

## 學問何分漢宋：唐仲冕的經術文章

蔡長林

中央研究院中國文哲研究所

### 一、前言

唐仲冕(1753–1827)，字六幕，晚字六枳，號陶山，湖南善化(長沙)人。做為一個對泰山歷史沿革有深厚研究、在當時史林享有盛譽的學者，唐仲冕與許多他的同輩學人一樣，在清代中葉學壇所留下的聲光身影，到了兩個半世紀後的今天，已經模糊暗淡，乏人聞問了。不難想像，造成這樣的結果，往往與後代學者過度依賴前輩「篩選」後的學術史論述作為對前代學術的認識前提，導致對前人如何表現學問的認知產生偏差，有密切的關聯。所以，如果我們是通過對乾嘉文人著作的廣泛閱讀，來理解當時的學壇風貌，直觀的體認他們對所謂學問的看法，而不僅止是藉由經過「篩選」後的乾嘉論述，當能看出，不論贊成或反對，諸如唐仲冕、王芑孫、吳錫麒、秦瀛、法式善、石蘊玉、張問陶、伊秉綬、陳用光、程恩澤、何紹基以及眾多被「篩選」掉的文章之士，也是共譜乾嘉乃至嘉道學壇之聲的重要音符。在眾人的文集中，留下了豐富的線索供後人採擇。所以，我們不但需要適度的把眼光或標準放寬，還要對自己想要理解的清代中葉學壇風貌，有一番出於自身而不僅是來自於別人描述的想像。這兩項原則其實是一體的兩面，也惟有在放寬對清代中葉學壇風貌的想像之後，才能建構屬於自己對乾嘉乃至嘉道學術的論述風格。

例如，本文論述的主角唐仲冕，就是一個觀察乾嘉學壇風貌的絕佳範本。唐仲冕出身湖湘，幼年隨父唐煥仕宦山東平陰，以母喪結廬陶山(今山東肥城)，因自號陶山居士。乾隆四十六年(1781)，未及而立的唐仲冕即應邀赴泰安主持泰山書院，教童子以科舉之業。直至乾隆五十八年(1793)四十歲成進士之前，除了作育英才，他把主要精力都用在修輯《岱覽》之上。由於久居泰山腳下，唐仲冕對泰山的歷史、宗教、地理、名勝、掌故、傳說、文獻乃至各支山的情況瞭如指掌，從而培養出紮實的文獻與考據功底，成為日後他預於漢學之流以及校論漢學的學識基礎。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 唐仲冕主持泰山書院期間，泰安知縣黃鈺重修《泰安縣志》，唐仲冕參與其事。他「歷捫葛攀羅之險，親履岱畎」(吳錫麒《〈岱覽〉序》)，探訪泰山名勝，遍覽泰山典籍，對泰山地理歷史作了深入研究。以為前人所修《泰山道里記》、《泰山搜玉集》等書，「各述一門，非岱〔下轉頁110〕

成進士之後，唐仲冕周流地方，歷任荊溪、吳江知縣，後升任海州知州，又調任通州、蘇州知府。嘉慶初由候補道擢福建按察使，晉陝西布政使，最後官至署理陝西巡撫。任職期間，興利除害，修治古蹟，興學教化，禮待賢俊，可謂多有惠政。換言之，唐仲冕既是一位學識豐贍、富有教學經驗的科舉名師，也是一位擅於處理地方政務的學者型官僚，更是一位活躍於乾嘉之際的積學之士。張舜徽在閱讀《陶山文錄》後，曾有如下評論：

是集為仲冕自定，每篇之尾，附載錢大昕、王昶、姚鼐、孫星衍、洪亮吉、段玉裁、法式善、秦瀛、伊秉綬、許桂林諸家評語。錢、王、姚年輩視仲冕為長，蓋嘗從褰裳奉手；孫、洪、段、法、秦、伊諸家，乃等夷之人，情好較密；許則其門下士也。證之《陶山詩錄》二十四卷中酬答之作，知其與乾嘉學者，交游殆徧，宜其聞見博洽，卓然有成。<sup>2</sup>

張舜徽以「學者」來概括唐仲冕相與交游的乾嘉人物，拙見以為，這是表述當時學壇風貌的最佳用語。這些人物當中，有錢大昕、段玉裁這樣的漢學大家，有孫星衍、

〔上接頁109〕

岳之全」(洪亮吉《唐陶山《岱覽》序》)；而成書於明代的《岱史》，雖資料豐富，但「分類雜陳，率多挂漏」(聶學文《〈泰山道里記〉跋》)；縣志諸書也限於體制，對泰山未能遍錄，「每以記載闕如為憾」(英和《〈岱覽〉序》)。於是從乾隆四十七年(1782)起，他效仿《史記》、《漢書》的體例筆法，編撰《岱覽》，歷時十二載，至乾隆五十八年(1793)始告殺青。而後再經十數年的刪改訂考，至嘉慶九年(1804)方始付梓。唐氏《自敘》言：「《說文》：『覽，觀也。從見，監聲。』徐鍇曰：『監，臨也。義取諸憑高而視下也。』」可知書名《岱覽》，有憑高覽岱之意。《岱覽》三十二卷，分〈首編〉、〈總覽〉、〈分覽〉、〈附覽〉、〈博覽〉、〈敘覽〉六部分，其中「徵引經籍六百五十五種，錄次金石七百七十六通」(許桂林《〈岱覽〉跋》)。全書敘次明晰，搜羅博洽，稽考精審，圖文並茂，顯示了唐氏堅實的考據功夫和嚴謹的治史態度。例如《岱覽》對歷代石刻的搜尋，可謂不遺餘力，且著錄細緻，周詳而完備；在體例上更是載錄碑文，並詳加校勘與考釋。所以，在百餘種泰山專著之中，論撰述之精、規模之宏、影響之鉅，唐仲冕的《岱覽》實居其首。故書一出即受到當時著名文學家如吳錫麟、王芑孫，史學家如洪亮吉、錢大昕等人的稱讚。詳參唐仲冕(編著)、嚴承飛(點校)：《岱覽點校》(泰安：泰山學院，缺出版日期)；聶鈞：《泰山道里記》，《四庫全書存目叢書》影印北京大學圖書館藏清乾隆杏雨山堂刻本(臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1996年)；唐仲冕：《陶山文錄》，《清代詩文集彙編》影印清道光二年(1822)刻本(上海：上海古籍出版社，2010年)，卷四〈岱覽自敘〉，頁一上至十四上。另可參李少靜：〈《岱覽》及其撰者唐仲冕〉，《山東圖書館季刊》1995年第3期，頁54-57；周郢：〈唐仲冕《岱覽》與泰山石刻學〉，《山東圖書館季刊》2007年第4期，頁82-85。

<sup>2</sup> 張舜徽：《清人文集別錄》(臺北：明文書局，1982年)，頁279。段玉裁年長唐仲冕十八歲，或應視為陶山長輩。除了張氏所列之外，於《陶山文錄》各篇之下附以跋語者，尚有長輩如竇東皋、管松厓，同輩如周希甫、邵無恙、胡蘭川、陳桂堂、胥燕亭，晚輩則尚有翁廣平、車持謙、郭麐、許喬林、黃本驥、蔡復午、宋毓青、嚴如煜、戴凝之等。

洪亮吉這類身兼學者與文人的漢學支持者，有文章大家與宋學維護者姚鼐、伊秉綏，也有詩文名家王昶、法式善、秦瀛、王芑孫。當然，在道問學氛圍濃厚的乾嘉時代，能顯名於其間者，必有過人的學問識見，只不過表現其學問識見的載體，或因文章，或資考據，因人而有所偏重而已。換言之，以學者的身分來理解像唐仲冕、王芑孫這類以詩文表述自身學術識見的傳統文士，是重新建構乾嘉學壇風貌的重要步驟。

蓋張氏稱許陶山說經乃「實事求是，自抒心得」。<sup>3</sup>並援引錢大昕、段玉裁推許其所說《易》義、《周禮》義為窮極窈眇，考核精審，剖析精確，懸諸日月不刊。又推許陶山所為《編詩說》一篇，「合〈小序〉、〈鄭譜〉，仿《周易·序卦》、《說文·系述》之例，融會全經，蟬聯珠貫，尤有裨於初學，又當時言《詩》者所未及也」。<sup>4</sup>可謂於陶山經說，推崇備至。而後話鋒一轉說：「顧仲冕治經，仍主於闡明大義，與乾嘉經師所從事者不盡同。……然則仲冕之治經，蓋欲自附於賢者識大之科，而不囿於訓詁名物之末。顧其致力之端，力宗古注，語必有據，無宋元諸儒架空立論之習，故不為乾嘉經師所屏。」<sup>5</sup>張氏對陶山治經，蓋欲自附於賢者識大之科，而不囿於訓詁名物之末，與乾嘉經師所從事者不盡同的論斷，可謂已掌握了陶山治學之大端，然而限於篇幅，尚留有待發之覆。蓋陶山之父唐煥以義理治經，以制義名學，陶山深受其父學術之影響，詩文集中留下大量唐煥教以制藝的記載；而陶山之子唐鑒以理學名於嘉道咸豐之間，其學承自父祖。祖孫三代皆以制藝文章闡發義理為學問之歸趨，與乾嘉諸老輩究心名物度數自有區隔。例如在〈岱覽自敘〉中，唐仲冕對其父唐煥之學術大端，有如是之介紹：

先大父上舍棕舟公，尤長者，好學，屬先公石嶺府君於鄉賢李朗軒先生之門，窮研性理，敦實行。先公乃深求三代為學之要，格物致知，忠恕一貫之指歸。患漢宋以來煩言碎辭，支離穿鑿，隨聲是非。其高明者以扞禦開悟，逃儒入墨。於是揭循禮體道，契性達天，切近漸積之功，於制義中深發明之。以為時文者，士子束髮從事，先入為主，故其為文，精括軒豁，使讀者可以通經，可以入道。每一義出，時論翕然。所著詩古文詞，必衷諸道。<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 張舜徽：《清人文集別錄》，頁279。

<sup>4</sup> 同上注，頁280。按張舜徽的評論，乃摘抄陶山《編詩說》之末所附黃本驥按語而來。

<sup>5</sup> 張舜徽：《清人文集別錄》，頁280。

<sup>6</sup> 〈岱覽自敘〉，頁一上至一下。同在〈岱覽自敘〉裏，唐仲冕又言：「居無何，〔唐煥〕還湘西老屋，乃注今文《尚書》、古本《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》。年八十，猶手自錄，訂注《儀禮》未成，以屬仲冕。仲冕幼稍通敏，父兄教之經，皆成誦。壯遊四方，學殖將落，自惟孱昧，不克續成前書，別為《儀禮蒙求》十四篇，雖義本過庭，而辭入里耳矣。」又唐仲冕於〈陶山文錄總目〉之後，附有識語云：「少小習舉業，四十通籍，始棄而學古文。簿領餘閒，手先君子遺編，研究樞微，什無一二似。先君子源出馬班，膚切過峻。後稍涉獵韓歐，神韻亦隔。自審所作，不過散體時文耳。江左諸名宿頗加獎進，今年〔下轉頁112〕」

蓋於制藝中闡釋三代為學之要，與夫格物致知，忠恕一貫之指歸，發明循禮體道，以契性達天，累切近漸積之功，從而避免漢宋以來煩言碎辭，支離穿鑿，隨聲是非之陋習，這是唐煥三代治學家法。只是勢異時遷，祖孫三代所面臨的學術環境，亦各有不同。以陶山而論，自言《文集》所載「經說多出通籍以前」，則是在漢學既為學術主流又滲透於科舉場域的乾嘉之際，力宗古注，語必有據，使文章無宋元諸儒架空立論之習，又能得先儒義理之正。簡言之，即是將舉業文章與漢學古注作有機結合，藉古注以闡發性道之義蘊，是長期準備科舉考試，同時又擔任科舉塾師，並且在釋褐後歷任州縣，身兼官師而不斷參與地方教育規劃的唐仲冕，所一再面對的現實課題。<sup>7</sup>另外，為了準備舉業而不間斷的文章訓練，也讓他自然而然地以文章表現

〔上接頁111〕

七十矣，同人憇恩哀集剗，亦可謂老將知而耄及之者已。文兼詩筆言，詩已先刻，今只雜筆八卷。內經說多出通籍以前，併以就正有道云。壬午歲日南至仲冕自識。」（總目頁二上）至於詩集中祖孫三代學問傳承之記載，亦復不少，如〈釋褐蒙恩授知縣籤發江蘇三首〉其二曰：「束髮受章句，經史用力殫。師友日講肆，帖括資文瀾。」其三曰：「緬維我先公，授我制舉業。得失不足言，行止宜有法。」又其〈題鑑兒讀書圖〉云：「我時承命勤課讀，不敢捶楚驚堂階。十年五經粗卒業，習為帖括多刪裁。……要知汝父豈足法，祖德未遠求津涯。學先器識後文藝，慎毋忘汝初提孩。」見《陶山詩錄》，《清代詩文集彙編》影印清嘉慶十六年（1811）刻本，卷一，頁一下、八下。

<sup>7</sup>「身兼官師」是唐仲冕仕宦生涯中的重要角色。今觀《陶山詩錄》卷二，有〈葺松陵書院〉一詩（頁九下），乃陶山初仕知吳江縣令時，重建松陵書院以課士子的記載。卷八〈石室書院和許生（桂林）仍用東坡和蔡景繁海州石室韻〉有「笑余何術兼官師」之句（頁七下），同卷〈送石室諸生省試〉有「或將文教功歸我，我本俗吏何能然」之句（頁十五上），又有〈燕書院諸生用昌黎燕河南府秀才韻〉之作（頁五上至五下）。卷十有〈次韻門人許石華（喬林）校刊《海州志》成三十六韻〉（頁七下至八上），卷十二有〈石室傳經圖（海州學正翁咸封遺像）〉（頁十四下至十五上），卷二二有〈寄許石華月南兩孝廉〉（頁十三上至十三下）。而《陶山文錄》卷五有〈宣西通序〉（頁十上至十二下）、〈春秋穀梁傳時日月釋例序〉（頁八上至九上），即是為許桂林之大作撰寫序言；卷六有〈與許石華孝廉書〉（頁二七上至二八上），乃與許喬林討論《竹書紀年》的問題；又卷九有〈許月南哀辭〉（頁十七上至十八下），則悼許桂林之作。蓋喬林、桂林二兄弟，皆在石室書院親炙陶山，而為其識拔的高才，故文末車持謙跋語云：「先生治海州，以作育士林為急務，月南與其兄石華皆資陶淑成通才。月南著作甚富，嘗刻其《宣西通》等書。師弟之情，無間生死，故爾言之悲愴若此。」故陶澍撰陶山墓誌，特表陶山知海州創立石室書院之功績云：「〔海〕州試附淮安府，道遠罕赴，又無書院肄習，士益側陋，公乃勸石室書院，甄拔俊異，親授讀書之法。言於學使者，奏請歲按臨，即石室為考棚，試竣，仍以棲學者。由是文教大起，為江北冠。」另外，《陶山文錄》卷五〈紫琅書院課藝序〉云：「〔通州〕紫琅書院每歲院長十課，余愛其雅雋，樂與諸生論學會文，每月復加親課。奇文共賞，幾如崑圃積玉。適制府有刻各書院課藝之檄，因與院長學師及鄉先生選定若干篇，付之剗。」（頁二九下）同卷〈雲間課藝序〉則有「余權守是郡〔松江〕，例當甄錄，爰進諸生，試之監院」之句（頁三一下）。觀此而知陶山以縣宰太守之身，熱心參與書院重建與教學事務。見陶澍：《唐仲冕墓誌銘》，載李桓（輯）：《國朝耆獻類徵》（揚州：廣陵書社，2007年），卷一九六，頁6390。

學問，乃至以官僚之身議論政事而能融經術於文章之中。蔣業晉稱許陶山「愛民本學道，吏治經術飾」，<sup>8</sup>可謂深得陶山學問之實。所以，藉文章以闡發義理，乃是他治學的第一義，與同時代依詩文名世的文人在學問觀上並無不同。只不過由於他能很好地運用考據爬梳之功，因而得到了漢學家的認同。尤其，他對待學問的方式，與純粹於學問者之間，頗有差異。這一點，從唐氏所留下的相關文字中，可以得到很好的說明。例如他對舉業文章的重視，這一點就與大部分的漢學家絕不相同。另外，他善於借用文章以整合漢宋之學，張舜徽對陶山經說「實事求是，自抒心得」的推許，理應從這個層面來考慮。至於他將經學知識施於政事的獨到見解，或對當代學術的觀察與反思，都不見得是出於純知識的探討，而是有其實用性的目的在內。

換言之，雖然同為文人或文章之士，但務實的唐仲冕與他的同齡好友王芑孫之痛批漢學頗為不同。<sup>9</sup>亦即漢學或宋學對唐仲冕而言，更多的是對學問如何運用的問題，而不見得是學術立場歸屬的問題。也因為多從實用性的角度對待學問，所以他對依以出身的宋學，既顯示出深厚的根柢，亦有理性的駁斥；對於風行一時的漢學，既能嫻熟運用，亦有微詞譏諷。更重要的是，身在乾嘉之際，做為一個既是參與者也是觀察者的文章之士，即使沒有刻意表現自身的學術主張，然從其文字之中，既可以見到對當時學術風氣的豐富記載，也可以看到至少有一部分的文章之士，能將兩種不同的學術方法與價值觀，自然地融合在文章中的現象。此種現象，雖不足以當學術風氣之變化，然或可以視為具有官僚或準官僚身分的文章之士對學問的普遍立場。亦即文章才是他們重視的主體，而不論是何種學術體系（漢學、宋學），在實用性的前提之下，皆可將其主張化用於文章之中。其中差別，僅在於對所化用學術體系的輕重主次而已。

