

詮釋中的道說

● 楊立華

在詮釋學理論漸已成為各種「創造性誤讀」的藉口的今天，一部以《詮釋與重建》為題的研究儒學經典著作問世，其補偏救弊之意是顯見的。作者陳來談及此書的緣起時說：「因見現在『經典和詮釋』的主題研究很流行，但大多數未能深入於詮釋的具體實踐，往往流於空泛。」作者「希望這些文字的疏通不僅對初學者有所幫助，也對改變目前淺嘗輒止的學風有所助益」。



陳來：《詮釋與重建——王船山的哲學精神》(北京：北京大學出版社，2004)。

在詮釋學理論漸已成為各種「創造性誤讀」的詮釋學藉口的今天，一部以《詮釋與重建》為題的研究儒學經典著作問世，其補偏救弊之意是顯見的。作者陳來在「後記」中，談及此書的緣起時說：「因見現在『經典和詮釋』的主題研究很流行，但大多數未能深入於詮釋的具體實踐，往往流於空泛。」(頁434-35)而在此書的具體寫作中，這種自覺的意識也得到了充分的體現：

本書的寫作方式，是比較詳細地對文本進行解說，然後加以分析，這是由於船山的文字往往艱澀，不易理解，而有些研究著作往往含糊其辭，不能進入細緻的分析，從而阻滯了船山研究的深入。希望這些文字的疏通不僅對初學者有所幫助，也對改變目前淺嘗輒止的學風有所助益。(頁18)

其中的潛在憂慮也許可以進一步理解為：如果詮釋學理論始終指向一種普適性的文本詮釋可能、甚而指向一種適用於一切文本的方法上的捷徑，而非在耐心地閱讀中與文本建立切身的、個體的關聯，那麼，那些看似深刻的論說，不僅將最終見證自己的理論虛構的破產，而且同時也將因誘發種種荒疏的閱讀習慣，從而最終帶來治學風氣的敗壞。

《詮釋與重建》的結篇方式在陳來個人的著述譜系中可謂別具匠心。與此前兩部同類型的著作(《朱熹哲學研究》和《有無之境——王陽明哲學的精神》)相比，本書的論述不再依思想的內在架構展開，而是以王船山經典詮釋的外在順序來加以組織的。但深入閱讀會告訴我們，這只是一個表層的面象。實際上，無論是對通篇的解說順序的安排，還是對具體文本的解說重心的

選擇，都既涵攝了對船山思想的總體把握，又融結了對道學思想的內在結構的整體照察。具體說來，首論船山之《大學》、《中庸》詮釋，側重於就心性論心性；次論船山之《論語》釋讀，則引入理氣觀的考察，並在此基礎上進探其氣質人性論和理欲觀；再論船山之《孟子》解說，則在理氣觀、氣質論和理欲觀的基礎上對心性論做了更為深入的考察；最後以《正蒙注》之「全生全歸」、「存神盡性」的解析歸結全書。這樣的安排，既有效地顧及了哲學論述的內在邏輯，又恰當地安置了本書作為「詮釋的具體實踐」的寫作取向。不僅如此，這一結篇方式還使得本書在哲學詮釋上的另一特點自然地凸顯出來。事實上，在中國哲學史的詮釋和研究中，一直存在着如何（或是否應當）借助西方哲學的框架及範疇概念闡發中國思想的問題。在這個問題上，陳來的態度一直是個案性的。如，在《朱熹哲學研究》中曾以「規律」說「理」，在《有無之境》中則以胡塞爾（Edmund Husserl）的意向性理論解釋陽明「四句理」中心、意、知、物的關係。雖則如此，我們仍能在總體上看到他在此類嘗試上的慎重。如果以「迴避」強勢的西方概念為標準，《詮釋與重建》無疑是相當徹底也相當成功的。尤為難能的是，本書在做到這一點的同時，仍成功地獲致了我們通常需要借助西方哲學的概念才能獲致的分析力量。除去船山本人的思想深度以及作者的詮釋力量等因素，著述的結構安排也發揮了相當大的作用。本書的詮釋學性格更易於彰顯文本自身的論述脈絡及話語統系，從既有的以各種方式根植於西方哲學傳統的論述架

