

## 以文辭之義通聖人之心 ——吳汝綸、吳闈生父子尚書學略論

丁亞傑\*

### 摘要

吳汝綸認為自己已難以下筆為文，並指出說經不如為文，這是因為為文難而說經易。其經學著作，是以文字訓詁為解經門徑。賀濤則指出吳汝綸的經學是經義寄於文，文從而後辭獲所安。吳闈生等也指出吳汝綸是以文衡鑒歷代作者。而與吳汝綸自述不甚相合。本文即以文法——文章的技法，分析為文與說經的問題，討論兩者的關係與異同。吳汝綸或從《史記》及漢代作家文例，分析「曰若稽古」為發語詞。或從君臣對話的情境，論證「四岳」為一人非四人。或從文章的完整性，說明流放「四凶」的時間非一時。或分析《尚書》安章定句之法，有前後相承，分應各句的技巧。或指出篇章構造的特色，看似發端之詞，卻是補充之詞；看似承接之詞，卻是發端之詞。又有以讀者心態決定文字意義者。吳汝綸所指「說經」就是以訓詁方式解釋經典，尤其是乾嘉以降所發展的方法；「為文」則在於約六經之旨而成文，推崇歐陽修、韓愈，並以司馬遷為典範，就在諸家通貫六經，組織成文，從文章的內涵到形式，以經典為歸依。這一路數才是桐城派的方向，所以也會研究經學，講論義理，最後是以「文」的形式出之。

關鍵詞：桐城派、文法、尚書、吳汝綸、吳闈生

---

\* 國立中央大學中國文學系助理教授。

## 一、前言

光緒二十年（1894）吳汝綸（1840-1903）在寫給黎庶昌（1837-1896）的一封信曾說：「近十年來，自揣不能為文，乃遁而說經，成《書》、《易》二種。」<sup>1</sup>吳氏為曾國藩（1811-1872）弟子，位列「曾門四子」之一，<sup>2</sup>清末桐城派大家，竟認為自己已難以下筆為文，並指出說經的難度不如為文。這些言論，出自古文作手，豈不令人驚訝。至光緒二十五年（1899）吳汝綸仍說：「吾說《書》、《易》二經，自信過於詩文，以說經易而文字難也。」<sup>3</sup>與前封書信合觀，可知其遁而說經的原因，在於為文難而說經易。其所說經學著作，是指《尚書故》、《易說》。其子吳闓生（1877-1947）另作《尚書大義》、《周易大義》，採攝其父之說頗多。<sup>4</sup>吳汝綸又說：「說《書》，用近世漢學家體制，考求訓詁，一以《史記》為主。《史記》所無，則郢書燕說，不肯蹈襲段、孫一言半文。……其說《易》，則用宋元人說經體，亦以訓詁文字為主，其私立異說尤多，蓋自漢至今，無所不採，亦無所不掃。」<sup>5</sup>顯然是以文字訓詁為解經的門徑，也符合其「為文」與說「說經」的二分法。

而賀濤（1849-1912）為吳汝綸《書》、《易》之作寫序則說：「是故欲窮經者，必求通其意；而欲通其意，必先知其文；文從而後辭獲所安，俯仰無所戾。義與事比，出入不離宗，求肖乎經而止。經之意之寄於文者，其法如是也。」<sup>6</sup>經義既然寄於文，在訓詁、義理之外，另闢途徑。這與學問三分為義理、辭章、考據不同；而是經學研究，本身即可從義理、辭章、訓詁三個面向進入。文從而後辭獲所安，更指先文辭而後訓詁，與吳汝綸所說，側重點不同。

吳闓生也說：「先君以為自古求道者，必有賴於文，而其效必有以利濟乎當世。不知文事，不足以明前哲之意旨，而通變以為世用。自群經子史下逮百家之書，一以文之醇疵高下裁之，千秋作者莫逃其衡鑒。」<sup>7</sup>道既在文中，道與文是一而二、二而一，不可分離，且須掌握文事，才能得知作者意旨，也才會說吳汝綸衡鑒歷代作者，一以文為準的。

劉聲木（1878-1959）論吳汝綸，意同吳闓生：「治經由訓詁以求文辭，自群經子史及百家之書，皆章乙句絕，一以文法醇疵高下裁之。其尤美者，以丹黃識別而評駁之。並謂文者精

<sup>1</sup> [清]吳汝綸：〈答黎莛齋〉，《尺牘》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》（合肥：黃山書社，2002年9月），第3冊，頁100-101。黎庶昌，字莛齋。

<sup>2</sup> 曾門四子為張裕釗、黎庶昌、薛福成、吳汝綸。

<sup>3</sup> [清]吳汝綸：〈與王子翔〉，《尺牘》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁249。王光鸞，字子翔，吳汝綸婿，生卒年不詳。

<sup>4</sup> 吳汝綸《易》學、《尚書》學的傳承與發揚，詳見蔣秋華：〈吳汝綸尚書故主史記說平議〉，國家圖書館等主編：《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（臺北：行政院文化建設委員會，2006年12月），頁585-586。

<sup>5</sup> [清]吳汝綸：〈答黎莛齋〉，《尺牘》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》第3冊，頁101。

<sup>6</sup> [清]賀濤：〈書說易說序〉，《賀先生文集》（民國三年徐世昌刻本），卷3，頁33。

<sup>7</sup> 吳闓生：〈先府君行述〉，《北江先生文集》（民國十三年文學社藏本），卷2，頁6。

神志趣寄焉，不得其精神志趣，則不能得其要領。其為文深邃古懿，使人往復不厭。」<sup>8</sup>以訓詁為根本，與吳汝綸自述說經的方法相合；但是分章斷句，以文章的技法判斷作品高下，則與前述方法不同；文章既是作者精神志趣的呈顯，於是獲得作者精神志趣的方法，就在文章中尋求。論吳汝綸之學至此，已不是從訓詁求文辭，而是以文辭為主，研治學問，所以最後以吳汝綸文章的風格特色作結。

為文與說經不同，說經以文字訓詁為主，這是吳汝綸研究《書》、《易》的基本論述。然而至少就研究《尚書故》與《易說》的方法論而言，吳汝綸父子師弟之間的言說就不甚一致；經義如在文中，為文與說經似也難以截然畫分。這些問題，須進一步分析，以理解吳汝綸等人所說的確實內涵，而理解此內涵，則有助於理解清末民初桐城派學者治經的特色，並重新思考經學研究的方向。文章既是吳汝綸、吳闈生解讀經典的方法，自須析述此一方法的內涵，並檢視吳汝綸、吳闈生如何據以解經。

## 二、文與文章：道的表現形式

吳汝綸認為：

古帝王之事與後世同，其所為傳載萬世，薄九閻、彌厚土而不敝壞者，非獨道勝，亦其文崇奧，有以久大之也。……聖人者，道與文故並至，下此則偏勝焉，少衰焉。……嗟呼！自古求道者必有賴於文，而文章與時升降。<sup>9</sup>

聖人是道文並至，古代帝王則是因其文以傳其道，後世則必須依文求道。依文求道，道與文就是本末結構，但吳汝綸並不如此說，道文不離是最高境界，道在文中，文中自有道。依文求道，只是後世偏勝少衰不得已的狀況。吳闈生承吳汝綸之說：

欲盡窺中國隆古帝王之制作，與夫英雄豪傑閎偉非常之術業，則舍文章之外，其道無由。比之訓詁之學，不可同日而語。蓋深於文事，盡得前古聖哲之精意，而變通以濟時用，則與歐洲近世富強之治，並貫同符。<sup>10</sup>