## 二、以文章為學問之載體

如前所言，我們必須先以學者的身分看待這些傳統文士，了解這些傳統文士對學問的認識，以及如何表現學問，才能夠進一步討論他們學問的內涵。基本上，這類傳統文士是以文章表現他們的學問。與唐宋以降的前輩並未有太大的差異，清代中葉這些傳統文士仍是以詩文為其文章表現的形式，如陶山所謂「文兼詩筆言」者。文士既是以文章為其學問之載體，亦是以文章表現學術識見。所以，古近體詩、辭賦、長短句之外，駢文、散文或時文、古文等各類文章體裁，已成為清代文士詩文集集中的共相，與考據家笥記式的讀書筆記，頗有殊致。換言之，以詩文為表達學問的手段，是注重文章的文士優而為之也是普遍認可的方式。至於他們對學問的看法，或

<sup>8</sup> 蔣業晉：《立厓詩鈔》，《清代詩文集彙編》影印清嘉慶四年（1799）交翠堂刻本，卷七〈送唐陶山明府陞任海州刺史二十韻〉，頁十一下。

<sup>9</sup> 有關王芑孫對乾嘉漢學的批判，參拙著：〈據馬班以高視許鄭：王芑孫對乾嘉漢學的批評及其意義〉，《中國文化研究所學報》第64期（2017年1月），頁171-207。

者學問所涉及的面向，則因個人的義理價值與學術氛圍而有異同。但有一個共通點，即表現學問之文章，普遍會有標榜通於經術，或是以經術為根柢的現象。

陶山既以文章為學問之載體，則一如詞家之尊詞體，尊其所熟悉的文章體裁，亦事勢之必然。而時文乃其表現學問識見慣用之載體，何能不尊？平心而論，八股時文自有其價值，明清也有不少文人看重自己時代的八股文。明代如茅大芳、李贄、艾南英、王思任、焦袁熹與公安三袁之輩，清代如方苞、姚鼐、焦循、王芑孫、陳用光、李兆洛、龍啟瑞等，無不尊崇時文之體，以為經義「可以為文章之至高」。<sup>10</sup>當然，陶山也從不諱言其學問來自制藝時文之教，更自謙所為古文乃「散體時文」，而「其志乃欲以經義〔即八股時文〕為著書之事」。<sup>11</sup>所以，對於時文的地位，陶山給予極高的評價。

例如在〈譚培齋課試時文序〉中，陶山首先從文無古今的角度立論，認為售世之文與傳世之文並無異致，對強分古文時文的看法不予認同。他立足於歷史的視野，指出「《尚書》所載周文異於商，商文異於虞夏」，是「氣運為之耳」。其時文章所載「黎獻之敷納，郊人之揚舉，未聞別有程式」。而漢代制策推賈、董，然觀所著《新書》、《繁露》諸篇，亦是同一杼軸。縱使韓愈振起八代之衰，歐陽修能刷西崑之體，也不是認為「制科姑用時文，撰述則專用古文」，因為「心思學力總出一手，必不能左畫方而右畫圓」。換言之，時文與古文並非方圓柄鑿，不可等量，端視乎作者之所為。只不過自以經義取士之後，乃為人有意識地在字句之間，將古文與時文歧而二之。但是陶山指出，前明歸、唐、陳、黃諸大家擅以古文為時文，然「讀其所謂古文，反不若時文之深精博大」。由此可知，文無古今，與時推遷方為正途。所以，若欲剿襲先秦諸子蹇澀繆悠以為古，則必無是理。畢竟文乃「以理為體，以氣為用」，如「昌黎所謂約六經之旨而成文，又謂氣盛則短長高下皆宜」。如此，則豈可於字句間求之？他推崇同鄉譚培齋「精研名理，寢饋於十經三史韓柳歐蘇之文，而出之以蘊籍，厚集其力而不使旁洩，故其氣充然，以達其韻」。進而感嘆：「時文若此，又奚必別求所謂

<sup>10</sup> 姚鼐：《惜抱軒全集》（臺北：世界書局，1967年），文集卷四〈停雲堂遺文序〉，頁40。即使至現代，八股文雖然廢除，但文人學者亦有肯定其價值者，如錢基博《現代中國文學史》下編〈新文學〉論邏輯文曰：「就耳目所覩記，語言文章之工，合於邏輯者，無有逾於八股文者也。」周作人〈論八股文〉說：「八股是中國文學史上承先啟後的一個大關鍵，假如想要研究或了解本國文學而不先明白八股文這東西，結果將一無所得，既不能通舊傳統之極致，亦遂不能知新的反動的起源。」見錢基博：《現代中國文學史》（上海：上海書店出版社，2004年），頁317；周作人：《中國新文學的源流》（上海：華東師範大學出版社，1995年），附錄，頁66。相關討論亦可參歐明俊：〈古代文體價值論之再估價〉，《文學論衡》總第24期（2014年6月），頁1-12。

<sup>11</sup> 姚鼐：《惜抱軒全集》，文後集卷一〈陶山四書義序〉，頁208。又姚鼐〈與唐陶山〉云：「近世人最輕視經義之體，唯僕意尚重之，得先生與僕同心，豈勝喜也。」見姚鼐（撰）、盧坡（點校）：《惜抱軒尺牘》（合肥：安徽大學出版社，2014年），頁158。

古文者哉？課試之文若此，更何論於酬酢著述之文也哉？」<sup>12</sup>我們不需把重心放在他對同鄉的揄揚，而應看到他對時文能融匯經史表達識見學問的肯定，以及他對抬高時文地位的努力。伊秉綬評此文曰：「文與時為推遷，剿襲先秦諸子，不得為古，至論也。通乎千年，慨乎一世。」<sup>13</sup>正是看到陶山推崇時文理直氣壯，以為至論。

另外，在〈屠韞齋時文序〉中，陶山堅持時文乃「代聖賢立言」之文體，以時文取士，「較詩賦策論為近道」。而且自前明以來，「鉅人長德，多以時文名世」；其功名節義，亦「卒如其文。迄今讀之，猶令人沈潛而感發，幾忘為制舉之業」。原因在於時文之中，有深刻的「性情心術之流露」。最後，他推崇屠韞齋時文「原本經術，出入先正大家，而得醇雅淵厚之體」。稱許他「才愈斂而愈閎，思愈幽而愈暢。入理泓然，與道大適。無事揣摩繩削，而自合乎矩度」。並感嘆「世常岐傳世售世而二之」，然而讀屠韞齋之文，則其可以無疑矣。<sup>14</sup>換言之，時文既能出入先正大家，又能原本經術以代聖立言，則是其體既尊，其用至宏，何必古文為？

另外，在〈紫琅書院課藝序〉裏，陶山評論紫琅書院選刻的課藝，「大率以名理為規矩，以法脉為準繩，以陶冶經傳，參之史學為剪裁，毋取偏錯，毋勸俶詭，力臻純雅，為有體有用之才，課藝蓋其權輿也」。<sup>15</sup>陶山此論，已觸及到文章方法的問題，故胡蘭川評之曰：「義法為主，經史為佐，毋偏錯，毋俶詭，即正誼不謀利，明道不計功之實學也。學者慎毋輕視舉業。」<sup>16</sup>不過在〈許玉田制藝序〉裏，陶山從更高的層次來看待文章傳與不傳的關鍵，不在於格律之中式與辭藻之華美，也不是古文與時文之區別，而是在於內涵義蘊之精深。而義蘊能夠精深的原因，在於貴讀書而有心得。他說：「夫義何以精？蘊何以深？曰在讀書，在心得。惇之三物，以培其柢，柢固而柯不彫；探之六籍，以濬其源，源洪而瀾不匱。文，柯也，瀾也，時與古何別焉？」<sup>17</sup>所謂三物，即三事。指的是六德、六行、六藝。換言之，文章欲其義蘊精深，其根本在於厚其德行，探源經籍，而不在於體裁上的強分古文、時文。

至於在〈雲間課藝序〉裏，陶山更是將時文提高到「制藝與氣運相衡，而人才出焉」的高度。指出肆習課藝者，「其始科舉之業、訓詁之辭，其後則為學術專攻，師友講貫，材力萃，品詣徵焉」。由是「一時風會所趨，遂有升降污隆之感，其精神之運，心術之動，成之於研摩考校者，匪伊朝夕也」。換言之，陶山認為制藝之精粗，關乎人才之高下與氣運之升降污隆。他推崇明末夏彝仲、陳子龍等幾社骨幹，「以經學為根柢，以先秦兩漢為矩則，東南壇坫，海內翕然。卒之陳、夏諸公，以節義垂不朽，與平時發揮聖賢之言，無毫髮負。益信文為心聲所為切劘而成之者，不可不

<sup>12</sup> 《陶山文錄》，卷五，頁二五上至二六上。

<sup>13</sup> 同上注，頁二六上。

<sup>14</sup> 同上注，頁二七上至二七下。

<sup>15</sup> 同上注，頁二九下。

<sup>16</sup> 同上注，頁三十上。

<sup>17</sup> 同上注，頁三七下。

審也」。對陳、黃之氣節無負於所學，致以崇高的敬意。而後就國家取士即國家成就人才之具的原則，借周以射擇士所要求的「內志正，外體直，持弓矢審固，然後可以言中」為喻，強調「制藝亦猶是也」。其「探究理蘊，原本注疏，無剿說，無雷同，亦可謂和容而正直矣。由是而進焉，融洽六籍，瀝液羣言」。他勉勵雲間諸生，能「不涉擗擗，以追陳、夏諸公之淵懿淳茂，則帖括也而德行道藝，胥於是乎備」。<sup>18</sup>可謂將時文的重要性推到了極至。

最後，他在〈陶萇江文集序〉裏，以重話批判世之為古文者，對文章之所涉，有錯誤的理解。他首先指出：「鄉黨而擗掖性情，師儒而助流政化，躬行以導之，訓辭以宣之，犁然當乎倫理，惻然中乎隱微，教條之所不及，媿勉之所從生，以是為言，斯至言矣；以是為文，斯大文矣。」表示鄉黨習俗之陶冶性情、學校師儒之幫助教化，即是一篇大文章。接著他批判：「世之為古文者，每苦無大題目，蓋謂奏議碑版之屬為大手筆。若然，是必廊廟有文而山林無文，諛墓有文而表閭無文也。」由是而稱贊同鄉陶必銓，盛言：「先生蘊體道之學，抱經世之猷，老於場屋，教授塾庠鄉邑子弟，熏為善良，雖在頑懦，皆知先義而後利，親親而長長。固行誼所感孚，抑亦文惟無作，作則必迪彝教而引以津梁，故潛移而胥用勸。」<sup>19</sup>表示陶必銓雖屢困於場屋，然其教授塾庠鄉邑，使子弟熏息為善良，皆知先義而後利，親親而長長。陶山以為，此固為萇江行誼所感孚，抑亦文惟無作，作必迪彝教而引以津梁，故能潛移而相互勸勉。由是而知，時文絕非小道，即使所述在鄉黨師儒風俗教化之間，亦是承載聖德，發揚經術的最佳文體。

當然，除了時文之外，陶山的詩，也是他發揮學問識見的另一場域。合詩文以觀陶山的學問，則筆者所謂陶山以文章為學問之載體，或以文章表現學問識見之說，其概念方為完整。今觀王芑孫序陶山詩，言仲冕自成進士後，「遷領方州，累權大郡」，雖「不為不遇，要之非其好也」。「然陶山之學，則因是大進，學進詩亦與之俱勝」。又謂「陶山之詩，未始非陶山之官之迺遭起伏有以推排激宕而成之」。最後嘆以「陶山之人之才之學，一官十餘年，徒用昌其詩，即所謂因事為功者，亦徒一二于詩見之」。<sup>20</sup>王鐵夫雖然感嘆陶山在官場上未能有更好的發展，只能將事功見解藉詩以傳，但仍不難從王氏「學進詩亦與之俱勝」的陳述中，領略到古人以才學識見具現於詩(文章)的看法。

再來看吳薰的〈陶山詩續錄序〉，則古人寓學問識見於詩文中的作為，以及視詩文為學問載體的普遍認識，將更為明朗。吳薰先舉以所聞於朱筠之譚藝為引，以為「唐代李、杜，如岱華並峙，而李從《風》入，杜從《雅》、《頌》入，皆能上合於經」。雖李、杜二人皆善學三百篇，然「後之人斷當從李入，以窺《風》之宗旨，不可遽從

<sup>18</sup> 同上注，頁三一上至三二上。

<sup>19</sup> 同上注，頁四二上至四二下。

<sup>20</sup> 王芑孫：〈陶山詩錄序〉，收入唐仲冕：《陶山詩錄》，卷首。

杜入，以中《雅》、《頌》之流弊」。吳鼐自言「嘗服膺斯言，以質之知言者，茲讀陶山先生詩益信」。其間，吳鼐對陶山的文章經術，有一番評論：「其為文，自古文辭以迨於制科之業，莫不深造自得，能言其意。」又說：「近者同校《全唐文》，乃知君深於小學，通於經術，博極羣書，實事求是。」最後說：

讀其詩，揣侷物色，發揮事理，篤於君臣父子朋友之間，不着一字，無所不備，蓋不為志事典故所害，而深有得於風人之旨者也。惟得乎風人之旨，故能深於性情，長於諷諭，無板滯繁碎之病。而其言有物，如樂之出虛也，五音皆備，六律六呂皆中，而無矯揉造作之弊。大鵬之南徙也，憑虛扶搖而不以海水自限，誦其一章而怡然理順，歌其一語而斐然文生，風人之妙在是矣。善學風人之妙，盡於是矣。<sup>21</sup>

這一段文字的重點雖然在推許陶山詩善得風人之旨，但理當明白，在這問學氛圍濃厚的清代學壇，說陶山詩能得風人之旨，除了表示陶山詩深於性情，長於諷諭之外，更要看到吳鼐的言外之意，即陶山之善於諷諭，是以他豐富的學問識見為根柢的。只是陶山善於將學問識見化用於詩，而不為志事典故所害而已。此所以吳鼐在評論陶山詩歌造詣時，還要從中附論陶山的文章經術，亦即是認為陶山的詩文，性質相同，既博通於群書，根柢於經術，又能深造自得，能言其意之故。

又錢大昕在〈陶山詩錄序〉裏提到：「詩道之難久矣！言神韻者，或流為優孟之衣冠；言性靈者，或雜以參軍之鬻弄。彼此相笑，吾未知其孰賢也。陶山詩筆力橫絕，字字心花結撰，不肯拾人餘唾，而實無一字無來歷。抒寫衷抱，能達難顯之情，而不入於俚鄙佻巧之習。夫惟大雅卓爾不羣，吾輩但當退避三舍而已。」<sup>22</sup>這是嘉慶三年錢大昕為唐仲冕詩集所寫的短序，雖是從詩學的角度批評論詩主神韻者與主性靈者的缺失入手，推崇陶山詩歌筆力橫絕，字字心花結撰，不肯拾人餘唾，但我們更應重視的是莘楣先生對陶山詩歌無一字無來歷的贊許，暗示陶山能夠抒寫懷抱以達難顯之情，使其詩歌不入於俚鄙佻巧之習，而有大雅卓爾不群的意態，皆是從學問得之。換言之，陶山詩正所以為表現陶山學問識見的載體。

<sup>21</sup> 吳鼐：〈陶山詩續錄序〉，收入唐仲冕：《陶山詩續錄》，卷首。刻本《陶山詩錄》實分為兩部分，計二十四卷。卷一至卷十二為《陶山詩錄》，卷首仲冕〈陶山詩錄目〉言：「友人王鐵夫曰：『君詩以唱渭城者為佳，當為君任刪改。』乃斷自乾隆癸丑筮仕之始，迄於嘉慶辛未之春，凡十九年。分集十五，都為十二卷。」卷十三至二十四為《陶山詩續錄》，有目錄至卷二十，卷首吳鼐序言「陶山詩自辛未年後益進」，蓋所錄為嘉慶十六年以後之作。又仲冕另有《陶山詩前錄》，其〈陶山詩前錄自敘〉云：「余既刻入官以後詩十二卷，檢癸丑以前至戊戌〔當作午〕尚千餘篇，不忍棄，請姚姬傳先生刪之，存一百四十首，別為二卷。」故仲冕之詩集，實有二十六卷。見《陶山詩前錄》，《清代詩文集彙編》影印清嘉慶十六年（1811）刻本，自敘頁一上。

<sup>22</sup> 錢大昕：〈陶山詩錄序〉，收入唐仲冕：《陶山詩錄》，卷首。

事實上，錢大昕對唐仲冕的經術文章可謂贊譽有加，絕非出於客套，如跋《陶山文錄》謂：「嘉慶戊午四月讀畢。所說《易》義窮極窈眇，《周禮》義攷核精審，有裨名教。〈訓俗〉十條，藹然古循良之言，想卓魯操管，不過爾爾。至於序記各體，皆根柢性情，不苟為炳炳烺烺。斯所謂大雅卓爾不羣者耶。竹汀弟錢大昕拜跋」<sup>23</sup> 錢大昕所謂的《易》義、《周禮》義等經說，其實就是唐仲冕自擬題目的制藝文章，如〈易則儀象〉、〈郊社有尸說〉等。蓋陶山雖以「自審所作，不過散體時文」自謙其文章，但陶山用以承載其學問的，不是考據類筭記，而是這類有物有序、主旨結構章法首尾具完的文體。吾人所欲發掘者，即是蘊藏於文章之內的學術識見。來看嚴如煜從唐仲冕文章中所歸納出唐氏學問的重點：

