

论王夫之关于“絪縕之本体”和“乾坤并建”的宇宙生成发展观

吴乃恭

(东北师范大学 历史文化学院, 吉林 长春 130024)

摘要:王夫之的“絪縕”本体论,认为阴阳二气是物质本体,是万物变化的本源。王夫之对“诚”、“太极”范畴加以改造和升华,用来表述“物质一般”。王夫之提出“乾坤并建”的宇宙生成发展论,驳天地有始说。

关键词:絪縕; 诚; 太极; 乾坤并建; 主持和分剂

中图分类号: B249.2

文献标识码: A

文章编号: 1009-1017(2007)05-0001-05

王夫之,又称船山先生,是近代启蒙思想的先驱,伟大的爱国主义思想家,又是中国古代哲学思想的批判总结者和最高发展者。王夫之著述之多,涉猎范围之广,阐发问题之深,堪称我国古代史上的第一人。仅就王夫之在宇宙观方面的卓越贡献论述如下。

一、“絪縕”的本体论

《易传·系辞下》提出“天地絪縕,万物化醇”的思想。言天地间的阴阳二气交感作用,化生万物。王夫之把“絪縕”上升为宇宙的本体,并对“絪縕”赋予崭新的含义。

(一)“絪縕”的新含义

什么是“絪縕”呢?王夫之把“阴阳未分、二气合一”的气化状态,称之为“絪縕太和之真体。”^{《张子正蒙注·太和》p18}又说:“絪縕太和,未分之本然;相荡,其必然之理势。”^{《张子正蒙注·太和》p1}“太和”,指“阴与阳和,气与神和,谓之太和。”^{《张子正蒙注·太和》p2}“神”,言阴阳气体现在人和物运行的规律。因此,阴阳二气的对立统一和阴阳气的变化规律,称之为“太和”。

王夫之论述“絪縕”的新含义有二:一是说,“絪縕”是阴阳二气具足的物质实体或本体。王夫之说:“太虚即气,絪縕之本体”^{《张子正蒙注·太和》p15},就是这个意思。由于“絪縕”是本体,“凡物皆太和絪縕之气所成。”^{《张子正蒙注·至当》p144}。“絪縕”化生万物,是阴阳二气交感作用、对立统一的过程。“絪縕”在太空中,它是“有体无形”的本体,借助它“广生大生而无所依”。当阴阳二气运动、产生交感作用,于是凝结形

成物我的形象,这是太和絪縕不容止息的作用,并与絪縕本体有区别。太和絪縕是“体”,万物万象是“用”;絪縕有体无形,物象有形而具体,二者有区别。然而,体用同源,“体”是气之体,“用”是气之用,体必有用,用即用其体,体用是对立的统一。

二是说,“絪縕”是万物变化的本源。王夫之说:“絪縕不息,为敦化之本。”^{《张子正蒙注·神化》p52}絪縕不停地运动,是万物变化莫测、千变万化的本源。絪縕本体具有内在的阴与阳的矛盾,呈现出互相渗透、相互交感的运动状态。在这一意义上,王夫之说:“絪縕,二气交相入而包孕以运动之貌。”^{《周易内传》卷六上,《系辞下传》第五章}由于阴阳二气分与合的交互作用,形成了动与静、聚与散、虚与实、清与浊的千姿百态。所以王夫之说:“惟两端(阴阳)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,皆取给于太和絪縕之实体。”^{《张子正蒙注·太和》p18}王夫之把絪縕本体与万物万象之间、统一实体与物分为二作用之间的关系概括为:“一之体立,故两之用行。”^{《张子正蒙注·太和》,同上}这是说,由于物质统一体的建立,所以才有事物对立面作用的运动。列宁指出:“发展是对立面的统一”,只有对立统一观点,“才提供理解一切现存事物的‘自己运动’的钥匙。”^{《列宁选集》第二卷,《谈谈辩证法问题》p689}王夫之认为“絪縕”中的阴阳,即统一体内部的对立面,是事物运动变化的源泉,这是坚持了朴素的唯物辩证法,否定了形而上学的外因论。这一思想是张载关于“天地变化,二端而已”^{《正蒙·太和》,《张子正蒙注》p23}和“动非自外”^{《正蒙·参两》, p29}观点的继承和发展。

