

王船山的歷史學說

許冠三

本文原為作者所著之《王船山思想》一書中之第四篇。是書全文約二十五萬言，除本篇外，尚有《宇宙觀》、《致知論》、《原王船山之理》及《王船山學術生平大事年表》四篇，其中《原王船山之理》及《宇宙觀》兩篇即將於《香港中文大學學報》及該校《中國文化研究所學報》發表。全書預定於一九七九年出版，用以紀念船山先生三百六十周歲。

——編者附誌

王船山的歷史學說

許冠三撰

活史學
叢刊

3

活史學研究社 · 一九七八

一、這天將而多味 P1

二、這天將而多味 P10

三、這天將而多味 P16

四、這天將而多味 P16

五、這天將而多味 P34

六、這天將而多味 P34

七、這天將而多味 P34

「道因時而萬殊。」

三傳不分之《春秋》學，乃船山家傳之安身立命之學。其父朝聘雅重《春秋》，《家說》三卷即本乃父七十七歲口授之大義而作。¹其伯兄兼蒙師介之，則著有《春秋四傳質》、《春秋家說補》等書。²是以夫之一生之撰述，除植根於《周易》之哲學外，則以淵源於《春秋》之史學為大宗。在論史之作中，除學術界人所共知的《讀通鑿論》與《宋論》外，還有《尚書引義》、《詩賢傳》、《春秋家說》、《春秋世論》與《續春秋左氏傳博義》等書。誠如蕭蓬父教授所指出者此等早年述作，「雖名為說經，實際大都是論史之作，是他的系統史論的古代史論部份。」³船山之論史也，非止借評史以論政，而更重要的是，他一面假歷史分析以闡發其哲學思想，一面又在其哲學思想引導下解說歷史，探究上下古今治亂、離合之原，興亡、得失之故，並進而褒貶古人謀為之是非、功過。如《讀通鑿論》嘗再三言及，一離一合，一治一亂之循環，乃歷史演化之公律；一文一質之反復，乃人情風俗變遷之常規；而一張一弛之更迭，則為古今立法制作之通例。凡此種種，無一不可視之為晝夜、寒暑周而復始說之翻版，亦無一不可視之為《易傳》陰陽兩立、互為消長往來說之演繹與註釋。又如，其「時異而勢異，勢異而理亦異」說，亦無非是「道因時而萬殊」說在歷史分析中之應用。反過來看，「道因時而萬殊」說，亦未嘗不可視之為時異而勢異而理異說之普遍概括。故治船山思想而欲求一通識者，不論其首要關注在哲學或史學，實不可不瞭解其歷史哲學。而欲瞭解其歷史哲學，又不可不掌握其「兩端而一致」之哲學綱領。若干學人所以誤解船山，視之為歷史進化論者，甚至以進化論為其歷史學說之骨幹，其主因之一，即為無視或忽視此一綱領，不知船山之歷史學說亦在此綱領籠罩之中。

誠然，就其力斥宋儒之美化唐、虞，迷信三代之議論觀之，夫之的史觀無疑頗富進化論色彩。如《思問錄》嘗斷言：「中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎！太昊以上，其猶禽獸乎！」他相信，在太昊與黃帝之間，散居於中國地區的土著，只不過是一羣羣「前無與識，後無與傳，是非無精，取捨無據」的「飢則向响，飽則棄餘」之「植立之獸」。⁵甚至唐、虞、三代之政教文明，在他看來，亦遠不及秦、漢大一統之世。夫之嘗一再以明、清之化外土司比擬堯、舜、禹、湯時代之君長，以言其野蠻而遠於人道，曰：「自遠古以來，各君其土

