

「以史傳經」——論徐復觀先生《春秋》 學說與其經學觀*

宋惠如**

〔摘要〕

晚清民國以來學人在研究方法上，有一透過重整與究實經學史發展為主要途徑，藉以發掘經學性質、價值與意義的共同趨向。在此時代課題下，徐復觀先生以上古史與史官為視角，肯定經典中史的特質，同時透過精研西周史官制度與文化、六藝經傳，以及《春秋》經傳解經之法，省察中國經史的變遷與發展，尤其對《左傳》「以史傳經」之法有獨到見解，為其究真經學本質與價值、意義的主要途徑，是以本文就其一、論《春秋》經傳與漢代今古文經學中的《春秋》學，二、論「以史傳經」之經史意識，討論其經學史觀在《春秋》學的具體論證內容，以說明其經學觀及其《春秋》學研究之貢獻。

關鍵詞：《春秋》、以史傳經、徐復觀

* 本文曾發表於中央研究院中國文哲研究所舉辦「戰後臺灣的經學研究（1945-現在）」第五次學術研討會議（2017年7月13-14日），原題為〈試探徐復觀先生之《春秋》學論述與其經、史觀〉。經匿名審查委員惠予寶貴意見，令本文更至其應有之貌，於此謹致謝忱。

** 國立金門大學華語文學系副教授。

一、前言

徐復觀（1904-1982）先生著作等身，今人編述其文集、全集，流通版本多種。¹錢穆（1895-1990）先生於八十歲時特意開設「經學大要」課程，九十六歲逝前仍掛念課程內容的修整，徐先生晚年也有著同樣的關注，視經學為中國歷史文化的基型與起始的基線。²研究徐先生經學有四篇期刊：岑溢成（1952-）〈徐復觀先生的經學觀〉（1992）、林慶彰（1948-）〈徐復觀先生研究經學史的得失〉（1992）、³沈小勇〈徐復觀經學史觀的歷史譜系〉（2009）、邵華〈徐復觀的經學史研究〉（2015）⁴沈文主要指出，不同於當代學者走向將經學哲學化的路向，徐先生以史學究經學，指出其研究努力在於「中國文化的再認識」，特別是就經學思想作內容上的研究，有一回歸「真實的經學史」的期待。邵文指出經學史為徐先生晚年關注，並略論其經學之起源、形成及對西漢經學史之看法，注意到徐先生《春秋》經傳之說。岑氏主要指出，徐先生從歷史的角度考察中國經學，有兩個基本問題：周公和孔子（551-479 B.C.）在經學史中的地位，以及五經博士與漢代經學思想的發展。林氏指出其經學史研究特色，深究經學政治層面所顯示的意義，和個別思想家的評述。上述研究皆肯定徐先生經學研究主要在二點：從史的角度研究經學，以及經學史的研究。

本文研究徐先生《春秋》學論述有兩個主要原因：第一，若就其經學論著可

¹ 據筆者所搜，包括《徐復觀論經學史二種》（上海：上海書店出版社，2002年）、《徐復觀文集》（武漢：湖北人民出版社，2002年），華東師範大學出版社多種，臺灣學生書局與臺灣商務印書館出版的徐先生著作，以及最近九州出版社之《徐復觀全集》。

² 徐復觀：《中國經學史的基礎》（臺北：學生書局，1982年），頁239-240。

³ 岑溢成：〈徐復觀先生的經學觀〉，收入《徐復觀學術思想國際研討會論文集》（臺中：東海大學，1992年），頁89-90。林慶彰：〈徐復觀先生研究經學史的得失〉，同前註，頁99-116。

⁴ 沈小勇：〈徐復觀經學史觀的歷史譜系〉，《船山學刊》2009年第3期，頁81-84。邵華：〈徐復觀的經學史研究〉，《宜賓學院學報》第15卷第10期（2015年10月），頁26-33。此外，邵華亦有論徐先生歷史觀與歷史思想之論文，如〈徐復觀的歷史認識論〉以徐先生認為歷史認識的客觀，是限定在一定範疇內帶有主體性之客觀，隨著主體觀念的變化、材料的擴充，主、客體之間始終處於不斷的對話、理解的過程。參邵華：〈徐復觀的歷史認識論〉，《宜賓學院學報》2018年第1期，頁2-9。以及〈徐復觀論歷史之價值功用〉論其歷史致用觀和價值觀，為文化民族本位立場，並彰顯歷史的鑒戒與道德褒貶價值。參邵華：〈徐復觀論歷史之價值功用〉，《宜賓學院學報》2020年第1期，頁19-24。

索之研究脈絡，即如岑先生所指，從史的角度研究經學，乃是徐氏經學觀，亦即何謂經學的說明；這樣的經學觀，乃是透過其經學史研究藉以理解其認知的經學特質。然而三篇文章猶未深究徐先生專經論述，或是就其專經論述中關於經學發展與經學的具體內容。對於徐先生認為經學要「重新加以反省，加以把握」⁵的具體內容，或可就其專經論述進行更為實質的掌握。⁶第二，徐先生自覺的採取以史學方法研究經學，目的在還經學一真實發展面目，這也是清代乾嘉時期以考證徵實的方式，自訓詁、通詞以達道的方法論實踐。乾嘉後期，始自劉逢祿（1776-1829）《春秋左氏考證》，康有為（1858-1927）《新學偽經考》（1891）接續在後，舉《史記》之說、《漢書·藝文志》中漢代經學發展，作為其闡述經學史觀與經學觀的根據。其後，對經學史的探究便成為說明經學觀、展現經學主張的途徑。劉師培（1884-1919）以《經學教科書》（1905）說明經學的開創、源流，分期說明經學發展，從中申明其經學觀。又如皮錫瑞（1850-1908）《經學歷史》（1907）便以其今文學觀說明其經學史觀，大量以《史記》、《漢書》、《後漢書》作為引證時，亦多為其對經學內容、性質的主張與說明。章太炎（1869-1936）《國學概論》（1922）亦然。換言之，晚清民國今、古文學家論戰雙方，皆以經學史的說明做為經學主張聲張之所。由於雙方對經學開創的起始觀點不同，對經學性質理解不同，由此開展的經學史說明，有同有異，呈現紛然之況。至民國時期，錢穆先生在其《國學概論》（1931）及其《兩漢經學今古文平議》（1958）中，試圖架構與澄清秦漢經學史與今古文經學的歧異、調合。就此而言，晚清民國以來學人在研究方法上，有一透過重整與究實經學史發展為主要途徑，藉以發掘經學性質、價值與意義的共同傾向。徐先生面對此一時代課題，同樣是從經學史的整理說明其經學觀。他何以採取史學角度研究經學？這不僅是當代學術研究的共同趨向，在其〈原史〉中以《春秋》、《左傳》做為中國史學與思想的特殊存在，成為其探論經典中史學性質的主軸。相對的，徐先生深入探討經的淵源來自於史，從探究史、史官的角度談論與確立經學的性質時，這樣的立論角度，決定了他對

⁵ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 239-240。

⁶ 對徐先生專經研究論文，有楊自平：〈徐復觀論《易》析論〉，《鵝湖學誌》第 51 期（2013 年 12 月），頁 39-61。學界關注新儒家《易》學者甚少，本文說明徐先生《易》學於現代《易》學的定位及重要性，其於同時期古史辨派的觀點，又較唐君毅、牟宗三二位先生，更能有所回應與抉擇。楊氏之文，同樣也注意到徐先生對孔子與六經的觀點，肯定孔子為經學形成過程的關鍵人物。

經學的理解，與對其史學性質的肯定。對徐先生來說，經學具有史的性質，亦有強健豐富的思想性質，有其不同於現代的史學意義，為具有中國獨特學術文化之所在。那麼他如何解釋中國異於他國學術文化的上古經史學呢？亦須自其論《春秋》談起。

五經中，《春秋》學為徐先生著力最多者。自 1960 年著作〈周初宗教中人文精神的躍動〉、〈以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〉（收入《中國人性論史先秦篇》），便多以《左傳》為史料，講述當中所透顯的人文精神。在《兩漢思想史》卷一、二、三，以《左傳》為素材討論周初政治社會與董仲舒（179-104 B.C.）《春秋》學，以及〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉談孔子《春秋》學、《左傳》的問題，1980 年徐先生七十九歲著作〈先秦經學的形成〉、〈兩漢經學史〉，於八十一歲逝前集結為《中國經學史的基礎》（1982）中，⁷探討《春秋》學的傳承與發展問題，皆可資以考究徐先生《春秋》學論述。⁸特別是《春秋》與《左傳》具有經、史之性質，因此在徐先生以史的角度探察經學時，多以自《春秋》《左傳》形成與流傳，以為論述、證呈的脈絡，是以就此《春秋》《左傳》學之面向，可深入探究徐先生經史觀念之內容與架構。本文就其一、論《春秋》經傳與漢代今古文經學中的《春秋》學，二、論《左傳》之「以史傳經」，討論其經學史觀在《春秋》學的具體論證，以說明其經史觀及其經學研究之價值、貢獻。

二、論《春秋》經傳與漢代今古文經學中的《春秋》學

徐先生在《兩漢思想史》卷三〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉（以下簡稱〈原史〉）一文，述史、論史職、論史官，藉此論述孔子之學的特質在歷史之學，討論孔子修《春秋》的意義與《左傳》相關論題。這篇近百頁的長文，半數篇幅講論《春秋》、《左傳》，可據此探論徐先生《春秋》學的主要觀點。

⁷ 參考黃文興：〈徐復觀論著繫年目錄（下）〉，《書目季刊》第 26 卷第 4 期（1993 年 3 月），頁 92。本文文獻根據臺灣商務出版社、學生書局版。

⁸ 不同於對《左傳》的推崇徐先生，將《周官》視為王莽、劉歆製作之書，雖不將之視為偽書，但也不將之視為周公致太平之書。參氏撰：《周官成立之時代及其思想性格》（臺北：臺灣學生書局，1980 年），頁 1-3。尤其五經典籍各有不同特質，徐先生以史傳經說，尤能談《春秋》，但不見得能談其他典籍，本文所論經學觀，著重於徐先生以史傳經說解說《春秋》《左傳》的獨特視角與方法。

而且，徐先生逝前所作《中國經學史的基礎》，仍將〈原史〉其中的二處論述「《春秋左氏傳》若干糾葛的澄清」、「左氏『以史傳經』的重大意義與成就」特別收入此書中，可見徐先生對此間論證的信心與底定，以及對《左傳》的重視，以之為先秦經學的形成與兩漢經學史發展中的重要論題。

〈原史〉論及《春秋》學的論題有兩方面，一則聚焦在孔子與《春秋》，說明孔子修《春秋》的意義，再以史學角度論孔子的貢獻。二則關注《左傳》，試圖澄清歷來學者對《左傳》質疑，這部分可說是對晚清以來疑古風潮的回應。在論述孔子《春秋》與《左傳》中，同時間雜徐先生對三傳的立場與評判。以下分三點說明：一、論孔子與《春秋》。二、論三傳詮釋效力與《左傳》的信史價值。三、漢代今、古文經學中的春秋學。

（一）論孔子與《春秋》

首先，徐先生採杜預（222-285）「以事繫日，以日繫月，以月繫時，以時繫年」的說法，指《春秋》名由，以年為紀錄單元，乃一年四季的簡稱，⁹採《左傳》成十四年「君子曰：《春秋》之稱，微而顯，志而晦。婉而成章，盡而不汙。懲惡而勸善，非聖人誰能修之」說，視之為孔子修《春秋》之用心。認為其中「微而顯，志而晦。婉而成章，盡而不汙」是書法之說。徐先生引《荀子·勸學》謂：「《春秋》之微也」為解，認為「志而晦」之「志」，不是杜預「記之」之意，乃如《莊子·齊物》：「《春秋》經世，先王之志」，而以《春秋》為政治理想之歸趨，「晦」乃曲折的記述方式，「懲惡而勸善」是「修」《春秋》的目的。此外，他贊同《左傳》以「修」作為孔子因魯史而成《春秋》的意涵，較孟子（372-289 B.C.）「作」《春秋》說，更為恰當。

徐先生引《公羊》哀十四年傳，視之為孔子修《春秋》的動機與目的，特別注意這幾句「君子曷為為《春秋》？……其諸君子樂道堯舜之道與？末不亦樂乎堯舜之知君子也？」肯定《公羊》所稱《春秋》以堯舜之道為基準，是非於二百四十二年之中，以作為撥亂反正的憑藉。並引《論語》以〈堯曰〉為結，孟子以「由堯舜至於湯，五百有餘歲」作結，荀子（316-237 或 235 B.C.）以〈堯問〉篇作結，皆以堯舜之道為儒家相承的政治上的最高理想。至於孟子論《春秋》，徐

⁹ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁248-252。下引經典皆出於徐先生引用，不另標註出處。

先生認為孟子其實指出：「孔子作《春秋》，辨別是非，賞罰善惡，以史的審判，標示歷史發展的大方向。孔子所說的『其義則丘竊取之矣』的義，指的即是《公羊》傳所說的堯舜之道，董仲舒所說的『仁義法』。這是他定是非賞罰的大標準。」¹⁰徐先生還關注到先秦時，韓非（281-233 B.C.）對於《春秋》闡述；在〈內儲說〉上、〈外儲說〉上、〈說疑〉之引事說理與《春秋》與三傳若合符節，尤其是〈外儲說右〉上引子夏：「《春秋》之記曰，臣殺君，子殺父者以十數矣，皆非一日之積也，有漸而以至矣。」¹¹認為韓非受到孔子作《春秋》的影響。

孔子與《春秋》的關係如何？徐先生透過詮釋與綜合先秦諸說提出解釋：

綜上所述，可以斷定孔子修《春秋》的動機、目的，不在今日的所謂「史學」，而是發揮古代良史，以史的審判代替神的審判的莊嚴使命。可以說，這是史學以上的使命，所以它是經而不是史，今日可以看到的《春秋》，孟子說得很清楚：「其文則史」，這是魯史所記的。¹²

