

漢宋調和的矛盾

——丁晏《左傳杜解集正》的方法與意義

陳顥哲

提 要

漢宋調和論是介於乾嘉漢學與晚清今文學兩大思潮的中介，支持者多以兼采漢宋學所長為說。然而落實在經典詮釋中，仍往往執此御彼，各有所偏。丁晏雖標榜“以漢學通宋學”的學術方法，但其《左傳杜解集正》的詮釋方針，實質上卻是“以宋學正漢學”，形成“主觀考據”的學術模式。雖然背離了百年以來的漢學傳統，卻給晚清今文經學在方法論上的啟示。

關鍵詞：丁晏 考據學 漢宋調和 經學方法論

一、前 言

丁晏(1794—1875)，字儉卿，號柘堂(唐)，江蘇山陽縣人。據《清史稿》所述，丁晏就學於麗正書院時，值阮元至書院觀風，曾以“漢易十五家”為題試麗正書院諸生，丁晏即以萬餘言對，“精奧為當世冠”，¹阮元激賞之下，贈以《經籍纂詁》《詁經精舍文集》。時江藩任書院主講，亦許以“摭群籍之精，闡六書之

1 趙爾巽等撰，啓功等點校：《清史稿·丁晏傳》（北京：中華書局，2015年），頁13276。

奧。當今之世,如足下之好學深思者,有幾人哉”²之嘉言。

丁晏雖頭角嶄然,仕途卻頗不順,然一生致力於學,成果亦為當世所重。如《清史稿》特舉《尚書餘論》,言丁晏斷偽《古文》為王肅所造,此論一出,歆動一時,學者從之者衆,如清儒皮錫瑞便云:“至丁晏《尚書餘論》據《家語後序》定為王肅偽作……可謂搜得真贋實證矣。”³其餘諸如《毛鄭詩釋》、三《禮》譯注,也深得學林稱許。⁴

從丁晏就學於麗正書院,及受阮元、江藩稱善的學術經歷來說,丁晏確實是深受乾嘉漢學影響;就其著作性質來看,也足以判斷丁晏治學,是以賈馬服鄭為圭臬的漢學體系;加以其心之所嚮,又在鄭學,⁵可見乾嘉漢學的印記,是深刻銘記於丁晏其身。然而在後人談及丁晏學術譜系上,卻認為丁晏是漢宋調和論者,即《清史稿》所謂的“治經學不掙擊宋儒”,因其“嘗謂漢學、宋學之分,門戶之見也”,因此主張二者不能偏廢。又如《清儒學案·柘唐學案》中,言其學思:

柘唐覃精研思,諸經皆有撰述。晚年治《易》,尤嗜程《傳》。為《述傳》一書,於治亂消長,獨見徵兆,而不雜以空疏無當之辭,最得漢經師遺意。論者為道咸以來,惟柘唐能以漢學通宋學焉。⁶

無論是《清史稿》或《清儒學案》的表述,都同樣代表後人對丁晏學思的當代判斷,所謂“以漢學通宋學”,即是指丁晏以熟稔的乾嘉漢學為起點,溯通宋學義理之途。而其所宣稱的方法,則是“漢儒正其詁,詁正而義顯;宋儒析其理,理

2 趙爾巽等撰,啓功等點校:《清史稿·丁晏傳》(北京:中華書局,2015年),頁13276。

3 皮錫瑞撰,吳仰湘點校:《書經·論偽孔經傳前人辨之已明,閻若璩、毛奇齡兩家之書互有得失,當分別觀之》,《經學通論》(北京:中華書局,2018年),頁116。

4 張之洞撰《書日答問》,慣例不錄當時人之姓名,即如俞樾、陳澧等名儒,亦不錄名姓,獨丁晏得署名,此亦可窺見丁晏之聲名。詳參張之洞撰,范希曾補正:《增訂書目答問補正》(北京:中華書局,2011年)。

5 《清史稿·丁晏傳》有云:“輯《鄭康成年譜》,署其堂曰‘六藝’,取康成《六藝論》,以深仰止之思。”趙爾巽等撰,啓功等點校:《清史稿·丁晏傳》,頁13278。

6 徐世昌等編纂:《柘唐學案》,《清儒學案》(北京:中華書局,2008年),卷160,頁6205。

明而詁以精”，⁷顯然是各取所長，使二者相得益彰。然而這種漢宋調和的學術方法，並不是如同自助取餐似的，合則來不合則去。“以漢學通宋學”，相對容易理解，以漢學文字聲音訓詁的手段，清晰判讀文獻，從而追求正確理解經典大義；然而訓詁的手段，是否通向正確的義理？或若義理炳然，卻又與訓詁之義相鑿枘時，該如何去取？這是丁晏等漢宋兼採者不得不面對的問題。

二、作為方法論的漢學與宋學

在進行討論之前，還是得先行界定“漢學”與“宋學”這兩個在經學史視野下的定義。在經學意義下的漢宋學，更多的時候是指涉兩種經典詮釋的不同方式：漢學著眼於訓詁考證，宋學則著重於義理詮釋。

講究文字詁訂訓釋的學術方法，自然也不是僅出現於漢代或自我標榜復漢注古義的清代，在經籍流傳的過程中，對文字的訓釋、字義理解乃至於典章制度的推究，本就是不能省略的讀經方法。所以就現實的情況來說，漢宋儒者進行經典詮釋時，皆不可能捨棄考據，僅是方法有精粗、目的手段有別，並非斷然對立。是以作為清代漢學不祧之祖的顧炎武，在大力提倡考文知音的學術模式時，也沒有極為強烈的要與宋儒為難的意味，其針對的對象是更明確指向明儒、王學末流。但顧炎武將考經定詁、窮通典章制度的學術方式，作為理解聖人之道的正確路徑時，便已暗含了屏棄宋明儒者以義理為先的價值評判。兼以宋明學者的經學模式有極大的延續性，因此抨擊明代以來心學末流風氣時，往往也將心性理氣之學視為同一整體而加以批評。這才逐漸使宋明以來所謂理學式、義理式的經典闡釋，在清儒眼中僅是空言性與天道的務虛之學。⁸從此處來說，“宋學”實是在清儒眼中藉以進行自我定位的學術稱謂。本文所討論之“宋學”，亦是於此語境中申述。

⁷ 趙爾巽等撰，啓功等點校：《清史稿·丁晏傳》，頁13276。

⁸ 顧炎武於《與施愚山書》謂：“今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也。”其鄙夷理學更甚於場屋之文。見顧炎武撰，華忱之點校：《亭林詩文集》（北京：中華書局，1983年），卷3，頁59。

讀經的終極目的在於通曉聖人大義，這是傳統經學預設的根本前提，是以當時乾嘉學者至少在理想層面上，並未完全放棄對義理的追求，惟不可否認的是，在其表現上，已經有“科學”的意味，且此一趨向是日益顯著。當時學者在進行訓詁考據之後，往往不會將其結果延伸至整體的義理詮釋，只是進行名物制度的清晰定義；這儼然已是近現代學術發現問題、解決問題的研究範式。如梁啟超在《清代學術概論》中盛讚清代漢學，尤以戴、段、二王等人的學術成果為頂峰；在梁啟超看來，這些漢學家能“用科學的研究法”，並歸納其治學有“注意”“虛己”“立說”“蒐證”“斷案”“推論”等方式，是具備科學家求真求是的精神，一如其所強調的，漢學家極講求證據，務求不摻雜主觀，“無證據而以臆度者，所在必擯”。⁹ 雖然梁啟超並未特別強調治漢學者，始終沒有在主觀上放棄義理的追求，但在方法上近似科學的實證精神，成為確保義理正確性的論證根源。