，各役其民，若今化外土夷之長，名爲天子之守臣，而實自據爲部落。」又曰：「三代紹上古之封建，國小而君多，」「大者今之知府，小者今之州縣，」「而暴君橫取，無異於今川廣之土司，吸斂其部民，使鵠面鳩形，衣百結而食草木。」夫之更指出，雖堯、舜、禹、湯亦不能解此「生民之困極，」曰：「古之天下，人自爲君，君自爲國，百里而外，若異域焉。治異政、教異尚、刑異法、賦歛惟其輕重，人民惟其刑殺。好則相昵，惡則相攻，萬國者萬其心，而生民之困極矣，堯、舜、禹、湯弗能易也。」直至「後世郡縣一王，」「風教日趨於畫一，而生民之困，」方得「以少衰。」⁶這不啻是說，郡縣之世實比唐、虞、三代文明、進化。從經濟社會生活言，他相信，后稷於穡稼之發明、改進，乃是中國文明劃時代的一大躍進。由是中國之人乃逐漸由茹毛飲血之禽獸而蛻化爲火食粒釜之生人，而成爲可治之民，以政堯、舜乃能垂衣裳而天下治。⁷他甚至認爲，秦之併六國，罷侯置守，乃「天假其私以行其大公」之進化。而與泥古論針鋒相對者，則有從民德人性着眼以論古未必勝今之說。《讀通鑿論》嘗辯析古人之未必淳樸，今人之未必澆蕩，云：「魏徵之折封德彝曰：若謂古人淳樸漸至澆蕩，則至於今日當悉化爲鬼魅矣！偉哉其爲通論已。」以史爲證，「唐、虞以前，無得而詳考也。然衣裳未正，五品未清，婚姻未別，喪祭未修，狃狃猿獠，人之異於禽獸無幾也。」「若夫三代之季，尤歷歷可徵焉。當紂之世，朝歌之沈酗，南國之淫奔，亦孔醜矣。」至於春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相殺，姻黨相滅，無國無歲而無之；蒸報無忌，黷貨無厭，日盛於朝野。」然「春秋之民，無以異於三代之始，帝王經理之餘，孔子垂訓之後，民固不乏敗類，而視唐、虞、三代初興，政教未孚之日，其愈也多矣。」及至「唐初略定，」「以太宗爲君，魏徵爲相，聊修仁義之文而天下已帖然受治。施及四夷，解辯歸誠，不待堯、舜、湯、武也。」「孰謂後世之天下，難與言仁義哉！」夫之對郡縣分古今爲道德、功、力四會，皇、帝、王、伯四世之道德退化說，更力持異議，嘗反詰之曰，苟如其說，則「帝、王何促？而伯統何長？伯之後又將奚若？」最後一問尤爲緊要，此乃一切歷史直線演化論，不論其爲退化論或進化論，必然會引致的而且無可反駁的邏輯詰難。

然則，反難道德退化論爲一事，而船山是否主歷史進化說又爲另一事。如實言之，他本人亦何嘗未發過退

化之議論？《思問錄》嘗有明確著錄。就在他肯定「中國之天下，軒轅以前，其猶夷狄乎」之同時，夫之已在憂慮，「中國之文，」他日者必且陵蔑以之於無文，而中國之人則將「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。」因為，據夫之的觀察，自魏、晉以降，「中國之文」，已進入「乍明乍滅」之世，其終於「陵蔑以之於無文，」只是歲月問題而已。¹⁰此外，從王道之盛衰言，夫之亦承認，自漢高祖以後，已大不如前，「三代以下稱盛治，」而「莫有過」之者，唯光武一帝。蓋以「古無不學之天子，」而漢以後，非只有不學之草澤天子，而且「有不學之相臣。」¹¹於治法言之，夫之似亦同意一代不如一代之後退論。《讀通鑒論》嘗釋之曰：「漢承秦之法而損益之，故不能師三代。唐承拓拔、宇文之法而損益之，故不能及兩漢。宋承郭氏、柴氏之法而損益之，故不能踰盛唐。」¹²當然，亦不能據此而斷言，船山爲一歷史退化論者。

其實，無論視夫之爲進化論者或退化論者，最多也只是說中了一面，說對了一半，故而均不允當。蓋以夫之的宇宙哲學觀之，無論其言進言退，曰文曰野，俱是就天道之「兩端而一致」之原理言，進亦一端也，退亦一端也，亦如其言離合、治亂、興廢、盛衰、文質之反復，俱爲天道循環之必然常規，歷史演化之必有通例。故夫之嘗曰：「治亂循環，一陰陽、動靜之幾也，」「理之常也，」「自有生民以來，」「聖賢看來全無詫異。」¹³再則，無論其言進化、言退化，都是就特定之時空言，而非就歷史之大全言。如言社經生活之由野而文，政教體制之由異而同，由分而合，政權操持之由私而公，將相郡守之由世襲而選賢任能，俱是就唐、虞、三代以至於秦、漢，由諸侯分治而天子一統之歷史時期言。其言中國文明之乍明乍滅以及他日之或滅，王道治法之陵替，則是就秦漢，尤其是魏、晉以後之中國而言。他從來未曾指出或意圖指出，中國或人類歷史演化之總趨勢是前進抑或後退，雖然其離合、治亂、文質之往來循環說，實含有進退循環之意。