王夫之还指出,絪縕本体化生万物,是合乎规律的发展过程。由于“阴阳具于太虚絪縕之中”,它的一阴一阳,或动或静,相互摩荡,借助于时空环境显现它的功能,五行万物的融合结合、流动静止、飞禽

收稿日期:2006-11-08

作者简介:吴乃恭(1925—),吉林扶余人。东北师范大学大历史文化学院教授。主要研究儒家思想和王船山哲学。

水产、动物植物，“各自成其条理”而不虚妄。《张子正蒙注·太和》p15-16

（二）“生非创有”，“死非消灭”

王夫之说：“《易》言往来，不言生灭，原与反（通返）之义著矣。以此知人物之生，一原于二气至足之化；其死也，反于絪縕之和，以待时而复，特变不测而不仍其故尔。生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。”《周易内传》卷五上，《系辞上传》第四章他认为人和万物的产生，是始于阴阳二气的运动变化；人和万物的死亡，是阴阳二气返回太空即回到絪縕太和的实体。始原于气，终返于气，就是“原与反之义”。就人与物来说，有生有死；就“气”来说，没有死生。“气聚则凝于人，气散则合于太虚”《张子正蒙注·诚明》，p90 气的聚散，形成人物的生死，然而，“气”是“无所谓生灭。”《张子正蒙注·诚明》，同上于是，王夫之提出气有聚和散、往和来、屈和伸、隐和显、有形和未成形的状态，“气不损益”《张子正蒙注·诚明》，p85 “不曰生灭”《张子正蒙注·太和》，p7 他以“天运物象”来解释“春夏为生，为来，为伸；秋冬为杀，为往，为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。”《张子正蒙注·太和》，p6-7 又说：一车柴燃烧尽了，“而为焰，为烟，为烬（灰）；木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土”，由于它希微而人看不见。烧一锅饭，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归，若盖严密，就积郁不散。所以说是“往来”、“屈伸”、“聚散”、“幽明”，“而不曰生灭”。《张子正蒙注·太和》，p7

佛学主张“以灭尽无余为大涅槃”。《张子正蒙注·太和》，p6 王夫之批判说：“生灭者，释氏（佛家）之陋说也。”《张子正蒙注·太和》，p7 因为“天地本无起灭”，而佛学“私意起灭之”，是愚蠢的。《张子正蒙注·大心》，p111 佛学“生灭之说”的危害在于：“足以迷惑愚民而已。”《张子正蒙注·中正》p127

王夫之得出结论：阴阳二气的积聚，产生人和万物，来自“絪縕之常性，非幻成也”；阴阳二气的散开，回到“絪縕之本体，非消灭也。”《张子正蒙注·太和》p5 这就是“生非创有，而死非消灭”。阴阳二气自足的“自然之理”。

二、以“诚”、“太极”范畴表述“物质一般”

（一）中国历史上对“诚”的论述

“诚”，作为本体的范畴，首先是子思提出来的。他说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”《中庸》第二十章“诚”的内容，朱熹认为“诚”是“真实无妄之谓”，这是“天然之本然”。《四书集注·中庸注》“诚”是天道，体现“诚”是人道。

孟子阐发了“诚”。他说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”《孟子·离娄上》从字句上看，二者雷同。然而，内涵却有不同。孟子的“诚”，是最高范畴，

它包括一切实有的善德，指仁义礼智忠信等而言。孟子把仁义礼智忠信等封建道德上升为宇宙本体的内容，并把它客观化，这是孟子天道观的新特点。孟子一方面把人的道德观念升华为天道的内容，使天道具有道德属性；另一方面他又认为天道的善德存在于人的善性之中，天德寓于人心，天德和人心是相通的；人体现“诚”，天道和天道就没有差别了，从而达到“天人合一”的境界。

周敦颐在《通书·诚上章》说：“诚者，圣人之本。‘大哉乾元，万物资始’，诚之源也。”周敦颐要求圣人法天，做到“诚”，因此，“诚”是“圣人之本”。这一思想与《中庸》的上述思想相通。然而，周敦颐却引《乾卦·彖辞》中“大哉乾元，万物资始”来说明“诚之源”，这里的“诚”是本体的范畴，其内容相当于《太极图说》中的“无极而太极”。周敦颐认为“无极而太极”的本体是无形而不空，实有而非物；太极动而生阳，静而生阴。这是对阴阳与动静关系的颠倒。王夫之批判指出：“误解《太极图》者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，……乃固有之蕴，其絪縕充满在动静之先。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》p9 由上可见，周敦颐的“诚”来源于《易传》，而不是来源于《中庸》或《孟子》。

