

章學誠道論及其學風

張勻翔*

摘要

本文旨在論究章學誠道論思想，並將其道論思想與宋學朱陸、乾嘉戴震進行對照，藉此得知章學誠對於各家論道以及成道方式的想法，從而對其學風有更進一步的認識。章學誠談論的道為人文之道，此人文之道不完全為六經所包括，人文之道隨著歷史漸形漸著，具有能動性、變異性、發展性、客觀性與以時代性。章學誠認為道不離器，求道必須從人倫日用著手。六經為古代政教典章的記載，欲掌握六經乘載的道，必須透過考據的工作；不過，求道只憑考據是不夠的，學者求道還需自立，面對考據的結果還要能夠別識心裁，成一家之言。

關鍵詞：人倫日用、六經皆史、自立、考據、道、道問學

收稿：2015/04/13 接受刊登：2015/07/13

*張勻翔：臺灣大學中國文學系兼任助理教授、台北醫學大學通識教育中心兼任助理教授。地址：台北市大安區羅斯福路四段一號。Email: iiergon@hotmail.com



章學誠道論及其學風

張勻翔

前言

宋代儒者談論孔子之學常聚焦在性命之說。清代章學誠在《文史通義·原道上》¹指出此等談論孔學的進路，是受到宰我、子貢以及有子等三人的影響。宰我說孔子是「賢於堯、舜」、子貢謂「生民未有如夫子」、有子以為相較於古代聖人，孔子為「出類拔萃」等獨尊孔子的見解，皆根本上忽視孔子之學本於集大成之周公的事實²。在章學誠的眼中，篤信三子之說的後世儒者在探究孔子思想的

¹ 【清】章學誠：《文史通義》，上海：上海世紀，2012年，頁37。

² 宰我、子貢以及有子三人推崇孔子的言論出自《孟子·公孫丑上》的記載：「（孟子）曰：『宰我、子貢、有若，智足以知聖人；汙不至阿其所好。宰我曰：以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。子貢曰：見其禮而知其政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民之來，未有夫子也！有若曰：豈惟世之後，等百世之王，莫之能違也。自生民以來，未有夫子也！』有若曰：豈惟民哉！麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，泰山之於岳壘，河海之於行潦，類也。聖人之於民，亦類也；出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」孟子對於推崇孔子的程度，自不待言。然而，章學誠以為孔子固然為聖，但與周公不同，孔子明立教之極，周公集治統之成。《孟子·萬章下》云：「孟子曰：『伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。』」針對孟子有視孔子為集大成的言論，章學誠以為周公所以能集大成，係因周公具有創法立制的權力，而孔子未有周公在政治上的權力，無法集大成；孟子之所以說孔子集大成，實在針對孔子與伯夷、伊尹、柳下惠三人進



理解活動中，自然是走向了偏途。章學誠以為周公與孔子二人皆具聖德，二人同生於「法積道備」的時代，不過由於個人時運的關係，因而周公與孔子二人之所以為聖的理由並不相同。章學誠認為孔子因為身處於「法積道備」時代而述而不作。《文史通義·原道上》云：「孔子學而盡周公之道，斯一言也，足以蔽孔子之全體矣。」³周公既然集群聖之成，那麼孔子於周公之外，自無所學。章學誠以「盡周公之道」一言說孔子的評述有別於一般常見，反映出他對於道以及成道方式的自身觀點。《文史通義》〈原道〉上、中、下三章為章學誠論道的主要篇章。本文在探究〈原道〉三章以及《文史通義》相關內容以論章學誠道論思想，並透過思想上的比較，發現其與宋儒朱陸、乾嘉戴震的一致與差異，從而對其學風有更進一步認識。

壹、道的內涵與特徵

關於學與道，《文史通義·原學上》：「《易》曰：『成象之謂乾，效法之謂坤。』」⁴學也者，效法之謂也。道也者，成象之謂也。「學」意指「效法」，其效法的對象為道。

行比較的背景下而有的。依章學誠之意，後人將周公集大成與孟子所謂孔子集大成二者視為同義，加上宰我、子貢，有子推崇孔子的言論因而尊孔子、盛推孔子，力著於性命之說。〈公孫丑〉一段文字引自【清】焦循：《孟子正義》，卷六，〈公孫丑上〉，北京：中華書局，1987年，頁271-218。〈萬章上〉一段文字引自，《孟子正義》，卷十八，〈萬章下〉，頁672。

³ 《文史通義》，頁36。

⁴ 《文史通義》，頁43。



一、道與人文之道

章學誠論道，偏重於「人文之道」。人文之道必須以人類的存在為前提，舉凡人類的生活方式、制度等有形之物以及聖人對於這些有形之物進行觀察所得有關於人事活動變化的規律以及從此延伸出的應用，皆為屬人文之道的範疇。章學誠談學係以人文之道的發展軌跡為對象。《文史通義·原道上》有云：

道之大原出於天。天固諄諄然命之乎？曰：天地之前，則吾不得而知也；天地生人，斯有道矣，而未形也。三人居室而道形矣，猶未著也。人有什伍而至百千，一室所不能容，部別班分，而道著矣。仁義忠孝之名、刑政禮樂之制，皆其不得已而後起也。⁵

