

凡摇摇例

一、本书以明清之际的思想家王夫之为研究对象，书中提及王夫之之处，皆以其号“船山”或“王船山”称之。

二、本书所作船山研究以岳麓书社 1985 年至 1995 年间所陆续校刊的《船山全书》为底本。

三、书中所引船山原文及其他古籍皆于引文之后标明出处，至于现当代参考文献及诸家所涉船山之讨论或其他相关言论概列于各页之下的注释中。

四、为方便起见，本书所引用的船山著述皆以简单的符号表示。如：“天者，合往古来今而成纯者也”出自《读通鉴论》卷三，见《船山全书》第十册第一三八页，则表示为：“天者，合往古来今而成纯者也。”（十，读通鉴论，138）

目摇摇录

粤摇摇录	(员)
序	启良 (员)
第一章 摇二十世纪船山历史哲学研究概况及本书研究之题解	(员)
摇摇一、 员愿年以前的研究情况	(愿)
摇摇二、 员愿年以后在大陆研究的发展	(愿)
摇摇三、 港台研究情况	(员愿)
摇摇四、 本书研究之题解	(员愿)
第二章 摇船山论宇宙历史性特征之遮蔽	
—— 乾坤并建而捷立的元气统一体论	(缘)
第一节 摇宇宙作为大生命场	(缘)
摇摇一、 实体之有与变易之有	(缘)
摇摇二、 船山论宇宙之为活动	(猿)
摇摇三、 关于船山宇宙本体观之结论	(猿)
第二节 摇元气、《易》道与统一体论	(源)
摇摇一、 船山论元气	(源)
摇摇二、 船山论《易》道精神	(源)
摇摇三、 元气统一体论	(源)
第三节 摇元气统一体之气化结构	(缘)
摇摇一、 元气的特性	(缘)

摇摇二、气化的层次结构	(缘)
第四节摇本章结语	(远)
第三章摇船山论宇宙历史性特征之解蔽	
——天人互化而通于大同的生存历史性活动论	
.....	(远)
第一节摇“天地无心而成化”所导致的历史性解蔽之	
出现	(远)
摇摇一、“自然”之论	(远)
摇摇二、天地之心	(远)
第二节摇“人必有心而后相天”的主体性精神之显扬	
.....	(远)
摇摇一、船山以人物之别、人禽之辨拓显“人之独”	
的意义	(远)
摇摇二、船山以天人之辨揭示人之主体性精神的意义	
.....	(远)
摇摇三、“立人极”与“相天”	(远)
第三节摇与天同化的生存历史性意识之澄明	(远)
摇摇一、“相天”归于“复天”	(远)
摇摇二、与天俱化论	(远)
摇摇三、“载道而与合”的理论基础：“三一”论	
.....	(远)
摇摇四、生存历史性意识之澄明	(远)
第四节摇本章结语	(远)
第四章摇船山论“历史的哲学”	(远)
第一节摇船山论历史之可能	(远)
摇摇一、历史的本性	(远)
摇摇二、历史与文明	(远)

第二节摇船山论“历史的哲学”诸问题	(员源)
摇摇一、“时亟变而道皆常”的历史规律论	(员源)
摇摇二、“人极立而道术正”的历史动力论	(员源)
摇摇三、“一治一乱，一合一离”的历史形态论	(员源)
摇摇四、“理势相成”的历史趋势论	(员源)
摇摇五、“凝道生德而全质备文”的历史意义论	(员源)
结摇摇语	(圆)
附录一摇参考文献	(圆)
附录二摇中西历史哲学的不同特点与船山历史哲学的思想 价值	(圆)

序

启摇良

摇摇邓辉博士受过很好的西学训练，六年前关于西方历史主义的硕士论文，就被学界前辈誉为“一般的博士论文所不及”。尔后随萧■父先生研究明清哲学，撰《王船山历史哲学研究》一书，同样受到学界的普遍好评。作为他的博士论文评阅人，我曾认真地通读过是书，深感其学其论非同寻常，亦感到其为中西哲学之会通做出了有益的尝试。

