

## \* 書刊評介 \*

# 現行經學史及其相關問題

主講：程元敏、宋鼎宗、李威熊、莊雅州\*

整理：蔣秋華、楊晉龍、黃錦珠

「經學」是我國傳統極重要的一門學術，「中國經學史」也是中文學系的重要課程，但迄今為止，坊間尚未出現一完整而令人滿意的《中國經學史》。本所特於民國八十年四月十九日上、下午，分別舉辦兩場學術討論會，邀請程元敏教授、宋鼎宗教授、李威熊教授、莊雅州教授，以他們研究與講授「中國經學史」的多年心得，對現行幾種《中國經學史》及其相關問題作一檢討。希望藉由共同討論，能提供寶貴意見，供國內從事「中國經學史」教學或研究者參考。

## 討 論 大 綱

- 一、經學史研究的重要性
- 二、現行經學史的檢討
  1. 斷代問題
  2. 取材問題
  3. 史觀問題
  4. 其他
- 三、經學史與其他學科之關係
- 四、如何編寫一本理想的經學史
  1. 加強專家研究
  2. 汲取前人研究的成績
  3. 新方法的引用
- 五、其他

---

\*程元敏先生，臺灣大學中文系教授。宋鼎宗先生，成功大學中文系教授。李威熊先生，政治大學中文系教授。莊雅州先生，中正大學中文研究所所長。本文宋教授主講部分與討論部分，由本所短期助研究員蔣秋華、短期研究助理楊晉龍、臨時研究助理黃錦珠據討論會之錄音整理而成。

## 現行經學史的取材問題

程元敏教授

中國經學史，已寫成之專書（單篇論文、講詞，暫不計列），又屬於通史而非斷代史，且書名帶有「經學史」三字者，鄙陋所知，在民國七十年代以前，僅皮錫瑞《經學歷史》、馬宗霍《中國經學史》、日本本田成之《中國經學史》及日本瀧熊之助《中國經學史概說》四部書而已。此四部書之取材，若言其缺失，莫不患寡，而其中本田、瀧熊二家書又患不均——重要資料頗多遺漏，但不甚相干之材料，卻多所闖入。另有日本安井小太郎、小柳司氣太、中山久四郎、諸橋轍次四人集其論文四篇，總題「經學史」，大抵擇取由先秦至清代經學專題，概略述說，尚不得視為經學史專書。（本講主題為經學史取材問題，不在論較諸書得失，且時間有限，故不遑多評）

經學史之取材，首要為十四經（十三經加《大戴禮記》），其次為羣經注疏論說，再次為史子文集，此稍具經學常識者共知共喻之事，固不待贅辭。而或者以為既是「史」之範圍，則經解——注字疏句之注疏似視二十五史為次要。其實不盡然，如漢刻石經，主旨在校定經字，故其成刊也，實遠由校勘經籍引發，檢漢史，從明帝至靈帝詔刻石經之前，大抵皆曾命官校書，獨桓帝享國二十年間未見史書記載朝廷敕校羣經之事，幸《儀禮·有司徹》鄭玄注：「古文解皆為爵，延熹（漢靈帝年號，一五八～一六六）中設校書，定作解。」史闕有間，竟賴尋常所謂繁瑣之經解補足。常嘆此工艱鉅，費力多而收穫極少，而治經學史者竟不可不作。

經解以解經，經義以明；又經解之為書也，具有某一人或某一家派及某一時代之經學歷史性質，其重要性自不待言。第考經書罹秦、項焚禁，殘毀殊甚；而自先秦第一部解經專著——魏文侯《孝經傳》（文侯之前已有經解，但曾撰為專書否乎，則難定），至唐高宗永徽四年頒《五經正義》之前，漢、三國、魏、晉、南北朝經解，至今猶全存者（雖云「全」，蓋大體完整而已，非謂一字無缺），寥寥無幾，而南北朝歷凡一百六十年間，解經之專著今存唯《大戴禮記》盧辯注（其中大段亡逸）、皇侃《論語集解義疏》（中有闕亡），殘毀特甚。古經、經解大缺，治經學者於是蒐求地下器物資料，以為治學之資料。然器物資料時代之考定困難、文

字之辨讀匪易，又真贗雜陳，利用究有限制。於是自古注疏等書中輯收古經、經解逸文之業，乃漸起；其業始於齊梁，至清爲大盛。

顧輯逸工程亦非易易，若目錄文獻學不足，往往不知其書見在，而竟亦蒐討其所謂「殘文」，致貽「鉤而未沉」之譏，一也；輯逸者於古書之亡逸時代，多不遑勦力稽討，掣經學者欲資以論經學盛衰，辨章真僞，便不獲依據，二也；又多缺輯，此所謂「沉而未鉤」，三也；或又誤輯，卽云「張冠李戴」，四也；其它輯抄文字錯誤，亦最經見，五也；更偶有定著逸文屬其書，其實並非某書者，六也。以馬國翰《玉函山房輯佚書》爲例，上述六病，大抵皆有之。而晚近學士學位論文，或直據馬本所錄佚文而不復求原書（馬本著佚文出處甚簡略，時又不免誤著，查對原書費時），甚至有公羊家說誤輯爲左氏家說，兩家學說幾水火不相容，而彼此易題，其誤不爲不大，而學位論文作者不知，誤據馬本，則其論文所獲結論，斷無正確之理。又如南北朝人經疏，多爲唐《五經正義》所採，典籍有明文記載。清劉文淇、毓崧、壽曾等家人作《舊疏考正》，往往但憑體會文氣不必有明文稱引遂直斷某文爲南北朝某家之疏，極多可議者，而後人依焉。如敦煌本《毛詩音》殘卷，殘卷中不存作者姓氏，近人考定爲隋劉炫之著作，此卽受劉文淇家人《舊疏考證》之影響。

敦煌本《毛詩音殘卷·周南漢廣篇》有「炫以休求息韻，疑息當爲思」，近人以爲「炫以」是劉炫自語，遂定此殘卷爲劉炫之著作。夫此《毛詩音》全卷，首當題作者，繼述例，於「炫以」或「某氏以」必有所說明，今既未見；矧此「炫以」又酷似它人之稱劉炫，似下文「疑息當爲思」方是此書作者自語。學者遽爾定爲劉炫作，不能無疑也。類此輯佚資料，所在多有，治經學者取用，固不可不謹慎也。

欲擴大取材、充實證據，廣集哀聚經解書目，亦其要事。哈燕社舊編《藝文志二十種引得》、中央圖書館新編《中國歷代藝文總志》及林慶彰先生主編《經學研究論著目錄》，皆具有實際效益之作。鄙陋以爲，一部更詳盡完備確實之歷代（尤其要注重古代，因古書多目存卷亡）分類目錄，無分存佚，盡著於錄，亟需籌編，早日完成。夫吾人哀列三國《春秋》學書目，得治《左氏》而有著作者十家十二部書，而專治《公》、《穀》二學著書者才三家三書，則漢兩京今文《春秋》之學至此而甚微，從可見矣；又吾人索晉人《周易》專著，得四十八家五十五部書，而《論語》不過小書（以字數言），其著書竟得三十六家四十二部書。嗚呼！曷克臻此哉？蓋二書視它經尤便羸入玄理，因知南北經學之玄理化，自茲而日盛，則此一時代之《易》、《論語》學，頗多王輔嗣注、何平叔集解（王何二家書富玄言）之支流餘裔，斯又不逮言而可喻矣。

## 經學史與其他學科之關係

宋鼎宗教授

在成大開「經學史」的課剛好滿兩年，可說還在摸索階段，借此機會正可以和大家共同切磋、請益。現在我就將兩年來教學過程中所遇到的問題提出來，請大家指教。

首先是「經學」和「儒學」的關係。一般說到經學，其實指的是儒學；談到儒學，似乎即以經學為內涵。因儒學經典不外乎經書，即剛才程先生所說的「十四經」。因而經學史似乎即儒學發展史。此一概念是否正確，請大家指教。若此概念無誤，則經學史的研究，即變得相當重要。因為經學的發展史，和整個中國二千年來的政治體制、社會結構和經濟型態，有很密切的關係。因此，經學史的研究，和國人的整個行為模式、思想模式，均有相互的關係。根據此一概念，個人即依討論大綱的文題「經學史與其他學科之關係」，提出一些淺見，就教於諸位先進。此乃個人在教學過程中，吸收相關學者的論證，加以整合而成。

從漢武帝立「五經博士」說起，其前則不加討論。由漢武帝和倪寬的對話，「經學」二字才正式提出。漢武帝以後，整個經學的發展，就和政治發生極密切的關係。故我以為研究經學史，必須注意這些「經解」在歷代的思想發展，和當代的政治、經濟、社會的相互關係。亦即研究經學史，必須觸及每一朝代的政治結構、政治思想以及當時的社會型態，和當時統治者想運用經學來達成其政治目的的情況。我覺得這些重要的問題，即經學所以能在二千年來一直居於領導主流地位的原因。

漢武帝時代，劉歆的「左氏學」還沒有出現，漢武帝所提倡的是「春秋公羊學」，所以董仲舒、胡毋生均為當代博士。朝廷一有大事，亦常常向他們請教。因為公羊學中「大一統」、「正名分」的思想，都符合漢武帝建立一個強大的中央集權式的政府的要求。既有現實的使用價值，因而特別提倡。由此可知當時提倡公羊學，並非偶然。從《史記》、《漢書》所載，可見漢代充分使用公羊學的觀念，例如漢武帝北伐匈奴，南討百越，即充分利用公羊學中「齊襄公復九世之仇」的觀念。因漢武帝經文、景兩代的無為而治所累積的富庶，擁有了強大國力，乃開始開疆拓土的工作。惟開疆拓土，不免會被當代學者和官吏認為是好戰。雄才大略固然

