

但是，自从《大学》提出“格物致知”的方法之后，知的问题不仅突出了，而且显得复杂化了。特别是朱熹作了《补格物致知传》之后，所有的理学家无不谈“格物致知”，而近代以来，竟有人将“格物致知”作为认识论学说甚至当作科学认识论去研究、去发挥。当代新儒家牟宗三先生在其《心体与性体》这部大著中，将程（小程子）朱定为“别子为宗”，认为程、朱开出了不同于儒家道统的另一种知性学说，其主要根据就是《大学》及其朱熹的注和《补传》。

那么，对于“格物致知”如何看呢？它是不是开出了一条“横贯”的知性学说而离开了儒家的德性传统呢？是不是与性情问题没有内在关联呢？

《大学》开宗明义，以“明明德”为其纲领之首，毫无疑问，它是以“明”其“明德”为宗旨的。“明德”就是德性，这德性是心所具有的，是心之德。《大学》提出的全部修养功夫都是为了“明”其“明德”，因而都具有方法的意义。其中，“修身”是本，只有修其身，才能明其明德，“格物致知”就是修身因而是“明明德”的方法。

《大学》提出“致知”的问题，说明它对知很重视，它又有“知止而后有定”的主张，这所谓“知”，正是对“明”的解释，“知”而后能“明”，使“明德”得以实现。“知止”就是止于“至善”之地，“止于至善”正是《大学》的根本目的，“治国平天下”只是其结果。

“致知”之知，从何而来？是先天具有的，还是后天获得的？是德性之知，还是知识之知？这是知识问题的关键。从全文看，《大学》所说的知，是前者而不是后者。“致”是动词，推致之义，与“正心”、“诚意”一样，都是德性主体自身修养的方法、功夫，如果心中无知，何以能推？将“致知”解释成获得知识的人，大都认为心中无知，好象一张白纸，只有经过“致”的功夫才能得到知识，这样，“致”就成了“获致”而不是推致，“知”就成了知识之知而不是德性之知。但这与《大学》的基本精神是不相一致的。

最关键的问题还在于“格物”，因为《大学》提出“致知在格物”这一命题，似乎把“格物”看作是“致知”的前提条件，而一般人也就很轻易地将“格物”解释成认识事物。其实，这都是根据朱熹的注解而来的，同时对朱熹的注解又有误解。相比之下，郑玄的解释更贴近愿意。郑玄说：“格，来也；物，犹事也。其知于善深，则来善物；其知于恶深，则来恶物。言事缘人所好来也。”（《礼记·大学》郑玄注）“物犹事也”，这是朱熹和郑玄相同的，不同之处在于对“格”字的解释，郑玄解“格”为“来”，朱熹解“格”为“至”。按照郑玄的解释，“来”是对实践主体即德性主体而言的，实践主体是由好善厌恶之情决定的。因此，“知”是善善恶恶之知，不是一般的知识，知善则来善，知恶则来恶，事物与人的关系完全是由好恶之情

决定的。这里虽然是善恶对举，但知与德性有直接关系则是可以肯定的，恶不过是善之反面。

按照朱熹的解释，“知”是吾所具有的知识，“致知”是“推极吾之知识，欲其所知无不尽也”（《大学章句》），这所谓“知识”，并不是我们通常所说的知识，而是先天具有的德性之知。通常所谓知识，与明德、至善没有什么关系，但在朱熹看来，“致知”和“正心”、“诚意”是一贯下来的，既然朱熹解“诚意”为“实其心之所发，欲其一于善而无自欺也”（同上），即以心为善，以心之所发为意，那么，“致知”之知就不能说与善毫无关系。这是不言而喻的。问题还在于“格物”。朱熹解“格物”为“穷至事物之理”，欲其极处无不到也。”（同上）他在《补格物致知传》中又说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（同上）朱熹的“格物致知”之学，其主要内容都在这里。

从这里能得出什么结论呢？

在这里，朱熹建立了心之体用说，这也是朱熹哲学最重要的理论“架构”，朱熹哲学中的许多问题都是通过心之体用关系得到说明的，“格物致知”之学也不例外。体用关系就是存在及其活动的关系。所谓心体，是指心的本体存在，此本体具有本源性，但不是实体，进而言之，心体就是明德。明德是天之所与我者，是心之本然存在，也就是德性，具体而言，就是“自然”之理与“所以然”之理，一句话，是人所本有的道德理性。这一点与《大学》毫无本质区别，只是将“明德”说成理，采用了所谓“本体论”（不同于西方的本体论）的说法。所谓心之用，就是本体的发用、作用、活动，其中包括情与知两个方面。他的“心统性情”说就是讨论心体与情感的关系，而他的“格物致知”说则是讨论心体与认知的关系。情感与认知活动都是心体之发用，都源于心体，而又回到心体，可谓之一体而异用。情与知虽有分，但最终都要合于一体。

