

(3)

儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範

一、前言

1:1 這篇論文寫作的主旨在於論證：在儒家思想傳統（尤其是宋明儒學），歷史敘述常常是進行哲學論證的重要途徑。而且，所謂「歷史敘述」並不是以事件或事件群為主體的敘述，而是以歷史人物（尤其是聖賢人物）的行為與思想為主體進行敘述。這些具有典範意義的歷史人物是儒家思想中的所謂「集體記憶」（collective memory）的重要組成部分，而以堯、舜、禹最爲儒者所稱道。這三位聖王的舉止與行爲，是歷代儒家（特別是宋儒）提出哲學論證時的重要參考架構。這種「即歷史以論歷史」的儒家思維方式，是中國文化中的「具體性思維方法」的一種表現，值得特別注意。

1:2 爲了對儒家這種特殊的論述方式進行較爲深入的探討，這篇論文以宋代儒家的歷史敘述作爲研究課題，全文的結構除了第一節「前言」之外，第二節探討宋儒的歷史敘述的內部結構的幾個特徵；第三節分析宋儒的歷史敘述中所潛藏的四項思想內涵；第四節則對儒家「從歷史敘述提出哲學命題」的思考方式可能遭遇的若干質疑加以探討，並嘗試針對此種質疑提出解答。第五節則綜合各節觀點，提出結論性的觀點。

二、宋儒歷史敘述的幾個面向

宋代（960-1279）是中國史學的黃金時代，宋人歷史著作數量超邁前賢，¹歷史知識也遠較唐人豐富，唐詩中所用的典故大多出自《六經》或《史記》，到了宋代由於印刷術的普及以及書籍的流通，宋代知識分子的歷史知識大爲增加。²整個宋代社會瀰漫一種「歷史比較的心態」（“Historical analogism”）³但是，宋代也是理學興起的時代，朱熹（晦庵，1130-1200）更將理學與史學融於一爐而冶之。宋

¹ 高國杭曾以《宋史》〈藝文志〉與《隋書》〈經籍志〉所收錄的史部書目作比較，結果發現宋代史書的部數較《隋書》〈經籍志〉所見史書多出二倍半，而《四庫全書總目提要》中收錄史部書共五百六十四部，二萬一千九百五十卷之中，宋人著作就佔了總部的三分之一，總卷數的四分之一以上。參考：高國杭：〈宋代史學及其在中國史學史上的地位〉，《中國歷史文獻研究集刊》，第4集（長沙：岳麓書院，1983年），頁126-135，統計資料見頁127。

² 參考：吉川幸次郎：〈宋人の歴史意識——《資治通鑑》の意義〉，《東洋史研究》24卷4號（1966年3月），頁1-5。

³ 參考：Robert M. Hartwell, “Historical Analogism, Public Policy and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China,” *American Historical Review*, 76:3(1971), pp.692-727.

代儒家學者常常透過歷史敘述，以建構自己的哲學命題。宋儒「即歷史以論哲學」的論述方式，展現以下三個突出面向：(2:1) 宋儒的歷史敘述並不是以歷史事件或以事實群為主要，而是以具有典範性質的歷史人物（所謂“Paradigmatic individuals”）如堯、舜為中心而展開論述；(2:2) 這種透過歷史敘述以提出思想命題的方式，企圖從「特殊性」(particularity) 邁向「普遍性」(universality)，重新喚醒對「典範人物」的記憶以論證「典範人物」的行為規範的普遍性，這是一種具有中國文化特色的「具體的普遍性」；(2:3) 因此，宋儒歷史敘述中的「時間」概念取得了「超時間」(supra-temporal) 之性質，而且也在「空間」上獲得延伸。

2:1 中國儒家解釋歷史常常以「三代」(夏、商、周) 作為黃金時代，他們常以回歸「三代」盛世作為批導現世並指引未來的有力武器。⁴更重要的是宋代儒家對「三代」歷史的敘述實際上是集中在堯、舜、禹這三位典範人物身上，尤其集中在舜身上。遠在先秦時代，孟子(371-289B.C.?) 就「道性善，言必稱堯舜」(《孟子·滕文公上·1》)，尤其是舜的事蹟潛藏著許多儒家哲學問題，成為宋儒「即歷史以論哲學」最好的參考個案。

