

## (2)

# 中國古代儒家歷史思維的方法及其運用

### 一、前言

「具體性思維方式」是中國文化所顯現的諸多思維方式之中，最為悠久而且具有中國特色的思維方式。所謂「具體性思維方式」是指從具體情境出發進行思考活動，而不是訴諸純理論或抽象的推論。這種思維方式在中國文化史中所表現的方式甚多，最常見的就是將抽象命題（尤其是倫理學或道德論的命題）置於具體而特殊的時空脈絡中，引用古聖先賢、歷史人物，或往事陳跡加以證明，以提升論證的說服力。中國文化中的「具體性思維方式」的出現，與中國的歷史意識的發達有密切關係。中國文化中的「歷史心靈」發達極早，默察往事，原始察終，見盛觀衰，記取教訓，以為行事之依據，至遲在春秋時代（722-481B.C.）已成為中國人的共識。《詩經·大雅·蕩》云：「殷鑒不遠，在夏后之世」，《尚書·召誥》：「我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷」，皆可證中國古代歷史意識之早熟。<sup>1</sup>在強烈的歷史意識洗禮之下，古代中國思想家常常即事以言理，他們習於從具體而特殊的個別事物或經驗之中，抽離或歸納出普遍的抽象命題。中國人的思維從不受抽象的「型式」（forms）或靜止的命題所束縛。<sup>2</sup>

在儒家思想傳統中，「具體性思維方式」的一種表現形式就是歷史思維方式。在許多儒家的論述中，歷史思維方式一再地被運用與發揮，構成儒家思想史上的重要遺產。直到今日仍在華人社會中產生一定的作用。但是，儒家的歷史思維有何特徵？古代儒家運用何種方法進行歷史思考？在儒家展開歷史思考的過程中，有那些概念或因素發揮主導的作用？這些問題是這篇論文企圖解答的課題。

這篇論文的寫作，擬依以下順序進行：第一節「前言」說明全文旨意。第二節則扣緊古代儒家歷史思維中的「時間」概念深入分析，指出古代儒家的「時間」概念具有兩項特質：（一）可逆性（reversibility），指「時間」在「過去」與「現在」二極之間往復運動，使「過去」與「現在」構成既分離而又結合之辯證關係；（二）

---

\* 台灣大學歷史學系教授；中央研究院文哲所合聘研究員

<sup>1</sup> 參看：Pulleblank 為 W. G. Beasley 與 E. G. Pulleblank 合編的 *Historians of China and Japan* (London: School of Oriental & African Studies, University of London, 1961) 一書所寫的〈導論〉，頁 2-3。

<sup>2</sup> 清儒章學誠所言：「古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典」（《文史通義·易教上》），實已暗示中國思維方式特重「具體性」此一特徵。當代學者 Pierre Ryckmans 最近也指出，從中國人對「過去」的態度中可以發現：中國文化的韌性與創造性，植根於這種不局滯於抽象「型式」的思維習慣之中。參考：Pierre Ryckmans, "The Chinese Attitude toward the Past," *Papers on Far Eastern History* (Australia National University), No.39 (March, 1989), pp.1-16, esp. p.10.

古與今的互為主體性 (intersubjectivity),「今」既為「古」所塑造,但又能賦「古」以新義。第三節的分析,就以第二節的論證作為理論基礎,歸納古代儒家所賴以進行歷史思維的方法有二:(一)比式思考方法;(二)興式思考方法;前者因古以喻今,後者即史實而求史義。但這兩極思考方法卻有異中之同,這就是兩者的作用都是「隱喻的」(metaphoric)而不是「換喻的」(metonymic)。本文第四節接著探討古代儒家歷史思維的展開過程中,所常見的四個主要概念:(一)「三代」;(二)「道」;(三)以「人文化成」為中心的人文主義;(四)「聖王」,四者中以「聖王」這個概念最具關鍵性,因為儒家理想中的「聖王」以其德業化成人文世界,使「三代」成為正「道」流行的黃金時代。在古代儒家歷史思維的展開過程中,呈現一種「反事實的思維方式」(counterfactual mode of thinking)的傾向,特別值得我們加以深入分析。本文第五節則綜合前面各節的分析,提出若干具體結論。

## 二、儒家歷史思維中的「時間」概念

### (一)「時間」的可逆性

時之為義大矣哉!春秋時代的孔子(551-479B.C.)就已有川上之嘆,以流水喻時間之飛逝。陳子昂的詩:「前不見古人,後不見來者,念天地之悠悠,獨愴然而涕下」,很能體現人在被「時間」所放逐的情境下,為恐怖的孤獨感所侵襲之心情。但「時間」的本質何在?這是我們首先必須探討的課題。

古代儒家進行歷史論述時,所呈現的「時間」概念至少共有以下兩項特質:(一)「時間的可逆性」;(二)「時間」序列中的「古」與「今」的互為主體性。我們先討論第一項特質。

所謂「時間的可逆性」,是指在古代儒者的歷史思維中,「時間」並不是如近代社會中所見的一往不返的、單向的「時間」。古代儒家的「時間」在「過去」與「現在」這兩極之間往返辯證地運動著。在「時間」的往返運動之下,「過去」與「現在」就形成一種既分離而又結合的關係。就這個意義來說,古代儒家思想中的「時間」是一種「可逆的時間」。

在古代儒家看來,「時間」之所以具有可逆性,主要原因在於「時間」的發展循著一定的方向,歷史與文化是在一定的方向上因革損益的,孔子回答子張問:「十世可知也?」時所說的話可以作為這種態度的代表。孔子說:「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。」(《論語·為政》)。孟子(371-289B.C.?)更進一步指出這種「時間」發展的過程中呈現週期性的律動:

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。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」（《孟子·盡心下·38》）

古代儒家更認為，在「時間」的往返運動之中，歷史含有某種「理性」的因子，歷史的發展有某種必然性。孔孟荀在這一點上持論頗為一致，所以他們對人類歷史的未來也持有頗為樂觀的看法。孔子曾歸納春秋時代以來的歷史發展，指出歷史發展有一定的通則：

孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」（《論語·季氏》）

孔子認為歷史中存有某種「理性」，所以歷史的發展循著一定的軌跡，因而有其必然性。孔子這種想法，可能有其思想上的淵源。從周初以來，從歷史經驗中歸納出行事的準則，就不斷地受到強調。《尚書·召誥》載召公所說的一段話，可以作為代表性的言論。召公說：

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷，我不敢知曰；有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。（《尚書·召誥》）

