

# 王船山对饶双峰《孟子》说的批评与接受

许家星

**摘要:**王船山《读四书大全说》对朱子再传饶双峰的《孟子》说加以深度剖析,从解经方法上严厉批评饶双峰过于分析的区别法“自误误人不小”,简直是“石田中求罅隙”;在理气观上,船山倡导理气不相离、理势不可截然分的理气相因观;在人心论上,船山严格辨析真心、本心与佛老之别,对双峰以人心为仁之解极表赞赏;在仁与礼乐、仁与不仁、孝与义等问题上,船山提出新的看法,批评双峰“谕父母于道”说违背了孝道精神。船山对双峰的反思与接受,表明船山思想的形成与发展建立在对朱子后学继承与批判之上,朱子后学构成船山思想的重要来源,显示出船山学的朱学底色。

**关键词:**王船山;饶双峰;四书学;朱子学

**中图分类号:** B249.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)01-0117-08

王船山是明清之际杰出的思想家,然在对其思想定性及研究取径上,学界众说纷纭。陈来先生强调从“道学的问题意识和道学史的视野重读王船山”,认为船山的思想形态“与朱子有着广泛复杂的继承关系”,即与宋明道学存在“承前”的继承关系<sup>[1]</sup>。那么就《读四书大全说》而言,船山不仅对朱子有着继承关系,对《四书大全》所收朱子后学同样有着广泛复杂的继承关系。故探究船山与朱子后学的关系,是深入全面把握船山四书学的一个重要然而却未得到应有关注的课题<sup>①</sup>。

本文拟就船山对饶鲁(号双峰)《孟子》解的批评与接受展开论述,以窥其承述朱子学之一斑。之所以选择双峰,是因双峰作为南宋朱子再传的杰出代表,其学以穷理精密、长于分析、勇于立异朱子著称,对宋元以来的朱子四书学诠释具有广泛影响<sup>[2]</sup>。正因元代新安理学受其影响颇深,故以倪士毅《四书辑释》为蓝本的《四书大全》收入其说颇多,使得并无著作传世的双峰之学得得以影响后世,引起船山的特别注意。《读四书大全说》对双峰之评述

居于所有朱子后学之首,恐与双峰的内在新颖性和影响的广泛性有关。就船山对双峰的评析来看,颇能显出船山思想对朱子及朱子后学之继承与发展。

本文聚焦于船山对双峰《孟子》解的讨论,一则相对于船山对双峰《学》《庸》《论语》解多为否定的评价不同,船山对双峰《孟子》虽仍以批评为主,但对双峰若干章诠释给予了极高评价,显示出船山对双峰思想欣赏认同的一面。二则对双峰《孟子》解的批判,也体现了船山经典诠释及哲学思想的基本特点。在对双峰的批判性解读中,船山反对双峰精细剖析文本、辨析字义的分析之法,认为这种细密的“区别法”简直是“自误误人”;他提出理气不相离、理势不可截然分的理气相因思想,辨析道与理之别;他讨论了真心、本心、仁心说,高度肯定双峰仁即心说,体现了严辨儒佛的立场;他对仁与礼乐、仁与不仁、孝与义等提出新看法,严厉批评双峰“谕父母于道”说违背了孝道精神。故船山对双峰《孟子》解的批判与吸收,实为船山对朱子后学承继与发展的生动体现,彰显了船山作为朱子后学的思想底色<sup>②</sup>。

收稿日期:2023-09-01

基金项目:国家社会科学基金项目(21VQG018)。

作者简介:许家星,男,北京师范大学哲学学院教授、博士生导师(北京 100084)。

## 一、“石田中求罅隙”的区别法 “自误误人不小”

双峰之学,以穷理精密、善于分析见长,然船山对其说则以批评居多,尤对其分析的研究方法极不满意,认为由此将朱子学带入训诂之歧途。在对双峰《孟子》解的批判中,船山即对双峰过于分析而流于训诂的诠释特点提出了严厉批评。如《梁惠王下》“鲁平公将出”章“吾之不遇鲁侯天也”解,双峰引入《论语》夫子说加以比照,认为孔子天命之说有两层意思,即《宪问》“公伯寮愬子路”章“道之将行也”的取必于天,与《子罕》“子畏于匡”章“天之未丧斯文”的取必于己,而取必于天说与孟子本章相通。船山又提出孔孟之说存在圣人之言与贤人之言的区别,颇不满此圣贤之分。他说:

双峰以“天之未丧斯文”与“不遇鲁侯,天也”分圣贤优劣,乃向石田中求罅隙。孔子是临生死关头说底,孟子在遇合上说底,原有分别……孟子为看高一层,说到天上去,则已极其至。若匡人之肆暴,原在情理之外,忽然乌合做下者事来,此并非匡人所可主,则明白是天操其权。故孔子须把天理天心,细看出不丧斯文,方尽理之精微……子曰:“不知命,无以为君子。”此是君子小人分界处,不容有圣贤之别。于弥子曰“有命”……皆与孟子意同。若谓“孔子告子服景伯,低一等说”,圣贤元无此移下一层、同流合污之教。浸令更与不如景伯者言,又当何如耶?以此区别法看圣贤文字,以自误误人不小!<sup>[3]919-920</sup>

