

## 制度與秩序：論廖平《春秋左氏古經說疏證》

丁亞傑\*

### 摘要

廖平經學思想最大的特色是以制度分別今古文，經學六變，貫穿其中的就是制度異同。由是可知，在概念思考外，還有制度思考，本以即以此一方法，探討廖平《左傳》學，藉由其對《左傳》的理解，反省禮教的意義。廖平以為《春秋》託古改制，《左傳》說解這一改制之禮，並借著此一方式，重建國家秩序。可以指明為新制者，明白言之；制度不足者，以現有禮制當之，並以託古為說，以見古禮其實是新禮，於是所有禮制均可被認定為新制。這是以返古為開新之道。廖平的三世說為隱公、桓公無伯是一世，莊公十六年至昭公十三年有伯是一世，昭公十三年以後暨定公、哀公無伯是一世。三世之分，是以有伯無伯為別。春秋時代的文化發展，是依循無伯——二伯——無伯的次序，從衰至盛，再從盛復歸衰，這是其春秋文化史觀。這些都是虛擬，孔子借春秋史事，虛擬了這一段歷史，廖平也借著這一虛擬，構成其春秋時代的形成與崩潰。這就是其文化理想，以禮制為國家的核心。

**關鍵詞：**廖平 春秋 左傳 制度 秩序

---

\* 國立中央大學中國文學系助理教授

## 一、緒論

源於經典文字之異，終於經典解釋之別的兩漢經學今古文問題，頗為糾葛。<sup>1</sup>許慎（30—124）《五經異義》就在說明經典異說之所由，但許慎分辨今說古說，目的並非尊今或崇古，而是擇善而從，陳壽祺（1771—1834）云：「祭酒受業賈侍中，敦崇古學，故多從古文家說；司農囊括網羅，意在宏通，故兼從今文家說，此其判也。」<sup>2</sup>正可說明許慎經學特色。至其《五經異義疏證》，沿而弗替，重在折衷眾說，不在分門立戶，所謂：「去聖久遠，枝葉日蕃，不有折衷，奚由遵軌。」<sup>3</sup>廖平（1852—1932）雖承其大體，內涵已改，藉著古今禮制不同，以分判今古文：

今古之分，本以禮制為主。至于先師異解，漢人因其異師，亦以為有今古之別，實則非也。<sup>4</sup>

亦即今古文之分，重在制度；以制度的不同，類聚並群分今古文經典的異同。《今古學考》有十七表，就在以此標準，建立今古文書目，並以此書目，畫分學派。前述引文續云：無根據的制度，就無法分判今古；文字訓詁，則與制度無關，也因而不能分判今古文。這與許慎、陳壽祺基本方向其實有異。其弟子蒙文通（1894—1968）雖指出從許慎到廖平這一發展，並說：「世之儒者，競言許、鄭之學，然徒守《說文》、《禮》注耳。廖氏本《五經異義》以考西漢學說，今古家法，釐然不亂，此獨非許、鄭之學乎？」<sup>5</sup>卻未能區別廖平與其前學者的差異。

以制度建構並區分學派，這就呈現了與「概念思考」不同的「制度思考」。這種思考方式，

<sup>1</sup> 金德建就說文字上有今古異文，就有版本問題；版本不同，就有傳授講誦這些本子的人；各家異說，便有學派分歧，引述見《經今古文字考·自序》（濟南：齊魯書社，1986年10月），頁4。

<sup>2</sup> 見《五經異義疏證·序》，影印《皇清經解諸經總義類彙編》第一冊（臺北：藝文印書館，1986年9月），頁2。黃彰健也指出許或從古，鄭則從今；許從今，而鄭則或從古，許、鄭治學均無門戶之見，引述見《經今古文問題新論·許慎與古文經學》，中央研究院歷史語言研究所專刊之七十九（臺北：南港中央研究院歷史語言研究所，1982年11月），頁220。黃永武先生則分就各經，有更詳細深入的論證，以《春秋》學為例，有從《左傳》者，有從《公羊傳》、《穀梁傳》者，見《許慎之經學》（臺北：中華書局，1972年9月），〈許氏春秋學第五〉，頁496—701。

<sup>3</sup> 《五經異義疏證·序》，頁1。

<sup>4</sup> 見氏撰，黃海德點校：《今古學考》，李耀仙（1920—2005）主編：《廖平選集（上）》（成都：巴蜀書社，1998年7月），卷下，頁79。

<sup>5</sup> 〈議蜀學〉，收入廖幼平編：《廖季平年譜》（成都：巴蜀書社，1985年6月），頁178。類似意見，並可參閱其〈井研廖季平師與近代今文學〉、〈廖季平先生與清代漢學〉、〈井研廖師與漢代今古文學〉，均收入同書，可考知廖平治學方法。

或可溯源到《荀子·解蔽》：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。」唐代楊倞（？—？）注云：「倫，物理也。制，法度也。」<sup>6</sup>盡物之理可有各種解釋，但盡制則甚為清楚；前者可能在人倫、知識層面，後者可能在政治、社會層面。而荀子的理想是結合聖與王，亦即聖王的理想是兼顧物理與制度。這是自覺的理解，至於具體的書面表現，可以《周禮》為代表。廖平平分今古，正是以《王制》、《周禮》所載制度，各為今、古文的代表。

乾嘉專門漢學，正以文字訓詁、典制考證見長，然則，蒙文通何以致其不滿？而且通經致用本就是乾嘉漢學治學的目標，但其學術發展最終竟與此目標相反，通經有之，致用未必。<sup>7</sup>這就必須反省其方法及方法論的問題，大致而言，乾嘉漢學的方法論，始於語文，終於制度與義理，但實際的發展，卻限囿於經典的語文研究，舍制度、義理而不論。<sup>8</sup>針對此點，蒙文通雖表示不滿，卻觀察甚明：「不有乾嘉諸儒之披荊榛、尋舊詁，以導乎先路，則雖有廖氏，無所致其功。」<sup>9</sup>這是就廖平在乾嘉漢學之後而言，然就清代今文學興起的時間視之，幾與乾

<sup>6</sup> 王先謙（1842—1917）撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年10月4刷），頁407。

<sup>7</sup> 陸寶千認為清初經學之盛，由於晚明以來之經世要求所致，經世之學既為舉世所要求，則儒家經典，自然成為汲求治道之源泉，見《清代思想史》（臺北：廣文書局，1983年9月3版），第四章〈論清代經學——以考據治經之起源及其成就之限度〉，頁163—196，引文見頁164，167，該章並詳細引證乾嘉學者治學的方法與目標的豐富文獻，足資參考。漆永祥則指出：三代之制畢竟多出於擬構，難以按實，但西漢人以經術飾吏治，卻是史有明文，按之有據，使乾嘉學者欽羨不已，見《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月），第八章〈乾嘉考據學思想〉，頁210—245，引文見頁243，該章也以為乾嘉學者治學有其思想要求。郭康松云潛心於學術研究與經世致用，復興古學與關注社會現實並不矛盾，見《清代考據學研究》（武漢：崇文書局，2001年8月），第九章〈對清代考據學批評之批評〉，頁233—287，引文見頁245，該章主要為乾嘉學者辨誣，以為乾嘉學者自有其現實關懷。

<sup>8</sup> 艾爾曼（Benjamin A. Elman）云：清代學者崇尚嚴密的考證、謹嚴的分析，廣泛地搜集古代文物、歷史文件與文本保存的客觀證據，以具體史實、版本及歷史事件考證，取代了新儒學視為首要任務的道德價值研究和論證，見氏撰、趙剛譯：《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（*From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Change in Late Imperial China*）（南京：江蘇人民出版社，1997年3月），第一章〈中華帝國晚期的學術話語革命〉，頁4—26，引文見頁5。但何以考據本以明道，竟致有考據而無明道，這就是學術內部方法的限制了，必須從乾漢學的方法反省，才能得知問題所在。龔鵬程先生指出，戴震（1723—1777）的解經方法，舍文字、制度與義理，其後段玉裁（1735—1815）、王念孫（1744—1832）不惟典章制度不講，僅求諸聲音文字以為訓詁，而又在語言文字之中，攝文字歸於語言，專就聲音言訓詁之旨，而遺落了「歷史的理解」（名物制度）、「心理的理解」（聖人志意），只有「語言的理解」（字義訓詁），只就語言本身討論，那些天理、人心、體民之情、遂民之欲、古聖賢心志等，都被認為是屬於宋明理學的無意義的話語，也無意再去探討，形成純技藝的「小學」，因而考文之功多，求道之意寡，終至完全逆轉了明道的目標，見〈語文意義的詮釋〉，《龔鵬程年度學思報告2000年年報》（宜蘭：佛光人文社會學院編譯出版中心，2001年11月），頁276—300，引述見頁284—289。

<sup>9</sup> 〈議蜀學〉，《廖季平年譜》，頁178。

嘉漢學等同，所以今文學未必是繼乾嘉漢學之後，針對其弊而發，<sup>10</sup>而是中國傳統，有此一思考方式及由之而來的治學目的，逮及晚清，結合今文學與《公羊》學，而有新的發展。

回溯晚明，其時學者鑒時局混亂，談井田、論封建、議學校等，雖有泥古之疑，但從制度思考以面對變局則一。晚清，也是一大變局，《公羊》學者以「三世」說建構理想世界，思考內容與清初諸儒容或有異，但思考方向或形式則同。<sup>11</sup>這一發展在晚清經學史的代表人物即廖平。至其以制度分今古，最終目的並不止於探究今古文的真相，亦即不是考古，而是用今，經典並非客觀的研究對象，乃是生活世界意義的來源。在此一前提下，其解經方法，就與乾嘉諸儒殊途，問題在於《公羊傳》本就有寄託解經的傳統，廖平欲施之於《左傳》，其觀念、方法，首為本文所探討；次則從《左傳》獲得意義，又何能行於當世？請先從聖人的認知開始。

## 二、制度的選擇：聖人與聖典

廖平經學思想，計凡六變，但貫穿其中的是制度，因制度之異，經典性質也隨之而異。其經學初變，以為今古學異同是：

經在先秦已有二派，一主孔子，一主周公，如三傳是也。齊、魯，今學；燕、趙，古學。漢初儒生達者皆齊、魯，以古學為異派，抑之故致微絕。當時今學已立學官，而

<sup>10</sup> 艾爾曼就直指莊氏家族以及莊存與本人都反對漢學新思潮，見氏撰、趙剛譯：《經學、政治和宗教——中華帝國晚期常州今文學派研究》（*Classicism, politics, and kinship: the Chang-chou school of new text Confucianism*）（南京：江蘇人民出版社，1998年3月），第三章〈經世之學與常州今文學派〉，頁50—80，引文見頁67。伊東貴之指出清初朱子學者、乾嘉學者、公羊學派，時代非常接近，宋明理學→考證學→公羊學的圖式應重新考慮，見〈秩序化諸相——清初思想的地平線〉，收入溝口雄三、小島毅主編，孫歌等譯：《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006年8月），頁241—280，引述見頁262。被視為清代今文學之祖的常州學派莊存與（1719—1788）、其侄莊述祖（1750—1816），此派的中堅劉逢祿（1776—1829）、宋翔鳳（1779—1860），後勁龔自珍（1792—1845）、魏源（1794—1856）大都處於乾嘉盛世，很難斷定是繼乾嘉漢學之後的發展。另參考蔡長林：《常州學派新論》（臺北：臺灣大學中文系博士論文，2000年6月），第二章〈常州研究的新方向〉，頁29—51，有更深入的分析。

