

# 朱鼎甫經義思想述論

美和科技大學通識教育中心教授

楊錦富

## 摘要

朱鼎甫即朱一新，字蓉生，浙江義烏人，晚清學者。光緒十六年（1890），應兩廣總督張之洞聘請，主講肇慶端溪書院，繼任廣州廣雅書院山長，課諸生以經、史、理、文等「有用之學」，其院規為「先讀書而後考藝，重實行而屏華士」。

《無邪堂答問》為鼎甫代表作，係作者輯其講學答問之辭而成。宗旨在於「端諸生之趨向」，「求諸聖凡共由之大道」。其所論政治、軍事、文化、教育諸問題，「純粹平正」、「懇切詳明」，內中皆有獨到之處。

若本文所論「經義」思想，可於「論學要義」中見之。所謂「揜撫漢學之弊」、「言指經家的底漏」、「以博約回歸漢學」之要，乃直就揜揚大義層面觀之，以為墨守詁訓終不免於餽釘的小眉小眼，此如只在古器物摩研，而不能見內涵之微義，終只在物上求，不能見理之精蘊，當非所謂的探源知本，必事上見理，才為得體。由是對乾嘉漢學所學，「詁訓」先，而後再「義理」，即「詁訓明」而後「義理明」，提出批駁之說，尤以戴震、阮元二先生的思想，鼎甫亦別有意見。

再者，如佛、道所論「無」的觀點，鼎甫以為此乃寂滅之述，與儒家「有若無，實若虛」的謙沖修養究竟有違，固以釋、老之謬，不在言「無」的是否，是在歸一切於「無」，使萬物徒然蕭瑟而缺鮮活之態，是而迭有抨議。

要之，鼎甫雖云承許（慎）、鄭（玄）、程（頤）、朱（熹）而來，實則順程朱理義而下，與許鄭之見多少相左，依此認識，則對其揚宋抑漢何以如此之意，當亦有所知矣。

**關鍵字：**朱鼎甫（一新）、無邪堂問答、漢宋、詁訓、義理

## 壹、前言

清代學術，乾、嘉之學，為考證主流。皮錫瑞先生云：「乾隆以後，許、鄭之學大明，治宋學者已尠。說經皆主實證，不談義理，是為專門漢學。」（皮錫瑞《經學歷史》頁376）以說經主實證，於義理微言，遂有所批駁，此即宗漢而黜宋之謂。漢學雖以詁訓名物相尚，推至淺微，仍不免爬梳箋釋，餽釘淺隘，是吳皖之學，於彼時期，雖喧騰撼動，道、咸以後，乃反歸沉寂。梁啟超先生謂：「清學之出發點，在對於宋、明理學一大反動。」（梁啟超《清代學術概論》頁12）

則由乾、嘉至道、咸，以迄同光之後，於漢學的考證，毋寧亦為學術思潮的反動。錢穆先生謂：「清代學術，乾嘉時代有漢、宋之辨，道咸以下有今、古文之辨，同光以下又有中、西之辨。」(錢穆《中國學術思想史論叢·五》〈朱鼎甫學述〉頁 509)如漢學主體堅實，風行草偃，名物訓詁，順勢推波，當不必衍為漢宋、今古、中西之辨；所以如此，為漢學鑽研駢進，敝乃滋起，焦循先生《雕孤樓文集》嘗謂：「國初經學，萌芽以漸而大備。近數十年來，江南千餘里中，雖幼學鄙儒，無不知有許鄭者。所患習為虛聲，不能深造而有得。蓋古學未興，道在存其學。古學大興，道在求其通。前之弊患乎不學，後之學患乎不思。證之以實，而運之以虛，庶幾學經之道也。乃近年來為學之士，忽設一考據之名目；循去年在山東時，曾作札與孫淵如觀察，反覆辨此名目之非。」(焦循《雕孤樓文集》〈與劉端臨教諭書〉頁 13)「古學大興，道在求其通。」所重即道的明體達用，如必立一考據名目，則爭議紛紛，殆為知之。焦氏為乾嘉時人，所述當實，其見乎學術的是非，評鶩允妥，可為參酌。

而晚清之際，復有朱鼎甫之學者，出入漢、宋，不囿於今、古，且匯於中、西，剖析襞裏，其學自具標準，自成系統，不涉意氣，不蹈門戶，不尚空言，切實踐履，思維獨具，入於乾嘉之內，出於乾嘉之外，吐辭出語，可為傲尤；若其作之精湛，又於《無邪堂答問》一書見之，故本文述論始末，仍依《答問》之作，綜輯賅敘，庶於朱氏學說有以得見，至於其他文集，如有所究，則俟他日。今請述先生生平梗概：

