

國立政治大學中國文學系一〇一學年度

碩士學位論文

指導教授：陳逢源教授

陳澧漢宋調和論——經義的追求與回歸

研究生：詹宜穎

中華民國一〇二年七月

國立政治大學中國文學系碩士班學位論文通過證明書

詹宜穎 所撰寫之碩士學位論文

題目：陳澧漢宗調和論——經義的追求與回歸

經本委員會審議通過，評定為 92 分

學位論文考試委員會委員

主席 趙中偉

車行健

陳廷原

指導教授 陳廷原

系主任 高莉芳

中華民國 102 年 07 月 02 日

謝 辭

碩士班四年，經歷許多人生抉擇，過程雖然艱難，但生命經此成長，此中得到許多人幫助，內心十分感激。入學時原本決定研究語言聲韻，經過兩年研修，察覺興趣並不在此，心中頗為迷惑。在這個時候，謝謝廖棟樑老師、林啓屏老師、宋韻珊老師以及王松木老師願意與我一談，提供研究與選擇上的建議，至今仍然銘記在心。

決定轉入經學思想領域後，最要感謝陳逢源老師指點迷津，引導我聚焦議題，形塑出論文的題目與內容。因為長期閱讀語言學門書籍，對於經學與目錄學相關知識掌握仍待加強，且在碩士班三年級，因為經濟需要，開始了全職工作，讀書與寫論文的時間所剩無幾，文章闕漏之多無法盡數，但老師不厭其煩字句批改，找出矛盾處，提醒應注意的部分，諄諄教誨，這篇論文的完成，若沒有老師的提點，無法成就。

再要感謝於論文口試時給予我許多提醒的車行健老師，從目錄學、版本學上應注意的事項，到詞彙邏輯上的盲點一一提醒，呼應陳澧務實的研究態度，讓我受益良多；趙中偉老師則是給了我哲人之道的開示，深刻且震撼。謝謝兩位老師，讓這篇論文更加完善。

也要感謝始終支持我進行聲韻研究的竺家寧老師，提供許多學術資源與工讀機會，且鼓勵學生參與研討會開拓視野。雖未繼續聲韻研究，但將不廢所學，努力思索問題。

謝謝父親與母親給了我很大的空間，讓我去追求更多的可能性。世豪、暉傑與思翰三位認真追求學術的態度，實為榜樣；可馨的支持與鼓勵感銘在心；萇之義不容辭的幫忙；蕙如與杏芳在住宿期間的照顧；與慈慧、至渝、雅琇、秀倩、郁儂、侑芩、依淳、士杰、科翰、淳薇、依潔一起上課、聚餐、出遊的快樂時光，都讓這個階段充滿光彩。也要感謝詩茹，在臺南的見面，排遣了許多愁緒與壓力。

最後要感謝淳卉，在南來北往的困頓與疲憊中，提供許多幫忙協助與心靈上的安慰。這篇論文僅為開端，期望它能在學術議題的思索上有所助益，也期望自己能不負所助，繼續努力。

2013.7.12 於臺南佳里

摘 要

《四庫全書總目提要》歸納清代學術為「漢學」與「宋學」互為勝負，因此對於清代學術討論，漢宋學是一個重要的顯題。乾嘉之後，漢學、宋學形成兩個畛域，漢學重考據；宋學重義理，皆以各自的追求為依歸。晚清時局不振，有學者欲各取漢學、宋學之長，不欲偏廢。廣東漢學家陳澧便是漢宋調和的支持者。本論文的重點便是希望探討陳澧漢宋調和說的內涵，釐清陳澧所認識的漢學與宋學，探討其調和的方法與內涵。

第二章略述陳澧生平及著述之進程，陳澧學術與著述歷程兩者互為表裡，早年著詩，中年深入考據，晚年研讀《朱子語錄》，深有所得，從朱子之學中，領悟「義理」的重要性，由此凝聚了「尋義理」的學術目標。

第三章討論陳澧對於漢學與宋學的認識和反省。由於陳澧的學術目標實在反省清代漢學重考據廢義理的弊端，透過重新形塑宋學的價值，揭示朱熹對於考據經典的重視，再三強調無論漢學與宋學，其成就皆以考據為途徑，以經典為依歸。

第四章則討論陳澧如何落實「漢宋調和」論主張的內涵。陳澧看待「義理」的方式，為一種「以德性為知識」的為學取向，通過「學問以知性善為先」，強調性善乃由讀書獲致，另外一方面，也肯認人性之欲為本然之能，節度情欲是禮所發揮的社會功能，而所謂的「仁」則是人與人相交往，發自內心的誠懇態度。因此，陳澧所理解的「義理」並不脫離人與人之間待人接物的範圍，在結合漢學與宋學方面，其方法有二，一為以漢釋宋，指以漢儒的視野詮釋宋儒所使用的詞彙概念。二為宋承自漢，宋儒的許多義理概念，實源自漢儒，所以在源流上，宋學乃是承自於漢學而來。以此，陳澧試圖建構學術傳承脈絡，以經典為「超歷史真理」，透過對歷代注疏的閱讀領會，逐漸發見經典的義理。此一學術傳承，從漢、唐、宋以至清，皆有軌跡可尋。

第五章討論陳澧後學對陳澧學說的繼承，以及後人對陳澧的批評。陳澧提倡漢宋調和論，不分門戶之精神，對於後學影響深遠，而在廣東形成所謂「東塾學派」，此一學派的精神在於兼容並蓄，以義理為依歸。然而，其他學者如章太炎、劉師培等古文經學者，認為陳澧漢宋調和論，僅僅取極小的相似處，據以調和，以證明鄭、朱學派之相同。這一點實是因為陳澧對於宋儒義理概念的取捨不同。

希望透過本文，了解陳澧義理詮釋的內涵，同時認識清儒看待漢學、宋學的方式。且經由陳澧，看到晚清時期的儒者如何在時代動盪中，努力透顯經典的價值與意義。

關鍵詞：陳澧、漢宋調和、漢學、宋學、義理、《東塾讀書記》

目次

第一章 緒論.....	- 1 -
第一節 問題意識.....	- 1 -
第二節 研究成果回顧.....	- 8 -
第三節 研究範圍.....	- 17 -
第四節 研究方法.....	- 18 -
第二章 陳澧的生平及學術歷程.....	- 21 -
第一節 陳澧的生平.....	- 21 -
第二節 陳澧的學術歷程與著述進程.....	- 26 -
第三節 陳澧的治學精神.....	- 41 -
第三章 陳澧對「漢學」與「宋學」的觀察.....	- 45 -
第一節 清代漢學的理解與反省.....	- 45 -
第二節 重塑宋學價值.....	- 57 -
第三節 「漢宋調和」論的提倡.....	- 69 -
第四章 陳澧「漢宋調和」論主張的落實與深化... ..	- 76 -
第一節 陳澧的義理概念.....	- 76 -
第二節 「漢宋調和」論義理層面的落實.....	- 85 -
第三節 重建學術傳承脈絡.....	- 93 -
第五章 陳澧「漢宋調和」論的影響與反省.....	- 101 -
第一節 陳澧後學對「漢宋調和」的繼承與傳承.....	- 101 -
第二節 其他學者對陳澧「漢宋調和」論之評價.....	- 110 -
第三節 「漢宋調和」論產生的義理問題.....	- 115 -
第六章 結論.....	- 120 -
參考書目.....	- 123 -

第一章 緒論

第一節 問題意識

一、問題緣起

筆者關注清代漢宋學的發展，自方東樹（植之，1772-1851）始。方東樹為清乾嘉年間主張宋學的學者，其所著《漢學商兌》站在維護宋學的角度，於漢學多有駁斥¹，但錢穆（賓四，1895-1900）認為方東樹所論言之有理²，因而引發筆者對清代漢宋學發展消長的關注。

就清代的學術發展來看，清初朝代更迭，學者反省宋明理學，顧炎武（寧人，1613-1682）提出「理學之名自宋人始有之，古之所謂理學，經學也。」³此說由理學來提高經學的地位，也將經學研究帶入新的典範。後來經學的發展，於乾嘉時期出現所謂「吳派」漢學與「皖派」漢學⁴，安徽皖派的戴震（慎修，1724-1777）審視漢、宋之學，晚年認為宋學參雜老、莊、釋之說⁵，不及漢儒純粹，對宋學提出諸多批判⁶，影響學界甚深。其後，吳派惠棟（定宇，1697-1758）門人江藩（子屏，1761-1831）作《漢學師承記》、《宋學師承記》標示漢學師承脈絡⁷，而尊崇朱熹的方東樹撰《漢學商兌》，以宋學立場反駁⁸，漢、宋畛域既分，涇

¹ 方氏言：「率天下之人，力破義理是非之公，舞文尙辯，譁誣脅眾，馴至橫流奔放，人皆失其本心。學術之差，為人心世道之憂，所關至鉅，非細故也。《詩》曰：『其何能淑？載胥及溺。』漢學有焉，誰能執熱，逝不以濯，宋學有焉。聖人復起，不易吾言矣。」見〔清〕方東樹：《漢學商兌》卷下（臺北：商務印書館，1970年），頁168。

² 錢穆《國學概論》：「方植之著《漢學商兌》，成於道光之時，……其論訓詁之不得真，古制之不足追，與夫義理之不必存乎典章制度，皆亦言之有理。……概乾、嘉諸儒古訓、古禮之探究，其終將路窮而思變，亦觀於二氏之言而可知矣。」見氏著：《國學概論》（臺北：臺灣商務出版社，1995年9月），頁300-303。

³ 顧炎武：〈與施愚山書〉，《顧亭林先生遺書十種》（下）（臺北：古亭書屋，1969年8月），頁1027-1028。顧炎武此論，是希望以講經學之理學代不講經學之理學，並非全祖望所言「經學即理學」。參考胡楚生：〈陳澧治經方法與顧亭林之關係〉，《清代學術史研究》（臺北：學生書局，1993年2月），頁302。亦可參考余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史—宋明儒學中智識主義的傳統〉，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996年11月），頁309-342。

⁴ 可參考李威熊：《中國經學發展史論》（臺北：文史哲出版社，1988年12月），頁4。

⁵ 戴震曾言：「自宋儒雜荀子及老、莊、釋以入六經、孔、孟之書，學者莫知其非，而六經、孔、孟之道亡矣。」〔清〕戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2009年3月），頁20。

⁶ 可參閱《孟子字義疏證》一書，對宋儒之說法提出商兌，如辨「理」，認為「理」是「分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理，得其分則有條不紊，謂之條理。」，而宋儒說「如有物焉，得於天而具於心」之「理」，戴震認為皆是「苟舍情求理，其所為理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。」見氏著：《孟子字義疏證》，頁3-5。

⁷ 〔清〕伍崇耀：〈漢學師承記跋〉云：「定鼎之初，顧亭林、胡朏明、閻百詩諸先生崛起遠紹兩漢諸儒之墜緒，篤實醇懿，恪守師法，承先啓後，私淑有人。實宋元明以來所未有，鄭堂特著此書。」足見江藩認定學術正統乃在漢學而非其他。參考〔清〕江藩：《漢學師承記》（臺北：廣文書局，1977年7月再版），頁171。

⁸ 方東樹曾經批評江藩《漢學師承記》的序文，認為其所說：「經術一壞于東西晉之清談，再壞

渭分明。漢宋分途造成的結果，學術各走一偏。事實上官方在編纂《四庫全書》時，早已注意到這個現象。紀昀（曉嵐，1724-1805）在《四庫全書總目提要》特別指出清代學術之發展：「要其歸宿，不過漢學、宋學兩家互為勝負。夫漢學具有根柢，講學者以淺陋輕之，不足服漢儒也；宋學具有精微，讀書者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。」⁹《四庫全書總目提要》嘗試調和的主張給予學界深刻的啟發，阮元（伯元，1764-1849）除崇尚漢學訓詁考據以外，也提倡義理闡發，主持學術長達五十餘年¹⁰，逐漸帶起學術界對於「漢宋兼采」的重視。¹¹

1840年鴉片戰爭爆發以後，消弭學術上門戶之見的呼聲鼎盛，筆者關注到晚清時期陳澧（蘭甫，1810-1882）的著作及其學術主張，正與這個時代氛圍若合符節。陳澧最為人稱道者在於其對聲韻及考據上的貢獻，然而同時也極力發明義理，其談論漢宋之學，採取兼容並蓄的角度，用札記式的著作《東塾讀書記》彰顯漢、宋二學不容偏廢的重要性。究竟對陳澧而言，漢、宋學的本質為何，使他認為兩者有相容之處，又能夠發揮漢宋兼采的議題到什麼地步？這個疑問引發筆者對此議題的探索。

二、問題開展與深化

（一）乾隆至道光時期的漢宋學

梁啟超曾云：「凡時代思潮，無不由『繼續的群眾運動』而成。所謂運動者，非必有意識，有計畫，有組織；不能分為誰主動誰被動。其參加運動之人員，每各不相謀，各不相知；其從事運動時所任之職役，各各不同，所採之手段亦互異。……雖然，其中必有一種或數種之共同觀念焉，同根據之為思想之出發點；此種觀念之勢力……久之則成爲一種權威。」¹²仔細分析，這段話意義在定位每個朝代有其學術特色，漢有經學、隋唐有佛學、宋及明有理學、清代有考證學。¹³然而清代的考證學做爲一種方法，其主要目的是釐清經典當中的諸多疑問¹⁴，

于南北宋之道學。」、「義疏諸書束置高閣」、「棄等弁髦視如糟粕，蓋率履則有餘，考鏡則不足。」是「數百十條皆以荒經之罪坐之道學者舉，未考程朱之教之大全也。」江藩之語見《漢學師承記》，頁5、2。方東樹之言見氏著：《漢學商兌》，頁21。

⁹〔清〕紀昀（1724-1805）編修：《四庫全書總目·經部·經部總敘》（臺北：臺灣商務印書館，1985年5月）卷1，頁1-2。

¹⁰ 徐世昌等撰：〈儀徵學案上〉，《清儒學案》第五冊卷121（北京：中華書局，2008年10月），頁4797。關於阮元對漢宋學的看法，可參考孫華璟：〈阮元對漢宋學術之平議〉，《中國學術年刊》第30期（2008年3月），頁79-104。

¹¹ 阮元曾著〈性命古訓〉、〈論語論仁篇〉等文章，試圖從自訓詁通義理，義理是考據訓詁之後所得的歸宿。可參考徐世昌等撰：〈儀徵學案上〉，《清儒學案》第五冊卷121，頁4797-4834。

¹² 梁啟超：《清代學術概論》，頁2。

¹³ 梁啟超：《清代學術概論》，頁2。

¹⁴ 〔美〕艾爾曼曾在〈道學之末流—從宋明道學至清朝考證學的轉變〉當中提到：「對清代學者而言，考證學因此不僅僅只是一個輔助性的工具。再次發現和再次學習過去的儒家文化體系變得很有必要。」這段話點出考證學作爲工具之外，更具有考證→通經→明道的絕對可能性，這樣的觀念形塑出清代經學的特色。參考〔美〕艾爾曼：《經學·科學·文化史：艾爾曼自選集》

並回應宋明理學演變至末流後所產生的空疏臆說之弊，這種方法取法於漢代的章句訓詁，又因取法於漢代章句，「漢學」之名便躍出朝代的界線，踏入清代，成為學術領域極為重要的一個標幟。然而，清代的官學以及士人晉升之科考內容，仍是程朱理學，理學對清代的統治者而言仍為重要的圭臬¹⁵。加之四庫館臣《四庫全書總目提要》¹⁶、江藩的《漢學師承記》與《宋學淵源記》¹⁷，將經學分為漢學、宋學兩派，漢學與宋學遂在清代學術中，彼此消長，儼然於乾嘉時期形成兩股勢力。

然而細觀「漢學」發展脈絡，乾嘉時期袁枚（子才，1716-1797）曾於〈答惠定宇書〉云：

古之文人，孰非根柢六經者？要在明其大義，而不以瑣屑為功。……聞足下與吳門諸士，厭宋儒空虛，故倡漢學以矯之，意良是也。第不知宋學有弊，漢學更有弊。宋偏於形而上者，故心性之說近玄虛；漢偏於形而下者，故箋註之說多附會。雖捨器不足以明道，易不畫，詩不歌，無悟入處。而畢竟樂師辨乎聲詩，則北面而絃矣；商祝辨乎喪禮，則後主人而立矣。藝成者貴乎？德成者貴乎？而況其援引妖讖，臆造典故，張其私說，顯悖聖人，箋註中尤難俚指。宋儒廓清之功，安可誣也！¹⁸

此已漸顯漢學弊端，而漢、宋學之間浮上檯面的爭論，如錢基博所言：

江藩為惠定宇再傳弟子。辯生末學，始標揭漢學以撰《師承記》，門戶角張。段氏外孫仁和龔自珍瑣人即不謂然，詒箋諍曰：「大著讀訖，其曰《漢學師承記》，名目有十不安焉。改為《國朝漢學師承記》，感貢其說。夫讀書者實事求是，千古同之。此雖漢人語，非漢人所能奪，一不安也。本朝自有學，非漢學，有漢人稍開門徑而近加邃密者，有漢人未開之門徑。謂之漢學，不甚甘心，不安二也。瑣碎釘釘，不可謂非學，不得為漢學，三也。漢人與漢人不同，家各一經，經各一師，孰為漢學？四也。若以漢

（北京：中華書局，2010年4月），頁53。

¹⁵ 康熙將朱熹思想定位於政治、社會上，認為朱熹為孔孟正傳「集大成而繼千百年絕傳之學，開愚蒙而立億萬世一定之規」，甚至認為「繼孔子而明六藝者，朱子也。非孔子之道者皆當絕，則非朱子知道者皆當絕。」由是可知康熙帝重視、肯認朱熹之道，並且欲將其立為治國準則。足見朱熹之學在清初實有政治、社會上的影響力。引自張麗珠：〈理學在清初的沒落過程〉，《清代新義理學—傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2005年8月修訂），頁58、76。

¹⁶ 〔清〕永瑤等撰，王雲五主持：〈經部總敘〉，《合印四庫全書總目提要及四庫未收書目禁燬書目》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁1。其文云：「要其歸宿，則不過漢學、宋學兩家，互為勝負。」

¹⁷ 此書認為「知經術一壞於東西晉之清談，再壞於南北宋之道學，元明以來此道益晦。」乃強調清代「漢學」之昌明，足以澄澈元明以來經術晦暗的局面。此書引來方東樹的不滿，遂著《漢學商兌》，以宋學立場駁斥之。見〔清〕江藩：《漢學師承記》（臺北：廣文書局，1977年7月再版），頁5。

¹⁸ 〔清〕袁枚：〈答惠定宇書〉，《小倉山房詩文集》卷十八（上海：上海古籍出版社，），頁1529-1530。

與宋對峙，尤非大方之言，漢人何嘗不談性道，五也。宋人何嘗不談名物訓詁，不足概服宋儒之心，六也。近者有一類人，以名物訓詁為盡聖人之道，經師收之，人師擯之，以誣漢人，漢人不受，七也。漢人有一種風氣，與經無與，而附於經，謬以禘灶、梓慎之言為經，雖劉向亦不免，以及東京內學。本朝人何嘗有此惡習，本朝人又不受矣，八也。本朝別有絕峙之士，涵詠白文，創獲於經，非漢非宋，亦其是而已矣。方且為門戶之見者所擯，九也。國初之學，與乾隆初年以來之學不同，國初即不專立漢學門戶，大旨欠區別，十也。有此十者，改其名目，則渾渾圓圓，無一切語弊矣。」江藩不從，其鄉人焦循理堂亦有異議。桐城方東樹植之遂作《漢學商兌》，以為反唇之論，是為漢宋之爭所由始也。¹⁹

龔自珍（璚人，1792-1841）與江藩對「漢學」定義意見相左，使後來方東樹撰《漢學商兌》以宋學立場相駁，此為漢宋之爭顯著之因。然而自袁枚至嘉慶道光

的潘德輿，都已見及漢學在流弊，如潘德輿曾云：

七、八十年來，學者崇漢唐之解經與百家之雜說，轉視二子（指程朱）為不足道，無怪其制行之日趨於功利邪僻而不自知矣。

今之士大夫，學愈博，愈薄程朱為迂疏空陋不足仿效，遂致一言一動，疾趨捷徑，攫取勢利²⁰

嘉、道時期的學者已將「漢學」視為成就功名之手段，其內在實質的學術意涵逐漸湮沒不顯。故此時方東樹忿忿起身，張旗高呼，此後曾國藩（伯涵，1811-1872）、朱一新（蓉生 1846-1894）等人皆分別著書，試圖拯救漢學之弊。

（二）學術發展中的漢學與宋學

今日學界對於漢宋學之相關論述極多，而「漢學」與「宋學」這兩個詞彙概念，現今學者有許多討論，約略可分成幾個面向：

1. 朝代之劃分

將漢代之學術稱為漢學；宋代之學術稱為宋學，以朝代的時間斷線分別漢、宋。然而，實際上清代的漢學頗異於漢代之學，錢穆提過：「清代經學……雖然自稱為漢學，其實和兩漢經學精神甚不同。兩漢經學注重政治實績，清代經學則專注心力於書本紙片上之整理工夫。」²¹而宋代學術不僅只有理學，北宋胡瑗、王安石、司馬光等人的學術，北宋周敦頤（茂叔，1017-1073）以降發展的理學，

¹⁹ 錢基博：《古籍學要》（上海：上海古籍出版社，2011年11月），頁121。

²⁰ 轉引自何佑森：〈清代漢宋之爭平議〉，《清代學術思潮》（臺北：國立臺灣大學出版社，2009年4月），頁149。

²¹ 錢穆：《中國學術通義》（臺北：素書樓文教基金會，1990年12月），頁11-12。

以及南宋陸九淵的心學，都屬於宋學內涵。

2. 考據與義理的分判

清人認為考據與義理代表漢學與宋學的內涵，如伍崇曜〈國朝宋學淵源記跋〉：「蓋漢儒專言訓詁，宋儒專言義理。」²²而今人更加以深化，有了許多種看法：

(1) 道問學與尊德性

余英時曾說：「當時考證學家之鄙薄義理，並不完全因為義理是宋學而然。他們根本不慣於系統性的抽象思考。所以考證與義理之爭基本上是源於兩種不同型態的認知活動的對立，所謂漢、宋之爭不過是在其中一個特殊的環節而已。」²³而他的另外一段話亦可當作上述引文的補充：「漢宋之爭只是表象，實質上則是考證與義理之爭；而考證與義理之爭仍未能盡其底蘊，其究極之義則當於儒學內部『道問學』與『尊德性』兩個傳統的互相爭持中求之。」²⁴綜觀兩則引文，余英時先生是將「宋學」視為系統性的抽象思考，且是屬於「尊德行」的傳統；而「漢學」則是系統考證的完成，位於「道問學」的行列中。「尊德行」與「道問學」的兩個傳統，構成了清代漢宋學的基本內涵。

錢穆認為：「時及於乾隆，漢學之名，始稍稍起。而漢學諸家之高下淺深，亦往往視其所得於宋學之高下淺深為判。道咸以下，則漢宋兼采之說漸盛，抑且多尊宋貶漢，對乾嘉為平反者。故不識宋學，即無以識近代也。……」²⁵錢氏把漢學置於宋學脈絡當中，以宋學之深淺評判漢學諸家高下，是將考據訓詁之學（漢學）視為義理學（宋學）的一個發展變化。余英時進一步闡述解釋錢穆先生的觀點，提出儒學內部的「內在理路」是促使學術風尚轉向的內在動因，在〈清代思想史的一個新解釋〉文中，余氏就儒家內部的需求，去尋找契合時代風氣的儒學理論，認為從南宋以降的「尊德性」走到盡頭，必要逼顯出「道問學」之說，因此明代羅整菴治學，就提倡「取證於經書」²⁶，經過了清初到清中葉長久的發展過程，學者為了解決理學問題（如《大學》改本、古本問題、尚書真偽問題、《易》圖真假問題），對文獻逐一考證，逐漸形塑成「道問學」的思考方向。²⁷余氏說明了漢學考據對宋代理學的承繼關係，除了闡述錢穆的說法；也進一步釐清，清代學術並非單純對宋學的反動。然而，原本是為了解決理學問題而發展出來的考

²² 〔清〕伍崇曜：〈國朝宋學淵源記跋〉，《漢學師承記、宋學淵源記》（臺北：廣文書局，1977年7月再版），頁237。

²³ 余英時：《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》，頁99。

²⁴ 余英時：《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》（臺北：東大出版社，1996年11月），頁157。

²⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史》（一）（北京：九州出版社，2011年1月），頁1。

²⁶ 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》，頁356。

²⁷ 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》，頁366-369。

證之學，到後世卻有許多學者為考證而考證²⁸，學術演變歧途之結果，導引出了漢宋之別。似乎也可以見到這當中的內在理路。

(2) 方法與理論

姜廣輝認為，考據是方法；義理是理論，並且將：「『義理』理解為『價值關懷』，將『考據』理解為『實證方法』。」同時認為：「『實證方法』屬於事實判斷，旨在把握歷史事實。『價值關懷』屬於價值判斷，旨在弘揚優秀的傳統文化。」²⁹此論實是在「考據」與「義理」的基礎上，提出更細膩的概念加以釐清。此外，姜廣輝檢討乾嘉考據學，總結三個要素：第一，漢以後的漢學（訓詁之學）、宋學（義理之學）交替發展的內在規律制約；第二，文化積累的知識條理性和真確性的需求；第三，清廷統治方略的鐵腕主導，抑制了學術文化發展的多元可能。³⁰姜氏並將清代後期視為明清考據學的延燒期³¹，舉出考據學者數人³²。

上述說法，皆致力釐清漢、宋學之內緣因素。此外，梁氏從外緣社會層面切入，認為清代學術的主潮是「厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考據」³³，但到了嘉道之後，考據之學衰退，一方面是政治之監控鬆動，文人得以評議政治，為經世致用之學的契機；一方面則是考證古典的工作大部分為前人所畢，後人勢必開闢新田地，加上咸豐、同治二十多年間厄亂四起，思想界遂引出三條新路，一是宋學復興，二是講求西學，三是排滿思想，而後有變法改革之目標。³⁴自有其時代性的需要，也為其倡議之變法尋找到歷史脈絡。而所論之「宋學復興」則提示陳澧「漢宋調和」論之背景來源。

張君勳以「道之所在之異」、「道與佛教的關係」、「心性為虛為實之爭」、「方法之爭」四個方面討論漢宋形成兩派的原因³⁵；張壽安以價值定位與取向，說明清代之思想為儒學定位由崇「理」至舉「禮」，當中經歷了對經驗生活、人性感情的重視，而漢宋之門戶，也是因為不同的儒學定位產生的結果。³⁶正因漢宋學有如此深刻又複雜的面貌，學者各持一端，派別意識日益加深，余英時所說：

²⁸ 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》，頁 370。

²⁹ 兩段引文，皆引自姜廣輝：〈乾嘉考據學成因諸問題再探討〉，《義理與考據—思想史研究中的價值關懷與實證方法》（北京：中華書局，2010年1月），頁 535-536。

³⁰ 姜廣輝：〈乾嘉考據學成因諸問題再探討〉，《義理與考據—思想史研究中的價值關懷與實證方法》（北京：中華書局，2010年1月），頁 288。

³¹ 姜廣輝：〈乾嘉考據學成因諸問題再探討〉，頁 294。

³² 如劉文淇（孟瞻，1789-1854）、劉寶楠（楚楨，1791-1855）、黃式三（薇香，1789-1862）、黃以周（元同，1828-1899）、陳澧…等

³³ 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣中華書局，1974年5月六版），頁 1。

³⁴ 梁啟超：《中國近三百年學術史》，頁 25-28。

³⁵ 張君勳：〈中國學術史上漢宋兩派之長短得失〉，《張菊先生七十生日紀念論文集》（臺北：臺灣商務印書館，1937年），頁 1-24。

³⁶ 其說可參見張壽安：《以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中研院近代史研究所，1994年5月），以及氏著：〈打破道統·重建學統—清代學術思想史的一個新觀察〉，《近代史研究所集刊》第 52 期（2006年6月），頁 55-105。

「漢宋之辨，主要是清儒宗派意識的產物，……」³⁷說明了學術意識形態下的結果。

然而，清代在漢學如日當中的盛況底下，是否如王家儉於〈清代「漢宋之爭」的再檢討〉一文所檢討的「漢宋之爭，表面上看來雖是一場學術的辯論，然而骨子裡卻仍是儒家陣營中的內部紛爭。」³⁸當中似有許多難解之膠轕有待釐清。王家儉認為，漢宋之爭在洪楊之亂（太平天國之亂）後趨於沉寂³⁹，陳澧於晚年強調漢宋兼采的思考，正好回應了學術在漢宋之爭趨於疲態後的需要。

以上多位學者提出的解釋，都指出清代學術與宋、明學術方向不同，具有新的典範意義。

（三）陳澧及其「漢宋調和」論的思考

陳澧，字蘭甫，號東塾，廣東番禺人。早年（道光十四年，1834年）舉為廣東學海堂書院專課生，才情縱橫，無所不學，其友楊黼香以蘇軾詩二句「多好竟無成，不精安用夥」⁴⁰告誡，遂使陳澧由博通轉向經學，但通達兼納之性格始終無改。至中年，陳澧研讀朱子著作後，深感學界常窮究考據而不重義理，於是提倡「漢宋兼采」之說。⁴¹咸豐四年（1854）陳澧開始編纂《漢儒通義》，書共七卷，咸豐六年（1856）竣稿，咸豐八年（1858）年刊行。此書為陳澧提倡漢儒義理的實踐著作。⁴²自此以降，晚年又作《學思錄》（整理後，以《東塾讀書記》為名刊刻出版），以十三經為主題分別論述，又論及兩漢、鄭玄、三國、唐宋、朱子學等，內容豐富。陳澧著此書寄寓對經學「義理」的重視：

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（《漢儒通義》），冀有以藥此病耳。既成此書，乃著《學思錄》，通論古今學術，不分漢宋門戶，於鄭君、朱子之學，皆力為發明，大約十年乃可成耳。⁴³

³⁷ 余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1987年7月），頁89。

³⁸ 王家儉：〈清代「漢宋之爭」的再檢討〉，《清史研究論叢》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁78。

³⁹ 王家儉：〈清代「漢宋之爭」的再檢討〉，《清史研究論叢》，頁78。

⁴⁰ 〔清〕陳澧：〈與陳懿叔書〉，《陳澧集》壹（上海：上海世紀出版社，2008年7月），頁168。以下僅列著者，不列編者。

⁴¹ 陳澧曾云：「合數百年來學術之弊而細思之，若講宋學而不講漢學，則有如前明之空陋矣。若講漢學而不講宋學，則有如乾、嘉以來之膚淺矣。況漢、宋各有獨到之處，欲偏廢而勢有不能者。故余說鄭學則發明漢學之善，說朱學則發明宋學之善，道並行而不相悖也。」見〔清〕陳澧，楊壽昌整理：《陳蘭甫先生澧遺稿》，《嶺南學報》第二卷第三期（1932年6月），頁193。

⁴² 本書作者不贊一語，僅排比漢儒注經資料。錢穆論述此書時提到：「此於人品、學術及當世之弊，各有深意存於文字之外。其排比次第，取一義之相屬，尤取兩義之相輔。蓋取漢儒二十家之說，會萃精要，以成一家之書。其論撰之用心如此，與當時學者縛於字義訓詁，名物考訂，以及斷斷為漢宋門戶之辨者，固自異焉。」見錢穆：《中國近三百年學術史》（二）（北京：九州出版社，2011年1月），頁662。書中之「深意」為何？實堪玩味。

⁴³ 〔清〕陳澧：〈與黎震伯書〉，《陳澧集》壹，頁178。

其力於發明鄭君、朱子之學，打通漢宋隔閡，重在「義理」的提倡。本論文的副標為「經義的追求與回歸」，意指陳澧透過「經典」，追索「經典」當中的「經義」。陳澧認為「凡經學，要識義理，非徒訓詁考據而已。」⁴⁴這份理念呼應其對於「義理」的追求，並且在訓詁「碎義」的浪潮中⁴⁵，渴望學者回歸「義理」、重視「義理」，於是能昌明學術，「士習醇而人才出矣」。⁴⁶陳澧如何形塑經學的體系脈絡，而其所提倡的「義理」內涵為何？這些問題都值得進行分析、深究。

第二節 研究成果回顧

本論文主要探究陳澧提出「漢宋調和」論的意義，涉及清代漢、宋學畛域。陳澧的相關研究，在此分為幾個部分：其一，陳澧其人生平介紹，此項包含對陳澧其人的評述以及為學歷程轉折；其二，陳澧著述研究，此項集中介紹陳澧作品的考訂增補、陳澧著述的年代考證，以及陳澧著述的相關研究；其三，陳澧在學術上的承繼，此部分以顧炎武、阮元對陳澧的影響為主要討論內容；其四，陳澧學術思想的研究，此部分包括陳澧的學術總論、陳澧學說內容研究概況以及陳澧的治學精神；其五，陳澧與同時代其他思想家的比較，將陳澧與同時代之其他學者比較對照，能夠彰顯時代共性以及思想家個別的殊性。其六，評述近年來中國大陸中山大學學者黃國聲所編纂之《陳澧集》，此書可說是目前較完整的陳澧作品集，雖有部分作品仍未收錄，未可稱為全集，但收羅已詳，本論文即以此書作為主要之參考書籍。

一、陳澧生平及為學歷程

陳澧的傳記資料豐富，除可自陳澧的著作文獻當中查考外，較完整者，有汪宗衍(孝博，1908-1993)《陳東塾(澧)先生年譜》⁴⁷以及徐世昌(卜五，1855-1939)《清儒學案》⁴⁸。汪宗衍為陳澧門人汪兆鏞之子，編作《年譜》時方弱冠之年，初發表於《中山大學語言歷史研究所周刊》，整理後出版於《嶺南(大學)學報》。⁴⁹《年譜》首先敘述陳澧家族譜系，附世系表，再依編年方式，自陳澧出生開始記其生平事蹟，內容詳實，有不足處，近代學者曹美秀有〈汪宗衍《東塾先生年譜》補遺〉⁵⁰一文，可對照參看。徐世昌《清儒學案》則以學案體例，以東塾學案為名，分二卷敘述。卷上說明陳澧的生平及學術著作，卷下提及陳澧交友與門

⁴⁴ [清]陳澧：〈與菊坡精舍門人論學〉，《陳澧集》壹，頁317。

⁴⁵ 陳澧曾言：「通漢儒注疏，而碎義則不尚也。」，見[清]陳澧：〈鄭小谷補學軒文集〉，《陳澧集》壹，頁127。又「碎義」在〈與趙子韶書六首〉：「此二字出《漢書·藝文志》，所謂學之大患也。」，見氏著，黃國聲主編：《陳澧集》壹，頁177。

⁴⁶ [清]陳澧：〈科場議一〉，《陳澧集》壹，頁78。

⁴⁷ 汪宗衍：《陳東塾(澧)先生年譜》(臺北：文海出版社，1971年)。

⁴⁸ 徐世昌等纂：《清儒學案》(北京：中華書局，2008年10月)。

⁴⁹ 汪宗衍：〈後記〉，《陳東塾(澧)先生年譜》(臺北：文海出版社，1971年)，頁143-144。

⁵⁰ 曹美秀：〈汪宗衍《陳東塾先生年譜》補遺〉，《師大學報》第54卷第2期(2009年9月)，頁17-36。

人弟子，並補充其弟子之文章著作於後，對陳澧的整體概況和思想傳播可有更多了解認識。

除此之外，馬幼垣於《大陸雜誌》曾寫過簡略的陳澧傳，名為〈陳澧傳略〉，⁵¹雖是以附錄的形式，篇幅簡短，卻可見當時學界普遍對陳澧的重視。1966年，高明先生於《華崗學報》上發表〈東塾學記〉⁵²，這篇文章除了根據陳澧的著作，一一查考其生平事蹟以外，主軸在於論陳澧的思想內涵，文章依序討論陳澧的經學、小學、子學、史地學、文學及其他，有系統、完整地將陳澧的思想概念清晰說明，且每一引文下皆列出處，為文嚴謹，條理清晰。另外，陳澧的曾孫陳之邁在1967年4月時至日本參加祭孔典禮，當時以漢學家為主的「斯文會」邀請陳之邁以陳澧的生平和學術為題，作一簡短的講演，陳之邁便以〈陳蘭甫先生的家風〉為題，介紹陳澧的精讀精神和嚴謹的家風。⁵³

進入1980年代以後，學界關注焦點集中在地域與思想家的交互關係。1983年《嶺南文史》第一期出版時，正值陳澧逝世一百周年，李稚甫撰〈試評陳澧—紀念陳蘭甫先生逝世一百周年〉⁵⁴紀念陳澧。此外，鍾旭元、魏達純於1985年發表〈陳澧評傳〉⁵⁵，對陳澧的生平略作簡介之外，也強調陳澧在教育、整理文獻上的貢獻，同時也推崇其治學態度。駱偉於1992年在《圖書館論壇》上發表〈略論近代嶺南學者—陳澧〉⁵⁶，篇幅簡短，文中將焦點集中在陳澧所形塑出的經學觀和經學派別—東塾學派。此後關於陳澧的介紹，多與「嶺南、廣東文化」密切結合。關漢華、王燕軍〈陳澧與嶺南文化〉⁵⁷一文便試圖結合陳澧與嶺南文化之間的淵源，由於廣東是中國對外溝通的主要地區，為了凸顯該地區的學術特色，特別舉出經學家陳澧略作介紹。李緒柏亦從「廣東文化」的角度切入談陳澧的學術，其文〈清代廣東文化的結晶體—東塾學派〉⁵⁸，以「東塾學派」的昌盛情況，來定位廣東學術的成就。所謂「東塾學派」之稱，清末張之洞（孝達，1837-1909）即以此說表彰陳澧以及其後學。⁵⁹

近年來，對陳澧的為學過程進行嚴謹考究的有曹美秀〈陳澧的為學與著述歷

⁵¹ 馬幼垣：〈陳澧傳略〉，《大陸雜誌》第27卷第8期（1963年10月），頁10、32（總頁246、268）。

⁵² 高明：〈東塾學記〉，《華崗學報》第3期（1966年12月），頁157-211。

⁵³ 陳之邁：〈陳蘭甫先生的家風〉，《新天地》第六卷第四期（1967年6月），頁6-7。

⁵⁴ 李稚甫：〈試評陳澧—紀念陳蘭甫先生逝世一百周年〉，《嶺南文史》第1期（1983年5月），頁54-63。

⁵⁵ 鍾旭元、魏達純：〈陳澧評傳〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第2期（1985年），頁47-51。

⁵⁶ 駱偉：〈略論近代嶺南學者—陳澧〉，《圖書館論壇》第6期（1992年），頁80-83。

⁵⁷ 關漢華、王燕軍：〈陳澧與嶺南文化〉，《廣東社會科學》第6期（1991年），頁50-56。

⁵⁸ 李緒柏：〈清代廣東文化的結晶體—東塾學派〉，《廣東社會科學》第3期（1996年），頁94-101。

⁵⁹ 張之洞曾云：「閣下為東塾先生高弟，淵源宏深，經學、小學，博綜醞粹，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，必能曠啓士林，昌明絕業，庶幾從此東塾學派，流衍中原。」文見〔清〕張之洞：〈致陶春海〉，《張文襄公全集》第4冊卷219（北京：中國書店，1990年），頁15b。

程)。⁶⁰這篇文章將陳澧一生的為學轉折分為兩大階段，前一階段主要是從為詩到經學研究的領域轉移過程；後一階段則是以方法、態度之調整為主，從漢學為基礎的考據研究跨越到重視「義理」的漢宋調和論。本篇文章詳細地討論了陳澧的為學過程，當中幾經變換的思想轉折、心境變化，從文獻當中一一抽離篩檢，呈現出思想家的心路歷程。對於研究陳澧晚年以「漢宋調和」為主的思考，具有深刻的啟發性。

以上粗略回顧了以陳澧生平、為學歷程為主的研究著作。而底下將介紹有關陳澧著述作品的相關研究。包括其著述書目、著作年表的考訂，以及相關著作的論述。

二、著述研究

有關陳澧刊刻出版著作書目的考訂，汪宗衍《東塾先生著述考略》書於《陳東塾(澧)先生年譜》之後，呈現陳澧的著述方向。而吳茂燊、黃國聲〈《陳東塾先生著述考略》訂補》⁶¹一文，根據汪宗衍《東塾先生著述考略》加以訂補，可供研究者按文索驥。本文共列陳澧著作一百十六種，除參考汪宗衍《東塾先生著述考略》外，亦參閱黃蔭普《廣東文獻書目知見錄》，考訂頗詳實。

而在著述年表的考訂方面，鐘旭元、許偉健〈東塾先生讀書著述年表〉⁶²自1810年陳澧生年開始，考訂其讀書次第以及著述順序，至1882年陳澧卒為止。文章稍短，雖有些簡略，然可提供研究時了解陳澧為學進程的參考。

除了針對陳澧著述脈絡的考據以外，也有就單本著作進行研究，如《漢儒通義》。《漢儒通義》一書說是陳澧「漢宋調和」的初步嘗試，黃漢超〈讀陳蘭甫先生漢儒通義書後〉⁶³就《漢儒通義》所採錄者，參證陳澧其他著述，取其相類者論述之。而胡楚生〈陳蘭甫「漢儒通義」述評〉⁶⁴則認為此書是陳澧「表章漢儒義理之主要撰述」。此書強調漢儒注經內已潛藏義理，以明漢學除訓詁外猶有義理，同時比證宋儒意見，發明兩者實有相承續者。⁶⁵然而，胡氏對於此書的評價不高，其云：「則漢儒通義，其說義以疏釋經傳為主，本身似不免為一附庸，其議論也，隨文作解，依文釋義，則零星錯雜之弊，或不能免，加以排纂眾說，又無解義，其於義理貫串，自亦難為功。」⁶⁶只提倡陳澧消弭門戶之用心與精神，

⁶⁰ 曹美秀：〈陳澧的為學與著述歷程〉，《東華人文學報》第15期(2009年7月)，頁129-163。

⁶¹ 吳茂燊、黃國聲：〈《陳東塾先生著述考略》訂補〉，《中山大學學報》第4期(1982年)，頁55-66。

⁶² 鐘旭元、許偉健：〈東塾先生讀書著述年表〉，《學術研究》第5期(1982年)，頁120-121。

⁶³ 黃漢超：〈讀陳蘭甫先生漢儒通義書後〉，《人生》第19卷第3期(1959年12月)，頁8-9、24。

⁶⁴ 胡楚生：〈陳蘭甫「漢儒通義」述評〉，《清代學術史研究》(臺北：學生書局，1993年2月)，頁307-318。

⁶⁵ 如陳澧自云：「如《春秋繁露》云：『聖者法天，賢者法聖。』即濂溪所謂『賢希聖，聖希天』也。……」如此之類甚多，見氏著：《東塾雜俎》卷二，《陳澧集》貳，頁448-449。胡楚生：〈陳蘭甫「漢儒通義」述評〉，頁312。

⁶⁶ 胡楚生：〈陳蘭甫「漢儒通義」述評〉，頁317。

認為在文義體例安排上，《漢儒通義》略嫌破碎。近年來曹美秀對此有新的看法，其〈陳澧《漢儒通義》析論〉⁶⁷就陳澧自序所言：「每一類中，各條次第，以義相屬。」以及「節錄其文，隱者以顯，繁者以簡，類聚群分，義理自明，不必贊一詞也」⁶⁸兩說，析檢陳澧所摘錄的句子，從體例開始著手，說明陳澧如何安排，再就其內涵分析出句與句之間意義的聯繫。本文雖解釋了陳澧「以義相屬」的涵義，然限於主題，文章尚未開展陳澧《漢儒通義》與宋儒意見之間，意義上的互通。筆者認為這應是陳澧學說重要的一部份，若能予以補足，當能夠更具體呈現陳澧的主張內涵。此外，就《漢儒通義》內所輯錄的經注，來考察漢代鄭玄透露的思想概要，車行健〈漢人經解與漢代思想研究的另一側面—試以陳澧《漢儒通義》對鄭玄《毛詩箋》的輯錄為例〉⁶⁹提出幾個觀察，作者比對《漢儒通義》和鄭玄《毛詩箋》的上下文，發現陳澧此書雖欲援引漢儒義理以證宋儒之義理出於漢儒，然而這種比對的方式實令人有本末倒置之感⁷⁰；陳澧有時也會不顧上下文脈，直接摘取某義；無選取、判斷注解涵義採取方法論的省思自覺。當然這些問題實際上是陳澧未曾注意，或尚待解決的，而其作法也為後人留下許多值得思考之處。⁷¹

⁶⁷ 曹美秀：〈陳澧《漢儒通義》析論〉，《中國文哲研究集刊》第30期（2007年3月），頁267-306。

⁶⁸ 見陳澧：《漢儒通義》序，《陳澧集》參，頁115。

⁶⁹ 車行健：〈漢人經解與漢代思想研究的另一側面—試以陳澧《漢儒通義》對鄭玄《毛詩箋》的輯錄為例〉，《先秦兩漢學術》第2期（2004年9月），頁93-107。

⁷⁰ 如陳澧云：「《通義》之書，不加案語，今取數條而發明之。如《春秋繁露》云：『聖者法天，賢者法聖』即濂溪所謂：『賢希聖，聖希天』也。〈毛詩·板傳〉云：『王者天下，之大宗子』即橫渠所謂：『大君者吾父母宗子』也。《論語》：『仁者靜。』《孔傳》曰：『無欲故靜。』《乾·文言傳》：『利貞者性情也。』王輔嗣《注》云：『不性其情，何能久行其正。』此輔制最精醇之語。所謂性情，即宋儒所謂理欲也，性其情者，《孔疏》釋之云：『以性制情。』即宋儒所言存理通欲也。」引用自車行健：〈漢人經解與漢代思想研究的另一側面—試以陳澧《漢儒通義》對鄭玄《毛詩箋》的輯錄為例〉，頁101。

⁷¹ 該文作者提出許多值得深思之問題，引述於此：

第一：在以間接表達為主的解經模式中，解經者的思想意識是如何與外在的環境發生聯繫互動？這種聯繫互動是否可能？當聯繫互動發生之後，又如何影響到解經者的心理意識狀態，進而凝鍊粹化為其精密深遠的義理思想？這種過程與那些用直接方式來表達思想的模式又有何不同？而研究者又如何從這些用間接方式來表達思想的文獻材料中，去判別抽繹出屬於解經者個人而非經書文本或經書作者的義理思想？……

第二：這種從解經之作中所接取摘錄的注解片斷或詮釋段落，大多是零星雜亂的存在，既非完整的議論話語，亦欠缺系統條理，其是否一定存在著相當程度的義理系統性，這首先就是令人不得不質疑的問題。既使存在著某種程度的義理系統性，研究者又如何從零碎、片斷、雜亂，且受制於經文原有上下文脈而難以暢所欲言的注解話語中，將經注者可能散落或隱藏在其中的義理思想加以綜合整理，且還原呈顯出來？陳澧在《漢儒通義》中將其所輯錄的一千零八條漢人經解的注解話語分別歸納在五十八個門類中，但經由這樣歸類所形成的義理系統性究竟是否確切地還原或呈顯了漢人經解中的義理系統的樣貌，或只是體現了陳澧個人對漢人經解中的義理之「擬構」或「想像」？更有甚者，即使前面幾個問題都能解決，最終還要面臨這些義理思想之原創性及其在學術思想史上的價值意義之衡量評判的嚴苛檢驗，也就是說這些依附著經書來表達其義理思想的解經者，其思想的原創性為何？且其義理的深度又究竟到達什麼樣的地步？其思想系統又有多大的價值？

由於此二段文字相當發人省思，列於此以供學者參考。參見車行健：〈漢人經解與漢代思想研究的另一側面—試以陳澧《漢儒通義》對鄭玄《毛詩箋》的輯錄為例〉，頁105-106。

《東塾讀書記》乃是陳澧相當重要的著作，更能反映陳澧漢宋調和的成就。盧瑩通《陳蘭甫先生之生平及其學術》⁷²便從《東塾讀書記》為基礎探索陳澧的學術思想。高明〈東塾學記〉⁷³一文也是以《東塾讀書記》為陳澧經學的主軸，簡論陳澧對六經經注的態度、意見、看法。另有賴慧玲〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」〉。⁷⁴此文主要從《東塾讀書記》卷三〈孟子〉一章，討論陳澧如何理解孟子的「性善」。作者所持的孟子「性善論」立場，是站在人性道德價值根源的層次發揮，善內在於人之性中，但這並不否定人天生的自然動物本性。陳澧對「性善」的理解是：「孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也。非謂人人之性皆純乎善也。」⁷⁵人的本質為善，然而表現出來的實際狀況則有高下深淺之差異，因此並非人人純乎善，所以要時刻養之。作者認為，陳澧對於孟子的「性善」具有極相應的體會。⁷⁶

三、陳澧學術的承繼研究

學術為一繼往開來之成果，如同文化的不斷積累，個人學術的拓展，一方面出自於己，更重要的一方面則是奠基於學術的傳承與影響。「影響」二字既可從做學問的方法上來說，也可從知識的傳遞來說，更可能是一種精神上的繼承。在深化一位思想家思想內容的同時，也必須要了解形成如此思想的主要來源、因素以及可能的影響者，如此更能說明思想家內在思想與外在的種種聯繫。對陳澧具有一定影響者，就清代而言，一是顧炎武，一是阮元。

胡楚生〈陳澧治經方向與顧亭林之關係〉⁷⁷探討陳澧如何遠紹顧炎武「博學於文，行己有恥」，不僅於著作中多次提到《學思錄》（《東塾讀書記》前身）乃是仿照《日知錄》所編寫⁷⁸，教學育才之法亦以顧炎武為依歸，又以發明經義為主旨，與顧炎武自經學中尋求義理取徑相同。⁷⁹受顧炎武之影響可見一斑。

何佑森〈陳蘭甫的學術及其淵源〉⁸⁰則是強調阮元對陳澧的影響。阮元重視聲韻訓詁之學，同時也看重義理闡釋，如〈性命古訓〉講「性」字，使用考據的方法以求性之意義。⁸¹作者特別點出陳澧對於阮元的景仰：「蘭甫似受了阮元的

⁷² 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，1987年）

⁷³ 高明：〈東塾學記〉，頁164-184。

⁷⁴ 賴慧玲：〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉，《興大中文學報》8期（1995年），頁307-330。

