

柳詒徵的史學

李宇平

一、前言

柳詒徵，字翼謀，號劬堂，江蘇鎮江人。生於光緒四年（一八七八），卒年不詳。曾師事繆荃孫、黃以周、王先謙。光緒二十一年（一八九五）優貢，民國後任教南京高等師範學校，（亦即後來的東南大學），中央大學。民國十三年（一九二四）主編學衡，民國十年（一九二一）、民國十八年（一九二九）分別在南京成立史地學會、歷史學會，編有史地學報及史學雜誌。民國二十二年（一九三三）創辦國風半月刊。辦雜誌、寫短文外，民國十八年（一九二九）自學衡四十六期起，分別刊載所著『中國文化史』，全書宗旨在闡揚中國傳統的民治精神和學者精神，至民國二十一年（一九三二）彙集成書。民國三十八年（一九四九）出版『國史要義』，闡述其研究中國歷史的心得。（註一）

柳詒徵學術生命的高峰正值五四以後新文化運動如火如荼進行之際。新文化運動的目的，在於全面吸收西方近代的學說，徹底批判與重新評估中國的傳統文化。在新文化運動要求解放、尊重個性的傾向下，以儒家倫理綱常為核心的傳統文化，變成腐朽與邪惡的象徵，被指為近代中國一切弊病與困厄的根源。在一片打倒孔家店、吃人的禮教的吶喊聲中，打破傳統的思潮橫流泛濫，幾乎造成傳統文化的全面淪亡。不過，儒家思想雖自晚清以來迭遭打擊，民國以後更隨普遍王權的崩潰而喪失其一向所居的主導性地位，仍有許多知識分子執著於傳統儒家的文化倫理價值。五四新文化運動對於傳統文化的否定與破壞，自然激起他們強烈的回應。他們或以維護儒家傳統為職志，對新文化運動展開銳利深刻

的批判，或以昌明國粹為手段，從學術上對傳統文化作肯定的評估與辯護。（註二）本文的目的在從反新文化運動的角度，探究柳詒徵的史學理論，藉以管窺此一時期堪稱保守人士的思想內涵及其特質。由於一般對民國時期史學思想的研究，多半著眼於受西方思想濡染的史學工作者的史學理論，少有論及平生浸淫舊學的宿學大儒在新舊轉接時期史學觀點的特質，此一研究或可略補對傳統史家史學思想研究的不足，對民國時期史學發展的全面了解，或有些許助益。

有關柳詒徵的史學，已有康虹麗著「論梁任公的新史學和柳翼謀的國史論」（註三）加以論析，唯該文側重柳氏與梁氏史學觀點的對照比較，對於柳氏的思想淵源與其史學主張間的關連未曾詳論，亦未能就彼等史學觀點之特質與其所處時代之學術思潮做關聯呼應的剖析。本文從柳氏思想的保守特質著眼，希望能對上述問題做進一步之討論。

一、乾嘉學統與保守思想的淵源

清代考證學的基本假設是通過訓詁以明六經、孔、孟的義理。在這個假定之下，他們深信六經保存了三代以上的「道」，也深信孔、孟繼承並發揚了這一自古相傳的「道」。（註四）柳詒徵師承繆荃孫、黃以周，紹繼乾嘉考證學統，他治學的觀點基本上正是根據上述的前提推論演繹的。在「論近人講諸子之學者之失」一文中，（註五）他曾指責章炳麟、梁啟超、胡適等人研究先秦諸子「沿訛襲謬，非儒謗古」之失。他首先指出章炳麟「諸子學略說」所云「孔子窃取老子藏書」及孔子殺少正卯之說為厚誣先聖的無稽之談。又駁斥胡適「諸子不出於王官之論」，以為諸子之學出於古代聖哲，源自三代，非僅以憂世之亂而始發於春秋之時。中國自上古之世，已有昌明之文教，故儒家、墨家乃至莊周競相稱之。最後，他批評胡適、梁啟超掇拾日人牙慧，將諸子學說之失傳，歸咎於董仲舒獨尊儒術之論。他以為仲舒此論並未造成儒家獨尊百家罷黜的局面，諸子之書之失傳因緣於漢末西晉兵燹之禍，非關漢武崇儒之舉。柳氏此文用意，一在為儒家辯護，反對當時學者貶斥儒學之風氣；二則在匡矯疑古之風，強調上古之世，教化昌明，史書記載，確實可信。（註六）這正顯示，柳詒徵的「信古」觀點不只反對胡適等疑古派論者「截斷眾流，從老子、孔子講起」，也反對以「平等的眼光」，對待諸子，他主張獨尊儒術。（註七）

柳詒徵推尊儒家，不只是站在實證而客觀的研究宗旨上，重新證驗過去一向被奉為權威的歷史系統的真實性，肯定

固有傳統與文化對搏塑中華民族所作的正面貢獻，同時也是對普遍存在的深刻的文化認同危機，以心理上回歸儒家，尋求危機化解，所產生的一種回應。柳詒徵以爲儒家文化所蘊含的精髓，在其注重人與外界融合相處的道德倫理。其表現於人際相處之間固以和平溫厚，不事偏激流盪爲要；表現於天人對應之處，亦貴使自我與對象相融，不徒恃感情之衝動，假物以抒其憤懣。就天人對應的自然領域而言，柳氏以爲儒家固視厚生利用養欲給求爲要圖，然其對抽象的精神價值的注重，可收對抗西方機械物質文明之失逸宴樂，急功近利之效；就人際關係的人文領域而言，柳氏又以爲，儒家固重人性內在之涵養及自我實踐之功夫，但亦重合群匡國之道，因可收矯治西方個人主義放縱不羈，自私自利之功。（註釋八）柳詒徵如此強調儒家的倫理價值及其對西方文化可以產生的補偏救弊功效，論其動機，似在宣稱儒家至今仍是一個活的生命，活的傳統，以及儒家的道德理想對人類社會可以具有的普遍意義。他顯然期望在過去的文化傳統與當代的生活目標之間建立有意義的傳承關係，以抒解時代變遷的震撼對個人所帶來的焦慮。並期在澎湃的時代潮流中穩定自我認同的方向。（註九）

柳詒徵宣揚儒家永恒鮮活的生命力及其對人類社會的普遍意義，亦可能受到西方新人文主義之啓發。新人文主義大師白璧德（Irving Babbitt）認爲吾人必須從傳統的文化遺產中，求取一項永恒而普遍之標準，以爲立身行事之外在規範，用「一切時代共通的智慧對抗當代的智慧。」（註十）柳詒徵與白璧德論點的區別，可能在於白璧德係綜合希臘哲學、印度佛學與儒家思想而建立自身的思想體系，柳詒徵則係在堅持儒家才是中國傳統文化的核心之下建立了他的主張。白璧德強調人類對精神真理的探討不會有民族界限或文化界限的分別，因此，這些真理在過去雖可能具有某一地區或文化之特色，但在世俗化的當代社會中，真理不一定須透過某一特殊形式的文化語言才能做最貼切適中的詮釋。柳詒徵則似乎認爲人類在對終極性宇宙倫理的真理形式的創造上，會因各民族的文化智慧而有上下高低的不同，因此，各民族或文化系統過去雖可能對類似問題提出形式不一的答案，但唯有透過儒家，人類才可能在內在的心靈世界與外在的宇宙萬物結爲一體的架構上，確實掌握到人類道德倫理的真實意義。白璧德將人類文化放在一個普遍的道德的形式下來討論，其目的在爲世界文化的未來尋求出路，他的出發點是世界主義的；柳詒徵將中國傳統放在一個普遍的道德倫理的形式下來討論，其目的在爲儒家傳統存在的本質作合理化的解釋，他的立足點顯然是充滿民族主義色彩的。柳詒徵因欲烘托儒家

