



# 章學誠是“近代”意義上的“學者”嗎 ——評山口久和《章學誠的知識論》

吳震

(復旦大學哲學院，上海 200433)



**[摘要]**儘管章學誠對乾嘉考據學風深致不滿，並以“六經皆史”的口號來抵抗經學考據，但他志在回歸劉向、劉歆之前的史學傳統，故其思想底色仍是傳統史學。日本學者山口久和將章學誠稱之為“近代”意義上的“學者”，這一身份與章學誠本人並不相符。章學誠主張“道”亦在歷史而批評“道”祇在經學的片面觀點，表明其以史學抗經學的學術旨趣；他的“性情”說則旨在主張做學問須就“性之所近”作出適當的選擇，而非主張學術觀點須以自己之“性情”作判斷標準。總體而言，“史學經世”是其思想旨趣，而經世主張的落實須建立在“官師合一”、“政教合一”的前提上。章學誠的思想性格可以定位為：激進的文化保守主義。

**[關鍵詞]**章學誠 史學經世 政教合一 文化保守主義

**[作者簡介]**吳震（1957—），男，江蘇省丹陽市人，日本京都大學文學博士（中國哲學），復旦大學哲學學院教授、博士生導師，主要從事中國哲學史、宋明理學和東亞儒學研究，代表性著作有《明末清初勸善運動思想研究》、《泰州學派研究》、《陽明後學研究》等。

**Title:** Is Zhang Xuecheng a Modern Scholar? Remarks of *Epistemology of Zhang Xuecheng* by Hisakazu Yamaguchi

**Abstract:** Hisakazu Yamaguchi, the Japanese scholar, called Zhang Xuecheng a modern scholar which does not fit Zhang. Zhang advocated that Tao lies in the history and criticized the biased opinion that Tao only lies in the study of Confucian Classics, which indicated Zhang's thoughts on resisting the study of Confucian Classics by historiography. His thoughts on disposition say that learners should make choice according to something near to their nature, rather than by their disposition. Overall, Zhang's main thoughts are that history is used to understand the reality which is based on the premises of unification of authority and teaching, politics and cultivation. Therefore we can say that Zhang's thought and character is positioned as is radical cultural conservatism.

**Key Words:** Zhang Xuecheng, historiography in the business of state, the unification of politics and religion, cultural Conservatism

**Author:** Wu Zhen acquired Doctor of Arts in Kyoto University. He is the professor of the Department of Philosophy at Fudan University and is mainly engaged in studies of Chinese philosophy history, Confucian school of idealist philosophy in the Song and Ming Dynasties and Confucianism in East Asia. Email: wuzhen@fudan.edu.cn

章學誠（1738—1801），字實齋，身處清代中期乾嘉考據學全盛時代，但又始終處在當時學術核心圈之外的邊緣。他以兩部《通義》（《文史通義》和《校讎通義》）為最高成就的文史校讎之學在其生前及身後的相當長一段時期內，幾乎從來沒有被人認真地看待或得到過同行中人的贊賞或肯定，就連其唯一知己邵晉涵（1743—1796）<sup>①</sup>亦未對其工作“一置可否”，以致章掩飾不住失望之情；<sup>②</sup>他的“六經皆史”說在當時學術

界也反響平平。然而胡適（1891—1962）的《章實齋先生年譜》於1922年問世以後，章學誠便名噪

① 章學誠一生不遇，邵晉涵乃其唯一知己。最早指出這一點的可能是京都學派創始人之一的內藤湖南（1866—1934），其云章氏“相許者獨邵二雲一人而已”〔日〕內藤湖南：“章實齋先生年譜”，《內藤湖南全集》（東京：築摩書房，1970），第7卷，第79頁〕。陳祖武稱其“所交友人僅二三人，如邵晉涵、汪輝祖，除此之外，每多齟齬，難與共席，尤以戴震、汪中二人，最稱抵牾”〔陳祖武：《清代學術源流》（北京：北京師範大學出版社，2012），第15章，第287頁〕。

②〔清〕章學誠：“答邵二雲書”，《章學誠遺書》（北京：中華書局，1985，影印本），第646頁。按，該影印本所據底本乃1922年劉承幹刊本《章氏遺書》，以下乃改用習稱“《章氏遺書》”。



一時。胡適最為欣賞章的“一切著述，皆是史料”的觀點<sup>①</sup>，進而從章的身上發現了“為學問而學問”這一近代意義上的學術精神之萌芽。這一評估是否成立，尚可再議，不過，讓18世紀的章學誠在20世紀初中國近代學術舞臺上華麗登場，無疑是胡適的功勞。<sup>②</sup>

當代日本學者山口久和《章學誠的知識論——以考證學批判為中心》<sup>③</sup>（以下稱“《章論》”）一書比胡適的近代性立場更顯激進，不但否認“六經皆史”對章學誠而言具有什麼核心的意義，也不承認章的史學思想的基本特質在於主張“史學經世”，更認為今人視章為史學家是大大低估了章的意義，章更應是一位“近代意義上的學者（scholar）”。這類的觀點形成了該書的強烈個性，不得不令讀者在對《章論》作者勇於挑戰的學術探討精神感佩之餘，也對其某些大膽而獨特的觀點略感疑惑。

《章論》一書出版於1998年，中文版則出版於2006年，故對華人世界而言，其影響則是近幾年的事。全書沒有“前言”也沒有“結語”，在“後記”中作者也沒有說明全書六章的撰述經過及發表情況，在“序說”中我們也看不到作者有關研究思路及方法取徑的論述，所以使得讀者無法清楚地了解該著的撰述史、作者的方法論及其對章氏思想的結論性闡述。好在作者在後來的“中譯本自序”中談了他撰述此著的一些想法，對於我們瞭解作者的研究立場有一些幫助。筆者試以此為切入點，進而通過對《章論》的某些重要論點的深入閱讀以及批評，以便重訪章學誠的思想世界，目的在於藉此機會清理自己對清代中期思想學術的一些思緒。



章學誠像



《章學誠的知識論》

## 一、思想“對話”抑或“自說自話”

山口久和在2006年出版的《章論》“中譯本自序”中對此前的章學誠研究直率地表達了不滿的意見。他將不同國度及不同時期的戴密微（1894—1979）、倪德衛、倉修良三位學者的研究做了一個概括<sup>④</sup>，指出他們有一“共同的特徵”：“始終停留在對章學誠思想進行歷史的客觀的整理和分析。”雖然山口聲明，“在思想史研究中，這種做法本身並不值得大驚小怪”，但他想要表達的真意顯然另有所在。他認為，在思想史中“有極少數的先覺，他們的思想至今還在放射着光彩陸離的光芒”，對於這些思想家的“知的全貌窮其究竟，僅僅依靠一邊倒地傾向於歷史性和客觀性的實證研究是無法完成的”。可見，山口對以往研究偏向於“實證”頗為不滿，他極力主張應當

① 按，乾隆五十三年（1788）章學誠致函孫星衍（1753—1818），首次提出“盈天地間，凡涉著作之林，皆是史學”（《文史通義》外篇三“報孫淵如書”，《章氏遺書》，卷九，第86頁）的觀點，胡適對此推崇備至，稱這纔是章的思想總綱，相應地，“六經皆史”祇是“子目”（胡適著、姓名違補：《章實齋先生年譜》（臺北：商務印書館，1980），第137—138頁。按，該書原刊於1931年）。

② 當然，19世紀末20世紀初，章學誠的某些重要觀念開始在學術界暗流湧動，尤其是“六經皆史”說最有吸引力。例如，至少有以下一批士人對章已有關注：龔自珍（1792—1841）、譚獻（1830—1901）、張之洞（1837—1909）、朱一新（1846—1894）、沈曾植（1850—1922）、皮錫瑞（1850—1908）、康有為（1856—1927）、孫德謙（1859—1935）、章炳麟（1869—1936）、張爾田（1874—1945）、劉師培（1884—1919）、劉咸炘（1896—1932）等等，故姚名達（1905—1942）稱胡適《章實齋先生年譜》問世“國人始知章先生”也許有點誇大其辭，但吳天任（1916—1992）斥姚說“未免大言不慚”（吳天任：“胡著姚訂章實齋年譜商榷”，《章實齋的史學》（臺北：商務印書館，1979），第293頁），則可能言重了，畢竟章得胡《譜》而揚名海內，應是事實。2003年，余英時在為倪德衛《章學誠的生平與思想》中文本撰“序”時指出：“章學誠生前雖然聲名不彰，但《文史通義》中某些重要觀念在他死後不久便已暗中在學術界流傳。……所以到了《國粹學報》時期（1905—1911），《文史通義》與《校讎通義》兩書早已膾炙人口。”（余英時：“‘通古今之變，成一家之言’——《章學誠的生平與思想》中譯本代序”，鄒東方編：《史學研究經驗談》（上海：上海文藝出版社，2010），第191—192頁）這是持平之論。關於章的兩部《通義》及其學說在晚清同光年間的流傳，可參考日本學者井上進“六經皆史說の系譜”，收入小野和子編《明末清初の社會と文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1996），第535—585頁。順便一提，胡適撰述《章實齋先生年譜》明顯是受到了內藤湖南於1920年發表的同名著作《章實齋先生年譜》的刺激，此不贅述。

③ [日]山口久和：《章學誠の知識論——考証學批判を中心として》（東京：創文社，1998）。據其《後記》所述，此書是作者在向大阪市立大學提交的博士學位論文的基礎上修訂而成。另需指出，該著扉頁的作者介紹欄稱作者於1979年“獲京都大學大學院文學研究科博士學位”的“學位”兩字似有誤，應改為“後期課程修了”。中譯本由王標翻譯，上海古籍出版社2006年出版。以下引述該著，均出自中譯本，隨文標註頁碼。

④ Paul Demiéville'（戴密微），*Chang Haieh-sh'eng and His Historiography, in Historians of China and Japan*, ed (Beasley and Pulleyblank Oxford, 1961); David Nivison (倪德衛) : *The life and Thought of Chang Haieh-sh'eng* (Stanford: University of Stanford Press, 1966) [美]倪德衛：《章學誠的生平及其思想》（南京：江蘇人民出版社，2007），楊立華譯；倉修良：《章學誠和〈文史通義〉》（北京：中華書局，1984）；倉修良編：《文史通義新編》（上海：上海古籍出版社，1993）。



對思想家的“知的全貌”（引者按，可理解為思想全貌）一窮究竟方為研究之正道。如何做到這一點呢？山口表示：“祇有從歷史性和客觀性向前邁進一步，通過從研究者各自所處的‘現在’的視角，由研究者自身對先覺們的知的有效性進行主體性的重新質疑，纔能實現對思想的全面理解。”（第1—2頁）這一表述很重要，顯示出山口擁有自覺的方法論意識，故有必要略加探討。