較之吳汝綸，其實更為激進：推崇文章至高，而貶抑訓詁甚低。文章成為理解聖人精意的惟一途徑。吳汝綸均未如此明白表出這些看法。文章既與時升降，道文又不離，文章的升降，意謂道的升降，所以吳汝綸極為重視文章的學習。故云：

凡吾聖賢之教，上者道勝而文至，其次道稍卑矣，而文猶足以久；獨文之不足，斯其道不能以獨存。<sup>11</sup>

<sup>8</sup> 劉聲木：《桐城文學淵源考》，卷 10，頁 1，《桐城文學淵源考／撰述考》合刊本（臺北：世界書局影印民國十八年《直介堂叢刻》本，1974 年 12 月）。

<sup>9</sup> [清]吳汝綸：〈記寫本尚書後〉，《文集》，卷 1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第 1 冊，頁 51-52。

<sup>10</sup> 吳闈生：〈與藤井義雄書〉，《北江先生文集》，卷 1，頁 36。

<sup>11</sup> [清]吳汝綸：〈天演論序〉，《文集》，卷 3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第 1 冊，頁 148。

文猶足以傳稍卑之道，但文若不足，連此稍卑之道都難以傳後。道文如果不能並至，就寧可選擇文。於是文成為吳汝綸學問的核心：

中學則以文為主，文之不存，周孔之教息矣。<sup>12</sup>

道既借文以傳，如果無文，道自然也無所存，亦即周孔之教息。這是吳汝綸的文化憂慮。<sup>13</sup>論究經史，其實是為了維持周孔之教：「西學暢行，誰復留心經史舊業，立見吾周孔遺教，與希臘、巴比倫文學等量而歸漸滅，尤可痛矣。」<sup>14</sup>道即是周孔之教，而周孔之教留存於經史之中，經史又是以文的形式呈顯。這在下述，最為明晰：

僕嘗以謂周禮之教，獨以文勝，周孔去我遠矣，吾能學其道，則固即其所留之文而得之。故文深者道勝，文淺則道亦淺。<sup>15</sup>

文不再是道的載體，所以義理也不是「置放」在文字之中，文字只是外在的「框架」。而是文字就是義理，義理就是文字，沒有文字，就沒有義理。本此方可說文的深淺，就是道的深淺。這個觀念，吳汝綸用「文字之精神」解釋：

如敝國之文字，不惟形骸具而已，要自有文字之精神焉。堯、舜、三代以之治，當時孔孟以之教，後世馬、班、韓、歐以之傳道明法，皆其精神所為也。<sup>16</sup>

文字自是在聖人之前即已存在，聖人既以此種具有精神內涵的文字教化，聖人的思想與文字的精神在此處合一。<sup>17</sup>也就是說聖人「選擇」了此文字系統中的成分，並「構造」篇章，聖人之教與文字構成遂不可分。吳闈生也說：

孔孟之道於何見之？見之於其文爾。……然而聖哲精微之蘊，一寄之乎其文，文之不知，道於何有？是故體道之深淺，壹視所得於文以為斷，而文字以外，固無道之可言。<sup>18</sup>

道見於文，文之外無道，更具體指出道文合一的情形，即道即文，即文即道。吳汝綸對文字本身即具有義理的原因，略有理論分析；吳闈生只是點出這一見解，未有任何說明。孔孟之道見於文，如何論證，論據又何在，至少在吳氏父子文集中，並未有更深入詳細的申述。信念的意義超過觀念的意義。<sup>19</sup>

<sup>12</sup> [清]吳汝綸：〈答賀松坡〉，《尺牘》，卷3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁353。賀濤，字松坡。

<sup>13</sup> 劉再華指出吳汝綸等人認為古文是中國傳統文化最精粹的部分，保存周公、孔子以來歷代聖賢有關治國平天下的大道，保存古文就是保衛中國文化。見《近代經學與文學》（北京：東方出版社，2004年11月），頁242。

<sup>14</sup> [清]吳汝綸：〈答方倫叔〉，《尺牘》，卷3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁381。方守彝（1845-1924），字倫叔。

<sup>15</sup> [清]吳汝綸：〈復齋藤木〉，《尺牘》，卷4，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁416。

<sup>16</sup> [清]吳汝綸：〈復齋藤木〉，《尺牘》，卷4，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁416。柳春蕊認為吳汝綸此處所指的「文字」指「古文」。見《晚清古文研究——以陳用光、梅曾亮、曾國藩、吳汝綸四大古文圈子為中心》（南昌：百花洲文藝出版社，2007年12月），頁383。但文一方面指文字（漢字），也兼指文章（古文）。

<sup>17</sup> [德]恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer）指出人不是活在單純的物理宇宙之中，而是生活在符號宇宙之中，憑藉這些符號媒介，如語言、神話、藝術、宗教等，才能認識實在。見氏著，甘陽譯：《人論——人類文化哲學導引》（AN ESSAY ON MAN An Introduction to A Philosophy of Human Culture）（臺北：桂冠圖書公司，1990年2月），頁37-39。[法]雅克·德里達（Jacques Derrida）引[德]萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz）的分析，認為漢字具有哲學特點，是基於更多的理性考慮。見氏著，汪家堂譯：《論文字學》（DE LA GFAMMATOLOGIE）（上海：上海譯文出版社，1999年12月），頁116。吳汝綸所論道不離文，即可從此處理解。

<sup>18</sup> 吳闈生：〈賀先生墓表〉，《北江先生文集》，卷5，頁32-33。賀先生係賀濤。

<sup>19</sup> 龔鵬程指出至遲在春秋時代，即開始以「文」概括一切人文藝術活動，具顯於禮樂，並擴充到自然美，於是天地

無論是信念或觀念，勢須有學習文章的典範，逐層逆進，以維周孔之教。推重姚鼐（1731-1815）《古文辭類纂》、曾國藩《經史百家雜鈔》，正為此故。尤其是《古文辭類纂》：

中國斯文未喪，必自此書，以自漢至今，名人傑作，盡在其中，不惟好文者寶畜是編，雖始學之士，亦當治此業。後日西學盛行，六經不必盡讀，此書決不能廢。<sup>20</sup>

因思《古文辭類纂》一書，二千年高文略具於此，以為六經後之第一書。<sup>21</sup>

不惟初學者應學習，即成學之士也應學習，地位甚且不下於六經。吳闈生云：

惟文字者，古人精神所寄託，得其精神而後其餘乃可以條而理也。是故文章實為問學之原。……士生三代後，而欲求古人精微之所寄，舍文章之學，其誰與歸？芒乎芴乎，上窮千古，後暨萬年，必無以易姚氏此書者，此可斷而知也。<sup>22</sup>

仍承續精神寄於文字的觀念，推崇姚鼐此書。但是精神寄於文字的著作，不論是專集或選錄，為數均多，何以獨崇此書？吳汝綸之說就高於吳闈生，以為士生今日難以盡讀六經，且是書選文高明，所以不必再考慮其他著作。<sup>23</sup>

