

季蒙 ⊙ 著

广东高等教育出版社

主思的理学

——王夫之的四书学思想

主思的理学

——王夫之的四书学思想

理学

主恩的理
恩的理

责任编辑：余皓明

余荣阵

责任校对：周雪梅

张晓敏

王小霞

平面设计：小 丁

作者简介

季蒙，1972年生，祖籍徽州。浙江大学文学博士。在束景南教授指导下撰成本书。2000年入苏州大学人文学院，随钱仲联教授做博士后研究，撰《沈曾植诗案》。2002年到复旦大学哲学系流动站，随谢遐龄教授研究，撰《周易的思想体例》。2004年调入同济大学哲学系任教，撰《先秦思想史稿》。历年来在刊物上发表论文数十篇。





本书突出之处有三：

- 辟除种种玄学诗语及外附阐述模式，溯源还原，廓清迷障。此返本归原风格，在当今浮泛附丽、争奇斗艳学风中，难能可贵，殊为少见；
- 自先秦原儒教义，至明清思想丕变，一路斩关夺隘，无滞无碍，显示出作者过人的理论穿透能力；
- 说儒及佛，说佛及道，论古及今，检视文化主义、文化决定论种种迷思神话，破障去蔽，显露出作者卓越的历史洞察能力。

朱学勤

专家评审意见^①

王雷泉

季蒙的论著《主思的理学——王夫之的四书学思想》是迄今为止一部与其他王夫之研究都不同的书，更是一部独特的理学研究专著。这部书虽然是对王夫之的四书学思想作专案研究，但事实上是对理学一般问题进行考察，尤其是在研究方法上使用了与前人不同的一些方法，比如名学方法等，这是其重要特点。在研究原则上，该书本着用中国传统学术方法本身治传统国学的原则，有着学术还原的意义和价值。因为现代以来的中国思想学说研究，基本上遵循两种路径，一是借用西学诠释国学，一是用马哲二唯论诠释国学。季蒙的论著避开了这两大研究潮流，另辟径路，通过开发中国传统学术方法本身的资源，来还治传统中国学问，因此从思路指导上来说，不失为极有意义的尝试。这是一种回归与还原，同时能发掘出一些国学方法有价值之所在。

此书的基本内容，是指出王夫之的学说思想，承程朱理学一脉，在政教致用方面又加以发展，同时在理学的学理技术工艺上更加细化的情况。王夫之的基本思想是尊性理，而将与性理相对待的另一边，如情才、气质等，在儒教为学规定上淡化甚至终止，最突出的就是借用孟学中“心之官则思”一义直接将形而上之思与唯理系挂在一起。形上之思是儒教为学的手段与办法，是知识上的，而唯理则是宗旨与主张。实际上王夫之所做的工作是将理学作了最后的收缩，使之更为坚固森严。事实是，王夫之独尊儒

① 专家评审意见之一，略有删改。撰写者王雷泉先生为复旦大学哲学系教授、博士生导师。谨此向王雷泉先生表示敬意和谢忱。

教性理的态度，本身是唯理性的。而王夫之不认肯人的自然性属，在学理上是否确当，即使今天也仍然需要仔细思考。因为虽然王夫之当明亡国之痛，意见难免激烈，但是从一般理论上来说，王夫之认为人情都是瞬息无恒的，在儒教为学上根本应予排斥。但人情现在也依然是一个问题，虽然与儒学已没有关系。由此引发的各种儒学范围中的问题的讨论，包括斥王学为狂禅，其关涉就绝不限于王学四书学本身了。

作者在书中借用了先秦名学以来辨名正名的传统技术，如指出理学语言还停留在共名层次，还未充分展开到别名层次，从而令学理语言易与其他学说系统（比如道教学说等）相淆杂。这有一定新意，但是却面临着另一个极大的问题的考论，那就是关于知识体例的问题。因为在中国的文化传统中，语言的作用与知识体例的性质是关联在一处的，所谓共名语言，如果是作为体例语言来理解，那么事情就不会如共名别名的讨论那样简单，而人文中的体例（知识与语言）则是关系到能否把中国传统学术文化中各个知识部门最后简便而有效地统一在一起的关键。当然，由于这些问题太大，只能在以后再来展开。