因此，朱熹所说的知，从根本上说是本体之知，存在之知，也就是德性之知。“格物”的根本目的是发明其德性之知，而不是获得客观知识。他将“格物”解释为“即物穷理”，这确实有向外求的认识论意义，因为他承认事事物物各有其理，即所谓“理在物”而心能知其理；但这只是就心之发用而言，就心之知觉活动而言，在这个层面上，朱熹无疑承认主客、内外之分，而且肯定了认识主体的作用。但是，朱熹的“即物穷理”之学，虽然从具体事物的具体之理开始，但其真正用意是“以求至乎其极”，这个“极”正是内外合一之理，若能穷到“极”处，心中之知也就无不“尽”了，心之体用也就真正合一了，这时已经没有主客、内外之分了。

就方法而论，通过“即物穷理”能不能完全实现德性之知，这确实有许多问题，王阳明之所以批评朱熹向心外求理，越求离理越远，就在于在王阳明看来，德性之知即良知根本不在心外，不在事事物物之中，你要在事事物物中穷理以明德性之知，就只能“南辕而北辙”。其实，朱熹本人已经说得很清楚，“惟于理有未穷，故其知有不尽”，穷理是为了“尽”心中之知，并不是靠穷理而获得知识。心中本来有知，知识未尽，故要穷理，反过来说，穷理是为了使心中未尽之知得以有尽。何以未尽？

则因为“物理”未穷。这里似乎有某种因果关系，但其实质意义是，人虽然有先天的德性之知，但不能保证其完全实现，只有心之作用、功能充分展开，亦即充分发挥其作用，才能使德性之知、本体之知得以实现，而心之作用、功能就在于“知”（非“致知”之知），即向外穷理，而穷理在格物。这时，只有这时，心与物形成认知关系，表现为认知活动，这正是“心用”之所以为“心用”者。但“心用”归根到底是实现“心体”的，“格物穷理”的过程实际上就是“发明本心”的过程，实现德性之知的过程，格物格到“极”处，德性之知也就完全实现了。这就是“明体达用”之学。

那么，知之“未尽”或“未至”之知是什么意思呢？是不是德性上有缺陷呢？当然不是。所谓德性之知，是指德性本体的自我觉悟、自我直觉，但这种觉悟或直觉并不是一次完成的，也不是完全实现的。因为知和思都是心之所发，而不是“未发”（朱子以“未发”为体），正如情与性的关系一样，情固然是性之所发，但未必尽合于性，因此才有陶冶性情的问题。知也是如此。穷理作为实现本体之知的方法，固然是向外求知，但这并不是目的，其目的是“致”心中之知，使心中之知有所“尽”。朱熹之所以主张穷理，其前提是承认心中之性（即理）是没有内外之分的，心中之知也是没有内外之分的。性理虽然是心之本体，这一点朱熹丝毫没有动摇，但朱熹认为，万事万物各有其理，此即所谓“理一分殊”，从分殊上穷理，以明其一，在朱熹看来，不仅是可能的，而且是必要的。

问题还在于，朱熹所谓穷理，不只是在社会人事之中求知，而且包括在自然界求知，这就使王阳明更加难以接受。王阳明所谓“格竹子之理”的故事就生动地说明了这一点。这里确实涉及到一个重大问题，即价值认识和真理认识（或事实认识）的关系问题。自从张载提出两种知的区分之后，这一问题应当说得到了一次解决。以后的理学家谈到知的问题时，一般都是指价值认识而言的，朱熹作为理学之“集大成者”，不可能不知道这一点。《大学》本身也不是讲知识论的问题。但在朱熹的“格物穷理”的学说中，确实有对自然界各种事物和现象的认识问题。难道从自然界的事物中真的能够穷到德性之知吗？

