

	南開大學博士畢業（學位）論著	
答辯委員會主席：陳祖武研究員		
導師：白新良教授		
作者：楊效雷		
專業：中國古代史		
研究方向：清史		
論著題目：清儒易學舉隅		
完成時間：2002/11/11		

答辯委員會決議

楊效雷同志的博士論著《清儒易學舉隅》，在普閱清代清代文獻的基礎上，精心遴選了其中最具有代表性的清儒《易》著，以義理、象數和考據為類，提綱挈領地對清代易學進行了系統的梳理和研究，不僅對易學研究中的一些具體問題提出了獨到的見解，而且小中見大，對學術發展規律亦有宏觀的認識。全文立意新穎，言而有據，結構合理，說理明晰，體現了作者良好的學術根柢和研究能力。答辯委員會就該著進行了提問，楊效雷同志做了很好的回答，答辯委員會對楊效雷同志的答辯表示滿意，經過無記名投票，一致通過，認為這是一部頗具創見，具有較高學術價值的博士學位論著，建議授予楊效雷同志博士學位。

答辯委員會主席評語

作者以義理、象數、考據爲類，選取清代易學大家的主要著述爲論究對象，籍以把握一代易學之消息。選題得當，富有價值。在迄今討論清代易學的諸多論著中，許多方面實已後來居上。全篇爬梳文獻，用力極勤，其嚴謹篤實之學風，殊堪嘉許。書中所論，既充分尊重前哲時賢之勞作，又銳意求新，不爲成說所囿，且於時下學人之疏失，亦有實事求是之批評。其間，尤以對惠棟、張惠言、焦循諸家易學之梳理和“河圖洛書”源流之考證，最見功力，言而有據。通篇文字樸實，說理明晰，足見作者良好的學術根柢和研究能力。有鑒於此，謹建議授予作者歷史學博士學位。

中國社會科學院歷史研究所所長陳祖武研究員

	導師評語	
--	-------------	--

楊效雷同志在論著中法“紀以包舉大端，傳以委曲細事”之意，既具體考察了清代易學在闡發義理、探究象數和考辨是非真偽方面的突出成就，又簡明勾勒了清代易學發展的大致脈絡。作者從目錄學入手，在廣泛披閱清代易學文獻的基礎上，遴選出最具有代表性的清儒《易》著，進行深入細緻的研究，闡幽發微，以小見大，在微觀考據與宏觀論述上都時出新意，充分反映了作者深厚的易學研究基礎和深入鑽研、銳意創新的學術精神，對推動清代學術史研究的全面和深入有重大的學術價值和理論意義。

南开大学历史学院历史研究所白新良教授

目錄

前言 (1)

第一章 清代義理易學 (4)

第一節 王夫之對《周易》的哲學發揮 (4)

- 一、以物質世界是客觀存在的哲學觀點注《易》(4)
- 二、以“理氣”觀注《易》(6)
- 三、以“道器觀”注《易》(8)
- 四、以陰陽對立統一的矛盾觀注《易》(11)
- 五、以唯物主義的動靜觀注《易》(21)
- 六、以必然性與偶然性的哲學觀點注《易》(24)
- 七、以其他思想注《易》(30)
 - (一) 以認識論注《易》(31)
 - (二) 以“理欲觀”注《易》(32)
 - (三) 以民本思想注《易》(33)

第二節 李塉對《周易》的義理闡發 (38)

- 一、“專明人事，切於實用”的易學觀 (38)
- 二、爲人處世之見解和主張的滲入 (44)
- 三、《周易傳注》中所見李塉的哲學思想 (48)
- 四、闡發政治倫理 (52)
- 五、超越功利的吉凶觀 (58)
- 六、《周易傳注》中的道家思想 (62)
- 七、引史事以證經文 (66)
- 八、時代與階級的局限性 (69)

第二章 清代象數易學 (71)

第一節 惠棟《易漢學》對漢《易》的鈎沈 (71)

