

中国社会思想（二十二）

吴涛 主编

目 录

王夫之的思想 (续)	1
王夫之的人类社会史论	1
黄宗义的思想	24
黄宗义的经济思想	24
黄宗义的近代民主思想	36
黄宗义的科学思想	47
黄宗义的哲学思想	59
陈确和潘平格评论黄宗羲学说	75
顾炎武的思想	89
顾炎武思想的特异精神	89
顾炎武的方法论	107
顾炎武的社会思想	122
朱之瑜的思想	142
朱之瑜的爱国思想	142
朱之瑜的学术要旨	147

王夫之的思想（续）

王夫之的人类社会史论

我们在前面已经大体知道夫之的自然史哲学——絪縕生化论。他的自然进化史观便是他的人类社会历史观的基础理论。但他认为人类社会的进化观，不是与自然史的演变相齐相等的，而有其具体的法则。他说：

人之道，天之道也。天之道，人不可以之为道者也。语相天之大业，则必举而归之于圣人，乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，禽之翔集，皆其任天者也，人弗敢以圣自尸，抑岂曰同禽鱼之化哉？天之所生而生，天之所杀而杀，则是可无君也；天之所哲而哲，天之所愚而愚，则是可无师也；天之所为因而有之，天之所无因而无之，则是可无厚生利用之德也；天之所治因而治之，天之所乱因而乱之，则是可无秉礼守义之经也。……夫天与之目力，必竭而后明焉；天与之耳力，必竭而后聪焉；天与之心思，必竭而后睿焉。……可竭者天也，竭之者人也。人有可竭之成能，故天之所死犹将生之，天之所愚犹将哲之，天之所无犹将有之，天之所乱犹将治之。裁之于天下，正之于己，虽乱而不与俱流；立之于己，施之于天下，则凶人戈其暴，诈人敛其奸，顽人砭其愚，即欲乱天下，而天下犹不乱也。功被于天下，而阴施其裁成之德于匪人，则权之可乘，势之可为，虽竄之流之，不避怨也。若其权不自我，势不可回，身可

辱，生可捐，国可亡，而志不可夺。虽然，天亦岂必以我为匪人之饵，饱彼而使之勿脱于钩哉？（“续春秋左氏传博议”卷下）

夫之这一段话，可以既是他的史学的出发点。这里面包含着人类在历史的活动中比自然史犹宽大的论点，包含着人类的主观能动性，不是躺在客观自然的怀抱中听命，而是日在客观的凝固性对面裁化自然与历史，显示可塑性的功能，包含了爱国主义的历史认识。他在极度广泛的形式下，指出了一个人丰富的人类历史的图影，尽管它离具体的历史分析尚远。

这段话，同时也对于中国自然史哲学家老、庄，给以知天不知人的批判。史称老子“贵因”，即主要因他具有着自然史哲学的有价值的因素。夫之在这里是找到了中国古代哲人中的劲旅来批判和发展的。

按中国史学，先秦诸子多以王霸这两个字来区分历史的发展。孟子的王霸或德力的二分论，荀子的王、霸、富或德、力、养（以富服人）三分论，是显著的例子。老庄的由霸反王、由王返帝的贵因论，法家的上世亲亲、中世上贤、下世贵货的世变道异论，也都脱胎于王霸说。战国也产生了历史循环的命定观，邹衍的五德终始说。

汉代产生了董仲舒的三统循环、帝王继统说。到了唐韩愈又有道统相继、存亡绝续说，宋更有邵雍的元会运世、天地开辟循环说，朱熹的三代天理、后世人欲的划运说。夫之一一批判了这些唯心论的历史观，尤其对于秦汉以下的历史思想指斥得不留余地。我们分别详述他的批判于后：

（一）夫之虽然还保留三代盛世的观念，但在内容上已经具有历史的进化观，已经否定了王霸分期之说。

他的论点，是由野蛮到文明的进化论出发的。他常说明太昊以前人类犹禽兽，轩辕以前人类为夷狄（指野蛮人），因而划分了野人之“质”和华人之“文”的历史阶段，这是合于近代科学的论断。他敢于把三代的“国”，认做部落，所谓“自邃古以来，各君其土，各役其民，若今化外土夷之长，名为天子之守臣，而实自据为部落。三王不能革，以待后王者也”（“读通鉴论”卷十五）。所以他认“上古朴略之法，可存而不论”，因为人类历史是“有而日富，备于大繁”的，从古代之简朴而绳今日之繁兴，这是“泥古过高而菲薄方今”的复古思想。这些论断常见于他论封建与郡县的时代演进史。黑格尔说：“每个时代有它独特的环境，它是代表一种个别形势，以至于只有从它本身，应该唯一地依据着它才能够判辨。”夫之也有相似的论点：就事论法，因其时而酌其宜，即一代而各有弛张，均一事而互有伸诎，宁为无定之言，不敢执一以贼道。有自相趾结算者矣，无强天下以必从其独见者也。（同上卷末“叙论”四）