重要，但到處南征北伐，不免為國家帶來一些負面影響，因此漢武帝就利用《公羊傳·莊公四年》所提「齊襄公復九世之仇，《春秋》大之」的觀念。「九世之仇」都還可以復，那麼從漢家劉邦建國以來，所受匈奴之屈辱，以往均用「和親政策」來安撫，到了今日，由於厚植國力，已有能力討伐，應該可以進一步展現大漢聲威。因此，頻頻北伐匈奴。可見公羊學的提倡，與此事有相當密切的關係。其後傅介子、常惠、馮奉世、陳湯等人出使外國，未動用一兵一卒的力量，即把外夷征服。故我以為公羊學的思想，剛好符合漢武帝時代的需要，遂獲得了相當的發展。

由於「大一統」觀念，建立了強大的中央集權政府，此後帝王之權威即無限擴張。是時並無「主權在民」之觀念，因而根本沒有任何能力，可以制衡帝王的威權。當時漢宣帝與元帝之對話，所謂「漢家自有法度，霸王道雜而用之」，霸是法家，主法治，王是儒家，主人治，但人之賢不肖，法之善惡，其實全是帝王本身所裁奪，所謂「朕的意志即是法」。在此狀況下，人民似乎完全沒有保障。所以董仲舒即在《春秋繁露》中，提出「天」的問題。以為「《春秋》之法，以民隨君，以君隨天，故屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大義也」。委屈百姓，是來伸張國君；委屈國君，是要來伸張天的意志。董仲舒想利用天來制衡。因為帝王的政權，是天所給予，天要把政權給人，其實還是以「德」作為選擇標準，當帝王無「德」，天就會把政權交給他人，所以說：「天之生民，非為王也，而天之立王，以為民也。故其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。」由此可見，董仲舒在《春秋繁露》中，確實想用「天」、「神」的力量，來抑制君權的過度膨脹。我以為此即充分利用經學思想之證。然而經學也在帝王充分利用的大前題下，蓬勃發展起來。他們彼此之間，是一種「互用」的關係。帝王其實不會像我們所想像的那麼單純，真的純粹提倡學術，他提倡學術的最終目的，是希望鞏固政權。此點相當重要，也是經學史上不能忽略的問題。董仲舒一再強調「屈民而伸君，屈君而伸天」，是想利用不可知的天，來壓制君權的膨脹。若帝王不能以德治民，天即可把政權轉移到他人身上。帝王若想永久持有政權，就必須實行「德治」。由此亦可見董仲舒及其同代儒者處境之困難：一則必須討帝王之歡心，以便提昇學術地位；再則，在此帝王權勢伸張的情況下，要如何抑制帝王的權勢，使百姓獲得起碼的照顧。從董仲舒與漢武帝之間的關係，即可看到漢代很多這類的問題。

王莽時代。若觀看〈王莽傳〉，就可知道王莽連文誥，都要模仿《尚書》的筆法。王莽又特別提倡《周禮》，立《周禮》博士。他為何要提倡《周禮》？《周

禮》一書有很多人懷疑，何休就認為是「六國陰謀之書」，漢武帝也認為是「末世瀆亂不驗之書」，爭論很多。從宋人開始，直到近人徐復觀先生止，都認為《周禮》一書是劉歆偽造的。是否偽造，很多先進均已談過，此處不再贅述。我想王莽會利用《周禮》，提昇《周禮》的地位，是有意模仿周公，因為周公制禮作樂，《周禮》是他致太平之書。根據《荀子·儒效篇》及《禮記·明堂位》之記載，認為武王死，成王幼，周公即踐祚，把成王請到一邊，自己當起天子。這樣做，是怕成王年紀太輕，諸侯看到天子是個小孩子，會起來叛變，為了怕周家的事業垮掉，從「經」、「權」的觀點考慮，就姑且行「權」了。自己當天子，最後致太平，制禮作樂，並教育成王，等成王年紀大了才還政。拿《荀子》與〈明堂位〉的記載和《漢書·王莽傳》比，馬上可看出，王莽的所做所為，幾乎就是這個模式：起先當安漢公，然後假天子，再變為真天子。這個過程模仿得維妙維肖。他何以提倡《周禮》，於此可以推知。《周禮》若真的古已有之，至少在王莽之前，並未受到重視，到了王莽才大力提倡，和他的政治企圖完全一致。王莽把自己比做周公，只是周公還教育成王，而王莽沒有，甚至取漢而代之。這也是充分利用經學思想，來達成其政治的目的。《左傳·文公十三年》有明文稱劉氏為堯後，根據《後漢書》記載，這句話出自〈賈逵傳〉。此一講法不知是否即出自賈逵或更早？如果更早，王莽就可大加利用。因堯禪讓給舜，劉氏是堯的後代，王莽則自認是舜的後代。前代的堯禪讓給舜，現在堯的後代禪讓給舜的後代，就是理所當然的政治模式了。由此可見經學的提倡，和政治的關係非常密切。

到了東漢，我想談的是鄭玄。日本本田成之《中國經學史》強調西漢的經學重在「經世致用」，東漢從光武帝開始，發現王莽時代的儒者諂媚王莽的嘴臉，實在不堪入目，就提倡「氣節」。因而東漢儒生不但要「經明」，而且要「行修」。西漢和東漢之間，經學思想的轉換，主要表現在此，其他略過不談。本田成之將鄭玄列入「經明行修」之後，因為直到鄭玄，才是純為學術而學術。我們先看清代的經學發展。顧炎武反「王學」，倡「漢學」，當然在顧炎武的時代，沒有「漢學」之名，他只說「經學就是理學」。在此思想的提倡過程中，顧炎武有二個非常重要的思想方向，第一即「經學就是理學」，所以鼓勵大家作實際的學問，即從音韻學等各方面入手，如他自己，九經諸史都能背誦。這種實際的工夫，當然是為了反王學的空疏。他另外一個主張，是「行己有恥」，所以有〈廉恥說〉一文。「行己有恥」觸及事奉異姓的問題，主要是提倡民族意識，期望大家做一個光明磊落的知識分

子，肩負民族復興的責任。清朝初年，幾位大師型的人物，大概都能做到這一點，如黃宗羲、王夫之等人，晚一點的張爾岐也做到了。到了乾嘉時代，所謂漢學，在江藩《漢學師承記》中，列出兩位開山祖師：閻若璩、胡渭。此二人把顧炎武的第一個思想理路繼承下來，即從音韻、考據各方面，做腳踏實地的工作，並表現了相當豐碩的成績，提供後人研究上的方便。但「行己有恥」的理路，閻、胡二人卻都略去，所以《漢學師承記》中，就把顧炎武、黃宗羲這些真正的開山祖師列在最後，變成〈附錄〉。漢學的開創者，於是變成閻若璩、胡渭這批人。江藩交代得很清楚，第一個理由是顧、黃這些人都深入「宋學」的堂奧，故不能稱為漢學。其實第二個理由才重要，就是這些人不知時局的轉換，用烏合之眾來抵抗王師，這才是最合理的理由。顧氏等人，不知天命已移，現已是大清真命天子治世之時，竟敢與王師對抗，故將開山祖師貶到後面，變成〈附錄〉。江藩的觀念，顯然是沒有什麼民族意識。從顧炎武到閻若璩、胡渭，已經起了一個變化，再下傳到惠棟和戴震，就完全不談義理，（戴震有《孟子字義疏證》，為反宋之作）也完全不談民族意識問題，走上純粹的考據，也就是後人所說：「從故紙堆中求生存」。這當然是受清政府高壓政策的影響，如「文字獄」一而再、再而三發生，逼得他們再也不敢談義理、談國家民族意識，只能朝考據方向走。當然他們貢獻非凡，成績也令人敬佩，但從另一方面講，他們把故紙堆中的東西，當成世間的唯一學問，在今日而言，實在不能令人滿意。從清朝經學思想的轉變，再回到西漢的「經世致用」、東漢的「經明行修」，再到鄭玄的「為學術而學術」——鄭玄是否真的僅是「為學術而學術」呢？我覺得鄭玄其實就像清朝惠棟和戴震這一類人。東漢桓靈時代，由於政治黑暗，民生凋弊，政府倒行逆施，所以「黨錮之禍」一再發生。本田成之《中國經學史》也提到，宋儒的一些義理，其實鄭玄早已提出來，只是說得很簡單，三言兩語而已，不像宋明儒那種有體系的理論闡發。我個人以為，像鄭玄這樣偉大的漢學集大成者，其實並不完全「為學術而學術」，而是在政治災難之下，不得不走上箋注古書的路。這條路，其實就是那個時局下，不得不然的明哲保身之法。所以鄭玄的學術工作，還是和當代政治有密切關係。

從鄭玄再到南北朝。由大量收錄南北朝時代書籍的《隋書·經籍志》及其他相關書籍，如錢基博先生的《經學通志》三禮部分，就可看到，那個時代的人特別重視禮，所以三禮的著作特別多。為什麼呢？一般史籍均提到漢朝累世經學形成門閥，根據前人的研究，禮是維繫門閥最重要的工具。清儒沈垚曾謂六朝人的禮學極精，