- 一、對孟喜《易》的考索 (72)

- (一) 四正卦說 (73)
- (二) 十二消息卦說 (74)
- (三) 六日七分法 (74)
- (四) 七十二候說 (76)
- 二、對京房《易》的考索 (78)
 - (一) 納甲說 (78)
 - (二) 八宮說 (82)
 - (三) 飛伏說 (88)
 - (四) 爵位說 (90)
 - (五) 爻等說 (92)
 - (六) 世卦起月例 (95)
- 三、對鄭玄《易》的考索 (97)
- 四、對荀爽《易》的考索 (102)
- 五、對虞翻《易》的考索 (111)
- 第二節 張惠言《周易虞氏義》和虞氏逸象 (123)
 - 一、以乾、坤二卦“逸象”疏解、補注 (123)
 - (一) 乾卦逸象 (123)
 - (二) 坤卦逸象 (133)
 - 二、以震、巽二卦“逸象”疏解、補注 (146)
 - (一) 震卦逸象 (146)
 - (二) 巽卦逸象 (155)
 - 三、以坎、離二卦“逸象”疏解、補注 (157)
 - (一) 坎卦逸象 (158)
 - (二) 離卦逸象 (167)
 - 四、以艮、兌二卦“逸象”疏解、補注 (171)
 - (一) 艮卦逸象 (171)
 - (二) 兌卦逸象 (176)
 - 五、張惠言《周易虞氏義》的缺失 (177)

- (一) 誤以非虞氏逸象者爲虞氏逸象 (177)
- (二) 當補且能補而未補者 (179)
- (三) 以逸象解《傳》(180)
- 第三節 焦循獨特的易學構架 (182)
 - 一、旁通、相錯與時行三說考述 (182)
 - (一) 旁通 (183)
 - (二) 相錯 (189)
 - (三) 時行 (192)
 - 二、焦循易學構架的道德義理詮釋與“聲訓” (195)
 - (一) 焦循易學構架的道德義理詮釋 (195)
 - (二) 焦循易學構架與“聲訓” (197)
- 第三章 清代考據易學 (200)
 - 第一節 黃、毛、胡等學者對宋《易》“圖書”的考辨 (200)
 - 一、黃氏兄弟和毛奇齡的考辨 (201)
 - 二、胡渭的考辨 (208)
 - 三、幾點認識 (218)
 - 第二節 高郵王氏父子對漢《易》古注的辨駁 (222)
 - 一、對虞翻《易》注的辨駁 (222)
 - (一) 對虞翻以“之正說”注《易》的辨駁 (222)
 - (二) 對虞翻以“旁通說”注《易》的辨駁 (229)
 - (三) 對虞翻其它《易》注的辨駁 (233)
 - 二、對鄭玄和荀爽《易》注的辨駁 (252)
 - (一) 對鄭玄《易》注的辨駁 (252)
 - (二) 對荀爽《易》注的辨駁 (262)
- 結語 (267)

前言

清代易學研究是清代經學研究的一個重要組成部分。陳寅恪先生說：“有清一代，經學號稱極盛。”經學之發達是清代學術的一大特色，研究清代易學有助於加深對清代學術特色的理解，有助於更爲全面深入地瞭解清代學術，可以爲清代經學研究掃清一大障礙，解決一大難題，然而由於易學典籍晦澀難解，充滿各種易學所特有的術語，清史學界對之瞭解不夠，研究相對薄弱。劉大鈞、朱伯崑、廖明春等在其易學著作中雖有部分內容對清代易學做了不同程度的探討，但許多重要問題如王夫之如何對《周易》做哲學發揮？李塉如何對《周易》做義理闡發？惠棟如何比較系統地恢復漢《易》舊貌？張惠言在疏解、補充虞翻《易》注時運用了哪些虞氏逸象？有何缺失？焦循獨特的易學構架的內涵是什麼？如何評價？清代學者如何考證“一六居下”和“戴九履一”兩種圖式並非先秦文獻中所記載的“河圖洛書”？高郵王氏父子如何辯駁漢《易》古注？他們或言之不詳，或尚未涉及。我的導師白新良先生有鑒於清代易學研究的學術價值以及我在這方面的基礎和興趣，本著“人所已言，我寡言之；人所未言，我詳言之”的原則，建議我對以上問題加以探討。我欣然受命。是爲選題緣起。

