

論章學誠的「道」與經世思想^①

鄭 吉 雄

韓昌黎（七六八～八二四）在〈原道〉一文中，指出「道」的內涵是會隨著不同的認識而改變的：

「仁與義爲定名，道與德爲虛位。」^②

所謂「虛位」，就是說道與德基本上是有沒有固定的意義的。在這裏韓愈所說的，是儒家道德與老子道德的涵義不同。其實不但不同學派對於「道」有不同的定義，即使在儒學傳統中，不同時代的儒者對「道」也有不同的理解。北宋理學家將「道」定爲宇宙萬物的最高原理，「道」遂成爲儒者必然討論的課題^③。宋代以後，不同的學者所秉持不同的道論，事實上也代表了他們對儒學的不同的看法。我們看章實齋（一七三八～一八〇一）的道論，也可以同時觀察章氏對前人道論的修正、他的學術宗旨以及宋明理學時期過渡到清學時期，學術史上一些重要的轉變。

可能受到「道學」一詞的影響，一般當我們提及「道」時，自然會聯想到哲學方面有關宇宙的本源或人類道德的根源。但是否也有可能：在學術思想史的發展過程中，「道」這個概念不但在哲學的範疇內不斷改變，有時甚至也會完全脫離了哲學的範疇，而別具意義？本文的目的，就是要從討論實齋的經世思想，證明他的「道」，是完全規範在文化史的範疇之內，而與哲學基本上沒有關係。第「一」部分首先討論章氏的「道」與經

① 本文原宣讀於第十二屆國際亞洲史學家會議(IAHA 12th Conference 24-28 June, 1991)。

② 《韓昌黎文集校注》第一卷〈原道〉，香港中華書局一九七二年三版頁七。

③ 朱子與呂東萊編《近思錄》，就列「道體」爲篇首。

世思想；第「二」和第「三」部分，是從歷史背景觀察章氏道論與經世思想的學術史意義。

一、「道」的含義與實齋的經世思想

實齋於五十二歲作〈原道〉三篇（乾隆五十四年己酉〔一七八九〕）。據胡適（一八九一～一九六二）的《章實齋先生學誠年譜》，在此以前他已完成的較重要的著作，約有：

1. 二十七歲時（乾隆二十九年甲申〔一七六四〕）作〈修志十議〉。
2. 三十七歲時（乾隆三十九年甲午〔一七七四〕）撰成《和州志》。
（又從中輯爲《和州文徵》八卷，後刪存爲《志隅》二十篇。）
3. 四十二歲時（乾隆四十四年己亥〔一七七九〕）撰成《永清縣志》，及《校讎通義》四卷。
4. 四十六歲時（乾隆四十八年癸卯〔一七八三〕）撰成《文史通義》十篇，包括〈言公〉上中下三篇、〈詩教〉上下二篇。
5. 五十一歲時（乾隆五十三年戊申〔一七八八〕）撰成《文史通義》十篇。

範圍均在方志學和史學兩方面。其實實齋一生的工作，以及他在近三百年學術史上的地位與貢獻，實在都是在這兩個方面。近代講方志學的學者，都頗重視實齋的理論，亦喜歡引用他的意見^④；至於他在近世史學史上的地位，就更無容置疑了。不過這是就後代學者的欣賞與肯定的角度而言；就個人認為，與其稱實齋爲史學家或方志學家，不如稱他爲「經世學者」。

④ 如王明妃在〈論清代方志學〉（《幼獅學誌》20.2）一文中，就表示章實齋主張方志學應脫離地理學的陰影，「建立方志學的特性，真正從地理學中開創出方志學的體系」，又能「一準史學義法，……在體系和志義上發明頗多」，故在三類方志學者中「最爲可取」。又如傅振倫的《中國方志學通論》（臺灣商務印書館人文庫民國五十五年十二月版）就常引用實齋在方志學上的理論（如該書第一、章三幾乎全用實齋的意見）。

(一) 實齋「史學經世」的理想

實齋所講的「經世」，字面上可以用〈易教上〉的「經緯世宙」^⑤來解釋。「經緯」即治理；「世宙」係人類社會、人文世界^⑥。「經世」原本是王者之事，其目的是要治國平天下；王者以下，不同的人以不同的方