關鍵就在士大夫重門閥的關係。南北朝時代是「士族」當政的時代，如北方的范陽盧氏，就代表住在北京附近的大家族，他們特別重視讀經書，讀經書是鞏固家族的社會地位，進而維護經濟利益的方法。高歡曾批評蕭衍盡搞一些「漢家威儀」，南朝因為政治力量比較弱，要靠所謂的漢家威儀來凝聚人心，對抗北方胡人，所以偏重喪禮，禮儀的研究特別發達。至於北朝，偏重《周禮》，和其欲調整官制有關。北方漢胡雜居，在官制調整上，有其迫切需要。由此可見，南北朝特別重視禮，實是因應當時的需要。此外，門閥也就是當時的地主，為了鞏固經濟利益、政治利益、社會地位，因而重視禮的研究。所以南北朝時代的經學研究，和政治、社會都有密切關係。

宋朝時代，研究得最多的經書應該是《周易》，其次是《春秋》。《周易》和理學相當有關係，而《春秋》就和政治關係密切。不管《周易》、《春秋》或其他經書，以及後來的理學研究，當時重視的，其實是「君臣倫常」問題，這個問題可以追溯到唐朝。唐朝的統治者是北方的胡化漢人，因為被胡化得相當深，所以華夷之分並不嚴明。若讀《資治通鑑》，還可見到唐太宗所講「自古以來嚴華夷之分，朕卻特別喜歡夷」的華夷一家觀念。換句話說，唐朝人並無濃厚的華夷之分的觀念，而且還特別強調，唐朝與歷代王朝不同的地方，就在華夷一家。在此觀念下，胡人移居到中國的相當多，並沒有被華人排斥。其後果則由唐朝的政權來承受，造成安祿山造反、末年藩鎮跋扈，後來的五代統治者，也幾乎都是胡人。因此一到宋朝慶曆年間，第一部《春秋》之作——孫復《春秋尊王發微》，就以嚴華夷之辨，來貫串全書，君臣這一倫，也特別強調。君臣這一倫，也可以上推到南北朝的胡人，他們是沒有這個觀念的，影響到唐朝，君臣之際，亦不很嚴密。到了五代，就更糟糕，像馮道這類人，這個王朝垮了，換上另一個王朝，照樣做宰相，還自稱「長樂老」。所以到了宋朝，君臣關係和華夷關係，就變成最重要的研究主題，宋人的經學著作中，均特別強調。另外還有一個問題，從南北朝一直到唐，社會倫理並沒有受到應有重視，所以武則天及其以後，便有男女關係淫亂、社會風氣浮華敗壞等種種問題，到了宋朝，就出現「餓死事小，失節事大」的論調。可見宋代的學者，是根據南北朝以來，整個社會、政治的發展情勢，在整個歷史的思考過程中，以知識分子的自覺，提出上述對症下藥的主張，此點我們似乎無法忽視。

宋儒的研究落到理學層面時，當然是「立人極」，即特別強調個人的立身處事。宋代學者的個人風範，絕對值得後人稱道，除了個人修養以外，即使出仕，他

們依然堅持個人原則，絕不妥協。如朱熹，政府召請他做官，他去了，在與自己的原則、理想相衝突時，他就走了，絕不戀棧。這是理想家與實行家的衝突，中間涉及妥協和經驗的問題。宋儒大概都是不妥協的，不妥協可以標榜個人志節的高超，他們為什麼要如此？就是因為南北朝到唐、五代，「立人極」這方面沒有人重視的緣故，所以宋儒要從這方面來強調，轉化人心，改變社會風俗。所以宋學的轉化，並不如一般所想像的，單純是儒家、道家和佛家學說的融合，或治學方法的不同，這一點是事實，沒有問題，但為什麼會產生這個轉變，背後有其更為嚴肅的原因，是經學史研究者應該注意的問題。

其後元、明、清三朝的學術，均以宋代理學為主，朝廷更以宋儒的經解與「四書」，作為取士標準，代替原有的「五經」，這也是因為元明兩代沒有偉大的著作足以取代，而且宋儒的「倫理綱常」思想，是元明統治者非常需要的統治工具。當經學中的主張，能夠被統治者有所運用，經學才能被刻意提倡，比如洪武年間，朱元璋讀到《孟子》「民為貴，社稷次之，君為輕」時，大為憤怒，認為此種思想是在向帝王權勢挑戰，乃「大逆不道」，於是下令太學，不准講授《孟子》，但引起太學生反彈，遂令劉三吾刪節《孟子》，凡對帝王權勢具有挑戰性的句子，完全刪除，僅保留統治者認可的文句，亦即讀後可以幫助統治權更加穩固，於是出版了一本《孟子節文》。這是個很明顯的證據。

清朝自聖祖開始，就大力提倡理學，於是出現很多「御纂」的經書，成為取士的標準教科書，可見程朱理學的「倫理綱常」思想，投合統治者的需要。另一方面，考據派的閻若璩、胡渭等人，轉化顧炎武的主張，走上純考據路線，引發惠棟、戴震等吳派和皖派的純漢學研究，朝廷也是允許，甚至鼓勵漢學研究充分發展。編《四庫全書》，還從《永樂大典》中輯佚，輯佚工作其實是從考證入手，可見清政權是在間接鼓勵考據學風。重要原因應該是，考據學家對政權不具有挑戰性，又可以讓聰明絕頂的知識分子有事做。所以漢學獲得一個空前發展的環境，而宋儒的程朱之學，依然是取士標準，雙方相互輝映。這主要是統治者善加運用，是很值得注意的問題。

公羊學的出現，當從莊存與開始。他跨越了乾、嘉漢學，重新建立另一個治學方向。乾、嘉漢學，其實是東漢許慎、鄭玄等古文學的範圍，並未進入西漢的今文學。莊存與出現，開始走入西漢今文學，在惠棟等漢學家與程朱理學之間，另外開出一全新的治學方向。莊存與是乾隆皇帝身邊，一個非常受寵的臣子，他所提倡

的，亦不外「大一統」、「忠君」等觀念。今文學的出現，顯然也是配合乾隆皇帝的需要。《乾隆實錄》中有一些乾隆的手諭，一再強調門戶之見的害處。說學問研究一有門戶之見，就會樹立朋黨。因為惠棟等人自我標榜為「漢學」，和「宋學」打對臺，這就是門戶之見，門戶一生，就會變成朋黨；朋黨擴大，就會影響政權的穩固性。莊存與恰在此時提出《春秋正辭》，主張漢、宋並採，恐怕不是偶然，應該是配合乾隆皇帝不希望朋黨出現的要求，提出附和帝王的新主張。今文學在此時出現，實帶有調和漢、宋尖銳對立的作用。接著，劉逢祿的研究比莊存與更深入，一直到龔自珍，開始主張吸收洋人長技，來復興民族，後來又引出魏源《詩古微》等，和康有為的「維新變法」。康有為早年讀《周禮》，非常喜歡，他上〈萬言書〉，就在模仿周公，希望能攝政、輔政。由於輔政的希望沒有達成，於是產生轉化，拋棄《周禮》的主張，學習洋人的制度，把洋人思想納入儒家思想系統裏面，建立他個人的思想體系，就變成了「托古改制」。章太炎起初支持康、梁的維新運動，康、梁失敗，他便由今文轉化到古文，並從事革命建國的工作。

從以上所述可知，經學史實際上是一部中國的政治、經濟、社會發展史。我報告的主題是「經學史與其他學科」的關係，我以為要寫一部在各方面比較令人滿意，或在教學上比較具有實用價值的經學史，不能忽略政治、社會發展，以及教育等衆多方面的密切關聯。換句話說，經學史的寫作，除了前面程先生所說經書注疏的深入研討以外，整個思想理路的變化，整個中國人的思想情結，也應重視。像政府遷臺以後，我們的思想模式，從「草山」改為「陽明山」以及《古史辨》派的學風瀰漫學界，可以看出，仍是倫理綱常當令的遺風。以上是個人根據前輩學者的研究成果，整理出來的經學史發展脈絡，算是個人的一些讀書報告，謹請各位指教。

## 討 論

程元敏教授：

我補充兩句：宋先生把中國經學史從頭到尾做一個鳥瞰，非常地精彩，而且提出了結論。我都是站在同意宋先生的立場。關於《左傳》文公十三年和襄公二十四年「其處者為劉氏」，也見於孔穎達《正義》，並且加了一句：「挿注此辭，將以媚於世」，可能指的是劉歆。宋先生說：明言劉家為堯的後人，是出自賈逵的傳。這是不錯的，假如說是劉歆的話也對，因為劉歆要是能夠把劉家考證成或者偽造成