文化迥異於一般文化的特質，故將對普遍性問題的關切與對自家傳統文化的關切溶為一體；白璧德因側重人類精神上的共同需求，故強調世間有一普遍而永恆的標準，並且有必要建立一種跨越文化或民族界限的統一、並且也是綜合的道德真理。

正由於柳詒徵從民族主義出發，急欲強調儒家傳統對矯正人類文化偏失可具有獨特貢獻，對於儒家文化內部錯綜複雜、糾葛不清的家派學統，以及隨之而生的形式各異的詮釋體系，柳詒徵毋寧儘可能是採取一種包容的態度。他雖因出身乾嘉學派而護翼古文家法，崇周禮、揚左傳，但對今文學統顯然也抱持贊同欣賞的態度。他以為乾嘉諸儒雖以「注疏之學」治經，但諸儒所獨到者，實非經學，而為考史之學，今文學派雖以探求「微言大義」是尚，但諸家所攻研者，不過孔子之史法。（註十一）東京之學與西京之學，治學取徑縱然有殊，但在共趨於史的基礎上，顯然可以調和會通為一。柳詒徵折衷今古文，其目的無非想為儒家建立一周延而完備的思想體系，以備反傳統各家之攻擊。但主張調和論的本身也暗示，柳氏以為儒家的存續必須建立在一個以超古文學或超今文學為本的史學重於經學的認識基礎上。

但是柳詒徵包舉今文學並不意味他可以完全接受今文學家「微言解經」的傳統。蓋今文學家為求撥雲見霧以明經典最初形成時之真相，由經生箋注的演繹、至於孔子理想的追尋、乃至於尋求政治現狀的改革，是建立在不斷揚棄早先各種注疏，最後竟至宣稱所有古文經皆迷失孔子之本意的過程中，這種治學途徑不只否定了乾嘉學統所以立論的基礎，最終也摧毀了儒家至尊的地位。（註十二）柳詒徵以為劉逢祿「公羊何氏釋例」與凌曙「公羊禮說」可資為會通史法之借鏡，雖說明公羊家微言解經在精煉史義上有其必要性，但此亦表示他並不贊成康有為以降為變法改制就把春秋經中的歷史事實全部看成符號，謂孔子虛構史實以寄託王心的做法。（註十三）對於乾嘉古文學統，他顯然不想邁越太遠。他說經主實證，不空談義理以及因而衍生的信古思想，也許都淵源在早期的這項師承上。

站在乾嘉學派的基礎上，柳詒徵肯超越古文文學之藩籬吸納今文經學，自然表示公羊家的微言大義對其治學論道有極為正面的意義，這當從其重視史學說起。嘗謂：「史之為用，其利甚溥，乃生人之急務，國家之要道，有國有家者，其可缺哉！」（註十四）史學之要素一事、文、義三者之中，柳氏以為史義最為重要。（註十五）唯古文文學統長於考據、辭章之學，考據辭章，不過事與文耳，事與文必歸宿於義理，始得為學。公羊學以微言解經，長於明義，恰可補

古文學派宗左傳以記事爲尚，不擅文章義理，疏於事理推演的缺失。柳詒徵折衷諸派，固爲潮流所趨，（註釋十六）但他以孔子爲師法對象，以求長於斷義，顯然也是其借取公羊學以求識解群經的重要理由。（註十七）

柳詒徵曾爲文駁胡適揚墨而非孔老之說之非。古史辨論戰中，顧頡剛謂禹是爬虫類而非人，企圖把過去已成定說的上古歷史系譜打散。柳氏亦曾以治史者應「以史爲本，不可專信文字，轉舉古今共信之史籍一概抹殺」抨擊顧說之謬。（註十八）站在護翼古史的前提下，柳詒徵借取公羊治學門徑以求識解群經，說明其調和今古文以治學，終極用心可能仍在重新證實清代考證學的基本假設，確立堯舜禹湯文武周公孔子「一以貫之」之道統與王統，肯定黃金古代的真實存性。換言之，柳詒徵以今文補古文治學途徑之不足，目的仍在護翼古文家崇信的古史系統，他的治學歸趨仍是立足於乾嘉學統的。

如果我們將近代以來知識分子有意識的從中國本有的民族傳統文化中衍出其思想概念，以設法挽救自家社會文化傳統的行爲稱爲「文化的保守主義」，（註十九）柳詒徵的思想特質，顯然趨近於此。唯與民國以來其它文化保守主義的發展類型相較，柳詒徵的思想型態顯然又有其獨特之處。他的文化關懷取向於現世心態，與國粹學派有雷同之處，此與其與國粹學派各家的學術根基同是清代漢學的古文經傳統顯然有關。柳詒徵受西哲白璧德的啓發，影響其對中西文化的認識。對於中國文化，由於白氏極端尊崇孔子，因而使他加深對儒學的崇信。對於西方文化，由於白氏的包容鑑賞中國文化，因而使他對異民族或異文化抱持兼容並蓄的態度，雖不致予以褒揚，然亦不致如國粹學派一般抱持極端排斥的態度。與新儒家的保守性格相比，柳氏雖與他們一樣相信唯有透過儒家，中國人才能合乎歷史的處理人類文化的未來出路，他們甚而也一致相信，由於儒家文化所具有的普遍性的價值，人類對精神真理的表現方式可以由某一特殊形式的文化或民族表現出來（例如中國的儒家文化），因使這些真理的表現方式不一定必須存有民族界限或文化界限的區別。但新儒家乃以明示孔子哲學「宗教性」的信念來提倡儒學，柳詒徵則強調儒家文化人文化成的精神（詳見第四節）及其對現世生活的貢獻。新儒家的出世心態與柳氏的現世心態厥爲兩者文化關懷面向最大之不同處。（註釋二十）

如果說柳詒徵的保守思想標幟著民國以來「文化保守主義」由國粹學派類型發展到新儒家類型的過渡型態，柳詒徵的思想一方面說明他可以由西哲對孔子的尊崇，使自已對自家傳統文化一貫具有的自信，不必訴諸偏狹的種族意識。一方面

也說明他確信儒家文化之入世性格，已可獲得中國乃至以出世為其文化特質之西方民族的認同與肯定。他似乎認為儒家文化不需透過價值轉換的過程，即可確立其在當代乃至未來的存在價值。

二、經史合一及其對史例的重視

本於乾嘉學統，柳詒徵主張「六經皆史」，嘗謂春秋為實錄，（註二一）又說：「詩書禮樂先王法志，皆歷史也。」（註二二）顯然將六經視為歷史文獻之一部分。

依據「六經皆史」說，孔子應為一史家，對於今文家以孔子有以「春秋五魯」之心而稱之為「素王」的說法，柳詒徵表示反對。他認為素王之稱，早自伊尹時即已有之，莊周亦曾言玄聖素王之道，故素王之謂，疑即古史相傳記述天子得失之事。他說：「孔子修春秋，用古史之法，故曰設素王之法。」（註二三）以古史之法修撰史籍稱為素王，顯示柳氏不只反對特意凸出孔子為一活潑熱情的經世致用者，對於疑古一派認為六經為偽書，必須回歸原典方能從事客觀史學研究的說法，亦不以為然。他認為六經的歷史價值，並不須由評斷其性質之為「記號之書」，或原始經典來決定。孔子用歷史考索的方法，以事說經，確實保留了經典最初形成時期的生活資料，即為其價值的最佳保證。