清代易學著述相當繁富。《清史稿·藝文志》經部《易》類著錄 334 部、1985 卷；《〈清史稿·藝文志〉補編》著錄 186 部，1208 卷；《〈清史稿·藝文志〉拾遺》著錄 906 部，4230 卷。共計 1426 部，7423 卷。在短短的博士研究生就讀期間，完成對清代易學的全面研究幾乎是不可能的，然而“天之大雖極於無窮，而管窺之所及者亦天之體；海之深雖極於不測，而蠡測之所及者亦海之量”，全面的研究短期內雖出乎心力之外，然擇其關要者管窺蠡測之，還是可以勉爲其難的。葛劍雄先生說：“歷史是人們對過去事實的有意

識、有選擇的記錄。”筆者在普閱清代易學文獻的基礎上，精心遴選出足以代表清代易學主要成就的著作，分立七項專題，將王夫之、李塉、惠棟、張惠言、焦循、黃宗羲、黃宗炎、毛奇齡、胡渭和高郵王氏父子的易學成就置於宋學和漢學的學術體系中，系統而有選擇地加以探討。所立七項專題雖不能囊括清代易學之全體，然而基本上可以代表清代易學的主要成就。至於對清代易學的更為全面的研究，容俟他日完成。

歷史研究的過程就是提出研究者的歷史認識的過程，具體包括考實性認識、抽象性認識和評價性認識。本文的研究思路和方法是：通過對王夫之《周易外傳》、《周易內傳》、李塉《周易傳注》、惠棟《易漢學》、張惠言《周易虞氏義》、焦循《易圖略》、《易通釋》、《易章句》、黃宗羲《易學象數論》、黃宗炎《圖學辯惑》、毛奇齡《河圖洛書原舛編》、胡渭《易圖明辨》和王引之《經義述聞》等清代易學代表文獻的精審而非泛泛的研讀，將同類史料做出索引卡片，而後，根據索引卡片分別將各類史料輯錄在一起，在此基礎之上，旁徵博引其他相關文獻，比較分析，進而提出自己的歷史認識。本文寫作過程中，也不忽視二手文獻的利用，但把它放在次要位置。二手文獻只是用來啓發思路、提供資料線索和補證（或修正）自己的觀點。

創新是學術進步的靈魂，是學術興旺發達的不竭動力，也是學術永葆生機的源泉。各門學術的發展都需要創新的推動，史學亦然。史學的創新包括兩方面的內容：1、提出前人尚未提出的歷史認識；2、提出與前人不同的歷史認識。有關清代易學，雖然前人已有一些基於不同側面的不同程度的探討，但面對同樣的史料，不同的知識背景會有不同的接受聯想，進而產生不同的切入角度和認識成果。讀者如將本文與劉大鈞、朱伯崑和廖明春等專家學者有關清代易學的已有成果相互參看，自可見本文拾遺補缺、發人所未發的筆路藍縷之功及有異於前人的愚者千慮之得。

