

經典研究的兩個神話：從戴震到章學誠

馮耀明*

摘 要

余英時認為：戴震「由訓詁而通經以明道」，章學誠則代之以「由校讎而通文史以明道」，二者皆落在「道問學」的模式之內，而分別與宋學之「鑿空言理」相抗衡。二者看似殊途同歸，同樣使經學或經典研究引向余氏所謂「智識主義」(intellectualism) 的道路，而揚棄宋學中的「反智主義」(anti-intellectualism) 傳統。

本文的目的在指出：無論是戴震的訓詁方法之實質運用，或章學誠的歷史方法之具體運作，皆非如余氏所謂「經驗的研究」(empirical studies)，純以語言證據和歷史事實而作之論斷，而無形上的思辯或主觀的想像。

本文要論證：二者皆被余氏誤套在知識化 (intellectualization) 的膺假論旨 (pseudo-thesis) 之中，而余氏並不知此乃欲去哲學化 (de-philosophicalization) 而去不了的兩個神話 (two myths)。

關鍵詞：戴震、章學誠、訓詁、道問學、知識主義、反知識主義、自然主義

* 香港科技大學人文學部榮休教授。

Two Myths of Classical Studies: From Dai Zhen to Zhang Xuecheng

Fung Yiu-Ming*

Abstract

Yu Ying-shih 余英時 thinks that Dai Zhen's approach of "using philology to interpret Confucian classics for understanding *dao*" and Zhang Xuecheng's idea of "using *jiaochou* 校讎 (collation) to explicate literature and history for understanding *dao*" are different methods for the same goal. That is, both give up the unsubstantial metaphysics of *Song* learning 宋學, have an approach of "daowenxue" 道問學 (following intellectual knowledge), and make an academic shift of classical studies to "intellectualism" and thus reject the "anti-intellectualism" in the tradition of *Song* learning.

This paper aims at demonstrating that, actually, both Dai Zhen's using of philological method and Zhang Xuecheng's using of historical method are not the so-called "empirical studies" merely based on linguistic evidences and historical facts and thus without metaphysical speculations and subjective imagination, as claimed by Yu Ying-shih.

In this paper, I will argue that both Dai Zhen and Zhang Xuecheng's theories are misinterpreted by Yu Ying-shih as an approach of "intellectualization." I think this is a pseudo-thesis. They are two myths of classical studies which are unsuccessful approach to de-philosophicalization.

Keywords: Dai Zhen, Zhang Xuecheng, Philology, *Daowenxue*, Intellectualism, Anti-intellectualism, Naturalism

* Professor Emeritus, Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology.

經典研究的兩個神話：從戴震到章學誠

馮耀明

一

(1) 漢學與宋學之爭

梁啟超曾說：「清學之出發點，在對於宋明理學一大反動。」¹ 此一反動主要表現在方法論上的歧異。余英時對清代儒家經典研究在方法論上的論爭有如下的描述：²

(A) 清代學者認為漢學乃語文學研究 (philological study)，注重考證或考據的方法，是一種實證探究 (evidential investigation) 的方法。

(B) 宋學則是有關形上玄思之學 (metaphysical speculations)，為宋代新儒家所開啓的思路。

(C) 清代學者所謂「義理」可視為「經由心性修養而掌握的」「道德原則」(moral principle)。籠統地說，漢學與宋學相當於語文學與哲學兩種不同的研究領域。

余氏認為：漢學與宋學之間雖有方法論的鴻溝，但方法論的分歧只是其論爭之表相而已。對於更深層的分歧，他認為可以找到一內在理路 (inner logic) 來加以說明。他解釋說：³

清初儒學處於從「尊德性」轉入「道問學」的過渡階段，……下逮乾嘉之世，此一重大轉變已在暗中完成，而思想史上的問題也隨之而異。以前程朱與陸王之爭至此已失去其中心意義，代之而起的是所謂漢學與宋學之爭。但漢宋之爭只是表相，實質上則是考證與義理之爭；而考證與義理之

¹ 梁啟超：《清代學術概論》（天津：天津古籍出版社，2003年），頁14。

² Ying-shih Yu, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 11 (1973), p. 111.

³ 余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000年），頁150。

爭仍未能盡其底蘊，其究極之義則當於儒學內部「道問學」與「尊德性」兩個傳統的互相爭持中求之。……把漢宋之爭還原到「道問學」與「尊德性」之爭，我們便可以清楚地看到宋明理學轉化為清代考證學的內在線索。

此處余氏要論證的是：漢宋之爭只是表相，漢學與宋學之間的關係乃是連續而非斷裂。他指出：⁴

(A)清代思想史中的核心問題並不太過來自漢學與宋學的區別，而是來自博與約之間的一種更新的張力 (a renewed tension between “erudition” [bo 博] and “essentialism” [yue 約])：即已從道德基礎轉變為知識/知性基礎 (shifted from moral grounds to intellectual grounds) 之緊張關係。

(B)章學誠將漢學置於朱熹的傳統中，這等同說漢學不只是語文學。事實上，章學誠將顧炎武至戴震以來的清代語文學運動視為有一核心的哲學觀點，即引發自朱熹所強調的探究與研究作為探索儒家之道的起點。因此，只有當漢學超乎語文學，才能聲稱其與道之密切性。

此中關鍵可以「尊德性」與「道問學」來概括。依余氏之說，即使就朱熹比較注重「道問學」之進路，但與清儒比較，仍是「尊德性」的「道問學」；清儒亦言「尊德性」，但其「尊德性」乃是「道問學」中的「尊德性」，二者實有差別。故他說：⁵

但在宋、明時期，儒學的基調是「尊德性」，所以朱子的「道問學」仍是「尊德性」的「道問學」。東原批評程朱的「詳於論敬而略於論學」，其義正當於此求之。下逮清代，儒學的基調已在暗中偷換，「道問學」已取代了「尊德性」的主導地位。因此，東原與實齋雖亦言「尊德性」，而這種「尊德性」則只是「道問學」中的「尊德性」。

⁴ Ying-shih Yu, “Some Preliminary Observations on the Rise of Ch’ing Confucian Intellectualism,” p. 115.

⁵ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，《新亞書院學術年刊》第16輯（1974年9月），頁124。

前者意即以格物窮理這些知識活動為脫然貫通以悟道成德之前件（以免蹈空），此種「道問學」（包括經典研究）只是外在的助緣；後者意即以道問學（詁訓或史識）為唯一明道以經世之方法，而反對訴諸以玄思為悟道之不二法門。

(2) 余英時的內在理路：從反智/反知識主義到智性/知識主義

余英時認為漢學與宋學在方法論上的論爭是表面的，依循從戴震到章學誠的思路，他認為其間有一種內在理路或內在邏輯，可以說明清代思想史中真實的學術轉變。他強調：朱熹學派與陸象山學派之對立延伸到清代有一種質變 (metamorphosis transformation)：以往二者之區別在形上玄思之上，如今則其對立在古典和歷史研究的領域 (the realm of classical and historical studies) 之上。因之，二者之系統上的區別已轉化為經驗研究 (empirical studies) 的兩種進路 (approaches)。⁶ 即語文考證與歷史研究的兩種進路。

余氏認為清代此一學術轉變可概括為從反智/反知識主義 (anti-intellectualism) 到智性/知識主義 (intellectualism)：

(A) 他反駁漢學與宋學為斷裂之說，重新詮釋為連續而非斷裂。

(B) 他將此一學術轉變解釋為從道德基礎 (moral grounds) 轉化為智性/知識基礎 (intellectual grounds) 的發展，從超離經典的形上玄思到回歸經典的經驗研究。

個人認為：余氏此一主張或明或暗地歸結為一種取代論旨 (replacement thesis)。他雖強調自己作不偏不倚的客觀研究，但卻不經意地表達其偏向於反宋明理學的形上玄思之態度。例如他說：⁷

As an intellectual historian, my emphasis will be placed on the latter approach [which implies continuity, not discontinuity], although I wish also to show specifically how Neo-Confucian metaphysical speculation eventually gets itself helplessly involved in a philological argument.

⁶ Ying-shih Yu, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," p. 115.

⁷ Ying-shih Yu, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," pp. 118, 126.

作為一思想史學者，我的重點將放是在後一進路[即表示漢宋之學是為連續而非斷裂之說]，雖然我希望指出新儒家的形上玄思最後是如何的使自身無助中地捲入一語文學/考證學的論證之中。

Once textual evidence was introduced into the metaphysical lawsuit, it was practically impossible not to call philology to the stand as an expert witness. Thus philological explication of classical texts gradually replaced moral metaphysical speculation as the chief method for the attainment of Confucian truth (*Tao*).

當文本證據引入形上訴訟之中，實際上便不可能不以語文學/考證學作為專家證人。因而對古典文本的語文學/考證學的論釋便逐漸取代形上玄思作為獲得儒家真理（道）之主要方法。

雖然余氏聲稱其觀點是客觀的，而非站在漢學或宋學的任何一邊。但從上述引文，可見其言說頗為油滑 (slippery)，自覺或不自覺地偏向於 (take side with) 其所謂「智性/知識主義」的一邊。⁸然而，取代論旨可引出以下的疑問：余氏所謂「智性/知識主義」的轉向是否為儒學發展與儒學研究的正確方向仍是一大問題。例如：(1) 形上進路 (metaphysical approach) 是否應該被經驗研究 (empirical approach) 所取代？(2) 在余氏所謂「智性/知識主義」的研究中的學說 (例如戴震與章學誠的學術思想中) 是否沒有形上玄思 (metaphysical speculation) 呢？另一方面，戴震與章學誠在建立其有關經典中的道之學說中，真的主要是用了經驗研究的方法嗎？

余氏認為清代學術的智性/知識主義之發生，可就儒家基本道德概念之知識化 (intellectualization) 而顯示。他描述這種「轉德成智」之說為：⁹

⁸ 其他證據見余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，頁9；《中國思想傳統的現代詮釋》（江蘇：江蘇人民出版社，1992年），頁204-205。

⁹ Ying-shih Yu, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," p. 115.

Chang [Xuecheng] often used the term “essentialism” [yue 約] in an intellectual rather than a moral context. It no longer meant “moralizing” or “grasping what is morally essential” but came very close to what we would call “synthesizing” or “systematizing” [of knowledge].

章 [學誠] 經常在一智識性而非道德性的脈絡使用「約」一詞。它不再表示「道德化」或「掌握道德本質」，而成為非常接近我們會稱之為知識的「綜合化」或「系統化」之意。

然而，章氏由所謂「神解精識」或「別識心裁」以約旨通道之說就是余氏所謂知識的「綜合化」或「系統化」嗎？沒有概念分析 (conceptual analysis) 與邏輯分析 (logical analysis)，何來綜合化和系統化的方法？余氏認為此一學術取向乃是要以經驗研究取代形上探究，亦即所謂去哲學化 (de-philosophizing) 或去形上化 (de-metaphysicalizing)；但事實上在關鍵之處清儒大都沒有真正用上余氏所說的經驗方法 (empirical methods)，因為所謂「神解精識」或「別識心裁」正正是形上的玄思。

此一進路之極端化乃是胡適對宋明理學的揚棄。他認為義理學應被考據學所取代，故他說：¹⁰

It succeeded in replacing an age of subjective, idealistic, and moralizing philosophy (from the eleventh to the sixteenth century) by making it seem outmoded, ‘empty,’ unfruitful, and also no longer attractive to the best minds of the age. It succeeded in creating a new age of Revival of Learning (1600-1900) based on disciplined and dispassionate research.

它 [清代考據學] 藉著使 (從 11 至 16 世紀的) 那些主觀的、唯心主義的及道德化的哲學變得像陳舊的、「空洞的」及無成果的，成功地取代了那一

¹⁰ Shih Hu: “Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy,” *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, edited by Charles Moore (Honolulu: East-West Center Press, 1967), p. 128.

時代。且使之不再吸引這一時代的最佳的頭腦。基於良好訓練和冷靜的研究，它成功地創造一個學術復興的新時代。

胡適認為清代這種學術復興 (revival of learning) 展現為科學的精神與方法之實踐和發展，這固然是與事實不符。而與胡氏的極端主張比較，余氏的詮解與主張看似較為客觀而謹慎，實質上則是五十步與百步而已！

余氏對所謂「反智/反知識主義」有如下的一個定義：¹¹

“Anti-intellectualism” in the context of the present study also refers to an attitude which tends to see *Tao* [*Dao*] as lying in a higher realm than, and therefore beyond the reach of intellectual knowledge.

在現今研究的脈絡中，「反智/反知識主義」也指涉一種態度，這是傾向於視道為置放於一較高的領域，且因之而是在知性知識範圍之外。

依此定義，則不只反對知識與智性運用的學說可以被視為反智/反知識主義，任何學說若有關於道的超越的或非經驗的形上預設，由於都不能由經驗知識的研究(包括對經典與歷史的研究)而得道，亦可以被視為反智/反知識主義。那麼，不只宋明儒學絕大部份的學說是反智/反知識主義，清儒亦有不少有關於道的超越的或非經驗的形上預設，因此其學說也該是反智/反知識主義。雖然清儒如戴、章二氏信心十足地認為他們可以經由詁訓考據或歷史神識之會通以達道至真，但究其實是誤以經驗或假經驗的研究為可以探知非經驗的原則或實體之謬想。

此外，依余氏之說，只有王陽明後學才是真正的反智/反知識主義。¹² 但是，這少數人的現象實不足以說明余氏所謂漢宋之爭是由反智主義到智性/知識主義的質變；若依他以王陽明為超智性/超知識主義，¹³ 此雖勉強可說由超智性/超知

¹¹ Ying-shih Yu, “Some Preliminary Observations on the Rise of Ch’ing Confucian Intellectualism,” p. 137. 類似觀點見 Ying-shih Yu, “Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China,” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 100, no. 2 (April-June, 1980), p. 121.