总而言之，《主思的理学——王夫之的四书学思想》是一部不可多得的理学研究专著。同名的博士论文在答辩时曾获得专家评审组的一致好评，被认为是为现在学界中国思想研究提供新思路的作品。

2000年4月

前 言

名学、易学、理学是中国传统理论思维领域里的三大主干。比较来说，名学很早就衰落了，理学（一般都是指宋明之学）则开展得很晚，是中古以后的事情。易学一直连续地发展着，从上古直至近代，没有断绝，因此内容比较驳杂，不像名学那样单纯。在过去的十年中，我曾留心关注这三门学问，总希望能够建立起一个通论性的叙述，这绕不开对个案的研究分析。正如编词典先要准备一个语库，通论必须以材料仓库为基础。因此，选择案例分析虽然属于比较保守的研究处理办法，但它又确是必要的、不可缺少的。所以我最后选择了王夫之，并具体到以他的四书学思想为研究对象，正因为它是我通盘考虑的计划中的一个环节。无论这个课题一时显得如何迟滞，但我愿意接受比较长时间的检验，看看这次观察达到什么程度。

宋明之学中集成性的人物只有两位（这里指思想，而不是学问），一个是朱熹，另一个就是王夫之。在他们的学说中，集中了宋明理学所有的基本性质。所以对他们的研究，严格说来只是人文省思中的例案分析。纵使不能得到某种一定之论，也能够使我们自身清晰地洞见人文的基本性质，而不至于溺于情感的或目的的想象与愿望中。王夫之的基本理学思想，都集中在其四书学中，尤其是《读四书大全说》这部书（关于这个问题，我想以后再著一部《船山学案》来详细说明）。而四书学的义理、理论，又主要集中在《大学》、《中庸》以及《孟子》中的《告子》、《尽心》等部分。应该说明，王夫之的学说，其名言义理、范围概念，以及思维习惯和方法，都没有脱出旧有理学的传统和范围。比如王夫之关于老庄的著作，就是宋明儒辟老庄的延伸，此一例。在具体

的分析中，我们会看到王学乃是宋明理学进一步的收缩。因此，至少在王夫之的时代，想解释出历史人文中有一种新生的启蒙力量（当然主要指思想方面）是不太可靠的。因为就儒教人文自身的性质来看，不太可能具有启蒙（自身启蒙、自发启蒙）的基因。关于这一点，从王学的圣教尚同中我们就可以窥得。

所以，说到这里，我们也就触及了治学的根本，即历史人文研究的科学方法及其精神原则问题。在过去的传统中，我们始终本着一个实证的原则，虽然实证的怀疑最终都是由于虔笃的认同和相信。而实证的基础与工具，就是经典文献、典章制度、文物考古，等等。所以实证的传统，严格说来也就是人文学的传统。虽然古典的人文学相当程度上是以书面为主导的，以书面的为主体，渐渐显得很不够了，但这并不妨碍我们开展出今天实证领域、区间及工具、技术手段更为广阔的人文学，也就是说，人文学这一原则是不能放弃的。因为人文学代表着相对而言最科学的一种态度和方法系统，所以我们的研究所本的原则简单地就说就是人文学原则。

也正因为过去的学术传统，从精神性质上说是人文学的，而不是玄学的，所以在我们今天的研究中，就尤其要注意避免跌入玄学的研究方法一途中去，这一点完全有必要说明。否则，我们的研究就不再是科学的研究，而是诗意的联想与发挥了。这种情况，在对老子、庄子的思想的研究中就特别明显。这就是说，像《老子》、《庄子》这样的著作是特别容易被学者从玄学的角度去看待和观照的。而事实上，就人文传统本身的性质来说，老庄思想并不是玄学的，而是人文学的。这一点至少是到了唐代还被认识得很清楚。在陆德明的《经典释文》中，《老子》、《庄子》排在十三经之后，被作为正式的经典，就最能说明问题。如果我们结合《文子》这部书来看老子的学说，就会更清楚那根本不是玄学，而是关于上古政教人文的。可以说，《文子》在某种意义上就是《老子》的表述上的更具体化。中夏人文无疑是以政教政治为主体的，严格说来其本土固有的学说思想是无涉玄学的，即便魏晋玄