提及易學，許多人將它與火珠林、麻衣相和奇門遁甲等混為一談。其實，這種對易學的比較普遍的理解是一種誤解。火珠林、麻衣相和奇門遁甲等屬術數學範疇而非屬易學範疇。術數學借用了易學的理論體系和符號系統，借躋身于易學的行列而自重，但從根本上說，術數學不應混同于易學。筆者將易學定義為：《周易》問世以來，歷代學者對《周易》義理的闡發、象數的探究以及是非真偽的考辯。從此定義出發，本文由清代義理易學、清代象數易學和清代考據易學三部分組成。從學術分派的角度，義理易學歸屬於宋學，體現了易學中的人文精神；象數易學和考據易學歸屬於漢學，體現了易學中的科學精神。漢學是注重考實求真的強調學術理論意義的唯美研究，宋學是注重引申發揮的強調學術現實意義的實用研究。過於強調學術的現實意義，以狹隘的現實實用性作為衡量學術價值的標準，不利於學術的可持續發展。實用的價值取向在學術發展的初期會推動學術發展，然而當學術發展到一定階段，需要“更上一層樓”時，實用的價值取向就會由推動力變為阻礙力。中國科技宋元以前遙遙領先於世界，但明清以後卻逐漸落伍，固然是由多種因素綜合作用的結果，但其中根本的起決定性作用的則是中國古代科技文化中過於強調實用的價值取向。科技滿足了當前的實用需要，也就失去了進一步發展的動力。科技如此，一切學術皆如此！

第一章 清代義理易學

清四庫館臣在總結易學時有“兩派六宗”之說。“兩派”即義理派和象數派。義理派解《易》的突出特色是：不以探究《易》之本義為旨，而以實現《易》之實用價值、體現《易》之現實意義為歸。自王弼、韓康伯以玄學解《易》後，義理派易學逐漸興盛起來。此後，胡瑗、程頤以理學解《易》，王宗傳、楊簡以心學解《易》，要之，皆借《易》發揮己意。從某種程度上講，義理派易學的發展歷史就是中國傳統學術思想的發展歷史。義理派易學發展至清，出現了王夫之和李塏兩個代表人物。王夫之借《易》發揮其“氣本論”的哲學思想，李塏則以顏李學派思想為指導，對《易》做了多種義理闡發。本章擬分二節分別探討之。

第一節 王夫之對《周易》的哲學發揮

王夫之是明末清初的著名思想家，許多學者指出：他將中國古代樸素唯物主義和辯證法推到了最高峰，因此，建國以來，研究王夫之哲學思想的論著甚夥。本文不以探討王夫之的哲學思想為旨歸，只是希望在前人研究的基礎上，從易學的角度探討王夫之的易學貢獻，從而透視清代義理易學的成就。王夫之的易學貢獻主要體現在：他以樸素唯物主義和辯證法對《周易》做了深刻的哲學發揮，豐富與發展了《周易》的哲學內涵。

一、以物質世界是客觀存在的哲學觀點注《易》

物質世界究竟是客觀的存在還是主觀的幻化？唯物主義和唯心主義有不同的認識。唯物主義自然觀認為，客觀世界是物質的真

實存在。唯心主義自然觀認為客觀世界是人們主觀的“心”的外現，是虛妄的存在。王夫之的自然觀是唯物主義的自然觀。王夫之堅信整個世界是“實有”的，是可知的，是此岸的，而反對將客觀世界的“實有”性看作是虛幻的不可知的彼岸的種種懷疑論。注大有卦時，他說：“有者信也，無者疑也。昉我之生，泊我之亡，祖禰而上，子孫而下，觀變於天地而見其生，有何一之可疑者哉？桐非梓，梓非桐；狐非狸，狸非狐。天地以為數，聖人以為名。冬不可使炎，夏不可使寒；參不可使殺，砒不可使活；此春之芽繁彼春之茁而不見其或貿。”^{〔1〕}（卷七）注《周易·說卦》時，他又說：“實有無疑。”^{〔1〕}（卷七）

