

第一章 緒 論

第一節 在經學史分期之中的杜預「經傳集解」

《漢書·藝文志》曰：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖，故《春秋》分為五」，¹關於《春秋》的解釋，開始有所分別，始於孔子身沒之後。因為孔子身沒，後儒在追述孔子脩《春秋》之意時，往往各據其說，而執守己義，因此，《史記·十二諸侯年表》有言曰：

（孔子）西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次《春秋》，七十子之徒口受其傳指，為有所刺譏褒諱挹損之文辭不可以書見也。魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成《左氏春秋》。²

儒者「人人異端，各安其意」的情形，愈至後世，其況愈繁，對於《春秋》的解釋，亦是眾說紛紜。若以經學史的觀點觀之，杜預（A.D.222-284）「經傳集解」的形成，則是異於何端，安於何意呢？

根據《四庫全書總目·經部總敘》的說法，自漢代以至於清，二千餘年之間，經學的流傳經過「六變」；其以「漢京以後」為一變，以「王弼、王肅稍持異議」為二變，而言曰：

自漢京以後，垂二千年，儒者沿波，學凡六變。其初專門授受，遞

¹ 見《漢書》（臺北：鼎文書局，1997.10.），？ 2，頁 1701。

² 見《史記》（北京：中華書局，1998.3.），？ 2，頁 509-510。

稟師承，非惟詁訓相傳，莫敢同異，即篇章字句，亦恪守所聞；其學篤實謹嚴，及其弊也拘。王弼、王肅稍持異議，流風所扇，或信或疑。越孔、賈、啖、趙，以及北宋孫復、劉敞等，各自論說，不相統攝，及其弊也雜。³

漢代經學改變的原因，雖說是由於王弼（A.D.226 – 249）等魏晉儒者的原因，其實是以唐代孔穎達（A.D.574 – 648）、賈公彥，以及宋代孫復（A.D.992 – 1057）等人的情形，來說明後世經學異於漢儒「遞稟師承，莫敢同異」的狀況。⁴因此，以這種方式理解來杜預的「經傳集解」之作，也就將杜預所持之「異議」，導向與「遞稟師承」的對立之中。

若以劉師培（A.D.1884 – 1919）《經學教科書》的「四期說」而言，其以「兩漢」為一派，「三國至隋唐」為一派，而「經傳集解」形成的時期，恰好介于二派分別之間，故其言曰：

六朝以降，說經之書，分南學北學二派，北儒學崇實際，喜以漢儒之訓說經，或直質寡文；南儒學尚浮夸，以魏晉之注說經，故新義日出。⁵

由此可見，「兩漢」與「三國至隋唐」會被分為兩派的原因，其實是因為南學與北學的分別，以南學北學所據之著作的不同，而言此著作必須在時代上有所分別。因此，在劉師培的經學史觀中，杜預的「經傳集解」，是在南北朝南北分派的前提之下，來說明杜預與漢儒的區別。

另以江藩（A.D.1761 – 1831）《國朝漢學師承記》的「十期說」而言，其以「爰及東京」為一期，又以「晉王肅自謂辦理依經」為一期，其言曰：

³ 見《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1997.9.），？ 1，頁 62。

⁴ 見《四庫全書總目》，？ 1，頁 62。

⁵ 見劉師培：《經學教科書》（劉申叔遺書，南京：江蘇古籍出版社，1997.11.），頁 1。

爰及東京，碩學大師賈、服之外，咸推高密鄭君，生炎漢之季，守孔子之學，須訓義優洽，博綜群經，故老以為前修，後生未之敢異。晉王肅自謂辨理依經，逞其私說，偽作《家語》，妄撰《聖證》，以外戚之尊，盛行晉代。王弼宗《老》、《莊》而注《周易》，杜預廢賈、服而釋《春秋》，梅賾上偽《書》，費昶為義疏，於是宋、齊以降，師承凌替，江左儒門，參差互出矣。⁶