周初的統治者如（周公、召公等）之所以重視歷史經驗，就是隱約中假定歷史中有一種必然性，敬德就能成其大事，不敬德就會失去天命。孔子心儀周文，他對「郁郁乎文哉」的周代文化心馳不已，以不夢見周公為衰老的表徵。周文中這種尊重歷史的思想，對孔子常有某種啓示。

以孔子的私淑弟子自居的孟子，在論說之中也肯定歷史演變中有某種必然性存在。公元前 312 年，當孟子因理想不能實踐而決定離開齊國時，<sup>3</sup>對充虞所說的一段話就隱涵歷史必然性的假設。孟子說：

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。吾何為不豫哉？（《孟子·公孫丑下·13》）

孟子這一段話含有以下幾層涵義：（一）英雄人物的出現乃是歷史的必然（「五百年必有王者興」）；（二）這種具有必然性的歷史律動大約以五百年為一個週期；（三）歷史中有理性之成分（「天...欲平治天下」）；（四）所以，人應以樂觀的態度迎向未來（「吾何為而不豫哉？」）。

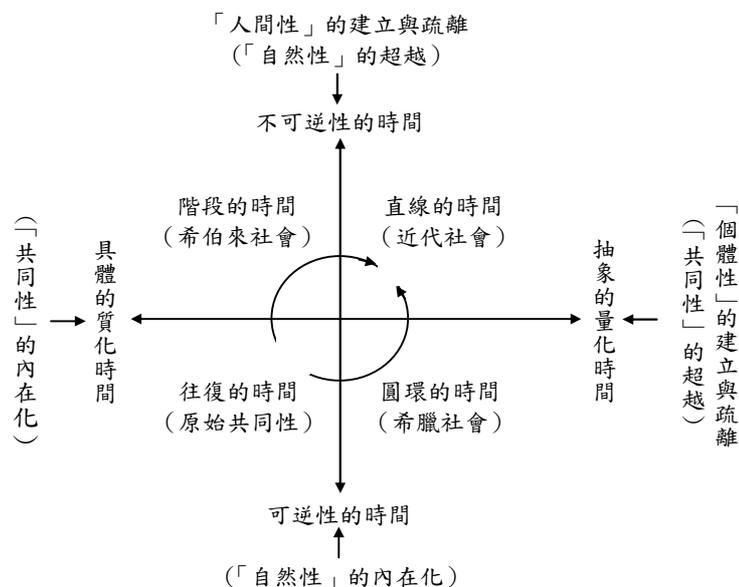
<sup>3</sup> 關於這一段史實，參考：黃俊傑：《孟子》（台北：東大圖書公司，1993年），第2章。

古代儒家對人類歷史的走向，基本上都抱持著某種樂觀主義的態度，他們認為就長期觀點而言，歷史基本上涵有某種理性的成份，人類的歷史總是在理性的軌跡上進行。

儒家這種歷史樂觀主義，最主要的思想依據之一，就是：他們相信歷史中的「時間」具有可逆性，人站在「現在」的時空交錯點上，對歷史經驗進行思考，賦歷史上的「過去」以意義，並且透過歷史思考對自己及自己的時代加以定位。所以，歷史解釋對孔孟荀而言，基本上是一種朝向意義建構的人文活動，而不是一種手術室裏的解剖行為。在孔孟荀的認知裏，「歷史」之於「自我」，並不是一種對象性的存在。「歷史」一方面固然塑造了「自我」，使「自我」為「歷史」所浸潤；但是從另一方面看，「自我」卻也是決定「歷史」如何被詮釋的主體，「自我」也可以決定歷史的走向。因此，「歷史」與「自我」在古代儒家的眼中構成一種互滲的關係。

以上這一段對於「時間」的可逆性的說明，很容易引起一種聯想：古代中國是一個歷史意識非常發達的社會，類似於人類學家李維斯陀（Claude L'evi-Strauss, 1908-）所描述的那種具有歷史感的「熱的社會」之「堅定地使歷史過程內在化，並使其成為本身發展的推動力」。<sup>4</sup>既然原始社會的人也相信「時間的可逆性」，那麼，他們的「時間」概念與古代中國人的「時間」概念是否一樣呢？

從比較文化史的立場來看，中國古代的「時間」觀與若干原始社會的「時間」觀，確有某種近似性。日本學者真木悠介曾分析世界文化史上所見的「時間」概念的理質，並歸納成下圖：<sup>5</sup>



中的「時間」概念的比較，亦可參考：John T. Marcus, "Time and the Sense of History: West and East," *Comparative Studies in Society and History*, 3:2(1961), pp.123-38；關於中國時間概念的一般性討論，參看：劉文英：《中國古代時空觀念的產生與發展》（上海：上海人民出版社，1980年），此書有日譯本：堀池信夫等譯：《中國の時空論》（東京：株式會社東方書局，1992年）。

這幅簡圖是世界文化史所見的「時間」的理想型態 (ideal type)。它將「時間」粗分為四種型態：(1) 近代社會中的「時間」是直線的；(2) 希伯來社會中的「時間」是階段的；(3) 古希臘社會中的「時間」是圓環的；(4) 原始共同體的「時間」是往復的。古希臘與原始共同體中的「時間」趨近於「可逆性的時間」；近代和希伯來的「時間」趨近於「不可逆性的時間」。近代及古希臘社會中的「時間」趨近於「抽象的量化時間」；原始共同體及希伯來社會中的「時間」則傾向於「具體的質化時間」。當然，以上所說的是理想型態式的說明，在這四種「時間」概念之中，仍隱含著細部的差異，我們不必在此一一論列。

如果就 (1) 共同的歷史經驗之內在化於社會中的每一個成員；(2) 「時間」的數量性不顯著；(3) 「時間」在「過去」與「現在」之間往返運動，因而具有「可逆性」等三個方面來看，古代中國與原始共同體的「時間」觀念，的確只有某種相近性。但是，我想進一步指出的是：古代中國與原始社會的「時間」概念，在表面的近似性之下，隱藏著巨大的差異，比較值得注意的至少有以下三個方面：

第一、原始社會中「時間」的可逆性常常透過某種儀式或自然物而創造，但古代中國人的「時間」的可逆性，則常常透過對古聖先賢及其歷史事蹟而建構，兩者有本質上的不同。李維斯陀曾記載澳洲中部原始部落的屈林加 (churinga) 習俗如下：