（二）王夫之论“诚”是“实有”和“实理”的统一

王夫之抛弃了“诚”的唯心主义内容，借用“诚”的范畴来表述“物质一般”，并作为宇宙的最高范畴而提出来。他说：“诚者，无对之词也。”“说到一个诚字，是极顶字，无一字可以代释，更无一语可以反形，尽天下之善而皆有之谓也。”《读四书大全说》卷九“善”，王夫之注为“可见者”。他说：“孟子言善，且以可见者言之。”《读四书大全说》卷十可见，王夫之把“诚”作为包括天下“可见”的“皆有”（一切存在物）和无可比拟的“极顶”的最高范畴，因此，“诚”相当于“物质一般”。

为什么说“诚”相当于“物质一般”，它的含义是什么呢？

第一，“诚”是“实有”。王夫之说：“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。”《尚书引义》卷三，《说命上》p66 这里所说的“实有”，是对时空中存在的一切事物的总概括，但不是指具体的某一事物而言。所以王夫之说：“诚，以言其实有尔，非有一象可名之为诚也。”《张子正蒙注·天道》，p50p “诚”的实有性，是以“二气絪縕”为内容。王夫之说：“二气絪縕而健顺章，

诚也。”《思问录内篇》，p22 “健”，是由絪縕产生的刚健运动的阳气；“顺”，是由絪縕产生的柔顺静止的阴气。“健而动，其发浩然，阳之体性也；顺而止，其情湛然，阴之体性也。”《张子正蒙注·神化》，p56 就是这个意思。“章”，是条理，即规律。“气之健顺有常之理。”《张子正蒙注·太和》，p8 言“二气絪縕”中的“健顺之性”，按照“升降屈伸，条理必信”的规律运动变化，就是“诚”。“诚”既然是“实有”，它是可以为人们的感觉得到的，即“有目所共见，有耳所共闻”。王夫之认为宇宙间的“实有”有两种：一种是“形而下”的事物，它是“成形”的事物，“规模条理未有而有，然后可著见而明示天下。”《思问录内篇》，p23 这种“形而下”的事物，是“可见可循（抚摩）”的。另一种是“形而上”的事物，是“未形”的事物，它是“形之所自生、隐而未见者。”《周易内传》卷五下，《系辞上传》第十二章^①这是对形的功效和规律的界定。如一株柳，它的枝和叶，生和死，是可见的“形而下”的事物。之所以使枝为枝、叶为叶，如此而生、如彼而死者，是不可见的。“则分明是形以上那一层事，故曰形而上。”《读四书大全说》卷二 “形而上”的事物虽然看不见、听不着，然而它确然是“物之体”。王夫之指出：形而上与形而下，只是形体上“隐”和“显”的区别。形体上隐蔽，只是说人们看不见、听不着，但不是说它没有形迹。“无形者，非无形也，特已不见也。”《庄子通·天地》，《老子衍 庄子通》p89 没有形迹的事物宇宙间是不存在的。“宇宙之间非有无形者。”《庄子通·庚桑楚》，同上书，p97 通常所说的“无形”，王夫之称之为“未形”的“形而上”的事物，它也是可以认识的。

第二，“诚”是“实理”。王夫之说：“诚者，实理也。”《礼记章句》卷十 《礼器》这个“实理”，是气的“实有”之理。王夫之说：“太和絪縕之气，屈伸而成万化，气至而神至，神至而理存者也。”《张子正蒙注·大心》，p110 这是说，絪縕体中二气的矛盾，产生屈伸变化，阴阳二气所到之处，就发生气的变化规律。絪縕之气与“实理”之间，是“体”和“用”的关系。“体以是立，用以是当，忠信之原而义理之所自出也。”《礼记章句》卷十，《礼器》要指出“实理”不是指某一事物的规律，而是概括“天下之理”而又无所不通的普遍规律。“诚者，约天下之理而无不尽，贯万事之中而无不通也。”《读四书大全说》卷三 王夫之以气的“实有”和“实理”规定“诚”的内容，说明“诚”是不依人的意志为转移和人们可以认识的客观存在。“诚”是一切事物及其规律的一般。“一者，诚也。”《读四书大全说》卷三 “无不贯之谓一。”《张子正蒙注·神化》，p53 再一次说明“诚”的范畴是相当于“物质一般”。应指出，王夫之把气之理视为“忠信之原”和“义理所自出”，并把仁义阴阳化，不了解仁义忠信来源于社会制度，这是时代的局限。