除認定孔子為「述而不作，信而好古」的修史者、六經為史書外，在肯定今文學有益治史的前提下，柳氏進而確認春秋兼具經書之地位，曾謂：「史狐所書者為史例，孔子所書者為經例。」（註二四）經史之有殊，史書之得進為經書，似在孔子之假事以言理，使春秋有褒貶示勸誡，可以示法也。換言之，六經雖非成於孔子一人之手，孔子雖與史遷、班固同為古代文化的保護者，但孔子倚六經以寄託其立法垂教之心，假上古史事為驅殼以注入其撥亂反正之義，正是其光芒永照史冊之所在。因之，柳詒徵之宗經，固在吸取孔子之微言大義，但同時也是本於「經」權輿於「史」、求聖人之道不能舍乎六經的觀念。

對柳詒徵而言，六經為載道之器，不只意味著六經是蘊藏聖人之道的唯一寶庫，同時也是意味六經是世間萬事萬物之理的唯一貯藏處所。柳詒徵以為治史之目的在「求人群之原理」，但主張依據原典逐步推求，理由就在於「推求原理，固已具於經」（註二五）的「道」已備現於六經的觀念。

正由於「道」已備現於六經，柳詒徵對「道」的本體的認識，亦側重其恒常經久的一面。他以為道之爲道，在其規範人類生活秩序上所具超越性的意義，它的存在須能超越時間發展之限制，它的價值又具放諸四海而皆準的性質。天地之間，四海之內，道是唯一的，也是絕對的真理所在。他反對視道是逐漸發展的看法，在道與其生存環境之間，他不認為會隨著時空的流轉而發生一種互相對應的關係。他說：「自春秋以迄後世，孰非以正而治，以不正而亂。卽迨晚近，斯義猶未變」；（註二六）他又認爲人群發展之原則「固已具於經」，因而反對近人本進化論以治史。（註二七）凡此均反映他對道的一貫看法。此亦同時顯示，柳詒徵對道所抱持的一種絕對性及唯一性的看法，來自其對道所抱持的一種「自古皆然」的態度。他注重已往的陳跡過於當前的現實，雖重通今，更主尊古，因此，他的「道」毋寧更近於古典的過去的連續，而非一「活的現在」的表現。顯然，他以為「道」早已形成於遠古的過去，並且一直存續到現在。

無論是從存在的關係論道，或從發生的根源論道，柳詒徵對道的屬性的界定，都與其對道的主體認識相關。他認爲道是人事、世事變化的因果關係，其中蘊藏著道德倫理的規律，如所謂：

「事物方殊，初無統紀，積久觀之，則見其消息，古者殆亦從生物及人事種種對待變化，尋求統計，得消息之原則，而易之以否泰剝復封爻示之。就人而言，則曰：『君子道長，小人道消』，就一切事物而言，則曰：『無平不陂，無往不復。』（註二八）

正由於柳詒徵強調事務變化的通則，與單純因果的直接關連性，而非事務流變不居的變化過程與事件相互之間錯綜紛歧的相互關係，他才會發覺道具有普遍性與經常性。

柳詒徵側重道的「經」與「常」，與經學家的見地頗爲一致。但經學家同樣重「事」的「經」與「常」，（註二九）自不意味他亦不知事物之有「變」，有「異」，亦不意味他否定事件存有的歷史性。他雖認爲古人之道與後世之道並無不同，但是由前述引文可知，他強調「事先於道」。古聖先賢深知世間種種不同的變化，因有感於事變之無常，發明「因事寓理」之旨，遂能發現道，以對客觀現象提出精要之論。柳詒徵顯然認爲道雖有其定形，「事」却是複雜多變的。因此，「道」雖必須是永恒真理之所在，却必須抽離於瞬息萬變的現實世界；道雖爲百代之常經，却也必須透過實體之描述，才能彰顯其意義。

柳詒徵對「道」、「事」的看法，與其對經、史的看法是互有關連的。他對「道」、「事」的本義及其在本質上所具有的不可分性，以及在功能上的互補性的了解，即直接關連其對經、史的看法。「道」、「事」的根源既為「經」、「史」的義理，「經」中之「道」既是代代相傳而永遠是正確的，「經」在此種社會價值體系一元化的觀念下，自然會形成他心目中社會最終價值觀之化身。「史」中之「事」既係強調世事與人類行為在不同場合的複雜性，「史」必然也會傾向於是許多在一定場合必然出現，但其間不一定有互相關連的事例之滙集。（註三十）因之，前述柳詒徵尊經重史之說固然說明柳氏認為「經」、「史」之間存有相關性，唯柳氏認為「經」「史」有其相關性，就上述之推演看來，一方面固然意味：經學須藉歷史的事例，其理始能有置根處；史學須本著經的大道，才能達到洞徹衆理的目的。一方面更意味著：史事的敘述是經道義理的總結；經道義理又影響史事關係的體認。因此，在重史之前提下，柳詒徵宗經的動機，與其說是擬就人文社會之整體而尋求其事事之間所存之理，毋寧說是奉經以為一切事理之準則。是故，柳詒徵主經史合一的目的似又在於使史學的義理經學化。

柳詒徵走向要求史學義理經學化的途徑，乃因先天上認定世間存有一種可以貫穿萬事萬物之最高的道德標準，但也正因爲對道的這種普遍性、永恒性的認識，柳詒徵以為在史書的撰述過程中，有樹立一客觀一致的價值規範的必要。他之所以推崇史例，謂：「顧史之有例，亦惟吾國所特創，他國史家莫之能先，而東亞各國之爲史者，多承用吾史之例。」（註三一）原因在此。同理可知，柳詒徵所以不主直接以「道」判事，乃因道的價值判斷存乎一心，人的本心却未必皆具有澄明的認知理性，「例」則雖爲先人所創發，却是客觀有效的價值規範，論事以「例」，可使認知理性落實到客觀世界中，客觀一致的價值規範就有具體化及付諸實踐的可能。

史例之能爲一客觀公認的規範，與例的精神得自禮的傳承有關。柳氏曾謂：「史例權輿禮經」，（註三二）又謂「禮者，例也。」（註三三）柳詒徵以禮解例，正因禮爲具體之人事儀則，爲客觀之人間秩序。禮既能對人的行爲與情慾產生外力的強制作用，顯示柳詒徵並不贊成本著一種道德自任、不爲外界所動的自主精神以從事史書之撰述。

柳詒徵之反對史家以自由的態度，隨意表達個人的判斷，亦出於他肯定直接以文字做爲表達政治及教化工具以及臧善惡的功能。他說：

「名之爲用，明民廣教，爲政治統一之工具，初非爲禮家表彰，史家之義法也，然世變相沿，文質遞變，爲禮者乃詳爲區別，以表文彰，……名號凡自樊然各殊，在今人視之，若甚無謂，而深察其意者且以之言天人之際焉。

」（註三四）

由此可知，他之主以禮例判事，正取其言簡意賅，史家可倚依事類比之法，由史例以表達史義。此同時也顯示柳詒徵崇向孔子「屬辭比事爲春秋教」的書法，對史事之遷延流變，他顯然不主做太多的解釋。

