



上海市学术著作出版基金

几与时

论王船山对传统道学范式的反思与转化

陈焱 著



上海市学术著作出版基金

博士文库

几与时

论王船山对传统道学范式的反思与转化

陈焱 著



 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

几与时:论王船山对传统道学范式的反思与转化/
陈焱著. —上海:上海人民出版社,2016
ISBN 978-7-208-13963-3

I. ①几… II. ①陈… III. ①王夫之(1619~1692)
—哲学思想—研究 IV. ①B249.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 164899 号

责任编辑 高笑红

几 与 时

——论王船山对传统道学范式的反思与转化

陈 焱 著

世 纪 出 版 集 团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 26.25 插页 4 字数 335,000

2016 年 8 月第 1 版 2016 年 8 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-13963-3/B·1200

定价 58.00 元

几与时

论王船山对传统道学范式的反思与转化

序

陈焱的博士论文被收入了上海市社会科学博士文库，现在正式出版了。陈焱的本科和硕士都是在上海师范大学读的，那时我也在该校工作，给他授过课。在课堂内外的交谈中，感到陈焱学习勤勉，喜欢思考问题，有自己的见解。他志向高远，向往到名校跟随名师深造。经过努力奋斗，终于如愿以偿，考入复旦大学师从杨泽波教授攻读博士学位。三年后，读到陈焱的博士学位论文，觉得他这三年来的进步很大，在学术研究上可以说是步入门槛了。这部著作无疑表明了这一点。

陈焱的志于学，不只是表现在对名校名师的渴求，更表现在博士论文的选题上不畏艰难。王夫之是中国古代最伟大的哲学家之一，研究他的学术成果已经非常多，而且他的著作数量巨大，文字表达比较晦涩，因此，要以王夫之作为博士论文的研究课题，难度是不小的。陈焱迎难而上，而且收获了很好的成果。我每年都会评阅一些中国哲学史的博士论文，这些论文大概可以分为三种类型：一是着重梳理某种哲学思潮嬗变的历史轨迹，一是着重分析某个哲学问题的理论内涵，一是考察某个哲学家的思想意义。陈焱的论文显然是最后一类的个案式的研究。我以为这一个案研究是比较成功的，主要体现在以下三方面：

首先，抓住研究对象的思想宗旨。黄宗羲的《明儒学案》说：“大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。”研究一个人的思想，

如果不能抓住其思想的“宗旨”即要领之所在,那么对其研究是无法“入门”的。黄宗羲在《明儒学案》里善于用简练的语言概括一个学者、学派的“宗旨”,陈焱的王夫之研究也尝试着这样来做。他以“时”与“几”为王夫之哲学的核心范畴,认为这两个概念对于王夫之来说,犹如“天理”之于二程,“良知”之于阳明一般,围绕着王夫之何以将“时”与“几”作为核心范畴、怎样运用这两个范畴来阐述自己的观点,清除宋明理学中的佛老影响而展开论证,由此得出结论:王夫之哲学的本质是对宋明理学范式的反思和转化。这个观点也许大家不一定都同意,但是以“时”与“几”作为王夫之哲学的“得力处”和“入门处”,不能不说是陈焱研究中的新见解。

其次,把握研究对象的历史背景。孟子早就说过“知人论世”。对于哲学家的个案研究,如果仅仅对其思想的概念、命题进行理论分析,而不是把这样的分析置于哲学家所处的历史时代之中,那么就无法真正揭示出这个哲学家的鲜活的理论轨迹。这对于中国古代哲学家的研究尤其是如此,因为中国古代哲学家们,尽管处在不同的历史时代,但他们所用的概念、命题往往源自先秦。同样的概念、命题在不同历史时代的哲学家那里,常常具有新的理论意义。陈焱的研究比较充分地把握了这一点。“时”与“几”从先秦典籍《周易》开始,就成为中国古代哲学的两个重要范畴,陈焱的研究指出,正是反思“神州陆沉”的甲申之变的历史背景,使得王夫之着眼于借重“时”与“几”来进行理论建构。这里的历史背景包括对于宋明理学浸染佛老的反思、晚明儒学世俗化和宗教化的倾向、西方传教士带来的西学影响等。陈焱注意到了王夫之的“时”与“几”对于这多重时代思潮的回应。

