

漢代今、古學之爭的再認識

——以賈逵與《公羊》之爭為例

郟積意

復旦大學歷史系博士候選人
福建師範大學中文系副教授

關鍵字：漢代 今文學 古文學 賈逵 《左傳》 《公羊傳》

一、引言

在漢代經學史上，劉歆與太常博士之爭常常成為人們注意的焦點，而其他幾次爭論卻較少引起人們的注意。其中的緣由，一方面是由於史料殘缺的緣故，如第二次《公羊》與《左傳》之爭，范升與陳元的辯駁除了《後漢書》的粗略描述外，就找不到其他相關的記載了；另一方面更重要的，有學者把漢代今、古學的爭論歸結為立博士官的問題¹，因而根據劉歆與太常博士的爭論，就可大體推測其他幾次爭論的意義。現在看來，此種認識以及由此形成的研究框架，對於深入理解漢代經學史，無疑會有所妨礙。只要考慮到漢代《春秋》學之爭的具體情形，就會發現，今、古學的爭端不僅關涉到立博士官的問題，也關涉到義理長短的比較問題。儘管這兩方面頗有聯繫，但其側重點畢竟有所不同。以賈逵的《左傳》學為例，在他入講白虎觀、雲臺後，受章帝之詔，作「《左氏傳》大義長於

¹ 葛兆光在《中國思想史》第一卷中提到：「關於今古文經學的爭論，更多的是其能否立於學官的問題，雖然他們之間有學術風格與技術上的不同，但是在漢代思想史的角度來說，並不存在太重要的意義。」見葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，1998年），頁414註1。

二傳者」²，即可見出此種經學之爭的轉變。而何休在〈公羊傳解詁序〉中曾提到把反對賈逵《左傳》學及伸張《公羊》大義作為其研究的主要目標之一，亦可推知他的學術重心已不關注立博士官的問題，而是如何在義理方面從事更為有效的建設性工作。此外，何休的《左氏膏肓》、《公羊墨守》、《穀梁廢疾》與鄭玄的《箴膏肓》、《發墨守》、《起廢疾》關於《三傳》的爭論更與立博士官毫無關係，而純粹是義理範圍內的長短較量。

在此意義上說，考察漢代的今、古文之爭，除了爭立博士官值得重視外，還應注意到今、古學在義理方面的歧異。而如果我們把目光轉向義理層面時，就會發現，有些問題與其說是由於今、古學的分歧所致，不如說是經學家出於表明自己學說合理性的心理而有意為之。因此學者們有時借助對方的學說，有時也篡改對方的觀點，從而讓對方陷入荒謬的境地，也十分常見。在此情形下，漢代的今、古學之爭並不總是意味著學說之間的截然對立，而必須考慮到人為的因素。在賈逵與《公羊》學的論爭過程中，此種人為因素表現得尤其明顯。考慮到賈逵的學術立場在一定時候又認同《公羊》學，這種矛盾的情形無疑為漢代今、古文之爭提供了另一種反思的視角。如果說，漢代今、古文之爭涉及不同學派之間的對立，那麼，經學家立場的游移現象又該如何解釋呢？對這一問題的追問，必然要牽涉到對漢代經學史的重新審視。

二、賈逵與古學

賈逵，東漢經古文學大師，其《左傳》學的淵源可追溯到劉歆。《後漢書·賈逵傳》提到賈逵之父賈徽「從劉歆受《左氏春秋》，兼習《國語》、《周官》，又受《古文尚書》於塗暉，學《毛詩》於謝曼卿，作《左氏條例》二十一篇」，而賈逵「悉傳父業」³，可知他的《左傳》學與劉歆的淵源關係。賈逵的《左傳》學在一定程度上也是與《公羊》較量的產物⁴。對此，周予同先生已經

² [宋] 范曄撰，[唐] 李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷36〈鄭范陳賈張列傳〉，頁1236。

³ 同前註，頁1234-1235。

⁴ 何休〈公羊傳解詁序〉提到《春秋》學者有「倍經任意反傳違戾者，……至使賈逵緣隙奮筆，以為《公羊》可奪，《左氏》可興」，徐彥《疏》云：「莊、顏之徒，說義不足，故使賈逵得緣其隙漏，奮筆而奪之，遂作《長義四十一條》云：『《公羊》理短，《左氏》

把李育和賈逵之爭視爲漢代今、古學之爭的第三次代表⁵，不過，周先生對李、賈之爭的體情形較少陳說。並且，迄今爲止，有關賈逵與《公羊》學之爭的具體情形，也未見其他著述，因而這還是一個值得深入探討的問題。

現存賈逵的《左傳》學著作已基本遺佚，馬國翰《玉函山房輯佚書》輯有《春秋左氏傳解詁》二卷，其史料依據主要來自孔穎達《左傳正義》。另有《春秋左氏長經章句》一卷，主要依《後漢書》本傳。此外，清代學者李貽德《春秋左傳賈服注輯述》及劉文淇《春秋左氏傳舊注疏證》不僅在史料的搜集上有所拓展，而且對賈逵的說法還有細緻的梳理，對後人理解賈氏學幫助甚大。

關於賈逵《左傳》學的主要特點，首先應該注意的是賈逵釋《左傳》與《周禮》的關係。這點在劉歆的《左傳》學中已經有所顯露。如劉歆在解釋隱公四年經書「公及宋公遇于清」時認爲，「遇」爲冬遇之禮，即以《周禮》爲據⁶，而賈逵則直接承繼了這一觀點⁷。賈逵的《春秋左氏傳解詁》還提供了許多這方面的例子。比如，《左傳》隱公元年云：「都城過百雉，國之害也。」賈逵以爲，雉長三丈。此處「雉」爲城牆面積的計算單位，賈逵只計長度，沒有提到高度，由下文可以推出雉長三丈、高一丈。賈逵的說法即與古學相吻合。孔穎達《左傳正義》引許慎《五經異義》云：「《戴禮》及《韓詩》說，八尺爲板，五板爲堵，五堵爲雉。板廣二尺，積高五板爲一丈。五堵爲雉，雉長四丈。古《周禮》及《左氏》說，一丈爲板，板廣二尺。五板爲堵，一堵之牆，長丈高丈。三堵爲雉，一雉之牆，長三丈高一丈。以度其長者用其長，以度其高者用其高也。」⁸據此描述，則《戴禮》、《韓詩》與《周禮》關於「雉」的計量區別，首先取決

理長。』意望奪去《公羊》而興《左氏》矣。」見〔清〕阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），下冊，頁2190-2191，以下《十三經注疏》皆用此版本。

⁵ 周予同：《經今古文學》，收入朱維錚編：《周予同經學史論著選集》（增訂本）（上海：上海人民出版社，1996年），頁13-14。

⁶ 《周禮·春官·大宗伯》云：「春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇。」又《秋官·大行人》云：「春朝諸侯而圖天下之事，秋覲以比邦國之功，夏宗以陳天下之謨，冬遇以協諸侯之慮。」見阮元校刻：《十三經注疏》，上冊，頁759下、890上。

⁷ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁1725上。案：《公羊傳》解云：「遇者何？不期也。一君出，一君要之也。」而《穀梁傳》解云：「遇者，志相得也。」二者都不以「遇」爲「冬遇」之禮。何休《解詁》云：「古者有遇禮，爲朝天子若朝罷朝，猝相遇于塗，近者爲主，遠者爲賓，稱先君以相接，所以崇禮讓，絕慢易也。」（頁2205上）何休此處古遇禮，顯然與《周禮》「冬遇以協諸侯之慮」有異。

⁸ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁1716上。

於板的長度，其次取決於三堵爲雉還是五堵爲雉。如果以今天的術語來計算，則《戴禮》、《韓詩》認爲，一板的面積爲 3×16 方丈，而《周禮》、《左氏》說則認爲一板面積爲 3×2 方丈，依此計算，前者一堵的面積爲 3×8 方丈，後者一堵的面積爲一 方丈。另外，今學以五堵爲雉，故「雉」的面積爲四方丈，上引「雉長四丈」後當另加「高一丈」之文。古學以三堵爲雉，則「雉」的面積即爲三方丈，故云「一雉之牆，長三丈高一丈」。《公羊傳》定公十二年云：「雉者何？五板而堵，五堵而雉，百雉而城」，何休《注》云：「八尺曰板，堵凡四十尺。」何氏並云「雉長二百尺」，百雉之牆爲「二萬尺」，則何休也和賈逵一樣，只計長度，不提廣度。不過，從以上的述來看，賈逵的「雉長三丈」，即意謂雉方三丈，何休的「雉長二百尺」，相當於雉方四丈⁹。

雉爲三丈或四丈的不同，是今、古學在古代禮制上分歧的體現。賈逵以《周禮》或《古左氏禮》作爲解說的基礎，說明他在這一問題上與《公羊》學有異。

⁹ 雉方四丈還是三丈的問題，鄭玄也專門討論過，但顯得模稜兩可。特別是，鄭玄從都城的面積下推百雉之面積，發現古學關於雉的表述並不一致。《詩·小雅·鴻雁·疏》引鄭玄《駁異義》云：「《左氏傳》說鄭莊公弟段居京城，祭仲曰：『都城過百雉，國之害也。先王之制，大都不過三國之一，中五之一，小九之一。今京不度，非制也。』古之雉制，書、傳各不得其詳。今以《左氏》說鄭伯之城方五里，積千五百步也。大都三國之一，則五百步也。五百步爲百雉，則知雉五步。五步於度長三丈，則雉長三丈也。雉之度量於是定可知矣。」（同前註，上冊，頁 432 上）鄭玄在此推導出雉長三丈的結論，顯然是建立在以鄭國伯爵方五里的基礎上。古制六尺爲步，三百步爲一里，鄭之國都爲五里，即千五百步，則大都三國之一，即爲五百步。五百步爲百雉，則可推出雉爲五步或三丈的結論。鄭玄《禮記·坊記·注》云「高一丈長三丈爲雉」，仍以《左傳》及《周禮》說爲准，不過，這種計算在鄭玄的另一處表述中又有變化，原因在於對邦國之城的里數有不同說法。《周禮·春官·典命》云：「上公九命爲伯，其國家、宮室、車旗、衣服、禮儀，皆以九爲節；侯伯七命，其國家、宮室、車旗、衣服、禮儀，皆以七爲節；子男五命，其國家、宮室、車旗、衣服、禮儀，皆以五爲節。」鄭玄《注》云：「國家，國之所居，謂城方也。公之城蓋方九里，宮方九百步，侯伯之城蓋方七里，宮方七百步；子男之城蓋方五里，宮方五百步。」（同上，頁 780 中）此處所言「侯伯之城蓋方七里」，就與上述鄭國伯爵方五里的說法相矛盾。若據鄭國方七里的面積計算，則可推出雉爲七步或方四丈二尺的結論，與雉方三丈的說法相矛盾。此種矛盾顯然因於對都城的面積並無共識。又如，《尚書·無逸傳》云：「古者百里之國，九里之城。」鄭玄《注》云：「玄或疑焉。《周禮·匠人》『營國方九里』，謂天子之城。今大國與之同，非也。然則大國七里，次國五里，小國三里之城，爲近可也。或者天子實十二里之城，諸侯大國九里，次國七里，小國五里。」故賈公彥《疏》云：「鄭自兩解不定。」（同上）。總之，古學對雉的看法也不一致，但賈逵以雉爲三丈，可知他的學說與今文學的差異。

今、古學關於「雉」的不同計算，不僅是度量意義上的差異，實質上還關涉到古代諸侯是否遵循禮制的問題。雖然在觀念上，《公羊》學也認同「都城過百雉，國之害」之說¹⁰，但如果根據上述的計算，則今學的城牆面積為四百方丈，而古學的城牆面積為三百方丈。因此，判斷諸侯是否逾制的標準也就不同。

