

中西诠释思想之比较

——以孟子及阿斯特等人为例

李 凯

(西南大学 政治与公共管理学院, 重庆市 400715)

摘 要: 如果以西方诠释学作为参照,那么,共有两类诠释方法隐含于孟子思想之中。简言之,他的“以意逆志”说与阿斯特的诠释学接近,“知人论世”说及“不以文害辞,不以辞害志”之说则与施莱尔马赫的诠释学雷同。不过,若把孟子的诠释思想与加达默尔诠释学予以比较,我们将看到,双方各说各话、互不相干,缺乏有效沟通的前提。阿斯特等个案说明,虽然同为西方语境下的产物,却非所有西方诠释学都不具备与中国诠释思想的可比性,中西诠释思想间存在着对话的可能。

关键词: 诠释;孟子;阿斯特;施莱尔马赫;加达默尔

中图分类号: B222.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-9841(2009)04-0095-05

潘德荣先生认为,“中国和德国的诠释理论分别代表了中、西方两种不同风格的解释传统,对两者的比较研究……无疑是一项很有意义的工作”^{[1]435}。对此看法,笔者深感认同。在这里,笔者拟对孟子诠释思想与阿斯特等人的诠释学加以比较,进而探析中西诠释思想间是否存在对话的可能。

在孟子的思想体系中,存在着一种以道德直觉为依托的诠释方法,该方法集中地体现在他的“以意逆志”说及“知人论世”说中。《孟子》载:

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?”(孟子)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。”^{[2]万章上}

咸丘蒙引《诗经》为证,认为在政治伦理与血缘伦理发生冲突的情况下,应当秉持政治伦理优先的原则;然而,舜在处理与瞽瞍的关系时,却未能贯彻此原则。孟子在为舜作辩护的过程中,涉及对《诗经》的诠释。“普天之下”等四句诗出自《诗经·小雅·北山》,该诗反映的大概是一位士子因徭役分配不均、自己负担过重而产生的怨恨心情。由于咸丘蒙对诗句作了断章取义的理解,背离了这首诗的原意,孟子正好借此指出正确的诠释方法——“不以文害辞,不以辞害志”及“以意逆志”。汉人

赵岐把“以意逆志”的“意”解释为“学者之心意”,即诠释者的心意;把“志”解释为“诗人志所欲之事”,即作者所要表达的意义;至于“逆”,《说文解字》云:“逆,迎也”,这说明“以意逆志”是诠释者以己意对作者之志的探求。笔者以为,赵岐对“意”的解读,虽亦无不可,但失之宽泛。孟子的“意”特指“理义”,是“心之所同然者”,惟其如此,对于同一诗篇的理解,诠释者与作者之间方有达成一致的可能性。这里的“心”当系孟子所谓“本心”,是“天之所与者”,因而具有超验特征。由此可知,“以意逆志”乃是以“本心”为根基的诠释方法,“意”实指由“本心”所创造的“理义”;如果作者与诠释者都能做到“存心去欲”,那么当诠释者站在作者的立场上反观自心时,便可以获得与作者相同的见解,两人心同理同、莫逆于心。

“以意逆志”无疑是一种换位思考的方法,既然是换位思考,诠释者就必然需要了解、掌握作者的境遇。可是,如何才能还原作者身处的境遇呢?这便需要“知人论世”。《孟子》载:

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。”^{[2]万章下}

孟子认为,如果一位贤德之士与今天下的贤德之士交友还觉不够,便又会追溯交往古圣先贤。具体的方法是吟咏他们的诗歌,品读他们的著作,了解他们的为

人,研究他们的时代。“知人论世”作为“尚友”之途径,被孟子揭示出来。实际上,如果我们认真挖掘,就能发现“知人论世”说中还蕴含着深刻的诠释学洞见。下面看两条清人对于“知人论世”的解析。

章学诚说:

知其世矣,不知古人之身处,亦不可遽论其文也。身之所处,固有荣辱隐显、屈伸忧乐之不齐^[3]

吴淇说:

