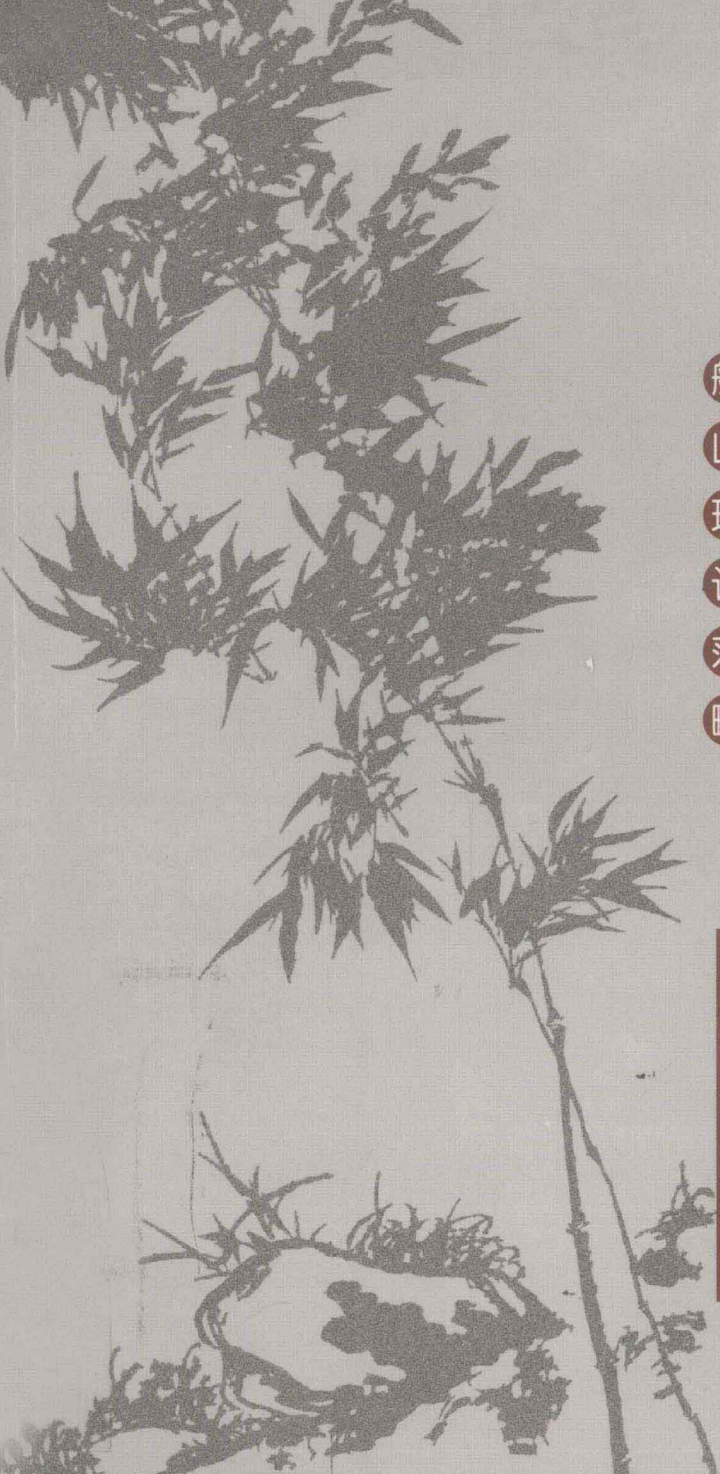




船
山
理
论
范
畴

船山理论范畴

吴乃恭 著

CHUANSHAN
LILUN
FANCHOU

吉林人民出版社

船山理论范畴

吴乃恭 著

吉林人民出版社

(吉)新登字 01 号

船山理论范畴

著 者 吴乃恭
责任编辑 谷艳秋

封面设计 翁立涛
责任校对 李 平

出 版 者 吉林人民出版社 0431—5649710
(长春市人民大街 124 号 邮编 130021)