原來，山口的意思是，在思想史研究領域僅對研究對象作純客觀的歷史研究是沒有出路的，研究者更應從自身所處的“現在”視角出發，對研究對象作出“主體性的重新質疑”——意即批判反思，纔是有意義的研究，纔能對“思想”獲得“全面理解”。這就涉及思想史研究過程中的客觀與主觀的關係問題。這個問題其實既是老問題又是新問題，可能是思想史研究中永遠無法獲得最終解決的問題。但山口能意識到，思想史研究“客觀分析”與“主觀理解”之間如何獲得一種“平衡”是決定一項研究是否成功的關鍵，應當說這是相當不錯的問題意識。如果說，倉修良的《文史通義新編》等一系列研究當屬純客觀研究，尚無疑問，然而山口何以判斷戴、倪的研究偏向於“客觀分析”而缺乏“主觀理解”的視野，理由不明。在我看來，戴、倪的研究顯然有西學的視角，至少倪著的主觀理解之色彩是很明顯的。當然，山口在一篇短“序”中對東西方學術界的研究特色不能展開深入討論是情有可原的，但他如此判斷西方的中國學研究未免輕率。

其實，山口提出上述觀點的原因在於其對日本的中國學研究態度的一種反省。其在《序》中坦陳：“一般說來，日本的中國學界現在依然將清朝考證學的方法論視為金科玉律，把盡可能緊貼文本，進行枯燥乏味的實證研究視為理想。”

（第2頁）正是在這種研究風氣中，山口意識到他的研究有點孤掌難鳴，用他的話來說，“本書多少有些引人注目”之處，然而日本學術界卻並沒有出現質疑的聲音，故他希望趁此書譯成中文之際，向中國學術界投石問路。我的這篇書評，算是對作者的一個批評性回應吧。

說實話，讀完而且要理解山口這部共344頁的論著，需要有高度的耐心。這是因為，山口將主要精力放在與章學誠文本的思想“對話”上，使得我往往弄不清楚作者揭示的文本意義如何與

章的思想世界的實際聯繫起來。他在“後記”中指出，我們這些從事古代思想史研究的“文獻學者”——他這樣稱呼思想史學者——是“以文本為媒介和古人對話”，可見“對話”是其重要方法；而為使對話成功，就需要“遇上好運，能夠與古人的思維波長恰好對上”（第310頁）。祇是山口並沒有告訴我們，什麼是“好運”而什麼又是“思維波長”。若不揣冒昧作一推測，其意是說“對話”成功與否取決於詮釋者與被詮釋者之間的“視域”是否吻合，這幾乎就是人們已熟知的伽達默爾（H-G. Gadamer, 1900—2002）的說法，“對話”祇能在“視域融合”（fusion of horizons）中纔能達到完美。通俗一點說，假設山口為“對話”者A，其對象章學誠為“對話”者B，那麼“與古人對話”的思想史之所以可能的關鍵就在於對話者A與對話者B的問題視域能否交匯相遇，而視域之間的“融合”則須經由對話者A對對話者B的文本詮釋纔能實現。然而現在的問題是，我們根本看不到山口作為“對話”者A的問題視域究竟何在，同時也不清楚山口所希望的“能夠與古人的思維波長恰好對上”的所謂“好運”（日語作“幸運”）如何纔能降臨。

誠然，“與古人對話”或“與過去對話”是與企圖重建思想史之研究方法有所不同的一種思想史研究手法，關於兩者之間的區別乃至互相滲透的關係，學術界已有一般認知，不用在此贅述，我想借用余英時對過於注重詮釋的對話方式或有損於思想史重建這一嚴肅的批評<sup>①</sup>，提出一個基本判斷：亦即山口在許多關節處的文本對話嚴重損害了章學誠思想的重建。以下，我們僅以山口對章的“道器論”所進行的解讀為例，來看一看他的“對話”是如何陷入冒險之境地的。為公平起見，我將章學誠的原話與山口的分析同時列舉如下，先是章學誠的原話：

《易》曰“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，道不離器，猶影不離形。後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。<sup>②</sup>

此所謂“六經皆器”其實與“六經皆史”命題是相配套的，祇是以往的研究者大多關注後者而對

<sup>①</sup> 余英時：“重訪焦竑的思想世界”（書評，1988），何俊編：《人文與理性的中國》（上海：上海古籍出版社，2007），第68—102頁。

<sup>②</sup> [清]章學誠：“原道中”，《章氏遺書》，第11頁。按，以下凡引“原道中”均見此頁，不再出註。



前者的探討並不充分；山口強調“六經皆器”其實講的是“道器”問題，而“道器”問題纔是理解“六經皆史”說的關鍵，這是有識之見。然而，他對“道器”問題所下的截然判斷卻不免令人驚訝：

他（按：指章學誠）認為“器”是事物，“道”不過是它的影子。“器”在價值上乃至在存在論意義上明顯優越於“道”。如今，“器”不再是朱子學思維中所看到的那種對普遍真理的不完全複製，其自身被視為獨立的、具有價值的。（第82頁）

何出此言呢？山口有具體分析：“《易·繫辭上》‘形而上者謂之道，形而下者謂之器’這句話，在宋學式思維的圈子裏，作為衆所周知的闡述‘道’（普遍真理）在價值上優越於‘器’（個別存在）的命題——在朱子學中還被作為‘理先氣後’的問題加以討論——經常被引以為證的常套句。”（第81頁）其釋“道”為“普遍真理”，釋“器”為“個別存在”，此說基本無誤。重要的是，經過山口的解讀，在章氏那裏，“普遍”與“個別”的地位被徹底顛覆了，不再是“道”優越於“器”，而是相反，“‘器’在價值上優越於‘道’”（第82頁）。但山口沒有進一步論證這樣一個問題：如何由“六經皆器”可以順理成章地得出“器”優於“道”的結論？山口的思路也許是：根據“後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也”這一句，來推論後一句“而不知六經皆器也”是對前一句“以謂六經載道之書也”的否定——亦即“六經皆器”構成了對“六經載道”的否定，於是結論便自然是：“器”比“道”在價值上更優越。山口以為這纔是章氏上述這段話的核心意思。然而根據我的理解，這一判斷存在嚴重誤讀。“六經皆器”不僅沒有對“六經載道”構成否定，恰恰相反，前者是對後者的肯定。也就是說，正因為“六經皆器”，故六經纔能“載”道，反過來說“道”在“器”中亦不妨。

對於章的這層思想，我們祇須稍微體會一下《原道中》“六經皆器”以後的一段話，便可獲得充分的瞭解。章學誠接着這樣說：

夫子述六經以訓後世，亦謂先聖先王之道不可見，六經即其器之可見者也。後人不見先王，當據可守之器，而思不可見之道，故表章先王政教，與夫官司典守以示人，而不自著為說，以致離器言道也。……夫天下豈有離器言道，離形存

影者哉！彼舍天下事物人倫日用，而守六籍以言道，則固不可與言夫道矣。

其意十分清楚：“道”即先聖先王之道，它本身是“不可見”的，因為它是“形而上者”——如同《易傳》所說的那樣——的存在；那麼它在哪裏呢，它必存在於“可見者”當中；由於六經即“器”，而器即有形可見之物，不可見者就存在於可見者中，故六經是“可見者”，此即所謂道在器中之意；孔子之後，人們不可能直接“見”先聖先王，故惟有根據可見之“器”來“思”那個“不可見之道”，此便是即器明道之意；然而後世儒者卻錯誤地以為六經本身便是道，祇要守住六經便可言道，在章氏看來，這是將“道”的普遍性局限化了——將經學等同於“道”，其結果是不足以“言夫道”的。要之，章氏旨在表明，道不僅存在於經，而且還存在於史。顯然，這個觀點是針對乾嘉經學考據風氣而發的。

問題是，章氏的一句表述的確容易引起不必要的聯想：“儒家者流，守其六籍，以為是特載道之書耳；夫天下豈有離器言道，離形存影者哉！”如果我們掐頭去尾，單獨地看這句話，那麼可以這樣解讀：後世儒者以六經為載道之書，這違反了不能離器言道的原則，猶如違反了離形存影的道理一樣；因此結論是：道不在六經，固守六經不足以言道。倘若這是章的真實思想，那麼便如余英時已揭示的那樣：“這樣斬截的議論不但在清代為創闢，自宋代以來亦少見。六經已不足以盡道，而經學家從事考證訓詁復不足以通經，則其去道之遠，可以想見。”<sup>①</sup>我在這裏突然引述余先生的觀點，原因在於，余說更具代表性，所以我想借用余說，以助於回應作者上述對章氏道器論的判斷。

其實，余氏作出上述判斷的依據除了“不可與言夫道矣”上述那段長文以外，還有《原道下》的一段話更為關鍵：

夫道備於六經。義蘊之匿於前者，章句訓詁足以發明之；事變之出於後者，六經不能言。固貴約六經之旨，而隨時撰述，以究大道也。<sup>②</sup>

余氏對其中“事變之出於後者，六經不能言”一句的解讀是：“這句話是明說六經不足以盡

① 余英時：《論戴震與章學誠》（增訂本）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000），第52—53頁。

② [清]章學誠：《原道下》，《章氏遺書》，第12頁。按，以下凡引“原道下”均見此頁，不再出註。



道。”余氏之意在於力證章氏反對道祇在六經而主張道亦在歷史，所謂“六經不足以盡道”之用意便在於此。換言之，“不足以盡道”的“盡”是一描述詞，“不足以盡……”並不等於全面否定，而祇是說不能以一概全，故“不足以盡道”不等於說六經不可“明道”，而是隱晦地指出除了六經以外，史學也足以“明道”。<sup>①</sup>

其實，我們祇須對上引章氏《原道中》的那段話細細體認便可充分了解這一點：首先第一句“夫道備於六經”，意思至為明確——即六經載道之意；後面兩句是說義蘊“藏匿”於“前者”——即“道”之意蘊，而“事變”則發生於“後者”——即六經之中；對於道之“義蘊”，我們可用訓詁方法來把握，而對於六經中之“事變”，則六經本身“不能言”；最後一句“固貴約六經之旨……”，意謂通過掌握六經之本旨並且通過撰述手法，便能將處於歷史變化中的六經之“大道”揭示出來。總體看，章的意思是說：雖然六經不足以完全“盡道”，但這並不意味六經不存在“道”；明道之主體是人，而六經本身對於“事變”中的“道”是“不能言”的，故有待於後人的解釋纔能揭示出來；而解釋或可通過“章句訓詁”或可通過“隨時撰述”來得以實現。然而，若以為上述章說是“首先要打破六經載道的見解”<sup>②</sup>，則不免有過度詮釋之虞。至於作者根據上述章氏的這些說法，斷定章氏主張器優於道，則純屬誤讀。

我們知道，道器不離或道在器中，不僅是章的常套語，其實自宋代以來這一觀點早已進入儒家傳統。無論是朱熹（1130—1200），還是王陽明（1472—1529），道器不離的觀點對於他們而言乃是一項基本共識。祇是在朱熹那裏，理氣問題被解析成兩個層次：一是形而上的問題，一是形而下的問題。就前者言，朱熹堅信“理”是超越的絕對的本體存在，既是一切事物的所以然之故又是所當然之則，故就“推上去說”（形而上）的角度看，理必定在氣之先氣之上；若就形而下的角度言，朱熹則承認在現實世界中，理氣渾然不分，理在氣中或氣中有理，不存在任何有理無氣或有氣無理的事物。用朱熹的語言來概括，就是“理氣不雜”和“理氣不離”這八個字。至於明代羅欽順（1465—1547）、清初王夫之（1619—1692）等人對朱熹理氣觀深致不滿的原因其實都指向“理氣不雜”，而對於“理氣不