对此可能有两种解释。

一种解释是，朱熹认为，自然界的事物是有价值的，其价值来源于宇宙生生之理。自然之物虽然没有人所具有的知，但是同样具有性，他所说的“枯槁有性”就是从这个意义上说的，物性与人性是相通的。物皆有气，物皆有理，有是物便有是理，此理便是天地生物之理，只是由于“气昏”而不能知。因此，自然之物的价值法不只是对人有用的实用价值，而是自身所具有的“内在价值”。正因为如此，穷物理即可致吾心之知。此知自然是德性之知。在朱熹看来，自然界不是机械论的物理世界，而是有机论的生命世界，自然界的“物理”，就是生生不已之“生理”，从本源或根源上说，人与万物来自同一理。这就是“穷物理”可以“尽吾知”的原因。

另一种解释是，朱熹认识到，万物不只是价值意义上的存在物，它还是认识意义上的对象物，物理不同于德性，关于物理的认识即“格物穷理”之知也不同于人的德性之知。但人有先验的知识，人的先验知识既包括德性之知，也包括对于世界的认识，只是有“未尽”之处，因而要通过“格物穷理”以尽吾心之知。如果是这样的

时，吾心之知就是价值认识和真理认识的统一，是所谓“全体之知”。朱熹在论理时，总是将“所以然”与“所当然”联系起来，认为理既是“所以然”，又是“所当然”，是二者的统一。“所以然”是本然之理，属于必然性范畴；“所当然”是应然之理，属于目的性范畴。本然与应然的统一，必然性与目的性的统一，就是理的基本特征。对于理的认识也应是如此，即价值意义的真理和事实意义的真理原是统一的。

事实上，这两种解释都是可以成立的，或者是朱熹所主张的。问题的复杂性与深刻性也在这里。如果从第二种解释看，说朱熹开出了“横向”的智性学说，是有一定根据的，因为朱熹毕竟承认认知性主体的存在，建立了中国哲学史上真正可以称得上是认识论的学说。但即使是如此，也不能说朱熹建立了另一个完全不同于儒家传统的“系统”。朱熹如果自觉地意识到，价值与认识、德性主体与认识主体的关系问题是一个重大的理论问题，并试图提出一种解决，那么，这无论怎么说都是一个非常深刻的见解。如果说，他要解决张载提出的问题，实现两种知的统一，那么，这种努力显然是很有意义的。朱熹不只是要完成一个“体系”，他还要解决哲学中具有理论意义的问题，当然是以中国哲学的方式去解决。所谓价值与事实的关系问题，在西方自休谟以来直到现在，一直是哲学中争论不休的重要问题之一，朱熹在缺乏近代科学知识的情况下，以自己的方式提出并解决这个问题，不能不说是一大贡献。他所提出的问题以及对问题的解决，至今值得人们去思考。

如果从第一种解释看，说朱熹开出了“横向”的知性学说，是不能成立的。在这里，朱熹虽然讲了认识问题，但不是认识论的，而是价值论的，不是认知理性的问题，而是实践理性的问题。就是说，人是作为德性主体出现的，人与万物的关系不是认识与被认识的对象关系，而是作为生命整体的有机联系，人既是自然界生命整体中的一部分，又是自然界的主体。此所谓主体，不是将自然界作为对象去认识、改造和主宰，而是视为吾之一体，吾人之德性即是万物之本体，德性之知即是万物之理，因此，“格物”只是方法和手段而不是目的，其目的是使德性之知得以完全自觉，实现“天人合一”、“心理合一”的境界，即所谓“由用以达体”之学。正是在这一目的诉求之下，第二层面的认识才能成立。这说明，朱熹是将德性之知即价值认识置于最高层次，而不是将知识之知与德性之知平列起来对待的。这一点有似于康德，即认为实践理性是第一位的；但与康德的最大区别是，朱熹并没有划出本体界与现象界两个不同的世界，而是将“全体”和“大用”统一起来，即全体是用而凡用皆体。

正是在这个意义上，知与情是不能分开的。前面说过，知与情都是“已发”，不是“未发”，都是作用，不是本体。“未发”是性，但性之中便有情有知，其发便是性之情与性之知。知、情二者虽然有分，但从“全体”上就是统一的，其作用虽然有异，但又是密切相关的。情表现为情感意志，知表现为理性自觉，二者结合，才可称之为“大用”，“大用”就是表现“全体”的。