再則，以船山爲歷史進化論者之說，非僅曲解了他的歷史運動規律學說，抑且誤取了他的研究方向與注意焦點，以致循此方向致知之學人，必不可能對船山歷史學說有一全面的正確理解。須知，船山歷史哲學之博大精深，實不亞於其天道觀與致知論，且與此二者息息相通。治亂、離合之循環說，在其宏偉之殿堂中僅佔一方

隅之位而已。依哲學義蘊之深度言，其最具普遍意義之歷史學說，莫過於常變合一說。由此引伸，乃有所謂「常變因乎時」之說，以及時異勢異而理亦異之說。此三者乃貫通船山史論之大動脈，知時因時之說，在歷史分析與評價中之應用，尤為廣泛。所謂常變合一，依船山自己所作之最簡括界定，即是「變在常之中，」而「常亦在變之中」。¹⁴ 細別之，所謂「變在常之中，」亦即是說，通古今之變，無論其在自然界或歷史界，皆本於道之常，依於道之常而又協於道之常。此處之「常」，亦可以說是「道」之同義詞。而「常亦在變之中」，則主要是由「依於常」之義推演而來，萬變既本於而又依於一常，則常必因萬變而著，而成爲人所共見共知，亦即萬事萬物變化所必由之通理、常理、固然之理，或當然之理。以上是就宇宙哲學之層次而言常變合一說。惟此說尚有較低層次之含義，亦即就具體之變而言之常變合一論，此處之「常」，不啻是「規律」、「通則」或「常例」之代用詞。蓋天下之變，例有規律與無規律之分。就其有規律者言，常也；就其無規律者言，變也。此即夫之所說的：「天下有一定之常理，抑有不測之變化」¹⁵ 之常變合一。然則，有規律與無規律亦非絕對截然可分者，從經驗觀察得知，無論是在自然界或人文界，常見規律之中有不規律，不規律之中又有規律。用夫之的原文說，即是「以理爲有常則又有其變矣；以理爲至變則又有其常矣」。¹⁶ 對歷史學人言，此後二說之意義尤大。蓋史學家於古今之變中所能探求者，多只能是常中有變、變中有常的會然、適然與概然通例，而其用於重建與分析歷史者，亦多爲此類性質之通例而非必然之法則，治史者必須緊記常中有變、變中亦有常之教訓，方能靈活運用其概然常理，以通古今之變，而不致墜入以論代史或削史就論之陷阱。

在常變合一說之外，最值得注意的，便是他的「與時偕行」學說了。從歷史學者的觀點看，此本於《周易》損卦之說，或許比常變學說還更有意義，尤其是以實用的尺度去衡量。所謂「損益、盈虛，與時偕行」而「行於時之中」，¹⁷ 本是兼天地人物而言，然經船山改造而移用於人文歷史之中，其義蘊直已發揮到了前所未有的化境。從而成爲船山整個歷史學說之神經中樞，此說非只上承「道因時而萬殊」，常在變中之旨，抑且下啓時易勢異、理義禮法亦因之而異之說。船山於歷史學說中特重「與時偕行」之意識，亦如其在自然哲學中強調太虛本動、天下本移之認定。充滿於其史論中之因時、隨時、乘時、應時諸義，無一不是由此引伸而來。惟須

注意者，其筆下之時，乃可往可來，有往有來者，一如寒暑之循環，子午之來復，其義與今人所言之一去而不復返之時間觀念迥異。再則，在夫之的述作中，時字偶而亦當作變字用。因爲，在他的觀念中，變是與時偕行並因時而顯的。

另外，尚有一理勢互成之說，亦是夫之用來解說、分析歷史的核心學說之一。就某一意思言，理勢互含之義，可以說是常變互有說之投射，故其在操作層次之重要性，亦與常變合一說在伯仲之間，且經常與時變概念相提並論。早在三十年代中，其理勢說已受到學人之注意，甚至有人以其所言之「理」與黑格爾之「宇宙精神」比附，並稱其理勢說爲「新天理史觀」¹⁸。這當然是對船山之誤解或曲解。其實，船山於歷史哲學中所言之理，多是就經驗層次之固然之理或當然之理而言，雖然從概念系統之設計言，一切之理皆可上通於那「一真無妄之理」。再則，迄今爲止，言船山理勢論之文字，多不能分清其「理」之爲詞的內涵，不知其有「無道之理」與「有道之理」之分。如以伯從王，乃從「有道之理」；反之，王而從伯，則是從「無道之理」。大致說來，因勢而成或勢上所見之理，常爲「無道之理」，亦即「智者所知之天」，而非「仁者所禮之天」，究非「天理之至極處」¹⁹。惟船山亦承認，此兩者之間，並無不可逾越之鴻溝，「有道之理」常變爲「無道之理」；反之，「無道之理」亦可變爲「有道之理」。故《讀四書大全說》，及成於其末年之《宋論》有云：「勢之精微，理字廣大，合而名之曰天。」²⁰此義可視爲船山理勢合成說之定論。然無可否認者，晚年之船山每愛就勢以言理，可見勢字之份量，在其心目中已大爲增長。