学本质上也不是。只是从书面上，如果我们抽象地去看，难免会以为那是玄学或玄学的罢了。以孔子为例，他是最重视祖述前代典章制度的。而重典章制度的人文传统，毫无疑问是属于人文学的传统，而不是玄学的传统。在这里，实证性是东亚大陆人文的历史传统、政教政治传统相配套的。同时，道德、泛教化、认同性、圣王之道等等，也是与之相配合的。简言之，历史、政治、道德乃是一个固定搭配，与人文的孝、教性质相配、相符合。因而，历史人文是以一个大伦理为基石的（中夏的历史传统本身就是一种伦理），这是从远古原始人文连绵进渡而来的。因此，这样的人文在性格与气质上注定了是非玄学的，所以我们的研究原则首先在于要充分尊重它的本来性质、本然所是。

印度的古代学说，趣味上是玄学的，所以印度自己的历史著作不发达。又如基督教的神学、宗教的创世说，也不需要拉过去的典章制度来作证，拉历史来出据证明，因此宗教对世界的解释主要是由科学来推翻的。人类对事物界的知识发育最终使宗教让了步，这种让步，好像不是由书面的文科学来造成的。但中夏人文的以典章制度、前言往圣为依托的思想传统，显然大大有别于此，可见我们坚持人文学的原则是多么有必要。事实上，玄学的对待古代学说的态度是很有市场的。而这种玄学的态度所本的绝不是科学的精神，乃是某种意向性、情愿性的体现。其中很重要的一点，就是文化主义的作用。新儒家的著作，像熊十力等人的，就有很明显的强烈的文化主义倾向。因此，虽然他们关于过去的人文发表过许多精辟的观点，但绝不是严格研究意义上的。由于受西方哲学与文化的作用和影响，所以新儒家的著作很多都带有浓重的玄学味道，这是不符合人文学事实情况的。历史中的对象，变成了供创作和发挥的凭借、依托，而事实却是，历史的实况并不是有很大讨论余地的。

像冯友兰的《中国哲学史》，就是借西方哲学来讲中国思想的代表。但应该说，这还是玄学的态度和趣味，而不是人文学的。

因为这种政治学愿望，不可能做到如其所是。在金岳霖与陈寅恪写的审查评语中，就很直接地提出了冯著在原则认识上是否恰当的问题。事实上，就陈寅恪自己的治学路径来说，他也是关注思想史的问题的。关于这一点，可以看看他的《支愍度学说考》一文，反映得很明显。直截了当地说，陈寅恪所遵循的路径是历史科学的研究方法，这与冯友兰那种抽象的义理堆叠附加方法比较起来，更符合人文的固有性质，也就是说更能得正确之解。陈寅恪的路子，是人文学的路子；冯友兰的路子，是玄学的路子。关于这个问题，还可以参考胡适为重印的《中国哲学史大纲》所写的序，序里讲得非常清楚。

时至今日，还有许多学者仍然热衷于玄学的方法而不愿放弃。但直言不讳地说，玄学的研究最终只能导入诗语，而不可能是真正的说明文。实际上，在好几年前，笔者就很明显地感到对“哲学”这一语词很不放心，而宁可保守地使用“思想学说”这一用词。这是因为我们必须充分尊重人文类型的同异性，我们是知类的，抑或是不知类的。思想与哲学，这是两个概念，不容借指。因为哲学毕竟是一门很专门的学科，有其特定的规定及要求，并不具有泛指意义。只要我们考虑一下，是否便于将西方或者印度的思想称作某某理学，就能体味到名实上的困难。根据名学的基则，名不同，实必异，因此同异原则是最森严的。说到这里，我们就触及人文学的一个首要任务，那就是人文别同异，也就是正同异。

