

试论王夫之经典诠释的思想与实践

康宇

(黑龙江大学马克思主义学院, 黑龙江哈尔滨, 150080)

摘要: 王夫之面对明代经典诠释学发展中出现的种种弊端, 主张经典诠释要“兼综汉宋”, 突显文本之“志”。他将解读经典与哲学建构融为一体, 创造出一套独具特色的经典诠释思想。富有哲理的批判精神, 忧怀家国的感情指向, 重视人格的精神旨意以及重建秩序的政治理想, 是这一诠释思想的突出特色。王夫之还发明出“两端一致”的诠释思维, 在丰富儒学诠释思想的同时, 扩充了中国古代辩证法内容体系。其经典诠释思想和实践虽然存在某些不足, 但确实为传统经典诠释学开辟出了新的“生面”。

关键词: 经典诠释; 王夫之; 理学; 诠释思维; 两端一致; 对子逻辑; 古代辩证法

中图分类号: B21

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2021)01-0035-08



所谓经典诠释, 是指为探求经典内在之意蕴而进行的对文本内容解释、说明的活动。一般而言, 诠释必须依据经典, 不可离开文本而空发议论。然而, 由于诠释活动的复杂性, 诠释者时常将自身所在时代的精神特质带入经典的理解中, 致使诠释与经典之间出现“紧张”。虽然先秦孔子确立了“述而不作”的诠释原则, 但是在随后千余年的儒学实践中, 经典诠释还是发展出“我注六经”与“六经注我”等不同范式。至明代, 心学释经大兴。学者治经在高扬主体性、充分发挥“能动性”诠释意图的过程中, 一方面尊重了读者, 另一方面却在一定程度上“曲解”了经典作者与文本。面对此种情况, 王夫之“兼综汉宋”, 突显文本之“志”, 将解读经典与哲学建构融为一体, 为当时的经典诠释开出新的“生面”。

近年来, 学界对于王夫之诠释学思想的关注方兴未艾。然而, 所得成果多着力于船山某单一文本诠释的解读, 尤以《周易》篇章剖析居多。众所周知, 王夫之为学涵盖经史子集, 著作之多

几于等身, 其经典诠释论说既包含《春秋稗疏》《四书考异》等训诂考证, 又囊括《周易外传》《周易内传》《读四书大全说》《四书训义》《尚书引义》《春秋家说》《春秋世论》《春秋左氏传博议》《诗广传》《张子正蒙注》《思问录》《老子衍》《庄子解》等发挥之言。在笔者看来, 虽然船山在各篇中诠释文本理路不尽相同, 诠释体式纷繁多样, 但是在诠释“殊相”之中仍存有“共相”, 而此“共相”恰是其别开生面且富有哲理批判精神的经典诠释学说的基础。从此“共相”出发, 探讨王夫之对经典文本之创造性诠释, 颇具价值与意义。

一、“开生面”的经典诠释准则

王夫之一生以“六经责我开生面”^{[1](921)}为治学宗旨。其中, “六经”乃是儒家传统典籍的泛指, “责”则兼具要求之意。全句合在一起, 即

收稿日期: 2019-12-03; 修回日期: 2020-04-15

基金项目: 国家社科基金一般项目“中西诠释学史比较研究”(17BZX072); 黑龙江省基本科研业务费创新团队项目“经学诠释学”(HDTDW201801)

作者简介: 康宇, 黑龙江哈尔滨人, 博士, 黑龙江大学马克思主义学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 中国哲学史, 联系邮箱: hitkangyu@sina.com

是儒家经典自身要求我使之别开生面。之所以有如此的认识,与王夫之自身对儒家典籍的认知,所处的时代背景及人生遭遇有着直接关系。同时,这也是王夫之始终试图借解读经典以展现时代的历史使命与自己的生命情怀,并创造出套别开生面的富有哲理批判精神的儒学体系的根基所在。