<sup>11</sup> 陸寶千即指出明末諸子心力所在，集中於三問題：理想之中央政府如何組織？理想之地方政府如何組織？組織政府之人才由何而來？見《清代思想史》，第一章〈明季諸子之經世思想——理想政府之設計〉，頁1—87，引文見頁6。伊東貴之認為清初出現各種秩序化思潮，試圖解決當時社會的混亂局面，見〈秩序化諸相——清初思想的地平線〉，引述見《中國的思維世界》，頁248。秩序的建立，則須憑藉體制或制度的思考與建構，才有可能，明末諸子的問題意識，於此可見。所以伊東貴之續云，秩序與禮教難以分割，見〈從氣質變化論到禮教——中國近世儒教社會秩序形成的觀點〉，收入《中國的思維世界》，頁525—552，引述見頁541。制度的思考未必是禮，但禮的思考則是制度的思考。

民間古學，間有傳者。後孔壁古經出，好古之士復據此與今學相難，今學亦無以奪之。雖不立學官，隱有相敵之勢。至于劉歆校書得古文，古學愈顯。世以孔壁所出經皆古字，別異于今學，號曰古經，與博士本並行。至後漢，而今古之名立矣。<sup>12</sup>

其中有聖人之異：周公與孔子；有地域之分：齊魯與燕趙；有官學之別：學官與民間；有時代之判：西漢與東漢。核心自是尊周與尊孔。周公是制作的聖人，亦即周朝的典章制度，為其所開創。就這一歷史傳述而論，其事業已經確定，無所發揮。所謂典制雖極崇美，而未可全施於後世。<sup>13</sup>

孔子則不然：

孔子初年問禮，有從周之言，是尊王命、畏大人之意也。至于晚年，哀道不行，不得假手自行其意，以挽弊補偏，于是以心所欲為者，書之《王制》，寓之《春秋》，當時名流莫不同此議論，所謂因革繼周之事也。後來傳經弟子因為孔子手訂之文，專學此派，同祖《王制》。其實孔子一人之言，前後不同。予謂從周為孔子少壯之學，因革為孔子晚年之意者，此也。<sup>14</sup>

今古學異同又增加孔子壯年與晚年之辨，但其後仍然是周、孔的選擇。時移勢異，周朝典制漸衰，從周，只是體制之不得不然；自行其意，救弊補偏，才是孔子用心所在。廖平並以宗旨較論今古學，而云：今祖孔子，古祖周公；今，《王制》為主，古，《周禮》為主；今主因革，古主從周；今，孔子晚年之說，古，孔子壯年之說；今為經學派，古為史學派；今學意主救文弊，古學意主守時制；今學近于王，古學師乎伯；今，異姓興王之事，古，一姓中興之事；今以《春秋》為正宗，古惟《周禮》為正宗。<sup>15</sup>因革／從周，經學／史學，救弊／守制，

<sup>12</sup> 《今古學考》，卷上，頁37。廖平經學六變，可參考黃開國：《廖平評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年8月），第二章〈經學六變概論〉，頁42—73。黃開國對廖平經學初變至六變均有專文論述，頗值參考，見筆者編：〈廖平研究論著知見目錄〉（未刊稿）。

<sup>13</sup> 周公制禮作樂，學者頗有爭論，童書業（1908—1968）以為未必可信，見《春秋史》（臺北：臺灣開明書店，1978年11月臺4版），第一章〈西周史略〉，頁1—48，相關論證見頁7—8，32—34。楊向奎（1910—2000）則指出周公曾對傳統的禮樂加工改造，並認為據《周禮》以研究周公的思想及設施，不會離題太遠，見《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1997年11月），下卷〈宗周的禮樂文明〉，第二〈周公對於禮的加工與改造〉，頁283—363。

<sup>14</sup> 《今古學考》，卷下，頁69。

<sup>15</sup> 《今古學考·今古學宗旨不同表》，卷上，《廖平選集（上）》，頁44—45。

王／伯，異姓興王／一姓中興等區別，更可見出何者適於補偏救弊。如果孔子是這一形象，後世欲挽頹勢於當代，必在周、孔之間選擇，其理甚明。

經學二變，孔子形象更為明確：

孔子受命制作，為生知，為素王，此經學微言傳授大義，帝王見諸事實，孔子徒託空言，六藝即其典章制度。<sup>16</sup>

周公自也是聖人，但周公事業見諸事實；孔子託之空言，後世讀者就在讀出此一空言，以見出孔子用心所在，並行諸實際。《今古學考》，平分今古，亦即平分周、孔；《知聖篇》尊今抑古，實則獨尊孔子。廖平跡近以孔子為神，這與廖平對宇宙原始狀態認知有關：

古者天地相通，人可上天，所謂飛行，乘雲御風者也。<sup>17</sup>

宇宙初始，天地相通，一團混沌，人可以上天，在天地之間遨遊迴翔，不受任何拘束，但這畢竟是生命力氣的原始展現，沒有人文創設可言。布列理序於初始狀態，涉及從原始到文明的進程。此一進程，可以創世神話當之。<sup>18</sup>創世神話は説明宇宙、人類、萬物的起源問題。但廖平所關心者，並不在宇宙萬物的起源，而是以後的問題，亦即所關心者是世界形成以後，如何開展：

古聖皆有神怪事蹟，聖與天通，人與鬼謀，故能成平定之功，大禹是也。《山海經》神怪確為事實，故《左傳》云：「多著神姦，鑄鼎作象。」至孔子時，先聖開創之功已畢，但用文教，已可長治久安，故力絕神怪，以端人心，而正治法……古聖神怪之

<sup>16</sup> 見氏撰，舒大綱點校：《知聖篇》，收入《廖平選集（上）》，頁175。

<sup>17</sup> 《知聖續篇》，《廖平選集（上）》，頁235，279。

<sup>18</sup> 中國有無創世神話，一直是學界爭論焦點，葉舒憲極力證明中國已有創世神話，並以鯀、禹治水當之，但鯀、禹均非創世主，治水也非創世，葉舒憲以「陸地潛水型」創世神話比附：原始世界，充斥洪水，上帝命魔鬼潛入水中，取土造地，世界就從這一小塊泥土開始，鯀、禹治水神話即是潛水型創世神話變形，見《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992年1月），第八章〈息壤九州〉，頁317—363，引述見頁337—338。潛水型神話確是世界從無到有的創世過程，鯀、禹治水神話則已預設世界先行存在，性質完全不同，未必能以變形說稱之。冷德熙並增加女媧補天神話，但相同困境依然，於是以不成熟的創世神話當之，見《超越神話——緯書政治神話研究》，第一章〈緯書政治神話的貢獻：創世神話〉，頁45—80，引述見頁54—56。其共同觀念都是上帝創造世界，但中國卻缺乏類似神祇，於是補以變形說或不成熟說，問題是上帝創造世界並不是普世價值，不同民族未必需要相同的神話結構。

事，全經孔子所削，故云：「不語。」不得因孔子之言，致疑前人之誤，蓋天人之交，孔子乃隔絕之，以奉法守文，無俟神奇也。<sup>19</sup>

世界形成，只是初始情境，人倫關係、社會結構未遑布勒。所以廖平清楚的指出，人與天通，是一開創型態，其後必須用文教，才能保證長治久安。「天人之交，孔子乃隔絕之」就在說明從天到人、從混沌不明到人文秩序的過程，人文是一唯一標準，不再是神或天帝。至於此一標準的代表人物，為何是孔子，其因有二，一是：

聖人得人、天之全。<sup>20</sup>

二是：

天心欲變其局，孔子應運而生。<sup>21</sup>

「聖人得人天之全」意謂孔子創造一普遍價值，<sup>22</sup>不但規範當代，而且垂法後世。這才是孔子被尊為聖人且具有神聖性格的原因，然而這一得人天之全的聖人，卻不必然出現特定時空，其行止根據上天意志而定，在劇烈變化的時空，聖人為救世人而出現，偶然之中有必然。整體理論，是在一理性陳述下開展，但又有超越理性的說明；天意與聖人似是一體兩面，就在此處，孔子具有人格神意味。孔子隔絕人天，並不是完全否定天的存在，而是以孔子代替天。於是孔子又有如同天一般的神聖地位，目標指向人間：

緣文明之制，由漸而開，自堯、舜至於文、武，代有聖人為之經營，至周大備。天既屢生聖人，受命制作，為天子以成此局，不能長襲其事，故篤生一匹夫聖人，受命制作，繼往開來，以終其局。而後繼體守文，皆得有所遵守。又開教造士以為之輔，故百世可以推行。或以秦漢不用《春秋》之制，不知選舉、學校、禮樂、兵刑，無一不本經制。雖井田、封建、禮制儀文，代有改變，然或異名同實，或變通救弊，所有長

<sup>19</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》，頁189—190。

<sup>20</sup> 《孔經哲學發微·貴本觀》，《廖平選集（上）》，頁336。

<sup>21</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》，頁189。

<sup>22</sup> 另見《孔經哲學發微·流演觀》，《廖平選集（上）》，頁338。

治久安者，實陰受孔子之惠。且循古今治亂之局，凡合之則安，反之則危。孔廟用天子禮樂，歷代王者北面而拜，較古帝陵廟有加，非若天命，豈人力哉！又豈但鈔錄舊文，便致此神聖之績哉。<sup>23</sup>

世界先於孔子存在，由是孔子不是創世教主；聖王也先於孔子存在，所以孔子也不是帝王。天生孔子，一是總結歷代聖王所為，最重要的是創作各種制度，以為後世遵循，這些制度，足以開萬世之太平。可是孔子有這些能力，又非完全來自本身，實有若干天命在內，<sup>24</sup>由此觀察，孔子介於天人之間，是一具有神性的聖人。這一神性聖人，不是引領人民借著各種儀式，接近天帝，獲得救贖；而是借由禮典禮制，穩定人倫關係、安排社會秩序。日後的文化發展，即循著孔子所指出的方向，治國理政，安頓人民。

從《今古學考》到《知聖篇》，前者重在典籍分判，後者重在聖人定位。從典籍以至於聖人，再及於聖人所寄託之理想。這一理想，就是美好的制度：

《論語》因革損益，唯在制度，至于倫常義理，百世可知。故今古之分，全在制度，不在義理，以義理今古同也。<sup>25</sup>

至少在經學研究領域，廖平視義理問題為次要。從此或可見出晚清思想史的變化，用心於制度的重建，期能施之於當世。這並不是說以往的儒學，缺乏制度的思考，而是時移勢異，過往的制度，難以在當世實踐，思以新的制度，取代以往。而這一思考，又建立在過往之中，或曰從傳統中發掘新變的可能。<sup>26</sup>所以廖平云：