構中掙脫出來，使得依靠其原本的結構和體系獲得意義和力量的範疇、概念游散為準哲學概念和日常語彙，從而在本書的詮釋話語中保持其為「自然」的形態。

「詳人之所略，略人之所詳」，是本書在內容上的自覺選擇。這種選擇自然與目前船山研究的一般狀況有關：「本書……對船山思想體系中的重要部分如歷史哲學、易學思想及許多哲學問題（如認識論、發展論等）都未涉及。這不僅是因為近年已經有這方面的專門研究成果出現，……至於全面敘述船山在哲學思想上的創新，過往論著已多，本書亦未重複。」（頁17）但更源於陳來自身的關切所在及其對船山思想努力的最終方向——「儒學正統的重建」的確定。與近年來着眼於思想與其他歷史要素之間的外在關聯、從而在歷史情境中將思想的論題相對化的思想史方式不同，陳來一直恪守哲學史的研究理路，即通過某一哲學體系內部的概念關聯來把握其觀念內涵，進而彰顯其內在的精神實質。正是從這一理路出發，才有了此書「從道學的問題意識和道學史的視野重讀王船山」、「把王船山還原到其儒學思想的本來體系來加以理解」的取徑。

透過此書具體的詮釋實踐，我們可以進探其背後可能的詮釋基礎。試舉一例。在對船山《大學》詮釋的解說中，陳來重點闡發了船山對「正心」的理解。對於朱子「心者身之主也」的解說，船山指出：「朱子於正心之心，但云『心者身之所主也』，小注亦未有委悉及之者，將使身與意中間一重本領，不得分明。」對此，陳來結合上下文的材料特加闡發：

在中國哲學史的詮釋和研究中，一直存在着如何（或是否應當）借助西方哲學的框架及範疇概念闡發中國思想的問題。在這個問題上，陳來的態度一直是個案性的。如，在《朱熹哲學研究》中曾以「規律」說「理」，在《有無之境》中則以胡塞爾的意向性理論解釋陽明「四句理」中心、意、知、物的關係。如果以「迴避」強勢的西方概念為標準，《詮釋與重建》無疑是相當徹底也相當成功的。

《詮釋與重建》一書於船山思想多有創發，而其中最為重要的則是對《張子正蒙注》中關於「全生全歸」、「不留不撓」等終極問題的思考的顯揚。船山晚年思想歸本於橫渠。橫渠以氣之聚散論生死，船山進一步發揮，指出一個人的行為的善和惡不會隨其死亡而消散無餘，而是將影響到他死後的歸宿，所以他主張要以「存神盡性」的修養，來保證死後「全而歸之」於太虛。

船山認為，如果「心」是「心統性情」的心，或「虛靈不昧」的心，這樣的心有善無惡，無有不正，在這樣的心上也無法施加「正心」的工夫。「正心」的工夫一定是對於可能不正的心所施加的。另一方面，如果說「正心」的心即是用以支配視聽言動一切行為的已發的意識，那麼這種與外物相感通的意識是屬於「意」，是「誠意」中誠的對象，而不是「正心」之正的工夫的對象。（頁52）

這是一段平實得近乎直譯的詮釋，沒有任何額外觀念的引入和添加。由於上述兩種理解「正心」之心的方式都成問題，船山進而闡明了自己的見解：「故欲知此所正之心，則孟子所謂志者近之矣。」這一「志心」，「是視聽言動的主宰，但它並非永遠為『正』，它可以是正的，也可是不正的，或在正與不正之間而全然跟着『意』走」（頁53）。通過以「志」來解「所正之心」，正心工夫就有了着落處。整節詮釋，都是依着船山的文脈自然展開的，似乎只是閱讀中的一種「發現」，無需甚麼疏解之功。然而，正是在這一「發現」之上，在船山的解讀中誠意與正心的關係得到了釐清，從而使這樣的論述成為可能：「對於《大學》的工夫條目而言，與朱子重格物，陽明重致知，蕺山重誠意相比較，船山似可說頗重正心。」（頁54）這裏，關鍵在於此種閱讀中的「發現」是如何可能的。除去作者的閱讀習慣和能力以外，積學而來的學養本身發揮了核心的作用。事實上，任何一次詮釋的實踐，都是建立在詮釋者本人的學術積澱之上的。正是這一積澱，使閱讀成為有方向、有縱深的閱讀，從而能夠發人所未