王夫之要“开生面”,源于其对明代儒学发展状况的不满。众所周知,自孟子“距杨墨”以“廓圣道”后,辟异端便成为儒家为之努力的一个方向。自中唐始,随着道统观念的逐步确立,此种意识日趋强烈。越来越多的儒者认为异端不辟则邪说不息,邪说息则圣道无由而复。而到了明末,异端之风已造成儒学发展“舍‘多学而识’以求‘一贯’之方,置‘四海困穷’不言而讲‘危微精一’”^{[2](40)}。反映到经典诠释领域中,就是学者放弃了对经典的尊崇、对知识的追求以及对社会的关怀。对此,王夫之十分痛心,遂着力批评当时学者对先秦经典的解释过程中普遍存在的“不公”“不经”或“不祥”等现象,“夫其所谓瑕者何也?天下之言道者,激俗而故反之,则不公;偶见而乐持之,则不经;凿慧而数扬之,则不祥”^{[3](15)}。所谓“不公”,是说许多文本解释偏执于一端,不知过度解读亦会伤害经典;“不经”是指许多解释其实只是一时之论,须在特定的条件下方能成立,其结论与永恒的“道”相距甚远;“不祥”则指一些解释出现了穿凿附会的现象,以至使普通人对正道产生误解,对社会国家造成不良影响等。在其看来,儒学的发展需新一轮的“返本开新”,而关键是以新的思想重建经典诠释学。

王夫之分析道,明末异端盛行与理学化经学的畸形发展密切相关。与汉唐经学注重制度名物的训诂考证不同,宋代理学注重发挥经典文本之义理阐发,并由此建立了一套“性与天道”的“内圣”之学。然而至晚明时,过度发展的“内圣”学逐渐走向“空疏”,以至让经学属性中长时间没有得以彰显的“外王”的社会政治功能丧失殆尽。理学言“内圣”,强调以主体的道德修养为根本。无论是程朱的视道德为“天理”,还是陆王的以“天理”在人心,其注重的均是主体的道

德人格养成。尤其是当“致良知”成为经典诠释的主题时,重体认而轻践履,重直觉而轻知识的风尚,已然让学问成为了空疏之物,“程子统心、性、天于一理,于以破异端妄以在人之为心性,而以‘未始有’为天者,则正矣。若其精思而实得之,极深研几而显示之……盖言心言性,言天言理,俱必在气上说,若无气处则俱无也”^{[4](1109)},“陆、王乱禅,只在此处,而屈孟子不学不虑之说以附会己见……比而同之,乱天下之道也”^{[4](431)}。王夫之说,今日之理学已严重背离儒学原典精神,脱离了社会现实,失去治国平天下的功能。于是,他主张改革儒家经学发展方向,回归原典、立足经典文本,在明确圣人原意的基础上,对之进行全新的阐释,以发明出一套适应其时社会巨变的新学说。

综观王夫之的实践操作,可以发现,其所谓的“新”集中表现于两点。其一,突破传统经学之束,打破陈规之限,借经典以抒发自己的政治理念与哲学思想;其二,反对空谈心性,批判空谈误国之风,力主务实求真、经世致用的实用之学。很明显,他将治经的目的设定于转变世风,借儒家经典而欲扫除晚明空疏流弊,以致致力于儒学正统的重建。为此,他通过释《周易》提出“天下惟器”的道器观,释《尚书》提出“能必副其所”的能所观与“行可兼知”的知行观,释《孟子》《大学》提出“理固在气中”的理气观,释《诗经》提出“以性节情”的性情论,释《春秋》提出“严夷夏之防”的民族观等。

值得一提的是,为了夯实诠释的根基,王夫之还建构出系统的哲学理论为之助力。包括“即气言体”的本体论,视“天体”为纯然一气本体,“命体”为气化之流行,“性体”为气之定体,进而将宇宙视为一个大的生命场;“先天善性与后天习性”浑为一体的人性论,涉及天理与人欲之对立,人欲的公私对立问题等;以“达用”为主的工夫论,涵盖心、意、性、情的贯通等。应该说,这些哲学理论的融入让王夫之的经典诠释思想更具深刻性,进而助推了儒家在政治伦理学思考上的新发展,促进了儒学朝向经验人本主义学术方向的新展开。

