

王夫之易学研究

——以清初学术为视角

汪学群 著

社会科学文献出版社

2001年·北京

· 王夫之易学研究 ·

——以清初学术为视角

著 者：汪学群

责任编辑：吴 为

责任校对：杨蔚琴

责任印制：

出版发行：社会科学文献出版社

北京建国门内大街5号 电话 65139963 邮编 100732

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销：新华书店总店北京发行所

排 版：

印 刷：

开 本：850×1168 毫米 1/32 开

印 张：

字 数：千字

版 次：2001年 月第1版 2001年 月第 次印刷

ISBN 7-80149- - /

定价：元

版权所有 翻印必究

目 录

前言	1
导论 王夫之的《易》学与时代	1
第一节 治《易》的时代背景	1
一 政治上由战乱到统一	1
二 经济上由衰败到复苏	6
三 学术上由空谈虚理到通经致用	9
第二节 治《易》的特色	19
一 修正和批判宋易	19
二 博大宏阔	22
三 用《易》经世	26
四 重视对《周易》原典的解释	29
第三节 治《易》的思想历程	33
一 初步确立义理易学的宗旨	35
二 重视《易》理并运用于经世	40
三 发挥《大象传》重视人事的思想	47
四 原文诠释与义理阐发的统一	52
第一章 关于《周易》的性质和内容	62
第一节 占《易》与学《易》	62
一 反对占学乖离	62
二 主张占学一理	69
三 学《易》的意义	77

第二节	《周易》中的象数与理（道）	82
一	象数相联	83
二	即象数以见理（道）	94
第三节	《周易》的内容	102
一	四圣同揆	102
二	统领诸经	110
三	汇纳众学	115
第二章	关于《周易》的结构与方法	119
第一节	伏羲画卦与乾坤并建	119
一	河图生八卦	119
二	乾坤并建	125
第二节	乾坤并建与六十二卦	132
一	批判《序卦传》	132
二	乾坤统《易》卦	135
三	批判继承	143
第三节	方法与体例	149
一	解《易》体例多样性	150
二	彖爻一致	157
三	不循典要	162
第三章	务实求真的自然观	173
第一节	天地与实有	173
一	非无而实有	173
二	阴阳实有	181
三	道器实有	189
第二节	无边际与无始终	199
一	自然无限人为有限	199
二	天地恒久	204
三	自然广大	215

第四章 和谐发展的变易论.....	225
第一节 相济与相和.....	225
一 太极一整体.....	225
二 凡物必有两.....	236
三 合和而不相害.....	243
第二节 变化与日新.....	252
一 动静消长.....	253
二 变化之理（道）不可测.....	258
三 常变互见.....	267
四 推陈致新.....	275
第五章 天道与人性异同论.....	286
第一节 人道与天道.....	286
一 天人相一致.....	286
二 循天制天.....	292
三 延天佑人.....	301
第二节 性善与发展.....	307
一 性本善.....	307
二 继善成性.....	314
三 尽心尽性扩充.....	321
四 性日生日成.....	326
第三节 理与欲.....	331
一 感觉从心知.....	331
二 以理为本.....	338
三 以理制欲.....	344
第六章 人生修养与道德伦理观.....	352
第一节 《易》与人生.....	352
一 依得失善恶释吉凶悔吝.....	352

二	以义释利.....	358
第二节	生与死.....	364
一	气化知生死.....	364
二	不畏死更珍生.....	371
第三节	修己与成己.....	378
一	虚己敬信.....	378
二	中道节止.....	382
三	学知践履.....	391
第四节	道德与人伦.....	396
一	伦理道德.....	397
二	人伦关系.....	401
第七章	经世致用思想.....	416
第一节	修养与经世.....	416
一	《易》为经世之书.....	416
二	修己治人.....	420
第二节	定尊卑与别上下.....	429
一	分上下别君臣.....	429
二	君臣民和睦相处.....	437
第三节	仁政与法治.....	442
一	对民施仁政.....	442
二	依法治国.....	446
三	仁政“法治”相结合.....	451
第四节	引史证《易》与经世.....	454
一	治国方略.....	454
二	君臣关系.....	460
第五节	常变与因革.....	469
一	贞常治变.....	469

