

論王船山之文明史觀及其歷史哲學

戴景賢*

〔摘要〕

王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）之所以致力於哲學思想之系統營造，最終之目的，本在企圖為儒學之未來，重新完善其立論之基礎。此項具哲學意義之發展，若結合之於船山各項經、史著作之內容而為之解析，則其延伸之建構性意義，實可區分為二重：一屬「體」，即是有關「性命」與「治道」理論之建設與展衍；一屬「用」，則是以「文明」為主體之歷史經驗之總結與運用。對於船山而言，「性命」與「治道」之理論，本即蘊含於傳統之「經教」中，其難處在於：須將其中運作之核心觀念與論述，作出系統性之哲學解析。船山於此乃以「《易》學」為之統攝。至於基於「性命」與「治道」理論而有之所謂「展衍」問題，船山則主要延伸出幾項脈絡：一為禮制問題，一為風化問題，一為治術問題，一為氣節問題，一為詩教問題，一為學術問題。而凡此諸項，船山皆將之結合於文明發展之形勢與「歷史性」之因果中，加以分析；因而與第二部分所謂「用」者，具有可以合併討論之關連。此種議題之相通，呈顯於船山著作中之形態，即是：其論「經」中之事義時，常以結合於「史論」之方式為之；而其論「史」，則又多於其議論中，表現出一種帶有哲學高度之識見。有此二類。至於綜合船山之見，則又可於其中，鑒識出一種特殊之文明史觀，與具有「理論」意義之歷史哲學。本文即以此為申義之目標。

關鍵詞：王夫之、中國哲學史、中國思想史、歷史哲學、文明史觀

*國立中山大學中國文學系教授

一、船山之形而上學架構如何展衍成為一種「文明哲學」

余前作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉與〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉二文，¹細論船山（王夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）有關形上理論之建構，及其思想先後之轉變；凡所剖辨，可知船山之所以致力於哲學系統之營造，最終之目的，實在企圖為儒學之未來，重新完善其立論之基礎。此項哲學意義之發展，若結合之於船山各項經、史著作之內容而為之解析，則其所延伸之建構性意義，蓋可區分為兩重：一屬「體」，即是有關「性命」與「治道」理論之建設與展衍；一屬「用」，則是以「文明」為主體之歷史經驗之總結與運用。²

對於船山而言，「性命」與「治道」之理論，本即蘊含於傳統之「經教」中，其難處在於：須將其中運作之核心觀念與論述，作出系統性之哲學解析。此種「哲學性詮釋」之主要驅動力，來自子學、玄學、佛學與理學所帶動之「思辨性思惟」（speculative thinking）³之發展與對話。今日所謂「中國哲學史」之脈絡，即是由此建立。此一脈絡，與傳統儒學中之所謂「義理學」，雖亦密切相關；二者之著眼，則仍有其差異。船山於此，有其自信之創造性詮釋。而其論述之主軸，後即成為船山評議「經學」與「儒學」之骨幹；船山於此乃以「《易》學」為之統攝。論俱見前。

¹ 前文見《文與哲》第17期（2010年12月），頁297-382；後文見《文與哲》第18期（2011年6月），頁429-514。

² 宋初胡安定（瑗，字翼之，993-1059）定「蘇、湖教法」，分立所謂「經義」、「治事」二齋，雖非如此所取徑，乃據哲學意義而為之區隔，然大體亦是依於一般「儒術」觀念中之「體」、「用」而設置。故劉彝（字執中，1017-1086）答神宗（趙頊，1048-1085）之問，有云安定乃以「聖人體、用之學」教授弟子。關於安定教法之內容與啟示，說見〔清〕黃宗義（字太沖，號梨洲，1610-1695）原本，〔清〕黃百家（字主一，1643-1709）纂輯，〔清〕全祖望（字紹衣，號謝山，1705-1755）修補：《宋元學案》，卷一，〈安定學案〉，收入黃宗義撰，沈善洪（1931-）主編：《黃宗義全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），第3冊，頁55-102。

³ 所謂「思辨性思惟」，依性質論，並不涵括「智慧能力」之所有面向與層級，唯就哲學系統之建構言，則屬必須；故「思考」（speculation）成為「哲學學術」之核心。有關「思辨性思惟」一詞之近代哲學意涵，參見 Richard Kroner (1884-1974), *Speculation and Revelation in Modern Philosophy* (Philadelphia: Westminster Press, 1961)。

至於基於「性命」與「治道」理論而有之所謂「展衍」問題，船山則主要延伸出若干脈絡：一為禮制問題，一為風化問題，一為治術問題，一為氣節問題，一為詩教問題，一為學術問題。而凡此諸項，船山皆將之結合於文明發展之形勢與「歷史性」之因果中，加以分析；因而與第二部分所謂「用」者，具有可以合併討論之關連。此種議題之相通，呈顯於船山著作中之形態，即是：其論「經」中之事義時，常以結合於「史論」之方式為之；而其論「史」，則又多於其議論中，表現出一種帶有哲學高度之識見。有此二類。

船山於特定議論層次中，所運用之此二類「融會經學與史學為一」之方式，倘為之整理，則可以分說為以下數項立論要點：

其一，即是確認文明之歷史，乃自天地氣化之歷史中，通過人之群體發展之形勢結果，衍生而出；聖人之時代與聖人之作為，皆可透過人對於「群體中之人性發展，於文明歷史中之適應」，加以理解。

其二，「文明」由人類群體之生存需求演化而來，文明之創造性作為，皆是針對文明積累之現實狀態而為之因應；歷史具有「可理解性」，而無「可預知性」。

其三，事物之成為事物，有所本；而其確切成為存在之事實，則須有發生之條件。歷史之於人，則有可知、有不可知；可知者盡性，不可知者付命。

其四，文化有畛域，「民族」為之界線；應各安其居、各成其適而無逾越。至於核心文明之凝聚與存續，則有自然之理。

其五，「核心文明」之經驗，為理解人性與人類歷史之關鍵；保證核心文明之永續存在，為學者責無旁貸之使命。「中國」即屬其中之最要者。

其六，歷史之演化，既有其「偶然性」，亦有其「必然性」。且就整體趨勢而言，為不可逆。

其七，智識份子之個體，與智識階層之群體，於文明歷史之延續中，皆扮演重要之角色；其精神風格之得、失具有關鍵性。

其八，所謂「聖」、「賢」之仁、智表現，皆是人於性、命之條件與限制下可有之一種成就。然其成能，皆與文明歷史之進程與需求相關。

上述各項論點，雖就大致之立場言，皆可於儒學過往之歷史中，尋得其根源，然以船山而言，則此架構具有不同之「理論」意義。此一意義，即是：此種基本上屬於討論「人類文明」性質之觀點與立場，不僅與船山之整體哲學有極為重要之關連，且獲得其支撐。此一支撐之架構，若將之統整分析，可會歸為兩項前述二文所已提及之哲學性論述：一為其「道器」論，另一則為其「繼善成性」說。

而二者皆於其立說之早期，即撰作《周易外傳》時，即已初步成形，並被賦予一種「文明史觀」之意義。

所謂「道器」論，依前文所述，船山之核心觀點，主要立基於所謂「虛」、「實」之辨。亦即將《易傳》依「形」之上、下區辨「道」、「器」之說，關連之於一種牽涉宇宙建構歷程之論，並依「性」、「命」之說，建立不同層級之「實體」(substance)觀念，以釐清與「物」之品彙性與發展性相關之議題；從而將「正德」與「利用」所涉及之「知識建構」問題，皆融入其中，以為討論。

船山此說之所以具有討論「人類文明性質」之觀點與立場，且能以哲學系統之完整性，支撐一種「文明論」，在於其所內涵之明確之「演化論」(evolutionism)特質。船山於《周易外傳》中云：

道，體乎物之中以生天下之用者也。物生而有象，象成而有數，數資乎動以起用而有行，行而有得於道而有德。因數以推象，象自然者也，道自然而弗藉於人。乘利用以觀德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗藉於人，則物與人俱生以俟天之流行，而人廢道；人相道，則擇陰陽之粹以審天地之經，而《易》統天。故〈乾〉取象之德而不取道之象，聖人所以扶人而成其能也。蓋歷選於陰陽，審其起人之大用者，而通三才之用也。天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也。⁴

船山此論，相對於其前程朱一脈學者之理學論述，最重要之改變，在於將象數起用之「動因」與「象數之理」區畫；由是不唯「道」字與「理」字，於觀念中，不得不析論為二；「道」之與「德」，亦當分別以說。

蓋對於船山而言，「道」雖是「體乎物之中以生天下之用」，品物之所以流行而萬殊，則係取資於「化」所已然之動而益進。「象」之未成，則無數；「數」之不資乎動，則無以起用而有行。「動」之因雖無異，「化」之行，則有「大」、「小」。於是而有所謂「繼善」、「成性」之說。船山云：

⁴ 見王夫之：《周易外傳》，卷一，〈乾〉，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》(1-15冊)(長沙：嶽麓書社，1996年，一版二刷)，第1冊，頁821。文中「象自然者也」之「象」字，校云：「守遺經書屋本、金陵本、太平洋本、前後中華本均作『道』」。按，依下文「乘利用以觀德，德不容已者也」句例，作「象」字是。

小者專而致精，大者博而不親。然則以善說道，以性說善，恢恢乎其欲大之，而不知其未得其精也。恢恢乎大之，則曰「人之性猶牛之性，牛之性猶犬之性」亦可矣。當其繼善之時，有相猶者也，而不可概之已成乎人之性也，則曰「天地與我同根，萬物與我共命」亦可矣。當其為道之時，同也共也，而不可概之相繼以相授而善焉者也。惟其有道，是以繼之而得善焉，道者善之所從出也。惟其有善，是以成之為性焉，善者性之所資也。方其為善，而後道有善矣。方其為性，而後善凝於性矣。⁵

所謂「博而不親」，即是道於其初始，但有「敦化」之博，而不親乎「川流」之細；故當其為道之時，同、共而不可概之相繼以相授而善。必待「川流」之繼之，專而致精，而後「道」乃有善、性。此一區分「道」與「善」、「性」為三階之說法，與為程朱之論者之「以善說道，以性說善」之論，可謂迥然有別，故船山辨之如此。

而於船山之論中，所謂「數資乎動以起用而有行」，「數」不唯涉及「存在」之時、位，亦涉及物之「延伸」與「變化」；其所謂「資乎動以起用」，就人之成為人而言，則是於「動」義之中，概括進人因生存需求而建構之社會性發展，故船山云：

无其器則无其道，……洪荒无揖讓之道，唐、虞无吊伐之道，漢、唐无今日之道，則今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有車馬而无御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而无禮樂之道。則未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。⁶

船山此一以「社會」為主體之「演化」觀，其後章實齋（學誠，1738-1801）於所撰《文史通義》中，有近似之發揮。唯就天、人之際言，船山有一不同於實齋之論，即是其論中所辨析於「〈乾〉取象之德而不取道之象」之義。蓋就實齋而言，其所謂：

⁵ 同前註，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，頁 1006-1007。

⁶ 同前註，卷五，〈繫辭上傳第十二章〉，頁 1028。

眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。⁷

乃是於百姓之庸常，見其莫非道體之流行；其所蘊含之「自然」義，乃立基於陽明（王守仁，字伯安，1472-1529）之「良知」說。故主張聖人必學於眾人群化所已然之跡，然後得以見所「不得不然」。其說之於人文演化，偏近為一種具廣義之「人類學」視野⁸之史觀。⁹而船山之「取德」說，則是強調人類文明之開創性，應來自傑出個人對於「人之存在」與「社會群體發展」之一種屬於「當時代」之認知與判斷；以此輔助天道自然之所不能。船山以此而論經、史，乃有上述種種結合「歷史形勢」與「關涉乎成、敗之作爲」之觀點。

⁷ 實齋云：「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。聖人有所見，故不得不然；眾人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。非無所見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非可即以為道也。聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。故不知其然而然，一陰一陽之迹也。學於聖人，斯為賢人。學於賢人，斯為君子。學於眾人，斯為聖人。非眾可學也，求道必於一陰一陽之迹也。自有天地，而至唐、虞、夏、商，迹既多而窮變通久之理亦大備。周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳，道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。蓋自古聖人，皆學於眾人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也。周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。譬如春夏秋冬，各主一時，而冬令告一歲之成，亦其時會使然，而非冬令勝於三時也。故創制顯庸之聖，千古所同也。集大成者，周公所獨也。時會適當然而然，周公亦不自知其然也。」見章學誠：〈原道上〉，收入〔清〕章學誠撰，葉瑛（字石甫，1896-1950）校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，2008年六刷），上冊，卷二，頁120-121。

⁸ 此處所指稱之「人類學意義之觀點」，僅係就西方自「啟蒙時期」（the Enlightenment）以來所發展、擴散之寬鬆觀點而言，而非以指十九世紀末、二十世紀始逐步成熟之具「科學」意義之人類學。

⁹ 關於章實齋之史學與史觀，參見拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉（初稿原刊《臺大中文學報》第24期〔2006年6月〕，頁225-270；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編〔香港：中文大學出版社，2012年〕，頁1-71）、〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉（初稿刊登於《文與哲》第10期〔2007年6月〕，頁375-446；並於上海師範大學中國近代社會研究中心所舉辦之《「比較視野下的地域社會研究——徽州與江南的文化認同與地方發展」國際學術研討會》〔上海：上海師範大學，2007年11月12-15日〕中宣讀；亦收入前書，頁91-180）二文。

而正由於船山此項認知，乃取「象之德」，而非「道之象」，故就其性質而言，其歷史觀察，必須結合於一種哲學性之解釋，否則無由「擇陰、陽之粹以審天地之經」。故雖則於船山之論中，係將人文之演化，視為乃是「化」之延伸，然於其說中，實主張人必至於「行而有得於道而有德」，產生對於人「存在價值」之自覺，並進而認知人之「主動性」於動態之事勢中所處之決定性位置，始是建構「理解人類文明歷史」之起點。船山由是而將所謂「相道」，與「聖人所以扶人而成其能」二義，結合為一，於此伸展其特有之「文明哲學」(philosophy of civilization)；其中包括「文明史觀」與「歷史哲學」二部分。

二、船山哲學中之「世界」觀點

欲討論船山所建構之「文明史觀」，應先闡釋其「文明觀」；而欲闡釋其「文明觀」，則應先說明其「世界觀」。綜合其所云「世界」，約可分從數項基本之觀念基礎論之：一涉及天文，一涉及地理，一涉及族類，一涉及歷史，一涉及生死，一涉及事理之因果。

所謂「涉及天文」，一關係哲學中之「宇宙構成論」(cosmology)，一關係天體之成象與運行。其於前者，船山自始即採取橫渠(張載，字子厚，1020-1077)之以「太虛無形」即是「氣之本體」之說；因而有謂：

繪太極圖，無已而繪一圓圈爾，非有匡郭也。如繪珠之與繪環無以異，實則珠環懸殊矣。珠無中邊之別，太極雖虛而理氣充凝，亦無內外虛實之異。從來說者竟作一圓圈，圍二珠五行于中，悖矣。此理氣遇方則方，遇圓則圓，或大或小，網緼變化，初無定質，無已而以圓寫之者，取其不滯而已。王充(字仲任，27-97)謂從遠觀火，但見其圓，亦此理也。¹⁰

船山此說，出於《思問錄外篇》，其所云「太極雖虛而理氣充凝」，即是主張遍虛空皆氣之所充盈；論乃兼取「太虛」之說，以合之於所謂「太極」。於其觀念中，不唯排除此一宇宙之外，尚有其它世界存在之可能；亦不認於「存有學」(ontology)

¹⁰ 見王夫之：《思問錄外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁430。

中，尚有分辨「理」「氣」先、後之必要。至於後者，所謂「關係天體之成象與運行」，船山則有「形」與「質」之分。船山曰：

張子曰：「日月之形，萬古不變。」形者，言其規模儀象也，非謂質也。質日代而形如一，無恆器而有恆道也。江河之水，今猶古也，而非今水之即古水。燈燭之光，昨猶今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月遠而不察耳。¹¹

船山此以「形」之有恆，乃出於「道」之有恆，而「質」之所以「日代」，則出於「器之無恆」。可見在船山撰作此書時之主張中，器之得形，必其有得於「化」之分劑適宜，然後有以顯其規模、儀象。天地之有法、象之可觀者，以此。船山以此而有「師成憲以求理」之說。船山曰：

曆家之言，天左旋，日、月、五星右轉，為天所運，人見其左耳。天日左行一周，日日右行一度。月日右行十三度十九分度之七。五星之行，金、水最速，歲一小周；火次之，二歲而一周；木次之，十二歲而一周，故謂之歲星；土最遲，二十八歲而始一周。而儒家之說非之，謂曆家之以右轉起算，從其簡而逆數之耳。日陽月陰，陰之行不宜踰陽，日、月、五行皆左旋也。天日一周而過一度，天行健也。日日行一周天，不及天一度。月日行三百五十二度十九分度之十六七十五秒，（原註：妙母百。）不及天十三度十九分度之七。其說始於張子，而朱子（熹，字元晦，號晦庵，1130-1200）韙之。夫七曜之行，或隨天左行，見其不及；或迎天右轉，見其所差；從下而窺之，未可辨也。張子據理而論，伸日以抑月，初無象之可據，唯陽健陰弱之理而已。乃理自天出，在天者即為理，非可執人之理以強使天從之也。理一而用不齊，陽剛宜速，陰柔宜緩，亦理之一端耳。而謂凡理之必然，以齊其不齊之用，又奚可哉！且以理而求日、月，則亦當以理而求五星。日、月隨天而左，則五星亦左矣。今以右轉言之，則莫疾于金、水而莫遲于土。若以左旋言之，則是鎮星日行一周而又過乎周天者二十八分度之二十七矣。謂天行健而過，土亦行健而過乎！是七曜之

¹¹ 同前註，頁 453-454。

行，土最疾，木次之，火次之，金、水、日又次之，其劣于行者唯月而已。金、水與日並驅而火、木、土皆踰于日，此于日行最速、太陽健行之說又何以解邪！日，夫也。月，妻也。妻讓夫得矣。日、月，父母也。五星，子也。子疾行而先父，又豈理哉！陰之成形，凝重而不敏于行者，莫土若也。土最敏而月最鈍，抑又何所取乎！故以理言天，未有不窮者也。姑無已而以理言：日，火之精；月，水之精也。三峽之流，晨夕千里。燎原之火，彌日而不踰乎一舍。五行之序，水微而火著，土尤著者也。微者輕疾，著者重遲，土愈著而愈鈍矣。抑水有質，火無質，日、月非有情于行，固不自行，大氣運之也。有質者易運，無質者難運，難易之分，疾徐因之。陽火喜紆，而陰水怒決，陰之不必遲鈍于陽，明矣。然此姑就理言之，以折陽疾陰遲之論耳。若夫天之不可以理求，而在天者即為理。故五緯之疾遲，水、金、火、木、土以為序，不必與五行之序合，況木以十二歲一周，歲歷一次，故謂之歲星，使其左旋，則亦一日一周天，無所取義于歲矣。以心取理，執理論天，不如師成憲之為得也。¹²

