

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

第二十八卷

國學研究

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

國學研究

第二十八卷

主 編

袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王天有	王小甫	王邦維	吳同瑞
袁行霈	陳 來	高崇文	張學智
程郁綴	董洪利	趙匡華	趙爲民
閻步克	鄧小南	蔣紹愚	樓宇烈
錢志熙	嚴文明		

特約編委

許逸民

北京大學出版社

二〇一一年·北京

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究. 第二十八卷/袁行霈主編. —北京:北京大學出版社, 2011. 12
ISBN 978-7-301-19922-0

I. ①國… II. ①袁… III. ①國學-中國-文集 IV. ①Z126.27-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2011)第 260375 號

封面刊名:集蔡元培先生手迹

書 名: 國學研究(第二十八卷)

著作責任者: 袁行霈 主編

責任編輯: 張 晗

標準書號: ISBN 978-7-301-19922-0/K · 0828

出版發行: 北京大學出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 號 100871

網 址: <http://www.pup.cn> 電子郵箱: pkuswsz@yahoo.com.cn

電 話: 郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62752022

出版部 62754962

印 刷 者: 北京大學印刷廠

經 銷 者: 新華書店

787mm × 1092mm 16 開本 24.75 印張 374 千字

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

定 價: 60.00 圓

未經許可,不得以任何方式複製或鈔襲本書之部分或全部內容。

版權所有,侵權必究

舉報電話: 010-62752024 電子郵箱: fd@pup.pku.edu.cn

本刊之出版，先後承蒙
南懷瑾、查良鏞、駱英等先生
暨全國高等院校古籍整理
研究工作委員會慷慨資助，
特此致謝。

目 錄

王夫之對“洪範九疇”的闡發	張學智 (1)
姜希轍及其《理學錄》考論	彭國翔 (25)
漢畫像石中“胡漢交戰”圖與兩漢的突騎	
——兩漢騎兵變革與中國古代騎兵分類	常 彧 (77)
異常天象與徽宗朝政治：權力博弈中的皇帝、	
權臣與占星術士	韋 兵 (105)
洪武官修《皇明寶訓》及其史料價值略論	楊永康 (143)
試論張華對太康文學的推動作用	王 媛 (163)
論變文、講經文的聯繫與區別	
——關於梅維恆教授《唐代變文》的幾個問題	王小盾 (183)
論孔穎達對儒家詩學的演繹	喬東義 (217)
南宋理學家集會的文學因素及其思想內涵	
——以“南嶽倡酬”和“鵝湖之會”為例	葉文舉 (237)
六朝至晚唐五代口語文獻中的受事話題句研究	袁健惠 (263)
對《漢書·藝文志》“不立史部”問題的一個新認識	孫振田 (291)
呂大臨《考古圖》版本源流考	金 玲 (321)
王昶著述考	陳恆舒 (341)
北京大學國學研究院 2011 年大事記 (2011.01—2011.06)	(381)
徵稿啓事	(385)
來稿書寫格式	(386)

王夫之對“洪範九疇”的闡發

張學智

【提要】 本文分三個方面對王夫之的《洪範》詮釋進行論述：其一，闡明象與數的關係，在象數統一、象數相倚原則的鑒照下，對蔡元定、蔡沈父子割裂象與數的錯誤進行批判。其二，在對五行的闡發中，對術數的荒誕不經，對將五行機械搭配作為框架生搬硬套一切事物這一做法進行批判。其三，用《洪範》的“五事”——貌、言、視、聽、思發揮孟子“踐形”學說，主張形體是性的凝聚，是才的撰作，人格修養最切近的資源就在人自身。強調形體對人格修養的重要意義，並藉以批評貶斥人的身體，視之為修養障礙的佛道二教的相關理論。

在王夫之對《尚書》的詮釋中，《洪範》是非常重要的一篇。《洪範》相傳為箕子所作。箕子是紂王的親屬，也是紂王的大臣。紂王荒淫無道，箕子數次勸諫不聽，於是佯狂為奴。武王克商前一年，紂王殺王子比干，囚禁箕子。克商後，箕子被釋出，武王往訪箕子，箕子為武王陳說治國大法，史官記錄下來，是為《洪範》。洪者，大也；範者，法也。“洪範”即治國的大經大法。大法共有九類，故《洪範》又稱九疇。《洪範》是研究上古政治思想的重要文獻，歷來受到研究者的重視。王夫之分四節闡發《洪範》之義，在《尚書》各篇中篇幅最大。涉及的主要問題，有象與數的關係，對蔡元定、蔡沈父子象數學的批判，與五行相關的哲學問題，及對孟子“踐形”觀念的詮釋發揮幾個方面。

