

# 孟子经典诠释学思想探赜

黄玉顺

**摘要:** 孟子经典诠释学思想是一个理论系统。经典诠释的宗旨是“以正辩邪”,即通过正邪之辩,“息邪说,正人心”。经典诠释的原则是“缘情解经”,即根据作者与读者的情感及意志来诠释经典。经典本义的理解方法是“以意逆志”,即以读者的情感意志去迎契而理解作者的情感意志。这种契合之所以可能,其根据乃是“人心之所同然”。诠释的具体步骤,首先是“书不尽信”的态度,即对经典的语言文字表达“存疑”;然后是“由详返约”的路径,即通过详尽的分辨与论辩,揭示经典的微言大义。经典新义的生成方式是“即文赋义”,即不仅“依文取义”,而且“托文赋义”,让经典生出新的意义。诠释的生活渊源是“知人论世”,即通过了解作者的生活来理解作者,从而理解作品。就此而论,孟子的经典诠释学思想已达到“前主体性”的境界。总之,生活造就了作者之“志”、读者之“意”,才有“以意逆志”的本义理解,才有“托文赋义”的新义生成,也才能够贯彻“缘情解经”的诠释原则,最终才能实现“息邪说,正人心”的诠释宗旨、救世情怀。

**关键词:** 孟子; 诠释; 经典诠释学

**DOI:** 10.16382/j.cnki.1000-5579.2023.06.004

学界关于孟子经典诠释学思想的既有研究成果,主要集中在“以意逆志”和“知人论世”这两个命题上,然而“其思想之精微处尚未被完全意识到,其隐藏的逻辑关系也还有进一步展开的必要”<sup>①</sup>。这种研究现状,既未能整体地揭示孟子经典诠释学思想的全部内容及其内在结构,也未能充分地揭示这种诠释学思想与孟子思想整体之间的关系,更未能深入地揭示这种诠释学思想的“第一哲学”意义。实际上,孟子的经典诠释学思想不仅“成为中国古代经典诠释学的早期萌芽之一”<sup>②</sup>,“可以被整合为一个有机的理论整体”<sup>③</sup>,而且它本身就已经是一个立体的理论体系,涉及诠释的根本宗旨、诠释的基本原则、本义的理解、新义的生成、诠释的步骤与路径、诠释的存在论意义等问题。

## 一 经典诠释的宗旨:以正辩邪

与西方现代诠释学相比较,孟子所处理的问题远不仅是经典文本的理解和解释问题。他首先关

---

【作者简介】黄玉顺,山东大学儒学高等研究院教授(济南,250100)。

【基金项目】国家社科基金重大项目“中国经典诠释学基本文献整理与基本问题研究”(项目编号:21&ZD054)。

① 孙兴义、张国庆:《孟子诠释思想再探索》,《文艺理论研究》2011年第2期,第25页。

② 彭启福:《孟子经典诠释方法再思考》,《江海学刊》2010年第6期,第48页。

③ 李凯:《孟子的诠释方法及其应用》,《儒学全球论坛(2006)孟子思想的当代价值国际学术研讨会论文集》,2006年4月,第375页。

注的是这种理解和解释对于社会生活的意义,即经典诠释的宗旨问题:

公都子曰:“外人皆称夫子好辩,敢问何也?”孟子曰:“予岂好辩哉?予不得已也。……世衰道微,邪说暴行有作。……孔子惧,作《春秋》。……孔子之道不著,是邪说诬民,充塞仁义也。仁义充塞,则率兽食人,人将相食。吾为此惧,闲先圣之道,距杨墨,放淫辞,邪说者不得作。……孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧。……我亦欲正人心,息邪说,距跛行,放淫辞,以承三圣者。岂好辩哉?予不得已也。”<sup>①</sup>

显然,这里谈的是“为什么诠释”的问题。“暴行”“跛行”属于行为范畴,不是诠释学问题;而“息邪说”及“放淫辞”则是诠释学问题,其目的是“正人心”,以“距跛行”与“暴行”。学者指出,“中国古代阐释学从一开始就不以‘求真’为鹄的,而‘立法’——为社会定规则、为天下定秩序才是其最终目标”<sup>②</sup>,这是很有道理的。

### (一) 经典诠释的任务:息邪说

孟子终生的主要工作,就是“息邪说”,并为此而与人“辩”。所谓“息邪说”,“邪说”泛指一切不正确的错误言论,赵岐注“邪辟不正之辞”<sup>③</sup>;“息”即灭息、止息。因此,所谓“放淫辞”其实也是一种“息邪说”,因为“淫辞”也是一类不正确的言论,孙奭疏“言过而不中也”<sup>④</sup>,朱熹集注“放荡也”<sup>⑤</sup>;而“放”即驱逐、止息之意,孙奭疏“放逐”,朱熹集注“驱而远之”<sup>⑥</sup>。孟子“息邪说”当然是一种诠释活动,因为这需要“辩”,首先就需要对这种言论的理解与解释。

不仅如此,在孟子这里,经典诠释的基本任务就是“息邪说”。这就出现一个问题:既然是“经典”,怎么会有不正确的“邪说”呢?其实,在孟子看来,即使是经典,也可能含有“邪”而不“正”的内容。最典型的例子是孟子指出:“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》,取二三策而已矣。”<sup>⑦</sup>

这里《书》即《尚书》,当然是经典;《武成》是其中一篇,记载武王伐纣的史实,十分血腥,乃至“血流漂杵”<sup>⑧</sup>。孟子认为,这样的描述不正确、不可信。赵岐注“经有所美,言争或过”,即经典也会有“过而不中”之处,“孟子言武王以至仁伐至不仁,殷人箪食壶浆而迎其师,何乃至于血流漂杵乎?故吾取《武成》两三简策可用者耳,其过辞则不取之也”。所以,孟子说过:“言语必信,非以正行也。”<sup>⑨</sup>下文讨论的《诗经》“周余黎民,靡有孑遗”,亦属此类问题。这是孟子经典诠释学思想的一个极重要的原则态度:不要迷信经典;“离经”未必就是“叛道”<sup>⑩</sup>。

### (二) 经典诠释的目的:正人心

与“邪”相对的是“正”。那么,何为“正”?在孟子这里,“正”有其确定的价值标准,那就是“义”,即正义论(theory of justice)的正义原则。<sup>⑪</sup>孟子指出:“仁,人之安宅也;义,人之正路也”<sup>⑫</sup>;“仁,人心

① 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·滕文公下》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2714—2715页。