⑤ 《章氏遺書》卷一。臺北漢聲出版社民國六十二年一月影印吳興劉氏嘉業堂本，頁二上。以下引《章氏遺書》及《文史通義》，均引用此本。

⑥ 章實齋曾屢次提及「世宙」一詞，如〈易教上〉所說的「經緯世宙」、〈經解上〉說「綱紀世宙」。「世」指的是「世界」，應無問題，問題是這「世界」的範圍有多大，究竟只是人文的世界，抑或包括自然的世界，還是涵括超自然的世界，此一問題；其次，實齋的「宙」字並非泛指「宇宙」義，而是用的「往古來今」的意義。《淮南子·齊俗》：「往古來今謂之宙。」《淮南子》的定義，原出《莊子·庚桑楚》：「有長而無本剝者，宙也。」都指時間而言而不兼指空間。從實齋《乙卯割記》和《丙辰割記》二書看，實齋對字義語義是很仔細的。他所說的「世宙」應該是指往古來今的人文世界，而不是泛用世界、宇宙義。否則，聖人「經緯世宙」或「綱紀世宙」，宇宙如何能被聖人所經緯、綱紀呢？當然，人文世界和自然的世界並不是可以斷而為二的；然而，實齋確實是以人文世界作為他最關切的範圍的。這就是《文史通義》和《校讎通義》所討論的內容幾乎完全規範在歷史、文化和政教的範圍，而鮮有涉及自然界的緣故。即使是哲學色彩最濃厚的〈史德〉篇，實齋講「天人」，仍是從人如何運用史文、史筆影響史實的觀點立論。倪文孫 (David S. Nivison) 在《章學誠的生平與思想》(“The Life and Thought of Chang Hsüeh-cheng”) 一書中說：「章(學誠)的道似乎是人類追求秩序、文明生活的本性的基本動力。這動力在歷史中陳述、開展了它自己，並且在人類所選擇的『對』與『真』之中確定了它自己。『道』『源出於天』，但對章(學誠)來說，『天』實在是自然的秩序，是可敬畏的。因此他的『道』博得宗教性的絕對的尊崇，即使它不是超自然的。」(原文為：“Chang’s tao therefore seems to be the basic potential in human nature for living an ordered, civilized life, a potential that gradually writes itself out in history, and actualizes itself in what man must come to regard as right and true. The tao, comes from Heaven.’ But ‘Heaven’ for Chang is really the order of nature, regarded with reverence. His tao therefore commands all the respect of a religious absolute, even though it is not supernatural.” [1966 Stanford University Press P. 141]) 倪氏從人類生活的秩序、文明以及歷史來講實齋的道論，顯然地，他也注意到實齋整個學術思想重人文、重文化的傾向。(根據我的觀察，倪氏在該書“History and the Tao”一章中用“nature”一字講實齋的道論時，都是指 Human nature 的而不涉及 Earth nature 或 Universe nature 的。)

式幫助王者經世：書吏存王法、守掌故，是經世；卿大夫士根據史料討論王道，也是經世。總之，《周官》三百六十，各有各的職掌，「法具於官而官守其書」^⑦，都是爲了和天子同心合力，研討治國治民的方法，促進人民的生活。

實齋所講的史學就是經世之學。實齋在《文史通義》〈浙東學術〉篇就說「史學所以經世」。就史學二字而言，它只是一個籠統的概念。它必須依賴資料，才能討論各種問題，所謂「學」才能產生。實齋在〈史釋〉篇中首先分「史」爲「府史之史」和「卿大夫士爲之之史」。府史之史就是書吏。在古代，帝王經世的實事，都由書吏實實在在地記錄下來，提供給卿大夫士作爲治國論政的根據。前者守王法、存文籍，後者則治政事、論國計，都是要治理和保存先王經世的制度和實錄。學術就是政治，政治就是學術，一切都本於國家人民的實用而存在。實齋所講的史學，主要就是研討和這些「史」的工作相關的學問，尤其是它的源流演變。〈史釋〉說：

「官役之分，高下之隔，流別之判，如霄壤矣；然而無異義者，則皆守掌故而以法存先王之道也。」

又說：

「卿士大夫討論國計，得其遠大；若問庫藏之纖悉，必曰府也。」這是說卿大夫士根據庫藏掌故而論王道，府史則存掌故而提供歷史材料，都是本著「實用」而運作的。若沒有卿大夫之討論國計，府史則根本無掌故可藏；但若沒有府史詳盡的庫藏，卿士大夫討論國計也沒有根據。如果將掌故資料和政治理論分開了，理論就沒有實際依據，資料也沒有實用價值。〈史釋〉又說：

「故道隱而難知。士大夫之學問文章，未必足國家之用也；法顯而

⑦ 參《文史通義》〈書教上〉《遺書》卷一，頁五。

易守，書吏所存之掌故，實國家制度所存，亦即堯舜以來因革損益之實跡也。」^⑧

實齋認為，因為士大夫不明白「掌故」的重要性，以及它記載的政治制度的實際變化，以致於他們只做自己的學問文章，書吏也只保存自己所守的掌故，各不相通。這對書吏來說，還沒什麼大問題，因為法制是明顯存在的，不易丟掉；士大夫問題就大了。他們不明白掌故保存的是國家制度的「實跡」，是可見之「器」，結果往往忽略了器，離器言道，不但失去了器的實用價值，也使得「道」隱藏起來，不易被人了解。實齋提出「道隱難知」的警告，便是要鼓勵士大夫學者回過頭來重視掌故所存之「器」，留意國家制度因革的掌故資料，並且在這些資料的實際基礎上研究學問，以探求其中的「道」。所以，實齋的「史」並非只是「執筆書寫之史」而已，它還包括了國計民生的研討。即是說：史料的保存和運用必須配合無間，才能達致「史學經世」的理想。

接著讓我們看看實齋「道」的思想。

(二)實齋「道」論的六個重點

要探討實齋的道論，首先要注意：實齋所講的「道」全屬人文文化的範圍，而基本上不涉及人文文化產生以前、自然界發生與成長的階段；而所謂「人文文化」範圍的重點，又特別在於人類生活方式與內容，和聖人根據從中觀察所得的原理與變化，而建立的典章制度。這並不是說在人類出現以前沒有「道」，而是說這期間的「道」是不重要的；重要的階段，是在人類出現、文化逐漸累積以後。這時候，「道」便由具有形體，而逐漸發展。〈原道上〉說：

「《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。」

^⑧ 《遺書》卷五〈史釋〉，頁九一、九二。

又說：

「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。」^⑨實齋說「天地之前，則吾不得而知；天地生人，斯有道矣」，即表示將天地生人以前的一段存而不論。有人始有道。道隨倫理關係的發生（三人居室）而呈現（形）。人類漸多，人際關係漸趨複雜，必須用「部別班分」來調解糾紛、建立秩序，於是有了「刑政禮樂」等典章制度，「道」也隨之而愈加顯著（著）了。所以隨著人類生活的無窮發展，「道」也不斷改變。由此我們得出第一個結論：實齋的道論，是定義在人類出現以後，人文文化與生活的發展史上的。