在漢學家看來，惟有確保字句的確解，方可保證義理的正确性。而此一正確性的擔保，則在於考索諸籍，且不可依附陳說，亦不可心存成見。被視為清代漢學巔峰的戴震即明確標榜：

治經先考字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍。¹⁰

這個“空所依傍”的態度，可以說是漢學的重要法則，即便是被梁啟超嘲為“凡漢皆真，凡古皆好”的惠棟等吳派學人，即便客觀上有佞古的傾向，但在其主觀意志上，仍然強調讀書不可度以己意，阿從曲附。如吳派學人錢大昕即云：

斟酌古今，不專主一家言，義有可取，雖邇言必察；若與經文違戾，雖儒先訓詁，亦不曲為附和。¹¹

9 梁啟超：《清代學術概論》，《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，2002年），頁39—43。

10 戴震著、湯志鈞點校：《與某書》，《戴震集》（北京：中華書局，2015年），卷9，頁187。

11 錢大昕撰，呂友仁點校：《虞東學詩序》，《潛研堂集》（上海：上海古籍出版社，2009年），卷24，頁384—385。

也就是說，作為研究方法的漢學，姑且不論落實程度為何，其中最為講求的態度即是絕不盲從、亦不臆斷，也無怪乎日後如胡適等人，欲以杜威的思維術和清代的考據學做“嫁接”，以漢學考據為“科學實證”“整理國故”的理論武器。

相較於被後世冠以科學桂冠的漢學方法論，另一取向的宋學及其方法論就便黯淡許多。於清代漢學來說，擁有官方力量支持、以程朱為代表的宋學，時刻皆縈繞於心，幾以宿敵視之，無論先後，漢學群體對宋學的攻擊皆未曾稍歇。

如同漢學一般，宋學也相對難以進行清晰的界定，¹²然而作為經學方法論的宋學，確實存在著相當清晰的特徵。早在程頤時期，即指出清晰的學術路徑：“古之學者，先由經以識義理。……後之學者，卻先須識義理，方始看得經。”¹³用更直白的話來說，伊川之說即“先立乎其大者”，學者需先挺立義理，並依此義理進行經典閱讀。誠然，這種方式確實頗涉及主觀，無論是宋儒高倡所謂性理、明儒拈出良知，都是以哲理化的眼光俯瞰諸經。宋明儒者據此讀經，無怪乎清儒以“六經為我注腳”¹⁴為訕笑。在清儒，尤以漢學為尚的學者眼中，宋人所指陳的讀經法，不是流於空談，就是落於自專。所以錢大昕批評道：

歐陽氏、二蘇氏、王氏、二程氏，各出新意解經，蘄以矯學究專已守殘之陋，而先生（孫明復）實倡之。……元明以來，學者空談名理，不復從事訓詁、制度、象數，張口茫如，則反以能習注疏者為通儒矣。¹⁵

類似的言論，在清儒著作中絕不罕見。不過必須申明，這類批評的言論，多數都是抨擊宋明儒者，亦即是抨擊“口言性理、束書不觀”，而不是直接反對“六經注

12 即以姜廣輝所述，若要定義所謂“宋學”，至少需將“宋明理學”“宋明經學”以至於“理學化經學”之理路釐清，然此非本文要務，是以不於此進行論述。詳參氏著：《“宋學”、“理學”與“理學化經學”》，《義理與考據—思想史研究中的價值關懷與實證方法》（北京：中華書局，2010年），頁456—494。

13 程頤：《河南程氏遺書·伊川先生語一》，程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2018年），卷15，頁164。類似的論述亦散見於程頤點評讀諸經，如讀《春秋》，其云：“先識箇義理，方可看《春秋》”同上，頁165。

14 陸九淵著，鍾哲點校：《語錄》，《陸九淵集》（北京：中華書局，2010年），卷34，頁395。

15 錢大昕撰，呂友仁點校：《重刻孫明復小集序》，《潛研堂集》，卷24，頁430。

我”的詮釋方式；涉及到反思宋學方法論的意見，還是戴震《與是仲明論學書》中的言論最爲典要：

經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。……凡經之難明者若干事，儒者不宜忽置不講。僕欲究其本始，爲之又十年，漸於有所會通，然後知聖人之道，如懸繩樹藝，毫釐不可有差。……而謂大道可以徑至者，如宋之陸，明之陳、王，廢講習討論之學，假所謂“尊德性”以美其名，然舍夫“道問學”，則惡可命之“尊德性”乎？未得爲中正可知。¹⁶

戴震的論述強調，宋明儒者所談的孔孟大義，其實無法在經典中尋得確切的根據，原因在於過往學者並沒有進行漢學考據的辦法。即便是號稱德性爲要、義理爲先，自鳴掌握了真理，亦僅是凌空蹈虛之論。

乾嘉漢學既然主張要讓道德與義理回歸經典，在典籍中尋得根據，那也從反面襯托出宋學在方法論上的弱勢之處，即是清儒所批評的“空虛”；所謂微言大義，往往是人言言殊，雖動輒云“天理良知”，然而認真評判下，其實誰都沒資格宣稱自己掌握得是絕對正確的來源。宋學義理先行的學術方法，沒有漢學堅實的考據成果作爲支撐，自然難以跟清代漢學相頡抗。

在漢學獨擅勝場的局面下，對宋學的辯護自然也相對微弱；今日所見，左袒宋學的言論，多是在漢宋調和、兼采的立場上，試圖標舉宋學的價值。其著眼之處，即在於強調宋學首重義理，對匡扶世道人心的功用，尤有補漢學拘宥之功。乾隆時期狀元姚文田，便撰《宋諸儒論》爲宋學申說：

三代以上，其道皆本堯舜，得孔孟氏而明。三代以下，其道皆本孔孟，得宋諸儒而傳。……天下一日而不昏亂，即宋儒之功無一日不在於天壤。至其著述之書，豈得遂無一誤？然文字小差，漢唐先儒亦多有之，未足以

16 戴震著，湯志鈞點校：《與是仲明論學書》，《戴震集》，卷9，頁182—184。

爲詬病。今之學者，粗識訓詁，自以爲多，輒毅然非毀之而不顧。¹⁷

姚氏言下之意，在於辯護宋儒明道救世之功，在此厥偉功績下，釋經即有小疵，實無須過份放大。易言之，姚氏所論宋學，其旨在於“求善”，而“求真”則是第二順位。不過從清代漢學方法論的立場來看，姚氏的說法仍可斷定爲絕不可取，畢竟連文字解釋皆有舛誤，那無論後續是建構多麼宏大的義理思想，皆是無根之空談；況且，此類所謂大義還不見得能找到確鑿證據來支持。在漢學支持者眼中，“求真”才是絕對不可動搖的第一義，唯有真實性得到確認之後，才有可能進一步求索“善”的可能。

當然，其後也不是沒有捍衛宋學的學者，如錢穆、徐復觀二位就是極具代表性的人物。錢先生雖爲史學家，但對以朱子爲代表的宋學體系則抱以極高的敬意。其對宋學辯護的方式，主要是採取“宋學亦不輕忽考據訓詁”，舉宋儒的考據實績爲據，強調宋學與漢學有一致的方法論，論證漢宋學在學術方法上相通，漢學不是不言義理，宋學也不是不談考據。而徐先生則採取釜底抽薪的方式，直言宋學爲學的目的與梁啟超所謂“正統派”、胡適強調有“科學精神”的漢學不同。在徐復觀《清代漢學論衡》一文中，曾設以“清代漢學家在完全不了解宋學中排斥宋學”一節，力言漢宋學在治學目的上的一大區隔：

