

# 叛经从文：“文学批评史”与“文学阐释学” 对孟子“以意逆志”说的双重误读

张亚东

**内容提要** 根据孟子论说的整体语境及《孟子》注疏传统，“以意逆志”是孟子在解答“父不得而子”这一根本性的伦理问题时所提出的经学诠释学命题。孟子释惑的真正旨趣，在于弥缝《诗》《书》间的裂隙所暴露出来的君臣之道与父子之道的内在紧张，而不在于阐述《诗》学方法本身。然而，随着传统经学的遽然崩解与西方学术及学科观念的仓促引入，无论是百年以来的中国文学批评史书写，还是近年以来的文学阐释学，皆是在脱离孟子论说语境及《孟子》注疏传统的前提下，把“以意逆志”降解为一般意义上的文学研究与文学阐释的方法论。

**关键词** 以意逆志；经学诠释学；文学批评史；文学阐释学

作为孟子经学诠释学的重要命题，“以意逆志”遭受了“中国文学批评史”与“中国文学阐释学”的双重误读<sup>①</sup>。百年以来的中国文学批评史论著对“以意逆志”的解读，一方面把“以意逆志”从孟子论说的整体语境及积淀深厚的《孟子》注疏传统中剥离出来，另一方面，往往把舶自西方的文学观念与文学研究理念，直接套用于孟子围绕《诗》之释义而提出的“以意逆志”说。这就导致“以意逆志”这一经学诠释学命题被降解黜落为一般意义上的文学研究方法论。至于近些年声势浩大的中国文学阐释学，则直接因袭了中国文学批评史遗忘且脱节于经学注疏传统的弊病。更其甚者，中国文学阐释学还径自把从西方诠释学引渡而来的基本概念予以改装，而将“作者”“读者”以及与之对应的“意图阐释论”“多元阐释论”等标签张贴于“以意逆志”之上。

那么，孟子“以意逆志”的思想旨归到底是什么？让我们回到孟子的思想语境及《孟子》注疏传统之中去寻绎答案。

## 一 “以意逆志”的出场语境与注疏之说

为全面把握孟子“以意逆志”说的运思理路及基本内涵，我们不妨给出“以意逆志”所归属的完整语境。《孟子·万章章句上》第四章全文如下：

咸丘蒙问曰：“语云：‘盛德之士，君不得而臣，父不得而子。’舜南面而立，尧帅诸侯北面而

---

<sup>①</sup> 本文对“诠释学”与“阐释学”这两个不同中译名的使用，在学理上存在着明确的区分。不少从事“文学阐释学”的学者，把“Hermeneutics”识判为一种关于文本理解与解释的理论，这实际上是对“Hermeneutics”的严重误解。“Hermeneutics”所照面的根本问题，并不是主体如何正确理解与解释客体性文本的问题，而是超验性真理意义的解构与重构问题。有鉴于此，笔者采用“诠释学”这一译名，同时保留“阐释学”的译名，以彰显“经学诠释学”不同于“文学阐释学”的学术立场。

朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜见瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：‘于斯时也，天下殆哉，岌岌乎！’不识此语诚然乎哉？”孟子曰：“否！此非君子之言，齐东野人之语也。尧老而舜摄也。《尧典》曰：‘二十有八载，放勋乃徂落，百姓如丧考妣。三年，四海遏密八音。’孔子曰：‘天无二日，民无二王。’舜既为天子矣，又帅天下诸侯以为尧三年丧，是二天子矣。”咸丘蒙曰：“舜之不臣尧，则吾既得闻命矣。《诗》云：‘普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。’而舜既为天子矣，敢问瞽瞍之非臣，如何？”曰：“是诗也，非是之谓也。劳于王事，而不得养父母也。曰：‘此莫非王事，我独贤劳也。’故说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：‘周余黎民，靡有孑遗。’信斯言也，是周无遗民也。孝子之至，莫大乎尊亲。尊亲之至，莫大乎以天下养。为天子父，尊之至也。以天下养，养之至也。《诗》曰：‘永言孝思，孝思惟则。’此之谓也。《书》曰：‘祇载见瞽瞍，夔夔斋栗，瞽瞍亦允若。’是为父不得而子也。”<sup>①</sup>

若对整章予以通览我们就会发现，“以意逆志”是孟子在解答咸丘蒙的疑问时所提出的命题。实际上，咸丘蒙与孟子的问答是围绕尧舜关系与舜瞽关系这两个议题次第展开的。而孟子的“以意逆志”说，直接对应了咸丘蒙关于舜瞽关系的疑问。

首先，我们来审视咸丘蒙对尧舜关系的发问。咸丘蒙的根据之一是所谓“语”。赵岐注曰：“语者，谚语也。”从孙奭的疏文来看，其亦认同赵岐之说<sup>②</sup>。朱熹注曰：“语者，古语也。”<sup>③</sup>结合三家的训释，“语”应是当时一种久为流传的古说。咸丘蒙的根据之二是所谓孔子之语“于斯时也，天下殆哉，岌岌乎”。基于这两点，咸丘蒙指出：舜使尧朝觐，尧不得以舜为臣，这岂非大悖于君臣之道？可见，咸丘蒙是根据流传之“语”来重新叩问尧舜关系，从而对尧舜君臣关系的合法性提出了质疑。

在此，我们有必要回到直接记载尧舜事迹的《尚书·尧典》来进行分析。《尧典》虽是较为详细地记载尧舜事迹的古代典册，但绝不能被简单地视为上古史官以纯然客观笔触书写尧舜事迹的朴素记录。就其作为先王典籍的权威性地位而言，《尧典》只能接受后世解经者无条件的尊崇与膜拜，而绝不能被质疑；就其所承载的真理性意义而言，《尧典》已然把尧舜事迹所隐喻的伦理秩序与政治秩序设定为亘古不易的万世公理。咸丘蒙之所以对尧舜关系提出质疑，恰在于他已然动摇了对《尧典》的崇圣性信仰，因此，其发问实际上是对《尧典》权威性与真理性的挑战。