## 貳、生平略述

朱鼎甫，名一新，字蓉生，鼎甫乃其號也。浙江義烏人。生於道光二十六年(丙午，1846)，卒於光緒二十年(甲午，1894)。

先生生而敦厚，五歲從師識字，聞隔坐童誦《中庸》、《論語》即默識之；比師授讀，已半成誦。弱冠後研究經史，窮極精奧而務求其通。嗜濂、洛、關、閩之學，務通經以致用，於六七百年來鉅儒纂著，每能言其得失。先緒二年(丙子，1876)成進士，官翰林院編修。典試湖北，取士尚實學。補陝西道監察御史。總督張之洞時督兩廣，延為端溪書院山長，復聘主講廣雅書院。課諸生以經訓志裡及史事詞章有用之學，辨章學術，誘掖人才，不惜口舌瘡啞，反覆論難。至院規之設，為先讀書而後考藝，重實行而屏華士，諸生人賦以冊記，質疑問難，以次答焉，成就甚眾，因輯所講之辭，成《無邪堂答問》五卷。

其他諸作，若《漢書管見》四卷；《京師坊巷志》二卷，附考正一卷(繆荃孫同撰)；《佩弦齋文存》三卷、駢文存一卷、詩存五卷；佩弦齋試帖存一卷，律賦存一卷，雜存二卷；佩弦齋尺牘(一名朱鼎甫先生尺牘)；論學遺札摭存(康長素)編；總題曰：《扭盒叢稿》。尚有《法慶州志》；《東三省內外蒙古地圖考證》皆精善。(支偉成《樸學大師列傳》頁 354)

## 參、論學要義

### 一、揜漢學之弊

#### (一) 清儒未深悉陽明「致良知」之意

朱鼎甫論學，本不欲持漢、宋之分，然於乾嘉學者之譏評宋學，以為究竟未妥，且以為漢學之攻宋學，其弊反見。故其論學篇章，於漢學者所提諸議，輒相駁正。此若：陽明「致良知」之「靜中養出端倪，隨處體認天理。」，漢學者以為不善(錢穆《中國近三百年學術史》頁 622)。朱氏〈明儒學案質疑〉條即謂：

乾嘉以來，學者多持此論，實非也。天下無有兩是之理，正當別黑白而定一尊。——古未有不實行而可為學者，謂明儒務立宗旨，不務實行，此近人矯誣之說，明儒果如是乎？(小註：明惟隆萬時，士習多空疏恣肆，豈可以賅前後？)。(朱一新《無邪堂答問》卷一，頁 13)

於此，仍宜先述陽明之學。陽明之學，非為單純的理論，其理論、實踐兼而有之，中心旨義則不離良知之說。理論言，良知為一德性之知，為內聖的主體；而就實踐言，工夫所在，則「知行合一」、「致良知」有以致之。是良知者，重內省，於日常云為中，徹底存養省察，亦即由平常生活實體印證。良知與我，非為相對，是在我之內，始終為「我」的主體、「我」的主宰，所有德性分從此流出，一念自覺，良知即活潑潑呈現在腔子裏，此即陽明所謂：「良知是造話的精靈，這個精靈，生天生地，成鬼成帝。」(王陽明《傳習錄·中》答顧東橋書，時年 54 歲)亦即良知為道的透顯，故此良知當為道的主體，惟主體也者，僅具概念意蘊，論其發用，則在「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」(王陽明《傳習錄·中》〈答顧東橋書〉)且「良知之在人心，互萬古，塞宇宙，而無不同」(王陽明《傳習錄·中》〈答歐陽崇一書〉)是良知者，不僅為抽象的普遍，亦為具體的普遍。以其為普遍的具體，亦如仁心涵蓋眾德，若《傳習錄》下所言「大學所謂厚薄，是良知上自然的條理，不可踰越，此便是義；順這個條理，便謂之禮；知此條理，便謂之智，始終這個道理，便謂之信。」是良知者，以陽明言，必同於涵諸德的仁道，非僅止於「不學即知」的知而已；惟良知的知雖為內聖的成仁之德，如未得充份顯用，知亦不過內省的流轉，終無得及人達人；是良知復得再行一「致」字，使內聖工夫有一切實下手處，譬若大海行船，得「操舟得舵」之效；亦若「昏黑夜裏，亦影影見得黑白，就是日之餘先未盡處，困學工夫，只從這一點明處精察之。」(王陽明《傳習錄·下》)「明處精察」即「致」的工夫，而「致」的切實下手處，非空口泛說，乃自困心衡慮來，如陽明所云：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景，不實落用功，負此知耳。」(王

陽明《傳習錄·附錄》〈陽明年譜〉〈正德十六年條〉)是此「良知之說」，即「致良知」之教，而此義涵，皆陽明由困心衡慮的憂患人生漸次體悟得來，與空處頓悟之說正相反。是清儒一味以為陽明良知說為空虛寂滅，依上之述，則陽明的良知所重必在「致」之行，為困心衡慮之致，亦積累之致；若乎王學未流之弊，有社會政治之因，亦有個人氣質之因，卻將此責任全然歸咎陽明，似欠允當；清初諸大儒，由於亡國之痛，而王學又適逢其會，陽明終不免遭受嚴厲批駁，如顧亭林的評王學之流：謂「以明心見性之空言，代修己治人之實學。」(顧炎武《日知錄》、黃汝成(清)《集釋》)王船山更譏斥陽明為：「陽儒陰釋誣聖之邪說。」(王夫之《正蒙注 序論》)---諸過激之言，確為陽明之學寓蒙一灰采的陰雲；再以此論，乾嘉以來學者如阮元即持此說，所謂：「陽明謂學不資於外，但當反觀內省，---明鏡之應，一照皆真，是生其心處妍者妍，媿者媿，一過而不留，即無所住處，陽明之言如此，---陽明直以為佛氏之言而不之諱。」(阮元《擘經室一集》頁 182)直以陽明為承佛氏之說而悖離孟子之學，此為乾嘉學者之說，至朱鼎甫氏則不以為然，而概言謂：