當中有二處值得關注者，（一）以孟子說《春秋》使「亂臣賊子懼」的「審判」效用，作為《春秋》的價值。（二）這樣的審判效用是中國古代良史的傳統，也是經之所以為經、不為史，具有超越史學之上的重要特質。

就徐先生所論，他之所以以《公羊》之「以君子樂道堯舜之道」作為《春秋》懲惡的基準，這個意思應該是，以堯舜之禮法為對照基準，作為判定當代之惡時，禮法本身即在這樣的評判中被彰顯。徐先生之說固然可成立的，但是這樣的「被」彰顯是消極的，須伴隨「懲惡」之惡的現實而來。在孟子，特別強調「亂臣賊子懼」的效用，目的是懲惡，似乎與《左傳》所謂「懲惡而勸善」呼應。然而「懲惡」是消極的目的，「勸善」是積極的作為與目的，二者並不能相當。當孟子強化了懲惡的效用，「勸善」一層，亦即《公羊》所謂「樂道堯舜之道」之「樂道」的從容性，便隨之隱沒。換言之，徐先生以「審判」說明中國古代史官的效用，引之為《春秋》為文動機與目的，亦是偏向「懲惡」、使「亂臣賊子懼」之用。因此徐先生《春秋》學偏向孟子《春秋》學的立場；相對於《春秋》「勸善」層

¹⁰ 同前註，頁 256。下引同。

¹¹ 同前註，頁 266-267。

¹² 同前註，頁 256。

面的理解，如《公羊》所言樂道堯舜之道，《左傳》更是積極的以指善為勸善，更富有更具積極意義的「教」的內涵，其詳載上古三代事件、話語所產生的示範性的積極作用，是不同的理解層面。

另一方面，透過對《春秋》的觀看，徐先生省察孔子的學問性格與對史學的貢獻。首先就孔子繼承自中國「史」的傳統的學術性格，與西方傳統哲學相較；前者訴之於歷史實踐的事實，由此啟發人類的理性，且應據以遵循的具根源性的「義法」，而不是如後者本質上係為概念性的空言。徐先生進一步闡釋孔子承繼以「史」之實事實理作為中國學術性格的精義與重要價值：

把立基於人類歷史實踐所取得的經驗教訓，和他由個人的實踐，發現出生命中的道德主體，兩相結合，這便使來自歷史實踐中的知識，不停留在淺薄無根的經驗主義之上；同時又使發自道德主體的智慧，不會成為某種「一超絕待」的精神的光景，或順著邏輯推演而來的與具體人生社會愈離愈遠的思辯哲學。¹³

比對中西哲學本質，徐先生不滿「一超絕待」或是順邏輯推演的思辯性，而不見得具有實踐可能、甚至是超絕於人間生命的西方哲學傳統，更認同可實踐的「歷史經驗教訓」之中國學術思想傳統。就孔子《春秋》來看，如此的「史」乃是具實踐性的歷史經驗教訓，而且是做為孔子個人實踐而生發的道德主體之所在。由是，一方面使經由歷史實踐而來的知識，不只是一種經驗教訓，另一方面就孔子個人實踐而成的道德主體的智慧，同樣印證「歷史經驗教訓」的可實踐性。如此兩相印證，作為經驗性存在的「史」的歷史教訓，便具有普遍價值與實踐的可能性。換言之，具有「史」之特質的中國學術文化，本具可實踐性，在孔子之德的實踐中，不僅印證其可實踐性，益以此實踐性又復成為後世可仿效、踐習之根據。

是以在東周禮衰樂亡中，經由孔子對前代的繼承與個人的實踐、點化，久衰的史官傳統再一次復現於《春秋》，徐先生認為是如《左傳》昭二年韓宣子見「易象」與「魯春秋」之歎：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德，與周之所以王也」，後世見孔子《春秋》，亦應有周禮在《春秋》之歎。因此徐先生認為孔子所成就

¹³ 同前註，頁 257-258。

的，是「與自己的生命同在，與萬人萬世的生活同在的中庸之道。」¹⁴這是徐先生對中國學術思想之富含「史」的內涵，在思想、哲學上的肯定，特別指出不同於西方史學與後世史學意識之價值所在，而尤以《春秋》為代表。

徐先生認為《春秋》如此別具獨特中國的史的價值內涵，不僅超出後世之史，且對後世史學產生影響，有五大貢獻：¹⁵（一）孔子賦文字書載以人類運命所托的莊嚴使命，是以對文字紀錄本身與其載具的事實，首先有兩個重要意義，一是嚴謹精密的紀錄態度與方法；一是深入到文字紀錄的事實內部，以發現事實所含有的意味。換言之，徐先生認為，孔子對文字紀錄的形式與內容有深刻的認識，徹底掌握了文字紀錄的價值與效能。（二）孔子發現因、革、損、益的歷史發展法則，因而提供了人類一種把握歷史綱維的方式，以及順著歷史趨向行進的準據。徐先生就此點，肯定《春秋》展現的歷史發展法則，以及其所指示於人，可自《春秋》得見的歷史「綱維」，並形成順史而行的準據時，《春秋》成為具足歷史法則、歷史軌跡，深具規範與示範性；是以《春秋》成為不僅具有反省過去，並具有查鑑、示範未來之效能。（三）從著作者角度來看，以孔子處境作《春秋》，徐先生認為他處理的是「近代史」、「現代史」，在當代危殆之中，冒犯政治之迫害，以「微」、「諱」的方式寫下當代實事實象，所展現由道德而來的大勇氣，當中具有予以後世史學的重大示範。徐先生認為學者的人格是其著作是否可信的第一尺度，特別是置身於歷史書寫中，作者主觀的價值判斷固然不可取，但是作者主觀中，還可能包括著一種對人的關切之情。除去作者之主觀，便失去對人的真正關切之情，然若對人沒有真正的關切之情，卻又無法進入歷史事實的內層。這中間有一種既要摒棄主觀而又要有真正的關切，中間具有的看似衝突、矛盾的張力，對此的克服，或說是平衡，徐先生認為是來自於有最高道德責任的感情，他依從十九世紀德國歷史學者蘭克（1795-1886）謂之「真正史學者的共感」之說，推崇由《春秋》所見之孔子，便是具有如此最高道德責任感情，能平衡於主觀價值判斷與對人真正關切的張力中，深入歷史事實內層，展現超乎歷史經驗之上的普遍價值。（四）中國古代編年史所形成的時間秩序，乃是史學的基石。《春秋》與《左傳》共載錄二百五十五年歷史，在史學立場上的意義有二，一則孔子加上「春王正月」表現天下的統一、時間的統一；其次，則是歷史時間與事實紀錄的

¹⁴ 同前註，頁 257、258。

¹⁵ 同前註，頁 258-261。

保存。二者是世界其他民族古代文化中無可比擬的。（五）徐先生認為，因孔子《春秋》而出現了《左傳》，不僅成為完整記載中國歷史的宏著，而且下開中國後世史學之盛，形成歷史文化之支柱。自世界文化來看，此乃是共繫於人類運命而得以永垂不朽者。

就上述，徐先生對《春秋》的推崇與所論《春秋》之貢獻，是從「史學」來看，然其所謂的「史學」，不是現代史學。徐先生深研西方史學，反省並結合中國古代典籍所來自的史官傳統中，重新探究、說明中國古代具有史的特質的經，亦從中說明具有經的價值的史。他肯定孔子《春秋》為中國古代經史學的代表，自其文字紀錄形式之精謹，自其內容思想上的規範效用，予以後世史學在著作者人格上的示範，以及就人類文明來看所具有的永恆價值，就此而言，徐先生所論《春秋》，是超乎現代史學之上，非現代歷史學思考所能框限者。徐先生從文字紀錄的形式與內容、作者主客觀之省察，在世界史學與文化的高度上，肯定《春秋》是有承於以往，示範當代，並有望於未來的創造，而可為後世史學、文化與文明的典範。

徐先生所論最後二點，結合時間與史實的關注，完整呈顯中國歷史者，徐先生將之歸於《春秋》與《左傳》整體著作展現上。《春秋》一萬六千字，如何達致徐先生上述之貢獻？最根本的，還是在徐先生指出《春秋》、《左傳》二書「由史實而得以使時間賴人類生活的內容所充實；由時間而得以使事實有條不紊的呈現」，¹⁶特別重視《左傳》之實事載記。其具體如何，須從三傳特點談起。

（二）論三傳詮釋效力與《左傳》的信史價值

徐先生主要三傳的時代先後，說明三傳詮釋效力；《公羊》的著述時間，與孔子之時相去不遠，《穀梁》成立的時間，則在戰國中期以後，並認為桓譚（生卒年未確）《新論》云：「《左氏》傳世，遭戰國寢藏。後百餘年，魯穀梁赤作『春秋』，殘略多有遺文。」《穀梁》作於《左傳》百餘年之後，是可信的。再從用字遣詞來看，《穀梁》曾參考《公羊》，在義理上，《穀梁》對君臣之分、華夷之辨、男女之防，較《公羊》嚴峻。¹⁷他同時指出，孔子在《春秋》的文字之

¹⁶ 同前註，頁 260。

¹⁷ 同前註，頁 257。另一部分的說明在頁 251-252；徐先生就《公羊》論《春秋》為文動機時，以《公羊》盛贊堯舜之道，乃是就周道再向上提高一層，明於孔子「公天下」的用心，與儒

外，有口傳之「義」，弟子將之筆之成書者，不止一人、一書，是以《穀梁》之「傳曰」不全與《公》同。特別是《穀梁》有「其一曰」、「其一傳曰」與多處「或曰」的情況來看，應是戰國中期時，存在不少可為《穀梁》參考的「春秋傳」。而《公羊》是早期整理成書，再由戰國中期前後，有人把「子沈子」、「魯子」、「子公羊子」的話補充進去。徐先生從內容與引用之語的語氣判定二傳先後，固有其理，然而從用語或部分內容來看，二傳亦有著作者不同，關注不同，是以用語上與內容上的不同，時代先後如何？當有更明確的證據方能執定。¹⁸何況，時代的先後，果能表示詮釋《春秋》之語的正當性？就後世三傳之紛然，恐仍不足以說明。

雖說徐先生對三傳的評價不一，但都肯定三傳說明《春秋》的作用，特別是在《春秋》書法的索解上。徐先生並不確定孔子之意是否由書法見，¹⁹但認為書法分三種類型，三類的書法無法由釋義彼此出入、衝突的三傳確定時，則可由通貫大體以求之，再經《論語》加以驗證。徐先生之法其實也是一種通採三傳的作法。²⁰事實上，在不排除三傳卻又不明其釋義效度高下的情況下，徐先生更關注《左傳》詮釋《春秋》的重大意義與貢獻，大篇幅說明《左傳》的價值。

徐先生一向注意到《左傳》作為中國上古信史的重大貢獻。作於1961年〈生與性——作為中國人性論史的方法問題〉，²¹後來收入《中國人性論史》作為篇首，

家最高理想相呼應。《穀梁》中分別引「穀梁子曰」、「尸子曰」，意見卻不相同，所以皆非出於二人之手。再與《公羊》比對，如引用《公羊》時，誤以《公羊》之文為「沈子」之文者，徐先生因此推斷：「《穀梁》可能採用了《公羊傳》；但《公羊傳》以外，尚採用了他傳。」論《公羊》、《穀梁》成書。

¹⁸ 如徐先生以荀子主《公羊》，因〈大略〉篇：「《春秋》賢穆公，以為能變也」、「故《春秋》善胥命」，皆出《公羊》，參同前註，頁249。然胥命之說，見於《左傳》桓三年與莊二十一年，《穀梁》、《公羊》皆見於桓三年。那麼善胥命者，不唯《公羊》，是以不能以胥命說作為荀子學《公羊》之證。再如《左傳》自僖元年至文公六年，多載秦穆公之事，亦曾盛讚穆公，可看到《左傳》對穆公的關注，雖然《公羊》文十二年「何賢乎繆公？以為能變也」，參〔東漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊注疏》，收入《十三經注疏》整理委員會：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁299。與《荀子》稱述之句式類似，然是《荀子》錄自《公羊》，或是《荀子》對《左傳》述穆公為其下總述之語，後為《公羊》所錄，亦未可知。

¹⁹ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁257。下引同。

²⁰ 同前註，頁257-258。

²¹ 黃文興：〈徐復觀論著繫年目錄（上）〉，《書目季刊》卷26第3期（1992年12月），頁73。

作於 1969 年〈西周政治社會的結構性格問題〉，²²後收入《兩漢思想史》卷一作為篇首，二文討論中國周代社會文明的重要根據，除五經之外，便是《左傳》。二文以《左傳》作為證呈西周社會文明的說明，可分為二個層面來談。（一）說明周代社會有關「性」之本質、禮儀文明與道德觀。（二）說明《左傳》中的預測之言、「學」的觀念與社會結構。

在說明周代社會文明的部分，徐先生認為周代之論性，當如徐灝《說文解字箋》所謂：「生、古性字，書傳往往互用。《周禮》大司徒辨五土之物生，杜子春讀生為性。《左氏》昭八年傳，民力彫盡。怨讎並作，莫保其性，言莫保其生也。」²³當中生、性雖有母字與孳乳字互用之例，但二者仍有其獨立之義，不應混用，反對傅斯年以「生」之本義為「性」之本義的說法。他認為周初人們行為的根源與保障，依然是傳統宗教中的天命，而尚未以此根源與保障在人自身可求得的程度，乃如〈康誥〉之謂：「節性，惟日其邁，王敬所作，不可不敬德。」此中節性之說便只是由「敬」達到節制個人的欲望，還不是後來人性論的意義。²⁴