### 三、文章與文法：寫作的技法

更重要的是吳汝綸從方法論的立場，指出姚鼐選文的價值：

中學門徑至多，以文理通達為最重。欲通中文，則姚氏此書，固徹上徹下，而不可不急講者也。<sup>24</sup>

文既有如上述內涵，如何理解文，就成為一個問題。吳汝綸提出「文理通達」，從「文」延伸至「文理」，以文理為理解文的方法或途徑。吳汝綸更說：

中國之學，有益於世者絕少，就其精要者，仍以究心文詞為最切。古人文法微妙，不易測識，故必用功深者，乃望多有新得，其出而用世，亦必於大利害、大議論皆可得其深處，不徇流俗為毀譽也。然在今日，國國以新學致治，吾國士人，但自守其舊學，獨善其身則可矣，於國尚恐無分毫補益也。老朽蟄伏，不能不高歌青眼屬望故人矣。<sup>25</sup>

---

有文，人文也有文，文即成為一切美的原理，甚至一切存在的原理。而這個文又扣住文章寫作而說，所以「文化」又落到文字書寫上，成為文章文學的文化。見《文化符號學》（臺北：臺灣學生書局，1992年8月），頁70-71。

<sup>20</sup> [清]吳汝綸：〈答姚慕庭〉，《尺牘》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁186。姚濬昌（1833-1900），字孟成，號慕庭。

<sup>21</sup> [清]吳汝綸：〈答嚴幾道〉，《尺牘》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁231。嚴復（1854-1921），字幾道。

<sup>22</sup> 吳闈生：〈古文辭類纂評點序〉，《北江先生文集》，卷6，頁1-2。

<sup>23</sup> 劉再華指出吳汝綸預感中國知識分子已不可能再將全部精力投入中學的學習，於是將中學必須掌握的內容壓縮在研讀姚鼐所編的《古文辭類纂》一書。見《近代經學與文學》，頁243。

<sup>24</sup> [清]吳汝綸：〈與李贊臣〉，《尺牘》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁149。李贊臣名字生平不詳。

<sup>25</sup> [清]吳汝綸：〈答閻鶴泉〉，《尺牘》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁142。閻志廉（1858-？），字鶴泉，光緒十六年（1890）進士。

區分新學與舊學，對新學懷抱疑懼之心，對舊學也有不滿之意。一意趨新，會失卻中學，一意守舊，無補於國家。吳汝綸期望有一新的「文」以挽救世局。這一新的文，就存在於傳統中——周孔之教。可以出而用世的文，與作為文藝吟詠的文，顯然有所不同；文理、文法，則是理解文的方法。吳闈生也說：

文之不知，則前人之微意莫得而明，前人之微意不明，則才識無自而開，而莫由變通以為世用。是故致用之學，必基於讀書；讀書之效，必要於能文。世運雖萬變無窮，此不可以易者也。<sup>26</sup>

這一連鎖論式，從知文開始，循環往復，又回到能文。「知文」與「能文」是兩件事，知文者未必能文，能文者未必知文。但又有一共同基礎，即掌握文章寫作方法。本此方法，或逆探作者之微意，或以為創作的原則。然而此方法究竟為何？吳闈生秉賀濤之教：

其詔學者必以文字為入德之門，亦以此以要其歸，不唯喻其理而已。安章宅句之法必深學而詳討之，以為義法明而古人之精神乃可見，得其精神而道術乃可深造也。<sup>27</sup>

文法就是桐城相傳的義法，賀濤再將之具體化為安章宅句之法，即字句篇章的選擇、安排、組織，而以此為旨歸，「不唯喻其理」，也說明了桐城文士日益重視法，而較輕忽義。然而作品的內容與形式之間，並非可以二分為之。文章的意義，是借著文章的結構表現，內容在形式呈顯，沒有形式，就沒有意義。也就是說沒有作品，何意義之可言？所有的意義，都必須經由作品而存在，作品就是字句篇章的組成，所以要先掌握字句篇章的構成，即賀濤所指的安章宅句。<sup>28</sup>以桐城派術語言之，義法是義在法中，法明而後義明，義法明而古人之精神乃可見。<sup>29</sup>

知文，表現在桐城文士的是經史百家的評點。吳闈生自是了解學者對評點的負面評價，而為評點學辯誣云：「或謂評點之體疑若近陋者，妄也。陋不陋在學識高下，不在外著之跡。學識至矣，點竄經傳，以示來茲，皆可法式。如其未也，即緘默不發，庸詎免於陋乎？」<sup>30</sup>吳汝綸評點的作品極多，遍及四部。<sup>31</sup>吳闈生則有《桐城吳氏古文法》、《古文範》，選擇名篇，加以點評。

能文，表現在桐城文士的是文學創作。文學創作，以經學義理為主，但不是經典的箋注訓詁，而是規仿韓愈（768-824）等人「約六經之旨而成文」的模式，通貫六經的大義，以文章

<sup>26</sup> 吳闈生：〈重印古文讀本序〉，《北江先生文集》，卷2，頁13。

<sup>27</sup> 吳闈生：〈賀先生墓表〉，《北江先生文集》，卷5，頁33-34。

<sup>28</sup> 〔俄〕鮑·艾亨鮑姆指出種種現象表明，藝術的特殊差異，不是在構成作品的要素中表現出來的，而是人們具體利用這些要素時表現出來的。見氏著：〈形式方法理論〉，〔法〕茨維坦·托多羅夫（Tzvetan Todorov）編選，蔡鴻賓譯：《俄蘇形式主義文選》（北京：中國社會科學出版社，1989年3月），頁29。龔鵬程指出在文學作品裡，一切意義，都仰賴文字來呈現，文學作品的結構形式，會影響到意義內容的構成。見《文學散步》（臺北：臺灣學生書局，2003年9月），頁69。或可說明桐城派所以日重文法的原因。

<sup>29</sup> 桐城派義法說，方苞首開其端，論者多家，互有得失，詳可參考張高評：〈方苞義法與春秋書法〉，《春秋書法與左傳學史》（臺北：五南圖書公司，2002年1月），頁256-257。張高評並以筆削見義、法隨義變、屬辭比事說明方苞的義法內涵，每項並各有具體指涉，最後指出方苞義法仍以義為主。詳見同書頁277-285。如與賀濤、吳闈生較論，桐城派至後期有愈來愈重視法的傾向，而與方苞說有輕重之別。

<sup>30</sup> 吳闈生：〈古文辭類纂評點序〉，《北江先生文集》，卷6，頁2。

<sup>31</sup> 詳見劉聲木：《桐城文學撰述考》，卷4，頁6-9，《桐城文學淵源考／撰述考》合刊本。

的形式表出。賀濤就說：「退之獨約羣經子史之義法而為之，其標類也不易其故，而辭體則由我造焉，而古文之名以稱。」<sup>32</sup>根本六經，講論大義，出之以文，大約是桐城文士論學論文的歸趣。

然而深造道術，以為世用，其道何由？吳汝綸嘗告訴唐文治（1865-1954）在曾國藩、李鴻章幕府的經歷：

吾壯時佐曾文正幕，四十以後佐李文忠幕，遭際亦幸矣。然佐曾公幕時，日有進益。而佐李公幕十餘年，則故我依然，何者？蓋曾公每辦一事，無適莫心，無人己見，但詳告事由，命諸同人各擬一稿以進，擇其最善者用之，且遍告曰：「某君文佳。」倘若不合，始出己文。如有勝己者，則曰：「吾初意云云，今某君文勝吾，吾用之矣。」即將己稿棄去。於是人爭濯磨，事理愈細，文思亦愈精。李公則不然，每辦一事，必出己意，曰：「吾欲云云。」合其意者用之，不合者擯之。無討論、無切磋，於是人爭揣摩其意，無越範圍者，而文思乃日隘。<sup>33</sup>

