

# 《王船山哲学研究》

## 图书基本信息

书名：《王船山哲学研究》

13位ISBN编号：9787208137846

出版时间：2016-7

作者：刘梁剑

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)

# 《王船山哲学研究》

## 内容概要

《天人际：对王船山的形面上学阐明》一书的增订版。

# 《王船山哲学研究》

## 作者简介

刘梁剑，华东师范大学哲学系副教授，中国现代文化思想研究所研究员。研究领域为中国哲学和中西哲学比较，承担教育部 2011 年度“汉语与中国思想的特质：中国当代文化建设的语言哲学向度”重大项目。

## 书籍目录

目录	
序 杨国荣// 001	
内篇	
第一章 际之初描// 002	
第一节 际之三义// 002	
第二节 际作为视域的意义// 009	
第三节 方法论的说明// 014	
第二章 天// 017	
第一节 言幽明而不言有无// 017	
第二节 时之三际// 024	
第三节 气、太极、道、理// 033	
一、太极生阴阳// 033	
二、一阴一阳之谓道// 036	
三、理// 039	
第三章 人// 048	
第一节 天命之谓性// 048	
第二节 始终与成性// 056	
第三节 心// 068	
一、心统性// 068	
二、道心与人心之际// 070	
三、心不是实体// 076	
第四章 际之展开// 080	
第一节 情// 080	
一、感于物而动，性之情也// 080	
二、仁：共通感与人际// 086	
三、通天尽人：从诗的源始经验而来// 095	
第二节 语言// 105	
第三节 知// 123	
一、形神物三相遇而知觉乃发// 123	
二、知藉格物// 129	
三、知与时中// 137	
四、诠释与对文本的知// 141余论// 149征引文献举要// 152	
外篇	
船山生命学谱——基于诗文序跋的考察// 160	
“无善无恶心之体”：船山与阳明关于心学的智性对话// 202	
Contemporary Chinese Studies of WANG Fuzhi in Mainland China(当代中国大陆船山学平议)// 213	
Mencius and Wang Fuzhi(孟子与王夫之)// 251	
A Tentative New Theory of Justice through Philosophical Grammatical Investigation into the “Deviation” of “Zhengyi” from “Justice”(正义新论：对“正义”偏离“Justice”的哲学语法考察)// 280	
Ji as a Speculative Word: Thinking from Hegel and through Wang Fuzhi and Heidegger(思辨的“际”：王夫之、黑格尔与海德格尔之对话)// 306	
后记// 326	
新版后记// 329	
序言	
序 杨国荣	
作为明清之际的哲学家，王夫之的思想与文字无疑折射了那个时代的历史剧变。然而，作为中国古典哲学的集大成者，他的哲学沉思则越出了特定的历史时空，展示了并不逊色于其同时代的西方哲学家(	

如笛卡尔等)的深度和广度。尽管王夫之没有以“第一哲学”名其著作，但如何从形而上的层面理解与把握世界，同样内在地构成了他关注的哲学问题。刘梁剑博士在研究生期间将王夫之的形而上学作为其博士论文的主题，显然有见于此。现在，论文的主要内容经过作者的修改，进一步以《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》这一学术著作的形式面世，这无疑是很有意义的。

以“际”为研究视域，《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》一书对王夫之的形上哲学作了较为深入的分析。作者从传统形而上学的衍化以及王夫之对传统形而上学的批判入手，考察了王夫之在形上学问题上所实现的视域转换；由此，进一步从天道、人道(包括个体存在与历史过程)，以及二者的统一等维度，较为具体地考察了王夫之在天人之际等方面的思与辨。全书以史料的爬梳、疏证为基础，但又不停留于就史论史的罗列，而是注重揭示其普遍的理论内涵，体现了历史考察和理论分析的统一。作者对性命与人的生存过程、天人之际中的言说与“情”、“知”在沟通天人中的意义等等所作的论述，既有一定新意，又体现了某种理论深度。在努力入乎其中的同时，作者又注重出乎其外，从而既避免外在的批评，又避免无批判地简单认同。作者的研究以前人和时贤的工作为基础，但又详人所略，不囿陈说，表现了独立思考、敏于探索的品格。