（二）夫之的“世殊而道异”说有丰富的内容。在这方面，和在他讲哲学的方面不同，他就不受古典的经学形式所束缚了。他反对汉代以符瑞经纬附会所谓王道的历史：汉之初为符瑞，其后为经纬，驳儒从此诱愚不肖，而使信先王之道，呜呼陋矣！武帝之淫祠以求长生，方士言之，巫言之耳。儿宽儒者也，其言王道也，琅琅乎大言之无渐矣，巧附会缘节以赞封禅之举，与公孙卿之流相为表里。武帝利赖其说，采儒术以文其淫诞先王之道，一同于后世缙黄之徒，而灭裂极矣！沿及于经纬，则尤与连教之托浮屠以鼓乱者，均出一轨。（“读通鉴论”卷三）

夫之批评五德三统之说，谓之邪说妖妄，并且详述了中国历史，证明了几千年来并没有什么专制主义的“正统”，因为“天下非一姓之私”。他说：

论之不及正统者何也？曰，正统之说不知其所自昉也。自汉之亡，曹氏司马氏乘之以窃天下，而为之名曰禅，于是为之说曰，必有所承以为“统”，而后可以为天子。义不相授受而强相缀系，以掩篡夺之迹，抑假邹衍五德之邪说与刘歆历家之绪论，文其詖辞，要岂事理之实然哉？“统”之为言，合而并之之谓也，因而续之之谓也；而天下之不合与不续也多矣。盖尝上推数千年中国之治乱，以迄于今，凡三变矣。当其未变，固不知后之变也奚若，虽圣人弗能知也。商周以上有不可考者（按此语合于科学），而据三代以言之。其时万国各有其君（部落之谓），而天子特为之长。王畿之外，刑赏不听命，赋税不上供，天下虽合而固未为合也。王者以义正名而合之，此一变也。而汤之代夏，武之代殷，未尝一日无共主焉。及乎春秋之世，齐晋秦楚，各据所属之从诸侯，以分裂天下，至战国而疆秦六国交相为从衡，赧王朝秦，而天下并无共主之号，岂复有所谓统哉？此一合一离之始也。汉亡而属汉魏吴三分，晋东渡而十六国……裂土以自帝。唐亡而……各帝制以自崇，土其土，民其民，……无所统也。……此一合一离之局，一变也。至于宋亡以迄于今，则当其治也，则中国有共主，当其乱也，中国并无一隅分据之主，盖所谓统者绝而不续，此又一变也。……离矣而恶乎统之？绝矣而固不相承以为统，崛起以一中夏者，奚用承彼不连之系乎？……当其治无不正者以相干，而何有于正？当其乱既不正矣，而又孰为正？有离有绝，固无“统”也，而又何正不正

邪？从天下论者，必循天下之公，天下非一姓之私也。……若邹衍五德之歌，尤妖妄而不经，君子辟之断断如也。（同上卷末“叙论”一）这不便是指责了邹衍的五德说，并驳斥了正统之说。因为夫之说：

“正统之论始于五德，五德者邹衍之邪说，以惑天下，而诬古帝王以徵之。……汉以下其说虽未之能绝，而争辨五德者鲜，唯正统则聚讼而不息。”（“读通鉴论”卷十六），所以他对于“天下非一姓之私”的历史，发挥出以下的道理：

改正朔，易服色，汉儒以三代王者承天之精意在此，而岂其然哉？正朔之必改，……行之数百年则必差。夏商之季，上敖下荒，不能厘正，差舛已甚，故商周之兴，惩其差舛而改法，亦犹汉以来至于今，历凡十余改而始适于时，不容不改者也。若夫服色，则世益降，物益备，期于协民瞻视，天下安之而止矣。……其曰，夏尚玄，殷尚白，周尚赤，吾未知其果否也。莫曾于冕服，而周之冕服，上玄而下纁，何以不赤也？牲之必騂也，纯而易求耳，非有他也。（同上卷十九）