漢宋儒讀經的目的，用現時流行的話語說，都是爲了“古爲今用”，即是爲了解決現前的人生、社會、政治的現實問題，不過漢儒偏重在政治方面，而宋儒則偏重在躬行實踐的人生方面。清代漢學家的研求古典，則完全没有“今用”的要求，而只是爲了知識的興趣與個人的名譽地位。¹⁸

徐先生對清儒向來無甚嘉許，但其對宋學透過義理、研讀經典，以求個人道德

17 姚文田：《邃雅堂集·宋諸儒論》，卷1，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），冊1482，頁1。

18 徐復觀：《清代漢學論衡》，《中國思想史論集續篇》（上海：上海書店出版社，2004年），頁370。

提昇及社會實踐的特性，則是說明得十分清晰。

所以單從方法論的角度來看，漢宋學型態的調和，落實在操作上，必然會出現幾個問題：如果義理是好的，但內容考據起來是有疑義時，該不該捨棄義理？典型的案例，即是“人心惟危，道心惟微”的十六字心傳。相反的，如果考據結果是傾向可信，但在義理詮釋上卻出現難以圓說的情況時，又該當如何處置？

今日所見主漢宋調和論者，如丁晏、陳澧、朱次琦等學者，似都未能詳盡處理此類矛盾。多數論者都是採取折衷之說，先是承認漢學考據的必不可忘，卻又反覆申說宋學重談義理的目標決不可棄。這類的言論中，陳澧的看法當是相當具有代表性：

微言大義，必從讀書考古而得。《學思錄》說微言大義，恐啓後來不讀書、不考據之弊，不可不慎。必須句句說微言大義，句句讀書考據，勿使稍墮一偏也。¹⁹

理想的狀況是，在為學的態度上，義理、考據都不可偏廢。讀書必須考究大義，而此大義又從考據中得。不過事實上，漢學、宋學所標榜的掌握真理進程，在根本上就有不可調和處。宋學所主張義理，不可否認的確實帶有相當程度的主觀性，然而漢學的考據，卻是建立在“空所依傍”的態度上。是以在強調漢宋兼采的操作上，即如陳澧這種以調和論名世的學者，其功夫落實起來也仍然是“訓詁明而後義理明”的漢學路數：

漢儒之書，有微言大義，而世人不知也。唐疏亦頗有之，世人更不知也。真所謂微言絕，大義乖矣。宋儒所說，皆近於微言大義，而又或無所考據，但自謂不傳之學。夫得不傳，即無考據耳，無師承耳。國初諸儒，救明儒之病；中葉以來，拾漢儒之遺，於微言大義未有明之者也。故予作

19 陳澧撰，鍾旭元等點校：《東塾讀書論學札記》，《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁350。

《學思錄》，求微言大義於漢儒、宋儒，必有考據，庶幾可示後世者。

這種言論，仍然是主張宋學所云義理，仍然需要考據為根源；故其所謂“漢宋兼采”，實際上也只是補苴漢學末流的弊端，“惟以發明詁訓大義為經學考釋之範圍耳。”²⁰

另一位強調不分漢宋的學者朱一新，也同樣是採取以訓詁考據作為義理可信度來源的“漢宋兼采”，其謂：

漢宋諸儒大旨，固無不合，其節目不同處亦多，學者知其所以合，又當知其所以分。……宋學以闡發義理為主，不在引證之繁。義理者，從考據中透進一層，而考證之粗跡，悉融其精義以入之。（自注：非精於考證，則義理恐或不確，故朱子終身從事於此，並非遺棄考證之謂也。）²¹

朱一新“義理者，從考據中透進一層”之類的說法，也是將義理的正確性建立在考據之上，雷同的意見在漢宋調和論支持者中並不罕見。也就是說，漢宋調和在實踐的真實情況之一，是將相對主觀詮釋的義理，搭建在客觀的詮釋結果上。

然而，宋學所主張的義理，雖然存在著自洽邏輯，但不見得能符合漢學從考據得來的客觀。因為所謂“義理”，並非只是在書本上展現；前引程頤語“後之學者，卻先須識義理，方始看得經。”就已明確表示“義理”不只是展現在經典之中，而是典籍之外亦有一番光景。換言之，於宋儒眼中的義理，雖然根源於“天理”，但在展現於現實世界時，義理可以從生活中、從書本中等多管道得來。讀書，其實是由經外的義理作為導引，從而理解經中義理，兩相比勘以正其義。而外在的義理（無論是稱為天理、良知），則是“自家體貼出來”，進而透過實踐以檢驗其正確性，此一實踐落實於自身道德修養與人格體現，自然也包含了經典閱讀。體驗來的義理，在面對典籍時，也就往往為了邏輯自洽而出現六經注

20 此間關於陳澧學術立場實為反省漢學末流的論述，可參錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，2005年），頁680—681。

21 朱一新：《無邪堂答問》，《朱一新全集》（上海：上海人民出版社，2017年），上冊，頁170。

我式的詮釋。因此，從方法論來看宋學講求之義理，雖有著內在邏輯上的完滿，卻難以保證經典詮釋上的相對客觀。從理想的角度來說，自然是兼採所長，揚其所短。然而，在漢宋之學成果相互衝突時，那漢宋調和論者，又該如何自處呢？

三、漢宋調和理論與《左傳杜解集正》的實踐落差

按照《清史稿》《清儒學案》之說，丁晏治學“以漢學通宋學”，自然也是位漢宋調和論的支持者，似乎同於陳澧、朱一新，追求立足於漢學考據證據以求索義理。然而，情況卻稍有不同。

在陳澧眼中，漢學的詁訂結果是宋學義理可信度的保證，但並沒有將義理作為驗證訓詁正確的標準。而丁晏則是在漢宋調和的基礎上，試圖讓訓詁、義理二者的關係連結得更加緊密：

訓詁者，義理之本根也。義理者，訓詁之標準也。顧義理為人心之所自具，可以沉潛體驗而得之；而訓詁則非博考不明，非研究不精。²²

丁晏此處說法，實頗得宋學本色，如前所述，宋學在義理的來源上，並不侷限於書本文字，具有“先驗”性質。所以丁晏以義理為訓詁之標準，即意味著在考訂經籍之前，已可藉由其他方式獲取義理，否則如何透過心中之義理來決定訓詁是否正確？這也與其強調“義理為人心之所自具”一語得見。

如果說陳澧、朱一新的“考據透進一層而為義理”，是由“客觀”來框限“主觀”；那麼丁晏提出的“義理者，訓詁之標準”，就成了讓“主觀”來決定“客觀”。在治漢學者眼中，心性理氣以至於天理良知之說，由於沒有訓詁、文本作為理據，因此須將其排除出經學之外；然而丁晏的做法，又將義理道德重新納入經學詮釋體系之中：

²² 丁晏：《周易解故自序》，徐世昌等編纂：《清儒學案》，卷160，頁6239。

余謂漢學、宋學之分，門戶之見也。漢儒正其詁，詁定而義以顯；宋儒析其理，理定而詁以精。二者不可偏廢，統之曰經學而已。經學莫先於注疏。²³

無論是“理定而詁以精”，抑或是“義理為訓詁之標準”，丁晏都相當強調要以義理進行經典詮釋的準則。此處必須說明，丁晏受學於麗正書院，以漢學作為學術根柢，是以在漢宋學方法上的不可調和處，似乎也未多加措意，亦時時有漢學氣味之論。據曹天曉《清儒丁晏年譜》所考，丁晏二十九歲時（道光二十一年，1822）所撰《毛詩古學》，²⁴其中即有主張先明訓詁而後可談義理之論：

