

國立政治大學歷史學報第54期
2020年11月，頁1-36
10.30383/TJH.202011_(54).0001

王船山的歷史觀——從目的論觀點的討論

陳祺助*

本論文旨在討論王船山的歷史觀，並且是從康德學意義下的「目的論」觀點進行研究，分析船山對於「歷史是甚麼」的看法，探討他有關「歷史有何意義」、「歷史是否朝一個最終目的發展」等問題的學說。本文釐清船山的「歷史」概念，並從歷史之「勢」與「理」論船山所理解的歷史中的「涵義」之性質，再說明船山如何在歷史中引入「目的論」的理念。結論則對船山歷史觀理論中的問題，略做討論。

關鍵詞：王船山、歷史觀、目的論、理、勢

* 正修科技大學通識教育中心教授。
通訊地址：高雄市鳥松區仁美里仁愛路155號。
聯絡電郵：ian86.a317@msa.hinet.net

一、前言

孔子由夏、殷、周之禮損益相因的歷史經驗推斷「百世可知」的歷史法則，¹又致力於行「道」，²而以「從周」即重建周代之「文」於天下為其終生志業。³孔子在列國尋求政治上行道的機會而不得，乃退而刪詩書、定禮樂、作《春秋》，轉而從文化事業上行道。就《春秋》之作來說，孔子在魯史之「文」中寄託史「義」，⁴一方面乃試圖藉著創作歷史來行王者之事、將「道」實現於現實世界中，另一方也是根據富有道德文化內涵的「道」詮釋歷史的意義。孟子觀察「由堯舜至於湯」、「由湯至於文王」、「由文王至於孔子」這三段時期的歷史，得出「五百年必有王者興」的歷史法則，且以為天命王者興是賦予其「平治天下」的使命，又自認當世足以實現這個天賦使命的，「舍我其誰」？⁵而孟子要完成「平治天下」理想的作法，就是要在當時推行具有人倫教化精神的「王道」。⁶若說「王道」是孟子理解由堯舜至孔子的歷史發展之涵義的解釋根據，或許不至悖理。

孔、孟經常談論堯、舜、三代的歷史，其精神浸潤在古代的歷史文化中，從其中領悟了「道」的真義，進而將其所得之「道」投射到歷史的開端——

¹ 子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」楊伯峻，《論語譯注·為政篇第二2.23》（臺北：明倫出版社，1971），頁23。

² 孔子曾感嘆其學說、理想不能實現，打算到海外隱居。乃說：「道不行，乘桴浮於海。」楊伯峻，《論語譯注·公冶長篇第五5.7》，頁46。

³ 子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」楊伯峻，《論語譯注·八佾篇第三3.14》，頁30。

⁴ 孟子曰：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也；其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」楊伯峻，《孟子譯注·離婁章句下8.21》（臺北：源流出版社，1982），頁192。

⁵ 孟子曰：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱，則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。」楊伯峻，《孟子譯注·盡心章句下14.38》，頁344。孟子去齊。……曰：「……五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數，則過矣；以其時考之，則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？……」楊伯峻，《孟子譯注·公孫丑章句下4.13》，頁109。

⁶ 楊伯峻，《孟子譯注·梁惠王章句上1.3》，頁5。

堯、舜、三代，根據這個理想的「過去」批判不完美的「現在」，以引領「未來」的走向。於是，「道」乃貫「通古今之變」，既超越於歷史之上、又內在於歷史之中，成為帶領歷史發展方向的指導原理。⁷這個深富歷史文化特色的「道」，到了宋明理學家，被提煉成超越的道德原理——「天理」或「本心」，懸隔於人間世之上、之外，為人們所當趨向的終極目的。當以此觀點來看歷史，往往將歷史看作只是表現天理或本心之理與否的例證而已，於是歷史不足以成為歷史。⁸王船山的歷史觀則不然，乃視歷史文化為客觀存在之實事，故能正視歷史本身的價值，而深富歷史意識。⁹

船山論人性，不僅意指個體的超越性，同時也含有實存性；既有理性性，也有情欲性。而人之心乃「合知能而載之」，也是「在形軀中」，為道德心、實存心「合兩端於一體」者。¹⁰是以人性之德的表現必然會因著個人生命歷程的實存情況之不同而變化，呈顯一種「歷史性」。個人仁義之性、知能之用的表現，也必然會隨著其生命具體的實存情況之不同、以及其與社會他人和外在環境的互動情形之變化，而跟著改變，呈顯為一種起伏跌宕、曲折發展的歷程。是以船山才說「性日生日成」，這就是人性的歷史性。人類實現人性固有的道德知能的過程，也就是人類的歷史。¹¹在人類群體實踐的歷程

⁷ 黃俊傑教授指出：實際上的三代社會是否那麼完美？這或許不完全是歷史真相。因此，古代儒家的歷史觀具有一種「反事實」的色彩。但在孔孟的思想中，可能不認為「理想的三代是否為歷史事實」是一個有意義的問題，而會認為回顧「過去」，用以批導「現在」與展望「未來」才是重要的工作。黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲研究集刊》，第3期（臺北，1993.03），頁382。

⁸ 唐君毅先生指出，不論是陸王或程朱，天地萬物與歷史文化都僅被視為天理流行表現的例證，有此表現或無此表現、有此例證或無此例證，皆於天理無所損益。唐君毅，《中國哲學原論·原教篇（下）》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁625。林安梧教授認為程朱及陸王都有「天理史觀」的傾向。他們「往往以為有一超絕於人間世的天理懸隔於上，人們皆當趨向此永恆之終極目的」，並且相信在古老的世代裡，天理曾經降臨人間，那個世代是人類歷史的「理型」，「成為當代對比的超越之物」。他們也都有以歷史事件為道德之例證（即天理之例證）的傾向，是以「道德」或「天理」來涵蓋了「歷史」，歷史不足以成為歷史。林安梧，《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書公司，1987），頁26。

⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇（下）》，頁628。

¹⁰ 陳祺助，〈王船山的人性論——以先天善性與後天習性之關係為中心的討論〉，《興大人文學報》，第45期（臺中，2010.12），頁32-36、頁44-46、頁54-55。

¹¹ 林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，頁27。

中，人性的內涵乃不斷日新富有、日生日成，「由人所創闢之歷史文化，亦同為日生日成者也」。¹²隨著歷代的人群是否共同去實踐人性的仁義之德、又實踐了它的多少內涵，「道」或「天理」的義蘊也隨之在歷史過程中逐步地被實現。歷史事件在一定程度上都是「道」在現實世界中的開展，「道」不是超絕懸隔於形而上的世界，而是具體地落實在人世間，實現於歷史時空中。

西方歷史哲學中有一種「歷史目的論」，它是「目的論」(teleology)在歷史觀上的表現，形成於基督教，而以黑格爾的歷史哲學最為典型。這種學說認為歷史有自己特殊的目的，是某一種先定目的的實現過程，好像後期歷史是前期歷史的目的。¹³其理論有一些缺失，包括可能導致人的活動無用的宿命論、導向一種對於複雜的歷史現象的單一化理解、誘發出一種歷史虛無主義……等等。¹⁴康德的歷史觀也引進了「目的論」原則，但其理論與這種黑格爾式的「歷史目的論」不盡相同。

康德引進目的論的原則到他的歷史哲學時，說道：一個受造物底所有自然稟賦均註定有朝一日會有完全且合乎目的的開展。在人身上，為其理性之運用而設的自然稟賦只會在種屬之中、而非在個體之中得到完全的發展。唯有在這樣的社會——它擁有最大的自由，因而在其成員之間有一種普遍的對

¹² 曾昭旭，《王船山哲學》(臺北：遠景出版社，1983)，頁551。

¹³ 王南湜教授分析道：目的論在希臘時代亞里士多德哲學中取得了最為精緻發達的形式。基督教用它來說明人類社會歷史的發展，將之理解為一個回歸上帝之城的目的論過程，形成一種神學的歷史目的論。隨著近代科學意識的發達，機械因果觀念取代了目的論因果觀念，但機械決定論的觀念也導致了人類生存的意義不再有著落。為了克服這兩種觀念的矛盾，就發展出了一種辯證的歷史目的論。黑格爾通過否定之否定，體現了歷史主義辯證法的精髓。在他看來，「理性是有機巧的」，理性的活動一方面讓事物按照它們自己的本性，彼此互相影響，互相削弱，而它自己並不直接干預其過程，但同時卻正好實現了它自己的目的。一切不合目的性的事物都被說成是歷史目的實現的一個環節。馬克思批評黑格爾這種理論，根本是把「歷史」當作有某個人格性的人物一樣，有它自己的目的，而且「歷史」還是把人當作達到自己目的的工具來利用的某種特殊的人格。但歷史不外是各個時代的依次交替，每一代都是繼承以前世代的人所改變了的環境而繼續從事活動，又通過完全改變了的活動來變更更舊的環境。歷史只不過是一代又一代都在追求著自己目的的人的活動而已，黑格爾卻將之扭曲成好像後期歷史是前期歷史的目的，於是歷史便有了自己特殊的目的。王南湜，〈歷史唯物主義詮釋中的歷史目的論批判〉，2014年，《烏有之鄉網刊》，<http://www.wywxwk.com/Article/sichao/2014/05/320547.html>。

¹⁴ 王南湜，〈歷史唯物主義詮釋中的歷史目的論批判〉。

抗，但這種自由底界限卻有最明確的決定和保證，以便能與他人底自由並存——中，自然底最高目標(即發展全部自然稟賦)才能在人身上達成，而自然也指望人為自己贏得這項目的，正如其分命底所有目的一樣。既然如此，自然為人類所定的最高任務便是一個在外在法則下的自由以最大可能的程度與不可抗拒的強制力相結合之社會，亦即一部完全公正的公民憲法；而且在國家與國家之間的對外關係上也必須實施一部完美的憲法，大自然始能完全發展人的全部稟賦。在國家之內實施一部完美的憲法，而且為此目的，在國家之外也實施一部完美的憲法，是自然底一項隱藏的計畫，而我們可以將人類底歷史在大體上視為這項計畫之履行。¹⁵

李明輝教授詮釋康德的歷史哲學時說道，康德指出：在自然世界中有一類事物，其存在與形式無法從機械論底觀點得到充分的說明，這便是有機物。為了理解有機物，我們必須引進目的論底觀點，根據目的因底法則，將它們視為「自然目的」。根據目的論底觀點理解有機體本身，根據的是「內在合目的性」底原則：「在自然底有機產物內部，所有的東西均是互為目的和工具。」如果將這個觀點擴展到包括全部的有機物和無機物時，便可採取「外在合目的性」底原則：人是整個自然界底「最後目的」。當我們採取自然目的論底原則，將人視為自然底最後目的時，這個「最後目的」底概念已預設一個「終極目的」底概念。「終極目的」是無條件的目的。既然現象界中的一切事物都在因果系列中，因而都是有條件的，故「終極目的」不能存在於自然界(作為現象底總合)之中。只有「被看成理體的人」才是這個「終極目的」。「自然目的論」必須以「道德的目的論」為依據。當康德將這項原則應用到人類身上，就將人類史理解為人類理性底發展過程，人類理性之充分發展即是人類史底目標，而只有在「永久和平」的狀態中才能夠實現這個目標。「永久和平」這個理念具有雙重性格：一方面提供我們一個理解人類史的觀點，因而具有解釋的功能；另一方面，它又為人類指出一個奮鬥的目標，或者說，必須履行的義務，因而具有規範的功能。¹⁶康德的這種歷史概念，與

¹⁵ 康德著，李明輝譯，〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，收入《康德歷史哲學論文集》(臺北：聯經出版社，2015)，頁7、11、17。