再次,考察研究对象的自身经历。作为哲学家个体,其理论思考不仅受到时代思潮的影响,而且与其自身实践紧密相关。对于中国古代哲学家而言,这是非常明显的。这是因为他们的理论建构往往与自己的体悟有关,而这样的体悟都出自其亲身的经历。王夫之不是坐而论道者,他在明清易代的大动荡中是有很多作为的。陈焱以“时”和

“几”作为王夫之哲学的“得力处”和“入门处”，是与考察王夫之的经历尤其在南明政权的经历相联系的。因为“几”体现的是事物发展的现实趋向，而对这样的趋向的把握离不开“时”，即只有抓住时机和契机，才能引导“几”走向合符人的目的。当王夫之投身反清活动、扶植南明政权的社会实践时，显然需要把握“时”和“几”。就是说，以“时”和“几”为自己理论的核心范畴，是王夫之这样的经历的反映。陈焱的研究在很多方面都表达了这一点。这是以往王夫之哲学研究中较为忽视的。

以上所说，无非想表明本书的研究成果对于个案研究具有一定的普遍性的启发意义。王夫之处于明清之际，一般来说，学术界将明清之际作为中国哲学相对独立发展的一个阶段，上承宋明理学，下启近代哲学。问题是这个相对独立阶段的思想性质是什么呢？陈焱的研究触及这个问题，但未有展开。这里对此略作发挥。明清之际思想的整体走向是反省宋明理学，这是学界所公认的。原先关于如此走向的性质意见主要有两种，即或谓之早期启蒙说，或称之传统思想批判总结说。然而，启蒙就是以重建思想来破除旧有的蒙蔽，而批判总结的过程也就是重建的过程。因此，我认为明清之际反省宋明理学的实质，是如何重建后理学时代的思想世界。这包含价值信仰和知识思维两大层面。

这样的重建在成化、弘治年间即明朝前期与后期的分水岭之际，已经初露端倪了。当时盛行的讲学之风反映了这一点。《明儒学案·河东学案》记载：有人问主要生活于成、弘时期的吕柟：“今之讲学，多有不同者，如何？”吕柟答曰：“不同乃所以讲学，既同矣，又安用讲邪？”讲学者用各自所立的“宗旨”为标识，这些纷然各异的宗旨，实际上在不同程度、从不同的角度表现了在反省宋明理学过程中重建思想世界的趋向。这一趋向发展到明清之际就形成了明确的蓝图。嵇文甫1935年在《船山哲学》中，对此已有所论及：“假如用辩证法的观点来看，程朱是‘正’，陆王是‘反’，而清代诸大师是‘合’。陆王‘扬弃’程

朱,清代诸大师又来一个‘否定之否定’。船山在这个‘合’的潮流中,极力反对陆王以扶持道学的正统,但正统的道学到船山手里,却另变一副新面貌,带上新时代色彩了。”这里所谓的“合”就是重建:在反省宋明理学中构建具有新面貌的思想世界。

事实上,王夫之正是提出了这样的蓝图。他自题堂联“六经责我开生面”,这是他重建思想世界的宗旨。所谓别开生面显然是要在反省宋明理学的基础上别创新世界。对于宋明理学,他“希张横渠之正学”(自题《墓铭》)。这是与反对佛教相联系的,如嵇文甫《船山哲学》所言:“船山宗旨是彻底排除佛教,辟陆王为其近于佛老,修正程朱亦因其有些地方还沾染佛老。只有横渠‘无丝毫沾染’,所以认为圣学正宗。”由此而进行的思想世界的重建,体现在信仰价值领域,继承了张载的气本论,“言心、言性、言天、言理,俱必在气上说”(《读四书大全说·孟子·尽心上》)。因此,在天道观上,用气本论辨析理气(道器)、有无(动静)等问题,以把握“实有”即真实的存在为圣贤学问。他说:“诚,以言其实有者尔。”(《张子正蒙注·天道篇》)释“诚”为“实有”,而“尽天地只是个诚,尽圣贤学问只是个思诚”(《读四书大全说·孟子·离娄上》)。在人道观上,发扬了张载的“知礼成性变化气质之道”(吕大临:《横渠先生行状》),以成性说反对宋明理学的复性说,强调“性日生而日成”,在继善成性之“继”字上努力,就是“作圣之功”(《周易外传·系辞上传第五章》)。在知识思维系统,“希张横渠之正学”而开六经之生面,主要有两个方面:一是摈弃宋明理学的“废实学,崇空疏”(《礼记章句》卷四二)的学风,注重六经的实证研究,如《清史稿·王夫之传》所说:“其言《易》,不信陈抟之学,亦不信京房之术,于先天诸图及纬书杂说,排之甚力。而亦不空谈玄妙,附会老庄之旨。故言必征实,义必切理,其说《尚书》,注释经文,多出新义,然词有根据。其说《诗》,辨证名物,训诂以补传笺诸说之遗,皆确有依据,不为臆断”;二是推进张载借《周易》而阐发的“变化之理须存乎辞”(《易说·系辞上》)的辩证思维,将《周易》“微言以明道”的辩证思维归结为“一阴一