屈林加是石製或木製的物品，大致呈橢圓形，有尖端或圓端，往往刻有象徵記號，有時就只是木塊或未加工過的石子。每一個屈林加不管什麼形狀都代表某一祖先的身體，它一代一代地莊嚴地授予被認為是這位祖先托身的活人。屈林加成堆地藏於天然洞穴中，遠離常來常往的路徑。它們被定期取出檢查和擦弄，這時總要把它們磨光、上油和塗色，並衝著它們祈禱唸咒。於是它們的作用和受到的對待，與我們藏入保險箱或托付公證人秘密看管的文件檔案酷似。我們不時以對待聖物似的小心翼翼的態度檢查它們，如有需要即加以修補或放入更精巧的檔案庫。這時我們也愛面對破碎的黃卷緬懷不止，並追思記憶中的偉大的神話：我們祖先的懿行偉德，我們宅第自築成或初次購得時起的歷史。<sup>6</sup>

澳洲北部的原始部落居民通過「屈林加」而對過去的「時間」及其經驗加以「現在化」。另外，北阿蘭達人則通過對土地的熱愛而在「過去」與「現在」之間建立連續性。李維斯陀引用田野報告說：

山、河、泉、水塘，對於他（土著）來說，不只是引起興味的或美麗的風景...；它們是自己祖先的作品。他看到了在周圍景致中留存的有關他所崇敬的不朽生靈的生活與功績的往事；短時間內會再現人形的生靈；在自己親身經驗中認識其中不少人（如他的父親、祖父、兄弟，以及母親和姊妹）

---

<sup>6</sup> Claude L'evi-Strauss，前引書，頁 300。

的生靈。整個家鄉是他的古老而永存的家庭譜系之樹。家鄉的歷史就是在時間伊始，在生命初臨之際，他自己所做所為的故事，那時他所了解的世界曾被無所不能的造物之手創造和模塑。<sup>7</sup>

但是，古代中國人的「時間」可逆性，則多半是通過對歷史上的黃金時代（如「三代」）或古聖先賢（如堯、舜、禹、湯、周文王、周武王、周公、孔子……）及其嘉言懿行的思考而創造的。其詳情將於本文第四節加以討論，所以在此暫不贅及。

第二、古代中國與原始社會的「時間」概念的另一項差異是：中國人通過「古」（代表理想）與「今」（代表現實）的對比而進行意義的創造活動，這一點很具有中國文化的特質。我在上文曾指出，古代中國人的「時間」概念在「古」與「今」之間往返運動，因而使「自我」與「歷史」之間具有互相滲透性乃至互相參與性（inter-involvement）。由於這項複雜的關係，使「自我」撕裂而為二，而且兩者恆處於緊張之狀態。約言之，受到「歷史」所滲透並因而與「歷史」互相參與的「自我」具有兩個而向：

- (1) 作為歷史經驗的積澱的「自我」；
- (2) 作為現實情境制約下的存在的「自我」。

(1) 是指人之作為「歷史人」（Homo historica）這個面向而言，人為歷史經驗所浸潤塑造。當孔子心儀周公，並通過周初歷史經驗來反省他自己的時代；當孟子回顧歷史，特別注意「舜發於畎畝之中，傳說起於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫敖叔舉於海，百里奚舉於市」（《孟子·告子下·15》）等歷史事實的時候，他浸淫於歷史之中而為「歷史」所塑造。周公、舜、傳說……等人的經驗都成為孔子與孟子的人格特質的一部分因子。作為「歷史人」的「自我」充滿了理想性。相對於(1)而言，(2)則是指人之作為「現實人」，參與此時此地活生生的社會經濟政治活動的人。在近代以前的中國歷史上，作為「現實人」的「自我」處於專制政治的制約之下，對現實世界的不理想感受特別深刻。如此一來，(1)與(2)之間的緊張性就不可避免。事實上，在古代儒家的論著中，「古」與「今」的對比就一直是他們論述的一項重要主題。

從《論語》的記載來看，孔子常常通過對周文表示孺慕的方式來表達他對他的時代的不滿。孔子對他同時代的知識分子為學的態度很不滿地說：「古之學者為己，今之學者為人」（《論語·憲問》）。孔子對古今社會風氣的變遷也有這樣的評論：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」（《論語·陽貨》）在孔子的言論中，他常用「古者」一詞來寄寓他的理想，而以「今者」來指陳現實的齷齪。

---

<sup>7</sup> Claude L'evi-Strauss, 前引書, 頁 306。

「古」與「今」的強烈對比，在洋溢著理想主義的孟子手上更獲得了進一步的發揮，《孟子》書中充斥著這一類的比較，以下是兩段比較突出的言論：

- (1) 孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵，既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也。終亦必亡而已矣。」（《孟子·告子上·16》）
- (2) 孟子曰：「五霸者，三王之罪人也；今之諸侯，五霸之罪人也；今之大夫，今之諸侯之罪人也。」（《孟子·告子下·7》）

孟子在上引第一段話中比較古今之人修養目的之不同；在上引第二段話則對古今政治之異趣深致慨嘆。

荀子（298-238B.C.）也常在古今對比的論述脈絡中，提出他的理想世界。這一類的論述甚多，僅舉一例以概其餘。荀子云：

古者先王分割而等異之也，故使或美或惡，或厚或薄，或佚或樂，或劬或勞，非特以為淫泰夸麗之聲，將以明仁之文，通仁之順也。故為之雕琢刻鏤，黼黻文章，使足以辨貴賤而已，不求其觀；為之鍾鼓管磬，琴瑟竽笙，使足以辨吉凶、合歡、定和而已，不求其餘；為之宮室、臺榭，使足以避燥濕養德，辨輕重而已，不求其外。《詩》曰：「雕琢其章，金玉其相，亶亶我王，綱紀四方」，此之謂也。若夫重色而衣之，重味而食之，重財物而制之，合天下而君之，非特以為淫泰也，固以為王天下，治萬變，材萬物，養萬民，兼制天下者，為莫若仁人之善也。夫故其知慮足以治之，其仁厚足以安之，其德音足以化之，得之，則治；失之，則亂。百姓誠賴其知也，故相率而為之勞苦以務佚之，以養其知也，誠美其厚也，故為之出死斷亡，以覆救之，以養其厚也。誠美其德也，故為之雕琢刻鏤，黼黻文章，以藩飾之，以養其德也。故仁人在上，百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而愉者，無它故焉。其所是焉誠美，其所得焉誠大，其所利焉誠多。《詩》曰：「我任我輦，我車我牛，我行既集，蓋云歸哉」，此之謂也。故曰：「君子以德，小人以力」。力者，德之役也。百姓之力，待之而後功。百姓之羣，待之而後和。百姓之財，待之而後聚。百姓之執，待之而後安。百姓之壽，待之而後長。父子不得不親，兄弟不得不順，男女不得不歡，少者以長，老者以養。故曰：「天地生之，聖人成之」，此之謂也。今之世而不然，厚刀布之歛以奪之財，重田野之稅以奪之食，苛關市之征以難其事。不然而已矣，有持挾伺詐權謀傾覆，以相顛倒，以靡敝之，百姓曉然皆知其汙漫暴亂而將大危亡也。是以臣或弑其君，下或殺其上，粥其城，倍其節，而不死其事者。無它故焉，人主自取之。《詩》曰：「無言不讎，無德不報」，此之謂也。（《荀子·富國》）

