

讀四書大全說



(清) 王夫之 著

讀四書大全說

上冊

中華書局

# 讀四書大全說

(全二冊)

[清] 王夫之著

\*

中華書局出版

(北京王府井大街36號)

新華書店北京發行所發行

北京第二新華印刷廠印刷

\*

350×1168 毫米 1/32 24<sup>5</sup>/<sub>8</sub>。印張 430 千字

1975 年 9 月第 1 版 1975 年 9 月北京第 1 次印刷

統一書號：2018·110 定價：2.30 元

# 前言

《读四书大全说》是明末清初地主阶级改革派思想家王夫之（公元一六一九——一六九二）用解释儒家经典——《四书》的形式，批判儒家思想，表述法家思想的一部重要著作。

南宋时，反动道学家朱熹把儒家经典《论语》、《孟子》和《礼记》中的《大学》、《中庸》合成《四书》，分别作了注释，合称《四书章句集注》，以宣扬孔孟之道和唯心主义的道学，做为欺骗人民，加强封建大地主阶级反动统治的思想工具。元代，统治者规定科举考试第一场由《四书》内出题，答题必须以《四书章句集注》为依据。到了明代，为了进一步扩大《四书》和反动道学的影响，封建统治者又下令编纂《四书大全》（由胡广等人主编），这部书把宋、元以来程（颐）朱（熹）派道学家对《四书》的解释包括《四书章句集注》在内，几乎全部搜集在一起，在当时流毒极广。王夫之的《读四书大全说》，是以读书札记的形式，按照《四书》原来的篇章次序，对《四书》本文提出自己的解释，同时对《四书大全》中罗列的道学家的各种解释予以批驳。他写这部书，自称是为了反对「异端」和「俗学」，「异端」指佛家和道家，「俗学」指「淫于异端」的「俗儒」之学。实际上，主要是批判唯心主义道学。道学，是我

国封建社会后期适应大地主阶级维护其反动统治的需要而产生的一股反动思潮，它的基础和核心是孔孟之道，同时又吸收了佛、道的唯心主义诡辩，揉合成一个极为反动的、唯心主义的思想体系。王夫之在当时敢于对《四书大全》这样一部反动的「钦定官书」、对孔孟之道和在当时占统治地位的道学进行批判，这不能不说是一个大胆、可贵的行动。

(一)

明代中叶以后，随着封建制度日趋没落，当权的大地主阶级愈来愈变本加厉地推行了一条反动的儒家路线。在这条反动路线统治之下，土地兼并愈来愈剧烈，皇室、藩王、官僚、豪强地主疯狂地掠夺农民的土地。再加上封建官府的苛捐重赋、横征暴敛，造成生产凋蔽，广大农民纷纷破产，走死逃亡，甚至一部分中、小地主也沦于破产的边缘。到了明末，已经是「三家之村，鸡犬悉尽；五都之市，丝粟皆空」（《明史·王宗沐传》），阶级矛盾十分尖锐。公元一六四四年，李自成领导的农民军高举「均田」「免赋」的战斗旗帜，打进北京，推翻了明王朝。接着，满族贵族举兵入关，镇压了农民军，建立了清王朝。

王夫之的《读四书大全说》和他的大部分著作一样，写在明亡以后，大约在一六六五年（清康熙四年）最后修订完成。在这些著作中，他从地主阶级改革派的立场出发，力图总结

历代封建王朝特别是明王朝灭亡的教训，并在此基础上提出了自己的政治改革主张。

王夫之在一定程度上认识到，大地主阶级的土地兼并、明代腐朽官府对农民的残酷剥削与压迫，乃是造成明王朝覆灭的重要原因。在本书中，他借解释《大学》「财聚则民散，财散则民聚」两句话，指出「财聚者，非仅聚于君而已」，「强豪兼并之家，皆能渔猎小民，而使之流离失所」，以致「民有死有叛」。又说，所谓「财散」，并不是象道学家解释的那样，「响响以行小惠」，发放一点救济，而是要「制民之产」，要统治者「取其当得者而不过」，赋税应有一定的限制（卷一）。这些，反映了王夫之站在中小地主阶级的立场要求改革的愿望。