詳考《左傳》之論生，常是動詞的生出、發生，或是論及民生、生民等意，再有作為人名者。²⁵此確如徐先生所言，生、性各有其獨立之意。此外，徐先生論《左傳》他處論性者，如襄二十六年：「夫小人之性，釁於勇，畜於禍，以足其性而求名焉者。」他認為此處論「小人之性」、「以足其性」等，將之解欲望。同樣的，在襄十四年：「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性，必不然矣。」亦為欲望之「性」。此與「吾聞撫民者，節用於內，而樹德於外，民樂其性，而無寇讎。」不同，「民樂其性」之性，可做「生」解，而可做為本質、本性來說。這樣的論性，如同《商書·西伯戡黎》：「不虞天性」之「性」，作為本質、本性，徐先生卻認為作為本質、本性解的「性」，不會這麼早出現，而以《商書》應本作「不虞天命」，是校錄

²² 黃文興：〈徐復觀論著繫年目錄（下）〉，《書目季刊》，頁 61。

²³ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年），頁 6-7。

²⁴ 同前註，頁 30-31。

²⁵ 生作為生出、發生之意，如隱公元年：「繼室以聲子，生隱公，宋武公生仲子。」參楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995 年），頁 3。下引皆此書。「若弗與，則請除之，無生民心。」參頁 12。與民聯詞，作為民生、生民之意，如宣公十二年：「箴之曰：民生在勤」參頁 731。文公六年「事以厚生，生民之道，於是乎在矣。」參頁 553。作為人名「申生」、「歸生」之類。另有如下長段引文中，與「死」相對的「生」之意。

之誤。²⁶

然而，「小人之性」、「以足其性」，可視為性的一般用法，也就是某物具某性，即是具有某種特質的意含。如在《商書·太甲上》謂：「伊尹曰：『茲乃不義，習與性成』。」將「性」視為習行之成，如孔穎達所謂：「言為之不已，將以不義為性也。」²⁷即具有不義之性的結果。而所謂「勿使失性」，後有「以從其淫，天地之性」做為補語，是以此「勿使失性」之「性」，乃來自天地之性。這個使用方式與昭二十五年，《左傳》論及子民之性，與天地之性、禮樂合論：

天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之：為六畜、五牲、三犧，以奉五味；為九文、六采、五章，以奉五色；為九歌，八風、七音、六律，以奉五聲。為君臣上下，以則地義；為夫婦外內，以經二物，為父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。為政事、庸力、行務，以從四時；為刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；為溫慈惠和，以效天之生殖長育，民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬪；喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。²⁸

這段長文，民之秉「性」，在天地作用之六氣、五行、五味、五色、五聲中，有失其「性」的可能。而禮作為調整、審制人身置身於天地大化中，仍能哀樂不失的協於天地之「性」。此處之論「性」，是應合於禮而能協於天地之所自來的普遍性存在。

這樣的解釋，與徐先生認為當解為「天地之性是愛民，是禮，則人之性也不能不是愛民，不能不是禮」，將此段長文視為是說明天地之性與人性的關連，並

²⁶ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 58。

²⁷ 〔西漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，收入《十三經注疏》整理委員會：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 250。

²⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1457-1459。

不相同。²⁹天地之性是愛民，是禮的推述，並無法由此引文中推出，這樣的說法似有跳躍；這恐怕與徐先生較肯定春秋之際乃是去宗教化，人文精神確立的時代，是以認為「不虞天『性』」本當作「不虞天『命』」，不承認在西周即有以性為本質、本性之意的用法，觀點一致。雖然如此，徐先生此時之論「性」，仍是在天地的道德法則中，求道德的根源；主張《左傳》中對於性的用法，根源仍在於天，而非內在於人，特別是從人作為社會存在的角度，論及根源於天的人性，在結果上，這樣的論斷仍符合《左傳》論性之文。

同時，在《中國人性論史》中論〈以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〉談及春秋時代之況，通過《左傳》與《國語》之論述為根據，說明禮在此二百四十二年間的變化，由與祭祀相關的儀節，轉為「有個共同的理念，不僅範圍了人生，而且也範圍了宇宙，這即是禮。」此一轉化，徐先生認為在《詩經》中言及禮即可見其微微，而由《春秋》經傳加以繼承，甚至在春秋之時，為禮之大流行之人文世紀，由《左傳》所說的禮，代表此時新觀念的確立。此新觀念不同於前期將禮視為儀，重在生活的形式層面。此時之禮不僅去除了宗教意味，而且與儀分別，而使禮與生活的內容密切關聯，為禮的進一步開展。徐先生引用《左傳》十二則記載，《國語》六則，說明在這個時代，是由禮推定人的吉凶禍福，不同於前由天命定人之吉凶之況。³⁰

徐先生更進一步指出這一層轉化的特殊意義是在宗教人文化上。他指出六點：（一）春秋時代的天是道德法則性的天，無復人格天的性質。（二）此際所謂「天」、「天命」皆已無嚴格地宗教意味，其諸神百神之出世，乃是一種新的宗教形態。（三）因宗教與政治的密切關連，宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性。（四）祭祀成為一種人文成就的表現。（五）如《左傳》魯叔孫豹（?-538 B.C.）之言三不朽，是直以人文成就於歷史中的價值，代替宗教中的永生要求，因而加強了人的歷史意識，在歷史中擴展人的生命，本由宗教決定是非賞罰於天上，中國的傳統則是決於歷史。是以有如《春秋》史官書法，成為最大的權威。（六）道德人文精神上昇，漸漸開出後來人性論性、命結合之說。³¹徐先生以《左傳》之文為例，推證當中蘊有人文精神之意義，可謂積極而深刻的闡述東周

²⁹ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 58-59。

³⁰ 同前註，頁 47-51。

³¹ 同前註，頁 51-56。

人文精神勃發的文明高度，作為中國獨特於其他文化之人文精神的意義與內涵，特別是宗教中的道德性轉為一種透過歷史人文開展的道德要求，乃承自中國古來獨特的史官文化，成為一種道德權威，此點在《春秋》經文書法再度被顯示，復於《左傳》中被道出、說明。³²

就此宗教人文化的特點而言，《左傳》中即使是被視為後人假造證據的預測之言，徐先生卻認為此乃為人事中合理的推測，而且這樣的占測行為實屬平常，只是其中屬於未驗者，無紀錄的價值，故為史官所遺，相對的留下大量預測驗證的事例。徐先生從當代社會文化的角度說明預測占驗乃社會之常，驗證者為史官所記，未驗者則為史官所遺，對《左傳》大量的預測記事多言而中有合理的解釋。進一步，徐先生從孔子特別看重的「學」，認為由孔子開始有學的方法的自覺，在《論語》當中展現包括學的內容與方法等論題，以此檢視《左傳》之論「學」。徐先生認為如在昭十八年閔子馬謂「夫學，殖也，不學將落」³³，亦只是表示對「學」的看重，卻沒有進一步論學——有如孔子之論學之開展。換言之，在《左傳》的載錄中，尚未有獨立而具體的對學術思維、知識論述等，作為「學」的內容與方法上的反省，而可視為是孔子學被廣佈流傳前，當代知識份子對「學」的態度，尚未能有專門的探討。由此可見，《左傳》載錄的歷史世界與學術、文化氛圍，包括孔子前，並與孔子之後相距不遠。

再者，透過《左傳》載錄，徐先生說明西周的社會制度，批評流行一時的奴隸社會說，自社會結構說明封建制度的實際施行。其中「國人」作為具有政治自由權利的軍事與社會的中堅基礎，以及作為廣大庶民群的農田、農民制置等，積極的說明當時西周以至春秋政治社會之可能真貌。

郭沫若（1892-1978）等以西周時代是全然或部分的奴隸制，以金文中載「人鬲」、「王」、「甸人」、「氓」是奴隸。徐先生認為金文當證以傳世文獻，不僅消極的說明「人鬲」、「王」、「甸人」、「氓」不是奴隸之稱，更積極的透過《左傳》說明奴隸主要來自戰俘，然而即使戰俘，周人亦未將之視為奴隸。徐先生以戰俘可分兩類：（一）遺民式的戰俘。在定四年述周成王分封魯以「殷民六族」、「因商奄之民」，衛以「殷民七族」，「分唐叔以大路密須之鼓……懷

³² 然而，若如徐先生所論《春秋》中有史官書法的繼承，那麼此一透過歷史的道德要求，應早存在於西周史官傳統中，而此種宗教人文化的精神，當有更早於《春秋》、《左傳》的淵源，而可溯及孔子所崇尚的周文當中。

³³ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 71-74。

姓九宗。」³⁴徐先生認為魯、衛、晉的立國基本便是這些舊氏族，因此並未將攻克之戰俘，另一種身份是前代遺民，不僅不做為奴隸使用，猶且「使帥其宗氏，輯其分族」、「啟以夏政，疆以戎索」、「啟以商政，疆以周索」。閔二年記有因殷商之民所建之「亳社」，定六年謂「盟國人於亳社」，可見國人主要是殷遺民。其他在《左傳》哀七年「以邾子益來獻于亳社」與《春秋》經定六年特別記載「亳社災」，可見對殷民並非奴隸式的關注，而是「保有政治權利的自由民」。³⁵（二）氏族間戰俘，又有內、外之分。如在成二年記載周天子的立場：「蠻夷戎狄，不式王命，淫湎毀常，王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬、勸有功也。兄弟甥舅，侵敗王略，王命伐之，告事而已，不獻其功，所以敬親暱、禁淫慝也。」³⁶說明伐克蠻夷戎狄之國有獻俘之禮，若是兄弟甥舅諸夏之國，則告事，不獻功即可；雖然都具有懲不敬、禁淫慝的目的，如此分別的原因，還在對內有敬重親族的考量。因此對外夷有獻俘、視之為奴的情形，對諸夏兄弟之國則不以俘、奴視之。如此一來，形成奴隸的途徑實際上相當有限，更不用說如周天子對諸夏之國敬重之意，不可能將之視為奴了。此外，一般人民是否為奴？徐先生認為在周公即已將民提至與天命同位，如何會視之為奴？特別是「百工」之「工」，亦非楊寬視之為奴的解釋，如《左傳》桓二年「庶人工商，各有分親」、閔二年「通惠工商」、宣十二年「商業工賈，不敗其業」、成元年「農工皆有職以事上」。說明的是社會分工之況，庶人工商，皆有其業，並不是奴隸的指稱。³⁷再如襄十四年「百工獻藝」，或昭二十二年「王王子朝因舊官、百工之喪職秩者，與靈景之族以作亂」此百工之工乃是「匠」，若他們有聯合作亂的勢力，那麼作為奴隸的可能性實在不高。西周為奴隸社會之說流行在郭沫若《中國古代社會研究》1930年出版後，後繼者甚眾，流行數十年，徐先生以文獻考徵明其誤區，實為可貴。

³⁴ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1535-1542。

³⁵ 徐復觀：《兩漢思想史》卷一（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁 6-7。

³⁶ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 809-810。

³⁷ 奴的用法，在《說文解字》中載《周禮》：「其奴，男子入于皐隸，女子入于舂、薰。」乃有罪而成為皐隸。《左傳》中則未見奴之用字。隸有低下之意，如「嬰齊，魯之常隸也」，同前註，頁 893。或為「皐、隸」、「隸人」之用，如襄九年：「其庶人力於農穡，商、工、皐、隸，不知遷業。」十四年：「庶人、工、商、皐、隸、牧、圉皆有親暱，以相輔佐之。」昭四年「隸人藏之」之隸，為從事勞役者。同前註，頁 966、1017、1249。在黃聖松：《〈左傳〉國人研究》（臺中：天空數位圖書，2013年），頁 50-51，主張隸為奴隸之階。

再從周代封建制度來看，徐先生採用十條資料，其中四條《左傳》的資料，僖二十四年周王將以狄伐鄭，富辰（?-636B.C.）諫之不可，主要在「周之有懿德也，猶曰莫如兄弟，故封建之。」昭二十六年周王子朝（?-505 B.C.）奪位失敗，有一番「昔武王克殷，成王靖四方，康王息民，並建母弟，以蕃屏周」的言說；定四年衛侯使祝佗告萇弘的一段話「昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周。故周公相王室以尹天下，於周為睦。分魯公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏。使帥其宗氏，輯其分族……」說明當代分封的顧慮與詳情。昭二十八年晉成鱣謂：「昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者，十有五人，姬姓之國者，四十人，皆舉親也。」亦是分封的歷史記錄。³⁸由此而來的對周代封建制度施行的思考，在《左傳》中的呈顯有四點：（一）以宗法封建有二層關係，如僖九年周王以舅稱齊桓公（?-643 B.C.），僖二十八年周天子命辭謂「王謂叔父，敬服王命」稱晉侯為叔父，除君臣關係之外，亦有兄弟叔伯甥舅一層被關注、提及。（二）莊十八年載「王命諸侯，名位不同，禮亦異數。」顯示周王鄭重賜予土田、人民之外，特別以合於其身分之器物，作為禮之表徵，而推崇其神聖性。（三）襄二十五年子產謂「且昔天子之地一圻，列國一同。自是以衰，今大國多數圻矣，若無侵小，何以至焉？」顯示土田大小，依爵位、身分而定。（四）昭六年鄭鑄刑書遭叔向批評、昭二十九年晉鑄刑鼎亦為孔子所歎。此皆標幟著當代由禮教形成的道義、規範，淪為刑罰法制的消極性約束。³⁹