我与船山同乡，虽不敢自称为船山后学，但却自以为这些年来是随船山的精神后尘而步之的。对于船山的学术和思想，也是深为敬仰的。只是我的现实感太强，所思所论皆不出 19 世纪中国这一特定的时空。对于前贤如船山先生的研究，却是无甚用功。现在，同样作为船山同乡的邓辉博士有此专深的研究，实乃一件可喜的事情。是著即可付梓，邓博士嘱我写上几句作为序文。对于船山哲学，我本来是不敢妄言的，但考虑到是著所论为历史哲学，为中国哲学所应注重研究领域，同时也关系到怎样看待中西哲学之异同问题，才觉得自己也还是有话可说的。船山哲学的核心为历史哲学，但如何看待这一思想遗产则不是一件易事。一个世纪以来，学界所论虽曰多矣，但入其津门者却是很少。特别是，中国的历史哲学究竟是怎样的源流，怎样的气象，更是现今中国学术的研究弱项。亦是说，只有梳辨出中国历史哲学的脉络与特点，我们才能契悟船山哲学的内在精神，也才能看出邓辉博士《王船山历史哲学研究》的学术价值之所在。

—

中国是一个历史学很发达的国度，仅一部二十五史就足以让异邦他族惊羨不已。但是历史学同历史哲学乃是两个不同的概念，历史学的发达亦非意味着历史哲学也是发达的。从总体上说，两千多年来，中国哲人注重的是政治伦理学，而对历史则很少作哲学的思考。即便有之，亦不外对政治伦理的说明。他们的历史思维亦大多是经验的而非思辩的，功用的而非理论的，注重的是事例和格言，而不是纯学理的究问。

但是，我们又不能据此而认为中国人没有自己的历史哲学。司马迁著史，意在“究天人之际，通古今之变，成一家之言”。所谓“究”者与“通”者，皆是对历史的哲学思考。不同的只是，“天人之际”、“古今之变”乃是中国特色的哲学话语，同政治伦理学密不可分。甚至可以说，在中国的学术传统中，历史学和历史哲学大多是为政治服务的。在这一点上，或许王船山乃至 19 世纪的梁启超、牟宗三等人是为异类。他们作历史的哲学思考，用意在于文化命脉的接续和民族命运的挽救，而不是作政治的附庸。

先秦诸子，由于处在由统一到分裂再由分裂到统一的大变革时代，几乎都是历史哲学家。司马谈论“六家要指”，说“阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”。所谓“治者”，固然指政治。但在中国人的观念是，政治同历史是二而一的事情。政治上的治与乱，也就是历史上的兴与衰。

在血缘上，中国人尊黄帝为始祖，而在学缘上，始祖还为周公旦。周公之前虽已有文字和八卦，乃至自然宗教和神话传说，而且这些对后世的影响同样是巨大的，但是中国人由前逻辑思维进展到逻辑思维，则是在周代初年完成的，以周公的思想为标志。周公对中国文明之贡献，一是制礼作乐，二是创立一套虽曰

粗糙但却较为系统的政治化的伦理宗教。而这后者，也就是《尚书》中的“周书”诸篇以及依着“周书”之模式而追写的虞、夏、商书的其他篇章中的思想。《尚书》既谈政治亦谈历史，其政治哲学与历史哲学合二为一，且由此而开辟了中国学术思想的主流航道。周公思想主要在“敬天”、“敬德”、“保民”三个范畴上作文章，在天、君、民三者之中寻求一种和谐的秩序。此种秩序既为政治的，也是历史的，更是道德的。因而又可以说，在周公这里，政治哲学、道德哲学与历史哲学是一种三位一体的关系。

周公思想在后世的学说里，儒家将其保存得最为完备。儒家的历史哲学之精华，并不在于它的“大同”、“小康”之倒退的历史观，更不在于像孟子所说的“五百年必有王者兴”的历史循环论，而是在于它对德治思想的强调，以及“天人合一”、“内圣外王”思想的提出。特别在孟子的学说中，历史既是本体论的，又是道德论的，尤其强调人在历史中的主体性。在他看来，王朝的兴衰、历史的曲线，既决定于天，又取决于人。

在天、君、民三者之关系上，以及这三者同历史之关系上，道家同儒家无甚区别。正唯这样，道家同样看重“天人合一”、“内圣外王”以及德治思想。因为这些在儒道两家看来，既是人生、政治的理想状态，亦是历史的理想状态。不同的是，道家追求的是小国寡民，谋取的手段是无为而治，而不像儒家积极有为，自强不息。