在江藩的經學史觀中，自從王肅（A.D.195–256）以後，以至於「有明三百年」，經學似乎是處在日漸衰微的狀態。因此，以杜預的「經傳集解」看來，以及魏晉時期它家注解之作，彷彿都是造成「宋、齊以降，師承凌替」的元兇；然而，江藩卻沒有解釋，何以魏晉經學之為異端。這樣的說法，其實與上述《四庫全書總目》，或者劉師培《經學教科書》的說法大同小異，都是藉由後世所發生的結果，而推論得出「杜預廢賈、服而釋《春秋》」的「異端」之說。至於「經傳集解」的形成的原因，以至於杜預何以別異於漢儒，皆被簡化為杜預一人之功過。⁷

如此，經學史遂可以因為對於一人的好惡，而產生解釋的脈絡。如皮錫瑞《經學歷史》之作，其以「經學中衰時代」，解釋東漢末年以至於東晉時期經學的發展，使得經學彷彿至此時而衰微。然其又曰：「以注而論，

⁶ 見江藩：《國朝漢學師承記》（北京：中華書局，1998.12.），頁3。

⁷ 如沈欽韓對於杜預的評價，其於《春秋左氏傳補注》曰：「有杜預者，起？紈之家，習篡殺之俗，無王肅之才學，而慕其鑿空，乃絕智決防，以肆其猖狂無藉之說。是其於《左氏》，如蟹之敗漆，蠅之汙白，為雞為狗，且蓬蓬於垣次矣。孔穎達者，賣國之諂子也，枵然無所得於漢學，蜣螂之智，奉偽孔氏與杜預而甘且旨焉。排擊鄭、服，不遺餘力，於是服氏之學始歇終亡，而杜預之義赫然杲日之中天。」見沈欽韓：《春秋左氏傳補注》（續修四庫全書影北京圖書館藏稿本，上海：上海古籍出版社，1995.），序，頁1–2。

魏、晉似不讓漢人矣」；⁸所以，皮氏所言「中衰」，並不在於注解上的優劣，而在於人格上的批評。以其批評杜預《春秋經傳集解》之作曰：

杜預《左傳集解》多據前人說解，而沒其名，後人疑其杜撰。諒闇短喪，倡為邪說。《釋例》於「凡弑君稱君，君無道也」一條，亟揚其波。鄭伯射王中肩之類，曲為出脫。焦循論預背父黨篡之罪，謂為司馬氏飾，其注多傷名教，不可為訓。⁹

皮錫瑞先根據惠棟（A.D.1697 – 1758）《春秋左傳補注》與陳壽祺（A.D.1771 – 1834）《左海文集》的說法，¹⁰來否定「經傳集解」的意義是出自杜預；其次，復以焦循（A.D.1763–1820）的「為飾」之說，¹¹來說明杜預「經傳集解」的意義，其實是為了司馬氏而作。

如此一來，皮錫瑞在解釋經學史上產生的「經傳集解」脈絡時，便不會在解釋「經傳集解」的意義之上，而是將杜預侷限在一個卑劣的人格解釋之中。可資對比的是，杜預好為後世名，¹²曾自謂曰：「德不可企及，立

⁸ 見皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，1996.8.），頁 171。

⁹ 見皮錫瑞：《經學歷史》，頁 171 – 172。

¹⁰ 惠棟《春秋左傳補注·序》曰：「杜元凱為《春秋集解》，雖根本前修，而不著其說。」見惠棟：《春秋左傳補注》（清經解本，臺北：藝文印書館，1997.8.），卷 353，頁 1。陳壽祺《左海文集》曰：「自杜預注《左氏傳》，排棄先儒，奮筆私？，其善者，多出賈、服而深沒本來；其謬者，每出師心而恆乖經義。」見陳壽祺：《左海文集》（清經解本，臺北：藝文印書館，1997.8.），卷 1254，頁 26。

¹¹ 焦循《春秋左傳補疏》曰：「《左氏》謂田齊、三晉等飾，與杜預為司馬氏飾，前後一轍。」見焦循：《春秋左傳補疏》（清經解本，臺北：藝文印書館，1986.9.），序，頁 1 – 2。