发 行 者 吉林人民出版社

制 版 吉林人民出版社激光照排中心 0431—5637018

印 刷 者 长春市第四印刷厂

开 本 850×1168 1/32

印 张 17.625

字 数 440 千字

版 次 2002 年 3 月第 1 版

印 次 2002 年 3 月第 1 次印刷

印 数 1—500 册

标准书号 ISBN 7-206-02733-4/B·141

定 价 35.00 元

如图书有印装质量问题,请与承印工厂联系。

目 录

引言	(1)
第一章 坎坷的人生,光辉的著作	(23)
第二章 细缊本体	(33)
一 “太虚一实”,“无有所谓无”	(33)
(一)“太虚一实”,气化万物	(33)
(二)“虚”与“实”,“有”与“无”	(34)
(三)批判老子以“天地为橐籥”和佛学以“法界为梦幻”	
的胡说	(36)
二 “细缊之本体”	(38)
(一)“细缊”的新含义	(38)
(二)“生非创有”,“死非消灭”	(39)
三 “诚”	(40)
(一)“诚”的理论来源	(41)
(二)“诚”是“实有”和“实理”的统一	(41)
四 “太极”	(44)
(一)中国历史上对“太极”的各种解说	(44)

(二)王夫之对“太极”范畴的新阐发	(46)
第三章 “理”与“气”	(51)
一 中国古代关于“气”和“理”范畴的论述	(51)
(一)论“气”范畴	(51)
(二)论“理”范畴	(53)
二 “理气一也”，“理依于气”	(56)
(一)“气”的形态和特点	(56)
(二)“理”的内容和特点	(57)
(三)“理在气中，气无非理”	(58)
(四)驳程朱关于理气“决是二物”和陆王“心即理”的学说	(60)
第四章 “乾坤并建”	(62)
一 中国古代关于万物生成的论述	(62)
二 “乾坤并建”，驳天地有始说	(68)
(一)“乾坤并建”说	(68)
(二)驳天地有始说	(71)
(三)“天”是“资始万物之理气”，驳“天一理”说	(74)
(四)“天地本无起灭”	(76)
三 “天地之化”，“推陈致新”	(77)
(一)“天地之化日新”	(78)
(二)“成者内成”，“生者外生”	(79)
第五章 “宇”，“宙”，“时”	(83)
一 中国古代关于“宇”、“宙”概念的论述	(83)
二 宇宙“积而成乎久大”	(84)
(一)论“宇”、“宙”范畴的特点和时空的相互关系	(84)
(二)“三际”	(87)
三 “知时”和“时中”	(88)

(一)中国古代关于“趋时”和“时中”的论述	(88)
(二)王夫之论“时”范畴	(90)
第六章 “动”和“静”	(96)
一 中国古代关于动静范畴的论述	(96)
二 动静皆气,“动静皆动”	(102)
(一)“阴阳必动必静”	(102)
(二)“动有动之用,静有静之质”	(103)
(三)“动静互涵”,“动静无端”	(104)
(四)驳“动静生阴阳”和“主静”说	(106)
第七章 “道”与“器”	(111)
一 中国古代关于道器论的论述	(111)
二 “器与道相为体用之实”	(114)
(一)道器“统之乎一形”	(114)
(二)“道者器之道”,“无有虚悬之道”	(116)
(三)“道”是“物所众著”和“物之所由”	(117)
(四)“体用胥有”,“体用相函”	(119)
(五)驳老庄、佛学和理学的唯心主义道器论	(123)
(六)道器论的方法论意义	(125)
第八章 “一”与“两”	(127)
一 中国古代关于“一分为二”和“合二以一” 思想的论述	(127)
二 “一之体立”,“两之用行”	(132)
(一)“阴阳具足”,“变易以出”	(133)
(二)“分一为二”与“合二以一”	(134)
(三)批判在“合二以一”与“一分为二”问题上的错误观点	(138)
(四)论“物极必反”思想	(139)