¹⁶ 李明輝，〈康德的「歷史」概念〉，《中國文哲研究集刊》，第7期(臺北，1995.09)，頁165-168。

黑格爾的雖有相似之處、但仍有關鍵的差異。因其可以同時肯定歷史目的論與道德自律，不陷於自相矛盾，乃能避免導致宿命論、虛無主義的結果。¹⁷

歷代儒者致力於實現內聖外王之道於現實的世界，當其秉持著此「道」來反省歷史時，是很容易將「道」當作帶領歷史發展方向的指導原理的。這一方面是以「道」為世世代代的人們所應當努力實現的理想目標，另一方面也是以「道」作為理解歷史的根據來賦予歷史以價值意義。儒家這種歷史觀，如果借用西方哲學的概念來說，應可說也是屬於一種「目的論」、特別是康德哲學意義下的「目的論」觀點。宋明理學家的歷史觀固然不能真實化歷史，但也可作此解釋，而王船山的歷史觀更適合這樣來理解。船山(和其他儒者)追求「為萬世開太平」的理想，揭櫫「道」的理念，視之為貫通於歷史事勢變化中的「貞一之理」，「道」既是賦予歷史真實意義的最終根據，也是指導歷史發展方向的終極目的。前者是其歷史解釋功能，後者是其歷史規範功能。當然，儒家「天下平」理念的實現，大概是建立在一個人人皆成為德行完美、斐然成章之文質彬彬君子的世界上，其與康德的「永久和平」是實現一個建立普遍公民憲法的國家體制與國際聯盟的世界，兩者的內涵自是大不相同。再者，用「目的論」來詮釋儒家的歷史觀，並非意指儒家認為「道」是人類社會本身內在固有的「目的」、而且「道」在漫長的歷史發展過程中有朝一日必然會完全實現(因為這樣，儒家的歷史觀也會是一種型態的決定論)，更不是說儒家認為當「道」完全實現，人類就可以停止努力了(這樣就是以有「歷史的終結」之一日，與生生不息的觀念矛盾)。乃是借「目的」理念來闡發

¹⁷ 李明輝教授說，康德與黑格爾均將歷史視為精神或意志底自由之表現；均承認就整體而言，歷史有其規則與目的、均持一種目的論的觀點。但在表面的一致背後卻有一項根本的差異，即是：康德底歷史目的論預設了「現象」與「物自身」之分。意志(道德主體)及其自由屬於物自身底界域(價值域)，而表現這種自由的人類行為則屬於現象底界域(知識域)。黑格爾正是取消了這種區分，打通實然與應然兩界。李教授又說：康德固然承認因果律在自然界中的普遍有效性，但他並未為整個因果系列預定一個最後的結果，也不否認除了自然底因果性之外，還可能有自由底因果性。他對自然界(現象界)所採取的這種決定論觀點不但與他對意志自由的肯定不相抵牾，也不違背他的歷史目的論。只要他不將其歷史目的論當作解釋現象的構造原則，他就不會成為一種目的決定論或命定論。李明輝，〈歷史與目的——評陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文〉，《台灣社會研究季刊》，第3期第1卷(臺北，1990.03)，頁204、208。

儒家的歷史觀所具有的，規範歷史方向、解釋歷史意義等的功能。

本論文的主旨在於分析王船山的歷史觀，作者認為借用康德歷史哲學中「目的論」的理論，有助於闡明船山的歷史概念，彰顯其哲學價值。至於儒家是不是認為人類社會歷史本身內在有其「目的」？「道」作為歷史發展的目標是否必然實現？以「道」解釋歷史是否會造成機械式的單一化理解？這些問題，在確切理解船山的歷史觀之後，應可釋疑。以下先剖析船山的「歷史」概念，接著由歷史之「勢」與「理」論船山對歷史之「涵義」的理解，繼而根據「成純之局」的觀念說明船山如何在歷史中引入「目的」的理念，在結論則對船山歷史觀的一些問題略做討論。

二、船山的「歷史」概念

中國古代以歷史為「鑑往知來」的記載，這個傳統也為船山所繼承。船山說：

史者，垂於來今以作則者也。¹⁸

所貴乎史者，述往以為來者師也。¹⁹

這雖是從實用功能來定義歷史，但其中已經隱含船山的「歷史」概念，可作為進一步討論的出發點。

首先，歷史很明顯是建立在人的時間意識之上。船山認為「時間」是人據以認識天地或宇宙本體的主觀形式之一，而不是天地的客觀屬性，可是人們卻必須憑藉它們才有辦法認識世界。²⁰歷史也必須依靠這些主觀形式——特別是「時間」，來使人「循之以次見聞」，才得以成為人類活動的載體。否則，人的心靈就無法安排、序「次」所見聞到的事件，意識將會一團混亂，因而也無從構成歷史的知識。不過，應當進一步說明：一者，過去、現在、

¹⁸ 王夫之，《讀通鑑論》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011）第10冊，頁481。

¹⁹ 王夫之，《讀通鑑論》，頁225。

²⁰ 船山說：「无先後者，天也，先後者，人之識力所據也。在我為先者，在物為後；在今日為後者，在他日為先。……東西南北者，人識之以為嚮背也。今、昔、初、終者，人循之以次見聞也。」王夫之，《周易外傳》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011）第1冊，頁1078。空間、時間等，以及運動方面動靜之分，都是人為了認識對象，安頓見聞的內容所方便設定的形式依據。

未來三時雖然各有不同的時間界線，必須「其際不可紊」，才得以排「次」、備載人的見聞，而使「天地古今以此而成」。²¹二者，但也必須了解三時乃是「相續」、「相函」者，²²不可將之截然劃分，以為「過去」與「現在」無關、更無法通向「未來」(否則的話，見聞記載就會成為散亂的材料，不足以構成歷史)。三者，三時乃通而統於一心，而且根本是統於「現在」之心：「通已往將來之在念中者，皆其現在」。²³「現在」一詞不是指會瞬間消逝的「剎那」，而是指「心」的作用，人的心靈於其上發生涵攝著過去與未來的念識、並使之「現」而「在」此目前，故謂之「現在」。²⁴

其次，歷史是生活在現在的人們敘述過去事件的記載。歷史記載的對象是人們過去的行為、事件：「史之為書，見諸行事之徵也」。²⁵如果尚未、或無法被現在的人知道的事，當然就無法成為歷史：「考古者，以可聞之實而已」。²⁶可徵實的過去事件之主要憑藉當然是文字記錄與耆老口述、器物遺跡等文獻。若「文字不行，聞見不徵」的時代，自然不可能有歷史。²⁷因此，也許會有這種情況：現在的某個社會或是曾經出現過的民族，由於我們不知道他們的存在，也就不可能認識有關他們的歷史。²⁸但「聞見可徵」只是構成歷史的必要條件，還不能等於歷史。因為前人遺留下來豐富可觀的文獻材料，為甚麼只是其中很小的一部分事件會構成歷史，這有個更關鍵性的原

²¹ 王夫之，《思問錄·內篇》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第12冊，頁404。

²² 船山說：「有已往者焉，流之源也，而謂之過去，不知其未嘗去也。有將來者焉，流之歸也，而謂之未來，不知其必來也。……今與昨相續，彼與此相函。克念之則有，罔念之則亡。」王夫之，《尚書引義》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第2冊，頁389-390。

²³ 王夫之，《尚書引義》，頁389-390。

²⁴ 林安梧教授指出船山這一「時間觀」與H.Bergson的「綿延」觀念很接近。並解釋說：「時間乃是相續不已的，是一個連綿的發展，過去通過現在而且通向未來，而且現在包藏了整個過去，並且醞釀著一個嶄新的未來，人的『念』(人心)是能通極於過去，並邁向未來的。」林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，頁31。

²⁵ 王夫之，《讀通鑑論》，頁1180。

²⁶ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁467。

²⁷ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁467。

²⁸ 船山曾經非常肯定地推斷：「太昊以前，中國之人若麋懼鳥急。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人，故亦蔑從知之也。」王夫之，《思問錄·內篇》，頁467。

因，必定是由於被記載的事件引起現在人們的關切：「為史者，記載徒繁，而經世之大略不著，後人欲得其得失之樞機以效法之無由也，則惡用史為」？²⁹在浩瀚如海的事實整體中，只有那些足堪後人「師」法、「作則」的行為，特別是「經世之大略」顯著的事件，因其能夠為現在的人的生活服務，才會被敘述而成為活的歷史；否則，雖「記載徒繁」，而後人卻無由效法，對現在毫無用處的，就只是死的材料而不是歷史。

其三，歷史是一種思維，是統攝過去未來於現在的思想。要有「通已往將來」於現在之「念」的心靈，才能夠建立歷史：「過去，吾識也。未來，吾慮也。現在，吾思也。」³⁰若「舍其過去未來之心」，缺乏或不具備歷史思想，當然就無法產生歷史。³¹心靈統攝過去未來於現在之「思」，可說就是歷史意識。正是出於強烈的歷史意識之驅使，才使得現在的人會想要去重新敘述那些發生過的事件，希望能夠了解它們是怎麼發生，現在是如何從過去發展變化而來的。這樣，現在的人就必須設法讓自己置身於古人的世界中：「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」。³²他要「設身」處地，把自己當作歷史事件中的人物，跟他們處在相同的時空情境中，如同自己所「躬逢」一樣。思考著歷史人物所面對的現實情況究竟怎樣？其心境如何？又在想些甚麼？如此，對古人成敗得失、興衰存亡之所以然，亦即對歷史事件「所自」來的過程，便能了然於心：「國之亡，有自以亡也，至於亡，而所自亡之失昭然見之矣」。³³於其得有以知其「所自得」、失有以知其「所自失」。³⁴同時，他還必須進一步為古人思考如何解決其所遭遇之問題的因應之道，如同自己所「身任」一般，代替他們「憂患」、「斟酌」：「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

²⁹ 王夫之，《讀通鑑論》，頁225。

³⁰ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁404。

³¹ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁404。

³² 王夫之，《讀通鑑論》，頁1184。

³³ 王夫之，《讀通鑑論》，頁373。

³⁴ 王夫之，《讀通鑑論》，頁367。船山又說：「於其得也，而必推其所以得；於其失也，而必推其所以失。其得也，必思易其跡而何以亦得；其失也，必思就其偏而何以救失。」王夫之，《讀通鑑論》，頁1184。

病，代為之斟酌，而今之興利以除害者在矣。」³⁵對於古人有效的對策，對現在的我們是否一樣有用？對其無效的對策，對我們是否就一定不可行？前人思考過的方針能為我們今天的思考提供甚麼助益？歷史就是今人在如此「通已往將來」於現在之心中，來思考「去危以即安」、「興利以除害」之道的思想。

其四，歷史必須是對於所記載的過去事件之性質的說明、解釋。如果一個人做了一件對他影響重大的事情，卻完全記不得自己做過；或是雖然記得，卻完全不清楚自己怎麼會這樣做、做這件事時是在想些甚麼或當時的心理狀態如何；那麼，他對這件事就無法理解，也就無法從中得到甚麼經驗教訓，來為自己的未來有所幫助。同理，在還沒有文字，或雖已有文字而人們記憶容易遺忘、思維能力薄弱的時代，不會出現歷史：「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？……則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據。」³⁶當「是非」有恆，「取舍」有據，則「前」有與「識」——從可徵實的古代見聞之敘述、記錄中，分析、認識前人行為「所自」而然的由來；且「後」有與「傳」——從可認識的過去事件之探討、理解中，推知其何以如此如此發展，啟發後世的人以規範未來的方向；在這種時代的社會中，人們相互之間能知其所以如此、測其所將如彼，行為可依常理來推斷，才可能形成歷史。凡是能夠成為歷史的事件，必定都可理解。歷史敘述必須能夠揣摩古人心思，剖析古人心理，對於事件「所自」發生的過程提出合理的說明，才能夠使後人認識那些事件的性質。這不是說歷史人物所做的行為都是有理智的，所以才可以理解，事實可能正好相反，大多數歷史人物的行為往往不是經過仔細考慮後果才做出來的，但他們的行為即使很不明智，其為何、以及如何做出那些事情來，這在某種程度內都是可以理解的。³⁷歷史記載，不會只是單純的敘述，必定同時也是說明、解釋。