不過，應該看到，在堅持古學的立場上，必須考慮到《周禮》與《古左氏禮》在一些問題上的分歧，而賈逵有時依據的是《古左氏禮》而非《周禮》，如下面對盟會之期的解釋。

《左傳》昭公十三年云：「明王之制，使諸侯歲聘以志業，間朝以講禮，再朝而會以示威，再會而盟以顯昭明。」賈逵《注》云：「朝天子之法。」¹¹ 賈氏此注即關涉到朝聘的行期年限。據《左傳》此說，則可推知賈逵的「朝天子之法」即為十二年八聘、四朝、再會、一盟。杜預《注》云：「歲聘以修其職業。三年而一朝，正班爵之義，率長幼之序。……六年而一會，以訓上下之則，制財用之節。十二年而一盟，所以昭信義也。凡八聘四朝再會，王一巡狩，盟于方嶽之下。」¹² 但今文學的觀點卻與此不同。《禮記·王制》云：「諸侯之于天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。」何休在桓公元年《解詁》中也提到「比年使大夫小聘，三年使上卿大聘，……五年一朝」¹³。這種情形與上述雉的分歧相似，也牽連到對經文的不同解釋效果¹⁴。許慎在《五經異義》中認為「《公羊》說為虞夏制，《左氏》說為周禮」。不過，鄭玄《駁五經異義》反駁許慎云：「三年聘，五年朝，文、襄之霸制。《周禮·大行人》『諸侯各以服數來朝』，其諸侯歲聘、間朝之屬說無所出。」¹⁵ 由此看來，所謂十二年八聘、四朝、再會、一盟之說並非出於《周禮》，而是出於《古左氏禮》，因為《周禮·秋官·大行人》云：「邦畿方千里，其外方五百里謂之侯服，歲壹見，其貢祀物。又其外方五百里謂之甸服，二歲壹見，其貢嬪物。又其外方五百里謂之男服，三歲壹見，其貢器物。又其外方五百里謂之采服，四歲壹見，其貢服物。又

¹⁰ 如《公羊傳》定公十二年云：「孔子行乎季孫，三月不違，曰：『家不藏甲，邑無百雉之城。』於是帥師墮，帥師墮費。」

¹¹ 《禮記·王制·疏》，見阮元校刻：《十三經注疏》，上冊，頁1328中。

¹² 同前註，下冊，頁2071下。

¹³ 同前註，頁2212下。

¹⁴ 如桓公元年經書「鄭伯以璧假許田」，《公羊》與《左傳》的解釋並不相同，其中就關涉到「時朝」即朝聘行期的不同理解。

¹⁵ 見阮元校刻：《十三經注疏》，上冊，頁1328上。

其外方五百里衛服，五歲壹見，其貢材物。又其外方五百里謂之要服，六歲壹見，其貢貨物。」依此統計，則十二年之間，侯服比年朝。甸服二年、四年、六年、八年、十年朝。男服三年、六年、九年朝。采服四年、八年朝。衛服五年、十年朝。要服六年朝。十二年，六服從王巡狩。孫詒讓認為「此蓋周之正法」¹⁶。

雖然以上的表述說明賈逵對朝聘行期的看法與《周禮》有所不同，但若與《公羊》學相對照，則他所依據的《左氏》古禮依然可以見出與今文學的歧異。作為提倡《左傳》的學者，賈逵的許多觀點來自《周禮》或《古左氏禮》是不足為奇的。問題在於，在賈逵的《左傳》學中，就整體的傾向性而言，還有許多例證說明賈氏學與《公羊》、《穀梁》有相同之處，有時賈逵甚至照搬《公羊》、《穀梁》的觀點，從而使得他的《左傳》學立場不能一以貫之。特別是，當賈逵親自參與了《左傳》與《公羊》的論爭時，此種立場游移的例外情形，無疑為今、古文之爭製造了某種理解的障礙。為釐清這一問題，有必要對賈逵與《公羊》學的關係作簡要的介紹。

三、賈逵與今學

有關賈逵與今學的聯繫，最值得注意的是，賈逵有意放棄《左傳》學說而採納《公羊》的觀點。如襄公十六年經書：「三月，公會晉侯、宋公、衛侯、鄭伯、曹伯、莒子、邾子、薛伯、杞伯、小邾子于澗梁。戊寅，大夫盟。」對此經文的解釋，《左傳》與《公》、《穀》的立場極為不同。賈逵採用的則是《公羊》的觀點。

按照《左傳》的描述：「晉侯與諸侯宴于澗，使諸大夫舞，曰：『歌詩必類。』齊高厚之詩不類，荀偃怒，且曰：『諸侯有異志矣。』使諸大夫盟高厚，高厚逃歸。於是叔孫豹、晉荀偃、宋向戌，衛甯殖、鄭公孫蠆、小邾之大夫盟，曰：『同討不庭。』」¹⁷ 據此，則諸大夫欲盟高厚，高厚逃歸而大夫共盟，非大夫自盟，故經文之意並非譏大夫專權。杜預《注》云：「不書高厚，逃歸故也。……諸大夫本欲盟高厚，高厚逃歸，故遂自共盟。鷄澤會重序諸侯，今此間

¹⁶ 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），第12冊，頁2975。

¹⁷ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁1963上。

無異事，即上諸侯大夫可知。」¹⁸然而，《公》、《穀》二傳的著眼點恰恰在於譏大夫專權。《公羊》云：「諸侯皆在是，其言大夫盟何？信在大夫也。何言乎信在大夫？刺天下之大夫也。曷為徧刺天下之大夫？君若贅旒然。」《穀梁》亦云：「淝梁之會，諸侯失正矣。諸侯會而曰大夫盟，正（應作政）在大夫也。諸侯在而不曰諸侯之大夫，大夫不臣也。」何休《解詁》云：「故書大夫盟，不言諸侯之大夫者，起信在大夫。」¹⁹由此看來，是否譏大夫專權的分歧，即源於對「大夫盟」的不同理解。雙方均援引襄公三年的經文作為各自論說的依據。

《春秋》襄公三年云：

六月，公會單子、晉侯、宋公、衛侯、鄭伯、莒子、邾婁子、齊世子光。
己未，同盟于鷄澤。陳侯使袁僑如會。戊寅，叔孫豹及諸侯之大夫，及陳袁僑盟。²⁰

這段經文如果與襄公十六年的經文相對照，則最末一句「戊寅，叔孫豹及諸侯之大夫，及陳袁僑盟」無疑是解釋的重點。《公羊》解云：「曷為殊及陳袁僑？為其與袁僑盟也。」《解詁》云：「不重出地，有諸侯在，臣繫君，故因上地。」²¹根據何休的解釋，經文「及陳袁僑盟」下省略「于鷄澤」，是因為諸侯本在鷄澤，大夫之盟係受命於君，故叔孫豹與諸大夫之盟必在鷄澤，所謂「臣繫君，故因上地」即因此而發。何休之意，經文之所以「省地」，正體現了權在君主的正當性。據此原則，則上文襄公十六年經書「大夫盟」也就不存在著權移大夫之意。但何休《注》云：「據葵丘（按：葵丘誤，當為牡丘）之盟，諸侯皆在，有大夫，不言大夫盟。」²²顯然，此處的解釋重點與上例相比已有轉移，上文以「省地」作為判斷的依據，而此例以「諸侯之大夫」作為判斷的依據。牡丘之盟，見於僖公十五年，經書：「三月，公會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯盟于牡丘，遂次於匡。公孫敖率師及諸侯之大夫救徐。」據徐彥《疏》，「牡丘之盟，即有大夫可知」²³。但牡丘之盟不言大夫盟，而言諸侯之大夫，可見權在君主。同樣，鷄澤之盟不言大夫盟，而言諸侯之大夫，也是權在

¹⁸ 同前註，頁1962下。

¹⁹ 同前註，頁2307中。

²⁰ 同前註，頁2301中。

²¹ 同前註。

²² 同前註，頁2307中。

²³ 同前註。

君主的證據。因此，判斷大夫是否專權的真正標誌，並非「省地」，而在於是否出現「諸侯之大夫」。襄公十六年經書「戊寅，大夫盟」，沒有出現「諸侯之大夫」，故可判斷為大夫專權。而何休所說「不重出地，有諸侯在，臣繫君，故因上地」只是一個附加的原則。

但對於《公羊》的這一看法，《左傳》學者卻持另一種見解。杜預認為，「鷄澤會重序諸侯，今此間無異事，即上諸侯大夫可知」，是對「大夫盟」的重新解釋。孔穎達《疏》云：「案《傳》荀偃怒，使諸侯大夫盟高厚，以君臣不敵，故使大夫盟之。君使之盟，非自專也。……鷄澤之會，又隔袁僑如會，故重言諸侯之大夫。今此間無異事，直言大夫，即是上會諸侯之大夫。」²⁴顯然，杜、孔二人對於不書「諸侯之大夫」的解釋，是站在策書之體的立場上，不認為此間有筆削之旨存焉。因為鷄澤之盟與澗梁之盟的區別，乃在於前者穿插著袁僑如會的事件，故經書「叔孫敖率師及諸侯之大夫，及陳袁僑盟」，只是出於記載當時事件的需要。與此相反，澗梁之會並無穿插之事，經書「大夫盟」，顯然是承接上文而來，怎有大夫專權之意？

這兩種解釋均有其各自的理由，問題是，作為《左傳》學者，賈逵卻放棄以策書之體解釋《春秋》的策略，而選擇《公羊》、《穀梁》的見解²⁵，其中的緣由究竟何在呢？

對於這一問題，人們或許可以提出相應的辯護理由，即把杜預之後的見解當作後來者的附益，而逕直認為賈逵的《左傳》學在此問題上與《公》、《穀》二傳並無差異。不過，問題並不因此而得以解決，因為在下面的例子中，一種更明顯的傾向可以體現賈逵是有意選擇《公羊》說而放棄《左傳》說的。

文公五年經書「王使榮叔歸含且贈」，賈逵云：「含、贈當異人。今一人兼兩使，故書『且』以譏之。」賈逵此說即取自《公羊》而與《左傳》異²⁶。

《左傳》文公五年云：「王使榮叔來含且贈，召昭公來會葬，禮也。」《左傳》改「歸」為「來」，以為合禮。由於隱公元年經書「天王使宰咺來歸惠公、

²⁴ 同前註，頁1962下。

²⁵ 據孔穎達《正義》云：「《公羊》以為梁之盟，君若贅旒然。《穀梁》云『不曰諸侯之大夫，大夫不臣也』，皆以為此時諸侯微弱，權在大夫。諸侯皆在，而大夫自盟。政教約信，在於大夫，其事不由君也。不曰諸侯之大夫者，刺大夫不臣也。賈、服取以為說。」（同前註）

²⁶ 同前註，頁1842下。

仲子之贈」，有「來」字，故此處《左傳》改「歸」為「來」，即認為榮叔與宰咺均為天王所派。但《左傳》認為天王使宰咺來歸惠公、仲子之贈，不合禮，而認為此例天王使榮叔來歸成風之含且贈，合禮，顯然是出於不同的考慮。以前者而言，惠公葬在往年，天王使人歸贈為緩，而仲子薨於明年，則天王使人歸贈又為「豫凶事」，故不合禮。以後者而言，成風薨於文公四年冬十一月，五年春正月，天王使榮叔來歸含且贈，正合時宜，故合禮。從這兩例來看，《左傳》以「及時」作為判斷歸含、歸贈是否合禮的依據。然而，賈逵卻恰恰違背這一立場，而以「含、贈當異人」為據認定「王使榮叔歸含且贈」寓譏貶之意，而這點正是《公羊傳》所堅持的。

