

尚書引義



王夫之著

尚書引義

中華書局

尚 书 引 义

王 夫 之 著

*

中 华 书 局

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

*

850×1168 毫米 1/32 7¹/₈ 印张 125 千字

1970 年 5 月第 1 版 1970 年 5 月北京第 1 次印刷

统一书号: 2018·51 定价: 0.68 元

前言

《尚书引义》是明末清初进步思想家王夫之的一部重要著作。在本书中，王夫之通过阐释《尚书》经义，评史论政，揭露明代政治弊端，主张社会改革，特别是在哲学思想上，对封建社会后期代表大地主阶级统治利益的宋明道学及其思想渊源——孔孟儒家、佛、道、唯心主义进行了批判。全书共五十篇，每篇各有它的中心论点，篇与篇之间不相连属，实际上是一部哲学、政治思想短篇论集。

(一)

王夫之（一六一九至一六九二）字而农，号姜斋，湖南衡阳人，晚年居住在衡阳西北石船山下，又称船山先生。他生活在封建社会后期一个大动荡的年代。明中叶以后，封建统治集团极其腐朽黑暗，皇族豪门疯狂兼并土地，高租重赋。严刑催逼，迫使农民无法生存，也使一部分中小地主濒于破产，阶级矛盾十分尖锐。封建统治集团为了维护统治，一方面对起而反抗的农民进行血腥镇压，一方面对传统的儒家思想不断的修补改装，企图利用更

为精巧的孔孟之道——唯心主义道学来加强对人民思想的控制，压制人民反抗。但压迫愈甚，反抗愈烈，到了明朝末年，农民起义更加风起云涌。一六四四年声势浩大的李自成农民起义军打进北京，推翻了明王朝。但正当明王朝土崩瓦解的时候，我国东北境内的满族贵族集团勾结汉族大地主势力乘机入关，镇压了农民军，建立了清王朝。

毛主席指出：「各种形式的阶级斗争，给予人的认识发展以深刻的影响。」（《实践论》）王夫之出身于中小地主家庭，早年参加科举考试，中举人，受过儒家思想的影响。但明王朝的覆亡和清兵入关使他受到极大震动。在他参加抗击清兵南下和南明小朝廷的政治斗争失败以后，深感大地主统治集团的腐败无能和社会危机严重。「哀其所败，原其所剧」，企图总结明王朝失败的历史教训，倡导政治改革。《尚书引义》约写于一六六三年（清康熙二年），这部书跟他的大部分著作一样，就是在这样的目的下写成的。

王夫之在政治上代表中小地主阶级利益，不满意大地主阶级的腐朽统治。他反对封建皇族和豪强地主的土地兼并以及封建官府对下层人民的过重剥削和残暴统治。在本书中，他提出「制民以产，班土以祿，抑末业以重农」的主张，要求封建统治者保护中小地主、中下层官吏和自耕农的利益，通过发展农业生产，给人民以生存的条件，以巩固封建统治。他反对明代末年的严刑峻法，认为反动道学家「矫之以严」的主张是以「酷政而文儒术」，宋

明以来统治者动辄用「纲常名教」罗织人罪，不仅不能稳定封建秩序，反而在统治阶级内部造成「罔上欺天以避诽谤」的虚伪风习和引起人民更加强烈的反抗。在明末农民大起义的刺激下，王夫之深感明代封建统治者在社会危机面前的麻木不仁和政治上的倒行逆施，在他看来，造成这种状况的原因是与当时反动道学流行分不开的。这样，便使他在哲学思想上跟代表大地主阶级利益的道学唯心主义对立起来，在地主阶级内部革新与保守的两条路线斗争中，在批判唯心主义的社会危害中，走上了唯物主义的道路。

王夫之的主要贡献在哲学思想方面。在本书中王夫之批判宋明道学，同时追根溯源，对历史上各种有代表性的唯心主义也进行了清算，并就传统哲学中的一些重要命题——天人关系、能（主观）所（客观）关系、知行关系等做了进一步的探索，结合着当时的政治斗争和科学成果，给予唯物主义的解决，对中国哲学思想的发展做出了重要贡献。

(二)