學《詩》者於毛公之學，紬繹而有得焉，訓詁通而義理明，義理明而心術正。²⁵

不過丁晏的經學詮釋理想畢竟是二者兼採路線，是以多數時候仍是以漢宋、考據義理對舉，以示不偏廢。

再者是，以“義理者，訓詁之標準”的方法來說，完全是宋學式的進學路徑。於涵養中體貼天理良知等義理，爾後以此讀書考據以求徵心中義理，亦藉心中之義理核驗經籍文字；如此進學，則有功於身心，才是開卷有益之事。按照讀經以通聖學的大前提下，這個邏輯是順暢自然。但反過來說，如果自身體貼義理有誤、甚或是品格境界不高時，自身掌握之義理有偏，又以此一偏之理讀經典時，是否會造成認知上的偏差？

在丁晏所纂述的《左傳杜解集正》中，即透過實際的操作回答了這個問題。丁晏於道光十年（1830）執教於鹽城書院時，曾致信與劉寶楠（楚禎）：

²³ 丁晏：《讀經說》，徐世昌等編纂：《清儒學案》，卷 160，頁 6237。

²⁴ 曹天曉：《清儒丁晏年譜》（南京：南京師範大學中國語言文學系碩士論文，2018 年），頁 57。

²⁵ 丁晏：《毛詩古學原序》，徐世昌等編纂：《清儒學案》，卷 160，頁 6217。

弟近就鹽城書院之聘，校士餘閑，頗以讀書為樂。《三禮》略有成書，近且從事於《春秋古傳》。杜預為篡賊之徒，故《注》中多黨亂之言，大有害人心世道。弟近著《左氏纂注》，已力斥其非。²⁶

於彼時，丁晏已經開始從人品高低來衡量注疏中的義理之是非，杜預解《左》雖為權威，但其人品行不佳，是以書中“多黨亂之言，大有害人心世道”。待到書成，丁晏便使用了“義理者，訓詁之標準”的方法對《左傳》杜注進行全面的批判：

自漢宋之學分，黨同伐異，經學與理學歧而二之，非通儒之學也。漢鄭君經傳，洽孰六藝之宗，匪獨其學重也；粹然純儒品行，卓絕千古，雖宋之理學名臣無以過之。鄭君從張恭祖受《左傳》，劉義慶《世說》稱鄭君注《春秋傳》未成，遇服子慎，盡以己所注與之，遂成《解詁》。服氏之學甚為當時所重，至晉杜預撰《集解》，備述賈、劉、許、穎之說，獨遺服氏不言。……其後河北學尚服氏，江南學尚杜氏，唐孔氏依杜《解》作《正義》，服注遂微，而杜氏始孤行於世矣。梁崔靈恩、後魏衛冀隆皆申服難杜，隋劉炫規杜過百五十條，今其書皆佚不傳，元趙汭撰《左傳補注》，略辨杜氏之非，未暢其說。我朝經學昌明，顧氏炎武、萬氏充宗、惠氏士奇、惠氏棟、沈氏彤、江氏永、洪氏亮吉、顧氏棟高於杜解多所糾正，然未能抉其隱微，窮其情偽。焦氏循《補疏》，始斥杜氏為司馬懿之私人，故其注《左》貶死節之忠臣，張亂賊之凶餒，悖禮傷義，忍於短喪，飾非怙惡，邪說肆行，實為世道人心之害，其論可謂不朽矣。近儒沈氏欽韓《補注》，備言杜氏私衷為司馬昭飾說，發奸摘伏，駁斥無遺。……夫經學者，聖學之宗。心術傾邪

26 轉引自劉師培：《左龔題跋·跋丁儉卿與劉楚禎書》，《儀徵劉申叔遺書》（揚州：廣陵書社，2014年），頁5687。劉師培案語曰：“儉卿先生名晏，山陽人。著書二十餘種，刻有《頤志齋叢書》，而《左氏纂注》一書，竟未刊入，僅有傳鈔之本。”然索查此信所述內容，則知丁晏《左氏纂注》之作，在於呵斥杜注之非，與《左傳杜解集正》內容相契，是以應為同一書。曹天曉之結論亦同，詳見曹天曉：《清儒丁晏年譜》（南京：南京師範大學中國語言文學系碩士論文，2018年），頁82。

而謂能發明經義者，必不然矣。自唐孔氏作疏，阿附杜說，千有餘年，莫之是正，大義晦盲，如入闇室。愚爲杜解集正，匪好爲非毀前儒，蓋欲扶翼正學，昌明世教，必如是而後《左氏》之傳可讀，《春秋》之經可明也。嗚呼！經學之不明，遂爲政教彝倫之害，而儒術因之日歧，其患匪淺。愚正杜氏之失，所冀後之學者正世道以正人心，慎毋歧經學理學而二之，以流爲僞學也。²⁷

這段序言，完整說明了丁晏在爲學方面的諸多觀念，貫通全文的核心在“心術傾邪而謂能發明經義者，必不然矣”一語。是故丁晏特拈出鄭玄爲典範，以康成之學博通，其品行又卓爾不群，屬漢學追求博通有據與宋學尋求德範千古的結合典型。而鄭注《左氏》精髓，又由服虔紹成，但杜預在採擇前人注解時，卻刻意隱沒服氏之說，顯然等而下之。杜注孤行於世後，鄭、服之學即不顯，大義亦旋隱沒。

其後諸儒雖對杜《解》多所指摘，如清儒在考據上對舊注陳說進行糾正，然僅能規杜解之失而“未能抉其隱微，窮其情僞。”顯然只是作到“詁定而義以顯”的部份，但未能檢視杜預所掌握義理與其注解之聯繫。直到焦循、沈欽韓，才注意到杜預有所謂人格低劣處，進而破解杜預包藏禍心的邪說義理與隨之而來的詁訓謬誤。

此處所申述的邏輯，實是“義理者，訓詁之標準”的擴大版本。在丁晏的邏輯看來，第一層次是杜預“心術傾邪”，在掌握義理上自然不會是合乎聖賢之意，那其所訓釋之文字典章，自然也隨之穢蕪不堪；第二層次是，今人須以正大道義破解杜解之曲說，從而糾正詁訓之失。同時這也是“訓詁者，義理之本根也”的反向運用。職是之故，丁晏《左傳杜解集正》於焉而成。《集正》中廣納清儒規杜諸說，顧炎武、惠棟自是不在話下；尤堪注意者，在其大量引用了焦、沈二人的言論。焦、沈二人對杜《注》可謂深惡痛絕，焦循斥：

²⁷ 丁晏：《左傳杜解集正·自序》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），冊128，頁179—180。

預撰《集解》之隱衷，則未有摘其奸而發其伏者。賈、服舊注惜不能全見，而近世儒者補左氏注亦徒詳核乎訓故名物而已。余深怪夫預之忘父怨而事仇，悖聖經而欺世，摘其說之大紕繆者，稍疏出之，質諸深於《春秋》者，俾天下後世共知預為司馬氏之私人、杜恕之不肖子，而我孔子作《春秋》之蠹賊也。²⁸