深入到周代社會制度所謂「國人」一詞，既不同於貴族，那麼其性格與地位如何？徐先生統計《左傳》提到「國人」近八十次，凡稱國人時都與軍事、政治相關，是以根據《左傳》所及「國人」二十四條說例，由春秋時代的國人推西周的國人性質。從其居住地為住在都邑及近郊，構成份子乃有二種可能，（一）是與統治貴族間保有由氏族社會流傳下來的疏遠血統，（二）部份由沒落的宗法貴族而來。在社會構成中，是做為軍事力量的基礎，其中部份地位低下的士，以及居於都邑及近郊的農民，住在國中的工商業者所構成。徐先生認為國人是古代社會政治的直接支柱，保有政治自由權利的自由民。⁴⁰此外，作為國家血肉的廣大農

³⁸ 徐復觀：《兩漢思想史》卷一，頁 21-24。

³⁹ 同前註，頁 27-33。

⁴⁰ 同前註，頁 33-40。黃聖松並提出國人的第三種來源：接納滅國的國人，或周天子賜封土時，隨土地轉移的國人。參氏撰：《《左傳》國人研究》，頁 177。

民，徐先生亦據《左傳》說，在田制與農民生活上，提出合理的社會制度解釋。在田制部分，宣十五年「初，稅畝」、「穀出不過藉」，部分指出農民公田、藉民私田所成的井田制的存在可能性。而成二年晉要求齊之隴畝盡改為東西向，主要便利晉人「戎車是利」，是以齊人不從，而可見周代政治、經濟、軍事合一的通體考量。襄二十五年載楚蒍掩整頓軍事，自正田制始。襄十年載鄭大夫子駟（?-563 B.C.）為田洫，同時正經界，徐先生認為此及源於周之田制。襄三十年載子產為政的重要內容，皆在整理田制。而哀十一年季孫欲用田賦，孔子評之「若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。且子季孫若欲行而法，則周公之典在……」可見周公時已定有田制與稅法。⁴¹

綜合五經與《左傳》、《國語》中相關記載，徐先生肯定《左傳》昭七年楚芊尹無宇之謂「天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也，故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。」⁴²所述，正是周代社會之階段結構，而由（一）以宗法制為中心的貴族、（二）住在都邑與近郊的國人、（三）居於鄙野之農民所構成。以此有力的反駁西周為奴隸制說。在以上論述中，不難看到徐先生雖不反對金文，但主張對金文的解釋需要大量的文獻基礎，特別是應根據作為當代典冊之《五經》傳記。

徐先生經由《左傳》所載之實事與當代言說所透顯的周制、社會實況，一一論列，如拼圖般重構周代社會實貌。就此而言，徐先生一方面以《左傳》之內容為實，以之為探知周代社會的重要典冊，二方面肯定《左傳》價值，不僅是在實史實事的歷史意義上，更有傳述周代制度思想的重要內涵。當中的重要具體內涵，包含西周制度、春秋時制度，施政者、孔子與當代君子對於家國社會的總體思維與施作實況。換言之，《春秋》《左傳》實盡一時之文字所能的呈顯當世政治、社會、文化與思想之各貌。其所論者，或在回應古史辨以來，疑古、疑史以至於疑《左傳》內容文字的問題，以其為東周信史為基礎與前提，進一步論其於漢代以後的發展與價值。

（三）論漢代今、古文經學中的《春秋》學

徐先生作為宗《公羊》學學者熊十力（1885-1968）的弟子，卻對《左傳》在

⁴¹ 徐復觀：《兩漢思想史》卷一，頁41-50。

⁴² 同前註，頁57-58。

內容與價值上有種種實質的肯定，他不但反對自東漢范升以來至清代劉逢祿，或以《左傳》與《春秋》無關，或以為劉歆（50 B.C.-23）假造之說，更認同章太炎在《春秋左傳讀叙錄》中對劉氏說的一一指陳針貶，以其「足以澄清二千年之誣謬。」⁴³徐先生主要立場在於，疑古不如有條件的信古，所以他接受《史記》對於《左傳》成書論述。特別是相對於史公在〈十二諸侯年表〉中對《左傳》成書的長篇敘述，卻未及《公羊》成立的情形，表明太史公乃「疑則傳疑」，據實書寫，所以當太史公說左丘明「因孔子史記，具論其語，成《左氏春秋》」時，必有確鑿的根據。

他也明確指出「劉逢祿們」的不合理之處：

至「左氏春秋」之與「春秋左氏傳」的稱名不同，亦猶《史記·儒林列傳》及《漢書·儒林傳》稱「公羊春秋」、「穀梁春秋」，而《漢書·藝文志》則稱《公羊傳》，《穀梁傳》的情形，完全是一樣的。劉逢祿們卻在此等地方來證明左氏不傳《春秋》，真不知從何說起。史公在此處既明言「左丘明」，又言「左氏」，則左氏之為左丘明，更何能有異說；而後人亦於此逞其胸臆，試問，在古代文獻中，何處可以發現明確之反證，其分量足以另立一說。⁴⁴

歷來關注《春秋》偽作說的，常各有今、古文經學之宗主，或多做調和之說，持棄三傳、直解《春秋》的立場，多未能如徐先生說之簡直。

徐先生主張，言經學史必首先反清末的今文家說⁴⁵，試圖重新梳理漢代古文爭議，特別他反過來以今文學家質疑《左傳》的標準檢視《公羊》、《左傳》在漢世的流傳，又對今文學家構建的今古文之爭有所疑義，以下就（一）論《公羊》、《左傳》在漢代流傳與研習，（二）論兩漢的今古文字、今古文學的問題，分論徐先生之述。

1. 論《公羊》、《左傳》在漢代流傳與研習

兩漢思想史中，《春秋》學至少關係著當代兩個重大議題，一是做為漢代思

⁴³ 同前註，頁 262-263。

⁴⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 263-264。下引同。

⁴⁵ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 205。

想的總指導與基礎的《公羊》學，其淵源與流傳如何？一是以《左傳》為代表的古文與古學，與以《公羊》學為代表的今學的對峙之勢，其實際如何？徐先生在《兩漢思想史》卷二即已關注這兩個問題。

首先論《公羊》。根據《史記·十二諸侯年表》「上大夫董仲舒推《春秋》義，頗著文焉」⁴⁶與長篇的考察《春秋繁露》真偽、內容，徐先生認為董氏立足於《公羊》以說明《春秋》，當中又多為董氏未據《公羊》立說的發明之見。⁴⁷特別是《公羊》在西漢的傳承與論說有三項誤區，徐先生指出：一、在傳承上，徐先生以凌曙（1775-1829）所言據緯書之說不可信之外，凌氏又指董仲舒為胡毋生弟子，實為大謬。徐先生追根究底的將此誤說，歸於徐彥《疏》：「胡毋生雖以《公羊》經傳授董氏，猶自別作《條例》……」然而，在《史記》從未有這番說法，僅有以公孫弘為胡毋生的非正式弟子「亦頗受焉」之語，至多可據《漢書·儒林傳》載胡毋生「與董仲舒同業」，非師承的關係。⁴⁸二、關於《公羊傳》成立之況。雖然徐彥據戴宏〈序〉指出：「漢景帝時，壽（公羊壽）與其弟子齊人胡毋子都著於竹帛。」然在《漢書·儒林》未見《公羊》在胡毋生與董仲舒前的傳承之說，此說前無所據，而且未有足夠的證據顯示此前的傳承，是以戴宏再往前追溯《公羊》係由子夏以來的五代傳承，徐先生認為是為與當時《左氏》爭勝而虛造的說法。是以《公羊》學者所敘《公羊》的由來與傳承其實相當模糊。⁴⁹

以上二點在徐先生晚年力作《中國經學史的基礎》中說的更深入，批判戴宏傳承說虛妄。特別是與《史記》列董仲舒為《公羊》學傳承之首不同，《漢書》則是以胡毋生為首。然而，據《漢書·藝文志》所列書目與說明，再據〈董仲舒傳〉、〈眭孟傳〉所載呂步舒、眭孟（?-78 B.C.）與嬴公皆為董氏弟子，是以傳承之首當為董氏。何以有如此演變，徐先生認為此與東漢公羊學尊胡毋生勝於董仲舒相關聯，實則東漢進一步發展並提出《公羊》學解經方法的有關。徐先生細心爬梳此段學術史的記述，獨具慧見的觀察到《公羊》學者的不實說法。是在第三點，就解經的內容與方法，徐先生指出：

⁴⁶ 徐復觀：《兩漢思想史》卷二（臺北：學生書局，1976年），頁309。

⁴⁷ 同前註，頁333。

⁴⁸ 同前註，頁317-319。

⁴⁹ 同前註，頁319-325。

何休作《公羊解詁》，受了董仲舒的重大影響而不提董仲舒隻字，卻提出胡毋生的《公羊條例》，此不僅在兩〈儒林傳〉及《漢書·藝文志》與何休以前有關的文獻中，找不到踪影，且不以故訓、章句、傳說言著作，而以條例言著作，乃出現於西漢末期，非漢初所能有。清代今文學，好於無文字處立說，或即導源於何休。⁵⁰

徐先生經由文獻考察，尋信而有徵之說，以此標準檢視漢代《公羊》學時，有著較章太炎駁斥《公羊》學者相較之下較為中立的立場，所論內容與解經形式之說亦又較章氏深入。

徐先生亦關注西漢《穀梁》立於學官，又被歸為古學的歷程，此一漢代經學的特殊現象，基本說法如今古文學者、皮錫瑞、章太炎皆主張其緣由由文字之分古今，至學問之分古今⁵¹，有著一致的立論。錢穆先生與徐先生則反對今、古文學者截然二分之說，對當中的歷程，有著較為複雜卻相對符應發展事實的說解。

2.論兩漢的今、古文字與今、古文學

徐先生認為，太史公心中「《左氏春秋》，才是孔子《春秋》的可以信賴的嫡傳。」⁵²然而太史公在〈十二諸侯年表〉與相關的〈世家〉中，大量採用《左傳》史文以及釋義，卻未在〈儒林列傳〉提及《左傳》，徐先生認為此乃「五經博士未立《左氏傳》博士之故」，何以如此？回到當代學術生態，司馬遷（145 B.C.-?）以首屆博士弟子員優選為郎，故秉五經博士之規，著作〈儒林列傳〉，劉歆善《左氏》，劉向（77-6 B.C.）在《說苑》中引《公》、《穀》直言二書，卻也未曾提及《左傳》之名，主要也是接受當時五經博士《左傳》不傳《春秋》之說，予以刻意的避免。尤其根據今人劉正浩研究，在《說苑》與《列女傳》中，「述事立

⁵⁰ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 180。對漢代以條例為說的解經形式與名稱，可詳參宋惠如：〈以「例」釋經初探：以漢代《左傳》學為中心〉，收入林慶彰主編：《經學研究論叢》第 18 輯（臺北：臺灣學生書局，2010 年），頁 141-158。

⁵¹ 參見〔清〕皮錫瑞：「按《尚書》有今古文之分，伏生所傳為今文，孔氏所得為古文」，見氏撰：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 71。〔清〕章太炎亦分伏生為今文家，見氏撰：《國學概論》（香港：三聯書店，2001 年），頁 44。〔清〕劉師培《經學教科書》，見氏撰：《劉申叔遺書》（江蘇：江蘇古籍出版社，1997 年），頁 2077。

⁵² 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 184。下引同，頁 82。劉向部分，見頁 185。

意本於《左氏》者」⁵³，高達四十二條，更可見徐先生說之徵。換言之，對於史籍未提西漢中《左傳》的流傳，主要是學官制度所形成的規範使然，作為官方身分的史公或劉向，亦不得不尊重官方制度與五經博士主流之勢，而以另一種形式，將《左傳》的內容滲參其著作中，而以「春秋」、「春秋古文」稱之。

於是從實質上，就傳經的形式來看，徐先生認為在戰國中期前後，已有將傳稱為經的號名方式，這在漢代亦屬平常，如同《易傳》有時稱「易」。因此，徐先生認為《史記》中稱為「春秋」也是相同情形，有時指《左傳》，有時指《公羊》、《穀梁》。⁵⁴ 特別是《史記》所稱「七十子之徒，口授其傳指」之言，指示著「兩傳的一線單傳的虛構歷史」。⁵⁵是以《史記》中提到「春秋」，徐先生以之有以下三種實指的可能，指《公羊》或《穀梁》：

〈序〉中「上大夫董仲舒推《春秋》義」的《春秋》，指的是《公羊傳》；
「儒者斷其義」，也指的是《公羊傳》《穀梁傳》。

徐先生認為，更多《史記》所指《春秋》，指的是《左傳》：

所言的《春秋》如鐸椒的「為王不能盡觀《春秋》」，虞卿的「上采《春秋》」，呂不韋的「刪拾《春秋》」；荀卿韓非之徒的「往往摭拾《春秋》之文以著書」，及他自己「表見《春秋》《國語》，學者所譏盛衰大指著於篇」中的《春秋》，皆指的是《左氏傳》。

鐸椒、虞氏、呂不韋（?-292 B.C.）或荀卿、韓非，以及司馬遷所參考者，皆是《左傳》。而為司馬遷所深重參酌者，亦是《史記》中以《春秋》指稱的《左傳》，包括〈六國年表序〉「余於是因〈秦記〉踵《春秋》之後」，〈吳太伯世家贊〉「余讀《春秋》古文，乃知中國之虞，與荆蠻勾吳兄弟也」，所據為《左傳》僖五年文，歷書「周宣王二十六年閏三月，而《春秋》非之」後的一段話，亦是出自《左傳》文元年文，〈宋微子世家〉引「君子曰」的一段話，與《左傳》隱三年「君子曰」

⁵³ 劉正浩：《兩漢諸子述左傳考·兩漢諸子述左傳考徵引子書一表》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁1-9。