其次，不容忽視的，則有船山之歷史人學說。此說之要義有四：曰萬物之靈；曰繼天成性；曰竭天成能；曰因天造命。依船山之見，人之性命或生命，既非由天命所前定，亦非由初生之命所永定，一如陶甕之一受成型而永遠不易。恰恰相反，人非止不是任由自然與歷史塑造定型之陶俑、木偶，而且是選擇其人生道路，決定其生命實質與生活方式之主人翁。換言之，人之一生，乃是一創造過程，一因於天道授命而成於人道用權之日生日成之生動歷程。於個人言如此，於一民族言如此，於整個人類言，亦是如此。如后稷之於穡稼，就是人因天成能，因人道以補天道之不足的光輝範例。²¹夫之嘗反復強調，人之所以異於禽獸，即在於禽獸只有初命，故

終其一生只能用其初命，一因於天道而生存，而人則不然。人不只有初生之命，而且日日有命。在先雖為天道用命，日後則人道逐漸用權。故士君子可造一人之命，而聖人之能「用天地之神而化其已成之質」者，如后稷，則能造萬人之命。其為君為相者則能造萬民之命，天下之命。有趣的是，船山此說在西方哲學界頗不乏同調，前有「上帝之城」的作者聖奧古斯丁，後有當代存在主義學派之巨擘，如沙特、耶士培、海德格等，而放太加之人但有歷史而無人性說與船山之旨尤為契合。其不以人有定性定命，固與夫之如出一轍；而其強調人性之「日生日成」、「未成可成，已成可革」，亦與夫之不謀而合。更有意義的是，放太加氏亦極端重視，「人道用權」在人性之真生成歷程中所發揮之決定性作用。不過，夫之亦不時指出，唯有能順受天命者始克造命。所謂順命、受命，斷非任天任運而無為之意。他曾斷言，「任天而無為」者，則「無以為人」²²。更不用說造命以補天道之不足了。他所說的順受命，乃是指人之循理因時，順勢乘機而貞其常應其變，以適當之行動利用歷史或自然所賦予之條件，以成人能以造民命。由此可見，其受命以造命說，其實亦是與常變因乎時說血脈貫通、呼吸一體的。

所謂循理因時，更具體地說，就是循歷史運動之理，如治亂、興亡、離合之理，而採取及時之合理行動。如背理違時而任一己之意欲，則必不能成功。依船山之見，歷史運動之規律，總的說來，亦是剛運不滯、循環不息的。而其中最常見之規律，不外離合、治亂、盛衰、文質、張弛之更迭輪替。於政權治統言，則為「合極而離，離極而又合」²³。於政治、社會秩序言，則為「亂極而治」²⁴。「治極而亂」²⁴。秦漢以後，其治亂、離合之週期，短者僅百餘年，長者或達數百年。於風俗人情之變遷言，則為一文一質之相替而互勝²⁵。於國勢王運言，其規律則為此盛彼衰、彼盛此衰。一代之王，有其興必有其亡，既亡即不能再興。此外，夫之似亦同意孟子五百年必有王者興之說，《宋論》嘗曰：「天地之氣，五百餘年而必復。」²⁶今之學人，或有以船山為天命決定論或氣數決定論者，其誤亦如若干學人之以夫之為進化論者。須知《讀通論》、《宋論》所言之天命，除極少數例外，實質上皆指「有理而無心」之有效客觀規律，如人之生死存亡之理，國之治亂興廢之理；斷非什麼神意之類的迷信²⁷。而船山筆下之氣數，亦斷非術數家或方士所言之氣數。其所言之氣，多數是指天氣、

地氣、風氣等，人皆可見可證之氣。甚至言王氣，亦有其經驗觀察基礎。而數之一詞，則大致相當於今人所言之可變數或可變因素（variables），尤其是可量化之客觀存在。氣以積數而成，故氣數亦常連用。