(五)“相因”“相承”,“相反”“相通”	(140)
(六)“执常以迎变”,“要变以知常”	(145)
(七)“一以统万”,“必珍其独”	(147)
第九章 “几”,“神”,“命”	(154)
一 中国古代关于“几”范畴的论述	(154)
二 “动静必然之介”	(155)
(一)“几”的含义	(155)
(二)“几”的特征	(156)
(三)“知几”的方法	(157)
三 中国古代关于“神”范畴的论述	(158)
四 “神”是“鼓动万物之理”	(159)
(一)“神”的含义	(160)
(二)“神”的特征	(161)
(三)“穷神”、“存神”的途径	(162)
五 中国古代关于“命”范畴的论述	(164)
六 “命”是“天命自然之理”	(167)
(一)“命”的新含义	(167)
(二)“命”的特点	(168)
第十章 “质”与“文”	(171)
一 中国古代关于“质”和“文”范畴的论述	(171)
二 “由质生文,文以昭质”	(174)
(一)“质”和“文”的内容及特征	(174)
(二)“文质不可分”,“无可偏为损益”	(176)
(三)“统文为质”以立体,“建质生文”以居要	(178)
三 批判文质关系中的错误倾向	(179)
第十一章 “本”与“末”	(181)
一 中国古代关于本末范畴的论述	(181)

二 本生其末,知本救末	(184)
(一)“本”和“末”范畴的含义及特征	(185)
(二)“本”和“末”的相互关系	(186)
(三)掌握本末范畴的意义	(187)
第十二章 “道”与“德”	(190)
一 中国古代关于“道”和“德”范畴的论述	(190)
二 “德为道之实”,“道定而德著”	(194)
(一)“道”的含义和特点	(194)
(二)“德”的新界说和特点	(196)
(三)天道王道,“一本于德”	(200)
(四)德“以行夫道”,道“以载夫德”	(200)
第十三章 “中”与“和”	(203)
一 中国古代关于“中”的论述	(203)
二 “阴阳之理,建之者中”	(206)
(一)“中”的新界说	(206)
(二)“用中”及其意义	(208)
三 中国古代关于“和”的论述	(210)
四 “阴与阳和,气与神和”	(215)
(一)“和”的新界说	(215)
(二)“和”的作用	(217)
(三)“中”与“和”之间的相互关系	(219)
(四)认识“和”范畴的实践意义	(220)
第十四章 “体”与“用”	(223)
一 中国古代关于“体”、“用”范畴的论述	(223)
二 “体用胥有”,“体用相函”	(228)
(一)“体用胥有”,“相需以实”	(228)
(二)“体以致用,用以备体”	(229)

(三)认识“体用”范畴的意义	(231)
第十五章 “名”与“实”	(234)
一 中国古代关于“名实”范畴的论述	(234)
二 “名因于实,实成于名”	(240)
(一)“名从实起”,“名因人立”	(240)
(二)“名”随“实”变,“实”异“名”异	(241)
(三)名实兼知,名实并用	(242)
(四)对名实“相离”和“偏废”观点的批判	(244)
(五)名实论的社会意义	(248)
第十六章 “己”与“物”	(250)
一 中国古代关于“己物”范畴的论述	(250)
二 “推己即以尽物,循物皆得于己”	(253)
(一)“物字之与己,为对设之词”	(253)
(二)“内取之身(己),外取之物”	(256)
(三)批判在“己物”关系问题上的错误观点	(258)
第十七章 “心”与“理”	(264)
一 中国古代关于“心”、“理”范畴的论述	(264)
二 “以理御心”,“以心循理”	(269)
(一)对“心”和“理”范畴的界定	(269)
(二)“存理于心”,“以心循理”	(273)
(三)驳“立理以限事”和“三界唯心”的谬说	(277)
第十八章 “能”与“所”	(281)
一 中国古代关于“能”、“所”范畴的论述	(281)
二 “因所以发能”,“能必副其所”	(282)
(一)对“能”、“所”范畴的新界定	(282)
(二)体用皆实有,“能必副其所”	(286)