荀子與孔孟一樣，他之所以將古代加以理想化，是爲了用它作為槓桿，來批導並

提昇不理想的當代。

以上的論述旨在說明：古代儒家都注意到作為「歷史人」的「自我」與作為「現實人」的「自我」之間存有巨大的鴻溝，他們屢言古今異趣，就是對這種「自我」的兩個面向之間的緊張性之認知。我們可以說，「時間的可逆性」正是古代儒家用來縮短「古」與「今」之間的差距，並克服「理想」與「現實」的矛盾的重要工具。

第三、古代中國人「時間」概念中的「過去」與「現在」不是機械式的對立的兩極，而是有機式的交互滲透的兩個時間點。這是與原始人的「時間」觀念的第三項差異。

人類學家李奇（Edmund R. Leach, 1910-1989）曾指出，原始社會的「時間」在對立的兩極（如黑夜與白晝、冬與夏、乾燥與洪水、老年與幼齡、生與死等）之間往返運動。<sup>8</sup>在原始社會的時間概念中，「過去」是「現在」的對立物。但是，古代中國人的「時間」概念，並不是一種純自然意義的「時間」，而是一種人文意義的「時間」。在這種人文時間裏，「過去」、「現在」、「未來」在表面的斷裂中有著深層的連續性。孔子稱讚子貢說：「告諸往而知來者」（《論語·學而》）又說：「周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」（《論語·為政》）這些話都是假定「過去」與「現在」之間有其連續性的基礎上而說的。

以上我們分析古代儒家歷史思維中的「時間」的可逆性，這項特質表面上與原始社會中的「時間」概念具有某種相似性。但是就其實質來看，中國人的「時間」充滿強烈的人文化成的內涵，它不是柏拉圖式的抽象概念，也不走原始社會中透過儀式行為而使「過去」現在化的那種「可逆的時間」，而是一種可以克服「理想」與「現實」矛盾的人文「時間」。

## （二）「古」與「今」的互為主體性

古代儒家「時間」概念的第三項特質是：「古」與「今」的互為主體性。我們首先解釋「互為主體性」一詞的涵義。

所謂「古」與「今」的「互為主體性」，是指：儒家常為了批判「現在」或引導「未來」的方向，而回顧「過去」的歷史經驗。因此，他們常常將他們所主張的「現在」以及「未來」的「應然」（ought to be）與過去歷史上的「實然」（to be）結合為一，並且常常在「應然」的基礎上論述「實然」。所以，儒家的歷史思維常常表現出：「歷史」與「歷史解釋者」由於互相融合、互相滲透而達到所謂「互為主體性」的狀態。在這一個意義之下，「古」既是主體而又是客體，因為「古」既可塑造「今」，又受到「今」的詮釋；而且，「今」也既是主體而又是客體，因為「今」從「古」積澱演化而來，但又可以賦「古」以新義。所以，「古」與「今」

---

<sup>8</sup> Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology* (London: The Athlone Press, 1971), pp.124-136.

互為依存，互為創造與被創造。

從「古」與「今」的互為主體性，我們可以進一步看出古代儒家歷史思維的三項特徵：

- (1)「回顧性」(retrospective)與「前瞻性」(prospective)的思維活動密不可分。
- (2)因為(1)，所以在儒家的歷史思維中「過去」與「現在」以及「未來」乃形成互相滲透之關係。
- (3)由於(1)和(2)，所以在古代儒家歷史思維中出現了「價值」(value)與「事實」(fact)的互相交融。

「古」與「今」的互為主體性，在「鑑」這個字中可以透顯其具體涵義。本文第一節曾引用《詩經·大雅·蕩》：「殷鑑不遠，在夏后之世」，及《尚書·召誥》：「我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷」。這兩段文字中的「監」字，亦作「鑑」，早見於甲骨文字，象一人立於盆側，有自監其容之意。<sup>9</sup>「監」，原指鏡，《釋文》「鑑，鏡也。」《左傳》魯莊公 21 年「王以后之鞶鑑予之」，《詩·邶風·柏舟》「我心匪鑑」，以上三例中之「鑑」均指鏡。朱駿聲云：「鑑，假借為鏡。...竟監，一聲之轉」，<sup>10</sup>其說甚是。「鑑」之意義從原指鏡子引申出「誠」之涵意，《廣韻》：「鑑，誠也」，<sup>11</sup>《正字通》：「考觀古今成敗為法戒者，皆曰鑑」，<sup>12</sup>即指「鑑」字之引申義而言。在人攬鏡自視自省之動作中，人既為鏡所照之客體，又係觀鏡之主體，人與鏡互為主體。《詩經·大雅·蕩》云：「殷鑑不遠」，其意涵一方面指歷史經驗可作為當前現實之鏡子，但另一方面指現實情境可以為歷史經驗賦予意義。「鑑」之一字，最能顯示中國古代儒家歷史思維中「古」與「今」互為主體性之意涵。

### 三、儒家歷史思維的方法：「比」與「興」

現在，我們進一步考察古代儒家運用何種方法以進行歷史思維。

在本文第二節的論述中，我曾指出：人的「自我」常受到歷史經驗的滲透並與「歷史」相參與，因此「自我」常呈現兩個面向：

- (1)作為歷史經驗的積澱的「自我」；
- (2)作為現實情境制約下的存在的「自我」。

古代儒家都主張：「自我」的這兩個面向之間不應有緊張存在，因為他們都認為歷史上的「過去」與人所生存的「現在」之間是一種持續而不是斷裂的關係。他們

<sup>9</sup> 參考：李孝定：《甲骨文字集釋》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1965年）第8，頁2715-2716。