最後，必須一提的，是經常被忽視的歷史致知與評價學說。船山在這方面的述作雖不豐富，但立論至為精要，其所提出之原理、原則與門徑，多與當代先進史學不謀而合。要言之，船山認為，必須「揆之以理，察之以情，取僅見之傳聞；」「設身於古之時勢；」「研慮於古之謀爲。」²⁸ 史學家才可以得知歷史真實。那就是說，前人留下之史料，非經過情理之檢驗與批判，是不可輕信的。所謂情理，是因時世而易的，故史家於分析或重建往事時，非只要用古今之通理，天下之人情；而更緊要的，是用當時之情理，依古人當世之情理以研慮其謀爲，以批判史料中所流傳之往事。作歷史評價時，亦首先要遵循「各有其時，各有其情，各有其理」之通例，亦必須恪守「論古人者，先論其世」之原則。²⁹ 夫之且特別警告歷史研究者，史料之傳聞固不可輕信，歷史人物自身之語言，亦同樣不可輕信，千萬不可「聞有仁則以爲仁，」「聞有義則以爲義，」³⁰ 如商鞅之言三王，王莽之言周公。故治史者須以內外互勘法，尤其是以行察言法，以考定其真正之意旨。就歷史評價言，夫之所堅持之第一條守則，即是「先論其世」，由「因其時，度其勢，察其心，窮其效，」以「推其所以然之由，」³¹ 而後定古人謀爲之得失、是非。其次，在使用評價之標準時，既不可以一人或一時之義代千古之通義，「據一時之可否，定千秋之是非。」³² 而另一方面，亦不可懸一脫離現實之理想標準，「惟格言之是據，」「以一言蔽千古不齊之事變。」³³

以上皆船山歷史學說之要旨。有關細節則詳說於以下各章。

- 1 《春秋家說》自叙。《春興》，《王船山詩文集》，一：二六〇。《家世節錄》，前書，一：一〇八。
- 2 鄧顯鶴，《沅湘耆舊集》，三六。轉引自周調陽，《王船山著述考略》，《王船山學術討論集》，四九〇。
- 3 蕭蓬父，《淺論王夫之的歷史哲學》，《討論集》，三〇七。
- 4 杜維運教授頗不滿於治史學史者對船山史學思想之忽視，因而有「王夫之與中國史學」之作。文長六萬餘言。

，原載台灣輔仁大學《人文學報》，第一期，一九七〇；又收入杜編，《中國史學史論文集》，卷二，頁六六七至七三七。

5《外篇》，七二。

6《讀通鑿論》，十五，宋孝武帝；二十，唐高祖，唐太宗。《大全》，七四六。

7《詩廣傳》，五：五。

8《讀通鑿論》，一，秦始皇；二十，唐太宗。

9《讀通鑿論》，二十，唐太宗。

10《外篇》，七二。

11《讀通鑿論》，六，漢光武。

12《讀通鑿論》，三十，五代下。

13《外篇》，三三。《大全》，七二五，六〇八。《讀通鑿論》，十六，齊武帝、鬱林王。

14《外傳》，六：十五。

15《訓義》，二八：二九。

16《訓義》，四：五。

17《內傳》，三：三三。

18 嵇文甫，《船山哲學》，下篇《歷史哲學》，見《王船山學術論叢》，五六，一二二—一六三。香港，崇文書店，一九七三。

19《大全》，五一七，五九九—六〇二。

20《大全》，六〇二。《宋論》，七。

21《正蒙注》，二八一。

22《博議》，下，哀公七年。

- 23 〈黃書〉，〈離合〉，第七。
- 24 〈詩廣傳〉，四：二一。
- 25 〈讀通鑿論〉，十，三國。
- 26 〈宋論〉，十五。
- 27 〈讀通鑿論〉，二四，唐德宗。
- 28 〈讀通鑿論〉，二十，唐太宗；敘論，四。
- 29 〈讀通鑿論〉，二二，唐元宗。〈訓義〉，三二、三四。
- 30 〈莊子解〉，二二一。
- 31 〈讀通鑿論〉，敘論，二。
- 32 〈讀通鑿論〉，十四，晉安帝，二六，唐文宗。
- 33 〈讀通鑿論〉，二六，唐武宗。