關於「道」和「器」的定義，以及二者之間的關係，實齋這樣說：

「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。……當日聖人創制，只覺事勢出於不得不然，一似暑之必須爲葛，寒之必須爲裘，而非有所容心，以謂吾必如是而後異於前人，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，而非可卽是以爲一陰一陽之道也。」^⑩

實齋所說的「道之故」，就是「器」，亦卽「萬事萬物之當然」。這個「故」字，就是「事故」的意思，卽指具體的事物。每一個時代的典章制度之「器」，都是經過一番發展、變化才形成的「可形其形而名其名」的結果，一般人看見這結果、這「器」、這「故」，便視之以爲「當然」，

^⑨ 《遺書》卷二〈原道上〉，頁二一下。

^⑩ 同前註，頁二二上。

卻往往忽略「器」與「器」之間的無形、莫名的發展與變化——「道」——才是導致前一時代的「器」演變成後一時代的「器」的原因。所以實齋稱這個「道」為「所以然」，就是指出它作為形成「器」的主導力量，換言之就是「變化」。「一陰一陽」的變化發展力量使事勢不得不然，這是「道」而不是「器」；這個「道」往復循環的「所必至」（所必然達到的結果），則是「器」而不是「道」。「器」是「道」形著變化後必然形成的可見之物；「道」則是一時代的「器」在過渡到另一時代的「器」中，不可見的因革變化。「道」和「器」有著密切的關係，卻又各有定義，不可混淆。實齋說「六經皆器」，就指出了六經中的典章制度，是經過不斷的因革損益才形成的，並不是聖人無中生有地創造出來。由此我們又可以得出第二個結論：實齋的「道」是「器」的成長、發展和變化。

「道」隨著人類生活的無窮發展而不斷改變，聖人則不斷因應衆人不斷改變的生活來創作制度，就是要不斷地去「體道」。「道」和「體道」之間有一個相互為用的關係：人類的數目漸增，由「三人居室」至於「有什伍而至百千，一室所不能容」，^⑪這是文化成長與進步的主要因素，是「道」自然而然的改變；聖人從這「道」之中，初則發明「部別班分」之法，繼而建立「仁義忠孝之名，刑政禮樂之制」，^⑫這就是聖人「體道」的結果。有仁義忠孝、刑政禮樂，因而產生了「均平秩序之義」和「長幼尊卑之別」，^⑬後來的聖人因應這種文化的進展，又再有所創造。所以「道」是向前發展的，「體道」則在這向前之中有所開創。實齋說：

「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。」^⑭

⑪ 《遺書》卷二〈原道上〉，頁二一下。

⑫ 同前註。

⑬ 同前註。

⑭ 同前註。

又說：

「或曰：『周公作《官禮》乎？』答曰：『周公何能作也！鑒於夏殷而折衷於時之所宜，蓋有不得不然者也。夏殷之鑒唐虞，唐虞之鑒羲農黃帝，亦若是也，亦各有其不得不然者也。故曰「道之大原出於天」也。』」^⑮

他認為每一時代聖王所創作的制度，都是「不得不然」，就是說文化的發展有其本身的自主性，即使聖人亦不得不服從之。而且，前一時代的聖王因應著當時文化的狀態而有所制作，後代的聖王便不得不「鑒」於這既有的基礎。換言之，每一時代迭有更新的制度，都不是聖人憑一己胸臆創造出來的，而是他們依循著「不得不然」的「道」的發展、以及前代聖王所創作的基礎而產生的。所以，文化發展的自然力在後面推動著聖人，而聖人通過「鑒」和「折衷」，也影響了「道」的方向和文化繼續發展的內容。由此我們可以得出第三個結論：衆人之道的變化，和聖人體道的結果是相互為用、不斷改變的。

實齋的第四個重點是：學者——尤其儒家的學者——不應提倡「儒道」，而應重視孔子所重視的「人道」（人的具體生活、文化與制度）。經學家將六經奉為圭臬，認為聖人之道即在其中，只是看到了古往今來具體事物（器）的一個階段變化的結果而已。事實上儒家這所謂「道」早已和古今事物、人倫之「器」分開了，與其他諸子百家紛紛言「道」一樣成為「空言」。但如果學者重視「人道」，明白「道」是人倫日用、具體事物的變化發展的道理，就應該重視當代的人文文化以及典章制度的內容和變化（事變之出於後者），而不是固守著已經過去的六經之器。所以我們可以得出第四個結論：實齋的「道」，並不是韓愈所說「道統」的道，或孔孟所傳的仁義性善之教的「儒道」，而是普遍的人倫日用、文化制度的演變和更新。

^⑮ 《遺書》卷一〈禮教〉，頁一五上。

實齋在〈原道〉篇中討論的第五個重點是周公、孔子的成就與地位問題。實齋認為周公有「位」，故能集合夏殷制度的大成，創作禮樂、宗法等制度，使其更能切合周代人民的生活文化條件。孔子沒有「位」，卻客觀地整理了周公所集合的三代典章制度的實錄，表彰先王的政教和官司典守，教學者要扣緊這些「器」來推想不可見的「道」。周公「集其成以行其道」，是集唐虞夏殷古聖制度的大成來行古聖之道；孔子「盡其道以明其教」，是盡周公之道以明周公之教。實齋強調：無論是周公抑或孔子，都必須前有所承、在歷史既有的基礎和條件上有所開創。這種精神就是「體道」，亦即「學於衆人」（因為「道」就在衆人的「不知其然而然」當中）。驗之以古代聖王的事功：唐虞因應當時文化的狀況而有所建設，夏殷在唐虞的基礎上更上層樓，至周公集大成而經綸制作，每個時代的聖王的事功都是承著前人的基礎而來的，並沒有高下之分。實齋說：