2:2 宋儒以堯舜這種「典範人物」為中心，進行歷史論述，但是，歷史敘述常常只是他們進行哲學思考的工具，他們喚醒或重現典範人物的事蹟與經驗的目的，在於論證典範人物行為中所呈現的規範有其普遍必然性。試舉三例以概其餘：

2:2:a 北宋改革政治家王安石(介甫, 1021-1086)與宋神宗(在位於 1067-1084) 有以下一段對話：⁵

一日，講席。群臣退，帝留安石坐曰：「有欲與卿從容論議者。」因言：「唐太宗必魏徵，劉備必得諸葛亮，然後可以有為，二子誠不世出之人也。」安石曰：「陛下誠能為堯、舜，則必有皋、夔、稷；誠能為高宗，則必有傅說。彼二子皆有道者所羞，何足道哉？以天下之大，人民之眾，百年承平，學者不為不多。然常患無人可以助治者，以陛下擇術未明，推誠未至，雖有皋、夔、稷、傅說之賢，亦將為小人所蔽，卷懷而去爾。」帝曰：「何世無小人，雖堯、舜之時，不能無四凶。」安石曰：「惟能辨四凶而誅之，此其所以為堯、舜也。若使四凶得肆其讒慝，則皋、夔、稷，亦安肯苟食其祿以終乎？」

王安石認為三代是王道流行的時代，後代統治者應以堯舜作為取法之標準，堯舜以下皆不足取法。王安石的對話中所說的諸除四凶的事蹟，是指《尚書·舜典》所說：「流共工于幽州，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服。」這一系列史實。王安石在這段以史為鑑的對話中，建議宋神宗的為政之道是「人君必須知人善任」。

⁴ Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classic Confucianism-Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp.74-85.

⁵ 《宋史》，〈王安石傳〉。

2:2:b 北宋大儒程頤（伊川，1033-1107）討論舜之刑賞等史實說：⁶

萬物皆只是一個天理，已何與焉？至如言「天討有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！此都只是自然當如此，人幾時與？與則便是私意。有善有惡，善則理當喜，如五服自有一個次第以章顯之。惡則理當惡（一作怒），彼自絕於理，故五刑五用，曷嘗容心喜怒於其間哉？舜舉十六相，堯豈不知？只以佗善未著，故不自舉；舜諸四凶，堯豈不察？只為佗惡未著，那得誅佗？舉與誅，曷嘗有毫髮廁於其間哉？只有一個義理，義之與比。」

程頤在這段歷史敘述中，所要提出的就是一條抽象的普遍原則：「萬事只是一個天理」，他的論述方式與張載（橫渠，1020-1077）頗為近似。⁷

2:2:c 朱熹（晦庵，1130-1200）與學生討論舜之與一般人共同具有之德行時，有以下一段對話：⁸

或問：「大舜之善與人同何也？」曰：「善者天下之公理，本無在己在人之別。但人有身，不能無私於己，故有物我之分焉。為舜之心無一毫有我之私，是以能公天下之善以為善，而不知其孰為在己，孰為在人，所謂善與人同也。捨己從人，言其不先立己，而虛心以聽天下之公，蓋不知善之在己也；樂取於人以為善，言其見人之善，則至誠樂取而行之於身，蓋不知善之在人也。此二者善與人同也。然謂之捨己者，特言其亡私順理而已，非為其己有不善而捨之也，謂之樂取者，又見其心與理一，安而行之，非有利勉之意也。」

朱子在這一段對話中，所強調的是舜的「無私」是「天下之公理」。

綜上所述，我們可以發現：宋儒透過對典範人物的行止之重現，所要論證的是這些典範人物行事規範之普遍有效性，因而值得後人效法。

2:3 在宋儒以典範人物為中心所進行的歷史敘述時，我們發現：舜從一位生存於特定時間與空間條件下的歷史人物，在宋人的歷史敘述中，取得了超時空的性質，因為宋儒（尤其是朱子）大多認為人類歷史演變過程依循著合理的秩序或軌跡（即所謂「道」），而聖人之行事經驗正是遵循並體顯「道」。朱子與陳亮（同甫，1143-1194）書札往返就一再申論這項看法。朱子〈答陳同甫第八書〉說：⁹

