

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型  
計畫編號：NSC 96-2411-H-004-021-  
執行期間：96年08月01日至98年07月31日  
執行單位：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：林啟屏

處理方式：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，1年後可公開查詢

中華民國 98年12月26日

## 結案報告

### 一、前言：

作為生活於自然世界中的「存有者」，我們對於「自我」的認識，除了從「身體」的各種感官知覺來確定「真實」之外，我們亦可從「時間」的體會之中，發現「自我」存在的事實。而事實上，古代的中國人面對時間流逝的感覺，有著相當敏感而細膩的理解模式。不過，古人在面對「時間」的意識時，其實是透過對於「事件」變化的掌握，從而獲得感知。本計畫的執行，便是建立於此一認知的立場之上，深入思考出土文獻中的文本，其中所具有的「時間感」應當從何解？其中又代表了什麼樣的意義？

### 二、研究目的：

本計畫定名為「失落與重建：從新出土文獻論先秦儒家思想研究的相關課題」，此為第一年之計畫，本年度的研究焦點在於「歷史意識」之部分。誠如「前言」所述，本計畫對於古人如何面對「自我」存在的課題？認為相當值得探討，尤其是古典儒家的主張。因為，處於「樞軸時期」的「哲學突破」，儒者運用了什麼樣的思維？才能使人們由混沌走向啓蒙，實值得關切！所以，本計畫研究之目的，即在於透過許多不同的面向，釐清儒者如何建構其「自我同一性」（self-identify）。

### 三、文獻探討：

歷史意識是人們認識自身存在的一種方式，從範疇的角度以論，歷史所涉的方向即指「時間」。胡昌智先生便說：「歷史意識就是人們對時間(變遷)的經驗與人們對時間(變遷)的期望。」(胡昌智：《歷史知識與社會變遷》(台北：聯經出版事業公司，1988年)，頁22。)因此，只要人們對於「過去」的時間，有所感受，則必然會存有各種可能的判斷。而形構此一判斷依據的根由，當可稱之為「歷史意識」。就此觀之，先秦思想家們的「歷史意識」便成為一項可值注意的研究課題。黃俊傑先生在古代儒學思想的研究中，便曾發現：「在儒家經典中所見的對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，儒家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：儒家經典中的普遍理則(「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。」(請參：黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入：氏編：《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》(台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年)，頁429~430。)這是一個相當有意思的觀察視角。誠如黃先生所指出的儒家歷史學之特質有政治、道德之傾向，是以，「歷史」的被發現並不在於「客觀事實」的重新出現。相反地，「歷史」的召喚，時人的價值取向才是「意義」之所繫。準此，則古人所意識到的「歷史」向度，恐怕會是在有所為的目的摧導下，呈現

出許多不同的樣貌。然而，有趣的是，儒家的這種想法(以古諷今)雖有著「反事實思考」(counter-factual mode of thinking)的理想性格，並藉以批判時政。(黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，頁 403~431。)但先秦思想家們，仍有對於歷史「客觀性」相當重視的學派。王曉波先生與王邦雄先生對於法家思想的研究，便有一定的代表性。他們從「變古的歷史觀」中，讀出歷史的「客觀性」也是時人的一種立場。(當然，兩人仍有觀點上的差異。詳細討論，請參：王曉波：〈商君與《商君書》的思想分析〉，收入：氏著：《先秦法家思想史論》(台北：聯經出版事業公司，1991 年)，頁 158~164；王邦雄：《韓非子的哲學》(台北：東大圖書公司，1987 年)，頁 49。)