孟子的解惑也并不是为了重新还原《尚书》所记载的具体事迹到底如何，他最终的思想旨趣在于以崇圣性的师者姿态来引领弟子乃至天下之人重新皈依对《尚书》的绝对信仰，从而捍卫《尚书》作为先王典籍的权威性与真理性。孟子凭据《尧典》的记载明确指出：舜是摄政者而非僭越帝位者；尧崩之后，舜才正式承继帝位。同时，孟子把《尧典》作为唯一准绳，全然否认了“语”的可信性。对所谓的“盛德之士，君不得而臣，父不得而子”，孟子直斥其为“齐东野人”的鄙俗之语。由此可见，孟子实质上是以先王典籍的正统维护者与传述者而自居。他通过对《尧典》所载尧舜事迹的阐述，于乱世之中再度彰显了《尧典》所负荷的具有恒久真理性意义的君臣之道。

那么，咸丘蒙所引述的“孔子”之语“于斯时也，天下殆哉，岌岌乎”，我们又当如何看待呢？就孟子所论、赵岐注解及孙奭疏解来看<sup>④</sup>，孟子认同咸丘蒙所引的“于斯”一句就是孔子之言。该句并不见于今本《论语》，如果按照古史辨派审查史料的概念与方法，此句当然不能归属于孔子。但是，当“于斯”二句得到了孟子的默认，又当赵岐与孙奭的注疏再度强化了孟子的认可，它便作为真正意义上

<sup>①②④</sup> 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，阮元校刻，中华书局1980年版，第2735—2736页，第2735—2736页，第2735—2736页。

<sup>③</sup> 朱熹：《四书章句集注》，中华书局2012年版，第311页。

的孔子之语进入了思想史。

就援引孔子之语以立说的基本策略而言，孟子与咸丘蒙是一致的。为阐述君臣之道，孟子征用了所谓孔子之语“天无二日，民无二王”。赵岐注曰：“日一，王一，言不得并也。”孙奭疏云：“孔子云天无两日，民无两王。……言日与王不可得而并也。”<sup>①</sup>朱熹注曰：“孟子言尧但老不治事，而舜摄天子之事耳。……又引《书》及孔子之言以明之。”<sup>②</sup>“天无二日，民无二王”同样不见于今本《论语》，历史上的孔子是否真有此论我们也无从考订。但确定无疑的是，孟子的引述才真正使其汇入了思想史的洪流，赵岐、孙奭、朱熹的层累注解则使其得到了历史的回响，从而使之再度铭刻于思想史的书写之中。

由此看来，在孟子所处的时代，经过孔门后学层累释义的孔子之语已经上升到可与《尚书》同日而语的尊崇地位，与先王典籍一道被视为最具权威性与真理性的万世之法。在此意义上，孟子才把孔子之语与《尧典》的记载相互参证，进而通过尧舜事迹彰显了足以垂宪万世的君臣之道。

其次，我们再来观审咸丘蒙对舜与瞽瞍关系的疑问。咸丘蒙把《诗·小雅·北山》“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”视为既定的君臣伦理，并以之作为评判舜与瞽瞍关系的不二法则：遵照《北山》所显露的君臣之道，舜既为天子，瞽瞍理当以臣下身份受到舜的辖制。但是，若瞽瞍成为舜的臣下，岂非“父不得而子”？这岂不违背了父子之道？反之，若瞽瞍于舜可得而子之，又岂非“瞽瞍之非臣”？这岂不违背了君臣之道？

因而，《北山》所显现的君臣伦理与《尧典》所昭示的父子伦理的剧烈冲突，才是咸丘蒙的困惑所在。而如何弥缝《诗》《书》间的裂隙所暴露出来的君臣之道与父子之道的内在紧张，并把《诗》《书》在整体上重新熔铸为义理赅洽的价值体系，才是孟子释惑的旨趣所在。

我们来看，孟子是如何平衡咸丘蒙引用《北山》隐喻《尧典》舜瞽关系的巨大张力的。孟子首先概述了《北山》全篇的思想要旨，指出《北山》所表达的意义是作者抱怨独自劳役于天子之事而不得供养父母。《小序》径直袭用了此一解释：“役使不均，己劳于从事，而不得养其父母焉。”孔颖达等在疏解《小序》此说时亦云：“作者恨劳而不得供养，故言‘忧我父母’，序以由不均而至此怨，故先言役使不均也。”<sup>③</sup>可见，孟子的解释已被后世经学家奉为圭臬，影响极为深远。正是基于此一解释，孟子才指出了说《诗》的基本原则和方法：“不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。”并且，孟子还以《大雅·云汉》“周余黎民，靡有孑遗”的解说为例证进行了示范性的说明。

特别值得我们注意的是，孟子虽然提出了“以意逆志”这一《诗》学释义的重要原则，但其最终目的并不在《诗》学方法本身，而在于回应咸丘蒙“父不得而子”这一更为根本性的父子伦理问题。“以意逆志”的《诗》学释义原则，的确在理论上否定了割裂诗句的断章取义行径，从而保障了从整体上理解《北山》的可能性。但问题的关键在于，若能遵据《北山》全篇意旨来理解诗句之义，那么该诗所标榜的就不是君臣之道，而是父子之道！如此一来，《北山》一诗非但不会与《尧典》关于舜与瞽瞍关系的记载相互冲突，反而与《尧典》所彰显的父子之道是相互印证的。