⁵⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁265。

⁵⁵ 同前註，下引同。

相同。徐先生也指出，以《春秋》稱《左傳》，在西漢亦見於《新語》、《韓詩外傳》、《新書》。

不僅漢代以《春秋》稱《左傳》，早在戰國，韓非子便如是稱之。徐先生將《韓非》引《左傳》之事或用語者計數，達二十三條，如〈姦劫弑臣〉篇中，韓非子謂「《春秋》記之曰」，而後載楚王子圍之事，引自《左傳》昭元年，崔杼弑齊君之說，引自《左傳》襄二十五年，是以韓非即以《春秋》稱《左氏》。此外，韓非子引《國語》文，卻未曾以《春秋》名之，是以韓非對《左傳》是另眼相看。就此看來，《史記》之謂「春秋國語」，指的便是《左傳》、《國語》二書了。⁵⁶是以徐先生認為，至少自韓非以來，《左傳》即被視為是《春秋》，而被廣泛的採行與看重。徐先生提出春秋至於秦漢，《春秋》《左傳》之傳衍，名實與內容上的多重可能，其真實如何，尚不能定，徐先生所論，或可備為一說。

就上述所論，可知史籍載錄有其囿於當時政治與學術情勢，不得據實實說的限制，需要透過學術或政治文化的側面加以掌握。是以，對西漢經學流傳之況，古文諸書不被看重、博士不肯置對的時局，徐先生藉由《法言》相關論說，指出「或問『經之艱易』，曰：『存亡』。或人不諭。曰：『其人存則易，亡則艱。延陵季子之於樂也，其庶矣乎！如樂弛，雖札莫如之何矣。』」一段，可見對於文獻上的保存與考究，揚雄（53B.C.-18）對當代博士學之強勢亦文獻考徵不足，亦頗有微言。徐先生認為揚雄之言即暗指當時博士不承認古文《尚書》、《逸禮》與《左氏傳》，抱殘守缺。⁵⁷

錢穆先生同樣關注西漢經學的發展與今文學的爭議，他從百家言與王官學的角度，以漢代今文學乃在漢初興，率尚黃、老，所治百家今文，以戰國今文（字）書寫，是以百家言之諸子言為軸的學術源流古文學則有其遠自王官學，所謂古文，即周代王官學的《詩》、《書》之學，亦即六藝之學。自先秦以來的學術流脈觀看這一段發展，主張西漢以戰國以來興起之諸子學說六經，在東漢則以溯往古的王官六藝之學解釋六經，認為所謂漢代今古文學之爭，並沒有實質上的爭議，不過是一種學術勢力上的爭勝與流動過程。⁵⁸有趣的是，徐先生僅從劉歆古學的角度，探查今、古文學之議，便與錢先生有著一致看法。

⁵⁶ 同前註，頁 267-268。

⁵⁷ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 234-235。

⁵⁸ 錢穆：《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》第 1 冊（臺北：聯經出版社，1998 年），頁 123-134。

徐先生認為今、古文為版本、校勘與訓詁上的差異，不足以有學術上的爭議，轉折點在劉歆之倡古學。據劉歆〈讓太常博士書〉所述，徐先生指出三點：一、據「傳問民間」、「內外相應」之語，可知《左傳》俱存傳於朝廷與民間，由漢初至歆時，已二百多年。二、古文《尚書》由孔安國（156-74 B.C.）以今文讀之的二十九篇（不同於伏生《尚書》），已廣於民間流傳，另外比伏生本多的十六篇，尚未以今文寫出故僅存於祕書，是以歆稱「《書》十六篇」。三、歆所謂「《禮》古經五十六卷」，其中有《儀禮》十七篇已流傳在外，是以稱歆稱「《逸禮》三十九」，也是古文藏於祕府者。綜而言之，劉歆所指示的當代今文、古文之況，是《左傳》有流行於民間的今文字版，亦有存於祕府的古文字版。同樣的，《尚書》、《禮》亦有流傳在外，已譯為今文字版的二十九篇，與隱而未譯成今文的十六篇古文字版，《逸禮》亦是《禮》古經中的三十九篇，與以今文字書寫的十七篇《儀禮》，是為整全的五十六篇的《禮》古經。徐先生認為：

博士若僅因其為古文而反對立官，則對今文本的《左氏傳》與今文寫定的古文《尚書》二十九篇，便沒有反對的理由。所以這一公案，不是用今文古文之爭所能概括的。⁵⁹

特別是博士的態度，亦如歆〈書〉中謂：「以《尚書》為備，以《左氏》為不傳《春秋》」、「欲以杜塞餘道，絕滅微學」，證以王充（27-97）《論衡·正說》「或說《尚書》二十九篇者，法曰斗，七宿也。四七二十八篇，其一曰斗矣，故二十九。」就博士附會之說，可知當中是非。

徐先生如同古文學家章太炎推崇劉歆，認為在他之後，桓譚、孔奮、鄭興，賈徽、賈逵（174-228）父子，馬融（79-166）、鄭玄（127-200）等等人的經學淵源，皆從此出。當中有一由「古文」演為盛大繁浩「古學」的歷程。徐先生先認為，「古文」指的是先秦以篆體所為之典籍，兩漢使用方式相同；「古學」則是劉歆後發展出的觀念，指的是被博士排斥的經典，以《左傳》、《穀梁》、古文《尚書》以及《毛詩》為代表。先前所論十六篇古文《尚書》與三十九篇《逸禮》仍在祕府，未在外流傳，是以東漢博士所論古學未能及於這部分。

徐先生深入的指出當中的曲折：

⁵⁹ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 202-204。下引劉歆、王充說，皆出此。

〈移書〉中的「往古」，乃「往古之學」。劉歆本指的是古文《左氏春秋》，但順著這一線索發出的東漢初年桓譚、杜林、衛宏、鄭興、賈逵們所提出的「古學」，則不是以今古文劃分的，不僅其中有古文，也有今文。嚴格的說，只有名義上的古文（古文《尚書》），並無實質上的古文。⁶⁰

古學是古文中孳衍而來，在東漢成為對當時博士學，也就是劉歆所謂「末師」對抗的學術勢力。徐先生所謂古學的包括古文、今文，何以如此？根據靈帝(156-189)時下詔時舉《左傳》、《穀梁》、古文《尚書》、《毛詩》，此際四部典籍乃皆今文字版本，徐先生申明其理：

靈帝詔中的《尚書》，必定是古文《尚書》，因今文《尚書》有歐陽、大小夏侯三家博士，無勞特別選受，更不必以議郎為出路。這四經中，《穀梁》、《毛詩》本以今文行世，……。大行於東漢的《左氏傳》，決非劉歆把秘府中的古文《左氏傳》擅自取出流佈，而只是民間今文《左氏傳》的流佈，古文《尚書》，乃是孔安國「以今文讀之」的古文《尚書》，名為古文，而流佈的實際是今文。⁶¹

對照乾嘉學以來，混同今古文(字)、今古文學，徐先生之說可謂明晰，論亦有據，甚符合兩漢學術發展之演進，而與錢先生所論，考今古文之實，均為「今文」而非「古文」，兩相符應。亦同其「前漢有『今文』之實，而未嘗有『今文』之名。」指西漢實皆為以今文書寫的經書，而當時未有名以「今文」之任何述說；「後漢則有『古文』之名，而無『古文』之實者。」實指古學，而實為今文書寫之諸書。⁶²

二位先生之說，皆據以文獻典據，雖一以先秦學術流衍為切入點，一以劉歆之倡古學為分析兩漢今古文學爭議的基點，在論證結果與對兩漢經學發展的看法上，卻頗為一致，這不能不引起我們對於兩漢經學真相的重新注目。兩先生並對《左傳》與劉歆所傳之學多所肯定，一反西漢博士「不傳《春秋》」之說，不僅

⁶⁰ 同前註，頁 203-206。

⁶¹ 同前註，頁 206-207。

⁶² 錢穆：《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》第 1 冊，頁 125-134。

極力駁斥劉逢祿以來，康有為等人述說之荒誕，更超乎今文學者如皮錫瑞、古文學者如章太炎兩分今古文學的說法，對兩漢經學發展，有一真切而合理的分析論述。特別是徐先生，較錢先生更深入分析《左傳》傳述《春秋》的重要價值，提出「以史傳經」之說，對上古與先秦兩漢的經史觀念，有一通透明晰的論證，藉由中國經、史之學特質的述說，真正闡述了古代經史學之《春秋》與《左傳》的價值與特殊性。

三、論《左傳》之「以史傳經」

徐先生在《兩漢思想史》與《中國經學史的基礎》二書中，闡述《左傳》在戰國時《韓非子》與西漢前中期如《史記》中被看重並大量採行，認為當中原因在於《左傳》是傳解《春秋》重要典據，特別是以史傳經的詮釋方式。此外，徐先生非常認同古文經學家章太炎與簡朝亮（1851-1933）的說法，認為左丘明曾親見孔子，著作《左傳》，以章太炎之說「若夫《左氏》書魯公者，八十之年，未為大耋，何知不親見夫子。」不無可能，以及簡朝亮之謂「左氏長年，其傳書孔子卒後事者及知伯焉，亦如子夏逮魏文侯時爾。」⁶³知伯為晉國荀瑤（506-453 B.C.），左氏書寫其事最後見於《左傳》哀二十七年，西元前 468 年最後一段記事⁶⁴，而魏文侯（472-396 B.C.）禮賢下士，師事子夏；孔子弟子生存時代及於左氏最後書寫時間，二者生存時代重疊，可為《左氏》之來歷與成書做一說明。⁶⁵換言之，徐先生甚為肯定《左傳》兩重重要價值，一為作為記錄先世與當代之中國式史書的載錄與內涵，二為親見孔子，作為與孔子相近年代的史官傳統的傳承與書寫，尤其展現在以「以史傳經」的傳解方式上。

（一）「以史傳經」的意義與特質

何謂「以史傳經」？徐先生指出《左傳》有四種傳解《春秋》的形式：（一）魯《春秋》有，而孔子《春秋》無，於是採魯《春秋》以補其缺，並對孔子不採用之故加以解釋。也就是說明《春秋》如何「不書」，又何以「不書」。（二）

⁶³ [宋]朱熹集注，[清]簡朝亮述疏：《論語集注補述疏》（北京：北京圖書出版社，2007年），頁148。

⁶⁴ 可參考楊伯峻：《春秋左傳詞典》（北京：中華書局，1985年），頁424。

⁶⁵ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁263、264。

是以書法的解釋傳解《春秋》。(三)是以簡捷的判斷傳解《春秋》。(四)以「君子曰」的形式發表自己的意見。除第一種為《公》、《穀》所無外，餘為三傳所通有。⁶⁶徐先生認為，《左傳》這四種解釋方式，是「以義傳經」，其作用是代歷史、或說是孔子代歷史說話，實為三傳皆有的解經方式。這樣的解經方式，在徐先生看來，是一種歷史哲學，是一種理念的推斷，缺少「歷史的意味」。⁶⁷什麼是「歷史的意味」？還需要對照《左傳》所具有的史的特質來看。《左傳》既富有上述四種「以義傳經」之具有歷史哲學、理念推斷的傳經性質之外，尚獨具「以史傳經」之法。這樣的評價，事實上大不同於古文學家之外，今文學或唐宋學者批評《左傳》傳史不傳義的立場。

那麼徐先生所謂「以史傳經」的「史」與「經」各是如何內涵？他指出：

以史傳經，則是讓歷史自己講話，並把孔子在歷史中所抽出的經驗教訓，還原到具體的歷史中，讓人知道孔子所講的根據。⁶⁸

這樣的定義有三重成分，包含(一)歷史具體事實的敘述，(二)孔子所指出的經驗教訓，(三)以及孔子的根據。

徐先生特別推崇《左傳》在闡述歷史具體事實上的價值與貢獻，特闢一節論「從史學觀點評估《左氏傳》」，具有三個特點與價值。(一)他推舉呂祖謙(1137-1181)觀看《左傳》的方式——「看《左氏》規模」，以《左傳》包羅了當時各方面的情形。更具體展現在顧棟高《春秋大事表》五十列表，大多出於《左傳》所提供的資訊中，足以反映《左傳》書寫歷史面貌的完整性。(二)《左氏》所錄語言，能忠實地反映這種語言的人的時代，同時以此角度切入，可作為研究

⁶⁶ 二傳所論「不書」者有兩種類型。首先，《公》《穀》有「不書」之語，大部分談的是依例「不書」者，《春秋》卻「書」的部分，如《公》隱二年「外逆女『不書』，此何以書？譏。」《穀》莊十一年「外災『不書』，此何以書？王者之後也。」如徐先生所論第一種《左傳》釋經的方式，似乎也見於二傳；如《公羊》僖二十三年「何以『不書』葬？盈乎諱也。」或《穀梁》隱十一年「君弑，賊不討，『不書』葬，以罪下也。然而進一步的分判，二傳對《春秋》何以不書，作評價性判斷，與《左》如隱元年「費伯帥師城郎，『不書』，非公命也。」為事實敘述，性質並不同。

⁶⁷ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 271-274。

⁶⁸ 同前註，頁 271。

古代史的基點。(三)透過《左傳》「君子曰」的講述，可明左氏之學養與高度的文學表現能力，這樣的學養與能力，又根植於對當代《詩》《書》《禮》的高度文化漸漬。⁶⁹

再者，就《左傳》展現歷史思維的深度所形成的成就，徐先生有三點觀察。

(一)以行為的因果關係，代替宗教的預言。此一行為的因果特別是道德式的因果，就此作為善惡之評判；而這樣道德式的因果的背後，乃有一作為信賞罰惡的天道在作用著。⁷⁰(二)人的行為因果不能簡化、偏枯而抽象化的形成某些觀念或公式。這樣的觀念或公式，無法具體反映人類生活的實態，更不必說以之為信念、理念，作為實踐施行的標準。(三)屬於趣味性、藝術性的部分，徐先生認為此乃書寫歷史不可或缺的，否則便有損於歷史中的具體生命。他認為《左傳》作者有偉大的藝術心靈，而嗅出「歷史中這一方面的意味，而將其組入於歷史重現之中，增加歷史的生氣與活力」。⁷¹