¹² 《晉書》曰：「預好為後世名，常言『高岸為谷，深谷為陵』，刻石為二碑，紀其勳績，一沈萬山之下，一立峴山之上，曰：『焉知此後不為陵谷乎！』」見《晉書》（臺北：鼎文書局，1995.6.），卷 2，頁 1031。

功立言可庶幾也」，¹³杜預此言，典出《左傳·襄公二十四年》叔孫豹所言「三不朽」之說，¹⁴然而杜預所言「立德、立功、立言」，卻未必在於強調「不朽」的意義。¹⁵就魏晉之際而言，人物品評之風盛行，鑑人序材之說，乃為核查人物名實，¹⁶如劉劭《人物志·序》曰：

夫聖賢之所美，莫美乎聰明；聰明之所貴，莫貴乎知人。知人誠智，則眾材得其序，而庶績之業興矣。是故，仲尼不試無所援升，猶序門人以為四科，泛論眾材以辨三等。又歎中庸以殊聖人之德，尚德以勸庶幾之論。訓六蔽以戒偏材之失，思狂狷以通拘抗之材；疾慳慳而信，以明為似之難保。¹⁷

杜預所言或在於此，謙言聖人之德，非己之所能，而言「德不可企及」；

¹³ 見《晉書》，? 2，頁 1025。

¹⁴ 《傳》曰：「春，穆叔如晉。范宣子逆之，問焉，曰：『古人有言曰：死而不朽。何謂也？』穆叔未對，宣子曰：昔?之祖，自虞以上為陶唐氏，在夏為御龍氏，在商為豕韋氏，在周為唐杜氏，晉主夏盟為范氏，其是之謂乎？』穆叔曰：『以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰：臧文仲既沒，其言立，其是之謂乎。豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之。祿之大者，不可謂不朽。』見《春秋左傳注疏》（阮元十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1997.8.），卷 35，頁 22-24。

¹⁵ 《易·繫辭下》曰：「子曰：顏氏之子，其殆庶幾乎。有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」見《周易注疏》（阮元十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1997.8.），卷 8，頁 14。《論語·雍也》曰：「回也，其心三月不違仁。」見《論語注疏解經》（阮元十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1997.8.），卷 6，頁 3。杜預此言，或是不敢比于顏淵之德也。

¹⁶ 或與漢末以來的情形有關，如《抱朴子·名實》曰：「漢末之世，靈獻之時，品藻乖濫，英逸窮滯，饜饜得志，名不準實，賈不本物，以其通者為賢，塞者為愚。」見葛洪：《抱朴子》（明魯藩刊本，上海：上海書店，1989.3.），外篇卷 20，頁 1。

¹⁷ 見劉劭：《人物志》（影中州彭氏本，北京：中國書店，1991.），序，頁 1。湯用彤 論人物志曰：「《人物志》者，為漢代品鑒風氣之結果。其所採觀人之法，所分人物名目，所論問題，必均有所本。惜今不可詳考。惟其出宗旨，要以名實為歸。」見湯用彤：《魏晉玄學論稿》（收于里仁書局《魏晉思想》乙編三種，臺北：里仁書局，1995.8.），頁 10。

偏材之資，庶幾無愧，故言「立功立言」，¹⁸因此不以「立德」自況，而以「立功立言」自居。這就與皮錫瑞以人格問題，將杜預的著作、功勳混為一談的情形，大異其趣。皮錫瑞所談論的人格問題，其實也是皮氏一己的人物品評，如此以言「經學中衰」的意義，其實也就不是單就「經學」而言，而是從一人之人格品鑒，來陟評歷史的興衰，並用以曲說為經學史上的「異端」。¹⁹據此而言，何謂經學史分期意義上的「經傳集解」？又何謂「經傳集解」所形成的歷史脈絡與解經脈絡？在上述各家經學史的分期意義之中，皆未能得到解答。

第二節 本文題旨及脈絡

後世對於杜預「經傳集解」的理解，往往透過與其他「集解」之作的比較，而得到近似的結論，如《春秋正義》曰：

杜言「集解」，謂聚集經傳為之作解；何晏《論語集解》，乃聚集諸家義理以解《論語》，言同而意異也。²⁰

¹⁸ 如《人物志·九徵》曰：「其為人也，質素平澹，中叡外朗，筋勁植固，聲清色懌，儀正容直，則九徵皆至，則純粹之德也。九徵有違，則偏雜之材也。三度不同，其德異稱。故偏至之材，以材自名；兼材之人，以德為目；兼德之人，更為美號。」見劉邵：《人物志》，卷上，頁3-4。