关于这一点，可以得到赵岐注文的直接证明。赵岐在“故说《诗》者”至“是周无遗民也”之下出示的注文是：

文，诗之文章所引以兴事也。辞，诗人所歌咏之辞。志，诗人志所欲之事。意，学者之心意也。孟子言说《诗》者当本之，不可以文害其辞，文不显乃反显也。不可以辞害其志，辞曰“周余黎民，靡有孑遗”，志在忧旱，灾民无孑然遗脱不遭旱灾者，非无民也。人情不远，以己之意逆

① 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，第2735—2736页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第311页。

③ 毛亨传，郑玄笺，孔颖达疏：《毛诗正义》，《十三经注疏》，第463页。

诗人之志，是为得其实矣。王者有所不臣，不可谓皆为王臣，谓舜臣其父也。<sup>①</sup>

在对“文”“辞”“志”“意”分别予以训释之后，赵岐阐明了孟子“以意逆志”的《诗》学释义原则与方法，并对孟子运用“以意逆志”诠释《云汉》的示范性例证做出了说明。在此基础上，赵岐特别指出，说《诗》者不能从《北山》全篇摘取“普天之下，莫非王土，普天之下，莫非王臣”，而刻板地把“王臣”套用于瞽瞍之上。可见，赵岐对“以意逆志”的详细注解，最终仍然归于《尧典》所记载的尧舜事迹及其所荷载的天经地义的父子之道。赵岐可谓严格地遵循了孟子的思想进路。

也正是延续此一路径，孟子才进一步引述《诗·大雅·下武》“永言孝思，孝思惟则”与《书》“祗载见瞽瞍，夔夔斋栗，瞽瞍亦允若”，从而使《下武》所彰显的孝道与《书》所记载的舜之孝行互为支撑。对孟子以《诗》《书》相互释证的基本路径，赵岐是洞若观火的。他于孟子所引《下武》之下出注曰：“周武王所以长言孝道，欲以为天下法则。此舜之谓也。”于孟子所引《书》之下出注曰：“《书》，《尚书》逸篇。祗，敬。载，事也。夔夔斋栗，敬慎战惧貌。舜既为天子，敬事严父，战栗以见瞽瞍。瞍亦信知舜之大孝，若是为父不得而子也，以此解咸丘蒙之疑。”<sup>②</sup>由此可知，孟子通过运用《诗》《书》互解的基本策略，不仅再度捍卫了《诗》《书》作为先王典籍的权威性，而且把《诗》《书》所荷载的真理性意义再度熔铸于义理通贯的价值系统之中。

至此，我们不妨对“以意逆志”的出场逻辑给予总结。“以意逆志”命题的提出，在底层逻辑上从属于咸丘蒙与孟子围绕尧舜关系与舜瞍关系所展开的问答。就尧舜关系而言，孟子的解答在捍卫《书》作为先王典籍的权威性这一前提下，再度彰显了《书》所承载的堪为天下公理的君臣之道。就舜与瞽瞍的关系而言，孟子通过《诗》《书》互解再度张扬了《尧典》所负荷的可为万世之法的父子之道。而“以意逆志”的提出与运用，则于崇信父子之道的预设下，再度确证了《北山》与《尧典》的义理兼容性。

因而，就孟子所宣扬的圣人之道而言，“以意逆志”并非该章的思想重点。为了申明孟子旨要，我们不妨给出赵岐《孟子章指》对该章意旨的概括：“孝莫大于严父而尊之矣，行莫过于蒸蒸执子之政也。此圣人之轨道，无有加焉。”<sup>③</sup>赵岐给予我们的启发是，如果对孟子所宣扬的圣人之道避而不谈，那么孤立地解说“以意逆志”将毫无意义。

孙奭对该章的疏解，在基本思路上可谓完全遵循了赵岐《孟子章指》对该章要义的概说：

此章言孝莫大于严父而尊之矣，行莫过于蒸蒸而执子之政者也。……孔子云天无两日，民无两王，如舜既为天子矣，又率诸侯以为尧三年之丧，是则为二天子矣。言日与王不可得而并也。以其舜方摄尧行事，未为天子故也。……故说《诗》者不以文而害逆其辞，又不可以其辞而害逆其诗人之志，以己之心意而逆求知诗人之志，是为得诗人之辞旨。人如说《诗》者，但以歌咏之辞为然，而不以己之意而求诗人志之所在，而为得诗人之旨而已矣，则《云汉》之篇，有云“周余黎民，靡有孑遗”，信此言也，是周无遗民矣。殊不知此《云汉》之诗，其诗人之志盖在忧旱灾，以其多有死亡者矣，今其余民无有单孑得遗脱不遭旱灾者，非谓无民也。孑，单也。孟子引此，所以证此《北山》之诗云“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，亦非谓舜臣父之意也。<sup>④</sup>

在疏文中，孙奭阐述了咸丘蒙对尧舜关系与舜瞍关系的发问，进而宣扬了孟子通过圣王事迹而标举的圣人轨范。尤其值得我们注意的是，孙奭明确地指出了孟子根据“以意逆志”来诠释《云汉》的最终目的——印证《北山》之主旨，如此一来，孟子就能够逻辑通贯地申明圣王孝道了。

我们已经给出了“以意逆志”所归属的整章语境，如果我们把此语境予以放大，从而把观审的视野拓展至该章所归属的《万章》篇，那么问题就更加清楚了。赵岐《孟子篇叙》如此概述《万章》篇的

①②④ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，第2735页，第2736页、第2736页，第2736页。

③ 焦循：《孟子正义》，沈文倬点校，中华书局2017年版，第532页。

要义：“明者当明其行，行莫大于孝，故次以万章问舜往于田号泣也。”<sup>①</sup>他于“万章章句上”之下出示的注解云：“万章问舜孝，犹《论语》颜渊问仁，因以题其篇也。”孙奭疏解此注曰：“此篇论万章问孝，盖以明者当明其行，而行莫大于为孝。”<sup>②</sup>显而易见，如果对“以意逆志”的论说脱离了孟子阐扬圣人之道的基本语境，那么此种言说必然是言不及义的。