章學誠雖然肯定「道」為一切根本，但他對於此根本之道之於萬物的發生關係、過程等宇宙論式的問題，不感興趣。充其量，對於一切根本之道的肯定，純粹只是作為人類及其社會伴隨著歷史發展出的道德與制度能夠得存在的前提。人文之道產生自人類，依章學誠之意，人文之道並非在人類有始之時便已完整存在於世間，人文之道因於人類歷史的發展而發展，其發展留有由簡至繁的足跡，所謂「部別班分」、「仁義忠孝」、「刑政禮樂」的出現，皆是人文之道的發展軌跡。

⁵ 《文史通義》，頁 33。



二、人文之道的自然及聖人的不得不然

人文之道不同於根本之道，其於歷史中顯示的發展軌跡之所以為可能，乃是因自根本之道本身為自然的屬性，因而其得有必然之勢的表現。《文史通義·原道上》云：「道有自然，聖人有不得不然，其事同乎？曰：不同。道無所為而自然，聖人有所見而不得不然也。」⁶相對於「道有自然」，章學誠以為聖人的創制活動係因其對於道有識見而不得不有的。聖人非道，若是將自然之道拿來與聖人的創制進行對照，在某個意義上可以提出這項理解：聖人的創制是被動的。《文史通義·原道上》云：「此（指聖人的創制）皆一陰一陽往復循環所必至，而非可即是以為一陰一陽之道也。一陰一陽往復循環者，猶車輪也。聖人創制，一似暑葛寒裘，猶軌轍也。」⁷聖人的創制係為呼應一陰一陽之道之循環的必然表現，聖人的創制活動如同為呼應夏季與冬季而分別以葛布與裘皮制作衣服的行為一樣，為在道之自然趨勢下於人類社會必然產生出的結果。

若從靜止、分解的角度來看，聖人的創制活動與一陰一陽往復循環之道二者並不相同，若由它們在時間上發生的序列來看，後者相對於前者而言，是本已存在的；而前者是為了呼應後者而產生的活動，對後者而言，前者本來並不存在。若從動態的、連續的角度來看，聖人的創制活動也正是對於一陰一陽往復循環之道的參與，聖人的創作活動其實也正是發展之人文之道的一部份軌跡。《文史通義·原道上》云：

⁶ 《文史通義》，頁 34。

⁷ 《文史通義》，頁 34。



(張勻翔)章學誠道論及其學風

三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饕餮取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊尊之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也。⁸

人類群居生活在一塊，一己之力將無法完成所有的工作，便發展出由專人職掌或輪流換班的生產形式。社會採以專人職掌或輪流換班的生產形式，會有推諉、爭奪的情況發生，為防杜、處理類似事件，便推舉年長者來主持公道。為管理成百上千的人，因而有分類及派譴負責掌管的人，而當人數愈來愈多、局勢愈趨複雜時，便需要行使治理、教化之人，君主、教師的社會角色即因勢而生，而劃分州境、井田、封建、學校的意涵即在於此。

章學誠以為人文之道的發展軌跡係顯示於人類社會的歷史發展中，這也就是說，人類社會的歷史發展為人文之道的載體，人文之道隨著時間的推移，不斷豐富其自身顯示於人類社會的內容。通過專人職掌或輪流換班的生產方式、推舉長者來主持公道乃至於對行使治理者以及教化者之需求的歷史發展，均平秩序、長幼尊尊、作君、作師、劃分州境、井田、封建、學校等人文之道得以顯示。

⁸ 《文史通義》，頁 33。



人文之道在人類歷史中的顯示是漸形漸著的，聖人所有反映漸形漸著人文之道的創制皆是不得不然的，依照人文之道漸形漸著的性質以及聖人的制作活動在呼應人文之道的事實來看，章學誠所言的道具有能動性、變異性、發展性與客觀性，聖人「非有所容心」⁹，其創制是不得不然的；另外，因於時代與時代之間有著差異的事實，不得不然的創制自然必須符合時代之勢，前一時代的創制固然是對於人文之道的適當反映，但不必然能夠符合下一時代之勢。¹⁰前述提到聖人的創制活動為人文之道隨著人類歷史發展不斷顯示自身的事實的發展軌跡所包含，是以聖人的創制活動的內容理應有其時代性的考量。歸之，無論將人文之道與聖人創制分開來看，抑或是將聖人創制視為人文之道的一部分，人文之道與聖人的創制都應當具有時代性。

貳、道的所在

學在學道，學有主體，要真正獲得道，則必須先回答道存在何處的問題。章學誠重視歷史，主張「六經皆史」，以為人文之道的尋求必須從人類的歷史活動中去尋求，學者必須以歷史為學習之場，此項見解與其道器思想關係密切。