<sup>10</sup> 朱駿聲：《說文通訓定聲》（台北：藝文印書館影印本，1979年），謙部第4，頁189。

<sup>11</sup> 《廣韻》（四部叢刊初編縮本），卷4，頁130，上半頁。

<sup>12</sup> 《正字通》，我尋此書未獲，此處係轉引自：《大漢和辭典》，卷11，文615。

之所以持有這種看法，主要是由於他們認為「時間」具有持續性與可逆性之故。

孔子論夏、商、周等「三代」歷史時，就指出三代之間有其歷史的延續性，推而廣之，「雖百世可知也」（《論語·為政》）。孟子所持「五百年必有王者興」的說法雖有循環論的色彩，但是他基本上也是贊成歷史有其延續性的。荀子更是強調「欲觀千歲，則數今日」（《荀子·非相》），因為他認為「古今一度」（《荀子·非相》）。既然歷史中的「時間」有其持續性，所以，所謂「歷史的自我」與「現實的自我」之間的鴻溝在儒家看來根本不應該存在。但是，問題是：如何縮短「歷史」與「現實」之間的差距？

一言以蔽之，古代儒家通過歷史解釋以接近「古」、「今」距離的基本方法就是：從史事中創造史義。孟子說：「王者之迹熄而《詩》亡；《詩》亡然後《春秋》作。...其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」（《孟子·離婁下·21》），即史事而求史義，正是中國史家一貫的傳統。再進一步分析，古代儒家從歷史思考中創造意義的思維方式有二：

#### （一）比式思維方式

所謂「比式思維方式」中的「比」，就是朱子（晦庵，1130-1200）解釋六義所說「比者，以彼物比此物也」之意。比，即今語「比附」之意，切類以指事，這是古代中國人最常運用的一種思維方式。所謂「比式思維方式」也就是一種類推思考方法（*analogical mode of thinking*），也就是《墨子·小取》所謂「辟」或「援」的思考方法：

辟也者，舉他（原作也，從王先謙改）物而以明之也。

援也者，曰：子然，我奚獨不可以然也？

這種類推思考方法，在戰國時代至為流行，<sup>13</sup>是當時知識份子論述問題常見的一種思考方法。

這種「比式思維方式」，在古代儒家論述歷史時一再呈現。就《論語》所見，子貢以「日月之食」比「君子之過」（《論語·子張》）；孔子以「不復夢見周公」（《論語·述而》）作為他自己衰老之象徵；子貢從孔子評伯夷、叔齊為「古之賢人」、「求仁而得仁」（《論語·述而》），而推知孔子之不為衛君。凡此諸例均隱涵類推之思考方法。

這種思維方式到了孟子而獲得了充分的發揮，所以我們以孟子為中心，觀察「比式思維方式」在古代儒家歷史思維中的展現。

<sup>13</sup> D. C. Lau, "On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument," in D. C. Lau tr., *Mencius* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1979, 1984), Vol.II, pp.334-356.

在中國哲學中，類推思考方式也常常被運用，參看：Shu-hsien Liu, "The Use of Analogy in Traditional Chinese Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, I:3 and 4 (June-September, 1974), pp.313-338.

誠如劉殿爵(1921-)所說，孟子最善於運用類推方式進行論證，<sup>14</sup>孟子說：「凡同類者，舉相似也」(《孟子·告子上·7》)，所謂「類」在《孟子》書中主要有兩種用法：一是作為相同種屬性質上的歸類，一是作為概念性的類比。<sup>15</sup>這兩種用法在孟子論述歷史事實均常出現，茲舉三例以明之：

- (1) 孟子曰：「以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」(《孟子·公孫丑上·3》)
- (2) 孟子曰：「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼，...我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者，予豈好辯哉？予不得已也。」(《孟子·滕文公下·9》)
- (3) 孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。...」(《孟子·離婁上·1》)

在以上三例中，第一例是以歷史上湯與文王之「以德服人」，類比「七十子之服孔子」，這是相同種屬性質上的類比。第二例以禹、周公、孔子的行為加以類比；第三例以離婁、公輸子、師曠與堯舜互作類比；前者在論證亂世中道德行動的必要性。後者在提示典範或準則之必要性，兩者皆可算是概念性的類比。

## (二) 興式思維方式

所謂「興式思維方式」，就是指以具體的歷史事實來喚起讀史者的價值意識，亦即劉勰在《文心雕龍·史傳》所謂：「興者，起也」，這種以具體史實喚醒價值意識的思維方式，是儒家常用的思維方式，它與詩教傳統有關。《論語·八佾》載孔子與子夏的一段對話可以引用來作為說明：

子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。』何謂也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」

正如孔子所說，「起」正是古代中國人言詩的基本目的。古代儒家詩教的傳統就是通過美感經驗的感發興起，而喚醒人的道德價值意識。孔子說：「《詩》可以興」，就是指喚醒心志而言。這種詩教傳統中的興式思維方式常以「隱喻」(metaphor)寄寓豐富的意涵，所以孟子說：「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」(《孟子·萬章上·4》)對稱詩者而言，詩並不是對象性的存在，詩經過稱詩者的詮釋之後，與稱詩者實存的情境相融合，而不斷湧現其常新之意涵。我們可以說，中國儒家的詩教傳統所呈現的，就是我在這裏所說的「興式思

<sup>14</sup> D. C. Lau, *op.cit.*

<sup>15</sup> 關於「類」在《孟子》書中的用法之分析，另詳：黃俊傑：《孟學思想史論》(台北：東大圖書公司，1991)，卷1，頁166-169。

維方式」。

「興式思維方式」是古代中國人常見的思維方式，茲引《左傳》所見二例說明：

- (1) 宋人圍曹，討不服也。子魚言於宋公曰：「文王聞崇德亂而伐之，軍三旬而不降。退修教而復伐之，因壘而降。《詩》曰：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」今君德無乃猶有所闕，而以伐人，若之何？盍姑內省德乎，無闕而後動。」（《左傳·僖公 19 年》）
- (2) [北宮文子] 對曰：「...紂囚文王七年，諸侯皆從之囚，紂於是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降為臣，蠻夷帥服，可謂畏之。文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今為法，可謂象之。有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂；動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」（《左傳·襄公 31 年》）

在上舉第一例中，子魚言文王伐崇之史事，以興起「無闕而後動」的勸誡。在第二例中，北宮文子引文王史事以興起君子應有威儀的主張，皆引歷史上之事實以興起對當前事件之價值判斷。

這一種「興式思維方式」在《論語》、《孟子》、《荀子》書中均屢見不鮮，茲舉《孟子》書中所見之例加以說明：

- (1) [孟子曰]：「昔者大王好色，愛厥妃。《詩》云：『古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女。外無曠夫。王如好色，興百姓同之。於王何有？」（《孟子·梁惠王下·5》）
- (2) 滕文公問曰：「齊人將築薛，吾甚恐。如之何則可？」孟子對曰：「昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉。非擇而取之，不得已也。苟為善，後世子孫必有王者矣。君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。君如彼何哉？疆為善而已矣。」（《孟子·梁惠王·14》）
- (3) 孟子曰：「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」（《孟子·告子下·15》）