他批评双峰解简直是没事找事,穿凿附会,正如从无缝可寻的石田中硬凿缝隙。他指出孔孟子之说语境不同,语义自然轻重有别,孔子处生死关头,孟子是面对君臣遇合。孟子之遇否,本属人事,然孟子说到由天决定,乃是高说;夫子困于匡,事出意外,并非人事,而是天操其权。故夫子由此仔细体察天理天心,方体会出不丧斯文。船山此解虽未见得合文义,却是新解。又提出夫子不知命无以为君子说是强调君子与小人之分,并不存在圣贤之别;《论语》中夫子相关天、命之说,皆与孟子意同,并无圣贤之别。批评双峰“孔子告子服景伯是低一等说”,把圣人说成低下的同流合污之学,不合文义。指责双峰以如此区别之法看待圣贤文字,实乃自误误人<sup>③</sup>,体现了对双峰过于分析的批评。

“小言破道”。双峰对字义的细密剖析,同样引起船山批评。《公孙丑上》“人皆有不忍人之心”章的“忍”,双峰认为“人心慈爱恻怛,才见人便发将出来,更忍不住”<sup>[4]2251</sup>。以“不忍人之心”的“忍”为忍不住,即慈爱恻隐之心忍不住发出,即是天地生物之心,爱人之心。船山斥责此说害道。

“不忍人”“忍”字,误作“必有忍”“忍”字一例看,极为害理。双峰“忍不住”之说,其谬甚矣……若无入井之事,但见一孺子,便痛惜怜爱,忍禁不住,骨与俱靡,则亦妇人之仁耳……饶氏之以小言破道!将牵率夫人乐用其妇人之仁、小丈夫之悻悻而有余矣。<sup>[3]942</sup>

船山认为从“忍”的字形看,即割弃不顾,忍心之义。如无孺子入井之事,便有怜爱不忍之心,则流于妇人之仁。再则,不可说恻隐之心发出忍不住,此乃不忍恻隐之心,而非不忍人,关键在于人乃一气相关,痛痒相连者。他批评朱子蚂蚁不忍之心说,未能区分人物之别。总之,船山斥责双峰此解是以小言破大道,以不忍为妇人之仁。蔡清早已有此说,船山当受其影响<sup>④</sup>。对本章“斯有不忍人之政”的“斯”,双峰认为“斯”就是即。船山则认为二者不同:

双峰云“斯,犹即也”。若下得“即”字,便不当“斯”字。“即”字虽疾速,然有彼此相蹶之意……此言“斯有”则不然。须为之释曰“斯,即此也”,方得恰合。即此不忍人之心,便有不忍人之政在内,非有待也……不忍杀牛之心,自有此全牛之术;非既有此心,又有此术也。<sup>[3]944</sup>

“斯”与“即”的差别在于:“即”表示彼此对待的先后次第关系,是“相因以即有”,非必然关系;“斯”则是表示蕴含关系,相当于关联分析命题,用“斯”意味着不忍人之政即蕴含于不忍人之心,表示此仁政先天内在于不忍之心中,而非先后次第之两物。“即”看似表示关联紧密,实则反倒显出间隔。此见出船山分析同样细腻。

“徒为挑拨,了无实义。”双峰还对《离娄上》“爱人不亲反其仁”章的“皆反求诸己”的“皆”加以剖析,认为:“上面三句包括未尽,所以下面又说‘皆当反诸己’,添个‘皆’字……皆字说得阔,不特说上面三者而已。”<sup>[4]2466-2467</sup>双峰特别重视“皆”字,以之作为对前文所“未尽”之概括补充。船山对此“未尽”补充说加以批评,言:“仁、智、敬之皆反求矣,则亦更有何道之可反求也?只此三者,包括以尽。‘行有不得者,皆反求诸己’,是总括上文以起下义。

双峰乃云……徒为挑拨，了无实义。”<sup>[3]990</sup> 船山认为仁、智、敬三者已经统括尽了，三者之外不存在可求之道。故所谓“皆反求诸己”是总结上文，唤起下文。批评双峰三者未尽尚待“皆”字来包括说只是对文本的无意义挑拨，并无任何实际意义，否定了双峰对本章文本关系的分析。

在对双峰分析之学痛加批评之时，船山也偶有对双峰认可者，如对双峰提出于《孟子》当贯通而观的方法表示认可。双峰于《公孙丑上》“知言养气”章提出《论语》与《孟子》形式不同，《论语》短，《孟子》长，故对《孟子》的学习，既要注意全章大旨，又要注意前后文本的贯通。船山认为双峰此说甚好：“双峰谓‘《孟子》章句长，须看教前后血脉贯通’。如此‘愿学孔子’一语，乃通章要领，若于前后贯通有碍，则不但文义双蹶，而圣学吃紧处亦终湮晦，令学者无入手处。”<sup>[3]939</sup> 由此船山断定“乃所愿则学孔子”句为全章要领，假如不能以此贯通全章，则必然文义不通，埋没圣学要领，使学者无从入手。可见解经当力求文本前后血脉贯通的重要。

