

周易外傳



王夫之著

周易外傳

中華書局

周易外传

王夫之著

*

中华书局出版

(北京王府井大街36号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32 9³/₄印张 175千字

1977年12月初版 1977年12月北京第1次印刷

统一书号: 2018·144 定价: 0.91元

前言

王夫之（一六一九——一六九二年）字而农，号姜斋，又号船山先生，湖南衡阳人，是我国明末清初的进步思想家。《周易外传》是他的一部重要哲学著作。本书写作于一六五五年（清顺治十二年），那时明王朝已经覆亡，王夫之也屡遭险阻，先是在衡阳举兵抗清，失败后奔赴广西参加南明永历政权，又受到当权者的排挤陷害，被迫于一六五二年回到湖南，在零陵、常宁和兴宁一带过着艰苦的流亡生活。王夫之在《周易内传发例·跋》中，曾自叙研究《周易》和写作本书的经过说：「夫之自隆武丙戌始有志于读《易》。戊子避戎于莲花峰，益讲求之。初得『观卦』之义，服膺其理，以出入险阻而自靖，乃深有感于圣人画象、系辞，为精义安身之至道，立于易简以知险阻，非异端窃盈虚消长之机，为翕张雌黑之术，所得与学《易》之旨也。乙未，于晋宁山寺始为《外传》。」文中所说的丙戌，是一六四六年，也就是汀州陷落，唐王被执的那一年。戊子是一六四八年，是他在衡阳抗清失败后，奔赴肇庆的那一年。乙未是一六五五年，即从广东返回湖南后，避难于山中的一年。这里明白地告诉我们，《周易外传》乃是著者经历了多年政治斗争实践以后写成的。王夫之在国家政治生

活发生剧烈变化的时期，感到《周易》哲学中的某些「易理」，对于人们的思想和活动有一定的指导意义，同时，也痛感「异端」学者歪曲「易理」，利用《周易》一书宣扬唯心主义的荒谬和危害。因此，他研究《周易》并写作《周易外传》，一方面是企图向人们提供一种「立于易简以知险阻」的理论、思想武器，同时，也是为了对那些利用《周易》宣传唯心主义思想的情况，进行清理和批判。本书是他关于《周易》研究的第一部著作，除此之外，他还陆续写有《周易内传》、《周易大象解》等。

(一)

《周易》一书产生于殷周之际，本是古代的一部占筮用书。但在它复杂的内容中，也保存了古代人们对于自然现象和社会现象的某些朴素唯物主义的认识和辩证发展的理解。这些认识或理解，来源于人们长期经验的积累，是对发展变化着的物质世界的抽象概括。虽然这些概括还是极原始的、很不完备的，但它是《周易》哲学中有价值的部分。但秦汉以来，大多数研究《周易》的学者，都是以唯心主义观点来注释、阐发《周易》的。魏晋玄学家用「有生于无」的老子思想来解释「易理」，发展唯心主义。宋明道学家更创造出用所谓「太极图」来解《易》，把「易理」说成是先验的世界模式，称《易》学为「先天之学」，使《周易》更加

神秘化。在这种情况下，《周易》哲学中的某些朴素唯物主义和辩证法思想，只会遭到种种歪曲和阉割，而不可能得到正确的阐发。因此，王夫之对《周易》的研究，首先一项任务是剥去历代学者附与《周易》的唯心主义、神秘主义的外衣，把《周易》中所包含的合理思想成分，安置在唯物主义的基石上。这一理论任务，王夫之是通过对「易象关系」的唯物主义解决来完成的。