《公羊傳》文公五年云：「其言歸含且贈何？兼之。兼之，非禮也。」何休《解詁》云：「且，兼辭。以言且，知幾（應作譏）兼之也。含言歸者，時主持含來也。去天者，含者臣子職，以至尊行至卑事，失尊之義也。不從含晚言來者，本不當含也。主書者，從含也。」²⁷從這段解釋來看，關鍵在於對含的解釋，含本為臣子之職，以天王至尊而行臣子之職，是為失尊之義。所以，歸含且贈，是由尊及卑，故云「兼之」。隱公元年經書「天王使宰咺來歸惠公、仲子之贈」，《公羊傳》就以為「兼之，非禮」，何休《解詁》云：「禮不贈妾，既善而贈之，當各使一使，所以異尊卑也。」²⁸所以，「兼之」即意謂尊卑混淆。文公五年，天王使榮叔歸含且贈，正因為含為臣子事，贈為天王事，故《公羊傳》以「兼之，非禮」言之。解決尊卑相混的方法，即各派一使行事。文公九年經書「秦人來歸僖公、成風之襚」，《公羊傳》云：「曷為不言『及成風』？成風尊也。」由於成風係僖公之母，按照尊卑等級制，秦國應該派遣二使者分別歸僖公、成風之襚，不可「兼之」，即不可一使兼二喪。這點在何休的《左氏膏肓》中還有專門提及²⁹。

對於這一看法，孔穎達在《左傳正義》引《禮記·雜記》云：「諸侯弔禮有含、（應作襚）、贈、臨，可以一使兼行，知休言非也。」³⁰雖然《禮記·雜

²⁷ 同前註，頁2268上。

²⁸ 同前註，頁2199中。

²⁹ 文公九年經書「秦人來歸僖公、成風之襚」，何休《左氏膏肓》云：禮主於敬。一使兼二喪，又於禮既緩，而《左氏》以為禮，非也。鄭玄《歲膏肓》曰：若以為緩，按禮，衛將軍文子之喪，既除喪而越人來弔，子游何得善之？（同前註，頁1847下-1848上）

³⁰ 同前註，頁1848上。

記》中沒有直接點出可以一使兼行含、禴、賵、臨，杜預之說似嫌勉強，但賈逵以含、賵當異人的觀點無疑與《左傳》的立場相左，賈逵所謂「一人兼兩使，故書『且』以譏之」與上述何休的觀點同出一轍，可以見出與《公羊》學的淵源關係³¹。

由此可見，賈逵的《左氏》學一方面承繼《周禮》或《古左氏禮》的傳統，另一方面又選擇《公羊》學說，特別是，當《左傳》與《公羊》對某一事例的解釋處於兩立的境地時（如上例），賈逵有時卻選擇《公羊》而放棄《左傳》。對於這種矛盾的現象，如果從今、古學對立的角度而言，我們又該如何解釋呢？在回答這一問題之前，如果能夠聯繫《左傳》與《公羊》論爭過程中的學術轉型現象，也許對我們會有所啟發。

四、《左傳》學術地位的變遷與經、傳文的相互發明

在賈逵與李育爭論之前，《左傳》與《公羊》之爭有劉歆與太常博士以及范升與韓歆、許淑的辯難。這兩次爭論的緣起都關涉到《左傳》是否立博士官的問題。在爭論過程中，學者們持以辯駁的理由之一，是左丘明與孔子的傳承關係，而對《左傳》與《公羊傳》在體事例上的分歧卻語焉不詳。這種情形是否意味著博士官的爭立還未顧及體事例的分歧，或者與體事例的分歧關係不大，已有的史料還不足以說明這點。從論爭的邏輯來看，雙方對孔子與左丘明的淵源關係都無法提出有力的證據，只是站在各自的立場上相互攻難。然而，以賈逵與《公羊》的爭辯而言，一種相反的情形卻是可以看出的，不僅孔子與左丘明的淵源關係淡出了論題的範圍，並讓位於體事例的比較，而且在體事例的比較中，各自立場的相互攻難則轉變為經文與傳文的相互比照。相比於左丘明與孔子的淵源關係的討論，這一方法的轉變無疑使論辯過程備可論證性的品格。也就是說，雙方在論爭過程中必須以經、傳文的相應述為依據，而不能單憑各自的

³¹ 除此例外，賈逵引用《公羊》學說的還有以下諸例，如襄公十九年經書「取郟田，自澗水」，賈逵引《公羊》說云：「《公羊傳》曰：『其言自水何？以為竟也。何言乎以為竟？移也。』賈、服取以為說言刺晉偏而魯貪。」定公五年經書「夏，歸粟于蔡」，賈逵引《公羊》云：「《公羊傳》曰：『孰歸之？諸侯歸之，曷為不言諸侯歸之？離至不可得而序，故言我也。』《穀梁傳》亦然，賈逵取彼為說云：『不書所會，後也。』」成公十七年經書「九月，辛丑用郊」，賈逵以二傳為說。以上幾例均見《正義》。下文對這些例證還有具體的分析。

學術立場立論。從劉歆到賈逵，經、傳文的相互發明可以視為經學之爭中學術範型轉變的表徵。

事實上，經、傳文的相互發明在劉歆的《左傳》研究中已經得到運用，《漢書·劉歆傳》提到：「初《左氏傳》多古字古言，學者傳訓故而已，及歆治《左氏》，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。」³²現存劉歆的《左傳》學史料已基本遺佚殆盡，從已有的零星記載來看，所謂經、傳文的相互發明至少可從例法的概括中略見一斑，如文公十八年經書「莒弑其君庶其」，《正義》引劉歆云：「君惡及國朝，則稱國以弑；君惡及國人，則稱人以弑。」³³又如《左傳》僖公二十六年云：「凡師能左右之曰『以』。」劉歆以為，「晉人執季孫以歸，劉子、單子以王猛居于皇，尹氏毛伯以王子朝奔楚」，諸稱「以」，皆小以大，下以上，非其宜³⁴。且不說這些例法的概括是否恰當³⁵，單從方法上說，劉歆對這些例法的概括與提煉顯然必須建立在經、傳文相發明的基礎上。可是，從劉歆的〈移太常博士書〉來看，這一研究方法在他與太常博士的爭論中卻無法運用，因為他所面臨的首要問題是，必須先證明《左傳》的「合法性」，所以，左丘明與孔子的淵源關係就成為他的主要論證目標。只有在證明左丘明與孔子有淵源關係的基礎上，《左傳》的「合法性」才得以確立，而這點正是劉歆的難題，也是今文學攻擊劉歆的口實。由於提不出更多的證據³⁶，左丘明與孔子的淵源關係已無從證實。然而，到了賈逵時代，左丘明與孔子的淵源關係卻淡出論題的範圍，經、傳文的相互發明可以在論爭中被直接使用。此種變化的發生，顯然已表示出《左傳》學術地位的變遷。

最初，劉歆雖獲哀帝親近，並由哀帝下令與太常博士講論其義，但卻無法應付諸儒的反對，甚至哀帝最終也站在諸儒的立場而反對劉歆³⁷。到了第二次爭論，與第一次相比，其不同在於，擁護《左傳》的學者在人數上遠超過第一次，

³² [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷36〈楚元王傳〉，頁1967。

³³ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁1861上。

³⁴ 同前註，頁1822上。

³⁵ 如孔穎達就以為劉歆之說「既不能守例為斷，又亦不能盡通諸『以』」（同前註）。

³⁶ 左丘明與孔子的淵源關係，惟一的證據只有《論語·公冶長》的一句話：「子曰：巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之；匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」劉歆認為左丘明與孔子有師徒關係，但《公羊》學者卻認為此句不足以證明這點。

³⁷ 詳見班固撰，顏師古注：《漢書》，卷36〈楚元王傳〉，頁1972。

古文學一改西漢末期的狹窄局面而漸漸被人們所接受，其傳播面要比西漢末期寬廣許多。《後漢書·陳元傳》云：「建武初，元與桓譚、杜林、鄭興俱為學者所宗。」³⁸又據《後漢書·鄭玄傳》的描述：「初，中興之後，范升、陳元、李育、賈逵之徒爭論古、今學，後馬融答北地太守劉 及玄答何休，義據通深，由是古學遂明。」³⁹范曄雖把「古學遂明」的時代定在馬融之後，但也指出了陳元、賈逵對於古學的貢獻。所以，第二次的爭論結果並非今學壓倒古學，這點無疑與古學人數增加與學術力量的增強有莫大關係。更為重要的是，皇帝對《左傳》的支持也更為有力。如范升認為「《左氏》不祖孔子，而出於丘明，師徒相傳，又無其人」⁴⁰，而陳元卻認為「丘明至賢，親受孔子」⁴¹，雙方都沒有提出直接的證據，但討論的最終結果是光武帝卒立《左傳》於學官。這說明，對於左丘明與孔子的淵源關係，更可能的情形是皇帝也不否認這一說法的成立。雖然光武帝立《左傳》於學官還是引起諸儒的議論，並且很快又廢棄《左傳》學官⁴²，但與哀帝指責劉歆相比，此次爭論，《左傳》的經學地位無疑有相當大的提升。到了章帝時代，在白虎觀詔群儒議《五經》同異，如石渠故事，可以推測《左傳》與《公羊》的學術力量已大致相當，由於皇帝愛好古文學⁴³，白虎觀會議上的「上親稱制臨決」無疑有利於《左傳》學術地位的確立。因此，在賈逵與《公羊》論戰之時，《左傳》的經學地位其實已經取得政治權力的支持。這也意味著，即是沒有論證左丘明與孔子的淵源關係，《左傳》的合法性地位也是毋庸置疑的。學者們可以直接依據經、傳文與《公羊》學者一較長短，而不必論證左丘明係孔子親傳這一沒有更多證據的大前提。

在此意義上說，左丘明與孔子的淵源關係這一命題是劉歆為爭取《左傳》學術地位的合法化而有意設立的，是《左傳》獲取論爭資格的經學預設前提。然而，從另一方面說，這一命題的出現，本身就說明了《左傳》學術地位的低下。很少看到《公羊》學家論證公羊子與孔子的淵源關係，這是因為，包括劉歆在內的漢代今、古文學者，都認為公羊子與七十子有淵源關係，這樣，《公羊傳》的

³⁸ 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，卷36〈鄭范陳賈張列傳〉，頁1230。

³⁹ 同前註，卷35〈張曹鄭列傳〉，頁1207-1208。

⁴⁰ 同前註，卷36〈鄭范陳賈張列傳〉，頁1228。

⁴¹ 同前註，頁1230。

⁴² 同前註，頁1233。

⁴³ 《後漢書·賈逵傳》云：「肅宗立，降意儒術，特好《古文尚書》、《左氏傳》。」（同前註，頁1236）

師法系統就得以成立，經師說經的有效性就可得到普遍的認可。而這點正是《左傳》所不備的。要爭立博士官，如果不論證左丘明與孔子的淵源關係，又如何尋找到爭立的理由呢？因而，左丘明與孔子的關係，是因經學地位之爭而引出的新命題，一旦《左傳》提升了自己的經學地位，這個命題也就自然獲得肯定的答案，並將失去討論的價值。而當《左傳》獲得皇帝支持，並且有足夠多的學者參與其中時，當討論的中心不再是立博士官而是義理長短的比較時，左丘明與孔子的淵源關係就逐漸讓位於體事例的比較。在體事例的比較中，《左傳》學者利用經、傳文相發明的方法，為自己的學術觀點提供依據。人們不難發現，賈逵之所以論證劉氏為堯後，其目標雖然也是為了證明《左傳》的合理性，但在方法上可明顯看出經、傳文相發明的特點。