⁹ 《文史通義》，頁 34。

¹⁰ 聖人創制係反映漸形漸著之人文之道的說法，未嘗保障歷史發展中人類所有的創制活動皆是合理的，此項說法旨在指出一項創制是否屬於聖人創制，必須檢視它是否能與漸形漸著之人文之道相吻合；換言之，聖人進行創制必須將反映漸形漸著之人文之道為作為一項必要前提。另外，將此項說法拿來回頭看過往的聖人創制，以往出現的聖人創制，在後世特殊的時空下將顯其不完整，有待捨棄、調整或添增。



一、道與器

《文史通義·原道中》云：「《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。」¹¹道為學的對象，道為形而上的，器為形而下的，道與器的關係如同影與形的關係，離形無影，離器無道。離器無道並不是說道器不二，以「影形」說「道器」在強調必須透過器，道才得以顯示，道與器不同，器不是道，器為承載道之體¹²。《文史通義·原道上》云：「故可形其形而名其名者，皆道之故，而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人可得而見者，則其當然而已矣。」¹³「器」係因道之原故而成，亦謂之「萬事萬物之當然」，道為萬事萬物所以成之原因，因此為萬事萬物之所以然，萬事萬物是為具體的、可見的，皆因自於道而得以形成。

章學誠論道旨在論人文之道，因而其所謂的萬事萬物理應從顯示於人類社會中的道德、制度等文化來理解。人類若是將存在於社會中的道德與制度視為當然，以為它們本是如此，它們就是道，其實是混淆了「所以然」與「當然」的不同。具體可見的萬事萬物皆是時間底下的產物，一個時代與另一個時代的萬事萬物不完全相

¹¹ 《文史通義》，頁 38。

¹² 王船山曰：「無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。」（《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳〉，第十二章）又曰：「形而上之道，隱矣，乃必有其形，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定。」（《周易內傳》，卷五下，〈繫辭上傳〉，第十二章）章學誠主張道不離器、器以著道，應有取自於王船山。上二則王船山文，見【清】王船山，《船山全書》（第一冊），長沙：嶽麓書社，1996年，頁 1028 以及頁 568。

¹³ 《文史通義》，頁 34。



同，它們是因道在時間中不斷推移、變化而產生出的結果，存在於後一時代的事物不一定存在於前一時代，後一時代的事物必須以前一時代的事物為前提。「所以然」與「當然」二者不同，道推使「當然」調整、推使「當然」改變、推使「當然」前進。在此，可見章學誠的用心，其道不離器、道不是器的說法，一方面告誡學者一旦脫離歷史來談論道將會使得論道的活動流於空疏，二方面提醒學者不應沉溺在某一特定時空的文化，文化為道的產物、而非道的本身，學者應透過具體事物，發掘隱藏其背後的「所以然」。

二、六經皆史

儒家將六經視為重典，以為六經承載聖人之道，後世儒家推崇六經，為學以六經為重，以為通透六經可得獲聖人之道。面對此等學風，章學誠則將六經視為史書，記載的是先王的政教典章。《文史通義·易教上》云：

六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。……若夫六經，皆先王得位行道，經緯宇宙之跡，而非托於空言。故以夫子之聖，猶且述而不作。如其不知妄作，不特有擬聖之嫌，抑且蹈於僭竊王章之罪也，可不慎歟？¹⁴

¹⁴ 《文史通義》，頁1。



所謂「六經」，指的是《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》以及《易》，章學誠主張道不離器，「六經皆史」¹⁵可謂是在其道器關係主張底下必然得推出的一項結論：六經無論是人事或是天道的談論，都是對於上古掌握有政治權位的三代君王治理天下的事跡記載，並不是離事言理的空洞言論。孔子「述而不作」一方面緣自於他處於「法積道備」的時代，周公既然已經集大成，那麼孔子從事的教化內容自然不出周公；另一方面便是因為六經為史料，當不可添加個人想法。相較於後世儒者推崇六經，章學誠雖未否認六經，但確實已將六經從儒學眼中具有的崇高地位拉了下來，六經不是道，只是史料，史料只是對於某一特定已發生之時空的記載，自然也就無法將道完整地記載下來。

《文史通義·經解下》云：「六經初不為尊稱，義取經綸為世法耳，六藝皆周公之政典，故立為經。」¹⁶將「六經」視為史料，等於打破了過去學術對於「經」與「史」有所區分的傳統，大大提高了史科的地位，使經學成為史學的一部分。儒家尊孔子為至聖，後世儒者在談論儒學時，無不以孔子為標準，致力揭示孔學真諦，力求能夠繼承孔學、發揚孔學，將孔子揭示出的道或說得更完備、或進一步往前推。章學誠亦尊孔，然而他對於孔學的肯定，緣自孔子能夠以器言道。《文史通義·原道中》云：

¹⁵ 「六經皆史」堪作是章學誠思想的代表，其以經為史的說法在王陽明思想中就已存在。《傳習錄·卷上》云：「《春秋》亦經，五經亦史。《易》是包犧氏之史，《書》是堯、舜以下史，《禮》、《樂》是三代史。」「《五經》亦只是史，史以明善惡，示訓戒。」王陽明的說法，當係章學誠「六經皆史」一說之所本。上引王陽明語，見【明】王陽明：《傳習錄》，台北：臺灣商務印書館，1974年，頁25。