乾嘉以來，學者多持此論，實非也。天下無有兩是之理，正當別黑白而定一尊。苟徒假聖賢一、二言以佐其說，則何者不可附會？析理未精，姑為此調人之言，乃鄉愿學問耳。古未有不實行而可為學者，謂明儒務立宗旨，不務實行，此近人矯誣之說，明儒果如是乎？(朱一新《無邪堂答問》卷一，頁 13)

朱氏之言，無疑為陽明解一圍困，於乾嘉學者之說，仍以為不免附會之言耳。

## (二) 駁訓詁為經訓之說

乾嘉學者但持訓詁明而後義理明，以為經訓之途非訓詁無由詮釋。錢大昕《經籍纂詁序》即謂：

有文字而後有詁訓，有詁訓而後有義理；詁訓者義理之所由出，非別有義理出乎詁訓之外者也。

言欲通達義理，舍訓詁之途莫由；此同於顧亭林「經學即理學」之說，言經訓之理盡在訓詁之中。朱鼎甫則以為非然，謂訓詁一途固為啓門鑰匙，未必即入道之磚，故其文字，語甚激昂：

有學問，有學術。學問之壞不過笨陋而已，於人無與也；學術之壞，小者貽誤後生，大者禍及天下，故聖賢斤斤於此。吾輩幸生漢宋諸儒而後，六經大義已明，儒先之宗旨即可取以為我之宗旨。由是而進窺聖賢之門徑，庶幾不誤歧趨。

又云：

近人以訓詁為門徑，此特文字之門徑耳。聖賢道寓於文，不通訓詁不可以治經，即不可以明道。然因文以求道，則訓詁皆博文之資。畔道以言文，則訓詁乃誤人之具。故必博攷宋、元、明、國初儒者之說，證以漢儒所傳之微言大義而無不合，始可望見聖賢之門庭。漢儒所謂實事求是者，蓋亦於微言大義求之，非如近人之所謂實事求是也。然此皆求知之事。知之而不能力行，雖望見，猶不得入，而可以訓詁自畫耶？訓詁本易明，其不明者，人自鑿而晦之，即間有難明之處，於道之大端固無害也。乃借聖人正名之言，以自張其說，天下後世其可欺乎！（朱一新《無邪堂答問》卷一，頁13）

細繹朱氏之語，則：

(1)學問、學術必不相同；學問者，乃其人博學之道而已，雖未得其正，不過揜陋云爾；而學術為公義，風行掩映，影響久遠，理義如有未當，貽誤後生甚鉅，此即後文所云齷齪訓詁不其正之謂。

(2)云「近人以訓詁為門徑，此特文字之門徑耳。」如以上下文列觀之，則此近人者，當隱指阮元而言。阮氏《擬國史儒林傳序》云：「聖人之道，譬若宮牆。文字訓詁其門徑也。門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎！」（阮元《擘經室一集》卷二，頁32）又謂：「聖賢之道存于經，經非詁不明。」（阮元《擘經室一集》卷七，頁505）意謂訓詁之外，無聖賢之道。朱氏則以為訓詁者，特文字的門徑耳，未有義理於其間，則畔道以言文，訓詁亦誤人之具，是其攻乎阮氏，蓋不言而喻。又如《國朝學案小識書後》亦云：「惠（棟）氏《九經古義》，臧（琳）氏《拜經日記》，殆類劉昭注《後漢書》，所謂人有吐果之核，棄藥之滓，愚者重加捃拾，潔以登薦。」（朱一新《無邪堂答問》，頁4）所評頗為嚴厲。

(3)所謂「實事求是」之語，朱氏以為此漢儒殆於微言大義中求之，與清儒的實物實證有未合。阮元《擘經室集自序》謂：「余之說經，推明古訓，實事求是而已。」其「推明古訓」之意，必自實物求之；若《積古齋鐘鼎彝器款識序》所言：「古器之出于土田榛莽者，不可勝數。余心好古文奇字，每摩一器，搨釋一銘，俯仰之間，輒心往于數千年前，以為此器之作，此此文之鑄，尚在周公孔子未生以前，何論秦漢乎。」蓋亦自古器古物以推古史，與朱氏的寓微義於實事之說，究竟相左。