## 二、“理与气不相离”与“无道非无理”

在对双峰《孟子》解有关理学思想的批评中，船山表达了自己对理气、理势的看法。在《离娄上》“天下有道”章中，双峰据朱子以天为理势之当然说，提出有理有气论，在天与气、势之关系上主张：“就事上说，气便是势。才到势之当然处，便非人之所能为，即是天了。”<sup>[4]2472</sup> 就事而言，气即势，就势之当然而言则是天，是从实然与应然区别二者。船山对双峰说加以正反评价。

《集注》云“理势之当然”，势之当然者，又岂非理哉！所以庆源、双峰从理势上归到理去，已极分明……双峰以势属之气，其说亦可通。然既云天，则更不可析气而别言之。天者，所以张主纲维是气者也。理以治气，气所受成，斯谓为天。理与气元不可分作两截。若以此之言气为就气运之一泰一否、一清一浊者而言，则气之清以泰者，其可孤谓之理而非气乎？有道、无道，莫非气也，此气运、风气之气。则莫不成乎其势也。气之成乎治之理者为有道，成乎乱之理者为无道。均成其理，则均成乎势矣。故曰：“斯二者，天也。”使谓《泰》有理而非气，《否》但气而无理，则否无卦德矣。是双峰之分有道为理，无道为气，其失明矣……理与气不相离，

而势因理成，不但因气……凡言势者，皆顺而不逆之谓也；从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎？知理势不可以两截沟分，则双峰之言气，亦徒添蛇足而已……双峰错处，在看理作一物事，有辙迹，与“道”字同解。道虽广大，然尚可见，尚可守，未尝无一成之例。故云“天下有道”，不可云“天下有理”。则天下无道之非无理，明矣。<sup>[3]992-994</sup>

一方面，船山认可双峰的理势之分，认为其从理势上归到理，意义分明，因为势也是理之当然，理势之间存在分合关系。另一方面，他认为双峰势归于气虽可通，但毕竟割裂了理气关系，盖经文是以天来统摄理气。理气本不可分，事物无论在有道无道情况下，皆是有理有气。故双峰分有道为理、无道为气有误（双峰表述是理势对说，然又以势为小役大、弱役强，主张“气便是势”）。船山认为，天乃是对气的“张主纲维”者，突出天对于气的主宰性，故天并非单纯的理或气，而是理气相互作用者，“理以治气，气所受成”者才是天。他强调理气不可分离为两截，不能说气之清泰者只是理，浊否者只是气；对清泰者而言，也不能“孤谓之理而非气”；气作为普遍者，无所不在，与有道、无道无关，即无论道之有无，气始终存在，而气之运转则必然构成势。有道与无道乃是由气所构成的治之理与乱之理，理、势皆由气构成，而理势合一即是天。他指出，不能说泰、否分别专指理、气，故双峰割裂理气，以有道为理、无道为气说显然不对。船山主张“理气不离，势因理成，不但因气”，即势也是理气之合，不能仅仅视为气。他指出势乃“顺而不逆”之义，势之所在，即理之所在，盖理气不分，理势不分，“知理势不可以两截沟分”，故批评双峰以气论势，画蛇添足。船山还提出理之势犹如理之气，因理并非现成可观者，而是通过气之条绪节目而显，故当气上见理，批评双峰把理看作一有方体形状的实有之物（双峰此处仅有“有理有气”一句，似并无此意）。他分析道与理之别，认为道是可见可受而具有一定之形者，故天下有道不等于有理，无道不等于无理。道与理不同，道是一定之理，是理之一种体现，理无定而道现成。

船山表达了重视理事合一的政治思想。在《梁惠王下》“齐人伐燕取之”章，双峰、陈栎皆认为：“齐王只当诛子哙、子之，别立君而去，不当取他国。”<sup>[4]2164</sup> 此是据孟子及朱注之义，主张定乱而不取其国。船山则对此说加以批评：“双峰、新安乃谓齐为燕置后而不有，乃与汤诛君吊民之义同。不知

齐之克燕,是何等机会,孟子以汤、武望之,便欲因此而兴王业以安天下……天下之定于一也,其何日之有……诸儒之说,有但务名高而无实者,要非天理、人情之极至也。”<sup>[3]917</sup> 船山根据孟子对梁王的“定于一”说,认为孟子所有思想都是“但言兴王业事”,而不顾及天下已定之实。故此处孟子想法是让齐王抓住这次克燕的千载难逢的机会来兴王业而安天下,占有燕国,统一天下,不再走分封之路。船山的根据是:孟子对齐王的游说,始终以汤武之事期待于齐王,在孟子心中所考虑者非燕国一国得失而是天下定于一之王业。再则,就史实言,汤之王业也是在吞并小国如灭葛等过程中逐步实现的。故他批评双峰等人之说“务名高而无实”,不合天理人情。此显出船山之思想,实出于天下统一安定这一根本目标而主张采取实际行动,反对不切实际的空洞高调的理想主义。他认为如此才是合乎天理人情者,此显出船山学极为务实的面向,所谓天理必须合乎实际与人情,即理在事中也。

### 三、仁、爱与孝

船山在对双峰的评判中,对与理关系密切的仁的意义提出了新看法。《离娄上》“仁之实”章一个重要问题就是,《集注》提出此处与“有子”章相通,“有子以孝弟为为仁之本,其意亦犹此也”<sup>[5]</sup>。双峰、张彭老等皆赞同此说并发挥之,船山则反对之。

