



## 儒家历史哲学谈要（王达三）

王达三

按：达三参与“青年儒学论坛”已年半有余，适逢坛友议定结集出版参与者之文章合集，且命以问答体为式，乃将近期所思考儒家历史哲学之心得，略加整理写定，质以诸君子，或有讨论，可发信[wzhongren@163.com](mailto:wzhongren@163.com)。

### 甲、顺着讲：走出中西比较视阈

问：谈到哲学或历史哲学，就难免进入中西比较视阈。讨论儒家历史哲学，会不会亦遇到此一问题？

答：何止是会遇到此一问题，毋宁说是走入一困境。讨论者之场景和语境，乃是历史地给定，故讨论儒家历史哲学，在西学占据话语霸权之今天，不得不进入中西比较之视阈，或进入此一困境。关键是如何走出此一困境。

问：如何走出此一困境？

答：“先立乎其大”以挺立中国文化主体性，不放弃中国文化，主要是儒家文化之基本义理和根本精神，勿得以西律中，勿得以西学范围和改造中学。

问：如何挺立中国文化主体性？

答：于中国文化，国人“自己讲”和“讲自己”，斯为创发，斯为上；“照着讲”和“接着讲”，斯为固守，斯为中；“比着讲”和“跟着讲”，斯为歧出，斯为下。“比着讲”和“跟着讲”，即比照和跟从西洋文化，来割裂和肢解中国文化，斯为忘本，斯为迷途，故斯为下。盖文化本是一生命、一气质，一精神，本是内在于其固有之历史和传统，本是内在于其族群之生命生存生活，是通盘的、全体的、系统的一意义世界和信仰支撑。生命不可打烂再更新，气质不可模仿以效颦，精神不可割断割裂而成失忆症和分裂症。

问：如何“自己讲”和“讲自己”与“照着讲”与“接着讲”？

答：斯两者于今世，皆为一高标和预期，能之者鲜有人矣！虽然如此，其要者，当为“顺着讲”。“顺着讲”之前提，除却勿得以西律中外，更要勿得“以今律古”，勿得“以今臆古”，勿得“以今非古”，盖须给历史和古人以陈寅恪先生所言“了解之同情”和钱宾四先生所言之“温情与敬意”，章实斋之“临文主敬、论古必恕”，斯之谓也。“顺着讲”之方法，先追本溯源，以世论事、因时取义，孟子之“知人论世”，斯之谓也；后正本清源，鉴别是非、通达大体，孔子之“其义则丘窃取之矣”，斯之谓也；再培本固源，因应时势、创造转化，孟子之“若夫润泽之，则在君与子”，斯之谓也。“顺着讲”之目的，期于达至中国历史文化之本真、之承继、之创新，孔子之“吾道一以贯之”，斯之谓也。斯文不坠、斯脉不断而能薪火相传、绵延久远者，非由此法，不得成就。当今之世，非只需大开大阖之人

也，亦特需固守儒家基本义理和根本精神者也，子贡之“文武之道，未坠于地，在人”，斯之谓也。

问：可否试举一例以明之？

答：其例甚多。古之儒家，不反对纳妾，今人以“三妻四妾”而非之，然吾以今人之非为非。何也？盖古之乱事纷纷，男子多毙于天灾人祸。长平一战，秦人坑杀赵之降卒四十万；安阳一战，项羽坑杀秦之降卒二十万。“争地以战，杀人盈野，争城以战，杀人盈城。”战中所毙之人，岂非多男子乎？依此算之，战国之世，乃至古之社会，男少女多，男女失调，男子取妻而又纳妾，非无故也。《孟子》书中必于坟墓处“饜酒肉而后反”之“良人”尚有一妾，此其证也。然当今之世，类之升平，又男多女少，则不应有“三妻四妾”之事。有之，则目为淫乱可也。又者，古之儒家，力主“万恶淫为首”，今人多非之，以为不通人情，然吾亦以今人之非为非。何也？其一，古之社会，为一狭小地理单元之“熟人社会”（费孝通先生语），淫乱而生子，东家之婴貌似西家之父，此必将引起社会秩序之震荡矣；其二，古之社会，节育工具不备，淫乱而生子又极其易矣；其三，古之社会，流动性小，其男子多有匹配，其本能之需求，多于家庭内部即可解决，非有大欲，无须他顾。（此例本陈明先生而达三润色之）当今之世，开放性、流动性极强，节育工具大备，且“陌生人社会”（达三反费孝通先生之意而用之），其道德自律与他律，皆大松弛，又旷男怨女多，故扭转乾坤，而以“万恶淫为首”为非。纵然如此，吾亦是将淫乱视为不道德。盖男女事，责任与义务为其要也。类此之例，即是还原历史场景之解释。知其场景，明其流变，自不会苛察古人矣。

问：可否就历史哲学相关领域而说明此一问题？

答：“历史哲学”一词由法人伏尔泰于1756年出版之《风俗论》一书所首创，然西洋学者多以意人维科于1725年出版之《新科学》为“历史哲学”之奠基，称其为“历史哲学世俗化之起点”。故“历史哲学”一词及其作为一门学科，在西洋亦为晚出。然直谓其前无“历史哲学”则不可，盖只是其前人未将“历史哲学”作为一门学科进行系统关照而已。故西洋人讲述“历史哲学”，亦往往追述至古希腊，更认为欧洲中世纪经院哲学蕴涵有丰富之历史哲学。英人罗素讲奥古斯丁之哲学，即专列其《上帝之城》一书中所展示之历史哲学。