乾嘉時代清儒自古器古物為證以推古史，朱氏寓微言大義中以求義理，由此可知乾嘉時代清儒與朱氏之研究精神與方法皆均講求實事求是。

## 二、言指經學家的底漏

朱氏之學每以漢學、宋學相提並論。然其漢、宋並存之意，則不僅考據以言。循其意旨，似主從清初明末諸老，上溯宋、元、明、兩漢以及六經，即全部中國儒學史之綜合匯通，以闡明聖賢的微言大義。自今言之，實即國家民族文化傳統精神之所在，而建以為學術的蘄嚮。至於乾嘉所提倡的訓詁，朱氏則以為乃學問上初學的途徑，無當於昌明學術的大任。其於論校讎云：

目錄校讎之學，商榷學術，洞徹源流，所以可貴，非專以審訂文字異同為校讎也。國朝諸儒，於此獨有偏勝，其風盛於乾嘉以後。其最精者，莫若高郵王氏父子之於經，嘉定錢氏兄弟之於史，皆凌跨前人。竹汀史學絕精，即偶有疏誤，視西莊輩固遠勝之。第此為讀史之始事，史之大端不盡於此也。王文肅(念孫)文簡(引之)之治經亦然，其經審無匹，視盧召弓(文弼)輩亦遠勝之，顧往往據類書以改本書，則通人之蔽。---然王氏猶必據有數證而後改，不失慎重之意，若徒求異前人，單文孤證，務為穿鑿，則經學之蠹矣。(朱一新《佩弦齋文存》卷下，〈復潛同會書〉)

朱氏雖贊王氏父子的經學以及錢大昕的史學，然其以為經學最大之失，在「徒求異前人，異文孤證，務為穿鑿。」憑心而論，如以王念孫的《讀書雜誌》、《廣雅疏證》；王引之的《經義述聞》、《經傳釋詞》；乃至錢大昕的《十駕齋養新錄》、《潛研堂文集》；均有足資稱道處，胡楚生先生《高郵王氏義子校釋古籍的方法與成就》即謂：「王氏義子所撰書中，不僅漢魏古注之有錯謬者多所糾訂，即於古聖經傳之本文，亦時為勘正其訛誤，而不加曲徇，以至於受業師尊之說解，亦時揭發其疏失，而不予掩飾，而一以事實為依據，以本義為歸趨。」(胡楚生《清代學術研究》頁209)則王氏義子的治學，仍循事實而為之，溯源直上，而以本義為依歸，所重在學的得其真，所求壹在復學的本來，是以為字句詁訓明，義理即無所掩，與朱鼎甫的惟務展現義理，恐如南轅之與北轍，或須有所明辨。再如錢大昕的史學，阮元所作《十駕齋養新錄序》言學之九難，先生皆兼得其優，所謂：「---潛研經學，傳注疏義，無不洞徹原委。---正史雜史，無不討尋，訂千年未正之訛。---精通天算，三統上下，無不推而明之。---校正地志，於古今沿革分合，無不考而明之。於金石無不編錄，於官制史事，考覈尤精。」則錢氏之學博而淵深可知。朱氏批駁諸賢，未只就學的內涵立論，所爭或在漢宋的異同，非必有絕對的是非。

### 三、以博約回歸宋學

朱氏駁漢學之蔽，駁經書詁訓的未足揄揚大義。立基所在，即以漢學者僅於鑽研古書，鉅釘小節，未便稱道。故《無邪堂答問》諸卷，評涵養用敬說、答問氣節、答問律已待人、答問才德兼全、答問獨行不懼、答問持身、答問絜矩之道---皆宋學精神的闡論。然其所謂的宋學，非空然冥想之謂，仍循正道之路，持衡

以言，亦允執厥中之意；即以「涵養用敬」說言，朱氏云：

「涵養用敬」說曰：「後人不達，以拘謹為敬。」評曰：「敬」必自拘謹始，太拘則非所宜。程、朱亦屢辨之，謂：「必有樂易之意，不可矜持也。」然亦由生，能知天質之偏，而學以變化之則無弊。（朱一新《無邪堂答問》頁11）

「敬」為威儀，雖云拘謹，然拘謹宜適切不宜過當，如其矜持過甚，於人也者，性行流於板滯，反而泥滯不通，云何益處！至於朱氏引論，攸關才德、才識，直就性情涵養言述，所言不僅精當，亦且鞭辟，穎越之見，視同時儒者為過之，譬若才德之論：

問：事變之來，非有才者莫能應，而有才者每患無德，有德者又往往無才，要非才德兼全者，不能馭群才也。聖人嘗歎才難，豈才固因時為盛衰歟！

答：---大德馭小德，大才馭小才。古之人歟，往往抑才而揚德，非也；今之人歟，往往舍德而論才，非也。才有大小，任有輕重，非一手一足之烈也，合天下之才以為才，才斯大焉。士之才者，非其人弗為用也。士之才而德者，非其人尤無為用也。---世治者，才之拔，世衰者，才之過。過之又過，以亂其國。故古之任才者在器其才，而分任之。才純者善矣，純而大者善之善矣。駁者常見，而先者不常見；小者常見，而大者不常見。---是故用才者，視其識。識有天有人，才有天有人。卓越者，天畀之，淵深者，人為之；警敏者，天畀之，鍊達者，人為之。---自太古以至今日，萃天下之才以為才，而能任天下之重者，吾聞之矣；揚一己之才，以天下之才，而能任天下之重者，吾未之聞也。若夫成敗利鈍，天也，非人也；人也，非天也。吾盡吾才，吾盡無德，吾盡吾心，吾盡吾力，而後乃今吾可言天運。（朱一新《無邪堂答問》頁131-133）