經者，天地之心，聖人之心。陶山子之說經，不剿說，不立異，時或旁見側出，而必有協乎天地聖人之心。尚論古人，則為之設身處地；準情度勢，而有以彰乎其微；指陳時務，則為之深思遠慮；通德類情，而有以當乎其宜。昆弟宗親交遊，偶爾之投贈，尋常之交際，莫不有至性至情流露於句裏行間。小之一山水之游玩，一器物之品題，莫不若有寄託者，豈故為是斤斤者自矜異也哉。心之中既皆物理之充周流動，有所感而不覺引而伸、觸類而長也。<sup>24</sup>

若對照〈陶山文錄總目〉，可知除了對經典獨到的詮解之外，頗具特色的史論、對地方政務的建議、各類序跋與碑記墓誌，乃至昆弟友朋的交遊投贈，都是陶山學問寄託之所在，此即嚴氏所謂「心之中既皆物理之充周流動，有所感而不覺引而伸、觸類而長也」。換言之，演繹經說是學問，品題人物是學問，誌傳序跋是學問，條陳利病是學問，交友投贈流露性情可見學問，山水器物之寄託亦顯學問。

戴凝之在〈陶山文錄後序〉中提到，曾於陶山所為今（時）、古文，「反覆卒讀，則審其考覈經義，一歸醇正；銘傳人物，不為諛詞。其間條水利、發幽潛，為黔黎請命，則又一本之以精誠所到，而不為靡靡瑣鎖之言」。<sup>25</sup> 而翁廣平在讀完《陶山文錄》之後，也做了如下歸納。他首先說：「夫子之文章，原本經術，而以八家之機格變化出之。真氣浩衍，沛然有餘。不肯蹈屋上架屋之習，是能得文章之正傳，其有功於斯道，豈淺鮮哉！」表示陶山能以八家文章之正傳以演繹經術。又言仲冕「水利治河諸議，洞見癥結，如當事者盡能依此行之，必能鞏固」。再來，翁氏謙稱「說經諸篇，廣平於經學實未留心參究，不能妄贊一辭，辛楣、懋堂兩先生之評，自無不當也」。然「上制府中丞諸書、訓俗諸條、祈禱諸文，實有關於國計民生；諸志書序，不僅表彰文獻，於郡國之利病，大有裨益」。而「詩文稿諸序，必原本性靈，以有關風教者是尚。知不僅在辭章之工，於古人立言不朽之旨相脗合云」。最後言：

<sup>23</sup> 同上注。卓為卓茂，魯為魯恭，皆漢代循吏。卓魯並稱，即指賢能的官吏。

<sup>24</sup> 嚴如煜：〈陶山文錄序〉，收入唐仲冕：《陶山文錄》，卷首。

<sup>25</sup> 戴凝之：〈陶山文錄後序〉，收入唐仲冕：《陶山文錄》，卷末。

「志銘及列傳所敘事蹟，實有足傳，豈諛墓者可比；至於刊誤辨證諸條，雖竹垞、西河不得專美於前矣。」<sup>26</sup>翁廣平指出了兩個重點，即唐仲冕的學問原本經術，而以文章出之；同時，除了說經之文外，陶山文章所涉及學問方面之廣，既有關乎民生，亦有關乎風教，而史傳可傳，堪誤可信，都以經術為其支撐。關於這一點，黃本驥也有同樣的觀察：「讀其文之宏博巨麗，如身入建章，千門洞闢，殊形詭制，不可殫論。其淵懿則澧灞之洄流也，其險奧則褒隴之阻阨也，其立論之和平，敘事之典則，長篇短幅，皆有切於日用。」<sup>27</sup>正因陶山文章有如此性質，所以文末諸家跋語，也會有類似的評論，如〈覆河海灘地價值科則礙難增估議〉之末，孫星衍跋云：「海灘三議反覆數百言，國計民生兩有裨益，視以商、桑之術富國病民者，何啻霄壤。況民病而國斷不能獨富，仁人之言其利溥，吏治端從經術中來也。」<sup>28</sup>〈崇川徐氏宗譜序〉之末，伊秉綬跋文謂：「敘宗法原本經術，有關世教，譜敘中傑作。」<sup>29</sup>當然，類如「通經」、「傳經」、「經術」、「經義」、「經訓」、「經學」、「學術」、「漢學」乃至五經之名目與篇章，以極高的比例，出現在他的文字中，也不足為奇了。<sup>30</sup>換言

<sup>26</sup> 翁廣平：〈陶山文錄跋〉，收入唐仲冕：《陶山文錄》，卷首。

<sup>27</sup> 黃本驥：〈陶山文錄跋〉，收入唐仲冕：《陶山文錄》，卷首。

<sup>28</sup> 《陶山文錄》，卷六，頁十三上。

<sup>29</sup> 同上注，卷五，頁三上。

<sup>30</sup> 僅從《陶山詩錄》中，即可找到大量的證據。如〈葦松陵書院〉有「古人重修能，通經恥蟬噪」之句（卷二，頁九下），〈石室書院和許生（桂林）仍用東坡和蔡景繁海州石室韻〉有「類以經術為名臣，俎豆千秋仰祠宇」之句（卷八，頁七上），〈題康熙間凌文學（雲升）上遂寧張文端詩卷後應其曾孫壽祺請〉有「今年會以文，經義足弁冕。來脩弟子容，早識傳經遠」之句（卷六，頁十七下），〈次韻門人許石華（喬林）校刊《海州志》成三十六韻〉有「得聞見史裁，闡微本經訓」之句（卷十，頁八上），〈為荊溪陳（經）題兩髯圖（其一為海寧陳鱣）〉有「孝廉初以諸生謁，善為漢學通漢碑」之句（卷十，頁二十上），〈孫淵如觀察六十〉有「古人道重三不朽，學術文章公獨厚」之句（卷十三，頁十九上），〈奉檄重至海州并贈師禹門刺史（亮采）十二首〉之五有「匡劉經術傳應遠，吳富詞章體亦工」之句（卷十七，頁五上），〈題詒穀圖二絕（為葛椒南雨田）〉有「經訓蓄畬得歲豐，傳家事業等農功」之句（卷二十，頁十三上），〈為菽原明府題其尊甫漢中太守祀名宦祠錄〉有「甌東赤緊令，經術飾吏治」之句（卷二二，頁九下），〈寄許石華月南兩孝廉〉有「曩季相切劘，經學著方軌」之句（卷二二，頁十三下），〈題萬卷書屋圖示鑑兒〉有「〈禹貢〉治河渠，《春秋》斷疑獄」之句（卷六，頁十四上），〈咏古〉有「〈禹貢〉能治水，《春秋》解慮囚」之句（卷十，頁十五上），〈袁浦客舍（時檄權徐郡未赴）〉有「郡讓彭城重，經慙〈禹貢〉深」之句（卷十，頁二二下），〈題伏生授經圖和淵如觀察時淵如撰伏書注疏〉有「《尚書》著辨偽，先子有家法」、「〈泰誓〉殊張霸，定宇在記籒」、「自言〈洪範〉理，鄭注猶淺陋」之句（卷十五，頁十八上至十八下），〈讀墨卿遊草因贈其行〉有「閩學期於用，坤爻正厥居（君方注《易》）。願將《詩》裏義，敷化到窮閭」之句（卷十六，頁五下），〈京江守風二首〉之二有「我非〈禹貢〉通，曾取箕疇讀」之句（卷二十，頁十四下），〈鄧菽原明府（傳安）以經說數種見質因題其卷〉有「翻疑《周官》多傳會，却信《尚書》假古文」、「《周禮》條攷窺制作，《爾疋》旁證疏典墳」之句（卷二二，頁九上至九下）。

之，要看到陶山學問的內涵，除了文集裏專門討論經典的文字，陶山文章所涉各類議題背後顯現出的經術根柢，也理應在討論之類。如此，方能見陶山學識之大端；而後知陶山以文章表現學問識見者，即以文章闡明經術也。

我們可以從陶山文集中舉一些例子來說明，他是如何依託經術以展現學問識見的。例如在〈國士論〉裏，陶山以豫讓之報智伯為非義，從而展開他對於「道」的論述。以為體道然後知信義，反之則其所理解之信義便會導致行為之偏差。他首先強調，施報乃是交道之衰的象徵，至於「君臣之間而言施報，則悖矣」。陶山指出，「豫讓感智伯國士之遇，至於漆身吞炭，伏劍而死以報之」。其所以報智伯誠厚，然無以媿後世人臣之懷二心者，其故在於豫讓嘗為范、中行二家之臣，不能因二家以眾人遇之，即反顏事讐而無媿。如此，則為人主者安得盡臣而皆國士乎？陶山認為，正確的做法，應如傳記所載。如《記》曰：「道合則服從，不可則去。」《傳》曰：「策名委質，貳乃辟也。」又曰：「君子違不適讐國。」他認為君臣之分至嚴，當慎其去就。一旦去就之際分已定，「則主憂臣辱，主辱臣死。若朝不坐，燕不與，亦宜奉身而退，烏有危不能匡，敗不能死，藉口於眾人之遇，而臣事舊君之仇敵乎？」所以他說，豫讓「此舉可以惕主之不善遇其臣，而不能媿臣之不盡忠於其主也」。更何況春秋戰國時代卿大夫的家臣，其性質如漢世郡將功曹，但有主臣之名，而無主臣之實。即如召忽之諒、季路之勇，孔子不過「一以為莫之知，一以為不得其死」。在陶山看來，豫讓之死智伯，亦不過程嬰、董安于之流亞，不能比於弘演、狼暉之痛君殉國。陶山進一步論述，以為依報施以行事，則不論所遇合或不合，必有弟子叛師，僚屬讐上官，或者奉一先生，黨同伐異，乃至宦者受爵公朝、拜恩私室的情況。更有甚者，「抑或報者倦矣，施者未厭，則又反脣相稽，凶終隙末。推而至於君父，杜伯可以仇宣王，宜臼可以德申侯，寤生且陵天子，衛輒竟拒蒯聩，其為變亂尚忍言耶？此無故，意氣之私中之也」。表示報施之行所以產生偏差的緣故，在於中了意氣之私。反之，陶山認為：「古之君子，處倫物之常變，一秉以道誼之正，無所為怨，亦無所為恩；無所為施，亦無所為報。行其心之所安，盡其分之所當為，而他何計焉。苟未聞乎道，好信則為尾生，好義則為郭解，此史公所以列豫子于〈刺客傳〉也。」對於陶山此論，姚鼐評論云：「持論正大，非故貶豫子，特藉以立臣道之防，不磨之作也。」<sup>31</sup>不過我們更應該看到的是，陶山借著評論豫讓一事所欲發揮的，是君子在處倫物之常變時，能一秉以道誼之正，以行其心之所安，盡其分之所當為，而不計於恩怨施報。換言之，若此道未聞，則好信而行事如尾生，好義而行事如郭解，皆非道誼之正。

再來看其〈陸清獻公泣嘉遺蹟序〉。文章旨在從義利之辨為廉吏與能吏作高下之分。陶山指出，一般人都認為能吏優於廉吏，因為經權常變存乎才，能吏能達權制變，廉吏只能謹守繩尺，膠固而不知變通。陶山一反其道，認為「得一廉吏而事無不

<sup>31</sup> 《陶山文錄》，卷三，頁十三上至十四下。

舉」，並斷之以「天下有能而不廉之人，斷無廉而不能之人」。其故在於，「古之布大政、決大疑、定大計者，一以仁智勇行之，三者皆性之德」。陶山指出，「廉者較然於義利之界，其心靜，其識澄，其力堅，其處常也如山，其應變也如川」。故能肅綱紀，靖危疑，何況於治一官一邑？至於「彼不廉而曰能者，不過趨走逢迎，私智小數，甚且武健嚴酷以濟其貪。吏而尚能，民且不堪命矣；察吏者而最能，吏治亦不堪問矣」。陶山感慨「世但見能吏之能，而不見廉吏之能」。其故在於廉吏「其心靜，故不流於一身之禍福；其識澄，故不徇乎一人之毀譽；其力堅，故不撓於一時之利害。不知者以為踈，不若趨走逢迎者之密也；以為鈍，不若私智小數者之敏也；以為迂闊，不若武健嚴酷者之效且捷也」。故感嘆「廉吏之才不易見，世亦往往不欲竟其才」。<sup>32</sup> 我們可以理解陶山這種類似〈悲士不遇賦〉的感慨背後或有寄託，但更要看到的是他從義利之辨的角度，為廉吏之高於能吏所做的辨析。正如在〈國士論〉裏提到的，惟有體道方能有正確的信義之行，也惟有嚴於義利才能見廉吏的巨大作用。張舜徽所謂的「賢者識大」，正以陶山能掌握到儒者立身處世之根本，而有是論。

再來看他的〈竹書紀年論〉。陶山看重的不是《竹書紀年》對研究古史的價值，而是推敲書中有悖於聖人形象的記載，是出於何人之手，又因何種緣故而以此等面目呈現，寄託了作者甚麼樣的目的。陶山首言「汲冢《竹書紀年》，人皆知其偽，而不知其所以偽；今本《竹書紀年》，<sup>33</sup> 則又偽之偽，反失其〔即古本《竹書紀年》〕所以偽之苦心」。陶山以為，此書既雜刺經傳百家子史之記載而成，則是已知堯、舜、禹、益、伊尹、王季為大聖人，而敢肆其牴牾，「故為是誣賢而侮聖，見斥於名教者，其中必有大不得已，非是則無以發憤懣，逞誅伐，垂綱常，杜禍亂於無窮」。按載籍所引古本《竹書紀年》諸如舜囚堯、禹遷舜、啟殺益之事，「今本皆刪，唯存太甲殺伊尹、文丁殺季歷二事」，略存作者之苦心。而其作者，陶山認為蓋魏晉間阮步兵、嵇中散之流。陶山推作者之意，蓋因「彼見霍光託於伊尹，王莽託於周公，董卓託於

<sup>32</sup> 同上注，卷四，頁四四上至四四下。

<sup>33</sup> 《竹書紀年》之所以會有「今本」的題名，是因為自清代中期以來，學者們一般認為，《竹書紀年》原本（即出土後經當時學者整理成書的「《紀年》十三篇」）佚於兩宋之際；因此相對於不復見之《竹書紀年》原本，清代學者多稱明清通行本為「今本」《竹書紀年》，如《四庫全書總目》即稱「今本」，亦有謂「今書」或「近本」。清道光年間，朱右曾撇開《竹書紀年》行世之本，廣蒐自晉以降諸書所引《竹書紀年》（朱氏稱為「古文」《紀年》）佚文，注其所出，考其異同，以時代次第，名之曰《汲冢紀年存真》。朱氏輯本雖復片鱗碎羽，然汲冢《紀年》原貌可識。民國初年，王國維以朱書為據，並師其例，繼為增輯校正，以補朱書之缺，更成《古本竹書紀年輯校》。從此書的題名看，王國維稱《竹書紀年》原本為「古本」，以相對「今本」而言。王氏又撰《今本竹書紀年疏證》，承襲了清人以《竹書紀年》通行本為「今本」的說法。後來學者對《竹書紀年》的題名基本上採取這樣的區分。詳參邵東方：《竹書紀年研究論稿》（北京：高等教育出版社，2011年），〈前言：《竹書紀年》版本題名之辨析與「今本」真偽之爭論〉，頁1-10。

伊、霍，曹操託於文王，丕託於舜、禹，至司馬氏亟弑其君而禍烈矣」，於是託聖人之迹，而行筆伐之誅，故其「誣堯幽囚，舜野死者，明大權不可以假人；誣益、伊尹、王季者，明天位不可以闔干。他如周公不書踐阼，共伯攝政大旱，歸國而雨，子之則醢其身，凡以明廢立篡代之罪不容誅也」。換言之，即是借由反轉聖王的形象，用以諷刺霍光、王莽、董卓、曹操、司馬氏之流借諸如堯、舜、禹禪讓之故事以為篡弑之口實。至於何以知是書為魏晉間嵇、阮輩所作？陶山指出，「以其往復於晉之滅魏，魏之分晉而知之也」。蓋阮步兵、嵇中散「生於魏，長於魏，食祿於魏，親司馬氏篡弑誅戮之慘，故痛寫其不平之鳴也」。<sup>34</sup>

然後陶山話鋒一轉，批評「迂儒淺學，方且推校世代年月之先後，姓氏國邑之同異」，而不能悟「作書者不過筆其忿憾激烈，數大端而摭拾他書以足之，固自不求其合也」。他強調忿憾激烈之書固不可以為訓，然其用心之苦，則有不可沒者。最後，則依據其父唐煥的經典觀，對經典之所以為經典，進行一番陳述；同時他也為汲冢《竹書紀年》此等狂獗之作辯護，以為較晚出古文《尚書》之補綴牽合、彌近理而大亂真者，更有價值。<sup>35</sup> 其言曰：

如必求書之大中至正為萬世法者，則莫如孔子刪定之《尚書》，堯、舜合為一〈典〉，以見君德之大；禹、臯合為一〈謨〉，以昭臣道之純。〈太甲〉刪而伊尹莫能藉口，〈泰誓〉、〈武成〉刪而文王更無遺議，著周公曰「王若曰」而〈明堂位〉為繆說。聖人之憂天下來世其至矣，若如古文《尚書》補綴牽合，彌近理而大亂真，反不如原本《紀年》之峻其防也。夫書亦有狂獗、鄉原之別，與其為鄉原，毋寧為狂獗。<sup>36</sup>