以上這三條資料，都是很具有代表性的「興式思維方式」的實例，我們細繹這三個實例，獲得以下幾點看法：

第一、所謂「興式思維方式」是「具體性思維方式」的一種。在以上三例中，論說者用來興起聽者的價值意識的，都是歷史上具體的事實或人物。從這一項特

質，我們可以窺見中國人的思維方式是從具體而特殊的個案或情況入手思考問題，而不是訴諸抽象的邏輯的推理，所以中國人的思想活潑空靈，不拘一格，亦不為僵硬的理論所侷限。

第二、所謂「興」，正如朱子所說：「興者，先言他物以引起所詠之詞也」，是以「他物」喻「此物」。但在詩學中所見的「起興」之原則，常常是「由近及遠」。<sup>16</sup>但是，在歷史思維中所見的「起興」，則常常是「言遠而指近」，借古人古事暗指今人今事，所謂「以古諷今」者是也。以上三例所見的「興式思維方式」，都是言遠而指近，孟子引大王居邠之往事，勸喻滕文公為善（第二例）；孟子引舜、傳說……等人的行事經驗，以激發「生於憂患而死於安樂」的道理（第三例）。從這一點，我們可以說，古代中國人從來不認為歷史上的「過去」與當下的「現在」是斷為兩橛的，他們都認為從「古」至「今」是一種連續性的關係。在過去的史實中所蘊涵的原理，都可以對現代人具有歷久彌新的啟發。

### （三）隱喻而不是換喻

在結束這一節的討論之前，我們必須再說明：不論是「比式思維方式」或是「興式思維方式」，它們的基本性質都是「隱喻的」，而不是「換喻的」；它們的指涉作用是「間接的」，而不是「直接的」。

所謂「換喻的」，是指直接的比喻，例如以龍袍喻皇帝，以筆硯喻文臣，以甲冑喻武將，皆屬直接的換喻。但是，古代儒家歷史思維中的「比興式思考方式」，是一極間接的隱喻思維方式。古代中國人常舉歷史事實以類比（「比」）當前情境，並激發（「興」）價值意識，他們假設在這些歷史事實之中隱藏著豐富的「意義」，有待於後人加以解讀。例如上引《左傳·僖公 19 年》子魚與宋公的對話，以「文王聞崇德亂而伐之」的史實，以勸誡宋公內省其德，「無闕而後動」。在子魚看來，「無闕而後動」這條行動原則，潛藏於文王伐崇的史實之中，對宋人圍曹這件當前事件具有啟發意義，所以他特別加以彰顯，賦予這件史實以現代意義。再如上引《孟子·梁惠王·14》，孟子引「昔者大王居邠，狄人侵之，去之岐山之下居焉」這件史實，以激發滕文公勉力為善。再如《孟子·告子下·15》，孟子引舜、傳說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚等人的經驗，以彰顯「生於憂患而死於安樂」這項價值。在以上二例中，「統治者應勉力為善」以及「生於憂患而死於安樂」這兩項價值，都不是外顯的，而是潛藏於歷史事實之中的，都有待於後人加以發掘並解讀。從這項特質來看，我們就可以同意：古代儒家的「比興式」思考方式，本質上都是複雜而間接的「隱喻」而不是簡單而直接的「換喻」。

論述至此，我們可以扣緊這種以「隱喻」為其基本性質的「比興式」思維方式，歸納其所呈現的幾項特色：

---

<sup>16</sup> 朱自清（1898-1948）曾指出這一點。參看：朱自清：〈關於興詩的意見〉，收入：顧頡剛編著：《古史辨》第三冊（香港：太平書局據樸社 1931 年版重印，1963 年），頁 683-685。

1. 歷史事實或歷史人物類似某種「符號」，潛藏並乘載著無窮盡的「意義」。
2. 但是，只有讀史者才能為「符號」注入新「意義」或解讀「符號」中的「意義」。
3. 讀史者之所以能夠為「符號」注入新「意義」或解讀「符號」中的「意義」，則有賴於他們身處的特殊情境的刺激。

#### 四、古代儒家歷史思維的運用

現在，我們再從另一個角度來觀察古代儒家歷史思維展開的過程中，所牽涉的四個概念：

##### (一)「三代」

古代儒家歷史思維中的第一個重要概念，就是「三代」——理想化的夏、商、周。在古代中國思想史上，「三代」這個概念具有強烈的「非事實性」，古代思想家常運用「三代」這個概念，注入他們想注入的意義內涵，企圖以這種賦「歷史」以新意的的方式，使歷史經驗對「現在」產生撞擊並指引「未來」。這種歷史思維方法，通貫古代中國的思想家，而以「言必稱堯舜」的儒家最為顯著。這一項事實也可以反映：中國思想史上確有一股憧憬文明原始素樸階段的「原始主義」(primitivism)的思潮，值得我們加以進一步探討。<sup>17</sup>

從《論語》的記載來看，孔子心目中的「三代」是一個毫無瑕疵的黃金時代，「三代」的歷史人物都是聖君賢相，行己有方並以道德治國：

- (1) 子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」
- (2) 子曰：「巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。」
- (3) 子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」
- (4) 舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎，唐虞之際，於斯為盛，有婦人焉，九人而已，三分天下有其二，以服事殷，周之德其可謂至德也已矣。」
- (5) 子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」(五例均出自《論語·泰伯》)

在上引第一條資料中，孔子美化周公之才之美，用以激發當時人「不可驕且吝」的價值意識。孔子使用「如」字，這正是中國語言中反事實思維最常使用的語詞

---

<sup>17</sup> 所謂「原始主義」是指企圖回歸人類歷史初露曙光的原始時代的素樸狀態的思想。這種思想在古代歐洲思想史上屢見不鮮，參考：Arohur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and the Related Ideas in Antiquity* (New York: Octagon Press, 1980).