问：既谓晚出，又绍前哲，是否为一矛盾？

答：此一矛盾，部分源自其关照之对象有所不同，亦部分源其自对“历史哲学”之界定有所不同。

问：其关照对象有何不同？

答：普通人心目中之“历史”，大凡含有“事实→史迹→史实→作者→史书→史料→史学”序列中之一二部分。然西洋“历史哲学”所关照之“历史”，大体含两义，即历史事实和历史著述。英人沃尔什即依据“历史”一词兼含之“本然义”（what happened，即历史事实）与“认知义”（what is written about it，即历史著述），借用西洋哲学由本体论到认识论转型之用语“思辨”和“分析”两词，把注重“本然义”之“历史哲学”称为“思辨的历史哲学”，把注重“认知义”之“历史哲学”称为“分析的历史哲学。”前者亦可称“本体论的历史哲学”，其要在于回答历史之规律和法则为何，其代表人物有德人黑格尔（《历史哲

学》)、德人斯宾格勒(《西方的没落》)等;后者亦可称“认识论的历史哲学”,其要在于回答历史之知识和性质为何,其代表人物有意人克罗齐(《历史学的理论和实际》)、英人柯林武德(《历史的观念》)等。自20世纪始,西洋“历史哲学”又有一“语言学转向”,即强调叙述“历史”之语言,不仅仅是“外在”之形式或反映“实在”之媒介,而是其本身就具有某种“实在性”,具有真实之“意义”,甚至认为即是“事物”或“实在”之本身。吾人可称之为“语言学的历史哲学”,其代表人物有美国人怀特海(《元史学:十九世纪欧洲的历史想象》)等人。

问:其对“历史哲学”之界定有何不同?

答:其关照对象之不同,乃有其“历史哲学”界定之不同。黑格尔谓“历史哲学”乃是对历史之“思想”考察。然黑氏之“思想”乃是其“理性”,即其“绝对观念”或“世界精神”或“自由意识”。“理性”者,“宇宙之实体”或“世界之本原”也。以“理性”考察历史,把历史目为“理性”之自我展开,唯此方为“历史哲学”。否则,既非“历史哲学”,乃至“无历史”。柯林武德则以为“历史哲学”非讯问历史之何以展开者,而是探究历史学家何以确定和评判历史,即探究历史著述、历史知识之何以可能者。

问:西洋人对历史哲学之理解与儒家历史哲学有何关碍?

答:其要在于以西洋历史哲学之传统和流派视吾华族,则吾并无历史哲学。例如,在黑氏看来,中国正是一没有其意义上“理性”之国度和民族,故说:“在中国人中间,‘历史’仅仅包含纯粹确定的事实,并不对事实表示任何意见或者理解。”

问:此种论定,是否属于武断?

答:何止武断?乃为误解、不解和曲解。西人“以西律中”尚可,不得怪乎其与中国历史文化之隔膜,然可悲者乃是近之国人依傍西洋历史哲学,从而“以西律中”,且为“以今律古”。余英时尝谓:“我们的史学尽管发达,而历史哲学的园地却十分荒芜。严格地说,我们缺乏玄想的历史哲学,西汉公羊派的历史观,也和西洋式的玄想不同。”此种论定,实是有以刀叉为餐具而不以筷子为餐具之嫌,故皆不能于中国历史哲学为追根溯源之梳理、正本清源之论衡、培本固源之增益。

问:“以西律中”、“以今律古”,重构吾古人之“历史哲学”有何不可?

答:重构自是无有不可。然须知,此种重构之“历史哲学”:其一,非古人之“历史哲学”矣,乃今人之“历史哲学”矣;其二,非中国历史文化“一以贯之”之真实和亲切诠释矣,非有助于中国文化之延续与增益矣;其三,偏离儒家历史哲学之真谛而误入歧途,是为歧出矣。

问:其歧出之表现如何?

答:其表现有四:其一为“食洋不化”,唯以翻译引介西洋历史哲学为能事,斯目为无根之学术可也;其二为“以西律中”,套用西洋历史哲学之范畴和模式来割裂肢解中国之历史,如李大钊之《史学要论》、剪伯赞之《历史哲学教程》,斯目为激荡之破坏可也;其三为“不中不西”,建一截断众流之历史哲学体系,如朱谦之先生之《历史哲学》、胡秋原先生之《历史哲学概论》,然其旨意虽宏大,其要则与中国历史之本真少有关碍矣;其四为“回

应挑战”，被动因应西洋历史哲学之问题意识，如牟宗三先生之《历史哲学》、贺麟先生之《王船山的历史哲学》。

问：牟、贺二先生非属于当代新儒家欤？

答：以用心和情怀、固守与努力言，二先生自当属于圣门中人，一代大儒。然彼二人之部分问题意识，乃据西洋历史哲学之挑战，倒啖甘蔗而逆溯儒家历史哲学，非“顺着讲”矣。以牟先生为例，其旨在于回答黑格尔对中国历史和历史哲学之判定，意在推翻其“东方文明一人自由论”、“东方文明幼稚孩童论”等结论，主中国古代之“客观精神”或“自由精神”多有内容之表现而无形式之规制，其进者则须将其“内容之表现”由“外在之形式”，即民主与科学，予以规定。此等意旨，恐非往圣先贤所有矣。且民主与科学，果为定海之神针欤？