⁷⁵ 賴慧玲：〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉，頁308。

⁷⁶ 賴慧玲：〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉，頁325。

⁷⁷ 胡楚生：〈陳澧治經方向與顧亭林之關係〉，《清代學術史研究》，頁289-304。

⁷⁸ 〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：〈與胡伯蘊書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁175。

⁷⁹ 胡楚生：〈陳澧治經方向與顧亭林之關係〉（臺北：學生書局，1993年2月），頁292。

⁸⁰ 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，《故宮文獻》第2卷第4期（1971年），頁1-18。

⁸¹ 陳澧曾言：「阮文達公著《性命古訓》，引《西伯戡黎》『不虞天性』又引《召誥》『節性惟日其邁』，文達解之云：『度性與節性同意，言節度之也。』又云：『性中有味色、聲臭、安佚之欲，是必當節之。』此講性字而考據《尚書》，真古訓也。」見〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：《東塾讀書記》卷五，《陳澧集》貳，頁94。

影響，終身對論語孟子也特別有所偏好。他守著阮元的論學宗旨，衡評漢宋的是非。……」⁸²由於阮元的啓發，陳澧已無門戶之見，且致力於彌合漢宋。除阮元外，本文還討論到陳澧似受了王鳴盛《十七史商榷》論漢宋本一家的啓發，陳澧云：「王西莊（王鳴盛）云：『學者若能識得康成身處，方知程朱義理之學，漢儒已見及；程朱研精義理，仍即漢儒異趣，兩家本一家。如主伯亞旅，宜通力以治田，醯醢鹽梅，必和以劑以成味也。』澧謂昔之道學家，罕有知漢儒見及義理之學者，更罕有知程朱即漢儒異趣者。」⁸³陳澧所持的意見顯然與王鳴盛看法一致，都認為兩者實有相輔相成之處。

學術繼承引導出了學術的視野與治學關鍵，下面就介紹前人如何探討陳澧的學術思想以及其治學精神。

四、學術思想與治學精神

錢穆《中國近三百年學術史》專列一章節討論陳蘭甫的學術梗概。⁸⁴錢穆首重《東塾讀書記》，認為此書為陳澧晚年巨著。文章分兩小節，一節討論陳澧論漢學流弊，一節說明陳澧所欲提倡的新學風。所謂漢學流弊，指的是陳澧認為嘉慶之後，漢學家好難，務求瑣碎，且治學之心浮躁⁸⁵，又喜爭名逐利，忽略為學本質。因此欲提倡「先求經學之微言大義，與源流正變得失所在。」⁸⁶錢穆在最後歸納陳澧的學術特質，認為陳澧之學：

以視顏、章諸人，戶牖一新，以豁人明照於天地之別一方者，故稍遜矣。然其砥流俗、挽風氣，防弊杜漸之意，則與兩家近矣。⁸⁷

從這段文字，可看出錢穆是以「砥流俗」、「挽風氣」兩個為學面向為主軸看待陳澧的學術特色。

由於錢穆對陳澧的評價僅於中上，王韶生在〈論陳蘭甫先生之經學〉⁸⁸一文中對錢穆提出幾點商榷。這篇文章總共分為五個部分，首論陳澧《東塾讀書記》每卷大意。其次說明陳澧的為學歷程，特別指出學海堂書院以及阮元對陳澧的影響。再次介紹陳澧的治經工夫以及陳澧評論漢學之流弊。⁸⁹第四部分即就錢穆對

⁸² 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，頁 2。

⁸³ 〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：《東塾讀書記》卷十五，《陳澧集》貳，頁 270。

⁸⁴ 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：九州出版社，2011 年 1 月），頁 661-704。

⁸⁵ 陳澧云：「近人治經，每有浮躁之病。……有號為經生而未讀一部注疏者。」見氏著，黃國聲主編：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁 170。

⁸⁶ 〔清〕陳澧：〈復劉叔俛書〉，《陳澧集》壹（上海：上海世紀出版社，2008 年 7 月），頁 167。

⁸⁷ 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：九州出版社，2011 年 1 月），頁 691-692。

⁸⁸ 王韶生：〈論陳蘭甫先生之經學〉，《香港崇基學報》第 2 卷第 1 期（1962 年 11 月），頁 3-10

⁸⁹ 陳澧云：「經學者，貴乎自始至末，讀之思之，整理貫串發明之，不得已而後辨難，萬不得已而後排擊。惟求有益於身，有用於世，有功古人，有益後人，此之謂經學也。有益有用者不可不知，不甚有益有用者姑置之，其不可之者闕，此之謂經學。」足見陳澧主張為學致用的主張

陳澧的評論加以解釋、商榷，提出三項說明：一、陳澧取宋儒之經說乃是取有用之說，並非將宋儒之經說作為漢注唐疏之箋；二、錢穆以為陳澧識解不如章學誠，則就東塾之所有著作來看，陳澧之著述面向遍及地理、音韻小學、天文、算數、經學、詩詞……，可說識見極廣，未必遜於實齋。三、議論不如顏元者，王韶生認為顏元反對宋儒，因此主張不讀書，應為有用之知識，然而不讀書如何獲致知識？以此反駁錢穆對陳澧的評價。第五部分就陳澧所揭櫫目標論述之，希望藉由闡明陳澧學術，激發世人重視讀書的益處。

上述可以約略了解陳澧本人的學術性格。而陳澧本身的經學觀念，也是構成其學術樣態的重要特徵。張素卿〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉⁹⁰提出其獨特的觀察，陳澧的學術具有「作人才、轉世運」的現實關懷，陳澧看到了漢學之弊端，進而希望以「讀經」的方式轉化學界對「經」本身一而再、再而三，無法窮盡的詮解。作者認為，陳澧「讀經」的觀念，已經稍稍跨越了傳統訓詁經解的範圍，獨具其個人經學意義。⁹¹誠然，張素卿所揭示的「讀經」是了解陳澧經學觀的鑰匙，而陳澧對於經學的看法，蔡長林曾在〈乾嘉道咸經學采風〉⁹²一文中約略論及陳澧的經學，其實是指「訓詁明而義理明」的漢學考據之業。⁹³由於陳澧自身的學術慣性，陳澧在學術上較偏漢學一方，故陳澧的經學趨向使他的經學呈現漢學的面貌而非宋學，只是為了矯正漢學當中的弊端。此說正與張循之說有若合符節之處。

張循〈漢學內部的「漢宋之爭」—從陳澧的「漢宋調和」看清代思想史上「漢宋之爭」的深層涵義〉⁹⁴認為所謂的「漢宋之爭」其實是漢學內部的問題，並不是宋學與漢學兩者的對立，而是清代的漢學家始終忽略了「義理」的重要性。陳澧以兩分之（治經與德行）和兩通之（考據與義理）的方式，想要彌合漢學與宋學，實際上卻是想要引導人們重視漢學本身早已具備的義理。

以上這些說法皆已顯示出義理與考據之間的複雜糾葛。陳澧如何理解、進一步解釋兩者、溝通而調和，由於學者觀點各有其視角。筆者認為陳澧為學固然有其偏尚，然而就對「義理」的認識而言，仍有別開生面處值得關注之處。即使陳澧不從理學的角度理解宋學，陳澧對宋學的詮釋亦有其關心的面貌與獨到之見，這也是本論文欲加以闡發之所在。

陳澧的學術，除了錢穆所強調的「砭流俗」、「挽風氣」之外，潘重規特別表彰陳澧的治學精神，為文〈東塾先生的治學精神〉⁹⁵，文章簡短扼要，撿出陳

與態度。文章引用自王韶生：〈論陳蘭甫先生之經學〉，《香港崇基學報》第2卷第1期（1962年11月），頁5。

⁹⁰ 張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，《中國哲學》第24輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年4月），頁642-680。

⁹¹ 見張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，頁675。

⁹² 蔡長林：〈乾嘉道咸經學采風--讀《經學博采錄》〉，《東華人文學報》第14期（2009年），頁131-160。

⁹³ 蔡長林：〈乾嘉道咸經學采風--讀《經學博采錄》〉，頁137-138。

⁹⁴ 張循：〈漢學內部的「漢宋之爭」--從陳澧的「漢宋調和」看清代思想史上「漢宋之爭」的深層涵義〉，《漢學研究》第27卷第4期（2009年），頁295-327。

⁹⁵ 潘重規：〈東塾先生之治學精神〉，《民主評論》第5卷第23期（1954年12月），頁57-59。

澧治學之三要：務實、求真、貴通。由於務實，因此陳澧自訂課程，每日不輟，讀書紮實不躐等；由於求真，一事未明，必深思博考，同時學不輕信、不妄疑；又由於貴通，和會漢學與宋學。足見清代儒者之治學精神。此精神即使於現代，亦是治學所應具備之態度。

五、陳澧與其他學者之比較

晚清經學的特色在於傳統經學的轉向，公羊學研究為主的今文經學成為主軸，然而嘉慶、道光年間亦興起一股兼容諸家的潮流，為了挽救經學的頹勢，許多學者著述皆倡此說，如朱次琦（稚圭，一字子襄 1807-1882）、邵懿辰（位西，1810-1861）、曾國藩、朱一新……等，他們分別從不同的角度立說，因此學者常將在相同背景下所產生的不同學說加以比較，目的不在區分其學說高下優劣，而是要解釋一定時間歷史背景下思想的差異，以了解時人的心態與思想的變化。

陳居淵〈致力於恢復經學傳統的陳澧與朱一新〉⁹⁶，這篇文章的主旨在於呈現兩人的「會通漢宋」其實是以朱熹學說來改造漢學，不同之處在於朱一新比陳澧更具有強烈的經世思想。⁹⁷楊雅婷〈陳澧與朱一新之學術觀的異同比較〉⁹⁸，認為兩人相同處在於：標舉「義理」之重要，並且兼容漢宋；不過，在治學方法上，陳澧以「專經」為要，朱一新則是要求學者跨越訓詁專經的門檻，還要能夠「行」；兩人的學術架構也不同，兩者雖然都從事漢宋調和之說，但陳澧並未以超出經學的範圍來理解宋學；反之朱一新則是更進一步了解理學上的朱子，兩人實有不同的宗旨與目標。⁹⁹

除陳澧與朱一新之比較外，早年也有學者將龔自珍與陳澧並列而觀。由於晚清學術出現了新局面，龔自珍屬於今文經學派，陳澧則是屬漢宋兼容一方，牟潤孫便將兩人之學術並列相比較，其〈龔定庵與陳蘭甫—晚清思想轉變之關鍵〉¹⁰⁰認為，龔自珍主張公羊之學，強調孔子作春秋，是為改制立法，今之儒者亦可上法孔子，從事政治改革。¹⁰¹然而陳澧走的卻是傳統的道路，強調讀書考據與義理，牟潤孫認為，漢宋兼采之說之所以不合時政所用，其要因在於迂遠，不能切合現時挽救危亡的需要。

⁹⁶ 陳居淵：〈致力於恢復經學傳統的陳澧與朱一新〉，《復旦學報（社會科學版）》第5期（1993年），頁62-67。

⁹⁷ 對於朱一新的學術思想概要，可以參考曹美秀：《論朱一新與晚清學術》（臺北：大安出版社，2007年5月）本書有更詳盡的解說，此處不加以深論。

⁹⁸ 楊雅婷：〈陳澧與朱一新之學術觀的異同比較〉，《中國文學研究》第3輯（1989年5月），頁79-92。

⁹⁹ 可參考楊雅婷：〈陳澧與朱一新之學術觀的異同比較〉，頁85-89。

¹⁰⁰ 牟潤孫：〈龔定庵與陳蘭甫—晚清思想轉變之關鍵〉，《中國哲學思想論集·清代篇》（臺北：水牛圖書出版事業，1988年2月），頁293-300。該文曾收錄於《民主評論》第15卷第15期（1954年8月），頁17-18。

¹⁰¹ 牟潤孫：〈龔定庵與陳蘭甫—晚清思想轉變之關鍵〉，《中國哲學思想論集·清代篇》，頁297-298。該文曾收錄於《民主評論》第15卷第15期（1954年8月），頁18。

丁亞傑〈皮錫瑞「經學通論」與陳澧「東塾讀書記」論易之異同〉，¹⁰²從兩人的治學方向發論，因陳澧為學主東漢；皮錫瑞學尊西漢，方向有別，對於《易》之判別即有差距。結論有四：一是皮錫瑞以為孔子自作經傳，陳澧認為孔子作傳；二是皮錫瑞認為義理人事為《易》之正傳、陰陽災異為別傳，陳澧認為讀經訓詁方能舉大義；三是皮錫瑞認為王弼功在掃除象數，闡明義理，然而言談玄虛太過，陳澧尊鄭玄，認為王弼雜揉老子之說，不似純然經學，略有門戶之見；四是兩人皆推尊二程，然皮錫瑞認為朱子之圖書非漢人之圖書，陳澧存而不論。¹⁰³就上述所列第三點，陳澧曾為《老子》作注，對《老子》可說頗有了解，認為王弼雜揉老子之說，有其洞見，也因為陳澧對「經」的尊崇，自然會有自己的「經學觀」。若認為陳澧具有門戶之見，則尚有商議之可能。

另外如曹美秀〈晚清漢、宋學視野中的朱子——以陳澧與朱次琦為例〉¹⁰⁴比較陳澧與朱次琦對「朱子」的見解，發現兩人雖然強調朱子重視讀書，然而兩人的著眼點不同；陳澧是以漢學的立場將朱子納入漢學系統當中；朱次琦則立足於宋學，以朱子為上求孔子之道的鎖鑰。¹⁰⁵即便稱名於漢宋兼采之列，觀點與看法亦有差別。

六、《陳澧集》評述

黃國聲主編的《陳澧集》可以說是目前較完整的陳澧作品集，雖然當中尚有陳澧的筆記未收入，但本書蒐羅之陳澧著作已是近年來較完整者。根據本書編者黃國聲所述：

陳澧的著作，據汪宗衍《陳東塾先生著述考畧》列舉計八十一種，其中《聽松廬詩畧》是代張維屏編選的詩集，《廣州府志》、《番禺縣志》、《香山縣志》、《廣東輿地圖》等則是由陳澧領銜主纂而成於眾手的官書，今均未收入本集。餘所舉列，有些僅具書目，存佚難明；有些則散入海內外公私之藏，珍為秘籍。此等書或訪問無從，或不易一見，搜訪實在困難。所以現在這個《陳澧集》，只能就盡力蒐集得到的刊本或稿本進行整理，……¹⁰⁶

足知本書雖勉力蒐集，然仍有缺憾。只是瑕不掩瑜，本書在陳澧重要著作的蒐集

¹⁰² 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。

¹⁰³ 丁亞傑：〈皮錫瑞「經學通論」與陳澧「東塾讀書記」論易之異同〉，頁32。

¹⁰⁴ 曹美秀〈晚清漢、宋學視野中的朱子——以陳澧與朱次琦為例〉，《成大中文學報》第31期（2010年6月），頁159-161+163-188。

¹⁰⁵ 曹美秀〈晚清漢、宋學視野中的朱子——以陳澧與朱次琦為例〉，頁184。

¹⁰⁶ 〔清〕陳澧：〈前言〉《陳澧集》壹，頁19。汪宗衍《陳東塾先生著書考畧》一書列陳澧著作計八十一種，而後經黃國聲、吳茂燊等人考訂增補三十五種，共計一百一十六種，其著作目錄可參考吳茂燊、黃國聲：《〈陳東塾先生著述考畧〉訂補》，《中山大學學報》第4期（1982年），頁55-66。

以及點校情況已相當完善，且編排清晰，第一冊為陳澧與友人往來之書信文章、詩詞評論；第二冊為經學相關著作，諸如《東塾讀書記》、《東塾雜俎》等；第三冊為陳澧重要的聲韻著作《切韻考》；第四冊同為聲韻著作《說文聲考》；第五冊為陳澧較短篇之著作，範圍包括地理、算學、子學、經學；第六冊為陳澧聲韻學著作《聲律通考》以及樂理《琴律譜》、刻印學等著作，並輯有陳氏家譜、陳澧年譜等。此六冊之作品囊括陳澧主要的著作內容，顧察之應可洞悉陳澧為學傾向、為學態度、為學理念及成就。

而就《東塾讀書記》一書而言，坊間亦有楊志剛編校本《東塾讀書記（外一種）》，1988年由香港三聯書局出版。黃國聲主編之《陳澧集》，《東塾讀書記》部分主要由鍾旭元與魏達純點校，採用版本為光緒十二年梁鼎芬、陳樹鏞編十五卷本以及光緒十八年廖廷相編菊坡精舍刻印十六卷本。並且參考手抄本、民國時期掃葉山房石印本、四庫備要鉛印本以及楊志剛點校的豎排本，對於楊本點校不安之處，也再行斟酌而有所修正。兩書對於陳澧著作所下的心力皆值得讚許，而就準確與細緻而言，2008年出版之《陳澧集》吸收前人的努力，對於學術嚴謹度而言較前者為佳，有些微錯字與誤植標點，則是瑕不掩瑜。

綜觀以上回顧，學者從各種不同的側面討論陳澧學術，具有不同的視角以及啟發性，可謂各有千秋，所論也都有理據，本論文期能在此基礎上更進一步，釐清陳澧的為學要旨、為學重心。

第三節 研究範圍

對於「漢宋調和」這個議題的了解，無可諱言牽涉到「漢學」、「宋學」以及如何看待清學的問題。這三個朝代在時間軸線上橫跨了兩千多年，無論是文化環境以及學術思想都有很大的變化。陳澧相當推崇鄭玄（康成，127-200）與朱熹（元晦，一字仲晦，1120-1200），但漢學與宋學無法以此兩人簡單概括，因此筆者希望能夠從陳澧對此二者的觀點出發。一方面以陳澧的學術為本論文的主軸，二方面則梳理陳澧在著作當中提及的漢學與宋學。如漢學部分，陳澧著作《漢儒通義》便可從中尋繹陳澧心目中的漢學外貌；宋學部分，陳澧推崇北宋諸儒以及南宋朱熹，在作品中以經學為主，其所呈現的宋學樣態，與以「理學」為宋學主題的切入角度就有些不同。陳澧對二者的認識將會是本論文探究的一個重點。然而，對於漢宋學的討論不可忽略對漢代學術以及宋代學術真正的了解，因此在範圍的跨度上必須具有學術史流變的眼光與思考。

然而，如此龐大的範圍將會衍伸出許多難題。首先是材料上的困難，筆者認為，要探討「漢宋調和」，必須回到漢學與宋學原來的語境以及時代背景，深入清代陳澧眼中的漢學與宋學，因此材料上必須用漢儒的經注、宋儒的經說以及陳澧的著作文獻相互比對。因「漢宋調和」牽涉的範圍極廣，而筆者希望能夠呈現陳澧的學說整體樣貌¹⁰⁷，因此有關陳澧的著作的範圍，以《陳澧集》所錄者為主，

¹⁰⁷ 陳澧在學術論著與私下札記當中，呈現出來的學術論斷稍有不同。《陳澧集》點校者黃國聲於《東塾讀書記論學札記》點校說明中曾說：「《東塾讀書記論學札記》選錄自抄本《東塾遺稿》，

不限於其單一著作。

其次，在界定範圍時，學者對於學派見解上的差異亦在考慮範圍之內。阮元兼容漢宋之作法，已是學界定論，只是揚州學派的代表人物，以及陳澧的學派歸屬，前輩學者意見並不一致。張舜輝《清儒學記》所列有王懋竑（予中，1668-1741）、王念孫（懷祖，1744-1832）、王引之（伯申，1766-1834）、汪中（容甫，1745-1794）、焦循（理堂，1763-1820）、阮元、劉文淇等人，這些人物學風接近，但彼此之間尚有差別。陳澧接受了阮元的學術見解，但並非完全接受揚州學派其他學者的主張，如陳澧曾批評高郵王引之《經義述聞》以及焦循《孟子正義》的考證。¹⁰⁸陳澧自陳其學說亦述古而已，不欲另立新說。¹⁰⁹而「東塾學派」之稱，實際上亦非陳澧自己所立，而是後人張之洞以「東塾學派」定位陳澧以及其後學，足以成派又無可疑。陳澧「漢宋調和」的思想脈絡雖自阮元而來，但其利用漢、宋學的內在義理進行闡發則已深造有成。因此本文的研究範圍，也將討論陳澧個人的「漢宋調和」承續脈絡以及內在的理路開展。

第三，陳澧治學「基址頗大，田地頗寬」，僅觀其《東塾讀書記》一書，分論各經，以及各朝代之學術，所論範圍極廣。錢穆以為陳澧「與當時經學家之各為經籍作新注疏，句句而求，字字而解，而陷於屑碎不務得其大意者復不同；與同時及其後起之所謂公羊今文學派，專講孔子微言大義，而發為非常可怪之奇義者更不同。」¹¹⁰此獨樹一格之學，足使陳澧列入經師之名。而「有專門而後有博學，無專門則涉獵而以矣，豈博也哉？」¹¹¹的為學態度，也使讀者讀其札記、文章如睹其人之踏實謹慎。也由於陳澧博覽群書，因此其札記著作囊括各式經說、他人評論，而這些著作無疑成為本論文的參考資料。

第四節 研究方法

在研究方法上，初步工作是文獻考察，此部分旨在考察陳澧的學術淵源、著作進程以及推究其漢宋調和的目的與成果。其次是文獻分析後，以學術史的角度釐清陳澧的學術定位，及其學說所帶來的影響。

陳澧的學術淵源，承阮元所設學海堂書院之風，以漢學為主要的學術背景。

凡二百七十則。《東塾遺稿》是陳澧平日讀書摘要、治學心得以及為《東塾讀書記》撰述所作的資料性筆記。因為是不打算發表的私記，所以論事論人，直言不避，甚至措辭激烈。」從此處更可挖掘出陳澧學術思想的另外一面，這是筆者不願意錯過的。因此，在選錄材料時將會納入陳澧作品整體而觀。參考黃國聲：《東塾讀書論學札記·點校說明》，氏編：《陳澧集》貳，頁355。

¹⁰⁸ 陳澧云：「高郵王氏《述聞》之最善者，如解『終風且暴』為『既風且暴』、……此誠為毛、鄭所不及知，可驚而可喜者。然使毛、鄭知之，則但曰『終，既也』而已……讀者不覺其可驚可喜矣。然則毛傳、鄭箋若出後人之手，皆可驚可喜者，奈何讀書不覺，而獨喜王氏《述聞》也？」見氏著，黃國聲主編：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁364。又陳澧會不同意焦循之考據觀點：「昨談焦氏《孟子正義》汝、淮、泗入江之說，澧以為未然也。」見氏著，黃國聲主編：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》卷三，頁169。

¹⁰⁹ 陳澧曾於《東塾讀書論學札記》中云：「吾黨切不可輕易立說，立說而誤，又煩後人駁正。」見氏著，黃國聲主編：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁357。

¹¹⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史（二）》，頁691。

¹¹¹ 〔清〕陳澧，黃國聲主編：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》壹，頁645。

早年從事考據訓詁，進行若干地理、聲韻方面研究，成果豐碩。至中年以後，研讀宋儒著作，開始重視義理，並且試圖從漢學當中尋找義理。此舉可能受阮元、焦循等揚州學派的影響，同時也可能接受了清初顧炎武等儒者經世致用的指引。釐清陳澧學術淵源，找出陳澧的學術脈絡和知識的接受進程，建構足以說明陳澧為學背景的根據。

陳澧的著作進程，隨著其生命際遇與閱讀的情況而有所改易，大抵說來，較為關鍵性的進程有兩個重要轉折。早期陳澧喜作詩詞，欲成為詩人。然直到友人勸誡，陳澧才轉而投入經學考據研究。這是陳澧為學歷程中的第一個轉折；第二個轉折，則是在陳澧讀了朱子著作之後，深深感悟訓詁考據之外，「義理」才是最後應該要追求的目標。閱讀漢儒著作與宋儒著作之後，真正將陳澧帶往「漢宋調和」的思索，反省所處時代學術風氣向考據偏移的極端現象。而這也是陳澧晚年持此說法的用心所在。因此，本論文希望以學術史的眼光，回應清代漢宋學之思考與反省。

學術史是知識系統的變化與發展軌跡，而清代學術背後追尋的意義價值在於反省經學傳統。陳逢源先生利用「典範」概念，說明清代學者想要擺落宋儒理學的體系，建構一個新的「典範」。此一說法點出清代經學著重於經典考據訓詁的思考脈絡¹¹²，而當西學東漸，清代嘉慶之後的經學因革、消長更值得關注。

美國學者艾爾曼利用社會學的角度看待漢學與宋學問題。他分析了考據學衰落的原因，認為 19 世紀中國境內大小動亂與太平天國的蹂躪，使批評考據者日增，學術不得不走上變革之路，而改革者都認為，只有「依靠強化自我修養而來的道德勇氣和儒學話語中的經世觀念，才能成功地進行社會改革。」¹¹³

相較於社會學觸及的外緣層面，筆者希望從內在因素著手，討論陳澧「漢宋調和」說的內涵變化。何佑森〈陳蘭甫的學術及其淵源〉曾提及一個有趣的現象：

蘭甫既說朱子「研精義理」，又承認王鳴盛所謂的「識得康成深處，方知程朱義理之學」又說朱子晚年所撰通解「純是漢唐著疏之學」，此處又進而說明清儒之經學考訂，是「朱子家法」，這無異是蘭甫理想中的學術發展史。蘭甫為了尋找他理想中學術發展的合理解釋，於是先說明程朱義理之學中的「鄭氏家法」，繼而說明清儒考訂之學中的「朱子家法」。¹¹⁴

程朱義理之學有鄭氏家法，考訂之學有朱子家法，此說法無疑是將朱學帶入漢學的脈絡當中，而非獨立於漢學之外的宋學。許道勛、徐洪興《中國經學史》：「陳澧和朱一新主張『漢宋兼容』，並非是簡單的漢學或宋學的單線繼承和復原，

¹¹² 陳逢源先生剖析《總目》內容，進行歸納，其中一結論為：「經由史觀的建構，從漢學／宋學的遞演中，乾嘉學者也嘗試建立漢學復興的自然發展脈絡，以及擺落宋學的理由，進而塑造新『典範』內涵。」陳逢源：〈乾嘉漢宋學之分與經學史觀試析〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年10月），頁169。

¹¹³ （美）艾爾曼著（Benjamin A Elman），趙剛譯：《從理學到樸學—中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（From Philosophy to Philology）（南京：江蘇人民出版社，1997年3月），頁171-172。

¹¹⁴ 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，頁12。其中，幾段引文分別是出自《東塾讀書記》〈儀禮〉，參考〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：《東塾讀書記》卷八，《陳澧集》貳，頁151-152。

而是企圖用朱學來改造漢學。」¹¹⁵說明陳澧看待朱學，其實是在經學的系統中去理解，而不是將朱學置入理學體系當中，這與曹美秀「陳澧立足漢學，以朱子為經學家，為孔、賈義疏頒行後，維持鄭學不墜的一絲命脈……」¹¹⁶一說若合符節。何佑森捻出的「蘭甫心目當中的學術史」正意味著陳澧試圖建構一個經學體系，這個體系乃從兩漢箋注、唐代義疏、宋代朱子的義理之學至清代的考據學，一脈相承。而不管是兩漢箋注、唐義疏、宋義理、清考據，都是訓詁與義理並存，而兩者皆是經學之所以能夠施用於治事的不二法門。

陳澧屢屢在其著作當中提及漢儒有漢儒之義理，不可謂漢儒無義理。如《漢儒通義·自序》：

澧以為漢儒義理之說，醇實精博，蓋聖賢之微言大義往往而在，不可忽也。

117

又〈自述〉：

又著漢儒通義七卷，謂漢儒善言義理，無異於宋儒，宋儒輕蔑漢儒者非也，近儒尊漢不講義理，亦非也。¹¹⁸

又〈與趙子韶書六首〉：

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！¹¹⁹

上述三段引文均強調漢儒經注的深厚義理，這固然是為了打破當時學界認為漢學僅具考據之實，而無須用心於義理的門戶概念，同時也揭示「義理」才是「經」重要的內涵。陳澧作《漢儒通義》、《學思錄》，一方面藉由「漢宋調和」來提倡漢儒義理，另一方面，則是認為漢儒與宋儒具有通同之處，陳澧希望藉由自己的詮釋方式，弭除門戶之見，開啓經學的新學風與新視野。

¹¹⁵ 許道勛、徐洪興：《中國經學史》（上海：上海人民出版社，2006年10月），頁300。

¹¹⁶ 曹美秀〈晚清漢、宋學視野中的朱子--以陳澧與朱次琦為例〉，184。

¹¹⁷ 〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：《漢儒通義·自序》，《陳澧集》參，頁115。

¹¹⁸ 〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：《東塾讀書記·自述》，《陳澧集》貳，頁10。

¹¹⁹ 〔清〕陳澧撰，黃國聲主編：〈與趙子韶書六首〉，《東塾集》，《陳澧集》壹，頁176。

第二章 陳澧的生平及學術歷程

陳澧的生平及其學術思索，在他的書信、札記、筆記裡多有留存。後人汪宗衍（孝博，1908-1993）蒐羅資料，完成《陳東塾（澧）先生年譜》。近年來廣東中山大學古文獻研究所教授黃國聲編寫《東塾先生年譜簡編》，紀錄更為詳盡。黃國聲以為：「陳澧的一生，簡單而平淡，主要是參加科舉考試和著書育人兩件大事，成為他生活的主題。而且中年以前主要是從事於前者，中年以後則純為治學與教學了。」¹上述之「科舉考試」、「治學與教學」構築成陳澧生命中兩大主線，「科舉考試」是儒者外王精神的顯豁，和「治學」的自我修德正好形成外王與內聖的並列。而「教學」則是當不得志時，儒者能夠自己掌握、成就的世界，因此探討陳澧的生平，主要著重三方面：一、生平經歷，二、學術歷程與著述進程，三、陳澧的治學精神。就陳澧的遭遇、學術與治學、著述與教學。

第一節 陳澧的生平

陳澧（1810-1882），字蘭甫，出生於嘉慶十五年（1810），卒於光緒八年（1882）。先世為江蘇上元人，居粵多年，至陳澧占籍廣東番禺。²

陳澧七歲時入塾讀書，以表兄徐達夫為師，修習《論語》、唐詩。³九歲時學作時文，由鄭光宗授讀《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》。⁴十歲喪父，十五、六歲篤好為詩，立志成為詩人。⁵十七歲入粵秀書院就讀，問《詩》於張南山（維屏，1780-1859）；問經學於侯君模（廷楷，1798-1837）⁶，又問學於程春海（？-？）⁷。陳澧相當重視師道與師教，認為：

師法必宜守而不失，蓋學問文章議論能為人師者，其成之甚不易。天下雖大，而其人多不覯，其遇之也，又不易，其弟子安可不謹守其法耶？⁸

因謹守家法與師法，是漢儒治經之工夫。陳澧習此精神，對其治學自有極大的影

¹〔清〕陳澧，黃國聲撰：〈前言〉，《陳澧集》壹，頁1。

²〔清〕陳澧，黃國聲撰：〈前言〉，《陳澧集》壹，頁1。

³〔清〕陳澧：〈徐達夫先生試律詩序〉，《東塾集》卷三，《陳澧集》貳，頁133。

⁴〔清〕陳澧：〈徐達夫先生試律詩序〉，《東塾集》卷三，《陳澧集》貳，頁133。

⁵〔清〕陳澧：〈與陳懿叔書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁168。

⁶根據《清儒學案》所述，侯君模為道光十五年（1835）舉人，長於經史，尤精注疏之學。徐世昌等纂：《清儒學案》卷一三三（北京：中華書局，2008年10月）頁。

⁷見〔清〕陳澧：〈東塾讀書記自述〉，《陳澧集》貳，頁10。又感念程春海，見氏著，黃國聲主編：〈陳東塾先生遺詩〉，《陳澧集》壹，頁573。詩中云：「先師程侍郎，雄文兼碩儒。嘗於侍坐間，問我讀何書。我以漢書對，又問讀何如。我言性善忘，讀過仍如無。師云豈在記，記誦學至粗。豈欲獵華辭，以資詞賦歟？漢室之興衰，班史之規模，讀之能識此，乃為握其樞。廿年記師說，書此銘座隅。」又〈與陳懿叔書〉云：「先師程春海侍郎為澧言，近人詩多困臥紙上，澧呈所為詩，侍郎大喜曰：『此能於紙上躍起者。』」是知陳澧早年受程侍郎提點甚多。〈與陳懿叔書〉見〔清〕陳澧：《陳澧集》壹，頁168。

⁸〔清〕陳澧，楊壽昌整理：《陳蘭甫先生澧遺稿·學思錄序目·雜論學術II》，《嶺南學報》第二卷第二期（1931年7月），頁180。

響。與楊榮緒（黼香，?-?）、盧同伯（?-?）、桂文耀（星垣，?-1854）為友，有四俊之稱。⁹二十二歲督學舉為優行貢生，二十三歲考中舉人第十八名，此時實為陳澧科舉成就之頂峰，此後試途坎坷不斷，前後共參加了六次會試，皆未能取得功名。在二十三至三十四歲間，陳澧總共落榜了四次，依清代科考規定，落第三次的舉人可以參加「大挑」的考試。「大挑」是為消除歷科舉人的增滯，疏通寒畯，讓人才能夠即時任用。依據清初定例，一等補各地方知縣，二等則是教職。¹⁰陳澧參與大挑考試，本欲得縣令，卻只考中二等，選授河源縣學訓導。在等待補官的期間，陳澧仍舊懷抱希望，四十歲時再次啟程北上應試，然時不我予，無法如願，四十一歲前往河源縣¹¹就任。任職後不久，陳澧深感當地民風難治，盜賊遍地，令人不堪忍受，遂告病返家¹²，後來陳澧曾再次獨自北上應試，然而依舊未果，且過程頗感艱辛，曾寫信予碩卿侄云：

我自問今年必不中，所以仍來此者，以吾侄仍未舉與鄉故也。我此後決不再來會試，吾侄當努力，蓋今人之重科名，亦古人門第之遺意，是以科名未可輕也。然我年過四十，又筋力漸不如前，頗覺場中辛苦難受，此後斷不踏棘闈矣。¹³

至此陳澧已應試六次，未曾上榜。不能入京為官，陳澧頗感遺憾，曾言：

澧真非不欲出者，而又不中，至是而始有不出之意也。¹⁴

而〈與胡伯蘊書〉中亦云：

非無意於天下事也。¹⁵

⁹ 《番禺縣續志》卷二十，《人物志·楊榮緒》

¹⁰ 根據清代的文官遴選制度，晉紳仕途必須要通過鄉試、會試以及殿試，鄉試通過成為舉人後，方具有參加會試的資格。參考艾永明：《清朝文官制度》（北京：商務印書館，2003年12月），頁24-25。另據朱維錚所云：「清代規定，舉人三次會試不中，可向吏部報名應試參加『大挑』，考得一等的授知縣，二等的授學正、教諭；再三次會試不中，即可以中舉年資依次補授知縣或七品小京官。國子監分六堂，堂長均稱助教，堂副中四堂稱學正，二堂稱學錄。學正、學錄並官正八品，而學錄在國子監官員中居末等。」見〔清〕陳澧，楊志剛編校，朱維錚撰：〈導言〉，《東塾讀書記（外一種）》（香港：香港三聯書店，1998年7月），頁18。

¹¹ 河源縣為中國大陸廣東省河源市、惠州市、韶關市與梅州市一帶，在廣東省東北方。地區幾經劃分更迭，今日的河源縣已劃為多個行政區域。而陳澧出生地番禺縣位於今廣東廣州市。學海堂書院即建於廣州粵秀山旁，該地還有粵秀書院、菊坡精舍、廣雅書院等，可謂當時的文教重鎮。廣雅書院為張之洞於1888年6月所創。

¹² 陳澧〈與黃理匡書〉云：「澧於癸巳歲（1833，澧年二十四）會試入都，人謂宜得一甲翰林，澧則願得縣令，或有益於一方。及屢試不中，大挑又不得縣令而得教官，然亦未嘗不樂，以為不能治民，猶可以教士，天下治亂，未有不由士習而起者。及選授河源訓導，則盜賊遍地，不可一朝居，而當事者不問，遂告病而歸。未幾，而河源令遂為賊捉去矣……」見〔清〕陳澧：〈與黃理匡書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁164-165。

¹³ 是年陳澧四十三歲，時在咸豐二年（1852）。見〔清〕陳澧：〈與碩卿侄書〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁448-449。

¹⁴ 〔清〕陳澧：〈與黃理匡書〉，《陳澧集》壹，頁164。

語境中顯露陳澧欲有所為而不得為的無奈。然而陳澧雖然官場失意，卻仍未放棄讀書治學。此後，他專心著述，潛心漢宋學問，並開始思索考據與義理之實質意義。若陳澧入朝為官，恐無法有今日著作成績，得失之間，實難分判。

陳澧前半歲月浮沉於科舉考試之中，對於科考之善處、惡處皆深有感悟。書信文章中經常批評科舉考試與時文的弊端：

文章之弊至時文而極，時文之弊，至今日而極。士之應試者，又或不自為文而剽襲舊文，試官患之，乃割裂經書以出題，於是題不成題，文不成文。故朱子謂時文為經學之賊，文字之妖。……時文之弊有二：代古人語氣，不能引秦漢以後之書，不能引秦漢以後之事，於是為時文者皆不讀書，……此一弊也。破題、承題、起講、提比、中比、後比，從古文章無此體格，而妄立名目，私相沿襲，心思耳目縛束既久，錮弊既深，凡駢散文字、詩、賦皆不能為。此又一弊也。¹⁶

陳澧力陳時文之弊在於「僅能引秦漢之書」與「體格名目」的八股格式。前者使人不再接觸秦漢以後的經典注疏，後者則是禁錮文人的思想方式，使知識淪為功名利益的工具。陳澧在復其友人王峻之的書信中亦提及：

僕常謂世人讀《四書》，非讀聖賢語言，乃讀時文題目耳。¹⁷

更甚者，每讀書只問題目，而不問道理如何、感想如何，因此陳澧在其友人溫伊初之時文集序中提到：

今日之士習之壞有三：一曰攻八股文而不讀書也，雖然猶作文者也。其次則寫字而不作文，然猶不犯法者也。其下則懷挾倩代而不必自作文。

「襲以秦漢古語」與「體格名目」這些因襲已久的錮弊，造成士人為求功名利祿，枯索旁門左道之法而不讀書，更受體制束縛，致使後來詩賦皆不能為。陳澧反對時文，然而他更反對的是長期怠慢注疏、輕忽讀書的態度。¹⁸這個部分，反映在陳澧重視「讀書」的治學精神上，構成陳澧學問追尋當中相當重要的部分。自不再從事科舉考試之後，陳澧後半段的人生經歷，時時扣緊著讀書、著述與講學，絲毫沒有懈怠。

咸豐七年（1857）十一月，因查禁鴉片所引發的英法聯軍事件，廣州省城首

¹⁵ [清]陳澧：〈與胡伯蘊書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁175。其語境脈絡在比較自己所作《學思錄》與顧炎武《日知錄》，認為《學思錄》雖不敢論及治世之法，然而政治乃由於人才，人才由於學術，因此若是發揚學術，人才濟濟，治世自然有望。以此為立論之目標，足見陳澧仍心繫天下。

¹⁶ [清]陳澧：〈科場議一〉，《東塾集》卷二，《陳澧集》壹，頁77。

¹⁷ [清]陳澧：〈與胡伯蘊書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁175。

¹⁸ 張至有一文〈陳澧開反對「時文」的先聲〉，《廣州研究》第6期（1984年），頁72-74。認為陳澧由於親身經歷科考的挫折，痛陳八股文試士的害處。可參看。

當其衝，英法聯軍攻陷省城，陳澧攜家躲避至南海縣橫沙村，是年兩廣總督葉名琛被擄，情勢危急，陳澧感憤無奈，作〈有感〉等詩抒憤。¹⁹見時事日非，又更堅定決心不再入仕。咸豐十年（1858）五月簽訂中英、中法天津條約，國勢動盪不安。隔年，陳澧長子宗誼（1839-1859）因病吐血，於該年病故。此事影響陳澧甚深，在〈寄楊黼香書〉曾描述過當時之悲痛：

當是時，所見之物皆有悲態，所聞之聲皆為悲音，漸至竟夜不寐，以酒取醉，乃暫得合眼。食飯減半，食後數刻化為酸水上湧，以手自搦兩腓，如布囊而空中。一夕，仰臥至五更，披衣起作自序一篇，念門人最老者張瑞墀，付之刻我墓石。偶見朋友，語言恍惚。²⁰

陳澧生四子二女，最喜愛長子陳宗誼，卻英年早逝，陳澧甚至想要追隨其子而去²¹，後來因其友李能定勸之，才漸漸安頓傷痛。是年陳澧編《朱子勸學語》，有感於當時與陳宗誼論學時光，曾於〈與趙子韶書〉中提及此事：

向來欲為「朱學管窺」一書，今檢得亡兒手鈔《語類》一冊，此正僕所欲為管窺者也。泫然久之，乃此為編題之曰《朱子勸學語》，凡五卷。第一卷已付第三侄孫鈔寫，數日後可送覽。真可謂驚心動魄，一字千金者矣。²²

該書後來改名為《朱子語類日鈔》，陳澧在序文中云：

澧為此篇，初不欲示人也。嗚呼，兵燹流離之際，獨以舉世所不談之學，父子相講誦於空江寂寞之濱，其迂拙可哂矣！其子又短命而死，暮年屯蹇，又可悲矣。²³

五十五歲陳澧會郭嵩燾（1818-1891）於學海堂，相談甚歡，三月時兩廣總督毛鴻賓（1806-1868）、廣東巡撫郭嵩燾設立廣東輿圖局，聘請陳澧至局內任職，至五十八歲辭。與鄒伯奇（特夫，1819-1869）、桂文燦（子白，1823-1884）、趙子韶（？-？）同任事於輿圖局，書信往來甚密。同治六年（1867）秋天，兩廣鹽運使方濬頤創辦菊坡精舍，請先生任教，陳澧固辭六、七次，最後才應允。於〈覆楊柳岑書〉、〈致葉蘭臺書〉皆述及此事，其中〈覆楊柳岑書〉曰：

¹⁹ 〈有感〉：「晉時王凝之，世事五斗米。孫恩攻會稽，凝之為內史。寮佐請設備，內史偏禁止。靖室自禱詞，出告諸將吏。吾已請大道，擊賊自破矣。賊至破其城，凝之遇害死。」此詩諷葉名琛誤國被擄。見〔清〕陳澧：〈有感〉，《陳東塾先生遺詩》，《陳澧集》壹，頁 577。

²⁰ 〔清〕陳澧：〈寄楊黼香書〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁 444。

²¹ 陳澧曾記：「孝通『先生，名宗誼』死將二年，我讀書又多有所得，恨不得告之，恨其不得聞之。若我今日即死以告之，甚快也！辛酉年（咸豐十一年，1861）七月廿六夜書。」〔清〕陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 152。

²² 〔清〕陳澧：〈與趙子韶書六首〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 177。

²³ 〔清〕陳澧：《朱子語類日鈔序》，《陳澧集》伍，頁 562。

今年為大吏延主菊坡精舍講席，固辭至六七次而未許，舍己芸人，良可愧也。²⁴

後來陳澧接獲學生一封書信，來信感念陳澧過去在學海堂的教授，陳澧於回信終已答應接下菊坡精舍講筵之事，其文云：

澧繪地圖已近○，當遵命掌教菊坡精舍。²⁵

且於〈菊波精舍記〉中記錄道：

澧掌教菊波精舍，……始議為書院時，以書院多課時文，此當別為課。澧既應聘，諸如學海堂法，課以經史文筆。……吾老矣，勉承方伯命，抗顏為師。²⁶

同治七年（1868），五十九歲的陳澧主廣東書局刻《四庫全書總目提要》一事，隔年五月竣工，是為粵本《四庫提要》。此本據浙本為底本翻刻，目的在於廣布流傳，使更多人可以閱讀，因此刊刻倉促。〈復劉叔俛書〉中有一段陳澧自述的文字，可看出「求速不求工」的急迫：

近日刻《通志堂經解》及《四庫總目》內唐以前甲部書，不能精工，然弟亦不願其精工，但願其速成。年老急欲觀厥成，且宋版書今人寶貴者亦不盡精工也。²⁷

對於時間的焦慮，古今諸人皆有。對於生命流逝的焦急與緊張，陳澧以書信傳達出歲月流逝的焦慮。晚年陳澧多從事刻書。同治十年（1871）大病癒後，重刻武英殿本《十三經注疏》，並完成《通典》刊刻。隔年刻《切韻考·外編》、《東坡經義》。同治十二年（1873）又刻《通志堂經解》、《古經解彙函》、《小學彙函》等書。光緒元年（1875），刻《續通典》、《皇朝通典》。光緒五年（1879）刻《切韻考·外編》三卷完成。雖已年邁，但欲留學問在人間。

六十四歲（同治十二年，1873）時，香山縣知縣田明耀聘請陳澧纂修縣志，光緒五年（1879）完竣。光緒六年（1880）總督張樹聲請出辦團練籌防，陳澧針對此事曾說明道：

僕近日為大憲請出辦團練籌防，不得閉門著書，俟開辦後乃或有暇耳。此事僕固不能辭，若固辭，則他人之辭者外間將謂僕為之倡矣。制府謂老者

²⁴ 〔清〕陳澧：《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁491。〈致葉蘭臺書〉云：「今年大吏延請主講菊坡精舍，再三固辭，終不獲命，舍己芸人，良可愧也。」文句大致雷同。

²⁵ 〔清〕陳澧：〈上某中丞〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁492。另，「○」為缺字。

²⁶ 〔清〕陳澧：〈菊波精舍記〉，《東塾集》卷二，《陳澧集》壹，頁96。

²⁷ 〔清〕陳澧：〈與劉叔俛書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁168。

不以筋力為禮，斷不以辛苦事相煩，此為幸甚。但事體關係重大，而籌款最難，蓋李學士可以辦此，……²⁸

光緒七年（1881）陳澧受封五品卿銜，張樹聲總督仿《通典》之例設局重修史志，原欲延攬先生主事，甫開局陳澧便發疾，隔年光緒八年（1882）病重，仍日日與人談論學問。並告訴兒子、門人：

吾所著《讀書記》已成十餘卷，其未成者，俟兒子與門人編錄，名曰《東塾雜俎》，此書當可傳也。²⁹

而後陳澧卒於光緒八年正月二十二日，享年七十三歲。

第二節 陳澧的學術歷程與著述進程

陳澧在學術追尋上，有三個階段，分別為：「志於詩」、「專漢學」與「尋義理」，事實上這三個階段並不是斷然劃分，每個階段的累積都造就了下一個階段的開展。以下就兩個部分討論，其一為學術歷程，其二為著述進程。學術歷程與著述內容相互影響，顯露在字裡行間。這兩個不可分割的歷程，在歷史的繼續當中交互作用，呈現出陳澧其人的特質與思想。³⁰

（一）學術歷程

1. 志於詩時期

陳澧七歲入塾讀書，至七十三歲逝世，一生熱愛讀書，七歲至二十四歲，是陳澧知識啓蒙的階段，也是觀念奠定的階段。陳澧出生於嘉慶十五年，乾嘉考據學方興未艾，文人讀書為學，仍以科考為重，因此在這個階段，陳澧接觸的是經學、詩學以及時文。

【表一】陳澧七歲至二十四歲讀書、師承、應試年表³¹

²⁸ [清]陳澧：〈與廖澤群書五首〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁480。

²⁹ 黃國聲編：《東塾先生年譜簡編》，《陳澧集》陸，頁391。

³⁰ 曹美秀曾分析陳澧的為學及著述歷程，歸納出「陳澧的為學轉折，可分為兩大階段，……其中前一階段以範疇的轉移為主，後一階段的轉變，並不在為學範疇，而以治學方法、態度及觀念之調整為主。」見曹美秀：〈陳澧的為學與著述歷程〉，《東華人文學報》第15期（2009年7月），頁161。所謂範疇的轉移，即是指陳澧從「志於詩」轉入「志於治經」，「詩」與「經」乃是兩種不同的學科範疇。後階段則有三個時期，分別是三十歲至三十五歲的「考據治學時期」、三十五歲至四十五歲的「反省近學時期」以及四十五歲以後的「漢宋思考成熟期」。這些轉變標幟出陳澧知識接受的博通與柔軟。描繪出「為學階段」有其重要意義，此重要意義當在理解一個思想家思想的轉折，翻譯出其所思索的諸多議題，並且與他一起思索，或更進一步地給予解答。因此，分析出了其「為學階段」後，更進一步的是要了解這些階段的學術如何在他的視野當中扎根、萌芽、生長。另要指出的是「範疇」二字具有二種意義，一指學科之間的分野，不同的學科有其不同的內容，故以範疇稱之。另一種用法主要在哲學上，描寫存在的諸種狀態，如亞里士多德之範疇。在此處則是第一種用法，指學科之間的異同。

³¹ 本表參考黃國聲編纂：《東塾先生年譜簡編》，《陳澧集》陸，頁355-391。以及鍾旭元、許

西元年	年齡	讀書	師承	應試
1816	7	《論語》、唐詩	徐達夫	
1817	8	《論語》、唐詩	徐達夫、尉繼蓮	
1818	9	《論語》、《大學》、《中庸》、 《孟子》、書法	鄭光宗 胡仁山	
1819	10	《孟子》、《詩》、《書》、《易》	鄭光宗	
1820	11	《尚書》、《禮記》	鄭光宗	
1821	12	《禮記》	王和鈞	
1822- 1826	13-17	《左傳》、時文 15 後專讀時文，不讀經書。 16 歲篤好為詩	胡徵麟 謝里甫	15 歲府試第八 16 歲肄業羊城書院 ³²
1827	18	詩法、讀書法 《易》	張維屏 侯康	科試第一 入粵秀書院 ³³
1828	19	《易》		鄉試不中
1829	20	《易》 與楊榮緒讀書作文		
1831	22	《四庫簡明目錄》 學篆書		鄉試不中 督學選為優行貢生 ³⁴
1832	23	《禹貢錐指》、算學	陳鴻墀 梁漢鵬	舉人第十八名
1833	24	梁國珍勸勿作詩，遂止		會試不第

由上表所列，陳澧自十五、六歲留意時文與作詩。直至陳澧首次會試落第，南歸途中友人梁國珍（玉臣，?-?）同行，兩人為詩唱和。然而梁國珍不喜陳澧詩，問陳澧曰：「君自視其詩去古人幾何？」澧始愧汗自失。³⁵由於梁國珍的評價，陳澧對於詩的興致自此時開始削減，其於〈默記〉中云：「僕少時喜為詩，年二十四始棄。」³⁶指的即是此事。