王夫之將客觀存在分為四種情況加以論證。一、無論何時何地都能夠被感覺到的客觀存在。王夫之以天地為例，說：“是故寥然虛清，確然凝立，無所不在，迎日而覺，遊心而不能越，是天地也。”^{〔1〕}（卷七）二、此地感覺不到，但彼地卻能感覺到的客觀存在。王夫之以山、澤為例，說：“舟居而漁者，窮年見澤而不見山；岩棲而鉏者，窮年見山而不見澤。乃苟見之，則一如天地之固然，峙於前而不移也。”^{〔1〕}（卷七）三、此時感覺不到，但彼時卻能感覺到的客觀存在。王夫之說：“抑有不可期而自有期者，遇之而知其有，未遇而不知其何所藏也。……歷時而知之，始若可驚，繼乃知其亦固然也。”^{〔1〕}（卷七）四、無論何時何地都感覺不到，然而依理推之，應當存在的客觀存在。王夫之說：“其盈也，人不得而縮之；其縮也，人不得而盈之。為功於萬物，而萬物不得執之以為用。若夫陽燧可致，鑽木可取，方諸可聚，引渠可通，煬之淪之而盛，撲之墜之而衰，雖陰陽之固然，而非但以目遇，以心覺也。”^{〔1〕}（卷七）

為了進一步論證客觀世界的真實存在性，王夫之又從人們在日常生活中必須依於物的鐵的事實進行闡述。注無妄卦時，他說：“既已為人矣，非蟻之仰行，則依地住，非蚓之穴壤，則依空住，非蜀山之雪蛆之不求暖，則依火住，非火山之鼠不求潤，則依水住，以

至依粟已饑，依漿已渴，其不然而已於饑渴者，則非人矣。”^[1]（卷二）人們的生活離不開地、空、火、水。人們要解除饑餓狀態，必須“依粟”“依漿”。不“依粟”“依漿”而能解除饑餓狀態者，“則非人矣”。地、空、火、水、粟、漿都是人們生存所必需的客觀存在，怎麼能說是虛妄的呢？王夫之又說：“粟依土長，漿依水成，依種而生，依器而挹。”^[1]（卷二）糧食的生長離不開土壤和種子，製作酒漿離不開水，挹酒漿離不開器，土壤、種子、水和器也都是真實存在的，否則糧食何以生長，酒漿何以製作和挹？

王夫之不僅根據人們的日常生活和習見慣聞的事情說明客觀世界的真實存在性，而且把它提高到中國哲學的基本問題之一的“體用”關係上進行分析。注大有卦時，王夫之說：“天下之用皆其有者也，吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？”^[1]（卷二）各種事物的實體是否真實存在，只要從它們所產生的功效和作用去觀察，就可以證實，因為世界上任何事物，決不會沒有物質實體而產生功效、作用。王夫之的這種論證是對否認客觀世界的真實存在性的唯心論的有力的駁斥。

二、以“理氣”觀注《易》

“理”和“氣”的關係，是隸屬於自然觀的中國哲學史上長期爭執的問題之一。唯心主義理氣觀可以上溯至老子。老子認為，“道”是先於天地而存在的，萬物是由“道”所派生的。他說：“有物混成，先天地生。”^[2]（第二十五章）又說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”^[2]（第四十二章）老子的這一思想對宋代的客觀唯心主義的理學影響很大。宋代理學的開山祖師周敦頤將老子的“道生天地”表述為“太極生陰陽”。他說：“太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。”^[3]朱熹承周敦頤之衣鉢，將“太極生陰陽”解釋為“理生氣”。他說：“總天地萬物之理，便是太極。”^[4]（卷九十四）

又說：“太極生陰陽，理生氣也。”^[5]在理、氣關係上，朱熹反復強調：“有是理，後生是氣。”^[4](卷一)又說：“理本氣末。”^[6](卷五十八)又說：“氣是依傍這理行。”^[4](卷一)甚至說“未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地。若無此理，便亦無天地。”^[4](卷一)