的確，先秦儒法思想對於「歷史意識」有著相當程度的差異。不過，是否儒家內部的「歷史意識」僅止於一種觀點？我想從新出土文獻的內容來看，或許會有不同的觀察。上博簡中〈容成氏〉、郭店楚簡中〈唐虞之道〉的內容，涉及了古代聖王歷史的理解。這批資料討論的內容主要以「禪讓」與「授賢」為主。其實討論「禪讓」之文章甚多，(如蔡明田：〈論孟子對禪讓說的態度〉(《孔孟學報》第 40 期(1980.9)，頁 157~170；王漢昌：〈禪讓制研究——兼論原始政治的一些問題〉，《北京大學學報(哲學社會科學版)》1987 年第 6 期，頁 119~124；彭邦本：〈儒墨舉賢禪讓觀平議——讀《郭店楚墓竹簡》〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》2000 年第 5 期，頁 119~128；李存山：〈反思經史關係：從“啓攻益”說起〉，《中國社會科學》2003 年第 3 期，頁 75~85；李承律：〈郭店楚簡『唐虞之道』の養生思想--禪讓説との関連において〉，《(東京大学中国哲学研究会)中国哲学研究》第 18 期(2003)，頁 1~26))。值得注意的是，學者認為從文本中記載「五讓」之後，「禪讓」政權才能成爲事實來看，主張本篇作者，懷抱「儒家道德主義的政治情懷」(丁四新：〈楚簡《容成氏》「禪讓」觀念論析〉，宣讀於：「出土簡帛文獻與古代學術國際研討會」(台北：國立政治大學中文系，2005 年 12 月)。)但是，〈容成氏〉對於「禪讓」的理解以及其後所可能有的「歷史意識」是否與孟荀等儒者一致(孟荀對於「禪讓」的理解亦有差異，此可從《荀子·正論》中得知)？不無疑問。王健文教授對於「禪讓」與「放伐」問題的分析，便相當深刻而值得重視。王教授從「古聖王的傳說」出發，對於「禪讓」與「放伐」等說法，歸結於「理」「事」「經」「權」的觀念。實有助於「歷史意識」的課題討論。(請參：王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》(台北：國立台灣大學文史叢刊，1987 年)，頁 140-149)而淺野裕一教授便進一步指出〈容成氏〉對於「湯」的看法恐與儒家立場不同。(請參：淺野裕一：《戰國楚簡研究》(台北：萬卷樓，2004 年 12 月)，頁 108)。當然，就今日的相關討論而言，如何從文獻內容中整理出儒家之「歷史意識」，並不是一件容易的事。不過，「歷史意識」就是一種對於「時間」的感受。我們只要從出土文獻與歷史文獻對於「過去事物」的觀察、記錄、討論與評價的方式，此外，湯淺邦弘也從〈昭王與龔之〉中楚先王的相關傳說，董理出古史的一些風貌，可以稍稍補充一些當時代之人的「歷史」知識。(請參：湯淺邦弘：《戰國楚簡與秦簡之思想史研究》(台北：萬

卷樓，2006年6月），頁169-186）。（上述之分析已見於計畫）

#### 四、研究方法：

由於本計畫的研究材料，是為「出土文獻」，故如何取得「正確」理解，即為重要之事。但又由於本計畫所處理之課題為「思想」之研究，故屬於「理論」之分析。而「正確」理解與「理論」分析，雖有關，但屬二事。因此，本計畫在進行研究時，必須時時注意「文」、「意」之間與「理論」的差異。故「詮釋學」中，關乎「理解」、「註釋」、「應用」的分野，即成為本計畫應注意的方法。

#### 五、結果與討論：

本計畫主要檢討「歷史意識」部分，就成果部份來說，本計畫認為：從〈窮達以時〉與《孟子》的文本相對，可以看出先秦儒者面對「歷史」的態度，既不是視之為隨機的偶發時間事件，無視其於未來所可能有的複製意義；也不是持「歷史命定論」的立場，忽略了人的自主力量。相反地，先秦儒者卻在神秘信仰迷霧仍盛的古典時期，走出迷霧，進入「哲學突破」的人文世界。因此，歷史事件的重要便不在於是記錄過去的真实過程，更重要的是對於「現在」所起的批判性作用，以及對於「未來」所引導的啟示性方向！而居於其間，起著「動能」的作用者，即是我們—「人」。

#### 六、相關參考文獻：

##### (一)專書(按作者姓氏筆畫順序排列)

1. (宋)朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
2. (宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。
3. 《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
4. 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，台北：國立台灣大學文史叢刊，1987年。
5. 北大哲學系注釋：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
6. 牟宗三：《歷史哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
7. 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2007年。
8. 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版事業公司，1988年。
9. 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
10. 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年。

11. 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2005年。
12. 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入：氏編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年。

## (二)期刊

1. 艾蘭 (Sarah Allan) 著、張海晏譯：〈《唐虞之道》：戰國竹簡中任命以德的繼位學說〉，收入：郭齊勇主編：《儒家文化研究（第一輯）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。
2. 吳根友：〈「傳賢不傳子」的政治權力轉移程序—上博簡〈容成氏〉篇政治哲學的問題意識及其學派歸屬問題初探〉，收入：郭齊勇主編：《儒家文化研究（第一輯）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。
3. 杜正勝：〈秦史與焚書〉，刊於：《歷史月刊》第八期（1988年），頁8下半欄。
4. 徐復觀：〈中國的治道—讀陸宣公傳集書後〉，收入：氏著：《中國思想史論集續編》，台北：時報文化出版事業有限公司，1985年。

## (三)電子資料庫

1. 中央研究院漢籍電子文獻資料庫

## 七、計畫結果自評：

本計畫之論文成果，已於長崎大學所舉辦之會議發表。由於所討論的課題為「歷史意識」部分，因此對於「人」如何在時間之流中，建構其自我同一性頗為重視。本計畫認為儒家的「歷史意識」是一種「批判性」的觀點，並非是線性的自然觀點。是以，能指導人們面對「時間」之流，展現「人」的尊嚴。此一結論，當有助於儒家「人觀」之顯現。