這三點對《左傳》大量史文述評的推崇，正好是《公羊》、《穀梁》二傳所缺，但是被徐先生視為優點的部分，卻也是歷來《左傳》被譏為傳史、不傳經評價中所顯的弱項。換言之，徐先生在這裡對史文價值試圖進行一種翻轉，這樣的翻轉，推崇了「史」的部分，似乎相對的削弱了「經」的部分——如《公》、《穀》以義傳經的正面價值嗎？再者，對於徐先生所定義「以史傳經」的第二點：孔子所指出的經驗教訓，與第三點：孔子的根據，為歷來所謂「以義傳經」，傳述孔子之意，而為《公》、《穀》二傳所擅長者，如何又成為「以史傳經」的重心呢？這關涉到徐先生對中國古代經學、史學的看法，是以以下就徐先生對史、對經理解內涵，加以探討，以掌握其所謂「以史傳經」的真義。

(二)「以史傳經」論中的經史意識

徐先生謂：「欲為中國學術探源索本，應當說中國一切學問皆出於史」⁷²，窮

⁶⁹ 同前註，頁 276-278。

⁷⁰ 同前註，頁 280。關於道德式的因果，徐先生在後一篇〈論史記〉詳細指說，以此思維盛行於戰國末期。同前註，頁 427-430。此外，張高評先生對《左傳》此一道德式因果觀念多有精闢闡述，請參考張高評：〈《左傳》因果式敘事與以史傳經——以戰爭之敘事為例〉，《東海中文學報》第 25 期（2013 年 6 月），頁 79-112。

⁷¹ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 280-281。

⁷² 同前註，頁 231。

究中國學術的淵源與性格、本質，而將之歸於史。其論史有三大部分，（一）對於中國古代的史的溯源，說明其中史的發生、史職、史官，所形成古代的史的文化的說明。（二）對孔子《春秋》與《左傳》作為上古之史的繼承，與所啟發的後世之史之特殊性質。（三）《史記》所展現的上古之史的內涵、價值及史之本質。在其論述中，徐先生至少有二種論史的立場，一則以中國的史的文化，特出於世界，亦有別於現代史學，有其自身的發展淵源與從屬特性。一則又以今日史學的標準，檢視與反省中國上古之史、《春秋》《左傳》，與《史記》內涵與價值。前者在其〈原史〉一文前四節中，論「由史的原始職務以釋史字的原形原義」、「史職由宗教向人文的演進」、「宗教精神與人文精神的交織與交融」、「古代史官的特出人物」，有深入且極具洞悉力的反思，後者則在反省經史的價值與《左傳》內涵、價值時，如〈原史〉中論「從史學觀點評估《左氏傳》」一節，為說明中國上古諸史的現代性，就現代史學之標準提列其現代性與價值，同時也可說更具積極意義目的，指出中國古代之史對現代史學的啟發。這兩層「史」具有不同內涵與生成特性，當徐先生之謂中國一切學問皆出於史，其所指涉是第一層次的史，然而在論上古之史、《春秋》與《左傳》、《史記》之史，其論述史的意義與內涵，便漸次的從後世史學意義上來談。以下分論二階段之史，上古之史、《春秋》與《左傳》，涵具經的特性與價值，而《史記》之史學意義，正好反映與投射了《左傳》以前經史之本質與內涵，可供兩相對照。

1. 上古之史展為經與《春秋》《左傳》的經、史意涵

不僅不同於錢先生以史之字形定史之職務⁷³，徐先生也不滿意歷來以字形釋史之義，以字表手持「盛筭之中」，或由此聯想之簿書簡策來說明史，而主張當證以典籍，尤當據之《尚書》與《左傳》。他試圖對於史的由來、職能，與形成學術與文化的影響，有一系統的說明。

徐先生首先由史的原始職務，乃與「祝」同性質，皆為事神之職。當中有二個主要任務，一是將告神之辭，書於「簡策」。二是王者重要活動的記錄；而王者重要活動皆以事神有關。是以《尚書·洛誥》、契文皆有「冊祝」之名。〈洛誥〉「王命作冊逸祝冊」及「作冊逸誥」之語，「作冊」當為官名，而與金文「作冊尹」、「作冊鬲」互證。「尹」，據《殷契粹編考釋》與郭沫若說，當為真人

⁷³ 錢穆從王國維說，以史為一隻手裏拿著一枝筆，為書記之職。參氏撰：《中國史學名著》，收入《錢賓四先生全集》第33冊（臺北：聯經出版社，1998年），頁386。

之名；「作冊逸」之「逸」與「佚」通，「作冊」即為史，後來史的名稱流行後，便稱「史佚」。是以「作冊」、「尹」、「史逸」、「史佚」，皆為「冊祝」，自殷至周，後併稱為「史」，而其任務不變，仍是祭鬼神時為主人說好話者，是以又稱「祝史」。如《左傳》昭二十年載一大段載祝史之語：「今君疾病，為諸侯憂，是祝史之罪也。……其祝史祭祀，陳信不愧，其家事無猜，其祝史不祈。……」之例。然而祝與史亦有分而言之者，如《左傳》成五年：「祝幣，史辭，以禮焉」、昭十七年：「祝用幣，史用辭」，杜預注「辭」謂「自罪責也」，指史將自罪之辭寫在冊上以求鬼神諒饒。此即在《尚書·金縢》載周公代死之意，由「史乃冊祝曰：惟爾元孫某」，告太王王季文王；「冊祝」於此為兩個動作，書於冊並祝告之意。⁷⁴

是以就《尚書》來看，徐先生指出周代之史有兩大基本要務，一為書祭神之冊辭，一為書王者詔誥臣下的冊命。在春秋，據《左傳》所論，至少有六大任務：（一）祭神時，與祝向神禱告。（二）專主管筮之事。如僖十五年：「史蘇占之曰：吉」、襄九年：「穆姜薨於東宮，始往而筮之。遇艮之八，史曰：是謂艮之隨，隨其出也，君必速出」，得見史主筮事。（三）掌天文星曆，以為農事治政之據。見於《國語·周語》：「古者，太史順時視土，陽瘳憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底于天廟，土乃脈發。」之述。（四）災異的解說者，如哀六年：「是歲也，有雲如眾赤鳥，夾日以飛，三日，楚子使問諸周大史。」（五）錫命或策命。錫命如《儀禮·覲禮》：「天子賜侯氏以車服……諸公奉篋服，加命書於其上，升自西階，東面，大史是右。侯氏升，西面立。大史述命。」策命如《左傳》襄三十年：「伯有既死，使大史命伯石為卿。」（六）掌管氏族譜系，以及由此而來為加強「親親」聯繫而奉派至諸侯國為使。如《左傳》襄十年：「偃陽，妘姓也，使周內史選其族嗣，納諸霍人，禮也。」與僖十六年：「周內史叔興聘于宋」。⁷⁵

徐先生整理以上史之職能，可見得周初以來史作為君王的重要幕僚，從兩方面發揮著重大作用，一則如前四項，乃是作為超乎人的社會經驗之鬼神溝通、掌握自然之天文星曆與災異現象等，人間社會以外存在的溝通管道；一則如後二項，

⁷⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 220-224。

⁷⁵ 同前註，頁 225-228。筆者案：徐先生僖十六年引文「周內史叔興聘于宋」，少「興」字。參〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《左傳正義》，收入《十三經注疏》整理委員會：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁 444。

作為在政治上對諸侯的溝通管道。換言之，天上、人間，自然與超自然，經驗與超驗，皆為史的知識掌理範圍。由此可言，上古的史的存在與所具職能，廣大、深邃，代表中國上古知識文明的高度與深度。⁷⁶同時，徐先生省察周史，特別關注由宗教演為人文思維時，史官文化所展現深刻的人文意識，以及史官之文字用語所形成的言鑑制度；這可從兩方來看，一為史官文化的所展現的人文意義與價值。一則由史官之記錄所形成的「春秋」體例。

何謂人文？徐先生在〈原人文〉中據《易·賁》與《論語》釋義道：

「文明以止，人文也。」；……「止」是節制，文飾而有節制，使能得為行為、事物之中，本是禮的基本要求與內容；則所謂「文明以止」者，正指禮而言。古人常以禮概括樂，《易正義》謂：「言聖人觀察人文，則《詩》《書》《禮》《樂》之謂」，《詩》《書》《禮》《樂》，成為連結在一起的習慣語，實則此處應僅指《禮》《樂》，而《禮》《樂》亦可以包括《詩》《書》。「觀乎人文以化成天下」，實即是興禮樂以化成天下。……因此，中國之所謂人文，乃指禮樂之教，禮樂之治而言。⁷⁷

認為中國的人文的實質內容即在禮樂教化。這當中有一種對人存在於宇宙萬物中的積極期待、要求，與價值上的重視。當史職在後世繼續開展、分化，而其職能逐漸由與記錄宗教祭祀相關的活動，轉移到政治社會活動的各項記載。徐先生認為，《禮記·玉藻》：「天子……動則左史書之，言則右史書之」的說法不見得真切，卻也代表著對人事無處不在的觀看，是以《左傳》莊公二十三年，「君舉必書」之

⁷⁶ 關於上古的史官文化，臺灣最早專門研究為席涵靜：《周代史官考》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1966年）、沈建章：《先秦史官制度考略》（臺北：中國文化學院史學研究所碩士論文，1969年）、與陳錦忠：《先秦史官制度的形成與演變》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1980年）。近二十年廣受關注的研究則為：許兆昌：《周代史官文化：前軸心期核心文化形態研究》（長春：吉林大學出版社，2001年）、《先秦史官的制度與文化》（黑龍江：黑龍江人民出版社，2006年），對周代史官制度與文化之說解，尤其詳密。另有對中國古史文化的深討，可參考過常寶：《原史文化及文獻研究》（北京：北京大學出版社，2008年）。

⁷⁷ 徐復觀：《中國思想論集》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁236。

言，至少符合當時對天子作為政教核心的必要關注與察鑑方式。⁷⁸如此一來，政教中心由天轉向天子，君王作為人間律令之主的位置，如徐先生所說的，其重要意義在於：

就史所所記錄的內容說，最重要的發展，是由宗教的對象，進而記錄到與宗教無直接關係的重要政治活動。這是史由宗教領域，進入到人文世界的重要關鍵。

再進一層，史作為宗教信仰的效用仍然存在，是以鬼神筮說，仍為史官之責，君王仍以透過史官解釋，理解難知之天命鬼神之徵兆。徐先生指出，史官之言，成為由宗教轉向強烈人文意識的關鍵所在，他們將宗教中不可測知亦不合理的成份，轉以就人文可解釋且可合理要求人自我實踐的方式，說解當時仍為君王臣民所介懷的鬼神之兆。徐先生指出，《左傳》中眾多的史官之言，都有這樣的傾向，如其謂：

《左》桓二年春宋督殺孔父而弑殤公，召莊公於鄭而立之，以郟大鼎賂魯桓公。夏四月，取郟大鼎納於太廟，臧哀伯作了一次極有意義的諫爭，把當時宗廟的重大禮節，作了人文修養的解釋，說出了「國家之敗，由官邪也。官之失德，寵賂章也。郟鼎在廟，章孰甚焉」的一段非常有意義的話。⁷⁹

魯桓公（731-694 B.C.）從宋國取得郟國大鼎安放於太廟裏，以其有利於己，也以為大鼎供祀有利國運，然而不合禮制；在臧哀伯看來，桓公置鼎之舉正是昭彰自己受賂之惡。不僅如此，臧哀伯還進一步將國家之敗亡，歸於人為因素，進一步指陳作為君王，根本應該用心於「昭德塞違，以臨照百官」，將君王之德視為舉政之要，祛除以鼎祀鬼神以獲後利的僥倖之心，而將政治上的趨吉避凶，歸於可盡一己之力的自我實踐之人文修養上。承徐先生之說，細察《左傳》在此亦續記「周內史聞之曰：『臧孫達其有後於魯乎！君違，不忘諫之以德。』」⁸⁰顯然這樣的識見

⁷⁸ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 230-231。下引同。

⁷⁹ 同前註，頁 232-233。

⁸⁰ [晉]杜預注，[唐]孔穎達等正義：《左傳正義》，頁 172。

為當時史官之共許，不僅臧哀伯、周內史，包括《左傳》作者亦有意識的大量擇取這類的事蹟與言行記錄，展現當代高度的人文自覺。

徐先生主張此際人文修養其實沒有完全脫離宗教性，何以如此？他認為：

但宗教精神，則係發自人性不容自己的要求，所以在轉化中，不知不覺地織入於人文精神之中，進而與其融為一體，以充實人文精神的力量。於是中國人文精神中含有宗教精神的特色。⁸¹

他也將這樣的宗教精神析為兩點，一為鬼神世界的存在，以滿足人對永生的希冀，一為來自神對人的賞罰的恐懼與對未來的保證。前者如《左傳》襄二十四年范宣子（?-548 B.C.）以范氏由唐虞以迄晉的歷史，為范氏的死而不朽，是以史之綿長代替宗教永生之期盼。後者如襄二十一年甯殖（?-553 B.C.）因曾犯上逐君，是以懼怕死後「名在諸侯之策」，是以當時人懼怕史的審判更甚於神的審判，而可見其嚴厲。

因此，鬼神所代表的永生、賞罰與未來吉凶，轉向據依於史，以為判斷與衡量的根據。這正是一種人文精神的高度展現，將鬼神所代表的不可測度的永恆的可能性、賞罰與吉凶禍福，置於可供觀察、評判的歷史經驗中。就此而言，史官制度、文化統領並整全了古代禮樂文明，細入無間的總括了人的存在境況，徐先生認為：「我國古代文化，由宗教轉化而為人文的展開，是通過古代史職的展開而展開。文化的進步，是隨史官文化水準的不斷提高而進步的。」⁸²徐先生所言，即如章學誠所稱《尚書》出於史官，而史官之作的特質在於：「則傳世行遠之業，……，非聖哲神明，深知二帝三王精微之極致，不足以與此。」⁸³必須是深知帝王精微極致的聖哲神明者，方能造就的。