「法積美備，至唐虞而盡善焉；殷因夏監，至成周而無憾焉。譬如濫觴積而漸爲江河，培塿積而至於山嶽，亦其理勢之自然，而非堯舜之聖過乎羲軒，文武之神勝於禹湯也。……周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳、道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成，則亦時會使然，非周公之聖智能使之然也。」^⑩

假設周公知道上古聖人所積留下來的道與法，卻不從事實際的經綸制作，自然就不能集千古之大成。所以實齋所說的「體道」，不是從思想上、觀念上去體會「道」的演變，而必須從實際事功上總結前人「體道」的基礎，並且爲後人繼續「體道」的工作鋪路。古今的聖王都是如此。即使是不得其位的孔子，亦不能不以周公爲效法的對象，以「明先王之道」爲職志。所以要「體道」，就必須「經世」，因爲先王無不是「得位行道，經緯世宙」的。所以我們可以得出第五個結論：實齋主張「體道」，就是主張「經世」。

^⑩ 《遺書》卷二〈原道上〉，頁二二上、下。

實齋認為三代「法積美備」，「無可復加」，^{①⑦}而六經保存了三代發展下來的「器」，因此他鼓勵學者效法古人，「隨時撰述以究大道」，^{①⑧}認為這才是經學的眞精神。所以史學中的撰述和記注的工作，他都極為重視，因為這關乎著「器」的保存、「道」的寄託，和後來的聖王能否「體道」經世。實齋在〈浙東學術〉篇提出一個很重要的觀念：「史學所以經世」。他說：

「或問：『事功氣節，果可與著述相提並論乎？』曰：『史學所以經世，固非空言著述也。且如六經同出於孔子，先儒以爲其功莫大於《春秋》，正以切合當時人事耳。後之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，則吾不得而知之矣。學者不知斯義，不足言史學也。』」^{①⑨}

實齋認為學者「舍今而求古，舍人事而言性天」，是不對的；「經世」才是最終目的。根據這段話，以及〈浙東學術〉全篇所述，實齋所講的經世，就是「切合當時人事」，即是要關心時代問題、在實際的人事上作出具體的貢獻。「切合當時人事」的範圍就很廣，事功氣節都包括在內。史學的目的在於經世，故說「史學所以經世」，而著述只是史學的一環而已。無論事功氣節也好，治史學也好，著述也好，總之都要因應時代的問題和文化的發展，將自己的學問道德發揮出來，貢獻於國家社會和人民^{②⑩}。

①⑦ 同前註，頁二二下：「周公成文武之德，適當帝全王備、殷因夏監，至於無可復加之際，故得藉爲制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。」

①⑧ 《遺書》卷二〈原道下〉，頁二六下。

①⑨ 《遺書》卷二，頁三三上。

②⑩ 實齋在〈浙東學術〉中講「經世」，包括史學、事功和氣節而言，因此，陽明未嘗治史學，實齋亦將之與浙東史家並列；史學所以經世，事功氣節亦是經世，只有空言著述不是經世，甚至算不上是史學。所以實齋在篇末自注說：「整理排比，謂之史纂；參互搜討，謂之史考，皆非史學。」就是特別指出「史纂」和「史考」與「史學」是不一樣的，因為史纂和史考都不一定能切合當時的人事；只有切合當時人事，各有事事，有經世的精神，才能算得上是「史學」。能達到這個境界，面目迥殊就不重要了。他這篇文章，等於界定了他對「經世」和「史學」的定義。

要了解當代的文化和問題，就不能不體會「道」的演變與發展了。所以我們可以得出第六個結論：實齋講「史學所以經世」，和他的道論是互為表裏的。

綜合以上六點，可知實齋講的「道」，就是人文文化與歷史制度的自然變化與創造。根據此一推論，就不難了解為何實齋講史學、講經世，還要講「道」了。史學中的掌故與制度，不過是可形可名之器而已；倘若只講器，而忽略了器的形成和其中的變化過程，那麼當然之器本身是不具有任何意義的。棄置衆人的生活和文化進展不講，單講聖人體察衆人以後創立的制度，是不夠的。實齋的「道」論之中，含有非常鮮明強烈的人文色彩，那就是實齋重視人、重視文化的結果。

（三）「道」論與「史學經世」的關係

實齋〈原道〉三篇，闡發「道」的觀念、和強調人文文化的重要性，都只是他的重點之一，在他開展「道」論之際，一直有「經世思想」在主導著，教學者切實於掌故制度，從制度去關心人倫日用。〈原道中〉云：

「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。」^②

實齋並不鼓勵學者空言講道，尤其反對學者只著眼在六經所載聖人之道，而忽略六經作為器的本質。實齋認為：扣緊「可守」的器來講「不可見」的道，較之從「不可見」來講「不可見」更為踏實。實齋所講的道與宋明理學家的不同（參下文），也未嘗排斥討論「道」，只不過他認為將不可見的「道」與可見的「器」結合來講，才是學問的全面；也只有這樣，才能使士大夫的學問與國家實用及人民日用一致。實齋四十六歲那年有〈與朱滄湄中翰論學書〉，說：

「蓋學問之事，非以為名，經經史緯，出入百家，途轍不同，同

^② 《遺書》卷二，頁二五上。

期於明道也。道非必襲天人性命、誠正治平，如宋人之別以道學爲名，始爲之道。文章學問，毋論偏全平奇，爲所當然而又知其所以然者，皆道也。《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』道不離器，猶形不離影。……學術當然，皆下學之器也，中有所以然者，皆上達之道也。器拘於跡而不能相通，惟道無所不通，是故君子卽器以明道，將以立乎其大也。」^②