天人关系问题，是中国哲学史上唯物主义与唯心主义长期争论的一个问题。孔孟儒家宣扬「天命」论，把「天」说成是有意志的最高主宰，能够赏善罚恶，人只能听从「天」的摆布。汉代反动儒家董仲舒进一步把这种观点发展成以「五行灾异」说为中心的「天人感应」

论，成为封建社会长期统治的正宗神学思想。另外，佛、道唯心主义在天人关系上拼命宣扬宗教宿命论，他们把「天」说成是凌驾于自然界和人世之上的一种神秘力量，人只能顺从「天」所安排定的一切而生活，任何作为都是徒劳无益的。这两种主张实质上是一致的，都是主张人对「天」的屈服。只是前者要求人们屈服于「上帝」及其地上的代理人「天子」，要人安于封建大地主阶级的暴虐统治，后者要求人们屈服于自然界和黑暗社会现实，两者在封建社会中都是为大地主阶级压迫人民、复古守旧的政治路线服务的。

王夫之在论天和天人关系问题上，虽然仍保留了传统的「天」这一概念，但他继承了先秦荀况以来主张「天人相分」、「制天命而用之」的唯物主义思想，反对有神论和宿命论。他认为「天」就是自然界及其固有的规律性。「天」无意志，不能决定人的吉凶祸福。相反地，人可以「延天祐人」，可以根据「天」（自然界）的客观规律造福于人，从而「与天相争胜」。

在本书中，王夫之借《尚书》里的「天显民祗」一语表述自己的观点说：「若夫天则固显矣，不耀人以明而显之日月，不震人以威而显之霜霆，终古于斯而莫之有易，象可视，声可听，数可循，利可用。」这是说，「天」就是摆在人们面前、被人们所感知的自然界和它的可以遵循、可以利用的自然规律。他反对佛、道唯心主义在关于「天」的观点上「不顾显而索之隐」，即抛开显然易见、客观存在的自然界而不顾，却企图在自然界之外、自然界之上去

寻求一种什么神秘的实体。他说，道家把「天」悬想成是一个大风箱之类的东西（「意而揣之为橐籥，意而揣之为腰鼓颡」），认为自然万物都是由它鼓动、产生的，佛教则宣称「天」是自然界和人世之外的另一神秘境界（「或谓其上有境焉，或谓其上有物焉」），他认为所有这些是「索天于隐」的结果，是由于「想穷于非想，色穷于究竟」，即企图在客观物质世界之外去悬想和寻求世界的本源而产生的错误。

在天人关系上，王夫之认为「天」（自然界）虽然是有「终古如斯而莫之有易」的客观规律性的，但这并不排除人必须有所作为。他批判佛、道唯心主义要人们摒弃一切作为的观点是「躡等师天」，是把人和自然物混为一谈。他说「天无为」，自然界的运动变化是自然而然存在的，它没有意志，没有目的。但人却不同，人依靠自然界提供的物质条件而生存，自然而然存在的东西对人来说并不是完美无缺的，人为了满足生活要求，就需要发挥主观能动性。他说「天不能使人处乎自然、无思无为而道已备也」。又说「天无为，无为而缺，则终缺矣」，「人有为，有为而求盈，盈而与天相争胜」。他举例说，人为了御寒可以「缉裘以代毛」，人为了自卫可以「铸兵以代角」，自然界不完满的地方，人可以通过主观努力来解决。自然界备用于人，人利用和改造自然界，「合而有得，用乃不拙」。这是与佛、道唯心主义鄙视人的主动作用、主张废弃一切人事作为的观点相对立的。

在本书中，王夫之也揭露和批判了汉代董仲舒在天人关系上的反动神学说教。董仲舒的思想是汉代的官方儒家哲学，是适应着开始走向反动的封建大地主阶级的政治需要而产生的。一方面他继承了殷周以来的有神论的天道观和孔孟之道的「天命论」，一方面又把古代阴阳五行学说的某些思想材料加以唯心主义的改造，从而炮制了一套比殷周时代有神论更加具有欺骗性的神秘主义「五行」说。董仲舒为了妄造「天意」，宣扬「天」有意志，他把本来是自然现象的阴阳五行（金、木、水、火、土）及其变化。说成是具有道德属性的，是「天」有意的安排。他胡说什么「天」通过阴阳五行创造世界万物和指导人类，因此，人必须效法「五行」行事，以符合「天意」，否则「天」就会做出反应，而降灾祸给人，这就是所谓「天人感应」。董仲舒就是利用这样一套神学说教，为封建统治秩序与儒家的人伦道德学说来制造神学上的根据。