³⁵ 王夫之，《讀通鑑論》，頁1184。

³⁶ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁467。

³⁷ 例如南宋孝宗「在位二十七年，民心未失，國是未亂」，卻在「春秋方盛，國步未康，廷無心膂之臣，子有愚蒙之質」的情況下，急傳位於其子光宗。孝宗的決定極度反常、不合理，使得此事的性質難以理解。若說孝宗因為高宗駕崩，過度哀傷，要服三年之喪而這樣做，但也沒有必要因此就完全「不與物相接」，把高宗慎重託

最後，歷史是文化產生、形成與發展的過程。人類要直到文字器物發明，思維能力漸漸強化時，才有辦法思考自己、以及自己和他人彼此的「前」「後」行為之不同，分析它們互相之間的關係，而理解這些行為如何、以及為何是這樣這樣發生的(例如知道人何以食必如此食，衣必如此衣，乃因必如此才足以存人之血氣形儀)，然後人類才擺脫了原先如同夷狄、乃至禽獸一般的「混沌」之存在狀態。這是文化出現的時代，也是歷史曙光乍放的開端：「禽獸不能全其質，夷狄不能備其文。文之不備，漸至於無文，……則所謂饑則嗷嗷，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。……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。……至是而文字不行，聞見不徵，……亦無與徵之矣，此亦為混沌而已矣。」³⁸文字記錄保存了人群的共同記憶，飲食衣服、器物制度等等各種生活上的創造成果，使人們「前」有可「識」、「後」有可「傳」之聞見可徵，人的心靈注意到自己之外的其他人之行為及思想，社會乃可能逐漸凝聚共同意識，而形成文化。一個民族如果有其歷史，那必是從其文化出現的時代開始。船山說中國歷史開始於「黃帝」時代：「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」。³⁹「天開地闢於軒轅之代」，既指中國

付給自己的祖宗天下，交到愚蠢頑鈍的光宗手上，而「坐視其敗」。孝宗的心態「誠不知其何為者也」？船山乃設法站在孝宗的立場做一「同情的了解」，嘗試理解他的心理：「意者嗣位之初，銳意有為，而功墮不就，故不欲居此位也已久；特以高宗在，而不容釋，甫在苦次，迫欲脫屣，憤恥之餘，激為鹵莽。」船山推測：孝宗剛即位時，勵精圖治，立志收復中原。但符離一戰，老將張浚為金人大敗，南宋兵力損失慘重，從此無望重拾舊山河。孝宗羞愧憤恨之餘，意氣消沉，天子這個位子越坐越沒有滋味，老早就不想當皇帝了，所以才藉著高宗駕崩一事，急傳位於光宗。王夫之，《宋論》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第11冊，頁270-272。經由如此的說明，孝宗所以有那不可思議的決定之故，乃得到一個適當合理的解釋。

³⁸ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁467。

³⁹ 王夫之，《思問錄·內篇》，頁468。船山又說：「嗚呼！衣裳之於人，大矣哉！……而尤莫大乎人禽之別焉。……食衣裳之利而去其文，無以自殊於羽毛之族而人道亡，則乾坤之法象亡矣。黃帝以前，未之備也，及其有之，而乾坤定。」王夫之，《周易外傳》，頁1037-1038。其義相同。黃帝以前，「文」乃「未之備也」，人無殊於禽獸；黃帝始備其文，而「乾坤定」，歷史乃由此而「始」。

歷史在時間意義上、同時也是價值論上「始」於黃帝，而後者尤其重要。⁴⁰以衣裳之道為代表的黃帝時代，其所創造的文化制度，是中國從「前歷史」進入「歷史」時代的標誌，這是使中國之「歷史」得以存在的根據。因此，當「乾坤之大文不行於」中國「此土」，就等於中國歷史的終結。一個社會或群族的歷史，就是其文化開始形成以及增長累積、日新又新的發展歷程。

由上所述，船山認為「歷史」是一種統攝過去未來於現在之心的思想。現在的人基於關切自身存在的需要，透過重新敘述那些可能與之關係密切的過去事件，說明、解釋它們「所自」發生的過程，了解做出這些事件的人物之想法觀念，來幫助自己思考其現在的處境、並籌度思慮未來的方向，經過如此的思維過程重建的關於過去事件的記載，就是「歷史」。在人群能夠保存共同記憶，人們的心靈能夠走出自己的意識之外，既立基於現在，同時也通往過去（「前」有與「識」）、通向未來（「後」有與「傳」），社會群體能夠凝聚共同意識，形成文化的時代，才有歷史。可以說歷史乃依文化而成，而文化也依歷史而成。⁴¹

「歷史」記載的對象雖是過去的行事，探討的則是它們背後的思想；從事件中理解到的思想之內容，構成歷史的「涵義」。那麼，船山認為從歷史中理解到的「涵義」之性質如何？是否能從中看出歷史有其終極目的？回答

⁴⁰ 在天道論上，「始」有多重涵義：有指時間上事物存在的開端、起源，有指使事物得以存在的主宰原理，後者可稱為價值論意義。萬物的生成都根源於天道，道是天地之「始」。這又有二義：宇宙論意義，「始」乃天地在時間上的開端、起源。本體論意義，「始」乃指萬物的根本、本體。此外，「始」也可指使萬物之生得以生的根據或主宰。如：「言『始』者有三：君子之言始，言其主持也。」王夫之，《老子衍》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011）第13冊，頁49。「道」的「主持」之用是萬物所以能生、且生生不息之「始」，這可說一種價值論意義的「始」。

⁴¹ 唐君毅先生詮釋船山之論「歷史」，就說：「然常言之歷史，皆言文化之歷史。……原文化之所以成，皆原於個人精神之表現於客觀社會，而社會中之他人受其表現之影響，而蔚成風尚，或受其影響，而復矯偏補正，而另有所表現，有所影響，以成風尚。個人精神之表現之相影響，成風尚，而有共同之精神表現，為人所共喻，斯即所謂客觀之精神表現。而凡文化，皆客觀精神之表現也。由各人之精神之表現，而形成客觀精神之表現之文化，有各個人之精神內容，各逐漸趨於普遍化之歷程焉。必吾人個人之精神之內容，由吾之表現而為一一之人了解而承受，亦一一表現此同一之精神內容，而後文化成。此歷程，即歷史。是文化經歷史而成也。……具有充量之歷史意義之歷史，唯文化之歷史。……此形成文化之意識之極致，即歷史意識之極致。」唐君毅，《中國哲學原論·原教篇（下）》，頁651-652。

這個問題之前，宜先分析船山論歷史之「勢」與「理」的學說。

三、歷史之「勢」與「理」

歷史事件不是憑空發生，而是在特定的時空背景下被造成的。推動事件發生於特定時空中的各種複雜因素，船山統以「時」的概念涵蓋之：

一代之治，各因其時，建一代之規模以相扶而成治。⁴²以古之制，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，而非可必之後日者，君子不以垂法。……則夏后一代之法，固不行於商、周；……則成周一代之規，初不上因於商、夏。⁴³

「一代之治，各因其時」。例如夏、商、周三代雖同樣實行封建制度，但一代各有一代之法規，不完全相「因」。一事之可行於古代者，不一定可行於現代；可行於現代者，不一定可行於後代。不同之「時」的歷史條件各異，所造成的事件、所推行的制度，也各不相同。

「時」原是人心認識對象的主觀形式，但船山卻說：

分藩國、推恩封王之子弟為列侯，決於主父偃。……時為之也。⁴⁴曹參因蕭何之法而治，非必其治也，唯其時之不得不因也。⁴⁵時者，聖人之所不能違也。⁴⁶

形式概念的「時」轉為指那能「為之」，亦即能造成歷史事件發生的動能，具有使歷史人物不能不然的決定性條件，則「時」的真正內涵，其實是「勢」；合而言之，是曰「時勢」：

然則天下者，時勢而已矣。⁴⁷

時勢異而一概之論不可執。⁴⁸

⁴² 王夫之，《讀通鑑論》，頁796。

⁴³ 王夫之，《讀通鑑論》，頁1181-1183。

⁴⁴ 王夫之，《讀通鑑論》，頁134。

⁴⁵ 王夫之，《讀通鑑論》，頁91。

⁴⁶ 王夫之，《讀通鑑論》，頁733。

⁴⁷ 王夫之：《尚書引義》，頁238。

⁴⁸ 王夫之：《讀通鑑論》，頁926。

天下之事皆為「時勢」所為而然。「勢」乃事件所在之「時」中，那些決定事件發生的一切條件之總體。形式的「時」是虛位，如同歷史事件居住於其上之所；⁴⁹而「勢」才是真正決定事件發生於其時的實質動因，為歷史之涵義所在。

基本上，「勢」是一個動態性的詞，屬於強度概念。船山說：

一動而不可止者，勢也。⁵⁰因乎時而為一動一靜之勢者，幾也。⁵¹

極重必反者，勢也。⁵²凡言勢者，皆順而不逆之謂也；從高趨卑，從大包小，不容違阻之謂也。⁵³

天地之氣內在之「機」運行不已之動能，推盪氣化生生不息，⁵⁴便造成萬事萬物順從著自然法則，諸如動趨靜、高往卑、大包小、重返輕……等等的物理性關係，而不能阻止。天地之氣使萬化「不容違阻」於力學的強度量法則之「機」，「動而不可止」所形成者，即「勢」。

人類社會的現象在一定程度上也一樣服從著強度量的自然法則：

以彊大相役者勢也。⁵⁵

小役大，弱役強，天也。⁵⁶

「小役大，弱役彊」，勢也。⁵⁷

「小役大，弱役彊」的關係，決定於各國的實力不同，「勢」就是以力相役的原則。歷史中的「勢」，便是在一一之「時」決定一一之事發生的力量總體。

⁴⁹ 唐君毅先生說：「時者，一一之事所居，任一事之所以異其他事，而成一特殊之事者也。重一史事之所在之時，亦即重一事之異于他事之特殊性。重觀時以觀史事，即重觀一史事在歷史中之特殊性之謂也。故船山之重觀一史事之時勢。」唐君毅，《中國哲學原論·原教篇(下)》，頁655。

⁵⁰ 王夫之，《讀通鑑論》，頁582。

⁵¹ 王夫之，《讀通鑑論》，頁527。

⁵² 王夫之，《讀通鑑論》，頁174。

⁵³ 王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第6冊，頁994。

⁵⁴ 船山注《正蒙》「虛實動靜之機」，說：「機者，飛揚升降不容已之幾。」王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第12冊，頁27。蕭漢明教授解釋船山之「機」，乃指天地之氣或太極「自我蓬勃開展全過程的內在根據或動力」。蕭漢明，《船山易學研究》(北京：華夏出版社，1987)，頁119。

⁵⁵ 王夫之，《四書訓義(下)》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第8冊，頁431。

⁵⁶ 王夫之，《春秋家說》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第5冊，頁345。

⁵⁷ 王夫之，《讀四書大全說》，頁992。

某個時代社會中諸多強弱大小力量不一的群體，互相衝撞、激盪、聚集、匯合，便形成主客從違之「勢」。某項制度的建立或廢除、某個事件發生或不發生，乃是「勢所必激」、「勢已積」、「勢在必革」而然者。「勢」就是各個時代的社會中，各方面強度不一的群體匯聚而成的總體性力量，所產生的一股決定性作用，乃推動著歷史發展的實質動能。⁵⁸