這段話的一個重要意思：道和器是一起存在，必須從器中明道，借道來貫通器。根據實齋〈易教〉、〈書教〉等諸篇的論述，由夏商周三代至春秋戰國，制度不斷迭有更革，每次經歷一番因革損益之後形成的新制度，都是可形可名之「器」，但因革損益究竟是怎樣形成的、進行的，爲什麼會形成那樣的一個當然的結果，卻有待於學者的分析與評估。若果不去評估這中間進行的變化與發展，就無法了解當然之「器」的成因。所以實齋極重視「卽器求道」，將不同時期的「器」拿來研究其內容、比較其異同、繫聯其關係，從了解「器」進而了解「器」與「器」之間的變化——「道」，並再而借「道」以貫通「器」。道和器同樣重要。將實齋說爲「重道」或「重器」都是不妥當的。由於實齋的道器論都指向一個經世的途徑，我認爲，只有「經世」才足以統轄實齋學術思想的全部。

從實齋治學階段的先後觀察，他的「道器合一」之論雖然出現得頗晚^③，但他這個觀念卻出現得很早。他在二十六、七歲那兩年著有〈與甄秀才論修志書〉及〈修志十議〉等文章^④，開始用史學的觀念來討論修志的方法與義例。他首先強調「志之爲體，當詳於史」^⑤，因爲「國史取材

^② 《遺書》卷九，頁一八七下。

^③ 據胡適的《年譜》，他在五十二歲那年（乾隆五十四年己酉〔一七八九〕）寫成〈原道〉三篇。

^④ 胡適《章實齋先生年譜》頁一二。臺灣商務印書館。

^⑤ 《遺書》卷十五〈答甄秀才論修志第一書〉，上冊頁三〇八上。

邑志」，²⁶基本資料必須完備。所以他又說：

「志之爲體，當詳於史，而今之志乘所載，百不及一。此無他，搜羅采輯，一時之耳目難周；掌故備藏，平日之專司無主也。嘗擬當事者，欲使志無遺漏，平日當立一志科乘房，僉掾吏之稍通文墨者爲之。凡政教典故，堂行事實，六曹案牘，一切皆令關會，目錄真跡，彙冊存庫。異日開局纂修，取裁甚富，雖不當比擬列國史官，亦庶得州閭史胥之遺意。」²⁷

實齋認爲應該將保存地方文獻、制度和政令的工作制度化，以使歷史資料更趨完備，才可以供國史的編撰。所以實齋重視方志，是因為方志保存了一地的可形可名、當然之「器」。我們再看看他在〈史釋〉篇中怎麼說：

「府史之史，庶人在官供書役者，今之所謂書吏是也；五史則卿大夫士爲之，所掌圖書、紀載、命令、法式之事、今之所謂內閣六科、翰林中書之屬是也。官役之分，高下之隔，流別之判，如霄壤矣；然而無異議者，則皆守掌故而以法存先王之道也。」²⁸

「史」的工作就是紀錄、掌管政府一切行政紀錄，也是保存中央政府所有制度施政之跡、可形可名的當然之「器」。所以「史」和「志」同樣重要。實齋一生修撰方志、治方志學，並撰《校讎通義》一書，追原劉向（元前七九～八）、劉歆（元前五三～二三？）父子《七略》和班固（三二～九二）《漢書·藝文志》的學術，研討各種文獻校讎的方法，就是希望能找出最理想、細密的方法保存「器」。「卽器」又是爲了「求道」。爲什麼要求道呢？因爲「器」是固定的、成形的，不同時代的「器」，其相互之間是不能相通的；要貫通就一定要求「道」，亦卽求其間的演變與

²⁶ 《遺書》卷十五〈答甄秀才論修志第二書〉，上冊頁三一〇上。

²⁷ 同註²⁶。

²⁸ 《遺書》卷五，上冊頁九一。

轉化。這就是實齋「器拘於跡而不能相通，惟道無所不通，是故君子即器以明道，將以立乎其大也」一語的意義。史學工作除了保存「器」之外，「求道」也涵括在內，因為史學工作包括了「記注」和「撰述」兩方面。實齋說：

「《易》曰：『筮之德圓而神，卦之德方以智。』閒嘗竊取其義以概古今之載籍，撰述欲其圓而神，記注欲其方以智也。……史氏繼《春秋》而有作，莫如馬、班。馬則近於圓而神，班則近於方以智也。」^{②⑨}

爲什麼說《史記》圓神而《漢書》方智呢？實齋說：

「遷書一變而爲班氏之斷代；遷書通變化，而班氏守繩墨，以示包括也。」^{③⑩}

原來《漢書》包括一代的歷史，所以爲記注的方以智；《史記》通古今的變化，所以爲撰述的圓而神。用實齋的道器論來說：《漢書》毋寧偏重在保存器，而《史記》則重在發明道，二者都是史學所必須講求的。在實齋的史學思想中，求器與求道實缺一不可。即器目的在於求道，體道又必須講經世。只有合道與器二者相互爲用，才是史學的全體。

二、實齋道論形成的歷史背景—— 從「不變之道」到「變之道」

宋明理學家所講的「道」基本上是「不變」的。宋代的理學家對於《周易·繫辭下傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」^{③⑪}中「道」的