② 李春青:《论先秦儒学阐释学的理论与实践》,《社会科学战线》2019年第1期,第188页。

③④ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑上》,第2686页;第2687页。

⑤ 朱熹:《孟子集注·公孙丑上》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第233页。

⑥ 朱熹:《孟子集注·滕文公下》,第272页。

⑦⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·尽心下》,第2773页;第2779页。

⑧ 孔安国传,孔颖达等正义:《尚书正义·周书·武成》,阮元校刻:《十三经注疏》,第185页。

⑩ 黄玉顺:《“离经”未必“叛道”——儒家“经典诠释”略说》,《广西师范大学学报(哲学社会科学版)》2022年第4期,第131页。

⑪ 黄玉顺:《中国正义论纲要》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》2009年第5期,第32页。

⑫ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·离娄上》,第2721页。

也;义,人路也”<sup>①</sup>;“夫义,路也;礼,门也”<sup>②</sup>。这是孟子正义论“仁→义→礼”的理论结构:仁爱情感决定正义原则,正义原则决定社会规范。<sup>③</sup>

孟子认为,这种作为正义原则的“义”,来源于一种作为本真情感的正义感,即“是非之心”。孟子指出:“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”<sup>④</sup>这“四端”皆属于情感,正如朱熹所说:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。心,统性情者也。”<sup>⑤</sup>作为情感的“是非之心”,即通常所说的“正义感”(sense of justice)。<sup>⑥</sup>

因此,所谓“正人心”,就是根据仁爱情感和正义原则,来培育人们的正义感。例如对于当时君主制度的国家来说:“君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正,一正君而国定矣”;因此,孟子注重“正君心”,“格君心之非”。<sup>⑦</sup>但是,“正人心”不仅要“正人”,而且首先需要“正己”。<sup>⑧</sup>孟子指出:“有大人者,正己而物正者也”<sup>⑨</sup>;“吾未闻枉己而正人者也”<sup>⑩</sup>。譬如“仁者如射:射者正己而后发;发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣”<sup>⑪</sup>。具体来说:“爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬。行有不得者,皆反求诸己。其身正,而天下归之。”<sup>⑫</sup>

### (三) 经典诠释的本质:正邪之辩

以上表明,孟子认定:诠释的本质就是“正邪之辩”,即通过“息邪说”来“正人心”。那么,具体怎样“息邪说”?通过“辩”。孟子以“好辩”著称,实属“不得已”,即对于经典诠释来说,不得不如此。

为什么不得已、非辩不可?所谓“辩”有两层含义:分辨、争辩。同音字“辩”“辨”是同源词,故《说文解字》无“辨”字<sup>⑬</sup>，“辨”即作“辩”，其共同的基本语义即分辨、辨别。孟子所注重的“义利之辩”和“人禽之辩”，亦作“义利之辩”和“人禽之辨”，莫不如此。这很好理解：要与人论辩，前提是对其言论观点作出“正邪”的分辨。对于孟子来说，论辩首先就是“正邪”的分辨，这是诠释的本质；分辨的标准，就是作为正义原则的“义”、作为正义感的“是非之心”。

## 二 经典诠释的原则:缘情解经

既有的研究成果,通常忽视了孟子诠释学思想的一项重要内容,那就是情感对于诠释的意义。蒙培元先生指出“儒家哲学就是情感哲学”<sup>⑭</sup>,因为“人是情感的存在”<sup>⑮</sup>。上文孟子谈到“孔子惧,作

① 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·告子上》,第2752页。

② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·万章下》,第2745页。

③ 黄玉顺:《孟子正义论新解》,《人文杂志》2009年第5期,第9页。

④⑪ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑上》,第2691页;第2691页。

⑤ 朱熹:《孟子集注·公孙丑上》,第238页。

⑥ 黄玉顺:《养气:良知与正义感的培养》,《中国社会科学院研究生院学报》2014年第6期,第14页。

⑦ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·离娄上》,第2723页。

⑧ 黄玉顺:《未能成己 焉能成人——论儒家文明的自新与全球文明的共建》,《甘肃社会科学》2018年第3期,第50页。

⑨ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·尽心上》,第2766页。

⑩ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·万章上》,第2738页。

⑫ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·离娄上》,第2718页。

⑬ 许慎:《说文解字·力部》,北京:中华书局,1963年,第293页。“辨”属于宋代新附字。

⑭ 蒙培元:《从理学范畴系统看儒家思维特征》,载《儒学国际学术讨论会论文集》下册,济南:齐鲁书社,1989年,第983页;《论中国传统的情感哲学》,《哲学研究》1994年第1期,第45页;《漫谈情感哲学》,《新视野》2001年第1期、第2期,第47—49页、第39—42页;《中国情感哲学的现代发展》,《杭州师范学院学报(社会科学版)》2002年第3期,第1页。

⑮ 蒙培元:《人是情感的存在——儒家哲学再阐释》,《社会科学战线》2003年第2期,第1页。

《春秋》”的恐惧情绪、“我亦欲正人心”的救世情怀、其所根据的“是非之心”的本真情感,都凸显出孟子诠释学思想的一个重要特征,那就是情感。朱熹确认,“是非之心”属于“情”;《礼记》确认,“惧”与“欲”属于“七情”：“何谓人情? 喜怒哀惧爱恶欲,七者弗学而能。……故圣人之所以治人七情。”<sup>①</sup>事实上,孟子的论述蕴含着一个重要思想,即经典诠释的基本原则,可概括为“缘情解经”。有学者将孟子的经典诠释学思想称为“心学阐释学”<sup>②</sup>,如果这里“心”首先指情感,那是可以成立的,即可以称之为“情感诠释学”(emotional hermeneutics)。

### (一) 缘情知言

孟子与弟子公孙丑有这样一段对话:

(公孙丑问)“何谓知言?”(孟子)曰:“诋辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷。生于其心,害于其政;发于其政,害于其事。”<sup>③</sup>

这里所说的“知言”,即明白和洞察对方的言论具有怎样的意义,属于诠释学中的“理解”问题。孟子列举了四类“邪说”：“诋辞”指偏颇的言论,它遮蔽了是非之情。朱熹集注:“诋,偏陂也”;“蔽,阻隔也”。<sup>④</sup>“淫辞”指放荡的言论,它陷溺了是非之情。朱熹集注:“淫,放荡也”;“陷,沉溺也”。<sup>⑤</sup>“邪辞”指邪僻的言论,它背离了是非之情。朱熹集注:“邪,邪僻也”;“离,叛去也”。<sup>⑥</sup>“遁辞”指逃避的言论,它困屈了是非之情。朱熹集注:“遁,逃避也”;“穷,困屈也”。<sup>⑦</sup>上文已讲过,不符合“是非之心”,即不符合作为情感的正义感。