¹² Ying-shih Yu, “Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China,” p. 121.

¹³ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 206。

識主義到智性/知識主義的質變，但也只是個別現象，亦不足以說明余氏所謂漢宋之爭的質變。再者，更重要的是，戴、章二氏有關儒家之道的思想既本乎非經驗的玄思，又如何能說明他們以經驗的研究走向智性/知識主義呢？

余氏似乎沒有注意到：宋明儒學（包括王學）的著作中除了形上思辯的設定和論述外，更有大量的內容是有關概念分析和哲學論證。這些都是理論建構所運用的理性分析的方法。換言之，超乎經驗知識或建基於非經驗的內容而作理性的分析，並不是反智或反知識。余氏的說法無疑是誤導的 (misleading)。

即使就柏拉圖 (Plato) 以來的西方哲學傳統而言，絕大部份的哲學理論，包括形上學、心靈哲學、語言哲學、道德哲學以至數學哲學、認知科學 (cognitive science) 等，皆有形上預設或非經驗的設定 (metaphysical presupposition or non-empirical assumption)，諸如 “Platonic Idea”、“Cartesian ego”、“meaning as an entity”、“intention-in-action”、“set or number as an entity”、“AI” (artificial intelligence) 等。¹⁴ 雖有種種形上預設或非經驗的設定，並不妨礙這些領域以理性的方法建立各種言之成理的理論。從來沒有學者會認為這些西方哲學理論是反智主義。我們有甚麼理由視含有形上玄思的宋明儒學為反智主義呢？尤有甚者，余氏並沒有注視到：戴震與章學誠的學說也是建基於其非經驗的自然主義 (non-empirical naturalism) 的形上預設之上。他們的學說基本上不是余氏所謂的經驗研究，而自然主義仍是一種形上學。一若亞里士多德 (Aristotle) 反對其師柏拉圖 (Plato) 的超絕形上學 (transcendent metaphysics)，只承認經驗的物理世界之存在，從而提出一套自然主義 (naturalism) 或物理主義 (physicalism) 的理論，但這仍屬形而上學，仍有非經驗的形上預設 (例如 “form” and “matter”)，仍然不是一套余氏所謂的經驗研究的學說。

戴、章二氏的學說也是建基於某種自然主義。他們反對宋儒建基於理本體論 (li-ontology) 的超絕或超越的形上學 (transcendent or transcendental metaphysics)，代之以他們建基於氣化宇宙論 (qi-cosmology) 的自然主義的形上學 (naturalistic metaphysics) 而已。此所以馮友蘭認為二氏仍在理學的傘下發展其說。無論余氏如何聲稱二氏或以考據或以歷史的論據來建立其儒學新說，他都沒有任何證據證明這些新說是符合孔孟之旨。反之，我們垂手即可找到證據證明：

¹⁴ 自然科學中的理論構項 (theoretical construct) 如「磁場」、「黑洞」、「原子」等，皆屬不能以經驗觀察方式檢證的設定。

戴、章二氏依據後出的《易傳》，並對其中所謂「一陰一陽之謂道」作出自然主義的解釋和設定，以套在先王之道及孔孟之道上。但是，《易經》裡（以至孔孟的思想之中）有「陰陽」這一哲學概念嗎？戴、章二氏所謂可體現或內存於人心、事為、制度及世界中之事物的「天地生生之德」或「道之大原出於天」之道，可以從孔孟的經典中，用考據和歷史的實證方法找到嗎？

(3) 余英時對朱學與王學的誤解

余氏跟隨章氏之說，認為朱子重智乃開戴氏「道問學」的「知識化」之路的先河。余氏認為朱子特別重智，朱子提出「乾道主知」的說法，他理解此「知」為「知識」。¹⁵ 但甚麼是「乾」呢？余氏認為「乾是動的，是 active reason。這可以看出他 [朱子] 對知識本身特別強調。」¹⁶ 個人認為這無疑是對朱子的思想之極大誤解，因為這裡朱子的「知」並非指知識 (knowledge) 或認知能力 (knowing capacity)。例如朱子說：¹⁷

「乾知大始，坤作成物。」知者，管也。

此「知」字訓「管」字，不當解作知見之「知」。

「乾知大始」，知，主之意也，如知縣、知州。(《朱子語類》：易十)

再者，朱子的「乾道」作為一本體宇宙論的實體或動能 (onto-cosmological entity/power) 並非經驗知識所本之理性 (reason)。故他說：

乾道成男，坤道成女。則凡天下之男皆乾之氣，凡天下之女皆坤之氣；從這裏便徹上徹下都即是一箇氣，都透過了。(《朱子語類》：張子之書一)

¹⁵ 一若「乾知大始」之「知」，申子佚文言：「鼓不與於五音，而為五音主；有道者不為五官之事，而為治主。君知其道也。臣知其事也。」(《申子·大體》) 其中之「知」亦表示「主管」，而非「知識」之意。按：〈大體〉引文引自中國哲學書電子化計劃：<http://ctext.org/shen-bu-hai/zh>。

¹⁶ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 204。

¹⁷ 朱熹：《朱子語類》易十：上繫上：21-23 條。按：《朱子語類》引文皆引自中國哲學書電子化計劃：<http://ctext.org/zhuzi-yulei/zh>。

「循環不已者」，「乾道變化」也；「合而成質者」，「各正性命」也。（《朱子語類》：張子之書一）

除了上述的誤解外，奇怪的是，余氏竟誤以宋明儒的「德性之知」之「知」為 Gilbert Ryle 的 “how-knowing”（如何之知）或 “knowing-how”（技能之知），並誤以 “knowing how” 為 “action”。¹⁸ 然而，Ryle 認為 “knowing how is a disposition”（心靈傾向性），而不是 “action”（行動）。¹⁹ 朱子之「知」乃「德性之知」，乃是一種德性力量（virtue power or capacity），能主管人的道德行為。換言之，朱子之「知」既非 knowing-that（命題之知），也非 knowing-how（技能之知），當然也非行動。

依 Ryle 之說，德性並非可教授的或習得的知識或技能。他的解釋是：²⁰

So to have acquired a virtue, for example, to have learned to be fairly honourable or self-controlled or industrious or considerate, is not a matter of having become well informed about anything; and it is not a matter of having come to know how to do anything. Indeed, conscientiousness does not very comfortably wear the label of 'knowledge' at all, since it is to *be* honourable, and not only or primarily to be knowledgeable about or efficient at anything; or it is to *be* self-controlled and not just to be clear-sighted about anything; or it is to *be* considerate and not merely to recollect from time to time that other people sometimes need help.

因此，獲得一種德性，例如習得而成為相當正直的或自制的或勤勞的或體貼的，並不是成為對某些事很有見識這回事；也不是成為知道如何做某些事情這回事。確實的，良心/責任心一點也不安於戴上「知識」的標籤，因為成為正直，而不僅是或不主要是對任何事物的知識廣博或有效處理；或成為自制，而不只是成為對任何事物的清礎見地；或成為體貼，而不是單

¹⁸ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 213。

¹⁹ 詳參 Gilbert Ryle: *The Concept of Mind* (London: Penguin, 1990) “Knowing How and Knowing That” 一節。

²⁰ Gilbert Ryle, “Can Virtue Be Taught?” in Dearden, R. F., P. H. Hirst and R. S. Peters (eds.), *Education and Development of Reason* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 330.

憑偶爾記起他人有時需要幫忙。

因此，Ryle 認為德性既非 “knowing-that”，也非 “knowing-how”：²¹

When I have learned some dictatable things, like the dates of the kings of England, I may in time cease to know these dates, for I may forget them. When I have learned how to do something, e.g. compose correct Latin verses, I may, after a time, gradually lose this capacity, since I may, through lack of practice, get rustier and rustier. But a person who had once learned, say, to be considerate, though he may after a time become inconsiderate, will not naturally be described as having forgotten anything or got rusty at anything. It is not just knowledge that he has lost, whether knowledge *that*, or knowledge *how*. It is considerateness that he has lost; he has ceased to be considerate and not just ceased to know, say, some principles about considerateness. His heart has hardened, so it is not reminders or refresher courses that he needs.

National Chung Hsing University

當我學到某些可聽寫背誦的事物，例如諸英王 [立基] 的日子，也許霎時間不知道這些日子，因為我可能會忘記。當我學到如何去做某事，例如撰寫拉丁詩，過了一陣子，我可能逐漸失去這種能力，因為缺少了練習，我可能越來越使之荒廢掉。但是，例如一個人一旦學會而成為體貼，雖然過了一陣子可能成為不體貼，他不會自然地描述為忘記了或使之荒廢掉了任何事。這並不只是他失去知識，無論是什麼之知或如何之知。他失去的是體貼；他已不再體貼而不只是不再知道諸如有關體貼的原則。他的心變得冷酷，因此他不需要提示或更新的課程。

有關所謂「知識化」的問題，在余氏的詮解與主張中，最為大膽的是以下一說：²²

²¹ Gilbert Ryle, “Can Virtue Be Taught?” , p. 331.

²² Ying-shih Yu, “Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China,” p. 121.

In the original Neo-Confucian context, however, these two aspects are mutually complementary. *Tsun te-hsing* implies, above all, the awakening of moral faith through the understanding of our true nature which partakes of the moral quality of *Tao*. On the other hand, *tao wen-hsüeh* implies that every advancement in objective knowledge [from the classics and historical facts], which is supposed to possess a built-in moral quality, is a step further toward the awakening of moral faith.

無論如何，在原初新儒學的脈絡中，這兩面 [尊德性與道問學] 是互補的。尊德性首要的是藉覺解我們的與於道的道德性質之真性，以達至道德信念之覺醒。另一方面，道問學涵蘊每一次 [從經典與歷史事實中] 得到的客觀知識，它被認為有內置的道德性質，是進一步引向道德信念之覺醒。

余氏所謂客觀知識有「一內置的道德性質」(a built-in moral quality)，有助於進一步喚醒道德信仰之說如果成立，可謂是推翻了整個西方道德哲學的兩大傳統：亞里士多德的德性倫理學 (Aristotelian virtue ethics) 與康德的義務論 (Kantian Deontology)。這可能嗎？由這種智性/知識主義的偏向或偏見，導至他誤解王陽明學派的觀點，誤認王陽明的觀點為超知識主義 (supra-intellectualism)，²³ 而其後學為反智/反知識主義。依余氏之說，他們之所以反智/反知識，在於他們以智性知識為道德修養的障礙。例如他說：²⁴

This is the case because there was a group of Neo-Confucianists, represented mainly by the Lu-Wang school, who held the view that recovery of the moral nature of man comes solely from cultivation of “moral knowledge” (*te-hsing chih chih* 德性之知) which deals with a higher realm beyond the reach of ordinary “intellectual knowledge” (*wen-chien chih chih* 見聞之知, lit.

²³ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 206。

²⁴ Ying-shih Yu, “Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China,” p. 121.

“knowledge from hearing and seeing”). Developing this view to its extreme, one would even say that intellectual knowledge is a *hindrance* to moral cultivation of the self. It was mainly on this ground that many of the immediate followers of Wang Yang-ming turned anti-intellectual.

事實上，因為主要以陸王學派為代表的新儒家群組主張人的道德本性之恢復全在於「道德知識」(德性之知)之修養，此種知識涉及一在「知性知識」(見聞之知)之外的較高的領域。這種觀點之極端發展，甚至會說知性知識是自我的道德修養的一種障礙。主要在此一基礎之上，許多王陽明的後學轉向反智。

但王陽明和他的追隨者真的視理智或知性知識為道德修養的障礙嗎？還是以知識取向 (knowledge-orientation) 為道德修養的障礙呢？

首先，余氏與杜維明皆以德性之知或良知為 Gilbert Ryle 的 “how-knowing” 或 “knowing-how” (技能之知/如何之知) 而非 “that-knowing” 或 “knowing-that” (命題之知/事實之知)。個人認為王陽明的良知固然不是 “that-knowing”，但亦不是 “how-knowing”。陽明以良知為頭腦/主宰/知縣之知，實非任何認知概念也。²⁵

其次，王陽明及其後學從沒有反對知識及智性運用。試看下述引文：

良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。孔子云：「吾有知乎哉？無知也。」良知之外，別無知矣。故「致良知」是學問大頭腦，是聖人教人第一義。今云專求之見聞之末，則是失卻頭腦，而已落在第二義矣。(《傳習錄中》：答歐陽崇一)²⁶

後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人。以為聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得。故不務去天

²⁵ 論證詳見 Yiu-ming Fung, “Wang Yang-ming’s Theory of *Liang-zhi*: A New Interpretation of Wang Yang-ming’s Philosophy,” 《清華學報》第 42 卷第 2 期 (2012 年 6 月)，頁 261-300。

²⁶ 王陽明撰，吳光等編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992 年)，頁 71。

理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形跡上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多，而天理愈蔽。(《傳習錄上》：薛侃錄)²⁷

若知識為良知之用，王陽明和他的追隨者是不可能反對知識和運用智性的。他們要反對的乃是「專去知識才能上求聖人」或「專求之見聞之末」。因此，他們要反對的乃是知識取向 (knowledge-oriented approach) 而非聞見或才能之知識本身。