别同异当然也是一条首要的原则，虽然在本书关于王夫之的研究中表现得并不明显，因为本书还只是对王夫之的某种说明，但是人文学的原则却是笔者在研究中所遵守的。从王夫之的学说系统来看，与所谓哲学者就实在相去很远，它是地道的理学。说到这里，有必要辨明，人文学与朴学是两个概念。我们讲人文学的方法，并不是力主考证的方法。实际上，义理还是最为重要的，因为考证虽然能解决外围的问题，但一种思想与学说，最后还是要接受对它本身的分析。所以义理与考据只有分工上的不同，本书就不

建立在考证的基础之上。简单地说，就是义理必须是恰当的。在历史上，汉代的儒者是比较能够把握义理与考据二者的分寸的，他们较朴实，虽然也有目的性和意向性。甚至可以说，在关于思想学说的这一领域，义理有时候就是第一考据。比如我刚读《文子》时，认定其思想一定是先秦的，后来才知道发掘出了《文子》的竹简，说明《文子》不是伪书。这说明，读出了一部著作的内在系络，就可以鉴别其时代及相关背景，等等。所以说义理方面的所得，有时候就是直接的考证。我们之所以怀疑，如果不是由于意图的因素，就是因为把握不住，所以思想上的疏通是最关键的。也正因为此，我认为《列子》这样的书还是先秦的，这里不赘说。

现在有必要回到四书学这一正题上来了。历史中，四书这一独立系统的确定并不是一个小问题，它不是简单的一套教材的编定。就从经学历史上大的分期来看，四书系统与五经系统是相并的。虽然宋元学者也注解了五经，但是其学术主体却是四书。我们必须问一问，为什么宋儒偏偏选中了四书？实际上，这里面包含着经典抉择的问题。像先秦时代的孔子，一生就有抉择三代政治的举措。所以抉择是儒学中的必然，何况宋儒面对着许多现实中的问题。笔者在读十三经的时候，就很明显地面临着经典抉择的问题。事实上，四书系统直到朱子才最后确定、完成，所以四书系统是经过了好几代学人才逐渐形成、定型的。在“二程”那里，四书之学及其四书思想还处在堆积阶段，这从他们遗留下来的著作中就可以看得很清楚。而在朱子以后，比较系统地按照朱子学的学术框架、结构来成就自己的学说系统的，只有王夫之。当然这主要是从历史遗留下来的著作文献来看，所以可以说王夫之主要还是程朱理学一系的学者。关于这一点，从他在《读四书大全说》里面经常性地对程、朱的推尊就能得到一些说明。与此同时，王夫之对陆王的抨击也是同样强烈的，与对程朱的推重正好形成对照。因此，由程朱到王夫之，实际上代表的是宋明学说的一条主线，正统气味是最浓重的。

当然，程朱学与王学的历史关系这一大的问题，本书还来不及触及，虽然一度列入写作计划。这里我还想说的，是对理学史的一些看法。从黄宗羲著《宋元学案》、《明儒学案》，就已经确立了理学史研究不易的方法原则。也就是说，只有学案体才符合中国思想学术史的性质和情况，才能体现出人文学的精神。与之相较，哲学史的方法不太适合于处理欧美学术思想史以外的历史，这是由历史的形态、类型、性质本身存有的巨大差异所决定的。即如理学史，就不具有根本的形态上的规定性的变化、革鼎，而欧西哲学史，形态规定性的变迁是其最主要的内容。当然这只是一个方面，这就是名学的知类正同异原则。虽然别同异看起来是如此的简单，可是一旦落实到具体的认识与指导中来又是何等的森严、严重。因为类就是鸿沟，这里面严格来说并没有多少可通性。

理学的历史，从形态上来看是比较平面化的，所以像黄宗羲那样用林立的学案来描述它是比较符合理学史的性质特征的。到了清代的朴学为之一变，主要也还是治学方法上的变动，但本体（圣学）是没有变的。理学本身的各种变化主要也只是方法上的变化，而不是主体认同上的变化。所以说朱子学与阳明学这两个最具有代表性的理学干部，主要也还是在为学方法上存有差异。这一点，即方法上的变，到了王夫之那里就表现得很明显。王夫之在学术上的用功，主要是指对为学方法而发的，这可以看他的四书学的辩证。借用古人的一句话来说，就是大体上，宋明理学一直是没有太大的不一致的，基本上保持同一种认同，差别只是具体的。中夏思想的传统中，不存在绝对的独创，任何一种学说，或者思想，都只能从历史的连绵体、延续体这一层面上去观照、看待。所以，也正是从这里，我们说四书系统的最后定位，适足以以为朱子在历史学术上所做工作的一个重大标志。现代有许多学者认为朱子在本体论上的创获、发明肇前人之所未肇，这是受了西方哲学史的话语的影响。虽然在各种学术的具体上，朱子有超越前人的、里程碑式的建树和创获，但是在学术话语上，还是有