二、“两端一致”的诠释思维

“两端一致”之说初见于王夫之对于《老子》第二章“天下皆知美之为美”的解说：“天下之万变，而要归于两端。两端生于一致。故方有‘美’而方有‘恶’，方有‘善’而方有‘不善’。据一以概乎彼之不一，则白黑竞而毁誉杂。”^{[3](18)}所谓“两端”，是指相对而生的两个概念，无此亦无彼，也就是老子所说的“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，声音相和，前后相随”的意思。但“两端”除了相对而生之外，更具有相互包含、不可分割的特性。所谓的“一”，其蕴意来自张载释《周易》时的“太和细缊之实体”一说，《张子正蒙注》对之的解释是：“惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和细缊之实体。一之体立，故两之用行。”^{[5](16)}显然，“一”为“两端”的根源，“两端”矛盾统一于“一”，它们之间类似形上、形下的关系，“两端者，究其委之辞也；一者，诉其源之辞也”^{[6](105)}。

在王夫之对经典的诠释活动中，“两端一致”的思维随处可见。如他在解读《周易》时，提出“乾坤并建而捷立”^{[7](564)}一说，认为太极是真实存在的宇宙生命体，其以“卦”的形式器化于外，即由六阳六阴十二爻构成完整的卦体。此卦体具有二德“乾”与“坤”，而乾坤实为一体，所以乾之六阳背后实有六阴，坤之六阴背后亦有六阳，乾坤二卦实为一完整卦体互为依存的两面，共同构成“象”生命的纯德。其他的六十二卦才是“象”本体发用的展开，但每一卦均是本体的自我呈现而非另外的现象。又如，他在《张子正蒙注》中讲，日月寒暑昼夜分为两端、两行，阴阳生死亦分为两端；但天的运行是一，神的恒存是一。天的运行一，必须由日月寒暑昼夜的两行、两端来显现；神的恒存一，亦必须由阴阳生死的两端来体现等。王夫之通过“两端一致”式的解析，一方面说明了世界万物存在的多样性、复杂性，以及过程的曲折性、错综性；另一方面，也为其发明的以对比辩证思维解读经典提供了依据。他想建构这样一条诠释思路：理解经典要透

过文本表象去体悟义理之真谛，诠释者要深入生命性内部去省察事物两端的一致性，要在仔细打量道心与人心的交织中，体验经典内含之道。所以，真正能够诠释经典义理的方式，不是直说道德真理的存在样态，而是通过理解历史发展之“势”，曲折地明了“道”是如何在不同理实条件下展示出不同的“端”，而其“一致”的过程。由此，他在经典诠释中注入了大量历史观念。

若以更为宏观的视角观之，王夫之实际上是将经典诠释活动整体视为一个“两端一致”的过程。在他看来，经典与诠释者是相互发明的，当解读经典者秉其精诚的体证得以说经中义理的时候，实际上是以六经之义理注我，同时也是以我的实践体悟以证六经。我因六经启发而开悟，六经也因我之实际而更开生面。也可以这样去理解，经典中存有常道，每个诠释者的言说虽有不同，但必须在道的义理上存有融通。一旦某种诠释无法通过反求六经而获得解释的合理性，那么这种诠释即是有问题的，或曰不合理的。王夫之以“二端一致”说预设了经典诠释的目的与功能——解析文本以开发经典的时代义理，旨在教化当世之人。诠释者应用最为贴切人情的时代语言去对经典作出新的阐发，以弘扬经典之道和警醒人心。而这也正是王夫之要遍注群经的主旨——让世人明确，经典篇目虽繁多，但义理实一；道的呈现虽然多变，但体一的实质不会改变。

从整体上看，王夫之的学术思想具有浓厚的“人性史哲学”意识。其在经典诠释中往往以人为起点，视人是天地人心，具有理解的能力。并以为，此种理解亦可衍生批判、创造，最终开辟出历史的新天地，而历史新天地又反过来教养人性。据此，王夫之强调诠释实质上应是一种历史的诠释。于是，经典、诠释者与道形成了一个“诠释的循环”。对之把握，要求诠释者必须洞察文本事件的历史意义，在“两端”的理解诠释中感悟“一致”的“历史之道”。此时的“两端”是对比的两端，“一致”是辩证的一致。王夫之还说，学问须见道，对之理解不可只停留在语句之上，要“得意忘言、以意逆志、志通于道”。经典诠释要由“言”（句子）而“构”（结构），再上而溯之为“象”（圆向），进之为“意”（意向），最后