然而中國上古的禮樂人文，在東周政教崩散之際，此一立人極的理想隨之裂解，而由孔子繼起承接此間的文明高度；政治上是受到客觀現實的限制了，而另從學術思想與教習之文化層面，重新點化東周禮樂文治中僵解的政治社會與文化態勢之內在精神，其中最顯著的展現，即在《春秋》。《春秋》的書作，正是史官制度與文化的繼承。

⁸¹ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 234-235。下引同。

⁸² 同前註，頁 230。

⁸³ [清]章學誠：《書教》上，《章學誠遺書》（北京：文物出版社，1985年），頁 4。

首先從體例來看。徐先生同意古文經學家如章太炎的「百國春秋」之說，據《左傳》所述，指出：

史把國內及國際間的人物與事情，都加以記錄了。再加上時曆為史所掌管，自然形成深刻地時間觀念。將人與事的記錄，和時間相結合，這便出現了「百國春秋」，使史學在中國古代，已有了普遍的發展。⁸⁴

孔子《春秋》便是這如此蘊涵高度人文思維，與成熟史官書寫體例的古代史學之繼承與轉折、發展。徐先生是以認為孔子學問之始基來自此際史官傳統，其謂：

孔子生於魯襄公二十二年（西前 551），卒於哀公十六年（西前 479）。這正是各國的良史，最活躍的時代。……他學問的始基，及其所受的啟發與充實，乃是來自於對歷史的追求，亦即是來自他繼承了周代良史的業績，及這些良史們將宗教轉化為人文精神，則是決無可疑的。⁸⁵

其書作《春秋》，也應從這一角度去理解。孔子所繼承於史官文化者，可從兩方面來看：（一）《春秋》的人文價值，（二）所繼承的史官書法。

徐先生解釋《論語·八佾》孔子謂「文獻」之意，以文是簡冊，由史所記；獻是賢人，指的是良史，而認為孔子主要的知識學問來自史，而史之義又通過文獻記錄作為「史的審判」上，他說：

此乃立人極以主宰世運的具體而普遍深入的方法；所以孔子晚年的修《春秋》，可以說是他以救世為主的學問的必然歸趨，不是偶然之事。⁸⁶

是以孔子繼承古代史官以高度的人文自覺，試圖主宰世運，以《春秋》制作做為對應其時代問題的展現，對傳統史官文化的繼承。

《春秋》對史官書法之意的繼承，便是人文意識的展現。如《左》宣二年，

⁸⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁 229。

⁸⁵ 同前註，頁 246-247。

⁸⁶ 同前註，頁 248。

「趙盾弑其君」、襄二十五年，「崔杼弑其君」，徐先生認為即是史的審判的顯例，而其意義與價值又在於：

這種書法的意義，是在追究問題的根源，以表達問題的真實，使有權勢者無所遁逃。……事實的真相，在裏而不在表。但在裏的真相，經常是與政治權威結合在一起的。……而在此一書法的後面，實有一種「代天行道」的宗教精神來要求他，支持他。趙盾的「自詒伊戚」的「嗚呼」，乃是來自此一書法的莊嚴性，審判性。……崔杼為這五個字殺了無辜的三個史官，因為他也感到這五個字是對他做了絕望的審判。⁸⁷

由史官所執守的書法書寫，面對歷史的真實核心，深具審判性、莊嚴性，深懾人心，在《左傳》側寫當代史官中，正是《春秋》所繼承的書法精神與形式傳統。

這樣的史官傳統，實為孔子所濡染之時代文化，因此徐先生認為孔子所雅言的「《詩》《書》執《禮》」，與《史記·孔子世家》孔子「以《詩》《書》《禮》《樂》教」的《詩》《書》《禮》《樂》，在春秋中期，即已成立，而出於周太史之手，「六經皆史」，乃理所當然。⁸⁸

徐先生基本上不同意皮錫瑞之說，將經學開闢時代「斷自孔子刪定《六經》為始」，將經學發端定為「周公及周室之史」。⁸⁹其謂：

經學是由《詩》《書》《禮》《樂》《易》《春秋》所構成立的。它的基本性格，是古代長期政治、社會、人生的經驗積累，並經過整理、選擇、解釋，用作政治社會人生教育的基本教材的。……孔子當然處於關鍵性的地位。但孔子並非形成的開始，也非形成的終結。⁹⁰

這樣的看法，與其長期以來整理三代以來的經典與漢代思想的總體觀察有關，是以徐先生強調他在〈原史〉中，說明周公作為中國由宗教性思維轉向人文的關鍵，所形成的史官文化的論述。其中《左傳》昭二年，韓宣子（?-514 B.C.）見《易

⁸⁷ 同前註，頁 235-236。

⁸⁸ 同前註，頁 246。

⁸⁹ 徐復觀：《中國經學史的基礎》，頁 1。

⁹⁰ 同前註。

象》與《魯春秋》謂「吾乃今知周公之德與周之所以王也」；周公亦作《詩》，〈七月〉以陳王業之艱難，〈鴟鴞〉以作亂，《國語·周語》亦指〈時邁〉、〈棠棣〉為周公所以明教戒之用者；《尚書》多篇亦是周公教導「多邦」、「御事」、康叔或成王的，就此而言，徐先生認為，經學的歷史可以追溯到周公及當時主其事的周史。

他提出，根據《左傳》，可以判斷經學進入了「成長」階段。魯僖二十七年趙衰（?-622 B.C.）之語，已合論《詩》《書》《禮》《樂》，並以之為「義之府」、「德之則」，是推崇其具有指導生活的教誡作用。特別是根據《左傳》之引《詩》、《書》次數之多與所發揮的作用，可知二典籍在當時的流行，甚至不遜於漢代。《左傳》同時記載當時用《易》之況，可知「《周易》不僅由史所主管，而且也成為賢士大夫的教養之資」。⁹¹不僅如此，徐先生亦遍徵《國語》所述《詩》《書》之況，其使用與解釋方式是一致的，他因此指出：

由《左氏傳》《國語》所表現的春秋時代，《詩》《書》《禮》《樂》及《易》，成為貴族階層的重要教材；且在解釋上，亦開始由特殊的意義進而開闢向一般的意義；由神祕的氣氛，進而開闢向合理的氣氛；這是經學之所以為經學的重大發展。⁹²

孔子之前的經學發展，已是深具人文價值之普遍性、合理性走向。換言之，六經在實際內容上的存在，以及被廣泛的採用，當中所具有高度人文思維與深刻思想，是徐先生肯定六經發端與成立於孔子前的原因。

徐先生認為孔子之於經學，可稱之為奠定基礎的時代，原因有三：（一）將貴族文化及相關資料，既修之於己，也擴及三千子弟，使其成為文化搖籃，廣及天下，甚至在日後成為兩千多年中國學統的骨幹。（二）孔子將《詩》《書》《禮》當作人生教養進昇中的歷程，實來其實踐成熟後的深刻反省，使《詩》《書》《禮》成為個人人格進昇的精神層級的複合體。（三）孔子對《詩》《書》《禮》及《易》作了整理和價值轉換，因使其得以在春秋時代開闢新的價值，使其提高、昇華，形成比較確定的形式和內容，並使其恢復原有的合理狀態。⁹³往後，對於經典的看

⁹¹ 同前註，頁 2-4。

⁹² 同前註，頁 7。

⁹³ 同前註，頁 7-8。

重，自孟荀、韓墨與莊子(369-286 B.C.)中，皆可見其影響，徐先生總結道：「《廣雅·釋詁》一，『經，常也』，常包括常道常法，因而視為一種尊稱……經學之經，實用此引伸之義。」⁹⁴

他肯定孔子是六經成立後，在東周僵化的禮樂文明中重新賦活傳自西周經典之新價值與新生命的重要轉折。這樣的賦活，在時間與空間上，不僅使之流傳久遠，而且真正在中國政治、學術文化發揮重大影響、效能，再從個人生命來看，不僅是可實踐，具普遍性、合理性，更是提升人格、價值之資具。換言之，由周公創制，形成史官結構與文化的實質內容，在六經。六經在西周、春秋發揮著個人修養與家國社會之政治、社會、思想、文化與歷史，精神的與超乎現實等無所不在的作用，至孔子再被道出，據其所承，整理成具有一定形式與內容的六經、並重新賦活之。

徐先生從古代廣大的史官文化發展歷程，抽繹出的六藝、六經文化，以孔子為其集大成者，經其往後傳散、發揚，據《漢書·儒林》所論漢代五經博士，政府為其作有規劃的傳承，四百年來家世傳業，孜行不輟，實是人類文化史上獨有的盛事。⁹⁵因此徐先生所見者，不是簡單的分別經、史的問題，更不是由現代歷史哲學或史學理論、西方史學所能框限解釋的經史形成歷程與生成結構。是以歷來以現代史學說明中國經史存在的價值與結構，實皆不能盡其善。

總上述，若就史官文化與經史形成獨特歷程的角度，來看徐先生所論的「以史傳經」之說，其「史」的意涵便不是簡單的敘事，而是自《左傳》富有歷史哲學與人文精神的深度思考，以解釋孔子《春秋》展衍的方式時，所延伸出的對經、經學的思考，則可視為中國古代之史官學術與文化思想，展而為經學之獨特內涵與作為聖明、莊嚴性存在的具體表徵。是以，重史並不削弱了經的價值，反而是將徐先生所謂「歷史的意味」納入了經，深刻的說，就是孔子之謂「見諸行事之深切著明」中，行事乃為「深切著明」的充要條件。

那麼中國古代史官史學的傳統，實是中國經典、經學在內容與價值之所從來，經孔子點化與再造《左傳》傳述，而徐先生認為其精神、人文思維與價值留存於《史記》，之後再不可得。那麼徐先生如何看待《史記》中的史官文化與《春秋》精神？

⁹⁴ 同前註，頁 47。

⁹⁵ 同前註，頁 193。

2. 作為現代史學意義下的《史記》，對《春秋》的繼承與發揮

司馬遷〈滑稽列傳〉謂「孔子曰：『六藝於治，一也。《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以神化，《春秋》以道義。』」⁹⁶承先秦通說，推崇六藝價值。徐先生認為，史公承董仲舒學，還把六藝的意義集注於《春秋》，由《春秋》加以統貫，並在〈太史公自序〉中歸結道：「故《春秋》者，禮義之大宗也。夫禮禁未然之前，法施已然之後；法之所為用者易見，而禮之所為禁者難知。」特別將禮「所為禁者難知」者表彰出，使其成為易知，是以徐先生認為「一部震古鑠今的《史記》，便是在六藝，尤其是在《春秋》啟發之下乃得以出現的」。⁹⁷由六藝—《春秋》—《史記》，當中有繼承、有創發，特別是孔子《春秋》在此起了收束六經為一的重要作用，而以禮義為大宗，啟發《史記》，是以史公著〈禮書〉、〈樂書〉，可見其亦以禮樂為歷史文化、治政之統宗。⁹⁸

太史公的史學意識中，除了西方上古所倡之「不朽」之外，更有西方史學傳統中沒有的精神，徐先生認為乃是：

以孔子作《春秋》的精神、目的，為他自己作史的精神、目的，……〈自序〉「先人有言，自周公卒，五百歲而有孔子。孔子卒後，至於今五百歲，有能紹明世，正《易傳》、繼《春秋》，本《詩》《書》《禮》《樂》之際，意在斯乎，意在斯乎，小子何敢讓焉。」對這種意思表現得最清楚。⁹⁹

太史公對孔子盛論之三代《詩》《書》《禮》《樂》，授《易傳》、述《春秋》之業，自覺的有所承擔，加以繼承。

當中最主要的精神，更在於：

⁹⁶ [漢]司馬遷、[南朝宋]裴駟、[唐]司馬貞、[唐]張守節：《史記三家注》（北京：中華書局，1959年），頁3197。下引頁3298。

⁹⁷ 同前註，頁222。徐先生此處「史記」未加書名號，推其上下文，此處徐先生指為通名的「史記」，未嘗不可。

⁹⁸ 徐先生此一思維，在晚年《中國經學史的基礎》著作中說明其於《史記》繼承《春秋》，在此前《兩漢思想史》卷三中，已有相當的論證爬梳，因此可以說其於《春秋》的思考，當是其對照《史記》之條理論述後，而有的更為清晰的經史意識的覺察。

⁹⁹ 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，頁322-323。下引同。

他作史的精神，主要是發揮在「貶天子，退諸侯，討大夫」的與權威相抗拒之上。他作史的目的，則是要使他的著作成為「禮義之大宗」，標示以人民為主體的「王事」的大方向。

這樣的精神，徐先生認為可以說是「道德理性的批判精神」。至此，徐先生層層深入，透過揭櫫三代史官文化、六藝六經與《春秋》經傳之學，至《史記》，貫而統之的是一種道德理性的批判精神，在當中持續的作用著，其實質內容為禮義之大宗，所關注者在於廣大生民真實生命的安頓。

若從歷史哲學的角度觀看《史記》此際所承繼的道德理性的批判精神，特別是由東周至秦漢，逐漸成型的專制君權下的政治文化，《史記》中又有著太史公置身於當代的憂結，試圖自歷史中尋求、追索，反省其中的必然與偶然。徐先生指謂：

我在〈原史〉一文中，已經指出《左氏傳春秋》，特別凸出行為的因果關係，以作成敗禍福的解釋，並為孔子的褒善貶惡，提供有力的支援。……成敗禍福，可用行為的因果關係，加以解釋的，也即是由人類的理性所能加以把握的，……。史公究天人之際，把歷史中的理性與非理性的，必然的與偶然的，劃分一個大界線，他自己由此而從歷史現象的混亂中突破出來，看出了歷史中「應然」的方向，使其著作，也和《春秋》一樣，成為「禮義之大宗」。¹⁰⁰