堯的後人的話，剛剛宋先生也談過，那麼火德以後就是土德，王莽就是土德，所以這是合邏輯的。剛才我們也約略談過賈逵這個人，戴靜山先生常常講他是投機分子。他的的確確如此，特別是在漢章帝的時候，他下了大功夫，幫古文家打了一場勝仗，主要的利器是讖緯，還有「其處者為劉氏」。劉向也曾談過，劉家是堯的後人，劉向、劉歆、賈逵，都有類似之說。不過，誠如宋先生所講，這在經學史上已是有名的掌故。《後漢書·賈逵傳》裏對這件事情，發揮得淋漓盡致。其次，我還贊同宋先生說，鄭玄從傳裏面看起來，好像不太愛作怪的樣子。他早年到處拜訪老師，就想研究學問。不過，任何一個學者，真的算經學的學者，沒有一個沒有抱負的。抱負是什麼？就是經世致用。現在我們談經學史，就不要提什麼史觀。我想經學史的目的，一句話，就是經世致用，其他都是手段，都是工具。假如不能經世致用，一點用都沒有。所以從鄭玄的思想，可以看出有非常濃厚的經世致用理念。我們知道，他跟何休兩個人都是一樣的，他的《春秋》學裏面，有《春秋漢義》，專門討論漢代政治跟《春秋》有什麼關係，比宋先生剛剛講的宋人孫復更為直接明顯，所以我非常贊同宋先生的說法。宋先生提到王莽提倡《周禮》，但是也說到仿《尚書》，是因為周公的關係，因為他處處想模仿周公。仿《尚書》是人所共知的，其中最好的，當然是〈洛誥〉、〈大誥〉這些篇。不過，我在此地要特別提出來，也就是我花了差不多半年的時間，給剛剛宋先生說到的王莽的詔書——大概是劉歆仿〈大誥篇〉作的，它也叫做〈大誥〉、〈莽誥〉——做注，一個字一個字把它考證出來。因為人云亦云，大家都說王莽、劉歆是古文學家，於是就判斷〈莽誥〉也屬古文，一直到現在都還是這樣，以為王莽作的誥書，是古文學。清朝已有人約略提到，王莽跟劉歆二人造這一篇所謂模仿〈大誥〉的文章，是要給天下人看的，因為翟方進的兒子翟義謀反。假如他用當時不通行的古文，誰看得懂？我花了半年的時間，一個字一個字把它疏證出來，後來還指導一個學生作論文，才知道它是今文。跟宋先生的結論一樣：他是為了經世致用。我記得政府遷臺沒多久，老總統曾經下過一個指示，說政府宣導的標語，盡量用楷書寫得整整齊齊的，不要用花體字；中國字本來就難認了，再寫花體字，誰認識啊！貼出那麼多，沒有一個人認識、懂得，等於白貼嘛！今文學就如同貼告示，用的就是當時通行的字。所以跟宋先生的想法一樣，完全是合乎經世致用，為了配合政治的要求。宋先生《周禮》講得很清楚了，《尚書》沒有講，我就順便藉這個機會提出。另外宋先生提到，武帝用《公羊》復大仇，這個大概從景帝時就有。景帝這個人非常強悍的，因為董仲舒

跟胡母生都是景帝時立的博士，不是武帝，武帝只是繼續擴大而已。另外宋先生談到，鄭玄這個人即使在理學方面也是先導。章太炎有一篇文章說康成和子雍為宋明理學的先導。子雍就是王肅。他說王肅是先導，主要根據是《孔叢子》的「心之精神是謂聖」這句話。《孔叢子》從那邊出來？從《尚書大傳》過來的。所以都可以往上推。太炎先生強調這點，因為他想要稍微壓低一點宋明理學。這個說法是比較牽強的。另外說鄭玄也是宋明理學的先導，主要是《大學》格物的注解，當然《中庸》也有，因為鄭玄曾注《禮》。除此以外，有一句話，注意的人比較少，〈樂記〉裏面談到性，鄭玄注解有「性即理」這樣的話（不是原文），這個距離陸、王的「心即理」還差一點，跟程、朱所說的「性即理」，可以說很相近，這個太炎好像沒有提到，不知宋先生有沒有注意到？

羅正心先生：

我的問題從宋先生所講「經學就等於儒學」的地方說起。經學是不是等於儒學，我有很大的疑惑。我從字面上的認識，經學就像一開始程先生說的，它們所取的材料有所謂十三經，因此我的粗淺認識，經學就是那批材料。我們應該給它定義，不管它是幾經，研究那幾經的學問，我們就叫它經學，這樣就很容易了解。但是如果說經學等於儒學，儒學是什麼？「儒」這個字本來就是很奇異的東西，從很早開始，一直到近代都有儒。所以說經學等於儒學，是不是有討論的餘地？順便是不是也可以談一談所謂漢學、宋學。用兩個朝代的名稱來代表兩種學術，對我來說，也是相當籠統的。是不是可以在討論完經學、儒學之後，繼續討論漢學、宋學，或者宋明理學在名詞上所代表的意義，跟它們在經學、儒學上的關係。謝謝。

鍾彩鈞先生：

經學和儒學當然是有很密切的關係，但是不是等同？剛剛宋先生提出的這個問題，我自己的想法很簡單，就是儒基本上以人為主題，就是我們常說的儒者。經學是以十四經或者相關的東西為主題。比如說研究經學的一定是經生，或者是學者，當然也可能是儒者。但是我們光說儒的話，照我的了解，如同儒、釋、道之分，我們通常指那個人不是道士，或者不是和尚，那他多半就是儒者。假如在古代的話，儒者就是要應科舉，準備出來做官，以這種人為主體，所以他的學問性質，和他的身分有關係，我自己最簡單的看法是這樣。

莊雅州教授：

我非常同意經學以書爲主，而儒學以人爲主。比如說像孔子、孟子、孔門弟子，還有荀子，甚至後代一些儒家的人物，他們的學問通通可以歸在所謂的儒學。儒學跟經學當然有相當密切的關係，因爲儒家主要的經典就是經書，就是經學，但是兩者之間也有一些不太一樣的地方。我們就拿荀子來講，荀子當然是一個傳經的大師，和經學有密切的關係，他很多的著作、學說，當然跟經學有關係，那個也屬於經學的範圍。一方面是儒學，一方面也是經學。可是他有一些說法，是他個人的見解，跟經學沒有關係，那個我想就應該把它撇開在經學之外。那麼其他的儒家的學說，也可以這樣的尺度來衡量。當然我的看法非常粗淺，也不一定正確。

程元敏教授：

以人跟以素材來分，是非常明智的。剛剛我特別強調，我說經學史的取材，首要的是十四經，其次是羣經的注疏跟論說，以及史、子、文集裏面其他有關的資料，也不局限於這幾部經書。假如以人來講，可以往上推，胡適之先生有〈說儒〉，我是不太贊成這個說法的，還是班固說得好，儒者古代是司徒之官，是教育家。大概在座的除掉研究院的先生沒有教書的，都是沾了點光。而儒家假如以人爲主，儒家的的確確有一種行業，是靠這個吃飯的，是給人家主持禮儀。這一方面是他們所長，所以假如說儒學等於經學的話，剛剛莊先生也談，有的時候納不進去。我這個人非常拘謹的，我們就談這一些，超過的，那是另外的問題。不過，以前我曾跟同學談過，這是老王賣瓜，自賣自誇，任何學問也許都有止境，唯獨經學沒有止境。如何講？因爲一個經學的素材——格物，有兩百多家的說法，拿朱子來講，有〈格物補傳〉一百多個字。戴靜山先生也講，唐君毅先生也講，那根本不是《大學》的作品——假如《大學》的作者是戰國末年，那根本不是戰國末年的格物，而是朱文公（晦庵）自己的格物。假如格物這兩個字從經書裏來的，然後作爲經學的發展史，是無窮盡的，一直到現在，鍾彩鈞先生可以寫一個新格物，所以的確是無窮的。我們對原來的素材加以研究，後人對於研究的研究，加以研究，在後面越滾越大。每一個朝代思想家、智者，都把自己的意見，貢獻在這個題材上，經學史是永遠輝煌、永遠在增長的，這是事實如此。王陽明所講的「心即理」、格物爲何？也是一樣，唐君毅曾講過，這也不是《大學》作者原來的意思。所以我覺得還是把

它縮小一點，要是經學完全等於儒學，實在很難講。而且「儒」這個字，剛剛同學提到，根本定義還未確定，有人說是軟弱、懦弱，如胡適之先生。大概早期的儒者，的確是教育家，《尚書》即說司徒「敬敷五教在寬」。所以不知宋先生是否同意，教育家不能完全代表經學。經學與政治的關係非常密切。那一年我在美國遇到余英時先生，他說現在經學史寫的都是兩個方向，一個是主書，拿一部書來死考證；另一個是主人，拿一個人來，加強專人的研究。把政治一刀斬開，根本不理政治，這樣怎能研究鄭康成呢？鄭康成各種子書都研究，還有漢代的律法，他都有著作，如《律法章句》。假如把政治與經學分開——儒家雖然不一定事事與政治都有關係——是不是很方便呢？

宋鼎宗教授：

有關這個問題，我只是提出來就教於大家。我個人心裏當然有一點想法，不過想要先聽聽各位的高見。儒當然要比經的範圍來得寬，不過研究經的人，絕對是儒。剛才程先生講的，《漢書·藝文志》有兩句話，儒者一定是「游文於六藝之中，留意於仁義之際」，所以儒與經分不開，然而卻無法畫成一個等號。這是我個人的看法。謝謝。

林保淳先生：

關於儒學和經學，我比較贊同剛剛宋先生所說的，儒學的範圍比經學來得廣。可是儒學和經學之間的關係，我們大體上可以做一個約略的畫分：儒學就是儒家之學，以此來區分其與道家、佛家的不同。可是裏面的範疇，正如佛學裏頭分成許多的宗派，每一個宗派的理論都是不大一樣的，可是基本上這些不同的家派，他們都有大體上的淵源，都是從這邊過來的，比方說從印度的佛學或佛教的經典過來的，大致上沒有什麼偏離。儒家本身呢？同樣的也具有這種特色，基本上，儒家不管是經世致用也好——比方說章學誠講以史學來經世，要研究史學；甚至像清代一些學者非常重視子書，或是說有些儒學只研究經學。同樣的，他們研究這些學問的目的，或根據的理念和方法，基本上有很多都是從經學獲得概念的。在這一個意義上面，說儒學即經學，或經學即儒學，我覺得是可以相通的。這就好像顧炎武講「經學即理學」。我自己覺得，在這個意義上來講，倒是沒有什麼大的問題。有關經學與儒學這一點，這是我粗淺的看法。另外，我有一個問題，想請教宋先生。宋先生