一、象數

象數問題，本是《周易》中的問題，與《尚書》無關。但在易學的展開過程中，象數之學得到充分發展，以象數解易者代不乏人，形成與義理派相頡頏的重要傳統。歷代皆有儒者仿《周易》造作類似周易的卦爻系統，最著名的如揚雄的《太玄》、司馬光的《潛虛》。由於歷代儒者對五經的神化，《尚書》中與數相關的問題遂成為象數家關注的目標。南宋時朱熹的弟子蔡元定、蔡沈父子用象數方法解釋《洪範》中的疇數，著《洪範皇極》。此書與《太玄》、《潛虛》為同類著作。隨着圖書之學的發展，及蔡沈《書經集傳》成為科舉考試的最重要參考書，學者對《洪範》疇數問題討論漸多，成了元明以後《尚書》學的重要問題。在明代，對此問題的不同觀點形成擁蔡與反蔡兩大派，與《禹貢》山水等一起，成了《尚書》學爭論的主要問題。

王夫之對象數問題十分留意，在《周易外傳》、《周易內傳發例》中有充分闡述。在《尚書引義》中，王夫之着眼於象與數統一的原則，然後在這一根本原則的鑒照下，對蔡元定、蔡沈父子割裂象與數的錯誤進行批判。他的闡發首先從對象數統一的論證開始。他說：

天下無數外之象，無象外之數。既有象，則得以一之、二之而數之矣。既有數，則得以奇之、偶之而像之矣。是故象數相倚，象生數，數亦生象。象生數，有象而數之以為數；數生象，有數而遂成乎其為象。象生數者，天使之有其體，而人得紀之也。（如目故有兩以成象，而人得數之以二；指固有五以成象，而人得數之以五。）^①數生象者，人備乎其數，而體乃以成也。（如天子諸侯降殺以兩，而尊卑之象成；族序以九，而親疏等殺之象成。）《易》先象而後數，《疇》先數而後象。《易》，變也，變無心而成化，天也；天垂象以示人，而人得以數測之也。《疇》，事也，事有為而作，則人也；人備數以合天，而天之象以合也。故《疇》者先數而後象也。夫既先數而後象，則固先用而後體，先人事而後天道。

《易》可筮而《疇》不可占。不知而作，其九峰蔡氏之《皇極》歟！^②

這一大段話是王夫之對他在象數關係上的根本觀點——象數相倚的明確說明。象者，物的可以觀測的外在相狀。數者，物的可以測量的數量性質。王夫之認為，天下沒有數外之象，也沒有象外之數。他這裏所說的象與數是指廣義的相狀與數量，非狹義的卦象與疇數。但卦象與疇數亦不違背此象數關係的一般原理。象可產生出數，數也可構畫出象，故二者相倚不離。現實事物的數和象都不能孤立存在，但在二者中，可有邏輯上的體用、先後關係。王夫之明確指出，象是更根本的，有象而為體，然後人用數位系統去摹畫它，而數字關係自然反映出外在之體相。故象為體，數為用。從事物存在和認識發生的邏輯關係上看，象更為重要，而數相較像是次要的。就《周易》和《洪範》之疇數形式上對照而言，《易》先有卦象而後有卦數，先有伏羲所畫之卦，後有文王所係之爻及爻位之數。而《洪範》九疇，先有初一、次二乃至五行、五事、八政、五紀等之數，後有這些數所紀的具體內容。王夫之進一步說明，《易》的整個系統是刻畫宇宙萬物萬事的變化的，是以人創造出的一套符號系統來描摹天，天先垂象而後有人的描摹、刻畫活動。《洪範》九疇是人對政治活動的文字記載，先有這些活動，然後以數位排列、記錄。而這種排列次序和項目事數與天之物象有某種吻合。《洪範》是實用在先、人事在先。它是人的實際政治活動的記錄，故不可用來占筮，而《易》是人創造出來用以摹畫天道的一套符號系統，故可以用來占問未來之吉凶。