「理」在船山學的系統中，涵義極其複雜。關聯著「勢」而論，船山說：

夫以德賢相役者理也，以彊大相役者勢也。理者當然之宰制，而勢者亦自然之氣機，各乘乎時之必然，則豈非天哉！⁵⁹

天地之氣乃固有健順之性為主宰生化之「理」。「理」為「當然之宰制」，主持分劑陰陽之妙合，氣化乃各成其「條緒節文」。⁶⁰氣化之條緒也謂之「理」，乃「條理」義，與「主宰」義之「理」，層次不同。⁶¹氣化之條理各異，乃化生種類萬殊的事物，並使氣機之運行表現動趨靜、高往卑、大包小、重返輕……等物理強度量的或力學的法則，此「自然之氣機」即「勢」。故「勢」因理成，不但因氣。當「勢」因「理」主宰「氣」而成，氣化的自然法則便不可能改變，故「勢」乃「必然」如此；氣化若無條理、不具法則性，就不可能成「勢」。⁶²

⁵⁸ 以封建制的廢除為例，來說明「勢」的概念涵義。船山就說：「因此而知封建之必革而不可復也，勢已積而俟一朝也。」、「封建不可復行於後世，民力之不堪，而勢在必革也。」、「古者諸侯世國，而後大夫緣之以世官，勢所必濫也。……秀不能終屈於頑，而相乘以興，又勢所必激也。」、「將滅之鏗餘一篋，其勢終窮。……夫封建之不可復也，勢也。」王夫之，《讀通鑑論》，頁134、113、67-68、108-109。周代封建經過西周末年至春秋、戰國以來的破壞，已不合時宜而將會完全廢除。秦始皇統一六國，皇帝專制，天下成為天子一家一姓的私人產業，這種觀念經由政治權力的強勢推動，在人們心中一經出現，逐漸成形，進而根深蒂固；封建侯國之君與天子間「不純臣」之義，在這種觀念之下，根本不能被允許。還有財政上封建制造成人民的負擔過重、民力不堪，官制上優秀人才要出頭天、要求公平的任官制度之時代呼聲……，加上其他各方面的因素，匯聚而成一股主導性的力量，驅動時代的歷史走向，即為「時勢」。廢除封建，改行郡縣，集權中央，是這種時勢發展的結果。

⁵⁹ 王夫之，《四書訓義(下)》，頁431。

⁶⁰ 王夫之，《讀四書大全說》，頁995。

⁶¹ 船山說：「凡言理者有二：一則天地萬物已然之條理，一則健順五常、天以命而人受為性之至理。」王夫之，《讀四書大全說》，頁718。

⁶² 船山說：「理與氣不相離，而勢因理成，不但因氣。氣到紛亂時，如飄風驟雨，起

在人類社會上，凡形成以力量強度互相支配、宰制之關係者，便都是「勢」：「既皆曰『役』，則皆勢矣」。⁶³如果這相「役」的關係，符合人性應當有的理想，例如政治上的權力大小、地位尊卑能夠完全依照德行的原則來分配，那麼這時的「勢」同時就是當然之「理」，所謂「以德賢相役者理也」，「有道」之天下就是這樣。若非「以德賢相役」，而完全建立在赤裸裸的威勢、力量之上，所謂「以彊大相役者勢也」，這時就是「無道」之天下。

不合人性理想觀念的「勢」，雖非當然之「理」，但仍可說是「理」。這可從幾方面說。第一，強大之為強大，弱小之為弱小；弱小者受役於強大者；以德相役之「治」世，以力相役之「亂」世；都是「勢」，都是天之無心，「莫之為而為」而形成的。凡「勢」皆有其所以成之氣化原理，便皆有「理」。⁶⁴第二，氣化之條理既成乎「勢」，便存在著相役的關係，弱小者接受強大者的役使，乃「勢之順者，即理之當然者已」。此處之「當然」乃合理恰當，而非應該、正當之義。就「勢」本身有其合理或「當然」之處說，也謂之「理」。⁶⁵第三，「勢」既成，便具有不能不如此的強制性力量，此乃「勢之必然處」，也可謂之「理」。⁶⁶第四，天之主宰神變不測，氣化乃無一定之條

滅聚散，迴旋來去，無有定方，又安所得勢哉！」王夫之，《讀四書大全說》，頁993-994。氣若非有「理」之主宰，氣機的運行就毫無必然之條理，氣化將成為飄忽無常、偶然不定的幻象。如倏而重者下輕者上、倏而輕者下重者上，根本沒有法則性，便無所謂「勢」。

⁶³ 王夫之，《讀四書大全說》，頁992。

⁶⁴ 船山說：「乃其得謂之天者，則以彊大之所以彊大，弱小之所以弱小，亦莫之為而為，則豈非天耶？……則亦不得謂之非理矣。」又說：「是雖不得謂彊大之役人為理之當然，而實不得謂弱小之役於人非理之所不可過也。……氣之成乎治之理者為有道，成乎亂之理者為無道。均成其理，則均成乎勢矣。」王夫之，《讀四書大全說》，頁911、993。

⁶⁵ 「勢之順者，即理之當然」，此「當然」不是「當然之宰制」，而是「恰當」、「適當」；「理」也不是主宰之「理」，而是「合理性」。船山說：「若夫大之役夫小，彊之役夫弱，非其德其賢之宜彊宜大，而乘乎勢以處乎尊，固非理也。」王夫之，《讀四書大全說》，頁992。強大者之德賢不足，本不應當強大，其乘勢以處尊是不正當的，所以說「固非理也」，就是指非當然之「理」。當然之「理」的「理」，可說是「正當性原則」。歷史上許多事件或制度不一定合乎正當性原則，但仍然有其合理性，不能完全否定其價值。

⁶⁶ 船山說：「勢既然而不得不然，即此為理矣」；「迨已得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理」；「則雖無必然之理，而其必然者，即理也。」王夫之，《讀四書大全說》，頁992、994、910。

理，⁶⁷所成之「勢」也不必定如此，亦即「無恆勢」。「勢」或如此、或如彼，順「勢」之道也或彼或此而不定，有如何之「勢」便決定順應此「勢」之道要如何，這也謂之「理」，故「無恆勢」亦「無恆理」。⁶⁸以上四者，「勢」所以成之氣化條理是基本義，就「勢」的合理性、必然性與順應之道說「理」，都是從條理義分析出來。

落到歷史上來說，歷史記載直接面對的是「事」，探討的則是事之「勢」與「理」。船山說：

事所成者，勢也。⁶⁹

勢者事之所因，事者勢之所就，故離事無理，離理無勢。⁷⁰

一個時代中的個人與個人、群體與群體之間，不同的地區、社會之間，民族與民族之間、國家與國家之間，人類與自然之間……等等複雜的互動過程，構成氣運、風氣，乃氣化之理，便形成其時之「勢」，⁷¹而決定如何如何之事必然發生，同時「理」便表現在「事」上。「勢」為「理」所決定，故「離理無勢」。「事」由「勢」所造成，在已成之「事」上，乃可見事勢之理，故「離事無理」。有理之勢，是為「理勢」，乃是「時」位上促使歷史事件發生的力量、條件之總體。

時空中的具體境況瞬息萬變，每個事件都是出現在獨一無二的時空中，由構成要素(氣化條理，氣運風氣)之內容都不同的「勢」造成，同時也表現了各異之「理」：

勢因乎時，理因乎勢。⁷²

時異而勢異，勢異而理亦異。⁷³

⁶⁷ 船山說：「則是理有一定者而不盡於一定。氣不定，則理亦無定也。」王夫之，《讀四書大全說》，頁994。

⁶⁸ 船山說：「小役大，弱役強，天也。強弱無恆勢，從違無恆理，昔之強者而弱，昔之從者而違。……天命以從伯，勢以成乎理也；天命以從王，理以成乎分也。勢不可為典要，分不可為推移。……勢在伯，則許其從伯。」王夫之，《春秋家說》，頁345-346。

⁶⁹ 王夫之，《詩廣傳》，《船山全書》(長沙：嶽麓書社，2011)第3冊，頁420。

⁷⁰ 王夫之，《尚書引義》，頁335。

⁷¹ 船山說：「有道、無道，莫非氣也，(此氣運、風氣之氣。)則莫不成乎其勢也。」王夫之，《讀四書大全說》，頁993。

⁷² 王夫之，頁458。

一一之「時」各有一一之「勢」，乃各成一一不同之「事」；一一不同之「事」各有其「理」，故「時」異「勢」異，「理」自相異。論史者必須因「時」度「勢」，論析時勢適宜合理之處、不得不然之故與順應時勢的可能之道等。故船山說：「而就事論法，因其時而酌其宜，即一代而各有張弛，均一事而互有伸詘。」如此，對於歷史事件的涵義才會有恰當相應的理解。⁷⁴

「歷史」記載，要回到事件發生的時空中，敘述當時的歷史背景及其「所自」而來的淵源，它是如何形成，又如何導致後來事件產生的脈絡與經過。也要能說明歷史人物在甚麼情況下、基於如何的考慮，才採取如此的行動，分析造成那些事件的主、客觀因素。同時更要探討此一事件在當時是否必然會發生？它的出現是否合理？以當時的社會條件來看，事情有沒有可能往不同的方向發展？歷史人物面對那樣的情勢，有沒有其他的順應之道？在敘述、說明、分析、探討之中，深入認識推動事件出現、形成、發展、演變及其產生之影響的時「勢」，從而理解事勢之「理」的內涵，這是史學上極重要的「歷史解釋」藝術。

船山論史，正如其所自道，乃擅長「就事論法」，根據「事」來探究事所自成之「勢」，因其「時」之所宜評析事勢之合理適當與否，⁷⁵論斷理勢不得不然之故，⁷⁶設身於古人之時勢代為思考籌畫可行之道而展現歷史人物的

⁷³ 王夫之，《宋論》，頁335。

⁷⁴ 王夫之，《讀通鑑論》，頁1183。

⁷⁵ 歷史上許多事件或制度不一定合乎「當然之宰制」、未必出於人性當然之「理」，但其仍有合理性。如封建或郡縣，能行之數千年，「勢之所趨，豈非理而能然哉」？當封建制的不合理成分逐漸增多，合理性成分逐漸減少，時勢的發展乃漸變而往郡縣制發展，「勢相激而理隨以易」。王夫之，《讀通鑑論》，頁67、頁68。此二「理」字，基本上，都是就「勢」本身的合理性來說，雖然不論封建制或郡縣制，其中的政治權力有很多都不符合正當性原則。

⁷⁶ 例如：成敗興亡之故皆繫於「勢」，順如此之勢則必然興，逆之則必亡，這便是興亡之「理」。以一國的外交形勢為例來說，「遠交近攻」的策略根本違反「遠近之形」、「攻與之勢」：「故知晉之與吳，不如其與秦也。舍秦收吳，而晉伯失；舍三晉以合秦，而齊遂亡；恃交於孫氏，而蜀漢以滅；取資於竇建德，而王世充以擒；通金滅遼，助元滅金，而宋遂斬；遙附於張士誠，而陳友諒以殪。興亡之理，豈不以其勢哉？」秦用范雎此策吞併六國，乃是幸成，故十五年之後便為六國推翻，「遠交近攻」之策便是其中一個肇因。王夫之，《春秋家說》，頁422-424。興亡之「理」，此「理」乃就「勢」之必然性而言，為「事」之不得不然的根據。

主動性等，⁷⁷從而理解歷史事件所以然之條理，乃具有「極高明之歷史解釋藝術」，而為學者所稱道。⁷⁸由「歷史解釋」理解到的史「事」之「理勢」，便是歷史的「涵義」。

一一之「事」各有其不同之「理勢」，人們面對歷史事件，只能一事一事個別地來理解其不同的涵義。一一的歷史事實能否構成一個整體？又能否從整體上掌握其全體的意義？而且可以從中發現所有事件的發生都有「當然之宰制」、以及歷史的發展是以實現這個主宰之「理」為目的？