## 八、附錄

### 儒學思想中的歷史觀：以出土文獻為討論起點

林啟屏

國立政治大學中文系

Email: cplin@nccu.edu.tw

## 一、前言

基本上，「人」的課題是先秦儒家立教於古典社會的最核心部分。因此，理解「人」是什麼？當是先秦儒者建構其思想的重點。以是，「歷史」或「時間」的歷程性感受，即是「人」建構其自我同一性（self identity）的一個面向。因為，「人」之能意識到自我的存在感，並非只有透過外在具體事物的刺激感受而已。「人」亦對於時間的過去、流逝等狀況，有著細密而深刻的體會。是以，西方哲人便以「時間」為「範疇」（category），而且他們相信經由各類範疇的途徑，人們得以認識到自我存在的事實。因此，以下的討論，將針對當代學者所關注的儒學「歷史意識」入手，分析「歷史」與「真實」之關係，說明儒學的歷史觀實為一道德觀，而非物理線性時間；其次，本文亦將從古代儒學文獻著眼，分析儒者的「時間感」與「聖王」形象之建構，希望可以釐清先秦出土儒學文獻與傳世儒學文獻中的差異，進而提供先秦儒者如何通過「歷史意識」的掌握，形構其「自我同一性」。

## 二、歷史與真實

誠如胡昌智先生指出「歷史意識」係指「時間」（變遷）對人們所產生的諸般經驗之判斷與期待。他說：<sup>1</sup>

歷史意識就是人們對於時間（變遷）的經驗與人們對於時間（變遷）的期望，二者間動態關係的掌握及表達。前面說過歷史意識是心靈意識的活動；現在再進一步說，歷史意識是人類在生活過程中，將經驗到的時間注入企望中的時間，以及反過來，將企望中的時間注入經驗到的時間中的心靈活動。

是以，「人」處於時間的變化之流中，自不能免於如斯之慨嘆、贊美與追憶。甚而，在歷史的認識中灌注認識主體的主觀意願。由是，人們面對「歷史」便產生了一種有趣的弔詭認識。此即，面對歷史的過去，「記憶」所反映的究竟是客觀的「真實」事實記錄；抑或是行動者（包括記錄者與釋讀者）「意欲」下的選擇性「真實」之建構。此兩者所形成的「歷史意識」是不相同的。前者代表一種客

---

<sup>1</sup> 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版事業公司，1988年），頁22。

觀性的事實，可以被「人」所掌握，進而記錄下來。形成一套對於「過去」歷史知識的「認識」；而後者，則顯示出「歷史」的被認識及記錄，是一種帶有「目的性」的作為。只有在勘破歷史表象的迷霧，其意義與價值才能被釋放出來。黃俊傑先生便認為：<sup>2</sup>

在儒家經典中所見的對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，儒家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証立普遍理則的手段。但是，問題是：儒家經典中的普遍理則（「道」）乃其具體化（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。

黃先生在這段文字中，充分顯示出古代儒家的「歷史意識」，並不是一種「為歷史而歷史」的作為。因此，「客觀事實」並不是儒者論述歷史時的重點。相反地，「歷史」，對於儒者之所以產生「意義」，不當是「斷爛朝報」的逐條逐筆之記錄，而是隱藏在史筆間的「寓意」。這些隱藏的意義，揭示了儒者在封建時期的理想主義之色彩。所以，「記錄」歷史事實，其實是隱含著「價值判斷」，釋讀者面對歷史詮釋亦然。此時，「即事實即價值」。儒者便以此種隱微的「溫柔之教」，行批判時政的事實。以是，黃先生便認為先秦儒者的歷史意識，重在批判而非建構客觀事實。故稱此為「反事實思考」(counter-factual mode of thinking)。<sup>3</sup>事實上，如此的觀察視角，亦見於杜正勝先生的相關討論。杜先生說：<sup>4</sup>

《詩》《書》百家語，可畏的是《詩》《書》的內容和戰國人對《詩》《書》的詮釋。詮釋者將《詩》《書》神聖化，奉為思想的圭臬，當作批判政治和社會的利器。所以過時的古典便可能產生摧毀性的力量。

杜先生從「秦火焚書」的歷史，讀出儒者「以古非今」的作法，即是一種「批評精神」的展現。正與黃先生的論點有其相合之處。因為，儒者所用以批評的內容，

---

<sup>2</sup> 請參：黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入：氏編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年），頁429-430。