柳詒徵之重禮例，實表明其返求經典，以求直探聖人真意的信念。蓋史例之源起，最早雖可溯至易辭、周官，但春秋之例，才是綜其大成而爲後世奉爲準則的：

「左氏傳之發凡計五十則。杜元凱綜而論之曰：其發凡以言例，皆經國之常制，周公之重法，史書之篇章，仲尼從而修之……去取差等，則編年紀事之史，皆所必望，原本春秋，根據禮義，非此不足爲史也。」（註三五）

近代以來，許多學者都好好地把握聖人經典之原旨作爲目標，但柳詒徵顯然不同意以跨越或打破學術傳統以爲掌握經典原旨之媒介，他主張經典的解釋應建立在既有的學術傳統上。他之推重春秋之例，由春秋之法以求史義，即爲明證。他之注重禮例，固然有本於其經史合一之見，唯不論宗經、重史或尊禮、崇例，均在在顯示他返本的決心。

四、人本思想及其對紀傳體例的重視

柳詒徵的人本思想與其所體認的宇宙觀是互有關連的。他從「天」是一種自然自發的運動，體認「天」之有規律、有法則意味的宇宙意識。又從「天」爲有理則的，循而發現「天」所具「義理的天」的義蘊。他認爲天就是「道」，就是「理」，至公至正，人世間一切的倫理和秩序，係產生自天意，並本於天道的自然規範。他把「禮」與天地相準，從宣揚經天緯德的天道觀的立場，認爲「禮」的成立本於天，又謂禮的本身係「天絃」，正是有本於此。（註三六）顯然，他是從人世道德發生的終極根基上，論天對人的存有之意義。

但是，天理昭彰，何由而顯？相對於「天」在引導人間生活群體的秩序上所具之超然的地位，柳詒徵對「人」在宇宙中之地位，也懷有無限之信心。他認爲「理」的構成雖原於天，惟天理的彰顯，仍須由人代之。他曾引尚書皋陶謨

：「天敘天秩，天不可見，則德之於民，曰：天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏」，以證其從民俗而知天原天理之論點。（註三七）人透過本身先天具有的認知的理性作用，即可遙契於天，天雖包蘊著人間萬物之道的本原，對人而言，却不是一不可知的、具威嚇力的實體。

由天人合德，人可知天，柳詒徵進而認為人爲宇宙之主體，係一頂天立地的存在，具先天之善性或可教化之稟賦，因此對於相對於人而言的客觀環境，皆具有加以批判、引導、轉化或提升的潛力。柳詒徵對史事因果律的解釋，經常採用一種「道」尊於「勢」的倫理循環史觀，或許就是此種以「理想」提升「現實」，亦即以主體轉化客體的思想表現。

（註三八）

天人並非斷爲兩橛，而係互有感通的觀念，此雖顯示柳詒徵對史家窮究「天人之際」的職志抱有極高的關切，但與始發軔者司馬遷的觀點相比，兩人的觀點顯有出入。司馬遷並沒有從深觀天道中體驗契合自然的「天人合一」觀念，他以為人的美德與邪惡，基本上跟天之福祐與災禍的賞罰是不相干的。歷史上的治亂興衰，固有操之人事者，亦有歸諸天命之處。人道有時而窮，天道難以全知，盡人事以希天、合天雖屬必要，惟「人」、「天」各有其分際與界限。（註三九）柳詒徵強調禮本於天，又以為從民俗可知天。他主張由盡己之性以盡物之性，由推廣自己的德性去成就自然，顯係認爲天命與人性之間可以透過道德主體（人）本心的自覺與修爲搭起會通的橋樑。循此以觀，兩人的思想中雖皆流露出從主體轉化客體的思想特質，唯柳詒徵對天道與人道間關係的認識，更爲強調個人致力於克己存理的修持工夫與參透天命及建立事功之間的直接關連。此種盡心盡性即可知天的論調，顯然是一種以人做爲問題思考主軸之思想方法的表現。

司馬遷創紀傳體，本就意味他肯定人在推動歷史潮流中的主動地位。柳詒徵既然更爲堅信人是宇宙的中心，對於國史恒以紀傳體爲正史之體，自然抱著肯定支持的態度，故謂係「持義之正」。（註四十）蓋既以人爲宇宙之中心，則必視歷史爲人所推動，乃人的共業所形成，而紀傳體分人立傳，則正所以見歷史真理在人而不在事。他說：

「史之爲體，一時代有一時代之中心人物，而各方面與之聯繫，又各有其特色。或與之對抗，或爲之贊助……

爲史者若何而後可以表示此一中心？若何而後可以遍及各方面？則莫若紀傳表志之駢列爲適宜矣。」（註四一）

正是說明紀傳體以人爲歷史之主角，易於使人了解如何由人力之潛移默化，推動歷史整體的運作。

分人立傳亦正所以見英雄造時勢的歷史形勢。在人可轉化客觀環境的觀念支配下，柳詒徵不反對英雄史觀，遂趨於肯定紀傳體最合於史書撰述體例。從他所說「一時代有一時代之中心人物，而各方面與之聯繫」，已可略見「江山代有人才出，各領風騷數十年」的歷史爲大人物影響的觀念。他又以爲紀傳體以中心人物表現一時代之中心思想的精神，太史公掌握最切。蓋史公藉孔子事蹟表現其時代思潮，除於世家記孔子外，又於年表書孔子生卒事迹，而周秦本紀、各國世家又多載其行事及卒年。其後，除陳壽之「蜀志」隱然師法此意，以見諸葛亮爲中心人物者外，太史公此種「大書、特書、不一書」，藉錯綜離合的複筆以明史義者，大抵不復可見。（註四二）由此可知，柳詒徵不反對英雄史觀，顯然是認爲歷史的形成是有人類的自由意志在其中運轉的，他似乎以爲紀傳體以「本紀」、「列傳」二體爲中心貫穿全書，是由史書本身的整體性明示歷史事件之相互關連，又因歷史事件發展乃隨人類之自由意志而移轉，故認爲史書之整體性必須由歷史人物爲中心加以串連。他從強調大人物的重要性來看紀傳體，謂爲最合史家義法，理由在此。因此亦可推知，他認爲中國歷史不能反映國民歷史的缺失不在史法的本身，而在史家欠缺史識，未能將多數歷史事件陶鑄成裁，縮爲一個以單一人物爲中心的單一事件。換言之，柳詒徵認爲分人立傳的目的不在製造一個真正的英雄，而在憑藉人物意象透視歷史的整體。

柳詒徵重視中心人物的目的既不在烘托英雄個人在歷史洪流中特立不凡的地位，自然無意忽視群衆與歷史發展的關係，他認爲中國歷史分人立傳，不只是將多數事件剪裁成一大事件，同時也是將此一大事件分散到各有關係的人物傳記中，用以說明歷史乃由各色各樣人物的共業匯集而成。其間雖有少數的英雄，也有多數無名無姓的群衆，他們各有其作用，各有其影響。其作用與影響，或大或小、或正或負、或相反、或相成。唯由其共同作用與影響所形成的歷史，雖非一二人所能左右，亦非命中所注定。柳詒徵以爲紀傳體史書在紀、傳二體之外，另備表、志與紀傳二體配合，最能表現史家此種思想。他說：

「史有同一性質，而有數十百事者，著之紀傳，則不可勝載，略之則不賅不備，表以列之，志以詳之，則相得益彰焉。如漢高大封功臣，呂后定列侯功次，本紀約言之，諸人亦不能盡傳，有功臣侯表，則百數十人之事迹世系