《春秋》之書以正將來，非以誅已往……又以徒託空言，僅如《王制》則不明切，不得已乃借春秋時事以衍《王制》之制度。<sup>27</sup>

<sup>23</sup> 《知聖篇》，《廖平選集》（上），頁188。

<sup>24</sup> 另見《知聖篇》，《廖平選集》（上），頁183。

<sup>25</sup> 《今古學考》，卷下，《廖平選集》（上），頁73。

<sup>26</sup> 如蔣慶就根據不同標準區分儒學為心性／制度、政治／批判、內聖／外王等數種不同型態儒學，見《公羊學引論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年6月）。蔣慶的分類的當與否自可討論，但儒學中有制度性思考則確實存在。

<sup>27</sup> 《今古學考》，卷下，《廖平選集》（上），頁91。



又云：

《春秋》者舉《王制》之意衍為行事，制度綱目全同《王制》。<sup>28</sup>

指出孔子之意是書之《王制》，寓之《春秋》。這就已然指出解讀《春秋》的方法，既然是「寓」，即可知其並非「真實」——歷史上的真實，如此才能從中推擴孔子的文化理想，據之以正將來。其方法是借著歷史上具體的人事，指出每一人事背後所隱含的意義，操作程序則是以義例解經，傳統解《春秋》之法，即預設《春秋》有「書法」，字不虛設，有其特殊意義，而後歸納相同諸字之義，形成條例，即所謂解經條例之學。讀者就根據這些條例解讀《春秋》，更進一步組織這些義例，建構一理論體系。

再與周公相較，周公「定制」，具有歷史意義，是具體可徵的史事；孔子「創制」，則有現實意義，是有待解釋的經義。平分周、孔，其實只是說明今古學的不同；一尊孔子，才有微言大義的可能。關鍵不在歷史上的周公、孔子之爭，而在於現實中何者可能借以立論。周公創設，可以實指，難於開新；孔子創制，乃是虛指，易於發揮。從經學初變轉向經學二變，從周公轉向孔子，這應是廖平存在感受必須如此推導。<sup>29</sup>

雖然，《王制》僅是宏綱，細目有待填補。填補之依據，就在《春秋》：

周制到晚末，積弊最多。孔子以繼周當政，故寓其事于《王制》。如因尹、崔世卿之事，乃立選舉之政；因閹弑吳子之事，乃不使刑者守門；因諸侯爭戰，乃使二伯統制之；國大易為亂，乃限以百里；日月祭之瀆祀，乃訂為四時祫祭。厚葬之致禍，乃專主薄葬。凡其所改，專為救弊，此今學所異古之由。<sup>30</sup>

《王制》既是制度大綱，這一大綱利弊，必須以事實見之，諸多事實，可供參證者，非《春秋》莫屬。廖平所舉諸事，也是在《春秋》中得見，於是託之空言，轉為見諸行事。上述均可推論經學初變至經學二變的理論發展，應是理論內部邏輯的演變。存在感受的選擇，讓廖

<sup>28</sup> 見氏撰，趙載光點校：《古學考》，收入《廖平選集（上）》，頁129。

<sup>29</sup> 王汎森指出廖平發現古代經學不是一個有機的整體，至少有兩個系統，於是想在紛亂的史實上面，加上一個系統，加上一個提綱契領的綱宗，這個綱宗就是孔子，見〈從經學向史學的過渡——廖平與蒙文通的例子〉，《歷史研究》2005年第2期。

<sup>30</sup> 《今古學考》，卷下，《廖平選集（上）》頁78。

平從周公轉向孔子；理論邏輯的演變，則使廖平回復以寄託論《春秋》的傳統。<sup>31</sup>這些均指向孔子定位的改變。

廖平云：

竊以作者謂聖，述者謂賢，使皆舊文，則孔子之修六經，不過如今之評文選詩，縱其選擇精審，亦不謂選者遠過作者。<sup>32</sup>

詳究其實，問題不在評文選詩，是否能當作者，而是聖典僅如古史，不能見出經學價值。深入言之，作者是創制的聖人，述者是傳述此制的學者。創制的內容，就在六經，這是經學所以成為經學的主因；傳述者僅傳述六經，六經則是歷史或文獻。經學的價值，就在改制，是以受命、素王、創作等，都是在一前提下，逐步導出：孔子有天命在身，是為素王，改制以俟後世，六經則為改制的內容。必須在此系列的觀念下，才能理解何以廖平堅持六經皆為孔子所作。「知聖」之知，就在重新定義聖人的內涵，並及於聖人與經典的關係：

且古學皆主史冊，周歷年久，掌故事實，多不免歧出，故各就所見立說，不能不多門。至于今學，則主孔子改制之意，只有一派，雖後來小有流變，然其大旨相同，不如古學之紛繁也。<sup>33</sup>

經典如有聖人改制的微言大義，就不可能是古代文獻，也不可能是孔子編修整理，而只能是孔子所創作。《左傳》在經學史一般被視之為古文經學，而在前述析述下，廖平的《左傳》學就只能是今文學，這是其困難所在，不論是經傳作者、經典意義、解經方法等，均須有不同

<sup>31</sup> 如皮錫瑞（1850—1908）提出「借事明義」這一方法解讀《春秋》：「所謂見之行事，謂託二百四十二年行事，以明褒貶之義也。孔子知道不行而作《春秋》，斟酌損益，立一王之法，以待後世，然不能實指其用法之處，則其意不可見，即專著一書，說明立法之意如何，變法之意如何，仍是託之空言，不如見之行事，使人易曉……故不得不借當時之事，以明褒貶之義，即褒貶之義，以為後來之法。」見《經學通論·春秋·論春秋借事明義之旨止是借當時之事作一樣子其事之合與不合備與不備本所不計》（臺北：臺灣商務印書館，1989年10月臺5版），卷4，頁21。廖平則以「推經立義」解讀《公羊》：「以戎為衛，本為不與諸侯之執王臣；因避言戎，則為不與夷狄之執中國。王者欲一乎天下，中外遐邇，莫敢抗違。故《春秋》進退諸侯，謹嚴詳細，合乎中國也則中國之，近乎夷狄也則夷狄之。《穀梁》以此為衛是也，《傳》與《左氏》以真夷狄說之者，乃順經立傳，非推經立義也。」見《大統春秋公羊補證·隱公七年》（光緒三十二年則柯軒刊本），卷1，頁50，收入《六譯館叢書》。

<sup>32</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》頁177。

<sup>33</sup> 《今古學考》，卷下，《廖平選集（上）》，頁70。

以往的論證。

### 三、制度的變遷：經學六變下的《春秋》觀

為能完整呈現廖平經學六變，表列其中過程如下：

表一：廖平經學六變表

| 六變 | 開始年代             | 結束年代             | 宗旨       | 代表作品         |
|----|------------------|------------------|----------|--------------|
| 初變 | 光緒十一年<br>(1885)  | 光緒十三年<br>(1887)  | 平分今古     | 今古學考         |
| 二變 | 光緒十三年<br>(1887)  | 光緒二十三年<br>(1897) | 尊今抑古     | 知聖篇<br>闢劉篇   |
| 三變 | 光緒二十三年<br>(1897) | 光緒三十一年<br>(1906) | 小統大統     | 地球新義         |
| 四變 | 光緒三十一年<br>(1906) | 民國七年<br>(1918)   | 天人時期     | 孔經哲學發微       |
| 五變 | 民國七年(1918)       | 民國十年<br>(1921)   | 六書文字皆出孔子 | 文字源流考        |
| 六變 | 民國十年(1921)       | 民國二十一年<br>(1932) | 以內經說詩、易  | 易經經釋<br>詩經經釋 |

綜合六變說，前三變討論今古學，以制度的互異，分別今古學的不同；後三變超越今古學之爭，討論天人問題，從制度研究，進而探索人存在的終極意義。前三變屬於通經致用範疇，後三變屬於有益身心範疇。所討論的對象，有制度、疆域、文字、讖緯等。廖平最終目的，並非拒斥若干學派，而是建立一大系統以容納不同學說。<sup>34</sup>

經學初變，廖平分今古，在制度思考下，《王制》為今文學之主，《周禮》為古文學之

<sup>34</sup>廖平經學六變年代，廖宗澤《六譯先生年譜》，與黃開國《廖平評傳》第二章〈經學六變概論〉，所考證年代，略有差異，廖宗澤以為廖平初變始於光緒九年(1883)，三變結束於光緒二十七年(1901)，四變始於光緒三十一年(1906)，結束於民國六年(1917)，五變始於民國七年(1918)，結束於同年，六變始於民國八年(1919)，針對不同處，黃開國逐一修正，見該章頁45—58分析。但年代差異不大，更未因此而有學說矛盾的判斷，為求精確，本文採黃開國分期。廖譜收入廖幼平編：《廖季平年譜》。

主；《春秋》經傳部分，則以《公羊》、《穀梁》當今文學，《左傳》當古文學；以及由三傳衍伸的各家經說。<sup>35</sup>《春秋》的功能是：

《春秋》之書以正將來，非以誅已往……《王制》所言皆素王新制，改周從質，見于《春秋》者也。凡所不改，一概從周……又孔子所改皆大綱，如爵祿、選舉、建國、職官、食貨、禮樂之類。餘瑣細，悉不改。<sup>36</sup>

制度思考表現在《王制》，而《春秋》所載，就是此一制度思考的具體內容，所以廖平以為：「予以《王制》解《春秋》，無一字不合。」<sup>37</sup>以《王制》證《春秋》，又以《春秋》證《王制》，其實有循環論證之嫌。《王制》與《周禮》是制度思考的兩大根源架構，在其下的才是《公羊》、《穀梁》與《左傳》。<sup>38</sup>至若單論《王制》與《春秋》經傳的關係，廖平以為首要者是《穀梁》，《王制》所說，無一不與《穀梁》同，《穀梁》與《左傳》是今古學根本。<sup>39</sup>

《春秋》改制，並非一切皆改，尚有未改之舊制。這就在今古學之間，預設了溝通的可能性：「今禮如建國、爵祿、立官、選舉外，其改動古學者可以計數。至於一切儀節名目，多從古說，故凡所不改者，多從古說。」<sup>40</sup>避免《王制》僅是綱領性質所引發的困難，廖平又云：「凡解經，苟今學所不足，以古學補之可也。」<sup>41</sup>今古學之間，並不如一般所想像，如此涇渭分明，甚至可以說，廖平雖指出今古學之異，但並不意謂今古學彼此分裂對立，所以有〈今學損益古學禮制表〉、〈公羊改今從古、左傳改古從今表〉之作，<sup>42</sup>由此衍伸的解經方法是「推例」：

漢人今古之觀，出于明文者少，出于推例者多……然明文之說，亦多出于推例……然

<sup>35</sup> 見〈今古學宗旨不同表〉、〈今古學專門書目表〉，收入《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷上，頁44—45，50—53。

<sup>36</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁91。

<sup>37</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁75。

<sup>38</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁95。

<sup>39</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁80，91，81。鄧積意指出《王制》與《穀梁》並未如廖平所說全合，田狩有三田、四田之異；《穀梁》不言改制，與《公羊》不合，更與今文學傳統不合，形成觀念上的困難，見〈漢代今、古學的禮制之分——以廖平今古學考為討論中心〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十七本第一分，2006年3月。