“世”字见于文有二义:纵言之,曰世运,积时而成古;横言之,曰世界,积人而成天下。故天下者,我之世;其世者,古人之天下也……“不殄厥愠”,文王之世也;“愠于群小”,孔子之世也……^[4]

章学诚及吴淇均从客观认知的角度去理解“知”与“论”,这一点是可取的。然而对于“人”与“世”的解释,他们却略有分歧。章学诚把“人”解释为作者遭逢的时遇、分位,即所谓“荣辱隐显、屈伸忧乐”等“古人之身处”。吴淇对“世”的解释较为复杂,“世”既可以表示作者生活于其中的宏观历史背景,如所谓“世运”、“世界”,也可以表示作者身处的时遇、分位,如所谓“不殄厥愠”、“愠于群小”。显然,将“人”与“世”解释为作者所处的外在境遇,是章学诚及吴淇的共同点。笔者认为,吴淇的解释稍显混乱。如章学诚所说,作者的时遇、分位可以以“人”指谓,因此,“世”只表示作者生活于其中的宏观历史背景即可。总而言之,所谓“知人论世”就是对作者所面对的外在境遇的客观认知。“以意逆志”的过程是诠释者叩问本心的过程,开展这一过程的前提条件是诠释者应对作者的境遇有准确的了解;而“知人论世”方法的运用恰好还原了作者身处的境遇。从这个意义上说,“知人论世”方法的运用为“以意逆志”方法的运用做好了铺垫。

无独有偶。西方哲学家阿斯特的诠释学也属于借助直觉诠释对象的理论,其运思方式与孟子的诠释方法几无二致。阿斯特在描述他的诠释理路时,常常用到诸如“唤醒”、“领悟”之类的词汇,这充分表明直觉思维在其诠释学体系中的重要地位。对此,格朗丹看得非常清楚,他说:阿斯特诠释学的“目的是,通过‘直觉’,重新发现不仅在古代、而且在整个历史中自我表达的不可分的精神统一体”^[5]^[65]。那么,阿斯特诠释学的具体思路是怎样的呢?他主张:

我们完全理解作者是仅当我们领悟所有古代的精神,这种精神表现自身于作者中并与作者自己的个别精神相结合。^[6]^[8]

表面上看,诠释者理解作者还需经由领悟古代精神的中间环节,从而使这一过程略显曲折,其实,阿斯特的诠释方法颇为简易直截。这是因为,在他看来:

如果我们的精神在其自身和在根本上并不与古代的精神相统一,以致只能暂时地和相对地理解这个对它是陌生的精神,那么我们将既不理解一般的古代,也不理解一部艺术作品或文本。因为只是短暂的和外在的东西(培养,教化,环境)才设立了精神的差别。如果

我们不计短暂的和外在的东西相对于纯粹精神的偶然差别,那么所有的精神都是一样的。^[6]^[2-3]

可见,古代精神不仅融化在作者的意义空间里,且与诠释者的精神具有天然的同构性,因此,诠释者对作者的理解可以一步到位。在绝大多数地方,阿斯特称这种统一的精神为“大一精神”。孟子所说的“本心”是“天之所与我者”,带有鲜明的超验性格,阿斯特所说的“大一精神”则是“无限的统一”、“原始的统一”、“最高的绝对的”,其超验性格也不容否认;对于孟子来说,“本心”“人皆有之”^[2]“吾子上”,对于阿斯特来说,“大一精神被表现在万有之中”^[6]^[6];在孟子的诠释思想中,以“本心”作为保证,作者之“志”及诠释者之“意”得以相通,在阿斯特的诠释学中,以“大一精神”作为保证,作者的思想及诠释者的生命亦得以相通。两种诠释思想何其类似!不止如此,孟子之所以提倡“知人论世”,是由于他体会到同一“本心”在当事人处于不同的情境时会有不同的展现;相应地,阿斯特也特别强调,“大一精神”在不同主体中表现各异。他说:

每一个作者都是按照他自己的方式,根据他的时代,他的个性,他的教育和他的外在生活环境去表现这大一精神……对古代精神的认识包含对作者生活的时代的特殊精神的洞见,对作者自身的个别精神的洞见,以及对那些影响作者发展的教育和外在环境的认识。^[6]^[8]

注重对作者的时代及其外在生活环境的认识,这是阿斯特与孟子的共同睿见,二者的差别在于,对阿斯特而言,使“大一精神”表现出特殊性的因素不仅包括作者的外在环境,还包括作者自身的个性及其所受的教育等内在方面。当然,阿斯特诠释学与孟子诠释思想间的差别还不限于此,例如,孟子的“本心”具有典型的道德特质,而阿斯特对其“大一精神”的基本内涵则语焉不详。既有本质的联系,又有重要的区别,这就使两种诠释思想产生了广阔的对话空间。

二

毋庸讳言,《诗经》中的许多篇章或文字并不合乎“理义”或与“理义”无关,此时,采用“以意逆志”的方法,诠释者自然无法准确地领会诗作者的思想感情。在这种情况下,“不以文害辞,不以辞害志”的方法便应在诠释活动中发挥主导性作用。对于“不以文害辞,不以辞害志”,赵岐注云:“文,诗之文章,所引以兴事也。辞,诗人所歌咏之辞。”^[7]“文”指作品的文采,即修辞方式,“辞”指作品的言辞,即言语表达;它的意思是,不要拘泥于作品的修辞方式而损害作品的言语表达,也不要拘泥于作品的言语表达而曲解作者的原意。“不以文害辞,不以辞害志”是要求诠释者剥离作品表面文辞的障蔽,剥离文辞的障蔽不能误解为不要文辞或否定文辞的作用,它恰恰是强调应当通过对文辞冷静、深入地分析,达到对作者原意的客观了解。可见,这一诠释方法的实质是主张诠释者应以

作品语言为突破口,着力探究作者原意。结合《孟子》原文来看,“普天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣”是一段文采斐然、极易使人产生误解的文字。这段话前后对仗工整、气势恢宏,这是其“文”;这段话的字面意思是,“普天之下,没有一块土地不是天子的土地;四海以内,没有一个人不是天子的臣民”,这是其“辞”。咸丘蒙正是拘泥于这段文字的表面文辞,而未作深入地分析,从而产生了错误的联想,认为这段话是在强调天子所拥有的权力至高无上。孟子指出,《北山》作者所要表达的是,国家大事没有一件不是天子之事,而唯独他一人在为国事奔波、操劳,以至于无暇奉养父母。因此,简言之,“普天之下”等四句诗所表示的意思并不在于渲染天子的绝对权威,而在于强调天子的广泛义务。郑玄对诗文的注释:“此言王之土地广矣,王之臣又众矣,何求而不得,何使而不行!”^[8],正突出了这一思想内涵。

由于“普天之下,莫非王土。率土之滨,莫非王臣”的诗句中饱藏着作者的拳拳孝子之心,而“养父母”的真挚情感恰恰合乎儒家“理义”,所以,此时无论采用“不以文害辞,不以辞害志”的方法,还是采用“以意逆志”的方法,诠释者均可以殊途同归地了解到作者的原意。这也许是孟子在原文中将“不以文害辞,不以辞害志”与“以意逆志”并提的原因。

当作者之“志”与诠释者之“意”不相一致时,除去“不以文害辞,不以辞害志”,“知人论世”的方法也可以被视为追溯作者原意的重要手段。章学诚及吴淇对“知人论世”说的解读只是彰显了其一方面的含义,历史上还存在着对“知人论世”说的另一种解读。这种情况以朱熹的解读为代表。朱熹说:

论其当世行事之迹也。言既观其言,则不可以不知其为人之实,是以又考其行也。^[9]