其意蓋謂求大中至正為萬世法者，則其義已具於《尚書》。至於晚出的偽古文《尚書》補綴牽合，彌近理而大亂真，其價值反不如看似狂獗而中有寄託的《竹書紀年》。

事實上陶山對於《竹書紀年》出於阮籍、嵇康所作，以親見司馬氏篡弑誅戮之慘，故痛寫其不平之鳴的論斷，是有相當自信的。不只在〈竹書紀年論〉作深入剖析，在〈與許石華孝廉書〉中也持相同觀點，並且對於古書在問世之後能否傳世，以經義為據作出獨特解釋。按唐仲冕身處的乾嘉至道光間，出現了幾部《竹書紀年》殘文的考辨鉤稽之作。著其名者有雷學淇《竹書紀年義證》、陳逢衡《竹書紀年集證》、朱右曾《汲冢紀年存真》，而許喬林為陶山知海州時的高弟子，其時亦有《竹書紀年集證》之作，且業已完稿。陶山與諸家對如何研究《竹書紀年》的看法大相逕庭，所以

<sup>34</sup> 《陶山文錄》，卷三，頁十五上至十七下。

<sup>35</sup> 同上注，頁十七下至十八上。有關唐煥對於《尚書》的討論，參拙文：〈考辨經文多以義理文章斷之——讀唐煥《尚書辨偽》〉，載安平秋（主編）：《中國典籍與文化論叢》第18輯（南京：鳳凰出版社，2017年），頁211-43。

<sup>36</sup> 《陶山文錄》，卷三，頁十八上。

雖稱許喬林此書「繁引博通，致足尚也」，<sup>37</sup>但從他在〈竹書紀年論〉裏批評那些迂儒淺學，只知推校世代年月之先後、姓氏國邑之同異來看，顯然是對喬林疏證《竹書紀年》之舉其粗而遺其精，並不滿意，以為是買櫝還珠，沒有掌握到作者之意。

他以韓愈〈答李翱書〉「識古書之正偽，與雖正而不至焉者，昭昭然黑白分矣」之句為理論基礎，強調「正者固無可議，即偽亦當求其所以偽之隱，非無病而呻吟，庶不為九原作者所竊笑」。繼而又指出，自聖賢以下，作書之人，「莫不有憤時嫉俗，鬱壹無聊不平之辭，迂折而歸於大道」的情況，所以需要有如史公所謂「好學深思，心知其意」者以為解人。同時他認為書之傳不傳是存於理而非數，即書之傳世與否，乃由內容之優劣而非運氣之好壞來決定。他以秦燔經和隋焚緯作例子，指出「秦燔經而經卒存，隋焚緯而緯遂絕」，其故在於「古聖賢微言大義，維持名教人心，如日月經天，豈水火兵革所能殘蝕者哉！」至於沒有聖賢微言大義以維持名教人心的著作，則「無論奇譎平衍，皆不待焚而自燬矣」。故謂：「造物之於文字，鑒衡最精，其悖理而傷道者，甌不旋踵也；其庸庸者，候蟲時鳥，聽其自鳴自止。」但有一種例外情況，即若有不能直達之痛，乃「反言以伸其義，使人凜然於名教，感然於人心，則必存之而不廢，此《竹書紀年》之所以傳也」。他批評許喬林之「《集證》意在尊《竹書紀年》，迺曲為傳會，求其非之無舉，而其真轉沒」，故致書規其失。<sup>38</sup>

不難理解，陶山以原作者之心的角度論述《竹書紀年》撰述的用意，觀點雖然特殊，卻也不會沒有追隨者。<sup>39</sup>個人比較感興趣的是，陶山這種一以經義為式卻別具手

<sup>37</sup> 同上注，卷六，頁二七上。

<sup>38</sup> 同上注，頁二七上至二八上。

<sup>39</sup> 例如其弟子許喬林跋言：「發千古未發之覆，翻千古難翻之案。著書人得知己於兩千年後，當亦大慰。喬林恭讀萬編，彌歎昔年所作《竹書考証》之〈序〉，同於河伯之自喜也。」（卷三，頁十八下）而許桂林之跋亦言：「心通造化，眼明日月，為義甚精，為功甚大。斯為天地間斷不可少之文，乃歎文有經天緯地之日，定非虛語。作《竹書考証》者〔指許喬林〕，宏博極矣。此文一出，而《考証》皆成廢紙。人之識力，相越豈不遠哉！」（卷三，頁十八下）另外，民國史學大家呂思勉，亦認為西晉學者借古書出土而製造偽書，以闡發他們的政治觀點。他說：「禪讓之事，自昔即有疑之者。《三國·魏志·文帝紀》注引《魏氏春秋》曰：『帝升壇禮畢，顧謂羣臣曰：舜、禹之事，吾知之矣。』《史記·五帝本紀》正義曰：『《括地志》云：故堯城，在濮州鄆城縣東北十五里。（鄆城，在今山東濮縣東。）《竹書》云：昔堯德衰，為舜所囚也。又有偃朱故城，在縣西北十五里。《竹書》云：舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也。』《晉書·束皙傳》曰：『太康二年，汲郡人不準，盜發魏襄王墓。或言安釐王冢。得竹書數十車。其《紀年》十二篇，紀夏以來，至周幽王為犬戎所滅，以事接之。三家分，仍述魏事，至安釐王之二十年。蓋魏國之史書，大略與《春秋》皆多相應。其中經傳大異，則云：夏年多殷，益干啟位，啟殺之。大甲殺伊尹，文丁殺季歷。自周受命至穆王百年，非穆王壽百歲也。幽王既亡，有共伯和者，攝行天子事，非二相共和也。』杜預《春秋經傳集解後序》謂：『《紀年》稱仲任崩，伊尹放大甲於桐，乃自立。七年，大甲潛出自桐，殺伊尹。立其子伊陟、伊奮，命復其父之田宅而中〔下轉頁124〕

眼的經術文章，雖然與訓詁考據之作意趣有別，但已將經學所能涉及的範圍，或者說經學的表现形式，作出了極大的擴充，卻是並未受到應有的重視。所以，除了應該深入了解陶山的經學素養外，似更應藉由陶山的經學表現，來進一步思考與陶山對經術的認識處在同一軌道的傳統文士的學術作為。換言之，這類經術文章並非陶山的獨創，而是傳統文人的共業，其中所蘊藏巨量的學術內涵，仍有待深入而系統的發掘。

### 三、根柢宋儒而別有新解

前文曾言及唐仲冕能以其深厚紮實的文獻與考據功底，預於漢學大潮；又言及仲冕之學術根柢，實在以制藝文章表現經術義理。如是，則陶山之學術內涵，究竟是何等面目？有何個人獨具之特色？鄙見以為，除了在文章中善依經術闡釋義理、進退人物之外，陶山學術所呈現之樣態，可謂根柢宋儒而別有新解，又能預於漢學而不失警惕。換言之，陶山之學，可謂以時文通經入道，強調尊經而體道，既能回溯孔門下學上達之教，又能自抒心得，別具手眼。

先來看他心中對學問的分類與高下。在〈送何星田南歸序〉裏，陶山自謂三十之年，半客於外，父兄所教書史，稍不溫習，輒不復記憶，以故每凜凜於交遊之必慎。他看到世人「所與謀攀附聲援，利便材捷之途，大抵聲色嬉遊，酒食徵逐」。其能「以詩文相講肄者，數人中無一人焉；切劘以學業，淬礪於古人，數十人中無一人焉；至於勉為道德，潛心性命之旨，雖千百人中無一人焉」。他慶幸自己「於都門得長沙李子堯山，在易水得掖縣張子舒庵」，二子篤學又時勉陶山以學，陶山雖離父兄之教而不敢自暴棄，有賴二子之惠。又有何星田引以為友，「宏以詩文，勗以學業，迪以道德性命」。陶山由是感嘆以其鈍劣之質，仍為篤學者所不棄，實為厚幸。<sup>40</sup>雖然陶山此文之重點，在於慶幸得友生之善，然其詩文、學業、道德性命之分類與次序，無疑向我們透露，道德性命之學，在其學術觀中，實居最高的位次。換言之，宋儒之學，是陶山學問的根本。

事實上，唐氏家族的為學進路，乃是先以小學積蒙養之功，繼以大學而達於道德性命，所以在子弟養成上，特重朱子《小學》。在〈小學續編序〉裏，陶山先區隔小學、大學之學習內容，以為「古者小學在公宮南之左，里黨則門側有塾，皆為未入大

---

〔上接頁123〕

分之。』汲冢得書，當實有其事，然其書實無傳於後。《晉書》所云，乃誤據後人偽造之語，杜〈序〉則為偽物。蓋魏晉之際，篡竊頻仍；又其時之人，疾兩漢儒者之拘虛，好為非堯、舜，薄湯、武之論。造此等說者，其見解蓋正與魏文帝同，適有汲冢得書之事，遂附託之以見意也。」如此論述，不可謂無陶山說法的影子在內。見呂思勉：《先秦史》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁76。

<sup>40</sup> 《陶山文錄》，卷五，頁十三上至十三下。

學者設」，其教材內容則是〈曲禮〉、〈內則〉、〈少儀〉、〈弟子職〉之屬。「年十五而入大學，則於格物致知之中，實以誠意，以為明明德於天下之本」。他強調孝弟之至可通於神明，灑掃應對可至於聖人，此皆終其身於小學而不能外者，是以對蒙養之功，格外重視。陶山感慨漢世訓誥學盛，以六書為小學，導致小學之消亡，<sup>41</sup>以此來映襯朱子重建小學之功績。其言云：

朱子慮夫蒙養之功之無所循習也，於是作《小學》一書，分內外篇。內篇有四：「立教」、「明倫」、「敬身」三者，述虞、夏、商、周之書，以為之綱。「稽古」者，紀三者之實，周以前聖哲之行事也。外篇有二：「嘉言」，採漢至宋賢者之言。「善行」，摭其行。皆以「立教」、「明倫」、「敬身」分類詮次，使學者童而習之，多識前言往行，浸漬於心胷，而發於動靜語默。上之可以作聖，下之亦不失為寡過。<sup>42</sup>

陶山此段文字不只介紹朱子《小學》的內容，更側重此書的功能，以為使學者童而習之，多識前言往行，浸漬於心胸，而發於動靜語默。上之可以作聖，下之亦不失為寡過。此正其孝弟之至可通於神明，灑掃應對可至於聖人，皆終其身於小學而不能外者之主張的依據，亦是對朱子《小學》所立學習規模的最高禮贊。陶山接著說：「吾先君子之教子弟後進，必以是書為先；而吾兄鞠溪先生，仰承講授，沈潛其義，至老不衰。」<sup>43</sup>所以，在〈家塾蒙求敘〉中，陶山接續此義，而別有發揮。他再度指出，「古小學見《漢·藝文志》，不知佚於何時」。又稱贊朱子「蒐輯《大》、《小戴》諸書及史傳語錄為內外篇，聖功也」。又引伊川所言「作詩述教，童子之節，較古詩易曉，令朝夕歌之，乃見意趣，殆《管子·弟子職》一篇之遺意」。<sup>44</sup>陶山故謂：

余端憂課讀，追念先君子約禮守身遺訓，弗克負擔，涕零汗浹，不忍忽忘。因思四言為詩之權輿，而《魯論》弟子章為千古具訓蒙士之要義，迺本程子大義，撮朱子兩篇所錄，發庭訓以闡明此章之義，且綴《小學紺珠》之類，以博其趣，命曰《蒙求》，存之家塾。……是書都為三卷，凡萬四千五百二十八言，計日誦百名者，半歲已卒業。而畢生之德藝略備，亦或有當於約守乎！<sup>45</sup>

此段文字的重點，不在於作為家學基本功的《家塾蒙求》以四言為表達形式，而在於陶山能結合程、朱之學以闡發庭訓，為子弟畢生之德藝奠定堅實的基礎，以期能達到唐煥「約禮守身」的遺訓。這樣的內治身心之學，正是宋儒之學的基本特徵。須知

<sup>41</sup> 同上注，卷四，頁二八上。

<sup>42</sup> 同上注，頁二八上至二八下。

<sup>43</sup> 同上注，頁二八下。

<sup>44</sup> 同上注，頁三二上。

<sup>45</sup> 同上注，頁三二上至三二下。

對於朱子小學之教，能使人自少至老終身受益的信念，陶山始終持之不疑。如在〈黃忠節公年譜序〉中，他對黃淳耀在臨危之際，自經殉明以全其大節的事蹟，慨然不已，以為黃淳耀所以能在出處死生之際守其大節，是因為事豫則立，故能不欺其素。但是能做到事豫則立，不欺其素的緣故，在於自幼嫻熟小學以立規模，再依大學所示講貫習復，積日累歲，方得有成。他說：

古者小學教人，自能食能言，以至入太學，皆有節次；既入太學，則皆有天下國家之責，所以講貫習復者，積日累歲，皆有程度以自考，是以出處進退無猝不及辦之憂。後世大、小學不講，日以其歲月汨沒於詞章帖括揣摩奔競之中，一旦得志，問典章不知，居臺諫不敢言，若付以禮樂政刑河渠兵陳艱鉅之任，則依違恇懼，鮮不誤人。家國事設有非常，茫然無所措手足。處不能立垂世之言，出不能樹經世之業。生也浮焉，死也休焉。此無他，不豫故也。明季士大夫虛偽相高，卒以首鼠兩端亡其國，而忠節公乃一未仕之進士，從容就義，絕無回惑。讀其年譜，可謂較然不欺其素者矣。<sup>46</sup>

文中陶山先對古人自小學至大學的系統學習及其功用，給予極高評價，而後話鋒一轉，批評後世大、小學不講，學者日以其歲月汨沒於詞章帖括揣摩奔競之中，一旦得志之後，既不知典章故實，亦不能犯顏亟諫，於各種實務艱鉅之任，則是依違恇懼，鮮不誤人。乃至家國有非常之事，亦茫然無所措手足。陶山批評這樣的人，「處不能立垂世之言，出不能樹經世之業，生也浮焉，死也休焉，此無他，不豫故也」。換言之，他批評的是明季士大夫未能從小學之蒙養築其基，從大學之聖功立其極，卒以首鼠兩端亡其國。所以，在追悼黃淳耀殉國節義的同時，對黃氏深浸於小學、大學之道，卒能不欺其素，致以最高的敬意。同時，也藉由文章表明，此一講貫習復，積日累歲，有節次程度的小學大學教育，是他所認可的學習方式。

這樣的認識，也體現在其〈儀禮蒙求序〉一文中。依據賈《疏》所訓，《周禮》統心，《儀禮》踐履，「外內相因，首尾如一」。<sup>47</sup>又《儀禮》亦名《曲禮》之意，在於行事有威儀曲折之節文度數，以範人於軌物，所以能在升降飲食之間，寓忠恕之道，通誠敬之心。基於以上認識，陶山強調：

朱子謂《周禮》為周公運用天理爛熟之書，愚謂《儀禮》乃所以率循天理之門徑也。故冠為修身之要，昏為齊家之始，猶《易》之有乾坤也。由是出而拜獻，則有士相見、鄉飲、鄉射之儀，至於燕與大射，所以禮之者篤，擇之者精。聘、食彰浚明之材，覲禮表亮采之懿，而天子之平天下者，端序亦見。若夫慎終追遠，則有喪服、喪禮，虞與饋食諸篇詳哉言之。由士庶以至於君公，

<sup>46</sup> 同上注，頁四三上至四三下。

<sup>47</sup> 同上注，頁三十上。

由生存以訖于死亡，莫不纖悉具嚴，人道備而天理著矣。雖小學也大學該焉，古之列於六藝而教于樂正者，此物此志也。<sup>48</sup>

陶山此段文字最重要之處，不在於對《周禮》、《儀禮》關係之解釋，而在於將《儀禮》視為古者樂正氏所教六藝之一，以為雖是小學之節目，然而大學之精神亦涵蓋其中，乃因其內容「由士庶以至於君公，由生存以訖于死亡，莫不纖悉具嚴，人道備而天理著」，故謂「《儀禮》乃所以率循天理之門徑」。換言之，唐氏家學對《儀禮》的態度，乃是納入陶山之父唐煥依朱子之教所建構的由小學以進於大學的學習體系之中。

不僅如此，陶山對《禮記》的看法亦體現其家學治學之精神。如在〈禮記說〉一文中，他先依鄭玄之說，對《周禮》與《儀禮》之性質做界定，以為「《周禮》為典章，《儀禮》為節文，所謂『經禮三百，曲禮三千』，皆經聖人考訂，與弟子講明而切究之」。至於《禮記》，「非特〈中庸〉、〈大學〉為聖道之淵源，其餘四十七篇亦皆修己治人達天道順人情之大要。是《周禮》、《儀禮》為制作之迹，而《記》則其精義，與《易》、《書》、《詩》、《春秋》並列為經，宜矣」。雖然其中有不少內容在陶山看來，有後人竄入怪誕駁雜之語，有害文義，不可為訓，然而若采《大戴記》所載古禮經遺文，「以補《小戴》之未足，則《禮記》於是乎全」。<sup>49</sup>隨後，他話鋒一轉說：

且夫古之學者，豈猶是誦《詩》讀《書》，尋章摘句，剿說綴文而已哉！將以求立身體道、齊治均平之業，必畢生躋一於禮。由少小迄成人，由冠、昏以至朝聘、鄉射，由儀文度數之著以達於天人性命之微，皆於是書取資焉，不可斯須去身者也。……夫〈大學〉明德親民、止於至善，〈中庸〉之篤恭以契上天之載，所謂窮理盡性以至於命，而聖賢相傳，即在《禮記》之說，則古人為學入德之途，舍禮何以哉！<sup>50</sup>

這段文字讀來，看似儒家之恆言，然由陶山「將以求立身體道、齊治均平之業」，以及「由少小迄成人，由冠、昏以至朝聘、鄉射，由儀文度數之著以達於天人性命之微」等言觀之，則知陶山亦是將對《禮記》的學習，納入其小學而大學的概念與體系之中，其言「古人為學入德之途，舍禮何以哉」，即是以禮來包涵由少小迄成人，由儀文度數之著以達於天人性命之微的進學修德路徑。換言之，唐氏家學所欲教導子弟者，即在於由小學以進於大學，即下學而上達之為學次第，由漸積之功以推求聖人之道，故其體質近於宋學，當無疑義。