问：探究儒家历史哲学，如何走出“以西律中”、“以今律古”之困境而别开生面、自成一统？

答：“顺着讲”儒家历史哲学，给予其追根溯源之梳理、正本清源之论衡、培本固源之增益。

## 乙、史义：儒家之历史哲学

问：如何“顺着讲”儒家历史哲学？

答：钱穆先生治史，首明“中国民族本为一历史的民族”，盖吾国非但历史久远绵延、历史记载连贯、历史典籍丰富，且吾族亦原是一有坚定历史信仰和深厚历史意识之民族，历史思维和历史精神博大精深。“历史哲学”固非我学术源流中所有之名词与学科，然考其实，则不得谓吾无有历史哲学之传统。故借用西洋“历史哲学”之名，而还中国历史哲学之实，是“顺着讲”中国历史哲学之首义。“西具盛中酒”、“新瓶装陈酿”，其名约定俗成，亦无不可。

问：中国历史哲学如何界定？

答：吾谓吾国近世有一历史哲学大师，国族柳诒徵先生是也（钱穆、张荫麟、柳诒徵、陈登原、王国维、陈寅恪，吾谓之近世中国史学之六大国族）。柳先生谓：“治史之识，非第欲明撰著之义法，尤须积之以求人群之原则。由历史而求人群之原理，近人谓之历史哲学。吾国古亦无此名，而推求原理，固已具于经子。”柳先生首明历史哲学之实本我所有，故梳爬经史子集而成《国史要义》，直追实斋之《文史通义》，国人谓二氏之作为中国两部系统之历史哲学著述。贺麟先生又谓：“何谓历史哲学？太史公所谓‘明天人之际，通古今之变，成一家之言’，可以说是对于历史哲学的性质与任务最好的诠释。简言之，历史哲学即是要在历史上去求教训，格历史之物，究历史之理，究国运盛衰、时代治乱、英雄成败、文化消长、政教得失、风俗隆污之理。换言之，历史哲学即在历史中求‘通鉴’，求有普遍性的教训、鉴戒或原则。”此贺麟先生对历史哲学之理解也。

问：贺麟先生对历史哲学之理解，是否可以法式？

答：贺麟先生之理解，虽无不妥，然有冗滞。故吾欲上推孔孟，明儒家历史哲学之定义。吾

国之人有西洋历史哲学对历史之两分法，已久之矣。刘知几即谓：“物有衡准，而鉴无定识。”钱穆先生亦谓：“一往不变者，乃历史之事实；与时俱新者，则历史之知识。”冯友兰先生又谓：历史往往有两义，“一是指事情之自身”，“一是指事情之纪述”，故“所谓历史者，或即是其主人翁之活动之全体，或即是历史家对于此活动之纪述”。历史之此两义，即分别为西洋“思辨的历史哲学”与“分析的历史哲学”所关照之对象。然由孔孟处始，吾国古人对历史之三分法，更为久远而得大体。

问：何谓历史之三分法？

答：业师张立文先生曰：“和合学对历史的理解有：一是历史人物、事件本身，如考古发现的实物等；二是历史人物、事件的记录、描述，如实录、二十四史等；三是历史人物、事件的诠释，如柳宗元的《封建论》、王夫之的《秦始皇》及史学著述等。这里的第二点是把实存的历史转化为文字形态存在的历史；第三点是把实存的、文字存在的历史转化为观念存在的历史。”业师所言第一点即为历史之事实（史事），第二点即为历史之记述（史文），第三点即为研究和反思史事与史文之观念，即史义。柳诒徵先生曰：“史之三要素，曰事，曰文，曰义。”史事、史文、史义，即历史之三分法也。

问：为何说历史之三分法源自孔孟处？

答：万斯同谓：“诸史无义，而《春秋》有义也。”盖实录之史书，非有深切大义之蕴涵与刚勇道义之担当。而孔子修作《春秋》则曰：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”即意在通过对已有史书之“笔则笔，削则削”，而将己之理念与诉求寓于历史事实之新撰。故孟子曰：“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《檮杌》，鲁之《春秋》，一也；其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：‘其义则丘窃取之矣。’”“其事则齐桓、晋文”者，史事也；“其文则史”者，史文也；“其义则丘窃取之矣”者，史义也。故吾谓历史之三分法发凡于孔孟处。