<sup>3</sup> 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，頁403-431。

<sup>4</sup> 杜正勝：〈秦史與焚書〉，刊於：《歷史月刊》第八期（1988年），頁8下半欄。

大抵是以古代的歷史對象為據。於是古代的歷史不再只是已逝去的時間，《詩》《書》會在未來產生批判性的作用，《詩》《書》的歷史性即是其再次發生現實作用的源頭活水。雖然，此處所指出的經典文本是以《詩》《書》為據。然而，六經對於儒者而言，即經即史。在經史之間，儒者可以找「應時變之道」；也可以與之上體聖人的普遍之理。是以，此種對於經典的使用方式，也即是一種「歷史意識」的反映。

另外，勞思光先生則從「人類意志及自覺力量在歷史中有何作用」的角度，<sup>5</sup>思考了孟子的史觀問題。其舉〈公孫丑下〉的「五百年必有王者興」之「必」字為例，深入剖析孟子的史觀，看似暗示一種歷史循環的「命定論」假定。但其中卻蘊涵一種具有創造性的力量於其中。因為，孟子深信歷史的必然之「勢」，當為一客觀意義的存在。可是，當人能有「豪傑之士」的特質時，則「雖無文王，猶興。」（〈盡心上〉）勞先生的觀點，便指出此與其「心性論」立場有關。其云：<sup>6</sup>

孟子雖認為主體性能創造歷史，但並非以為主體性必須在此一層面上方完成其價值。蓋孟子所持之「心性論」立場，終以內在意義之德性為價值所在，一切外在意義之創造顯現，皆只視為此德性之展開。此種展開，有固甚佳，無亦不礙德性本身之價值。

勞先生清楚地點出「德性」意義的思考，才是孟子史觀建立的基盤。事實上，此一「德性史觀」的思路，在牟宗三先生的論著中，亦相當鮮明。在其《歷史哲學》一書中，牟先生指出：<sup>7</sup>

用心於生命之調護與安頓，故首先所湧現之「原理」為一「仁智之全」，為一普遍的道德實在，普遍的精神實體。至周，禮樂明備，孔子承之，講說道理，皆自此發。而上溯往古，由隱變顯，一若為歷聖相承之「心法」。此可見支配華族歷史之中心觀念。

---

<sup>5</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，2005年），〈第三章：孔孟與儒學（下）〉，頁180。

<sup>6</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，〈第三章：孔孟與儒學（下）〉，頁182。

<sup>7</sup> 牟宗三：《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁13。



牟先生所論「華族歷史之中心觀念」即由「普遍的道德實在」、「普遍的道德實體」所構成。其觀點與勞先生所論，雖有不同。但是，以「道德」之視野以解「歷史」則同。當然，牟先生之觀點更強調「歷史」發展背後，似乎有一精神實體為其力量。自有其特殊之洞見。然而，思索其說之取徑，當與先秦儒學之定向有關。這點只要從《歷史哲學》一書的相關論述中尋，當可知曉。<sup>8</sup>

因此，綜上所述，當代學者都已然注意到先秦儒者面對「歷史」之流轉，並不是如同今日之歷史學者，將「歷史」視為一種客觀性事實。先秦儒者更強調的是，「人」的「價值意識」才能使「歷史意識」取得「真實性」的位階。離開「價值」，「歷史」是否為真？已不是儒者關心之重點了。

### 三、時間感與聖王賢者

如同上一節所述，儒家的「歷史意識」受到其「道德哲學」的影響。因此，「價值意識」滲透於其「時間感」之中，進而使其面對歷史之流轉變遷時，「事件」的客觀分析，常常隱藏於「倫理學」式的判斷之後。是以，儒家的「時間感」其實也是一種「道德感」。事實上，這種以道德為軸心的思維模式，的確從先秦以來便主導了歷代的儒者心靈。我們可以在傳世的文獻中可以得知，出土文獻亦然。其中，新出土文獻中，最能關乎先秦儒者「歷史意識」之課題者，主要可從郭店楚簡中的〈唐虞之道〉、〈窮達以時〉以觀；<sup>9</sup>上博簡則可由〈容成氏〉的記錄來看。<sup>10</sup>其中，〈唐虞之道〉與〈容成氏〉涉及先秦儒者的「古代觀」，可以反映與傳世文獻的理解差異。而〈窮達以時〉，看似僅論「人」之出處之道。但由其歷數歷史人物以為借鑑之方式，則又可看出「價值意識」之自覺性力量，可以成為儒者自我安身立命之方式。而二者，一從「聖王」之行事入，一從「聖賢」之自處言。但卻同樣表現出一種「理想主義」之色彩。因此，具有高度的討論價值。是故，本節的討論將分成「時間感」與「聖王」兩個部分，進行分析。前者，著眼於「價值意識」與「歷史」的聯繫關係；後者，則透過儒者理想中的「聖王」形象之分析，解讀「三代」歷史觀中的「理想性」與「現實性」之差異。