非常強調，經學史的發展與當代的經濟、社會關係，是非常密切的。甚至依照剛剛宋先生的整個陳述，我們可以看得出來，實際上經學史的發展，就是政治、經濟史的一個投影，無時無刻都被它的陰影籠罩著。在這一點上，我是比較懷疑的，難道一個人受到了儒家思想幾千年來的文化的影響，而不僅僅是政治的影響，他不會有一些自覺嗎？也就是自己本身的一些觀念和想法，而這些觀念、想法不一定受到政治、經濟情況所左右的。比方說宋先生所舉顧炎武說的「行己有恥」，當然我們立刻想到他是看到太多的貳臣投降清朝，而講出這句話。可是我們仔細去分析他所講的「行己有恥」，是不是只講有關道德上面的問題？絕對不只這樣的。因為他說一個知識分子最可恥的，是「匹夫匹婦不與被其澤」。也就是說，一個知識分子沒有辦法盡力做到，使天下老百姓都受到自己本身的好處，是可恥的。這一點就超脫了整個所謂道德的範疇，而是儒家所謂經世思想的一個非常重要的脈絡。那麼他這樣的一個說法，很顯然的，我們就不能僅僅從政治的角度來考慮他，因為這樣的考慮，我覺得會扭曲了顧炎武的整個形象，好像是顧炎武之所以如此，純粹受到當時政治的刺激，而沒有前面整個的幾千年文化中，他讀到的經學所獲得的一些啓示。這樣說起來，我們會忽略掉這一個經學家，本身思想上努力的反省和成就，而太重整個外在因素的探討。我記得余英時先生曾經把整個宋儒到清儒間的學術思想，用「道問學」和「尊德性」彼此的消長來說明。這個說法雖然有一些人不太贊同，可是我覺得他開了一個新的方向，使我們能夠脫開純粹以學問外在的力量、外在的邏輯，來探討它的發展。我們應該從另外一個角度，從思想或經學史，或是其他各種學科的內在理路上面探索，走出另外一條路。我覺得所謂「合內外之道」，可能是比較好一點的。就目前思想史或經學史的研究來講，我所接觸到的，大部分都是從外在的關係來說的，而且幾乎大家所說的都差不多，尤其大陸的學者最喜歡往這一方面去說，我覺得已經說得太多了，反而覺得現在是不是應該走另外一條路，從整個思想或經學研究的內在理路裏面，來發現是否有更好的解釋。比方剛才程老師所說的，「格物」有兩百多家的解釋，為什麼同一個字會有兩百多家的解釋？他們大約都在宋以後，是否可以從這麼多字義的解釋，來看當時思想史的演變呢？這樣一種解釋，和外在政治、經濟的關係如何？我覺得這樣去探討的話，就沒有那麼單純。這是我很粗淺的意見。謝謝。

## 如何編寫一部理想的經學史

李 威 熊 教 授

經學本是中國學術文化的骨幹，四書五經也是宋以後一般讀書人所必讀的書；但自民國初年以來，反傳統之風高漲，而首當其衝的便是中國的經學，在民國二十三年前後和民國四十一年，學術界曾發生過二次大規模讀經問題的論戰，這二次論戰的結果，大體上說，是反對讀經派佔了上風；過去國人對經學尊崇的觀念，也徹底被摧毀。今就海峽兩岸來說，從事經學研究者，人數相當有限，尤其注意到經學史的探討的學人，更是少得可憐，目前可看到的經學史著作，較早的有皮錫瑞的《經學歷史》、劉師培的《經學教科書》（第一冊）、馬宗霍的《中國經學史》，另有日本人本田成之的《中國經學史》，一九八四年大陸學者何耿鏞著有《經學概說》，也是屬於經學史形式的著作。這些書寫得都非常的簡略，又受到資料的限制，以及觀點的不一，都談不上是一本理想的經學史。除以上寥寥數家之外，再也找不出其他寫得較充實且具有代表性的著作，比起中國文學史、中國哲學史的著作成績，相去甚遠，這是近百年來我們學術界的怪異現象，值得有志於中國經學研究者共同來反省。

經書既然是中國學術文化的源本，又保存有中國古代珍貴的史料，它也是中國文學之所寄，和研究中國古代語言、文字最佳的素材，更從經書可具體的反映出古代中國人的人生觀和民情風俗。如此重要的典籍，今天竟淪落到如此地步，怎不令人扼腕嘆息。而經學發展史的研究，便是要重新建立和肯定經學在歷史上的地位，並掌握經學發展的統緒，及對當時社會、政治所產生的種種影響，以做為進一步研究專經、弘揚經義和研討與經學有關問題的基礎。那麼學術界的朋友，大家集思廣益，共同來探討如何撰寫一部能兼顧宏觀和微觀，又能真實、普遍的反映每一個朝代經學發展情況的經學史，實在有迫切的需要。

要寫好中國經學史，首先要重視的便是史觀問題，除了兼顧今古文、漢宋家法外，更要特別注意的是經學的致用觀。然後便是要蒐集齊全的資料，包括歷代的經學目錄和提要、基本素材、後人的研究成果和相關文獻。經學目錄如正史藝文志、經籍志，以及其他歷代圖書志、藏書志。提要則如朱彝尊《經義考》、《四庫全書

總目提要》等都是非常重要的資料。基本素材包括各時代的經學著作，它不只是限於今天可見的全本，一些早已亡失而有佚文的都要加以蒐集，另外縱使只剩存目的也不應忽略，因為透過歷代圖書志的著錄情形，也可考訂某經書亡佚的經過。其他像正史的儒林傳、經學家的本傳，都是相當珍貴的史料。而後人研究的成果，則包括經學史的著作及有關的書和論文。至於相關資料有如地方志、新出土的文物文獻等。資料蒐集越齊全，越有助於經學史的撰述。資料蒐集齊全後，便是要仔細研閱資料，讀通資料，考訂其真偽，並分門別類，理出系統。然後依歷史朝代的先後順序，先編排出中國經學的發展長編，以作為初稿，這是要撰寫一部理想經學史的初步工作。

撰述經學史的第二步，即是要擬訂經學史發展的綱目，經學史的分期必須兼顧時代和經學實際狀況來加以區分，如以春秋末期的孔子為中心來考察中國經學的形成，以作為經學史的首章，接著應討論戰國時代的經學，因為中國經學由經到傳，由五經發展到以後的十三經，戰國時代的二百多年是一個很重要的階段，早期經學史都略而不談，這是不對的。兩漢表彰六經，獨尊儒術，今古文並興，是中國經學學術尊崇地位建立的重要時代，當然可獨立為一期。魏晉南北朝的經學隨著政局的分裂也走向分立的局面，為經傳注作義疏的風氣，已相當流行，應單列一章，以突顯本期的特色。隋唐綜合前期義疏，有官修《五經正義》和私修義疏，也是兩漢以來經學大一統工作的完成，亦可單獨成期。宋代治經偏重義理，疑經、改經風氣盛行，有人把它稱為變古期或新經學時期。元明經學是承襲兩宋學風而來，合併於兩宋也未嘗不可，但明代中晚期以後的經學便慢慢走向衰變的道路，如與宋代分開來探討，當更為清楚。清代經學研究的風氣再度盛行，內容至為豐富，別立為專章乃理所當然。民國以來的經學遭到千古以來未有的變局，前人所寫的經學史大多止筆於清代，民國部分則未觸及，今天如果要寫一部完整新的中國經學史，有關現代的經學研究狀況，不應付之闕如。

中國經學史的研究，除把握各個時期的時代背景外，必須嚴守下列六項重要原則：一是事實敘述要求真實，二是傳承關係要求分明，三是問題分析要求深入，四是取材分佈要求普遍，五是論述觀點要求統一，六是貫通事理要求系統。為了合乎上列的數項準則，因此必須講求研究方法，不能像前人只依正史儒林傳，或只對部分經學的認識，就主觀隨意去論析歷代的經學現象。有新的方法才能突破傳統的窠臼，提出新的創見，所以新方法的應用至為重要，如以詮釋法將經學回歸到各個時

期的真實面，再配合發生研究法，詳盡真實的掌握各種可靠的資料。並透過系統研究法，理清各個事件的來龍去脈。至於經學上一些特別的問題，也可應用比較法以彰顯其特色，然後再利用科際整合法，歸納、分析經學發展上的普遍和特殊現象。

凡是屬於歷史性質的著作，因涵蓋時間長，牽涉問題也多，因此要寫好它並非容易，中國經學史的著作也是如此。所以一部理想經學史的產生，必須依靠學術界的通力合作。勞思光寫《中國哲學史》就特別強調，要寫出一部出色的中國哲學史，哲學史家與考據學家必須密切配合，因為中國歷史悠久，原始資料之多，有如汗牛充棟，其間難免真偽相雜，如果一位哲學史家還要花相當工夫去做資料的考訂工作，勢必吃力不討好，所以如果有考據學家，將紛歧的問題考訂出結果，供哲學史家應用，將可收到事半功倍的效果。經學史的寫作也是如此。因此今後學術界應努力的方向，可從下列四方面著手：