，興廢具見。而風雲際會，事資群力，非少數人所得專擅其功之義彰焉。……故有表志而紀傳可簡，無表志而紀傳雖詳而不能備。」（註四三）

紀傳體分人立傳固是強調人在歷史潮流中的主動角色，唯歷史之發展，乃是在主觀、客觀條件的配合下共同促成，因此，人固然站在歷史之頂端，但與其存在的歷史環境顯然也維持環環相扣的關係。中國歷史雖然特重人物，但或因對「人」正面承担人生苦難的能力具有無限的信心，故對人生的現實環境也備極注意。柳詒徵以為，中國歷史正是有鑑於此，故對有關社會、經濟、制度、法律、宗教等事，史書中亦有「書」、「志」加以載錄。所謂「表以聯事，志則聯文，名賢鉅傳，載文雖多，仍可依類繳之於志」，（註四四）正是指此。因此，他認為中國紀傳形式的寫作體裁，是「史之為義，人必有聯，事必有聯，空間有聯，時間有聯」的充分表現。（註四五）易言之，他以為中國歷史表現的形式近於客觀真實的全體歷史。

本於上述，對於中國歷史為碑傳集錄之匯集的說法，柳詒徵表示反對，他以為史書記載個人，不在彰顯個人事蹟，而在藉人物事蹟闡揚世事變遷流轉之歸趨及中國文化特重道德文治之精神。因此，史義之精微處，固可見諸紀傳，却不一定存諸紀、傳、紀、表、書、志，處處均表現著史家的慧見，亦處處寶藏著歷史的真理。柳詒徵說：

「史以明正教、彰世變，非專為存人也。故既以聯合而彰個性，亦可重個性而略聯合。桑弘羊、孔僅之理財，唐都、洛下閔之治曆，緹縈上書，趙過教田，番係穿渠，陳農求書，見於紀表書志可矣，不必特為之傳也。而於事功之合作，風教之攸關者，附見錯舉，亦往往以類及之。」（註四六）

換言之，柳氏以為中國歷史本於人本精神，雖是以人為本位，却非僅泥於存人之觀念而已。

五、經世致用與以政治為中心的史學觀

由柳詒徵信持義理的天道觀及其思想體系中所蘊涵的人文化成精神（註四七）看來，他對國家社會的維繫抱持道德理想主義的看法，實是極其自然的。正如前文所論，天理雖然是外在的、超越的準則，却也是可以在內在於人心的精神實體，透過人為的修養，這精神的實體可以體現。正因天理可重新展現於世，修身不只可培養人格，亦是體現天道的樞

紐。人心上通天道，一種超越於現實社會的心靈秩序乃有建立的可能，典型儒家的理想人格亦將隨之產生。善良的社會建築在善良的個人上，由個人修身開始以會通天道，終將塑造一個有道德的秩序與和諧的社會。（註四八）王國維「殷周制度論」有謂：「周之所以綱紀天下，其旨在納上下於道德，合天子、諸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之團體。」又謂：「古之所謂國家者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機，故使天子、諸侯、大夫、士各奉其制度典禮，以親親、尊尊、賢賢，明男女之別於上，而民風化於下。」柳詒徵引徵斯言，謂為千古共同之鵠的，（註四九）其對於儒家思想中所謂的天下一家、民胞物與的理想，顯然有無限的期待。

由道德的理想主義出發，柳詒徵提出以史學修身、涉世、謀國之學術經世主張。史學的明道窮變，為中國史家的定法，而史學中推明聖道以求經世致用，進而達成道德社會之理想，向為歷代史家心中的理想。柳詒徵受傳統思想浸濡甚深，其主張史學經世，目的自然在於發揮史學明道垂訓的實用功能。唯其主學術經世，亦有深刻的理論根據，此殆為其經史合一的理想。經史合一之立論根據與明道垂訓的實用功能，均受其道德理想主義之規範。

柳詒徵經史合一說在其經世致用主張上的意義，大概如下：

（一）六經皆史：六經乃三代政教治績的實錄，孔子為取先王政教典章，網維天下，故刪六藝，成六經，以推明大道。六經既有孔子學自周公的窮變通久之教，又為先王之舊典憲章，故六經除不變的道體可闡明政教不變之大義外，還能提供指導性的原則與典範，以供經綸當世。因此，不管從經學或史學的角度研究六經，均具有現實的實用意義。他說：「班志評九家之長短，歸於修六藝之術，可以通萬萬之略。是則史家之定論，不可翻案者也。」（註五十）可見他是贊同前輩史家肯定六經之用。

（二）六經係自變之中抽繹而得之不變的「道」，是終極真理之表徵，也是絕對的價值衡量之標準。唯六經所指的道，乃是含攝普遍性因果之道，而非個體性因果之道。個體性因果表現於變化不居的普通事件之中，代代皆有，不必存之於經，故雖可能見諸三代治史之中，但恒見於三代之後。普遍性因果律雖是貫通個體性因果的通則，但是透過個體性因果律的了解，有助加深對普遍性因果律的認識。故「道」雖備於六經，仍須通透三代以後之歷史。柳詒徵說：「顧人事萬變，豈能悉經，讀史則事變紛紜，比例昭著。」（註五一）殆是有感於此。換言之，探究三代之史可以明經悟道，探

究三代以後之史可以窮史通變。

(三)根據道德理想主義，柳詒徵所了解之國家，正如一般儒家所了解者，主要是一種道德秩序。這種道德秩序不僅靠一個權力中心，而且也靠一個教化儀範的中心去維持。政府便是這權力兼教化儀範的中心。而政府之發揮教化儀範的功能則有賴禮的運用。(註五二)三代的「道」及後出之「事」，既在說明典章制度沿革及人心風俗良窳之所以然的一種恒常及偶然的律則，對維持道德理想或禮制而言，則提供了存在合法化的理論基礎，也是使這些理想及規範合理化的主要工具。故禮制就維繫道德理想而言，是達成目的的手段，「道」、「史」就維繫道德理想而言，則是鞏固權威的力量泉源。它是道德理想發生的根源，也是道德理想下的產物。

在上述明道窮理的宗旨與前提下，史學對當下社會實際可以發揮的垂訓功能，依柳氏之言論分析，大抵可分為三層：一是基本價值規範的傳承與延續。二是牽涉到儒家各種社會政治思想或原則，如治體或治道的發揚與提升。三則是有關官僚制度的治術及個人處世的技巧。

就基本價值規範的傳承與延續而言，柳詒徵似乎認為史學可以砥勵個人培養儒家淑世之「價值取向」的人格特質。他強調發揚中國文化歷史文化中之倫理思想，(註五三)又謂「為國以禮」乃中國歷史文化之精義，(註五四)雖然並無新義，但却透露了他的這種思想性格。他嘗引用孔子的話說：「人之行莫大於孝」，蓋「以孝為教，實本於天性，而合於人情，而國家社會緣以永久而益弘。」(註五五)故他同時也指出國史特重廉潔。他說：「歷觀史事，廉正之能化人者多矣。」又說所謂廉即是「凡事皆有界限之謂，臨財毋苟得者，即審於群己公私之界限，不敢為惡而肆為欺蔽也。」因此，「必廉而後可善、可能、可敬、可正、可法、可辨，未有不廉而善且正者也。」(註五六)此乃周之六計以廉為本、漢文帝以廉吏為民之表率、武帝舉孝廉之法、史遷舉公儀休以式循吏、范曄以為張奐能化羌豪、陳壽以為武侯相蜀、司馬光以為宣公(陸贄)能相唐之由。(註五七)正由於史家一再傳述中國文化中的這些基本精神，奉為著述之中心思想，乃能轉移社會風氣，德化社會，陶鑄中國特有的倫理文化。由柳詒徵之強調禮、孝、廉以肯定史家傳道的功能可知，他肯定天道與人道、群與己之間的相關性，故在抒發本性、發揚群性的基礎上，認識價值規範在整合己身修養與群體生活安排間的關係。