## 二 中国文学批评史对“以意逆志”的误读

“以意逆志”所导向的圣人之道才是孟子与历代经师关注的重点。但今人往往在脱离孟子论说语境及《孟子》注疏传统的前提下，将“以意逆志”降解为一种一般意义上的文学研究方法论。

陈钟凡的《中国文学批评史》历来被誉为中国文学批评史研究的“开山之作”。该著第四章《周秦批评史》之第三节“孟轲诗说”云：

其论读诗曰：

诵其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。

又曰：说诗者不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。

则注重文学背景及作者之旨趣焉。<sup>③</sup>

陈钟凡把“以意逆志”与“知人论世”置放于同一逻辑层面予以讨论，从而将二者识辨为文学研究的方法论：他把“以意逆志”理解为读者探求作者旨趣的方法论，而把“知人论世”理解为读者探求文学背景的方法论。

但是，陈钟凡对孟子“以意逆志”说的征引与阐述，并未顾及咸丘蒙与孟子围绕尧舜关系与舜瞽关系展开问答的基本语境。由于自行斩断了“以意逆志”说所隶属的完整思想链条，陈钟凡自然就不能领会，“以意逆志”所通达的逻辑终端乃是孟子通过舜的事迹所标榜与显扬的父子之道。把“以意逆志”从孟子标举的义理之中强行剥离出来，而将其片面地理解为一种文学研究的方法论，这无疑是对孟子“以意逆志”说的一种贬损性误读。

在孟子那里，“以意逆志”与“知人论世”也并不处在同一逻辑层面。让我们给出孟子“知人论世”说所归属的完整语境。《万章章句下》云：

孟子谓万章曰：“一乡之善士，斯友一乡之善士。一国之善士，斯友一国之善士。天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其《诗》，读其《书》，不知其人可乎？是以论其世也。是尚友也。”<sup>④</sup>

贯穿于全章的思想宗旨乃是孟子所奢望与阐扬的交友之道。正是在“友一乡之善士”“友一国之善士”“友天下之善士”的递进逻辑下，孟子才引申出“尚论古之人”这一命题。而颂《诗》读《书》是尚友的直接途径，“知人论世”是尚友的可靠保证。赵岐于“以友……是尚友也”之下出注曰：“好善者以天下之善士为未足极其善道也。尚，上也。乃复上论古之人，颂其《诗》。诗歌国近故曰颂。读其《书》者，犹恐未知古人高下，故论其世以别之也。”孙奭疏解该章要旨云：“此章言好高慕远，君子之道，乐其崇茂者也。”<sup>⑤</sup>结合孟子所论、赵岐注及孙奭疏来看，“知人论世”在运思逻辑上紧紧附系于孟子所阐述的交友之道这一思想基线。

“以意逆志”在逻辑上从属于孟子通过舜的事迹所诠释的孝道，“知人论世”在逻辑上从属于孟子逐

① 焦循：《孟子正义》，第862页。

②④⑤ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》，《十三经注疏》，第2733页、第2733页、第2746页、第2746页、第2746页。

③ 陈钟凡：《中国文学批评史》，江苏文艺出版社2008年版，第11页。

层诠释的交友之道。因此，“以意逆志”与“知人论世”并不具有底层逻辑上的可通约性。恰然是在对“以意逆志”与“知人论世”的双重贬损性误读之下，陈钟凡才把二者错误地并置于文学研究方法论这一逻辑层面之上。

总体而言，陈钟凡对孟子《诗》学的理解是言不及“义”的。若切问其背后的深层文化根由，则在于经学本身的没落与式微。在“打倒孔家店”的躁动氛围下，植根于“六经”之权威性与真理性信仰的长达两千多年的经学体系遭到了彻底的消解、扫荡与驱逐，“六经”及经学注疏传统所建构起来的价值系统与意义世界在刹那之间灰飞烟灭。而与此正相反衬的，则是西方学术观念的拥门而入。在此激荡人心而又令人不安的文化语境下，陈钟凡一代的知识分子，自觉或不自觉地把《诗》视为一般意义上的文学文本。朱自清在《诗言志辨》“序”的起笔处不禁发出感慨：“西方文化的输入改变了我们的‘史’的意念，也改变了我们的‘文学’的意念。”<sup>①</sup>在经学祛魅的激进文化浪潮中，这一代西方思想的拥趸者也只能退居于“方法”的世界，以所谓整理国故的“客观”姿态去“逼近”那失去真理性意义的《诗经》文本。

作为这一文化浪潮中的弄潮儿，古史辨派的旗帜性人物顾颉刚于1923年发表了《〈诗经〉在春秋战国间的地位》一文。甫一开篇，顾颉刚便给出了对《诗经》的革命性见解：

《诗经》这一部书，可以算做中国所有的书籍中最有价值的；里边载的诗，有的已经二千余年了，有的已经三千年了。我们要找春秋时人以至西周时人的作品，只有它是比较的最完全，而且最可靠。我们要研究文学和史学，都离不掉它。它经过了二几千年，本质还没有损坏，这是何等可喜的事！我们承受了这份遗产，又应该何等的宝贵它！

《诗经》是一部文学书，这句话对现在人说，自然是没有一个人不承认的。我们既知道它是一部文学书，就应该用文学的眼光去批评它，用文学书的惯例去注释它，才是正办。不过我们要说“《诗经》是一部文学书”一句话很容易，而要实做批评和注释的事却难之又难。这为什么？因为二千年来的《诗》学专家闹得太不成样子了，它的真相全给这一辈人弄糊涂了。<sup>②</sup>