「易」即变易，在《周易》哲学中指客观事物的「生生」变化；「象」即物象，指客观具体事物。事物发展变化的规律（「易」）是「物象」所固有的，还是先于「物象」而存在的？《周易》哲学中所阐述的「易理」，是发展变化着的物质世界的反映，还是什么天赐的「神物」（所谓「河图」、「洛书」），或古代「圣人」凭空的创造？这是一个有关《周易》性质的问题，也是牵涉到哲学上唯物主义对唯心主义斗争的根本问题。王夫之从唯物主义原则出发，明确地提出了「天下无象外之道」、「天下有象，而圣人有《易》」的基本观点。这是说，在王夫之看来，世界上根本没有什么脱离开具体事物的「道」（「易理」），「象外无道」，「象」和「易」不可分割，是统一在一起的。先有「物象」的客观存在，「圣人」们才依据它而制作《周易》，才有「易理」。他又说「天下之理，万变而无非实有，《易》志之」。这是说，「易理」不过是记载了客观世界中所实际存在的变化之理罢了。也就是说，它既非是什么「圣人」们凭空虚构，更不是

什么天赐的「神物」。这样，被历代神学家和唯心主义者所割裂而颠倒了「易」、「象」关系，以及他们从此出发而对《周易》哲学所做的种种神秘主义的歪曲和附会，就从根本上给纠正了。

当然，王夫之通过上述「易」、「象」关系的论证，对于《周易》性质所做的唯物主义的说明，并不符合《周易》的全部思想。事实上，在《周易》哲学中，脱离客观事物的主观推衍以至神秘主义性质的说教还是不少的。特别是做为古代的一部占筮用书，它虽包括了一些科学思想和辩证法观点，但并没有摆脱神学体系。列宁论述古代哲学时所说的「**科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系**」（《列宁全集》第三十八卷，人民出版社一九五九年版，第二七五页），在《周易》哲学中表现得还是很明显的。王夫之对《周易》性质所持的观点，实质上是对《周易》体系的一种改造。他这样做的目的，一方面是为了纠正历史上对《周易》的旧有认识，以便发掘它的某些合理因素，同时，更主要的目的，是企图利用《周易》的思想资料，进一步发挥他自己的唯物主义思想和辩证法观点，与历史上的各种唯心主义，特别是在当时占统治地位的唯心主义道学思想做斗争。这是王夫之写作本书的目的，所谓「《六经》责我开生面」，也正在于此。

在中国哲学史上，《周易》是最早出现的一部哲理性著作，后又被列为《六经》之一，因此对中国哲学的发展起过较大的影响。它所提出的一些哲学概念，哲学命题，常为后世哲学家所沿用，哲学上许多重大问题的争论，也常以解《易》的形式展开。唯物主义和唯心主义在「太极」说上的争论，在「道器」关系上的争论，就是如此。

《周易·系辞上》有「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦」的话，唯心主义者，特别是宋明道学家，便利用这段话，特别是利用他们对「太极」一词的解释，来宣扬唯心主义的「理本论」。北宋道学家周敦颐发挥说：「无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。」又说：「五行，一阴阳也；阴阳，一太极也，太极本无极也。」在古代哲学中，阴阳二气，代表对立着的两种物质势力；五行，是指构成世界的五种基本物质。这里的意思是说，物质世界是由「太极」的动、静产生的，「太极」是凌驾于物质世界之上的本体，而「太极本无极」，「太极」又是非物质性的「虚无」。道学家朱熹更进一步直接把「太极」解释成「理」，他说「太极只是一个理」，「言其秩序，须有这实理，方始有阴阳」。「推其本，则太极生阴阳，理生气」。这是说，「太极」是先于物质世界而独立存

在的「实理」，先有「理」而后有物，「理」是天地万物的创造者，是物质世界赖以存在的精神本体。这样一些论题，实际上是构成程朱唯心主义道学思想体系的理论基石。王夫之针锋相对地否定了这些论点，并做了系统的驳斥。