陳澧作詩之志表現在為數不多的詩作上。陳澧門人汪兆鏞（伯序，1861-1939）輯錄《陳東塾先生遺詩》共 239 首，補遺 13 首，黃國聲又自陳澧孫陳之邁編《東

偉建〈東塾先生讀書著述年表〉，《學術研究》第 5 期（1982 年），頁 120-121。

³² 〈謝里甫師畫跋〉：「澧從學時，先生掌教羊城書院，劉樸石編修彬華掌教越華書院。」見〔清〕陳澧：〈謝里甫師畫跋〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 150。

³³ 〈東塾讀書記〉卷首〈自述〉：「十七，督學翁文端公考取縣學生，明年錄科第一。同時諸名士皆出其下。文端公命入粵秀書院肄業，山長陳先生厚甫賞譽之。」見〔清〕陳澧：《東塾讀書記自述》，頁 10。

³⁴ 《陳氏家譜》卷九〈陳氏家乘目錄〉：「辛卯十一年九月，澧舉優貢生。」

³⁵ 〔清〕陳澧：〈與陳懿叔書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 168。

³⁶ 〔清〕陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 161。

塾續集》中輯得 32 首，陳澧在〈默記〉中表示詩不存稿³⁷，因此詩多散逸。陳澧詩貼近生活，讀書有感便下筆成詩，有許多抒情之作，且舉陳澧二十三歲、三十二歲、三十五歲、三十九歲所作四首詩，以供參考。四首詩表現了陳澧心境與詩風的轉變，然而任重道遠、對世事無常的感嘆，貫串了陳澧的詩作。〈舟中除夕〉：

家遠心常到，途長歲已新。幾曾今夕酒，離卻白頭人。此地三千里，明朝念四春。吾身無限事，少壯莫逡巡。

〈柳〉：

二月長安道，天寒柳未青。故鄉離別處，綠遍短長亭。客裡身難繫，風前酒易醒。無端春已老，飛絮又浮萍。

〈甲辰四月出都與李碧舲能定同行舟過黃天蕩風日澄美碧舲援筆寫巨松一幅余為題詩懸於舟中以志逸興〉：

煙銷日出靜魚龍，遙望棲霞積翠濃。穩坐篷窗無一事，長江洗筆寫虬松。

〈讀書飲酒醉後得詩五首〉之五：

萬物有盛衰，不擇大與小。一身如一國，五官日勞擾。吾年未四十，此際未名老。攬鏡窺朱顏，不似舊時好。心形互相役，行見白髮早。人生當讀書，百歲苦不了。況懷千載憂，局促就枯槁。惟常論養生，精神以為寶。

³⁸

二十四歲後，陳澧雖不再將目標放在作詩，但未嘗放棄科舉考試。在二十五歲至四十三歲間，仍不斷北上應試，希望獲得功名。然而，在第二個階段，陳澧所讀之書益廣，深化識見，在三十五歲讀朱子後，看到了乾嘉考據所忽略的宋學內涵。遂有更深一層的學術進展。

2. 專漢學時期

【表二】陳澧二十五歲至四十三歲讀書、著書、應試、任事年表

西元年	年齡	讀書	著書	應試、任事
1834	25	《文選》、《穀梁春秋》	著《漢地理圖》	
1835	26	《毛詩》、《漢書》、《文選》		會試不第

³⁷ 〈默記〉：「偶有應酬之作，皆不愜意，故皆不存稿也。」見〔清〕陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 161。

³⁸ 四首詩分別引自〔清〕陳澧：《陳東塾先生遺詩》，《陳澧集》壹，頁 548、561 兩首、568。

		學篆書 嗜好益多，小學、音韻、天文、地理、樂律、算術、古文、駢體文、填詞、篆隸真行書，無不好也。 ³⁹		
1836	27	《後漢書》		恩科會試不第 辭惠郡王請館
1837	28	《後漢書》、《三國志》、徐孝穆文	著《切韻考》	館於張維屏家授 其子祥晉學 九月始解
1838	29		著《切韻考》 著《說文聲統》 (後改爲《說文聲表》)	館於功德林禪院，授虞必芳等十餘人
1839	30			館於功德林禪院
1840	31	《資治通鑑》	著《說文聲統》 十七卷成	補學海堂學長
1841	32			會試不第 謁阮元
1842	33		著《切韻考》成 著《唐宋歌詞新譜序》	
1843	34	與許玉彬等人結詞社，集爲《越臺簫譜》 ⁴⁰		
1844	35	朱子文集		會試不第 大挑二等 謁阮元
1845	36		著《穀梁春秋條例》	
1846	37		著《漢書地理志水道圖說》 輟《穀梁春秋條例》	館於獅子禪林
1847	38	讀魏源《海國圖志》 ⁴¹	著《漢書地理志	

³⁹ [清]陳澧：〈與陳懿叔書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁168。

⁴⁰ [清]陳澧：《憶江南館詞自序》，《陳澧集》壹，頁643。

⁴¹ 讀後陳澧書〈書海國圖志後呈張南山先生〉，對《海國圖志》提出幾點異議，略可歸納三點：「以夷攻夷之不當」、「當練兵不當練勇」、「明諭諸夷，販菸者與內地民人一律治罪」。後來魏源就其所質，屢改《海國圖志》，兩人遂定交爲友。見[清]陳澧：《東塾集》卷二，《陳澧

			水道圖說》 著成《水經注西南諸水考》	
1848	39		著成《漢書地理志水道圖說》	
1849	40		刻《東塾類稿》 改《公孫龍子注》	選授河源訓導
1850	41			會試不第 到任河源訓導 惠州府城送考
1851	42			告病除仕，到任計八十餘日
1852	43			會試不第，至此不再踏棘闈

這一個階段，是陳澧學術轉向的重要時期。三十一歲時，陳澧補為學海堂學長，「學海堂書院」是阮元（伯元，1764-1849）擔任兩廣總督時所成立。1824年阮元仿照浙江「詁經精舍」的模式，在廣州創辦學海堂，編刻《皇清經解》，推動嶺南地區的學術發展。⁴²阮元為揚州學派之學者，精於訓詁考證，其成果集結於《擘經室集》中，然而在考證之外，阮元也重視義理之闡發，所作〈性命古訓〉、〈孟子論仁論〉、〈論語論仁論〉、〈論語解〉、〈大學格物說〉、〈論語一貫說〉等文，皆在闡釋義理之道，並回歸古訓當中尋找聖人原意。⁴³可謂始於訓詁，終於義理。由於注重義理，也將此理念帶入學海堂當中。阮元在〈學海堂集序〉文中提到：

嶺南學術，首開兩漢，著作始於孝元，治經肇於黃、董，古冊雖失，佚文尚存，經學之興，已在二千載上矣。……粵秀山峙廣州城北，越王臺故址也……學海堂啟焉。……昔者何邵公學無不通，進退忠直，聿有學海之譽，與康成並舉……多士或習經傳，尋疏義於宋、齊，或解文字，考故訓於《倉》、《雅》，或析道理，守晦庵之正傳，或討史志，求深寧之家法，或且規矩漢、晉，熟精蕭《選》，師法唐、宋，各得詩筆，……⁴⁴

阮元成立學海堂的治學宗旨並不在死守漢法，亦非唯宋是觀，而是通融並蓄，於詩、書、史、文中求道理。如此的治學方針與學術理念，透過「學海堂」的教育結構傳播出去，使廣東地區成為一個漢、宋學得以兼容的文化社群（cultural

集》壹，頁92。

⁴² 參考〔清〕陳澧，楊志剛編校，朱維錚撰：〈導言〉，《東塾讀書記（外一種）》，（香港：香港三聯書店，1998年7月），頁2。

⁴³ 可參考〔清〕阮元撰：《擘經室集》（北京：中華書局出版，1993年5月）。

⁴⁴ 〔清〕阮元撰：〈學海堂集序〉，《擘經室集下》，頁1076-1077。

community)。⁴⁵陳澧長期浸淫其中，擔任學海堂學長數十年，其學術淵源與學海堂之間的聯繫十分密切。⁴⁶由於學海堂為嶺南學術之標幟，其創立者阮元對習於學海堂的學生影響深遠。陳澧受阮元的影響，在《東塾讀書記》中即可及見。陳澧推崇阮元考據之學：

宗祀明堂之說，朱子所未及。其以文王之神在天上，則文達之說與朱子同。如文達之講漢學，真可以為法。⁴⁷

周公營洛邑，郊祀后稷，宗祀文王，乃周初最大之事，至文達乃明之，訓詁考據之功，斯為最大者矣。⁴⁸

郝氏之學，出於阮文達公。⁴⁹

同時也推崇其對義理的闡發：

阮文達公著性命古訓，講性字而考據尚書，真古訓也。⁵⁰

何佑森（1931-2008）將陳澧之學術淵源推及阮元，並認為陳澧於 1840 年擔任學海堂學長後，即前往探訪阮元，對陳澧的學術產生影響。⁵¹由於阮元自言其為學自宋人始⁵²，並未排斥宋儒之學。陳澧三十二歲謁見阮元之後，視野已經開拓。在三十五歲時，這一年，陳澧又再次謁見阮元。南歸時與李能定（碧舫，?-?）論治學，在途中互相爭辯⁵³，得知自己受到近時之學錮蔽，於是，自此年開始閱讀「朱子文集」，誠如何佑森所說：

蘭甫三十以後，讀宋儒書，知南宋有朱子之學，也正是他兩次面晤阮元以

⁴⁵ 〔美〕艾爾曼著，車行健譯：〈學海堂與今文經學在廣州的興起〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第 20 卷第 2 期（2006 年 3 月），頁 13。本文提到「學術與教育透過其學問體制來傳播的方式，是理解一個文化社群（cultural community）之持續恆久面向的重要線索。

⁴⁶ 學海堂的學長制度，是阮元所創立。具容肇祖《學海堂考》的說法，阮元打破一般書院的組織，替學海堂設立了八個學長，以取代單一山長的做法。八位學長各有所長，協力啓導學生。見容肇祖：〈學海堂考〉，《嶺南學報》第 3 卷第 4 期（1934 年 6 月），頁 19。而學海堂的學科制度，據汪宗衍的說法，課以十三經、四史、文選、杜詩、韓文、朱子書，每人專習一書，其事四條：句讀、鈔錄、評校、著述。見汪宗衍：《陳東塾先生年譜》（臺北：文海出版社，1970 年 12 月），頁 17。

⁴⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷六，《陳澧集》貳，頁 119。

⁴⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷五，《陳澧集》貳，頁 95。

⁴⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷十一，《陳澧集》貳，頁 218。

⁵⁰ 郝氏指郝懿行。見〔清〕陳澧：《東塾讀書記卷》卷五，《陳澧集》貳，頁 94。

⁵¹ 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，《故宮文獻》第 2 卷第 4 期（1971 年 6 月），頁 1-2。

⁵² 〔清〕阮元撰：〈西湖話經精舍記〉，《擘經室集上》，頁 547。其云：「元少為學，自宋人始，由宋而求唐，求晉、魏，求漢，乃愈得其實。」

⁵³ 〔清〕陳澧：〈學思自記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 164。

後而對自己的治學開始有了新的轉變。⁵⁴

不過，對於宋學的深思，還要在下一個階段才逐漸明朗。此時，陳澧的學術性格仍傾向考據之學。雖然已開始對宋學有所認識，但是，接下來的時局變動，讓他暫時停下思索的步伐。四十歲時由於考上大挑二等，隔年到了河源縣任訓導，過程不甚愉快，經歷一連串風雨，陳澧放棄了科舉考試這道難以跨越的高牆。在這之後，陳澧大量閱讀經說、經注，致力於學問，不再追逐功名。

3. 尋義理時期

【表三】陳澧四十四歲至六十三歲讀書、著書、刻書、任事年表

西元年	年齡	讀書	著書、刻書	任事
1853	44	《晉書》、《周禮》、《孝經》	撰《說文聲表序》 著《漢書地理志水道圖說》	
1854	45	《周禮注疏》	編《漢儒通義》	館南海縣署， 授胡錫燕等人
1855	46	《周禮注疏》、《宋書》、《梁書》	編《漢儒通義》	
1856	47	《列子》、《陳書》、《南史》、 《周禮注疏》、《儀禮注疏》、《姜白石集》	著《聲律通考》 (原名《燕樂考原箋》) 編《弧三角平視法》	番禺縣知縣李福泰聘《番禺縣志》分纂 揀選知縣到班，不願出仕
1857	48	《儀禮注疏》		辭學海堂學長
1858	49	《儀禮注疏》、《禮記注疏》、《呂氏春秋》、 《朱子文集》、《周書》、《北齊書》、 《隋書》、杜詩、諸子書、朱熹《雜學辨》、 《延平問答》、《近思錄》	刻《漢儒通義》 著《學思錄》	
1859	50	《晉書》、《宋書》、《禮記注疏》、 《陶淵明集》	編《朱子勸學語》 (後更名《朱子語類日鈔》)	至香山縣閱卷
1860	51	《近思錄》、《禮記注疏》、《論語注疏》、 《孝經》、《詩經》、《唐書》、 《墨子》	刻《聲律通考》 刻開成石本《孝經》 刻《朱子語類日鈔》	兩廣總督勞崇光聘任《皇清經解》總校對

⁵⁴ 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，《故宮文獻》第2卷第4期（1971年6月），頁2。

1861	52	《國語》、《戰國策》、《尚書正義》、《新唐書》、《新五代史》、《陸宣公集》、《孟子》、《爾雅正義》、《淮南子》、《論衡》、《鹽鐵論》		
1862	53	《春秋三傳疏》、《史記》、《漢書》、《後漢書》		補刊《皇清經解》完管義倉
1863	54	《陸宣公集》、《春秋三傳》、《易疏》、《偽古文尚書》、《孟子疏》、《三國志》、《宋史》、《文子》、《楚辭》、《易本義》、《詩集傳·國風》	著《學思錄》	
1864	55	《宋史》、《毛詩箋》、《詩及傳》、《論語》	刻《廣東通志》	任廣東輿圖局主事
1865	56	《宋史》、《素問》、《遼史》、《易疏》、《金史》		
1866	57		撰《學海堂續志》	
1867	58	《通典》、《後漢紀》、《世說》	著《學思錄》 撰《琴律譜》	辭輿圖局事 任菊坡精舍山長
1868	59	《孟子》	刻《切韻考》 著《聲律通考》 刻《四庫全書總目提要》	
1870	60	《通典》	《四庫全書總目提要》刻竣	廣州知府戴肇辰聘纂修《廣州府志》
1871	61	《金史》	刻《切韻考·通論》 刻《經典釋文》、 《四庫全書簡明目錄》、 《九數通考》	
1872	62	《朱子語類》	刻《聽松廬詩畧》 刻《通典》 刻《十三經注疏》 作《自述》	
1873	63	《列子》	刻《切韻考·外	

		編》、《東坡經義》	
--	--	-----------	--

四十四歲之後，陳澧潛心於學術，不再為五斗米折腰。學術不再拘於乾嘉學術。對「微言大義」的追求，成為陳澧學術的重心。

陳澧花甲之年，深感生命將盡的急迫，遂將重心漸漸轉移到刻書。刻書便是要讓所有人都能夠讀書。職是，「書」在陳澧的生命中佔據極重要的位置。陳澧幼時父親曾云：「此子能讀書，惜不能記。」⁵⁵陳澧銘記此語，勤勉讀書，他一生對「讀書」十分執著，於〈默記〉當中多次抒懷道：「靜思此生得為士人讀書，一樂也。讀書能識好書，二樂也。享二樂久矣，夕可死也。」、「世事如此，若非有一二卷書，豈能留我在人間耶？」、「每讀書至夜半以後，人靜燈殘，超然默契於二千載之上。」、「讀幾篇書，有益於己；著幾篇書，以有益於人而已。」、「吾今有一師五友：書，師也；朱、墨、燈、酒、書案，友也。」⁵⁶

讀書所為何事？陳澧認為首要在明「微言大義」。咸豐四年到咸豐六年（1854-1856），陳澧自 37 本漢儒經傳注釋中挑選了千條隱含「微言大義」的經說，用兩年時間完成《漢儒通義》，並於咸豐八年（1858）刻行。此書陳澧認為是提點漢代經學內有「義理」層面的重要著作，於序文便表明：「澧以為漢儒義理之說，醇實精博，蓋聖賢之微言大義，往往而在，不可忽也。」⁵⁷此書以主題方式排列內容，如「性」、「命」、「仁」，每個主題下再列諸條經說，往往以釋字的訓詁開始，逐漸帶出義理內涵。此書的重要性當於本書第五章〈陳澧「漢宋調和」論主張的落實與深化〉中再做說明，然而本書的出現當為陳澧內心思索的轉戾點。也是調和漢學重訓詁、宋學主義理的一種嘗試。

其次，讀書成風氣，則人才出。陳澧認為：

政治由於人才，人才由於學術。吾之書專明學術，幸而傳於世。庶幾讀書明理之人多，其出而從政者必有濟於天下，此其效在數十年之後者也。⁵⁸

讀書是為了明理，人人明理就能夠維持社會和諧，陳澧在〈重修蘿峯書院記〉中提到：

蓋能文必讀書，讀書必知禮義，為士者率之，而為農圃者效之，不敢為悖禮犯義之事。⁵⁹

⁵⁵ 〔清〕陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 149。陳澧本段出自晚年自述，其全文為：「余幼時先君云：『此子能讀書，惜不能記。』余今老矣，讀書不敢不勉，但思數十年所讀書皆不能記，與不讀等。乃嘆一生病痛，先君早已斷定，信乎知子莫若父也。」

⁵⁶ 此五段引文皆引自〔清〕陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 150-151。

⁵⁷ 〔清〕陳澧：《漢儒通義序》，《陳澧集》伍，頁 115。

⁵⁸ 〔清〕陳澧：〈與胡伯蘊書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 175。

⁵⁹ 〔清〕陳澧：〈重修蘿峯書院記〉，《東塾集》卷二，《陳澧集》壹，頁 97。

六十四歲之後，陳澧專心著述、刻書，致力於《東塾讀書記》的完成，表列如下：

【表三】陳澧六十四歲至七十三歲刻書、著書、任事年表

西元年	年齡	著書、刻書	任事
1874	64	《通志堂經解》、《古經解彙函》	香山縣知縣聘纂修縣志
1876	66	刻《續通典》、《皇朝通典》 刻《東塾讀書記》	
1877	67		管理惠濟義倉
1880	70	刻《切韻考·外編》成	纂修《香山縣志》完竣
1881	71	刻《東塾讀書記》九卷	掛名出辦團練籌防
1882	72	自訂《東塾讀書記》卷十三	
1883	73		正月二十二日卒

陳澧終其一生，學術以追求「真摯」與「義理」為目標，其《漢儒通義》關切漢儒義理；《學思錄》追尋嚴謹的學術義理，而其墓志文、書信中流露出的情感真摯⁶⁰，構成陳澧完整的學術性格。這個性格包含了考據的嚴格要求，以及對義理的肯認，在學術史發展上形成了所謂「漢宋調和」的派別。這個派別的出現，許多學者認為它是由於漢學末流產生的諸多弊端而起，也有學者認為這是學術因革的必然現象。在考據已顯疲態、今文經興起前，學者無不極力自傳統經學裡找尋足以挽救時勢的方法。而陳澧的經學論述則相當忠實地反映陳澧的學術性格，由嚴謹、核實的考據為進路，最後試圖回歸經典當中的義理，這些部分都呈現在其著作當中。因此，第二部分將論及陳澧的著述過程，以及思想的進程。

(二)著述進程

據吳茂燊、黃國聲的考訂，陳澧的著作包含已刻與未刻共一百一十六種。⁶¹從時間順序來看，陳澧早期著作，主要針對聲韻、文字、地理的考據為主。他根

⁶⁰ 陳澧的墓碑銘往往流露深厚情感。楊榮緒與陳澧相交甚切，陳澧曾於楊氏逝世後，書〈浙江湖州知府候選道楊君墓碑銘〉表述深切哀痛：「余少時與君同肄業粵秀書院，時順德盧君同伯、南海桂君文耀并為院長陳厚甫先生賞識。盧君早卒，吾三人過從尤密，以勸善規過相要約。桂君之歿，今又二十年矣。君與余俱老，常院得一相見而死，而竟不能也；不亦哀呼！君之子三人：近光、近仁、近思，伯、季先卒，近仁奉君之喪歸。余迎哭江干，告之曰：『素書湖州政績來，及我未死，當為銘。』」參考〔清〕陳澧：〈浙江湖州知府候選道楊君墓碑銘〉，《東塾集》卷六，《陳澧集》壹，頁 225。陳澧的文章讀來頗有情節，描述具體歷歷在目，如其為福建知府銜陳應奎立傳，傳中提及陳應奎與太平天國之石達開對戰之況：「七年（咸豐）五月，長髮賊（太平天國）石達開陷汀州府城，君知府城被破縣城必危，自誓城亡與亡，……賊至縣境，君自守城，遣鄉兵禦賊於木馬山，連戰皆勝。會夜雨，賊踰山由間道襲縣城，城上火器皆溼，不得發，城陷。君巷戰受傷，投池死。……」情勢與過程安排讀來觸目。見〔清〕陳澧：〈贈知府銜福建武平縣知縣陳君傳〉，《東塾集》卷五，《陳澧集》壹，頁 192。

⁶¹ 吳茂燊、黃國聲：〈《陳東塾先生著述考略》訂補〉，《中山大學學報》第 4 期（1982 年），頁 55-66。

據《漢書·地理志》所記載內容，考察出漢代地理水道變遷的情況。⁶²又依據酈道元《水經注》，考證其對西南水道變化的錯誤。⁶³在聲韻部分，《切韻考》乃就宋代《廣韻》一書的反切，就切語上字找出四十類聲母、切語下字找出韻母，並歸納出六個原則，現今此書被視為小學研究的重要材料。《說文聲表》則是陳澧研究上古音的成果。書中根據段玉裁上古十七個韻部，將文字依據諧聲偏旁排列，方便找出聲音相協的字。這些著作都說明陳澧在考據方面的成就，然而，就如同黃國聲在《陳澧集》前言中所述：「陳澧經歷的時代，是清王朝由盛轉衰，後來更發展到國勢岌岌，大廈將傾的時代。」⁶⁴時代的動盪影響知識分子的思想；而知識分子的思索，亦反映了時代的諸多面向。陳澧曾云：「余非不能考據繁瑣者也，《水道》、《聲律》、《切韻》三書可謂繁瑣矣，特不欲效近人說經解字繁瑣之習氣耳。」⁶⁵這段話，點出後期陳澧不欲再為繁瑣的考據，而往義理追尋的方向邁進。

對陳澧而言，陳澧重視考據，認為論事、說理有考據，乃非妄談與空談。⁶⁶然而，考據學愈是發展，愈是專門，學者解決的方法，則是取「義理」補之。因此陳澧曾說：

本朝諸儒考據訓詁之學斷不可輕議，若輕議之，恐後來從而廢之，則明儒之荒陋矣。今人考古者少，已大不如國初以來之淵博，斷不可順其風氣而一空之也。但當取義理以補之耳。⁶⁷

陳澧仍支持考據之學，然而要以「義理」補之。陳澧於四十歲之後，作《漢儒通義》與《學思錄》，後者乃為後來的《東塾讀書記》，便是為了貫徹讀書、考據以求義理的目標。陳澧反省自我學術的重心，曾在〈復劉叔俛書〉中闡述觀念的變化：

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。著為《學思錄》一書，今改名曰《東塾讀書記》。此書自經學外，及於九流諸子、兩漢以後學術，至宋以後，有宋、元、明學案之書，則皆略之，惟詳於朱子之學。大旨在不分漢宋門戶，其人之晦者，則表章之，如宋之王萬、明之唐伯元；文之晦者，則採錄之，如《宋文鑑》

⁶² 據郭培忠的考察，陳澧由於時代的侷限，未加鑒別材料的正確與否，加上對實際地理考察較少，出現了一些失誤。但作者只以三年時間，一人完成巨大的工程，其精神與工夫值得肯定。對陳澧《漢書地理志水道圖說》的校正，可參考郭培忠：《漢書地理志水道圖說後記》，《陳澧集》伍，頁417-445。

⁶³ 陳澧在〈序〉中明示《水經注》中之誤，共為三卷考證《水經注》中西南諸水的水道。見〔清〕陳澧：《水經注西南諸水考序》，《陳澧集》伍，頁450。

⁶⁴ 黃國聲：〈前言〉，《陳澧集》壹，頁4。

⁶⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁364。

⁶⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁357。

⁶⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁364-365。

所選林希《書鄭康成傳》、《廣東通志》所錄林承芳《重刻十三經注疏序》是也。⁶⁸

這段話是陳澧晚年之感。我們可以從《漢儒通義》與《學思錄》的撰作大旨看出陳澧晚年是如何思索學術的關鍵議題。

顯而易見的，乾嘉學術所具備的科學精神，已因漸離世用而與經學的實踐精神愈走愈遠，陳澧受學海堂兼容並蓄的學風的影響，讓他對於經學的理解不是只侷限於「考據」，更深入到「義理」層面。《漢儒通義》一書指陳與彰顯的就是要回到經學的「義理」面。雖然胡楚生曾批評此書「零星錯雜」、「闡揚義理不足」之缺⁶⁹，但若能夠解消我們本身的「前理解」，回到陳澧所處時空情境，以其角度看待，也許就能夠理解陳澧編纂此書的用心。

此書排比漢儒經說，「每一類中，各條次第以義相屬。」⁷⁰七卷共六十七條，引自三十七本漢儒經注，陳澧自己頗為看重，曾說：「予之學但能抄書而已，其精者為漢儒通義。」⁷¹在此引「欲」一條試述之：

《說文》：「𩇛，貪欲也。」欠部

鄭氏《禮記注》：「欲，謂邪淫也。」《樂記》注

又曰：「窮人欲言，無所不為。」同上

又曰：「性不見物則無欲，見物多則欲益重。」同上

又曰：「善心生則寡於利欲，寡於利欲則樂矣。」同上

又，《毛詩箋》曰：「人少而端慤，則長大無情欲。」《隰有萇楚》箋

《論語》「仁者靜」，孔傳曰：「無欲故靜。」集解

趙氏《孟子章句》曰：「人之可使為不善，非順其性也，亦妄為利欲之勢所誘迫耳。」《告子》章句上

又曰：「利欲之消仁義，何有不盡也。」同上

《春秋繁露》曰：「人之誠，有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名，取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲柢，與天道一也。是以陰之行不得干春夏，而月之魄常厭於日光。乍全乍傷，天之禁陰如此，安得不損其欲而輟其情以應天。天所禁而身禁之，故曰身猶天也。」〈深察名號〉⁷²

⁶⁸ 〔清〕陳澧：〈復劉叔俛書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁167。

⁶⁹ 胡楚生：《清代學術史研究》（臺北：學生書局，1993年3月），頁317-318。

⁷⁰ 〔清〕胡錫燕：《漢儒通義·條例》，《陳澧集》伍，頁119。

⁷¹ 〔清〕陳澧：《默記》，《陳澧集》貳，頁748。

⁷² 〔清〕陳澧：《漢儒通義》，《陳澧集》伍，頁178-179。

關於《通義》之體例編排，曹美秀以「類聚群分」以及「各條次第，以義相屬」兩大切入角度剖析，論述相當精彩。⁷³陳澧首先引《說文》及鄭玄《禮記注》對於「欲」的訓詁，後再引「窮人欲言，無所不為。」、「性不見物則無欲，見物多則欲益重。」等說明字段。句子當中對「欲」的解釋，負面居多，陳澧引用漢儒經說，實際上是為了證成「欲」當中「消解仁義」、「以利為尚」的不善。所謂的「義理」在陳澧看來，必須落實於人事，文句與訓詁衍伸而來的即是「道德規範」的敘述模式。⁷⁴

陳澧從漢儒注解當中就「事實發生」面細細描繪「欲」的施用現象，從他引用說「欲」的句段，我們可以清楚的了解，陳澧心目中的漢儒「義理」，是透過漢儒的經注，貼著「人事」去理解。這個理解除了忠實呈現漢儒的「義理」之外，也反映了陳澧自身的去取標準。因此，錢穆認為「其去取抉擇，在作者雖自有微意，而自今言之，則其書亦不得為研治漢儒思想者一完備之參考書也。」⁷⁵

陳澧用心研治漢儒「義理」，此後並將著述重心移至「義理」。《漢儒通義》一書刻印後，陳澧開始著手《學思錄》的撰寫。其撰寫要旨，據陳澧自述：「僕之為此書也，以擬《日知錄》，足下所素知也。《日知錄》上帙經學，中帙治法，下帙博聞，僕之書但論學術而已。」⁷⁶由於主旨在論學術，陳澧曾列出四十四個大指做為《學思錄》的未來方向，其中「發明性善、發明《論語·學而章》、發明《學記》、發明四科之說」旨在剖析「義理」，「明訓詁之功」旨在標榜「考據」，「明朱子之為漢學」則是漢、宋之學融通的鵠的。陳澧多次於書信札記中提及《學思錄》的編纂旨趣，〈與黎震伯書〉云：「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。」⁷⁷又《學思錄序目》：「今時學術之弊：說經不求義理，而不知經；……」⁷⁸

錢穆認為陳澧《東塾讀書記》「大抵語、孟兩卷精研義理，鄭、朱兩卷極論方法。」⁷⁹，並給予相當正面的評價：「《東塾讀書記》主漢、宋兼采，勿尚門戶之爭，主讀書求大義，勿取瑣碎之考訂，而其書本身，即為一至佳之榜樣。」⁸⁰六十六歲時，劉熙載勸其將已完成者付印，於是便將改名為《東塾讀書記》的《學思錄》部分內容付梓。⁸¹錢穆稱此書為「東塾晚年巨著」⁸²，在此便討論卷

⁷³ 曹美秀：〈陳澧《漢儒通義》析論〉，《中國文哲研究集刊》第30期（2007年3月），頁267-306。

⁷⁴ 針對陳澧《漢儒通義》的義理分析，將專章進行討論，此處從略。

⁷⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史(二)》（北京：九州出版社，2011年1月），頁663。

⁷⁶ 〔清〕陳澧：〈與胡伯蘊書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁175。

⁷⁷ 〔清〕陳澧：〈與黎震伯書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁178。

⁷⁸ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁769。

⁷⁹ 錢穆：《中國近三百年學術史(二)》，頁665。

⁸⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史(二)》，頁665。

⁸¹ 陳澧在〈復劉叔俛書〉提到「著為《學思錄》一書，今改名曰《東塾讀書記》」此文據汪宗衍繫年，當於陳澧六十四歲時所書。劉熙載之勸，見〈與譚裕叔書〉：「僕所著《讀書記》，近得劉融齋中允書，勸以即所成者先刻，未成者將來為續編。今從其說，近日修改得一二卷付梓矣。」見〔清〕陳澧：〈與譚裕叔書三首〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁476。

⁸² 錢穆：《中國近三百年學術史(二)》，頁663。

二〈論語〉中論「仁」的部分，說明何謂陳澧著力強調之「義理」。

《論語》最重仁字。編《論語》者，以「孝弟為仁之本」為言「仁」之第一章，「巧言令色，鮮矣仁」為言「仁」之第二章。他如「克己復禮」、「出門如見大賓」，皆遠在其後；且「孝悌」、「巧言」二章，以有子之言在前，孔子之言在後，尤必有故矣。蓋「克己復禮」、「出門如見大賓」，惟顏淵、仲弓，乃能請事斯語。若為人孝悌、不巧言令色，則智愚賢否，皆必由此道，而孝弟尤為至要，此其編次先後之意也。

此二章之後，則「弟子」章曰：「汎愛眾，而親仁。」孔子於子路、冉有、公西華，皆曰「不知其仁」；於令尹子文、陳蚊子、皆曰「焉得仁」；而教弟子，則曰「親仁」。弟子安所得仁者而親之乎？惟先有「孝弟」、「巧言」二章在前，則「親仁」之「仁」不煩言而解，蓋即「孝弟」不「巧、令」之人耳。……以此見《論語》之言仁，至平至實，而深歎其編次之善也。⁸³

本段主要有兩個重點：一、「仁」在《論語》中出現篇章順序別有深意。二、《論語》之「仁」提示的為人處事之道在「孝弟」與「誠」，「誠」在於不巧不令。又在後文中重申朱子之《大學》八德目條「為人孝弟，賢賢易色，事君致身，朋友有信，五倫之事備矣。時習學文，格物致知也。忠信，不巧言令色，誠意正心也。……」⁸⁴陳澧的著述以《漢儒通義》、《學思錄》為劃界，前期主要是考據為主，後期則力圖融合考據與義理。以下附上陳澧著作年表。

【表四】陳澧著作年表⁸⁵

年齡	著作名	撰作時間	著作更迭	大事紀
25 歲-39 歲	《漢書地理志水道圖說》	道光十四年甲午 (1834) - 咸豐三年癸丑 (1853)		
26 歲	《三統術詳說》 ⁸⁶	道光十五年乙未 (1835) -	至光緒八年 (1882) 仍未寫定，收入《東塾遺書》	
28-31 歲	《切韻考》	道光十七年丁酉	1842 年作切韻	1840-1842

⁸³ [清] 陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁 20。

⁸⁴ [清] 陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁 21。

⁸⁵ 本表參考汪宗衍：《陳東塾先生年譜》與黃國聲：《東塾先生年譜簡編》編製而成。

⁸⁶ 據汪宗衍《陳東塾先生年譜》按語：「此書無撰作年月可考，當是讀《漢書》與治天文算術時作，故編於此。」見氏著：《陳東塾（澧）先生年譜》，頁 20。

		(1837)-道光二十二年壬寅(1842)	考自序	鴉片戰爭
29-31 歲	《說文聲統》	道光十八年戊戌(1838)-道光二十年庚子(1840)	道光二十年(1840)寫定更名為《說文聲表》	1840-1842 鴉片戰爭
34 歲	《等韻通自序》	道光二十三年癸卯(1843)		
34 歲	《唐宋歌詞新譜序》	道光二十三年癸卯(1843)		
35-36 歲	《穀梁春秋條例》	道光二十五年乙巳(1845)	道光二十六年丙午(1846)輟	
37-39 歲	《漢書地理志水道圖說》	道光二十六年丙午(1846)-道光二十八年戊申(1848)	道光二十八年(1848)自序	
38 歲	《水經注西南諸水考》	道光二十七年丁未(1847)		
38 歲	《考正胡氏禹貢圖自序》	道光二十七年丁未(1847)	刻成於同治二年(1863)	
40 歲	刻《東塾類稿》	道光二十九年己酉(1849)		
40 歲	改訂《公孫龍子注》	道光二十九年己酉(1849)	道光三十年庚戌(1850)又改訂之	
42 歲	《初學編·音學》	咸豐元年辛亥(1851)		1851-1864 太平天國起事
44 歲	《說文聲表序》	咸豐三年癸丑(1853)	改《說文聲表》為《說文聲類譜》	
45 歲	《漢儒通義》七卷	咸豐四年甲寅(1854)-咸豐六年丙辰(1856)		
46 歲	《毛本梁書校議》	咸豐五年乙卯(1855)		
47 歲	《番禺縣志》	咸豐六年丙辰(1856)		
48 歲	《聲律通考》	咸豐七年丁巳(1857)	原名為《燕樂考原箋》	1857-1860 英法聯軍

48 歲	《弧三角平視法》	咸豐七年丁巳（1857）		
49-73 歲	《學思錄》	咸豐八年戊午（1858） - 光緒七年壬午（1882）	1. 光緒元年乙亥（1875），陳澧 66 歲，劉熙載勸刊刻《東塾讀書記》先成者，後成者將來為續編 2. 光緒六年庚辰（1880）《東塾讀書記》刻成九卷	1860 天津條約
50 歲	《朱子語類日鈔》 《孝經紀事引》	咸豐十一年辛酉（1861）	《朱子語類日鈔》原名《朱子勸學語》	
58 歲	《申范》 《琴律譜》	同治六年丁卯（1867）		
73 歲	《東塾雜俎》	（陳澧卒）光緒八年壬午（1882）	兒子與門人編錄《讀書記》未成部分	

第三節 陳澧的治學精神

潘重規先生曾歸納陳澧的治學精神有三：務實、求真、貴通。「務實」表現在每日讀書、勤作筆記、循序漸進；「求真」顯露於學不輕信、不妄疑、考之求之而不輕視古人；「貴通」則是指學通漢、宋，不蔽於門戶。⁸⁷誠然，陳澧相當看重研究學問的工夫，尤其「讀書」為陳澧所提倡者。張素卿更認為陳澧提倡「讀經書」，回歸經典本文並尋繹義理、溝通古今，顯示出閱讀的關鍵性，足以引出更多經典詮釋的問題。⁸⁸純就陳澧的治學精神言之，不外「實學」與「實行」。「實學」與「實行」相輔相成，簡單來說，「實學」是將學術立基於考據驗證之上，言語有物，不空談妄論；「實行」是學不間斷、行止合於儒者道德準則，能實踐所學致用於世。陳澧在治學上，內在的思考與外在的實踐兼重。其重視治學的緣由在期許讀書人能夠定心、耐煩、讀書，心定而後能治國。這與《中庸》所

⁸⁷ 潘重規：〈東塾先生之治學精神〉，《民主評論》第 5 卷第 32 期（1954 年 12 月），頁 57-59。在溝通漢宋方面，高明先生以為陳澧乃集鄭君、朱子之大成者，見氏著：〈東塾學記〉，《華岡學報》第 3 期（1966 年 12 月），頁 157。其文曰：「讀東塾書，始知鄭君亦長於義理，而朱子卒未可輕議也。於是好東塾書益焉。」

⁸⁸ 張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，《中國哲學》第 24 輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年 4 月），頁 672-673。

言：「定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」是一樣的精神。

「實學」首重在讀書，所讀之書以經為主，必須先專治一經，而後有所旁涉。「專經」是陳澧治學當中很重要的一個觀念，陳澧認為「博學於文，當先習一藝，《韓詩外傳》曰：『好一則博，多好則雜也，非博也。』」⁸⁹、「為學以經學為主，經學必專習一經，自古以來，經師未有不專習一經者也。」⁹⁰、「士人讀書，當以《學記》為法，以《孝經》、《論語》為根本，各習一藝而博通之，求其有益於身，有用於世。」⁹¹這些說法都根源於「博而後專」的觀念，因為天下之書不可能遍讀，先耕耘一部經書，深化該經當中的內涵、熟讀注疏，並融會貫通之後，自然就能夠「博通」。所以陳澧才說：「有專門而有博學，無專門則涉獵而已矣，豈博也哉？」⁹²以經為主，輔以史、子、集，這段話是陳澧讀書三十年所歸納出來的讀書法門⁹³，以「經」為主的為學架構，更支撐「心性」的修養。陳澧以為：

為學以治經為本，治經以注疏為先。疏雖近煩，而學者讀之，正可藥其不耐煩之病。故余告學者，總以圈點注疏為功課，此即治心之法，此即求放心也。學問與心性，合而為一者也。道學家不喜讀注疏，正是不耐煩之病。不耐煩，更說甚心性！⁹⁴

讀書要求「專」、求「通」，還要能「治心」。陳澧曾引用司馬光之語：「君子從學貫於博，求道貴於要。道之要，在治方寸之地而已。」、「學者，所以求治心也。學雖多而心不治，安以學為？」⁹⁵要人「以司馬溫公之學為學」⁹⁶，為學首要之處在「治心」，「治心」所指為收束精神、時時謹慎，不稍怠慢，簡單的說就是要耐煩。

據此，陳澧藉朱熹之例，強調「讀書」、「讀書之次第」、「讀書之法」三者的重要性。對於讀書，朱熹《甲寅行宮便殿奏劄》：「為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。欲窮天下之理，而不即經訓史冊以求之，則是正牆面而立爾。此窮理所以必在乎讀書也。」、《答劉定夫書》：「……最怕人說學不在讀書。不務佔畢，不專口耳，下稍說得張皇，都無收拾，只是一場大脫空，直是

⁸⁹ 〔清〕陳澧：〈菊坡精舍記〉，《東塾集》卷二，《陳澧集》壹，頁96。

⁹⁰ 〔清〕陳澧：〈菊坡精舍講稿〉，《東塾集外文》卷一，《陳澧集》壹，頁320。

⁹¹ 〔清〕陳澧：〈學思自記〉十五，《陳澧集》貳，頁759。

⁹² 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁644。

⁹³ 「甲部則注疏，朱子《四書》、《說文》、《廣韻》。乙部則正史、《通鑑》。丙部則周末諸子、宋五子、陸象山；本朝顧亭林、陸清獻。丁部則《文選》、李、杜、韓、蘇集。此外雖濶覽，不敢雜也。四部書以甲部為主。」見〔清〕陳澧：〈默記〉，《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第2卷第3期（1932年6月），頁171。

⁹⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁536。

⁹⁵ 此三段引文分別出自司馬光：〈中和論〉、《迂書學要》。轉引自〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》，頁572。

⁹⁶ 〔清〕陳澧，楊壽昌整理：〈學思·北宋名臣言行錄「司馬光」〉，《陳蘭甫先生（澧）筆記遺稿》，《嶺南學報》第五卷第三、四期（1936年12月），頁16。

可惡！」⁹⁷不讀書，不僅所知可能有誤，傳達與人更可能全是空言，即不能踏實，強調讀書要先對知識有正確的認識，其後則按照次第進行⁹⁸，取切近於身心的部分讀之。其三，不可不知讀書之法。朱熹云：「蓋讀書之法，須是從頭至尾，逐句玩味。看上字時，如不知有下字；看前句時，如不知有後句。看得都通透了，又卻從頭看此一段，令其首尾通貫，然方其看此段時，亦不知有後段也。如此漸進，庶幾心與理會，自然浹洽，非惟會得聖賢言語意脈不差，且是自己分上身心義理，日漸純熟。」⁹⁹是要人讀書下苦工夫，從頭到尾將書讀得通徹，體會聖賢語意脈絡後轉而返歸己身，將聖人文字做立身處世之方向。

讀書能治心，治心該括修身，因此陳澧才說「超然特立，我讀我書，我修我行而已矣。」¹⁰⁰讀書並非只是追求外在的功名利祿。陳澧不斷強調的讀書，更具有提升心性、成就自我德行的意義。陳澧的「實學」呈現在心性之學、考據之學兩面，這兩個面向雖分別屬於宋學、漢學領域的治學方式與目標，其差異卻在陳澧的學說系統當中毫無齟齬互相融通，「心性之學」轉化為「專注」、「專一」、「專經」，而成為成就「考據之學」、實現「考據之學」的基本工夫。然而兩者並非有一先後次第，而是相即、相輔、相成。透過讀書鍛鍊心智，便是心性修養的工夫，而心性修養又能使人耐煩、進而對事理進行深入的探究。兩者可形成一良性循環，日益精進。

讀書能夠耐煩，從心上鍛鍊，便是「務實」。而從事「實學」為的是要將所學加以實踐，也就是「實行」。「實行」的意義其一在於仿效古人之行；其二在實踐義理於日常生活之中。

陳澧曾言：「學之為言效也，效古人，則當時時心目中常以古人自待，視此身即是古人，有一不合於古人者，即毅然不為；有可合於古人者，即毅然言之。否則不得謂之效，不得謂之學。」¹⁰¹以「學」為「效」，仿效古人之言行舉止，正所謂「學漢儒之學必當學漢儒之行」。¹⁰²陳澧亦引用朱熹注《論語·學而》：「學之為言效也，後覺者必效先覺之所為。」¹⁰³為何要學古人之行？一方面因陳澧認為上古聖人，生而知道，後人仿效聖人之行，殷沿襲夏禮，周又沿襲殷禮，六經既是聖人所留下傳世，眾人便依經書中之言仿效之。而仿效的內涵為何？何以學漢儒之學必當學漢儒之行？漢儒之行，陳澧特指東漢儒生，《後漢紀》記載許多東漢時人事跡，如：鄧禹『篤行淳儒，事母至孝』、祭尊『少好經書，家富給，而遵恭儉，廉約小心，克己奉公』、寇恂『經明行修，為汝南太守，修鄉校，

⁹⁷ [清]陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁310。

⁹⁸ 見朱熹〈答江德功書〉：「若要讀書，即且讀《語》、《孟》、《詩》、《書》之屬，就平易明白有事跡可按據處，看取道理體面，涵養德行本原。」轉引自[清]陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁311。

⁹⁹ 此文為朱熹〈答滕得粹書〉，轉引自[清]陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁311。

¹⁰⁰ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁384。

¹⁰¹ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁358。

¹⁰² [清]陳澧：《東塾雜俎》卷二，《陳澧集》貳，頁449。

¹⁰³ 轉引自[清]陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁18。

教生徒』、李忠『好禮修整』、朱祐『爲人質直，尙儒學』……等。這些人在陳澧看來，皆爲德行經學純篤者。他們的行爲舉止皆符合「禮」與「德」。因此，仿效漢儒之行，就是要能夠學期他們的「守禮」。「禮」出自於經書，是社會規範、行事準則，也是安身立命之標竿。

將「禮」的規範內化、表現於外就是陳澧提倡的「實行」，亦是陳澧倡論的「義理」內涵。陳澧提倡義理的原因在於「今人只講訓詁考據而不求其義理，遂至終年讀許多書而做人辦事全無長進，此真與不讀書等耳。此風氣極宜挽回也。」¹⁰⁴錢穆先生以爲，陳澧之學術重點在於：論漢學之流弊以及新學風的提倡，認爲東塾「有意挽風氣，砥流俗，而又往往不願顯爲諍駁，以開門戶意氣無謂之爭。」¹⁰⁵正因如此，學而後行的脈絡如實地呈現了出來。

如前所述，「實學」與「實行」相互補充的概念是奠基知識分子良好政治施作重要的基礎。陳澧的治學精神發揮在「實在」以及「實踐」的可行性上，這意味著，他相信經書上的聖人之言，並認爲唯有「如實」地閱讀這些經書、吸納經書中的聖人文字、肯下紮實的基本工夫，言行舉止就能夠「依實」地順著這些聖人箴言呈現。

這樣的治學精神，用意在培養國家的政治、學術人才。陳澧認爲，國家之治道在於學術之昌盛，學術能昌，人才便能出，讀書是工夫，也是達致治道的不二法門。政治與學術之間的模稜與差異陳澧並未提出，也就是說陳澧並不認爲，學術之追求與政治之實踐互相有別，尤其在清末政治失利之時，陳澧依然抱持著扎實讀書，必有能人志士能貢獻於政治施用，爲的是希望在這個積弱不振的大環境下還能夠登高一呼，奮起眾人。然而，在時代巨變的洪流之下，這樣的看法因西方的進入，中國無力奮起的情況下日漸薄弱。文化、思想迥然不同的西方大蠱進入中國時，清代的考據訓詁之學已經呈現出弊端。陳澧看見了弊端，因而提出了在當時學界浮現的呼聲：弭合漢、宋，不分門戶。

¹⁰⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 358。

¹⁰⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史》（二）（北京：九州出版社，2011 年 1 月），頁 667。

第三章 陳澧對「漢學」與「宋學」的觀察

第一節 清代漢學的理解與反省

劉師培（申叔，1884-1919）曾云：

古無漢學之名，漢學之名始於近代，或以篤信好古該漢學之範圍。然治漢學者未必盡用漢儒之說，即用漢儒之說，亦未必用以治漢儒所治之書。是則所謂漢學者，不過用漢儒之訓詁以說經，及用漢儒注書之條以治群書耳。故所學即以漢學標名。¹

此段文字為漢學立一簡潔定義。何謂漢學？乃起於清代儒者以訓詁說經、以漢儒注書方式詮釋經典，後及於考據典章制度、天文地理的學術團體，統名為「漢學」。然而實際上，梁啟超（卓如，一字任甫，1873-1929）認為真正以漢學為宗，僅有惠氏一派：

清代學術，論者多稱為「漢學」；其實前此顧、黃、王、顏諸家所治，並非「漢學」，後此戴、段、二王諸家所治，亦並非「漢學」，其「純粹的漢學」，則惠氏一派，洵足當之矣。²

此論與劉師培之說不同，在於劉氏將「漢學」統括了清代學術，而梁氏認為「漢學」僅限於惠氏的學術，並不能統括清代學術之完整樣貌。事實上，以「漢學」概括清代學術，是因清代儒學治學方式師承漢代經師樸實考據學風，恪守「讀九經自考文始，考文自知音始」的原則，以「訓詁明而義理明」為共同價值取向。雖因各地區學者治經的方式不同，分出吳派、皖派等派別，但殊途同歸³，「漢學」雖失之太簡，但在清儒眼中，卻仍能夠代表當時學術的概貌。

漢學發展至晚清，章炳麟（枚叔，號太炎，1869-1936）評道：「始為漢學者，盡瘁以善其事，收效不過參之一。後之為漢學者，轉趣奇邪，禍乃流於人民種姓……。」⁴章炳麟此文討論的「漢學末流」雖是指治《公羊》的學者，但已看出後期漢學已與前期漢學漸趨異途。

陳澧生於廣東，廣東為明儒陳獻章（公甫，1428-1500）故鄉，理學氛圍濃厚，直至阮元（伯元，1764-1849）調任兩廣總督（嘉慶二十二年，1817年），

¹ 劉師培：〈近代漢學變遷論〉，《清儒得失論》（北京：中國人民大學出版社，2009年11月），頁271。該文原載於《國粹學報》第31期（1907年7月），又見於《廣益叢報》第170號，收入《留申叔先生遺書》之《左龔外集》卷九。

² 梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年1月二版），頁55。

³ 參考汪學群：《中國儒學史（清代卷）》（北京：北京大學出版社，2011年6月），頁275、287。亦有學者認為：「從概念上看，兩者（考據學與漢學）內容多有重疊，卻不完全等同。考據學一般側重於方法特徵，漢學內涵則較寬泛，它雖以考據學為基礎，卻不限於「方法」，而包含價值取向和治學範疇。清代考據學之所以遠逾前代，是與漢學話語的形成、盛行分不開的。」羅檢秋：〈晚清漢學傳統之演變〉，《天津社會科學》第1期（2005年），頁140。