¹⁹ 如焦循曰：「余深怪夫預之忘父怨而事仇，悖聖經以欺世，預為司馬氏之私人，杜恕之不肖子，而我孔子作《春秋》之蠹賊也。」見焦循：《春秋左傳補疏》，序，頁2。焦循、皮錫瑞等人，在論及杜預的人格時，是將其人、其事功與著作混為一談，導致「經傳集解」的意義，成為「為司馬氏飾」的結果。以這樣的方式解釋杜預之經學，其實已經預設了政治上的立場，來作為品評杜預行止的正確與否的前提；因此，討論的重點，已經不是人格、事功或著作上的問題。

²⁰ 見《春秋左傳注疏》，卷1，頁21。

又如《穀梁疏》曰：

「集解」者，撰集諸子之言以為解，故曰：「集解」；杜預云「集解」者，謂集解經傳，與此異也。²¹

二者所言之「異」，乃是藉由比較所「集」的方式與杜預不同，而言其「集解」上的「體例」相異，如《論語疏》在解釋何謂「論語集解」時曰：

此敘「集解」之體例也。名曰「論語集解」者，何氏注解既畢，乃自題之也。杜氏注《春秋左氏傳》謂之「集解」者，謂聚集經傳為之作解也；此乃聚集諸家義理以解《論語》，言同而意異也。²²

「體例」的不同，表現在注解者所「集」的形式之上；三家所「集」的方式不同，遂造成三種不同的「集解」體例。然而，從「集解」的體例來理解杜預的「集解」之作，往往只是在「集解」的形式上言其「聚集經傳為之作解」，卻未能深入解釋何以需要「聚集經傳」。

因此，杜預「經傳集解」的意義為何？以及「經傳集解」有何重要性？也不能從「集解」的體例上，得到明確的解釋。最主要的原因在於，上述三部著作雖皆名曰「集解」，其所面對的問題卻大不相同；這也就是說，「言同而意異」的主因，並不盡然是「集解」體例上的差異，更重要的原因在於，為何需要某種聚「集」的形式？

就杜預「經傳集解」而言，在尚未形成「聚集經傳」的形式之前，《春秋》與《左傳》本來是如同《漢書·藝文志》的載錄，將《春秋》與《左傳》分別而言。然自「經傳集解」之後，方有經傳相合的形式，如《經典釋文》曰：「舊夫子之經與丘明之傳各卷，杜氏合而釋之，故曰：『經傳集

²¹ 見《春秋穀梁傳注疏》（阮元十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1997.8.），序，頁11。

²² 見《論語注疏解經》，序解，頁5-6。

解』」。²³因此，杜預為何需以這樣的形式來解釋《春秋》經傳，也就成為本文在探討「『經傳集解』的形成」時的首要之務。

以《漢書·藝文志》中的《春秋》與《左傳》而言，自「經傳集解」成為定說之後，經傳分行的模式，便不復得見。導致後世學者在面臨《漢書·藝文志》經傳分行的情況，又面臨杜預「經傳集解」的形式，而欲恢復杜預以前舊觀，皆是從「集解」的「體例」上入手，²⁴如《文獻通考·經籍考》曰：

