

王船山研究参考资料

湖南省船山学社编

一九八二年八月

说 明

为了方便学术界对王船山的研究，我们编了这个参考资料。资料的第一、二部分，仅是我们已收集到的一部分国外和香港学者研究论著的摘要。第三、四部分则是国内外研究论文索引。这些论文及目录都很不全面，希望学术界了解情况的同志进一步给我们提供材料，以便不断补充丰富。译文部分有的没有校对，可能有不准确之处，同志们如要引用，务请查阅原文。最后，我们谨向为本资料集提供材料、翻译原文的同志表示衷心的感谢。

目 录

说 明..... (1)

国外学者研究王船山部分论文摘要

王夫之.....〔日〕西顺藏(1)

王夫之的学问.....〔日〕黑板满辉(5)

王夫之的思想.....〔日〕黑板满辉(10)

王船山学说的历史命运.....〔苏〕布罗夫(22)

王夫之的唯物主义.....〔美〕陈荣捷(34)

关于王夫之的道器论.....〔日〕吉田健舟(37)

以存在论为中心.....〔日〕山口久和(48)

从存在到伦理.....〔日〕山口久和(52)

王船山的理与气问题.....〔日〕荒木见悟(63)

关于王船山的理.....〔日〕吉田健舟(73)

王夫之与《庄子》.....〔日〕松川健二(83)

王夫之的易说.....〔日〕后藤基已(94)

王船山与易学.....〔日〕小川晴久(100)

王夫之的民族思想·····〔日〕水原重光	(110)
王船山的宋太祖论·····〔日〕爱宕松男	(120)
论王夫之的《楚辞通释》·····〔日〕桑山龙平	(128)
《王船山诗文集》前言与后记·····〔日〕高田淳	(137)
《王夫之诗论中的情与景》梗概·····	(146)

香港学者研究王船山论著介绍

唐君毅《中国哲学原论》关于王夫之章节

介绍·····(151)

许冠山研究王船山的专著介绍·····(157)

国内研究王船山论著目录·····刘志盛编(162)

国外研究王船山论著目录·····(192)

王 夫 之（摘要）

〔日〕西顺藏

使船山著作能比较全面地公诸于世的是曾国藩、曾国荃兄弟。作为镇压反清的太平天国人民政权的湘勇首领，在清政府统治下，能将反满思想家的著作刊行于世，这是由于曾氏兄弟是清朝统治下的乡绅之士而又已成为大官僚之故。并且，他们已把船山遗书中有关“夷狄、丑夷”的字样删去，留出空白，使人仅能揣测。曾氏隐匿了王夫之反清这一面，而赏识其另一面。那就是船山的儒教学虽然批判了曾氏所喜好的朱子学，但却与当时软弱无力只能供考试之学的御用朱子学和书斋中的文献学的儒学不同，而是充满了紧张思想的哲学与政治论。加上船山是曾氏的同乡，是湖南乡绅的乡土意识和儒教主义的使命感相结合的最适当人物。同时，我们还可考虑以下事实。清政府在应付鸦片战争以来的近代国家的侵略以及对付太平天国人民军中，暴露了其腐败无能，曾氏的湘军则代之而起，成了支撑这个国家的实力者（他们不久就成长为洋务派大官僚），成了汉民族乡绅的基础。他们当然是地主官僚和清朝体制的支持者，但是由于又有其固有的阶级和地域的利益，他们又与过度的中央集权相对立，并且有着从清朝的异民族性上导致提出被统治的汉民族自己主张的倾向。这样一来，曾氏就有可能积极地评价船山的思想。

而船山思想正是以批判过度的专制权利和拒绝异民族的统治为特征的。结果是，不仅湖南出身的洋务派官僚，就连后一时期的湖南乡绅变法派，包括可以说是最初理解船山哲学的谭嗣同，都对船山的显彰出了力。

正如邓显鹤所说，明亡及至满清之时，拒世不出的才能之士不少。他们所拒的“世”，其实不过是满清的官场。至于在士大夫阶层、文坛、论坛及学术界正因其有才能和拒世而显名。他们在青少年时期曾抵抗过满族的入侵，其抵抗思想也许是他们意识到要保卫以明朝为标志的中华文明。至于这些中华文明究竟是什么，通过对满清统治的研究，他们也已经得到了明确的认识。但是这一认识在他们之中又各不相同，从而使他们的学术思想及行为方式也不一样。而其中船山的行为方式最为特别，他不仅避世、避王朝，而且避人。所不避者，只是生存而已。