问：孔孟对历史之三分法与儒家历史哲学有何联系？

答：孔子以鲁之《春秋》为范本，“约其辞文，去其烦重，以制义法。”故“《春秋》以道义”。此一“义”者，即孔子关照和论定史事之史义。《中庸》云：“义者，宜也。”《尔雅》云：“宜，事也。”“义”本训为“宜”，又引申为适宜之事理。故“义”可看作合乎事之宜的道理和行为。一事有一事之“义”，一类事有一类事之“义”，故“义”有种种。孔子曰：“唐虞禅，夏后殷、周继，其义一也。”孟子曰：“贵贵尊贤，其义一也。”荀子曰：“征诛揖让，其义一也。”孔孟荀于不同史事中所发现之一以贯之之“义”，即其史义之一种，是为“别名”之史义。去其“别”而取其同，用一范畴而概述之，则为“共名”之史义，即历史哲学。实斋曰：“史所贵者义也，而所具者事也，所凭者文也。”又谓：“譬之人身，事者其骨，文者其肤，义者其精神也。”实斋此处所言之史义，即“共名”之史义，即历史哲学。儒家之史义，即儒家之历史哲学。此点唐君毅先生尝予以点明，而吾欲给予其以系统之发掘与阐述。

问：由此儒家历史哲学之内涵明焉，然则其外延者何？

答：史义为历史之大体、之规律、之法则而昭示于人者，是实斋所谓“万事万物之所以然，而非万事万物之当然也”。故史义寓于客观之历史而赖乎人之发明。此一发明，又端赖乎人

之有主观的、先入的见解。此种见解，是诉求和理想，是用心和情怀，是作之者心目中历史之所应然，而非必为历史之本然。船山尝因八股之法而代圣人立言曰：“孔子曰：‘吾之于《春秋》，笔则笔，削则削。有大义焉，正人道之昭垂而定于一者也；有精义焉，严人道之存亡而辨于微者也。则丘也审之于心，揆之于理，窃取古之帝王所以肇修人纪者，而深切著明以示天下焉。’”船山谓孔子之史义，有“大义”，有“精义”。吾换而言之，曰儒家之历史哲学，亦含此两义，即历史之“大义”与历史之“精义”。

问：历史之“大义”与历史之“精义”有何区别？

答：船山又谓：“夫义，有天下之大义焉，有吾心之精义焉。”历史之大体、之规律、之法则而昭示于人者，或历史之所以然者，是史义之一种，或狭义之史义，即船山之“大义”。历史之所应然，即是船山所言“吾心之精义”，是人之主观的、先入的价值预设而寓于历史之中者。

问：能否进一步解说历史之“精义”？

答：船山之历史“精义”，在实斋处即为“史意”。实斋曰：“刘言史法，吾言史意。”曰：“郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意。”曰：“作史贵知其意。”实斋之“史意”，即能使人“独断于一心”之主观见解。实斋曰：“以夫子‘义则窃取’之旨观之，固将纲纪天人，推明大道，所以通古今之变，而成一家之言者，必有详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心。及其书之成也，自然可以参天地而质鬼神，契前修而俟后圣，此家学之所以可贵也。”唯有“史意”或“精义”，才能使人对历史“独断于一心”，得历史之真精神，或为历史灌入一真精神，通达历史之本原和大体。故“史意”者，亦历史哲学也。余英时尝谓：“章氏所谓‘史意’细按之则正是西方批评派的历史哲学。”然余氏此一论断，使“史意”或“精义”之范围缩小，且断非西洋批评（分析）派之历史哲学所可比拟，故为吾所不取。

问：儒家之“史义”，即你所理解之儒家历史哲学？

答：中国学术源流中之“史义”，即为“共名”之“历史哲学”。“史义”又含二义：一为历史之大体、之规律、之法则，是客观的、必然的历史精神，即船山之“大义”或实斋之“所以然”；一为作之者心目中的历史观点和历史主张，是先入的、主观的历史观念，即船山之“精义”或实斋之“史意”。此两种意义上之“历史哲学”，即为吾所取之法式。然二者非有截然之分殊，盖其间既有区别亦有联系，前者是历史之法则昭示于人而为人所体认者，后者为人之价值观念寓于历史中而为人所固守者，要之皆与人之主体性相关联。王充曰：“孔子得史记以作《春秋》，及其立义创意，褒贬赏诛，不复因史记者，眇思自出于胸中。”其斯之谓也。（详见拙文《历史三分法与中国历史哲学》）

问：中国历史哲学和儒家历史哲学可有分殊？

答：于中国历史文化传统而言，儒家历史哲学大体可目为中国之历史哲学，或可谓中国历史哲学之主体、主流、主导。盖儒家特重历史，故其历史哲学精湛博大。儒家之经书，皆史书也，而能序定人伦，阐发幽微，推明历史，点化古今，通达一体，无不史义精道。此者，叶适、阳明、实斋、定庵，皆以“（五）六经皆史”而明之矣。而中国其他学派，则否。盖道

家有历史虚无主义之倾向，法家有历史实用主义之倾向，墨家有历史功利主义之倾向，皆不能推本历史之大源，亦不能引导和规制中国历史之发展。余此，则更不足观道矣。

### 丙、天地人：历史何以可能

问：讲儒家历史哲学，应首先从何谈起？

答：历史先于儒学，非儒学先于历史。牟宗三先生之《历史哲学》，首明“历史哲学”何以可能。盖其受康德、黑格尔影响颇深，故形上思考居多。而吾以为，儒家历史哲学之第一要义，非应首明儒家历史哲学何以可能，而应首明历史何以可能？盖历史何以可能，是历史哲学何以可能之前提。