<sup>40</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁101。

<sup>41</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁74。

<sup>42</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷上，頁45—46，55—56。

有明文之推例，皆先師說，無明文之推例，皆後師說。後師推例雖同先師，然附會失解者多于先師，以其學不如先師也。故予今古禮制，以《王制》、《周禮》有明文者為正宗，以三傳推例有明文者為輔佐。至于後師無明文之說，則去取參半。<sup>43</sup>

這是說明對「先師」、「後師」經說的選擇標準，但也可得知兩漢經師從經典本文的制度，推導聖人創制的意義；或是從經典本文中，推導出無明示的禮制。制度可以例推，今古學可以損益，《公羊》、《左傳》可以互補，不但說明今古學絕非不可融合，更可以相互推導。廖平在經學初變，似判然區畫今古，但其整個理論，有相當的程度可會通兩者。

所改之制，率皆大綱。廖平云：

《王制》一篇，以後來書志推之，其言爵祿，則職官志也；其言封建九州，則地理志也，其言命官、興學，則選舉志也；其言巡狩、吉凶、軍賓，則禮樂志也；其言國用，則食貨志也；其言司馬所掌，則兵志也；其言司寇，則刑法志也；其言四夷，則外夷諸傳也。大約宏綱巨領，皆已具此，宜其為一王大法也。<sup>44</sup>

並撰有《王制訂》，其架構如下：王臣、諸侯、服制、方伯、巡守、田獵、冢宰、司空、司馬、司寇、司徒。內容依序是祿爵高下、國土大小、封地廣狹、巡行四方、田獵講武、制定國政、發展經濟、保衛國家、執掌法律、實行禮制。從王臣到田獵是行政制度，從冢宰到司徒才是治國理政的具體措施。其中又以司徒所掌禮制最重要，施設也最多。<sup>45</sup>「凡治經者，先須從此（案：即《王制》）入手。」<sup>46</sup>其後再治諸經。此即前述所云制度性思考。而這制度性思考，又是從史著逆探王道的理想。從《王制》是後來史著之原觀之，治史，隱藏其後的方法就是治經。而規仿《王制》，有一深刻的意涵：經典的理想，須在歷史中實踐；研讀史書，就在理解聖人創制。經學與史學於此有一定程度可以交融互攝。從此順流開展，三傳才有互通的可能。何止如此，廖平嘗云：「《周禮》之書與《王制》同意，均非周本制，特《周禮》摭拾時事處多，《王制》則于時制多所改變爾。」<sup>47</sup>指出《周禮》也是聖人創設，就創設而言，《周禮》

<sup>43</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁94。

<sup>44</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，卷下，頁106。

<sup>45</sup> 見氏撰，李燿仙點校：《王制訂》，收入李燿仙編：《廖平選集（下）》（成都：巴蜀書社，1998年7月），頁1—16。

<sup>46</sup> 《古學考》，《廖平選集（上）》，頁128。

<sup>47</sup> 《今古學考》，《廖平選集（上）》，頁102。

與《王制》並無不同；選取的對象，才是兩者之異。所以其根源處，也並非不可相通。

經學二變，《春秋》學最大的改變，是《左傳》成為今文學。廖平以為《左傳》的制度與《王制》不同者，僅是「儀節參差」，<sup>48</sup>亦即在綱領方面，略同《王制》。即如前述，三傳可以相通，但畢竟有基本之異，轉變此一論述，勢須有其他論證。其方法是先指出《左傳》「經說」也為孔子弟子傳述，<sup>49</sup>如是，《左傳》不再是史官所撰，只是古史文獻，而是直承孔子所教。至於以往之說《左傳》是古文學，則是漢儒託始《左傳》。<sup>50</sup>其次，以為《左傳》不專傳《春秋》，列舉八證以證成《經》、《傳》不合：

博士以《左傳》不傳《春秋》，初以為專以《說》、《微》別行之故，繼乃知其書實不獨傳《春秋》。《傳》由《國語》而出，初名《國語》，後師取《國語》文以《經》編年，加以《說》、《微》，乃成《傳》本。《春秋》編年，專傳當以《經》編年，今分國為編，其原文並無年月，一也。依《經》立《傳》，則當首尾同《經》，今上起穆王，下終哀公，與《經》不合，二也。《公》、《穀》所言事實，文字簡質，樸實述事，今《傳》侈陳經說，制度與紀事之文不同，三也。為《春秋》述事，則當每經有事，今有《經》無《傳》者多，四也。解《經》則當嚴謹，今有《經》者多缺，乃侈陳雜事瑣細，與《經》多不相干，五也。既為《經》作《傳》，則始終自當一律，今成、襄以下詳，而文、宣以上略，遠略近詳，六也。不詳世系與諸侯大夫終始，與譜牒世家之意不合，七也。《春秋》大事盛傳於世，載記紛繁。若於傳《春秋》當詳人所略，略人所詳，乃征實用，今不羞雷同，而略於孤證，八也。有此八證，足見其書不專傳《春秋》，蓋仿經文「行事加王心」之意為之。經皆有空言、行事二例。《詩》與《易》，空言也，《尚書》與《春秋》行事也。兩戴《記》空言，《國語》行事也。空言未嘗不說事，而言為詳，行事未嘗不載言，而事為主。《尚書》、《春秋》，孔子因事而加王心，《國語》、《左傳》，因行事而飾經義。事為事實，言不皆真言，假借行事以存經說，本為六經之傳，不區區一家，以為不專傳《春秋》，乃尊《左傳》與兩戴相同，非駁之也。<sup>51</sup>

<sup>48</sup> 《古學考》，《廖平選集（上）》，頁117，127。

<sup>49</sup> 《古學考》，《廖平選集（上）》，頁125。

<sup>50</sup> 《古學考》，《廖平選集（上）》，頁126。

<sup>51</sup> 《古學考》，《廖平選集（上）》，頁139。

以為《左傳》係《國語》改編，與《春秋》編年不合；《左傳》紀事年代起迄與《春秋》不合；《左傳》重記事，與《春秋》重制度不合；或有經無傳；或有傳無經；《左傳》成、襄以下詳，文、宣以上略，與《春秋》內容不合；不詳世系，與《春秋》性質不合；《左傳》大事與其時載記雷同，非傳《春秋》。論證有八，大要實二：一是《國語》與《左傳》的關係，一是《左傳》撰作體例。廖平僅是「說出」《左傳》由《國語》改編而來，卻未有證據。<sup>52</sup>至於體例問題，可從反向思考，推論《左傳》正是史著，這一點可導出《左傳》「不傳」《春秋》，但也可導出《左傳》傳《春秋》，<sup>53</sup>廖平則導出《左傳》不「專傳」《春秋》。

廖平認為《左傳》不專傳《春秋》是尊重而非貶抑；並從言與事的關係證明其判斷，事自指歷史事件，事件包含人與事；言不皆真言，意指言並非討論或記述歷史事件，而是借歷史事件保存經義。六經皆孔子所作，所以《左傳》傳述的也是六經，而非僅《春秋》，是六經之傳，不止《春秋》之傳。廖平以此提升《左傳》的地位。更重要的是，果如此說，《左傳》就不是古史，所載事件，各有所託，孔子——六經——《左傳》，顯係相承結構，即使孔子並非《左傳》作者，但也可說《左傳》作者承自孔子制作之意。史事的性質完全去除，存在的是作為經學的价值。下述更可說明廖平對《左傳》的定位：

此為弟子依經立義，非真史文，當時亦絕無此等實事。若當日真史文，則全為四代禮制佚存，所錄與六藝相反者也。<sup>54</sup>

《左傳》如其時史文，就與六藝相反；由是可推六藝也非古代文獻，而是聖人理想所在，這自是今文學派一貫立場，但如此論《左傳》，確實改變傳統對《左傳》的認知。

經學三變，廖平重組經典，賦予新的結構：

<sup>52</sup> 張以仁從著作態度、同述一事而史實有差異、部分敘述相同、從史記有關《國語》與《左傳》的材料以證二書非一書化分，見〈論國語與左傳的關係〉；後又從文法、語彙論證二書非一人所作，見〈從文法、語彙的差異證國語、左傳二書非一人所作〉，均收入《國語左傳論集》（臺北：東昇出版公司，1980年9月），這些論證均非廖平所能至。

<sup>53</sup> 杜預（222—284）《春秋左氏經傳集解序》：「故傳或先經以始事，或後經以終義，或依經以辨理，或錯經以合異，隨義而發。」據相同的體例，以為《左傳》是解經之作；相同的文獻，而有不同的結論。疏釋可參考程元敏：《春秋左氏經傳集解序疏證》（臺北：臺灣學生書局，1991年8月）。徐復觀（1903—1982）則認為《左傳》以史傳經，其形式是以補《春秋》者傳《春秋》，以書法解釋傳《春秋》，以簡捷的判斷傳《春秋》，以君子曰的形式發表自己的意見，見〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1979年9月），卷三，頁317—304，引述見頁270—271。

<sup>54</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》，頁202。

《詩》以言志，《書》以述行，《禮》以治外，《樂》以養中……《春秋》與《詩》、《書》、《禮》、《樂》，皆主新制，同為孔子之書，非獨《春秋》為然。然《春秋》詳人事典制，舊文嚴於遵守，運用無方之道不與焉，故又作《易》以補之……六經之道以《春秋》為初功，以《易》為歸宿。治經者當先治《春秋》，盡明微言，以四經實之，然後歸本於《易》。此孔子作六藝之宗旨也。<sup>55</sup>

無論是志、行、中、外，都是針對人而言，孔子新制也僅是指涉本身所處時空，不觸及所處時空以外，但另一組合則不然：

六經有大小久暫之分，《春秋》地祇三千里，為時二百四十年；《尚書》地祇五千里，為時二千年；《詩》地域至三萬里，為時百世，所謂「無疆無斁」；《易》則六合以外。

56

此時僅《春秋》指涉所處的歷史時空，《尚書》可指向二千年，已難以取信於人，《詩》、《易》廣漠無垠，根本出於想像之外。雖然，另一組合則更為玄妙：

《詩》、《易》詳天事，言無方物，所謂空言；《春秋》、《尚書》乃將天言衍為人事。<sup>57</sup>

《詩》、《易》為天事，《春秋》、《尚書》為人事。六經，始於人事制度，開展為時空大小，再開展為天人之分。人事制度是初、二變的內容；時空大小，是三變的觀念；天人之分是四變以後的境界。二變經典新論，實已開啟三變以後的論點。天言衍為人事，已預設「天——孔子——經典」的神聖結構。六經無論如何神奇，《春秋》詳人事制度，所以始終是一基點。

經學研究，據廖平言，既要經世致用，又須有益身心。今古之學即在經世致用，著重制度異同，從制度建立安排社會秩序，而不是從道德出發安排社會秩序，職是之故，對宋儒多所批判。天人之學，則在安頓本身生命，生命安頓，大要有二：一是使行為合於日常生活規範，進而不斷自我要求，以合於更嚴格的道德規範，亦即合於君子或士大夫的標準；其次是超越形體與世俗，脫離一切依憑，獲得徹底自由自在；前者還在人間，後者超出人間，顯現

<sup>55</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》，頁187，另參見頁179—181。