二 因革以时.....	473
结束语.....	485
主要参考文献.....	489
后记.....	496

前 言

自晚清以来，社会发展的需要和学术的内在逻辑，使学术界开始关注王夫之，对他的研究愈来愈热。近一百年来，研究他学术思想的著作汗牛充栋，不胜枚举，一门显学——船山学已经形成。相比之下，由于王夫之易学著作以难懂而著称，专门研究其易学的成果则很少。恕我孤陋寡闻，目前仅见到的著作只有朱伯昆先生《易学哲学史》第四卷王夫之章和肖汉明先生《船山易学研究》两种。前者侧重从本体论角度对王夫之易学做出解释，后者则倾向于以辩证法，对王夫之易学进行评价，两书侧重点不同，但都是从哲学出发研究王夫之易学，对研究其易学做出自己的贡献。不揣樗昧，我试图从学术思想史与社会史结合角度研究王夫之易学，力图把社会史、学术思想史、易学史结合起来。因为任何思想都是自己时代的产物，研究王夫之的易学不能脱离他所生活的时代。他生当明清之际，当时的社会大变动必然对其思想产生重要影响。另外，对于王夫之的易学，我尽可能地加以全面系统考察，所涉及的内容包括自然、人文、社会的方方面面，希望完整的展现他的易学体系。基于此种认识，本书的特点在于：

从方法上看，第一，从社会史与学术思想史结合角度研究王夫之的易学。思想从来不是凭空产生的，它总是一定时代的产物，研究思想必须结合时代，只有这样才能揭示出思想的时代特征。研究王夫之的易学也应如此，要把它置于明清之际的社会背

景中加以考察，通过对当时社会的政治、经济、学术等方面变迁的分析，才能把握其易学的时代精神及特色。

第二，从学术思想史与易学史的结合角度研究王夫之易学。思想不仅是特定时代的产物，这是其产生的外在条件，而且也有其内在的传承逻辑，也就是说，思想作为观念化的理论形态，其自身并非简单的随着社会的变迁而前后发生断裂，而是作为相对独立的形态继续保存下来，并赋予新时代的内涵。因此，研究他的易学，还必须考虑到其思想上的承传。他的易学主要包括对《周易》原典的解释和借《易》发挥自己的思想两大部分，对前者的考察，必须注意到易学史所取得的成果，对后者的研究，又要考虑到思想史上的成绩。只有把这两者结合在一起，才能正确认识其易学的别开生面之处。

就内容而言，重在探讨王夫之易学在易学史上的贡献。第一，揭示他对《周易》原典诠释的新义。他反对象数学，或其他义理学把占学、象数义理割裂的做法，从占与学、象数与理（道）两方面展开，主张占学一理，《易》全体在象，象数互生、互测，象数与理（道）统一，在此基础上强调了学、理（道）的作用，站在时代高度揭示了《周易》是一部涉及天道与人事多方面的哲理经世之书。他不同意朱熹等人把伏羲、文王、周公、孔子之《易》割裂开来的主张，强调其自身包括经传两部分，伏羲、文王、周公、孔子虽说作了《易》的不同部分，但“彖爻一致”，“四圣同揆”，无所损益，其精神是一致的。《周易》内容博大，与其他经书的关系是，常变、理事的关系，它是其他经书的根本。《周易》也包括历法、地理、律吕、数学等。他关于《周易》内容博大的主张，与清初学术博大宏阔联系在一起。

他重视对卦序的起源与逻辑结构的研究，反对汉易京房和宋易邵雍，以及《序卦》关于易卦的解释，提出“伏羲画卦”、“乾坤并建”说，强调乾坤在《周易》中的地位，并以此探讨乾坤与