问：如此，则历史何以可能？

答：其要有三，曰时间，曰空间，曰人。万事万物皆有其史，然吾人所言之历史，人之历史耳。人之历史之所以成为可能，乃是因人于时空中穿梭行事。彼时人之行事，是为事实；此时人之记忆，是为史实。由人之事实到人之史实，连续成一体，即为历史。时空人三者缺一则不能构成历史。于儒家处，时空人，即为“天地人”。

问：如何理解儒家之“天地人”？

答：首先须知，此处之“天地人”，是历史哲学意义上之“天地人”，不干宇宙论、本体论、道德论、心性论意义上之“天地人”。其次须知，此处之“天地人”，有“三重界定”和“两重转换”。

问：何谓“三重界定”和“两重转换”？

答：“三重界定”，即“天地人”皆有自然义、社会义、历史义三义，三者缺一则不得构成历史；“两重转换”，即须首先将“天地人”之“自然义”转换为“社会义”，再将其“社会义”转换为“历史义”，非经此两步转换，亦不能完成历史。

问：何谓“天地人”之“自然义”？

答：“自然义”，即首先明“天地人”为一自然之存在，是一存在论意义上之“时空人”。盖自然之“天地人”，乃是历史何以可能之前提、之基础。自然之时空，自本自根，自行自化。孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”此处之“天”兼统“地”，正是一自然之时空。“四时行焉”之“四时”，春夏秋冬也，自然时间也；其“行”，“天行”也，“天运”也，“天常”也，非人之所能主宰操纵也。“百物生焉”之“百物”焉出？大地所出也。无所不载之大地，自然空间也。荀子最能发明孔子之自然时空义，曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”此“天”乃自然之时间也。曰：“日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施。”此言天地，此言自然之时空。尤为可贵者，荀子还能对自然之时空予以抽象之界定，曰：“坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙理矣。”《墨子》、《庄子》、邹衍及《淮南子》皆谈“宇宙”。《墨子》云：“久（宙），弥异时也；宇，弥异时也。”高诱注《淮南子》之“宇宙”曰：“宇，四方上下也；宙，往古来今也。将成天地之貌也。”是则“宇宙”在战国时期，已为一通行之术语，亦可以“天地”而名之，指自然之时间与空间。然荀

子处之天地、之时空、之宇宙，本是一经验论、存在论之概念，非生成论、本体论之概念。荀子，乃至后之儒家，多不对此一概念作深入之探讨而向上翻转给予其先验或超验之规定。盖非不能也，是不为也。故荀子云：“夫坚白、同异、有厚无厚之察，非不察也，然而君子不辩，止之也。”

问：自然义“天地人”中之“人”若何？

答：“天地生人”。有自然义之“天地”，复有“自然义”之“人”。然此处之“人”非具形之人，而是指“人之性”。性者，生之谓也。孔子拈出“性近习远”，不言人性之善恶。盖人性之概念界定与人性之善恶判定本不相属。人性之自然义，即其本能义、情欲义。人之所以为人，固非在其自然义之性，然自然义之性却为不可无者。孔子曰：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希。庶民去之，君子存之。”荀子曰：“我欲属之鸟鼠禽兽邪？则又不可，其形体又人，而好恶多同。”是以人之所以能异于犬马、禽兽、鸟属者，非在其有类似于犬马、禽兽、鸟属之本能与情欲，而在于其既有之，而又独能有或应有孔子之敬养、孟子之仁义、荀子之礼法。人若无能养、无情欲、无形体，非人矣，无人矣，进而无家、无国、无天下、无历史矣。有生命能生存，方有生活能生长，方有社会之存在和历史之延续。故自然义之人，是人之所以为人之载体。

问：何谓“天地人”之“社会义”？

答：荀子曰：“天者，高之极也；地者，下之极也；无穷者，广之极也。”一无始无终、无边无际的自然义之天地、之时空、之宇宙，虽可为人所接知、所体验、所抽象，然人亲身感受活动之小居所，则非如此之广袤无垠与久远悠长。故须将自然义之“天地人”，转化为“社会义”之“天地人”，以切人之真实的、现实的生命生存生活生长。《礼记·乐记》云：“事与时并。”盖世间本无脱离时间之事，亦无脱离空间之事。故孟子曰：“以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。”“数”者，自然之时间也；“时”者，社会之时间也。孟子曰：“天时不如地利，地利不如人和。”荀子亦曰：“上失天时，下失地利，中失人和。”“天时”与“地利”皆与人事相瓜葛，而成一共时性、同境性之存在。人之所处，此时间也，此空间也，此时空所限定之此社会场域也。由此，自然义之时空转化为特定范围之时空，而人亦只需解决特定时空下之自身问题，而不必有“杞人忧天”之虑。“使民以时”、“不违农时”、“时不我待”、“圣之时者”之“时”，皆切于人事、世事、时事，为社会义之时间观念也。《大学》云“修身齐家治国平天下”，“修齐治平”者，是空间范围之渐次拓展也，是一社会义之空间观念也。进言之，共时性、同境性之时空，乃为历史之横剖面，是历史之一点。