如此繼承前統，以禮義之大宗為歸趨的中國古代經史意識與目的者，《史記》乃為絕響。何以無以為繼？徐先生亦提出一解釋，認為在血緣專制下，人的吉凶禍福，完全不能由道德理性加以解釋，而以三統之說代以禮樂之宗，以相對消極受命之說代之以積極的人文意識自覺，深深影響往後的政治與文化。¹⁰¹

《史記》所展現的對於不朽之人文精神、敘事之精巧，以至於歷史意識與哲學，在古、在今皆為史學之典範。據徐先生所示，《史記》所繼承的內在質實，猶是其尊奉的三代之政教、孔子之學，乃以禮義為大宗，而特為西方史學所不及

¹⁰⁰ 同前註，頁 328-333。

¹⁰¹ 同前註，頁 429。

者。換言之，中國上古之史，具有經的內容與價值，而經自古史所從來，成為中國古史的代表，但其自身又有因孔子轉化，是為更精萃的人文精神之所在，在這個意義上，經又獨特於上古之史。往後，《史記》作現古代史學所肯定的史學典範，其內裡又是承自上古史、經與《春秋》經傳而來時，如此流脈相繼間，可以說中國古代史學的實質與要義，歸於孔子六藝經傳之學。歷代經學與研究者所從事與回歸的，即對此禮義宗統不斷重新接受、詮釋與復歸的歷程。如此經史之統緒與內涵，實不能以現代史學觀念解釋古代之史，同時今以西方史學觀為主的現代史學，不僅不足以衡量、解釋司馬遷史學的內涵與意義，更不必言以此估量經學的性質與價值了。

四、結論：超乎現代史學的中國古代經史學

自魏晉荀勗（?-289年）四部分類，史類別出，續有擴展，而後蔚為大國，然而以經為中國學術思想與文化主幹的傳統觀念，在民國新史學興起後，結合西方史學理論與歷史思想的多重思考，在不斷省察中國史學得失之中，相對的失落了傳統對經學性質的了解與掌握。同時，經典與經學，也由於在今日參照西方學術分科而形成的文史哲學門中，成為無可歸屬的舊學問，從而不得不依文史哲性質割裂其屬性。另一方面，章學誠六經皆史說在晚清民國以來廣受關注，至少形成二個影響，一則以史概經，經典與經學成為其中一段發展歷程，如章太炎中年便持此論。¹⁰²二則廣以學術發展史的研究作為經學內容與性質的研究基礎；若劉逢祿以來，康有為、皮錫瑞，甚至是章太炎，以至於錢穆先生、徐先生皆然。這又形成現代以經學史的研究與以史的方式考究經學，為研究經學為主要的方法。

然而以史概經說，顯然不是徐先生精研西周史官制度與文化、六藝經傳，以及《春秋》經傳的結論。他一則以史學的方法研究經學，亦即是經學史的研究，二則所謂史的角度研究經學，也可解釋成從中國特有的上古史官文化之史，省察中國經史的變遷與發展。至於他在經學史上的研究，也不盡以經學史發展的研究，究定經典與經學屬性，一如皮錫瑞或章太炎二分為今、古文經學框架下的經學史論述。其中也有二個特點。一則，徐先生以更大的經典與經學的產生背景，窮本溯源的明察經的淵源，來自周公及其於西周所建構、形成的史官文化，就此說明

¹⁰² 參考宋惠如：《晚清經學思想的轉變——以章太炎「春秋左傳」學為中心》（新北：花木蘭出版社，2013年），頁188-193。

經典與經學的內涵與骨幹；一則細察入今所可見的周代文獻所顯發的周代史官文化下的種種人文表現，特別自《左傳》所展現的當代建制，當中的種種顧慮，以及思考顧慮背後所徵驗的當代人文思想之高度，及其所達致的境界。當中又提舉出其最深層而內在的根柢，乃是建基自長期以來所積累的禮樂文明之統。由《左傳》而《春秋》，上溯古代史官及相關建制，層層深入，再由三代以下、六藝經傳、《春秋》《左傳》而致《史記》，一方面擴展並開拓了對古代經、史的現代研究，一方面就其發展歷程，考察其思想內容；徐先生於經學史的研究與經學性質的考察，既廣且深。

在徐先生所展現的研究方法與成果，最重要的在指出二點：一、中國上古史學具有其獨特的生成背景，以禮樂文明為其實質，探究其裏，更在不斷省察中，借鑑過去，有望於未來。這樣的借鑑不是事件、避免重蹈覆轍式的簡直意義而已，如徐先生所言，是道德式的理性批判的展現，實是累積與成就文明之統、禮義之宗，對人之合理生活狀態的記錄、安排與期待。所以它的意義不僅在於了解過去、理解現在，還在成為一種指示、根據，與對合理生活的追求、嚮往。其次，在周代對禮義文明的實踐、修省與不斷回歸當中，史官文化所建制者可謂上古文明制度面的展現，六藝經傳為制度面與生活實際結合的展現；至《春秋》《左傳》則是在僵化的禮樂制度中，試圖進行實質的復歸；而《史記》則是在其時代限制之下，對此禮義文明的嚮往與稱頌。那麼六經所載錄與代表的正是此一以禮樂文明之流中，最為精萃，也是上古生活面與制度面合一時的高度表現。此乃如章學誠論述上古史官職掌有分層，其下各有記注之書，而可得以成為其所謂撰述之書的資料基礎，六經為其最上層史官所匯萃，其所謂撰述者¹⁰³，而所撰述內容實際又為政教合一之展現。是以就此而言，上古之史並不就等於經學，而可進一步揭明、掌握古史與六經的流變之真貌。

再者，六經具有古史之史的特性，當《春秋》以編年史的形式顯其面目，編年體例作為古今史學共通的形式，使其極富史學性質，是以《左傳》傳述《春秋》，

¹⁰³ [清]章學誠謂：「自六卿分典，五史治書（內史、外史、太史、小史、御史），學專其師，官守其法，是絕地天通之義也。」參氏撰：〈釋通〉，《章學誠遺書》，頁36。又言：「舍人倫日用，而求學問精微，皆不知府史之史，通於五史之義者也。」參氏撰：〈史釋〉，《章學誠遺書》，頁41。「《周官》五史之法，詳且盡矣；而記注之書，後代不可盡詳。」參氏撰：〈永清縣志一·恩澤紀第二〉，《章學誠遺書》，頁419。指的便是古代史官結構上層為五史之史，其下為府史所掌的記注之書。

便不可避免的具有濃厚的史學性格。若以現代史學的標準，《左傳》內容與所展現的上古豐富人文景象，自在《春秋》之上。但是，根據徐先生所開展的古代之史的精神，便不可以現代史學標準要求《春秋》，因其特殊結構乃承自古代史官之法，又益以孔子之意及其書法。就此意義而言，無論是古代之史或是現代之史，經、史實不相同。

復次，徐先生特別關注《左傳》「以史傳經」的方法，可析為三個特點，第一、歷史具體事實的敘述，乃《左傳》深具所謂「歷史的意味」，正是全面而具體的展現此一史官見識與文化，以及孔子所承六藝流脈，相對完整的方式。第二、掌握孔子所指出的經驗教訓，與第三、孔子的根據，孔子經驗教訓乃根據當代具體事實所指陳者，如此思維又來自古代史官之學，而所謂孔子的根據，亦正是承自周公建制的禮樂文明之宗及其自身實踐修養所得。因此可以說，《左傳》所展現的不僅在周制文明，孔子之思，據其展現的形式與內容來看，亦具有諸多古代史官的經驗教訓與識見。換言之，其所具體展現的，便是東周諸多史臣不斷復歸禮樂之統的歷程。那麼它所啟發於後世的，便是我們亦在此生生之流中，不斷復歸與再創中，成為其中的一部分，此亦是一種歷史意味，更是不斷經由史官、孔子及其後世跟從者所實踐、積聚而成的禮樂文明之統。古代史官有周禮官制支佐而形成其識見文化，孔子卻是在制度崩散中，承敝卻能重新開創與繼承此禮義之統者，當然有其特殊地位。其使古史文化之跡《詩》《書》《禮》《樂》得以流傳，透過《春秋》以承繼往，示範當代，並有望於未來的創造，結合《左傳》又成為後世史學的原型與典範。徐先生之說全面而精微的指示了孔子《春秋》學之精義，就其所謂之經史意識、經史之別與經學內涵的論述，予現代經學、史學研究，實有深重之啟發。

徵引書目

〔傳統文獻〕

- 〔西漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，收入《十三經注疏》整理委員會：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔西漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駙、〔唐〕司馬貞、〔唐〕張守節注：《史記三家注》，北京：中華書局，1959年。
- 〔東漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊注疏》，收入《十三經注疏》整理委員會：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《左傳正義》，收入《十三經注疏》整理委員會：《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔宋〕朱熹集注，〔清〕簡朝亮述疏：《論語集注補述疏》，北京：北京圖書出版社，2007年。

〔近人論著〕

- 皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 宋惠如：〈以「例」釋經初探：以漢代《左傳》學為中心〉，收入林慶彰主編：《經學研究論叢》第18輯，臺北：臺灣學生書局，2010年。
- _____：《晚清經學思想的轉變——以章太炎「春秋左傳」學為中心》，新北：花木蘭出版社，2013年。
- 沈建章：《先秦史官制度考略》，臺北：中國文化學院史學研究所碩士論文，1969年。
- 沈小勇：〈徐復觀經學史觀的歷史譜系〉，《船山學刊》2009年第3期，頁81-84。
- 岑溢成：〈徐復觀先生的經學觀〉，《徐復觀學術思想國際研討會論文集》，臺中：東海大學，1992年。
- 林慶彰：〈徐復觀先生研究經學史的得失〉，《徐復觀學術思想國際研討會論文集》，臺中：東海大學，1992年。
- 邵華：〈徐復觀的經學史研究〉，《宜賓學院學報》第15卷第10期，2015年10月，頁26-33。
- _____：〈徐復觀的歷史認識論〉，《宜賓學院學報》2018年第1期，頁2-9。

- ____：〈徐復觀論歷史之價值功用〉，《宜賓學院學報》2020年第1期，頁19-24。
- 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- ____：《中國思想論集》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- ____：《兩漢思想史》卷一，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- ____：《兩漢思想史》卷二，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- ____：《兩漢思想史》卷三，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- ____：《周官成立之時代及其思想性格》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- ____：《中國經學史的基礎》，臺北：學生書局，1982年。
- ____：《徐復觀論經學史二種》，上海：上海書店出版社，2002年。
- ____：《徐復觀文集》，武漢：湖北人民出版社，2002年。
- 席涵靜：《周代史官考》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1966年。
- 章太炎：《國學概論》，香港：三聯書店，2001年。
- 章學誠：《章學誠遺書》，北京：文物出版社，1985年。
- 許兆昌：《周代史官文化：前軸心期核心文化形態研究》，長春：吉林大學出版社，2001年。
- ____：《先秦史官的制度與文化》，黑龍江：黑龍江人民出版社，2006年。
- 陳錦忠：《先秦史官制度的形成與演變》，臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1980年。
- 張高評：〈《左傳》因果式敘事與以史傳經——以戰爭之敘事為例〉，《東海中文學報》第25期，2013年6月，頁79-112。
- 黃聖松：《《左傳》國人研究》，臺中：天空數位圖書，2013年。
- 黃文興：〈徐復觀論著繫年目錄（上）〉，《書目季刊》卷26第3期，1992年12月，頁57-81。
- ____：〈徐復觀論著繫年目錄（下）〉，《書目季刊》卷26第4期，1993年3月，頁56-93。
- 楊伯峻：《春秋左傳詞典》，北京：中華書局，1985年。
- ____：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1995年。
- 楊自平：〈徐復觀論《易》析論〉，《鵝湖學誌》第51期，2013年12月，頁39-61。
- 過常寶：《原史文化及文獻研究》，北京：北京大學出版社，2008年。
- 劉正浩：《兩漢諸子述左傳考·兩漢諸子述左傳考徵引子書一表》，臺北：臺灣商

務印書館，1968年。

劉師培：《經學教科書》，收入《劉申叔遺書》，江蘇：江蘇古籍出版社，1997年。

錢穆：《國學概論》，收入《錢賓四先生全集》第1冊，臺北：聯經出版社，1998年。

_____：《中國史學名著》，收入《錢賓四先生全集》第33冊，臺北：聯經出版社，1998年。

Using History to Explain the Classics -
A Study of Xu Fuguan's Theoretical
Perspectives
on *The Spring and Autumn Annals* and
The Chinese Classics

Sung, Hui-Ju*

[Abstract]

Through his research of ancient Chinese history and Chinese historians, Xu Fuguan discussed and elaborated on the Chinese Classics, affirming its values of historiography. Xu's studies of the systems of civil service during the Western Zhou Dynasty along with its culture, and the Six Chinese Classics, including *The Spring and Autumn Annals* and *The Zuo Commentary*, had shed keen insight on Chinese intellectual history, especially on the interpretation of *The Zuo Commentary*, which served as the cornerstone for his academic studies on the essence and values of the Chinese Classics. Starting first with studies on *The Spring and Autumn Annals* in the Pre-Qin period and the Han Dynasty, and second, the exegesis and historiography of *The Zuo Commentary*, this article aims to examine Xu's theoretical perspectives on the Chinese Classics and his contributions to the studies of *The Spring and Autumn Annals*.

Keywords: *The Spring and Autumn Annals*, *The Zuo Commentary*, Xu Fuguan

*Associate Professor, Department of Chinese Studies, National Quemoy University.

