

陳澧《漢儒通義》析論

曹美秀

中央大學中國文學系助理教授

一、前言

陳澧(1810-1882)，字蘭甫，號東塾，人咸共認為晚清大儒，張之洞並有「東塾學派」¹之稱，且為後人所沿用²。今人對陳澧學術之論述，主要以《東塾讀書記》為主³，對於《漢儒通義》（以下簡稱《通義》）則罕有措意，或有

¹ 張之洞：〈致陶春海〉：「閣下為東塾先生高弟，淵源宏深，經學、小學，博綜醇粹，平正精密，鄙人在嶺外時，數聆塵論，心折已久，若得高賢來主臯比，必能牖啓士林，昌明絕業，庶幾從此東塾學派，流行中原。」（〔清〕張之洞：《張文襄公全集》〔北京：中國書店，1990年〕，第4冊，卷219，頁15b）

² 如李緒柏的〈清代廣東文化的結晶體——東塾學派〉（《廣東社會科學》，1996年第3期），吳銘能的〈專明學術以濟天下——陳澧經學發微〉（二〇〇四年六月臺北中央研究院中國文哲研究所舉行「廣東學者的經學研究」第一次學術研討會發表論文）都採用此說。

³ 如朱維錚在《東塾讀書記（外一種）·導言》中介紹陳澧的生平，便認為陳澧的學術見解，主要表現在《讀書記》中（收入〔清〕陳澧著，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》〔香港：三聯書店，1998年〕，頁1-16。為行文方便與簡潔，以下凡稱《東塾讀書記》皆簡稱《讀書記》），因此，對於《通義》僅一語帶過：章太炎批評陳澧：「始勾合漢、宋為諸《通義》及《讀書記》，以鄭玄、朱熹遺說最多，放棄其大體絕異者，獨取小小翕盍，以為比類。」（章太炎撰，徐復注：〈清儒〉，《煊書詳注》〔上海：上海古籍出版社，2000年〕，頁162）此說雖將《通義》與《讀書記》並列，但明確將鄭玄與朱熹比類的論點，只出現在《讀書記》中，因此，翕盍鄭、朱之論，應是針對《讀書記》而言，這顯示章氏論陳澧，亦以《讀書記》為焦點。餘如盧瑩通的《陳蘭甫先生之生平及其學術》（臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，1988年），丁亞傑的〈皮錫瑞《經學通論》與陳澧《東塾讀書記》論《易》之異同〉（《孔孟月刊》第25卷第2期，〔1996年10月〕），賴慧玲的〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉（《興大中文學報》第8期〔1995年1月〕）等，皆以《讀書記》為主。

論之者，則多負面的評價⁴。然而，陳澧本人對《通義》一書卻頗負自得之意，並欲以之藥乾、嘉以來不求義理之病⁵。雖然此書始著於咸豐四年（1854），陳氏四十五歲時，距其七十三歲謝世時，還有一段不短的時間，故不被視為陳澧學問最成熟的作品，但是，對於發明漢儒經注義理的工作，陳澧已相當滿意，因此，自始著之時，直至晚年，他對此書都持有一份自得之意，如其咸豐五年（1855）〈復王俾甫書〉中，特提此書之編纂，並云：「欲與漢學、宋學兩家共讀之。」⁶咸豐六年（1856）作〈漢儒通義序〉，自云用「類聚群分」的方式，排比漢儒之說，使「隱者以顯」、「義理自明」⁷。咸豐八年（1858）《通義》付梓刻成，陳澧特別致贈友人黃理崖，請之指正。咸豐十年（1860）撰〈默記〉，有云：「予之學，但能抄書而已，其精者為《漢儒通義》，其博者為《學思錄》。」⁸同治十年（1871）撰〈自述〉，於生平著作中特提《通義》，以為此書批駁「宋儒輕蔑漢儒」，及「近儒尊漢儒，而不講義理」⁹的錯誤。直到光緒二年（1876），《通義》刊行十九年後，陳澧與菊坡精舍門人論學時，強調「凡經學，要識義理，非徒訓詁考據而已」，仍舉《通義》為例，以之為發明漢儒經注義理的「先路之導」¹⁰。可見陳澧對《通義》之自信與定位，實不亞於《讀書記》。他的學生胡錫燕在〈漢儒通義跋〉中，說此書「初稟凡三千條」，但今日

⁴ 如胡楚生說：「其議論也，隨文作解，依文釋義，零星錯雜之弊，或不能免，加以排纂眾說，又無解義，其於義理貫串，自亦難於為功。」（胡楚生：〈陳蘭甫《漢儒通義》述評〉，《清代學術史研究》〔臺北：臺灣學生書局，1993年〕，頁317）另外如劉師培說陳澧：「掇引類似之言，曲加附合，究其意旨，仍與摭拾之學相同。」（〈南北學派不同論·南北考證學不同論〉，《劉申叔先生遺書》〔臺北：華世出版社，1975年〕，頁669）乃是對陳澧的整體評價，雖未明指《通義》，其所批評者，應也包括《通義》在內。而前引章太炎之論，雖然以《讀書記》為主，但話中明指《通義》與《讀書記》，故所謂「勾合漢、宋」，應也包括《通義》在內，如此則章太炎所論，與劉師培意極相近，皆屬負面的評價。

⁵ 陳澧：〈與黎震伯書〉，《東塾集》（臺北：文海出版社，出版年不詳影印富文齋刊本），卷4，頁29b。

⁶ 陳澧：〈復王俾甫書〉，同前注，卷4，頁15a。

⁷ 陳澧：〈漢儒通義序〉，《漢儒通義》（臺北：華文書局，出版年不詳影印《東塾叢書》本），敘錄頁1。

⁸ 陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》第2卷第2期（1931年7月），頁157。

⁹ 陳澧：〈自述〉，見楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》，頁356。

¹⁰ 陳澧：〈與菊坡精舍門人論學〉，《東塾續集》（臺北：文海出版社，1971年），卷1，頁27。

所見《通義》，共約一千餘條，僅為初稿的三分之一，誠如胡氏所云：「此固在精不在多」¹¹，從二十二家漢儒著作中擇取數千條資料，已屬不易，陳澧又於此數千條資料中，費一番刪汰的工夫，陳氏於其中所付出的心力，的確不少。筆者因欲就陳澧言陳澧，探討《通義》一書在其學術生命中的意義。其次，晚清向被視為是漢、宋調和成風的時期，陳澧又被視為晚清兼采漢、宋的代表人物，而《通義》正是他泯漢、宋門戶的代表及自得之作，因此，即使此書未獲近人之好評，卻是檢視晚清學人如何調和漢、宋的極佳憑藉，其得與失，正可提供吾人對晚清學術的反思。本文即試圖從上述兩個角度，一方面深入《通義》，尋繹其中的條理，以為研究陳澧學術思想的途徑；一方面則將《通義》放到晚清的學風中，對之作評價與定位。

二、《漢儒通義》的寫作背景與動機

雖然在時間上與乾、嘉相連，但晚清學術¹²總被視為與乾、嘉迥異，而其轉變關鍵，今人多解釋為對考據學之不滿¹³。陳澧寫作《通義》的背景，與此不無關聯，但陳澧本人更重視的，乃晚清對乾、嘉學風之延續。他在與友人徐子遠論《說文》之學時感慨：

此時老師宿儒，零落殆盡，後來讀書者，不得其門而入，則自厓而返，恐此學遂衰，或不得其門，而別尋徑竇，此學遂消，今已有此病矣。¹⁴

按：此文雖不確定作於何時，但必成於咸豐元年至五年（1851-1855）之間¹⁵。

¹¹ 胡錫燕：〈漢儒通義跋〉，《漢儒通義》，跋頁1a。

¹² 論清代學術，在時間斷限上的三分法：清初、乾嘉、晚清，幾乎已是今人的共識，以乾嘉為一個階段，那麼，晚清自然是由道光以下算起，所以晚清共有道光、咸豐、同治、光緒、宣統五朝。

¹³ 如錢穆以為晚清《公羊》學之興起乃因「考據既陷絕境，一時無大智承其弊而導之變，徬徨回惑之際，乃湊而偶泊焉。」（錢穆：《中國近三百年學術史》〔臺北：臺灣商務印書館，1995年〕，頁582）張壽安說：「乾、嘉專門漢學治學重文字考覈，而道、咸以降鑑於世變日亟，衰亂將至，故學風一轉而至治經重取大義以求經世。」（張壽安：〈緒論〉，《龔自珍學術思想研究》〔臺北：文史哲出版社，1997年〕，頁3）史革新以為晚清學術之興起乃因「原來風行學壇的考據學暴露出不少弊端，已經成為強弩之末。它所具有的瑣碎、偏狹、拙於思辯、漠視現實等缺陷引起許多學者的不滿。」（史革新：《晚清理學研究》〔臺北：文津出版社，1994年〕，頁9）類似的說法極多，此不枚舉。

¹⁴ 陳澧：〈與徐子遠書二十一首〉之五，《東塾續集》，卷4，頁177。

¹⁵ 按：《東塾續集》有〈與徐子遠書二十一首〉，據汪宗衍編：《陳東塾（澧）先生年譜》

乾、嘉諸大師幾乎都在乾隆末或嘉、道年間謝世，如畢沅卒於嘉慶二年（1797），江聲卒於嘉慶四年（1799），張惠言卒於嘉慶七年（1802），錢大昕卒於嘉慶九年（1804），紀昀卒於嘉慶十年（1805），王昶、錢澐俱卒於嘉慶十一年（1806），凌廷堪、洪亮吉俱卒於嘉慶十四年（1809），錢大昭卒於嘉慶十八年（1813），程瑤田卒於嘉慶十九年（1814），段玉裁卒於嘉慶二十年（1815），孫星衍卒於嘉慶二十三年（1818），王念孫卒於道光十二年（1832），王引之卒於道光十四年（1834），顧廣圻卒於道光十五年（1835），而較早的惠棟、戴震、邵晉涵等更在乾隆年間已卒¹⁶，故陳澧所云老師宿儒零落殆盡的話，確是實情。然而，老師宿儒之零落，不必然代表考據學風已衰，細味陳澧所說「恐此學遂衰」之語，則當時研讀《說文》者還不少，只是沒有如乾、嘉時期的大師，故惟恐將來會衰落。另外，陳澧於咸豐八年（1858）將《通義》付梓，有〈與黎震伯書〉，說明著此書之用意云：

百餘年來說經者極盛，然多解其文字而已，其言曰：不解文字，何由得其義理。然則解文字者，欲人之得其義理也，若不思其義理，則又何必紛紛然解其文字乎？僕之此書，冀有以藥此病耳。¹⁷

所謂「解文字」者，當指訓詁名物等針對表面文字的訓釋考訂，而這正是乾、嘉學術之所長，故所謂「藥此病」，在很大程度上即指考據學，陳澧欲以《通義》藥此病，正顯示乾、嘉以來的考據學風尚在。與《通義》刊刻之同年，陳澧又始著《學思錄》，雖未成書，於同治十年（1871）撮其要旨為《東塾讀書記》，並於光緒年間刊刻數卷¹⁸。其遺稿載《學思錄》要旨四十四條，中有「救惠氏學之弊」、「救高郵王氏之學之弊」¹⁹二條，若考據學已衰，陳澧似沒有必要再大費周章著此矯乾、嘉學術之書。可見至少在咸豐年間，乾、嘉學風仍然有一定的勢力，只是已沒有乾、嘉時期為數眾多的大師級人物。更何況嘉、道年間仍有阮元

（臺北：文海出版社，1972年），其中，第一、第二篇作於咸豐元年，第五篇作於咸豐五年，此所引為第三篇，故必作於咸豐元年至五年之間。

¹⁶ 按：惠棟卒於乾隆二十三年（1758），戴震卒於乾隆四十二年（1777），邵晉涵卒於乾隆四十一年（1776）。

¹⁷ 陳澧：〈與黎震伯書〉，卷4，頁29b。

¹⁸ 按：《學思錄》始著於咸豐八年（1858），但一直未完稿。同治十年（1871）撮其要旨為《東塾讀書記》，並因劉熙載之勸，而先刻首二卷。光緒六年（1880）又刊刻了九卷。光緒七年（1881），陳氏七十二歲時，於病中「猶自定《東塾讀書記》卷十三西漢一卷」（汪宗衍：《陳東塾（澧）先生年譜》，頁120）。

¹⁹ 見同前註，頁69引。

這個「漢學殿軍」²⁰，其幕下「會聚了乾、嘉之際以至道光初期幾乎所有在野的一流漢學家」²¹；其所設學海堂與詁經精舍，更培養了無數經史與考據人材²²，對乾、嘉學風之延續為功不小。王先謙（1842-1917）便認為，阮元編刊《皇清經解》之後，數十年間「海內經生纂述相仍，流風未沫」²³，他本人並於光緒十二（1886）年編刊《皇清經解續編》。類似的大型著作之編纂，常被視為是當時學風的表徵²⁴，以同樣的角度來看，《皇清經解續編》應可視為乾、嘉漢學在晚清仍行之不輟的象徵。康有為曾於《新學偽經考》中批評當時學風云：