⁴ 章炳麟：〈漢學論〉，《清代學問的門徑》（北京：中華書局，2009年11月），頁289。

建學海堂書院於廣州後，兼治漢、宋，影響廣州學術至深。⁵受當時學術氛圍影響，陳澧最初接觸之學為漢學，對清代漢學有深刻認識與反省。

陳澧深諳清代漢學之流衍，對乾嘉學術之中流「惠、戴」之學更有所評斷。以下分析陳澧對惠棟、戴震、阮元以及其他清代諸儒的看法，並述及清末漢學流弊，以了解陳澧之漢學觀。

一、評惠棟之學

惠氏自祖父周惕（元龍，?-?）傳於其父士奇（天牧，1671-1741），再傳惠棟（定宇，1697-1758），三世傳經。惠士奇論《周禮》云：

《禮經》出於屋壁，多古字古音，經之義存乎訓，識字審音乃知其義，故古訓不可改也。康成注經皆從古讀，蓋字有音義相近而偽者，故讀從之，後世不學，遂謂康成好改字，豈其然乎？……康成《三禮》，何休《公羊》，多引漢法，以其去古未遠。……夫漢遠於周，而唐又遠於漢，宜其說之不能盡通也。況宋以後乎？周、秦諸子，其文雖不盡雅馴，然皆可引為《禮經》之證，以其近古也。⁶

梁啟超標舉惠氏論學「專以『古今』為『是非』之標準。」⁷，重視漢儒經說，立場鮮明。錢穆（賓四，1895-1990）亦描述惠學：「所謂守古訓、尊師傳、守家法，而漢學之壁壘遂定。其弟子同余蕭客（仲林，1732-1778）、江聲（鯨濤、叔雲，1721-1799）諸人先後羽翼之，流風所被，海內人士無不重通經，通經無不知信古，其端自惠氏發之，而於是有『蘇州學派』之稱。」⁸「蘇州學派」又稱為「吳派」，尊漢訓遂為惠氏之學的宗旨。

惠氏之學引領復古學風，陳澧對此多所肯定：

惠定宇生當本朝盛時，學術正趨淵博，承兩世之經學盛名之後，首倡古學，以一諸生，著書數卷，遂開百年風氣，真豪傑也。⁹

惠氏的治學態度，開清代通經風氣，對於經學研究甚有貢獻，陳澧以豪傑譽之。然而就惠氏尊漢的治學宗旨與學術內涵，陳澧並非全然認同，尤其針對惠氏學說偏狹之處，多有批判：

⁵ 參考李緒柏：《清代嶺南大儒—陳澧》（廣東：廣東人民出版社，2009年12月），頁38-40。

⁶ 〔清〕江藩：《漢學師承記》（臺北：廣文書局，1977年7月再版），頁26。另朱維錚亦曾分析嶺南地區的學術云：「嶺南學術重有起色，轉捩點應說是阮元督粵。阮元是揚州派學者，但官運亨通，以翰林起家，屢任學政、巡撫、總督，五十三歲調兩廣總督，一任九年，其間六署巡撫。……他在廣州創辦學海堂，編刻《學海堂經解》（即《皇清經解》），重修《廣東通志》等，對於晚清的嶺南學術發展起了推動作用。他注意識拔本地人才，學海堂初期聘用的學長曾釗、林伯桐等，都是他訪知的地方學者。……揚州學派原已出現經史諸子並重漢兼容異說的取向，阮元又特別提倡消除門戶之見，而且注意西學入華史，這也給嶺南學人留下深刻印象。」見朱維錚：〈導言〉，《東塾讀書記（外一種）》（香港：三聯書店，1998年7月），頁2。

⁷ 梁啟超：《清代學術概論》，頁52。

⁸ 錢穆：《中國近三百年學術史（一）》（北京：九州出版社，2011年1月），頁346-347。

⁹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁650。

本朝諸儒倡明漢學者，自惠定宇始，然其所得者，漢學之最不好處。¹⁰

所謂「最不好處」，一在「有學無識」：

惠定宇之講明堂也，以宋人說先天，我說後天，又以明堂助成之，可與宋人角立矣。不知宋之先天圖，乃宋學之大病，而乃與之角勝，已愚矣。乃又傳會於明堂，而以為大道，且因捨康成而尊蔡伯喈（蔡邕，字伯喈，132-192），可謂偵矣。有學無識，故至於此。¹¹

惠定宇《明堂大道錄》論八卦方位及明堂，其意欲與宋儒《先天圖》匹敵耳。其實大道何在乎此。¹²

言惠棟「有學無識」，下語頗重。《明堂大道錄》為惠棟考證經學之代表作。「明堂」為古代帝王施行政教之處，舉凡祭祀、朝會、選士、教學、養老都在內舉行，惠棟據盧植（子幹，？-192）《禮記注》及兩漢資料，考出「明堂」即是「太廟」。¹³其纂輯六經之文以考究制度之方法，對清代學術影響深遠，陳澧所褒者在此。然而，陳澧尊鄭，惠氏捨鄭玄之說，與陳澧立場不同。故陳澧云：「本朝諸儒，惠定宇始講漢學。夫漢學誠是也，而講易漢學則非也。」¹⁴惠氏一門專治易學；學有顛門，然而陳澧卻不表認同，這就牽涉到所謂「最不好處」之第二點—「好改經字」。

在陳澧之前，阮元已批評惠氏好隨意改經字：

惠棟改字，多有似是而非者。蓋經典相沿已久之本，無庸突為擅易。況師說不同，他書之引用，未便據以改久沿之本也。¹⁵

陳澧點出具體例證，認為：

惠定宇《易》學，傾動一世。平心而論，所撰《易漢學》有存古之功。孟氏京氏雖入於術數，然自是古學，學者所當知也。所撰《周易述》淵博古雅，其改明夷六五之箕子為其子，而讀為亥子，則大謬也。《漢書·儒林傳》云：「趙賓以為『箕子《明夷》，陰陽氣無箕子；箕子者，萬物方莖滋也。』云受孟喜，喜為名之。此趙賓謂『箕子』二字為『莖滋』二字之誤也。然則趙賓所見之《易經》，本是箕子二字矣。」虞仲翔云：「箕子，紂諸父；五《乾》天位，今化為《坤》，箕子之象。」仲翔世傳孟氏《易》，而不從「莖滋」之說，可見孟氏《易》不作莖滋矣。惠氏最尊虞氏，何以於此獨不從虞氏乎？然使惠氏竟從趙賓改經文為「莖滋」，猶為有所依據；

¹⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 359。

¹¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 362。

¹² 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 649。

¹³ 關於明堂介紹，參考王壽南主編：《中國歷代思想家（十六）》（臺北：臺灣商務印書館，1999年8月再版），頁 122。

¹⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 675。

¹⁵ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 649。

乃改爲「其子」而讀爲「亥子」，則并非從趙賓矣。惠氏自爲疏云：「蜀才從古文作『其子』，今從之。」又云：「施讎讀其爲『箕』。趙賓以爲『其子』者，萬物方荄滋也。」又云：「漢宣帝以喜爲改師法，不用爲博士，中梁丘賀之讚也；班固不通《易》，其作喜傳，用讎、賀之單詞，皆非實錄。」澧案：孟氏《易》乃今文，非古文。惠氏尊信孟氏，何以不從今文而從古文乎？謂施讎讀其爲『箕』，此語見於何書？趙賓以爲「箕子者，萬物方荄滋。」惠氏則云：「趙賓以爲其子者，萬物方荄滋。」又見於何書？若趙賓云陰陽氣無其子，其子者，萬物方荄滋，則《鼎》初六「得妾以其子」。趙賓何不改爲「得妾以荄滋」？《中孚》九二：「鳴鶴在陰，其子和之」何不改爲「荄滋和之」乎？謂梁丘賀譖孟喜，尤臆度之語。謂班固「用讎、賀之單詞，皆非實錄」，惠氏用何人之詞爲實錄乎？趙賓謂「陰陽氣無箕子」乃其巧慧之語，然陰陽氣何以有帝乙，何以有高宗乎？惠氏謂「五爲天位，箕子臣也，而當君位，乖於《易》例，逆孰大焉？」此欲以大言杜人之口耳。如此說，何以處虞氏乎！且《坤》六五「黃裳元吉」惠氏注云：「降二承乾君位可降乎？」顧亭林〈與友人論易書〉駁凡五必爲王者之說甚詳，文多不錄。惠氏好改經字，此則改經并改史，而自伸其說，卒之乖舛疊見，豈能掩盡天下之目哉。¹⁶

本段文字主要在說明：惠氏改《明夷》卦「箕子」爲「其子」，且讀爲「亥子」，既不合於漢代虞仲翔之說，又非從趙賓之說，可謂毫無依據。陳澧以此抨擊惠氏改經，已失漢代師法家法篤實之風，又云：

江氏（江艮庭）好改經字，乃惠定宇之派。雖云好古，而適足以爲病也。¹⁷

陳澧認同惠棟存古的貢獻，但不認同其注書改字的方式。在褒貶之間，已透顯陳澧所認可的漢學並非惠氏一派。「最不好處」其三爲「零碎經學」：

今人多零碎經學而未嘗看注疏一部者，……此等風氣，蓋由《九經古義》、《經義述聞》而起。¹⁸

《九經古義》共十六卷，分論《周易》、《尚書》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮經》、《公羊》、《穀梁》、《論語》九經之古義，其旨在「至於讀古人之書，先當通古文之字，庶明其文字而義理可以漸求。」¹⁹。陳澧批評此書

¹⁶ 本段摘錄自〔清〕陳澧著，楊志剛編校：《東塾讀書記（外一種）》（香港：三聯書局，1998年7月），頁80。本段黃國聲主編之《陳澧集》未收入。兩書參考的刻書版本並無不同，皆採用清代光緒年間廣州刻本（十五卷本），以及光緒十八年門人廖廷相編成之版本（十六卷本），並參考其他諸多版本（如中大圖書館手抄本、掃葉山房石印本、四庫備要鉛印本等）相互比對而成，《陳澧集》未收錄此段，原因可能是無意遺漏。在此說明，讀者可自行參看比較。

¹⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷五，《陳澧集》貳，頁96。

¹⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁363。

¹⁹ 〔清〕惠棟著，紀昀編纂：〈九經古義序〉，《九經古義》，《文淵閣四庫全書經部七》，

「零碎」，或可由徐復觀（1904-1982）〈有關思想史的若干問題〉一文找到一些解釋：「我們所讀的古人的書，積字成句，應由各字以通一句之義；積句成章，應由各句以通一章之義；積章成書，應由各章以通一書之義。這是由局部以累積到全體的工作。在這部工作中，用得上清人的所謂訓詁考據之學。但我們應知道，不通過局部，固然不能了解全體；但這種了解，只是起碼的了解。要作進一步的了解，更須反轉來，由全體來確定局部的意義。」²⁰徐復觀認為，對字義的解釋與歸納，只是義理研究的第一步，真正的義理，還要透過「抽象的能力」，掌握出字義之外的思維活動，意義才能夠顯豁出來。

惠棟堅持以「經之義存乎訓，識字審音乃知其義，是故古訓不可改也，經師不可廢也。」²¹以古訓解字義，本無太大問題，但僅止於解釋字義，容易流於碎義，亦即分別知道字義，卻不能夠貫通大意，因此陳澧才說：

有真漢學，有假漢學，亦猶有真道學、假道學也。要識真漢學，須讀鄭君書；要識假漢學，讀近人書如惠氏之類。²²

陳澧認同惠氏考據實證之功，然惠氏之功僅在「述」而不在「創」，加上惠學「盲從、褊狹、好排斥異己」²³、「好改字」、「零碎經學」，陳澧深有反省。不過，惠棟學術之貢獻，正在於其「述古」之功以及奠定了「漢學」研究基礎，陳澧批評有其立場，後學實不應忽視其學術價值。

二、論戴震之學

戴震（東原，一字慎修，1724-1777）為乾嘉時期著名學者，其學說影響清代甚鉅，治學包括經學、天文、水地、律算、名物、音韻²⁴，更建立義理體系，其《孟子字義疏證》、《原善》、《緒言》等皆為闡發思想之作，錢穆云：「東原言義理者有三疏：一、《原善》，二、《緒言》，三、《孟子字義疏證》。」²⁵言之有據。

戴震早年學說宗江永（慎修，1681-1762），主張「字義明而義理明」²⁶，認

頁 4-5。

²⁰ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，2002年9月），頁 113。

²¹ 〔清〕惠棟著，紀昀編纂：〈九經古義原序〉，《九經古義》，《文淵閣四庫全書經部七》，頁 1。

²² 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 362。

²³ 此梁啟超語。見梁氏：《清代學術概論》，頁 55。

²⁴ 與天文、水地、算學、名物、音韻相關著作有《續天文略》、《水地記》、《策算》、《算學初稿四種》、《句股割圓記》、《九章算經訂訛補圖》、《五經算術考證》、《考工記圖》、《聲韻考》、《聲類表》等，詳見楊應芹、諸偉奇編：《戴震全書修訂本》（安徽：黃山書社，2010年5月）。

²⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史（一）》，頁 350。

²⁶ 〈與是仲明書〉：「經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者字也，由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。……從友人假《十三經注疏》讀之，則知一字之義，當貫群經、本六書，然後為定。」，見〔清〕戴震：〈與是仲明書〉，《戴震全書》第陸冊，頁 368。

爲以「漢儒得其制數」、「宋儒得其義理」，並舉漢、宋儒²⁷，晚年始有攻宋之論，約言之，略舉數端，一以宋儒「以意見爲理」²⁸、「恃胸臆爲斷」²⁹；二以宋儒「出入於老、釋，雜乎老、釋之言以爲言」³⁰；三以宋儒解釋「性」，區分「氣質之性」、「心知之性」爲不當。³¹《孟子字義疏證》一書，雖對《孟子》當中許多理學字詞的闡釋，但綜觀全書，用意所在是對「宋儒雜於老、釋」的質疑，並對宋儒許多理學解釋提出批判。陳澧素來反對門戶之見，認爲戴震欲奪朱子之席代之，其云：

澧謂：東原若不詆毀程、朱子，真大儒也。惜乎一念之差，欲並奪朱子之席耳。³²

又云：

戴東原始攻宋學。夫宋學誠可議也；而盡以爲不然，則非也。《黃氏日抄》於周、程、朱皆不苟同，而與戴氏之攻宋儒迥異。黃氏之心公，戴氏之心私，有奪席之意耳。³³

戴震奪席之意，姚鼐（姬傳，1731-1815）已明言³⁴，陳澧深諳戴震尊宋至詆宋的學術轉折³⁵，雖尊崇戴震的考據研究成果³⁶，戴震在義理的取捨上態度尚稱持平³⁷，但對戴震貶宋立場有所不滿，甚至於發此言論：「惠、戴皆攻詆宋儒，戴顯言之，惠不顯言耳。惠氏甚深沉，戴氏鋒芒盛耳。戴氏頗疏通，亦勝惠氏，總之，

²⁷ 〈與方希原書〉：「聖人之道在六經，漢儒得其制數，失其義理；宋儒得其義理，失其制數。」見〔清〕戴震：〈與方希原書〉，《戴震全書》第陸冊，頁 375。

²⁸ 〔清〕戴震：《孟子字義疏證（上）》，《戴震全書》第陸冊，頁 153。

²⁹ 〔清〕戴震：〈與某書〉，《戴震全書》第陸冊，頁 478。

³⁰ 〔清〕戴震：《孟子字義疏證（上）》，《戴震全書》第陸冊，頁 158-159、162-163。

³¹ 戴震認爲「人之血氣心知，原於天地之化者也。有血氣，則所資以養其血氣者，聲、色、臭、味是也。有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣、有朋友；五者之倫，相親相治，則隨感而應爲喜、怒、哀、樂。…」見氏著：《孟子字義疏證（上）》，《戴震全書》第陸冊，頁 191-192。

³² 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 651。

³³ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 675。

³⁴ 姚曰：「戴東原言考證豈不佳，而欲言義理以奪洛、閩之席，可謂愚妄不自量之甚矣！」〔清〕姚鼐：〈與陳碩士書〉，《惜抱軒尺牘》卷六。

³⁵ 陳澧曾說過：「東原之學出於江慎修。江氏之學不分漢、宋，故戴氏早年之學亦不分漢、宋。至四十七歲，猶尊仰宋儒，其後乃攻宋儒耳。」，見氏著：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 652。

³⁶ 文云：「《考工記》注疏多誤，且有圖而佚之。（下注：『鳧氏爲鍾』注云：『凡言閒者，亦爲從篆以介之。』疏云：『卽所圖者是也。』注又云：『鼓外二，鉦外一。』疏云：『據上所圖，鼓外有銑閒。』，『匠人爲溝洫。』，『九夫爲井』云云，疏云：『此圖略舉一成於一角，以三隅反之，一同可見矣。』是注疏本有圖也。）戴東原復爲之圖，有草創之功。阮文達、程易疇治之益精，爲古人所不及。」，見《東塾讀書記》卷七，《陳澧集》貳，頁 137。

³⁷ 「戴東原《詩經補注》云：「〈卷耳〉，感念於君子行邁之憂勞而作也。」此從朱傳之說，不從序說。平心論之，序說雖古義，而朱說尤通，故戴氏從之也。……戴氏云：「陟山，謂君子行邁所陟也。酌酒，願君子且酌以解其憂也。」此實勝朱傳之說，不拘守毛鄭，亦不拘守朱傳，戴氏之學可謂無偏黨矣。」，見《東塾讀書記》卷六，《陳澧集》貳，頁 119-120。

二人皆非光明磊落之君子也，本朝學術，壞於此二人。」³⁸聲氣之厲，於此可見。嚴格來說，陳澧並不認為戴震學術為「漢學」，其言曰：

近有蔣琦齡（申甫，1816-1875）者，作〈鄭小谷墓誌〉，力詆漢學，其語云：「當時執牛耳之戴震東原氏，則已悔於末路，謂所記不如義理之養心。姚鼐、程晉芳（魚門，1718-1784）、張海珊（鐵甫，一字越來，1782-1821）、劉開（方來，一字東明，1781-1821）之徒，各著論以挽其失。顧其末流愈汜濫不可收拾，猖狂而猝不可勝。」此門外漢語，戴氏非漢學也。³⁹

所謂「戴氏非漢學」，是指東原解《詩》，有不從毛詩、鄭玄，而據朱熹說法的情形，不採漢儒說，而採宋儒之說，在漢、宋間有所取捨，因此不能稱為嚴格意義上的「漢學」，以「漢學」稱戴氏之學，乃後來學者將惠氏、戴氏統名之的結果。⁴⁰陳澧不能認同戴震，除了戴震晚年分立門戶之見外，在治經方法，戴氏仍不能脫離考據訓詁的束縛⁴¹，戴震於學術上影響之鉅，誠如戴景賢所言：

東原文中著重強調「訓故」與「義理」之關係，從而深斥所謂「漢、宋經學，一主訓故，一主理義」之說。此一分辨，對於確立「考證學」於儒學中之地位，亦極具重要性。此點顯示吳、皖於當時考證學之一般風氣中，創建特殊之規範，使其傳承具有標識性之意義，……⁴²

確立「義理」與「訓詁」的分野，強化了考證學的地位，但如同余英時所說：「晚期的東原祇有比早期更尊重考證。一方面，義理固然是考證之源，而另一方面，名物訓詁又是證定義理是非的唯一標準。而且更重要的是，東原晚歲已斷無『宋儒得其義理』的觀點，所以他說的義理是指他自己由考覈而得的六經、孔、孟的義理。」⁴³此種「道問學」之學風所向，卻使後來的學術漸入歧途，愈趨繁瑣。陳澧一方面肯定戴震於考據方面的貢獻，一方面認為戴震學術帶出後世專注於考證之弊，因而「壞本朝學術」，使學術陷入追尋「不可究詰之名物制度」⁴⁴，而終至與現實脫離。

³⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 362。

³⁹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 661。

⁴⁰ 陳澧曰：「惠定宇提倡漢學，戴東原則不然。其《毛鄭詩考證》、《詩經補正》有不從毛、鄭而從朱子者。孔巽軒學於戴氏，其為《公羊通義》，亦多採宋儒之說。其後為經學者，不分惠、戴兩派，遂皆名為漢學耳。」，見《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 651。

⁴¹ 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，《故宮文獻》第二卷第四期（1971年9月），頁 6。

⁴² 戴景賢：《明清學術思想史論集（下編）》（香港：香港中文大學，2012年），頁 198。

⁴³ 余英時：《論戴震與章學誠—清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書，1996年11月），頁 143。

⁴⁴ 此語出自梁啟超：「考證學之研究方法雖甚精善，其研究範圍卻甚拘迂。就中成績最高者，為訓詁一科；然經數大師發明略盡，所餘者不過糟粕。其名物一科，考明堂，考燕寢，考弁服，考車制，原物今既不存，聚訟終末由決。典章制度一科，言喪服，言禘祫，言封建，言井田，在古代本世有損益變遷，及群書亦未由折衷通會。夫清學所以能奪明學之席而與之代興者，毋亦曰彼空而我實也；今紛紜於不可究詰之名物制度，則其為空也，與言心性者相去幾何？」，見梁啟超：《清代學術概論》，頁 114-115。

三、論高郵二王之學

高郵二王指王念孫（懷祖，1744-1832）與王引之（伯申，1766-1834），二人學術以訓詁見長，梁啟超《清代學術概論》云：

戴門後學，名家甚眾，而最能光大其業者，莫如金壇段玉裁、高郵王念孫，及其子引之。故世稱戴、段、二王焉。……念孫書最著者，曰《讀書雜誌》、《廣雅疏證》。引之書最著者，曰《經義述聞》、《經傳釋詞》。戴、段、二王之學，所以特異於惠派者，惠派治經，如不通歐語之人讀歐書，是譯人為神聖，漢儒則其譯人也，故信憑之不敢有所出入。戴派不然，對於譯人不輕信，必求原文之正確，然後即安。⁴⁵

由是可知二王所求者在於實事求是，大量引用經說以證訓詁是非的治學方法。陳澧認為二王之學於經典注疏方面的引證詳細廣博，面面俱到，曾云：

為王氏《述聞》之學者，必當讀注疏，一句不漏，一篇不紊，以注疏解經，使文從字順。其有不順，乃考羣經訓詁以易之。又必先博稽訓詁以待援引。若於《十三經注疏》隨手翻閱，偶有不妥，則為一說以易之，則非王氏之學者。⁴⁶

然而，陳澧雖同意王氏父子面面俱到的讀書方法，卻不甚認同其治學要領，且以為往往以駁古之解注為目標，陳澧認為此當造成學術風氣衰落，學者將以駁古儒、易新說為能事，陳澧說：

阮文達為《經義述聞序》云：「經自漢、晉及唐、宋，固全賴古儒解注之力。」澧謂：王氏此書，尤賴文達此語以救其弊。王氏專門訓詁，自出其說以易古儒解注。學者不善讀其書，遂以駁古儒、易新說為能事矣。且王氏所失亦多，特其引證詳博，文氣精銳，讀者每為所奪耳。⁴⁷

《儀禮鄭注句讀》序言「遙想其光氣」，若無此語，讀此書者安能知作者知用心如是乎？又如《經義述聞》，條條駁難古注疏，安知其讀注疏時非俯首折服而偶遇此不得於心者而後駁之乎？讀前人書隨其書之說而溺焉，則成流弊，而不知昔人著書原不如是也。⁴⁸

高郵王氏《述聞》之書善矣，學者則有辨。如《十三經注疏》，卷卷讀之，句句讀之，不紊不漏，其無疑者熟而復之；有疑然後考之，考之而有誤，然後駁之，然後自為說以易之。⁴⁹

⁴⁵ 引自錢穆：《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，1998年5月二版），頁289-290。

⁴⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁367。

⁴⁷ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁654。

⁴⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁361。

⁴⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁362-363。

高郵王氏《述聞》之最善者，如解「終風且暴」為「既風且暴」、「自土沮漆」為「自杜徂漆」是也。此誠為毛、鄭所不及知，可驚而可喜者。然使毛、鄭知之，則但曰「終，既也。」而已。但曰「土讀為杜，沮當為徂」而已。讀者不覺其可驚可喜矣。然則毛傳、鄭箋若出後人之手，皆可驚可喜者，奈何讀書不覺，而獨喜王氏《述聞》也。⁵⁰

陳澧所欲反省並不在王氏之解釋有無不妥，而是「駁斥」古人之注解的治學態度，學者易爲了尋找古人之缺，錙銖必較，久之遂只以駁古、自出新說爲業，經典中存古之意義與古籍注疏的地位與價值隨之漸沒。此亦容易造成急功好利的學術傾向，有害於學。

因此，陳澧每舉二王之說，必然指出其弊，諄諄告誡。深恐學者誤入歧途，忽略了經典最重要乃在義理之闡述。

四、論阮元之學

阮元在廣州成立學海堂書院，將考據學帶入廣東地區，陳澧曾兩度拜會阮元，對其人其說相當景仰。阮元的治學特色是訓詁、義理兼容並蓄，學術態度持平，撰〈性命古訓〉，羅列經典中之例證，說明「性」之古義。陳澧思想內涵承襲阮元，又受到阮元治學方法與學術態度的啓發，晚年留意宋人之學，著書闡明漢宋學可互相發明。阮元深釋漢學，特尊鄭玄、許慎，並且在浙江西湖立詁經精舍，奉祀鄭玄與許慎。⁵¹何佑森認爲，阮元總結了清代中葉漢學家主張，分別爲：

- (一) 奉祀許慎、鄭玄。
- (二) 經學是一切學問的根柢，而注疏是治經的唯一門徑，所謂治經必通訓詁。
- (三) 注疏有是有非，當實事求是，推明古訓，不必拘守疏不破注之例。⁵²

陳澧曾引阮元《十三經注疏目錄後記》之語云：

士人讀書，當從經學始。經學，當從注疏始。空疏之士，高明之徒，讀注疏不終卷而思臥者，是其不能潛心掣索，終身不知有聖賢諸儒經傳之學矣。至於注疏諸義，亦有是有非。我朝經學最盛，諸儒論之甚詳，是又在好學深思，實事求是之士，由注疏而推求尋覽之也。⁵³

可知阮元奠定了「經學」的門徑爲「注疏」、「訓詁」，其所集《皇清經解》，陳澧以爲「可直繼賈、孔義疏之後」⁵⁴，推崇備至。阮元雖爲漢學中堅，然而其

⁵⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁364。

⁵¹ 何佑森：〈清代中葉學術發展的趨勢〉，《清代學術思潮—何佑森先生學術論文集【下】》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年4月），頁304。

⁵² 何佑森：〈清代中葉學術發展的趨勢〉，《清代學術思潮—何佑森先生學術論文集【下】》，頁305。

⁵³ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁674。

⁵⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，379。

學開闊，不限一端，不薄宋儒，最爲陳澧所倡，其曰：

阮文達公〈經義述聞序〉云：「經自漢、晉以及唐、宋，固全賴古儒解注之力。」兼言宋，可見文達不薄宋儒也。⁵⁵

並認爲阮元深得朱子之意，可資之爲法：

阮文達公〈詩書古訓〉，采諸經及諸古書說詩之語，亦朱子集傳之意。⁵⁶

又云：

阮文達公云：「『文王在上』，乃宗祀明堂。指文王在天上，故曰『於昭于天』，非言初爲西伯在民上時也。傳箋皆非『文王陟降，在帝左右』。此言文王在明堂，陟則天上，降則庭止也。至于『在帝左右』，更是明言宗配上帝之事，豈有文王生前而謂其陟降在帝左右者乎？傳箋皆非。」（陳澧注：《大雅文王詩解》）澧案：宗祀明堂之說，朱子所未及。其以文王之神在天上，則文達之說與朱子同。如文達之講漢學，真可以爲法。此詩毛、鄭之說實非，朱子之說實是，若拘守毛、鄭而不論其是非，則漢學之病也。

⁵⁷

陳澧之學實已取阮元觀念，所謂「以文達之漢學爲法」，足見學術之宗主，取漢儒「義理」排比成冊，亦是師法阮元《性命古訓》研究法。⁵⁸欲取漢學、宋學兩家學者共讀之⁵⁹，並提倡阮元於訓詁中成就之義理⁶⁰，自此可見出陳澧的學術取向。

五、論晚清漢學流弊

晚清漢學，不無大家，然而整體而言，學術日衰，批評宋儒空言之說未息，然而訓詁、考據之學拘執迂濶，與現實脫離。錢基博（子泉，1887-1957）撰《古籍學要》云：「陳氏爲何而作《東塾讀書記》也？曰以救弊也。」⁶¹錢穆亦云：「東塾講學精神，在懲今之弊，且防後人之弊。今經學之弊已極，然若捨經學不講，則恐陸王復起，欲懲今弊且防後弊，則莫如勸人讀注疏。」⁶²此語深入陳澧學說宗旨，並指出陳澧之意在「心術」⁶³，欲轉移人心、整頓風俗，而能治世。

⁵⁵ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 653。

⁵⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷六，《陳澧集》貳，頁 117。

⁵⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷六，《陳澧集》貳，頁 119。

⁵⁸ 參考張舜徽：〈揚州學記第八〉，《清儒學記》，頁 298。

⁵⁹ 〔清〕陳澧：〈復王倬甫書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 162。

⁶⁰ 陳澧云：「戴東原著《孟子字義疏證》，程易田著《論學小記》，凌次仲著《復禮》，阮文達著《性命古訓》、《論語論仁論》、《孟子論仁論》，講經學者，未嘗不講性理也。」見氏著：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 657。

⁶¹ 錢基博：《古籍學要·序》（上海：上海古籍出版社，2011 年 11 月），頁 3。

⁶² 錢穆：《中國近三百年學術史》（二）（北京：九州出版社，2011 年 1 月），頁 686。

⁶³ 其文曰：「東塾乃欲以漸變。當時學者方相矜以經學，故東塾以讀注疏通一經之說進。其言則在注疏，其意則在心術。」見錢穆：《中國近三百年學術史》（二），頁 687。

錢穆闡述陳澧論漢學流弊大旨，反省當時學者專務訓詁考據而忘義理，好勝浮躁，致使學術瑣細零碎，此論可謂深中肯綮。⁶⁴大體而言，陳澧批評當時學者治學態度，主要有四個缺失：

(一)未加證實即下判斷

陳澧認為清儒往往詆毀朱子卻未曾讀過程子、朱子之書，全憑一己主觀意見斷之：

澧謂詆毀朱子者，原無傷日月，然王崑繩（王源，1648-1710）、李剛主（李塉，1659-1733），蓋皆未讀朱子書而輒詆之耳。⁶⁵

王源、李塉為清初之顏李學派重要人物，陳澧顯有褒朱貶李之意，而更深層的用意是要人言之有據，故曰：

若真讀注疏，自首至尾，於其疏誤而駁正之，雖寥寥數語，亦足珍。一家數條，積之則多，以俟有孔、賈其人者出而集合之，有功於經者大矣。若不自首至尾讀之，隨意翻閱，隨意駁難，雖其說勝於先儒，而失讀書之法，此風氣之壞，必須救之。⁶⁶

研經之工夫愈深，則見識愈廣，心胸也自然開闊，必不至於隨意批評駁難，治經者固然要有所宗主但不能墨守，必經「擇一家為主而輔以諸家。」⁶⁷然而不讀注疏、不讀前人書輒任意批判，缺乏理據，流於情緒，此風所及，將使學者擅意妄言，全憑己意，有害人心。

(二)貴近賤遠

陳澧認為當時學者貴近賤遠，也產生學術必弊。陳澧曰：

我未見貴遠而賤近者也，大都貴近而漸遠耳。於近時之風氣則趨而效之，於古人之學術則輕而蔑之，自宋以來皆如此。宋儒貴周、程而輕漢儒，近儒貴惠、戴而詆宋儒。⁶⁸

近世之學，因時代相近，求索容易，透過抬高自己學術，貶抑古人，可以強調自我學術價值與意義。但古人之得失，陳澧認為「不得已而辯難之，萬不得已而後排擊之，惟求有益於身，有用於世，有功於古人，有裨於後人。」⁶⁹讀經治學乃在有益於身心，而非露才揚己，自負自用。

陳澧反對輕視前人的態度，強調一代有一代之學問，每個時代對經典的詮釋

⁶⁴ 錢穆：《中國近三百年學術史（二）》，頁 661-704。

⁶⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷十一，《陳澧集》貳，頁 325。

⁶⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 362。

⁶⁷ 〔清〕陳澧：〈示沈生〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 182。

⁶⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 357。

⁶⁹ 〔清〕陳澧：〈與王峻之書五首〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 179。

皆有其時代的風格與思考。陳澧提示吾人治學切不可存輕蔑之心，尤其治經，須知上有所承，古人之學頗有益於身心之處。陳澧統括當時學者治學之弊：

自非聖人，孰能無過，前人疏失，望之後人。然後人讀前人之書，必先求其是而後訂其非。今則甫唐簡編，先尋瑕隙，即使果中其病，而前人說者千萬，後人所訂者一、二，所得孰多？沾沾自喜，尤傷忠厚，其謬一也。本朝鉅儒，顧、閻為之弁冕，二君皆尊朱子。其詆朱子者，毛大可為首，戴東原繼之，頹風所扇，陋儒小生未識朱子為何如人，不見朱子之書為何如語，而信口輕蔑，其謬二也。《十三經注疏》頒在學官，明儒束閣不觀，固可哂矣，今則家標漢學之名，人競經師之號，不知一生曾讀注疏幾部，大抵隨手檢閱，聊為掇拾之資，不識源流，不知首尾，其謬三也。⁷⁰

信口輕蔑，尤傷忠厚，為學若以詆毀前人之失為業，對於學術的推進無疑是絆腳石。

(三)浮躁之病

為學若心力不定，百害而無利，陳澧引阮元「淺儒襲漢學，心力每浮躁。」為說，云：

鄭注云：「離經，斷句絕也；（陳澧注：即今之點句讀書也。《左傳·昭十六年》孔疏，譏服虔未能離經辨句，復何須注述大典。）辨志，謂別其心意所趣鄉也。」（陳澧注：朱子《補注》云：「辨志者，分別心所趣向，如為善、為利、為君子、為小人也。」）澧案：此二者，切要之學。近人治經，每有浮躁之病。（陳澧注：阮文達公《題凌次仲校禮圖詩》云：「淺儒襲漢學，心力每浮躁。」）隨手翻閱，零碎解說。有號為經生而未讀一部注疏者，若限以斷句讀之，則不能浮躁，不獨有益於讀書，亦有益於治心矣。（陳澧注：《朱子語類》云：「甘節問：昔以觀書為致知之法，今又見得是養心之法。曰一舉兩得，這邊又存得心，這邊理又到。」《卷一百十五》）且浮躁者其志非真欲治經，但欲為世俗所謂名士耳，故志不可不辨也。⁷¹

浮躁之表現在於「懶讀書」⁷²，由於「懶」而荒廢學術，即便讀書亦懶得讀龐雜的注疏，方寸浮亂，心不能定。陳澧對於學術的責任感遠紹朱子，認為當南宋時學術風氣日衰，學者大放高論，而未能求實學，故云：「南宋時風氣之弊，朱子救正之，故論辯最多」、「南宋時科舉之弊，朱子論之者甚多，其言亦極痛切。」⁷³若學者因「懶」而衰亂經學，流弊所及，則是做學問的目標不再是對義理的索求，而是世俗功名與利益的獲致，治學一旦成了工具，學術根本精神也就蕩然無

⁷⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁381。

⁷¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁170。

⁷² 陳澧云：「天下亂由於學術衰，學術衰由於懶讀書，懶讀書，亂天下矣。」見氏著：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁376。

⁷³ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁315、318。

存。

(四)只講考據，不求義理

消融漢、宋門戶，考據與義理並存，為陳澧著書旨要。陳澧說明學術衰微最重要的原因在於「不發明義理」：

謂經學無關於世道，則經學甚輕，謂有關於世道，則世道衰亂如此，講經學者不得辭其咎矣。蓋百年以來講經學者，訓釋甚精，考據甚博，而絕不發明義理，已警覺世人。其所訓釋考據，又皆世人所不能解，故經學之書汗牛充棟，而世人絕不聞經書義理，此世道所以衰亂也。⁷⁴

又曰：

今人只講訓詁考據而不求其義理，遂至中年讀許多書而做人辦事全無長進，此真與不讀書等耳。此風氣急宜挽回也。⁷⁵

近儒專講訓詁，試問朝廷若使通經之士為官，能以訓詁治百姓乎？⁷⁶

本朝諸儒考據訓詁之學斷不可輕議，若輕議之，恐後來從而廢棄之，則明儒之荒陋矣。今人考古者少，已大不如國初以來之淵博，斷不可順其風氣而一空之也，但當取義理以補之耳。⁷⁷

今時學術之弊，說經不求義理，而不知經，好求新義，與先儒異，且與近儒異；著書太繁，誇多鬥靡；墨守；好詆宋儒，不讀宋儒書；說文字太繁碎；信古而迂；穿鑿，牽強。⁷⁸

「取義理以補之」考據訓詁之學，可看出陳澧為學宗旨，治經不能夠忽略經文當中傳遞出的「義理」，探尋「義理」，除了提升自我人格，還能推己及人，對「治天下」才有深刻的作為。

陳澧反省晚清學術，認為唯有提倡義理，使學者考據、義理不相偏廢，才能夠挽回學術日衰的風氣。希望讓學者重新認識宋學，綜納其長的主張，為清代學術漸趨黯淡的道路點上一盞明燈。

第二節 重塑宋學價值

宋學，是有宋一代學術的概括說明，泛指宋代學者的學術。⁷⁹最早出現於明代唐樞《宋學商求》，當中提及張載(子厚，1020-1077)、程顥(伯淳，1032-1085)、程頤(正叔，1033-1107)、王安石(介甫，1021-1086)、司馬光(君實，1019-1086)、

⁷⁴ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁377。

⁷⁵ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁358。

⁷⁶ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁359。

⁷⁷ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁365。

⁷⁸ [清]陳澧：《雜論學術(一)》，《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁769-770。

⁷⁹ 許道勛、徐洪興：《中國經學史》(上海：人民出版社，2006年10月)，頁177。

蘇頌（子容，1020-1101）、張詠（復之，946-1015）、胡瑗（翼之，993-1059）、陳搏（圖南，872-989）等諸位大家之學。清代與漢學對舉，則提出更為嚴格意義的「宋學」，強調學術調性，將之定位為「義理」之學⁸⁰，然而廣義而言，宋學包含了北宋至南宋兩、三百年間的學術，後延續至元、明、清⁸¹，形成一個學術史上的學術派別名稱，內涵已不僅止於宋儒而已。⁸²宋學當中，以理學最為特出，清初尊朱，將理學施用於科舉考試，並且以「崇儒重道」作為文化政策，對清代的學術不無影響。⁸³到了清中葉，考據學勢力興起，對宋學（尤其是理學）多所攻訐，只是訴諸激情的結果，卻也產生流弊，導致所謂「好詆宋儒，不讀宋儒書」⁸⁴與「漢學、宋學，迭相攻擊，實無人細讀鄭、朱兩家書」⁸⁵的情形。

宋學在清代所受到的重視其實並未亞於漢學。首先，作為科舉考試之定本，為士人成學依據；其次，桐城派標舉辭章、考據、義理，與漢學之獨重考據相抗衡，方苞、姚鼐、方東樹等人皆有所論述，方東樹撰《漢學商兌》一書，駁阮元、戴震以漢學解經之謬最為突出⁸⁶。實際上，宋學並非理學而已，理學為宋學之部分內涵，前已指出，宋學概念要比理學範圍為廣，宋儒不僅關注心性，也包括事功。陳澧自述中年以後始接觸宋人學問⁸⁷，受到阮元治學理念影響，治學不拘漢宋，以求其兼容並蓄，然而其所謂宋學，並非理學而已。陳澧明言：「余不講理

⁸⁰ 如伍崇曜跋《宋學淵源記》云：「漢儒專言訓詁，宋儒專言義理。」便是以「義理」之學框限宋儒學術範圍，然而廣義宋學之範圍本不只於理學，宋初三先生胡瑗、孫復、石介，歐陽脩、王安石、三蘇…等學皆屬之，南宋朱熹、呂祖謙等學術亦包含於宋學範圍當中。

⁸¹ 有許多學者為宋學定位，如姜廣輝認為：「宋學是與漢學相對的，兩者都是儒家經學史上的概念。清代乾嘉時期的學者從治學方法上將漢代以後的經學分為兩大類：一類是『漢學』，一類是『宋學』。……學者中常有人將『理學』概念與『宋學』概念相混淆。其實，『理學』可以說是『宋學』中的大宗，並不是『宋學』的全部。這也就是說，『宋學』的概念較『理學』的概念外延要寬。『宋學』的下限一直延續到晚清。」見氏著：《義理與考據—思想史研究中的價值關懷與實證方法》（北京：中華書局，2010年1月），頁477。另張麗珠認為「宋學則強調理、氣、性、命，著重在以義理解經……」，參考《清代新義理學—傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2005年8月），頁105-106。在此以錢穆先生對宋學之理解為樞要，其云：「北宋學術，不外經術、政事兩端。……迄乎南宋，心性之辨愈精，事功之味愈淡。」此論最近陳澧對宋學看法，見錢穆：《中國近三百年學術史（一）》（北京：九州出版社，2011年1月），頁5。

⁸² 學術史意義之派別，指「宋學」為就經學史或學術史上而言，跨越朝代限制，憑藉著經義傳注發揮學問思想的「義理之學」。

⁸³ 據張麗珠所述：「康熙時朱熹（1130-1200）從祀孔廟的地位，從『東廡先賢』獲得提升為『大成殿十哲』的優遇；……清廷也長久以來一直都以「崇儒重道」作為基本國策，是理學為『治萬邦於衽席』的治世御民，……」見張麗珠：《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006年10月），頁10。

⁸⁴ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁770。

⁸⁵ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁768。

⁸⁶ 如駁戴震反求六經之說：「戴氏震曰：『以理為學，以道為統，以心為宗，探之茫茫，索之冥冥，不如反而求之六經。』按：此論乍觀之頗似篤正，徐而詳之實謬悠邪說。昔程子受學於周茂叔，亦曰反而求之六經。則程朱未嘗舍六經而為學也。……」見〔清〕方東樹：《漢學商兌》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），頁36。本書意在指陳漢學過於狹隘、無法圓融之處，不少內容卻也明確針砭了漢學之弊，梁啟超對此書評價頗高，認為此書為「清代一極有價值之書。」參考梁啟超：《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1994年2月二版），頁112。

⁸⁷ 陳澧云：「少時只知近人之學，中年以後，知南宋朱子之學，北宋司馬溫公之學、胡安定之學、…」表示陳澧晚年接觸宋學後，遂啟發漢、宋學兼容並蓄的思考。見陳澧：《學思自記》，《陳澧集》貳，頁765。

學，但欲讀經而求其義理。」⁸⁸可知其學術宗旨更為開闊，云：「能尋經文，則學行漸合為一矣，經學理學不相遠矣」、「講道學而不讀經，則亦非程、朱之學也」⁸⁹，是以理學證經學的立場，極為清楚，這是清代漢學家受到顧炎武「古之所謂理學，經學也。」⁹⁰影響後的解釋方式。程朱之學確實未廢經書，陳澧不由理學來探討宋學，而是以回歸經學的方式來反思漢、宋之間的關連。

整理了陳澧對宋學的觀察，可以發現陳澧重視宋初儒者的德行和言行，提倡朱子之學、申明由經窮理之關係，以反省宋學的內涵。

一、對宋初儒者言行的推崇

陳澧推崇宋初儒者，認為北宋風氣「醇實」，范仲淹（希文，987-1052）、胡瑗（翼之，993-1059）、曾鞏（子固，1019-1083）及司馬光（君實，1019-1086）都在推舉之列。北宋之初，當大亂之後，陳澧認為當時「儒者自奮於學問，慨然欲學聖人。其始，自柳仲塗居之不疑，繼而風氣漸醇。王回兄弟之等，不至有狂妄之態，然無所成就。曾子固能成就其文章，惟二程、張橫渠志最高，力最專，遂成為道學，實漢、唐以來所未有也。」⁹¹

陳澧撰作《學思錄》草稿筆記，以及後來成書的《東塾讀書記》、《東塾雜俎》，提及宋初諸儒，有褒有貶，而一以「醇實」與否作為褒揚判準。「醇實」包含外在事功與內在修養，尤重在「誠實」，亦即以實證明理，因此如孫復（明復，992-1059）、石介（守道，1005-1045）等人受陳澧批判為多，在於他們常以己意解經，歪曲了經中的道理。

對於胡瑗之學，陳澧云：

胡安定為程子之師，其後程子名愈高，遂越乎安定之上。其實胡安定之學，無偏無弊，有用有益。⁹²

胡瑗不僅治經，也將經書中所學應用於世，所以相當受到陳澧推崇。陳澧好講孔門「四科」，認為「《世說新語》有德行、言語、政事、文學四門……自古以來可傳之人，無出於四科之外者也。」⁹³陳澧認為「四科」之旨是儒家開示人生應追求的目標，陳澧說：

德行、言語、政事、文學，皆聖人之學也，惟聖人能兼備之，諸賢則各為一科。所謂學焉而得其性之所近也，惟諸賢各為一科，故合而聖人之學乃全。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

⁸⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁373。

⁸⁹ 此兩則參考〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁375。

⁹⁰ 顧炎武：〈與施愚山書〉，《顧亭林先生遺書十種》（下）（臺北：古亭書屋，1969年8月），頁1027-1028。

⁹¹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁593。

⁹² 〔清〕陳澧撰，楊壽昌編輯：《陳蘭甫先生（澧）筆記遺稿》，《嶺南學報》第五卷第三、四期合刊（1936年12月），頁2。

⁹³ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁23-24。

而後世各立門戶，相輕相詆，為欲人之同乎己，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矣，豈聖人之教乎？朱子《名臣言行錄》、《黃東發日鈔》皆載胡安定教授湖州，敦尚行實，至經義齋、治事齋。經義齋者，則疏通有器局者居之；治事齋者，人各治一事，如治民、治兵、邊防、水利、算術之類。其在太學，有好尚經術者，好談兵戰者，好文藝者，好節義者，使各乙類羣居講習。澧謂此乃四科之遺意。《學記》云：「教人不盡其才。」如胡安定之教，可謂盡其才也。⁹⁴

「德行、言語、政事、文學」四科，人循著自己的才性求取，胡瑗設學，分科別類，注重實際的效益，更切合陳澧所認同的實學。除胡瑗之外，范仲淹、孫瑜、司馬光等人亦在稱揚之列：

宋之風俗，實文正公變之。……北宋諸賢可以為法者，如胡翼之范文正司馬文正，豈必周程哉。講宋學而但知周二程張隘矣。北宋時朝野風氣，皆後世所不及，士大夫有學問，有文章，有氣節，自魏晉以來未有也。南宋講道學而不及北宋遠矣。⁹⁵

由於亂世之後，百廢待興，宋代士大夫任重道遠，充具儒者使命與自覺，因此於教育、政治、社會、經濟各方面都有所革新，通過一個人的品格與作為，施之於世，對世有益，產生了實際的效用。這是陳澧所追求的目標，不斷提示「讀書」、「讀經」，為的是誠實、實用、實效性格的養成。陳澧引用范仲淹語「但信聖人之書，師古人之行。上誠於君，下誠於民」⁹⁶來概括范學，又引其語：

「國家之患，莫大於乏人。人曷嘗乏哉！」……「夫善國者莫先育才，育才之方莫先勸學，勸學之道莫尚宗經。宗經則道大，道大則才大，才大則功大。」⁹⁷

以教育為國家之根本，人才為國家之基柢，經典為儒者之宗主，饒富儒者的責任感與使命感，則陳澧對宋學理解之重點，也就可以了解了。教育是根本，但教育的內容更為重要，人才教育，重在勸學，學之重點，在於方寸間的修養，在此方面，陳澧引司馬光說法，云：

司馬溫公云：「君子從學貫於博，求道貴於要。道之要，在治方寸之地而已。」（陳澧注：《中和論》）「學者，所以求治心也。學雖多而心不治，安以學為？」（陳澧注：《迂書學要》）「學者，貴於行之而不貴於知之。貴

⁹⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁 23-24。

⁹⁵ 〔清〕陳澧撰，楊壽昌編輯：《陳蘭甫先生（澧）筆記遺稿》，頁 11。

⁹⁶ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 558。

⁹⁷ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 559。

於有用而不貴於無用。」（陳澧注：《答孔司盧文仲書》）⁹⁸

又云：

溫公《論風俗劄子》云：「臣聞國之政治在於審官，官之得人在於選士，士之嚮道在於立教，教之歸正在於擇術。是知選士者，治亂之樞機，風俗之根源也。」黃涪翁云：「溫公論政，以學為原」（陳澧注：《劉道原墓誌銘》）澧謂：《學記》云：「化民成俗，其必由學。」溫公論《禮記》之精要，以《學記》為首見《書儀》。其論政以學為原，即《學記》之意也。⁹⁹

正由於司馬光治學路徑深得陳澧贊許，陳澧肯定其學「醇實」：

涑水之學，醇實，中正無弊。不解後人但知尊尹洛之學，而不知涑水之學，何也？以胡安定之教為教，以司馬溫公之學為學，乃北宋之學之醇實而無弊者也。¹⁰⁰

此外，孫瑜「講解諸經，校定正義，奏正禮樂、忠孝方重，直言敢諫，為政寬惠……」¹⁰¹也得到陳澧稱許。由上述可以歸納出，陳澧對於宋學眼光開闊，並不侷限於周、張、二程一系，對於北宋諸儒並起，事功、心性、文學、教化並重的情態，有更契合的體會。歸納原因：第一，他們有責任感、使命感以及教育的熱忱；第二，能夠將經書實踐於世，在施政、教育上都有很好的表現；第三，重視教育，無門戶之爭；第四，強調為學與道德，能夠改變朝野風氣。而這些部分，正是孔門四科「德行、政事、言語、文學」所標舉之內容。

陳澧透過對宋初儒學概況，乃是希望藉此影響清末的學術環境，提倡一種樸實的風氣，並以此消弭漢、宋學彼此攻訐，各述一偏的現象。

與此相反，陳澧頗厭石介、孫復，稱二人說法乖僻¹⁰²，孫復作《尊王發微》，被陳澧評為荒謬¹⁰³，其原因在於陳澧認為其不應竄改、虛造與史實不符的說法，以求與前人立異。陳澧認為為學最重在「真」、「實」，由於心中求真、求實的標準，因此看待宋之儒者，也就有了自己的立場。