#### 一、加強專家研究：

中國經學史上，有不少重要的經學家，如孔子、馬融、鄭玄、王肅、二劉（劉焯、劉炫）、朱熹、黃震、王柏、金履祥、顧炎武、惠棟、戴震……等，我們可以以人為主題，針對他們的經學，作專人研究。另外也可以以經學家的派別來作為專門研究的重點，如孔門經學、今古文學、齊魯學、荊州學、朱子學、永嘉學、泰州學、吳學、皖學、清公羊學等。第三是專書的研究，如《毛傳》、《鄭箋》比較研究、皇侃《論語義疏》與邢昺《論語注疏》比較研究、《五經正義》研究、《四書五經大全》研究……等。這些經學專家、學派和專著的研究，可構成經學史上重要的點和線。

#### 二、重視經學斷代史的研究：

所謂經學斷代史的研究包括二方面：一指羣經發展的斷代史，二指專經發展的斷代史。前者如兩漢經學史、魏晉經學史、隋唐經學史、兩宋經學史、元明經學史、清代經學史等。後者如漢代《易》學史、東漢《左氏》學、魏晉南北朝《詩經》學、魏晉南北朝《禮》學、宋代《詩經》學、宋代《春秋》學、元代《易》學、清代《詩經》學、清代《尚書》學……等。如果有高水準的經學斷代史，經學史家只要將這些著作，採用一定的史觀，加以融合貫通，便容易寫出一部完美的經學史。

#### 三、經學特殊問題的研究：

經學上的一些特殊問題，可以顯現經學發展史上某些特有的精神和現象，如漢代今古文之爭、表彰六經、經學博士、師法家法、經學雜入讖緯、通經致用等，都

是漢代經學的大問題；又如南北朝經學與胡人華化，玄學與經學關係，宋元明的疑經改經，清末經學與政治改革等，這些問題的真相如能得到澄清，當有助於對某一時代經學關鍵問題進一步的了解。

#### 四、經學相關問題的研究：

經學雖是獨立發展的學術，但與政治、社會、經濟及其他學科息息相關，如經學與古文、經學與人生哲學、經學與文學、經學與中國教育、經學與中國文化、經學與中國現代化……等，都能更寬廣、更立體的反映出每個時代的經學現象。所以它也是治經學者不應忽視的問題。

經學史家懂得善加利用前人的研究成果，並本著多元學術文化的價值觀，不故意曲解傳統經學，以珍惜祖先珍貴文化遺產的心，先精讀諸經，了解羣經真正的內涵，再好好遵循上面的各項原則方法，期盼有更多的學者能參與經學研究的行列，如此，透過學術界共同的努力，一部理想的經學史必能早日誕生。

## 經學史與其他學科的關係

### 莊雅州教授

現在我想就「經學史與其他學科的關係」發表一些淺見。簡單地說，經學史是用來研究經學發展演變的大勢。而經學呢？周予同說：「經學是中國特有的一種學問，正確點說：經學只是中國學術分類法沒有發達以前之一部分學術綜合的名稱。」（〈怎樣研究經學〉）所以經學史所牽涉的學科自然非常廣泛。我想起碼下列六種學科與經學史是密不可分的：

#### 一、史學：

經學史本身既是經學，同時也是史學。站在史學的觀點來說，經學史只是學術史的一部分，學術史只是文化史的一部分，文化史只是史學的一部分，經學史在史學中的分量似乎微不足道。但由於六經是我國各種學術的總根源，對歷史文化的發展起了很大的作用，所以經學史在學術史中自然具有特殊的地位。

章學誠《文史通義》主張六經皆史，他這個說法混淆了經史的界線，也影響了經學崇高的地位，引起很大的爭議。但六經多多少少含有古代的史料則是無可懷疑

的。尤其是《尚書》與《春秋》，是我國現存最古的史書，其體例與筆法深深影響了後世的史書。另一方面，漢代獨尊儒家之後，經學更成為史官認識歷史、編寫歷史的指導原則，因而張之洞才會說：「由經學而入史學者，其史學可信。」研究史學既然不能置經學於不顧，而經學又是內容十分龐雜，著述浩如煙海的學問，那麼，最簡捷的辦法莫過於先涉獵經學史以明瞭經學的流變，再進而去選擇重要的經學著作以作為研究史學的參考。如此說來，經學史對於史學的研究，當然大有裨益。

## 二、哲 學：

經書是儒家的經典，在先秦諸子中，儒家崛起最早，其經典大多含有哲理。尤其《周易》，究天人之際，通古今之變，闡明宇宙、人生變與不變的大道理，令後人鑽研不盡。至於《論語》、《孟子》二書，闡述了孔、孟的政治理想、教育理念、形上思想、道德理念，那種經世致用、勸善懲惡的精神，更是影響深遠。儒家的哲學，在百家爭鳴的先秦，不僅大放異彩，而且多多少少也影響了墨子、莊子、鄒衍、韓非子、《呂氏春秋》等其他諸子，所以要了解中國哲學的根源，不能不從經學史入手。

漢武帝獨尊儒家，罷黜百家之後，經學更成為中國哲學的主流。經學一方面主導著國人的思想，一方面也發揮兼容並蓄的特色，與許多不同派別的思想互相激盪，互相融合。如兩漢時接受了陰陽五行的學說，產生了具有神秘色彩的兩漢經學，魏晉時接受了老、莊哲學，產生了玄學，唐宋時接受了佛、老思想，產生了理學。中國哲學的面貌儘管不斷在變化，而其主流仍然是經學。馮友蘭《中國哲學史》將董仲舒以迄康有為的中古哲學稱為經學時代，實在是有其道理的。職是之故，中國哲學史中實含有不少經學史的成分。

## 三、文 學：

在羣經之中，《詩經》本是純文學作品，內容豐富，感情真摯，風雅頌等體裁，賦比興等作法，開啓了後世無數法門，真稱得上是百代韻文之祖。其他經書則多屬無韻的散文，但也不乏簡潔有味的佳作，有許多偉大的作家如韓愈、柳宗元都承認他們從經書中吸取了不少寫作的營養。尤其《左傳》敘事生動、結構精密，更成為古文的經典之作，所以在文學創作方面，經學是一座取之不盡的寶山。

在文學批評方面，經書的影響也是至深且鉅。經書那種重視言志、載道、講究理性、實用的文學觀，成為中國文學的傳統精神，也是判斷正統文學（如詩、文）與非正統文學（如詞曲、戲劇、小說）的尺度。我國最偉大的文學批評著作——

《文心雕龍》，以〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三篇置於全書之首，即強烈顯示了經學與文學的密切關係。在劉彥和的心目中，不但各種文體根源於五經，就是寫作技巧、批評準則也都要依附於經學，以經學為最高典範。劉彥和是佛門弟子，尚且如此重視經學，其他一般士大夫就更不必說了。所以只有對經學源流有深刻了解的人，才能真正體認中國文學。

#### 四、文字學：

文字學是包含文字、聲韻、訓詁三方面的學問。在古代稍為小學，本來是讀經、注經的工具，只能算是經學的附庸，與經學的關係自然特別密切。

十四經之中，如《公羊傳》、《穀梁傳》、《左傳》本來是《春秋》的注解，《十翼》本來是《周易》卦、爻辭的說明，《禮記》本來是《禮經》的參考資料，後來都升格為經。注經成為傳經的最佳方式，這種述而不作、信而好古的態度形成了兩千年來學術界箋注主義的傳統。不但經學如此，連史學、哲學、文學也難逃其牢籠。十四經之中，另有一部《爾雅》，本來就是經義的總匯，後來也成為訓詁的鼻祖，所以訓詁之學是由經學產生出來的。

韻書是反切發明以後的魏晉才開始有的，先秦兩漢根本沒有韻書，那時的韻文都是音韻天成，所以要研究上古音就必須以《詩經》、《楚辭》、漢賦等為基本資料，再輔以羣經韻、形聲偏旁、經籍異文、《說文》重文、漢儒音讀、音訓釋音等，才有可能得出上古音的大概輪廓。清代顧炎武、江永、段玉裁以降的古音學家，沒有一個不是得力於《詩經》韻、羣經韻的。所以古音之學也是由經學演變出來的。

由於秦始皇焚書，西漢儒者所傳經書有隸書與古文的區別。這本來只是版本上文字、篇章的不同，不料後來竟導致說解不同、學說不同，而成為今文、古文兩種斷斷相爭的學派，這是文字對經學史所產生的重大影響。另一方面，兩漢學者為了闡明經義，也編撰了不少小學著作，如揚雄《方言》、劉熙《釋名》、許慎《說文解字》皆是。尤其《說文解字》以小篆為主、六書為本，來探討文字的本義，更成為文字學的經典，所以文字之學也是由經學衍生出來的。

總之，無論文字、聲韻、訓詁都與經學具有不可分割的關係，這種關係只有通觀經學流變，才能瞭若指掌。

#### 五、科技：

我國古代科技十分發達，與世界各國相較，原本是居於領先地位的，所以羣經

中也蘊藏了豐富的科技資料。例如《周易》的《河圖》、《洛書》，大衍之數與數學有關，陰陽五行的變化與中醫的辨症論治的學說有關。又如《尚書》的〈堯典〉、《春秋》的三傳、《禮記》的〈月令〉、《大戴禮記》的〈夏小正〉，都是探討上古天文曆法時不可缺少的材料。再如《周禮》的〈考工記〉是春秋戰國時代手工業技術規範的總匯。

古時的經學家對科技一點兒也不忽視，如劉歆編了《三統曆譜》，張衡發明了渾天儀、候風地動儀，鄭玄著有《天文七政論》、《日月交會圖注》，祖沖之著有《綴術》、《大明曆》、求出精確的圓周率數值，又製造了指南車、千里船……，諸如此類，不勝枚舉。可惜後世由於士大夫重道輕器，朝廷又採取桎梏思想的科舉制度，學術風氣遂逐漸與實際脫離，成為鑽入故紙堆的學問。科技也就逐漸沒落。近年來，中國古代科技的研究逐漸為學術界所重視，透過經學史所獲得的經書中的科技資料，成為研究中國古代科技的重要資源，而其研究成果，相信也會為經學史注入了新的生命。