船山在自己的墓铭上写有“明之遗臣”的字样。如果遗臣的志节操行是“忠臣不仕二君”，那么在当时只要不仕清，不避世也是可以的。因为在中国，与王朝的关系只是做臣的事情，倘天下既没，则天下之民仍然存在。可是船山却把自己在满清统治下的生存看作“活埋”。

船山隐身瑶洞以避清兵搜索，除了他曾举兵反清并任职于永历政权外，还有另一危险的“异状”。那就是船山违犯了当时“薙发”的严令。“薙发令”是清朝进入中国后，为威压汉民族所一再反复强调的严令。即所谓“留发不留头，留头不留发”。船山拒绝了这一决定和命令，终生留发。由于这一命令是对在日常生活中遵照自己文明传统的汉民族的一大侮辱，因而，曾在以保卫中华文明为己任的士人之间，

甚至庶民之间，因拒绝雉发而导致了許多悲剧。要不忍辱雉发，在当时，要么就象方以智那样以和尚的姿态出现，但这是非儒教徒所愿的，因此船山没有象方以智那样；还要么就只有像黄宗羲所写的《两异人传》那样，或如徐某一族隐入绝人之地，或如诸士奇移居日本。船山就是采取了象徐某那样的方法，从而留发避人。他如此固执留发并不就是对明朝这一特定王朝的忠诚，因为在中国，易姓革命是被公认的。船山虽自称明之遗臣，但这个“明”只能说是汉民族文明传统的象征。因此，与其被夷狄强制而雉发异俗，不如自居化外之民。于是，船山乃潜身瑶洞，改换姓名，并开始努力宣传中华之道。

近七十岁时，船山自己独到的思想趋于成熟，去掉了朱子学的残渣，继张横渠后而展开了气之哲学。《正蒙注》和《思问录》、《四书笺解》就是这个时期的著作。六十九岁时，还写成了《读通鉴论》。他的哲学认为：现实活生生的世界是实在的，这没有什么奥秘。但生于此生生世界之人，要完成自然生存的发展，这才是生的内在道义的实现，也就是文明。这一思想曾在他最初的重要著作《周易外传》中有所阐述。船山认为：否定生存即否定人。同时，人因其生存而必须保卫道义、保卫文明。仅为生存而生活的是庶人，这在船山所写的《俟解》中，被称之为“流俗”，只不过是禽兽之生。君子以道义上的一线之隔为壁立千仞。因此，他以一家之子的身份，承担起父母妻子的义务。于动乱之际，携家避入山中，父被贼捕而冒死以救之。肩负中华之道，对满清的入侵，进行军事上和政治上的抵抗。但对当时明朝流亡政权陷入无望时，又避开无用的冒险而离去。当被强制雉发

时，则又甘自冒死的危险予以拒绝，尽可能的逃避他乡、隐身僻地。

因为道而冒死的危险以留发，既留发则不能显露于世，从而不可能有任何作为。既为道，则除生之外无道，作为人当使其生得以充实，这就构成了船山内在生活的严峻与生之道的矛盾。他在自己所居的草堂上写着：“吾生当以卫圣人之教，愿为此活埋五尺之身。”这一感受，还可见于明亡不久，船山曾寄予希望的、当时参加了永历政权的最可靠人士瞿式耜在临死时所写的联语。（刘茂华：《王夫之先生学术思想系年》一九六〇）“留钢齿于热血之中，就食于残山剩水之际。放眼于天地之外，姑整理魏晋以前之书。”（“食于残山剩水”，大概是指苟活于清庭未曾占领的剩余土地上；“魏晋以前之书”，大概是指东晋末年，北方异族未入侵前的中华之书。）