¹⁶ 《文史通義》，頁31。



夫子明教於萬世，夫子未嘗自為說也。¹⁷

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。¹⁸

孔子明教於萬世，以講述六經為徑向弟子揭道，學者學道得必須透過六經來學習。¹⁹孔子的教法之所以不脫六經，正是因為本於「道不離器」、「離器道無所著」的緣故。孔子肯定周文、尊敬周公。在《論語》中可以看見孔子肯定周文、尊敬周公的言論。例如：「郁郁文乎哉！吾從周。」²⁰「文王既沒，文不在茲乎？」²¹「甚矣吾衰也，久矣吾不復夢見周公」²²「子貢曰：『文、武之道，未墜於地。』」²³是以，孔子之學在求先聖先王之道，但由於先聖先王之道不可見，而六經皆史，通過六經的記載可見先聖先王治理天下的事跡，孔子

¹⁷ 《文史通義》，頁 37。

¹⁸ 《文史通義》，頁 38。

¹⁹ 六經是否在周公、孔子之時便已成形，不得而知。以《春秋》為例，在《論語·述而》裡固然對孔子有這樣的記載：「子曰：『述而不作，信而好古，竊比於我老彭。』」但《孟子·滕文公下》卻有另外一種說法：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。」六經究竟成於周公或孔子，未有定論。《論語》引文見【清】程樹德：《論語集釋》，卷十三，〈述而上〉，北京：中華書局，1997年，頁 182。《孟子》引文見《孟子正義》，頁 452。

²⁰ 《論語集釋》，卷六，〈八佾下〉，頁 182。

²¹ 《論語集釋》，卷十七，〈子罕上〉，頁 5780。

²² 《論語集釋》，卷十三，〈述而上〉，頁 441。

²³ 《論語集釋》，卷三十八，〈子張〉，頁 1335。



(張勻翔)章學誠道論及其學風

便藉述六經以訓後世。六經為史，為古代聖人治理天下的記載，談論六經便意在掘發蘊含其中的道；是以，夫子「未嘗自為說」、「不自著為說」。章學誠以為孔子之所以偉大的理由就在於此。《文史通義·原道上》云：「達巷黨人曰：『大哉孔子！博學而無所成名。』今人皆嗤黨人不知孔子矣；抑知孔子果成何名乎？以謂天縱生知之聖，不可言思擬議，而為一定之名也，于是援天與神，以為聖不可知而已矣。斯其所見，何以異于黨人乎？」²⁴章學誠反對主張孔子因生而知之而偉大的說法，如是說法無識孔子所以偉大之處。

三、人倫日用

章學誠以「六經皆史」指出六經為古代聖王行使之政教章典的記載，又以「六經皆史」指出六經之記載中含藏著學者所欲求得的人文之道。不過，他並未因此就停滯於六經，將學問只專注於學習六經。順著章學誠的道器思想進一步探究，可知其問學的關注在人倫日用，或者更好地說，六經的重要來自於它們記載了聖人為反映自人倫日用的觀察結果而有的創制軌跡。《文史通義·原道中》云：

官司守一時之掌故，經師傳授受之章句，亦事之出於不得不然者也。然而歷史相傳，不廢儒業，為其所守先王之道也。而儒家者流，守其六籍，以謂是特載道之書耳。夫天

²⁴ 《文史通義》，頁 35-36。



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。²⁵

按照章學誠的道器思想，人倫日用係求道之器。無論是經師傳授於人的章句注疏，或是官府保存於世的典章制度，都是對於面對之環境不得不有的作為。孔子所以述而不作為世人進行教化是因為對他而言周文已屬完備，而有見於周文逐漸頹疲，且他在政治上又不具有位置，因而藉講述六經以明周道，至於官府記載典章制度則在確保使人能夠完全把握典章制度的內容，不因人與人之間的口耳相傳而失實。人文之道是「漸形漸著」的，政教典章的記錄以及孔子講述六經以明道之不得而然的作為，全部都是人文文化的一部分，皆屬人文之道的發展軌跡。若將人文之道「漸形漸著」的特色與道器思想配合來看，「器」應指「人倫日用」。

六經不單是政教典章的記錄，六經的出現之於人文之道「漸形漸著」的事實，代表的是人文之道在發展軌跡上不斷豐富、顯示於人類社會的結果。孔子由於不得而然而施行教化，再加上一旦離器無道可說，因而以六經明道。六經並非既已存在的，孔子之所以願意以它們作為明道的材料，是因為它們是古代先王本於對人倫日用的觀察、體認而有的創制活動的記錄。《文史通義·史釋》：「故舍器而求道，舍今而求古，舍人倫日用而求學問精微，皆不知府史之史通於五史之義者也。」²⁶學者捨人倫日用將無道可求。六經會出現是為了經綸天下，古代先王在觀察人倫日用的活動中具有心得，因而有創制活動。《文史通義·原學上》云：