發，見人所未見。就當下這一實例來說，《有無之境》中關於陽明與湛甘泉格物之辯的討論，至少構成了某種潛在的詮釋學背景。在那一辯論中，湛甘泉對陽明將格物理解為「正念頭」提出了批評，而批評的理由即是「格物之說以為正念頭，於後面正心之說為贅」。這與船山關於正心的討論，雖具體着眼處不同，但在反對混同《大學》的工夫次第這一點上，則是完全一致的。

《詮釋與重建》一書於船山思想多有創發，而其中最為重要的則是對《張子正蒙注》中關於「全生全歸」、「不留不撓」等終極問題的思考的顯揚。船山晚年思想歸本於橫渠。橫渠以氣之聚散論生死，從而建立起「存，吾順事；沒，吾寧也」的超達態度。船山依據「橫渠之正學」，而進一步發揮：

船山的生死—人道論有着實體的含義，這就是，一個人的行為的善和惡不會隨其死亡而消散無餘，否則善惡的分別就沒有意義了，一個人的善惡將影響到他死後的歸宿，所以他主張要以「存神盡性」的修養，來保證死後「全而歸之」於太虛。（頁293）

而「船山與張載的一大不同是，在張載，『散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常』（《正蒙·太和語》）是自然的，與人為無關的，描寫的是自然生死聚散的循環過程。但在船山，則強調『適得吾體』和『不失吾常』都有人為的因素參與其中，這也是船山思想的要妙之處」（頁311）。也就是說，「人若能盡心知性，就能做到張載所說的存順沒寧，死後便能夠全歸於太虛本體，不留下任何不善溷濁的雜滯之氣影

響兩間的造化……如果不能盡心知性修養自己，就有可能造成惡濁之氣而影響兩間，自己也就不能全歸本體」(頁318)。由此，人世間行為的善惡，也就有了終極的價值。這對於克服縱欲主義、虛無主義等傾向，進而體認到善對人生的根源性，都是極富意義的。

對於船山的這一重要思想，此前的絕大多數船山研究者都未曾略及。前輩學人唐君毅、嵇文甫的研究於此雖有所涉，但均未能達到如此全面深入的領會。陳來之所以獨能於此處見其大旨，恐與他本人的價值關切不無關聯。換言之，這一核心洞見的揭示也許可以視為某種終極關懷上的共鳴的結果。這從側面提示我

們，真誠的價值關切也許可以成為深入且富洞見的詮釋工作的引領者。

在寫作中一向內斂的陳來在「緒言」的結尾處寫下了這樣一段話：

至於本書的書名，我再略說幾句。本書的研究對象是王船山對於道學經典的詮釋，船山的哲學思想正是通過這些詮釋被全面表達出來的。船山晚年對張載《正蒙》的詮釋則顯示出，他的所有思想努力是致力於儒學正統的重建，從思想文化上端正中華文化的生命方向。所以本書最後定名為《詮釋與重建》。(頁18)

這固然是有關船山思想努力的不易之論，或許同時也可以視為先生的自道之語。

對上帝的重新闡釋

- 孫傳釗、林東林



約納斯 (Hans Jonas) 著，張榮譯：
《奧斯威辛之後的上帝觀念——
一個猶太人的聲音》(北京：華夏
出版社，2002)。

如果說二十世紀是人類歷史上最殘酷的世紀，那麼猶太民族便是這個殘酷世紀最悲慘、也是最深刻的見證人，猶太民族的獨特經歷與命運、猶太文化的深厚傳統和猶太知識份子特有的敏感與文化素養，使得猶太思想家對現代性的反思與批判對當代人類思想作出了特殊而

海德格爾的四個德裔猶太人弟子：阿倫特、洛維特、約納斯、馬爾庫塞，他們雖然都關注社會政治倫理，可是其中對包括猶太教在內的宗教研究終生抱有濃厚興趣並作出貢獻的只有約納斯。但中國學術界對約納斯《奧斯威辛之後的上帝觀念》這一名著，沒有給予足夠注意；該書對種族滅絕後的對神學重新闡釋有重要貢獻。