必要分清。王夫之的学术成绩的历史评价正面临这一问题。实际上，历史中的学者，真正鲜明的个人色彩并不是很多的。

说到这里，我得承认，在对王夫之的学说的分析、研究中，我没有看到太鲜明的立体感。正如大多数理学著作普遍都具有的特点，就是重复、琐碎和平面化。王夫之的学术，总体上说，是一个森严的认同体系，里面并不包含近现代社会政治的思路。我们不能因为欧西历史有一个复兴启蒙，就在别的历史中去套制一个。事实上，大陆人文的性质与轨迹是根本不同的。所以学术史上的逻辑、思想史上的逻辑，常常并不是事实逻辑，而是人观逻辑，是因于哲学史、哲学史观的既成、既定逻辑而人为拟构、制定的逻辑。这种逻辑既是套出来的，又是用来套的，所以根本上是违背别同异的名学正同异基则的。

就以政治形态为例，人类人文从上古的天子（宗国群邦）政治、城邦政治、共和政治等等，过渡到君主政治，直到近代的宪政以及今天的政治形式，各种类型是分明、不相混淆的。宪政是古代政治（君主政治）向现代政治过渡的中间形，现代政治的主体，就是民主政治。但是东亚大陆人文，连宪政也没有完成，作为政教政治思维的儒学，是绝对以君主政治为前提和基点的，王学正说明了这一点。由此，我们怎么可能对宋明之学有一番诗意的言说呢？所以，中夏人文的主脑，只能从政治文化去理解，这就是它的人事人文性，是极为具体的。

王夫之的学术思想基调就是圣德王道。所以说，王学根本上是无涉普通个人的学说，而是属于上层的、专有的政教之学。王学的这一性质，也正说明了儒学的一般性质，就是：为上层所专有的、非个人之学的理论系统。因此儒学是具体的，不具有一般性和普通性。儒教人文根本上乃是极为专门的人文，绝不是普通人文，所以儒家文化自身的严整性也是无可比拟的。王夫之的四书学，就是王夫之个人的理学思想的直接的正面表述，正如先秦儒学的一般思想借五经直接传述一样。所以我们用“四书学”这

个说法更为直接、具体、明确，并不是所有的理学家的思想都可以用“四书学思想”去指称的。这里需要说明的是，王夫之的四书学思想的阐说，主要是集中在《大学》、《中庸》、《孟子》部分，《论语》部分的论说比较散碎，没有太明确的系统。连王夫之自己也说，“读《论语》须是别有一法在”，所以对这一部分，笔者是持谨慎的保留态度的。实际上，《论语》部分的精神核心，王夫之都已在其余三个部分的辩证中论说了。事实上，就从经典本身来说，如果不通五经，对《论语》是不可能确有把握的，也就是说绝不能得正确之解，而只能是乱猜。即使宋明学者，像王夫之，在读解《论语》时也难免抽象地去理解。但是《论语》并不是简单的道德箴言、格言，除非用以经注经的方法，否则绝不能索解《论语》。也就是说，《论语》只能用五经来贯通，同时《论语》本身对经典也就是起收摄作用的。《论语》是只能具体地读而不能抽象地读的。所以，王夫之在《论语》中所阐述的义理，很大程度上已经与其他三个部分重叠了。虽然本书是研究王夫之的四书学思想，但这并不意味着就要机械地排列为四个部分。由于理论上的重复性和历史经典自身性质这两方面的原因，本书对《论语》部分并不侧重，这一点是要说明的。