二、陳澧論二程

陳澧不談理學，然對於宋代道學家¹⁰⁴用心用力於聖人之學的恢弘氣度頗為讚

⁹⁸ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁572。

⁹⁹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁575-576。

¹⁰⁰ 〔清〕陳澧撰，楊壽昌編輯：《陳蘭甫先生（澧）筆記遺稿》，頁16。

¹⁰¹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁556。

¹⁰² 其文曰：「宋儒孫明復石守道乖僻，周濂溪元（玄）妙，其後儒風遂有弊。」〔清〕陳澧撰，楊壽昌編輯：《陳蘭甫先生（澧）筆記遺稿》，頁8。

¹⁰³ 「隱元年『不書即位』，孫云：『正也，五等之制，雖曰繼世，而皆請於天子。隱公承惠，天子命也，故不書即位，以見正焉。』十一年『公薨』，孫云：『不言葬者，以侯禮而葬也。隱雖見弑，其臣子請諡於周，以侯禮而葬，故不書焉。』即此二條，可知其務與三傳相反，遂虛造請於天子之事，竟以為古事可以隨意而造者。其餘不通之說，不可枚舉。」

¹⁰⁴ 本文皆以「道學家」指稱宋代以理學聞名者，因陳澧對宋代之理學家如周敦頤、二程、張載

賞，其云：

俗儒妄議宋賢，試思二程、張、朱求聖人之學，凡天地人物之理、聖賢之書、二氏之說，皆盡心力而探索之，講求之，研之於心而踐之於身，自朱子之後，有如此之人否？此等魄力之大，雖亭林先生亦未及也，而況後來小儒哉！¹⁰⁵

陳澧批判清末支離的學術現象，認為二程、張載、朱熹對聖人之學的講求不亞於其他時代的文人，用功之深，甚至連顧炎武也有無法企及之處。陳澧對於二程的學術，「由經窮理」的部分云：

程子曰：「由經窮理」（陳澧注：《二程遺書》卷十五），《入關語錄》或云明道先生語。此四字，學問之準的也。漢儒論事，輒引經句，正所謂由經窮理也。《韓詩外傳》全部皆是由經窮理。《孟子》「《小弁》之怨，親親也。親親，仁也。」，此十一字，乃由經窮理之式。¹⁰⁶

程伊川謂方道輔曰：「經，所以載道也。誦其言詞，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳。覬足下由經以求道，勉之又勉。」¹⁰⁷

二程之學，乃自經始，因為「道」在經中，必須由經求道。陳澧所提倡的是此一路徑，漢學重訓詁與宋學重義理，兩者可以互相結合。因此，他特別點出伊川「凡看文字，須先曉其文義，然後可以求其意」¹⁰⁸，乃是學術不變之真理。

然而，程頤所追求的終極目標，與陳澧並不相同，陳澧也清楚了解其中差異：

程伊川云：《詩》、《書》、六藝，七十子非不習而通也。然則顏子所獨好者，何學也？曰：學以至於聖人之道。澧謂：此說似未安也。《詩》、《書》所載，皆堯、舜、禹、湯、文、武、周公之道。六藝中之《禮》、《樂》，又周公所制也。非即所謂「學以至於聖人之道」歟？若不以《詩》、《書》、六經為學，則何以至於聖人之道乎？七十子之學，豈與顏子有異？其不及顏子，惟孔子可以言之，非後儒所敢知也。後儒言孔子傳之曾子，曾子固七十子之一也。若云七十子所習而通者，非「學以至於聖人之道」，何以處曾子歟？¹⁰⁹

顏淵「學以至於聖人之道」，在程頤的論述當中，認為聖人之道必須跳脫經典之外。但陳澧認為，經典如同聖人之道，必須要從經書中，道只在書中，必從文字中求。這當中的認知差距，顯示出了陳澧「道問學」的視域觀念。

因此，陳澧希望人人效法胡瑗、范仲淹、司馬光，而非二程、周子，原因就

皆以「道學家」稱之，故統一名稱以避免混淆。

¹⁰⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁360。

¹⁰⁶ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁581。

¹⁰⁷ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁587。

¹⁰⁸ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁588。

¹⁰⁹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁589。

在理學往往陳義過高，不易捉摸：

後世若宋學復興，無論象山之學誤人也，周子之《太極》、《通書》，大程子之《定性書》、張子之《西銘》，亦必誤人，此朱子所謂「說得太高，兩腳都不到地。」者也。……若宋學復興，但當為朱子之學而已。北宋諸儒可以為法者不少。¹¹⁰

由此可知陳澧的宋學觀點，乃立基於本於經典的問學方法，相較之下陳澧較喜程頤，對程顥之學，則頗視為禪學¹¹¹，故稱引程頤處亦較程顥為多，由此可見陳澧的宋學傾向。

三、陳澧所見之朱學

陳澧《東塾讀書記》卷二十一為〈朱子學〉，然而不同於以往的認知，陳澧歸納朱熹學說，宗旨在「明朱子為漢學」¹¹²。陳澧所討論之朱學，可以分為四個方向：「朱子讀注疏、重章句訓詁」、「朱子贊鄭玄」、「朱子講求考證」以及「朱子讀書以窮理之論」，呈現出漢學視域下的朱學樣貌。

朱熹於《朱子語錄》中，經常提及考證的重要，以及漢儒說經意旨，陳澧不輕廢《朱子語錄》，並且抄錄為《朱子語類日鈔》五卷，自序云：「以《語類》繁博，擇其切要，標識卷端，冀可尋其門徑。」¹¹³由此可知陳澧對《語錄》的看重。而在《東塾讀書記》中，陳澧歸納排比《語錄》及朱子與時人往返的書信，整理出朱學近於漢學的部分，以此提點朱學深於訓詁考據的特性，並非如清代批評者所言的空疏淺陋。

因此，陳澧特別留意朱熹對經典注疏的看法，經典流傳過程中，依解經之人、解經之時，產生不同的解經形態，先有傳注，再有注疏。後人閱讀前人的注疏之後，對經典產生理解，因此陳澧認為，全盤了解前人的注疏是必要的，而朱熹深明此理：

《語類》云：「祖宗以來，學者但守注疏；其後便論道，如二蘇直是要論道。但注疏如何棄得？」又云：「今世博學之士，不讀正當底書，不看正當注疏。」朱子自讀注疏，教人讀注疏，而深譏不讀注疏者如此。昔時講學者，多不讀注疏；近時讀注疏者，乃反訾朱子；皆未知朱子之學也。¹¹⁴

由於偏頗的印象，學者不從實際的經書、語錄中探求真相，全憑自我意見倡言高論。對陳澧而言，實是時人對注疏與朱子最嚴重的錯誤認知。為了匡正風氣，陳澧首發議論，要人重視注疏，並且強調朱子看重章句訓詁，與漢儒並無二致：

¹¹⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記論學札記》，《陳澧集》貳，頁394。

¹¹¹ 「明道先生云：『以有為為應迹，以明覺為自然。』此二語明是禪學，不必辯矣。」，見《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁590。

¹¹² 〔清〕陳澧：《學思自記》，《陳澧集》貳，頁760。

¹¹³ 〔清〕陳澧：《朱子語類日鈔·序》，《陳澧集》伍，頁562。

¹¹⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁295。

〈答張敬夫書〉云：「漢儒可謂善說經者，不過只說訓詁，使人以此訓詁完索經文。訓詁經文，不相離異，只做一道看了，直是意味深長也。」《語類》云：「漢初諸儒，專治訓詁。如教人亦只言某字訓某字，自尋義理而已。」……「程先生經解，理在解語內。某集注《論語》，只是發明其辭，使人玩味經文，理皆在經文內。」¹¹⁵

訓詁與義理，同源於經典，而「治訓詁自尋義理」一說，正好契合陳澧「訓詁明而後義理明」的主張。訓詁與義理並非兩層截然劃分的概念命題，訓詁是指解釋字義，而將字義解釋貫串起來，形成整體性意義的思維，便是義理。陳澧認為探索經典必須先從訓詁下手，義理才能明白無礙，而朱子學術正映證此一路徑的成功。陳澧引用朱子書信，闡明朱子不廢考證：

〈答孫季和書〉云：「讀書玩理外，考證又是一種工夫。所得無幾，而費力不少，向來偶自好之。」……朱子好考證之學，而又極言考證之病，其持論不偏如此。蓋讀書玩理與考證，自是兩種工夫，朱子立大規模，故能兼之。學者不能兼，則不若專意於其近者也。¹¹⁶

事實上，朱子嫻熟聲韻之學、禮學、曆算學，卻又了解考證有其偏失之處。陳澧說明：「朱子時，為考證之學甚難，今則諸儒考證之書略備，幾於見成物事矣。學者取見成之書而觀之，不甚費力，不至於困也。至專意於其近者，則尤為切要之弊，而近百年來為考證之學者多，專意於近者反少，則風氣之偏也。」¹¹⁷所謂近者是指義理之學。考證學風行，乃是因歷史與學術進程積累所構築出的學術樣態，反映清代學術一個特殊的治學方法。但陳澧此處，捻出道學家朱熹重視考據、愛好考證的治學工夫，同時針砭當時學者「不能兼，則不若專意於其近者也」的缺失，認為考證重要，又以為專意於近者（義理之學）同樣具有意義，看似矛盾，其實這當中透顯著一種層次關係。

考證為第一層，通過考證而達致義理為第二層，唯有開拓第一層工夫，才能夠踏入第二層。然而，陳澧認為，時人注重第一層工夫，甚至將考據訓詁當成了最終的目標，因而將第二層「義理」置於一旁，產生學術偏弊的問題。因此陳澧才說，不如專意於追求義理，實是希望時人必須了解第二層的義理才是儒者所應追求的至道。

義理作為至道，應如何獲致，唯有透過讀書窮理。陳澧最重讀書，其所引朱子之文，無非是在說明朱熹之學實近於漢學，而宋學乃承襲漢學而來。對陳澧而言，窮理必在乎讀書，陳澧即以朱熹「窮理」之說，作為表彰讀書理由。其言曰：

（朱熹）〈甲寅行宮便殿奏劄〉云：「為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。欲窮天下之理，而不即經訓史冊以求之，則是正牆面而立爾。」

¹¹⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁 297。

¹¹⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁 305。

¹¹⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁 305。

此窮理所以必在乎讀書也。」又云：「此數語者，皆餘臣平生為學艱難辛苦已試之效。竊意聖賢復生，所以教人，不過如此。」此朱子自述之語。黃勉齋（黃榦，1152-1221），李果齋（李方子，生卒年不詳）述朱子之學，言窮理而不言讀書，當以朱子所自述者補之也。

（朱熹）〈答劉定夫書〉：「鄙意且要得學者息卻許多狂妄身心，除卻許多閒雜說話，著實讀書。初時儘且尋行數墨，久之自有見處。最怕人說學不在讀書。不務佔畢，不專口耳，下稍說得張皇，都無收拾，只是一場大脫空，直是可惡。」澧案：此所以必在乎讀書也！¹¹⁸

不讀書，便會失去依憑，說理則無據，最後只是一場「大脫空」，窮理的要道在於「讀書」，此乃窮理的最基礎工夫。但窮理並非只有讀書一途，從持敬到窮理，是讀書內外的操持工夫。

（朱熹）〈答李晦叔書〉云：「持敬讀書，只是一事，而表裏各用力耳。」〈答林易簡書〉云：「敬不是萬慮休置之謂，只要隨事專心謹畏，不放逸耳。不須許多閒說話也。」……此朱子主敬之說，剖析精詳，不使流於禪學也。¹¹⁹

「敬」是態度，與「靜」不同，持「敬」以讀書，方能收束身心，有助於涵養。陳澧引用朱熹言論，是要告誡世人的讀書法門從心做起，並且留意讀書次第：

〈答江德功書〉云：「若要讀書，即且讀《語》、《孟》、《詩》、《書》之屬，就平易明白有事跡可按據處，看取道理體面，涵養德行本原。」〈答高國楹書〉云：「讀書亦有次第，且取其切於身心者讀之。若經理世務，商略古今，竊恐今日之力量，未易遽及，且少緩之，亦未為之失也。」澧案：既知必在乎讀書，又當知讀書有次第如此。¹²⁰

讀書自淺入深，先就經典平易明白處涵養道德，方能漸入佳境，才可經綸世務，陳澧再次引用朱子《語類》說讀書之方法：

「讀書之法，須是用工去看。先一書費許多工夫，後則無許多矣。始初讀一書費十分工夫，後一書費八九分，後則費六七分，又後則費四五分矣。」澧案：既知必在乎讀書，又當知讀書之法如此也。¹²¹

讀書之法在於用「工夫」，「少讀深思，令其意味浹洽，當稍見功耳。」¹²²讀書需融會貫通，陳澧再三點強調學者要多讀書，所謂的讀書，不在務立新說以求與別人不同，也不在徒守一說而不闕疑，要真真切切讀入經典及經注，用心貫徹，

¹¹⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁310。

¹¹⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁310。

¹²⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁311。

¹²¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁312。

¹²² 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁312。

則義理自然能夠「切於身心」。最後，陳澧明辨朱子所謂「讀書乃學者第二事」的說法，認為朱熹以為窮理為第一義，讀書為第二義，然而第一義是根據第二義而來的，若不讀書，則無從獲致第一義的「理」，其云：

《語類》云：「讀書乃學者第二事。」卷十。「讀書已是第二義，蓋人生道理，合下完具，所以要讀書者，蓋是未曾經歷許多。聖人是經歷見得許多，所以寫在冊上與人看。而今讀書，只是要見得許多道理。及理會得了，又皆示自家合下元有底，不是外面旋添得來。」（陳澧注：同上。）「學問，就自家身上切要處理會方是。那讀書底已是第二義。自家身上道理都具，不曾外面添得來，然聖人教人，需要讀這書時，蓋為自家雖有這道理，須是經歷過，方得。聖人說底，是他曾經歷過來。」（陳澧注：同上）。澧案：朱子既云窮理必在乎讀者，而此三說，則以讀書為第二事、第二義。（陳澧注：此三條蓋只一說，記者不同耳。）然所云要見得許多道理者，即窮理也。窮理為第一事、第一義也。其云所以要讀書；又云聖人叫人須要讀這書；即所謂窮理必在乎讀書也。然則第一事畢在乎第二事，第一義必在乎第二義也。《語類》又云：「若曰何必讀書，自有個捷徑法，便是誤人底深坑。」同上，然則除此第二事、第二義，更無捷徑也。若以為第二而輕視之，則誤矣。¹²³

朱熹所謂「窮理」之說，陳澧自「閱讀」一面切入，不曾觀察到朱熹「窮理」的用意，朱子「窮理」乃欲窮究人事以透顯天道，其於《語類》卷十五中所云「所謂窮理者，事事物物，各自有個事物底道理。窮之需要周盡，若見得一邊，不見一邊，便不該通。窮之未得，更須欵曲推明。蓋天理在人，終有明處。」¹²⁴由於天理在人，要人從自己內心去窮究事物之理，要窮盡的究竟之理在天道¹²⁵，既是向外的求索，也是向內的自省與修養，內外交養。陳澧申述「窮理」是從書中尋找義理，與朱熹之說有一段距離。張素卿認為陳澧倡導了一種「讀經」的經學觀，突顯了閱讀的關鍵性及優先性。¹²⁶陳澧對朱熹的理解，對理學的部分存而不論，正如張素卿所說「他其實並未真正跳脫『訓詁明而義理可明』的軌轍，在解釋方法或義理闡明方面，都未能開創新局。」¹²⁷

然而，正如陳逢源先生覈考朱熹著作獲致之結論：「以往執著漢學、宋學之

¹²³ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁314。

¹²⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，《陳澧集》貳，頁306。

¹²⁵ 業師陳逢源檢覈朱熹著作，釐清所謂「窮理」在於明德：「窮究事理，推尋天道，然而『天理在人，終有明處』，所以窮理在於『明德』，朱熹既彰顯人之本有於天，又強調必須『尋其嚆隙可入』，既具本體，又含攝工夫，因此『格物』基本上是去人欲，存天理，存養心性的過程。」朱熹的「理」是天道，而遍及人心，所謂「理一分殊」者，人在格物窮理終透顯自我本有之理，涵養本心，因此朱熹並非只有強調向外的追求。見陳逢源：《朱熹與《四書章句集注》》（臺北：里仁書局，2006年9月），頁380。

¹²⁶ 張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，《中國哲學》第24輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年4月），頁673。

¹²⁷ 張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，《中國哲學》，頁674。

分，遂無法了解朱熹由義理而回歸於訓詁，融義理於訓詁的發展方向，其實以朱熹對於漢儒經說的肯定，回歸於經文本身，有其漸至而進的過程，一方面代表對於經文本旨的看重，另一方面則是對於『支離』的揚棄。¹²⁸陳澧已發現這一點，特別突出朱熹回歸於訓詁考證，以及強調讀書的部分，讓他所主張的「明朱子為漢學」的主張順此展開，在晚清經學面臨窮途之時，不啻是一種摒除門戶之見深刻的思考。

陳澧所見之朱學，以其自身的考據背景切入，側重在讀書與考證一面，認為若能夠完成讀書之業，則義理不遠，與宋學派所執的「理學」旗幟其實已有差異。援朱學入漢學成為陳澧一貫的學術立場，也是清代學術極具反省思考的主張。

四、「道統」辨析

宋儒看重「道統」其來有自，北宋至南宋，聖賢系譜自政治層面轉入儒學軌跡，朱熹「以『道統』概念結合古今，凸顯北宋以來儒學的自覺，儒學不僅彰顯一己遙契堯、舜，志繼孔孟的情懷，更是回應政治場域實踐的結果，在往聖先賢間，形構生命永恆的自信。」¹²⁹朱熹在《孟子或問》中提到：

孟子既沒，學失其傳，吾儒之言性者，漫不省此，而支離穿鑿之說滿天下，學者方且昏迷眩瞶，不知所定，而為釋氏者，又鼓其荒誕之說而乘之，雖其高妙虛無，若不可詰，然覈其實，則所謂蠢動含靈，皆有佛性之說，所謂作用是性之說，皆不過告子生與食色之餘論耳。至於性之為理，與其仁義理智之蘊，惻隱羞惡恭敬是非之發，則反以為前程妄想而棄絕之，及論智愚善惡之不齊，則舉而歸之輪迴宿昔不可致詰之地，舉世之人，亦且崇信而歸往之，無有能異其說者。及周子出，始復推太極陰陽五行之說，以明人物之生，其性則同，而氣質之所從來，其變化錯揉有如此之不齊者。至於程子，則又始明性之為理，而與張子皆有氣質之說，然後性之為善者，無害於氣質之有不善，氣質之不善者，終亦不能亂性之必為善也。此其有功於聖門，而惠於後者也厚矣，子尚安得以其所無據而為疑耶？¹³⁰

朱熹視察「性」論的發展脈絡，孟子之後，論「性」內涵都未能從孟子出發，因而在儒學的討論當中，孟子之學不振，取而代之的是佛性之說、告子之論，直至周濂溪、張載、二程出現，對於「性之為理」的討論才漸入正途。

正如王惠榮所云：「陳澧對宋儒注重的『道統』，並不是很看重，相反，認為『道統』二字本屬杜撰，存在門戶偏見。」¹³¹陳澧反對「道統」的說法，可以

¹²⁸ 陳逢源：《朱熹與《四書章句集注》》，頁 380。

¹²⁹ 對於宋儒道統論析，可參考陳逢源：〈宋儒聖賢譜系論述之分析—朱熹道統觀淵源考察〉，《政大中文學報》第十三期（2010年6月），頁 75-116。文中詳細探查北宋至南宋間文獻中對於「道統」論述的過程，從最初用於改朝換代的合法論述，至朱熹將道統說提高至儒學成就的遞嬗與傳承，可知「道統」乃宋儒談論聖賢譜系相當重要的命題。

¹³⁰ 〔宋〕朱熹撰，朱傑人編：《孟子或問》卷十一，《朱子全書》第六冊（上海：上海古籍出版社，2002年12月），頁 981-982。

¹³¹ 王惠榮：《陳澧思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年8月），頁 131。

從他試圖將漢儒補入道統脈絡當中看出：

程伊川為〈明道先生墓表〉云「孟軻死，聖人之學不傳」，「千載無真儒」。「人欲肆而天理滅。先生於千四百年後，得不傳之學於遺經」。魏鶴山云：「簽數百年間，何可謂無人？往往孤立寡儔，倡焉而莫之和也，絕焉而莫之續也。」〈朱子年譜序〉王順渠《文錄》云孟子後，「千載無真儒」。宋儒有是言，余每讀之戚然。姑就漢一代言之，董、賈兼文學、政事之科，蕭、曹、丙、魏皆有政事之才，至於孔明，則兼四科而有之矣。董叔度不言，而化如愚之流輩也。管幼安龍德而隱，陳太丘、郭有道、徐孺子，皆德行科人。至晉及唐，代不乏人。今一舉而空之曰『無真儒』。嗚呼！悠悠千載，向誰晤語？澧未見順渠《文錄》，據《明儒學案》錄此。澧謂漢唐人且可不論，而先無以處濂溪也。¹³²

相同的論述，還可見於《東塾雜俎》：

李延平云：「孟氏之後，謂之熄焉，可也。」羅豫章云：「學者所見，自漢、唐喪矣。」又云：「經術自董生、公孫弘倡之，古文自韓愈、柳宗元啟之，於是明道者寡，故視死生去就如萬鈞九鼎之重，而忠義行之者難。」澧案：以孟氏之後為熄為喪，即伊川所謂「孟子死，聖人之道不傳」。至以明道者寡歸咎董、韓，然則董生不倡經術，昌黎不作古文，則明道者多乎？孟氏之後有顯學者，昔乎當戰國時，姓名湮沒耳。韓非子之類，李願中（李侗，1093-1163）謂之熄，可乎？設使有謂程子之後熄焉，李願中如之何？李願中在程氏之後，道學盛時，遂痛掃孟氏之後，以為熄焉，竊以為不可也。¹³³

聖賢系譜的價值在於彰顯儒學宗傳內涵，然而否定其他諸賢地位，陳澧顯然不甚認同：

澧謂：道學家不以司馬公（司馬光）入道統，此門戶偏私之見。然「道統」二字，本屬杜撰，司馬公正不必入道統耳。¹³⁴

甚至認為：

而必謂孟子死聖人之道不傳，全無憑據，逞其臆說以抹殺古儒，此古儒之罪人也。古未聞有弟子如是之多者，孔子特創之也。非多其傳道者，則易衰而熄，而唐宋儒者偏謂孔子門弟子傳道者少，吾不知其何心。果如其說，傳道惟曾子、子思、孟子歿而無傳，而又加以異學爭鳴，暴秦坑焚之禍，

¹³² 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁64。

¹³³ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁593。此條亦見於《東塾雜俎》卷二，頁462。

¹³⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁578。

如火滅矣，何以能復然？水涸矣，何以能復潤？漢興和以治天下？……¹³⁵

全盤否定「道統」之說，認為是「杜撰」，陳澧話說過重，然而卻是其來有自。罷黜百家獨尊儒術以儒家經學成為國家根基，並以經學為聖人之言，立博士傳承經學，自孟子至漢末，儒者代出，鄭玄即是一例。然而就宋儒之思考，朱熹形構道統原因在於儒學傳承與儒學內涵的反省，而陳澧欲引入漢代，並將學術之源頭回溯至漢學，其「道統」觀顯然又是另一種思考。在論述當中，陳澧謂孟子之後儒學未熄，孔子四科之學仍反映在許多儒者身上，並以為「非多其傳道者，則易衰而熄。唐宋儒者偏謂孔子門弟子傳道者少，吾不知其何心。」¹³⁶陳澧所批判的唐宋儒，非針對朱熹，因道統論述自唐宋以降，形成當時學界共識，既具有政統傳續之意義，亦有儒者宗傳之重要性。雖然陳澧所要批評者，在於此一觀念的流行，將會影響儒者看待學術之傾向，若云孟子以後孔門之道熄，則學者心中將產生先入為主的學術判準，漢代至唐末學說無人問津，學術自會產生偏頗。

朱熹在所構建的「道統」立基於「性」論，將孟子提出的「性善」論之「性」與天道之「理」相呼應，藉此闡明《中庸》所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」之意，因而架構出「性即理」之說。而陳澧本於「四科」，輔以「訓詁」，宋學概念仍不脫漢學本色，但仍可看出陳澧希望站在另一種視角，重塑宋學的價值所在。

第三節 「漢宋調和」論的提倡

誠如何佑森所說：「調和漢宋，淵源有自，既非是蘭甫一人的創見，亦非是阮元一家之學，而是學術發展有其必然的趨勢。」¹³⁷學術如何發展出「調和漢宋」觀念乃時勢之必然。自江藩（子屏，1761-1831）分立《漢學師承記》與《宋學淵源記》，方東樹著《漢學商兌》駁之，漢、宋學者加入學術討論，但同時亦有許多學者標舉不分門戶，如黃氏三（薇香，1789-1862）：

經學既明，聖道自著。經無漢宋，曷為學分漢宋也乎！¹³⁸

龔自珍（璉人，1792-1841）亦有云：

若以漢與宋為對峙，尤非大方之言，漢儒何嘗不談性道。¹³⁹

學術隨觀念更替而有所升降，漢、宋學由分而合，實為發展之趨勢，晚清國勢日窘，儒者堅守儒學傳統，希望透過「漢宋調和」為日益凋零的學術開出一條路來。因此，「漢宋調和」論的出現，本身帶有急切的焦慮感，這層焦慮感使儒者想盡

¹³⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁376。

¹³⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁376。

¹³⁷ 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，《故宮文獻》，頁4。

¹³⁸ 〔清〕黃氏三：〈漢宋學辯〉，《徹居集·經說》卷三，（清光緒十四年（1888年）續刊本，中央研究院傅斯年圖書館善本書），頁21。

¹³⁹ 〔清〕龔自珍：〈與江子屏箋〉，《定盦文集補編》卷四，《龔定安全集》（臺北：新文豐出版，1975年3月），頁7。

辦法屏除門戶之見、提倡新學風、修正過去漢學、宋學各執己見的偏執。

陳澧對漢、宋學進行修正與檢討，可以從三個方向討論陳澧「漢宋調和」的思考：第一，漢、宋學皆以「經」為本，脫離經學，則無所謂漢、宋，因此首要討論的便是何謂「經學」；第二，強調漢儒著作中的「義理」層面；第三，認為宋學亦有「考據訓詁」，「義理」非考據不能明。

一、作為基礎的經學

艾爾曼曾言：「經書中包含了理想社會秩序的典範，以及對一種超歷史真理（transhistorical truth）的絕對宣示（absolute claim）。」¹⁴⁰對陳澧而言，治經是一項陶冶身心學問的途徑，無論是漢學或是宋學，最根本的依憑便是「經」，讀經可以使人通達事理，處事有所依憑，因此陳澧曰：

能尋經文，則學行漸合為一，經學理學不相遠矣。¹⁴¹

經學與理學，都是在經學的基礎上，求大義而實踐之學。陳澧認為研經能夠使人擴充內在道德，成就人在世間活動的識見與行為，這一點漢學與宋學並無二致，兩者的方向，都是為使人安身立命、明理篤行。因此陳澧強調：

講道學而不讀經，則亦非程、朱之學也。專經而明理敦行，此真漢以來學術之中道，人可共由之者矣。¹⁴²

言下之意，道學仍依憑經典而存。艾爾曼（Benjamin A. Elman）認為「經書中包含了理想社會秩序的典範，以及對一種超歷史真理（transhistorical truth）的絕對宣示（absolute claim）。」¹⁴³在陳澧看來經書展現的社會面貌，正如艾爾曼所說「理想社會秩序的典範」，若學者能仔細研讀經書，日省吾身，則發顯於外，必然能成就理想世界。因此陳澧云：

聖賢之道，修己治人，然修己若何，治人若何，必求之古聖賢之書然後其事不謬，且彬彬乎有文焉，否則鄉人而已，俗吏而已，又或黃老商韓而已，其又甚則夷狄而已。修己者，誠意、正心、修身也。治人者，齊家、治國、平天下也，求聖賢之書，格物致知也，其事不謬而彬彬有文，至善也。¹⁴⁴

求之聖賢書，是漢學與宋學之成立的不二法門，任何學問皆須自聖賢書出發，從而開展出個人以至於群體甚至於國家的普遍秩序。因此陳澧云：

經學所以治天下，無經則不可以治天下矣。前明之經學最陋，何以能治天

¹⁴⁰ 〔美〕艾爾曼：〈18世紀中國經學的危機〉，《中國史新論—思想史分卷》（臺北：中央研究院，2012年9月），頁394。

¹⁴¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁375。

¹⁴² 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁375。

¹⁴³ 艾爾曼（Benjamin A. Elman）：〈18世紀中國經學的危機〉，《中國史新論—思想史分冊》（臺北：中央研究院、聯經出版事業有限公司，2012年9月），頁394。

¹⁴⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁374。

下乎？然則經學之治天下，乃其大義耳。名物訓詁之小者，與治天下無所關係也。前明經學雖陋而大義未嘗失也。¹⁴⁵

陳澧的用心不難理解。所謂的經學，在陳澧看來，方法上，應擇一家而輔以諸家：

所謂經學者，非謂解先儒所不解也。先儒所解，我知其說；先儒諸家所解不同，我知其是非；先儒諸家各有是各有非，我擇一家為主而輔以諸家，此之謂經學。¹⁴⁶

而窮經之效益，可及於身心國家、古今往來之人，云：

所謂經學者，貴乎自始至末讀之、思之、整理之、貫串之、發明之，不得已而後辯難之，萬不得已而後排擊之，惟求有益於身，有用於世，有功於古人，有裨於後人，此之謂經學也。¹⁴⁷

以經為本，漢學、宋學皆同，陳澧認為：

程子曰：「由經窮理。」此四字，學問之準的也。漢儒論事，輒引經句，正所謂由經窮理也。《韓詩外傳》全部皆是由經窮理。《孟子》「〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也」此十一字，乃由經窮理之式。¹⁴⁸

確立以經為治學的基礎，陳澧關注焦點集中於「漢儒義理」的闡揚，嘗試為漢儒重訓詁輕義理之說翻案，修正漢、宋學各有所偏的現象。

二、重塑漢儒的義理論述

陳澧認為，漢、宋之間的對立，是由於當時學者並未真正認識到「漢學」除了訓詁之學外，亦及於義理。陳澧治學以考據為主¹⁴⁹，而提倡「義理」，一方面為了消弭門戶之見與考據學弊端；另一方面，則是透過提倡漢儒「義理」，證明「義理」的探尋，並非僅限於宋學一途。

所謂「義理」，簡言之即是「德行」¹⁵⁰，陳澧自認：「余不能強記，但可講義理之學耳。」¹⁵¹ 為了強調漢儒之說具備「義理」，陳澧編纂《漢儒通義》，著《學思錄》，顯豁漢學的「義理」，其云：

試思漢儒何以訓詁而不及理，豈不以不訓詁則不能遽即於理乎？使漢初不訓詁，西漢末年儒者能求得稍親否乎？使漢儒不訓詁，後儒能不詆其不訓

¹⁴⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 360。

¹⁴⁶ 〔清〕陳澧：〈示沈生〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 182。

¹⁴⁷ 〔清〕陳澧：〈與王峻之書五首〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁 179。

¹⁴⁸ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 581。

¹⁴⁹ 陳澧自解其學：「余之學以考據為主。論事必有考據，乃非妄談；說理必有考據，乃非空談。」見氏著：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 357。

¹⁵⁰ 蘇輿編，楊菁點校，蔣秋華、蔡長林校訂：《翼教叢編》卷四（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005 年），頁 246。

¹⁵¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 394。

詰否乎？此讀書所以必論其世也。而況乎漢儒實已及於理也。¹⁵²

且陳澧於《漢儒通義》序文中提到：

漢儒說經，釋訓詁、明義理，無所偏尚。宋儒譏漢儒講訓詁而不及義理，非也。近儒尊崇漢學，發明訓詁，可謂盛矣。澧以為漢儒義理之說，醇實精博，蓋聖賢之微言大義，往往而在，不可忽也。僅錄其說，以為一書。

153

當漢代之時，學者治學無所偏尚，以訓詁功夫，求微言大義，宋代強調漢儒訓詁，遂以為其訓詁之解釋中無義理，實乃學術之大誤解。陳澧並未否認漢學、宋學之異處，但他要進一步證明「微言大義」也存於漢儒治經著作之中，讀書求索應在「大義」而非「文字」。陳澧曾自豪《漢儒通義》能為漢儒義理論述奠定基礎¹⁵⁴，並認為《漢儒通義》一書：

乃采漢之諸儒精語而成書，自然身醇。能知其深醇，便不易得。¹⁵⁵

曹美秀認為：「求得漢儒義理，以恢復真漢學，毋寧是陳澧的學術理想。」¹⁵⁶此語可謂陳澧撰寫《漢儒通義》用意。然而，「義理」應如何探尋？透過《漢儒通義》一書，陳澧希望實現朱熹所說：「是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」¹⁵⁷

陳澧《漢儒通義》一書取漢儒經說共四十一部¹⁵⁸，當中以鄭玄(康成, 127-200)

¹⁵² [清]陳澧：《東塾雜俎》卷八，《陳澧集》貳，頁608。

¹⁵³ [清]陳澧：《漢儒通義·序》，《陳澧集》伍，頁115。

¹⁵⁴ 陳澧云：「漢儒經注義理，僕有《通義》七卷，皆可為先路之尊。」，見氏注：〈與菊坡精舍門人論學〉，《東塾集外文》卷一，《陳澧集》壹，頁317。

¹⁵⁵ [清]陳澧：〈復王峻之書四首〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁474。

¹⁵⁶ 曹美秀：〈陳澧《漢儒通義》析論〉，《中國文哲研究集刊》第三十期（2007年3月），頁274。

¹⁵⁷ [宋]朱熹：〈大學章句〉，《四書集注》（臺北縣：項淵文化，2005年3月），頁7。陳澧對這段文字加以說明：「一則以『一旦豁然貫通』為不知何日也。然不讀其上句云『至於用力之久』乎？用力久者，必有貫通之一旦。朱子安能為後人定其何日，而後人反疑其何日，適足見其未嘗用力久而已矣！今人多治《說文》，試思用力久於《說文》既久，豈有不一旦於形聲義皆貫通者乎？（陳澧自注：朱子云：『因其所發而遂明之。』又云：『因其已新者而日日新之。』又云：『因其已知之理而益窮之。』此三言因其示人以為學之路，至明、至切。）」見氏著：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁174。

¹⁵⁸ 陳澧所采錄之書分別為：《子夏易傳》、孟氏《易章句》（孟喜）、京氏《易章句》（京房）、鄭氏《易注》、荀氏《易注》、宋氏《易注》、伏氏《尚書大傳·鄭氏注》、鄭氏《尚書注》、《毛詩序》、《毛氏訓詁傳·鄭氏箋》、《韓氏內傳·薛氏章句》、《韓詩外傳》、鄭氏《詩譜》、先鄭氏《周禮注》、鄭氏《周禮注》、鄭氏《儀禮注》、鄭氏《禮記注》、鄭氏《三禮目錄·序》、董氏《春秋左傳解詁》、服氏《春秋左傳解詁》、何氏《春秋公羊傳解詁》、鄭氏《發公羊墨守》、《箴左氏膏肓》、《起穀梁廢疾》、孔氏《論語傳》、包氏《論語章句》、周氏《論語章句》、鄭氏《論語注》、趙氏《孟子章句》并《章指》、班氏《白虎通義》、許氏《五經異義·鄭氏駁》、鄭氏《六藝論》、《鄭志》、孫氏《爾雅注》、許氏《說文解字》、劉

著作采錄最多，佔四十一部書中的十四部，說明陳澧於漢儒最尊鄭玄。《漢儒通義》分作七卷，卷一彙整漢儒對宇宙生化、鬼神人物的論述；卷二整理漢儒對於「經典」與「傳經者」之說；卷三羅列理學名詞，如理、性、氣、欲…等，並置入德行的諸多面貌，如誠實、正直等名詞意涵；卷四以倫常為綱，論君臣、父子、兄弟等倫理關係；卷五則列出漢儒著作中提及《禮》的部分，分別為「冠、昏、喪、祭」，皆為人生經歷的成長儀式；卷六則是士人外出的應對以及人生所經歷的諸多變化；卷七主要整理漢儒著作中關於「政事」的說法。自卷一至卷七，包含宇宙、倫理、道德、人生際遇並及於政治等論題，這些部分正是宋儒所重視者。

陳澧希望經由整理這些主題，說明宋儒所見的義理概念，漢儒早已見及。陳澧對於王鳴盛（鳳喈，1722-1797）《十七史商榷》中的一段話深有共鳴，其云：

王西莊云：「學者若能識得康成深處，方知程、朱義理之學，漢儒已見及。程、朱研精義理，仍即漢儒意趣，兩家本一家，如主伯亞旅，宜通力以治田，醯醢鹽梅，必和劑以成味也。」澧謂：昔之道學家，罕有知漢儒見及義理之學者，更罕有知程、朱即漢儒易趣者。近時經學家推尊康成，其識得康成深處儒王西莊者，亦不多也。¹⁵⁹

漢儒著作中本有「義理」，然而受到惠棟、戴震等人傳承的治學方法影響，後起的學者不再融會貫通漢儒著作中的「義理」，而僅就經書中的名物制度、金石器具、文字訓詁深入考究，並以漢學名之，漸與講究「義理」的宋學相去日遠。陳澧所面對的學術界是如此，他提倡漢儒義理，是為了回歸經典的「經義」，並且在「有憑有據」的事實下求取「經義」。因此，當漢儒既有訓詁亦有義理，宋儒除了其所強調的義理外，自應有考據可言。

三、闡明宋儒亦重視訓詁考據

宋儒以「經」為探討義理的出發點，表達了性理之學從經典當中發展而出的情形。陳澧知北宋之學已好為高論，且往往脫傳注而得經所以云之意，解經的方式不再受到傳統注疏的侷限，而能開展新的思維方式。一種創意的勃發雖然值得肯定，但「經學」本身的傳統相當依賴「傳注、注疏」與「師法、家法」，脫離傳注的經學，正如蘇軾所云：「棄跡以逐妙。」¹⁶⁰

陳澧先後提出黃庭堅（魯直，1045-1105）、周敦頤、程頤、程顥著作中皆實踐訓詁考據的工夫，只是後人皆不知。

陳澧認為黃庭堅其言「深於經學、道學」：

黃涪翁云：「……治經之法，不獨玩其文章，談說義理而已，一言一句皆以養心治性事親處兄弟、朋友、得失、憂樂，一考之於書。」（陳澧注：《書

氏《釋名》，共三十七部書。

¹⁵⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷十五，《陳澧集》貳，頁270。

¹⁶⁰ 引自〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁569。

贈韓瓊秀才》)¹⁶¹

一言一句考之於書，陳澧相當看重此語。後又引周敦頤之「太極」說：

韓《注》（筆者注：《易·繫辭傳注》）云：「夫有必生於無，故太極生兩儀也。」錢辛楣（錢大昕，一字曉徵，1728-1804）《養新錄》曰：「濂溪言無極而太極，又言太極本無極，蓋用韓康伯義。」（陳澧注：澧案：「大衍之數五十，其用四十有九。」韓《注》云：王弼曰「其一不用，斯《易》太極也。夫無不可以無明，必因於有。故常於有物之極而必明其所由之宗也。」然則韓康伯又本於王輔嗣，或「夫無不可以無明」云云，乃韓康伯引申之說歟？）《繫辭上》孔《疏》引何氏云：上篇明無，故《易》有太極，太極即無也。下篇明幾從無入有，故曰知幾，其神乎。云誠無為幾善惡，蓋又出於何氏說。濂溪當北宋時，儒者皆讀注疏。後儒尊濂溪者不知也，攻濂溪者亦不知也。¹⁶²

陳澧認為周濂溪撰作之《太極圖說》，乃依韓康伯《易注》而發，原有所本，此方是做學問的根基。此外，陳澧更說明二程並未棄訓詁而逐義理：

程伊川謂方道輔曰：「經，所以載道也。誦其言辭，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳。……」¹⁶³

程頤提示「道」必經由訓詁而進，但陳澧卻以程頤「解其訓詁」之說，證明宋儒未廢訓詁，陳澧又再次強調：

伊川先生曰：「凡看文字，須先曉其文義，然後可以求其意。未有文義不曉而見意見者也。」此與近儒講訓詁者正同。¹⁶⁴

以上一段文字，更確立陳澧「訓詁明而義理明」的思考。對於漢儒訓詁之法的習用與重視，不僅北宋儒者如此，南宋大儒朱熹亦採漢儒家法：

來書謂朱子用漢儒家法，此語最有識。朱子注《大學》、《中庸》，名曰「章句」，此漢人語，宋人所無。注《論語》尤似漢人，如「巧，好」、「令，善也」乃毛傳之法。僕嘗謂朱子乃宋儒之講經學者，道學家不知也。

¹⁶⁵

前章已揭朱熹重視訓詁，再尋上文，則可知陳澧認為宋儒亦視「訓詁」為窺道之鑰，並未偏廢。因此陳澧云：

朱子本重道問學，而後儒學之，反成偏重尊德性矣。近儒號為明小學，然

¹⁶¹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁584。

¹⁶² 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁585。

¹⁶³ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁587。

¹⁶⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁588。

¹⁶⁵ 〔清〕陳澧：〈與人書(一)〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁497。

其書豈學僮所能讀，則雖謂之欠小學工夫可也。初學欠小學工夫，豈能讀近儒奧博之書，此其所以易衰歇也。如此，則漢學必遂絕，而將來為宋學者，欲學朱學必仍空疏固陋，學陸、王者又不待言，欲如來示所云義理、考證合而為一，恐不易耳。如能補小學工夫，則漢學、宋學皆有基址，然後可以義理、考證合而為一矣。¹⁶⁶

藉著提倡漢儒亦重義理、宋儒亦重訓詁二層之說，「漢宋調和」論已具基礎。



¹⁶⁶ 〔清〕陳澧：〈與徐子遠書(二)〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁455。

第四章 陳澧「漢宋調和」論主張的落實與深化

陳澧主張「漢宋調和」，一在反省清代漢學；二在重塑宋學價值，以提振經學義理，期能變化學術日衰的現象。其落實與深化，反映於經典義理調和的論述中，一方面呈現出具清儒特色的經學思想，另一方面透顯陳澧以考據的方式詮釋宋學義理思維。

本章分為三部分，第一節分析陳澧的義理觀念。清代漢學家以訓詁考據見長，但也發展出一套有別於宋明理學的義理學。¹陳澧在說明「心性論」、「修養工夫」等義理概念時，便運用訓詁考據的方法，推導出較具經驗層面的解釋。第二節詳論陳澧「漢宋調和」論如何落實在義理層面上，就「文本的比對」、「字辭的訓詁」、「漢、宋義理觀念的闡釋」諸面向討論「漢宋調和」的落實。第三節討論陳澧對宋以來「聖賢系譜」說的駁斥與重構，以經學為主軸，重新定義「聖賢的傳承」。

第一節 陳澧的義理概念

「義理」可用以指稱儒家經典中的道理，如《漢書·劉歆傳》：「及歆治《左氏》，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。」²經典中的經義，乃儒者所必讀、必學、必知的學問道理，因此透過讀經所領悟的「道理」可謂「義理」。時至宋代，理學一出，「義理」一詞便常用來指稱宋代理學，如張載《經學理窟·義理》云：「有急求義理復不得，於閒暇有時得。」³清代學者章學誠也曾於《文史通義·浙東學術》中云：「儒者欲尊德性而空言義理以為功，此宋學之所以見譏于大雅也。」⁴以「義理」指稱宋代理學，已涵蓋宋儒對「理」形而上層面的認識。此外，「義理」亦引申出「道理」、「文章思想」等普遍性的解釋。仔細分析「義理」二字，「義」為「應行之事」；「理」則指「道理、準則」，更可進一步解釋為「合於一定道德的行事規範」⁵。

前人對「義理」有詳盡的認識，無論是儒學、經學與理學，都相當看重「義理」的詮釋，陳澧作為一位提倡經學的清代儒者，自然也不例外。陳澧的「義理」觀念具有濃厚的清儒特色。換句話說，便是看重「義理」的社會意義、人倫關係、人性修養等部分，較少探究「義理」的形而上意義或本體論的詮釋。因此，他在解釋《孟子》的性善說、《論語》中的「仁」、「克己復禮」、《禮記》中的《大

¹ 汪學群著：《中國儒學史》（北京：北京大學出版社，2011年6月），頁326。書中所提清代的義理學特質云：「清代儒學由理學轉化為漢學，其特色是由形上學慢慢地落實到形而下，由抽象思維向日用倫常轉進。在這一過程中，思想中思辨的成分愈來愈淡，務實的色彩愈來愈濃，這一點與漢學家們所採用的方法不無關係，也就是說他們談思想是建立在經驗層面上的。」見氏著：《中國儒學史》，頁431。

² 〔漢〕班固：《漢書·劉歆傳》卷三十六（中國基本古籍庫：清乾隆武英殿刻本），頁618。

³ 〔宋〕張載：《儒宗理要》，《張子》卷五（中國基本古籍庫：清順治刻本），頁98。

⁴ 〔清〕章學誠：《內篇二》，《文史通義》（中國基本古籍庫：民國嘉頁堂章氏遺書本），頁38。

⁵ 參考《漢語大辭典》（香港：商務印書館）

學》與《中庸》，都有別出心裁的看法。從這些部分透視陳澧的義理觀念，可以明確掌握陳澧如何把握「漢學」與「宋學」來開展出「漢宋調和」的論點。

陳澧的思想以「學」為進路，通過「學」以進於「德」，再因「明德」而及於政治，使「天下平」。⁶因此，本文探究陳澧義理觀的方式，乃從「學」為出發點，再進一步看陳澧如何討論「性」、「仁」、「禮」以及「修養工夫」等義理概念。

一、論學與性善

陳澧認為，所謂的「學」並非以客觀的知識為優先對象，他說：「學問以知性善為先也。」⁷意謂認知個人的「性善」要先於客觀知識的學習。「性善」主要是指孟子的「人性本善」說，陳澧云：

孟子所為性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性，皆純乎善也。……「公都子曰：『或曰有性不善，以堯為君而有象。』孟子答之曰：『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。』」此因有性不善之說而解其惑，謂彼性雖不善而仍有善，何以見之？以其情可以為善，可知其性仍有善，是乃我所為性善也。……如象之性，誠惡矣，乃若見舜而忸怩，則其情可以為善。可見象之性仍有善，是乃孟子所為性善也。若論堯之性，豈得但云可以為善而已乎？蓋聖人之性，純乎善；常人之性，皆有善；惡人之性，仍有善而不純乎呢。所謂性善者如此，所謂人無有不善者如此。⁸

本段強調人之「性」並非完滿純善，雖非純善，但卻具備成就善的條件。陳澧以舜之弟象為例，如果象因殺舜不成，見到舜會感到心虛、忸怩，表示其心中仍有羞惡之心，能判斷行為之是非曲直。因此簡而言之，人之「性善」便是道德價值判斷的能力，惡人雖惡，但若仍有羞恥心，則可以為善，故云人人之性皆有善。陳澧認為孟子所謂「乃若其情」之「情」，是指羞恥心、畏威寡罪之心，故云：「畏威寡罪，即可以為善之情也。」⁹又引許慎《說文》解「性」、「情」二說云：

《說文》云：「性，人之陽氣。性善者也。」「情，人之陰氣，有欲者。」此許叔重恪守孟子「性善」之說，而不惑於荀、楊者也。且言性善，不言情惡，亦恪守孟子「其情可以為善」之說，故但云「有欲」。欲亦有善有惡，非盡惡也。¹⁰

「不言情惡」，意思是認為人之「情」非「惡」，為人天生所具有的。人之性並

⁶ 陳澧曾云：「明明德於天下，即天下平也。」見《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁172。

⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁52。其文曰：「滕文公未嘗學問，孟子告以性善。可見學問以知性善為先也。又引孔子曰『君薨聽於冢宰』云云，此則必待學問而後能知之矣。可見既知性善，又不可無學問也。學問者，擴充也。」

⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁43-44。

⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁43-45。

¹⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁48-49。

非道德完滿俱足的狀態，人有情，會受到感情的左右，然順情而為，並不必然為惡，情常起於欲，欲望不僅僅只存在惡的欲望，也包含人對生命的渴望和尊嚴。陳澧對「情」與「欲」的看法，可能來自戴震對「情」的見解。戴震云：

理也者，情之不喪失也；未有情不得而理得者也。¹¹

汪學群認為：「戴震……認為『情』與『欲』一樣都根源於人的『血氣心知』，是人性的具體表現。」¹²正因將「情」視為人性的一部分，因此與「情」互為因果的「欲」遂有理論上的正當性，也不再是宋儒所謂「去人欲」的對象。對此，錢穆亦云：「從前程朱說『性即理』，把人性與人欲隔絕了，『性』成為全善的，然亦只是想像的。東原說：『欲者性之事』。性只是一些欲與傾嚮。因有欲，始纔有覺。覺是求達所欲的一種能。要其欲而公，覺而明，始是仁且智，始是善。則性是不全的，但善卻從性中生。此說較近先秦古誼。」¹³陳澧之所以云：

「志士仁人，無求生以害仁。」「仁」即理也，「求生」即欲也。¹⁴

意義即在強調「欲」亦是人性之一部分。

陳澧對「性善」以及「乃若其情」之「情」的看法，反映了清代重「情」與「欲」的思考方向；另一方面，一開始提及的「學問以知性善為先」，將「性善」作為「知」的對象，「性善」在陳澧看來，便是「學問」。引申來說，道德必須「學以獲致」，而此「學問」又需要不斷擴充。陳澧云：

孟子道性善，又言擴充，……充實之謂美，亦即擴充之「充」也。此外擴充之義，觸處皆是，「親親，敬長，達之天下」，擴充也。「推恩保四海」，擴充也。「集義」、「養氣」、「盡心」、「知性」、「知天」，擴充也。「博學詳說」，「增益不能」，皆擴充也。取譬言之，則「山徑之蹊間自然，用之而成路也。」；「原泉滾滾，不舍晝夜也。」若鄉愿「自以為是」，則不擴充者也。……¹⁵

孟子所謂「擴充」，在於「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」¹⁶擴充便是將惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心推廣應用於待人接物上，向內充實，向外推廣，如此一來，便能夠於心性修養及政治上有所成就。道德的「擴充」對陳澧而言，是所有知識與人生問題的起點與歷程，因此，如何為善最重要的條件就落在「習」上面，其云：

「性善」之說，與「性相近，習相遠」正相發明。「心之所同然者何也？

¹¹ 〔清〕戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2009年3月），頁1。

¹² 汪學群著：《中國儒學史·清代卷》（北京：北京大學出版社，2011年6月），頁357-358。

¹³ 錢穆：《中國思想史》（臺北縣：蘭臺出版社，2001年2月），頁199-200。

¹⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁38。

¹⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁52。

¹⁶ 〔宋〕朱熹：《孟子集注》卷三，《四書集注》（臺北：頂淵文化，2005年3月），頁238。

謂理也，義也」，性善也。「聖人先得我心之所同然耳」，性相近也。「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴；非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」，習相遠也。……澧案：朱子以為孔孟之說有異，似不然也。孔子言性相近者，正指性之理而言之。性之理，聖人與我同類，故相近也。同類者，非人人皆聖人也，如有若所謂聖人之於民亦類耳，故不曰同而曰進也。¹⁷