^{②⑨} 《遺書》卷一，頁七下、八上。

^{③⑩} 同前註，頁八上。

^{③⑪} 十三經注疏本《周易正義》《繫辭傳第七》。臺北藝文印書館影印嘉慶二十二年江西南昌府學本十三經注疏第一冊，頁一五八。

解釋，大體上有兩個特點：

1. 道是萬物的原始：如周濂溪（一〇一七～一〇七三）的「無極而太極」、張橫渠（一〇二〇～一〇七七）的「太和」。^{③②} 朱子（一一三〇～一二〇〇）則用「天理」來講^{③③}。這裏值得注意的是：「器」循「道」而生，正如「氣」依「理」而形。因此道是器之主；猶如理是氣之主。
2. 道依循萬物之理：朱子《中庸注》說「道之大原出於天」，這個「道」可以從兩方面講：一是天理賦命於事物，事事物物各有定理，「道」就是依循這「理」而行^{③④}；二是「爲人君止於仁、爲人臣止於敬、爲人子止於孝、爲人父止於慈」中，行仁敬孝慈的善性之理即是道^{③⑤}。這裏值得注意的是：「器」之中的「道」原出於天

③② 濂溪《太極圖說》：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根；分陰分陽，兩儀立焉。」朱子《解》就用「一陰一陽之謂道」來講太極的動靜。（見中華書局「理學叢書」《周敦頤集》一九九〇年五月一版頁三）又張橫渠《正蒙·太和篇第一》說：「太和所謂道。中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。……散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。」（見中華書局《張載集》頁七）

③③ 陳淳在《北溪字義》中說：「道之大綱，只是日用間人倫事物所當行之理。」又說：「論道之大原，則是出於天。自未有天地之先，固是先有理。」中華書局「理學叢書」一九八三年八月一版頁三八、四一。

③④ 朱子注《中庸》第一章說：「右第一章，子思述所傳之意以立言。首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離。……」（《四書集註》《中庸集註》頁二，香港太平書局一九六八年五月）朱子所謂「天」，其實就是「理」；「道」是什麼呢？就是循自然之「性」或循物之「理」。所以朱子說：「『天命之謂性』，是專言理。雖氣亦包在其中，然說理意較多。」（《朱子語類》卷六十二。臺北華世影印王星賢點校本第四冊頁一四九〇第一條）這段話就是說人物稟受天理而行者，即是「道」，所謂「流行而付與萬物，以人物稟受者謂之性」（同頁第二條），「循萬物自然之性之謂道」（同冊頁一四九一第二條）。

③⑤ 見《朱子語類》卷七十五「上繫下」「形而上者謂之道，形而下者謂之器」條。第五冊頁一九三五、一九三六。

（或理）。它是靜態的、至善的，如仁敬孝慈皆是。

以上兩點其實還可以歸納為一點，就是：「道」是不變的。以萬物原始的「天道」而言，它本身是萬物的源頭，就無所謂「變」了，例如張橫渠就將「變化」置於「氣」的「聚散」上^{②⑥}；落實到具體的人倫日用之「器」而言，我們只能說「道」靜態地在不同的「器」上有不同的內涵，就這些殊別的內涵而言卻是不變的。就像既有父子君臣，便有孝慈仁敬之道。孝慈仁敬之道本身並不可以變。尤其朱子學說成為宋元時期以至明代中葉的理學主流，以至善不變的「性理」來理解「道」便成為通行之義。甚至取代朱子成為理學宗師的王陽明（一四七二～一五二九），仍將「道」說成是「良知」。所以在陽明而言，「道」仍是一個絕對不變的道德源頭^{②⑦}。

直到明末清初，學術風氣起了大轉變，學者對「道」的認識才起了較大的變化。雖然宋明理學家不斷強調道器之間不即不離的關係，但畢竟各個殊別的「器」和絕對不變的「道」是不能無差距的。朱子說：

「道猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」^{②⑧}

天理賦於人心則為「性」，在「日用事物」（器）之中有個當行之路就是「道」。然則朱子的「道」是性理在「器」上所必然行走的至善之路，而不是「器」本身呈現的條理。這個解釋自然就為「重器」的清代學者所反對。王船山（一六一九～一六九二）就率先認為「器」比「道」重要，有器才會有道。所以「道」的存在與型態完全取決於「器」。他在《周易外傳》說：

②⑥ 《正蒙·太和篇第一》：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」

②⑦ 《傳習錄·下》：「道即是良知。良知原是完完全全的，是的還他是，非的還他非。是非只依著他，更無有不是處。這良知便還是你的明師。」陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》第二六五條。學生書局民國七十二年版頁三二五。

②⑧ 《中庸》「修道之謂教」句下朱子《集註》說。

「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂道之器也。……無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐虞無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘磬管絃而無禮樂之道。則未有子而無父道，未有弟而無兄道。道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。」³⁹

所以「器」永遠是先於「道」而存在的。什麼是「器」呢？「器」是包括在宇宙間由陰陽到具體事物的一切有形有象的實物。「道」就是這些陰陽萬物的繼變、發展與完成。船山說：

「兩間皆陰陽，兩間皆道。」⁴⁰

又說：

「陰陽之相繼也善，其未相繼也不可謂之善。故成之而後性存焉，繼之而後善著焉。言道者統而同之，不以其序，故知道者鮮矣。故成之者人也，繼之者天人之際也。天則道而已矣。道大而善小，善大而性小。道生善，善生性。」⁴¹

「陰陽」就是「道」，陰陽相繼就是「道」的發展，因有發展而呈現出「善」，人類循著此相繼之善而完成種種的文化建設（諸如造車馬之器而有車馬之道，造為牢醴璧幣鐘磬管絃之器而有禮樂之道），就是所謂「成之者人」⁴²。船山的觀點，將宋明理學家對「道」的兩個基本論點轉變過來：

³⁹ 船山《周易外傳》卷五《繫辭上》第十二章。

⁴⁰ 同上第四章。

⁴¹ 同上第五章。

⁴² 船山「成之者人」一語，除了指人類的文化建設外，尚與他「性日生日成」的思想有關。《尚書引義》卷三太甲二說：「性者，生理也，日生則日成也。」又說：「故天日命於人，而人日受命於天。故曰：『性者，生也，日生而日成也。』」「性日生日成」的觀念，是船山哲學思想中一個非常重要的主題。天地化育，陰陽相繼而成善；而天地有人以後，人性日生日成，文化亦逐漸發展。故此在船山而言，「繼」和「成」都是「道」的最高精神。