又曰：

遠鏡質測之法，月最居下，金、水次之，日次之，火次之，木次之，土最居上。蓋凡行者必有所憑，憑實則速，憑虛則遲。氣漸高則漸益清微，而憑之以行者亦漸無力。故近下者行速，高則漸緩。月之二十七日三十一刻（原註：新法大略。）而一周，土星之二十九年一百五日有奇（原註：亦新法大略。）而一周，實有其理，而為右轉亡疑已。西洋曆家既能測知七曜遠近之實，而又竊張子左旋之說以相雜立論，蓋西夷之可取者，唯遠近測法一術，其他則皆剽襲中國之緒餘，而無通理之可守也。¹³

船山此舉曆家、橫渠，與西學三種天文之說，而於其間分別出兩類，即：「以心取理」而後之「執理」；與「師成憲以折論」之「辨理」。此點顯示船山於其「論理」之過程中，對於「如何建構知識」，已出現因接觸西學而產生之「知識觀念」之變

¹² 同前註，頁 437-439。斷句稍異。「妙百母」疑「秒百母」之訛。

¹³ 同前註，頁 439。

化。此項變化之於船山，嚴格而言，並非一種天文曆算之學之專門討論，如其表面所呈現；而是因於西學「知識觀念」之刺激，從而產生之屬於其個人哲學觀點之反思。其要點如下：

一、理自天出，在天者即為理；¹⁴然理一而用不齊，觀象以求其通，有可據，有非可據，因象以偏取，易陷於執。

二、於同一象而臆測其則，其說難於歸一；於無可據處，應折之以「可據之成憲」。

三、「成憲」之為「可據之通理」，乃別有所從出，非純由「質測」者可得。

四、所謂「通理」，乃象之所以呈為此象之「所以然」，而非僅是符於象所表顯之「所然」。

船山依據有限之西學知識而作之此種反思，固就一面論，仍是嚴重低估西學於方法學上之進步，遠不及同時方藥地（以智，字密之，1611-1671）對於西學門徑中所蘊含之「哲學性」之認識；且在船山「師成憲以求理」之說中，亦存在對於《易》理之過度信賴，因而無法理解建構「科學性原理」之程序，及面對「知識方法」時所應有之批判性。然自另一面言之，彼因注意及於「質測」之術，從而造成其對於《易》理之「象」、「數」觀念之進一步思惟，仍使船山於「擇陰、陽之粹以審天地之經」時，得以清楚分辨「然」（道之象）與「所以然」（象之德）

¹⁴ 「在天者即為理」一語，尚見於船山它書，如《周易大象解》（見王夫之：《周易大象解·序》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁695）、《周易內傳》（卷五上，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁526）等；且為《周易內傳》中之重要說法。然各書於此一語之義，皆係配合不同時期之立論結構，而有異解；並非一致。至於此所敘論《思問錄外篇》之著作年代，船山《周易外傳》卷七〈說卦傳〉，論「成象以起數」一節，其下自注云：「詳具《思問錄外篇》，蔡氏舊解非是。」（見王夫之：《周易外傳》，卷七，〈說卦傳〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1080）而其《外篇》，則亦於「《易》稱元亨利貞，配木火金土而水不與」句下注云：「貞土德，非水德，詳《周易外傳》」（見王夫之：《思問錄外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁447），見二書之撰作，論相出入，故有「互詳」之文。余前著《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》一書之下編，即將於2013年由香港中文大學出版社出版，曾據各書論及橫渠之部分加以比較，從而主張二書初稿之寫成，《思問錄外篇》或猶早於《外傳》，非晚歲之作；可備一說。

之性質差異；並於其間建立一種「形上因果原理」(principle of metaphysical causality)之理解，排除二者間存在「秘義關連」(mysterious connection)之可能。此點對於船山自始即欲區分「道」與「理」二字於哲學系統中之指涉層次與意義內涵而言，將「理」字之最高指涉，約限、固定於「通理」層次，亦係保留部分「朱子之說」之一重要步驟。此點使船山所自成之哲學理論建構，雖已非「理學」所可籠絡，卻與「理學」之發展脈絡，仍存在重要之銜接。

其次所謂「涉及地理」；其來源，則是由西學所帶來之地理及人文知識。¹⁵此一屬於地理與人文方面之知識，對於船山而言，最大之意義，在於打破儒學中所本有之「文明起源」觀點。船山曰：

謂「天開於子，子之前無天；地闢於丑，丑之前無地；人生於寅，寅之前無人」；吾無此遠古之傳聞，不能徵其然否也。謂「酉而無人，戌而無地，亥而無天」，吾無無窮之耳目，不能徵其虛實也。吾無以徵之，不知為此說者之何以徵之如是其確也！考古者，以可聞之實而已。知來者，以先見之幾而已。故吾所知者，中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎！太昊以上，其猶禽獸乎！禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據，所謂饑則嗷嗷，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。魏、晉之降，劉（淵，字元海，?251-310）、石（勒，字世龍，274-333）之濫觴，中國之文，乍明乍滅，他日者必且陵蔑以之於無文，而人之返乎軒轅以前，蔑不夷矣。文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣，食異而血氣改，衣異而形儀殊，又返乎太昊以前，而蔑不獸矣。至是而文字不行，聞見不徵，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣，此為混沌而已矣。

天地之氣衰旺，彼此迭相易也。太昊以前，中國之人若麀聚鳥集。非必日照月臨之下而皆然也，必有一方焉如唐、虞、三代之中國也。既人力所不通，而方彼之盛，此之衰而不能徵之，迨此之盛，則彼又衰而弗能述以授

¹⁵ 與晚明之地理知識關係極大者，為耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）所繪製之世界輿圖，參詳黃時鑒、龔纓晏撰：《利瑪竇世界地圖研究》（上海：上海古籍出版社，2004年）。

人，故亦蔑從知之也。以其近且小者推之，吳、楚、閩、越，漢以前夷也，而今為文教之藪。齊、晉、燕、趙，唐、隋以前之中夏也，而今之椎鈍駘戾者，十九而抱禽心矣。宋之去今，五百年耳，邵子（雍，字堯夫，諡號康節，1011-1077）謂南人作相，亂自此始，則南人猶劣於北也。洪、永以來，學術、節義、事功、文章皆出荆、揚之產，而貪忍無良、弑君賣國、結宮禁、附宦寺、事仇讎者，北人為尤酷焉。則邵子之言驗於宋而移於今矣。今且兩粵、滇、黔漸向文明，而徐、豫以北風俗人心益不忍問。地氣南徙，在近小間有如此者，推之荒遠，此混沌而彼文明，又何怪乎！《易》曰「乾坤毀則無以見易」，非謂天地之滅裂也，乾坤之大文不行於此土，則其德毀矣。故曰「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤」，則雖謂天開地闢於軒轅之代焉可矣。¹⁶

船山此說，據天地之氣之「衰」、「旺」，以論文明彼此之更迭相易，且曰「太昊以前，中國之人若麋聚鳥集。非必日照月臨之下而皆然也，必有一方焉如唐、虞、三代之中國也」；此一說法，雖於「水土」與「人文」之關係，仍採取一種與傳統類型相近之「氣類感應」之說，然彼於氣化之自然中，立說討論族群發達文明之地理分布，並兼及其必有之盛、衰，仍是感染於當時因西學傳播所形成之一種粗略之「寰宇」視野。此一視野所帶動之思考，成為船山同時建構其特有之「文明史觀」之必要成分；與傳統儒學中之「文明唯一論」不同。

至於有關「族類」，船山則云：

夫觀初始於天地者，豈不大哉！洋洋乎金以銑之，木以幹之，土以敦之，火烜風撓水裹以烝化之，彼滋此孕以繁之，脈脈門門，泮渙搏翕以離合之，故盛德行於無疆而不知其屆也。然而清其族，絕其畛，建其位各歸其屏者，則函輿之功，所以為慮至防以切。是故山禽趾疏，澤禽趾纂，乘禽力橫，耕禽力縱，水耕宜南，霜耕宜北，是非忍於其泮散而使析其大宗也，亦勢之不能相救而絕其禍也。是故聖人審物之皆然而自畛其類，尸天下而為之

¹⁶ 見王夫之：《思問錄外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁467-468。

君長。區其靈冥，消其疑似，乘其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相救，故曰「聖人與天地合德」者，豈虛獲哉！¹⁷

船山此論，約可分三層論述其義：第一層為「天地盛德之無疆」；此點說明自然界中「物化條件」之均、普。第二層為「天地函輿之功之因勢而有之『屏』、『位』」；此點說明自然界中「氣化生態」中所必有之「地域殊異」。第三層為「畛類分治以絕禍之必要」；此點說明依「地域生態」形成「族類」，依「族類」形成相區隔之「文化個體」，對於船山而言，乃文明進程所常然，亦為其所應然。不當違逆。

船山之說，顯示於其觀念中，由族類建構「文明發達」之機制，乃史家探論「天」、「人」之際之關鍵。船山由此奠立其「以自然演進中之民族文化，作為文化個體之核心」，「以民族文化之『文明殊性』之延續，作為文明事業努力之歷史目標」之觀點。而此二者，亦即影響其世界觀之思想因素中，涉及於「歷史」層面者。船山基於此種觀點而建構之「中國史論」，如其所表現於晚作之《讀通鑑論》者，雖因此而具有若干程度之「種族中心主義」(ethnocentrism)色彩，與其政治立場中之「國族主義」(nationalism)相符應；然由於其立說係於氣化之均、普條件中說之，於哲學上確認「人性」所承自於天之共有之「命」，且亦於事實上，承認文化之多元；故其觀點，仍係一種「以『世界』為著眼之文明史觀」，而非源自一種狹隘之「種族主義」(racism)。

除以上所敘及之「天文」、「地理」、「族類」、「歷史」而外，船山之「世界」觀，亦涉及「鬼神」與「事理因果」。船山之論「鬼神」云：

《易》曰：「知鬼神之情狀」，然則鬼神之有情有狀明矣。世之所謂鬼神之狀者，髣髴乎人之狀。所謂鬼神之情者，推之以凡近之情。於是稍有識者，謂鬼神之無情無狀，因而並疑無鬼無神。夫鬼神之狀非人之狀，而人之狀則鬼神之狀。鬼神之情非人之情，而人之情則鬼神之情。自無而之有者，神未嘗有而可以有。自有而之無者，鬼當其無而固未嘗無。特人視之不能見，聽之不能聞耳。¹⁸

¹⁷ 見王夫之：《黃書》，〈原極第一〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁501。

¹⁸ 見王夫之：《俟解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁482。

船山此以「神」為「自無之有」，「鬼」為「自有之無」，皆未脫於「氣化」之論；然似在其論形質之聚、散中，尚有一層因氣之屈、伸而產生之「精氣」與「游魂」之說。船山曰：

「精」者陰之始凝，「氣」者陽之善動者也。成乎形象者皆謂之「物」。「魂」者，精得氣而靈。氣盪精而動者也。「變」，易其故而別為新之謂。「為」者，天地網緼不息之幾，以妙屈伸之用者也。「鬼神」者，二氣不已之良能，為屈為伸之用，而吉凶之所自出也。《易》之或九或六，結而成乎卦體，出於無心之分合，神之為物而且為鬼者也。奇偶成而反諸大衍，聽再營之游盪，不必仍其故，而又且成焉，鬼之為變而復為神者也。已成乎物者，吉凶之效；未成乎物者，吉凶之幾；一聚一散，變化無窮，而吉凶不爽。以此知鬼神之情狀，無心而自有恆度，則以事鬼神，應災祥，而制禮樂刑賞之大用，無不與鬼神合其吉凶矣。自天地一隱一見之文理，則謂之幽明；自萬物之受其隱見以聚散者，則謂之生死；自天地至足之體以起屈伸之用，而生死乎物者，則謂之鬼神。天地之道，彌綸於兩間者，此而已矣。而《易》以六位為陰陽十二之全體，一聚一散、一屈一伸於其間，以迭為幽明生死物變，則準之以彌綸天地之道，誠然之幾無不著明，而吉凶之故亦必無爽忒矣。此上言《易》之立體，參伍錯綜以知化，與天地之化相彌綸者也。¹⁹

船山此論據《易繫》之文，將「精」、「氣」分說，以「精」為氣於形物之始所「漸凝」之結構化形態，屬陰；而此處所謂「氣」，則指物之初凝時所有之陽，乃為一種與結構相依之「善動之能」。此種「善動之能」，且能於其持續之發展中，激盪物質化之形質結構，與形質配合，形成「機體」之靈動，從而產生「生命」之功能。生命之日易其故而為新，胥是本此而有。而所謂「神」之「由無之有」，「鬼」之「自有之無」，則是此種屈、伸之能之顯用。其間並無宗教義中任何屬於「秘義」(mystery)之神聖，或「不朽之靈魂」(perennial soul)。船山本此遂有其「人道通乎天」與「天德察乎人」之說。船山曰：

¹⁹ 見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈繫辭上傳第四章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁520-521。

「明則有禮樂，幽則有鬼神」，人道之通於天，天德之察乎人者也。鬼神則視不可得而見，聽不可得而聞；禮樂則飢不可得而食，寒不可得而衣；亦奚用此哉！苟簡嗜利之人，或托高明以蔑鬼神，或托質朴以毀禮樂，而生人之心固有所不安，於是下愚鄙野之夫，以其不安之情，橫出而為風俗，以誣鬼神，以亂禮樂，皆苟簡嗜利者激而導之也。以艸野之拱箬、醜酒為禮；以筳管、篳栗、大鈸、獨絃及狹邪之淫哇為樂；以小說、雜劇之所演，遊髡、妖巫之所假說者為鬼神，（原註：如鍾馗，斧首也，而謂為唐進士；張僊，孟眛像也，而謂求嗣之神；文昌，星也，而謂之梓潼；玄武，龜蛇也，而謂修行於武當；皆小說猥談。塗關壯繆（羽，字雲長，162-220）之面以朱，繪雷霆之喙以鳥，皆優人雜劇倡之。）而鬼神亂於幽，禮樂亂於明，誠為可惡。乃名山大川，僅供遊玩，行歌九叫，自適情欲，取野人不容昧之情而漸滅之，則忠孝皆贅疣，不如金粟之切於日用久矣。存養省察之幾，臨之以鬼神則嚴。君民親友之分，文之以禮樂則安。所甚惡於天下者，循名責實之質樸，適情蕩性之高明也。人道之存亡，於此決也。²⁰

船山此說，力斥世俗之宗教，與墨者非薄禮、樂之論，而以禮樂之享鬼神為天、人之相通，其旨來自《易繫》「神道設教」之說；而將其中所殘存之宗教成分進一步廓除。依其說，鬼、神之於幽，本是天地屈、伸之能之顯用，人有所可感，亦有人所當敬與當誠；²¹故存養省察之幾，臨之以鬼神則嚴，而君民親友之分，文之

²⁰ 見王夫之：《俟解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁482-483。

²¹ 此種以人道通於天德之感應，既具有激發人內在仁性之義理功能，亦具有能於當前之覺受上，融合內、外之作用。關於前者，如宋儒之云「滿腔子是惻隱之心」（見程顥〔字伯淳，1032-1085〕、程頤〔字正叔，1033-1107〕：《河南程氏遺書》，卷第三，收入〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》〔北京：中華書局，2008年，二版五刷〕，上冊，頁62），即是其說；而後者，所謂「覺受上之融合」，則如宋儒之主張「內、外一也」（張南軒〔栻，字敬夫，1133-1180〕論「天理融會」，曾有「仁義禮智根於心，而生色於外，充盛著見，自不可揜，故其睟然之和見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻，涵養擴充，積久而熟，天理融會，動容周旋，無非此理，而內外一也」之語，見所撰《孟子說》〔收入宋張栻撰，楊世文、王蓉貴校點：《張栻全集》，長春：長春出版社，1999年，中冊，卷七，頁476〕），則為其理。朱子之解《論語·子罕第九》「子見齊衰者」章，引尹氏（尹□，字彥明，一字德充，1061-1132）「此聖人之誠心，內外一者也」之言，以

以禮樂則安。苟簡嗜利之人不察，以人有鬼神之感而未能實然見聞之，遂髣髴乎人之狀以想像之，推之於凡情以誣蔑之，於是而有「循名責實」之質樸，與「適情蕩性」之高明。乃使人道之可通乎天者，因是而毀、亂。故為可惡。

船山此一論述，分敘天、地之知、能，而以「乾」、「坤」為竝建，故於性質雖近於「泛神論」(pantheism)而非是。尤其船山於彼晚年之論中，²²已將「偶然」之因素納入陰、陽成化之「摩盪」中，²³更使其以鬼、神為氣化「良能」之說，²⁴具

釋該章之旨(見朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷第五，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人〔1945-〕等主編：《朱子全書》〔修訂本〕〔上海：上海古籍出版社，2010年〕，第6冊，頁142)，亦屬後者之義。

²² 關於船山思想之發展，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉(初稿原刊《文與哲》第17期〔2010年12月〕，頁297-382)一文。

²³ 船山治《易》，最忌以道、釋混淆；尤斥所謂「先天」之說。船山曰：「所云先天者，鍾離權(字雲房，一字寂道，號正陽子，又號和谷子)、呂崑(字洞賓，號純陽子)之說也。嗚呼！使搏(陳搏，字圖南，號希夷，?871/72-989)與堯夫有見於道，則何弗自立一說？即不盡合於天，猶可如揚雄(字子雲，西元前53-18)之所為，奚必假伏羲之名於文字不傳之遠古哉？其經營砌列為方圓圖者，明與孔子『不可為典要』之語相背。而推其意之所主，將以何為？如方圓圖方位次序之鉅釘鋪排者，可以崇德耶？可以廣業耶？可以為師保父母，使人懼耶？可以通志成務，不疾而速，不行而至耶？不過曰：天地萬物生殺興廢，有一定之象數，莫能踰於大方至圓之體。充其說，則君可以不仁，臣可以不忠，父可以不盡教，子可以不盡養，端坐以俟禍福之至。嗚呼！跖(柳下跖，原名展雄)也，夷(子姓，墨胎氏，名允，字公信)也，堯也，桀也，皆不能損益於大方至圓之中者也。即使其然，而又何事嘵嘵前知以術明覺乎？故立一有方有體之象以言《易》，邪說之所繇興，暴行之所繇肆，人極之所繇毀也。魏伯陽(號雲牙子)以之言丹術，李通玄(棗柏大士，635-730)以之言《華嚴》，又下而素女之妖淫亦爭託焉。故學《易》者不闢先天之妄，吾所不知也。」(見王夫之：〈周易內傳發例〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁651)船山於論中辨「人極之崇德廣業」與「生殺興廢之象數」，義略同黃梨洲於《破邪論》(見黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第1冊，頁192)中所斥於「運」、「會」之說之旨；自有其甚正之意。然當時論「象數」者，亦另有一套專門之學，且其觀念因受西學之啟發，已有重要之擴展與改變，如展現於方藥地與其父潛夫(方孔炤，1591-1655)之論，此則非力排「數術」者所知。應分別視之。關於藥地之學，余曾有文討論，參見拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉(本文初稿原發表於中央研究院中國文哲研究所所舉辦之《方以智及其時代學術研討會》〔臺北：中央研究院，2007年9月13日〕；後刊登於《文與哲》第12期〔2008年6月〕，頁455-528，並收入戴景賢撰：《明清學術

有理論上之獨特性。²⁵

次論「事理因果」。船山之論云：

莊生云：「參萬歲而一成純。」言萬歲，亦荒遠矣，雖聖人有所不知，而何以參之！乃數千年以內，見聞可及者，天運之變，物理之不齊，升降污隆治亂之數，質文風尚之殊，自當參其變而知其常，以立一成純之局而酌所以自處者，歷乎無窮之險阻而皆不喪其所依，則不為世所顛倒而可與立矣。使我而生乎三代，將何如？使我而生乎漢、唐、宋之盛，將何如？使我而生乎秦、隋，將何如？使我而生乎南北朝、五代，將何如？使我而生