本段大意在說明「性善」與「性相近」所指為同一件事。因人人性中皆有善、四端，所以人之性相近，然而受到外在環境、學習取向所影響，每個人表現出來的性格各有不同，此即是「習相遠」。陳澧以《孟子》「心之所同然」之說發明《論語》「性相近，習相遠」之意，表達了「性善」的立場，並且藉此強調「性之理」會因「習」之差異而有所別。

劉滄龍曾引金安平的说法，認為戴震「學習、理解與德性」乃在不斷「擴充」當中呈現：

宋儒將學習與理解視為一個「復返」(return)的過程，德性生命的擴充與實現因而是返回原初至善自足的人性的一個「迴圈」(circular)，這個復返的過程於是被宋儒描述為純淨化自身生命以復返原初人性的自足狀態，然而戴震卻以為，學習、理解與德性生命的完成應是一「擴充」(extension)而非「復返」的歷程。¹⁸

將這段文字放置在陳澧的語境中審視，會發現相當契合。陳澧所謂的「性善」必須靠不斷擴充的方式去實踐，而非回歸於內心去省視，因而「性善」與向外追求的「學習」成為互為因果的關聯，德性的養成與發揮皆要仰賴知識性的學習，而學習的首要工作即是認知道德本身。

「學」的首要工作既是認知道德，其具體實踐便是「讀書」。陳澧云：「學者何？讀書也。」¹⁹他認為探究「學」的入門書是《論語》²⁰，並以爲：

澧謂子夏言「賢賢易色」四事，而云「雖云未學，吾必謂之學矣。」，此二「學」字，亦必以讀書解之乃通，猶云「如此之人，雖未讀書，吾必謂之讀書也。」朱子又云：「書只貴讀，讀便是學。夫子說『學而不思則罔，

¹⁷ [清]陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁50。

¹⁸ 劉滄龍：〈語文學中的哲學：戴震的經典詮釋方法〉，本文於國立政治大學『跨領域問題意識之形塑』座談會上宣讀，頁9。關於金安平教授文章，可參考：Ann-Ping Chin and Mansfield Freeman, *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning: a Translation of the Meng Tzu-I Shu-Cheng, with a Critical Introduction* (New Haven and London: Yale University Press, 1990), pp50-51。

¹⁹ [清]陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁18。

²⁰ 陳澧云：「澧謂清獻欲求『學』字著實，誠是也。然求之朱注、求之《大學》、求之《章句》、《或問》，何如求之《論語》乎？《論語》言『學』者，〈學而〉章為首，次則〈弟子〉章，則曰『則以學文』。又次則『賢賢易色』章。……然則學之當重而固也，當不求安飽，敏事慎言，就正有道也。《論語》二十篇，『學』字甚多，皆同此『學』字也，如此求之則著實矣。」見《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁17-18。

思而不學則殆』，學便是讀。讀了又思，思了又讀。」此解「學」字為「讀」字，尤明白矣。²¹

「讀書」便是要從書中找出道德知識，孔子所謂「學」或並非全指「讀書」，而有從經驗中體悟人與人相處之道的意思，但陳澧將「學」化約為「讀」，認為所有的道理皆能夠從書中取得，且讀書要「立定課程，朝讀此書，則朝朝讀此書而不移於夕；夕習此業，則夕夕習此業而不移於朝。有一定之時刻，有一定之功課。」²²嚴格規定功課，日夜習之，即是一種面對學問嚴謹的態度，以此態度治學，成就聖人彷彿指日可待。從以下一段文字，更可透顯陳澧以德性為知識的為學取向：

讀《論語》聖人之言，則如身為聖門弟子。讀諸賢之言，則如身為諸賢之弟子。悚然敬聽之，欣然愛聽之，熟讀而思繹之，內以求於己身，外以驗於天下。如是，則志必立，德必進，才識必增矣。²³

由上所論，陳澧所謂「學」的範圍，固然以「知性善」為先，偏向於「道德」一面，但「道德」又需要「讀書」以獲致，呈現出將道德知識化的思考方式。而這個觀念影響了陳澧看待義理議題中「仁」與「禮」的理解與詮釋。

二、論仁

陳澧論仁，從《論語》著手，認為《論語》最看重「仁」，陳澧云：

編《論語》者，以「孝弟以仁為本」為言「仁」之第一章，「巧言令色，鮮矣仁」為言「仁」之第二章。他如「克己復禮」、「出門如見大賓」，皆遠在其後；且「孝弟」、「巧言」兩章，以有子之言在前，孔子之言在後，尤必有故矣。蓋「克己復禮」、「出門如見大賓」，惟顏淵、仲弓，乃能請事斯語。若為人孝弟、不巧言令色，則智愚賢否，皆必由此道，而孝弟尤為至要，此其編次先後之意也。此二章之後，則「弟子」章曰：「汎愛眾，而親仁。」孔子於子路、冉有、公西華，皆曰「不知其仁」；於令尹子文、陳文子，皆曰「焉得仁」；而教弟子，則曰「親仁」。弟子安所得仁者而親之乎？惟先有「孝弟」、「巧言」二章在前，則「親仁」之「仁」，不煩言而解，蓋即「孝弟」不「巧、令」之人耳，此則「十室之邑」有之矣。²⁴

本段言《論語》以「孝弟」、「巧言令色鮮矣仁」先後解「仁」，甚有深意。兩則均出於〈學而〉篇，「孝弟」一則曰：「有子曰：『其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也

²¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁18。

²² 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁20。

²³ 〔清〕陳澧：《雜論學術(二)》，《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁775。

²⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁20。

者，其為仁之本歟！」²⁵與「巧言令色」兩則語錄，說明「仁」之根本在「孝弟」，並以為先讀此二段文字，後面「子曰：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文』」一段之「親仁」之意便朗現無遺。

由此可知，陳澧所理解之「仁」須從「仁的表現」來看，「孝弟」與「不巧言令色」，一是兄友弟恭的態度；一是誠懇無欺的表達，這些都是表現在外的行為，主要偏向社會層面實踐。再者，比較陳澧針對朱熹《論語集注》中「仁」的解釋，可更明顯看出陳澧「仁」論的現實意義：

朱注云：「仁者，愛之理，心之德也。」此乃朱注之大義也。仁者愛之理者，謂仁非必指愛之事。若論事，則顏子閉戶，安能與禹、稷同道乎？心之德者，謂心之德主乎仁，猶目之德明，耳之德聰也。此二語，明白無疑義也。然《論語》言「仁」者五十八章，有不可以「愛」解之者，且有不可以心德解之者。如子張「未仁」，「難與並為仁」，不可解為子張未有心德，且不可解為子張難與相愛也。若欲解五十八章之「仁」字，皆密合，求之聖門之書信之言「仁」者，惟《中庸》云『肫肫其仁』。此語最善形容「仁」字，可據以增成愛之理，心之德之說。愛是肫懇，心德亦是肫懇。
26

朱熹所謂仁者愛之理，指「仁」為人之所以愛人的道理，人何以能對他人付出關愛，便是有「仁」在心中的緣故。心之德主乎仁，是指心之價值判斷乃倚靠仁為標準，如同眼睛見物、耳朵聽物一般，心是下判斷的主體，而此主體依據的判斷標準便是仁。在宋儒眼中，仁之本與仁之事為二，若程子所言：「性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。」²⁷「孝弟」概括了仁之事，為愛親之表現，是仁的具體實踐，實踐與道理遂一分為二。陳澧認為，應以「肫懇」解釋《論語》中的「仁」最為妥當，「肫懇」為誠懇、誠實之意。之所以用《中庸》之語「肫肫其仁」作為「仁」的解釋，亦來自朱熹。朱熹在注《論語》〈子張〉中一則子游語錄，云：

子游曰：「吾友張也，為難能也。然而未仁。」朱注：子張行過高，而少誠實惻怛之意。²⁸

曾子曰：「堂堂乎張也，難與並為仁矣。」朱注：堂堂，容貌之盛。言其務外自高，不可輔而為仁，亦不能有以輔人之仁也。

故陳澧強調「仁」應解釋為誠實惻怛、誠懇貌，方能證成「愛之理，心之德」之說，並與《論語》之「仁」不相違背。事實上，陳澧將「誠懇」可以看作是「仁」

²⁵ 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》（臺北縣：頂淵文化，2005年3月），頁47-48。

²⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁36。

²⁷ 節錄自〔宋〕朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁48。


²⁸ 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷十，《四書章句集注》，頁191。

的注腳，注意到的是一種處世的態度，「仁」在人心所發用、彰顯出來的外在態度誠實懇摯，此便是「仁」。陳澧在論仁一段，更注有案語：

澧案：樊遲問仁，子曰：「愛人。」著「愛」字，乃孔子之教。上蔡云：怎生見得仁？何其偵也，力行近乎仁。即是肫懇。如博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。亦是肫懇。此甚明白，何必與尊宿們說禪一般乎？

博學篤志、切問近思、力行以近仁，這些皆為仁。由是可知，陳澧不去區分「仁之事」與「仁之理」，而認為仁即是一種處世態度，含藏於人性中，人在力行、篤志、切問、近思的過程中，「仁」便會彰顯出來。

而「仁」之根本，陳澧認為則是「人」。在〈中庸仁者人也解〉一文中，陳澧引鄭玄對「仁」的看法云：

《中庸》「仁者人也」，鄭注云：「人也讀如相人偶之人，以人意相存問之言。」朱子〈與呂恭伯書〉云：「『相人偶』此句不知出於何書，疏中亦不說破，幸以見告。所謂人意相存問者，卻似說得字義有意思也。」按：鄭君之注，朱子稱之，漢學、宋學兩家無可異議矣。仁字篆文作，象曲身引手之形，凡人相存問，其形必如此，所謂相人偶也。當造字時，人字所以象此形者。人之所以名為人，以其性仁愛異於禽獸之頑惡，而仁愛之意，惟曲身引手相存問之形能顯之，故造字如此，此最初之義也。²⁹

陳澧認為，「仁」之原意本是人互相引手之象，表示人與人之間互相愛護、尊重。「仁」在性中，故人之性皆善。陳澧引用《論語》、《中庸》等經文，並透過文字學的方法，歸納出「仁」的詮釋，是漢學家常用的經典詮釋方式，但「仁」的形上概念卻也在貼著經典詮釋抽絲剝繭之後，變得更具知識意義。

三、「禮」與修養工夫

正如阮元〈性命古訓〉所言：

性中有味色、聲臭、安佚之欲，是以必當節之。³⁰

節度人性之欲，則必以「禮」節之，故陳澧亦相當看重「禮」。認為：

講道學者，必講禮學；不然，則不成矣。此有關於千古學術也。³¹

何以必講「禮」學？清儒之重視禮學，不只陳澧一人，凌廷堪（次仲，1755-1809）著《禮經釋例》，傾力研究禮學，曾云：「夫人有性必有情，有情必有欲。故曰飲食男女，人之大欲存焉。聖人知其然也，制禮以節之，字少壯至耄耋，無一日不囿於禮，而莫之敢越也；……」³²制「禮」以節人性中之欲，因「禮」有典制、

²⁹ 〔清〕陳澧：〈中庸仁者仁也解〉，《東塾集》卷二，《陳澧集》壹，頁63。

³⁰ 引自〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷五，《陳澧集》貳，頁94。

³¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁160。

³² 〔清〕凌廷堪：〈荀卿頌〉，《校禮堂文集》卷十（北京：中華書局，1998年）頁76。

有具體的規範可實踐，遂成爲節度性中之欲的重要關鍵。

宋儒認爲「仁、義、禮、智」在性中，爲性之理³³，人要向內求索，方能契合於天理。而陳澧論「禮」，正如凌廷堪的看法：「夫人之所受於天者，性也。性之所固有者，善也。所以復其善者，學也。所以貫其學者，禮也。是故聖人之道，一禮而已矣。」³⁴著重在禮的實踐意義。陳澧云：

《冠義》既自爲一篇，〈郊特牲〉復有〈冠義〉一節。古人傳述此義者，不止一家也。「天地合後萬物生焉」一節，即「昏義」也。此二節之間，有一節云：「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」此記者名言禮以義爲重，乃冠、昏、飲、射、燕、聘、祭諸義知發凡也。³⁵

冠、昏、飲、射、燕、聘、祭皆有方法，然而重要的是踐「禮」的意義。陳澧舉「曾子讀喪禮」一例言之：

曾子讀喪禮，「泣下霑襟」。澧謂〈問喪〉云：「入門而弗見也，上堂又弗見也，入室又弗見也。亡矣！喪矣！不可復見已矣。」〈三年問〉云：「凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知，有知之屬，莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其羣匹，越月逾時焉，則必反巡過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，蹢躅焉，踟躕焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之。故有血氣之屬者，莫知於人。故人於其親也，至死不窮。」讀此二節，當無不「泣下霑襟」者，使墨者讀之，亦當爲之憮然也。近代士人囿於科舉習氣，不讀喪禮，性情薄而風俗衰，未必不由於此矣！³⁶

「禮」所表達的是人最真實的情感，發露在外，以合宜的方式顯露出來。感情若無節制，便是濫情、矯情，所謂「過猶不及」，皆無真誠可言。舉喪禮以言，死者逝去，生者已不可與之相見，故喪之本義在於表達生者悲傷的情感、撫慰生者的無法再與死者對話、相交的悲痛，而並非囿於科舉，置禮於不顧。讀「禮」能溫厚人的性情，使人不致寡情，這便是「禮」的現實意義。

陳澧強調「禮意」，「禮」具有維繫倫常以及社會秩序的作用，因此在陳澧看來，「禮」即「理」，其云：

《樂記》云：「禮也者，理之不可易者也。」故禮學即理學也。

不可易者，禮也。可易者，俗也。此禮、俗之分也。³⁷

將「禮」視爲「不可易者」，足見對禮的推崇。又認爲「禮」即「理」，而非「性」

³³ 此語出自程子，節錄自〔宋〕朱熹：《論語集注》卷一，《四書章句集注》，頁48。

³⁴ 〔清〕凌廷堪：〈復禮上〉，《校禮堂文集》卷四，頁27。

³⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁164。

³⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁162。

³⁷ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁672。

即「理」，則「理」已為「條理」、「道理」，而不再是根源於天之道。禮學即理學，「禮」便是社會群體所遵行的規範、道理。

「禮」需要透過「學」，道德之認識亦須透過「學」，陳澧論修養工夫，著眼於「學」的角度。有「學」方能有德性生命之完成，陳澧曾云：

「《小弁》之怨，親親也。親親，仁也。」此由讀經而推求性理，尤理學之圭臬也。³⁸

又云：

「天生烝民，有物有則」云云，「《小弁》之怨，親親也。親親，仁也。」此二條，經學、性理合而為一矣。此最要最要者。³⁹

性理之道在於「讀經」，以此性理與經學便能夠合而為一。陳澧解讀朱熹「格物致知」，皆以「讀書」來理會：

朱子云：「格，至也。物，猶事也。」澧案：此古訓也。（陳澧注：《爾雅·釋詁》：「格，至也。」《毛詩·烝民》：「物，事也。」）又云「窮至事物之理」，則於「至」字上加「窮」字，「物」字下加「之理」二字。陸清獻公云：「宋後為字書者如黃公紹輩，皆迎合朱子之意，而又為小變。改『窮至』作『窮究』，非古義矣。朱子借古義『至』而加『窮』字，後人取新義『窮』字而去『至』字。」此謂「至」字為古義，謂朱子為借，剖析最精審。蓋格物當訓為「至事」。至事者，猶言「親歷其事」也。天下之大，古今之遠，不能親歷，讀書即無異親歷也。故「格物」者，兼讀書、閱歷言之也。「致知」者，猶言「增長見識」也。凡人欲增長見識，舍讀書、閱歷，更無他法，故曰致知在格物也。朱子〈答黃直卿書〉云：「天下事一一身親歷過，更就其中屢省而深察之，方是真實窮理。」朱子此說，乃「致知」、「格物」之確解也。身親歷過者，「格物」也；屢省深察者，「致知」也。（陳澧注：格物致知，猶言實事求是。實事者，格物也；求是者，致知也。）⁴⁰

朱子〈甲寅行宮便殿奏劄〉云：「蓋為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。」澧案：為學之道，即《大學》之道也。莫先於窮理，即先致其知也。窮理之要必在於讀書，即致知在格物也。⁴¹

「窮理」、「格物」、「致知」在宋儒看來，「窮理」即是「格物」。伊川言：「格猶窮也，物猶理也。猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知。欲思格物，

³⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷三，《陳澧集》貳，頁54。

³⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁391。

⁴⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁172。

⁴¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁172。

則固已近道矣。」⁴²「格物」後方能夠「致知」，皆為問學階段，伊川所謂：「窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當然，皆窮理也。」⁴³在陳澧看來，無論是「窮理」、「格物」或是「致知」，皆須自經書中，字句斟酌，於此得見「考據」價值與義理之所在。

用考據的方式，追溯源流，陳澧的義理立基於考據，正所謂：「由考據而明理，余之學也。講義理必由考據，否則臆說耳，空談耳。」⁴⁴艾爾曼（Benjamin A. Elman，1946-）云：

儘管多數考證學者偏好純實證的考據研究，少數由戴震所引領的學者，則把文字、聲韻、訓詁等學問，當作建立更精確無誤的文本、並由之來進一步處理傳統哲學問題的新手段。在戴震的影響下，經書中的重要觀念和理想，需通過訓詁研究方得以彰顯。⁴⁵

陳澧雖不喜戴震抨擊宋學，但仍受其影響極深，由此可見。

第二節 「漢宋調和」論義理層面的落實

陳澧提出以經為本、道德即學問的觀念，認為德性要透過知識性的認識而獲致，因此在他看來，漢儒的義理、道德實存於經典當中，訓詁是通往義理的途徑，沒有訓詁，即失去了邁向義理的道路，因此他引用朱熹之言說明之：

劉淳叟問：「漢儒何以溺心訓詁而不及理？」曰：「漢初諸儒專治訓詁，如教人，亦只言某字訓某字，自尋義理而已。至西漢末年，儒者漸有求得稍親者，終是不曾見全體。」問：「何以謂之全體？」曰：「全體須徹頭徹尾見得方是。」⁴⁶

漢儒專治訓詁，是因為訓詁為通往義理的道路，訓詁豁然開朗後，讀者便可自行理解義理。然而因為時代因革，訓詁之學漸失，真正的義理遂湮沒不明。而漢儒之學、宋儒之學，皆以經典為依憑，可謂皆有所本，只是發揮的部分不同，漢儒之學從通往義理的途徑—訓詁上面發揮；宋儒之學直指道路之終點—義理。陳澧兼採鄭、宋的方式，肯認漢、宋義理，並且以漢儒之訓詁釋宋儒之詞彙，結合兩者，糾正清儒對漢、宋之學二分的觀念。

一、以漢釋宋

「以漢釋宋」指的是以漢儒之視點詮釋宋儒所使用的詞彙概念。因陳澧著作

⁴² [宋]程顥、程頤：《河南程氏外書》卷25，《二程集》（臺北：里仁書局，1982年3月），頁316。

⁴³ [宋]程顥、程頤：《河南程氏外書》卷18，《二程集》，頁188。

⁴⁴ [清]陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁383。

⁴⁵ [美]艾爾曼：〈18世紀中國經學的危機〉，《中國史新論—思想史分冊》（臺北：中央研究院，2012年9月），頁399。

⁴⁶ [清]陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁608。

多為筆記，無較完整之系統性論述，相同觀點常錯雜於不同的筆記材料中，需進一步釐清審視。陳澧曾云：

《說文》云：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」《公羊》何注云：「元者，氣也。無形以起，有形以分。」即濂溪《太極圖說》之旨也。⁴⁷

對於「無極」與「太極」問題，陳澧的習慣為先從考據著眼，曾借錢大昕之語揭示周敦頤「無極而太極」乃承自晉人韓康伯「有生於無」之說：

韓《注》（筆者注：《易·繫辭傳注》）云：「夫有必生於無，故太極生兩儀也。」錢辛楣（錢大昕，一字曉徵，1728-1804）《養新錄》曰：「濂溪言無極而太極，又言太極本無極，蓋用韓康伯義。」（澧案：「大衍之數五十，其用四十有九。」韓《注》云：「王弼曰：『其一不用，斯《易》太極也。夫無不可以無明，必因於有。故常於有物之極而必明其所由之宗也。』然則韓康伯又本於王輔嗣，或「夫無不可以無明」云云，乃韓康伯引申之說歟？）⁴⁸

《太極圖說》全文為：

自無極而(為)太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根；分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也；太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。「乾道成男，坤道成女」，二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣，五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義（周敦頤注：聖人之道，仁義中正而已矣），而主靜（周敦頤注：無欲故靜），立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」大哉易也，斯其至矣！⁴⁹

周敦頤「無極而太極」一說，陳澧認為根源自韓康伯注《易》的解釋，而韓康伯又依據漢末王弼之說加以引申，因此證明周敦頤的說法原為漢代以降之注疏。又，陳澧舉出許慎（叔重，58-147）《說文解字》、何休（邵公，129-182）《公羊注》與周敦頤《太極圖說》對照，認為其主旨即是「有生於無」，將《公羊》

⁴⁷ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第2卷第3期（1932年6月），頁179。

⁴⁸ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁585。據《周易王韓注》，韓康伯文曰：「夫有必始於無，故「大極」「生兩儀」也。大極者，無稱之稱，不可得而名，取其有之所極，況之大極者也。」見〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯著：《繫辭上》，《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年6月），頁216。又陳澧案語中之韓康伯注，同出於氏著：《繫辭上》，《周易王韓注》，頁212。

⁴⁹ 〔宋〕周敦頤：《周子全書》（臺北：臺灣商務印書館，1978年9月），頁2。

何休注的「無形」、「有形」對應於《太極圖說》的「無極」、「太極」，天地萬物初起時為一無形混沌之狀態，直到轉化為有形，因而分出天地，化生萬物。因此宇宙之初乃是「無」的狀態，而若依照韓康伯借王弼之口提出的說法：「夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」⁵⁰「無」的根源亦是「有」，而非「無」，只是以「無形」稱之，「無形」並非「無」，而是「實有」之代稱。

劉師培〈漢宋學術異同論〉亦論及此，其云：

夫學問之道有開必先，故宋儒之說多為漢儒所已言。如太極、無極之說，濂溪所倡之說也，然秦漢以來悉以太極為絕對之詞，（劉師培注：《說文》云：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」即由太極生陰陽之說。鄭君注《周易》亦云極中之道，淳和未分之氣也。）而無極之名亦見於《毛傳》，（劉師培自注：《維天之命》篇引孟仲子說。）濂溪言無極而太極，即漢由無形而生有形之說耳。（劉師培注：何休《公羊解詁》云：「元者氣也，無形以起，有形以分。」趙岐《孟子章句》云：「大道無形而生有形。」）⁵¹

劉師培認為「濂溪言無極而太極，即漢由無形而生有形之說」，與陳澧之理解似有異曲同工之妙。然而，陳澧並未深論「無形」是否為「氣」。何休注《公羊》所言：「元者，氣也。」，以「氣」作為宇宙化成的本源，為典型的「氣化宇宙觀」。周敦頤雖也認為「乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。」但並未強調「無極」為「氣」。是以陳澧雖以漢儒之說解釋宋儒之語，但並未深究其中關係。再就另一例觀察：

《春秋繁露》：「聖者法天，賢者法聖。」即《通書》所謂「賢希聖，聖希天。」也。⁵²

這一則引用周敦頤《通書》之語，和董仲舒（前 179-前 104）《春秋繁露》語句相對呼應。《春秋繁露》之原文云：

《春秋》之道，奉天而法古。故聖者法天，賢者法聖，此其大數也。得大數而治，失大數而亂，此治亂之分也。⁵³

原文主要認為《春秋》之道理，在於「奉天法古」，遵從天意、效法古人，「法」在此有效法、學習之意，唯有法古方能治亂，故求以古為本。而周敦頤《通書·志學》之原文為：

⁵⁰ [魏]王弼、[晉]韓康伯著：〈繫辭上〉，《周易王韓注》，頁 212。

⁵¹ 劉師培：〈漢宋學術異同論〉，《清儒得失論》（北京：中國人民大學，2009 年 11 月），頁 210-211。

⁵² [清]陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁 773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 179。

⁵³ [漢]董仲舒撰、[清]蘇與義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992 年 12 月），頁 14。

聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵，大賢也。伊尹恥其君不為堯、舜，一夫不得其所，若撻於市。顏淵「不遷怒，不貳過」、「三月不違仁」。志伊尹之所志，學顏子之所學。過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。

54

「希」字語義帶有「嚮往」、「崇尚」之情感，與「效法」、「學習」文字意義上稍有出入，且《春秋繁露》上下文所談者為《春秋》之道；《通書》所論者為以聖為志。由於文字之排列近似，加以「法」與「希」皆有立志之隱含意，儒者對於「聖賢」，心中本就抱有崇敬、嚮往以及效法之情，就儒者認同「聖賢」的根本上，或許可以說兩者皆是儒者心境的投射，亦為儒者希冀達到治世的目標。因此陳澧以董仲舒之言釋周敦頤之語，有其語境依據。

此外，陳澧又言：

《禮運》：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」注云：「言人兼此氣性純也。」又：「故人者，天地之心也，五行之端也。食味、別聲、被色而生者也。」注云：「此言兼氣性之效也。」此鄭君言性兼言氣。程子云：「論性不論氣，不備。」鄭君兼氣性之說，可無不備之譏矣。⁵⁵

此以鄭玄之「氣」、「性」解程頤所謂「論性不論氣」，用意在於解消了漢儒、宋儒經典詮釋之時代性，將漢儒對「性」、「氣」、「無形」、「有形」等語句的認識，套用於宋儒語句上，在解釋上開了一條不同的途徑，漢與宋之間的界線似已消弭，可互為解釋。

其他諸例如：

《尚書大傳》云：「陟皆所自取，聖無容心也。」即明道論〈定性書〉所謂「聖人自喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。聖人之喜怒，不係於心，而係於物也。」⁵⁶

伏生於漢初始傳《尚書》；其說尚書之書，謂之《尚書大傳》。⁵⁷此段原文於《尚書·堯典》為：「三載考績；三考，黜陟幽明，庶績咸熙。」，《大傳》曰：

積不善至于幽，六極以降，故黜之。積善至于明，五福以類升，故陟之皆所自取，聖無容心也。⁵⁸

內容指臣位之升、降，全賴自身積善努力，積不善則遭黜；積善則得升，皆由自取，聖人無所偏私。陳澧遂以此作為明道《定性書》「聖人之喜怒係於物」之解

⁵⁴ 〔宋〕周敦頤：《通書》，《周濂溪集》，（北京：中華書局，1984年），頁95。

⁵⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷十五，《陳澧集》貳，頁269-270。

⁵⁶ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第2卷第3期（1932年6月），頁179。

⁵⁷ 屈萬里：〈概說〉，《尚書集釋》（臺北：聯經出版，1983年2月），頁7。

⁵⁸ 〔清〕孫星衍：《堯典》，《尚書今古文注疏》卷一（臺北：廣文書局，1980年），頁53。

釋。

又謂：

《毛詩》傳：「王者，天下之大宗也。」《大雅·板傳》即橫渠〈西銘〉所謂「大君者，吾父母宗子也。」⁵⁹

《毛詩》所謂「王者，天下之大宗也。」為《大雅·板》：「大宗維翰」之傳文。⁶⁰《毛詩》認為「大宗」為天下之王，而橫渠〈西銘〉所節錄的文句中，「大君」亦是指天下之王。「宗子」意為王之嫡長子，大君乃父母之子，即為王者。陳澧認為張載之所謂「大君」即是「王者」。

其他又如：

《白虎通》云：「陽道不絕。」即伊川《易傳》所謂「陽無可盡」之理也。

趙氏《孟子題辭》云：「孟子既沒之後，大道遂絀。」即伊川為〈明道墓表〉所謂「孟軻死後，聖人之道不傳」也。⁶¹

「陽道不絕」與「陽無可盡」，語句相似，陳澧認為兩者實可同一而論。而程頤所謂「聖人之道不傳」，陳澧亦認為與趙歧《孟子題辭》之原文同。⁶²

陳澧嘗試疊合漢儒之經說，以解釋宋儒之義理。其努力之痕跡處處可見，又另有一例，解釋漢儒所謂「性情」與宋儒所謂「理欲」兩者相通，此例陳澧略加解釋，敘述之語較多，更可為之參考：

……《乾文言》傳：「利貞者，性情也。」王輔嗣（226-249）注云：「不性其情，何能久行其正？」此輔嗣最精醇之語。所謂性情，即宋儒所謂理欲也。「性其情」者，孔疏釋之云：「以性制情」即宋儒所言存理遏欲也。高堂隆諫明帝疏云：「夫六情五性，同在於人，嗜欲廉貞，各據居一。及其動也，交爭於心，欲彊質弱，則縱溢不禁，精誠不制，則放溢無極。」此所謂「廉貞」，即性也、理也；「嗜欲」，即情也。所謂「質」，亦即性也。漢順帝時，張平子上疏云：「情勝其性，流過忘反。」此亦謂欲勝其理也。漢魏人說「性情」，宋人說「理欲」，名目不同，其意則一也。

⁵⁹ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁 773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 179。

⁶⁰ 其經文原為：「价人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰。懷德維寧，宗子維城。」，見屈萬里：《詩經詮釋》（臺北市：聯經出版社，2011 年 10 月），頁 506。

⁶¹ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁 773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 179。

⁶² 〈孟子題辭〉之原文為：「孟子既沒之後，大道遂絀，逮至亡秦，焚滅經術，坑戮儒生，孟子徒黨盡矣。其書號為諸子，故典籍得不泯絕。漢興，除秦虐禁，開延道德，孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士，後罷傳記博士，獨立五經而已。訖今諸經通義得引《孟子》以明事，謂之博文。」見〔清〕焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987 年 10 月），頁 16。

陳弱水先生曾說：

王弼認為人性原本並沒有「善」或「惡」的方向性，他並不主張完全任性發展，但也反對偏離本性。⁶⁴

因此，所謂「性其情」確有節制情欲，勿任性發展之意。但將「情」、「欲」；「性」、「理」並列而觀，似是將問題簡單化，兩者所處的語境不同，所包括的語言指稱範圍也有所不同。因此，在理解「性情」即「理欲」兩者的相互關係前，或需先將詮釋者的「歷史性」⁶⁵暫時擱置，換句話說，陳澧並未深入探究漢、宋二代儒者的「歷史性」問題，而是將經學視為一脈相承的系統，以漢儒經注為經學之源頭，並認為，經學之研究，唯二的重心在於探尋源流以及經中之微言大義。自此觀念出發，「性情」即為「理欲」；「無形」即「無極」；「賢者法聖」即「賢希聖」，融通無礙。

第二部分則就陳澧認為宋儒承自漢儒之說加以分析釐清，以求得見「漢宋調和」論之全貌。

二、宋承自漢

陳澧治學向來重視「源流」，在〈菊坡精舍講稿〉曾云：

學問貴識源流。諸經注疏，乃諸經最古之學也。不先讀此，而讀後世說經之書，雖多讀，仍不知其源也。⁶⁶

重視源流，而諸經之注疏為最古之學；漢儒經注是理解經典的前導，因此陳澧著力尋找經注中「微言大義」與「經學源流正變得失所在」。⁶⁷故對於宋儒之經說，陳澧欲從中尋求源頭。「宋承自漢」所指正是宋儒所運用的義理解釋，實源自漢儒的經說。如以下例子：

《論語》仁者靜，孔傳云：「無欲故靜。」即《太極圖說》自注「無欲故

⁶³ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷二，黃國聲主編：《陳澧集》貳，頁448。

⁶⁴ 陳弱水編，陳弱水著：〈漢晉之際的名士思潮與玄學突破〉，《中國史新論—思想史分冊》（臺北：中央研究院、聯經出版，2012年9月），頁181。

⁶⁵ 所謂解經者的歷史性，為黃俊傑先生所提出，討論解經者所處時空對其思想系統的建構，其文曰：「任何經典解讀者都不是也不可能成為一個空白『無自性』的主體。經典解讀者就像任何個人一樣地生存於複雜的社會、政治、經濟、歷史文化的網絡之中，他既被這些網絡所制約，又是這些網絡的創造者。經典解釋者所生存的這種複雜的網絡，基本上是一種具體的存在，也是一種歷史的存在，因為這些網絡因素都是長期的歷史積澱所構成的，所以我們簡稱為『歷史性』。經典解讀者的『歷史性』包括解經者所處的時代的歷史情境和歷史記憶，以及他自己的思想系統。」見黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁8。

⁶⁶ 〔清〕陳澧：〈菊坡精舍講稿〉，《東塾集外文》卷一，《陳澧集》壹，頁320。

⁶⁷ 〔清〕陳澧：〈復劉叔俛書〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁167。

靜」之所本也。⁶⁸

「孔傳」指的是何晏《論語集解》中孔安國（子國，生卒年不詳，約為前 156 至前 74 年）之注。注解之《論語》原文為：

子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」⁶⁹

陳澧認為周敦頤《太極圖說》中「無欲故靜」一語，根據的是孔安國之注。曾云道：

黃梨洲《宋元學案》云：「《太極圖說》中『無欲故靜』一語，本孔安國『仁者靜』之注，蓋先聖之微言也。」其子百家則云：「孔、孟而後，漢儒止有傳經之學，性道之微言絕矣。」父子之說，同在一卷中，而違異如此。《禮記·大學》「定而後能靜」，孔《疏》云：「心定無欲，故能靜。」此述孔安國之言以說《大學》，是微言至唐猶未絕也。⁷⁰

陳澧強調，性道之微言，在漢代已有之，至唐未絕，「無欲故靜」一條即是佳例。《禮記·大學》云：「定而後能靜」，孔《疏》云：「心定無欲，故能靜。」皆在說明心中無欲望干擾的狀態。漢儒對於「欲」之看法，劉師培曾說：「漢儒說經，亦主去欲。」如《說文》云：「欲，貪欲也。」、鄭玄注《樂記》：「欲謂邪淫也。」⁷¹而據清儒劉寶楠（1791-1855）的看法：「欲即聲、色、味、臭、安、逸之欲，仁者所不能無。……無欲者，無非禮之欲也。」⁷²劉寶楠認為「聲、色、味、臭」等感官感受人人皆具，仁者所能夠「無欲」，是因仁者順其欲之所為皆不違禮，則「靜」是指「有欲但不違禮」，並非指心無欲望作用。而朱熹認為：「仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山。動靜以體言，樂壽以效言也。動而不括故樂，靜而有常故壽。」⁷³「仁者」安於義理，處事不違義理，基本的概念也都是指依禮而行，亦是「欲」不違禮的概念。

由此看來「欲」遂有兩層意義：

欲 $\left\{ \begin{array}{l} \text{聲、色、味、臭、安逸（天生之感官感受）} \\ \text{貪欲、邪淫（感官過度的需索）} \end{array} \right.$

可見其中是層次問題，禮欲成為對治的關鍵。劉師培對此的看法是：

若夫宋儒主靜之說，雖出於淮南，然孔氏注《論語》已言之。（劉師培注：孔安國《論語注》曰：「無欲故靜。」又鄭君《詩箋》曰：「心志定，故可自得。」）

⁶⁸ [清]陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁 773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第 2 卷第 3 期（1932 年 6 月），頁 179。

⁶⁹ [宋]朱熹：《四書集注·雍也》（臺北縣：項淵文化，1995 年 3 月），頁 90。

⁷⁰ [清]陳澧：《東塾雜俎》卷十一，《陳澧集》貳，頁 686。

⁷¹ 劉師培：〈漢宋學術異同論〉，《清儒得失論》，頁 212。

⁷² [清]劉寶楠：《論語正義·雍也》（臺北：文史哲出版社，1990 年），頁 238。

⁷³ [宋]朱熹：《四書集注·雍也》，頁 90。

劉氏也認為周敦頤「主靜」一說乃出於孔氏《論語注》。又引鄭玄之說「心志定，故可自得。」解釋「無欲故靜」，較強調心之「定」、「靜」，而非「去除欲念」。心中不違禮，故心定，周敦頤以孔傳為本，沿用了「無欲故靜」之義理概念。陳澧以此說明宋儒之說往往以漢儒之說為本。

陳澧考察曾鞏標舉「窮理」二字，闡述「窮理」並非由程朱始倡：

〈梁書目錄序〉云：「《書》曰思曰睿，睿作聖，蓋思者所以致其知也。能致其知者，窮三才之道，辨萬物之理，大小精麤無一不盡也。此之謂窮理，知之至也。」程、朱「窮理」之說，此開其先矣。思者所以致其知，然則學者格物也。朱子《格物補傳》似取此。⁷⁵

實則《易》〈說卦〉已有「窮理盡性以至於命。」⁷⁶之語，〈梁書目錄序〉亦取之，並認為「窮理」為知之至者，以「窮理」為窮盡事物之理。雖然知識性的認識是否有完成之時，尙未可知，但陳澧所細究的部分，在於知與學、致知與格物的義理之究竟。並欲提示「窮理」之說並非宋儒所獨創乃是宋儒對前人的承繼，為調和之意甚為明顯。

又舉邵雍（堯夫，1011-1077）之例云：

（揚雄《太玄》）「日正中，月正隆，君子自晦不入窮。測曰，日中月隆，明恐挫也。」（陳澧注：《晦首》）。「月闕其搏，不如開明於西。測日月闕其搏，賤始退也。」（陳澧注：《中首》）此邵康節之學之所自出。⁷⁷

言邵雍之學出自於揚雄《太玄》，進一步肯認宋儒之學為漢儒之延續，認為：

《易緯稽覽圖》、《是類謀》皆以一卦主六日七分。六十卦主一歲三百六十五日四分日之一。孟喜、京房皆用其說。楊子雲依倣之為《太玄》，以一首當四日半，八十一首當三百六十四日半。躋贊當半日，贏贊當四分日之一。又引長之，以八十一首當一元四千六百一十七歲。（陳澧注：《續漢書·律曆志》注引何承天云：「劉歆三統法尤復疏闊，楊雄心惑其說，采為《太玄》。」）後來邵康節又依倣之為《皇極經世》，引長之為十二萬九千六百年。（陳澧注：全謝山《讀《易》別錄》云：「康節所用以推元會者，即六日七分之法。」）故康節謂揚雄知曆法，又知曆理。（陳澧注：《皇極經世·觀物外篇》）既依倣之，故推許之耳。（陳澧注：程伊川云：「堯夫之學大抵似揚雄。」）⁷⁸

揚雄依倣孟喜、京房「一卦主六日七分」⁷⁹的方式，將一年分為八十一首，又創

⁷⁴ 劉師培：〈漢宋學術異同論〉，《清儒得失論》，頁 212。

⁷⁵ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 566。

⁷⁶ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯著：《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999 年 6 月），頁 235。

⁷⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》附錄，《陳澧集》貳，頁 346。

⁷⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》附錄，《陳澧集》貳，頁 346-347。

⁷⁹ 所謂「一卦主六日七分」，乃指「以坎、離、震、兌四正卦配以四時，並以六十四卦減去四

造「踦贊」、「羸贊」之說，後邵雍倣之成《皇極經世》。由此可知，陳澧認為邵雍之學其實遠承揚雄⁸⁰，乃是曆法與曆理兩方面的倣效。

陳澧認為，宋儒對漢儒的看法並非全面的批評，當中仍舊抱持著肯定的態度，而這個態度反映在經典的解釋上，沿用漢儒之說便是具體表現。就具體的方法而言，陳澧實是將「宋學收編入自己的系統內」⁸¹，此系統便是宗主漢儒經說的系統。但就精神面而言，陳澧卻試圖想利用宋儒之學來改造漢學⁸²，陳澧認同北宋諸儒之學與朱熹之學，強調義理，試圖突破長久以來的學術壁壘。他一面強調義理之學，一面呼籲勿棄考據，已反映出清末儒者致力於融合儒學中各學派的歧異。⁸³

第三節 重建學術傳承脈絡

文本的詮釋，經常透顯出詮釋者的社會關懷，勞悅強《文內文外—中國思想史中的經典詮釋》強調詮釋者的現實關懷及其時代意義說道：

在詮釋文本的時候，詮釋者總是抱著切實的社會關懷（socially engaged），而他們的社會關懷固然有其特殊的歷史脈絡，但往往也同時超乎詮釋者自身的時代而具有跨時代的意義。⁸⁴

每位思想家對文本的詮釋，都自有其關懷的立場，然而，陳澧並非以「文本詮釋者」自許，而是苦於追尋文本真義的「理解者」。陳澧認為，學術不求樹立新說，而在於經義永恆的追求。陳澧自認能講「義理之學」⁸⁵，對「義理」要有自身體會及關懷角度。在基本觀念上，陳澧強調經典、經注的重要，並提倡「漢學義理」與「宋學考據」，要儒者勿持偏見；在義理解釋上，陳澧用「以漢釋宋」、「宋

正卦，得六十卦以配一年之日數，當期之日約為三百六十日，即與乾坤二者之策相合；乾之策二百一十六，坤之策一百四十四，合為三百六十。六十卦以配一年，得出每卦主六日七分，這樣的六日七分，除了表示每卦所主的時間為六日七分外，同時說明每卦在一年當中所處的月份。」參考陳伯适：《惠棟易學研究》，（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2005年），頁76。

⁸⁰ 除此之外，陳澧更舉《後漢書》資料，證邵雍《皇極》一書源自漢代術數之學，見氏著：《東塾雜俎》卷二，《陳澧集》貳，頁461。

⁸¹ 曹美秀：〈晚清漢、宋學視野中的朱子—以陳澧與朱次琦為例〉，《成大中文學報》第三十一期（2010年12月），頁184-185。其文曰：「漢宋不再強烈對峙，並非因為立場的讓步或標準的轉換，而在於調整態度，並將對方收編於自己的系統之內。」

⁸² 許道勛、徐洪興：《中國經學史》（上海：上海人民出版社，2006年10月）頁，300。其文曰：「陳澧和朱一新主張『漢宋兼容』，並非是簡單的漢學或宋學的單線繼承和復原，而是企圖用宋學來改造漢學。」

⁸³ 如陳澧言：「尋得漢學真好處，則漢儒之學即聖賢之學矣。尋得宋儒真好處，則宋儒之道即聖賢之道矣。明儒之學宋儒，多學得宋儒不好處。本朝儒者學漢儒，又多學識漢儒不好處也。漢儒好處如何？曰：純。宋儒好處如何？曰：切。」見氏著：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁381。

⁸⁴ 勞悅強：〈自序〉，《文內文外—中國思想史中的經典詮釋》（臺北：台大出版社，2010年6月），頁X-XI。

⁸⁵ 陳澧自云：「余不能強記，但可講義理之學耳。」見氏著：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁395。

承自漢」的方式，結合漢、宋的義理思想。因重視「義理」之學，陳澧希望重建一「經注」傳承的體系，以提醒讀書人切莫忽略「經典」與「注疏」相輔相成的關係。

經歷漫長的時代更迭，清儒重拾注疏，進行縝密的考據，進而開始重視注疏之學，也正因如此，陳澧回歸到注疏傳統，肯定注疏之意義。從而也以此理解，重新詮釋宋學價值。經典作為亙古的「超歷史真理（transhistorical truth）」，因應各個時代而有不同的呈現，這些呈現的具體樣態便是「注疏」。前文提及，陳澧對宋儒所持之「道統論」另有見解，批判「孟子以後，聖人之道不傳」的說法，認為在漫長的經學流變過程，仍有任重而道遠之士，持聖人之道傳之後世。同時，陳澧並非僅止於消極的批判宋儒的「道統論」，提倡注疏之學便是其積極的學術建構方向。

在陳澧眼中，朱熹是宋儒之中最值得取法的對象，所謂「若宋學復興，但當為朱子之學而已。」⁸⁶乃是因為朱熹同樣強調經典的注疏，此一詮解迥異乾嘉學者非薄朱熹的看法，陳澧說道：

朱子《論語訓蒙口義·序》云：「本之注疏以通其訓詁，參之釋文以正其音讀，然後會之於諸老先生之說，以發其精微。」（陳澧注：〈與魏應仲書〉亦云：「參以《釋文》，正其音讀。」）〈論語要義目錄序〉云：「其文義名物之詳，當求之注疏，有不可略者。」〈答余正父書〉云：「今所編禮書內有古經闕略處，須以注疏補之，不可專任古經而直廢傳注。」〈答張敬夫孟子說疑義書〉云：「近看得《周禮》、《儀禮》一過，注疏見成，卻覺不甚費力也。」《語類》云：「祖宗以來，學者但守注疏；其後便論道，如二蘇直是要論道。但注疏如何棄得？」（陳澧著：卷一百二十九）又云：「今世博學之士，不讀正當底書，不看正當注疏。」（陳澧著：卷五十七）朱子自讀注疏，教人讀注疏，而深譏不讀注疏者如此。昔時講學者多不讀注疏，近時讀注疏者乃反訾朱子，皆未知朱子之學也。⁸⁷

分析本段文字，乃是陳澧引用朱熹之言，試圖證成朱熹重視「注疏」的看法，從而開展出了清代的考據學。此正是陳澧在〈自述〉一文中所提及的：

讀朱子書，以為國朝考據之學源出朱子，不可反詆朱子。⁸⁸

從這樣的線索，帶出陳澧所欲建構的學術傳承朱熹並未缺席，而且深深影響了清學的發展，以往學者別出宋學以彰顯漢學，陳澧結合兩者，考據出於宋學，宋學與漢學乃有傳承上的關係。

欲了解陳澧重建學術傳承的用意，需從陳澧對經學傳承的觀念著手思考。陳澧認為「學術傳承」來自各個朝代的思想積累，義理藏存於經典注疏，所謂：「讀

⁸⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 394。

⁸⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二十一，〈陳澧集〉貳，頁 295。

⁸⁸ 〔清〕陳澧：〈自述〉，《東塾讀書記》，《陳澧集》貳，頁 10。

注疏自首至尾者，經學也。」⁸⁹又云：「讀注疏既明其說，復尋繹經文者，經學也。」⁹⁰更指出經學之旨在於：

必讀經乃謂之經學，以疏解注，以注解經，既解之而讀之思之，此經學也。不以疏解注，是讀疏而非注也。不以注解經，是讀注而非讀經也。嗟呼！天下豈易有經學哉！⁹¹

經與注、疏之關係就如同體用關係，學者須讀明經文與注疏，後思之、考之，深感有誤方能校正之。此正是陳澧在〈與王峻之書五首〉書信中所云：

所謂經學者，貴乎自始至末讀之、思之、整理之、貫串之、發明之，不得已而後辯難之，萬不得已而後排擊之。⁹²

由此觀念出發，解經同時需要先儒的「注」、「疏」，缺一則不能謂之經學。先儒解經的「注」、「疏」傳統延續千年，要理解經文內涵，必須自經注、經疏不斷地趨近經文本義，意即經典之意義，需要透過閱讀注、疏後，對照經典文字不停的審問之、思辨之，方有顯豁的可能。張素卿認為：

陳澧將經比喻為天，解經則如同測天，而且，他說：「自古至今，測天者有疏有密，而斷不能與天合，惟因其未合而求其更合，解經亦當如是矣。」準此而言，在「讀」之前，學者為了通曉經文，求助於注疏或前人的解釋，為的是趨近它；僅僅趨近而已，因為依陳澧之見，解釋斷不能與經典密合，則注疏經解只是幫助趨近，不能使學者通達而盡其義。⁹³

其謂「求助於注疏或前人的解釋，為的是趨近它。」所論甚是，然而言「則注疏經解只是幫助趨近，不能使學者通達而盡其義。」則可待商榷。陳澧認為經典之重要性在於傳達「義理」，由考據訓詁而至於義理，故其確信盡義之可能。至於「惟因其未合而求其更合」一句，並非強調學者無法通達其義，而是要呼籲學者不斷的去追尋經典中的義理，以求自我的理解與經義「更合」。或可以這麼說，陳澧所重視的，並不在於找到一個新的詮釋方法來「解釋經文」，而是在於經由先儒的注疏解釋進而「理解經義」，經義要透過閱讀注疏，不停的思索與追求方能獲致。陳澧在與學生的書信中，仍不斷提醒著這一點：

所謂經學者，非謂解先儒所不解也。先儒所解，我知其說；先儒諸家所解不同，我知其是非；先儒諸家各有是，各有非，我擇一家為主而輔以諸家，

⁸⁹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十二，《陳澧集》貳，頁703。

⁹⁰ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷十二，《陳澧集》貳，頁703。

⁹¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁361。

⁹² 〔清〕陳澧：〈與王峻之書五首〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁179。

⁹³ 張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，《中國哲學》第24輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年4月），頁670。其文後又云：「而且，在『讀』之後，種種由經文而觸類旁通，或有所闡發說明者，亦無非提供新的經典解釋，既是解經，將或多或少暫離經典的文與義，有的甚至可能與經漸行漸遠。閱讀，而且是伴隨著理解的閱讀，處於讀者真切地觸及本文的時刻；讀經，尤其是不廢注疏……學者真正念茲在茲，庶不至於悖離經典本文。」此言不差，

此之謂經學。⁹⁴

經學是思想的積累，故不能夠忽略前人對經文的解釋，這也是為什麼陳澧呼籲學者「專習一經注疏而漸求其義理」⁹⁵，又欲「由漢唐注疏以明義理有益有用」⁹⁶的原因。經義的探尋，由考據而至義理，既非朝夕可幾，則就必須「用力之久」，陳澧云：

用力久者，必有貫通之一旦。朱子安能為後人定其何日，而後人反疑其何日，適足見其未嘗用力之久而已矣！今人多治《說文》，試思用力於《說文》既久，豈有不一旦於形聲義皆貫通者乎？夫何疑之有哉！

用力至久至深，義理豈有不可解之日。也因此，所謂學術的傳承，並非只是朝夕讀之，偶有會意便巧立新說。陳澧最不喜立新說，要人讀書以知古人所知為優先⁹⁷，經學必須以古人之學為學，以古人之心為心，讀古人之書，效古人之行。此當為陳澧所謂「學訓效，見《尚書大傳》及《廣雅·釋詁》……蓋惟上古聖人，生而知之，至於後世，則眾人必效聖人，後聖亦必效先聖，後王亦必效先王。……」⁹⁸是以經學的傳承脈絡在於後人對古聖先賢的學習與仿效。這一點亦可從陳澧將《春秋繁露》：「聖者法天，賢者法聖。」與《通書》：「賢希聖，聖希天。」⁹⁹視為同義之證明。後人效法先人，是為經學一脈相傳的準則，因此陳澧謂道統說為杜撰¹⁰⁰，其目的不在駁斥宋儒，而是試圖透過經學源流的探尋，建立一脈相承的經學系統。