據《後漢書·賈逵傳》記載，賈逵在上肅宗的條奏中，提到劉氏為堯後的問題，其文如下：

臣以永平中上言《左氏》與圖讖合者，先帝不遺芻蕘，省納臣言，寫其傳誥，藏之秘書。建平中，侍中劉歆欲立《左氏》，不先暴論大義，而輕移太常，恃其義長，詆挫諸儒，諸儒內懷不服，相與排之。孝哀皇帝重逆衆心，故出歆為河內太守。從是攻擊《左氏》，遂為重讎。至光武皇帝，奮獨見之明，興立《左氏》、《穀梁》，會二家先師不曉圖讖，故令中道而廢。凡所以存先王之道者，要在安上理民也。今《左氏》崇君父，卑臣子，彊幹弱枝，勸善戒惡，至明至切，至直至順。且三代異物，損益隨時，故先帝博觀異家，各有所採。《易》有施、孟，復立梁丘，《尚書》歐陽，復有大、小夏侯，今《三傳》之異亦猶是也。又《五經》家皆無以證圖讖明劉氏為堯後者，而《左氏》獨有明文。《五經》家皆言顓頊代黃帝，而堯不得為火德。《左氏》以為少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也。如今堯不得為火，則漢不得為赤。其所發明，補益實多。⁴⁴

按照賈逵的描述，《五經》諸家均不能證明圖讖所言劉氏為堯後，而《左傳》獨明這點。關於圖讖所言劉氏為堯後，如《尚書緯·中候》云：「堯之長子監明蚤死，不得立，監明之嗣封于劉，朱又不肖而弗獲嗣。」⁴⁵《左傳》的證明如昭公二十九年載蔡墨云：「昔有鸞叔安，有裔子曰董父，實甚好龍，能求其耆欲以飲

⁴⁴ 同前註，頁1237。

⁴⁵ [清]黃奭輯：《尚書緯》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁32上。

食之，龍多歸之，乃擾畜龍，以服事帝舜。帝賜之姓曰董，氏曰豢龍，封諸礲川，礲夷氏其後也。故帝舜氏世有畜龍。及有夏孔甲，擾于有帝，帝賜之乘龍，河漢各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未獲豢龍氏。有陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍于豢龍氏，以事孔甲，能飲食之。夏后嘉之，賜氏曰御龍，以更豕韋之後。龍一雌死，醢以食夏后，夏后饗之，既而使求之，懼而遷于魯縣，范氏其後也。」據蔡墨之說，則范氏為陶唐氏之後，《左傳》襄公二十四年載范宣子云：「昔之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏。」也把范氏的祖先與陶唐氏聯繫起來。范氏春秋時為晉士師，魯文公時奔秦，後歸於晉，其處者為劉氏。關於這點，《左傳》文公十三年還有詳細的記載。把《左傳》這幾處的記載綜合起來考察，則可以推出劉氏為堯後或漢為堯後的結論⁴⁶。

除此之外，賈逵還以五德相生理論證明《左傳》的高明。據李賢《注》，當時，《五經》家都認同《史記》所言「黃帝崩，其孫昌意之子立，是為帝顓頊」，若依此說，則顓頊代黃帝以土德王，即顓頊當為金德，高辛為水德，堯為木德。漢承堯後，自然不得為火德也⁴⁷。由此可見，賈逵的推理方法係五德相生說，黃帝為土德，則後繼者當為金德，以此類推，堯當為木德。漢承堯後，也當木德，而這點卻與漢為火德的認識相違背。導致這樣的結果，在賈逵看來，是因為在黃帝與顓頊之間，少了少昊一環，而《左傳》的記載恰恰彌補了這一環節，李賢《注》云：「《左氏傳》曰：『黃帝氏以雲紀，少昊氏以鳥紀。』是以少昊代黃帝也。」這樣，堯為火德即可得以證實。不僅如此，《河圖》的記載也涉及到少昊代黃帝之事⁴⁸。由此兩方面看，賈逵認為，《左傳》比《公羊傳》的解釋更高明。

如果把劉氏為堯後的證明與劉歆論說左丘明與孔子的淵源關係加以比較，就會發現，二者雖然都是為了證明《左傳》在解經上的優勢，但論證的方式卻有根本的不同。左丘明與孔子的關係，唯一的依據只在於《論語·公冶長》中的記載⁴⁹，

⁴⁶ 有關這一問題的更進一步論述，詳見顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982年），第5冊，頁492-509。

⁴⁷ 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，卷36〈鄭范陳賈張列傳〉，頁1238。

⁴⁸ 據李賢《注》：「《河圖》曰：『大星如虹，下流華渚，女節意感，生白帝朱宣。』宋均《注》曰：『朱宣，少昊氏也。』」（同前註）

⁴⁹ 關於這一問題的詮釋，請參註24之說明。

對於這一記載，《左傳》傳文本身並無明確的說明，不像劉氏為堯後可以直接在傳文中找到證明。由於可以直接在傳文中找到解釋的依據，《公羊》學者的反駁必然要建立在對《左傳》文辭的考察上，從而使得論爭的焦點由虛空的假設轉移到體對象的引用上。此種轉移的意義，遠超過單個事例的優劣判斷（如劉氏為堯後的成立與否），它必將關涉到對其他經、傳文的相關研究，這樣，研究的範圍不斷擴大，對論爭過程的可論證性要求也不斷提高。以劉氏為堯後為例，即使有學者認為傳文關於劉氏為堯後的記載包含了《左傳》學者的有意偽飾，如孔穎達《正義》就以為「處秦為劉氏」之文不類，「深疑此句，或非本旨」⁵⁰。然而，此種個別事例的反駁並不能證明《左傳》其他處的解釋是無效的，一旦爭論的範圍涉及到廣泛的體事例時，偽飾的說法就不足以在邏輯上駁難《左傳》學說。對《公羊》學者而言，他們所面臨的實際問題是，如何提供正面的證據來證明《左傳》的解釋不如《公羊傳》高明。反之，對《左傳》學者而言，把爭論的焦點引向體的事例，如上所述，其實為提升《左傳》的經學地位以及為證明《左傳》的合理性創造了機會。

然而，問題在於，即便《左傳》經學地位的提升，使得《左傳》學者能夠把論題從左丘明與孔子的淵源關係轉移到體事例的比較上，在體事例的比較中，學者可以運用經、傳文相互發明的方法，但這和賈逵採用《公羊》說又有何關係呢？這就涉及到經、傳文相互發明的有效性問題。

五、經學之爭的邏輯性與賈逵的立場轉移

上文提到，經、傳文的相互發明使得論爭過程備可論證性品格。所謂可論證性，並不是指經、傳文的相互發明所提供的觀點是無法反駁的，事實上，由於經文自身的述有前後不一致之處，不存在一種普適的例法，經、傳文的相互發明就存在著先天的邏輯缺陷，比如，《春秋》關於十二公的「即位」書法並不統一，有書「元年春，王正月，公即位」，有書「元年春，王正月」，有書「元年春，王」，對於這種事同文異的例子，一種單一的解釋勢必無法涵蓋所有的類型，雙方在邏輯上都將存在著諸多缺陷。然而，也正是因為這種邏輯上的缺陷可以通過他處的經、傳文述加以糾正，從而使論爭雙方有著相互認可的方法論共

⁵⁰ 阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁1852下。

識，從而避免陷入無法證明或者證偽的立場之爭。所以，經學的可論證性，與其說是指觀點的無可辯駁性，不如說是指論證過程依據經、傳文而互相辯駁的邏輯性。

經、傳文相互發明的邏輯性是論爭雙方都必須遵循的，賈逵之所以採用《公羊》而放棄《左傳》，即可以在這一層面得到解釋。

以上述賈逵對文公五年經書「王使榮叔歸含且贈」的解釋為例，賈逵固然認為「含、贈當異人。今一人兼兩使，故書『且』以譏之」，與《左傳》有異而沿襲《公羊》觀點，若從論爭的有效性考慮，此種解釋恰恰能夠彌補《左傳》自身的邏輯缺陷。隱公元年經書「天王使宰咺來歸惠公、仲子之贈」，《左傳》以為不合禮，而文公五年經書「王使榮叔歸含且贈」，《左傳》以為合禮，上文說過，《左傳》對合禮或不合禮的評判標準在於是否及時，但是，如果根據這一標準，文公九年經書「秦人來歸僖公、成風之襚」就可認定為不合禮，這是因為，僖公卒於三十三年，距今十年，成風卒於文公四年，距今也有六年，秦人此時來歸襚，已無所用，因此，經文寓有譏秦人不及時之意，但《左傳》此處另立評判的原則：「諸侯相弔賀也，雖不當事，苟有禮焉，書也，以無忘舊好。」「不當事」，也就是不及時，把「不當事」與「有禮」相對立，即認為歸襚這一「有禮」行為在一定條件下可以不考慮是否及時的問題。這就與上面的原則相背離。《左傳》以為秦人歸襚，是無忘舊好，所謂舊好，是指秦康公（即經文「秦人」）之父秦穆公與僖公都是翟泉之盟的盟國，秦康公此時歸襚，有再續舊好之意，故《左傳》讚揚秦人的歸襚之禮。針對這一觀點，何休在《左氏膏肓》中批駁云：「禮主於敬，一使兼二喪，又於禮既緩，而《左氏》以為禮，非也。」何休除了批評《左傳》混淆尊卑即「一使兼二喪」外，還提到禮不可緩的問題，也以及時立論，鄭玄《箴膏肓》以為：「若以為緩，按《禮》，衛將軍文子之喪，既除喪而越人來弔，子游何得善之？」以為弔喪之禮可以不及時。孔穎達也以為：「此傳主為秦也。僖公、成風服除久矣，今始來弔贈，當以變禮待之。」⁵¹由此可見，以是否及時作為判斷歸襚的標準，在《左傳》中不能一以貫之，這也意味著，在歸襚問題的論爭上，《左傳》的邏輯是不夠自洽的。

考慮到此種情形，則賈逵襲用《公羊》的觀點而偏離《左傳》就可以找到解釋的理由，即如果根據《公羊傳》「不可一使二喪」的尊卑等級制，則三例都表

⁵¹ 同前註，頁1847下-1848上。

達了貶斥之意，而賈逵之所以襲用《公羊》的觀點，可以說出於論爭的有效性考慮。

爲了證明賈逵引用《公羊》的觀點係出於論爭的有效性考慮，下面對賈逵引用其他《公羊》的例子略作引申，以表明上文的猜測還是有若干旁證，並在此基礎上進一步探討論爭過程中解釋與立場的關係。

定公五年經書「夏，歸粟于蔡」，《左傳》云：「夏，歸粟於蔡，以周亟，矜無資。」杜預《注》云：「蔡爲楚所圍，饑乏，故魯歸之粟。」孔穎達《正義》云：「《公羊傳》曰：『孰歸之？諸侯歸之，曷爲不言諸侯歸之？離至不可得而序，故言我也。』《穀梁傳》亦然。賈逵取彼爲說云：『不書所會，後也。』杜以傳文唯言『周亟，矜無資』，自解魯歸粟之意，不言諸侯歸之。諸侯或亦歸之，要此經所書，其意不及諸侯，故顯而異之，言『魯歸之粟』。」⁵² 據《正義》，則《公羊》與《左傳》的分別，在於歸粟之主是魯國還是諸侯，《左傳》主前者，《公羊》與《穀梁》主後者，而賈逵據《公羊》、《穀梁》並提出「不書所會，後也」，與《左傳》不合。故有必要對賈逵之說的來龍去脈略作考察，以探究其中的確切意旨。