那么,孟子是怎样“知言”,即怎样洞察这些邪说的呢? 孟子指出了这些邪说的来源:“生于其心”,即都是生于某种“邪”而不“正”的情感和意欲,这就叫作“茅塞子之心矣”<sup>⑧</sup>。这就表明:对言论或文本的理解,要从其作者的情感及意志出发。面对经典亦然,这就叫作“缘情解经”。下文讨论的“以意逆志”,也是这个原则的体现。这是符合心理规律的。一般来说,人们对某人或某物有了某种情感,就会对其产生某种意欲,最后就会对其付诸某种行动。上引《礼记》所论“七情”即是这样的心理序列:“喜怒哀惧”是情绪,“爱恶”是情感,而“欲”则是导致行为的意欲、意志。正是通过情感,孟子“不经意地触及公共性问题”<sup>⑨</sup>;但孟子这种“公共阐释”<sup>⑩</sup>,其首要特质并不是理性,而是情感,特别是作为正义感的是非情感。

### (二) 缘情说诗

上述“缘情知言”在经典诠释中的体现,就是孟子的“缘情说诗”——总是从情感出发去诠释经典。例如这段对话:

公孙丑问曰:“高子曰:‘《小弁》,小人之诗也。’”孟子曰:“何以言之?”曰:“怨。”曰:“固哉,高叟之为《诗》也! 有人于此,越人关弓而射之,则已谈笑而道之;无他,疏之也。其兄关弓而射之,则已垂涕泣而道之,无他,戚之也。《小弁》之怨,亲亲也。亲亲,仁也。固矣夫,高叟之为诗也!”<sup>⑪</sup>

① 郑玄注,孔颖达正义:《礼记正义·礼运》,阮元校刻:《十三经注疏》,第1422页。

② 桑农:《孟子阐释思想整体观》,《学语文》2017年第2期,第60页。

③ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·公孙丑上》,第2686页。

④⑤⑥⑦ 朱熹:《孟子集注·公孙丑上》,第233页;第233页;第233页;第233页。

⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·尽心下》,第2775页。

⑨ 李健:《公共阐释:作为一种阐释理论的合法性》,《求是学刊》2018年第3期,第109页。

⑩ 张江:《公共阐释论纲》,《学术研究》2017年第6期,第1页。

⑪ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·告子下》,第2756页。

这里所说的“为《诗》”就是“说《诗》”<sup>①</sup>,即对《诗经》的诠释。高子认为《诗经·小雅·小弁》是“小人之诗”,因为它表达的是“怨”的情感。赵岐注:“怨者,怨亲之过。故谓之‘小人’。”对于高子的这种诠释,孟子评定一个字:“固”。赵岐注:“固,陋也。”朱熹集注:“固,谓执滞不通也。”<sup>②</sup>孟子认为,《小弁》表达的情感固然是“怨”,但这种“怨”却是出自“戚”的情感,即因为亲近而哀戚。赵岐注:“戚,亲也。亲其兄,故号泣而道之。”孟子进而指出:这种“戚”的情感又出于“亲亲”的情感,这是“仁爱”情感的一种表现。对于作者来说,这是“缘情赋诗”;对于读者来说,这是“缘情解诗”;对于一般经典诠释来说,就是“缘情解经”。

孟子的这种情感观念,出自孔子:“《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨。”<sup>③</sup>后来汉代毛亨进一步扩展到所有情感:“诗者,志之所之也;在心为志,发言为诗;情动于中,而形于言。”<sup>④</sup>这里,“志”是“情动于中”,即情感;然后有“所之”,即意向性(intentionality),亦即意志。显然,毛亨的说法既符合心理规律,也符合孔孟的情感诠释思想。所以,有学者称孟子的诠释学思想是中国文学批评的“情志批评的理论源泉”<sup>⑤</sup>。

### 三 经典本义的理解:以意逆志

上述毛亨所说的“诗者,志之所之也”,涉及“志”,即涉及孟子“以意逆志”的诠释方法。学界对此已有许多研究成果,但仍留下了许多可以商榷的空间。

#### (一) “以意逆志”的内涵

孟子与弟子咸丘蒙有一段对话:

咸丘蒙曰:“……《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。”<sup>⑥</sup>

咸丘蒙提出一个疑问:《诗经》说“率土之滨,莫非王臣”<sup>⑦</sup>,但是,帝舜的父亲瞽瞍却不以舜为君,即不行臣道,这是为什么?孟子回答:诗句“莫非王臣”并不是这个意思,而是“莫非王事”之意,诗人表达了一种“怨”的情感,即“劳于王事而不得养父母”。这与上文所言“《小弁》之怨”同类。

紧接着,孟子又举诗句:“周余黎民,靡有孑遗。”<sup>⑧</sup>按照字面的意思,周人遭遇旱灾,无人幸免,那么,今天就再也不存在周人的遗民了。但这并非事实,而是文学修辞的“夸张”手法。因此,孟子指出“说《诗》”必须突破文字、语言的藩篱。这与上文所论的“尽信《书》则不如无《书》”相呼应。

由此,孟子提出了“说《诗》”的方法,同时也是普遍的经典诠释方法:“孟子说《诗》之旨,亦欲使后人知之,但深求其意义,其旨不特止于说《诗》也。”<sup>⑨</sup>孟子将这种普遍的经典诠释方法概括为:“不

①⑥ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·万章上》,第2735页;第2735—2735页。

② 朱熹:《孟子集注·告子下》,第340页。

③ 何晏等集解,邢昺疏:《论语注疏·阳货》,阮元校刻:《十三经注疏》,第2525页。

④ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义·周南·关雎》,阮元校刻:《十三经注疏》,第269—270页。

⑤ 徐桂秋:《论孟子与先秦诗学阐释学》,《社会科学辑刊》2004年第3期,第138页。

⑦ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义·小雅·北山》,第463页。

⑧ 毛亨传,郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义·大雅·云汉》,第562页。

⑨ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·题辞解》,第2663页。

以文害辞,不以辞害志;以意逆志,是为得之。”