与章学诚及吴淇不同,朱熹把“人”解释为作者的为人,即所谓“为人之实”,把“世”解释为作者的生平事迹,即所谓“当世行事之迹”,这是从内在角度即作者自身情况的角度来解释“人”与“世”的。笔者认为,朱熹与章学诚、吴淇三者的看法均有可取之处,可以并行不悖。为“以意逆志”的运用提供前提条件,只是“知人论世”的作用之一。除此之外,“知人论世”方法的运用能够使诠释者全方位地了解作者,这就意味着诠释者在相当程度上进入了作者的精神世界,从而有助于诠释者更好地再现作者的原意。仅仅知晓作者身处的境遇,还不足以理解作者;只有进一步了解作者的为人、研究其生平事迹,才能知其心、洞其情。通过运用“知人论世”的方法,达到对于作者原意的了解,前人已有论述。例如,南宋的张栻说:

夫世有先后,理无古今,古人远矣,而言行见于《诗》《书》,颂其《诗》,读其《书》,而不知其人,则何益乎?颂《诗》读《书》,必将尚论其事,而后古人之心,可得而明也。^[10]

张栻认为,诠释者在颂《诗》读《书》的过程中,只有了解到作者的为人及生平事迹,才能够明了古人之心。了解作者的为人及生平事迹就是“知人论世”,明了古人之心就是了解作者的原意。

“不以文害辞,不以辞害志”及“知人论世”的诠释方法预设了作者与诠释者之间存在思想的差别,在西方,施莱尔马赫的诠释学建立在同样的基础之上。施莱尔马赫相信:

在任何情况里,总是有某种思想差别存在于讲话者和听话者之间,但这种差别并不是不可消除的差别……在一个人想理解另一个人的任何情况中都存在这样一个前提,即这种差别是可消除的。^{[6]71}

显而易见,这一说法与孟子所作的预设别无二致。那么,在人与人之间的思想存在差别的大前提之下,诠释者是如何理解作者的呢?在此,施莱尔马赫与孟子的解决方案展示出惊人的相似性。施莱尔马赫明确主张:

正如每一话语都具有一种双重的关系,即与语言整体和它的创造者的整个思想相关,同样,一切[话语的]理解是由两个环节所组成,即把话语理解为得自语言,以及把话语理解为思想者头脑中的事实。^{[6]50}

依照施莱尔马赫的想法,既然可以“把话语理解为得自语言”,那么我们就需要在诠释过程中采取语法的解释,既然可以“把话语理解为思想者头脑中的事实”,那么我们就需要在诠释过程中采取心理学解释。关于两类诠释方法各自的特点,洪汉鼎先生作出了精练的概括,他说,“语法的解释所关心的是某种文化共同具有的语言特性,而心理学的解释所关心的则是作者的个性和特殊性”^{[11]77}。换句话说,语法的解释通过分析作者所使用的语言,来呈现作品中所潜藏的作者意图;心理学解释通过还原作者生活的整体,来重构作者的创作意图。如果不计较这两者的次要方面,我们将不得不承认,语法的解释与“不以文害辞,不以辞害志”的诠释方法在根本上属于同一类型,而心理学解释则与“知人论世”的诠释方法存有更多的相似点。在语法解释上,施莱尔马赫提出了44个规则,这些规则有的要求诠释者掌握作者所具备的语言常识,有的强调诠释者对语词意义的规定不能脱离其所属的上下文语境,如此等等。较之“不以文害辞,不以辞害志”的内涵,施莱尔马赫的语法解释规则远为丰富和细致;不过,透过作品中的语言文字而复现作者原意则系二者的共同致思模式。施莱尔马赫的《1805年箴言》中记载了这样一条语录:

对比喻语词(trope)的错误理解可能是由于太咬文嚼字地去读它而造成:facies rosea, planta sarpens scandens(玫瑰色般的脸面,树干爬行着,攀登着)。^{[6]27}