(三) 驳佛学、理学、心学以“能”为“所”的诡辩	(288)
第十九章 “知”与“行”	(294)
一 中国古代关于“知行”的论述	(294)
二 “由行而行则知之”，“由知而知所行”	(300)
(一) 形、神、物三相遇而知觉发生	(300)
(二) 驳“生知”和“良知”说	(302)
(三) “见闻之知”与“心知”	(305)
(四) 知行“相为对待”，“不相为对待”	(313)
(五) 行“为知之实”，知“为行之资”	(316)
(六) 批判老子、佛学、理学、心学“离行以为知”	(321)
第二十章 “格物”与“致知”	(325)
一 中国古代关于“格物致知”的论述	(325)
二 格物充其用，致知审夫几	(331)
(一) “格物致知”是“知之方”	(331)
(二) “格致之功”，“不可偏废”	(335)
(三) “致知之途”，“曰学曰思”	(337)
(四) 驳汉学、理学、心学和佛学在“格致” 问题上的谬说	(342)
第二十一章 人性论	(345)
一 中国古代关于人性的论述	(345)
二 “性者生理”，“内生外成”	(349)
(一) “内生外成”，日生日成	(349)
(二) “人之体惟性，人之用惟才”	(352)
(三) 性体心用，情是人心	(354)
(四) “性性”、“物物”的“尽性”方法	(356)
(五) 对几种错误人性观点的辨析	(357)

第二十二章	“天理”与“人欲”	(362)
一	中国古代关于“天理”与“人欲”的论述	(362)
二	理尽合人欲,欲推合天理	(366)
	(一)“天理人欲”的含义	(366)
	(二)“天理人欲,同行异情”	(368)
	(三)“人欲中择天理,天理中辨人欲”	(369)
	(四)驳老、佛“禁欲”和理学、心学“灭人欲”的谬说	(373)
第二十三章	“义”与“利”	(377)
一	中国古代“义利之辨”的考察	(377)
二	义利统举,“以义制利”	(386)
	(一)“义利之分”和特点	(386)
	(二)“义足以用”,“利足以和”	(389)
	(三)驳“正谊不谋利、明道不计功”的观点	(391)
第二十四章	生死观	(393)
一	中国古代关于生死的论述	(393)
二	“生以之生,死以之死”	(400)
	(一)生列之理	(400)
	(二)“生不虚”,“死不妄”	(403)
	(三)驳老、佛关于“始于爱生、中于患生、卒于无生”的谬说	(405)
第二十五章	“天道”与“人道”	(408)
一	中国古代关于“天道”和“人道”的论述	(408)
二	“以道事天”,“以人造天”	(413)
	(一)“天无为”而缺,“人有为”求盈	(413)
	(二)顺理善因天,“善动以化物”	(415)

(三)“为道”“制宜”,“以人造天”	(417)
(四)批判老庄以人同天的自然主义	(419)
第二十六章 “理势”史观	(422)
一 中国古代关于历史观的概述	(422)
二 “势因理成”,“理因乎势”	(425)
(一)驳斥在历史观中的各种谬说	(426)
(二)“理成势”,“势成理”	(437)
(三)“天假其私以行其大公”	(441)
(四)“人之所同然者即为天”	(444)
第二十七章 “政教”,“恤民”	(446)
一 治国以“政教”二端	(447)
(一)“政”与“教”及其相互关系	(447)
(二)“立人之道仁与义”	(448)
(三)为政要“循理”	(452)
二 “尊君”与“易君”	(453)
(一)君是为天下人效职	(453)
(二)尊君反对愚忠	(454)
(三)“易君”,诛君	(455)
(四)“为民之主”的善政高于“君臣之义”	(457)
三 统一王权,“分统”而治	(458)
四 “制法”与“择人”	(459)
(一)“任法”、“任人”,各是一弊	(460)
(二)“以法天纪,以尽人能”	(460)
五 “用贤”与“除奸”	(464)
(一)贤人的内涵	(464)
(二)“进贤之道”	(465)
(三)任贤“托国家”、安万民、“正风俗”	(468)