今之學者，尊聖人之經而不求之經緯天人，體察倫物之際，而但講六書，動成習氣，偶涉名物，自負《蒼》、《雅》，叩以經典大義，茫乎未之聞也。²⁵

按：《新學偽經考》於光緒十七年（1891）出版，距陳澧《通義》之付梓已三十幾年，但由康有為的敘述，可知當時從事訓詁考訂者，亦所在多有。故梁啟超（1873-1929）說乾、嘉學術：「遠發源於順、康之交，直至光、宣，而流風餘韻，雖替未沫，直可謂與前清朝運相終始。」²⁶可謂確論。而陳澧念茲在茲的，就正是這「雖替未沫」的考據學風，並欲藉之以實踐其學術理想。

與學海堂的學風相承²⁷，陳澧以漢學為典範，他說：

今海內大師，凋謝殆盡，澧前在江南，問陳石甫江南學人，答云無有，在浙江問曹葛民，答亦同……初學欠小學工夫，豈能讀近儒奧博之書，此其

²⁰ 見尚小明：《學人游幕與清代學術》（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁126。

²¹ 同前註，頁128。

²² 關於學海堂，可參張淑雅：《清末廣東四大書院的研究》（臺北：臺灣大學歷史研究所碩士論文，1980年）；關於詁經精舍，李國鈞主編：《中國書院史》（長沙：湖南教育出版社，1994年）說詁經精舍的影響之一是：「發揚乾嘉學派實事求是研經治史之學風。」（頁911）

²³ [清]王先謙：《清王葵園先生先謙自訂年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁200「光緒十二年」條。

²⁴ 如《皇明經世文編》、《皇朝經世文編》，被視為晚明及晚清經世致用思想興起之標幟；《經籍纂詁》、《皇清經解》、《十三經注疏校勘記》之編輯，被視為清代漢學的總結。（參漆永祥：《乾嘉考據學研究》〔北京：中國社會科學出版社，1998年〕，頁295）

²⁵ 康有為：《新學偽經考》（北京：中華書局，1956年），頁142。

²⁶ 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁109。

²⁷ 按：陳澧於道光十四年（1833）二十五歲時，被選為學海堂專課生，三十一歲補學海堂學長，直到五十八歲掌荊坡精舍時，才離開學海堂，故其學風之形成，與學海堂有密切的關係。學海堂為阮元所創設，因此，劉師培論阮元門生，以陳澧為最著者。（劉師培：〈南北學派不同論〉，頁669）

所以易衰歇也，如此則漢學必遂絕。²⁸

面對乾、嘉諸老之凋零殆盡，陳澧真正憂心的乃漢學之漸衰。他認為：「經學必宗鄭氏，千古無匹，千古無弊。」²⁹而「小學一道，經術首基」³⁰，若考據學完全衰歇，漢學之傳承也將隨之斷絕，因此，他慨然以引領後生小學之門徑，挽漢學之將頹自任，他說：

夫學問之事，莫難於入門，既入其門，則稍有智慧者，必知其有味，而不肯遽舍，在乎老師宿儒引而入之，入門者多，則此道日昌，其能深造者為通儒，不能深造者亦知其大略，而不至於茫昧，而文學彬彬矣。故精深浩博之書，不如啓蒙之書之為功較大，而獨恨百年以來未有著此等書者也。³¹

乾、嘉諸老的著作誠然淵博，卻使後生「驚若望洋」³²，以致諸老凋零，便後繼乏人，因此，陳澧編著了《初學編》、《說文聲表》、《鄭氏全書》等書，希望作為後學「稽古之初柢，研經之先路」³³，一旦習之識之者多，則漢學復興有望矣。他在一封與徐子遠的信中，感慨當時老師宿儒之零落，雖仍樂觀地認為「衰亦必復興，淆亦必復清」，仍不忘與之互勉，對於《說文》等學問，要「及今維持之」。可見，雖然沒有乾、嘉大師之指引，當時仍保有的考據學風，正是陳澧寄望漢學能重興的希望所在。他又說：「人各有任，我輩窮而在下，又已明此學，雖欲不任，不可得也。」³⁴其任重道遠之心，即此可見，今人所重視的陳澧在小學方面之著作，都是這個思想下之產物。然而，在陳澧觀念中，小學只是經術之始基，而非經學之全，因此，他一方面深慨於乾、嘉諸老之凋零，並著作小學之入門書，以延續乾、嘉學風；一方面卻對乾、嘉學術深表不滿，他說：

宋、元、明儒者自出己意以說經義，竟無人於漢儒傳注內尋求義理，孰知鄭君之注，義理深醇如此耶！此絕學宜共興之，暇時致書震伯約共為此學，何如？³⁵

²⁸ 陳澧：〈與徐子遠書二十一首〉之二，頁174-175。

²⁹ 陳澧：〈與趙子韶書六首〉，《東塾集》，卷4，頁28b。

³⁰ 陳澧：〈答楊黻香書二首〉之二，《東塾續集》，卷4，頁141。

³¹ 陳澧：〈與徐子遠書二十一首〉之五，頁178-179。

³² 陳澧：〈與徐子遠書二十一首〉之十七，頁187。

³³ 陳澧：〈答楊黻香書二首〉之二，頁141-142。

³⁴ 陳澧：〈與徐子遠書二十一首〉之三，頁177。

³⁵ 陳澧：〈與趙子韶書六首〉，卷4，頁28b。

他以漢儒傳注中之義理為「絕學」，顯然是對乾、嘉學者未明義理之指摘，並隱然透露已得漢學真諦之自信。因此，繼承乾、嘉以來的小學傳統，並發揚其所認為的真漢學，才是他引領後生小學門徑的最終目的，而其所謂真漢學，便是漢儒傳注中所蘊涵的義理。

陳澧極強調體會義理的重要，他敘述自己的讀書經驗云：

每讀書至夜半以後，人靜燈殘，超然默契於二千載之上。³⁶

所謂「超然默契」，絕不會僅止於文字訓釋或名物考訂，而是與古人心靈相應，對其微言大義的體會。前引「無人於漢儒傳注內尋求義理」³⁷的批評，正是指責乾、嘉學者未能「超然默契於二千載之上」，發現漢儒著作中之義理。他又說：

近人謂宋儒講義理，譏漢儒不講義理，此未見漢、宋人書者也。宋人有文集、有語錄，漢人不但無語錄，并無文集，其講義理，唯注經耳。³⁸

沒有人會否定宋、元、明儒者解說義理的事實，但卻無人於漢儒傳注中尋求義理，誠如陳澧此處所云，宋人有文集、語錄，其義理之表現直接而明顯；相反的，漢儒的義理卻隱藏在「注經」之中。因為隱藏於經注背後，所以需要一番體會的工夫；也因為漢儒義理表現之隱微，乾、嘉時期研究漢學者之多，卻都僅得其表，而未能深入其中。因此，藉當時尚存的考據學風，奠定後學的小學基礎，循著乾、嘉之路，更進而登堂入室，求得漢儒義理，以恢復真漢學，毋寧是陳澧的學術理想，也是他自任的學術使命，《通義》便是他實踐這個理想的成果，因此，《通義》一書，正是陳澧學術理念的具體表現。

首先，陳澧選錄漢人經注，以漢學為典範的觀念，固然承自乾、嘉學術，但在實際的治學過程中，他深刻體會到乾、嘉學術之不足，其自述為學經驗云：

中年以前治經，每有疑義則解之考之，其後幡然而改，以為解之不可勝解，考之不可勝考，乃尋求微言大義，經學源流正變得失所在，而後解之、考之、論贊之……。³⁹

按：陳澧曾自述中年以前僅知近人之學，中年以後方知漢、晉、唐、宋之學⁴⁰。

³⁶ 陳澧：《陳蘭甫澧先生遺稿》，《嶺南學報》第2卷第2期，頁151。

³⁷ 陳澧：〈與趙子韶書六首〉，卷4，頁28b。

³⁸ 陳澧：《東塾雜俎》（北京：中國書店，出版年不詳《敬躋堂叢書》，第1冊影印古學院藏版）卷2，頁20a。

³⁹ 陳澧：〈復劉叔俛書〉，《東塾集》，卷4，頁20a。

⁴⁰ 陳澧於道光二十四年三十五歲時，會試不第，出都返鄉時與李能定同行，後記此事云：「中年以前，為近時之學所錮蔽，全賴甲辰出都，途中與李碧舛爭辯，歸而悔之，乃有此

與此引文合看，可見其前、後期學術之轉變，除了涉獵的範圍增廣，更在於方法上的突破。他把「解之考之」與「尋求微言大義」視為不同的方法層次，所謂「解之考之」，因他中年以前僅知乾、嘉學術，故解之考之，指的是訓詁考據；但由於「考之不可勝考」，故歸而尋求微言大義，而尋求微言大義的方法，當即前所述「超然默契」，他於其中體會到，「漢儒義理之說醇實精博，蓋聖賢之微言大義，往往而在」⁴¹，但這微言大義，無法從乾、嘉學者浩博的考據中求得，因此，他要撰寫一部專門發明漢儒經注義理的書，以表現聖賢之微言大義。在後人看來，推崇漢學乃陳澧的學統使然，對他本人而言，卻是費了三、四十年，遍覽歷代之書後，嘔心瀝血所得，因此，對乾、嘉學術不求義理的批評，面對漢學漸衰的慨嘆，都是語重心長之論，這是我們在讀《通義》時，必需體認的一點。

再者，陳澧欲以《通義》發明經注義理，卻僅錄漢人經說而不贊一辭，雖因此招致瑣碎之譏，卻也是陳澧有意的安排。他自謂著《通義》的方法云：

謹錄其說以爲一書。漢儒之書十不存一，今之所錄，又其一隅，引伸觸類，存乎其人也。節錄其文，隱者以顯，繁者以簡，類聚群分，義理自明，不必贊一辭也。⁴²

由前述陳澧讀書時「超然默契於二千載之上」的經驗，可見他認為經典義理，要靠個人的體會方能得之，所謂「引伸觸類，存乎其人」當即指此。如果讀者能超然默契，引伸觸類，當然不必贊一辭就可「義理自明」。故《通義》不贊一辭的編撰方式，正是陳澧個人的讀書經驗之體現。他又在一封與桂皓庭的書信中云：

〈中庸〉「博學之」至「雖柔必強」一段，僕常常讀之，甚得力，虛字服亦一一警策（按：此處應有脫、誤字），得力之處，願與學侶共之。⁴³

所謂「甚得力」當指體會義理、警策自己，即所謂「躬行心得」⁴⁴。陳澧自云讀

二十年學問。」（嶺南大學藏《東塾遺稿鈔本》，轉引自汪宗衍編：《陳東塾（澧）先生年譜》，頁33「道光二十四年辰三十五歲」條）按：所謂近人之學，即指乾、嘉學術。可見道光二十四年後，陳澧的學問路向有所改變。其轉變實質，由他所說：「少時祇知近人之學，中年以後知南宋朱子之學，北宋司馬溫公之學、胡安定之學，唐韓文公之學、陸宣公之學，晉陶淵明之學，漢鄭康成之學。再努力讀書，或可知七十子之徒之學歟！」（見同上書，頁33）可知所謂轉變，是由原來的「近人之學」，而及於宋學，再進而上溯唐、晉、漢，並欲以此探孔門之學。

⁴¹ 陳澧：〈漢儒通義序〉，序錄頁1a。

⁴² 同前註。

⁴³ 陳澧：〈與桂皓庭書二十二首〉之十一，《東塾續集》，卷4，頁158。

⁴⁴ 嶺南大學藏《東塾遺稿鈔本》，轉引自錢穆：《中國近三百年學術史》，頁675。

〈中庸〉而有所得，並願與桂氏共勉，但對於所體會的實際內容，卻隻字未提，因為這是要自己體會的，他告訴桂皓庭此事，無非是要桂皓庭也讀讀〈中庸〉，也去體會其中義理，《通義》的方式亦然。故又云：

解釋辯論者多，躬行心得者少，千古如斯，良可浩歎！雖聖賢復起，殆亦無如之何。宋、明講理學如此，今人講經學亦如此，即晉之清談、唐之禪宗亦如此。⁴⁵

他認為義理必由心得發為躬行，而非在文字上作解釋，在口頭上行辯論，故主張士大夫讀書要「略觀大意，不求甚解」，一如《漢書·藝文志》所云：「存其大體，玩經文而已。」⁴⁶此即陳澧在《通義》中「不贊一辭」的用意所在。陳氏又云：

近人講訓詁者，輒云：「訓詁明而後義理可明」，此言是也。然訓詁者，古今異言，通之使人知也。讀經傳之言，固多古今不異，不必訓詁而明者，何不先於此而求其義理乎？漢儒訓詁精矣，唐人訓詁雖不甚精，然亦豈盡不識訓詁者，何不先於漢、唐注疏訓詁不誤者而求其理義乎？⁴⁷