先生蓋以抑才揚德為非是，亦以舍德論才為非是。才德之來，必合任的輕重，適任者，才必足堪；才足堪，德必在其中；此說與儒家所謂「有德者，必有才；有才者，不必有德。」意未相符；其以「任」為取舍，類乎法家人用之術。是朱氏才德之論，乃治儒、法之說而合一；在以德、才之間，必涵之以識；無識，縱才德具，亦未嘗臻至淵深警敏；才、德、識三者兼具，復行其任，量度寬廣，運籌帷幄，決勝千里之外，信必無虞。史上如諸葛武侯之流，乃此上上之選，朱氏例雖未舉，由其行間用語，可以曉知。

次者，關於釋、道之說，朱氏亦頗意見，於「無」的見地，恆能自其根本言述：

問：虛無者，佛竊儒之似非佛也。有若無，實若虛，此足規喜怒哀樂未發之

時。寂滅，斯為佛。佛欲使斯世不生不滅而不能使一世無生無滅，顧思以道易天下，愚矣！

答：若無若虛，不必如此牽合，一言學問之事，一言心性之事，不相謀也。凡物皆自無而之有，自有而仍歸於無。物之形可以有無言，物之理不可以有無言。故貞下起元，如環無端，生生之理不絕。夫子贊易於精氣遊魂往來屈伸之故，亦詳言之。蓋陽生於陰，而陰不可以為治，故聖人扶陽而抑陰。有生於無，而無不可以立教，故聖人黜無而崇有。釋、老之謬，不在言無，謬在一切歸之於無耳。（朱一新《無邪堂答問》頁100）

先生之語，蓋亦同於宋儒，闢佛之意甚明。如老氏之學，主於收斂退藏，反虛守寂，湛然不動，所言「以無事取天下，取天下以無事。」則其為陰鷲的權謀可知。即如《莊子·天下》篇，故書的自序，觀其所言，汪洋恣肆，然不免偏宕流逸，幾以儒為戲，其以縱橫博辨之辨，矯為外形骸一死生之說，殆為入人於無何有之途，人之於此，乃落於虛曠消寂耳；而釋氏於「虛無」、「寂滅」之說推闡尤精，其以輪迴為教理所致，於父子、昆弟倫常之道顯與悖離，是所謂迥異儒家者流，即以心性之道為言，儒者以理言性，釋氏則以覺言性，觀點互異，與儒者之思，自始乖違，則彼此互為擯斥，在所必然。且而儒者所立，在求行天下大本大根的達道，壹在盡己之性，以盡人之性；盡人之性，以盡物之性；盡物之性，而參贊化育；此是由人及物，所謂時中之義，亦即直內方外之義，與釋、道之說，終是有別，亦為相界之處。

再以經書為說，如《春秋》之說，先生亦以義例為要，且求其會通，此若：

問：《春秋》之學，例為大綱，欲先辨一長編，前列經文，後列考證，一字一字例，不厭推詳，為讀經明例之稿本，何如？

《左傳》不專言例，故治之者事實而外，曆法、輿地、兵制、禮制、氏族、官秩各有顯門。杜征南治此經之法，即前事之師也。欲明義例之學，當兼通二傳，然《公》、《穀》之義例，左氏有左氏之義例，學者須觀其通，而又不可相紊。一字一例，不厭推詳，治經固當如此，第必先通大義，而後可以諸例傳之。（朱一新《無邪堂答問》頁56）

是讀經書也者，明其義例，觀其會通，仔細推勘義例，方為旨義所在，只於章句探測，略其大要，亦非治經所本。至於義例之述，先生亦舉時人之說以證，先生云：

《左傳》條例，始於鄭興、賈徽，其傳於今者，惟杜（預）氏《釋例》一書，《公》、《穀》則何邵公之《公羊條例》。范（寧）武子之《穀梁略例》皆久佚。國朝莊方耕有《春秋正辭》，劉申叔有《公羊何氏釋例》，許同叔有《穀梁釋例》，柳（興恩）賓叔有《穀梁大義》，述皆專家之學。---近

儒自許柳外，有侯君謀、鍾（文烝）子勤二家。侯書明禮制，鍾書不盡用漢家法。柳詳於許，而日月例外，所采稍繁，蓋其書不專為釋例作也。（朱一新《無邪堂答問》頁56）

然則先生所重非專為釋例可知，乃於引例之外，復尋其義理，得微言於其中，是所謂循根探源而外，進之以覓其枝葉者，此與宋學傳承的惟精唯一之道，可謂互為輝映，則先生不以漢學的考據為滿意，而以宋學的義涵為鵠的，是為彰彰明確。