从这一愿望出发，王夫之在本书中提出了带有法治倾向的主张。封建社会的儒家继承孔丘「道（导）之以德，齐之以礼」的「德治」思想，极力用封建道德来麻醉和欺骗被统治者，以维护自己的反动统治。王夫之虽然没有也不可能根本否定封建道德，但他指出「教孝、教弟、教慈」之类的道德教化，只能用于「齐家」而不能用于「治国」。「齐家恃教而不恃法」，但治国就必须主要依靠「法制」和「规矩制度」。他说：「治国推教而必有恒政，故既以孝弟慈为教本，而尤必通其意于法制，以旁行于理财、用人之中，而纳民于清明公正之道。」（卷一）他所说的「恒政」，就是「授之以可以尽孝弟慈之具」，这包括两方面的内容：一方面，要给予被统治者一定的物质利益，使之「仰足事（父母），俯足育（妻子）」，也就是他所说

的「制民之产」。另一方面，就是要设立一定的「规矩制度」，从法律上强制不同等级的「臣」和「民」「各守其分」，按照各自的等级取得「理之所应得」的一份而「轻重各如其等」。这固然主要是为了加强对农民的统一统治，但也有限制大地主阶级任意进行兼并和剥削的一面，迫使他们「取其当得者而不过」，这在当时有一定的进步意义。

## (二)

在本书中，王夫之不仅批判大地主阶级推行的反动政治路线，尤其重视批判这条反动路线的思想、理论基础——反动的孔孟之道和唯心主义道学。

首先，王夫之批判了道学家「存天理，灭人欲」的说教。「存天理，灭人欲」是直接从小丘的反动政治纲领「克己复礼」而来的。朱熹就公开说过：「孔子所谓『克己复礼』……圣人千言万语，只教人存天理，灭人欲。」（《朱子语类》卷十二）道学家把大地主阶级吃人吸血的残酷统治说成是永恒的「天理」的体现，把广大劳动人民在饥寒交迫下要求生存的欲望和斗争，以及地主阶级改革派要求社会改革的主张都污蔑为「人欲」。「天理」是至善的，「人欲」是万恶的，只有「革尽人欲」，才能恢复「天理」（同上卷十三）。实际上，是宣扬大地主阶级的反动统治是不容改变的，并为他们更加残酷地镇压人民制造理论根据。为了给「存天理，灭人

欲」这一反动说教寻找历史根据，道学家还虚构了一套唯心主义的历史退化论。他们宣扬「三代（夏、商、周）以上」是最合理、最美好的社会，因为那时「天理流行」；三代以后，「人欲横流」，所以越来越黑暗（答陈同甫）。为了恢复到「三代盛世」，就只有「存天理，灭人欲」。

针对上述儒家的反动思想，王夫之在理、欲关系上提出了理欲统一的观点，他认为没有欲也就无所谓理，「终不离欲而别有理」（卷八），「人欲之各得，即天理之大同」（卷四）。在王夫之看来，欲是人人都有的，理和欲不是截然对立的，只要做到使人们的欲望各如其分地得到满足，就是「天理之大同」。虽然王夫之的这一观点也是从抽象的人性论出发的，但在当时大地主阶级穷奢极欲完全不顾人民死活的情况下，它含有抑制豪强兼并、限制过分剥削的内容，为地主阶级改革派提供了理论根据。

与此同时，王夫之对道学复古倒退的反动历史观点也做了批判。他认为，道学家美化三代以前是所谓「天理流行」的「盛世」，完全是出于捏造。从具体考察历史情况出发，他说尧舜以前，文明未开，人们的生活与鸟兽相去不远。三代实行分封制，一个诸侯国相当于一个部落，「国小而君多」，而暴君横取，无异于今川、广之土司（《读通鉴论》卷二十），远不如后世汉、唐的统一繁荣。因此，把历史划分为「三代以上」和「三代以下」，认为古胜于今，是不符合历史事实、毫无根据的。