夫人只是這個人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別？但以儒者之學不傳，而堯舜禹湯文武以來轉相授受之心不明於天下，故漢唐之君雖或不能

⁶ 《二程集》（北京：中華書局新較標點本，1981）〈河南程氏遺書〉，卷6，頁3-7。

⁷ 張載說：「萬是只一天理。舜舉十六相，去四凶，堯豈不能？堯固知四凶之惡，然民未被其虐，天下未欲去之。堯以安民為難，遽去其君則民不安，故不去，必舜而後因民不堪而去之也。」見《張載集》（北京：中華書局新校標點本），〈經學理窟〉，頁256。

⁸ 朱熹：《孟子或問》，收入：《朱子遺書》5（台北：藝文印書館影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本）卷3，頁9a。

⁹ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》（台北：中文出版社影印和刻近世漢籍叢刊本）卷36，頁2315-2316。

無暗合之時，而其全體卻只在利欲上，此其所以堯舜三代自堯舜三代，漢唐祖宗自漢唐祖宗，終不能合而為一也。今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳之心法，湯武反之之工夫，以為準則而求諸身。

朱子〈答陳同甫第九書〉說：¹⁰

鄙見常竊以為：互古互今只是一體，順之者成，逆之者敗，固非古之聖賢所能獨然；而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而有所建立成就者也。

朱子這兩段見解，明白說明「堯舜三代」之歷史經驗中潛藏永恆而超時空的「道」或「理」，而應為後人所遵循。因此，堯舜這種古代聖王，在宋儒的歷史敘述裡，就成為超越時間與空間的存在，取得了普遍性的涵義。但是，我必須在這裡進一步指出的是，中國儒家透過歷史敘述所建立的「普遍性」不是一種「抽象的普遍性」，「普遍性」見之於具體的聖賢人物的行為之中，它是一種「具體的普遍性」(the concrete universals)，這種思考方式深具中國文化之特色。

綜合本節所述，雖然歷史敘述的藝術直到近二十餘年在西方才開始掙脫社會科學的影響，而有逐漸復興之勢，¹¹但是，歷史敘述的藝術在中國一直歷久而不衰，在儒家一系思想家之中，歷史敘述更是提出哲學命題的重要途徑。

三、宋儒的歷史敘述中潛藏的思想內涵

在說明了宋儒的歷史敘述所呈現的幾個突出面向之後，我想進一步分析宋儒的歷史敘述中所潛藏的四項思想命題：(3:1) 只有透過對於特殊史實進行歷史敘述才能提煉出普遍之「理」，這種「理」顯然呈現在堯舜禹等特殊的聖人行誼之上，他們的行為規範具有普遍必然性。(3:2) 這種歷史中的「理」只有通過歷史中的聖人及其事蹟才能被發覺，而且，因為自從三代以降，人心沉淪，歷史退墮，所以通過研究古史以發掘此「理」乃成為絕對必要。(3:3) 更進一步言之，因為聖人之「心」與吾人之「心」有其同質性，因此，只有研究古代聖人的行誼，「理」之具足於吾人「心」中此一事實，才能被肯定。(3:4) 「理」既內在於人「心」之中，而又更顯現於史「事」之上，這項事實也只有在古代的聖人身上才能被確認。我們依序鋪陳以上這四項命題。

3:1 宋儒進行歷史敘述時所呈現的第一項思想命題是：普遍的「理」可以見之於特殊的「事」之中，特別是在古代聖人的行誼之中，我們引用宋儒之中極為重視歷史的朱子為例加以說明。朱子在〈壬午應詔封事〉中說：¹²

¹⁰ 朱熹：《文集》卷 36，頁 2318-2319。

¹¹ 參考：Lawrence Stone, "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History," in his *The Past and the Present* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), pp74-76。

¹² 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》(台北：中文出版社影印和刻近世漢籍叢刊本)卷 11〈壬午應詔封事〉，頁 643-644。