若论原头发生处,但有远近亲疏之别,初无先后之序。人性之中,仁义之全体大用,一切皆备,非二者先而其余皆后。一落后,则便是习,不是性矣。唯斯二者,痛痒关心,良心最为难昧,故曰“实”。当身受用处,较其余自别……双峰及张彭老之说,皆不合本旨。<sup>[3]1006</sup>

双峰以智、礼、乐为“道生”,大是差谬。作文字时,须如此宛转分配,实则言人能常知事亲、从兄,外尽其节文而内极其和乐,则仁、义、礼、智、乐之实皆在是也。<sup>[3]1009</sup>

《论语》“孝悌为仁之本”的本与“仁之实”的实,在朱子看来,是同一回事,都具有本根、精实之义。船山认为朱子之说乃是大纲而论,为了避免说死,故通于有子。其实有子是让学者以孝悌作为为仁的根本,由此立定根基。孟子则认为凡五常之德皆当以此为实,不可向外。船山认可真德秀说,批评胡炳文分仁义是本心、礼智乐是功夫说。就源头发生而言,五者存在远近亲疏之别,但并无先后次第之

分。仁义先天即有,包括五者,礼智乐并不是后天才有,否则即是后天之习,而非先天之性。但五者皆容易被遮蔽陷溺,其中事亲从兄最难遮蔽,故是实。双峰认为此“实”正如果实,内含生意,由仁义之二实生出五常来,故与“有子”章“本立而道生”相通,本立即仁义,道生即礼智乐,但有子偏而孟子全。张彭老也认为两章相通。船山痛斥双峰“道生”说大谬,认为如是写作为文,双峰如此分配不妨,即仁义是本立,智礼乐是道生。但经文之本意乃是说如能做到事亲从兄,外尽节文而内有和乐,则有仁义礼智乐之实,并非道生问题。

在《离娄上》“不仁者可与言”章中,双峰又认为本章关键在“乐其所以亡者”,它表明荒淫暴虐不过自取灭亡,此正与《集注》“心不存则无以辨于存亡之著”说相通。故船山就朱注、双峰说一并批评。

双峰归重末句,自未分晓。其意以为唯荒淫暴虐者,则与《集注》“心不存”之说相为吻合,乃《集注》“心不存则无以辨于存亡之著”一语,亦抬起此不仁者太高。若论到存心上,则中材之主能保其国家者,若问他仁义之心在腔子里与否,则无论“三月不违”,即日月一至,乃至一念之分明不昧,亦不可得。然而以免败亡而有余者,则未能仁而犹不至于不仁,尚可与言也。人而谓之不仁,岂但不能存其心哉,直已丧其心矣!<sup>[3]996</sup>

船山批评《集注》把不仁者看得太高,即《集注》分为存心(仁义之心)与不存(仁义之心)两种,对应仁与不仁。在船山看来,不存与不仁不是一种而是两种。大多数中等之君即是不存仁义之心,然而尚并非不仁,因其虽不存此仁心,但却还能行保家卫国之仁政(事),故在仁与不仁者之间,还存在第三种中间人,此等人虽无仁义之心而有仁事,既非仁者亦非不仁者。不仁者不仅丧失仁义之心,连知觉之心亦无,如同醉汉。此解颇新,体现了船山对人的道德之心与道德行为关系的深入思考,肯定了心与事相割裂而不一的客观现实,强调不能仅仅就心而论,应考虑到“事”的一面。

《公孙丑上》“矢人岂不仁于函人”章,双峰认为章旨是“教时君因耻辱而勉于仁”<sup>⑤</sup>。船山称赞双峰抓住了本章要领,批评辅广、真德秀等仅着眼于心上说,不合上下文本之意。他说:“‘矢人岂不仁于函人’一章,唯双峰为得之。庆源、西山只在心上说,却不顾下文‘不仁不智’一段,亦且不顾矢函、巫匠两喻。矢人匠人之心,与巫函同,所以不同者,术

而已矣。”<sup>[3]950</sup>船山认为,就心而言,实无法区别矢人、匠人,只有术才是区分二者的要素。此亦见出船山不仅仅看重内在无形之心,更注重具有现实的可感知经验之事的观点。

在《告子上》“仁内义外”章,双峰批评告子之说犯了以爱为仁、以情为性的错误,强调朱子的爱之理才是对人的精确之说,告子实不识性。他说:“然告子虽知以仁为内,而不知爱是情,仁是性,爱不便是仁,爱之理乃是仁。今便指爱为仁,已是不识得性了。”<sup>[4]2727</sup>此说得到船山高度赞赏:“‘爱未是仁,爱之理方是仁’,双峰之说此,赅矣。韩退之不知道,开口说‘博爱之谓仁’,便是释氏旖旎缠绵,弄精魂勾当。”<sup>[3]1061</sup>船山同样认为告子是以情为性,据此批评韩愈博爱为仁说犯了同样错误而流入佛教之说。此见出船山对仁爱、性情的严格辨析,是对朱子学以理论仁思想的继承。