（三）夫之评论唐宋以来的历史理论为类似缙黄之流，他的批判都以他的进化观点为根据。他说：

言有大而无实，无实者不祥之言也。明主……一闻其说而屏退之。……唯智小而图大，志陋而欲饰其短者，乐引取之，从箝天下之口，而遂其非。……王安石之入对，首以大言震神宗。帝曰：“唐太宗何如？”则对曰：“陛下当法尧舜，何以太宗为哉？”又曰：“陛下诚能为尧舜，则必有皋夔稷契，彼魏徵诸葛亮者何足道哉？”呜呼，使安石以此对，扬于尧舜之廷，则靖言庸违之诛膺之久矣。……舜于耕稼陶渔之日，得一善则沛然从之，

岂耕稼陶渔之侣所言善言，所行善行，能轶太宗葛魏之上乎？大其心以函天下者不见天下之小，藏于密以察天下者不见天下之疏。方步而言趋，方趋而言走，方走而言飞，步趋犹相近也，飞则固非可欲而得者矣。故学者之言学，治者之言治，奉尧舜以为镇压人心之标的，我察其情，与缙黄之流推高其祖以树宗风者无以异。韩愈氏之言曰，尧以是传之舜，舜以是传之禹，相续不断，以至于孟子。愈果灼见其所传老何道耶？抑仅高举之以夸其所从来邪？愈以俗儒之词章，安石以申商之名法，无不可曰尧舜在是，吾甚为言尧言舜者危也。……孔孟之所称述者不一足，以何者为尧舜之治法哉？……尧曰无名，舜曰无为，非无可名而不为其为也，求一名以为独至之美，求一为以为一成之例，不可得也。……法依乎道之所宜，宜之与不宜，因乎德之所慎，舍道与德而言法，韩愈之所云“传”，王安石之所云“至简至易至要”者，此也。（“宋论”卷六）

这在当时是大胆的历史理论。他把唐韩愈之道统说、宋王安石之复古歌，都认为不是根据历史进化的观点来立论，他以他们都不过为统治者借尧舜以高其祖宗，“以镇压人心”罢了。

夫之批评邵雍的史论最多。例如他对于“天开于子，地辟于丑”之说，认为与京房陈搏的变复思想同类。他的“性日生”说，是他的历史观的依据，他敢于断定三代是野蛮的，后世是文明的，而且认为越到后代，人类比前代越文明。他说：

唐虞以前无得而详考也，然衣裳未正，五品未清，婚姻未别，丧祭未修，狃狃獐獐，人之异于禽兽无几也。……三代之季，尤历历可徵焉，当纣之世，朝歌之

沈酗，南国之淫奔，亦孔丑矣。……春秋之世，杀君者三十三，杀父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相杀，……日盛于朝野。……然则治唐虞三代之民难，而治后世之民易，亦较然矣。封德彝曰：“三代以还，人渐浇訛，象、鲧、共、驩、飞廉、恶来，……岂秦汉以下之民乎？”……孔子垂训之后，民固不乏败类，而视唐虞三代帝王初兴，政杀未孚之日，其愈也多矣。……邵子分古今为道德功力之四会，帝王何促？而霸统何长？霸之后又将奚若邪？泥古过高而菲薄方今，以蔑生人之性，……君子奚取焉！（“读通鉴论”卷二十）

宋儒以来的三代论，大都违背进化的观点，大都是一种独断。夫之的进化史观，依据近代启蒙学者的眼光，批评了他们是在中古的小天地，犹蜘蛛之织网，织来织去，依然不出于檐下与树间。中古历史家的史识有他的脆辩的依据，那就是似是而非的“理”，偶然的“事”，庸俗的“情”。夫之揭发这种诡辩的“邪”“诬”说：

小道邪说，惑世诬民，而持是非以与之辩，未有能息者也，而反使多其游词以益天下之惑。是与非奚准乎？理也，事也，情也。理则有似是之理，事则有偶然之事，情则末俗庸人之情，易以歆动沈溺不能自拔者也。以理折之，彼且援天以相抗，天无言不能自辩其不然。以事徵之，事有达与相合者，而彼挟之以为不爽之验。以情夺之，彼之言情者，在富贵利达偷生避死之中，为庸人固有之情，而侧隐羞恶之情不足以相胜。（同上）