當然，判陶山家學體質近於宋學，乃是就為學次第論之。至於就學術內涵或對義理詮解上，陶山則是與宋儒之說大異其趣。在陶山的文集裏，留下許多對宋儒義理做出根本性否定之言論。先來看〈天理人欲說〉，陶山言：

<sup>48</sup> 同上注，頁三十上至三十下。

<sup>49</sup> 同上注，卷二，頁三五上至三五下。

<sup>50</sup> 同上注，卷二，頁三五下至三六上。「禮記」原作「記禮」，今乙正。

〈樂記〉云：「滅天理而窮人欲。」理欲之說自此始，然尚非對舉。蓋理有文理、條理實義，修理、疏理虛義。孟子所謂理義，則理即禮也，從無以天理為心性者。理與不理對，凡紊亂皆其反面；欲與惡對，天理人欲對舉，自宋儒始。後乃以理氣對舉，因而有性理之稱。至謂理在太極之前，是道之外又有理焉。且謂微妙難名，吾不知本何經也。夫古之所謂理，為文理條理，皆主禮節而言。自清談名理而理已虛渺，後儒益深其說，易啟人蔑視禮法之意，故不可以不辨。<sup>51</sup>

前文提到，陶山認為《禮記》的部分內容，有後人竄入怪誕駁雜之語，不可為訓。〈樂記〉雖未必有此情況，但在陶山看來，卻有以文害義之處，容易引導後人對儒家義理產生錯誤理解，以故亦在陶山淨化之列。陶山首先指出，理欲之說雖出〈樂記〉所載，然其時理欲並不是相對應的兩個概念。陶山從虛實二義探討理字之義，得出「孟子所謂理義，則理即禮也，從無以天理為心性者」的結論。他認為理對應的是不理，欲對應的是惡。將天理人欲對舉，乃自宋儒始。其後又將理與氣對舉，衍生出性即理之說，甚至說理在太極之前，陶山批評這樣的推論，「是道之外又有理焉」。更諷刺以理在太極之前之論為「微妙難名」者，陶山謔云：「吾不知本何經也。」最後申言，「古之所謂理，為文理條理，皆主禮節而言」。然而自清談名理興，而理已涉虛渺之域。他懼後儒將虛渺之理鑿之益深，「易啟人蔑視禮法之意」，故云不得不辨。顯然，陶山對天理人欲說的否定，是對朱子理學體系的挑戰。錢大昕跋語謂：「陳義甚高，持論甚正，非疑且僭也。愚意以《儀禮》立學官，而以《記》附焉。聽學者之決擇，如三傳之從《春秋》，亦此義也。」<sup>52</sup>蓋於推許陶山論說之際，亦暗示不同意將《禮記》與《易》、《書》、《詩》、《春秋》並列為經。但不論如何，陶山〈天理人欲說〉所欲破者，乃宋儒將天理與人欲對立之論述，其為漢學家所親近而引為同道，自不足為奇。

陶山類似這樣破宋儒之說，對理學重要概念加以批判的言論，還有不少，如〈大學論〉。按〈岱覽自敘〉載唐煥晚年客於岱麓，嘗作〈遊泰山記〉，云攜兒子仲冕及兩僕出日觀峰，立東天門觀日出，歸塗紆道經石峪，有「石刻北齊分書《金剛經》，字大如斗，上有明人刻〈大學〉百九十六言。仲冕素業古本〈大學〉，進而問曰：『〈大學〉節邪？抑殘缺邪？』」<sup>53</sup>唐煥乃慨然曰：

此宋儒所謂經也，〈格致補傳〉與古本專責誠意者異。夫物有軌範，知當擴充。誠意者，格致之內功；格致者，誠意之實踐。即如余年六十有四，一日之間登岱四十里，往返後石塢亦三十里，而筋力不憊者，遊興暢洽故也。

<sup>51</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁三六上至三六下。

<sup>52</sup> 同上注，頁三六下。

<sup>53</sup> 同上注，卷四，頁三上。

誠意也周覽椒麓，則格致也不寧惟是。山亦有然，其起伏向背者，格致之情狀；其扶輿清淑、磅礴鬱積者，誠意之端倪。故曰：「不誠無物。」此小子所宜沈潛。<sup>54</sup>

按朱子《大學章句》於「此謂知本，此謂知之至也」下有言：「右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。間嘗竊取程子之意以補之曰」云云，<sup>55</sup>此即著名的〈格致補傳〉，其主旨在於闡釋格物致知之道，落實在即物而窮其理，與古本專責誠意者異趣，故自陽明以來，學者對「格物」與「誠意」關係認定之爭議，成為動搖程、朱理學體系的關鍵。<sup>56</sup>唐煥不否定格致與誠意有工夫之次第，只不過他主張的恰好是由誠意而格致，故曰：「誠意者，格致之內功；格致者，誠意之實踐。」唐煥更以山為喻，以為「其起伏向背者，格致之情狀；其扶輿清淑、磅礴鬱積者，誠意之端倪」。凡人觀物，自是先感端倪，後審情狀。最後引〈中庸〉「不誠無物」為定論，其意在於誠己而後成物。

一如其父，陶山所宗者亦為古本〈大學〉，在〈大學論〉一文中，陶山首先提出：「〈大學〉一書，曾子一貫之傳，中有『曾子曰』者，猶孟子自作七篇，而有『孟子曰』也。」其意在於否定〈大學〉一篇，有經傳之分。故繼而曰：「其書本一篇，無經與傳，亦無綱領條目之分。明明德、親民、止至善，總以誠意為主。」<sup>57</sup>如此立論，實承其父唐煥之見解。陶山進一步說：

格致外功在未入大學已習，其內功則必歸之誠意。意非慎獨不誠，特稱「曾子曰」，以明道脈相傳之心法。慎獨則明、親之全體，止至善之實境，各造其極，夫是之謂知本。由是而正心、修身、齊家、治國、平天下，循序漸進，悉由誠意以明明德於天下也。格物者，矩也。物格知至而後絜之以親民，亦即恕也。不誠無物，一篇之中，一氣貫注，其惟誠意慎獨乎！<sup>58</sup>

陶山此處除了繼承其父，據古本〈大學〉為釋，以誠意總格致之見解之外，並且意同劉宗周，將〈大學〉的誠意之說，釋之以〈中庸〉慎獨之意，再加上自身獨特的見解，以為「慎獨則明、親之全體，止至善之實境」，「而正心、修身、齊家、治國、平天下，循序漸進，悉由誠意以明明德於天下也」。至於致知格物之外功，乃誠意之先事，在未入大學已習，不過是「春誦，夏弦，秋學禮，冬讀書，日用彝倫之事，由粗入精，而較然于好好色、惡惡臭之真。本末始終先後之義，即知本而為知之至

<sup>54</sup> 同上注，頁三上至三下。

<sup>55</sup> 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁6。

<sup>56</sup> 參陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年）。尤其是第六章〈誠意與格物〉，頁118-59。

<sup>57</sup> 《陶山文錄》，卷三，頁一上。

<sup>58</sup> 同上注，頁一下。

也」。<sup>59</sup>最後着重指出：「非特無〈格致傳〉，並不云所謂誠意，在先致其知者；亦不云所謂正其心，在先誠其意者。可曉然于〈大學〉之真諦矣。〈中庸〉承戒懼慎獨之端、忠恕一貫之要，而闡發誠明至於上天之緯。《孟子》承以義為利、不以利為利之戒，首闢言利之害，而得集義養氣之功。各因時而立教，而豈有殊乎〈大學〉之宗旨哉！」<sup>60</sup>則是在闡釋古本〈大學〉宗旨的同時，將〈中庸〉慎獨之戒與《孟子》以義為利之見整合其中。竇東皋評論陶山此文云：「同年唐石嶺先生宗古本〈大學〉，不改易字句，作為詮注。以誠意為主，深得一貫之指。陶山此論，闡發精要，可謂能讀父書矣。」<sup>61</sup>蓋陶山以慎獨釋誠意，並非只是紙面上的工夫，而是在生活中踐履此道。今觀秦瀛〈唐陶山獨坐圖像贊并序〉中所言：

理學心學岐而為二，此後儒之謬論也。白沙於靜中養出端倪，甘泉隨處體認天理，陽明之致良知，其後雖不能無弊，要未可以心學少之。……余友唐君陶山，歷州縣，任繁劇有年，日鹿鹿於簿書中，而其心盎然，其容粹然，初不覺人事之足以撓其懷。好讀書而不為玩物喪志，施之於政，無不釐然具舉。蓋惟養之有素，心有主宰，則見理明而處事當也。陶山淡於榮利，屢有退志。夫澹泊寧靜，古人事功，皆從此出。陶山惟不屑為世俗之干進，斯其能進而有為與！會陶山以膺上考來京師，出〈獨坐圖像〉以示，迺為之贊曰：「即物即心，即心即物，明心見理，是二是一。靜而無靜，動而無動，以靜制動，是體是用。」<sup>62</sup>

從陶山對朱子為學次第的重視這個角度來看，陶山或許並沒有在價值上高揚心學否定理學，或者在理論上整合理學與心學為一的想法。但我們也不必避諱，義主古本〈大學〉的陶山，對陽明心學是深有所得的。並且能以自身的見解創造學理進而加以實踐，此自為陶山過人之處。從文中秦瀛對陶山「心有主宰，則見理明而處事當」的推許，可以看到陶山對古本〈大學〉誠意之釋的影子；而其「明心見理，是二是一」、「以靜制動，是體是用」之評，也可作為陶山以慎獨釋誠意而總格致，視誠意為格致之內功，格致為誠意之實踐的概括。

也正因認為朱子的格致之論義有未安，所以陶山特撰〈格致論〉一文，對格致的工夫次第，做了一番細緻的詮解。他首先指出：「〈大學〉云『致知在格物，物格而后知至』者，即格即致，即物即知，非有二事，故不言先而言在也。」<sup>63</sup>表示格物與致

<sup>59</sup> 同上注，頁一上。

<sup>60</sup> 同上注，頁一下至二上。

<sup>61</sup> 同上注，頁二上。

<sup>62</sup> 秦瀛：《小峴山人詩文集》，《清代詩文集彙編》影印清嘉慶二十二年（1817）刻道光間增刻本，《小峴山人續文集》，卷二，頁七九上至七九下。

<sup>63</sup> 《陶山文錄》，卷三，頁三上。

知就工夫次第而言，為並列而非先後之關係。然若就工夫所產生的變化情狀而言，則仍有順序可言。他說：

然功雖無所先，而候則有其后，何也？人有知而不能致，則知日昏。舍物而言知，舍格而言致，則虛無靈妙之說興，而明於庶物、察於人倫之本失矣。知者，仁義禮智信之生於物性者，君臣父子夫婦昆弟朋友以及禮樂射御書數皆是也。如人知親之當愛，當推而至乎其極者也，然必日至於親之側，自定省溫清以至視無形聽無聲而後知愛之知為能致也；知兄之當敬，亦當推而至乎其極者也，然必日至于兄之前，自捧手掩口以至歌既翕樂孔懷而後知敬之知為能致也。格者致也，格之云者，循其節文，洽其行情，以通於神明者也。惟格乎物者為已格，斯致乎知者為已至也。致之功在格，格之效為至也。定靜安慮其體會，誠正修齊其積漸也。《易傳》言「窮理盡性以至於命」，是理於義後，向上層級，非〈大學〉入手工夫，蓋窮理虛而格物實也。<sup>64</sup>

此段文字之用意，在於以親之當愛及兄之當敬等實例來說明格物致知的辨證關係。所謂「格者致也，格之云者，循其節文，洽其行情，以通於神明者也」，表示事親則當「日至於親之側，自定省溫清以至視無形聽無聲而後知愛之知為能致也」；事兄亦「必日至于兄之前，自捧手掩口以至歌既翕樂孔懷而後知敬之知為能致也」。故曰「致之功在格，格之效為至也。定靜安慮其體會，誠正修齊其積漸也」。他批評《易傳》言「窮理盡性以至於命」，是理於義後，向上層級，非〈大學〉入手工夫，其故在於「窮理虛而格物實」也。陶山再進一步說：

致知必非靜坐默識良知，故曰在格物。格物必非逐物窮理，今日格一物，明日格一物之謂。「格」訓「至」而不訓「窮」，不曰至而曰格者，至淺而格深也。《論語》「有耻且格」，《尚書》「格于上下」，皆此義。蓋七歲入小學，於〈內則〉、〈少儀〉、《詩》、《書》、六藝已循習矣，所謂物也；十五而入大學，則由儀文而深體之，精義入神，所謂格也，知之至也。朱子所謂因小學之成功，著大學之明法，外有以極其規模之大，內有以盡其節目之詳也。<sup>65</sup>

這段文字有兩個重點，首先指出「致知必非靜坐默識良知」，而必以格物為前提；然格物也「非逐物窮理，今日格一物，明日格一物之謂」。是故，「格」雖訓「至」而不訓「窮」，然至之義淺而格之義深，故不曰至物而曰格物。其次，此一至淺格深之論，其實是相對於他所不斷提到的由小學至於大學的學習次第。蓋七歲入小學所循習之〈內則〉、〈少儀〉、《詩》、《書》、六藝，此所謂物也；至於「十五而入大學，則由儀文

<sup>64</sup> 同上注，頁三上至三下。

<sup>65</sup> 同上注，頁三下至四上。

而深體之，精義入神，所謂格也，知之至也」。最後，陶山引朱子論小學、大學之成學次第以釋格致之意，對朱子而言，亦可謂以子之矛攻子之盾矣。所以翁廣平評論此文云：「鄭康成解〈大學〉，訓『格』為『來』，與此論所云『格者至也』同。所云物為五倫、六藝，皆是。又云『窮理虛而格物實』，似此論說，所謂乘槎直上斗牛宮，不但窮河源也。……日本人〔物〕茂卿（即補《七經孟子考文》者）有《辨名》一書，內有『格物』一則，言物即鄉三物，即言有物而行有格也。此一則已采入《日本國志·藝文》中，與夫子所論似為脗合。」<sup>66</sup>按《周禮·地官·大司徒》：「以鄉三物教萬民而賓興之。一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和。二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤。三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。」鄭玄注：「物猶事也，興猶舉也。民三事教成，鄉大夫舉其賢者、能者，以飲酒之禮賓客之，既則獻其書於王矣。」<sup>67</sup>換言之，唐煥並非否定格致的功用，只是他所認為的格物致知，既非靜坐默識良知，也不是逐物窮理的意思，而是對於從小學開始循習的〈內則〉、〈少儀〉、《詩》、《書》六藝等知識，在進入大學時，能由儀文之學習進一步深體之，達到精義入神的層次，此即其「所謂格也，知之至也」的意思。

陶山對程朱體系進行學理批判之外，尚有幾篇以宋儒喜用之概念所撰述的文字，如〈克己論一〉、〈克己論二〉、〈心性論〉、〈言行論〉、〈良知良能論〉、〈危微精一辨〉等，此蓋依科場「性理論」範式而作，然皆有其獨特之見解。按《左傳·昭公十二年》云：「仲尼曰：『古也有志：「克己復禮，仁也。」信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？』」<sup>68</sup>另外，《論語·顏淵》「顏淵問仁」章有云：「子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』」顏淵曰：『請問其目？』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』」顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」<sup>69</sup>故陶山〈克己論一〉開首即言：

古有志，克己復禮，仁也。夫子引以斥楚靈，而又以荅顏子之問仁，似立言不相倫，而不知聖狂之介，只在克與不克耳。不克則不仁，不仁則為楚靈；克則仁，仁則為孔、顏。仁藏諸性而顯諸禮，禮亦性所固有，特有己為之間而與禮絕相違，仁乃漸滅殆盡矣。<sup>70</sup>

陶山將楚靈王與孔、顏對舉，指出「聖狂之介，只在克與不克耳」。克則為孔、顏之仁，不克則為楚靈之不仁。仁與禮本為一體，為性之顯隱，卻因為「有己為之間而與

<sup>66</sup> 同上注，頁四上至四下。

<sup>67</sup> 鄭玄（注）、賈公彥（疏）：《周禮注疏》，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊《十三經注疏》本（臺北：藝文印書館影印，1989年），卷十，頁二四下。

<sup>68</sup> 杜預（注）、孔穎達（正義）：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》本，卷四五，頁三八下。

<sup>69</sup> 何晏（注）、邢昺（疏）：《論語注疏》，《十三經注疏》本，卷十二，頁一上。

<sup>70</sup> 《陶山文錄》，卷三，頁五上。

禮絕相違，仁乃漸滅殆盡矣」。陶山強調，此其道利用克，亦必從難處克。而克之之道，亦惟以禮克之而已。所謂：「嚴之以非禮而已不敢自撓，繩之以禮而已不敢自恕。授禮以權，而已退聽；立禮為閑，而已失據。在外者不得越禮，而與己為緣；在內者不得棄禮，而恃己為距。化裁於禮而已默奪焉，陶鎔於禮而已渾融焉。雖欲不仁，得乎？是故攻治廓清之功，比于武事，所謂從難處克也。」陶山所謂「攻治廓清之功，比于武事」者，蓋引「左氏云『如二君，故曰克』；穀梁氏曰『克者，能也，能殺也』，謂『處心積慮成於殺也』」。<sup>71</sup>