## 肆、評皖派的學風

朱氏之學，既以批駁漢學為要，則於乾嘉學者必有所擯斥，尤以皖之戴震（東原）、阮元（芸臺）二學者，先生舉證即頗詳切；此蓋以戴、阮二氏，一為皖派的開創者，一為皖派的終結者；於漢學考證，二氏實關係人物，以二氏為評，則漢學之意，乃思之過半矣！今謹按《無邪堂答問》所言，先阮後戴，依次論列。

### 一、評阮元（芸臺，諡文達）

#### （一）「相人偶為仁」之說

阮元「相人偶」之說，載於《論語論仁論》，謂：仁者人也。鄭康成注；「讀如相人偶之人。」數語足以明矣。春秋時，孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶，盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也。凡仁必於身所行者所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見，若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂之仁矣。（阮元《擘經室一集》卷八，頁57）

然則阮元「相人偶」的仁，必二人以上方得行仁，冥目靜坐不得為仁，仁之一詞，必身所驗行方為仁，齊居獨坐，雖德理在心，乃不得稱仁，此為反宋儒之說述。惟仁也者，必身所存，方能由己而人，身既不存，心無仁意，如何行仁？此亦阮氏語焉未詳之處。朱鼎甫則謂：

阮文達此言恐是誤讀鄭注。鄭注《中庸》云：「人也。讀如『相人偶』之人。」鄭注「讀如」之例與《語文》不同。《說文》，字書。其所舉者，制字之本義。故「讀如」之字，往往義寓於聲，可尋聲以得義。鄭注乃訓詁之書，凡「讀如」者，皆擬其音，非釋其義，義則別有訓釋以明之。段懋堂《周禮鄭讀攷》所立三例至確。如文達言，則鄭注當云「仁」讀為，不，當云「人」讀如。鄭君此注第謂與「相人偶」之「人」字同音耳，曷嘗以「相人偶」為仁？其下文以「人意相存問」之言，乃「仁」字正訓。《仲尼燕居》注云：「仁猶存也。」即取「人意相存問」之謂。故彼《正義》以「仁，思相存念」釋之。「人意存念」者，乃兼心與事言，非專以事言也。鄭君注《禮》箋《詩》，屢言「人偶」，其所取義皆與「仁」無涉。「人偶」者，漢人恒語，孔、賈作疏已不能詳，文達謂為「爾我親愛之辭」，或亦可備一解，要不得執此以概「仁」字之義。（朱一新《無邪堂答問》頁32-33）

此連引三「文達」以述，乃直指阮元「相人偶」之釋，或為斷章之說，蓋鄭玄「人偶」之意，為指「人」而言，非必為「仁」，「人」者，二人以上相對，未必自己而出，其以事言，可以知之；「仁」者，兼心、事為言，由己而人，己心不立，仁亦無由而生；是「仁」、「人」須有分別，阮元所解只從事上言，是不免略見疵謬。因之，先生特舉孔、孟之說以云：

言仁必以孔、孟為依歸。《論語》：「其心三月不違仁。」《孟子》：「仁，人心也。」君子以仁存心，皆言心不言事。初未嘗以「相人偶」為「仁」也。仁也者，當合內外動靜言之。專求諸內，近於釋氏，不近於墨氏乎？（文達恐人以墨氏詆之，不知其宗旨與流弊實與墨氏無殊。）必待人偶而後臣，將獨居之時仁理滅絕乎？謂仁因人偶而見則可，謂非人偶無見仁則不可。心中無仁，何以能發見？心既有仁，安可不存養？如文達言，是仁乃外來之物，告子以義為外，今更欲以為外乎？（朱一新《無邪堂答問》頁 32-33）

今如以孔子所言：「我欲仁，斯仁至矣。」相較，則仁也者，非必一定兼偶纔有得，以是「相人偶」語意混淆頗明。其實阮元非不知仁亦兼心事言，只以擯斥良知的心學，故以仁為人的相對，此朱氏必判阮氏入於墨者流，當非無因，亦所謂「但知與宋儒立異，不恤以聖言相悖。」（朱一新《無邪堂答問》頁 32-33）者，乃值思慮。

## （二）「浙江水」之議

阮元〈浙江圖考〉辨昔人所謂「浙江即漸江」之非，以為今之浙江，乃岷江的別名。《肇經室一集》卷十二，即以上、中、下三目次論敘浙江的始末，且以圖為證，述《禹貢》所云：北江、中江、南江，合而為之，實即岷江之名，亦即南江之所自，故謂：

若今不知浙江為岷江。以漸江、穀水冒浙江者也。元家在揚州府，處北江之北，督學浙省，往來吳越間者屢矣。參稽經史，測量水土，而得江浙本為一水之跡。浙江實為《禹貢》南江之據。——中江者，岷江由高淳過五壩至常州府宜興縣入海者也。——南江者，岷江由安徽池州府過寧國府，——由餘姚北入海者也。（阮元《肇經室一集》卷十三，頁 285-288）