按照《公羊傳》的解釋，經文之所以不書諸侯「歸粟于蔡」，是因爲「離至不可得而序，故言我也」。這一說法的緣起可上溯到襄公五年，經書「冬，戍陳」，《公羊傳》云：「孰戍之？諸侯戍之。曷爲不言諸侯戍之？離至不可得而序，故言我也。」《解詁》云：「離至，離別前後至也。陳坐欲與中國，被強楚之害，中國宜雜然同心救之，乃解怠前後至，故不序，以刺中國之無信。」⁵³ 陳國因爲與中原諸國結盟而遭楚國圍困，諸盟國卻遲遲不救，不僅失結盟之信，而且也違背了內諸夏外夷狄之原則。故經文省諸侯之文而不序，有貶諸侯之意，此其一；不書諸侯戍陳，但書「戍陳」，是以魯至起書，所以說「故言我也」，此其二；戍陳雖以魯至書，但因不載名氏及國，故與魯微者同，如莊公二十八年經書「築微」，僖公二年經書「城楚丘」，俱不載名氏及國，既爲微者，則魯不能一國獨戍，其餘諸侯同戍可知，這又是對前面兩點的補充，此其三。總之，「離至不可得而序，故言我也」在何休的解釋中，是因於諸侯無救助之心。襄公十年經書「戍鄭虎牢」，《公羊傳》也以「離至不可得而序，故言我也」解之，何休

⁵² 同前註，頁 2139 中。

⁵³ 同前註，頁 2302 上。

云：「刺諸侯既取虎牢以爲蕃蔽，不能雜然同心安附之。」⁵⁴今楚人圍蔡，諸侯亦無歸粟之急，《公羊傳》云「離至不可得而序，故言我也」，則貶諸侯之意明矣。

《公羊傳》的解釋，係把歸粟於蔡和戍陳、戍虎牢視爲性質相同的事件，以「離至不可得而序，故言我也」解之，顯示諸侯之可貶。但《左傳》在解釋「戍陳」、「戍虎牢」時卻明確指出「諸侯戍陳」及「諸侯之師城虎牢而戍之」，而解釋「歸粟于蔡」時，沒有提及「諸侯」，顯然是把魯獨歸粟於蔡與諸侯共戍陳、戍虎牢區分開來，但賈逵取法《公羊》與《穀梁》，即認爲諸侯歸粟而非魯獨歸粟，如《穀梁傳》云：「諸侯無粟，諸侯相歸粟，正也。」並且，賈逵還以「不書所會，後也」把城楚丘作爲參照的對象，不僅和《左傳》有別，而且和《公羊》也有差異。

僖公二年經書「城楚丘」，《左傳》云：「二年春，諸侯城楚丘而封衛焉，不書所會，後也。」此言諸侯會於楚丘，築楚丘爲衛都，由於魯公後至，未能與會，故經不書會。由傳文來看，「不書所會，後也」並無明顯的貶魯之意，有學者把它視爲史策舊文，非夫子筆削，無所謂褒貶之意⁵⁵。但在賈逵的解釋中，由於歸粟於蔡在整體的傾向上與戍陳、戍虎牢一樣，包含譏貶諸侯之意，因而「不書所會，後也」也就連帶上貶魯的色彩。無論是歸粟之前諸侯有盟會而魯後至，還是魯歸粟在諸侯之後，都說明魯國亦無急救之心。這樣就引出僖公二年經書「城楚丘」的含義，即包含了對魯國的貶斥意味。

把歸粟於蔡與城楚丘聯繫起來，如果從論爭的角度來考慮，則賈逵無疑提供了一種更爲圓滿的解釋效果。和《公羊傳》相比，後者對「城楚丘」的解釋主要著眼於對齊桓公的評價「實與而文不與」，實與桓公以力救衛，文不與桓公以諸侯專封，經文並不涉及對魯國的評價，故城楚丘與歸粟於蔡也就沒有直接的聯繫。但是，《公羊傳》在解釋戍陳時，其參照物件則是城楚丘，傳文「故言我也」，何休認爲與魯微者同文，如「城楚丘」之類，那麼，在邏輯的意義上，一方面是「離至不可得而序」，如戍陳，另一方面是「實與而文不與」，如城楚丘，二者又如何能夠聯繫起來呢？所以，賈逵把「城楚丘」和「歸粟于蔡」聯繫起來，即把解釋的重心轉移到對魯國的評價上，城楚丘也好，歸粟於蔡也罷，甚

⁵⁴ 同前註，頁 2304 上。

⁵⁵ 傅隸樸：《春秋三傳比義》（北京：中國友誼出版公司，1984 年），上冊，頁 381。

或是戍陳、戍虎牢，譏貶魯國的中心就可以一以貫之，這也彌補了《公羊傳》排除「城楚丘」於三件事之外的邏輯缺陷。如果和《左傳》相比，後者則把歸粟於蔡排除在城楚丘、戍陳、戍虎牢之外，這樣，不僅城楚丘等的褒貶之義不明朗，而且魯獨歸粟即意味著其他諸侯皆悖禮，因《周禮·地官·大司徒》有「大荒大札，則令邦國移民通財」之說，鄭玄《注》云：「移民，辟災就賤，其有守不可移者，則輸之穀，《春秋》定五年『夏，歸粟於蔡』是也。」賈公彥《疏》云：「『則令邦國』者，謂令天下諸侯邦國也。」⁵⁶顯然，歸粟之舉，本諸侯之公義，若魯國獨歸粟，與此禮制不合。上述孔穎達《疏》云「諸侯或亦歸之，要此經所書，其意不及諸侯」，也提到諸侯歸粟的可能，但他認為經文之意「不及諸侯」，卻無足夠的證據。相反，經文之意正譏貶包括魯國在內的諸侯歸粟之緩。由此可見，若從解釋的有效性考慮，賈逵以為諸侯歸粟，不僅與禮相合，而且還能據此推測城楚丘等事件的褒貶之義。

從這樣的描述來看，賈逵放棄《左傳》的立場而採用《公羊》說係因於論爭有效性的考慮，不是沒有道理的。除上例外，襄公十九年經書「取邾婁田，自漚水」，賈逵以《公羊》為說，認為「邾、魯以漚水為竟，漚水移入邾界，魯隨而有之」，則「刺晉偏而魯貪」⁵⁷。但《左傳》的觀點則與此不同，《左傳》襄公十六年有「命歸侵田」之語，十九年經書「取邾婁田」，即意味著魯國只是取回了以前為邾所侵佔的田地，怎有晉偏魯貪之貶？故《正義》云：「《公羊》之說，不可通也。」又據何休《解詁》云：「魯本與邾婁以漚為竟，漚移入邾婁界，魯隨而有之。諸侯土地，本有度數，不得隨水。隨水有之，當坐取邑，故云爾。」⁵⁸這一解釋顯然沒有觸及魯取本地的合理性與否。既然邾婁、魯以漚為界，則漚水以南即為邾婁地，漚水以北為魯地，更何況漚水之北的土地本為魯國所有，又如何「坐取邑」之名？當然，一種可能是，何休認為漚水以北的邾婁田本非魯國所有，故有「諸侯土地，不得隨水」的提法。但這與《左傳》的看法相矛盾。對於賈逵而言，他為何不用《左傳》的觀點而要採納《公羊》說呢？

如果考慮到其他處的經文，則可以發現賈逵選擇《公羊》的理由與上述的例子是相通的。與襄公十九年經文相類似的書法分別為宣公元年經書「取濟西河」，及成公二年經書「取汶陽田」。在《左傳》看來，「取濟西河」，是魯國

⁵⁶ 阮元校刻：《十三經注疏》，上冊，頁708下。

⁵⁷ 同前註，下冊，頁1967下。

⁵⁸ 同前註，頁2308中。

爲立定公而賄賂齊國的結果，而「取汶陽田」則是晉國使齊國歸還本是魯國的汶陽之田。前者似乎暗含譏貶之意，而後者則無明顯的褒貶判斷。「取濟西河」、「取汶陽田」與「取邾婁田」儘管在書法上相同，但《左傳》對此三處的解釋均未涉及到三者之間的聯繫，而這點正是《公羊傳》所揭示的，《公羊傳》並因此提供了判斷取田的褒貶依據。

成公二年經書「取汶陽田」，《公羊傳》解云：「汶陽田者何？鞏之賂也。」何休《解詁》云：「以國佐言反魯、衛之侵地請諾。本所侵地，非一，摠繫汶陽者，省文也。不言取之齊者，恥內乘勝脅齊，求賂得邑，故諱使若非齊邑。」⁵⁹何休之意，經文不書「取齊汶陽田」，是爲了避免魯國「乘勝脅齊」之嫌，即使汶陽之田本爲魯國所有，經文還須省「齊」以避嫌。這也意味著，土地之前加國名，其實包含了對取地者的批評，即便如魯國取回本屬於自己的汶陽之地，也須省國名以避嫌，更何況諸侯獲取本不屬於自己的土地，可見《公羊》對諸侯取地一事極爲重視。據此原則，則襄公十九年經書「取邾婁田」，屬於地前加國名之例，顯然是對魯國的批評。故徐彥認爲，成公二年何休之《注》是「決襄十九年春『取邾婁田，自漚水』，繫邾婁言之故也」⁶⁰。

所以，從褒貶的角度而言，《公羊傳》無疑更能體現諸侯取地的貶斥意味。由於賈逵對宣公元年與成公二年經文的解釋已經亡佚，一種更詳細的推論也就無法得出。不過，如果我們考察杜預對此三例的解釋，就可看出杜《注》在邏輯上不能一以貫之，宣公元年「取濟西河」，杜《注》：「魯以賂齊，齊人不用師徒，故曰『取』。」成公二年「取汶陽田」，杜《注》：「晉使齊還魯，故書『取』。」襄公十九年「取邾田」，杜預無解，只是籠統地提到「邾田在漚水北，今更以漚爲界，故曰取邾田」，對「取」的解釋前後不一，人們只能依據單個事例來判斷其中的褒貶態度，這點或許與杜預以《春秋》爲策書之體有關。若從解釋的功能而言，《公羊傳》無疑比《左傳》涵蓋更廣闊的範圍，並且在邏輯上也更爲自洽，而賈逵之所以選擇《公羊傳》，便可以在此層面得以解釋。同樣，成公十七年經書「九月，辛丑用郊」，賈逵以二傳爲說，以爲「諸書『用』者不宜用」⁶¹，也比《左傳》更解釋功能，如僖公十九年經書「己酉，邾人執

⁵⁹ 同前註，頁 2291 上。

⁶⁰ 同前註。

⁶¹ 《公羊傳》云：「用者何？不宜用也，非所用郊也。」《穀梁傳》云：「夏之始，可以承春，以秋之末承春之始，蓋不可矣，九月用郊者，不宜用也。」賈逵以二傳爲說，謂「諸書用者不宜用也」（同前註，頁 1921 上）。

鄒子用之」，《左傳》的貶斥立場是通過子魚之口說出，不如根據「用者不宜用也」，其貶斥意味顯得更為直接。只是因史料殘缺的緣故，這一推測還不能獲得更為普遍的支持。但是，它畢竟為賈逵採納《公羊》說提供了一種理解的路徑，並且，它的意義還在於，從論爭邏輯性的角度考察賈逵與《公羊》學的爭論，必然會涉及到另一個相關的問題：如果說像賈逵這樣的古文學家可以通過改變學術立場，使經學之爭朝自己更為有利的方面轉化，那麼，這是否意味著，在《公羊》、《左傳》的爭論過程中，論爭的邏輯性是主要的，而立場卻是次要的？

六、論爭中的佯謬現象

經學論爭的邏輯超越立場，實質上即關涉到解釋與立場的關係問題，這在漢代後期其他《公羊》、《左傳》的爭論中也有所顯露，從下文鄭玄與何休有關《左傳》的爭論中可以看出，有些分歧表面上看屬於立場之域，但實際情形並非如此，分歧是人為造成的。如何休指責《左傳》的解釋與經書大義相背，但鄭玄通過適當的解釋，卻證明《左傳》與經書大義並不矛盾。請看下例：

何休云：「說《左氏傳》者曰：『《春秋》之志，非聖人孰能脩之？』言夫子聖人，乃能脩之。御叔謂臧武仲為聖人，是非獨孔子。」鄭玄箴之曰：「武仲者，述聖人之道，魯人稱之曰聖。今使如晉，過御叔，御叔不說學，見武仲而雨行，傲之，云『焉用聖人為』。《左氏傳》載之者，非御叔不說學，不謂武仲聖與孔子同。」⁶²