阳之谓道”。他说：“《易》曰‘一阴一阳之谓道。’或曰，转聚而合之一也；或曰，分析而各之一也。呜呼！此微言所以绝也。”（《周易外传·系辞上传第五章》）他批评佛教和道家，或片面强调综合即“转聚而合之一”，或片面强调分析即“分析而各之一”，实际上这也是对程朱和陆王批评。无疑，如此的一阴一阳之谓道的辩证思维是对佛老、理学、心学的思维方式的重建。黄宗羲、顾炎武与王夫之并列为明清之际三大家，是因为他们同样以伸张经学、拒斥佛学，从而创造性转化宋明理学为宗旨。就是说，虽然他们三人所描绘的重建蓝图不尽相同，但所表现的思想性质是一致的。以此而言，晚明清初既是后理学时代的思想重建之“几”，也是其“时”。上述这点发挥，供陈焱进一步研究时参考。

陈卫平

2016年5月2日

目 录

序	陈卫平	1
导 论 研几复见天地心——船山思想的易学基础与新方法论		1
一、中国哲学传统中的“几”		1
(一)《系辞》与《五行》中的“几”		1
(二)宋明道学传统中的“几”		6
二、“几”之时位与时势——船山易学的思想立足点		17
(一)《乾》之九三:进退之几		17
(二)《复》之初九:天人之几		24
(三)船山易学中的卦爻之时与位		33
(四)卦爻之“几”与时势之“时”		40
三、小结:以“几与时”来诠释船山哲学的合法性		49
第一章 因气几而时成——船山的宇宙论		72
一、船山的宇宙模型在本体论上的基本结构与特征		72
(一)船山的太和本体与作为气之量度的虚空		72
(二)阴阳二气之实及其絪縕之动几		82
(三)船山宇宙论对《太极图》的新诠释		93
二、船山的生成性宇宙观		101

(一) 船山对《河图》与“天地之数”的新诠释	101
(二) 造作文明的功能性圣人	118
三、小结:船山的一元宇宙	130
第二章 研几内圣与趋时外王——船山的道德哲学与新世界观 ...	151
一、船山道德哲学的宇宙论基础	151
(一) 圣人之均数所确立的道德目的与意义	151
(二) 道德与人文的自然发生学起源	162
二、以“四书学”批判为核心的道德哲学与研几方法	175
(一) 船山对道学人性论的批判	175
(二) 船山道德哲学中的“恶”与“不思”	193
(三) 对船山“性日受”之“性”的进一步讨论	210
(四) 工夫论在船山道德哲学中的基本结构	220
(五) 工夫论在船山道德哲学中的非普遍性特征	231
三、“排佛老”的思想立场与趋时方法	239
(一) 趋时方法与外王工夫	239
(二) 圣人之趋时与异端之执一	250
(三) 趋时方法背后的历史哲学思想与新世界观	259
四、小结:船山道德哲学的历史转向及其思想中的精英主义取向	269
第三章 夫子时中人不知——船山之“趋时研几”的落实与依归 ...	301
一、孔子之“仕、止、久、速”与“趋时研几”	301
(一) 船山对“圣之时者”的诠释	301
(二) “趋时研几”与船山的《论语》文本诠释范例一	312
(三) “趋时研几”与船山的《论语》文本诠释范例二	319
二、孔子确立的“研几”依据与“趋时”境界	326

(一) 孔子与“研几”的具体依据	326
(二) 孔子与“趋时”之终极境界	336
三、小结:船山的圣人观及其矛盾	347
 结 语 “几与时”所揭示的船山哲学的内在问题	365
一、从有无之别到显隐之几——船山“排佛老”的实质	365
二、“启蒙”之商榷——小议船山之学在中国思想史上的定位与 归属	371
三、破与立的矛盾——作为道学家之船山的多重思想面貌 ...	378
 参考文献	396
后记	404