此阮元以浙江必岷江、南江之述。朱氏則以為所謂「浙江」即「漸江」，「浙漸」聲近，以浙江為漸江之說，理較合誼，故其〈水經注漸江水篇刊誤〉特申明斯義：

浙江或作漸江，或作制江。漸、制、浙一聲之轉。《史記》、《山海經》作「浙」，《漢書》、《說文》作「漸」，其實一也。其下流，古時與南江通，則并被南江以浙江之名，乃岷江分流入浙，非浙入南江，故不能奪其主名。班《志》有

漸無浙，漸江即浙江也，惟酈君知之。故開宗明義曰：「山海經謂之浙江。」後皆稱浙而不稱漸，明乎浙江即漸江也，亦惟許君知之，故云漸水出丹陽、黟南蠻中，與班志合，以明漸之本名。復云江水東至會稽山陰為浙江，與班志不合而合，以備三江之數，其不曰入浙江，而曰「浙江」者，兩江勢敵，不可言入也。（阮文達以《說文》「漸」、「浙」二篆相隔四十餘字，明其非浙江。若然，則漸江并不可與南江通，何於其下流又以為互受通稱也。）不曰會浙江，而曰為浙江者，此文為「浙」篆而作，若云江水至山陰會浙江則疑於不詞，故用互受通稱之例，而浙江為三江之一，已不煩言而解，此正古人屬辭之精。——蓋南江改流之道，彼時猶未盡湮，唐以前人多能舉其說，並無謂漸江非浙江者，至阮文達乃為異論。（朱一新《無邪堂答問》頁 29）

先生之意，浙江本即漸江，「浙、漸」聲轉，古無異辭；至阮元突發異論，謂浙江非漸江、實岷江流裔的南江之謂。此說乾嘉學者論述甚多，若胡渭《禹貢錐指·浙江篇》、程瑤田於《皇清經解》所論浙江水，皆未嘗斥浙江為漸江之說。阮元獨以浙江非漸江，時人未以為非，緣於阮氏其實任浙江巡撫兼湖廣總督，權位甚重，既使考證有異，人亦莫以為非是；加之幕府門第，門生群集，有非之者，必群起而攻之，譬詁經精舍子弟，後皆成高才顯宦，與之相牴，反致譏辱；再以阮元所謂「浙江」之說，為家居所近，謂實地探勘所得，故無疑慮；如以上列意見言，阮元的探勘是否必由源及委，雖〈浙江圖考〉繪出江圖，惟圖列之處，皆為合於阮氏之說者，其未合之處，阮氏亦未嘗詳加敘述，無法辨識江水的是非；今朱氏以二語質疑謂：「阮文達以《說文》「漸」、「浙」二篆相隔四十餘字，明其非浙江。若然，則漸江并不可與南江通，何於其下流又以為互受通稱也。」又謂「浙江古時與南江通，則并被南江以浙江之名，乃岷江分流入浙，非浙入南江，故不能奪其主名。（朱一新《無邪堂答問》頁 29）」由是知，阮元的以浙江為南江之說，蓋亦本末相倒，其〈浙江圖考〉之說，恐亦能自圓，則朱氏之見，於阮元之說，毋寧見一針砭。

## 二、評戴震(東原)

朱鼎甫先生論學，雖評乾嘉學者的訓詁、校讎，評阮元《擘經室集》學術之說終極之意，則為評戴震之學。先生以為戴學為乾嘉學派的主脈，亦漢學的主體，批駁戴學，於乾嘉學派亦復影響，故所闡之述，於戴學抨擊不遺餘力，所以如此，蓋以戴氏的非議宋學有以致之。是〈國朝學案小識書後〉特謂：

有百世之著述，有一時之著述，囿於一時風尚者，風尚既移，則徒供後人指摘矣。漢學家略涉宋學藩籬，而以之攻宋學者，惟戴東原。

直指戴氏為漢學之移轉風尚者。又說：

戴氏之《孟子字義疏證》、《原善》、《緒言》三書則謬甚。東原集中有《繫辭論性》、《孟子論性》兩篇，乃《字義疏證》之根抵。自以為揭孔、孟之精蘊，不知宋儒固以先言之矣。惟東原讓以人欲為天理，宗旨一差，全書皆謬。古書凡言欲者，有善有惡，《程、朱語錄》亦然。其教人遏欲存理，特恐欲之易縱，故專舉惡者言之，烏為以辭害意？東原乃以欲為本然，中正動靜胥得。（見本書《讀孟子論性篇》）無論古書多不可通，率天下而禍仁義者，必此言矣。且知義理與氣質有別，而又執氣質以為義理，自相矛盾。（朱一新《無邪堂答問》頁29）

先生之意，蓋以戴氏論性說為禍仁義，有類洪水猛獸，語或偏激，然其以程、朱之說，以與戴、阮之學相拮抗，後道意謂頗明。今持平而論，戴東原的性論，所採之見，與孟子的論性確有未同，基準亦有異；孟子之述，自道德本心以言，戴氏之說，則自人認知的心以述，論述之點未初，意乃相左矣。