（原文载日本《中国的思想家》下，约合中文3750字，程华译）

王夫之的学问（摘要）

〔日〕黑板满辉

王夫之的思维的基础是周易的思想。王夫之的易说，是将自己的世界观和人生观紧密联系在一起对待的。夫之虽然把自己的人生看作“活埋”，但他并不只是为逃避人生而生存，只不过想躲避这动乱的时局罢了。天命本来不保佑自己，顺时邀利利至，逆时妄为情难为，假如要违心地去干的话，则必须逃避艰难，不得已的隐居起来。他批判老子的处世哲学，指出老子不能以天下之忧而忧，而是避开艰难泰然而居，并断言这是小人之道，强调自己的生存方式与老庄的这种思想相反，这是他在研究易学的同时又研究老庄的理由之一。他所著《老子衍》，其初稿和《外传》同时完成。

却说王夫之上述言行中，最引人注目的是“天命本非佑己”，这句对天命怀疑、不信的话。周易本来的意思与王夫之所作的解释在韵味上有着明显的不同。本来，应该首先肯定天命，然后以此来决定思想的发展和行为的基准。如《中庸》里所提出的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。这种思想方式，长期支配着中国社会。天命是永久不变的东西，不管怎样轮回运转，其本质决不变化。本性，贤愚及凶吉等等都是由天所赋与的，要想推翻这个前提是不容

易的。可以说正因为有这个前提，中国社会才得以保持下来。甚至有时候“天命”往往还作为一种“救世哲学”而起作用。从这个意义上说，怀疑天命的王夫之可以称得上是伟大的学者了。

夫之虽然于天命抱怀疑态度，但决不否定天命。倒不如说他是积极地主张承认天的伟大力量，并指出天的作用是变化无穷的。他说天的生机能力是永不绝灭的，要认识人道就必须认识天道。但是他又强调这决不意味着是听从天命的唯天命论，而是提倡“顺天道以知人性，养正道而不惑”的思想。在著述《周易外传》的时候，对夫之来说，最迫切的问题是怎样做到即使时势不顺也不违人情、不背真理，以使自己的人生继续下去。为此，首先有必要了解置身于现实中的立场，理解事物的道理。在理解事物的道理这点上，必须正确地把握事物的现象，对自己来说，隐居生活已是现实，所以必须找出选择这种生存方式的理由。即便不是摆脱辱身之苦，为实现当初自己的远大抱负，大概也有必要展望一下将来吧。因此，他开始把自己的思想与现实联系在一起考虑。王夫之把周易本来的思维方法的变异思想更加突出地摆到了自己的面前，主张万物流行不止，万物日新月异之说。

另外，夫之晚年著有《思问录》一文，此文中作了如下阐述：“天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。”任何事物都是不断变化的，这是自然规律，天下一切事物的内在联系是无穷的，也是极严密的，随着时间的变化，仍不失其正确性。正因此故，越是不断变化就越能尽人道。那么怎么知道

其变化呢？这就要我们用眼睛观察，用心灵去感觉，才能知道其变化的必然性。这样以易学为根据的王夫之学说就不是某种观念性的东西，而是作为证实了的东西展开的。道器论、动静论等就是最好的例子。王夫之的易学不仅仅只是停留在推导出伦理道德这一点上，也就是说他的易学是站在从世界的本来面目中深观生命力发展过程的立场上，展开对易学研究的。

王夫之将春秋学的研究和易学研究构成一体。

历史之所以可贵，是因为它集先人之业，为后人之师。要想一直抱着变易思想的明确的历史观，则还必须长期钻研。这又意味着对退步史观作诀别。以后，王夫之就一直坚持以《春秋》学为基础的历史研究。在临死的前一年（1691年），完成了《读通鉴论》和《宋论》。

1665年，他重订《读四书大全说》，晚年他写下了代表作《张子正蒙注》、《思问录》，剔除朱子学说中的糟粕，展开了对“气的哲学”的研究。到此，他才算真正对朱子学作彻底的研究。最初的巨大工作是完成《大全说》。可是在《大全说》中，夫之怀疑宋学所阐述的“天理”之说，对朱子的仁学亦提出了异议，但从总体上看还没有达到否定朱子学的程度。从这以后，他以朱子的注释书为根据，致力于宋学的研究。现试举几部与朱子的注释书有关的作品，其中有，1677年完成的《礼记章句》，1683年完成的《诗广传》，1685年完成的《楚辞通释》。