思想史論集》上編，頁257-352）一文。

- ²⁴ 船山以氣之「良能」釋鬼、神，出橫渠（「鬼神者，二氣之良能也」，語見張載：《正蒙·太和篇第一》，收入〔宋〕張載撰，章錫琛點校：《張載集》〔北京：中華書局，2006年，三刷〕，頁9）。然以二人之說，理論結構不同，故細辨之，亦時時可見其差異。
- ²⁵ 梨洲曾針對當時佛教與西來之「天主」之義之流行，提出一對應之策；其言云：「邪說之亂，未有不以漸而至者。夫莫尊於天，故有天下者得而祭之，諸侯以下皆不敢也。《詩》曰：『畏天之威，于時保之。』又曰：『上帝臨汝，無貳爾心。』其凜凜於天如此。天一而已，四時之寒暑溫涼，總一氣之升降為之。其主宰是氣者，即昊天上帝也。《周禮》因祀之異時，遂稱為五帝，已失之矣。而緯書創為五帝名號，蒼帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，黃帝曰含樞紐，白帝曰白招矩，黑帝曰汁光紀。鄭康成（玄，127-200）援之以入註疏，直若有五天矣。釋氏益肆其無忌憚，緣『天上地下，唯我獨尊』之言，因創為諸天之說，佛坐其中，使諸天侍立於側，以至尊者處之於至卑，効奔走之役。顧天下之人，習於見聞，入彼塔廟，恬不知怪，豈非大惑哉！為天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之像記其事，實則以人鬼當之，并上帝而抹殺之矣。此等邪說，雖止於君子，然其所由來者，未嘗非儒者聞其端也。今夫儒者之言天，以為理而已矣。《易》言『天生人物』，《詩》言『天降喪亂』，蓋冥冥之中，實有以主之者。不然，四時將顛倒錯亂，人民禽獸草木，亦渾淆而不可分擘矣。古者設為郊祀之禮，豈真徒為故事而來格來享，聽其不可知乎？是必有真實不虛者存乎其間，惡得以理之一字虛言之也。佛氏之言，則以天實有神，是囿於形氣之物，而我以真空駕於其上，則不得不為我之役使矣。故其敬畏之心蕩然。儒者亦無說以正之，皆所謂『獲罪於天』者也。」（見黃宗義：《破邪論》，收入黃宗義撰，沈善洪主編：《黃宗義全集》，第1冊，頁194-195）說中梨洲以冥冥之中，固亦有實然主宰夫是氣者，而非僅儒者口中所言之「理」；蓋亦是欲以儒家義理思惟中「敬天」之義，回應當時種種宗教之論。與船山說相較，立場雖截然不同，然二人同時據彼所見之世態，論及禮樂與鬼神，仍可見屬於時代議題之共通。

乎契丹、金、元之世，將何如？則我生乎今日而將何如，豈在彼在此遂可沈與俱沈，浮與俱浮耶？參之而成純之一審矣。極吾一生數十年之內，使我而為王侯卿相，將何如？使我而飢寒不能免，將何如？使我而蹈乎刀鋸鼎鑊之下，將何如？使我而名滿天下，功蓋當世，將何如？使我而高項黃馘，沒沒以死於繩樞甕牖之中，將何如？使我不榮不辱，終天年於閭巷田疇，將何如？豈如此如彼，遂可驕、可移、可屈耶？參之而成純之一又審矣。變者歲也，不變者一也。變者用也，不變者體也。歲之寒暄晴雨異，而天之左旋、七曜之右轉也一。手所持之物、足所履之地，或動或止異，而手之可以持、足之可以行也一。唯其一也，是以可參於萬世。無恆之人，富而驕，貧而諂，旦而秦，暮而楚，縞衣而出，素衣而入，蠅飛蝶驚，如飄風之不終日，暴雨之不終晨，有識者哀其心之死，能勿以自警乎！

樸之為說，始於老氏，後世習以為美談。樸者，木之已伐而未裁者也。已伐則生理已絕，未裁則不成於用，終乎樸則終乎無用矣。如其用之，可棟可楹，可豆可俎，而抑可潤可牢，可柅可楛者也。人之生理在生氣之中，原自盎然充滿，條達榮茂。伐而絕之，使不得以暢茂，而又不施以琢磨之功，任其頑質，則天然之美既喪，而人事又廢，君子而野人，人而禽，胥此為之。若以樸言，則唯飢可得而食、寒可得而衣者為切實有用。養不死之軀以待盡，天下豈少若而人耶！自鬻為奴，穿窬為盜，皆以全其樸，奚不可哉！養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也。《詩》曰：「人而無禮，胡不遄死？」遄死者，木之伐而為樸者也。²⁶

船山此論，謂君子固當參變知常，以立「一成純」之局而酌所以自處。唯變者歲也，不變者一也，變者用也，不變者體也，不變者亦應隨生氣而日化，故所謂參變而知常，務要養其生理自然之文，而修飾之以成乎用；而非隨所遇而安之於無用，以全其樸。

船山此說，倘論其實，不唯乃係明白反對屬於「道家形態」之「自然主義」(naturalism)，且由於在其「參變知常」之論中，強調務要「善養生理自然之文，

²⁶ 見王夫之：《俟解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁485-487。標點稍有改易。

修飾以禮以成乎人文之用」，因而若細究船山所謂「參變之知」，其對於人文歷史，除設有「靜態之理解」，以歸納出與「治道」(politics and statecraft) 相關之一般性原理外，亦於其中，分析出一種可建構特殊之「動態主義認識論」(epistemological dynamism) 之「動態性認知」。船山之世界觀，所以於其思惟中，自始即涵有形塑「文明史觀」與「歷史哲學」之論勢者，其因在此。

三、船山之文明史觀

船山之文明史觀，大體而言，其所注意，關繫三項文明之面向：第一項為人文歷史之「演化」(evolution)，其中包括：「物質利用」之進步，與「社會制度」之更替；即前文所謂「未有弓矢而无射道，未有車馬而无御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而无禮樂之道。則未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣」²⁷之說所指涉。第二項為人文利用中所見「人性之可能」與「人性之變化」；即前文所引「乘利用以觀德」²⁸之說所思考。第三項則為歷史推進中，各項有關社會「結構」(structure) 與「功能」(function) 之時、勢變化；凡其史論中所見各種因素之調停與成敗，皆屬之。

對於船山而言，人類歷史之由近於禽獸，而逐步文明，其所以見有「演化」，除人之發展乃立基於人性所稟賦，凡其與氣機之相感而為勝負，皆由天所肇命，非「人」之專一之志意所可移易外；其於群生衍化所創建之文化個體，則亦有人因面對自然乃至歷史之處境，而有之群體適應與創造。此種適應與創造，雖由於多方因素之糾結，或自身「社會性動能」之消、長，而使其歷史，顯示盛、衰；然於其間，亦有因理勢而有之「形態」轉移。此種轉移，由「隱微」而「顯著」，由於存在「創造性因素」之介入，故具有依「川流之德」²⁹而論述之「演化」意義。此即天、人相續中所見於天地之德之所「不容已」。而人亦以是而得以「相天」。

²⁷ 參註〈6〉所揭引文。

²⁸ 參註〈4〉所揭引文。

²⁹ 船山之論「德」之「小」、「大」，有所謂「川流」與「敦化」；其言云：「天地之化，與君子之德，原無異理。天地有川流之德，有敦化之德，德一而大小殊，內外具別，則君子亦無不然。」(見王夫之：《讀四書大全說》，卷五，《論語·述而篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁704) 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

於此「理勢」之論述中，由於已援藉人文創造之「能動性」與「可變異性」而為說，因此依其理辨析，文明之為「演進」，實際並不存在一種哲學性之原理，使其展衍之進程，可由特定之「決定論」(determinism)所預測。

第二項船山所謂「乘利用以觀德」。此一觀點，展現船山對於文明歷史之詮釋，乃同時具有特殊之哲學眼光，與特殊之歷史眼光。因就船山之哲學論述之角度言，「人性之可能」，無法僅以「本質」之角度分析，而須就群體於其實際之生存過程中所呈現之適應，予以理解。此即船山於論中所指言之「體用相函」。³⁰而就船山理解歷史之角度觀察，所謂「人性之變化」，實際亦無法僅以其展現之「作為形態」，予以分析，而須參照「人」成為「意志主體」之存在特性，始能深刻掌握。此即是其同論中所強調之「性情相需」與「始終相成」。³¹故船山乃於議「禮」之後論中，提出所謂「體用錯行」、「仁義互藏」之說。船山曰：

《易》曰：「顯諸仁，藏諸用。」緣仁制禮，則仁體也，禮用也；仁以行禮，則禮體也，仁用也。體用之錯行而仁義之互藏，其它固矣。人之所以異於禽獸，仁而已矣；中國之所以異於夷狄，仁而已矣；君子之所以異於小人，仁而已矣。而禽狄之微明，小人之夜氣，仁未嘗不存焉；唯其無禮也，故雖有存焉者而不能顯，雖有顯焉者而無所藏。故子曰：「復禮為仁。」大哉禮乎！天道之所藏而人道之所顯也。

仁之經緯斯為禮，日生於人心之不容已，而聖人顯之。逮其制為定體而待人以其仁行之，則其體顯而用固藏焉。《周禮》六官、《儀禮》五禮，秩然穆然，使人由之而不知。夫子欲與天下明之而發揮於不容已，精意所宣，七十子之徒與知之，施及於七國、西漢之初，僅有傳者，斯戴氏(戴聖)之《記》所為興也。故自始制而言之，則《記》所推論者體也，《周官》、《儀禮》用也；自修行而言之，則《周官》、《儀禮》體也，而《記》用也。《記》之與《禮》相倚以顯天下之仁，其於人之所以為人，中國之所

³⁰ 船山云：「是故性情相需者也，始終相成者也，體用相函者也。性以發情，情以充性。始以肇終，終以集始。體以致用，用以備體。」見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第十一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1023。

³¹ 參前註〈30〉。

以為中國，君子之所以為君子，蓋將舍是而無以為立人之本，是《易》、《詩》、《書》、《春秋》之實緼也。天下萬世之為君子，修己治人，皆以是為藏身之固，而非是則仁道不顯，而生人之理息矣。是以先儒莫不依禮以為躬行之密用，而論譏姑緩焉，非徒憫於禮經之闕佚而無以卒其業，亦以是為道之藏而不可輕也。³²

所謂「緣仁制禮」，有「用」有「體」，由「體、用錯行」以達知「仁」、「義」之「互藏」，就人類學之角度言，即是藉社會制度之建構與節調，以推究其「起源」於人性之深層需求與潛在動力；就哲學之角度言，則是因社會制度之發展，以理解社會「規範思惟」、「正義原則」與人類普遍之「道德情感」間之關係。而船山之於此種種，其觀察之視野，多係分就不同層次之議題加以分析，而後綜合。所謂「仁以行禮」，以倫理學之角度而言，即是將人之價值追求與實踐，結合之於生命個體當下之文化情境；船山之見，於此議題，具有將義理之展現予以「動態化分析」之眼光。至於所謂「錯行」與「互藏」，對於船山而言，則是將「人性之展現」與「社會之演化」間之關連，以一種複構式之歷史歷程，予以確認；從而發展出特殊之「文明論」。其中關於「禮」之為「仁、義互藏」，其說法，更具有未曾為前人所抉發之深義；船山且依此而將「《記》之與《禮》相倚以顯天下之仁」，作為會通儒家六藝之學之管鑰。

船山此種結合「哲學觀察」與「歷史觀察」之特殊視野，由於在其思惟中，係以「中國之所以為中國，君子之所以為君子」作為取樣，形成聚焦之核心，故彼於提出歷史詮釋之通義時，亦同時展現具有特殊意義之歷史針對性。船山之主張「文明畛域」說，乃至彼對於「《通鑑》史學」之特殊關注，皆是依據此一觀點而產生。而亦緣此，船山對於「德」之蓄積而為人文之勢之史學議題，亦有一種依「《易》理」而有之盛衰論。其最為明顯之表現，即是以中國史學觀念中所分辨之「君子」與「小人」，作為運用《易》理以詮釋歷史形勢之要項。船山之解〈既濟〉、〈未濟〉，嘗謂二卦者皆小人之道、衰世之象，乃陰之「濟」與「未濟」，其論法之所本，蓋即是出此。³³此種結合「《易》理」與「史論」之特殊取徑，不僅

³² 見王夫之：〈禮記章句序〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第4冊，頁9-10。

³³ 關於船山之說，余曾有論，參見拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉（初稿原刊《文與哲》第18期〔2011年6月〕，頁429-514）一文。

展現船山之「文明史觀」與其「歷史哲學」之間，具有立論上之緊密關連，亦反映出船山對於中國文明之「文明重要性」之一種特殊觀點。經學與史學，於此完成一種特殊形態之融會。

至於第三項觀察人文歷史之推進中，各項有關社會「結構」與「功能」之時、勢變化，船山則有極多精闢之史論。姑舉二例，以為說明。一為其「變封建為郡縣」之論，一為其「宋祖以懼一天下」之論。船山之前一論云：

兩端爭勝，而徒為無益之論者，辨封建者是也。郡縣之制，垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉？天之使人必有君也，莫之為而為之。故其始也，各推其德之長人、功之及人者而奉之，因而尤有所推以為天子。人非不欲自貴，而必有奉以為尊，人之公也。安於其位者習於其道，因而有世及之理，雖愚且暴，猶賢於草野之罔據者。如是者數千年而安之矣。強弱相噬而盡失其故，至於戰國，僅存者無幾，豈能役九州而聽命於此數諸侯王哉？於是分國而為郡縣，擇人以尹之。郡縣之法，已在秦先。秦之所滅者六國耳，非盡滅三代之所封也。則分之為郡，分之為縣，俾才可長民者皆居民上以盡其才，而治民之紀，亦何為而非天下之公乎？

古者諸侯世國，而後大夫緣之以世官，勢所必濫也。士之子恒為士，農之子恒為農，而天之生才也無擇，則士有頑而農有秀；秀不能終屈於頑，而相乘以興，又勢所必激也。封建毀而選舉行，守令席諸侯之權，刺史牧督司方伯之任，雖有元德顯功，而無所庇其不令之子孫。勢相激而理隨以易，意者其天乎！陰陽不能偏用，而仁義相資以為亨利，雖聖人其能違哉！選舉之不慎而守令殘民，世德之不終而諸侯亂紀，兩俱有害，而民於守令之貪殘，有所藉於黜陟以蘇其困。故秦、漢以降，天子孤立無輔，祚不永於商、周；而若東遷以後，交兵毒民，異政殊俗，橫斂繁刑，艾削其民，迄之數百年而不息者亦革焉，則後世生民之禍亦輕矣。郡縣者，非天子之利也，國祚所以不長也；而為天下計，則害不如封建之滋也多矣。嗚呼！秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公，存乎神者之不測，有如是夫！

世其位者習其道，法所便也；習其道者任其事，理所宜也。法備於三王，道著於孔子，人得而習之。賢而秀者，皆可以獎之以君子之位而長民。聖人之心，於今為烈。選舉不慎，而賦民之吏代作，天地不能任咎，而況聖人！未可為郡縣咎也。若夫國祚之不長，為一姓言也，非公義也。秦之所以獲罪於萬世者，私己而已矣。斥秦之私，而欲私其子孫以長存，又豈天下之大公哉！³⁴

船山此說，以「理」論勢，於「勢」論理，謂「合古今上下皆安之，勢之所趨，豈非理而能然哉」，遂於歷史之變衍中，說出一「封建所以成其為封建」，乃至「如何變封建而為郡縣」之理勢。此一有關「政制」起源之論述，若加分析，約有以下數項要點：

一、天之使人必有君，乃「莫之為而為之」。此點顯示，於船山之理解中，人類之群體發展，其間產生「政治」，從而令和共之群體中，出現「階級」與「權力組織」，並非於整體自然之中，本蘊含一種內在之「目的傾向」(tendency towards an end)，驅動人邁向此一社會實踐之方向；亦非於人之存在中，被賦予一項天性，能於其「意識」或「直覺之需求」中，直接產生一種可以「形式化」之倫理理念。而係人基於共同之生存需求，於互動中，產生一種「適應性」之發展，從而結構出「社會」之形式。而於文化之積累中，透過歷史所形塑之社會樣態，其間所存在之變動因素，則非人所能一一預想，或控制。

二、人群「社會性」之發達，其所根源之心理，所謂「公」，與人之自利心，乃分屬「人性發展」之不同層次，並無抵牾。人心之多樣，建構複雜之人際關係與人情網絡，因而產生人事之條理。「世及」之可被接受，成為封建體制之運作原則，即是一種歷史發展之結果。

三、社會之長期接受一種關繫「治道」之體制，必牽涉「群體效益」之原則，然後可以共安。此一決定社會走向之群性發展，顯現人所有之某種帶有政治性之「工具理性」(instrumental reason)。然而世無不弊之法，人之「自利」與群體中「意志之分歧」，促令社會無經久不易之形勢；因「勢」之頹，而別為之「法」，即與其前「舊法」之成為「法」，出於同一理智。「封建」之變而為「郡縣」，即是因於

³⁴ 見王夫之：《讀通鑑論》，卷一，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第10冊，頁67-68。

此理。

四、「工具理性」與「價值理性」不同；「價值理性」所慕求之目標，有時亦藉「利益之調和」而達成，因而使「私心」所驅動之「工具理性」，有時成為達成群體價值目標之工具。此所謂「天假其私以行其大公」。船山以此為歷史「存乎神者之不測」。

五、人文之道之所以「陰陽不能偏用，而仁義相資以為亨利」，在於君子、小人之不能相無。故君子之「相道」，必應有「乘利用以觀德」之智慧；如前所釋。而非僅以定制化民，即能安世道於永遠。

六、「選舉」之成為善法，在於「學術功能」之建立，使社會得以透過「教育」與「任官」之體制，藉菁英階級之出現，穩定治道。此所謂「聖人之心，於今為烈」。「郡縣」之制配合「選舉」而能垂制達二千年，雖有弊而不廢，其理在此。

以上六點，不僅展現船山能於人文歷史之推進中，見出「文明」建構之機制；且於其理解「社會」之構成時，對於相關之「結構」與「功能」之時、勢變化，船山亦有深刻之觀察，因而有極精闢之見解。

至於後一論，所謂「宋祖以懼一天下」之說，船山則析之云：

宋興，統一天下，民用寧，政用乂，文教用興，蓋於是而益以知天命矣。天曰難諶，匪徒人之不可狃也，天無可狃之故常也；命曰不易，匪徒人之不易承也，天之因化推移，斟酌而曲成以制命，人無可代其工，而相佑者特勤也。

帝王之受命，其上以德，商、周是已；其次以功，漢、唐是已。《詩》曰：「鑒觀四方，求民之莫。」德足以綏萬邦，功足以戡大亂，皆莫民者也。得莫民之主而授之，授之而民以莫，天之事畢矣。乃若宋，非鑒觀於下，見可授而授之者也。何也？趙氏起家什伍，兩世為裨將，與亂世相浮沉，姓字且不聞於人間，況能以惠澤下流繫邠民之企慕乎！其事柴氏（柴榮，921-959）也，西征河東，北拒契丹，未嘗有一矢之勳；滁關之捷，無當安危，酬以節鎮而已逾其分。以德之無積也如彼，而功之僅成也如此，微論漢、唐底定之鴻烈，即以曹操（字孟德，155-220）之掃黃巾、誅董卓（字仲穎，?-192）、出獻帝（劉協，字伯和，181-234）於阝危、夷二袁（袁紹，字本初，?-202；袁術，字公路，?-199）之僭逆，劉裕（字德興，363-422）