以上是王夫之對他的象數相倚原則的解說，這裏貫穿的一個基本思想是，以自然事物的自然狀態及對它們的合乎常識、合乎理則的認識及推論為基礎，不走對自然事物神秘玄想、離開常識而深刻鑽求以至穿鑿附會的路子。也就是說，他是以象數相倚的基本原則來反駁以數為本的象數學。

接下來王夫之即依此原則對蔡沈（九峰）的數學進行批駁：

九峰之言曰：“後之作者，或即象而為數，或反數而擬象，牽合附會，自然之數益晦蝕焉。”夫九峰抑知自然相因之理乎？象生數，則即象固可為數矣；數生象，則反數固可以擬象矣。象之垂也，孤立，則可數之

以一；並行，固可數之以二，象何不可以爲數？數之列也，有一，則特立無偶之象成；有二，則並峙而不相下之象成。數何不可以擬象？……九峰不知象數相因、天人異用之理，其於疇也，未之曙者多矣。^③

王夫之所引蔡沈語，出自《洪範皇極》一書之序言。此書是蔡沈推演其洪範疇數的代表作。蔡沈是朱熹的弟子，其學分爲二部分，一部分是他遵朱熹遺命，並循朱熹所作數條而成的《書經集傳》。此書是以理學觀點和方法注釋《尚書》的代表作，元以後爲科舉考試功令，對後世影響極大。另一部分是仿《周易》而作，以《洪範》疇數“9”爲基數構成的一套卜筮系統，自“原”至“終”共81範數。《洪範皇極》就是對此範數系統的推演與說明。這後一部分，是蔡沈在其父蔡元定的數學基礎上的推進，是宋易圖書之學的代表作。蔡沈的數學是經學史、思想史上的一大學派，對此後學術的影響不容忽視。

故王夫之的《尚書》詮釋，一入《洪範》，即對蔡沈之數學發起攻擊。蔡沈主張數爲世界的本原，數是天地萬物所以產生和發展的根據，他在《洪範皇極》書的序言中即概括此書創作原理說：

嗟夫！天地之所以肇者，數也；人物之所以生者，數也；萬事之所以失得者，亦數也。數之體著於形，數之用妙乎理，非窮神知化獨立物表者，曷足以與此哉！^④

這是說數是最根本的，它是本體性存在，不是後起的用以描摹事物的工具。蔡沈把數視爲與理同一層面，理是事物的根據和法則，數是這一根據和法則潛在的數量規定，他說：

有理斯有氣，氣著而理隱。有氣斯有形，形著而氣隱。人知形之數，而不知氣之數；人知氣之數，而不知理之數。知理之數，則幾矣！動靜可求其端，陰陽可求其始，天地可求其初，萬物可求其紀，鬼神知其所幽，禮樂知其所著，生知所來，死知所去。《易》曰：“窮神知化，德之盛也。”^⑤

蔡沈還說：

順數則知事物之所始，逆數則知事物之所終。數與物非二體也，始與終非二致也。大而天地，小而毫末，明而禮樂，幽而鬼神，知數即知物也，知始即知終也。數與物無窮，其誰始而誰終！^⑥

這都是說，數是事物的根據，也是它的數量規定，數與事物共始終。故認識了數即是認識了事物：“物有其則，數者，盡天下之物則也。事有其理，數者，盡天下之事理也。得乎數，則物之則、事之理無不在焉。不明乎數，不明乎善也；不誠乎數，不誠乎身也。故靜則察乎數之常，而天下之故無不通；動則達乎數之變，而天下之幾無不獲。”^⑦

從以上所引對數的性質和作用的敘述看，蔡沈數學的主旨很清楚，他抬高數、神化數，就是爲了使他的《洪範》皇極之數的系統增加神聖性、權威性、可信性，就是爲了使他的這套系統與《周易》並列，共同分享《易傳·繫辭》所說的“天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之”的訓言。蔡沈一直相信，《周易》之象，仿照《河圖》；《洪範》之數，仿照《洛書》。兩部經典，源於不同之神物，因而他按《洪範》疇數構造的皇極系統也有神聖性、權威性。他認爲他的皇極疇數系統能像《周易》一樣供人卜筮，他也爲他的系統制定了“筮法”。他處處拿他的洪範皇極與《周易》相類比：