王夫之站在唯物主义立场上，对董仲舒的反动神学作了驳斥。在本书中，他借对《尚书·洪范篇》「初一日五行」一语的解释发挥自己的观点说：「五行者何？行之为言也，用也。天之化，行乎人以阴鹭下民，人资其用于天，而王者以行其政者也。」他认为所谓「五行」就是自然界中可以供人利用的五种基本物质。自然界靠它来生养化育万物，人类靠它来生活，君主靠它来治理国家。这就是说，所谓「五行」并不是什么神秘的东西。王夫之认

为董仲舒「五行」说的荒谬就在于，「比之拟之，推其显者而隐之，舍其为功为效者而神之，略其真体实用而以形似配合之」，即把本来是属于自然现象的东西牵强附会地与人事活动相比附，不是按照自然界本来的面貌去认识自然和解释自然，而是把它神秘化，说成是超自然的东西。王夫之认为，整个自然界有自然界的总法则，一般万物有一般万物的法则，人事有人事的法则，「三累固有不同之道器」，如果把它们等同起来、混为一谈，「则罔于所通矣」。在王夫之看来，董仲舒之流的「五行」说本来就是无稽之谈，他揭露说「以貌、言、视、听、思配五行，为比拟之说以实之，似矣，而实不然也，欲为之辞，奚患无辞哉」！他认为董仲舒的学说揭穿来看不过是「口给而实无所效」的骗术，与江湖上的「星命、相术、日者葬师之言」没有什么区别。

王夫之反对董仲舒的神秘主义「五行」说，但他从人应该认识自然，利用自然的唯物主义观点出发，认为「五行」本身却是人所必须重视的。他说：「夫人生于天地之间，则未有能离五者以为养也，具五者而后其生也可厚；亦未有能舍五者而能有为者也，具五者而后其用也可利。」这是说，自然界中的「五行」是人的生活资料的来源，人离开「五行」就无法生存；同时也是人发挥主观能动性、从事一切有目的活动的对象，人离开「五行」就不能从事任何有效的活动。在王夫之看来，「五行」不过是人类赖以生存和进行一切活动的物质基

础。他认为如果不是这样的来认识，而是象董仲舒之流「凿智以侮五行」，即抛开「五行」的「真体实用」而不顾，牵强附会地把「五行」跟人的貌、言、视、听、思等相比附，认为人应该「取鉴」于「五行」以行事，那么「五行」对人也就失去了任何实用价值了。王夫之的「五行」说，是与董仲舒的神秘主义「五行」说根本对立的。

综上所述，天人关系问题，从哲学上看，是讲人与自然界以至社会现实生活关系问题，因此受到历代不同阶级、不同政治倾向的哲学家的重视。王夫之代表中小地主阶级的利益，不满大地主阶级腐朽的统治。他从「民喁（指人民造反）之可畏，实有其情，小民之所依（指衣食等），实有其事」的社会感受出发，要求实行政治改革，要求封建统治者通过「修火政，导水利，育林木，制五金，勤稼穡，以味养民，以材利民」，即给人民以一定的物质生存条件来稳定封建秩序，而反对「后儒之驳者，援天以治人」。因此，他从理论上进行了反对各种神学思想的斗争，这一斗争在当时是有进步意义的。

（三）

主观和客观的问题，是哲学上的基本问题。唯物主义承认客观物质世界独立于主观而存在，而人的思想、意识是客观世界的复写或反映。而唯心主义却企图混淆主观和客观

的差别，以主观代替客观，从而陷入把思维看做是第一性的，把存在看做是第二性的谬误。佛教唯心主义宣扬「一切唯心所造」、「一切唯识所现」，认为客观世界的一切都只是主观意识所引起的幻相，企图以此论证世界和人生的虚幻。宋明道学陆、王派主观唯心主义，宣扬「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」和「心外无事，心外无物，心外无理」，认为一切事物都存在于个人的意识之中，企图以此引导人们脱离社会现实的斗争。它们的共同特点，都是在主观和客观的问题上，拼命夸大主观的作用，以主观吞没客观，否认客观事物是脱离主观意识而存在的。因此，严格地区分主观和客观，正确地处理主观和客观的关系，是唯物主义的反对唯心主义的一个重大任务。