之俘姚泓（字元子，388-417）、馘慕容超（字祖明，385-410）、誅桓玄（字敬道，一名靈寶，369-404）、走死盧循（字于仙，?-411）以定江介者，百不逮一。乃乘如狂之亂卒，控扶以起，弋獲大寶，終以保世滋大，而天下胥蒙其安。嗚呼！天之所以曲佑下民，於無可付托之中，而行其權於受命之後，天自謀也，非人之所得而豫謀也，而天之命之也亦勞矣！

商、周之德，漢、唐之功，宜為天下君者，皆在未有天下之前，因而授之，而天之佑之也逸。宋無積累之仁，無撥亂之績，乃載考其臨御之方，則固宜為天下君矣；而凡所降德於民以靖禍亂，一在既有天下之後。是則宋之君天下也，皆天所旦夕陟降於宋祖之心而啓迪之者也。故曰：命不易也。

兵不血刃而三方夷，刑不姑試而悍將服，無舊學之甘盤而文教興，染掠殺之餘風而寬仁布，是豈所望於兵權乍擁、寸長莫著之都點檢哉？啓之、牖之、鼓之、舞之，俾其耳目心思之牖，如披雲霧而見青霄者，孰為為之邪？非殷勤佑啓於形聲之表者，日勤上帝之提撕，而遽能然邪！佑之者，天也；承其佑者，人也。於天之佑，可以見天心；於人之承，可以知天德矣。

夫宋祖受非常之命，而終以一統天下，底于大定，垂及百年，世稱盛治者，何也？唯其懼也。懼者，惻悱不容自寧之心，勃然而猝興，恍然而不昧，乃上天不測之神震動於幽隱，莫之喻而不可解者也。

然而人之能不忘此心者，其唯上哲乎！得之也順，居之也安，而懼不忘，乾龍之惕也；湯、文之所以履天佑人助之時，而懼以終始也。下此，則得之順矣，居之安矣，人樂推之而已可不疑，反身自考而信其無歉；於是晏然忘懼，而天不生於其心。乃宋祖則幸非其人矣。以親，則非李嗣源（名邈佶烈，867-933）之為養子，石敬瑭（892-942）之為愛婿也；以位，則非如石、劉（知遠，895-948）、郭氏（威，904-954）之秉鉞專征，據巖邑而統重兵也；以權，則非郭氏之篡，柴氏之嗣，內無贊成之謀，外無捍禦之勞，如嗣源、敬瑭、知遠、威之同起而佐其攘奪也。推而戴之者，不相事使之儔侶也；統而馭焉者，素不知名之兆民也；所與共理者，旦秦暮楚之宰輔也；所欲削平者，威望不加之敵國也。一旦岌岌然立於其上，而

有不能終日之勢。權不重，故不敢以兵威劫遠人；望不隆，故不敢以誅夷待勳舊；學不夙，故不敢以智慧輕儒素；恩不洽，故不敢以苛法督吏民。懼以生慎，慎以生儉，儉以生慈，慈以生和，和以生文。而自唐光啓以來，百年囂陵噬搏之氣，寢衰寢微，以消釋於無形。盛矣哉！天之以可懼懼宋，而日夕迫動其不康之情者，「震驚百里，不喪匕鬯」。帝之所出而天之所以首物者，此而已矣。然則宋既受命之餘，天且若發童蒙，若啓甲坼，縈回於宋祖之心不自謹，而天豈易易哉！

雖然，彼亦有以勝之矣，無赫奕之功而能不自廢也，無積累之仁而能不自暴也；故承天之佑，戰戰栗栗，持志於中而不自溢。則當世無商、周、漢、唐之主，而天可行其鄭重仁民之德以眷命之，其宜為天下之君也，抑必然矣。³⁵

船山於前所析者，為「制」、「法」，而此所論者，則為「繼統」。二者皆文明歷史所繫之大端。而船山於此說中，以為帝王受命，其上以德，其次以功，乃若宋，則非鑒觀於下，見可授而授之者。其所以受非常之命，而終以一統天下，底於大定，垂及百年，世稱「盛治」者，唯在宋祖之懼命。懼以生慎，慎以生儉，儉以生慈，慈以生和，和以生文。而自唐光啓以來，百年囂陵噬搏之氣，寢衰寢微，以消釋於無形。

船山此論對於儒學而言，顯示數點觀念上之更易：

一、船山之較論商、周與漢、唐，乃「德」、「功」平列。凡所釋「德足以綏萬邦，功足以戡大亂」云云，實皆已是以「歷史形態之可能」為論，而非於其間有所取、有所不取。此種以「史」論「史」，而可會通之於儒學之大經之取徑，³⁶與理學家之不免常以經生所拘守之「經」義說「史」者，可謂迥異。

³⁵ 見王夫之：《宋論》，卷一，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第11冊，頁19-21。

³⁶ 此處「大經」二字，借船山所謂「正大經」之用語。船山曰：「萬事萬物之不齊，善惡得失二端而已。大經正，大義精，則可否應違，截然分辨，皆素也。計度而知，設未有之形以料其然，是非之理不察者多矣！」（見王夫之：《張子正蒙注》，卷四，〈中正篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁170）義詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

二、船山以天之因「化」而推移，乃「斟酌曲成以制命」，此點已將儒學中之「天命」觀，由「道德論形態」轉向「歷史論形態」。亦即是：歷史發展之因果，其間之斟酌曲成，有天之所自謀而非人之所得而豫謀者；正唯其如此，故懼命之慎，有時不亞敬命之慎。宋祖之以德之無積、功之僅成，而卒以持志於中而不自溢者，受天所且夕陟降於其心而獲啓迪之慧智，成其盛治。此一「天之所以曲佑下民，於無可付托之中，而行其權於受命之後」之命理，使歷史之反省，具有「透過史學以認知歷史因果」之啓示意義。

三、船山晚期於《周易內傳》，主張「偶化」之所以成爲「漸化」，其因在於陰、陽有其妙合之理，故使「一之」、「一之」之妙，以次而漸凝於人。凡變合中「分劑之之密」、「主持之之定」與「合同之之和」，皆必「交待以成」。³⁷於此說中，

³⁷ 船山云：「『一陰一陽之謂道』，推性之所自出而言之。『道』謂天道也。『陰陽』者太極所有之實也。凡兩間之所有，為形為象，為精為氣，為清為濁，自雷風火山澤以至蝸子萌（牙）〔芽〕之小，自成形而上以至未有成形，相與網緼以待用之初，皆此二者之充塞無間，而判然各為一物，其性情才質功效，皆不可強之而同。動靜者，陰陽交感之幾也。動者陰陽之動，靜者陰陽之靜也。其謂動屬陽、靜屬陰者，以其性之所利而用之所著者言之爾，非動之外無陽之實體，靜之外無陰之實體，因動靜而始有陰陽也。故曰『陰陽無始』，言其有在動靜之先也。陽輕清以健，而恆為動先，乃以動乎陰，而陰亦動。陰重濁以順，非感不動，恆處乎靜；陽既麗乎陰，則陽亦靜。靜而陰之體見焉，非無陽也；動而陽之用章焉，非無陰也。猶噓吸本有清溫之氣，因噓吸而出入也。故可謂之靜生陰，動生陽，而非本無而始生，尤非動之謂陽、靜之謂陰也。合之則為太極，分之則謂之陰陽。不可強同而不相悖害，謂之太和，皆以言乎陰陽靜存之體，而動發亦不失也。然陰陽充滿乎兩間，而盈天地之間唯陰陽而已矣。『一一』云者，相合以成，主持而分劑之謂也。無有陰而無陽，無有陽而無陰，兩相倚而不離也。隨其隱見，一此一此之互相往來，雖多寡之不齊，必交待以成也。一形之成，必起一事；一精之用，必載一氣。濁以清而靈，清以濁而定。若經營之，若搏掬之，不見其為，而巧無以踰，此則分劑之之密，主持之之定，合同之之和也。此太極之所以出生萬物，成萬理而起萬事者也，資始資生之本體也，故謂之『道』，亘古今，統天人，攝人物，皆受成於此。其在人也，則自此而善，自此而性矣。夫一陰一陽，《易》之全體大用也。乃沂善與性之所從出，統宗於（於）道者，固即此理。是則人物之有道，《易》之有象數，同原而不容歧視，明矣。」（見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁524-526）文中所謂「相合以成」、「交待以成」，皆係依據「陰、陽乃判然各為一物，其性情才質功效，皆不可強之而同」之論而說。俱詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

其所以為理，可分二層言之：就「人性」論，應以人之性乃「道之所函」一義求之，而非關其它變合之象、數。然若論及奇、偶之有定位，貞、悔之各奠其中，則以無陰、陽之幾之可測，因而亦難以「成法」之「知」、「能」應之而思為已得。故船山論中，主張水、火之二卦相爭，其於「兩停」，純者無以見，則有「天無其化，人無其事，物無其理」之時。此所謂「衰世」。³⁸此種「衰世」論，構成船山以「《易》理」詮解文明歷史之一重要面向。

以上所引論，藉「天」、「人」之際立說，其所表達，為一種「文明論」之觀點。然其間如「帝之所出而天之所以首物者」之類，亦有非「陰、陽之化之偶、漸」所得而述說者；此見船山晚論，於所謂「在天者，即為理，不必其分劑之宜」，其中尚有深旨，宜更深進一層討論。以余之見，此則當於船山之「歷史哲學」中求之。請論之於次節。

四、船山之歷史哲學

論船山「歷史哲學」之先，首當論者，為其「鑑史」之論。船山曰：

夫治之所資，法之善者也。善於彼者，未必其善於此也。君以柔嘉為則，而漢元帝（劉爽，西元前 76-前 33）失制以釀亂；臣以慤直為忠，而劉栖楚（?-827）碎首以藏姦。攘夷復中原，大義也，而梁武（蕭衍，字叔達，464-549）以敗；含怒殺將帥，危道也，而周主（郭威）以興。無不可為治之資者，無不可為亂之媒。然則治之所資者，一心而已矣。以心馭政，則凡政皆可以宜民，莫匪治之資；而善取資者，變通以成乎可久。設身於古之時勢，為己之所躬逢；研慮於古之謀為，為己之所身任。取古人宗社之安危，代為之憂患，而己之去危以即安者在矣；取古昔民情之利病，代為之斟酌，而今之興利以除害者在矣。得可資，失亦可資也；同可資，異亦可資也。故治之所資，惟在一心，而史特其鑒也。

「鑑」者，能別人之妍媸，而整衣冠、尊瞻視者，可就正焉。顧衣冠之整，瞻視之尊，鑑豈能為功於我哉！故論鑑者，於其得也，而必推其所以得；

³⁸ 說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

於其失也，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；乃可為治之資，而不僅如鑑之徒懸於室，無與炤之者也。

其曰「通」者，何也？君道在焉，國是在焉，民情在焉，邊防在焉，臣誼在焉，臣節在焉，士之行己以無辱者在焉，學之守正而不陂者在焉。雖扼窮獨處，而可以自淑，可以誨人，可以知道而樂，故曰「通」也。

引而伸之，是以有論；浚而求之，是以有論；博而證之，是以有論；協而一之，是以有論；心得而可以資人之通，是以有論。道無方，以位物於有方；道無體，以成事之有體。鑑之者明，通之也廣，資之也深，人自取之，而治身治世、肆應而不窮。抑豈曰此所論者立一成之例，而終古不易也哉！

39

船山此處所發「鑑史」之見，本為讀《通鑑》而設。其說主旨，在於說明：「治」之所資者，一心而已矣。以心馭政，則凡「政」皆可以宜民，莫匪「治」之資；而善取資者，變通以成乎可久。

船山此一說法，依性質言，乃是主張「道無體而成事有體」，故鑑史而取資，乃人自取之，非有成例之論，終古不易。此為史學之「主觀性」。而所謂「善取資者」，則僅在於「變通以成乎可久」。故依理論而言，所可取資者，必有「變通可久」之理，而我則有可以「識理」之能。然此「理」之是否可盡識，而我之是否可以盡「人之能」？則未定。於此，船山又區分出「可得」與「可推得」二層。必「可得」與「可推得」二者之間，得其會通，知所以易其迹而亦得，就其偏而可以救失者，然後所識可為通久之資。此則為史識所依托之「客觀性」。所謂「引而伸之，是以有論；浚而求之，是以有論；博而證之，是以有論；協而一之，是以有論；心得而可以資人之通，是以有論」云云，皆於此而成立。

船山此一關涉「歷史知識」之理論，就其「認識論」之基礎而言，有一可參照之事項，即是前文所舉船山討論「天文學」時所提出之「師成憲以求理」之說。

³⁹ 見王夫之：《讀通鑑論》，卷末，〈敘論四〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第10冊，頁1181-1182。

船山於彼處之云「以心取理，執理論天，不如師成憲之為得」，實際亦即是此處所持以會通「可得」與「可推得」二層之方法學依據。此一方法學依據，若限縮於「歷史知識」之討論，並補充之以前論另一重要之觀點，即所謂「乘利用以觀德」，⁴⁰則可分析為以下諸點：

一、依於歷史文獻而得之「事實之理解」，與「延伸之詮釋」，其所謂「得」與「推得」，皆不能離於「以心取理，執理論天」之主觀。並無「絕對客觀」之史論。

二、船山前論有謂「以心取理，執理論天，不如師成憲之為得也」，此說若就「歷史知識」之深化而言，則係主張歷史詮釋之建構，應有一種「形而上學」(metaphysics)之支撐。此種「形而上學」與「史學」之連結，船山說之為「乘利用以觀德」。其所云「德」，以《外傳》之論言之，即是出於「道」之所「不容已」；以《內傳》之論言之，則指天地「純一而無間雜」之知、能。其為功效，關係「成象」、「賦性」與「事變」。故船山曰：

〈乾〉〈坤〉者，在天地為自然之德，而天之氣在人，氣暢而知通，氣餒而知亦無覺；地之理在人，耳目口體從心知，心知之所不至，耳目口體無以見功，皆此理也。六十四卦之象，其德有知者，皆〈乾〉之為也；有作者，皆〈坤〉之為也。其或知之非實、作之非道者，則陰陽之愆，而要亦未始非剛柔固有之幾所發，而但其時位之不齊耳。「知大始」，「作成物」，則全《易》皆在其中矣。⁴¹

⁴⁰ 船山云：「道，體乎物之中以生天下之用者也。物生而有象，象成而有數，數資乎動以起用而有行，行而有得於道而有德。因數以推象，象自然者也，道自然而弗藉於人。乘利用以觀德，德不容已者也，致其不容已而人可相道。道弗藉人，則物與人俱生以俟天之流行，而人廢道；人相道，則擇陰陽之粹以審天地之經，而《易》統天。故〈乾〉取象之德而不取道之象，聖人所以扶人而成其能也。蓋歷選於陰陽，審其起人之大用者，而通三才之用也。天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也。」(見王夫之：《周易外傳》，卷一，〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁821。已見前引，參註〈4〉所揭引文)義說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉一文。

⁴¹ 見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈繫辭上傳第一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁510-511。

論中所謂「六十四卦之象，其德有知者，皆〈乾〉之爲也；作者，皆〈坤〉之爲也」，由天地之德，以爲人之知、能，即是「賦性」；由是而有之人之意志、作爲，即成功歷史之「事變」；而莫非天地之「成象」。故事變之有成敗，其出於知之非實、作之非道者，亦胥是陰陽之愆、時位之不齊所致；有其象，則有其理。亦數之所爲變也。故船山於此，乃又提出二種關係「思惟」之態度，即是「純乎健而自彊不息，則無所凝滯，而吉凶消長自可旁通其數」，與「純乎順而承天時行，則無所阻，而悔吝憂虞皆曲盡其材」。船山曰：

〈乾〉〈坤〉者，指二卦之全體而言也。變「作」言「能」者，知作，其功；知能，其效也。在知曰「易」，理有難易；在能曰「簡」，事有繁簡；其爲純一而無間雜之義則同也，謂純陽純陰，道唯一而無事於更端也。二卦竝建，以統變化，在〈乾〉唯健，在〈坤〉唯順，疑不足以盡萬變。乃天下之理，雖甚深而不易測，然唯有所怠廢者則有所疑惑。純乎健而自彊不息，則無所凝滯，而吉凶消長自可旁通其數；抑唯矯物立意，則勢窮而阻。純乎順而承天時行，則無所阻，而悔吝憂虞皆曲盡其材。在天地，則不勞而造物之功化無以禦。其在人，則知行皆一以貫而道無多歧。此〈乾〉〈坤〉二卦雖未備六十二卦之變，而已裕其理也。⁴²

於此說法中，人之所以能「乘利用以觀德」，一方面須有養性之直行，而無所怠廢；一方面則應有知命之盡己，不矯物以立意。若然，則雖未能窮盡六十二卦之變，而已裕其理。

三、以史學而言，「識」貴乎「通」。此所謂「通」，不唯通於君道，通於國是，通於民情，通於邊防，通於臣誼，通於臣節，通於士之行己以無辱，通於學之守正而不陂，亦通於自淑、誨人之道。君子之「知道而樂」者，以此。

四、通於史而得「鑑明通廣」之能，唯在人之自所取資，史學之所以得以治身治世、肆應而不窮，關鍵在於個人。論史之家，以此而具有獨特之地位。

以上所敘，不唯涉及「歷史之成爲歷史」，亦涉及「歷史知識之成爲歷史知識」，且於船山整體之論述中，具有充分之哲學支撐，足以建構一特有之觀點與立場；

⁴² 同前註，頁 511。

因此可辨明其說乃是一明確之「歷史哲學」(philosophy of history)，⁴³而非僅是一種史論。

船山此種屬於「理學延伸」之發展，顯示儒學歷宋、元、明以迄清初，由於「哲學形態」之轉移，已具有一「哲學底看待史學」之思想趨向，其事可由船山與本文前所敘及之實齋，二人學術之相互比觀，而獲得觀察之線索。船山歷史思想之哲學性，透過此一線索之考論，將愈益明晰。

五、船山與實齋歷史哲學之比較及其所展現之思想趨向

船山與實齋比較，具有兩項可分析之要點：一為二人皆依其自身之哲學觀點，發展出具有「歷史與哲學相結合」意義之歷史哲學；一為二人同有一種具「認識論」意義之「動態主義(dynamism)思惟傾向」。關於前者，實齋之論云：

人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啓閉其門戶，饗飧取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。⁴⁴

實齋此論，就議題而言，近於前引船山所提出「天之使人必有君也，莫之為而為之。故其始也，各推其德之長人、功之及人者而奉之，因而尤有所推以為天子」之說。而於二人之先，唐代韓昌黎(愈，字退之，768-824)之〈對禹問〉、柳子厚(宗元，773-819)之〈封建論〉，固先及之。若更往前追溯，則《墨子》書中之〈尚

⁴³ 此一「歷史哲學」，由於重點並非在於檢視「史料之證據性」，或「歷史知識之客觀性」，而較重視以「哲學」之觀點，審思於「歷史成為歷史」之成因與意義，或以較為宏觀之角度，討論歷史進展之方向與形態，故性質近於所謂「思辨性歷史哲學」(speculative philosophy of history)，而非「批判性歷史哲學」(critical philosophy of history)。

