

# 儒家思想與中國歷史思維

## 目 次

自 序.....	i
序 論 儒家人文精神傳統與中國史學.....	1
一、引言.....	1
二、儒家人文傳統中的歷史意識.....	20
三、中國歷史思維中的儒家元素.....	26

### 【第一部】中國歷史思維的核心及其呈現

第一章 中國傳統歷史思想中的時間概念及其特質.....	31
一、引言.....	31
二、從「時間」萃取「超時間」.....	38
三、「超時間」在「時間」中展現.....	45
四、結論.....	51
第二章 中國歷史寫作中史論的作用及其理論問題.....	55
一、引言.....	55
二、傳統中國歷史寫作中「事」與「理」之關係的 演變.....	58
三、史論的作用（1）：從「殊相」到「共相」.....	62
四、史論的作用（2）：以「今」釋「古」，「古」為「今」 鑑.....	68

五、史論的作用(3):融貫「事實判斷」與「道德判斷」	73
六、結論	83

## 【第二部】儒家思想與中國歷史思維的展開

第三章	中國古代儒家歷史思維的方法及其運用	87
	一、引言	87
	二、儒家歷史思維中的「時間」概念	90
	三、儒家歷史思維的方法:「比」與「興」	105
	四、古代儒家歷史思維的運用	115
	五、結論	125
第四章	儒家論述中的歷史敘述與普遍理則	127
	一、引言	127
	二、儒家的歷史敘述是證立普遍理則的手段	129
	三、儒家歷史敘述與普遍理則之間的緊張性: 經典中的「道」與聖人	135
	四、解經以求「道」的兩種方法及其問題	144
	五、結論	157
第五章	儒家歷史敘述的特質: 朱子歷史敘述中的聖王典範	159
	一、引言	159
	二、宋儒歷史敘述的幾個面向	160
	三、朱子歷史敘述中潛藏的思想內涵	166
	四、對「即史以求理」之質疑及其回應	172
	五、結論	178

第六章	儒家歷史解釋的理論基礎：	
	朱子對中國歷史的解釋 .....	183
	一、引言 .....	183
	二、中國歷史的分期：其政治及其文化 .....	184
	三、朱子歷史解釋的理論基礎及其問題 .....	200
	四、朱子歷史解釋的現實用心 .....	212
	五、結論 .....	218

### 【第三部】中國歷史思維的現代轉化

第七章	錢穆史學中的「國史」觀與儒家思想 .....	223
	一、引言 .....	223
	二、錢穆「國史」觀的內涵及其歷史背景 .....	225
	三、錢穆「國史」觀中的史學方法論 .....	234
	四、錢穆「國史」觀在現代中國史學史中的意義 .....	254
	五、錢穆史學中的儒家思想 .....	261
	六、結論 .....	266
結 論	儒家思想與傳統中國歷史思維中的人文精神 .....	269
附錄一	中國歷史思維的特徵 .....	279
附錄二	全球化時代朱子「理一分殊」說的新意義與新挑戰 .....	295
誌 謝	.....	313
引用書目	.....	315
人名索引	.....	341
書名及名詞索引	.....	351



## 自序

《儒家思想與中國歷史思維》這部書，是將我近二十年來探索這個領域所撰的舊稿大幅增刪修訂，並新寫三章（序論，第二章及結論）以及第七章第五節，所結集而成的新書。

在最近兩年來改訂並撰寫這部書稿時，數十年前高中求學時期的往事縈懷心頭。記得高中一年級的時候，初次接觸《左傳》，在高中學業壓力之下，雖然未能讀完《左傳》，但是對於書中「君子曰」評論史實的文字，留下深刻的印象。後來讀《史記》的〈列傳〉與〈本紀〉，歷史人物躍然紙上，栩栩如生，我讀得興味盎然，但也為太史公的悲慘遭遇而義憤填膺。高中二年級時，在高雄中學操場邊的鳳凰木下，背誦〈報任安書〉，曾為之感動落淚，遙想二千年前太史公的悲憤，似乎感受到太史公「歷史的心魂」，穿越時空的阻隔，而對臺灣南部鄉下來的中學生，發出強烈的精神的召喚，遂決定投考臺大歷史系。

我從大學一年級開始，閱讀錢穆先生的《國史大綱》，對於錢先生在 20 世紀中國狂風暴雨的時代背景裡，對於學習歷史者必須具備的「溫情與敬意」拳拳致意，深受感動。對於錢先生晚年所提示「世運興衰」、「人物賢奸」八字作為治史之矩矱，尤有會於心。但是，我在大學時代同時也接觸到「以自然科學看待歷史語言之學」、「凡講仁義道德的，都不是我

們同志」之類的治史言論，曾為之震驚莫名，雖已歷半世紀，但當年情景至今思之猶歷歷在目。後來進一步學習，才知道這是五四時代那個狂飆年代中的激越言論，產生於特定的歷史背景之中，也有其「矯枉必須過正」的苦心孤詣，才經由「同情的瞭解」而釋然於懷。饒宗頤先生嘗有言曰：「史家之尚論史事，貴能據德以衡史，決不可循史以遷德」（氏著：《中國史學上之正統論》，香港：龍門書店，1976年，頁57），此語在21世紀眾聲喧嘩的「後現代」之今日，仍然值得吾人三復斯言！

本書初稿承蒙臺大同事蔡振豐教授、林永勝教授，臺師大張崑將教授，以及天津南開大學孫衛國教授、中國社科院楊念群教授審讀，提出諸多意見，惠我良多，謹敬申衷心感謝之意，凡採納諸友高見之處，並在各章註釋聲明致謝。

儒家思想到底與中國歷史思維有何關係？這是數十年來，我魂牽夢縈的學術問題。這部書各章寫作時間甚長，但是都直接與這個大問題有關，也環繞著「儒學與中國歷史思維」這個主軸而展開。今結集成書，以誌我思索這個問題的雪泥鴻爪。學殖荒劣，綆短汲深，讀者其有憫我之所不足，匡我之所不逮者，則幸甚焉。

黃俊傑

2014年9月28日  
歲次甲午孔子誕辰

# 序論

## 儒家人文精神傳統與中國史學

### 一、引言

中國歷史思維源遠流長，史學蔚為傳統中國學術之淵藪，與儒家人文傳統構成千絲萬縷之關係。儒家思想與傳統中國歷史思維之間，有其互相滲透性，歷史思維更是深刻地浸潤在儒家人文精神之中；但是兩者之間又有其內在緊張性。這種互相滲透性與內在緊張性尤其表現在「事實判斷」與「價值判斷」之間，<sup>1</sup>以及史家所研究的歷史事實的「特殊性」（particularity）與儒家道德理念所訴求的「普遍性」（universality）之間。本書寫作之目的，在於探討儒家傳統與中國歷史思維之複雜關係。全書共分三部，第一部共二章，分論中國歷史思維的核心概念——「時間」，與中國歷史寫作中史論所發揮的作用。第二部包括四章，析論儒家歷史思維

---

<sup>1</sup> 善夫牟宗三（1909-1995）先生之言也：「對於歷史，道德判斷與歷史判斷無一可缺。〔……〕無道德判斷，而只有歷史判斷，則歷史判斷只成為現象主義，歷史主義，此不足以真實化歷史。無歷史判斷，而只有道德判斷，則道德判斷只是經，而歷史只成為經之正反事例，此亦不足真實化歷史。」見牟宗三：《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961年），頁223。

## 2 儒家思想與中國歷史思維

方法、運用及其歷史敘事，並以宋儒及朱子歷史觀為中心，分析傳統中國儒家歷史解釋的理論內涵及其相關問題。第三部則以 20 世紀儒家學者錢穆（賓四，1895-1990）史學為中心，論述傳統中國歷史思維的現代轉化，及錢賓四史學中所呈現的儒家價值觀。本書結論則綜論儒家思想與傳統中國歷史思維中所呈現的人文精神之特質。

在進入本書主題之前，我們首先簡單回顧中外學界有關中國史學的研究論著。從論著的主題來看，論述中國史學的著作可大約分為三類：第一類是中國史學通史性質的作品。1938 年 Charles S. Gardner (1900-1966) 的《傳統中國史學》<sup>2</sup> 一書，是 20 世紀最早出版的通論性作品，筆路藍縷，有開創之功。此書第一章介紹 20 世紀初年的古史辯運動，從第二章至第七章分論中國史家著史之動機、文獻、考證、史實評論、綜合、體制以及史著之分類。第二章論文獻考證最為詳密，篇幅幾佔全書之半。1941 年金毓黻 (1887-1962) 出版的《中國史學史》<sup>3</sup> 通論從古代史家與史著到清代史學的發展。1943 年朱希祖 (1879-1944) 的《中國史學通論》<sup>4</sup> 申論史學之起源及其類別。1949 年日本漢學大師內藤湖南 (1866-1934) 生

---

<sup>2</sup> Charles S. Gardner, *Chinese Traditional Historiography* (Cambridge MA.: Harvard University Press, 1938; 2<sup>nd</sup> printing, 1961)。楊聯陞在此書 1961 年第二刷序文中說，由於作者當時健康因素，所以此書第二刷未能修訂而依初版付印。

<sup>3</sup> 金毓黻：《中國史學史》（上海：商務印書館，1941 年）。

<sup>4</sup> 朱希祖：《中國史學通論》（南京：獨立出版社，1943 年）。

前在京都大學三次開授中國史學史課程之筆記，由門生整理成為《支那史學史》出版。<sup>5</sup>該書共十一章，介紹從上古至清代史學之發展，雖是上課筆記，但內容賅博詳贍，係開山之作。在宋代史學部分，雖涉及正統論與經學的變化，但並未就儒學與史學之互動多所著墨。1953年李宗侗（玄伯，1895-1974）的《中國史學史》<sup>6</sup>通論上古至清代史學，兼及中國史學之特點及其展望。1982年劉節（1901-1977）的遺著《中國史學史稿》<sup>7</sup>通論古代至清代中國史學的發展，側重個別史家如司馬遷（145?-87? BCE）、班固（32-92）、劉知幾（661-721）、司馬光（1019-1086）、鄭樵（1104-1162）、王夫之（1619-1692）、章學誠（1738-1801）的史學。劉節主張中國史學史可分為三個時期，他說：「我過去以朝代分，重點三個：一、魏晉南北朝；二、兩宋；三、清代。著眼點在史籍種類和數量的增多，歷史考據學的萌芽和發展。」<sup>8</sup>劉著並通論各時代史學之概要。1985年尹達（1906-1983）主編《中國史學發展史》<sup>9</sup>係多位學者合撰，將中國史學史之發展分為「奴隸社會的史學」、「封建社會的史學」、「半殖民半封建社會的史學」，不免於受到寫作當時政治意識形態之支配。1993至

---

<sup>5</sup> 內藤湖南：《支那史學史》（東京：弘文堂，1949年初版），中譯本：馬彪譯：《中國史學史》（上海：上海古籍出版社，2008年）。

<sup>6</sup> 李宗侗師：《中國史學史》（臺北：中華文化出版事業委員會，1953年）。

<sup>7</sup> 劉節：《中國史學史稿》（鄭州：中州書畫社，1982年）；另有臺北出版的版本《中國史學史稿》（臺北：弘文館出版社，1986年）。

<sup>8</sup> 劉節：《中國史學史稿》，頁4。

<sup>9</sup> 尹達主編：《中國史學發展史》（鄭州：中州古籍出版社，1985年）。

#### 4 儒家思想與中國歷史思維

2004年杜維運（1928-2012）所撰三卷本《中國史學史》<sup>10</sup>出版，從古代史學之起源開始，至19世紀西方史學來華與中國史學之衰微為止，在時間縱深中既通論歷代史學之發展，又聚焦各時代特定史家之史學，新見迭出，如論荀悅（148-209）之儒家史學思想、劉知幾之史學方法論、《資治通鑑》之取材、考證、剪裁、潤色等，均發前人之所未發，杜先生並有專書將中國史學置於世界史學視野中加以探討。<sup>11</sup>1994年潘德深（1928-）的《中國史學史》，<sup>12</sup>1999年瞿林東（1937-）的《中國史學史綱》，<sup>13</sup>2005年吳懷祺（1938-）的《中國史學思想史》<sup>14</sup>各有其側重點，潘著從先秦至清代，依政治史之斷代論中國史學；瞿著在學界影響力甚大，吳著側重史學思想之探討。2005年伍安祖（1953-）與王晴佳（1958-）合撰《世鑑：中國傳統史學》一書，是英語學術界中到目前為止最全面性的中國史學史論著，從孔子時代中國史學的萌芽開始，論述戰國時代、兩漢、魏晉南北朝、唐、宋、金、元、明、清歷代史學之發展，既吸納中外研究成果，又提出中國傳統歷史觀

---

<sup>10</sup> 杜維運師：《中國史學史（一）》（臺北：三民書局，1993年），《中國史學史（二）》（臺北：三民書局，1998年），《中國史學史（三）》（臺北：三民書局，2004年）。

<sup>11</sup> 杜維運師：《中國史學與世界史學》（臺北：三民書局，2008年）；《中西古代史學比較》（臺北：東大圖書公司，1988年）。

<sup>12</sup> 潘德深：《中國史學史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1994年）。

<sup>13</sup> 瞿林東：《中國史學史綱》（北京：北京出版社，1999年初版，2005年再版）。

<sup>14</sup> 吳懷祺：《中國史學思想史》（臺北：文史哲出版社，2005年）。

係以「崇古」、「懷古」、「信古」為特徵之論斷。<sup>15</sup>2006年謝保成(1943-)主編的《中國史學史》<sup>16</sup>集眾人之力通論中國史學史，書末兩個附表頗便參考。2006年史學前輩蒙文通(1894-1968)遺著編為《中國史學史》<sup>17</sup>一書出版。2006年白壽彝(1909-2000)主編的六卷本《中國史學史》<sup>18</sup>問世，是卷帙最為浩繁，涵蓋面最廣的集體創作。2011年喬治忠的《中國史學史》出版，此書係大學課程的教本，以官修史學與私家史學兩條軸線論述中國史學之發展，涇渭分明，概念清楚。<sup>19</sup>

第二種類型的論著是以中國史學的特定時代或問題為主的著作，饒宗頤(1917-)的大著《中國史學上之正統論》，<sup>20</sup>析論從西漢至明代中國史學著作中的正統論，體大思精，勝義紛披。書末所附自秦至現代中國有關正統論之資料共三批，最便參考，嘉惠學林。雷家驥(1948-)的《中古史學觀

---

<sup>15</sup> On-cho Ng and Q. Edward Wang, *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005)。中譯本：孫衛國、秦麗譯：《世鑒：中國傳統史學》(北京：中國人民大學出版社，2014年)。

<sup>16</sup> 謝保成主編：《中國史學史》(北京：商務印書館，2006年)，共3冊。

<sup>17</sup> 蒙文通：《中國史學史》(上海：上海人民出版社，2006年)。

<sup>18</sup> 白壽彝主編：《中國史學史》(上海：上海人民出版社，2006年)。

<sup>19</sup> 喬治忠：《中國史學史》(北京：中國人民大學出版社，2011年)，承蒙天津南開大學孫衛國教授告訴我這本書，謹申謝意。

<sup>20</sup> 饒宗頤：《中國史學上之正統論》(香港：龍門書店，1976年；上海：上海遠東出版社，1996年)。

念史》<sup>21</sup>探討漢代至唐代之史學與史觀，第八章論南北朝官修史學中之「以史制君」及其反制。瞿林東（1937-）所編《中國史學史研究》<sup>22</sup>收錄自梁啟超（1873-1929）以下中國史學家所出版中國史學史之序文、導論、結論等綜論性文章。瞿林東所撰《中國史學的理論遺產》<sup>23</sup>係論文集，析論中國古代史學理論之特點及史學傳統中之人文精神等兩篇尤見精神。此外，施建雄（1966-）的《十至十三世紀中國史學發展史》<sup>24</sup>一書聚焦於宋、遼、金時代之歷史寫作，兼及史學作品中的文化認同問題。至於文化大革命期間中國大陸史學界所流行的「影射史學」，余英時在 1981 年訪問大陸後，提出這樣的觀察：「在我看來，影射史學深深地植根於中國的政治現實和理論中，中國共產黨內部派別之爭的激烈化使歷史成為政治的武器。」<sup>25</sup>余英時對 1980 年代初期的中國史學界有第一手的觀察與分析。

有關近十年來論述中國史學的特定問題之新著，首先是 1999 年魏格林與施耐德合編中國史學之論文集出版，<sup>26</sup>分論

---

<sup>21</sup> 雷家驥：《中古史學觀念史》（臺北：臺灣學生書局，1990 年）。

<sup>22</sup> 瞿林東：《中國史學研究史》（武漢：湖北教育出版社，2006 年）。

<sup>23</sup> 瞿林東：《中國史學的理論遺產》（北京：北京師範大學出版社，2005 年）。

<sup>24</sup> 施建雄：《十至十三世紀中國史學發展史》（北京：人民出版社，2010 年）。

<sup>25</sup> 余英時著，李彤譯：《十字路口的中國史學》（臺北：聯經出版公司，2008 年），頁 15。

<sup>26</sup> 魏格林（S. Weigelin-Schwiedrzik）、施耐德（Axel Schneider）主編：《中

中國史學之諸多特定問題；2006年本書作者與 John B. Henderson 合編的《中國歷史思維中的時間概念》<sup>27</sup>乙書，該書共收論文九篇，分論古代、近世及近代中國歷史思維中的時間概念，各篇論文主題各不相同，但多篇論文指出中國的時間概念呈現「時間」的具體性與普遍性之間、「時間」與「超時間」之間，「內在性」與「超越性」之間，以及「歷史的」與「超歷史的」之間，具有某種辯證性之關係。Helwig Schmidt-Glintzer、Achim Mittag 與 Jörn Rüsen 合編的《歷史真實、歷史評論與意識形態：從比較視域中的中國史學與歷史文化》<sup>28</sup>乙書，收入論文十八篇，兼評中西史學，論述中國史學中之「真實」(truth)、《史記》、姚際恆(1647-1715)、章學誠與近代及當代中國史學。2012年 Garret P. S. Olberding 出版《可疑的事實：早期中國史學的「證據」》一書，<sup>29</sup>質疑從戰國時代到西漢宮廷對話（特別是有關戰爭事務的對話）中歷史「證據」的可靠性（“the evidentiary reliability of memorialized utterance at court”）。<sup>30</sup>Olberding 詳細分析《左

---

國史學史研討會：從比較觀點出發論文集》（臺北：稻香出版社，1999年）。

<sup>27</sup> Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2006)。

<sup>28</sup> Helwig Schmidt-Glintzer et al. eds., *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective* (Boston: E. J. Brill, 2005)。

<sup>29</sup> Garret P. S. Olberding, *Dubious Facts: The Evidence of Early Chinese Historiography* (Albany: State University Press of New York, 2012)。

<sup>30</sup> Garret P. S. Olberding, *Op. cit.*, p. 1。

傳》、《戰國策》、《史記》、《漢書》所記載的君臣對話內容，指出宮廷對話的語境受國君掌握，大臣對歷史的論述常被政治化或受到扭曲。全書各章所展開的論述，具有說服力，但是第二章認為雖然古代中國史學已有「證據」(evidence)的觀念，但是是否尊重「事實」(fact)並不清楚。<sup>31</sup>此說有待商榷，其實遠在公元前 548 年（魯襄公 25 年）中國史官就為了堅持「崔杼弑其君」的歷史記載，而不惜以身相殉。<sup>32</sup>《左傳》僖公 16 年（公元前 644 年）有「隕石於宋五，隕星也。六鷁退飛，過宋都，風也」的記載，<sup>33</sup>用字精確，以保持歷史記載的精確性。Olberding 之說可能言過其實，不符合中國古代史學寫作之事實。

第三種類型的著作是以史家及其史學名著為主題之著作。這類著作以錢穆先生的《中國史學名著》<sup>34</sup>最為個中翹楚。此書原係 1969-1971 年間錢先生授課之內容整理而成，析論從《尚書》至《文史通義》之歷代史學名著，精義迭出，至今仍是中國史學名著之最佳入門書。蒲立本(E. G. Pulleyblank, 1922-2013)與畢思來(W. G. Beasley, 1919-2006)在 1961 年合編《中日史學家》一書，<sup>35</sup>前半部共十一篇論文論述中國

---

<sup>31</sup> Olberding, *Op. cit.*, p. 9。

<sup>32</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982 年），下冊，襄公 25 年，頁 1099。

<sup>33</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，僖公 16 年，頁 369。

<sup>34</sup> 錢穆：《中國史學名著》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998 年），第 33 冊。

<sup>35</sup> W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank eds., *Historians of China and Japan*

編年史寫作、唐代官修史學、明代實錄、以及 14 世紀之私修史學，並有論文析論劉知幾、司馬光、章學誠以及 20 世紀中國歷史寫作。日本貝塚茂樹（1904-1987）所撰的《中國の史學》<sup>36</sup>一書，論司馬遷史學中之運命觀與劉知幾史學理論之特質等二文最見精神。貝塚先生指出：中國史學理論是修史的理論，而西方史學理論則是考史的理論，可謂目光如炬，切中肯綮。<sup>37</sup>增井經夫（1907-1995）的《中國の歴史書—中國史學史—》<sup>38</sup>一書，是全面介紹中國史學名著之日文著作。稻葉一郎（1936-）的《中國史學史の研究》<sup>39</sup>是他數十年所撰論文之總集，以史家及史著為主。杜維運早年碩士論文論清代史學與史家，<sup>40</sup>王汎森（1958-）的《近代中國的史家與史學》<sup>41</sup>論述晚清至民國史學之轉變。龐天佑（1952-）的《思想與史學》<sup>42</sup>所收各篇論文分論董仲舒（179-104 BCE）、司馬遷、荀悅、袁宏（328-376）、魏收（506?-572）等史家之史學思想。1986 年許冠三（1924-2011）有專著依史學流派回

---

(London: Oxford University Press, 1961)。

<sup>36</sup> 貝塚茂樹：《中國の史學》，收入《貝塚茂樹著作集》（東京：中央公論社，1977 年），第 7 卷。

<sup>37</sup> 貝塚茂樹：《中國の史學》，收入《貝塚茂樹著作集》，第 7 卷，頁 321。

<sup>38</sup> 增井經夫：《中國の歴史書—中國史學史—》（東京：刀水書房，1984 年）。

<sup>39</sup> 稻葉一郎：《中國史學史の研究》（京都：京都大學學術出版會，2006 年）。

<sup>40</sup> 杜維運師：《清代史學與史家》（臺北：東大圖書公司，1984 年）。

<sup>41</sup> 王汎森：《近代中國的史家與史學》（香港：三聯書局，2008 年）。

<sup>42</sup> 龐天佑：《思想與史學》（北京：中國社會科學出版社，2009 年）。

顧 20 世紀中國史學家及其成就，<sup>43</sup>汪榮祖（1940-）在 1988 年發表的《史傳通說：中西史學之比較》<sup>44</sup>一書，就劉勰（彥和，465?-520?）《文心雕龍》〈史傳〉乙篇，分為二十四段，撰文詳加闡釋，並隨時取西方史學與中國史學比而觀之，力透紙背，曲折有致，頗得古人所謂「疏通知遠」之旨，張舜徽（1911-1992）曾云：「《文心·史傳》一篇，論列舊史源流得失，至為詳盡，乃史評之前驅。」<sup>45</sup>汪著就《文心雕龍·史傳》乙篇之要點抉擇幽微，發潛德之幽光，錢鍾書（默存，1910-1998）序此書云：「提要鉤玄，折衷求是，洵足以疏濬心胸，開張耳目，筆語雅飭，抑又未已」，<sup>46</sup>洵非溢美之詞。2004 年李弘祺（1945-）主編的論文集，共收論述宋代史學之論文八篇，分論司馬光、宋儒之賈誼（200-168 BCE）觀、朱熹（晦庵，1130-1200）、鄭樵（1104-1162）、祖琇（約 1150 年代-1160 年代）等史學家之史學，以及宋代地方志之編纂。<sup>47</sup>

關於《左傳》與《國語》的研究，2001 年 David Schaberg 出版的研究專著貢獻卓著。Schaberg 的書共兩部分共計八章，第一部分四章集中在《國語》，析論古代中國史家的言說

<sup>43</sup> 許冠三：《新史學九十年》（香港：中文大學出版社，1986 年）。

<sup>44</sup> 汪榮祖：《史傳通說：中西史學之比較》（臺北：聯經出版公司，1988 年；北京：新華書店，1989 年）。

<sup>45</sup> 張舜徽：《史學三書平議》（北京：新華書店，1983 年），〈史通平議·卷四〉，頁 199。

<sup>46</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，〈錢序〉，頁 iii。

<sup>47</sup> Thomas H. C. Lee ed., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2004)。

之傾向與思想內涵，第二部分四章探討古代史家對史事的敘述。Schaberg 指出：《左傳》與《國語》中的言說均為了支持某種道德判斷，言說者通過若干原則（「史義」）而敘述史事，<sup>48</sup>顯示他們都是孔子的追隨者，呈現儒家的價值觀。<sup>49</sup> Schaberg 的專書對於古代中國史學中的言說性（orality）與文本性（textuality）問題的探討，為中國古代史學研究開啓了一個新的視野。

中國史學名著首推《春秋》與《史記》，當代學者的相關研究論著指不勝屈，《史記》研究論著更是汗牛充棟，<sup>50</sup>其中以徐復觀（1904-1982）、阮芝生（1943-）與張大可（1940-）<sup>51</sup>三位先生之著作貢獻最大。阮芝生早年碩士論文取公羊學立場論《春秋》之性質，<sup>52</sup>博士論文論司馬遷的史學方法與歷史思想，<sup>53</sup>修訂後以論文形式發表，其中以從〈報任少卿書〉論司馬遷之「心」，<sup>54</sup>及論《史記》中孔子與《春秋》<sup>55</sup>等二文，

<sup>48</sup> David Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Harvard East Asian Monographs, no. 25 (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2001), p. 12。

<sup>49</sup> Schaberg, *op. cit.*, p. 8。

<sup>50</sup> 參考楊燕起、俞樟華編：《史記研究資料索引和論文專著提要》（蘭州：蘭州大學出版社，1988年）。

<sup>51</sup> 張大可：《史記研究》（北京：華文出版社，2002年）。

<sup>52</sup> 阮芝生：《從公羊學論春秋的性質》，《臺灣大學文史叢刊》第28冊（臺北：國立臺灣大學文學院，1969年）。

<sup>53</sup> 阮芝生：《司馬遷的史學方法與歷史思想》（國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1973年）。

<sup>54</sup> 阮芝生：〈司馬遷之心——「報任少卿書」析論〉，《臺大歷史學報》第

最有貢獻。阮芝生斷定：「《春秋》是孔子明志、傳道、立法之書，似史而實為經；《春秋》借事明義、假事示法，而義在口受。《公》、《穀》傳義，《左氏》傳事，《史記》之於三《傳》實為『義主《公羊》，事採《左氏》』，故《史記》所言與所欲繼之《春秋》應為《公羊春秋》。」<sup>56</sup>均有所見。徐復觀在遲暮之年撰寫《兩漢思想史》共三大卷，<sup>57</sup>卷三收錄之〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉及〈論史記〉二篇長文，將考證與義理融為一爐而冶之，勝義紛披，至於下筆自出機杼，文氣通暢，猶其餘事也。徐先生所撰〈原史〉長文，首先指出春秋時代史官之任務在於祭神時與祝向神禱告，並主管筮、天文星曆、錄命或策命、氏族譜系等事務。古代史官職務由宗教向人文之轉變，是古代中國文化人文精神的躍動最主要的指標。史官的職務之轉變，使中國文化以「史的審判」取代「神的審判」。<sup>58</sup>徐先生接著指出，孔子修《春秋》的動機在於發揮古代良史以「史的審判」取代「神的審判」的莊嚴使命。孔子對史學之重大貢獻在於建立闕疑重證的治學精神，發現因、革、損、益之歷史發展法則，探求歷史的真相，

26 期（2000 年 12 月），頁 151-205。

<sup>55</sup> 阮芝生：〈論史記中的孔子與春秋〉，《臺大歷史學報》第 23 期（1999 年 6 月），頁 1-59。

<sup>56</sup> 阮芝生：〈論史記中的孔子與春秋〉，引文見頁 1。

<sup>57</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三）（臺北：臺灣學生書局，1979 年）。關於徐復觀的思想史研究方法論，參考黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009 年），第 2 章，頁 7-40。

<sup>58</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，頁 224-231。

建立時間的統一性，以及因修《春秋》而誘導《左傳》之成立。<sup>59</sup>徐復觀的〈論史記〉一文，長達八萬字，首先將太史公著史之動機與目的，置於太史公之家世與時代背景之中加以分析，指出司馬遷所經歷的時代是皇權專制肆虐荼毒的時代。司馬遷史學思想將文化意義置於現實政治之上，要求政治必須天下為公，並以清晰的理性著史。<sup>60</sup>徐復觀析論太史公的「究天人之際，通古今之變，成一家之言」一語，最為鞭辟入裡，力透紙背。徐先生指出：司馬遷的「究天人之際」區分歷史中的「理性」與「非理性」以及「必然性」與「偶然性」，點出歷史的「應然性」。司馬遷的「通古今之變」，在歷史的「變遷」之中指出「不變」的常道。司馬遷的「成一家之言」，是從史料走向史學的關鍵，使「過去」與「現在」在時間上貫通。<sup>61</sup>徐復觀析論太史公史學之目的，均為不刊之論。徐復觀分析《史記》之「本紀」、「世家」、「表」、「書」、「列傳」等五體之內涵，<sup>62</sup>並指出《史記》以巧妙的手法展現歷史的真實與歷史的良知，刻劃人物見微而知著，掌握關鍵性材料以突顯人物之特質，以微言側筆描寫歷史人物與歷史之真實。太史公所描述的是具體的人物而不是抽象的人物，太史公深懷道德因果報應之觀念。<sup>63</sup>除上述〈論史記〉長文之

---

<sup>59</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），頁 258-261。

<sup>60</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），〈論史記〉，頁 316-321。

<sup>61</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），頁 321-337。

<sup>62</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），頁 337-407。

<sup>63</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三），頁 408-442。

外，徐復觀並有〈史漢比較之一例〉長文，係當代史學界論述《史》、《漢》比較的諸多文字中，最為深刻的鴻文。<sup>64</sup>

公元第 10 世紀以後，理學興起並對此後中國歷史思惟產生重大影響，本書第二、五、六、七各章將探討此一問題。張元於 1975 年在臺大歷史系所提出之博士論文《宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例》係此一課題的重要著作，可惜這本博士論文未正式出版。張元首先指出理學家歷史思想之發展可分三期，周敦頤、邵雍、張載屬開創期，二程與胡宏可歸入定型期，朱子則為大成期之代表。<sup>65</sup>張元指出理學家歷史觀之特點有三：一、歷史的價值在於「理」的驗證，二、歷史的律例本於天命與心性，三、歷史的功用在於道德的實踐。<sup>66</sup>理學家對歷史現象之解釋特別聚焦於「古今之變」、「夷夏之防」與「天人之際」，<sup>67</sup>並在世運興衰之中嚴辨

---

<sup>64</sup> 從明清時代開始，就有人討論《史》、《漢》異同，如〔明〕童養正編：《史漢文統》（臺南：莊嚴文化出版社，1997 年）；〔清〕潘椿重訂：《史漢初學辨體》（臺北：文海出版社，1974 年）；〔清〕成孺：《史漢駢枝》（臺北：藝文印書館，1964 年）。民國以後有鄭鶴聲編：《史漢研究》（上海：商務印書館，1930 年）。最近則有朴宰雨：《〈史記〉《漢書》傳記文比較研究》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1990 年）；朴宰雨：《〈史記〉《漢書》比較研究》（北京：中國文學出版社，1994 年）；以及呂世浩：《從〈史記〉到《漢書》：轉折過程與歷史意義》（臺北：臺大出版中心，2009 年）等人論述《史》、《漢》異同之專著。

<sup>65</sup> 張元：《宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例》（臺灣大學歷史研究所博士論文油印本，1975 年 6 月），第 2 章，頁 51-86。

<sup>66</sup> 張元：《宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例》，第 4 章，頁 117-176。

<sup>67</sup> 張元：《宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例》，第 5 章，頁

歷史人物之賢奸，並對歷史所見之政治制度如井田及封建均有其評斷。<sup>68</sup>在宋儒中朱子（晦庵，1130-1200）特重史學，並有諸多史學著作。關於朱子的史學，錢穆（賓四，1895-1990）的《朱子新學案》五冊誠為「不廢江河萬古流」之巨著，取材以《朱子語類》為主，<sup>69</sup>最為詳密。另外，湯勤福（1950-）的《朱熹的史學思想》<sup>70</sup>一書，係在南開大學提出之博士論文，共分八章，集中討論朱子歷史哲學、治史態度、史學方法、史學編纂、史學批評等，並論朱子在史學史之地位及其在日韓之影響。

唐代以後傳統中國史家與史學名著，最為當代學者所推重者厥為：劉知幾《史通》、鄭樵《通志》及章學誠《文史通義》等三書。1980年史學前輩呂思勉（誠之，1884-1957）先生遺著結集的《史學四種》一書出版，<sup>71</sup>其中《史通評》曾出版於1934年，《文史通義評》則係未刊稿。呂思勉說：「中國論作史之法，有特見者，當推劉知幾、鄭漁仲、章實齋三人；世皆怪此等人才之少，不知此等人，必值史學趨向大變之時而後生，其勢不能多也。」<sup>72</sup>呂思勉在時代脈絡中掌握劉知幾

---

177-224。

<sup>68</sup> 張元：《宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例》，第6、7章，頁225-310。

<sup>69</sup> 錢穆：《朱子新學案》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第11-15冊。

<sup>70</sup> 湯勤福：《朱熹的史學思想》（濟南：齊魯書社，2000年）。

<sup>71</sup> 呂思勉：《史學四種》（上海：上海人民出版社，1980年）。

<sup>72</sup> 呂思勉：《史學四種》，頁134。

與章學誠之不同說：「章學誠最稱通史，而劉氏之意與之相反，此時代為之，不足相非也。蓋劉氏之時，史書尚少，披覽易周，故其所求在精詳，不在扼要；欲求精詳，自以斷代為易。章氏之世，史籍之委積既多，史體之繁蕪尤甚，編覽已云不易；況乎提要鉤玄，刪繁就簡，實不容已，此其持論之所以不同也。」<sup>73</sup>凡此論斷均能發潛德之幽光。1983年張舜徽所撰《史學三書平議》出版，張氏在該書〈引言〉云：「凡三書中議論之精者，表而出之；其或疏舛，輒加考明；不護前人之短，期于求是而已。」<sup>74</sup>此書就所謂「史學三書」詳加評論，斟酌損益，權衡得失，洞燭幽微，勝義紛披。舉例言之，張氏推崇鄭樵云：「二千年間，論史才之雄偉，繼司馬遷而起者，則有鄭樵，雖其所修《通志》，未能臻於預期之完善，要不可以成敗論得失也。」<sup>75</sup>但鄭樵評班固云：「班固者，浮華之士也，全無學術，事事剽竊」，<sup>76</sup>張氏糾鄭樵之謬云：「班固家世淵源，學有根柢」。<sup>77</sup>再如張氏總評鄭樵云：「鄭氏大張相因之義，力主會通古今以成一史。故於斷代為書之弊，概括數端：紀傳重複，一也；前後隔絕，二也；異則相攻，三也；同則相與，四也。甚至是非顛倒，莫辨賢奸。奴為主言，無足怪者。誠欲振救其弊，惟通史足以矯之。」<sup>78</sup>張

<sup>73</sup> 呂思勉：《史學四種》，頁102。

<sup>74</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，〈引言〉，頁1。

<sup>75</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，〈通志總序平議小序〉，頁144。

<sup>76</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，〈通志總序平議〉，頁149。

<sup>77</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，〈通志總序平議〉，頁149。

<sup>78</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，頁154。

氏指出：王守仁（1472-1529）及王世貞（1526-1590）均先於章學誠提出「六經皆史」說，<sup>79</sup>均有見地。1987年林時民（1950-）出版專書析論劉知幾的《史通》，<sup>80</sup>並於1997年踵繼張舜徽，以史學理論為中心析論「三書」。<sup>81</sup>林著除緒論及結論之外，全書共分五章，分論「三書」之作者生平、「三書」之史家思想之比較、「三書」史學理論之比較、「三書」史學方法論之比較、以及史學概念如「天命論」等之比較。林著總結劉知幾、鄭樵、章學誠史學，指出三氏之史學思想之深層理念均源自孔子作《春秋》與司馬遷著《史記》之精神，<sup>82</sup>殊為有見。

1949年以後淹留大陸之中國史學家中之最為海峽兩岸史學界所推重者當係陳寅恪（1890-1969）先生。陳寅恪生平事蹟已由及門弟子蔣天樞（1903-1988）纂為專輯，<sup>83</sup>汪榮祖撰有《史家陳寅恪》乙書，析論寅恪史學的各方面如考證學、佛教史、唐史、六朝史等，推崇備至，稱「陳寅恪為民國史學中之一大師」<sup>84</sup>或「民國史學第一人」，<sup>85</sup>結論認為「寅恪

---

<sup>79</sup> 張舜徽：《史學三書平議》，〈文史通義平議〉，頁179。

<sup>80</sup> 林時民：《劉知幾史通之研究》（臺北：文史哲出版社，1987年）。

<sup>81</sup> 林時民：《史學三書新詮——以史學理論為中心的比較研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年）。

<sup>82</sup> 林時民：《史學三書新詮——以史學理論為中心的比較研究》，頁422。

<sup>83</sup> 蔣天樞：《陳寅恪先生編年事輯》（上海：上海古籍出版社，1997年）。

<sup>84</sup> 汪榮祖：《史家陳寅恪傳》（臺北：聯經出版公司，1997年增訂二版），頁241。

<sup>85</sup> 汪榮祖：《史家陳寅恪傳》，頁287。

所提示的史學方法較多，而發明之史學理論較鮮」，<sup>86</sup>故對於民國史學之「學院化」、「專業化」、「獨立化」均有其貢獻，但終不足以開宗立派。<sup>87</sup>陳寅恪晚年雙目失明，繼之以臍足，陸鍵東撰《陳寅恪的最後 20 年》一書，<sup>88</sup>利用廣東省檔案館與嶺南大學與中山大學檔案，以及許多訪問記錄，刻畫寅恪先生晚年的困頓生活與其所遭受的政治迫害，入木三分，令讀者掩卷長嘆。陳寅恪先生晚年以十年工夫撰寫《柳如是別傳》巨帙，當年的助手黃萱曾以「驚天地、泣鬼神」<sup>89</sup>六字讚嘆陳先生的堅忍。余英時取法陳寅恪之途徑，闡釋陳寅恪學術精神與晚年心境，鞭辟入裡，深入陳寅恪精神世界中歷史的心魂。<sup>90</sup>相對而言，施耐德（Alex Schneider, 1908-1993）研究陳寅恪與傅斯年史學理論，則聚焦於史學思想與民族認同之關係。<sup>91</sup>

---

<sup>86</sup> 汪榮祖：《史家陳寅恪傳》，頁 243。

<sup>87</sup> 汪榮祖：《史家陳寅恪傳》，頁 240-241。

<sup>88</sup> 陸鍵東：《陳寅恪的最後 20 年》（北京：生活·讀書·新知三聯書局，1995 年）。

<sup>89</sup> 見蔣天樞：《陳寅恪先生編年事輯》，頁 176，引黃萱致蔣天樞函。

<sup>90</sup> 余英時：《陳寅恪晚年詩文釋證》（臺北：東大圖書公司，1998 年），〈增訂版序〉云：「為什麼他願意費十年的工夫寫《柳如是別傳》呢？這是因為通過錢柳姻緣來探索明清興亡的歷史大悲劇，一方面既能寄託他個人晚年的遭遇與感慨，另一方面又恰好可以傳達他在新「五胡亂華」（出自「蒼鵝」之典）時代的文化關懷。」（頁 3）

<sup>91</sup> 施耐德（Alex Schneider）著，關山、李貌華譯：《真理與歷史：傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同》（北京：社會科學文獻出版社，2008 年）。關於傅斯年的傳記，參考 Wang Fan-sen（王汎森），*Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics*（Cambridge: Cambridge University

就本書主題——儒家思想與中國史學——而言，余英時的陳寅恪研究中最為相關者厥為〈陳寅恪與儒家實踐〉及〈試述陳寅恪的史學三變〉二文。余英時分析陳寅恪史學歷經三變：第一個階段涵蓋 1923 至 1932 年，陳寅恪考證佛經譯本對中國文化之影響，並研究唐代以後中亞及西北外族與漢民族之交涉。第二階段研究中國中世史及西北史地之學，而與王國維(1877-1927)及日本東洋史學者藤田豐八(1869-1929)關係密切。第三階段則以《論再生緣》與《柳如是別傳》為代表，皆研究才女，強調「獨立之精神、自由之思想」。<sup>92</sup>余英時進一步指出陳寅恪將他所堅持的「獨立之精神、自由之思想」的價值理念，落實在個人的與國家、民族的集體之上。「自由」與「獨立」雖是現代概念，但卻貫注著儒家傳統的道德動力。<sup>93</sup>

回顧 20 世紀下半葉中國大陸與臺灣的史學發展狀況的專著，分別有王學典(1956-)的《二十世紀後半期中國史學主潮》<sup>94</sup>與王晴佳(1958-)的《臺灣史學五十年(1950-2000)》<sup>95</sup>

---

Press, 2000)。

<sup>92</sup> 余英時：〈試述陳寅恪的史學三變〉，收入《陳寅恪晚年詩文釋證》，頁 331-377。

<sup>93</sup> 余英時：〈陳寅恪與儒家實踐〉，收入《陳寅恪晚年詩文釋證》，頁 320 及 326。

<sup>94</sup> 王學典：《二十世紀後半期中國史學主潮》（濟南：山東大學出版社，1996 年）。

<sup>95</sup> 王晴佳：《臺灣史學五十年(1950-2000)：傳承、方法、趨向》（臺北：麥田出版社，2002 年）。

二書。王學典首先指出毛澤東（1893-1976）在抗戰時期所提出的歷史理論，是 20 世紀下半葉中國大陸史學思潮的直接源頭，接著聚焦於關於平民主義歷史觀、歷史主義問題、歷史發展動力問題、歷史創造者問題、農民戰爭史理論問題的論戰，以及翦伯贊（1898-1968）與黎澍（1912-1954）兩位歷史學家。王晴佳回顧 20 世紀下半葉臺灣的史學發展，分成三個階段：首先是「史學學派」的興起與影響，其次分析 1960 年代中期至 1987 年科學史學的轉折，最後討論 1987 年至 2000 年臺灣史的發展。

以上二本回顧 20 世紀下半葉海峽兩岸史學發展的著作，皆能在宏觀視野中提出細密之論述，確實貢獻卓著。但兩書皆聚焦史學研究典範之「斷裂」，而對於傳統史學典範之「延續」則未曾著墨。本書第七章就錢穆史學及其與儒家傳統之關係試作探討，或可略作補苴。

以上回顧中外有關中國史學之論著，均以中國史學為主體，或通論中國史學史發展，或分論中國史家之史著，或聚焦特定時代之史學及其問題，有意或無意間強調中國史學之獨立自主性與獨特性，較少探討史學與其他學術傳統（如儒學）之關係。本書踵繼前修，特就中國歷史思維與儒家思想之複雜關係詳加探討。

## 二、儒家人文傳統中的歷史意識

回顧了中外學界有關中國史學的代表性論著之後，現在

我們可以簡略探討儒家人文精神傳統中的歷史意識。

儒家的人文精神傳統固然方面甚多，但最重要的核心價值就是「人之可完美性」，相信人生而具有內在的善苗，只要善加培育就可以修身養性、經世濟民、優入聖域、成聖成賢。儒家所堅持的「人之可完美性」的信念，與佛教對人與生俱來的「無明」以及西方猶太基督宗教的「原罪」或「人之墮落性」的信仰，構成鮮明的對比。儒家的「人觀」有其遠古文明的背景。作為東亞文明中心的中華文明並沒有出現具有主導性的「創世神話」，<sup>96</sup>所以出現一種「有機體」式的宇宙觀<sup>97</sup>或「聯繫性的人為宇宙論」<sup>98</sup>或「聯繫性思維方式」。<sup>99</sup>

儒家以「人之可完美性」為核心的人文精神，主要表現在四個方面：(1) 身心一如，(2) 自他圓融，(3) 天人合一，(4) 歷史意識，這四者共同構成一個以和諧為特徵的世界觀，而以深厚的歷史意識最具關鍵之地位。<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> 參考 Frederick W. Mote, "The Cosmological Gulf between China and the West," in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), pp. 3-22; Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass.: The Colonial Press, Inc., 1971), chap. 2, pp. 13-28。

<sup>97</sup> Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 281。

<sup>98</sup> Needham, *Op. cit.*, p. 279。

<sup>99</sup> Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 350。

<sup>100</sup> 我在拙著中有較詳細的探討：Chun-chieh Huang, *Humanism in East*

儒家人文傳統中的「歷史意識」，主要表現在以下三個方面：第一，儒家思想中的「人」是「歷史人」；人的「自我」浸潤在以「時間性」為基礎的歷史文化傳統之中。所以，儒家思想中的「歷史意識」特別強烈。儒家的歷史意識植根於深厚的時間感之中，在公元前7世紀，孔子就有「川上之嘆」，感嘆時間的流逝「不捨晝夜」。孔子從時間之流所推動的人事變遷之中，體悟出歷史中的「變」與「不變」。孔子「祖述堯舜，憲章文武」，<sup>101</sup>以恢復周文為其職志。從孔子以降，儒家都具有深厚的歷史意識，構成他們的人文精神的重要基礎，在《朱子語類》中，就記載大量的朱子與門人討論歷代王朝、歷史人物及其行為與心術的對話。

但是，作為「歷史人」的「人」並不是完全被歷史的結構所制約，儒家肯定並堅持「人」有其「自由意志」。春秋時代魯宣公2年（607 BCE）史官記載「趙盾弑其君」。在這段史實中，因為趙盾並未親手殺死國君，史官的記載顯然與實際的歷史事實不符，但是，孔子卻稱讚這位史官為「古之良史」，<sup>102</sup>完全肯定史官的記載。我們從孔子的評斷中可以看出：孔子肯定人在歷史之流中具有「自由意志」，人並不是經濟結構或生產方式決定下而缺乏自主性的客體。孔子認為趙

---

*Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010), pp. 1-28。

<sup>101</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁37。

<sup>102</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年），上冊，宣公2年，頁662-663。

盾的行為是他自由意志下所做的決定，因此，趙盾應對他的行為的後果負起道德責任。在孔子看來，歷史「事實」必須被放在「價值」的脈絡中考量，其歷史意義才能被彰顯。從孔子以降，深深浸潤在儒家思想中的歷史學家都肯定歷史之流中的「人」是具有「自由意志」的行動主體。

因為在儒家人文主義傳統中，人是具有自由意志的主體，所以人所創造的歷史就被當作是倫理、政治或道德原則的儲存場所。這個意義下的「歷史」確實具有史華慈(Benjamin Schwartz, 1916-1999)所說的具有某種「非歷史」特質。<sup>103</sup>在儒家思想中，「歷史」不是博物館裡的「木乃伊」，而是人可以進入的充滿教訓與智慧的圖書館，人可以在「歷史」圖書館之中，與古人對話，為「現在」而「過去」，將「過去」與「現在」融貫而為一體，使「人」的生命充滿了博厚高明的時間感與歷史感。

儒家歷史意識的第二個面向是：肯定在歷史的流行之中，外在世界的轉化起於「自我」的轉化，而「自我」的提昇與轉化的關鍵，則在於學習歷史上的典範人物(paradigmatic individuals)，堯、舜、禹、湯、文、武、周公更是「典型在夙昔，古道照顏色」。歷史上的聖賢與「三代」的典範，穿透時空的阻隔而召喚現代人的心靈。這是一種從歷史出發的思

---

<sup>103</sup> Benjamin I. Schwartz, "History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections," *History and Theory*, vol. 35, no. 4 (December, 1996), pp. 23-33.

考方式，對中國史學影響至為深遠。本書第五章將探討這個問題。

儒家歷史意識的第三個面向就是「文」「質」遞遷論。<sup>104</sup>這種歷史演變之「文」「質」遞遷說，表面觀之近似歷史循環論。孔子明察歷史演變之中有其因、革、損、益，<sup>105</sup>孟子以「一治一亂」（《孟子·滕文公下·8》）<sup>106</sup>為歷史之常態，並以五百年為歷史上治亂之循環，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」（《孟子·盡心下·38》），<sup>107</sup>孟子所持近於循環史觀至為明顯。西漢董仲舒（約 179-104 BCE）提出歷史的「三統」說，認為「王者必受命而後王，王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天

<sup>104</sup> 這一點承蒙楊念群教授提示，謹聲明致謝，並參考楊念群：〈「文質」之辨與中國歷史觀之構造〉，《史林》（滬）2009年第5期（2009年），頁82-90。錢穆先生在1986年有〈中國史學中之「文」與「質」〉一文，已簡論此一問題，見錢穆：《中國史學發微》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第32冊，頁233-241。

<sup>105</sup> 《論語·為政》：「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。』」見〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷1，頁59。

<sup>106</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷6，頁271。

<sup>107</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷14，頁376。

下；所以明易姓，非繼人，通以己受之於天也。〔……〕湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統〔……〕武王受命〔……〕故《春秋》應天作新王之事，時正黑統〔……〕三正以黑統初〔……〕天統氣始通化物，物見萌達，其色黑；故朝正服黑〔……〕正白統者〔……〕天統氣始蛻化物，物始芽，其色白；故朝正服白〔……〕正赤統者〔……〕〔天統氣始施化物，物始動，其色赤〕〔……〕其謂統三正者，曰：正者，正也。統致其氣，萬物皆應，而正統正，其餘皆正〔……〕。」<sup>108</sup>洎乎北宋，邵雍（1011-1077）提出皇極經世說，以「元」、「會」、「運」、「世」為歷史發展之單位，各有其時間之長度，並有「皇」、「帝」、「王」、「霸」不同之政治體制與之相應。<sup>109</sup>但是，這種表面類似循環論的歷史觀，並不是近代西方宇宙觀與世界觀中的機械式循環時間觀，歷史也不是被視為一個大鐘錶。中國儒家主張歷史發展過程中，常常「文」「質」交替出現。南宋大儒朱熹（晦庵，1130-1200）雖然主張秦統一天下確立「君尊臣卑」的體制以後，中國歷史就一路墮落，他傾向於採取「崇古的歷史觀」，<sup>110</sup>但是，朱

---

<sup>108</sup> 蘇興撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷7，〈三代改制質文第23〉，頁185。漢代人的歷史觀，在政治統緒上強調「三統」，在文化上強調「忠、質、文」三教。相關研究成果，可參彭美玲：〈漢儒三代質文論脈絡考察〉，《漢學研究》第32卷第3期（2014年9月），頁1-36。

<sup>109</sup> 參考蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年），上冊，頁528-533。

<sup>110</sup> 另詳本書第6章。

子曾與學生討論歷史之起源：

問：「自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？」曰：「已前亦須如此一番明白來。」又問：「天地會壞否？」曰：「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」<sup>111</sup>

朱子這一段話正是歷代儒家學者一貫的歷史觀，認為歷史是治亂相隨循環發展的過程。朱子說：「若夫古今之變，極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，〔……〕」<sup>112</sup>這種「文」「質」交替的歷史觀也是儒家的樂觀主義精神的一種表現。本書第六章將對朱子的歷史解釋及其理論基礎有所闡釋。

### 三、中國歷史思維中的儒家元素

現在，我們轉而簡論中國歷史思維中所見的儒家元素，可約言為四點：

第一，以古諷今，古為今用：中國歷史思維為「現在」及「未來」而「過去」，並不是為「過去」而「過去」，傳統中國史學既不是一種概念的遊戲（intellectual game），更不是一種享樂主義式的文字堆砌，而是充滿了淑世、經世、救世

---

<sup>111</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷1，「揚錄」，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第14冊，頁121。

<sup>112</sup> 〔宋〕朱熹：《古史餘論》，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第7冊，卷72，頁3639。

的情懷，司馬遷引用董仲舒(約 179-104 BCE)所說孔子作《春秋》的用心，在於「善善、惡惡、賢賢、賤不肖」，在於彰明「王道之大者」，所以傳統中國史學著作常經由以古諷今而力求古為今用，傳統中國史家的歷史敘事(historical narration)中，常出現強烈的「反事實性」(counter-factuality)的歷史敘事，企圖將歷史所見的「實然」(to be)轉化為未來理想中的「應然」(ought to be)，促進歷史「事實」與當下的「現實」對話。凡此種種特質，均涵有儒家思想之元素，本書第三及第四章申論上述中國歷史思維中的儒家元素。

第二，以偏例全(Pars pro toto)：傳統中國史家長於以偏例全，從具有「特殊性」的歷史事實之中，抽離出具有「普遍性」的歷史通則或道德命題，因此，中國史學有其源遠流長的「史論」傳統，在「殊相」與「共相」之間、「事實」與「價值」之間，以及「古」與「今」之間，搭起會通的新橋樑，本書第二章即就中國史學之「以偏例全」之特質有所申論。

第三，「事實判斷」與「價值判斷」的融合：傳統中國史家貫通「史事」與「史理」之方法，在於從歷史的「時間」之中提煉其「超時間」，本書第一章申論此一問題。正如本書第四章所指出，這種「史事」與「史理」相貫通的中國史學之特質，展現鮮明的儒家元素。在很大的幅度之內，傳統中國的歷史學可以被視為某種意義的道德學或倫理學。傳統中國史家著史之目的不僅在於重建歷史事實，而更在於從歷史敘述之中達到「善善、惡惡、賢賢、賤不肖」的價值判斷之目的。傳統史家論述歷代王朝與統治者之合法性問題時，特

別重視「正統」問題，實與儒家在「價值」脈絡中論斷「事實」之思想傳統，有其密切之關係。中國史學家之所以崇古、懷古、信古，就是因為他們都深深地浸潤在儒家的價值傳統之中。

但是，本節所謂「中國史學中的儒家元素」一語，也不能持之太過，以致誤以為全部中國史學即為「儒家史學」。誠如汪榮祖先生所說，中國史學從司馬遷開始均未以「春秋筆法」撰寫史著，直到北宋末祁(998-1061)與歐陽修(1007-1072)撰《新唐書》，才注重「義類凡例」之「春秋筆法」，但並未獲得普遍認同。純以「春秋筆法」為褒貶的即朱子一人而已。尤有進者，「春秋筆法」並未扭曲歷史事實。中國史家雖在歷史寫作中特重道德判斷，但並未放棄存真之原則。汪榮祖認為西方史家對所謂「儒家史學」之刻板印象，實言過其實。<sup>113</sup>汪先生之說切中肯綮，殊為有見。

綜而言之，本書各章之旨趣在於析論「儒家思想」與「傳統中國歷史思維」之不可分割性及其相互緊張性。傳統中國史家浸潤在儒家傳統之中，中國史學可視為儒家學術傳統最光輝的組成部分。但是，從另一方面來看，正因為儒家思想與傳統中國歷史思維有其千絲萬縷、互相滲透的關係，所以，中國史學中「價值」(value)與「事實」(fact)之間、「共相」(universals)與「殊相」(particulars)之間，恆有其創造的緊張性在焉。

---

<sup>113</sup> 汪榮祖：〈西方史家對所謂「儒家史學」的認識與誤解〉，《臺大歷史學報》第27期(2001年6月)，頁125-149。

# **【第一部】**

## **中國歷史思維的核心及其呈現**



# 第一章

## 中國傳統歷史思想中的時間概念及其特質

### 一、引言

傳統中國史家思考歷史經驗，敘述歷史事實時，兼顧「時間」與「空間」兩大因素。杜預（222-285）〈春秋左氏傳序〉說《春秋》記事「以事繫日，以日繫月，以月繫時，以時繫年」，<sup>1</sup>時間概念明確；太史公司馬遷（145-86 BCE）《史記·貨殖列傳》通觀古代中國各地經濟條件，詳列山西（指太行山以西）、山東（指太行山以東）、江南、龍口、碣石等地物產之特色，<sup>2</sup>深具空間概念。漢代人論政權之合法性，強調除疆域空間之占有之外，「尚須經時間序列的檢驗才可位居正統之列」，<sup>3</sup>宋代史家論朝代遞遷之「正統」問題，特標「居正」、「一統」，則中國史學之正統論由時間轉而為空間矣。<sup>4</sup>但是，

---

<sup>1</sup> 〔晉〕杜預：〈春秋左氏傳序〉，收入《左傳》（臺北：藝文印書館，1981年影印宋刊本），卷1，頁6下。

<sup>2</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印），卷129，〈貨殖列傳〉，頁1336-1345。

<sup>3</sup> 楊念群：《何處是「江南」？清朝正統觀的確立與士林精神世界的變異》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁235。承蒙楊念群教授提示此點，敬申謝意。

<sup>4</sup> 饒宗頤：《中國史學上之正統論》（香港：龍門書店，1976年；上海：上海遠東出版社，1996年），頁56。

整體而論，中國歷史思維最重要的核心概念仍是「時間」，所以我們先從中國的「時間」概念開始討論。

在中國文化傳統中，中國人對時間意識的思考，深深地浸潤在對人文世界之關懷之中，「佇中區以玄覽，頤情志於典墳；遵四時以歎逝，瞻萬物而思紛」。<sup>5</sup>中國人浸潤在源遠流長而深厚的時間感與廣袤的空間感之中，<sup>6</sup>一貫地認為人存在的目的乃在於正確地建構歷史圖象，體認並實踐古聖先賢所建立的為人處事的典範。我們可以說，中國人所認定所追求的「人」之意義與價值，必須在「時間」的脈絡中始得以呈顯，20世紀法國史學家布洛克（Marc Bloch, 1886-1944）所說：歷史學是一門「在時間中的人的科學」，<sup>7</sup>這句話完全可以被引用來描述中國史學的特質，但我想進一步指出：在中國史學的「時間」中所呈現的價值，同時又必須與超越性的理則互相符應。在本書開卷之際，我想首先探討中國傳統思

---

<sup>5</sup> 〔晉〕陸機（士衡，261-303）：〈文賦〉，收入〔梁〕昭明太子：《文選》（臺北：藝文印書館，景印宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版），卷17，頁1上半頁-10下半頁，引文見頁2上半頁（總頁245）。

<sup>6</sup> 關於中國文化中的時空觀，通論性的論著有：劉文英：《中國古代時空觀念的產生和發展》（上海：上海人民出版社，1980年），此書修訂本更名為：《中國古代的時空觀念》（天津：南開大學出版社，2000年），此書有日譯本：堀池信夫等譯：《中国の時空論：甲骨文字から相対性理論まで》（東京：東方書店，1992年），並參考 Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995)。

<sup>7</sup> 布洛克（Marc Bloch）著，周婉窈譯：《史家的技藝》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1989年），頁33-34。

想中的「時間」與「超時間」概念，並分析具有中國文化特色的歷史思維模式及其特質。

首先要說明的是，中國文化所醞釀並形塑的「時間」概念並不是近代文化中的科學時間，而是與人作為主體之知覺息息相關的人文時間。古代希臘人認為時間會對值得記述之事件產生耗損作用，而歷史學就是對時間的耗損作用所進行的抗爭與挽救；<sup>8</sup>相對而言，中國史學家卻相信「時間」是型塑歷史的一種助力。在中國文化中，「時間」有其「具體性」的元素，「時間」銘記刻畫了人之居處之境況、時勢的脈動以及歷史中的個人的種種表現，絕非只是對自然事件的機械式載錄而已。許多中國歷史學家認為，以永恆理則（如「道」、「理」）或不朽典範（如「堯」、「舜」、「三代」）為標竿，而嘗試去存留或體現的實踐過程，構成了中國歷史上各個時代的具體內容；秦、漢、唐、宋等不同朝代之創建、凌夷、中興、覆亡，幾經循環，有的朝代衰敗羸弱、動盪不安，有的朝代卻締建了可讚可頌可歌可泣的功業，史家便稱許後者為值得再現的「治世」或「盛世」。<sup>9</sup>古代中國史學的時間觀有

---

<sup>8</sup> Arnaldo Momigliano, "Time in Ancient Historiography," *History and the Concept of Time, History and Theory: Study in the Philosophy of History*, Beiheft 6 (Middletown, CT.: Wesleyan University Press), p. 15。

<sup>9</sup> 中國諸子的歷史意識表現在他們對黃金古代的嚮往之中，正如我過去所說，包括夏、商、周的「三代」這個概念在傳統思想上具有極為強烈的「反事實性」(counter-factuality) (參看 Kuang-ming Wu, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, vol. 19, no. 2, Dec., 1989, pp. 1-43)，古代思

其循環性，中國歷史寫作中時間感特別深厚，所以編年史發展甚早。<sup>10</sup>在中國傳統文化中，生命的意義與價值在於領悟並學習歷史上存在過的道德典範，並將這些典範接引、召喚至人們所生存的時代，也因此中國文化中的「時間」概念寓涵了某種的「超時間」特質：<sup>11</sup>中國人對過往歷史的學習，其實只是掌握「超時間」的基點，其究極目的實在將典律範型落實於當代時空中。

如上所述，中國人所認知的「時間」概念與人文關懷緊密相繫。中國古代思想家對「時間」的思考大都不離人事之升沉與世運之興衰。儒家常常以「時」規範百姓生活、檢驗知識分子的智慧，還對它賦予道德意義而轉化為治世之準則。道家的「時」則被包攝在「道」裡，其無古無今、無始無終的時間觀是「道」或「得道者」的「心」的境界，而不是形上學上的「永恆的世界」(eternity)。墨家雖然關心時間

---

想家常運用「三代」這個概念，注入他們想注入的意義內涵，賦「歷史」以新意，使歷史經驗對「現在」產生撞擊並指引未來。這種思維方式，貫通中國歷代思想家，而以「言必稱堯舜」的儒家最為顯著，參看本書第3章。

<sup>10</sup> 參看 Qingjia Edward Wang (王晴佳), "Time Perception in Ancient Chinese Historiography," *Storia della Storiografia*, 28 (1995), pp. 69-86。