#### 六、社會科學：

所謂社會科學包含社會禮俗、政治、經濟、教育等。這些資料在十四經中也是俯拾皆是。例如《儀禮》記錄了冠禮、昏禮、喪禮、祭禮、燕禮等社會儀節，是個人行為的規範。《禮記》的〈冠義〉、〈昏義〉、〈問喪〉、〈祭義〉、〈燕義〉等篇即在解釋這些儀節的設置原意，〈曲禮〉、〈少儀〉、〈內則〉等篇則在補充這些禮儀規範，而《周易》、《詩》、《書》乃至《春秋》三傳，則可反映出不少先秦的社會現象，這些都是研究古代社會的重要材料。又如《周禮》，記載了政府官員的編制與職掌，是一種理想與現實的混合物，同時也表現出民本與法治的思想。《尚書·洪範》、《論語》、《孟子》、《禮記》的〈禮運〉、〈大學〉等也蘊含了儒家的政治理想與實踐步驟，這些都是研究古代政治的重要資料。再如《論語》的不患寡而患不均、先富後教、藏富於民，《孟子》的重農輕商、勞心勞力之分，《禮記》的務本節用、量入為出，都表現出儒家的經濟思想，《周禮》對賦稅與田地政策等有較詳細的規劃，其他經書也多少反映了先秦的農工商活動，這些都是研究先秦經濟的好材料。又如《論語》、《孟子》充分表現了儒家有教無類、因材施教等教育哲學，《禮記·學記》也通論儒家教育的原理與方法，這些都是研究先秦教育的重要文獻。以上這些社會科學的研究者都可以藉經學史這把鑰匙，尋得不少可貴的材料。

總而言之，經學史與史學、哲學等其他學科的關係是十分密切的。這種關係是相對的。了解了經學史對其他學科的作用，可以增進研究經學史、發揚經學的使命感；了解了其他學科對經學史的作用，可以充實研究的材料與方法，使經學史的成就更加輝煌。而這些正是符合科際整合的時代潮流，也是使得中華學術萬古常新的最重要途徑。

## 討 論

羅正心先生：

我有兩個問題請教莊先生。第一個問題，就是你在講題目之前，曾引用周予同的話，說中國學術分類尚未發達，對這種說法，我有點異議。所謂中國學術分類尚未發達，有很偏斜的價值判斷，我們不能說它發達不發達，這個說法有點像進化論，也就是說，早期的或者先發生的，一定是比較粗淺的、不成熟的；時代越晚，它就越好——這就是所謂發達或者進化。在我的看法，經學本身有它的價值，不是進化，而是演化。我們今天用後世的史學、哲學來說演化，倒不是說經學就不發達，不夠進化，因為它牽涉到所謂分類的問題——一個人對周圍環境的認知問題。中國古時候定它為經學，一定有它的道理，並不是說不能分別這是經，這是史，這是社會學，因為從古人的書，我們可以明顯看出，他們有經濟的觀念，所以有《鹽鐵論》；有法律的觀念，因而有法律的書。我們看諸子就可知道，既能分諸子，絕對不是沒有觀念。我們從《文心雕龍》上對經的定義，也可看出來。因此，我認為他們稱它為經，並不是他們不能區別，而是他們的分類觀念裏面，認為有其共通性，所以稱之為經。這是第一點。其次，你所引述周予同先生的話，我想這個說法可能有他的背景。說這個話的時代，可能是對中國文化很迷惘的時候，想要提倡它，又不知道怎麼說起，所以持德先生、賽先生的感情，而講出這種話來。今日我們已經明白了，所以我們應該站在古人的立場去看，因為當時稱為經，實有其對國家、社會的重要理想。第三點，對於你後來所述的儒學與其他學科的關係，我都非常贊同，但是後來引述到與科技的關係，又提到《周易》、《周髀算經》、《河圖》、《洛書》，甚至陰陽五行，引用到劉歆編《三統曆》，張衡造渾天儀，鄭玄有《七政論》，把這些東西歸類到經學裏面，會不會有問題？你說因為他們是經學家，所以歸到經學裏面，把它當成和史學、哲學、文學一樣。我覺得是有可議的。

因為從你前面的分法，我們都可以看出，經學本身直接提供史學一種材料，或一種思考，或是文學上、哲學上、社會思想的材料。但是你剛才提到的東西，不管是《周易》、《周髀算經》，或是〈考工記〉，似乎對中國的科技發達，如化學等，沒有直接提供材料，因為並不是在經書裏面直接敘述。像我們說儒是研究仁的，仁者人也，針對仁去研究，所以衍生出一套學問。但是你所說的科技，似乎不能等同，不能在這些書裏面看到：給科技有什麼直接助益？充其量只能歸到史的範圍。我們把這些東西當作科技史的材料，研究科技的時候，我們才去運用它。所以這些東西，它僅對科技史提供一種材料，讓我們知道中國古代並不是沒有科技。

莊雅州教授：

羅先生第一點所談到周予同的說法，我非常贊同，所以我在重複他這一句話的時候，只提到一部分學術綜合的名詞，就好像周予同要高唱經學的輓歌，我並不贊成一樣。他對經學有相當深的研究，但是有一些說法的確是偏頗。第二點，科技好像跟經學比較沒有密切的關係，我想這是一個見仁見智的問題。而且的確在經學當中可以找到一些科技的材料，這當然是跟科技史有比較密切的關係。如此一來，與經學史的關係，又好像隔了一層。而事實上，上面所講的各種方面，史學也好，哲學也好，文字學也好，它跟經學史的關係，都是一種比較間接的關係，都是透過經學史的關係，進一步去研究經學。那麼經學史對其他學科的影響，也是一樣的，只能是透過史學史、哲學史，或是文學史之類，然後再去影響或研究史學、哲學之類。他們之間，都是比較間接的關係，如果站在這個觀點來看你所說的科技，應該是屬於科技史上的問題，也是有相當道理的。

林保淳先生：

在明末清初的時候，一方面因為西方傳教士輸入了相當多的西方科學的觀念，在這種情形之下，當時的一些學者，他們爲了要重新解讀經書，實際上也採取了相當多的西方科學觀念的解釋。比方說，黃宗羲解釋《易》學上的象數論，或是談到所謂陰陽五行，或是談到《春秋左傳》的時候，也相當注意算術的問題。甚至認爲在宋儒以前，像邵雍講《皇極經世》的時候，也是用象數來談，他覺得這樣的講法，是一種偏離；而他們現在所堅持這樣的講法，亦即重新解讀經書，才是正途。在這種情形之下，他所歸納出來、所了解的，和現代科技有關的一些觀念，與宋儒

所了解的方向不一樣。而就他們與宋儒之間的不同來看，他們對經學本身與現代科學的關係，有相當多的接觸，這就不僅僅是間接了。我覺得可以從不同的角度，加以判斷，不必要現在就急著做出一個結論。

莊雅州教授：

謝謝林先生。林先生對清代學術有非常深入的研究，剛才的說法，我非常同意。當然我這一篇提到古代經學家對科技的影響，是有感而發的。事實上，我應多談一些經學家對於經書裏面科技資料的處理，或者會更直接一點，譬如像戴震《考工記圖注》之類。謝謝。

黃沛榮教授：

剛才羅先生提到的，我有些意見。莊先生已經講過了，經學史對科際整合，包括兩個方面，一個是經學跟其他學科的關係，另一方面是其他學科對經學史研究的助益。像以我們本身的研究做例子，很多的宋朝或清朝學者的著作，我們如果沒有足夠的科技史知識的話，不能夠了解書的價值何在。換句話說，為經學家在學術史上定位的時候，你必須有足夠的科技知識，才能夠去了解它。所以這正是莊先生所說的原因所在。另外一點，我很好奇，莊先生為什麼沒有提到文獻學與經學的關係？像程先生所講的輯佚的工作，李先生所講的考證的工作，這些都是與經學有密切的關係。如把這幾種加上，可能會比較完整。

莊雅州教授：

謝謝黃教授。黃教授對文獻學，還有古代的科技，都有非常深入的研究。他講的，我非常的敬佩。謝謝。

宋鼎宗教授：

我本來早上就報告過，我是帶著學習的心理來的，今天的討論，到現在為止，好像已經接近尾聲了，我等一下可以滿載而歸，覺得非常榮幸。在這裏，我覺得本田成之的《中國經學史》的最後兩句話：「經學在中國已經消失了，但是在日本得到成長的環境。」他這兩句話，好像是中國已不再研究經學，日本人反而非常重視經學。不過，從今日的討論來看，中國的經學在中國本身，不但沒有消失，而且未