问：社会义“天地人”中之“人”若何？

答：人为历史之主体，首为社会之主体，即生存于特定的共时性、同境性之时空。抽象之人、单个之人、本能之人，皆不能组成社会和形成历史，故欲抟成一群体、一社会，人需要超越其本能义、情欲义之自然义之人性，而具有组成社会之意识、之能力、之品行，即社会义之人性，包括认知义之人性 and 道德义之人性。孔子之“智”，已含人性之认知义。孟子曰：“思则得之，不思则不得也。”“思”者，亦人性之认知义也。荀子尤能明人性之认知义，曰：“人之所以为人者，何已也？曰：以其有辨也。”又曰：“凡以知，人之性也。”认知之对象，有自然，有人事。儒家之所以为儒家，贵在其注重人事，贵在其探究和规定人



性之道德义。孔子言“性近习远”，至孟荀而分途。孟子言性善，盖欲觉人之一点灵明，置善于人心，扬善以惩恶。荀子主性恶，盖欲明人之不免私欲，防恶于礼法，惩恶以扬善。孟子是高昂理想，从高处往下贯以讲道德；荀子是诊治现实，从低处往上走以讲道德。钱大昕谓：“孟言性善，欲人之尽性而乐于善；荀言性恶，欲人之化性而勉于善。立言虽殊，其教人以善则一也。”得之矣。社会义之人超越于自然义之人，是人之所以为人之本质。

问：然则人性到底是善还是恶？

答：儒家讲论问题，很少给予其以本质性、单一性、强制性规定和概括，而是含有很大有机性、整体性、包容性。前言及，人性概念之界定与人性善恶本不相属。盖人性是一可分殊之概念，包含有自然义、社会义和历史义。自然义之人性，天成也；社会义之人性，习成也；历史义之人性，日成也。故人性之善恶，是一社会义之人性规定，不能取代其前后两义。

问：何谓“天地人”之“历史义”？

答：“天地人”之自然义向社会义再向历史义之转换，首先是自然而然之现象，其次则有转化深刻彻底与否之别。儒家之转换，乃非但于中国文化流派中，而且亦于世界文化流派中，最深刻彻底者。曾子曰“慎终追远”，不忘其本而有感怀也；孟子曰“创业垂统”，奋发事业日为可继也。《左传》云：“国之大事，唯祀与戎。”国之“祀”者，左宗庙，右社稷。牟宗三先生云：“立社稷，即所以尊土穀；立宗庙，即所以尊历史。是则宗庙表时间，社稷表空间。时间，通而上之；空间，通而广之。合而为一，则示生命之结聚与持续。”《左传》云：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此谓三不朽。”“不朽”者，其彼时空之事而穿行至并遗泽于后世者也。中国古之史书最为发达，其初者，《尚书》记言，《春秋》载事，皆为垂法后世也。《春秋》为编年之史。杜预《春秋左传集解序》云：“记事者，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，所以纪远近、别同异也。故史之所记，必表年以首事。年有四时，故错举以为所记之名也。”《春秋》无事亦书，云“元年春王正月”，此非无意义者，盖表征古人时间不可中断之观念也。时间不可中断，则表国家民族之历史、之生命不可中断，且必须为其不中断而有大努力。

问：历史义“天地人”中之“人”若何？

答：《尚书》云：“习与性成。”又云：“节性，惟日其迈。”船山注云：“习与性成者，习成而性与成也。”又云：“性者生也，日生而日成之也。”《尚书》点出“习与性成”与“性与日成”，盖意在说明，生之谓性，性本材朴，故生之性本为一躯壳、一器皿，其有待充实与生成，而后方为社会义之人性。其待充实者，习也；习积之而成性；其使生成者，日也；日积之而有性。习者，社会之习俗惯常也，空间义也；日者，人生之岁月旦暮也，时间义也。故社会义之人性，乃是历史地形成者，故亦是一历史义之人性。非但一人之性如此，一民族之性亦是如此，是为其自性，是为其文化；而此自性与文化，乃是一生命，一气质，一精神，其变动不居与变化日新者，故亦是历史地形成者。《大学》云：“苟日新，又日新，日日新。”其斯之谓也。虽然，历史义之人性，非为革故鼎新、除旧布新、推陈出新者，而是以基本人性之规定，为种子，为内核，持续地生发生长者，生之又生，生生不息。《易》云：“天地之大德曰生”。“日新之谓盛德，生生之谓易”。其斯之谓也。

问：作为历史何以可能之规定，儒家之“时空人”或“天地人”，有何基本特色？

答：儒家历史哲学中之“天地人”，其自然义者，规模大矣，立意实矣，故能成就我华夏民族积聚性与延续性之根柢；其社会义者，博厚矣，故能抟成我华夏民族之积聚性；其历史义者，悠久矣，故能维系我华夏民族之延续性。《中庸》云：“故至诚无息，不息则久，久则

征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。”其斯之谓也。

问：历史何以可能之问题既然解决，则此后儒家历史哲学须作何通盘之考虑？

答：前已点出，一民族亦有其自性与文化，其为一生命，一气质，一精神。《大戴礼》云：“殷为天子三十余世而周受之，周为天子三十余世而秦受之，人性非甚相远也，何殷、周有道之长而秦无暴？其故可知也。”依此则知人性与历史强相关也。然此处之“人性”，乃民族之自性与文化对其自性之形塑与预期。故儒家历史哲学之展开，应重在探讨儒家于历史中所发掘之大体、之规律、之法则，与儒家寓于历史中之价值、之理想、之观念，进而说明儒家之历史意识、历史信仰与历史精神之一贯、之脉络、之发展。