四、目的論觀點的引入——為歷史立一「成純之局」

歷史的涵義既屬於一一的歷史事件，其性質乃是個別的、特殊的。當然，一一的事件之間可能互有關聯，因而若將不同事件的涵義加以整理分析，未嘗不可歸納它們的相通之處，得出某些歷史的「規律」，例如「一治一亂」、⁷⁹「極重必反」之條理。⁸⁰但人這種有限存在能夠接觸到的歷史事實極其有限，從有限的事件歸納出來的條理，當然不可能是涵蓋全部歷史的普遍規律，更不能視為人類社會發展的「定律」，否則必定要完全否定人在歷史中的主動權、能動性。⁸¹

⁷⁷ 漢高祖大封同姓，到文帝、景帝時，諸侯王尾大不掉，中央漸有難以控制之勢。賈誼、鼂錯極力建議二帝「割諸王之地而眾建之」，反而激起各國反叛之勢。坐視侯王之大小也不是，「眾建諸侯而小之」也不是，那麼後來的「七國之亂」是否必然發生？這又不然。文帝時，吳王劉濞「詐病不覲，反形已著。但文帝彷彿不知吳王意圖謀反一樣，乃「賜以几杖」，准許他不用朝覲，讓他沒有造反的藉口。文帝駕崩之時，劉濞已五十九歲，假如文帝再多活十年，或是景帝能延續文帝策略，「亦唯是鞏固王室，修文德以靜待其自定」，那麼到時劉濞就算不死，也已衰老不堪，而「趙、楚、四齊，庸劣無大志」，沒有劉濞帶頭，必不敢先行，未嘗沒有可能「坐待七國之瓦解」。王夫之，《讀通鑑論》，頁117。歷史人物面對極艱難的情勢，也未嘗沒有扭轉情勢的主動權，此順應時勢之道，亦是時勢「理」。

⁷⁸ 杜維運先生非常稱道船山實具備極高明之歷史解釋藝術，並歸納五點說明之。這五點分別是：淵源之追溯、原因之闡釋、背景之分析、變遷之縷述、影響之探究。杜維運，《清代史學與史家》（臺北：東大圖書公司，1984），頁22-44。

⁷⁹ 王夫之，《讀四書大全說》，頁1118。

⁸⁰ 王夫之，《讀通鑑論》，頁174。

⁸¹ 以為治極必亂、亂極必治，「一治一亂」循環不息，乃是人類社會發展的歷史定律，這不但無視於人是一有自由意志的存在，具有主動權與能動性，同時也不符合歷史

但討論歷史是否有其「目的」，也是要把歷史當作一個整體，來探討所有事件共同的、普遍的意義。不過，「目的」是一個被外加到歷史的理念，是人理解歷史的主觀原則，因此，它不至於成為判斷歷史本身的客觀實在性之「構造原則」。⁸²雖然如此，「目的」的理念對於理解歷史來說卻有必要性。儒者尤其是船山，深信歷史有其「當然宰制」之「理」，必須為歷史立一「成純之局」，這就是一個「目的」的理念。船山為何、以及如何在歷史中引入「成純之局」？試論如下。

人的所行所為，若是缺乏道德自覺，則大多可能出於感官情欲、才質氣性，乃充滿善不善萬變、且善者恆少而不善者極多的情形。但當人一念自反，必會警覺到若是任其如此載浮載沉，則生命實是毫無價值，不只充斥其人生的種種不善沒有意義，即使那極少數偶然「弋獲」之善行也一樣。人要使其

事實：「以天下治亂、夫人進退言之，泰極而否，則堯、舜之後當即繼以桀、紂，而禹何以嗣興？否極而泰，則永嘉、靖康之餘何以南北瓜分，人民離散，昏暴相踵，華夷相持，百餘年而後寧？」王夫之，《周易內傳發例》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011）第1冊，頁666-667。一個時代的治亂雖與客觀的自然環境密切相關，但人類本身對於自己的治亂存亡，在一定程度上仍有決定權。治平的時代，仍潛藏著會導致大亂的各種危機；而大亂的時代，當然也醞釀著促成治平的諸多因子：「亂極而治，非一旦之治也；治極而亂，非一旦之亂也。方亂之終，治之幾動而響隨之……；方治之盛，亂之幾動而嚮隨之。」王夫之，《詩廣傳》，頁479。亂世之後，固然可以力圖改善以成治世；治世之後，也仍然可以努力使社會更加治平；關鍵在於當時的人能否戒懼謹慎、發揮智慧，明察時勢，來掌握治亂發展的方向：「治者因之，承亂者革之。……所病者，以惛惛之情繼治而偷，以悻悻之心懲亂而誅也。……建百世之治，承治不委，承亂不激。」王夫之，《尚書引義》，頁369。船山之論，當然與「歷史決定論」的觀點大相逕庭。

⁸² 李明輝教授詮釋康德以「目的論原則」論歷史時，說道：「在自然探究中，我們不可將目的論原則當作『決定判斷力底構造原則』，而只能當作『反省判斷力底軌制原則』來使用。……目的論原則並不是一項客觀原則，能使我們的知識擴展到經驗對象之外，而只是一項主觀原則，能引導我們適當地運用我們的認知能力，對某項自然對象加以反省。根據目的論原則，我們可以將整個自然界視為一個依目的因底法則而形成的系統。可是這個系統底概念只是一個理念，其客觀實在性無法在知識上得到證明。」李明輝，〈康德的「歷史」概念〉，頁165-166。在康德哲學，「構造原則」與「軌制原則」相對。對於人類認知自然的能力來說，「構造原則」的客觀實在性可以在知識上得到證明，但「軌制原則」則無法在知識上得到證明，它只是一項引導我們適當地運用我們認知能力的主觀性原則。「目的論原則」屬於「軌制原則」，用它來詮釋歷史，並不是在論斷歷史事件整體在客觀上確實有個「目的」，而在於「目的」的理念可以幫助我們在主觀上，對於歷史的終極意義有所理解或領悟。

生命有意義，第一步就必須先「立一成純之局」：

莊生云，「參萬歲而一成純。」……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。極吾一生數十年之內，使我而為王侯將相，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？使我而槁項黃馘，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？豈如彼如此，遂可驕、可移、可屈耶？參之而成純之一又審矣。⁸³

立此「成純之局」之道，乃在於「養其純一於善成無雜之心」。能夠如此的話，則世界雖不斷以紛亂複雜、變化不定的事物投向自己，此心也都可以寧一自如。⁸⁴人知養此「純一於善」之心，固然不能保證從此之後他的行為就一定純善無惡，但由於有了純粹至善的自由意志自做主宰，道德實踐便必然會朝著「善」的方向而行，不會歧出，則其雖「歷乎無窮之險阻」，也都可以應當「何如」便能夠如何，參之萬變而「成純之一」。又，行為雖仍有善惡不齊，但當其善也，理性有以知其何以必善而固非「弋獲」、且知如何常保此善之理而為將來行善之資；若其不善，理性也能知其何以不善之故、且思如何乃可得善而為將來遷善之師。於是，「善不善雜進」萬變的現象，乃都是常一之「善」在實現自己的過程中必然有的事相之「跡」，本質上乃無不「善」。⁸⁵立一「成純之局」，則個人一生的行為，不論善或不善，便都取得了道德價值，而不再是載浮載沉、缺乏意義的駁雜事跡。

從個人道德實踐推到人類社會群體的實踐上來看歷史，是相同的道理：

乃數千年之內，見聞可及者，天運之變，物理之不齊，升降隆污治亂

⁸³ 王夫之，《俟解》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011）第12冊，頁485-486。

⁸⁴ 船山說：「養其純一於善成無雜之心體，然後雖聲色雜投，而吾心之寧一有主者自若。」王夫之，《四書訓義（上）》，頁106。

⁸⁵ 船山說：「常一而變萬，其一者善也，其萬者善不善俱焉者也。……善不善萬，其始之繼善以成者一。故常一而變萬，變萬而常未改一。……以為物始於善，則善不善之雜進，何以積也？必疑此不善之所從來矣。以為始一而後不容有萬，則且疑變於萬者之始必非一也。」王夫之，《周易外傳》，頁1089-1090。

之數，質文風尚之殊，自當參其變而知其常。……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，豈在彼在此遂可沉與俱沉，浮與俱浮耶？參之而成純之一審矣。⁸⁶

推動歷史發展之「勢」絕大多數也是出自人類的血氣、情欲、才質、脾性……等等感性氣性生命，其中更充斥著各種荒謬愚蠢的行為，不乏邪惡殘暴的事情。面對這種歷史現象，很難不讓人對人類自身的愚蠢與罪惡深惡痛絕，更不免因此會懷疑人類歷史究竟有何意義？⁸⁷但這是由於人自外於歷史，才會有的看法。

當人自外於歷史，歷史就會與人毫無關係。漢、唐、宋之盛自漢、唐、宋之事，南北朝、五代之亂自南北朝、五代之事，管它時代的治亂興衰、世運的「升降隆污」，人只要「與之俱浮俱沉」，又有何不可？如此的話，當然就看不到歷史有甚麼意義。然而這樣的態度，終究不是人的本性所能安之的。當人把自己置身在歷史中，通過理性來思考「使我而生乎三代」或任何時代，則應當「何如」時，就會發現理性不得不先立一「成純之局」，否則，便不可能在變動無常的歷史世界中，掌握到純一不變的常理，來自做主宰，此其一。而理性既立一「成純之局」來要求自己參與歷史之萬變而「成純之一」，理性同時也就以此局賦予歷史以統一的意義。紛紜複雜的人類事件各有一一不同的「涵義」（即事件的「理勢」），人無法認知全部歷史事實是否能夠構成一個整體，但是當人通過此「成純之局」來看時，理性都可以為一一事件在歷史發展過程中各能表現出甚麼價值，來加以定位，而使歷史得以成為統一性的整體，可從全體上理解其意義，此其二。人在置身歷史上各時代而問其「將何如」的思考中，便已顯示其早就將「成純之局」作為不只是個人一生、而且也是所有世代的人類都應該努力去實現的理想目標。「成純之局」的理念引導個人的行為方向，也規定了歷史的「目的」，將這個理念引

⁸⁶ 王夫之，《俟解》，頁485-486。

⁸⁷ 例如尼采就曾主張歷史本身無意義及無目的，但尼采也承認我們仍然需要歷史用來服務人生。孫雲平，〈歷史與人生——尼采於《不合時宜之觀察》對歷史方法論與目的論之批判〉，《國立台灣大學哲學論評》，第45期(2013.03)，頁7、11-16。

進歷史中，人們才得以理解歷史的終極價值所在。

「成純之局」規定了歷史的「目的」，這個理念又是出於理性——道德理性即人性的仁義之德，那麼，對船山來說，歷史發展的「目的」乃在於人性之德的充盡實現。而人性又是「在人之天道」，因此，也可說歷史的目的是在實現「道」。⁸⁸人性或「道」的全蘊在個人身上無法充盡實現，必須在一一的個人身上才有希望完成；也不是一個世代所有的人就能做到，而必須所有世代共同努力才可能實現。但在無窮世代的人們參與實踐的過程中，人性的內涵也一步一步地得到實現；隨著人性實蘊的逐漸彰顯，「道」就在時間過程中開展其自己，⁸⁹這個過程就是「歷史」。因此，「歷史」可說是「人性史」或「道的開展史」。⁹⁰