體天地之撰者，《易》之象。紀天地之撰者，《範》之數。數者始於一，象者成於二。一者奇，二者偶也。奇者數之所以行，偶者象之所以立。故二而四，四而八，八者八卦之象也。一而三，三而九，九者九疇之數也。由是重之，八而六十四，六十四而四千九十六，而象備矣；九而八十一，八十一而六千五百六十一，而數周矣。《易》更四聖而象已著，《範》錫神禹而數不傳。後之作者，昧象數之原，窒變通之妙，或即象而爲數，或反數而擬象，《洞極》用書，《潛虛》用圖，非無作也，而牽合傳會，自然之數益晦蝕焉。^⑧

此中《洞極》，指北魏關朗的《洞極之經》，他認爲關朗此書擬《洛書》，北宋司馬光的《潛虛》擬《河圖》。擬《洛書》者主《洛書》之數，擬《河圖》

者主《河圖》之數。但此二書皆牽強傅會，使自然之數晦暗不明。他認為自己的洪範皇極系統擬自然之數，得《洛書》之真諦。王夫之從象數相生的立場來批評蔡沈的以數爲本。他認為，蔡沈對以象爲本的批評是不能成立的，象數相生，則從象上固可以認識其數，也可以不靠數而直接認識象。天垂象，其數量直接而顯，知其數，而其象固以明。關朗之《洞極之經》與司馬光之《潛虛》皆有名的術數學著作，這些著作的缺點不在其仿照《河圖》、《洛書》而放棄自然之數，而在其只講數而不講象，失去象數相倚的正確原則。王夫之還說，從蔡沈對關朗、司馬光的批評看，他實不知象數相因、天人異用的道理。

王夫之據此批評蔡沈以《洪範》九疇來比擬《周易》的錯謬，他說：

是故《易》，吉凶悔吝之幾也；《疇》，善惡得失之爲也。《易》以知天，《疇》以盡人，而天人之事備矣。河出圖，洛出書，天垂法以前聖人之用。天無殊象，而圖、書有異數，則或以紀天道之固有，或以效人事之當修；或以彰體之可用，或以示用之合體。故《易》與鬼謀，而《疇》代天工，聖人之所不能違矣。^⑨

按王夫之的看法，《周易》與《洪範》之數有不同的性質和功用，《易》本卜筮之書，它以六十四卦之卦象、卦爻辭示人以吉凶之先幾，而《洪範》九疇展現的是治國之大經大法，昭示人的是循此爲善、悖此爲惡的法則。《周易》是用來測知天下道理的，《洪範》是用來說明治國法則的。就此義說，《周易》用以知天道，《洪範》用以盡人事。兩者性質功能各異，故須兩者皆用而各發揮其效用功能，這樣才能既知天又知人，天人之事畢也。王夫之沿用了先賢特別是朱熹的說法，以爲《河圖》是《周易》的來源，《洛書》是《洪範》的來源，河出圖、洛出書是天示聖人以神跡，提供其製作經典的靈感。故《周易》與《洪範》皆天人相合之書。天道天象是唯一的，但圖與書模擬天道天象的方面不同，故《周易》與《洪範》以人合天的角度也不周。《周易》提供的是天道本身，故爲體；《洪範》提供的是人行事的法則和標準，故爲用。《周易》是人與天打交道，尋求天的道理，是爲“與鬼謀”；《洪範》則是人

根據天道而制定的行事法則和標準，是爲“代天工”。兩者的不同是很明顯的。王夫之不是不承認數的作用，《河圖》、《洛書》皆是數位系統，但認爲數經過人的創造性改造應用到《周易》和《洪範》中以後，數只具有屬於用的、派生的性質。數不是本體，不是產生事物的根源和規範事物的法則。

王夫之進一步申論《周易》與《洪範》兩者在應用中的不同：

乾者；天之健也。坤者，地之順也。君子以天之乾自强不息，以地之坤厚德載物。乾坤之德固然，君子以之，則德業合於天地；小人不以，則自喪其德業，而天固不失其行，地固不喪其勢，此《易》之以天道治人事也。“初一曰五行”，行於人而修五行之政；“次二曰五事”，人所事而盡五事之才。不才之子汨五行而行以愆。燧、皇不鑽木則火不炎上，后稷不播種則土不稼穡，不肖之子荒五事而事以廢。此疇之以人事法天道也。唯其然，故《易》可通人謀以利於用，《疇》不可聽鬼謀而自棄其體也。^⑩