⁴⁴ 詳章學誠：〈原道上〉，見章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷二，頁119。

賢)，《荀子》書中之〈儒效〉，亦已引其端緒。

唯墨、荀專意於治術，所言僅涉於「應然」，未以「體制之演化」為論。其於觀念中，具有郡縣、封建之比較，而以之推溯於實際政制之起源，則論起韓、柳。而韓、柳之文行天下。故以儒者而言，無論學出於「性理」，抑出於經、史，以一論而及於此，本無足奇。然船山、實齋二人之於論，皆自「自然」而論及「勢」之所「必然」，其背後具有「自然哲學」(philosophy of nature)與「文明哲學」(philosophy of civilization)之連結；此則非韓、柳之影響所可導引，故須辨明其思想之所從來。

以所依據者而言，船山、實齋論及「文明之起源」，其所要論，皆本於其各自闡發之「道」義；而其所援引，則皆出於《易傳》。此明白可見者。然《易傳》久為儒學所重，何以須至船山，始有其中年所發之「繼善成性」之說，迨至於實齋，而始有其最終之「漸形漸著」之論？此則必有思想史上之關繫。余所以謂「儒學歷宋、元、明以迄清初，由於哲學形態之轉移，已具有一哲學底看待史學之思想趨向，其事可由船山與實齋二人學術之相互比觀，而獲得觀察之線索」者，其理亦在於此。

至於後者，余所云「二人同有一種具認識論意義之動態主義思惟傾向」，此一線索，則主要表現於二人有關「道」字與「理」字之「觀念分別」中。⁴⁵此一可明確化為「動態性質」之發展，具有與宋代理學思惟「相對峙」之形態意義。而就余之所見，此種由「靜態」轉向「動態」之發展，其關鍵在於「陽明哲學」之出現。唯此處所指言之哲學思惟方式之轉變，自有其脈絡，與理學義理門徑中所謂「朱」、「陸(九淵，字子靜，號象山，1139-1193)」之分途，或儒學中「宗程朱」與「宗陸王」之對抗或影響，意義不同。「陽明哲學」以此具有開啓中國「近代哲學」(modern philosophy)之意義；其作用不限王學一脈。論俱詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉。⁴⁶

⁴⁵ 關於實齋部分，參見拙作〈章實齋「道」與「理」之觀念及其推行〉(本文初稿原發表於國立中山大學〔高雄〕中國文學系所舉辦之《第一屆清代學術研討會》〔高雄：中山大學，1989年11月〕；後收入中山大學清代學術研究中心主編：《清代學術論叢》第二輯〔臺北：文津出版社，2001年〕，頁121-127)；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁73-89)、「論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成」(亦收入前書，頁1-71)二文。

⁴⁶ 本文初稿原發表於北京大學中國語言文學系、美國耶魯大學東亞語言文學系、北京大學

此之言哲學思惟方式之由「靜態」轉向「動態」，所以亦牽動史論中之「文明起源論」與「歷史哲學」，主要原因在於：於「靜態論」之思惟中，「理」雖不必然為「存在」(existence)義上之「先存在」，以朱子之論而言，「理體」即「道體」，「理」依然於「存有學」之「存有」(being)討論中，具有理論上之圓滿性與先在性。⁴⁷此所謂「理先氣後」之說。因此，依其說，無論人類於何時於「氣化」之中實然出現，人性以何種文明之方式展現其自身，皆無改於透過「性即理」之論述所鋪陳之「人性觀」之預設。此所以朱子論「性」，據程、張「氣質」之說，⁴⁸而有「氣質之性」與「天地之性」之判分。⁴⁹「文明」於此理論之約限下，其所發揮於儒義之所謂「窮、變、通、久」之論，實僅有「時化」義，而無「演化」義。

至於陽明所開啓之「心即理」說，由於在其存有學之主張中，乃以「良知之體」為造化之精靈，因而於其「本體流行」之主張中，陽明曾細別「體」之體、用，與「用」之體、用，從而有「性無定體」之說。⁵⁰陽明此種論「性」義之改變，雖非當時及日後學者所盡知，然其論述所帶動之「哲學思惟形態」之改變，仍藉「良知學」之盛行而大幅擴散。故於明之中、晚，不僅承沿姚江學脈者，必於「用」中證「體」；即東林以下，以己見參用「程朱」之論者，亦多受其影響。船山亦其中之一。船山於其中年撰作《周易外傳》之時，展現一種以「理」、「氣」概念為基礎之改造之論，將《易繫》所言之「道」、「善」、「性」，區分為三階，從而導引出其特殊之「道器論」，即是一種承受影響後之表現。此點與船山自始即深惡王學，

中國古文獻研究中心所聯合舉辦之《中國典籍與文化國際學術研討會》(北京：北京大學，2010年3月8-9日)；後刊登於《文與哲》第16期(2010年6月)，頁283-366；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁29-112。

⁴⁷ 相關部分，說詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉一文。

⁴⁸ 《語類》載：「亞夫(□淵，號蓮塘)問：『氣質之說，起於何人？』曰：『此起於張、程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張、程，前此未曾有人說到此。』」見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》(修訂本)，第14冊，頁199。

⁴⁹ 朱子論「性」，於「氣質之性」之根源，說有「天地之性」，就「人」而言，乃確認「人」作為「存有者」(ens/Seiendes)之一種實然存在，其結構與功能，內涵「本質之目的性」(essential finality)。且此一「本質之目的性」，於人性之發展中，展現「意義之目的性」；故於此義，亦將之說為「義理」之根源。

⁵⁰ 說詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉(收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁29-112)一文。

二事並無牴牾。

至於實齋之處乾隆、嘉慶時期，不唯理學已衰，哲學發展中之「形而上學」論勢，亦已久頹。然當時清學脈絡中之所謂「浙西」、「浙東」，其學術觀念之組成，仍於特定議題中，存有各別來自朱學或王學之成分。故一旦變衍而有「徽學」之江慎修（永，1681-1762）、戴東原（震，1724-1777），與「浙東」之章實齋，其間亦仍存在若干「可辨識」之思想脈絡，可為之稽考指陳。

對於實齋而言，前引之論，其篇題雖設為〈原道〉，然其中並未觸及「道體之本質為何」之議題，而係將要點轉移、集中於氣化流行「事勢自然，漸形漸著」中之所謂「不得已」之理勢。此一迴避「道、善、性三者如何成其一貫」之議題，而將「盡性之道」之實踐，歸之於群體發展之「自然」之說，顯示「依勢而言理」，從而切割「道」字與「理」字，於當時已無立論上之阻礙。

實齋於此所採取之立場，部分依據，依余所見，當來自戴氏以其所新立之「自然」論，以反對於宋人「二本」之說之影響；⁵¹並取東原之「生生而條理」之說，⁵²以之作為其不言「理體」而論「理勢」之依據。實齋之論，就此一點而言，其原並非得自「浙東學術」⁵³所殘餘之陽明影響。

⁵¹ 朱子曰：「性如寶珠，氣質如水。水有清有汙，故珠或全見，或半見，或不見。」（見黎靖德輯：《朱子語類》，卷七十四，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》〔修訂本〕，第16冊，頁2525）又曰：「理在氣中，如一個明珠在水裏。理在清底氣中，如珠在那清底水裏面，透底都明；理在濁底氣中，如珠在那濁底水裏面，外面更不見光明處。」（同上，卷四，第14冊，頁203）此說即是合「性體」於「理體」；朱子以是而將「理」、「氣」區分。東原論之，謂乃「二本」之論。東原之說云：「荀子之所謂禮義，即宋儒之所謂理；荀子之所謂性，即宋儒之所謂氣質。……荀子以禮義與性為二本，宋儒以理與氣質為二本，老聃、莊周、釋氏以神與形體為二本。」（見戴震：《緒言》，卷下，收入〔清〕戴震撰，楊應芹（1943-）、諸偉奇（1949-）主編：《戴震全書》〔修訂本〕〔合肥：黃山書社，2010年〕，第6冊，頁133-134）關於此點，論詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁91-180）一文。

⁵² 東原云：「道，言乎化之不已也；……生生者，化之原；生生而條理者，化之流。」見戴震：《原善》，卷上，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），第6冊，頁7-8。

⁵³ 實齋於「浙西」之外指出「浙東」，實乃云「浙東學術」，而非「浙東學派」；不應混淆。說詳拙作〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉（本文初稿原發表於上海社會科學院所舉辦之《第三屆世界中國學論壇》〔

而究論實齋之所以得以簡化形而上學，直接將「道」字所涉及之「自然哲學」議題，以「漸形漸著」之義予以論述，且與「條理」之說接合，就立論之基礎而言，亦是將「道之顯用」予以「動態化」；⁵⁴與船山之取徑，不無相近之處。特不如船山所論之深至。

實齋之得以「漸形漸著」之義，與東原「條理」之說相接合，顯示朱子之「理」論，雖於「存有學」之層次，或受論者之質疑，然卻仍於「宇宙構成論」之論域中，顯示其有力之論勢。以是即如船山、東原與實齋等人，雖各有其成就之系統，亦皆仍維持朱子論「理」之說中部分之義。至於所謂「理」之根源，三人則皆已否定有所謂恆常不變之「靜體」，且此「靜態之理體」乃與「道體」「等同為一」

上海：上海社會科學院，2008年9月8日]；後刊登於《文與哲》第13期〔2008年12月〕，頁219-270；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁181-240）一文。
⁵⁴實齋云：「《易》曰：『一陰一陽之謂道。』是未有人而道已具也。繼之者善，成之者性。是天著於人，而理附於氣。故可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人可得而見者，則其當然而已矣。人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需而後從而給之，有所鬱而後從而宣之，有所弊而後從而救之。義、農（神農）、軒、顛之制作，初意不過如是爾。法積美備，至唐、虞而盡善焉，殷因夏監，至成周而無憾焉。譬如濫觴積而漸為江河，培塿積而至於山嶽，亦其理勢之自然；而非堯、舜之聖，過乎義、軒、文、武之神，勝於禹、湯也。後聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三皇無為而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法，後人見為治化不同有如是爾。當日聖人創制，則猶暑之必須為葛，寒之必須為裘，而非有所容心，以謂吾必如是而後可以異於聖人，吾必如是而後可以齊名前聖也。此皆一陰一陽往復循環所必至，而非可即是以為一陰一陽之道也。一陰一陽往復循環者，猶車輪也。聖人創制，一似暑葛寒裘，猶軌轍也。」（見章學誠：〈原道上〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷二，頁119-120）於此論中，實齋以輪、轍之喻，強調「道」之由體顯用，能動之氣與靜態之理，雖非分別作用，二者實須分別理解。所謂「繼之者善，成之者性，是天著於人，而理附於氣」，蓋即是表明理、氣雖同出於道，理乃附於氣，道體非即是理體。此所謂「附之」之說，一方面顯示「理」屬於彼所謂「往復循環所必至」，乃「氣化」因「道」之顯用而必有之條理；若就創化之動能言，動之幾在氣，不在理。而另一方面，則是承認氣化中存在因「理附於氣」而產生之萬物之殊別性，甚至主體性（subjectivity）；此所謂「天著於人」。故「化」中所以見有「繼之者善，成之者性」，乃係於一「動態」之過程中，逐步彰顯。此所謂「動態」，包涵「時」、「位」與「物象」之紛然性。論詳拙作〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁1-71）一文。

之論點。

正唯於此發展之「動態」之新論中，所謂「條理」之概念，仍屬不廢而有可接合，故更義後之「條理」觀，更有一種可因「氣幾」而論「事機」之取徑。此點亦先見之於船山之說。船山論中，言及「物變事機」時，云：

《周易》〈乾〉〈坤〉並建，以（終）〔統〕全《易》；陰陽之至足，健順之至純，太極本然之體也，而用行乎其間矣。〈乾〉以易而知險，〈坤〉以簡而知阻，陰陽不雜，自綱縵以成化；天下之物、天下之事、天下之情，得失吉凶，賅而存焉，而不憂物變事機之或軼乎其外。乃就一時一事而言之，大化無心，而聽其適然之遇。遇之適然者，在天皆可成象，在地皆可成形，在物皆有其理，在人皆有其情，多寡盈虛、進退衰王迭相乘而卦象以昭，物理以定。故自〈屯〉、〈蒙〉以降，錯之綜之，物之所必有也，占之所必遇也。君子觀象以達化，而學術、事功、出處，所可得而學也。然而造化之妙，以不測為神；陰陽之用，以雜而不離乎純者為正。故象雖詭異，而道以不限於方所者為無窮之大用。其曰「一陰一陽之謂道」者，陰陽十二皆備，唯其所用之謂也，非一陰而即間以一陽，一陽而即雜以一陰，一受其成型，終古而不易之謂也。經之緯之，升之降之，合之離之，而陰陽之不以相間相雜，畫井分疆，為已然之成迹，則〈乾〉〈坤〉易簡之至德，固非人事排比位置之所能與矣。⁵⁵

船山論中主張「大化無心，而聽其適然之遇。遇之適然者，在天皆可成象，在地皆可成形，在物皆有其理，在人皆有其情」，依理而言，即是將「偶然」之事變因素，納入於「事理」之討論中。於其說中，由於否定「理體」之先在性，故關注之焦點，集中於陰、陽之變合與「所以為變合」。所謂「陰陽之用，以雜而不離乎純者為正」，「雜」乃因乎二氣之「摩盪」，說已見前論。至於「不離乎純者為正」，則分兩層：「純」字，乃以變合中所見陰、陽之體性而言，凡「陽不受陰重畜所變而靡，陰不受陽之變，而有吝情」，即所謂「純」；⁵⁶物之所以有品彙，人之所以有

⁵⁵ 見王夫之：《周易內傳》，卷四下，〈既濟〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁490-491。

⁵⁶ 此處約括船山《大全說》論中之旨。船山云：「以在天之氣思之：春氣溫和，只是仁；夏氣昌明，只是禮；秋氣嚴肅，只是義；冬氣清冽，只是智。木德生生，只是仁；火德

賢愚、材不材，乃至情變之所以多態，皆繫於此義之醇、駁。而「正」，則是以指一陰一陽相合以成，其得分劑之之密，主持之之定，合同之之和，隨其隱見，以形之成而起事者之條理。⁵⁷此「條理」，若以「事變」言之，即是事勢成敗之關鍵；若以「事理」言之，則是「人之幾」所由以合於「天之幾」之應然。故船山曰：

夫人之情，皆健順之幾。天下無不可合之數，無不可用之物，無不可居之位，特於其相易者各有趨時之道，而順之則吉，逆之則凶。聖人所以顯陰陽之仁，而詔民於憂患者，存乎《易》而已矣。⁵⁸

論中所謂「天下無不可合之數」，就「數」而言，乃「象」之已成所顯，君子觀象以達化，即是以己之幾，於可契者，知其吉凶進退之理。故前云「學術、事功、出處，所可得而學也」。義理之知、思辨之知與事理之知，蓋皆由是而成爲「知識」之目標。

船山此一「君子觀象以達化」之說，由於係以其「動態」之論爲基礎，故不僅於知識之範圍，可以兼括哲學與史學；就認識論之意義而言，亦係具有上文所

光輝，只是禮；金德勁利，只是義；水德淵淳，只是智。及其有變合也，冬變而春，則乍响然而喜；（原註：凡此四情，皆可以其時風日雲物思之。）春合於夏，則相因泰然而樂；夏合於秋，則疾激烈而怒；秋變而冬，則益淒切而哀。（原註：如云『秋冬之際，尤難為懷』，哀氣之動也。）水合於木，則津潤而喜；（原註：新雨後見之。）木合於火，則自遂而樂；（原註：火薪相得欲燃時見之。）火變金，則相激而怒；（原註：金在冶不受變，火必變之，如此。）金變水，則相離而哀。（原註：此差難見。金水不相就，雖合而離。）以在人之氣言之：陽本剛也，健德也；與陰合而靡，為陰所變，則相隨而以喜以樂，（原註：男之感女、義之合利時如此。）非剛質矣。陰本柔也，順德也；受陽之變，必有吝情，雖與陽合，而相迎之頃必怒，已易其故必哀，（原註：女制於男，小人屈於君子，必然。）非柔體矣。惟於其喜樂以仁禮為則，則雖喜樂而不淫；於其怒哀以義智相裁，則雖怒哀而不傷。故知陰陽之撰，唯仁義禮智之德而為性；變合之幾，成喜怒哀樂之發而為情。性一於善，而情可以為善，可以為不善也。」（見王夫之：《讀四書大全說》，卷十，《孟子·告子上篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊，頁1068-1069）

⁵⁷ 此所謂「條理」，雖可「統宗於道」（參註〈37〉），然「道體」，依船山說，則並非「理體」。此義當辨。

⁵⁸ 見王夫之：《周易內傳》，卷一上，〈上經乾坤〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁42。

謂「動態主義」之特徵。此點於實齋之說中，亦有相近者，即其「體象」、「效法」之說。特實齋論中於所謂「效法」，有「以天德而修天位」之義，則頗與船山「觀象之學」殊別。實齋曰：

蓋天之生人，莫不賦之以仁義禮智之性，天德也；莫不納之於君臣父子夫婦兄弟朋友之倫，天位也。以天德而修天位，雖事物未交隱微之地，已有適當其可，而無過與不及之準焉，所謂成象也。平日體其象，事至物交，一如其準以赴之，所謂效法也。此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。

59

實齋此說於「位」說「德」，以論辨「天」、「人」，其立論之架構，略似船山。唯其主「以天德而修天位」，有所謂「雖事物未交隱微之地，已有適當其可，而無過與不及之準焉，所謂成象也」之義，則明顯乃得自陽明之學；且於其來源中，或亦曾受浙東學者如戢山（劉宗周，字起東，號念臺，1578-1645）、梨洲輩之影響。蓋若無戢山之「慎獨」，則無所謂「事物未交隱微之地」之可見。而所謂「平日體其象，事至物交，一如其準以赴之」，推其說，即是以「所已印」者為基礎，而益窮此心之萬殊；就方法言，亦是因於「體象」，進而為「效法」。凡此數義，雖皆劉、黃諸人所未發，然亦莫不可與其意相承。此一路徑，不僅與船山有別，亦與東原於「理」之所原標出「本」與「大本」之層次關連，而於「理」之認知，確然指出件件皆有「十分之見」者，明顯不同。⁶⁰

今若將船山、實齋與東原之說，重為一綜合之比較，則可論之如下：

余前撰文曾謂，東原之所論，就「形而上學」部分言，乃係主張一種動態之氣化觀；此氣化之體，具有自身之節調性，且於其發用中，能展示持續之互動性與韻律性，並於時間之展布中，導向生命之創造與綿延。人之存在，亦因此，於其中佔據位置。⁶¹而就「認識論」之部分言，東原則主張：人無論於「氣化之條理」

⁵⁹ 見章學誠：〈原學上〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，卷二，頁147。

⁶⁰ 關於東原之認識論架構，乃至以下所論各點，說詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁91-180）一文。