#### 丁、人文与生生：历史之起源与行程

问：西人描述历史，总对历史之起源、之行程、之归宿，有迫切了解与诠释之愿望。儒家对此有何见解？

答：西人对历史之总体描述，确有此强烈愿望，其表现为“两希传统”，即希腊传统与希伯莱传统，前者以思辨型、抽象性之概念（如柏拉图之理念、黑格尔之绝对精神），后者以人格化、主宰性之上帝，作为历史之起源、生发、行进之奠基。要之，二者皆设定一先验或超验之玄绝体，作为发育、关照、引导和规制历史之本体，人之历史，只是此玄绝体之一层面、一阶段、一实现。儒家之历史哲学，则大异乎此。盖儒家对历史之理解，就历史之起源而言，乃是人文史观；就历史之行程而言，乃生生史观。

问：何谓人文史观？

答：人文史观主要相对于神学史观而言，亦须相对于概念史观而言。《易》云：“刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变；观乎人文以化成天下。”王弼注：“解天之文则时变可知也，解人之文则化成可为也。”“天文”即“天之文”，亦即“天象”，亦即宇宙自然现象；“人文”即“人之文”，亦即“人事”，亦即人类社会现象。《后汉书·公孙瓚传论》曰：“舍诸天运，征乎人文，则古之休烈何远之有！”李贤注：“天运犹天命也，人文犹人事也。《易》曰：‘观乎人文以化成天下’。”依此可知，“观乎人文以化成天下”之意思即为考察人类社会伦理道德现象，以教化天下，成全礼俗。故人文者，即人事、人本、人性、人道也。进言之，人文者，挺立人之主体性也。人文史观即是以人事、人本、人道、人性之观点诠释和论衡人类社会历史，挺立人之历史主体性。

问：儒家人文史观之由来若何？

答：牟宗三先生云：“古有‘人文化成’之成语，此可为儒家人文主义之确界。”唐君毅先生云：“《易传》之说‘观乎人文，以化成天下’，都当是指周代礼乐之盛所表现之人文中心的精神。”中国古人之人文精神，从西周至战国，如徐复观先生所言，已由三种形式得以表现：“人的精神，从神的手上解放出来，于是人用心的重点不是神，而是人的行为。”“神为人而存在。”“生命的庄严。”故吾人可谓，在西周至战国期间，儒家之人文史观已大体厘定。船山云：“法备于三王，而道著于孔子。”故吾人亦可进谓：孔子前之古人多本

于神学史观，而孔子后之古人则多本于人文史观；古人人文史观之确立，实以孔子为枢轴和转折。

问：儒家人文史观之表现若何？

答：其要有三，一曰征诸天道，一曰本诸人道，一曰假诸神道。

问：何谓征诸天道？

答：征诸天道，即以天道诠释和论衡人类社会现象与历史。天道之天者，自然之天也。冯友兰先生曾谓：“孔子之所谓天，乃一有意志上帝，乃一‘主宰之天’也。”此说非确。《礼记》云：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”殷人之淫祀，尤见先民确曾有一上帝、鬼神之崇拜。孔子为殷之遗民，不能不受殷商传统文化之影响。故孔子思想中确有主宰性、人格化之上帝、鬼神之思想遗存，如曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”“获罪于天，无所祷也。”然孔子之天，主要为一自然之天，故曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”又曰：“大哉，尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也；焕乎，其有文章！”帝尧之所以“不与焉”，是因天道自有其本然和应然之规则，如同宇宙自然之存在和运行。故孔子之天，要者不含主宰性、人格化天帝之意，它只是一运行不息、生生不已之自然本身。（详见拙文《唯天为大：孔子天命观试论》）孔子把天界定为自然宇宙之天，破除其神秘性，给其注入更多以理性、人文之蕴涵。无主宰性、人格化之天、之上帝，则无“创世纪”之传说，无天地剖判之臆想。故孔子上推历史，维断自尧舜；史公撰写《史记》，极曰：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”至于吾先民之起源、历史之起源，则无意追究，而是付诸阙如，盖洪荒已远，文献无征；有裨博闻，无关闾旨。（详见拙文《孔子人文史观辨证》）盘古开天辟地、女娲抟土造人，实乃后人不经之臆造也。