在本书中，王夫之借用佛教认识论中的「能」和「所」两个范畴，论证了主、客观的关系，并揭露了佛教唯心主义和陆王派主观唯心主义的错误。在佛教哲学中，「能」指主观认识活动，「所」指认识对象。王夫之认为，「能、所之分，夫固有之，释氏为分授之名，亦非诬也」。意思是说，「能」和「所」的分别，是认识论中原应有的，佛教提出分别「能」和「所」，即在认识论上划分认识主体和认识对象，这并不为错。问题是佛教虽作出了「能」和「所」的分别，但它的实际企图却是在混淆「能」和「所」，即通过「能其所，所其能」，以达到「消所以入能，而谓能为所」的目的。就是说，最后把客观归结为主观，称主观为客观。因此，王夫

之认为，为了克服唯心主义，就必须正确地认识「能」和「所」的不同和它们之间的关系。

王夫之论述主观和客观的不同及其联系说：「境之俟用者曰所，用之加乎境而有功者曰能。」这是说，客观（「所」）是有待于人们去加以认识和利用的东西，主观（「能」）是人们作用于客观对象并能够产生实际效果的能力。也就是说，主观和客观之间既是相互依存，有联系的，但它们之间又是彼此对立，绝对不能等同的。同时，他还提出主观和客观都是具有真实性的：「乃以俟用者为所，则必实有其体；以用乎俟用而以可有功者为能，则必实有其用。」这是说，做为人们去认识和利用对象的「所」（客观），必须是确实存在的实体，这样才能接受主观的作用；作用于客观对象的「能」（主观），必须表现出实际效果来，这样主观作用才不是虚构的。王夫之的这一论点，是与唯心主义的观点对立的。佛教唯心主义主张「唯心唯识」，认为外部世界是主观意识所引起的假象，陆、王派主观唯心主义宣称「意之所在便是物」，认为外物是由主观意识构成的，它们都否认做为认识对象的「所」「实有其体」。另外，它们虽然也讲认识，但又都以「消心绝物」、「空洞冥想为「知」，完全否认主观对客观的能动作用。因此，王夫之上述对主观和客观的界说，是对佛教和陆、王唯心主义的一个有力打击。

王夫之还进一步指出，主观和客观虽有差别和联系，但归根到底，客观的东西是第一

性的。他认为人们在认识过程中，总是先有认识的对象，「因所以发能」，然后才产生认识活动。人们的主观认识必须与客观相符合，「能必副其所」，才算是正确的。这样，王夫之就抓住了认识的根本问题，把存在是第一性的原则贯彻到认识论的领域，坚持了唯物主义的反映论。

王夫之论述主观和客观问题，主要目的在于批判当时在社会上泛滥一时的陆、王哲学及其在政治上的危害。他指出陆、王派主观唯心主义否认客观事物的存在，以主观代替客观（「天下固无有所，而惟吾心之能作者为所」），这样就必然产生两种后果：一是把主观幻想看成事实「而守之以为据」，结果在行动上倒行逆施，一意孤行。另一种情况是以为主观没有意识到的，就是不存在的，结果「是民品之可畏，小民之所依，耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之」，即对于客观存在的严重社会问题也一律采取不承认态度。在他看来，明王朝遭到「殄宗灭祀」之祸的原因也正在此。因此，他严厉驳斥主观唯心主义的谬误，并反复论证说「越有山，我未至越，不可谓越无山，则不可谓我之至越者为越之山也。」意思是说，客观是不依赖于主观而存在的，好比浙江有山，并不能因为我没去、没有见过，就说浙江的山是不存在的。更不能用主观代替客观，说我到了浙江才有山。王夫之还进一步举例说：「所孝者父，不得谓孝为父；所慈者子，不得谓慈为子；所登者山，不得谓登为