导论

研几复见天地心——船山思想的易学基础与新方法论

一、中国哲学传统中的“几”

(一)《系辞》与《五行》中的“几”

“几”这个字代表了中国哲学中最古老的几个概念范畴之一。单就这一概念的根本源头来说,应是来自先秦时代为诸子百家所共尊的六经。从中国哲学史上讲,在先秦时代把“几”作为一个哲学概念来使用,就现有的材料来看,最早出现在《系辞》与《五行》这两个文本之中。^[1]如《易·系辞上》有云:“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。”而《易·系辞下》中又对这一概念做了进一步的定义:“几者,动之微、吉之先见也。”对此韩康伯注云:

几者,去无入有。理而无形,不可以名寻,不可以形睹者也。唯神也不疾而速,感而遂通,故能朗然玄昭,鉴于未形也。合抱之木,起于毫末;吉凶之彰,始于微兆,故为吉之先见也。^[2]

孔颖达疏云:

几,微也。……事物初动之时,其理未著,唯纤微而已。若其

已著之后，则心事显露，不得为几；若未动之前，又寂然顿无，兼亦不得称几也。几是离无入有，在有无之际。^[3]

当然，《系辞》中还有其他一些涉及“几”的论述，但它们对这一概念的使用，基本不脱“几者，动之微、吉之先见也”的定义，这也构成了“几”在古汉语里的基本字义之一。^[4]

所以，由上述两段引文可知，“几”在先秦的易学思想中，基本上可以定义为：在有无之间或无形有理的事物状态转换之间的隐微状态。也即事物由其潜在的状态向现实实现其自身之状态转化的关键点，但需要注意的是，这里作为关键点的“微”，指向的是一种量度概念，换言之“几”就其在古汉语中原初的意义上说，是一个表述“量”的概念而非表述“质”的概念。单就上文孔颖达的疏解而言，所谓“离无入有，在有无之际”，就是由“无有此物”而成“此物之几”进而成“此物之是”的过程，也就是从无→微→有的过程^[5]，而这一过程应该是连续的，并且应该是从视觉意义上来说的，所以孔颖达将其理解为微→著的过程。这显然也符合《易》之生生变易之核心内涵^[6]。所以，一般而言，“几”在客观实在的对象那里就是去无入有，有象无形的微渺之中间态。而从逻辑的角度讲，“几”则是由彼而及此或由此及彼的两个概念之间互相转换的关键点。所以“几”也便是“机”，并与“机”同音，可以引申为运动变化的机巧关节之义^[7]。

而根据钱锺书的说法，上述中国哲学传统中的“几”之定义，实深受先秦道家的影响。钱氏云：

《老子》第一四章：“视之不见名曰夷”，“夷”一作“几”，范应元《道德经古本集注》引唐傅奕云：“几者、幽而无象也”；只言其“无”而“不见”，未言其“有”而“可知”，文理不如孔疏之密察周赅。张载《正蒙·坤化》篇：“几者、象见而未形也”，则得之矣。韩康伯注实节取《老子》第六四章：“其安易持，其未兆易谋，其脆易破，其微

易散，为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”；即《鬼谷子·抵巇》篇所言“抵巇之理”：“巇始有朕，可抵而塞”，“圣人见萌芽巇罅，则抵之以法矣”。……潜能者，能然而尚未然；几者，已动而似未动，故曰“动之微”，《鬼谷子·揣》篇命之曰“几之势”。^[8]

从上文《系辞》文本所提出的哲学内涵之本义以及我们对这个概念的总结，并结合钱氏的说法来看，在先秦易学哲学的语境下，“几”从根本上说乃是一个与外在认识（或者说视觉）对象层面相关的概念，代表了主体对客体变化之认识的过程中的一个关键所在。其概念内涵的核心，借用横渠的总结就是：“象见而未形。”^[9]笔者认为横渠此说十分精辟：形者，是人人一见便知之物；而象者，像也，这就还牵涉到一个联想理解的过程。如此，结合钱锺书的解释，我们实际是通过事物的此“几”之象去把握其此时尚未豁显之形。如此才能如鬼谷子所言之“巇始有朕，可抵而塞”。所以钱氏进而从认识论层面总结道：

“知几”非无巴鼻之猜度，乃有朕兆而推断，特其朕兆尚微而未著，常情遂忽而不睹；能察事象之微，识寻常所忽，斯所以为“神”。^[10]