终于“道”(根源)。其是一个由人的主体能动而掌握,再上溯而想像、体会,最终而得其“证悟”的过程。立足于哲学的理解,王夫之这里所强调的乃是诠释活动中“方法论”与“本体论”间的“二端一致”:二者虽有区分,但在整体上会交融于一体而不分。方法论重在技术工具性,它在诠释中起到“说明”的作用,是对外在因果的表述分析;本体论则起到“解释”的作用,重在内部道理的开发。基于二者的互动,诠释得以展开,即道之获得需去除语言、文字的遮蔽,上通于道,再由道开启新的理解,即诠释是基于某一“高深”理解的活动,再由此建构出相应的语言符号的活动等。由此也可以得出结论,训诂与义理本是一体,但经典诠释的根底是一个“义理明而训诂明”的过程,而非相反的逻辑。换言之,文献的佐证、历史的考证在诠释中都是必需的,心性的体证与理论的思辨也是不可缺少的,但最重要的是寻求经典之意的本体之源,并由此开展“二端一致”式的论证。

三、文本解读中的“对子”逻辑与哲学建构

基于“二端一致”的思维,王夫之在具体解读经典文本时常选择成对的范畴进行讨论,作为理解活动展开的出发点。他在解《周易》时,以道器关系为易之核心问题,认为“合道器而尽上下之理,则圣人之意可见矣”^{[7](568)}。在他看来,《周易》之思想精华皆在“形而上”与“形而下”的讨论中,弄清楚了“道器”关系,也就真正理解了大易之道。所以,他重点解释了《系辞》中“形而上者谓之道,形而下者谓之器”一句。他说:“‘形而上’者,当其未形而隐然有不可逾之天则,天以之化,而人以为心之作用,形之所自生,隐而未见者也。……‘形而下’即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣,乃必有其形,而后前乎所以成之者之良能著,后乎所以用之者之功效定。故谓‘形而上’而不离乎形。道与器不相离。”^{[7](570)}“形而上”的特质是“未形而隐”,“形而下”的特点是“成形而可见”。也就是说,形的隐显可作为区分道与器的标准。

而“道”与“器”并不是两个并存的事物,它们是同一事物的两个方面,“道”是法则,“器”则是个体具体的特性。道器不可分离,二者相互统一。并且,“‘上’、‘下’者,初无定界,从乎所拟议而施之谓也。然则上、下无殊畛,而道器无异体,明矣。天下惟器而已矣。道者器之道,器者不可谓之道之器也。”^{[7](1027)}有形有象的物体是客观世界存在的实体,“道”不能作为独立实体而存在,只能以“器”为其存在的载体。所以古代圣人均将治器、作器、述器以至成器,视为自己的主要任务,“治器者则谓之道,道得则谓之德,器成则谓之行,器用之广则谓之变通,器效之著则谓之事业”^{[7](1027)}。

通过对“道”“器”这一对子的诠释,王夫之表明了他的哲学理念——形统上下、道器交体。形而上的道不是虚无,只是隐于形中而不显;形而上不能孤立存在,只能寓于“形而下”的形器之中;形贯通上下、道器,无形即无所谓形上、形下的道器。而道器互相为体,不可分离。道体以致器用,器用以备道体,器体以致道用,道用以备器体。从逻辑顺序上看,王夫之以器为先,以道在后,实为一重要创新。因为在中国古代哲学中“道体器用”已然是一定则,而王夫之明确指出“道者器之道”,即道的存在以器为依据。当然,王夫之也承认道是器现象背后更本质的东西,承认道本器末,“道为器之本,器为道之末,此本末一贯之说也”^{[4](886)}。于是,道器间出现了两种关系——“器体道用”和“道本器末”。而二者又是一致的,因为从“二端一致”的角度上看,道器间实为“交与为体”。

王夫之在解读《尚书》时,以“能”“所”关系的诠释为中心。他通过解释文本中“君子所其无逸”和“王敬作所不可不敬德”两句,展示其对能所观的论述:“天下无定所也。吾之于天下,无定所也。立一界以为‘所’,前未之闻,自释氏昉也。境之俟用者曰‘所’,用之加乎境而有功者曰‘能’。‘能’、‘所’之分,夫固有之,释氏为分授之名,亦非诬也。乃以俟用者为‘所’,则必实有其体;以用乎俟用而以可有功能者为‘能’,则必实有其用。体俟用,则因‘所’以发‘能’;用乎体,则‘能’必副其‘所’。体用