這裏說得很明白，《周易》是顯示天道的，目的是示人以榜樣使人做法。君子做法之，故德業合天地，善莫大焉。小人不做法，故自喪其德業，惡莫大焉。但人事之善惡，不妨害天之固然。從這個角度說，《周易》是以天道治人事。《洪範》與此不同，是人根據天道天理定出的行事法則和標準。五行、五事、八政、五紀等，是人定出的，不遵守此法則，不履行此標準，是人自荒廢其治平之事，而此法則和標準也必然遭受變亂。《易》有卜筮之用，故人可以用卜筮探問天意而天人相協以用。《洪範》不可用以卜筮，故完全在人之遵與不遵、用與不用。

王夫之對蔡沈仿照《周易》造出一套洪範皇極之數的卜筮系統很不滿意，認爲完全沒有必要，他對比《周易》對此點加以說明：

今夫蓍策之用，虛其一，分爲二，掛其一，揲以四，人之營也。分二而左右之，多寡無心，鬼之謀也。五行作而五用成，五事踐而四體正，八政修而三官理，五紀順而八象葉，皇極建而一德立，三德父而六用和，稽疑用而七占神，庶徵應而二塗啓，五福、六極審而九數從，銖銖不爽於

衡，影響不差於應，自人爲之，自人致之，而彝倫於是敘焉。惡有不可知者以聽於鬼謀乎？聽於鬼謀，則已昧於九者之爲疇而唯人之攸敘矣。^⑪

這是說，《周易》的揲筮過程雖由人來操作完成，但數之分合是自然的，故可用之占問。而《洪範》之九疇，其數是人定的，只可做行爲法則，不能用來占筮，因爲它完全是人爲，沒有“鬼謀”的性質。

王夫之繼續指出，蔡沈造作洪範皇極數的卜筮系統，擬聖之僭且不論，卜筮之法本身即屬不通，他指出其中的紕漏說：

即徇九峰之旨，以掛扚之一爲贅疣，而其函三也，三四十二之多，覆得四五六之用；三三如九之少，覆得七八九之用。屈多以就少，伸少以使多，而大小忒也。其爲一也，二可謂之一，五可謂之二，八可謂之三，則誣奇以爲偶，誣偶以爲奇，而陰陽亂矣。名皆杜撰，而事等兒戲，借此以興神物而前民用，期以取受命如響之征，是雞卜賢於元龜，揚雄聖於太昊矣。故曰不知而作也。^⑫

意思是，其揲筮不同於《周易》，數位之得多紊亂不通之處。而其所推得之《洪範》數共八十一，形式與《周易》之六十四卦同，但其名如“原”、“潛”、“守”、“信”、“直”等，則杜撰，無經典根據。蔡沈自言：“余讀《洪範》而有感焉，上稽天文，下察地理，中參古今人物之變，窮義理之精微，究興亡之徵兆，顯微闡幽，彝倫敘秩，真有天地萬物各得其所之妙。”^⑬對自己的著作矜爲莫大之創獲，甚是自負。但王夫之卻認爲此書不足道，給以嚴厲批評，並把《洪範》和《周易》反復對比，目的在去掉疇數的神秘性、本體性，還它人事之法則、標準的本意，把人的錯謬行爲歸因於人自己，不使推諉於天。另外，破除其中對數的關注，轉到對事本身的關注。更重要的，堵死將疇數神秘化、神聖化，因而據之任意推演，造作出一套類似於《周易》的卜筮系統用來卜問、預測人之吉凶這條悖謬之路。王夫之在其他著作中對揚雄的《太玄》、關朗的《洞極之經》、邵雍的《皇極經世書》、司馬光的《潛虛》、蔡元定蔡沈父子的《洪範皇極數》的批評，意皆在於此。

二、五行

王夫之《洪範》詮釋的第二個重要方面是對五行的獨特解釋，以及對將五行機械搭配作為框架生搬硬套宇宙間一切事物這一做法進行批判。從以上王夫之對蔡沈的批評可知，王夫之對術數的荒誕不經、故為神秘愚惑大眾十分反感，他要將一切被術數歪曲了、掩蔽了的東西發其覆藏，還其本來面目。在五行這一對萬物尤其是人的日常生活來說極為重要的方面，王夫之更不欲聽任術數家對它的歪曲。