夫之的史论不仅在消极的批判方面有战斗性，而且在历史理论的建树上确有大的贡献。在中国思想史上，夫之的史学创见是破天荒的。

他在自然史论方面，以为理是气之理，由气的秩序

见理。同样地，他在人类历史理论方面，以为理是势之理，由势之必然处见理。他说：

言理势者，犹言理之势也，犹凡言理气者谓理之气也。理本非一成可执之物，不可得而见，气之条绪节文，乃理之可见者也，故其始之有理，即于气上见理。迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理。（“读四书大全说”卷九）

古人的历史知识好用王霸之分野，来区别历史发展，如小德役大德，小贤役大贤，谓之王；小役大，弱役强，谓之霸。前者以理，后者以势。夫之说“既皆曰役，则皆势也”，而既皆乘势而生，亦皆理也，故前者，理也，后者，“虽不得谓强大之役人为理之当然，而实不得谓弱小之役于人非理之所不可过也，……岂非理哉？”（同上）因此，他把理看作客观历史的发展律，例如他说：

凡言势者，皆顺而不逆之谓也。从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎，知理势不可以两截沟分。（同上）

既然顺必然之势而存在的即是理，故他又说：

极重之势，其未必轻，轻则反之也易，此势之必然者也。顺必然之势者理也，理之自然者天也。（“宋论”卷七）

中古的史论家，拿先设的定理，即拿天理的一成型范来概括历史的发展。夫之反对过去的这种说法，把握到理势的统一，以说明社会历史是客观的合法则运动。所以他的“读通鉴论”“叙论一”，首先反对“统论”，主张“论之不及正统”，在“叙论二”中说：

推其所以然之由，辨其不尽然之实，均于善而醇疵分，均于恶而轻重别，因其时，度其势，察其心，穷其

效。（“读通鉴论”卷末“叙论二”）

“推其所以然之由，辨其不尽然之实”，即讲历史发展的真理。这一理论，夫之在分析具体历史的时候，有用得不确当的，也有用得得体的，然而他都是在独创的尝试中，“自成一家之言”。最得体的，是他论邃古是由野蛮至文明的发展。他依据了“辨其不尽然之实”，援引有征的事实，反对天地开辟的谬说。他依据了“推其所以然之由”，以三代生活简朴、后世生活繁备的理由，说明质与文为必然演化的理势（参看“思问录外篇”，由禽兽而野人、由野人而文字发明一段文字）。这相对地把握着具体历史，在三百年前实属难能而可贵。当然，在有可能依据劳动工具划分时代的标志（如石器时代、青铜器时代、铁器时代），在有可能依据蒙昧、野蛮、文明划分时代的材料时，是不会十分具体地把握古代历史的。因此，夫之对于邃古知识，重在言之有征，无征则只能说“不可考而详”。三代是中古神学的依据，夫之的批评是有实践意义的。

夫之对于三代的史实也有有价值的近似的言论。例如他说，“商周以上有不可考者，……其时万国各有其君”。他说，古代万国像今之土司，古代圣贤都是军长，“伊尹周公皆六军之长”，古代土地所有制是国有形式。这些地方都近于科学的说明。他说：

设为规画，措之科条，“尚书”不言，孔子不言，岂遗其实而弗求详哉？从古之制治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜治今之天下，而非可必之后日老，君子不以垂法。故封建、井田、朝会、征伐、建官、颁禄之制，“尚书”

不言，孔子不言，岂德不如舜禹孔子者，而敢以记

诵所得者断万世之大经乎？……夏后一代之法固不行于商周，……成周一代之规，初不上因于商夏。孔子曰：“足食足兵，民信之矣。”何以足何以信，岂靳言哉？言所以足而即后不足之阶，言所以信而且致不信之咎也。孟子之言异是，何也？战为者古今一大变革之会也，侯王分土各自为政，而皆以放恣渔猎之情，听耕战刑名殃民之说，……抑不能预谋汉唐已后之天下。势异局迁，……是有“徒善不足为政”之说，而未成乎郡县之天下，犹有可遵先王之理势。所由与“尚书”孔子之言异也。要非以参万世而咸可率由也。（“读通鉴论”“叙论”四）

企图把三代在历史过程中的具体特性说出来，正是夫之史论的精神所在。这在形式的原则上是合于科学的。他说，一代有一代的制度特性，不能混同，故结论为“要非参万世咸可率由”，古之制不可概今日，今之制不可垂后日，所贵乎明史者在于认识历史的发展理势。这是一个封建时代大胆的论断，是当时研究历史的范例。自然，只依靠进化论而缺乏阶级斗争的历史观点，就不能说明具体的历史问题，夫之的学识是有局限的。他不能“预谋”清初以后的理论的发展，因而，他的史学观点，也应当留给后人来发展。