进一层说，知与情虽然都是作用，但情是从存在上说，是“心之所存”，是本体存在（即性理）的具体表现，而知则是其功能，是情的自觉状态。无知自情可能是盲目的，有知之情则是自觉的，因此，说到底，知只是情之自觉，离开道德情感，所谓德性之知就什么也不是了。朱熹是理性主义者，知作为理性认识，有形式特征，否则就不能成为“理性”的。但德性之知，决不是纯形式，必须和具体内容相结合，它的内容就是道德情感。因此，德性之知既是理性的，又是具体的，是具体理性，而不是

形式理性。这就是儒家的“性理”不同于康德所谓“理性”之所在。这当然不是说，形式并不重要，形式很重要，“形式化”是中国哲学所面临的课题，只有真正的“形式化”，才能完全理性化。但“形式化”又有另一面，即容易丧失具体性，对人而言尤其如此。这正式需要我们不断反思的。

或有人提出“情感形式”的问题，试图将情感形式化、符号化，既可以表达，也可以普遍接受，无论是审美情感，还是道德情感。这样作似乎都有一定道理，但人是血肉之躯的人，是完整的人，如果不仅将认识而且将情感都形式化，那么，人的丰富多样性会不会被抽掉呢？有人批评理学家将人性道德化、抽象化，使人的情感受到压抑而不能充分发展，这实际上就是说，理学家将人的情感理性化、形式化了。如果说，理学家过分重视道德情感，而忽视了其他情感，这是完全正确的；但是如果说，理学家将道德情感完全形式化、抽象化，则是不确切的，理学家对于道德情感的认识是具体的、历史的，但又是理性的。

朱熹的“格物致知”之学与情感不可分也不能分，这是毫无疑问的。正因为如此，它没有发展出真正意义上的科学认识；也正因为如此，它保持了中国哲学的特点：即人的德性之知始终是重要的，自然界的生命意义和内在价值是不能被忽视的。

朱熹之后，对“格物致知”真正作出发展和贡献的是王夫之。王夫之的最大特点是，区分了两种理，是指物理与性理。前者是指自然界的事物所具有的性质或规律，后者是指自然界赋予人的先天的道德理性。他说：“凡言理者有二：一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。”（《论语·泰伯》，《读四书大全说》卷五）“条理”和“至理”是不同的，虽然二者都是“全乎天”之事，即体现了天即自然界的全部意义，但“条理”是指客观事物而言的“物理”，“至理”则是指人而言的“性理”；前者是事实的问题，后者则是价值的问题。王夫之并不是到处都坚持这两种理的说法，但他毕竟自觉地提出了这种区分。这是一个十分重要的观点。朱熹对理进行过多种解释，至少提出过“自然之理”、“所以然之理”、“所当然之理”、“必然之理”和“使之然者”这样一些规定，但他并没有明确提出物理与性理之区分，我们只能从他的论述中进行一些分析。

王夫之所说的“天地万物已然之条理”就是指物理而言的。所谓“已然”，就是已经存在或实际存在的东西，是天地万物本身所具有的。所谓“条理”，是很直观的说法，具有必然性、规律性的意思，如树木之生长，便自然而然地具有条理，一块石头，也自然而然地具有纹理。他用这种形象、直观的说法，意在说明，自然界的事物都有自身发展的规律或必然性。此后的戴震，也经常使用“条理”这一说法，而且指具体规律或“必然”。此前的王阳明、黄宗羲等人，也使用“条理”这个说法，但没有象王夫之这样明确地说明是自然界事物本身所具有的规律，而大都是从“性理”的意义上使用的，即所谓“气之条理”。

王夫之所说的“天以命人而人受为性之至理”，正是儒家所谓“天道性命”之理，也就是理学家所说的性理，这是有道德意义和价值意义的，是儒家天人之际的核心范畴。王夫之确实没有完全离开儒家的性理之学去谈论理的问题，他虽然提出过著名的“性日生日成”的学说，认为人性是后天的实践中发展的，但他并不否定有先天的性理，他只是认为，先天的性理只能在后天的实践中才能真正形成并且是变化的。所谓“健顺五常”是讲天道的，健顺即《周易》乾坤二卦之性能。《周易》是讲天人

之学的，《说卦传》有“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之”的说法，王夫之即取于此，以说明人性是由天道之阴阳刚柔及健顺而来的。“五常”即是五行，命于人则为仁义礼智信五性，这是来自周敦颐的说法。总之，王夫之认为，自然界的天道即“生理”具有生命和价值意义，因而是人性的来源，因而称之为“至理”。