对于修辞性的文字,不可太过胶着于其表层的意思,以致不能深入内层,施莱尔马赫的这一洞见竟与孟子“不以文害辞,不以辞害志”之说不谋而合!在心理学解释

上,施莱尔马赫声称,“由于主观的重构,我们具有作者内心生活和外在生活的知识”^{[6]61}。所谓内心生活的知识,他指的是作者的性格,所谓外在生活的知识,他指的是作者的环境。毫无疑问,孟子的“知人论世”说也正是从这两方面入手,以考察作者的思想感情的。“不以文害辞,不以辞害志”与“知人论世”的方法虽然在孟子的思想体系中同时并存,但孟子却未曾点名要将二者结合使用,施莱尔马赫则针对其心理学解释及语法解释而明确提出,“这两种解释同样重要”、“理解只是这两个环节的相互作用(语法的和心理学的)”^{[6]51}。就这一点而言,施莱尔马赫诠释学对孟子的诠释思想具有某种借鉴意义。

三

近年来,许多学者在挖掘中国古代经典中的诠释思想时,常常会有意无意地将加达默尔哲学诠释学的种种思路或理念误植入其中,其中最为典型的做法便是套用“视域融合”的模式以阐释中国哲学中的诠释思想^[12];这种情况又导致了他们在解读经典的过程中,总要借助哲学诠释学的理路以立论、言说,“时代转移之下的义理发挥和义理可行性的尝试更新,却始终为高达美哲学诠释学在解读经典上的指导原则和自我期许”^{[13]110}。

加达默尔的“视域融合”理论被介绍进我国后,视其为进行理解活动的不二法门者何止一二;仅仅数年之间,中国的往圣先贤们诠释经典的方法几乎都变成了中国版的“视域融合”理论。由于这一现象极为普遍,相关例证不胜枚举;在这里,笔者仅择取与孟子的诠释思想存在紧密联系的一种观点进行分析。

“视域融合”是加达默尔诠释学的核心概念。所谓“视域”,就是“精神世界”或“意义空间”;视域融合指诠释者的视域是同传统的视域相接触而不断形成的,理解的产生便是诠释者与作者两种视域的交融,这种新产生的理解既非诠释者先在的视域,又不同于作者原意。笔者注意到,邓新华、文江涛分别在《“以意逆志”论——中国传统文学释义方式的现代审视》与《“以意逆志”与解释学美学——中国传统文学释义方法与西方解释学的对话》中表达过彼此类似的想法,即他们都认为孟子的“以意逆志”说十分切合加达默尔的“视域融合”的概念。邓新华提出:“孟子当然不可能使用‘视域融合’的概念,但他以‘逆’的方式来沟通解释者与解释对象,认为只有通过‘逆’,才能消除解释者与解释对象之间在时间和历史情境方面的距离,才能最终获得对作品意义的理解和把握,这与加达默尔‘视域融合’的理论观点在精神实质上无疑是相通的。”^{[14]109-110}文江涛也提出:“‘逆’的方式正是要求处于当下历史语境之下的主体以现在的视域——‘意’追溯、迎受、反求初始视域下产生的‘志’,在解释者的主体意识的能动介入下,通过两者的对话、融合,产生一个更接近文本本义的新视域。”^{[15]108}笔者以为,邓先生与文

先生误读“以意逆志”说的根源在于他们错解了孟子的“意”。在其各自的论文中,他们均将“意”解读为诠释者的心意、将“志”解读为作者的思想感情,对此,笔者亦无异议。可是,由于他们都忽略了孟子哲学的超越性的一面,更不能进而体察到孟子的“圣贤易地则皆然”的智慧,因此,他们所理解的“意”仅仅是属于诠释者个人的,这样的“意”当然不具有“心同理同”的普遍性。此时,“意”的超越性消亡了,它成了纯粹的特定历史时期的产物。在不自觉地对“意”进行了断章取义的曲解之后,他们仍须对“以意逆志”的含义作出圆融的阐释。于是,他们便都主张,诠释者一方面还要了解作者之“志”,另一方面却又只能通过自身的“意”去了解,在这种情况下,“以意逆志”被误解为“视域融合”便成为顺理成章之事了。不过,这样一种诠释显然已经过多地脱离了《孟子》原文。