不論是在曾國藩或李鴻章幕府，文章都絕非無故而作，作必有事。而在曾國藩的培養啟迪下，事理愈細，文思愈精。吳汝綸等親炙其教，文事自有其功用，甚且功用就從文事中來。吳汝綸認為文章可以出而用世，其實是有其具體經歷，非憑空而談。吳闈生也才能說：

不知中國之衰，正由失學之故，非中國之舊學，有礙於近世之維新也。貴國之談漢學者希矣，或猶知文藝解吟詠而已，未有如執事之究心經籍，淹博貫通者。苟由此致力於文章之事，由唐宋諸賢以上窺二馬、班、揚之著作，知古人所以自傳其精意者何在，反而求之訓詁已通之六經，必有廓然大悟者。然後縱覽四千年來之藝業，無不迎刃而解矣。學問所為不朽之盛事，端在於此。<sup>34</sup>

中國之衰，是舊學之衰，而舊學之衰，就表現在文章之衰上。文章之事要逆溯宋、唐、漢，最後返回六經，再從六經順勢而下，即可達成經國之盛事。這些如果是箋注訓詁，而不能出之以文，大概很難達到。

#### 四、文法與經典：經典的解釋方法

據吳汝綸自述，《尚書故》約在光緒十年（1884）至光緒二十年（1894）成書，其時是在李鴻章幕府，是「人爭揣摩其意，無越範圍者，而文思乃日隘」的時期，或受此影響，才說出

<sup>32</sup> [清]賀濤：〈書韓退之答劉秀才論史書後〉，《賀先生文集》，卷1，頁34。韓愈自稱其文是「約六經之旨而成文」，見氏著：〈上宰相書〉，馬其昶校注，馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986年12月），卷3，頁155。既是如此，自不會專事於經典的訓詁箋注。姚永樸也說：「退之之治經，所慕在識其大者，而不屑以不賢識小自命，其生平除《論語筆解》外，別無箋注之經，蓋以此耳。」見〈答李逢先問退之何以不注經〉，《起鳳書院答問》（臺北：廣文書局影印光緒二十八年刊本，1977年1月），卷4，頁6。晚清桐城派學風，於此約略可見。

<sup>33</sup> 唐文治：〈桐城吳摯甫先生文評手跡跋〉，《茹經堂文集三編》，卷5，林慶彰主編：《民國文集叢刊》第1編（臺中：文叢閣圖書公司影印民國二十四年刻本，2008年），第64冊。

<sup>34</sup> 吳闈生：〈與藤井義雄書〉，《北江先生文集》，卷1，頁36-37。

「自揣不能為文，乃遁而說經」。而在光緒二十三年（1893）寫給柯紹忞（1850-1933）的信中說道：「拙著《尚書故》本旨專以《史記》為主，史公所無，乃考辨他家，以此與孫淵如多異。」<sup>35</sup>次年答書更為任才使氣：「初為此書時，乃深不滿於江、孫、段、王諸人，戲欲與之爭勝，並非志在釋經，故即用諸公著述體裁。性苦不能廣記，區區私旨，但欲求通古人文辭，不敢拘執古訓，往往有私造訓詁處，雖見非於小學專家而不顧也。」<sup>36</sup>綜合上述，吳汝綸的《尚書》學，一是根本《史記》，二是與江聲（1721-1799）、孫星衍（1753-1818）、段玉裁（1735-1818）、王引之（1766-1834）爭勝。三是求通古人的文辭，而重點可能就在此。

吳汝綸云：

自漢以來，經生家能通文章者，獨毛公一人，其說經獨多得言外之意。其釋〈采芑〉云：「陳其盛美斯劣矣。」此文家之微言也，他說經者不解此義矣。文事之精者，不欲以經生自處，所謂「《爾雅》注蟲魚，定非磊落人」也。<sup>37</sup>

在吳汝綸看來，解經須得其「言外之意」，<sup>38</sup>並認為這是文家的「微言」。<sup>39</sup>《詩·小雅·采芑》：「服其命服，朱芾斯皇，有瑋葱珩。」毛《傳》：「三命葱珩，言周室之強，車服之美也。言其強美，斯劣矣。」孔《疏》：「詩人所以盛矜於強美者，斯為宣王承亂劣弱矣而言之也。」兩者就有所不同，毛《傳》是對照平行，周室之強，車服之美，只是外在的表象，實質的劣，並未改變。孔《疏》則是前後直承，宣王承厲王昏虐之政，而今終能復興。考察西周之衰，淵源有自，司馬遷（前 145-前 86）指出：昭王之時，王道微缺；穆王之時，王道衰微；懿王之時，王室遂衰，詩人作刺。<sup>40</sup>從「微缺」到「衰微」再到「遂衰」，可以見出西周國力在懿王時即已然不行，往後日趨嚴重。導致西周隕滅的遠因，在宣王不修親耕之禮，致王師敗績於姜氏之戎，又料民（登記人口）於太原，以補充所喪之師眾，至幽王終廢滅。<sup>41</sup>兩相對比，毛《傳》確有言外之意，孔《疏》則無。

吳汝綸云：

抑所貴乎中國文字者，非徒能習知其字形而已，綴字為文，而氣行乎其間，寄聲音文采於文外，雖古之聖賢豪傑去吾世甚邈遠矣，一涉其書，而其人精神意氣若儼立在吾目

<sup>35</sup> [清]吳汝綸：〈答柯鳳蓀〉，《尺牘》，卷 1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第 3 冊，頁 163。柯紹忞，字鳳蓀，為吳汝綸婿。孫星衍，字淵如。

<sup>36</sup> [清]吳汝綸：〈答柯鳳蓀〉，《尺牘》，卷 1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第 3 冊，頁 198。江、孫、段、王的《尚書》學，詳見古國順：《清代尚書學》（臺北：文史哲出版社，1981 年 7 月）。

<sup>37</sup> [清]吳汝綸：〈與王晉卿〉，《尺牘》輯佚，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第 3 冊，頁 615。吳汝綸所引句出韓愈〈讀皇甫湜公安園池詩書其後二首之一〉，詳可參考錢仲聯：《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社，1984 年 8 月），卷 10，頁 1081。

<sup>38</sup> 蔡英俊指出「意在言外」是代表一種獨特的創作理念或創作模式，其所體現的即是「含蓄」此一審美價值或審美理想，就含蓄而言，又可分別為「寄託」與「神韻」兩種不同手法。見《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》（臺北：臺灣學生書局，2001 年 4 月），頁 132。

<sup>39</sup> 蔣年豐指出「微言」屬修辭學範疇，「大義」近似實踐哲學領域。見〈從興的現象論春秋經傳的解釋學傳統〉，楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996 年 11 月），頁 111-112。

<sup>40</sup> [漢]司馬遷：《史記·周本紀》（臺北：鼎文書局三家注點校本，1978 年 11 月），卷 4，頁 134，140。

<sup>41</sup> [漢]司馬遷：《史記·周本紀》，卷 4，頁 144-145。[吳]韋昭：《國語注·周語上》（臺北：九思出版社點校本，1978 年 11 月），頁 24。楊寬：《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年 4 月），頁 805-809。

中，況其宣揚王廷號令治察之行於當世者哉。此殆非以語言為文字者所可一旦暮而共喻之者已。<sup>42</sup>

漢字本身即具有「精神」，連屬為篇章之後，透過作品的聲音文采，更可以見到作者的精神意氣。這就是桐城派學者何以強調神理、氣味、格律、聲色的原因。<sup>43</sup>作者的思想，不由文字訓詁得知，也可想見。讀者則受到作者精神意氣的感動：