一如對上帝的信仰，所有有關超越或非經驗的實體和原則 (transcendent or non-empirical entities and principle) 之存有承諾 (ontological commitment) 是不能以經驗的智性知識來掌握或印證的 (grasped or confirmed by intellectual knowledge)。同樣的，朱熹與王陽明的生生之理是超越的 (transcendent in Platonic sense but not transcendental in Kantian sense)，戴震的生生之仁和章學誠的大道是非經驗的 (non-empirical)，因此都不能經驗地被認知。

又如孟子言：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」(《孟子·盡心上》)²⁸ 又言：「人之有是四端也，猶其有四體也。」(《公孫丑上》) 此即以良知為本有。王陽明的良知也是本所固有的，而非由經驗習得。因此，余氏所謂 “every advancement in objective knowledge [from the classics and historical facts], which is supposed to possess a built-in moral quality, is a step further toward the awakening of moral faith” (每一次 [從經典與歷史事實中] 得到的客觀知識，它被認為有一內置的道德性質，是進一步引向道德信念之覺醒)，無疑是一種道德修養和學習的神話 (a MYTH of moral learning and cultivation)。

余氏以王陽明的觀點為超知識主義，認為他的後學才是反智主義者。此外，他也界定莊子的觀點為超越知識的，不過他稱之為「超越的反智論」。他說：²⁹

道家尚自然而輕文化，對於智性以及知識本不看重。但老、莊兩家同中亦復有異：莊子對政治不感興趣，確是主張政府越少干涉人民生活越好的那種「無為主義」。他以「墮肢體，黜聰明，離形去智」為「坐忘」(大宗師)，

²⁷ 王陽明撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 28。

²⁸ 此段及以下《孟子》引文皆引自中國哲學書電子化計劃：<http://ctext.org/mengzi/zh>。

²⁹ 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 63-64。

這顯是反智性的。他又說：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」（齊物論）這便陷入一種相對主義的不可知論中去了。但是他在「不知」之外又說「知」，則仍未全棄「知」，不過要超越「知」罷了。所以莊子的基本立場可以說是一種「超越的反智論」（transcendental anti-intellectualism）。

個人認為：籠統地稱莊子的觀點為超知識的，並稱之為「超越的反智論」，也許不算是錯誤的說法。但他認為莊子「在『不知』之外又說『知』，則仍未全棄『知』，不過要超越『知』罷了」，無疑是對莊子的「不知之知」有所誤解。我認為此「知」乃是莊子的特殊用法。³⁰ 他說：³¹

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。（《莊子·齊物論》）

National Chung Hsing University

對莊子而言，古之人或至人之至知或真人之真知並沒有事物的區分，沒有概念的封限，更沒有是非的辨別，因而亦沒有愛惡的取向。此可分兩方面來解析：

(A)事物的區分，概念的封限，是非的辨別，及愛惡的取向，都是人們使用智思（勞神明），以概念語言而產生的人為建構。但這並非自然的實在或客觀世界本身。當人們使用智思，以概念語言來建構客觀世界或實在，就是進入「道行之而成；物謂之而然」（〈齊物論〉）³² 的狀態，已非實在之自然狀態。一如山路本無，爬山者一再往某一方向走，慢慢便會走出一條道路來。

(B)由於「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤」（〈秋水〉）³³，可見貴賤的價值判斷和是非的事理判斷都是以物觀之的智思所致。

³⁰ 論證詳見 Yiu-ming Fung, "Zhuangzi's Idea of Oneness (Being One) — with Focus on the Happy Fish Story," Kim-chong Chong (ed.), *Dao Companion to the Zhuangzi* (2018 forthcoming).

³¹ 王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，2012年），頁17。

³² 王先謙：《莊子集解》，頁15。

³³ 王先謙：《莊子集解》，頁142。

對莊子而言，「不知之知」不是認知的概念。莊子及其後學認為至人、真人、神人或聖人並不使用此計算性或工具性之知，並以此對待性之知並無對應之基（所待者）（correspondence base）以確定其恰當性。此「不知之知」不是對待性之知，而是莊子所追求的逍遙無待、渾一不分的精神境界，並不是余氏的知識或智性認知。³⁴

二

(1) 戴震是否以「情欲」重新界定孟子的「理義」的問題

余氏認為戴氏之思想突破在其以「情欲」重新界定孟子的「理義」或「義理」。他說：³⁵

As we know, Tai's latest discovery in his *Meng-tzu tzu-i shu-cheng* was a redefinition of *li* 理 in terms of both *ch'ing* 情 ("feelings") and *yu* 欲 ("desires"); this was diametrically opposed to the Ch'eng-Chu dichotomy between *li* on the one hand and *ch'ing* and *yu* on the other. He was so excited about his new formulation that during the four months prior to his death on July 1, 1777, he wrote no less than five letters to his friends explaining the central significance of his major breakthrough in Confucian philosophy.

我們都知道，戴氏在其《孟子字義疏證》中最新的發現是以情和欲對理之重新定義。這是與程朱[學派]對理與情和欲二分是針鋒相對的。他在其死亡（1777年7月1日）前四個月，對其新的表述十分興奮。他寫了不少於五封信給朋友來說明他在儒家哲學的此一重要突破之核心意義。

這無疑是望文生義的奇想！理由何在呢？其中一個理由在戴震混淆了他的「義理」

³⁴ 有關莊子的「不知之知」之說，詳見 Yiu-ming Fung, "Zhuangzi's Idea of 'Being One': with Special Focus on the Story of Happy Fish."

³⁵ Ying-shih Yu, "Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology," *Asia Major*, third series, Vol. 2, No. 1 (1989), p. 87.

或「理義」與孟子的「理也、義也」之義。例如他說：³⁶

訓故明則古經明，古經明則賢人聖人之理義 [1] 明，而我心之所同然者 [2] 乃因之而明。賢人聖人之理義非它，存乎典章制度者 [3] 是也。

上述一段文字有關「理義」一詞至少包含下列幾種意思：

[1] 理義作為經典中表達的聖賢的思想、觀念，可以訓詁而得理解。

[2a] 理也、義也（對孟子言：用作兩個單詞 two single terms）作為我心之所同然者乃是客觀之所知的道德的道理及應然的原則，猶如芻豢之悅我口之客觀之所感。

[2b] 理也、義也（對戴震言：用作一個合義複詞 one compound term）作為氣化生生之則或生生之仁，與人心若合符節，故可通而知之，但不可能以訓詁及歷史分析而得經驗知識之理解。

[3a] 理義作為聖賢的思想、觀念而實現於典章制度中者，不可以訓詁或歷史分析而理解其是否實現或體現於典章制度中。

[3b] 理義作為氣化生生之則或生生之仁而被聖賢理解為體現於典章制度中者，不可能以訓詁及歷史分析而得經驗知識之理解。

順戴氏之說，此中實含有一理論兩難 (dilemma)：

(A)若依戴說以「理義」或「義理」為「天地生生之理」，則「訓故明則義理明」便不可能。因為余氏所謂「經驗研究」(empirical studies) 是不可能掌握形上實在或原則 (metaphysical reality or principle) 的。

(B)若以理義或義理為書本上論述的道理，「訓故明則義理明」雖有可能，卻又不合戴氏的氣化宇宙論的「生生」之說。

尤有甚者，孟子之言「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」（《孟子·告子上》）並非以理、義為氣化生生之則。《孟子》一書中，「理」除出現於「不理」中作動詞，及以金聲玉振喻事之「條理」（4 見）外，「理也、義也」僅有此段

³⁶ 戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》冊六：〈題惠定宇先生授經圖〉（安徽：黃山書社，1995年），頁503。以下引文直接在正文列出頁數。

之二例。7 見皆非如戴氏所謂「一陰一陽之生生」也。

余氏的謬誤是：孟子原文只是用一個類比 (analogy) 以說明對理與義之認知有互為主觀性，猶如感覺內容之感知 (包括內感 (inner sense) 與外感 (outer sense)) 之有互為主觀性。此非如余氏之所說以「情欲」重新界定孟子的「理義」。若真的如余氏所說，戴氏以「情欲」界定「理」與「義」的意義，此說又如何能關連到生生之仁的理與義呢？此外，依戴氏之說，生生乃一陰一陽氣化之條理，是非經驗觀察或歸納可得的理則，如何能以詁訓及歷史考據，或余氏所謂經驗研究的方法得之？讀過大一邏輯的學生也知道：不可能由有經驗內容的前提推論出有非經驗內容的結論，或由有非經驗內容的前提推論出有經驗內容的結論。

相信沒有人會反對戴震有以「義理/理義」為「生生」的形上預設。例如他說：

37

自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也；在天為氣化推行之條理，在人為其心知之通乎條理而不紊，是乃智之為德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生、條理而言之者也。（《孟子字義疏證下》：仁義禮智，頁 205-206）

但余氏的老師錢穆對戴震等清儒所說的「義理/理義」卻有嚴重的誤解。他不只認為清儒之所謂「義理」為古書的義理，且認為對宋儒而言亦然。他說：³⁸

欲明古書義理，仍必從事於對古書本身作一番訓詁考據工夫。此即在宋儒

³⁷ 戴震這種形上預設的其他說法有如下的例子：

(1) 一陰一陽，蓋言天地之化不已也。道也。一陰一陽，其生生乎，其生生而條理乎！以是見天地之順，故曰一陰一陽之謂道。生生，仁也，未有生生而不條理者。條理之秩然，禮至著也；條理之截然，義至著也。（〈原善上〉：讀易繫辭論性，頁 8-9）

(2) 一陰一陽，流行不已，生生不息，觀於生生，可以言仁矣。（〈緒言〉，卷上，頁 100）

³⁸ 錢穆：《莊老通辨》（香港：新亞研究所，1957年），〈自序〉，頁 7。

持論，亦何莫不然？

但徐復觀並不同意此說，他正確地指出：³⁹

錢先生所說的「宋儒偏重義理」，則並非如錢先生所意指的思想史工作，而是探求道德的根源，及使道德如何能在一個人的身上實現，以完成一個人的人格學問。此種學問固然要讀書，讀書固然要講訓誥；但書之對於義理，只居於啟發襄助的次要地位，它不是義理的（道德的）直接地根源所在。為了得到啟發而讀書，其所需要的訓誥程度，謂其有考據之初步含義固可，但不可說這就是考據之學。

宋儒所說的「義理」固然不是錢氏所說的「古書義理」而已。即使就清儒戴震而言，他以天地一陰一陽之生生為仁，即以仁為一氣化宇宙論的理則或動能 (qi-cosmological principle or dynamic power)，當然也不是在《論語》、《孟子》中的「古書義理」。事實上，這是來自《易傳》的觀念，而非來自《論語》或《孟子》的觀念。再者，借用康德 (Immanuel Kant) 的用語，這也不能藉古書的訓誥而能證立此觀念有經驗的實在性 (empirical reality) 或客觀的確當性 (objective validity)。況且，我們在《論語》或《孟子》中並找不到這樣的觀念。

(2) 孟子的本心是否為心氣的問題

依戴震之說，孟子的「性」或「心」被界定為本乎陰陽五行之「心知」或「心氣」。但孟子以良知或本心為本有，為本善，而戴氏的心氣則可為善可為不善。二者焉能被混同？然而，在毫無詰訓與歷史證據的情況之下，戴震卻十分自信地說：

40

³⁹ 徐復觀：《中國思想史論集》（臺灣：學生書局，1993年），〈有關思想史的若干問題〉，頁90-91。

⁴⁰ 戴震以「性」或「心」為本乎陰陽五行之「心知」或「心氣」之說的其他例子有：
(1) 大戴禮記曰：「分於道謂之命，形於一謂之性。」言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。……古人言性，惟本於天道如是。（《孟子字義疏證中》：天道，頁175）
(2) 孟子曰：「心之所同然者，謂理也，義也；聖人先得我心之所同然耳。」於義外之說必致其辨，言理義之為性，非言性之為理。性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫

人之血氣心知本乎陰陽五行者，性也。(《孟子字義疏證上》：理，頁 159)

易、論語、孟子之書，咸就其分於陰陽五行以成性為言；成，則人與百物，偏全、厚薄、輕濁、昏明限於所分者各殊，徒曰生而已矣，適同人於犬牛而不察其殊。(《孟子字義疏證中》：性，頁 182)

由於戴氏以孟子之心為血氣心知之心，故人所患之私而不能公與蔽而不為智，可理解為出於孟子「矢口所言」之心知。他說：

人之患，有私有蔽；私出於情欲，蔽出於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以為仁，去心知以為智也。是故聖賢之道，無私而非無欲；老、莊、釋氏，無欲而非無私；彼以無欲成其自私者也；此以無私通天下之情，遂天下之欲者也。……人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。宋儒乃曰「人欲所蔽」，故不出於欲，則自信無蔽。(《孟子字義疏證下》：權，頁 211)

National Chung Hsing University

然而，我們能否說人的蔽障是出於孟子的本心或良知呢？能否說人的蔽障是出於「仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知」之「心知」呢？能否說人的蔽障是出於「使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心」(《孟子字義疏證中》：性，頁 184-5) 之「心」呢？若非，則可證本心、良知或「仁義禮智根於心」之「心」並非血氣心知之心或性。溺於蔽障是由於物(耳目之官)交(外)物所致。故孟子說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」(〈告子上〉)由是可知，血氣心知之性非本善之性。

戴震之「心」與「性」乃自然主義的概念 (naturalistic conception)，非如孟子

不區以別焉是也。而理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。(《孟子字義疏證中》：性，頁 183)