这里“文”指文字符号,“辞”指文辞、言语。朱熹集注:“文,字也”;“辞,语也”。<sup>①</sup>“文”与“辞”的区分,即文字与语言的区分,这在今天已经成为文字学、语言学的常识:同一个语词,可以表达为不同的文字符号;同一个文字,也可以代表不同的语词。这在汉语中的最突出现象,就是大量的“通假字”。清代乾嘉学派之所以取得巨大的学术成就,就是因为突破了文字的外壳,超越“以字求义”的方法,采取“因声求义”的原则。因此,理解文本,不能“望文生义”。所谓“以文害辞”“以辞害志”,犹言“望文生义”。经典诠释不能望文生义,而应突破文字、言语的外壳,通达作者的真情实意、作品的真实意旨。汉语“志”“意”是近义词,故有“意志”一词。因此,《说文解字》“志”“意”互训:“志,意也”;“意,志也。从心,察言而知意也”。<sup>②</sup>这里的“察言知意”,正是诠释当中的理解问题。

这里,“志”指诗人的情感意志,“意”指读者的情感意志。赵岐注:“志,诗人志所欲之事”;“意,学者之心意也”。这里“志→辞→文”的关系,类似孔子所说的“意→言→书”的关系,孔子说:“书不尽言,言不尽意。”<sup>③</sup>这与上文“率土之滨,莫非王臣”的诠释一样,清代吴淇指出:“《诗》有内有外。显于外者曰文、曰辞,蕴于内者曰志、曰意。……即以此诗论之:‘不得养父母’,其志也;‘普天’云云,文辞也;‘莫非王事,我独贤劳’,其意也。”<sup>④</sup>因此,所谓“以意逆志”是说:以读者的心意去迎合、契合,从而理解作者的情感意志,以此求得诗篇的真实意旨。这里,“‘逆’更是关键中的关键”;“‘以意逆志’的过程,实际就是融‘意’‘志’为一体”。<sup>⑤</sup>朱熹集注:“逆,迎也”<sup>⑥</sup>;“逆是前去追迎之之意,盖是将自家意思去前面等候诗人之志来”<sup>⑦</sup>。这是“用‘以意逆志’的方法在阐释者那里重建文本作者的心理过程”<sup>⑧</sup>。

需注意的是:“以意逆志”只是探求经典本义的方法。有学者说:“中国古代从来就有两条差异深刻的阐释路线。一条由孔孟始,重训诂之‘诂’;一条由老庄始,重意旨之‘阐’。前者……所谓‘以意逆志’是也。”<sup>⑨</sup>这个判断虽然并不适用于孟子经典诠释学思想的整体,但确实适用于“以意逆志”命题。有学者说,这“是释义者之‘意’与释义对象之‘志’通过‘逆’的方式相互交融而形成新的意义的过程”<sup>⑩</sup>,“开启了中国古代诗歌的一种意义生成方式”<sup>⑪</sup>。这是对孟子言论的“过度诠释”,孟子这段话并没有“形成新的意义”或“意义生成”的意思,而只有孙奭疏“以己之心意而逆求知诗人之志,是为得诗人之辞旨”之意。有学者说:“当读者化身作者之后,其真切地逼近《诗》篇之‘志’,也只是作为自己的‘支援意识’,它们终归要服从于自己的‘集中意识’——所谓‘意’也。”<sup>⑫</sup>这是把“以意逆志”理解为一种“六经注我”的方法,而非寻求经典本义的方法。至于孟子关于在诠释中生成新义的思想,可见后文的论述。

①⑥ 朱熹:《孟子集注·万章上》,第306页;第306页。

② 许慎:《说文解字·心部》,第217页。

③ 王弼、韩康伯注,孔颖达等正义:《周易正义·系辞上》,阮元校刻:《十三经注疏》,第82页。

④ 吴淇:《六朝选诗定论缘起·以意逆志》,《六朝选诗定论》卷1,扬州:广陵书社,2009年,第34页。

⑤ 丁秀菊:《孟子“以意逆志”的语义学诠释——基于修辞理解角度》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2011年第4期,第141页。

⑦ 黎靖德编:《朱子语类》卷58,北京:中华书局,1986年,第1359页。

⑧ 泓峻:《儒家阐释学的理论特征及对于建构公共阐释论的意义》,《当代文坛》2018年第2期,第31—35页。

⑨ 张江:《“阐”“诂”辨——阐释的公共性讨论之一》,《哲学研究》2017年第12期,第23页。

⑩ 邓新华:《“以意逆志”论——中国传统文学释义方式的现代审视》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2002年第4期,第110页。

⑪ 郭持华:《“以意逆志”与文本阐释》,《杭州师范学院学报(社会科学版)》2006年第2期,第10页。

⑫ 杨海文:《以意逆志:从读书方法到解释学境界》,《江南大学学报(人文社会科学版)》2013年第5期,第25页。

相关的例子,据《孟子》载:齐宣王见有人将杀牛以衅钟,而“不忍其觳觫,若无罪而就死地”,孟子评论道:“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也,臣固知王的不忍也。”于是,齐宣王说:“《诗》云:‘他人有心,予忖度之。’夫子之谓也。夫我乃行之,反而求之,不得吾心。夫子言之,于我心有戚戚焉!”<sup>①</sup>这虽然不是讲诠释问题,却也是“以意逆志”的一种体现,即以孟子之心去逆迎而理解齐宣王之心。诗句“他人有心,予忖度之”<sup>②</sup>,正是“以意逆志”,对于诠释来说就是“它要求阐释者在立足于自身体验的基础上,推测和恢复作者的原意”<sup>③</sup>,甚至“比作者理解他自己还更好地理解作者”<sup>④</sup>。那么,“以意逆志”何以可能?双方的心意何以能够迎合、符合?赵岐注“人情不远”,正是上文所论的“缘情解经”原则的贯彻,即孟子诉诸人心的“同然”,犹孔子言“性相近也”<sup>⑤</sup>。孟子所说的“同然”,正是说的“情”:“口之于味也,有同嗜焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?”<sup>⑥</sup>例如:“丈夫生而愿为之有室,女子生而愿为之有家,父母之心,人皆有之”<sup>⑦</sup>;“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之”<sup>⑧</sup>,等等,都是情感的“同然”。

有学者质疑道:“像赵岐那样,把‘人情不远’作为‘以意逆志’的基础似乎不妥。……古人自有古人之志,而今人则别有今人之意,如何能够以己意去推求古人之志呢?因此,能够作为‘以意逆志’基础的,很可能是超验的良知;古人今人,皆存良知,‘先圣后圣,其揆一也’。……孟子有‘心之所同然’之说,人人所同之心即良知,良知遇到相同的境遇,会显发出相同的仁义之道。”<sup>⑨</sup>其实,孟子所说的“良知”也是一种“情”:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。”<sup>⑩</sup>这里的“爱”“敬”都是情感。