六	国政因革、风俗变迁、揆文奋武的政治原则	(470)
(一)	国政因革“一张一弛”	(471)
(二)	风俗变迁“一质一文”	(472)
(三)	治国“揆文奋武”	(473)
七	“恤民”	(474)
(一)	“重民”思想的依据	(474)
(二)	“恤民”的根本在于重视民生	(476)
(三)	养民之道的具体措施	(477)
第二十八章	船山理论的历史地位和影响	(481)
附录	从船山哲学看中国古代哲人的 思维教训	(490)
论题一	“天人合一”与“社会太极”	(491)
论题二	如何正确认识老子、庄子、朱熹理学、阳明心学 和李贽的思想精髓	(503)
论题三	核心理念的实质与学术观点的批评	(536)

引 言

王夫之是中国古代哲学思想的批判的总结者和最高发展者,是中国古代历史观和政治思想的批判总结者,是近代启蒙思想的先驱,是伟大的爱国主义思想家。

王夫之之子王敌在《姜斋公行述》中把王夫之学说概括为“实学”,“明人道以为实学,欲尽废古今虚妙之说,而返之实。”纪昀在《四库全书总目》卷六《周易稗疏提要》中评述王夫之治学的特征时说:“言必征实,义必切理。”所谓“实学”,言王夫之的学说是从实际出发,符合客观事物的发展规律,回答了时代提出的现实问题和理论问题,批判了虚妄学说。王夫之著述之多,涉猎范围之广,阐发问题之深,堪称我国古代历史上的第一人。王夫之实学的主要贡献,有以下四个方面:

一是王夫之实学是继承了中国古代哲学思想精华,总结了历史上农民反抗封建统治斗争的经验教训,结合历史实际,概括了新兴“质测之学”的科学成果,创立了一个朴素唯物主义和朴素辩证法相结合的博大精深的哲学思想体系。摘要概述如下:

第一,王夫之提出“太虚一实”、“絪縕之本体”的宇宙观。他认为:“阴阳二气充满太虚,此外更无他物。”(《张子正蒙注·太

和》)气凝聚成形,呈现为“有”,为“实”;气散开未成形,呈现为“无”,为“虚”,“气”的有与无、虚与实的运动形态,是对立的统一。他把“阴阳未分,二气合一”的“气”称之为“絪縕之本体”。“絪縕”的含义,既是“阴阳具足”的物质实体,“絪縕”在太空中,以“有体无形为性”,它是产生天地万物的“道之本体”。(同上)同时,“絪縕”又是变化的根源,“二气交相入而包孕以运动之貌。”(《周易内传》卷六上)正是这个阴阳二气矛盾运动着的物质实体化生了天地万物。据此,王夫之批判了老子以天地为“橐籥”,佛学以“法界(万有)为梦幻”,他们“知有之有而不知无之有,知虚之虚而不知虚之实。”(《张子正蒙注·可状》)这既否定了老庄玄学以虚无为本的本体论,也驳斥了佛学视大千世界为梦幻和以“真空”为本的谬说。

第二,针对《易传·彖辞》的先乾后坤说、老子、《易纬·乾凿度》、《序卦》和邵雍的天地有始说,王夫之提出“乾坤并建”的宇宙生成论。《乾卦·彖辞》认为“乾元”是“万物资始”,《坤卦·彖辞》认为“坤元”是“万物资生”。这是先乾后坤、乾主坤辅的天地万物生成说。王夫之改造了《易传》的上述思想,提出“乾坤并建以为大始”(《周易外传》卷五)的思想。是说,由阴阳浑合构成太极,即“天地絪縕”,形成宇宙的本体,“当有其体”,作为“用”的万物也同时产生了。这就是“体用俱生”的思想。(同上)“乾坤并建”和“体用俱生”的宇宙生成论,否定了老子关于“道”生天地和邵雍关于“天开于子,地辟于丑”的先天后地说。王夫之断言“气外更无虚托孤立之理”(《读四书大全说》卷十),也否定了“理”在先、气化万物在后的唯心主义。

第三,王夫之揭出“太虚本动”、“动静皆动”的运动观。他认为运动是太虚 絪縕所固有的属性。“太虚,本动也。”(《周易外传》卷六)指出运动和物质气是不可分割的。运动,是“阴阳之