沈欽韓則詬曰：

杜預以罔利之徒，懵不知禮文者，蹶然為之解，儼然行於世，害人心、滅天理，為左氏之巨蠹。後生曾不之察，騰杜預之義而播左氏之疵，左氏受焉，亦見其麤中薄植一魏晉之妄人。……注疏之謬，逐條糾駁，各見於卷。則左氏之沈冤稍白，杜預之醜狀悉彰，其么廝蠹類，橫蠱左氏，殆不足辨、不悉著。²⁹

焦、沈二子以杜預忘父仇而曲附司馬氏為據，論杜預人品低劣，因此無論是《春秋》大義的闡說，或是《左氏》義理的申解，都必然存在著歪曲；而沈欽韓更是直接點明“注疏之謬”，儼然有以人品高下衡量注疏之是非的作法。丁晏也繼承焦、沈之志，在《集正》中大量援引二人之說，反覆證成杜預人品不堪，致使考據禮制時失實。

如於隱公元年“秋七月，天王使宰咺來歸惠公、仲子之賵”條下：

傳：贈死不及尸，弔生不及哀。豫凶事，非禮也。

杜注：諸侯已上，既葬則衰麻除，無哭位，諒闇終喪。³⁰

於此經文所述是周天子贈賵以助魯惠公之葬，然因非時，是以反成非禮之舉，

²⁸ 丁晏：《左傳杜解集正·總論》，《續修四庫全書》，冊128，頁182。

²⁹ 同上，頁182—183。

³⁰ 杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，卷2，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），頁38—39。

三《傳》皆解以非禮故《春秋》書以譏之。而杜預在此處注文則特別強調諸侯以上之喪禮，儀式上的結束時間是死者下葬（既葬除服），續以諒闇之義服心喪。後人則多譏諷杜預創短喪之說，清人在此節也大加撻伐。在《集正》中，丁晏先是引述孔穎達《正義》，以解釋為何杜預有此“諒闇終喪”之說，孔穎達據《晉書·杜預傳》曰：

泰始十年，元皇后崩，依漢魏舊制，既葬，帝及群臣皆除服。疑皇太子亦應除否？詔諸尚書會僕射盧欽論之，唯預以為古者天子諸侯三年之喪，始服齊斬，既葬除喪服，諒闇以居，心喪終制，不與士庶同禮。於是盧欽、魏舒問預證據，預曰：“《春秋》晉侯享諸侯，子產相鄭伯，時簡公未葬，請免喪以聽命。君子謂之得禮，宰咺歸惠公仲子之賵，《傳》曰‘弔生不及哀’，此皆既葬除服諒闇之證也。《書傳》之說既多，學者未之思耳。《喪服》諸侯為天子亦斬衰，豈可謂終服三年也？”³¹

孔穎達認為杜預之所以有此短喪諒闇之說，一是據古文《尚書》為證，二則是因為當時政治上需要，故創獲此說。丁晏特舉《正義》之疏，即是要證成杜預心術不正，為阿從曲附而不惜扭曲聖賢經傳，故其解禮之內容實不可信。

平心而論，短喪之說，實非杜預獨創。皮錫瑞《經學通論》即撰有《論左氏所謂禮多當時通行之禮，非古禮，杜預短喪之說，實則左氏有以啓之》一文詳加考辨，以為短喪是春秋時禮，舉《左氏》《儀禮》鄭注為證。³² 如此說來，杜預之解反而是信古有據。短喪之說，究竟是否是春秋時禮，姑先置之不論。此處必須強調之處，反而是丁晏的態度。丁晏有深厚的漢學根柢，熟稔漢學的研究方法，但此處對於短喪制度的評判，卻不是先以漢學一空依傍的精神進行考索，而是以誅心的方式將其歸咎於杜預。歸罪於杜預的理由，則是根源於杜預的人品不正，為媚司馬氏而不惜竄亂義理。

³¹ 杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，卷2，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），頁39。

³² 皮錫瑞撰，吳仰湘點校：《經學通論》，頁428—431。

另一案例,亦可見丁晏“義理者,訓詁之標準”之實踐。此即宣公四年“夏六月乙酉,鄭公子歸生弑其君夷”條:

傳:凡弑君稱君,君無道也;稱臣,臣之罪也。

杜注:稱君,謂唯書君名而稱國以弑,言衆所共絕也;稱臣者,謂書弑者之名以示來世,終爲不義。改殺稱弑,辟其惡名,取有漸也。書弑之義,《釋例》論之備矣。³³

這句引起巨大爭議的“弑君稱君,君無道也”,附於鄭國公子弑君之事下,《左傳》以《春秋》所錄文詞爲判,藉此斷君臣之非;杜預又承此說,並將《春秋》類似案例整理於《春秋釋例》。在古代尊君父的思想中,此類指摘君主的言論,極易被視爲離經叛道之論,在清代自然也不例外。清初如顧炎武、惠棟、沈彤甚而據此質疑《左傳》作者並非孔子所稱道的左丘明。其後如焦循、沈欽韓,亦是一如既往的將杜預遵從《傳》文的作法,連結上杜預爲了替司馬氏開脫篡弑惡名,因而張大此說。至於丁晏,除了同於焦、沈二人之說,斥杜預曲說緣飾之外,先在此條下徵引杜預《春秋釋例》之說解,爾後徵引劉知幾《史通》與明儒陸粲《春秋左氏鐫序》之語。其目的在於證成杜預不只《春秋左氏注》不可信外,連其《春秋釋例》也應在屏棄之列。

《春秋釋例》全書早已亡佚,然賴後人據《永樂大典》及清儒輯佚,尚可見梗概。據《四庫提要》所言,杜預撰《春秋釋例》是“以經之條貫必出於傳,傳之義例總歸於凡。《左傳》稱凡者五十,其別四十有九,皆周公之垂法,史書之舊章,仲尼因而修之,以成一經之通體。”即是承認《釋例》是杜預總結《左傳》之發凡而起例,實非杜預向壁虛造。且四庫館臣據孔穎達所述,亦盡力輯佚《釋例》中之《土地名》《世族譜》《曆數》等篇,雖斷簡殘篇,也可想見杜預於《左氏》用力之深,是以館臣贊爲“預書雖有曲從《左氏》之失,而用心周密,後人無以復加。其例亦皆參考經文,得其體要,非《公》《穀》二家穿鑿月日者”。然而本著杜預

33 杜預注,孔穎達正義:《春秋左傳正義》,卷21,《十三經注疏》,頁369。

人品有隙的前提，連帶著《春秋釋例》也不可信，丁晏謂：

《左氏傳》昭二年傳：晉韓宣子來聘，觀書于太史氏，見《易象》與《魯春秋》曰：“周禮盡在魯矣。”杜注《魯春秋》：“史記之策書。《春秋》遵周公之典以序事，故曰‘周禮盡在魯矣’。”杜氏依此傳文，遂傳會以五十發凡爲周公禮典，故《集解·序》云：“其發凡以言例，皆周公之垂法，史書之舊章。”隱元年疏引《釋例·終篇》云：“稱凡者五十，其別四十有九。蓋以母弟二凡，其義不異故也。諸凡雖是周公之舊典，丘明撮其體要，約以爲言，非能寫故典之文也。”案：孔《疏》已謂凡例是周公舊制，其來亦無所出，趙氏斥杜之陋，駁正尤確。凡例自是左氏約言，杜氏謂《春秋》原本周公，臆說無據。³⁴