「變在常之中；」「常亦在變之中。」

比之於其自然哲學與致知論，船山歷史哲學系統之脈絡似乎不夠分明，惟常變學說之居於樞紐地位，當爲無可置疑之事。理由很簡單。首先，常變合一論本爲一兩棲學說，是兼自然與歷史兩大領域而言者，因而乃自動地成爲提挈其自然哲學與歷史哲學之共同綱領，及溝通兩者思言脈絡之天然橋樑。其次，常變說之哲學義蘊，遠比其他學說普遍，因而乃自然地成爲船山歷史學說之總綱，或顯或隱地籠罩着船山之歷史論說，自解釋、分析以至於評價，無不在其綢繆籠絡之中。然則，以作爲哲學概念之常與變相較，變之意識在船山歷史理論中所扮演之角色又遠比常重要。故亦不妨說，變之範疇，才是船山歷史哲學之核心。如致知論之「立兩」章所指出者，愛用似相反實相成之「兩端而一致」之範疇，如乾坤、陰陽、動靜、盈虛、消長、往來、聚散、是非、大小，乃至理氣、道器、禮用，本是船山哲學思言系統特色之一。一般說來，此類偶詞之組成分子之地位原是平等的。船山之以常、變並立，顯然是有意將秦、漢以後受輕視之變之意識提高，而與傳統哲學中佔主宰地位之常之範疇平起平坐，亦如其以理氣並提而無分軒輊。不過，如結合其方法論以及歷史學說之其他論旨看，則知夫之世變道不變說，¹依然是表面文章。其由用知禮之方法論綱領明確表示，道只在器物形象中見；理只在氣所實著之天地人物中見；而禮亦只在用中見。準此，不言而喻，常亦在變易中見。於歷史界言之，則此說更易理解。常既在變中見，則言常必不能離變且必先之以言變；或由變以知常，據變以立常；或盡變以貞常。而變乃與時偕行而因時以著者，故重變之歷史哲學必重時義。船山史論之言時言變者所以十佔八、九，而其字裏行間又一再重言「隨時之義大矣哉！」非偶然也。甚至在人性論上，夫之亦斷然否定包括人生而性善在內之定性說，而主日生日成之論，並突出其「未成可成，已成可革」之變機與變數。

船山常變論之主題在常變合²，亦如其道物論、道器論、禮用論、理氣論之要旨，在闡明道物、道器、體用與理氣之「兩端而一致」。常變合一論之哲學義蘊至爲深厚，其意指可分好幾層。就其含義最廣闊之一層言，最簡括之界定，用他自己的原文來訓釋，即是「變在常之中」，「常亦在變之中」之意。²於此義言之，常變

合一論，幾乎可以說是道物合一論之化身。所不同的，只是常取代了道，變取代了物。此外，道物合一說，大體上是就廣闊無限之大自然造化言，而常變合一論基本上是依綿存不絕之人文歷史因革言。《老子衍》嘗曰：「道含萬物而入萬物。」¹³意即物在道之中，而道亦在物之中。《莊子解》亦有道無不在，無物非道而亦無一物爲道之說。（說詳《宇宙觀》篇「道器無異體」章及《致知論》篇「道不可盡」章）大旨都在闡明道物合一之義。易道物爲常變，在《周易外傳》，則有「常一而變萬，變萬而未改其一也」¹⁴之說。《正蒙注》有云：「至變與大常合而不相悖，以神而不以迹合。」又曰：「天之神化惟不已，故萬變而不易其常。」¹⁵說的也都是同一個意思。此中之關係，在《莊子解》中講得很明顯。《田子方注》嘗曰：「萬物合一而莫非獨，故變而不失其常。」¹⁶獨者，道也。就其合而爲一言，則爲道爲常；就其分而爲萬言，則爲物爲變。以上皆是就其最普遍之含義以言常變合一之說。然此義又可分成兩截來說，或就變在常中說，或就常亦在變中說。當然，在分開來詮釋時，不可忘記，此二者乃是互爲前提互爲條件的。不然的話，就難免不誤解甚或曲解船山之說，而各執一偏之詞，以爲兩極分化之論。如《莊子解》嘗曰：「無故常者，大常也。」¹⁷即是就常在變中之一端，以言變即常之意。反過來說，從變在常中之一端出發，則強調變之含於常、本於常、依於常而又歸於常。《外傳》嘗云：「天下亦變矣，變而非能改其常。」¹⁸即是就依於常之義而說。何以故？蓋以「天下之變」皆「本於太極陰陽動靜之幾」，「二氣絪縕屈伸之常」，「天地之視，日明之明，人事之動」，並皆「應時以效其變」，而又「必以其至正大常爲之本也」。¹⁹所謂「天地之生，無可囿之變，有必合之符」；所謂「萬變之不齊，皆屈伸之常」；所謂「天下之變不可測」，但「不超乎大經」而又「反於大經之常」²⁰，都是就變本於常而又以常爲依歸之意思說的。再低一層，所謂常變合一，乃是就變之兩個不同方面而言。就其「相延相代」之一面，即就個別事物更迭轉化言，則「無有非變」；然就其「相生相息」之一面，即就各類事物之嬗遞繁衍言，則又「莫非其常」。²¹換句話說，就變之過程本身言，就個別事物之新陳代謝其化日新言，無一非變，惟就變之必有以及變之歷程所顯示之共同規律與類型言，則無變非常。故曰：「所以變者亦常矣！」²²《莊子解》曰：「天運不息，地處而不遷，日月推行而不輟，風雲隆施噓吸而不吝，極乎此而不憂彼之不逮，極乎彼而不得此之