一依其实，不背其故，而名实各相称矣。”^{[6](376)}“能”“所”二名本来自佛学，“能”为能知、“所”为所知。王夫之对其加以改造，将“能”定位于主体的能动作用或功能、能力；将“所”定位于客体自然或礼乐制度。在他看来，所本能用，体用一依其实——作为接受主体体认作用的客体对象“所”，它必须是实有的本体或实体；作为作用于客体对象而产生功效的主体体认能力的“能”，必须是实有的体认能力。无论是体或是用，都需遵守“二端一致”的定则，均以实有为依据，即一于实有。同时，所俟能，能用乎所——客体对象是有待主体去体认和利用的，主体的体认活动是由客体对象作用于主体所引起的。双方都依赖对方的存在而存在，主体体认活动作用于客体对象，并获得与客体对象相符合的主体体认，即达到主客体相融合的认知。

王夫之提出“能必副其所”的认识论方法，强调“‘所’著于人伦物理之中，‘能’取诸耳目心思之用。‘所’不在内，故心如太虚，有感而皆应，‘能’不在外，故为仁由己，反己而必诚”^{[6](376)}。认知对象本不在主观意识中，所以主体对其的理解不可有先入之见，要以客观的态度对待。但主体在认知过程中，必须发挥主观能动性，即认识事物是一个主观与客观有机结合的过程。王夫之还批判了拒绝客体对象物而把“所”掏空的观点，指出其目的是别立一心以治心，“如其拒物而空之，则别立一心以治主，如释氏‘心王’、‘心所’之说，归于莽荡，固莫如叛君父……其祸人心，贼仁义，尤酷矣哉”^{[6](378)}。拒物空所，能亦空能，方是能所关系的真正体现。“能”“所”间既对待、冲突，又统一、融合。两者不发生交接关系，就不能构成主体的体认活动。简言之，“能”与“所”不离不杂、相俟相副。

再一个“对子”的例子是，王夫之在《读四书大全说》中提出了理气、理欲观。《四书大全》以“四书”原文为主，加入朱熹的《集注》而成。王夫之通过解读、评论该书，对于理学思想体系进行了系统总结。因为其中涉及许多经典的注解，故亦可认为其是一本文本诠释之书。王夫之将“理”分为二种，“一则天地万物已然之条理，一则健顺五常、天以命人而人受为性之至理，二

者皆全乎天之事”^{[4](716)}。作为实理的“理”，有“诚”与“道”的蕴意；作为事物的条理、准则的“理”，是事物运动变化过程中的必然联系。也可以说，理为天下万物的属性，理既寓于事物，只能循物而求理；理亦是健顺五常的道德原则，是人与生俱来的天给予的道德本性。在读《孟子·告子》篇时，他提出了“理气”关系命题，“天下岂有所谓理，气得其理之谓理也。……理固在气之中”^{[4](1077)}。在他看来，“理与气互相为体，而气外无理，理外亦不能成其气，善理气者必不判若两人然离析之”^{[4](1115)}。理以气为体，气以理为体，即“理气同体”、理气合一。并且，理气交充相涵，“理者理乎气而气之理也，是岂于气之外别有一理以游行于气中者乎？”^{[4](1057)}理外无气，气外无理，理气绝非二物。从逻辑结构上看，“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后”^{[4](1052)}。理气是“二端一致”中的“二端”，彼此相即相依，无所谓彼先此后之别。

由人性论出发，王夫之在《读四书大全说》中又谈及了“理欲”问题。他说：“天理充周，原不与人欲相为对垒。理至处，则欲无非理。”^{[4](799)}所以理“必寓于人欲以见”，“终不离欲而有理也”^{[4](911)}。在此他把理视为道德原理、道德本性，把欲理解为物欲利益、感受性欲望。他认为道德是人的社会生活自然而然的提升，是天理流行的自然呈现，而欲具体表现为声色、货利、权势和事功等。理欲间既有其对待冲突的一面，又有其统一融合的一面。就冲突而言，道德原则与人的物质欲望间确有不同，二者彼此内涵、性质须加以分别。但从融合一面讲，理之所至，欲就是理，去欲则理行不通。所谓天理寓于人欲，天理与人欲同行。道德原理、原则，根源于人的感性生活、人际交往之中，而不是存在于“绝对观念”之中，否则必会导致禁欲活动的出现，“圣人有欲，其欲即天之理。天无欲，其理即人之欲。学者有理有欲，理尽则合人之欲，欲推即合天之理。于此可见：人欲之各得，即天理之大同；天理之大同，无人欲之或异”^{[4](637)}。天理人欲互体，去掉感性厚生欲望的道德理性是无载体的虚无，丧失社会道德理性的感性欲望离禽兽亦不远，“故有声色