五行本是《洪範》九疇之首，其文曰：“一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。”《洪範》將五行作為九疇之首，說明它極其重視五行作為萬物的構成基元的性質，和它對民生日用的重要作用。作為一種思想方法上的類比、引申，五行代表重濁向下，輕清向上，向周邊平行發散，遵循或改變本來樣態，及含宏包容等類型，《洪範》認為這是對事物的獨特性的刻畫。王夫之注重的也是五行的性質、作用，批評的是由對它的歪曲引申而得到的種種荒誕不經。

為了表達和論證以上思想，王夫之先對五行進行界定：“五行者何？行之為言也，用也。天之化行乎人以陰鷲下民，人資其用於天，而王者以行其政者也。”¹⁴這裏王夫之首先注目的是五行的作用。在他看來，五行就是五種最基本的原質。天用這五種原質化生萬物，幫助人類，人從自然界中取用這五種原質。人類社會的一切都從利用五行開始，它是人最基本的生活之道。滿足這最基本的生活之道，是國家管理者最重要的職責。王夫之說：

其為人治之大者何？以厚生也，以利用也，以正德也。夫人一日而生於天地之間，則未有能離五者以為養者也，具五者而後其生也可厚；亦未有能舍五者而能有為者也，具五者而後其用也可利。此較然為人之所必用，而抑為人之所獨用矣。¹⁵

王夫之認為，萬物皆取資五行以生，儘管每一類生物所取於五行者有不同，故其具五行之神理者亦不全。唯人取於五行者最全，其具五行之神理也最備。人類社會，最重要的是三項內容：厚生、利用、正德。此三項內容的排列順序，王夫之不同於《尚書》本文。這是因為王夫之以取資五行之直接性，緊密性、重要性為標準。五行對於人來說最直接、最緊密、最重要的是供給人以生活資料，保持和延續其生命。其次為提供各種用度和提昇人的道德水準。

五行可以正定和提昇人的道德水準，這在一般人聽來是離奇的、隔膜的，但王夫之以一個哲學家的識度和眼界告訴人們，二者之關係雖間接、迂曲、隱晦，但又確實、緊切。王夫之說：

由其資以厚人之生，則取其精以養形，凝乎形而以成性者在是矣。成乎質者，才之所由生也；輔乎氣者，情之所由發也；充氣而生神者，性之所由定也。而有生之初，受於天者，其剛柔融結之神，受於父母者亦取精用物之化也。得其粹則正，不足於一而枵，有餘於一而溢，則不正。故王者節宣之，以贊天化而成人之性。是德之由以正者，此五者也。¹⁶

這是說，由於五行能厚人之生，所以人取五行之精華成人之形體，而形體是人性的基礎。具體說，有了形質，就有了某種性向嗜好；有了某種氣質，就有了與之相應的情結心緒；人形氣充盈就有了精神活動，由此人性就有了承載和生發之地。而人之形氣取資於天，故有剛柔粹駁之不同。氣稟純粹的，其形氣正，過與不及者，則不正。故王者之能事，即在節制宣敷人固有之形氣，以贊天地之化育而促成人性之粹美。故人之德之正，從終極的意義說，不離天之五行。王夫之這裏的思想，是與陰陽五行是一切事物的基質，理是氣之理，性不離乎氣質，性日生日成諸義相呼應的。故五行是人成性最原始，也最穩固、最終極的基礎。

王夫之由人的形體說到人的文化獲得，認為人的一切人文化成的果實，最終也是以五行為基礎的。就形性說，重在“厚生”這個視角；而就人文化成說，重在“利用”這個視角。他說：

由其資以利人之用，則因其材以敦乎質，飾其美以昭乎文，推廣其利

以宣德，制用其機以建威，是禮、樂、刑、政之資也。而觀其所以昭著，察其所以流行，感其所以茂盛，審其所以靜凝，則考道者之做法存焉。而慎用之以宜則正，淫用之以逞、吝用之以私者則不正。故王者謹司之以宰制化理而立人之義，是德之所由正者，此五者也。故大禹之謨云：“六府唯修（穀即土之稼穡），三事唯和。”而統括之曰“九功”。功者，人所有事於天之化，非徒任諸天也。¹⁷