首先，王夫之对「太极」这一范畴做了自己的解释，他说：「是故性情相需者也，始终相成者也，体用相函者也。性以发情，情以充性；始以肇终，终以集始；体以致用，用以备体。……六者异撰而同有，同有而无不至。至则『极』，无不至，则『太极』矣。」这是说，世界上的一切事物都是对立的统一体，事物的性与情，始与终，体与用，相反相成，对立统一，构成了事物本身及其变化。由于对立的统一规律是宇宙间一切事物所同有的，所以称「极」，无一可以例外，所以称「太极」。根据王夫之的这一规定，《周易》中所说的「太极」，不过是指客观物质世界及其固有的对立统一规律，而并不是象唯心主义、宋明道学家们所虚构的那样，是什么超然于物外的「单个存在物」。因此，王夫之解释《周易》哲学中「易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦」时说：「『易有太极』，固有之也，同有之也。『太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦』，固有之则生，同有之则俱生矣。故曰『是生』。『是生』者，立于此而生，非待推于彼而生之。」又说：「惟易有太极，故太极有易。所自生者肇生，所已生者成所生。无子之叟，不名为父也。」这里的意思是说，事物的对立统一规律，是世界上一切

变化着的事物本身所「固有」和普遍所「同有」的。正是因为如此，万物才生生不息，并产生出不同的品类。所谓「是生」，是说任何事物都是在对立的统一这一普遍规律作用下产生的，而不需要在物质世界之外，另外有一个什么本原来推动它（「立于此而生，非待推于彼而生之」）。因此，王夫之坚决认定，首先必须承认「易有太极」，即一切事物的变化都是对立的统一，然后才能说，「太极有易」，即事物的对立统一，产生一切事物的变化。「自生者肇生，所已生者成所生」，只有本身是运动变化着的东西，才能产生出运动变化着的事物，只有已经产生出来的事物，才正好可以说明产生它的本源是运动变化着的。因此，王夫之认为，象宋明道学家周敦颐、朱熹之流，把「冲漠无朕」、「虚寂至无」的理念，说成是推动和创造「生生不息」的物质世界的本源，这只能是「虚为之名而亡实」，这就象称「无子之叟」「为父」一样，是根本不能成立的。

王夫之在「太极」说上所发挥的这种物质世界「浑沦皆备」、自我运动的唯物主义观点，不仅有力地批驳了唯心主义道学家的「理本论」，同时，也是对一切企图在物质世界之外去寻找非物质性本源的唯心主义和神学思想（如老子的「万物生于有，有生于无」，佛教的「万法唯识」），也都是一个有力的打击。

(三)

在本书中，王夫之对宋明道学家唯心主义的「道器」论，也做了批判。

《周易》哲学中有「形而上者谓之道，形而下者谓之器」的话。唯心主义道学家朱熹对它的解释是「形是这形质，以上便是道，以下便是器」。又说：「天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。」这是说，「形」就是指有形质的物质世界，「形而上者谓之道」，是说「道」是先于物质世界而存在的，它是「生物之本」（派生万物的根本），是第一性的。一切具体事物，「形而下之器」，是为「道」所派生的，是第二性的。朱熹所说的「道」（或「理」），只能是一种「无人身的理性」，「脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对」（列宁《哲学笔记》人民出版社一九七四年版第四一—页）。显然这是一种客观唯心主义的观点。朱熹正是用这种观点来注释《周易》，写作《周易本义》的。

王夫之否定了这一唯心主义观点，他反对朱熹在道、器关系上所做的这种颠倒的说明。他的根据是「天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也」。这是说，客观世界是物质性的，「天下唯器」，就是天下除了物，什么也没有。正因为如此，就不可能在客观

物质世界之外、之上，还存在一个什么非物质性的实体——「道」。「道」，只能是「器之道」，而「不可谓之道之器」。「道」对「器」来说，「器」是第一性的，「道」是依附于「器」的，「无其器则无其道」。

他认为「无其器则无其道」，是可以得到事实证明的。他说：「洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道多矣。」这是说，从社会历史上看，不同的社会存在，有不同的「道」。社会在发展，「道」也在变化。在没有出现某个社会阶段以前，是不会先有关于这个社会的「道」的。因为要先有事物（「器」）才会有关于这个事物的道理或规律，所以「未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管絃而无礼乐之道」。而且「道因时而万殊」，随着人类社会的发展，今后可以有，而现在还没有的「道」，还多得很（「道之可有而且无者多矣」）。这就充分揭穿了客观唯心主义者所谓「道先器后」，「道」为「生物之本」的全部臆造，同时，对于做为封建名教的理论基础的所谓「道之大原出于天，天不变，道亦不变」的形而上学观点，也是一个有力的驳斥。