杜預雖然強調《釋例》之五十凡爲周公垂法、史書舊章，但丁晏直接明指杜預爲“臆（臆）說”。如果杜預所彙整之各種凡例皆是臆說，那隨著凡例以釋讀的各種《春秋》大義，自然也就如空中樓閣。於此釜底抽薪後，那“弑君稱君，君無道也”的微言大義自然也就無須再行辨駁。在《集正》中，往往可見丁晏博引旁徵以駁斥《長曆》《世族譜》之非，但“五十凡例”這直接歸納自《左傳》文字的條例，卻如同前例般，直以義理之非而否定義例之所立。像是桓公十五年“鄭伯突出奔蔡”、十六年“衛侯朔出奔齊”，同樣都適用《釋例》之“諸侯奔亡，沒逐者名，以自奔爲文，責其不能自安自故”。平心考核史事，可知此處之鄭厲公、衛惠公都是聽任權臣而見逐，然丁晏仍是分別據沈、焦之說，將其連結至杜預爲司馬氏篡魏圓說，是以不可信《釋例》之凡例。

從義理的角度出發，丁晏否定了杜預對典章制度的闡釋；同樣的，丁晏也以他對杜預人品的掌握，斷定杜預在具體疏解上的粗獷。丁晏以極大的篇幅，統整了杜預攘竊服虔的心血，並批評道：

34 丁晏：《左傳杜解集正》，卷2，《續修四庫全書》，冊128，頁202。

左傳杜氏《集解》序，獨遺服氏之名，實多勦取服氏攘爲己注。……服氏之學，當時盛行東晉，已置博士，不容遺棄其名。竊嘗反覆考之而確知杜氏之竊取服說，攘爲己注，故有意沒其名氏，其居心之詭秘，深可鄙也。今服注之僅有存者，其說多與杜同。行同竊賊，已露真贓。³⁵

先不論西晉時人對於學術徵引的方式嚴謹度爲何，杜預所以未標舉服虔之名，亦有可能是服注爲當時主流，人皆知之，不須煩徵。不過，杜注竊用服說，最少還是抄襲了有價值的注疏。但若提及杜預所接受的另一批注解，那則是臭不可聞，原因也很簡單：

杜預《左傳注》阿附王肅，說曰：嘗覽杜預《左傳注》多違賈、服而從王肅，心竊疑之。……晉武帝，王肅之外孫也。泰始之初定，南北郊祭，一地一天，用王肅之義。杜君身處晉朝，共遵王說，始悟王肅爲文王皇后之父。杜氏仕武帝時，阿諛其說，則諂附之小人也。³⁶

因爲杜預知曉王肅地位非同人臣，是以注《左氏》時，多曲從王說，頗示媚態。丁晏對此深表不齒，也逐條標舉杜注中依從王說，其中雖確實不乏杜預阿從之顯證，但核實而言，也有許多批評是以偏概全。如隱元年“都城過百雉”條，丁晏注云：

杜注：“一雉之牆，長三丈。”依王肅說“三丈爲雉”，不用戴《禮》《韓詩》“雉長四丈”之說。³⁷

又如襄二十七年《傳》“以誣道蔽，諸侯罪莫大焉。”疏云：“服虔作斃、王肅作蔽。

³⁵ 丁晏：《左傳杜解集正》，卷1，《續修四庫全書》，冊128，頁184。

³⁶ 同上，頁196。

³⁷ 同上。

當如王爲蔽，掩之也。”³⁸一雉究竟長度爲何，或許因時制而有所變，亦有可能所見文獻證據不同而有異說，此尚可不論。但如“以誣道蔽”之“蔽”，孔穎達《疏》解釋服、王二本不同，而杜預從王本做“蔽”，是較合本文之訓釋。丁晏卻以深責杜預無行爲由，貶杜說爲牴繆，寄言“後之學者誠能挾賈、服之微言，黜杜氏之曲學，亦可謂善讀《左氏》者歟。”

如果從漢學的角度來說，丁晏所抨彈處，不外是杜解攘竊他人學術成果、在考據訓詁上未能師從漢說而失真，此本是可供公評之事，如顧炎武、惠棟所駁正，並未上升至人身攻擊的層次。然《集正》所反對的深層理由，往往並非是從客觀證據出發，以誅心的方式對其訓釋提出質疑、乃至全面否定。

以方法論的層次而言，漢學之所以爲後世所稱道，不只是嚴謹縝密的研究方式，而是在“於正統樸學的原旨是誠心做客觀學問，他們既反對主觀意志對學問的干預，也反對學問對社會政治的干預。”³⁹這樣客觀理性的態度，實是中國傳統學術極爲特殊的風景。然而宋學之態度、目的，則是致力於義理的追求與掌握，欲以此有功於身心、有益於社稷；兼之在學理上，承認了先驗的道德，遂也發展出帶有主觀意味的知識論，以道德匡範知識，使知識服務於道德，相較於漢學的獨立性知識，宋學更具有傳統經世致用的意味。在二者屬性有如此巨大的差異下，要進行所謂的漢宋調和，確實是不太可能公平的兼採所長，更多的現實情況，往往不是陳澧、朱一新式的成爲漢學思緒的延續，講究“訓詁明而義理明”；就是如丁晏般的“以義理正訓詁”，使宋學的價值觀成爲規範漢學內容或知識的標準。

四、以宋學正漢學的思想史意義

漢宋調和論者，往往有鑑於漢學泛濫訓詁，終究失去人間煙火氣息，因此有思以致用之學救正。隨著時代推移，晚清局勢陵夷，學須致用的呼聲也漸次

³⁸ 丁晏：《左傳杜解集正》，卷1，《續修四庫全書》，冊128，頁196。

³⁹ 李海生：《樸學思潮》，尹繼佐、周山主編：《中國學術思潮史》（上海：上海社會科學院出版社，2006年），卷7，頁581。

高漲，終轉出晚清今文學高喊通經致用。調和論者，即是介於乾嘉漢學與晚清今文學兩股思潮的中間轉型產物。⁴⁰

漢宋調和最理想的狀況，是正訂了文字典章的真實意涵，從而完成由字詞到典籍的義理發揮；而此義理，又能完全貼合字詞的訓釋。

只是無論義理的發揮或實踐，皆是帶有高度的主觀性；而字詞的訓釋，又必須遵從客觀的要求，兩者在結合上確然有不可調和處，這也難怪調和論者多是執一以御萬，各有所偏。然而百年來的漢學發展，已讓學術界確立的某種標準，即不是窮通詁訓且足以証諸經史的學問，則不能服衆。因此漢宋調和論者無論多麼推崇宋學義理之精微，多麼強調義理有經世濟民之用，仍然必須以漢學所形塑的學術論述方式進行闡述，否則即不見用於世。在這種強大的學術慣性驅使下，調和論者也必須使用訓詁考據的方式，進行義理的陳說。可是如同陳澧所示，考據釋字，定則定矣，很難再義理上有所寸進，是以其慨嘆：

訓詁考據有窮，義理無窮，“終風且暴”訓爲“既風且暴”，如是止矣！“學而時習之”“何必曰利”，義理愈紬繹愈深，真無窮矣！⁴¹

客觀的知識要推進至主觀的道德義理、甚至是形而上的解釋，確實有其侷限。因此丁晏《集正》的作法，便可看作是漢宋調和論者在方法論的實踐擴充。如果“訓詁明而後義理明”，即是“漢學通宋學”；那麼丁晏所採用的方式，則可說是以宋學匡限漢學的方式，只是其表現形式，並非採用宋儒取經傳一二語以爲論，而是先行拿捏義理，進而進行主觀考據：合於義理者存，不合於義理者則變換其詁訓。