山，所涉者水，不得谓涉为水。」这些事实都是很明显的。由此王夫之得出结论说：「所著于人伦物理之中，能取诸耳目心思之用」，「所不在内」，「能不在外」。做为人们认识的对象的「所」，就表现在人与人之间的客观关系和一切客观事物之中；做为认识主体的「能」，是说人们的感官作用。客观是独立于主观意识而存在的，并不是意识中原有的。主观也不能外化为客观对象，不能以主观代替客观。这就是说，主观和客观的区别是明显的，二者绝对不能等同和混淆。列宁指出：「承认自然界、外部世界不依赖于人的意识感觉，这就是唯物主义。把认识建立在客体和人的感觉有不可分割的联系这一前提下，就必然会陷入唯心主义。」（《唯物主义和经验批判主义》）王夫之正确地论证了主观和客观的区别和联系，从而明确地坚持了唯物主义；同时也通过这一论证，深刻地揭露和批判了唯心主义在认识论上的错误根源。王夫之以前的唯物主义者，曾着重从本体论方面论证客观世界的真实性，确立了客观存在第一性的原则，与唯心主义做了尖锐的斗争。但宋明以来，反动道学家为了适应大地主阶级欺骗人民和愚弄人民的反动需要，拼命地在认识论领域发展唯心主义。他们吸取和利用佛教唯心主义认识论中的某些范畴，炮制了更为「精致」的唯心主义体系，对唯物主义进行反扑。王夫之着重从认识论领域打击唯心主义，这是当时哲学斗争形势的需要，也是王夫之的重要贡献。

(四)

知行关系是认识论上的根本问题。王夫之在这方面的突出贡献，是批判了道学唯心主义「知行合一」、「知先后」的种种谬论，提出了以「行」为基础的唯物主义知行观。

在本书中，王夫之揭露「淫于异端之教」的唯心主义者，经常故意歪曲哲学上的某些概念，以便隐蔽自己的观点，「谬为浮游之说」来迷惑人。他指出，道学中陆、王一派唯心主义者，在知行关系上主张「知行合一」、「知不先，行不后」。表面上看，他们是在反对把知和行相割裂，反对「知先后」，实际上「彼非谓知之可后也，其所谓知者非知，行者非行也」。王夫之说，即便承认陆、王所宣称的「恍然若有所见」的先验道德观念是「知」，那么他们所说的「行」，「则确乎其非行，而以其所知为行也」。他认为，「以知为行」，也就是「以不行为行」，这跟佛教的「销行以归知，始终于知」，只在「知」上打圈子，根本否认「行」是一路货色。接着，王夫之也揭露和批判了道学中程、朱一派的所谓「知先后」的主张。他说道学中程、朱一派表面上反对陆、王一派以知代替行、抹杀知、行区别的「知行合一」论，但他们把知、行相割裂，认为「知」可以离开「行」而存在，结果在知、行间「立一划然之次序，困学者于知见之中，且将荡然以失据」，同样陷入了「离行以为知」和「先知以废行」的错误。王夫之还进一步剖

析了「知先行后」说所导致的实际危害。王夫之认为，如果认为人们的「知」可以离开「行」，可以「先知而后行」，那么就必然引导出两种情况，一种是专以「寻行数墨」，即死抠书本、钻研所谓圣贤典籍为「知」，结果培养出来的人只能是一些空疏无能、纸上谈兵以至言行不一的伪君子。另一种则是「虚以索悖恍之觉悟」，即以脱离实际的空想为「知」，这种所谓「知」既然也非来自「力行」，待到接触现实，也就「不相应以适用」，持这种「知」的人，实际只是一些无知的废物罢了。因此，王夫之慨叹说：「行后之误人，岂浅鲜哉！惮行之艰，利知之易，以托足焉，朱门后学之失，与陆（九渊）、杨（简）之徒异尚而同归。」这是说，从理论实质和危害性上看，朱熹的「知先行后」与陆、王的「知行合一」并没有什么不同，不过同是一丘之貉罢了。

在批判道学唯心主义知行观的同时，王夫之提出了自己的唯物主义知行观点。他认为，在知和行的关系上，「行」是起决定作用的方面，「知」是在「行」中产生的，脱离开行，就不会有知。他说：「且夫知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。」他认为这一点可以由事实得到证明。比如当人们企图认识某种事物的时候，只有通过「勉勉孜孜」的身体力行，即实际参加去做，而后才会「择之精，语之详」，取得对该事物的精确判断和全面了解。可见，「知」是靠「行」取得的，「知必以行为功」。相反地，当人们做一件事情的时候，只要勇往直前的去做，「得不以为歆，失不以为恤」，不因暂时的得失而裹足不前，就终会把