惟〈盤庚〉諄諄開導，不以政令，而以話言，雖民之怨誹逆命，而略無怒戾之意形於語言之間，如是而民雖愚，亦未有不為之心動者，浮言安得不息，傲上從康之心安得而不化耶！<sup>44</sup>

文章經國，析理固需精，情感也需摯，眾人在義理上遵從，在情感上感動，於是能引導眾人。吳汝綸用「周情孔思」形容這一情況，並宣稱惟有文章家才能有見於此：

乾嘉以來，訓詁大明，至以之說經，則往往泥於最古之話，而忘於此經文勢不能合也。然則訓詁雖通，於文章尚不能得，又況周情孔思矣。<sup>45</sup>

吳汝綸所說涉及解讀作品的二種方法：一是訓詁，二是文章，目的是解釋情思。以訓詁的方法，達到理解情思的目的，吳汝綸持懷疑的態度。指出「最古之話」與「文勢」未必能相合，即使有古義為證，對文章的掌握，助益仍然有限。才會強調言外之意或微言，就是去尋求文字以外所含藏的意義。<sup>46</sup>此所以吳汝綸在字話外，又提出文章，從字句章篇探討作品的情思。理論層次須到這一步，才能討論作品的言外之意。前述吳闈生所說「文之不知，則前人之微意莫得而明」，其實就承吳汝綸說而來。

至於與江、孫、段、王爭勝，可能也非吳汝綸的一時戲言，《尚書故》是「用諸公著述體裁」，私心則是「求通古人文辭」，意謂本身既通訓詁，又精文章，較上述諸家僅精於訓詁，豈非高明？吳汝綸屢言《尚書故》本於《史記》，也可為此說證明：

鄙抄《尚書》，實以《史記》為主，史公所無，乃採後賢之說。竊謂古經簡奧，一由訓詁難通，一由文章難解。馬、鄭諸儒，通訓詁不通文章，故往往迂僻可笑；若後之文士，不通訓詁，則又望文生訓，則似韓子「郢書燕說」者，較是二者，其失維鈞。<sup>47</sup>

<sup>42</sup> [清]吳汝綸：〈高田忠周古籀篇序〉，《文集》，卷3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第1冊，頁208。高田忠周（1863-1949）。

<sup>43</sup> 神理、氣味、格律、聲色的解說，詳可見姚永樸著，許結講評：《文學研究法》（南京：鳳凰出版社，2009年12月），卷3，頁124-163。

<sup>44</sup> [清]吳汝綸：〈讀盤庚〉，《文集》補遺，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第1冊，頁347。

<sup>45</sup> [清]吳汝綸：〈與王晉卿〉，《尺牘》輯佚，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁616。

<sup>46</sup> 吳汝綸此說預設的前題是作者未必以古義撰作，這是有意擴大文字原義與作者寫作之間的差異，以為前者不能規範後者。然而作者在寫作之時，不太可能運用時人所不理解的文字，反而是要應用通行的文字才能敘事、說理與抒情，以傳達給讀者。龔鵬程就指出作者的特別用語與日常用語必不甚遠，且必特別聲明，俾免誤解。而古人之義理，就存於古書之中，故僅能就書中記述者循跡追尋，因跡明道。見〈語文意義的詮釋〉，《文化符號學導論》（北京：北京大學出版社，2005年6月），頁179。

<sup>47</sup> [清]吳汝綸：〈與王晉卿〉，《尺牘》輯佚，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁615。王樹枏（1859-1936），字晉卿。

《史記》引《尚書》的方式有五：逐錄原文，摘要剪裁，繙譯文句，改寫原文，增插注釋。<sup>48</sup>除逐錄原文外，其餘除需文字訓詁的知識，還需要文章寫作的技巧。而不論改寫、翻譯，也不能任意為之，必須立足在訓詁之上。訓釋《尚書》以《史記》為主，就是《史記》能兼顧這兩方面的要求。《尚書故》以之為據，也能兼顧這兩方面的要求。<sup>49</sup>經義得失最後的判準，還是文章：

毛公說《詩》，往往通知作者微意，鄭氏非其倫也……毛氏獨行，其是且非莫由參考……學者以其近古，震而驚之，……其故源於經師但尋章句，不足究知古人之文章。……獨歐陽公以文章大師，平議《箋》、《傳》，……一以古人屬辭之法為準……。<sup>50</sup>

解經在求得作者微意，而作者微意是由文章見出，文章則是屬辭之法，在吳汝綸看來，就是文章定句之法。然而吳汝綸、吳闈生所論，涉及「寄託」、「微言」、「屬辭」等，這些無不與經學的解釋有關，吳汝綸看似以文章解經典，但是經學解釋傳統，也影響吳汝綸的文學觀。<sup>51</sup>

既以文章為極致，所以又說：

說道說經，皆不易成佳文。道貴正而文者必以奇勝。經則經疏之流暢，訓詁之繁瑣，考證之該博，皆與文體有妨。<sup>52</sup>

理學家的義理須出之以正，不能如文學家的創作出之以奇，如此就較難突出文章的美感。至於經疏、訓詁與考證，往往針對經文的疑難解釋，並非完整的文章，也影響文章的美感。對理學家的義理，吳汝綸又指出：

通白與執事皆講宋儒之學，此吾縣前輩家法，我豈不敢心折氣奪，但必欲以義理之說施之文章，則其事甚難，不善為之，但墮理障。程朱之文，尚不能盡饜眾心，況餘人乎。方侍郎學行程朱，文章韓歐，此兩事也，欲並入文章之一途，志雖高而力不易赴，此不佞所親聞之達人者。<sup>53</sup>

<sup>48</sup> 詳見程元敏：《尚書學史》（臺北：五南圖書公司，2008年6月），頁689-690。程元敏指出《尚書》之為經書也，最是古奧難通，史公取經文作四代史料，若不改寫為當時易曉文字，則卒難通讀，即傳事之功不效。職是，《史記》繙譯經句、改寫原文、增飾釋文，厥以此也。但改字亦需有準的，令上不失古義，下又便眾覽讀。程元敏所說，俱可與吳汝綸說互參。

<sup>49</sup> 蔣秋華指出吳汝綸相信司馬遷文章寫得好，一定能夠讀懂古書，再加上從孔安國問故，所以對《尚書》的今古文都能知曉，對後人的理解有極大的助益。見〈吳汝綸尚書故主史記說平議〉，國家圖書館等主編：《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》，頁599。

<sup>50</sup> [清]吳汝綸：〈錄歐陽公詩本義跋〉，《文集》補遺，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第1冊，頁365。「屬辭比事」說法紛紜，張高評指出連屬前後之文辭，以比觀其相類或相反之事，以見筆削褒貶之微言大義。見〈史記筆法與春秋書法〉，收入《春秋書法與左傳學史》，頁83。張素卿指出「屬辭」是斟酌用語以命字設辭，「比事」是將事件排比編次使整合為一。藉此判斷是非，嚴明大義。見《敘事與解釋——左傳經解研究》（臺北：書林出版公司，1998年4月），頁135

<sup>51</sup> 龔鵬程指出以文學之眼看經典，發掘經典的文學性，是文學對經學的影響，但是文家在經典中看出文學性，轉為經典本身便具有高度的文學性，後世所有文學美均源於經典。必須對經典文法的點明，才能替文章寫作建立一套規範法則。見《六經皆文：經學史／文學史》（臺北：臺灣學生書局，2008年12月），頁12，14。