动”；静止，是“阴阳之静”。（《周易内传》卷五上）从而批判了周敦颐关于“太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴”的倒置陋说。指出：“动静者，即此阴阳之动静”，“非动而后有阳，静而后有阴，本无二气，由动静而生，如老氏之说也。”（《张子正蒙注·太和》）周敦颐、朱熹宣扬静体的“太极”产生动静说，同“老氏以天地如橐籥动而生风”一样，“是虚能于无生有”（《周易内传发例》）的外因论。在动静关系问题上，一方面王夫之提出“动静皆动”（《读四书大全说》卷十）的思想。运动和静止是运动的两种形式，有动态的动和静态的动。运动是绝对的，静止是相对的。“静即含动，动不舍静”（《思问录外篇》），“静者静动，非不动也。”（《思问录内篇》）“废然而静”，事物就停止了生命。另一方面王夫之提出“动有动之用，静有静之质”（《张子正蒙注·太和》）的思想。他说：“二气之动，交感而生”（同上），确认运动的作用在于化生万物”；“阴静而成乎形”（同上书，《诚明》），静止的作用是形成物我万象的形质，这对于区分事物质的规定性有重要意义。王夫之强调指出：主动废静，或是主静废动，都是违反事物的运动变化本性，失之于一蔽。“流俗滞于物以为实，逐于动而不反；异端虚则丧实，静则废动，皆违性而失其神也。”（同上书，《可状》）

第四，王夫之继承和发展了张载关于“一物两体”的思想，揭出“分一为二”与“合二以一”的对立统一学说。首先，王夫之认定事物运动和变化日新的源泉在于事物内部的矛盾。他说：“天下之变化，而要归于两端。”（《老子衍》）“絪縕之中阴阳具足，而变易以出。”（《张子正蒙注·太和》）肯定统一体内部的对立面是事物发展变化的源泉，这是坚持了朴素辩证法的发展观，否定了形而上学的发展观。其次，王夫之提出“分一为二”和“合二以一”的对立统一思想。一方面他指出“合二以一者，既一分为二

之所固有”(《周易外传》卷五),即对立面的统一,是一分为二所固有的。“分为阴,分为阳,表里相待而二,二异致而一。”(同上)另一方面他又认定“非有一,则无两”,“一之体立,故两之用行。”(《张子正蒙注·太和》)认为没有统一,就没有对立,有统一才有对立的作用。可见,矛盾是普遍的,绝对的,而矛盾存在于统一体之中,对立面只有在统一中才能发生作用。因此,要正确地解决矛盾对立与统一之间的相互关系问题。王夫之反对两种错误倾向:一种是“规于一致而昧于两行者,庸人也”,即局限于统一而不懂得矛盾的庸人;另一种是“乘乎两行而执为一致者,妄人也”(《周易外传》卷七),即固守着矛盾而畏惧统一的妄人。只强调统一看不到矛盾,或者只重视矛盾看不到统一,二者都是一蔽。只有坚持“反者有不反者存”、“相反而固会其通”(同上),才是对立统一的观点。王夫之坚持对立统一学说,批判了割裂阴阳“分析而各一之者”的老子学说,和抹煞阴阳“搏聚而合一者”的佛学。老子的错误是割裂了阴与阳,“忌阴阳而巧避”的“执一”,即坚持一个虚无的“道”,这是排斥矛盾的形而上学。佛学的错误是认为“同即异,总是别,成即毁”,“阴阳退处,而道大园。”(同上书,卷五)他们抹煞矛盾,追求“真如”。二者的共同点,是回避矛盾,抹煞矛盾,追求离开阴阳的“道”。王夫之指出:“阴阳不具而道亦亡。”(同上)

第五,王夫之创立了“行”为“知之实”、“知”为“行之资”的知行观。他提出:形、神、物“三相遇而知觉”于是发生。(《张子正蒙注·太和》)驳斥了“生知”、“良知”说。“知”有“闻见之知”与“心知”两种,前者是“心知”、认识外界事物的窗口,是思维认识的依据,然而,“闻见之知”只能认识事物的外部现象。“心知”即思维能够认识形而上的“道”和“理”,它能对“杂而不精”认识进行去粗取精、由表及里的抽象概括。(《读四书大全说》卷十)