<sup>11</sup> 在中國歷史思想中，所謂「超時間性」並不是指「非時間性」，而是「時間」的精緻化或結晶化，參考拙作：Chun-chieh Huang, "'Time' and 'Supertime' in Chinese Historical Thinking," in Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: Chinese University Press, 2006), pp. 19-44。

的抽象觀念，但亦僅止於名詞定義而已，並未深入申論。<sup>12</sup>在中國歷史思維中，「時代」就是時間的會串、整合與分界；至於所謂「超時間」乃是從各時代中提煉出的典律範型；而經由人們的描繪，「時間」會經由口語及文書而被轉化成「歷史」的發展。更簡要地說，抽象的「超時間」概念實淬取自「時間」，俯瞰著「時間」的流轉，並且貫穿了整部「歷史」的發展。套用 20 世紀法國人類學家李維史陀 (Claude Lévi-Strauss, 1908-2009) 的話語，<sup>13</sup>我們可以說：中國歷史思維存在於人類對自然時間的馴化之中。

我們要論證中國文化中「時間」如何連繫成「時代」，以及「超時間」如何從「歷史」中被浸潤形塑，必須注意傳統中國的歷史敘述，除了將重要的歷史事件加以具體敘述之外，其目的更在從歷史中尋繹出不受時間限制的規律與規範；換言之，史家的任務並非只是梳理史料、評斷史事，而是將隱藏在歷史中的「超時間性」呈現出來，以作為人類生存的指引。因此，從歷史敘述之目的看來，中國歷史學實在就是一種道德學、經濟學與政治學。對中國史學家來說，處理並敘述人類歷史經驗是促進大道運行的一種必要的志業，

---

<sup>12</sup> 參考栗田直躬：〈上代シナ思想における「時」と「時間」〉，原刊於《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，1965 年；後收錄於氏著：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996 年），第 4 章，頁 149-187。

<sup>13</sup> 李維史陀在《野性的思維》一書裡說：「宗教存在於人類對自然法則的馴化」，見 Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), p. 221。

它的背後預設了修齊治平的願景與天人和諧的理想藍圖；「過去」與「當下」合一，時間概念被人文關懷深深地滲透，這就是所謂「中國歷史思維」的特質。一切中國歷史思維皆與倫理道德價值相結合，正因為中國歷史思維本身就具有強烈的「歷史性」，所以，倫理道德價值觀乃是中國史學家判斷社會之所以遞嬗變動的切入點。

因此，在中國文化中無論是對個人或整體社會而言，最重要的工作就是從歷史中學習聖賢典範及其行誼。重視人文價值的歷史思維，可說是傳統中國歷史意識的主流，我們在以下各節將對這些論點進行更細緻的論述。

中國史學有其深厚的人文精神基礎，然而人文精神在中國文化的脈絡中，有著與西方截然不同的內涵；<sup>14</sup>透過對中西文化中的人文精神相異處的探討，我們可以更加深入地理解「人文」一詞在中國的意義，並且觀察中西文化的落差。在希臘傳統中，荷馬（Homer）史詩《伊里亞德》（*Eliad*）及《奧迪賽》（*Odyssey*）表現出宗教世界與人間秩序是密切相關的，人的命運往往被神的意志所左右；公元前第 5 世紀悲劇作家艾斯奇勒斯（Aeschylus, 525/4-456 BCE）筆下的《普羅米修士的束縛》（*Prometheus Bound*）、索弗克里斯（Sophocles, 496-406 BCE）之《伊底帕斯王的悲劇》（*The King Oedipus*）

---

<sup>14</sup> 所謂「西洋文化」當然是個籠統的共名，它在時間序列上包含著許多不同的文化泉源，而希臘羅馬傳統與猶太基督傳統尤為其聲華大宗，所以我們以這二大傳統與中國文化試作比較。

等也以人神關係為重要主題。在猶太基督教傳統裡，《聖經》傳遞神對人的啟示，而中古時代奧古斯丁（St. Augustine, 354-430）亦以「上帝之城」與「人間之城」對舉，並且認為後者在前者的統轄之下。逮乎文藝復興時代，西方文化將「人文精神」定位於人與神的抗衡，近代工業文明發展之後，更衍生出以人力征服自然的思考。

中國傳統文化向來強調人與自然和諧共存，中國文化所關心的是現世而非來世的生活，因此文化的根源問題便落在人與人的關係之上。<sup>15</sup>中國人文主義的核心價值包括「身心一如」、「自他圓融」、「天人合一」與強烈的歷史意識，表現出明顯的社會政治取向，一切思想都落實到當下即是的人生與現實來談。<sup>16</sup>人與自然或超自然的關係在傳統中國被置於「人」的脈絡中思考，所以記錄人物賢奸與世運興衰的史學就特別發達。本章第一節主要在於論證，中國史學體現了中國歷史意識中「時間」與「超時間」之錯綜複雜的關係：「時間」將確切發生的一樁樁事件織結成全幅的網絡，而「超時間」是從網絡中凝塑出來的深刻意義。第二節探討「時間」如何匯

---

<sup>15</sup> 陳榮捷（1901-1994）在所編《中國哲學文獻選編》一書中特別強調中國人文主義的特質說：「中國哲學史的特色，一言以蔽之，可以說是人文主義。但這種人文主義並不否認或忽略超越力量，而是主張天人可以合一。在這意義之下，早在中國思想肇端之初，人文主義已居主流的思潮。」Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 3。

<sup>16</sup> 參考拙著：Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010)。

淬成「超時間」，而第三節則解釋「超時間」必須以「時間」為基礎始可形成，最後一節則綜論中國歷史思維中「時間」的特質。

## 二、從「時間」萃取「超時間」

古代中國思想家強調經由群體完成各項志業、建立社會制度，以延續並創造個體生命的意義，建立歷史與文化的連貫性，這種帶有「先、後」或「因、革、損、益」的人文活動的連貫性，就是我們現在所認知的「時間」，「時間」觀念同樣也被涵蓋在整個自然的運作之中。

中國古代典籍中的「時間」觀並不是一個純粹抽象概念的「時間」，而是深深地浸潤在人文活動中的「時間」。晚近研究文獻指出，《尚書》的時間觀「是以人為主體，以時間為經、以自然、人事為緯，不斷的調整交織建構出一套可反覆操作與修正的動態性規範系統」。<sup>17</sup>《周易》的「時間」觀，也是將「天時」與「人事」合而觀之，因此，特別強調在「時間」的變化之中，人的行動必須「察時」、「明時」、「待時」、「與時偕行」、「趣時」、「時中」，使「時」與人的「處」、「位」相配合。<sup>18</sup>老

---

<sup>17</sup> 孫長祥：〈先秦儒家的時間觀——從《尚書》試探儒家時間觀的原型〉，《錢穆先生紀念館館刊》第3期（1995年8月），頁85-96，引文見頁95。

<sup>18</sup> 黃慶萱：〈《周易》時觀初探〉，《中國學術年刊》第10期（1989年2月），頁1-20。

子的「時間」觀常見「先」、「長」、「久」、「不亡」、「壽」、「晚」、「自古及今」、「不去」、「常」等語，關懷人生之生死、勝敗、壽夭等現象。莊子更是常在人生的脈絡中思考「時間」問題，「時」常常與「順」、「勢」、「命」等字結合。<sup>19</sup>

從發生程序看來，必須先有各種被「時間」所貫串的具體的經驗事件作為根據，才可以從其中萃取永恆的常道，也就是所謂「超時間」，然而中國史學家又認為常道本身就是規範經驗事件變動的主要力量。傳統中國文化中所謂「歷史」，就在「時間」與「超時間」的互動之中逐漸被建構而成。

針對「時間」這個問題，傳統中國文化產生了一套極為獨特的思考，認為歷史會依循某種內在力量而往前推進，具有大致確定的傾向；這種內在力量就是所謂的「勢」。客觀存在的「勢」，配合著對時、地、人等不同要素的作用，還可以增殖成「時勢」、「形勢」或「情勢」等較為細緻的力量，它們以各朝各代的聖賢或英雄為媒介，主導現在與未來的發展，並凝塑永恆的律則。

傳統中國的歷史思維具有多種特殊面向，「勢」這個概念其實只是其中的一環，可以分成兩個部分來觀察：作為歷史趨勢或潮流的「勢」，與作為與「人」的意志密切互動的「勢」。首先，中國史學家並不以敘述過去的陳跡舊事為最終職志，他

---

<sup>19</sup> 王焯：〈道家的時間觀念〉，原刊於《鵝湖月刊》第2卷第10期（1979年4月），頁17-21；後收錄於氏著：《老莊思想論集》（臺北：聯經出版公司，1981年），頁99-112。

們所關心的不只是事件發生的來龍去脈而已，他們更關心歷史事件賴以開展的力量或所謂「勢」。唐代柳宗元(子厚, 773-819)評斷古代封建制度的形成說：「封建，勢也，非聖人意也」，<sup>20</sup>強調封建其實是客觀力量條件所促成的制度，而不是聖賢規劃的社會理想藍圖，所以不保證具備安民的實效，更遑論含有跨越時空的價值。我們從柳宗元的論點中可以明白，中國歷史思維中的「勢」並不是起於物事運行的慣性作用，而比較像是不同個體之原有傾向在交集後，匯合成「事件」的潛在動力。<sup>21</sup>

其次，不帶主觀情感的「勢」固然是支配人間歷史結構的決定性因素，但是人類的意志與行動往往也能影響歷史中的「勢」的動向。在戰國時代(403-222 BCE)，「勢」這個概念已然蔚為風潮，最早提及「勢」這個概念的典籍是《孫子兵法》與《戰國策》，在《荀子》書中「勢」更成為重要概念，「形勢」與「時勢」二詞也經常被戰國時代思想家所運用。傳統中國向來有「英雄造時勢，時勢造英雄」的說法：當孟子(371?-289? BCE)與荀子(約 298-238 BCE)等人為紛亂的政局栖栖遑遑，

<sup>20</sup> [唐]柳宗元：〈封建論〉，收入《柳河東集》(臺北：河洛圖書公司，1974年景印廖氏世綵堂刊本)，卷3，頁43-48。

<sup>21</sup> 關於中國思想中「勢」概念的初步整理，參看何佑森：〈歷史思想中的一個重要概念——「勢」〉，《第二屆國際漢學會議論文集》(歷史與考古組，上冊)(臺北：中央研究院，1989年)，頁241-249。最近法國學者于連(François Jullien, 1951-2009)有專著通論這個問題，參看 François Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, translated by Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1995)，但正如該書書名所示，作者過於強調人力不可抗拒的「勢」而忽略了中國儒家思想家所強調的人的努力在誘導歷史中「勢」的發展所發揮之作用。

奔走於天下之時，「勢」就已經在種種互動之間逐漸形成了。南宋大儒朱熹（晦庵，1130-1200）曾說：「唯聖人為能察其理之所在而因革之」，<sup>22</sup>強調聖人具有洞悉大化流行與歷史發展趨向的能力，懂得如何順應趨向並將其導引至更完善的方​​向，以成就人文化成之功。由於人的命運會被整體世界的「勢」所決定，因此人能否因應並駕御世局潛能的流動方向，便是歷史發展成敗盛衰的關鍵。

從傳統中國歷史家對歷史中的「勢」的描述，我們可以看出中國人認為唯有「人」本身才是歷史行動的中心：歷史事件之所以重要，正因為它們是由人所締造的鮮活記憶。歷史事件突顯了特殊的個體之行止及其意義，其中包括正面與負面的形象，我們藉由認識這些形象來明是非、正得失、定猶豫、善善、惡惡、賢賢、賤不肖，並且避免重蹈歷史上錯誤的軌跡，從而彰顯強烈的人文精神。

在人文主義精神洗禮之下，中國歷代史學家都能保持秉筆直書、善惡不隱的傳統，維護他們心目中的道德與正義。道德判斷之講求是中國傳統史學的一大特質：在中國文化傳統裡，為知識而知識的思考很不發達，因此傳統的歷史研究絕不只是

---

<sup>22</sup> 〔宋〕朱熹：〈古史餘論〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第7冊，卷72，頁3639。參考三浦國雄：〈氣數と氣勢——朱熹の歴史意識〉，《東洋史研究》第42卷第4號（1984年3月），頁29-52；Cf. Conrad M. Schirokauer, "Chu Hsi's Sense of History," in Robert P. Hymes and Conrad Schirokaue eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 193-220。

純粹的知識活動而已，它與德行主體的建構互有關聯，互相滲透。例如《尚書》之典、謨、制、誥背後有極其強烈的教化色彩；班固（孟堅，32-92）《漢書·藝文志》云：「《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也」，<sup>23</sup>認為《春秋》這部經典的宗旨乃在於闡明治道、分辨人事的準則，將其記載的內容完全歸屬於道德範疇之內。

中國史學深深地浸潤在《春秋》精神之中，章學誠（實齋，1738-1801）在《文史通義·答客問》說：<sup>24</sup>

史之大原，本乎《春秋》，《春秋》之義，昭乎筆削。  
筆削之義，不僅事具始末，文成規矩已也。以夫子「義則竊取」之旨觀之，固將綱紀天人，推明大道。所以  
通古今之變，而成一家之言者，〔……〕

章學誠認為中國史學不僅以《春秋》為本源，同時更繼承了孔子立言的精神，因此史家不能只滿足於敘述過往，還必須懷抱條理天人秩序、促進大道運行的高遠目標。傳統中國史學家將史學的創作與經學合而觀之，史家審視歷史的眼光不能偏離儒家倫理，同時更應以完成道德理想為目標。

中國史學家這種思考歷史的方法，是否假定已經發生的事件僅僅是用來提煉哲學理論或道德命題的一種素材呢？事實

---

<sup>23</sup> 〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷30，頁886下。

<sup>24</sup> 〔清〕章學誠：《答客問上》，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷5，頁470。

可能並非如此簡單。中國史學家並不刻意求取藏匿於歷史行為或事件中的抽象原理（如真、善），而只在歷史事實展現了某種道德寓意時，才將它們具體地揭露出來。史家以過去種種具有正面啟示的經驗作為今日的典範，從纏絆錯雜的細瑣事件中推演出現代人所謂的「定律」或「通則」，這些律則能適用於不同的時空環境，並藉由今昔之間的一致性，將可能被遺忘的人、事、物，連結成可理解的歷史圖像而通至永恆之境地。

因此，中國史學家以「上古」、「三代」或「堯舜」等概念等進行歷史敘述，其實並不是為了「過去」而「過去」，而是為了「現在」及「未來」而「過去」。孟子（371?-289? BCE）曾說：<sup>25</sup>

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。」  
（《孟子·離婁下·21》）

孟子認為，對齊桓公（在位於 685-643 BCE）、晉文公（在位於 636-628 BCE）等人的事蹟進行的歷史敘述，只是一種抽離史義的手段；閱讀歷史或書寫歷史，本身就是一種意義創造的活動。歷史上的朝代興衰雖然已成過眼雲煙、隨風而逝，但史家可以藉著觀察歷史事件、思考歷史人物與時勢或形勢

---

<sup>25</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷8，頁295。

的順逆關係，而捕捉潛藏於經驗內層的超越性意義，這種意義就是我們所謂的「超時間」。

傳統中國史學中深厚的「時間」意識，貫串了古與今、特殊與普遍、實存與抽象等看似截然分立的領域，因此潛藏著強烈的「非時間性」之特質。但我必須強調的是，傳統中國史學開展出的「時間」之「非時間性」，並不是宗教意義下的「永恆回歸」(eternal return)，<sup>26</sup>更不是一種黑格爾式的「絕對的精神」(Absolute Spirit)，或將人文內涵完全摒除的科學性之「自然時間」。「超時間(supertime)」這個詞彙，在某種程度上也類似於尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)的「超人」一詞中的「超」字的用法；尼采的「超人」其實在各方面都等同於常人，然而他們擁有深厚的道德意識，也因此具備圓滿俱足的人格。同樣的，「超時間」源生自「時間」，「超時間」本身受到人文活動的滲透，但與「時間」相較則更涵有普遍意義與價值，是一切人事活動所追企仿效的對象。由於中國史學以經世為目標，因此，中國歷史思維之「時間」中的「非時間性」，並不是純粹抽象的「直觀的形式」(intuitive form)；<sup>27</sup>它是千百年來，歷史中的聖賢英

---

<sup>26</sup> Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, translated by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1954, 1991)。此書有中譯本：楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版公司，2000年)。

<sup>27</sup> 關於中國文化中「時間」概念的具體性與歷史性，參看 Chun-chieh Huang and Erik Zürcher, "Cultural Notions of Time and Space in China," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese*

雄活生生的血汗所淘洗的結果，也是勞苦眾庶胼手胝足奮鬥而留下的印記，是一種對於寓有強烈社會關懷與倫理意涵的「道」之嚮往。

### 三、「超時間」在「時間」中展現

在傳統中國歷史思維中，「超時間」是「時間」所提煉出來的，「超時間」必須存在於「時間」之內，沒有「時間」就無法產生「超時間」。然而「超時間」一旦被提煉而出，便有豁顯「時間」的效能：它賦予「時間」以深刻的意義，使「時間」不再被人們誤認為是一種稍縱即逝的可拋式過程。孟子曾說：<sup>28</sup>

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》）

孟子認為歷史每隔五百年的時間循環，便有堯、舜、禹、湯

---

*Culture*, pp. 3-16。

<sup>28</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷14，頁376-377。

等聖人出現，這種內在聯繫正展示了一種「超時間」的律則；聖人踐履了各種型態的善行，呈現出歷久彌新的規範，於是過去的「時間」便凝聚成不可移易的道德模式。所以說，「超時間」必須經由社會的實踐才得以建立。孟子根據這種循環觀念推知當時已經接近聖人出、亂象平的時機，可見孟子在某種程度上，已經承認了「超時間」的出現有它的必然性，而且對經驗世界具有某種宰制力量。

南宋永嘉學派的葉適（正則，水心，1150-1223）也強調唯有人類本身的努力與貢獻，才能達到平治天下的目的，人本身才是「超時間」不可或缺的成因：<sup>29</sup>

欲治天下而不見其勢，天下不可治矣。〔……〕古之人君，若堯、舜、禹、湯、文、武、漢之高祖光武、唐之太宗，此其人皆能以一身為天下之勢；雖其功德有厚薄，治效有深淺，而要以為天下之勢在己不在物。〔……〕及其後世，天下之勢在物不在己，故其勢之至也，湯湯然莫能遏，反舉人君威福之柄以佐其鋒；及其去也，坐視而不能止，而國家隨之以亡。夫不能以一身為天下勢，而用區以刑罰以就天下之勢而求安其身者，臣未見其可也。

葉水心雖然強調「『勢』之至也，湯湯然莫能遏」，但是，

<sup>29</sup> 〔宋〕葉適：〈治勢〉，收入《水心先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年四部叢刊初編縮本），卷4，頁53上半頁-下半頁。

他更強調的歷史上偉大的統治者之所以成功，乃是因為他們「皆能以一身為天下之勢」。水心重視「人」對「勢」之駕御。葉水心論政「重實用而言功利」，<sup>30</sup>與朱子頗多扞格，但是在強調歷史的「勢」之中「人」的主動性這一點上，則與朱子採取同一立場。朱子說：<sup>31</sup>

若夫古今之變，極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，乃理之當然，非人力之可為者也。是以三代相承，有相因襲而不得變者，有相損益而不可常者。然亦唯聖人為能察其理之所在而因革之，是以人綱人紀得以傳之百世而無弊。不然，則亦將因其既極而橫潰四出，要以趨其勢之所便，而其所變之善惡，則有不可知者矣。

朱子認為只有聖賢才能闡述「理」的真諦並身體力行，使「超時間」律則的意涵不在「時間」的流衍之中漏失滅絕，所以朱子說：<sup>32</sup>

〔……〕天下之事，其本在於一人，而一人之身其主在於一心，故人主之心一正，則天下之事無有不正；人主之心一邪，則天下之事無有不邪。

在朱子看來，歷史的發展趨勢掌握在統治者之心，時局的造

---

<sup>30</sup> 蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年），上冊，頁479。

<sup>31</sup> 〔宋〕朱熹：〈古史餘論〉，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第7冊，卷72，頁3639。

<sup>32</sup> 〔宋〕朱熹：〈己酉擬上封事〉，《朱子文集》，第2冊，卷12，頁394。

就完全取決於統治者的意念。

從上文的論述，我們可以發現：在中國傳統文化中，歷史思維的「時間」概念滲透出「超時間」概念，而且，「超時間」其實就是「時間」之被賦予道德內涵而成為一種道德典範，從而彰顯「歷史中的意義」(meaning in history)或「歷史的意義」(meaning of history)。在深受儒家價值觀洗禮的中國史學家心目中，正是歷史中的「道德典型」如堯、舜、禹、湯等，才能將歷史中「時間」概念的意義加以具體化。必須強調的是，我們並不是說歷史是依循道德軌道運行，而是說道德本身就具有「歷史性」——歷史賦予道德以定義，並通過具體的人與事而展現。順著這條思路，傳統中國史學家認為歷史上的不德之人如桀紂者流，是因為自甘墮落，而不是由於被不可抗拒的「命」所困。在中國文化中，歷史就是人性的具體表現，人性經由歷史而呈現。中國歷史思維中的「事實」並不是中性而不帶價值內涵的「事實」，而是深具道德教訓與價值所啟示的「事實」。

同樣道理，在中國歷史思維中，因為「時間」孕育了「超時間」，所以如果捨棄了「時間」，也就沒有所謂「超時間」了。只有「超時間的」教訓或啟示如世運興衰或人物賢奸，才使得歷史對人類具有意義。總而言之，在中國歷史思維中，如果抽離或去除了浸潤並結晶於「時間」中的「超時間」的話，歷史就淪為無意義的事實的堆砌；反之，如果未能以「時間」作為價值判斷的現實基礎，那麼，所謂「超時間」就會消失於天壤之間而無法理解。

我們再進一步闡釋上文所說的「時間」與「超時間」的互相依存性。朱子的「理一分殊」之說很可以引用來說明歷史演進中的「超時間」這個問題。朱子說：「世間事雖千頭萬緒，其實只一個道理，『理一分殊』之謂也」，<sup>33</sup>朱子對中國歷史數千年的演變，提出以下看法：<sup>34</sup>

千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。若論道之常存，却又初非人所能預。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，終殄滅他不得耳。

在朱子的歷史思維中，歷史中的「道」是「亙古亙今，常在不滅」的，這種永恆的而潛藏於歷史中的「道」，在歷史演進的過程中，會經由歷史人物或事件而自然地「流出來」。<sup>35</sup>中國史學家認為，歷史的「超時間」只有在具體的歷史事實的脈絡之中才能被解讀、被感知、被提煉。章學誠（1738-1801）說：「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經

---

<sup>33</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 136，「謨錄」，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 18 冊，頁 4222。關於朱子的「理一分殊」說，另詳本書附錄二。

<sup>34</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫六〉，《朱子文集》，第 4 冊，卷 36，頁 1458。

<sup>35</sup> 這是朱子的用語，見《朱子語類》，卷 98，「義剛錄」，收入《朱子全書》，第 17 冊，頁 3321。

皆先王之政典也」，<sup>36</sup>中國歷史思維中作為「超時間」的「理」，必須在「時間」脈絡之中並受「時間」所決定的「事」之中，才能豁顯其消息。中國史學家在回顧並撰寫歷史的時候，每當他們談到「道」、「理」或甚至「勢」這類「超時間」的概念之時，他們都回歸歷史，並從歷史中的人物或事實中汲取智慧的靈感。他們縱浪歷史，上友古人，向歷史上的往聖先賢或在時代昇沉之中叩問並深思歷史中的「道」（即「超時間」）的真實訊息。總之，在中國歷史思維中，作為「超時間」的歷史中的「道」或「理」，有其深厚而明確的具體性，它不是不佔時間（atemporal）與不佔空間（aspacial）的抽象推理。在傳統中國歷史思維裡，「邏輯的」（logical）與「歷史的」（historical）常常是縮合為一的。

綜合本節所論，中國歷史思維實包括兩個部分：「時間」與「超時間」。歷史中那些是非成敗轉頭空的歷代王朝與風流人物，那些被歷史的浪花所淘洗的英雄，或是那些具體而特殊的歷史事實，都有其「時間」性，並且被「時間」所宰制。「豫之時，義大矣哉」（《易經·豫卦》），<sup>37</sup>回顧歷史中世運之興衰，我們不得不懍於歷史之流中「時間」的暴政而深感敬畏。但是，另一方面，「時間」在大化流衍歷史興亡之中，卻又潛藏著「超時間」的普遍理則與道德命題。歷史之可畏在

---

<sup>36</sup> 〔清〕章學誠：〈易教上〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》，卷1，頁1。

<sup>37</sup> 高亨：《周易大全今注》（濟南：齊魯書社，1979年），卷2，頁186。

此，歷史之可敬亦在此！已故美國漢學家史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）曾說，中國文化中的「歷史」有兩個面向：一是歷史被當作是倫理、政治或道德原則的儲存場所。這個意義下的「歷史」具有某種「非歷史」的特質。二是歷史被認為是受人力所不可抗拒的力量所主宰的發展過程。<sup>38</sup>史華慈的說法是可以成立的。我們可以說，中國歷史思維中確實同時兼具「時間」與「超時間」兩個看似相反但其實相成的面向。

#### 四、結論

儒家人文精神傳統具有極其深厚的時間意識，古代中國人懍於「時間」流逝之不可逆，以及植根於「不可逆性」之上的「時間」之可敬可畏，所以，中國文化與儒家思想傳統非常重視因順「時間」之流衍變化，進而掌握「時間」的動向，從而提煉其「超時間」的意涵。因此，中國文化中史學特別發達，傳統中國人的時間意識特別深厚，傳統中國人的生命浸潤在悠久的歷史文化傳統之中，他們上承往聖先賢的志業，下開萬世子孫之福祉。在中國文化傳統中，個人生命的意義與價值，常常經由歷史的參與而與群體生命相結合，並在群體歷史文化傳承的脈絡中，彰顯個人生命的價值。因

---

<sup>38</sup> Benjamin I. Schwartz, "History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections," *History and Theory*, vol. 35, no. 4 (December, 1996), pp. 23-33.

此，在中國文化中，個人的孤獨感不甚發達，而 1960 年代歐陸存在主義作家筆下那種「異鄉人」式的孤獨感在中國文化中則更是少見。中國人只有在被「時間」所放逐，「前不見古人，後不見來者」，而不能參與群體共業的時候，個人生命中才會油然而生「念天地之悠悠，獨愴然而淚下」<sup>39</sup>的孤獨感。

本章分析中國傳統歷史思想的特質，我們發現中國人的歷史思維中蘊藏著很深刻的「時間」概念，但值得注意的是：中國人的「時間」概念並不是純抽象的、不佔空間的康德式的「感性直觀的形式」，<sup>40</sup>而是具有強烈的具體性的概念。中國歷史思維中的「時間」概念裡，充滿了具體性的內涵。在中國人的「時間」觀裡，交織著具體的忠臣孝子的行誼、帝王將相的功過、烈女的孤貞、官吏的酷烈、佞幸的無恥、遊俠的誠信以及庶民大眾的血淚與歡笑。歷史人物及其行誼，是中國人建構「時間」概念的素材，也是它的基礎。

但是，中國文化中具有強烈的具體性的「時間」概念，卻又滲透出「超時間」的概念。所謂「超時間」是「時間」的精華，是從「時間」中萃取而出的道德理則。從伯夷、叔齊恥食周粟餓死於首陽山這件「時間」中的史實，司馬遷

---

<sup>39</sup> 〔唐〕陳子昂〈登幽州臺歌〉：「前不見古人，後不見來者。念天地之悠悠，獨愴然而涕下！」收入《全唐詩》（北京：中華書局，1992年），第3冊，頁902。參考斯波六郎：《中國文學における孤獨感》（東京：岩波書店，1990年）。

<sup>40</sup> Norman Kemp Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (NY: St. Martin's Press, 1929, 1965), pp. 65-91。

(145?-87? BCE) 扣問並質疑「天道無視，常與善人」這條「超時間」的道德命題的普遍必然性。從「六王畢，四海一」到「楚人一炬，可憐焦土」這一件秦帝國狂飆式政權的興亡史實，唐代（618-907）詩人杜牧（803-853）想到了帝國興亡的普遍性的動因。

更進一步來看，中國歷史思維中「超時間」的道德理則卻又必須在「時間」之中才能獲得充分的展現。所謂抽象而普遍的「超時間」的理則，只有經由歷史上的人物從正面或反面加以印證、體顯或反駁，才能被讀史者充分感知、體認。所以，中國歷史思維在「時間」與「超時間」之間往復震盪：一方面從具體的「時間」之中滲透出「超時間」，另一方面「超時間」又落實在「時間」之中，並在「時間」之中展現。

中國歷史思維在「時間」與「超時間」之間往返復振，在 21 世紀的現代社會中具有相當的啟示。這種現代啟示可以從兩個角度來看：第一，現代社會中的「時間」是直線而不可逆的「時間」，<sup>41</sup>現代人飽受直線的「時間」的凌虐，現代人生命的悲劇常植根於「時間」的不可逆性之上。相對於現代文明中的「時間」之特質，傳統中國文化中的「時間」在「過去」與「現在」之間往復擺盪。傳統中國人的歷史思考，以深厚的「時間」意識從往古的史實之中，發掘人物行止或歷史事件的意義，創造「時間」中的「超時間」涵義。傳統

---

<sup>41</sup> 真木悠介對這個問題有很細緻的討論，參考真木悠介：《時間の比較社會學》（東京：岩波書店，1981年，1991年），頁183。

中國文化中往復於「古」與「今」之間的「時間」，與現代文明中直線的「時間」很不相同，可以撫慰現代人飽受直線「時間」宰制的創傷，拓展現代人生命之博厚高明之深度。

第二，現代生活中「個人的時間」常受到「社會的時間」的宰制，<sup>42</sup>從而使個人不免淪為社會建制下的螺絲釘，成為現代社會大機器中隨時可替換之零件。相對於現代生活的這一項困境而言，傳統中國文化中「時間」與「超時間」之互相滲透性就深具啟示。在傳統中國文化中，從「時間」流衍中萃取出「超時間」，而且，「超時間」又在具體的歷史之中展現。在這樣創造性的往復過程之中，「個人」與「社會」不是對抗的關係，而是互滲的關係。在傳統中國人的思維中，「個人」生命的時間雖然有限，但是「個人」卻可以從「時間」中創造「超時間」的意義，使「個人」融入群體的生命之中，從而創造其永恆之意義。傳統中國文化的這種思考方式，也許可以舒緩並洗滌現代文明中「個人」與「社會」之間的緊張關係。

---

<sup>42</sup> N. Elias, *Time: An Essay* (London: Blackwell, 1992)。

## 第二章

# 中國歷史寫作中史論的作用及其理論問題

### 一、引言

我們在本書導論第二節指出，在儒家人文精神傳統中，歷史意識最居首出之地位，對傳統中國史學理論影響至深且鉅。我們在第一章指出：傳統中國歷史思維的核心概念就是「時間」，中國文化人常在「時間」中提煉其「超時間」的意涵。以儒家思想為主流的中國文化中時間感極為深刻，所以歷史意識也特別發達，西周時代（1045-771 BCE）的經典如《詩經》與《尚書》中，就出現大量以殷商（?-1045 BCE）歷史經驗作為鏡鑑的文字，例如《詩經·大雅·蕩》云：「殷鑒不遠，在夏后之世」，<sup>1</sup>《尚書·召誥》：「我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷」，<sup>2</sup>均強調以史為鑑。孔子（551-479 BCE）更以「述而不作，信而好古」（《論語·述而·1》）<sup>3</sup>自述他尊重歷史文化傳統的態度。在中國歷史上的政治鬥爭

---

<sup>1</sup> 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本），頁644上半頁。

<sup>2</sup> 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本），頁222上半頁。

<sup>3</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷4，頁93。

中，歷史解釋權的爭奪，常常是歷代政權更替之際，或政治鬥爭激烈之時的重要戰場。舉例言之，大漢(206 BCE-220 CE)帝國建立後，公元前 206 年漢高祖劉邦(在位於 202-195 BCE)就置酒雒陽南宮問群臣曰：「列侯諸將無敢隱朕，皆言其情。吾所以有天下者何？項氏之所以失天下者何？」<sup>4</sup>中國歷代君臣常常從前代的歷史中汲取智慧的靈感，擬定治國策略的方針。到了唐代(618-907)官修史學的傳統形成以後，<sup>5</sup>皇帝的左右常常設置史官，以纂寫《起居注》。中國的史官以保存歷史真相為其天職，褚遂良(596-658)甚至拒絕唐太宗(在位於 626-649)閱讀《起居注》的要求。20 世紀文化大革命時期(1966-1976)的中國大陸，批孔揚秦運動雖然表面是以批判孔子為手段，但是卻以指向批判林彪(1908-1971)為其現實政治目的。在戰後的臺灣，1947 年「二二八事變」的歷史解釋則成為臺灣朝野人士爭執的重大議題。自古以來中國人的政治的發展，常常涉及歷史解釋權的爭奪。我們可以說，中國人是歷史意識很強的一個民族。

---

<sup>4</sup> [漢]司馬遷：《史記》(臺北：藝文印書館，1956 年據清乾隆武英殿刊本景印)，卷 8，〈高祖本紀〉，頁 175；參考 Chun-chieh Huang, “The Ch’in Unification (221 B.C.) in Chinese Historiography,” in Q. Edward Wang and Georg Iggers eds., *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2002), pp. 31-44。

<sup>5</sup> 參考 Lien-sheng Yang, “The Organization of Chinese Official Historiography: Principles and Methods of the Standard Histories from T’ang through the Ming Dynasty,” in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank eds., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 44-59。

因為時間意識的深刻，所以在傳統中國學術中史學特別發達。中國史學家雖然致力於建構「過去」經驗的知識，但是他們的眼光永遠在「現在」以及「未來」。他們常常美化「過去」的黃金時代（如「三代」）或典範人物（如堯、舜等聖賢），用以批導「現在」的實況，校正「未來」的方向。<sup>6</sup>在某種意義上，我們可以說中國的史學是一種道德學，中國史家常常通過歷史敘事而建構道德或哲學命題，使讀史者知所警惕。<sup>7</sup>正因為傳統中國史學家以歷史敘事為手段，而以提出道德或哲學命題為目的，所以他們常常在歷史事件或人物的描述之後，附上一段評論。這種史論可以見之於《左傳》的「君子曰」、《史記》的「太史公曰」、《漢書》的「贊」、《三國志》的「評」、司馬光（1019-1086）的《資治通鑑》之「臣光曰」、到王夫之（船山，1619-1692）的《讀通鑑論》、《宋論》，以及北宋文人蘇洵（1009-1066）與蘇軾（1037-1101）等人評論歷史與人物的論文，都即「事」以言「理」，循跡以求本，沿

---

<sup>6</sup> 參考 Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical 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. 72-88。

<sup>7</sup> 參考 Chun-chieh Huang, "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi," in Thomas H. C. Lee ed., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Honk Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 107-124，並參考 Conrad M. Schirokauer, "Chu Hsi's Sense of History," in Robert P. Hymes and Conrad M. Schirokauer eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 193-220。

波以討源，呈現中國傳統學術中史哲貫通之特質。本章析論中國歷史寫作的史論中「事」與「理」之複雜關係，並探討史論所發揮之融貫史哲、亦史亦哲之功能。

## 二、傳統中國歷史寫作中「事」與「理」之關係的演變

在傳統中國歷史寫作的史論之中，史學家在史「事」與史「理」中搭起會通的橋樑。史學家默察歷史潮流的巨變中，帝國的興衰與人物的升沉，而在史論中提煉歷史的「事」中所潛藏的「理」，於是，在中國歷史學家筆下的歷史就不是木乃伊而是圖書館，後人可以進入歷史的圖書館與古人對話，從古人的經驗中汲取歷史的啟示與智慧。

大致說來，在公元第 10 世紀北宋立國以前，中國的史學寫作中史「理」寄寓在史「事」之中，太史公司馬遷（145?-87? BCE）是最具代表性的史學家。

西方史學鼻祖希羅多德（Herodotus, ca. 484-425 BCE）與修昔底斯的（Thucydides, ca. 460-400 BCE）特別表彰戰爭中的英雄人物，但是，司馬遷在《史記》中特別表彰的則是歷史變遷之際被淹沒的人物如伯夷、叔齊，以及文化英雄如孔子（551-479 BCE）、孟子（371?-289? BCE）等。司馬遷在《史記》中為伯夷、叔齊立傳並置於《史記》的〈列傳〉之第一篇，敘述在殷周政權交替之際（1027? BCE），拒絕接受周政權的伯夷、叔齊兩人餓死於首陽山上的史實。司馬遷從

這件歷史事實之中，思考「天道無親，常與善人」這條古代中國人共認的「理」之可信性。在司馬遷的歷史寫作之中，「天」與「人」的關係這一條「理」只有在伯夷與叔齊的歷史事實中，才能被感知、被發現。在這個意義下，史「理」存在於史「事」之中。

但是，公元第 10、11 世紀以後，隨著理學的發展，儒家的價值觀逐漸影響甚至支配歷史思考，所以，史「理」開始凌駕並超越於史「事」之上，並影響許多浸潤於儒家價值中的史學家對歷史變遷的解釋。

北宋史學家司馬光（1019-1086）運用成熟的史學方法與細膩的批判技巧，<sup>8</sup>編纂《資治通鑑》涵蓋 1,392 年的中國歷史，以編年之方式敘述自公元前 403 年以後的歷史發展至公元 959 年之間的歷史，但他以一套深具儒家色彩的「名分論」作為評論歷史事實與人物的標準。

司馬光在《資治通鑑·卷一·周紀一》記載周威烈王二十三年（戊寅，403 BCE）「初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔為諸侯」這件史實之後，寫下這段評論：<sup>9</sup>

臣光曰：臣聞天子之職莫大於禮，禮莫大於分，分

---

<sup>8</sup> E. G. Pulleyblank, "Chinese Historical Criticism: Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank eds., *op. cit.*, pp. 135-166.

<sup>9</sup> [宋]司馬光撰，[元]胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1976 年），卷 1，〈周紀一〉，威烈王 23 年（403 BCE），頁 2-3。

莫大於名。何謂禮？紀綱是也；何謂分？君、臣是也；何謂名？公、侯、卿、大夫是也。

夫以四海之廣，兆民之眾，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非以禮為之綱紀哉！是故天子統三公，三公率諸侯，諸侯制卿大夫，卿大夫治士庶人。貴以臨賤，賤以承貴。上之使下，猶心腹之運手足，根本之制支葉；下之事上，猶手足之衛心腹，支葉之庇本根。然後能上下相保而國家治安。故曰：天子之職莫大於禮也。

這一段「名分論」，呈現鮮明的儒家以「禮治」為中心的政治思想，司馬光政治思想極為保守，<sup>10</sup>他反對王安石（1021-1086）新政，批判孟子之不尊周王，<sup>11</sup>他以這一套帝制化儒家的「名分論」，在他所撰的《資治通鑑》中評斷歷史人物，例如秦二世皇帝欲誅蒙恬兄弟，蒙恬兄弟自殺，司馬光認為「恬明於為人臣之義」；<sup>12</sup>唐肅宗（在位於公元 762-763）賜陳希烈等七

---

<sup>10</sup> 冀小斌指出當代研究文獻都同意司馬光政治思想的保守性，他並指出司馬光的「保守主義」有二特徵：一是認為守成不易，二是歷史意識強烈，以「古」為「今」鑑。參看 Xiao-bin Ji, *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2005), pp. 10-15 and pp. 35-60。

<sup>11</sup> 參看黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年），第4章，頁127-190，尤其是頁159-171。

<sup>12</sup> 〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》，卷7，〈秦紀二〉，始皇帝37年（210 BCE），頁251。

人自盡於大理寺，司馬光認為：「為人臣者，策名委質，有死無貳。」<sup>13</sup>

到了南宋理學大興之後，朱熹（晦庵，1130-1200）對歷史的解釋更是完全以超越於歷史之上的「理」作為解釋的基礎。我在本書第六章論述朱子的歷史思想時就會指出：傳統中國史學的道德解釋集中在「理」或「道」之上。「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，以朱子為代表的歷史解釋在這種「理」之哲學的支配下，歷史被超越時空的「理」所統轄，成為人事變遷之支配力量，所有具體的歷史事件都只是為了從正面或反面印證「理」的永恆特質，「理」成為批判歷史之「精神的槓桿」。

以朱子為代表的宋儒歷史解釋，採取一種「超時間的」的道德立場，來觀照具有時間性的歷史事實，因而取得了一種「非歷史」（ahistorical）<sup>14</sup>的性格；歷史事實的探討，並非

---

<sup>13</sup> 〔宋〕司馬光：《新校資治通鑑注》，卷220，〈唐紀三十六〉，肅宗至德2載（757），頁7050。司馬光評論歷史人物及其行為的所依據的「名分論」，是北宋以降儒者的共同價值觀之一。諸橋轍次（1883-1982）曾將宋儒思想及其志業分為三大領域：正名、經綸、修養，並強調北宋儒者的「正名論」實起於外患之頻仍，而衍生出禦戎論、邊務論、名節論、忠論。參看諸橋轍次：《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》，收入《諸橋轍次著作集》，第1卷（東京：大修館書店，1975年），頁192-278，有關宋儒修史事業與「正名」之討論，參考頁264-278。

<sup>14</sup> Benjamin I. Schwartz, "History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections," *History and Theory*, vol. 35, no. 4 (December, 1996), pp. 23-33。

朱子讀史的目的，而只是他的手段而已。就這種歷史解釋之本質而言，歷史知識僅為道德服務，史學之自主性為之晦而不顯，終不免淪為倫理學之奴僕。

第 11 世紀以後，在理學支配下的道德的歷史解釋，隱含著兩個理論上的問題：第一，在理學家的歷史解釋系統裡，「理」既是宇宙之規律（principle）又是人事之規範（norm），而且具有永恆不滅的性質，那麼要如何解釋歷史上政治黑暗或文化混濁的時代亦有「理」的支撐？換言之，道德的歷史解釋無法面對「歷史中的邪惡」這個問題。第二，朱子及宋代理學家將「理」之闡明與延續的重責，寄託在聖賢與英雄人物身上，如此一來，歷史就成為少數人的「傳記」，而非廣大群眾所共同締造的紀錄。這種史觀必然面臨一項嚴重的問題：倘若聖賢英雄無法適時出現，挽狂瀾於既倒，如何保證歷史的發展一直在合「理」的軌道上進行？

總之，雖然中國的史論可以 11 世紀宋代理學的興起作為分水嶺，在此之前是「理」在「事」中，在此之後是「理」在「事」上，但是，史「事」與史「理」的辯證性關係，一直是中國學術傳統中史學與哲學會通的整合平臺。

### 三、史論的作用（1）：從「殊相」到「共相」

傳統中國史學著作中的史論有各種類型，就其評論對象而言，有評論歷史人物之善惡者，也有評論歷史事件之興衰者。就其論述之內涵而言，有析論某一歷史事件中所潛藏之

意義或教訓者，也有申論歷史事件本身之意義者。不同類型的史論，發揮不同的作用，但都在史學與哲學之間建構起會通的橋樑，展現中國傳統學問史哲融合之特質。

史論作品的第一種作用就是從「殊相」中提煉「共相」。傳統中國史學家從來不以史料之收集或史實之重建為史學工作的最高目標，他們重建具體而特殊的歷史事實，是為了提煉歷史事實後面的抽象而普遍的原理，以作為經世之依據，章學誠（實齋，1738-1801）說：「史學所以經世，〔……〕，整輯排比，謂之史纂；參互搜討，謂之史考；皆非史學。」<sup>15</sup> 正如司馬遷氣勢磅礴地宣稱：<sup>16</sup>

僕竊不遜，近自託於無能之辭，網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理。凡百三十篇，亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。

從司馬遷開始，中國歷史學家以「通」作為史學工作的最高目標，尤其以唐代杜佑（735-812）的《通典》（801）、南宋鄭樵（1104-1162）的《通志》（1161）以及馬端臨（1254-1324/5）的《文獻通考》（1322）這三部制度史的百科全書，最能在歷史寫作上落實「通」的著史理想。<sup>17</sup> 貝塚茂樹（1904-1987）

---

<sup>15</sup> 〔清〕章學誠：〈浙東學術〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷5，頁524。

<sup>16</sup> 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷62，頁1257下。

<sup>17</sup> 參考 Hok-lam Chan, "'Comprehensiveness' (Tung) and 'Change' (Pien) in

曾說，中國的史學理論是修史的理論，而西方的史學理論是考史的理論，確實深具卓識。<sup>18</sup>

但是，值得注意的是，在傳統中國史學著作中的史論作品，所發揮的「通」的作用，正是在於從雜然紛陳的、具體而特殊的歷史事實或人物之中，抽離出抽象而普遍的原理、原則或規範，從而貫通歷史敘述與哲學思考，落實以史學經世之鵠的。

這種從「殊相」邁向「共相」的史論作品，早已出現在《孟子·告子下·15》：<sup>19</sup>

孟子曰：「舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，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。故天將降大任於是人也，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，曾益其所不能。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。」

---

Ma Tuan-lin's Historical Thought," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 27-88。

<sup>18</sup> 貝塚茂樹：〈中國史學理論的特質——劉知幾の史通を中心として〉，收入《貝塚茂樹著作集·第7卷·中國の史學》（東京：中央公論社，1977年），頁327-332，尤其是頁321。

<sup>19</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷12，頁348。

孟子從歷史人物的特殊事蹟之中，提煉具有普遍必然性意義的「生於憂患，死於安樂」這項命題。這種歷史思維方式，正是中國傳統史學家的思維方式。

中國歷史學家從「殊相」的敘述邁向「共相」的提出，最重要的關鍵在於「通則化」(generalization)的建立。中國傳統史家除了司馬遷在《史記》的「太史公曰」的史論中，提出許多通則性的看法之外，17世紀的王夫之(1619-1692)《宋論》、<sup>20</sup>18世紀的趙翼(1727-1814)《廿二史劄記》，<sup>21</sup>乃至20世紀的陳寅恪(1890-1969)的《唐代政治史述論稿》，<sup>22</sup>都在對中國歷史的敘述之後，提出許多通則性的看法。

從中國史論之致力於從「殊相」邁向「共相」來看，前輩學者中村元(1912-1999)研究中國人的思維方式時，強調

<sup>20</sup> 王夫之所撰《宋論》所述雖係宋朝歷代皇帝之相關史實，但亦隨事而說理，例如以商鞅、王莽、王安石之言，而提出「知言者，因古人之言，見古人之心；尚論古人之世，分析古人精意之歸；詳說群言之異同，而會其統宗；深造微言之委曲，而審其旨趣；然後知言與古合者，不必其不離矣；〔……〕」的通則。見〔清〕王夫之：《宋論》，收入《船山全書》(長沙：嶽麓書社，1989年)，第11冊，卷6，〈四 溫公明道之善王安石〉，引文見頁160。

<sup>21</sup> 趙翼的《廿二史劄記》所記雖然是以歷代史事為主，但他也說：「至今風會之遞變，政事之屢更，有關於治亂興衰之故者，亦隨所見附著之。」見〔清〕趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》(北京：中華書局，1984年)，〈廿二史劄記小引〉，頁1。

<sup>22</sup> 陳寅恪從唐代與諸多外族互動之具體史事，歸納出兩條通則：「一曰外族盛衰之連環性，二曰：外患與內政之關係」，見陳寅恪：《唐代政治史述論稿》(臺北：里仁書局，1981年)，頁128。

中國人重視具體性，抽象思維不發達，只重視特殊性，<sup>23</sup>中村元又說中國人只關心特殊的例證，而對超越個別而特殊例證的「共相」不感興趣。<sup>24</sup>吉川幸次郎（1904-1980）也認為中國人的思維方式特別信任感覺，對抽象原理的「統一性」不感興趣。<sup>25</sup>這類說法恐怕都是一偏之見，有待商榷。

當然，我們並不是說近代以前中國史學家已經採取某種近似於韓普（Carl Hempel, 1905-1997）式的「法則性的演繹解釋」（deductive-nomological explanation），因為傳統中國史學作品的史論中，「受闡釋端」（explanandum）未必能由闡釋端導引出來，而且中國的史論也缺少韓普式的「涵蓋通則的假說」（covering law）。<sup>26</sup>傳統中國史學家也許會同意柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）所說：科學注重的是「同」（similarity）與「普遍性」（universality）；歷史學注重的是「異」

<sup>23</sup> 中村元：《東洋人の思惟方法》（共4卷）（東京：春秋社，1988年）。徐復觀曾節譯該書第2卷為中文：中村元著，徐復觀譯：《中國人之思維方法》（臺北：臺灣學生書局，1991年）。Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1984), pp. 175-203。

<sup>24</sup> Hajime Nakamura, *op. cit.*, p. 184。

<sup>25</sup> 吉川幸次郎：《支那人の古典とその生活》，收入《吉川幸次郎全集》第2卷（東京：筑摩書房，1968年），頁269-359，特別是頁277。此書有中譯本吉川幸次郎著，林景淵譯：《中國人之古典學術與現實生活》（臺北：環宇出版社，1996年）。

<sup>26</sup> Carl Hempel, "The Function of General Laws in History," in Patrick Gardiner ed., *Theories of History* (Glencoe Ill.: Free Press, 1959), pp. 344-355。

(dissimilarity) 與「特殊性」(particularity),<sup>27</sup>因此,傳統中國史家所建立的是解釋性的歷史哲學(interpretive philosophy of history),而不是分析性的歷史哲學(analytic philosophy of history),他們所提出的「通則」(general laws)不是一種邏輯的定律,而是一種啟發性的(heuristic)原則。通過這種啟發性的原則,讀者可以追體驗(re-enact)歷史情境,體知(embody)古人之心,攜古人之手,與古人偕行。

傳統中國的史論論述,潛藏著另一個理論問題,值得我們探索。傳統中國史學家經由史論而從「殊相」邁向「共相」,但是,他們所建立的正是黑格爾(Georg W. F. Hegel, 1770-1831)所謂的「具體的共相」(concrete universals)。<sup>28</sup>那

---

<sup>27</sup> Isaiah Berlin, "History and Theory: The Concept of Scientific History," in Alexander V. Riasanovsky and Barnes Riznik eds., *Generalizations in Historical Writing* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1963), pp. 60-113。

<sup>28</sup> 黑格爾認為「具體的共相」(concrete universal)與「抽象的共相」(abstract universal)是一組相對的概念。「抽象的共相」包含三個要素:1.普遍性(universality)。2.規定性(determinateness)。3.兩者的單純統一(the simple unity of the two);而「具體的共相」(concrete universal)包含兩個要素:1.客觀的共相(the objective universal)。2.顯著的共相(singularized universal)。見 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, translated and edited by George di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 537, 585。另參見中譯本,黑格爾著,楊一之譯:《邏輯學》(北京:商務印書館,2009年),頁276-338。黑格爾認為中國的「五行」就是「具體的共相」,見 Hegel, *Lectures on the History of Philosophy 1825-6, vol. I*, in Robert F. Brown ed., translated by R. F. Brown and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 110。另參見中譯本,黑格爾著,賀麟、王太慶譯:《哲

麼，這種作為「具體的共相」的哲學或道德的命題是否有其普遍性與必然性呢？中國史家從史「事」中所抽離而出的史「理」，因為具有「具體性」的本質，所以中國的史「理」一旦被建立之後，雖有其自主性，但仍不是普遍適用的抽象的原理。這是值得思考的一個理論問題。

#### 四、史論的作用（2）：以「今」釋「古」，「古」為「今」鑑

中國史論作品的第二個作用是：以「今」釋「古」，在「古」與「今」之間搭起會通的橋樑，使歷史經驗為現代讀史者提供歷史的教訓。在傳統中國的史學寫作中，史家個人價值的關懷與時代的投影，常在史著中留下深刻的印記。

司馬遷的《史記》是說明這項論點的最具代表性的史著。太史公在《史記》〈高祖功臣侯者年表〉序言中說：「居今之世，志古之道，所以自鏡也，未必盡同」，古今睽違，人物異趣，中國史著中的史論，正發揮克服並拉近「古」「今」之距離之作用。太史公寫〈孔子世家贊〉，寄寓他對孔子人格與風範的無限景仰；寫〈外戚世家序〉歷數自古以來外戚之亂家邦，語雖隱晦，但屢言「可不慎與？」、「豈非命也哉？」寄寓他對漢武帝時代外戚擅權之感嘆。〈伯夷列傳〉筆法特異，太史公對「天道無親，常與善人」之質疑，更是對自己遭遇

的感懷。寫〈管晏列傳〉稱美管鮑之交，推崇晏子之延越石父為上客，可視為太史公蒙冤下獄後「交遊莫救，左右親近，不為壹言」<sup>29</sup>的慘痛經驗之投射。太史公寫〈屈原列傳〉，對屈原的「信而見疑，忠而被謗」<sup>30</sup>寄寓其無限哀惋之情。太史公寫屈原之所以深扣後世讀者之心弦，實與他自己身受「讒諂之蔽明也，邪曲之害公也，方正之不容也」<sup>31</sup>的迫害密不可分。總之，司馬遷的《史記》處處可見古事與今情交融。因為《史記》中「太史公曰」的筆法常以「今」釋「古」，所以才能使「古」為「今」鑑。

司馬光撰《資治通鑑》，在史實敘述之後的「臣光曰」文字，常將他自己的價值觀或時代背景，投射到歷史事實之中，從而使往事對現實發揮「善可為法，惡可為戒」之作用。前引《資治通鑑·卷一·周紀一》周威烈王二十三年（403 BCE）在「三家分晉」之後的「臣光曰」，<sup>32</sup>就是最典型的例證。宋末元初的胡三省（1230-1302）為《資治通鑑》作註，訓詁、名物、制度、地理均極精當，他在〈新注資治通鑑序〉中云：<sup>33</sup>

治平、熙寧間，公與諸人議國事相是非之日也。蕭、

<sup>29</sup> 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷62，頁1256上。

<sup>30</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷84，〈屈原賈生列傳〉，頁1004。

<sup>31</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷84，〈屈原賈生列傳〉，頁1004。

<sup>32</sup> 〔宋〕司馬光：《新校資治通鑑注》，卷1，〈周紀一〉，威烈王23年（403 BCE），頁2。

<sup>33</sup> 〔元〕胡三省：〈新注資治通鑑序〉，收入《新校資治通鑑注》，頁28。

曹畫一之辯不足以勝變法者之口，分司西京，不豫國論，專以書局為事。其忠憤感槩不能自己於言者，則智伯才德之論，樊英名實之說，唐太宗君臣之議樂，李德裕、牛僧孺爭維州事之類是也。至於黃幡綽、石野猪俳諧之語，猶書與局官，欲存之以示警，此其微意，後人不能盡知也。編年豈徒哉！

胡三省上文所引各項「臣光曰」對特定史實之評論，極為精當，具見司馬光史論文字之有心於會通「古」「今」，在歷史與現實之間搭起溝通的橋樑。

宋明時代許多評論史事或歷史人物的史論文字，更是致力於以「今」釋「古」，發揮「古」為「今」鑑之作用，如蘇洵（字明允，號老泉，1009-1066）的〈管仲論〉、<sup>34</sup>〈辨姦論〉，<sup>35</sup>均有強烈的「當代意涵」（Contemporary relevance），尤其是〈辨姦論〉一文，在敘述晉惠帝與王衍事蹟之後說：<sup>36</sup>

今有人，口誦孔、老之言，身履夷、齊之行，收召好名之士、不得志之人，相與造作言語，私立名字，

---

<sup>34</sup> 〔宋〕蘇洵：〈管仲論〉，收入《嘉祐集》（上海：上海古籍出版社，1993年），卷9，頁261-262。

<sup>35</sup> 〔宋〕蘇洵：〈辨姦論〉，收入《嘉祐集》，卷9，頁271-272。

<sup>36</sup> 〔宋〕蘇洵：〈辨姦論〉，收入《嘉祐集》，卷9，頁272。此文最早收入於〔宋〕邵伯溫（1057-1134）《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年，2008年），卷12，頁130-131。蘇洵卒於1066年，王安石尚未變法，此文或係他人偽作亦未可知。

以為顏淵、孟軻復出，而陰賊險狠，與人異趣，是王衍、盧杞合而為一人也，其禍豈可勝言哉！

這一段嚴厲批評，完全是為王安石而發。

中國史學作品中的史論之以「今」釋「古」，原有心於使「古」為「今」鑑，但是，由於「今」之歷史閱讀者的「自我」，是「多重的自我」，也具有「多重的認同」，所以，以「今」釋「古」的史論作品常激起更多問題，誠如薩伊德（Edward W. Said, 1935-2003）所說：<sup>37</sup>

訴諸過去是詮釋現在最通用的多種策略之一。這種訴求的激發，不僅是對過去所發生過的事或什麼是過去，有相反的看法；而且也對過去是否真的已經過去、結束和終了，或者是否可能以不同的形式延續下去而感到無法確定。這個問題激發了各種各類的討論——有關於影響力的、有關於咎責與評斷的，也有關於對現在的現實情況和未來的優先要項的討論。

薩伊德所言雖然是針對文學批評而發，但以上這一段話完全可以被引用來說明中國史論作品以「今」釋「古」並以「古」為「今」鑑所引發的問題。

---

<sup>37</sup> Edward W. Said 著，蔡源林譯：《文化與帝國主義》（臺北縣新店市：立緒文化事業公司，2001年），頁33；Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1990), ch. 1, p. 1。

在中國史論作品中的「以今釋古」及「以古鑑今」所發揮的作用中，理論上最大的挑戰有二：第一，如何避免過度突顯「現在」的主體性，以至於掩蓋過「過去」史實的真相？過度強調「古為今用」，終不能免於使「古」淪為「今」之奴僕。文革期間中國大陸「影射史學」之流弊昭昭在目，值得記取教訓。

第二，以「今」釋「古」之史論，在諸多史實中，僅聚焦在與「今」相關或至「今」仍餘波盪漾之「古」事，類似在歷史隧道中開汽車，其所成就者終不能免於「隧道史學」(Tunnel history)之譏，<sup>38</sup>所見不免以管窺豹，未見其小先遺其大，得失尚未易言也。

以上這兩項挑戰在傳統中國史家看來，應該是可以解決的問題，因為中國史家雖然浸潤在儒家價值理念之中，但他們都堅持對歷史事實的尊重，不會因為考量「今」之壓力或需求而扭曲「古」之事實。魯襄公 25 年 (548 BCE)，史官堅持「崔杼弑其君」的歷史記載而不惜以身相殉。<sup>39</sup>中國史家自古以來記載史實講究用字精確。<sup>40</sup>中國史家對「事實性」(factuality)的堅持，使他們深信以上這兩個理論上的問題，可以化解於他們的史著之中。

---

<sup>38</sup> 這是 J. H. Hexter 的名詞，參看 J. H. Hexter, *Reappraisals in History* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1961)。

<sup>39</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》(臺北：源流文化事業有限公司，1982 年)，下冊，襄公 25 年，頁 1099。

<sup>40</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，僖公 16 年，頁 369。

## 五、史論的作用（3）：融貫「事實判斷」與「道德判斷」

中國史論作品的第三個作用就是：將對歷史事實與人物的判斷，與對道德的判斷融合為一。誠如錢穆（賓四，1895-1990）所說：「中國歷史精神，在人必分賢奸，凡事必有褒貶」。<sup>41</sup>因此，以求真為目標的史學與以求善為目標的哲學，在傳統中國學術中合而為一，呈現傳統中國學術的特質。

傳統中國史論之將「事實判斷」與「道德判斷」合而為一，早已見之於《左傳》的「君子曰」論述之中。魯隱公十一年（712 BCE）《左傳》作者在敘述了鄭莊公處理鄭國與許國之間的政治鬥爭過程之後，評論此事說：<sup>42</sup>

君子謂鄭莊公「於是乎有禮。禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。許，無刑而伐之，服而舍之，度德而處之，量力而行之。相時而動，無累後人，可謂知禮矣。」

在上引《左傳》作者的史論中，呈現兩項特點：第一，史官對鄭國與許國之間的政治鬥爭之歷史事實的敘述是一種手段，提煉史論並施行道德判斷才是歷史致知的目的。第二，

---

<sup>41</sup> 錢穆：《中國史學發微》，收入《錢賓四先生全書》，第32冊，引文見頁141。

<sup>42</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年），上冊，隱公11年，頁76。

歷史事實被置於道德的脈絡中加以衡量並批判。《左傳》作者在紛然雜陳的諸多歷史事實之中，選取最具有道德啟示意義的事件或人物，在事實的描述之後，接著開發事件背後潛藏的正面價值或負面教訓。這種歷史寫作的傳統，正是孔子編纂《春秋》的原則，《孟子·離婁下·21》：<sup>43</sup>

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。』」

孔子所謂的「竊取」正是從史事中提煉史理與史義，使歷史事實的敘述成為道德推理的手段，並將歷史學與道德學貫通為一，誠如余英時（1931-）所說：「中國傳統中的歷史寫作是一種政治批判與道德批判」。<sup>44</sup>

中國史論作品中從歷史事實中提煉道德命題的例子，可謂俯拾皆是。漢初的賈誼（200-168 BCE）撰寫〈過秦論〉，他在敘述秦國（221-206 BCE）從中國西陲的小國發展成為一統中國的大帝國的過程，然而這個狂飆式的帝國卻在十五年之間灰飛煙滅。賈誼從秦帝國的興亡中提煉歷史的教訓，指

<sup>43</sup> [宋]朱熹：《孟子集注》，卷8，頁295。

<sup>44</sup> Ying-shih Yü, "Reflections on Chinese Historical Thinking," in Jörn Rüsen ed., *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2002), p. 161。

出：「仁義不施，而攻守之勢異也」<sup>45</sup>正是秦帝國興亡之決定性因素。在賈誼的歷史解釋裡，秦始皇（在位於 221-210 BCE）之不能以「仁」與「義」治國，是秦帝國崩潰的根本原因。這種浸潤在儒家價值理念之中的歷史解釋，建立在一種理論假設之上：「外在範疇」的運作邏輯（*modus operandi*）等同於「內在範疇」的運作邏輯，所以「外在範疇」可以被視為「內在範疇」的擴大與延伸。