(3)古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知，……孟子曰：「如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也！」又言「動心忍性」，是孟子矢口言之，無非血氣心知之性。孟子言性，曷嘗自岐為二哉！二之者，宋儒也。(《孟子字義疏證中》：性，頁 184-185)

所說之本善之心、性。一方面，其所言之性不離乎血氣心知及情欲，因而與情欲之性不能作本質性之區別，亦不能對人禽之異作本質性之區別；另一方面，雖然戴氏認為四端乃由心知得之而為內具，其所謂四端既由學習而以心知得之，實非本有也。其所謂「使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？」一說，亦涵蘊怵惕惻隱之心非本有，而是由懷生畏死之心所引發。然而，孟子云：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（〈盡心上〉）孟子並主張此本有之心需「擴而充之」，以「心勿忘，勿助長也」（〈公孫丑上〉）而擴充，非由問學日益以擴充而成德。孟子認為「仁義禮智根於心」（〈盡心上〉）、「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」（〈告子上〉）。成德在於存養，故其「學問之道無他，求其放心而已矣」（〈告子上〉）之「學問」並非戴氏的「問學所得，德性日充。」（〈原善下〉，頁 26）之「學問」也。

戴氏既以孟子之心為心氣之心，故也認為四端非為本有，而是由心知而生。他說：

孟子直云「惻隱、羞惡、恭敬、是非之心」，四者由心知而生，是乃仁義禮智之端緒也；既得端緒，則擴充有本，可以造乎仁義禮智之極，明仁義禮智，人皆有根心而生之端，非以仁義禮智為性，惻隱、羞惡、恭敬、是非為情也。人之性善，其血氣心知異於物，故其自然之良，發為端緒，仁義禮智本不闕一耳。（〈緒言中〉，頁 116）

然而，孟子以四端為「人皆有之」的本心，並非說人皆[學而]知之也。戴氏以「四者[四端]由心知而生」，以人皆有根心而生之端」，則四端乃後得而非本有，故與孟子以「四體」喻「四端」（〈公孫丑上〉）為本有之說根本不協。尤有甚者，孟子之「擴充」並不是戴震之「問學」之日益、日進。余氏稱許他的「德性資於學問」之說，一方面非孟子意，另一方面則是不可能實踐之事。因為這並非“knowledge-that”或“knowledge-how”這些可以日益而得之知識。然而，戴氏卻說：

人之血氣心知本乎陰陽五行者，性也。如血氣資飲食以養，其化也，即為我之血氣，非複所飲食之物矣；心知之資於問學，其自得之也亦然。以血

氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者暗昧而今也明察，是心知之得其養也，故曰「雖愚必明」。人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，入而不化者也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，我之心知，極而至乎聖人之神明矣。神明者，猶然心也，非心自心而所得者藏於中之謂也。心自心而所得者藏於中，以之言學，尚為物而不化之學，況以之言性乎！（《孟子字義疏證上》：理，頁 159）

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資於學問，進而聖智，非「復其初」明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。老、莊、釋氏謂有生皆同，故主於去情慾以勿害之。不必問學以擴充之。（《孟子字義疏證上》：理，頁 167）

總而言之，他認為成德在於「進學」，在於心知之日益，而非「復其初」也。此所以戴氏以擴充為問學之積累，以四端為心知習得，而非孟子「收[其放]心」及宋儒的「復[其本]性」之說。其所謂「人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。」一說，涵蘊人之血氣心知本不齊，故由不齊之心知以至於能否由心知而生出四端，在於是否能由問學而得養。如是，「人皆有惻隱之心」便無著落，至多只能表示一邏輯可能性而已！對現實的潛能之性言，不可說人人皆有。對可能性言，可說人人皆有此邏輯可能性，但此說不只對人言成立，他物亦皆然也，此又如何能說明人禽之辨呢？

這裡涉及人禽之辨及人物之別的問題，個人認為戴氏之說並不合乎孟子之義。又如他說：⁴¹

⁴¹ 戴震對人禽之異及人物之別之說的其他例子如下：

(1) 天道，五行陰陽而已矣。分而有之以成性。由其所分，限於一曲。惟人得之也全。曲與全之數判之於生初。人雖得乎全，其間則有明闇厚薄，亦往往限於一曲，而其曲

凡血氣之屬，皆有精爽。……人之異於禽獸者，雖同有精爽，而人能進於神明也。理 義豈別若一物，求之所照所察之外；而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！（《孟子字義疏證上》：理，頁 119-120）

人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。（《孟子字義疏證上》：理，頁 167）

我們知道：《論語》、《孟子》、《易經》之書並無「陰陽」、「五行」的觀念及用語；《易傳》雖有「陰陽」，並無「五行」。以此釋孟子之性，何來詰訓明則義理明？依此，人禽之辨及人物之別只是由於氣之不齊的程度之區別（difference in degree），而非本質之異（difference in essence）也。若謂「人皆有惻隱之心」之可能性，由氣之不齊不足以說明何以他物無此可能性。若得承認他物亦皆然，則此可能性便只能是邏輯可能性。因為說他物亦可能有惻隱之心，並非在邏輯上自相矛盾也。

(3) 理義之為性的問題

戴氏反對於氣稟之外增一理義之性，認為理義之為性不可離理義之好歸之心而言，因為理義與聲色臭味皆根於性而非後起。故他說：

人但知耳之於聲，目之於色，鼻之於臭，口之於味為性，而不知心之於理義，亦猶耳目口鼻之於聲色味臭也，故曰「至於心獨無所同然乎」，蓋就其所知以證明其所不知，舉聲色臭味之欲歸之耳目鼻口，舉理義之好歸之心，皆內也，非外也，比而合之以解天下之惑，俾曉然無疑於理義之為性，害道之言庶幾可以息矣。孟子明人心之通於理義，與耳目口鼻之通於

可全，此人性之與物性異也。言乎其分於道，故曰「天命之謂性」。（〈原善卷上〉，頁 12）

(2) 《易》、《論語》、《孟子》之書，其言性也，咸就其分於陰陽五行以成性為言；成，則人與百物，偏全、厚薄、清濁、昏明限於所分者各殊，徒曰生而已矣，適同人於犬牛而不察其殊。（《孟子字義疏證中》：性，頁 182）

(3) 自古及今，統人與百物之性以為言，氣類各殊是也。專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。（《孟子字義疏證中》：性，頁 190-191）

聲色臭味，咸根於性而非後起。後儒見孟子言性則曰理義，則曰仁義禮智，不得其說，遂謂孟子以理為性，推而上之，以理為生物之本，匪徒於道於性不得其實體，而於理之名亦失其起於天地、人物、事為不易之則，使人茫然求其物不得矣。（〈緒言上〉，頁 96-97）

古人言性，但以氣稟言，未嘗明言理義為性，蓋不待言而可知也。至孟子時，異說紛起，以理義為聖人治天下（之）具，設此一法以強之從，害道之言皆由外理義而生；人徒知耳之於聲，目之於色，鼻之於臭，口之於味之為性，而不知心之於理義，亦猶耳目鼻口之於聲色臭味也，故曰「至於心獨無所同然乎」，蓋就其所知以證明其所不知，舉聲色臭味之欲歸之耳目鼻口，舉理義之好歸之心，皆內也，非外也，比而合之以解天下之惑，俾曉然無疑於理義之為性，害道之言庶幾可以息矣。孟子明人心之通於理義，與耳目鼻口之通於聲色臭味，咸根諸性，非由後起。後儒見孟子言性，則曰理義，則曰仁義理智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。（《孟子字義疏證上》：理，頁 157）

National Chung Hsing University

換言之，「理義之為性」是基於「理義之好歸之心」而說，因此，其所謂「皆內也，非外也」，乃以心知得之為內，亦即由外而得之於內，非性所本具之內也。由外而內需經習得；而內在本有則不需經習得。一如耳目之能視聽不需習得，但聲色之好則為後得。故戴氏所謂「咸根諸性，非由後起」，或能勉强就性非後起而言，不能就心知所得而言。故雖可說理義之「可得知而內具」，而不能說「本有[義]之內具」。其「可得知而內具」之說如下：

耳之於聲也，天下之聲，耳若其符節也；目之於色也，天下之色，目若其符節也；鼻之於臭也，天下之臭，鼻若其符節也；口之於味也，天下之味，口若其符節也；耳目鼻口之官，接於物而心通其則，心之於理義也，天下之理義，心若其符節也；是皆不可謂之外也，性也。耳能辨天下之聲，目能辨天下之色，鼻能辨天下之臭，口能辨天下之味，心能通天下之理義，人之才質得於天，若是其全也。（〈原善中〉，頁 17-18）

顯然的，「心之於理義也，天下之理義，心若其符節也；是皆不可謂之外也，性也。」一說，即強調內在之心與外在（天下）之理義若其符節之吻合（to tally with）。這除了表示以心通之所得為內，更以所得者為性，則此義之「性」固非「生而有」，非「生而自然者」，亦非孟子言人之所以異於禽獸者「幾希」的「本性」之義。此外，孟子以四端之心為人禽之辨的本質之性（essence），並非以理義或禮義為性。若以心通之所得為性，則不限於戴氏所言之習得的仁義禮智，則一切習得的知識皆可視之為內，為性。然而，「彼白而我白之」（〈告子上〉）之認識，亦可視之為內，為性乎？

依戴氏陰陽氣化之說，可以說人與人之間「成性各殊」，可以說人與物之間「成性各殊」，可以說物與物之間「成性各殊」，因為人物之殊性皆由氣化及由外以資養於內而成。他說：

凡有生，即不隔於天地之氣化。陰陽五行之運而不已，天地之氣化也，人物之生生本乎是，由其分而有之不齊，是以成性各殊。知覺運動者，統乎生之全言之也，由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺運動也亦殊。氣之自然潛運，飛潛動植皆同，此生生之機肖乎天地者也，而其本受之氣，與所資以養者之氣則不同。所資以養者之氣，雖由外而入，大致以本受之氣召之。五行有生克，遇其克之者則傷，甚則死，此可知性之各殊矣。本受之氣及所資以養者之氣，必相得而不相逆，斯外內為一，其分於天地之氣化以生，本相得，不相逆也。氣運而形不動者，卉木是也；凡有血氣者，皆形能動者也。由其成性各殊，故形質各殊；則其形質之動而為百體之用者，利用不利用亦殊。（《孟子字義疏證中》：性，頁 182-183）

若依戴氏所強調的由外以資養於內以成性之說，及以「理義根於心而為性」之說，則與下述以「理義、嗜欲無非性使然也」之說，並不協合：

覺云者，如寐而寤曰覺，心之所通曰知，百體皆能覺，而心之知覺為大。凡相忘於習則不覺，見異焉乃覺。魚相忘於水，其非生於水者不能相忘水也，則覺不覺亦有殊致矣。聞蟲鳥以為候，聞雞鳴以為辰，彼之感而覺，覺而聲應之，又覺之殊致有然矣，無非性使然也。若夫鳥之反哺，雖鳩之

有別，蜂蟻之知君臣，豺之祭獸，獺之祭魚，合於人之所謂仁義者矣，而各由性成。人則能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。知覺運動者，人物之生；知覺運動之所以異者，人物之殊其性。（《孟子字義疏證中》：性，頁 183）

孟子曰，「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，非喻言也。凡人行一事，有當於理義，其心氣必暢然自得；悖於理義，心氣必沮喪自失，以此見心之於理義，一同乎血氣之於嗜欲，皆性使然耳。耳鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非心出一意以可否之也，若心出一意以可否之，何異強制之乎！是故就事物言，非事物之外別有理義也；「有物必有則」，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也；心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。（《孟子字義疏證上》：理，頁 158）

理義、嗜欲之為「性使然也」或「各由性成」，表示理義、嗜欲非性之本身，而是由性使之成。但此說與下述「五行生克為之也」或「皆成性然也」之說相刺謬：

人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神。色臭味之愛畏以分，五行生克為之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆為之也；美醜是非之好惡以分，志慮從違為之也；是皆成性然也。有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。（《孟子字義疏證下》：才，頁 197）

若以「理義及血氣之於嗜欲皆性使然」，又怎能同時說「皆成性然」？「性使然」即成為如此者由於性，而所成者非性也；「成性然」即成為如此之性。依前者，

理義及血氣之於嗜欲非性之本身而為性之所成；依後者，理義及血氣之於嗜欲乃陰陽氣化分齊不一而成之性，而此義之性乃資於外而非本有而不資於外者。

依此，戴氏乃混同「理義之為性」與「禮義出於性」，從而產生理論內部的矛盾：

荀子知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性；知禮義為明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。就孟子之書觀之，明理義之為性，舉仁義禮智以言性者，以為亦出於性之自然，人皆弗學而能，學以擴而充之耳。荀子之重學也，無於內而取於外；孟子之重學也，有於內而資於外。夫資於飲食，能為身之營衛血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地非二也。故所資雖在外，能化為血氣以益其內，未有內無本受之氣，與外相得而徒資焉者也。問學之於德性然。有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性裨益己之德性也。冶金若水，而不聞以金益水，以水益金，豈可云己本無善，己無天德，而積善成德，如壘之受水哉！以是斷之，荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非舍其小也。（《孟子字義疏證中》：性，頁 188）

「理義之為性」與「禮義出於性」之所以不協，是因為戴氏對「性」之定義混淆不清。他混淆了「成性」與「性成」。一方面他以人物之性皆一陰一陽氣化之生生所成，當然也包括由外而內所資養、資生而成者；另一方面他又以理義為血氣心知之性所生出，而非血氣心知之性所本有，故只是「性使然也」或「各由性成」，而非以理義「為性」或「成性」各殊之所成也。