⁶¹ 東原於「化」論中釋「道」與「氣」，由於係於理論之內裡，具有系統化之完整結構，

或「人文之條理」，皆具有能力依據人所稟賦之本然之德，為其所觀察之物象，或事象，尋求一可歸結為「必然」之「十分之見」之詮釋標準。至於就社會之存在目的、組成原理與價值系統之建立言，人之所憑藉以為「治術」與「倫理準則」之判斷者，依其說，乃為人所同具之「智能」與「藝能」。⁶²而人所期待於滿足者，則為人類群體之生養之欲，與感通之情。⁶³其能於社會之生活實踐中，滿足此二者，以達於極致，即可視為乃是人道目標之達成。而所謂儒家之歷史經典之詮釋，亦必以此作為「理解」與「論議」之核心，方始具有真實之「學術」意義。此東原所以欲將學術方法之改造，指向「經學」之原因。

至於實齋，其所主張於「史學改造」之義，余前同一論則以為，其要點在於：實齋主張先將「學術思惟」之操作方式與其所依據之資料來源，予以嚴格之區分，而後加以連繫。並強調「哲學思惟」不當離於「歷史思惟」而獨在。實齋且於「哲學思惟」之內裡，重新確認人類智慧能力所具有之可辨識之不同層次。故於其學術改造之構想中，學術之普遍原理，並不即規範學術之實踐形式；個人可有其自身之選擇。學術普遍原理之提出，其價值在於提示「學術所以成為可能」之原由，與學術所應充實之基礎。經學中所寓含之「經教」，其意義即在於此。而就後代社會之文化機制言，人文學術之最終整合方式，由於並無可依據之標準，故不免皆應為一「史學式」之展演；實齋所以重視於「學術史觀」之建立，即是起因於此。

64

依據余前所論，以反觀於今所釋船山，則可謂：船山所言之「乘利用以觀德」，乃一方面主張須有「養性」之直行，而無所怠廢，另一方面則強調應有「知命」之盡己，不矯物以立意，以此為其雖不能窮盡六十二卦之變，而亦足以「裕其理」之地；其說與實齋之說，有近，亦有所不同。且二人之差異，牽涉「近朱」與「近

故其立論所據，依性質言，仍應屬哲學義之所謂「形而上學思惟」(metaphysical thinking)；否則無從建構其說。論者不宜因東原曾力斥宋儒有關「性體」、「理體」之論義，且針對《易繫》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」二語中之所謂「形而上」，曾另立不同於宋儒之詮解，遂逕以其說乃立基於一「反形而上學立場」(anti-metaphysical position)。

⁶² 此「藝能」指東原所謂之「巧」，而非專就「藝術之能」為說。

⁶³ 參註〈69〉。

⁶⁴ 以上關於實齋部分，亦詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉(收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁91-180)一文。

王」之別徑。然無論船山、實齋，皆係於此一互異之立場，各自完成一種「認識論之動態主義」(epistemological dynamism)。

相對於船山、實齋二人，東原之說，則應區判為二部：一部屬「認識論之動態主義」，而另一部，則屬於靜態之「認識論之理智主義」(epistemological intellectualism)；二者有別。

蓋就「認識論」原理而言，東原視一切「非必然」(contingent)之「氣化條理」為「可理解」(intelligible)，且認為此種「理解」，有所謂「十分之見」；此即彼所云「舉凡天地、人物、事為，不聞無可言之理者也，《詩》曰『有物有則』是也」⁶⁵之意。而於其論中，東原主張「有一未必有一本」之上，「更有大本」；此點則顯示東原確信「知識」之對象，即「自然之原因」(natural causes)與「自然之定律」(natural laws)。而此所指為「理」與「則」者，其所以成其為有，則係因氣化之自然，莫不出於同一「大本」。唯由於東原僅是將「理智」(intellect)放置於「認知活動」之優先地位，而未運用具有「形而上學意義」之「概念」作為理解之工具，並視之為有效，故其說並不屬「理性主義」(rationalism)。此為二部中所謂「認識論之理智主義」之一面；其性質屬於一種靜態之論。

然余前論既謂東原之說，就「形而上學」之意義言，亦係主張一種動態之氣化觀，則何以其認識論之立場中，有此一種而與之未協，其故何在？此項差異，其因則在於：依彼所主張，「化」雖為動態，一俟其「成物象」而為「品彙」之流行，則有昭然可見之條理；此「條理」之成為「知識」之對象，依然為靜態。故窮此所謂「條理」者，有所謂「必然之理」、「不易之則」；⁶⁶而「知」亦有「十分之見」。⁶⁷此立場，性質偏於「智用」。

⁶⁵ 參註〈66〉。

⁶⁶ 東原云：「問：後儒言理，與古聖賢言理異歟？曰：然。舉凡天地、人物、事為，不聞無可言之理者也，《詩》曰『有物有則』是也。就天地、人物、事為求其不易之則是謂理。後儒尊大之，不徒曰『天地、人物、事為之理』，而轉其語曰『理無不在』，以與氣分本末，視之如一物然，豈理也哉！就天地、人物、事為，求其不易之則，以歸於必然，理至明顯也；謂『理氣渾淪，不害二物之各為一物』，將使學者皓首茫然，求其物不得，合諸古聖賢之言抵牾不協。姑舍傳注，還而體會六經、《論語》、《孟子》之書，或庶幾乎！」見戴震：《緒言》，卷上，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》(修訂本)，第6冊，頁87。標點稍有改異。

⁶⁷ 東原〈與姚孝廉姬傳書〉云：「凡僕所以尋求於遺經，懼聖人之緒言闡汶於後世也。然尋求而獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵之古而靡不條貫，合諸

至於「知識」之另一類，其中牽涉「倫理」與「治術」之價值推斷與策略抉擇者，東原則因「個體之人」與「社會」，皆持續為「動態之發展」，故主無論「以情絜情」，⁶⁸或「以巧盡美惡之極致」，皆須有一種動態之「知」；其事兼於「智」、「巧」。⁶⁹此為其立場之屬於「認識論動態主義」之一面。綜合而觀，正因東原之推求「知識」，有此二種立基不同之觀點，故就哲學之統合而言，固應另有一重足以概括其自然哲學與認識論之形而上學建構。彼於一一「本」「末」之上，猶標示有「大本」，謂「大本既得矣，然後曰是道也，非藝也」云云。⁷⁰正是基於此二說

道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。若夫依於傳聞以擬其是，擇於眾說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導，循根可以達杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之見也。」見戴震：《東原文集》，卷九，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），第6冊，頁370。

⁶⁸ 東原云：「惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。」見戴震：《孟子字義疏證》，卷上，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），第6冊，頁153。

⁶⁹ 東原云：「生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也；二者自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也，宰御之權由斯而出；盡是非之極致，存乎智者也，賢聖之德由斯而備；二者，亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。」見戴震：《原善》，卷上，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），第6冊，頁10。

⁷⁰ 東原云：「古今學問之途，其大致有三：或事於理義，或事於制數，或事於文章。事於文章者，等而末者也。然自子長（司馬遷，西元前145-前86）、孟堅（班固，32-92）、退之、子厚諸君子之為之，曰「是道也，非藝也」。以云道，道固有存焉者矣，如諸君子之文，亦惡睹其非藝歟？夫以藝為末，以道為本。諸君子不願據其末，畢力以求據其本，本既得矣，然後曰是道也，非藝也。循本末之說，有一末，必有一本。譬諸草木，彼其所見之本，與其末同一株，而根枝殊爾。根固者枝茂。世人事其枝，得朝露而榮，失朝露而瘁，其為榮不久。諸君子事其根，朝露不足以榮瘁之，彼又有所得而榮、所失而瘁者矣。且不廢浸灌之資，雨露之潤，此固學問功深而不已於其道也，而卒不能有榮無瘁。故文章有至有未至。至者，得於聖人之道則榮；未至者，不得於聖人之道則瘁。以聖人之道被乎文，猶造化之終始萬物也。非曲盡物情，游心物之先，不易解此。然則如諸君子之文，惡睹其非藝歟？諸君子之為道也，譬猶仰觀泰山，知羣山之卑；臨視北海，知眾流之小。今有人履泰山之巔，跨北海之涯，所見不又懸殊乎哉？足下好道，而肆力古文，必將求其本。求其本，更有所謂大本。大本既得矣，然後曰是道也，非藝也。則彼諸君子之為道，固待斯道而榮瘁也者。聖人之道在六經。漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。譬有人焉，履泰山之巔，可以言山；有人焉，跨北海之涯，

而上溯；與船山、實齋之取徑不同。

以上所述，為有關船山、東原、實齋三人「認識論」觀點之比較。至於如何總合船山之文明哲學，則請續論之次節。

六、如何總合船山之文明哲學

前文謂船山之文明史觀與其歷史哲學，就其與船山性理思想之配合言，其性質實乃將二者總合為一種獨特之「文明哲學」。此一說法，約有以下數點要義：

一、船山於人文之繁衍，一面係有一種配合其「自然哲學」而有之「文化演化論」(cultural evolutionism)；此種演化論，對於人如何於群體之集體實踐中，開發「文明」之「功能」形式，具有一種非屬「決定論」之「形塑」(shaping)觀點，因而有一通觀於人類全體歷史之「文明」觀。而於另一面，船山亦強調以「民族」為表現形式之個別文化體，其出現於歷史之「能然而非必然」之「創造性」；乃至因適應環境而產生之必有之「差異性」。此二項特質，經積累而形成「地域性文化」之根源，並呈顯出作為「存在實體」所或有之盛、衰。船山於此，建構其「區域文明論」；並提倡一種以「各適其宜」為核心觀念之「建位」、「歸屏」之說。⁷¹

二、船山雖主天地有自然之通理，然此理乃因陰陽氣化整體之和諧性而有，並無一恆常之理體，為一切造化所依；因而「理」之彰顯，不能離於氣化變合所產生之延續性條件之約制。⁷²就眾理之間言，理雖相通、相協，「理」之制約性，則僅在依「勢」而有之「條理」層次中顯現；因而此所謂「通理」之云，並不構成足以衍生「自然法」(lex naturalis)原則之「永恆法」(eternal laws)。船山之多以「人性需求」，與「事理自然」論儒學中所謂「經教」之義，乃至並不視華夏之法為寰宇共法，其觀點之依據在此。

三、船山雖不主張有一恆常之理體，為一切造化所依，然對於「物性」之構

可以言水。二人者不相謀，天地間之鉅觀，目不全收，其可哉？抑言山也、言水也，時或不盡山之奧、水之奇。奧奇，山水所有也，不盡之，闕物情也。」見戴震：〈與方希原書〉，《東原文集》，卷九，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》(修訂本)，第6冊，頁373-374。

⁷¹ 「建其位」、「歸其屏」之說，參註〈16〉〈17〉所揭引文。

⁷² 此種「氣化變合所產生之延續性條件」，船山於最終階段之論述中，以「感後之體」為之說明。參註〈74〉所揭引文。

成，在其後期《周易內傳》所發展之「宇宙論之動態主義」(cosmological dynamism)中，船山則發展出一特有之處理方式，將一般萬物之「品彙性」與「人性」予以區分。就當時船山所主張者而言，其所強調之點，在於「化中之偶然」與「化中之必然」二者之分別；亦即其論中所謂「在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得；則合一陰一陽之美以首出萬物而靈焉者，人也」⁷³之說。於此說中，船山實際上，一方面保有儒家所主張「人於氣化中乃佔特殊地位」之價值觀；另一方面則將「自然類」(natural kinds)之起源，歸於「氣化之偶然」。此種「人乃於偶化之不必然中，終極必有」之論述，與其於歷史論中所主張「文明乃於各民族各自建構其文化之不必然之過程中，依勢而漸顯其為人性自然發展所應有與必有」之觀點，兩相符應。於此，船山確立其動態論中，「人」之地位與「文明」之價值。

四、至於船山於撰作《周易內傳》之後五年，又改訂其所著《張子正蒙注》，其最終所析論，則是針對化之變合之「偶然性」與變合之「必然性」二者，作出更為精細之剖辨。亦即：變合之所以存在「偶然性」，乃肇因於陰、陽二氣不同體性之「互動」(interaction)所造成之摩盪；陰、陽二氣於「體性」之意義層次，不存在二者之「一致性」與「整體性」。此《內傳》之說。然陰、陽摩盪所以產生萬物之「品彙」，各有性命，就「性、命」之層次言，則有其「所以然」；此「所以然」與陰、陽之所以得以無往而無不「和合」相關。就存有學而言，此陰、陽之所以得以無往而無不和合之「本質性」原因，即是出於與「氣」和合之所謂「神」；乃氣之靈。「氣」與「神」分而不分。然若以宇宙構成論而言，陰陽絪縕而為化，其於氣化而指稱之所謂「神」，則必恃陰陽二氣之變合以起用。故曰：

健順，性也；動靜，感也；陰陽合於太和而相容，為物不貳，然而陰陽已自成乎其體性，待感而後合以起用。天之生物，人之成能，非有陰陽之體，感無從生，非乘乎感以動靜，則體中槁而不能起無窮之體。體生神，神復立體；繇神之復立體，說者遂謂初無陰陽，靜乃生陰，動乃生陽，是徒知感後之體，而不知性在動靜之先本有其體也。⁷⁴

⁷³ 見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁526。

⁷⁴ 見王夫之：《張子正蒙注》，卷九，〈可狀篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁366。有關此段引文之解義，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉二文。

至於品物之性、命，則是出於所謂「條理不迷」。船山曰：

感者，交相感；陰感於陽而形乃成，陽感於陰而象乃著。遇者，類相遇；陰與陰遇，形乃滋，陽與陽遇，象乃明。感遇則聚，聚已必散，皆升降飛揚自然之理勢。風雨、雪霜、山川、人物，象之顯藏，形之成毀，屢遷而已結者，雖遲久而必歸其原，條理不迷，誠信不爽，理在其中矣。教者，朱子所謂「示人以理」是也。⁷⁵

而正因有所謂「條理不迷」，故有所謂「誠信不爽」，而有可示之「理」。若是而言，氣至而神至，神至而理存；不分人、物皆然。人以是而具有「精義入神」之能。於此意義上，「象、數之理」與人自身「性、命之理」，皆於同一「知識」之理論中涵括，有關「知識」之方法論，獲得重新之完善；與《周易內傳》之言「全《易》之理不離乎性中，即性以推求之，《易》之蘊豈待他求象數哉」⁷⁶云云，可謂亦有不同。⁷⁷而此後出之立場，由於延續船山「化無定則」之觀點外，亦強調「性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中」，⁷⁸因而其說實乃將所謂「理」者，分三層說之：第一層指謂「本源之理」，屬存有學中究極之論；即此依「神」而言之「二氣清通之理」。第二層指謂氣化中所見「條理不迷」之「理」；屬前引說中所釋「感後之體」所彰顯。第三層則指謂人於「事」上所決斷之「義」；乃涉及人之所以盡其性命。船山曰：

凡事之理，皆一源之變化屈伸也；存神忘迹，則天道物理之廣大皆協於一，而一言可盡，非以己所知之一言強括天下之理也。⁷⁹

⁷⁵ 同前註，卷一，〈太和篇〉，頁 28。

⁷⁶ 見王夫之：《周易內傳》，卷五上，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 1 冊，頁 526。

⁷⁷ 關於船山各期思想之轉變，參見拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉二文。

⁷⁸ 船山曰：「神化者，氣之聚散不測之妙，然而有迹可見；性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無迹可見。」見王夫之：《張子正蒙注》，卷一，〈太和篇〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 12 冊，頁 23。

⁷⁹ 同前註，卷四，〈中正篇〉，頁 185。

又曰：

理者，合萬化於一源，即其固然而研窮以求其至極，則理明。乃舍其屈伸相因之條理而別求之，則恍惚幻妄之見立而理逆矣。義者，一事有一事之宜，因乎時位者也。徙而不執，乃得其隨時處中之大常；若執一義而求盡其微，則揚之為我，墨之兼愛，所以執一而賊道。資深自得，則本立而應無窮；若即耳目所習見習聞者察之，則蔽於所不及見聞，言僻而易窮，如釋氏生滅之說，足以惑愚民而已，奚其智！⁸⁰

又曰：

窮高明者，達太虛至和之妙，而理之所從出無不知也；極博厚者，盡人物之逆順險阻，皆能載之而無所拒也。窮高明則文皆致用，極博厚則禮能感通，而後天下之富有，皆得其大中之矩以貫萬理。顏子彌高彌堅之嘆，非侈心於高堅，所以求中道爾。不窮高明，不極博厚，而欲識中道，非偏則妄矣。⁸¹

凡此所引說，細析之，蓋即其義。而正因「理」之於論，可區分為此三層，窮理之最終所盡，則可依之而區分為二事：一為「窮高明」，一為「極博厚」；皆屬「精義入神」之義之所包。

所謂「極博厚」，即「盡人物之逆順險阻，皆能載之而無所拒」，其範圍既涵括物理之為人所可接觸者，亦包攬人事之酬酢萬變；皆係由「所迹」求其「所以迹」。而此二者由文明社會之「歷史需求」加以融會為一。故船山以「禮」之「感通」說之，謂「禮能感通，而後天下之富有，皆得其大中之矩以貫萬理」。

至於所謂「窮高明」，則是由化迹中所固然而不爽失者，研窮以求其至極，達乎太虛至和之妙，而於理之所應知者無不知。此所謂「應知」，包含兩層之義：一在能上透「形上」之理，於此建構存有學之論述；一在能「以文致用」，亦即能以文明之方式將每一時代可有之「知識」結合、會通，以足一時之用。

⁸⁰ 同前註，頁 172-173。

⁸¹ 同前註，頁 161。

五、船山對於「文化個體」所由產生發展動力之因素，一面將之追溯於該社會之結構中，各項功能因應形勢變化而有之節調；另一方面，則強調掌政者「獨斷性之『決策依據』」，與其「意志展現」之影響。有關前者之探討，對於船山而言，提供歷史研究者探討歷史成敗之線索，並形成議題；至於後者，則可以說明史學所產生之「史識」，於「治術參考」上之重要性。

以上各項觀點之綜合，所以可析論為一種「文明哲學」，乃因在其理路中，實已具有將事物之理研究中之「原理思惟」、倫理研究中之「教化思惟」、儒學「經典研究」中之「文化思惟」，與「史學」中之「歷史思惟」，變化而為一新形態之「哲學思惟」之潛勢。此一思惟發展之由「微」而「著」，自船山之中年起，直至其晚年，逐步擴大、貫通，成為支撐其「性理思想」發展之重要配合。茲舉數例，以為說明：

第一項事例，為船山之《春秋》論。船山曰：

《易》無定變，《春秋》無定徵。〈乾〉之初，亦〈屯〉之初；〈坤〉之上，亦〈需〉之上。時異而德異，無定矣。桓之無冰，亦成之無冰，世異而驗異，無定矣。無定變，可無定占。無定徵，斯無定應。無定占者，天無定象也。無定應者，天無定心也。天無定象，君子有定儀；天無定心，君子有定理。故《易》《春秋》之言天，俾人得以有事焉。知其無定，任之以無定，則廢人之天，王安石（字介甫，號半山，1021-1086）之悖也；以其有定，定天之無定，則罔天之天，漢儒之鑿也。君子有定儀，則不憂變之無定象，體〈乾〉之行，自強不息，效〈坤〉之勢，厚德載物，道亦博矣，而不亂也；君子有定理，則不患徵之無定應，捍患禦災，側身修行，道亦約矣，而不泥也。故君子之於災異也，知其為天之理，人之災而已矣。其或致之，既往而不可咎矣。其自至也，則氣之沴也，數之窮也。君之與民，民之與物，必有當之者矣。亦思其當之者，不遂其害而已矣。疑既往之有以致之而遽改之，則使一燠一寒興於比歲，將遂一張一弛，日變遷其政事，以迎隨之於杳茫。而君無固心，吏無定守，民無適從，綱紀墮，國民敝矣。不慮其當之者之害而蚤為之防，則食竭無繼，盜起不弭，疾疹作而無以相救相收，雖勤於憂畏，亦何補哉？⁸²