将中国古人的诠释方法与“视域融合”的理论作简单比附还只是人们在哲学诠释学的误导下急于重构中国哲学的表现之一,另外一种表现是,直接仿照哲学诠释学消解现代性的具体方案来解读中国哲学,从而使其具备后现代哲学的某些特征。譬如,台湾大学的陈荣华就认为,“目前的学术已经进入另一个新时代……在新时代中的观念——葛达玛诠释学的启发下,却可对中国哲学有更完整一致的诠释”^{[16]14}。陈先生选择了孟子哲学作为他重释中国哲学的起点。他说:“人的主体性之消失,正好就是现代时期的寿终正寝。后现代时期之所以是后现代,就是人不再作为大地上的终极主宰者。人让出主宰性,因此避免了他与别物的对立和疏远。他回到与万物合一或与存有(道)同游的原始统一中”,而哲学诠释学之所以属于后现代哲学,就在于加达默尔明确指出,“人不是主体,思考的课题才是主体”^{[16]10}。在笔者看来,陈先生的上述论断并无不妥之处。但是,陈先生却紧接着提出,在孟子的思想体系中,“由于人的地位低于道德,故人不是主体——自主自足的道德主体;反而,人被道德所限定才得以成为人,因此,道德才是主体”。否认人在道德活动中的主体性必然导致如下的结论,“四端之心不能由我掌控。当恻隐之心出现时,我们不能根除它;当它不来时,我们无法推动它。道德似乎不在人的自我主宰的范围内,它是自然而然的‘从天而降’”^{[16]11}。显然,这样一种说法将孟子“求放心”的一整套工夫论全部抹杀掉了。笔者认为,在孟子的思想里,作为道德主体的始终是人,与主体相对应的客体并非外在的自然界,而是人的道德心灵。作为客体的道德心灵就内在于作为主体的人之中,人需要通过不断的努力——“寡欲”、“存夜气”、“养吾浩然之气”等等来开显客体。对于孟子而言,正是由于人在道德实践的过程中是向内用功的,所以将人视为主体绝不会导致对自然的宰割、对别物的对立和疏远。相反,这种“切己自反”的努力最终可以使人达到“亲亲而仁民,仁民而爱物”或“万物皆备于我”的天人一体无隔状态。

换言之, 孟子的这一将人看作主体的道德哲学体系恰恰体现着后现代哲学的根本或实质, 我们确乎不必“抛却自家无尽藏, 沿门托钵效贫儿”。

诚如余敦康所说, “西方的诠释学——伽达默尔的诠释学……跟中国古代的经典诠释学不是一回事”^{[17]30}。贝蒂等西方学者曾抨击哲学诠释学具有相对主义的倾向; 面对指责, 哲学诠释学显得回应乏力。格朗丹为哲学诠释学辩护说, 所谓相对主义, 指“关于某个特定事物的观点, 或者甚至每一事物本身同任何别的观点都一样”^{[5]141}, 而哲学诠释学必然不存在这种意义上的相对主义; 尽管哲学诠释学所说的经验和真理都植根于我们的处境中, 不同的处境可以产生不同的理解, 但某一特定处境中的理解却并非“怎么都行”^{[5]141}。格朗丹对相对主义的界说与我们通常的定义大有出入, “片面夸大事物和认识的相对性, 否认事物和认识的绝对性, 最终否定事物客观存在和可知性的学说”^{[18]1161}皆可被视为相对主义。显然, 哲学诠释学否认存在着超出对话视域的绝对真理, 确属典型的相对主义诠释学。与伽达默尔诠释学截然相反, 孟子明言“先圣后圣, 其揆一也”^{[2]离娄下}, “揆”即道理、尺度。那么, 这一不变的尺度到底是什么呢? 笔者以为, 它既可以是“天之所与我者”的“本心”, 也可以是“穷不失义, 达不离道”中具有终极意义的“道”。“本心”“人皆有之”, “道”则应始终持守, 前者为体, 后者为用, 但两者无疑均属于绝对性的存在。不惟孟子如是, 荀子也说“天下无二道, 圣贤无两心。”陆九渊也说“同此心, 同此理”。可见, 绝对真理的恒存是历代儒者不变的信仰。对于孟子等大哲而言, “《诗》、《书》载‘道’之文”, 只有悟“道”之人才能真正读懂《诗》、《书》, 真正读懂《诗》、《书》便是与《诗》、《书》作者达成了默契, 即所谓“尚友”(《万章下》)古之人。因此, 颂《诗》读《书》的结果绝非视域融合, 视域融合势必会使诠释者原有的理解有所损益, 而“道”却无所谓加减损益, 它总是如其所是地存在着。