(4)由生生之仁之自然主義的謬誤 (Naturalistic Fallacy)

戴氏由天地一陰一陽氣化而說心、性、理的自然主義形上學或氣化宇宙論，和宋明儒的超越的形上學或理本體論（天道論）一樣，都是以天道或氣化自然或超自然的事實來解釋或推導出應然的價值。這便引出如何能溝通實然與應然的鴻溝 (the gap between is and ought) 的問題。戴氏的有關說法如下：⁴²

⁴² 戴震所謂生生而仁一說的其他例子如下：

生生者仁乎？生生而理者禮與義乎？何謂禮？條理之秩然有序，其著也。何謂義？條理之截然不可亂，其著也。得乎生生者謂仁，得乎條理者謂之智。是故生生者仁，條理者禮，斷的者義，藏主者智，仁智中仁曰聖人。智通禮義以遂天下之情，備人倫之懿……同於生生條理者，則聖人之事。（〈原善上〉，頁 8）

自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也；在天為氣化推行之條理，在人為其心知之通乎條理而不紊，是乃智之為德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生、條理而言之者也。（《孟子字義疏證下》：仁義禮智，頁 205-206）

除了以生生界定仁及禮義外，戴氏也從自然或超自然之事實以論規範價值之必然性：

欲者，血氣之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審察之以知其必然，是之謂理義；自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也；故歸於必然，適完其自然。（《孟子字義疏證上》：理，頁 171）

(1)一陰一陽，蓋言天地之化不已也。道也。一陰一陽，其生生乎，其生生而條理乎！……生生，仁也，未有生生而不條理者。條理之秩然，禮至著也；條理之截然，義至著也。（〈原善上〉：讀易繫辭論性，頁 8-9）

(2)易稱「先天而天弗遠，後天而奉天時；天且弗遠，而況於人乎，況於鬼神乎」，中庸稱「考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」。夫如是，是為得理，是為心之所同然。孟子曰：「規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。」語天地而精言其理，猶語聖人而言乎其可法耳。尊是理，而謂天地陰陽不足以當之，必非天地陰陽之理則可。天地陰陽之理，猶聖人之聖也；尊其聖，而謂聖人不足以當之，可乎哉？（《孟子字義疏證上》：理，頁 164）

易言天道而下及人物，不徒曰「成之者性」，而先曰「繼之者善」，繼謂人物於天地其善固繼承不隔者也；善者，稱其純粹中正之名；性者，指其實體實事之名。一事之善，則一事合於天；成性雖殊而其善也則一，善，其必然也；性，其自然也；歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致，天地人物之道於是乎盡。在天道不分言，而在人物，分言之始明。易又曰：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」言限於成性而後，不能盡斯道者眾也。（《孟子字義疏證下》：道，頁 201）

由繼性以言成善正是典型的以實然到應然之間有必然性之說。但是，規範原則 (normative principle) 有軌範功能 (regulative function)，但無自然規律 (natural law) 的因果的必然性 (causal necessity) 或邏輯規則 (logical rule) 的分析的必然性 (analytical necessity)。因此，道德應然之理是不可能如戴氏之所說是既自然亦必然的。戴氏依《易傳》以天道論或氣化宇宙論作為心性論及德性論之基礎，以人道之仁義之理上溯天道生生之本，即從天道理論導出道德理論，這正是 David Hume 和 G. E. Moore 所指出的從實然推導出應然之自然主義的謬誤。從實然到應然，其間有一不可逾越的鴻溝，即從實然命題推出應然命題 (to derive ought-statement/evaluative statement from is-statement/descriptive statement) 的鴻溝。此一推導在邏輯上是不對確的 (logically invalid)。尤有甚者，以生生之天道作為道德價值的基礎，不能解釋人物之間在生存上之衝突的問題，而且也不能說明人之自由意志與道德責任如何可能的問題。

三

(1) 六經皆器與六經不能言以盡道的問題

和戴震一樣，章學誠也從自然主義的形上學和氣化宇宙論建立其「六經皆器」及「六經皆史」之說。就前者而言，他有以下的說法：⁴³

⁴³ 章學誠著，倉修良編：《文史通義新編》（上海：上海古籍出版社，1993年），〈原道中〉，頁 50-51。以下引文直接在正文列出頁數。

《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。……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。……而儒家者流，守其六籍，以謂是特載道之書耳。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。（〈原道下〉，頁 50-51）

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。（〈原道下〉，頁 54）

余英時對這些文字的解釋是：以上引「原道」三點，首謂「六經皆器」，非載道之書；次言六經亦不能超越時間之限制，事變之出於後者，六經中亦無其道；末云六經中雖有可見之道，而後世經學考證家多以一隅自限，且又彼此不合，故所得更少。故余氏認為「事變之出於後者，六經不能言」這句話是明說「六經不足以盡道」。⁴⁴但是，章氏既說「夫道備於六經」（〈原道下〉，頁 54）與「道體無所不該，六藝足以盡之」（〈詩教上〉，頁 21）及「天人性命之理，經傳備矣」（〈朱陸〉，頁 71），又怎能如余氏之所說，以六經不足以盡道呢？

此處余氏的詮釋之疑難及誤解是：若就「六經不能言」以斷言「六經不足以盡道」，則與「道備於六經」及「六藝足以盡之」之說相悖。若以「約六經之旨，而隨時撰述以究大道也」（〈原道下〉，頁 54）協調之，亦只能以道大備於六經與先王之制或政典這些事跡的宗旨之中，而非大備於六經與先王之制或政典這些事跡之中。然而，如此說「六經不足以盡道」，即「六經這些事跡所體現的道不足以盡後世事跡所體現之道」，雖則約前者之旨可通時變而究知後事所顯之道。但這裡仍引出以下的疑問：

- (A)是否前後所顯之道不同或不全？
- (B)如何能約前事之旨以通後事之道？
- (C)有何證據以斷定有一大道可隨事變而有各種不同或不全之體現？

⁴⁴ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 111。

就上述問題，章氏提出「六經言往而不知來」以解說之：

《易》曰：「神以知來，智以藏往。」知來，陽也。藏往，陰也。一陰一陽，道也。文章之用，或以述事，或以明理。事逆已往，陰也。理闡方來，陽也。其至焉者，則述事而理以昭焉，言理而事以範焉，則主適不偏，而文乃衷於道矣。遷、固之史，董、韓之文，庶幾哉有所不得已於言者乎？不知其故，而但溺文辭，其人不足道已。（《文史通義》：〈原道下〉，頁 54-55）

然而，若「事變之出於後者，六經不能言」這句話是明說六經不足以盡道，則六經述先王之道，亦不過「事逆已往，陰也」，而非「理闡方來，陽也」。此則有兩大疑問：

(A)依此，先王之制作也好，六經之述作也好，諸子之所言也好，以至後世之所言所作（包括文史）也好，都不過是一陰一陽之跡。如是，六經亦如諸子只得道之一端？而先王之所作亦只是顯大道之一端？那麼，何來「先王之大道」？

(B)由於事變與時推移，永無停息，則如何能由「理闡方來」約旨以通大道於無限的歷程中？

此外，章氏有何文獻及歷史的根據，可以使他得知道是在一陰一陽之事變之跡中？他有以下的非常不嚴格的論證和說明：

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。聖人有所見，故不得不然；眾人無所見，則不知其然而然。孰為近道？曰：不知其然而然，即道也。非無所見也，不可見也。不得不然者，聖人所以合乎道，非可即以為道也。聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。故不知其然而然，一陰一陽之跡也。（《文史通義》：〈原道上〉，頁 44-45）

《易》曰：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知」矣。然而不知道而道存，見謂道而道亡。大道之隱也，不隱於庸愚，而隱於賢智之倫者紛紛有見也。蓋官師治教合，而天下聰明範於一，故即器存道，

而人心無越思。官師治教分，而聰明才智，不入於範圍，則一陰一陽，入於受性之偏，而各以所見為固然，亦勢也。……夫道因器而顯，不因人而名也。自人有謂道者，而道始因人而異其名矣。（《文史通義》：〈原道中〉，頁 51）

章氏以「即器存道」，以「道因器而顯」及「即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。」正正是一種沒有邏輯真確性 (logical soundness) 的超越論證 (transcendental argument) 或超越推述 (transcendental deduction)。但是，若「聖人求道，道無可見，即眾人之不知其然而然，聖人所藉以見道者也。」一說成立，則聖人直接所見者為眾人之不知其然而然之跡，藉以間接「見」那不可見之道。此間接之「見」非直接之見，亦即「道因器而顯」之說也。此超越論證即是說：沒有道便沒有一陰一陽之跡，故此，既有一陰一陽之跡，便可因之而間接地「見」（亦即透過此形上預設 (metaphysical presupposition) 而「見」）道。⁴⁵ 余氏認為章氏主張：六經既不足以盡道，實齋遂進而有「文史不在道外」之說。其所據是：「然議文史而自拒文史於道外，則亦不成其為文史矣。」(姑孰夏課甲編小引)⁴⁶ 亦即所謂「夫道因器而顯。」(文史通義：原道中：51) 這也正正是以器用預設道之本體，故可言無體則無用（無道則無文史）。其邏輯結構是：(此處「天道」若改為「上帝」或「梵天」，亦可得類似的超越論證。)

- (1) 器用如何可能？
- (2) 其可能性是基於器用出於或本於天道。(因之沒有天道便沒有器用。)
- (3) 故此，天道可「見」。

此種有形上預設的論證雖或對確，卻非真確 (valid but not sound)，因為其中的預設並不能被證立。換言之，此論證並不能證明其結論為真。有關問題我在別的地方已有論述，此處不贅了。⁴⁷

章氏反對以經載道之說，而主張以經為寓道之器。他認為前者使道與器相離，

⁴⁵ 有關超越論證的問題，可參閱拙作：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》(香港：中文大學出版社，2003年) 第五章及 Yiu-ming Fung, "Davidson's Charity in the Context of Chinese Philosophy," *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*, ed. by Bo Mou (Leiden: Brill Academic Publishers, March 2006), pp. 117-162.

⁴⁶ 章學誠：《章學誠遺書》(北京：文物出版社，1985年)。

⁴⁷ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 112。

而後者則以道與器不離。其意即以形而上的道體現於 (exemplified, embodied, instantiated or realized in) 作為形而下的器或迹的六經之中，而非以六經作為書籍文獻以述說一形而上的超離/超絕 (transcendent but not transcendental) 的道。⁴⁸ 有關此「不離」之義，他有以下的說法：⁴⁹

古者道寓於器，官師合一。(《文史通義》：〈原道下〉，頁 53)

天人性命之理，經傳備矣。經傳非一人之言，而宗旨未嘗不一者，其理著於事物，而不託於空言也。師儒釋理以示後學，惟著之於事物，則無門戶之爭矣。理，譬則水也。事物，譬則器也。器有大小淺深，水如量以註之，無盈缺也。今欲以水註器者，姑置其器，而論水之挹註盈虛，與夫量空測實之理，爭辨窮年，未有已也，而器固已無用矣。(《文史通義》：〈朱陸〉，頁 71)

這裡章氏用了兩個比喻來說明道不離器，但皆屬不當之喻。因為水可離器，不待器而本有。故可離器言道也。影須待形而有，無形則無影。故以此喻道，則道非

⁴⁸ “Transcendent” 或 “transcendence” 乃是有關本體 (noumena) 與現象 (phenomena) 二界有本質上之差異與存有上之分離之本體論概念，可以 “Transcendent” 一詞描述此本體 (例如柏拉圖的 “Idea”) 的存有地位 (ontological status)。“Transcendental” 則是有關不從經驗而來卻對經驗知識有軌範作用的知識論的概念或範疇，可以 “transcendental” 一詞描述這些先驗概念 (a priori concept) (例如康德的 “category”) 在知識論上之特性。一般將二者皆譯為「超越」，其實並非同一概念。後者若譯為「超越」，前者宜譯為「超離」或「超絕」。此外，當代新儒家所言「(既)超越(又)內在」之說是屬於本體論的論述；但近二十年中國思想史學界所謂「內在超越」之說則是有關由內在心性之修養以體驗而上達天德之義，嚴格言之，此非本體論的論述，並不合乎由宋明至當代新儒家的說法。

⁴⁹ 類似的說法如下：

(1) 至云學法令者，以吏為師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分歧為二之至理也。……而儒家者流，守其六籍，以謂是特載道之書耳。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。(《文史通義》：〈原道中〉，頁 51)

(2) 蓋官師治教合，而天下聰明範於一，故即器存道，而人心無越思。(《文史通義》：〈原道中〉，頁 51)

(3) 夫六藝者，聖人即器而存道；……古者道寓於器，官師合一，學士所肄，非國家之典章，即有司之故事，耳目習而無事深求，故其得之易也。(《文史通義》：〈原道下〉，頁 53)

獨立存在矣！尤有甚者，即使言「即器存道」，亦不足以言「明道」或「知道」。試看章氏以下的說法：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」蓋夫子所言，無非性與天道，而未嘗表而著之曰，此性此天道也。故不曰性與天道，不可得聞；而曰言性與天道，不可得聞也。所言無非性與天道，而不明著此性與天道者，恐人舍器而求道也。夏禮能言，殷禮能言，皆曰「無徵不信」。則夫子所言，必取徵於事物，而非徒託空言，以為明道也。曾子真積力久，則曰：「一以貫之。」子貢多學而識，則曰：「一以貫之。」非真積力久，與多學而識，則固無所據為一之貫也。訓詁名物，將以求古聖之跡也，而侈記誦者，如貨殖之市矣。撰述文辭，欲以闡古聖之心也，而溺光采者，如玩好之弄矣。異端曲學，道其所道，而德其所德，固不足為斯道之得失也。記誦之學，文辭之才，不能不以斯道為宗主，而市且弄者之紛紛忘所自也。宋儒起而爭之，以謂是皆溺於器而不知道也。夫溺於器而不知道者，亦即器而示之以道，斯可矣。而其弊也，則欲使人舍器而言道。（《文史通義》：〈原道下〉，頁55）