<sup>52</sup> [清]吳汝綸：〈與姚仲實〉，《尺牘》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁52。姚永樸，字仲實。

<sup>53</sup> [清]吳汝綸：〈答姚叔節〉，《尺牘》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第3冊，頁139。姚永樸（1866-1923），字叔節。馬其昶（1855-1930），字通伯。所謂達人指曾國藩，其〈覆吳南屏書〉云：「僕嘗謂古文之道，無施不可，

這可以參照姚永樸所說文學家之異於性理家，在於：「性理家所講求者，微之在性命身心，顯之在倫常日用，其學以德行為主，而不甚措意於辭章。」<sup>54</sup>亦即其所批評的不是理學家的學問，而是學問表出的方式。姚永樸更認為只要理得辭順：「焉有文章必不可談理者。」<sup>55</sup>更可見出談理不是問題，談理的方式，才是問題。談理的方式就是要將「正道」以「奇文」出之，才能成為佳篇，吸引讀者，在此前提下，轉變為以「文之奇」表現「道之正」，自然會日漸偏重文法。

## 五、方法學的實踐：尚書的詮解

據吳闈生所述，吳汝綸作《尚書故》三卷，另據蔡沈（1167-1230）《書集傳》教授吳闈生，吳闈生據授讀內容抄錄整理為《尚書讀本》二卷。兩者的異同，吳闈生指出訓詁源流具在《尚書故》中，教師可用以自習，《尚書讀本》則為生徒用本。<sup>56</sup>又《尚書讀本》時有吳闈生個人見解，而與吳汝綸不甚相同。如〈金縢〉：「王出郊，天乃雨。反風，禾則盡起。二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之，歲則大熟。」吳汝綸云：「此周史故為奇詭，以發揮周公之忠藎，所謂精變天地，以寄當時不知之慨，豈真以天變為因周公而見哉。」<sup>57</sup>指出這並非真實情況，只是史官舖張揚厲，借以襯托周公謀國之忠。但吳闈生卻說：「今世之匹夫匹婦，一念誠孝，猶足以感格鬼神，顯有應驗，而況于周公之元聖乎！是故不可謂無此理也。」<sup>58</sup>認為周公聖人，此事不無可能。所以《尚書讀本》雖大致承吳汝綸之說，但也有吳闈生自己的看法，不能完全視為吳汝綸個人的作品。

吳闈生又說：

而獨由文詞之義，以推古聖之心。<sup>59</sup>

這個講法，顯與吳汝綸自述不合，也與吳闈生所說訓詁源流具在《尚書故》中有異。然而「故」或與前人同，「文」則從我創發。這才是吳汝綸自負之處，吳闈生似也有見於此，所以指出其特旨。

如〈堯典〉：「曰若稽古」，吳汝綸就詞例說明這是發語詞：

段玉裁云：「『曰若稽古』四字為句。《周書·武穆篇》：『曰若稽古，曰：昭天之道。』」

汝綸案：「曰若稽古」者，簡策發端之辭，褚少孫說〈漢封齊王策〉云：「稽者，當也。」

---

但不宜說理耳。」見《曾文正公書札》（光緒二年傳忠書局刻增修本），卷5。吳敏樹（1805-1873），字本深，號南屏。

<sup>54</sup> 姚永樸：《文學研究法·範圍》，卷1，頁21。

<sup>55</sup> 姚永樸：《文學研究法·範圍》，卷1，頁22。

<sup>56</sup> 參見吳闈生：《尚書讀本》（光緒三十四年鉛印本），〈序〉、〈例言〉。

<sup>57</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·金縢》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁640。

<sup>58</sup> 吳闈生：《尚書讀本》，卷1，頁56。

<sup>59</sup> 吳闈生：《尚書讀本·序》。

是稽古為當古，當古，在昔也。夏史追記虞書，故曰在昔也。此經自漢經師已失其讀，桓譚《新論》稱秦延君說此四字三萬餘言，然文辭之士，能通其義。王延壽〈魯靈光殿賦〉云：「粵若稽古，帝漢祖宗，睿哲欽明。」蔡邕〈東巡頌〉：「曰若稽古，在漢迪哲。」皆法此經為文也。<sup>60</sup>

吳汝綸雖與段玉裁說同，但所引例證不同。段玉裁是引《逸周書》為證，吳汝綸則指出「文辭之士，能通其義」，是以《史記》及漢代作家文例，推論《尚書》的文義與斷句，「皆法此經為文」指的就是此義。經典既是作家寫作文章的典則，後人就可以據前代作家的作品以逆推經典之義。

考定「四岳」是一人還是四人，從對話方式論證：

〈霍光傳〉：「九卿責光」是也。所言九卿，乃謂田延年一人耳。<sup>61</sup>

認為九卿就是一人，所以四岳也是一人。類似的文法可見於《漢書·霍光傳》。至於論四岳為四人最明顯的證據，即其後的「僉曰」，吳汝綸則說：「不知『僉曰』自謂朝臣及岳。」<sup>62</sup>這也是設想其時君臣對談的情況，不必限於一人或四人，而是包含群臣，但無須一一道出。

至於〈堯典〉：「流共工于幽洲，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山：四罪而天下咸服。」吳汝綸從敘述技巧指出這是總敘：

歸有光言：《史記·堯紀》四罪在攝位後，〈舜紀〉以為「賓于四門」事，一據《孟子》，一據《左傳》，以備異說，非牴牾。愚謂堯、舜二〈紀〉，乃一篇之文，若兼備異說，即是前後牴牾矣。……四罪蓋非一時事，史總言之，若《史記·孝文紀》總敘代來以後事，韓愈〈平淮西碑〉類記數年之事，皆此類也。<sup>63</sup>

四罪的記載，《左傳·文公十八年》與《孟子·萬章上》並不相同，但《孟子》說同於〈堯典〉。《史記·五帝本紀》在〈堯紀〉採用〈堯典〉，〈舜紀〉則依據《左傳》。<sup>64</sup>吳汝綸從「堯、舜二〈紀〉，乃一篇之文」推論四罪事不應有牴牾處。這一講法，是從《史記》〈堯紀〉、〈舜紀〉為一篇首尾完整的文章而來，於是就文章的完整性，判斷四罪的異說與流共工等四凶的時間，參證的依據，則是司馬遷、韓愈的作品。這是說明敘事的技巧，將前後數事壓縮在同一敘述之中，而形成時間的省略，以免重複。吳闈生也說：

此四罪在攝位後，明非一事，說者以《左傳》四凶族為此四罪，誤也。<sup>65</sup>

與此類似技巧是文字的省略，以省篇幅。〈呂刑〉：「皇帝清問下民，鰥寡有辭于苗。」吳汝綸云：

<sup>60</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·堯典》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁379。

<sup>61</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·堯典》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁433。

<sup>62</sup> 屈萬里就以「僉曰」為證，認為四岳為四人。見《尚書集釋》（臺北：聯經出版公司，1983年2月），頁14。同一「證據」，會有相反的論證結果，證據需要解釋，於此可見。

<sup>63</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·堯典》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁418。

<sup>64</sup> 詳細說明，可參考劉起鈞：《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2005年4月），第1冊，頁185-187。

<sup>65</sup> 吳闈生：《尚書讀本·堯典》，卷1，頁9。「時間省略」的功能之一是避免重複。見胡亞敏：《敘事學》（武漢：華中師範大學出版社，2004年12月），頁81-83。