确实,人类具有共通的情感、意欲、理性,这是“以意逆志”的心性基础。有学者指出“这种价值判断首先是诠释者之‘意’,如果作者也有相通的心性,那么诠释者之‘意’与作者之志就能够达成一致,两人心同理同、莫逆于心”;“如果作者及不同的诠释者在面对相同的境遇时,都能够进行叩问本心的工夫,他们就往往能够获得相同的见解”。<sup>⑪</sup>

因此,有学者说“所谓‘以意逆志’即含有伽达默尔所谓‘视域融合’与‘效果历史’的意味”<sup>⑫</sup>,这是有道理的。不过,“以意逆志”毕竟不同于伽达默尔的“视域融合”(the fusion of horizons),即不同于“此在”(Dasein)的“生存”(existence)与生存之外的“存在”(Sein)之间的融合。<sup>⑬</sup>显然,孟子经典诠释学思想中的理解,以读者自己的“正心”为前提,这也是上文讲到的“正人心”的题中应有之义;否则,读者如果怀着“恶意”,就无法理解作者的“善意”。尽管“‘意’与‘志’之间的历时性也保证了二者之间视域的开放性,但这种开放性除了受到文本的限制外,还需要实现‘意’与‘志’之间的共通

① 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·梁惠王上》,第2670页。

② 毛亨传,郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义·小雅·巧言》,第454页。

③ 张榆甜:《孟子“以意逆志”说与西方“作者中心”的阐释学思想比较》,《沧州师范学院学报》2022年第3期,第90—96页。

④ [德]狄尔泰:《诠释学的起源》,洪汉鼎主编:《理解与解释:诠释学经典文选》,北京:东方出版社,2001年,第91页。

⑤ 何晏等集解,邢昺疏:《论语注疏·阳货》,第2524页。

⑥⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·告子上》,第2749页;第2749页。

⑦ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·滕文公下》,第2711页。

⑨⑩ 李凯:《孟子的诠释方法及其应用》,第379页;第379—380页。

⑪ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·尽心上》,第2765页。

⑫ 李春青:《论先秦儒学阐释学的理论与实践》,第190页。

⑬ 黄玉顺:《“直”与“法”:情感与正义——与王庆节教授商榷“父子相隐”问题》,《社会科学研究》2017年第6期,第111页。

性——仁”<sup>①</sup>。

## (二) “以意逆志”的步骤

明确了“以意逆志”的内涵,那么,“以意逆志”的具体过程如何?

### 1. “书不尽信”的态度:分辨

要“以意逆志”,首先涉及对经典文本的态度。上文讨论诠释的宗旨“息邪说”,曾提到孟子的态度:“尽信《书》,则不如无《书》。吾于《武成》,取二三策而已矣。”《武成》是《尚书·周书》的篇目,今本属于东晋梅赜《伪古文尚书》,原本已亡逸,学者认为即《逸周书·世俘》。此篇记载武王伐纣,“血流漂杵”,极为血腥,故孟子不尽信。就连《尚书》这样的“圣人经典”也不可“尽信”,何况其他文本!这就需要上文谈到的“辩”的第一层含义:分辨。

当然,孟子所针对的并不是圣人之“意”或“志”本身,而是其“辞”与“文”,或其“言”与“书”,即其言辞的表达与文字的记载。因为“书不尽言,言不尽意”,所以不能“以文害辞”“以辞害志”,而需“以意逆志”,直通作者的本意。唯有如此,才能真正理解经典的本义;换言之,要理解经典的本义,首先就必须突破文字与语言的藩篱。此即“《书》不尽信”的态度。

同理,“《诗》不尽信”。上文谈到,孟子指出:“《云汉》之诗曰:‘周余黎民,靡有孑遗。’信斯言也,是周无遗民也。”孟子的意思:要理解这句诗的真意,不能根据字面的意思,而需穿透语言文字,“以意逆志”,才能真正理解诗意。

总之,经典诠释的步骤,首先就是“诠释态度”问题,即首先必须对经典的语言文字表达采取一种“存疑”的态度。

### 2. “由详返约”的路径:论辩

面对经典文本,弃其不可信者而取其可信者之后,就是正式的诠释过程。孟子指出:

博学而详说之,将以反说约也。<sup>②</sup>

这里所谓“详说”之“说”,即指辩说。孙奭疏:“当先广博而学之,又当详悉其微言而辩说之。”这里的“辩说”正是上文谈到的“辩”的第二层含义:辩论。这种辩说,孟子以“约”与“详”对举,“详”指详尽的分辨、辩论,“约”指经典隐约的微言大义、本义。赵岐注:“悉其微言而说之者,将以约说其要。”朱熹集注:“详说其理者”,“欲其融会贯通,有以反而说到至约之地耳”<sup>③</sup>。

显然,孟子认为:经典诠释就是一个“由详返约”的论辩过程。这既是讲“以意逆志”的路径,也是在讲经典诠释宗旨的实现路径:“息邪说”即“由详返约”的“论辩”,这样才能够阐发微言大义,以“正人心”。

## 四 经典新义的生成:即文赋义

上文讨论的“以意逆志”,即读者与作者之间的心意契合,涉及的只是经典的本义问题。孟子经典诠释学思想中的更为重大的课题,乃是经典新义的生成问题。

### (一) 依文取义:经典意义的撷取

经典的新意义的创造或赋予,当然离不开经典固有的旧意义,即并不是凭空捏造而强加于经典。

① 杜正伟:《论孟子“以意逆志”说的诠释学对话基础》,《时代人物》2021年第8期,第28页。

② 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·离娄下》,第2727页。

③ 朱熹:《孟子集注·离娄下》,第292页。

这就意味着首先必须依据文本, 撷取经典的本义、作者的本意。

经典本义的撷取, 可概括为“依文取义”, 即依据经典的文本、语言、文字, 撷取其固有的意义。经典诠释尽管必须突破外在的语言文字表达, 通达内在的意义, 但这并不是说语言文字毫无作用、可以弃之不顾。《庄子》也有类似的说法: “荃者所以在鱼, 得鱼而忘荃; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言。”<sup>①</sup> 尽管“得意”之后可以“忘言”, 但毕竟无言则无由“得意”。所以, 上文引孔子说“书不尽言, 言不尽意”, 孔子紧接着指出: “圣人立象以尽意, 设卦以尽情伪, 系辞焉以尽其言。”据《左传》载: “仲尼曰: ‘志有之: “言以足志, 文以足言。”不言, 谁知其志? 言之无文, 行而不远。’”<sup>②</sup> 因此, 孟子指出:

王者之迹熄而《诗》亡; 《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》, 楚之《梲杌》, 鲁之《春秋》, 一也。