離”則是極為認同的。章的所謂“道器不離”無非就是“理氣不離”的翻版，沿襲的乃是朱子學的固有觀點，也是羅欽順等人的歷來主張，從中看不到有何哲學上的新意，祇是章與其他乾嘉學者一樣，他們根本不慣於“理氣不雜”這類形上問題的抽象思考。

現在，山口判斷章學誠在價值論及存在論意義上均肯定“器”優於“道”，若此說成立，則無疑是對“形而上者謂之道，形而下者謂之器”這一儒學常識的根本顛覆。事實上，無論是章學誠還是他的論敵戴震（1724—1777），也無論是清代的漢學派還是宋學派，通經明道乃是他們的共同信仰；儘管言說之間的側重點或有不同，然而若去掉“明道”這一終極目標的設定，那麼讀書誦經就會迷失方向，這不僅為章所不齒，亦可肯定為清儒所不屑。因為，“道”是終極價值，所以誦經絕不意味着棄“道”。換言之，經典祇是載道之工具，而誦經乃是為了揭示經典中的道，這纔是清儒學術活動的終極目標。所以，說知識本身就是價值，不僅是傳統儒家所不能接受的觀點，章本人亦概莫能外。而章的“六經皆史”、“六經皆器”這兩個命題所要表明的是同一個道理：即六經本身祇是知識而非價值，僅此而已。那麼，能否由此推出“史”、“器”之本身就是價值的結論呢？祇有一種情況下纔可如此推論：即章必須明確肯認知識本身就是道，更無須藉知識以求道。然而遺憾的是，與山口的判斷截然不同，《章氏遺書》不止一次地告訴我們一個核心觀點——求知須以明道為“指歸”，經史文本祇是“求道之資”而已：

蓋學問之事，非以為名，經經史緯，出入百家，途轍不同，同期於明道也。  
學術無有大小，皆期於道。  
是故君子即器以明道。

① 關於這一點，余英時在1996年撰寫“章學誠文史校讎考論”中說得更明確：“（章學誠）最後則由文史以明‘道’，來對抗當時經學家所提倡的透過對六經進行文字訓詁以明‘道’之學。其目標則是要奪六經之‘道’以歸之於史。”〔《論戴震與章學誠》（增訂本），第160頁〕余說其實源自錢穆：“經學家最大理論，莫若謂道在六經，通經所以明道，此自亭林唱‘經學即理學’之說以來，訖東原無變，實齋始對此持異議。”〔《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997），上冊，第421頁〕錢、余力主章氏以史學抗經學，反對道專在六經，主張道亦在歷史，故須就“事變”、“時會”當中“明道”，而不能一味求之六經。應當說，錢、余師徒的這一判斷是符合章氏思想之實際的。然而這並不意味着章氏主張器可以逆而上之，反在“道”之上，從而否定道在六經或道在器中。

② 余英時：《論戴震與章學誠》（增訂本），第52頁。



是故遑遑汲汲自力於學，將以明其道也。經史者，古人所以求道之資。

從於學問而以明道為指歸。<sup>①</sup>

以上所列都是1783年章學誠致函朱滄湄所述，無疑是章氏論“道”的一次集中展現，特別是最後一句尤應注目。依其意，“經”和“史”都可作為“求道之資”。原因在於，“道”不僅在“經”，而且也存在於“史”。因此，不論從事經學考據還是從事史學撰述，凡是“從於學問”都須“以明道為指歸”。據此可見，“六經皆史”或“六經皆器”與“即器明道”之命題並不相悖，從中絕不能引出“器”在價值上優於“道”的觀點。而章之所謂“道”，顯然是指儒學的價值觀念，也應當是毋庸置疑的。正是在此意義上，可以說章仍然是傳統的儒者，他的道器論也絕沒有越出儒家傳統之外。而山口的理論判斷與史學判斷與章氏思想發生了嚴重脫節，其與章氏文本的“對話”幾乎變成了自說自話。

## 二、近代“學者”還是傳統“學者”？

自20世紀初，章學誠在近代學術舞臺上重新出場以來，人們對他最為欣賞的除了“六經皆史”說以外，也許就在於其所宣稱的“史學所以經世”<sup>②</sup>的“史學經世”說了，故學術界大多以“經世之學”來為章氏史學定位。若往上追溯，如晚清早期今文學派的龔自珍（1792—1841）便是最早以“經世”的觀點來重估“六經皆史”的意義<sup>③</sup>，而近人錢穆（1895—1990）也明確斷言：“章氏六經皆史之論，本主通經致用，施之政事。”<sup>④</sup>及至當代，例如對章之思想不無微詞的陳祖武在強調學以經世之觀點“實非章氏一家之言”而是當時“傑出之士的共識”之同時，亦肯定“彰明史學的經世傳統，總其成者則當推章學誠”。<sup>⑤</sup>

反觀日本學術界，現代日本中國學代表人物之一的島田虔次（1917—2000）在兩篇重要的論文中亦對章的“史學經世”說頗多贊揚肯定之詞<sup>⑥</sup>。然而，山口卻對島田的看法有嚴厲批評：

總之，是把章學誠其人視為意欲親自參

預經世場域的儒者，還是把他視為企圖對經世之“跡”（history）進行再構築的近代意義上的學者（scholar），這種差異是島田和我對章學誠理解的根本性差異。（第12頁）

按山口的分析，島田認為章的史學目的在於“經世”，這是由其“六經皆史”命題必然得出的結論，然而山口卻對“史學經世”之觀點深致懷疑，其理由是：

到了乾隆年間，清朝的政權和統治已不可動搖地被鞏固起來了，所以，像實齋這樣的下層知識分子幾乎已經不再把參與政治當成一回事了，此時的“世”還能是超出老生常談之上的東西嗎？（第12頁）

此說誠可謂是顛覆之論——顛覆了此前學術界對章學的基本定位。

在山口看來，所謂“經世”到了乾隆年間已成了一種老生常談，雖在章的“口中”還會經常念叨，但其本心早已不把它當回事了。不僅如此，山口甚至坦言：他“從一開始就認為章學誠的倫理性發言不過是儒者的口頭禪。在此我依然想對章學誠的‘學者’地位進行強調”（第13頁），意謂我們對於章的道德觀點也不能太認真。他堅持認為，應當視章為近代意義上的“學者”，而不必以為“經世”對章而言有何意義。原因在於，乾隆朝的政權和統治已空前鞏固、不可動搖，故章氏這種“下層知識分子”已不會真心以為“經世”還有什麼用。然而，若就章氏一生的行為來看，顯而易見的事實是，其一生中的大部分時光消耗在為地方權貴當幕僚的生涯當中，他一心一意想落實自己的“史學所以經世”之願望恐怕比誰都

① [清]章學誠：“與朱滄湄中翰論學書”，《章氏遺書》，第83—84頁。

② [清]章學誠：“浙東學術”，《章氏遺書》，第15頁。

③ [日]井上進：“六經皆史說の系譜”，[日]小野和子編：《明末清初の社會と文化》（京都：京都大學人文科學研究所，1996），第539頁。

④ 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，第433頁。

⑤ 陳祖武：《清代學術源流》第15章“章實齋研究二題”（北京：北京師範大學出版社，2012），第296頁。

⑥ [日]島田虔次：“歴史的理性批判——‘六經皆史’の説”，《哲學》（東京：岩波書店，1969），第4卷；“章學誠の位置”，《東方學報》（京都，1970），第41冊。按，兩文均已收入島田虔次的《中國思想史の研究》（京都：京都大學學術出版會，2002）一書。中文版見[日]島田虔次：《中國思想史研究》（上海古籍出版社，2009），鄧紅譯。

⑦ 王汎森便一針見血地指出：章氏一心一意想致“用”，祇是在“用”的層次上過為“古雅”，“一心想將三代的文化情狀復返於當代”〔王汎森：《權力的毛細管作用——清代的思想、學術與心態》第9章“對《文史通義·言公》的一個新認識”（臺北：聯經出版有限公司，2013），第520頁〕。



錢穆



不甘落後<sup>⑦</sup>，而章的志向就在於“文章經世之業，立言亦期有補於世”<sup>⑧</sup>。這就可以理解章氏為何進士及第後，毅然放棄仕途而專心從事撰述事業的個中緣由。要之，不論是“史學經世”還是“文章經世”，顯然是章氏擁有的抱負。正是在此意義上，錢穆所言章氏“以遊幕而主經世”<sup>⑨</sup>，可謂是知人論世之言，不可輕忽放過。

一般而言，乾嘉時代的精英儒者大多致力於訓詁考訂、典籍整理的文史工作，他們積極入世而參與政治的經世理想似乎表現得並不十分強烈，特別是與清初學風相比尤其如此。然而，惠棟（1697—1758）、戴震等考據學大家之於經世理想有何表現姑且不論，唯獨章學誠可謂是例外。他除了堅信窮經可以“明道”以外——這一點與大多數考據學家的旨趣是一致的，還堅信“史學”、“文章”以及“立言”也是可以“經世”的。而他之所以強調“經世”，顯然與其強烈反撥經學考據學風的立場密切相關。因為，在他看來，在當時崇尚經學考據的風氣鼓動之下，人們往往趨於“驚博強識”以“欺名於當世”，卻忘記了讀書窮經的目的為何，導致“玩愒廢時者，害為尤甚”<sup>⑩</sup>的嚴重後果。質言之，章與當時經學考據家在通經明道方面雖然立場一致，然而在“史學經世”或“文章經世”方面所表現的趨向則頗為不同，這也是章的文史校讎之學與當時盛行的經學考據這一主流學風格格不入的原因所在。如果說章氏所講的經世祇是口頭語而非真心話，認為其所宣揚的“經世”祇是歷史上存在的研究之對象而非努力訴諸行為的實踐目標，那麼這恐怕是對章學的莫大誤會。

當然，所謂“經世”並不是什麼抽象的名詞，其本意是指學以致用。就儒學傳統言，經學可以致用，史學亦足以經世，問題是經世致用如何得以具體落實。在我看來，章通過其文史校讎之學的考察而發現的上古文化所存在的“官師合一”、“治教合一”（實質就是“政教合一”）這一傳統是落實經世致用的前提條件，他一心一意所追求的“經世”理想便是如何在當下社會恢復上古時代“官師治教合一”的理想狀態，所以他的“復古心態”很強烈。當18世紀乾嘉朝正由盛轉衰，時代正慢慢開啟走向“近代”大門之際，章的思想訴求卻欲反其道而行，為這扇大門加上一把門鎖。<sup>⑪</sup>他想經世致用，但他的經世策