就涉及統理政治社會之治道的層面而言，柳詒徵以爲史書之尊重資鑑功能，孕育了中國獨有的以中庸之道爲特徵的政治社會觀。他說：

「儒者自有其要，曰：中，曰：和，爲自古相傳之通術。蓋自虞廷教胄，允執厥中，皋陶陳謨，廣爲九德，箕子述洪範，以正直剛柔戒頗僻，周公言立政，以迪知忱恂章大猷。而周官鄉三物之教六德，則曰：知、仁、聖、義、忠、和。成均以禮樂教國子，則曰：中和祇庸孝友。司徒之職曰：以五禮防萬民之僞，而教之中，以六樂防萬民之情，而教之和。宗伯之職曰：以天產作陰德，以中禮防之，以地產作陽德，以和樂防之。故曰：虞夏至周，皆以中和爲教。……其以中和爲主要，實源遠而流長，故中庸舉之曰：中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。達道，卽通術也。……一人獨坐靜悟，保持中和，固亦可感覺天地萬物與吾一體之境界，然非治國平天下之義。治國平天下，在致一人之中和、致官民之中和、又一一致之於事物，而後可達位育之效。」（註五八）

正由於中國是在天人合一的基礎上會通形上與價值觀念，以使人有安身立命的立足點，故柳詒徵認爲自然秩序與人文秩序應是和諧的而非對抗的，此亦正是中國人文秩序特有的強調不偏不倚精神的反映。

在培養個人處世之技巧及修養方面，柳詒徵認爲，歷史的功用固在傳授待人處世之方，尤在督促人們多識前言往行以蓄其德。他說：

「吾國古代教育，首先以詩書禮樂爲植德之具，詩書禮樂，皆史也。皆載前人之經驗而表示其得失以爲未經驗者之先導也。虞書之言教胄子，不惟授以詩樂之技能也，於其性情矯其偏而濟其美，曰：直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲，此卽章氏（學誠）所謂有君子之心而所養必底於粹也。至春秋時，申叔時論教太子之法，言之尤詳，所謂聳善抑惡、昭明廢幽、廣德明志、疏穢鎮浮、戒懼休勸者，皆以史爲工具而求成其德也。」

另就官僚制度的治術而言，在統治者講求如何經由制度的安排，政府各種政策的運用、以及法令規章的約束以求政治社會秩序的建立，柳詒徵以爲史書強調的是必須在假定治體（如禮）的前提下談治法的道理。故謂：

「孔門講學，根據六藝，以之從政，告冉有以富教，語子貢以食兵，示顏淵以爲邦，許仲由以治賦，未嘗離家國

天下而言學，惟其術本末始終，一貫相承，必自身心推暨事物，無所喻輕喻重，故空言心性，偏向事功，亦不可謂非儒術，特非其全耳。其爲學也，必先博文，而終以約禮，故論士曰：推十合一爲士，蓋必先從事於十百千萬之事跡文物，而後歸納於一理，則其持之也約，而用之也弘矣。推十合一，即學記、大學九年大成知類通達之境也。」（註六十）

凡此皆可見他是從兼顧修身的基本性與治法的重要性上看史學經世致用的功能在實際運用上的發揮。換言之，柳詒徵以爲中國史學之重教訓，固然反映中國傳統對功效理性的重視，但此基本上仍是從道德修養之前提出發，亦即中國之講求歷史經驗的觀察，接受歷史經驗的教訓，乃是建立在儒家修己治人、尤其是修齊治平的基础上。

總上所述，柳詒徵史學經世的主張，一如其浸濡已久的儒家傳統思想，乃是強調以政治爲主要表現方式的。在以人世爲關係的前提下，由個人的修養到群己的關係的安排，進而要求建立一個和諧的政治社會秩序。透過政治以求化人世爲理想的社會，便是他史學經世關懷的重點。

透過政治以求化人世爲一理想社會的經世觀念，使柳詒徵同時也肯定中國歷史的根本具有政治性。他這種以政治爲中心的史觀，另有思想上的源頭，此當從其史學經世之立論基礎——亦即以三代盛世思想爲中心的歷史哲學說起。基本上，此種三代盛世的歷史哲學，是與下述思想體系所支撐的保守世界觀相互糾結的。此即，具有超凡能力的英雄人物如三代盛世之聖賢，是古代黃金世界唯一的重心。他們文化創造的成果或政治革新的行爲，被視爲是中國歷史上的最高典範。由於中國社會政治從此走向文明，這些英雄人物乃被神聖化，成爲中國文化世界得以綿延持續的精神象徵及整合認同之中心，從而搏成華夏文化體系。（註六一）

聖王觀象制器傳說的特色在於知行合一，象徵著一種將「道」的知識與「道」的行動結合於一身的的能力。聖王不只具有人之爲人的內在稟賦，他們同時也是真理的探索者及能對人類群體生活加以安排的人物。就傳統儒家的立場來看，道德是他們與生所具的本心，知識是他們的外在憑藉，政治則是他們由內通外，用道德和知識美化人間的途徑。（註六二）聖王之所以成就觀象制器的偉業，正因其同時爲知識人、道德人、政治人，並以道德爲「體」、知識爲「文」、政治爲「用」，以成就三不朽的聖業。

對崇奉傳統，並視維繫古史系統爲其治學之神聖使命如柳詒徵者而言，黃金古代聖王制器的傳說，暗示知識是政治人創造的結晶，知識的產生源自具道德本心的政治人在安排群眾生活秩序上的需要。聖王因有能力將屬於「內聖」範疇的知識與德行置於「外王」的範疇來反省，因而成就了「道」，創造了文明。因此，知識的構成不是抽象的邏輯，而是具體的經驗；知識的基礎落實在當下的人生及現實中，不在來世的生活，也不在人與超自然間的關係；知識關注的重心，正是人間的活動或個體與個體及個體與群體之關係。政治人是知識創造的源頭活水一事，同時說明中國知識傳統本身有著極其強烈的政治社會取向。

史學紀錄人類過去活動的總成績，乃是人類累積知識的寶庫。或許本於如上黃金古代聖王知行合一與中國知識傳統建構間關係的認識，柳詒徵從記錄先王政典的六藝界定中國歷史的特質，認爲國史帶有濃厚的政治性。他說：「六藝之形式不同，然其義理之關於政治則一，故曰：六藝於治一也。不知此義，不能知中國史學的根本，亦即不知中國一切學術之根本。」（註六三）

中國歷史表現濃厚的政治性，不只是由於歷史知識關懷的對象帶有強烈的政治社會取向，亦是由於歷史知識之發源與實際政治關係密切。柳詒徵認爲「史，記事者也」這句話並不足以凸顯中國歷史發源之特質。蓋此說爲通義，吾國與其他民族並無不同。中國史字之專義，周官所釋：「史掌官書以贊治」，最稱允當。蓋國史發展之脈絡，正是由「贊治」而有官書，由官書而有國史。」（註六四）歷史記載之目的，既在提供施政之參考，政治活動自爲史書記載的主體，寔假歷史亦成政治史之代稱。顯然，柳詒徵史學「經世」之主張，使其關懷焦點集中在人類活動的政治面，同時也促成他肯定此種以政治史爲歷史全部內容之歷史觀念。