王夫之摒弃了老庄的“道”、玄学的“无”、程朱理学的“理”、陆王心学的“心”等唯心主义的最高范畴，又从汉代流行的“气”、“水”等实体性范畴解脱出来抽象为一般，以“诚”来概括客观存在的“实有”和“实理”，这在认识史上是一大飞跃。

（三）中国历史上对“太极”的论述

“太极”范畴，最早见于《易传·系辞上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”孔颖达注疏说：“太极，谓天地未分之前元气混而为一，即是太初，太一也。”《周易正义》可见，“太极”，是天地未分的混沌元气的最初统一体。

玄学家王弼解“太极”为“无”。他说：“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无之称。”《周易注》王弼确认“太极”为“无”，“无”是宇宙的本始，有生于无，由“无”化生天地。这是唯心主义的本体论。

理学家张载把“太极”视为阴阳二气合一的宇宙本体。他说：“一物两体，其太极之谓与！”《张子全书》卷十一，《易说下》“一物两体，气也。”《正蒙·参两》，《张子正蒙注》p27 又说：“有两则有一，是太极也。”《张子全书》卷十一，《易说下》

理学家朱熹认为“太极”是“理”的同义语。他说：“所谓太极者，只是二气五行之理，非别有物为太极也。”《朱子语类》卷九十四，《朱子语类》六，p2365 “太极”的内容，朱熹说：“太极”含具万理，“而纲理之大者有四：故曰仁义礼智。”《朱文公文集》卷五十八，《答陈器之》可见，朱熹的“太极”是宇宙间客观唯心主义的精神本体。

心学家陆九渊解“太极”为“本心之理”。他说：“夫太极者，实有是理。”《象山全集》卷二，《答朱元晦》“理”的内容，在自然界体现为自然规律，社会人道体现为仁义礼智等纲常伦理。然而，陆九渊确认“此心此理，我固有之，所谓万物皆备于我。”《象山全集》卷一，《与侄孙 》可见，陆九渊所说的“太极”是主观唯心主义的精神本体。

（四）王夫之对“太极”范畴的新发展

第一、王夫之把“太极”界定为极大无上的最高的物质范畴。他说：“太者，极其大而无尚之辞。极，至也，语道至此而尽也；其实阴阳之混合者而已，而不可名之为阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。太极者，无有不极也，无有一极也。唯无有一极，则无所不极。”《周易内传》卷五下，《系辞上传》第十一章 王夫之对“无极而太极”给以新解释。他说：“无极，无有一极也，无有不极也。有一极，则有不极矣。无极而太极也，无有不极乃谓太极。”《思问录内篇》，《思问录 侯爵》p2 言“无极”在时间空间上是“无所不极”即无限。“无极而太极”，言“太极”的无限和无始无终。所以他说：“太极无端，阴阳无始。”《周易外传》卷七，《序卦传》，p238 “太极”之所以

成为最高的物质范畴，是因为“太极”是无所不在、无时不在的阴阳气的统一体。从大到小的物象，自一到万的事物内在的必然性，都是“太极”的体现。他说：“太极之在两间，无初无终而不可间也，无彼无此而不可破也，自大至细而象皆其象，自一至万而数皆其数。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第九章，p160 根据“太极”在时空上的无限性，王夫之概括宇宙的特征在于“久大”。他说：“宇宙者，积而成乎久大者也。”《思问录内篇》，同上书，p22 “大”，体现在空间上由二气絪縕形成的“上天下地”的无限性。“久”，体现在时间上“往古来今”的永恒性。