这段材料极为典型地传达出了顾颉刚《诗经》研究的基本观念：其一，就其性质而言，《诗经》只是一般意义上的文学作品，而绝非具有权威性与神圣性的作为“六经”之一的“经”；其二，《诗经》的重要性仅仅在于可以为今人研究古代文学与历史提供客观完备的历史资料；其三，今人应当采用新的文学眼光来研究《诗经》，而彻底扫荡盘踞于《诗经》之上的注疏传统。

在顾颉刚看来，只有摆脱后人对《诗经》义理的层层阐发，而仅仅把《诗经》封冻为“客观”的文学研究对象，才能逼近《诗经》的“真相”。此一看似冲决罗网的学术理念，究其所以然，不过是西方近代哲学主客二分的思维模式引渡至中国现代学术所导致的必然结果。在此思维模式的主导之下，研究者与《诗经》的关系退变为认识关系，研究目标退化为主体对《诗经》最大限度的认识，研究的有效性仅仅取决于主体认知与客体的相符程度。这就将《诗经》看作僵死的客观对象，也强迫研究者从《诗经》意义世界的沉浸中抽身而出。但是，这终究只是妄图抽空《诗经》鲜活意义的一种理论幻想。

辖制于主客二分的思维模式，顾颉刚在《孟子说诗》一节中对孟子“以意逆志”说给出了颇为耐人寻味的评价：

这一番话实在很对。他说诗直要探到诗人的心志里，可以见得他的精细。春秋时人说“赋诗言志”，是主观的态度；他改为“以意逆志”，是客观的态度。有了客观的态度，才可以做学问，所以他这句话是诗学的发端。要是他在诗学发端的时候就立了一个很好的基础，是何等可喜的

① 朱自清：《诗言志辨》“序”，上海开明书店1947年版。

② 顾颉刚：《〈诗经〉在春秋战国间的地位》，《古史辨》第3册，上海古籍出版社1982年版，第309页。

事！不幸他虽会立出这个好题目，却不能达到这个好愿望。他虽说用自己的意去“逆”诗人的志，但看得这件事太便当了，做的时候太卤莽了，到底只会用自己的意去“乱断”诗人的志。以致《閟宫》的时代还没有弄清楚，周公膺戎狄的志倒轻易地断出来了；《绵》诗上只说公亶父取了姜女，而公亶父好色的志就被他断出来了，“内无怨女，外无旷夫”的社会情形也看出来。试问这种事实和心里是如何的“逆”出来的？他能明白的答复吗？<sup>①</sup>

顾颉刚虽然高度评价了孟子“以意逆志”说，认为它是“客观的态度”与“诗学的发端”。但是，这只是执拗于主客二分的思维模式，而把“以意逆志”理解为主体用以客观探知诗人之志的方法论原则，至于“以意逆志”所归系的圣人之道，则完全被顾颉刚排斥在论域之外。

另外，顾颉刚也指出，孟子在释《诗》实践中多“乱断”诗人之志，这就与“以意逆志”之说自相矛盾。但是，顾颉刚既没有领会到作为理论原则的“以意逆志”的精义所在，也没有体悟到孟子释《诗》实践的思想归宿。如果说“以意逆志”隶归于孟子所彰显的圣王之道，那么该理论原则与孟子在诠释《绵》与《閟宫》的具体实践中所标榜的周主仁爱之道不恰是互为策应的吗？我们只有从义理诠释而非解读技艺的角度，才能领悟孟子“以意逆志”说与其释《诗》实践的内在一致性与统一性。

古史辨派的《诗经》研究在中国文学批评史的年轻学术肌体上烙下了深深的印记。作为应顾颉刚之邀约而纂集《古史辨》第4册与第6册的编者，罗根泽在其被誉为“奠基之作”的《中国文学批评史》之“诗说”一章中，几乎彻底贯彻了顾颉刚的《诗经》研究理念。其论孟子“以意逆志”说云：

这种“以意逆志”的方法，虽然不甚科学，虽然只是主观的探索，然诗人由热烈的感情之火所迸出来的诗句，是很容易言过其实的，“以意逆志”，确是刺探作者深心的好方法，同时也是认识诗的必需条件。……孟子虽然能提出“以意逆志”的好方法，但以自己是“讲道德，说仁义”的哲学家，而不是文学家，由是其意是道德仁义之意；以道德仁义之意，刺探诗人之志，由是诗人及其诗，皆是道德仁义了。以怨不怨解释《小弁》、《凯风》，是否真合诗人之志不可知，但确是站在情感的观点，以刺探诗人的情感，我们可以无异议。而最后说到孝不孝的问题，便离开情感的观点，涂上儒家的色彩了。<sup>②</sup>

从其表述不难看出，罗根泽可谓完全承袭了顾颉刚的《诗经》研究路径：他同样把《诗经》视为普通的文学文本，进而指出只能从文学的角度来研究《诗经》。循此路径，他也同样把孟子的“以意逆志”说判识为一种文学研究的方法论，并把孟子经由解说《诗经》所诠释的义理一并拒斥在《诗经》研究的论域之外。在他看来，“以意逆志”的文学研究方法方法与孟子从义理角度诠释《诗经》的进路是方圆凿枘的。

值得注意的是，顾颉刚把“以意逆志”评定为“客观的态度”，罗根泽则将“以意逆志”称之为“主观的探索”。表面上的差异并不能掩盖二人在《诗经》研究理念上的根本一致性。所谓“客观的态度”，无非是推重孟子“以意逆志”说所标示的作者之“志”；而所谓“主观的探索”，也不过是对“以意逆志”说所召唤的读者之“意”予以诘难罢了。无论是“客观”论还是“主观”论，不都建基在舶自西方学界的主客二分的思维模式之上吗？