柳詒徵認爲史書之資鑑功能，有制衡君權的作用，因此，一部以政治爲中心的歷史，對提升政治不無正面的推進作用，儘管「二千年中之政治，史之政治也。二千年中之史，亦即政治之史也」（註六五），這部歷史仍然有其驕人之處。他說：

「古史之職，以書諫王，其原甚古，不必始於周代，其原則實在天子不得爲非一語，使一人肆於民上，以從其淫，其禍至烈，而吾族聖哲深慮預防之思想，乃以典禮史書，限制君權。其有失常，必補察之，勿使過度，雖其事

不似他族之憲法規定，而歷代相傳，以為故事，則自甚惡如桀、紂、厲、幽失其約束之效力者外，凡中材之主，皆可賴此制以維持於不敝。夫自天子失度，史可據法以相繩，則冢宰以降，孰敢縱恣？」（註六六）

言外之意，中華民族既以政治表現其入世精神，希望透過政治之合理化以求化現實世界為一理想社會，史學以政治為本，其原始察終見盛觀衰的功能適可督促為政者善用理性，節制私慾，此正是以理想提升現實，以道統提升治統。政治史與政治本位的人生觀，就起源與發展而言，是相生相成的；就功能的發揮而言，則是盈虛互削的。

吾國之史政治取向的性格與政治史發展上相生相成的關係，說明任何文化的赓延演進，均有其客觀條件的支持，不是任何主觀意念可以左右的。柳詒徵以為吾人既從政治途徑謀人生之出路，亦應從政治去透視歷史之發展，史學本是文化之一環，與文化之其他部門維持一種有機的整合關係。社會史如果是其他民族史學之特長，必為其他民族文化某種發展條件下之產物，而政治史則為中華民族史學可以獨擅勝場之處。故謂：

「他族立國，無此規模，文人學者，自為詩文，或述宗教，或頌英雄，或但矜武力而為相斫書，或雜記民俗而為社會志，其體系本與吾史異趣，或且病吾史之方板簡略，不能如其活動周詳，是則政宗史體，各有淵源，必知吾國政治之綱維，始能明吾史之系統也。」（註六七）

顯然，柳詒徵以為史學必須求其經世致用，唯為求史學能經世致用，就必須向以政治為中心的史觀認同。

六、結 論

綜觀上述，柳詒徵似乎以為歷史觀念與社會實況之間，固然會因應時代風氣之變化而維持一種重實用而有組織的互動關連，但歷史敘述恒常必須建立在以正統的儒家傳統為中心的潛在架構上，以表現一種永恒性的價值真理。准此而言，歷史之具有意義，不僅在其為過去活動記錄之實體本身，尤在它是後人對此實體進行反省深思後所抽煉或凝聚而成的思想產物與觀念結晶。在史學的「變」與「常」之間，柳詒徵對歷史的「常」的追究，顯然更重於對歷史的「變」的分析。面臨傳統文化參與現代境況之間何去何從的抉擇，柳氏毋寧不是從現實境況的諸問題中觀察傳統歷史的去路，而是從護翼一個一向統一的傳統文化之持續性的關懷出發，以詮釋傳統歷史的本質與獨特性。他之所以認為經書不只為反映

歷史真實的生活資料，同時也是聖人有意編纂而成的道德教化的書，強調歷史系統與道德系統的不可分離性；他之所以從人本思想的觀點，透視大人物，尤其是孔子，與歷史形成及史書撰述間的關連；他之所以本於聖人「觀象制器」從而蘊育中國人文發展的觀點，強調史學之經世致用以及中國以政治為中心史觀的合宜性，或都有本於此。由此可知，在歷史資料與史學觀念之間，他並不認為其間存有太多的餘地可以任人用一種自由的眼光去對待。在近代史學邁向與經學分途發展的過程中，他顯然不是扮演著推波助瀾的角色。

史學理論約可細分為三部分，一為歷史結構論（或稱為歷史因果論），一為歷史知識論，一是歷史道德價值論。歷史結構論可以說是對歷史中因果關係類型的看法；歷史知識論可以說是討論以何種方法可使人們獲得更確實的史事的各種思想理論；歷史道德價值論則可以說是討論歷史與道德、價值之間的關係。（註六八）根據上述，就歷史結構論而言，柳詒徵顯然相信一種普遍性的因果關係，而非個體性的因果關係。他以為歷史中有一般性的規律、法則存在，歷史可以藉著放諸四海皆準的道理加以說明。他強調史例，正是這種觀念的表現。就歷史知識論而言，柳詒徵紹繼乾嘉考證學，主張小心求證，他顯然本著實證的精神追求歷史的眞，但是他並不強調主體與客體應嚴格對立，而是認為其間應維持一種致中和而求改善的和諧發展。他強調人本、經史合一，顯示觀念的存在是決定取舍的標準，因此，他也帶有某種觀念論的色彩。就歷史道德價值論而言，他顯然也肯定歷史應具有價值判斷及經世致用的功能。他的這些看法與疑古派頗有針鋒相對之處。疑古派篤信科學主義，堅持歷史相對主義，他們較為偏向個體論的歷史價值，對一種永恆的準則抱著懷疑的態度，他們認為實證才是獲取眞理的不二法門，有一分證據說一分話，並且強調為學術而學術的純粹科學有存在的必要。他的論點之所以與疑古派迥然相異，顯然是理性思考的結果。他基於歷史的使命感，強調保存傳統文化的重要，因而才有上述的看法。

西方史家會利用鑑戒式歷史思想和演進式歷史思想來描述西方近代以來史學思想的變遷。所謂鑑戒式歷史思想是指歷史事件被敘述為道德條目的實例之思想表現方式；所謂演進式的歷史思想，則是將構成歷史事件的人類意識行為及制度變化視為發展的過程之思想表現方式。（註六九）就柳詒徵來看，他撰寫『中國文化史』，一方面可能受了所謂的中國傳統的一元論的主知的整體論之思想模式（a monistic and intellectualistic mode of thinking）

的影響，（註七十）希望透過改造思想文化以解決問題，由回顧已往文化的精蘊，提供針砭當代問題之道。另一方面則可能是爲了提供一個可供集體認同的目標，由強調中國文化的獨特性，穩定國人自我認同的方向。他的「中國文化史」把國史化約爲一個同質體，具有單一的性質及單一動因，故其思想多少有走向演化式歷史思想的傾向。但由「國史要義」看來，他的歷史思想幾乎被一連串反覆環繞在超時間性的由人類行爲及歷史事件所凝聚的道德規範所支配。藉著這些超時間性的行爲規範，一些過去曾經發生而沈淪在檔案中爲人所遺忘的歷史事件雖可能被呼喚到記憶之中，但讀史的人吸收到的是教訓，而不是對一個社會變遷過程的了解。（註七一）

柳詒徵的思想當然代表著一種典型的保守主義。在西方文化的衝擊下，「科學史學」或「史學的科學化」，已成一切史學撰述最高的追求典範，（一如古史辨運動中疑古派所致力從事者）。但就柳詒徵而言，這種「科學」毋寧已經影響到文化甚至民族的生存。在他的觀念中，作爲倫理宇宙觀信念體系支柱的儒家思想絲毫不能動搖。爲抵抗西方文化的衝擊，昌明國粹與增強民族生命力固然是最重要的，但絕不能爲昌明國粹與延續民族生命，而瓦解聖人與王道的文化秩序。儘管普遍王權的政治秩序已於辛亥革命中瓦解，文化道德和社會政治秩序已不再被視爲整合的一體，但他認爲文化之成爲一個本質的存在，仍應固守在一個文化道德與新的政治秩序整合的世界中，不能從社會政治秩序中超拔出來。他似乎認爲這樣並不妨碍他作爲一個純粹真理的研究者。這種思想背景也許就是他直到民國三十八年（一九四九）仍然帶有濃厚的鑑戒式歷史思想的原因。