第二，王夫之提出“太极”是“实有”和“通理”的统一体。首先，王夫之确认阴阳未分的元气是“太极”的实有。他说：“阴阳者，太极所有之实也。”“合之则为太极，分之则谓之阴阳。”《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章言“太极”是有质体的阴阳未分的元气，即“絪縕浑合”，它是“太极之本体”或称“太极之象”《张子正蒙注·参两》，p26 “太极”分化，形成阴气和阳气，“阴中有阳，阳中有阴，原本于太极之一。” 同上书，p27 王夫之把阴阳气纳入“太极”，这就否定了王弼以“太极”为“无”、程朱以“太极”为“理”、陆九渊以“太极”为“本心之理”的各种唯心主义本体论。其次，王夫之又认定“太极”是“道”即“通理”，是天地万物的普遍规律。他说：“道者，天地人物之通理，即所谓太极也。”《张子正蒙注·太和》，p1 “太极”既是本体的“实有”，又是天地万物的“通理”，王夫之概括说：“阴阳之本体，絪縕相得，和同而化（阴阳二气交感产生运动变化），充塞两间（天地），此所谓太极也。”《周易内传》卷五下，《系辞上传》第十一章

第三，王夫之论述了“太极”是产生天地万物和形成万理的物质本体。他说：“阴阳者，太极所有之实也。凡两间之所有，为形为象，为精为气，为清为浊，自雷风水火山泽以至蝼子萌芽之小，自成形而上以至未有成形，相与絪縕以待用之，初皆此二者之充塞无间。”《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章这是说，天地间所有的万物，有形象和未成形的物；大到风雷水火山泽，小到蚊子幼虫，开始都是由絪縕元气构成的“太极”本体的作用，即“太极”的产物。所以，王夫之说：“此太极之所以出生万物、成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之道，亘古今，统天人，摄人物，皆受成于此。”《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章

第四，王夫之阐发了“太极”化生万物的“俱生”思想。《易传·系辞上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”王夫之对上文的“生”字作了新解。他说：“生者，于上发生了。”就太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦来说，是“特于其上

所生而固有者。”《周易辨疏》卷三既然事物的发生是事物固有的属性，必然得出“太极”生万物是“俱生”的思想。所以他说：“易有太极，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则生，同有之则俱生矣。故曰是生，是生者立于此而生，非待推于彼而生之。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第十章，p166 这说明作为本体的“太极”和作为物象的两仪、四象、八卦，是“固有”即自己存在；是“同有”、“俱生”即同时存在和一同发生的，不是此物有赖于彼物而产生的。王夫之关于“太极”化生万物的“俱生”说，是对老子“道”生万物说和程朱“理”生万物说的否定。

三、“乾坤并建”，驳天地有始说

针对《易传·彖辞》中的“先乾后坤”说和老子、邵雍的天地有始说，王夫之提出了“乾坤并建”的宇宙生成发展说。

（一）“乾坤并建”的宇宙生成发展说

《乾卦·彖辞》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”《坤卦·彖辞》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”这时认为乾天阳气为宇宙本始，至坤地阴气之时，万物化生。先乾后坤，乾主坤辅。

王夫之改造了《易传》的上述思想，提出“乾坤并建，为周易之纲宗”《周易内传发例》和“乾坤并建以为大始”《周易外传》卷五，《系辞上传》第一章，p137 的思想。他阐发说：独有“乾”还不足以为本始，必须是乾坤并建“以立其大宗”；既然是“并建”，自然是“时无先后，权无主辅”。《周易外传》卷五，《系辞上传》第一章 p137 在时间上没有先后之分；权衡作用，没有主导辅助之别。得出结论：“《周易》并建乾坤于首，无有先后，天地一成之象也。”《张子正蒙注·大易》，p206 认为开始于“乾坤并建”，是天地同时形成，不是先天后地。

“乾坤并建”与万物化生是什么关系呢？王夫之认为万物万象取资于乾坤俱有。他说：“乾坤并建以为大始，以为永成。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第一章 p137 “万物日受命于天地，而乾坤无不为万物之资。”《张子正蒙注·大易》，p214 “乾坤并建”，即“乾坤之合撰（具）”，也就是“太极”本体。