六十二卦的关系，梳理八卦和六十四卦象的形成及序列。关于解《易》的方法，他对以前诸体例都有所继承，但不局限于此，而是有所创新，提出“彖爻一致”等方法。他也注意到解《易》方法的多样性，同时反对把它们僵化，强调其灵活性，提出“《易》不可为典要”的思想。对《周易》的性质、内容、结构、方法的探讨，说明他非离经而空谈义理，而是结合经典加以诠释，从诠释引出义理，体现对《周易》原典的重视。王夫之对《周易》原典的诠释，与晚明至清初学术界回归原典趋势相适应。

第二，结合时代突出了王夫之易学思想贡献。他治经与汉学家不同，不囿于烦琐的训诂考据，而着力于抉发经学的义理，结合时代阐释经书的微言大义。晚年为其新筑草庐“观生居”自题堂联，有“六经责我开生面”一句，即借解释经书并结合时代，创造一套别开生面，富有哲理批判和经世精神的新经学理论，此一语是他经学思想特色的高度概括，道出其治经的精神和宗旨。作为王夫之经学的重要组成部分，他的易学借解释《周易》，并结合时代同样开了许多生面，具有哲理批判和经世的特征。应该说，王夫之的易学与他的学术一样，是以社会为中心的，他虽然讲自然，但天地自然只作为一种客观必然性，为其论述社会人文提供依据，也就是说，他是援天入人，借自然说人事，立脚点是社会，这一部分以探讨人文社会为主要内容。

他的易学思想，博大精深，非哲学所限，在伦理学、社会、政治思想等领域都做出了贡献，在易学史上独树一帜。如果说他的学术思想是对宋明理学的总结，那么其易学则是对宋以下义理易学的集大成。

第三章 务实求真的自然观

《周易》的思想博大精深，涉猎自然、社会、人生诸方面，对自然的解释是其重要内容之一。王夫之解《易》注重其中关于天地自然的内容，抉发奥旨，构建起以务实求真为特色的易学自然观。

第一节 天地与实有

晚明心学掀起蹈虚空疏之风，王夫之认为此种学风误国误学，究其根源，归于佛老。老庄道家以为自无而有，佛教以为虚而非实，妄而非真。王夫之治《易》，务实求真，从客观实际出发，说明天地自然的本性，其批判矛头直指佛老，主张非无而有，非虚而实，非妄而真，提出了天地自然皆为实有的思想。

一 非无而实有

实有是王夫之用来说明自然界客观存在的概念。他以诚释实有，兹举几例：

“诚”者，心之所信，理之所信，事之有实者也。^①

^① 《乾》，《周易内传》卷一上。

夫诚者实有者也，前有所始、后有所终也。实有者，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。^①

诚，实也，至也，有其实而用之至也。^②

诚也者实也；实有之，固有之也；……无所待而然，无不然者以相杂，尽其所可致，而莫之能御也。^③

至诚者，实有之至也。目诚能明，耳诚能聪，思诚能睿，子诚能孝，臣诚能忠，诚有是形则诚有是性，此气之保合太和以为定体者也。^④

“诚者天之道也”，天固然其无伪矣，然以实思之，天其可以无伪言乎？本无所谓伪，则不得言不伪（如天有日，此可言此日非伪日乎）？^⑤

诚，即实有，其内涵是内心所信，理所当然，事实真有者。实有是客观存在的东西，诚为实有之至，目能明、耳能聪、思能睿、子能孝、臣能忠，成形成性，皆在于诚。大到宇宙，小到具体事物，其表现为“公有”、“共见”、“共闻”。总之，实有为客观世界的真实存在，而非虚无。他从虚实关系角度讨论实有，说：

虚必成实，实中有虚，一也。而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。止而行之，动动也；行而止之，静亦动也；一也。而动有动之用，静有静之质，其体分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚则显，散则微，其体分矣。清以为浊，浊固有清，一也。而清者通，浊

① 《说命上》，《尚书引义》卷三。

② 《孟子·公孙丑下》一，《读四书大全说》卷八。

③ 《洪范三》，《尚书引义》卷四。

④ 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

⑤ 《孟子·离娄上》一〇，《读四书大全说》卷九。

者碍，其体分矣。使无一虚一实，一动一静，一聚一散，一清一浊，则可疑太虚之本无有，而何者为一。惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和 缊之实体。一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。^①