<sup>56</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》，頁196—197。

<sup>57</sup> 《知聖篇》，《廖平選集（上）》，頁183。



宗教性質。廖平經學四變以後，都在探討後者問題。

經學五變分人學三經、天學三經。人學三經是《禮經》、《春秋》、《尚書》，《禮經》在修身，《春秋》是治國學，《尚書》是平天下學。<sup>58</sup>從修身可以推至平天下。天學三經是《樂》、《詩》、《易》，《樂》是王伯之樂，《詩》是神遊學，《易》是形遊學。<sup>59</sup>王伯學就是治國理政，是前三變之遺；神遊與形遊，才是五變新說。神遊，是心靈的徹底自由，不為外物拘束；形遊，則是從心靈不為外物拘束，達到形體不為外物限制。。

經學於六變，最主要是廖平個人體會，民國八年（1919），廖平中風，時年六十八歲，聲瘖掌攣，但神智明澈：「優遊中得《詩》、《易》圓滿之樂，遂半生未解之結於《靈》、《素》，獲大解脫。」<sup>60</sup>外人甚難了解真實情況，僅能推論，這是經學五變的展現。至七十歲時，因六變已成，再無改變，自號「六譯老人」<sup>61</sup>。廖平曾言「聖作賢譯」，變至六譯，已無可變，即可知其自我定位及抱負所在。這一抱負，即傳述聖人制作的用心，至於此一用心的具體呈現，自是廖平本人經學六變的思索及其經學著作。

#### 四、 制度思考的經典呈現：廖平的《左傳》觀與解經方法

據潘祖蔭（1830—1890）指出廖平以為：「左氏事業具於《傳》，義例出於《說》……因仿二《傳》之例，刺取《傳》中解《經》釋例之文附古《經》下，引先師舊說注之，為《春秋古經左氏漢義補證》十二卷，與《傳》別行。」<sup>62</sup>亦即廖平分《左傳》為三部分：一是《左

<sup>58</sup> 《六變記·五變記箋述》，黃鎔箋述，卷上，《廖平選集（上）》，頁558，562，565。

<sup>59</sup> 《六變記·五變記箋述》，卷下，《廖平選集（上）》，頁605，607，617。

<sup>60</sup> 《六變記·六變記》，柏毓東述，《廖平選集（上）》，頁619。

<sup>61</sup> 《六譯先生年譜·民國十年辛酉七十歲條》，卷7，頁79。廖平經學六變，既如上述，可概分為今古之學與天人之學兩大階段，但何以從前者轉向後者，迄今少有析述。章太炎（1869—1936）云：後三變雜有梵書、醫經、刑法諸書，出於儒術之外，見〈清故龍安府學教授廖君墓誌銘〉，《廖季平年譜》，頁94—96，引述見頁94；李耀仙則指出後三變雜有神仙之學，而以荒誕不經形容，見《廖平與近代經學》（成都：四川人民出版社，1987年3月），第五章〈對廖平經學思想的評價〉，頁78—98，引述見頁92；龔鵬程先生以為這與廖平鑽研道術有關，在經學三變同時，即開始著述道書，見〈道教影響下的廖平經學〉，《龔鵬程年度學思報告1999年報》（宜蘭：佛光人文社會學院編譯出版中心，2001年6月），頁256—266，引述見頁261。黃開國與前述不同，以為這是廖平由現實向空幻的轉化，引述見《廖平評傳》，第二章〈經學六變概論〉，頁72。

<sup>62</sup> 〈左氏古經說漢義補證序〉，收入《廖平選集（下）》，引文見頁187。《六譯館叢書》有《春秋左氏古經說疏證》十二卷，前有廖平〈春秋左氏古經說疏證十二卷序〉，又有宋育仁（1857—1931）〈左傳漢義證十二卷序〉，察考《六譯先生年譜》「光緒十五年己丑（1889）條」：「成《春秋古經說漢義補證》十二卷，作《左傳漢義補證》十二卷。」「光緒二十年甲午（1894）條」：「門人汪兆麒以縣丞分發湖北，因以《左傳漢義補證》稿全部、《尚書》稿數篇，命其費呈張之洞。」《春秋左氏古經說疏證》十二卷

傳」之「經」，二是《左傳》之「說」，三是《左傳》之「傳」。經是《春秋》經文，說是解經釋例之文，傳是記事之文。三部分構成現存的《左傳》，但《左傳》之有經學地位，在於其經與說，傳則不與焉。廖平《春秋左氏古經說疏證》十二卷就在區別這三部分。如《左傳·隱公元年》：「經：夏五月，鄭伯克段於鄆。傳：書曰：鄭伯克段，段不弟，故不言弟。如二君，故稱鄭伯，譏失教也，謂之鄭志。不言出奔，難之也。」廖平即認為經是《春秋》之「經」，「書曰」以下，是解經釋例之「說」，至於段的故事，則是「傳」，應別本刊行，以回復《左傳》原貌。

說以釋《經》，作《經》者自是孔子，《左傳·文公十四年》：「傳：頃王崩。周公閱與王孫蘇爭政，故不赴。凡崩、薨，不赴則不書，禍福不告亦不書，懲不敬也。」經文並未記載這一事件，廖平云：

經例由孔子筆削，若仍舊史，則真斷爛朝報，無足輕重矣。<sup>63</sup>

經文既由孔子筆削，《左傳》的「說」，就在說解為孔子或筆或削之《春秋》，更確定了孔子——《春秋》——《左傳》一系相承的關係。此即廖平一再申明將「說」與「事傳」分離，並未貶抑《左傳》，反而是提高其位階的緣故。在此前提下，《左傳》就有類似於《公羊傳》、《穀梁傳》的地位。

首先是《左傳》有解說新制之意義：

《左傳·宣公十五年》：「經：初稅畝。」廖平云：

《春秋》有立制之事，故以「初稅畝」譏之。<sup>64</sup>

應即《左氏古經說漢義補證》十二卷，至於《左傳漢義補證》十二卷應是另一書。另詳趙沛：《廖平經學思想研究——以春秋學為中心》（成都：四川大學博士後研究工作報告，2006年10月），5.4.1〈廖平左傳研究的重要著作〉。

<sup>63</sup> 《春秋左氏古經說疏證》，收入《廖平選集（下）》，頁306。以下簡稱《疏證》。

<sup>64</sup> 《疏證》，頁329。初稅畝意謂古代公田制逐漸崩頹，只能按畝徵稅，詳見楊寬：《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年4月），第二編第一章〈井田制的生產方式和村社組織〉，頁177—202，第四章〈籍禮新探〉，頁257—270；呂思勉（1884—1957）：《先秦史》（臺北：臺灣開明書店，1977年6月臺六版），第十四章〈政治制度〉第四節〈租稅〉，頁394—404。又井田制的理想，見《孟子·滕文公上》，這一制度是否存在，持平的討論見錢玄：《三禮通論》（南京：南京師範大學出版社，1996年10月），〈制度篇·祿田·賦稅·田租〉，頁352—377，尤其是頁370—377。其意以為實行井田制須有三項前提條件：受田、井田、助法。受田制是國家按農民年齡，定期定量授予田地，到一定年齡，再將田地還給國家。但當時土地從天子以下，不斷分封至士階層，且都是世襲，中央政府無法授田。至於井田，

《左傳》已指責此事是「非禮」，如果是「譏之」，所譏何事？譏其改變稅制，則與立制之說抵觸。廖平續云：「周實無公田助法，《春秋》擇善而從，如龍子云：『莫善於助』，《經》義作取助，今乃初改，故譏之。」惟有聖人可以立制，聖人立制表現在《春秋》之中，《春秋》用助，宣公無聖人之德，改助用徹（即稅畝），這是定訂新制，故經典譏之。改助用徹，是其時田制的發展使然，回復助制，無異復古，古制豈可規範於當代？廖平必須處理此一難題。

《左傳·成公八年》：「經：衛人來媵。傳：衛人來共姬，禮也。凡諸侯嫁女，同姓媵之，異姓則否。」廖平云：

于未嫁前來媵，與夫人有同嫁者，此《春秋》以為不再娶之新制。<sup>65</sup>

諸侯不再娶之義，出自《公羊傳·莊公十九年》：「媵者何？諸侯娶一國，則二國往媵之，以姪娣從。姪者何，兄之子也；娣者何，弟也。諸侯一聘九女，諸侯不再娶。」廖平據此以為這是《春秋》所立新制。然而據《左傳·隱公元年》：「惠公元妃孟子，孟子卒，繼室以聲子，生隱公。」又《左傳·僖公十七年》：「齊侯之夫人三，王姬、徐嬴、蔡姬，皆無子。齊侯好內，內嬖如夫人者六人。」<sup>66</sup>都是諸侯再娶之例，廖平以為這是新制，諸侯未之守禮，可以解決理與現實的衝突。問題是《公羊傳》所說，是當時禮制如此，抑或如同廖平所云，是聖人所立新制？前者是定禮如此，但未能實行；後者則是根本未有此禮，僅是一構想，兩者差異極大，廖平又要如何處理這一問題。

《左傳·襄公六年》：「經：季孫宿如晉。」廖平云：

禮，父喪三年不呼其門，季孫末期，何以出使？當時實不去官丁憂。《春秋》新制乃去官。<sup>67</sup>

必須有足夠的廣大平坦的土地，授予農民，但這又與實際物質條件不合。所謂公田是指天子、諸侯所有之田，由佃農耕種；私田則是天子、諸侯租給農民耕種，與井田制無關。

<sup>65</sup> 《疏證》，頁344。今、古文學派婚制不同，見陳立（1809—1869）撰，吳則虞（1913—1977）點校：《白虎通疏證·嫁娶》（北京：中華書局，1994年8月），卷10。

<sup>66</sup> 見楊伯峻（1909—1992）：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990年5月2版），頁2—3，373。楊伯峻指出，繼室未必是嫡夫人。據此，諸侯不再娶之義，是指夫人不再娶，抑或妾不再娶？就上文引兩例觀之，似皆不可。

<sup>67</sup> 《疏證》，頁368。並可參考劉文淇（1789—1854）：《春秋左氏傳舊注疏證·閔公二年》（臺北：明倫出版社，1970年9月），頁226；陳立：《公羊義疏·閔公二年》（臺北：臺灣商務印書館，1982年5月），

三年之喪，據《論語·陽貨》：<sup>68</sup>宰我即不以為然，以為：「期可已矣。」孔子雖認為：「三年之喪，天下之通喪也。」但《左傳·文公二年》：「經：公子遂如齊納幣。傳：襄仲如齊納幣，禮也。」僖公卒於前年，至此時未滿三年，越明年成婚，左氏並未以非禮譏之。<sup>69</sup>《左傳·宣公元年》：「經：公子遂如齊逆女。傳：元年春王正月，公子遂如齊逆女，尊君命也。三月，遂以夫人姜氏自齊，尊夫人也。」較諸文公喪中訂婚，這已更進一步，是在喪中嫁娶，左氏依然未以非禮譏之。<sup>70</sup>全不合乎孔子所說：「夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。」之旨。《孟子·滕文公上》：<sup>71</sup>滕定公喪，然友問禮於孟子，孟子云：「三年之喪，齊疏之服，飭粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」然友返滕，欲行此制，滕國官員卻說：「吾宗國魯先君莫之行，吾先君亦莫之行也，至於子身而反之，不可。」根據這些文獻，這一禮制究竟存在與否，頗有可疑，至少春秋時代就已不行此制。廖平也以此是《春秋》新制，如果這是不存在的新制，聖人寄託於《左傳》以當之，這就涉及讀者解讀《左傳》的方法。