至其〈克己論二〉，則從「我」與「己」之別入手，「楊氏為我而無己，聖人為己而無我」。陶山指出，「己對人而言，我則離人而立於獨也」。例如「身心性命，四德五常之理皆具於己，克除其私蔽，修治其瑕疵，全乎己之天，化乎人之見。一日克復而天下歸仁，修己以敬，而安人安百姓，皆為己之實也」。至於「為我者，矜獨得之奇，挾自封之術，若身心性命，我故祕之；天地民物，我固遠之。我獨智而人皆愚，我獨賢而人皆不肖，跡似夫為己而害更重於為人」。所以陶山強調：「今夫聖人之道，合人己而一之，混物我於無形者也。惟克己而後能為己，為己而無一念之為人，而後能通人己之間。凡人世之得失毀譽，皆足證藐躬之學，不必置之度外也。凡吾身之喜怒哀樂，皆可類萬物之情，不必藏之意中也。由是推己及人，不欲勿施，而得仁之方；欲立立人，欲達達人，以完仁之量。欲求仁者，舍克己何以哉！」<sup>72</sup>此克己二論，陶山蓋從仁與不仁、為己與為人兩樞發論，深刻而警醒。故竇東皋評之云：「石嶺同年嘗為余言：『少時客氣未祛，因以克己顏其齋，力從難處去克，至年八十，不敢少懈。』陶山稔習義方之訓，故能言之刻至若此。非惟知之，亦允蹈之，陶山勉乎哉！」<sup>73</sup>

至於陶山論心性與良知，亦有可說者。其〈心性論〉縮合〈大學〉、〈中庸〉而言之，如謂：「〈大學〉言心不言性，〈中庸〉言性不言心，心性原非二物。且心無二心，性無二性，言二心者道書，言二性者告子。歧心性而二之，釋經也。」<sup>74</sup>強調儒家心性不二之見，而謂言心、言性為二，乃至歧心、性而二之，乃出乎道書、告子與釋氏，都不是儒家心性之論的正解。在他看來，心與性之關係，是存與養的關係。所謂：「心為火藏，居身中，故當正以存之，不存則火熄，安得謂之心。性，人所以生，故當率以養之，不養則生理盡矣，安得謂之性。心以神，性以化，神化合而為人。無神則化於何藏，無化則神於何顯，若心性可歧，將神化亦可割乎？」<sup>75</sup>此即所謂存心養性，神化合而為人。陶山進一步由五官以喻心性之關係，指出：「如目能

<sup>71</sup> 同上注，頁五上至六上。

<sup>72</sup> 同上注，頁六上至七上。

<sup>73</sup> 同上注，頁七上。

<sup>74</sup> 同上注，頁八上。

<sup>75</sup> 同上注。

視，視必明；耳能聽，聽必聰。視聽神也，明聰化也，特官骸胥聽命於心耳。是以正心必先誠意而毋自欺，在慎獨；率性所以體道而不可離，亦在慎獨。」<sup>76</sup>陶山此處，除了借用五官與其功能以概心性關係，又再次見到其承自劉戡山，縮合〈大學〉、〈中庸〉所提出誠意即慎獨的論述。蓋〈大學〉言「所謂誠其意者，毋自欺也」，陶山以慎獨釋毋自欺；又〈中庸〉不可需與離之道，亦貴在君子之慎獨。如是則〈大學〉之毋自欺即意同於〈中庸〉之君子慎其獨，如是則心性不二，慎獨而不自欺。最後，陶山呼應文章開頭對他氏之批評：「他氏之學，不從此用功，故馳者一心，制者又一心；淳者一性，漓者又一性。甚或舍心而取性，或任性而拘心，豈知存心養性之要無異義哉！」<sup>77</sup>翁廣平評此文曰：「先儒論心性，積如麻葦。此以心無二心、性無二性該之。又以心以神、性以化二語抉誠意慎獨之原委，是直監孟子存心養性之腦，覺前人論說，辭愈多而旨愈晦矣。以此接續道統，訓啟後學，其功不在禹下。」<sup>78</sup>雖不無溢美之嫌，然無疑點出了陶山的獨到之見。

最後，以陶山之論良知良能，做為此節之結束。按陶山有〈良知良能論〉，在於以孟子良知良能的性善之道，補宋儒良知說之缺而救其弊。其言曰：

孟子道性善，故有良知良能之說。知愛知敬良知也，愛親敬長良能也。張橫渠多言良能，而王陽明專主良知。前明講學，以為妙悟，宗程、朱者辨駁殊甚，其實此端開於程、朱之〈格致傳〉。「格」自古無訓「窮」者，強經就我，此致良知之說所由起也。吾以為兼良能而言之，則無弊矣。蓋靜坐默識，一知百了，安得不謂之禪學？若知能並進，心得力行，以還其本然之良，而全其固有之善，斯真踐形維肖者矣，又何致蹈明心見性之空而詒荒經蔑古之誚也哉！<sup>79</sup>

從陶山「知愛知敬良知也，愛親敬長良能也」之釋可以看出，陶山所關心的仍是知行能否合一的問題。他的潛臺詞是，不論橫渠的多言良能，抑或陽明的專主良知，都不是孟子所言性善的完整概念。尤其他認為陽明致良知之說所由起，其發端實在於程、朱〈格致傳〉之以「格」訓「窮」的強經就我，以為補正之方，在於「兼良能而言之，則無弊矣」。畢竟靜坐默識缺少了踐形維肖的工夫，難免遺禪學之譏，惟有「知能並進，心得力行，以還其本然之良，而全其固有之善」，才不致「蹈明心見性之空而詒荒經蔑古之誚」。

總而言之，陶山表現學問的方式，是立足於制藝文章闡釋經典義理的科舉門徑；其學問養成的方法，則是循朱子由小學之循習知識以進於大學之領悟精義的為

<sup>76</sup> 同上注，頁八上至八下。

<sup>77</sup> 同上注，頁八下。

<sup>78</sup> 同上注。

<sup>79</sup> 同上注，頁十上。

學次第；至於在義理上對朱子格物體系的疏離，除了可以看到對劉宗周一系陽明學的傳承之外，更有其鑽研古典經義的心得體會。詳細內容，將於第四節討論。

#### 四、預於漢學而不失警惕

前文曾提及，陶山自二十八歲至四十歲通籍之間，其生活重心一在書院教學，一在編輯《岱覽》。《岱覽》文獻豐富，考據詳實，已為同代著名學者文人所共推。同時，在作育英才之外，陶山仍致力於鑽研舉業，以期敲開仕途大門。陶山曾自言《文集》所載「經說多出通籍以前」，觀其立論，又多根柢古注，體近漢學。換言之，陶山經說也可以從側面反映出乾嘉之際科場曾為漢學滲透的現象。當然，從本質上講，陶山說經仍不離文人重視字句鍛鍊與章法結構的文章體式，只不過取以為立論之根據，已從程朱之說轉變為古典經義以及以馬、鄭為代表的漢學注疏。但這並不表示陶山的經說沒有特色或無足觀，雖然在進行論述時，陶山大量引用中世紀以前的古典經說或史料以為佐證，然其詮釋則頗具陶山之個人風格。套句陶山秀才試卷上督學的評語，就是「風流雋雅，援據精切，讀經至此，可謂融貫」。<sup>80</sup>換言之，陶山的經說，帶有科舉士子讀書有間，能貫串經義而別具慧解的共性。所以不論是從其經說內涵來加以分析，抑或是從更廣闊的學術史視野來觀察，陶山的經說，既深具特色，亦別具意義。

陶山諸經皆有論說，於《易經》計有〈易畫卦說〉、〈易則儀象〉、〈易則河圖〉、〈易則洛書〉、〈易簡說〉、〈圖書論〉六篇，不從宋人先天之說，專駁數在象先之謬；於《尚書》則有〈尚書說〉、〈堯德說〉、〈納于大麓說〉、〈禋于六宗說〉、〈洪範九疇說〉五篇，闡發家學，別具慧解；討論《詩經》者，雖只有〈編詩說〉一篇，然篇幅為諸篇之最，亦能集眾家之長；於《三禮》，計有〈禮記說〉、〈天理人欲說〉、〈周禮九兩說〉、〈郊社有尸說〉、〈祀天地用鬯說〉、〈社祭后土說〉、〈分祀合祀說〉、〈禘祫說〉、〈時禘說〉、〈諸侯饗王說〉、〈裸賓客說〉、〈世婦說〉、〈六書轉注說〉、〈鬯人句讀說〉、〈柶鬯即玄酒〉十五篇，頗能折衷《三禮》，直抒心得；討論《春秋》的有〈春秋說〉、〈春秋傳說〉兩篇，另外尚有〈春秋穀梁傳時月日釋例序〉一篇。陶山於經傳關係，頗有辨證。基本上是重經而不廢傳，故「謂讀《春秋》者可無傳，不得謂三《傳》之無所窺測於《春秋》也」。<sup>81</sup>又云：「凡傳所言，經皆有之，廢傳不信，經亦難通。故曰：『舍傳而經自明，證之傳而經義愈章也。』」<sup>82</sup>

<sup>80</sup> 陶山在〈禮部右侍郎安溪李公郁齋先生行狀〉中，有如是之言：「仲冕弱冠客畿輔，占貫潞河，補博士弟子員第一。閱試牘，有『風流雋雅，援據精切，讀經至此，可謂融貫』之評。其時督學使者，則安溪李少宗伯郁齋先生也。」（《陶山文錄》，卷八，頁四七上）

<sup>81</sup> 《陶山文錄》，卷二〈春秋說〉，頁三三上。

<sup>82</sup> 同上注，〈春秋傳說〉，頁三四上。

陶山家學淵源，治《尚書》可謂本色當行而又別出心裁。限於篇幅，本節討論陶山經說，即以其說《尚書》諸篇為主。按陶山尊甫石嶺先生唐煥著《尚書辨偽》，既駁斥東晉晚出二十五篇偽古文，亦表彰伏生所傳二十八篇古義。而石嶺先生表揚今文二十八篇的理論基礎，在於其獨特的經典觀。認為《尚書》所載，應是「必其事足以創生民未有之奇，其道則天命流行之宜，足以百世俟聖而不惑，而後可以垂訓於天下後世也」，如〈堯典〉之誌傳賢、〈湯誓〉之誌奉天伐暴、〈盤庚〉之誌聖人行權之類，才是具有經的性質。與此精神違背者，即為偽書。「而伏生口授二十八篇，所以立生人之命，與《易》、《詩》、《儀禮》、《春秋》諸經，如五緯之耀於天，五嶽之峙於地，而垂示於無窮也」。至於偽《書》，唐煥或以為無其事無其理，知其偽而不足錄，或以為「套體庸爛，不足以置齒牙間」。<sup>83</sup>對二者的評價，可謂涇渭分明。<sup>84</sup>

除了第二節所引〈竹書紀年論〉曾對唐煥《尚書》學略加引申之外，陶山另有〈尚書說〉一篇，基本上就是對唐煥《尚書》學精華的概括，可視為其《尚書》學的綱領。例如文章開宗明義，即是對唐煥經典觀的重申：「六經聖人手訂，以詔方來。《書》為體道出治，經權常變之軌則，尤兢兢焉。事涉奇誕，語近幽渺，奸雄之所藉口，庸儒因而誤國，雖在墳典，亦必刪除。所以樹平成之準，嚴傳託之防，盡變通之神，恢參贊之量，而適協乎大中至正之理。所謂信而好古者，信其無偏無陂，好其可大可久也。後儒信道不篤而惟古是好，雖聖人所刪，亦欲存之，以務淹博，不已僨乎！」<sup>85</sup>陶山認為聖人手訂六書之意，在於以詔方來，為後世行事之準則，所以內容必求矜慎。以《尚書》而論，其書究心體道出治，故於經權常變之軌則，尤兢兢焉。所以若事涉奇誕，語近幽渺，使奸雄得以藉口，庸儒因而誤國者，則雖在墳典之列，亦必刪除。其目的在為事理樹立價值基準，並且嚴防偽託之害，以便透過對《尚書》的學習察知通變之機，從而擴大《尚書》對帝王治事之參與和調節的作用，使一切舉措都能協乎大中至正之理。陶山強調，對經典持信而好古的態度，是要遵從經典無偏無陂的訓示，接受經典可大可久的義理。其意既是指明信從晚出古文者，其惟淹博是務的觀念本末倒置，亦是指納〈泰誓〉入今文，以為《尚書》第二十九篇之非。

來看陶山〈尚書說〉主張今文《尚書》只有二十八篇的陳述：「《書正義》引《別錄》云『漢武末，又得〈泰誓〉一篇』，<sup>86</sup>為廿九篇，馬、鄭注之。《漢書·藝文志》所云廿

<sup>83</sup> 唐煥：《尚書辨偽》，《四庫未收書輯刊》影印清嘉慶十七年（1812）果克山房刻本（北京：北京出版社，2000年），〈尚書辨偽序〉，頁一下至三下。

<sup>84</sup> 詳參拙文：〈考辨經文多以義理文章斷之——讀唐煥《尚書辨偽》〉。

<sup>85</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁十二上。

<sup>86</sup> 孔安國（傳）、孔穎達（正義）：《尚書正義》，《十三經注疏》本，卷一，頁十一上：「《別錄》曰：『武帝末，民有得〈泰誓〉書於壁內者，獻之。與博士使讀說之，數月皆起，傳以教人。』」

九篇，<sup>87</sup>則又以《書》百篇〈序〉足之。<sup>88</sup>然《史記·儒林列傳》唐司馬貞《索隱》引孔臧〈與安國書〉云：「舊《書》潛于壁室，歛爾復出，古訓復申。唯聞《尚書》二十八篇取象二十八宿，何圖乃有百篇。」<sup>89</sup>陶山據此，直言「廿八篇同於列宿，治道備矣」。以為「伏生所傳鼂錯《尚書》廿八篇，蓋聖人所刪存，聖門所傳習者，祇此數也」。<sup>90</sup>既不承認晚出〈泰誓〉，亦不認可百篇之〈序〉可以廁於二十八篇之列，成為第二十九篇。陶山〈尚書說〉又言：

漢時所稱復出十六篇，增益廿四篇，無論真贗，皆聖人所刪者也。若馬、鄭所注〈泰誓〉，即非張霸偽書，而白魚入舟、火流為鷗、以穀俱來，聖人將存之為符命之倡乎？《論衡》又謂宣帝時，河內女子發老屋得之。蓋武、宣之世，神雀五鳳之瑞興，故博士偽撰以為諛，而不知新莽篡漢之釁，實兆於此。《詩》必有〈序〉後明，《書》本文已具，安用〈序〉為？且其篇名亦多乖離不經，何得上誣聖人？漢世去聖未遠，尚知堅守廿八篇。〈泰誓〉晚出，馬季長能辯駁之。魏晉而後，君臣以詐力相陵，士大夫以虛無相尚，老、莊方滋，釋氏又熾，與廿八篇相違戾。於是晉、宋以下，牽綴羣書，傅會古文，以陰助其瀾而起其燄，而生民之旤烈矣。<sup>91</sup>

從百篇〈書序〉來看，《尚書》中原有〈泰誓〉一篇，然伏生所傳二十八篇中，並無〈泰誓〉。武帝時，河內女子發老屋，獻〈泰誓〉一篇，而《史記·周本紀》曾引〈泰誓〉之文，又馬、鄭曾為〈泰誓〉作注，今已不存。至於今本上、中、下三篇之〈泰誓〉，出於晚出偽古文，不在陶山討論之列。他的態度很明顯，認為「漢時所稱復出十六篇，增益廿四篇，無論真贗，皆聖人所刪者」，更不必論東晉晚出之二十五篇。所以此段文字之重點，主要在對前人將漢時所出之〈泰誓〉或百篇〈書序〉列入伏生所傳今文《尚書》次序之內，進行駁斥。表示〈泰誓〉縱使經過馬、鄭作注，擺脫張霸偽書之嫌，然其內容鼓吹符命，必非聖人存之以為倡者。<sup>92</sup>至於《論衡》以〈泰誓〉為宣帝時河內

<sup>87</sup> 班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁1705：「《經》二十九卷。」

<sup>88</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁十二上至十二下。

<sup>89</sup> 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），頁3126。

<sup>90</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁十二上至十二下。

<sup>91</sup> 同上注，頁十二下至十三上。

<sup>92</sup> 「白魚入舟」、「火流為鷗」、「以穀俱來」等祥瑞之說，出鄭注〈大誓〉。如《周頌·思文》：「貽我來牟，帝命率育。無此疆爾界，陳常于時夏。」《箋》云：「武王渡孟津，白魚躍入于舟，出涘以燎。後五日，火流為鳥，五至，以穀俱來。此謂遺我來牟，天命以是循存后稷養天下之功，而廣大其子孫之國，無此封竟於女今之經界，乃大有天下也。用是故，陳其久常之功，於是夏而歌之。夏之屬有九。《書說》：『烏以穀俱來，云穀紀后稷之德。』」《正義》：「『武王渡孟津』至『以穀俱來』，皆《尚書》文。〈大誓〉云：『惟四月，天子發上祭於畢，下至於孟津之上。』……又云：『天子發升舟中流，白魚入於王舟。王跪

[下轉頁138]

女子發老屋所得，又不過武、宣之世，博士因祥瑞之興而偽撰此篇以諛上，卻不曾意識到，新莽篡漢之禍，已根於此。<sup>93</sup>他又從《詩》、《書》性質不同的角度立論，以為《詩》之本義隱晦，需要有〈序〉記載詩旨而後明；《書》則「本文已具，安用〈序〉為？」更何況從百篇之〈序〉觀之，所載《尚書》「篇名亦多乖離不經，何得上誣聖人？」最後乃感慨「漢世去聖未遠，尚知堅守廿八篇」。晚出〈泰誓〉雖經馬、鄭注解，仍能疑而辨之。至「魏晉而後，君臣以詐力相陵，士大夫以虛無相尚，老、莊方滋，釋氏又熾，與廿八篇相違戾。於是晉、宋以下，牽綴羣書，傳會古文，以陰助其瀾而起其燄，而生民之既烈矣」。