相对于儒道两家，法家的历史哲学颇有不同。它欠于形上思考，更多的是强调历史的进化，依据的多是历史和传说中的经验事实。韩非子的学说最为典型。在儒和道，圣者为王，历史的动力是道德法则，是人道与天道的合一；在法家，胜者为王，历史的动力是丛林法则，历史是由强者谱写的。正因为儒、道、法三者的政治观和历史观之不同，同时也决定了它们对于统一与分裂的态度亦为不同。道家主张小国寡民，法家重在兼并扩张，儒家

表面看来无所谓国之大小（如孟子所言“王不待大，汤以七十里，文王以百里”），但其“治国平天下”之理想，则是主张大一统的。

在先秦诸子，阴阳家是典型的循环论者。邹衍的阴阳学说，不仅“深观阴阳消息”，更重要的是“五德终始”的历史循环。在这一学说里，历史只有宿命，连“天命”也没有了，更谈不上人在历史中的主体性。但是这种神秘而荒唐的理论，在中国人的历史观中却很有市场，尤其为造反的领袖和新王朝的开创者所看重。

汉代的公羊学乃至讖纬神学，便是阴阳家和儒家的结盟。或者更准确地说，是儒家对阴阳家的吸取。汉代儒家定为一尊，学者多怪罪于董仲舒的“天人三策”。殊不知，百家之消息与儒家之独尊，皆有其深在历史背景。在中国的文明模式里，唯有儒家的历史观与政治观才能与之相适的。只不过，董仲舒将儒学神学化，且在此基础上而建构的历史哲学，虽曰不失儒学之本义，但却是粗糙的、神秘化的。表面看来，他的“天人感应”说打通了天道与人事的关节，同原儒一脉相承，但其强硬地将“五德终始”学说比附于人事，同样陷入了历史循环论，特别是其灾异说，更显得历史理论的贫乏和荒诞。

阴阳家乃至董仲舒的儒学很大程度上只是庸俗的历史哲学。言其庸俗，一是因为其神秘荒诞，迎合市井口味；二是因为它直接为当权的统治者服务；三是因为它对人类或民族的命运缺乏整体性的哲学关怀。或者说，它虽是对历史的哲学思考，但其思考之本身又缺乏哲学应有的品格。而往后的宋明理学同董仲舒又恰好相反，强化内圣而淡化外王。其实，在宋明诸子的学说里，同样不乏历史哲学，他们所强调的“理一分殊”、“生之谓性”等等，都是时间性的、历史性的。尤其是周敦颐的《太极图说》，从“无极而太极”一句起，层层推进，亦层层外化，最后以“大哉《易》也，斯其至矣”作结，文字虽为简略，却是一篇十

分精致的历史哲学文章。宋明诸子特别看重《易》，原因便在于《易》讲的便是动静变化。朱熹就认为：“天地之间，纲纪造化，流行古今，不言之妙。圣人作《易》，其大意盖不出此。”

但是，宋明儒的内圣之学，却在历史哲学方面无甚用心。照道理，“内圣外王”四字，内圣虽为根本，但落脚点则应在外王。因为儒家所注重本是政治伦理，而非普世伦理。倘若仅在内圣方面下功夫，结果必然是：一方面失去了本原的特色，另一方面在心性论上亦无法同佛老两家相抗衡。

正是在这样的学术背景中，王船山的哲学体现出了其特有的形貌和气象。

二

在古代中国，唯有王船山的著述，堪称奇迹。他不仅遍注六经，而且对老庄、屈原乃至《说文》亦有注绎，还写有关于历史的《读通鉴论》和《宋论》。在当时的条件下，凭一人之力，著书百余种，字数达八百万之巨，实为惊人。但问题是，为何船山要如此发愤而著述？是因为对以往学术的总结，还是出于别的动因？更何况，从“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”两句看，船山著书，心情是沉重而又悲愤的。六经为何“责我”，所开“生面”又是什么？特别是，为何“六经责我开生面”，很可能导致“七尺从天乞活埋”之结果？要活埋他的，是满清，还是儒家的卫道士？