《左傳·宣公十六年》：「經：夏，成周宣榭火。」廖平云：

成周，成王所建。樂器見焚，明不用周公所制樂，而當用韶也。<sup>72</sup>

韶是虞舜之樂，意思是不用周樂，上返舜樂，其實就是脫離周制，另建新制。這一講法，自是根據《公羊》而來，廖平研治《春秋》，先《穀梁》，再《公羊》，最後才是《左傳》，整個《左傳》研究，已有《公羊》化的傾向。

上述禮制，或返回古代，或難行當代，除此之外，尚有親迎、納幣、喪中不娶不嫁等禮制。<sup>73</sup>《春秋》所建新制，當不如此簡略，應如廖平所云，參用原有制度。新制是虛擬，舊制

卷 27，頁 683—690；《白虎通疏證·喪服》，卷 11。

<sup>68</sup> 相關的討論，可參見劉寶楠（1791—1855），高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990 年 3 月），頁 700—705。

<sup>69</sup> 《春秋左傳注》，頁 526—527，楊伯峻以為兩周之人並無此禮法。

<sup>70</sup> 《春秋左傳注》，頁 647—648。

<sup>71</sup> 相關的討論，可參見焦循（1703—1760）撰，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1996 年月 3 刷），頁 322—332。

<sup>72</sup> 《疏證》，頁 329，楊伯峻辨明「宣」是宣揚之義，「榭」是土臺上的所堂式建築，用以講武習射，見《春秋左傳注》，頁 767。成王、成周之「成」，意指完成天命暨武王未竟之業，見楊寬《西周史》，第一編第五章〈東都成周的營建和中央政權的創設〉，頁 151—174，尤其是頁 170—171。

<sup>73</sup> 可參考《疏證》隱公二年，頁 193；桓公三年，頁 208；莊公二十二年，頁 237；文公二年，頁 291；文公九年，頁 299；宣公元年，頁 315。

是實存；或云保存原有制度，並另立合宜之新制。但新制本身，真是創新？

這就是廖平《左傳》學第二個特色：

《文公十五年》：「傳：曹伯來朝，禮也。諸侯五年再相朝，以修王命，古之制也。」

廖平云：

三《傳》同言復古之學，譏刺時制，故申明古禮，見《經》託古。<sup>74</sup>

《春秋》託古改制，《左傳》說解這一改制之禮。可以指明為新制者，明白言之；制度不足者，以現有禮制當之，並以託古為說，以見古禮其實是新禮，於是所有禮制均可被認定為新制。這是以返古為開新之道。《左傳·桓公十四年》：「傳：鄭人來請修好，十四年，春，會于曹，曹人致餼，禮也。」廖平云：

按漢說今佚者多，悉本師法推補之，以復其舊。會于曹為主致餼者，主國之禮備，《經》未詳。<sup>75</sup>

以師法推補漢師經說，再以此經說，推論經意，其意是《傳》中之「說」以補《經》未備之禮。廖平此處還限定在以《傳》解《經》，雖然未有明證，大略符合經傳的字面意義。但如以「師法推補之」，不斷推補的結果，就有可能是廖平一人之見。

這一見解，表現在其解經方法。廖平指出：「《春秋》加損變易事實，非如俗說據事直書而已。」<sup>76</sup>既是加損變易事實，就須從加損變易探究聖人本意；事實的背後，可能另有含意。前者形成以例解經，後者形成寄託解經。這僅是解經形式的不同，以例解經也會有寄託之意。兩種不同解經方法，都預設經史互異。《左傳·莊公三年》：「傳：夏，五月葬桓王，緩也。」廖平云：

《經》以「過時」、「不及時」，明臣子之志，為《經》例，非事實。<sup>77</sup>

<sup>74</sup> 《疏證》，頁 308。

<sup>75</sup> 《疏證》，頁 217。

<sup>76</sup> 《疏證·桓公二年》，頁 206。

<sup>77</sup> 《疏證》，頁 225。

桓王於桓公十五年去世，迄莊公三年，已歷七年，故《傳》文云緩。《左傳·隱公元年》：「天子七月而葬，同軌畢至；諸侯五月，同盟至；大夫三月，同位至；士踰月，外姻至。」<sup>78</sup>廖平推重《王制》，其《王制訂》：「天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。」<sup>79</sup>只有士葬制不同，餘均同。所以應以《左傳》記載為準，但廖平卻在「天子七月而葬」下注云：「此下為經通例，不專說此事。」<sup>80</sup>認為這是經例，並非事實，亦即這是《春秋》定制如此，並非當時實際禮制。以設定的禮制，判斷臣下內心幽微的志意。《左傳·莊公二十三年》：「君舉必書……。」廖平云：

史例如此，非指《經》例言之。<sup>81</sup>

並舉出實例為證，《左傳·文公十六年》：「經：夏，五月，公四不視朔。」廖平云：

視朔常事，不書，不視乃書。史例則君舉必書，一年當十二次，乃削之，可知史與經異。<sup>82</sup>

其結論是：

事與《經》不同，乃見《經》義。<sup>83</sup>

《經》是經過變易「事實」而來，才有特殊意義，事實本身並無特殊意義。但如此論述，可能失之過簡。事件可區分為一般事件與歷史事件，一般事件就是我們日常生活所發生的事件，這些眾多的事件，並不一定為史家所重視，甚至大多數都為史家所忽略；載入史著的事件才是歷史的事件。何種事件才能入歷史？何種事件又不能載入歷史？亦即事件是如何「進入」歷史？事件當然不可能自己進入歷史，而是史家讓事件進入歷史。所以事件成為歷史事件，

<sup>78</sup> 楊伯峻以為七月而葬，是指自死之月數至葬之月，經歷七個月份而已，非實七個月，見《春秋左傳注》，頁16；又云春秋諸侯下葬，有三月而葬者，有五月而葬者，有十一月而葬者，甚有二十二月而葬者，三十一月而葬者，見《春秋左傳注·昭公二十八年》，頁1490。

<sup>79</sup> 《王制訂》，頁11。另參考《白虎通疏證·崩薨》，卷11。

<sup>80</sup> 《疏證》，頁190。

<sup>81</sup> 《疏證》，頁237。

<sup>82</sup> 《疏證》，頁311。

<sup>83</sup> 《疏證·莊公九年》，頁229。

是史家「選擇」的結果。由於經過選擇，所以歷史知識呈現「不完整性」。<sup>84</sup>既然不可能有「完全」的歷史作品，這些事件自有其特殊的意義，方能為史家青睞。此時事件依其性質又可分為「事件的解釋性」與「事件的認知性」。<sup>85</sup>事件一經史家敘述，即帶有解釋的意味；純認知的事件較少。亦即大部分的事件在置入敘述結構時，或隱或顯，會有價值判斷在內。所以歷史事件，不會以單純的形式出現，而是經由史家的頭腦折射出來；其次，對於行動背後的思想，會有想像力的理解；第三，史家屬於其所從出的時代，難免以其時代情境，看待過去。<sup>86</sup>這些均無法視事件為客觀存在，讀者只要閱讀事件，即可獲致意義。

劉勰（465？—522？）指出傳體的特色是：「傳者，轉也，轉受經旨，以授於後，實聖文之羽翼，記籍之冠冕也。」<sup>87</sup>作傳者不是客觀記事，而是從聖人處得知經旨，再將這些經旨以敘事的方式傳達。所以敘事見義，不僅可見出事件之義，並可見出敘事者之義。至於敘事的體裁，劉知幾（661—721）云：「蓋敘事之體，其別有四：有直紀其才行者，有唯書其事跡者，有因言語而可知者，有假論贊而自見者。」<sup>88</sup>直紀才行，是指敘述對象的才能與德行；書其事跡，是指敘述對象的行為；言語可知，是指旁觀者對敘述對象的意見；論贊自見，是指敘述者對敘述對象的評論。前兩項是敘述者間接的表達其意，後兩項是直接表達其意。敘事體裁，不論是作者或事件，都有價值判斷在其中。所以廖平又云：

美惡各由本事而定。<sup>89</sup>

就可以說明敘事解經，仍是重要的方法。

廖平言《左傳》之例，在《疏證》中隨事立例，頗為煩瑣，所以廖平云：「經傳義例，名

<sup>84</sup> 除人為選擇之外，歷史知識的不完整性還有遺跡和供證的殘缺不全、供證所載不盡不實、經驗知識的限制諸原因，詳見許冠三：《史學與史學方法》（臺北：萬年青書店，出版年月不詳），第二章〈歷史知識之不完全性〉，頁29—47。

<sup>85</sup> 許冠三指出一切觀察的結果都具有解釋在內，「純認知」的成分只是一小部分。所以筆者將之區分為「事件的解釋性」與「事件的認知性」。

<sup>86</sup> 參考愛德華·卡爾（Edward Hallett Carr，1892—1982）撰，吳柱存譯：〈歷史學家和歷史學家的事實〉，劉北城、陳新編：《史學理論讀本》（北京：北京大學出版社，2006年1月），頁36—55。

<sup>87</sup> 《文心雕龍·史傳》，周振甫（1911—2000）注釋本（臺北：里仁書局，1984年5月），頁293。

<sup>88</sup> 《史通·敘事》，（清）浦起龍（1679—？）《史通通釋》本（臺北：里仁書局點校本，1980年9月），頁168。劉知幾敘事史學，強調史須實錄，源自其文學理論：文章也須實錄，所以反對六朝以來華美的文字。其次，源自其經學認知，轉經學為史學，而論史例史法，見龔鵬程先生：〈劉知幾史通析微〉，《唐代思潮》（宜蘭：佛光人文社會學院，2001年6月），頁223—264。

<sup>89</sup> 《疏證·莊公二年》，頁224。

號事實，有非圖表不明者，今別為圖表一卷，加于經傳之前。」<sup>90</sup>廖平撰有《春秋圖表》上下二卷，或可為參考。與義例相關者如下：「春秋本爵異號並見表」、「子伯非爵表」、「春秋十九國尊卑儀制不同表」、「王臣人名字子表」、「天子諸侯異制表」、「內外異辭表」、「一見表」、「左傳諸侯三等名器表」等，略從禮制、稱謂、辭例等判斷歷史事件是非得失。<sup>91</sup>《疏證》還有「時月日例」、「書不書例」、「諱例」、「侵伐圍滅例」等，功能同於諸表。

《左傳·莊公二十四年》：「經：冬戎侵曹。」廖平云：

《春秋》善事目諸侯，惡事則戎狄……戎，魯也。《經》魯與曹實有侵伐之事而不言者，諱之也。<sup>92</sup>

中原諸國互相爭戰，廖平均以夷狄代各國，至於夷狄互相侵伐，則直書夷狄之名，不再避諱。這一義例，不僅是單純的為中國諱，實有廖平特殊的觀點。《左傳·隱公七年》：「傳：初，戎朝于周，發幣于公卿，凡伯弗賓。冬，王使伯來聘，還。戎伐之于楚丘以歸。」廖平以為伐之者是衛，而云：