註釋

註一：參考：張其昀，「吾師柳翼謀先生」，『傳記文學』，第十二卷，第二期，（台北，民國五十七年二月）。邵鏡人，「憶史學家柳詒徵先生」，『傳記文學』，第一卷，第三期，民國五十一年八月。

註二：沈松橋，『學術派與五四時期的反新文化運動』，（台大七十二年五月碩士論文），緒論，頁一～六。

註三：康虹麗，「論梁任公的新史學和柳翼謀的國史論」，見杜維運、陳錦忠編『中國史學史論文選集』第三集（台北，華世出版社，民國六十九年），頁四二九～五〇四。

- 註四：余英時，「中國哲學史大綱與史學革命」，見『中國近代思想史上的胡適』，（台北，聯經出版公司，民國七十三年），頁八四。
- 註五：柳詒徵，「論近人講諸子之學者之失」，『史地學報』，一卷一期，（民國十年十一月），頁六三～八二。
- 註六：沈松橋，『學衡派與五四時期的反新文化運動』，頁一八〇。
- 註七：柳詒徵推尊儒家可由其一評陸懋德周秦哲學史一文窺知。該文首先謂陸氏駁胡適「揚墨而非孔老」之說之當，繼謂「老子猶有賢智之過」，孔子獨為聖之時者。該文見『學衡』第二十九期，民國十三年五月。
- 註八：柳詒徵，「中國文化西被之商榷」，『學衡』，第二十七期，（民國十三年三月）。
- 註九：Hao-Chang, "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China", in Charlotte Furth ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1975.) Pp. 276 ~ 283.
- 註一〇：轉引自沈松橋，『學衡派與五四時期的反新文化運動』，頁一一三。
- 註一一：柳詒徵，『中國文化史』，（台北，正中書局，民國六十三年），二冊『考證學派』，頁一一八。
- 註一二：參考，王汎森，『古史辨運動的興起』，（台北，允晨出版公司，民國七十五年），第三章。
- 註一三：同註一一。
- 註一四：柳詒徵，『國史要義』，史義第七，頁一三七。
- 註一五：同上，頁一三〇。
- 註一六：王家儉，「由漢末調和到中體西用——試論晚清儒家思想的演變」，師大歷史學報第十二期，頁一七九～一九六。
- 註一七：同註一五。柳詒徵亦嘗曰：「公羊論語，厥著卓然，雖斬全功，已稱盛事，苟本斯旨，視史如經，誓如愚公，後先廣作，必於史界，開新紀元，故陳芻言，敬諗藝苑。」見氏著「中國史學之雙軌」，『史學與地學』，第一期，（台北，文海出版社），頁六。
- 註一八：見柳詒徵前引「評陸懋德周秦哲學史」，及「論以說文證史必先知說文之誼例」，『史地學報』，第三卷，第一期，民國十三年六月，頁一。
- 註一九：Benjamin I. Schwartz, "Notes on Conservatism in General and in China Particular", in Charlotte Furth eds., op. cit. Pp. 16 ~ 18.
- 註二〇：Hao-Chang, op. cit., Pp. 276 ~ 283.
- 註二一：柳詒徵，『國史要義』，史聯第五，頁九〇。

註二二：同上書，史義第七，頁一三一。

註二三：同上書，史權第二，頁三〇。

註二四：同上書，史權第二，頁二二。

註二五：同上書，史職第六，頁一二七。

註二六：同上書，史義第七，頁一三一。

註二七：同上書，史識第六，頁一二七。

註二八：同上。

註二九：余英時，「章學誠的六經皆史說與朱陸異同論」，見『中國史學史論文集』，冊二，（台北，華世出版社，民國六十五年），頁八二。

註三〇：胡昌智，「由鑑戒式的歷史思想到演化式的歷史思想」，見『中西史學史研討會論文集』，（台中，國立中興大學歷史系，民國七十五年），頁一四三。

註三一：柳詒徵，『國史要義』，史例第八，頁一六二。

註三二：同上。

註三三：同上，史例第八，頁一六七。

註三四：同上，史原第一，頁十三。又參考康虹麗，「論梁任公的新史學與柳翼謀的國史論」，見杜維運、陳錦忠編，『中國史學史論文選集三』，（台北，華世出版社，民國六十九年），頁四六二。

註三五：同上書，史例第八，頁一六三、五。

註三六：『國史要義』，史原第一，頁一〇。

註三七：同上。

註三八：黃俊傑，『中國文化新論——理想與現實』，（台北，聯經出版社，民國七十六年），導言，頁三。

註三九：阮芝生，「試論司馬遷所說的究天人之際」，『史學評論』，第六期，（台北，華世出版社，民國七十一年六月），頁三九、七九。

註四〇：『國史要義』，史聯第四，頁六七。

註四一：同上書，史聯第四，頁七一、二。

註四二：同上書，史聯第四，頁七三、四。

註四三：同上書，史聯第四，頁七五、六。

註四四：同上書，史聯第四，頁八〇。

註四五：同上書，史聯第四，頁七七。

註四六：同上書，史聯第四，頁八二。

註四七：黃俊傑，「中國文化新論——理想與現實」，導言，頁二。

註四八：參考：張灝，「宋明以來儒家經世思想試釋」，見『近世中國經世思想研討會論文集』，（台北，中研院近史所，民國七十三年），頁一〇—一五。

註四九：『國史要義』，史化，第十，頁二一八。

註五〇：同上書，史術第九，頁一九八。

註五一：同上書，史術第九，頁一九四。

註五二：參考：張灝，前引文，頁一七。

註五三：『國史要義』，史化第十，頁二一九—二三九。

註五四：同上書，史化第十，頁二一八。

註五五：同上書，史化第十，頁二二四、二二六。

註五六：同上書，史化第十，頁二二二、二二九。

註五七：同上書，史化第十，頁二二八—二三三。

註五八：同上書，史術第九，頁一九六—一九七。

註五九：同上書，史化第十，頁二三三。

註六〇：同上書，史術第九，頁一九九。

註六一：Laurence A. Schneider, Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for

Alternative Traditions, (Univ. of California Press, 1971), Pp. 189~190

註六二：參考：黃俊傑，「內聖與外王——儒統思想中道德政治觀念的形成與發展」，見『中國文化新論——天道與人道』，（台北，聯經出版公司，民國七十一年），頁二四六—二五〇。

註六三：『國史要義』，史義第七，頁一三四。

註六四：同上書，史原第一，頁二。

註六五：同上書，史權第二，頁三五。

註六六：同上，頁二七。

註六七：同上，頁二五。

註六八：參考：周樑楷，『近代歐洲史家及史學思想』，（台北，華世出版社，一九八五），各篇。

註六九：T. Stoiانovich, French Historical Method, "The Annals Paradigm", (Connell Univ. Press, 1973);

G. H. Nadel, Philosophy of History Before Historicism, History and Theory, Vol. III. No. 3, 1964.

註七〇：Lin Yu-sheng, The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in The May

Fourth Era, (Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 1979), pp. 26 ~ 28.

註七一：參考：胡昌智，前引文。