臭味以厚其生,有仁义礼智以正其德,莫非理所宜。声色臭味,顺其道则与仁义礼智不相悖害,合两者而互为体也”^{[5](121)}。

诸如上述的“对子”论述,在王夫之的经典诠释活动中比比皆是。通过如此的诠释,王夫之成功地建构了颇具哲学意蕴的朴素辩证法思想。遵从“二端一致”的交融互摄原则,经典、主体与道之间形成了精妙的“诠释学循环”。以范畴为切入点理解经典成为一种新的样式,通过对部分的理解而推知整体成为一条诠释主线。当然,王夫之并不否认对文本细节的理解依赖于对文章的整体把握。只不过,他不囿于烦琐的训诂考据,而着力于抉发经学之义理,结合时代阐释经释的微言大义。他发明的“对子”式的解读,根本目的是更容易让读者直观了解诠释者所要表达的思想主旨以及便于诠释者自身哲学思想的阐发罢了。

应该说,诠释中的“对子”逻辑让王夫之的经典诠释独具特色。第一,充满了“和合”之意。很明显的是,王夫之解读经典想要根据自身所处时代的价值取向和文化情境与经典文本及其作者进行一场“跨时空”的交流对话,并获得心灵上的接触。他要对传统解经思路进行创新与改造,要实现了对经典原义的理解、对作者之意的理解与对读者之意理解间的融汇与贯通。“对子”结构的运用既可以让他的解读具有系统性、逻辑性与整体性,又可以让“汉宋兼采”拥有发挥的空间。它既可以让传统解经方法存留的矛盾冲突得以缓解,又利于诠释者对解经活动进行全方位反思,以协调、和谐与完善诠释本身。第二,表明了实学立场。王夫之做学问重“实”,其意旨在于朝向历史、文化、政治、学术诸现实中的各类“真实”:兼及认知之真实和实践之真实。“对子”是更易探寻经典之内外真知的途径。因为通过它,可以有效突显经典中最有用、最实在的“知”。复杂的经典内容被化作成对的根念,让读者可以在对“两端一致”的把握中,实实在在地体悟经典的核心要义。第三,让诠释活动具有了简单化倾向。不可否认,“对子”式的诠释似乎让人们对于经典的理解变得“简易”了。讲究意蕴体味的传统典籍理解工夫在成对范畴的讨论

中,开始变得简单。其在一方面加强了理解的可操作化,另一方面却不可避免地限制了读者对于经典内涵与外延的想像空间。或曰,在对经典诠释活动“实用化”的同时,却造成了某些合理认知的有限性。第四,为哲学理论建构创造了条件。有了“对子”结构,王夫之可以更有效地阐释其创造的辩证法思想,可以让读者对特定哲学概念的理解更加系统化。这为其相关哲学理论的建构提供了理想的舞台。通过对“对子”二端的思辨诠释,其抽象义、引申义一目了然;对“对子”一致的解读分析,使对问题的整体反思、逻辑推理不言自明。

四、不主常故的经典新诠释

王夫之常言治学应“欲除俗陋”,不可墨守成规地解经。他主张以超然的心态去从事学术研究,以独立的学术品格对待经典诠释活动。所谓“超然”,即淡泊名利、不蒙于心、坦坦荡荡,坚守道德节操,甘于与清贫寂寞相伴;所谓“独立”,即不为尊者讳,不为权者媚,不为流俗从等。之所以“超然”和“独立”,其与王夫之所处时代流行的“气节”精神直接相关。在明末内外负面政局压迫下,一种“节义”思想产生,大批儒士以退隐、拒仕、治学为应变度世之方。他们在伦理学实践上超越了汉唐时代的忠君意识,其道德指向更贴近于仁学义理本身。虽然归隐,但他们中的大多不仅心怀故国,而且希望通过对明朝及历代失败经验做出总结,以期在未来民族复兴时作为参照。王夫之秉承了这一精神,他一方面通过拒仕以满足不忘故国的感情需要,另一方面又坚持为学的生活方式,以期延续儒学命脉,通过深化学思以为民族日后可能的复兴做准备。基于此,我们方可从王夫之的经典诠释中看到许多富有时代批判精神的新思想、新理论。