上述引文的意思是：夫子所言無非性與天道 [之跡] 而已！非性與天道本身。故雖欲即器存道，亦可能會溺於器而不知道。故必須真積力久，與多學而識，並據之而一以貫之，才能免於溺於器而不知道。換言之，必須約守所積所學之宗旨，才能明道。但如何才能得此宗旨？且夫子言「一以貫之」即「約旨」以知道歟？此所謂「約旨」，明顯不是余氏所稱許的經驗研究 (empirical studies)，而是一種從經驗之跡以推知非經驗之道的形上玄思 (metaphysical speculations)。這絕非余氏所謂知識由「博」而「約」之「綜合化」與「系統化」的方法。西方哲學和科學告訴我們：從來沒有任何客觀的方法，包括余氏所謂「綜合化」與「系統化」的方法，可以根據經驗證據而由進學以歸約得非經驗的思想內容或對象：大道。

除了比喻不當外，章氏也忽視天道本有之說與其道器不二之說之不相容。以下是他肯定天道本有之說：⁵⁰

⁵⁰ 類似的說法如下：

(1) 殆知太極陰陽之理，存諸天壤，而智者見智，仁者自見仁也。（《文史通義》：〈婦

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。（《文史通義》：〈原道上〉，頁 43）

《易》曰：「一陰一陽之謂道。」是未有人而道已具也。繼之者善，成之者性。是天著於人，而理附於氣。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。（《文史通義》：〈原道上〉，頁 44）

上述謂「未有人而道已具」，即涵蘊 (implies) 道乃獨立於人物之外的客觀存在 (independent entity)。然而，天道既本有，何來道器不二？若謂「觀於山下出泉，沙石隱顯，流註曲直，因微漸著，而知江河舟楫之原始也。」（文史通義：說林：147）因而可以因事現以知其源（原始），但這並不能因著而可以知微，不能因事而可以見道。事現發生之本源非事跡所據之本體也。道雖或因事而見，卻非因事而有。此即存有論的先存 (ontological priority) 不等於知識論之先在 (epistemological priority) 之義。故此，即使山河大地毀壞，道仍自存也。「道器不二」之說實與「道之大原出於天」之說不能相容也。此外，即使勉強承認道器不二，由於此說是建基在一形上預設之上的超越論證，即使勉強承認其有效，則神學家同樣以這樣的超越論證證明上帝之存在便可被接受矣！

(2) 「大道」與「歷史發展中之道」的問題

依照余英時的理解，「蓋實齋論道乃就人類歷史文化發展之全程而言，而六經中所可見者只是三代官師未分那一階段中道的進程。三代以後的道則不可能向六經中去尋找。」⁵¹ 如是，則章學誠的「大道」該如何理解？余氏並無交待。章氏謂：

學〉，頁 215)

(2)孔子學周公，周公監二代，二代本唐、虞，唐、虞法前古，故曰：「道之大原出於天。」蓋嘗觀於山下出泉，沙石隱顯，流註曲直，因微漸著，而知江河舟楫之原始也。觀於孩提嘔啞，有聲無言，形揣意求，而知文章著述之最初也。（《文史通義》：〈說林〉，頁 147）

⁵¹ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 111。

大道既隱，諸子爭鳴，皆得先王之一端。(《文史通義》：〈答客問中〉，頁 178)

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。(《文史通義》：〈原道下〉，頁 54)

孔子生於衰世，有德無位，故述而不作，以明先王之大道。(《文史通義》：〈天喻〉，頁 231)

學者苟能循流而溯源，雖曲藝小數，詖辭邪說，皆可返而通乎大道。(《文史通義》：〈和州誌藝文書序例〉，頁 769)

是以學必求其心得，業必貴於專精，類必要於擴充，道必抵於全量，性情喻於憂喜憤樂，理勢達於窮變通久，博而不雜，約而不漏，庶幾學術醇固，而於守先待後之道，如或將見之矣。(《文史通義》：〈博約下〉，頁 68)

針對上述引文，我們有以下的疑問：

(1)表示諸子只得先王大道之一端，則六經是否也只得先王大道之一端？

(2)表示六經亦只得先王之一端或那一階段中道的進程。隨時撰述以究大道，亦只能得該時之中道的進程。如是，即使約六經之旨，又怎可能隨時撰述以究大道？

(3)表示先王之大道可述而明之。但述亦一時之述，焉能跨越歷史時空以得大道？

(4)表示詖辭邪說，皆可返而通乎大道。但正邪之說不兩立，為何皆可通達？

(5)表示理勢達於窮變通久，博而約之，庶幾可通古今之變，得變通之道。但如何約文史之大旨而通於大道？

籠統言專精通類或一以貫之，並非答案。因為章氏並沒有提供任何標準 (criterion) 或方法 (method) 以說明專精通類或一以貫之的方法程序及其可行

性。徒說「統類」或「一貫」，既非歸納，亦非演繹，也不是任何經驗的方法，實不能消除各家之說之間的相互矛盾 (mutual contradiction) 之處，焉能由之而「得道」或「知道」呢？這裡無疑有一兩難的困局：(A) 如大道乃先王之大道，正如章氏以周公集大成及孔子同乎周公的道統之說（《文史通義》：〈原道上〉，頁 44-47；〈原道中〉，頁 51-52；〈說林〉，頁 147），則守先待後以求歷史發展中之道一說便不通。因為不待時變已完具大道於先王之所作中，或集大成於周、孔之所作中。(B) 如大道非先王之道，先王之道亦不過歷史發展中所見道之一端，則章氏的「道術為天下裂」一說亦不通。因為先王亦只得大道之一端，在先王之時大道已隱或裂矣！

依照余英時之說，「實齋論道乃就人類歷史文化發展之全程而言，而六經中所可見者只是三代官師未分那一階段中道的進程，三代以後的道則不可能向六經中去尋找」⁵²。若實齋之所謂「大道」為人類歷史文化發展之全程中的道，則先王便不可能通古今之變而得大道。再者，此動態連續 (dynamic and continuous) 的大道便只能像黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 的絕對理性 (absolute reason) 一樣，它可以體現在事變中，而使種種或同或異、或正或反之言與事合理化。此即「凡存在必合理」(德文：“sei alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich.” 英文：“What is rational is real; what is real is rational.”) 之義。無怪乎章氏認為：

夫秦之悖於古者，禁《詩》、《書》耳。至云學法令者，以吏為師，則亦道器合一，而官師治教，未嘗分歧為二之至理也。（《文史通義》：〈原道中〉，頁 51）

學者苟能循流而溯源，雖曲藝小數，詖辭邪說，皆可返而通乎大道。（《文史通義》：〈和州誌藝文書序例〉，頁 769）

蓋末數小技，造端皆始於聖人，苟無微言要旨之授受，則不能以利用千古也。（《文史通義》：〈詩教上〉，頁 24）

⁵² 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 111。

這些各各不一之說，有些是相互矛盾，有些雖無牴牾，卻是風馬牛不相及，章氏如何能通類以一之呢？看看以下更為荒謬之說：

《易》之象也，《詩》之興也，變化而不可方物矣。《禮》之官也，《春秋》之例也，謹嚴而不可假借矣。夫子曰：「天下同歸而殊途，一致而百慮。」君子之於六藝，一以貫之，斯可矣。物相雜而為之文，事得比而有其類。知事物名義之雜出而比處也，非文不足以達之，非類不足以通之；六藝之文，可以一言盡也。夫象歟，興歟，例歟，官歟，風馬牛之不相及也，其辭可謂文矣，其理則不過曰通於類也。故學者之要，貴乎知類。（《文史通義》：〈易教下〉，頁 7）

天時人事，今古不可強同，非人智力所能為也。然而六經大義，昭如日星，三代損益，可推百世。高明者由大略而功求，沈潛者循度數而徐達。資之近而力能勉者，人人所有，則人人可自得也，豈可執定格以相強歟？王氏致良知之說，即孟子之遺言也。良知曰致，則固不遺功力矣。朱子欲人因所發而遂明，孟子所謂察識其端而擴充之，胥是道也。而世儒言學，輒以良知為諱，無亦懲於末流之失，而謂宗指果異於古所云乎？（《文史通義》：〈博約下〉，頁 67-68）

不相及而能通於類？此乃有觀點而無證據之空言也！徒說「六藝之文，可以一言盡也」，卻說不出「一言」為何，又如何把握六經大義呢？他以王陽明的致良知為博約之功力，乃孟子之遺意，可謂天馬行空之說。他既歪曲了孟子以良知為本有之說，亦無視王陽明以致良知為不可以外心以求理之義。這是憑什麼史識而得的論斷？

章氏從來沒有提供任何實例以說到其所謂「大義」與「宗旨」，故其所說乃是有觀點而無證據之空言也！他所說的「忤於大道之公」之史文，又如何可會歸於大義之旨呢？章氏既認為「學者苟能循流而溯源，雖曲藝小數，詖辭邪說，皆可返而通乎大道」，何以此說非為「人有陰陽之患，而史文即忤於大道之公」（《文史通義》：〈史德〉，頁 182-183）之例呢？忤與不忤之標準在那裡？因此，個人認為：

(A)所謂「歷史發展中之道」乃是不通的說法。因為迹變之差異與牴牾不能由玄思以推證其本源之同及所體現者為其一端。

(B)先王之道乃是體現於先王之政典中之道，嚴格言之，「大道」不可稱之為「先王之大道」。因為道之大原出於天，所謂先王之政典中之道乃不過是歷史發展中先王事跡所體現的大道之一端而已。如是，一本之大道不在先聖先王，而必須由玄思以訴之於天也。

(3)道之形著而為當然之自然主義的謬誤

章氏認為自然之道之形著而為當然之事乃是必然（不得不然）的。其理據何在呢？他說：

人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饔飧取給於樵汲，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。（《文史通義》：〈原道上〉，頁 43-44）

《易》曰：「一陰一陽之謂道。」是未有人而道已具也。繼之者善，成之者性。是天著於人，而理附於氣。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。人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需而後從而給之，有所郁而後從而宣之，有所弊而後而救之。義、農、軒、顓之製作，初意不過如是爾。法積美備，至唐、虞而盡善焉，殷因夏監，至成周而無憾焉。譬如濫觴積而漸為江河，培塿積而至於山嶽，亦其理勢之自然；而非堯、舜之聖，過乎義、軒，文、武之神，勝於禹、湯也。後聖法前聖，非法前聖也，法其道之漸形而漸著者也。三

皇無為而自化，五帝開物而成務，三王立制而垂法，後人見為治化不同有如是爾。當日聖人創制，則猶暑之必須為葛，寒之必須為裘，而非有所容心，以謂吾必如是而後可以異於聖人，吾必如是而後可以齊名前聖也。此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。（《文史通義》：〈原道上〉，頁 44）

明顯地，他是以太道必然形著於當然之事中，即由天道之實然推導出事為之應然。其主要論據竟然是以「三人居室」、「部別班分」之事勢說明當然事為之必然發生，這無疑是以功利主義 (utilitarianism) 的後效論 (consequentialism) 為判準以說明由實然之推導出當然之必然性。此外，章氏以「經世亦為至道所寓」一說，亦隱含以後效論解釋道之寓於經世之事 (功) 中。他說：

學問專家，文章經世，其中疾徐甘苦，可以意喻，不可言傳。此亦至道所寓，必從其人而後受，不從其人，即已無所受也，是不可易之師也。苟如是者，生則服勤，左右無方，沒則屍祝俎豆，如七十子之於孔子可也。至於講習經傳，旨無取於別裁；斧正文辭，義未見其獨立；人所共知共能，彼偶得而教我；從甲不終，不妨去而就乙；甲不我告，乙亦可詢；此則不究於道，即可易之師也。雖學問文章，亦末藝耳。其所取法，無異梓人之碁琢雕，紅女之傳綺繡，以為一日之長，拜而禮之，隨行隅坐，愛敬有加可也。必欲嚴昭事之三，而等生身之義，則責者罔，而施者亦不由衷矣。（《文史通義》：〈師說〉，頁 233-234）

依此，在未有經傳之述、諸子之言及後世文史之著之前，先王如何得大道之問題，可以章氏的後效論解答：

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，皆其不得已而後起者也。（《文史通義》：〈原道上〉，頁

43)

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。人之初生，至於什伍千百，以及作君作師，分州畫野，蓋必有所需而後從而給之，有所郁而後從而宣之，有所弊而後而救之。羲、農、軒、顓之製作，初意不過如是爾。法積美備，至唐、虞而盡善焉，殷因夏監，至成周而無憾焉。(《文史通義》：〈原道上〉，頁 44)

於此，章氏乃據「部別班分，得使一室能容多人」之功效，以說明道之必形著於此有功效之事中。但是，先王之事功有效於一時，可隨時而變，其事便不一定為有效而能即道矣。故先王亦只得道之一端。何來大道？此所以後效論之觀點實無助於大道之揭示也。因此，先王如何得知大道的問題，章氏實無令人滿意的答案。又如他說：