其事, 则齐桓、晋文; 其文, 则史。孔子曰: “其义, 则丘窃取之矣。”<sup>③</sup>

所谓“一”, 谓三者皆为史书: 《乘》是晋国史书; 《梲杌》是楚国史书; “鲁之《春秋》”是鲁国史书, “晋侯使韩宣子来聘……观书于大史氏, 见《易象》与鲁《春秋》”<sup>④</sup>。孔子作《春秋》, 既根据鲁国《春秋》, 也参考了晋之《乘》、楚之《梲杌》。这就是“即文”, 即不脱离文本。

孟子分析了三个层次: “文”“史”是说史官记载的文本; “事”“史”是说关于春秋五霸当中的齐桓公、晋文公的事实、史实; “其义”是说孔子编纂《春秋》的微言大义。孔子用一个“取”字, 表明这种微言大义并非凭空捏造, 而是鲁国《春秋》文本固有的意蕴, 不过需要将其撷取出来。

显然, “依文取义”乃是实现经典诠释“以意逆志”的具体方式。

## (二) 托文赋义: 经典新义的生成

孔子尽管用了一个“取”字, 似乎他本人对《春秋》的意义毫无贡献, 只是“拿来”而已。其实不然, 不仅“窃”是自谦之词, “取”同样是自谦之词。无独有偶, 孟子说“吾于《武成》, 取二三策而已矣”, 也用了个“取”字, 这种“取”也显然并非现成地“拿来”, 而是通过选择, 在诠释中赋予经典以新义。同理, 孔子绝非现成地取用了鲁国《春秋》文本既有的意义。事实上, 经过孔子的改编, 此《春秋》已非彼《春秋》, 《春秋》已获得了新的意义。这种意义不是现成地“取”来的, 而是孔子赋予的, 此即“托文赋义”, 即“对意义的重新认识和重新构造”<sup>⑤</sup>。这样的“托文赋义”, 有学者称之为“自我阐释”, 认为“孟子是‘自我阐释’的先驱者”<sup>⑥</sup>, 这虽然不尽确切, 似乎是纯粹的“六经注我”, 但也并非全无道理。

关于孔子《春秋》的这种新义, 后世儒者有许多说法, 如《公羊传》《穀梁传》以及董仲舒《春秋》公羊学等。最早对孔子《春秋》大义进行揭示的是《左传》: “《春秋》之称, 微而显, 志而晦, 婉而成章, 尽而不污, 惩恶而劝善”<sup>⑦</sup>; “《春秋》书齐豹曰‘盗’, 三叛人名, 以惩不义, 数恶无礼, 其善志也。故曰: 《春秋》之称微而显, 婉而辩; 上之人能使昭明, 善人劝焉, 淫人惧焉”<sup>⑧</sup>。这些都是鲁国旧《春秋》所没

① 王先谦:《庄子集解·外物》, 成都: 成都古籍书店, 1988年, 影印版, 第66页。

② 杜预集解, 孔颖达等正义:《春秋左传正义·襄公二十五年》, 阮元校刻:《十三经注疏》, 第1985页。

③ 赵岐注, 孙奭疏:《孟子注疏·离娄下》, 第2727—2728页。

④⑧ 杜预集解, 孔颖达等正义:《春秋左传正义·昭公二年》, 第2029页; 第2126—2127页。

⑤ [意] 贝蒂:《作为精神科学一般方法论的诠释学》, 洪汉鼎主编:《理解与解释: 诠释学经典文选》, 第129页。

⑥ 李春青:《从“文本阐释”到“自我阐释”——王阳明经典阐释学思想的实践性品格》,《华东师范大学学报(社会科学版)》2020年第4期, 第49页。

⑦ 杜预集解, 孔颖达等正义:《春秋左传正义·成公十四年》, 第1913页。

有的新义。

不过,以往的诠释尚未真正认清孔子《春秋》的时代背景,因而未能真正把握孔子赋予之“义”。孔子面对的“世道”乃是中国社会的第一次大转型,思想观念上是中国的“轴心时期”(The Axial Period)<sup>①</sup>,此时“周道”“王道”衰落,当时的“历史趋势”是从王权封建社会走向皇权专制社会。孔子对此的态度乃是拒斥,而强调“吾从周”<sup>②</sup>。孔子不选择晋之《乘》、楚之《杻机》,而选择鲁之《春秋》,是有深刻原因的:一方面,晋国、楚国都是“春秋五霸”之一,正是孔子和孟子所批判的专制“霸道”;而鲁国不仅是孔子的祖国,更是周公之国,即是周礼的象征,所以韩宣子见到鲁《春秋》而感叹道:“周礼尽在鲁矣,吾乃今知周公之德与周之所以王也。”<sup>③</sup>

所以,司马迁说:“幽厉之后,王道缺,礼乐衰,孔子修旧起废,论《诗》《书》,作《春秋》”<sup>④</sup>;“乃因史记作《春秋》……故吴楚之君自称‘王’,而《春秋》贬之曰‘子’;践土之会实召周天子,而《春秋》讳之曰‘天王狩于河阳’;推此类以绳当世”<sup>⑤</sup>;“夫《春秋》……存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也。……拨乱世,反之正,莫近于《春秋》。……《春秋》之中,弑君三十六,亡国五十二,诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数,察其所以,皆失其本已”;“周失其道而《春秋》作”;“周室既衰,诸侯恣行。仲尼悼礼废乐崩,追修经术,以达王道,匡乱世反之于正”。<sup>⑥</sup> 这都是在强调:孔子叹“王道”“周道”之失落,而欲拨乱反正。

孟子正是这样认知的:“王者之迹熄而《诗》亡;《诗》亡然后《春秋》作。”所谓“王者之迹熄”指春秋时期以来,西周建立的王权封建制度衰落,“圣王合一”不再;“《诗》亡”即指《诗经》所代表的“圣王”精神的衰亡;“《春秋》作”指孔子《春秋》所代表的“素王”精神兴起,乃“圣”与“王”的分离,即儒者集团与权力集团的分离。不过,后世儒家未能抗拒“历史趋势”,未能坚持这种分离。

总之,无论怎样理解《春秋》之“义”,有一点是肯定的:这种意义并不是鲁国《春秋》固有的,而是孔子通过对它的诠释而赋予的。在这个意义上,所谓“春秋笔法”或“春秋书法”,就是通过诠释而赋予经典以新意义的方法,这里就不具体展开了。