略卻是要求回向古代，彷彿愈“古”就反而於改變世風愈有助益。晚清今文學如常州學派治經而好言變法，龔自珍暗中於章之學頗有共鳴，<sup>⑫</sup>其因之一或在於此。

那麼，對於章的“學者”身份我們應當如何理解呢？關於這一點，我們可以透過章對儒學傳統中“博約”問題的闡述獲得基本的了解。他在探討儒家傳統的“博學於文，約學於禮”（《論語·雍也》）、“博我以文，約我以禮”（《論語·子罕》）的“博約”問題時，相對於側重在求知活動“學”而“博”而言，他更強調相應於“禮”而“約”的重要性，但他並不認為“約禮”祇是相對於格物致知而言的“克己復禮”<sup>⑬</sup>之類的道德活動。他以“專家”一詞來為“約”下定義，而“專家”一詞在章的思想概念中與“學者”幾乎同義。章在乾隆五十四年（1789）完成的《博約》（上、中、下三篇）一文中明確指出，“約”其實是對“博”（追求廣博的知識活動）進行總括性的收束，進而強調“學必有所專”的“專家”的重要性，同時他也沒有一味否定“博”的重要性，祇是他覺得“約”需要一種更高的自覺。在他看來，所謂“博學強識”對於儒者而言，本來屬於當然之事，但是那些“陋儒”或“俗儒”卻將“博”認定為孜孜以求的歸宿，然而倘若“不知約守”的話，則恐怕連“待問”也做不到。章的思路是，博與約不能截然斷開，祇是若以“博”為旨趣，則有可能成為“俗儒”炫耀知識的藉口，顯然他指向的是在當時如日中天的考證風氣之下，人們往往以“博學”自誇，為徹底扭轉這一風氣，故章突出強調“約”的重要性。但他並不贊同宋儒以

① [清]章學誠：“與史餘村”，《章氏遺書》，第643頁。

② 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，第433頁。

③ 諸見1783年章學誠所作“假年”，該文見《文史通義》內篇六，然而北京大學所藏朱錫庚抄本與通行本所錄頗有異同，轉引自梁繼紅：“朱錫庚抄本《章氏遺書》及其利用價值”，《文獻》2（2005）：183。按，文中以“陋儒”、“欺名”、“愚者”、“妖孽”等跡近謾罵之詞（均不見於通行本）來指斥所謂“驚博強識”的“某人”，祇是此所謂“某人”究為何人，今已無從得知。

④ 王汎森：《權力的毛細管作用——清代的思想、學術與心態》第9章“對《文史通義·言公》的一個新認識”，第518頁。

⑤ 錢穆認為，不僅常州學派曾受章之影響，甚至龔自珍著書“亦頗剽竊實齋”（《中國近三百年學術史》上冊，第460頁）。“剽竊”一詞可能下語過重了，然其謂章學在道光年後“時會轉移”之際所生之影響“要不得謂非學術經世之一效也”（同上），可謂不刊之論。關於章的思想在晚清之影響，另可參見郭斌和（1900—1987）“章實齋在清代學術史上之地位”，《國立浙江大學文學院集刊》1（1941）。

⑥ [宋]朱熹：《論語集註》，卷五。戴震同門友程瑤田（1725—1814）已斷言：“博文即《大學》之致知格物，約禮即《大學》之誠意正心修身。”（《論學小記》，轉引自白山口《章論》，第63頁）



來對“約之以禮”作道德上的解釋，而是要將此拉到學問上來。

而章有一個固執的“偏見”，以為當時考證之風導致人們片面地追求“博”而忘卻了“約”，“四庫”開館以來，這種風氣更是愈演愈烈。他說：

方四庫徵書，遺籍秘冊薈萃都下，學士侈於聞見之富，別為風氣。講求史學，非馬端臨氏之所為整齊類比，即王伯厚氏之所為考逸搜遺，是其研索之苦，築織之勤，為功良不可少，然觀止矣。至若前人所謂決斷去取，各自成家，無取方圓求備，惟冀有當於《春秋》經世，庶幾先王之志焉者，則河漢矣。余嘗語君：史學不求家法，則貪奇嗜瑣，但知日務增華，不過千年，將恐大地不足容架閣矣。<sup>①</sup>

這裏章氏對“約”提出了一個重要見解，讀書要像古人那樣，敢於“決斷去取”，不僅如此，更重要的是“當於春秋經世”——亦即以“經世”作為史學的評判標準。然而當今之世，人們大多忘卻了這一點，而一味追求“博”，以為“講求史學”即便不能做到如馬端臨（1254—1323）《文獻通考》那樣“整齊類比”，也要做到如王應麟（1223—1296）《困學紀聞》那樣“考逸搜遺”，則其最終結果將導致書籍泛濫而“大地不足容架閣”。章氏所深感憂慮的正是這種由考證學風帶來的可以預期的惡果。

須說明的是，章氏對於“四庫開館”一事並無質疑的意思，相反他對“四庫開館”充滿期望，這一點可從他的大量記述得窺一斑。例如，根據他的敘述，“四庫開館”是由於其業師朱筠（1729—1781）的倡議而實現的，而“四庫”編書之事業或有可能重新接續劉向、劉歆“讎校之思”。<sup>②</sup>但他也擔心當時一味追求廣博考證之風氣已成，適以假“四庫徵書”之便，遂為考據風氣呈推波助瀾之勢，此則不免終成今日之憂患。據此可見，章認為“博”終成“考據”之學，而“約”則能成就“專家”，專家之志在“經世”，而“考征猥瑣”適以“炫博”。如何纔能扭轉這種風氣，這纔是章所要面對的學術問題同時也是時代課題。

在他看來，學問所貴不在博而在精，他歎天下人才雖多，然而有真正“史才”者則少之又少，而衆多“史才”當中能得一別具“史識”者更是難上加難。<sup>③</sup>在其眼裏，當今之世，在史學上“有才有識”者非邵晉涵莫屬，而邵對章所謂的“專家”

亦深表同感，兩人還曾討論重修幾部“正史”，由邵操筆重修《宋史》，章則負責《後漢史》和《晉史》；至於撰述體例，在章講了一番設想之後，邵慨然應曰：“如子所約，則吾不能，然亦不過參倍於君，不至驚博而失專家之體也。”<sup>④</sup>可見，兩人對於如何修史達成的共識竟然是“專家之體”——即章氏所謂的“約”而避免“驚博”。此可見，他們所推崇的是獨具“史識”的學有所專之學者而非專事博學考證的所謂“通人”。<sup>⑤</sup>當然，章、邵兩人的共識在“專家之體”，重“守約”而戒“驚博”，這並不意味着兩人的學問規模趨於褊狹，相反，兩人的廣學博識在當今學術界早有定論。

總之，確有跡象表明，章崇尚“專家”而貶抑“通人”，這說明其學術立場偏向於“專”，但這並不意味着章就是近代意義上的“學者”典型。因為，何謂“近代”，這本身就是一個值得探討的學術問題。不能因章以“學有專長”的“專家”為志向，於是就想當然地以為他是一位近代型的“學者”。須指出，我對以“學者”來為章定位的說法是有同感的，祇是就章而言，其“學者”身份仍然屬於傳統領域，這一點可從其“史學經世”或“文章經世”之主張得到印證。所以說，章仍然是一位學主經世的傳統“學者”，而他所建立的文史校讎之“史學”與近代意義上的“新史學”不可同日而語，此亦毋庸置疑。

### 三、誤讀的困惑

#### 山口在《章論》第一章第三節《章學誠思

① [清]章學誠：“邵與桐別傳”，《章氏遺書》，第177頁。

② [清]章學誠：“朱先生別傳”，《章氏遺書》，第176頁。

③ 章學誠說：“嗟乎！吳天生百才士，不能得一史才，生十史才，不能得一史識。”（《邵與桐別傳》，《章氏遺書》，第177頁）。

④ 同上註。《章氏遺書》編訂者之一章之長子貽選有一案語：“先師（按，指章貽選之師邵晉涵）深契家君專家宗旨之議，故於《宋史》上以約御博也。《爾雅正義》既成，自謂：‘此書苦心不難博證，而難於別擇之中，能割所愛耳。’乃外人竟有病其略者，斯事所以難言。”（第177頁）這段案語透露出重要信息：在章與邵之間曾討論過“博約”問題，而邵確實將“約”的精神落實在重修《宋史》之上。

⑤ 章喜徵用“通人”來指稱當時的考據學者，例如他在“家書二”中曾感歎自己的學問與當時“通人”不相契：“至論學問文章，與一時通人全不相合。……故吾最為一時通人所棄置而弗道。”（《章氏遺書》，第92頁）此“通人”顯指“時人以補苴襲續見長，考訂名物為務，小學音畫為名”（同上）的所謂考據家。他對自己的文史校讎之學在當時學術氛圍中有點不合時宜而必遭致“重考訂”之“今人”非議也抱有自覺意識，他借用任大椿（1738—1789）的話說：“今人皆重考訂，而泥行墨，必斥君言無稽也。”此“君言”系指章學誠的文史校讎之言。章學誠接過話題，坦言：“余著《通義》，為世所詆，強半類此。”（《章氏遺書》，第178頁）關於這一點，可以參見山口《章論》第78頁註82，他提示我們注意章在《朱陸》篇批戴震時便以“通人”相稱，含揶揄之意。



想的構造》中向讀者披露了其對章氏思想構造的整體看法，彌補了其他各章分述章氏思想而略顯缺乏整體感的缺憾。在這一節中，山口一上來使用了兩個令人們似曾相識的重要概念：“主知主義”和“反主知主義”（譯者譯作“智識主義”和“反智識主義”）。<sup>①</sup>無疑地，這是兩個關涉到如何確切把握章學誠思想的重要概念，然而山口沒有對他使用的這兩個概念作涵義上的界定或解釋。他這樣闡述道：

中國歷史上的近世，是指從宋朝的建立（960年）開始，至辛亥革命（1911年）推翻清朝為止近千年的時段。其間，中國思想史被認為是在兩個軸心之間搖擺，即智識主義和反智識主義。相對於立足中世世界觀之學術漢唐訓詁學的無主體性（反智識主義），經歷了自我覺醒的宋儒們認為“聖人可學而至”，標榜極端<sup>②</sup>主體性、實踐性的學術，開啓了近世思想史。北宋四子（周敦頤、程顥、程頤、張橫渠<sup>③</sup>）之學的集大成者南宋朱熹，即所謂朱子學，可謂是對人類的智識寄予全面信賴的智識主義之精華。（第15頁）