王夫之论述了“乾坤并建”化生万物的发展规律。他说：“一阴一阳之谓道，天地之自为体，人与万物之所受命，莫不然也。”《周易内传》卷五上《系辞上传》第五章认为天地万物都接受一阴一阳的变化规律的制约。王夫之指出“一阴一阳之道”的内涵和作用。“一一（一阴一阳）云者，相合以成，主持而分剂之谓也。无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚不离也。随其隐，见一彼一此之互相往来；虽多寡之不齐，必交待以成也。……不见其为，而巧无以踰，此则分剂之之密、主持之之定，

合同之之和也。此太极之所以出生万物、成万理而起万事者也，资始资生本体也。”《周易内传》卷五上，《系辞上传》第五章

这里指出：第一、“主持”和“分剂”作用。所说的“主持”，王夫之认为：在阳气或阴气中，一阴一阳之道存在，在阴阳气乘时变化或阴阳气的定位中，一阴一阳之道也存在，使“情异数畸（奇异）的阴阳，和（对立统一）以不争”。因为有一阴一阳之道相与为体，挟持流行，主持它和而不过。《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章，p150

所说的“分剂”，是部分的调和作用。王夫之认为：运动是“乘变以为常”，即阳气乘时变化得以永恒，静止是阴气安居等待变化。“分剂”的作用在于，阳气易于变动而使它安居；阴气喜欢停滞而使它运动变化，阴阳动静的“相得而宜”，“相剂而和”，是因为得到一阴一阳的变化规律，“而为之分剂也。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章，p149

所以王夫之说：“一之一之者（一阴一阳之谓道），盖以言夫主持而分剂也。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章，p149

第二、“一阴一阳之道”，既不是无矛盾的合一，又不是分析各一的相割裂，而是阴阳二气的对立统一，突出了阴与阳之间的相互依存、相互渗透和交感运动。第三、“一阴一阳之道”是在“一太极之动静”中发生“主持而分剂”的作用。王夫之说：“动因道以动，静因道以静。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章，p150

这里的“道”，是“物所众著而共由者也。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第五章，p149 “物所众著”，即万物的实体（“实有”）。“物所共由”，即万物的普遍规律（“实理”）。这里的“道”，与“太极”同义。“太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。”《思问录内篇》，《思问录

侯解》p2 太极的阴阳气产生动和静，于是发生一阴一阳的变化规律，而为之主持和分剂的作用。这正是“太极”的阴阳气产生动和静，于是发生一阴一阳的变化规律，而为之主持和分剂的作用。这正是“太极”之所以化生万物、形成万理的所在，是它构成宇宙本体的所在。

（二）驳天地有始说

王夫之提出宇宙是“乾坤并建”的产物，在时空上是无限的，那末把“独乾”视为万物的本始，就不足以立说。如果说“有纯乾之一时”，就会“有纯坤之一时”；“将来未有乾、未有坤之一时”，即呈现出无矛盾的世界，这是“异端之说”由此昌盛的缘故。

《周易外传》卷四，《震》，p103

首先，王夫之批判了老子的“道生天地”说。指出“无有道而无天地，而曰‘一生三，道生天地’，其说詘（邪曲）矣。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第一章，p137 王夫之认为：“道”是“天地精粹之用”，它与“天地并行”，“未有先后”之分。假使说“道”是在天地之先而产生，那末就存在“有道而无天地之日”，“道”存在哪里呢？

《周易外传》卷一，《乾》，p2 这样，“道”就变成离开天地而存在的客观精神本体。

其次，王夫之批判了邵雍关于“天开于子”，“地辟于丑”的天地有始说。邵雍说：“天开于子，子之前无天；地辟于丑，丑之前无地；人生于寅，寅之前无人。”《思问录外篇》，《思问录 侯解》p72 王夫之批判指出：“‘天开于子，地辟于丑，人生于寅’，其说詘矣。”《周易外传》卷五，《系辞上传》第一章，p137

因为“并建乾坤于首，无有先后，天地一成之象也。”邵雍的错误在于：“谓天开于子而无地，地辟于丑而无人”，是“无本而生，有待而灭”，正和老子、佛学的虚妄相同，不是《周易》之道。《张子正蒙注·大易》，p206

邵雍主张“天开于子”，是坚持“首乾”不是“并建”，然而天地的本始是“首乾坤，而非首乾”，《周易外传》卷七，《序

卦传》，p225

因此，“首乾”说，是体用割裂的形而上学本体论，王夫之称它是“无本而生，有待而灭”，是违反宇宙发展规律的唯心主义虚构。“天开于子”、“地辟于丑”是坚持天地有始说，也是错误的。王夫之指出：