²⁵ 《文史通義》，頁 39。

²⁶ 《文史通義》，頁 70。



(張勻翔)章學誠道論及其學風

蓋天之生人，莫不賦之以仁、義、禮、智之性，天德也；莫不納之於君臣、父子、夫婦、兄弟朋友之倫，天位也。以天德而修天位，雖事物未交隱微之地，已有適當其可，而無過與不及之準焉，所謂成象也。平日體其象，事至物交，一如其準以赴之，所謂效法也。此聖人之希天也，此聖人之下學上達也。²⁷

《文史通義·原道上》云：「學於聖人，斯為賢人。學於賢人，斯為君子。學於眾人，期為聖人。非眾可學也，求道必於一陰一陽之跡也。」²⁸從君子到賢人，從賢人到聖人，為人類之自然生命之求道活動所經歷的不同階段，而聖人階段為理想生命的型態。「聖人學於眾人」之說，不是說眾人身上有聖人可學的東西，而是因為離器無道，求道必須在器中求，而眾人本是一陰一陽之道之形跡的結果，是以「聖人學於眾人」是為了從對於眾人的觀察活動裡體認出隱含其中的道。聖人求道以從對眾人的觀察作為開始，是相當合理的。章學誠說「道也者，成象之謂也」，又以「天德」與「天位」的互動與修整中含有的無過與不及的準則為成象，那麼聖人想要求得的人文之道無論是否為人所知，一直以來都隱身於人倫日用裡，也因此孔子才會對弟子行「下學上達」²⁹之教。《文史通義·原道下》云：「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。」³⁰人倫日用為求道之器，透過六經揭示出的道只是「漸形漸著」的人文之道在某一有限時間裡的涵意，人倫日用

²⁷ 《文史通義》，頁 43。

²⁸ 《文史通義》，頁 34。

²⁹ 《論語集釋》，卷三十，頁 1019。

³⁰ 《文史通義》，頁 41。



卻在「世間有人」的前提下一直存在著，人文之道始終隱身於人倫日用中待人揭示。

參、對於考據工夫以及宋學的評論

章學誠雖然身處於流行以考據為求道方式的時代，但他對於以考據作為求道方式的侷限提出了觀點，對他而言求道活動必須有考據的工作，只是單憑考據為求道方式是不夠的。乾嘉時代之所以考據活動盛行，一方面代表學術上為因應政治上統治者施以高壓管理政策而有的一種妥協，另一方面代表對於自宋朝以來問學在求聖人之微言大義之學風的反彈。面對宋儒的學問，章學誠大抵上同持考據以為求道方式的問學立場，但也表示反對一味重考據。宋儒對聖人留下的文本偏重於進行微言大義的闡發，章學誠以為其闡發缺少求道過程中必須要有的考據活動，而朱子雖重視文獻，主「道問學」，但是其理氣思想卻與章學誠的理器思想不同。

一、由《文史通義》看考據工夫

《戴震集·與是仲明論學書》提到：「經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸。求所謂字，考諸篆書，得許氏《說文解字》，三年知其節目，漸睹古聖人制作本始。又疑許氏於故訓未能盡，從友人假《十三經



注疏》讀之，則知一字之義，當貫群經，本六書，然後為定。」³¹由戴震這段文字可以歸納出二項關於他對於道在何處以及求道該以什麼方式來求的問題的看法：一、六經為道，求道工作自應著手於學習六經；二、求道之方法為考據，要認識六經中的道應以考據為方法。戴震肯定「六經為道」，其看法呼應了傳統以來將六經視為是唯一知識真理的觀點，也表現了經學自董仲舒「罷黜百家、獨尊儒術」以來存在於後世學者心中的重要地位³²。而「由字以通其詞」、「詞以通其道」則是強調透過以小學作為基礎之考據的通經明道的方式。是以，「以考據以通經、以通經以明道」可謂是戴震問學方式之要。

按照章學誠的思想，他對於戴震的由考據以明道的說法既不是全盤接受，但也不是全盤否定。《文史通義·史釋》云：「不知當代而言好古，不通掌故而言經術，則鞏悅之文，射覆之學，雖極精能，其無當於實用也審矣。」³³在對於六經的態度上，章學誠對於六經的肯定其實是有前提的。章學誠肯定六經是因為六經是記載古代政教典章的書籍，而配合他自身對於道器的思想來看，六經裡頭當然有道，學者問學求道理當重視六經。不過，六經只是對某一時代的記載，而道卻具有變動的性質，理應無法完全由某一特定時代

³¹ 【清】戴震：《戴震文集》，卷九，〈與是仲明論學書〉，臺北：中華書局，1980，頁140。

³² 馮友蘭甚至稱自董仲舒開始一直到康有為的中國哲學為「經學時代」，他說：「自孔子至淮南王為子學時代；自董仲舒至康有為為經學時代。在經學時代中，諸哲學家無論有無新見，皆須依傍古代即子學時代哲學家之名，大部分依傍經學之名，以發布其所見，其所見亦多以古代即子學時代之哲學術語表出之，此時諸哲學家所釀之酒，無論新舊，皆裝於古代哲學，大部分為經學之舊瓶內。」參閱馮友蘭，《三松堂全集》（第三卷），鄭州：河南人民出版社，2000年，頁7。