更重要的是，丁晏對“義理”二字的重建，是回到宋儒所講究的傳統模式，以義理於讀書窮理可得，亦可於生活中體貼得：

40 詳可參嚴壽澂：《嘉道以降漢學家思想轉變一例——讀丁晏〈頤志齋文集〉》，《近世中國學術思想抉隱》（上海：上海人民出版社，2008年），頁244—265。

41 陳澧：《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》1931年第3期，頁185。

聖人憂世之深，不得已假之爻象，以自明其用世之學，故嘗論經之切於人事者莫如《易》。伊川程子深得此旨，不爲空虛無用之延，其論洞中事理，明白純粹，使人易曉而亦易行，上自君德治體，下至日用行習之事，莫不講明而切究之。若其言近指遠，垂戒至深，雖或不與經義相比，然味其遺說，可以考見義理，有裨實用，即以是爲聖人之心可也。舍其實用而高語玄虛，與夫侈談象數，庸有當於聖人之心乎？⁴²

所謂“不與經義相比，然味其遺說，可以考見義理”，而且這些義理貫串一切，“上自君德治體，下至日用行習之事”，都可講明切究。延續著如此的思路，丁晏才順理成章的從品評人物出發，從人格高低來決定其掌握義理之正邪，從而去取其中的訓詁考據。而杜預就是在丁晏的人品決定論此一預設下，成爲般亂聖學的罪魁禍首；而人品有疵，自然也就說明其詁訂不精。是以當丁晏指摘杜預竊奪服虔之說、阿附王肅之解時，丁晏自然也就可以出手破邪顯正。這是從藉由重申漢宋調和論的理由，以提昇宋學經典詮釋價值的第一層意義。

另一方面，漢學發展之初，爲了與宋學辯駁而大量進行的辨訂真僞，藉由證明其“僞”，方能引申至義理之“非”。“是非”與“真僞”往往被等量齊觀，此是中國文獻學上的另一個強大慣性：只要是假的，則其中的義理亦是錯的。《古文尚書》、十六字心傳的考辨，⁴³就是這種價值意識的直接體現。在漢學的方法論中，要辨識典籍是否真僞，除了多方反覆進行考訂外，不可亦不能其他的證明方式，否則即是自棄於客觀理性，違背“一空依傍”的原則。然而，在漢宋兼采論者的方法視野中，還存在著從品格道德角度出發的驗證方式，一如丁晏評判杜預《春秋釋例》之不可信。同樣的思路邏輯，在丁晏另一名著《尚書餘論》中亦可采見：

42 丁晏：《答吳春畦書》，轉引自曹天曉：《清儒丁晏年譜》（南京：南京師範大學中國語言文學系碩士論文，2018年），頁66。

43 關於真僞、是非聯繫的思想史意義，可參葛兆光：《是非與真僞之間：關於〈大乘起信論〉爭辯的隨想》，《讀書》1992年第1期，頁70—77。

鄉先生閻潛丘徵君著《尚書古文疏正》，抑黜偽書，灼然如晦之見明，今與吳澄《書纂言》、梅鷟《尚書考異》，並著錄於《四庫》。古文之偽，至我朝而大著於世，晚進後生，皆知古文之爲贗鼎矣。顧徵君每云梅賾作偽，古文雅密，非梅氏所能爲也。愚考之《家語後序》及《釋文》《正義》諸書，而斷其爲王肅偽作。……近世有惠松崖、王西莊、李孝臣諸先生，頗疑偽《書》作於王肅，而未能暢明其旨。愚特著論以申辨之，繼諸先生之後也。……真古文久佚不傳，今所傳漢孔氏《書傳》及《論語注》《孝經傳》，皆王肅依託爲之者也。⁴⁴

丁晏在《自叙》中，總結了清代考證偽《古文尚書》的歷程，承認了前人的功績，但惠棟、王鳴盛、李惇等漢學家，雖然有疑王肅是偽《古文》之作者，但終究未能窮底溯源的證成，丁晏此書的工作即是接手完成這未竟之業。而其超邁先賢的辦法，則是從王肅的人格下手。在《尚書餘論》中，丁晏蒐羅足資證明王肅偽作的資料，並分爲二十三條。其中最重要的一、二條，是論證《家語》《孔叢子》爲王肅偽造，說明王肅已有前科。而第四條則說明《古文尚書》大行於西晉，原因在於王肅爲晉武帝外祖，是王肅藉由皇室姻親的特殊地位，使其偽作得行於世。其餘如三、五、六條，則是透過杜預、皇甫謐之徵引，證明王肅作偽之時間。自七條以後，則是採用漢學的方法進行考據。⁴⁵

《餘論》的第一、二、四之三條辨正，是丁晏頗異於前人之處，也是其自信能“發奸摘伏、窮其隱微”的堅實論據。而這背後思路，仍與其《集正》論證杜預注說不可信是同一邏輯。

所以，丁晏雖然在漢宋調和的理想上，是希望漢學考據與宋學義理能夠互爲表裏，相互支撐以登聖賢之堂奧；但落實在經典疏解上，他卻大量採用“義理，爲訓詁之標準”的方式，究其實則是以宋學正漢學，以主觀影響了客觀研究方式，成爲主觀考據的使用者。

44 丁晏：《尚書餘論自叙》，徐世昌等編纂：《清儒學案》，卷160，頁6208—6209。

45 相關敘述可參虞萬里：《以丁晏〈尚書餘論〉爲中心看王肅偽造〈古文尚書傳〉說——從肯定到否定後之思考》，《中國文哲研究集刊》第37期（2010年9月），頁131—152。

站在現在的研究水平來看，丁晏這種以宋學正漢學的方法，實是禁不起檢証。然而其實踐方法，確實是在漢宋調和論者中獨樹一幟。再者，其於清晚期的學術場域中，具有相當程度的影響力，如《尚書餘論》所主張的王肅偽造《古文尚書》說，便喧騰一時。⁴⁶ 而透顯於其著作間的學術方法，也很難讓人不聯想到晚清今文學如廖平、康有為、皮錫瑞。他們與丁晏之間，都同樣有著主觀考據的學術表現，也同樣是具備著某種義理前見進行經典文字訓解，亦因此往往強古人以就我。尤其是康有為《新學偽經考》，其中力主劉歆偽造古文經以暗助王莽，是以古文經學為必不可信的邏輯，實極似丁晏攻王肅、杜預之理由；而廖、康、皮對經典之訓釋，亦是先有一套今文家微言大義之說橫亘於胸，而於主觀中行考據之事，亦雷同於丁晏《集正》審杜注孔疏之言。

由此而言，丁晏此種漢宋調和論者所採用的“兼採”，實是乾嘉漢學之於晚清今文學之間重要的方法過渡。其中宋學的組成部分，提供了晚清今文學者在追求微言大義的方法啓示。尤其是義理不只是從書本中取得，也可從他處得到，轉而成為學者檢驗書中文字的絕對標準這種論調。這雖然頗近心證，但觀今文學者用語，往往是同樣的宋學式發言。如皮錫瑞言之再三的“必以經為孔子作，始可以言經學；必知孔子作經以教萬世之旨，始可以言經學”。⁴⁷ 或是康有為強言必知古文經為劉歆偽作、必知孔子有素王之志，方可以讀經云云。皆是強調心中須有義理、有宗旨，爾後乃可以讀經，乃可上求微言大義；這套論辭，實際上也就是“理明而詁以精”，以心中義理繩範經籍。