《离娄上》“事孰为大”章,双峰解释曾子养志是指曾子承顺其父好的意愿,即不私其口体之奉,常有及物之心,可谓继亲之志。双峰还认为,除了有好的意思要承顺而推广外,对于“不好底意思,则不当承顺,要谕之使合于道,方谓之孝”<sup>[4]2507</sup>。此喻亲于道,即几谏之意,亦是儒家论孝之义。如《礼记·祭义》言:“君子之所谓孝者,先意承志,谕父母于道。”<sup>[6]</sup>但双峰之说遭到船山极力驳斥,认为是害道之言。他指出:

双峰说:“曾皙不私其口腹之奉,常有及物之心,这便是好底意思,曾子便能承顺他。”此言害道不小。子之事亲,若在饮食居处之际较量孰得孰失,得则顺之,失则逆之,即此便是不孝之尤……见其有是,即见其有不是矣……父子之间,各执一是以相讼,而人道灭矣……人子之于亲,能有几桩事物与舜之有天下一例,乃忍区区较其为公为私、为得为失哉!甚矣,双峰之俗而悖也……叔齐之贤不能过伯夷,而以偏爱故,乱长幼之序。双峰所云“不好底意思”,孰甚于此!浸令伯夷见亲之过,而欲以谕孤竹君,使勿紊长幼之礼,岂非卫辄之流亚乎……欲谕而不能,而又怀必谕之心,怀忿浸淫,而商臣之恶起矣。故曰:双峰之说害道不小。<sup>[3]1001-1003</sup>

船山指出,首先,不应当在饮食起居之处较量得失,分辨好坏,若此则是“不孝之尤”,即不可揣测、评价亲之所举是否正当合理,并引陈了翁之言,证明弑君父者皆源于“见其有不是处”。其次,分剩余之

食物于人,也不见得是好意,不过是妇人之爱。船山此说不合经文之义,为其新解。盖经文实以是否“将彻,必请所与”这一细节来分别曾子与曾元之孝,如果抹杀此点,那经文即无意义。不仅如此,船山还认为,在此饮食之事上分辨是非,加以计较,正是逆子的根源。即便父母不是,所欲非人,人子也不能劝告,不能“谕之于道”,否则即是责善(其实责善并非此意)。最后,所谓有过则谏之类,船山认为那只是限于大纲目,且有诸多条件限制,是必须能改过者,是与作为儿子的职责无关者。若无精细限制,则会激成父子之变。故至于饮食之类小事,显然不存在谏过之必要与可能,而应顺从父亲之志。但双峰并没有说作为父亲在饮食上有问题而需要加以谏,只是说孝子要顺亲之好意,包括在饮食上。当然,船山采用反推法,即由顺承饮食之好推出不顺承饮食之不好。双峰有“不好底不当承顺”说,即对不合于道的要求不应顺承,但双峰并未具体限定行为范围。船山则限定了谏的条件范围,担心如双峰之说,会无限制使用谏,造成对孝的伤害。所谓谏的前提即是分辨公私、是非、得失,故消除谏的前提是于父母前消除是非之别,此在一定意义上通于《礼记》“门内之治恩掩义”而非门外“义断恩”之原则,而以父母之所为皆是。船山则认为,即使顺从之事于我“不尽当于道”,但“终不至于失身”即可,突出了孝道原则的优先性。他并以舜与瞽叟、象为例,赞扬舜于二者百般不计较,即便父有不是,亦不计较而顺承之。批评双峰“不好底意思”已经是大不孝,子于父不可说“不好底意思”,不可见亲之过。此中即是孝与义的紧张问题,此问题各家见仁见智。如史伯璿即认为双峰说并无错,不过是诠释过深过新而已<sup>⑥</sup>。

#### 四、本心、真心、仁心与辟佛

船山在对双峰《孟子》解的批判中,特别注重辨析孟子心论与佛教之别,避免儒佛相混。如《梁惠王上》“不忍其觳觫”章,双峰认为孟子之意是希望齐王因爱物(牛)之心,反而推至于仁民;因爱物之心,反而至于亲亲。又因亲亲而推于仁民,由仁民而至于爱物。此即爱物—仁民—亲亲之往复双向次第。船山于此说极不满,说:

孟子因齐王之善全一牛,举小例大,征王心之有仁术,而繇是以知保民之可,唯在反求其本心固有之术。岂仅据石火电光乍见之惻隐,遂欲王追寻之以认为真心,便死生不忘,拿定做个

本领,将来三翻四覆,逆推一次,顺推一次,若双峰之所云者?此种见解,的从佛诘阿难从佛出家最初一念来。“邪说诬民,充塞仁义”,其为害岂小哉!<sup>[3]907</sup>

他认为孟子牛羊之譬喻,乃是“举小例大”,证明王有仁心而可行仁术,保民之方只在反求固有之本心。但并不是说让王抓住此见牛而不忍之电光石火般乍现的恻隐之心,以之为真心而念念不忘。以此作为功夫本领,如双峰般反复顺推、逆推之。批评双峰之解根本来自佛教出家最初一念说,简直是充塞仁义之邪说。双峰之解,本据孟子文本,并无佛教之迹,然却激发船山如此雷霆之怒,显然船山此解别有关怀——警惕于本心与佛教真心之混淆。然亦显出船山对双峰之批评实从主观自我出发,而难免带有误解与偏见,甚至不乏罗织之嫌。又《孟子·离娄下》“赤子之心”章,双峰认为赤子“饥便啼,喜便笑”乃是其真情之表达,体现了纯一无伪之心(此《集注》说),大人即守住此纯一无伪之心而扩充之,做到蒙以养正。船山批评之。