“以为邃古之前，有一物初生之始；将来之日，有万物皆尽之终，亦愚矣哉！”《周易外传》卷四，《未济》，p128

王夫之认为宇宙发展是无限的，“天地之始，天地之终，一而已矣。”《周易外传》卷四，《艮》，p106

以理探求，“天地始者今日也，

天地终者今日也。”《周易外传》卷四，《未济》，p128

天地开始是今日，天地终结是今日，天地处在永恒的“今日”之中，那末，天地也就没有开始或终结。邵雍认为“人生于寅”，虽说缺乏根据，但他猜测到人在天地之后产生，有合理因素。

综上所述，可见王夫之哲学有如下特点：第一，王夫之善于批判地继承中国文化的优秀遗产，并给予改造和升华，把朴素唯物主义同朴素辩证法相结合，达到了中国古代哲学的最高发展水平。第二，王夫之哲学的另一特点是，提出了一系列的哲学范畴。如絪縕、诚、太极、道与器、理与气、动与静、体与用、神与命、一与两、己与物、知与行、能与所、理与势，等等，并对这些范畴赋予全新的含义加以界定，反映了王夫之哲学思维达到了崭新的发展高度，这在中国哲学史上是前无古人的。第三、王夫之建立了庞大的朴素唯物主义和朴素辩证法的哲学体系，他的功绩卓著。王夫之哲学有立也有破，他对中国哲学史上如道家、佛学、理学、心学等各种唯心主义学说，给以有理有据的批判，也是重要的特点。

参考文献：

吴乃恭.《船山理论范畴》（第二、四章），[M]. 长春.吉林人民出版社.2002.3.

（下转第 11 页）

这些，都是使用这部资料性典籍时应当注意辨析的。

总而言之，上述三部明代戏曲文献在明代杂剧乃至戏曲研究史上有着非常重要的地位。首先，对研究者而言，它们可以看作一为明杂剧作品选集，一为明杂剧剧目著录，一为在时代曲作总集中的明杂剧，各有特色，缺一不可。其次，将它们贯穿起来讨论可以互相对照使用，去粗取精，去伪存真。如将《远山堂剧品》中明白著录的剧本折数及用曲情况与《群音类选》中所收有关作品进行比勘分析，可先认清后者所

收剧作的真实结构，不致发生误读。同时反过来亦可以《群音类选》中所收剧目来补《盛明杂剧》和《远山堂剧品》的不足，从而检视其成败得失。最后，将上述三种文献贯穿起来看，不难发现其编（著）者均为浙江人，这就带来了新的问题：是否他们所收所见反映的仅为当时浙江曲坛的情况，在多大程度上反映着全国杂剧乃至戏曲的创作及流行情况，值得进一步探究。当然，谈论这些已经超出了本文的范围了。

On the research material of Ming Dynasty operas

XU Zi-fang

(The reseach institute of Theatre and Novel,Southeast University,Nanjing 210096,China)

Abstract: "The operas Great Ming Dynasty", "The dramatic criticism in Yuan Shan House", "Selected operas", that are basic research material of Ming Dynasty operas. There are of great value and some shortcomings in it.

Key words: Ming Dynasty operas; basic research material; value and some shortcomings

(责任编辑: 闫丽)

(上接第 5 页)

Wang Fuzhi's Noumenon of "Yinyun" (綱縕) and "Dual Emphasis on both Qian and Kun" (乾坤并建) as the Theory of the Development of Universe

WU Nai-gong

(Northeast Normal University, the college of History culture, Jilin Changchun 130024, China)

Abstract: Yin qi and Yang qi is material noumenon and the origin of all things change in the Wang Fuzhi's noumenon of "Yinyun" (綱縕). Wang Fuzhi reformes and distills the category of "Cheng" and "Taiji", which is used to expressing "substances generally". Wang Fuzhi proposes "dual emphasis on both Qian and Kun" as the theory of the development of universe, which refutes the world to have the beginning.

Keywords: Yinyun; Cheng; Taiji; Dual Emphasis on both Qian and Kun; Chair and sub-agents

(责任编辑: 刘兵)