王夫之的「道器」论和他的「太极」说一样，都坚持了唯物主义的路线。他的「无其器则无其道」的观点，乃是唯物主义一元论的哲学，即明确地肯定了物质第一性，精神第二性，从而奠定了他的唯物主义体系的基础。

(四)

《周易》哲学中，包含着比较丰富的辩证法思想，如关于运动变化的观点，矛盾的对立统一观点等等。这些观点在《周易》哲学中虽然还不是很初步的表述，但它在我国古代辩证法思想发展史上，却起过比较重要的作用。王夫之在《周易》研究中，也特别重视这方面的内容，做了重要的发挥。

在本书中，王夫之借《周易》中「生生之谓易」，「天地之大德曰生」等命题，发挥了他关于物质世界永恒运动的观点。他说：「太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。」又说：「天地之间，流行不息，皆其生焉者也，故曰：『天地之大德曰生。』自虚而实，来也；自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。」这是说，做为宇宙间万事万物之本源的「太虚」之气（按照王夫之的观点，认为『太虚即气』，『气』指世界的物质本源），其自身乃是「不息不滞」，永恒运动着的。「太虚」之气的运动，表现为虚实、往来的变化，正是由于这种虚实、往来的「相乘迭用」，构成了流行不息，古今相继，无穷无尽的物质世界。这是王夫之关于物质永恒运动的一个基本观点，也是他就宇宙生成、变化的整个大图景说的。至于对每一具体事物来说，他认为在它的存在期间，实际上也无时无刻不在变化之中。他说「今日

之日月，非用昨日之明也。今岁之寒暑，非用昔岁之气也。」这是说，有些事物如日月之明、寒暑之气，好象是天天如此，岁岁如常，在外形上觉察不到有什么变化，但其内在的质，实际上也还是无时不在变化之中的，即所谓「质日代而形如一」。他还举出生物体做例子，他说：「凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭。」这是说，在每个生物体的存在期间，从初生到老死，大体可分为五个阶段。而且他认为，一个生物的老死，即散灭，也仅是就这一具体生物形态说的，并不是指物质及其运动的消亡。他说：「又其既，则散灭矣，衰减之穷，予而不茹，则推故而别致其新也。由致新而言之，则死亦生之大造也。」这是说，世界上任何一个具体事物，它的存在都是暂时的，都在生成着、变化着、消逝着，而且一个事物的终结（「散灭」）也就是另一个事物的开始（「别致其新」）。旧事物的衰亡，是为新事物的产生创造了条件。茫茫宇宙，万物化生，无始无终，日新不已，这就是三百年前王夫之提出来的宇宙发展观，这一深刻的辩证法思想，不能不说是十分光辉的。

与物质运动变化的观点相关联的问题，是事物运动变化的原因是什么？《周易》哲学认为，变化的发生，是由于事物内部存在着两种相反的势力或趋势（「阴阳」、「刚柔」、「动静」）互相作用的结果，因而运动是事物自身的运动，不需要从事物外部去寻找。《周易》哲学的这一合理思想，王夫之是充分吸取了的。王夫之袭用《周易》中的概念，称事物内部的

对立面双方为「阴阳」或「乾坤」，认为世界上的一切事物都是由「阴阳互交之化」，「乾坤怒气之生」而产生，而变化的。正如我们上边已分析过的那样，王夫之在「太极」说中，对于「太极」（事物的对立统一法则）和「易」（事物的生生变化）的关系，就是这样理解和阐发的。他认为任何事物，任何一个事物的发展过程都有「太极」（太极有于易以有易，不相离之谓也），「无所变而无太极」，也就是说，矛盾的对立，是一切事物、一切变化过程所普遍存在的。宋明道学家也认为「人人有一太极」，「物物有一太极」，但他们的意思是说，任何事物，都具有天地万物的全体之「理」，这是唯心主义的胡说。王夫之认为「无所变而无太极」，意思是说，任何事物都是对立的统一物，是指矛盾的普遍性说的，因此，是一个辩证法的命题。