是以古者聖帝明王之學，必將格物致知以極夫事物之變，使事物之過乎前者義理所存，纖微必照瞭然乎心目之間，不容毫髮之隱，則自然意誠心正，而所以應天下之物者，若數一二辨黑白矣。苟為不學與學焉，而不主乎此，則內外本末顛倒繆戾，雖有聰明睿智之資，孝友恭儉之德，而智不足以明善，識不足窮理，終亦無補乎天下之治亂矣。...蓋致知格物者，堯舜所謂精一也，正心誠意者，堯舜所謂執中也。

朱子〈答張敬夫〉書又說：¹³

儒者之學大要以窮理為先，蓋凡一物有一理，需先明此，然後心之所發輕重長短，各有準則，書所謂：天敘天秩天命天討，孟子所謂：物皆然，心為甚者，皆謂此也。若不於此先致其知，但見其所以為心者如此，識其所以為心者如此，泛然而無所準則，則其所存所發亦何自而中於理乎，且如釋氏擎拳豎拂運水般柴之說，豈不見此心，豈不識此心，而足不可以與入堯舜之道者，正為不見天理，而專認此心以為主宰，故不免流於自私耳。

以上這兩段引文顯示：朱子認為，事事物物之所以值得研究，乃是為了發掘出潛藏在事物中的「理」，其目的則在於掌握此「理」以治理天下。但是，如何才能經由研究事物以找尋其「理」呢？朱子認為研究歷史就必須探討聖人之事蹟，並取聖人的觀點以知人論世。朱子引程頤之言：「讀史須見聖賢所存治亂之機，賢人君子出處進退，便是格物。」¹⁴換言之，研讀歷史的正確方法，在於找出古聖先賢經國濟民之關鍵，以及他們立身處事之方法，而不是將歷史資料籠統集合而成為朱子所說的「皮外物」。¹⁵所以，朱子認為讀經應先於讀史，他說：¹⁶

看經書與看史書不同，史是皮外物，事沒緊要，可以札記問人；若是經書有疑，這個是切己病痛，如人負痛在身，欲斯須忘去而不可得，豈可比之看史有疑則記之紙邪？

朱子之所以說「經」比「史」更重要，主要的涵義是：讀史的目的在於即「事」以窮「理」，史實的究明只是手段，史理的抽離才是目的，而經由抽離之後的「理」主要見之於經書之中，所以「經」先於「史」。

3:2 既然讀「史」是為了求「理」，而且「理」皆載於經之中，那麼，直接讀經就可以了，何必讀史？讀「史」的理由又何在呢？這個問題的答案在於：如果沒有史事（尤其是聖人所行之事），就無處覓「理」，所以只有經過聖賢行事之遺跡，才能正確解明「理」之內涵。朱子〈答陳同甫第八書〉說：¹⁷

夫人只是這個人，道只是這個道，豈有三代漢唐之別？但以儒者之學不

¹³ 朱熹：《近思錄集註》（四部備要本）卷3，頁146。

¹⁴ 朱熹：《近思錄集註》（四部備要本）卷3，頁146。

¹⁵ 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局新較標點本，1986）卷11，頁300。

¹⁶ 同上註。

¹⁷ 同上註9。

傳，而堯舜禹湯文武以來轉相授受之心不明於天下，故漢唐之君雖或不能無暗合之時，而其全體卻只在利欲上，此其所以堯舜三代自堯舜三代，漢唐祖宗自漢唐祖宗，終不能合而為一也。今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳之心法，湯武反之之工夫，以為準則而求諸身。

依朱子之意，「堯舜三代」史實的究明，是深刻掌握「堯舜相傳之心法」的根本途徑。換句話說，離開了堯舜三代的具體歷史事實，歷史中的抽象而普遍的「理」（在此就是指「堯舜相傳之心法」）就變成晦而不彰了。所以，堯舜三代歷史的探討乃不可或缺。

朱子在〈中庸章句序〉中對這一點有進一步的發揮，他說：¹⁸

自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。

自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。

自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。惜乎！其所以為說者不傳。

在這一段話中，朱子指出：「道統」是透過聖賢之口傳而得以不墜。朱子認為，只有通過聖賢，後人才掌握「道」或「理」的真正消息。

3:3 在上文所引的〈中庸章句序〉中，我們可以再繼續推論以下三點：(a) 流行於宇宙之間的「理」具足於吾人之「心」中。(b) 古聖先賢相傳之言，使我們瞭解：「理」只有在聖人身上才能具體化。(c) 一切個人之榮枯、國家之興亡、乃至宇宙之存廢，皆有賴於聖賢相傳之「理」之具體化於每個人的所為之中。因此，我們不能離開聖人而覓「理」。