虽然钱氏的上述说法很好地从定义方面对《系辞》文本中的“几”概念与“知几其神”一语的哲学内涵作了阐释，并且上述阐释基本吻合于“几”的基本含义。但需要注意的是，这一定义只是限于先秦易学或者道家的范畴^[11]，而先秦儒家心性一派对此问题则实际有一个完全不同的阐释，这可能也是钱锺书在完成《管锥编》时所未及见的。^[12]

在1973年出土的郭店楚简相关文本中，也有蕴含哲学意义的“几”概念之出现，尽管我们无法确认郭店楚简相关文本的成书年代是否要早于《系辞》，但显然它们都是战国时代的造物。根据丁四新先生

的研究,其中份属儒家的《五行》之简书文本^[13]的第16至19简有云:

“淑人君子,其仪一也”。能为一然后能为君子,[君子]慎其独也。“[瞻望弗及],泣涕如雨。”能遏池其羽,然后能至哀。君子慎其[独也。君]子之为善也,有与始,有与终也。君子之为德也,[有与始,有与终也]。^[14]

第45简至48简又云:

耳目口鼻手足六者,心之役也。心曰唯,莫敢不唯;诺,莫敢不诺;进,莫敢不进;后,莫敢不后;深,莫敢不深;浅,莫敢不浅。和则同,同则善。目而知之,谓之进之。喻而知之,谓之进之。譬而知之,谓之进之。几而知之,天也。“上帝临汝,毋贰尔心”,此之谓也。^[15]

对此,丁四新先生指出:

几,帛书写作“𠄎”,帛书整理者云:“𠄎疑读为计,谋也,虑也。计与几古音相近。一说当读为讥察之讥。”^[16]魏启鹏读𠄎为仇^[17],《说文》人部:“仇,精谨也。”朱骏声《说文通训定声》云:“此讥察之本字,经传皆以讥为之。”依此,简书“几”有紧察或洞察义。上述两段文字,第二段是第一段的展开论述,其核心观点是论述“为一”、“慎独”的内涵。简书认为所谓五行所和之德、四行所和之善,虽有层面、境界的不同,然都系于“能为一”、“慎独”的修为工夫上。^[18]

当前学界一般认为:郭店楚简《五行》篇应该是儒家思孟学派的作品^[19],而根据现有的证据来看,郭店楚简的成书年代应该与《系辞》的

成书年代相近或略早^[20]，所以我们可以对照《五行》与《系辞》中对“几”概念的阐释，来更全面地了解它在先秦时代不同思想学派中的用法与流传^[21]。由《五行》篇的原文与丁四新先生的上述阐释，我们可以发现，在先秦的思孟学派那里，“几”概念的思想与哲学意蕴实际是与“慎独”概念联系在一起的。但需要注意的是，此间与“几”相联系的“慎独”和《大学》、《中庸》里的“慎独”在基本概念内涵上显然是有出入的。丁四新先生说：

“能为一”谓用心之精一不偏。“慎独”，与《礼记·中庸》、《大学》所谓“慎独”义不同，《中庸》、《大学》所谓“慎独”依郑注指“慎其闲居之所为”；简帛书所谓“慎独”谓慎心，“独”指心君，与耳、目、鼻、口、四肢相对，心君是身体诸器官的绝对主宰者，具有至尊无上的独贵地位^[22]……简书《五行》云：“几而知之，天也。”其文化内涵并没有脱离我们上面对“几”义的深入发掘，恰恰相反，只有作如此理解才能与下文“上帝临汝，毋贰尔心”，此之谓也，相贯通。“几”为天之所命，与天命具有同质的意谓。几，慎独为一，其心通过对“几”的把握而与天命同一。而主客交融之“几”，是人心与天命合一的状态，是天命之德与五行和乐之德合一的状态，知几其神，知几其为君子乎！^[23]

由上述说法，我们可以看到，至少在与《系辞》处于同时代的儒家著作《五行》中，对“几”已经有与《系辞》的主流定义完全不同的诠释了。根据丁四新先生的理解，在《五行》中“几”是与作为“心君”的“独”联系在一起的。而《系辞》中的“几”以及后世受到道家思想的影响对其所进行的注疏（下文会涉及），基本是将这个概念当作外在事物变化的一种状态来理解的。换言之，《系辞》中的“几”作为名词，更多表述的是一种客观状态或客观情况。此外，与《中庸》里“人所不知己所独知”之义不同，《五行》的“独”或“心君”概念显然更类似于荀子所言之“虚壹而