之一。誠如吳光明教授所指出，在中國語言裏，反事實的思維常常以諸如「不」、「第」、「假」、「令」、「如」、「若」、「使」、「縱」、「微」……等字起始。<sup>18</sup>上引第一例就是典型的例子。上引第二例至第五例中，孔子對三代人物堯、舜、禹推崇備至，欽聖之情溢乎言表。到底孔子所陳述的三代人物的行為是否歷史的真相？這是我們現代讀者最容易引起的疑問。

從相關資料加以判斷，我認為，在孔子歷史思維中，孔子可能不認為這是一個有意義的問題。孔子可能認為批導「現在」展望「未來」才是最重要的工作，回顧「過去」必須在為「現在」及「未來」而服務這個基礎上，才具有意義。但是，如何使「過去」的歷史經驗不成為博物館中的木乃伊，而是圖書館中豐富的藏書，使讀史者可以進入其中而携古人之手與古人偕行，並從歷史汲取智慧的靈感呢？

孔子敘說「過去」基本上是為了對他自己的時代中「今之從政者殆而」（《論語·微子》載楚狂之言）的狀況有所匡正，孔子認為他的時代中天下無道，如果「天下有道，丘不與易也」（《論語·微子》）。所以，孔子的歷史思考常常將「三代」加以高度美化。孔子從「過去」歷史中為「現在」汲取智慧的靈感的方法就是：從「現在」的「所當然」的立場，思考「過去」的「所以然」，這是孔子思維方式中「反事實」思考的一種表現。

這種從「現在」的「所當然」的立場，論述「過去」的「所以然」的思考方法，不僅出現在孔子，也出現在孟子、荀子，甚至其他古代思想家的論述之中。我們從《孟子》開始討論：

- (1) 孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。《詩》云『殷鑑不遠，在夏后之世』，此之謂也。」（《孟子·離婁上·2》）
- (2) 孟子曰：「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。…」（《孟子·離婁上·3》）
- (3) 齊宣王問曰：「文王之囿方七十里，有諸？」孟子對曰：「於《傳》有之。」曰：「若是其大乎？」曰：「民猶以為小也。」曰：「寡人之囿方四十里，民猶以為大，何也？」曰：「文王之囿方七十里，芻蕘者往焉，雉兔者往焉，與民同之。民以為小，不亦宜乎？臣始至於境，問國之大禁，然

---

<sup>18</sup> 參考：Kuang-ming Wu, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, Vol.19, No.(Dec., 1989), pp.1-43.

後敢入。臣聞郊關之內有囿方四十里，殺其麋鹿者如殺人之罪。則是方四十里，為阱於國中。民以為大，不亦宜乎？」（《孟子·梁惠王下·2》）

以上第一例中，孟子針對當代現實狀況而強調統治者「暴其民甚，則身弑國亡」的原則；第二例中孟子力陳「天子不仁，不保四海」；第三例中孟子鋪陳統治者之所好必須與民同之的道理。孟子在論說的時候，都敘述三代的仁政以與戰國時代的現實情況作對比。孟子所說三代的故實是他的時代的現實情況中未嘗出現的。就這一點而言，我們可以說，「三代」是作為孟子時代的「事實」的「反事實性」（counter-factuality）而被討論的，孟子運用「三代」來與現實作對比，「三代」在這種思考方式下乃成爲一種精神的槓桿，孟子可以使用這支槓桿來批導現實。這是一種典型的「反事實性」的思考方式。從這一點，我們也可以看到中國人論說與思考的特點在於：中國人常常以「過去可能如此」的方式，來表達「現在應該如何」的主張，其言若遠，然而意則極爲切近，借歷史經驗以感發心志，具體展現中國古典文化生活中詩教的溫柔敦厚的特質。<sup>19</sup>

「三代」在荀子的歷史思維中也扮演「反事實」的精神槓桿的角色。當荀子企圖論證各種制度的重要性時，他對三代聖王統治下的制度加以美化，強調「道過三代謂之蕩」（《荀子·王制》）。在《荀子·王制》的論述中，他所描述的三代的種種良法美政，都是與當前的事實相對照的「反事實」。

以上的論述，不應該被理解爲只有儒家才運用「三代」進行「反事實的思考」，以便撤除「現在」與「過去」，以及「事實」與「價值」的藩籬。事實上，除了儒家之外，古代中國人常常以三代歷史人物的經驗來進行反事實性的思考。《左傳·成公2年》楚國令尹子重在出師救齊之前說：「詩曰：『濟濟多士，文王以寧』，夫文王猶用衆，況吾儕乎」。這一類的對話充斥於《左傳》或《國語》等古典文獻之中，俯拾皆是，都展現中國文化中常見的一種「反事實的思考」傾向。

## （二）「道」

第二個概念是歷史中的「道」這個概念。在本文第二節討論古代儒家思想中「時間」具有「可逆性」這項特質時，我們曾指出古代儒家對人類歷史的發展持有樂觀的態度，因爲他們認爲歷史中涵有某種「理性」的因子，因此歷史「必然」會朝向光明的方向發展。這種歷史中的「必然性」，用儒家的語彙來說，就是所謂

---

<sup>19</sup> 本文所討論的「比興式思維方式」雖然在儒家歷史思考中表現得頗爲深切著明，但是它實在是古代中國文化的共同特質之一。除了本文所分析的古代儒家之思考歷史問題之外，《左傳》所見古代政治家對話的藝術，也充分展現這種溫柔敦厚的「比興式思維方式」的特質。善夫焦里堂（1763-1820）之言曰：「夫《詩》溫柔敦厚者也。不質直言之，而比興言之，不言理而言情，不務勝人而務感人。自理道之說起，人各挾其是非以逞其血氣，激濁揚清，本非謬戾，而言不本於情性，則聽者厭倦。至於傾軋之不已，而忿毒之相尋，以同爲黨，即以比爲爭。甚而假宮闈廟祀儲貳之名，動輒千百人哭於朝門，自鳴忠孝，以激其君之怨；害其及身，禍於其國，全失乎所以事君父之道。余讀《明史》每嘆《詩》教之亡，莫此爲甚。」見：焦循：《毛詩補疏·序》，晏炎吾等點校：《清人說詩四種》（武昌：華中師範大學出版社，1986年），頁239-240。

「道」。

古代儒家歷史思想中的「道」結合兩種性質於一體：它既是「歷史的必然性」而又是「道德的必然性」，它既是歷史中的永恆原理，又是社會政治的原則。孟子曾歸納堯舜時代的政治情況，並引用孔子所說的話說：「道二，仁與不仁而已矣」（《孟子·離婁上·2》）。在儒家思想中，歷史中的「道」不是一種類似近代西方思想史所見的「自然律」（*natural law*）——不受人的意志所支配的客觀宇宙原理，而是一種人事的規律，孔子說：「天下有道，則禮樂征伐自天子出」，這是孔子理想中的歷史應有的「道」。這種「道」涵有強烈的人間性格，孟子說：「仁也者，人也。合而言之，道也」（《孟子·盡心下·16》），荀子說：「道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。」（《荀子·儒效》），都是強調「道」的人間性格。這種意義下的「道」，在儒家理想中的「三代」大為流行，到了「三代」以後，就晦而不彰，甚至消逝無蹤了。在上文討論儒家的「三代」概念時，我們已經可以獲得這項看法。