王夫之這裏要表達的思想是，人的一切文化成果都是利用五行獲得的。比如人的聰明才智，人的美的意識，人的道德情操，人的社會構成形態和組織形式如禮樂刑政等，無一不是資藉五行而獲得的。人的以上文化成果的形成發展，都作為“道”的內容積澱在人的生活理想和價值準則中。但這些文化成果是雙刃劍，慎用之，用得適宜則正；濫用之、吝用之，用到逞私欲上去，則不正。正是在對人的文化成果的宰制中，生出了種種規範、理則，作為正德的工具。所以對五行的“利用”，產生了種種文化成果；對文化成果合理利用的需求和實踐，產生了“正德”。五行對人的作用如此之大，所以大禹治國經驗之心得，歸結到一點就是，統治者只有做好關於五行（按：六府即“五行”加上“穀”）的事；人的正德、利用、厚生三大事才能做好。而“九功”（按指六府三事）之成，歸根結底也是對天之五行施加人為的結果。這裏，王夫之仍是把五行的重要性提高到天地萬物之實體、人文化成之基礎的地位來認識。王夫之的這個思想是非常深刻的，因為他在人的人文化成活動中，看到了人在與自然的雙向作用中物對人之所以成為人的奠基作用：不但它的物質性提供人賴以生存的生活資料，而且它的理則性提供人守禮義、守規範的仿效對象。

王夫之於是總結以上各個方面，對五行之性質與作用乃至其定名之意義作了深刻概括：

今夫五者之行於天下也：天子富有而弘用之，而匹夫亦與有焉；聖人宰制而善成之，而愚不肖亦有事焉；四海之廣，周遍而咸給焉，而一室之中亦不容缺也。胥天下而儲之曰府，人所致其修為曰功，待之以應萬物萬事於不匱曰行，王者所以成庶績、養兆民為疇。是則五行之為範也，率人

以奉天之化，敷天之化以陰鷺下民而協其居，其用誠洪矣哉！所以推爲九疇之初一，而務民義者之必先也。¹⁸

這是說，箕子之所以把五行作爲《洪範》九疇之首，蓋有深意，因爲它是人類生存、發展的起點，天子與庶民共有，聖人與愚婦愚夫共有，四海之廣與一室之狹共有，六府以之充，三事以之成，天以之化，人以之生，萬物萬事不可一時或缺，其功用無處不在。這就是五行之所以爲九疇之首的原因。這一點是王夫之對五行注目的唯一所在。

但在中國文化的長期發展中，五行卻被術數家歪曲地利用了。王夫之指出其中的種種形式並加以痛斥：

然其爲義也，亦止此而已。善言天者，語人之天也；善言化者，言化之德也；善言數者，言事之數也。若夫比之擬之，推其顯者而隱之，舍其爲功爲效者而神之，略其真體實用而以形似者強配而合之，此小儒之破道，小道之亂德，邪德之誣天，君子之所必黜也，王者之所必誅也。何居乎！後之言五行者，濫而入於邪淫，莫之知拒也！¹⁹

王夫之這裏提出了一個非常卓越的見解：天是人與自然共成之天，非僅自然之天；大化流行，不僅是物質的流行，更是其性質規律的流行；數，是事物之數，必須結合其體來談，非僅作爲測量工具的抽象之數。之所以要指出這些，是爲了防止數作爲術數家玩於股掌之上的工具，利用數編制出種種荒誕的東西，使數的運用偏離了正確方向。王夫之這裏指斥的，是把數隱晦化、神秘化、機械配合，離開了數的直觀、有功效、有真體實用種種性質。這樣做是破碎大道，亂德誣天。王夫之指斥此種方術之種種做法：

凡夫以形似配合而言天人之際者，未有非誣者。以元、亨、利、貞配木、火、金、水者，似矣，而未盡然也。《易》之贊元曰：“萬物資始，乃統天。”木其可爲金、水之資，而天受其統乎？可云元之理發端於木，不可云木之德允合乎元。道有其可合，而合不可執。元於人爲仁，木之神亦爲仁，其可合者也。在天、在物、在人，三象而固有不齊之道器。執一則罔於所通矣。²⁰