同样作为西方文化语境下的产物, 伽达默尔的诠释学与中国古代的诠释思想相去甚远, 阿斯特斯的诠释学及

施莱尔马赫的诠释学却与孟子的诠释思想有着种种共同的特征。可见, 文化背景的不同并不必然导致东西方诠释思想间的不可沟通, 中西诠释思想能否对话、有无可比性, 主要是由其各自的理论特质所决定的。

参考文献:

- [1] 潘德荣. 阅读与理解: 朱子与施莱尔马赫诠释思想之比较[G]//黄俊杰. 中日《四书》诠释传统初探. 台北: 台湾大学出版社, 2004.
- [2] 孟子[M].
- [3] 文史通义·文德[M].
- [4] 六朝选诗定论缘起[M].
- [5] (加拿大)J. GRONDIN: Introduction to Philosophical Hermeneutics, Yale University Press, 1994.
- [6] 洪汉鼎. 理解与解释——诠释学经典文选[G]. 北京: 东方出版社, 2001.
- [7] 孟子章句·万章上[M].
- [8] 诗三家义集疏·卷十八[M].
- [9] 孟子集注·万章章句下[M].
- [10] 孟子说[M].
- [11] 洪汉鼎. 诠释学——它的历史和当代发展[M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [12] 李凯. “中国诠释学”的发展现状及其存在的问题[J]. 西南农业大学学报(社会科学版), 2008(1): 66-70.
- [13] 张鼎国. 经典诠释与修辞学传统: 一个西方诠释学争论的意义探讨[G]//李明辉. 儒家经典诠释方法. 台北: 台湾大学出版社, 2003.
- [14] 邓新华. “以意逆志”论——中国传统文学释义方式的现代审视[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2002(4): 106-112.
- [15] 文江涛. “以意逆志”与解释学美学——中国传统文学释义方法与西方解释学的对话[J]. 萍乡高等专科学校学报, 2005(3).
- [16] 陈荣华. 葛达玛诠释学与中国哲学的诠释(导论)[M]. 台北: 明文书局, 1998.
- [17] 余敦康. 诠释学是哲学和哲学史的唯一的前进路[J]. 北京青年政治学院学报, 2005(2): 31-35.
- [18] 冯契. 哲学大辞典[Z]. 上海: 上海辞书出版社, 1992.

责任编辑 刘荣军

The Comparison Between Western and Chinese Hermeneutics

——A Case Study of Mencius and Ast

LI Kai

(School of Politics and Public Administration, Southwest University, Chongqing 400715, China)

Abstract: If we take western hermeneutics as a reference system, we may find that there are two methods of annotation in the philosophy of Mencius. In a word, his “Yiyinzhizhi (to interpret the meaning according one’s own inclination)” resembles the hermeneutics of Ast, and “Zhirenlunshi (to learn about a person and his background information)” and “Buyiwenhaici, buyicaihaizhi (Do not misunderstand the meaning of the sentence for just one word, and do not misinterpret the intention of the expression by misunderstanding the literal meaning)” resemble the hermeneutics of Schleiermacher. However, when we compare the hermeneutics of Mencius with the hermeneutics of Gadamer, we may find that both sides are out of the picture and lack the premise of effective communication. These examples such as Ast show that although western hermeneutics derived from occident, some of them could be compared with Chinese hermeneutics. There is possibility of dialogue between western hermeneutics and Chinese hermeneutics.

Key words: annotation; Mencius; Ast; Schleiermacher; Gadamer