中國史論中的「道德批判」，可以分成兩類。第一類是對歷史人物進行「道德批判」。司馬遷在敘述項羽（232-202 BCE）的事蹟之後，也批判項羽說：<sup>46</sup>

分裂天下，而封王侯，政由羽出，號為「霸王」。位雖不終，近古以來未嘗有也。及羽背關懷楚，放逐義帝而自立，怨王侯叛己，難矣。自矜功伐，奮其私智而不師古，謂霸王之業，欲以力征經營天下，五年卒亡其國，身死東城，尚不覺寤而不自責，過矣。乃引「天亡我，非用兵之罪也」，豈不謬哉！

在司馬遷眼中，項羽之所以失敗，乃是因他不知自我檢討，缺乏自我反省能力。

司馬遷在《史記·李斯列傳》批判李斯（?-208 BCE）的

---

<sup>45</sup> 〔漢〕賈誼：《過秦論》，收入《賈誼新書·揚子法言》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁7。

<sup>46</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷7，〈項羽本紀〉，頁159。

作為說：<sup>47</sup>

太史公曰：李斯以閭閻歷諸侯，入事秦，因以瑕釁，以輔始皇，卒成帝業，斯為三公，可謂尊用矣。斯知六藝之歸，不務明政以補主上之缺，持爵祿之重，阿順苟合，嚴威酷刑，聽高邪說，廢適立庶。諸侯已畔，斯乃欲諫爭，不亦末乎！人皆以斯極忠而被五刑死，察其本，乃與俗議之異。不然，斯之功且與周、召列矣。

又在《史記·淮陰侯列傳》批判韓信（?-196 BCE）的為人說：<sup>48</sup>

太史公曰：吾如淮陰，淮陰人為余言，韓信雖為布衣時，其志與眾異。其母死，貧無以葬，然乃行營高敞地，令其旁可置萬家。余視其母冢，良然。假令韓信學道謙讓，不伐己功，不矜其能，則庶幾哉，於漢家勳可以比周、召、太公之徒，後世血食矣。不務出此，而天下已集，乃謀畔逆，夷滅宗族，不亦宜乎！

凡此種種言論，都是對歷史人物個人的批判。

北宋史學家司馬光（1019-1086）的《資治通鑑》所記載的第一件歷史事件是公元前 403 年「初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔為諸侯」這件事，記載只有一行，但司馬光卻寫了一篇

---

<sup>47</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 87，〈李斯列傳〉，頁 1037。

<sup>48</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 92，〈淮陰侯列傳〉，頁 1066。

以「臣光曰」起始的史論，申論歷代之興亡皆決定於主政者之德行。司馬光說：<sup>49</sup>

自古昔以來，國之亂臣，家之敗子，才有餘而德不足，以至於顛覆者多矣，豈特智伯哉！故為國為家者苟能審於才德之分而知所先後，又何失人之足患哉！

司馬光另有一段極為明白的文字，論述史學的教化功能，他說：<sup>50</sup>

臣今所述，止欲敘國家之興衰，著生民之休戚，使觀者自擇其善惡得失，以為勸戒，非若《春秋》立褒貶之法，撥亂世反諸正也。

司馬光在上文中強調對歷史施以「事實判斷」，正是以彰昭「道德判斷」為其目的。

除了對歷史人物行止的「道德批判」之外，中國史論文字的第二類「道德批判」，則是對制度的批判。舉例言之，明太祖洪武十三年（1380）以左丞相胡惟庸「圖謀不軌」，罷中書省，廢丞相，以六部直隸於皇帝。黃宗羲（1610-1695）在《明夷待訪錄·置相》中，就強烈批判這項制度變革說：<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> 〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》，卷1，〈周紀一〉，威烈王23年（403 BCE），頁15。

<sup>50</sup> 〔宋〕司馬光：《新校資治通鑑注》，卷69，〈魏紀一〉，文帝黃初2年（221），頁2187。

<sup>51</sup> 〔清〕黃宗羲：《明夷待訪錄》（臺北：臺灣中華書局，1974年四部備

有明之無善治，自高皇帝罷丞相始也。

原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之；是官者，分身之君也。孟子曰：「天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。」蓋自外而言之，天子之去公，猶公、侯、伯、子、男之遞相去；自內而言之，君之去卿，猶卿、大夫、士之遞相去；非獨至於天子遂截然無等級也。昔者伊尹、周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位始不列於卿、大夫、士之間，而小儒遂河漢其攝位之事，以至君崩子立，忘哭泣衰經之哀，講禮樂征伐之治，君臣之義未必全，父子之恩已先絕矣。不幸國無長君，委之母后，為宰相者方避嫌而處，寧使其決裂敗壞，貽笑千古。無乃視天子之位過高所致乎？

當然，並不是所有的史論中的「道德判斷」都必須出之以褒或貶的語句，<sup>52</sup>有時並非以直接的方式進行褒或貶的事實敘述，卻更具有批判力，最典型的就是司馬遷在描述荊軻刺秦王的事實時，寫荊軻之匕首「不中！中銅柱」，<sup>53</sup>寄寓史家

要本），〈置相〉，頁6上半頁-7下半頁。

<sup>52</sup> 參考 Adrian Oldfield, "Moral Judgments in History," *History and Theory*, XX:3 (Oct., 1981), pp. 260-277。

<sup>53</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷86，〈刺客列傳〉，頁1024。

對刺秦王失敗一事之無限的哀惋，更是一種最強有力的「道德批判」。

古代中國將「事實敘述」與「道德判斷」融為一體的史學傳統，實建立在對歷史的行為者的「自由意志」的肯定之上。最經典的是《左傳》宣公二年（607 BCE）的記載：<sup>54</sup>

趙盾攻靈公於桃園。宣子未出山而復。大史書曰「趙盾弑其君」，以示於朝。宣子曰：「不然。」對曰：「子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」宣子曰：「嗚呼！《詩》曰：『我之懷矣，自詒伊戚。』其我之謂矣。」孔子曰：「董狐，古之良史也，書法不隱。趙宣子，古之良大夫也，為法受惡，惜也，越境乃免。」

孔子之所以稱讚春秋時代晉國史官董狐是「古之良史也」，乃是因為孔子與董狐都肯定歷史的行為者趙盾「亡不越境，返不討賊」的行為，是出自於他的「自由意志」，因此必須為他行為的後果負起最後的道德責任，接受歷史的審判「趙盾弑其君」的記載。

傳統中國史學家堅持人生而具有「自由意志」，所以，人必須為人的行為負起道德責任，而帝國之興衰，乃至歷史之發展方向，都取決於歷史的行為者的「心」。明末王夫之（1619-1692）在《讀通鑑論·敘論四》中有一段文字評論歷

---

<sup>54</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，頁 662-663。

史之治亂在於統治者之「心」：<sup>55</sup>

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，而史特其鑑也。

在王夫之以及浸潤在儒家人文精神傳統中的中國史家看來，歷史的變化莫不與人「心」有密切之關係（mind-correlative 或 mind-correlated），因此，「修心」成為統治者最重要的工作。

從傳統中國史論作品之發揮道德裁判的作用而言，我們可以說：中國文化中的「歷史的審判」，可以比擬於猶太基督教文化中的「最後的審判」。西方文化傳統中的「最後的審判」建立在「人」與「神」的誓約（covenant）之上，但是中國文化傳統中的「歷史的審判」，則是築基於「人」與「人」之間未經明言（tacit）的道德責任（moral duty），正如余英時所說：「在中國史學中對於超越於人之上的神蹟或自然律等概念可說完全陌生」。<sup>56</sup>中國文化正是以「歷史的審判」取代猶

---

<sup>55</sup> 〔清〕王夫之：《讀通鑑論》，收入《船山全書》，第10冊，頁1181-1182。

<sup>56</sup> Ying-shih Yü, *op. cit.*, p. 153。

太基督宗教文化中的「最後的審判」。傳統中國史學家心中魂牽夢縈的永遠是人間的血淚與苦難，而不是天上的神國的建立或是歷史中集體性的力量。<sup>57</sup>從司馬遷筆下對於失敗英雄如項羽（232-202 BCE）的同情，對於彰顯核心價值理念的文化英雄如伯夷、叔齊的悲憫，以及對勞苦眾庶的關懷，我們可以說《史記》這部經典史學名著確實充滿悲天憫人的情懷。

關於歷史研究中是否應該進行「道德判斷」，是 20 世紀歐洲史學家的一個問題。20 世紀英國史學名家巴特菲爾德（Herbert Butterfield, 1900-1979）認為歷史學家的責任是對歷史事實的描述，而不是判斷歷史人物的是非對錯。他主張在歷史研究中進行道德判斷會隱蔽歷史的認知。<sup>58</sup>卡爾（E. H. Carr, 1892-1982）也認為歷史行為者的「私領域」與「公領域」應加以區分。<sup>59</sup>柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）反對上述看法，他認為所謂「主觀」與「客觀」之界限難以區隔，而且歷史

---

<sup>57</sup> 伯克（Peter Burke）曾說西方史學對集體性的力量賦予特別的重視，參看 Peter Burke, “Western Historical Thinking in a Global Perspective: 10 Theses,” in Jörn Rüsen ed., *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2002), pp. 15-30。

<sup>58</sup> Herbert Butterfield, “Moral Judgments in History,” in Hans Meyerhoff ed., *The Philosophy of History in Our Time* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1959), pp. 228-248。

<sup>59</sup> Edward Hallett Carr, *What Is History?* (New York: Alfred Knopf, 1962, c1961)。

的主體是各別的個人，個人應為他的行為負起責任。<sup>60</sup>

傳統中國史學家傾向於同意柏林的說法，而反對巴特菲爾德的立場。司馬遷著史的目標在於「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，<sup>61</sup>司馬遷以自己主觀的「一家之言」「通貫客觀的「古今之變」。在《史記》的歷史世界裡，主客交融，「過去」與「現在」親切互動。歷史研究的所謂「客觀性」，正是通過司馬遷的「歷史的心魂」的「主觀性」而折射地建構而成。

總之，中國的史論將「事實」脈絡化於「道德」之中，使「事實」不再是冷冰冰的時空之中的物理現象，而是活生生的、有血有淚的人間活動。「歷史事實」確實是通過「歷史敘述」才能獲得重建，正如李惠儀所說：「只有當我們能夠陳述故事並提出論述時，『過去』才能被解讀」，<sup>62</sup>但是，我想強調的是，「『過去』的可讀性」(readability of the past) 只有在「價值」的脈絡性 (the contextuality of “value”) 之中，才能獲得提昇。用司馬遷的話來說，零碎的「古今之變」只有經過史家的「一家之言」的價值網絡的篩選、安排、重組與貫

---

<sup>60</sup> Isaiah Berlin, “Historical Inevitability,” in Hans Meyerhoff ed., *op. cit.*, pp. 249-272。

<sup>61</sup> 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷62，頁1257下。

<sup>62</sup> Wai-ye Li, *The Readability of the Past in Early Chinese Historiography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007), p. 1。

串，才能成為有意義的「事實」群。在傳統中國史家的歷史世界裡，歷史是人之「實存的」經驗世界。在這個世界裡，「事實判斷」與「價值判斷」密不可分，而「主觀性」與「客觀性」也融合無間，中國史家完全可以同意柯靈吾（R. G. Collingwood, 1889-1943）所說：「歷史是在史家心靈中重建過去的思想」（history is nothing but the re-enactment of the past thought in the historian's mind）。<sup>63</sup>

正是中國史論所發揮的這種作用，造就了中國傳統學術之史哲合一的特質。中國歷史學與哲學以舒解人間苦難，提昇人類生命為其目的，所以既求「真」更求「善」，使中國史學成為「以個案建構的哲學」；而中國哲學則因具有強烈的時空性而有其歷史的厚度與視野。

## 六、結論

本章以若干具有代表性的史論作品為例，分析傳統中國史論作品之三大作用：第一是從歷史事實的「殊相」中抽離「共相」，使中國歷史寫作中的「事」與「理」恆處於某種動態的辯證關係之中。第二是以「今」釋「古」，「古」為「今」鑑，「古」「今」如相會於一堂，親切對話。第三是將「事實」置於「道德」脈絡中加以敘述、衡量並批判，使中國歷史寫

---

<sup>63</sup> R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), p. 228；另參見中譯本，R. G. Collingwood 著，黃宣範譯：《歷史的理念》（臺北：聯經出版公司，1981年），頁232。

作呈現主客交融的特質。在史論精神的流注之中，傳統中國歷史家所建構的歷史世界中的人物，不是博物館裡的木乃伊，他們是圖書館裡的圖書。現代讀者可以進入古人所體驗的經驗之中，攜古人之手，與古人偕行，帶著自己時代的課題向古人叩問答案。傳統中國歷史寫作所描繪的世界，不是一個冷冰冰的概念遊戲的世界，而是充滿了聖君的德治、賢相謀國的忠誠、暴君專制的邪惡、酷吏的尖刻與人民的血淚的世界。

傳統中國的史論作品中的經世精神的流注，使中國史學寫作中充滿了道德的教誨，對讀史者提供深思生命的意義與價值的資源；也使得中國哲學家常常從歷史出發思考，中國哲學家多半身兼哲學史家，他們的哲學論證具有強烈的歷史的時間性與空間性，呈現中國傳統學術中史哲融貫之特質。

## **【第二部】**

# **儒家思想與中國歷史思維的展開**



## 第三章

# 中國古代儒家歷史思維的方法及其運用

### 一、引言

我們在第一章的論述中指出：傳統中國歷史思維以「時間」為核心概念，但是，史家雖然以研究具有「時間性」(temporality)的具體的歷史人物或事件為其主要職責，但是，他們都致力於從「時間性」的史實之中，提煉具有「超時間性」(supra-temporality)的普通理則或道德命題。我們在第二章中進一步指出：傳統中國史家之所以能夠在「時間性」與「超時間性」之間悠遊自得，縱浪大化，尚友古人，以古鑑今，指引未來，主要原因正是在於傳統史學論著中，有其源遠流長的史論傳統。傳統中國史學家在歷史敘事之後常撰寫史論，以貫通「特殊性」與「普遍性」，並從「時間性」之中抽離其「超時間性」之內涵與價值理念，以會通古今，使「古」為「今」鑑。

現在，我們分析古代儒家所展現的歷史思維方式及其運用方法。我們的探索必須從所謂「具體性思維方式」切入。所謂「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文化特色的思維方式。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邏輯推理。這種思維方式在中國文化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。<sup>1</sup>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（722-481 BCE）已成為中國人的共識。中國古代歷史意識頗為早熟。<sup>2</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。中國人的思維活潑空靈但又不離日用常行，從不受抽象的「型式」（form）或「範疇」（category）或靜止的命題所束縛。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 參考 Paul R. Goldin, "Appeals to History in Early Chinese Philosophy and Rhetoric," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35, no. 1 (2008), pp. 79-96.

<sup>2</sup> 參看 E. G. Pulleyblank 為自己與 W. G. Beasley 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>3</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」（見〈易教上〉），收入葉瑛校注：《文史通義校注》〔北京：中華書局，1994年〕，卷1，頁1），實已暗示中國思維方式特重「具體性」此一特徵。Pierre Ryckmans 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),

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？這些問題是本章企圖解答的課題。

本章首先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）往復性，指「時間」在「過去」與「現在」兩極之間往復運動，使「過去」與「現在」構成既分離而又融合之辯證發展關係；（二）「今」既為「古」所塑造，但又能賦「古」以新義。我接著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。我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」為中心的人文精神；（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」以其盛德大業化成人文世界，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。

## 二、儒家歷史思維中的「時間」概念

### (一)「時間」的往復性

時之為義大矣哉！春秋時代的孔子（551-479 BCE）就已有川上之嘆，以流水喻時間之飛逝。唐代詩人陳子昂（656-695）的詩：「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」，<sup>4</sup>很能體顯人在被「時間」所放逐的情境下，為曠古的孤寂感所侵襲之心情。但「時間」的本質何在？這是我們首先必須探討的課題。

中國古代儒家進行歷史論述時，所呈現的「時間」概念至少有以下兩項特質：（一）時間的往復性；（二）「時間」序列中的「古」與「今」具有相互呈顯與相互存在之交錯關係。所謂「時間的往復性」，是指在古代儒家的歷史思維中，「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「往復的時間」。

在古代儒家看來，「時間」之所以具有往復性，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

---

<sup>4</sup> 〔唐〕陳子昂〈登幽州臺歌〉：「前不見古人，後不見來者。念天地之悠悠，獨愴然而涕下！」收入《全唐詩》（北京：中華書局，1992年），第3冊，頁902。

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·23》）<sup>5</sup>孟子（371?-289? BCE）更進一步指出這種「時間」發展的過程中呈現週期性的律動：<sup>6</sup>

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較為樂觀的看法。孔子曾歸納春秋時代以來的歷史發展，

---

<sup>5</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷1，頁59。

<sup>6</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷14，頁376-377。

指出歷史發展有一定的通則：<sup>7</sup>

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·2》）

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：<sup>8</sup>

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。

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

---

<sup>7</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷8，頁171。

<sup>8</sup> 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本），頁222下半頁。

周代文化心馳不已，孔子以不夢見周公為自己衰老的表徵。周文中這種尊重歷史的思想，對孔子當有某種啟示。

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>9</sup>對充虞所說的一段話就隱涵歷史必然性的假設。孟子說：<sup>10</sup>

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？」）。

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。

儒家這種歷史的樂觀主義心態，最主要的思想依據之

---

<sup>9</sup> 關於這一段史實，參考黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1993年初版，2006年修訂二版），第2章。

<sup>10</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷4，頁250。

一，就是：他們相信歷史中的「時間」具有往復性，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，而不是一種外科手術室裡的解剖行為。在孔孟荀的認知裡，「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。

以上這一段對於儒家思想中「時間」的往復性的說明，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 Lévi-Strauss, 1908-2009）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>11</sup>既然原始社會的人也相信「時間的往復性」，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。真木悠介（本名見田宗介，1937-）曾分析世界文化史上所見的「時間」的

---

<sup>11</sup> Claude Lévi-Strauss 著，李幼蒸譯：《野性的思維》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁294。

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。<sup>12</sup>古希臘文化與原始共同體中的「時間」趨近於「往復性的時間」；近代和希伯來文化的「時間」趨近於「不往復性的時間」。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「往復性」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，隱藏著巨大的差異性，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」的往復性，常常透過某種儀

---

<sup>12</sup> [日]真木悠介：《時間の比較社會學》(東京：岩波書店，1981年，1991年)，頁183。關於中西文化中的「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*, vol. 3, no. 2 (1961), pp. 123-138；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：東方書店，1992年)。

式或自然物而創造，但古代中國人的「時間」的往復性，則常常透過對古聖先賢及其歷史事實而建構，兩者有其本質上的不同。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>13</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：

---

<sup>13</sup> Claude Lévi-Strauss 著，李幼蒸譯：《野性的思維》，頁 300。

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）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>14</sup>

但是，古代中國人的「時間」之往復性，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、孔子等）及其嘉言懿行的思考而創造的。這一點將於本章第四節加以討論，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」很容易撕裂而為二，而且兩者恆處

---

<sup>14</sup> Claude Lévi-Strauss 著，李幼蒸譯：《野性的思維》，頁 306。

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」具有兩個面向：(1) 作為歷史經驗之積澱的「自我」；(2) 作為現實情境制約下之存在的「自我」。

所謂「作為歷史經驗之積澱的自我」是指人之作為「歷史人」(Homo historien) 這個面向而言，人為歷史經驗所浸潤、所塑造。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的時候；當孟子回顧歷史，特別注意「舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，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」(《孟子·告子下·15》)<sup>15</sup>等歷史事實的時候，他們都浸淫於歷史之中而為「歷史」所塑造。周公、舜、傳說等人的生命經驗經過孔子與孟子的「體知」(embodiment) 之後，都成為孔子與孟子的人格特質的組成元素。作為「歷史人」的「自我」充滿了理想性。相對於所謂「作為歷史經驗之積澱的自我」而言，所謂「作為現實情境制約下之存在的自我」，則是指人之作為「現實人」，是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，對現實世界的汙穢感受特別深刻。如此一來，兩種「自我」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，就一直是他們的歷史論述的一項重要主題。

從《論語》的記載來看，孔子常常以通過對周代文化表

---

<sup>15</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷12，頁348。

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·25》）<sup>16</sup>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·16》）<sup>17</sup>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。

「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。」（《告子上·16》）<sup>18</sup>
- (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。」（《告子下·7》）<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷7，頁155。

<sup>17</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁179。

<sup>18</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷11，頁336。

<sup>19</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷12，頁343。

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（298-238 BCE）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：<sup>20</sup>

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。〔……〕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，有持挈伺詐權謀傾覆，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。（《荀子·富國》）

荀子與孔孟一樣，他之所以將古代加以理想化，是為了用它作為槓桿，來批導並提昇不理想的當代。

以上的論述指出：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，

---

<sup>20</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2000年），頁347-352。

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，「時間的往復性」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」，並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。這是古代中國的「時間」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>21</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」。在這種人文時間裡，「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（520-? BCE）說：「告諸往而知來者。」（《論語·學而·15》）<sup>22</sup>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·23》）<sup>23</sup>這些話都是在假定「過去」與「現在」之間有其連續性的基礎上而說的。

---

<sup>21</sup> Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology* (London: The Athlone Press, 1971), pp. 124-136。

<sup>22</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷1，頁53。

<sup>23</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷1，頁59。

以上我們分析古代儒家歷史思維中的「時間」的往復性，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「往復的時間」，而是一種可以克服「理想」與「現實」矛盾的人文「時間」。

## （二）「古」與「今」的相互呈顯

古代儒家「時間」概念的第二項特質是：「古」與「今」的相互呈顯。

所謂「古」與「今」的「相互呈顯」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」互為依存，互為創造與被創造。

從「古」與「今」的相互呈顯，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」的相互呈顯，在「鑑」這個字中可以透顯其具體涵義。本章第一節曾引用《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>24</sup>「監」，原指鏡，《釋文》「鑑，鏡也。」《左傳》魯莊公 21 年(673 BCE)「王以后之鬻鑑予之」，<sup>25</sup>《詩·邶風·柏舟》「我心匪鑑」，<sup>26</sup>以上三例中之「鑑」均指鏡。朱駿聲(1788-1858)云：「鑑，假借為鏡。〔……〕竟監，一聲之轉」，<sup>27</sup>其說甚是。「鑑」之

---

<sup>24</sup> 參考李孝定：《甲骨文字集釋》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年)，第8卷，頁2715-2716。

<sup>25</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》(臺北：源流文化事業有限公司，1982年)，頁218。

<sup>26</sup> 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》(臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本)，頁74。

<sup>27</sup> 〔清〕朱駿聲：《說文通訓定聲》(臺北：藝文印書館，1979年影印本)，謙部第4，頁189。

意義從原指鏡子引申出「誠」之涵意，《廣韻》：「鑑，誠也」，<sup>28</sup>《正字通》：「考觀古今成敗為法戒者，皆曰鑑」，<sup>29</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」，<sup>30</sup>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新意義。「鑑」之一字，最能顯示中國古代儒家歷史思維中「古」與「今」相互呈顯之意涵。

討論儒家「時間」觀中「古」與「今」的相互呈顯這個現象，就會產生一個問題：在儒家「時間」觀中，「未來」如何被思考？事實上，日本前輩學者栗田直躬（1903-1999）就認為中國古代思想家對「未來」缺乏思考，在中國古籍中常見「古」「今」明確並列，但是與它們相應的表示「未來」意義的單字卻付諸闕如；在概念上，中國古籍也欠缺「未來」的獨立地位。<sup>31</sup>栗田先生上述說法殊有見識，但我想補充的是：古代中國思想家認為「鑑往」就可以「知來」，有關「未來」的種種可能動向，早就潛藏在「過去」之中，正如孔子

<sup>28</sup> 〔宋〕陳彭年等修：《廣韻》（臺北：臺灣商務印書館，1965年四部叢刊初編縮本），卷4，頁130上半頁。

<sup>29</sup> 〔明〕張自烈：《正字通》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年），第198冊，〈經部·小學類〉，頁550。

<sup>30</sup> 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁644。

<sup>31</sup> 栗田直躬：〈上代シナ思想における「時」と「時間」〉，收入氏著：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996年），第4章，頁149-187。

所說：正因為「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也」這一段「過去」的史實，所以，「其後繼周者，雖百世可知也」（《論語·為政·23》）。<sup>32</sup>

### 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。

在本章第二節的論述中，我曾指出：古代儒家認為人的「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·23》）。<sup>33</sup>孟子所持「五百年必有王者興」的說法雖有某種循環論的色彩，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」，因為他認為「古今一

---

<sup>32</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷1，頁59。

<sup>33</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷1，頁59。

度」(《荀子·非相》)。<sup>34</sup>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拉近「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》)<sup>35</sup>即史事而求史義，正是生活在儒家傳統之下的中國史家一貫的著史傳統。本書第二章討論中國歷史寫作中有其源遠流長的史論傳統。這種史論文字，正是傳統中國史家即史事以求史義的平臺。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

中國人的思維方式最重要的是「比興」思維，「比」常不離於「興」，並以「興」為核心概念。我們先論「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」<sup>36</sup>之意。比，即今語「比附」之意，切類以指事，這是古代中國

<sup>34</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁213、214。

<sup>35</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷8，頁295。

<sup>36</sup> 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，〈詩卷第一〉，收入《朱子全書》(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年)，第1冊，頁406。

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：<sup>37</sup>

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>38</sup>是當時知識分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」(〈子張·21〉)；<sup>39</sup>孔子以「不復夢見周公」(〈述而·5〉)<sup>40</sup>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」(〈述而·15〉)，<sup>41</sup>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

---

<sup>37</sup> 吳毓江：《墨子校注》(北京：中華書局，1993年)，下冊，頁642。

<sup>38</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，哲學家也常常運用類推思考方式，參看 Shu-hsien Liu (劉述先), "The Use of Analogy in Traditional Chinese Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 1, no. 3 and no. 4 (June-September, 1974), pp. 313-338。

<sup>39</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷10，頁192。

<sup>40</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁94。

<sup>41</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁96。

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。

誠如劉殿爵（1921-2010）先生所說，孟子最善於運用類推方式進行論證，<sup>42</sup>孟子說：「凡同類者，舉相似也」（《孟子·告子上·7》），<sup>43</sup>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>44</sup>這兩種用法在孟子論述歷史事實時均常出現，茲舉《孟子》書中三例以明之：

（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。」（《公孫丑上·3》）<sup>45</sup>

（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；豈好辯哉？予不得已也。」（《滕文公

---

<sup>42</sup> D. C. Lau, *op. cit.*

<sup>43</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷11，頁329。

<sup>44</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（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁5-12。

<sup>45</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷3，頁235。

下·9))<sup>46</sup>

- (3) 孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；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。」(《離婁上·1》)<sup>47</sup>

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(465-520?)在《文心雕龍·比興》所謂：「興者，起也」，<sup>48</sup>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·8》載孔子與子夏的一段對話可以引用來作為說明：<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷6，頁273。

<sup>47</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁275。

<sup>48</sup> 〔梁〕劉勰著，〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》(臺北：臺灣開明書局，1975年臺十三版)，卷8，頁1右。

<sup>49</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷2，頁63。

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」（《論語·陽貨·9》），<sup>50</sup>就是指經由讀《詩》而喚醒心志而言。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：「故說《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》）<sup>51</sup>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「詩」之多義與廣延的特質，就是我在這裡所說的「興式思維方式」。

「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

---

<sup>50</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁178。

<sup>51</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷9，頁306。

何？盍姑內省德乎，無闕而後動。」<sup>52</sup>

- (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。」<sup>53</sup>

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：『古公亶甫，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，與百姓同之，於王何有？」

---

<sup>52</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年），上冊，僖公19年，頁383-384。

<sup>53</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，下冊，襄公31年，頁1195。

(〈梁惠王下·5〉)<sup>54</sup>

(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。」(〈梁惠王下·14〉)<sup>55</sup>

(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。故天將降大任於是人也，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，曾益其所不能。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。」(〈告子下·15〉)<sup>56</sup>

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

---

<sup>54</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷2，頁219。

<sup>55</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷2，頁224。

<sup>56</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷2，頁348。

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，所謂「羚羊掛角，無迹可求」<sup>57</sup>者是矣。

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>58</sup>但是，在儒家歷史思維中所見的「起興」，則常常是「言遠而指近」，在古事中見今情，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，古代中國儒家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。

古代儒家歷史思維中的「比興式思考方式」，常舉歷史事

<sup>57</sup> 〔宋〕嚴羽：《滄浪詩話·詩辨》，參見郭紹虞：《滄浪詩話校釋》（北京：人民出版社，1983年），頁26。

<sup>58</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，1963年據樸社1931年版重印），頁683-685。

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（641 BCE），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、傅說、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。

論述至此，我們可以扣緊這種以「譬喻」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：

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

境的刺激或興發。

#### 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」以新意的方式，使「三代」的歷史經驗對「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，<sup>59</sup>值得我們加以進一步探討。

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

---

<sup>59</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 Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and the Related Ideas in Antiquity* (New York: Octagon Press, 1980)。

已有方並以道德治國：

- (1) 子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」（《泰伯·10》）<sup>60</sup>
- (2) 子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」（《泰伯·17》）<sup>61</sup>
- (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！」（《泰伯·18》）<sup>62</sup>
- (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。」（《泰伯·19》）<sup>63</sup>
- (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。」（《泰伯·20》）<sup>64</sup>

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

---

<sup>60</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁105。

<sup>61</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁107。

<sup>62</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁107。

<sup>63</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁107-108。

<sup>64</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁108。

是中國語言中反事實思維最常使用的語詞之一。誠如吳光明（1933-）教授所指出，在中國語言裡，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>65</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，孔子可能不認為這項疑問是一個有意義的問題。孔子可能認為批導「現在」以展望「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·5》載楚狂之言）<sup>66</sup>的狀況有所匡正，孔子認為他的時代陷於天下無道，如果「天下有道，丘不與易也」（《論語·微子·6》）。<sup>67</sup>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

<sup>65</sup> 參考 Kuang-ming Wu, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, vol. 19, no. 2 (Dec., 1989), pp. 1-43。

<sup>66</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁184。

<sup>67</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁184。

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。」(《離婁上·2》)<sup>68</sup>
- (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。〔……〕」(《離婁上·3》)<sup>69</sup>
- (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

---

<sup>68</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁277。

<sup>69</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁277。

乎？臣始至於境，問國之大禁，然後敢入。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？」  
（〈梁惠王下·2〉）<sup>70</sup>

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。孟子所說三代的史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，所謂「三代」正是作為孟子時代的「事實性」(factuality)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為一種精神的槓桿，孟子可以使用這支槓桿來批導現實，指引未來。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，然其意則極為切近，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>71</sup>

---

<sup>70</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷2，頁214。

<sup>71</sup> 本章所討論的「比興式思維方式」雖然在儒家歷史思考中表現得頗為深切著明，但是它也是古代中國文化的特質之一。除了本章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。善夫焦循（里

「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」。<sup>72</sup>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」。

但是，以上的論述不應該被理解為只有儒家才運用「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，楚國令尹子重出師救齊之前說：「《詩》曰：『濟濟多士，文王以寧。』夫文王猶用眾，況吾儕乎？」<sup>73</sup>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。

---

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，以同為黨，即以比為爭。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，莫此為甚。」見〔清〕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。

<sup>72</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁 317。

<sup>73</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，成公 2 年，頁 807。

## (二)「道」

第二個概念是歷史中的「道」這個概念。在本章第二節討論古代儒家思想中「時間」具有「往復性」這項特質時，我曾指出古代儒家對人類歷史的發展持有樂觀的態度，因為他們認為歷史中蘊涵有某種「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「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，又是社會政治運作的道德原則。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》）。<sup>74</sup>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」，<sup>75</sup>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》），<sup>76</sup>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》），<sup>77</sup>都

---

<sup>74</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁277。

<sup>75</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷8，頁171。

<sup>76</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷14，頁367。

<sup>77</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁267。

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。在我們討論儒家的「三代」概念時，我們已經可以獲得這項看法。朱子就是從這種立場評論歷史的發展，我們在本書第五章將詳加探討，所以此處不贅。

### （三）人文化成

古代儒家歷史思維中「歷史乃是人所創造的」這項概念極為重要。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·28》），<sup>78</sup>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》），<sup>79</sup>「興」之一字正是孟子學的重要精神之所在。<sup>80</sup>荀子在討論「道」的內涵時，

<sup>78</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷8，頁167。

<sup>79</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷13，頁352。

<sup>80</sup> 20世紀中國新儒家學者唐君毅（1909-1978）先生對這一點發揮最為透徹，唐先生說：「吾對整個孟子之學之精神，〔……〕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

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，荀子認為只有那具有「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》），<sup>81</sup>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>82</sup>

#### （四）「聖王」

古代儒家歷史論述中第四個也是重要的概念是「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》）<sup>83</sup>因此，「聖王」是貫通以上三個概念——「三

---

的意義，另詳黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年），第10章，頁421-464。

<sup>81</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁317-318。

<sup>82</sup> 關於荀子思想中的「道」的內涵，另詳黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，第3章，頁103-126。

<sup>83</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷6，頁271。

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》)，<sup>84</sup>並且宣稱他是在這些歷史上的聖人的啟示之下，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》)<sup>85</sup>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》)<sup>86</sup>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

<sup>84</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷6，頁273。

<sup>85</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁597。

<sup>86</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁277。

子·君道》)。<sup>87</sup>荀子所謂的「先王」是指三代以及遠古聖王而言。<sup>88</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，本章僅是針對儒家歷史思維所呈現的思維方式進行分析。我們的分析顯示：古代儒家的歷史思維呈現兩個突出面向，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「往復性」，也有「理性」的成分貫串於其中。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」絕不斷為兩橛；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

---

<sup>87</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，頁423。

<sup>88</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》（臺北：臺灣大學文學院，1987年），頁109-113。

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」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金融合為一體，並將「價值」與「事實」結合。正是在這個意義上，浸潤在儒家價值理念中的傳統中國史學，可以說是一種深具批判意識的歷史學。

## 第四章

# 儒家論述中的歷史敘述與普遍理則

### 一、引言

本章討論的主題是儒家論述中歷史敘述與普遍理則之關係，這個問題可以從中國儒學史中所謂「漢學」與「宋學」之爭切入。「漢學」與「宋學」之壁壘分明，實乃清代學者學派意識下之產物，江藩（子屏，鄭堂，1761-1831）著《國朝漢學師承記》張大漢學門戶，而方東樹（植之，1772-1851）撰《漢學商兌》駁斥漢學力尊宋學，於是，漢宋之爭遂恍若水火。<sup>1</sup>但就其實際內容觀之，漢宋之對立並不若是之甚，朱子（晦庵，1130-1200）明言：「漢魏諸儒，正音讀，通訓詁，考制度，辨名物，其功博矣。學者苟不先涉其流，則亦何以用力於此」，<sup>2</sup>朱子集註《四書》也隨處引用漢註唐疏。清代漢學奠基人物之一的戴震（東原，1723-1777）雖然撻伐宋儒，但他對朱子學及宋明理學亦頗為嫻熟。清代漢學與宋學之重大歧異在於其解經之方法。誠如清儒李兆洛（申耆，

---

<sup>1</sup> 參考〔清〕皮錫瑞（鹿門，1850-1908）：《經學歷史》（香港：中華書局香港分局，1961年），頁313-314。

<sup>2</sup> 〔宋〕朱熹：〈語孟集義序〉，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第8冊，卷75，頁3782。

1769-1841) 所說：「治經之途有二：一曰專家，確守一師之法，尺寸不敢違越，唐以前諸儒類然。一曰心得，通之以理，空所依傍，惟求乎己之所安，唐以後諸儒類然。」<sup>3</sup>漢學家解經近乎「專家」之學，特重形聲訓詁名物制度，不談「理」、「道」等抽象普遍理則；宋學家則喜言性命天道，體神化不測之妙於人倫日用之間。漢學家認為儒家經典中只有「道中庸」之面向，普遍理則如「理」、「道」、「心」、「性」等皆非六經所雅言；宋學家則認為「理」、「道」等普遍理則皆見諸經典之中，儒學有其「極高明」之面向。雙方各執己見，莫衷一是。

本章旨在於論證：在儒家學者的論述中，具體性的歷史事實（特別是聖賢典範人物的行誼）之敘述，與抽象性的普遍理則（如「道」或「理」）之證立，兩者之間密切結合，有其互相滲透性，故儒家論述中所見的「普遍性」，實係一種「具體的普遍性」。為了證立上述基本看法，本章環繞著以下四個問題展開討論：

- (1) 儒家的歷史敘事之目的何在？
- (2) 儒家敘述者之思考邏輯與史實之內在邏輯是否密合？如不密合，則可能產生何種問題？

---

<sup>3</sup> [清]李兆洛：〈詒經堂續經解序〉，收入《養一齋文集》（光緒戊寅四年湯成烈重刊本），卷3，頁10右。〈詒經堂續經解序〉一文僅見於光緒本，續修四庫全書所收之《養一齋文集》未見此文。

- (3) 儒家學者透過何種管道從歷史敘事中求「道」？這種求「道」之管道會有何種方法上的問題？
- (4) 儒家歷史敘述與普遍理則之關係，具有何種詮釋學的啟示？

本章第二節探討第(1)個問題，第三、四節分析第(2)及第(3)個問題，第五節針對第(4)個問題提出看法。本章第二節首先指出在儒家經典中，歷史敘述通常是一種手段，而以建立抽象的普遍理則為其目的。儒家的普遍理則並不是經由邏輯性的或抽象性的推理程序，而是經由對具體性的歷史經驗的敘述而建立。本章第三節及第四節探討儒家論述中「透過歷史敘述而建立普遍理則」的兩種方法，及其所潛藏的方法論問題。本章第五節則從儒家論述中所見的「具體的普遍性」，申論詮釋儒家學者「寓抽象性於具體性」以及「即特殊性以論普遍性」之特質。

## 二、儒家的歷史敘述是證立普遍理則的手段

在中國思想史上，儒家諸子的歷史感最為深厚，他們守先以待後，溫故而知新，寓開來於繼往，在各家思想人物之中別具特色。在儒家典籍中歷史敘述基本上是抽取普遍理則的一種手段。(1) 儒家的歷史意識表現在對聖賢行止以及「三代」德治的不勝其嚮往之情。(2) 但是，儒家從事歷史敘述並不是為歷史而歷史，他們是為現在及未來而歷史。因此，儒家歷史學是一種道德學與政治學。(3) 儒家將歷史學轉化

為道德學與政治學的方法，就是即具體性以論抽象性，從歷史敘述中證立道德命題等普遍理則。我們闡釋以上三個主要論點。

(1) 儒家諸子深厚的歷史意識表現在他們對「三代」的嚮往。「三代」是中國古代思想家的理想黃金時代，正如我在本書第三章所說，包括夏、商、周的「三代」這個概念在古代中國思想上具有強烈的批判當代的「事實性」之「反事實性」意涵，古代思想家常運用「三代」這個概念，注入他們想注入的意義，企圖以這種賦「歷史」以新意的方​​式，使歷史經驗對「現在」產生撞擊並指引「未來」。這種歷史思維方式，貫通古代中國的思想家，而以「言必稱堯舜」的儒家諸子最為顯著。<sup>4</sup>孔子(551-479 BCE)讚嘆「周公之才之美」(《論語·泰伯·11》)，<sup>5</sup>以不夢見周公為衰老之徵候；孔子也推崇堯之有天下「煥乎，其有文章」(《論語·泰伯·19》)，<sup>6</sup>對禹之行誼以「無間然」表其崇敬之情(《論語·泰伯·21》)。<sup>7</sup>

孟子(371-289? BCE)更是「道性善，言必稱堯舜」

---

<sup>4</sup> 參考本書第3章；Chun-chieh Huang, “Historical Thinking in Classical 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. 72-88。

<sup>5</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》(北京：中華書局，1983年)，卷4，頁105。

<sup>6</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁107。

<sup>7</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁108。

(《孟子·滕文公上·1》),<sup>8</sup>以「三代」為治世之典範。孟子宣稱「三代之得天下也以仁,其失天下也以不仁」(《孟子·離婁上·3》),<sup>9</sup>又引孔子之言說:「道二:仁與不仁而已矣」(《孟子·離婁上·2》)。<sup>10</sup>孟子更以堯舜為君臣之典型,他說:「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·2》)<sup>11</sup>

自孔孟以降,歷代儒家學者論證倫理命題或提出政治主張,莫不以「三代」及堯舜等聖賢人物作為典範。舉例言之,北宋王安石(1021-1080)勸勉宋神宗(在位於1067-1084)以堯舜為典範說:「陛下誠能為堯、舜,則必有皋、夔、稷、離;誠能為高宗,則必有傳說〔……〕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、離亦安肯苟食其祿以終身乎?」<sup>12</sup>王安石所說的堯舜相關的事蹟,是指《尚書·舜典》所說「流共工于幽洲,放驩兜于崇山,竄三苗于三危,殛鯀于羽山,四罪而天下咸服」<sup>13</sup>這一

<sup>8</sup> 〔宋〕朱熹:《孟子集注》,收入《四書章句集注》(北京:中華書局,1983年),卷5,頁251。

<sup>9</sup> 〔宋〕朱熹:《孟子集注》,卷7,頁277。

<sup>10</sup> 〔宋〕朱熹:《孟子集注》,卷7,頁277。

<sup>11</sup> 〔宋〕朱熹:《孟子集注》,卷7,頁277。

<sup>12</sup> 〔元〕脫脫:《宋史》(臺北:鼎文書局,1977年新校標點本),〈列傳第八十六·王安石〉,卷327,頁10543-10544。

<sup>13</sup> 〔漢〕孔安國傳,〔唐〕孔穎達等正義:《尚書正義》(臺北:藝文印書館,1960年影印宋刊本),頁40下半頁。

系列史實。張載（橫渠，1020-1077），也以舜的典範作為討論政治運作的參考，他說：「萬事只一天理。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。」<sup>14</sup>通貫宋明清三代近千年之間，儒家諸子關於歷史或政治的論述，莫不從「三代」黃金時代或堯舜等聖賢典範出發。

（2）但是，儒家以「三代」或堯舜典範進行歷史敘述，並不是為「過去」而「過去」，他們是為「現在」及「未來」而「過去」。因此，從歷史敘述的目的來看，儒家歷史學實在就是一種道德學與政治學。我們可以從孟子一段關於歷史的話說起：<sup>15</sup>

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。』」（《孟子·離婁下·21》）

孟子認為，在歷史敘述（所謂「其文則史」）中齊桓公（在位於 685-643 BCE）、晉文公（在位於 636-628 BCE）等史事的敘述只是一種發掘史義的手段。在儒家歷史敘述中，客觀史實的敘述並不是儒家歷史學的最終目的。反之，歷史敘述是

<sup>14</sup> 〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1978 年新校標點本），〈經學理窟〉，頁 256。

<sup>15</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷 8，頁 295。

證立道德教訓的一種手段。孟子對舜、傳說、管夷吾等人的歷史事實的敘述，就是一個典型的範例，我們可以舉此一例以概其餘：<sup>16</sup>

孟子曰：「舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，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。故天將降大任於是人也，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，曾益其所不能。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》）

在孟子的歷史敘述裡，這些具體的歷史人物之所以獲得讀史者（如孟子）的重視，乃是因為在這些古聖先賢的史實中，潛藏著「生於憂患而死於安樂」這條抽象的道德命題。在儒家歷史學裡，歷史敘述的目的正是在於建構儒家道德學。

漢代的司馬遷（子長，145?-87? BCE）在《史記·太史公自序》中曾說，他回答上大夫壺遂所提「昔孔子何為而作《春秋》哉？」的問題時，引述董仲舒（約 179-104 BCE）之言：「周道衰廢，孔子為魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天

---

<sup>16</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷 12，頁 348。

下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」<sup>17</sup>在漢代人的理解裡，孔子的《春秋》史學絕對不是為「歷史」而「歷史」，而是為透過歷史敘述而淑世乃至救世。太史公自己也明白表示他心目中所繼承的孔子《春秋》學的精神在於「上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也」(《史記·太史公自序》)。<sup>18</sup>這種作為道德學與政治學的歷史學，是中國史學傳統中最為突出的特質。

(3) 我們再進一步分析儒家歷史敘述，就可以發現它所依循的是「具體性思維方式」。所謂「具體性思維方式」是指儒家諸子常常「即歷史以論哲學」，從具體而特殊的歷史人物的行誼之中，證立抽象而普遍的哲學或道德命題。在這種「具體性思維方式」下，儒家哲學論證的展開常常是將抽象命題或道德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，以提昇論證的說服力。孟子就是最善於運用這種思維方式的古代儒家。人類的歷史經驗在孟子的處理中被當作一種「符號」，而不是被當作「劇場」。孟子不是將歷史人物當作是歷史舞臺上的「演出者」，而將自己當作「觀賞者」；他是將歷史經驗當作一種可以被後人注入「意義」(meaning) 的「符號」。換句話說，過去的歷史經驗

---

<sup>17</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》(臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印)，卷130，〈太史公自序〉，頁1348。

<sup>18</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷130，〈太史公自序〉，頁1348。

不是與讀史者疏離的「客觀的存在」，它與讀史者構成「互為主體性」的關係。因此，在孟子的論述裡，閱讀歷史是一種意義創造的活動。<sup>19</sup>儒家從具體性的歷史事實中抽離出抽象性的普遍理則。經由這種方法，儒家不僅將歷史學轉化為道德學，而且也使儒家論述中的所謂「共相」(universals) 成為一種「具體的共相」，而不是「抽象的共相」。

### 三、儒家歷史敘述與普遍理則之間的緊張性：經典中的「道」與聖人

但是，所謂「歷史敘述」是由敘述者所進行的一種言說或文字論述行動，透過這種論述行動而對過去的歷史「事實」加以「再現」(representation)，它不可避免地與一套特殊的語言、文法或措詞有關。<sup>20</sup>換言之，歷史敘述既涉及作為客體的被敘述的歷史事實，又涉及作為主體的敘述者。因此，我們可以問：在儒家歷史敘述中，被敘述的歷史事實的內在邏輯與敘述者儒家學者的思考邏輯之間是否吻合？這是本文探討的第二個問題。

從許多儒家歷史敘述來看，(1) 被敘述的歷史事實與儒家敘述者的思考邏輯之間如果不是互相矛盾，至少呈現巨大

---

<sup>19</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁13。

<sup>20</sup> 參考 Hayden White, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory," *History and Theory*, vol. 23, no. 1 (1984), pp. 1-33。

的落差而使兩者之間有其緊張性。(2) 造成這種緊張性或甚至矛盾性的主要原因在於：儒者從歷史敘述中證立永恆之「道」或「理」，並認為這種「道」或「理」均具足於聖人行誼之中。(3) 如此一來，儒家歷史敘述就出現一個重大問題：如何保證從歷史敘述中所提煉的「道」或「理」之普遍必然性？我們以最富於歷史意識的孔子、孟子及朱子為例，分析這三個論點。

(1) 儒家諸子從事歷史敘述時所依循的思考邏輯是一種屬於「應然」世界的邏輯，這種邏輯在儒家的論述中既是宇宙的「自然」，又是人事之「必然」，當孔子說「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」(《論語·陽貨·18》)<sup>21</sup>時，孔子實已隱涵「自然的一定是必然的」這個命題，朱子解釋孔子這句話時說：「其所以『四時行，百物生』者，蓋以其合當如此便如此，不待思惟，此所以為天地之道」，<sup>22</sup>頗得孔子「自然即必然」的涵義。孔子從「應然」世界的思考邏輯出發，從事歷史敘述，常以「應然」批判歷史的「實然」，以古今對比，指出「今」的齷齪，例如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。」

---

<sup>21</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁180。

<sup>22</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷1，「道夫錄」，收入《朱子全書》(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年)，第14冊，頁117。關於朱子對於孔子的「天」之解釋，參考市川安司：〈論語集注に見える「天」の解釋〉，收入氏著：《朱子哲學論考》(東京：汲古書院，1985年)，頁113-124。

（《論語·憲問·24》）<sup>23</sup>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。〔……〕古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」（《論語·陽貨·16》）<sup>24</sup>在孔子的言論中，他常用「古者」一詞來寄寓他的理想，而以「今」來指陳現實的齷齪。這是一種典型的常見於中國文化中的「反事實思考方式」（counterfactual mode of thinking），<sup>25</sup>中國人常常以「過去可能如此」的方式，來表達「現在應該如此」的主張，其言若遠，其意則極為切近。中國人常借歷史經驗以感發心志，這種思維習慣具體地展現中國古典文化生活中詩教之溫柔敦厚的特質。

但是，當儒家諸子運用「應然的」思考邏輯敘述「實然的」歷史世界時，就遭遇到巨大的理想與現實之間的緊張性或矛盾性。說明這種儒家思考邏輯與現實歷史世界的運作邏輯的巨大落差，最好的例子是孟子。孟子也像孔子一樣稱美「三代」及周公等典範人物，所謂「言必稱堯舜」這句話，可以說明孟子對「三代」的不勝嚮往。孟子從事歷史敘述時的思考邏輯，是建立在道德理想主義之上的邏輯，他引用孔子的話之後說：「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』，

---

<sup>23</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷7，頁155。

<sup>24</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁179。

<sup>25</sup> 關於中國思想傳統中的「反事實思考方式」，參看 Kuang-ming Wu, "Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, vol. 19, no. 2 (Dec., 1989), pp. 1-43。

雖孝子慈孫，百世不能改也。《詩》云『殷鑒不遠，在夏后之世』，此之謂也。」（《孟子·離婁上·2》）<sup>26</sup>孟子認為歷史的「殷鑑」所呈現的教訓就是：合道德的就是合理的，所以孟子又說：<sup>27</sup>

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》）

但是，歷史現實狀況又如何？讓我們引用孟子自己的觀察：<sup>28</sup>

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》）

不僅如此，孟子對當時「爭城以戰，殺人盈城；爭地以戰，殺人盈野」的歷史現象深感痛心，他迫於「不得已」而必須在曠野中呼喊，希望正人心，闢邪說，撥亂反正。

（2）以上所說這種早已存在於孔孟的歷史論述中的「應然」與「實然」的矛盾，到了南宋大儒朱子的歷史解釋中更是完全彰顯無遺。朱子的例子最能說明：上述矛盾性之所以不可避免，乃是由於儒者常運用從歷史敘述中所證立的「道」

---

<sup>26</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁277。

<sup>27</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷7，頁277。

<sup>28</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷12，頁343。

或「理」作為思考邏輯，這種邏輯是普遍的、不受時間與空間因素所宰制的，誠如朱子明白宣示：<sup>29</sup>

世間事雖千頭萬緒，其實只一個道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。

在朱子看來，這個超越而惟一的「理」，不受現實的歷史世界的干擾，他說：「若論道之常存，卻又初非人所能預，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，終殄滅他不得耳。漢、唐所謂賢君，何嘗有一分氣力扶助得他耶？」<sup>30</sup>朱子歷史思考中的「理」，不但不受現實世界中的人或事所干預，而且更是超越歷史之上，他說：「夫人只是這箇人，道只是這箇道，豈有三代、漢、唐之別？」<sup>31</sup>朱子歷史思考中的超越之「道」，是主宰歷史現實世界運作的動力，朱子說：「亙古亙今只是一體，順之者成，逆之者敗，固非古之聖賢所能獨為；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。」<sup>32</sup>朱子一再強調，這種「理一」

---

<sup>29</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 136，「謨錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4222。參看本書附錄二。

<sup>30</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫六〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），第 4 冊，卷 36，頁 1458。

<sup>31</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，《朱子文集》，第 4 冊，卷 36，頁 1464。

<sup>32</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫九〉，《朱子文集》，第 4 冊，卷 36，頁 1466，並參看本書第 6 章；Chun-chieh Huang, "Imperial Rulership in Cultural Change: Chu Hsi's Interpretation," in Frederick Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*

在「分殊」的現實歷史世界中的呈現，乃是極其自然之事，他用「流出來」一語形容，他說：「流出來底便是仁。仁打一動，便是義禮智信當來。不是要仁使時仁來用，要義使時義來用，只是這一箇『理』流出去，自然有許多分別。」<sup>33</sup>朱子也一再說明，這種自然「流出來」的「理」在「三代」黃金時代及堯舜等典範人物的行誼中充分體顯。

(3) 誠如布勞岱 (Fernand Braudel, 1902-1985) 所說，歷史敘述就是一種歷史解釋，也是一種歷史哲學。<sup>34</sup>儒家歷史敘事更是夾敘夾議，求其理事圓融，在這種敘事行動中所依循的「道」或「理」是從各種經典中證立的，但是，經典卻也是特定時空條件的產物，因此，如何保證從經典所載的歷史事實中證立的「道」或「理」有其普遍必然性？這就構成一個問題。

儒家歷史敘述者常常是針對某一特殊事件或情境而發，有其時間與空間之特殊性。他們如何從特殊性中證立義理的普遍性而避免兩者的矛盾？誠如徐復觀 (1902-1982) 所說，<sup>35</sup>中國古典所觸及的常是「殊相」，而後代儒者必須從「殊相」

(Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 188-205。

<sup>33</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷 98，「義剛錄」，收入《朱子全書》，第 17 冊，頁 3321。

<sup>34</sup> Fernand Braudel, "The Situation of History in 1950," in Sarah Matthews tr., *On History* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 6-24, esp. p. 11。

<sup>35</sup> 徐復觀：〈如何讀馬一浮先生的書〉，收入馬一浮：《爾雅臺答問》（臺北：廣文書局，1973 年），〈代序〉，頁 1-6，尤其是頁 3-4。

中提煉出經典中義理的「共相」，這是一個重要的方法論的挑戰。

從更深一層來看，儒家學者對歷史上典範人物（「聖人」）的行誼中所提煉的永恆的真理（「道」或「理」），潛藏在經典之中，而且受時空因素所制約，因此有其特殊性。這種特殊性就使儒家歷史敘述中「道」的普遍必然性的證立遭遇方法論的困難。我們進一步考慮這個問題。

「道」是宇宙萬物的運作邏輯，《韓非子·解老》：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」，<sup>36</sup>就是指「道」作為規律而言。但是，在儒家論述中的「道」既是規律，而又是規範。用朱子的話來說：「道者，天理之自然」，<sup>37</sup>是宇宙萬物之「所以然」；但是，朱子又說：「道者，人事當然之理」，<sup>38</sup>「道則是物我公共自然之理」，<sup>39</sup>又是人倫世界中的「所當然」。「道」作為規律與規範這種雙重內涵在儒家論述中縮合為一，而且「道」的消息只有在經典中才能被窺見。從儒家觀點看來，欲求道者必先宗經。

但是，經典乃是古聖先賢所留下之文字，經典作者對「道」

<sup>36</sup> 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注：《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷6，頁365。

<sup>37</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷3，頁231。

<sup>38</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷52，「端蒙錄」，收入《朱子全書》，第15冊，頁1728。

<sup>39</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷52，「廣錄」，收入《朱子全書》，第15冊，頁1727。

之體認未必能正確地被後代讀者所解讀，《韓非子·喻老》：「書者，言也。言生於知，知言者不藏書」，<sup>40</sup>《莊子·天道》：「世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也」，<sup>41</sup>韓非子（?-233 BCE）與莊子（約 399-295 BCE）都認識一項事實：經典作者的原始心意難以完全傳遞於後代讀者，這就是為什麼劉勰（彥和，約 464-522）要感嘆：「知音其難哉！音實難知，知實難逢，逢其知音，千載其一乎！」（《文心雕龍·知音》）<sup>42</sup>於是，如何正確地經由對經典的詮釋而接近經典作者的意旨？這就構成一個嚴肅的課題。從這個方法論的角度來看，清代學術中的「漢學」與「宋學」之爭，就是導源於解決這個問題的不同進路，我們在下一節中將詳細討論。

「道」既然具體而微地記載於經典之中，如董仲舒（約 179-104 BCE）說：「《春秋》記天下之得失，而見所以然之故，甚幽而明，無傳而著，不可不察也」，<sup>43</sup>但是，經典乃是特定時代背景中所撰寫之作品，所以經典中所潛藏而可被後人解

---

<sup>40</sup> 陳奇猷說：「知下當有言字。『知言者不藏書』，與上『知時者無常事』相對為文。」今從其說。見陳奇猷：《韓非子集釋》，卷 7，〈喻老〉，頁 405、406。

<sup>41</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年），頁 488。

<sup>42</sup> 〔梁〕劉勰著，〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1975 年臺十三版），卷 10，頁 13 左。

<sup>43</sup> 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年臺景印清宣統庚戌刊本），卷 2，〈竹林第三〉，頁 39。

讀的「道」，也必然受到時空因素的宰制。

說明經典所載之「道」的時空性(temporality and spatiality)與特殊性(particularity)，我們必須從儒家「即特殊性以論普遍性」的思維習慣說起。<sup>44</sup>孟子的歷史敘述可以視為一個具有代表意義的個案。本章第二節徵引《孟子·告子下·15》一段文字中，當孟子要論證「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨」這一條普遍性的道德命題時，他敘述歷史上所見的「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間」等一系列歷史上古聖先賢的特殊性事蹟，並由「特殊性」與「具體性」之中，建立「普遍性」與「抽象性」。從這個角度看來，在儒家的歷史敘事之中，「理」潛藏於在「事」之中，而且也只有從「事」中才能解讀「理」的消息。

從上述看法出發，我們就必須承認：經典所見的歷史敘述中的「道」受時間與空間因素所決定，因此，「道」有其時間性，也因此有其偏狹性。如何從經典中之「道」的時空性之中建立普遍必然性呢？讓我們引用清儒章學誠（實齋，1738-1801）的話：<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> 關於中國人這種思維習慣，最全面的分析仍推日本前輩學者中村元。參看中村元：《東洋人の思惟方式》（東京：春秋社，1988年），第4卷《シナ人の思惟方法》。此書有簡編之英譯本：Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of Eastern People: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964), chap. 17, pp. 196-203。

<sup>45</sup> 〔清〕章學誠：〈原道下〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：

「上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。」夫文字之用，為治為察，古人未嘗取以為著述也。以文字為著述，起於官師之分職，治教之分途也。夫子曰：「予欲無言。」欲無言者，不能不有所言也。孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。」後世載筆之士，作為文章，將以信今而傳後，其亦尚念欲無言之旨，與夫不得已之情，庶幾哉言出於我，而所以為言，初非由我也。夫道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁以發明之。事變之出於後者，六經不能言，固貴約六經之旨，而隨時撰述以究大道也。

揆章學誠之意，「道」並非一成不變，「道」實是與時俱進，隨時而新其內容。<sup>46</sup>在這種「道」之更新的詮釋工程中，經典的解讀者實居於首出之地位。只有解讀者才能出新解於陳編，賦經典中的「道」以新意！

#### 四、解經以求「道」的兩種方法及其問題

從上節的分析中，我們可以看出：在儒家透過歷史敘述

---

中華書局，1994年），卷2，頁139。

<sup>46</sup> 倪微遜對章學誠思想中「道」的演化的性格有所析論，參看 David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801)* (Stanford: Stanford University Press, 1966), chap. 6, pp. 139-180。余英時更指出：章學誠所謂「道在六經」是指關於「道」的抽象觀念，不是指「道之實體」而言。參看余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書店，1976年），頁124-125，註13。

以證立普遍理則的過程中，經典的解讀者實居於樞紐之地位，因為只有經典解讀者才能體認聖人的行誼，也只有經典解讀者才能開發出潛藏的「道」（或「理」）。但是，解讀者如何透過解經以求「道」呢？從儒家思想史來看，至少有兩種方法：第一是孟子所謂「以意逆志」的解經方法，訴諸解經者個人生命的體認。第二種方法是透過文字訓詁以疏證經典。兩者之差異在於：前者持之過甚終不免流於「古為今用」，刑求古人。後者則多泥於字面主義（literalism），未能深入經典的深層意義結構。但是，兩者的共同點則在於將經典工具化。

儒家經典詮釋史所見的第一種解經以求「道」的方法是：訴諸解經者個人生命的體驗或心的喚醒，而遙契經典中的「道」。這種方法建立在所謂「興式思維方式」<sup>47</sup>之上，《論語·八佾·8》載孔子與子夏（507-? BCE）關於讀《詩》的對話，孔子說：「起予者商也！始可與言《詩》已矣」，<sup>48</sup>「起」就是指經典對讀經者所激起的感發興起，也就是《文心雕龍·比興》所謂「興者，起也」<sup>49</sup>之意。儒家這種解經以求「道」的方法，深深地浸潤在講求溫柔敦厚的《詩》教傳統之中，孔子之所以說：「《詩》，可以興」，就是有見於《詩》不質直陳述而曲折以言之，興發讀《詩》者的心志。孟子顯然對這種

---

<sup>47</sup> 參看本書第3章：〈中國古代儒家歷史思維的方式及其運用〉，第3節。

<sup>48</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷2，頁63。

<sup>49</sup> 〔梁〕劉勰，〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》，卷8，頁1右。

以情透理的《詩》教傳統有所會於心，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，與稱詩者所處的實存的情境兩相融合，而不斷湧現其常新之意涵。

這種源自先秦孔孟的解經方法，在宋明儒學中大為發展。北宋大儒程頤（伊川，1033-1107）與學生有這樣一段對話：<sup>50</sup>

或問：「窮經旨，當何所先？」子曰：「於《語》《孟》二書知其要約所在，則可以觀五經。讀《語》《孟》而不知道，所謂雖多亦奚以為？」

但如何讀《論語》、《孟子》呢？程伊川又說：「學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。讀書者，當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，與聖人所以至聖人。」<sup>51</sup>但是，所謂「聖人所以作經之意」如何能解明呢？且看這一段對話：<sup>52</sup>

問：「聖人之經旨，如何能窮得？」曰：「以理義去推索可也。學者先須讀《論》《孟》，窮得《論》《孟》，

---

<sup>50</sup> 〔宋〕程頤：《河南程氏粹言》，收入〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第4冊，卷1，〈論學篇〉，頁1204。