必须注意的是《内传》和《发例》。对于王夫之来说，这是《周易》研究的集大成之作，比《外传》结构严谨，洋溢着安定感和重量感。王夫之经过长期的易学研究最后终于

结出了硕果。其精华就是后来写下的《张子正蒙注》和《思问录》。

《正蒙》是张子研究易学的精华。但在这里展开的探索是已超越了易学的“气的哲学”。张子的气说，证明了《周易外传》论证的正确性，而且对王夫之的探索也开辟了新的展望。这就是说，由于导入“气的哲学”可以说以夫之对易独到的见解，是能够完成对“道器”、“动静”等等观点以更加确凿和科学的论说的。

晚年的夫之坚决地批判了陆象山和王阳明，也克服了朱熹的思想，以张载为依据，展示了自己独特的见解。“除张子外，没有那个能使我折服。”对张子学说如此令人惊叹的倾倒，由此所触及并展开的王夫之晚年的论述，实在是精彩的压卷。1671年重订《尚书引义》，1691年完成《读通鉴论》、《宋论》。而《读通鉴论》和《宋论》二篇论著，的确是夫之史学上的集大成之作。

王夫之的学说，可以说是以汉儒为门户，以宋代五子为堂奥而自成一家的。首先，他在宋学中寻找做学问的根据，接着又以朱子学说为中心，推进了宋学的综合性研究。并且继续从事着论理工作，即把应该克服明学论据作系统的整理。但是，在同对《周易》的研究中，理所当然地要与朱子分道扬镳。然而即使在这种情况下，作为儒者的夫之，由于传统思想的束缚，却不可能与朱子背道而驰。他一方面寻求与朱子学说相对的“相反命题”的张子学说，同时另一方面提出立足于传统的现实主义的“经世致用”学说。当然这种情况不限于王夫之一人，如黄宗羲，顾炎武等都是如此。清初学者的“经世致用”学说，成为清朝统治者统治中国的精

神支柱。可是，一旦社会安定，这些就变成某种非现实的精神上的东西，不久就从时代和社会中游离出来消声匿迹了。诚然，所谓的“经世致用”的时代精神消匿了，只有经史学的实证的博学的一面还要发展下去。在那样的时代洪流中，夫之就是苦恼的知识分子中的一个。对他的学说不只是从数量上，而且从其独到的见解上也应作出高度评价。

（原文载《福井大学教育学部纪要》约合中文12000字，周海如译）

王夫之的思想

——围绕这个基调的考察（摘要）

〔日〕黑板满辉

清朝的学术倾向，可分为三个时期：（一）针对明末王学流弊，确定新思想的启蒙时期。（二）此后，考据学的隆盛时期。（三）随着考据学的没落，公羊学派的抬头时期。

王夫之是启蒙时期的一位卓越的思想家。这个时期除王夫之外，还可列举以下三人：顾炎武、黄宗羲、颜元。除了颜元，顾、黄、王被称为“清代三大儒”，可称为明朝遗老中最优秀的学者。面对明亡和异族统治的社会政治现实，正视明末学术流弊，探索突破现实的新动向，这三大哲人中，王夫之在清代思想史上占有特别的位置。也就是说，这三人虽然同时代，但顾、黄两人作为从明末心学转向清代考据学的过渡时期的学者受到高度评价，而王夫之思想的影响，一直延续到考据学否定时期，即做为清末有功效的学者而受到高度评价。众所周知，王夫之的著作在十九世纪中叶才问世，因此他的思想只对清末思想家才有强烈影响。为此，仅仅凭王夫之在世时，他的著作未被世人看到这一事实，他与顾、王两人相比，我认为他也决没占有特别的位置。不用

说，对王夫之思想的评价问题与他的思想在清初被隐没以及影响清末思想家的事实，这三者互成表里。况且如果详细考察王夫之的作品，其中确实包含了许多应该成为清代考据学基调的要素，这也是不容否认的事实。但是引起我所注意的是那些在过去的中国思想界所没有的，王夫之的具有独创的思想，换言之，即应该为清末思想家接受的思想内容的“近代性”。