王夫之解《易》,倡导忧患意识。“阳之仅存于位,而以俯临乎阴;人君于民情纷起之际,君子于小人群起之日,中国当夷狄方张之时,皆唯自立矩范,不期感化,而自不敢异志。若其不然,竞与相争,褻与相昵,自失其可观之德威,未有不反为其所凌者也。”^{[7](200)}此段对于《观》卦的

解释，可知人处“之际”“之日”“之时”，应自立规矩，严君子小人之分。君子处乱世，应爱身爱道，德威自重，存仁存礼，在己而不在物。他解《尚书》时，强调“体认诚性”，并将尚书学与易学相“互补”，“愚于《周易》、《尚书》传义中，说生初有天命，向后日日皆有天命，天命之谓性，则亦日日成之为性，其说似于与先儒不合。今读朱子‘无时而不发现于日用之间’一语，幸先得我心之所然”^{[4](405)}。王夫之指出，《尚书》中最重要的意旨是“诚”的实有精神，天地万物是实存的，实存便是“有”，实有是因为其固有的本性“诚”。人的生命存在与社会伦常的存在，皆是“有”。之所以实存，是由于五行的实用。《洪范》篇中的“五行”，便是说的这个道理。而“性者道之体，才者道之用，形者性之凝，色者才之撰也”，性不离人物，离物无以言性。性有人物的承担，性为实存，而非虚有。故“诚”为实有，“性”为实用。他解《诗经》时，提出“真情”“以性节情”的性情论。他说，人是有喜怒哀乐情感的动物，道、心、力、情四者的基础是情。情是人的活生生的生命表现，是形上层面的本性的发用。“诗以道情”是理解《诗经》的基础，为文真情是诗之本，“诗以道情，道之为言路也。情之所至，诗无不至；诗之所至，情以之至”^{[8](654)}。王夫之借解诗来抒发自己的主张，情欲人人皆有，绝情窒欲，不仅违背人的生理，而且与社会伦理新情不符，而“情以亲天下者也，文以尊天下者也。尊之而人自贵，亲之而不必人之不自贱也。何也？天下之忧其不足者文也，非情也。情，非圣人弗能调以中和者也”^{[9](307)}。情之未发状态是性，发而中节是和，要以“中和”来“节情”。“节情”不是使情不顺畅，而是不使纵情过度罢了。

在解《礼》时，王夫之预设了礼可以连通天理人性。他指出“形而上者道也，礼之本也；形而下者器也，道之撰也，礼所为即事物而著其典，则以各适其用也”^{[10](579)}。天理为道，固为礼之根本；礼为发用，必合末理之道而尽人情人性。“礼者，以达情者也。礼立则情当其节，利物而和义矣。”^{[10](535)}因为“两端一致”，故天道人情可以致一。但一致并非无别，天道人性需要由礼

运行其间而贯通，“人之有情皆性所发生之机，而性之受则天地、阴阳鬼神、五行之灵所降于形而充之以为用者，是人情天道从某原而言之，合一不间，而治人之情即以承天道，固不得歧本末而二之”^{[10](561)}。在解《春秋》时，他结合满人入主中原实行民族压迫的事实，提出了独到的民族观。他认为，夷狄与华夏之分不是来自种族或地理的差异，而是因为文化的不同，文化即礼。春秋时的荆、吴、徐、越、杞、莒诸国均因无礼而成为夷狄，在它们那里真正意义上的仁道并未确立。当夷狄入主中原后，结果只能是间中国、乱人伦。所以，文明社会中一定要建立天子之不死社稷之义，“诸侯以社稷为守，天子以天下为守。以天下为守，故不死其社稷”^{[11](145)}。即天子应与天下共存亡，以天下为守不是徒守天下之士，更要维护天下之道。