问：何谓本诸人道？

答：古之谚曰：“天道无亲，常与善人。”天道有常而不与人事，人事无常而须副天道，故需尽人事而听天命。由此，天道退居其次，而人事首出，人道凸显。故儒家重人事，开人道。《尚书》云：“惟天地万物之母，惟人为万物之灵。”孔子谓：“天地之性人为贵。”弃人而信鬼神，是为惑乱而不识大体。故刘知几曰：“夫论成败者，固当以人事为主。必推命而言，则其理悖矣。”儒家所开之人道，至简至大至高至明，一言以蔽之，曰“仁”。故孔孟荀皆曰仁者爱人；《中庸》直接点出“仁者人也”；孟子进谓：“仁者人也，合而言之，道也。”是故“仁”乃为人之道，无仁、非仁、麻木不仁，即不是人，徒具人之形而已。《大学》云：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”万事万物莫不有其本，本立而道生。“人”或“仁”之本，即为“孝悌”。故有子曰：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。”“为仁”二字，古之诠释多矣，其要，或以为“为人”，或以为“行仁”。吾谓“为人”与“行仁”，其义一也。有人斯有本，有本斯有道，“孝悌”乃“为人之本”。“为人”与“行仁”，非难也，而难于不为。故孔子曰：“为人由己，而由乎人哉？”“吾欲仁，斯仁至矣。”故儒家尤重“一体之仁，一心之转”。人非生而必仁，然须欲仁，向仁，近仁，行仁，成仁。成仁者，成己也，非成人也。成仁者，方可成人成物。故孔子曰：“人能弘道，非道弘人。”弘道者，恢弘人之道也。恢弘人之道者，挺立人之主体性也。（详见拙文《孔子“吾道一以贯之”试论》）故《易》曰：“天行健，君子以自强不息。”自强不息者，日进无疆而向仁迫近也。儒家立言讲道，立极垂法，乃至种种思

想理论、礼法制度，皆本乎此，源乎此，归乎此，未有离仁而谈道之儒家者也，斯谓之本诸人道。

问：何谓假诸神道？

答：天本自然，然其有命矣，是为天行、天运、天常，是为天命。故朱子曰：“天命，即天道流行而赋予物者也，乃事物所以当然之故也。”天命虽非深妙，然上学下达，上知天命，下应人事，以达至于天人合一之境，则非人人欲为，亦非人人能为，甚至是虽告之而不为。孔子曰：“不知命，无以为君子也。”又曰：“小人不知天命而不畏也。”不知天命则悖天逆理，乱法无常。故须对“小人”之破坏性予以制肘，以引导其向善行仁。孔子曰：“民可使由之，不可使知之。”可由之而不可使知之者，圣人神道设教是也。《易》曰：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”神道设教，端在于治民，故孔子曰：“使民如承大祭。”荀子亦曰：“祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣。苟非圣人，莫之能知也。圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也；其在百姓，以为鬼事也。”又曰：“故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”故神道者，始终为一用，用于民，用于世，而非大本大源者也。由此可知中国民间社会多有各种天帝崇拜与鬼神传说之原由。

问：人文史观相对于概念史观若何？

答：儒家之理念，其所由来之特色，在于由低往高走，即本乎人而发议论，于平实处见真精神，亦即人文、人本、人道、人性之精神。此人者，生命生存生活生长中之人也。以仁例之，则仁之发，本于情。无情则不实，不实则不诚，不诚则不信，不信则不行。故仁乃以个人之亲身经验和真实情感为中心，将己之情与爱由己推人，由近推远，由内推外，环环扩展，成一由己之情与爱为中心向外发散放射之同心圆，并与他人之同心圆交叠，构成稳定和谐之社会秩序。故仁虽是一理念，其要则为两人相偶而力行。非知不足行仁，非行不足成仁。故儒家乃先有人，而后有理念。而西方，是先有理念，而后由人。如柏拉图之“理念”、亚里士多德之“形式”、黑格尔之“绝对精神”等，皆以一绝对之理念为发论之极，由上而下，笼罩一切，抽象玄绝，圆满自足。故其难以以人为中心而诠释和理解人之历史，而不得不把历史目为“理念”之展开、之行程、之体现。进而言之，上帝者，亦一“理念”也；“理念”者，亦一上帝也。

问：何谓生生史观？

答：《易》曰：“天地之大德曰生。”《诗》曰：“天生蒸民，有物有则。”天地生人，生只是生，生本无由，亦无须所资。世间万事万物有生斯有本。本者，有生成发育也，作为其延续者和继承者，不应忘本，不能忘本。儒家对人之本采取敬畏与尊重之态度。《礼记》云：“万物本乎天，人本乎祖。”故儒家重敬天而法祖、慎终且追远。重本，非决然之崇古非今，而是由本而发，创发美好之可能，达以延续个体和族群生命而至于理想之境地，此是为生生史观。生生史观之第一个“生”字，为名词，指已生成即存在者，亦即历史和现实；第二个“生”字，为动词，指继续发育生长者。后一“生”源自前一“生”，即现实和将来，都是又历史而生成，而且是生之又生，与时偕行，生生不息。《大学》云：“苟日新，又日新，日日新。”《易》云：“日新之谓盛德，生生之谓易”。《大戴礼》云：“天地者，性之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地焉生，无先祖焉出，无君师焉治？三者偏亡，无安之人。”生与生之间，构成一条不可间断之历史之流，奔腾不息，永




进不止。业师张立文先生把历史看作是一个有机生命体，认为生命不止，历史不息，曰：“生命历史就是历史的生生不息之途，生命历史学就是关于此历史生生不息之途的学问或学说。”生生史观，乃是对历史行程之判定与解释。生生而有历史，故历史能生生而无中断，无突变，无覆灭。

戊、崇古与维新：作为已然之历史（待补）

己、仁政与教化：作为实然之历史（待补）

庚、大同与文化：作为应然之历史（待补）

乙酉年仲夏王达三于北京

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2005-7-22 浏览人次：801

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。