3:4 從以上所說的「理」既顯現在「事」之中（3:1），又呈現在人的「心」中（3:1 及 3:2）這兩項命題，有人可能認為在諸多事物中之「理」乃多元而多變，但是，事實則又不然。誠如朱子的名言「理一分殊」這句話所顯示，「理」並非雜

¹⁸ 朱熹：〈中庸章句序〉，收入：《文集》，卷 76，頁 5599-5603。

多而是統一的。朱子之意以為，諸多事物或人「心」在其素樸狀態中均潛藏著天「理」。朱子以「流出來」，一語形容「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」之中「理」之呈現。¹⁹陳榮捷則以月印萬川狀態之下之「反照」²⁰一語，形容萬事萬物中之「理」之呈現。朱子說：

(1) 蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也。父母者，一身之父母也。則其分不得而不殊也。故以民為同胞物為吾與者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之民，則非真以為吾之同胞；謂之物，則非真以為我之同類矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。²¹

(2) 世間雖千頭萬緒，其實只一箇道理，「理一分殊」之謂也。²²

既然世間之「理」只有一個，而且是「亙古亙今，常在不滅之物」，²³所以，考察歷史上往聖前賢行事之事跡，就成為解讀此「理」最佳之途徑。

綜合以上四項命題，宋儒透過歷史敘述以進行思想論述，乃獲得完全成立之基礎。

四、對宋儒「即史以求理」之質疑及其回應

上文所說的宋儒「即史以求理」的論述方法，是一種具有中國文化特色的「具體性思惟方式」的一種表現。但是，這種論述方式很容易引起一種質疑：既然從事歷史敘述的目的是在於汲取歷史事實中的「理」，那麼，一旦歷史中之「理」被發掘或抽離出來之後，我們豈非就不再需要歷史上的聖人或三代的歷史經驗了？而且，正如朱子所說歷史是「皮外物」，²⁴我們一旦獲得史中之「理」，則史事即可棄之如敝屣矣。三代聖王如堯舜禹，皆歷史上之存在，當然也在棄置之列。我們所求的是「理」，只有「理」才是知人論世的標準。

以上這項質疑，確屬持之有故，言之成理，有其可以成立之理據。但是，這項質疑可以經由對朱子歷史思想中的「理一分殊」概念的釐清而加以滌除。

我過去討論朱子對中國的歷史解釋時，曾經說明：在朱子的思想中，「理」既是宇宙自然的規律，又是人事行為的規範，兩者融為一體。因此之故，朱子的歷史解釋在這種「理」的哲學的支配之下，乃自然而然地將「事實判斷」(factual judgments)與「道德判斷」(moral judgments)合而為一。而且，因為「理」是一元的，也是超越時空的，所以，「理」就成為朱子解釋歷史變遷之唯一抽象標準，

¹⁹ 《語類》，卷 98，頁 2527，「義剛錄」。

²⁰ 陳榮捷：《朱熹》（台北：東大圖書公司，1990），頁 64。

²¹ 朱熹：《文集》卷 37，〈與郭仲晦書〉，頁 2395。

²² 《語類》，卷 136，頁 3243。

²³ 《文集》，卷 36，〈答陳同甫〉，頁 2306。

²⁴ 《語類》，卷 11，頁 300。

一切具體的歷史事實的出現只是爲了從正面或反面說明或印證「理」的永恆特質。如此一來，「理」成爲超越於歷史事實之上的一種「理想」，它是朱子解釋歷史及批判歷史的一種「精神的槓桿」。²⁵

現在，我們可以進一步說：朱子歷史思想中的「理」兼具內在性與超越性兩種性質。(4:1)「理」既內在於歷史事蹟與歷史事實之中，又超越於史實之上，就「理」之內在於史實而言，「理」不能脫離史事而存在；(4:2)但是，就「理」之超越於史實之上而言，則「理」又存在於具體史實之上，因而又對史實可以發揮其批判之功能。