另外，罗根泽还沿循了陈钟凡的观点，把“以意逆志”与“知人论世”并置于同一逻辑层面上。他对“知人论世”的理解是：“这是对作品探求其个人的、历史的、社会的诸种关系，我们也是无异议的；但此说的目的是在尚友，不是对文学的欣赏与批评，所以仍是功用为出发点。”<sup>③</sup>罗根泽虽然意识到“知人论世”的思想旨趣不在文学批评而在尚友之道，但他仍然剔除了“知人论世”说所归系的思想义理，径直把“知人论世”与“以意逆志”并行塞置于文学研究方法论的范畴之内：

<sup>①</sup> 顾颉刚：《〈诗经〉在春秋战国间的地位》，《古史辨》第3册，第362—363页。

<sup>②③</sup> 罗根泽：《中国文学批评史》，商务印书馆2017年版，第48—49页，第50页。

不过,无论如何,孟子提出“以意逆志”与“知人论世”的两种方法,确是文学批评上的一大进步;而且在后来的批评界也有很大的影响。<sup>①</sup>

我们能够理解作为一门稚嫩学科的“中国文学批评史”在草创之期急于采铜于山的冲动与焦虑,但是,罗根泽在把孟子的“知人论世”说与“以意逆志”说挪置于这门新生学科论域之内的同时,至少应该供述出理论命题背后的深层思想逻辑。

中国文学批评史的书写遗憾总是在同一基调下不断地重复上演。周勋初在其《中国文学批评小史》中这样评述孟子“以意逆志”与“知人论世”:

这就提出了解释作品的一项原则,那就是不能拘泥于个别字句,应该根据整篇作品的内容,注意文学的特点,考虑到夸张手法等方面的问题,探讨作者的创作意图,才不致歪曲作品原意。

当然如果光凭读者个人的“意”而逆探作者的“志”,还会出现莫衷一是的情况。孟子曾经提出另一种叫做“知人论世”的批评方法,虽然没有明说它与上一学说有无联系,实际上却是起到了相互补充的作用。<sup>②</sup>

无论是学术理念还是基本观点,也无论是论证逻辑还是材料取舍,周勋初不过是再度糅合了陈钟凡、顾颉刚与罗根泽在二三十年代的旧论。而这一关于“以意逆志”及“知人论世”的陈陈相因之说,在中国文学批评史书写中从20世纪二三十年代一直延续到21世纪。王运熙、顾易生主编的《中国文学批评史新编》是作为“十一五”国家级规划教材而面世的。这部教材这样评述“以意逆志”与“知人论世”:

孟子的“以意逆志”和“知人论世”说,在理论上是可取的,但从《孟子》全书看,他在解释某些具体作品时,仍不乏牵强附会、断章取义之处。同时,知人论世的方法,若运用得合理,确有助于对作品的理解;但若勉强、生硬地与时代背景相牵合,便会流于穿凿。<sup>③</sup>

国家级教材的编著,不但意味着学术思想的表达得到了权威学术机构的确认,而且也意味着学术观点的普及获得了最为便捷的官方通道。但是,该教材关于“以意逆志”与“知人论世”的解说,其表达与普及的不过是百年前的旧说而已。

### 三 中国文学阐释学对“以意逆志”的误读

百年以来制导于西方文学观念的中国文学批评史书写,已然对孟子“以意逆志”说造成了不可逆转的贬损性误读;与此如出一辙的是,三十多年以来伴随着西方哲学诠释学的引入而生成的中国文学阐释学,再度酿成了对“以意逆志”说的创伤性误读。

周裕锴在《中国古代阐释学研究》第一章“先秦诸子论道辨名”的第四节“以意逆志:意图的重建”中,就是以文学阐释学的立场来识读孟子“以意逆志”说的。在对“以意逆志”承续于“诗言志”的思想进路予以简述之后,他明确指出,孟子“提出了理解和解释诗义的有效办法,这就是《孟子·万章上》所载的可称为中国诗歌阐释学开山纲领的‘以意逆志’说”<sup>④</sup>。他虽然对“以意逆志”说极为推重,但实质上不自觉地散播了一种颇具影响的误见:

孟子关于“说诗者”应遵循的阐释原则和应采用的阐释方法,就可按照原文顺序串讲如下:解说《诗》的人,不要因为文字片段的意义而妨害对篇章整体的意义的理解,不要因为篇章整体

① 罗根泽:《中国文学批评史》,第50页。

② 周勋初:《中国文学批评小史》,复旦大学出版社2007年版,第5页。

③ 《中国文学批评史新编》,王运熙、顾易生编,复旦大学出版社2001年版,第22页。

④ 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海人民出版社2003年版,第38页。

的言词义而妨害对作者创作意图的理解；应该采用设身处地的测度方法来考察作者的创作意图，这样才能获得《诗》的本义。<sup>①</sup>

周裕锴已然把“以意逆志”判识为读者如何正确理解作者创作意图的方法论了。在他看来，“以文害辞”与“以辞害志”是悖逆作者意图的读诗方法，而“以意逆志”则是孟子为纠正“以文害辞”与“以辞害志”而提出的正确读诗方法。这一判断不正是再次复制了百年以来的中国文学批评史对“以意逆志”的贬损性误读吗？首先，就基本思路而言，周裕锴对“以意逆志”说的征引与阐述，由于未能顾及咸丘蒙与孟子围绕舜瞽关系展开问答的整体语境，自然就难以把握“以意逆志”所通达的逻辑终端乃是孟子通过舜之事迹所标榜与显扬的父子之道。其次，就基本学术观念而言，由于将《诗经》视作普通意义上的文学文本，将作《诗》者与读《诗》者看作一般意义上的作者与读者，他就理所当然地把孟子的“以意逆志”说黜落为普通的文学阐释方法论了。