<sup>8</sup> 牟宗三：《歷史哲學》，頁 12；74-81。

<sup>9</sup> 請參：荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年）。

<sup>10</sup> 請參：馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002 年）。

「時間」的消逝是一種自然的現象，也是一種具有意義的「人文現象」。然而，一般人所意識到的「時間」僅是客觀的變化而已。若要對「人」產生意義，也常常是在特殊脈絡下，才具有個別的意義。但是，儒者所體會到時間變化，卻經常是在特殊性中彰顯「普遍性」的內涵。孔子在《論語·子罕》即指出：<sup>11</sup>

子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」

孔子在此段文字中，看似僅以一種慨嘆於時光的流逝感受為心境之抒發，實則有其更深的生命體會。因為，站在川上的孔子並不是一位傷春惜逝的無聊文人。相反地，如果從孔子的一生來看，「修己」與「安人」才是其畢生的志願。是以，孔子的這段話便應有不同得理解方式，方可貼近其心。宋儒朱熹對於本段文字的解釋，提供了一條很好的方向，更能清理孔子言語背後所隱含的意旨。在《朱子語類·論語十八》載記一段對話，其云：<sup>12</sup>

因說此章，問曰：「今不知吾之心與天地之化是兩箇物事，是一箇物事？公且思量。」良久，乃曰：「今諸公讀書，只是去理會得文義，更不去理會得意。聖人言語，只是發明這箇道理。這箇道理，吾身也在裏面，萬物亦在裏面，天地亦在裏面。通同只是一箇物事，無障蔽，無遮礙。吾之心，即天地之心。聖人即川之流，便見得也是此理，無往而非極致。但天命至正，人心便邪；天命至公，人心便私；天命至大，人心便小，所以與天地不相似。而今講學，便要去得與天地不相似處，要與天地相似。」又曰：「虛空中都是這箇道理，聖人便隨事物上做出來。」又曰：「如今識得箇大原了，便見得事事物物都從本根上發出來。如一箇大樹，有箇根株，便有許多芽蘗枝葉，牽一箇則千百箇皆動。」

朱子在此表明孔子的「川上之嘆」不能只從表面文義來理解，而應由「心」之「理」

---

<sup>11</sup> 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），〈論語集注卷五子罕第九〉，頁113。

<sup>12</sup> 黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·第三冊》（臺北：華世出版社，1987年），〈論語十八 子罕篇上〉，頁977。

來詮釋，較可直探孔子之深義！其實，朱子的解釋確實拓深了「川上之嘆」的儒者胸懷。尤其是「吾之心，即天地之心。聖人即川之流，便見得也是此理，無往而非極致。」之語，更是說明朱子認為孔子的「時間感」不能只從文義去解，必須注意到其中的「道德」深義。因此，朱子乃引伊川之說，點出「川上之嘆」的重點是「道體」。《朱子語類·論語十八》又云：<sup>13</sup>

或問「子在川上」。曰：「此是形容道體。伊川所謂『與道為體』，此一句最妙。某嘗為人作觀瀾詞，其中有二句云：『觀川流之不息兮，悟有本之無窮。』」又問：「明道曰：『其要只在慎獨。』如何？」曰：「能慎獨，則無間斷，而其理不窮。若不慎獨，便有欲來參入裏面，便間斷了也，如何卻會如川流底意！」又問：「明道云『自漢以來，諸儒皆不識此』，如何？」曰：「是他不識，如何卻要道他識。此事除了孔孟，猶是佛老見得些形象。譬如畫人一般，佛老畫得些模樣。後來儒者於此全無相著，如何教他兩箇不做大！」

在這裡，「不舍晝夜」的流逝，不應只從客觀的或自然的「時間」消失來理解。因為對於儒者而言，所有自然物事的遷變並非與「人」無關。所以「川流」的意義之釋讀，乃代表著體悟「道之本」無窮的彰顯。於是，「時間」不再是物理性的現象，而為體道經驗的對象，進而有了「人文」的意義。人們通過面對「時間」的變化，掌握「道體」的本質。因此，我們可以說儒者的「時間感」，實表現為一種「價值意識」的實踐方向。關於這一點，新出土文獻亦有值得提出討論的部分。

1993年出土的郭店楚簡〈窮達以時〉對於「時」的看法，便同樣表現出以「價值意識」為思考方向的特色。在這15枚竹簡之中，除一開始所論的「天人之分」外，〈窮達以時〉先歷數過去的聖王賢者遭厄而「遇」伯樂之例，其後再發揮「遇」、「時」、「德」等觀點。〈窮達以時〉云：<sup>14</sup>

遇（遇）不遇（遇），天也。童（動）非為達也，古（故）窮（窮）而不

<sup>13</sup> 黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·第三冊》，〈論語十八 子罕篇上〉，頁974。