双峰却从饥便啼、喜便笑上著解,乃不知饥之啼、喜之笑,是赤子血气分上事,元非赤子之心。煞认此为真心,是所谓“直情径行,戎狄之道”耳。释氏以行住坐卧、运水搬柴为神通妙用者,正在此处堕入禽狄去。孟子说个“赤子之心”,是从天道上见得,不容向一啼、一笑讨消息。孟子“道性善”,则固以善为赤子之心可知。“心统性情”,赤子便有性而未有情,只性之善者便是,若知啼知笑,则已移入情矣。双峰之说,正告子“食色性也”之邪说。<sup>[3]1019</sup>

船山以理欲区别真妄,指出赤子是真不全而妄则无,所谓大人不失赤子之心,是指大人以其无欲之心然后推行王道。批评双峰所论啼笑乃血气之事,无关赤子之心。如以此为真心,则陷入直情径行的夷狄之道,流入佛老神通妙用之学。孟子的赤子之心乃是从天道上见,而非从啼笑上求。孟子以善为赤子之心。就心统性情言,赤子是有性无情(此说大不合常理),只是性善,故赤子之哭笑当归为情而非性,批评双峰从啼笑论赤子实落入“告子食色之性”论。双峰之意,无非是借“饥便啼,喜便笑”表明赤子之心真实无伪、纯粹自然而已,并无流入佛学之病。船山则强调赤子与大人之心不同,性与情不同,注重儒学真心之说,故借助对双峰的批评表达对佛教的否定。然就诠释学而言,他对双峰的理解并不恰当。

船山认为《孟子·离娄上》“离娄之明”章,“圣人既竭目力焉,继之以规矩准绳”的“既、继”,分别指已事与遂事,“既”表示已尽力但事未成功,故需要后者来成就此事;后者“继”是前者“既”的必要接续与发展。并批评双峰圣人常有,故需要继之以不忍之政说流入佛老之唾余。他说:

既者,已事之词也;继者,遂事之词也。“已竭耳目心思”云者,劳已尽而绩未成也。“继之以规矩、准绳、六律、仁政”云者,言彼无益,而得此术以继之,乃以遂其所事也。双峰乃云“唯天下不能常有圣人,所以要继之[以]不忍人之政”。然则使天下而恒有圣人,则更不须此不忍人之政乎?是孔子既作,而伏羲之《易》,唐、虞之《典》,殷、周之《礼》,皆可焚矣!此老子“剖斗折衡”之绪论,释氏“黄叶止啼”、“火宅”、“化城”之唾余。奈何游圣贤之门者,不揣而窃其旨也!<sup>[3]990</sup>

船山认为照双峰之说,似乎如有圣人,则不需要不忍人之政了,则一切典籍制度等皆不需要。双峰显然并无此意,船山推论过度。船山进一步发挥,认为双峰乃是老子“剖斗折衡”思想,是佛教“黄叶止啼”说,是以圣门之学而窃取佛老思想,可谓痛斥极严。其实双峰所论是人治与法治关系,强调如无圣人,又无法治规矩,则仁政将只能是依附于圣人个体者,随之而生灭。所论实毫无一丝佛老气息。此亦显出船山对佛学的高度警惕,以至不惜陷入随意发挥、率性附会之境。

船山对双峰说亦有大加赞赏者。如《泰伯》“异于禽兽”章,双峰认为孟子是以舜做一个存的典范,“孟子只举舜做个存底样子”,让学者仿效。船山甚满意此解。他言:

双峰说“做个存的样子”一语,极好。君子之存,在德业上有样子可见,如舜、禹所为等,而非有下手工夫秘密法也。只如明伦察物、恶旨酒、好善言等事,便是禽兽断做不到处……和靖说“舜是存,君子便是存之”,把定“存之”作工夫,则硬执“几希”为一物事,而为君子者战兢惕厉,拏定者些子不教放下,其与释氏三唤主人相去几何?恐其所谓“些子”者,正朱子所谓与禽兽同者也。<sup>[3]1026</sup>

船山认为君子之存当在德业上有典范之呈现,舜、大禹等圣贤所体现的人格示范“有样子可见”,而非有所谓秘密用功之法。此体现了船山重视现实世界、反对虚玄神秘之学的态度,锋芒指向异端之

学。他认为功夫应当在明伦察物等实际言行上展开,由此体现好善恶之心;不如此,即流于禽兽。此即几希所在。批评《集注》所引尹焞君子存之、圣人存者之分,把“存之”当作了功夫,以战兢惕厉之心视“几希”为一实物而不敢放下,实则流入异端“主人翁在否”之流。盖圣贤并非把仁义当作一客观外在之物,再次反映出船山特别忌惮佛学。

《告子上》“人之于身”章,双峰在经文“无以小害大,无以贱害贵”的基础上提出逆向思考,提出“一毫一发,皆吾所当爱,皆吾所当养”之说,主张不是不养小体,而是不应只养小体,“莫专养小体”<sup>[4]2787</sup>,最好是做到养小体而不拖累大体。这一点得到船山欣赏,他说:

若教人养其大者,便不养其小者,正是佛氏真赃实据。双峰于此分别破明,其功伟矣。佛氏说甘食是填饥疮,悦色是蒸砂作饭,只要败坏者躯命。乃不知此固天性之形色而有则之物,亦何害于心耶!<sup>[3]1088</sup>

船山认为双峰之说击中佛教要害,即只教人养大体,而放弃养小体,此即佛教真赃实据。赞赏双峰于此辨析明白,其功甚伟,批评佛教将形色与天性割裂为二之思想,体现了船山对佛教激烈的排斥态度,表明船山始终注重理事、物则的一体。

《告子上》“仁人心”章是船山对双峰解最为赞赏者。双峰继承勉斋说,认为此处人心与求放心之心皆是指本心之仁,而非朱子认为的知觉运动灵明知心。船山大赞之。

直以仁为人心,而殊之于物之心,故下直言求心而不言仁。乃下直言心,而言心即以言仁,其非仅以知觉运动之灵明为心者亦审矣。故双峰为之辨曰:“不应下文‘心’字又别是一意。若把求放心做收摄精神,不令昏放,则只从知觉上去,与‘仁,人心也’不相接。”伟哉其言之也!彼以知觉为心而以收摄不昏为求放心者,不特于文理有碍,而早已侵入异端之域矣!

……………

双峰承二贤之后,而能直领孟子之意,以折群疑,其以正人心、辟邪说于毫厘之差者,功亦烈矣。

唯知此,则知所放所求之心,仁也;而求放心者,则以此灵明之心而求之也。仁为人心,故即与灵明之心为体;而既放以后,则仁去而灵明之心固存,则以此灵明之心而求吾所性之仁心。以本体言,虽不可竟析之为二心;以效用言,则

亦不可概之为一心也……若非勉斋、双峰为之发明,则是学问之外别有求放心一段工夫,既与孟子之言显相矛盾,而直将此昭昭灵灵、能学知问之心为当求之心。<sup>[3]1083-1085</sup>

船山认为,孟子是以仁为人心,而不同于物之心,故直言求心而不言求仁,盖心即仁,而并非以知觉运动之灵明者为心。故他极为赞赏双峰的本章之心不能是知觉之心说。如以知觉为心,以收摄昏沉者为心,则不仅不合文义,且流入异端,这是船山最看重的。由此他批评程朱本章解皆有误,不满朱子以此心为“此身酬酢万变之主”的功能心,以放心为“昏昧放逸”的知觉心,批评如果只是以此心为灵明之心,则流入佛教异端。以“伟哉”“功亦烈矣”对双峰之解极表赞赏,认为此说实能继承前贤而领会孟子之意,具有正人心、辟异端之效。船山着重分析所求之仁心与灵明之心为体用关系,所放失和所寻求之心是仁心,用来寻求此心者是灵明之心。仁是灵明之心的体,灵明之心是仁之效用。就本体言,二心不可分离;但就效用言,则不可合。又引朱子说指出求放心乃是一切学问之前提,无此求放心功夫,则无有学问。求放心即是学问,非在学问之外另有求放心功夫。他大加赞扬勉斋、双峰之贡献,认为若无二者之说,则学者将视求放心在学问之外,而错将“此昭昭灵灵、能学知问之心为当求之心”。故船山此心之意义之辨,紧密关联于儒佛之别。

## 结 语

综上所述,在经典诠释方法上,船山不认同双峰的分析之法,批评双峰这种强调文本区分及字义辨析的做法,不仅无助理解文本,反而常常造成文意的支离破碎,而如“石田中求罅隙”,实为“自误误人不小”的“小言害道”。应该说,双峰这种重视文本字义分析的方法是继承了朱子注重分析的精神,代表了朱子后学诠释朱子四书学的主流。故船山对双峰诠释方法的批评具有普遍意义。然而,船山对《四书大全》各说之辩驳,亦是以分析为主。船山并非笼统反对分析,而是反对双峰此等无道理、无意义之分析,认为已经异化为训诂之学。船山对双峰的这一看法,在元代理学家中早已存在。如被视为双峰再传的吴澄即判双峰与北溪之学皆流于记诵词章之学,言:“况止于训诂之精、讲说之密,如北溪之陈、双峰之饶,则与彼记诵词章之俗学,相去何能以寸哉?”<sup>[7]</sup>朝鲜学者亦批评双峰穷理精密之学流于破

碎和口耳之学：“双峰最用力于穷理，而有缴绕破碎之病。”<sup>[8]</sup>可见船山对双峰分析之学的评价具有普遍性。在文本义理上，船山在批判双峰的过程中表达了自身的理学思想，提出理气相因不离、事上见理、理在事中等观点。这种重视实事实理的思想，使得船山特别警惕于儒佛之辨，常常就双峰之说加以发挥，斥其为禅学，虽不乏牵强附会之感，然更迫切表明了船山对儒佛虚实之辨的一贯主张。船山对双峰真心、本心、仁心的解析，显出其对道德之心的重视。在对仁与爱、孝等问题的理解上，船山严格辨析情、性之别，坚决捍卫儒家家庭伦理中孝对于义的优先性。另外需要指出的是，船山对双峰的批判反思，往往牵连于对朱子的评述。盖朱子后学对经文的理解，建立在对朱注再诠释基础上，离开了对朱子的认识，就不可能真正领会朱子后学之解。故船山对朱子及其后学的批评，事实上亦是将自身置入整个朱子学脉络系统中，就后人观之，他同样是以明清“朱子后学”的身份在诠释朱子学，从而构成庞大复杂的朱子学四书诠释史的一个环节。显然，就《读四书大全说》而言，船山所讨论的话题、对象，皆笼罩于朱子学之下，船山完全是以明清之际朱子后学的身份在展开学术反思与批判工作。故在此意义上，船山作为朱子后学的身份是可以成立的，意味着从朱子学的视域来理解船山思想实具有其合法性。