⁸² 見王夫之：《春秋家說》，卷上，〈桓公〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船

船山此論由《易》之無定變，申論《春秋》之無定徵，從而主「無定占」與「無定應」。並謂「無定占」者，天之無定象；「無定應」者，天之無定心。說中通合二經，以闡明「天之無定」與「人之有定」，並以君子之「有定儀」與「有定理」，對應於天之「無定象」與「無定心」。

船山此一說法，於「天」、「人」之際，增添出人依所善繼於天而自修之「德」，與歷來經家之主「天之有定」或「天之無定」，從而以論「天」、「人」之際之說，有其立論上之差異。此種基於哲學系統建構而有之「義理確認」與發揮，非據於文本之詮解，亦非承襲自經學之傳承，而乃以古、今之事變，證之於自心之領悟。尤其船山說中，對舉王安石「用經之悖」與漢儒「說經之鑿」，一說之以「廢人之天」，一說之以「罔天之天」，更是凸顯船山意圖超出其所指為「漢」、「宋」舊軌之一種思惟取徑。⁸³

然如其說，《春秋》之所以無定徵，乃因人之取象於乾、坤之所變化，其所「體」、「效」，乃於「無定象」中，見其非無「定理」，因而得以有所取則，而有定儀。以是為君子。然則何以《春秋》書災異若是之慎？船山云：

夫君子有定理，捍患禦災，側身修行是已。遇異而懼，則省愆思過，苟有可省而可思者，無不用也。清夜之所愧怍，天之知也，無事向天而問何忒也。遇災而懼，則儲粟省役，詰戎修備，弔死問疾，先于其事而災無能為矣。六府之所修，五行之平也，無事向天而求其復也。故寒極無冰，氣之沴也，民受之而疹作，物受之而生不昌。先事而為之備，加于素而益虔。以其定理修人之天，則承天治人之道盡。《春秋》之所以謹書災異者，亦此焉耳。劉向（字子政，西元前 77-前 6）父子不審，而各為異說，刻畫定徵，以區類而變復之，天豈然哉！⁸⁴

山全書》，第 5 冊，頁 132-133。

⁸³ 船山此處所表現之對於「漢」、「宋」經學之理解，與同時顧亭林（炎武，字寧人，1613-1682）於其〈與施愚山書〉（見顧炎武：《亭林文集》，卷三，收入〔清〕顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》〔北京：中華書局，1983 年，二版〕，頁 58）中所言者，差異頗大；可參互比較。

⁸⁴ 見王夫之：《春秋家說》，卷上，〈桓公〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 5 冊，頁 133-134。

又曰：

理以紀數，數不足以該理；化以成象，象不足以知化。統其一原而聽其萬變，君子之道斯以異於異端也。數之不齊，而有偶齊；象之無定，而人可以私意定之。夫苟從其私意以徵於偶然，於是儒之疵者執為感應之說，以與釋氏之報應相亂，而君子之道隱。君子之道，以已亂也；釋氏之教，以勸善也。窮亂以已之，懲惡以勸之，釋氏立言之心未可重非，報應之說若可以存矣。而固不然，唯其無與於化理也。⁸⁵

據此二說，君子有定理，捍患禦災，側身修行，遇異而懼，無事向天而問何忒；遇災而懼，先於其事而災無能為，無事向天而求其復，故慎於災異，其要僅在「遇異而懼」、「遇災而懼」，而非實信「感應」之說。此一論點，若就周史之謹書災異之所原始論，誠有未合。然以夫子之有取於此，而筆之於其所修之《春秋》言，則船山以所謂「窮亂以已之」之說，辨君子於「數之不齊，而有偶齊；象之無定，而人可以私意定之」之中，其所以「統其一原而聽其萬變」之所省思，彼於所涉《經》義，實亦有所深汲，非尋常以「感應」為說者可比。

其次之例，則為船山之論《詩》。船山曰：

聖人有獨至，不言而化成天下，聖人之獨至也。聖人之於天下，視如其家，家未有可以言言者也。化成家者，家如其身，身未有待於言言者也。督目以明，視眩而得不明；督耳以聰，聽熒而得不聰。善聰明者，養其耳目，魂充魄定，居然而受成於心，有養而無督矣。督子以孝，不如其安子；督弟以友，不如其裕弟；督婦以順，不如其綏婦。魄定魂通，而神順於性，則莫之或言而若或言之，君子所為以天道養人也。⁸⁶

船山此說，申明聖人之於天下，乃有養而無督，不言而化成天下，其義在於發明《詩》之所以為治道之所不廢，乃在其能化成於「不以言言」之中。此亦所以「禮」

⁸⁵ 同前註，卷中，〈宣公〉，頁 235。

⁸⁶ 見王夫之：《詩廣傳》，卷一，〈周南〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第 3 冊，頁 300。

之中必有「樂」，而論《詩》之道，不可以「言」求之之故。而就論《詩》之所以能「莫之或言而若或言之」，實在於人以一身之微，而能遽忘其利害，而搏人、我於一者，關鍵在於魄、魂之俱得其養。故善治天下者，「制禮」而非以督，必求人於「循禮」之當下，因詩、樂之用，使其魄定而魂通，神順於性。於是以「詩」為言者，於所「未有可以言言者」，乃居然「若或言之」，於是禮、樂之用，因是以成。此所謂「以天道養人」。

船山此說會通詩、禮，不僅深入於夫子教人「學詩」、「學禮」之意，且亦於其意中，將之合併於彼所觀察於後世治道中「言語」與「政事」之相通。可與其《薑齋詩話》中發明「詩可以興、觀、群、怨」之義者相發。⁸⁷而船山此一以「詩」論「治」之深旨，又可見於其「古之知道者，涵天下而餘於己」之說。船山曰：

道生於餘心，心生於餘力，力生於餘情。故於道而求有餘，不如其有餘情也。古之知道者，涵天下而餘於己，乃以樂天下而不匱於道；奚事一束其心力，畫於所事之中，敝敝以昕夕哉？畫焉則無餘情矣，無餘者，滯滯之情也。滯滯之情，生夫愁苦；愁苦之情，生夫劫倦；劫倦者，不自理者也，生夫惛佚；乍惛佚而甘之，生夫傲侈。力趨以供傲侈之為，心注之，力營之，弗恤道矣。故安而行焉之謂聖，非必聖也，天下未有不安而能行者也。安於所事之中，則餘於所事之外；餘於所事之外，則益安於所事之中。見其有餘，知其能安。人不必有聖人之才，而有聖人之情。滯滯以無餘者，莫之能得焉耳。⁸⁸

船山此論，不僅言人人之可化，且係進一步言「善化人」者之所以能以其所「有餘」者，化人於無形。其說之要點，在於人人皆得「所繼」者於天，故所謂「以有『餘情』而能生餘力、餘心」，非獨聖人始克臻此；凡人皆然。故以擘畫而求有

⁸⁷ 參見拙作〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形而上學之關係〉（本文初稿原發表於哈佛大學東亞語言及文明系、中央研究院中國文哲研究所、上海復旦大學中國古代文學研究中心所聯合舉辦之〈中國近代文學國際學術研討會〉〔北京：2009年1月7-8日〕；後刊登於《中國文學研究》第14輯〔北京：中國文聯出版社，2010年4月〕，頁1-46；並收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，頁213-255）一文。

⁸⁸ 見王夫之：《詩廣傳》，卷一，〈周南〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第3冊，頁301。

形之治，不唯束己心力，亦無從安己、安人於所事之中。倘人得化於己之所餘情，以所生餘力、餘心，安於所事，則不必有聖人之才，而已有聖人之情。道由是而生焉。

船山此說，似陽明而非王學。蓋陽明有「拔本塞源」之論，⁸⁹視人人皆有聖人之情，舉一社會而皆是「同此日用」；船山之說，實與之近。唯陽明論聖，但辨成色，不重分兩，⁹⁰王學流行，遂於庶民階層，大幅擴張所謂「良知之教」之影響；⁹¹而其流弊亦顯。此則為船山所深以為憂。⁹²今細審船山所論，其舉人之所極，而

⁸⁹ 王守仁：〈答顧東橋書〉，見《傳習錄》中，收入〔明〕王守仁撰，吳光（1944-）等編校：《王陽明全集》（新編本）（杭州：浙江古籍出版社，2011年），第1冊，卷二，《語錄二》，頁59-62。

⁹⁰ 陽明語錄載：希淵（蔡宗袞，號我齋）問：「聖人可學而至，然伯夷、伊尹（摯，西元前1648-前1549）於孔子才力終不同，其同謂之聖者安在？」先生曰：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力亦有大小不同，猶金之分兩有輕重。堯、舜猶萬鎰，文王、孔子猶九千鎰，禹、湯、武王猶七八千鎰，伯夷、伊尹猶四五千鎰。才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也；以夷、尹而廁之堯、孔之間，其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足色而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧。故曰『人皆可以為堯、舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳，猶鍊金而求其足色。金之成色所爭不多，則煅鍊之工省而功易成，成色愈下則煅鍊愈難。人之氣質清濁粹駁，有中人以上，中人以下，其於道有生知安行，學知利行，其下者必須人一己百，人十己千，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人。以為聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得。故不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫、鉛、銅、鐵雜然而投，分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」時曰仁（徐愛，1487-1517）在傍，曰：「先生此喻足以破世儒支離之惑，大有功於後學。」先生又曰：「吾輩用功只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理。何等輕快脫灑！何等簡易！」見王守仁：《傳習錄》上，同前註，卷一，《語錄一》，頁30-31。

⁹¹ 王一庵（棟，字隆吉，1502-1581）論其師心齋（王艮，字汝止，1483-1541）云：「自古士農工商，業雖不同，然人人皆共此學。孔門猶然考其弟子三千，而身通六藝者纔七十二，其餘則皆無知鄙夫耳。至秦滅學，漢興，惟記誦古人遺經者起為經師，更相授受，

謂人人有可能，實是欲於「聖人」與「人人」之間，強調「君子」之用。故深辨乎為治者「力趨以供傲侈之為」之源出於「滯滯之情」，而唱言「人不必有聖人之才，而有聖人之情」，以是為治道之所依。其言較之上引，蓋尤進一層。

復次為船山之《禮》論。船山於此有一極重要之分辨，在於漢人所輯禮論中之駁異者。其說見於其有關〈樂記〉之釋義。船山曰：

樂之為教，先王以為教國子之本業，學者自十三以上莫不習焉。蓋以移易性情而鼓舞以遷於善者，其效最捷，而馴至大成，亦不能舍是而別有化成之妙也。推而用之，則燕饗、祭祀、飲射、軍旅、人神、文武，咸受治焉，是其為用亦大矣。周之衰也。鄭、衛之音始作，以亂雅樂。沿及暴秦，焚棄先王之典章，樂文淪替，習傳浸失。漢興，雅、鄭互登，莫能飭定，而六代之遺傳，僅託於學士大夫之論說。故戴氏承其敝缺，略存先儒所論樂理之言，輯為此篇，而樂之器數節度，精微博大者，亦未從而考焉。以故授受無資而制作苟簡，教衰治圯，民亂神淫，胥此之由矣。學者覽此篇之旨，將以窺見制作之精意，而欲從末由，可勝悼哉！自漢以降，古樂愈失，唯是律呂之制，鐘鏞之器，猶有存者。沿及胡瑗范鎮（字景仁，1007-1088）之流，猶得髣髴而為之說，而昊天不弔，女直躡宋，僅存之器，燬焉無餘，雖有聖人，亦無所憑藉以修復，而胡部之姦聲，北里之淫曲，導人心以化禽狄者，充斥乎朝野。有志之士，三復此篇之義，粗得其大意而無以徵之，抑徒守舊聞，以存什一於千百而已。乃此篇之說，傳說雜駁，其論性情文

於是指此學獨為經生文士之業，而千古聖人原與人人共明共成之學，遂泯沒而不傳矣。天生我先師，崛起海濱，慨然獨悟，直起孔子，直指人心，然後愚夫俗子，不識一字之人，皆知自性自靈，自完自足，不假聞見，不煩口耳，而二千年不傳之消息，一朝復明。先師之功，可謂天高而地厚矣。」（見〔明〕王棟：《一菴王先生遺集》〔收入《四庫全書存目叢書·子部》〕，濟南：齊魯書社，1995年，第10冊，據明萬曆三十九年鈔本景印〕，卷上，頁40，總頁68）其言可反映當時王學中人對於此一影響之觀感。今人論王學發展中所寓含之「庶民教育」之意義，多據之（參見〔日〕島田虔次〔1917-2000〕撰，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》〔南京：江蘇人民出版社，2005年〕，第四章，頁125-127）。

⁹² 船山云：「孩提之童之愛其親，親死而他人字之，則愛他人矣。孟子言不學不慮之中尚有此存，則學慮之充其知能者可知。斷章取此以為真，而他皆妄，洵夏蟲之于冰也」（見王夫之：《思問錄內篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁414），即指此事。

質之際，多淫於荀卿氏之說而背於聖人之旨，讀者不察，用以語性道之趣，則適以長疵而趨妄。故為疏其可通者，而辨正其駁異者，以俟後之君子。

93

說中所謂「此篇之說，傳說雜駁，其論性情文質之際，多淫于荀卿氏之說而背於聖人之旨」，可以大致見意於其釋「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲嘽以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者非性也，感於物而后動。是故先王慎所以感之者，故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦。禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也」一段之註語中。船山曰：

此章言先王制樂之意，推之禮與刑政而皆協於一，其論躉矣！抑嘗論之：喜怒哀樂之發，情也。情者，性之緒也。以喜怒哀樂為性，固不可矣，而直斥之為非性，則情與性判然為二，將必矯情而後能復性，而道為逆情之物以強天下，而非其固欲者矣。若夫愛敬之〔感〕發，則仁義之實顯諸情而不昧者，乃亦以為非性，是與告子「杞柳桮棬」之義同，而釋氏所謂「本來無一物」，「緣起無生者」，正此謂矣。至云「先王慎所以感之者」，而禮樂刑政以起，則又與荀子之言相似。蓋作此記者，徒知樂之為用，以正人心於已邪，而不知樂之為體，本人心之正而無邪者利導而節宣之，則亦循末而昧其本矣。⁹⁴

論中之解〈樂記〉，雖曰其言先王制樂之意，推之禮與刑政而皆協於一，「其論躉矣」；然謂〈樂記〉篇中直斥喜、怒、哀、樂，以為「非性」，則係將「情」與「性」判分為二。若是則必將矯情，而後乃能復性，其說與荀子之言相似。船山蓋以是而謂之「循末而昧其本」。此一分疏，由於涉及「天」、「人」之辨，故可合之於「人心」、「道心」之說而並論。船山於它處釋二者云：

⁹³ 見王夫之：《禮記章句》，卷十九，〈樂記〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第4冊，頁887-888。

⁹⁴ 同前註，頁891。標點稍有改易。

夫舜之所謂「道心」者：適（原註：丁歷切。）於一而不更有者也，（原註：一即善也。）「惟精惟一」，僅執其固然而非能適（原註：嘗隻切。）於有，弗精弗一，或蔽其本有而可適於無者也；未發（原註：人心。）有其中（原註：道心。），已發（原註：人心。）有其和（原註：道心。），有其固有；而未發無不中（原註：猶人無翼。），已發無不和（原註：如人不飛。），無其所無者也。固有焉，故非即人心而即道心；（原註：下廣釋之。）僅有其有，而或適於無，故曰微也。

奚以明其然也？心，統性情者也。但言心而皆統性情，則人心亦統性，道心亦統情矣。人心統性，氣質之性其都，而天命之性其原矣。原於天命，故危而不亡；都於氣質，故危而不安。道心統情，天命之性其顯，而氣質之性其藏矣。顯於天命，繼之者善也，惟聰明聖知達天德者知之。藏於氣質，成之者性也，舍則失之者，弗思耳矣。無思而失，達天德而始知，介然僅覺之小人，（原註：告子、釋氏。）去其幾希之庶民，所不得而見也。故曰微也。人心括於情，而情未有非其性者，故曰人心統性。道心藏於性，性抑必有其情也，故曰道心統情。性不可聞，而情可驗也。

今夫情，則迥有人心道心之別也。喜、怒、哀、樂，（原註：兼未發。）人心也。惻隱、羞惡、恭敬、是非，（原註：兼擴充。）道心也。斯二者，互藏其宅而交發其用。雖然，則不可不謂之有別已。於惻隱而有其喜，於惻隱而有其怒，於惻隱而有其哀，於惻隱而有其樂，羞惡、恭敬、是非之交有四情也。於喜而有其惻隱，於喜而有其羞惡，於喜而有其恭敬，於喜而有其是非，怒、哀、樂之交有四端也。故曰互藏其宅。以惻隱而行其喜，以喜而行其惻隱，羞惡、恭敬、是非，怒、哀、樂之交待以行也。故曰交發其用。

惟仁斯有惻隱，惻隱則仁之有也。惟義斯有羞惡，羞惡則義之有也。惟禮斯有恭敬，恭敬則禮之有也。惟智斯有是非，是非則智之有也。若夫不仁不智，無禮無義，非惻隱、羞惡、恭敬、是非之有也。故斯心也，則惟有善，而不更有不善；有其善而非若無，無其不善而非若有；求則得之，而

但因其固有；舍則失之，而遂疑其無。道心之下統情者且然，而其上統夫性者從可知矣。

豈若夫喜、怒、哀、樂之心：仁而喜，不仁而喜，下而有避彈之笑；仁而怒，不仁而怒，下而有誅母之忿；仁而哀，不仁而哀，下而有分香之悲；仁而樂，不仁而樂，下而有牛飲之歡；當其動，發不及持，而有垂堂奔馬之勢；當其靜，如浮雲之散，無有質也。

於己取之，於獨省之，斯二者藏互宅而各有其宅，用交發而各派以發。灼然知我之所有：不但此動之了喜了怒、知哀知樂應感之心，靜之無喜無怒、無哀無樂空洞之心；而仁、義、禮、智之始顯而繼藏者，立本於宥密，以合於天命之流行，而物與以无妄。則動之可東可西，靜之疑無疑有者，自成性以還，幾且交物而為心之下游，審矣。

夫於其目，則喜、怒、哀、樂之情，四也。於其綱，則了、知、作、用之靈，一也。動其用，則了、知、作、用之瞥然有矣。靜其體，則鏡花水月、龜毛兔角之渙然無矣。剝目而存綱，據體而蔑用，奚可哉？故為釋氏之言者，終其身於人心以自牴也。

夫道心者：於情則異彼也，故危微之勢分；於性則異彼也，故執中之體建。藏於彼之宅，而彼皆我之宅；則人心之動，初不能有東西之宅；人心之靜，初不能有無位離鈞之宅。發資彼之用，而彼因有其用；因有其用，而彼遂自用；則人心之目，溢於萬變，人心之綱，無有適（原註：丁歷切。）一；要以藏者無實，而顯者無恆也。是故著其微以統危而危者安，治其危以察微而微者終隱。告、釋之垂死而不知有道心者，職斯辨爾。⁹⁵

於此段引文中，船山所以謂「道心、人心乃互藏其宅而交發其用」，乃因依船山解，一心而分道心、人心，非心有二，亦非心所本之性有二，而乃就其為用之不同而

⁹⁵ 見王夫之：《尚書引義》，卷一，〈大禹謨一〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁261-263。標點稍有改易。