因此，周裕锴只是以“阐释学”的名目重新复述了中国文学批评史的陈旧论说。在把“作者创作意图”的标签张贴于“以意逆志”之后，他进一步补充道：

值得一提的是，作为中国古代阐释学的开山纲领，“以意逆志”的说诗方法绝非简单的“意图论”三字可以概括。事实上，孟子这一学说中含有极丰富的互相对立的阐释学因子，具有极富弹性的理论空间。一方面，他肯定作者之志是一切阐释的目标，提倡一种所谓“意图论的阐释学”；而另一方面，他实现这一目标的手段却依赖于读者的主观推测，这就意味着承认不同读者的推测都具有合法性，从而成为一种“多元论的阐释学”。<sup>②</sup>

如果说“意图论的阐释学”是用以识别“以意逆志”的醒目标签，那么“多元论的阐释学”则是用以补叙“以意逆志”的附着性标识。不难看出，这仍是基于主客二分的思维模式，把回归所谓作者本义的文本解读方法论称之为“意图论的阐释学”，而把张扬读者衍生意义的文本解说方法论视之为“多元论的阐释学”。

无论“意图论”抑或“多元论”，实质上都是中国文学阐释学领域内的学者对西方诠释学误读、误判及误用的必然结果。我们不妨检视周裕锴对西方诠释学的基本理解。他在《中国古代阐释学研究》“前言”的起笔处说：

如果按照德国哲学家海德格尔（Martin Heidegger）所说“理解”（Verstehen）是人的存在方式的话，那么，关于文本理解的学问“阐释学”就决不只是西方学术界的专利。只要面对语言与世界的关系问题，就有阐释的现象发生；只要有文本需要阅读和理解，就一定有相应的阐释学理论，不论其理论形态如何。因此，尽管“阐释学”一词译自西文（德文称 Hermeneutik，英文称 hermeneutics），尽管阐释学作为一种理论是从德国传统中发展出来的，但这并不妨碍中国文化中同样存在着一套有关文本理解的阐释学思路。<sup>③</sup>

从这段“开宗明义”的关键性表述中可以见出，周裕锴已经把诠释学界定为一门聚焦文本理解与解释之问题的理论学科了。他虽然援引了海德格尔的诠释学思想来表明其对诠释学的基本定位，但是，“‘理解’是人的存在方式”这一存在论诠释学的重要论断，与文本理解与解释的问题又有什么干系呢？若仔细研读《存在与时间》，我们并不难发现，文本并不是《存在与时间》的核心概念。在此，我们不妨从海德格尔存在论诠释学的内在理路中提炼出如下理论表达：“此在”被抛的“在世存在”就是“理解”；“此在”与他人“共在”而生发“意义”。在此一意义上，“理解”就是“此在”的存在方式。

另外，周裕锴所援用的“‘理解’是人的存在方式”这一哲学表述，也并非如其所声称的那样，是引自海德格尔的原话，而是转引于伽达默尔对海德格尔存在论诠释学思想的扼要概括。海德格尔在《存在与时间》“导论：概述存在的意义”的末节“本书大纲”中明确声明了他以此在来探问关于存在之理

①②③ 周裕锴：《中国古代阐释学研究》，第45页，第47—48页，“前言”第1页。

解与解释的基本理路：“经由对某种存在者即此在予以特别阐释这一路径，来进入存在概念，我们将赢得对存在的理解和可能的解释之视野。”<sup>①</sup> 伽达默尔则在《真理与方法》“第2版序言”中精准地绘制出了海德格尔存在论诠释学的基本思想路径：“海德格尔对人类此在的时间性分析，已经令人信服地说明：理解并不是主体的行为方式，而是此在本身的存在方式。本书的‘诠释学’概念就是在此一意义上使用的。”<sup>②</sup> 伽达默尔对海德格尔存在论诠释学思想的提炼与萃取，所照面的始终是“此在”在生存关联结构中的意义问题，而与文本的理解与解释并无直接关联。

尤其值得注意的是，周裕锴从“语言与世界的关系问题”到“文本需要阅读和理解”的逻辑摆渡，实际上也只是将伽达默尔的语言概念改装为文本概念。我们必须清楚，恰是承续于海德格尔开辟的存在论诠释学路径，伽达默尔才得以围绕语言问题展开进一步的诠释学思考。他在《真理与方法》第三部分“以语言为主线的诠释学存在论转向”中，通过阐述语言的思辨结构提出了诠释学的普遍性观点：“我们现在可以看到，事物本身的活动，意义语言的进入，指出了一种普遍的存在论结构，即指出了理解所能指向的一切事物的基本性质。可被理解的存在即是语言。”<sup>③</sup> 就此逻辑理路而言，我们不禁再次提出质问：伽达默尔立足于海德格尔的存在论哲学而给出的诠释学论断——“可被理解的存在即是语言”，与所谓的“文本需要阅读和理解”又有什么关系呢？

在对海德格尔与伽达默尔进行双重误读的逻辑之下，周裕锴自然就以聚焦文学文本问题的文学阐释学，对西方诠释学进行了置换：

自20世纪80年代以来，阐释学作为理解和解释的艺术，越来越多地出现于若干学科的研究讨论中，特别是文学作品的理解和解释，更是当前文学理论的重要话题，如伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）的文学阐释学（literary hermeneutics）、尧斯（Hans Robert Jauss）的接受美学（reception aesthetic）、费什（Stanley E. Fish）的读者反应批评（reader-response criticism）等等，代表着西方文论的新走向。不过大多数这样的讨论仍主要局限于西方文化的传统之内，中国古代哲人的睿思隽语在相当大的程度上受到忽视。甚至不少有关中国文学作品的阐释，也往往是西方阐释学术语和概念的天下，一些貌似雄辩的比较文学研究论著，在以西方为标准参照系的同时，已阉割了中国文学赖以生存的文化之根。<sup>④</sup>