<sup>51</sup> 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》，第2冊，卷25，〈伊川先生語十一〉，頁322。

<sup>52</sup> 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，〈伊川先生語四〉，頁205。

自有簡要約處。以此觀他經，甚省力。《論》《孟》如丈尺權衡相似，以此去量度事物，自然見得長短輕量。」

伊川所謂「以理義去推索」經典，就是指以讀經者心中的一套價值系統去推索經籍，尚友古人。朱子說：「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書」，<sup>53</sup>又說：「讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉」，<sup>54</sup>諸如此類的讀經方法都強調：經典與解經者係互為主體性之關係。在這種關係中，經典中之義理或「道」與解經者的生命溶滲而為一體。

這種訴諸解經者的生命體驗的解經方式，到 20 世紀仍在馬一浮（1883-1967）等當代儒家學者的教學法中餘波盪漾。馬一浮說他所創立的復性書院：「所講習者要在原本經術，發明自性本具之義理，與今之治哲學者未可同日而語，〔……〕若以今日治哲學者一般所持客觀態度，視此為過去時代之一種哲學思想而研究之，恐未必有深益。〔……〕何以故？因其求之在外也，一任如何安排、如何組織，持之有故，言之成理，卻與自性了無干涉。」<sup>55</sup>馬一浮持論與程伊川及朱子一脈相承，都強調讀經是一種浸透身心的（pervasive）、整體性的（holistic）的過程。

第二種解經以求「道」的方法是：經由文字訓詁及名物

<sup>53</sup> 〔宋〕朱熹：〈答吳晦叔十三〉，《朱子文集》，第 4 冊，卷 42，頁 1832。

<sup>54</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 11，「敬仲錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 345。

<sup>55</sup> 馬一浮：《爾雅臺答問》，卷 1，〈答許君〉，頁 33 下半頁-34 上半頁。

制度之學以解明經典中之義理。18 世紀的戴震是這種解經方法的代表人物。戴東原說：「治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍。〔……〕我輩讀書，原非與後儒競立說，宜平心體會經文，有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失。」<sup>56</sup>戴東原主張欲求經典中之「道」，必先求其文理，欲求其文理，則又必先通其字義。他又進一步說他自己「自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經、孔、孟不得，非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是猶欲渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。」<sup>57</sup>戴震明白主張：<sup>58</sup>

夫所謂理義，苟可以舍經而空凭胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉！惟空凭胸臆之卒無當於賢人聖人之理義，然後求之古經。求之古經而遺文垂絕，今古懸隔也，然後求之故訓。故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。〔……〕理義不存乎典章制度，勢必流入異學曲說而不自知。

「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」這項解經

<sup>56</sup> 〔清〕戴震：〈與某書〉，收入《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2009年），引文見頁187。

<sup>57</sup> 〔清〕段玉裁：〈戴東原先生年譜〉，收入《戴震集》，引文見頁455。

<sup>58</sup> 〔清〕戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，收入《戴震集》，引文見頁214。

方法，建立在一項命題之上：「道」存於語言文字之中，只有經由語言文字才能解明「道」之消息。

以上這兩種不同的解經方法，正是清代學術中漢宋之爭的關鍵，兩者有同有異，亦各有其得失。我們先從其異者說起。

第一種解經方法與第二種方法最大的差異在於解經者主體性之彰顯，強調只有經過解經者主體性的照映，經典中的義理或「道」才能豁然彰顯。反之，經典中的「道」也不是一個與讀經者無關的客觀的存在，「道」深深地浸透讀經者的精神世界。經典與讀經者之間是一種浸透身心的、整體的、「不可須臾離也」的互滲關係。

這種「互為主體性」的解經方法，一方面使經典中的「道」由於獲得異代解經者主體性的照映而不斷更新其內容，在「時間性」之中使經典獲得「超時間性」；<sup>59</sup>另一方面則使讀經行動成為「尋求意義」的活動，讀經者的生命不斷受經典中之「道」的洗禮而日益豐盈，「問渠那得清如許，為有源頭活水來」（朱子〈觀書有感詩〉），<sup>60</sup>正是這種狀況的寫照。

但是，解經者與經典之間常未能保持動態的平衡，而以解經者自己的生活體驗或思想系統契入經典的思想世界，有時不免扞格難通而構成一種解經者的「主體性的張力」。

---

<sup>59</sup> 參看本書第1章第2及第3節。

<sup>60</sup> 〔宋〕朱熹：〈詩·觀書有感〉，《朱子文集》，第1冊，卷2，頁73。

關於這種解經者「主體性的張力」，我們可以以朱子與王弼(226-249)對經典的解釋為例加以說明。朱子畢生理會《四書》，本《大學》「格物窮理」之宗旨以貫通《四書》，乃人人皆知之事。朱子對《論》《孟》之詮釋處處可見其「理」之哲學的斧鑿痕跡，其最具代表性者當推他解釋《孟子·梁惠王下·5》「人皆謂我毀明堂」章時，<sup>61</sup>以一段長達 179 字之文字，從他的「天理人欲，同行異情」的思想立場出發以解釋孟子，開發出《孟子》原典中所未見的意義。

除了朱子之外，王弼是另一位展現「主體性的張力」的經典詮釋者。王弼註《論語·述而》第六章「子曰：志於道」一句云：「道者，無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可為象」，<sup>62</sup>這種解釋顯然援老莊而入孔子，與《論語》的思想世界相去甚遠。孔子論「道」極具倫理內涵，

<sup>61</sup> [宋]朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷2，頁219。

<sup>62</sup> [漢]何晏：《論語集解》（臺北：藝文印書館，景印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷7，〈述而第7〉，頁2，下半頁，邢昺疏引王弼語。據邢《疏》所引之上下文觀之，則邢昺此處乃引王弼對「道」之解釋，以解何晏《集解》所謂「道不可體，故志之而已」之義。故邢昺所引王弼之言當至「不可為象」止。此處王弼論「道」之語，疑非對《論語》之詮釋，僅係邢《疏》引之以釋何《注》。程樹德《論語集釋》「唐以前古注」此條並未收錄王弼說，似較嚴謹。但湯用彤（1893-1964）《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，1984年）所收〈王弼之周易與論語新義〉一文所引王弼說至「不可為象」止，但仍以為乃王弼《論語釋疑》之文。我採用湯用彤之說。關於此條資料，承張寶三教授指教，惠我良多，敬申謝意。

曾子就以「夫子之道，忠恕而已矣」，闡釋他對孔子所說「吾道一以貫之」的體認。孔子說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」（《論語·學而·2》），<sup>63</sup>通貫《論語》所見的孔子之「道」，實無王弼以「無」釋「道」之涵義。王弼對《論語》的詮釋，具體展現「詮釋者之主體性的張力」，湯用彤（錫予，1893-1964）先生稱魏晉人這種解經方法為「寄言出意」、「忘象忘言」、「忘言得意」，此種方法皆深契於玄學之宗旨，並有以會通儒道二家之學。<sup>64</sup>以上所說朱子與王弼對《論語》的詮釋方法，可以具體地說明這種方法與第二種方法的主要差異。

相對於第一種解經方式，第二種方法則不訴諸解經者個人生命的心路歷程，因此，解經行動也就不再是一種「體驗的學問」。前引戴東原之言：「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者是也」，<sup>65</sup>戴震之言很可以說明：第二種解經方法基本上將詮釋學問題視為一種訓詁學問

<sup>63</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷1，頁48。

<sup>64</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁27-29。關於王弼之註《論語》，參看湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，收入氏著：《魏晉玄學論稿》，頁87-106，此文有英譯本：T'ang Yung-t'ung, "Wang Pi's New Interpretation of the *I Ching* and *Lun Yü*," tr. with notes by Walter Liebenthal, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 10, no. 2 (September, 1947), pp. 124-161；並參考林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》（臺北：東大圖書公司，1988年），第4章，尤其是頁125-127。

<sup>65</sup> 〔清〕戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，收入《戴東原集》，卷11，頁115。

題，認為只要正確解明文字的涵義即可完全破解經典中之意涵。這種解經方式建立在「語言文字可以傳達作者心意」的前提之上，但這個前提卻隱涵兩個問題：(1) 語言文字與「實在」(reality) 之間的關係；(2) 所謂「作者意旨」有兩種層次：表層意旨與深層意旨。我們再進一步分疏這兩個問題。

首先，語言與「實在」的關係不僅是現代語言哲學的重大問題之一，也是中國古代思想家早已觸及之問題。誠如張亨先生所說：中國古代的重要哲學家，不論其對語言所抱持的態度如何，向來沒有把語言跟實在視為同一的思想。儒道二家都不承認語言與「實在」間有必然的關係，主張代表事物的名並不即是事物的本身；而把語言看成為傳達意義的工具。<sup>66</sup>現代語言哲學的相關研究，也多不認為語言與「實在」之間可以畫一等號。企圖經由語言文字的掌握以解明經典中的思想世界的「真實」訊息，毋寧是一種過度樂觀的看法。

其次，經典作者的意旨是否可經由訓詁學工具而解明，這個問題牽涉到經典的表層與深層意旨。<sup>67</sup>「表層意旨」可以

<sup>66</sup> 張亨師：〈先秦思想中兩種對語言的省察〉，收入氏著：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997年），頁7-35，尤其是頁30-31。

<sup>67</sup> 赫胥曾區分「文本」的「文意」(meaning) 與「意義」(significance)。前者是指某一件「文本」(text) 如《論語》、《孟子》等經典中的思想內容；後者是指這件「文本」之思想與某種情境（如清代學術環境）或思想氛圍（如宋明理學）之關係。參考 E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven and London: Yale University Press, 1967), pp. 8ff。我在這裡所說的「文本」的「意旨」基本上近於赫胥所說的“meaning”

經由文字的隸定或訓詁的釐清而確定其意蘊，但是「深層意旨」則牽涉甚多，至少可以再區分為「言內之意」、「言外之意」及「言後之意」。<sup>68</sup>這三個層次的經典作者意旨，在不同程度之內均與讀經者的心路歷程與生命體驗有所關涉，所謂「賢者識其大者，不賢者識其小者」（《論語·子張·22》），<sup>69</sup>所謂「少年讀書，如隙中窺月；中年讀書，如庭中望月；晚年讀書，如臺上玩月」，<sup>70</sup>皆以人生境界高低而有不同之體認。任何有深度的經典，必涉及上文所謂「文本」的「深層意旨」，這種「深層意旨」未必可以完全通過文字訓詁而解明。清儒方東樹對這一點有深刻的論述，他說：<sup>71</sup>

若謂義理即在古經訓詁，不當歧而為二；本訓詁以求古經，古經明，而我心同然之義理以明。此確論也。然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不

---

而不是“significance”，但我更進一步細分為「深層意旨」與「表層意旨」等兩個層次。

<sup>68</sup> 我所區分的這三個層次，略近於索爾（John R. Searle, 1932-）的「言說行動理論」中所謂的 locutionary intention、illocutionary intention 和 perlocutionary intention 三個層次的作者意旨。參看 John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)；以及 John R. Searle, “A Taxonomy of Illocutionary Acts,” in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), pp. 344-369。

<sup>69</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷10，頁192。

<sup>70</sup> 〔清〕張潮：《幽夢影》（臺北：西南書局有限公司，1980年），頁16。

<sup>71</sup> 〔清〕方東樹：《漢學商兌》，收入〔清〕江藩、方東樹：《漢學師承記（外二種）》（北京：生活、讀書、新知三聯書局，1998年），卷中之下，引文見頁320-321。

以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也！諸儒釋經解字，紛紜百端。吾無論其他，即以鄭氏、許氏言之，其乖違失真者已多矣，而況其下焉者乎！總而言之，主義理者，斷無有舍經廢訓詁之事；主訓詁者，實不能皆當於義理。何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者。故孟子曰：「以意逆志，不以文害辭，辭害意也。」

方東樹對清代漢學的批駁，用辭尖刻，持義峻烈，不能免於意氣之爭，但是他以上這一段話卻值得深思，他說：「義理有時實有在語言文字之外者」一語，尤為精當。對經典之體認，固有所謂「默而識之」之境界，孔子嘆「予欲無言」（《論語·陽貨·19》），<sup>72</sup>莊子說：「无言而心說」（《莊子·天運》）、<sup>73</sup>「得意而忘言」（《莊子·外物》）、<sup>74</sup>「言无言」〔……〕終身不言，未嘗不言」（《莊子·寓言》），<sup>75</sup>維摩詰「默然無言」，<sup>76</sup>所謂：「一切言語道斷」，<sup>77</sup>都說明這種經典之「深層意旨」，並非文字訓詁等所謂「小學」所能完全掌握，方東樹說：「夫訓

<sup>72</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷9，頁180。

<sup>73</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁507。

<sup>74</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁944。

<sup>75</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁949。

<sup>76</sup> 〔南北朝〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1993年），〈入不二法門品第九〉，頁103。

<sup>77</sup> 〔南北朝〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，〈見阿闍佛品第十二〉，頁126。

詁未明，當求之小學，是也。若大義未明，則實非小學所能盡。〔……〕漢、魏諸儒，無不通小學。而其釋經，猶多乖違者，非小學未深，正以大義未明故也」，<sup>78</sup>是一種可以成立的說法。從這個角度看來，清代漢學奠基人物之一的戴震，雖然較其後學有更鮮明的「求道」的方向感，<sup>79</sup>但是，考據學能否完全解決經典詮釋的問題，仍大有商榷的餘地。誠如余英時所說，戴震畢生努力的學術工作，有很大的用心在於向考證派學者證明他的義理之學有其扎實的考據作為礎石。<sup>80</sup>但是，考據學的戴震要將詮釋學的問題轉化為訓詁學的問題，而為義理學的戴震服務，卻不免遭遇以上所說的方法論的困境。

以上所說第一與第二種解經方法，共同之點就是都在不同意義上與不同程度之內將經典加以工具化。第一種方法認為經典之所以值得研究，乃是因為經典中乘載著「理」，朱子說：「學者必因先達之言，以求聖人之意，因聖人之意，以達天地之理。」<sup>81</sup>朱子又說：「經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。」<sup>82</sup>在這

<sup>78</sup> 〔清〕方東樹：《漢學商兌》，卷中之下，頁334。

<sup>79</sup> 章學誠（實齋，1783-1801）說：「凡戴君所學，深通訓詁，究於名物制度，而得其所以然，將以明道也。」見〔清〕章學誠：〈書朱陸篇後〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷3，頁275-277，章學誠對戴震的觀察極為正確。

<sup>80</sup> 余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》，頁98。

<sup>81</sup> 〔宋〕朱熹：〈答石子重一〉，《朱子文集》，第4冊，卷42，頁1832。

<sup>82</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷11，「大雅錄」，收入《朱子全書》，

個意義之下，經典只是載道的工具，一旦得「道」，經典就可以拋棄了。朱子又明言，經典中的「道」只有在聖人身上才獲得具體化，因為聖人的行誼皆從「天理」中流出。<sup>83</sup>因此，經典就成為通過聖人之行誼以求「道」的渡筏而被工具化了。

第二種解經方法雖取徑不同，但是也是將經典視為載道之書，戴震說：<sup>84</sup>

經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。求所謂字，考諸篆書，得許氏《說文解字》，三年知其節目，漸睹古聖人制作本始。又疑許氏於故訓未能盡，從友人假《十三經注疏》讀之，則知一字之義，當貫群經、本六書，然後為定。

從戴東原這一段關於解經方法的陳述，我們可以看出：在主張通過名物制度和文字訓詁以解經的戴東原看來，經典也是一種載「道」的工具，章學誠說：「《六藝》者，聖人即器而

---

第 14 冊，頁 350。

<sup>83</sup> 朱子說：「道便是無軀殼底聖人，聖人便是有軀殼底道。學道便是學聖人，學聖人便是學道。」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 130，「燾錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4059。又說：「聖人行事，皆是胸中天理自然發出來不可已者，不可勉強有為為之。」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 130，「木之錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4059。

<sup>84</sup> 〔清〕戴震：〈與是仲明論學書〉，收入《戴東原集》，卷 8，頁 98。

存道」，<sup>85</sup>所指即是此意。

## 五、結論

在儒家論述中所見的對歷史上黃金古代或典範人格的敘述，都是以朝向建立普遍的道德理則或抽象命題為其目的。因此，浸潤在儒家思想中的歷史學實質上是一種道德學或政治學。在這種特質之下，儒家歷史敘述是一種證立普遍理則的手段。但是，問題是：儒家論述中的普遍理則（「道」）及其具體化（聖人及其在歷史上的遭遇），卻又有巨大落差，而使兩者間恆存有緊張性。這種緊張性處處挑戰著歷史中的「道」的普遍必然性。

為了確認歷史中的「道」的真實內涵及其普遍必然性，儒家學者或訴諸個人生命之學思體驗，而使經典詮釋學成為一種「體驗的學問」；或企圖經由名物制度或文字訓詁的解明，以確認經典中的「道」之原始的或真實的意義，將經典詮釋學轉化為字義學。如果我們說宋明儒之解經大多採取第一種方法，那麼，清儒所採取的多半是第二種方法。清代學術史上所見的漢宋之爭，其實就是以上所說的這兩種不同的解經方法之爭。

從本章的分析中，我們可以提出這樣的看法：清代的漢

---

<sup>85</sup> 〔清〕章學誠：〈原道下〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》，卷2，頁138。

宋之爭其實都忽略了一個事實——在儒家論述中，歷史敘述與普遍理則之間有其互相滲透性。在儒家傳統中，「述事而理以昭焉，言理而事以範焉」，<sup>86</sup>所謂「性與天道」皆寄寓於具體的前賢往聖之行誼之中，經典正是載「道」之器。在主張道器不二、理事圓融的儒家傳統中，普遍而抽象的理則，只有在特殊而具體的歷史經驗中才能覓得，所以，儒家思想傳統中的「普遍性」乃是一種「具體的普遍性」。用傳統的語彙來說，「經」、「史」原不歧而為二，只有「經」、「史」通貫，理事並觀，求「一貫」於「多識」之中，我們才能掌握儒家歷史論述中「寓抽象性於具體性」及「即特殊性以論普遍性」之關鍵性特質。

---

<sup>86</sup> [清]章學誠：〈原道下〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》，卷2，頁139。

## 第五章

# 儒家歷史敘述的特質：朱子歷史敘述中的 聖王典範

### 一、引言

我們在第四章討論儒家的論述中常通過對歷史事實的敘述，而提煉普遍理則或道德命題，將史事視為抽象史理之具體呈現。其實，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。<sup>1</sup>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、禹最為儒者所稱道。這三位聖王的行誼，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「即歷史以論哲學」

---

<sup>1</sup> 我曾以朱子為例，討論儒家以歷史敘述進行哲學論證之特質，參見 Chun-chieh Huang, "The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi," in Thomas H. C. Lee ed., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past*, pp. 107-124。其實，中國古代的哲學或論辯常常援引歷史以提高道德命題的說服力，參看 Paul R. Goldin, "Appeals to History in Early Chinese Philosophy and Rhetoric," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35, no. 1 (2008), pp. 79-96。

的儒家思維方式，正是本書第三章所說的中國文化中的「具體性思維方法」的一種表現。

為了對儒家這種特殊的論述方式進行較為深入的探討，本章聚焦宋代儒家歷史敘述的內部結構的幾個特徵，分析朱子歷史敘述中所潛藏的思想內涵。本章也將對儒家「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。

## 二、宋儒歷史敘述的幾個面向

宋代（960-1279）文化繁榮，史學更是蓬勃發展，<sup>2</sup>宋人歷史著作甚多，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為增加。<sup>3</sup>整個宋代社會瀰漫一種「歷史比較的心態」（**Historical analogism**）。<sup>4</sup>但是，宋代也是理學興起的時代，朱熹更將理學與史學融於一爐而冶之。宋代儒家學者常常透過歷史敘述，以建構自己的哲學命題，形成所謂「理學化史學」的現

---

<sup>2</sup> 參看伍安祖、王晴佳著，孫衛國、秦麗譯：《世鑒：中國傳統史學》（北京：中國人民大學出版社，2014年），第5章，頁139-168。

<sup>3</sup> 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》第24卷第4號（1966年3月），頁1-15。

<sup>4</sup> 參考 Robert M. Hartwell, "Historical Analogism, Public Policy and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China," *American Historical Review*, vol. 76, no. 3 (1971), pp. 692-727。

象。<sup>5</sup>宋儒「即歷史以論哲學」的論述方式，展現三個突出面向：首先，宋儒的歷史敘述並不是以歷史事件或以事實群為主要對象，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；其次，這種透過歷史敘述以提出道德命題的方式，企圖從「特殊性」（particularity）邁向「普遍性」（universality），重新喚醒對「典範人物」的記憶以建立「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」；因此，宋儒歷史敘述中的「時間」概念取得了「超時間」之性質，而且也在「空間」上獲得延伸。

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」盛世作為批導現實並指引未來的有力武器。<sup>6</sup>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?-289? BCE）就「道性善，言必稱堯舜」（《孟子·滕文公上·1》），<sup>7</sup>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。

宋儒以堯舜這種「典範人物」為中心，進行歷史論述，

---

<sup>5</sup> 參考吳懷祺：《中國史學思想通史：宋遼金卷》（合肥：黃山書社，2002年），頁15-22。

<sup>6</sup> 本書第三章第四節有所析論。

<sup>7</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷5，頁251。

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，我們舉例進一步說明。

北宋改革政治家王安石（介甫，1021-1086）與宋神宗（在位於 1067-1084）曾有以下一段對話：<sup>8</sup>

一日講席，群臣退，帝留安石坐，曰：「有欲與卿從容論議者。」因言：「唐太宗必得魏徵，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、禹；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、禹、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、禹亦安肯苟食其祿以終身乎？」

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誅除四凶的事蹟，是指《尚書·舜典》所說「流共工于幽

---

<sup>8</sup> 〔元〕脫脫：《宋史》（臺北：鼎文書局，1977年新校標點本），〈列傳第八十六·王安石〉，卷327，頁10543-10544。

洲，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服」<sup>9</sup>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」。

北宋大儒程頤（伊川，1033-1107）討論舜之刑賞等史實說：<sup>10</sup>

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。<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本），頁40下半頁。

<sup>10</sup> 〔宋〕程頤、程顥：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（北京：中華書局，1981年新校標點本），卷6，頁3-7。

<sup>11</sup> 張載說：「萬事只一天理。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

朱子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：<sup>12</sup>

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。惟舜之心，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。舍己從人，言其不先立己，而虛心以  
聽其天下之公，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，善與人同之目也。然謂之舍己者，  
特言其亡私順理而已，非謂其己有不善而舍之也。謂  
之樂取者，又以見其心與理一，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。

---

民不安，故不去，必舜而後因民不堪而去之也。」見〔宋〕張載：《經  
學理窟》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978年新校標點本），頁  
256。

<sup>12</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，收入《四書或問》（上海：上海古籍出版社；  
合肥：安徽教育出版社，2001年），卷3，頁435。

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〈答陳同甫八〉說：<sup>13</sup>

夫人只是這箇人，道只是這箇道，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無暗合之時，而其全體却只在利欲上。此其所以堯、舜、三代自堯、舜、三代，漢祖、唐宗自漢祖、唐宗，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，湯武反之之功夫，以為準則而求諸身。

朱子〈答陳同甫九〉說：<sup>14</sup>

然區區鄙見，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為，而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。

---

<sup>13</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第4冊，卷36，頁1464。

<sup>14</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫九〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1466。

朱子認為「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，正如本書第二章所指出的，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，可以說正是本書第二章第三節所說的黑格爾式的「具體的普遍性」(the concrete universals)，這種思考方式深具中國文化之特色。

綜上所說，雖然歷史敘述的藝術直到 1970 年代以後在西方史學界才開始掙脫社會科學的影響，而有逐漸復興之勢，<sup>15</sup> 但是，歷史敘述的藝術在中國則源遠流長，而且歷久而不衰，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、朱子歷史敘述中潛藏的思想內涵

在宋儒的歷史敘述中，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」呈現在堯舜禹等特殊聖人行誼之上，他們的行為規範具有普遍必然性。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，

---

<sup>15</sup> 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), pp. 74-76。

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。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。「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。朱子的史學在宋儒最具代表性，<sup>16</sup>所以本章及第六章均聚焦於朱子的史學。

宋儒進行歷史敘述時所呈現的最重要的思想命題就是：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：<sup>17</sup>

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，纖微畢照，瞭然乎心目之間，不容毫髮之隱，則自然意誠心正；而所以應天下之務者，若數一二、辨黑白矣。苟惟不學，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

<sup>16</sup> 關於朱子史學思想的通論性著作，參考湯勤福：《朱熹的史學思想》（濟南：齊魯書社，2000年）。

<sup>17</sup> 〔宋〕朱熹：〈壬午應詔封事〉，《朱子文集》，第2冊，卷11，頁347。

所謂「執中」也。

朱子〈答張欽夫二〉書又說：<sup>18</sup>

儒者之學，大要以窮理為先，蓋凡一物有一理，須先明此，然後心之所發，輕重長短，各有準則。〔……〕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？

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歷史上聖人之事蹟，並取聖人的觀點以知人論世。朱子引程頤（1033-1107）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。」<sup>19</sup>換言之，研讀歷史的正確方法，在於找出歷史上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」。<sup>20</sup>所以，

---

<sup>18</sup> 〔宋〕朱熹：〈答張欽夫二〉，《朱子文集》，第3冊，卷30，頁1156。

<sup>19</sup> 〔宋〕朱熹、呂祖謙編：《近思錄》，卷3，收入楊家駱主編：《近思錄集解·北溪字義》（臺北：世界書局，1996年），頁124。

<sup>20</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷11，「箇錄」，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第14冊，頁347。

朱子認為讀經應先於讀史，他說：<sup>21</sup>

看經書與看史書不同：史是皮外物事，沒緊要，可以劄記問人。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，遇有疑、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」。

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〈答陳同甫八〉說：<sup>22</sup>

夫人只是這箇人，道只是這箇道，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無暗合之時，而其全體却只在利欲上。此其所以堯、舜、三代自堯、舜、三代，漢祖、唐宗自漢祖、

---

<sup>21</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷11，「僞錄」，收入《朱子全書》，第14冊，頁347。

<sup>22</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1464。

唐宗，終不能合而為一也。

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：<sup>23</sup>

蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。  
〔……〕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。

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。

在上引的〈中庸章句序〉中，我們可以再繼續推論以下三點：（1）流行於宇宙之間的「理」具足於吾人之「心」中。

---

<sup>23</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁14-15。

(2) 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。(3) 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」。

從以上所說的「理」既顯現在「事」之中，又呈現在人的「心」中這兩項命題，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。<sup>24</sup>陳榮捷（1901-1994）則以月印萬川狀態之下之「反照」<sup>25</sup>一語，形容萬事萬物中之「理」之呈現。朱子說：<sup>26</sup>

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，則其分不得不而殊也。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。

---

<sup>24</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷98，「義剛錄」，收入《朱子全書》，第17冊，頁3321。

<sup>25</sup> 陳榮捷：《朱熹》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁64。

<sup>26</sup> 〔宋〕朱熹：〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》，第4冊，卷37，頁1517-1518。

朱子又說：<sup>27</sup>

世間事雖千頭萬緒，其實只一個道理，「理一分殊」之謂也。

既然世間之「理」只有一個，而且是「亙古亙今常在不滅之物」，<sup>28</sup>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。

#### 四、對「即史以求理」之質疑及其回應

我們所說的宋儒「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研究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」，<sup>29</sup>我們一旦獲得史中之「理」，則史事即可棄之如敝屣，過河可以拆橋矣。三代聖王如堯舜禹，皆歷史上之存在，當然也在棄置之列。史學家所求的是「理」，只有「理」才是知

---

<sup>27</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 136，「謨錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4222。

<sup>28</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫六〉，《朱子文集》，第 4 冊，卷 36，頁 1458。關於朱子的「理一分殊」說，另詳本書附錄二。

<sup>29</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 11，「僞錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 347。

人論世的標準。既已得「理」，何必讀史？既已得魚，筌可忘矣。

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。

我們在本書第五章討論朱子對中國的歷史解釋時，就會指出：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」與「道德判斷」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，一切具體的歷史事實的出現只是為了從正面或反面說明或印證「理」的永恆特質。如此一來，「理」成為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」。<sup>30</sup>

朱子歷史思想中的「理」兼具內在性與超越性兩種性質。「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；但是，就「理」之超越於史實之上而言，則「理」又存在於

---

<sup>30</sup> 參看本書第7章，以及 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。

具體史實之上，因而又對史實可以發揮其批判之功能。

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，為宋明理學家所重視。其說實暢發於朱子，朱子《中庸章句·序》云：<sup>31</sup>

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，無少間斷，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」的論述中，「歷史敘

---

<sup>31</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，頁14。

述」與「價值判斷」融貫為一。朱子認為，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」，也是後人行事所應遵循的「應然」，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：<sup>32</sup>

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；然而必有得乎天地之正，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，莫不係焉。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。

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，朱子歷史敘述中所呈現的正是我們在本書第二章所說的「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。

接著，我們再從史「理」之超越於史「事」之上這一面來看，朱子說：「若論道之常存，却又初非人所能預。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，

---

<sup>32</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1461-1462。

終殄滅他不得耳。漢、唐所謂賢君，何嘗有一分力氣扶助得他耶？」<sup>33</sup>朱子認為具有超越性的「理」是永恆而不泯滅的，他又說：「若夫古今之變，極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，乃理之當然，非人力之可為者也。是以三代相承，有相因襲而不得變者，有相損益而不可常者。然亦唯聖人為能察其理之所在而因革之〔……〕」<sup>34</sup>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，朱子歷史敘述中的「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，所以朱子「即史以求理」之歷史敘述方法乃獲得了理論上的合法性。在諸多歷史人物與史實之中，朱子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「其心與理一，安而行之」，<sup>35</sup>但是一般人則因其有身，故「不能無私於己，故有物我之分」，<sup>36</sup>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，聖人便是有軀殼底道。〔……〕學道便是學聖人，學聖人便是學道〔……〕。」<sup>37</sup>古代的聖王是「道」或「理」之具體化。

<sup>33</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫六〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1458。

<sup>34</sup> 〔宋〕朱熹：〈古史餘論〉，《朱子文集》，第7冊，卷72，頁3639。

<sup>35</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷3，頁435。

<sup>36</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷3，頁435。

<sup>37</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷130，「熹錄」，收入《朱子全書》，

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。

論述至此，必然逼出一個問題，就是：經學與史學孰先孰後？宋儒一般而言均主張經先於史，朱子雖然反對蔑經以治史，亦稱道蘇子由的《古史》，<sup>38</sup>但朱子更主張「史是皮外物，沒緊要」，<sup>39</sup>他顯然將經置於史之前。

宋儒先經後史的主張，到了 18 世紀清儒章學誠（實齋，1738-1801）提出「六經皆史」說，才完全翻轉。誠如余英時所說，章學誠「六經皆史」說主張「道」在歷史的進程中不斷地呈現，因此，六經只能呈現「道」在古代的消息，三代以後的「道」的內涵只能求之於三代以後的「史」之中。<sup>40</sup>章學誠的「六經皆史」說翻轉了「經」與「史」的優先性。從 1800 年以後，經學研究的「歷史化」(historicization)，<sup>41</sup>

---

第 18 冊，頁 4059。

<sup>38</sup> 錢穆：《朱子新學案》（五），收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998 年），第 15 冊，頁 128-129。

<sup>39</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 11，「欄錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 347。

<sup>40</sup> 余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書店，1976 年），頁 52。

<sup>41</sup> 參考 Benjamin A. Elman, "The Historicization of Classical Learning in Ming-Ch'ing China," in Q. Edward Wang and Georg G. Iggers eds., *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2002), pp. 101-146。

已經成為知識分子的共識。四庫館臣總結說：<sup>42</sup>

史之為道，撰述欲其簡，考證則欲其詳。莫簡於《春秋》，莫詳於《左傳》。《魯史》所錄，具載一事之始末，聖人觀其始末，得其是非，而後能定以一字之褒貶。此作史之資考證也。丘明錄以為傳，後人觀其始末，得其是非，而後能知一字之所以褒貶。此讀史之資考證也。苟無事蹟，雖聖人不能作《春秋》。苟不知其事蹟，雖以聖人讀《春秋》，不知所以褒貶。儒者好為大言，動曰舍傳以求經。此其說必不通。其或通者，則必私求諸傳，詐稱舍傳云爾。

這一段意見主張「史」先於「經」，捨歷史即無義理，很能透露 18 世紀以降中國知識界對「經」與「史」孰先孰後的一般看法。

## 五、結論

本章以宋儒與朱子歷史敘述中的聖王典範為例，分析儒家以歷史敘述作為提出哲學命題的途徑。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。他們論述堯誅除四凶，是

---

<sup>42</sup> [清]紀昀總纂：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1971年），第2冊，頁1（總頁971）。

彰顯「天理」；<sup>43</sup>他們肯定舜之「善與人同」是體現了「天下公理」<sup>44</sup>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」。<sup>45</sup>凡此種種如「天理」、「公理」、「道」、「氣」乃至「人心」、「道心」等，<sup>46</sup>都是宋儒所信持的核心價值。而且，宋儒是以作為儒學社群之一份子的立場，將堯舜等典範人物作為儒門之「共同記憶」，而進行歷史敘述。<sup>47</sup>

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。正如本書第一章所說，中國歷史意識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，激勵人之自強不息，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、

---

<sup>43</sup> 〔宋〕程頤、程顥：〈河南程氏遺書〉，收入《二程集》，卷6，頁3-7；

〔宋〕張載：〈經學理窟〉，收入《張載集》，頁256。

<sup>44</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷3，頁435。

<sup>45</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷3，頁435；並參考〈答陳同甫六〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1458。

<sup>46</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1461-1462。

<sup>47</sup> 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。其說頗有見識。參考 Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, tr. and with an introduction by Mary Douglas (New York: Harper-Colophon Books, 1950), p. 48。

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。<sup>48</sup>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。誠如錢穆先生所說：「朱子自是抱持一番純儒學傳統之史學觀者。〔……〕細讀朱子論史各節，切合事情，明理達變，殆可雪迂闊之譏。」<sup>49</sup>宋儒與朱子的歷史敘述，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「具體的共相」，<sup>50</sup>展現中國文化之特質。

最後，我們可以說，宋儒所賴以提出哲學命題的歷史敘述，本質上近於余森（Jörn Rüsen）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遍必然性。<sup>51</sup>我們可以說，在儒

---

<sup>48</sup> 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁13。

<sup>49</sup> 錢穆：《朱子新學案》（五），收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第15冊，引文見頁38。

<sup>50</sup> 看本書第2章註28，並參考Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture*, pp. 3-16。

<sup>51</sup> Jörn Rüsen, "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》（臺北：聯經出版公司，1988年），頁148-160。

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。



## 第六章

# 儒家歷史解釋的理論基礎：朱子對中國 歷史的解釋

### 一、引言

我們在第三章析論中國古代儒家歷史思維中的「時間」具有「往復性」，並在「古」與「今」的對比張力之中，完成兩者間之相互呈顯，其具體方法就是「比」與「興」思維方式的運用。第四章析論歷史思維之從「事實判斷」中提煉「道德判斷」，並使「歷史敘述」與「普遍理則」溶滲為一。

現在我們以集理學之大成的南宋大儒朱熹（晦庵，1130-1200）對中國歷代王朝政治與文化變遷的解釋為中心，分析朱子思想系統中的核心觀念——理——的內涵及其在朱子歷史解釋中的落實。我在本章想要論證的是：朱子對中國歷史的發展所提出的解釋，主要是根源於他的哲學系統的內在要求。「理」這個概念主導朱子的歷史解釋，並且成為朱子的歷史觀的根本基礎。這項事實具體顯示公元 12 世紀理學對中國傳統史學的滲透與浸潤。但是，這種理學與史學的融合，也為歷史解釋帶來了難以克服的理論困境，那就是：在朱子的歷史解釋之中，「超越性」（transcendence）與「歷史性」（historicity）之間，存有一種永恆的緊張關係。這種緊張關

係使朱子對於中國歷史上的「惡」(evil)的問題，未能提出周延的解說。朱子歷史解釋中的這種局限性，深植於他思想中「理」的概念同時具有內在性與超越性這種雙重性格之中。

朱子歷史解釋中的「理」，不僅是一種自然的規律 (principle)，更是一種道德的規範 (norm)；不僅是一種存有論 (ontological) 的「實然」，更是一種倫理學的或道德的「應然」。朱子在他的歷史解釋中實際上是將事實判斷 (factual judgment) 與「價值判斷」(value judgment) 融於一爐而冶之。如此一來，「歷史」乃成為諸般道德原則的體現 (manifestation)，而歷史上的英雄就是能夠掌握歷史中的「理」的人物。因此，朱子的史學歸結到人的「心」對「理」的認知這個問題之上，其創見在此，其局限之處亦伏因於此。

## 二、中國歷史的分期：其政治及其文化

### (一) 崇古的歷史觀<sup>1</sup>——以秦的統一為分水嶺

朱子對中國歷史提出一套系統化的解釋，這一套解釋可以稱之為「崇古的歷史觀」，其要點包括以下幾點：

1. 中國歷史的發展以秦始皇（在位於 246-210 BCE）統一中國為其分水嶺。

---

<sup>1</sup> 我在本章初稿中原作「退化的歷史觀」，經與蔡振豐教授討論後，修訂為「崇古的歷史觀」，謹向蔡教授致謝。

2. 在秦漢大一統帝國出現以前的「三代」（夏、商、周）是中國歷史的黃金時代；秦以後則政治與文化均日趨墮落。
3. 這兩大歷史段落的差別在於「道」（或「理」）之有無：三代時「天理」流行，秦漢以後則「人慾」橫流，文化墮落。

我們依序論述以上各項論點：

公元前 221 年，「六王畢，四海一」，中國歷史上第一次的大一統帝國秦帝國在歷史的地平線上升起。朱子所提出的「崇古的歷史觀」就是以秦始皇作為中國歷史發展的分水嶺。朱子指出，「自秦、漢而下，須用作兩節看」，<sup>2</sup>「三代」與秦漢以下之所以成為歷史發展的兩個不同階段，主要原因之一就是在於「自秦、漢以來，講學不明。世之人君，固有因其才智做得功業，然無人知明德、新民之事」。<sup>3</sup>相對於秦漢以下的歷史，朱子認為「去古愈近，便古意愈多」，<sup>4</sup>各種「良法美意」<sup>5</sup>均存在於三代。自從秦漢大一統帝國出現以後，中國

---

<sup>2</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 47，「堯錄」，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 15 冊，頁 1628。

<sup>3</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 13，「卓錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 396。

<sup>4</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 134，「升卿錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4178。

<sup>5</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 134，「升卿錄」收入《朱子全書》，

歷史就逐漸墮落了。

## （二）帝王政治的演進

那麼，在朱子的「崇古的歷史觀」中，三代與秦漢以下的政治的狀況與文化生活有何不同呢？

首先，我們分析朱子所認知的這兩個歷史階段政治狀況的差別。朱子認為，三代與秦漢以下的政治，最主要的差別有二：（1）三代的君主皆以大公存心，純任天理而行；秦漢以下的君主則心存私利，放任人慾流行。（2）三代君臣之間關係親近，秦漢以後則君臣互相猜忌。我們依序論證以上這兩個論點。

朱子對於中國歷史上的君主政治，最主要的看法表現在他的答他同時代的功利學派思想家陳亮（同甫，1143-1194）的信中，朱子說：<sup>6</sup>

老兄視漢高帝、唐太宗之所為，而察其心，果出於義耶？出於利耶？出於邪耶？正耶？若高帝則私意分數

---

第 18 冊，頁 4178。

<sup>6</sup> [宋]朱熹：〈答陳同甫六〉，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第4冊，卷36，頁1457-1458。關於朱子與陳亮的書信往返論辯，參考牟宗三：《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961年），頁255-269；劉述先：《朱子哲學思想的形成與發展》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁355-394；Hoyt Cleveland Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), pp. 157-165。

猶未甚熾，然已不可謂之無；太宗之心，則吾恐其無一念之不出於人欲也。直以其能假仁借義以行其私，而當時與之爭者才能知術既出其下，又不知有仁義之可借，是以彼善於此而得以成其功耳。若以其能建立國家、傳世久遠，便謂其得天理之正，此正是以成敗論是非，但取其獲禽之多，而不羞其詭遇之不出於正也。千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。若論道之常存，却又初非人所能預。只是此箇自是互古互今常在不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。

朱子在答陳同甫第六書中所說的「千五百年之間，〔……〕只是架漏牽補過了時日，〔……〕堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也」這一段話，真是石破天驚之論。朱子在《朱子語類》、<sup>7</sup>《四書集注》及《四書或問》<sup>8</sup>中，對這項基本看法有進一步的發揮。朱子認為夏、

---

<sup>7</sup> 錢穆先生對《語類》之價值言之最親切有味，錢先生說：「《語類》乃是朱子五十後晚年學問思想所薈萃，而又隨問流露，活潑生動，委悉詳備。〔……〕治朱學而期於深山之得寶，則《語類》一書，斷不可忽。」見錢穆：《朱子新學案》（一），收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年解），第12冊，引文見頁259。

<sup>8</sup> 朱子自己認為《論孟或問》的價值無法與《集注》相比擬，他在〈答張元德七〉函中說：「《論孟集注》後來改定處多，遂與《或問》不甚相應，又無功夫修得《或問》，故不曾傳出。今莫若且就正經上玩味，

商、周三代的統治者以天理存心而無一毫私慾：

- (1) 堯舜天性渾全，不假修習。<sup>9</sup>
- (2) 或問：舜、禹避位之說。〔……〕〔朱子〕曰：愚嘗聞之師曰：「聖人未嘗有取天下之心也。舜也，禹也，益也，於其君之老也，奉命以行其事而已，未嘗攝其位也。於其君之終也，位冢宰，總百官，以行方喪之禮而已，未嘗繼其統也。及夫三年之喪畢，則當還政嗣君，而告歸之時也。於是去而避之，亦禮之常而事之宜耳。然其避去也，其心固惟恐天下之不吾釋也，舜、禹蓋迫於天命人心而不獲己者。」<sup>10</sup>
- (3) 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。惟舜之心，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

---

有未通處，參考《集注》，更自思索為佳，不可恃此未定之書，便以為是也。」（《朱子文集》，第6冊，卷62，頁3068）朱子自己認為《集注》勝於《或問》，是就義理之圓熟而言。朱子撰寫《集注》隨時改訂，他自己也對《集注》較為滿意。但是，就本章所探討的朱子的歷史解釋而言，《或問》中以問答方式保留大量史料，可以顯示朱子對歷史人物及史實的意見，具有極高的史料價值。本章論朱子的歷史觀，除《語類》之外，大量引用《或問》的資料以為佐證。

<sup>9</sup> 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁358。

<sup>10</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，收入《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年），卷9，頁468-469。

己，孰為在人，所謂善與人同也。<sup>11</sup>

(4) 文王之心，渾然天理，亦無待於克之而自明矣。<sup>12</sup>

從以上這四條資料可以看出：朱子認為三代的統治者如堯、舜、禹、周文王等都是聖王，「天性渾全」(上引資料 1)，「其心與理一，安而行之」(上引資料 3)，在這些聖王統治的時代，是中國歷史的黃金時代。在朱子的古史觀中，牽涉到許多問題，諸如：堯、舜等聖王的「心」如何與「理」合而為一？所謂「理」是指規範 (norm) 意義的「理」？或是指規律 (principle) 意義的「理」？這些問題都牽涉到朱子哲學的內涵，我們將在第三節及第四節加以討論。

相對於以「三代」為代表的黃金古代而言，朱子認為秦漢大一統帝國出現之後，中國的政治就墮落了，統治者都是私心自用，人慾橫流。朱子批判秦漢以後的統治者說：

(1) 漢高祖私意分數少，唐太宗一切假仁借義以行其私。<sup>13</sup>

(2) 〔漢〕高祖斬丁公，赦季布，非誠心欲伸大義，特私意耳。季布所以生，蓋欲示天下功臣。是時功臣多，故不敢殺季布。既是明大義，陳平、信、布皆

---

<sup>11</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷 3，頁 435。

<sup>12</sup> 〔宋〕朱熹：《大學或問》，收入《四書或問》(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001 年)，頁 12。

<sup>13</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 135，「若海錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4192。

項羽之臣，信、布何待反而誅之？<sup>14</sup>

(3) 〔漢〕文帝、〔唐〕太宗能富其民則有之，至於教則猶未及也，又安能使其化民而一於仁乎？二帝之治，文帝為優，然以賈誼流涕太息之言觀之，則當時之風俗可見，而況太宗略無〈關雎〉、〈麟趾〉之意，又豈足以庶幾成、康之萬一耶？<sup>15</sup>

(4) 故漢宣帝自言漢家雜用王霸，其自知也明矣。但遂以為制度之當然，而斥儒者為不可用，則其見之謬耳。<sup>16</sup>

(5) 漢武帝溺於聲色，游燕後宮，父子不親，遂致戾太子之變，此亦夫婦無別而父子不親之一證。<sup>17</sup>

從以上資料看來，朱子認為大漢帝國自從漢高祖劉邦（在位於 206-195 BCE）以下至漢武帝（在位於 140-87 BCE），皆是自私自利之徒。

在朱子眼中，以盛世光耀史冊的大唐帝國（618-907）的統治者也是自私自利之徒。朱子〈答陳同甫六〉云：<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 135，「壽昌錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4194。

<sup>15</sup> 〔宋〕朱熹：《論語或問》，收入《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001 年），卷 13，頁 311-312。

<sup>16</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷 1，頁 419。

<sup>17</sup> 〔宋〕朱熹：〈答林易簡〉，《朱子文集》，第 7 冊，卷 64，頁 3209。

<sup>18</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫六〉，《朱子文集》，第 4 冊，卷 36，頁 1458。

〔唐〕太宗之心，則吾恐其無一念之不出於人欲也。直以其能假仁借義以行其私，而當時與之爭者才能知術既出其下，又不知有仁義之可借，是以彼善於此而得以成其功耳。

唐太宗（在位於 626-649）的政績向為傳統史家所稱美，號稱「貞觀之治」，但朱子則直指其存心不正，無一念不出於私慾，皆與朱子的理想相去太遠。在《論語或問》中，朱子批評唐太宗說：「〔漢〕文帝、〔唐〕太宗能富其民則有之，至於教則猶未及也，又安能使其化民而一於仁乎？二帝之治，文帝為優，然以賈誼流涕太息之言觀之，則當時之風俗可見，而況太宗略無〈關雎〉、〈麟趾〉之意，又豈足以庶幾成、康之萬一耶？」<sup>19</sup>朱子對治術最為後人所稱道的唐太宗批評尚且如此，其餘唐代帝王則更不必論矣。

因為三代與秦漢以下的帝王的心術有公私之別與天理人慾之判，所以朱子進一步指出：君臣關係在這兩個歷史階段也判若雲泥，而其轉變關鍵就是在秦始皇。《朱子語類》卷 134 有以下這樣一段對話：<sup>20</sup>

黃仁卿問：「自秦始皇變法之後，後世人君皆不能易之，何也？」

〔朱子〕曰：「秦之法，盡是尊君卑臣之事，所以後世

---

<sup>19</sup> 〔宋〕朱熹：《論語或問》，卷 13，頁 311-312。

<sup>20</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 134，「錄錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4189。

不肯變。且如三皇稱『皇』，五帝稱『帝』，三王稱『王』，秦則兼『皇帝』之號。只此一事，後世如何肯變！」

朱子論歷史目光如炬，直截了當指出秦帝國政治的本質在於「尊君卑臣」四字，可謂一針見血，切中要害。朱子進一步指出，在「尊君卑臣」的專制體制之下，秦漢以後的君臣關係無法像三代時的相親相得，朱子曾對學生說春秋時代（722-464 BCE）「君臣之分密，其情自不能相舍，非是皆曉義理。古時君臣都易得相親，天下有天下之君臣，一國有一國之君臣，一家有一家之君臣。自秦、漢以來，便都遼絕。今世如士人，猶略知有君臣之分。若是田夫，去京師動數千里，它曉得甚麼君臣！」<sup>21</sup>所以，漢高祖（在位於206-195 BCE）時叔孫通（?-ca. 194 BCE）定朝儀這件事，在朱子看來不過是為「尊君卑臣」的專制體制張目而已，他說：「叔孫通為綿繆之儀，其效至於群臣震恐，無敢喧嘩失禮者。比之三代燕享群臣氣象便大不同，蓋只是秦人尊君卑臣之法。」<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 134，「義剛錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4180。當代學者對朱子所說秦以後中國的「尊君卑臣」的政治傳統均有所論述。蕭公權先生與余英時先生均有專文論帝制中國之「陽儒陰法」，見蕭公權師：〈法家思想與專制政體〉，收入氏著：《迹園文錄》（臺北：聯經出版公司，1983 年），頁 75-90；余英時：〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉，收入氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976 年），頁 47-76。

<sup>22</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 135，「人傑錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4196。徐復觀（1904-1982）先生對漢代一人專制體制下

以上所論朱子對秦漢以下的帝王政治的兩點看法是互有關係的。在朱子看來，因為秦漢以下的帝王皆私心自用，人慾橫流，所以，「尊君卑臣」的體制乃成為自然的結果，而君臣關係之緊張乃成為必然的結局。

### （三）文化的變遷

現在，我們接著討論：在朱子的歷史解釋中，歷代的文化有何變遷？

基本上，朱子對中國歷史上文化變遷的看法，是從他的「崇古的歷史觀」中延伸而出的。朱子認為，中國文化最完美的時代是在三代，尤其以孔子（551-479 BCE）為最高峯，集古代文化之大成於一身。但是，到了秦漢大一統以後，中國文化就日趨下流，其主要原因乃在於自秦漢以後無人講學，所以大道沉晦，文化隨之沒落。在下文的論述中，我將引用史料證成上述論點，並分析隱涵在朱子的文化史觀中的若干問題。

朱子對中國古代文化的看法，主要表現在他答陳同甫（1143-1194）的信中（尤其是第八書）。<sup>23</sup>朱子基本上認為三

---

知識分子的壓力感，曾有精彩的分析，見徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，收入氏著：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁63-162，並參考黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁47-52。

<sup>23</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1460-1465。

代的文化較為純粹，是一個「道心」與「天理」流行的時代。三代的文化傳承與流衍，更寄託在一些文化英雄如堯、舜、禹、孔子(551-479 BCE)、顏淵(521-481 BCE)、曾子(505-436 BCE)、子思(483-402 BCE)、孟子(371?-289? BCE)等人身上。但是到了秦統一以後，文化就開始往下墮落，「禮樂廢壞二千餘年」。<sup>24</sup>秦漢以後的中國，是一個「人慾」橫流的時代。

朱子認為，在秦漢以前的中國文化史上最重要的人物就是孔子。從朱子《四書集注》及《四書或問》來看，朱子心目中的孔子乃是一個德智兼備的完美聖人。但是孔子遭時不遇，從政之志未伸，乃轉而從事於教育事業，其德「雖無愧於舜、禹，而無天子薦之者，故不有天下」。<sup>25</sup>然「雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者」。<sup>26</sup>就孔子的事功言之，孔子對後世之影響遠過於得位行道之堯、舜，朱子曰：「程子曰：『語聖則不異，事功則有異。夫子賢於堯舜，語事功也。蓋堯舜治天下，夫子又推其道以垂教萬世。堯舜之道，非得孔子，則後世亦何所據哉？』」<sup>27</sup>朱子對孔子的推崇溢乎言表。

---

<sup>24</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷84，「必大錄」，收入《朱子全書》，第17冊，頁2876。

<sup>25</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷9，〈萬章章句上〉，頁309。

<sup>26</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），〈序〉，頁15。

<sup>27</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷3，〈公孫丑章句上〉，頁234。

我們細繹朱子推崇孔子的言論，就可以發現以下兩點：第一，朱子論孔子之德業頗注意於「德」與「位」之間的緊張性。朱子屢言，孔子雖賢，然不得其位，故不能行其道。但是孔子裁成後學、繼往開來，其功反有賢於堯、舜者。朱子認為「德」的重要性先於「位」，朱子有意以德行與學術來提昇政治，而不欲見德行與學術隨政治而下墮。第二，朱子論孔子之出處行藏特重時中之義。朱子說：「孔子仕、止、久、速，各當其可，蓋兼三子之所以聖者而時出之，非如三子之可以一德名也。」<sup>28</sup>朱子又認為孔子行止依乎中庸，所以邈世不見知而不悔，是聖人之典型。<sup>29</sup>

但是，到了大一統帝國出現以後，文化的局面就完全改觀了。朱子認為秦漢以後文化之所以墮落，主要原因是由於學術的不彰。朱子說：<sup>30</sup>

自秦、漢以來，講學不明。世之人君，固有因其才智做得功業，然無人知明德、新民之事。君道間有得其一二，而師道則絕無矣。

朱子認為文化的發展實以學術為基礎。這一項論點與他心目中孔子之作為學術與德行典範的歷史形象是互通的。

在討論朱子以崇古的歷史觀解釋中國歷史上的政治與文

---

<sup>28</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷10，〈萬章章句下〉，頁315。

<sup>29</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，第11章，頁22。

<sup>30</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷13，「卓錄」，收入《朱子全書》，第14冊，頁396。

化時，我們必須面對兩個問題。第一個問題是：在本書〈序論〉第二節中，我們曾說朱子與孟子、邵雍一樣，主張一種近似循環史觀而實質是「文」「質」遞遷論。那麼，兩者之間是否矛盾呢？我認為，朱子的「文」「質」遞遷史觀與他解釋中國歷史時所呈現的崇古史觀並不矛盾，朱子的「文」「質」遞遷史觀是一種宏觀的歷史視野，盱衡宇宙大化流行，治亂相尋，「只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起」。<sup>31</sup>相對而言，朱子解釋中國歷史時所呈現的崇古史觀，可說是一種相對微觀的歷史視野。在朱子看來，微觀視野中歷史的「不合理性」，可視為宏觀視野中歷史的「合理性」。

但是，在朱子對中國文化史的發展所提出的解釋中，隱涵著一個「自由」(freedom)與「必然」(necessity)的問題。朱子對文化興衰轉折曾提出一段論述，他說：<sup>32</sup>

〔……〕周末文極盛，故秦興必降殺了。周恁地柔弱，故秦必變為強戾；周恁地纖悉周緻，故秦興，一向簡易無情，直情徑行，皆事勢之必變。但秦變得過了。秦既恁地暴虐，漢興，定是寬大。故云：「獨沛公素寬大長者。」秦既鑒封建之弊，改為郡縣，雖其宗族，

<sup>31</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 1，「揚錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 121。

<sup>32</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 24，「賀孫錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 869。

一齊削弱。至漢，遂大封同姓，莫不過制。賈誼已慮其害，晁錯遂削一番，主父偃遂以誼之說施之武帝諸侯王，只管削弱。自武帝以下，直至魏末，無非剝削宗室，至此可謂極矣。晉武起，盡用宗室，皆是因其事勢，不得不然。」

在以上這一段話中，朱子認為從細緻的周文化到肅殺的秦文化的轉折是「事勢之必變」，而漢晉的變局也是「因其事勢，不得不然」。那麼，朱子是否相信歷史的決定論？朱子是否認為歷史上的政治與文化的變遷，受到某種外在於人的力量的支配？

我們這項懷疑是可以成立的，我們再看以下這兩段材料，朱子說：

- (1) 若夫古今之變，極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，乃理之當然，非人力之可為者也。是以三代相承，有相因襲而不得變者，有相損益而不可常者。然亦唯聖人為能察其理之所在而因革之。<sup>33</sup>
- (2) 物久自有弊壞，秦、漢而下，二氣五行自是較昏濁，不如太古之清明淳粹。且如中星，自堯時至今已自差五十度了。秦、漢而下，自是弊壞。得個光武起，整得略略地，後又不好了。又得個唐太宗起

---

<sup>33</sup> 〔宋〕朱熹：〈古史餘論〉，《朱子文集》，第7冊，卷72，頁3639。

來，整得略略地，後又不好了。終不能如太古。<sup>34</sup>

朱子說歷史的遞遷變遷「乃理之當然，非人力之可為者」（上引材料 1），又說：「物久自有弊壞」（上引材料 2），如此一來，必然逼出了一個問題：人在歷史的變遷之中，到底是決定歷史變遷方向的行動主體呢？或是被歷史的客觀形勢所支配的客體呢？

從朱子解釋中國歷史的相關材料加以綜合判斷，我認為，朱子基本上仍是一個相信人具有自由意志的人文主義者。他固然重視歷史的客觀結構或力量（他所謂的「勢」或「自然之理勢」），<sup>35</sup>但是他卻更強調人的自由意志可以駕御歷

<sup>34</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 134「夔孫錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4178。

<sup>35</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 139，「義剛錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4296。朱子論唐太宗說：「且以唐太宗之聰明英特，號為身兼將相，然猶必使天下之事，關由宰相，審熟便安，然後施行。蓋謂理勢之當然，有不可得而易者。」（《朱子文集》，第 2 冊，卷 12，頁 401）此所謂「理勢之當然」，亦與「自然之理勢」同義。關於朱子歷史思想中的「勢」之概念的討論，參看三浦國雄：〈氣數と氣勢——朱熹の歴史意識〉，《東洋史研究》第 42 卷第 4 號（1984 年 3 月），頁 29-52。關於朱子的史學，參看錢穆：《朱子新學案》（五），《錢賓四先生全集》，第 15 冊，頁 1-130；高森良人：〈朱熹の歴史觀〉，《東方學》第 7 號（1953 年），頁 1-12；麓保孝：《朱熹の歴史論》，收入諸橋轍次編：《朱子學入門》（東京：明德出版社，1974 年），頁 357-366。于連（François Jullien, 1951-2009）論中國思想中的「勢」的概念，可能過於忽略中國思想家主張聖人對「勢」的引導作用，參看 François Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, translated by Janet Lloyd (New York: Zone Books, 1995)。

史的「勢」，只有人自己才是創造歷史的主體。《論語或問》及《孟子或問》中的兩段文字可以支持我這項看法：

- (1) 曰：或者有謂武王之不泄邇、不忘遠，非仁也，勢不得不然也，信乎？〔朱子〕曰：此以世俗計較利害之私心，窺度聖人者之言也。聖人之心，所以異於眾人者，以其大公至正，周流貫徹，無所偏倚，雖以天下之大，萬物之多，而視之無異於一身爾。是以其於人之痾養疾痛，無有不知，而所以撫摩而抑搔之者，無有不及〔……〕。<sup>36</sup>
- (2) 曰：若是，則其治也，乃時事之適然，而非恭己之效也，奈何？〔朱子〕曰：因其時事之適然也，而舜又恭己以臨之，是以其治益以長久而不替也。若後世之君，當無事之時，而不知聖人恭己之道，則必怠惰放肆，宴安鴟毒，而其所謂無事者，乃所以為禍亂多事之媒也。<sup>37</sup>

以上第一段材料中，朱子指出周武王之所以敬慎施政，並非迫於「勢」之不得已，而是由於武王存心「大公至正」。在第二段材料中，朱子認為舜的政治清明固然由於時機成熟，但更重要的是舜自己的道德修為的成就。

朱子在這兩段文字中所強調的是：主宰歷史發展最根本

---

<sup>36</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷8，頁461-462。

<sup>37</sup> 〔宋〕朱熹：《論語或問》，卷15，頁345。

的力量在人，而不在於人以外的社會經濟結構或自然環境。朱子對這種人文主義者的立場是十分堅持的。例如，朱子與學生討論關中地區的客觀形勢可能有利於周和秦的興起時，他一再強調「此亦在人做。〔……〕形勝也須是要人相副」。<sup>38</sup>朱子與學生論漢代黨錮之禍發生的原因，也指出當時欠缺足以領袖群倫的人物，所以小人才能當道。<sup>39</sup>從這一類的歷史判斷中，我們可以推論：朱子十分強調人在歷史發展中的主體性地位。朱子不能接受歷史決定論（Historical determinism）。

### 三、朱子歷史解釋的理論基礎及其問題

#### （一）理論的基礎——「理一分殊」

我們在上節所分析的朱子的歷史觀，實有一套理論作為它的基礎，這一套理論的核心觀念就是「理一分殊」。朱子在許多場合申論「理一分殊」，但以下這一段話則相當具有代表性。朱子說：<sup>40</sup>

世間事雖千頭萬緒，其實只一個道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於

---

<sup>38</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 134，「廣錄；秦錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4186。

<sup>39</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 135，「賀孫錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4206-4207。

<sup>40</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 136，「謨錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4222。關於朱子的「理一分殊」說，另詳本書附錄二。

外，或自外來而感於我，皆一理也。

細繹朱子之意，他認為歷史演變受到單一的「理」的主宰，各種歷史事實只是這個「理」在「事」上的不同表現形式而已。關於歷史中的「理」（朱子有時稱為「道」）的性質，朱子在〈答陳同甫六〉中有進一步的說明：<sup>41</sup>

若論道之常存，却又初非人所能預，只是此箇自是互古互今常在不滅之物，雖千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳。漢、唐所謂賢君，何嘗有一分氣力扶助得他耶？

朱子〈答陳同甫八〉又說：<sup>42</sup>

夫人只是這箇人，道只是這箇道，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無暗合之時，而其全體却只在利欲上。此其所以堯、舜、三代自堯、舜、三代，漢祖、唐宗自漢祖、唐宗，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，湯武反之之功夫，以為準則而求諸身。

朱子〈答陳同甫九〉又說：<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫六〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1458。

<sup>42</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫八〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1464。

<sup>43</sup> 〔宋〕朱熹：〈答陳同甫九〉，《朱子文集》，第4冊，卷36，頁1466。

然區區鄙見，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為，而後世之所謂英雄豪傑者，亦未有能舍此理而得有所建立成就者也。

歸納以上這三段文字，我們可以清楚地發現，朱子心目中的歷史中之「理」（或「道」）具有以下幾個特點：（1）「理」（或「道」）是一元的；（2）「理」可以在林林總總的具體歷史事實之中以不同方式呈現出來；（3）「理」是超越時間和空間的存在，它是永不滅絕的；（4）「理」的延續或發展，有待於聖賢的心的覺醒與倡導；（5）歷史中之「理」具有雙重性格，「理」既是規律又是規範，既是「所以然」，又是「所當然」。