当然这些还是属于写法上的考虑。本书主要以王夫之的《读四书大全说》为依托。可以说，这本书的每个字我都仔细抠过，其中主要的理论文字、段落基本上都摘引出来了，所以本书的引文很丰富。这里面有一个考虑，即引用王夫之的原话，不仅更清楚、明白，而且也更具有直接的说服力。因为王夫之的文字是一气而下的，不便切割，所以一般是整段地引用。既然决定用引文，就彻底地引用，虽然这在写法上显得很笨重。同时这样做还有一个作用，就是在以后的写作中，纵使不再用引文了，但是只要注明出处，读者就能够知道作者的论断是有根据的，不是乱说的。所以，本书保守的写法，可以为以后的工作作一个注脚，这是十分必要的，也是工作计划上的通盘考虑。

目 录

第一章 主思与唯理	(1)
第一节 主思	(1)
主思的道德之学(1) 主仁义的主思核心(3) 以思清理非思的 (有关气质性的)学理成分(6) 王夫之对思的界定(7) 气质性 的知觉运动在道德之学中的发现功用及与思的界别(8) 两端思 维(10) 思本身的道德性质(11) 主思的理学(12) 从心思澄 清理学(13)	
第二节 唯理	(15)
伦理道德须直接由理性导出(15) 道德之学要求于理的一般性 (16) 道心的理性路径(17) 神明心说(18) 知性的格理之学: 理、性、知(19) 性一理也的人道:理性唯一原则(22) 性善的理 性(24)	
第二章 性理学主张	(28)
第一节 关于性学的基本划定	(28)
第二节 王夫之的气论	(32)
性理的气论(33) 王学气论的特殊命义处理(38) 气论的道德实 践性质(41) 气善论的原因(48) 性理学气论的道心、人心之辨 及其人文学性质(50) 对夜气说的剔除(60) 王学气论在名理及 人文学上存在的问题(62)	
第三节 性情仁义之学	(65)
情(才、变、合)的不善归结(66) 爱及人情伦理的专有限定 (72) 性情之辨(77) 性与情的流行关系(90) 命日受性日生 说的实质(93) 仁义的良心(97) 仁在心中的主体位置(仁本 位):非自然的因素(99)	
第四节 权性的价值认同	(103)
道心的权性(103) 理义集合及在权上的关系(105) 一点补充说 明:认同(109)	

第三章 政教的大学学	(113)
第一节 作为政教之学的大学学	(113)
大学料理的是政教事务(118) 定、静、安、虑与政教专一(120)	
大学之学为君子专有(124)	
第二节 大学之知	(126)
关于王学知性的性质(127) 主思的致知原则理认:格物与致知的 总关系(133) 一点补充:知觉问题与智识性原则(141) 大学之 知的性质(145) 大学致知理路上的自悖与解决(150)	
第三节 诚意正心之心学	(153)
以正志为正心的大学为学环节(154) 诚意——从理知上正面营 建的道德(157) 敬在体上规定(168) 明心还是明性:智性之明 的明德为心主张(170) 明的道德落实(174) 以理治心(175)	
第四节 余论:关于修齐治平的叙说	(176)
第四章 政教的中庸学	(182)
第一节 中庸作为政教实学	(182)
政教实学态度(183) 中庸之教(188) 圣道教之中庸(190) 作 为专有的为政之学,中庸学不属于个体(191) 中庸的纯粹人事学 性质(199)	
第二节 中庸学的核心内容	(203)
中庸的理体理用实质(203) 中庸的中心:存持主题(208) 存养 的具体展开(210) 道德正始(213) 四情的专门规定:中体的流 行、非自然的人文性、本体性的心学(216) 人事与物理(225) 非 自然性的礼教仁义(227) 政道教本的知仁勇诚学术主体(232) 前定性、诚与诚之(237) 心性与诚(240) 义理配置与人事之学 的性质(245) 理仁理诚(248)	
第三节 余论	(249)
方法与效用要区别(250) 平实的为学原则(251) 圣道的遍在性 (252) 为学中的圣人因素(253) 敬信(256) 主忠信(258) 关于命(260) 三支说(262) 《中庸》与《大学》(264)	
结论	(266)
后记	(284)
参考文献	(301)