若夫六經，皆先王得位行道，經緯世宙之跡，而非託於空言。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！(《文史通義》：〈易教上〉，頁 3)

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。(《文史通義》：〈原道上〉，頁 44)

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。(《文史通義》：〈原道上〉，頁 44)

此皆屬虛言也。若「求道必於一陰一陽之跡」，因事而顯道，則先王未作其事之前，如何去因事而明道及行道以立政典？難道先王之前另有大道顯現於先先王之事跡中，因而先王可以因先先王之事跡而明道？這便有無窮後退 (infinite regress) 的難題了。聖人發現事勢自然，而不可言之道乃漸形漸著於事中，由之必然而見之當然？這便有“from IS to OUGHT”的難題。由後效之當然以逆推使之必然發生之實然之天道也。此亦虛妄之玄思，非余氏推許章氏之所謂屬於經驗研究或知識

取向的史識也！

(4) 「神解精識」或「別識心裁」的問題

依據余英時的詮釋，章氏強調「德性資於學問」，而章氏對陸、王的新詮，亦將「尊德性」的陸、王轉化為「道問學」的陸、王。余氏說：⁵³

實齋屢說「讀書但觀大意」或「窺見古人大體」一類的話。這些話在字面上頗近乎象山所強調的「先立其大」。然而象山所欲先立之「大」乃德性上的「大」；實齋所嚮往的「大」則是學問上的「大」。這正猶如象山的「約」是道德性的「約」，而實齋的「約」是知識上的「約」。實齋之所以有時用「專家」來代替「約」字，恐怕正是因為「約」字的意義不夠顯豁之故。但他在賦予陸、王之學以新的意義之際，同時也正在不知不覺中從內部改造了陸、王的舊統。他把「尊德性」的陸、王變成了「道問學」的陸、王！

余氏認為戴氏轉化了朱學的「尊德性」的「道問學」為「道問學」的「尊德性」，而章氏亦在不知不覺間改造了王學。章氏變易王陽明的「致良知」，余氏認為是章氏專把學者求知的直覺傾向認作「良知」，他挖空了它的德性內涵，把王陽明的「德性的良知」轉化為智性的良知，並以「功力」訓「致良知」之「致」。余氏指出：章氏認為這是王陽明的「遺意」。⁵⁴

然而，孟子以良知為本有，王陽明亦持此說，而章氏既以知為後天積學，何來本有之知？如果這種歪曲或誤解可以當作轉化或改造，則任何對古人論著的種種正反詮釋都可以當作轉化或改造。即使我們勉強接受余氏之說 (for the sake of argument)，但「德性資於學問」仍是一大神話。因為德性既非 knowing-that (命題之知)，亦非 knowing-how (技能之知)。那麼德性如何能取資於知識而以之為唯一得道或知道的方法呢？余氏的解釋是：⁵⁵

⁵³ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 125。

⁵⁴ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 132。

⁵⁵ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 124-125。

可見實齋的「專家」又通於「約」之義，而以「別識心裁」為其主觀之樞紐。實齋嘗謂「立言之士，讀書但觀大意」。又自許「神解精識」，乃能窺及前人所未到之處。」這就是說，他的學問是從「約」入手的。……實齋的「專家」是對學問先具有一種大體的瞭解，並且逐漸從大處建立起自己的「一家之言」。這種一下子就能把握住大處的本領從何而來呢？實齋根據自己的經驗，認定是出於「神解精識」或「別識心裁」。「神解精識」或「別識心裁」顯然帶有濃厚的直覺意味，因此頗近乎柯靈烏 (R. G. Collingwood) 所重視的「先驗的想像」(a priori imagination)。「神解精識」來自實齋早年讀書的體驗；「別識心裁」則是他中年以後治目錄校讎之學，由「別裁」的觀念推行出來的。兩者的涵義正可互相補充。

此處余氏對 Collingwood 的「先驗的想像」之說有極大的誤解。Collingwood 的“a priori imagination” 是有關過去事件的歷史建構 (the historical construction of past events)，不是有關歷史事變背後的義旨及大道之約守功夫。例如他說：⁵⁶

.....what is in this way inferred is essentially something imagined. If we look out over the sea and perceive a ship, and five minutes later look again and perceive it in a different place, we find ourselves obliged to imagine it as having occupied intermediate positions when we were not looking. That is already an example of historical thinking; and it is not otherwise that we find ourselves obliged to imagine Caesar as having travelled from Rome to Gaul when we are told that he was in these different places at these successive times.

……在這種方式下推出來的本質上是想像的事物。如果我們往海上看而察覺到一條船，且五分鐘後再看卻察覺到它在不同的位置，我們發現自己當然會想像到，當我們不在看時，它已佔據此刻的位置。那正是歷史思考之一例；當我們被告知凱薩在一段時間內處身於羅馬與高盧這兩個不同的地方，如無意外，我們發現自己當然會想像到他已從前者去到後者。

⁵⁶ R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 241.

If I imagine the friend who lately left my house now entering his own, the fact that I imagine this event gives me no reason to believe it unreal.

如果想像到友人最近離開我家而現時進入他自己的家，此一我想像的事實沒有理由使我相信它不真實。

Collingwood 認為「歷史的想像」(historical imagination) 與「藝術家的想像」(artist imagination) 不同，因為前者是建基於證據 (evidence) 之上的，而且關連到背景知識 (background knowledge)。因此，他這種對歷史的重塑或重演 (re-enactment) 絕對與余氏所解釋的章氏的「神解精識」或「別識心裁」由形下 (below form or empirical) 之事變以通形上 (above form or non-empirical) 之大道這種籠統概念是兩碼子的事。

章學誠的會通之說基本上是一種文學式的聯想，而非如余英時所謂基於歷史證據之經驗研究。下述有關經典之會通之說，便是極牽強之能事的例子：

象之所包廣矣，非徒《易》而已，六藝莫不兼之，蓋道體之將形而未顯者也。雖鳩之於好逑，樛木之於貞淑，甚而熊蛇之於男女，象之通於《詩》也。五行之徵五事，箕畢之驗雨風，甚而傅巖之入夢賚，象之通於《書》也。古官之紀雲鳥，《周官》之法天地四時，以至龍翟章衣，熊虎誌射，象之通於《禮》也。歌協陰陽，舞分文武，以至磬念卦疆，鼓思將帥，象之通於《樂》也。筆削不廢災異，《左氏》遂廣妖祥，象之通於《春秋》也。《易》與天地準，故能彌綸天地之道。萬事萬物，當其自靜而動，形跡未彰而象見矣。故道不可見，人求道而恍若有見者，皆其象也。（《文史通義》：〈易教下〉，頁7）

《易》象雖包六藝，與《詩》之比興，尤為表裏。夫《詩》之流別，盛於戰國人文，所謂長於諷喻，不學《詩》，則無以言也。（詳《詩教》篇。）然戰國之文，深於比興，即其深於取象者也。《莊》、《列》之寓言也，則觸蠻可以立國，蕉鹿可以聽訟。《離騷》之抒憤也，則帝闕可上九天，鬼情可察九地。他若縱橫馳說之士，飛箝捭闔之流，徙蛇引虎之營謀，桃梗

土偶之問答，愈出愈奇，不可思議。然而指迷從道，固有其功；飾奸售欺，亦受其毒。故人心營構之象，有吉有兇；宜察天地自然之象，而衷之以理，此《易》教之所以範天下也。（《文史通義》：〈易教下〉，頁8）

依此，象乃道體之將形而未顯者。所謂天地自然之象，人心營構之象（《文史通義》：〈易教下〉，頁7-8），以至六藝之象，及《莊》、《列》、《離騷》等，皆可通而一之。然而，徒說「可通而一之」或「一以貫之」，並無根據以證吾人可約其宗旨以通於大道也。

依余氏「知識化」之說，章氏應有詁訓或歷史的證據以立此宗旨。但證據在那裡？章氏只就源流說以指出末流之異不礙本源之一：

諸子百家，不衷大道，其所以持之有故而言之成理者，則以本原所出，皆不外於《周官》之典守。其支離而不合道者，師失官守，末流之學，各以私意恣其說爾。非於先王之道，全無所得，而自樹一家之學也。至於佛氏之學，來自西域，毋論彼非世官典守之遺，且亦生於中國，言語不通，沒於中國，文字未達也。然其所言與其文字，持之有故而言之成理者，殆較諸子百家為尤盛。反覆審之，而知其本原出於《易》教也。蓋其所謂心性理道，名目有殊，推其義指，初不異於聖人之言。其異於聖人者，惟舍事物而別見有所謂道爾。（《文史通義》：〈易教下〉，頁8）

然而，一方面其源流之說並不合乎史實，另一方面更有發生的謬誤 (genetic fallacy) 的問題。勉強曲為之說，又何來余氏所謂知識之綜合化、系統化云云？下述是更為荒謬的例子：

戰國之文，其源皆出於六藝，何謂也？曰：道體無所不該，六藝足以盡之。諸子之為書，其持之有故而言之成理者，必有得於道體之一端，而後乃能恣肆其說，以成一家之言也。所謂一端者，無非六藝之所該，故推之而皆得其所本；非謂諸子果能服六藝之教，而出辭必衷於是也。《老子》說本陰陽，《莊》、《列》寓言假象，《易》教也。鄒衍侈言天地，關尹推行五行，《書》教也。管、商法制，義存政典，《禮》教也。申、韓刑

名，旨歸賞罰，《春秋》教也。其他楊、墨、尹文之言，蘇、張、孫、吳之術，辨其源委，挹其旨趣，九流之所分部，《七錄》之所敘論，皆於物曲人官，得其一致，而不自知為六典之遺也。（《文史通義》：〈詩教上〉，頁 21-22）

這裡的疑問是：有什麼證據可證佛氏之學的本原出於《易》教？《老子》之說本諸陰陽？《莊》、《列》寓言假象乃《易》教？依此，何來余氏所謂知識之綜合化與系統化？就余氏對章氏之說的詮釋言，此不過是章氏所謂「筆削之義」或「獨斷之學」而已。例如章氏說：

《春秋》之義，昭乎筆削。筆削之義，不僅事具始末，文成規矩已也。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。及其書之成也，自然可以參天地而質鬼神，契前修而俟後聖，此家學之所以可貴也。（《文史通義》；〈答客問上〉，頁 169-170）

道欲通方，而業須專一，其說並行而不悖也。聖門身通六藝者七十二人，然自顏、曾、賜、商，所由不能一轍。再傳而後，荀卿言《禮》，孟子長於《詩》、《書》，或疏或密，途徑不同，而同歸於道也。後儒途徑所由寄，則或於義理，或於制數，或於文辭，三者其大較矣。三者致其一，不能不緩其二，理勢然也。知其所致為道之一端，而不以所緩之二為可忽，則於斯道不遠矣。徇於一偏，而謂天下莫能尚，則出奴入主，交相勝負，所謂物而不化者也。是以學必求其心得，業必貴於專精，類必要於擴充，道必抵於全量，性情喻於憂喜憤樂，理勢達於窮變通久，博而不雜，約而不漏，庶幾學術醇固，而於守先待後之道，如或將見之矣。（《文史通義》：〈博約下〉，頁 68）

章氏認為若能博而不雜，約而不漏，則跡異亦可言其不得不同，因為理有相通也。此言美則美矣，可惜其美言實無客觀證據以證其可信也。綜而言之，章氏主要強

調公道之在人心及跡之源於本之假設。然而，這些假設仍有待於證明而非不證自明，更何況這與如何得見那非經驗的大道並不相干。因此，如何能會通仍是一大問題。也許他的「神以知來，智以藏往。」（《文史通義》：〈原道下〉，頁 54）之說可提供一解答。然而，這只是訴諸其「神識」或「神智」而已。上文對此已有所論正，這所謂「神識」或「神智」乃是一種既非經由經驗觀察，亦非經由邏輯推理而認知的說法，並不真能通而一之以得大道。

然吾人若接受此「神識」，則可謂無所不通。無怪乎章氏認為朱陸交相為功，不必有門戶之爭。例如他說：

天人性命之理，經傳備矣。經傳非一人之言，而宗旨未嘗不一者，其理著於事物，而不託於空言也。師儒釋理以示後學，惟著之於事物，則無門戶之爭矣。（《文史通義》：〈朱陸〉，頁 71）

高明沈潛之殊致，譬則寒暑晝夜，知其意者，交相為功，不知其意，交相為厲也。宋儒有朱、陸，千古不可合之同異，亦千古不可無之同異也。末流無識，爭相詬訾，與夫勉為解紛，調停兩可，皆多事也。（《文史通義》：〈朱陸〉，頁 71）

陸、王之攻朱，足以相成而不足以相病。偽陸、王之自謂學朱而奉朱，朱學之憂也。蓋性命、事功、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。諸經解義不能無得失，訓詁考訂不能無疏舛，是何傷於大禮 [體] 哉？（《文史通義》：〈朱陸〉，頁 72）

朱陸在理論上的差異與牴牾，學者言之詳矣！但歷來從無人能具體說明有相通之處以消除其間的矛盾。章氏只是口號式的說法，全無論據，這是余氏所理解的「神解精識」或「別識心裁」嗎？

(5)源流說之發生的謬誤 (Genetic Fallacy)