虚与实是统一体，实此虚彼，实彼虚此，是事物体态的区别，动静、聚散都是如此。事物只有体态的变化，而无绝对的无。自然界的事物都有清浊、虚实、动静、聚散等特点，它们在一定条件下可以相互转换，但都是实有，不存在纯粹的虚无。又说：“实可以载虚，虚不可以载实。”^② 王夫之认为宇宙天地间皆为实有：

两间之有，孰知其所自 乎？无已，则将自人而言之。今我所以知两间之有者，目之所遇，心之所觉，则固然广大者先见之；其次则其固然可辨者也；其次则时与相遇，若异而实同者也；其次则盈缩有时，人可以与其事，而乃得以亲用之者也。

是故寥然虚清，确然凝立，无所不在，迎目而觉，游心而不能越，是天地也。^③

那“寥然虚清，确然凝立，无所不在，迎目而觉，游心而不能越”的天地间万事万物皆为实有。实有从人的认识角度分为“目遇”、“心觉”两种情况，并以不同的方式呈现给人们。如有本身

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《困》，《周易内传》卷三。

③ 《说卦传》，《周易外传》卷七。

广大而能先见的；有形态不同，大小不一，但可辨的；有人们有时出现相遇，有时不出现不相遇，但确实存在者；也有盈缩变化时候不同，人们可以亲自使用者，等等。不仅物实有，心也实有。对此，他写道：

且夫物之不可绝也，以己有物；物之不容绝也，以物有己。己有物而绝物，则内戕于己；物有己而绝己，则外贼乎物。物我交受其戕贼，而害乃极于天下。况夫欲绝物者，固不能充其绝也。……天之风霆雨露亦物也，地之山陵原湿亦物也；则其为阴阳、为刚柔者皆物也。物之飞潜动植亦物也，民之厚生利用亦物也；则其为得失、为善恶者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往圣之嘉言懿行亦物也；则其为仁义礼乐者皆物也。……而又岂可屏绝而一无所容乎？……心无非物也，物无非心也。……备万物于一己而已矣。^①

不能否定物的存在，因为人类本身就是一物，物包括人类，人类自我就是物，若否定物的存在，那就等于戕害自己。反之，物就是人类，若否定人的存在，那就等于毁掉物自身。无论是物，还是人，都是实有的，不能加以否定。这是从心物合一角度进一步论述实有的实在性。他列举天地、阴阳、刚柔、飞潜动植，得失善恶，父子兄弟、嘉言懿行、仁义礼乐等，凡此皆莫非物，而不可简单地否定。所谓“心无非物也，物无非心也”，“备万物于一己”，不是从认知意义上提出问题的，而是从本体角度立论的，也就是说心物合一，都是客观存在，两者皆实有。在他看来，实有是具体的，天地万物相依而存在的事实证明这一点：

^① 《尧典一》，《尚书引义》卷一。

夫可依者有也，至常者生也，皆无妄而不可谓之妄也。奚以明其然也？

既已为人矣，非蚁之仰行，则依地住；非 之穴壤，则依空住；非蜀山之雪蛆不求暖，则依火住；非火山之鼠不求润，则依水住；以至依粟已饥，依浆已渴。其不然而已于饥渴者，则非人矣。粟依土长，浆依水成。依种而生，依器而挹。以冀种粟粟不生，以 取水水不挹。相待而有，无待而无。若夫以粟种粟，以器挹水，枫无柳枝，栗无枣实，成功之退，以生将来，取用不爽，物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。而曰此妄也，然则彼之所谓“真空”者，将有一成不易之型，何不取两间灵、蠢、姣、丑之生，如一印之文，均无差别也哉？是故阴阳奠位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破 启蒙，灿然皆有。静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身，其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣。