王夫之对两种理的区分，意味着将价值与认识区分开来，这是沿着张载的路线发展下来的，可说是朱子之后，对张载的又一次“回应”。但与张载不同的是，他是从存在和对象方面进行了区分，而张载则是直接从知识本身进行了区分（德性之知与见闻之知）。王夫之是除了朱熹之外，讲“格物致知”最多的哲学家，关于这方面的具体内容我们不去讨论，我们只想指出，王夫之对当时传入的有限的西方“格致”之学很有兴趣，并且试图从中国传统哲学的立场进行解释，进而赋予传统哲学以新的意义。物理的提出及其与性理相区别，就是这种努力的一部分。从这里表现出一种新的理性精神，即对自然现象进行认识的理性精神，预示着认识主体的建立。但是，王夫之毕竟没有建立起儒家的知性学说，而道德理性仍然是他最关心的问题。

即使是如此，心的认知作用又依次被突出出来了。比如，他对朱子的“心统性情”说进行了新的解释，不再坚持心体即性之说，而是心以性为其体，但心本身依然是认知之心。牟宗三先生对朱子的评价，用在王夫之这里，倒是很合适的。由于王夫之最关心性理之学，在其著作中大量论述这方面的内容，在某种程度上掩盖了心的认知作用，但心与理的关系主要是认知关系这一点是不容怀疑的。又比如他对能与所的区别以及对二者关系的论述，即“所以发能，而能以归所”，就是从主客关系、认识与被认识的关系立论的，而且是“符合论”的真理观。至于“格物”与“致知”的关系则被解释成学问与思辨的关系。“大抵格物之功，心官耳目均用，而思辨辅之，所思所辨者皆其所学所问之事。致知之功，则唯在心官，思辨为主，而学问辅之，所学问者乃以决其思辨之疑。‘致知在格物’，以耳目资心之用而使有所循也，非耳目全操心之权而心可废也。”（《大学·圣经》，《读四书大全说》卷一）这样，“致知”之学就变成运用“思辨”理性获得对物理的认识，而不是“致吾心之知”，这同朱子的论述是截然不同的。

那么，物理与性理又是什么关系呢？正是在这个问题上，王夫之最终又回到理学的基本立场，将物理归结为性理，认为物理就是吾心所具之理，而吾心所具之理就是性理。他在《四书训义》、《读四书大全说》等著作中用很多篇幅论证了这一点。这说明王夫之尽管对物理与性理进行了区分，但最终还是要建立以德性即道德理性为最高理性的整体“综合”，而不是将“分析”的方法坚持到底。对王夫之来说，这是一个很难突破的传统模式或“范式”。“盖吾之性，本天之理也，而天下之物理，亦同此理也。天下之理无不穷，则吾心之理无不现矣。”（《孟子·尽心上篇》，《读四书大全说》卷十）这就同朱子的说法没有什么本质区别了。

这又回到原来的问题，即吾之性与物之理既然本同一理，本同一性，都来自天地之理，而吾人有知之能力，故能经过“格物穷理”而“致其知”以尽“心中之性”，使性理完全得以实现。但问题是，朱熹所说的“物理”，基本上是天地生生之理，即“生理”之在物者，如“枯槁有性”之类，具有明显的价值意味；而王夫之所说的“物理”，则是“万物已然之条理”，更接近于自然科学所说的物理。这样一来，王

夫之所遇到的困难显然比朱子所遇到的困难更大，而“性理”与“物理”之间的紧张关系也就显得更加突出。

说到性理，不仅与仁义礼智这样的道德理性有关系，而且与不忍之心等道德情感有关。在性情关系问题上，既不能离开性而言情，亦不能离情而言性，“格物致知”之学同样要落实到情感问题上。这不仅因为，性情是体用关系，统一而不可分离，而且在王夫之看来，情感是更基本的，如同理不离气，理者气之理一样，性者情之性，性不离情。在这里，王夫之固然有一些相互矛盾之说，但基本观点应该是明确的。“发乎情，止乎理。止者，不失其发也。有无理之情，无无情之理也。”（《邶风七》，《诗广传》卷一）理者情之理，性者情之性，情是基本的，理只是情之条理，因此才有“发乎情，止乎理”之说，无情则无所谓理，但无理则未必无情，这同他的“有无道之器，无无器之道”的说法是一致的。性理之知一方面有“正情”的作用，但另一方面就其内容而言则是情感的，不是纯粹认知的或形式的。这是理学家的共同认识，共同信念，是一种具体理性的信念与共识。如果离开情感，所谓“致知”之学就变成纯粹的“思辨”了，这并不是王夫之本意。正因为性理不离情感，所以王夫之说：“实则天理人情，原无二致。”（《孟子·梁惠王上卷》，《读四书大全说》卷八）即只能在“人情”上见“天理”，“人情”就是“天理”，这是必然的结论。