《史記·淮南王傳》先敘伍被與王謀反之詞，後云：「伍被自詣吏，因告與淮南王謀反，反蹤跡具如此。」與此經文法相同。<sup>66</sup>

苗之罪，在前已敘述，為了避免重複，用「有辭于苗」表達。這一文法與「反蹤跡具如此」相同。「有辭」、「跡具如此」，具體的指責、行為已省略。吳闈生說得更清楚：

有辭，聲苗之過也。此二句結上之詞。<sup>67</sup>

苗之過既已前見，所以是總結上述之詞，無需贅言。

或分析《尚書》安章定句之法，或是章與章之間前後相承，如〈大誥〉：「予不敢閉于天降威。」吳汝綸云：

此承上「矧知天命」為文，言我不敢自必於天所降之威明，乃用寶龜而卜也。<sup>68</sup>

其前全句是「矧曰其能有格知天命。」如此分析，兩句才能意義連貫，文句有斷，但文義不斷。或是分應各句，如〈臯陶謨〉：「兢兢業業，一日二日萬幾。無曠庶官，天工人其代之。……達于上下，敬哉有土。」吳汝綸云：

「達于上下」自天子至於庶人也。「敬哉有土」，戒有邦之詞，承上「兢兢業業」、「天工人代」分言之。<sup>69</sup>

指出與末二句相應之句，點出天子的責任及應繼承堯的功業。就所闡發的義理而言，或無甚出奇；但就其所析，已暗示《尚書》的文章，是有意為之。在吳闈生更是較乃父有明顯的發揮。如〈無逸〉：「周公曰：嗚呼！」吳汝綸云：

鄭云：「『嗚呼』者將戒成王，欲求以深感動之。」<sup>70</sup>

吳闈生則云：

是篇凡七更端，周公皆以嗚呼發之，深嗟永嘆，其意深遠矣。<sup>71</sup>

吳汝綸引鄭玄（127-200）之說，吳闈生則是自造己說；鄭玄說明白清楚，吳闈生說則含意不盡。又如〈呂刑〉：「惟齊非齊，有倫有要。」吳汝綸云：

上下有等，是齊也；輕重隨宜，非齊也。

有倫，有條理也；有要，有總會也。<sup>72</sup>

<sup>66</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·呂刑》，卷3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁894。伍被故事見〔漢〕司馬遷：《史記·淮南衡山列傳》，卷118，頁3093。

<sup>67</sup> 吳闈生：《尚書讀本·呂刑》，卷2，頁52。〔瑞典〕高本漢（Klas Bernhard Johannes Karlgren）分析指出「有辭」是「控訴」之意，見氏著，陳舜政譯：《書經注釋·多士》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1970年9月），頁816。

<sup>68</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·大誥》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁644。

<sup>69</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·臯陶謨》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁444。吳汝綸此解本於《偽孔傳》：「言天所賞罰，惟善惡所在，不避貴賤，有土之君，不可不敬懼。」見〔唐〕孔穎達：《尚書正義·臯陶謨》（臺北：藝文印書館影印嘉慶二十年南昌府學十三經注疏附校勘記本，1984年12月），卷4，頁23。〔宋〕蔡沈則解「上下」為上天下民。見氏著，錢宗武、錢忠弼整理：《書集傳·臯陶謨》（南京：鳳凰出版社，2010年1月），卷1，頁31。

<sup>70</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·無逸》，卷3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁770。

<sup>71</sup> 吳闈生：《尚書讀本·無逸》，卷2，頁26。

<sup>72</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·呂刑》，卷3，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁913。

吳闓生則云：

此兩句總結上意。<sup>73</sup>

吳汝綸解釋文義，吳闓生分析篇法。其所代表的意義是經典的文學性格，日益彰顯。

時而指出篇章構造特色，是「後以成前」，非「後以承前」，如〈洛誥〉：「公曰：『已！汝惟沖子，惟終。……惟不役志于享。』」吳汝綸云：

此經「公曰」、「王曰」，往往辭義未終，以後文足成前簡，並非更端，乃史官記其叮嚀反覆之旨。他篇如〈微子〉、〈康誥〉、〈多士〉、〈無逸〉、〈君奭〉等皆此例。<sup>74</sup>

其意是指本章並非另發新意，所謂「並非更端」；而是補足前章尚未完成之意，所謂「辭義未終，以後文足成前簡」。果如此說，可能是照應「孺子其朋，孺子其往」二句。吳汝綸只是指出如此結構，並未明析前後關係，吳闓生於本章也僅是引述吳汝綸之語，未再詳說。其他篇章，也沒有相同或類似的話語。就此點而言，可能更需要讀者反覆閱讀，才能掌握吳汝綸所說之意。與此相反者是以一字為更端之詞，如〈洪範〉：「曰：天子作民父母，以為天下王。」吳汝綸云：

「曰」者，更端之詞。上「王極」、「民極」並言，此又專言「王」者。<sup>75</sup>

在說明此義時，「曰」是單獨成一段，特別點明其功用，以區別「王極」、「民極」與「王者」不同的內涵。這一釋義形式，已不是文字訓詁，而是篇章分析，並且從篇章分析，發明義理所指的對象。

在文詞之外，更有直指作者心態者，如〈甘誓〉：「予則孥戮汝。」吳汝綸指出：

《史記》作「帑僇」。鄭司農《周禮注》引作「奴僇」。鄭《湯誓注》云：大罪不止其身，又帑僇其子孫。……方行軍誓眾，但以奴辱之，何足儆眾邪？<sup>76</sup>

鄭眾說見鄭玄《周禮·司厲注》引，解此句為「罪隸之奴」，鄭玄說見孔穎達《尚書·湯誓疏》引。爭論集中在本句解為「罪及子孫」，還是「奴辱本人」。吳汝綸雖然引《史記·殷本紀》、《左傳·文公十三年》、《史記·商君列傳》為證，認為鄭玄所說「帑僇子孫」為是，但主要的論點是行軍誓眾，奴辱軍士，不足為法。<sup>77</sup>吳闓生承吳汝綸之說，更云：

戰，危事也。不重其法，則無以整肅其眾而使赴功也。<sup>78</sup>

這是設想作者所處情境，當此戰陣危難之際，只能出之以重法，期以收效。此一方法，看似文

<sup>73</sup> 吳闓生：《尚書讀本·呂刑》，卷2，頁56。

<sup>74</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·洛誥》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁739。吳闓生：《尚書大義·洛誥》，頁67。

<sup>75</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·洪範》，卷2，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁616。吳闓生承吳汝綸之意，見《尚書讀本》，卷1，頁52。

<sup>76</sup> [清]吳汝綸：《尚書故·甘誓》，卷1，施培毅、徐壽凱點校：《吳汝綸全集》，第2冊，頁539。

<sup>77</sup> 詳細說明，可參考劉起鈞：《尚書校釋譯論》，第2冊，頁885-886。又本句劉起鈞認為是〈甘誓〉的抄錄者從〈湯誓〉中抄入，應刪去，所以解此句見於〈湯誓〉中。說見同書頁863。並參見[瑞典]高本漢(Klas Bernhard Johannes Karlgren)著，陳舜政譯：《書經注釋·甘誓》，頁309-311的討論。高本漢解此句為：「那麼我就殺死你，並連帶著你的妻子與孩子。」