一如在〈竹書紀年論〉中所指出者，陶山認為魏晉間頗有為達目的，乃補綴牽合，雜刺經傳以造偽的風氣。正是出於對晚出古文面世的基礎，有上述類於陰謀論的認識，所以陶山對偽古文某些重要的說法，提出強烈的批判，並稱許朱子及清儒辨偽古文之功。其〈尚書說〉云：

且夫堯以觀型底績禪舜，而曰元德升聞，是天位可闡于也。君曰〈典〉，臣曰〈謨〉，〈禹謨〉載受命已失名分，且征苗逆命，顯為篡位用兵不服者分謗。湯放桀，存〈湯誓〉；武王伐紂，存〈牧誓〉，足矣。〈仲虺之誥〉乃曰：「懼于非辜，德足聽聞。」是湯伐夏以自全；武王曰：「時哉不可失！」是圖度天命，皆非伐暴救民之心。〈太甲〉之文，〈大學〉引之，而伊尹放太甲之事不著，《書》亦不存，以杜臣子廢立之漸；高宗不言，《論語》述之，而傳說舉於版築，未必即在是時。況乎夢賚象求，雖見《國語》，豈可為訓？凡梅賾所上古文，皆當時君臣士大夫所樂聞也。幸而朱子疑其淺，諸儒闢其謬。至梅氏《考異》，閻氏《疏證》，惠氏、宋氏相繼，排摘無遺。而紀相國昫校上《四庫》，書奏，蒙純廟聖鑒，昭示學者，而聖人垂世立教之苦心，炳如日星矣。<sup>94</sup>

〔上接頁137〕

取，出涔以燎之。』注云：『白魚入舟，天之瑞也。魚無手足，象紂無助。白者，殷正也。天意若曰：以殷予武王，當待無助。今尚仁人在位，未可伐也。得白魚之瑞，即變稱王，應天命定號也。……』又云：『至於五日，有火自上復於下，至於王屋，流之為雕，其色赤，其聲魄。五至，以穀俱來。』注云：『五日，燎後日數。王屋，所在之舍上。流猶變也。雕當為鴉。鴉，鳥也。燎後五日而有火為鳥，天報武王以此瑞。……』見毛亨（傳）、鄭玄（箋）、孔穎達（正義）：《毛詩正義》，《十三經注疏》本，卷十九之二，頁十二上至十二下。

<sup>93</sup> 西漢宣帝元康、五鳳年間，不斷有神雀集於雍、泰山、京師，乃至長樂、未央、北宮、高寢、甘泉、泰畤諸殿，其數過萬，以為祥瑞之徵。班固〈兩都賦序〉乃謂「神雀、五鳳、甘露、黃龍之瑞，以為年紀」。見沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974年），卷二九〈符瑞志下〉，頁869；嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997年），頁238。

<sup>94</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁十三上至十三下。

文字的前半段，主要是立足於唐煥《尚書》學觀點所作的發揮，<sup>95</sup>並且凸出偽古對名分神器的戕害，而為後世亂臣賊子所樂見；文字的後半段，則增加了對清代漢學家考辨偽古文的稱許。這一點，則是其父親所未曾或不願提及的。從整篇文章來看，一方面是對唐煥《尚書》學理念的呼應，另一方面也有對當時漢學家將〈泰誓〉增為第二十九篇的作法，從義理層面，做出回應的意圖在內。所以在其〈洪範九疇說〉篇後，孫星衍有如下識語：「余嘗輯魏晉以前《尚書》說，注《尚書》廿九篇。因〈泰誓〉一篇有馬、鄭注，故並錄之。陶山本其家學，力辨此篇之不可存，自是正論。」<sup>96</sup>至於本篇之末的姚鼐識語，則更加強調的是陶山立足於唐煥《尚書》學的考辨基礎，對《尚書》義理再深化所作的貢獻。其言曰：「陶山尊甫石嶺先生著《尚書辨偽》，余為之序。其書因梅、閻諸家考證已詳，特指其害義傷道者辨之。陶山仰承庭誥，立論精當，洵為伏經功臣。」<sup>97</sup>

必須指出的是，陶山雖然同樣重視對《尚書》義理的探討，但與其父親最大的不同，是在做出具有個人特色的詮釋與評價之前，多了一層對傳世文獻進行探討的程序。同時，唐煥《尚書辨偽》中有大量的理學語彙，也為陶山有意識的淡化，代之以對經典蘊而未申之處，採用以經解經的方式，做義理上的繫聯與鋪陳。這些特點，體現在對〈堯德說〉、〈納于大麓說〉、〈禋于六宗說〉、〈洪範九疇說〉諸篇的探討之上。也正因為裹上這一層考據語言或文獻外衣，並且在義理的闡述上，有意識的避開理學的語彙與概念，使陶山的經說，即使在見解上與漢學家不盡相同，仍能夠進入漢學家的學術圈內，成為與漢學家商量學問、展開對話的基礎。

以〈禋于六宗說〉為例，陶山詳列上自伏生、歐陽和伯、夏侯建、劉歆、孔光、賈逵、馬融、王肅，中則李郃、司馬彪、張髦、吳商、張迪、虞喜、劉昭，下至陶安、羅泌、方以智、惠士奇、杭世駿、沈彤諸家異說，以為諸家解釋六宗，可謂言

<sup>95</sup> 例如，唐煥《尚書辨偽》認為此篇詳載堯禪舜始終事，而以為「帝舜曰重華」以下，是「襲放動數語之貌，獵《離騷》、《詩》、《易》，堆砌八字，毫無本末層次，大失聖賢宗旨」（卷一，頁五下）。駁〈大禹謨〉曰：「『文命』二語，不敢上躋〈帝典〉，又不欲下等〈皋謨〉，醜極。」（卷一，頁十三下）又認為「奉天伐暴，其心其事，建諸天地而不悖，夫何慙耶？」（卷三，頁二下）而〈仲虺之誥〉所言「罔不懼于非辜。矧予之德，言足聽聞」，是湯伐夏以自全，「惟有慙德」矣（卷三，頁二上）。

<sup>96</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁二十上至二十下。又陶山有〈題伏生授經圖和淵如觀察時淵如撰伏書注疏〉詩云：「自昔治專經，壁藏溯秦劫。《尚書》著辨偽，先子有家法。……惟訂廿九篇，毋以序承乏。〈泰誓〉殊張霸，定宇在記筭。匪惟研覈精，注疏細拱押。自言〈洪範〉理，鄭注猶淺狹。……鯁生讀父書，道合喜心恰。」（《陶山詩錄》，卷十五，頁十八上至十八下）強調的亦是對其父唐煥《尚書》學的傳承。又陶山於〈芳茂山人詩錄序〉中，謙稱自己於文章考據皆無所得，乃得孫淵如「許為通品，相與較量經義，於六書之轉注，及張霸之〈泰誓〉，議論亦小有不合」（《陶山文錄》，卷五，頁十九下）。

<sup>97</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁十三下。

人人殊。陶山主張「禋祀為天神，非地示人鬼必矣」。所以認為，「盧植以為〈月令〉祈年之天宗，孔安國及王肅取《戴記》及《家語》所載祭時、祭寒暑、祭日、祭月、祭星、祭水旱為六宗」，以及司馬彪所云「六宗所禋，即〈祭法〉之所及；《周禮》之所祀，即〈虞書〉之所宗」。以為「數說者，最為得之」。故提出：「六宗之祀日月星辰與四方經星，猶四望之祭五嶽四瀆也。以是考之，《周禮》、〈祭法〉與〈虞書〉同條共貫矣。」<sup>98</sup>可謂在文獻探討的前提下，理紛解繁，以經解經。

陶山之以經解經，更為明顯的是其〈堯德說〉。在會通〈堯典〉、〈洪範〉的同時，也將〈典〉、〈謨〉敬謹之訓與〈學〉、〈庸〉慎獨之旨做概念上的比附。而其操作之法，則是在對漢學之說進行討論時，滲透以淡化後的理學家言。按欽、明、文、思、安安，陶山視為堯所具五常之德。而特重欽之一義，以為「欽者智之神明者，禮之察文者，仁之顯思者，義之藏安安者，信之渾而該也，與〈洪範〉五事相表裏」。故云：「欽為智為水，肅也；明為禮為火，乂也；文為仁為木，哲也；思為義為金，謀也；安安為信為土，聖也。」再次，他引馬融所釋欽、明、文、思，以為：「威儀表備謂之欽。自主貌而言。若明則出言有章，照臨四方。文則高瞻遠矚，經緯天地；思則慮深通敏，同於耳順，其義亦與言視聽相通。」至於安安，則不主馬氏，而以為「惟安安以為安天下之當安者，自當從《集傳》解，生知安行，非睿作聖而何？」故曰：「〈堯典〉帝德，〈洪範〉王道也。」<sup>99</sup>

再次，釋允恭克讓以下。陶山先列鄭玄之說：「不懈於位曰恭，推賢尚善曰讓。」再引申言而「允克則三達德之勇，九經所謂修身也；恭讓即以天下禪舜之本，克明俊德為天下得人，尊賢也；九族既睦，親親也；平章百姓，敬大臣、體羣臣也；協和萬邦，黎民於變時雍，則子來柔懷皆是也，千古內聖外王之道備於此矣」。陶山強調，「而必先之以欽，此與舜之恭己、禹之祇台，即〈大學〉、〈中庸〉誠意慎獨之旨，亦即所謂允執其中也」。<sup>100</sup>如此操作，雖是力宗古注，但仍可以看出陶山不只會通〈典〉、〈謨〉敬謹之訓與〈大學〉、〈中庸〉誠意慎獨之旨，還將理學的概念引進來。<sup>101</sup>

<sup>98</sup> 同上注，頁十七下至十八下。

<sup>99</sup> 同上注，頁十四上。

<sup>100</sup> 同上注，頁十四上至十四下。

<sup>101</sup> 《欽定書經傳說彙纂》卷首引薛瑄曰：「〈堯典〉以欽之辭始，〈益稷〉以欽之辭終，則堯、舜傳心之要可知矣。」又曰：「舜之兢兢業業，禹之祇台德先，成湯之慄慄危懼，文王之小心翼翼，皆敬謹之謂也。」見王頊齡等《欽定書經傳說彙纂》，文淵閣《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷首下，頁十八下至十九上。陶山〈堯德說〉論旨所宗，蓋出乎此。然陶山不信晚出古文，故「〈益稷〉以欽之辭終」為其所刪，且淡化了「堯、舜傳心之要」，而言「帝王遞嬗，異跡同揆」。又批評「偽古文乃因允執其中而剿襲《荀子》所引《道經》『人心之危、道心之微』及『精於一』之語以為道妙，則前人辨之已詳，曾何足窺欽明幾康之聖也哉！」（《陶山文錄》，卷二，頁十四下至十五上）

再以〈納于大麓說〉為例，陶山同樣是利用漢學考據的形式，在對古義進行討論之後，做出新的詮釋。首先，他就前人對「納于大麓」的解釋進行探討。如「王肅訓『麓』為『錄』，『大錄萬幾之政』，如漢之錄尚書事，而以『烈風雷雨弗迷』為風雨節、陰陽和、上協於天」。其意「蓋因百揆為入掌機衡，四門為出總方岳，至此當為受禪之漸。納于大麓，猶納于百揆也」。<sup>102</sup>隨後，他話鋒一轉指出：

「麓」訓「錄」無所本。錄尚書事，〈燕然銘〉所謂「納于大麓，惟清緝熙」，堯、舜時安得有此？且風雷弗迷亦非無疾風暴雨之義。馬、鄭皆曰「麓，山足也」，本之《史記·本紀》《索隱》引《穀梁傳》「林屬於山曰麓」是也。按〈堯本紀〉云：「堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行弗迷，堯以為聖。」〈舜本紀〉亦云：「入于大麓，烈風雷雨不迷，堯乃知舜之足授天下。」頗似堯試舜而舜得天眷，仍未免讖緯家言。<sup>103</sup>

陶山不取王肅「大錄萬幾之政」，而取馬、鄭「麓，山足也」之說，以其本於《史記》，又得《索隱》引《穀梁傳》為之補充。但是〈五帝本紀〉對「納于大麓」帶有神秘色彩的解釋，陶山並不滿意，以為堯之試舜，若重在舜能否得天眷，則未免讖緯家言。於是他提出新的解釋，「以為堯使舜入山林川澤，非試之也」。理由是「當時生民之大患在洪水，堯獨憂之，咨求登庸，巽位以救此患」。其時放齊不濟於事，只是稱朱啟明以塞責。堯雖知丹朱力不能任，卻是「一時無可登庸」，以故咨嗟若采，但求有能幹事者。上古之世，「事莫大於治水，以故驩兜稱共工為水官，方聚集夫役，儻然見有功效」。然而「堯斥其言與行乖，徒有其狀。雖所在之方，鳩工為防，而水猶然滔天」。且滔天之禍，不能因無人而不治其事，於是勉強依四岳之舉而用鯀。共工氏壅防百川，而崇伯鯀稱遂共工之過，則堯益以不得人為憂，於是舉舜而欲敷其治。「其時共工未流，伯鯀未殛，水之滔天未艾也」。<sup>104</sup>陶山云：

舜既宅百揆、賓四門，安能晏然於朝堂而不親履乎？納于大麓，所以相視奠山行水之道。洪荒之世，疾風迅雷甚雨，蓋常有之。舜遭此變而無所迷惑，則他日灑沈澹菑，行所無事，固已有成算於胸中矣。故堯以為聖，謂其能辦此大事，而天下可平也。曰「詢事考言」，則與靜言庸違者異矣。曰「乃言底可績」，則與績用弗成者異矣，而洪水之憂斷可釋矣，由恭讓而致光格，正謂此耳。《竹書紀年》云：「洪水既平，歸功於舜，以天下禪之。」其後禹平水土，實秉舜命以成功。要自納麓弗迷豫定之，此封山濬川所由著於〈虞書〉也。<sup>105</sup>

<sup>102</sup> 《陶山文錄》，卷二，頁十五上。

<sup>103</sup> 同上注，頁十五上至十五下。

<sup>104</sup> 同上注，頁十五下至十六上。

<sup>105</sup> 同上注，頁十六上至十六下。

陶山釋「納于大麓」，不取神秘主義的天命思想，而是代入帝堯對洪水之憂的情境之中，以為放齊逃避責任，丹朱力不能勝，雖有共工鳩工為防，而水猶滔天，不得已循四岳之請，勉強用鯀治水，而水害益甚。當此情境底下，「舜既宅百揆、賓四門，安能晏然於朝堂而不親履乎？納于大麓，所以相視奠山行水之道」。以為「洪荒之世，疾風迅雷甚雨，蓋常有之」。此非關天眷，亦無與於讖言。如此解釋，既別具慧識，又能扣緊經文脈絡，做合理之鋪陳。以為「舜遭此變而無所迷惑，則他日灑沈澹菑，行所無事，固已有成算於胸中矣」。如此則堯以舜為聖者，乃以其既能辦此大事，則天下可平也。其曰「詢事考言」，固與靜言庸違者異；而所謂「乃言底可績」，更不同於績用弗成者。於是堯之由恭讓而致光格，正因舜為之分憂而洪水之患可釋之故。最後，陶山引《竹書紀年》「洪水既平，歸功於舜，以天下禪之」為據，以為「其後禹平水土，實秉舜命以成功。要自納麓弗迷豫定之，此封山濬川所由著於《虞書》也」。則是將封山濬川所以著於《虞書》之故，作出合理的推測。無他，以禹之平水土，實由舜之納麓弗迷為先導。

通觀全文，可謂由討論文獻入手，透過個人的敏銳觀察，將堯憂洪水之患與舜納于大麓做有機結合，如此則舜遇烈風雷雨弗迷，已超越天眷的神秘色彩，而先禹有奠山行水之功，成為帝堯禪其位的最大理由，可謂讀書有間。難怪姚鼐對此文贊譽有加：「本《論語》『堯之為君』、《孟子》『堯獨憂之』諸章，勘出納麓為受禪張本。《禹貢》一篇，皆從此出，極正大極精確不刊之論。」<sup>106</sup>如前所言，陶山雖然強調對《尚書》義理的探討，但是在做出具有個人特色的詮釋與評價之前，還多了一層對傳世文獻進行探討的程序。並且陶山有意識的淡化管理學的語彙與概念，代之以對經典蘊而未申之處，採用以經解經的方式，做義理上的繫聯與鋪陳。陶山的〈納于大麓說〉，可謂最恰當的例子；而姚鼐之說，也正可為上述觀察做一註腳。至於張舜徽所言陶山說經，乃「實事求是，自抒心得」。又言陶山治經，「仍主於闡明大義，與乾嘉經師所從事者不盡同」。想必透過以上之分析，當能有更直觀的認識。

需要說明的是，陶山終究不是漢學家。雖然在治學方法與文獻運用上，陶山具有漢學家的特色，也與當時的漢學家如與其同歲情好的孫星衍、長期為宦臺灣的鄧傳安、主講詁經精舍的秦恩復等人頗有交誼，並且對諸位好友的漢學之業頗為稱許；<sup>107</sup>但陶山對漢學風氣所帶來對學術戕害的憂心，使他對當時的漢學考據之業，