可見陳澧認為「訓詁明而後義理明」的真正意義，並不是專在考據訓詁上用心力，而是要以訓詁為階梯，用心去體會經注中的義理；更不是要等到所有的訓詁都考訂完了，再去講義理，否則考訂將無已時，前述陳澧在從事考據時，遇到「考之不可勝考」的瓶頸，便是最佳的寫照。因此，他主張先由那些不必訓釋，或前人注疏已不誤者入手，而漢、唐注疏，尤其漢人經注，正是值得信賴的訓詁，《通義》便是他由前人注疏中求義理的具體成果。檢視《通義》所引錄的資料，的確多文句平易而訓釋簡明，這顯示陳澧在漢學將衰之時，以漢學自任的苦心。因為他體認到，要復興漢學，只靠一二人的力量是不夠的，必有眾多士子，共同習之、事之，其《說文聲表》、《鄭氏全書》等小學入門書，即為引導眾多士子進入漢學之門。然而，漢學之精華，並不在文字訓詁與考訂，誠如他所說：「漢儒說經，釋訓詁，明義理，無所偏尚。」⁴⁸因此，要引起風氣，振興漢學，除了奠定後生小學的根基，還要有義理的指引，文字簡明、訓釋沒有爭議的經注，無疑是推廣漢學義理最適當的教材，《通義》正是這樣的一部書。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 同前註，頁678。

⁴⁷ 陳澧：《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》第2卷第3期（1932年6月），頁184-185。

⁴⁸ 陳澧：〈漢儒通義序〉，序錄頁1a。

可見《通義》既是陳澧個人學術理念、讀書經驗的具體表現，也是其以漢學自任，引領後學的重要教材，為陳澧融治學與教學為一的成果，他終其一生都對此書抱持著自得之意，並非無由。就在他掌教菊坡精舍之後，極力宣揚其治學理念，教導門生治經必求義理，《通義》便是他引以為傲的具體例證。陳氏掌教菊坡精舍始於同治六年(1867)，比《讀書記》之刻成，早了十四年；且《讀書記》刊行時，距陳澧之謝世，僅餘兩年。另外，《通義》刊行時已完全成書，《讀書記》則終陳氏一生未完稿。故《通義》雖不若《讀書記》，為陳澧晚年之作，但在陳澧教學過程中，《通義》起的效用，恐怕大過於《讀書記》，因此，論陳澧而將焦點集中於《讀書記》，或有可商之處。

三、《漢儒通義》的編撰體例

陳澧既花費相當的心力，對資料作擇取與編排，並頗為自得，以為尋得漢人經注義理，那麼，《通義》便不該毫無條理或頭緒，是以筆者嘗試分析《通義》中排比資料的方法，以為尋繹其義理思想的基礎。

關於《通義》的資料編排方式，陳澧論及的，有〈序〉中所云：「類聚群分」⁴⁹，以及〈條例〉所云：「各條次第，以義相屬。」⁵⁰筆者即由此切入，來檢視《通義》的條例。

(一) 類聚群分

絕對沒有人會否定《通義》中的資料，經過「類聚群分」的整理工作，因為每個條目下的資料，都是經過篩選，把論述同一主題的資料，放到各個條目之下，這是最基本，也是《通義》中最為明顯的分類。然而，綜觀全書，筆者發現，陳澧「類聚群分」的工作，並不僅止於這個粗略的層次，而兼顧了不同的角度。

首先，就最大的角度來看，每一卷就是一個大類，同一卷之下的條目，都有共同的特點，表達同一個主題，如卷一的條目為「天地」、「陰陽」、「五行」、「鬼神」、「人物」，乃是就最大的角度，來論述天地人物，而以天地為

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 陳澧：〈條例〉，《漢儒通義》，序錄頁4b。

始，以人物爲終，簡言之，爲人在天地之間尋找定位。卷二的條目爲「聖賢」、「經典」、「儒」、「士」、「傳述」、「學問」，專門針對儒學，論聖賢及聖賢所作之經典，儒與士則爲學習經典、嚮慕聖賢之人，傳述與學問，則論後人對經典的解釋與傳播，爲儒、士之責任與學習的內容。卷三則針對經典的重要思想，作主題式的歸納，其條目爲「道」、「理」、「心」、「性」、「命」、「情」、「仁義禮智信」、「善」、「德」、「中和」、「誠實」、「正直」、「恭敬」、「謹慎」、「言語」、「容貌」、「身體」、「魂魄精神」、「氣」、「欲」。卷四則專言人倫之道；卷五專言禮；卷六專言出處行事；卷七則專論治道。其分卷即分類的情形，顯而易見，這是「類聚群分」的第一層次。

第二層，則是同一卷下不同條目的之排列順序，也有一定的理路，在這理路之中，同類型的資料也被彙聚在一起，例如卷二，「聖賢」與「經典」爲首二條，而經典即爲聖賢所作，所以放在一起。接著二條是「儒」與「士」，二者皆是學習經典，傳述經典的人物。接著「傳述」與「學問」，則論經典的注解流傳，及學習經典的方法與目的。又如卷三，其條目已如前引，其中「道」、「理」、「心」、「性」、「命」、「情」統言修身養性之根源；「仁義禮智信」則論道德之根本；「善」、「德」則論修養從善修德的重要；「中和」、「誠實」、「正直」、「恭敬」、「謹慎」、「言語」、「容貌」則較具體地論述修德的重要方面與方法；「身體」論養身之道，而仍以道德爲主，故引趙氏《孟子章句》：「養身之道，當以仁義。」⁵¹而最終歸於養志，與前述修養道德正相承。接著「魂魄精神」、「氣」及「欲」，皆承續前面「身體」一條，續論養生之道，而由肉體進而至於較高的層次，如「氣」條論養身之要者在於養氣，「欲」則論養身修德要寡欲。可見在順序的安排上，也大致上可看出類別的區分。因此，我們有理由相信，類別的概念，是陳澧在決定各卷、各條目順序的重要考量之一。

第三個層次，即是每一卷各個條目下所收的資料，如「經典」條下所收，都是論經典的資料；「理」條所收，都是論理的資料，這是極顯而易見的分類，故不枚舉。

第四層則是每個條目下，又以重點的方式，將同一主題的資料，作歸納排

⁵¹ 陳澧：《漢儒通義》，卷3，頁25b。爲行文方便與簡潔，以下凡引《漢儒通義》之資料，僅隨文夾註頁數，不再另列註腳。

比，例如卷二「經典」條下，首二條資料皆在解釋「經」的意義；接著二條，皆是對《五經》作整體的論述；以下則按照《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》、《孝經》、《論語》、《孟子》、《爾雅》的順序，分別對各經作論述。又如卷三「仁義禮智信」條，前面十條所錄，皆是對仁、義、禮、智、信的總述，雖然並非每條資料都同時論到仁、義、禮、智、信五者，而或僅論仁、義、禮，或僅論仁、義，或僅論仁、智，但都是對這五個論題，而非針對其中任何一項的個別論述；第十一條以下則分論仁、義、禮、智、信，區分極明顯，而皆不相混。其餘條目，雖然不如這兩個例子，分類如此顯而易見，但大致上都可以看出一些理路，例如卷三「德」條，首六條釋德之義，並總述德的意義與種類；接著四條由德講到行；再接著六條由行講到如何顯德、脩德。可見，在同一個條目下，雖然有數十條資料，乍看之下，不易得其理路，但其排列方式，都有一定的規律，而基本上以該條目的不同重點為主軸。因此，筆者相信，對於同一條目之下，衆多資料之排比順序，陳澧的確費了一番「類聚群分」的工夫。

（二）各條次第，以義相屬

前面所述「類聚群分」，是比較大角度的編排方式，至於每一條目下，各條資料的順序，也是經過刻意的安排，關於此點，陳澧以「各條次第，以義相屬」來交待，至於如何以義相屬？筆者由《通義》中，歸納出一些條例，略述如下。

1. 必先解釋字義，然後再作多方面的引申發揮

這一點，在單項主題的條目中，尤為顯著，例如卷一「鬼神」下前二條為：

《說文》曰：「**禍**，天神引出萬物者也，**祇**，地祇提出萬物者也。」示部

又曰：「**鬼**，人所歸為鬼。」鬼部（卷1，頁7a）

卷二「經典」條首條為：

《釋名》曰：「**經**，徑也；常，典也，如徑路無所不通，可常用也。」

釋典（卷2，頁3b）

卷三「理」條首二條為：

《說文》曰：「**理**，治玉也。」玉部（卷3，頁1b）

又曰：「**灑**，理也。」灑部（卷3，頁1b）

有的條目之釋義，並非如前所引，就造字本義，或就該字本身作解釋，而在釋義之中，已蘊有某些特定的思想內涵，如卷二「儒」首條為：

《韓詩外傳》曰：「儒者，儒也，不易之術也。千舉萬變，其道不窮，《六經》是也。若夫君臣之義，父子之親，夫婦之別，朋友之序，此儒者之所謹守，日切磋而不舍也。」（卷2，頁9b-10a）

卷二「士」首二條爲：

先鄭《周禮注》曰：「士謂學士。」

《白虎通》曰：「士者，事也，任事之稱也，故《傳》曰：『通古今，辯然不，謂之士。』」（卷2，頁11a）

這些條目雖然不如前引諸條對條目之字，作本義的解釋，但基本都是在作釋義的工作。而許多條目的釋義，用了不止一條資料，前引諸例便有幾個這樣的例子，又如卷一「鬼神」條，屬於釋義的就有七條，卷二「人物」條，屬於釋義的有三條，這樣的作法，陳氏弟子胡錫燕的〈漢儒通義跋〉，可以作說明。他說：「其排比次第，取一義之相屬，尤取兩義之相輔，如〈傳述篇〉采《春秋繁露》、《孟子》趙《注》二條，兼而存之，無偏尚之弊。」⁵²他認爲陳澧在資料排比上，除了考慮意義之相屬，又兼顧「兩義之相輔」，由他所舉的例子，可見所謂「兩義之相輔」，是指並存不同之義，因此，即使在字義的解釋上，他也兼取不同的說法，故釋義之資料，常有二三條以上者。

多項主題的條目，也先作字義的解釋，如卷三「仁義禮智信」條下的首條資料爲：

《白虎通》曰：「五性者何？謂仁、義、禮、智、信也。仁者，不忍也，施生愛人也。義者，宜也，斷決得中也。禮者，履也，履道成文也。智者，知也，獨見前聞，不惑於事，見微知著也。信者，誠也，專一不移也。故人生而應八卦之體，得五氣以爲常，仁、義、禮、智、信是也。」（情性）
（卷3，頁10b-11a）

這是對仁、義、禮、智、信五者，作總括的定義。另一方面，陳澧也沒有忽略對「仁義禮智信」五者的各別釋義，在總述完五者之後，於分述仁、義、禮、智、信時，每一個項目的第一條，就是對該字的釋義，如專論「信」的部分之首條爲：

《說文》曰：「信，親也，从人从二。」（信）（卷3，頁12b）

專論「義」的部分之首條爲：

⁵² 胡錫燕：〈漢儒通義跋〉，跋頁1b。

《說文》曰：「**理**，人所宜也。」言部（卷3，頁13b）

所以無論是單項論題或多項論題的條目，解釋字義，都放在最前面，而且這個體例，在整部《通義》中都沒有例外，只是在多項論題的條目中，字義解釋分為兩個部分，即總的釋義與分別釋義，需要對每個條目作整體的觀察，才能見出這個規則。

解釋字義之後，接著便作推擴引申，如前引卷三「理」條，首二條皆引《說文》，接著三條資料為：

趙氏《孟子章句》曰：「理者，得道之理。」（奇字章句上）

《白虎通》曰：「禮義者，有分理。」（情性）

鄭氏《禮記注》曰：「理，義也。」（表風四制）《注》（卷3，頁2a）

顯然陳澧是以《說文》的字義解釋為基礎，而把接著的條目，視為是對「理」字本義的進一步引申。又如卷三「欲」條，首條資料為：

《說文》曰：「**欲**，貪欲也。」彡部（卷3，頁27b）

接著的資料是：

鄭氏《禮記注》曰：「欲謂邪淫也。」（樂記）。（卷3，頁27b）

《說文》只說「欲」是貪欲，鄭《注》則進一步說是「邪淫」，這也是以《說文》的解釋為基礎，而以鄭《注》作為引申發揮。故陳澧在《通義》中必先放解釋字義的條目，接著再安排其他資料，其用意是相當顯著的。

2. 多項主題的條目，必先整體概括論述，然後分項論述

在前述必先解釋字義的前提下，在多項主題的條目中，陳澧又加上總述與分述的條例，如前述卷三「仁義禮智信」條的前面部分，是對「仁、義、禮、智、信」的總述，然後對「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」作分論。其中總論「仁、義、禮、智、信」的，有十條資料，以下專論「仁」的有十四條，專論「義」的有四條，專論「禮」的有四條，專論「智」的有三條，專論「信」的有三條。在分別論述「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」的部分，也仍維持先釋字義，後作引申的原則。又如卷二「經典」條，首先釋經典之義，然後引了兩條總述《五經》的資料，接著按照《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》、《孝經》、《論語》、《孟子》、《爾雅》的順序，對各經作論述。雖然各條目下總述與分述的資料數目不一，但這由釋義，再總述，然後分述的結構，在整部《通義》中都相當清楚，且與前述「類聚群分」的工作相輔相成。