來的茁壯，是可以預期的，這是我今天的感受。謝謝。

陳鴻森先生：（發言紀錄應陳先生要求，從略）

李威熊教授：

對於陳先生的意見，我個人倒也有一些感想，先有經，然後有經學，再有經學史。我想這是很自然的發展，這是第一個。第二個問題，提到經學的未來發展，本田成之所講的，或者周予同在〈怎樣研究經學〉裏面講的，中國的經學會被消滅於現在，或不久的將來。我覺得不至於。我個人認為，代表中國學術幾千年的東西，真的就這樣消失了，我們可以這麼講，那不研究也罷。我個人認為，中國的經學，它是發自人性，本乎人倫，要建設一個真正的人的社會。民國以來暫時的衰微，我們不必悲觀，它是經得起考驗的。我想我們可以拭目以待。這幾千年的東西，真的就這麼被打垮了，研究它幹什麼？我個人有信心，中國經學應該經得起考驗，這是我的第二個感想。第三個感想，是有關經學的用的問題，我想我們可以比較客觀的來看，什麼叫做用？這個定義很難下，譬如對你沒用，在我看來，樣樣有用。就像文學一樣，為藝術而文學，為用而文學，到底什麼叫做「用」呢？例如有人罵漢賦為貴族文學，但對某些人，他認為讀了漢賦以後，感觸很深。所以我認為「用」可能要以不同的角度來理解它。又如《孝經》或經書裏面所提到種種孝的做法，我們今天未必都照那麼做，但是那種孝的精神，我認為不應該不去講究。我們講中國的《孝經》以及經書裏面所談的孝，今天要用的，就是為人兒女對父母那一種人倫道理、親情的表達。我想這應該是千古不易的一種人倫道理。從此來看《孝經》的用，我們是不該否定的。另外，有關經學裏面的一些東西，有虛與實的問題，這個問題正好也牽涉到經學史必須重視所謂史觀的問題，也就是觀點的問題。如果就古文學家來講，「六經皆史」，都是周公一代之典，他們認為應該是可靠的。如果就今文學家來講，他們所要強調的，是不是事實，我想那不太重要。像剛才所分析的道理，就是這樣一個角度的問題。經學家所要強調的，是某種人生的道理。就以本田成之來講，他認為經學就是人生的教育學，它是屬於很特殊的一種哲學。我借著某種事實，要表達背後的某種人生道理，這個事實或許可以杜撰，只為了講道理。我隨便舉一個例子，譬如有關堯、舜禪讓的問題，在古文學家是深信不疑的，我們從《尚書》、《孟子》等書，都可以看到。至於堯、舜，自民國以來，很多人要打倒傳統文化，經學

是傳統文化的根，要否定、丟掉文化的包袱，必先丟掉經學這個骨幹。當時有所謂的疑古——懷疑經書、懷疑歷史，都是在這種背景下發生出來的。因此，很多對堯、舜的種種批判，認為他們是神話人物，為何中國人把神話人物當作實際人物來看呢？有一陣子，這種理論非常盛行。我們現在假設是否沒有堯、舜，不關重要。古文學家提出這樣的一個論據，他們所要強調的，就是這種政治上大公無私的大同社會精神。換句話說，經書之所以為經書，是在文字背後的含義。很多人認為，如劉知幾、章學誠說「六經皆史」，牽涉到史觀的問題。經畢竟是經，經的意義是在史之後的那種人生哲理，如果這樣來看的話，當然有虛。我們一定要探究虛到底是怎麼樣，就不是那麼重要了。但是我還要補充說明，我個人研究經學，倒不敢隨便否定堯、舜的存在，就連現在大陸上那麼多的唯物學者，他們出的書，對堯、舜也給予重新的肯定，雖然肯定得沒有那麼徹底，卻不像以前隨便就加以懷疑。我想講到實與虛的問題，牽涉到今古文對史的看法。另外，有關復仇違反現代社會的法制，有關割骨療饑等與孝的關係，當然還有所謂的子為父隱、父為子隱等，這些形式上面的講求，我想不是真正經學的精神。如果我們今日研究經學，都在這種形式的表面去考究，當然會感到問題很多。但是我們今天之所以要弘揚經學，重要的是，割骨療饑背後的用心是什麼？那種感人至深的孝心做法，我們在今天可以考慮，但今日講經學，不要在這形式上去費工夫，應該在他那種至誠的孝心。復仇也是一樣，今日我們所要重視的，是那種義。譬如子為父隱、父為子隱，很多研究社會學的學者，常常也會批評，認為中國的法制之所以不能建立，憑著《論語》講這些話，就可以感覺到：中國的法制社會永遠不能正常發展。我個人就在想，社會為什麼要法？如果這種父子兄弟間倫常的親情崩潰了，你有法有何用？有一天，父不能為子隱、子不能為父隱，親情的崩潰，人間溫暖的消失，那麼多法有何用？所以我覺得父為子隱、子為父隱，不是在形式的，它的重點是在親情的可貴、人間的溫暖，我們不能忽視。我個人為了這個問題，也查了世界各國的法律，發現英國、歐美的法律，規定幾等親之間不能夠相互為證。為什麼不能互相為證？並不是怕他們串供，我個人認為，有更深的意義，就是不希望父子的親情受到了摧殘。人家外國進步的法律都已經這麼做，我們的經書那麼早就說出這麼深刻的哲理，我們今日看它，為什麼不從深一點的程度來弘揚背後的精神？因為這樣才是經學，這才是真正經的精神。我個人因為多年接觸經書，是不是被它著迷，我想也許不至於。我個人深深感到，現在社會上很多人對經書的誤解，是對它的疏離，沒有真正掌握到它的

精神，才造成這種現象？所以我才說，中國的經學不可能被消滅於現在或不久的將來，爲什麼？因爲它畢竟是中國幾千年來所思考過的一種學術，我個人是蠻有信心的。不知道這樣的感想，是不是太情緒化了？還請各位多多指教。謝謝！

程元敏教授：

我記得在一次黃得時先生臨去日本前的演講會上，黃先生說日本人非常重視《論語》、經學，四十歲以上的人，幾乎人手一冊，大概是朱文公、劉寶楠的注本吧！龍宇純先生就問：日本人只會讀《論語》的注解、《論語》的文字，《論語》裏面——把《孟子》也算上，孔、孟的思想是不講侵略的，日本人卻專門侵略，我想這不是經學。經學不是只唸紙上的文字，所以我們可以對本田成之加以反駁。對李先生的演講，我都是非常贊同的，只有發揮，只有闡揚，而沒有相左的。第一、提到斷代，我不知道大家爲什麼對這個問題這麼重視，我從來不覺得這是個問題。今天上菜市場買菜，有多少菜，就買多少。我把魏、晉、南北朝這一段，有關《論語》的義疏，可以放在《論語》中，也可以放在六朝，只要把內容、源流說清楚，至於它是屬於那一代，並不重要。像《四庫提要》說的六變，可以不看，但它是重要的文獻，講國學導讀的，總要講它，我覺得根本不成問題。第二個談到專史問題，我曾經問陳韻珊小姐，王力寫了許多中國語文學史的文章，從許慎一直到南北朝劉炫之前，許多有著作目錄而沒有留下來的字指、音書等等，中國語文學史有沒有寫？她告訴我，根本沒有寫，大概只挑幾個人，如孫炎、徐邈等，其他完全沒有。像這些地方，經學史上要寫，這些寫了之後，對史語所同仁的語言學史研究，有很大的好處。其次談到專史，李先生別具隻眼，把戰國時代列入，我們沒有李先生的眼光，但是我覺得做經學史的研究，方面實在太廣了，不如從小的地方做起。所以我寫了一篇〈季漢荊州經學〉，這篇文章花了我整整一年的時間，雖然只是寫八年，我卻花了極多的時間。我把這個時代、地區所有經學家、所有的說法，通通蒐集，一點也不遺漏。舉個例子，有位叫宋衷的，我的判斷，他的資料很少，後來我在《一切經音義》中，找到他的《世本注》，有一條講《毛詩》的資料。周鳳五先生說，他看中正大學謝大寧先生的《從災異到玄學》，後面引書有我的這篇文章。後來我見了謝先生，便說他的論文實在太綿密了。我不是在這裏誇耀我的文章，我覺得把這個問題解決了，這樣才能往上去研究，要不然，你抓一點，我抓一點，最後宋衷到底是怎樣一個人，卻不知道。其次我也是印證李先生，李先生談到馬國翰輯的

佚書，說書裏面有轉手資料，我照樣的用，後來用吃虧了，就不用了。有幾部書，據我了解，輯得比較好的，譬如陳壽祺的《尚書大傳輯校》，到現在為止，不容易發現錯誤。我自己下了大工夫，輯了王安石《三經新義》。也不是在這裏誇張，我務必做一部書就要像一部書。于大成先生對我說，花這麼大工夫，這太划不來了。我說人生有限，能有多少貢獻，就做多少貢獻。你如果要名要利，照成本會計來算，你爲什麼要讀中文研究所？我不是說李先生別用轉手資料，有些書在沒有辦法的情況下，是可以用的，最好下面加以注明，用的是轉手資料，這就沒有話說。李先生談到，把目錄也放進去，上午我也約略提到過，但是他講得更懇切、更細膩。我最近寫了一部小書，叫《春秋左氏經傳集解序疏證》，即爲杜預的序作疏證。一個序一千多字，我整整花了半年的時間，做了一個疏證，寫了七萬餘言。把整個的問題都解決了。有一個重大發現，居然從西晉末年的劉寔到隋劉炫之前，專門研究杜預序的，有十二家專書。我都從《正義》和目錄裏面，一個一個抄下來，結果大吃一驚，才知道在沒有資料的情況下，把序有系統的列出來，整個的歷史立刻都浮現出來了。杜預的序，在短短的時間裏，就有十二個人研究，寫成十二部專書，不是專書的還不算，杜預注的重要性由此可見。剛剛我也問過莊先生，他上《左傳》，最先教杜預序。還有張以仁先生，必教杜預序。以前臺大有位曲穎生先生開《左傳》，他教得很慢，第一個學期教杜預序，第二學期才開始魯隱公元年。以上謹提出幾點補充意見，以供參考。謝謝。