由此進一步的探究「學術傳承脈絡」，陳澧認為漢代與唐代的注疏之學，為宋代學術之端，其後朱熹之集大成，更影響了清代學術的開展：

朱子《通解》之書，純是漢唐注疏之學。即以〈士冠禮〉一篇言之。「筮人還東面，旅占」，疏曰：「少牢大夫禮，亦云三人占。」《通解》云：「今案〈少牢禮〉，無此文。」「乃宿賓」，鄭注：「其不宿者為眾賓，或悉來或否。」《釋文》「為，于偽反」。疏曰：「云不宿者為眾賓，或來或否者，此決正賓與贊冠者，戒而又宿，不得不來也。」《通解》云：「鄭注本謂正賓或時不來，則將不得成禮，故雖已戒而又宿之，欲其必來。其非正賓，則不更宿。蓋但使為眾賓，雖不悉來，亦無闕事也，疏與音，皆非是，為只合作如字讀，賓字句絕。」「水在洗東」，鄭注：「水器，尊卑皆用金壘，及大小異。」《通解》云：「今詳注文『壘』下『及』字

⁹⁴ 〔清〕陳澧：〈示沈生〉，《東塾集》卷四，《陳澧集》壹，頁182。

⁹⁵ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁373。

⁹⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁381。

⁹⁷ 陳澧曰：「凡讀書，要求知古人所已知，不可求古人所未知。此即不可好立新說之意。」見氏著：〈與菊坡精舍門人論學書〉，《東塾集外文》卷一，《陳澧集》壹，頁317。

⁹⁸ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷二，《陳澧集》貳，頁18。

⁹⁹ 〔清〕陳澧：《學思錄序目》，《陳澧集》卷二，頁773-774。其文亦見於《陳蘭甫先生（澧）遺稿》，《嶺南學報》第2卷第3期（1932年6月），頁179。

¹⁰⁰ 可參考本文第三章第二節「重塑宋學價值」。

恐誤。」……澧案：此諸條，有補疏者、有駁疏者、有校勘者，有似繪圖者，與近儒經學考訂之書無異。近儒之經學考訂，正是朱子家法也。¹⁰¹

這段文字中，陳澧認為宋儒朱熹的治學方法純為漢唐注疏，說明了朱熹之治學法承自漢唐實無可疑；又云清儒經學考訂為朱子家法，直接肯認了清學的研究方法上承朱熹，如此一來，朱熹遂成為承接漢唐注疏傳統，並開創清代治學考訂的重要人物，而學術的傳承脈絡，便是以「經學考訂」之方法作為判準。陳澧雖視「義理」為經學所求之目標，但「義理」須由「訓詁」獲致，經學考訂是「訓詁」工夫，故朱熹之學向上溯源，實則來自於漢唐的注疏之學。

陳澧相當重視唐《疏》，認為近代學者未能探賾鉤深唐《疏》之義理，頗為可惜。唐《疏》不僅開後世考據之先河，更有論及性、理之處。宋代儒者認為孟子之後，聖人之道不傳，對唐《疏》並未多加留意¹⁰²，陳澧特指孔穎達《疏》中言及性理部分：

孔疏非但詳於考典制，其說性、理亦甚精。《中庸》疏云：「性情之義，說者不通，亦略言之。賀瑒云：『性之與情，猶波之與水。靜時是水，動則是波。靜時是性，動則是情。』案《左傳》云：『天有六氣。』降而生五行。至於含生之類，皆感五行生矣。唯人獨稟秀氣，故《禮運》云：『人者五行之秀氣。』被色而生，既有五常：仁、義、禮、智、信，因五常而有六情。則性之與情，似金與鑲印。鑲印之用非金，亦因金而有鑲印。情之所用非性，亦因性而有情。則性者靜，情者動。故《樂記》云：『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。』故《詩序》云『情動於中』，是也。但感五行，在人為五常得其清氣，備者，則為聖人；得其濁氣，簡者，則為愚人。降聖以下，愚人以上，所稟或多或少，不可言一，故分為九等。孔子云：『唯上智與下愚不移。』二者之外，逐物移矣。故《論語》云：『性相近，習相遠也。』亦據中人、七等也。」觀此，可見唐以前論性、理者已多。孔沖遠作疏，已遍覽之，而為折衷之說。沖遠非但深於《禮》學，其於理學，亦不淺也。¹⁰³

「性」、「情」之解釋，陳澧主張「性」非全善，「性」亦有「情」，「情」若不加以節度，便會逾越「禮」，故需「性其情」，節制因「情」而生之「欲」。孔穎達（沖遠，一作衡遠，574-648）所謂「情之所用非性，亦因性而有情」之性情交互影響之說，與陳澧看待「性」、「情」之意見相近。

此外，陳澧更以為，孔《疏》時有精語，人皆忽之：

……《禮記》疏云：「人由血氣而有心知。」（陳澧注：《樂記》疏。）……

¹⁰¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷八，《陳澧集》貳，頁151-152。

¹⁰² 如歐陽修認為：「自爾以來凡不本《正義》者，謂之異端，則學者之宗師，百世之取信也。然其所載既博，所擇不精，多引讖緯之書，以相雜亂，所謂非聖之書，異乎正義之名也。」見氏著：《論刪去九經正義中讖緯劄子》，《歐陽修全集》，第4冊，《奏議集》卷16，頁1707。

¹⁰³ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁179-180。

又云：「性識依此氣而生，有氣則有識，無氣則無識，則識從氣生。」（陳澧注：《祭義》疏）……又云：「人之本性，自然法象天地。聖人還復法象天地，而制禮教之，是禮由天地而來。」（陳澧注：《昭二十五年》疏）以孔沖遠之碩學，又收集舊疏，豈無精理名言？無如道學家視為粗淺，辭章家視為樸拙，皆不之省。經學家又但尋究其考據之文，而忽其義理之說，遂使精理名言蘊蘊千載，可嘆也。¹⁰⁴

人因有血氣而有心知，血氣爲人之形體，心知爲對外界的認識，形先於知，與「性識依此氣而生」有異曲同工之妙，戴震進一步將「心知」視爲道德層面的認識，曾云：「有心知，則知有父子，有昆弟，有夫婦，而不止於一家之親也，於是又知有君臣，有朋友，五者之倫，相親相治。」¹⁰⁵從前一節對陳澧義理觀念的分析，可知此亦爲陳澧所持之看法。如此一來，孔《疏》的義理深受陳澧認同已無可疑，考訂、義理兩面俱足，故陳澧云：

《禮記正義·序》云：「必取文證詳析，義理精審。」文證、義理二者，孔《疏》不偏廢也。¹⁰⁶

本於「爲學以治經爲本，治經以注疏爲先」¹⁰⁷的精神，陳澧教人自注疏中尋得治心之法，並從中深掘「文證」與「義理」二者的結合。此舉將唐《疏》的重要性提高，更引蘇軾之語強調《疏》之具經世之功用：

蘇子由曰：「至唐而傳疏之學具，由是學者始會於一。數百年之間，凡所以經世之用，君臣父子之義，禮樂刑政之本，何所不取於此？然而窮理不深，而講道不切，學者因其成文而師之，以爲足矣。」（陳澧注：《河南府進士策問》）今人讀注疏，但知其有功於治經，夫孰知自唐至北宋，注疏之有功於經世若此也？（陳澧注：自元、明以來，朱子《四書注》亦如此）¹⁰⁸

「經」作爲學者努力不懈、不斷貼近的文本，唐《疏》乃具有經學傳承的重要意義。¹⁰⁹

而在唐儒解經的「疏」之前，則爲漢儒解經之「傳注」。唐疏本於「疏不破

¹⁰⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁 535。

¹⁰⁵ 〔清〕戴震：《孟子字義疏證》卷中（北京：中華書局，2009 年 3 月），頁 37。

¹⁰⁶ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁 539。

¹⁰⁷ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁 536。

¹⁰⁸ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁 543。

¹⁰⁹ 唐之前的《疏》，或未能架構出如唐《疏》之規模，陳澧藉孔穎達之語指陳其病：孔穎達云：「『劉炫辭又過華，雖爲文筆之善，乃非開獎之路。義既非義，文又非文。』（陳澧注：《尚書正義序》）……蓋唐以前爲義疏者，多有此病。」，見〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁 546。除孔《疏》外，陳澧亦珍賈公彥（生卒年不詳）《禮記》疏，其云：「《儀禮》賈《疏》云：『略陳《儀禮》元本，至於禮之大義，備於《禮記》疏。』……賈氏有《禮記》疏言禮之大義，必有精深博大之說，惜乎不存也。」見氏著：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁 545。

注」之原則¹¹⁰，所取之注義與方法上承漢儒。如賈疏用鄭玄「推約之法」，解《周禮》「巾車王后之五路」疏云：

王之三夫人，與三公夫人同乘翟車。九嬪，與孤妻同乘夏篆。。二十七世婦，與卿妻同乘夏纁。女御，與大夫妻同乘墨車。……差之皆可知也。¹¹¹

又鄭玄注《禮》，以漢制況周制，賈疏用鄭注之法，以唐制況周制，如質人：

疏云：「此質人，若今市平準。」¹¹²

皆遵循鄭玄之法。陳澧於漢儒最崇鄭玄，以為「自魏晉至隋數百年，斯文未喪者，賴有鄭君也。」¹¹³推崇備至。陳澧認為，東漢之時，學者「所談者仁義，所傳者聖法也。」¹¹⁴此諸語旨在強調學術傳承的過程，漢唐儒之功不可磨滅。經學之大義，需求於經注。是以陳澧提出宋代儒者歐陽脩、王安石及曾鞏對於學術流傳之評論，曰：

歐陽文忠云：「漢興，《六經》在者皆錯亂、散亡、雜偽，而諸儒方共補緝，以意解詁，未得其真。」（陳澧注：《新唐書·禮樂志》）又云：「自《六經》焚於秦而復出於漢，其師傳之道中絕，而簡編脫亂訛缺，學者莫得其本真，於是諸儒章句之學興焉。其後傳注、箋解、義疏之流，轉相講述，而聖道粗明，然其說固已不勝其繁矣。」（陳澧注：《新唐書·藝文志》）王介甫云：「孔子沒，道日以衰熄，浸淫至於漢，而傳注之家作。」「使其傳注者皆已善矣，固足以善學者之口耳，而不足善其心，況其有不善者乎，宜其歷年以千數，而聖人之經卒以不明，而學者莫能資其言以施於世也。」（陳澧注：《書洪範傳後》）。曾子固云：「周衰，先王之跡熄。六藝出於秦火之餘，漢士爭為章句訓詁之學，以私見穿鑿，故先王之道不明。當是時，能明先王之道者，揚雄而已。然士之出於其時者，皆勇於自立，無苟簡之心，取予進退去就，必度於禮義，抗志於強暴，至於廢錮殺戮，而其操愈厲。雖有不軌之臣，不敢遂其篡奪。魏、晉以來，風俗弊，人才乏。以迄於今，士乃有特起於千載之外，明先王之道者。不亂於百家，不弊於傳疏。此漢之士所不能及。」（陳澧注：《筠州學記》）又云：「漢興，六藝皆得於斷絕殘脫之餘，世復無明先王之道以一之者。諸如苟見傳記百家之言，皆悅而嚮之。故先王之道為眾說之所蔽，闇而不明，鬱而不發，而怪奇可喜之論，各師異見，皆自名家者，誕漫於中國，一切不異於周之末世。其弊

¹¹⁰ 陳澧云：「唐時孔、賈諸儒奉敕為義疏，以一家之注為主，懸之功令，故疏不破注。此猶明及本朝官書之尊程、朱乃官書之體也。若皇侃《論語疏》，則有破注者，私家著述與官書異也。」見氏著：《東塾雜俎》卷六，《陳澧集》貳，頁545-546。

¹¹¹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷七，《陳澧集》貳，132。

¹¹² 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷七，《陳澧集》貳，135。

¹¹³ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷十五，《陳澧集》貳，頁276。

¹¹⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷二，《陳澧集》貳，頁451。

至今尚在也。……（陳澧注：《新序目錄序》）澧案：歐、王、曾三家之論大略相同，其時師友間風氣如此。歐謂「漢以後聖道粗明」，王與曾則皆云「不明」，語雖小異而意則同也。曾云「士有特起於千載之外，明先王之道者。」，蓋自謂也。猶程尹川所謂「生於千四百年之後，得不傳之學。」也。其稱漢士自立抗志，而褒揚雄，貶劉向，則不可解矣。（陳澧注：王介甫為《王深父墓誌銘》云：「志欲以聖人之道為己任，士多見為迂闊，嗟乎！令深父有以合乎彼，則必無以同乎此矣。」曾子固《與介甫書》盛稱此數語，云：「是道也，過千歲以來，至於吾徒，其智始能及之。」澧謂：此數語，何至千歲以來之人；其智皆不能及？標榜太過矣！）¹¹⁵

稱宋儒「標榜太過」，便是因為陳澧認為經學的傳承，乃是《六經》通過孔子建構，經漢儒傳注、唐人義疏、宋儒增幅義理而至清代考據層層遞進，相互影響而致。宋人推拓，清人深掘，調和漢學、宋學，並於學術相發當中，以經義的追求與回歸獲致統合的脈絡。若聖人之道中斷千餘年，絕不可能開展出宋代之理學，更難以形構出清代的學術樣態。錢穆云：「漢唐儒之學，主要在經，亦可謂其時則儒學即經學……朱子治經，承襲北宋諸儒，而其創新義，發新論，較又過之。然朱子亦甚重漢唐經學傳統。」¹¹⁶其意義可補充陳澧對於學術傳承的看法。此一「經注譜系」為儒家經典傳承之傳統，由歷朝歷代對於儒家經典的承續與接納，探問經典當中的義理內涵。沒有傳統，遑論新說。經學的重心不再只是「經典之文本」，更需仔細閱讀「經典的注疏」。從此處來看陳澧對經傳的評論，也就不難理解：

昔人為信經不信傳之說者，其意以為經不必有傳，如經必賴傳而明，假如無為傳者，則經為無用，此真不通之論也。經必賴傳而明者也，聖人為經，而以為傳俟之後人，假令聖人復能自為傳，則聖人為之矣。聖人亦人也，人之精力有限，歲月亦有限，為經而復為傳，雖聖人無此精力也，尤無此歲月也。後人修一史，選一集，尚不能復為之注，而況聖人刪述六經乎？彼不信傳而自為說以說經，其說即傳也。而謂經可無傳乎？而代聖人慮後人無為傳者乎？¹¹⁷

經當以傳為解釋，兩者相輔相成，聖人之言，傳之於經，而後人解說之內容，則為傳注，此為經學之傳統，由此觀察陳澧所持之「漢宋調和」論，便不只是「義理」、「考據」兩者之間的互通，亦涵蓋了經學於時代發展中，累積出的一種治學的目標與準則，經義的追求與回歸。

¹¹⁵ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 562-563。

¹¹⁶ 錢穆：《朱子學提綱》（臺北：東大，1991 年 2 月三版），頁 30。

¹¹⁷ 〔清〕陳澧：《雜論學術(二)》，《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁 774。

第五章 陳澧「漢宋調和」論的影響與反省

「漢宋之爭」在嘉、道時期演為門戶分派問題，使漢、宋學者相互攻訐，訾謗不休，在這樣的學術風氣下，士人不細究學問之根本，而費心於枝末瑣碎之鈎鉅考究，陳澧見此勢不可為，遂致力矯正漢宋之爭所造成的學術之偏，欲學者考據、義理兼重，要求學者務以「讀書」為要，透過漢、唐、宋儒的注疏追尋經典義理，方是學問之根本。學術必然存在著傳統，學術的習得亦不能忽視傳統。細察陳澧學說出現之時間點，正值漢宋學疲敝、西學東進時期，陳澧對於清學、經學的反省，以及提倡一種深厚紮實的研究方法，亟欲從傳統當中重拾經學信念之外，對民初學者之治學態度影響深遠。而陳澧對於廣東學術的推展不遺餘力，其後學於文集中形塑出「東塾學派」，更可證明陳澧學術主張之影響所在。

本章自三方面討論陳澧「漢宋調和」論之影響與反省，首先檢覈陳澧弟子及其他學者對陳澧所持之「漢宋調和」論的看法，整理後學對陳澧「漢宋調和」的繼承與傳承，並略述「東塾學派」的塑造過程及其影響；其次，論述後人對「漢宋調和」論的看法；第三，陳澧雖然倡導「漢宋調和」，但對於漢、宋學的義理取捨，形成有所謂「以漢釋宋」的解釋途徑，所提的部分義理更未加注說明，因而衍伸出了意義選擇的問題，使人有「雜揉」之感¹，檢討此中的問題並加以提出看法。

第一節 陳澧後學對「漢宋調和」的繼承與傳承

陳澧所提倡之漢學、宋學融通調和一說，並非嶄新觀念，此之前阮元已倡，陳澧繼之，所提倡之「漢宋調和」，以立基漢學的立場，強調宋學義理，並認為漢代至宋代數百年間之經學學術發展，具備相互傳承之聯繫，其學說於教育過程中傳承下去。陳澧三十一歲至四十八歲任教於廣東學海堂書院，又於五十八歲時就任菊坡精舍山長，教育學子無數，故其學術的傳播與流行，可透過其弟子對學說的論述加以觀察，整理出陳澧學術傳承的脈絡。

陳澧學生如桂文燦（子白，1823-1884）、廖廷相（澤羣，1842-1897）、胡錫燕（伯薊，？—？）、陶福祥（春海，1834-1896）、陳樹鏞（慶笙，1859-1888）、汪兆鏞（伯序，1861-1939）等，治學受陳澧啟發，如黎永椿撰《說文通檢》、趙齊嬰撰《漢書西域傳圖考》、胡錫燕撰《詩韻譜》，皆擅小學、地理、聲韻等考據工夫。黎永椿曾云：「永椿少時讀《說文》，每苦難於尋檢，嘗欲做字典檢字之例，編為一書。近者質之吾師陳蘭甫，先生定其凡例，以《說文》篆書寫為真書，依其畫數次第編錄……」²可見陳澧的教學在漢學方面的致力之處。

此外，亦有於政治方面突出之後學，如文廷式（芸閣，1856-1904）、梁鼎芬（星海，1859-1919）等。其中文廷式之學術興趣相當廣泛，趙鐵寒曾編《文

¹ 其文云：「清代經學，自分布之地域觀之，……在廣東，則有侯康，講《穀梁》，又有陳澧，亦是漢宋雜揉者。」其所謂「雜揉」，乃指相混而無秩序。見〔清〕章炳麟：〈清代學術之系統〉，《清代學問的門徑》（北京：中華書局，2009年11月），頁58。

² 〔清〕黎永椿：〈凡例〉，《說文通檢》（臺北：中華書局，1966年），頁1。

芸閣（廷式）先生全集》，收錄其政治奏議、佛經說解、西學探討等文章，內容相當豐富。

陳澧的學術宗旨除致力漢學之外，最重要者為「漢宋調和」之論，其論點亦得其後學繼承，在廣東地區廣為傳播。同時學生對陳澧的表彰，也帶動廣東地區為學的風氣。如桂文燦云：

業師陳蘭甫先生，當代通儒也。³

除推崇外，亦尊守其學術方向，如陶福祥守陳澧不分門戶之說：

陶福祥……從同邑陳澧受經學，澧治經於漢宋不分門戶，福祥篤守其說，嘗為《漢學箴》、《宋學箴》以見志。⁴

不分門戶的思想旨意，除陶福祥外，梁鼎芬亦繼承之，曾云：

東塾先生嘗云：「雖有惡人，其情亦可以為善。故曰人無有不善，故義理之悅我心，猶芻豢之悅我口。」先生又云：「戴東原曰：『理義之學，可以養心。』此言得之東原，不易也。」余考所著《孟子字義疏證》，意在排擊宋儒，欲入穴以探子，非能以理義養心者。又云程朱與楊墨佛老同罪，語氣甚悍。方氏東樹故辭而闢之，直曰：「獸死不擇音也。」竊嘗論曰：學所以為人，道一而已。自有漢宋之說，一而二矣。善為學者不立門戶，不矜獨得，先熟經文，復取諸家之說，擇善而從之，由聲音訓詁以探其理義，而究其所用，此人之所當學也。……私願學子化漢宋之名，以聖賢為歸。⁵

「化漢宋之名，以聖賢為歸」，學術之指歸顯而易見，陳澧的思想以及其學術的宗旨一標舉「義理」、回歸「經義」的治學性格，已深入其學生的思想輪廓當中。而陳澧的學生對於義理問題的探討，最能夠表現出對陳澧學說的認同與接受，如汪兆鏞於〈說仁〉一文中，對「仁」的解釋推崇朱熹，以為深得孔子之意，也認同鄭玄解釋，其文曰：

孔子不輕以仁許人，觀於孟武伯問子路、冉有、公西華，子張問令尹子文、陳文子，可見蓋仁之理至深，且微不同事功才智之顯著也。樊遲問仁，子曰：「愛人。」戰國時競尚功利，殺人不愛人也，故孟子必以仁義立言。朱子仁說：「仁者，愛之理，心之德。」深得孔子意矣。仁所包甚廣，仁與不仁，惟對勘於二人之間，乃見之《中庸》：「仁者，人也。」鄭君云：「人讀如相人偶之人，以人意相存問。」最能形容仁字，故朱子以為有意思。⁶

³ 〔清〕桂文燦：《經學博采錄》卷四（上海：華東師範大學出版社，2010年12月），頁188。

⁴ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁483。

⁵ 〔清〕梁鼎芬：《節庵先生遺稿》卷之三（香港：出版者不詳，1962年），頁52-53。

⁶ 〔清〕汪兆鏞：《微尚齋雜文》（臺北：文海出版社，1981年），頁15。

「仁」以「人」為本，存在於二人互動之間，汪兆鏞認同朱子「愛之理，心之德」之說，同時亦肯定鄭玄「相人偶為仁」，對於「仁」的實質內涵，同時肯定了漢儒與宋儒的看法。又如胡錫燕為陳澧《漢儒通義》所寫的跋文：

先生早年讀漢儒書，中年讀宋儒書，實事求是，不取門戶爭勝之說。以為漢儒之書，固有宋儒之理，此書所錄，如《說文》云：「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」《公羊》何注云：「元者，氣也。無形以起，有形以分。」即濂溪《太極圖說》之意，其與程、朱之說同者，尤不可畢舉，讀者當自得之。⁷

文中舉陳澧以漢釋宋的說法，認為「兼而存之，無偏尚之弊。」⁸又陳伯陶撰《孝經說》三卷，實是陳澧「知《孝經》為道之根源，六藝之總會。」⁹的開展與擴充。卷上論「《孝經》與春秋相表裏」，卷中言「曾子學行傳授皆本《孝經》」，卷下論「孟子本《孝經》已闢楊墨」，其中發明陳澧《東塾讀書記》中論孟子與《孝經》之聯繫¹⁰，所云皆切合陳澧之說。

陳澧弟子中，桂文燦可謂陳澧高弟，桂文燦字子白，為陳澧友人桂文耀之弟，曾著《經學博采錄》，柳相春、王曉驪於〈南海桂文燦及其《經學博采錄》〉文中曾云：

子白之學，承諸陳蘭甫，不惟其治學門徑如此，即其所著之書，亦有多得蘭甫之啟發而作者，如其《禹貢川澤考》、《周禮今釋》、《毛詩釋地》、《孝經集解》、《孝經集證》、《四海記》等，而其餘之作，亦皆可見蘭甫學術之影響。¹¹

桂文燦之撰此書，旨在「聊欲摭其梗概，以廣見聞」，陳澧取許慎「博采通人」語題之曰《經學博采錄》¹²，王大隆於卷末跋文云：

昔葉鞠裳先生代汪鳴鸞序先生遺書，謂是書「即所見聞，掇而聚之，命意略如《漢學師承記》而旁摭瑣言，兼陳軼事，是其創例」云云，為得其要。顧不曰「續漢學師承記」者，林氏昌彝曾舉江氏命名有十不安，而欲更為「經學師承記」，蘭甫先生學兼漢宋，初無涇渭，故以許君語題之，亦猶此志也。¹³

對於此書的價值，蔡長林曾云：「桂氏在不經意間，為我們暗示了漢學與科舉考試以及學校教育不可分割的密切關係。從思想史的大敘事來看，道、咸以降，世

⁷ 〔清〕陳澧：《漢儒通義》卷七，《陳澧集》伍，頁246。

⁸ 〔清〕陳澧：《漢儒通義》卷七，《陳澧集》伍，頁246。

⁹ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷一，《陳澧集》貳，頁12。

¹⁰ 〔清〕陳伯陶：《孝經說》（出版地不詳：出版者不詳，出版年不詳），頁145。

¹¹ 〔清〕桂文燦撰，柳相春、王曉驪點校：〈南海桂文燦及其《經學博采錄》〉，《經學博采錄》（上海：華東師範大學出版社，2010年12月），頁11。

¹² 〔清〕桂文燦撰，柳相春、王曉驪點校：〈自序〉，《經學博采錄》，頁3。

¹³ 〔清〕桂文燦撰，柳相春、王曉驪點校：《經學博采錄》卷六，頁318。

局漸變，講今文學，但是從學術史的角度來看，考據學的勢力，即使到民國建立，仍不稍衰，更不用說在乾、嘉學術慣性下的道光、咸豐年代。」¹⁴並以爲「桂氏已能充分理解陳澧關於「經學」的意見；或最晚在整理出版之際，爲了配合其師『經學』之命名，即使所錄多爲許鄭、漢學之內容，桂氏亦正以『經學』之名。」¹⁵從學術名稱到意涵觀念的轉換，正可看出桂文燦於陳澧漢宋調和學說的承繼與接納。

此外，於陳澧之著作，有整理之功者爲胡錫燕與廖廷相。胡錫燕校勘陳澧《漢儒通義》，篤信師說，前已有述；廖廷相則整理刊刻陳澧生前未及刻印之作，如《東塾雜俎》與《東塾集》，嘗云：「世謂漢儒講訓詁，宋儒講義理，然訓詁即義理所寓，非好學深思者不能知也。」¹⁶亦信守師說。此外，梁鼎芬〈祭陳先生文〉：「二十年間，嶺學乃立。噫余小子，……師儒道衰，不絕如線，禮堂定本，寒泉舊典，以維人心，身晦名顯。先生之學，傳之其人，商榷編錄，東塾遺文。」¹⁷既傳陳澧之文，亦傳陳澧之學，儼然形成所謂「東塾學派」。

「東塾學派」此一名稱見之於張之洞，其於致陶福祥之信中云：「鄙人在嶺外時數聆塵論，心折已久，若得高賢來主臬比，必能牖啓士林，昌明絕業，庶幾從此東塾學派流行中原。」¹⁸王惠榮認爲，「東塾學派」具備學說創始人、明晰的學術傳承脈絡以及尊奉之文獻著述，符合成爲一個學術派別之條件。¹⁹此說或有其理據，然而，就如梁啓超所云：

咸、同之間，粵中有兩大師，其一番禹陳東塾先生澧，其一南海朱九江先生次琦也。東塾早歲著學海堂弟子集，晚而爲『學長』，垂三十年。……九江則以其學教授於鄉。兩先生制行皆極峻潔。而東塾特善考證，學風大類皖南及維揚。……東塾弟子遍粵中，各得其一體，無甚傑出者。²⁰

清朝覆亡後，陳澧的學生已漸凋零，加以留學西方學生漸增，眼界開闊，清代今文經學者所提倡的新思潮之擴散，從思想史敘事的角度來看，傳統學術中拘拘於漢、宋的弊端在新浪潮的衝擊下，已非當時學術的核心議題，「東塾學派」的範圍，或作爲地域性的學術群體，傳布於廣東地區。

王惠榮於《陳澧思想研究》一書中，曾查考陳澧重要弟子，列表如下：

¹⁴ 蔡長林：〈乾嘉道咸經學采風一讀《經學博采錄》〉，《東華人文學報》第十四期（2009年1月），頁133。

¹⁵ 蔡長林：〈乾嘉道咸經學采風一讀《經學博采錄》〉，頁139-140。

¹⁶ 吳道鎔編，張學華增補：《廣東文徵》第六冊（香港：香港中文大學出版社，1973年），頁221。轉引自王惠榮：《陳澧思想研究》，頁204。

¹⁷ 〔清〕梁鼎芬：《節庵先生遺稿》卷之三（香港：出版者不詳，1962年），頁59。

¹⁸ 〔清〕張之洞：〈致陶春海〉，《張之洞全集·書禮六》卷287（河北：河北人民出版社，1998年），頁10280。引自王惠榮：《陳澧思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年8月），頁200-201。

¹⁹ 王惠榮：《陳澧思想研究》，頁201。

²⁰ 汪學群編，梁啓超：〈近代學風之地理的分布〉，《清代學問的門徑》（北京：中華書局，2009年11月），頁126。

【表五】陳澧重要弟子表²¹

	姓名	籍貫	受業	著述	所聘書院或其他任職	資料來源
1	虞必芳 字子馨	廣東番禺	功德林禪院			《廣東文徵作者考》十一-22
2	趙齊嬰 字子韶	廣東番禺	長期追隨陳澧	《漢書西域傳圖考》	曾受聘總核《廣東輿地圖》	〈子韶墓碣銘〉、《東塾集》卷六
3	黎永椿 字震伯	廣東番禺	學海堂專課肄業生、菊坡精舍肄業生	《說文通檢》	授徒自給	《學海堂考·專科肄業生考》 ²³ 、《廣東文徵作者考》十一-24
4	高學耀 字星宜	廣東番禺	學海堂專課肄業生		受聘總校《廣東圖說》	《廣東文徵作者考》十一-25
5	劉昌齡 字星南	廣東番禺		〈羣經古文今文家法考〉、〈易當位不當位說〉	學海堂學長、菊坡精舍學長 ²⁶	《廣東文徵作者考》十一-27
6	桂文燦 字子白	廣東南海		《經學博采錄》、《周禮通釋》等	湖北鄖縣知縣	《廣東文徵作者考》十一-28
7	桂文熾 字子蕃	廣東南海	陳禮門人	《鹿鳴山館駢文詩稿》	學海堂學長	《廣東文徵作者考》十一-29

²¹ 本表參考王惠榮：《陳澧思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年8月），頁211-213。部分內容另以考訂後略有補充。

²² 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊（香港：珠海書院出版委員會，1978年5月），頁480。

²³ 見容肇祖：〈學海堂考（附菊坡精舍考略）〉，《嶺南學報》第3卷第3期（1934年），頁1-151。

²⁴ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁480。

²⁵ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁481。

²⁶ 容肇祖：〈學海堂考〉，《嶺南學報》，頁57。

²⁷ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁481。

²⁸ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁476。

²⁹ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁477。

8	胡錫燕 字伯薊	湖南長沙	胡湘延陳澧 課子	《詩韻譜》、《詩古音釋》、《通鑿校勘記》	閉門課子	〈胡伯薊墓碣銘〉， 《東塾集》卷六 ³⁰
9	馮煥光 字竹儒	廣東南海		〈說汝水〉、〈李文公集跋〉等	蘇松泰道	〈馮君神道碑銘〉， 《東塾集》卷六 ³¹ 、 《廣東文徵作者考》十一 ³²
10	王國瑞 字進之	廣東番禺	學海堂專課肄業生、菊坡精舍肄業生	《學蔭軒文集》	寧德縣知縣	《廣東文徵作者考》十一 ³³
11	馬貞榆 字覺渠	廣東順德	學海堂專課肄業生	《尚書課程》、《歷代地理志韻篇今釋校勘記》、《左傳口義》等	廣雅書院理學分校、兩湖文高等學校教習、禮學館顧問官	《學海堂考·專課肄業生考》 ³⁴
12	陳慶修 字念孫	廣東番禺	學海堂專課肄業生	《讀周禮札記》	菊坡精舍學長、廣雅書院監院	《學海堂考·專課肄業生考》 ³⁵
13	陳昌治	廣東番禺		改刻校勘《說文解字》		〈議敘知縣陳君墓表〉，《東塾集》卷六 ³⁶
14	廖廷相	廣東南	學海堂專課	《禮表》、	學海堂學	《廣東文

³⁰ 〔清〕陳澧：〈胡伯薊墓碣銘〉，《東塾集》卷六，《陳澧集》壹，頁 250-251。

³¹ 〔清〕陳澧：〈誥授資政大夫二品頂戴江蘇蘇松太兵備道監督江南海關馮君神道碑銘〉，《東塾集》卷六，《陳澧集》壹，頁 229。

³² 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 479。

³³ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 481。

³⁴ 容肇祖：〈學海堂考（附菊坡精舍考略）〉，頁 66。

³⁵ 容肇祖：〈學海堂考（附菊坡精舍考略）〉，頁 63。

³⁶ 原書未列資料來源，此處補上，見〔清〕陳澧：〈議敘知縣陳君墓表〉，《東塾集》卷六，《陳澧集》壹，頁 241。文曰：「門人陳昌治將葬其考知縣君，奉狀來請表於墓。」，

	字澤羣 一字子亮	海	肄業生	《群經古文家法考》、《順天人物志》、《廣雅書院藏書目錄》、《讀史札記》等	長、歷主金山、羊城、應元書院講習、菊坡精舍學長、廣雅書院院長	徵作者考十二》 ³⁷
15	林國賡 字颺伯	廣東番禺	學海堂專課肄業生	《元史地理今釋》、《近鑒齋經說》、《校正影宋本北堂書鈔》	學海堂學長、廣雅書院史學分校、主講端溪書院、吏部文選司兼驗封司主事	《廣東文徵作者考十二》 ³⁸
16	林國贊 字明仲	廣東番禺	學海堂專課肄業生	《三國志裴注疏》、《三國疆域志補正》、《讀史叢考》等	學海堂學長、刑部直隸司行走	《廣東文徵作者考十二》 ³⁹
17	陶福祥 字春海	廣東番禺	學海堂專課肄業生	《東漢刊誤》、《夢溪筆談校字記》、《愛廬文集》等	學海堂學長、菊坡精舍學長、禺山書院山長、廣雅書院總校	《廣東文徵作者考十二》 ⁴⁰
18	楊裕芬 號惇甫	廣東南海	學海堂專課肄業生		兩湖書院經學分校、明達、鳳山、端溪書院院長、學海堂學長、菊坡精舍學長	《廣東文徵作者考十二》 ⁴¹
19	溫仲和	廣東嘉		《讀春秋公	主講潮州金	《廣東文

³⁷ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 483。

³⁸ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 484。

³⁹ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 484。

⁴⁰ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 483。

⁴¹ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 484。

	字慕柳	應		羊札記》、 《求在我齋 經詩文集》	山書院、汕 市同文學社 總理	徵作者考 十二》 ⁴²
20	陳伯陶 字子礪 43	廣東東 莞	學海堂專課 肄業生	《國朝粵東 遺民錄》、 《孝經 說》、《東 江考》	國史館總 纂、江寧提 學使	《廣東文 徵作者考 十二》 ⁴⁴
21	饒珍 字輔星	廣東嘉 應	學海堂專課 肄業生	〈禮記諸篇 別錄分屬 說〉	戶部主事、 主講明達、 鳳山、端溪 書院，學海 堂、菊坡精 舍學長	《廣東文 徵作者考 十二》 ⁴⁵
22	文廷式 字芸閣	江西萍 鄉	菊坡精舍肄 業生	《補晉書譯 文志》、《純 常子枝 語》、《文 道希先生遺 詩》、《聞 塵偶記》	翰林院編 修、國史館 協修、《會 典》纂修、 翰林院侍讀 學士	《文廷式 集》 ⁴⁶
23	于式枚 字晦若	廣西賀 縣	學海堂專課 肄業生		禮部侍郎、 郵傳部侍 郎、學部侍 郎、國史館 副總裁	《學海堂 考·專課肄 業生》 ⁴⁷
24	陳樹鏞 字慶笙	廣東新 會	學海堂專課 肄業生、菊坡 精舍肄業生	《周易集注 義疏》、《通 鑒輯要》、 《漢官問 答》		《廣東文 徵作者考 十二》 ⁴⁸

⁴² 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 484。

⁴³ 〔清〕汪兆鏞：《嶺南畫徵略續錄》（臺北：明文書局，1984 年），頁 23。

⁴⁴ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 483。

⁴⁵ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 485。

⁴⁶ 〔清〕文廷式撰，趙鐵寒編：《文芸閣（廷式）先生全集》第一冊（臺北：文海出版社，1975 年），頁 8。

⁴⁷ 容肇祖：〈學海堂考（附菊坡精舍考略）〉，頁 73。

⁴⁸ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 486。

25	梁鼎芬 字星海	廣東番禺		《節庵先生遺詩》、《梁節庵先生遺稿》	翰林院編修、廣雅書院、湖北兩湖書院、江蘇鍾山書院院長、湖北按察使	《廣東文徵作者考十二》 ⁴⁹
26	汪兆鏞 字伯序	廣東南海	學海堂專課肄業生	《嶺南畫徵略》、《晉會要》、《微尚齋雜文》	學海堂學長	《學海堂考·專課肄業生》 ⁵⁰
27	汪兆銓 字莘伯	廣東番禺	學海堂專課肄業生	《萇楚軒詩集》、《萇楚軒續集》	海洋縣教諭、菊坡精舍學長、教忠師範學堂校長	《學海堂考·專課肄業生考》 ⁵¹
28	譚宗浚 字叔裕	廣東南海	菊坡精舍肄業生	《遼史記事本末》、《希古堂文甲集》、《希古堂文乙集》、《荔村草堂詩鈔》	翰林院編修、四川學政、雲南糧儲道	《清代碑傳全集·碑傳集三編》、《廣東文徵作者考十一》 ⁵²
29	梁于渭 字杭雪	廣東番禺	學海堂專課肄業生、菊坡精舍肄業生	《金石記》	禮部主事	《廣東文徵作者考十二》 ⁵³

以上二十九位，皆為陳澧門生，或受業學海堂；或受業菊坡精舍，亦有應聘課友人之子。陳澧的後學接納陳澧的學說，在廣東地區形成一股學術勢力，就學術史來看，就如同蔡長林所言「考據學的勢力，即使到民國建立，仍不稍衰，……」⁵⁴陳澧「漢宋調和」的議題討論，於晚清仍於廣東地區持續擴散。於時代更迭之際，許多民初學者對陳澧之「漢宋調和」論多所提倡，然而同時亦有其他學者之批評意見，從中或能洞見陳澧學說未能長久存續之因。

⁴⁹ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 483。

⁵⁰ 容肇祖：〈學海堂考（附菊坡精舍考略）〉，頁 82。

⁵¹ 容肇祖：〈學海堂考（附菊坡精舍考略）〉，頁 79。

⁵² 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 482。

⁵³ 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，頁 484。

⁵⁴ 蔡長林：〈乾嘉道咸經學采風一讀《經學博采錄》〉，頁 133。

第二節 其他學者對陳澧「漢宋調和」論之評價

陳澧提倡「漢宋調和」的論述，深化廣東地區漢、宋兼采的學風，其治學方法頗受學者肯定，對陳澧稱道者不少，然亦有不以為然者。清末民初之學者如何看待陳澧評價，而現今學者又以什麼方式理解陳澧之學？若能檢覈其文，或可釐清陳澧「漢宋調和」論的影響與侷限。

清末民初學者如章炳麟（枚叔，1869-1936）、劉師培（申叔，1884-1919）、錢基博（子泉，1887-1957）、錢穆（賓四，1895-1990）、傅斯年（孟真，1896-1950）等人，對於陳澧「漢宋調和」的學術論題各有看法與見解，而大體而言可作二分，其一，就動機出發，從「救弊」的角度思索陳澧提出「不分門戶」的「漢宋調和」論題，肯定陳澧用心，並認為陳澧之說樸實篤切，乃淑身之學；其二，從陳澧「融通漢、宋」的具體內容著眼，對於陳澧舉漢儒、宋儒之說以合，就內容而言並無互通之可能，以為陳澧僅為排比之工夫，未深入漢儒、宋儒真義，故采否定的角度評斷陳澧。

錢基博於《東塾讀書記》時有申論，遂著《古籍學要》加以發揮，其以持平的眼光看待陳澧之學，云：

陳君經生，樸實說理，學以淑身。⁵⁵

又云：

陳君《讀書記》之部居別白，牖啟塗轍，議論謹欠雄駿，開示彌徵平實。⁵⁶

陳澧為文平實，其用意重在著實為學、篤志於經義，於考證之外不作臆測發揮。而錢穆亦肯定陳澧之用心，認為：

東塾之學兼宗鄭君、朱子，意在通漢、宋之郵，而於清代尤尊亭林，嘗謂：「政治由於人才，人才由於學術，吾當專明學術而待效於數十年之後。」故其書淳正篤實，為求速化期急效者所畏。⁵⁷

然而從評價中，不難發現陳澧的學問雖平實，卻無以出新，陳澧認為學問之事，最難於入門，初學者入門，需得其正，因此所讀之啟蒙書必須「說至明，約而不漏，詳而不支。」⁵⁸故於書籍內容之選汰相當關鍵。要合於古說，不能無所依憑。陳澧自認不好立新說，其云：

⁵⁵ 錢基博：〈序〉，《古籍學要》（上海：上海古籍出版社，2011年11月），頁5。

⁵⁶ 錢基博：〈序〉，《古籍學要》，頁5。

⁵⁷ 錢穆：《中國學術思想史論叢（八）》（臺北：東大出版社，2006年8月二版），頁433。

⁵⁸ 〔清〕陳澧：〈與徐子遠書（五）〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁458。

僕在此精舍十年，所說皆古人之說，從不自出一說，深恐較人誤了路頭也。……若能舉古人之說而發明之，使後學皆知，即是有功於古人之人。若必出己說，則是與古人爭勝，不惟無功，而且有過矣。⁵⁹

又云：

凡讀書，要求知古人所已知，不可求知古人所未知，此即不可好立新說之意。⁶⁰

又云：

讀《論語》，一日一章，字字細細讀，非僕之說。僕從來不自立一說，此朱子之說。⁶¹

陳澧時任菊坡精舍之山長，教課強調經學之意義，在於述古人之說以明事理，而非推翻古人之說，因此陳澧並未自立一說，頗有遵從西漢、東漢「師法與家法」之意，曾說道：

師法必宜守而不失，蓋學問文章議論能為人師者，其成之甚不易。天下雖大，而其人不多覯，其遇之也，又不易，其弟子安可不謹守其法耶？⁶²

看重「師說」，且所謂「讀書先求知古人所已知，勿先求古人所未知也。於古人所已知者，讀之思之，排比鉤稽之，而見有古人所未知者焉，然後從而補正之。」⁶³此乃陳澧所謂之經學。以古為師之態度為學，「零碎抄錄，以俟其貫通」。⁶⁴這樣的治學方式雖平實無蔽，卻也無法創新，因此錢穆以為：

其言學問偏主讀書，議論似不如顏習齋，言讀書惟重經籍，識解似不如章實齋，治經籍一依注疏，謂宋儒義理特如漢、唐注疏之箋，其說更可商。觀其讀書記所得至明通、至堅實，而仍無以出當時經學家之範圍，以視顏、章諸人，戶牖一新，以豁人明照於天地之別一方者，故稍遜矣。然其砥流俗、挽風氣，防弊杜漸之意，則與兩家近矣。⁶⁵

就形式上看，因陳澧議論重考據與實證，不輕下己意，故議論往往為切合證據而無法拓展。然而大體而言，錢基博與錢穆二人對於陳澧的學術持肯定之態度，並無可疑。然而，就思想的內涵來看，章炳麟、劉師培等人就認為陳澧「漢宋調和」並未真正調和漢宋。章炳麟（枚叔，1869-1936）於《煊書》中提及陳澧之

⁵⁹ 〔清〕陳澧：〈與菊坡精舍門人論學〉，《東塾集外文》卷一，《陳澧集》壹，頁316。

⁶⁰ 〔清〕陳澧：〈與菊坡精舍門人論學〉，《東塾集外文》卷一，《陳澧集》壹，頁317。

⁶¹ 〔清〕陳澧：〈與趙子韶書五首〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁471。

⁶² 〔清〕陳澧：〈雜論學術(二)〉，《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁774。

⁶³ 〔清〕陳澧：〈雜論學術(二)〉，《學思錄序目》，《陳澧集》貳，頁775。

⁶⁴ 〔清〕陳澧：〈學思自記〉，《陳澧集》貳，頁764。

⁶⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史》（北京：九州出版社，2011年1月），頁691-692。

學：

勾合漢宋，為諸通羣及讀書記，以鄭玄、朱熹遺說取多，故棄其大體絕異者，獨取小小翕蓋，以為比類。此由掬豪於千馬，必有其分寸色理同者。

66

又劉師培（申叔，1884-1919）與章炳麟持相同看法，以為陳澧「牽合漢、宋，比附補苴」，下語極重，其謂：

即有調停漢宋者，亦不過牽合漢、宋，比附補苴，以證鄭、朱學派之同。

（劉師培注：如陳蘭甫、黃式三之流是也。崇鄭學而並崇朱學，惟不能察其異同所在，

惟取其語句之相同者為定，未必盡然也。若阮芸台《儒林傳序》則分漢宋為兩派）⁶⁷

評論中未有肯定語氣，對於陳澧「漢宋調和」取漢儒之說與宋儒之說排比而觀，顯有疑惑，傅斯年（孟真，1896-1950）更將陳澧之學簡而概之，曰：

《東塾讀書記》一部書，直是合古今，雜漢宋的。說它好，它便是不拘門戶之見，說它壞，它便是不成統系。陳蘭甫的根本觀念，差不多是「義理皆在文字之中」，更進一層，可說是「漢學即宋學，宋學即漢學，鄭康成即朱元晦，朱元晦即鄭康成。」⁶⁸

評論皆指出：其一、章炳麟、劉師培認為陳澧漢宋調和之說，僅是取漢儒、宋儒之說極小之相同處，排比兩者以為同義，證明鄭玄與朱熹乃同一學派；其二、陳澧之學未成體系。本文第四章已論及陳澧如何用「以漢釋宋」的方式融通漢、宋之學，且又以「宋承自漢」的方式說明兩者之間的繼承關係，在此不加贅述。陳澧所提出的「漢」、「宋」具有多層次的內涵，首先，以朝代為分野，經說需回歸於「漢儒」與「宋儒」之注疏詮解，真切閱讀漢人、宋人之書，而後才能夠討論「漢學」與「宋學」；再下一層，為了調整「漢」、「宋」之學的核心價值，陳澧每每提倡以「義理」補「考據訓詁」之不足，矯正當時學界普遍突出「漢儒」中「考據訓詁」的部分；強調「宋學」中「義理」的部分，故要人回到第一層，閱讀漢人與宋人書，認真讀書，並以嚴格的考據方法，最後尋得經典義理所在。陳澧並不以「成聖」為要務⁶⁹，而是欲透過文字尋得「經義」，以此輔助成就自我與回饋社會。然而，「漢學」、「宋學」即便皆包括了「義理」與「考據」，概念上仍有不同，這是「不講理學」的陳澧所無法釐清的部分。

章氏、劉氏見到陳澧將漢宋學「大體絕異」者置而不論，而取「小小翕蓋」以為比附，正說明了陳澧學說當中一個極大的盲點——「義理」的具體內涵與時代

⁶⁶ 〔清〕章炳麟：〈清儒第十二〉，《疇書》（臺北：世界書局，1987年3月三版），頁26。

⁶⁷ 〔清〕劉師培：《清儒得失論》（北京：中國人民大學出版社，2009年11月），頁210。

⁶⁸ 傅斯年：〈清代學問的門徑書幾種〉，《清代學問的門徑》，頁7。

⁶⁹ 陳澧云：「橫渠云：『知人而不知天，求為賢人而不求為聖人，此秦、漢以來學者大蔽也。』（陳澧注：《中庸》云：「不可以不知天。」橫渠之言本於此。）澧竊謂：求知天，求為聖人，正宋時學者大蔽耳。」見氏著：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁590。

特色。胡楚生曾比照陳澧《漢儒通義》與陳淳《北溪字義》，云：「陳氏之意，要在採取漢儒之言，比證宋儒意見，以明漢儒為學，所從事者，訓詁之外，猶有義理之學存焉，以明漢儒義理，亦自有與宋儒所見相同者在焉。」⁷⁰然就內容而言，胡氏以為：

《漢儒通義》中所輯漢儒言論，多係依附經傳，作客觀之闡釋，作外在之詮詁，而《近思錄》與《北溪字義》，所取宋儒論說，多係由經傳大義，而引發本身之思慮，或係自行體悟，深心濬抒之所得。然則漢宋儒者，其所論義理，方法既有差異，內容亦或不同……⁷¹

此段呼應章氏與劉氏之看法，注意到了陳澧「義理」思索上的盲點，獲致「義理」的方法不同，自有不同之解釋，然而陳澧認為，獲致「義理」的方法唯有自文字上尋、自經典注疏中考而得知，體悟之所得，無所依據，僅可聊備一格。職是之故，陳澧的「漢宋調和」論未能見其全體，實是導因於陳澧為學的立場。故王惠榮亦歸納陳澧提出漢宋調和的目標與立場，認為：

其一，陳澧調和漢宋，其學術出發點在漢學，欲以義理濟考據之偏，消除漢學重考據輕義理的弊端。其二，陳澧兼采漢宋，一個重要的原因是基於道德修養層面的考慮。而從這一角度對宋學的包容，在整個清代的漢學家中都不曾間斷。編輯《朱子語類日鈔》就是陳澧欲以宋儒之身立身制行來引導世風的重要表現。其三，陳澧的漢宋調和是在承認漢宋各有其存在的必要性的前提下進行的，是欲漢學、宋學並行不悖，取長補短，而不是要將兩者融合在一起，失去各自獨立存在地位。其四，陳澧調和漢宋最根本的目的還是著眼於振興一種中正無弊的學術風氣。在他看來考據以義理為目標，義理以考據為途徑，去除門戶之見，才是理想的學術道路。⁷²

第一點與第四點所指陳澧立場，乃以漢學為宗，為消除考據輕視義理之弊。若儒者忽視義理，則經典所欲明示的「微言大義」隱而不彰，所造成的深遠影響，將是學者不能踐履經中所傳達之立身治國之道，導致「平日只偏於訓詁而不思所道理，不講求政治。」⁷³陳澧有感而發：「近儒專講訓詁，試問朝廷若使通經之士為官，能以訓詁治百姓乎？」⁷⁴此中透顯著強烈的社會關懷。故「義理」為學問之目標，當為確解。