3. 同一個條目下，對於同一部書的不同資料，多並列不拆散

這樣的情況，例如卷二「學問」條，連引四條趙岐《孟子章句》，其文如下：

趙氏《孟子章句》曰：「學而不行其道，徒食飲而已，謂之鋪啜也。」

《離婁章句上》

又，「羿之教人射，必志於彀，學者亦必志於彀」，《章句》曰：「彀，張也，張弩向的者，用思專時也，學者志道，猶射者之張也。」

又曰：「欲使已得其原本，如性自有之然也。」《離婁章句下》

又章指曰：「學必根原，如性自得，物來能名，事來不惑，君子好之，朝益暮習，道所以臻也。」《離婁章句下》（卷2，頁15b）

又如卷三「情」條，連引三條《春秋繁露》，其文為：

《春秋繁露》曰：「身之有性情也，若天之有陰陽也，言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也，窮論者無時受也。」《深察名號》（卷3，頁9b-10a）

又曰：「喜氣為暖而當春，怒氣為清而當秋，樂氣為太陽而當夏，哀氣為太陰而當冬，四氣者，天與人所同有也，非人所能畜也，故可節而不可止也，節之而順，止之而亂。人生於天而取化於天，喜氣取諸春，樂氣取諸夏，怒氣取諸秋，哀氣取諸冬，四氣之心也。四肢之答各有處，如四時寒暑不可移，若肢體，若肢體移易其處，謂之壬人，寒暑移易其處，謂之敗歲，喜怒移易其處，謂之亂世。」《陰陽尊卑》（卷3，頁10a）

又曰：「人無春氣，何以博愛而容眾；人無秋氣，何以立嚴而成功。人無夏氣，何以盛養而樂生；人無冬氣，何以哀死而恤喪。天無喜氣，亦何以暖而春生育；天無怒氣，亦何以清而秋殺就；天無樂氣，亦何以疏陽而夏長養；天無哀氣，亦何以激陰而冬閉藏。故曰：天乃有喜怒哀樂之行，人亦有春秋冬夏之氣者，合類之謂也，匹夫雖賤，而可以見德刑之用矣。」

《天辨在人》（卷3，頁10a-b）

我們可以發現，陳澧所取同一部書的不同資料，都是在義理思想上相連貫者，陳澧所說的「以義相屬」，放在這裏來看，意義更形彰顯。當然，同一部書的思想，通常有其相連貫的體系，其中資料所表現出來的義理連貫性，也是理所當然的，但是，陳澧要在整部書中，截取對相同論題的相連貫意見，同時又要顧慮到「繁者以簡」的原則，必得費一番披沙揀金的工夫。

4. 不同來源的資料之順序排列，以意義相連屬為原則

與前一條例平行的，則是引自不同書籍的資料之並列，多有意義上之連貫性，在前一部書的最後一條資料，與下一部書的第一條資料上，尤其可見此點，如卷四「君臣」條，引兩條何休《公羊解詁》的資料，其中第二條為：

又曰：「諫有五：一曰諷諫，孔子曰：『家不藏甲邑，無百雉之城』，季氏自墮之是也。二曰順諫，曹羈是也。三曰直諫，子家駒是也。四曰爭諫，子反請歸是也。五曰贛諫，百里子、蹇叔子是也。」^{莊二十四年}《解詁》（卷4，頁2a）

其後接著引《白虎通》，其文為：

《白虎通》曰：「諫者何？諫者，閒也，更也，是非相閒，革更其行也。人懷五常，故知諫有五，其一曰諷諫，二曰順諫，三曰闕諫，四曰指諫，五曰陷諫。諷諫者，智也。知患禍之萌，深睹其事，未彰而諷告焉，此智之性也。順諫者，仁也。出辭遜順，不逆君心，此仁之性也。闕諫者，禮也。視君顏色不悅，且卻，悅則復前，以禮進退，此禮之性也。指諫者，信也。指者，質也，質指其事而諫，此信之性也。陷諫者，義也。惻隱發於中，直言國之害，勵志忘生為君，不避喪身，此義之性也。」^諫（卷4，頁2a-b）

此條與前一條雖然不是出自同一部書，但內容承接上條，續論臣子的諫諍之道。又如卷六「出處」條連引鄭《注》三條，其中最後一條為：

又曰：「無事而居位食祿，是不義而富且貴。」^{泰記}（卷6，頁1b）

其後接著引兩條《白虎通》的資料，其中第一條為：

《白虎通》曰：「有能然後居其位，德加於人，然後食其祿。」^京（卷6，頁2a）

兩條資料在強調必居其位，然後食其祿的觀點上，是一脈相承的。又如卷三「中和」條，引了五條鄭《注》，其中最後一條為：

又曰：「用其中於民，賢與不肖皆能行之也。」^{同上}（按：指《禮記·中庸》《正義》）（卷3，頁17b）

其後接著引賈逵《左傳解詁》：

賈氏《左傳解詁》曰：「中庸之德，難成而實易行。」^{史記·吳太伯世家}《集解》（卷3，頁17b）

兩條資料皆論中庸之德，而且強調中庸之德之易行，二者之義，既相承又相輔。

又如卷六「出處」條，引《春秋繁露》三條，其中最後一條為：

又曰：「泰實則氣不通，泰虛則氣不足，熱勝則氣□，寒勝則氣□，泰勞則氣不入，泰佚則氣宛至，怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣懾，凡此十者，氣之害也，而皆生於不中和。故君子怒則反中而自說以和，喜則反中而收之以正，憂則反中而舒之以意，懼則反中而實之以精，夫中和之不可不反如此。」同上(按：指《循天之道》)(卷3，頁18a-b)

其後接著引《韓詩外傳》：

《韓詩外傳》曰：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，惟其當之為貴。夫負石而赴河，行之難為者也，而申徒狄能之，君子不貴者，非禮義之中也。山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有鬚，卵有毛，此說之難持者也，而鄧析、惠施能之，君子不貴者，非禮義之中也。盜跖吟口，名聲若日月，與舜、禹俱傳而不息，君子不貴者，非禮義之中也。故君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，維其當之為貴，《詩》曰：『不競不綵，不剛不柔。』」同上(卷3，頁18b-19a)

此條資料與前一條相承，皆強調君子必反於中和。

5. 同一個條目之中的資料排序，具有一定的理路

這是前兩個原則之設計的用意所在，也是陳澧對所引眾多資料最費心的部分，欲窺陳澧從漢人經注中所體會到的義理思想，也必由此入手。所謂同一條目下的理路，如卷三「性」條(頁4b-7b)的整體安排，大致可分析出五個部分：首六條論人性之秉受於天，尤其強調五常之性；接著七條則由人天生所受之性，講到好惡之情，及據此性而成德之可能；再接著七條全引趙岐《孟子》章旨⁵³，所論皆以人為力量，而後造成善、惡與君子、小人之別，此乃承上一部分而來，蓋順好惡則成小人，修養正性則為君子；再接著三條皆《禮記》鄭《注》，兼氣與性而論人性，此部分當為對上一部分的補充說明，同時為下一部分論點的前導，因為此後接著三條資料，所論皆必經後天之修養、教化，方能成善，乃因人

⁵³ 按：趙岐《孟子章句》於每章末有段文字總述一章之大指，而冠以「章指言」三字。清王謨輯《漢魏遺書鈔》時，將《孟子章句》中之章指部分鈔錄，別為一書，名為《孟子章指》，今核其文，果與《孟子章句》之文無異，陳澧所引之書，雖不知是否為《孟子章指》，然於《孟子章句》中已有章指，似不必再煩引他書，故本文之標點，以陳澧所用為《孟子章句》，「章指」部分則為趙岐於《孟子章句》中所言每章大指，故不將「章指」二字列入書名之中。

兼氣性，故必經修爲教化，方能成善；也因人有天生秉受之五常之性，故修養成善方爲可能。又如卷三「善」條（頁14b-15b）分四個部分，首二條論「善」字之義；接著四條論善必行之；接著二條論人之行爲，或成善或成惡之因；最後二條，論必去惡就善，以善除惡。又如卷四「父子」條（頁3b-5b）分四個部分，首三條釋字義；接著兩條則接續字義之解釋，而論父母對子女施教的意義；接著兩條論施教的方法，而一條爲反面，一條爲正面的例子；接著十三條資料則論孝順之道。而最後論孝順之道的十三條資料，又可分爲四個小部分，首三條總論孝道，第一條論孝爲百行之本，接著兩條則論人爲父母所「一體而分」，應是用以說明孝爲百行之本的原因；接著兩條分別引自《儀禮》及《禮記》鄭《注》，皆論外在服飾與孝道之關係；接著則論子女孝順父母之道，包括待父母以和順，成身以孝，子女對父母之孺慕、恭敬之心等。又如卷四「夫婦」（頁8a-9b）分爲三個部分，首二條釋字義；接著五條論國君、后妃相處之道，其中第一條引毛《傳》〈關雎〉之文，而這段文字的最末爲「夫婦有別則父子親，父子親則君臣敬，君臣敬則朝廷正，朝廷正則王化成。」（頁8b）顯然接著前面字義之解釋，而總論夫婦之道；接著四條資料則皆承此，而論后妃之德，及國君與后妃相處之道；再接著五條資料則論一般夫婦相處之道。類此之例極多，不枚舉。另要提出的是，前述第三個條例，對於同一部書的不同資料，多並列不拆散的原則，在顧及此處同一條目中的思路時，有時會有例外的情形，如卷三「性」條目下第九至十一條資料皆引自《春秋繁露》，三條並列；但到此條目的倒數第二條資料又是《春秋繁露》，這樣的安排，乃是爲了配合各條目的整體考量。

歸納前舉諸例，筆者以爲陳澧所謂「各條次第，以義相屬」有兩個意義：一者，就同一部書而言，取其義之相連貫，而以數條資料，呈現同一部書對該論題之系統概念，因此，這數條資料，或是對同一觀點的不同面向之敘述，或是對同一概念由淺到深，或由簡要到繁複的論述，如前引卷三「情」條，連引三條《春秋繁露》，首條將身之有性情，比喻爲天之有陰陽；次條將喜、怒、哀、樂比喻爲四時，則是對前一條資料，同一觀點的深入論述；第三條則由四時，進而講到人的德行與行事，又是承接第二條的更進一步引申推闡。二者，就不同的著作而言，「以義相屬」常是指對同一個條目下，同一個重點的論述，如前引如卷四「君臣」條，《白虎通》接著《公羊解詁》，乃因二者同論諫諍之道，從這個角度來看，所謂「以義相屬」，通常並非各條資料所欲表達的思想之連貫，而是主題的連貫，因此，互相承接並列的資料，可能表達的是不同的觀點，如前引卷四

「君臣」條，《公羊解詁》與《白虎通》相連續的資料，雖然同論諫諍之道，但這兩部書對於諫諍的方法之分類並不相同，因此，這個情形下的「以義相屬」，更重要的意義，當在並存不同的論點，無怪乎胡錫燕在〈漢儒通義跋〉中，要特別提出《通義》的編排方式，在「取一義之相屬」外，「尤取兩義之相輔」⁵⁴。

綜合《通義》諸條例，可看出幾點意義：一者，先釋字義，再作引申的作法，正顯示陳澧的治學方法。陳澧志在恢復漢學，尤以闡發漢儒義理自任，但他引領後生入漢學之門的途徑，卻是小學訓詁，這是承自乾、嘉以來訓詁明而後義理明的觀念，故《通義》每個條目下，必先作字義解釋，而後再引申推擴。其中所蘊涵的，漢人義理即在經注之中的想法，與乾、嘉學者如錢大昕所云：「非別有義理，出乎訓詁之外也。」⁵⁵戴震所云：「經之至者道也……未有能外小學文字者也。」⁵⁶意正相同，可見陳澧的治學方法，基本上並沒有跳脫乾、嘉學者立下的模式，所以錢穆說：「東塾講學，所謂漢、宋兼采以求微言大義者，其實仍是經學盛時惠、戴所稱『古訓明而後義理明』之見解。」⁵⁷然而，陳澧卻認為《通義》足以藥乾、嘉之病，其因為何？筆者以為，若《通義》有進於乾、嘉學者，即他從思想的角度，以分卷、分條的方式，把思想主題作提綱挈領的安排，並經由「類聚群分」的工作，打破漢人經注的形式，而改以思想的型態表現漢人義理，故他認為類聚群分的工夫，使漢儒義理「隱者以顯」。簡言之，若說陳澧在治學方法上，有異於乾、嘉之處，即其意識到，對經注從思想的角度，作整理歸納之必要性。