《左傳》襄公二十二年云：「臧武仲如晉，雨，過御叔，御叔在其邑，將飲酒，曰：『焉用聖人？我將飲酒，而已雨行，何以聖為？』穆叔聞之，曰：『不可使也，而傲使人，國之蠹也。』令倍其賦。」據此描述，武仲在當時人的心目中被視為聖人⁶³，但在御叔看來，像武仲這樣的聖人在現實中的遭遇並不值得稱道，只要把飲酒與雨行相對照，就會發現所謂的聖人實際上還必須遭受生活中的困難。在御叔的言語中，不難體會出他的自我優越感。對於此種優越感，《左傳》已經通過穆叔「令倍其賦」的懲罰以示反對，並表達了對臧武仲的尊重。不過，何休上述的批駁並不針對御叔譏貶聖人之意，而是針對《左傳》關於臧武仲為聖

⁶² 《周禮·地官·大司徒·疏》，同前註，上冊，頁707下。

⁶³ 鄭玄以為「武仲述聖人之道，魯人稱之曰聖」，杜預《注》云：「武仲多知，時人謂之聖。」（同前註，下冊，1974上）

人的提法。何休認為，《左傳》既然提到「《春秋》之志，非聖人孰能脩之」，此處的聖人，即指孔子，那麼，《左傳》以臧武仲為聖人，不就意味著臧武仲與孔子同聖而無區別嗎？這樣，不僅降低了孔子的聖人地位，而且也與《左傳》「《春秋》之志，非聖人孰能脩之」的說法自相矛盾。

何休的批駁可能還包含了對《左傳》「無經之傳」的批判，襄公二十二年經文並無臧武仲如晉之事，因而《左傳》的解釋或許有附會之嫌。不過，如果不考慮無經之傳的問題，單就何休批駁臧武仲與孔子同聖的觀點來看，鄭玄的辯護即提供了另一種理解的路徑。按照鄭玄的解釋，《左傳》提到臧武仲為聖人，與孔子為聖人的提法在內涵上有根本的不同，魯人稱武仲為聖人，一方面是由於武仲述聖人之道，另一方面則由於《左傳》對御叔不悅學的批判。但武仲之聖，只是述聖人之道，乃博學通識之稱，與孔子作《春秋》之聖不可同日而語，《孟子·滕文公下》云：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：『知我者其惟《春秋》乎？罪我者其惟《春秋》乎？』……孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。」《春秋》之志，寓萬世綱常之法，孔子之聖乃大聖。所以，雖然《左傳》提到武仲為聖人，但在涵意上與孔子之聖有嚴格的差異。

鄭玄的辯護並不是反對何休關於孔子為聖人的基本觀念，而只是反對何休把武仲之聖與孔子之聖相等同的看法。這也意味著，通過鄭玄的解釋，何休與《左傳》在孔子是大聖這一點上是可以達成共識的。只要認識到臧武仲之聖與孔子之聖是不同的，那麼，就可以看出何休的基本立場與《左傳》學者並無本質的差異。

這個例子在《左氏膏肓》中並不是唯一的，對於這種類型，鄭玄通過重新解釋，可以獲得與何休立場一致的效果，這種情形暗示了《公》、《左》的立場分歧可以通過解釋來彌合。如下例：魯作三軍。何休曰：

《左氏說》云尊公室，休以為與舍中軍義同。於義，《左氏》為短。鄭康成箴云：《左氏傳》云「作三軍，三分公室，各有其一」，謂三家始專兵甲，卑公室。云「《左氏》說者尊公室」，失《左氏》意遠矣。⁶⁴

襄公十一年經書「春王正月，作三軍」，《左傳》解云：「十一年春，季武子將作三軍，告叔孫穆子曰：『請為三軍，各征其軍。』穆子曰：『政將及子，子必

⁶⁴ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁1949下。

不能。」武子固請之，穆子曰：『然則盟諸。』乃盟諸僖閔，詛諸五父之衢。正月作三軍，三分公室而各有其一。三子各毀其乘。季氏使其乘之人，以其役邑入者無征，不入者倍征。孟氏使半爲臣，若子若弟。叔孫氏使盡爲臣，不然不舍。」杜預《注》：「魯本無中軍，謂上、下二軍，皆屬於上。有事三卿更帥以征伐。季氏欲專其民人，故假立中軍，因以改作。」據此描述，則魯作三軍乃因於季氏之專權。孔穎達《疏》云：「以昭五年舍中軍，知此時作者，作中軍，是魯本無中軍也。以閔公元年，晉侯作二軍，謂之上軍、下軍。知魯有二軍，亦名上、下軍也。此言『請爲三軍，各征其軍』，知往前二軍皆屬公也。明其有事，則三卿更互帥之，以征伐耳，三卿不得專其民也。此時襄公幼弱，季氏世秉魯政，因公之少，欲專其民，故假立中軍，因以改作也。」⁶⁵但上述何休《左氏膏肓》則認爲《左傳》解「魯作三軍」係尊公室之意，與上述解說頗不相合。何休認爲，魯作三軍，與《左傳》昭公五年「舍中軍，卑公室也」的說法應當是一致的，都是三家專己而卑公室的表徵。所以，《左傳》的尊公室之說，乃於義爲短。

對於這一見解，鄭玄的反駁相當簡截，認爲魯作三軍，即是專兵甲、卑公室的開始，不存在著尊公室之意，《左傳》明文「三分公室，而各有其一」即是證明。故何休之說「失《左氏》意遠矣」，孔穎達也認爲鄭玄的意見「義 杜說」⁶⁶。所以有必要對何休「尊公室」之說的來龍去脈作一番檢討。

《左傳》昭公五年云：

五年春，王正月。舍中軍，卑公室也。毀中軍于施氏，成諸臧氏。初作中軍，三分公室，而各有其一。季氏盡征之，叔孫氏臣其子弟，孟氏取其半焉。及其舍之也，四分公室，季氏擇二，二子各一，皆盡征之，而貢于公。以書使杜洩告於殯曰：「子固欲毀中軍，既毀之矣，故告。」杜洩曰：「夫子唯不欲毀也，故盟諸僖閔，詛諸五父之衢。」受其書而投之，帥士而哭之。叔仲子謂季孫曰：「帶受命於子叔孫曰：『葬鮮者自西門。』」季孫命杜洩。杜洩曰：「卿喪自朝，魯禮也。吾子爲國政，未改禮而又遷之。群臣懼死，不敢自也。」⁶⁷

這段傳文又重新解釋了襄公十一年的作三軍之意，自季氏請立三軍後，「季氏使

⁶⁵ 同前註，頁1949中-下。

⁶⁶ 同前註，頁1949下。

⁶⁷ 同前註，頁2040上-中。

其乘之人，以其役邑入者無征，不入者倍征」，其最終是轄區內的賦稅都必須向他交納，即「盡征之」，而公室全無。「孟氏使半為臣，若子若弟」，是說把賦稅分為兩半，父老為一半，子弟為一半。父老之一半全歸公室，而複二分子弟，一半歸公室，一半歸己，則總計四分三為公室，四分一歸己。「叔孫氏使盡為臣」，意謂叔孫盡取子弟，以父兄歸公，則叔孫所取占一半。三家合而觀之，季孫取十二分之四，孟孫取十二分之一，叔孫取十二分之二，公室所取只有十二分之五，則公室之卑由此可見。但到了昭公五年，叔孫家禍，季氏乘機舍中軍，恢復二軍，將所廢之軍四分，二分歸己，一分歸叔孫，一分歸孟孫。季氏此舉顯然有貪婪之嫌，故為掩人耳目，所採取的辦法是「毀中軍于施氏，成諸臧氏」，杜預《注》云：「季孫不欲親其議，二家會諸大夫發毀置之計，又取其令名。」⁶⁸所以上文提到季孫使杜洩告殯曰：「子固欲毀中軍，既毀之矣，故告。」即說明季氏欲把毀中軍的做法歸於叔孫，季氏的貪婪與心計也由此可見一斑。

對於季氏的做法，杜洩以襄公十一年的盟誓為由而加以拒絕：「夫子唯不欲毀也，故盟諸偃閔，詛諸五父之衢。」從這一辯護來看，當初三家增設三軍，雖然出於各人自私的目的，但在實際的運作過程中，自當表之以堂皇的理由，可以想見，增設中軍必定是以尊公室的名義進行，而叔孫當時的疑慮是「政將及子，子必不能」，正是出於對魯國貢賦實力的擔憂。現在季氏把舍中軍的建議認定為叔孫所欲，也就意味著叔孫並不認可當初作三軍以尊公室的名義，這無疑使得叔孫的自私想法昭彰於眾，季氏及孟孫的責任就被推得乾乾淨淨，所以杜洩的辯解即暗含了對季氏、孟孫的不滿。「不然不舍」，意謂作三軍既是三家盟誓的結果，那麼，舍中軍，也必須通過三家的共同認可，怎麼可能由叔孫一人作主呢？

總之，從《左傳》的立場看，無論是作三軍，還是舍中軍，都可以證明魯國大權旁落的事實。只是專權大夫不可能肆無忌憚地公開個人的私利打算，還必須講究相應的行為策略，所以，作三軍顯然是以尊公室的名義進行。也就是說，尊公室只是一個表面的藉口而已，並非三家的真實用意，但這點恰恰成了何休批駁《左傳》的理由。對此，劉逢祿《箴膏肓評》有更明確的補充：「何氏所見《左氏》說，以舍三軍為卑公室，出於季氏一人之私。杜洩以叔孫穆子之意折之，則作三軍必以尊國制為名也。」⁶⁹

⁶⁸ 同前註，頁 2040 上。

⁶⁹ [清] 劉逢祿：《箴膏肓評》，見《皇清經解》清道光九年（1829）廣東學海堂刻，咸豐十一年（1861）補刻本，卷 1296，頁 9b。

由此可見，鄭玄對何休的反駁無疑更能體現出《左傳》的真正內涵，《左傳》在解釋魯作三軍時，其基本的傾向就是顯示三家卑公室的行為及其野心，何休的批評顯然不得《左傳》要領，他以《左傳》作三軍為尊公室，只不過虛設了一個有利於批評對方的標靶而已，而與實際的情形不相吻合。

然而這種虛設正體現了《公羊》、《左傳》之爭的某種特點，即如果從二者的實際立場考察，則會發現二者有許多相似處，但分歧之所以產生，是由於學者們並不從實際的歧異入手，而是通過解釋技法來製造對方的謬誤，如何休孤立地抽取對立面的觀點而不顧其上下文的涵義，從而證明對方的缺陷。這種情形表明漢代後期的《公羊》、《左傳》之爭，有許多無關立場的歧異，而只關涉到解釋的技法。分歧既可以通過解釋製造出來，也就可以通過解釋加以彌合。只不過在策略上，學者們通常虛設一種謬誤的立場，然後加以批判。這種情形可稱之為經學之爭的佯謬法。經學之爭的佯謬法是學者們為爭取自己學術的有效性而發明的一種解經方式。表面上說，它是一種有意的錯誤解釋，然而，這種有意的錯誤卻反映出解經者的自覺意識，這種自覺意識只在學者對經傳文相互發明熟稔於心的基礎上才可能產生，並且有可能付諸實踐，因此它將在體事例的爭論中表現得尤其活躍。這也意味著，佯謬法的使用為經傳文的相互發明以及論爭過程的可論證性與可批判性提供了解釋實踐的具體範例。

如果考察佯謬法的表現形態，除了虛設謬誤的立場以供批判外，還存在著另一種更為複雜的情形，即學者們有時把事實的對立與虛設的對立混合在一起，因為有事實的對立，那些虛設的對立就很容易在人們的觀念中轉化成事實的對立。此種混同嚴格地說也屬於虛設對方的謬誤，但由於它有事實的對立作為掩護，因而與那種單純地虛設還有所區別。在賈逵的研究中，這種現象表現得極其明顯，故有必要再作進一步的分析。