在历史观方面，王夫之提出了理、势统一的历史进化观点。他认为历史的固有规律（「理」）与历史发展的必然趋势（「势」）是统一的。他说「理当然而然，则成乎势矣」，「势既然而不得不然，则即此为理矣」。又说「迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理」（卷九）。这是说理和势是不可分的，历史的发展每一个时期都有它必然的趋势，这趋势就是理的表现。他还认为，势在不断的变化，因此理也不是一成不变的，「势之不同」决定了「理之不一」，在一定历史条件下合理的东西，在改变了的历史条件下就变成不合理的，而被新的、合理的东西所代替。这是对儒家「天不变，道亦不变」的形而上学思想有力的批判。

### （三）

王夫之还批判了儒家唯心主义的「天命」论。

儒家宣扬天有意志，人们的生死、祸福、贫富、贵贱以至国家的治乱兴亡，都由天的意志即「天命」决定。道家宣扬在自然界和社会之上存在着一个支配和主宰一切的「理」，朱熹说：「天即理也。」实际上就是用唯心主义的「理」来代替鬼神的概念。「哲学唯心主义不过是隐蔽起来的、修饰过的鬼神之说。」（列宁：《唯物主义和经验批判主义》，《列宁选集》第二卷第一

王夫之否认天是有意志的，认为天是由物质性的「阴阳五行之气」构成的。他说：「天者，固积气者也。」「固不得离乎气而有天也。」（卷十）他也否认在「气」之外还有一个主宰着「气」的「理」，认为「气外更无孤立虚托之理」（同上），「岂阴阳五行之外，别有用阴阳五行者乎！」（卷二）他驳斥儒家认为「天有喜怒」，能决定人们的生死祸福的谬论。《论语·乡党篇》记载孔老二每逢打雷、刮风就改变神色（「迅雷风烈必变」），表示对天的敬畏。道学家于是解释说，打雷、刮风就是「天之怒」。王夫之嘲笑这种说法和「小说家电为天笑之诞说，同一鄙猥」。他认为打雷、刮风是「气」的内部矛盾激化的表现，即「阴阳不和平处」（卷五）。《论语》还记载伯牛（冉耕）病死，孔老二说是命中注定的（「亡之，命矣夫」）。朱熹说：「有生之初，气禀（这里指体质）有一定而不可易者为命。」王夫之驳斥说：体质弱的不一定都生病，生病的人也不一定都短寿。如果说「有生之初」就注定了伯牛有这种无法医治的病，「唯相命之说为然，要归于妄而已矣。」（同上）就是说，儒家的「天命」论和算命先生的话一样荒谬。

王夫之虽然还保留「天」和「天命」的提法，但却试图给予唯物主义的解释。在他看来，「天」就是「阴阳五行之气」，即自然界，自然界是「无心」即没有意志的。「天命」就是「阴阳

五行之气的运动变化（「气化」）对人和一切生物发生的作用或影响。气的运动变化是永不停止的，因而它对人和生物的作用也是永不停止的（「不息」）。他说：「天无心成化」（卷一）、「天命无心而不息」，「圣人说命，皆就在天之气化无心而及物者言之」，「天无一日息其命，人无一日而不受命于天」（卷五）。他认为，人生病，庄稼不结实和结实的早晚、多少，都是外部自然界作用于人和庄稼的结果，是「人莫之致而自至」的。也就是说，并不是由于人们行为的善恶引起的，而是自然而然的，没有一个「天」或「上帝」在有意识地「赏善罚恶」。

王夫之对儒家反动的「天命」论的批判，在政治上具有重要意义。儒家宣扬「天命」论，目的是利用「神权」来维护反动统治。他们把天说成是有意志的，能够赏善罚恶，而他们自己就是「天意」的体现者，用来威吓人民，要人民只能听从「天命」（实际是反动阶级的罪恶统治）的摆布，不准人民起来反抗，不准进行任何触动他们利益的改革。而道家所谓的「天即理」，不过是把儒家传统的「天命」论，改装得更加具有欺骗性而已。王夫之则继承和发扬了早期法家「明于天人之分」、「制天命而用之」的进步思想。他断言天是无意志的，「人事」并不是由什么有意志的「上天」决定的。在他看来，国家的治乱兴亡，就在「国势」、「民心」上可以「察识」出来，而国势的强弱，民心的向背，在人不在「天」。对于个人来说，人