从船山著述乃至他本人的一些说法看，其“活埋”的担心乃是出于学术之本身，所谓“开生面”亦即他自己所说的“推故而别致其新”。船山虽特别推重张横渠，但其学说绝非横渠气象。他借重张子，同样是为了“开生面”。船山学术博大精深，其给后世的研究也就带来了困难。学者各依自己的所好所需而对其作出了不同的理解，亦如他本人所言：“作者用一致之思，读

者各以其情而自得。”现代学者的研究，多是按照现代的学科分类乃至各人的兴致而“自得”。即便有通论者，亦多是以一些泛泛之言，如“集大成者”、“启蒙思想家”、“民族主义”、“气本论”、“唯物主义者”等加以概说。实际上，这些说法虽曰不谬，但却都没能点明船山哲学的精义所在，不能说明其“一致之思”究竟是什么。

大凡气象万千的思想家，所思所念皆是出于对现时或文明的忧患。一部人类文明史，大致上可看作理论与实践的关系史。理论优先于实践时，思想家们无甚作为，而且也很难有新思想的产生。而一旦思想落后或不适应实践时，必有思想巨人的诞生。此乃古今中外历史的通则。思想家亦即历史之途的灯塔，他的意义在夜晚而不在白昼。在船山看来，他所生活的时代，便是一个黑暗的时代，而且这个时代是从宋代就开始了。所以他的两部史论著作，都是同宋代有关的，一部是直接谈宋史的，另一部则是对宋人史著的评论。宋代的历史，在后世儒者看来，主要是两件事尤为突出：一是积贫积弱，江山破碎，最后沦为蒙古人的铁蹄之下；二是理学的兴起，尤其朱熹的学说最为得势。这两件事在同一时代出现，不能不使人们联想到其内在的因果联系。更何况，理学兴起之后，国家一天也没有强盛过，不是内忧，便是外患，短短的几百年，江山社稷竟然多次落入外族之手。

思想家思考历史，大多是思想优先的，即将实践的受挫归因为理论的失败。船山也是这样的，更何况他生当明清之际，眼见大明江山土崩瓦解。在他看来，宋以降的汉民族之所以如此软弱，不堪一击，屡受外族欺凌，实在是理学惹的祸。因为在中国，几千年的政治思维和历史思维皆不出“内圣外王”之框廓。既然这几百年来“外王”不张，那么就说明理学的“内圣”之学大有问题。他认为，《易》学在先圣那里为“大法”，可是在宋儒则变成了“小技”。“大法”可以治国平天下，“小技”则只会误国和亡国。所以，船山对朱熹的批判最为严厉，责其为

“矫枉太过”，只知近而不知远。

但这并不是说，王船山对陆王心学持肯定态度。在他看来，陆王一系亦为谬说，人只能“以心循理”，岂可“心外无物”或“心外无理”。船山生活的时代，官方哲学为程朱理学，民间哲学为陆王心学，尤以王学末流最为恣肆，人称“野狐禅”，同佛老几无区别。在船山看来，王学末流空谈心性，同样是败学之音，亡国之学。

现代学者言及宋明理学，在程朱陆王之外加上一个湖湘学派。其实，在有明一代，湖湘学派几成绝音，学界流行的只有理学和心学两大派。然而这两派于国家民族都是无助的，而且还有害。这样，摆在王船山面前的使命乃是，在无情地批判程朱陆王之后，如何创建一种新的学说取而代之。而且此种学说还必须是，既可挽救民族之危难，但又不失圣学之根本。

面对此种局面和使命，中国士人有一种通常的做法，即托古改制，即依托前人的学说而创建自己的体系。孔子是如此，现代新儒家是如此，王船山亦为如此。孔子为了匡救礼乐文化，借周公张大自己的学说；现代新儒家为了抵御西方文化，大多借陆王心学为张本；王船山为了救世和救国，借重的乃是原始儒家，即所谓“六经责我开生面”。也可以说，船山的“六经责我开生面”同现代新儒家的“返本而开新”，思维模式与文化使命感都是一样的。

由于理论与实践的密切关系，大凡思想革新者，其忧患也就必然是两方面的，即既要救世救国，又要救文化。现代新儒家是如此，王船山亦为如此。在他看来，外族入主，国破家亡，只是结果而非原因。原因乃是圣学的支离偏颇，乃至断失。圣学原本是美轮美奂的，亦为中华民族的命脉所在。而这几百年来，文化命脉却断送在程朱陆王的手里。因而，欲救国救世，就必须从根上救起，将圣学的命脉接续起来。但是，王船山亦充分地认识到，原模原样地照搬六经已不能适应新的时代。时代在变，学术