章氏之所謂「會通」，其具體之說可謂已到達無所不通的瘋狂程度，他甚至認

爲戴震之學乃得之於朱學，而暗示其浙東之學乃歸宗於陸學及王學，並以二者並不相詆。他說：

戴君學術，實自朱子道問學而得之，故戒人以鑿空言理，其說深探本原，不可易矣。顧以訓詁名義，偶有出於朱子所不及者，因而醜貶朱子，至斥以悖謬，詆以妄作，且云：「自戴氏出，而朱子傲幸為世所宗，已五百年，其運亦當漸替。」此則謬妄甚矣！戴君筆於書者，其於朱子有所異同，措辭與顧氏寧人、閻氏百詩相似，未敢有所譏刺，固承朱學之家法也。其異於顧、閻諸君，則於朱子間有微辭，亦未敢公然顯非之也。（《文史通義》：〈書朱陸篇後〉，頁 77）

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。至陽明王子，揭孟子之良知，復與朱子抵牾。蕺山劉氏，本良知而發明慎獨，與朱子不合，亦不相詆也。梨洲黃氏，出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學；以至全氏祖望輩，尚存其意，宗陸而不悖於朱者也。惟西河毛氏，發明良知之學，頗有所得；而門戶之見，不免攻之太過，雖浙東人亦不甚以為然也。（《文史通義》：〈浙東學術〉，頁 69）

就理論內部言，朱與戴不只南轅北轍，且敵對而不能相容；而陸王與章亦是風馬牛不相及，二者並無相關的學術主題。徒有虛言學術源流同本於先儒，但後儒發展之說不一，則所立之宗旨實不一也。且先儒亦各各不一，不可能以有同一學術祖宗而謂宗旨未嘗不一。他們有家族相似性 (family resemblance)，而實無永恆不變之宗旨或本質 (essence) 以為道統也。

下述余氏的解釋，可謂曲為之說：⁵⁷

尤其使他不能忘情的，是東原的經學考證和他自己的文史校讎，一顯一晦，成為最強烈的對照。實齋雖自信甚堅，視東原與彼の對峙即是南宋

⁵⁷ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 121。

朱、陸及清初顧、黃之重現……。為了說明東原和他的關係與朱陸的關係相應，實齋最後不能不乞靈於歷史。這樣，他就找到了近在眼前的浙東學派。在「朱陸」篇中，他已對東原所繼承的朱子學統作了明白的交代。現在他的問題是怎樣把自己歸宗於象山。他終於從浙東這個地域性的學派獲得了啓示。在理學史上，陸、王自來被視為同一系統，而陽明則恰好是浙東人。

余氏認為此一浙東學術之源流之說雖是誇張，非歷史真理 (historical truth)，卻是實齋的心理真理 (psychological truth)⁵⁸ 但余氏此說適足以說明實齋之學有發生謬誤的問題，而無余氏所謂「知識主義」之實。再者，章氏並無明顯地歸宗陸王之說，余氏卻用心理分析 (psychological analysis) 的方法以認定這是心理事實，這無疑是無中生有。

發生謬誤是誤將理論問題當作歷史問題，誤將理論的邏輯程序當作發生程序。邏輯學家及謬誤研究的學者對發生謬誤有如下的說明：⁵⁹

The genetic fallacy mistakes the becoming of a thing for the thing which it has become. In other words, it is the erroneous idea that “an actual history of any science, art, or social institution can take the place of a [nontemporal] logical analysis of its structure.

發生謬誤是這樣的一種錯誤觀念，即誤將事物之發生代替事物之所成。換言之，把「任何科學、藝術或社會制度的一個實際歷史 [解釋]」取代其結構的一個 [非時間性的] 邏輯分析。

The most hateful forms of the genetic fallacy are those which convert a temporal sequence into an ethical system - history into morality. This pernicious error was embedded in a movement called historicism, which

⁵⁸ 余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，頁 122。

⁵⁹ David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (London and New York: Harper A Row, Publishers, Inc., 1970), pp. 155-156.

flourished in Germany during the period 1790-1930 - a school which stretched from the early work of Herder, Hegel, Schiller, and Schelling to the later work of Troeltsch and Meinecke. Historicism was many things to many people, but in a general way its epistemology was idealist, its politics were antidemocratic, its aesthetics were romantic, and its ethics were organized around the nasty idea that whatever is becoming, is right.

最為令人討厭的發生謬誤的一些形式是那些將一時間系列轉換進倫理系統——從歷史轉到道德。這種有害的錯誤隱藏在一個稱為歷史 [命定] 主義的運動中，它興盛於 1790-1930 年間的德國——遍佈於赫德、黑格爾、席勒、謝林的早期著作之中，及特里佩爾社和邁內克的後期著作之中。歷史 [命定] 主義涉及許多人與物，但一般而言，其知識論是唯心主義的，其政治 [思想] 是反民主的，其美學是浪漫的，而其倫理學乃是圍繞在這一令人難以接受的觀念，即凡存在的便是合理的。

章氏的「六經皆史」及源流說正正是一種歷史 [命定] 主義 (historicism)，觸犯了一種以思想起源來說明思想內涵的發生謬誤。

四

(1) 從反智主義到知識主義的膺假論旨

余英時認為：戴震「由訓詁而通經以明道」，章學誠則代之以「由校讎而通文史以明道」，二者皆落在「道問學」的模式之內，而分別與宋學之「鑿空言理」相抗衡。⁶⁰ 二者看似殊途同歸，同樣使經學或經典研究引向余氏所謂「智性/知識主義」(intellectualism) 的道路，而揚棄宋學中的「反智主義」(anti-intellectualism) 傳統。

本文的目的在指出：無論是戴震的訓詁方法之實質運用，或章學誠的歷史方法之具體運作，皆非如余氏所謂「經驗的研究」(empirical studies)，純以語言證

⁶⁰ 余英時：〈章學誠文史校讎考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 64 卷第 1 期 (1993 年 3 月)，頁 218。

據和歷史事實而作之論斷，而無形上的思辯或主觀的想像。

在余氏描述的歷史圖像中，宋明儒家中的反智主義是空疏的，而清儒的知識主義是反對空疏之學，而欲道問學以經世。⁶¹ 但清儒這種看似知識主義的學術，作為一種反超越的理本體論之自然主義的氣化宇宙論的思想，是否可以經由經典的語言考據和歷史解析的方法以重建儒學的道德思想，並達至經世以重整秩序？我的答案是否定的。

這是因為所有形上學（包括道德形上學），不管是建基於超越論的和唯心主義的基礎 (transcendentalist and idealistic ground) 之上或自然主義的或物理主義的根基 (naturalistic and physicalist base) 之上，都沒有任何因果力量或模態力量 (causal or modal power) 以改造或改變歷史現實，雖或可以使之理由化 (rationalization)。因此，余氏描述的歷史圖像是虛假的和誤導的。

余氏認為王陽明是超理智而非反智性 (supra-intellectual but not anti-intellectual)，雖然其後其致良知觀念的發展有反智主義的傾向，特別是陽明的後學。⁶² 但是，我們並找不到任何有意義的證據來證明陽明與其後學在知識與修德的觀點上有此區別。再者，不管是程朱、陸王，他們除了提出自己的形上設定 (metaphysical assumptions) 外，更多的論著是在理論建構 (theory-construction)，以概念分析 (conceptual analysis) 和邏輯建構 (logical construction) 來建立他們的信念網絡 (a web of beliefs)。換言之，他們是要將其理論置放在理性思考的空間中 (in the space of rational thinking)。這是智性精神的體現，何來反智？此外，即使聲稱使用語言的考據和歷史的實證方法，清儒如戴、章二氏所建構的理論仍然是基於形上玄思。尤有甚者，他們的立論有不少是與《論》、《孟》之所說不合或相悖。若凡肯定在經驗知識之外有一形上的（超越的或非經驗的）領域，凡有形上玄思以建構理論的，皆為空疏及反智，則戴、章二氏亦非例外。因此，所謂從反智主義到知識主義的說法乃是一膺假論旨 (pseudo-thesis) 而已！

如果我們接受 Ludwig Wittgenstein 的哲學概念，哲學與科學不同，並不是追求一套比科學更真實、更深入理解客觀實在的知識系統。反之，哲學的功能在於

⁶¹ Ying-shih Yu, "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in Seventeenth-Century China," pp. 119-120; Ying-shih Yu, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," p. 121.

⁶² 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 206。

藉語言以解除智性的魔障之戰役 (Philosophy is a battle against the bewitchment of the intellect/intelligence by means of our language) (Philosophical Investigations § 109)。⁶³ 換言之，哲學乃是針對我們思考的一種治療方式 (a way of therapy)。就形而上學言，為甚麼它是有趣的哲思活動 (philosophizing)? 這是因為它提供更多思考上的困惑或陷阱 (puzzles or pitfalls)，雖然它被設想為以理性而超乎經驗證據的方式去解釋客觀世界。然而，在另一方面，它可以擴充我們思考的領域和揭示我們思考的深度 (enlarges our horizon and discloses the depth of our thinking)，從而使我們的思考進入更明智的狀態。當然，形而上學不能提供絕對或客觀的知識。除了邏輯外，其他絕大多數哲學領域都不能提供知識。哲學的功能不在發掘真理，而在推動人們從日常思考進至對日常思考的反思，一種觀念批判性的哲思活動。那麼，哲學包括形而上學不只有趣，而且有助於對批判思考內容之深化及對理性思維領域之開拓。



本文結論如下：

(A)戴、章二氏之論說預設了一種恆常的或發展的，形上的或內在的，並能體現於器物史事、典章制度及言說行為之中的所謂「大道」。但事實上這並不是戴、章二氏所謂古代聖王或聖人如孔子本所具有的思想，而是大部份後儒由「道統」之說中想像出來的。

(B)不管古代聖王或聖人及經典有沒有這種道，這都是不可能以經驗的方法(包括歷史和語言的方法) 達至對這種道的理解和掌握。

(C)戴、章二氏一方面被《易傳》的有關「道器」關係的思考模式以及道、佛以至宋明儒家的「體用」關係的思考模式所誤導，以套用於其他經典作一律性的解說；另一方面則不能察知運用此思考模式所引至之理論困難，包括「體現」概念之含糊、由實然推導出應然的自然主義的謬誤及超越論證 (transcendental argument/deduction) 的困難。

⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.) (Oxford: Blackwell, 1953).

(D) 戴氏雖欲以詁訓方法解釋孟子之說，但其反超越主義 (anti-transcendentalism) 的自然主義 (naturalism) 並非得自詁訓，而是憑一己之玄思。然而，其自然主義的天道性命之說仍屬形而上學，並非經驗知識之探究。章氏的「以史概經」和「以今代古」，明顯是兩種互相抵牾之說：前者欲以史實為據而概推，而後者則憑主觀聯想而思辯。究其實，亦不過是號稱「史識」之玄思。

(E) 戴、章二氏之說皆被余氏誤套在知識化 (intellectualization) 的膺命題 (pseudo-proposition) 之中，而余氏並不知此乃欲去哲學化 (de-philosophicalization) 而去不了的兩個神話 (two myths) 而已。



(一) 古籍專著

王陽明撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

王先謙：《莊子集解》，北京：中華書局，2012年。

戴震撰，張岱年主編：《戴震全書》冊六，安徽：黃山書社，1995年。

章學誠：《章學誠遺書》，北京：文物出版社，1985年。

章學誠著，倉修良編：《文史通義新編》，上海：上海古籍出版社，1993年。

(二) 近人著作

余英時：〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同論」〉，《新亞書院學術年刊》第16輯，1974年9月，頁109-140。

_____：《中國思想傳統的現代詮釋》，江蘇：人民出版社，1992年。

_____：〈章學誠文史校讎考論〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》第64卷第1期，1993年3月，頁205-221。

_____：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，北京：生活·讀書·新

- 知三聯書店，2000年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺灣：學生書局，1993年。
- 梁啟超：《清代學術概論》，天津：天津古籍出版社，2003年。
- 馮耀明：《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，香港：中文大學出版社，2003年。
- 錢穆：《莊老通辨》，香港：新亞研究所，1957年。
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Fischer, David Hackett, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*. London and New York: Harper A Row, Publishers, Inc., 1970.
- Fung, Yiu-ming, "Davidson's Charity in the Context of Chinese Philosophy," in Bo Mou (ed.), *Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy: Constructive Engagement*. Leiden: Brill Academic Publishers, March 2006, pp. 117-162.
- _____, "Wang Yang-ming's Theory of Liang-zhi: A New Interpretation of Wang Yang-ming's Philosophy,"《清華學報》第42卷第2期, 2012年6月, 頁261-300.
- _____, "Zhuangzi's Idea of Oneness (Being One) — with Focus on the Happy Fish Story," in Kim-chong Chong (ed.), *Dao: Companion to the Zhunagzi*, 2018. (forthcoming)
- Hu, Shih, "Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy," in Charles Moore (ed.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Honolulu: East-West Center Press, 1967, pp. 104-131.
- Ryle, Gilbert, "Can Virtue Be Taught?" in Dearden, R. F., P. H. Hirst and R. S. Peters (eds.), *Education and Development of Reason*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972, pp. 323-332.
- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*. London: Penguin, 1990.
- Wittgenstein, Ludwig, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), G.E.M. Anscombe (trans.), *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.
- Yu, Ying-shih, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 11 (1973), pp. 105-144.
- _____, "Toward an Interpretation of the Intellectual Transition in

Seventeenth-Century China,” in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 100, no. 2, April-June, 1980, pp. 115-125.

_____, “Tai Chen’s Choice between Philosophy and Philology,” in *Asia Major*, third series, Vol. 2, No. 1 (1989), pp. 79-108.

(三) 檢索系統

中國哲學書電子化計劃：<http://ctext.org/zh>。