這四句中令人驚訝的是第三句表述，山口指出中世紀的漢唐訓詁學是一種缺乏“主體性”的學問，并特意加上括號說明這是一種“反智識主義”（“反主知主義”），意謂漢唐訓詁學是一種“反主知主義”，這就令人不明所以了。它與我們對漢唐訓詁學的一般認識完全不同，不知根據何在？山口似乎認為，“無主體性”（日語原文是“沒主體性”）就意味着“反主知主義”，相應地，宋代以後以朱子學為代表的學問是一種經歷了“自我覺醒”（標誌是“聖人可學而至”）之過程，因而擁有主體性和實踐性，由此結束了“中世紀”而“開啓了近世”，其典型代表亦即朱熹，正是朱熹開創的朱子學纔可謂是“智識主義之精華”。朱熹思想是否“智識主義”，此當別論，問題還要回到前面一句，山口既然沒有具體闡明何以判定漢唐訓詁學是“反智識主義”的理由，那麼我們只能推測，在山口看來，“智識”還是“反智識”的標準惟在於學問有沒有“主體性”或“實踐性”，而與學問的建立是否需要以文字訓詁等知識為基礎的問題無關。我們只能說，將主體性或實踐性牽涉到智識主義或反智識主義的問題領域，這是作者的“獨斷”。

不過隨着山口在後文的闡述，我們終於明

白，其實山口對智識主義或反智識主義的理解並不必然與主體性或實踐性的問題發生關聯。例如，山口在《章論》後面談到陸象山和王陽明，就指出兩人的思想預示着中國思想史由“智識主義向反智識主義發生巨大轉變”，最終使得“反智識主義”蔚為潮流的罪魁禍首乃是王學左派，因為他們排斥“理論認識或者書本知識”。可見，原來山口也清楚，所謂“反智識主義”與反對知識有關。接着，山口講到清代學術，明確指出清朝考據學極力推進的正是“智識主義”，依據在於考據學注重的是書本知識、文獻實證（第17頁）。

然而我們都知道，在當代學術界，以“智識主義”和“反智識主義”作為一對關鍵概念來探討由宋至清的思想史，特別是以此為審視角度來考察戴震和章學誠的思想，這是余英時於1976年發表的《論戴震與章學誠》一書所開創的主要功績。<sup>④</sup>但不知何故，山口在有關智識主義的整個論述中沒有一字提及余著。同樣，山口在“章學誠思想的構造”一節中還非常關注“尊德性”與“道問學”的問題，儘管這也是余著的戴、章研究中經常使用的一對關鍵概念，但山口也沒有一字提及余著。祇是在此前第二節有關研究史的回顧中，提到余英時把章的學術定位為“道問學”中的“尊德性”，山口表示“這個論點深中實齋思想本質之肯綮，是值得高度評價的”（第9—10頁）。接着，山口立即指出，遺憾的是“余氏對實齋學術中‘尊德性’的契機為何物卻沒有說明”（同上），而山口提示他將在第五章對此問題進行分析。既然如此，那麼我們不妨耐心地來看一下第五章的論述。

第五章的標題是“恢復學術認知中的主觀契機”，日語原文是“學問的認識における主觀的契機の復権”，對此的中文翻譯是準確的。若取意譯，則可這樣譯：“學問認識活動中的主觀性契機的復活”。那麼，何謂“主觀契機”呢？須承認，該詞乃是作者創造的一個分析用語，若允許大膽推測，大意是指某種主觀性意向得以構成的機緣。故此章標題之意便是：作者所欲探明的

① 日文原著，第19頁；中譯本，第15頁。

② 根據日文原意，應譯作“極端標榜”或“極其標榜”。

③ 日文原作“張載”。

④ 特別是《論戴震與章學誠》（增訂本）內篇三“儒家智識主義的興起——從清初到戴東原”以及外篇五“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”，第18—34頁；第290—321頁。



是在學問認識活動中有一種主觀性意向得以形成的機緣存在於章學誠的思想體系。其中重要的不是“契機”而是“主觀”一詞。

一般而言，學問活動是一具有主觀性的認知活動，而其面對的對象則是客觀知識，特別是就清代學術而言，追求知識的客觀性乃是其基本趨向，以戴震為代表的清代考據學家遵循的“訓詁明”則“義理明”這一為學原則，就是要為義理學賦予某種客觀性的基礎。然而，山口認為章氏與衆不同的是，他更為關心在知識活動的背後究竟是什麼可以驅使人們對知識進行探求的“知的主觀契機”（第169—170頁）。要之，山口認為與那些考據學家不同的是，章更重視知識的主觀性問題，而在章看來，人類的一切知識活動實際上都是由這種主觀性契機所引導或以此為動機來達成的（第171頁）。山口甚至斷定：此前所有對章學誠的研究，僅僅關注於他的六經皆史說為基礎的史學思想，而對其求知活動中的主觀動機之研究“近乎全無”（第170頁）。此“全無”之判斷可以包括中日兩國甚至世界上整個中國學的學術界而言，至少美國的倪德衛和華裔的余英時也在其內。然而事實上，如下所見，山口在論證“主觀契機”之際所引用的章有關係情問題的論述，錢穆早有關注，錢在探討章氏思想時專設“性情與風氣”一節，指出章氏以為“學者從入，必發端乎一己之性情，而成為經世之事業，乃得為學業之真”<sup>①</sup>。僅此一條，足以推翻山口上述“近乎全無”的獨斷。

恕我直言，“主觀性契機”這一分析用語是否成立，是需要論證的問題而不是不證自明的問題，然而山口對此概念的分析和討論是欠缺的。就山口的用意來看，他企圖探討的是章氏思想的主觀性特質，用心良苦，我們沒有理由對此表示質疑。然而，這是山口基於對章氏文本“誤讀”之基礎上的誤判，而與章的思想旨趣特別是與章對清代中期考證風氣所欲做出的回應並不十分貼切。這就涉及對章的思想理論應當如何理解和解釋的問題，而這必將涉及解釋者的立場問題，本來屬於公說公有理婆說婆有理的問題範圍，似乎不必多言。但我所不解的是，在智識主義與反智識主義以及尊德性與道問學的這一理論緊張的關係中，如何來分析並得出章的思想特質在於追求知識活動的主觀性，對此我們則有必要結合章的

論述來做進一步的探討，然後纔能弄清楚山口對章的誤讀是如何發生的。

山口在第五章第二節《知的主觀契機》之下分設了兩個子問題：“‘天性’與‘至情’”以及“《質性》篇——人格及其表現”，試圖對“知的主觀契機”問題進行論證。在這當中，山口緊緊抓住“性”、“情”這兩個關鍵詞，其引《文史通義·博約中》一段話：

夫學有天性焉，讀書服古之中，有入識最初而終身不可變易者是也。學又有至情焉，讀書服古之中，有欣慨會心而忽焉不知歌泣何從者是也。功力有餘而性情不足，未可謂學問也。性情自有而不以功力深之，所謂有質美而未學者也。<sup>②</sup>

並且分析道：“實齋極力主張客觀的學術認識實際上也是通過由內面賦予其動機和方向的資質（天性）和感動（至情）纔能成為可能，認識主體作為各自不同的東西，天生具備的資質和感動纔是知識探求的原動力。”（第173頁）至此終於明白，原來山口發現章將知識探求的“原動力”訴諸人的“天性”和“至情”，而“至情”是指讀書求知過程中“欣慨會心”，“天性”則是指讀書求知過程中存在一種始終不變（從入門直到終身）的資質，山口將此解作“由內面賦予其動機和方向的資質”。然而何謂動機，哪來方向，有點不知所云。

誠然，章之所言“天性”未必同於宋明儒者所說的那種抽象玄妙的作為人之本性的“天性”，而祇是指從事學問所需要的一種天生資質。這種資質是不變的，故讀書興趣及專業選擇需要隨性之所近而定。這是從事學問的首要之點，章對此有刻骨銘心的體驗。他曾自述自己的資質不適合於經學而獨於史學擁有一種“天賦”一般的資質，甚至充滿自信地坦陳：“吾於史學，蓋有天授”<sup>③</sup>；而且在“紀傳之史”、“辨析體例”方面“遂若天授神詣，竟成絕業”<sup>④</sup>。這是章對自己之“天性”的一種描述。

其次，從事學問還要講求“至情”，意謂需要從內心深處對知識對象有深切的領會。這

① 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，第447頁。

② [清]章學誠：“博約中”，《章氏遺書》，第14頁。

③ [清]章學誠：“家書二”，《章氏遺書》，第92頁。

④ [清]章學誠：“家書三”，見《章氏遺書》，第92頁。按，章還回憶道：“吾讀古人文字，高明有餘，沉潛不足，故於訓詁考質，多所忽略，而神解精識，乃能窺及前人所未到處。……自後觀書，遂能別出意見，不為訓詁牢籠，雖時有鹵莽之弊，而古人大體，乃實有所窺。”（同上）可見，就章的性之所近而言，他並不適合經學考據，對此他是有自覺意識的，參見《章氏遺書·與族孫汝楠論學書》（1766年）。



其實是任何一種求知活動必然伴隨的一種心理現象——讀懂了一本書，便會產生一種愉悅，此即所謂“欣慨會心”。但這不等於說在讀書之前，心裏已經預先存在着一種“欣慨會心”一般的所謂“主觀性契機”。求知活動首先要求做到對對象的客觀了解，然後於心領會，產生一種情感上的快樂，從而將知識內化；所以，性情固然重要，而求知活動的“功力”也不可忽缺。

再其次，章強調儘管“性情自有”，然而若不努力，則有可能導致“所謂有質美而未學者也”<sup>①</sup>的結果，故後天的學習努力比“性情”更重要。例如，章曾告誡朱少白，“然僕則甚懼足下有過人之美質而不善成也”<sup>②</sup>，講的便是這個道理。要之，章有關天性至情的描述，其實就是讀書求知的一般道理：既要根據自己的天性來選擇“專業”，同時在讀書過程中也要注意心情領會。

那麼，在“讀書服古”的知識活動中何以存在“主觀性契機”？山口進而利用“尊德性”和“道問學”這對概念進行了解釋：

在作為“尊德性”的“天性”和“至情”的主觀契機支撐之下，“道問學”的“功力”得以達成，這纔是真正的學術認識。（第173頁）

山口在此將“天性”、“至情”與“尊德性”聯繫起來，並將“功力”與“道問學”工夫合在一起，顯得有點草率，性情與功力如何與尊德性與道問學的問題扯上關係，令人難解。至於性情與功力的關係問題，章倒是有一段表述：“功力可假，性靈必不可假；性靈苟可以假，則古今無愚智之分矣。”<sup>③</sup>這裏所謂的“性靈”，借用了晚明以來文學批評語言，而章所強調的是學術研究最初入門時必須具備“天性至情”的要素。可見，章很重視學術研究須要具備“性靈”條件，至於功力則是後天努力可以實現的。顯然，章反復強調的仍然是學問知識的稟賦問題，而非知識如何獲得的主觀契機的問題。

我要特別指出的是，關於性情問題，其實章是有所關注的（儘管他很難稱得上是一位哲學家，其對性情問題的討論往往淺嘗輒止）。如其所云：“夫情，本於性也；才，率於氣也。……才情不離乎血氣，無學以持之，不能不受陰陽之移也”；“文性實為元宰，離性言情，珠亡櫝在”；<sup>④</sup>可見，在章氏，“性”是資質之意，屬於個體稟賦，是生來具備的，故謂“天性”，相