二者，陳澧強調讀書的方法，要「略觀大意」，對於義理要「超然默契」、自我體會，所以只要把相關資料類聚群分，讀者再加以體會的工夫，便能使「隱者以顯」，使「義理自明」，《通義》的編撰方式，正反映了他的實際讀書經驗。雖然到了寫《讀書記》時，他自云對義理「言之尤詳」⁵⁸，與《通義》的不贊一語似有不同，但《讀書記》的編纂方式，仍是引用前人之說，根據類別加以分卷，只是多了陳澧個人的按語，而且同一條目之中，常是數條資料的組合，他

⁵⁴ 同前註。

⁵⁵ [清]方東樹：《漢學商兌》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷中之下，頁79。

⁵⁶ [清]戴震：〈古經解詁沈序〉，《戴震文集》（北京：中華書局，1980年），卷10，頁146。

⁵⁷ 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁681。

⁵⁸ 陳澧：〈與胡伯蓊書〉，《東塾集》，卷4，頁27a。與《漢儒通義》的不贊一辭相異，《東塾讀書記》的「言之尤詳」，表示陳澧在義理表現上，已有所轉變。

所謂「言之尤詳」者，應該就是指這些按語，及將不同的資料作組合而言，這或許是他體認到《通義》在義理發明上的缺失，因此而作的改變。有意思的是，雖然陳澧自云《讀書記》對於一些義理「言之尤詳」，但卻又強調：

微言大義，必從讀書、考據而得。《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。⁵⁹

按：《學思錄》即為《讀書記》的前身。可見陳澧雖認為《讀書記》頗發明義理，但又惟恐義理說得多了而產生弊端，這就是他僅用按語及不同資料的組合，來表現義理思想的原因。而所謂「必須句句說微言大義，句句讀書考據」，與他在《通義》表現的，漢儒義理即在經注之中的觀念，正相一致，也是《通義》用排比經注的方法，而認為「義理自明」的原因。因此，從《通義》到《讀書記》，陳澧的觀念，基本上沒有太大的改變，只是在義理的表現方式上，作了一些調整。可見陳澧並非沒有意識到，《通義》不贊一辭的方式，在闡發義理上的缺失，只是那樣的方式，是他學術觀念下的自然結果。

三者，《通義》的編纂方式，乃是對漢代「二十二家之說」⁶⁰作選錄，並以自己設計的條目作歸類，也就是說，他是把各書作一定程度的割裂，然後按照自己的想法加以排比。但是，在同一條目下，對同一部書的不同資料，盡量加以並列的安排，可見陳澧意識到各部書中的一貫體系，這不能不說是陳澧顧慮周到之處，因此，陳澧極可能已意識到《通義》缺乏系統之毛病。只是，從另一個角度來看，正因為各書的思想有所不同，所以當陳澧把不同來源的資料，放到同一個條目之下，看似以主題對各書作整合，其實反而打破了各書獨立的系統，所以當我們跳脫書的單位，就整部《通義》一條一條的資料來看，便會覺得缺乏整體性的系統。故其所招致破碎、無體系的批評，乃是不得已，又不得不然的結果。

四者，整體來看，陳澧於《通義》中所引用的資料皆極簡短，正如他在序中所云「節錄其文」、「繁者以簡」⁶¹。而其所引資料對各論題的論述，也都相當淺易，沒有太深奧、精細的分析，基本上都是對各條目之論題，所作的簡要、概括之說明，再配合前述陳澧的著作動機，及對《通義》相關條例的歸納，筆者以為，陳澧編著《通義》，雖然有將漢人著作割裂，來牽就個人所建構之框架的嫌

⁵⁹ 嶺南大學藏《東塾遺稿鈔本》，轉引自錢穆：《中國近三百年學術史》，頁675。

⁶⁰ 胡錫燕：〈漢儒通義跋〉，跋頁1b。

⁶¹ 陳澧：〈漢儒通義序〉，序錄頁1a。

疑，但他並無意於建立個人的思想體系，更無意以這些擇取的資料，來對各條目的論題，作系統性的闡發。他著《通義》乃為突顯一個他認為很重要的觀念：漢人注疏中，是蘊有義理思想的；除了講訓詁考據，漢學也講義理，正是遺稿所云：「何不先於漢、唐注疏訓詁不誤者而求其理義乎？」⁶²之具體實踐，故《通義》是陳澧以漢學為典範之理念的最終極成果。雖然他追尋漢學的路徑，乃由小學訓詁入手，但最終目的在進入經注之中，求得其蘊涵於經注背後之義理，《通義》正是達致此最終目的之成果。因此，對陳澧而言，《通義》之重要與成就，遠高於《初學編》、《說文聲表》等小學入門之書，今人論陳澧，對其小學著作之重視，卻遠超過對《通義》的關懷，與陳澧之原意，實相悖離。

五者，前已論及，《通義》的每一卷，即是一個大的主題，配合其所選條目，約略可以看出每一卷所欲表現的論題重點，如卷一所論自天地、陰陽、鬼神以至人物，泛論人於天地間之定位。卷二論聖賢、經典、儒、士等，可見出陳澧根本的學術觀點。卷三則針對經典的重要思想，作主題式的歸納。卷四皆論人倫之道；卷五論冠、昏、喪、祭等禮儀；卷六「出處、義利、行事、交游、功過、權變、安危吉凶禍福、生死」，大致是論士人處世諸方面的問題；卷七則論治國之事。因此，陳澧藉《通義》所表現的思想論題，範圍非常廣泛，也就是說，陳澧於漢人經注中發掘的義理內涵，包涵了人生於世，尤其是作為士人、儒者，所面對的各種問題，而非宋學所能限，從這個角度來看，章太炎「句合漢、宋」之論，劉師培「曲加附和」之評，或有再思考的空間。

由對《通義》編撰體例的分析，可見《通義》並非不具系統或條理，只是這個條理，是陳澧以其學術性格，考量其著作目的，並配合漢儒義理如此大的論題，所採取的措施，而非今日學術界所定義的思想體系。因此，今人從思想角度，對之所作缺乏系統的批評，誠然具一定的合理性，卻缺乏對陳澧同情之理解。如果考量陳澧著作《通義》的動機，及此書於其學術生命之意義，那麼，看似制式化的條例，也可能蘊有豐富的內涵與意義。以下便以此為前提，分析《通義》中的思想內涵。

⁶² 陳澧：《陳蘭甫先生遺稿》，《嶺南學報》第2卷第3期，頁185。

四、《漢儒通義》的思想內涵與意義

前已論及，陳澧意識到由思想的角度，對漢人經注作整理工作的必要性，這是有進於乾、嘉學者之處，但也因其整理的工作，在一定程度上割裂了漢人原著以就個人框架，致使客觀排比漢人經說的形式，卻在一定程度上，表現出個人的主觀意識。由於本文主要是從學術史的角度，探討《通義》一書的意義與價值，對於思想內涵之論述，將作他文專論之，故此處僅舉數例以見陳澧思想之一斑。

卷一「鬼神」條，雖然有七條資料是在對鬼神作定義，而且對鬼神的定義有好幾種，如《說文》：「禍，天神引出萬物者也。」「鬼，人所歸為鬼。」（卷1，頁7a）〈樂記〉《注》：「聖人之精氣謂之神，賢知之精氣謂之鬼。」（卷1，頁7b）《易注》：「木火用事而物生，故曰精氣為物。金水用事而物變，故曰遊魂為變。精氣謂之神，遊魂謂之鬼。」（卷1，頁7a-b）這的確符合《通義》編撰原則中「以義相屬」，即並存不同之義的設計，且由其所引定義鬼神的資料來看，鬼神乃擁有相當巨大的力量，但後面所錄論述鬼神的資料，都表現出同一思想傾向，即偏重人為之力，以為先盡人事，則鬼神順之。故七條定義性的資料之後，接著三條論述鬼神特質的資料皆引自《禮記注》，其文為：「又曰：『鬼神，從天地者也。』」「又曰：『鬼神依人者也。』」「又曰：『鬼神尚幽闇也。』」（卷1，頁7b）接著兩條資料為：「又曰：『神與人異道則不相傷。』」「又曰：『忤於鬼神虛無之事，令其心放蕩無所定。』」（卷1，頁8a）顯然以鬼神虛無、神人異道之說，乃承前一條「鬼神尚幽闇也」而來，因而強調不可習於鬼神之事。後又引《周禮注》：「先有功德，其鬼有神。」（卷1，頁8a）及何氏《公羊解詁》：「蓋時衰多廢人事而好求福於鬼神。」（卷1，頁8b）最末一條則引《春秋繁露》：「聖人於鬼神也，畏之而不敢欺也，信之而不獨任，事之而不專恃。恃其公，報有德也；幸其不私，與人福也。其見於《詩》曰：『嗟爾君子，毋恆安息，靜共爾位，好是正直，神之聽之，介爾景福。』正直者得福也，不正者不得福，此其法也，以《詩》為天下法矣。」（卷1，頁8b）故廢人事而好求鬼神者，時衰之事；聖人於鬼神雖畏之，卻是建立在「好是正直」的人為基礎之上。整體看來，這些資料由定義至對鬼神特性之敘述，以至對人與鬼神關係之論述，可見出一貫的思想趨向，即孔子「不語怪、力、亂、神」之精神。

卷一「鬼神」條接著便是「人物」，陳澧之意當是在「鬼神」條強調人爲之力後，接著突顯人之特質，而以人與物之對照爲表出人之特質的方法。「人物」條下有三條具字義解釋性質的資料，其文爲：

《說文》曰：「人，天地之性最貴者也。」人（卷1，頁9a）

又曰：「大，天大，地大，人亦大，故大象人形。」大（卷1，頁9a）

《釋名》曰：「人，仁也。仁，生物也。故《易》曰：『立人之道，曰仁與義。』」釋形（卷1，頁9a）

《說文》與《釋名》皆小學之書乃人所共知，但此處所引兩條解釋「人」字之義的文字，顯然並非對「人」字之造字本義的解釋，而帶有相當的思想性色彩，以強調人性爲天地之貴，人具仁德的特質。這個思想線索，貫穿《通義》「人物」這個條目，故第四至第八條資料，所引包括《春秋繁露》、《孟子章句》、鄭玄《禮記注》、《樂記》等，皆是論述人異於萬物、貴於萬物的文字。接著的第九至十一條資料則爲：

《白虎通》曰：「萬物之始，莫不自潔。」文（卷1，頁10a）

又曰：「物成於三，有始、有中、有終。」卦（卷1，頁10a）

《春秋繁露》曰：「今平地注水，去燥就溼；均薪施火，去溼就燥。百物去其所與異，而從其所與同。故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之，鼓其商而他商應之。五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見，物故以類相召也。」同類相動（卷1，頁10a-b）

以這三條資料配合前數條論人貴於萬物的文字，陳澧當欲在突顯人之貴於物的特質後，強調人的修爲之重要，蓋物以類聚，人亦如此，若人以修養工夫保持其生之始所擁有的「潔」的特質，則同類相感。尤其配合此前第六條資料，其義更顯，其言曰：

又章指曰：「人與禽獸俱含天氣，就利辟害，其間不希，眾人皆然，君子則否，聖人超絕，識仁義之生於己也。」樂書章句（卷1，頁9b）

可見人具有與萬物相同的特質，但又高於萬物之上，尤其人生而俱有仁德，若能修養保持之，則「絕於物而參天地」（卷1，頁9b引《春秋繁露》），那就可成爲君子、聖人，故最末一條資料爲：

《毛詩傳》曰：「太平則萬物眾多。」卷（卷1，頁10b）

其意當欲表現人與物之和諧關係，但又以人為主導，因所謂「太平」者，乃人爲之結果，〈鳧鷖〉之內容，乃敘述祭祀及燕飲的情景，而呈現一和樂福泰的景象，人與物亦處於和諧狀態，即《毛傳》所述「太平」之境，此正與前面數條資料所述人貴於物之觀念相參照。而能致此太平之境者，乃爲聖賢，所以後面接著的第二卷第一個條目即爲「聖賢」，在理路上是相銜接的。

「聖賢」這個條目下共有二十條資料，首二條解釋「聖」字之義；三至六條論述聖人乃天生而然，非凡人所能知，而其過人之行乃「從禮也」（卷2，頁1b）；第七條引〈表記〉：「〈小雅〉曰：『高山仰止，景行行止。』《注》曰：『景，明也。』有明行者，謂古賢聖也。」（卷2，頁1b）其意當在指出聖賢之行高於凡人之上，並當爲人所景仰向慕，故接著引《韓詩外傳》論民、士、君子及聖人層次之異，再接著引《春秋繁露》：「聖者法天，賢者法聖」（卷2，頁2a），其意當在彌補前一條資料論民、士、君子、聖人而無賢人之缺，同時突顯此條雖然並列「聖賢」，但以「聖」在「賢」之上的意思，故接著八條資料都在論述當如何向聖人學習。接著引趙岐《孟子章句》：「天地剖判，開元建始，三皇以來，人倫攸敘。宏析道德，班垂文采，莫貴乎聖人。聖人不出，名世承閒，雖有此限，蓋有遇不遇焉。是以仲尼至獲麟而止筆，孟子以無有乎爾終其篇章，斯亦一契之趣也。」（卷2，頁3a）其意當即呼應前述聖人乃天所生而爲凡人所不知者，並進一步明指聖人即爲三皇、孔、孟諸人，並指出聖人之功即在於「宏析道德，班垂文采」。最後兩條資料皆引趙岐〈孟子題辭〉有關孟子的論述，其文爲：「又，〈題辭〉曰：『孟子通《五經》，尤長於《詩》、《書》。』」（卷2，頁3a）「又曰：『孟子既沒之後，大道遂絀。』」（卷2，頁3a）再配合下面接著的條目是「經典」，其意當指孟子傳承聖道之方，即傳述《五經》，而孟子沒後，大道遂絀，故陳澧要接著論述「經典」，以冀能傳聖道於萬一，此與其自任之學術使命，正相一致。