<sup>14</sup> 請參：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁145。

〔11 號簡〕□□□為名也，古（故）莫之智而不哭□□□□□□□〔12 號簡〕□□□嗅而不芳。無蒼董愈坵山石不為□□□□〔13 號簡〕善休呂（己）也。窮（窮）達以皆（時），惠（德）行式（一）也。舉（譽）皇（毀）才（在）仿（旁），聖（聽？）之弋母之白〔14 號簡〕不壘（釐）。窮（窮）達以皆（時），學（幽）明不再。古（故）君子悼於反（反）呂（己）。〔15 號簡〕

在以上所看到的文獻可以發現，〈窮達以時〉對於「遇不遇」的問題歸之於「天」的影響。也就是說，人生能否遇到識者並非人力所能左右。<sup>15</sup>不過，值得注意的是，既然人力不能左右成敗，那麼文中卻又為何指出要「窮達」，則應待「時」呢？這是個有趣的問題。其實，要處理這個問題必須從〈窮達以時〉對於聖王賢者的討論說起。

〈窮達以時〉曾論及古代聖王賢者的遭遇，在文中我們亦不難發現「舜」之遇「堯」，或「邵繇」之遇於「武丁」，才是他們能在現實世界完成事功的主要關鍵。但當他們處在不遇的階段時，他們並非無所事事。聖王賢者會於此時勉力修持，以保「德行」之不虧。因此，「成敗」的考量不是儒者在此的關心所在。是故，我才撰文認為「自由意志」的顯豁，方為〈窮達以時〉想要表達之重點。<sup>16</sup>所以「德行」的重要性，才顯現出來。不過，〈窮達以時〉雖云「德行」有著相當重要的地位，可是若不能逢「時」，則其於結果來看，亦屬罔然。於此，我們看到「人」看似受限於「時」的「勢」，而無法伸展自己的道德意志。「時勢」反而主導了此時論述的核心。但是，在這裡我們必須注意「窮達以時」的「時」，不能僅視為一種線性時間的等待，「時間」在此對於一般人與聖王賢者有著不同的意義。一般人面對此種情境時，「時間」只是其求成功的過程而已。可是，聖王

---

<sup>15</sup> 我曾有一篇文章討論〈窮達以時〉的「成敗」與「德行」之關係，我認為〈窮達以時〉的作者所肯定的是，人們實踐「德行」時的「自由意志」，而非受偶然因素影響的「成敗」。不過，這樣的觀點並不妨礙儒者也有追求「幸福」的意願。詳細論述，請參：拙著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007年），〈第七章 限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，頁 278-283；287-292。

<sup>16</sup> 請參：拙著：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，〈第七章 限制與自由：從〈窮達以時〉論起〉，頁 278-283。

賢者卻視此時的「時間」是一種「道德」的時間。如果聖王賢者不能把握這個關鍵時刻，以「德行」為目標，則即使最後的結果是以「成功」作收，儒者也不認為這是應該接受的結果。這呼應了孔孟以「道」而得天下的主張。《孟子·公孫丑上》即云：<sup>17</sup>

曰：「然則有同與？」曰：「有。得百里之地而君之，皆能朝諸侯有天下。行一不義，殺一不辜而得天下，皆不為也。是則同。」

因此，我們從以上的論述，可以發現到〈窮達以時〉作者處理「時間」的態度，符合了儒者以「價值意識」為思考點的立場。更進一步說，〈窮達以時〉在「道德時間」的觀點下，則其於「歷史」的看法也就愈發清楚了！因為，「歷史」之所以值得借鏡，除了可以提供人們經驗上的學習之外，對儒者而言，「歷史」所應起的作用，更在於「道德」的涵養。是以，「歷史」上的人物、事件等的發生，就不會只有「偶發」的隨機意義，儒者可以從其中讀出更為豐富的「道德」內涵。

另外，「窮達以時，德行一也」，雖表達了「人」應學古聖賢之重德行，但在德行的修持之中，並不排除日後仍有成功之日。〈窮達以時〉的看法，與孟子〈盡心上〉的論點，也有異調重合之妙。《孟子·盡心上》云：<sup>18</sup>

孟子曰：「待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興」。

勞思光認孟子在這裡所肯定的是「人」的自覺力量，所以雖承認歷史有「必然」或「勢」，看似主張一種「歷史命定論」。可是當豪傑之士表現了「自覺意志之主宰力」時，「歷史命定論」也就失去解釋的效力了！所以，勞思光說「此亦見其心性論之原則固直貫其史觀也」。<sup>19</sup>從此處來看，孟子強調歷史的客觀走向，自有其應行之路。但若有德之士能行於世而不變其節，則亦有改變歷史的可能。這樣的觀點，主要強調了「人」的價值意識之顯豁，可以為人類歷史帶來創造性的力量。而正與〈窮達以時〉歷數古聖賢之理想人格以相期許類近。所以，從〈窮達以時〉與《孟子》的文本相對，可以看出先秦儒者面對「歷史」的態度，既不