在以上五點特質之中，以第五點最具關鍵性，在朱子的歷史解釋之中最居要津，並且與其他四點具有密切關係。在朱子的哲學思想中，「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」與「道德判斷」合而為一。而且，因為「理」是一元的（上述第（1）點），也是超越時空的（上述第（3）點），所以，「理」就成為朱子解釋歷史變遷之唯一的抽象標準，一切具體的歷史事實的出現只是為了從正面或反面說明或印證「理」的永恆特質。如此一來，「理」成為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」。

如此一來，朱子的歷史解釋乃取得了某種程度的「非歷史的」（ahistorical），乃至「反歷史的」（anti-historical）性格。朱子時時採取一種「超時間的」（supra-temporal）的道德立場，

來解釋具有時間性的（temporal）歷史事實。我們在本書第一章所討論的中國傳統歷史思維中的「時間」概念及其所潛藏的「超時間性」，在朱子的歷史觀中以最鮮明的方式呈現。朱子對歷代王朝興衰與文化變遷的種種史實提出解釋，其目的只是為了彰顯他心目中永恆而唯一的、既是規律又是規範的「理」（或「道」）。朱子雖然編撰《資治通鑑綱目》、《伊洛淵源錄》，以及《八朝名臣言行錄》等史書，在《朱子語類》中也有大量的朱子與門人討論歷代史事的對話，但是歷史事實的探討本身，並不是朱子的讀史的目的，而只是他的提煉或印證道德命題或普遍理則的手段而已。因此，就朱子的史學的本質而言，歷史知識是為道德目的而服務的，歷史學的獨立自主性乃因此而顯得晦而不彰。在朱子的學問世界中，史學之地位終不及經學。

朱子歷史解釋中的「理」之兼具「規律」與「規範」這一項特質，與朱子思想的其他面向是完全相應的。舉例言之，朱子在他 40 歲之年（公元 1173 年）所撰寫的〈仁說〉這篇論文中說：「天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。〔……〕此心何心也？在天地，則塊然生物之心；在人，則溫然愛人利物之心，包『四德』而貫『四端』者也。」<sup>44</sup>在這一段文字中，朱子認為「仁」

---

<sup>44</sup> 〔宋〕朱熹：〈仁說〉，《朱子文集》，第 7 冊，卷 67，頁 3390-3391，關於〈仁說〉的討論，參考劉述先：〈朱子的仁說、太極觀念與道德問題

是通貫於宇宙與人間的存在，他明確地將存有論與道德論貫通為一。

另一個足以說明朱子思想中貫通存有論與道德論而為一的傾向的例子，是他對《孟子·公孫丑上·2》中「其為氣也，配義與道，無是，餒也」<sup>45</sup>一句的解釋。朱子在他 48 歲（公元 118 年）時所撰寫的《孟子集注》中，對「道」這個字解釋為：「天理之自然。」<sup>46</sup>但是，朱子在《朱子語類》中又說「道者，人事當然之理」，<sup>47</sup>「道則是物我公共自然之理」。<sup>48</sup>在朱子的論述中，「天理之自然」與「人事當然之理」根本是可以等同而互用的。朱子所謂「物我公共自然之理」這句話，更是具體而微地顯示了朱子思想中存有論與道德論合

的再省察——參加國際朱子會議歸來記感》，《史學評論》第 5 期（1983 年 1 月），頁 173-188；另參考佐藤仁：〈朱子的仁說〉，《史學評論》第 5 期（1983 年），頁 115-131；Sato Hitosh, “Chu Hsi’s, Treatise on Jen,” in Wing-tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 212-227；陳榮捷：〈論朱子的仁說〉，收入氏著：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982 年），頁 37-68；李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 86。

<sup>45</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷 3，頁 231。

<sup>46</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷 3，頁 231。

<sup>47</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 52，「端蒙錄」，收入《朱子全書》，第 15 冊，頁 1728。

<sup>48</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 52，「廣錄」，收入《朱子全書》，第 15 冊，頁 1727。關於朱子對《孟子·公孫丑上·2》的解釋，另詳黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年），第 5 章，頁 191-252。

一的傾向。以上所說的這兩個例子，都與朱子歷史解釋中「理」的雙重性格互相呼應，是朱子思想一貫的特質。

## （二）理論的問題

我們細繹朱子歷史解釋的理論基礎，就會發現：在朱子以「理」為中心所提出的對歷代王朝政治及文化興衰的解釋之中，隱涵著兩個理論上的問題：

- （1）根據朱子的歷史解釋，歷史中的「理」既是規律又是規範，而且這個唯一之「理」又是永恆不滅的，如此一來，歷史上政治黑暗或文化混濁的時代將如何解釋？換言之，在歷史上的許多時代中，「理」與「事」並不完全合一，無「理」之事屢見不鮮，小人當道，君子凌夷，政治齷齪，文化晦暗，朱子對這些歷史事實的黑暗面如何解釋？
- （2）朱子將「理」的闡明與延續的責任寄託在少數的文化英雄（如堯、舜、禹、周公、孔子）身上，如此一來，「歷史」就成為少數英雄人物的「傳記」，而不是廣大的群眾共同締造的紀錄。朱子這種英雄史觀，必然面臨一項嚴重的問題：如果歷史上的英雄人物，如政治上的聖君賢相，或文化上的碩學大儒，不能適時出現，挽狂瀾於既倒，那麼，如何保證歷史一直在合「理」的軌道上進行？

我們先從第一個問題開始討論。朱子論史極為嚴謹細

密，尤重考信，例如他在《論語或問》中論微子史事時指出《史記》《殷本紀》、《周本紀》及《宋世家》言微子事跡各有不同，當以《殷本紀》較為接近史實。<sup>49</sup>朱子又據《竹書紀年》的記載校正《史記》關於魏惠王、襄王、哀王年代的錯誤。<sup>50</sup>朱子對缺乏史料可證的史事，都保持闕疑的態度，例如他以「未可知也」答學生關於左丘明是否傳《春秋》之問；<sup>51</sup>他認為「長平坑殺四十萬人，史遷言不足信〔……〕皆史之溢言」。<sup>52</sup>凡此皆可以看出朱子研究歷史之慎密求實。

本於上述實事求是的治史態度，朱子當然不能無視於歷史上所發生的許多不合朱子定義下的「理」的事實，如東漢（25-220）有黨錮之禍，北宋（960-1127）有王安石（介甫，1021-1086）變法及其所引起的新舊黨爭。對於這一類歷史事實，朱子都從道德觀點提出一套解釋，他特別強調這一類「理」「事」不合之史事，皆起於歷史當事人之心術不正，或關於那個時代欠缺正人君子。以下這兩段對話可以作為典型的代表：

（1）問器遠：「君舉說漢黨錮如何？」

曰：「也只說當初所以致此，止緣將許多達官要位付之宦官，將許多儒生付之閑散無用之地，所以激

<sup>49</sup> 〔宋〕朱熹：《論語或問》，卷18，頁387-388。

<sup>50</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，卷9，頁469。

<sup>51</sup> 〔宋〕朱熹：《論語或問》，卷5，頁210。

<sup>52</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷134，「德明錄」，收入《朱子全書》，第18冊，頁4184。

起得如此。」

曰：「這時許多好官尚書，也不是付宦官，也是儒生，只是不得人。許多節義之士，固是非其位之所當言，宜足以致禍。某常說，只是上面欠一個人。若上有一個好人，用這一邊節義，剔去那一邊小人，大故成一個好世界。只是一轉關子。」<sup>53</sup>

- (2) 近世王介甫，其學問高妙，出入於老、佛之間，其政事欲與堯、舜、三代爭衡。然所用者盡是小人，聚天輕薄無賴小人作一處，以至遺禍至今。他初間也何嘗有啟狄亂華、「率獸食人」之意？只是本原不正，義理不明，其終必至於是耳。<sup>54</sup>

在以上這兩段歷史解釋中，朱子認為黨錮之禍之所以發生於東漢末年，是因為「只是上面欠一個人」，「若上有一個好人」，就可以成就「一個好世界」。朱子又說王安石變法的失敗是由於任用小人，而且王安石「本原不正，義理不明」，所以「其終必至於是」。在朱子的解釋中，東漢末年宦官與新興士族兩大集團複雜的政治鬥爭，被解釋成道德楷模的欠缺所造成的。漢代歷史上「內朝」與「外朝」的結構性矛盾，官學教育的發展及太學生人數的增加等制度性的因素，均為朱子所

---

<sup>53</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 135，「賀孫錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4206-4207。

<sup>54</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 55，「憫錄」，收入《朱子全書》，第 15 冊，頁 1807。

忽略。同樣的狀況，在朱子對王安石變法的解釋之中，自中唐以降中國社會經濟重心的南移、南方中國的奮起、北宋以來知識界裡史學與經學的對抗，以及北宋政壇上出身南方與北方政治人物的權力之爭等等涉及經學、社會及政治結構的因素，均被朱子所跳過。因此，我們可以發現：朱子的歷史解釋系統，無法充分而有效地說明中國歷史上所常見的「理」「事」分離的史實，對於歷史中的「惡」的來源問題，也難以提出具有充分的「解釋力」(explanatory power)的論證。

這一項理論缺陷與第二個問題又有密切關係，而互相加強其嚴重性。我們接著分析上文所提出的第二個問題。

針對「如何保證歷史一直循著『理』的軌道進行？」這個問題，朱子的回答必然是：只有依賴歷史上的聖賢的出現。只有聖賢才能掌握「理」的內涵而駕御歷史的發展。朱子說：<sup>55</sup>

若夫古今之變，極而必反，如晝夜之相生，寒暑之相代，乃理之當然，非人力之可為者也。是以三代相承，有相因襲而不得變者，有相損益而不可常者。然亦唯聖人為能察其理之所在而因革之，是以人綱人紀得以傳之百世而無弊。不然，則亦將因其既極而橫潰四出，要以趨其勢之所便，而其所變之善惡，則有不可知者矣。若周之衰，文極而弊，此當變之時也。而聖王不

<sup>55</sup> [宋]朱熹：〈古史餘論〉，《朱子文集》，第7冊，卷72，頁3639。

作，莫有能變周用夏，救僂以忠，如孔子、董生、太史之言者。是以文日益勝，禮日益繁，使常人之情有不能堪者。於是始違則作偽以赴之，至於久而不堪之甚，則遂厭倦簡忽，而有橫潰四出之患。

在朱子的歷史解釋之中，王朝政治的良窳或文化的興衰，完全決定於是否有聖人「察其理之所在而因革之」。朱子認為，一切歷史的變化可以歸結到人的存心，尤其是統治者的心術是歷史變遷的關鍵，他說：<sup>56</sup>

〔……〕天下之事，其本在於一人，而一人之身其主在於一心，故人主之心一正，則天下之事無有不正；人主之心一邪，則天下之事無有不邪。

以上所引這一段話具有濃烈的「觀念論」(idealism)的立場，認為外在客觀世界均與人的「心」互有關聯或相合(mind-correlative 或 mind-correlated)。朱子更強調歷史變遷中「理」的實踐是靠少數菁英分子(尤其是統治者)來保證，所以朱子認為秦檜(會之，1090-1155)的死以及宋孝宗(1162-1189)的即位，是歷史上「大有為之大機會」。<sup>57</sup>

朱子把歷史的變遷歸諸於人的心術這一點，自有其人文精神的深刻涵義。朱子之所以對歷史人物施以道德判斷，乃

---

<sup>56</sup> 〔宋〕朱熹：〈己酉擬上封事〉，《朱子文集》，第2冊，卷12，頁394。

<sup>57</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷133，「揚錄」，收入《朱子全書》，第18冊，頁4162。

是因為他肯定歷史的行為者有其「自由意志」(free will)，必須為自己的行為負起最後的責任。朱子深信人的意志可以突破社會經濟和政治系統的限制。例如，朱子曾與學生論及北宋葉祖洽(1046-1117)人品低下時，朱子的學生認為葉祖洽科第名次第一，熱衷官職，以至如此。朱子卻認為是由於這個人自身無志，因此，他必須對自己的劣行負責。<sup>58</sup>朱子常常從動機來判斷歷史人物，他會說漢高祖的若干善行，如約法三章、為義帝發喪等，並不值得讚賞，因為高祖皆有意為之。<sup>59</sup>總而言之，朱子基本上認為人是歷史的主人，而不是社會經濟政治結構的奴隸。

但是，朱子歷史解釋中對人的「自由」的肯定，卻有其局限性。朱子所肯定的基本上是柏林(Isaiah Berlin, 1909-1997)所說的「積極的自由」(Positive liberty)，朱子肯定並鼓勵人興起心志，「自作主宰」(柏林稱為“Self-mastery”)，朱子對柏林所謂的「消極的自由」(Negative liberty)<sup>60</sup>相對較為忽略。換言之，朱子所肯定的是“freedom of”，而較少強調“freedom from”的問題。但是，我們也不能說朱子完全不重視保障個人「自作主宰」的自由的種種制度性的建制。事實上，朱子在地方上建立社倉，推動鄉約，

<sup>58</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷130，「儒用錄」，收入《朱子全書》，第18冊，頁4049。

<sup>59</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷135，「至錄」、「祖道錄」，收入《朱子全書》，第18冊，頁4192-4193。

<sup>60</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969, 1977), pp. 121-154。

均可說是朱子對保障人民的經濟生活與社會生活之制度性基礎的重視。<sup>61</sup>

綜合本節的析論，朱子從「理一分殊」的理論出發，所提出的這一套歷史解釋系統，至少有以下幾個不可忽視的缺陷：（1）忽視歷史發展中時間悠久而且影響深遠的結構性因素，以及歷史的行為者以外的客觀制度。（2）無意中陷入某種「道德的化約論」（moral reductionism），將社會政治或經濟領域，都視為道德領域的延伸，而且社會政治經濟的運作邏輯，均被道德邏輯所支配。（3）將歷史的變遷力量寄託在少數道德上的聖人或政治上的統治者身上，而忽視廣大的一般群眾在歷史進程中所產生的作用。

以上這三項理論上的問題，均源自於朱子認定人及人的意志有其「自主性」（autonomy），不受客觀結構的干擾。朱子的歷史解釋未能注意一項事實：人本身固有其「自主性」，但是「歷史」一旦發展之後也具有某種「自主性」，常常不是歷史中的個人以其意志所能完全加以扭轉改變的。朱子過度忽略對歷史發展過程中可能也會形成某種自主性這個問題。

---

<sup>61</sup> 這一點承張崑將教授提示，敬申謝意。

## 四、朱子歷史解釋的現實用心

### （一）專制政治的壓力

現在，我們進一步分析朱子對中國歷代王朝政治與文化變遷提出解釋時，所面對的現實情境以及他的現實用心之所在。

朱子對中國歷史提出解釋的時候，是處於專制政權的巨大壓力之下的。朱子生於一個南宋國勢日衰的時代，外有金人強敵的威脅，朝廷屈膝求和；內則有權臣韓侂胄（子端，1151-1202）的弄權，國政日非；而國家財政捉襟見肘，人民稅捐之負擔日益加重。<sup>62</sup>朱子一生參與政治時間極其有限，<sup>63</sup>《宋史·朱熹傳》說他：「仕於外者僅九考，立朝纔四十日。」<sup>64</sup>朱子以畢生的心力投注在教育事業，他所建書院為數可觀，

---

<sup>62</sup> 余英時所撰《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化出版事業公司，2003年）二冊，是對朱子及其時代最為徹底而深入的研究論著。

<sup>63</sup> 關於朱子的政治參與，參考 Conrad M. Schirokauer, "Chu Hsi's Political Career: A Study in Ambivalence," in Arthur F. Wright and Denis Twitchett eds., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962), pp. 162-188; 關於朱子時代的社會經濟狀況的討論，參考 Brian McKnight, "Chu Hsi and His World," in Wing-tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 408-436; 關於朱子的傳記，參考 Wing-tsit Chan, "Biography of Chu Hsi," in Wing-tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, pp. 595-602。

<sup>64</sup> 〔元〕脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1977年新校標點本），〈列傳第一百八十八·朱熹〉，卷429，頁12767。

尤以白鹿洞書院最為著名。<sup>65</sup>但是，我想特別在此強調的是：朱子是在專制政權極大的壓力之下，以大無畏的精神，從事他理想之所寄的教育事業。《朱子語類》與《文集》中保留相當多這類來自政治的壓力的資料：

- (1) 自今諸生條對所問，宜湛思正論，於答問之際，審加意焉。若夫朝廷之事，則非草茅所宜言，而師生相與之誠意，亦不當數見於文字之間也。二三人慎之。<sup>66</sup>
- (2) 問：「〈趙忠簡行狀〉，他家子弟欲屬筆於先生，先生不許，莫不以為疑，不知先生之意安在？」曰：「這般文字利害，若有不實，朝廷或來取索，則為不便。〔……〕」<sup>67</sup>
- (3) 或勸先生散了學徒，閉戶省事以避禍者，先生曰：「禍福之來，命也。」<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> 朱子於南宋孝宗淳熙 6 年（1179）10 月，開始重建白鹿洞書院，而於 1180 年 3 月完成。見〔清〕王懋竑：《朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1971 年），卷 2 上，頁 81-82。關於朱子與白鹿洞書院的研究，參考陳榮捷：〈朱子與書院〉，收入氏著：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988 年），頁 478-518；Thomas H. C. Lee, “Chu Hsi, Academies and the Tradition of Private Chiang-hsüeh,” *Chinese Studies*, vol. 2, no. 1 (June, 1984), pp. 301-329。

<sup>66</sup> 〔宋〕朱熹：〈策試榜諭〉，《朱子文集》，第 8 冊，卷 74，頁 3712。

<sup>67</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 131，「枘錄」，收入《朱子全書》，第 18 冊，頁 4101。

<sup>68</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 107，「廣錄」，收入《朱子全書》，

(4) 先生曰：「如某輩皆不能保，只是做將去，事到則盡付之。人欲避禍，終不能避。」<sup>69</sup>

(5) 「今為辟禍之說者，固出於相愛，然得某壁立萬仞，豈不益為吾道之光。」<sup>70</sup>

以上所引這五條史料，一再印證朱子在當時的政治壓力之下處境之危殆。朱子一方面勸誡學生「朝廷之事，則非草茅所宜言」(上引材料 1)，一方面則以「禍福之來，命也」(上引材料 3) 自慰，自信「欲避禍終不能避」(上引材料 4)。朱子雖然謹慎小心，不敢為人寫〈行狀〉，以免「朝廷或來取索，則為不便」(上引材料 2)，但他也以自己「壁立萬仞」、「為吾道之光」(上引材料 5) 自勉。在慶元黨禁時，朱子對這種政治壓力，有時更是憤憤不平地說：「某又不曾上書自辯，又不曾作詩謗訕，只是與朋友講習古書，說這道理。更不教做，卻做何事？」<sup>71</sup>朱子在政治壓力下的悲憤，以及他不屈服的志節，都在這一段話中躍然紙上。這是朱子評論歷代王朝政治，分析歷代文化變遷時，所面對的實際歷史情境。

---

第 17 冊，頁 3501。

<sup>69</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 107，「德明錄」，收入《朱子全書》，第 17 冊，頁 3501。

<sup>70</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 107，「閔祖錄」，收入《朱子全書》，第 17 冊，頁 3501。

<sup>71</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 107，「人傑錄」，收入《朱子全書》，第 17 冊，頁 3501。

## （二）對現實的用心

身處上述專制壓力的歷史情境中，朱子對中國歷史提出一套獨特的解釋，自有他特殊的用意。為了進一步探索朱子的歷史解釋對現實的用心，我們必須分析他對宋代政治的看法。

就其大體言之，朱子對他自己所處的宋代政治的評價甚低，十分不滿。朱子認為他所處的宋代是一個「上則天心未豫，而饑饉荐臻；下則民力已殫，而賦歛方急，盜賊四起，人心動搖」<sup>72</sup>的黑暗時代。北宋的盜賊之起實因政府措施之失當，「遂散而為盜，非其本心」，<sup>73</sup>南宋政府則「取民太重」，<sup>74</sup>集權中央而地方「州郡一齊困弱」。<sup>75</sup>整體而言，宋代政治大病有因制度而起者，有因人而起者，皆是深沉的病灶。

我們瞭解了朱子對他自己所身處的時代內心的失望，以及因之而抱持的批判態度之後，就可以理解他之所以美化古代的政治與文化，將「三代」視為中國歷史的黃金時代，實有其現實的用心。一言以蔽之，朱子並不是為「歷史」而「歷史」，他是為「現在」而「歷史」，他以他所美化的「三代」

---

<sup>72</sup> 〔宋〕朱熹：〈與陳侍郎書〉，《朱子文集》，第3冊，卷24，頁905-906。

<sup>73</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷130，「儒用錄」，收入《朱子全書》，第18冊，頁4081。

<sup>74</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷133，「廣錄」，收入《朱子全書》，第18冊，頁4151。

<sup>75</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷24，「賀孫錄」，收入《朱子全書》，第14冊，頁869。

寄寓他的理想，並用「三代」作為精神的槓桿，冀圖從批導現實之中進而改變現實。

但是，朱子所建構的「三代」的歷史圖像，是否有其客觀的成立基礎？這個問題值得進一步探索。

首先，我想要指出的是，這個問題的提法是建立在一種假設之上，認為人類的歷史經驗是一個「客觀的」、僵死的「過去」，認為歷史事實相對於讀史者而言是一種「對象性」的存在，歷史事實有待於史家的分析。歷史上的帝王將相與古聖先賢，或追奔逐北、馬嘶人喚的戰爭史事等等，都好像博物館裡的木乃伊，有待於史學家的解剖。史學家之解析歷史事實，是一種主體對客體的宰制行動。

這種歷史觀與朱子的歷史觀相去極遠。在朱子看來，歷史研究絕對不只是「客觀」事實的重新建構而已。歷史研究的目的是在於價值意識的喚醒與培育。這項認識必須涉及朱子對史學與經學的關係的看法。

在朱子的心目中，經學的價值與地位遠高於史學，這一點錢穆（賓四，1895-1990）先生早已指出，<sup>76</sup>我在這裡僅作最簡要的說明。朱子認為經書是價值意識的創發與儲存的處所，所以讀書必先經而後史，才能如陂塘之中充滿水之後引

---

<sup>76</sup> 參看錢穆：《朱子新學案》（五），收入《錢賓四先生全集》，第15冊，頁120-123；並參考高森良人：〈朱子の歴史觀〉，《東方學》第7輯（1953年），頁1-12。

而灌溉田中之禾稼。<sup>77</sup>朱子認為讀史者必先從經書中「求聖賢脩己治人之要」，<sup>78</sup>然後才能以經書中所蘊藏的價值標準，評斷古今史事的是非。基於以上的信念，朱子說：「看經書與看史書不同：史是皮外物事，沒緊要，可以筭記問人。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，遇有疑、則記之紙邪！」<sup>79</sup>朱子之所以持論如此，最主要的理由乃在於：他認為不論是歷史研究或歷史教育，史實的究明與價值的喚醒兩者是不可分的，而且，前者是達到後者的手段。

朱子認為歷史研究絕對不是一種純粹知識活動而已，雖然他自己論史考史皆極重考信，但是，朱子認為，讀史者與歷史經驗之間並不是一種機械的關係，而是一種有機的互滲的關係。在這種關係之下，人一方面固然被歷史所塑造，另一方面人又可以創造歷史的新方向。在朱子的思想中，歷史經驗絕不是博物館，而是圖書館。人可以悠遊涵養於廣袤的歷史之海中，携古人之手，與古人偕行。人與歷史達到一種「互為主體性」的境界。

---

<sup>77</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 11，「廣錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 353。

<sup>78</sup> 〔宋〕朱熹：〈答梁文叔一〉，《朱子文集》，第 5 冊，卷 44，頁 1954；〈答呂伯恭八〉：「蓋為學之序，為己而後可以及人，達理然後可以制事，故程夫子教人先讀《論》、《孟》，次及諸經，然後看史，其序不可亂也。」亦表達同樣理念，見《朱子文集》，第 4 冊，卷 35，頁 1403。

<sup>79</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 11，「個錄」，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 347。

瞭解了朱子以價值意識的闡發作為歷史研究的最終目標，我們就可以合理地推測：在朱子的心目中，他予以高度理想化的「三代」歷史圖像是否「符合」歷史「實情」，對朱子而言並不是一個重要的問題。朱子甚至可能認為這是一個不必討論的問題，因為他認為，「三代」歷史經驗之所以值得討論，乃是因為「三代」的歷史經驗中，蘊含有極其寶貴的價值理念，這些價值理念是批導齷齪的他自己所處的時代的現實，並進而提昇當代現實的利器。

綜上所論，我們可以瞭解：朱子對中國歷代王朝政治與文化變遷，所提出的一套解釋，不僅有其「理一分殊」的理論基礎，而且有其現實的用心。朱子並不是以解釋中國歷史經驗為已足，他更希望透過解釋「過去」以改變「現在」。

## 五、結論

從本章的探討，我們可以發現：朱子所提出的這一套以秦的統一作為分水嶺的「崇古的歷史觀」，實以他的「理一分殊」的哲學作為理論基礎。朱子基本上將歷史事實看成是永恆而唯一的「理」在人間的呈現。但是，因為朱子哲學中的「理」既是規律又是規範，所以朱子的歷史解釋系統對歷史上種種違「理」的史實，就不易提出解釋力很強而周延的論述。而且，因為朱子相信只有少數的菁英人士才能掌握「理」的內涵以導引歷史的發展，所以，朱子的歷史觀中就不免具有強烈的菁英主義（elitism）的色彩。我們又從朱子所處的時代對他所造成的政治壓力入手，探討朱子對他自己的時代的

看法，結果發現朱子對宋代的政治及文化均評價甚低。

朱子之所以將「三代」的歷史加以理想化成為黃金古代，主要的用意可能在於透過古今的對比，以理想化的「三代」作為他批導現實的精神的槓桿。

從表面上看，朱子的歷史觀認為自秦漢以後中國的政治與文化就日趨下流，充滿了消極的、悲觀的論調。但是，我們再更深一層思考，就會發現：朱子的歷史解釋在表面的消極之中，實寓有積極的理想。朱子解釋歷代王朝政治及人物，不以成敗論是非，也不以成敗論英雄，他企圖將道德判斷與歷史判斷融為一爐而冶之，以尋求所謂的「生命與理性之統一」。<sup>80</sup>朱子在進行歷史解釋時，堅持道德理想以批判歷史現實，他努力於將道德的「應然」透過歷史解釋，而轉化為現實中的「實然」。這種歷史觀中自有其深刻而積極的用心在焉。

其次，從朱子的歷史觀中，也可以部分地看出我在本書第二章第二節所說的，公元第 10 世紀理學興起後，對於史學研究所造成的衝擊。朱子及若干理學家企圖將理學的觀點導入歷史研究之中，並提出一套以「理」為哲學基礎的歷史解釋，但是，這種理學家的歷史觀中卻蘊涵著一種理學與史學的緊張性而難以解消。

宋代是中國史學的黃金時代，宋人歷史著作數量超邁前

---

<sup>80</sup> 牟宗三：《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961年），頁 263-266。

賢，<sup>81</sup>歷史知識頗為豐富。整個宋代社會瀰漫著一種所謂「歷史比較的心態」(Historical analogism)。<sup>82</sup>但是，宋代也是理學興起的時代，朱子更是集理學之大成。<sup>83</sup>朱子治學氣派宏偉，他努力於將理學與史學融合為一，並提出一套歷史解釋。但是，從我們的分析看來，朱子援「理一分殊」的理學觀點以解釋錯綜複雜的歷史，卻不免主張「理」在「事」上，而以某種超時間的道德理想，來解釋在時空脈絡中所發生的歷史事實。朱子的歷史解釋之特殊創見在此，他的局限性也在於此。

---

<sup>81</sup> 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數的三分之一，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：岳麓書社，1983年），頁126-135，統計資料見頁127。

<sup>82</sup> 參考 Robert M. Hartwell, "Historical Analogism, Public Policy and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China," *American Historical Review*, vol. 76, no. 3 (1971), pp. 692-727。

<sup>83</sup> 參考陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年）；Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Etienne Balazs*, Editées Par Francoise Aubin, Serie II, #1 (Paris: Mouton & Co. and Ecole Pratique de Haute Etude, 1973); Wing-tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987); Wing-tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)。

**【第三部】**  
**中國歷史思維的現代轉化**



## 第七章

# 錢穆史學中的「國史」觀與儒家思想

### 一、引言

在以上各章的論述中，我們探討傳統中國史學的「時間性」蘊涵著「超時間性」，傳統史家即「史事」以求「史理」，某些浸潤在儒家思想中的史學家之從事「歷史敘述」，實以建立道德哲學為其目的。中國史家將「事實判斷」與「價值判斷」融貫為一，肯定歷史中人的自由意志，秉筆直書，以經世乃至救世為其史學工作之最高目標。以上各項中國史學之特質，均與儒家思想有其交光互影之處。這樣一個源遠流長而且博厚高明的史學傳統，進入 20 世紀之後，仍展現它強韌的生命力，因應 20 世紀中國在歷史變局中所面對的挑戰，在守舊中有所開新，錢穆（賓四，1895-1990）先生史學正是現代中國史學之翹楚。錢穆史學中也展現強烈的儒家思想元素。

錢穆先生是 20 世紀中國學術的巨擘，著述宏富，超邁前賢，治學兼涉四部，尤以史學名家，卓然為一代宗師。錢賓四畢生著作，皆為弘揚中國文化之價值，余英時（1931-）輒錢賓四聯有「一生為故國招魂」一句，<sup>1</sup>確為錢賓四畢生名山

---

<sup>1</sup> 余英時：〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉，收入氏著：《猶記風吹

事業之確切寫照。

錢賓四史學世界門庭寬闊，顯微無間，微觀論證與宏觀視野融為一爐而冶之，從早年《劉向歆父子年譜》(1929)、《先秦諸子繫年》(1935)，到《國史大綱》(1940)、《中國歷史精神》(1948)、《國史新論》(1951)、《中國歷代政治得失》(1952)、《中國史學發微》(1987)各書，一貫強調中國歷史的特殊性，並經由中國歷史知識的重建以喚醒當代中國人的民族自信心，以屹立於狂風暴雨的 20 世紀。錢賓四史學最大的特徵在於將歷史視為「民族的史詩」(national epic) 而不是「科學的歷史」(所謂 scientific history)，這種「民族」史觀具體表現在他的不朽名著《國史大綱》之中。

本章主題在於分析錢賓四史學中的「國史」觀，以探討傳統史學思想在現代的轉化，兼及賓四史學中的儒家思想。我們首先探討這種「國史」觀的內涵及其歷史背景；並進而

---

水上鱗：《錢穆與現代中國學術》(臺北：三民書局，1991年)，頁 17-30。關於錢賓四的傳記，參看羅義俊：〈錢穆先生傳略〉，《晉陽學刊》1986年第 4 期，頁 36-44，此文初稿完成於 1982 年 7 月 6 日，因故被扣押留至 1986 年 3 月 25 日才以縮改稿刊印，文中說錢賓四「在思想方法論上有明顯的唯物主義特點或傾向」(頁 44)，或係言不由衷之語；郭齊勇、汪榮群：《錢穆評傳》(南昌：百花洲文藝出版社，1995 年)。關於錢賓四著作之介紹，參看李木妙：〈國史大師錢穆教授生平及其著述〉，《新亞學報》第 17 卷(1994 年 8 月)，頁 1-184。1995 年 5 月 11-13 日，香港中文大學新亞書院舉辦《錢賓四先生百齡紀念會學術研討會》，會中多篇論文均對錢賓四學術有所闡述，並參考《紀念錢穆先生逝世十週年國際學術研討會論文集》(臺北：臺灣大學中文系，2001 年)。

析論錢賓四「國史」觀中的史學方法論及其所刻畫的中國歷史的特殊性，並與同時代學者徐復觀（1902-1982）互作比較；我們也將討論錢賓四史學在 20 世紀中國史學史上的意義，並取之而與同時代的傅斯年（孟真，1896-1950）對比。本文最後討論賓四史學中的儒家元素。

## 二、錢穆「國史」觀的內涵及其歷史背景

在錢賓四史學思想中，「國史」這個概念是重要組成部分，所謂「國史」概念的內涵在於將歷史經驗視為民族奮鬥之史詩。錢賓四強調研讀「國史」之目的在於培育愛國情操，並鑑往知來，為民族之未來指引方向。他所持的這個情理交融的「國史」觀是 19 世紀以降的歷史產物，有其時代之背景。我們詳細闡述以上之看法。

錢賓四史學世界中的「國史」絕不是逝去的而與讀史者生命毫無關涉的歷史素材或事實，它是血淚交織的民族建構、發展、中挫以及復興的過程。記述這種歷史經驗的歷史知識，是一種「民族史詩」，雄壯宏偉而可歌可泣。錢賓四在《國史大綱》「引論」一開始就峻別「歷史知識」與「歷史材料」之不同。他認為，民族國家已往全部之活動，是為「歷史」；其經記載流傳以迄於今者，只可謂是歷史的材料，而不是今日所需歷史的知識。材料累積而愈多，知識則與時俱新。錢賓四說：「歷史知識，隨時變遷，應與當身現代種種問題，有親切之聯絡。歷史知識，貴能鑒古而知今。至於歷史材料，則為前人所記錄，前人不知後事，故其所記，未必一

一有當於後人之所欲知。」<sup>2</sup>他從這個觀點出發，指出 20 世紀的中國雖有世界上最豐富的「歷史材料」，但中國人卻是最缺乏「歷史知識」的民族。造成這種狀況的原因，主要在於 20 世紀中國史學界的病態，錢賓四評論當代中國史學流派說：<sup>3</sup>

略論中國近世史學，可分三派述之。一曰傳統派（亦可謂記誦派），二曰革新派（亦可謂宣傳派），三曰科學派（亦可謂考訂派）。傳統派主於記誦，熟諳典章制度，多識前言往行，亦間為校勘輯補。此派乃承前清中葉以來西洋勢力未入中國時之舊規模者也。其次曰「革新派」，則起於清之季世，為有志功業、急於革新之士所提倡。最後曰「科學派」，乃承「以科學方法整理國故」之潮流而起。此派與傳統派，同偏於歷史材料方面，路徑較近。博洽有所不逮，而精密時或過之。二派之治史，同缺乏系統，無意義，乃純為一種書本文字之學，與當身現實無預。無寧以「記誦」一派，猶因熟諳典章制度，多識前言往行，博洽史實，稍近人事；縱若無補於世，亦將有益於己。至「考訂派」則震於「科學方法」之美名，往往割裂史實，為局部窄狹之追究。以活的人事，換為死的材料。治史譬如

---

<sup>2</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第27冊，頁22，以下引用錢賓四著作均用《全集》本。

<sup>3</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），收入《錢賓四先生全集》，第27冊，頁24。

治岩礦，治電力，既無以見前人整段之活動，亦於先民文化精神，漠然無所用其情。彼惟尚實證，夸創獲，號客觀，既無意於成體之全史，亦不論自己民族國家之文化成績也。

錢賓四認為 20 世紀中國史學的三大流派皆有憾焉，因為當代史學研究多半與現實人生無甚關係，錢賓四強調：「治史學，要有一種史學家之心情，與史學家之抱負。若不關心國家民族，不關心大群人長時期演變，如此來學歷史，如一人不愛鳥獸草木而學生物，不愛數字圖形而學幾何與算學。如此來學歷史，最多只能談掌故，說舊事，更無『史學精神』可言」，<sup>4</sup>他認為，歷史知識與人生現實密不可分，前者是提昇後者的動力，錢賓四說：「歷史即人生，一往不復，與時俱新」，<sup>5</sup>又說：「歷史乃人生之記載，亦即人生之寫照。人生乃歷史之方然，歷史則人生之既然」。<sup>6</sup>既然歷史知識必須與人生現實縮合為一，那麼，苦難的 20 世紀中國人所需的又是怎樣的通史知識呢？錢賓四說新時代的通史必須具備兩項條件：<sup>7</sup>

一者必能將我國家民族已往文化演進之真相，明白示人，為一般有志認識中國已往政治、社會、文化、思

---

<sup>4</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第 32 冊，頁 70。

<sup>5</sup> 錢穆：《中國史學發微》，收入《錢賓四先生全集》，第 32 冊，頁 313。

<sup>6</sup> 錢穆：《中國史學發微》，收入《錢賓四先生全集》，第 32 冊，頁 221。

<sup>7</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 29、30。

想種種演變者所必要之智識；二者應能於舊史統貫中映照出現中國種種複雜難解之問題，為一般有志革新現實者所必備之參考。前者在積極的求出國家民族永久生命之泉源，為全部歷史所由推動之精神所寄；後者在消極的指出國家民族最近病痛之證候，為改進當前之方案所本。此種新通史，其最主要之任務，尤在將國史真態，傳播於國人之前，使曉然了解於我先民對於國家民族所已盡之責任，而油然興其慨想，奮發愛惜保護之摯意也。

在錢穆以上所說「國史」的兩項內涵中，第一項是要以「國史」創造國民的認同，使整個民族有方向感，並為國民之生活方式賦予理論的基礎。錢賓四認為，「歷史」在國家動盪之際必會發生無限力量，誘導國家的前程，規範國家的發展，否則歷史將不成為一種學問，而人類也根本不會有歷史性之演進。中國近百年來經歷激烈動盪，但不幸在這段期間，中國人對中國歷史之認識特別貧乏，所以，他致力於針對新時代之需要，探討舊歷史之真相，期能對當前中國國內一切問題，追溯其本源，提出歷史之啟示。<sup>8</sup>錢賓四心目中的「國史」實是全體中國人「文化認同」的共同核心。

錢穆所說的「國史」的第二項內涵是以「國史」經驗作為指引民族未來發展的指南針。錢賓四晚年回顧 20 世紀中國之動盪，認為「一方面固是牽於外患，而另一方面實多發自

---

<sup>8</sup> 錢穆：《國史新論》，收入《錢賓四先生全集》，第 29 冊，〈自序〉，頁 3。

內亂。不僅對外維艱，實亦對內無方。竊謂今日我中國人及中國自救之道，實應新舊知識兼采並用，相輔相成，始得有濟。一面在順應世界新潮流，廣收新世界知識以資對付。一面亦當於自己歷史文化傳統使中國人之成其為中國人，與夫中國之成其為中國之根本基礎，及其特有個性，反身求之，有一番自我之認識。然後能因病求藥，對症下方。<sup>9</sup>錢賓四所承繼並發揚光大的正是傳統中國「史學乃所以經世」的傳統，他希望以「國史」喚醒國魂，使當代中國人興起心志，自作主宰。

以上這兩項內涵——「國史」作為「文化認同」指標以及「國史」作為指引未來之指南針——在 20 世紀中國危機日益嚴重的歷史脈絡中，都充寓強烈的民族主義色彩。錢賓四以「國史」喚醒國魂，其意在於以「集體記憶」(collective memory) 之不同峻別「我族」與「他族」，使歷史知識成為鞏固國民意志與愛國情操的工具。

這種以民族主義情操為基礎的「國史」觀，一方面相對於近代以前中國史學以朝代為斷代基礎的舊史學而言，確是一大革命；但另一方面又與 19 世紀歐洲史學的「民族史」觀相呼應。

誠如余英時所說，「國史」(national history) 這個概念約

---

<sup>9</sup> 錢穆：《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，收入《錢賓四先生全集》，第 40 冊，〈序二〉，頁 7。

在 20 世紀初葉經由日本而進入中國史學界，主要是起於傳統中國「天下」觀的瓦解，許多中國史學家開始認識中國是現代世界中諸多國家之林中的一員。當時滯留日本的梁啟超（任公，1873-1929）、章炳麟（太炎，1869-1936）、劉師培（申叔，1884-1919）等人，都批評中國史學的「朝代史」傳統，並有心於新通史的撰寫，賦「國史」以新義，尤以梁任公提倡「新史學」最為翹楚。<sup>10</sup>梁任公批評傳統史學四大病源：（1）知有朝廷而不知有國家，（2）知有個人而不知有群體，（3）知有陳跡而不知有今務，（4）知有事實而不知有理想，<sup>11</sup>其中「知

<sup>10</sup> 參考 Ying-shih Yü, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China," in Erik Lönnroch et al. eds., *Conceptions of National History: Proceedings of Nobel Symposium 78* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994), pp. 155-174。

<sup>11</sup> 梁啟超：〈新史學〉，收入氏著：《飲冰室文集》（臺北：新興書局，1955年新一版），頁 96-105。梁啟超的「新史學」頗受日本史學家浮田和民（1859-1946）之啟發與影響，參看鄒國義：〈梁啟超新史學思想探源——代序言〉，收入〔日〕浮田和民講述，李浩生等譯，鄒國義編校：《史學通論四種合刊》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁 1-52。李孝遷曾詳考梁啟超《新史學》思想之來源，指出：「《新史學》第二節『史學之界說』參考了浮田和民的《史學原論》，而第三節『歷史與人種之關係』則取材於高山林次郎的《世界文明史》。」（見李孝遷：《西方史學在中國的傳播（1882-1949）》〔上海：華東師大出版社，2007年〕，〈第 4 章：梁啟超新史學思想之考源〉，頁 168）。但李孝遷強調梁任公參考日人史學著作此一事實，並不動搖任公作為中國新史學理論奠基者之地位。李孝遷不同意尚小明所持《新史學》完全移植《史學原論》之說（見尚小明：〈論浮田和民《史學通論》與梁啟超新史學思想的關係〉，《史學月刊》2003 年第 5 期）。黃克武指出：任公思想浸潤在儒佛傳統思想之中，任公史學既引進西方史學觀念，又與中國傳統學問融合為一。參考黃克武：〈梁啟超與中國現代史學的追尋〉，《中

有朝廷而不知有國家」一語，尤具指標性意義。20世紀初葉中國史學家皆對傳統以朝廷為中心之「皇帝教科書」<sup>12</sup>之歷史寫作深為不滿，而有心於寫作以「國家」為主體之新史著。

錢賓四的《國史大綱》正是在20世紀中國「新史學」這股潮流之下所完成的巨著，他要在狂風暴雨的20世紀中國，撰寫一部為全體國民而不是為一家一姓的王朝所需的中國通史，所以，他在《國史大綱》首頁就揭示《國史大綱》讀者必先具備之信念：<sup>13</sup>

- 一、當信任何一國之國民，尤其是自稱知識在水平線以上之國民，對其本國已往歷史，應該略有所知。
- 二、所謂對其本國已往歷史略有所知者，尤必附隨一種對其本國已往歷史之溫情與敬意。
- 三、所謂對其本國已往歷史有一種溫情與敬意者，至少不會對其本國已往歷史抱一種偏激的虛無主義。亦至少不會感到現在我們是站在已往歷史最高之頂點，而將我們當身種種罪惡與弱點，一切諉卸於古人。
- 四、當信每一國家必待其國民備具上列諸條件者比數漸

---

央研究院近代史研究所集刊》第41期〔2003年9月〕，頁181-213。

<sup>12</sup> 這是梁啟超對傳統史籍之批評，參看梁啟超：《中國歷史研究法》（臺北：臺灣中華書局，1936年初版，1970年臺七版），頁3。

<sup>13</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁19。

多，其國家乃再有向前發展之希望。

這些通史理念強調從「國」及「國民」之立場回顧本國歷史，相對於傳統史學以朝代為單位之史觀，猶如石破天驚之大革命。民國二十八年（1939）錢先生寫《國史大綱》之後，意猶未盡，在雲南宜良另撰〈國史漫話〉長文，對國史規模之宏偉、與時俱進、善變日新，國史之悠久與自然，以及國史之以分裂為變而以統一為常等特質，再三強調，拳拳致意。<sup>14</sup>

這種以「國史」作為「民族史詩」的新史學，實與 19 世紀歐陸的史學思潮桴鼓相應，法國史學家米希雷（Jules Michelet, 1798-1874）可以作為代表。米希雷著有《羅馬史》、《法國史》（1833-1843，共六卷）、《法國革命史》（1847-1853，共七卷）、《人民》（1846）等書。米希雷在他於 1846 年所撰《人民》一書中宣稱：「此書並非僅只是一本書，而是我自己，因此也請容許我誇大一點地再度確認，此書也是你（讀者）〔……〕請接受這本書啊！我的人民，因為這本書是你，也是我。」<sup>15</sup>米希雷這封信全文充滿激越的國族情懷。米希雷所呼喊的「法國情操，我國的理念！」<sup>16</sup>與錢賓四的愛國情操東西互相輝映。

<sup>14</sup> 錢穆：《國史漫話》，收入《錢賓四先生全集》，第 32 冊，頁 1-30。

<sup>15</sup> 這是米氏在 1846 年 1 月 24 日寫給友人 Edgar Quine 的信，收入 Fritz Stern ed. with introduction, *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (New York: Meridian Books, 1956), pp. 109-119, 引文見 p. 109。

<sup>16</sup> 同上註。

這種以「國史」作為「民族史詩」的歐洲新史學，實淵源於 19 世紀的浪漫主義（Romanticism）思潮，特別是浪漫主義思潮中將國家視為有機體的有機體論（organism）。歐洲近代思想史中的浪漫主義者多半認為，民族或民族國家是社會組織的最高形式，個體在國家的協助之下，最能發揮它的潛能——此時「國家」就成為文化的指導者。浪漫主義者將「國家」形容為擁有特殊性格的龐大個體，迥異於其他國族（然未必與其他國族對立），於是，浪漫主義的個體主義在政治領域內便搖身一變而為國族主義。德國哲學家費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）在法國打敗德國之後，在 1807-1808 年發表〈告德意志國民書〉演講，強調所謂「民族的個性」（individuality of nations），民族觀念開始進入政治領域與歷史研究之中。<sup>17</sup>

以錢賓四為代表的 20 世紀中國史學界的「國史」觀，雖與歐洲史學界之「民族史」觀，同樣是以歷史知識作為提振民族意識加強愛國情操的工具；但是，兩者卻有其根本性的同中之異：歐洲史學的「民族史」觀與 19 世紀的浪漫主義思潮及其所衍生的國族主義有深刻之關係；但是，中國史學界的「國史」觀則是在 19 世紀中葉以後西方帝國主義者侵略中國，而使中國危機日益加深的歷史背景中，在高昂的民族主義情緒下，以「國史」作為救國之手段。錢賓四曾對學生說

---

<sup>17</sup> 以上論點參考 Franklin L. Baumer 著，李日章譯：《西方近代思想史》（臺北：聯經出版公司，1988 年），頁 340-342。

他自己「研究歷史是從九一八事變後開始的，目的是要探究國家民族還有沒有希望」。<sup>18</sup>在錢賓四思想中，「國史」建構的偉業，實有一種挽狂瀾於既倒的緊迫感。這種以保種保國為目的的文化民族主義是防禦性的民族主義，與以侵略他國領域、奴役他國人民為目的的攻擊性的近代西方民族主義完全不同。錢賓四「國史」觀中的民族主義，是當代英國學者史密斯（Anthony D. Smith, 1939-）所謂作為「歷史的民族象徵主義」（Historical ethno-symbolism）式的民族主義，<sup>19</sup>所重視的是種族與民族主義的內在世界的建構。

### 三、錢穆「國史」觀中的史學方法論

錢賓四史學中「國史」的撰寫，有其以「主客交融」為特徵之史學方法論，強調歷史研究者與歷史事實之間的情理交融；因此，錢賓四撰寫「國史」，特別重視刻畫「國史」的特殊「精神」。他認為「國史」的特殊精神尤在於中國文化乃起源於本土，與西方歷史文化大不相同，中國傳統政治是「士人政治」而不是清末以來一般人所稱的「專制政治」，以及國史在和平中得進展。我們詳細闡釋以上兩項論點。

---

<sup>18</sup> 引文見吳沛瀾：〈憶賓四師〉，收入中國人民政治協商會議江蘇省無錫縣委員會編：《錢穆紀念文集》（上海：上海人民出版社，1992年），頁52。

<sup>19</sup> 參考 Anthony D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History* (Cambridge: Polity Press, 2010), pp. 60-63。

首先，我想指出錢穆史學中展現一種具有主客交融之意趣的方法論。錢賓四主張研讀「國史」，必須本於一種對其本國已往歷史之「溫情與敬意」，<sup>20</sup>他強調歷史知識隨時而變遷，必須與讀史者當前所面對之種種問題有所連繫互動，他說：「歷史知識，貴能鑒古而知今，〔……〕欲其國民對國家有深厚之愛情，必先使其國民對國家已往歷史有深厚的認識。欲其國民對國家當前有真實之改進，必先使其國民對國家已往歷史有真實之了解。我人今日所需之歷史知識，其要在此。」<sup>21</sup>

在古今連繫的觀點之下，錢賓四非常強調歷史研究中所謂的「意義」，他說：<sup>22</sup>

近人治學，都知注重材料與方法。但做學問，當知先應有一番意義。意義不同，則所應採用之材料與其運用材料之方法，亦將隨而不同。即如歷史，材料無窮，若使治史者沒有先決定一番意義，專一注重在方法上，專用一套方法來駕馭此無窮之材料，將使歷史研究漫無止境，而亦更無意義可言。

在上述說法中，「意義」超乎並且先於研究方法與材料之上，錢賓四又說：「〔……〕先決定一研究歷史之意義，然後再從

---

<sup>20</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 22-23。

<sup>21</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 22-23。

<sup>22</sup> 錢穆：《中國歷史研究法》，〈序〉，收入《錢賓四先生全集》，第 31 冊，頁 3。

此一意義來講研究方法。〔……〕研究歷史，所最應注意者，乃為在此歷史背後所蘊藏而完成之文化。〔……〕每一分題，在其共通對象文化大體系之下，各自地位不同，分量不同，其所應著重之材料與其研究方法亦隨而不同」。<sup>23</sup>錢賓四在《中國歷史研究法》中特別強調：必先在對歷史研究的「意義」有所掌握的前提之下，才能談研究方法的講求以及史料批判的工作。錢賓四在《國史大綱》中之所以特別重視讀史者「對於本國歷史的溫情與敬意」，基本上與前面所說的「意義」這個觀念是分不開的。

錢賓四對於他所強調的「國史」研究中的「意義」一詞並未明確加以定義，但是，我們從《國史大綱》以及其他相關著作中可以推測：錢賓四所謂的「意義」，是以讀史者的主體性或讀史者所身處時代的「歷史性」，<sup>24</sup>照映過去的歷史經驗所創造出來的「意義」。這種「意義」與司馬遷以降中國史學家以「一家之言」通貫「古今之變」的傳統一脈相承。錢賓四所強調的是歷史研究與當前現實之間的相關性（*relevance*），讀史者應懷抱著時代的問題進入歷史的世界，向歷史求答案。這是一種「主客交融」的研究方法，以這種方法所撰寫的「國史」，絕不是冷冰冰待解剖的木乃伊，而是活生生的歷史老人，現代讀史者可以與他對話，向他叩問民

---

<sup>23</sup> 錢穆：《中國歷史研究法》，〈序〉，頁3-4。

<sup>24</sup> 這是錢賓四在《國史大綱》（下），收入《錢賓四先生全集》，第28冊，頁1026所用的名詞。

族苦難之所由來，探尋民族未來之前途。以這種方法所撰寫的「國史」著作，必然是「情理交融」的作品。

這種「情理交融」的「國史」著作，強調本民族的歷史經驗的特殊性。錢賓四在諸多論述中國歷史的著作中，一貫強調「國史」的特殊性，他說：<sup>25</sup>

文化與歷史之特徵，曰「連綿」，曰「持續」。惟其連綿與持續，故以形成個性而見為不可移易。惟其有個性而不可移易，故亦謂之有生命、有精神。一民族文化與歷史之生命與精神，皆由其民族所處特殊之環境、所遭特殊之問題、所用特殊之努力、所得特殊之成績，而成一種特殊之機構。一民族所自有之政治制度，亦包融於其民族之全部文化機構中而自有其歷史性。所謂「歷史性」者，正謂其依事實上問題之繼續而演進。

錢賓四在上文所謂「歷史性」，是指在具體而特殊的時空脈絡中，發展出來的具有民族性格的制度或文化。錢賓四在《國史大綱》中引論特別強調「治國史之第一任務，在能於國家民族之內部自身，求得其獨特精神之所在」，<sup>26</sup>並一再強調「歷史有特殊性、變異性與傳統性」，<sup>27</sup>而欲求得國史之獨特精神，莫過於比較中西文化精神並加以峻別，突顯出中國民族之精

---

<sup>25</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁 1026-1027。

<sup>26</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁 32。

<sup>27</sup> 錢穆：《中國歷史研究法》，頁 2。

神與文化，因此《國史大綱》一書屢以中國史事比較西方歷史發展，以突顯中國歷史精神。舉例言之，錢賓四特舉在政治方面，中國無英國之大憲章與國會，無法國人權大革命，所以中國近代知識分子謂中國自秦以來二千年，皆專制黑暗之歷史；思想方面，中國歷史未見如文藝復興運動之新興文學，也未見馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）發動之宗教革命，極盡中國知識分子認為中國自秦以降皆束縛於一家思想之下；經濟方面，中國無哥倫布（Christopher Columbus, 1451-1506）所以中國知識分子認為自秦以來二千年，皆沈眠於封建以下，長夜漫漫，永無旦日。<sup>28</sup>錢賓四痛陳民國以來的革命派史家「懶於尋國史之真，勇於據他人之說」、「捧心效顰」，誤認中國自秦以來二千年政治是只是專制黑暗，思想只限儒學一家，經濟只在封建經濟之下發展而無變化，因此，錢穆撰寫「國史」之主要方法，即在「求其同」與「求其異」，而求同、求異的主要目的在看出歷史之「變」，「於諸異中見一同，即於一同中出諸異。全史之不斷變動，其中宛然有一進程。自其推動向前而言，是為其民族精神，為其民族生命之泉源。自其到達前程而言，是謂其民族文化，為其民族文化發展所積累之成績。」<sup>29</sup>為達求同求異以及突顯「國史」之獨特民族精神，錢賓四運用比較中西文化之方法刻畫國史之特殊性，《國史大綱》、《國史漫話》以及錢賓四大量論述中國歷史精神的著作，常採取宏觀的比較之視野。

---

<sup>28</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁 31-32。

<sup>29</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁 33。

舉例言之，錢賓四比喻中西歷史發展的不同說：「中國史如一首詩，西洋史如一本劇」、「西洋史正如幾幕精采的硬地網球賽，中國史則直是一片琴韻悠揚也」、「羅馬如於一室中懸巨燈，光耀四壁，秦漢則室之四周，遍懸諸燈，交射互映，故羅馬碎其巨燈，全室即暗，秦漢則燈不俱壞，光不全絕。因此羅馬民族震鑠於一時，而中國文化則輝映千古」。<sup>30</sup>又如比喻中西文化演進的不同謂：「西方之一型，於破碎中為分立而並存，故常務於力的鬥爭，而競為四圍之鬥。東方之一型，於整塊中為團聚，為相協，故常務於情的融合，而專為中心之翕。」<sup>31</sup>錢賓四論中西文化體系結構之相異說：「大概西方文化比較重要的是宗教與科學，而中國文化比較重要的是道德與藝術；宗教與科學兩部門，有一共同點，都是對外的，〔……〕都在人的外面。而道德與藝術都屬人生方面，是內在於人生本體的。」<sup>32</sup>至於中西歷史分期之比較，錢賓四堅決反對以西方歷史分期來講中國史，他說：「西洋史是可分割，中國史不可分割。〔……〕西洋史總分上古、中古、和近代三時期。上古史指的是希臘和羅馬時期，中古史指的是封建時期，近代史指的是現代國家興起以後。但中國人講歷史常據朝代分，稱之為斷代史。」<sup>33</sup>錢賓四又認為，中國西周的封建制度與西方的封建不同，中國是由上而下的「封建政治的

---

<sup>30</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁 35-36。

<sup>31</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁 47。

<sup>32</sup> 錢穆：《從中國歷史來看中國民族及中國文化》，頁 111。

<sup>33</sup> 錢穆：《中國歷史研究法》，頁 3-4。

統一」，西方則是沒有一個統一政權，小貴族與大貴族之間互相依附。<sup>34</sup>錢賓四論中西思想家的不同則謂：「在西方歷史上，所謂政治思想家，他們未必親身參與實際政治，往往只憑著著書立說來發揮其對於政治上的理想與抱負。如古代希臘之柏拉圖、如近代歐洲之盧梭、孟德斯鳩等人皆是。〔……〕中國自秦以下歷史偉大學人，多半是親身登上了政治舞台，表現為一個實踐的政治家。」<sup>35</sup>

錢賓四所抉發的「國史」的特殊性不一而足，《國史大綱》於「國史」特殊性拳拳致意，勝義紛披，我們舉三例以概其餘：

第一，錢穆強調中國文化起源於本土，他論述中國歷史的起源時十分強調中國民族與中國文化起源於本土而非來自域外。他說：「一民族文化之傳統，皆由其民族自身遞傳數世、數十世、數百世血液所澆灌，精肉所培壅，而始得開

---

<sup>34</sup> 錢穆：《中國歷史研究法》，頁 22-23。

<sup>35</sup> 錢穆：《中國歷史研究法》，頁 34-35。錢賓四特別強調中國史之特殊性，與當時一些史學家之意見互相呼應。柳詒徵（翼謀，幼堂，1880-1956）在所撰《國史要義》中也說：「吾之立國，以農業，以家族，以士大夫之文化，以大一統之國家。與他族以牧獵，以海商，以武士，以宗教，以都市演為各國並立者孔殊。而其探本以為化，亦各有其獨至。驟觀之，若因循而不進，若陳腐而無當，又廣漠而不得要領。深察之，則其進境實多（如疆域之推廣、種族之鎔化、物產之精製、文藝之深造等）而其本原不二。近世承之宋明，宋明承之漢唐，漢唐承之周秦。其由簡而繁，或由繁而簡者，固由少數聖哲所創垂要，亦經多數人民所選擇。此史遷治史所以必極之於究天人之際也。」見柳詒徵：《國史要義》（臺北：臺灣中華書局，1962年臺一版），頁 238-239。

此民族文化之花，結此民族文化之果，非可以自外巧取偷竊而得」。<sup>36</sup>他更明白反駁 20 世紀初年以來流行的「中國文化西來說」。<sup>37</sup>

錢賓四在論述中國歷史的特殊性時，特別強調中國文化發源於本土，實有其特定的歷史背景，也針對特定的對象而發言，所謂「夫子有為言之」者是也。這個歷史背景就是：清末以來，中國知識分子的民族自信心喪失殆盡，「中華民族西來說」廣為中國知識界所接受。所謂「中華民族西來說」，是 19 世紀末許多歐洲學者的共識，尤以法國學者拉古培里（Terrien de LaCouperie, 1844-1894）最為有名。拉氏撰寫專書論述「古代中國文化形成中，來自西亞古文明的因素」，<sup>38</sup>他堅持中國文化是從域外傳播而來，並非自主發展。<sup>39</sup>拉氏深受 19 世紀人類學界的「文化傳播論」的影響，他在書中甚至編

---

<sup>36</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 57。

<sup>37</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），第 1 章，頁 7。17 世紀以後，西方學者所持的「中國文化西來說」包括以下幾種不同說法：（1）埃及說，（2）巴比倫說，（3）印度說，（4）中亞說。參考陳星燦：《中國史前考古學研究，1895-1949》（北京：生活·讀者·新知三聯書店，1997 年），頁 30-34。

<sup>38</sup> Terrien de LaCouperie, *Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C. to 200 A.D.* (Osnabruck, Ottozeller, 1966, Reprint of the edition of 1894)。

<sup>39</sup> 拉氏的書的副標題是：“Chapters on the elements derived from the old civilizations of West Asia in the formation of the ancient Chinese culture”。拉氏在該書第 6 及第 7 章論述在公元前 775 年至公元 220 年之間，從亞述-巴比倫、波斯、印度、埃及及希臘等地區輸入中國的文化要素。

製一份古代中國從境外輸入的文化之年表。<sup>40</sup>拉古培里的說法為 19 世紀末 20 世紀初許多中國學者深信不疑，例如劉師培（1884-1919）在民國初年撰寫《中國歷史教科書》，就說：「漢族初興，肇基迦克底亞，古籍稱泰帝、泰古，即迦克底之轉音，厥後踰越崑崙，經過大夏，自西徂來，以卜居於中土」，<sup>41</sup>呼應拉古培理之說。

劉師培的說法，代表那個時代中國知識界的一種意見氣候。梁啟超寫〈歷史上中國民族之觀察〉時就說：「我中國主族，即所謂炎黃遺胄者，其果為中國原始之住民？抑由他方移植而來？若由移植，其最初祖國在何地？此事至今未有定論。吾則頗祖西來之說，即以之為假定前提」；<sup>42</sup>陳漢章（1863-1938）著《中國通史》，也認為中國的八卦就是巴比倫的楔形文字。<sup>43</sup>柳詒徵（1880-1956）寫《中國文化史》，第一章就討論「中國人種之起源」，<sup>44</sup>凡此種種均可反映當時知識分子的民族自信心喪失之狀況。

錢賓四寫《國史大綱》時，特別重申中國民族與中國文化起源於本土，實係針對上述特定背景而發。關於中國文化

<sup>40</sup> Terrien de LaCuperie, *op. cit.*, pp. 273-279。

<sup>41</sup> 劉師培：《中國歷史教科書》，收入氏著：《劉申叔先生遺書》（四）（臺北：京華書局，1970年），第1冊，頁1，上半頁，總頁2465。

<sup>42</sup> 梁啟超：〈歷史上中國民族之觀察〉，收入氏著：《國史研究六篇》（臺北：臺灣中華書局，1961年臺二版），頁1。

<sup>43</sup> 見柳詒徵：《中國文化史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1992年據前國立中央大學排印本影印），頁13，上半頁。