清初启蒙期，针对明末空疏学弊，为确定新的学问，进而由于考据学的隆盛引起了思想研究的停滞，经过这两个时期，不独限于明末，还包含了对过去整个思想的反省。如果不对朱子学和儒学进行重新探讨，中国近代思想的确定是不可能的。

王夫之的学术研究是从朱子学的立场出发然而又不被朱子学所束缚，进一步又在对宋学重新探究的基础上，批判地吸收宋学中的营养。这显示出了他的独到的见解。

我打算在本文中试图探讨以下三个问题：首先弄清楚王夫之所说的“道”和“器”，接着考察“动”和“静”的问题，最后是研究成为王夫之哲学基调的是什么等。

一、关于“道”和“器”

众所周知，“道”和“器”是在《易·系辞传》中提出来的，即形而上者谓之“道”，形而下者谓之“器”。自古以来，对这段话的解释展开了各种各样的讨论。特别是宋代，这些讨论与儒教再构成的活动相结合，许多学者把它作为与“太极”、“理气”、“阴阳”有联系的问题，并把这

些看作是哲学上的中心课题。被王夫之认为很有学问的思想家之一的宋代的张载曾说过：“形而上之道”是“气”，“形而下之器”是其它的物体，看如下论述：

“天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体，聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。”

这段话明确地说明，张载在“气”中追求万物生成的根源，认为这是“一气”聚散，万物化成。不过在张载那里，“气的本体”是作为无形的太虚来看待的。他说：“由太虚而有天之名，由气化而有道之名。”承认“气”这个东西的运动。他的“太虚无形，气之本体”的说法，与周濂溪的《太极图说》开头语“无极而太极”的思想是一致的。对周子“无极而太极”如何解释，象征着朱熹和陆象山的争论，在朱子学中是个重要问题。把朱子的“无极而太极”与张载的“气之本体”联系起来我想是对的。张载的思考方法由程明道来说，就变得更明瞭了。程明道说：“形而下则为气”，他主张“道即器，器即道。”可是明道的弟弟程伊川却主张“形而上之理”与“形而下之气”分开考虑的理气二元论。程伊川就“道”与“阴阳”的关系说：“一阴一阳之谓道之道，并非阴阳。一阴一阳之所以的东西，方称其道。”（《程氏遗书》三）“离阴阳无道，阴阳之所以方为道。阴阳是气，形而下者为气，形而上者为道”（《程氏遗书》十五）。因为不能说“阴阳即道”，因而“道”是阴阳之所以的东西。这里所说的“道”，不外乎就是“理”。程伊川是把“道”和“理”作为同质异名的东西来考察。

总之，象伊川说的“离阴阳无道”那样，“理”和“气”经常被作为相互依存的关系。然而，关于这一点曾有过新的解释。《易》有“一阴一阳之谓道”。从来就是把阴阳二气缜密变化直接作为道来考察的。但是，程伊川虽然承认了“道不离阴阳”，但他解释说“道”与“阴阳”是异质，而且出发点也不同。

被称为宋学集大成者的朱熹解说周子的“太极图”有“太极者形而上之道，阴阳者形而下之气”的说法。并且朱子关于哲学理解的重要范畴“理”和“气”论述说：“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。”（《朱子文集·答黄道夫书》）这个“理”是生物之根源，是超感觉的东西，以此作为思考方法。它是构成朱子哲学的基调。就象超感觉的理是万物生成的根源的主张那样明确，朱子把“理”也作为一切事物的先行来考虑。也就是说，“气”是“理”派生出来的，是把相对的“理”放在同“气”相对立关系的位置上的东西，我们看《朱子语类》卷一第94、95等处，“理先气后”的说法是很明确的。在这里，对朱子的“理气”论不能详细探讨，只指出朱子“理先气后”说与王夫之的说法根本不同。这就是说王夫之“理气一也”（《周易外传》卷六）的论述，还有“神化之所不行，非无理也”（《思问录内篇》）之说，这一方面承认“理”的存在，另一方面主张“理”是“气之理”，“理”不是由“气”所派生。王夫之初期的研究是从朱子学的立场开始的，这一点是很清楚的。他这样一面以宋学的思考方法考察事物，同时对各种问题，又都有他独到的见解。