性被认为是心之所“具”，即“具”于心中之理，心与理虽然不是一物，但理又是心之所“固有”，从这个意义上说，人首先是作为德性主体而存在的。“致知”之学，就变成致心中之知而不是向外穷理，故可以不待学而求其心，以达其情。“理在心而不在事，无待于学而但求其心，则恤幼与使众不同而慈之为理，因乎固有之心者则同也。……孝、弟、慈之德，虽有三者，而致其孝、弟、慈者，惟此不忍之心，仁而已矣，惟此不争之心，让而已矣。”（《大学》卷一，《四书训义》卷一）“致知”就是求心中的孝、弟、慈之理，但此理不是别的，就是不忍之心，不争之心，而不忍、不争之心就是仁。很清楚，情和理是“不二”而合一的，心则能致之，这就是德性之知。因此，王夫之并不否定良知良能（见《张子正蒙注》卷三、卷四）。

如果说，“格物致知”是广义的认知方法，那么，“格物穷理”之学归根到底是要明心中之性理，而性理的核心就是仁义。心作为“虚灵明觉”之心，自能认识仁义之理，但不可将心认作仁义。这一点确实与朱子不同。朱子以心之体为仁义之性，以心之用为恻隐、不忍之心等等之情，而王夫之基本上坚持心只是认知之心。“必须说个仁义之心，方是良心。心之为德，只是虚（未有倚，然可以依——自注）、灵（有所觉，不论善恶皆觉——自注）、不昧（能记忆亲切，凡记忆亲切者必不昧——自注），所以具众理（未即是理，而能具之——自注）、应万事者（所应得失亦未定——自注），大端只是无恶而能与善相应，然未能必其善也。须养其性以为心之所存，方使仁义之理不失。”“心则只是心，仁者，心之德也。径以仁为心，则未免守此知觉运动之灵明以为性，此程、朱所以必于孟子之言为分别也。”（《孟子·告子上篇》，《读四书大全说》卷十）在王夫之看来，虚灵明觉之心就是认知之心，并无善恶只可言，心既不是恶，也不是善，但能与善“相应”；所谓“相应”，就是能“具众理”而存善，并不是说心就是善，只有心所“具”之性即“心之所存”才是善。此所谓“所存”与刘宗周所说之“所存”又有区别，后者是指存在，前者是指具有、具存。“心之德”就是心所“具”而为仁之性，并不是心。他说程、朱对孟子之言作了分别，其实是他自己所作的分别。程、朱与孟子固然有不同之处，但是对孟子以心为

仁之说并无改变，只是作出了体用之分，以心体为仁而以心用为恻隐等等，所以朱子并不否定“心本善”之说。

这个问题我们不去进行过多的讨论，我们只想指出，王夫之和程、朱一样，都认为情和性（即理）是统一的。但他将“穷理”之学引向治国平天下的“达情”之说，却表现出独有的特点。“夫心之所同然者，其理同也，则其情亦同也，一国之理，通以一心，天下之情，不可以一心通之邪？夫愚氓之私愿固不可以曲殉，而万民之同情则不容以不达。故平天下者，使人各得其应得之理，而无有不均者也。……君子挈之以心而知其为民之公好，……民之公恶……得失之枢因乎民情。”（《大学》卷一，《四书训义》卷一）他虽然反对陆、王心学，但是他也提出了“人同此心，心同此理”之说，同时又肯定人又公共之情，有“公好”，有“公恶”。这种情理合一之说，就是知情合一之说，也就是知识与价值的合一之说。从本质上说，王夫之的“穷理”之学，是要求寻求和实现普遍的道德理性或价值理性，而衡量这种理性的尺度，不是别的，正是人民的公共的好恶之情，因此说到底，还是“情理”与“情知”的问题，后来戴震提出“遂欲达情”之说，与此有一定联系。

全文完

2000年9月11日

相关文章：[情感与知识（上）](#) [情感与知识（中）](#)

[关闭窗口](#)