就其哲学进路而言，相对于对存在的思辨构造，王夫之的注重点更多地指向现实的世界。在王夫之看来，存在的沉思所应涉及的，并不是超验的对象，而是与人相关的世界：“以我为人而乃有物，则亦以我为人而乃有天地。”(《周易外传》卷三，《船山全书》第1册，岳麓书社，1996年，第905页)“天地之生，以人为始。……人者，天地之心。”(《周易外传》卷二，《船山全书》第1册，第882页)天地泛指万物或广义的存在，所谓有人尔后有天地或人为天地之始、人者天地之心，并不是表示万物之有、无依赖于人，而是肯定万物或存在的意义，总是对人敞开：只有当人面对万物或向存在发问时，万物或存在才呈现其意义。在王夫之的以下论述中，这一点得到了更清晰的阐释：“两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之。”(《周易外传》卷七，《船山全书》第1册，第1076页)王夫之的以上看法，注意到了存在的沉思无法离开人自身之“在”。

在谈到“天下”时，王夫之对此作了进一步的阐释：“天下，谓事物之与我相感，而我应之受之，以成乎吉凶得失者。”(《周易内传》卷六，《船山全书》第1册，第589页)宽泛而言，天下涵盖万物，但它又并非超然于人，而是人生活于其间的世界；在天下与人之间，存在着相感而相应的关系，这种感应(相互作用)的过程既可以展示正面的意义(吉)，也可表现出负面的意义(凶)。正是通过与人的相感相应，天下由“天之天”成为“人之天”(《诗广传·大雅》，《船山全书》，第3册，第463页)。在这种存在形态中，人本身无法从存在关系中略去。对天下的如上理解无疑已注意到，对人而言，具有现实品格的存在，是以“人之天”的形态呈现的存在。

《易传·系辞上》曾区分了形上与形下：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”。在对此作具体解释时，王夫之指出：“谓之者，从其谓而立之名也。上下者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。”(《周易外传》卷五，《船山全书》第1册，第1027页)形上与形下之分，体现的是人的认识视域，是人根据自己对存在的把握方式，对存在所作的陈述和论断(所谓“拟议而施之谓也”)。如果说，“一阴一阳之谓道”主要指出了存在的本然形态，那么，形上与形下之分则体现了存在的敞开与人自身存在的关联。

具体而言，形上与形下之分究竟在什么意义上体现了存在的敞开与人自身存在之间的联系？关于这一点，王夫之作了如下论述：“形而上者，当其未形而隐然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，形之所可用以效其当然之能者，如车之所以可载、器之所以可盛，乃至父子之有孝慈、君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。形而下，即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定，故谓之形而上，而不离乎形。”(《周易内传》卷五，《船山全书》第1册，第568页)在这里，王夫之将形上、形下与隐、显联系起来，而隐、显又相对于人而言：二者首先都与人的视觉相关，“隐”意谓不可见，亦即对象尚未向人敞开；“显”则指可见，亦即对象呈现、敞开于人之前。就其本然形态而言，存在并无形上、形下之分，只有当人面对存在时，这种区分才随之形成：形上即尚未呈现于人之前、从而不可见者，形下则是形著而可见者。王夫之以上看法的意义在于，肯定对存在的规定和把握，难以离开人与存在的认识关系。形上、形下及道、器之分，无疑涉及存在的理论或形而上学的问题，而这种区分与人的认识视域的相关性，则从一个方面表明了对存在的理解无法与人自身的存在相分离。

与上述看法相联系，王夫之强调，形上与形下并不是二重存在：“形而上者，非无形之谓。既有形矣

，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。”（《周易外传》卷五，《船山全书》第1册，第1028页）“形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形，非以相致，而何容相舍乎？”（同上，第1029页）这里的“形”，可以理解为实在的世界，“形而上”非离开此实在的世界而另为一物，相反，有此实在的世界，才有上、下之分；形上与形下、道与器等等，无非是同一实在的不同表现形式，二者都内在于这一个实在的世界。由此出发，王夫之既反对在形上与形下之间划一界限，也拒绝将道器视为异体：“然则上下无殊畛，而道器无异体，明矣。”（同上，第1027页）将形上与形下的分别理解为二者的界限（殊畛），无异于形上与形下的二重化；以“异体”视道器，则道器势便同时被等同于彼此分离的存在。“上下无殊畛，道器无异体”所强调的，则是这一个世界中形上与形下之间的统一。