的一切也并不决定在「有生之初」，「有生以后」也可以「造命」。总之，人不应当消极等待儒家所谓「天命」的摆布，而应当积极的行动。这就为他倡导政治改革提供了重要的理论根据。

#### (四)

在认识论上，儒家一贯主张唯心主义先验论。孔丘宣扬有所谓「生而知之」的「上智」；孟轲宣称自己是「先知先觉」的人物；董仲舒提出人的智慧、道德天生就有上、中、下三品。反动的道家朱熹、王阳明宣扬「圣人」可以「不待学而了然于胸中」，还分别提出了「知先行后」和「知行合一」的唯心主义先验论。道家宣扬唯心主义先验论，目的是把他们一伙大地主阶级代表人物美化为「生知」的「上智」，以证明被压迫者应当服从他们的反动统治；同时也是为了诱使一部分地主阶级中下层知识分子脱离现实，走上「离行以为知」、空谈性理之学和闭门修养的道路，成为大地主阶级推行自己的反动路线的驯服工具。

王夫之站在唯物主义反映论的立场，痛斥所谓「圣人生知，固不待多学而识」完全是「荒唐迂诞之邪说」(卷六)，反对「截分三品，推高圣人」(卷三)，认为「推高尧、舜、孔子，以为无思无为而天明自现，童年灵异而不待壮学」，实际就是佛家唯心主义的「顿悟」论，是「释氏

夸诞之淫词（卷七）。他反对孔丘「生而知之，上也；学而知之，次也」的说法，认为「生而知之」实际是不存在的，他说「或道或艺，各有先后难易之殊，非必圣人之为上，而贤人之为次」（同上）。他肯定「圣人」也要通过学习才能取得知识，「圣人」并不是在任何一方面超过「贤人」，因而否定了儒家「生而知之」的谬论。

王夫之认为人的知识不是天生就有的。人只有用自己的耳朵、眼睛等感官和客观事物的声音、颜色等接触，并用头脑去研究、思考事物的道理，才能取得知识，否则就不可能取得知识。他说：「耳有聪，目有明，入天下之声色而研其理者，人之道也。聪必厉于声而始辨，明必择于色而始晰，心出思而得之，不思则不得也。」（卷七）

在知和行的关系问题上，王夫之特别重视知和行的统一，强调行的重要性，反对道家「知先行后」和「知行合一」的唯心主义先验论。

朱熹说：「为学先要知得分晓」，「义理不明，如何践履！」（《朱子语类》卷九）他把知看作是先于行的。王阳明说：「我今说个『知行合一』，正要人晓得一念发动处，便即是行了。」（《传习录》下）他抹杀知和行的界限，用人的精神活动（「一念发动处」）来代替行。他们的共同特点，都是割裂和取消知和行的对立统一关系，完全取消行在认识过程中的作用。

王夫之则认为，知和行不能割裂。如果离开行去「格物」「致知」，象「俗儒」那样把「记

诵讲解」当作「格物」，「异端」那样把「面壁观心」当作「致知」，就不能获得真正有用的能够解决实际问题的知识。他说：「天下之事，……无先知完了方才去行之理。」「无论事到身上，由你从容去致知不得，便尽有暇日，揣摩得十余年，及至用时，不相应者多矣。」（卷二）他强调离开行就不能取得完全的知识，以学习下棋为例，仅仅整天钻研棋谱，还不能「尽达杀活之机」，即完全掌握下棋的知识，只有实际地「与人对弈」，才能完全懂得「谱中谱外之理」（同上）。

知和行不能割裂，而行具有更加重要的意义。王夫之指出：「凡知者或未能行，而行者则无不知。」（卷六）认识到的东西，不一定能够动手做，而能够做就表明已经认识。知不一定包括行，而行必然包括知。「知有不统行，而行必统知。」（同上）行比知更重要。他论到《中庸》所说的「学、问、思、辨、行」时，强调说：「若论五者第一不容缓，则莫如行。」（卷三）在王夫之看来，只有重视行，才能培养、锻炼出能够进行革新的人才。