### （三）人文化成

古代儒家歷史思維中重要的因子是「歷史乃是人所創造的」這項概念。在孔孟荀思想中，「歷史」既不是某種超自然的意志在人間展現其自身的一系列記錄，也不是一經超自然的主宰之神發動之後，就自行運轉的機械。在儒家看來，「歷史」是人文化成的，是人類（尤其是人類中的精英人士）所創造的，孔子說：「人能弘道，非道弘人」（《論語·衛靈公》），可以從這個角度來加以理解。孟子更進一步鼓舞人自興自發以創造歷史，他說：「待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興」（《孟子·盡心上·10》），「興」之一字正是孟子學的重要精神之所在。<sup>20</sup>荀子在討論「道」的內涵時，也強烈地主張，「道」是在人間的「道」，只有在具體的歷史情境之中，才能實踐並使「道」本身客體化，成為活生生的事實。但是，在悠久的歷史之中，荀子認為只有那有「傳政」或「傳人」（《荀子·非相》）等具體事實可按的三代，才真正展現「道」的消息。荀子說：「王者之制——道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。」（《荀子·王制》），他認為歷史中的「道」的消息，在三代的聖王的行為中最能充分透露。<sup>21</sup>

<sup>20</sup> 近人唐君毅（1909-1978）先生對這一點發揮最為透徹，唐先生說：「吾初意從宋明儒之說，謂孟學之核心，在其言心性，而尤在即心言性，此吾已論之于孟墨莊荀言心之義與原性篇。惟以人之心性是善，故人皆可以為堯舜，而有其良貴，遂得言民貴。吾素不取趙岐之孟子長於《詩》、《書》，純自心學觀點，推尊孟子之說。然近乎有會於孟子言心性之善，乃意在教人緣此本有之善，以自興起其心志，而尚友千古之旨，...吾對整個孟子之學之精神，遂宛然見得其中有一『興起一切人之心志，以自下升高，而向上直立之道』，自以為足以貫通歷代孟學之三大變中之義旨。斯道也，簡言之，可姑名之為『立人』之道。」見：唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974年），卷1，頁121。關於唐先生對孟子學的解釋及其當代思想史的意義，另詳：黃俊傑：〈當代儒家對孟子學的解釋——以唐君毅、徐復觀、牟宗三為中心〉，《第二屆當代新儒家國際學術會議》宣讀論文，台北，1992年12月19日至21日。

<sup>21</sup> 關於荀子思想中的「道」的內涵，另詳：黃俊傑：〈荀子非孟的思想史背景——論「思孟五行說」

#### (四)「聖王」

古代儒家歷史論述中第四個也是最重要的概念是「聖王」，因為只有「聖王」所統治下的「三代」，才是人類的黃金時代。在這個理想的黃金歲月中，正「道」流行。這些「聖王」出而創造文明與歷史，正如孟子所說的：「當堯之時，水逆行泛濫於中國...使禹治之，禹掘地而注之海，...然後人得平土而居之。...及紂之身，天下又大亂，周公相武王，誅紂伐奄三年，...天下大悅。」(《孟子·滕文公下·9》)因此，「聖王」是貫通以上三個概念——「三代」、「道」及人文化成的歷史觀——的根本關鍵。

孔孟荀都肯定只有「聖王」才是主導歷史發展的根本力量。孔子說：「人能弘道，非道弘人」，已經很明白地揭示古代儒家所持的這種「人為造作說」(homogenetism)的立場；孟子更進一步指出「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」(《孟子·滕文公下·9》)，並且宣稱他是在這些歷史上的聖人的啓示之下，起而「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」。

在「人為造作說」這個立場上，荀子與孔孟所採取的看法是一致的。荀子思想中的「道」，並不是抽象的形上本體，而是人文化成的社會政治的客觀之理則。他說：「禮者，人道之極也。...聖人者，道之極也。」(《荀子·禮論》)，他認為聖王在人類文化形成過程中，具有絕對的重要性。

創造文明與歷史的英雄人物，在儒家的歷史論述中，或稱為「聖人」，或稱為「先王」。如孟子說：「聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。」(《孟子·離婁上·2》)。荀子主張「法後王」，是指法周代聖王的實際政治體制；但荀子也屢稱「先王」，如「古者先王審禮以方皇周浹於天下，動無不當也」(《荀子·君道》)。荀子所謂的「先王」是指三代以及遠古聖王而言。<sup>22</sup>這些「聖人」或「先王」在古代儒家歷史論述中，居於中心位置，「聖人」或「先王」推動歷史，實踐「道」，也創造了「三代」的黃金歲月。

#### 五、結論

古代儒家的歷史思維內容豐富，牽涉多方，這篇論文的内容僅是針對儒家歷史思維所呈現的思維方式進行分析。我們的研究顯示：古代儒家的歷史思維呈現至少兩個突出面向，第一是古代儒家常通過歷史解釋以進行自我詮釋，為「自我」在時空之流中定位。儒家的「時間」概念有其「可逆性」，也有「理性」的成分貫

---

的思想內涵)，《國立台灣大學歷史學系學報》第15期(1990年8月)。

<sup>22</sup> 關於荀子的「先王」與「後王」的分別，參考：王健文：《戰國諸子的古聖先王傳說及其思想史意義》(台北：國立台灣大學文學院，1987年)，頁109-113。

串於其中。所以，儒家以這種「時間」概念來看歷史，一方面認為「歷史」與「自我」不斷為兩極；一方面強調作為「歷史人」的「自我」與作為「現實人」的「自我」之間的鴻溝，應加以縮短，而促使古今一貫，千年如相會於一堂之上。儒家用來拉近古今的距離，從歷史經驗中創造現代意義的方法，就是「比興式」思考方法。

第二個面向則是：古代儒家的歷史思維呈現某種「反事實性的思考方式」的特徵。儒家在評斷他們所身處的當前情境的諸般問題時，常常以美化了的「三代」經驗進行思考。相對於當前的「事實」而言，儒家所創造的「三代」是一種他們進行「反事實性思考」(counterfactual mode of thinking)的工具。他們透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作為「事實」的當前實況的對比，突顯現實的荒謬性。經由這種「反事實性的思考」，儒家將回顧性與前瞻性的思維活動完全融合為一體，並將「價值」與「事實」結合。