#### 注释

①据笔者浅陋所及，关于船山学研究的著作众多，有关船山四书学研究的专著亦甚多，如：陈来：《诠释与重建：王船山的哲学精神》，北京大学出版社2004版；季蒙：《主思的理学：王夫之的四书学思想》，广

东高等教育出版社2005年版；周兵：《天人之际的理学新诠释：王夫之〈读四书大全说〉思想研究》，巴蜀书社2006年版；庄凯雯：《王船山读四书大全说研究：由心性论到知人之学》，花木兰文化出版社2009年版；蔡家和：《王船山〈读孟子大全说〉研究》，学生书局2013年版。然对船山与以双峰为代表的朱子后学之关联，皆鲜有论及。目前仅见周兵一书引及双峰若干条，主要涉及“食色性也”章仁爱关系、“求放心”章仁与心、“天下有道”章道与理之辨数条。②陈来指出，船山《读大学说》“延续程朱《大学》诠释的问题性，吸取程朱许多的诠释学资源，同时又对朱子本人及朱门后学的论点提出广泛的批评，而提出自己的诠释主张”。陈来：《诠释与重建：王船山的哲学精神》，北京大学出版社2004版，第69页。船山对饶双峰《孟子》解的批评亦印证了此说。③陆陇其亦批评双峰将孔孟区别不妥。“若以饶氏将孔孟歧而二之为不是，则可，若谓其将天字歧而二之，则未也。”陆陇其：《四书讲义困勉录》卷二十五，张天杰主编：《陆陇其全集》第6册，中华书局2020年版，第810页。④“饶氏谓人心慈爱惻怛，才见人便发将出来，更忍不住者，非是。不忍人，不忍害人也。”蔡清：《四书蒙引》，文渊阁四库全书第206册，台湾商务印书馆1984年版，第486页。⑤胡广等：《四书大全》，山东友谊出版社1989年版，第2269页。“因耻辱而勉于仁”，《四书辑释》作“以择术之意”。⑥“双峰此论固新，恐亦求之太深。”史伯璿：《四书管窥》，文渊阁四库全书第204册，台湾商务印书馆1984年版，第816页。

#### 参考文献

- [1] 陈来. 诠释与重建: 王船山的哲学精神[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004: 14-15.
- [2] 许家星. 略论朱子学中的穷理精密派: 以“北溪之陈、双峰之饶”为中心[J]. 南昌大学学报(人文社会科学版), 2022(5): 29-35.
- [3] 王夫之. 读四书大全说[M]. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [4] 胡广, 等. 四书大全[M]. 济南: 山东友谊出版社, 1989.
- [5] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983: 287.
- [6] 孙希旦. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 1989: 1226.
- [7] 吴澄. 吴文正集: 卷40[M]//文渊阁四库全书: 1197册. 台北: 台湾商务印书馆, 1987: 422.
- [8] 李象靖. 大山集: 卷19 答权景晦[M]//韩国文集丛刊: 226册. 首尔: 景仁文化社, 1998: 381.

## Wang Chuanshan's Criticism and Acceptance of Rao Shuangfeng's Explanation on Mengzi

Xu Jiaxing

**Abstract:** In his book of *Dusishudaquanshuo*, Wang Chuanshan deeply examined the explanation of *Mengzi* by Rao Shuangfeng, one of Zhu Zi's second generation disciples. In terms of the methods of explaining classics, he severely criticized Rao Shuangfeng's distinguishing methods which were so overly analytical as to "mislead himself and others", as it were, "seeking gap from the field full of stones". For the view of Li and Qi, Chuanshan advocated that Li and Qi depend on each other which means Li and Qi are inseparable and Li and Shi are also indivisible. On human mind theory, Chuanshan strictly distinguished the differences among truth mind, original mind, and the mind of Buddhism and Taoism, and highly appreciated Shuangfeng's interpretation of regarding human mind as benevolence. On other aspects, such as benevolence and rites and music, benevolence and non-benevolence, filial piety and righteousness, Chuanshan put forward some new thought, especially criticized Shuangfeng's idea of "instructing parents in the way" for violating the spirit of filial piety. Chuanshan's reflections on and acceptance of Shuangfeng showed that the formation and development of Chuanshan's thought was based on the inheritance and criticism of Zhu Xi's later disciples, which constituted an important source of Chuanshan's thought, displaying the fundamental color of Zhu Zi's philosophy in Chuanshan studies.

**Key words:** Wang Chuanshan; Rao Shuangfeng; learning of Four Books; Zhu Xi's learning

责任编辑: 涵 含