## 五 诠释的生活渊源:论世知人

行文至此,孟子经典诠释学思想仍停留于主体性的层级:读者是一个主体,作者也是一个主体,两者之间的关系是“主体间”(inter-subjective)关系,“托文赋义”是作为主体的诠释者的行为。问题在于:主体本身何以可能?这是20世纪以来哲学的思想前沿问题。我们来看孟子的一段论述:

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>⑦</sup>

① [德]卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第7—8页;黄玉顺:《“生活儒学”导论》,《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》,成都:四川大学出版社,2006年,第38—40页。

② 何晏等集解,邢昺疏:《论语注疏·八佾》,第2467页。

③ 杜预集解,孔颖达等正义:《春秋左传正义·昭公二年》,第2029页。

④⑥ 《史记》卷130《太史公自序》,北京:中华书局,1982年,第3295页;第3310、3297页。

⑤ 《史记》卷47《孔子世家》,第1943页。

⑦ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏·万章下》,第2746页。

### (一) 作者方面:世→人→创作

这段话看起来是在讨论“尚友”的问题,却展示出孟子经典诠释学中的一个极为重大的思想突破。“尚”同“上”,意谓上溯,赵岐注“尚,上也”;“颂”同“诵”,朱熹集注“颂,‘诵’通”<sup>①</sup>。孟子是说通过“诵其诗,读其书”来“尚论古人”,即通过理解古人的作品来交友古人;但实际上,这里“诵其诗,读其书,不知其人可乎”的质问,所传达的显然是另一种逻辑关系:如果“不知其人”,就不“可”能“诵其诗,读其书”。这是因为:“诗”“书”是作者这个“人”所创作的,这是“某人→创作诗书”的关系。“人”是主体,因此,对于诠释来说,要理解经典,前提是要了解作者这个主体。

紧接着,孟子又指出:“不知其人可乎?是以论其世也。”这是进一步说,要了解作者这个主体,前提是要了解这个人的生活背景。这是“论世→知人”的逻辑关系:唯有“论世”,才能“知人”,甚至“比作者自己更好地认识作者”<sup>②</sup>。

有学者说:这里的“世”“当然也不同于今日学人所说的时代背景、社会状况之类,但却是比较接近阐释学所重视的‘语境’。一个人的行事之迹也就是其与社会、他人建立关系的过程,这个通过其立身行事而编织起来的关系之网便是其言说的具体语境”<sup>③</sup>。将“世”理解为西方诠释学所说的“语境”(context),当然不无道理,但并不十分符合孟子的思想。这里的“世”有两层含义:一指作者的生平事迹,即朱熹集注“论其当世行事之迹”<sup>④</sup>;二指作者生活的时代,即孙奭疏“其所居之世”。后者是更大的“世”,即其时代生活背景。如赵岐注:“在三皇之世为上,在五帝之世为次,在三王之世为下。”我们今天对中国历史的大时代则有另一种划分:宗族王权封建时代、家族皇权专制时代和民权时代。<sup>⑤</sup>这种社会背景,对于作者这个主体来说,显然就是“前主体性”“前存在者”的、作为存在的生活。<sup>⑥</sup>

于是,孟子所揭示的是这样一种关系:

世→人→创作诗书

时代→作者→创作文本

作者方面的这种“时代→作者→创作文本”的序列,同样适用于经典诠释的读者即诠释者方面:

### (二) 读者方面:世→人→诠释

所谓“尚友古人”,就是“作者与阐释者之间的一场对话”<sup>⑦</sup>。但是,与作者一样,诠释者这个“人”作为主体也是其时代生活的产物。时代生成作者,作者创造作品;同理,时代生成读者,读者诠释经典。于是就有这样一个序列:

世→人→诵读诗书

时代→读者→诠释经典

这一层意思,孟子并未明言,但显然已合乎逻辑地蕴含于“论世知人”思想之中。这才可以彻底地解释“经典的新义何以可能”的问题:新义来自新世,即终究来自新的时代生活。上文所讲的“托文赋义”,那还仅仅涉及读者这个主体层级,即诠释者赋予经典以新的意义。然而,读者这个主体本身又是何以可能的?乃是其“人”之“世”,即其时代及其生平活动生成的。

上文所说的“缘情解经”,所谓“情”,其实还有另一层含义。众所周知,汉语“情”有两层含义:一

①④ 朱熹:《孟子集注·万章下》,第324页;第324页。

② [德]施莱尔马赫:《诠释学箴言》,洪汉鼎主编:《理解与解释:诠释学经典文选》,第45页。

③ 李春青:《论先秦儒学阐释学的理论与实践》,第1991页。

⑤ 黄玉顺:《论儒学的现代性》,《社会科学研究》2016年第6期,第128—129页。

⑥ 黄玉顺:《如何获得新生?——再论“前主体性”概念》,《吉林师范大学学报(人文社会科学版)》2021年第2期,第36页。

⑦ 陈嘉映:《谈谈阐释学中的几个常用概念》,《哲学研究》2020年第4期,第17页。

指情感;二指情实、事情。在孟子的时代,这两层含义尚未分化。<sup>①</sup>真切的情感就是生活的实情,这就是孟子所说的“世”的本质。

这看起来类似于伽达默尔所谓“‘诠释学’的工作总是这样从一个世界到另一个世界的转换,从神的世界转换到人的世界,从一个陌生的语言世界转换到另一个自己的语言世界”<sup>②</sup>。有学者说,这是一种“历史与当下的穿梭式阅读”<sup>③</sup>,这里的“历史”与“当下”仍然是一种存在者化的理解。其实,孟子的“论世知人”思想显然已进入了“前存在者”“前主体性”的视域。

### (三) 经典方面:生活→诠释→经典意义

上述作者和读者两方面的“世→人→经典意义”意味着:不仅读者和作者,而且经典本身及其意义,都不是一成不变的,而是在诠释中不断地生成、生长着,即“被阅读的文本也将经验到一种存在增长,正是这种存在增长才给予作品以完全的现在性”<sup>④</sup>。就此而论,则可以说:不是经典等待诠释,而是诠释生成经典。这才是真正的“创造的诠释学”(Creative Hermeneutics)<sup>⑤</sup>。

这是因为:当下的诠释活动本身属于当下的时代生活,即是生活的一种样态。所以,在这种作为当下生活的诠释活动中,既非“我注六经”,亦非“六经注我”<sup>⑥</sup>,而是“注生我经”<sup>⑦</sup>,即诠释者的新主体性与被诠释经典的新义都是由诠释活动所生成的。这里,“认知者和被认知者都牵连在同一阐释过程之中”;“阐释既改变阐释者,也改变文本之所说”<sup>⑧</sup>。如果说“以意逆志”还是“古今‘间接对话’”<sup>⑨</sup>,那么,“论世知人”就已经是古今“直接对话”,这种对话之所以可能,就在于生活本身之“世”的连续性:“生活如水,情感如流。”<sup>⑩</sup>