從釋經方法論的角度出發，漢宋兼采、調和論的出現，實是為補漢學之失，遂重新回憶起“通經”的根本目的，讀經之旨在於有用於身心，通經可經世濟民，有功於國家社會。那麼就不能以通訓詁、明典章為止境，還需要去檢驗其中的義理以致其用、以其義理證於經訓。搖身一變，即是晚清今文學通經致用、變法改制等口號。

46 丁晏除“偽《古文尚書》為王肅偽作”說外，其考辨《孝經》鄭注、《家語》《孔叢子》為偽作諸說，亦頗流行。康有為即有取丁晏考《孝經》為說。見氏著：《新學偽經考》（香港：三聯書店，1998年），頁99。

47 皮錫瑞撰，周予同注：《增注經學歷史》（臺北：藝文印書館，2004年），頁11。

五、結 語

漢宋兼采或調和論的出現,往往徑被視作清代漢學方法的一次反省,甚至是對經學通經致用價值的重新呼籲,但確實罕有學人對這種經學方法深入考察;或僅是從陳澧、朱一新等提倡者的思考進行理論建構。因此忽略了理論建構與實際操作的距離。丁晏就是個極佳的案例,丁晏本人對漢宋調和的理論具有極大自信,但在真實進行《左傳杜解集正》的撰著時,卻不可避免地出現了以先驗主觀去框定客觀知識的行為。這確實是與其強調“訓詁者,義理之本根;義理者,訓詁之標準”的雙向進程有所落差。

此種以此駁彼的學術表現,並不是丁晏有意爲之,而是肇因於漢宋學在詮釋方法建構上的根本差異。漢宋學對知識來源的認知、對知識性質的定位,有著本質上不能調和的屬性;是以無論是兼採或調和的主張,在落實時將必然出現架構於一側的作法。

然而,從釋經方法論的層面來說,無論是“以漢學通宋學”或者是“以宋學正漢學”,都必須將其置入乾嘉漢學至於晚清今文學的脈絡中觀察,才能清楚說明調和論方法的價值。調和論者鋪平了主觀考據的道路,緣飾以“義理者,訓詁之標準”等宣言,將本來近於客觀的考據內容,一變而爲替主觀義理張目的注腳。而在調和理論上的方法實踐,更是建構出特定模式的解經思路。漢學陣營裏,對《古文尚書》等一眾典籍皆多有考辨,但多只是停留在文獻上的證據,架構出相對客觀的經學視角。但調和論者將具備強烈主觀性質的宋學,重新“調和”進經典詮釋後,便如同宣告學者只要具備特定的知識論述模式,便可自由進出於兩套不同的學術價值體系。如丁晏以誅心之論,於《集正》斥杜預;《餘論》則貶王肅,主要都是從人品的角度提出辯難,原心定罪下,即以此數人爲非聖無法、淆亂經籍之罪人;其後康、廖、皮等今文名家,皆是取此路徑,以微言大義爲義理,進行經典的解構與重構。其核心論述在於先攻劉歆爲詛新莽而造古文、再責杜預爲司馬氏飾而亂《春秋》,詆斥古文而爲今文經學張目。此種思路,實可追溯至漢宋調和論所重建的思考邏輯,經典詮釋亦由客觀游離至

主觀，為晚清今文學的主觀論述提供了合理性與典範意義，因此摧發中國學術史迎來另一次巨變的高潮。

（作者：北師港浸大中國語言文化中心助理教授）

引用書目

(一) 專書

1. 丁晏：《左傳杜解集正》，《續修四庫全書》，冊 128。上海：上海古籍出版社，1995 年。
2. 皮錫瑞撰，吳仰湘點校：《經學通論》，北京：中華書局，2018 年。
3. 皮錫瑞撰，周予同注：《增注經學歷史》，臺北：藝文印書館，2004 年。
4. 朱一新：《朱一新全集》，上海：上海人民出版社，2017 年。
5. 李海生：《樸學思潮》，尹繼佐、周山主編：《中國學術思潮史》，卷 7。上海：上海社會科學院出版社，2006 年。
6. 杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001 年。
7. 阮元：《擘經室集》，北京：中華書局，2006 年。
8. 姚文田：《邃雅堂集》，《續修四庫全書》，冊 1482。上海：上海古籍出版社，1995 年。
9. 徐世昌等編纂：《清儒學案》，北京：中華書局，2008 年。
10. 康有為：《新學偽經考》，香港：三聯書店，1998 年。
11. 張之洞撰，范希曾補正：《增訂書目答問補正》，北京：中華書局，2011 年。
12. 梁啟超：《清代學術概論·中國近三百年學術史》，臺北：里仁書局，2002 年。
13. 陳澧撰，鍾旭元等點校：《東塾讀書記》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
14. 陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2010 年。
15. 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2018 年。
16. 趙爾巽等撰，啟功等點校：《清史稿》，北京：中華書局，2015 年。
17. 劉師培：《儀徵劉申叔遺書》，揚州：廣陵書社，2014 年。
18. 錢大昕撰，呂友仁點校：《潛研堂集》，上海：上海古籍出版社，2009 年。
19. 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，2005 年。
20. 戴震，湯志鈞校點：《戴震集》，北京：中華書局，2015 年。
21. 顧炎武撰，華忱支點校：《亭林詩文集》，北京：中華書局，1983 年。

(二) 論文

1. 姜廣輝：《“宋學”、“理學”與“理學化經學”》，《義理與考據——思想史研究中的價值關懷

- 與實證方法》，北京：中華書局，2010年，頁456—494。
2. 徐復觀：《清代漢學論衡》，《中國思想史論集續篇》，上海：上海書店出版社，2004年，頁336—377。
 3. 曹天曉：《清儒丁晏年譜》。南京：南京師範大學中國語言文學系碩士論文，2018年，頁57、66、82。
 4. 陳澧：《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》1931年第3期，頁174—214。
 5. 葛兆光：《是非與真偽之間：關於〈大乘起信論〉爭辯的隨想》，《讀書》1992年第1期，頁70—77。
 6. 虞萬里：《以丁晏〈尚書餘論〉為中心看王肅偽造〈古文尚書傳〉說——從肯定到否定後之思考》，《中國文哲研究集刊》第37期（2010年9月），頁131—152。
 7. 嚴壽澂：《嘉道以降漢學家思想轉變一例——讀丁晏〈頤志齋文集〉》，《近世中國學術思想抉隱》，上海：上海人民出版社，2008年，頁244—265。

**A Contradiction in the Reconciliation
of the Han Learning and Song Learning :
The Methodology and Significance
of Ding Yan's *Collective Commentaries
on Du Yu's Exegesis on the Zuo Tradition***

Chen Hao Che

(Assistant Professor , Chinese Language and Culture Center ,
BNU-HKBU United International College)

Abstract

The theory of reconciling Han Learning and Song Learning debuted as a mediator of the Philologist School of the Qianlong – Jiaqing (1735 – 1820) era and the School of New Text of the late Qing (1840 – 1912) eras. Most of its proponents allegedly adopted the advantages of each school. However, notably in their exegeses of the Confucian classics, these scholars tended to be in favor of only one school. Although Ding Yan (1794 – 1875) declared “understanding Song Learning based on Han Learning,” in his *Collective Commentaries on Du Yu's Exegesis on the Zuo Tradition* (*Zuozhuan Dujie jizheng*), for example, he actually realized an academic mode of “subjectively textual” by “correcting the Han Learning based on Song Learning.” He went against the century-old tradition of Han Learning, but inspired the dimension of discourse on method for the later New Text Confucianism in Late Qing times.

Keywords: Ding Yan, Textual Criticism, reconciliation of Han Learning and Song Learning, Methodology for the Study of Confucian Classics