《春秋古經》，雖漢 藝文志 有之，然夫子所修之《春秋》，其本文世所不見。而自漢以來所編古經，則俱自三傳中取出經文，名之曰「正經」耳。²⁵

馬端臨所言「正經」，殆為段玉裁（A.D.1735 – 1815）于《春秋左氏古經·春秋左氏古經題辭》所言曰：

杜氏預乃取《左經》，分年冠於某年傳首，二家（《公》、《穀》）則漢以後學者，析經文冠某事之首，而無傳者依次附焉。於是三家之

²³ 見陸德明：《經典釋文》（北京圖書館藏宋元遞修本，上海：上海古籍出版社，1985.10.），卷15，頁2。

²⁴ 何以需要恢復《漢志》舊觀？劉師培認為，在「經傳集解」的「體例」之下，有諸多經傳不得相合之處，也就是說，杜預在解釋「經傳」上有其缺失。其曰：「爰稽其失，厥有廿端。以經傳為誤，一也；經闕，二也；經倒文，三也；傳寫失之，四也；？義例，五也；經直因史成文，經用舊史，六也；書法一彼一此，並仍史舊，七也；史言其實，所書非例，八也；史特書，九也；史異詞，十也；史略文，十一也；史缺文，十二也；史失之，十三也；經不書，因史舊法，十四也；史承告詞書策，《春秋》承策為經，十五也；告詞略，十六也；書名不書名，從赴，十七也；以某事告，故時史因以為文，十八也；外事不書，悉由不赴，十九也；內事不書，悉由不告廟，二十也。說經之外，百世莫能解也。」見劉師培：《春秋左氏傳傳注例略》（劉申叔遺書，南京：江蘇古籍出版社，1997.11.），頁4。

²⁵ 見馬端臨：《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987.12.），卷182，頁1564。

專經，均不可得見。宋時有《春秋正經》十二卷，眉山李燾仁甫又令潼川謝疇元錫成《春秋古經》十二篇，今皆亡矣。²⁶

段玉裁所舉之「正經」或「古經」，都是從杜預《春秋經傳集解》所析離而出的「經文」，根據李燾（A.D.1115－1184）針對謝疇《春秋古經》所序而言曰：

隋末唐初《左》學特盛，二家浸微，自杜預集解《左氏》，合經傳為一；貞觀十六年，孔穎達承詔修疏；永徽四年，長孫無忌等重上《正義》，丘明傳學愈益盛矣，而仲尼遺經無復單行。學者或從杜解抄出，獨存《左氏》。²⁷

由此可知，「經傳集解」得以析離，乃是因為「合經傳為一」之故；後世遂根據「合經傳為一」的體例，反之而行，分經傳為二，致使「獨存《左氏》」。

這樣的做法，真是復原了《春秋古經》嗎？今日雖已不得考見，然據《漢書·藝文志》所給出的篇卷，卻也模仿出《春秋古經》可能的「體例」。²⁸然就杜預的「經傳集解」而言，這樣的情形，並不能解釋何以《春秋古經》就是如此的編次；因為，分經傳為二的做法，僅止於以仿古的體例，來對杜預「經傳集解」的否定；尚未能觸及杜預何以必須「聚集經傳」，

²⁶ 見段玉裁：《春秋左氏古經》（續修四庫全書影清道光元年經韻樓刻本，上海：上海古籍出版社，1995.），題辭，頁1。

²⁷ 見朱彝尊原著：《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997.10.），卷6，頁78。

²⁸ 如臧壽恭《春秋左氏古義》之作。其言曰：「《漢志》本諸《七略》，當是劉歆舊題。『第一』者，《志》云：『十二篇』，蓋云各一篇，故以十二公之次為之次。」見臧壽恭：《春秋左氏古義》（清經解續編，臺北：藝文印書館，1986.9.），卷1，頁1-2。

而先儒何以不須「聚集經傳」的問題。因此，本文的寫作脈絡，乃就杜預「分經之年與傳之年相附，比其義類，各隨而解之」的著作之意，以探求杜預「經傳集解」之名。

根據上述何晏（A.D.190–249）范甯（A.D.339–401）「集解」體例之例，南北朝隋唐之際的儒者，根據「集解」體例來理解杜預「經傳集解」的意義，其實反而受到「集解」一詞的限制。因為杜預「聚集經傳」的意義，並不在於「集解」體例上的區別，而是在於「經傳」關係的釐清。這個問題的產生，可以遠溯於西漢劉歆之際，諸儒對於《左傳》上解經的爭議；而自劉歆以降的《左氏》諸儒，其實皆未能明確地理解《左傳》解經的意義。因此杜預認為，問題的起因，乃是在於先儒未能篤守於《左傳》；而「經傳集解」之作的形成，即是針對此點而發。