夫之的史论又有一个特点，那他的研究不是为建设一个博物馆或陈列所而研究，而是重在明了历史的得失成败，以为人类的借鉴。他说：

所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之极机以效法之无由也，则恶用史为？（同上卷六）

这种历史研究的任务，更是艰巨的。他认为论史之

弊有二，“放于道而非道之中，依于法而非法之审”，歪曲历史者因不能知历史的现实，即如“司马迁班固喜为恢奇震耀之言”也难以供后来研究历史者的依据。他说：

盖尝论之：史之为书，见诸行事之征也，则必推之而可行。

战而克，守而固，行法而民以为便，进谏而君听以从，无取于似仁似义之浮谈，只以致悔吝而无成者也。则智有所尚，谋有所详，人情有所必近，时势有所必因，以成与得为期，而败与失为戒，所固然矣。（同上“叙论三”）

史家也和其他科学家一样，是忠实于真理的人，既然不能“以为慷慨悲歌之助，……以为放言饰歌之资”，那就要谨严从事，“求安于心，求顺于理，求适于用；顾惟不逮，用自渐慙，而志则已严。”（同上）因此夫之就说，“宁为无定之言，不敢执一以贼道，……无强天下以必从其独见”（同上“叙论四”）。这样的治史态度是和中古世界的独断的态度不同的。历史的条件有所限，人类就自然有所不逮。正因为夫之不以全知全能的空想家“执一以贼道”，自期“为无定之言”，则不逮者有后之学者来继承发展，这种谦虚态度，就证明夫之是忠实于自己忠实于真理的有成就的史家。

夫之解释“资治通鉴”四字的意义，说明了历史的认识是资为行动的指南的，“岂曰此所论者立一成之例，而终古不易也哉？”（“读通鉴论”“叙论四”）这是说抽象到好像一个万应圣药的表德，或一成型的概念，等于说无概念，犹之乎万应圣药能治百病而不能治一病。同时，历史不是“封神演义”，而是冶炼人类的大洪炉。

他说：

资治者，非知治知乱而已，所以为力行求治之资也。览往代之治而快然，览往代之乱而愀然，知其有以致治而治，则称说其美，知其有以召乱而乱，则诟厉其恶，……亦玩物丧志也。夫治之所资，法之所著也，善于彼者未必其善于此也。……无不可为治之资者，无不可为乱之媒。……善取资者，变通以成乎可久，设身于古之时势为己之所躬逢，研虑于古之谋为为己之所身任。取古人宗社之安危代为之夏患，而已之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病代为之斟酌，而今之兴利以除害者在矣。得可资，失亦可资也，同可资，异亦可资也。（同上）

夫之把历史作为一个实践存性的教养机体。人类加入这一有机体的某个环节，就不但要在他的全练发展中，躬行实践自己时代的任务，而且要把自己的展史时代的环摆在全练中，好像个体的孩童到成年不断地在错误与更正中取资于前辈而丰富自己的经验。故成功可资，而错误亦可资，反复的同者可资，非反复的异者亦可资。今人代为古人夏患斟酌，有如我们要时常回头检查自己的青年时代的经验。因为青年时代与成年时代不同，所以变通是一个要义。否则，“无不可为治之资者，无不可为乱之媒”。然而成年时代是青年时代的发展，没有古人的治乱、得失、利害、善恶之先行实践，今人也就没有所资的经验以为自己的教训，即不能适应“备于大繁”的文明进步（即尽器）。夫之在史学上的资“治”论，正是他絪縕生化论之扩充，是他的继善成性论、也是他的存性认识论的实证。这是具有局部真理的系统的学说。它以进化观点为核心，一方面充满着发展的概念，另一方面又表现出发展概念的贫乏。因此他把中古社会的史

论可以拆散开来，引向社会人类的历史观，而同时却不能引向生产斗争和阶级斗争的历史观。

其次，夫之所谓史“鉴”的功用，在于知识论上的“推”，“据所闻以义类推之”，“推其情之所必至，势之所必反”，就所知而推其所不知，因此，反映不是如镜子的照人那样，而是能动地推其所以然。这对于客观主义的历史观点是一付药剂。他说：

鉴者能别人之妍媸，而整衣冠尊瞻视者可就正焉。顾衣冠之整，瞻视之尊，鉴岂能为功于我哉？故论鉴者于其得也而必推其所以得，于其失也而必推其所以失，其得也必思易其迹而何以亦得，其失也必思就其偏而何以救失，乃可为治之资，而不仅如鉴之徒悬于室，无与照之者也。（同上）