針對老子的“道生天地”說，注乾卦時，王夫之尖銳地指出：“然則老子之言信乎？曰：非也。道者，天地精粹之用，與天地並行，而未有先後者也。使先天地以生，則有有道而無天地之日矣，彼何寓哉？而誰得‘字之曰道’？”^[1](卷一)“道”與天地同時存在，決不可能先天地以生，因為“道”是不能脫離具體事物的。只有存在天地，才存在“道”。在沒有天地之前，“道”無所寄寓，又怎麼能產生天地呢？王夫之以此說明，老子揭示的脫離物質的“可以為天下母”^[2](第二十五章)的“道”完全是一種虛構。王夫之對老子的批判，在唯物主義發展史上，具有正本清源的積極意義。

針對周敦頤的“太極動而生陽，靜而生陰”的論題，注《周易·系辭上》第五章時，王夫之批駁說：“動靜者，陰陽交感之幾也。……其謂動屬陽，靜屬陰者，以其性之所利而用之所著者言之爾，非動之外無陽之實體，靜之外無陰之實體，因動靜而始有陰陽也。”^[7](卷五)“太極”本來就存在著陰陽二氣¹，其“一動一靜”，即陰陽二氣的自我物質運動。運動是物質本身的運動，沒有物質，就不可能有運動。王夫之在《周易內傳·發例》中又說：“今有物於此，運而用之則日動，置而安處之則日靜，然必有物以效乎動靜。太極無陰陽之實體，則抑何所運而何所置耶？”^[7](卷末)如果“太極”沒有包含陰陽二氣，就不能產生物質的運動，那麼，所謂“一動一靜”又是怎樣產生的呢？通過這有力的批駁，使人們看到，陰陽二

¹ 王夫之說：“陰陽之本體，氤氳相得，和同而化，充塞於兩間，此所謂太極也。”(《周易內傳》卷五)又說：“太極不可與陰陽析處而並列也。”(《周易外傳》卷五)

氣是原本就存在的，而不是由於太極的動和靜而產生的。客觀世界任何事物都存在著“理”和“氣”，“氣”是“理”的物質始基，“理”是“氣”所表現的規律。這兩者不可分離。因此，注震卦時，王夫之又說：“夫理以充氣，而氣以充理，理氣交充而互相持。”

[1] (卷四)

王夫之對“理”與“氣”的關係做了在當時來說是相當周到和精致的論證，大大地超過了前人，這一點是值得充分加以肯定的。

三、以“道器觀”注《易》

“理”與“氣”的關係在中國哲學史上有時又被表述為“道”與“器”的關係。“道”“器”這一對範疇本出於《周易》。《周易·系辭上》第十二章說：“形而上者謂之道，形而下者謂之器。”圍繞著對《周易·系辭》中這句話的理解，形成了唯心主義和唯物主義兩大派別。客觀唯心主義者朱熹將“形而上”的“道”理解為獨立於具體事物之外且主宰著具體事物的絕對精神“理”。他說：“天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。”^[6] (卷五十八) 王夫之則認為，“形而上者謂之道，形而下者謂之器”不能拘滯地理解。注《周易·系辭上》第十二章時，他說：“形而上者，非無形之謂，既有形矣，有形而後有形而上。”^[1] (卷五) 在這裏，王夫之徹底否定了有脫離具體事物而獨立存在的道。注咸卦時，王夫之又說：“道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體，終無有虛懸孤致之道。”^[1] (卷三)

王夫之認為，形而上的“道”與形而下的“器”之間並沒有絕然的界限，“道”與“器”是處於同一“形”中的。¹注咸卦時，他

¹ 關於道、器、形三者之間的關係，王夫之在《讀四書大全說》中有一段精闢的論述。他說：“形而下者，可見可聞者也；形而上者，弗見弗聞者也。如一

說：“器道相須而大成。”^{[1]（卷三）}注《周易·系辭上》第十二章時，他說：“上下無殊畛，道器無易體。”又說：“上之名立，而下之名亦立焉。上下皆名也。非有涯量之可別者也。”^{[1]（卷五）}在這裏，王夫之明確地指出，“道”和“器”作為一對高度抽象的哲學範疇，有差別，是對立的，但是這種差別和對立是有聯繫的對立、統一體中的對立。它們之間沒有懸殊的界限和絕對的差別。