經多託辭，傳則各詳一義，須並通之。當時諸侯與今世界相同。然無君臣統一，《春秋》乃以王法撥正之，定為天子、諸侯各等級。執王使不可言，故避之稱戎，以時局推之即得。<sup>93</sup>

此一特殊的觀點是《春秋》所載，全非實事，而是藉王法以撥正當時世界。當時的世界又如何？廖平回答：

春秋蓋野蠻之世，貴賤不相為禮，如東洋男親王與女親王相配者多矣。經沿其意而改

<sup>90</sup> 〈春秋左氏傳漢義補證簡明凡例〉，收入《六譯館叢書》。

<sup>91</sup> 俱見《春秋圖表》，收入《六譯館叢書》。《春秋圖表》成於光緒十八年（1892），光緒二十七年（1901）修訂，前有時任四川省安岳縣知縣陳鼎勳序：「邇來《穀梁古義疏》出，四方學者爭先快睹，第圖表未克埒見，且中間有未定之說，今年掌教，暇取二書，復加修補，名曰《春秋圖表》。」《穀梁古義疏》全名《穀梁春秋經傳古義疏》，刊刻於光緒二十六年（1900），依陳序似又是該書書前附表，與〈春秋左氏傳漢義補證簡明凡例〉說不同。比較《春秋圖表》所列諸例，與《疏證》頗有類同之處，故舉以為說，以見《疏證》義例大要。並參《六譯先生年譜》各年條。

<sup>92</sup> 《疏證》，頁239。

<sup>93</sup> 《疏證》，頁200。



其法，王女不自嫁，使大國之主，既男女不同姓，又尊卑不相為禮，此撥正之義，與今時正同。<sup>94</sup>

春秋與其所處之世相同，都是野蠻之世，廖平並不研究這一「野蠻之世」的文化形貌，而是以禮治之。<sup>95</sup>春秋的歷史，在這種情境下，是否實錄已不重要——有可能是實錄，有可能不是實錄，重要的是借以發義，借著對春秋史事人物的褒貶，指向一禮樂世界。史，只是其假借；例，在建構價值判斷；指向，就是其心志。整體結構，是廖平本人理想的寄託：

善則加禮，惡則降禮，加則大夫從卿，降則卿從大夫。二《傳》據善惡為說，《傳》據禮為說，其實一也。<sup>96</sup>

升降之間，所據惟心志及行為的善惡，禮則是對這些心志行為的褒貶。如能綜合這些禮文，就會有一完整的禮制，以為後世循行。「經多託辭，傳則各詳一義，須並通之。」正是此義。如何以禮加諸此世，廖平以春秋歷史的時間、空間為縱橫架構說明。

## 五、 由制度所建構的秩序：春秋時代的空間秩序與時間形成

廖平有「三世異辭例」，<sup>97</sup>從諸侯卒稱名與否為斷，然此三世說不同於《公羊》學三世說，廖平《公羊》三世說如下表：<sup>98</sup>

表二：廖平公羊三世表

| 國君    | 三世    | 歷史分期 |
|-------|-------|------|
| 隱公、桓公 | 皇太平之世 | 三皇   |

<sup>94</sup> 《疏證·莊公元年》，頁 224。

<sup>95</sup> 趙沛即指出：在廖平看來，《春秋》一經，實際上包含了事、禮、例三個核心內容，見〈廖平以禮治春秋略說〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2005 年第 5 期。

<sup>96</sup> 《疏證·隱公五年》，頁 198。

<sup>97</sup> 《疏證·襄公六年》，頁 367。

<sup>98</sup> 《大統春秋公羊補證·宣公十八年》，卷 6，頁 34。

|       |       |          |
|-------|-------|----------|
| 莊公    | 帝世    | 五帝       |
| 僖公    | 王世    | 三王       |
| 文公    | 伯世    | 齊、晉      |
| 宣公    |       |          |
| 成公    | 伯世    | 秦、漢，霸王雜用 |
| 襄公    | 王世    | 唐、宋，盡闢中國 |
| 昭公    | 帝世    | 明、清，中外交通 |
| 定公、哀公 | 皇太平之世 | 數千百年後    |

閔公在位短促，故不列入；宣公位居中間，為承先啟後，故未列入世數及比附。這是變形三世說，隱公至文公是一世，宣公自成公是一世，成公至哀公是一世。隱公至文公是往古，文公、宣公近當時，成公至哀公指未來。皇帝王伯、伯王帝皇是一摺疊形式，摺疊中央即宣公，皇帝王伯表示時代愈趨混亂，伯王帝皇表示時代愈趨太平。此時皇帝王伯的畫分，不僅有時代遠近的意義，還有價值判斷的意義，指向太平理想。與中國歷史配合，從三皇五帝至明清，代表著各個不同階段，朝代終於不是時間的記錄，而有意義象徵。文化理想也遙指未來。

至其《左傳》三世說則是：

入此世（按：指莊公元年）有伯，自此至昭合為一世。<sup>99</sup>

並云：

《經》共十二同盟始此，終于昭，齊四，晉八，故同盟為伯辭。<sup>100</sup>

又云：

同盟始此，至桓為二伯，前猶有疑，至此內外皆從，不復疑也。昭十三年為止，為有伯之世。齊同盟為尊周，天下諸侯皆在；晉同盟為外楚，北方諸侯同在之辭。<sup>101</sup>

<sup>99</sup> 《疏證·莊公元年》，頁 223。

<sup>100</sup> 《疏證·莊公十六年》，頁 234。

<sup>101</sup> 《疏證·莊公二十七年》，頁 241。

又云：

同盟始于莊十六年，終于此。隱、桓無伯，定、哀亦無伯。<sup>102</sup>

隱公、桓公無伯是一世，莊公十六年至昭公十三年有伯是一世，昭公十三年以後暨定公、哀公無伯是一世。其中差異在莊公十六年抑或莊公二十七年始有伯。三世之分，是以有伯無伯為別，表列如下：

表三：廖平《左傳》三世表

| 國君                               | 三世 | 備考     |
|----------------------------------|----|--------|
| 隱公、桓公                            | 無伯 |        |
| 莊公十六年至昭公十三年<br>或<br>莊公十六年至昭公二十七年 | 有伯 | 二伯為齊、晉 |
| 定公、哀公                            | 無伯 |        |

伯，指二伯，《公羊傳·隱公五年》：「天子三公者何？天子之相也。天子之相則何以三？自陝而東者，周公主之；自陝而西者，召公主之，一相處乎內。」<sup>103</sup>這是指周公、召公；《禮記·王制》有左右二伯之文：「八伯各以其屬，屬於天子之老二人，分天下以為左右，曰二伯。」<sup>104</sup>鄭玄（128—200）注以周、召二公當之；《白虎通·封公侯》同。<sup>105</sup>《穀梁傳·隱公八年》：「誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質子不及二伯。」范寧（339—401）注則指齊桓公與晉文公。由是觀之，廖平採用《穀梁傳》之說，原因是：「齊桓有召陵之師，晉文有踐土之盟，諸侯不質任也。」<sup>106</sup>廖平云：

<sup>102</sup> 《疏證·昭公十三年》，頁 427。

<sup>103</sup> 《公羊義疏》，卷 7，頁 166。

<sup>104</sup> 孫希旦（1736—1784）撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989 年 2 月），卷 12，頁 319。

<sup>105</sup> 《白虎通疏證》，卷 4，頁 137。

<sup>106</sup> 鍾文烝（1818—1877）撰，駢宇騫、郝淑慧點校：《春秋穀梁經傳補注》（北京：中華書局，1996 年 7 月），〈春秋隱公經傳第一補注第三〉，頁 57。

二伯通主天下。<sup>107</sup>

齊、晉雖分為二伯，但廖平又以齊為功尤大，《左傳·僖公三年》：「秋，齊侯、宋公、江人、黃人會于陽穀。」廖平云：

齊為大伯，合八州皆統之，如周、召合統諸侯，不只會北方之國。<sup>108</sup>

江、黃地近於楚（在今河南），分別於文公四年、僖公十二年為楚所滅。齊所以見重，是能統合天下，一如周、召二公：「不分南北何？東方被聖人化日少，西方被聖人化日久，故分東西，使聖人主其難，賢者主其易，乃俱致太平也。」<sup>109</sup>原來廖平推重齊桓公，是寄託其聖人之化被行天下的理想。《左傳·僖公四年》：「楚屈完來盟于師，盟于召陵。」廖平云：

此言楚來盟者，楚服也。南方諸侯皆服，此一匡天下。晉則分主南北，不相統屬也。

110

晉遜於齊，就在齊能一匡天下，晉僅能分主南北。廖平認為楚為夷狄，不受王化，數侵中國，《左傳·僖公二十三年》：「傳：楚成得臣帥師伐陳，方其貳于宋也。遂取焦夷，城頓而還。」廖平云：

中國四伯皆有楚患，所以美晉文之績也。<sup>111</sup>

《左傳·襄公二十七年》：「經：冬，楚人、陳侯、蔡侯、鄭伯、許男圍宋。」廖平云：

本楚子，人楚即人諸侯。凡陳、鄭不葬，蔡、許不卒，列會諸侯而圍宋，故夷之。見楚之強，所以明晉文攘楚之功。<sup>112</sup>

<sup>107</sup> 《疏證·襄公元年》，頁360。

<sup>108</sup> 《疏證·僖公三年》，頁252。

<sup>109</sup> 《白虎通疏證·封公侯》，卷4，頁137。

<sup>110</sup> 《疏證》，頁254。

<sup>111</sup> 《疏證》，頁274。

<sup>112</sup> 《疏證》，頁278。

廖平對楚國的批評，僅以夷狄視之，並未有完整的陳述。今用顧棟高（1679—1759）之說，或可理解何以廖平視楚如此。顧棟高云：「楚之殖基固而形勢便，使周曆猶綿延四百年不遂併於楚者，桓、文之力也。」<sup>113</sup>楚自先世即威脅中國，至春秋中期國勢更盛，賴有桓、文能阻其北上，但齊之功不如晉：「當日北方多故，桓公之為備者多……明知天下之大患在楚，而未暇以楚為事，以為王畿之鄭能不向楚，則事畢矣，故終其身竭力以圖之。」雖然如此，桓之功在：「管仲佐桓公圖伯以來，以大義服人，未嘗交兵，與諸侯一戰，其意以愛養民力，勤恤諸侯為事。」<sup>114</sup>此所以廖平推重齊桓公過於晉文公。然而：「召陵雖盟，而楚滅弦圍許，毫無顧忌，蔡、鄭亦未敢從齊。至如城濮一勝，而天下之諸侯如決大川而東之，其功之大小寧可以數計哉？」<sup>115</sup>齊桓公在備北方外患，拒楚之功遜於晉文公；晉文公以戰稱伯，不如齊桓公以義服人。廖平的選擇，昭然若判。並云諱滅言遷、諱齊、晉託狄、避滅王臣、二伯不言滅國、二伯不伐小國等，為避免二伯滅國、爭戰之事，或變易書法，或託之夷狄。這些都不是事實，而是以禮加諸其上的結果。