<sup>44</sup> 柳詒徵：《中國文化史》，第1章，頁10-16。

起源於西方或本土，是 20 世紀上半葉中國知識分子的困惑，但是，當時缺乏考古學的證據，只能聚訟紛紜，莫衷一是，陳星燦研究這個問題說：「實際上，中國文化西來說與本土說在學術上差不多一樣淺薄，都沒有可靠的考古學上的證據。上述中國文化起源的毫無結果的爭論，已經昭示人們放棄那種穿鑿附會的辦法，去尋找實物上的證據。」<sup>45</sup>最近數十年來考古成果的累積，使一些學者開始強調中國文化中的一些因素的本土起源說，<sup>46</sup>但在民國初年到抗戰時代，這個問題仍是許多人心中的疑惑。錢賓四在抗戰時期撰《國史大綱》，針對這個問題特別加以廓清。

第二，錢穆強烈主張中國傳統政治是一種「士人政治」而非專制政治。錢穆指出清末以來中國知識分子多半主張傳統中國政治一貫是專制政治。他針對這種看法，提出批駁，認為中國歷史的特殊性在於：傳統中國政治是一種「士人政

---

<sup>45</sup> 見陳星燦：《中國史前考古學研究，1895-1949》，頁 35。

<sup>46</sup> 例如夏鼐（1910-1985）就曾綜合近數十年考古成果說：「我們根據考古學上的證據，中國雖然並不是完全同外界隔離，但是中國文明還是在中國土地上土生土長的。中國文明有它的個性，它的特殊風格和特徵。中國新石器時代主要文化中已具有一些帶中國特色的文化因素。中國文明的形成過程是在這些因素的基礎上發展的。」見夏鼐：《中國文明的起源》（臺北：滄浪出版社，1986 年），第 3 章〈中國文明的起源〉，引文見頁 104；另參考 Ping-ti Ho, *The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong; Chicago: University of Chicago Press, 1975)。

治」而不是專制政治。錢賓四在《國史大綱·引論》中說：<sup>47</sup>

談者又疑中國政制無民權，無憲法，然民權亦各自有其所以表達之方式與機構，能遵循此種方式而保全其機構，此即立國之大憲大法，不必泥以求也。中國自秦以來，既為一廣土眾民之大邦，如歐西近代所行民選代議士制度，乃為吾先民所弗能操縱。然誠使國家能歷年舉行考試，平均選拔各地優秀平民，使得有參政之機會。又立一客觀的服務成績規程，以為官位進退之準則，則下情上達，本非無路。晚清革命派，以民權憲法為推翻滿清政府之一種宣傳，固有效矣。若遂認此為中國歷史真相，謂自秦以來，中國惟有專制黑暗，若謂「民無權，國無法」者已二千年之久，則顯為不情不實之談。民國以來，所謂民選代議之新制度，終以不切國情，一時未能切實推行。而歷古相傳「考試」與「銓選」之制度，為維持政府紀綱之兩大骨幹者，乃亦隨專制黑暗之惡名而俱滅。於是一切官場之腐敗混亂，胥乘而起，至今為厲。此不明國史真相，妄肆破壞，輕言改革所應食之惡果也。

錢賓四認為中國歷史上「民權亦各有其所以表達之方式與機構」，故不可謂中國歷代皆是專制。這項看法在 1946 年所刊

---

<sup>47</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 37-38。

〈中國政治與中國文化〉一文中有進一步的發揮：<sup>48</sup>

〔……〕今明白言之，中國傳統政治，實乃一種「士人政治」。換言之，亦可謂之「賢能政治」，因士人即比較屬於民眾中之賢能者。有帝王，乃表示其國家之統一；而政府則由士人組成，此即表示政府之民主；因政府既非貴族政權，又非軍人政權與富人政權，更非帝王一人所專制，則此種政治，自必名之為民主政治矣。若必謂其與西方民主政治不同，則姑謂之「東方式的民主」或「中國式的民主」，亦無不可。

錢賓四所撰《國史大綱》全書就是以上述觀點通貫中國歷史，提出一套新解釋。《國史大綱》第二篇論春秋戰國時代，對「民間自由學術之興起」（第6章）特闢專章，對「士氣高張」、「貴族養賢」各項歷史發展尤三致意焉。第三篇論秦漢時代，對「士人政府之出現」（第8章第6節）、「士族之新地位」（第10章），均極為強調。第六篇論兩宋，特闢專章析論「士大夫的自覺與政治革新運動」（第32章），第七篇論元朝的建立則稱之為「暴風雨之來臨」（第35章），論明代歷史，批判傳統

<sup>48</sup> 錢穆：《世界局勢與中國文化》，收入《錢賓四先生全集》，第43冊，〈中國政治與中國文化〉，頁240-241。錢賓四在1952年出版《中國歷代政治得失》書中也說：「辛亥前後，由於革命宣傳，把秦以後政治傳統，用『專制黑暗』四字一筆抹殺。因此對傳統政治之忽視，而加深了對傳統文化之誤解」，見《中國歷代政治得失》，收入《錢賓四先生全集》，第31冊，〈序〉，頁7。1983年，錢賓四在〈中國歷史精神〉長文中，也一再強調中國歷史中士人政府之重要性，見錢穆：《中國史學發微》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁119-158。

政治君主獨裁下對士人的摧殘，對宋元明三代「社會自由講學之再興起」(第41章)，加重篇幅敘述。對清代「狹義的部族政權之下士氣」之受到壓抑(第44章)不勝其哀惋之情，對「政治學術脫節後之世變」(第44章第3節)也深為惋惜。正如胡昌智所說，《國史大綱》關心的對象是學術思想與政治組織。這兩個因素貫穿全書，而學術思想更是政治活動及制度沿革的決定因素。政治只是學術思想的外在表現，是實現學術理想之工具；而且，政治也是推動學術思想發展的學者賴以生存的外在憑藉；學者之政治活動使他們不致流入農、工、商、軍等職業中，而能夠繼續從事政治最後所依靠的學術思想工作。<sup>49</sup>

在錢賓四看來，中國歷史的特殊性正是在於：傳統政治是士人政治，政府由賢能的士人組成，非帝王所能專制，故應稱之為「民主政治」。錢賓四以上這種看法，終其一生持論一貫，雖有其以歷史知識喚醒「國民對國家有深厚之愛情」<sup>50</sup>之苦心孤詣，但作為對中國政治史的一種客觀判斷，不免引起並世學者之質疑。張嘉森(君勳，1887-1969)曾撰寫專書反駁錢賓四的論斷，<sup>51</sup>蕭公權(1897-1981)先生更有深刻而中肯的批判。蕭先生首先指出：「專制」包含兩層意思：第一，

---

<sup>49</sup> 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》(臺北：聯經出版公司，1988年)，頁242。另參考黃克武：〈錢穆的學術思想與政治見解〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第15期(1987年6月)，頁393-412。

<sup>50</sup> 錢穆：《國史大綱》(上)，頁22。

<sup>51</sup> 張君勳：《中國專制君主政制之評議》(臺北：弘文館，1986年)。

與眾制的民治政體相對照，凡大權屬於一人者謂之專制；第二，與法治的政府相對照，凡大權不受法律之限制者謂之專制。在這兩種意義之下來看，中國二千年來的歷史，由秦漢到明清二千年間專制政治雖然在效用上好壞不齊，然而本質上卻是始終一貫，並且就大勢上看，由淺入深，逐漸地增加了程度，也逐漸地暴露了弱點。雖然從對君權的限制這個角度來看，中國歷史上的君權也受到宗教、法律與制度的限制。但是，宗教、法律和制度雖然束縛君主，使他們不能完全任意孤行，但就中國歷史大勢看來，這三種限制的效力事實上並不久遠重大，不足以搖動專制政體的根本。從歷史的大趨勢來看，蕭公權認為，秦漢到明清二千年中的政體，雖因君主有昏明，國家有盛衰，而在效用上有小變動，然而其根本精神和原則卻始終一貫。必須等辛亥革命，專制政體才隨著新建的民主政體而歸於消滅。<sup>52</sup>蕭公權的論述，立論通達公允，我們在此僅需綜述他的論點，而不必再多所辭費。

錢賓四所刻畫的中國史的這項特殊性，引起當代學界極大的爭議，其中徐復觀（1904-1982）持論幾與錢賓四針鋒相對。徐復觀雖然同意錢賓四所說儒家對君權的限制，但他犀利地指出：<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> 蕭公權師：〈中國君主政權的實質〉，收入蕭公權師：《憲政與民主》（臺北：聯經出版公司，1982年），頁171-182。

<sup>53</sup> 徐復觀：〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收入氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979年），引文見頁66。另外，徐先生有〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉一文，對

儒家既對人倫負責，當然要對政治負責。但因歷史條件的限制，儒家的政治思想，儘管有其精純的理論；可是，這種理論，總是站在統治者的立場去求實現，而缺少站在被統治者的立場去爭取實現，因之，政治的主體性始終沒有建立起來，未能由民本而走向民主，所以只有減輕統治者毒素的作用，而沒有根本解決統治者毒素的作用，反嘗易為僭主所假借，〔……〕

徐復觀與錢賓四都有心於弘揚中國歷史文化之價值，但錢賓四比較溫潤，徐復觀比較犀利，兩者論史風格不同。針對中國歷史上的專制政體問題，錢賓四基本上是從儒家對君權的限制著眼，說明不可以「專制」這個名詞簡單概括複雜的中國歷史經驗，誠如余英時所說：<sup>54</sup>

據我反覆推究的結果，我以為錢賓四所強調的其實是說：儒家的終極政治理論與其說是助長君權，毋寧說是限制君權。基於儒家理論而建立的科舉、諫議、封駁等制度都有通過「士」權以爭「民」權的涵義。

---

於錢賓四認為中國歷史上並沒有專制提出批評。徐先生認為漢代是個專制政府，並批駁錢賓四將西漢到宣帝、元帝、成帝時代稱為「士人政府」認為應是「宦官外戚政府」；又對錢賓四反對中國有「封建社會」，提出周代即是個「封建政治與社會」。此文收入氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 161-170。關於徐復觀對中國專制政體的分析，另詳拙著：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁 48-52。

<sup>54</sup> 余英時：〈錢穆與新儒家〉，收入氏著：《猶記風吹水上鱗》，引文見頁 50-51。

〔……〕錢賓四認為在儒家思想的指引之下，中國行政官吏的選拔早已通過科舉制度而建立了客觀而公開的標準，既非任何一個特權階級（如貴族或富人）所能把持，也不是皇帝所能任意指派的。在這個意義上，他自然無法接受「封建」或「專制」那種過於簡化的論斷。

余英時對錢賓四的論點的鋪陳，可以說明錢賓四本意之所在。我在這裡想進一步補充的是：錢賓四在《國史大綱》中所謂的「賢能的士人政府」，有三種涵義：一是指唐中葉以前的門第士人政府，一是指唐中葉以降的由科舉選拔出的士人政府，一是指宋代以後出現的在野講學士人對政府之監督。錢賓四對於北朝以降的門第士人政府頗有「溫情與敬意」，對科舉士人政府卻頗有微詞，錢賓四所重尤在於在野講學士人監督政府之角色。<sup>55</sup>

首先，錢賓四在《國史大綱》中指出「宗教貴族學術三者，常相合而不相離」，<sup>56</sup>而士人貫穿於三者，又謂：「東漢以來的士族門第，他們在魏晉南北朝時代的地位，幾乎是變相的封建了。」<sup>57</sup>錢賓四雖稱其為「變相的封建」，卻在「北方的門

<sup>55</sup> 錢賓四另在《中國歷史研究法》一書中論及兩千年來中國「士人」的演變五時期：（一）春秋末之游士時期，（二）兩漢之郎吏時期，（三）魏晉南北朝之九品中正時期，（四）唐代的科舉時期，（五）宋代以後的進士時期，見錢穆：《中國歷史研究法》，頁45-49。

<sup>56</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁39。

<sup>57</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁331。

第」一節中綜論南北朝的門第說：<sup>58</sup>

要之，門第之在當時，無論南北，不啻如亂流中島嶼散列，黑暗中燈炬閃耀。北方之同化胡族，南方之宏擴斯文。斯皆當時門第之功。固不當僅以變相之封建勢力，虛無莊老清談，作為偏狹之抨擊。

在《國史大綱》中，錢賓四對於北方門第士人多持肯定之態度，他指出隋唐開國所創立之制度以及開國功臣皆是北方之門第士人，府兵制源自西魏北周的關隴集團人士，租庸調法由北魏李安世所倡之均田制演變而來。錢賓四說：「唐代的租庸調制和府兵制，結束了古代的社會。其政府組織和科舉制，則開創了後代的政府。」<sup>59</sup>又曰：「唐中葉以後，中國一個絕大的變遷，便是南北經濟文化之轉移。另一個變遷，則是社會上貴族門第之逐漸衰弱。」<sup>60</sup>誠然如是，若以士人政府作為區分，則門第士人可以代表唐中葉以前的政府之權力運作核心，科舉士人則代表唐中葉以後政府之運作權力核心。錢賓四論及門第衰落後，舉出三點社會上的新形象，一是「學術文化傳播更廣泛」，二是「政治權解放更普遍」，三是「社會階級更消融」。<sup>61</sup>錢賓四特就第二點「政治權解放更普遍」，說明貴族門第消失的結果造成在中央上益顯「君尊臣卑」，在

---

<sup>58</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 347。

<sup>59</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁 476。

<sup>60</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁 884。

<sup>61</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁 884-885，此書〈引論〉頁 46 亦有類似意見。

地方州郡上益顯「官尊民卑」之現象，他說：「第一是政治上沒有了貴族門第，單有一個王室綿延一二百年不斷，而政府中官吏，上自宰相，下至庶僚，大都由平地特起，孤立無援。相形之下，益顯君尊臣卑之象。第二因同樣關係，各州郡各地方，因無故家大族之存在，亦益顯官尊民卑之象。」<sup>62</sup>這充分說明錢賓四重視貴族門第在大一統的王朝之下，保有制約君權之功能，門第貴族之間可以作為政治合縱連橫之勢以抗衡君權。雖然錢賓四區分南北朝隋唐的門第貴族發展之二途：一是入世講究家庭社會種種禮法，以及國家政府典章制度，建功業與保門第；一是信從佛教講出世，或從道家講長生。<sup>63</sup>錢賓四雖稱這兩路的後面，均帶有一種「狹義性的貴族氣味」，但其所重的門第貴族乃是入世的而不是出世的。錢賓四在論及明代的翰林院設有「庶吉士」制度，對於政治人才的培養，頗有將其投射到消失的門第貴族教育的政治功能上，因此他說：「在貴族門第的教育消失以後，在國家學校教育未能切實有效以前，此種翰林院教習庶吉士的制度，實在對於政治人才之培養，極為重要。」<sup>64</sup>錢賓四在《中國歷代政治得失》中對於此節也拳拳致意。總而言之，錢賓四對於貴族門第士人在政治的功能上確有其「溫情與敬意」。

其次，錢賓四取門第士人與科舉士人比而論之，特別注

---

<sup>62</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁 892。

<sup>63</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁 893-894。

<sup>64</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁 773。

意政權開放後的科舉士人政府所產生的「貴族門第特權階級逐步取消，政權官爵逐步公開解放，引起了官僚膨脹的臃腫病。」<sup>65</sup>錢賓四論唐、宋、明時代的科舉士人黨爭以及改革變法時，均持「政權無限制解放，同時政府組織亦無限擴大」之觀點，冗官冗吏乃為科舉士人所造成的缺點以及弊病，范仲淹變法首要「明黜陟、精貢舉」；對於王安石變法，錢賓四特注意其「興學校改科舉制度」；<sup>66</sup>錢賓四又特稱明代的學校貢舉為好制度，唯承平日久，科舉進士日益重，而學校貢舉日益輕，而科舉的精義漸漸變成為八股，以致造成明代士人與官僚之通病——「學問空虛」。<sup>67</sup>綜而言之，錢賓四雖認為科舉取士帶來了政權與階級的開放，但始終注意到要以學校教育來取代科舉取士的歷史發展與中挫現象，因此對於經由科舉產生的士人政府始終抱持要以學校教育轉化科舉取士的態度。

復次，錢賓四認為宋代以後門第貴族衰弱後的社會，特別需要另一種新的力量來監督政府，並援助民眾。<sup>68</sup>這個觀點在《國史大綱》第41章〈宋明學術之主要精神〉、〈宋明學者之講學事業〉與〈宋明學者主持之社會事業〉等三節中，獲得充分之論述，這種士人雖處江湖之遠，卻憂心國事與生民福祉。錢賓四推崇士人批判現實政治，並致力於民間教育之

---

<sup>65</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），頁486。

<sup>66</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁670。

<sup>67</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁778-784。

<sup>68</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁893。

功能。

總之，錢賓四堅持傳統中國政治是「士人政治」而不是專制政治，不僅是對中國歷史的客觀判斷，也是一種對中國未來政治走向的期望。

第三，錢穆強調中國歷史常於和平中得進展。錢賓四所指出中國歷史的第三項「精神」在於尚和平而不尚鬥爭，錢賓四說：<sup>69</sup>

然則中國社會，自秦以下，其進步何在？曰：亦在於經濟地域之逐次擴大，文化傳播之逐次普及，與夫政治機會之逐次平等而已。其進程之遲速不論，而其朝此方向演進，則明白無可疑者。若謂其清楚界線可指，此即我所謂國史於和平中得進展，實與我先民立國規模相副相稱，亦即我民族文化特徵所在也。

錢賓四將中西歷史加以對比，認為：<sup>70</sup>

羅馬乃一中心而伸展其勢力於四圍。歐、亞、非三洲之疆土，特為一中心強力所征服而被統治。僅此中心，尚復有貴族、平民之別。一旦此中心上層貴族漸趨腐化，蠻族侵入，如以利刃刺其心窩，而帝國全部，即告瓦解。此羅馬立國型態也。秦、漢統一政府，並不以一中心地點之勢力，征服四圍，實乃由四圍之優秀

---

<sup>69</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁46。

<sup>70</sup> 錢穆：《國史大綱》，〈引論〉，頁36。

力量，共同參加，以造成一中央。且此四圍，亦更無階級之分。所謂優秀力量者，乃常從社會整體中，自由透露，活潑轉換。因此其建國工作，在中央之締構，而非四圍之征服。羅馬如於一室中懸巨燈，光耀四壁；秦、漢則室之四周，遍懸諸燈，交射互映；故羅馬碎其巨燈，全室即暗，秦、漢則燈不俱壞光不全絕。因此羅馬民族震鑠於一時，而中國文化則輝映於千古。

錢賓四認為中國史之特殊性在於四方力量之整合而非由一個中心以武力向四方征服。這種說法雖是對中國歷史之新解釋，然在抗戰軍興之歷史背景中，實有其呼籲全民團結之用心在焉。

#### 四、錢穆「國史」觀在現代中國史學史中的意義

現在，我們可以進一步考慮：錢賓四的「國史」觀在中國現代史學史上有何意義？我想在這一節指出在錢賓四的「國史」觀中，以「主客交融」為特徵的史學方法與 20 世紀中國史學界的「史料學派」構成強烈對比，代表傳統史學的延續；而且錢賓四「國史」觀中強調中國史的特殊性，力抗 20 世紀中國史學界將中國歷史經驗作為印證普遍定律的中國版本的風潮，又與當代中國史學界馬克思派的「史觀學派」相抗衡，在史學方法論上及現實政治上均有深刻之意義。我們接著詳細討論以上這兩項論點。

首先，錢賓四史學代表傳統史學典範的發皇。錢賓四史

學中所呈現的「主客交融」的方法論傾向，代表傳統史學在 20 世紀中國的延續與發皇，在「史料學派」成為主流的 20 世紀中國史學界，獨樹一幟，別具意義。

錢賓四論述「國史」演進，特重知識分子在歷史進程中所扮演之角色，每以學術之良窳為政治興衰之指標，對歷代大儒之講學事業再三致意，凡此種種歷史判斷，皆與司馬遷以降傳統中國史學之人文精神相呼應。錢賓四治「國史」意在喚醒「國魂」，期許中國人在 20 世紀的狂風暴雨中植根歷史，站定腳跟。錢賓四的著作具體展現中國「史學乃所以經世」之傳統。這種史學傳統在歷史致知論與寫作方法上，都以「主客交融」為其特徵。

但是，錢賓四的時代是一個史學研究日趨專業化的時代。史學研究專業化起於 19 世紀末葉的歐洲史學界。19 世紀中期以後，西方社會穩定繁榮，歐洲中產階級因而對自己的價值與未來滿懷信心。多數思想家與史家在回顧歷史時，認為人類依據某種規律而逐步演化：由簡單至複雜、從蒙昧至文明，其間有直線發展的固定進程。他們認為歷史的真相是可被揭露的，一旦揭露後便不再改變，於是，追求客觀的歷史研究成為當時史學的主流。<sup>71</sup>英、法、德等國的史學界都在 19 世紀末葉創辦史學專業學報。1859 年，德國的施培爾（Heinrich von Sybel, 1817-1895）創辦《歷史學報》（*Historische*

---

<sup>71</sup> 參考王晴佳：《西方的歷史觀念——從古希臘到現代》（臺北：允晨文化公司，1998 年），頁 230-232。

*Zeitschrift*)，德國的《歷史學報》發刊辭期許自己成為「一份合乎科學的學報，首要任務即是表現真正的歷史研究方法〔……〕」。<sup>72</sup>法國的史學專業刊物《史學評論》(*Revue historique*)是莫諾(Gabriel Monod, 1844-1912)在1876年創辦，發刊辭宣稱是專業的科學的歷史研究刊物。<sup>73</sup>英國史學專業刊物《英國史學評論》(*English Historical Review*)也在經過二十年的籌劃之後在1886年創刊。《英國史學評論》發刊辭宣稱歷史研究應免除政治與宗教的干擾，並擴大歷史研究的範圍，強調歷史不應該自我設限在研究政治史的狹隘範圍內，必須研究人類過去的全史。<sup>74</sup>從以上三家史學專業刊物發刊辭的內容，我們可以看出19世紀下半葉歐陸重要史學刊物的創辦，皆以「科學史學」作為動力，可視為一種專業化的趨勢。在東亞史學界，日本史學界在1889年11月1日創辦《史學會雜誌》，後來更名為《史學雜誌》，1916年《史林》創刊，皆是史學研究專業化的表現。

在歐陸史學研究專業化的新潮流中，將歷史寫作視為「科學史學」的史家，特別重視科學與道德之間的差異，例如19世紀法國史家古朗士(N. D. Fustel de Coulanges, 1830-1889)說：「歷史是而且必須是科學。歷史研究的對象〔……〕是人本身。〔……〕生理學家研究人的身體，心理學家與歷史學

---

<sup>72</sup> 參考 Fritz Stern ed., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, pp. 171-172。

<sup>73</sup> Fritz Stern ed., *op. cit.*, pp. 172-173。

<sup>74</sup> Fritz Stern ed., *op. cit.*, pp. 175-177。

家都研究人的靈魂，研究人的信仰，研究人的思想的潮流與變遷。」<sup>75</sup>這種所謂「科學史學」的提倡者認為歷史學與生理學、心理學等皆是以人類為研究對象的科學，其目標乃在冷靜地觀察分析人類行為，而非參與世界或改善世界。

「科學史學」派在現代中國史學界可以以傅斯年（1896-1950）作為代表。傅斯年認為「歷史學不是著史」，近代歷史學只是史料學。傅先生所謂「史料學」：特別注重新出土的材料。傅斯年也強調研究材料與工具的擴張。傅斯年在〈歷史語言研究所工作之旨趣〉一文中說：<sup>76</sup>

我們宗旨第一條是保持亭林、百詩的遺訓。這不是因為我們震懾於大權威，也不是因為我們發什麼「懷古之幽情」，正因為我們覺得亭林、百詩在很早的時代已經使用最近代的手段，它們的歷史學和語言學都是照看材料的份量出貨物的。它們搜尋金石刻文以考證史事，親看地勢以察古地名。亭林於語言按照時和地變遷的這一個觀念看得頗清楚，百詩於文籍考訂上成那麼一個偉大的模範著作，都是能利用舊的新的材料，客觀的處理實在問題，因解決問題更生新問題，因問

---

<sup>75</sup> N. D. Fustel de Coulanges, "An Inaugural Lecture," in Fritz Stern ed., *op. cit.*, p. 179。

<sup>76</sup> 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，收入氏著：《傅孟真先生全集（四）》（臺北：國立臺灣大學，1952年），頁169-170。參考王汎森：《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》（臺北：聯經出版公司，2013年），頁91-102。

題之解決更要求多項的材料〔……〕本這精神，因行動擴充材料，因時代擴充工具，辨識唯一的正當路徑。

宗旨第二條是擴張研究的材料。

宗旨第三條是擴張研究的工具。

與錢賓四對照之下，傅斯年反對「國故」，反對以歷史作為「民族史詩」。傅斯年強調「如果我們所研究的材料多半是在中國的，這並不是由於我們專要研究『國』的東西，乃是因為在中國的材料到我們的手中方便些，因為我們前後對於這些材料已經有了些研究，以後堆積上去研究方便些。」<sup>77</sup>

20世紀中國史學界的「科學史學」派固然有其貢獻，使殷墟甲骨及敦煌經卷等曾遭湮埋或忽視的文物，都能對20世紀中國人陳述過去的歷史。但是，他們所提倡的方法，反對史家主觀的解釋，主張證而不疏，卻有其侷限性。傅斯年提出三個口號：<sup>78</sup>

- 一、把〔按：疑漏「一」字〕些傳統的或自造的「仁義禮智」和其他主觀，同歷史學和語言學混在一氣的人，絕對不是我們的同志！
- 二、要把歷史學語言學建設得和生物學地質學等同樣，乃是我們的同志！

---

<sup>77</sup> 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，頁169-170。

<sup>78</sup> 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，頁169-170。

### 三、我們要科學的東方學之正統在中國！

如此一來，歷史學的內容只有文物蒐集、古籍考訂與史料徵集等項目，「證」的範圍退縮到辨識材料之真偽上。<sup>79</sup>「科學史學」派的方法潛藏兩個問題：第一，事實(fact)與價值(value)是朱子(1130-1200)所說的「不離不雜」的關係；如果沒有「價值」的契入，則「事實」的檢明將難以進行；第二，史家如果不對歷史事件進行解釋，則難以彰顯歷史事實中的內在意義。正是在上述這兩個方法論問題的背景裡，我們看到了錢賓四延續傳統中國史學矩矱的重大意義。

其次，錢賓四史學標舉中國史的獨特性，從而建立中國歷史知識的自主性價值。錢賓四的「國史」事業，著重刻畫中國歷史經驗的特殊性，他是針對 20 世紀中國史學界的「史

---

<sup>79</sup> 參考傅斯年：〈《史料與史學》發刊詞〉，收入氏著：《傅孟真先生全集（四）》，頁 276。傅先生倡言「以自然科學看待歷史語言之學」，見董作賓：〈歷史語言研究所在學術上的貢獻——為紀念創辦人終身所長傅斯年先生而作〉，原載《大陸雜誌》第 2 卷第 1 期（1951 年 1 月），收入《大陸雜誌史學叢書》（臺北：大陸雜誌社，1960-1975 年），第 1 輯第 1 冊，頁 69-74，引文見頁 69。這種將歷史學與自然科學等量齊觀的看法，在 20 世紀中國史學界頗為流行，一般論 20 世紀中國史學，多稱之為「史料學派」，以與「史觀學派」區隔，參考周予同：〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編：《中國史學史論文選集三》（臺北：華世出版社，1980 年），頁 372-373；余英時：〈中國史學的現階段：反省與展望〉，《史學評論》創刊號（1979 年），頁 1-24，收入氏著：《史學與傳統》（臺北：時報文化出版事業公司，1982 年），頁 1-29，我在本章所謂「科學史學」派即指 20 世紀中國史學界的「史料學派」而言。關於「史料學派」在 20 世紀下半葉臺灣史學界的發展，參看王晴佳：《臺灣史學五十年（1950-2000）》，頁 3-42。

觀學派」而發的。正如余英時所說，民國以來的「史觀學派」致力於以西方歷史發展的抽象模式來籠罩中國歷史的實際進程。<sup>80</sup>我們可以舉侯外廬（1903-1987）為代表。

侯外廬在1948年將他過去十餘年來論述中國古代社會的論文修訂集結成《中國古代社會史》一書，曾自述他研究中國古代史之工作內容有三：一是對於亞細亞生產方式概念的確定；二是關於中國古文獻學的考釋；三是致力於理論與史料的結合說明，他說這一項工作必須以獨創精神貫徹一個體系，並以寫作《家族私有財產國家起源論》的中國版自我期許。侯外廬宣稱他「主張把中國古代的散沙般的資料，和歷史學在古代發展法則，作一個正確的統一研究。從一般的意義上言，這是新歷史學在古代法則的中國化，從引伸發展上言，這是氏族、財產、國家諸問題的中國版延長。」<sup>81</sup>事實上，侯外廬的《中國古代社會史》確實是企圖以中國歷史經驗作為馬克思（Karl Heinrich Marx, 1818-1883）與恩格斯（Friedrich Von Engels, 1820-1895）理論的亞洲版本之註腳。在這種研究方法之下，中國歷史的特殊性格為之晦而不彰，甚至面目全非，從而使中國歷史經驗喪失其主體性。

錢賓四之所以特別重視突顯中國歷史之特殊性，係針對民國以來馬克思派的「史觀學派」學者喪失中國歷史主體性

---

<sup>80</sup> 余英時：《史學與傳統》，頁10。

<sup>81</sup> 侯外廬：《中國古代社會史》（上海：中國學術研究所，1948年），〈自序〉。

的作法而發。其實，除了傾向馬克思思想的侯外廬之外，梁啟超在《中國歷史研究法》書中，也說：「史者何？記述人類社會賡續活動之體相，校其總成績，求得其因果關係，以為現代一般人活動之資鑑者也。其專述中國先民之活動供現代中國國民之資鑑者，則曰中國史。」<sup>82</sup>隱隱然以中國歷史的特殊性臣服於一般歷史所提煉出之普遍性。誠如余英時所說，錢賓四一生的學術事業，飽受歷史的「普遍性」與「特殊性」以及中國與西方的拉距之煎熬。<sup>83</sup>但與梁啟超和侯外廬不同的是，錢賓四堅持中國歷史經驗的特殊性，拒絕以「國史」之「殊相」屈服於世界史之「共相」之下，並成為普遍性的理論之註腳。

## 五、錢穆史學中的儒家思想

錢穆先生雖以史學名家而為一代之宗師，但畢生治學深契於儒學傳統，民國五十八年（1969）以五年時間完成五大冊《朱子新學案》巨著，體大思精，可謂畢生學問千里來龍，至此結穴。現在，我們要問：錢賓四史學中呈現何種儒家思想元素或傾向？

錢先生對中國歷史的解釋之中，所呈現的儒家思想元素至少有以下兩點：

---

<sup>82</sup> 梁啟超：《中國歷史研究法》，頁1。

<sup>83</sup> Ying-shih Yu, "Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China," p. 174.

第一，錢先生強調史學是一種人事之學，必須從「人物賢奸」衡論「世運興衰」。民國五十九年（1970）年1月，錢穆應臺南成功大學之邀，以《史學導言》為題，發表四次講座。他開宗明義指出「史學只是一種人事之學。〔……〕學史學，首先該懂得人，其次該懂得事」，<sup>84</sup>錢先生主張「中國史主要所在，還是在人物。〔……〕中國歷史最重要的在講人」，<sup>85</sup>「歷史上無驟興，也無驟衰，其興衰必以『漸』，而主要關捩則在『人』」，<sup>86</sup>因此，錢穆總結說：<sup>87</sup>

我認為治史只有八個字最重要，一曰「世運興衰」，一曰「人物賢奸」。治史必該從此八字著眼，從此八字入門，亦在此八字歸宿。

「世運興衰」、「人物賢奸」這八個字正是錢賓四先生史學之核心，錢先生在人物賢奸與遞遭之中，觀察歷史中世運之興衰升沉，他認為「中國歷史有一個最偉大的地方，就是它能把人作中心」。<sup>88</sup>錢先生晚年所提示的治史矩矱，在抗戰時期所撰《國史大綱》中已屢屢見之。舉例言之，錢先生對東漢士族風尚如久喪、讓爵、推財、避聘、報仇、報恩、清節等，

<sup>84</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁58。

<sup>85</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁65。

<sup>86</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁69。錢先生之說與法國史家布洛克說史學是一門「時間中的人的科學」（見本書第1章註7）一語，可以互相發明。

<sup>87</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁68。

<sup>88</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁99。

均推崇備至，但他亦指出東漢士人因只重形式道德，不重事實效果，所以終無補於世運之衰落，無法剷除宦官之惡勢力；而且東漢人士只重私人與家庭道德，所以王室傾覆之後，歷史遂走入魏之衰運。<sup>89</sup>在析論北宋新舊黨爭時，錢穆也在南北人才之對抗以及道德觀念與邪正之分野脈絡中討論。<sup>90</sup>

錢穆突顯歷史演進中「人」的因素並特別強調人之道德問題，呈現鮮明的儒家思想元素。本書各章的論述，都指出儒家歷史解釋常將「事實判斷」與「價值判斷」融於一爐而冶之（第二章），朱子解釋東漢黨錮之禍的原因，認為「只是上面欠一個人」。<sup>91</sup>《大學》朱訂第七章：「一言僨事，一人定國」，<sup>92</sup>《中庸》第二十章子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息」。<sup>93</sup>錢賓四對中國歷史解釋特重「人」之道德及其影響，可說與古代儒家的歷史觀一脈相承。

第二，錢賓四解釋中國歷史之發展，特別重視知識階層之發展，認為是中國歷史發展之主要動力。這一項看法也是

---

<sup>89</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），第3編第10章，頁209-214。

<sup>90</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），第33章，頁651-676。

<sup>91</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷135，「賀孫錄」，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第18冊，頁4206-4207。

<sup>92</sup> 〔宋〕朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁9。

<sup>93</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁28。

典型的儒家觀點。

早在春秋戰國時代，中國知識階層的形成期中，孔子與孟子就期許知識分子對時代的興衰應負擔更多的責任。孔子說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」（《論語·里仁·9》），<sup>94</sup>曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」<sup>95</sup>孟子更以「尚志」<sup>96</sup>勉勵同時代的知識分子，因為他相信知識分子主導歷史發展的方向。

這項儒家思想元素，在錢賓四史學中最重要表現就是：錢先生堅持傳統中國政治不是專制政治，而是「士人政治」，<sup>97</sup>錢先生認為在中國歷史上，「士人德性遠重於權位」。<sup>98</sup>通貫《國史大綱》這部巨著，讀者處處都可以感受到錢先生對「士」在歷史上的角色之重視。舉例言之，錢穆論西漢初年之政治，認為這是代表「士人政府之出現」，<sup>99</sup>論東漢歷史則特重「士族政治勢力之逐步膨脹」，<sup>100</sup>兼及「東漢士族之

<sup>94</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷2，頁71。

<sup>95</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷4，頁104。

<sup>96</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷13，頁359。

<sup>97</sup> 錢穆：《世界局勢與中國文化》，收入《錢賓四先生全集》，第43冊，頁240-241；《國史大綱》（上），頁37-38。

<sup>98</sup> 錢穆：《中國歷史精神》，引文見頁121。

<sup>99</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），第8章第6節，頁166-167。

<sup>100</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），第10章第1節，頁189-191。

風尚」與世運之興衰。論西晉及南朝之社會形態，則重視「南渡之士族」。<sup>101</sup>論北宋，則聚焦「士大夫的自覺與政治革新運動」，<sup>102</sup>而對宋明學者之講學事業與社會事業，則推崇不已。<sup>103</sup>諸如此類論點，在在皆顯示在抗日軍興的歷史背景裡，錢穆隱居大後方的四川撰寫《國史大綱》，在歷史解釋中寄寓其心曲，既強調「士人」在歷史上之作用，又寄望於以知識階層的復興，帶動新時代民族的復興。<sup>104</sup>這項意見與歷代儒家之歷史觀互相呼應，突顯賓四史學中之儒學元素。

綜合本節所說，我想進一步強調的是：錢賓四史學中特重「人」的因素，尤重知識分子之主導地位，但是，他所謂的「人」是指作為社會群體之一分子的「人」，而不是現代意義下的、原子論（atomism）意義下的孤伶伶的「人」。錢穆在《國史大綱》完稿之後，綜論全書要義的《國史漫話》長文中，對這一點有進一步的說法。錢先生說：<sup>105</sup>

春秋時代之諸侯，固與希臘古城邦相似，此層已於《漫話》第三則論之。然其內部，卿、大夫、士、民相凝合以共戴一君主，而祭其境內之名山大川。諸侯代表全境為一整體而主祭，卿、士夫、士、民各不得自由

<sup>101</sup> 錢穆：《國史大綱》（上），第19章第4節，頁357-362。

<sup>102</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），第32章，頁623-650。

<sup>103</sup> 錢穆：《國史大綱》（下），頁884-914。

<sup>104</sup> 延續錢穆史學中對知識階層的重視這個面向而有所發揮的，就是余英時：《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版公司，1980年）。

<sup>105</sup> 錢穆：《國史漫話》，引文見頁25-26。

私祭。故各諸侯雖各為一城邦，而城邦之上有共主，自與希臘城邦之各自獨立者不同。各諸侯既相互聯繫共戴天子以成一整體，故當時對整體之概念為一大羣，而非個人。此與希臘城邦以市民自由為基本者亦不同。春秋時代之各諸侯，其意義早自與希臘城邦不同，故得凝合而仍成為一整體，乃為秦漢之統一。

我認為這一段話對於瞭解錢先生的歷史解釋中的「人」之本質，極具關鍵性。錢先生史學中的「人」或「士人」，是作為知識階層社群中的「人」或「士」，而不是作為個體的「人」或「士」。<sup>106</sup>這一點與儒家思想傳統中的「人」上對列祖列宗，下為萬代子孫負責，所謂「為往聖繼絕學，為萬世開太平」脈絡中「士」，是一脈相承的。

## 六、結論

20 世紀中國所經歷的是一段血淚交織的歷史，從一方面

---

<sup>106</sup> 錢穆史學中這種整體論意義下的「士人政治」的論斷很容易引起質疑，例如甘懷真就說：「錢穆史學是要論證作為整體的時代精神，此即儒家精神。此精神作為歷史的動力，綿延不絕，因為不斷有士大夫作為這個精神的載體。〔……〕這套歷史觀不能解釋作為個體存在的士人，包含其行為、詮釋、存在狀態與個別士人間的關係。也就是說，這套儒教國家的整體觀沒有解釋個體士人的權限。個體士人的存在狀態等仍需要拿出史料加以檢證。」見甘懷真：〈再思考士族研究的下一步：從統治階級觀點出發〉，收入甘懷真編：《身分、文化與權力：士族研究新探》（臺北：臺大出版中心，2012年），引文見頁17。

來看，中國人在歐風美雨的侵襲中，從清末以來民族自信心淪喪殆盡；但從另一方面來看，中國人也在危機之中尋求民族的新出路。錢賓四的《國史大綱》完稿於抗日軍興的民國二十八年（1939）六月，正是史學家張蔭麟（素癡，1905-1942）所說：「全民一心一體地在血泊和瓦礫場中奮鬥〔按：原文作「扎」，應係「鬥」字誤植〕以創造一個赫然在望的新時代」，<sup>107</sup>錢賓四正是在這樣一個大破大立的時代裡，撰寫「國史」為民族招魂，從民國二十八年（1939）在四川寫《國史大綱》到民國七十二年（1983）在臺北素書樓接見美國學者鄧爾麟（Jerry Dennerline）重申中國文化的特殊性，<sup>108</sup>終其一生持論一貫，以「國史」作「民族之史詩」，使全體中國人從共享民族之歷史記憶中奮起，為國族之未來而奮鬥。錢賓四的「國史」觀，既為民族主義所滲透，更以民族主義為其基礎。

錢賓四這種交織著民族血淚的「國史」，特別強調研讀「國史」者「對本國歷史的溫情與敬意」，所以，這種「國史」觀實以「主客交融」為其方法論特徵，其歷史寫作特別突顯中國歷史經驗之特殊性，在與西方歷史對照之下，區隔「我族」與「他族」之界線，強化「我族」之文化認同。

---

<sup>107</sup> 張蔭麟：〈中國史綱上冊自序〉，收入氏著：《張蔭麟文集》（臺北：中華叢書委員會，1956年），引文見頁445。

<sup>108</sup> Jerry Dennerline, *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (New Haven: Yale University Press, 1989)，中譯本見：鄧爾麟著，藍樺譯：《錢穆與七房橋世界》（北京：社會科學文獻出版社，1995年），頁7-8及頁117-118。

從中國史學史立場言，錢賓四史學可視為中國傳統史學矩矱在 20 世紀中國之延續與發皇，既與以傅斯年為代表的「史料學派」互異，也與馬克思派的「史觀學派」不同，在 20 世紀中國史學界中別樹一幟，反對以中國史之「殊相」作為世界史「共相」之註腳，從而挺立中國史知識之自主性，為 20 世紀苦難的中國人指引未來努力的方向。總而言之，在錢賓四史學世界中，「歷史」不是待解剖的木乃伊，「歷史」是蘊藏經驗與智慧的圖書館，他呼籲中國人應在「國史」中浸潤其生命，拓展其視野，開啟其新希望。錢賓四為 20 世紀中國人所建立的是一個主客互滲，情理交融的歷史解釋體系，這也是一個深深浸潤在儒家思想傳統中的史學世界！

## 結論

# 儒家思想與傳統中國歷史思維中的 人文精神

本書的主題是儒家思想與中國歷史思維的互動，各章論述都在不同程度之內指出儒家思想傳統具有深厚的歷史意識，以及中國歷史思維傳統有其明確的儒家思想元素。兩者之間交光互影之處，閃耀著中國人文精神的光輝。在以上各章論述的基礎上，我們可以提出以下幾點結論性的看法：

第一，浸潤在儒家文化氛圍中的中國歷史思維，特別強調「人」是締造各種歷史事件的關鍵，因此中國史家都致力於對歷史人物的刻劃。太史公司馬遷（ca. 145-86 BCE）特別重視《春秋》「善善惡惡，賢賢賤不肖」的著史原則。《史記》中最精彩的就是七十篇列傳，雖另有本紀、世家、列傳等不同文體的寫作，以進行補助性的說明，但主要內容仍在描述並刻劃歷史中的個人的行止與風範。正如徐復觀所指出，太史公以巧妙的筆法重現歷史的真實，從關鍵性的資料刻劃歷史人物的特質。<sup>1</sup>

相對於中國史家而言，西方史家則側重在描述整個歷史

---

<sup>1</sup> 徐復觀，前引《西漢思想史》（卷三），頁 408-492。

事件，譬如西方「史學之父」希羅多德（Herodotus, 484-429 BCE）敘述波希戰爭（Persian War, 490-480 BCE）的過程，就將這場戰爭置放在東西政治生活方式衝突的脈絡裡來考慮，又譬如波里比亞斯（Polybius, 203?-ca. 120 BCE）《史記》（*The Histories*）敘述羅馬如何由城邦擴充為世界性的大帝國、如何將愛琴海（Aegean Sea）變成羅馬帝國的內湖等，這種重視前後因果的線性書寫方式，以及強調歷史發展的「集體性因素」（collective agency）的影響，<sup>2</sup>便與中國史著有極為強烈的對比。

第二，儒家思想與中國歷史思維都對歷史中的「人」之自由意志給予高度肯定。中國史家解釋歷史的因果關係，多著重於人物之心術，認為事件的發生主要決定在歷史行為者的存心與意志；這項特點正與前述特點相互扣合。最顯著的例子就是《左傳》宣公 2 年（607 BCE）董狐所書「趙盾弑其君」一事，而孔子稱許董狐的歷史書寫為「古之良史」。<sup>3</sup>以現代觀點視之，董狐的記述與孔子的批評應該屬於一種「價值判斷」（value judgement）而非「事實判斷」（factual judgement）；但是他們都認為趙盾身居要職而在事件發生後並未討伐弑君的兇手，完全取決於他個人的意志，所以必須對

---

<sup>2</sup> Peter Burke, "Western Historical Thinking in a Global Perspective: 10 Theses," in Jörn Rüsen ed., *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2002), pp. 15-30。

<sup>3</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982 年），上冊，宣公 2 年，頁 662-663。

此一國君被殺事件負起最後的道德責任。西方史學作品中對歷史的解釋不同於中國傳統史學，例如希羅多德認為波希戰爭之所以不可避免，實源自希臘民主政治與波斯專制政治間的不相容；修昔的底斯（Thucydides, ca. 460-ca. 400 BCE）分析斯巴達與雅典兩大城邦之間戰爭的起因，則歸諸雙方貿易經濟利益的衝突等。西方史學家大抵特別注意「人」以外的政治結構或經濟生活方式等因素在歷史中的作用，其間較少涉及對個人的道德評斷。因此，20世紀中國史學家錢穆曾說中國史學出入於「世運興衰」、「人物賢奸」之間，<sup>4</sup>其中「世運興衰」又必須在「人物賢奸」的脈絡下思考，明顯地表現出中國史家對歷史行為者之自由意志的重視。當然，我也必須在這裡立即附帶說明：以上的對比只是為了突顯中國史學特重歷史行為者的自由意志這項特質，並不是說西方史學作品完全忽視人的因素。事實上，西方史學作品所重視的政治結構或經濟活動，均以人的參與為其前提。在這個意義上，我們也不能說西方史學完全不注意人在歷史變遷中的地位。

由於傳統中國史家肯定人的自由意志，所以他們在歷史寫作中對歷史人物常施以褒貶。自孔子以降，中國史家就以「善善、惡惡、賢賢、賤不肖」作為著史的原則。傳統中國的正史都常將歷史人物加以範疇化，而分類為忠臣、奸臣、

---

<sup>4</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第32冊，頁68。參看本書第七章及拙著：Chun-chieh Huang, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010), chapter 5, pp. 81-96。

佞幸、烈女等。中國歷代皇帝死後，後人就檢討其畢生之功過給予如「文」、「武」、「仁」、「厲」等諡號。中國傳統史家有心於在他們的歷史寫作中誅姦諛於既死，發潛德之幽光。如果說猶太基督宗教文化以神所做的「最後的審判」衡斷人的畢生功過，那麼，我們可以說：中國文化正是以「歷史的審判」衡定人的畢生行為之功過得失。中國史學寫作雖有紀傳體、編年體、紀事本末體之區分，但是以歷史人物為中心的紀傳體，始終居於要津之地位。

中國歷史思維與儒家思想都特別重視歷史經驗（尤其是歷史中的聖賢人物的事蹟）對讀史者感召，使讀史者興發心志，自作主宰，引導歷史的動向，南宋葉適歷數古代的統治者說「其人皆以一身為天下之勢」，<sup>5</sup>朱子更強調在古今之變中「唯聖人為能察其理之所在而因革之」，<sup>6</sup>皆為上述命題之不同表述方式。

在儒家思想以讀史作為修身之途徑之下，中國史學中之以史為鑑的思想最為發達。因此，在這裡衍生的一個方法論問題就是：就讀史者而言，「人」如何才能接受「歷史」的「召喚」(calling)，而從「歷史」研究中轉識成智？其次，就歷史著作而言，著史的目的何在？

---

<sup>5</sup> 〔宋〕葉適：〈治勢〉，收入《水心先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年四部叢刊初編縮本），卷4，頁53上半頁-下半頁。

<sup>6</sup> 〔宋〕朱熹：〈古史餘論〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第7冊，卷72，頁3639。

上述問題就帶領我們觸及中國歷史思維與儒家思想的第三個共同界面：兩者都主張以淑世、經世乃至救世作為學術研究的目的。儒家傳統自先秦孔門以降一是皆以經世為其本懷，善夫陸九淵（象山，1139-1193）之言也：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」。<sup>7</sup>再者，中國史學更是一貫以經世為目標，中國史學家不僅致力於解釋世界，更有心於改變世界。因此，中國歷史上時代變亂愈大、憂患愈多，史學往往愈發達，例如 17 世紀中葉明清鼎革之際，在顧炎武（1613-1682）所謂「天崩地解」<sup>8</sup>的時代動盪裡，史學格外興盛；相反地，史學精神的衰落通常也就是時代人文精神衰落的指標。司馬遷在《史記·太史公自序》引述董仲舒（約 179-104 BCE）說孔子作《春秋》用心在於「是非二百四十二年之中，以為天下儀表」，<sup>9</sup>北宋史學家司馬光（1019-1086）在《資治通鑑》〈進書表〉說：「〔《資治通鑑》〕專取關國家盛衰，繫生民休戚，善可為法，惡可為戒，為編年一書」等等，<sup>10</sup>皆表現出傳統史學的經世傾向。章學誠（1738-1801）

---

<sup>7</sup> 〔宋〕陸象山：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷2，〈與王順伯〉，頁17。

<sup>8</sup> 〔清〕顧炎武：《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970年），卷17，「正始」，頁378。

<sup>9</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印），卷130，〈太史公自序〉，頁1348。

<sup>10</sup> 〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1976年），〈進書表〉，頁9607。

在《文史通義》中強調：「史學所以經世，固非空言著述也」，<sup>11</sup>認為整輯排比文獻不足以稱為史學；傳統中國史家都認為真正的史學必須切合人事，洎乎 20 世紀錢穆仍主張「史學只是一種人事之學」。<sup>12</sup>也因此，中國史學之史論傳統源遠流長，從《左傳》之「君子曰」、《史記》之「太史公曰」、《漢書》之「論贊」、《三國志》之「評」，一直到《資治通鑑》的「臣光曰」，皆顯現出傳統中國的歷史學家將歷史事實或人物置於道德的脈絡中加以評判。<sup>13</sup>對照於古希臘史學鼻祖希羅多德（Herodotus）曾以朗讀他的《史記》初稿獲得賞金，中國史家有著較嚴肅的著述態度。

由於傳統中國史學家與儒家思想都以經世為其著史目的，所以他們所創造的「集體記憶」（collective memory）<sup>14</sup>常常不能免於政治權力的糾纏。傳統的中國史學家常常身兼帝國的官員，司馬遷與他的父親的官職是「太史公」，從唐代官修史學的制度建立之後，中國史學家更是帝國權力結構中的一份子，作為「群體中的個體」，而撰寫前朝歷史，他們著史之際最重要的考量就是「正朔」、「年號」等關於王朝「正統」之相關問題，他們的歷史寫作既受到當代權力結構的支配，

---

<sup>11</sup> [清]章學誠：〈浙東學術〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），卷5，頁524。

<sup>12</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》，第32冊，頁58。

<sup>13</sup> 參考本書第2章。

<sup>14</sup> Maurice Halbwachs, tr. and with an introduction by Lewis A. Coses, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992)。

而又必須保持秉筆直書的核心價值，因此，如何在上述兩種關係之間維持動態的平衡，常常是傳統中國史家必須面臨的重大挑戰。

第四，傳統中國史家與儒家學者都強調在「價值」脈絡中堅持「事實」並解讀「事實」的意義。中國歷代史官，都能保持秉筆直書的傳統，維護他們心目中歷史的真實。例如《左傳》記載公元前 548 年，太史書曰：「崔杼弑其君」，崔杼殺之，他弟弟接著寫而接著被殺，其弟又書，終使崔杼不得不放棄竄改歷史的念頭。唐太宗（626-649）曾欲閱覽史官記載皇帝每天言行的〈起居注〉，遭到史官褚遂良（596-658）嚴峻拒絕，正是為了保障直書傳統。由於中國史家以經世為目的，自視為真理的守護者，因而發展了「價值判斷」與「事實判斷」合而為一的歷史寫作傳統，特重對歷史人物之褒貶，誠如劉勰（約 465-?）《文心雕龍》所說：「褒見一字，貴踰軒冕；貶在片言，誅深斧鉞」。<sup>15</sup>

當然，傳統中國史學家尚未意識到 20 世紀 80 年代以後的後現代主義者對歷史的「真實性」的挑戰，司馬遷在給他朋友任安的信中說他的史學志業：<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> 〔梁〕劉勰著：《文心雕龍·史傳》，收入〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1975 年臺十三版），卷 4，〈史傳〉，頁 1。

<sup>16</sup> 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956 年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷 62，頁 1257 下。

網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理。  
凡百三十篇，亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。

司馬遷傾向於相信只要史料收集完整，就可以寫出艾克頓（Lord Acton, 1834-1902）所說的「定論歷史」（definitive history）。司馬遷可能很難接受後現代主義史學家所說的歷史文本就是一種文學創作的立場。

中國傳統史學之所以能夠彰顯其人文之關懷，實建立在「垂變以顯常，述事以求理」的基本預設之上，這項預設與儒家思想互為表裡。傳統中國史家認為歷史之中潛藏著永恆的常道，歷史敘述正是為了提煉這些常道而存在。例如太史公司馬遷思考伯夷與叔齊的悲劇對「天道無親，常與善人」<sup>17</sup>價值信仰的否定，來反省他對人生問題的困惑，並希望透過對這個特殊個案的分析，而對人之存在等永恆價值問題求得一個普遍的解答。這種預設顯示出，中國史家眼中的真理是靜態而非動態的，它們落實於人事之中、寄託在特殊事件裡，等待歷史學家去理解剖析。中國史學的這種預設，常使歷史被當作是提煉「永恆之真理」的一種手段，使中國史學具有某種「非歷史的」（ahistorical）的傾向，在宋代以後這種傾向尤為明顯。

從公元 11 世紀以後，理學大興，中國史學深受儒學之影

---

<sup>17</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 61，〈伯夷列傳〉，頁 852。

響，史學家常常通過歷史敘述而提煉道德或哲學命題，從而彰顯歷史中的人文精神，他們的歷史敘述本質上近於當代德國史學家余森（Jörn Rüsen）所謂「例證式敘述」（*exemplary narrative*）。<sup>18</sup>儒學傳統又強調經由讀史而修身，並經由修己以安人、安百姓，所以，傳統中國歷史寫作中例證式的歷史敘述特別發達。這種「例證式敘述」異於傳統式（*traditional*）、演化式（*evolutionary*）或批判式（*critical*）的敘述方式之處在：例證式歷史敘述中的「時間」，將自然的時間（*natural time*）轉化為一種人文的時間（*humanistic time*），其方法是從具體之歷史事實或個案中抽離出普遍而抽象的行為規則，並申論行為規律的普遍必然性，正如章學誠所說：「述事而理以昭焉，言理而事以範焉。」<sup>19</sup>在中國歷史寫作中「理」與「事」之間，既有其不可分割性，又有其相互緊張性，因此，如何獲得「理」「事」平衡、「理」「事」圓融，始終是中國歷史思維的重大挑戰。正如本書各章所論證的，在浸潤於儒家文化氛圍的傳統中國歷史思維之中，價值理念的「普遍性」（*universality*）深深地根植於歷史與人物的「特殊性」（*particularity*）之中，而「抽象性」的「天道」或「理」，也可以從「具體性」史實之中提煉或抽離而出。傳統中國歷史理論的創見在此，其局限或亦在此。

---

<sup>18</sup> Jörn Rüsen, "Historical Narration: Foundation, Types, Reason," *History and Theory*, XXVI:4 (1987), pp. 87-97。

<sup>19</sup> 〔清〕章學誠：〈原道下〉，收入葉瑛校注：《文史通義校注》，卷2，頁139。



## 附錄一

# 中國歷史思維的特徵\*

### 一、引言

中國文化源遠流長，歷史悠久，以歷史意識之深厚而著稱於世，中國人與中國社會生活在歷史的教導與啟示之下。為了為王朝統治奠定合法性基礎，中華帝國的歷代開國皇帝，總是從歷史中尋找統治之合法性的依據。基於同樣的思想傾向，中國人也總是從歷史中為政治革命和文化革命尋求正當性。

本文目的在探討中國歷史思維的特點。本文第二節析論歷史學在中國文化中的重要性；第三節探討中國歷史思維中的時間觀念；第四節討論中國歷史思維中兩個突出的特點；第五節則提出結論。

---

\* 本文英文原稿原刊於《歷史與理論》(*History and Theory*) 第46卷第2期(2007年5月)，係該刊「中國與西方歷史思維」專號之主題論文，承蒙中國社科院姜芄教授譯成中文初稿，經本文作者加以大幅修訂後收入本書。

## 二、歷史學在中國的重要性

從公元前 841 年開始，中國人的歷史記載從未中斷。從那時起，中國人就以過去的理想作為指導以評判並規劃現實，觀今而思古，鑑古而知今，並以盱衡現實而建立的理想作為指導以評判過去。歷史的批判在中國文化中具有絕對的嚴肅性。傳統中國史學家的全部熱情，就在於尋求並保存歷史的真實，為了達到存真的目的，中國史學家甚至為了對抗統治者逼迫他們寫與事實不符的歷史，而不惜犧牲自己的生命。舉例言之，公元前 548 年（魯襄公 25 年），史官記載「崔杼弑其君」。崔杼大怒，處決了史官。隨後，其弟接替了史官職位並做了同樣的記載，同樣被處決。接著，史官的另一個弟弟接替了史官職位，他再次寫了同樣的陳述，繼續被處決，直至其第四個弟弟執掌史官職位。此時，崔杼只得放棄竄改歷史事實的想法。<sup>1</sup>在中國，史官的確是良心的化身，史官即使犧牲生命也要記錄並保留歷史的真相，所以在傳統中國史官的記述極為嚴肅。正如在《文心雕龍》中，文學批評家劉勰（456?-520?）所說，「褒見一字，貴踰軒冕；貶在片言，誅深斧鉞。」<sup>2</sup>

在傳統中國的歷史中，世運興衰常由人物賢奸所決定，

---

<sup>1</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982 年），下冊，襄公 25 年，頁 1099。

<sup>2</sup> 〔梁〕劉勰：《史傳》，收入〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1975 年臺十三版），第 4 冊，頁 1。

所以 20 世紀中國偉大的史學家錢穆（1895-1990）撰《國史大綱》有心於以國史喚醒國魂，他強調「中國史主要所在，還是在人物。〔……〕中國歷史最重要的在講人。」<sup>3</sup>

換句話說，在中國文化中，歷史被看作過去個人生活經驗的結晶，所謂「個人的」意味著一個人生命的意義被他所處的歷史所發現、所解釋、所塑造。在中國的文化背景下，人的生命的價值就是由歷史加以定位。

由於歷史貌似中性，它是過去所發生事物的表述，因此，中國所有的史學家都相信歷史可以使我們更加理解自己，也可以規劃我們的未來。正因為如此，歷史能激發我們深思具有普世意義的生活規律。當我們原有的粗淺信念與史實不符時，歷史更能激發我們對原有信念的深度思考。太史公司馬

---

<sup>3</sup> 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第32冊，引文見頁65。錢穆畢生致力於闡揚中國史的特殊性，錢賓四史學中的民族主義內涵使人聯想到19世紀法國史學家米希內（Jules Michelet, 1798-1874）在*The People*（1864）（translated by P. McKay）（Urbana: University of Illinois Press, 1973）一書的導言中說：「這本書超越了一本書，它就是我自己，這是屬於你的原因。是的，它是我自己，我敢斷定它也屬於你。我們所有的各種著作都從同一個生命之源湧出，這就是法蘭西的情緒和我們祖國的觀念。」見*The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, ed. Fritz Stern (New York: Meridian Books, 1956), 頁109。在20世紀的中國，關於歷史是「民族的史詩」的討論，見Ying-shih Yü（余英時），“Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China,” in *Conceptions of National History: Proceedings Nobel Symposium 78*, ed. Erik Lönnroch, Karl Molin, and Ragnar Björk (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994), 頁155-174。

遷（145?-87? BCE）研究一些史實之後，對一些價值信念的普遍有效性感到深深的困惑，他在《史記》〈伯夷列傳〉的「太史公曰」文字中說：

或曰：「天道無親，常與善人。」若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢空，糴糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？<sup>4</sup>

正如司馬遷所感歎的，我們也為歷史所展示的所謂「天道」感到深深的困惑。歷史對我們正義感的輕蔑態度，是對我們根深蒂固的價值判斷的挑釁。閱讀歷史對善人和惡人的審判結果，不管他們的結局如何，事實上，雖然他們可能與我們對「善」的期盼不一致，但是，我們依然對邪惡之人嫉惡如仇，對聖賢境界不勝其嚮往之情。這並不是證明了任何生命的報應法則，卻是以誠摯的方式證實了我們深刻的道德信念。

---

<sup>4</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印），卷61，〈伯夷列傳〉，頁852。

特別值得注意的是，中國史學家相信，對惡人得志的強烈憤怒激發我們更加確認聖賢的高潔的人格和惡人之內在價值的欠缺，與其人之結局並不直接相干。重要的是，通過歷史人物的結局，激發了我們對壞人當道和好人卻不幸早夭的不公和不義的正義感。

換句話說，這是通過否定消極來使積極的「道」與「理」的普世法則和人類的行為規範獲得肯定。我們將發自本能地鄙視那些僅僅是為了個人私利而過著盜賊那樣生活的人，我們厭惡敵方的告密者，雖然我們會勉強因他們給予我們的方便而給予獎賞。換句話說，正如余英時所指出的，「從最初開始，中國所建立的超驗世界的『道』和相互關聯的實際日常生活世界，就與經歷軸心期突破的其他古老文明不同。」<sup>5</sup>中國人就是這樣「抑惡揚善」，<sup>6</sup>建立價值觀。這種價值觀是內在的、普世的，不以發生的實際後果為轉移的價值觀。<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> “Address of Yü Ying-shih on the occasion of receiving the John W. Kluge Prize at the Library of Congress, December 5, 2006,”

[http://www.loc.gov/loc/kluge/docs/yu\\_kluge.pdf](http://www.loc.gov/loc/kluge/docs/yu_kluge.pdf), accessed January 23, 2007.