這也就是本文何以就「經傳集解」的問題，來理解杜預「春秋左氏學」的理由；從另一方面而言，這也就是杜預研究的重要意義。因此，本文先於第二章中探討「集解」一詞的成書問題，進而釐清杜預「集解」在諸家「集解」框架之下的限制。針對這個問題，將說明杜預的「經傳集解」，乃是針對《春秋》與《左傳》的「經傳體例」，而論及《春秋》之「義例」；因此在解經上，必須將經傳「聚集而解之」。

其次，在第三章中，藉由杜預所列舉的先儒之失，以說明在杜預以前的《左氏》先儒治經之概況與缺失，以及杜預治經的立場。這就會牽涉到三傳互相爭立於學官的問題，以及《春秋左氏傳》，是如何在二傳盛行之際，建立起日益嚴密的《左氏》之學的問題。然而這些問題，杜預是以反駁的方式提出；也就是說，杜預在建立一個新的解經形式之時，這些先儒的立場，其實是他脩傳釋經而為「經傳集解」之前，所必須進行釐清之前提。因此，本文藉由 序 中所言的理由，解釋杜預之所以別異於先儒的

立場，而有「經傳集解」之作的形成。

因此，本文在第四章中，必須進而探討，倘若杜預別異於《左氏》先儒，則其之於《春秋》經傳的理解，又是怎麼樣的情形？也就是說，何謂「經傳集解」？關於這個問題，則必須涉及東漢末年的局勢，在這樣動盪的時局之下，對於《春秋》經學的理解，勢必也同時發生變化。本文藉由荀悅（A.D.148–209）著作《漢紀》的意義，說明杜預是如何從「國史記事」之義，來說明何謂「經傳」的「體例」；對於這個「體例」的理解，乃是因為「經傳集解」之故，因為脩傳以釋經，而在「記事」之上所產生的「三體」之別。

然從「脩傳釋經」的形式而言，史官「記事」乃是繫於曆日之下，故其曰：「記事者，以事繫日」。²⁹因此，本文在第五章中，于是藉由杜預《春秋長曆》之作，來說明漢代儒者「以傳解經」，相對於杜預「曲循經傳」的情形。二者是處於「何為《春秋》曆日」的對立之中，因而所採取的方法不同；如此對立的意義，乃是導源於「經傳」關係上的理解，因此當杜預將《春秋》與《左傳》「聚集而解之」之際，就會產生屬於《春秋經傳集解》才有的「無經之傳」與「無傳之經」的問題。問題的出現，同時說明了「經傳集解」形成的意義，亦即《春秋》「義例」的問題。

所以，本文在第六章中，以《春秋釋例》作為論述的核心，探討何謂杜預所謂的「三體五情」。根據上述對於「三體」的描述，「五情」與「三體」，其實就是《春秋》一經關於「義例」與「體例」的問題；杜預將之分別為二，並且在《春秋釋例》之中，以「三體」作為「五情」敘述的層次，來說明五種發傳「義例」的形成。其所根據的，也就是由史官「記事」之義，而產生「三體」之別的「經傳集解」，此即杜預「經傳集解」形成

²⁹ 見《春秋左傳注疏》，卷1，頁2。

的意義。

綜上所論，「經傳集解」為什麼值得研究？對於《春秋》經學的意義而言，「經傳集解」的形式，解釋了《春秋》與《左傳》的「經傳」關係，並且釐清了兩漢以來《左氏》之學的盲點；以集解者杜預而言，其中包含了「經傳」必須「聚集」的諸多問題，也包含了史官「記事」等多種方法層面的因素。因此，研究杜預「經傳集解」的形成，並不限於《春秋經傳集解》一書「體例」上的分合，尚且包含著如何對於杜預「備成一家之學」的理解，³⁰以及杜預之於「春秋左氏學」上的意義。

³⁰ 《晉書》曰：「(杜預)乃耽思經籍，為《春秋左氏經傳集解》。又參攷眾家譜第，謂之《釋例》。又作《盟會圖》、《春秋長曆》，備成一家之學。」見《晉書》，? 2，頁 1031。