《左傳·襄二十七年》：「傳：楚子及諸侯圍宋。」廖平云：

齊伯方衰，諸侯遂夷，所以深惡也。<sup>116</sup>

所惡者在中原文化日漸淪亡，更明白指出：「晉之衰始于平，成于昭、頃，以迨於亡。見中國無伯，夷狄益橫也。」<sup>117</sup>二伯之所以尊，正在其文化意義，而非政治意義。《白虎通·號》：「五霸者，何謂也？昆吾氏、大彭氏、豕韋氏、齊桓公、晉文公也。昔三王之道衰，而五霸存其政，率諸侯朝天子，正天下之化，興復中國，攘除夷狄，故謂之霸也。或曰：五霸謂齊桓公、晉文公、秦穆公、楚莊王、吳王闔廬也。霸者，伯也。行方伯之職，會諸侯朝天子，不失人臣之義，故聖人許之。」<sup>118</sup>廖平卻說：

<sup>113</sup> 見氏撰，吳樹平、李解民點校：《春秋大事表·楚疆域論》（北京：中華書局，1993年6月），卷4，頁525。

<sup>114</sup> 《春秋大事表·春秋齊楚爭盟表敘》，卷26，頁1951—1952。

<sup>115</sup> 《春秋大事表·春秋晉楚爭盟表敘》，卷28，頁1981。

<sup>116</sup> 《疏證》，頁278。

<sup>117</sup> 《疏證·昭公十五年》，頁431。

<sup>118</sup> 《白虎通疏證》，卷2，頁61—62。

二伯與五霸何以不同？二伯，經義也，制度也，官名也，經傳明文，《春秋》大綱。五霸者，《白虎》所載數，夏、殷合周共數。<sup>119</sup>

五霸變為二伯，以《春秋》為核心，去除昆吾等三霸，但是「正天下之化，興復中國」與「會諸侯朝天子，不失人臣之義」，顯然廖平取前者之義。

據此，春秋時代的文化發展，是依循無伯——二伯——無伯的次序，從衰至盛，再從盛復歸衰，這是其春秋文化史觀。但廖平竟云：

齊、晉非受命伯，《春秋》託之也。周實無二伯、方伯、卒正統制控馭之事，孔子因桓、文建此制。<sup>120</sup>

亦即周並無二伯之制，孔子借桓、文之事跡，虛擬了二伯的功業；既是如此，廖平的疏解，也都是虛擬。

二伯連及於廖平經常引述之《禮記·王制》的方伯、卒正、連帥制：「天子百里之內以共官，千里之內以為御。千里之外，設方伯。五國以為屬，屬有長。十國以為連，連有帥。三十國以為卒，卒有正。二百一十國以為州，州有伯。八州八伯，五十六正，百六十八帥，三百三十六長。八伯各以其屬，屬於天子之老二人，分天下以為左右，曰二伯。」<sup>121</sup>這一制度並與九州合論，由上及下，由中心至周圍，形成有秩序的國家結構。廖平云：

《春秋》立九州之制，以魯、衛、陳、鄭、蔡、楚、秦、吳為八伯。<sup>122</sup>

又有內外之別，內四州為魯、衛、陳、鄭，外四州為蔡、楚、秦、吳。內四州地位高於外四州，內外之別，固由於封國遲速：「魯、陳、吳、楚四舊封。衛、蔡因遷而易地，秦、鄭稱伯以見封移。」<sup>123</sup>也由於教化的難易：「以秦移治，與以蔡移治相同，均因其易治也。至於楚、吳，最強最速，特即本州立牧。而稱王稱子，皆因其風俗難變，故治之不易也。」<sup>124</sup>另許、

<sup>119</sup> 《疏證·襄公二十八年》，頁401。

<sup>120</sup> 《疏證·襄公四年》，頁254。

<sup>121</sup> 《禮記集解》，卷12，頁318—319。

<sup>122</sup> 《疏證·哀公十三年》，頁486。

<sup>123</sup> 《疏證·哀公二年》，頁474。

<sup>124</sup> 《疏證·定公九年》，頁461。

頓、邾、紀等為卒正，鄫等為連帥，又各有附庸。

這一嚴密的結構，其間的關係是：

連帥事卒正，如卒正事方伯之儀。<sup>125</sup>

由此可推論：方伯事二伯，如二伯事天子之儀。上下四方，完全是以禮儀為標準，含蓋封地大小、官制高低、食祿多寡、軍制強弱、名字稱謂、尊卑儀制等。<sup>126</sup>可是這整個制度要等到吳進於八伯才完成，《左傳·哀公七年》：「傳：公會吳于鄫。」廖平云：

公不會方伯，此近世無伯，故公得會之。吳，揚州之伯，南方之遠國，吳進而九州之制成矣。此《春秋》所以終也。<sup>127</sup>

吳進於八伯，春秋時代才告結束。時間、空間於此交會，預示這一時代的告終。

然而正如廖平所說，這些都是虛擬，孔子借春秋史事，虛擬了這一段歷史，廖平也借著這一虛擬，構成其對春秋時代形成與崩潰的認知。可是真實的歷史時間在春秋之前早已開始；春秋之後，也不斷在發展，不可能如廖平所言，凝定在春秋二百四十二年之中。至於春秋時代的斷限，也不會如廖平所言，是以吳進於八伯而結束。廖平在時間上截取年代，在空間上安排秩序，所有人物與事件的意義，均被指為虛擬，嚴格而論，是廖平以其價值體系，加於歷史之上；以其敘述結構，加於無結構的歷史之上。於是整部《春秋》已然「符號化」，符號本身是否合乎歷史真實，並不重要，重要的是這些符號的意義。讀者研讀《春秋》，正在探求這一意義。<sup>128</sup> 廖平以「託之」、「實無其事」當之，其理在此。

<sup>125</sup> 《疏證·桓公五年》，頁210。

<sup>126</sup> 可參考《春秋圖表》之〈畿內九十三國表〉、〈方千里封三等國圖〉、〈一州封二百一十國牧正帥長之圖〉、〈大國卿大夫食祿表〉、〈國里口軍表〉等。但其〈春秋一統圖〉、〈春秋經義九州封建圖〉均以晉、楚為二伯，與《疏證》不同。陳剩勇云古代的禮，包括禮制與禮典兩項，所謂禮制，即王朝政教刑法、典章制度，包括賜姓、胙土、命氏的分封制度，朝覲貢巡制度，軍旅田狩制度，賦稅刑法制度，祭祀喪葬制度，學校養老制度。上述制度通常體現在朝廷和各級諸侯根據政教、外交、兵戎、農耕、狩獵、宗族、文化等方面的實際需要，而在不同場合舉行的一系列禮典上。所謂禮典，就是在貴族階層中實行的朝覲、盟會、錫命、軍旅、祭禱、藉蠟、喪葬、搜閱、射御、聘問、賓客、學校、婚冠等方面的禮儀。引述見〈禮的起源——兼論良渚文化與文明起源〉，《漢學研究》第十七卷第一期，頁49—77，1999年6月。

<sup>127</sup> 《疏證》，頁479。

<sup>128</sup> 參考趙毅衡：《文學符號學》（北京：中國文聯出版公司，1990年9月），第五章〈小說敘述的符號學

## 六、 結論

廖平經學變化，其後是周、孔的選擇，時移勢異，周朝典制漸衰，從周，只是體制之不得不然；自行其意，救弊補偏，才是孔子用心所在。周公「定制」，具有歷史意義，是具體可徵的史事；孔子「創制」，則有現實意義，是有待解釋的經義。在此一前提下，經典如有聖人改制的微言大義，就不可能是古代文獻，也不可能是孔子編定整理，而只能是孔子創作。

經學初變，廖平分今古，在制度思考下，《王制》為今文學之主，《周禮》為古文學之主；《春秋》經傳部分，則以《公羊》、《穀梁》當今文學，《左傳》當古文學。但《春秋》改制，並非一切皆改，尚有未改之舊制。這就在今古文學之間，預設了溝通的可能性。是以制度可以例推，今古學可以損益。而經典的理想，又須在歷史中實踐，經學與史學，在一定程度可以交融互攝。經學二變，《春秋》學最大的改變，是《左傳》成為今文學。如是，《左傳》不再是史官所撰，只是古史文獻，而是直承孔子所教。

所以廖平以為《左傳》有解說新制之意義，並參用原有制度。新制是虛擬，舊制是實存，或云保存原有制度，並另立合宜之新制。其次是《春秋》託古改制，《左傳》說解這一改制之禮。可以指明為新制者，明白言之；制度不足者，以現有禮制當之，並以託古為說，以見古禮其實是新禮，於是所有禮制均可被認定為新制，這是以返古為開新之道。

廖平指出《春秋》加損變易事實，既是如此，解經方法就須從加損變易探究聖人本意；事實的背後，可能另有含意。前者形成以例解經，後者形成寄託解經。這僅是解經形式的不同，以例解經也會有寄託之意。兩種不同解經方法，都預設經史互異。春秋的歷史，在這種情境下，是借以發義，借著對春秋史事人物的褒貶，指向一禮樂世界。史，只是其假借；例，在建構價值判斷；指向，就是其心志。整體結構，是廖平本人理想的寄託

廖平的三世說為隱公、桓公無伯是一世，莊公十六年至昭公十三年有伯是一世，昭公十三年以後暨定公、哀公無伯是一世。三世之分，是以有伯無伯為別。春秋時代的文化發展，是依循無伯——二伯——無伯的次序，從衰至盛，再從盛復歸衰，這是其春秋文化史觀。

二伯連及於廖平經常論說的方伯、卒正、連帥制，並與九州合論，由上及下，由中心至

---

研究》，頁 202—244。其後康有為就以「記號」說明其解經方法：「孔子晚年，以為吾欲託之空言，不如託之行事之深切著明，故收拾各義，分附於魯史文事之中，因恐無所託識，乃筆削魯史，改定其年、月、日、時、爵號、氏名諸文，或增或刪，或改或削，以為記號……使弟子後學得以省識其大義微言之所託。」見《春秋筆削大義微言考·桓公九年》（上），卷 2，頁 18—19，收入蔣貴麟編：《康南海先生遺著彙刊》第七集（臺北：宏業書局影印民國六年重刊萬木草堂叢書本，1987 年 6 月再版）。



周圍，形成有秩序的國家結構。上下四方，完全是以禮儀為標準，含蓋封地大小、官制高低、食祿多寡、軍制強弱、名字稱謂、尊卑儀制等。

然而正如廖平所說，這些都是虛擬，孔子借春秋史事，虛擬了這一段歷史，廖平也借著這一虛擬，構成其春秋時代的形成與崩潰，這是其春秋文化史觀。也是其文化理想——以古禮行之於今日，以禮制為國家的核心。

本文提出「制度思考」，是相對於「概念思考」而言。意謂將概念置入一設定的架構之中，以此架構實踐此一概念。<sup>129</sup>至於概念的具體內涵，可以指涉精神與價值，這一精神或價值，並不僅是「論述」，而是可借由架構去展現。由於架構可展現這些概念，所以架構經常以制度面目出現。而制度的含蓋層面甚廣，在中國即以禮文當之，大則國家政治體制，小則個人生活儀節，都在其中。整體視之，就是文化形式。探究文化，勢必就此形式討論，因為人類相通的可能是精神與價值，但展現精神與價值的形式有異，因而有不同的文化系統。

<sup>129</sup> 參考龔鵬程先生：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年9月），第十二講〈周公：文化實踐的聖王〉，頁199—214。