<sup>6</sup> 這是司馬遷在《史記》的自序中引用董仲舒 (c.179-104 BCE) 的話。見〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印），卷130，〈太史公自序〉，頁1348。司馬遷本人經歷了這一情感過程，即由於他向皇帝擔保他的摯友對國家忠誠，這個朋友卻最後戰敗而投降，司馬遷因此慘遭宮刑。這一事件使司馬遷下決心寫出了《史記》，可視為不同脈絡下中國版的亞培拉（Pierre Abélard, 1079-1142）的《慘禍史》（*Historia Calamitatum*）。

<sup>7</sup> 在回顧了已經消失的歷史之後，司馬遷道出了他的言外之意：即「此人皆意有所鬱結，不得通其道也，故述往事，思來者。」見《史記·

在中國的歷史思維中，這種由衷的情感先是得到了明確的系統性的闡釋，然後又被應用到以前時代和當前實際情況的解釋之中。通過這種方式，所謂「解釋學的循環」就具體地體現在歷史思維的過程之中。我們先是得到了具有歷史中正義的普世原則的「道」，然後我們將它運用到特殊的歷史環境之中；反之，它也豐富了我們「道」的觀念。如此一來，理解歷史的循環就完成了。讓我們看看這個程式是如何進行的。

首先，「史義」可從「史實」中推衍而出，正如孟子（372-289 BCE）所說：

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。」（《孟子·離婁下·21》）<sup>8</sup>

從孔子（551-479 BCE）的時代起，中國史學家就試圖從歷史中發掘行為的規範，尤其從 10 世紀起，更是成為事實。例如，司馬光（1019-1086）在《稽古錄》中說：「人君之道有一，其德有三，其才有五。〔……〕上自生民之初，下逮天地之

太史公自序》，英譯見 *Sources of Chinese Tradition*, ed. William Theodore de Bary and Irene Bloom (New York: Columbia University Press, 1999), I, 頁 372。

<sup>8</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷 8，頁 295。

末，有國家者，雖變化萬端，不外是矣。」<sup>9</sup>新儒家哲學家朱熹（1130-1200）更加有力地予以系統化，他提出了「理」的概念，用來表述事物運行的規律和規定人類行為的規範。在中國，哲學論述往往通過歷史敘述而進行。

其次，通過觀察歷史，「理」和「道」獲得了成為具體的普遍規範和史學家評判、警示甚至規勸過去和當代統治者的標準。朱熹氣勢磅礴地宣稱：<sup>10</sup>

千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補，過了時日。其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。

朱子認為雖然世間的事物千千萬萬，卻九九歸一，就是「理一分殊」。<sup>11</sup>在朱子看來，「理」源自於歷史，並成為對過去和當代歷史評判的標準，這個標準植根於活生生的歷史之中充滿苦難的人的眼淚、勞動人民烈日下的辛苦、忠臣和孝子的奉獻、酷吏的惡行以及貞節烈女的堅貞等等。這個規律和法則都牢牢地植根於歷史事實之中，並被普遍地作為人類和各朝代的行為規範。在中國，作為學術領域的主流主要是史學；

---

<sup>9</sup> 〔宋〕司馬光：《稽古錄》（北京：中國友誼出版公司，1987年），頁649、651。

<sup>10</sup> 朱熹：〈答陳同甫六〉，收入《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），第4冊，卷36，頁1458。

<sup>11</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷136，「謨錄」，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第18冊，頁4222。

策略研究也以史學作為基礎。立法必須參考歷史記錄。因此，在傳統中國，歷史寫作就是政治判斷和道德判斷。<sup>12</sup>

中國史學家默察事變，從中提煉一些既是描述性又是規範性的普遍原則，目的是把這些原則應用於規範和評判過去和當代的歷史。這種循環可以稱為「詮釋學的循環」，它凝結成我們具體的普遍性的「歷史思維」。一方面，它指導著每一個人的行為舉止；另一方面，它也指導著世間萬事的運行。史學在中國文化中的重要性由此展現無遺。

### 三、中國歷史思維中的時間觀念

上節所論史學在中國的重要意義，與中國歷史思維中的時間概念具有深刻的關係。中國的心靈浸潤在歷史之中。在中國，所謂作人就是作一個具有歷史感的人。中國文化相信：我們之所以為人，是因為我們是作為歷史中的人而思維和行動著。因此，我們理解中國文化和它的特殊性，最重要的就是理解中國的歷史和歷史思維的特質。

在中國人的心靈中，歷史描述了如何掌握我們在從事各種活動的流逝的時間中之存在，由於「流逝」包括了它的方向，掌握在時間中的存在就意味著釐定一種方向感，這種時

---

<sup>12</sup> Ying-shih Yü (余英時), "Reflection on Chinese Historical Thinking," in *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*, ed. Jörn Rüsen (New York and Oxford: Berghahn Books, 2002), pp. 152-172, especially p. 161.

間流逝的方向從過去到現在，再到未來，我們的行為清晰地有一個從過去到現在再到未來的方向感。

這種明確的方向感賦予我們以生活的期望和目標。中國人的時間觀念特別敏感，具備這種時間觀念就有生活的目標。公元前第 6 世紀孔子（551-479 BCE）曾有川上之嘆：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」（《論語·子罕·16》）<sup>13</sup>反之，如果失去了時間的方向感就會被生活本身所放逐，就會變得無所是從，就會陷入難以言說的失落和孤獨。唐代（618-907）的陳子昂（602-702）詩云：「前不見古人，後不見來者。念天地之悠悠，獨愴然而涕下。」<sup>14</sup>

因此，在中國傳統中，歷史概念就是生活的經線和緯線，是為了達到社會的穩定和繁榮，也是社會進行治理和政治運作的重要指標。具體說來，每一次朝代更替，往往伴隨著嚴重的流血，這樣，關於新政權在歷史上的合法性問題就特別受到注意。秦為什麼會失天下？漢何以得到天下？這些問題在漢朝（206 BCE-220 CE）建立之初就常受到討論。<sup>15</sup>與此同時，關於秦朝失去「天命」和漢朝得到「天命」取得正統的具體原因，朝廷內外還對新政權如何進行最有效的治理，以及制定管理天下的具體措施進行了熱烈討論。

---

<sup>13</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷 5，頁 113。

<sup>14</sup> 〔唐〕陳子昂：〈登幽州臺歌〉，收入《全唐詩》（北京：中華書局，1992 年），第 3 冊，頁 902。

<sup>15</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 97，〈酈生陸賈列傳〉，頁 1095。

在所有這些爭論和思考之中，歷史都是重要的風向球和具體的指標。歷史證實了漢朝取代暴秦的合法性，<sup>16</sup>對於新建立的漢朝通過有效治理所展示的統治的合法性，人們也從歷史中尋求證據。歷史像高懸在統治者頭上注視的眼睛，隨時提醒他們遵守自己的宣誓和諾言以加強有效治理。從唐代開始，這種監視和警示統治者的歷史責任，落在專門記錄和編寫皇帝日常活動和作息的《起居注》的史官身上。史官們以堅定的信念和不厭其煩的態度保持這種每日的評注。他們拒絕皇帝的干擾，堅定地秉筆直書，對自己的職責從不動搖，甚至以身相殉。中國文化中的人就是這樣深深的浸潤於歷史之中。

總之，我們可以說：在中國文化圈中，社會、人民、文化與政治全部都是歷史。接觸中國人民及其文化，就是接觸他們的歷史。歷史構成了中國人的情趣與中國人的氛圍。事實上中國的存在就在於「歷史」。中國的人民、政治和文化就是中國的歷史。中國就是我們最清楚地看到人是徹頭徹尾的「歷史人」的地方。我所說的「歷史人」(homo historiens)，是指中國人既創造歷史，又被歷史所創造，正像蜘蛛織出了縱橫交錯於世界的歷史之網。在 20 世紀中國，這種強烈的歷史意識在錢穆的著作中得到了最有力的宣示。錢穆堅信，零

---

<sup>16</sup> 參見：Chun-chieh Huang, “The Ch’in Unification (221 B.C.) in Chinese Historiography,” in Q. Edward Wang and Georg G. Iggers eds., *Turning Points in Historiography: A Cross-cultural Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2002), pp. 31-44。

碎地研究歷史知識會迷失史學的精神，這個精神就是歷史知識與實際生活的內在聯繫，以及我們的文明之變化、生長和發生的精神。<sup>17</sup>

#### 四、中國歷史思維的兩個突出方面

現在，我們可以更精細地分析中國歷史意識的特性。在傳統中國歷史思維中，歷史知識形成於人們對生活事件進行類比性思維和具體性思維。我們進一步闡釋傳統中國歷史思維的這兩個突出面向。

中國人相信歷史是通過類比思維的方式而形成，也以類比思維的方式存在。「類比」不是脫離具體細節的抽象邏輯。作為具體、系統、不確定和綜合的替代物，類比思維既不是無根據地隨意胡思亂想，也不是沒條理地零散報導孤立的事件。類比思維有兩個特徵：它是隱喻的思維，也是「以偏例全」(pars pro toto)的思維。

首先，類比思維是一種隱喻的思維。西漢的劉向(77-6 BCE)在《說苑》中援引著名邏輯學家惠施(380-305 BCE)的話說：「辟也者，舉他物而以明之也」。<sup>18</sup>《易經·繫辭傳》說：「近取諸身，遠取諸物」<sup>19</sup>，類比思維就是以這種方法去

<sup>17</sup> 錢穆：《國史大綱》(上)，收入《錢賓四先生全集》，第27冊，頁29-30。

<sup>18</sup> 〔漢〕劉向：《說苑》(臺北：臺灣商務印書館，1965年影印四部叢刊初編縮本)，第11卷，頁51。

<sup>19</sup> 高亨：《周易大全今注》(濟南：齊魯書社，1979年)，卷5，頁559。

瞭解和評價遙遠與未知的事物。

中國人從具有代表性的歷史事例提煉通則，把實際事物看成是真實「繩索」上的「結」。這種對照顯示了一種對「範例」的不同用法，即將短故事作為隱喻。無論何時，當中國的思想家想提出一些具有普世性原則或制定道德法則時，總是回到具體的歷史事例或經驗之中。在這方面，孟子是具有代表性的思想家。孟子援引了許多著名人物，如舜、傅說、膠鬲、管仲、孫叔敖和百里奚的歷史事例，然後他說：「故天將降大任於是人也，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，曾益其所不能。」（《孟子·告子下·15》）<sup>20</sup>在西方，範例是用作抽象論題的說明或可有可無的裝飾物；在中國則正好相反，當特定的範例被抽出以後，概念就難以建立。例如，莊子（399-295 BCE）曾提出的「兩行」的說法如離開了賦予其意義的猴子的故事就難以理解了。在這個故事中，猴子飼養人提議「朝三暮四」，但是，這個建議被猴子嗤之以鼻。為了獲得猴子的贊同，飼養人變為「朝四暮三」，這樣一來，兩全其美，既滿足了猴子的希望又不失他自己的初衷。<sup>21</sup>這個具體故事可以說明非抽象觀念可以作為真實繩索上必不可少的結。

因此，隱喻是中國歷史思維的精髓，但在西方卻是可有

---

<sup>20</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，卷12，頁348。

<sup>21</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），〈齊物論〉，頁70。

可無的裝飾。我們可以用一種過時的隱喻描述兩種文化背景下的不同用法。西方是作為裝飾而將隱喻視為插到帽子上的羽毛；但是，在中國的歷史思維中，卻是將隱喻作為箭上的羽毛，構成箭之不可或缺的一部分。缺少了羽毛，箭就不可能擊中靶子。

其次，中國的類比思維往往以偏概「全」(takes a part for the whole)。例如，以「麵包」代表一般的「食物」，或「國旗」代表「整個民族」。歷史學家也往往選擇古代或現代的一個事件、一種觀點，以它們為根據或透過它們去描述事物的全部。他們從一種觀點出發，對過去的事實進行肯定或甚至提出異議。舉例言之，司馬遷在《史記》中，從「天道無親，常與善人」的觀念出發，對於伯夷、叔齊餓死於首陽山的結局深致哀惋。

再者，西方人往往把辯論看成「對抗」，看成「贏」或「輸」的爭論，<sup>22</sup>這種態度不同於在中國歷史上常常發生的促成對話的爭論，或運用隱喻而進行勸告和說服。一般說來，中國史學家會本能地選擇一種觀念，並從這一個觀念出發去領會整個事實——同樣地，在西方的思維模式中，他們的理解似乎會不可避免地由於強化了某種觀念（對抗的爭論），而局限於事實的某一方面，類比思維的作用（促成和勸說的爭論）常被忽視。

---

<sup>22</sup> Cf. George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 3-13。

在中國歷史思維中類比思維的另一個特點是連貫。思維就是一以貫之地進行思考活動。當我們一以貫之地進行思維活動時，我們的歷史圖象就形成了。我們重現、重演和重述逝去的每一天，我們生活的故事和歷史圖象也就由此形成。

對於中國的史學家來說，重構歷史就意味著在價值觀念的脈絡中描述歷史事實，意味著以史為鑒。有時為了這個目的，甚至可能「虛構」部分歷史，以適應道德判斷的目的。傳統中國的史官無論在公認的輝煌朝代或黑暗朝代中，毫無疑問都是具有獨立的精神。人們期望當今的記者和過去的史官都要有良心，他們必須向現代及未來的讀者報告歷史的真相，以便讓這些讀者形成自己的觀念並根據他們所處的時代和環境以史為鑒。

## 五、結論

我在這篇文章中提出，在中國傳統的世界觀和生活哲學中，歷史佔據了中心位置。中國人是徹頭徹尾的「歷史人」，在他們的歷史認知中有深厚的時間觀念。在時間流逝的背景下，事實、事件和人物是歷史研究和評價的物件。在中國歷史意識的核心之處是「道」和「理」的概念，借助這些概念，中國史家通過歷史事實而進行評判工作。我認為，在這種概念的考量之下，中國的歷史思維可以說是一種道德思維。倫理學是在中國歷史思維的基礎，它是「道」和「理」概念的核心，而「道」和「理」又由原則、規範和經驗中的歷史事實所組成。基於這種倫理性的學科基礎，在中國歷史思維中，

史家一方面憑藉這一有力的手段能夠批判任何歷史人物；另一方面，它又是一把兩刃之劍，削弱了史家對歷史中的邪惡人物或事件的解釋力。

此外，中國歷史思維像穿梭於過去與現在之間的梭子，使雙方都得到了強化。過去的經驗並未逝去，歷史經驗並不是博物館中的木乃伊，而是像一座可以與人對話的圖書館，當代讀者可以與歷史人物進行有創造性的對話。通過「類比思維」和「具體思維」這兩種構成中國歷史思維的顯著要素，所有這些對話就成為可能。



## 附錄二

# 全球化時代朱子「理一分殊」說的 新意義與新挑戰

### 一、引言

人類進入 21 世紀之後，從工業革命以後就逐漸壯大，而在第二次世界大戰以後茁壯的全球化潮流加速發展，蔚為新時代歷史之主流。全球化時代的發展趨勢甚多，知識本身成為生產資材的「知識經濟」，是一個新的趨勢。全球化時代另一項主流趨勢就是當代英國社會學家吉登斯（Anthony Giddens, 1938-）所說的，全球化創造了一種世界各地之間的相互連結性（inter-connectedness）大幅提昇的生活方式。<sup>1</sup> 全球各地「相互連結性」的日益加強，固然使全球各地的人才、物資與資金的流通更加通暢，但卻也意味著各地的文化傳統與政治經濟利益衝突的可能性大幅提昇。2001 年 911 事件以及美國在世界各地所展開的反恐行動，都預告了全球化時代中文明衝突的可能性。

為了因應在 21 世紀全球化時代的新挑戰，我們可以躍入

---

<sup>1</sup> Anthony Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 4-5。

傳統的巨流中，汲取新時代的靈感。在儒家思想傳統之中，南宋大儒朱子（晦庵，1130-1200）的「理一分殊」說有其 21 世紀的新意涵，但在全球化時代各地互動的新脈絡中，也面臨諸多新的挑戰。本文循朱子學之思路探討全球化發展之相關問題，並提出「理一分殊」說在新時代的意義及其轉化的可能性。

## 二、朱子學中「理一」與「分殊」之關係：兼論「理」的詭譎性

### （一）「理一」與「分殊」

「理一分殊」是朱子學的核心概念，朱子說：<sup>2</sup>

世間事雖千頭萬緒，其實只一箇道理，「理一分殊」之謂也。到感通處，自然首尾相應。或自此發出而感於外，或自外來而感於我，皆一理也。

但是，「理一」與「分殊」並不是一種對抗的關係，「理一」遍在於作為「分殊」的萬事萬物之中。朱子說：<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 136，「謨錄」，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002 年），第 18 冊，頁 4222。

<sup>3</sup> 〔宋〕朱熹：〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000 年），第 4 冊，卷 37，頁 1517-1518。關於「理一」與「分殊」的關係的討論，參看市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱

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，則其分不得不而殊矣。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。〔……〕其所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳。

在朱子的「理一分殊」論中，「理一」與「分殊」並不相離，「理一」融滲於「分殊」之中。換言之，只有從具體而特殊的「事」之中，才能觀察並抽離出抽象而普遍的「理」。也就是說，「共相」存在於「殊相」之中。

朱子在所有著述以及言談中，屢次申論「理一」與「分殊」不相離，例如他在《中庸或問》中說：<sup>4</sup>

天下之理，未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊，此自然之勢也。蓋人生天地之間，稟天地之氣，其體即天地之體，其心即天地之心，以理而言，是豈有二物哉？〔……〕若以其分言之，則天之所為，固非人之所及，而人之所為，又有天地之所不及者，其事固不同也。

朱子在這一段話中，為「理一」與「分殊」的必然性安立一個宇宙論的基礎。朱子認為人間秩序本於宇宙秩序而生成發

---

子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年），頁69-86。

<sup>4</sup> 〔宋〕朱熹：《中庸或問》，收入《朱子全書》，第6冊，頁595-596。

展，此所謂「理一」；但「理一」之具體之表現方式則多元多樣，互不相同，此所謂「分殊」。

為了進一步說明朱子思想中「理一」與「分殊」的關係及其方法論問題，我們可以從朱子對孔子所說「吾道一以貫之」一語的解釋開始。

朱子針對孔子在《論語·里仁·15》所說「吾道一以貫之」一語，提出以下的解釋：<sup>5</sup>

盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。或曰：「中心為忠，如心為恕。」於義亦通。

朱子這一段解釋中最值得注意的是：「蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也」這句話。<sup>6</sup>朱子以「體」與「用」之關係說明

---

<sup>5</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷2，頁72。

<sup>6</sup> 〔宋〕朱熹：《論語集注》，卷2，引文見頁72。

「一本」與「萬殊」之不相分離，對 13 世紀以後東亞思想界影響很大，幾乎主導了以後的解釋。南宋真德秀（景元，希元，景希，文忠，1178-1235）說：「一以貫之，只是萬事一理」，<sup>7</sup>明代薛瑄（德溫，1389-1464）說：「萬物各具一理，萬理同出一原，故一以貫之」，<sup>8</sup>都可以視為朱子以「理一分殊」說解釋孔學的進一步推衍，足證朱子之解釋對後學影響深遠，朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮儒者更是完全浸潤在朱子學的詮釋典範之中。

從方法論的觀點來看，朱子對「理一」與「分殊」的解釋，實潛藏著某種方法論的個體論之思維傾向。《朱子語類》卷 27 及卷 45 解釋「吾道一以貫之」時，充分展現方法論的個體論傾向。朱子說：「貫，如散錢；一，是索子。曾子盡曉得許多散錢，只是無這索子，夫子便把這索子與他。」<sup>9</sup>朱子以銅錢與繩索作比喻，主張必先積得許多銅錢，才有物可「貫」。朱子進一步解釋說：<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 〔宋〕真德秀撰，劉承輯：《論語集編》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年景印文淵閣四庫全書本），卷 2，頁 20。

<sup>8</sup> 〔宋〕薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年景印文淵閣四庫全書本），卷 6，頁 11。

<sup>9</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 27，「節錄」，收入《朱子全書》，第 15 冊，頁 970。

<sup>10</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 45，「變孫錄」，收入《朱子全書》，第 15 冊，頁 1584-1585，變孫錄。朱子又說：「所謂一貫，須是聚箇散錢多，然後這索亦易得。若不積得許多錢，空有一條索，把甚麼來穿！吾儒且要去積錢。若江西學者都無一錢，只有一條索，不知把甚麼來

而今只管懸想說道「一貫」，卻不知貫個甚麼？聖人直是事事理會得，如云「好古敏以求之」，不是驀直恁地去貫得它。〔……〕近見永嘉有一兩相識，只管去考制度，卻都不曾理會個根本。一旦臨利害，那個都未有用處，卻都不濟事。呂伯恭向來教人亦云：「《論語》皆虛言，不如論實事。」便要去考史。如陸子靜又只說個虛靜，云：「全無許多事。顏子不會學，『擇乎中庸，得一善則拳拳勿失』。善則一矣，何用更擇？『子路有聞，未之能行，唯恐有聞』。一聞之外，何用再聞？」便都與禪家說話一般了。聖人道理，都不恁地，直是周徧。

朱子在上文中一方面批評永嘉學派諸君子論史只考制度，而忽略人心等根本問題，可謂失之瑣碎；但朱子另一方面又批評陸九淵（象山，1139-1193）只說「虛靜」，不理會分殊之理。

再從朱子「理一分殊」說的整體特質來看，朱子也具有某種程度的「知識主義」的思想傾向，而與他的「理一分殊」及「格物窮理」等學說互相呼應。朱子說：「聖人未嘗言理一，多只言分殊。蓋能於分殊中事事物物，頭頭項項，理會得其當然，然後方知理本一貫。不知萬殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何處」，<sup>11</sup>他強調在「分殊」之中

---

穿。」（卷27，頁983），亦同此意。

<sup>11</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷27，「銖錄」，收入《朱子全書》，第

才能覓得「理一」的消息。誠如朱子所說，作為「普遍之理」的「太極」，實寓於作為「分殊之理」的「兩儀」、「四象」或「八卦」之中。<sup>12</sup>

## （二）朱子學中「理」的詭譎性

細繹朱子「理一分殊」說有關「理」的細部論述，我們可以歸納朱子思想中的「理」具有以下特點：首先，「理」是抽象而一元的概念；其次，「理」可以在林林總總的具體事實之中以不同方式呈現出來；第三，「理」是超越時間和空間的存在，永不滅絕；第四，「理」的延續或發展，有待於聖賢的心的覺醒與倡導；最後，在具體的歷史流變之中所滲透出來的「理」具有雙重性格，「理」既是規律又是規範，既是「所以然」又是「所當然」。朱子學中的「理」既屬道德學與倫理學，又屬宇宙論的範疇，而且兩者融合為一。<sup>13</sup>

從「理」的發生程序與本質狀態來看，朱子學中抽象而普遍的「理一」是從具體而特殊的「分殊」之中生成的，但

---

15 冊，頁 975。

<sup>12</sup> 朱子說：「太極便是一，到得生兩儀時，這太極便在兩儀中；生四象時，這太極便在四象中；生八卦時，這太極便在八卦中。」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 27，「道夫錄」，收入《朱子全書》，第 15 冊，頁 967。

<sup>13</sup> 參看本書第 6 章；Chun-chieh Huang, "Imperial Rulership in Cultural History: Chu Hsi's Interpretation," in Frederick Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 188-205。

是，一旦「理」被聖人從「事」中抽離而出或如朱子所說「流出來」<sup>14</sup>之後，「理」就取得了獨立性與自主性，而不再受「事」所拘束，成為「多」之上的「一」(the one over the many)，因而對「多」具有支配力與宰制力。

### 三、全球化時代朱子「理一分殊」說的新啟示與新挑戰

#### (一) 新啟示

從 21 世紀全球化時代的觀點來看，朱子「理一分殊」說最重要的新啟示是：抽象而普世的規範，必須在具體而特殊的情境之中自然生成。我們從「全球化」的本質談起。正如本文起首所論，全球化發展趨勢強化了世界各地之間的「相互關連性」，紐約股市的變化連帶影響東京、台北或上海的股票市場。全球化發展創造了表面的一體感，但在「地球村」的口號與榮景之下，卻潛藏著巨大的壓迫與宰制——全球化發展促使居於全球化中心位置的國家，對於居於全球化邊陲位置的國家，更肆無忌憚的剝削與控制。居於全球化中心位置的國家掌控國際性政治組織如聯合國、經濟組織如世界貿

---

<sup>14</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 98，「義剛錄」，收入《朱子全書》，第 17 冊，頁 3320。林子武問：「龜山語錄曰：『西銘「理一而分殊」。知其理一，所以為仁；知其分殊，所以為義。』」先生曰：『仁，只是流出來底便是仁，各自成一箇物事底便是義。仁只是那流行處，義是合當做處。』」

易組織（WTO）、金融機構如世界銀行與國際貨幣基金會（IMF），也掌控全球最先進的航太科技、生命科學知識等，使全球化「中心」國家的影響力更是無遠弗屆。

全球化趨勢加速發展之後，不論在國際間或是在國內，所得分配的不平等也更加嚴重。經濟學者研究告訴我們：從1980年代以降，因全球化而帶來的不平等日益嚴重，1980年代以後世界各國在壽命與教育方面雖然看似減緩了不平等的趨勢，但是實際上可能只是假象而已。<sup>15</sup>「全球化」已儼然成為全球化發展的「中心」國家宰制「邊陲」國家的憑藉。

「全球化」趨勢發展至今，之所以成為強凌弱、眾暴寡的工具，原因甚多，最重要的原因是「全球化」論述成為抽離於世界各國之具體互動脈絡之上的抽象理念或具有宰制力的機制，而不是處在於世界各國互動的具體脈絡之中，而與時俱進、隨時修正的論述。

針對「全球化」趨勢所創造的國際間以及各國國內的不平等現象，朱子學的「理一分殊」說有其新時代的啟示。朱子強調「所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳」，<sup>16</sup>這句話啟示我們：作為一種理念或某種機制的所謂「全球化」，應該只能存在於各國的互動關係之中。換言之，作為抽象性的「全球化」，只能存在於具體性的國際關係之中，才能隨時

---

<sup>15</sup> Bob Sutcliffe, "World Inequality and Globalization," *Oxford Review of Economic Policy*, vol. 20, no. 1 (2004), pp. 15-37。

<sup>16</sup> [宋]朱熹：〈與郭冲晦二〉，《朱子文集》，第4冊，卷37，頁1518。

調整，與時俱進，才能免於成為國際上強權壓制弱國，國內的資產階級壓迫農工階級的藉口。

## （二）新挑戰

但是，從 21 世紀的今日世局來看，「全球化」顯然已成為抽離於各國具體的國際關係之上的具有宰制力的論述與機制，而被全球化的「中心」國家所壟斷，「全球化」在很大的程度上與範圍內，等同於「美國化」，早在 1997 年就有人為文指出，總部設在美國的全球性跨國大公司的領導階層，只有 2% 不具有美國國籍的事實。<sup>17</sup> 這種狀態在 21 世紀的今日，並無重大改變。

正如朱子「理一分殊」說中「理」的吊詭性一樣，「全球化」論述就好像朱子的「理一」一旦被從「分殊」之中抽離出來之後，就取得了獨立性，而被強者所壟斷，成為壓迫「邊陲」國家與人民的工具。這種情況很像 18 世紀戴震（東原，1724-1777）痛批「理」學被統治者所利用而成為殺人之工具，戴震說：<sup>18</sup>

〔……〕今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪。而及其責以

---

<sup>17</sup> 參看 Peter Beinart, "An Illusion for Our Time," *The New Republic* (October 20, 1997), pp. 20-24。

<sup>18</sup> 〔清〕戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991 年），卷上，〈理〉，頁 161。

理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之？

二百三十多年前戴東原所謂「今之治人者」以「理」殺人的狀況，很近似於 21 世紀的今天居於全球化「中心」位置的國家，以「全球化」這個「理」作為控制「邊陲」國家的情形。用朱子的語言來說，「全球化」這個「理一」已經從世界各國的「分殊」這個具體情況中剝離出來，而成為全球政經秩序的掌權者手中玩弄的工具。「全球化」的吊詭性與朱子學說中「理」的吊詭性，如出一轍。

為了進一步思考作為 21 世紀之「理」的「全球化」價值理念之吊詭性，我們可以再回到朱子「理一分殊」說中「理」與「心」之關係。朱子一向強調經由「格物致知」的程序之後，人的「心」可以有效地掌握並理解萬物及宇宙之「理」，甚至可以達到他在〈大學格物補傳〉所謂「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」<sup>19</sup>的境界。

朱子強調以人「心」掌握萬物之「理」的這項思想遺產，

---

<sup>19</sup> 〔宋〕朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》，頁 7。

對朝鮮時代（1392-1911）的朝鮮思想界影響極為深遠，亦衍伸出兩個命題。<sup>20</sup>朝鮮儒者從朱子學中整理出的第一項命題是：以「吾心之理」貫通「萬物之理」。朱子在《朱子語類》中即提出「心裡盡包這萬理」<sup>21</sup>、「一心具萬理」<sup>22</sup>、「心包萬理，萬理具於一心」之說。<sup>23</sup>18世紀朝鮮儒者金謹行（字敬甫，號庸齋，1712-?）說：<sup>24</sup>

子曰：「參乎！吾道一以貫之」者，一者，理也。貫者，心之事也。理在吾心，以吾心之理，貫乎萬物之理也。

朝鮮儒者金謹行將孔子的「一以貫之」解釋為「理在吾心，以吾心之理貫乎萬物之理」，所謂「理在吾心」一語顯示相對於朱子的「窮理」之學而言的更進一步「內轉」。

朝鮮儒者從朱子學所發揮的第二項命題是強調「一本」與「萬殊」皆本於心。17世紀朝鮮儒者朴知誠（字仁之，號

---

<sup>20</sup> 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年），第7章，頁249-254。

<sup>21</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷27，「問錄」，收入《朱子全書》，第15冊，頁974。

<sup>22</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷9，「季札錄」，收入《朱子全書》，第14冊，頁306。

<sup>23</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷9，「陽錄」，收入《朱子全書》，第14冊，頁306。

<sup>24</sup> 金謹行：《論語劄疑》，見氏著：《順菴先生文集》，卷11，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學校大東文化研究院，1988年），23，論語六，頁575。

潛治，1573-1635) 說：<sup>25</sup>

孔子曰：「吾道一以貫之」，朱子曰：「人之為學，心與理而已」。「心」即「一本」也；「理」即「萬殊」也。古聖人垂教之說，無非一與萬而已。從事於小學而存此心於端莊靜一之中者，從一上做工也；從事於格致，而窮眾理之妙者，從萬上做工也。〔……〕自一而萬，自萬而一，復自一而為萬，乃聖人之學也。一本萬殊，兩儀之象也。知上行上皆有此兩端。知覺不昧之在心，曰：「知上之一本」。明燭事物之理，曰：「知上之萬殊」，一心之渾然在中，曰：「行上之一本」；躬行踐履之在事物，曰：「行上之萬殊」，所謂忠恕是也。

朴知誠所說的這一段解釋之特殊之處，在於將朱子的「一本」與「萬殊」，再細分為「知上之一本」與「知上之萬殊」，以及「行上之一本」與「行上之萬殊」，而歸結在「心」的作用之上。金謹行進一步發揮朝鮮儒者將「一本」與「萬殊」匯歸於「心」之上的解釋立場，他說：<sup>26</sup>

以道之總在一心者貫之於萬事，則為散殊之道。以道之散在萬事者本之於一心，則為總會之道。

金謹行以「心」將「散殊之道」與「總會之道」加以統一，

---

<sup>25</sup> 朴知誠：《劄錄一論語》，見氏著：《潛治集》，卷 10，收入《韓國經學資料集成》，18，論語一，頁 232-234。

<sup>26</sup> 金謹行：《論語劄疑》，頁 576。

確較朱子之解釋更進一層。

從朝鮮朱子學者的論述中，我們看到了朱子「理一分殊」說中的「理」，如果完全歸結於人（尤其是聖人）的「心」的解釋與掌握，就難以避免「理」的解釋之任意性，並且使「理」失卻其客觀性，易於被少數人所掌握與宰制。21世紀的「全球化」的解釋權之被強權國家所宰制，在某種意義上正與朱子與宋儒的「理」在18世紀中國之被統治階級所掌握相似。

朱子「理一分殊」說中的「理」之有其被壟斷這項危險性，更因朱子學說中「理」之同源性而大大提高。在《朱子語類》卷18，就有學生請教有關「萬物各具一理，而萬理同出一原」這個問題，朱子回答說：<sup>27</sup>

萬物皆有此理；理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。

朱子雖然強調「理」的同源性（「理皆同出一原」），但是，他也同時強調在實際運作的層次上，各種事物的「理之用」則有互不相同的特殊之理，而且各個具體的事物又分享普遍的「一理」。

從朱子的理論來看全球化時代的世界趨勢，我們可以

---

<sup>27</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷18，「問錄」，收入《朱子全書》，第14冊，頁606。

說，不僅各個不同的文明或國家的分殊之「理」劇烈碰撞，甚至「理」的解釋權又被居於全球化的「中心」位置的國家所壟斷，「全球化」發展竟為人類前途蒙上了巨大的陰影。

那麼，如何從朱子的「理一分殊」說中提煉新意義以因應 21 世紀「全球化」的這項新挑戰呢？21 世紀全球化發展使世界各文明、各國家之間的「相互關聯性」與日俱增，各種源自不同歷史與文化背景的「理」也互相碰撞激烈衝突。因此，如果朱子的「理一」只有一人或少數人的「心」才能加以解釋或掌握，恐難以適應新時代的挑戰，而必須別創新解。

#### 四、結論：在諸多「理」之中求同存異

在上文的論述中，我們通過朱子的「理一分殊」說，分析 21 世紀全球化時代中，諸多的國家之「理」互相衝突而並存，「理」被全球化的「中心」國家所控制，以致成為壓制「邊陲」國家的工具。我們也指出，朱子「理一分殊」說中的「理」貫通並浸潤在諸多分殊的「事」之中。但是，吊詭的是，一旦「理」從「事」中「流出來」（朱子用語）之後，「理」取得了獨立性，因而容易因為「去脈絡化」而被少數人或強權所控制，而反過來壓制分殊的「事」。因此，本來是「多」中的「一」，遂轉化成為「多」上之「一」。

從這個角度來看，在 21 世紀全球化時代裡，「理一」可能必須轉化為諸多分殊而並存之「理」，才能適應不同的文化傳統在文明對話新時代的需求。而且，我們也必須將朱子學

中的「理一」所潛藏的從屬原則（Principle of Subordination）——指文化中的諸多主體（如社會、經濟等主體）均服從於單一主體（如政治主體）的支配——逐漸轉化為「並立原則」（Principle of Coordination）——指文化中的諸多主體處於並立及競爭之狀態。<sup>28</sup>

在 21 世紀各文化傳統所蘊蓄的多元之「理」互相對話的新時代中，求同存異是一條必然的道路。傳統中華文化重視「同」而忽視「異」。古代儒家就非常強調「同」的價值。孟子在談到舜的美德時曾說：「大舜有大焉：善與人同，舍己從人〔……〕」（《孟子·公孫丑上·8》），<sup>29</sup>他又認為「堯舜與人同耳」（《孟子·離婁下·6》）。<sup>30</sup>誠如余英時（1930-）所指出的，在中國思想史上，「同」之作為一個價值意識一直受到強調，到了漢末，「異」之作為價值意識才受到重視，這與漢末儒學衰微，新道家興起，「個人」被重新發現等發展都有關係。<sup>31</sup>因此，就 21 世紀大中華文化圈及其與世界之互動而言，

---

<sup>28</sup> 「從屬原則」與「並立原則」是牟宗三（1909-1995）先生所創之名詞。參看牟宗三：《中國文化的省察》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁68。

<sup>29</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷3，頁239。

<sup>30</sup> 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》，卷8，頁300。

<sup>31</sup> Ying-shih Yü, "Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China," in Donald Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1985), pp. 121-156. 中譯本：李彤譯：〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，收入余英時著，程嫩生、羅群等譯：《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版公司，2008年），頁23-58。

如何開發求「同」而存「異」的價值觀，如何落實宋儒陳亮（同甫，1143-1194）所謂「道非出於形氣之表而常行於事物之間」，<sup>32</sup>如何實踐明儒羅欽順（字允升，號整庵，1465-1517）所說的「其理之一，常在分殊之中」<sup>33</sup>的原則，就成為一個值得我們深思的課題。

---

<sup>32</sup> 〔宋〕陳亮：〈勉彊行道大有功〉，收入《龍川文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年景印文淵閣四庫全書），卷9，頁10。

<sup>33</sup> 〔明〕羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990年點校本），卷上，頁7。



## 誌謝

本書〈序論〉、第二章、〈結論〉以及第七章第五節等各章節係新撰，其餘各章初稿，曾在下列場合發表，收入本書時曾大幅修訂增刪，謹向下列研討會主辦單位或學報出版單位敬申謝意：

- 第一章 初稿收錄於黃俊傑編：《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融（二）》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁3-28。
- 第三章 初稿刊登於《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁361-390。
- 第四章 初稿刊登於《臺大歷史學報》第25期（2000年6月），頁1-24。
- 第五章 初稿收錄於東吳大學歷史學系編：《史學與文獻》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁1-26。
- 第六章 初稿收錄於鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），下冊，頁1083-1114。
- 第七章 初稿刊登於《臺大歷史學報》第26期（2000年12月），頁1-37。



# 引用書目

## 【中日文論著】

### 一、古代文獻

- 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注：《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年）。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本）。
- 〔漢〕司馬遷：〈報任安書〉，收入〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印），卷62。
- 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：藝文印書館，1956年據清乾隆武英殿刊本景印）。
- 〔漢〕何晏：《論語集解》（臺北：藝文印書館，景印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本）。
- 〔漢〕班固：《漢書》（臺北：藝文印書館，1956年據清光緒庚子長沙王氏校刊本影印）。
- 〔漢〕賈誼：《過秦論》，收入《賈誼新書·揚子法言》（上海：上海古籍出版社，1990年）。
- 〔漢〕劉向：《說苑》（臺北：臺灣商務印書館，1965年影印四部叢刊初編縮本）。
- 〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1960年影印宋刊本）。
- 〔晉〕杜預：〈春秋左氏傳序〉，收入《左傳》（臺北：藝文印書館，1981年影印宋刊本）。

- 〔梁〕昭明太子：《文選》（臺北：藝文印書館，景印宋淳熙本重雕鄱陽胡氏藏版）。
- 〔梁〕劉勰著，〔清〕黃叔琳校：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書局，1975年臺十三版）。
- 〔南北朝〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1993年）。
- 〔唐〕柳宗元：《柳河東集》（臺北：河洛圖書公司，1974年景印廖氏世綵堂刊本）。
- 〔唐〕陳子昂：〈登幽州臺歌〉，收入《全唐詩》（北京：中華書局，1992年），第3冊，頁902。
- 〔宋〕司馬光：《稽古錄》（北京：中國友誼出版公司，1987年）。
- 〔宋〕司馬光撰，〔元〕胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1976年）。
- 〔宋〕朱熹、呂祖謙編：《近思錄》，收入楊家駱主編：《近思錄集解·北溪字義》（臺北：世界書局，1996年）。
- 〔宋〕朱熹：《大學或問》，收入《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年）。
- 〔宋〕朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔宋〕朱熹：《中庸或問》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002年），第6冊，頁595-596。
- 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔宋〕朱熹：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年）。
- 〔宋〕朱熹：《孟子或問》，收入《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年）。
- 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。

- 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第1冊。
- 〔宋〕朱熹：《論語或問》，收入《四書或問》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年）。
- 〔宋〕朱熹：《論語集注》，收入《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔宋〕邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年，2008年）。
- 〔宋〕真德秀撰，劉承輯：《論語集編》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本）。
- 〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1978年新校標點本）。
- 〔宋〕陳亮：《龍川文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年景印文淵閣四庫全書）。
- 〔宋〕陳彭年等修：《廣韻》（臺北：臺灣商務印書館，1965年四部叢刊初編縮本）。
- 〔宋〕陸象山：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年）。
- 〔宋〕程頤、程顥：《二程集》（北京：中華書局，1981年新校標點本）。
- 〔宋〕程頤：《河南程氏粹言》，收入〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第4冊。
- 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，收入〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第2冊。
- 〔宋〕葉適：《水心先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年四部叢刊初編縮本）。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2001年），第14-18冊。
- 〔宋〕薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983年景印文淵閣四庫全書本）。
- 〔宋〕嚴羽著，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民出版社

- 社，1983年)。
- 〔宋〕蘇洵：《嘉祐集》(上海：上海古籍出版社，1993年)。
- 〔元〕脫脫：《宋史》(北京：中華書局，1977年新校標點本)。
- 〔明〕張自烈：《正字通》，收入《四庫全書存目叢書》(臺南：莊嚴文化事業公司，1997年)，第198冊。
- 〔明〕童養正編：《史漢文統》(臺南：莊嚴文化出版社，1997年)。
- 〔明〕羅欽順：《困知記》(北京：中華書局，1990年點校本)。
- 〔清〕方東樹：《漢學商兌》，收入〔清〕江藩、方東樹：《漢學師承記(外二種)》(北京：生活、讀書、新知三聯書局，1998年)。
- 〔清〕王夫之：《宋論》，收入《船山全書》(長沙：嶽麓書社，1989年)，第11冊。
- 〔清〕王夫之：《讀通鑑論》，收入《船山全書》(長沙：嶽麓書社，1989年)，第10冊，頁1181-1182。
- 〔清〕王先謙：《荀子集解》(臺北：藝文印書館，2000年)。
- 〔清〕王懋竑：《朱子年譜》(臺北：臺灣商務印書館，1971年)。
- 〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》(香港：中華書局香港分局，1961年)。
- 〔清〕成孺：《史漢駢枝》(臺北：藝文印書館，1964年)。
- 〔清〕朱駿聲：《說文通訓定聲》(臺北：藝文印書館，1979年影印本)。
- 〔清〕李兆洛：《養一齋文集》(光緒戊寅四年湯成烈重刊本)。
- 〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目提要》(臺北：臺灣商務印書館，1971年)。
- 〔清〕張潮：《幽夢影》(臺北：西南書局有限公司，1980年)。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》(臺北：河洛圖書出版社，1974年)。
- 〔清〕章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》(北京：中華書局，1994年)。
- 〔清〕焦循：《毛詩補疏》，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）。
- 〔清〕黃宗羲：《明夷待訪錄》（臺北：臺灣中華書局，1974年四部備要本）。
- 〔清〕趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》（北京：中華書局，1984年）。
- 〔清〕潘椿重訂：《史漢初學辨體》（臺北：文海出版社，1974年）。
- 〔清〕戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年）。
- 〔清〕戴震：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2009年）。
- 〔清〕蘇興：《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974年臺景印清宣統庚戌刊本）。
- 〔朝鮮〕朴知誠：《劄錄—論語》，見氏著：《潛治集》，卷10，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學校大東文化研究院，1988年），第18冊。
- 〔朝鮮〕金謹行：《論語劄疑》，見氏著：《順菴先生文集》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學校大東文化研究院，1988年），第23冊。

## 二、專書

- 尹達主編：《中國史學發展史》（鄭州：中州古籍出版社，1985年）。
- 王汎森：《近代中國的史家與史學》（香港：三聯書局，2008年）。
- 王汎森：《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》（臺北：聯經出版公司，2013年）。
- 王健文：《戰國諸子的古聖先王傳說及其思想史意義》（臺北：臺灣大學文學院，1987年）。
- 王晴佳：《西方的歷史觀念——從古希臘到現代》（臺北：允晨文

- 化公司，1998年)。
- 王晴佳：《臺灣史學五十年（1950-2000）：傳承、方法、趨向》（臺北：麥田出版社，2002年）。
- 王學典：《二十世紀後半期中國史學主潮》（濟南：山東大學出版社，1996年）。
- 白壽彝主編：《中國史學史》（上海：上海人民出版社，2006年）。
- 朱希祖：《中國史學通論》（南京：獨立出版社，1943年）。
- 牟宗三：《中國文化的省察》（臺北：聯經出版公司，1983年）。
- 牟宗三：《政道與治道》（臺北：廣文書局，1961年）。
- 余英時：《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版公司，1980年）。
- 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化出版事業公司，2003年）。
- 余英時：《陳寅恪晚年詩文釋證》（臺北：東大圖書公司，1998年）。
- 余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書店，1976年）。
- 余英時著，李彤譯：《十字路口的中國史學》（臺北：聯經出版公司，2008年）。
- 吳毓江：《墨子校注》（北京：中華書局，1993年）。
- 吳懷祺：《中國史學思想史》（臺北：文史哲出版社，2005年）。
- 吳懷祺：《中國史學思想通史：宋遼金卷》（合肥：黃山書社，2002年）。
- 呂世浩：《從《史記》到《漢書》：轉折過程與歷史意義》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
- 呂思勉：《史學四種》（上海：上海人民出版社，1980年）。
- 李孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年）。
- 李孝遷：《西方史學在中國的傳播（1882-1949）》（上海：華東師大出版社，2007年）。

- 李宗侗：《中國史學史》（臺北：中華文化出版事業委員會，1953年）。
- 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005年）。
- 杜維運：《中西古代史學比較》（臺北：東大圖書公司，1988年）。
- 杜維運：《中國史學史（一）》（臺北：三民書局，1993年）。
- 杜維運：《中國史學史（二）》（臺北：三民書局，1998年）。
- 杜維運：《中國史學史（三）》（臺北：三民書局，2004年）。
- 杜維運：《中國史學與世界史學》（臺北：三民書局，2008年）。
- 杜維運：《清代史學與史家》（臺北：東大圖書公司，1984年）。
- 汪榮祖：《史家陳寅恪傳》（臺北：聯經出版公司，1997年增訂二版）。
- 汪榮祖：《史傳通說：中西史學之比較》（臺北：聯經出版公司，1988年；北京：新華書店，1989年）。
- 阮芝生：《司馬遷的史學方法與歷史思想》（國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1973年）。
- 阮芝生：《從公羊學論春秋的性質》，《臺灣大學文史叢刊》第28冊（臺北：國立臺灣大學文學院，1969年）。
- 林時民：《史學三書新詮——以史學理論為中心的比較研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年）。
- 林時民：《劉知幾史通之研究》（臺北：文史哲出版社，1987年）。
- 林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》（臺北：東大圖書公司，1988年）。
- 金毓黻：《中國史學史》（上海：商務印書館，1941年）。
- 侯外廬：《中國古代社會史》（上海：中國學術研究所，1948年）。
- 施建雄：《十至十三世紀中國史學發展史》（北京：人民出版社，2010年）。
- 柳詒徵：《中國文化史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1992年據前國立中央大學排印本影印）。
- 柳詒徵：《國史要義》（臺北：臺灣中華書局，1962年臺一版）。

- 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版公司，1988年）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（香港：新亞書院研究所，1974年）。
- 夏鼎：《中國文明的起源》（臺北：滄浪出版社，1986年）。
- 徐復觀：《兩漢思想史》（卷三）（臺北：臺灣學生書局，1979年）。
- 高亨：《周易大全今注》（濟南：齊魯書社，1979年）。
- 國立臺灣大學中國文學系編：《紀念錢穆先生逝世十週年國際學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2001年）。
- 張大可：《史記研究》（北京：華文出版社，2002年）。
- 張元：《宋代理學家的歷史觀——以資治通鑑綱目為例》（臺灣大學歷史研究所博士論文油印本，1975年6月）。
- 張君勱：《中國專制君主政制之評議》（臺北：弘文館，1986年）。
- 張舜徽：《史學三書平議》（北京：新華書店，1983年）。
- 張蔭麟：《張蔭麟文集》（臺北：中華叢書委員會，1956年）。
- 梁啟超：《中國歷史研究法》（臺北：臺灣中華書局，1936年初版，1970年臺七版）。
- 許冠三：《新史學九十年》（香港：中文大學出版社，1986年）。
- 郭齊勇、汪榮群：《錢穆評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1995年）。
- 陳星燦：《中國史前考古學研究，1895-1949》（北京：生活·讀者·新知三聯書店，1997年）。
- 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》（臺北：里仁書局，1981年）。
- 陳榮捷：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 陳榮捷：《朱熹》（臺北：東大圖書公司，1990年）。
- 陸鍵東：《陳寅恪的最後20年》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995年）。
- 喬治忠：《中國史學史》（北京：中國人民大學出版社，2011年）。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，1984年）。
- 湯勤福：《朱熹的史學思想》（濟南：齊魯書社，2000年）。

- 黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，1993年初版，2006年修訂二版）。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書公司，1991年）。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年）。
- 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
- 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006年）。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年）。
- 楊念群：《何處是「江南」？清朝正統觀的確立與士林精神世界的變異》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年）。
- 楊燕起、俞樟華編：《史記研究資料索引和論文專著提要》（蘭州：蘭州大學出版社，1988年）。
- 雷家驥：《中古史學觀念史》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。
- 蒙文通：《中國史學史》（上海：上海人民出版社，2006年）。
- 劉文英：《中國古代時空觀念的產生和發展》（上海：上海人民出版社，1980年），修訂本更名為：《中國古代的時空觀念》（天津：南開大學出版社，2000年）。日譯本：〔日〕崛池信夫等譯：《中国の時空論：甲骨文字から相對性理論まで》（東京：東方書店，1992年）。
- 劉述先：《朱子哲學思想的形成與發展》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。
- 劉師培：《中國歷史教科書》，收入氏著：《劉申叔先生遺書》（四）（臺北：京華書局，1970年），第1冊。
- 劉節：《中國史學史稿》（鄭州：中州書畫社，1982年）；另有臺北出版的版本《中國史學史稿》（臺北：弘文館出版社，1986年）。

- 潘德深：《中國史學史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1994年）。
- 蔣天樞：《陳寅恪先生編年事輯》（上海：上海古籍出版社，1997年）。
- 鄭鶴聲編：《史漢研究》（上海：商務印書館，1930年）。
- 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年）。
- 蕭公權：《憲政與民主》（臺北：聯經出版公司，1982年）。
- 蕭公權：《迹園文錄》（臺北：聯經出版公司，1983年）。
- 錢穆：《中國史學名著》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第33冊。
- 錢穆：《中國史學發微》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第32冊。
- 錢穆：《中國歷代政治得失》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第31冊。
- 錢穆：《世界局勢與中國文化》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第43冊。
- 錢穆：《史學導言》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第32冊。
- 錢穆：《朱子新學案》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第11-15冊。
- 錢穆：《國史大綱》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第27-28冊。
- 錢穆：《國史新論》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第29冊。
- 錢穆：《國史漫話》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第32冊，頁1-30。
- 錢穆：《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998年），第40冊。
- 謝保成主編：《中國史學史》（北京：商務印書館，2006年）。
- 瞿林東：《中國史學史綱》（北京：北京出版社，1999年初版，

2005年再版)。

- 瞿林東：《中國史學的理論遺產》(北京：北京師範大學出版社，2005年)。
- 瞿林東：《中國史學研究史》(武漢：湖北教育出版社，2006年)。
- 龐天佑：《思想與史學》(北京：中國社會科學出版社，2009年)。
- 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992年)。
- 饒宗頤：《中國史學上之正統論》(香港：龍門書店，1976年；上海：上海遠東出版社，1996年)。
- 〔日〕中村元：《東洋人の思惟方式》(東京：春秋社，1988年)。簡編之英譯本：Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of Eastern People: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964)。
- 〔日〕中村元著，徐復觀譯：《中國人之思維方法》(臺北：臺灣學生書局，1991年)。
- 〔日〕內藤湖南：《支那史學史》(東京：弘文堂，1949年初版)。中譯本：馬彪譯：《中國史學史》(上海：上海古籍出版社，2008年)。
- 〔日〕吉川幸次郎：《支那人の古典とその生活》，收入《吉川幸次郎全集》第2卷(東京：筑摩書房，1968年)。中譯本：吉川幸次郎著，林景淵譯：《中國人之古典學術與現實生活》(臺北：環宇出版社，1996年)。
- 〔日〕貝塚茂樹：《中國の史學》，收入《貝塚茂樹著作集》(東京：中央公論社，1977年)，第7卷。
- 〔日〕貝塚茂樹：《貝塚茂樹著作集》(東京：中央公論社，1977年)。
- 〔日〕保孝：《朱熹の歴史論》，收入諸橋轍次編：《朱子學入門》(東京：明德出版社，1974年)，頁357-366。
- 〔日〕栗田直躬：《中国思想における自然と人間》(東京：岩波書店，1996年)。

- 〔日〕真木悠介：《時間の比較社會學》（東京：岩波書店，1981年，1991年）。
- 〔日〕真木悠介：《時間の比較社會學》（東京：岩波書店，1981年，1991年）。
- 〔日〕斯波六郎：《中國文學における孤獨感》（東京：岩波書店，1990年）。
- 〔日〕増井經夫：《中國の歴史書—中國史學史—》（東京：刀水書房，1984年）。
- 〔日〕稻葉一郎：《中國史學史の研究》（京都：京都大學學術出版會，2006年）。
- 〔日〕諸橋轍次：《儒學の目的と宋儒慶曆至慶元百六十年間の活動》，收入《諸橋轍次著作集》，第1卷（東京：大修館書店，1975年）。
- 〔法〕布洛克（Marc Bloch）著，周婉窈譯：《史家的技藝》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1989年）。
- 〔法〕李維·史特勞斯（Claude Lévi-Strauss）著，李幼蒸譯：《野性的思維》（臺北：聯經出版公司，1989年）。
- 〔奧〕魏格林（S. Weigelin-Schwiedrzik）、〔德〕施耐德（Axel Schneider）主編：《中國史學史研討會：從比較觀點出發論文集》（臺北：稻香出版社，1999年）。
- 〔德〕施耐德（Alex Schneider）著，關山、李貌華譯：《真理與歷史：傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同》（北京：社會科學文獻出版社，2008年）。
- 〔韓〕朴宰雨：《《史記》《漢書》比較研究》（北京：中國文學出版社，1994年）。
- 〔韓〕朴宰雨：《《史記》《漢書》傳記文比較研究》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1990年）。
- 〔美〕Baumer, Franklin L. 著，李日章譯：《西方近代思想史》（臺北：聯經出版公司，1988年）。

### 三、論文

- 王 煜：〈道家的時間觀念〉，原刊於《鵝湖月刊》第 2 卷第 10 期（1979 年 4 月），頁 17-21；後收錄於氏著：《老莊思想論集》（臺北：聯經出版公司，1981 年），頁 99-112。
- 甘懷真：〈再思考士族研究的下一步：從統治階級觀點出發〉，收入甘懷真編：《身分、文化與權力：士族研究新探》（臺北：臺大出版中心，2012 年），頁 1-26。
- 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，1963 年據禊社 1931 年版重印）。
- 何佑森：〈歷史思想中的一個重要概念——「勢」〉，《第二屆國際漢學會會議論文集》（歷史與考古組，上冊）（臺北：中央研究院，1989 年），頁 241-249。
- 余英時：〈「君尊臣卑」下的君權與相權——「反智論與中國政治傳統」餘論〉，收入氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976 年），頁 47-76。
- 余英時：〈一生為故國招魂——敬悼錢賓四師〉，收入氏著：《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991 年），頁 17-30。
- 余英時：〈中國史學的現階段：反省與展望〉，原刊於《史學評論》創刊號（1979 年），頁 1-24；後收入氏著：《史學與傳統》（臺北：時報文化出版事業公司，1982 年），頁 1-29。
- 吳沛瀾：〈憶賓四師〉，收入中國人民政治協商會議江蘇省無錫縣委員會編：《錢穆紀念文集》（上海：上海人民出版社，1992 年），頁 52。
- 李木妙：〈國史大師錢穆教授生平及其著述〉，《新亞學報》第 17 卷（1994 年 8 月），頁 1-184。
- 汪榮祖：〈西方史家對所謂「儒家史學」的認識與誤解〉，《臺大歷史學報》第 27 期（2001 年 6 月），頁 125-149。
- 阮芝生：〈司馬遷之心——「報任少卿書」析論〉，《臺大歷史學

- 報》第 26 期（2000 年 12 月），頁 151-205。
- 阮芝生：〈論史記中的孔子與春秋〉，《臺大歷史學報》第 23 期（1999 年 6 月），頁 1-59。
- 周子同：〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編：《中國史學史論文選集三》（臺北：華世出版社，1980 年），頁 372-373。
- 尚小明：〈論浮田和民《史學通論》與梁啟超新史學思想的關係〉，《史學月刊》2003 年第 5 期（2003 年），頁 5-12。
- 孫長祥：〈先秦儒家的時間觀——從《尚書》試探儒家時間觀的原型〉，《錢穆先生紀念館館刊》第 3 期（1995 年 8 月），頁 85-96。
- 徐復觀：〈如何讀馬一浮先生的書〉，收入馬一浮：《爾雅臺答問》（臺北：廣文書局，1973 年）。
- 徐復觀：〈良知的迷惘——錢穆先生的史學〉，收入氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979 年），頁 161-170。
- 徐復觀：〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉，收入氏著：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 63-162。
- 徐復觀：〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收入氏著：《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：八十年代出版社，1979 年），頁 43-92。
- 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：岳麓書社，1983 年），頁 126-135。
- 張 亨：〈先秦思想中兩種對語言的省察〉，收入氏著：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997 年），頁 7-34。
- 梁啟超：〈新史學〉，收入氏著：《飲冰室文集》（臺北：新興書局，1955 年新一版），頁 96-105。

- 梁啟超：〈歷史上中國民族之觀察〉，收入氏著：《國史研究六篇》（臺北：臺灣中華書局，1961年臺二版），原書未標總頁碼。
- 陳榮捷：〈朱子與書院〉，收入氏著：《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁478-518。
- 陳榮捷：〈論朱子的仁說〉，收入氏著：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁37-68。
- 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，收入氏著：《傅孟真先生全集（四）》（臺北：國立臺灣大學，1952年），頁169-170。
- 彭美玲：〈漢儒三代質文論脈絡考察〉，《漢學研究》第32卷第3期（2014年9月），頁1-36。
- 湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，收入氏著：《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，1984年），頁87-106。英譯本：T'ang, Yung-t'ung, "Wang Pi's New Interpretation of the *I Ching* and *Lun Yü*," translated with notes by Walter Liebenthal, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 10, no. 2 (September, 1947), pp. 124-161。
- 黃克武：〈梁啟超與中國現代史學的追尋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第41期（2003年9月），頁181-213。
- 黃克武：〈錢穆的學術思想與政治見解〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第15期（1987年6月），頁393-412。
- 黃慶萱：〈《周易》時觀初探〉，《中國學術年刊》第10期（1989年2月），頁1-20。
- 楊念群：〈「文質」之辨與中國歷史觀之構造〉，《史林》（滬）2009年第5期（2009年），頁82-90。
- 董作賓：〈歷史語言研究所在學術上的貢獻——為紀念創辦人終身所長傅斯年先生而作〉，原載《大陸雜誌》第2卷第1期（1951年1月），收入《大陸雜誌史學叢書》（臺北：大陸雜誌社，1960-1975年），第1輯第1冊，頁69-74。
- 鄔國義：〈梁啟超新史學思想探源——代序言〉，收入〔日〕浮田

- 和民講述，李浩生等譯，鄔國義編校：《史學通論四種合刊》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁1-52。
- 劉述先：〈朱子的仁說、太極觀念與道德問題的再省察——參加國際朱子會議歸來記感〉，《史學評論》第5期（1983年1月），頁173-188。
- 蕭公權：〈中國君主政權的實質〉，收入《憲政與民主》（臺北：聯經出版公司，1982年），頁171-182。
- 蕭公權：〈法家思想與專制政體〉，收入《迹園文錄》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁75-90。
- 羅義俊：〈錢穆先生傳略〉，《晉陽學刊》1986年第4期（1986年），頁36-44。
- 〔日〕三浦國雄：〈氣數と氣勢——朱熹の歴史意識〉，《東洋史研究》第42卷第4號（1984年3月），頁29-52。
- 〔日〕三浦國雄：〈氣數と氣勢——朱熹の歴史意識〉，《東洋史研究》第42卷第4號（1984年3月），頁29-52。
- 〔日〕市川安司：〈朱晦庵の理一分殊解〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年），頁69-86。
- 〔日〕市川安司：〈論語集注に見える「天」の解釋〉，收入氏著：《朱子哲學論考》（東京：汲古書院，1985年），頁113-124。
- 〔日〕吉川幸次郎：〈宋人の歴史意識——《資治通鑑》の意義〉，《東洋史研究》第24卷第4號（1966年3月），頁1-15。
- 〔日〕佐藤仁：〈朱子の仁說〉，《史學評論》第5期（1983年），頁115-131。
- 〔日〕栗田直躬：〈上代シナ思想における「時」と「時間」〉，原刊於《早稻田大學大学院文學研究科紀要》，1965年；後收錄於氏著：《中国思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996年），頁149-187。
- 〔日〕高森良人：〈朱子の歴史觀〉，《東方學》第7輯（1953年），頁1-12。

## 【英文論著】

## 一、專書

- Beasley, W. G., and E. G. Pulleyblank, eds., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961).
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969, 1977).
- Carr, Edward Hallett, *What Is History?* (New York: Alfred Knopf, 1962, c1961).
- Chan, Wing-tsit (陳榮捷), ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).
- Chan, Wing-tsit (陳榮捷), *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).
- Chan, Wing-tsit (陳榮捷), *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987).
- Collingwood, R. G., *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946)。中譯本：黃宣範譯：《歷史的理念》(臺北：聯經出版公司，1981年)。
- Dennerline, Jerry, *Qian Mu and the World of Seven Mansions* (New Haven: Yale University Press, 1989)。中譯本：鄧爾麟著，藍樺譯：《錢穆與七房橋世界》(北京：社會科學文獻出版社，1995年)。
- Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, translated by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1954, 1991)。中譯本：楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版公司，2000年)。
- Elias, N., *Time: An Essay* (London: Blackwell, 1992).

- Gardner, Charles S., *Chinese Traditional Historiography* (Cambridge MA.: Harvard University Press, 1938; 2<sup>nd</sup> printing, 1961).
- Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994).
- Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, tr. and with an introduction by Mary Douglas (New York: Harper-Colophon Books, 1950).
- Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, tr. and with an introduction by Lewis A. Coses (Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy 1825-6, vol. 1*, in Robert F. Brown ed., translated by R. F. Brown and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris (Oxford: Oxford University Press, 2009)。中譯本：黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1995年）。
- Hegel, G. W. F., *The Science of Logic*, translated and edited by George di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 2010)。中譯本：黑格爾著，楊一之譯：《邏輯學》（北京：商務印書館，2009年）。
- Hexter, J. H., *Reappraisals in History* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1961).
- Hirsch, Eric Donald, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven and London: Yale University Press, 1967).
- Ho, Ping-ti (何炳棣), *The Cradle of the East: An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.* (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong; Chicago: University of Chicago Press, 1975).
- Huang, Chun-chieh, and Erik Zürcher, eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995).
- Huang, Chun-chieh, and John B. Henderson, eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2006).