對而言，“情”則含有情趣或興趣等涵義，是源於個體稟賦而來，兩者的統一纔是決定治學的依據。所以說：“學必本於性天，趣必要於仁義，稱必歸於詩書，功必及於民物。”<sup>⑤</sup>這裏的“趣”相當於情，而此“趣”必受到“仁義”的規範，至於“稱”和“功”則與後天功力有關。須注意的是，從事學問僅有性情是不夠的，更須後天的努力，而此努力不能僅在書冊上，更要關注社會人事，故謂“功必及於民物”。至此，章氏有關學、性、情、才等關係問題，已經表述得很清楚，從中我們看不到所謂存在於知識背後的主觀契機或者說賦予客觀知識以可能的主觀契機的問題。

那麼，求知活動中難道就不存在主觀性問題嗎，答案當然是否定的。然問題之關鍵在於，我們須了解章氏是在何種意義上及由何種角度出發提出這一問題的。如果我們把上引《博約中》所言“天性至情”說是成就“知”的“主觀契機”，那麼我們就有可能犯一種風馬牛不相及的錯誤，錯會了章對如何做學問的基本看法以及他何以強調天性至情的根本用意。然而，如果轉換一下視角，從如何從事學問——大而言之，即學術方法論——的角度看，那麼，我們將看到章在強調由“吾意”來“立言”的觀點中，確實非常看重學術的主觀性因素。他在乾隆四十八年（1783）致朱滄湄的信中說道：

惟夫豪傑之士，自得師於古人，取其意之所誠然，而中實有所不得已者，力求其至，所謂君子求諸己也。世之所重，而非吾意所期與，雖大如泰山，不遑顧也；世之所忽，而苟為吾意之所期與，雖細如秋毫，不敢略也。趨向專，故成功也易；毀譽淡，故自得也深。即其天質之良，而縣古人之近己者以為準。勿忘勿端，久之自有會心焉。所謂途轍不同，而同期於道也。<sup>⑥</sup>

這段話可謂是章氏對學術主張的一個最為清楚明確的表白，強調做學問須以“切己者以為準”，從“己意”或“吾意”出發，來決定在“世之所重”或“世之所略”的學術趨向面前，自己應當如

①按，“所謂”一句，引自朱熹《論語集註·先進》“子羔質美而未學”，參見山口《章論》，第258頁註7。

②《章學誠遺書佚篇·又與朱少白》，《章氏遺書》，第641頁。  
按，朱少白名錫庚，字少白，號少河，朱筠次子，乾隆五十五年（1790）進士。

③〔清〕章學誠：“與周永清論文”，《章氏遺書》，第86頁。

④⑤〔清〕章學誠：“質性”，《章氏遺書》，第25、24頁。

⑥〔清〕章學誠：“與朱滄湄中翰論學書”，《章氏遺書》，第84頁。

何抉擇。他要求志在學問者首先做到“趨向專”，這樣纔能成功；其次要做到“毀譽淡”，這樣纔能“自得”；祇要不忘“近己”者以爲“準”，讀書久之，就自有“會心”處。這裏沒有出現“天性至情”等語言，但其思路卻與上引《博約中》所述“夫學有天性焉”在旨意上完全一致，祇是這裏的表述更爲清晰。如果說在讀書服古過程中，強調以“自得”、“吾意”、“切己”、“會心”等作為出發點及其歸宿處，體現的正是一種主體性原則，意近山口所說的“主觀契機”，那麼這是不難理解的。

然而重要的是，我們更應從中體會章的苦心孤詣，即他的上述一番話其實是在跟當時趨於“驚博”的經學考據主張唱對臺戲。根據章的天性說，考據學追求的博學強識未必與每一個人的性之所近相合，所以他說“夫世所向，未必即我性之所安；時之所趨，何必即吾質之所近”<sup>①</sup>，這些言論在章氏都是有針對性的，絕非泛泛之言。但也絕非指知識的形成或成功端賴於所謂的“天性至情”。因爲，章也十分清楚，倘若一個人的智力祇是中才以下，那麼再怎樣努力，亦無法實現“自通”，更“何況中才而下，本無所以自通哉”！<sup>②</sup>亦即所謂“功力可假，性靈必不可假；性靈苟可以假，則古今無愚智之分矣”<sup>③</sup>。這就從一個方面告訴我們，根據人的性之所近可以選擇所從事的學問，但不論是從事經學還是從事史學，都需要有一定的資質，否則便不可能在知識上獲得成功。可見，章的所謂天性，意同“天資”，是難以改變的，故“不可假”；而其所謂的至情則是涵指心理學上的選擇行爲，意謂個人喜好。因此，無論是天性還是至情，都與知識建構何以可能的“主觀契機”並無必然關聯。所以，我們無須對章的天性至情論作過度的詮釋，否則的話，祇會導致穿鑿附會的結果。章的以下一段話，可以爲其天性至情說作最好的註腳：

……今之學者則不然。不問天質之所近，不求心性之所安，惟逐風氣所趨，而徇當世之所尚，勉強爲之，固已不若人矣。世人譽之，則沾沾以喜，世人毀之，則戚戚以憂，而不知天質之良日已離矣。<sup>④</sup>

根據自己的天質所近、心性所安來決定自己如何選擇學術方向，而不能爲風氣所動、時尚所惑，此即章氏爲何再三強調性情之於學問之重要性的緣由。其云“人之性情才質，必有所近”<sup>⑤</sup>，說

的也是同樣的道理。其中所謂的性情，不必與知識構成的“主觀契機”有關，而祇是指求知過程中的主觀抉擇。

最後須指出，以上章氏所述乃是有批判針對性的，其批判對象之一便是戴震。在他看來，戴震就有點忘記自己的“天質之所近”和“心性之所安”，竟涉足自己並不擅長的學術領域——史學紀傳及方誌纂修，從而落下爲世人詬病的根源。他說：

近代學問，如戴東原，未易易矣。其所考訂與所發揮，文筆清堅，足以達其所見，而記傳文字，非其所長，纂修誌乘，固亦非其所解，委而不爲，固無傷也，而強作解學，動成窒戾，此則不善趨避，而昧於交相爲功之業者也。<sup>⑥</sup>

顯而易見，章之於戴的上述批評，正可爲其天性至情說下一註腳，至於他對戴震的批評是否合理，這是另一回事。

#### 四、常識的疏忽

任何一部學術著作發生錯字、誤植等錯誤在所難免，尤其是翻譯著作在措詞表述方面發生一些生硬拗口的現象更是情有可原。但是，當我讀到山口在有關章學誠與戴震的會面經過的描述時卻仍然驚訝不已。不客氣地說，山口犯了一個超乎常識的錯誤，故有必要在此略述幾句。



戴震像及其手跡

山口在第二章《章學誠在思想史上的位置》中指出章與戴震的見面惟有一次，即乾隆三十八年（1773）夏，兩人在寧波道署中章“與戴震有

<sup>①⑤</sup> [清]章學誠：“與朱滄湄中翰論學書”，《章氏遺書》，第84頁。

<sup>②④⑥</sup> [清]章學誠：“答沈楓墀論學”，《章氏遺書》，第85頁，按，該書作於乾隆五十四年（1789），沈楓墀名在廷，沈業富（1732—1807）之子。

<sup>③</sup> [清]章學誠：“與周永清論文”《章氏遺書》，第86頁。



過終生惟一次的見面”（第73頁註44），不免令我生疑：這或許是山口偶發性的錯判。然而，在細讀全書之後，不但沒有發現山口就章、戴會晤有任何考證性闡述，繼而又在第五章《恢復學術認識中的主觀契機》中發現山口有這樣一段描述：“根據胡適的《章實齋先生年譜》，乾隆三十八年（1773）夏，章學誠（當時三十六歲）在寧波道署和戴震見了一生僅此一次的面。”（第217頁）原來，他是根據胡適《章實齋先生年譜》的記載而得出的結論。誠然，在某些場合，為避免繁瑣考證而引用學術界已有的考證成果，這是所允許的慣例；但問題是，山口所採用的他人考證成果太過陳舊而完全無視胡適之後的新近研究，這就有點說不過去了。

胡適《章實齋先生年譜》出版於1922年2月，當時劉承幹（1881—1963）本《章氏遺書》尚未出版，故其書在資料收集方面存在頗多不足之處。胡適自己對此也有充分自覺，故他後來委托姚名達（1905—1942）加以補訂；姚補於五年後完成，初版則在1931年。不過，其中關於章、戴首次見面的時間，依然語焉不詳，僅據乾隆三十一年丙戌（1766）章學誠《與族孫汝楠論學書》，指出章受戴之影響甚大，因為章在該《書》中提到了戴震，至於兩人是否在該年會晤，姚名達補本則一字未及。<sup>①</sup>然而，1936年出版的錢穆《中國近三百年學術史》在《實齋文字編年要目》中，據上述《與族孫汝南論學書》，則有一句案語：“是時實齋已識東原。”<sup>②</sup>透露出章、戴初晤可能發生在1766年的信息，祇是錢穆未及細考端委。

余英時將錢穆的研究推進了一步，他的研究終於對章、戴初晤的問題作了徹底解決，而余的那部名著《論戴震與章學誠》則是山口每每引用的，但他似乎沒有注意到余著第二章《章實齋與戴東原的初晤》一上來就對此問題有詳盡之考證。據余著，1942年，吳孝琳發表《章實齋年譜補正》<sup>③</sup>一文，已經肯定章、戴初晤即在丙戌年；1966年，倪德衛《章學誠的生活及其思想》一書也是山口屢屢提及的論著，倪也注意到吳孝琳之說，祇是語氣之間對章、戴初晤的年代仍有保留，以示謹慎。而余英時根據他發現的新資料，對此問題做了了斷（詳後）。倘若山口不同意余說，至少也應在書中表明其理由，然而他在書中卻隻字未提，祇能理解為他不但看漏了余的

研究，而且對倪的研究也未細審。

余英時所“發現”的新史料其實不“新”，此即1942年首次刊布在《圖書集刊》第2期的《章氏遺書逸篇·答邵二雲書》，祇是胡適、姚名達尤其是稍後的孫次舟和吳孝琳等人未及注意這篇文獻。在這封書信中，章對自己與戴震的初次會晤，將時間和地點都說得非常明確：

丙戌春夏之交，僕因鄭誠齋太史之言，往見  
戴氏休寧館舍，詢其所學，戴為粗言崖略，僕即疑  
鄭太史言不足以盡戴君。<sup>④</sup>

丙戌即乾隆三十一年（1766），其中“鄭誠齋”即鄭虎文（1714—1784），由其居中引薦，章與戴得以在北京的休寧館舍相見。當時章還是時年二十九歲的青年，而戴則已是四十三歲的學有所成的大學者，兩人不僅在年齡上而且在學識上的差距都是顯而易見的。所以章扮演的是傾聽者的角色，而戴則儼然是一位知名學者，戴為章“粗言崖略”，具體內容不詳，但據後句“僕即疑鄭太史言不足以盡戴君”來推測，當時章完全為戴所折服，則是不容懷疑的。這場會面對章此後的學術生涯所產生的影響實不可低估，特別是在章此後的學術建構中，戴學對其所造成的心靈壓力始終揮之不去，這一點已然是章學研究領域人所皆知的常識。<sup>⑤</sup>故欲了解章的整個學術生涯，就不得不弄清楚章、戴相識的有關史實。正是出於這一原因，所以余英時專闢一章來探討“章實齋與戴東原的初晤”問題，因為這“在實齋的學術生命中是一件頭等重大的事件”。<sup>⑥</sup>然而這一重大事件卻被山口忽略了，以至於章、戴初晤的基本史實被完全弄錯。