1. 「道」不是先於天地萬物而存在的，而是「器」的發展與完成。所以「器」較「道」毋寧更為重要。
2. 「道」是不斷變化的。因為陰陽的繼續、人文的完成都是往前走、不停頓的。所以說「今日無他年之道者多矣」。

在明末清初，與船山持相類似觀點的還有陳乾初（一六〇四～一六七七）。乾初說：

「一陰一陽之道，天道也，《易》道也，即聖人之道也。……繼之者，繼此一陰一陽之道也，則剛柔不偏而粹然至善矣。」^{④3}

所說的「道」與陰陽相繼而成善之義，亦是用「形下」來講「形上」。事實上，除了船山和乾初以外，在明末清初漸次形成的「經世致用」風氣下，學者也對理學家賦予「道」的意義重新檢討。經世之學，無論是陳子龍（一六〇八～一六四七）選編的五百零八卷《經世文編》，抑或是顧亭林（一六一三～一六八二）的《日知錄》，所講的治道、邊防、官制、科舉等專題，都是屬於具體事物「器」的範圍。明末清初「重器」的學術趨向，遂成為清學的主要精神。^{④4}

實齋承著由「不變之道」發展到「變之道」的學術史趨向，所講的「道」亦是「器之道」，亦即根據「形而下」的具體事物（器）來推論並且規範「形而上」的「道」。如前文所論，實齋所講的「器」為實物，實物因時不同而變，故器中之「道」亦變。器既有不得不變的「勢」，故「道」亦不斷轉變。能隨「時」而「變」，即合於「道」的精神。實齋和前代學者一致的地方，是將「道」和「器」合在一起討論。不過宋明理學家基本上都將「道」置於較「器」為重要及崇高的位置，來講「形而上者

④3 陳確《性解》，《陳確集》《別集》卷四，頁四四九，註解下。中華書局。

④4 此一論點，得自我的老師何佑森教授。參何師〈明末清初的實學〉，刊《臺大中文學報》第四期頁三七～五一。

謂之道」，具體事物則都是「器」方面的事。形上之道是陰陽氣化流行的原始、源頭，而人類「即器求道」，只可以從許許多多現實事物中，歸納出這「道」來。所以對理學家而言，現實中的具體事物與最高境界的「形上之道」之間，是可以沒有直接關係的。到了船山，主張「道」是「器之道」而非「道之器」，這是要扭轉宋明理學家「重道輕器」的潮流。不過他將「道」的發展，分成「繼之者善」和「成之者性」兩個階段，在人類文化制度的發展和創造之前，還有陰陽相繼而成善的自然界發展和「性日生日成」的人性成長階段，討論的範圍仍未遠離理學家所論自然界和人性的範疇。實齋未嘗不承認「道」先於具體事物而存在，所謂「未有人而道已具」，但「道」的重要性，卻並不在於它的「先天地」和「形而上」，而是在於它根本就是具體事物在的變化和規律。所以，實齋可以說是將形而上的「道」規範在形而下的「器」之中，並更進一步遺棄了天地生成和氣化流行的一段自然界形成階段不論，將「道」論的範圍規範在人文文化中。所以說實齋「道」論的宗旨，是以人文文化、典章制度之「器」爲主的「道器合一」論。這是實齋與前人不同之處。

三、實齋經世思想的歷史意義——

從「常理之經」到「經世之經」

實齋本於「經世」的思想論「道」，「六經皆史」、「六經皆器」又是他著名的學術主張。本節將討論實齋經世思想的歷史背景，讀者了解他對「經」字的講法後，將更清楚他的「六經皆器」以及道論的學術史意義。

「經」並不專指儒家的六經，但「六經」卻是儒家「《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》」的專稱。這一點在學術史上是沒有爭

議的。問題是在於：在歷代儒家學者的觀念裏，六經的價值究竟是什麼？

六經之爲古代政治典冊，應無疑問。周公制禮作樂^{④5}、采詩官采詩以觀風、以及《尚書》中的〈召誥〉〈雒誥〉諸篇爲西周初年的政治實錄等，都是學者習知的。六經與政治本就有極爲密切的關係。因此漢代自武帝獨尊儒術以後，今文諸經立於學官，朝廷議禮議政常常引經典爲依據，就是將六經施用於政治之上^{④6}。但這裏又有一個問題，爲什麼六經具有如此的力量，足以爲施政的根據呢？除了六經本身即是儒者所推崇的「三代」的政典之外，最主要的，恐怕是由於六經中有「聖人的教訓」的緣故。班孟堅在《漢書藝文志·六藝略》中說：

「漢興，魯申公爲詩訓故。」

又錄有《毛詩故訓傳》、《齊后氏故》及《齊孫氏故》等書。訓詁二字，如用許叔重（三〇～一二四）《說文解字》的說法，原是訓示、教訓之意，與《詩經·大雅》〈烝民〉「古訓是式」、《尚書·說命》「學于古訓，乃有獲」的意思相當接近^{④7}。古訓的含義就很廣，不限於政治上的，而亦包含了個人行爲上的了。這些古訓，在《尚書》、《左傳》中就記載了不少。所以六經所包含的內容，除了孔子寄託於其中、垂示後代君主治國治世的政治準則以外，還有可足個人訓式的聖言聖訓^{④8}。