方興，皆自然極至而無不極。天之穀轉，地之蕃育，日月風雲之變易，無有常也；而終古類然，又至常也。」故「歷大變適如其常。」¹³ 此處之常變合一論，亦是就變之兩個不同方面說的。又如，「風雨露雷，無一成之期，」變也；「寒暑生殺，終於大信，」常也。¹⁴ 四季之中有不定之寒、暑、溫、涼，一日之中，有不定之寒、暄、晴、雨，變也；然歷四時而成歲，周而復始，千古不爽，常也；「而天之左旋，七曜之右轉，」亦萬年不易，終古類然，常也。¹⁵ 也都是取的同一個意思。

常變合一論之另一層含義，是就變之有無一定之規律說的，是就天下既有無規律之變，亦有有規律之變說的。《訓義》嘗云：「天下有一定之常理，抑有不測之變化。」¹⁶ 常理者，變中所見之規律也；不測者，無規律可循之變化也。這也就是《正蒙注》所說的：「治亂、吉凶，天地無常數；而至誠者有常理，不為所變也。」¹⁷ 就治亂、吉凶必有一定之理言，常也；就人之有不測之吉凶，國之有難料之禍福言，變也。《讀通鑿論》有云：「生有生之理，死有死之理；治有治之理，亂有亂之理；存有存之理，亡有亡之理。」「寒而病，暑而病，飢而病，飽而病。遘生之理，淺者以病，深者以死。」「國家之治亂存亡，亦如此而已矣！」¹⁸ 乃是「至誠有常理」義尚好之註釋。惟就構成吉凶、生死、治亂、存亡之條件言，亦即夫之所說之數言，乃因時、因地、因情、因勢，因各種主觀、客觀因素而移異者。故曰：「天地無常數。」以生死之理為例，寒、暑、飢、飽，皆為可能致人於病死而不必然致人於病死之客觀因素。其所以可能而非必然，實取決於寒、暑、飢、飽之程度。緣導致人實際生病死亡之冷熱飢飽程度，乃因時、因地、因種族、因人之老少、強弱及居住、飲食、衣着而異者。故此「數」之喻義，恰好相當於今日科學家所說之 *variables*，中譯作變數，或可變因素。然則，人類之忍受飢飽、抗禦冷熱之能耐，自古迄今，通而言之，不論其為原人、野人、文明人或現代人，不論其為男為女，為老為少，為白為黑，必有一定之常數，即一定之最高最低極限與平均度數，乃萬變而不能超乎人類抵抗力之大常者。於此言之，則變中又有其常矣。《外傳》嘗曰：「數極變而有定。」¹⁹ 此之謂數？細析之，所謂常，又有必然與概然之分；所謂變，亦有必然、概然與適然、偶然之分。故《四書訓義》有云：「以理為有常則又有其變矣，以理為至變則又有其常矣。」²⁰ 以人之生死言之，從人之必有生死言，從人之生死必有其