<sup>106</sup> 同上注，頁十六下。

<sup>107</sup> 唐仲冕《陶山詩錄》中不乏其例，如在〈題伏生授經圖和淵如觀察時淵如撰伏書注疏〉中，稱許孫星衍說：「君才軼漢氏，聚訟徒喋喋。大師若桓文，牛耳誰先敵。……更看伏生孫，永振金華業。」（卷十五，頁十八下）在〈輓孫通奉淵如二首〉中，推許孫氏云：「故山官暇時尋討，小學年衰尚校讎。聞說平生頗得力，神明不亂了浮休。」（卷十八，頁二上）另外，在〈鄧菽原明府（傳安）以經說數種見質因題其卷〉中，稱贊鄧傳安說：「鄧先識經通漢學，不為諛佞為忠臣。《周禮》條考窺制作，《爾疋》旁證疏典墳。士不通經不足用，何幸今逢井大春。」（卷二二，頁九下）按《後漢書·逸民傳》云：「井丹字大春，扶風郿人」〔下轉頁143〕

一直懷有警惕之心。這種警惕之心，與他對讀書的看法是相表裏的。陶山有詩云：「讀書貴能用，無用奚貴讀。用其所有餘，讀乃見不足。撐腸五千卷，經手三萬軸。自號工詞章，其實一書籠。」<sup>108</sup> 詩中批判貪多務博的讀書風氣，以為讀書貴在能用，撐腸五千卷，經手三萬軸，雖自號工於詞章，其實亦一書籠而已。陶山將當時的讀書風氣與漢學風氣相結合，在對兒子唐鑿的告誡中，表達了他的警惕之意。所謂「近時尚考訂，櫛比致豪禿。達者工詞章，華贍誇錦簇」。不論是竟相為考據之業，使墨乾筆禿，或是藉由博依雜識，使辭章華贍誇錦簇，陶山雖謙稱不能，實則不喜。他對治經的原則是「從來萬卷通，不如一經熟」，表示旁徵博引，目閱萬卷，不如熟讀一經，以為致用。所以接著說：「窮經務遠大，掩卷思往復。〈禹貢〉治河渠，《春秋》斷疑獄。」惟有做到這一步，才稱得上稽古之榮，否則只會招來拘泥淺陋之誚。<sup>109</sup>

例如海寧楊文蓀，是當時許、鄭與金石學的專家，曾在嘉慶六年與顧廣圻、臧庸、何元錫等應阮元之聘，同輯《十三經校勘記》。楊文蓀的詩集名為《述鄭齋詩鈔》，顧名思義，即是學宗鄭玄之意。所以在〈楊芸士述鄭齋詩鈔序〉中，陶山即申以鄭玄之說而為之序曰：「作詩者之志，當先審所之而後可以出謀發慮，如聖人所云『授之以政』、『使於四方』者。詩固所以經世訓俗，非苟而已也，第〈六藝論〉云：『詩者，歌詠諷諭之聲與面諛目諫不同。』所謂言者無罪，聞者足以戒，不知此而為詩，非浮則率。浮者誹諧濫佚，甚且導淫；率者徑直訐傲，甚且賈禍，曾巷謠舂相之不若而漫言風雅乎？」<sup>110</sup> 表示詩所以經世訓俗，非苟作而已，然而若不知「歌詠諷諭之聲與面諛目諫不同」，則所為詩「非浮則率」。陶山隨後將漢學與作詩相比附，指出：

今夫稽古所以證今也，窮經將以致用也。六藝萌芽於漢，厥後專門名家，人自為說。近世諸儒，力宗漢學，亦謂名物象數，精之至於窮理盡性、開物成務，所謂熟訓故、矜淹洽而已。若徒核點畫之參差，訂鉛槧之同異，而無與於明體達用之實學，非即程子所謂玩物喪志者哉？惟詩亦然。道以範其學，學以充其志，有一義之弗衷諸道，弗學也；有一念之弗端所學，弗志也；有一時之弗持其志，弗言也。……若徒規規於漢魏六朝、三唐兩宋之宗派，抑何異考訂家惟點畫鉛槧之是求乎？<sup>111</sup>

〔上接頁142〕

也。少受業太學，通《五經》，善談論，故京師為之語曰：『《五經》紛綸井大春。』性清高，未嘗脩刺候人。」（北京：中華書局，1965年，頁2764）陶山比鄧菽原於井大春，可謂評價甚高。至其〈題秦敦夫編修（恩復）彝器圖冊〉，則盛推秦恩復：「秦宓淹通學淵憲，五笥名齋珍石研。吉金已積二十三，商周兩漢如親見。」（卷十六，頁一上）

<sup>108</sup> 《陶山詩前錄》，卷下〈代題馮巽齋太守秋釭補讀圖（巽齋名鼎高福建人）〉，頁十七上至十七下。

<sup>109</sup> 《陶山詩錄》，卷六〈題萬卷書屋圖示鑑兒〉，頁十四上至十四下。

<sup>110</sup> 《陶山文錄》，卷五，頁二一上至二一下。

<sup>111</sup> 同上注，頁二一下至二二上。

陶山先高揭治經之目的，所謂「稽古所以證今也，窮經將以致用也」。但不論是兩漢專門名家的各自為說，抑或是近世諸儒的力宗漢學，亦不過精於名物象數，只能說是「熟訓故、矜淹洽而已」，「於窮理盡性、開物成務」，尚有一間。等而下者，「徒核點畫之參差，訂鉛槧之同異，而無與於明體達用之實學」，誠程子所謂玩物喪志者。治漢學者如此，作詩者又何不然？若不能明道以範其學，積學以充其志，使所學所志所言一宗諸道，「徒規規於漢魏六朝、三唐兩宋之宗派，抑何異考訂家惟點畫鉛槧之是求乎？」可以想見，陶山深心之中，對漢學考訂必有相當之負評，以至於論詩風之弊，乃以漢學之弊相對照。

換言之，漢學之佳者，陶山雖亦推許，但在價值觀上，他終究是維護舉業宗旨的科舉文人，所以他會從舉業立場出發，認為理想的治經方式，應是扣緊經典與明道致用的關係上作發揮。因此在〈芳茂山人詩錄序〉中，陶山雖然對孫星衍（通奉）的學術做出一番正面評價；<sup>112</sup>但他對科場上的不良風氣，尤其是漢學滲透科舉後所產生的負面影響，仍有其深深的憂慮。所以在文章裏，他仍忍不住對當時漢學之風，做了一番犀利的評論：

先是文體華瞻，經學剿襲居多，鉅人碩儒出，以許、鄭為宗，實事求是，海內老師宿彥大雅博聞之士，同聲發明，翕然推獎，庠塾之講貫，孝秀之選舉，皆出乎是，天下靡然向風矣。然其弊分文析字，貌籀詭蒼，矜一名一畫之奇，而失篇章之體要。甚且置五經為陳言，剽刺《汲冢竹書》不經之語以為新義，其害更甚於荒經蔑古，此詞章撰著之家所由嗤為贗鼎也。<sup>113</sup>

按陶山所言文體華瞻，經學剿襲的情況，並非空口臆說，而是有其科舉程式轉變的時代背景。<sup>114</sup>同時，以許、鄭為宗，實事求是的學風，並非僅在學術界流行，而是滲透到科舉場域中。所謂「庠塾之講貫，孝秀之選舉，皆出乎是，天下靡然向風矣」。然而在陶山看來，這股吹進科舉圈內的漢學風潮，帶來的影響卻有好有壞。除了「分文析字，貌籀詭蒼，矜一名一畫之奇，而失篇章之體要」，更嚴重的是越過經傳注疏，剽刺《汲冢竹書》之類當時流行的新材料所載不經之語以為新義，「其害更甚於荒經蔑古」，也不免招來詞章家的贗鼎之譏。

<sup>112</sup> 如言：「蓋通奉專攻考訂，研覈小學，證據古經，非三代兩漢之書不觀也。所著《周易》、《尚書》，悉取漢、晉以前說，鏤列綜貫，不作一杜田語。日與其徒討論金石文字，購宋槧，擇舊書之無傳者，付之剞劂。……通奉好古有識，其天資學力有大過人者，非膚受皮傳片接寸附者所可幾及。讀其詩則直追曹、劉、鮑、謝，次者亦不失為昌黎、昌谷，與風騷相推激。此直合考訂詞章為一家，而各造其極者也。」（《陶山詩錄》，卷五，頁十九上至十九下）

<sup>113</sup> 《陶山詩錄》，卷五，頁十九上至十九下。

<sup>114</sup> 關於這方面的討論，可參拙著：《從文士到經生——考據學風潮下的常州學派》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年），主要在第肆章與第柒章。

與上述立場相近的言論，尚可見於〈朝邑縣重修文廟碑〉。做為一名對科舉制度有深刻見解的傳統文人，在回顧聖道與經典流傳過程中，陶山對經術與道由合而分終至蒙塵，乃至影響科考人才選擇的過程，有一番個人的認知與感慨。他指出：聖人之道，載於六經，成周造士之術，即依循此道。自天子以至庶人，自少壯而耄老，自族黨鄉閭以至朝廷郊廟，皆有次第，循之則臧，違之則否。其深者能窮理盡性以至命，次之亦循循雅飾，康色好德，文章餘事也。乃漢承秦敝之餘，「經傳晚出，於是訓詁之學，專門名家，廣立學官，而窮經致用之義，或幾乎隱矣。然其時斷大疑，定大計，修明大典，往往引經決策，而著述之士，猶有以道相高者。魏晉而降，剽裂以為詞章，昌黎韓子始約其旨而成文」；又經宋世大儒之闡發，能抉經之心，使聖道以明。同時在科舉場域，以經義取士，大勝詩賦。其規劃是「以四子書為目，而以《易》、《書》、《詩》、《三禮》、《三傳》之精意闡明之」。陶山說：「此誠足觀人學識矣。」<sup>115</sup>可以看得出來，在陶山深心之中，理想的科舉程式，是以《四書》為綱目，而以《五經》之精意加以闡明。如此觀點對應的正是乾隆二十二年以前科場以《四書》為重的考試設計。換言之，陶山看重或懷念的還是宋儒所建立的闡發聖人義蘊的義理體系。所以他接著批評說：

乃其流弊，分文析字，煩言碎辭，比附孤離，以矜淹貫，甚且牽引子、集，雜援內典。夫以聖賢載道之書，而徒供文字之用，又取悅有司之目，而以掇摭擷撻為工，是文體蔽，即經術之日蒙；經術蒙，即人才所由雜也。此無故，上既徒懸功令，而承流者又無以振興而倡率之也。<sup>116</sup>

陶山從人才養成的角度立論，以為文章關乎經術。若文體蔽，則經術蒙；經術蒙，即人才所由雜也。而文體之蔽，由乎「分文析字，煩言碎辭，比附孤離，以矜淹貫，甚且牽引子、集，雜援內典。夫以聖賢載道之書，而徒供文字之用，又取悅有司之目，而以掇摭擷撻為工」。其故在「上既徒懸功令，而承流者又無以振興而倡率之也」。

最後，我們以〈如阜縣學重修尊經閣碑記〉一文作為本文之結束，以明陶山學術之歸趣。在文中，陶山重申對治經之道的見解，其核心論旨依舊扣緊在尊經以明道上：「三代之學，經與道合。春誦，夏絃，秋學禮，冬讀書。自離經辨志，至於化民成俗，蓋瞽宗上庠之教尊也。漢時方正賢良文學，《詩》有申培公、轅固生、韓太傅，《書》自伏生，《禮》自高堂生，《易》自田生，《春秋》自胡毋生、董生，以次列於學官，置博士弟子，太常試一藝以上補文學掌故，高弟為郎中。董子云：『諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕弗進。』可謂得尊經之旨矣。厥後抱殘守缺，黨同伐異，甚

<sup>115</sup> 《陶山文錄》，卷七，頁十四上至十四下。

<sup>116</sup> 同上注，頁十四下。

且傳會改竄，以文其姦，而經與道乖矣。嗚呼！此不知尊經之弊也。」<sup>117</sup>在他看來，三代是經與道合的時代；漢代的獨尊儒術，是猶知尊經的時代；而所謂「抱殘守缺，黨同伐異，甚且傳會改竄，以文其姦，而經與道乖矣」，不難推知，指的是博士章句之學。隨後他話鋒一轉：

經與道合而經尊，經與道乖而經且廢。是故荒棄，非尊；日手一編，亦非尊也。佔畢，非尊；訓詁考訂，亦非尊也。譎陋無文，非尊；襞績藻繪為詞章，亦非尊也。尊之者，於《易》得剛柔之用，於《書》得修治之方，於《詩》得性情之正，於《禮》、《春秋》得倫紀名分之宗。因以契古聖賢敬慎篤實克己服物之道。在家為孝子悌弟，居鄉為慤士端人。庠序推為醇儒，州郡欽其碩彥。<sup>118</sup>

陶山思考的是如何使尊經與合道能合而為一。在他看來，荒棄經典，以佔畢治經，使經學譎陋無文，固非尊經之道；然日守一編，專事訓詁考訂，乃至襞績藻繪經疏典故以發為詞章，也不是尊經之道。惟有能體知經典的性質與作用，並且能實踐於日用彝倫之間，才是真的尊經之道。換言之，純粹於知識層面，如漢學家的治經方式，於尊經尚有間，何談能合於道？以此之故，出於對科場經術蒙塵的憂心，陶山對漢學滲透科場的流弊，曾有數番校論，並且在強調尊經與明道相結合的理念時，不忘申明宋儒明體達用之學。從中可以看出，陶山即使深通經術，精於漢學，然其深層的學術價值觀，依舊是宋儒傳統。

## 五、結語

本文旨在透過對唐仲冕著作的細讀，以理解其學術旨趣，並藉以思考清中葉以經術文章闡發學術識見的文人群體，在當時學壇應有的地位。以為後代學者過度依賴前輩「篩選」後的學術史論述作為對前代學術的認識前提，導致對前人如何表現學問的認知產生偏差，使廣泛的文人群體應有的學術地位，以及在學術史應有的意義，黯然不彰。所以在文中特別強調文人藉詩文表達學術見解的特性，以為應對文人的詩文著作做深入發掘，以展開更宏大的學術畫卷。同時，如何使所撰經義既能扣緊經典，又能具有個人特色，是一個藉制藝文章闡發蘊藏於經典中的聖人之道，以進入科場的科舉文人，所必須具有的能力。在此前提之下，古典經疏、史傳文獻、宋人性道之說，乃至漢學家的治經方法，都能在陶山表述具有個人見解之經說的前提下，為其熟練的應用。陶山對《竹書紀年》雖偽而有寄託的見解，對《堯典》「納于大麓」乃舜莫山行水的闡述，既能扣緊文獻，又有獨到之見，即其顯例。這種文人說經

<sup>117</sup> 同上注，頁二十上至二十下。

<sup>118</sup> 同上注，頁二十下。

的治經類型，過去較少被納入經學研究視域之內，當然也就無法在經學史的框架中，被安排以適當的位置。卻是經學研究極有價值且亟待開發的一個領域。當然，不論從唐仲冕學問的養成，或者他對藉以表現學問的舉業文章之親近，陶山的學術價值觀，仍是宋儒尊經合道、明體達用的學術系統，此又其預於漢學之流，而深心之中所堅持者。

## 學問何分漢宋：唐仲冕的經術文章

(提要)

蔡長林

本文旨在透過對唐仲冕著作的細讀，以理解其學術旨趣，並藉以思考清中葉以經術文章闡發學術識見的文人群體，在當時學壇應有的地位。以為後代學者過度依賴前輩「篩選」後的學術史論述作為對前代學術的認識前提，導致對前人如何表現學問的認知產生偏差，使廣泛的文人群體應有的學術地位，以及在學術史應有的意義，黯然不彰。所以在文中特別強調文人藉詩文表達學術見解的特性，以為應對文人的詩文著作，做深入發掘，以展開更宏大的學術畫卷。同時，如何使所撰經義既能扣緊經典，又能具有個人特色，是一個藉制藝文章闡發蘊藏於經典中的聖人之道，以進入科場的科舉文人，所必須具有的能力。在此前提之下，古典經疏、史傳文獻、宋人性道之說，乃至漢學家的治經方法，都能在陶山表述具有個人見解之經說的前提下，為其熟練的應用。陶山對《竹書紀年》雖偽而有寄託的見解，對〈堯典〉「納于大麓」乃舜莫山行水的闡述，既能扣緊文獻，又有獨到之見，即其顯例。當然，不論從唐仲冕學問的養成，或者他對藉以表現學問的舉業文章之親近，陶山的學術價值觀，仍是宋儒尊經合道、明體達用的學術系統，此又其預於漢學之流，而深心之中所堅持者。

**關鍵詞：** 唐仲冕 時文 經術 漢宋 學術史

# The Separation and Unification of Han and Song: Tang Zhongmian's Stereotyped Writings on Confucian Classics

(Abstract)

Tsai Chang-lin

This paper focuses on the academic thoughts of Tang Zhongmian, a scholar and literatus in the Qing dynasty, and the academic status of the literati group he stands for. They elucidated their thoughts through stereotyped writings during the mid-Qing dynasty on Confucian classics, which has long been underestimated because of the later generations' over-reliance on academic history materials that were filtered by their predecessors. This paper, therefore, emphasizes the combination of literary expression and Confucian classics, and believes that a more grandiose academic picture can be drawn through an in-depth study of the literary works of the men of letters. At the same time, it is a necessary skill for a literatus who wanted to succeed in the imperial examination to be able to write eight-legged essays that are not only tight-knitted around the classics but also showing personal characteristics. Thus, Tang, as a typical literatus who devoted himself to Confucian classics, excelled in presenting his own academic thoughts in his own fashion by means of classical commentaries and subcommentaries, historical records and documents, the Song-dynasty concepts of *xing* and *dao*, and even the Han School's ways of treating the classics. All in all, Tang's academic approach belongs to the Song's system of *zunjing hedao* (venerating classics and conforming with Dao) and *mingti dayong* (understanding the system or meaning of Dao and practising it in daily life), which embodies the methods of the Han School and stays true to his heart.

**Keywords:** Tang Zhongmian stereotyped writings  
thoughts on Confucian classics the Han and the Song Schools  
academic history