針對朱熹的“器外求道”、“標離器之名以自神”，王夫之強調“道”“器”不可分離，“道”在“器”中。注大有卦時，他說：“據器而道存，離器而道毀。”^{[1]（卷二）}注《周易·系辭上》第十二章時，他說：“天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。……無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。……未有弓矢而無射道，未有車馬而無禦道，未有牢醴璧幣、鍾磬管弦而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無死道。……故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。……老氏瞽於此，而曰道在虛。虛亦器之虛也；釋氏瞽於此，而曰道在寂。寂亦器之寂也。淫祠炙輶而不能離乎器，然且標離器之名以自神，將誰欺乎？”^{[1]（卷五）}在這裏，王夫之以“未有弓矢而無射道，未有車馬而無禦道，未有牢醴璧幣、鍾磬管弦而無禮樂之道”等人們耳熟能詳的例子，頗有說服力地論證了“道”以“器”為本，“道”依存於“器”，沒有“器”則不會有“道”，從而鮮明地揭示了有某種事物才有某種事物的規律的唯物主義觀點。

從“無其器則無其道”的觀點出發，王夫之進而表達了其發展變化的歷史觀。注《周易·系辭上》第十二章時，他說：“洪荒無揖讓之道，唐虞無吊伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。”^{[1]（卷五）}社會歷史在不斷地前進，“器”在不斷地發生

株柳，其為枝為葉可見矣，其生而非死亦可見矣，所以體之而使枝為枝，葉為葉，如此而生，如彼而死者，夫豈可得而見聞者哉？物之體則是形，所以體夫物者則分明是形以上那一層事，故曰‘形而上’。”

變化，寄寓於“器”的“道”也將隨之發生變化。從“洪荒”到“唐虞”再到“漢唐”，“道”在不斷地發展演變，今日的“道”不可能維持到將來而不變。因此，注《周易·系辭下》第五章時，王夫之說：“今日之日月非用昨日之明也，今歲之寒暑非用昔歲之氣也。”^[1]_(卷六) 注《周易·雜卦》時，王夫之又說：“道因時而萬殊。”^[1]_(卷七)

王夫之在論證“器”和“道”的關係時，接觸到了“個別”與“一般”的哲學問題。作為具體事物的“器”是個別，而作為事物的普通規律的“道”是一般。王夫之所說的“無其器則無其道”^[1]_(卷五) 即沒有“個別”就沒有“一般”之意。只有充分地研究了“個別”，才能徹底地理解“一般”。一般寓於個別之中，一般只有通過個別才能體現出來。世界上不可能有脫離個別而獨立存在的一般。王夫之提出這一命題，是對客觀唯心主義者朱熹的批駁。朱熹說：“一理之實，而萬物分之以為體。”^[4]_(卷九十四) 抹殺了事物的特殊性，否定了事物與事物之間質的差異，企圖用一般代替個別，所以王夫之對之加以批判。注《周易·系辭上》第十二章時，王夫之說：“人或昧於其道者，其器不成。”^[1]_(卷五) 意即，個別也不能脫離一般。個別是與一般相聯繫而存在的。人們只有用已經知道的一般原理來研究個別事物，才能獲得成功，否則必然得到相反的結果。在這裏，王夫之辯證地論述了“道”和“器”的關係。這是難能可貴的。

王夫之從唯物論出發，不但力主在遵循客觀規律的情況下“治器”，並在“治器”的具體過程中求“道”，而且對能夠“作器”“述器”和“神明其器”的人，充分地加以肯定。注《周易·系辭上》第十二章時，他說：“治器者則謂之‘道’，道得則謂之‘德’，器成則謂之‘行’，器用之廣則謂之‘變通’，器效之著則謂之‘事業’。”又說：“‘作者之謂聖’，作器也；‘述者之謂明’，述器也；‘神而明之，存乎其人’，神明其器也。識其品