在对唯心主义先验论的批判中，王夫之特别强调行在认识中的作用，这在古代朴素唯物主义认识论的发展史上，是有贡献的。

## （五）

明末清初，封建制度日趋没落，资本主义萌芽已经出现。王夫之虽然不满大地主阶级的腐朽统治，积极要求改革，但他作为封建制度没落时期地主阶级的一员，在政治上不可避免地对农民群众起来用暴力推翻明王朝的腐朽统治时，王夫之对这一革命行动是抱着敌视态度的。王夫之企图在不根本触动整个封建制度和封建纲常的前提下，对封建制度的某些环节进行一些改良，以改善中小地主的地位，同时缓和农民和地主的矛盾，巩固地主阶级的统治。

时代和阶级的局限，决定了王夫之思想理论上的局限和他对儒家思想批判的不彻底性。在自然观上，王夫之是一个唯物主义者，但一涉及社会历史领域，便滑进了唯心主义的泥坑。正如恩格斯所指出的：“旧唯物主义在历史领域内自己背叛了自己”（《马克思恩格斯选集》第四卷第二四四页）。例如在历史观上，王夫之虽然具有某些历史进化思想，但他并不能看到阶级斗争是社会发展的根本动力。在他看来，历史乃是少数帝王将相活动的结果，可见他并没有摆脱唯心主义的英雄史观。又如他反对儒家反动的「天命」论，但他把「天命」归结为自然界对人的影响，而不了解在阶级社会里人们的命运主要是由不同的阶级地位来决定的。他所说的知和行，仍然局限于作为剥削阶级代表人物的地主阶级改革派的认识和实践范围之内，不懂得人民群众的生产斗争和阶级斗争是人类认识发展的基本来源。

特别是在道德论上，王夫之也是从抽象的人性论出发的，因而陷入了唯心主义。

《读四书大全说》和王夫之的许多其他著作一样，是用解释儒家经典的形式，通过对儒家经典加以不同于原意的训诂和发挥，批判儒家思想，表达法家思想。他不敢公开打出尊法反儒的旗帜，对孔丘、孟轲的反动言论不敢指名道姓的驳斥，对朱熹的批判也比较宛转，更多地采用批判「朱门后学」的方式来间接地批判朱熹。事实上，在王夫之思想上确实也保留了不少儒家思想的毒素。

但王夫之政治上要求革新，反对保守，在哲学上坚持了唯物主义思想，在贯穿整个封建社会的儒法两条路线的斗争中，他是站在法家路线方面的。特别应当指出的是，他在儒法斗争的理论战线上，为法家理论作出了一定的贡献。

综上所述，王夫之做为明末清初地主阶级革新派的代表人物，他对反动儒家的斗争主要表现在理论方面，特别是哲学思想方面。从这一斗争中，又一次使我们看到，历史上不同的阶级、阶层总是把本身的经济利益和政治要求提高到理论的高度、哲学思想的高度来加以表述和宣传。理论斗争，哲学思想方面的斗争，乃是政治斗争的一个重要方面。中国封建社会后期，代表大地主阶级利益的封建统治集团，推行了一条复古倒退的反动政治路线，而唯心主义的道学家，就是这一反动路线的辩护士。他们拚命地鼓吹反动的天命论、



唯心主义的先验论和历史退化论，妄图以此来毒害人民，反对改革，以巩固大地主阶级摇摇欲坠的统治。而代表地主阶级中下层利益的王夫之，则在理论上与之进行了尖锐的斗争，在一定程度上揭露和批判了孔孟之道、宋明道学唯心主义思想在当时政治上的欺骗性和危害性。我们今天读一读王夫之的《读四书大全说》，在毛主席「古为今用」的方针指导下，研究他的思想和明清之际的儒法斗争，对于总结儒法斗争和整个阶级斗争的历史经验，是会得到一些有益的启示的。我们对王夫之的著作研究得还很不够，文中错误的地方，请读者批评指正。

北京清河毛纺厂  
中国人民解放军四五一二部队 王夫之《读四书大全说》前言写作组

一九七五年六月