第二點指出陳澧所謂「義理」之核心在於「道德修養」，張豈之《中國思想

⁷⁰ 胡楚生：〈陳蘭甫「漢儒通義」述評〉，《清代學術史研究》（臺北：學生書局，1993年3月），頁312。

⁷¹ 胡楚生：〈陳蘭甫「漢儒通義」述評〉，《清代學術史研究》（臺北：學生書局，1993年3月），頁316-317。

⁷² 王惠榮：《陳澧思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年8月），頁150-151。

⁷³ 〔清〕陳澧：〈與桂皓庭書（二十三）〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁439。

⁷⁴ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁366。

學說史》曾提及：

（陳澧）始終把義理之學放在高於考據之學的層次上，認為『士大夫之學，更要於博士之學。士大夫無學，則博士之學亦難自立矣。』後人將他的會通漢宋稱為以明朱子之學，而除門戶之見。晚清學者的漢宋兼采，並未能脫出宋明以來儒學只注重闡發道德理想的舊模式。⁷⁵

細觀《東塾讀書記》、《漢儒通義》之編次、內容，皆以切於「儒者身心」為大要，所謂經書中的「微言大義」、「道」之所在，便是身心之學。陳澧提高道德之學於考據之上，固為經學家所倡，不過其所提倡的「道德」，具有濃厚的清學意涵，受戴震影響頗深，這一點已略述於第四章。

而第三點「欲漢學、宋學並行不悖，取長補短，而不是要將兩者融合在一起，失去各自獨立存在的地位。」，實說明了章氏、劉氏對陳澧評價的原因。經學自漢至清，近乎兩千年以上的發展，各人理解見仁見智，必然有殊有同，漢儒、宋儒因時代背景以及經學發展之積累，對經典有各自不同的理解，清儒亦然。陳澧經學所持之判斷，以為「漢」至「宋」至「清」為傳承之整體，宋代道學家之文章高簡古奧，無益於學⁷⁶，其實也透顯出了陳澧「漢宋調和」之侷限。

而傅斯年所說「無體系」之評斷，或因陳澧著作多為筆記，缺乏完整之系統性論述，相同觀點經常錯雜於不同的筆記材料中，使得一概念往往零散於各個篇章中，需謹慎審視之故。

學者看待陳澧，各有眼光，各有立場，無論陳澧之學是否如朱維錚云：

漢宋調和論作為致身通顯的一種謀食術，在那班趨時學人中，也變得不值一顧。外加章炳麟一派人公開申斥，它和它的代表陳澧身價陡落，也不足為奇。……陳澧及其《東塾讀書記》，存留的只是供近代中國學術史作為研究對象的價值。⁷⁷

陳澧致力復興經學、屏除門戶之見的精神仍值得肯定，因此，關於「調和漢宋」，近代學者高明（1909-1992）給予相當正面的評價：「集漢學之大成者鄭君，集宋學之大成者朱子，而東塾又集鄭君、朱子之大成者也。……讀東塾書，始知鄭君亦長於義理，而朱子卒未可輕議也。」⁷⁸此言或可為陳澧知音也。

⁷⁵ 張豈之主編：《中國思想學說史·明清卷》下（桂林：廣西師範大學出版社，2008年1月），頁686。

⁷⁶ 陳澧嘗言：「周、程、張皆不屑言文者，今以其文觀之，《通書》之文高簡，《西銘》之文古奧，不及程子《四箴》之善也。蓋為高簡古奧，則仍有文章之見存，《四箴》則無文章之見存者矣。試讀《孟子》七篇，何嘗高簡？何嘗古奧？則後儒著述，何必爾乎？」，見氏著：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁590。

⁷⁷ [清]陳澧著，朱維錚編，朱維錚撰：〈導言〉，《東塾讀書記（外一種）》（香港：三聯書店，1998年7月），頁15。

⁷⁸ 高明：〈東塾學記〉，《華岡學報》第三期（1966年12月），頁157。

第三節 「漢宋調和」論產生的義理問題

章炳麟、劉師培、傅斯年等人認為陳澧勉強牽合漢、宋。而檢視陳澧回應「漢宋之爭」的內在思考、對宋儒義理概念的思索脈絡，以及討論將漢儒義理與宋儒義理比附互為依憑，在解釋上產生的難題，或可理解陳澧如何安頓這些問題。

漢儒、宋儒對於義理解釋的差異，實為陳澧「漢宋調和」論無可迴避的問題。王惠榮認為這個問題的癥結在於：

陳澧認為漢、宋義理沒有根本差別，宋儒義理是延續漢儒義理而來，……但是，如果仔細閱讀陳澧的《漢儒通義》所輯的漢儒義理，與宋儒義理相比較，就會發現，兩者在根本點上，相差很大。……

宋儒義理與漢儒義理表面上有相似之處，它們所用的名詞同樣來源於先秦儒家經典，且宋儒在義理的發揮與解釋上有借鑑漢儒之處。但是他們的解釋偏離了經典的原始意義，重視發揮而忽視注疏，吸收和融合了佛、道思想，不再是漢唐儒學原貌，而是一種新儒學了。程顥說過：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」這句話說明了程朱理學對先秦以來中外思想的繼承與發展。因此，陳澧認為漢儒義理與宋儒義理並無二致，頗有可議之處。⁷⁹

首先，漢儒、宋儒在不同的基礎與角度詮釋經典，各有其學術語境。陳澧用「以漢釋宋」的義理理解方式，未加闡釋，產生義理內涵無法深化之疑問。如前章所提及，將《說文》所謂「惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」與《公羊》何休注：「元者，氣也。無形以起，有形以分。」作為濂溪《太極圖說》之旨，但未深究兩者之間的關係；又以為《太極圖說》之「無欲故靜」本於孔安國《論語》傳文，試圖用「宋承自漢」，說明漢儒、宋儒之學乃一脈相承，藉以調和漢、宋。由此可知，陳澧認為宋儒學術之根本在於經，在此基礎上與漢儒並無二致。

職是之故，就王惠榮所提出的問題來看，根本的問題並非在於「陳澧認為漢儒義理與宋儒義理並無二致」，而是陳澧對宋儒義理概念的取捨。本文第三章曾論述陳澧如何提倡宋學價值，而對於宋儒以天理至上的義理解釋，則不甚認同，其曰：

《學思錄》於宋道學獨尊朱子，非不尊周子也。《太極》無用，《通書》亦不及《論》、《孟》、《禮記》也。二程可取者固尊之，至其偏駁者不取也。如《定性書》實無取焉。惟尊朱子而已，朱子雖尊周，今不能因朱

⁷⁹ 王惠榮：《陳澧思想研究》，頁 151-153。

子所尊而過尊之。⁸⁰

陳澧所謂「調和漢宋」之「宋學」，應該理解為「道問學」體系當中的一環，對於周敦頤、張載、二程、邵雍等道學家問學的方法、經典的理解，皆採取一切以經文為依憑的標準審視之，舉陳澧論《西銘》與《孝經》之說：

《西銘》即《孝經》首章之意。但《孝經》說父母，《西銘》則說天地耳。

《西銘》之說但可語中人以上，《孝經》則無論智愚、賢不肖，皆可語之。此所以為聖人之言也。讀《西銘》不如讀《孝經》，讀《大學》必先讀《學記》。⁸¹

本段並列張載《西銘》與《孝經》首章，以為張載《西銘》所謂「乾坤天地」即是《孝經》中之「父母」，若將兩段文字比較來看，張載《西銘》曰：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞；物吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼；聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯、殘疾、惇獨、鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。于時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事；沒，吾寧也。⁸²

而《孝經》曰：

仲尼居，曾子侍。子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？」曾子避席曰：「參不敏，何足以知之。」子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝，身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也，立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也，夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：『無念爾祖，聿脩厥德。』」

⁸³

兩相比較之下，《孝經》所言「父母」，及於個人；《西銘》所云「父母」，已

⁸⁰ 〔清〕陳澧：《學思自記》，《陳澧集》貳，頁 757。

⁸¹ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 590。

⁸² 〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1978 年），頁 62-63。

⁸³ 〔宋〕邢昺疏，〔清〕阮元校勘：《孝經注疏》卷一，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001），頁 11-12。

不僅及於個人，天與地如同父與母，賦予人完滿具足之道德於性中，人應順應天地之循環、道德之作爲。兩者所涉及的層面與廣度，並非等同。然在陳澧「道問學」的角度看來，張載《西銘》實質的內涵即是《孝經》之內容。

自此觀察，則可以得見陳澧強調經典文字之重要，故經常對宋代道學家有所批判，既云：

作一篇文字，而欲明聖人之道，《太極圖說》、《西銘》是也。欲讀一篇文字，而即明聖人之道，宋、明儒者之讀《太極圖說》、《西銘》是也。其病皆由於太簡。⁸⁴

又云：

宋儒立志高，欲學孔、顏，故輕視漢、唐儒者，故不屑言文章。⁸⁵

又反對宋儒出語高妙：

《朱子語類》一百一卷第五頁云：「古之聖賢未嘗說無形影話，近世方有此等議論。蓋見異端好說玄、說妙，思有以勝之，故亦去玄妙。不知此正是他病處。如孟子說反身而誠，本是平實。伊川亦說得分明。到後來人說時，便如胸中打個筋斗。」此一段最中宋儒之失，乃斷數百年大公案也。

⁸⁶

宋儒之失在高深玄妙，故陳澧認爲，唯有經驗現實才是治學之目標與根基。顯著之例子則是陳澧對於《中庸》「已發未發」之說的理解，陳澧曰：

《中庸》所謂「未發」，屬喜怒哀樂而言，文義甚明。若截去「喜怒哀樂」四字，但取「未發」二字，而辯論何者未發，則非《中庸》文義也。如程子之說，則是思之未發，如蘇季明之問，則是聞見之未發。朱子謂程子發明子思，言外之意，說到盡頭而以轉向見聞歸罪於程門，請問紀錄者。澧謂「直白看子思」說，則子思但說「喜怒哀樂未發之謂中」，未嘗說「思未發」，未嘗說「聞見未發」也。不喜不怒不哀不樂之時，凡人皆有之，不必說到言外盡頭也。⁸⁷

「已發未發」說之深化始自宋儒，程子認爲「或曰『喜怒哀樂未發之前求中，可否？』曰：『不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又卻是思也。既思即是已發。』蘇季明問曰：『當中之時，耳無聞，目無見否？』曰：『耳雖無聞，目無見，然

⁸⁴ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 590。

⁸⁵ 〔清〕陳澧：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁 591。

⁸⁶ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁 410。

⁸⁷ 〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁 176。

見聞之理，在始得。』⁸⁸朱子作《已發未發說》云：「比觀《程子文集》諸書，因條其語而附以己見，據諸說，皆以思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。」⁸⁹朱子雖同意程子言「既思為已發」，反對「無見聞為未發」之說，要人「直白看子思」，陳澧遂取朱熹之說，認為「喜怒哀樂」與「思」無涉，「喜怒哀樂」為情緒之表現，亦非「聞見」而得，子思未言「思」與「聞見」，只言「喜怒哀樂」，是說人的情緒未有變化之前為「未發」。因此陳澧從生活當中體悟了《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發，謂之中」一段的意涵：

余嘗讀《中庸》「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」不得其解。忽憶前數日晚飯畢，啜茗晏坐，兒輩來見，命之所讀書。其一講之熟，余欣然喜；其一不熟，予拍案，茗椀覆焉。乃悟曰：此可以解《中庸》矣。啜茗晏坐，喜怒哀樂之未發也；書熟則喜，不熟則怒，發而中節也。拍案覆椀，則不中節矣。誠能致吾啜茗晏坐之心，致中也；致吾書熟則喜、不熟則怒之心而勿拍案覆椀，致和也。《中庸》之語，豈幽眇難解者？彼為幽眇難解之說者，吾不從也。⁹⁰

很顯然這段話與宋儒所理解的《中庸》有著一段差距。就如同張壽安所說的：「理學重視天理人心之徹悟，而廷堪則著眼於人我之間禮儀之實踐。」⁹¹陳澧也是如此，是否能夠徹悟天理並非第一優先之事，人與人間的言行舉止是否合乎禮，方是陳澧所關切的。

分判「情緒」與「思」，僅於「喜怒哀樂」中觀察，而未琢磨造成「喜怒哀樂」之因緣起於「思慮」；以及將《西銘》之「天地」等同於《孝經》之「父母」，陳澧簡化了宋儒的義理概念，將「義理」反映在現實的經驗生活層面上，正如張麗珠所云：「清代學術……其核心價值都在實證、實用的現實精神和經驗價值之強調上。」⁹²對於非經驗價值能夠認知到之「天理」、「天道」，只得依經作解，由此可體認到陳澧對宋代「道學」的理解，從來反對離經自作解人，亦不欲學者超乎經驗實在而追求天理的冥契。「道學」的發生，乃是受到佛教禪學之影響⁹³，陳澧心目中真正的「宋學」，講求德行、經典考察、文字訓詁，並未脫離所謂的經傳傳統，以探求義理為最後的依歸。

而在「漢宋調和」的漢儒義理部分，陳澧所著《漢儒通義》，以宋儒所使用

⁸⁸ 引自〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁175。

⁸⁹ 引自〔清〕陳澧：《東塾讀書記》卷九，《陳澧集》貳，頁175-176。

⁹⁰ 〔清〕陳澧：《東塾讀書論學札記》，《陳澧集》貳，頁405。

⁹¹ 張壽安：《以禮代理—凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（臺北：中央研究院，2000年1月），頁167。

⁹² 張麗珠：《清代新義理學—傳統與現代的交會》（臺北：里仁書局，2005年8月），頁194。

⁹³ 陳澧云：「因佛書『佛』為『覺』字，宋儒乃訓『仁』字為『覺』字。（陳澧注：《上蔡語錄》云：「心有所覺謂之人。」）因佛書『般若』二字譯為『智慧』，宋儒乃解『明德』為『虛靈不昧』。因禪家『不思善，不思惡，本來面目』之語，宋儒乃以『喜怒哀樂之未發』當之，胡五峰更謂『性無善無惡』，後來王陽明《天泉證道記》遂云：『無善無惡心之體』矣。」，見氏著：《東塾雜俎》卷七，《陳澧集》貳，頁592。

之名詞分類別卷，或可略知陳澧所選擇之漢儒義理概念，舉〈道〉一篇言之，輯錄如下：

趙氏《孟子章句》曰：「道，謂陰陽大道。無形而生有形，舒之彌六合，卷之不盈握，包絡天地，稟受羣生者也。」《公孫丑》章句上
又，章指曰：「聖人之道，學而時習。」《盡心》章句下章指
鄭氏《禮記注》曰：「道，謂仁義也。」《樂記》注
又，《周禮·大司樂》「凡有道者」，注曰：「道，多才藝者。」
先鄭《周禮注》曰：「道，謂先王所以教道民者也。」《宮正》注
《釋名》曰：「道，導也。所以通導萬物也。」《釋言語》
《韓詩外傳》曰：「君子之於道也，猶農夫之耕，雖不獲年之優，無以易也。」卷十
又曰：「傳曰：君子之聞道，入之於耳，藏之於心，察之以仁，守之以信，行之以義，出之以遜，故人無不虛心而聽也。小人之聞道，入之於耳，出之於口，苟言而已。譬如飽食而嘔之，其不惟肌膚無益，而於志亦戾矣。」卷九⁹⁴

陳澧引《孟子章句》云「道謂陰陽大道，無形而生有形」，正是何休「元者，氣也，無形以起，有形以分。」之宇宙化成說，這裡的「道」有宇宙生成的變化意義。戴震曾言「陰陽五行，道之實體也。」⁹⁵又云：「氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。……陰陽之未成形質，是謂形而上者也。」⁹⁶認為有形者為形而下之物，無形者為形而上之氣，形物之生成是由於形上的五行之氣所化。陳澧在漢儒義理的理解上，應受戴震影響，故將「道」的化成視為無形而至有形的過程。「道」既為氣化流行，流布於人間，則是人之指標、人之化成，又同時兼含了道德義與修養義。

陳澧據此強調漢儒並非無義理，義理實存於微言大義的文字之中。陳澧所摘選的漢儒著作，以東漢古文家居多，既尚考據訓詁，已透顯其學術取徑偏向古文經學一派。而其所認知之漢儒義理概念，或多或少亦融入了清代學術的影子。

正由於陳澧對漢儒義理的提倡與偏向，使得陳澧未能夠深入了解宋代「道學」的產生意義及義理方面的詮釋內容，又同時在「以漢釋宋」的過程中，或多或少帶入了一些清儒的學術觀念，「漢宋調和」論所產生的義理問題因而凸顯出來。然而若能從陳澧學術的目標以及其義理觀念審視其「漢宋調和」論點，或許能夠對陳澧有更多的理解與寬容。其學術的期待和目標，治學的方法和態度都相當值得後學借鏡學習。

⁹⁴ [清]陳澧：《漢儒通義》卷三，《陳澧集》伍，頁150-151。

⁹⁵ [清]戴震：《孟子字義疏證卷中》，《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2009年3月），頁21。

⁹⁶ [清]戴震：《孟子字義疏證卷中》，《孟子字義疏證》，頁22。

第六章 結論

陳澧建構其自身的學術體系，其核心意義即是「義理當於文字中求」的「道問學」。經學由漢至宋，由宋至清，其基礎皆為「經」，「經學」乃解經之學，捨經何以言解經？如此，陳澧認為應以考據訓詁的方式，求得古人所知，進而求得經典之義理，成就自我德行，以求風俗之轉移、社會氣質之變化，最終達到天下平的至善之境。而陳澧更認為，經文義理從來便是一義，陳義太高的「道學」受禪學影響，非陳澧所考慮。通過宋儒朱熹對義理的深化、唐人的義疏、漢人的經注，學者透過經典的章句、注疏的爬梳，進而逼近經義，最終必能夠有所貫通、成就自我人格的修養。陳澧的學術建構，期許能破除漢、宋門戶分界之弊，以建立學術指標。

本文從陳澧「漢宋調和」論的角度出發，首先簡述陳澧生平與為學階段，陳澧出生於廣東地區，因阮元設立「學海堂書院」，透過教育的傳播，廣東地區成為漢學與宋學兼容的文化社群，使陳澧能夠兼容並蓄，兼納漢學與宋學，早年學以漢學為主，晚年讀朱子書，逐漸形塑出「漢宋調和」的思考目標。由於在科舉上的挫折，使陳澧更致力於學術。

其次梳理陳澧對於「漢學」與「宋學」的觀察。陳澧對於清代的漢學頗有反省，由於引領清代乾、嘉學術的惠棟、戴震，為學皆有偏向，不能全面，故陳澧從阮元之學。阮元之學劉師培評為「力持學術之平，不主門戶之見」¹不薄宋儒之態度，影響陳澧甚深。由於晚清漢學家多以考據訓詁為目標，孜孜從事，出現許多弊端，陳澧透過重塑宋儒及宋學之價值、提倡朱熹之學，期學者能以「義理」為學問之目標，以此為基礎，陳澧提倡「漢宋調和」之論，認為「漢儒及於義理」、「宋儒亦有考據」，兩者皆不廢經典，致力於「義理」的追尋。透過對陳澧「漢學」、「宋學」的觀察，進一步深化討論陳澧「漢宋調和」論的落實與深化。

陳澧的「義理」觀念，實為修身的道德之學。陳澧肯定人之性能夠成就善，但是並非純善，性中亦有「欲」，人之「欲」是天生具有的，不必然為惡，但若隨順「欲」之發展，則人之「性」將亡失方向。陳澧認為學者要「知」性善，認識道德的依據內在於「性」之中，德性的養成與發揮，全仰賴知識性的學習，且陳澧對於性理之學的解釋較貼近經驗意義，對於「仁」的解釋亦然。陳澧認為「仁」應以《中庸》「肫懇」解之，以「誠」作為「仁」的解釋，而「誠」必然在人與外物相接時顯現，無論獨處或是與人交往，從文字學的角度來看，「仁」的根本是「人」，故「仁」並非完滿之「理」，而是在人與人相處之間透顯出來的處世態度。為了維持人心之「仁」，「禮」具有形式的儀文以及實質的道德秩序，對於社會的倫常維繫十分重要。而更重要的是，學者要透過「讀書」以「知」禮意。同時，將《大學》「致知」解釋為「致其知」，「致知」的方法即在「讀書」，道德遂成為一種知識性的認識，知而後能明，進而成就自身的修養。此一角度對

¹〔清〕劉師培：《揚州前哲畫像記》，《左庵外集》卷二十（江蘇：江蘇古籍出版社，1997年），頁1896。

於理解陳澧的「漢宋調和」論相當關鍵，陳澧在義理層面調和漢、宋的方式，一為「以漢釋宋」；一為「宋承自漢」。

「以漢釋宋」指陳澧以漢儒經文的解釋，詮釋宋儒所使用的詞彙。從陳澧並列許慎《說文》、何休《公羊注》以及周敦頤《太極圖說》釋「道」的解釋等例子，便可看出陳澧多用漢儒對經文的詮釋，來理解宋儒的詞彙。同時，強調宋儒之學承自漢儒，無論周敦頤、邵雍、曾鞏，許多概念都來自於漢儒，並非宋儒獨創。陳澧用這兩種方式，試圖重建學術的傳承脈絡，這個學術脈絡是漢至唐、宋，再至清代，從來未曾斷絕的經注傳統。陳澧反對宋儒所謂「道統論」，認為經學的傳承，乃是《六經》經孔子建構、漢儒傳注解經、唐儒義疏說經、宋儒增幅義理，以至清儒深入考據，不可謂孟子後失傳。

陳澧「漢宋調和」論實具重新提倡經學的深刻意義，因而陳澧後學多守其師之說，儼然形成「東塾學派」，在廣東地區頗具影響。然而同時的學者亦有批評，如章炳麟、劉師培、傅斯年等人，認為陳澧「牽合漢宋」、「不成統系」，之所以有此批評，一方面在於陳澧對於「義理」部分，未進行詳細的解釋與分析，使學者有「棄其大體絕異者，獨取小小翕蓋，以為比類」之感；一方面陳澧就「義理」比較之論述較少，散見於著作中，也容易使人認為「不成統系」。若從陳澧對漢、宋儒義理的取舍，實可看出陳澧反對道學，其原因在於道學受禪學影響，容易離開經典，自作解人。同時，陳澧對漢儒或是宋儒經說的義理認識，其實也隱含了清儒經典的詮釋與理解。

從陳澧的著作中，得見陳澧之學的優點術端：

- 一、陳澧之學術源流在於阮元，阮元倡考據訓詁，取各經之說，佐證義理概念。故〈性命古訓〉、〈論語論仁論〉乃以訓詁歸納法得出性命、仁之解釋。何佑森認為阮元所求古訓，乃從注疏著手，其研究法影響陳澧至深。陳澧倡讀注疏，要人專精讀注疏，並從注疏中透顯經典義理，對於漢學、宋學皆能以超越門戶的眼光挖掘各自長處，助益學者培養開闊的視野。
- 二、陳澧的「漢宋調和」論反映了儒學的諸多面向，從方法上，陳澧認為「義理」要通過「訓詁考據」門徑而來，此為時代經驗的累積，是古人賦予的智慧，若無通過「訓詁考據」，「義理」恐失之主觀、猜測甚至缺少了正當性；從內容上，無論是漢、唐、宋代的經籍注疏，都含藏著豐富的「義理」，這個看法隱含一種跨越朝代的共同價值，此一共同價值乃透過歷代的注疏記錄、彰顯，並且無論在哪一個時空中，都應該被注意、提倡並且身體力行地實踐。實有不廢傳統、欲力挽狂瀾的精神。
- 三、陳澧之學深受民初學者錢穆、高明等人欣賞，此中透顯陳澧的讀書精神與務實態度。兩者皆為時人所欠缺，陳澧的讀書態度甚為篤實，日日排定功課，著書詳註出處，此精神可視為現代學者之榜樣。
- 四、陳澧大力提倡漢宋調和思考，亦呈現出時代意義。陳澧曾謂：

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：德行，道學傳也；言語：文苑傳

也；文學：儒林傳也；政事：則大而將相，小而循吏傳也。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，有勝負責必偏廢，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，埋頭而治章句，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，不但無用且有害矣。²

「追尋經義」訴諸「讀書」，故其本身即為工夫，而此一工夫本身又是「修養」，前人所謂陳澧欲救學術之弊，大旨在此。與陳澧同一時代學者—朱次琦、曾國藩、朱一新，無不強調漢宋兼采，雖具體內容互異。然仍可互相發明，錢基博云：

朱一新與陳澧同時，而為《無邪堂答問》五卷，表彰朱子，商兌漢學，則尤與陳氏若合符契，而有足以相發者。³

朱一新主張⁴：「有義理之學，有經濟之學，有考據之學，有詞章之學。故漢學必以宋學為歸宿，斯無乾、嘉諸儒支離瑣碎之患；宋學必以漢學為始基，斯無明末諸儒放誕之弊。」⁵，以宋學為漢學之歸宿；宋學以漢學為始基，更顯漢宋兼采，考據與義理並重之精神。而與陳澧同時，同居於廣東的朱次琦，亦有「漢宋調和」之主張，然兩人之學術趨向有別⁶，朱次琦雖以為「學孔子之學，無漢學、無宋學也。」，然其對於朱熹之歷史定位與陳澧有別⁷，曹美秀認為：

對於朱子本人的成就，陳澧偏重專門的學術成果，強調朱子的博學，特意提出朱子對訓詁、音韻、禮學等方面的重視；朱次琦則強調性理之學的全整之人格修養，重視朱子釋經的態度，拈出朱子於經解中所表現的人格氣度，而非學術問題的是非判斷。⁸

簡言之，陳澧乃是納朱熹於漢代以降之經學傳統脈絡中，而朱次琦則認為朱熹即鄭玄以稽孔子。立場不同，所見略異，卻不約而同指向不分門戶的目標。由此可知，晚清仍有許多學者嘗試檢討漢、宋問題，為學術的未來尋找可行性與方向。

² 〔清〕陳澧：〈與徐子遠書(二)〉，《東塾集外文》卷五，《陳澧集》壹，頁456。

³ 錢基博：《古籍學要》，頁130。

⁴ 有關陳澧與朱一新之學術研究，可參考楊雅婷：〈陳澧與朱一新之學術觀的異同比較〉，《中國文學研究》第三輯（1989年5月），頁1-14；陳居淵：〈致力於恢復經學傳統的陳澧與朱一新〉，《復旦學報（社會科學版）》第五期（1993年），頁62-67。

⁵ 錢穆：《中國近三百年學術史（二）》，頁698。

⁶ 有關陳澧與朱次琦之學術研究，可參考曹美秀：〈晚清漢、宋學視野中的朱子—以陳澧與朱次琦為例〉，《成大中文學報》第三十一期（2000年12月），頁163-188。

⁷ 簡朝亮：〈朱九江先生傳〉，《朱九江先生一百五十年誕辰紀念特刊》，引自曹美秀：〈晚清漢、宋學視野中的朱子—以陳澧與朱次琦為例〉，頁168。

⁸ 曹美秀：〈晚清漢、宋學視野中的朱子—以陳澧與朱次琦為例〉，頁184。

參考書目

一、古籍

- 〔東漢〕鄭玄箋：《毛詩鄭箋》，臺北縣：學海出版社，2001年9月再版。
- 〔宋〕朱熹：《詩經集注》，臺北：萬卷樓圖書，2006年8月。
- 〔清〕袁枚：《小倉山房詩文集》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 〔清〕戴震：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982年5月。
- 〔清〕章學誠：《文史通義》，臺北：史學出版社，1975年。
- 〔清〕唐鑑：《清學案小識》，臺北：臺灣商務印書館，1969年12月。
- 〔清〕阮元：《學經室集》，北京：中華書局，2006年6月。
- 〔清〕黃式三：《論語後案》，北京：北京圖書館，2008年。
- 〔清〕黃以周：《禮書通故》，北京：中華書局，2007年。
- 〔清〕方東樹：《大意尊聞》，清同治十年望三益齋刻本影印。四庫未收書輯刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第玖輯第十五冊，北京：北京出版社，2000年。
- 〔清〕方東樹：《書林揚鱗》，清同治十年望三益齋刻本影印。四庫未收書輯刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第玖輯第十五冊，北京：北京出版社，2000年。
- 〔清〕方東樹：《漢學商兌》，臺北：臺灣商務印書館，1970年。
- 〔清〕江藩撰，漆永祥整理：《江藩集》，上海：上海世紀出版社，2006年4月。
- 〔清〕江藩：《宋學淵源記》，臺北：廣文書局，1977年7月再版。
- 〔清〕江藩：《漢學師承記》，臺北：廣文書局，1977年7月再版。
- 〔清〕陳澧著，黃國聲主編：《陳澧集》，上海：上海世紀出版社，2008年7月。
- 〔清〕陳澧著，陳之邁編：《東塾續集》，臺北：文海出版社，1971年。
- 〔清〕陳澧：《東塾集》，臺北：文海出版社，1970年。
- 〔清〕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140-183、。
- 〔清〕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174-217。
- 〔清〕陳澧：〈陳蘭甫先生（澧）筆記遺稿〉，《嶺南學報》第5卷第3、4期合刊（1936年12月），頁1-27。
- 〔清〕陳澧：《朱子語類日鈔》，臺北：正中書局，1971年6月。
- 〔清〕陳澧著，陳之邁編：《陶淵明集札記》，香港：龍門書店，1974年9月。
- 〔清〕皮錫瑞：《經學通論》，北京：中華書局，1998年12月。
- 〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》，臺北縣：漢京出版社，1983年9月。

- 〔清〕陳伯陶：《孝經說三卷》，出版地不詳：出版者不詳，出版年不詳。
- 〔清〕黎永椿：《說文通檢》，臺北：臺灣中華書局，1966年3月。
- 〔清〕汪兆鏞撰，周駿富輯：《嶺南畫徵略》，《清代傳記叢刊·藝林類》，臺北：明文書局，1984年。
- 〔清〕汪兆鏞：《徵尚齋雜文》，臺北：文海出版社，1981年。
- 〔清〕廖廷相：《太常因革禮校識》，臺北：藝文印書館，出版年不詳。
- 〔清〕文廷式撰，趙鐵寒編：《文芸閣(廷式)先生全集》，臺北：文海出版社，1969年。
- 〔清〕梁鼎芬：《節庵先生遺稿》，香港：出版者不詳，1962年。
- 〔清〕桂文燦：《經學博采錄》，上海：華東師範大學，2010年。
- 〔清〕朱一新：《拙齋叢稿》，臺北：文海出版社，1968年。
- 〔清〕章太炎著，朱維錚校注：《章太炎全集(三)》，上海：上海人民出版社，1982-1985年。

二、專書(按姓氏筆劃排列)

- 支偉成：《清代樸學大師列傳》，湖南：岳麓書社，1998年。
- 王汎森：《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版社，2003年6月。
- 王汎森：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》，臺北：允晨文化，1987年4月。
- 王汎森：《近代中國的史家與史學》，香港：三聯書店，2008年10月。
- 王俊義，黃愛平：《清代學術文化史論》，臺北：文津出版社，1999年11月。
- 王俊義，黃愛平：《清代學術與文化》，瀋陽：遼寧教育出版社，1993年10月。
- 王家儉：《清史研究論藪》，臺北：文史哲出版社，1994年。
- 王惠榮：《陳澧思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2008年8月。
- 朱維錚：《求索真文明—晚清學術史論》，上海：上海古籍出版社，1997年4月。
- 朱維錚：《走出中世紀》，上海：復旦大學，2007年。
- 朱維錚：《重讀近代史》，上海：中西書局，2010年。
- 余英時：《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版社，2008年6月。
- 余英時：《中國文化與現代變遷》，臺北：三民書局，1992年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，1992年。
- 余英時：《中國歷史轉型時期的知識分子》，臺北：聯經出版社，1992年9月。
- 余英時：《史學與傳統》，臺北：時報文化出版社，1986年10月。
- 余英時：《宋明理學與政治文化》，桂林：廣西師大出版，2006年。
- 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版，2007年3月。
- 余英時：《論戴震與章學誠—清代中期學術思想研究》，臺北：東大出版社，1996年11月。
- 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1986年7月。
- 吳玉臣輯錄：《廣東文徵》第六冊，香港：珠海書院出版委員會，1978年5月。

- 吳長庚編：《朱陸學術考辨五種》，江西：江西高校出版社，2000年10月。
- 李明輝：《中國經典詮釋傳統，二：儒學篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年6月。
- 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，臺北：國立臺灣大學出版社中心，2005年。
- 李威熊：《中國經學發展史論》上冊，臺北：文史哲出版社，1988年12月。
- 李緒柏：《清代廣東樸學研究》，廣州：廣東省地圖出版社，2001年2月。
- 李緒柏：《清代廣東樸學研究》，廣東：廣東地圖出版社，2001年。
- 李權時主編：《嶺南文化》，廣東：廣東人民出版社，1993年12月。
- 杜維運：《清代史學與史家》，臺北：東大出版社，1991年4月再版。
- 汪宗衍：《陳東塾（澧）先生年譜》，臺北：文海出版社，1971年。
- 汪宗衍：《陳東塾先生年譜》，《近代中國史料叢刊第七十七輯》，臺北：文海出版社，1990年。
- 汪學群編，傅斯年等著：《清代學問的門徑》，北京：中華書局，2009年11月。
- 屈萬里：《尚書今註今譯》，臺北：聯經出版社，1984年7月。
- 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版社，1983年2月。
- 林啓屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年4月。
- 林啓屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004年2月。
- 林慶彰、張壽安主編：《乾嘉學者的義理學》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年2月。
- 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源—超穩定結構與中國政治文化的演變》第一卷，香港：香港中文大學出版社，2000年。
- 姜廣輝：《走出理學—清代思想發展的內在理路》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997年。
- 姜廣輝：《義理與考據—思想史研究中的價值關懷與實證方法》，北京：中華書局，2010年1月。
- 姜廣輝主編：《中國經學思想史》，北京：中國社會科學出版社，2010年11月。
- 胡思敬：《國聞備乘》，北京：中華書局，2007年。
- 胡楚生：《清代學術史研究》，臺北：學生書局，1988年2月。
- 徐世昌等纂：《清儒學案》，北京：中華書局，2008年10月。
- 張舜徽：《清儒學記》，山東：齊魯書社出版，1991年1月。
- 張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力—禮教論爭與禮秩重整》，臺北：中央研究院近代史研究所，2001年12月。
- 張壽安：《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1994年。
- 張壽安：《龔自珍學術思想研究》，臺北：文史哲出版社，1997年4月。
- 張麗珠，〈中國哲學史三十講〉，臺北：里仁書局，2007年8月。

參考書目

- 張麗珠：《清代的義理學轉型》，臺北：里仁書局，2006年10月。
- 張麗珠：《清代新義理學—傳統與現代的交會》，臺北：里仁書局，2003年1月。
- 張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999年5月。
- 曹美秀：《論朱一新與晚清學術》，臺北：大安出版社，2007年5月。
- 梁啓超：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣中華書局，1974年5月。
- 梁啓超：《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，1994年1月。
- 許道勳、徐洪興：《中國經學史》，上海：上海人民出版社，2006年10月。
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁出版社，2006年9月。
- 陸寶千：《清代思想史》，臺北：廣文書局，1983年9月三版。
- 曾軍：《義理與考據—清中期《禮記》詮釋的兩種策略》，湖南：岳麓書社，2009年8月。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：商務印書館，1993年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》卷二，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年12月修訂一版。
- 黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年6月。
- 楊晉龍編：《清代揚州學術》，臺北：中央研究院中國文史哲研究所，2005年4月。
- 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。
- 葉國良、夏長樸、李隆獻：《經學通論》，臺北：大安出版社，2005年8月。
- 葉德輝：《邵園論學書札》，臺北：藝文印書館，1970年。
- 葛兆光：《中國思想史》第二卷，上海：復旦大學出版社，2001年12月。
- 雷平：《清前期新義理學研究》，武漢：崇平書局，2009年8月。
- 漆永祥：《《漢學師承記》研究》，上海：上海世紀出版社，2006年4月。
- 漆永祥：《《漢學師承記》箋釋》，上海：上海世紀出版社，2006年2月。
- 蒙文通：《經學抉原》，上海：商務印書館，1933年。
- 劉又銘：《理在氣中—羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南圖書出版，2000年11月二版。
- 劉述先：《理一分疏》，上海：上海文藝出版社，2000年。
- 劉師培著，勞舒編：《劉師培學術論著》，浙江：浙江人民出版社，1998年6月。
- 劉笑敢：《詮釋與定向》，北京：商務印書館，2009年。
- 劉國強：《儒學的現代意義》，臺北：鵝湖，2001年。
- 劉鳳雲、劉文鵬編：《清朝的國家認同—「新清史」研究與爭鳴》，北京：中國人民大學出版社，2010年12月。
- 蔣伯潛：《十三經概論》，上海：上海古籍出版社，2010年8月。
- 蔣秋華主編：《乾嘉學者的治經方法》上冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，

2000年10月。

- 蔡可園：《清代七百名人傳》，臺北：廣文書局，1978年7月。
鄭吉雄：《清儒名著述評》，臺北：大安出版社，2001年8月。
蕭一山：《清代通史》，臺北：臺灣商務出版社，1967年2月。
錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：九州出版社，2011年1月。
錢穆：《中國思想史》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺出版社，2001年2月。
錢穆：《中國學術思想史論叢（八）》，臺北：東大圖書，2006年8月二版。
錢穆：《中國學術通義》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺網路出版，2000年12月。
錢穆：《四書釋義》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺網路出版，2000年11月。
錢穆：《朱子學提綱》，臺北：東大出版社，1991年3月三版。
錢穆：《國學概論》，臺北：臺灣商務印書館，1998年5月二版。
錢穆：《學籥》，臺北：素書樓文教基金會、蘭臺網路出版，2000年12月。

三、碩博士論文(按姓氏筆劃排列)

- 朱稚華：《陳蘭甫與朱鼎甫漢宋調和之比較》（臺中：東海大學中國文學研究所碩士論文，1984年6月）
袁剛：《試論晚清漢學與宋學的關係》（陝西：西北大學碩士論文，2006年5月）
張政偉：《清代漢宋學與今文經學的發展新論》（花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2005年7月）
張循：《論十九世紀清代的漢宋學之爭》（上海：復旦大學歷史學系博士論文，2007年4月）
潘柏年：《陳澧《切韻考》研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2010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，1987年）
龔于芬：《陳澧《切韻考》及其音學思想研究》（高雄：國立高雄師範大學碩士論文，2005年）

四、期刊論文(按姓氏筆劃排列)

- 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。
王惠榮：〈魏源據陳澧書修改《海國圖志》說質疑〉，《安徽史學》第4期（2006年7月），頁107-110。
王韶生：〈論陳蘭甫先生之經學〉，《香港崇基學報》第2卷第1期（1992年11月），頁3-10
宇翁：〈阮元、曾鈞、陳澧〉，《藝林叢錄》（香港：商務印書館，1962年1

- 月)，頁 137-142。
- 宇翁：〈阮元與學海堂〉，《藝林叢錄》（香港：商務印書館，1962 年 1 月），頁 131-137。
- 朱新鏞：〈論鴉片戰爭前夕廣東的經世致用學派〉，《廣東社會科學》第 3 期（1987 年 8 月），頁 29-36。
- 牟潤孫：〈龔定庵與陳蘭甫—晚清思想轉變之關鍵〉，《中國哲學思想論集·清代篇》（臺北：水牛圖書出版事業，1988 年 2 月），頁 293-300。該文亦曾收錄於《民主評論》第 15 卷第 15 期（1954 年 8 月），頁 17-18。
- 何佑森：〈清代經世思潮〉，《漢學研究》第 13 卷第 1 期（1995 年 6 月），頁 1-14。
- 何佑森：〈陳蘭甫的學術及其淵源〉，《故宮文獻》第 2 卷第 4 期（1971 年），頁 1-18。
- 吳茂燊、黃國聲：〈《陳東塾先生著述考略》訂補〉，《中山大學學報》第 4 期（1982 年），頁 55-66。
- 李稚甫：〈試評陳澧—紀念蘭甫先生逝世一百周年〉，《嶺南文史》第 1 期（1983 年 5 月），頁 54-63。
- 李緒柏：〈〈東塾雜俎〉敘錄〉，《學術研究》第 2 期（2006 年），頁 108-111。
- 李緒柏：〈清代廣東文化的結晶體—東塾學派〉，《廣東社會科學》第 3 期（1996 年），頁 94-101。
- 李緒柏：〈陳澧與漢宋調和〉，《南開學報（哲學社會科學版）》第 6 期（2005 年），頁 80-85。
- 李贇：〈方東樹與十九世紀的漢學批評〉，《史學集刊》第 3 期（2002 年 7 月），頁 23-27。
- 杜其容：〈陳澧反切說申論〉，《中國書目季刊》第 8 卷第 4 期（1975 年 3 月），頁 17-22。
- 車行健：〈漢人經解與漢代思想研究的另一側面--試以陳澧《漢儒通義》對鄭玄《毛詩箋》的輯錄為例〉，《先秦兩漢學術》第 2 期（2004 年 9 月），頁 93-107。
- 阮廷焯：〈東塾遺稿考述〉，《國立中央圖書館館刊》第 2 卷第 3 期（1969 年 1 月），頁 61-70。
- 周美華：〈皮錫瑞《經學歷史》所言國朝經師紹成漢學二事商兌〉，《文與哲》第 9 期（2006 年 12 月），頁 379-409。
- 孫華璟：〈阮元對漢宋學術之平議〉，《中國學術年刊》，第 30 期（2008 年 3 月），頁 79-104。
- 馬幼垣：〈陳澧傳略〉，《大陸雜誌》第 27 卷第 8 期（1963 年 10 月），頁 246、268。
- 高明：〈東塾學記〉，《台灣華崗學報》第 3 期（1966 年 12 月），頁 157-211。
- 高明：〈評陳澧以來諸家之聲類說〉，《輔仁學誌·文學院之部》第 10 期（1981

- 年 6 月)，頁 29-65。
- 張至：〈陳澧開反對時文的先聲〉，《廣州研究》第 6 期（1984 年），頁 72-74。
- 張君邁：〈中國學術史上漢宋派之長短得失〉，收入《張菊先生七十生日紀念論文集》（臺北：臺灣商務印書館，1937 年）
- 張昭軍：〈從復「義理之常」到言「義理之變」—清代今文經學家與程朱理學關係辨析〉，《清史研究》第 2 期（2010 年 5 月），頁 95-104。
- 張昭軍：〈晚清漢宋調和論析〉，《清史研究》第 4 期（2006 年 11 月），頁 36-43。
- 張素卿：〈經及其解釋—陳澧的經學觀〉，《中國哲學》第 24 輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年 4 月），頁 642-680。
- 張起鈞：〈介紹陳蘭甫的「老子注」〉，《新天地》第六卷第一期（1967 年 3 月），頁 16-17。
- 張循：〈漢學內部的「漢宋之爭」--從陳澧的「漢宋調和」看清代思想史上「漢宋之爭」的深層涵義〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年），頁 295-327。
- 張循：〈漢學的內在緊張：清代思想史上「漢宋之爭」的一個新解釋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 63 期（2009 年），頁 49-96。
- 張壽安：〈禮、理爭議—嘉、道漢宋學之爭的一個焦點〉，收入《清代經學國際研討會論文集》。
- 曹美秀：〈晚清漢、宋學視野中的朱子--以陳澧與朱次琦為例〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 6 月），頁 159-161+163-188。
- 曹美秀：〈陳澧《漢儒通義》析論〉，《中國文哲研究集刊》第 30 期（2007 年 3 月），頁 267-306。
- 曹美秀：〈陳澧的為學與著述歷程〉，《東華人文學報》第 15 期（2009 年 7 月），頁 129-163。
- 陳之邁：〈陳蘭甫先生的家風〉，《新天地》第六卷第四期（1967 年 6 月），頁 6-7。
- 陳其泰：〈嘉道時期學術風氣的新舊推移〉，《中國史研究》第 4 期（1998 年 11 月），頁 136-144。
- 陳居淵：〈致力於恢復經學傳統的陳澧與朱一新〉，《復旦學報（社會科學版）》第 5 期（1993 年），頁 62-67。
- 陳居淵：〈論晚清儒學的「漢宋兼采」〉，《孔子研究》第 3 期（1997 年 9 月），頁 40-48。
- 陳逢源：〈先秦聖賢系譜論述與儒學歷史意識—朱熹道統觀之淵源考察〉，《中央大學人文學報》第 41 期（2010 年 1 月），頁 1-41。
- 陳逢源：〈乾嘉漢宋學之分與經學史觀關係試析—以《四庫全書總目·經部總敘》為中心〉，《乾嘉學者的治經方法》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000 年 10 月），頁 141-170。
- 陳新雄：〈陳澧切韻考系聯廣韻切語上下字補充條例補例〉，《聲韻論叢》第 1 輯（1994 年 5 月），頁 221-247。

- 章權才：〈論近代廣東經學的時代特徵〉，《廣東社會科學》第2期（1987年），頁54-62。
- 彭衛民：〈在「尊德性」與「道問學」之間：清代「漢宋之爭」的內在理路〉，《史學彙刊》第1期總號25（2010年），頁69-103。
- 彭衛民：〈學歸大統：清代「漢宋之爭」的三個階段〉，《朝陽人文社會學刊》第8卷第1期（2010年），頁144-184。
- 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《台大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1-28。
- 黃雅琦：〈方東樹《漢學商兌》本質的重新考察—以對顧炎武、惠棟、戴震的批判為例〉，《國文學報》第13期（2011年1月），頁229-253。
- 黃愛平：〈《四庫全書總目》的經學觀與清中葉的學術思想走向〉，《中國文化研究》春之卷，總第23期（1999年），頁85-91。
- 黃愛平：〈《漢學師承記》與《漢學商兌》—兼論清代中葉的漢宋之爭〉，《中國文化研究》冬之卷，總第14期（1996年），頁44-50。
- 黃愛平：〈乾嘉漢學治學宗旨及其學術實踐探析—以戴震、阮元為中心〉，《清史研究》第3期（2002年8月），頁91-98。
- 黃漢超：〈讀陳蘭甫先生漢儒通義書後〉，《人生》第19卷第3期（1959年12月），頁8-9、24。
- 楊雅婷：〈陳澧與朱一新之學術觀的異同比較〉，《中國文學研究》第3輯（1989年5月），頁79-92。
- 楊儒賓：〈檢證氣學—理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。
- 葉鍵德：〈陳澧系聯「廣韻」切語上下字條例析論〉，《臺北市立師範學院學報》第28期（1997年6月），頁275-296。
- 賈云平：〈變革學風的朱次琦與陳澧〉，《嶺南文化》（廣州：廣東人民出版社，1993年12月），頁217-220。
- 管林：〈陳澧和他的「定庵文評」〉，《國學鈞沉》第1期（2000年），頁133-140。
- 慶如：〈禮山、東塾與康梁〉，《藝林叢錄》（香港：商務印書館，1962年1月），頁142-146。
- 潘重規：〈東塾先生之治學精神〉，《民主評論》第5卷第23期（1954年12月），頁57-59。
- 蔡長林：〈乾嘉道咸經學采風--讀《經學博采錄》〉，《東華人文學報》第14期（2009年），頁131-160。
- 鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷—兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第31期（2009年9月），頁89-127。
- 鄭吉雄：〈論清儒經典詮釋的拓展與限制〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》第1期（2008年），頁28-41。
- 鄭裕基：〈陳澧整理陳壽祺〈尚書大傳定本〉評述〉，《中華技術學院學報》第

- 26 期（2003 年 4 月），頁 232-247。
- 賴慧玲：〈陳澧《東塾讀書記》論「性善義」述評〉，《興大中文學報》8 期（1995 年），頁 307-330。
- 駱偉：〈略論近代嶺南學者—陳澧〉，《圖書館論壇》第 6 期（1992 年），頁 80-83。
- 龍宇純：〈陳澧以來幾家反切系聯法商兌並論切韻系韻書反切系聯法的學術價值〉，《清華學報》第 14 卷第 1/2 期（1982 年 12 月），頁 193-205。
- 謝寒楓：〈論陳澧經學觀的形成〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第 22 卷第 2 期（2008 年 3 月），頁 28-33。
- 羅秉祥：〈利瑪竇性善論：天學與漢學宋學之辨〉，《哲學與文化》第 31 卷第 14 期（2010 年 11 月），頁 41-66。
- 羅香林：〈陳蘭甫與廣東學風〉，《新亞生活》第 3 卷第 14 期（1962 年）
- 羅檢秋：〈晚清漢學傳統之演變〉，《天津社會科學》第 1 期（2005 年），頁 139-144。
- 關漢華、王燕軍：〈陳澧與嶺南文化〉，《廣東社會科學》第 6 期（1991 年），頁 50-56。
- 嚴靈峰：〈關於陳蘭甫的「老子注」〉，《新天地》第六卷第二期（1967 年 4 月），頁 15。
- 鐘玉發：〈阮元調和漢宋學思想析論〉，《清史研究》第 4 期（2004 年 11 月），頁 19-25。
- 鐘旭元、許偉健：〈東塾先生讀書著述年表〉，《學術研究》第 5 期（1982 年），頁 120-121。
- 鐘旭元、魏達純：〈陳澧評傳〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第 2 期（1985 年），頁 47-51。

五、國外學者論著及期刊

(一)論著

- 〔日〕岡田武彥等著，辛冠潔等編：《日本學者論中國哲學史》（臺北縣：駱駝出版社，1987 年 8 月）
- 〔美〕艾爾曼著（Benjamin A Elman），趙剛譯：《從理學到樸學—中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（From Philosophy to Philology）（南京：江蘇人民出版社，1997 年 3 月）
- 〔美〕艾爾曼著（Benjamin A Elman），趙剛譯：《經學、政治和宗族—中國帝國晚期常州今文學派研究》（Classicism, politics, and kinship: the Chang-chou school of new text Confucianism in late imperial China）（南京：江蘇人民出版社，1998 年 3 月）
- 〔德〕孔恩（Thomas Kuhn）：《科學革命的結構》（The Structure of Scientific

Revolutions) (臺北：遠流出版社，1994年7月二版)

(二)期刊論文

- 〔美〕艾爾曼 (Benjamin A. Elman)，車行健譯：〈學海堂與今文經學在廣州的興起〉 (The Hsueh-hai Tang and the Rise of New Text Scholarship in Canton)，《湖南大學學報 (社會科學版)》第20卷第2期 (2006年3月)，頁13-20。