理言，此必然之常也。然從各時代、各種類人之各有其平均壽限言，從其忍飢飽、抗寒熱之能耐各有其不同之極限言，則爲概然之常；然就其無論如何必有一極限言，則又爲必然之常矣。於變言之，忍飢飽、抗寒熱之能耐，乃人各有異者，正如通古今無兩副完全相肖之面孔，亦無兩片大小色素完全雷同之樹葉，此必然之變也。然從各時代、各種類人於容受能耐上之差異終不能越出某一極限言，則爲或然、適然之變。但就某一人之容忍能耐特高或特低言，則又爲偶然之變矣！《外傳》曰：「數，至變者也。」²¹豈此之謂歟？而《四書訓義》則另有雖「小變而不失其大常」之說。²²對歷史學人言，「以理爲有常則又有其變矣；以理爲至變則又有其常矣」一義，尤爲重要。蓋史家於古今之變中所能探求者，一般只能是變中有常，但常中又有變之會然、適然與概然通例，而其用以重建歷史、分析往事者，亦多是同一性質之人情事理，而非必然之法則或定律。治史者必須緊記此一教訓，方能正確運用其會然、概然常理，而不致墜入以論代史或削史就論之陷阱。

船山亦曾以有妄與無妄以喻常變之辯證關係。《內傳》有云：「天命自成一治一亂之恒數，於君子則爲變。」²³「蓋天之大命，有千百年之大化，有數十年之時化，有一時之偶化；有六合之大化，有中土之時化，有一人一事之偶化；通而計之，皆無妄。」²³然「就一時一事而言之，則無妄者固有妄也。」²⁴有妄者，「適然之遇」也，亦即常理所不能概括、不易說明之變。

此外，夫之更以恒與不恒、移與不移、定與不定、逝與不逝之說，以明常變「兩端而一致」之理，非恒而後可以恒，移不定者而恒於定之義；又以川流之喻以伸其意指。《周易外傳》之釋恒卦曰：「非恒也而後可以恒，恒者且不恒矣。天地之久照久成，聖人之久道，豈立不易之方，遂恃之以終古乎？故曰：大匠能與人規矩，不能使人巧。規矩者，恒也；巧者，天地聖人之所以恒也。而僅恃乎天尊地卑雷出風入之規矩乎？」²⁵《內傳》復指出，「天地之道所以恒久者，以其不已也。」日月所以久照，四時所以久成，以其「因時而化」「隨時合義」「而不爽也」。²⁶《莊子解》則強調「屢移而自不失其恒」。《庚桑楚篇》有云：「字固無不泰也，無不定也。」²⁷「化自移而字自恒，」²⁷「故可移不泰者而恒於泰，移不定者恒於定。」²⁷惟《四書訓義》逝與不逝之義則最爲鮮明生動，嘗曰：「道有居靜而不遷者，貞萬古而恒奠其所；有居動而不滯者，無瞬息之暫有所

停。於其靜也，可以知道之日新者有之而無可推移也；於其動也，可以知道之日新有之而無可終恃也。川者，居動而無瞬息之停者也。子乃嘆曰：夫道不可恃，德不可息。吾固知昨日之是，且爲今日之非；前此之動不救後此之息。凡已往者皆陳迹，而將來者，莫能自己，以爲德之已得，功之已成，皆逝者也。」「水之逝也，不舍晝夜，盡晝夜而歷乎萬古之晝夜，不能據已盈之科爲終古可盈之績，則斯其明驗矣。而凡逝之者不可執，往者往矣而必有來，來者又往矣而終不能保其不往。豈有不如此者哉！天且不能違，而況於人乎？斯非其昭然示人以道之必然者乎？」²⁸

由是船山乃引伸出一番應對常變的大道理來。他強調地指出，天既不能違乎移而乃恒，變而乃常之理，人亦只能效天之所爲，而「常其所常，變其所變」；而「因常而常，因變而變」，或「常以應變」，「常以盡變」，「常以制變」，或「變以貞常」，²⁹或效法聖人之「於常治變，於變有常」；甚至「反變以盡常」。³⁰而爲常爲變，當取決於義之所在，時之所宜。「義處其常」，則應「守其常」；「義當其變」，則應「隨其變」。³¹而貞其常。而最糟的事，在他看來，則莫過於人之不知「象至常而無窮，數極變而有定」之理；不取「無窮其無窮，有定其有定」之態；不「參其變以知其常」，反而「執象以常，常其常而昧其無窮；乘數以變，變其變而替其有定」。³²他又指出，在儒家之經典中，既有「道其常」之《禮》、《樂》，亦有兼道常變之《詩》與《春秋》，而《易》則爲「正變、是非之宗」。³³由此可見，夫之所言之常，實兼賅應然與實然、自然、本然在內。

1 《春秋世論》，自序。

2 《外傳》，六：十五。

3 《老子衍》，三五。

4 《外傳》，七：十。

5 《正蒙注》，一五九、六九。