七、賈逵的佯謬法

據《後漢書·賈逵傳》載，「建初元年，詔逵入講北宮白虎觀、南宮雲臺。帝善逵說，使發出《左氏傳》大義長於二傳者，逵於是條奏之」，除了上述提到劉氏為堯後的證明之外，還涉及到以下幾例，其文如下：

臣謹摘出《左氏》三十事尤著明者，斯皆君臣之正義，父子之紀綱。其餘同《公羊》者什有七八，或文簡小異，無害大體。至如祭仲、紀季、伍子

胥、叔術之屬，《左氏》義深於君父，《公羊》多任於權變，其相殊絕，固以甚遠，而冤抑積久，莫肯分明。⁷⁰

按照賈逵的說法，雖然《左傳》「同《公羊》者什有七八，或文簡小異，無害大體」，但在一些體的事例解釋上，《左傳》比起《公羊》更能體現君臣、父子大義，即「《左氏》義深於君父，《公羊》多任於權變」。

如果仔細地檢討賈逵以上的說法，則會發現他的說法並不準確，至少還存在著進一步分疏的不同層次。因為根據祭仲、紀季、子胥、叔術之例，並不能完全證明「《左傳》義深於君父，《公羊傳》多任於權變」的觀點，君父與權變的觀念是《左傳》和《公羊》所共用的。但問題正在於，這種含混的提法，恰恰說明了論爭過程中，賈逵利用事實的對立來誤導虛設的對立，以表明《左傳》合理性的佯謬策略。

首先，關於祭仲的評價，是《公羊》與《左傳》分歧的重要表徵。桓公十一年經書「宋人執鄭祭仲」，據《左傳》的描述，昭公忽乃莊公與鄧曼所生，為祭仲所立，而厲公突則是莊公與宋雍氏所生。因雍氏有寵於莊公，宋人誘祭仲至宋而脅迫其廢忽而立突，祭仲與宋人盟，歸厲公而立之。

《左傳》學者的觀點是認為經文對祭仲寓貶斥之意，如賈逵《長義》云「若令臣子得行，則閉君臣之道，啓篡弑之路」⁷¹，杜預也以為「聽迫脅以逐君，罪之也」⁷²。但《公羊傳》卻認為祭仲的做法包含了古代行權的精髓。《公羊傳》以為，祭仲不從宋國之言，則「君必死，國必亡；從其言，則君可以生易死，國可以存易亡」，以為「古人之有權者，祭仲之權是也」，並因此而歸納出行權的基本原則：「權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」

《公羊傳》顯然認為祭仲之權正是自貶損以及不害人的典型，與《左傳》以為祭仲「迫脅以逐君」的評價截然相反。所以賈逵據此而認定「《左傳》義深於君父，《公羊》多任於權變」。不過，如果因為這層依據而認定君父與權變可作為區分《左傳》與《公羊》的標準，或者以為子胥、紀季之例也體現為與祭仲同樣的內涵，那麼，勢必將陷入到賈逵所設定的佯謬性陷阱中。

⁷⁰ 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，卷36〈鄭范陳賈張列傳〉，頁1236-1237。

⁷¹ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁2220上。

⁷² 同前註，頁1755中。劉文淇以為「杜用賈義」，見〔清〕劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（北京：科學出版社，1959年），頁111。

上述伍子胥之例在賈逵看來與祭仲之例無異，均是《左傳》義深於君父，而《公羊》任於權變的表現，但實際的情形卻與此不符。《左傳》與《公羊》對子胥的解釋分歧，關鍵在於子胥可否復仇。在楚王非理殺死子胥父兄的情形下，子胥的復仇只能在君、父相衝突的兩難境地中選擇其一。按照《公羊傳》的說法，凡君非理殺臣，子可復仇，而《左傳》卻持相反的觀點，許慎《五經異義》還專門就此問題提出討論⁷³。所以，如果以賈逵所言並從君父的角度理解子胥之事，恰當的表述應該是《左傳》義深於君而淺於父，而《公羊》則義深於父而淺於君。《公羊傳》在此例中並沒有從權變的角度加以解釋，所謂「《公羊》多任於權變」並不適合此例。《後漢書》李賢《注》以為「子胥奔吳，遂以吳師入郢，卒復父讎。……《公羊》不許子胥復讎，是不深父也」⁷⁴，是對《左傳》、《公羊》有關子胥復仇的誤讀，李賢以「父受誅，子復仇，推刃之道也」為據說明《公羊》不許子胥復仇，乃偏舉偏斷。因《公羊傳》明明提到「父不受誅，子復讎，可也」，何休《解詁》云：「不受誅，罪不當誅也。」⁷⁵即是說，如果父不當誅而被殺，則子可復仇。如果父罪當誅，子若復仇，則無異於推刃之道。顯然，子胥父兄被殺，正屬於「父不受誅，子復讎，可也」的類型。然而，《左傳》定公四年云：「鄭公辛之弟懷將弑王，曰：『平王殺吾父，我殺其子，不亦可乎？』辛曰：『君討臣，誰敢讎之？君命，天也。若死天命，將誰讎？』……必犯是，吾將殺女。」如果根據這一原則，則《左傳》顯然是不贊成子胥復仇的。所以在此例中，賈逵以君父大義作為論說的起點並不能有效地說明《左傳》比《公羊》高明，毋寧說他是有意地遮蔽《公羊》的父子之義而凸顯了《左傳》的君臣大義。

此種有意的行為還體現在上述賈逵所引的紀季之例中。莊公三年經書「紀季以鄆入于齊」，《公羊傳》解云：「紀季者何？紀侯之弟也。何以不名？賢也。何賢乎紀季？服罪也。其服罪奈何？魯子曰：『請後五廟以存姑姊妹。』」杜預《注》引用《公羊傳》觀點，認為「齊欲滅紀，故季以邑入齊為附庸，先祀不廢，社稷有奉，故書字貴之」。但孔穎達《疏》引劉歆、賈逵之說與此有所不

⁷³ 《異義》：凡君非理殺臣，《公羊》說：子可復仇，故子胥伐楚，《春秋》賢之。《左氏》說：君命，天也。是不可復仇。有關這一分歧的史料來源及進一步探討，可參閱鄧積意：〈漢代今、古學的分殊與一致〉，《孔孟月刊》第39卷12期（2001年8月）。

⁷⁴ 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，卷36〈鄭范陳賈張列傳〉，頁1236。

⁷⁵ 見阮元校刻：《十三經注疏》，下冊，頁2337下。

同。劉、賈云：「紀季以鄆奔齊，不言叛，不能專鄆也。」⁷⁶單據此說，則無以推斷其中的褒貶之意。據清人劉文淇云：「劉、賈謂不能專鄆，明季之未據邑，亦非褒季之辭，止明經不書叛之義耳。《疏》駁非是。」劉文淇並引李賢《注》云「賈逵以爲紀季不能兄弟同心以存國，乃以背兄歸讎，書以譏之」，且認爲此說法乃《古左氏說》，與《公羊》《穀梁》異⁷⁷。不過，劉氏的說法也有進一步商榷的餘地，上文已經指出李賢關於子胥注的悖謬之處，如果仔細辨別李賢對於此例的注釋，也會發現其不合《左傳》之義。《左傳》莊公四年云：「紀侯不能下齊，以與紀季。夏，紀侯大去其國，違齊難也。」既云紀侯以國與季以及大去其國，也就意味著紀侯不可能有存國的企圖。若想存國，一不可讓國與季，二不可大去其國。賈逵明明提到「紀季以鄆奔齊，不言叛，不能專鄆也」，說明紀季無叛國之意，又怎可指責紀季無同心存國之意呢？所以，劉文淇以爲賈逵之說爲《古左氏說》，並無堅實的依據。

事實上，不僅李賢對紀季的注釋無法提供圓滿的解釋效果，賈逵自身所提供的解釋也不能證明《左傳》義深於君父的思想，恰恰相反，這個例證所引出的另一個話題是《左傳》任於權變的思想。賈逵就認爲，紀季奔齊不言叛，係不能專鄆之故，這說明紀季以鄆入齊是遵從紀侯之命，因此，判斷紀季賢不肖與否，乃取決於對紀侯的評價，更確切地說，取決於對紀侯讓國及大去其國的評價，而這點正關涉到權變的問題，請看《公羊》、《左傳》對諸侯大去其國的不同論述，許慎《五經異義》云：

《異義》：《公羊》說，國滅君死，正也。故《禮運》云「君死社稷」，無去國之義。《左傳》說，昔大王居豳，狄人攻之，乃踰梁山，邑於岐由，故知有去國之義也。許慎謹案：《易》曰：「係遯，有疾厲，畜臣妾，吉。」知諸侯無去國之義也。⁷⁸

《公羊》、《左傳》對於諸侯是否可以大去其國的不同看法，如果結合紀侯之例，則可以發現《左傳》強調權變而《公羊》強調常義。孔穎達《疏》云：「鄭不駁之，明從許君用《公羊》義也。然則《公羊》之說正禮，《左氏》之說權法，義皆通也。」⁷⁹之所以把諸侯有去國之義定爲權變之義，而以無去國之義爲

⁷⁶ 同前註，頁1763上。

⁷⁷ 劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，頁138。

⁷⁸ 阮元校刻：《十三經注疏》，上冊，頁1260上。

⁷⁹ 同前註。

正禮，是因為人君乃一國之主，國不可一日無君，去國即寓亡國無君之意。故《禮記·曲禮下》云：「國君去其國，止之曰：『奈何去社稷也？』」但《左傳》認可諸侯有去國之義，很顯然是出於特殊情境的考慮，如上例狄人攻豳，大王邑於岐山，正是特殊情境下所採取的無奈選擇。基於此，《公羊傳》與《左傳》對紀侯大去其國的不同評價正是基於不同的思想立場。莊公四年經書「紀侯大去其國」，《左傳》解云：「紀侯大去其國，違齊難也。」「違齊難」即避齊難，故經文之義謂紀侯離開紀國以避難。由於諸侯有去國之義，故經文之義不以紀侯為貶，按劉文淇的說法，「是《左氏》古誼褒紀侯去國」⁸⁰。而《公羊傳》解云：「大去者何，滅也。」謂齊襄公滅除紀國，《公羊》不以諸侯去國之義解「大去」，也不以紀侯為貶。據董仲舒的解釋，「今紀侯《春秋》之所貴也，是以聽其入齊之志，而詭其服罪之辭也，移之紀季」，又云：「齊將復仇，紀侯自知力不加而志距之，故謂其弟曰：『我宗廟之主，不可以不先死也。汝以鄙往，服罪于齊，請以立五廟，使我先君歲時有所依歸。』」⁸¹董氏的說法，正以諸侯無去國之義來讚揚紀侯的決死之心。

這兩個例證足以說明賈逵「《左傳》義深於君父，《公羊》多任於權變」的說法缺乏充分的依據，雖然對祭仲的評價，正如賈逵所言《公羊》任於權變而《左傳》義深於君臣大義，對叔術的評價也可多少看出這方面的跡象，但君父、權變思想並不能說明《左傳》、《公羊》的整體分歧，相反，還顯出二傳的共通處。舉例說，上述權變思想被《公羊傳》運用於祭仲的解釋以襯出祭仲的賢明，而君臣大義則被《左傳》所使用，以體現祭仲的無君思想。反之，在對待紀侯去國之事上，《左傳》所持以評價的標準卻是權變思想，而《公羊》的標準則是為君大義。又比如，上述子胥之例，《左傳》以為子胥不可復仇，義深於君，《公羊》以為子胥可以復仇，義深於父。但在衛輒拒父的判定上，《公羊》以為孝子，不以父命辭王父之命，義深於君；而《左傳》卻以為子而拒父，悖禮逆倫，大惡也，則義深於父⁸²。體事例解釋上的針鋒相對，恰恰可以見出二者有共同的原則。賈逵所謂「《左傳》義深於君父，《公羊》任於權變」的說法，其實只不過是混淆了事實與虛設的立場分歧。所以，在體的事例中，此種分歧都必須