此外，王夫之在解《老子》时认为，理解老子言说必须深入老子思想内部，发现其逻辑结构，方可揭示其理论依据的片面性，从而发现相应弊端。讲究“夫之察其悖者久之，乃废诸家，以衍其意；盖入其垒，袭其辎，暴其恃，而见其瑕矣，见其瑕而后道可使复也”^{[3](15)}。毫无疑问，王夫之是一个老子学说的批判者。但他对老子思想学说中有价值的东西，仍以开放的态度加以肯定与吸收。如他确定了“无为而治”的有效性，肯定了老子“静为躁君”的观点意义，认同了其中“和以致生”的精神等。他所批判的主要是老子以虚为本之说，并指出老子只知无形无象的虚无而不知事物存在显著与隐藏，即明与幽的差分等。他解《庄子》强调生命价值的体验，并以此认为《庄子》高于《老子》，“庄子于儒者之道，亦既屡诮之矣”^{[3](472)}。他还说，《庄子》一书的宗旨不在“出世”“遁世”，而是通过对现实世界诸相的批判，表达要转化“无道乱世”为“有道治世”的愿望等。

应该说，王夫之诸如上述的经学新思想不胜枚举，他一生遍注诸经，将自己的生命情怀注入经典诠释活动之中。表面上看，他的“不主常故”形式多样，但若究其本质则可见到，其内在有着自己的逻辑核心，即忧怀家国的感情指向，重视人格的精神旨意以及重建秩序的政治理想等。从

他的诠释中,人们可以看到遗民之恨、对圣德的敬仰、对君子人格的追求、对君主制的批判、对以民为本君道的追求等。从王夫之对经典的解读中,人们可以找到那个时代儒家在社会大动荡后对人生和社会意义进一步深思的志向,对经学的反省与学术朝向民族精神实践方向发展的努力。其学术思想的“启发性”,毋庸置疑。然而,王夫之在经典解读过程中出现的问题也是明显的:他过于偏重对政治历史问题的思考,且民族意识强烈,致使其学说中许多认识存有“过犹不及”之感。仅就经典诠释来说,他的许多论述均出自主观评断,而并非根据文本进行的客观学术分析,诸多结论具有简单化倾向。但瑕不掩瑜,王夫之的确开出了其时经典诠释学说发展的“生面”,他在彰显中华传统典籍价值的同时,亦凸显出千秋文章大业的人生追求。若不是因其以遗民自居、遁隐山林,以致学术不彰,其在学术史中的影响势必将更为放大。

参考文献:

- [1] 王夫之. 船山全书(15)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (15) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [2] 顾炎武. 顾亭林诗文集[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- GU Yanwu. Gu Tinglin's collection of poems and works [M]. Beijing: Chinese Book Company, 1983.
- [3] 王夫之. 船山全书(13)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (13)[M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [4] 王夫之. 船山全书(6)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (6) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [5] 王夫之. 船山全书(12)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (12) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [6] 王夫之. 船山全书(2)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (2) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [7] 王夫之. 船山全书(1)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (1) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [8] 王夫之. 船山全书(14)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (14) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [9] 王夫之. 船山全书(3)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (3) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [10] 王夫之. 船山全书(4)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (4) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.
- [11] 王夫之. 船山全书(5)[M]. 长沙: 岳麓书院, 1988.
WANG Fuzhi. Chuanshan complete works (5) [M]. Changsha: Yuelu Academy, 1988.

On Wang Fuzhi's thoughts and practice of interpreting classics

KANG Yu

(School of Marxism, Heilongjiang University, Harbin 150080, China)

Abstract: In the face of all kinds of malpractices in the development of classical hermeneutics in the Ming Dynasty, Wang Fuzhi advocated that in interpreting classics, we should "combine the Han and Song Dynasties" and highlight the "zhi" of the text. He integrates interpreting classics and constructing philosophy into a whole, hence creating a unique set of ideas of interpreting classics, whose striking characteristics lie in philosophical critical spirit, the emotional orientation of the home country, the spiritual will of the personality, and the political ideal of rebuilding the order. Besides, Wang invents interpretative thinking of "Two Ends Being Consistent", which expands the content system of ancient Chinese dialectics as well as enriching the Confucian ideas of interpretation. In spite of some deficiencies, Wang's thoughts and practice of interpreting classics open up a new "face" for the development of classical hermeneutics.

Key Words: interpretation of classics; Wang Fuzhi; neo-Confucianism; interpretative thinking; Two Ends Being Consistent; pair logic; ancient dialectics

[编辑: 苏慧]