³³ 《文史通義》，頁70。



所包括，縱使六經的記載再如何地精詳真實，它們終究是器，通過它們把握到的道終究是暫時性、階段性的道。在經學傳統裡，六經被視為載有全道之書籍，章學誠則將六經視為史料；是以，「以明經以通道」的說法事實上將無法把握六經時代以後的道的內容。

《文史通義·原道下》云：「夫道備於六經，義蘊之匿於前者，章句訓詁足以發明之。」³⁴撇開道是「漸形漸著」、已成之六經不足以明後世之道的事實不談。章學誠「章句訓詁足以發明之」的說法似乎對於「以考據以通經」的看法是肯定的，不過事實上他對於戴震的考據在態度上其實有所保留，此可從二方面來談。首先，章學誠強調古人學習不與實際事務分開，《文史通義·原學中》云：

古人之學，不遺事物，蓋亦治教未分，官師合一，而後為之較易也。司徒敷五教，典樂教胄子，以及三代之學校，皆見於制度。彼時從事於學者，入而申其佔畢，出而即見政教典章之行事，是以學皆信而有徵，而非空言相為授受也。³⁵

考據六經的目的在將其原貌呈現於世人，但是六經記載的政教章典若要得到認識則應與其所處的具體時空相配合來看，只是針對六經文本進行考據工作，便與實際事務脫勾，對於六經的認識將會是脫離具體時空背景的認識、淪為空言，得到的充其量只是六經字義上的意思。另外，「以考據以通經」的目的在明道，章學誠雖然主張道不離器，進而認為離器無道可說，但

³⁴ 《文史通義》，頁 41。

³⁵ 《文史通義》，頁 41。



這並非在肯定器就是道。《文史通義·與汪龍莊書》云：「近日學者風氣，徵實太多，發揮太少，有如蠶桑食葉而不能抽絲。」「徵實太多，發揮太少」反映出他心中對於只以考據為求道方式的看法。按照章學誠道器思想，學者必須透過器才能認識道，它本身不是器，它是器的「所以然」，而考據的對象是器，藉由考據使六經的原貌得以呈現於世人，它所呈現的也只是器，而非器的「所以然」，縱然主章恢復六經的原貌可以揭露道，但依據「發揮太少」的說法，它所揭露的道也將只是部份的道。依章學誠道器思想，僅憑考據實難完全彰明隱身於器背後的道。³⁶

二、由《文史通義》看朱熹

朱陸為宋儒兩大學派，朱陸分別對於道論以及求道的方式有不同的主張。章學誠《文史通義》有〈朱陸〉一章，文中對於朱熹的肯定明顯高於陸九淵。《文史通義·朱陸》云：「蓋性命、事功、

³⁶ 就此而言，章學誠「章句訓詁足以發明之」一語似乎與他自身對於戴震的批評有著矛盾。蔡志棟認為「章句訓詁足以發明之」說的「章句訓詁」並不非單指他所反對的戴震的章句訓詁，「其所謂的『章句訓詁』在嚴格的意義上應該包含了章學誠自己的訓詁方法。」蔡志棟的說法是根據自山口久和的論述所提出，工口久和認為章學誠反對機訓的訓詁方式，但自己也或多或少提出一套詁訓方式。關於蔡志棟的說法，請參閱蔡志棟：〈學於眾人，斯為聖人—章學誠得道方式研究〉，刊載於《東華師範大學學報》（哲學社會科學版），第39卷，第6期，上海：華東師範大學，2007年，頁5。關於工口久和的論述，請參閱工口久和：《章學誠的知識論—以考證學批判為中心》，第六章，上海：上海古籍出版社，2006年。



學問、文章，合而為一，朱子之學也。求一貫於多學而識，而約禮於博文，是本末之兼該也。」³⁷章學誠對於朱子結性命、事功、學問、文章為一以及重視訓詁考訂的工作，是肯定的。細究之，章學誠對於朱熹的肯定，是對於朱子求知以及求道方式的肯定。朱熹主道問學，以求道必須通過「心」對於外在事物進行認識來完成。這項看法含有兩則意思：一、朱熹談論的心，不具道德主體的意義，其所謂的「心」扮演的是認識主體的角色；二、心所認識的道，寓於具體事物中，待人認識。《朱子文集》云：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。」³⁸「理」為「道」、「氣」為「器」，二者分屬形上與形下，朱熹以為「理」為純善，與「氣」的關係為不離不雜。《朱子語類·卷一》云：「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。」³⁹又《朱子語類·卷一》云：「理非別無一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。」⁴⁰朱熹說「未有無氣之理」、「無是氣，則是理亦無掛搭處」，心既然為認知心不為道德主體，那麼以心求道就要往道的所在處去求，即心必須在器中求道，章學誠離器無道的思想可謂與之相通。

不過，朱熹另有「理先於氣」的說法，《朱子語類·卷一》云：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地；若無此理，便亦無天地、無人無物、都無該載了。有理，便有氣流行，發育萬