與「聖賢」及「經典」條相應的，同卷的「學問」條，表現出的思想趨向，在於學即是效法聖人，聖人之道載在方策，且學而必行其道，與「聖賢」、「經典」二條正相應和。但「學問」條由於是論學問，故多數資料用以論述學的方法，如先易後難、循序漸進、存是去非、下學而上達等⁶³。

類此之例，整部《通義》皆然，所以雖然各條目下引的是獨立的、不同來源

⁶³ 詳參陳澧：《漢儒通義》，卷2，頁14a-16a「學問」條。

的資料，我們大致都可以從中發現，陳澧在各條目下所欲表現的觀點，雖非獨創的思想內涵，卻無疑是陳澧著意的經典大義。配合其撰著《通義》之動機，乃為藥百年來說經但解文字之弊病，並「於漢、唐注疏不誤者而求其理義」，各條目所表現出的思想傾向，更具有意義，而陳澧欲藉排比漢人經說以表達經典義理的目的，亦有一定程度的實踐。孔子以「述而不作」的方式撰寫《春秋》，卻具有「知我罪我」的效果；陳澧節錄排比漢人經說而不贅一辭，卻達致表現個人體會之經典義理的結果，二者可謂異曲而同工。但也由於這義理乃是陳澧「超然默契」而得，所以不免帶有個人的主觀成分，前述諸例便是。更顯而可見者，如卷四部分共有九個條目，為「君臣」、「父子」、「祖孫」、「兄弟」、「宗族」、「夫婦」、「婦人」、「師弟」、「朋友」，很明顯的，這一卷所論皆人倫之理，可見他認為人倫之理為漢人思想中很重要的部分。有意思的是，今人論漢代思想，多以董仲舒為最具代表性與影響力的思想家，陳澧以一整卷的篇幅論人倫之理，占了全書七分之一，其中卻只有「師弟」條下引了一條《春秋繁露》的資料，這或許可以解釋為，陳澧由經典中所體會的人倫之理，與董仲舒的人倫觀點有所不同。《通義》「君臣」條目下共有二十二條資料，很明顯可看出陳澧強調君臣之義，即君臣之間相對待的回饋關係，故首條引《白虎通》：「君臣者，何謂也？君，群也，群下之所歸心也。臣者堅也，厲志自堅固也。」（卷4，頁1a），顯然以君、臣各有其職分及應盡之責。第二條引何休《公羊解詁》：「君臣之義正，則天下定矣。」（卷4，頁1a）當是承上條資料，以君臣之義為天下之所繫，這應也是陳澧在這專論人倫關係的一卷中，將君臣置於第一個條目的原因，而君臣之義，即第一條資料所強調的上下之職分，故接著第三至第九條資料，都在論述君臣的上下對待之道，而偏重於強調君臣之間的互相回饋，如第四條引趙岐《孟子》章指：「君臣之道，以義為表，以恩為裏，表裏相應，猶若影響。」（卷4，頁1a）第五條引《毛詩·序》：「天保下報上也。君能下下以成其政，臣能歸美以報其上焉。」第六條引鄭玄《尚書注》：「君貌恭則臣禮肅，君言從則臣職治，君視明則臣照皙，君聽聰則臣進謀，君思睿則臣賢智。」（卷4，頁1a-b）這與《春秋繁露》「屈民而伸君，屈君而伸天」⁶⁴的觀念截然不同。雖然陳澧在「君臣」條下用了很多資料論述臣下忠於君上之義，如第

⁶⁴ [漢]董仲舒撰，[清]凌曙注：《春秋繁露注》（臺北：世界書局，1989年），〈玉杯〉，頁18。

七至二十二條資料，都在論述臣子之道，包括臣子應盡忠而不懷私，各種上諫之道，忠臣之類型等，最末條則引服虔《左傳解詁》：「古者始仕，必先書其名於策，委死之質於君，然後爲臣，示必死節於君也。」（卷4，頁3b）總括前述忠君之道，必以死節爲極致，但這是建立在前六條資料所述君臣之義的前提之下，尤其關於臣下諷諫君上的條目，共有八條之多，共占了論臣子事上之道部分的一半，可見陳澧認爲，諷諫君上是臣子很重要的職責，尤其第十九條引鄭玄《禮記注》：「〈曲禮〉：『三諫而不聽則逃之』《注》曰：『君有義則合，無義則離。』」（卷4，頁3a）《春秋繁露》則以天人的關係建立「至高無上的君權」⁶⁵，以「天爲君而覆露之，地爲臣而持載之」，以天地比喻君臣關係，那麼臣對君之持載乃無所逃於天地之間，陳澧所引鄭《注》有義則合，無義則離的觀念，與此顯然不同，宜乎陳澧於「君臣」條下不引用《春秋繁露》。

然而，陳澧在卷四部分卻引用了不少與《春秋繁露》具相同思想傾向的《白虎通》。《白虎通》一書的人倫關係，乃建立在其天人關係的基礎之上，如〈三綱六紀〉篇所云：「君臣法天，取象日月屈信，歸功天也。父子法地，取象五行轉相生也。夫婦法人，取象人合陰陽，有施化端也。六紀者，爲三綱之紀者也……」⁶⁶誠如鍾彩鈞所云：「三綱六紀一方面是人文的制作，一方面其構成方式是整個宇宙的縮影，便沒有變更的可能。」⁶⁷《通義》於第四卷共引用了十四條《白虎通》的資料，但卻絲毫見不出《白虎通》那種以天爲主導的天人觀，如「君臣」、「父子」、「夫婦」三個條目下的第一條資料，陳澧都引用《白虎通》以爲這三個人倫關係作定義式的解說，論君臣者爲：「《白虎通》曰：『君臣者，何謂也？君，群也，群下之所歸心也。臣者堅也，厲志自堅固也。』（卷4，頁1a）論父子者爲：「《白虎通》曰：『父子者，何謂也？父者，矩也，以法度教子也。子者孳也，孳孳無已也。』（卷4，頁3b）論夫婦者爲：「《白虎通》曰：『夫婦者，何謂也？夫者扶也，以道扶接也。婦者服也，以禮屈服也。』（卷4，頁8a）顯然，陳澧對《白虎通》的節引，僅保留了屬於「人」的層面，而將屬於「天」的層面去掉了。因此，陳澧所取《白虎通》的資料，只能

⁶⁵ 韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，1991年），頁466。

⁶⁶ [清]陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷8，頁375。

⁶⁷ 鍾彩鈞：〈《白虎通》與《伊川易傳》天人觀的比較〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁581。

代表《白虎通》思想的一個面向，陳澧取此而去彼，正顯示他個人的主觀意識，主導著《通義》中資料的取捨，第四卷中對《春秋繁露》罕有引及，也是同樣的情況。放在更大的角度來看，整部《通義》之編撰，自選取漢代二十家著作開始，到對各書資料的選擇、取捨皆然。故其不贊一辭，欲客觀呈現古訓的編排方式，實質上卻蘊涵了主觀的思想，所以《通義》在一定程度上，即反映出陳澧本人對相關論題的看法，其足以作為探討陳澧思想之憑藉，乃十分瞭然。其關鍵當在於陳澧《通義》一書雖以「漢儒」為名，但當他在尋求漢人經注義理時，乃是以「經典」本身為主體，誠如其所自述為學之歷程，乃由近人之學上推至朱子之學，再上推至「北宋司馬溫公之學、胡安定之學，唐韓文公之學、陸宣公之學，晉陶淵明之學，漢鄭康成之學」，最終目的則是「七十子之徒之學」⁶⁸，〈漢儒通義序〉中亦以為漢儒義理之所以可貴，在於「聖賢之微言大義，往往而在」⁶⁹，漢人經注只是他上求經典義理的憑藉，在經歷相當時間的研讀體會與超然默契，陳澧之所得，或已非漢人經注所能限，故《通義》表現的思想內涵有與漢儒異者。

然而，由於其漢學典範的觀念，故也無法完全跳脫漢人經注的影響，如卷三「性」條，整體看來，性善為此條目的思想主軸，與其遺稿所記「學思錄大旨」中「發明性善」⁷⁰條，及其他著作中表現的對人性之觀點正相一致⁷¹。然而，其「性善」之義究竟為何？試觀「性」條下定義性質的資料：

《說文》曰：「性，人之陽氣，性善者也，从心，生聲。」心部（卷3，頁4b）

《白虎通》曰：「情性者，何謂也？性者，陽之施；情者，陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也；性者，生也。此人所稟六氣以生者也。故《鈞命決》曰：『情生於陰，欲以時念也。性生於陽，以理也。陽氣者仁，陰氣者貪。故情有利欲，性有仁也。』」情性（卷3，頁4b）

又曰：「人無不含天地之氣，有五常之性者。」禮樂（卷3，頁4b）

⁶⁸ 嶺南大學藏《東塾遺稿鈔本》，轉引自汪宗衍：《陳東塾（澧）先生年譜》，頁33。

⁶⁹ 陳澧：〈漢儒通義序〉，序錄頁1a。

⁷⁰ 陳澧：〈陳蘭甫先生澧遺稿〉，《嶺南學報》第2卷第2期，頁169。

⁷¹ 參賴慧玲：〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉，《興大中文學報》第8期（1995年1月）。

從這幾條定義性質的資料來看，《通義》乃是由氣之陰、陽論性，人秉受天地之氣以生，故有情欲貪念，但也有五常之性。此下接著兩條資料皆延續第三條而論「五常之性」，第六、七條資料則為：

又曰：「受性於天，不可變也。」《養蒙》（卷3，頁5a）

又曰：「內有其性，乃可以有為德也。」《物變》（卷3，頁5a）

此乃接續前意，而指出人能修養成德的內在依據，即受於天的五常之性，故此下第八至二十四條資料，基本上都在論述人必經學習修養而成就善性，而成為君子，其中所引趙岐《孟子》章指所云：「人生皆有善性，但當充而用之耳。」（卷3，頁6a）可謂這些資料的撮要宗旨。接著便是本條目最後兩條資料，引用《春秋繁露》及《韓詩外傳》，其文為：

《春秋繁露》曰：「性比於禾，善比於米。米出禾中，而禾未可全為米也；善出性中，而性未可全為善也。」《深察名號》（卷3，頁7a）

《韓詩外傳》曰：「蠶之性為絲，弗得女工，燔以沸湯，抽其統理，不成為絲。卵之性為雛，不得良雞，覆伏孚育，積日累久，則不成為雛。夫人性善，非得明王聖主扶攜，內之以道，則不成君子。《詩》曰：『天生蒸民，其命匪諶；靡不有初，鮮克有終。』言惟明王聖主然後使之然也。」

卷五（卷3，頁7a-b）

他以為人雖具天生的善質，但不必然能表現為善，而需經由外在的修養方能顯現，此與其對性的認識：由氣之陰陽論性，故性中有貪欲亦有五常之德，是相一貫的，亦與陳澧本人重視學習的觀點相一致。對照陳澧在《東塾讀書記》孟子卷中對孟子性善說的論述，《讀書記》孟子卷第二條為：

荀、揚、韓之外，疑孟子之說者尤多，《春秋繁露》云：「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也……孟子下質於禽獸之所為，故曰性已善，吾上質於聖人之所善，故謂性未善。」又曰：「性有善質，而未能為善也。」澧謂董子言性有善端，性有善質，正合孟子之旨。善端，即孟子所謂四端也，何疑於孟子乎？何必以聖人之善乃謂之善乎？且又云：「凡人之性，莫不善義。」「人受命於天，有善善惡惡之性，可養而不可改，可豫不可去。」則尤與孟子之說無異矣。⁷²

⁷² 陳澧撰，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》，頁37。

顯然陳澧也注意到董仲舒自謂其性論與孟子之異，但他卻又說董子之說「合孟子旨」、「與孟子之說無異」，正是因為陳澧是由人的氣質來看人性，因此，凡有「善質」即可謂「性善」，故董仲舒雖然一直反對孟子的「性善」一詞⁷³，在陳澧看來，二人皆肯定人天生的向善之質，故其說可通，而陳澧皆以「性善」統稱之。顯然，這樣的性善說與宋儒就形上的義理論性善很不相同，而與戴震以下的漢學家之觀點相一致，陳澧以氣論人性，以人有善質而言性善，正與戴震所云：「舍氣類更無性之名」「性者，飛潛植之通名；性善者，論人之性也。」⁷⁴同一思考模式，而必修養以顯現善的說法，正如戴震所云：