把伽达默尔的存在论诠释学称之为“文学阐释学”，且直接将伽达默尔与尧斯、费什并置于同一逻辑层面之上，这无疑是对伽达默尔的极大误解。首先，奠定伽达默尔哲学地位的《真理与方法》所聚焦的中心问题决然不是文本问题。伽达默尔只是在该著“艺术作品的存在论及其诠释学意义”一章的第2节“美学的和诠释学的结论”中，才以不足5页的篇幅较为集中地论释了文本问题。他对文学作品诠释学意义的呈揭，不过是其在该章渐递地阐述各门类艺术之存在论内涵这一整体工作中的一个具体环节。其次，伽达默尔在把哲学诠释学导向艺术的存在论问题之后，随即遭到了以尧斯为代表的接受美学的严重误读。伽达默尔在《现象学与辩证法之间——一种自我批判的尝试》中批评尧斯道：“尧斯断言审美经验满足了艺术经验，这对我来说是没有意义的。我的审美无区分概念表明，审美经验不能如此孤立，以

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 39.

② Hans-Georg Gadamer, “Vorwort zur 2. Auflage”, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen Register*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, S. 440.

③ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. -1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, S. 478.

④ 周裕锴：《中国古代阐释学研究》“前言”，第1—2页。

致于艺术纯粹只是享受的对象。同样，尧斯拒绝了视域融合理论。”<sup>①</sup> 审美无区分是伽达默尔解析艺术经验的逻辑前提，尧斯却将审美区分作为审美经验的前提；伽达默尔的视域融合理论强调谈话双方的相互参与，尧斯仅执读者一端则是对视域融合理论的悖离。就此而言，接受美学早已偏离了存在论诠释学的基本思想坐标，它与存在论诠释学是不能简单化地等而视之的。

周裕锴虽不无担心地指出，国内学人“在以西方为标准参照系的同时，已阉割了中国文学赖以生存的文化之根”，但问题的关键恐怕并不在于我们对西方诠释学的借镜，而恰然在于国内学者对西方诠释学的误读、误判与误用。正是在失焦于西方诠释学理论的窘况下，一些学人才往往立足文本概念，到处捞拾沉落于中国古代学术海洋的有关文本理解与解释的相关材料，以装点所谓的“中国话语”与“中国特色”。他们将“经学”“史学”“子学”“诗学”一律拉平，将之统统置放在文本这一逻辑层面之上。这显然是凭据文本概念强行拆毁了诸学科门类所归属的整体秩序结构。在此，我们有必要指出，在中国传统的学术分类中，无论是刘向、刘歆父子《七略》的六艺、诸子、诗赋、兵书、数术、方技之六分法，还是四库馆臣的经、史、子、集之四分法，无不把“六经”以及围绕“六经”而形成的经学明确地认证为学术全体之首脑。“六经”决然不是普通意义上的文本，而是被认定为承载着圣人圣言的放之四海而皆准的万世公理。《五经》及《十三经》注疏传统正是在解经训释的诠释学意义上，才成为统摄中国思想史的真理性话语。

周裕锴虽然细致地梳理了赵岐、朱熹、焦循、段玉裁、姚勉及吴淇对“文”“辞”“志”“意”的字义训释，进而辨析了古代诸贤对“以意逆志”的解说，但是，我们并不认为其真正遵循了孟子及《孟子》注疏传统的基本理路。这是因为，他仅仅把关注的重点着落在具体的文学批评方法论层面，而忽视了孟子对《诗》《书》权威性与真理性意义的确认，也无视了孟子冀图阐扬的堪为万世公理的圣王之道。并且，就材料的取舍而言，姚勉与吴淇的诗文评著作是不能作为论证经学命题的基本论据的。

遗憾的是，近年来学界对“以意逆志”的说解，不断复制着既往的论述。我们不妨把周光庆《孟子“以意逆志”说考论》与李建盛《“以意逆志”诗学命题的诠释学探讨：从汉代理解到当代阐释》这两篇论文的“摘要”予以节录：

“以意逆志”说是中国第一个具有自觉理论意识和深厚理论内涵的心理解释方法论。<sup>②</sup>

孟子提出“以意逆志”说……构成了具有中国特色的“作者定向”的意义阐释传统。<sup>③</sup>

周光庆与李建盛只是把孟子的“以意逆志”说，重新贴上了“心理解释方法论”与“作者定向”的标签。就他们的基本观点而言，实际上与周裕锴是如出一辙的：将“以意逆志”降解为普通的文学阐释方法论，全然忽视了该命题在孟子那里所阐发的亘古不易的圣王之道。

我们不得不承认这一事实：就“以意逆志”的解说而言，近些年来的文学阐释学研究在西式标签的遮掩下，一再鼓唱起了中国文学批评史百年书写的陈说旧论。

[ 本文系国家社科基金重大项目“中国经学诠释学思想史研究及释经文献整理”(23&ZD236)的阶段性研究成果 ]

[ 作者单位：台州学院人文学院 ]

责任编辑：何兰芳

<sup>①</sup> Hans-Georg Gadamer, “Zwischen Phänomenologie und Dialektik—Versuch einer Selbstkritik”, *Hermeneutik: Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen, Register*, S. 14.

<sup>②</sup> 周光庆：《孟子“以意逆志”说考论》，《孔子研究》2004年第3期。

<sup>③</sup> 李建盛：《“以意逆志”诗学命题的诠释学探讨：从汉代理解到当代阐释》，《中国社会科学院大学学报》2023年第5期。