³⁷ 《文史通義》，頁 79。

³⁸ 【宋】朱熹：《朱子文集》，卷五十八，〈答黃道夫第一書〉，《四庫備要》本，頁 4 下。

³⁹ 【宋】朱熹：《朱子語類》，卷一，第六條，臺北：正中書局，1970 年，頁 2。

⁴⁰ 《朱子語類》，卷一，第十一條，頁 4。



物。」⁴¹在此，從「理」與天地具有的關係來看，朱熹「理先於氣」的說法，似乎可以從宇宙論的角度來理解，從而與朱熹本身理氣不離不雜的觀點相衝突；不過對「理先於氣」的說法其實應該從邏輯的角度來解釋。《朱子語類·卷一》云：「或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」⁴²理與氣本無先後，但若從存在的角度來說，則理在氣先，理為氣存在之依據。針對這一點，若再從「理」與萬物的關係來談，將更為清楚。《朱子語類·卷一》云：「理一分殊，合天地萬物而言，只是一個理。及在人，則又各自有一個理。」⁴³依照朱熹「理一分殊」的說法，作為萬物根源之「理」為全、為一，萬物各自有的理皆為此全理的部分。是以，在朱熹的思想裡，「理」一直以來都是如此，不會隨著時間而有任何的增或損；因此，朱子窮理的工夫在意義上便與章學誠由器求道的工夫不同，朱熹要窮究的是每一物的理，藉由認識個別之理以求得全理；章學誠由器求道的工夫不在求得全理，旨在針對歷史中變動的道能夠有最完整的認識。

三、由《文史通義》看陸九淵

有別於朱熹「性即理」的觀點，陸九淵則採「心即理」的立場、主尊德性，以為朱熹求道方法支離。《象山全集》云：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，東海聖人出焉，此心同也，此理同也。西海

⁴¹ 《朱子語類》，卷一，第一條，頁1。

⁴² 《朱子語類》，卷一，第十一條，頁4。

⁴³ 《朱子語類》，卷一，第八條，頁2。



有聖人出焉，此心同也，此理同也。」⁴⁴陸九淵以道德主體說「心」，主張此心人人皆有，無論人生在何時、處在何地，此心都是一樣的；此外，此心為理，與遍佈宇宙的天理為同一的。《象山全集》云：「學苟知本，六經皆我註腳。」⁴⁵為學要立本、「先立其大」，心即理，與天理同一，學的工夫以心為對象，其成道工夫所重與朱熹不同，成道的工夫不在博學、不在徵信、不在向外尋求，而應直接就人的道德心來做工夫，此道德心一旦尋得，便可與天理相符，成就道德生命。人具有的心同於天理，那麼六經所承載之道自然為心所認同、包含；就此而言，研讀六經之道問學的工夫的重要性也就次於尊德性的工夫。

就此而言，章學誠對於成道工夫的觀點自應傾向於朱熹一方，一是因為朱熹強調博學、重視文獻訓詁的工作，二是因為陸九淵由心求道的工夫路徑，顛倒了六經與聖人的關係。《文史通義·原道上》云：「蓋自古聖人，皆學於眾人之不知其然而然，而周公又遍閱於自古聖人之不得不然，而知其然也。周公固天縱生知之聖矣，此非周公智力所能也，時會使然也。」⁴⁶陸九淵的心學捨棄了以六經作為價值標準的經學傳統，改以「心」作為一切價值依據，他對於標準的重新樹立，大大提高了「聖人」的地位。而章學誠論人之所以為聖人，在他能夠掌握一般人所不知道但實際上卻藏於、作用於人文世界的所以然。章學誠與朱熹一樣，無論聖人還是一般人，他們的心都只是認知心，而不是道德心。心具有認知的能力，聖人憑其認知心通過求道於器的活動認識道，因而人要求道，必須是向

⁴⁴ 【宋】陸九淵：《陸象山全集》，卷三十六，〈年譜〉，臺北：中華書局，1966年，頁483。

⁴⁵ 【宋】陸九淵：《陸象山全集》，卷三十四，〈語錄上〉，頁395。

⁴⁶ 《文史通義》，頁35。



外尋求，而非向內探索，不是從心學道，更不是向聖人學道，而是該向眾人學道。

但事實上，章學誠一方面固然吸收了朱熹道問學的思想，卻也對陸九淵的思想有所攫取、發揮。章學誠屬浙東學術，《文史通義·浙東學術》描述浙東學術：「浙東學術：浙東之學，雖出婺源，然自三袁之流，多宗江西陸氏，而通經服古，絕不空言德性，故不悖於朱子之教。」⁴⁷朱熹主道問學、陸九淵主尊德性，朱以陸之教人為太簡，陸以朱之教人為支離，後世擁朱擁陸二方為之爭論不絕，章學誠則舉三袁宗於陸氏卻不悖於朱子為例，以為朱陸二人思想不相礙。章學誠對於陸九淵思想的攫取、發揮，不在以心作為道德主體的心學理路，而是在心學在問道的過程中賦予了人一份闡義的活動中需要的自由。陸九淵「六經皆我註腳」使學道不以六經作為唯一定本，求道的活動也就多了認知主體自身參與解讀的創發性。《文史通義·浙東學術》云：「浙東貴專家，浙西尚博雅。」⁴⁸《文史通義·博約中》云：「博學強識，儒之所有事也。以謂自立之基，不在是矣。」⁴⁹所謂專家⁵⁰，意指能成一家之言者。章學誠有博約之說，認為論學不止於博學，學者貴在成為專家、貴在能夠「自立」，博學只是成為專家的基礎。《文史通義·答客問上》云：「以夫子『義則竊取』之旨觀之，固將綱紀天下，推明大道。所以通古今之