才雖美，譬之良玉，成器而寶之，氣澤日親，久能發其光，可寶加乎其前矣。剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可寶減乎其前矣。……才雖美，失其養則然，孟子豈未言其故哉？因於失養，不可以是言人之才也。⁷⁵

戴震之意，以為不可因人不必然成善，而質疑人的善質；陳澧因人有成善之質，而即謂性善，意正相同。戴震思想之與程、朱相異，乃人所共知，並對其後漸漸傾向哲學化的風氣⁷⁶，及戴震友人與弟子輩如洪榜（1745-1779）、陸燿（1723-1785）、段玉裁（1735-1815）、程瑤田（1725-1814）、凌廷堪（1757-1809）、阮元（1764-1849）、焦循等人的義理學之形成具相當的影響力⁷⁷，亦今人所肯定。也就是說，在相同的論題，如此處所述之性論，漢學家與宋學者的思想，可以大致分出兩個路徑，而陳澧《通義》一書所顯現的思想傾向，便是漢學家一路，這是

⁷³ 類此之例，如：「善如米，性如禾，禾雖出米，而禾未可謂米也；性雖出善，而性未可謂善也。」（董仲舒撰，凌曙注：《春秋繁露注》，〈實性〉，頁244）「或曰：性有善端，心有善質，尚安非善？應之曰：非也。繭有絲，而繭非絲也；卵有雛，而卵非雛也。比類率然，有何疑焉？」（同上書，〈深察名號〉，頁241）「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善，此孟子之言；循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。」（同上書，〈深察名號〉，頁241-242）

⁷⁴ 戴震：《孟子字義疏證》，卷中，收入胡適：《戴東原的哲學》（臺北：遠流出版事業公司，1994年），頁210。

⁷⁵ 同前註，卷下，頁219。

⁷⁶ 同前註，頁123。

⁷⁷ 張壽安以為戴震義理學影響其友人洪榜、陸燿、段玉裁、程瑤田等，並於其弟子輩凌廷堪、阮元、焦循等人得到進一步發展。（張壽安：〈禮、理爭議——清嘉、道間漢、宋學之爭的一個焦點〉，收入中央研究院中國文哲研究所編委會主編：《清代經學國際研討會論文集》〔臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年〕，頁294）相關資料請參該文，茲不具引。

我們在論陳澧的漢、宋調和觀點時，不可忽略的一點。同時，陳澧於《通義》中表現的思想，雖然並非漢人思想之全，而在相當程度上染上了自己的色彩，如前述對資料的取擇，乃是以他自己對經典的理解為依據；又如前述褪去漢人思想中的天人相與成分，乃因陳澧所處的時代，已無漢代的五行迷信色彩，但是，從各條目下不贊一辭的資料安排，乃確實能表現某些思想內涵來看，陳澧已經在一定程度上，達致其撰著此書的目的。他推許漢人經說云：

宋人有文集有語錄，漢人不但無語錄，并無文集，其講義，唯注經耳。且漢人注經謹嚴簡約，無自發議論溢出經文之外如宋人之說經者也。⁷⁸

陳澧認為漢人經說「醇實」，應與此所云「謹嚴簡約」是一體的兩面。他以為宋人說經頗有溢出經文之外者，相反的，漢人謹守經文的範圍，故其注簡約，而說理醇實。陳澧編著《通義》而求簡約，並且不贊一詞，當亦欲效法漢人，漢人如實地表現經文義理，陳氏則欲如實地表達漢人義理，此即前述，陳澧並無建立個人思想體系的意圖，他只是要把漢人注疏中蘊有義理思想的事實表彰出來。誠如其序中所云：「節錄其文，隱者以顯。」⁷⁹所謂「隱者以顯」，筆者以為，並不是指對各條目所標舉的論題，作深入淺出的論述與發明，而是指將漢儒對於這個論題，的確有所注意、有所討論的情形，表現出來，並將漢儒提出的意見，扼要地整理歸納，這就把原來隱藏在繁複經注中的思想內涵表現出來，這應該才是陳澧所說「隱者以顯」的意義。胡楚生曾將《通義》的資料排比方式，與《近思錄》及《北溪字義》相比較，而認為《通義》在資料排比之間，所發揮的意義之效果，遠不如二書。就客觀的角度來看，此論誠然不誤，然而，《通義》各條目下資料之編排，是否具思想上的連貫性，並不是陳澧的關切所在，前述《通義》各條目下大致的思想理路，基本上也是極粗糙的論述重點之安排，而非思想論述之深淺層次。故就思想的角度看，即使讀者於《通義》中默契了陳氏欲表達之義理，也是相當粗淺的觀念之表達，而非深細的哲理之分析，因此，《通義》的確不是一部好的義理學著作，但在某種程度上，它的確具有傳達漢人思想的作用，而非僅單純的資料彙集。若不從思想的角度苛求，而站在陳澧編著此書時的主觀願望，在一定程度上，陳澧應已達到他的目的。

最後略論《通義》最為人詬病的，附會宋學的問題。陳氏遺稿有云：「漢

⁷⁸ 陳澧：《東塾雜俎》，卷2，頁20a。

⁷⁹ 陳澧：〈漢儒通義序〉，序錄頁1a。

學、宋學，門戶之見，消融淨盡，惟尋求其切要以窺見古賢之學，庶幾不虛此一生耳。」⁸⁰可見消融漢、宋門戶，為其重要的學術目標，因為他深刻認識到，門戶之爭對於學術發展的傷害。他後來著《學思錄》時，仍於此反覆致意，所以在〈與胡伯蘄書〉中，提到《學思錄》發明經訓之要旨云：「如《論語》之四科，〈學記〉之小成、大成，孟子之取狂狷、惡鄉原，言之尤詳，則吾意之所在也。」⁸¹而所謂《論語》四科之論，即針對學界門戶之爭而發，今所見《讀書記》論四科條云：

德行、言語、政事、文學，皆聖人之學也，唯聖人能兼備之，諸賢則各為一科，所謂學焉而得其性之所近也。唯諸賢各為一科，故合之而聖人之學乃全，後世或講道學，或擅辭章，或優幹濟，或通經史，即四科之學也。然而後世各立門戶，相輕相詆，唯欲人之同乎己，而不知性各有所近，豈能同出於一途，徒費筆舌而已，若果同出一途，則四科有其一，而亡其三，豈聖人之教乎？⁸²

其論四科並存，以針砭學界門戶之爭的用意，顯然可見。而所謂門戶之爭，又主要針對漢、宋而言，這在與徐子遠的信中有明確的說明，他說：

自宋以來，學術迭變，固由風氣之轉移，亦由門戶之爭競，有爭競，故有興衰，然門戶之爭，總不出孔門之四科……四科之人，皆天下所不可無，故孔門兼收而不偏廢，尤不交爭，爭則有勝負，有勝負則必偏廢，偏廢則天下受其害矣。……德行、文學，即宋學、漢學兩派也，此兩派者，其末流之弊，皆入於無用，然使四科之人不交爭而偏廢，則空山之中有一二腐儒，拱手而談理學，埋頭治章句，皆大有益於世，無用即是有用。惟以一端倡，率天下而靡然從之，則或為空疏，或為繁碎，不但無用，且有有害矣。⁸³

筆者以為，陳澧用漢、宋學來解釋孔門四科，具有兩點意義：一者，他承認漢、宋學的不同，所以有分科的必要性；二者，他強調孔門並存四科，意在呼籲漢、宋學並存而不相非。故針砭門戶與並存漢、宋，對陳澧而言實是同一件事。然而，並存漢、宋，並非泯除漢、宋之異，反而要正視漢、宋的不同。再觀〈漢儒

⁸⁰ 陳澧：《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》第2卷第2期，頁171。

⁸¹ 陳澧：〈與胡伯蘄書〉，卷4，頁27a。

⁸² 陳澧：《東塾讀書記》，卷2，頁6-7。

⁸³ 陳澧：〈與徐子遠書二十一首〉之二，頁175。

通義序〉之語，他說：

竊冀後之君子，祛門戶之偏見，誦先儒之遺言，有益於身，有用於世，是區區之志也。若門戶之見不除，或因此而辯同異、爭勝負，則非澧所敢知矣。⁸⁴

可見他著《通義》一書，除了彰顯漢人義理，還有破除門戶之見的用意。而用以破除門戶的方法，即證明漢人經注亦有義理，二者相互為用，這也是今人所論陳澧調和漢、宋的重要觀點。但對陳澧而言，發明漢人經注義理，不但不是附會宋儒，反而欲突顯漢、宋義理思想之異，以加強其漢、宋必分科，又需並存的合理性，前述陳澧論性善近漢學家而與宋學相異，便是顯例，故《通義》一書之被指為附會宋儒，實與其初衷相背。

事實上，《通義》一書的撰著意旨及模式，皆前有所承。前已述之，《通義》排比漢人經說而不贊一詞的方式，乃欲由古訓中求義理，回顧陳澧之前的所謂漢學者，亦莫不如此，如惠棟云：「經之義存乎訓，識字審音乃知其義。」⁸⁵戴震云：「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。」⁸⁶王鳴盛云：「經以明道，而求道者不必空執義理以求之也。但當正文字、辨音讀、釋訓詁、通傳注，則義理自見而道在其中矣。」⁸⁷陳澧由經注求義理的路徑，與他們並無異趨，只是乾、嘉學者並未有發明義理的專著，陳澧則專就漢人經注，整理出表現義理的形式。張舜徽說：「陳澧所著《漢儒通義》，便是遵循阮氏〈性命古訓〉的遺例而編述的。」⁸⁸陳澧的確極推崇阮元的〈性命古訓〉，認為該文「講性字而考據《尚書》，真古訓也。」⁸⁹但他並未明言《通義》是遵循〈性命古訓〉的體例。不過，陳澧推尊阮元由古訓中求義理的方法，自己也在實踐著這個工作，是無可懷疑的。值得注意的是，阮元的〈性命古訓〉頗多自己的論證，其文中對「性命」的解釋，及引申而來的相關論點，

⁸⁴ 陳澧：〈漢儒通義序〉，序錄頁1a-b。

⁸⁵ [清]惠棟：〈述首〉，《九經古義》（北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》，第254冊），頁1。

⁸⁶ 戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，《戴震文集》，卷11，頁168。

⁸⁷ [清]王鳴盛：〈十七史商榷序〉，《十七史商榷》（上海：上海古籍出版社，1995年《續修四庫全書》，第252冊），序頁2a。

⁸⁸ 張舜徽：《清代揚州學記》（揚州：廣陵書社，2004年），頁153。

⁸⁹ 陳澧撰，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》，頁91。

都有極鮮明的傾向，故雖名為「古訓」，卻是一篇表達個人思想的作品⁹⁰。對照之下，《通義》純為資料排比而無個人論述的編著方式，與〈性命古訓〉似乎截然相異，但事實上，《通義》也表現了相當程度的主觀思想。就其以古訓方式言個人思想的模式來看，《通義》與〈性命古訓〉，的確有異曲同工之妙，而其著作動機，與阮元所云：「聖人之道，譬若宮牆，倫物訓詁，其門徑也；門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？……或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋於門廡之間，無復知有堂室矣。」⁹¹亦一脈相承。因此，陳澧《通義》之著，正是乾、嘉以來所標榜的治學方法之具體實踐。其並存漢、宋而不相非的論點，亦非首創，阮元便云：「兩漢名教得儒經之功，宋、明講學得師道之益，皆於周、孔之道得其分合，未可譏而互誚也。」⁹²稍後的黃式三也說：「儒者誠能廣求衆說，表闡聖經，漢之儒有善發經義者，從其長而取之；宋之儒有善發經義者，從其長而取之。各用所長，以補所短。經學既明，聖道自著，經無漢、宋，曷為學分漢、宋也乎！」⁹³陳澧以四科之分，乃學者擇其性之所近，並以漢、宋學論孔門四科，與阮氏、黃氏分論漢、宋之長以兼取，意正相承。因此，《通義》的治學方法既前有所承，其觀點亦非創新，而是循著乾、嘉以來的學術發展脈絡，至晚清的進一步發展。

附會宋儒之評，應還來自《通義》中理、氣、心、性等條目，但我們不能忽略，戴震、阮元等與宋儒立異之思想，也是建立在與宋儒相同的理、氣、心、性等論題上，曾國藩有一段話可提供我們作參考，他說：

嘉、道之際，學者承乾隆季年之流風，襲為一種破碎之學，辨物析名，梳文櫛字，刺經典一二字，解說或至數千萬言，繁稱雜引，游衍而不得所歸，張己伐物，專詆古人之隙。或取孔、孟書中心、性、仁、義之文，一切變更故訓，而別創一義，群流和附，堅不可易。⁹⁴

⁹⁰ 關於阮元〈性命古訓〉的分析研究，可參傅斯年：《性命古訓辨證》，收入《傅斯年全集》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），第2冊；岑溢成：〈阮元性命古訓析論〉，收入中央研究院中國文哲研究所編委會主編：《清代經學國際研討會論文集》。