---

<sup>17</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注卷三公孫丑章句上〉，頁 234。

<sup>18</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注卷十三盡心章句上〉，頁 352。

<sup>19</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》，〈第三章：孔孟與儒學（下）〉，頁 182。

是視之為隨機的偶發時間事件，無視其於未來所可能有的複製意義；也不是持「歷史命定論」的立場，忽略了人的自主力量。相反地，先秦儒者卻在神秘信仰迷霧仍盛的古典時期，走出迷霧，進入「哲學突破」的人文世界。因此，歷史事件的重要便不在於是記錄過去的真實過程，更重要的是對於「現在」所起的批判性作用，以及對於「未來」所引導的啓示性方向！而居於其間，起著「動能」的作用者，即是我們－「人」。

其次，就〈容成氏〉及〈唐虞之道〉所突顯出的「歷史意識」而言，我們可以從「聖王」的歷史理解為主軸來看。基本上，就這些出土文獻以論，「禪讓」及「授賢」是值得注意的兩個方向。<sup>20</sup>其中，以「禪讓」而言之，先秦儒者對於此一課題，表現出高度的興趣。孟子在〈萬章上〉從「天與之，人與之」的立場，說明了古聖王之「禪讓」，實建立於一種「人民主體性」的觀點。<sup>21</sup>〈萬章上〉清楚地說：<sup>22</sup>

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」  
「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」  
「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」  
曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」  
曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。太誓

<sup>20</sup> 相關於「禪讓」的討論，王健文認為可以釐清「歷史意識」之問題。請參：王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（台北：國立台灣大學文史叢刊，1987年），頁140-149。

<sup>21</sup> 請參徐復觀：〈中國的治道－讀陸宣公傳集書後〉，收入：氏著：《中國思想史論集續編》（台北：時報文化出版事業有限公司，1985年），頁470。

<sup>22</sup> 朱熹：《四書章句集注》，〈孟子集注卷九萬章章句上〉，頁307-308。

曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」

孟子於此雖舉出堯舜之「禪讓」有「天與之」的神秘因素，可是如果沒有人民的首肯，舜能否接堯之位？恐仍有疑義。所以，在上引文中，孟子其實強調的重點是「人與之」。也就是，孟子站在「人民主體性」的立場，建構其理想中的政權轉移模式。但是，歷史事實真是如此的發展嗎？從戰國時期的學者來看，孟子認為「天與之」的說法，或許是一種畫蛇添足的作法。例如，荀子雖然同樣尊崇古代聖王，卻不贊成以「禪讓」的角度來說明古聖王的政權轉移之事。所以，他認為流行說法中的「死而擅之」、「老衰而擅」都不是合理的釋讀方向，應當「是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也」。<sup>23</sup>荀子認為最核心的要義，在於「夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！」（〈正論〉）。<sup>24</sup>此說，看似與孟子不同。但思索其背後的意義，當可發現孟子論述「禪讓」實為一種思想的批判武器。其重點當在於對治現實上統治者的意志，進而以「人民主體性」，鬆解「君王主體性」的宰制力。所以，帶有理想之色彩。而荀子雖然不同意孟子使用「禪讓」一詞，但其強調「禮義之分盡矣」，同樣也是一種重視「道德」實踐的理想色彩。因此，孟荀在表面上的差異，並不能影響他們在立場上的理想主義之傾向。

然而，〈容成氏〉作為一份古代的儒簡，其新出土的文獻身份，則提供了一道新的看法。此看法雖未完全悖離「傳賢不傳子」的方式，可是對於禹、啓之間的政權交替，卻提供一個有別於傳說的說法，值得注意。〈容成氏〉一開始即歷數古代聖王之譜系。從「虞氏」、「赫胥氏」、「喬結氏」……等，〈容成氏〉指出古代的政權轉移原則為「皆不授其子而授賢」。這些敘述符合一般儒者的理解與期待。可是，到了第三十四簡之後，禹之後的政權轉移卻出現了「啓於是乎攻益自取」的記錄。簡文云：<sup>25</sup>

咎（皐）咎（陶）之既（賢）也，而欲呂為後。咎（皐）秀（陶）乃五壤（讓）呂天下之既（賢）者，述（遂）禹（稱）疾不出而死。壘（禹）於是虐（乎）壤（讓）益，啟於是虐（乎）攻益自取。

<sup>23</sup> 北大哲學系注釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），〈正論〉，頁353。

<sup>24</sup> 北大哲學系注釋：《荀子新注》，〈正論〉，頁352。

<sup>25</sup> 請參：馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，〈三十四簡〉，頁276。