⁴⁷ 《文史通義》，頁 168。

⁴⁸ 《文史通義》，頁 169。

⁴⁹ 《文史通義》，頁 48。

⁵⁰ 對於章學誠所謂的「專家」，余英時有如下整理與評論：「實齋（章學誠）所謂『專家』便是他時常稱說的『一家之言』；而學者能否『成一家之言』，又復系於他有無『別識心裁』」、「實齋的『專家』又通於『約』之義，而以『別識心裁』為其主觀之樞紐。」見余英時：《論戴震與章學誠》，北京：三聯書店，2000年，頁 75。



變，而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹，繩墨之所不可得而拘，類例之所不可得而泥，而後微茫杪忽之際，有以獨斷於一心。」⁵¹論學要能夠「獨斷於一心」，只守於「道問學」將只是強背記誦，無法談論出新義；孔子能夠「義則竊取」便是除了博學功夫，還發揮闡義的自由。章學誠以為「六經皆史」，主張論學必須從人倫日用中觀察道跡，而非死守六經、只專注於考據訓詁，學者在面對人倫日用以及六經時，要能「別識心裁」⁵²，闡其大義，發揮其自身在解讀上的自由。⁵³

肆、結論

縱觀章學誠論道及其學風，其不固守於某一專家學派，採吸收兼納各家長處於其思想體系裡。正如同《文史通義·浙東學術》對學者所作的提醒：「學者不可無宗主，而必不可有門戶。」章學誠「六經皆史」一說，一改六經在傳統經學家眼中的至高地位，求道不應只求於六經，更要在人倫日用中求，且道不是自明的，求道過程還需要學者「別識心裁」的發揮，章學誠對於陸九淵思想的發揮

⁵¹ 《文史通義》，頁 151-152。

⁵² 《文史通義·書教下》，頁 16。

⁵³ 依理而論，章學誠從朱熹道問學的工夫卻有取於陸九淵尊德性的看法實具有衝突。章學誠所以有如此主張，大概是因於他自身的道論觀點，為了呼應「道不離器」、「六經皆器」的說法，他必須重視考據的工夫；又為了呼應「道不止於六經」更在人倫日用以及道隱藏於器的說法，他必須藉助心學一派在成道過程中賦予人在解讀上的自由，以成就專家。余英時指出章學誠在繼承心學的同時，將尊德性的心學改造成為道問學的心學。有關於余英時的說法，請參閱同注 14 書，頁 77。



處，便在於此，而不在同樣以心為道德主體。其次，章學誠以為六經記載古代政教典章，欲知六經之道，必先從考據著手，朱熹道問學的工夫自不可免。最後，以反對朱熹思想為職志的戴震，在思想方面與朱熹截然不同，然其對於考據的強調，則延襲了朱熹道問學的問學方式。章學誠同戴震重視考據、同朱子主知，不過他反對一味考據，直指一味考據求道的不足。歸之，章學誠論道有發明前人未發明之處，他主張學者「不可無宗主」、「必不可有門戶」，依其道論，宋學朱陸與乾嘉戴震皆具長處與不足，學者要論成道方式，當自各家學派中，攫取長處。

參考文獻

- 朱 熹：《朱子文集》，《四部備要》本。
- 朱 熹：《朱子語類》，臺北：正中書局，1970。
- 陸九淵：《象山先生全集》，臺北：中華書局，1966年。
- 王陽明：《傳習錄》，台北：臺灣商務印書館，1974年。
- 王船山：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 章學誠：《文史通義》，上海：上海世紀，2012年。
- 焦循撰：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 戴 震：《戴震文集》，臺北：中華書局，1980。
- 馮友蘭：《三松堂全集》（第三卷），鄭州：河南人民出版社，2000年。
- 余英時：《論戴震與章學誠》，北京：三聯書店，2000年。



(張勻翔) 章學誠道論及其學風

工口久和：《章學誠的知識論—以考證學批判為中心》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

蔡志棟：〈學於眾人，斯為聖人—章學誠得道方式研究〉，刊載於《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），第 39 卷，第 6 期，上海：華東師範大學，2007 年。



Abstract

The principle of this article is to interpret Zhang Xuecheng's thinking in Dao and the style of his scholarly research originated from Dao. Zhang Xuecheng indicated Dao can not completely expressed by the Six Classics, it developed by time and became obvious and firm. For presuming Dao, one must start from human ethics as well as daily lives, it is initiative, changeable, expansible, objective, and contemporary. Otherwise, we have to study the Six Classics to find Dao, we should not only study through textual research, but also have to have our own views.

Keywords: Human Ethics as well as Daily lives, The Six Classes are All History, Researchers shall have personal insight independently, Research, Dao