亦相应地发生变化。理想的思路应该是，一方面强调“道因时而万殊”，另一方面又必须强调“参万岁而成纯”。而这也就是王船山将其致思的重点放在历史哲学方面的主要原因。

多少年来，学者们看待船山的历史哲学，大多都没有摆脱教条化的话语体系，多是在“唯物史观”、“历史的动力”、“人在历史中的作用”等视域做文章。其实，这些视域只是教条化的今人才有的，船山是不作如是观的。今人可能从其著述中，找到一些诸如体现“唯物史观”之类的词句，但这些词句在船山那里，绝不是为了说明什么“唯物”抑或“唯心”。

正是在此种学术状态下，邓辉博士的《王船山历史哲学研究》才见出它的新颖和精到。是书一脱以往研究之俗套，将船山的历史哲学作一思辩的体系而看待。在作者看来，王船山的历史哲学并非只是对历史的哲学思考，而是一套历史性的哲学系统。具体言之则是：“船山哲学经历了一个由上遂于道的形而上思辩再到下达于器的历史事实之反思的过程，形成了由道而史，由史而道，逻辑与历史相统一，理论与实践相统一的完整的历史性哲学体系。”历史的哲学思考与历史性的哲学思考，表面看来，区别不大，但实际上是大相径庭的。历史的哲学思考，思考的对象是历史；历史性的哲学思考，思考的对象则是哲学本身。船山虽写过史论著作，但对历史的思考并非他的主要理论目的。他的主要目的在哲学之本身，在六经如何开出新的面目。而这也就是前文所提到的，王船山最为忧虑的问题主要是两个：一是“内圣”与“外王”如何打成一片？二是“常”与“变”之间究竟是一种什么样的关系？很显然，这两个问题的解答都必须思辩的而非经验的，历史性的而非历史的。

三

王船山究竟是怎样构建他的历史哲学的，其中有何丰富的内

涵，邓辉博士的《王船山历史哲学研究》已经作了系统而细致的论述，各位细细读来就是了。这里，我想再就中西历史哲学之异同问题发些议论。

几年前，我曾在自己的论著中多次提到过：中国的历史哲学是极其欠缺的，正唯如此，我们在社会发展之道路上才会不明方向，错把深渊当平川。时至今日，对于这一观点，我仍然是坚持的。中国有发达的历史学，但国人千百年来却一直缺乏对历史的理性思考。但问题是，在这篇文字里，我却又认为中国同样有它的历史哲学。这是不是自相矛盾？

实际上，这是一点也不矛盾的。中国有历史哲学，但此种历史哲学所面对的却不是历史之本身。不管是先秦诸子与政治哲学合一的历史哲学，还是王船山历史性的哲学体系，很大程度上都是外在于历史的，在这里，历史哲学虽然也是思辩的，但由于“天人合一”的思维模式，从而使思辩的历史哲学同实际的历史活动完全脱节。在哲人的眼里，由天道而人道，由内圣而外王，由道德而政治，由政治而历史，似乎环环相扣，层层展开，层层扩充，无遮蔽无隔碍，但是实际的历史实践的距离也就愈大。也就是说，在理论上它是圆通的，而在实践中，它非但不能圆通，而且还会朝着其反面而发展，从而使历史的进展不是趋向光明，而是趋向黑暗，不是日生日成，而是日生日败。

正因为此种空蹈的历史哲学不足以指导人们的历史实践，故中国人几千年来看待历史，始终是经验和直观的，看重事例和祖训，看重当下的道德合理性。即便那些具有思辩能力的学者亦同样如此。王船山建立起一套系统的历史性的哲学，但是他在看待具体的历史事物时，仍然同其他儒者没有多少区别，仍然是政治伦理化的。在这一点上，如果我们将其同黑格尔相比较，或许看得更为清楚。黑格尔有一套系统的历史哲学，其对世界历史的看法，亦完全是基于他的历史哲学的，并且同样是系统的。而王船山却做不到这一点，他的历史哲学同他对具体历史之看法，基本