在歷史中，也許多數的行為與事件是受到人類感性氣性的驅使才發生，推動歷史的「理勢」主要由歷史人物生命力量的強度所主導，其中似乎很難看到光明的理性。但當人能立一「成純之局」而引入歷史中，便會發現歷史上的各種事件和制度，都可以看做是「道」客觀化自己於世界中的載體。歷代的典章制度、禮樂文明，其為簡略或詳密、粗陋或精緻、質實或文麗、寬簡或嚴苛……等等，雖然有或過或不及之處，然而無不有「道」運行於其間、以主持調劑之：「剛柔質文，道之用也，相資以相成，而相勝以相節」。在順應歷史時勢所推動的各種事業措施上，「道」就被實現到具體存在的世界來，並且「道」的內涵也會隨著制度的因革、文質的損益，「消息之用存乎其間」，而出現一種起伏隱顯、跌宕頓挫的曲折發展的過程。⁹¹不知有「道」、不信「道」

⁸⁸ 王夫之，《讀四書大全說》，頁532。

⁸⁹ 船山說：「道之所凝者性也，道之所行者時也。……道因時而萬殊。」王夫之，《周易外傳》，頁1112。

⁹⁰ 林安梧教授說：「歷史是『在人之天道』透過人這個『存有者』而開顯的歷程。所謂『在人之天道』即是『人性』，人性經由人而表現於實際的時空之場而及於具體事物等種種歷程則是歷史。」又說：「『道』與『理』本身即隱含了『合一而用兩』或『兩端而一致』的對比辯證性。它即以此對比辯證性開顯其自己，此開顯之時間歷程即成所謂歷史。」林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，頁38、51。

⁹¹ 船山說：「道者，剛柔質文之謂也。剛柔質文，皆道之用也，相資以相成，而相勝以相節。則極重而必改，相制而抑以相生，消息之用存乎其間。」又說：「夫飾大法、正大經、安上治民，移風易俗，有本焉，有末焉，有質焉，有文焉。立綱修紀，撥亂反正，使人知有上下之辨、吉凶之則者，其本也。緣飾以備其文章，歸於

之消息大用而論史，其所見的歷史只能是一團漆黑，毫無精神價值表現其間，是等於無史，所謂「不誠無物」。

「成純之局」的建立，使得人們在參與歷史之變時，也能夠「知其常」，了解到在推動事件發展變化的一一理勢中，是有著恆常不變的「道」在默運著，為歷史的當然宰制之「理」。以此「道」此「理」來看歷史，就如同以之來看個人的生命史一樣，個人一生善不善雜進的行為，都在常一之「善」實現的過程中獲得其應有的意義；同理，歷史上一切善惡正反的事件，也都在「道」實現的動態發展過程中，「提煉其自己」，「價值化其自己」。⁹²歷史上各項制度的設置、各個人物的行為，雖然絕大多數是出於人類自私自利的動機，但當從某種層面上來看時，它們在一定程度上乃暗合於大公原則，而表現了一定的道德價值，雖然，彼等所具有的價值意義，仍然需要在道德精神更高層面的表現中被加以超越並綜合。⁹³如此，歷史可從整體上加以理解，

允協者，其末也。……豫立而不可一日緩者，其本質也。俟時而相因以益者，其末文也。」王夫之，《讀通鑑論》，頁262、292。「道之所行者時也」，「道因時而萬殊」，順著特定時空中的歷史事勢，建立特定的制度措施加以因應，抽象的精神理念——「道」才得以實現到具體存在的世界來。不同時代的理勢不同，推行的制度措施隨之各異：戰亂方止，民生凋敝，不宜太重視形式，過度修飾其「文」，此時應當「敦其質」，制度應以樸實簡重為原則。經過一段時期的休養生息，民力復甦，日趨繁榮興盛，則簡樸的措施漸漸不足以因應紛雜繁重的人情世事，則既「敦其質」，也必須「致其文」，內容、形式並重，制度應以文采美備為原則。「道」的內涵隨著制度的因革、文質的損益而一步步地被表現出來。例如：漢高祖廢秦苛法，崇尚寬簡，卻因此導致禮樂簡略，「相激相反，而天下且成乎鄙倍」的結果。幸而高祖猶知使叔孫通興禮樂，且徵詢魯之儒生，雖粗立其「質」，然而後人藉之乃可得而精修其「文」，使人類社會之所以立的「誠信」精神流通貫注於典章制度中，落實為立國之骨幹，然後民生乃得以暢遂。「禮樂不待興於百年，亦不可遽興於一日」，但就歷史全體而言，「消息之用存乎其間」，整個歷史乃是朝著實現「道」的方向在發展的。王夫之，《讀通鑑論》，頁86-87、頁96。

⁹² 牟宗三，《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁251。

⁹³ 舉例言之：曹魏立國，制定「宦者官不得過諸署令」、「后家不得輔政」的原則，此其動機當然是出自防止政權被奪的私心。但這項制度造成了曹魏宗室衰弱、天子孤立無援，不過數十年間，國家就輕易地被權臣篡奪的結果，和當初制定這項制度的原本目的截然相反。這對曹氏政權來說顯然非常不幸，但從「以民生計之」的層面來看，它卻不能不說是「仁人之澤，不易之良法」：「魏之亡也，禍不加於士，毒不流於民，盜不聘於郊。以民生計之，魏之民為幸矣。故嚴椒房之禁，削掃除之權，國即亡而害及士民者淺。……故司馬篡漢，潛移於上而天下不知。勿曰防之於此，失之於彼，魏之立法無裨於敗亡也。」王夫之，《讀通鑑論》，頁373-374。其所以是「良法」，因這個制度避免了軍閥盜賊毒害天下、生靈塗炭的事情發生，

獲得統一性的意義，並貞定其價值。

其次，當更多的人們能從歷史中掌握到此「道」此「理」，必然更要以之來「參其變」，共同致力於實踐「道」於現實的世界中。眾人在此「成純之局」理念的引導之下，探索那推動著歷史事件發生、變化、發展與成形的一一時勢，理解、認知事勢之理，「因勢見理」；更反過來運用已知的事勢之理，奉獻所能付出的資源、匯聚各方面的力量，創造最有利的條件、情勢，「以理成勢」；在一一時代的人群共同付出的努力中，使「道」盡量充分地實現到具體的世界來。「道」乃成了所有世代的人群共同追求實現的目的，規範著歷史朝向光明的方向發展。

以上兩點，前者是「成純之局」理念的歷史解釋功能，後者是其歷史規範功能。此「成純之局」便是歷史的「當然之宰制」，它也可以稱為「理」，乃是「貞一之理」。「貞一之理」與「理勢」之理不同，前者指實踐理性及其理念，後者指推動歷史發展的各種具體力量之激盪變化的條理。兩者層次不同，不過又有關聯。用「理一分殊」的觀念來說，「貞一之理」是恆常不變之理，即理之一，是體；「理勢」之理則是「貞一之理」表現於歷史事勢「相乘之機」中的分殊條理，是體之用。⁹⁴故曰「變者用也，不變者體也」。⁹⁵歷

符合天下大公的根本原則，是「天理」、是「道」在歷史中的表現。但當從道德精神更高層面的表現來看時，其價值就有所不足，而有待更高層的綜合。不是只要「民不被其災」，則「雖有奪攘之禍」、「國祚短暫」就是合理的。因為當天下輕易地改朝換代，大臣「旦易一主，夕易一主」，昨天的同僚，今天竟然就成為自己的天子，內心雖然鄙視、不滿，又不得不屈服於君主的權勢之下，奴顏曲膝，於是恥心蕩然，而天下人也不以易姓速度之頻繁為怪。如此結果，導致君臣之倫敗壞，生人之道崩解，使人與禽獸相去不遠，其危害反而更加嚴重。「宦官、外戚不得干政」之制雖使生民不受其災禍，而表現了道德意義，但對於維繫政權的穩定性以使人遠於禽獸的人道原則而言，則價值反而甚低，因而有待道德精神更高層面的表現來超越綜合。司馬氏大封同姓，而「晉保社稷於百年」，得以維繫君臣之義於不墜，較之曹魏，「其於君天下之道，得失較然矣」。然而因此造成骨肉相殘的結果，也有待道德精神之更高層面的運行來綜合。於是，一一的歷史事件，一方面都表現了「道」的某一層面；另一方面又有待「道」加以超越綜合而朝向更高層面去表現。以上內容，據船山之言闡述。見王夫之，《讀通鑑論》，頁416-417。

⁹⁴ 「貞一之理」與「相乘之機」二詞，見王夫之，《讀通鑑論》，頁117。林安梧教授以此二詞解釋船山論歷史之常與變的關係，而說：「因所謂的『理』即是貞一之理，即是貞定為一永恆不變之至理，所謂的『勢』即是相乘之機，即是此貞一之理之間顯的過程。」林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，頁120。

⁹⁵ 王夫之，《俟解》，頁486。

史事實在於實際發生的具體事件，「理勢」之「理」才是歷史知識之所在；「貞一之理」是一種超越於歷史事實之上的形而上學的理念，它無法取代「理勢」之「理」來成為歷史研究的對象。但是如果缺乏此一形而上學的目的論觀點，那麼歷史的最終價值與意義就無從得到理解，⁹⁶而且「歷史應該如何發展」也將失去正確的引導方向。⁹⁷

五、結語

船山認為「歷史」是一種統攝過去未來於現在之心的思想。「歷史」記載的對象雖是過去的行事，它承載的則是發動行為事件的人心靈中的思想。「歷史」的研究是要透過過去事件的分析與探討，來認識與掌握它們背後的思想內容，以理解其中的「涵義」；並試圖藉由歷史中得到的知識經驗，幫助現在的人們了解自身的處境，提供有益的見識來解決當前的問題，達到「述往知來」的效果。

從「歷史」中理解到的涵義乃是歷史的「理勢」，這是在特定時空情境中，推動特定歷史事件出現、形成、發展、演變及其造成之影響的各種主客

⁹⁶ 沃爾什曾說：形而上學可以被看作是為提供一套原則所作的嘗試，根據這些原則，任何現象或經驗就都可以理解。這些原則是解釋性原則，形而上學家必然會不斷地促使我們去從一定角度看待事實，並盡力使我們相信，如果我們這樣去看，我們就一定能正確地理解這些事實。那些提供對歷史的形而上學理解的人，肯定不會對事實漠不關心；他們那些最初的洞察很可能就是通過對實際發生的事件沉思默想之後取得的。形而上學的觀點，能夠有助於打開我們的眼界，看到現實中我們迄今未曾注意的方面，並澄清我們對於「人所應有的狀態」的看法。一個偉大的形而上學家使我們信服他的觀點是正確可靠的；讀過他的書以後，我們覺得我們彷彿是用另一雙眼睛看世界了。沃爾什著，張文傑等編譯，〈歷史中的「涵義」〉，《現代西方歷史哲學譯文集》（臺北：谷風出版社，1987），頁265-267。

⁹⁷ 李明輝教授詮釋康德的歷史哲學時說：「康德底歷史目的論主要在指出人類在歷史中應當追求的目標。只要人類以有理性者自居，人類在歷史中的活動就不止是一種盲動，而是有意識、有目標的行動。這個目標係建立在人類理性底基礎上，故其必然性是一種理上的必然性（實踐的必然性），而非勢上的必然性（因果的必然性）。」又說：「種歷史目的論代表一種理解歷史的觀點，透過這種觀點，我們才能了解人類底各種活動在歷史中的意義。建立在實證基礎上的史學撰述儘管是必要的，但這種史學撰述無法顯示歷史底意義。歷史底意義是人類透過其理性底觀點所洞見，並且憑其有目的的活動所賦予的。」李明輝，〈歷史與目的——評陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文〉，頁210。

觀因素，乃是具體的歷史事件發生的條理。雖然過去的事件發生之後就已消失無蹤，但透過各種歷史資料的整理、分析，人們仍可在一定程度上重建歷史事件發展的原委本末，認識歷史事勢的內涵與本質，掌握歷史變化發展的條理。