在本书中，王夫之还批判了认为矛盾的双方永远对立不变的形而上学观点，论述了对立面可以互相转化的思想。他说：「天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地，无有也；求之于万物，无有也；反而求之于心，抑未谂其必然也。」所谓「截然分析而必相对待」，是说「分析」（指互相分裂）、「对待」（指彼此对立）的事物，永远是「分析」、「对待」的，它们之间没有任何同一性，当然也就不能互相转化。这是北宋唯心主义道学家邵雍在他的《易》学著作中所主张的。王夫之否定了这种看法。他认为，这种把事物的对立双方说成是僵

死的、凝固的东西，把它们看做是彼此截然分离，永远不会互相转化的形而上学观点，是既得不到客观事物的证实，也不会得到「人心」的认可。在王夫之看来，一切对立的事物，总是又对立，又统一的，对立面的双方互相贯通、互相渗透，并各向着其相反的方面转化的。他举出天地上下、进退存亡、是非善恶等做为例证，说：「天尊于上，而天入地中，无深不察；地卑于下，而地升天际，无高不彻；其界不可得而剖也。进极于进，退者以进；退极于退，进者以退。存必于存，邃古之存，不留于今日；亡必于亡，今者所亡，不绝于将来。其局不可而定也。天下有公是，而执是则非；天下有公非，而凡非可是。善不可为恶，盗跖亦窃仁义，恶不可谓善，君子不废食色。其别不可得而拘也。」这是说，表面上看来是些截然不同、相互对立的东西，实际上是并没有什么绝对分明和固定不变的界限的。它们彼此渗透，相互依存，相反相成，而且两极相通，是可以而且必然要相互转化的。正如恩格斯所指出的：「辩证法不知道什么绝对分明的和固定不变的界限，不知道什么无条件的普遍有效的『非此即彼』，它使固定的形而上学的差异互相过渡，除了『非此即彼』，又在适当的地方承认『亦此亦彼』，并且使对立互为中介；辩证法是唯一、最高度地适合于自然观的这一发展阶段的思维方法。」（《自然辩证法》）当然，王夫之对这一辩证法观点还仅只是做了非常初步的、远非完备的说明，但历史地看，却仍是十分可贵的。

(五)

《周易》在中国思想史上，几千年来一直是令人昏眩的「迷宫」，在大多数情况下，它总是做为宣扬封建迷信、宿命论的工具而被一些唯心主义者、神学家们所利用。在王夫之以前，只有极个别的哲学家，如北宋唯物主义者张载，曾对《周易》做了一些比较正确的研究，发掘和吸取了它的某些唯物主义和辩证法的因素，从而丰富了自己的哲学内容，加强了对唯心主义的战斗力。对这一点，王夫之是十分肯定的。他称赞张载「揭阴阳之固有，屈伸之必然，以立中道」，认为张载的许多重要哲学观点，正是得功于《易》理，故说「张子之学，无非《易》也」。王夫之对《周易》的研究，正是继承了张载的这一《易》学传统，而更向前推进了一步。

在本书中，王夫之采取传统的传注形式，对于《周易》的体系做了改造，精细而深入地吸收和阐发了《周易》哲学中所包含的合理思想，并结合了自己的实践经验和丰富的历史知识，做了重要的发展，从而把我国源远流长的唯物主义和辩证法的思想传统，推进到一个新的水平。这是王夫之在本书中，也是在我国思想史上的卓越贡献。

当然，王夫之的哲学思想也不可避免地有它的历史局限性。他的唯物主义、辩证法思