夫之把历史和实践联结起来，这是知识论中高级的过程。这种知识是具体的，而不仅是如“鉴”之教条，因为“易其迹”，“就其偏”，具有一定的条件，不是教条所能给予的，而在于如他所谓“甘苦自尝”的检证。形式逻辑在这里是无能为力的。他说：

道无方，以位物于有方。道无体，以成事之有体。鉴之也明，通之也广，资之也深，人自取之而治身治世，肆应而不穷。

抑岂曰此所论者立一成之例而终古不易也哉？（同上）

他说的“通”指着分类而不偏执的一般的道德观念。“通者何也？君道在焉，国是在焉，民情在焉，边防在焉，臣谊在焉，臣节在焉，士之行己以无辱者在焉，学之守正而不陂者在焉，虽扼穷独处而可以自淑，可以诲人，可以知道而乐，故曰通也。”（“读通鉴论”“叙

论四”）他说的“论”，是根据了史势、史则而立的史说或史学，“可以资人之通”。他说：

引而伸之，是以有论。浚而求之，是以有论。博而证之，是以有论。协而一之，是以有论。心得而可以资人之通，是以有论。（同上）

夫之对“资治通鉴”的解释打破了为帝王将相所设计的一套旧说。但他的历史理论也同于他的生化论，含有均衡论的观点。他对于低级形态到高级形态的发展，为时代所限，没有突变的理论，没有质的移行的说明，而且也摆脱不开君臣之义的道德律。所以他一方面说：“天下之势循则极，极则反”（“春秋世论”卷四），而另一方面仍在离合的循环上寻求解答，他说：

天下之势，一离一合、一治一乱而已。……一合而一离，一治而一乱，于此可以知天道焉，于此可以知人治焉。（“读通鉴论”卷十六）

前面说过，夫之在“读通鉴论”“叙论一”中，把中国数千年来的治乱分为三变。他对中国历史的分期法是进步的，但他所持的理论却被离合的形式所限制。三种离合的阶段，打破古人的三统说是有力的，而在质的移行法则上讲来，都是贫乏的。

夫之的基本观点如“天之道、人不可以之为道”说（见本节前引），是富有近代人文主义的思想。但同时他因为受均衡论的支配，又常流于自然的流变观。他说：

君子顺乎理，而善因乎天，人固不可与天争久矣，天未然而争之，其害易见，天将然而犹与之争，其害难知。争无以求盈，虽理之所可，而必过乎其数，过乎理之数，则又处于极重之势，而渐以向轻。君子审乎重以向轻者之必渐以消也，为天下乐循之以不言而辨，不动

而成，使天下各得其所，巍然以永定而不可复乱。夫天之将然矣，而犹作气以愤兴，若旦夕之不容待，何为者邪？古之人知此也，故审于生民涂炭之极，察其数之将消，居贞以俟，徐起而顺众志以图，成汤之革夏，周武之胜殷，率此道也，况其非革命改制之时乎？（“宋论”卷七）

夫之的历史理论之所以有其贫乏的观点，原因是这样的：明末清初的时代还没有产生新兴的资产阶级的中心力量。历史的前途如何，在他是迷惑的。他说：“虽然，天亦岂必以我为匪人之饵，饱彼而使之勿脱于钩哉？”这一疑问是非常重要的。在理论上，他说明了将来的社会一定不是现在的社会，所谓“他日之道非今日之道”，所谓“今之宜治今之天下，而非可必之后日者”，这是十七世纪的社会觉醒。然而旧的社会将死，新的社会力量并没有形成。旧的拖住了新的，诚有“为匪人之饵”使人“勿脱其钩”的苦痛。尤其在当时加了一层落后民族的压迫，社会发展的桎梏更加复杂了。夫之对于将来的社会明说不能“预谋”，这和十九世纪的资产阶级学者是不同的。（关于这一点可参看“姜齐文集”卷一“君相可以造命论”一篇。他一方面反对造命说，而另一方面主张受之顺之，和他的日受命日新性的论断颇相矛盾。）总之，在十七世纪封建社会开始解体的过程中，夫之的思想是社会矛盾的一面镜子。

上面我们已经论述了他的史学批判和史学理论，现在再概述他的历史叙述如次：

夫之对于中国历史的叙述，是十七世纪的宝贵的理性认识。他在历史叙述中有一句受时代限制但符合科学的话，即“吾所知者，中国之天下”（“思问录外篇”）。