在中国哲学中，有无之辨，是形上领域的另一重要论题。“无”的涵义究竟是什么？它是否意味着不存在？王夫之对此作了深入的探讨。在解释圣人何以言幽明而不言有无时，王夫之指出：“尽心思以穷神知化，则方其可见而知其必有所归往，则明之中具幽之理；方其不可见而知其必且相感以聚，则幽之中具明之理。此圣人所以知幽明之故而不言有无也。言有无者，徇目而已；不斥言目而言离者，目其静之形，离其动之用也。盖天下恶有所谓无者哉！于物或未有，于事非无；于事或未有，于理非无；寻求而不得，怠惰而不求，则曰无而已矣。甚矣，言无之陋也！”（《张子正蒙注》卷一，《船山全书》第12册，第29页）借助理性的思维，人可以由可见之明，推知不可见的幽然之理；也可以由尚未聚而成形的不可见形态，推论其中蕴含的有形之物的规定。这里所说的“言有无者”，是指持“以无为本”立场者。在王夫之看来，他们的根本问题，在于将不可见（无形或幽）等同于无，而未能从认识论的角度，把不可见之“幽”视为尚未进入可见之域的存在（有）形态。在王夫之看来，有无之别，只具有相对的意义，这种相对性既是指“无”相对于特定的存在方式或形态而言：对象（物）层面所不存在的规定（“无”），并不意味着在人的活动之域（事）也不存在（“于物或未有，于事非无”）；也指“无”与人的知、见等相关：对“无”的断定，往往导源于求知过程的某种局限（“寻求而不得，怠惰而不求”）。

世界作为真实的存在，具有内在的秩序。王夫之在界说张载的“太和”概念时，对此作了具体论述：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰而其缊于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。”（《张子正蒙注》卷一，《船山全书》第12册，第15页）张载曾以“太和”来表示事物之间的秩序，而在王夫之看来，“太和”也就是最完美的存在秩序（“和之至”），这种秩序同时又以阴阳等对立面之间的“缊”、“合同”为前提。这一论点注意到了存在的秩序并不仅仅表现为静态的方式，而是在更内在的意义上展开为一个动态的过程。

秩序从一个方面体现了存在的统一性，按王夫之的看法，存在的统一形态不仅以多样性的统一、合乎道的秩序等形式存在，而且涉及本末等关系。在对“太和”作进一步的阐释时，王夫之指出：“天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而咸保其太和，则所谓同归而一致者矣。既非本大而末小，亦非本小而末大。故此往彼来，互相经纬而不碍。”（《周易外传》卷六，《船山全书》第1册，第1049页）本末与体用、本质和现象等区分大致处于同一序列，同归而一致则是不同事物、对象在世界的演化过程中形成相互统一的关系。所谓“本大而末小”，是强调体对于用、本质对于现象的超越性，“本小而末大”，则是突出用对于体、现象对于本质的优先性；前者将超验的自体视为更本源、更真实的存在，从而表现出基础主义或本质主义的趋向，后者则执着于多样的、外在的呈现，从而带有某种现象主义的特点。与以上两种存在图景相对，在“太和”的存在形态中，世界的同归一致不仅呈现为不同事物的共处，它的更本质的表现形式在于扬弃本末之间的分离、相斥（“既非本大而末小，亦非本小而末大”），达到体与用、本质与现象的内在统一。对体用关系的这些理解，既从另一个方面体现了沟通形上与形下的立场，同时也触及了存在统一性更深刻的内涵。

《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》以天人之“际”为主脉，无疑把握了王夫之形上之学的如上特点。“际”在逻辑上既涉及界限，又意味着扬弃界限，这种相分而又相即，体现了天与人、形上与形下的具体统一，其中所内含的哲学视域，不同于抽象或思辨的形而上学。刘梁剑博士由此入手所作的考察，对于真实地把握王夫之哲学的内在精神，显然具有建设性的意义。当然，本书也存在某些可以进一步考虑的问题，如“际”的内在哲学涵义，尚存在深化的空间；若干方面似乎略显依仿海德格尔的痕迹，如此等等。不过，作为年轻学人的起步之作，《天·人·际：对王船山的形而上学阐明》一书无疑展示了作者相当的学术潜力。确实，刘梁剑博士勤学好思，其哲学悟性常给人以甚深印象；近年到华东师范大学访问的国外哲学同行，也每每对我提到这一点。作为导师，我既对他已作的思

## 《王船山哲学研究》

考和探索感到欣慰，也相信他将在学术之路上迈出更坚实的步伐。

# 《王船山哲学研究》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)