<sup>78</sup> 吳闓生：《尚書讀本·甘誓》，卷1，頁35。

字訓詁，但決定字詞之義者，其實是從讀者的心態去想像作者的心態，再選擇歷來解釋中自己所認可的意義。心態的背後，隱含價值判斷，讀者如此解讀，是因判斷相同。

## 六、結語

吳汝綸指出聖人是道文並至，道文不離是最高境界，道在文中，文中有道。道文如果不能並至，就寧可選擇文，文成為吳汝綸學問的核心。文既是文字也是文章，文字就是義理，義理就是文字，沒有文字就沒有義理，所以文的深淺，就是道的深淺。

如此勢須有學習文章的典範，逐層逆進，以維周孔之教。吳汝綸推重姚鼐《古文辭類纂》正為此故。並從方法學的立場，指出姚鼐選文的價值在文理通達，文理為理解文的方法或途徑。

吳汝綸期望有一新的「文」以挽救世局。這一新的文，就存在於經典，經典須由文法或文理理解。文法就是桐城相傳的義法，即字句篇章的選擇、安排與組織。而以此為旨歸，也說明了桐城文士日益重視法，而較輕忽義。

桐城文士的文學創作，以經學義理為主，但不是經典的箋注訓詁，而是規仿韓愈等人「約六經之旨而成文」的模式，通貫六經的大義，以文章的形式表出。

吳汝綸認為漢字本身即具有「精神」，連屬為篇章，透過作品的聲音文采，更可以見到作者的精神意氣。這就是桐城派學者何以強調神理、氣味、格律、聲色的原因。作者的思想，不由文字訓詁得知，也可想見。讀者則受到作者精神意氣的感動。

以訓詁的方法，達到理解情思的目的，吳汝綸持懷疑的態度。指出「最古之詁」與「文勢」未必能相合，即使有古義為證，對文章的掌握，助益仍然有限。解經在求得作者微意，而作者微意是由文章見出，文章則是屬辭之法，在吳汝綸看來，就是安章定句之法。

然而吳汝綸、吳闈生所論，涉及「寄託」、「微言」、「屬辭」等，這些無不與經學的解釋有關，吳汝綸看似以文章解經典，但是經學解釋傳統，也影響吳汝綸的文學觀。

吳汝綸或從《史記》及漢代作家文例，分析「曰若稽古」為發語詞。或從君臣對話的情境，論證「四岳」為一人非四人。或從文章的完整性，說明流放「四凶」的時間非一時。或分析《尚書》安章定句之法，有前後相承，分應各句的技巧。或指出篇章構造的特色，看似發端之詞，卻是補充之詞；看似承接之詞，卻是發端之詞。又有以讀者心態決定文字意義者。

吳汝綸等雖論經典的文學性格，但其目的不是借由經典閱讀以建立一套文學法則，脫離經典獨立存在；而是在經典中看到這些法則，再從這些法則掌握聖人之義。法則與聖人之義，相互循環。以「義法」相高，殆為此故。

兩相對照，吳汝綸所指「說經」就是以訓詁方式解釋經典，尤其是乾嘉以降所發展的方法；「為文」則在於約六經之旨而成文，推崇歐陽修、韓愈，並以司馬遷為典範，就在諸家通貫六經，組織成文，從文章的內涵到形式，都以經典為歸依。這一路數才是桐城派的方向，所以也

會研究經學，講論義理，最後是以「文」的形式出之。吳闈生才會自負的說：「非學足以知聖人，其孰能與於此。」<sup>79</sup>

《尚書故》以訓詁為主，《尚書讀本》的訓詁就本於《尚書故》，但《尚書讀本》則以文章解讀《尚書》為主，不但在數量上多於《尚書故》，在文學性的解讀上也過於《尚書故》。其後吳闈生《定本尚書大義》的訓詁亦然，但重點就置於文章解經。

---

<sup>79</sup> 吳闈生：《尚書讀本·序》。

## 主要參考書目

古籍（依時代先後為序）

〔漢〕司馬遷，《史記》，臺北：鼎文書局三家注點校本，1978年11月

〔吳〕韋昭，《國語注》，臺北：九思出版社點校本，1978年11月

〔唐〕孔穎達，《尚書正義》，臺北：藝文印書館影印嘉慶二十年南昌府學十三經注疏附校勘記本，1984年12月

〔唐〕韓愈著，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年12月

〔宋〕蔡沈著，錢宗武、錢忠弼整理，《書集傳》，南京：鳳凰出版社，2010年1月

〔清〕吳汝綸著，施培毅、徐壽凱點校，《吳汝綸全集》，合肥：黃山書社，2002年9月

〔清〕賀濤，《賀先生文集》，民國三年徐世昌刻本

近人著作（依姓氏筆畫為序）

古國順，《清代尚書學》，臺北：文史哲出版社，1981年7月

吳闈生，《尚書讀本》，光緒三十四年鉛印本

吳闈生，《北江先生文集》，民國十三年文學社藏本

屈萬里，《尚書集釋》，臺北：聯經出版公司，1983年2月

姚永樸，《起鳳書院答問》，臺北：廣文書局影印光緒二十八年刊本，1977年1月

姚永樸著，許結講評，《文學研究法》，南京：鳳凰出版社，2009年12月

胡亞敏，《敘事學》，武漢：華中師範大學出版社，2004年12月

唐文治，《茹經堂文集三編》，林慶彰主編，《民國文集叢刊》第1編，臺中：文昕閣圖書公司影印民國二十四年刻本，2008年

柳春蕊，《晚清古文研究——以陳用光、梅曾亮、曾國藩、吳汝綸四大古文圈子為中心》，南昌：百花洲文藝出版社，2007年12月

程元敏，《尚書學史》，臺北：五南圖書公司，2008年6月

張素卿，《敘事與解釋——左傳經解研究》，臺北：書林出版公司，1998年4月

張高評，《春秋書法與左傳學史》，臺北：五南圖書公司，2002年1月

楊寬，《西周史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年4月

蔣年豐，《從興的現象論春秋經傳的解釋學傳統》，楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年11月

蔣秋華，《吳汝綸尚書故主史記說平議》，國家圖書館等主編：《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》，臺北：行政院文化建設委員會，2006年12月

蔡英俊，《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，臺北：臺灣學生書局，2001年4月

劉聲木，《桐城文學淵源考／撰述考》合刊本，臺北：世界書局影印民國十八年《直介堂叢刻》本，1974年12月

劉再華，《近代經學與文學》，北京：東方出版社，2004年11月

劉起鈞，《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005年4月

- 錢仲聯，《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，1984年8月
- 龔鵬程，《文學散步》，臺北：臺灣學生書局，2003年9月
- 龔鵬程，《文化符號學》，臺北：臺灣學生書局，1992年8月
- 龔鵬程，《文化符號學導論》，北京：北京大學出版社，2005年6月
- 龔鵬程，《六經皆文：經學史／文學史》，臺北：臺灣學生書局，2008年12月
- 〔俄〕鮑·艾亨鮑姆，〈形式方法理論〉，〔法〕茨維坦·托多羅夫 (Tzvetan Todorov) 編選，蔡鴻賓譯：《俄蘇形式主義文選》，北京：中國社會科學出版社，1989年3月
- 〔德〕恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，甘陽譯，《人論——人類文化哲學導引》(AN ESSAY ON MAN An Introduction to A Philosophy of Human Culture)，臺北：桂冠圖書公司，1990年2月
- 〔瑞典〕高本漢 (Klas Bernhard Johannes Karlgren) 著，陳舜政譯：《書經注釋》，臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1970年9月
- 〔法〕雅克·德里達 (Jacques Derrida) 著，汪家堂譯，《論文字學》(DE LA GRAMMATOLOGIE)，上海：上海譯文出版社，1999年12月