每一個歷史事件都是發生在獨一無二的時空中，從歷史之「理勢」理解到的歷史涵義，乃屬於一一的事件所有，一一事件之涵義乃各有一一特殊不同之內容，那麼，「歷史」能否當作一個整體，來探討所有事件共同的、普遍的意義呢？人類歷史是否在整體上是朝著一個最終目標在發展的？從歷史的「理勢」本身加以分析，並無法看出歷史具有甚麼目的，但船山認為必須以「當然宰制」之「理」或「道」來為歷史立一「成純之局」。「成純之局」是人的道德理性基於實踐的目的所形成的一個理念，人性的仁義之德必然要形成此一理念，來要求所有世代的人們共同參與、致力於將之實現於現實的世界，以完成人之所以為人的本分。因此，「成純之局」並不是一個從歷史事實的分析、歸納所得出的概念，而是一個道德理性內在自生的理想觀念，用來指導人類歷史應當朝著它所規定的方向發展或以它為「目的」，同時也使得人們據此應然的理念能夠照明歷史、而在整體上理解歷史的真正意義。「成純之局」作為人類歷史發展的「目的」，這個理念對於「歷史」同時具有解釋的功能和規範的功能。

「道」或「成純之局」之為歷史的「目的」，並不是歷史本身內在固有的，而是一個外加在歷史上、用以從整體上把握所有歷史事件而詮釋其意義的理念，用康德的話來說，即它不是在論斷歷史事件整體在客觀上確實有個「目的」的「構造原則」，而是一個幫助我們在主觀上對於歷史的終極意義有所理解的「軌制原則」。雖然如此，有了「道」這個目的的指引，便可導領著人們朝著實現「道」的目標去努力實踐，這也就使得「道」的實現有了某種意義上的必然性。不過這樣說不是意指「道」有其內在發展的必然性，乃藉著人類歷史來實現其自己，故而歷史的目的最終絕對必然會實現。船山(其他儒者亦然)很清楚歷史的發展乃深深受到外在環境中，許許多多個人力量所難以掌控的種種自然的、人事的複雜因素所決定，即有其客觀之理勢，它不

必然順著人類道德理性的法則運行。⁹⁸但當能為歷史立一「成純之局」時，人類的活動便有了必然追求的價值方向為依據。道德理性保證了「道」的實現的必然性，這是實踐的必然性。⁹⁹以「目的」的理念來詮釋船山或儒家的歷史觀，並不至於導致決定論與宿命論的結果。¹⁰⁰

船山的史學頗具實證特色，對於堯舜三代的歷史社會，船山不會過度美化，他認為三代的社會和後世那些文明處於相對落後狀態的部落，其實相差也不遠。其論史除了能建立在史料的嚴密考證上，更擅長分析歷史時勢，很能掌握到歷史發展過程的「勢」的重要性。因此，雖在歷史中引入「成純之局」，以「道」來規範歷史方向、詮釋歷史意義，卻仍能貼切地掌握一一各殊的事

⁹⁸ 船山在〈君相可以造命論〉一文中說道：「聖人贊天地之化，則可以造萬物之命。……然而不能也，固無有能自造其命者也。……天之所有，非物之所欲，物之所有，非己之所欲，久矣。……天之通之，非以通己也。天之塞之，非以塞己也。通有塞，塞有通，命圓而不滯，以聽人之自盡，皆順受也。……不造有而使無，不造無而使有。無者自無，而吾自有。有者自有，而吾自無。於物無所觀，於天無所求。……造者，以遂己之意欲也。」王夫之，《薑齋文集》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011）第15冊，頁88-89。人的意志自由能依照自定的道德法則行動、將之貫徹實踐於實存的世界中，使存在界也順著道德法則來運行，是所謂「造命」。但全體存在或是「天」的運行自有其本身的法則，即自然規律，乃不必然、也不可能事事都順著人的意志之要求來運轉，因而即使聖人「固無有能自造其命者也」。現實世界中發生的有無、窮通……等等的變化現象，乃依照「天」的自然規律而運行，人的理性可以順著客觀的自然規律而造命，使自然世界同時也服從意志的道德法則，然而「天之所有，非己之所欲，久矣」。對此，人也只能盡性知天而「順受」之，而不能以「己之所欲」強去「造有而使無，造無而使有」。船山與其他儒者雖以「道」來為歷史立一「成純之局」，並盡一切努力去實現之，卻也深知長久以來的現實情況是自然律與道德律經常不能一致，而不會認為「道」這個目的絕對必然會在歷史中實現。當天下大亂，人心邪惡殘暴的時代，「道之不行也，已知之矣」。

⁹⁹ 李明輝教授闡述牟宗三先生的儒家民主開出論的論旨時，指出：民主政治背後實以人類精神必然追求的價值方向為依據，只有透過這種價值方向，我們才能照查歷史底意義，使人類底活動不致成為純然的盲動。……肯定由儒學開出科學與民主的必然性，……既非因果的必然性，亦非邏輯的必然性，而是實踐的必然性。李明輝，〈歷史與目的——評陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文〉，頁210。

¹⁰⁰ 曾昭旭教授詮釋船山歷史觀之中，「天化日新，人性日成，由人所創闢之歷史文化，亦同為日生日成」之義時，提出一個問題：「是否有一終極之藍圖以為此文化創造之最後歸宿？」並對此解釋說：「關於此問，依船山義理，吾人將說此所謂終境或藍圖純屬一錯覺。蓋以在永恆之宇宙中，實無終始可言，則亦無最終之境地或藍圖可言。吾人之創闢文化而有此累積，只以在當前一幾之中，此即是一絕對天德之發用，即是一絕對應然之行為。」曾昭旭，《王船山哲學》，頁551。船山的歷史觀並不會認同有「歷史的終結」之一日的觀點。

件發展之理勢，而適當地理解它們的獨特的涵義，不至於套用「道」來解釋性質複雜的歷史事件，以至於當遇到很難作出合理解釋的複雜的歷史事件時，只得削歷史之足來適「道」之履，因而造成機械式的單一化理解。

藉著「目的論」這個概念有助於說明船山的歷史觀之義理，特別是參考康德歷史哲學中「目的論」的理論，頗能用以闡發船山學說中「道」之照查歷史的意義、貞定人類活動的方向等的功能。又，透過上述的說明，應當可以理解到船山的歷史觀，並不屬於西方歷史哲學中的「歷史目的論」——不論是基督教神學或黑格爾哲學的型態。¹⁰¹

至於歷史的目的是甚麼？船山認為是為了實現「人性」或「道」的內涵，完成人之所以為人的本分，而這只有在「公天下」的世界裡才可能達到。那麼，如何實現「公天下」的理想？船山對此問題缺乏系統的討論。基本上，他認為「人性」或「道」只有在文化充分發展的民族即中區的華夏民族身上才可能實現，世世代代的華夏人民必須團結一致，捍衛邊境夷狄，同時致力發展高度美善的文化，來充分實現「人性」或「道」的內涵。¹⁰²政府的設置完全是為了達成這個目的，必須建立權責分明的各級政府，官員各居其位，各盡其職；所有人民也各依其材質之所宜從事適合其性情之所利的職事，人人各安其分、各盡其能；天下氣質才性萬端不齊的人，都在各自不同的職位上、從事各自殊異的事業，既能各自充分實現自己的本分，又能彼此互相協調合作，如同一體，共創燦然美備的文化。政治權力授予德行才能相稱的人，「公天爵於天下」，賢能進位，不足於賢能者退處，人人同相鼓舞於為善之道，

¹⁰¹ 學者多謂船山「天假其私以行其大公」之說有類於黑格爾「理性的機巧」之論，但陳贊教授比較船山論歷史中之「天」與黑格爾之「理性」，指出兩者的涵義仍有所不同。陳贊，〈王船山歷史哲學的大視域〉，《南通師範學院學報(哲學社會科學版)》，第19期第4卷(南通，2003.07)，頁8。船山的歷史觀並沒有和黑格爾一樣，把「一切不合目的性的事物都說成是歷史目的實現的一個環節」的意思。

¹⁰² 天地的形勢，乃四周圍繞著山、河、大海、沙漠等，而「中為奧區」，中區內的人民必然「風氣相通」，故而彼此的「生性相合」、「生質相類」，自然會「性情相屬」。王夫之，《讀通鑑論》，頁485、126-127。由於地理環境的影響，唯有位處中區的華夏民族能夠「備其文」以盡人道，在自己的族類身上充分實現人性，而在中區以外的夷狄則不能。王夫之，《思問錄·外篇》，頁467。雖然在歷史上，中國曾經有許多的地區彼此都還不相聯屬，但空間上的隔閡將會隨著時間的經過而使同屬中區的人形成一個族類，共同締造燦然美備的文化，以完成人之所以為人的本分，這是歷史發展的目的。王夫之，《讀通鑑論》，頁485、126-127、138-139。

致力實現天賦的善性。在此「公天下」的世界中，位居最高權位的天子，雖有若無，僅代表中區政權的統一而已。¹⁰³

以上船山之說含有一些理論問題。其「有天子而若無」之說雖隱約具有現代「虛君共和」的觀念而為學者所稱道，¹⁰⁴但如何在具體的政治制度中落實這個理想，船山並無任何討論。而其「華一夷」之分等於「文一野」之別、甚至是「人一禽」之辨的觀點，乃建立在「地理形勢決定論」的基礎之上，缺乏學理根據。至於船山歷史觀的結論與其學說系統本身也有所矛盾。以下試就兩點約論之。

(一)在「華夷之辨」的問題上，船山歷史觀與其道德的形上學之間可能有所衝突。

傳統上，華夏、夷狄的不同主要是一個「文化」的觀念，但在船山，它還另外含有「民族」、乃至「血緣」不同的涵義，後者更是決定中國政治權力歸屬的第一根據，絕不可使夷類間之，因而屬於一種「政治民族主義」的思想。¹⁰⁵建立一個使人人都能「成人」——「成乎其所以為人」——的完美

¹⁰³ 政府組織如人身一般，政事運作的「法紀豫立」，百官已經「各欽其職」，天子只要「以虛靜而統天下」即可，不應當「任獨斷」，「則有天子而若無」。上下各級官職各有明確的權責，不相侵權，如網舉則目張，庶務各順條理而治。政治權力來自於人群交付給統治者的責任而被授予給他們，政府的組織必須要能夠幫忙他們完成其應盡的責任而設置。每一個官職各有不同的功能，負責執行不同的職務，各有各的職權，一方面必須使百官的職權各有專責，守其分司，不可彼此互相侵犯、妨礙。「官各明其守」。另一方面又必須使百官的職務互相協調，合作相濟，不因各有分司而互不聯屬，必須「官聯相屬」「一體」。王夫之，《讀通鑑論》，頁599、頁474、755、473。

¹⁰⁴ 船山說：「夫古之天子，未嘗任獨斷也，虛靜以慎守前王之法，雖聰明神武，若無有焉，此之謂無為而治。……誠無為矣，則有天子而若無；有天子而若無，則無天子而若有。……有聖主興，慮後世不能必長君令嗣之承統也，豫定奕世之規，置天子於有無之外，以虛靜而統天下，則不恃有貴戚舊臣以夾輔。」王夫之，《讀通鑑論》，頁474。熊十力先生極為稱道此說：「詳此所云，明是虛君共和制，其言預定奕世之規，則主張制定憲法明甚。」熊十力，《讀經示要》，收入《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001），第3卷，頁836。另參考彭傳華，〈王船山法治思想的主要精神探析〉，《鵝湖月刊》，第426期（臺北，2010.12），頁61-63。