最後順便指出，山口對於宋明以來思想史的某些理論判斷也存在可商榷的地方。例如，他說：“進入明代以後，出於對朱子學思維極端合理主義的反對，王陽明的‘氣之理’（氣即理）思想獨領風騷。”（第81頁）這是山口在引述朱熹“理在氣先”的觀點之後，接着提及王陽明

① 胡適著、姚名達補：《章實齋先生年譜》，第17—18頁。

② 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，第461頁。

③ 《說文月刊》第2卷合訂本，1942年12月，轉引自余英時：《論戴震與章學誠》（增訂本），第7頁。按，另據鮑永軍《章學誠研究論文著作索引》，吳孝琳一文刊載於《說文月刊》第2卷第9—12期，1940年12月至1941年3月〔《章學誠國際學術研討會論文集》（北京：北京圖書出版社，2004），第447頁〕，或當從之。

④ ⑥ 余英時：《論戴震與章學誠》（增訂本），第7、8頁。按，原文見《章氏遺書》卷末《章學誠遺書佚篇》，第645頁。

⑤ 余英時：《論戴震與章學誠》（增訂本），第4、5章。

在此問題上不同於朱子學的觀點，拈出了“氣即理”說。但是，王陽明有沒有根據“氣即理”來反對朱熹的理氣論？王陽明的所謂“氣即理”究為何意？再者，何以是陽明的“氣之理”說而不是“致良知”、“知行合一”、“心即理”等說在中晚明時代“獨領風騷”？這些問題山口都沒有交代，令讀者無從得知。其實，所謂“氣之理”無非是指理者氣之理、理在氣中的意思，而此觀點與其說是王陽明的獨創，毋寧說是王陽明同時而稍後的朱學後勁羅欽順的固有觀點。王陽明從來沒有表現出對“理在氣先”或“理在氣中”等問題的關心。換言之，理氣問題並不是陽明學的核心問題，山口對陽明學的理論判斷是值得懷疑的。

## 五、章學誠思想：激進的文化保守主義

山口的章學誠研究以及我們對山口之研究的評估，最終都將涉及如何評估章之思想的問題。這裏先從山口對倪德衛的章學研究之評價說起。

山口首先表示他對倪德衛這樣一位“從學習漢字開始的西方學者難得能夠讀懂了絕非易懂的章學誠文章的論著，令我感慨不已”（第10頁），這反映出日本的中國學界對西方的中國學界的一種“疏離感”或“優越感”；進而，山口提出了一個“樸素的疑問”，他不知道倪對於“章學誠思想的核心究竟是什麼”這一問題是“如何來把握的”，並指出（山口未用引號，故其所述是對倪之研究的歸納）“倪德衛認為章學誠的核心思想，即古代的理想中政治與教學、官與師一致的這種觀念，與其說來自班固《藝文志》，不如說是宋代以後新儒家共同擁有的烏托邦思想的一種表現（倪德衛認為陽明學的知行合一觀念也是這種思想的一個變種）”<sup>①</sup>，於是便質疑道：“這種‘烏托邦思想’和章學誠的思想體系有何關聯？……倪德衛似乎並沒有打破沙鍋問到底。”（第10頁）我不打算也沒有資格代替倪來回答這個問題，但認為有必要弄清楚幾點基本事實，因為山口的質疑其實涉及對章氏思想究竟應如何定位及評估的問題，關係尤為重大。

上述“政治與教學、官與師一致”的說法，如果熟悉章氏用語的話，即可知道這是指章的“官師治教合一”論。章的原話是：“治教無二，官師合一”<sup>②</sup>或“古者官師政教出於一”<sup>③</sup>。

章所描述的是“三代以前”的理想社會狀態也是學術狀態，倪名之曰“烏托邦”，意謂三代社會是儒者想象出來的一種理想的“烏托邦”社會。那麼，這種“官師治教合一”的烏托邦思想與章氏思想有何關聯，倪在書中表明了一個基本看法：“為什麼章要謀求一個如此顯著的以國家為核心的未分化的古代社會呢？要理解這一點，我們必須檢討根植於宋代儒學復興中的更為廣泛的烏托邦觀念。”<sup>④</sup>這裏的“以國家為核心的未分化的古代社會”就是指政教官師合一的三代社會，而宋代儒學的“烏托邦觀念”乃是指宋儒“回向三代”的普遍訴求。<sup>⑤</sup>倪旨在強調，要瞭解章的官師合一思想，有必要將其置於宋代以來的思想背景中來考察。無疑，倪的觀察非常敏銳也是值得肯定的。倪甚至斷言：“他（按，指章學誠）主要關注的是這一觀念（按，指官師合一的烏托邦理想）對學術和寫作生活的暗示，他的史學理論和古代社會的概念就是從這一關注中發展出來的。”<sup>⑥</sup>這就指明了章的思想體系建構與其對三代社會的理解是有理論關聯的。當然，倪對這一說法的進一步論證也許是欠缺的，但山口批評倪著“沒有打破沙鍋問到底”則顯得有點尖刻，而山口自身對章的官師合一論幾乎未作認真的考察



中國古代畫家筆下的“官師合一”

<sup>①</sup> 作者註明引自上揭倪德衛英文本，第67—68頁。按，中文譯本在第49—50頁。

<sup>②</sup> [清]章學誠：“原道中”，《章氏遺書》，第11頁。更著名的論述是：“有官斯有法，故法具於官；有法斯有書，故官守其書；有書斯有學，故師傳其學；有學斯有業，故弟子習其業。官、守、學、業皆出於一，而下以同文為治。”（同上書“原道上”，第10頁）而“官守學業皆出於一”的依據則是“君師政教皆出於天”（《文史通義·原道下》末附“族子廷楓”識語，《章氏遺書》，第12頁）。

<sup>③</sup> 《文史通義·感遇》開宗明義之語，《章氏遺書》，第53頁。按，據朱錫庚抄本《章氏遺書》〔參見梁繼紅：《朱錫庚抄本〈章氏遺著〉及其利用價值》，《文獻》2（2005）：第174頁〕，“感遇”題註“癸卯”，當作於乾隆四十八年（1783），不過朱抄本與現行本文字頗有出入，並無開首這一句話，應當是章學誠後來增入。

<sup>④</sup> [美]倪德衛：《章學誠的生平及其思想》，第49、50頁。

<sup>⑤</sup> 關於這一點，余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》第一章“回向‘三代’——宋代政治文化的開端”（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004）已有非常精彩的論述。



和評議，更是令人深感遺憾。那麼，官師治教合一論對章而言意味着什麼呢？

須指出，官師治教合一論在《章氏遺書》中幾乎到了俯拾皆是的地步，這裏僅舉一例。例如，他稱贊劉歆（約前50—23）《七略》“蓋深明乎古人官師合一之道”。<sup>①</sup>那麼，何謂“古人官師合一之道”呢？在章看來，上古時代尚無文字，更無私人著述，及至前孔子時代的周代社會，“聖人爲之立官分守，而文字亦從而紀焉。有官斯有法，故法具於官；有法斯有書，故官守其書；有書斯有學，故師傳其學；有學斯有業，故弟子習其業。官守學業，皆出於一。而天下以同文爲治，故私門無著述文字。私門無著述文字，則官守之分職，即群書之部次，不復別有著錄之法也”<sup>②</sup>。在上述這段表述中，“官師合一”、“同文爲治”乃是關鍵詞，這是明眼人一看便知的事實。從章的語氣來判斷，其對“官師合一”、“同文爲治”的贊美向往之情沒有絲毫掩飾。更重要的是，“官師合一”竟成爲他史學判斷的一項重要標準——不僅以此來爲劉歆史學定位，而且自以爲自己的史學是接着劉歆講的。換言之，重建“官師合一”的傳統便應當是章自覺努力的方向。

那麼，從思想史的角度看，章跟劉歆又有何關聯呢？倪德衛指出：“將劉歆視爲章學誠哲學立場的來源，將其思想視爲劉歆思想中隱含着的可能性的富有想象力的展開，是頗具誘惑的。章學誠自己就是這樣想的。”<sup>③</sup>這是說，章將自己的思想根源自覺地上溯至劉歆，以爲自己的史學理論可以納入劉歆的史學傳統。倪還敏銳地指出：“‘官師’觀念被章提升爲一種‘家法’——這是中國史學傳統中意味甚重的一個概念，而章的‘專家的觀念就是由此概念導出的’。<sup>④</sup>倪的見解值得重視，他已揭示出章的史學思想與其“官師合一”觀念之間存在重要關聯。的確，按章的思維邏輯，由於劉歆史學揭示了前孔子時代“官師合一”的理想，因此自覺承接劉歆學術傳統的章的史學也應當是符合“官師合一”之傳統的。據此我們有理由認爲，“官師合一”正是章氏史學的一個核心概念。

對章而言，他對清代極盛一時的考據學現象之所以不滿，就是因爲在他看來，傳統已然喪失，上古時代理想的“官師合一”、“同文爲治”的傳統自漢魏隋唐直至宋元明清，竟然已

經無人對此再有清醒的認識，及至章所生活的當代，一大批所謂“通人”忙於考訂，更無人自覺地承擔起重新恢復這一傳統的重任，而他的文史校讎之學正是爲了接續上“官師合一”這一光榮傳統。可見，官師合一既是章氏對前孔子時代中國學術狀況的整體判斷，更是章氏建構其整套史學理論的歸宿處，而官師合一的時代便是章氏史學所欲回歸的終極目標。

至於章氏急欲回歸官師合一之理想社會的“復古心態”，顯然與其對現實社會的關切——即“現世心態”是重疊在一起的。在他看來，官師合一的首出條件是“官”，而古時的“官”就是執掌文化的代理人，在其之下，法、書、學、業都歸於一，因此先有“官”而後有“師”，而官師合一的真正涵義便是“師”統一於“官”。也正由此，若在清代要回歸古代理想的官師合一狀態，首先需要解決的問題是重新建立一套能掌管全國圖書的“官”系統，在其統領之下，全國讀書人纔有可能真正從事理想的校讎工作。但是書籍之多，及至清代宛如信息爆炸一般，已到了名副其實的浩如煙海的程度，如何將其統歸於“官”，這就需要地方官員及有心之士在平日裏就不斷注意，因爲各種書籍“大抵非一時徵求所能彙集，亦非一時討論所能精詳。凡若此者，並當於平日責成州縣學校師儒講習，考求是正，著爲錄籍，略如人戶之有版圖”<sup>⑤</sup>。他建議建立一套如同戶籍簿一般的檔案，以便於“官”的掌握，而且這樣做有四大便利之處，其中第二條最重要：“事有稽檢，則奇褒不衷之說，淫謬邪蕩之詞，無由伏匿，以干禁例，其便二也。”<sup>⑥</sup>意謂通過對書籍的掌握可以加強意識形態的控制。其中，所謂“無由伏匿，以干禁例”，令人想起乾隆朝不斷發生的“文字獄”及各種“禁書”、“毀書”事件。章氏此處所言是否爲當朝政府便於推行文化高壓政策而獻計獻策，我們沒有足夠的證據來斷定，但其上述主張顯然表明其思想有一重要傾向，亦即他傾向於認爲書統一於“官”無疑有助於加強思想管制。