⁹¹ [清]賀長齡、魏源主編：《清經世文編》（北京：中華書局，1992年）上冊，卷2，頁2b。

⁹² 同前註。

⁹³ [清]黃式三：〈漢宋學辯〉，《敝居集》（光緒十四續刊本，中央研究院中國文哲研究所藏影印本），〈經說三〉，頁21b-22a。

⁹⁴ [清]曾國藩：〈朱慎甫遺書序〉，《曾國藩全集·詩文》（長沙：岳麓書社，1980年），頁222-223。

這裏所述嘉、道之際的學風有兩條路向：所謂「破碎之學」就是乾、嘉考據一脈而已出現弊端者；所謂「別創一義」，當即指阮元、焦循等承戴震而發揮的與程、朱立異之「理學」，而所謂「古訓」，就曾國藩的思想傾向及學術史來看，當指程、朱。曾國藩雖然是站在批判的角度，卻提示我們：一者，戴震、阮元等人的義理，不出程、朱所立「心性仁義」的範圍；二者，他們的義理，是以「變更故訓」的方式建立起來的。換句話說，他們是以程、朱為標準，然後與之立異，說他們是用程、朱的舊瓶，裝上自己的新酒當不為過，那麼，陳澧從漢人經注中擷取理、氣、心、性等論點的作法，乃前有所承。這樣的情形，應可解釋為漢學家在建立義理思想，或尋求漢人經注義理時，有受宋儒的影響，畢竟在漢學大盛的時期，科舉考試仍以程、朱理學為主要內容⁹⁵。就是在著名的五大漢學家（錢大昕、紀昀、王昶、王鳴盛、朱筠）同時錄取的一七五四年會試中，第一道策、論題也是程、朱理學。故即使宋、明理學不受學者青睞，程、朱的著作卻是他們必讀之書。陳澧《通義》中理、氣、心、性等條目的設計，也是他在尋求漢人義理時，受宋儒影響的表現，這與戴震重新為理、欲等名目作定義，而建立異於程、朱的思想，是同樣的方式，更何況理、氣、心、性等理學相關論題，只占《通義》中一小部分而已。

筆者並非一意要劃清陳澧與宋儒的界線，反而欲突顯陳澧與宋儒不可分割的關係，但這與宋儒切不斷的牽連，不僅止於陳澧，凡欲破除漢、宋門戶者，都不可避免地居於這樣的處境。這突顯的意義在於，漢、宋乃是不同的學術體系，所謂「調和漢、宋」，並非泯除其異而加以和同，由陳澧的作法，及其前諸學人看來，所謂調和漢、宋，破漢、宋門戶，乃是以寬容的態度，兼取二者之長，以漢、宋互相補足，然而，漢學還是漢學，宋學還是宋學，學者們並且不可避免地具有偏漢或偏宋的色彩，猶如陳澧所論孔門四科，即使同為孔門，四科仍有其分別，因此，陳澧欲以《通義》破除門戶，其效果僅在於傳達出一種寬大的胸懷與包容的態度，而不可能泯除漢、宋之異，其漢學立場，由其撰作動機及寫作方式已清楚地表現出來，卻也因此招來附會宋儒之譏。

⁹⁵ 艾爾曼曾針對清代會試題目來分析乾、嘉考據學的影響之擴散，據其統計，至遲到一七六六年會試中才有關於乾、嘉漢學關注的課題，而且只占了一題。其後，一七九三年到一八二三年考據學影響考試之程度才逐漸顯現；在鄉試部分，也是在一七九〇年以後才看得到類似題型（艾爾曼：〈清代科舉與經學的關係〉，收入中央研究院中國文哲研究所編委會主編：《清代經學國際研討會論文集》，頁15-21。）

朱維錚以爲漢、宋調和論是晚清的「時髦學說」⁹⁶，從上述兼容漢、宋的心胸來看，調和漢、宋的想法，早在惠士奇「《六經》尊服、鄭；百行法程、朱」⁹⁷的楹聯中顯現。江藩「治經宗漢儒，立身宗宋儒，則兩得矣」⁹⁸的主張，更顯示漢學色彩再濃重的人，也可以有包容宋學的心胸。破除門戶之見，乃是乾、嘉以來學人的共同期許，這樣的觀念不斷深化，而由僅取宋儒之立身制行，擴大爲兼容不同的義理思想，陳澧的《通義》，就是循著這條線索，至晚清而形成的產物。

五、結論

陳澧對於《漢儒通義》，自始著之時直至晚年，都津津樂道之，並將之與《東塾讀書記》並列，但今人研究陳澧，對《通義》或不加措意，或貶抑者多，與陳澧之意實相背離。筆者試圖打破今人的觀點，由以下兩個角度，討論《通義》的價值與意義：一者，《通義》在陳澧學術生命中的意義；二者，《通義》在晚清學術風氣中的定位。

筆者首先探討陳澧編著此書的背景與動機，以爲論述之前提。雖然道光以下，乾、嘉考據學大師幾已凋零殆盡，但考據學的風氣仍在，陳澧正欲憑藉之，奠定後生的小學基礎，循著乾、嘉之路，而更一進步登堂入室，求得漢儒義理，《通義》正是他認爲達致此理想的具體成果，此書並在陳澧掌教菊坡精舍期間，成爲具體的義理學教材。

筆者又嘗試站在陳澧的立場，分析《通義》中的理路，以爲《通義》一書，蘊涵了陳澧的學術觀點，結合其研究與教學的雙重成果，其中資料的編排亦自有其條理，而不盡然如後人所批評的破碎不成體系。從思想的角度來看，《通義》的確不是一部好的義理書，但陳澧撰著此書，意在突顯漢人經注蘊有義理思想的事實，欲藉由資料的編纂排比，打破漢人經注的形式，使漢人義理「隱者以顯」，檢覈《通義》所引資料及其排纂方式，其對漢人經注義理，的確達致一定的表出效果。只是在資料的去取安排上，已蘊有陳澧個人的主觀意見，以致不贊

⁹⁶ 朱維錚：〈導言〉，陳澧撰，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》，頁10。

⁹⁷ 〔清〕江藩：《宋學淵源記》（臺北：廣文書局，1977年），卷上，頁1b。

⁹⁸ 江藩：〈漢宋門戶異同〉，《經解入門》（臺北：廣文書局，1977年），卷3，頁5a。

一辭的編撰方式，不可避免地著上陳澧個人的主觀色彩，但也因此可視為陳澧個人的思想之作。故在陳澧的主觀意識中，《通義》的重要性遠高於其小學著作，甚至不下於《讀書記》。

至於《通義》的學術史意義，可由兩方面得之：一者，將之置於晚清的漢、宋調和風氣中，《通義》突顯所謂打破漢、宋門戶的意義，在於以寬容的態度，兼取二者之長，而非泯除二者之異。二者，將之放在乾、嘉以來兼取漢、宋觀點之發展脈絡中，則《通義》一書代表的，是乾、嘉以來破除門戶之見，由偏取宋儒之立身制行，深化為兼容不同義理的發展成果。

陳澧《漢儒通義》析論

曹美秀

本文從兩個角度討論《漢儒通義》，一者，此書在陳澧學術生命中的意義；二者，將之置於清代學術發展的脈絡中，予之以評價與定位。關於第一點，筆者以為《漢儒通義》為陳澧融治學與教學為一的成果，並可作為探討陳澧思想之憑藉，今人論陳澧多將焦點集中於《東塾讀書記》做法，應作調整。關於第二點，筆者以為《漢儒通義》受今人批評的不成系統及附會宋儒之缺失，如果配合陳澧的成學歷程、自任之學術使命，則可以對之有同情之理解。再將之置於乾、嘉以來的學術發展脈絡來看，則《漢儒通義》一書，表現了乾、嘉以來破除漢、宋門戶之觀念的深化與發展。

關鍵詞：陳澧 漢宋學 晚清 《漢儒通義》

A Critical Discussion of Chen Li's *Han ru tongyi*

CHAO Mei-shiou

This study discusses two aspects of the book *Han ru tongyi*: first, in terms of its significance in Chen Li's academic life, and second, its place in the train of academic development during the Qing Dynasty. In terms of the first point, through the *Han ru tongyi*, Chen Li combined his teaching with his research, and so it can provide an indication of his thought. Thus, the modern scholarly discussion of Chen Li that concentrates solely on his *Dongshu dushu ji* should be reconsidered. On the second point, *Han ru tongyi* was criticized for its supposed faults of lacking systematic form and drawing wrong conclusions by false analogy from Song Learning. But if we consider Chen Li's course of studies, and the mission he undertook, we can view him from a more sympathetic viewpoint. Considered in terms of the train of academic development beginning in the Qianlong and Jiaqing reign periods, *Han ru tongyi* shows the promotion and development of the idea of opening the door to Han-Song learning.

Keywords: Chen Li Han-Song Learning late Qing *Han ru tongyi*

徵引書目

- 丁亞傑：〈皮錫瑞《經學通論》與陳澧《東塾讀書記》論易之異同〉，《孔孟月刊》第35卷第2期，1996年10月，頁28-33。
- 方東樹：《漢學商兌》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 王先謙：《清王葵園先生先謙自定年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 王鳴盛：《十七史商榷》，《續修四庫全書》第252冊，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 史革新：《晚清理學研究》，臺北：文津出版社，1994年。
- 江藩：《宋學淵源記》，臺北：廣文書局，1977年。
- ：《經解入門》，臺北：廣文書局，1977年。
- 艾爾曼(Benjamin A. Elman)：〈清代科舉與經學的關係〉，收入中央研究院中國文哲研究所編委會主編：《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年。
- 朱維錚：〈導言〉，收入陳澧著，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》，香港：三聯書店，1998年。
- 吳銘能：〈專明學術以濟天下——陳澧經學發微〉，「廣東學者的經學研究」第一次學術研討會發表論文，中央研究院中國文哲研究所，2004年6月。
- 岑溢成：〈阮元《性命古訓》析論〉，收入中央研究院中國文哲研究所編委會主編：《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年。
- 李緒柏：〈清代廣東文化的結晶體——東塾學派〉，《廣東社會科學》1996年第3期，頁94-101。
- 李國鈞主編：《中國書院史》，長沙：湖南教育出版社，1994年。
- 汪宗衍：《陳東塾（澧）先生年譜》，臺北：文海出版社，1972年。
- 尙小明：《學人游幕與清代學術》，北京：社會科學文獻出版社，1999年。
- 胡適：《戴東原的哲學》，臺北：遠流出版事業公司，1994年。
- 胡楚生：《清代學術史研究》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛出版社，1991年。
- 康有為：《新學偽經考》，北京：中華書局，1956年。
- 張之洞：《張文襄公全集》，北京：中國書店，1990年。
- 張舜徽：《清代揚州學記》，揚州：廣陵書社，2004年。
- 張壽安：《龔自珍學術思想研究》，臺北：文史哲出版社，1997年。
- ：〈禮、理爭議——清嘉道間漢宋學之爭的一個焦點〉，收入中央研究院中國文哲研究所編委會主編：《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年。
- 張淑雅：《清末廣東四大書院的研究》，臺北：臺灣大學歷史研究所碩士論文，1980年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

- 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。
- 陳澧：〈陳蘭甫先生澧遺稿〉，《嶺南學報》第2卷第2期，1931年7月，頁149-183。
- ：〈陳蘭甫先生澧遺稿〉，《嶺南學報》第2卷第3期，1932年6月，頁174-214。
- ：《東塾集》，臺北：文海出版社，出版年不詳。
- ：《東塾續集》，臺北：文海出版社，1971年。
- ，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》，香港：三聯書店，1998年。
- ：《漢儒通義》，臺北：華文書局，出版年不詳。
- ：《東塾雜俎》，《敬躋堂叢書》，北京：中國書店，出版年不詳。
- 章太炎撰，徐復注：《煇書詳注》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 傅斯年：《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》第2冊，臺北：聯經出版事業公司，1980年。
- 惠棟：《九經古義》，收入《叢書集成初編》第254冊，北京：中華書局，1985年。
- 曾國藩：《曾國藩全集·詩文》，長沙：岳麓書社，1986年。
- 賀長齡、魏源主編：《清經文編》，北京：中華書局，1992年。
- 黃式三：《儆居集》，光緒十四續刊本，中央研究院中國文哲研究所藏影印本。
- 董仲舒撰，凌曙注：《春秋繁露注》，臺北：世界書局，1989年。
- 漆永祥：《乾嘉考據學研究》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 劉師培：《劉申叔先生遺書》，臺北：華世書局，1975年。
- 盧瑩通：《陳蘭甫先生之生平及其學術》，臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，1988年。
- 賴慧玲：〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉，《興大中文學報》第8期，1995年1月，頁307-330。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
- 戴震：《戴震文集》，北京：中華書局，1980年。
- ：《孟子字義疏證》，收入胡適：《戴東原的哲學》，臺北：遠流出版事業公司，1994年。
- 鍾彩鈞：〈《白虎通》與《伊川易傳》天人觀的比較〉，《中國文哲研究集刊》第3期，1993年3月，頁575-603。