⁸⁰ 劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，頁142。

⁸¹ 見蘇輿撰，鍾哲點校，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷3〈玉英〉，頁83、84。

⁸² 關於這一問題的詳細分析，可參見鄧積意：〈漢代今、古學的分殊與一致〉。

經受進一步的檢驗，而不能以此作為判斷的依據。在漢代今、古文的爭論中，這種虛設的立場分歧是經學史研究應特別值得警惕的現象。

從賈逵使用佯謬法來看，經學之爭的佯謬性固然是由於經學派別之爭導致的產物，是使用者為維護自己、批駁對方而發明的一種解經方式，然而使用佯謬法的最終結果並不一定會導致使用者所欲達成的結果，相反，它也可能隱藏了消解自身派別的在因素。這是因為，當人們對他們所提出的分歧進行詳細的考究時，各種解釋的優劣無疑將超越門戶之見而更清晰地展現出來，人們對經義的理解也就更有可能達到融通之境。只要不固守派別門戶之見，那麼，通過對佯謬性的質疑，有可能對經書大義獲得更深的體認。

八、結語

人們通常把漢代的《公羊》、《左傳》之爭當作不同經學派別的立場之爭，因而在研究中或有意或無意地使用對立的框架來解釋漢代經學史。周予同先生在《經今古文學》中區分出今文、古文相對立的十三種內涵⁸³，就是此種研究框架的體現。這種研究模式直到今天還在發生影響。對於初涉經學史的人來說，今、古學對立的框架無疑有助於直接掌握紛繁複雜的經學論爭事件，它使經學論爭有一些共同的主題可以追尋。不過，它的局限也在於，以今、古學的對立框架來解釋漢代經學史，勢必會無視經學之爭的具體歷史情境，特別是，當漢代經學家有時為了自己學說的有效性而故意虛設對方的謬誤時，這種對立框架就很容易把雙方的爭論當作是事實的對立，而忽略了爭論很可能是人為的結果。當然，這一說法也不否認《公羊》與《左傳》的許多解釋的確可以見出不同的經學立場，比如，對於隱公即位的不同評價即是例證之一。然而如果忽略了經學之爭的虛設事件，那麼也就會忽視《公羊》與《左傳》學在漢代相互交叉的事實。更為重要的是，忽略學者虛設立場的分歧，必將會忽視論證方法的重要性。上文已經提到，經、傳文的相互發明是雙方共同遵循的論爭方法，它使論爭過程備可論證性品格，即是說，學者在批駁對方立場之時，就必須經受此種方法的檢驗。人們不難看出，無論是何休，還是賈逵，只要把他們的觀點置於體的經、傳文中加以檢測，就可發現其中的局限性。經、傳文的相互發明不僅使論爭過程具備可論證性

⁸³ 見朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，頁9。

品格，而且使論爭過程備可批判性品格。學者在提出自己觀點的時候，不僅應落實到體的經、傳文上尋求例證，而且，他所尋求的例證是可以通過批判而被推翻的，當然，此種批判的根據並非基於批判者的主觀立場，而是基於同樣的經、傳文相發明方式。這樣，論爭的可論證性與可批判性使經學之爭獲得相互交流的邏輯前提，並使不同的觀點通過論爭而不斷修正，甚至有可能達成相對一致的結論。

由此觀之，經學之爭的佯謬現象至少說明解釋技法在經學論爭過程的重要功能，同時也說明，立場有時是次要的，而解釋是主要的。解釋超越立場不僅可以闡釋賈逵在論爭中為何選擇《公羊》而放棄《左傳》，而且可以為重新理解漢代經學史提供一種反思的視角。

在漢代經學家的觀念中，無論是今文學家，還是古文學家，都認為經典是崇高的，是神聖的，是與聖人聯在一起的。然而這種共同的觀念卻無法阻止他們的經學論戰，這已表明經學論戰並不關涉到最為根本的經典存在的神聖性問題，特別是在《左傳》的學術地位得到提升之後，雙方其實都是在承認經典神聖的前提下而爭論體的細節問題。所以說，解釋超越立場，只是超越今、古學的派別立場，而不是超越經典神聖的根本立場，這一神聖立場在爭論中是被懸置起來而不予討論的。因而，雙方的交鋒範圍一方面被限定在歷史知識之內，像上述雉為三丈或四丈的例子，另一方面又通過邏輯的批判而發現對方的謬誤。這就引出另一個相關的問題，即《公羊》與《左傳》的爭論，是否僅僅為無關乎形上問題的知識之爭？或者，此種爭論在落實到個體的經學家身上時，只是提供了知識與邏輯的訓練，而經學所要求的悟天道以達人事的品格在爭論中是無法實現的？

之所以提出這一問題，是因為班固在《漢書·藝文志》中對章句學的批判即是如此立論的。章句學的發達顯然與經學論戰的激烈相關⁸⁴，而論戰的最終目的在班固看來是出於對利祿的追求⁸⁵，因此，他在比較了古代學者與後代學者治經風格的不同之後，表達了對前者的仰慕與對後者的批判之情。他說：「古之學者

⁸⁴ 《漢書·夏侯建傳》提到夏侯建「師事勝及歐陽高，左右采獲，又從《五經》諸儒問與《尚書》相出入者，牽引以次章句，具文飾說，勝非之曰：『建所謂章句小儒，破碎大道。』建亦非勝為學疏略，難以應敵」（見班固撰，顏師古注：《漢書》，卷75〈睦兩夏侯京翼李傳〉，頁3159）。

⁸⁵ 《漢書·儒林傳贊》云：「自武帝立《五經》博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年。傳業者寢盛，支葉繁滋。一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。」（同前註，卷88〈儒林傳〉，頁3620。）

耕且養，三年而通一藝，存其大體，玩經文而已。是故用日少而畜德多，三十而《五經》立也。後世經、傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之文至於二、三萬言，後進彌以馳逐。故幼童而守一藝，白首而後能言；安其所習，毀所不見，終以自蔽，此學者之大患也。」⁸⁶在他看來，古代學者在治經過程中注重的是人心道德的涵養（即「畜德」），而後代學者只關心如何在論戰中獲勝以博求功利，而博求功利的最終結果必然是以犧牲治經者的「畜德」為代價，這勢必降低了經學的神聖關懷之品位。

由於《公羊》與《左傳》之間的論戰在形式上與章句學的論戰頗多類似，尤其是爭立博士官，更與利祿結合在一起，人們就有理由把班固所批判的章句學之弊移植到《左傳》、《公羊》之爭中，並進而以有理由懷疑《公》、《左》之爭因為利祿的影響而隱藏著消解經書神聖的在威脅，更不用說有助於經學家個人的道德涵養。對此，上述賈逵虛設的立場可以提供理解的線索。雖然《公》、《左》之爭也包含著獲勝的動機，但是人們不難看到，由於經書大義被設置成可以爭論的體命題（如賈逵所提出的君臣、父子之義就是經書大義的體表現），學者們通過這些命題的爭論，無疑可以達到對經書大義的更深認識，這與章句學的文飾說、說五字之文以至二、三萬言就有根本的不同。後者不可能在經文大義的層面展開爭論，而只是文辭的轉引增加，所以才「破碎大道」。人們或許還有疑問，賈逵以圖讖證《左傳》，不也是文飾說、破碎大道，又如何抵達對經書大義的更深認識呢？其實，在漢代經學家中，解經過程夾雜著讖緯之說，遠不止於賈逵一人，何休、鄭玄都是利用讖緯解經的經學大師。問題在於，這些經學家的觀念中，讖緯與經書的地位是相同的，都是聖人體悟天道的產物。因此，在他們利用讖緯作為依據時，其論爭的立足點也同樣基於經典神聖的立場。換言之，他們對於讖緯的引用，是基於對經典的崇拜感，因而並不妨礙他們對經文大義的把握。經典的神聖不會因為讖緯的引用而降低，相反，卻能加深人們對經典神聖感的體認。漢代的《公羊》、《左傳》之爭與章句學之爭的不同在於，經書大義在爭論中不會被湮沒，反而可以得到發揚。明乎此，則可以對漢代後期的《公》、《左》之爭作一簡要的概括，即在歷史知識與經書大義之間，《公羊》、《左傳》之爭一方面賦予經書大義的研討以歷史知識的依託，另一方

⁸⁶ 同前註，卷30〈藝文志〉，頁1723。

面關於歷史知識的爭論必然牽涉到經書大義的正確領會。如果說，對經書大義的探討沒有歷史的知識作依託，那麼此種大義就是可疑的，是不會契合人心的；同樣，如果歷史知識的探討沒有關聯到經書大義，那麼，就勢必會陷入破碎大道的泥淖之中，而缺乏經典神聖的關懷。這就是賈逵與《公羊》學之爭給我們的啓示。

漢代今、古學之爭的再認識 ——以賈逵與《公羊》之爭為例

郟積意

今、古學之爭是漢代經學史的重大事件，但賈逵治《左傳》時，有時卻放棄《左傳》的立場而採納《公羊傳》，其中的緣由，與經學論爭的邏輯性有一定關係，因現存賈逵採納《公羊》學的例子都可以從這一層面解釋。如果聯繫《左傳》學術地位在漢代的變遷過程，則不難發現，論爭過程講究邏輯性，是與經、傳文相發明的特點聯在一起的。經、傳文的相互發明不僅要求經學論爭須講究邏輯性，而且還將產生解釋超越立場的現象。在此意義上，《左傳》與《公羊》的分歧，有時不是事實的分歧，而是人爲的結果。換言之，在經學論爭中，立場的分歧有時是次要的，而解釋的策略則是主要的。賈逵批評《公羊》學的幾個例證，其實與《公羊傳》的實際觀念並不吻合，他虛設了《公羊》的觀點，然後批駁這種虛設的觀念，這種情形可稱之爲經學之爭的佯謬性。經學的佯謬性以及經、傳文相互發明的特點，爲重新理解漢代經學史提供了另一種反思的視角。

Rethinking the Debate between New Text and Old Text Proponents: The Case of Jia Kui Versus the Gongyang Commentary

GAO Jiyi

The debate between New Text and Old Text (Jinwen and Guwen) proponents was a great event in Han dynasty's classical studies. Jia Kui edited the Zuozhuan, but sometimes he abandoned Zuozhuan positions and preferred those of the Gongyangzhuan. The reasons for this have definite relations with the logic of the debate within classical studies. By approaching the body of cases where Jia Kui supported Gongyang-based interpretations from this point of view, many aspects of his decisions can be explained. By tracing out the variations in the academic status of the Zuozhuan over the Han dynasty, it is not difficult to find that the logic of the discourse process reflected the changing relations of mutual explication which were posited between the classics and their commentaries. The ways of making the classics intelligible by appealing to the commentaries, and vice versa, did not always follow the logic of the issues; instead, one often finds cases where the explanation went far beyond the purview of the positions investigated. In this sense, the differences between Zuozhuan and Gongyang are not over the facts they record but are the results of different, artificially taken, viewpoints about these interpretive relations. In other words, the difference of standpoint is secondary but the policies of annotation are the main issues in the controversy. In some instances, when Jia Kui criticized Gongyang, the position he criticized was at odds with the real ideas of the Gongyang commentary; and this straw man is what he attacked. We call this a use of "pretended falsehoods" in debates on the classical works. This usage, and the mutual dependency of commentaries and classics, provide other perspectives to think about the problems of the history of the classics in Han dynasty.

Keywords: Han dynasty history of classical studies New Text studies
Old Text studies Jia Kui Zuozhuan Gongyangzhuan