4:1 我們先就史「理」內在於史「事」這一面探討。在宋代儒家的歷史敘述中，特別強調堯舜等典範人物相傳的「人心」與「道心」之差異。偽《古文尚書》有「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」之語，宋明理學家極所重視。其說實暢發於朱子，朱子《中庸章句·序》云：²⁶

自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少閒斷，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉，則危者安、微者著，而動靜云為自無過不及之差矣。夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？

在朱子對堯舜相傳的所謂「十六字心傳」的敘述中，「歷史敘述」與「價值判斷」融貫爲一。朱子認爲，堯舜這些典範人物所傳承信持的這十六字的行事原則，不僅是歷史的「實然」(“to be”)，也是後人行事所應遵循的「應然」(“ought to be”)，朱子在〈答陳同甫書〉中也肯定這是包括堯、舜、孔子、孟子聖聖相傳之行事原則：²⁷

所謂「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，堯舜禹相傳之密

²⁵ 參考：黃俊傑：〈朱子對中國歷史的解釋〉，《國際朱子學會議論文集》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993)，頁 1083-1114；Chun-chieh Huang, “Imperial Rulership in Cultural History: Chu Hsi’s Interpretation,” in Brandauer and Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp.188-205.

²⁶ 同上註 18。

²⁷ 《文集》，卷 36，〈答陳同甫第六書〉，頁 2305-2306。

旨也。夫人自有生而梏於形體之私，則固不能無人心矣。然而必有得於天地之正，則又不能無道心矣。日用之間，二者並行，迭為勝負，而一身之是非得失，天下之治亂安危，莫不繫焉。是以欲其擇之精，而不使人心得以雜乎道心；欲其守之一，而不使天理得以流於人欲。則凡其所行，無一事不得其中，而於天下國家，無所處而不當。夫豈任人心之自危，而以有時而泯者為當然。任道心之自微，而幸其須臾之不常泯也哉。夫堯舜禹之所以相傳者既如此矣，至於湯武，則聞而知之，而又反之以至於此者也。夫子之所以傳之顏淵曾參者此也。曾子之所以傳之子思孟子者亦此也。

這種聖聖相傳的行事原則或所謂「理」，只有在具體的歷史事件與聖賢行事之中，才能被解讀。我們可以說，宋儒歷史敘述中所呈現的正是所謂「具體的普遍性」(the concrete universals)，「普遍性」建立在「具體性」之上，這種思考方式極具有中國文化的特色。

4:2 接著，我們再從史「理」之超越於史「事」之上這一面來看，朱子說：「若論道之長存，卻又初非人能所預。只是此箇自是亙古亙今常在不滅之物。雖千五百年被人作壞，終殲滅他不得耳。漢唐所謂賢君，何嘗有一分力氣，扶助得他耶？」²⁸朱子認為具有超越性的「理」是永恆而不泯滅的，他又說：「夫古今之變極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，乃理之當然，非人力之可為也。是以三代相承，有相因襲而不得變者，有相損益而不可常，然亦惟聖人為能察其理之所在而因革之。」²⁹朱子認為理之運行實非人力所能干預，所謂「聖人」也只是默察此種「理」而因應行事而已。

如上所說，宋儒歷史敘述中的「理」既內在於而又超越於歷史人物與史實之上，「理」與「事」之間存有不離不即之關係，所以宋儒「即史以求理」之歷史敘述方法乃獲得了理論上的合法性。而在諸多歷史人物與史實之中，宋儒之所以特別重視堯舜禹等聖人，乃是因為這些宋代「集體記憶」中的典範人物「其心與理合一，安而行之」，³⁰但是一般人則因其有身，故「不能無私於己，故有物我之分」，³¹所以，透過聖人行事之敘述而探求與聖人之「心」合一之「理」，乃成為絕對必要。正如朱子所說：「道便是無軀殼底聖人，人便是有軀殼底道。...是學聖人，學聖人便是學道...」³²古代的聖王是「道」或「理」之具體化。因此，為了掌握了「道」或「理」之內涵，必須深入研究聖王之行事，以便「即事以言理」。在這種思路下，歷史敘述於是就成為提出哲學命題的必要途徑。