故动而生者，一岁之生，一日之生，一念之生，放于无穷，范围不过，非得有参差倏异，或作或辍之情形也。其不得以生为不可常而谓之妄，抑又明矣。

夫然，其常而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。^①

物皆有待，相依而存在，不同种类动物各自在特定的环境中生存，它们与其存在的环境有一种适应的关系。如人依食物和饮料而生存，粮食依土地而生，饮料依水而成，这样与自然界事物建立了极为广泛的因果联系，任何一物不可能脱离自然而独立存在。佛教把“真空”当成事物本性，看不到个体事物间的差异及

① 《无妄》，《周易外传》卷二。

相互依存的关系，泯灭灵、蠢、姣、丑之间的区别，其结果以生为妄，以有为妄，否定人类现实生活。阴阳二气为天地本体，无妄卦初九一阳居下卦震之内，为必动之象，上二爻为阴，阳气主动，阴气主静，阴主形，阳气动于地中，万物灿然而有。依阴气调治形体则有而富有，依阳气发挥功能则有而日新。万有形质各异，相互依存，不可谓为虚妄。“其生而有者，非妄而必真。”有为可依，生是至常，虚无之说，不足为信。

他虽然强调自然界的实有性，但也不否认无，因为实有包括无的内容，“天下之妙，莫妙于无。无之妙，莫妙于有于无中；用无而妙其动。”^① 无以有为前提，说某物为无，本身就意味着该物之有。如“言龟无毛，言犬也，非言龟也。言兔无角，言麋也，非言兔也。”言无即有有在其中，“有于无中”，“而非无有于无之中。”^② “今使言者立一无于前，博求之上下四维古今存亡而不可得，穷矣。”^③ 无与有相对而存在，从某种意义上说，无为有提供了一种特定的存在环境，没有纯粹的无，无只有相对意义。

既然天地实有，万物非妄而真，然而佛老却主张虚无之说，他批驳：

老氏以天地如橐籥，动而生风，是虚能于无生有，变幻无穷；而气不鼓动则无，是有限矣。然则孰鼓其橐籥而令生气乎？有无混一者，可见谓之有，不可见遂谓之无，其实动静有时而阴阳常在，有无无异也。

盖天下恶有所谓无者哉！于物或未有，于事非无；于事

① 《庄子通·缮性》。

② 《汉武帝》二二，《读通鉴论》卷三。

③ 《思问录·内篇》。

或未有，于理非无；寻求而不得，怠情而不求，则曰无而已矣。甚矣，言无之陋也！^①

“橐籥”为冶炼鼓风用的器具，老子把天地当成冶炼鼓风用的器具，运动生风是由无生有，不运动则是无，那么谁是鼓动者？显然是无。把能看见的说成有，看不见的当成无，是错误的。事物的动静是有时的，而存在于其中的阴阳二气是无时的。从阴阳二气的意义上说，有与无没有什么区别，不过是事物不同表现形式罢了。在他看来，自然界没有绝对的无，天地之间不存在纯粹的虚无，事物存在或表现的形式各异，但都为实有。如果说有无，那不过是气未相聚，形体未生成。他批判虚实与静动割裂的两种片面性：“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。”^②对于事物的理解，世俗滞于实、动，佛老局限于虚、静，皆割裂实虚、动静，违悖其本质及变化。“异端则挥斥万物，灭裂造化，偶有一隙之净光，侈为函盖《乾》《坤》之妙悟”^③，即用主观意识去范围天地造化的客观法则，是极端错误的。他反对以感知来断定有无，以为：

视之而见，听之而闻，则谓之有；目穷于视，耳穷于听，则谓之无；功效可居，则谓之实；顽然寂静，则谓之虚。故老氏以两间为橐，释氏以法界为梦幻，知有之有而不知无之有，知虚之虚而不知虚之实。

人物各成其蓊然之形，性藏不著而感以其畛，故见物为外，见己为内，色引其目而目蔽于色，声引其耳而耳蔽于

① 《太和篇》，《张子正蒙注》卷一。

② 《可状篇》，《张子正蒙注》卷九。

③ 《系辞上传》第一章，《周易内传》卷五上。