遂分。惻隱、羞惡、恭敬、是非四者之與喜、怒、哀、樂，其所以一指為原於「天地之性」，一指為原於「氣質之性」者，乃因二者所彰顯於陰、陽變合之能者，各有所原本之「作用層級」——所謂「清」、「濁」——之不同；而非有淨、染之互異。對於船山而言，道心、人心二者，實藏互宅而各有其宅，用交發而各派以發；雖有顯、隱之相革，初非真有二體之對立。故其論「人心」，乃有謂「藏者無實」而「顯者無恆」。

船山此一較「傳」、「記」於「經」之論法，其所持以辨真偽於「文獻敝缺之後」者，雖受限於當時為「考證」者條件之不足；然其以儒學之議論，回視儒家所倡導之禮治，深究於「化成之妙」之所以能然，而以之與荀卿、告、釋之所主張者區判，其發揮「禮樂政治」於文明中所應有、可有之義，其價值固已非拘拘於文獻之詮釋者所可得而比擬。

復次可舉者，為船山之《書》論。船山於此，說之者非一端，而有一論，極特殊，涉及所謂「功罪」；頗可表現其所特有之觀察歷史之角度。船山曰：

功罪者，風化之原也。功非但賞之足勸，罪非但刑之足威也。雖其為不令之人與，然而必避罪之名，以附於功之途。夫人欲自伸之情，相獎以興，莫知其然而自動，無賢不肖一也。故正名之曰功，而天下趨之；正名之曰罪，而天下違之。帝王尤慎之矣。

世之降也，風日窳，化日靡，民日偷，國日亂；非徒政不綱、教不飭也，功非其功、罪非其罪也。功非其功，未嘗非功；罪非其罪，未嘗非罪；而古帝王之功罪不尚焉，後世且以為迂遠而不切於治亂。故功罪之名三移，而風化之衰也三變，而益趨於下。

最下，以臣與民之不順於君者為大罪，而忘其民。其次，以君與吏之不恤其民者為大罪，而忘其天。君依民以立國，民依天以有生。忘天，則於民不忘，而民暗受其戕賊矣。忘民，則於君不忘，而君必受其戕害矣。

古帝王之亟賞以為功，亟誅以為罪者，惟天為重。故堯知鯀之方命，無君也；其圮族，無民也；而姑試以五行之政。夏后之征有扈也，不斥其叛天

子、虐下民，而鳴鐘擊鼓以聲其罪，曰「威侮五行，怠棄三正。」得罪於天者，雖無虐於民，無犯於上，而天討勿赦，如此其嚴也！

後世之法，目為大罪而不赦者，曰「罔上」，曰「誤國」。苟有欺隱營私之迹，則雖响嗅其民，民爭懷之，弗可貸也。其次曰「傷民命」，曰「侵民財」。苟無淫刑科斂之愆，則雖獲罪於天，天所弗祐，所弗問也。嗚呼！夫孰知不畏於天，名為恤民，而民實貽以感；不恤於民，名為憂國，而國實受其敗也？

惟古帝王，知國之所自立，民之生所由厚、德所由正也，克謹以事天，而奉天以養民。方命、圯族之辜，視威侮五行、怠棄三正者而可從末減，豈世主具臣之所能知哉！

曷言乎威侮五行也？五行者，天以其化養民，民以其神為性者也。是故濬川以流惡，改火以養正，拔木以昌民氣，藏金以戢民心，平土以安民志。不使不足也，枵匱以吝於用；尤不使有餘也，淫佚以蕩其情。弗慎其節宣，而俾愚氓之自登自耗也，則其威侮也甚矣。苟威侮之，而五行之害氣、以虧人之養而鑠人之性也，不可勝道矣。

曷言乎怠棄三正也？三正者，天所示人以氣至而生其感者也。是故以天統事天而迎其陽，以地統事地而敦其質，以人統治人而興其用。占星以修祀，知神之格，以精之至也。候氣以吹律，知和之至，以風之應也。序辰以課耕斂，知生成以時而協也。順節以詰兵刑，知明威以度而行也。弗謹其候，而任情之動以作以輟也，則其怠棄者多矣。苟怠棄之，而三正之和氣已先入而逝，後入而弗逮也，人罹其災矣。⁹⁶

船山此說申明「功」、「罪」於治道之必要，而以人之「必避罪之名，以附於功之途」，乃出於人自伸之情，蓋莫知其然而自然，無賢、不肖之分。就議題而言，實具有一種屬於「政治人類學」(political anthropology)之眼光。而論中歷數「功罪」

⁹⁶ 同前註，卷二，〈甘誓〉，頁 281-282。

之名三移，而謂世之降也，非徒政不綱、教不飭，功亦非其功，而罪亦非其罪；則更有見於「名教」所以淪為「管束下民之器」之所原。此說尤可破後世學者譏儒學乃「工為鄉愿以媚權勢」之偽論。⁹⁷然論中亦有一頗不易闡明之說，即是其所論「古帝王之亟賞以為功，亟誅以為罪者，惟天為重」一事。

蓋忘民而於君不忘，此乃反於「君依民以立國」之義，此理易明。船山之深以「後世之法，目『罔上』與『誤國』為大罪」者為「罪非其罪」之顛倒，即以此故。然何以船山必於「不恤於民」之外，另守古時帝王以「怠棄三正」為不可赦之說，以為「不畏於天」之君，必有「貽戚於民」之失，此事則殊不易解。船山於此，則亦有所著意。其說云：

夫和氣者，氣之伸也；害氣者，氣之屈也。五行之英，在形之未成而有其撰，迨形之已成而含其理。三正之常，往過者退而息機，來續者進而興事。是屈伸之化理，所謂鬼神也。鬼神則體物不遺矣。威侮而怠棄之，是遺之矣。遺之而孤行其意欲，或圯事而不修，或疲民而妄作，曰自我尸之，以使民奉我而我以臨人，復奚忌哉！是則顯與天爭勝而不恤，一言一動，莫非鬼神所應違也。君與吏尚何有於民，臣與民復何有於君乎？故帝王之奉詞以討必誅不赦之罪者，在此而不在彼。世主具臣，何足以知此哉！

且夫後世之功罪，以民事為殿最、以國計為忠邪者，救末之術，彼亦有所不容已焉。天之弗畏，五行亂矣，三正忽矣，於是而民窳，而吏憍；水、火、金、木且為斂攘刑殺之用，祁寒、烈暑且為殘暴怨咨之尤，民乃孔棘而俗乃益偷。為君子者，重念其顛隳憔悴之荼毒，則錄救民之功，而嚴殃民之罪，弗暇問天矣。

⁹⁷ 光緒間譚復生（嗣同，號壯飛，1865-1898）曾有「二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿；惟鄉愿工媚大盜。二者交相資，而罔不託之於孔」（見譚嗣同：《仁學》，收入〔清〕譚嗣同撰，蔡尚思〔1905-2008〕等主編：《譚嗣同全集》〔增訂本〕〔北京：中華書局，1998年，三刷〕，頁337）之見，學者視為驚人之論，而唱和者多。復生嘗讀船山書，且極賞之，是否曾受此說啟示未可知；然復生取偏為議，激而失實，彼之所論，與船山相較，二人識見之高下，固不可同日而語。

天之弗恤，而胥怨胥讒，以與上抗；吏因其亂，威脅其下，以誣上而營私；苟利於己，國危而不恤。民之既離，君孤而莫援，世主之所懟，而亦忠臣之所憤，則衛國者為功，而負國者為罪，且弗問民矣。

乃從其本而言之，秉五行、三正之紀者，天也；妙五行、三正之化者，鬼神也。忘乎天而天絕之，忽鬼神而鬼神怨恫之，則五行之害氣昌，三正之和氣斁，天理微而人心迷以不復。天下師師，相獎於功利，干百姓之譽者賢矣，逢人主之欲者忠矣，志偷而不警，智昏而弗擇。浸淫及於後世，不復知有五行、三正屈伸之化理，司生成禍福於體物不遺之中。知有其名者，又徒九黎之邪妄，通地天以亂人紀。則子可不知有父，人可不異於禽，於以敗國亡家，驅民於死地。始以殃民病國之刑書督於其後，不已晚與！

嗚呼！莫威匪天也，莫顯匪鬼神也。天之化隱，而鬼神之妖興。愚者以狐虛、生尅竄三正之顯道；妄者以狐祥、物魅擅五氣之精英。慧者厭棄之，則又謂天壤無鬼神，五行皆形器之粗，三正抑算術之技，恃氣而陵轍焉。古帝王為萬世憂，亟正其刑，以代天而伐罪。商、周以降，此法不行，無怪乎風化之日積矣。

漢人彷彿其意，以災異免三公，以五德辨禋祀，而拘牽名迹，固非五行、三正之貞也，是以不可以訓。自是而後，風化益以陵夷，佻達之子，沈沒於名利，不知何者之為天，而彝倫因以泯喪，非九黎則有扈也。安得修帝王之刑賞者，正名定罪以矯之正也！⁹⁸

船山此說以屈、伸之化理為「鬼」、「神」，一面而言，乃是將《商書》所謂「三正」、「五行」之說，條理為一種氣論，從而謂氣之屈者或有所失和，以是而可以為妖異。從另一面言，凡失和而於彝倫確有所相應，亦即顯示風化之陵夷，故謂為治者必謹之於始，而有「代天而伐罪」之事。

船山此一視「五行」、「三正」屈伸之化理，能司生成禍福於體物不遺之中之

⁹⁸ 見王夫之：《尚書引義》，卷二，〈甘誓〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊，頁282-284。

說，雖不免乃因史之所載記，而思求理於已然，不必切合後代；然船山之深汲若此，亦顯示彼於此階段之欲通《詩》、《書》治化之理於《易》，實是嚴肅面對，故於「天」、「人」之際有此一說。余前論分析船山思想之遞變，曾謂其撰作《尚書引義》之時，嘗主張「氣」與「理」皆有所善、所不善，即是此期。雖則船山於更後之發展中，已藉由「陰、陽雖有定體，而無定化」之論，將「氣與理皆有所善、所不善」之說排除，謂「在天者即為理，不必其分劑之宜；在物者乘大化之偶然，而不能遇分劑之適得；則合一陰一陽之美以首出萬物而靈焉者，人也」，⁹⁹因而不復視「氣之屈」者能生「害氣」；如此所論。然無論何期，皆見船山之思惟，在其內裡，皆有余前論所指陳之一種持續而為之「統整」。

復次可舉者，為船山晚年之《易》論。船山曰：

物皆有本，事皆有始，所謂「元」也。《易》之言元者多矣，唯純〈乾〉之為元，以太和清剛之氣，動而不息，無大不屆，無小不察，入乎地中，出乎地上，發起生化之理，肇乎形，成乎性，以興起有為而見乎德；則凡物之本、事之始，皆此以倡先而起用，故其大莫與倫也。木、火、水、金、川融、山結，靈、蠢、動、植，皆天至健之氣以為資而肇始。乃至人所成能，信、義、智、勇、禮、樂、刑、政，以成典物者，皆純〈乾〉之德；命人為性，自然不睹不聞之中，發為惻悱不容已之幾，以造羣動而見德，亦莫非此元為之資。在天謂之元，在人謂之仁。天無心，不可謂之仁；人繼天，不可謂之元；其實一也。故曰元即仁也，天人之謂也。〈乾〉之為用，其大如此，豈徒萬物之所資哉！天之所以為天，以運五氣，以行四時，以育萬物者，莫非〈乾〉以為之元也，故曰「乃統天」。「乃」者，推其極而贊之之辭。

嘗推論之：元在人而為仁，然而人心之動，善惡之幾，皆由乎初念，豈元之定為仁哉！謂人之仁即元者，謂〈乾〉之元也。自然之動，不雜乎物欲，至剛也；足以興四端萬善而不傷於物者，至和也；此乃體〈乾〉以為初心者也。夫人無忌於羞惡，不辨於是非，不勤於恭敬，乃至殘忍刻薄而喪其惻隱，皆由於情竅不振起之情，因仍私利之便，而與陰柔重濁之物欲相暱

⁹⁹ 參註〈73〉。

而安；是以隨物意移，不能自強而施強於物，故雖躁動煩勞，無須臾之靜，而心之偷惰，聽役於小體以懷安者，弱莫甚焉。唯其違乎〈乾〉之德，是以一念初起，即陷於非僻而成乎不仁。唯以〈乾〉為元而不雜以陰柔，行乎其所不容已，惻然一動之心，強行而不息，與天通理，則仁於此顯焉。故曰元即仁者，言〈乾〉之元也，健行以始之謂也。故唯〈乾〉之元為至大也。¹⁰⁰

船山此論，於「乾、坤竝建」中，標出〈乾〉元，以為太和清剛之氣，動而不息，可以發起生化之理，肇形成性，以興起「有為」而見乎德；而又於「體〈乾〉」之德中，區分「倡先起用」於「物」之種種不同，以此分疏純〈乾〉之元於諸「元」中所獨具之特性。對於船山而言，無論人之所以得其清明，抑氣化之所以成其萬變，乃至事勢之所以得以不陷於絕境，而有「成德」、「成能」之可見，胥是由於此所謂「太和清剛之氣」者，動而不息。若以此言，則文明之所以積久而漸衍，而有「典物」之可見，依船山之見，於氣化之動因中，實亦有其所以得以成勢之原由，故君子得以據其「惻然一動之心」，強行而不息，而與天通理。歷史見識之所以有可依憑，其故出此。

以上繼說明船山之文明史觀與歷史哲學之後，進一步析論船山之釋「經」，以見船山之於前述二者，在其建構之過程中，尚有一重更高層次之綜括；即是形成一種可稱之為「文明哲學」之觀點。此種觀點之伸展，依其所見，既有助於人深明人道之所以能「知行皆一以貫，而道無多歧」之理，自應將之充分滲透於經義之發揮中，使儒學形成一未曾前見之新貌。必如此，始是未來挽救儒學之正途。船山嘗自云「六經責我開生面」，其意雖非專於此立說；此一方面之發揮，固亦應在內。

¹⁰⁰ 見王夫之：《周易內傳》，卷一上，〈乾〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁50-51。

引用文獻

- 王夫之：《宋論》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》（1-15冊），長沙：嶽麓書社，1996年，一版二刷，第11冊。
- _____：《周易大象解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- _____：《周易內傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- _____：《周易外傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- _____：《尚書引義》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第2冊。
- _____：《俟解》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《思問錄》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《春秋家說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第5冊。
- _____：《張子正蒙注》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《黃書》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊。
- _____：《詩廣傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第3冊。
- _____：《禮記章句》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第4冊。
- _____：《讀四書大全說》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第6冊。
- _____：《讀通鑑論》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第10冊。

- _____：〈周易內傳發例〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊。
- 王守仁：《傳習錄》，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（新編本），杭州：浙江古籍出版社，2011年，第1冊。
- 王棟：《一菴王先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書·子部》，濟南：齊魯書社，1995年，第10冊，據明萬曆三十九年鈔本景印。
- 朱熹：《四書章句集注·論語集注》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂本），上海：上海古籍出版社，2010年，第6冊。
- 張栻：《孟子說》，收入張栻撰，楊世文、王蓉貴校點：《張栻全集》，長春：長春出版社，1999年，中冊。
- 張載：《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006年，三刷。
- 章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2008年，六刷。
- 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2008年，二版五刷，上冊。
- 黃宗羲：《破邪論》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第1冊。
- 黃宗羲原本，黃百家纂輯，全祖望修補：《宋元學案》（一），收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第3冊。
- 黃時鑾、龔纓晏撰：《利瑪竇世界地圖研究》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂本），第14、16冊。
- 戴景賢：《王船山之道器論》，國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1982年；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編。
- _____：〈章實齋「道」與「理」之觀念及其推衍〉，國立中山大學（高雄）中國文學系：《第一屆清代學術研討會》論文，高雄：中山大學，1989年11月；收入中山大學清代學術研究中心主編：《清代學術論叢》第二輯，臺北：文津出版社，2001年，頁121-127；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，香港：中文大學出版社，2012年。
- _____：〈論章實齋之學術起源說及其學術史觀之構成〉，刊登《臺大中文學報》第24期，2006年6月，頁225-270；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》

下編。

- _____：〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉，刊登《文與哲》第 10 期，2007 年 6 月，頁 375-446；上海師範大學中國近代社會研究中心：《「比較視野下的地域社會研究——徽州與江南的文化認同與地方發展」國際學術研討會》論文，上海：上海師範大學，2007 年 11 月 12-15 日；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編。
- _____：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，中央研究院中國文哲研究所：《方以智及其時代學術研討會》論文，臺北：中央研究院，2007 年 9 月 13 日；刊登《文與哲》第 12 期，2008 年 6 月，頁 455-528；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編。
- _____：〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，上海社會科學院：《第三屆世界中國學論壇》論文，上海：上海社會科學院，2008 年 9 月 8 日；刊登《文與哲》第 13 期，2008 年 12 月，頁 219-270；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編。
- _____：〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形而上學之關係〉，哈佛大學東亞語言及文明系、中央研究院中國文哲研究所、上海復旦大學中國古代文學研究中心：《中國近代文學國際學術研討會》論文，上海：復旦大學，2009 年 1 月 7-8 日；刊登《中國文學研究》第 14 輯，北京：中國文聯出版社，2010 年 4 月，頁 1-46；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編。
- _____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉，北京大學中國語言文學系、美國耶魯大學東亞語言文學系、北京大學中國古文獻研究中心：《中國典籍與文化國際學術研討會》論文，北京：北京大學，2010 年 3 月 8-9 日；刊登《文與哲》第 16 期，2010 年 6 月，頁 283-366；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編。
- _____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，刊登《文與哲》第 17 期，2010 年 12 月，頁 297-382；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編。
- _____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，刊登《文與哲》第 18 期，2011 年 6 月，頁 429-514；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編。
- 戴震：《孟子字義疏證》，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），合肥：黃山書社，2010 年，第 6 冊。
- _____：《東原文集》，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），

第 6 冊。

_____：《原善》，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），第 6 冊。

_____：《緒言》，收入戴震撰，楊應芹、諸偉奇主編：《戴震全書》（修訂本），第 6 冊。

譚嗣同：《仁學》，收入譚嗣同撰，蔡尚思等主編：《譚嗣同全集》（增訂本），北京：中華書局，1998 年，三刷。

顧炎武撰，華忱之點校：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1983 年，二版。

島田虔次撰，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2005 年。

Kroner, Richard. *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

Wang Fuzhi's Idea of Civilization and His Philosophy of History

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

Wang Fuzhi (王夫之，字而農，號薑齋，1619-1692) was long celebrated for his talented performance as a successful metaphysicist as well as a profound scholar in history and Chinese classics. But few knows that at the same time he not only developed an unique perspective on civilizations but also constructed a highly complicated theory of the philosophy of history which accorded with his dynamic philosophical viewpoints. The aim of this thesis following the author's previous researches on Wang Fuzhi's metaphysical system, is to explore Wang Fuzhi's extraordinary ideas and penetrating insights as a theorist in these fields. In addition to this, the thesis also reveals that some elements of Wang Fuzhi's thoughts and ideas still live and show their importance in present day historical studies. The outcome of this research no doubt will increase the weight that Wang Fuzhi carries in Chinese intellectual history.

Keywords: Wang Fuzhi', philosophy of history, Chinese classics, Chinese intellectual history

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.