這是一個有趣的古史發展。我們可以說，〈容成氏〉的作者並沒有採取為賢者諱的作法，所以沒有美化這段政治鬥爭的歷史。這明顯與前揭孟荀之作法不同，也與《史記·夏本紀》的說法不同。<sup>26</sup>吳根友先生曾試圖從學派的歸屬來解釋這種現象（強調「尚賢」）的產生。<sup>27</sup>並認為其與孟子立場有別。另外，美籍學者艾蘭（Sarah Allan）在討論〈唐虞之道〉時，也曾指出〈唐虞之道〉恐非儒家類文獻。<sup>28</sup>兩位學者對於此問題（「禪讓」）的討論，其實提供了一個「儒家」歷史思維轉向的特色。以下再詳加說明：基本上，〈容成氏〉與〈唐虞之道〉是否可歸為儒家類文獻？從一般的看法來說，兩者以「傳賢」為核心，不悖於儒家之說。因此，許多學者視之為儒家類文獻，自有其根據。如是，則像〈容成氏〉可以完全不管「為賢者諱」的處理方式，直陳自己的「古史」認知，似乎就與儒者的許多作法不同，是否宜為儒家文獻，就有許多可討論的空間。所以，如解之為非儒家類文獻，並非完全不可接受。尤其是，這兩篇出土文獻與孟荀的觀點，同中更存有差異。是故，究竟當如何看待這批文獻的屬性？實應再更深入思考。可是誠如前述所言，〈容成氏〉與〈唐虞之道〉論述的最後歸宿，仍然是結穴於「尚賢」的立場。是以，其與儒家思想的臍帶關係，便應予以重視。不過，值得注意的是，這批出土文獻對於「古史」的描述與解釋，實與孟荀有不同之處。而就在這個地方，我們可以看出先秦儒家歷史思維的轉向。因為，孟荀已不在關心「古史」之真偽的客觀性問題。他們其實更強調，能否「德位兼備」？能否從「天」轉向「人」？而此種歷史意識實已突出理想主義色彩，且從「人民主體性」立場出發了。這實是一大變化！因此，通過新出土文獻與傳世文獻的比較，我們可以更清楚地看到先秦儒者的歷史觀，的確是建立在「價值意識」的基礎上。在這樣的思維方式下，

---

<sup>26</sup> 請參：《史記·夏本紀》「十年，帝禹東巡狩，至于會稽而崩。以天下授益。三年之喪畢，益讓帝禹之子啓，而辟居箕山之陽。禹子啓賢，天下屬意焉。及禹崩，雖授益，益之佐禹日淺，天下未洽。故諸侯皆去益而朝啓，曰：吾君帝禹之子也。於是啓遂即天子之位，是為夏后帝啓」。此處所敘述益之培養方式與舜接帝位的模式相近，但舜、益的結果卻不相同。不過，《史記·夏本紀》的說法也與〈容成氏〉大相逕庭。因為，〈容成氏〉的啓是以軍事的力量強取政權。

<sup>27</sup> 吳根友：〈“傳賢不傳子”的政治權力轉移程序—上博簡〈容成氏〉篇政治哲學的問題意識及其學派歸屬問題初探〉，收入：郭齊勇主編：《儒家文化研究（第一輯）》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年），頁155-166。

<sup>28</sup> 艾蘭（Sarah Allan）著、張海晏譯：〈《唐虞之道》：戰國竹簡中任命以德繼位的學說〉，收入：郭齊勇主編：《儒家文化研究（第一輯）》，頁147。



所有的「典範人物」與「關鍵事件」的發生，都轉成「道德經驗」的記錄與教訓！

#### 四、小結

西方哲人曾點出人是被「拋擲」於此世的宇宙孤兒。我們面對四無依傍的人間世，孤獨感從一出生便跟隨著我們。因此，如何認識存在？認識自我？甚至成就自我！即成爲我們畢生的功課。東西方的古代哲人挺立於古典世界，爲人們提供一種理性的生命態度，突顯了人的主體力量與價值。「歷史意識」的建立，或「歷史感」的朗現，即是此種自覺力量的真實展現。先秦儒者面對此一人類精神由迷信躍入理性的大時代，在「歷史意識」的表現上，實以一充滿悲願式的憂患意識爲基，對時間感受採取積極的立場，從而以「價值意識」之道德情感出發。於是，歷史時間的發動並非無意識的行爲反應，歷史時間的記錄也不是緬懷式的哀嘆辭！「歷史」成爲人們進德修業的重要參考，爲惡者在「春秋筆法」的針砭下，令人警惕；爲善者則成爲永世之典範，如堯舜皋陶等聖賢，指引後世理想者的心靈。

※ 本文為國科會專題研究計畫 NSC96—2411—H—004—021 之成果。

本文之撰寫承中央研究院漢籍電子文獻資料庫之協助，謹此致謝。