由此知戴氏知的層面與孟子一脈的知未同；孟子的知源自道德之心，人禽之別甚明；戴震的知源自人的血氣以言，為順遂人的情欲，基本接近荀子；二者架構有別，欲判別是非，最宜自道德、認知二者分釐，始能畫清其中界，朱氏從存理去欲以論，不無程、朱道德訓教之意，或仍未抓住東原思相的根脈。故先生〈答胡仕榜問董膠西歐陽永叔論春秋〉之說，於春秋《公羊》論外，驟而轉及批東原：

夫心之說同然者何地？謂理也，義也。天以五常之理賦人，故《樂記》謂之天理。義之用多端，而莫大於君臣。故天澤之分，必不可踰義理之學。宋儒以之為教，孔孟曷嘗不以為教，漢學家惟惡言理，故與宋儒為仇。

此先生直指漢學者不是，尊宋之意頗明；而此漢學者，先生又直指戴東原：

「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口，豈苦人以所難哉！」先王本理以制禮，以禁慝也。有禮斯有樂，以導和也。古樂既亡，禮亦為文飾之具。宋儒因亟以理明之，——今讀其遺書，以理為教，所不同於三代者，特其沿革耳。——而戴東原則曰：「程朱憑在己之意見，而執之曰理，以禍斯民。」且謂「聖人以體民情，遂民欲為得理。」（見東原文集《孟子字義疏證》）夫聖賢正恐人之誤於意見，故有窮理之功。東原乃認意見為理，何其言理之粗？體民情「固」也；遂民欲而亦謂之「理」，何其言理之悖？（《無邪堂答問》序）

則先生以戴氏之理為悖義違禮，其禮的義涵，不在禮的制度，亦不在禮的名物，乃所謂以理言禮，禮在理中，與戴氏的禮必於名物制度而後理合，意見全然相左，故不得已，朱氏之視東原，乃目之為洪水猛獸。

總之，東原的性源於欲說，在朱氏言，自始即以爲悖離正途，故東原《孟子字義疏證》之作，先生已判之爲不合理義，因之，東原文集的旨趣要義，於先生者，乃歸爲反乎孔、孟立教的原意，順之而下，與宋儒道德主體的心性論作，尤爲南轅北轍，則先生與東原學術的立論，蓋同於水火矣。

## 伍、結語

錢穆先生《中國近三百年學術史》列陳蘭甫(澧)一章，以朱鼎甫附於陳氏之後(註 77)。錢先生之意，陳蘭甫的學術爲漢、宋並稱，則朱鼎甫先生亦漢、宋並稱。以《無邪堂》之作即當如此，治學之意，亦在「蘄至於道者，無他焉，反經而已矣。」(註 78)故謂漢學謂漢學謂宋學者，終竟之路，乃在求道，此毋何置疑。然觀夫先生爲學的論述，漢、宋之間，則揚宋抑漢者多，直能舉漢學者少，蓋以先生不擬舉考證之故。即以論經爲言，先生說經，皆以微言照映其間，所重則危微精義，名物制度，章句詁訓，不與預焉。是謂先生漢、宋並舉，不若以宋學稱之，如此，則先生的評漢學之弊，言詁訓的泥乎章句，考據的齷齪名物之有無，乃至批駁戴、阮二氏，皆其來有自。故如以謂先生存許、鄭以來的故訓，毋寧言先生承程、朱理義而來。是以循先生思想以進，則知先生學術大義，必如程、朱所言，下學上達，而壹之以居敬立本，窮理致知，反躬踐實，當不致如乾嘉學者終日矻矻，皓道於考據途轍；因之，就通篇以言，知先生批駁乾嘉漢學，立義所致，衛道之意甚明，亦知先生於義理之途，惟精維一，而能允執厥中，得所發明矣。

## 徵引書目

- 支偉成：《樸學大師列傳》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，1987年。
- 尙小明：《學人遊幕與清代學術》，北京：社會科學文獻出版社，1999年。
- 〔明〕王陽明：《傳習錄》，臺北：正中書局，1976年。
- 姜亮夫：《歷代名人年里碑傳總表》，臺北：商務印書館，1993年。
- 姜廣輝：《中國經學思想史》，北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 胡楚生：《清代學術研究續集》，臺北：學生書局，1994年。
- 張舜徽：《清人文集別錄》，武昌：華中師範大學出版社，2004年。
- 張舜徽：《清儒學記》，武昌：華中師範大學出版社，2005年。
- 梁啓超：《古書真偽及其年代》，臺北：中華書局，1956年。
- 梁啓超：《清代學術概論》，臺北：里仁書局，1995年。
- 〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：商務印書館，1987年。
- 〔清〕朱一新：《無邪堂答問》，北京：中華書局，2000年。
- 〔清〕阮元：《擘經室集》，臺北：世界書局，1982年。
- 〔清〕焦循：《雕孤樓文集》，臺北：世界書局，1982年。

〔清〕顧炎武：《日知錄》，黃汝成：《集釋》，長沙：岳麓書局，1966年。  
趙航：《揚州學派概論》，揚州：廣陵書社，2003年。  
錢穆：《中國學術思想史論叢五》，臺北，聯經出版社，1995年。  
錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北，商務書局，1976年。