¹⁰⁵ 彭傳華，〈王船山政治民族主義思想萌芽發微〉，《浙江學刊》，第6期（杭州，2010.06），頁38。

制度是人所應當努力實現的目標，¹⁰⁶這只有歷史發展悠久、文化高度發達的華夏民族才有能力做到。夷狄文化落後，如果讓其統治中國，那華夏民族就會倒退到史前時代。依照船山這個歷史觀，夷狄是沒有歷史的。但是根據船山道德的形上學，其人性論以人之性善，不但心善，人之形色也無不善。「形色，天性也」，形性一體，天生人以使之有如此善之性，人即有如此虛靈充美而調以均的形色才質；反之亦然，唯有人之形也，則有人之性也，人之形色固無有不善，而夙異乎草木禽獸之才質。¹⁰⁷依此，夷狄也全具人之形色，依然與華夏之人同有「是貌言視聽思者，恭從明聰睿之實也。……恭從明聰睿者，人之形器誠然也」，¹⁰⁸則夷狄的心靈知能豈是永無創建文化、締造歷史之一日？如無可能，則船山的人性論便有漏洞。如有可能，那船山將夷狄摒除在歷史之外，視為永遠無法產生文明的野蠻社會、乃至貶抑之為禽獸，其歷史觀就不夠嚴謹。其實，夷狄猶然是人、猶然具有人之形色，便具有人之性，在其漫長的發展過程中，也是有可能產生文化出來，便可有其歷史。反之，文明的中國在歷史開端之前也與夷狄、甚至禽獸相去不遠(而當時卻可

¹⁰⁶ 船山解釋《論語·憲問篇第十四》「子路問成人」章「成人」之義，說：「人之為道也，有自然之質，有可盡之能。自然之質，則既別於物矣；可盡之能，尤人之所獨，非物之能知、物之能用者也。……若夫自然之質，亦性之見端也，不待學而能無喪其真，則亦有以自命。……而人之能未盡，則人用未充，可以自命於一時，而人道不能以存於千古。故自非聖人，必以學為成人之道。……成人者，亦成乎其所以為人而已。」王夫之，《四書訓義(上)》，頁780。人與物之別在於「自然之質」與「可盡之能」，前者出於人性之見端，不待學而能，然而大用未充，雖一時能自命為人，未幾且淪於禽獸。後者乃待學而後知能盡、大用充，人之所以成人之道亦即「人道」，恃之乃得以存於千古。自非聖人，人人無不當「以學為成人之道」。「學」為成人，必然要落在個人生命存在的具體境況中實踐，也必定要在一個過程發展中完成，因而「成人」這個概念乃具有歷史性。鄧輝教授以「成人」來詮釋船山的歷史哲學，說：「在船山看來，人之成其為人士在具體的歷史境況中實現的。所謂『成人』，這個概念本身就是一個歷史性的範疇。人要成其為人，尤其是人要成其為理想典範之人即『全其質』而『備其文』之人的實現也只有有在歷史中長養修飾學以盡能，才有意義才能完成。」鄧輝，〈王船山與雅斯貝爾斯的歷史哲學之比較〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，第3期(湘潭，2008.07)，頁56。其說頗有見地。

¹⁰⁷ 陳祺助，〈王船山氣論系統中「性體」觀念的涵義及其理論價值〉，《淡江中文學報》，第20期(臺北，2009.06)，頁118。

¹⁰⁸ 王夫之，《尚書引義》，頁353。

能存在其他文明民族)；¹⁰⁹即使已經進入文明階段的中國，也曾經退化到野蠻階段。例如：在「魏、晉之降，劉、石之濫觴」，即「五胡亂華」的時代，「中國之文，乍明乍滅」，文化「陵蔑」，漸漸蕩然消失，人類將要重返「夷狄」的狀態，¹¹⁰這時的中國實在談不上有「歷史」。

(二)君子與小人之辨的學說與歷史發展的目的在使人人都「成乎其所以為人」的觀點也有矛盾之處。

歷史的最終目的是要達到人的道德性、文化性都得以充分自由實現的世界。那麼，依船山的觀點，歷史的發展應當是人類逐漸摸索如何建立更合適的制度，以便一步一步地實現人的天命之性、完成人文道德的人格之過程。從封建庶民難以登上貴族階層的社會，經過兩漢察舉制度布衣漸有機會上升到士大夫、魏晉九品中正制度以族姓用人又回到與封建制相似的轉折，到了唐朝士族與布衣登進之道大約各半相持而不下，發展到宋朝以後科舉取士成為主流，這種現象應當正好顯示「成人」的目標一步一步在歷史中落實的過程，可是，船山卻極為不滿這種「小人雜於君子」的情形，對「士大夫之流品」逐漸不能維繫的歷史發展非常痛心，¹¹¹其言論充滿士大夫精英主義的心態，與他的歷史觀大大矛盾。但是，如果在理論上，野蠻無文的夷狄有人之形色便有人之性，因而都可能發展成文明的民族，那麼共同沐浴於聖賢教化薰陶之中的華夏人民，又豈永遠不能進於君子之列？船山曾批評主張歷史退化論的人，說「孰謂後世之天下難與言仁義哉」？他認為古人不一定比後世的人更純樸醇厚，經過「孔子垂訓」教化，後世文化越發展，人道越昌明，人的道德智慧日益開發，乃更容易參與於仁義道德之化。¹¹²從人性都有自覺

¹⁰⁹ 船山說：「太昊以前，中國之人若麋懼鳥急。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。」王夫之，《思問錄·外篇》，頁467-468。

¹¹⁰ 王夫之，《思問錄·外篇》，頁468。船山說：「自拓拔氏之興，假中國之禮樂文章而冒其族姓，隋唐以降，胥為中國之民，且進而為士大夫以自旌其門閥矣。……漢、魏徙戎於塞內，空朔漠以延新起之夷，相踵相仍，如蟹之登陸，陵陵藉藉以繼進，天地之紀，亂而不可復理，乾坤其將毀乎？」王夫之，《讀通鑑論》，頁435。

¹¹¹ 王夫之，《讀通鑑論》，頁565。

¹¹² 王夫之，《讀通鑑論》，頁762。

固有善性的本心(仁義之心)來看，人人無不能於其自己便可當下自覺為善，而興起有為之志；雖然外在的禮樂教化的薰陶涵養對於本心的自覺而言，仍然具有極大的功效。無論如何，從船山的人性論來說，君子與小人之別，也非定然不移的。

船山已經接觸到歐洲科學文明(他稱之為「質測之學」)，其對歐洲人雖稱呼「西夷」，但有時也稱之為「西洋」、甚至「泰西」，這表示他心態上已有所調整，不全然認定其為「夷狄」而否定西方人有「文化」。¹¹³那麼，當歷史實現了它的目的，在「公天下」的世界裡不只有一個文明的國家——中國，而同時存在著眾多文明國家。各民族國家的文化各不相同，他們應當如何互相對待，人類世界才可以維持「萬世太平」的狀態呢？這個問題已經不是一個身在十七世紀的傳統儒家學者王船山所能預想到的了。

¹¹³ 船山說：「遠近質測之法。……西洋曆家既能測知七曜遠近之實，……蓋西夷之可取者，唯遠近測法一術。」王夫之，《思問錄·外篇》，頁439。又，船山《搔首問》也有一段提到「質測之學」，其最末則說：「若邵康節、蔡西山則立一理以窮物，非格物也。(接近傳泰西物理、化學，正是此理。)」此段中的小註稱歐洲人為「泰西」，已不再視之為「夷狄」了。不過編校者指出：此段小註為劉氏鈔本所無，疑為船山學社本所加箋語。王夫之，《搔首問》，《船山全書》第12冊，頁633。若然，「泰西」一詞是否為船山用語就會有爭議。但無論如何，船山已稱歐洲人為「西洋」，這是可確定的了。

徵引書目

Bibliography

(一) 船山著作

- 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《周易外傳》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《周易內傳發例》，《船山全書》第1冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《尚書引義》，《船山全書》第2冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《詩廣傳》，《船山全書》第3冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《春秋家說》，《船山全書》第5冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《四書訓義(上)》，《船山全書》第7冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《四書訓義(下)》，《船山全書》第8冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《讀通鑑論》，《船山全書》第10冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《宋論》，《船山全書》第11冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《思問錄》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《俟解》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《搔首問》，《船山全書》第12冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《老子衍》，《船山全書》第13冊，長沙：嶽鹿書社，2011。
王夫之，《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，長沙：嶽鹿書社，2011。

(二) 古代經籍

- 楊伯峻，《論語譯注》，臺北：明倫出版社，1971。
楊伯峻，《孟子譯注》，臺北：源流出版社，1982。

(三) 現代學者著述

- 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇(下)》，臺北：臺灣學生書局，1979。
牟宗三，《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1980。

- 曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：遠景出版社，1983。
- 杜維運，《清代史學與史家》，臺北：東大圖書公司，1984。
- 林安梧，《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1987。
- 蕭漢明，《船山易學研究》，北京：華夏出版社，1987。
- 沃爾什著，張文傑等編譯，〈歷史中的「涵義」〉，收入《現代西方歷史哲學譯文集》，臺北：谷風出版社，1987。
- 李明輝，〈歷史與目的——評陳忠信先生的〈新儒家「民主開出論」的檢討〉一文〉，《台灣社會研究季刊》，第3期第1卷(臺北，1990.03)，頁195-213。
- 黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，《中國文哲研究集刊》，第3期(臺北，1993.03)，頁361-390。
- 李明輝，〈康德的「歷史」概念〉，《中國文哲研究集刊》，第7期(1995.09)，頁157-182。
- 熊十力，《讀經示要》，收入《熊十力全集》，第3卷，武漢：湖北教育出版社，2001年。
- 陳賡，〈王船山歷史哲學的大視域〉，《南通師範學院學報(哲學社會科學版)》，第19期第4卷(南通，2003.07)，頁6-11。
- 鄧輝，〈王船山與雅斯貝爾斯的歷史哲學之比較〉，《湖南科技大學學報(社會科學版)》，第3期(湘潭，2008.05)，頁49-61。
- 陳祺助，〈王船山氣論系統中「性體」觀念的涵義及其理論價值〉，《淡江中文學報》，第20期(臺北，2009.06)，頁93-128。
- 彭傳華，〈王船山政治民族主義思想萌芽發微〉，《浙江學刊》，第26期(杭州，2010.06)，頁38-45。
- 彭傳華，〈王船山法治思想的主要精神探析〉，《鵝湖月刊》，第426期(臺北，2010.12)，頁55-64。
- 陳祺助，〈王船山的人性論——以先天善性與後天習性之關係為中心的討論〉，《興大人文學報》，第45期(臺中，2010.12)，頁27-61。
- 孫雲平，〈歷史與人生——尼采於《不合時宜之觀察》對歷史方法論與目的論之批判〉，《國立台灣大學哲學論評》，第45期(2013.03)，頁1-38。
- 康德著，李明輝譯，〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，收入《康德歷史哲學論文集》，臺北：聯經出版社，2015。

(四)網路文章

- 王南湜，〈歷史唯物主義詮釋中的歷史目的論批判〉，2014，《烏有之鄉網刊》，
<http://www.wywxwk.com/Article/sichao/2014/05/320547.html>。

The Historical Perspective of Wang Chuan-Shan—A Study from the Viewpoint of Teleology

Chen, Chi-Chu

Professor of Center of General Education, Cheng-Shiu University

This paper aims to discuss the historical perspective of Wang Chuan-Shan and study the topic from the viewpoint of teleology contained in Kant's *The Critique of Judgment*. It analyzes Wang's views on "the definition of history" and explores Wang's theories on these issues: "what is the meaning of history?" and "does history develop towards an ultimate objective?" The paper attempts to clarify Wang's concept of history and to unfold the nature of the meaning of history that Wang understands through the concepts of "shi" (historical trend) as well as "li" (pattern-principle) in history. Basing on the above analysis, it explains how Wang introduces the idea of teleology to history. In the conclusion, the paper briefly discusses some of the theoretical problems in Wang's historical perspective.

Keywords: Wang Chuan-Shan, historical perspective, teleology, "li" (pattern-principle), "shi" (historical trend)