- Huang, Chun-chieh, *Humanism in East Asian Confucian Contexts* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010).
- Ji, Xiao-bin (冀小斌), *Politics and Conservatism in Northern Song China: The Career and Thought of Sima Guang (A.D. 1019-1086)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2005).
- Jullien, François (于連), *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* (New York: Zone Books, 1995).
- LaCouverie, Terrien de, *Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C. to 200 A.D.* (Osnabruck, Ottozeller, 1966, Reprint of the edition of 1894).
- Lakoff, George, and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).
- Leach, Edmund R., *Rethinking Anthropology* (London: The Athlone Press, 1971).
- Lee, Thomas H. C. (李弘祺), ed., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2004).
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).
- Li, Wai-yee (李惠儀), *The Readability of the Past in Early Chinese Historiography* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007).
- Lovejoy, Arthur O., and George Boas, *Primitivism and the Related Ideas in Antiquity* (New York: Octagon Press, 1980).
- Michelet, Jules (米希內), *The People* (1864), translated by P. McKay (Urbana: University of Illinois Press, 1973).
- Mote, Frederick W., *Intellectual Foundations of China* (Cambridge, Mass.: The Colonial Press, Inc., 1971).
- Nakamura, Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, edited by Philip P. Wiener (Honolulu: University of Hawaii Press, 1984).

- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).
- Ng, On-cho (伍安祖), and Q. Edward Wang (王晴佳), *Mirroring the Past: The Writing and Use of History in Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005)。中譯本：孫衛國、秦麗譯：《世鑒：中國傳統史學》(北京：中國人民大學出版社，2014年)。
- Nivison, David S., *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801)* (Stanford: Stanford University Press, 1966).
- Olberding, Garret P. S., *Dubious Facts: The Evidence of Early Chinese Historiography* (Albany: State University Press of New York, 2012).
- Pullleyblank, E. G., and W. G. Beasley, eds., *Historians of China and Japan* (London: School of Oriental & African Studies, University of London, 1961).
- Said, Edward W., *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1990)。中譯本：薩依德著，蔡源林譯：《文化與帝國主義》(臺北縣新店市：立緒文化事業公司，2001年)。
- Schaberg, David, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*, Harvard East Asian Monographs, No. 25 (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2001).
- Schmidt-Glintzer, Helwig, et al., eds., *Historical Truth, Historical Criticism, and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective* (Boston: E. J. Brill, 2005).
- Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).
- Smith, Anthony D., *Nationalism: Theory, Ideology, History* (Cambridge: Polity Press, 2010), pp. 60-63.

- Smith, Norman Kemp, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (NY: St. Martin's Press, 1929, 1965).
- Stern, Fritz, ed., *The Varieties of History: From Voltaire to the Present* (New York: Meridian Books, 1956).
- Tillman, Hoyt Cleveland, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).
- Wang, Fan-sen (王汎森), *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

## 二、論文

- Beinart, Peter, "An Illusion for Our Time," *The New Republic* (October 20, 1997), pp. 20-24.
- Berlin, Isaiah, "Historical Inevitability," in Hans Meyerhoff ed., *The Philosophy of History in Our Time* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1959), pp. 249-272.
- Berlin, Isaiah, "History and Theory: The Concept of Scientific History," in Alexander V. Riasanovsky and Barnes Riznik eds., *Generalizations in Historical Writing* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1963), pp. 60-113.
- Braudel, Fernand, "The Situation of History in 1950," in Sarah Matthews tr., *On History* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 6-24.
- Burke, Peter, "Western Historical Thinking in a Global Perspective: 10 Theses," in Jörn Rüsen ed., *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate* (New York, Oxford: Berghahn Books, 2002), pp. 15-30.
- Butterfield, Herbert, "Moral Judgments in History," in Hans Meyerhoff ed., *The Philosophy of History in Our Time* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1959), pp. 228-248.
- Chan, Hok-lam, "'Comprehensiveness' (Tung) and 'Change' (Pien) in Ma Tuan-lin's Historical Thought," in Hok-lam Chan and

- Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 27-88.
- Chan, Wing-tsit (陳榮捷), "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Etienne Balazs*, Editées Par Françoise Aubin, Serie II, #I (Paris: Mouton & Co. and Ecole Pratique de Haute Etude, 1973).
- Elman, Benjamin A., "The Historicization of Classical Learning in Ming-Ch'ing China," in Q. Edward Wang and Georg G. Iggers eds., *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2002), pp. 101-146.
- Goldin, Paul R., "Appeals to History in Early Chinese Philosophy and Rhetoric," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35, no. 1 (2008), pp. 79-96.
- Hartwell, Robert M., "Historical Analogism, Public Policy and Social Science in Eleventh- and Twelfth-Century China," *American Historical Review*, vol. 76, no. 3 (1971), pp. 692-727.
- Hempel, Carl, "The Function of General Laws in History," in Patrick Gardiner ed., *Theories of History* (Glencoe Ill.: Free Press, 1959), pp. 344-355.
- Hitosh, Sato, "Chu Hsi's, Treatise on Jen," in Wing-tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 212-227.
- Huang, Chun-chieh, and Erik Zürcher, "Cultural Notions of Time and Space in China," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 3-16.
- Huang, Chun-chieh, "'Time' and 'Supertime' in Chinese Historical Thinking," in Chun-chieh Huang and John B. Henderson eds., *Notions of Time in Chinese Historical Thinking* (Hong Kong: Chinese University Press, 2006), pp. 19-44.
- Huang, Chun-chieh, "Historical Thinking in Classical 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. 72-88.
- Huang, Chun-chieh, “Imperial Rulership in Cultural Change: Chu Hsi’s Interpretation,” in Frederick Brandauer and Chun-chieh Huang eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 188-205.
- Huang, Chun-chieh, “The Ch’in Unification (221 B.C.) in Chinese Historiography,” in Q. Edward Wang and Georg Iggers eds., *Turning Points in Historiography: A Cross-cultural Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2002), pp. 31-44.
- Huang, Chun-chieh, “The Philosophical Argumentation by Historical Narration in Sung China: The Case of Chu Hsi,” in Thomas H. C. Lee ed., *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Honk Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 107-124.
- Lau, D. C., “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.
- Lee, Thomas H. C. (李弘祺), “Chu Hsi, Academies and the Tradition of Private Chiang-hsüeh,” *Chinese Studies*, vol. 2, no. 1 (June, 1984), pp. 301-329.
- Liu, Shu-hsien (劉述先), “The Use of Analogy in Traditional Chinese Philosophy,” *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 1, no. 3 and no. 4 (June-September, 1974), pp. 313-338.
- Marcus, John T., “Time and the Sense of History: West and East,” *Comparative Studies in Society and History*, vol. 3, no. 2 (1961), pp. 123-138.
- McKnight, Brian, “Chu Hsi and His World,” in Wing-tsit Chan ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 408-436.
- Mote, Frederick W., “The Cosmological Gulf between China and

- the West,” in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch’üan* (Hong Kong: Cathay Press Limited., 1972), pp. 3-22.
- Momigliano, Arnaldo, “Time in Ancient Historiography,” *History and the Concept of Time, History and Theory: Study in the Philosophy of History*, Beiheft 6 (Middletown, CT.: Wesleyan University Press, 1966), pp. 1-23.
- Oldfield, Adrian, “Moral Judgments in History,” *History and Theory*, vol. XX, no. 3 (Oct., 1981), pp. 260-277.
- Pulleyblank, E. G., “Chinese Historical Criticism: Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang,” in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank eds., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 135-166.
- Rüsen, Jörn, “Historical Narration: Foundation, Types, Reason,” *History and Theory*, XXVI:4 (1987), pp. 87-97.
- Ryckmans, Pierre, “The Chinese Attitude toward the Past,” *Papers on Far Eastern History* (Australia National University), no. 39 (March, 1989), pp. 1-16.
- Schirokauer, Conrad M., “Chu Hsi’s Political Career: A Study in Ambivalence,” in Arthur F. Wright and Denis Twitchett eds., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962), pp. 162-188.
- Schirokauer, Conrad M., “Chu Hsi’s Sense of History,” in Robert P. Hymes and Conrad Schirokaue eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 193-220.
- Schwartz, Benjamin I., “History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections,” *History and Theory*, vol. 35, no. 4 (December, 1996), pp. 23-33.
- Searle, John R., “A Taxonomy of Illocutionary Acts,” in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), pp. 344-369.
- Stone, Lawrence, “The Revival of Narrative: Reflections on a New

- Old History,” in his *The Past and the Present* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981), pp. 74-76.
- Sutcliffe, Bob, “World Inequality and Globalization,” *Oxford Review of Economic Policy*, vol. 20, no. 1 (2004), pp. 15-37.
- Wang, Qingjia Edward (王晴佳), “Time Perception in Ancient Chinese Historiography,” *Storia della Storiografia*, 28 (1995), pp. 69-86.
- White, Hayden, “The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory,” *History and Theory*, vol. 23, no. 1 (1984), pp. 1-33.
- Wu, Kuang-ming (吳光明), “Counterfactuals, Universals, and Chinese Thinking,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, vol. 19, no. 2 (Dec., 1989), pp. 1-43.
- Yang, Lien-sheng (楊聯陞), “The Organization of Chinese Official Historiography: Principles and Methods of the Standard Histories from T’ang through the Ming Dynasty,” in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank eds., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 44-59.
- Yü, Ying-shih (余英時), “Address of Yü Ying-shih on the occasion of receiving the John W. Kluge Prize at the Library of Congress, December 5, 2006,” [http://www.loc.gov/loc/kluge/docs/yu\\_kluge.pdf](http://www.loc.gov/loc/kluge/docs/yu_kluge.pdf), accessed January 23, 2007.
- Yü, Ying-shih (余英時), “Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China,” in Erik Lönnroch, Karl Molin, and Ragnar Björk eds., *Conceptions of National History: Proceedings Nobel Symposium 78* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994), pp. 155-174.
- Yü, Ying-shih (余英時), “Changing Conceptions of National History in Twentieth-Century China,” in Erik Lönnroch et al. eds., *Conceptions of National History: Proceedings of Nobel Symposium 78* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1994), pp. 155-174.

- Yü, Ying-shih (余英時), "Individualism and the Neo-Taoist Movement in Wei-chin China," in Donald Munro ed., *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: The University of Michigan, 1985), pp. 121-156.
- Yü, Ying-shih (余英時), "Reflection on Chinese Historical Thinking," in Jörn Rüsen ed., *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate* (New York and Oxford: Berghahn Books, 2002), pp. 152-172.

# 人名索引

## B

Baumer, Franklin L., 233  
Beinart, Peter, 304  
Björk, Ragnar, 281  
Bloom, Irene, 284  
Boas, Georg, 115  
Brandauer, Frederick, 139, 173, 301  
Buxbaum, David C., 21  
de Bary, William Theodore, 64, 284

## E

Eliade, Mircea, 44  
Elias, N., 54  
Elman, Benjamin A., 177

## G

Gardiner, Patrick, 66  
Gardner, Charles S., 2  
Goldin, Paul R., 88, 159

## H

Halbwachs, Maurice, 274  
Hartwell, Robert M., 160, 220  
Henderson, John B., 7, 34  
Hexter, J. H., 72  
Hitosh, Sato, 204  
Hok-lam Chan, 63, 64

Hymes, Robert P., 41, 57

## J

Ji, Xiao-bin, 60  
Johnson, Mark, 291

## L

Lönnroch, Eric, 230, 281  
Lovejoy, Arthur O., 115

## M

Marcus, John T., 95  
McKnight, Brian, 212  
Mittag, Achim, 7  
Molin, Karl, 281  
Momigliano, Arnaldo, 33  
Mote, Frederick W., 21

## N

Nakamura, Hajime, 66, 143  
Needham, Joseph, 21  
Nivison, David S., 144

O

Olberding, Garret P. S., 7, 8  
Oldfield, Adrian, 78

Q

Quine, Edgar, 232

R

Riasanovsky, Alexander V., 67  
Rizrik, Barnes, 67  
Ryckmans, Pierre, 88

S

Schaberg, David, 10, 11  
Schirokauer, Conrad M., 41, 57, 212  
Schmidt-Glintzer, Helwig, 7  
Smith, Norman Kemp, 52  
Stern, Fritz, 232, 256, 257, 281  
Stone, Lawrence, 166  
Sutcliffe, Bob, 303

T

Trask, Willard R., 44

W

White, Hayden, 135  
Wiener, Philip P., 66

Z

Zürcher, Erik, 32, 44, 57, 130, 180

三畫

三浦國雄, 41, 198  
于連 (Jullien, François), 40, 198  
子思, 118, 124, 170, 179, 183, 194,  
203, 204, 301  
子夏, 109, 110, 145  
子貢, 101, 107  
子張, 24  
子魚, 110, 111, 114

四畫

中村元, 65, 66, 143  
尹達, 3  
內藤湖南, 2, 3  
公輸子, 109  
太公望, 24, 45, 91  
孔子, 4, 11, 12, 17, 22, 24, 27, 42,  
43, 45, 49, 55, 58, 68, 74, 79,  
90, 91, 92, 93, 97, 98, 101, 105,  
106, 107, 108, 109, 110, 115,  
116, 117, 118, 121, 122, 124,  
130, 131, 132, 133, 136, 137,  
145, 150, 154, 175, 179, 187,  
193, 194, 195, 205, 209, 264,  
270, 271, 273, 284, 285, 287,  
298, 306, 307  
孔安國, 55, 92  
孔穎達, 55, 92, 103, 104, 131, 163  
巴特菲爾德 (Butterfield, Herbert),

81, 82  
 方東樹, 127, 153, 154, 155  
 毛澤東, 20  
 王夫之(船山), 3, 57, 65, 79, 80  
 王太慶, 67  
 王世貞, 17  
 王先謙, 100, 106, 107, 120, 121, 123, 124, 125  
 王守仁, 17  
 王安石, 60, 65, 70, 71, 131, 162, 206, 207, 252  
 王汎森, 9, 18, 257  
 王衍, 70  
 王健文, 125  
 王國維, 19  
 王莽, 65  
 王弼, 150, 151  
 王晴佳(Wang, Qingjia Edward), 4, 5, 19, 20, 34, 56, 160, 177, 255, 259, 288  
 王煜, 39  
 王學典, 19  
 王樹民, 65  
 王懋竑, 213

### 五畫

史密斯(Smith, Anthony D.), 234, 295  
 召公, 92  
 尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm), 44  
 卡爾(Carr, E. H.), 81  
 主父偃, 197  
 左丘明, 179, 206

白壽彝, 5  
 皮錫瑞, 127  
 甘懷真, 266  
 古朗士(de Coulanges, N. D. Fustel), 256, 257  
 布洛克(Bloch, Marc), 32, 262  
 布勞岱(Braudel, Fernand), 140  
 古公亶父, 111  
 北宮文子, 111  
 市川安司, 136, 296  
 司馬光, 3, 9, 57, 59, 60, 61, 69, 70, 76, 77, 273, 281, 284, 285  
 司馬遷(太史公), i, 3, 9, 11, 13, 16, 27, 28, 31, 52, 56, 57, 58, 63, 65, 68, 69, 75, 76, 78, 81, 82, 133, 134, 236, 255, 269, 273, 274, 275, 276, 281, 282, 283, 287, 291  
 史華慈(Schwartz, Benjamin I.), 21, 23, 51, 61

### 六畫

伊尹, 24, 45, 78, 91  
 伍安祖(Ng, On-cho), 4, 5, 160  
 共工, 131, 162  
 吉川幸次郎, 66, 160  
 吉登斯(Giddens, Anthony), 295  
 成孺, 14  
 朴知誠, 306, 307  
 朴宰雨, 14  
 朱自清, 113  
 朱希祖, 2  
 朱熹(朱子), 2, 10, 14, 15, 22, 24, 25, 26, 28, 41, 43, 45, 47, 49,

55, 61, 62, 64, 74, 91, 92, 93, 98, 99, 101, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 127, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 259, 261, 263, 264, 272, 284, 285, 287, 290, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313

朱駿聲, 103  
江藩, 127, 153  
牟宗三, 1, 186, 219, 310  
百里奚, 98, 112, 114, 133, 180, 290  
米希雷 (Michelet, Jules), 232, 281  
艾克頓 (Acton, Lord), 276  
艾斯奇勒斯 (Aeschylus), 36

### 七畫

米希內 (Michelet, Jules), 281  
何佑森, 40  
何晏, 150  
佐藤仁, 204  
伯夷, 52, 58, 70, 107, 276, 282, 291

伯克 (Burke, Peter), 81, 270  
余英時, 6, 18, 19, 74, 80, 144, 155, 177, 192, 212, 223, 229, 230, 248, 249, 259, 260, 261, 265, 281, 283, 286, 310  
余森 (Rüsen, Jörn), 7, 74, 81, 180, 270, 277, 286  
吳光明 (Wu, Kuang-ming), 33, 117, 137  
吳沛瀾, 234  
吳毓江, 107  
吳懷祺, 4, 161  
呂世浩, 14  
呂思勉, 15, 16  
呂祖謙, 168, 300  
宋孝宗, 209, 213  
宋祁, 28  
宋神宗, 131, 162, 163  
希羅多德 (Herodotus), 58, 270, 271, 274  
李日章, 233  
李木妙, 224  
李幼蒸, 94, 96, 97  
李弘祺 (Lee, Thomas H. C.), 10, 57, 159, 23  
李兆洛, 127, 128  
李孝定, 103  
李孝遷, 230  
李彤, 6  
李奇 (Leach, Edmund R.), 101  
李宗侗, 3  
李明輝, 204  
李浩生, 230  
李惠儀 (Li, Wai-ye), 82  
李斯, 75, 76

李維史陀(Lévi-Strauss, Claude), 35,  
94, 96, 97  
李貌華, 18  
杜佑, 63  
杜牧, 53  
杜預, 31  
杜維運, 4, 9, 259  
汪榮祖, 10, 17, 18, 28  
汪榮群, 224  
貝塚茂樹, 9, 63, 64  
阮芝生, 11, 12

## 八畫

亞培拉(Abelard, Pierre), 283  
叔孫通, 192  
叔齊, 52, 58, 59, 70, 81, 107, 276,  
282, 291  
周予同, 259  
周公, 23, 49, 78, 92, 97, 98, 107,  
108, 109, 116, 123, 124, 130,  
137, 187, 205, 285  
周文王, 24, 45, 91, 97, 108, 109,  
110, 111, 114, 118, 120, 122,  
189  
周武王, 25, 97, 116, 123, 199  
周婉窈, 32  
周敦頤, 14  
孟子, 24, 40, 43, 45, 58, 60, 64, 65,  
71, 74, 78, 91, 93, 98, 99, 100,  
105, 106, 107, 108, 109, 110,  
111, 112, 113, 114, 118, 119,  
121, 122, 123, 124, 130, 131,  
132, 133, 134, 136, 137, 138,  
141, 143, 144, 145, 146, 150,  
152, 154, 161, 164, 175, 176,

179, 188, 189, 190, 194, 195,  
196, 199, 204, 206, 264, 284,  
290, 304, 310  
季布, 189, 190  
尚小明, 230  
拉古培里(de LaCouperi, Terrien),  
241, 242  
明太祖, 77  
林子武, 302  
林永勝, ii  
林時民, 17  
林彪, 56  
林景淵, 66  
林麗真, 151  
波里比亞斯(Polybius), 270  
邵伯溫, 70  
邵雍, 14, 25, 196  
金毓黻, 2  
金謹行, 306, 307

## 九畫

侯外廬, 260, 261  
俞樟華, 11  
哈伯瓦克(Halbwachs, Maurice),  
179  
姜芄, 279  
姚際恆, 7  
威烈王, 59, 69, 77  
施建雄, 6  
施耐德(Schneider, Axel), 6, 18  
施培爾(Sybel, Heinrich von), 255  
昭明太子, 32  
柯靈吾(Collingwood, R. G.), 83  
柏林(Berlin, Isaiah), 66, 67, 81, 82,

210, 230, 281  
柳宗元, 40  
柳詒徵, 240, 242  
段玉裁, 148  
禹, 23, 24, 45, 46, 48, 91, 97, 108,  
109, 116, 117, 123, 124, 130,  
159, 161, 165, 166, 169, 172,  
174, 175, 176, 188, 189, 194,  
201, 205  
紂, 45, 111, 123  
紀昀, 178  
胡三省, 59, 60, 69, 70, 77, 273  
胡智昌, 180, 246

### 十畫

修昔底的斯 (Thucydides), 58, 271  
唐太宗 (唐宗), 56, 165, 169, 170,  
186, 187, 190, 191, 198, 201,  
275  
唐君毅, 122  
唐肅宗, 61  
哥倫布 (Columbus, Christopher),  
238  
夏鼎, 243  
孫叔敖, 64, 98, 112, 114, 133, 180,  
290  
孫長祥, 38  
孫晴佳, 160  
孫衛國, ii, 10  
師曠, 109  
徐復觀, 11, 12, 13, 66, 140, 192,  
225, 247, 248, 269  
恩格斯 (Engels, Friedrich Von), 260  
晉文公, 43, 132

晉惠帝, 70  
晏炎吾, 120  
晁錯, 197  
栗田直躬, 35, 104  
桀, 48  
浮田和民, 230  
班固, 3, 16, 42, 63, 69, 82, 275  
臬, 131, 162  
臬陶, 24, 45, 91, 170  
真木悠介, 53, 94, 95  
真德秀, 299  
祖琇, 10  
秦始皇, 60, 75, 184, 185, 191  
秦檜, 209  
秦麗, 5, 160  
索弗克里斯 (Sophocles), 36  
索爾 (Searle, John R.), 153  
荀子, 40, 100, 105, 106, 111, 118,  
120, 121, 122, 123, 124, 125  
荀悅, 4, 9  
袁宏, 9  
馬一浮, 140, 147  
馬丁路德 (Luther, Martin), 238  
馬克思 (Marx, Karl Heinrich), 254,  
260, 261, 268  
馬彪, 3  
馬端臨, 63  
高山林次郎, 230  
高亨, 50, 289  
高國抗, 220  
高森良人, 198, 216  
離, 131, 162

## 十一畫

商鞅, 65  
 崛池信夫, 32  
 崔杼, 8, 71  
 張大可, 11  
 張元, 14, 15  
 張自烈, 104  
 張亨, 152  
 張君勳(嘉森), 246  
 張崑將, ii, 211  
 張舜徽, 10, 16, 17  
 張載(橫渠), 14, 132, 163, 178, 179  
 張潮, 153  
 張蔭麟, 267  
 張寶三, 150  
 梁啟超, 6, 230, 231, 242, 261  
 畢思來(Beasley, W. G.), 8, 56, 59, 88  
 脫脫, 131, 162, 212  
 莫諾(Monod, Gabriel), 256  
 莊子, 39, 142, 154, 290  
 荷馬(Homer), 36  
 許冠三, 9, 10  
 郭紹虞, 113  
 郭齊勇, 224  
 郭慶藩, 142, 154, 290  
 陳子昂, 52, 90, 287  
 陳奇猷, 141, 142  
 陳亮(同甫), 49, 139, 165, 169, 172, 175, 176, 179, 186, 187, 190, 193, 201, 285, 311  
 陳星燦, 241, 243  
 陳寅恪, 17, 18, 19, 65  
 陳彭年, 104

陳榮捷, 37, 171, 204, 212, 213, 220  
 陳漢章, 242  
 陳錦忠, 259  
 陸九淵(象山), 273, 300  
 陸機, 32  
 陸鑑東, 18  
 章太炎(炳麟), 230  
 章鈺, 59, 60, 77, 273  
 章學誠, 3, 7, 9, 15, 42, 49, 50, 63, 88, 143, 144, 155, 156, 157, 158, 177, 273, 274, 277

## 十二畫

傅斯年, 18, 225, 257, 258, 259, 268  
 傅說, 98, 112, 114, 133, 143, 290  
 喬治忠, 5  
 堯, 22, 23, 24, 33, 34, 43, 45, 46, 48, 49, 57, 91, 97, 109, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 130, 131, 132, 137, 140, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 178, 187, 188, 189, 194, 195, 197, 201, 205, 207, 285, 310  
 壺遂, 133  
 彭美玲, 25  
 散宜生, 24, 45, 91  
 斯波六郎, 52  
 曾子, 151, 194, 264, 298, 299  
 湯, 23, 24, 45, 46, 48, 91, 97, 108, 109, 128, 150, 151, 165, 169, 170, 201  
 湯用彤, 150, 151  
 湯成烈, 128  
 湯勤福, 15, 167

焦循, 119, 120  
 程樹德, 150  
 程頤 (伊川), 146, 147, 163, 168, 179  
 童養正, 14  
 舜, 22, 23, 24, 33, 34, 43, 45, 46, 48, 49, 57, 64, 91, 97, 98, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 124, 130, 131, 132, 133, 137, 140, 143, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 187, 188, 189, 194, 195, 199, 201, 205, 207, 285, 290, 310  
 萊朱, 24, 45, 91  
 費希特 (Fichte, Johann Gottlieb), 233  
 賀麟, 67  
 項羽, 75, 81, 190  
 黃克武, 230, 246  
 黃叔琳, 109, 142, 145, 275, 280  
 黃宗義, 77  
 黃俊傑 (Huang, Chun-chieh), 7, 21, 13, 32, 34, 37, 44, 56, 57, 60, 93, 108, 123, 130, 135, 139, 159, 173, 180, 193, 204, 271, 288, 301, 306  
 黃宣範, 83  
 黃萱, 18  
 黃慶萱, 38  
 黑格爾 (Hegel, Georg W. F.), 44, 67, 166

### 十三畫

奧古斯丁 (St. Augustine), 37

楚狂, 117  
 楊一之, 67  
 楊伯峻, 8, 72, 73, 79, 103, 111, 120, 270, 280  
 楊念群, ii, 24, 31  
 楊家駱, 168  
 楊儒賓, 44  
 楊燕起, 11  
 楊聯陞, 2, 56  
 葉祖洽, 210  
 葉瑛, 42, 50, 63, 88, 143, 155, 158, 274, 277  
 葉適, 46, 47, 272  
 董仲舒, 9, 24, 27, 133, 142, 209, 273, 283  
 董狐, 79  
 賈誼, 10, 74, 75, 190, 191, 197  
 雷家驥, 5, 6  
 鳩摩羅什, 154  
 鄒國義, 230  
 褚遂良, 56, 275

### 十四畫

漢文帝, 190, 191  
 漢武帝, 68, 190, 197  
 漢宣帝, 190  
 管仲 (夷吾), 64, 98, 112, 114, 133, 180, 290  
 蒙文通, 5  
 蒲立本 (Pulleyblank, E. G.), 8, 56, 59, 88  
 赫胥 (Hirsch, E. D.), 152  
 趙宣子, 79  
 趙盾, 22, 23, 79, 270

趙翼, 65  
 趙籍, 59  
 趙靈公, 79  
 齊桓公, 43, 132

### 十五畫

劉文英, 32, 95  
 劉向, 224, 289  
 劉邦(漢祖、沛公), 45, 56, 165, 169,  
 186, 189, 190, 192, 196, 201,  
 210  
 劉承, 299  
 劉知幾, 3, 9, 15, 17, 64  
 劉述先, 107, 186, 203  
 劉師培, 230, 242  
 劉殿爵, 107, 108  
 劉節, 3  
 劉勰, 10, 109, 142, 145, 275, 280  
 增井經夫, 9  
 歐陽修, 28  
 潘椿, 14  
 潘德深, 4  
 滕文公, 112  
 稷, 131, 162  
 稻葉一郎, 9  
 膠鬲, 64, 98, 112, 114, 133, 180,  
 290  
 蔣天樞, 17, 18  
 蔡振豐, ii, 184  
 蔡源林, 71  
 諸橋轍次, 61, 198  
 鄭玄, 55, 103, 104  
 鄭莊公, 73  
 鄭樵, 3, 10, 15, 63

鄭鶴聲, 14  
 鄧爾麟(Denerline, Jerry), 267  
 魯宣公, 22, 79  
 魯莊公, 103  
 魯僖公, 8  
 魯襄公, 8, 72, 280  
 魯隱公, 73  
 黎靖德, 26, 49, 136, 139, 140, 141,  
 147, 155, 156, 168, 169, 171,  
 172, 176, 177, 185, 189, 190,  
 191, 192, 194, 195, 196, 198,  
 200, 204, 207, 208, 209, 210,  
 213, 214, 215, 217, 263, 285,  
 296, 299, 300, 302, 306, 308  
 黎澍, 20  
 翦伯贊, 20  
 閻若璩(百詩), 257

### 十六畫

盧杞, 71  
 蕭公權, 25, 47, 192, 246, 247  
 錢穆(賓四), i, 2, 8, 15, 20, 24, 38,  
 73, 177, 180, 187, 198, 216,  
 223, 224, 225, 226, 227, 228,  
 229, 231, 232, 233, 234, 235,  
 236, 237, 238, 239, 240, 241,  
 242, 243, 244, 245, 246, 247,  
 248, 249, 250, 251, 252, 253,  
 254, 255, 258, 259, 260, 261,  
 262, 263, 264, 265, 266, 267,  
 268, 271, 274, 281, 288, 289  
 錢鍾書, 10

### 十七畫

戴震（東原），127, 144, 148, 151, 155, 156, 177, 304, 305  
薛瑄, 299  
謝保成, 5  
鍾哲, 25  
鍾彩鈞, 313  
韓非子, 141, 142  
韓侂胄, 212  
韓信, 76, 190  
韓虔, 59  
韓普（Hempel, Carl）, 66

### 十八畫

瞿林東, 4, 6  
薩伊德（Said, Edward W.）, 71  
藍榘, 267  
顏淵, 71, 194, 282  
魏文帝, 77  
魏收, 9  
魏哀王, 206  
魏格林（Weigelin-Schwiedrzik, S.）, 6  
魏惠王, 206  
魏斯, 59  
魏襄王, 206  
鯨, 131, 163

### 十九畫

離婁, 109  
龐天佑, 9

羅欽順, 311  
羅義俊, 224  
藤田豐八, 19  
關山, 18  
麓保孝, 198

### 二十畫

嚴羽, 113  
蘇洵, 57, 70  
蘇軾, 57  
蘇輿, 25, 142  
饒宗頤, ii, 5, 31

### 二十一畫

夔, 131, 162  
顧炎武, 257, 273  
顧頡剛, 113

### 二十八畫

驩兜, 131, 163

# 書名及名詞索引

## 一畫

- 一本, 232, 239, 281, 298, 306, 307  
一治一亂, 24  
一統, 24, 31, 74, 185, 189, 193, 195,  
240, 251

## 二畫

- 二二八事變, 56  
人之可完美性, 21  
人之墮落性, 21  
人心, 108, 124, 138, 167, 174, 175,  
179, 188, 215, 243, 300  
人文, 2, 12, 23, 32, 33, 34, 36, 37,  
38, 41, 44, 89, 94, 101, 102,  
122, 124, 179, 180, 198, 200,  
276, 277  
人文傳統, 1, 20, 22  
人文精神, 1, 6, 12, 21, 22, 36, 41,  
51, 55, 80, 89, 209, 255, 269,  
273, 277  
人事, 22, 34, 38, 42, 44, 61, 62, 121,  
134, 136, 141, 173, 202, 204,  
226, 262, 274, 276  
人觀, 21, 178  
八卦, 242, 301  
《八朝名臣言行錄》, 203

## 三畫

- 三代, 23, 25, 33, 43, 47, 57, 89, 97,  
105, 115, 117, 118, 119, 120,  
122, 123, 125, 126, 129, 130,  
131, 132, 137, 138, 139, 161,  
162, 165, 166, 167, 169, 170,  
172, 176, 177, 179, 185, 186,  
188, 189, 191, 192, 193, 194,  
197, 201, 207, 208, 215, 216,  
218, 219, 246  
《三國志》, 57, 274  
三統, 24  
士人政治, 234, 243, 245, 246, 253,  
264, 266  
《大學》, 150, 263

## 四畫

- 《中國文化史》, 194, 196, 242  
《中國文化西來說》, 241, 243  
《中國古代社會史》, 260  
《中國史學發微》, 24, 73, 224, 227,  
245  
《中國通史》, 231, 242  
《中國歷代政治得失》, 224, 245,  
251  
《中國歷史研究法》, 231, 235, 236,  
237, 239, 240, 249, 261  
《中國歷史教科書》, 242

《中國歷史精神》，73, 224, 238, 245, 264  
《中庸》，22, 170, 174, 194, 195, 263, 297, 300  
中華民族西來說，241  
互為主體性，102, 135, 147, 149, 217  
仁政，109, 119, 179  
〈仁說〉，203  
內在範疇，75  
六律，109, 179  
《六經》，50, 88, 128, 144, 146, 147, 148, 160, 177  
六經皆史，17, 49, 177  
反事實性 (counter-factuality)，27, 33, 119, 120, 125, 130  
天人合一，21, 37  
天理，132, 141, 150, 156, 163, 174, 175, 179, 185, 186, 187, 188, 189, 194, 204  
太史公，13, 31, 57, 58, 65, 68, 76, 133, 134, 269, 273, 274, 276, 281, 283, 284  
太極，203, 301  
《廿二史劄記》，65  
心，11, 14, 21, 24, 29, 34, 37, 45, 47, 55, 60, 64, 67, 79, 80, 82, 108, 110, 112, 119, 121, 122, 128, 133, 138, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 161, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 179, 184, 186, 188, 189, 191, 194, 199, 201, 202, 203, 206, 209, 210, 215, 242, 270, 290, 297, 298, 301, 305, 306, 307, 308, 309  
文化認同，6, 228, 229, 267

《文心雕龍》，10, 109, 142, 145, 275, 280  
文本，11, 152, 153, 276  
《文獻通考》，63  
比式思維方式，106, 107, 108

## 五畫

世運興衰，14, 37, 48, 262, 271, 280  
主客交融，82, 84, 234, 235, 236, 254, 255, 267  
主體性的張力，149, 150  
以今釋古，72  
以古鑑今，72, 87  
以偏例全 (pars pro toto)，27, 289  
《古文尚書》，174  
《古史》，2, 5, 6, 26, 41, 47, 113, 167, 176, 177, 189, 196, 197, 208, 239, 272, 323, 327, 363  
史事，11, 27, 35, 40, 41, 43, 53, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 70, 74, 76, 106, 111, 114, 132, 135, 159, 161, 169, 172, 173, 175, 202, 203, 206, 216, 217, 223, 238, 257, 259, 269, 270, 290, 292  
《史林》，24, 256, 329, 363  
史料學派，254, 255, 259, 268, 363  
《史記》，7, 11, 12, 13, 14, 17, 31, 56, 57, 58, 65, 68, 69, 72, 75, 76, 78, 81, 82, 133, 134, 160, 206, 267, 269, 270, 273, 276, 280, 282, 283, 286, 287, 291  
史理，20, 27, 63, 74, 159, 169, 223, 232, 277  
史義，11, 43, 74, 89, 106, 132, 284  
史實，2, 22, 52, 53, 58, 59, 65, 69,

70, 72, 87, 89, 93, 105, 109,  
113, 114, 119, 128, 132, 133,  
163, 166, 169, 170, 173, 176,  
179, 188, 203, 206, 208, 217,  
218, 226, 277, 281, 284  
史觀學派, 254, 259, 260, 268  
《四書》, 22, 24, 43, 55, 91, 127,  
130, 131, 150, 161, 170, 188,  
194, 263, 264, 284, 298, 305,  
310, 316, 317  
《四書或問》, 164, 187, 188, 189,  
190, 194, 316, 317  
《四書集注》, 187, 194  
《左傳》, 8, 10, 13, 22, 31, 57, 72,  
73, 79, 103, 110, 111, 114, 119,  
120, 178, 270, 274, 275, 280  
必然 (necessity), 196  
正統, 3, 5, 25, 28, 31, 259, 274, 287  
民主政治, 245, 246, 271  
民族史, 225, 229, 232, 233, 258  
白鹿洞書院, 213

## 六劃

《伊里亞德》(*Eliad*), 36  
《伊底帕斯王的悲劇》(*The King  
Edaepus*), 36  
《伊洛淵源錄》, 203  
《先秦諸子繫年》, 224  
全球化, 5, 295, 302, 303, 304, 305,  
308, 309  
共相 (universals), 3, 27, 28, 62, 63,  
64, 65, 67, 83, 135, 141, 261,  
268, 297  
存有論, 184, 204  
有機體論 (organism), 233

《朱子新學案》, 15, 177, 180, 187,  
198, 216, 261  
《朱子語類》, 15, 22, 26, 49, 136,  
139, 140, 141, 147, 155, 156,  
168, 169, 171, 172, 176, 177,  
185, 187, 189, 190, 191, 192,  
194, 195, 196, 198, 200, 203,  
204, 206, 207, 209, 210, 213,  
214, 215, 217, 263, 285, 296,  
299, 300, 301, 302, 306, 308  
考據學, 3, 155  
臣光曰, 57, 59, 69, 70, 77, 274  
自主性 (autonomy), 20, 22, 62, 68,  
203, 211, 259, 268, 302  
自他圓融, 21, 37  
自由 (freedom), 19, 22, 196, 198,  
210, 245, 247, 254, 266, 271  
自由意志, 22, 23, 79, 198, 210, 223,  
270, 271  
自作主宰, 210, 229, 272  
自我, 22, 23, 71, 75, 94, 97, 98, 100,  
105, 106, 125, 229, 256, 260  
自然律 (natural law), 80, 121  
自然時間 (natural time), 35, 44, 179,  
277

## 七劃

即史以求理, 4, 172, 176  
即歷史以論哲學, 134, 159, 161  
君子曰, 57, 73, 274  
君尊臣卑, 25, 192, 250  
均田制, 250  
《宋論》, 57, 65  
形勢, 39, 40, 44, 198, 200  
忘言得意, 151

忘象志言, 151  
言內之意, 153  
言外之意, 153, 283  
言後之意, 153  
身心一如, 21, 37

### 八劃

並立原則(Principle of Coordination), 310  
事實判斷, 4, 1, 27, 73, 77, 83, 173, 183, 184, 202, 223, 263, 270, 275  
事實性(factuality), 27, 33, 72, 115, 119, 126, 130  
例證式敘述(exemplary narrative), 180, 277  
具體性, 7, 33, 44, 50, 52, 66, 68, 87, 88, 128, 129, 130, 134, 143, 158, 160, 172, 175, 180, 181, 277, 289, 303  
具體性思維方式, 87, 89, 112, 134  
具體的共相(concrete universals), 67, 135, 166, 175, 180  
典範人物, 23, 57, 128, 137, 140, 141, 161, 164, 165, 174, 175, 176, 179  
《孟子或問》, 164, 176, 179, 188, 189, 190, 199, 206  
《孟子集注》, 24, 43, 45, 64, 74, 91, 93, 98, 99, 106, 108, 109, 110, 112, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 131, 132, 133, 138, 141, 150, 161, 194, 195, 204, 264, 284, 290, 310  
定論歷史(definitive history), 276

《尚書》, 8, 38, 42, 55, 92, 103, 131, 162, 163, 207  
屈林加(churinga), 96  
往復性, 89, 90, 94, 95, 97, 101, 102, 121, 125, 183  
《法國史》, 32, 232, 256, 262, 281  
《法國革命史》, 232  
秉筆直書, 41, 223, 275, 288  
近代, 7, 9, 25, 33, 37, 66, 90, 95, 98, 121, 229, 231, 233, 234, 238, 239, 244, 257  
門第, 249, 250, 251, 252

### 九劃

信古, 5, 28, 364  
前瞻性(prospective), 103, 126  
封建, 3, 15, 40, 193, 196, 238, 239, 248, 249, 250  
思維方法, 2, 115, 160  
政治學, 35, 129, 132, 134, 157, 246  
《春秋》, 11, 12, 17, 25, 27, 31, 42, 43, 74, 77, 106, 108, 124, 132, 133, 134, 142, 178, 206, 269, 273, 284  
春秋筆法, 28  
皇帝教科書, 231  
相互連結性(inter-connectedness), 295  
科學的歷史(scientific history), 224, 256  
科舉制, 249, 250, 252  
《英國史學評論》(English Historical Review), 256  
貞觀之治, 191

## 十劃

倫理學, 27, 62, 88, 184, 292, 301  
 原子論 (atomism), 265  
 原始主義 (primitivism), 115  
 原罪, 21  
 《唐代政治史述論稿》, 65  
 《孫子兵法》, 40  
 《家族私有財產國家起源論》, 260  
 時中, 38, 195  
 時空性 (temporality and spatiality), 83, 143  
 時間, 1, 4, 7, 13, 22, 23, 25, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 104, 105, 106, 121, 125, 139, 140, 143, 161, 165, 166, 179, 180, 183, 202, 203, 211, 261, 262, 277, 279, 286, 287, 292, 301  
 時間性 (temporality), 22, 34, 35, 44, 61, 84, 87, 143, 149, 203, 223  
 時勢, 33, 39, 40, 43, 80  
 格物窮理, 150, 300  
 殊相 (particulars), 3, 27, 28, 62, 63, 64, 65, 67, 83, 140, 261, 268, 297  
 氣, 25, 41, 111, 120, 174, 176, 179, 192, 197, 198, 201, 204, 297, 311  
 浪漫主義 (Romanticism), 233  
 消極的自由 (negative liberty), 210  
 特殊性, 1, 27, 66, 67, 87, 129, 140, 141, 143, 158, 161, 181, 224, 225, 233, 237, 240, 241, 243,

246, 247, 254, 259, 260, 267, 277, 281, 286  
 《荀子》, 40, 100, 105, 106, 111, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125  
 《起居注》, 56, 275, 288  
 追體驗 (re-enact), 67, 83

## 十一劃

國史, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 280, 281  
 《國史大綱》, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 262, 263, 264, 265, 267, 281, 289  
 《國史新論》, 224, 228  
 《國史漫話》, 232, 238, 265  
 國民, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 237, 239, 240, 242, 246, 261  
 國故, 226, 258  
 《國朝漢學師承記》, 127  
 專制政治, 98, 193, 212, 234, 243, 247, 253, 264, 271  
 崇古, 5, 28, 196  
 崇古的歷史觀, 25, 184, 185, 186, 193, 195, 218  
 從屬原則 (Principle of Subordination), 310

情理交融, 225, 234, 237, 268  
情勢, 39  
深層意旨, 152, 153, 154  
理, 14, 33, 42, 47, 49, 50, 57, 58, 59,  
61, 62, 65, 68, 74, 83, 88, 128,  
132, 136, 139, 140, 141, 143,  
145, 147, 148, 150, 151, 152,  
153, 155, 158, 163, 164, 166,  
167, 168, 169, 170, 171, 172,  
173, 174, 175, 176, 177, 179,  
180, 183, 184, 185, 186, 188,  
189, 191, 194, 197, 198, 201,  
202, 203, 204, 205, 206, 208,  
209, 218, 219, 220, 223, 237,  
272, 283, 285, 292, 296, 297,  
298, 299, 300, 301, 302, 303,  
304, 305, 306, 307, 308, 309,  
310  
理一分殊, 5, 49, 139, 171, 172, 173,  
200, 211, 218, 220, 285, 295,  
296, 297, 299, 300, 301, 302,  
303, 304, 305, 308, 309  
規律 (principle), 35, 61, 62, 121,  
141, 173, 184, 189, 202, 203,  
205, 218, 255, 277, 281, 285,  
301  
規矩, 42, 109, 118, 179  
規範 (norm), 34, 35, 38, 39, 46, 61,  
62, 64, 141, 161, 162, 164, 166,  
173, 184, 189, 202, 203, 205,  
218, 228, 283, 284, 285, 286,  
292, 301, 302  
《通志》, 15, 16, 63  
《通典》, 63  
通則化 (generalization), 65

## 十二劃

最後的審判, 80, 272  
創世神話, 21  
普遍性, 1, 7, 27, 53, 66, 67, 68, 87,  
128, 129, 140, 143, 158, 161,  
166, 175, 181, 261, 277, 286  
普遍理則, 4, 50, 127, 128, 129, 135,  
157, 158, 159, 183, 203  
《普羅米修士的束縛》(*Prometheus  
Bound*), 36  
無明, 21  
絕對的精神, 44  
菁英主義 (elitism), 218  
超時間, 3, 7, 27, 33, 34, 35, 37, 38,  
39, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 52, 53, 54, 55, 61, 87, 149,  
161, 202, 220, 223  
超越性 (transcendence), 7, 32, 44,  
173, 176, 183  
集體記憶 (collective memory), 159,  
176, 179, 229, 274

## 十三劃

勢, 15, 39, 40, 41, 46, 47, 50, 63, 75,  
148, 166, 196, 197, 198, 199,  
208, 272, 297  
《奧迪賽》(*Odyssey*), 36  
意義 (meaning), 114, 134, 152, 235,  
236  
新史學, 10, 230, 231, 232, 233, 259  
《新唐書》, 28  
新舊黨爭, 206, 263  
楔形文字, 242

萬殊, 298, 300, 306, 307  
 聖王, 4, 89, 120, 123, 124, 159, 166,  
 172, 176, 178, 180, 189, 208  
 《聖經》, 37  
 《詩經》, 55, 103, 110, 146  
 詮釋學, 129, 151, 155, 157, 286  
 《資治通鑑》, 4, 57, 59, 60, 61, 69,  
 76, 77, 160, 273  
 《資治通鑑綱目》, 14, 15, 203  
 辟, 13, 18, 107, 214, 289  
 道, 33, 34, 42, 49, 50, 61, 65, 68, 89,  
 92, 109, 117, 118, 120, 121,  
 122, 123, 124, 125, 128, 129,  
 131, 133, 134, 135, 136, 137,  
 138, 139, 140, 141, 142, 143,  
 144, 145, 146, 147, 148, 149,  
 150, 151, 155, 156, 157, 158,  
 162, 165, 166, 169, 170, 172,  
 174, 175, 176, 177, 178, 179,  
 180, 185, 187, 193, 194, 195,  
 196, 199, 201, 202, 203, 204,  
 239, 264, 276, 277, 282, 283,  
 284, 285, 292, 298, 299, 306,  
 307, 311  
 道中庸, 128  
 道心, 174, 175, 179, 194  
 道德判斷, 4, 1, 11, 28, 41, 73, 77,  
 78, 79, 81, 173, 183, 202, 209,  
 219, 286, 292  
 道德典型, 48  
 道德命題, 27, 50, 53, 74, 87, 130,  
 133, 134, 143, 159, 161, 203  
 道德的化約論(moral reductionism),  
 211  
 道德責任(moral duty), 23, 79, 80,  
 271  
 道德學, 27, 35, 57, 74, 129, 132,

133, 134, 135, 157, 301

## 十四劃

實然(to be), 27, 102, 136, 137, 138,  
 175, 184, 219, 366, 367  
 察時, 38  
 漢宋之爭, 127, 149, 157, 158  
 漢學, 2, 40, 51, 127, 142, 153, 154  
 《漢學商兌》, 127, 153, 155  
 精神的槓桿, 61, 119, 173, 202, 216  
 與時偕行, 38  
 《說苑》, 289

## 十五劃

價值判斷, 1, 27, 48, 83, 111, 175,  
 184, 223, 263, 270, 275, 282  
 《劉向歆父子年譜》, 224  
 德, ii, 10, 77, 92, 96, 100, 108, 109,  
 110, 111, 114, 116, 129, 163,  
 167, 185, 194, 195, 203, 264,  
 282, 284  
 《稽古錄》, 284, 285  
 《論語》, 24, 55, 91, 92, 98, 99, 101,  
 105, 107, 109, 110, 111, 115,  
 116, 117, 121, 122, 130, 136,  
 137, 145, 146, 150, 151, 152,  
 153, 154, 264, 287, 298, 299,  
 300, 306, 307  
 《論語或問》, 190, 191, 199, 206  
 質, 24, 25, 26, 196  
 墨家, 34

## 十六劃

- 儒家, 1, 11, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 34, 38, 42, 48, 51, 55, 59, 60, 72, 75, 80, 85, 87, 89, 90, 91, 93, 98, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 157, 158, 159, 160, 161, 166, 174, 178, 180, 181, 183, 223, 225, 247, 248, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 273, 275, 277, 310
- 儒家史學, 4, 28
- 儒家思想, 1, 20, 22, 23, 27, 28, 40, 51, 55, 89, 90, 94, 121, 145, 157, 158, 159, 223, 224, 249, 261, 263, 264, 266, 268, 269, 272, 273, 276, 296
- 戰國, 4, 40, 107, 125, 141, 245, 264  
《戰國策》, 8, 40
- 歷史人(Homo historien), 13, 15, 22, 43, 49, 52, 60, 61, 62, 65, 70, 75, 76, 77, 81, 87, 88, 98, 100, 114, 115, 120, 125, 133, 134, 159, 161, 165, 176, 179, 188, 209, 269, 271, 275, 283, 288, 292, 293
- 歷史化, 177
- 歷史心靈, 88
- 歷史比較的心態(Historical analogism), 160, 220
- 歷史材料, 225, 226
- 歷史決定論(Historical determinism), 200
- 歷史事實, 1, 22, 27, 28, 31, 43, 49, 50, 59, 61, 63, 64, 69, 72, 73, 74, 81, 82, 83, 96, 98, 108, 109, 114, 128, 133, 135, 140, 159, 170, 172, 173, 180, 201, 202, 203, 205, 206, 216, 218, 220, 234, 259, 274, 277, 280, 285, 292
- 歷史性, 36, 44, 48, 183, 228, 236, 237
- 歷史的民族象徵主義(Historical ethno-symbolism), 234
- 歷史的審判, 79, 80, 272
- 歷史知識, 62, 160, 180, 203, 220, 224, 225, 227, 229, 233, 235, 246, 259, 289
- 歷史思維, 1, 7, 20, 26, 28, 29, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 44, 45, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 65, 85, 87, 89, 90, 102, 103, 104, 105, 108, 113, 115, 117, 120, 122, 125, 130, 145, 183, 203, 221, 269, 270, 272, 273, 277, 279, 284, 286, 289, 290, 292, 293
- 歷史敘述, 4, 27, 35, 43, 64, 82, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 145, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 167, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 183, 223, 276, 277, 285
- 歷史循環論, 24
- 歷史意識, 3, 20, 21, 22, 23, 24, 33, 36, 37, 41, 55, 60, 88, 94, 129, 130, 136, 160, 179, 198, 269, 279, 288, 289, 292
- 《歷史學報》(*Historische Zeitschrift*),

11, 12, 28, 246, 255, 256, 313  
歷史觀, 2, 5, 14, 15, 20, 24, 25, 26,  
124, 183, 184, 188, 198, 200,  
203, 216, 218, 219, 255, 263,  
265, 266  
積極的自由 (positive liberty), 210  
興式思維方式, 109, 110, 111, 112,  
113, 119, 145  
隧道史學 (tunnel history), 72

### 十七劃

應然 (ought to be), 13, 27, 102, 136,  
137, 138, 175, 184, 219  
聯繫性的人為宇宙論, 21  
聯繫性思維方式, 21

### 十八劃

斷代史, 239

### 十九劃

懷古, 5, 28, 257  
羅馬史, 232  
關隴集團, 250  
類推思考方法 (analogical mode of  
thinking), 107

### 二十劃

黨錮之禍, 200, 206, 207, 263

### 二十二劃

《讀通鑑論》, 57, 79, 80

### 二十三劃

體知 (embodiment), 67, 98  
體現 (manifestation), 33, 37, 179,  
184, 284  
體驗的學問, 151, 157

### 二十五畫

觀念論 (idealism), 209



## 【東亞文明研究叢書】

1. 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》
2. 黃俊傑(編)：《中國經典詮釋傳統(一)：通論篇》
3. 李明輝(編)：《中國經典詮釋傳統(二)：儒學篇》
4. 楊儒賓(編)：《中國經典詮釋傳統(三)：文學與道家經典篇》
5. 張寶三、楊儒賓(合編)：《日本漢學研究初探》
6. 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》
7. 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》
8. 高明士：《東亞古代的政治與教育》
9. 江文也：《孔子的樂論》(楊儒賓譯)
10. 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形與發展  
——以兵學與陽明學為中心》
11. 李明輝(編)：《儒家經典詮釋方法》
12. 子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》(陳瑋芬譯)
13. 葉國良(編)：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》
14. 黃俊傑(編)：《中日《四書》詮釋傳統初探》(上)(下)
15. 張寶三、徐興慶(合編)：《德川時代日本儒學史論集》
16. 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論  
——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》
17. 戚印平：《東亞近世耶穌會史論集》
18. 高明士(編)：《東亞文化圈的形成與發展：政治法制篇》
19. 高明士(編)：《東亞文化圈的形成與發展：儒家思想篇》
20. 李兵：《書院教育與科舉關係研究》
21. 黃俊傑(編)：《二十一世紀大學教育的新挑戰》
22. 黃俊傑(編)：《二十一世紀大學教育的新展望》
23. 黃俊傑(編)：《光復初期的臺灣：思想與文化的轉型》
24. 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》
25. 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論：從「身一體」的立場看》
26. 黃俊傑(編)：《東亞儒學研究的回顧與展望》
27. 高明士(編)：《東亞教育史研究的回顧與展望》
28. 陳瑋芬：《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》
29. 鄭吉雄、張寶三(合編)：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》
30. 鄧洪波：《中國書院史》
31. 辻本雅史：《日本德川時代的教育思想與媒體》(張崑將、田世民譯)
32. 黃俊傑(編)：《東亞儒者的四書詮釋》
33. 鄭吉雄(編)：《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》
34. 高明士(編)：《東亞傳統教育與法制研究(一)：教育與政治社會》
35. 高明士(編)：《東亞傳統教育與法制研究(二)：唐律諸問題》
36. 高明士(編)：《東亞傳統教育與學禮學規》

37. 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》
38. 黃俊傑、江宜樺(合編)：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》
39. 張寶三、楊儒賓(合編)：《日本漢學研究續探：思想文化篇》
40. 葉國良、陳明姿(合編)：《日本漢學研究續探：文學篇》
41. 陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》
42. 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》
43. 黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》
44. 李弘祺(編)：《中國教育史英文著作評介》
45. 古偉瀛(編)：《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》
46. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法(一)：家族、家禮與教育》
47. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法(二)：家內秩序與國法》
48. 高明士：《中國中古的教育與學禮》
49. 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》
50. 鄭仁在、黃俊傑(合編)：《韓國江華陽明學研究論集》
51. 吳展良(編)：《東亞近世世界觀的形成》
52. 楊儒賓、祝平次(合編)：《儒學的氣論與工夫論》
53. 鄭毓瑜(編)：《中國文學研究的新趨向：自然、審美與比較研究》
54. 祝平次、楊儒賓(合編)：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》
55. 葉國良、鄭吉雄、徐富昌(合編)：《出土文獻研究方法論文集初集》
56. 李明輝：《儒家視野下的政治思想》
57. 陳昭瑛：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》
58. 甘懷真、貴志俊彥、川島真(合編)：《東亞視域中的國籍、移民與認同》
59. 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》
60. 黃俊傑(編)：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》
61. 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》
62. 甘懷真(編)：《東亞歷史上的天下與中國概念》
63. 黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》
64. 張伯偉：《東亞漢籍研究論集》
65. 黃俊傑、林維杰(合編)：《東亞朱子學的同調與異趣》
66. 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》
67. 黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》
68. 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》
69. 張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》
70. 高明士：《東亞傳統教育與法文化》
71. 古偉瀛：《臺灣天主教史研究論集》
72. 徐興慶、陳明姿(合編)：《東亞文化交流：空間·疆界·遷移》
73. 楊國樞、陸洛(合編)：《中國人的自我：心理學的分析》
74. 葉光輝、楊國樞(合編)：《中國人的孝道：心理學的分析》
75. 潘朝陽：《臺灣儒學的傳統與現代》
76. 鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》

77. 林維杰：《朱熹與經典詮釋》
78. 徐興慶：《朱舜水與東亞文化傳播的世界》
79. 徐興慶(編)：《東亞文化交流與經典詮釋》
80. 張寶三：《東亞詩經學論集》
81. 徐興慶(編)：《東亞知識人對近代性的思考》
82. 葉國良、徐興慶(合編)：《江戸時代日本漢學研究諸面向：思想文化篇》
83. 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》
84. 陳昭瑛：《臺灣文學與本土化運動》
85. 韓東育：《從「脫儒」到「脫亞」——日本近世以來「去中心化」之思想過程》
86. 林鴻信：《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》
87. 馬俊亞：《被犧牲的「局部」：淮北社會生態變遷研究(1680-1949)》
88. 李明輝(編)：《近代東亞變局中的李春生》
89. 吳展良(編)：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》
90. 蔡源林：《伊斯蘭、現代性與後殖民》
91. 潘朝陽：《儒家的環境空間思想與實踐》
92. 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》
93. 郭曉東：《經學、道學與經典詮釋》
94. 陳立勝：《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》
95. 林鴻信(編)：《跨文化視野中的人文精神：儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議》
96. 甘懷真(編)：《身分、文化與權力：士族研究新探》
97. 劉士永：《武士刀與柳葉刀：日本西洋醫學的形成與擴散》
98. 陳凱華：《從案頭到艷氈：《牡丹亭》明清文人之詮釋改編與舞臺藝術之遞進》
99. 林永強、張政遠(編)：《東亞視野下的日本哲學——傳統、現代與轉化》

### 【東亞文明研究資料叢刊】

1. 吳展良(編)：《朱子研究書目新編 1900-2002》
2. 徐興慶(編)：《新訂朱舜水集補遺》
3. 劉文清、李隆獻(合編)：《中韓訓詁學研究論著目錄初編》
4. 鄧洪波(編)：《東亞歷史年表》
5. 謝金蓉(編)：《蔡惠如和他的時代》
6. 徐興慶、蔡啟清(編校)：《現代日本政治事典》
7. 古偉瀛(編)：《臺灣天主教史料彙編》
8. 汪榮祖、黃俊傑(合編)：《蕭公權學記》
9. 廖振富(編著)：《蔡惠如資料彙編與研究》

### 【東亞文明研究書目叢刊】

1. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日文臺灣資料篇》
2. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日本漢籍篇》
3. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——中國古籍篇》

## 【東亞儒學研究叢書】

1. 黃俊傑(編)：《東亞論語學：中國篇》
2. 張崑將(編)：《東亞論語學：韓日篇》
3. 蔡振豐(編)：《東亞朱子學的詮釋與發展》
4. 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》
5. 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》
6. 黃麗生：《邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播》
7. 林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》
8. 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》
9. 藤井倫明：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》
10. 張崑將：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》
11. 崔在穆：《東亞陽明學的展開》(錢明譯)
12. 黃麗生(編)：《邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學的比較視野(17-20世紀)》
13. 田世民：《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》
14. 黃麗生(編)：《東亞客家文化圈中的儒學與教育》
15. 黃俊傑(編)：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》
16. 徐興慶(編)：《朱舜水與近世日本儒學的發展》
17. 任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》
18. 高明士(編)：《中華法系與儒家思想》
19. 金永植：《科學與東亞儒家傳統》
20. 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》

## 【全球在地視野叢書】

1. 黃 勇：《全球化時代的倫理》
2. 黃 勇：《全球化時代的宗教》
3. 黃 勇：《全球化時代的政治》
4. 林建甫(編)：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》上冊
5. 林建甫(編)：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》下冊
6. 林鴻信(編)：《基督宗教之人觀與罪觀——兼論對華人文化的意義》
7. 林建甫(編)：《全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展》
8. 汪榮祖：《槐聚心史：錢鍾書的自我及其微世界》

## 【東亞儒學資料叢書】

1. 黎貴惇：《書經衍義》
2. 佚名：《易膚叢說》
3. 黎文啟：《周易究原》
5. 范阮攸：《論語愚按》

6. 阮文超：《方亭隨筆錄》
7. 黎貴惇：《芸臺類語》

### 【身體與自然叢書】

1. 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德(合編)：《東亞的靜坐傳統》
2. 蔡瑜(編)：《迴向自然的詩學》
3. 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》
4. 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》
5. 黃冠閔：《在想像的界域上——巴修拉詩學曼衍》
6. 楊儒賓(編)：《自然概念史論》
7. 吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》

### 【大學通識教育叢書】

1. 黃俊傑：《大學通識教育的理念與實踐》
2. 黃俊傑：《大學通識教育探索：臺灣經驗與啟示》
3. 黃俊傑：《全球化時代大學通識教育的新挑戰》
4. 黃俊傑：《轉型中的大學通識教育：理念、現況與展望》

### 【Series on Reflections on (In)Humanity】

1. Zhang Longxi (ed.), *The Concept of Humanity in an Age of Globalization*
2. Stefan Reichmuth / Jörn Rüsen / Aladdin Sarhan (eds.), *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*
3. Mihai I. Spărius / Jörn Rüsen (eds.), *Exploring Humanity – Intercultural Perspectives on Humanism*
4. Christoph Antweiler, *Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism*
5. Marius (ed.), *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*
6. Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism*
7. Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity: Toward a Humanist Critique of Modernity*
8. Christian Hogel, *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*

### 【Series on Global East Asia】

1. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*



## 國家圖書館出版品預行編目資料

儒家思想與中國歷史思維 / 黃俊傑 著.  
--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心 2014 [民 103]  
355 面；15 \* 21 公分.(東亞儒學研究叢書；20)  
含人名、名詞及書名索引  
ISBN: 978-986-350-047-6 (精裝)

1. 儒學 2. 史學 3. 文集 4. 中國

121.207

103024898

統一編號 1010302744

### 東亞儒學研究叢書 20 主編：黃俊傑 編輯委員：李明輝、陳昭瑛、楊儒賓、蔡振豐 儒家思想與中國歷史思維

著 者：黃俊傑

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞儒學」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：楊泮池

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段 1 號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：[ntuprs@ntu.edu.tw](mailto:ntuprs@ntu.edu.tw)

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

執行編輯：金葉明

助理編輯：金浩瑜

責任編輯：李金縈、金葉明

封面設計：申朗創意

出版時間：2014 年 11 月初版

2015 年 7 月初版三刷

定 價：新臺幣 320 元整

GPN: 1010302744

ISBN: 978-986-350-047-6 (精裝)

著作權所有・翻印必究