已有学者指出:“在中国诠释学的重建过程中,多数学者还是从方法论的角度来使用诠释学这一概念,对中国古代诠释思想中的本体论内涵挖掘不够,从而未能真正实现与西方当代诠释学的沟通与对话。而孟子的诠释思想中具有丰富的本体论内涵。”<sup>⑪</sup>这里的“本体论”,如果所指的并非传统的存在者化的“ontology”,而是关于前存在者的存在的“Being theory”<sup>⑫</sup>,那就是一个完全正确的判断。

综上所述,看起来是人在创造经典、诠释经典,实质上却是生活在创造经典、诠释经典:生活在通过诠释而创造经典。生活造就了作者之“志”、读者之“意”,才有“以意逆志”的经典本义的理解,才有“托文赋义”的经典新义的生成,也才能够贯彻“缘情解经”的诠释原则,最终也才能够实现“息邪说,正人心”的诠释宗旨、救世情怀。

(责任编辑 刘晓虹 田 润)

① 黄玉顺:《儒家的情感观念》,《江西社会科学》2014年第5期,第5页。

②④ [德]伽达默尔:《诠释学 II:真理与方法》,洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2010年,第115页;第25页。

③ 饶筠筠:《伽达默尔与孟子的解释学思想——“知人论世”“以意逆志”与“‘偏见’的合理性”之理论透析》,《华中师范大学研究生学报》2011年第1期,第16页。

⑤ 傅伟勋:《创造的诠释学及其应用》,傅伟勋:《从创造的诠释学到大乘佛学》,台北:东大图书公司,1990年,第1页。

⑥ 陆九渊:《陆九渊集》卷34《语录》,钟哲点校,北京:中华书局,1980年,第399页。

⑦ 黄玉顺:《注生我经:论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释》,《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期,第44页。

⑧ 陈嘉映:《谈谈阐释学中的几个常用概念》,第17页。

⑨ 张瑶:《“以意逆志”阐释理论之探究思路》,《牡丹江大学学报》2015年第12期,第88页。

⑩ 黄玉顺:《爱与思——生活儒学的观念》(增补本),成都:四川人民出版社,2017年,第117页。

⑪ 李凯:《试述孟子诠释思想的本体论内涵——兼论中西诠释思想之异同》,《孔子研究》2006年第6期,第93页。

⑫ 黄玉顺:《何谓“哲学”?——论生活儒学与哲学的关系》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2021年第2期,第1页;《本体与超越:生活儒学的本体论问题》,《河北大学学报(哲学社会科学版)》2022年第2期,第1页。

through the momentum of media integration. Nowadays, the rise of Internet radio drama has improved the interactivity and immersion of the audience's listening experience. As a sound art of "accompanying audio", "embodied consumption" and "emotional interaction", it constructs a unique "soundscape". In the process of "auditory turn", the audience obtains emotional recognition and extends it in the virtual space, replacing "body" with "embodiment". In this context, radio drama not only needs to pay attention to "what sound", but also to "how to listen", and then to the "sound needs" of different groups of people. Moreover, we need to pay attention not only to the construction of soundscape, but also to the significance of soundscape to the shaping of life and life community.

**Keywords:** radio drama, accompanying audio, embodied consumption, emotional interaction, soundscape

### **On Mencius' Classic Hermeneutics**

(by HUANG Yu-shun)

**Abstract:** Mencius' classical hermeneutics is a theoretical system. The tenet of classic interpretation is to defeat the wrong by the right", that is, "to stop the wrong speech and correct the people's minds" by discriminating the right from the wrong. The principle of classical interpretation is "to interpret classics according to emotions", that is, to interpret classics according to the feelings and will of the author and the reader. The understanding of the original meaning of classic is "to meet the heart with the heart", that is, to meet and understand the emotion and will of the author with that of the reader. The reason why this kind of corresponding is possible is based on "people's hearts are the same". The specific steps of interpretation go as follows: firstly, believing that "books cannot be trusted completely", that is, being skeptical of the expressions in classics; then taking the path of "turning from the details to the essentials", that is, to reveal the secret and great significance of the classics through detailed discrimination and argument. The generation of the new meaning of classics is "to give the meaning according to the text", that is, not only "to capture the meaning from the text", but also "to give the meaning with the text", that is, to make classics generate new meaning. The life source of interpretation is "to understand the person through the times", that is, to understand the author and then his or her work by understanding his or her life. In this regard, Mencius' classical hermeneutics has reached the state of "pre-subjectivity". All in all, it is life that creates the "will" of the author and the reader. Only then can understanding the original meaning by "meeting the heart with the heart" and making classics generate new meaning by "giving the meaning with the text" be possible, the interpretation principle of "interpreting classics according to emotions" be implemented, and the interpretation tenet of "stopping the wrong speech and correcting the people's minds" be realized to serve the world.

**Keywords:** Mencius, interpretation, classic hermeneutics

### **The Circulation of the "Four Elements" from the Perspective of Respecting Parents and Honoring the Superior: Approaching DONG Zhong-shu's "Substance and Refinement of Form Concerning the Reform in the Three Dynasties" in the Vein of Philosophy of History**

(by YU Zhi-ping)

**Abstract:** Approaching DONG Zhong-shu's "Substance and Refinement of Form Concerning the Reform in the Three Dynasties" in his commentary on *The Spring and Autumn Annals* from the Confucian principle of respecting parents and honoring the superior, this paper reveals the theoretical lineage and rich content of the cycle of the four elements of Heaven, earth, substance, and refinement of form. The different trajectories of *yin* and *yang* in the Dao of Heaven correspond to the different aspects of monarchs' government, official systems, and rituals in the human world. Tracing the mysterious images of the saintly monarchs granted by Heaven helps to obtain a reliable basis for the circulation of the four elements. The Shang Dynasty corresponding to substance, and the Zhou Dynasty corresponding to refinement of form, as well as their respective combination with respecting parents and honoring the superior – this constitutes the basic order of the succession of kingship. MOU Zong-san's *Philosophy of History* is of great enlightening significance when it explains that honoring the superior goes beyond respecting parents and then elevates honoring the superior to the objective spirit of the nation. However, it also breaks the organic relationship between respecting parents and honoring the superior.

**Keywords:** DONG Zhong-shu, four elements, respecting parents and honoring the superior, substance and refinement of form, MOU Zong-san