在上述這段敘述之後，刻本附有一段雙行小字，依照《校讎通義》慣例，這應是章後來修訂時所添加，其中表明章清楚地意識到書統一於“官”

①②〔清〕章學誠：“原道”，《章氏遺書》，第95頁。

③④〔美〕倪德衛：《章學誠的生平及其思想》，第48、53頁。

⑤⑥〔清〕章學誠：“校讎條理第七”，《章氏遺書》，第98頁。



的主張在清朝當代已很難推行，但他認為解決困難的關鍵在於訪得人才，重要的是不能因一時之難行，而放棄“最為合古”的理想，忘卻他所提出的上述學“說”，其曰：

書掌於官，私門無許自匿著述，最為合古。然數千年無行之者，一旦為之，亦自不易。學官難得通人，館閣校讎未必盡是，向、歆一流，不得其人，則窒礙難行。……然法固待人而行，不可因一時難行，而不存其說也。<sup>①</sup>

這無疑又是一極大膽激烈之主張。在此主張的背後，或許存在“四庫開館”這一現實。不用說，四庫編纂是中國歷史上史無前例的最為龐大的所謂文化工程，天下書籍包括公私藏書都一時匯聚在中央朝廷的官員手上，此一現實是否是章氏判斷得以實現其校讎理想的當世心態，或許還需要更多的旁證資料來證實。但至少有跡象表明，章對四庫開館充滿期待。如果說“書掌於官”是回歸古代“官師合一”的必要條件，那麼四庫開館便有徵兆表明當今之世或有可能為滿足這一條件已經邁出了重要一步。

當然，“書掌於官”之後，還面臨着如何來整理這些書的問題，此時校讎之學就能派上大用處。他稱自己的校讎之學乃是“治書”之法。“治書”之前需要“求書”，而“求書”之後更須“治書”，兩者的關係是“求書在一時，而治書在平日”。關於“求書”之法，鄭樵《通志·校讎略·求書遺使校書久任論》已經講得十分清楚，但“治書之法，則鄭樵所未及議也”，所以章自述他有責任來建立一套“治書之法”——即校讎之學，其重點共有五條，其中第三條說道：

以謂校讎之先，宜盡取四庫之藏，中外之籍，擇其中之人名、地號、官階、書目，凡一切有名可治，有數可稽者，略仿《佩文韻府》之例，悉編為韻，乃於本韻之下，註明原書出疏（處）及先後篇華（第）。<sup>②</sup>

可見，章氏內心希望采用他的校讎之學來治理“四庫”，首先運用《佩文韻府》按韻排列的方法來編一部總目。這個建議的目的可能並不在於打破傳統的四部分類法，然而這種奇思妙想顯然不合“四庫”體例。事實上，章的建議也祇能止步於紙上談兵，沒有跡象表明以紀昀（1724—1805）（包括章的業師朱筠）為首的編纂官們採用了章的任何“治

書”建議。這與章空有一生抱負而始終未能身處考據學核心的學術地位有關。

由上可見，“政教合一”、“官師合一”、“同文為治”等觀念與章的文史校讎之學有着種種內在的理論關聯，已經是無可置疑的事實。表面看來，“官師合一”是章對古代社會的一種客觀描述，然而當他將此貫穿於史學理論的建構之中，我們則可略窺其史學理論的目標在於重建“官師合一”的理想社會。回向古代的史學傳統，纔能扭轉清代考據之風帶來的種種弊端，這應當是章氏史學理論的自我期許。然而究其實質而言，所謂“官師合一”其實與“政教合一”沒有兩樣，強調的都是學術知識應當無條件地與國家政治牢牢地結合在一起，而且朝廷應該由上而下地對學術知識進行掌控，那些學有專攻的學者則應由下而上地與國家政治自覺地保持高度一致，由此便可真正實現“天下同文為治”的理想——亦即一種單極一元的集權社會得以實現。

那麼，對於章的史學思想的上述特質，近人是否完全熟視無睹呢？其實亦不盡然。晚清章氏同鄉紹興姚振宗（1842—1906）的文化立場我們尚不清楚，但他對章的官師合一說很欣賞，其在《漢書藝文志條理》中指出：“按章氏之書，大旨以官師法守之說，欲使古今典籍，溯其根源而悉從其類。”<sup>③</sup>近代著名的文化保守主義者杭州張爾田（1874—1945）更是洞見章學之隱微，其為姚振宗該書撰序曰：“至近代章實齋始寤及官師合一之旨。”<sup>④</sup>這是對章“官師合一”之旨所表示的激賞。然而歷史表明，章的保守主義思想與近代以來的文化保守主義難以形成近代思潮的主流；至於章氏“官師合一”以及與此配套的“政教合一”之觀念在其思想中所具有的核心意義，則被大多數現代學者遺忘了。當然，章欲通過史學撰述實踐以復歸“官師合一”的古代理想社會，這祇是他個人的願望而已。說到底，即便史學撰述的體例完全符合官師合一之傳統，但這種實踐也並不意味對於社會現狀的改變會有任何與時俱進的推動力，因為我們無法證實這種史學撰述體例的改變對於人們的觀念改變有何實際的作用。退一步說，即便章的史學體例最為符合上古

① ② [清]章學誠：“校讎條理第七”，《章氏遺書》，第98頁。

③ 葉瑛：《文史通義校註》（北京：中華書局，1983），第950頁。

④ “漢書藝文志舉例序”，轉引自葉瑛：《文史通義校註》，第950頁。



社會官師合一之傳統，但其在學術上有何意義，卻是不得不令人懷疑的。

現在讓我們再回到山口的《章論》上來。他對章的官師合一論並沒有集中的討論，但他也注意到章的思想立場傾向於保守，他稱章為“國權論者”，認為章的思想可以用“國權主義”或“權威主義”來定位（第88頁）。此“國權主義”一詞，意謂國家權威主義。山口表示他的這一看法承襲了余英時稱章為“權威主義”（authoritarianism）的說法（第87頁）。<sup>①</sup>而余英時強調章的權威主義思想在《原道》上中下三篇中表現得最為清楚，即章氏所揭示的古代官師政教合二為一之道為其權威思想的發揮提供了重要的依據。準此，則所謂“權威主義”可理解為是對政教官師合一之體制的肯定。具體地說，現實存在的各種分散的私人撰述、學術研究有必要放入“以吏為師”的官師合一系統中牢牢捆綁起來。正如章氏《史釋》中所揭示的那樣，言論撰述須與“時王制度”相符，倘若“學者但誦先王遺言而不達時王之制度”，則“未必足備國家之用”，<sup>②</sup>其結果必然是學術淪為沽名釣譽的工具。誠然，經世致用是儒學的傳統觀點，但是章與衆不同的是，其所謂“切於人倫日用”卻被置於是否符合“時王制度”這一前提之下，所以他會這樣說：“君子苟有志於學，則必求當代典章以切於人倫日用，必求官司掌故而通於經術精微。”<sup>③</sup>這是說，當代典章的“時王制度”纔是“學”與“用”是否合轍的判斷標準。可見，章既要回向古代又要擁抱時王。正是在這一點上，章的復古主張與晚清康有為“托古改制”說所蘊含的變革思想不可同日而語。

那麼，我們對“官師合一”說乃至章氏思想的歷史地位又應如何評估呢？王汎森稱其為“文化專制主義”，並謂“官師合一”之旨乃是“章氏整個理論建構的基礎”，<sup>④</sup>可謂一針見血；倪德衛稱其為“絕對權威主義和整體主義”<sup>⑤</sup>，山口以“國權主義”來為章氏思想定格，均頗中肯綮。在我看來，章實際上是一位權威主義的信奉者，激進的文化保守主義者。須說明的是，文化專制主義往往是“政治專制主義”（Political autocracy）的攀附者，帶有強烈的惟國家意志為上的獨斷性和排他性，而文化保守主義則在不同語境下雖有不同的含

義，然其本質是主張文化傳統與社會現實之間應當進行調適而反對激進的變革。這一立場本身自然無可厚非，祇是文化保守若淪為專制主義的袒護者，便應當引起警惕。

事實上，清代學術自康熙以來即已形成了一種道統與政統、學統與治統在集權統治者身上得以“合一”的觀點主張，如康熙朝理學名臣李光地（1642—1718）所言“道與治之統復合乎”康熙“吾皇”身上。<sup>⑥</sup>這種未免激進的權威主義主張，是程朱儒學倡言“道統”之際所不曾想的也是絕難認同的。然而，乾嘉時期的學術氛圍幾乎全部被這種政治意識形態所籠罩，其結果導致清代中期學術界兩種主要特徵的形成：一是知識與價值的嚴重偏離——儒學變成了知識考據而與倫理價值、精神生活發生偏離；一是學術與政治的密切結合——知識活動適以為當朝政治背書而喪失了批判能力。因此，章學誠的文化保守主義立場也祇有置於這一政治文化背景中纔能獲得瞭解。祇是以今日之立場觀之，不得不說，將“官師合一”或“政教合一”懸為理想社會之標誌固然是章氏“史學經世”的旨意所在，然其主張對於即將步入“兩千年來未有之大變局”的晚清社會而言，並無任何建設性。對此，吾人自應作出理性的批判。

最後不妨借用錢穆的一句評判來為本文作結：

若實齋教人切人事，而歸於推尊時王，此在清儒學風中轉成反動，絕非正流。亦可說是倒退，非前進。故實齋雖有心矯挽當時經學家逃避人生之不當，而彼所提倡，實未足與之代興。<sup>⑦</sup>

所謂“反動”或“倒退”的判詞也許有“近代性”意識的色彩，然而若善會之，即便說錢穆上述“實未足與之代興”之判定可為章氏思想的歷史地位“蓋棺定論”，亦不為過。

① 余英時：《論戴震與章學誠》（增訂版），第56—57頁註1。

② ③ 《文史通義》內篇五，《章氏遺書》卷五，第41頁。

④ 王汎森：《權力的毛細管作用》，第522、502頁。

⑤ [美]倪德衛：《章學誠的生平及其思想》，第49頁。

⑥ [清]李光地：“進讀書筆錄及論說序記雜文序”，《榕村全集》，卷十。

⑦ 錢穆：“前期清儒思想之新天地”，《中國學術思想史論叢》（合肥：安徽教育出版社，2004），第8冊，第9—10頁，按，“時王制度”是指相對於先王而言的當朝制度。