五、結論

²⁸ 《文集》，卷 36，〈答陳同甫第六書〉，頁 2305-2306。

²⁹ 《文集》，卷 72，〈古史餘論〉，頁 5316。

³⁰ 朱熹：《孟子或問》，收入：《朱子遺書》5（台北：藝文印書館影印清康熙中禦兒呂氏寶誥堂刊本）卷 3，頁 9a。

³¹ 同上註。

³² 《語類》，卷 130，頁 3117。

這篇論文以宋儒「集體記憶」中的聖王典範為例，分析儒家以歷史敘述作為提出哲學命題的途徑。根據本文的分析，我們可以發現：宋代儒者不論是張載、二程或朱子，在敘述堯舜的事跡時，都是在儒家社群的脈絡中進行敘述。他們論述堯諸除四凶，是彰顯「天理」；³³他們肯定舜之「善與人同」是體現了「天下公理」³⁴的普遍必然性；他們論證堯舜三代與漢唐皆同屬亙古亙今之「道」³⁵。凡此種種如「天理」、「公理」、「道」、「氣」乃至「人心」、「道心」³⁶等，都是宋儒之所謂「共同論述」(common discourses)。古代典範人物的事跡，是在這種儒門脈絡中被敘述的。³⁷

宋儒這種「從歷史敘述提出哲學命題」的思考方法，其實有其源遠流長的傳統，我過去曾指出：中國文化中的「歷史心靈」發展極早，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：「殷鑑不遠，在夏后之世」，《尚書·召誥》：「我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷」，皆可證明中國古代歷史意識之早熟。這種歷史意識尤其是以時間意識為其核心，所以，中國古代思想家對「時間」問題均有深切反省，孔子川上之嘆，以時間飛逝之快速，激勵人心之奮鬥，實已將自然時間賦予其人文意義。孟子更是一再引用史實以印證他的思想命題，例如孟子舉離婁等歷史人物之「規矩」、「六律」，論證「仁政」之於「平治天下」的重要；以三代事實支持「天子不仁，不保四海」之論斷；以魯繆公與子思之史實，闡述不見諸侯之意；以舜、傳說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚之史實，闡述「生於憂患，死於安樂」的道理。³⁸中國儒家一向不尚抽象之言談，他們從不離事而言理。因此，他們所論之「理」乃為實理而非空理或虛理。宋儒的歷史敘述，正是繼續先秦儒家「具體性思惟方式」之悠久傳統而加以發揚光大，從聖王典範之中論證「具體的普遍性」，³⁹展現中國文化之特質。

最後，從本文所分析之內容可以顯示：宋儒所賴以提出哲學命題的歷史敘述，本質上近於余森(John Ruse)所謂的「例證式敘述」(exemplary narrative)。這種「例證式敘述」不同於傳統式(traditional)、演化式(evolutionary)或批判式(critical)的敘述方式在於：例證式的歷史敘述中的「時間」是一種人文的精神，其特徵是從具體的歷史事實或個案中指出抽象的行為規則，並申論行為規則的普

³³ 同上註 6 及 7。

³⁴ 同上註 8。

³⁵ 同上註 8 及 9。

³⁶ 同上註 10。

³⁷ 法國社會學家哈伯瓦克(Maurice Halbwachs, 1877-1945)曾說，「集體記憶」在群體中獲得加強，而且，是作為群體之一員的個體在進行記憶。其說頗有見解。參考：Maurice Halbwachs, *The Collective Memory, with an introduction by Mary Douglas* (New York: Harper-Colophon Books, 1950), p.48.

³⁸ 黃俊傑：《孟學思想史論》(卷一)(台北：東大圖書公司，1980)，頁 13。

³⁹ 參考：Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, ed. *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp3-16.

遍必然性。⁴⁰我們可以說，在儒家傳統中，「普遍性」是深深地植根於「特殊性」之中，而「抽象性」也建立在「具體性」之上。

⁴⁰ John Rusen, "Historical Narration: Foundation, Types, Reason," *History and Theory*, XXVI: 4 (1987), pp.87-97; 並參考：胡昌智：《歷史知識與社會變遷》（台北：聯經出版事業公司，1988），頁 148-160。