④5 按《尚書·雒誥》：「王曰：『公，予小子其退即辟于周，命公後。四方迪亂，未定于宗禮，亦未克敕公功。迪將其後，監我士、師、工，誕保文武受民，亂爲四輔。』」這是說成王將歸宗周，而命周公留守雒邑以行建設。又伏生《尚書大傳》：「周公將作禮樂，先營雒以觀天下之心。」以及《左傳》文公十八年大史克有「先君周公制周禮」之語，都是周公制禮作樂的證據。

④6 例證多見於《史記》、《漢書》二書，不煩引述。

④7 說本張以仁老師〈說文「訓」「詁」解〉及〈從若干有關資料看「訓詁」一詞的早期的涵義〉二文。並載於所著《中國語文學論集》一書，東昇出版事業公司，民國七十年九月初版頁二一～四四。

④8 參皮錫瑞《經學歷史》「經學開闢時代」節。

到了宋代，理學取代了經學的地位。學者多用理學的角度追尋六經的價值。橫渠著《經學理窟》，想從六經中找出其中「理」，就正好說明了這一點。所以他在《理窟》「詩書」中說：

「聖人文章無定體。《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》，只隨義理如此而言。」^{④9}

又說：

「《書》稱天應如影響，其福禍果然否？大抵天道不可得而見，惟占之於民。人所悅則天必悅之，所惡則天必惡之。只爲人心至公也，至衆也。……大抵衆所向者必是理也。理則天道存焉。」^{⑤0}

《詩》、《書》皆是義理；禮也有義理，故橫渠又說：

「禮天生自有分別，人須推原其自然，故言『反其所自生』。」^{⑤1}

甚至樂音也可用「德性」或「理」定之求之。橫渠說：

「今尺長於古尺，尺度權衡之正必起於律。律本黃鐘，黃鐘之聲，以理亦可定。……律呂有可求之理，德性深厚者必能知之。」^{⑤2}

所以經學變成不是最重要的，最重要的是其中的「理」。這種以理學取代經學的思想，是當時普遍的思潮。所以朱子說：

「經之有解，所以通經；經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。」

亦是主張理學比經學更高一層。他又說：

「爲學須是先立大本。其初甚約，中間一節甚廣大，到末梢又約。孟子曰：『博學而詳說之，將以反約也。』故必先觀《論》、《孟》、

^{④9} 《張載集》頁二五五。

^{⑤0} 同上，頁二五七。

^{⑤1} 同上，頁二六一。

^{⑤2} 同上，頁二六二、二六三。

《大學》、《中庸》，以考聖賢之意。」^{⑤③}

這就顯然是要以《四書》取代六經了。所以他的學生陳淳（一一五三～一二一七）在《北溪字義》中解釋「經」字說：

「經是日用常行道理。」^{⑤④}

其實無論是漢人所肯定的經中古訓，抑或是宋人重視的經中日用常行之理，六經在儒者的心中，都含有不變的真理。甚至直至明代中葉，首言「五經卽史」的陽明，亦認為「聖人作經，只是要去人欲，存天理」。陽明說：

「以事言謂之史，以道言謂之經。事卽道，道卽事。《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。其事同，其道同，安有所謂異。」^{⑤⑤}

據陽明所說的：從「天理」之「道」去看，則聖人所作的史書其實無一不是經書。因此經之所以爲經，仍然是由於它們含有絕對不變的真理（道）的緣故。這真理，就是儒家認定的六經的價值。

章實齋與前人不同。他一貫地用「經世」去講六經。他把握著《周易·屯卦》《大象傳》「雲雷屯，君子以經綸」之語和鄭玄《注》，對六經「經世」的意義大加發揮。他在五十二歲著成《文史通義》〈經解〉三篇。〈經解上〉辨「經」名的起源，說：

「《易》曰：『雲雷屯，君子以經綸。』經綸之言，綱紀世宙之謂也。鄭氏《注》謂『論撰詩書禮樂，施政事。』經之命名，所由昉乎？然猶經緯、經紀云爾，未嘗明指詩書六藝爲經也。」

〈經解下〉說：

⑤③ 《朱子語類》卷十一「讀書法下」。臺北華世出版社影印本第一冊頁一八八、一九二。

⑤④ 《北溪字義》「經權」條，頁五一。

⑤⑤ 陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》第十三條。臺灣學生書局民國七十二年十二版。

「六經初不爲尊稱，義取『經綸』，爲世法耳。」^{⑤⑥}

然而他在約十年前四十至四十二歲修《永清縣志》時，已發揮此義。《永清文徵》〈論說鈇錄〉說：

「論說之文，其原出於《論語》。鄭氏《易》云：『雲雷屯，君子以經綸。言論撰書禮樂，施政事。』蓋當其用則爲典謨訓誥，當其未用則爲論撰說議。聖人制作，其用雖異，而其本出於一也。」^{⑤⑦}

〈論說鈇錄〉扣著「論說」一詞，故此引鄭康成（一二七～二〇〇）語作「經綸」；〈經解上〉扣著「綱紀世宙」爲說，故引《經典釋文》作「經綸」。按《釋文》原載有兩說，一作「經論」，一作「經綸」^{⑤⑧}。在〈論說鈇錄〉中實齋「經論」一說，用的是鄭康成的本義。所以實齋以「當用」與「未用」爲標準，將學術與施政說爲「本出於一」，是同爲治理國家的兩條路子。十年以後實齋著〈經解上〉時，可能認爲十年前的說法仍不免紆曲，故用另一版本，讀作「經綸」，更直接地申明他「經緯世宙」的思想，並進一步認爲「六經」之所以稱爲「經」，就是用的「經緯」、「經紀」的意義。實齋經世的思想萌芽甚早，而他中、晚年直用「經世」的觀

⑤⑥ 《遺書》卷一，上冊頁一七下、一九下。

⑤⑦ 《遺書》卷十四，上冊頁二六九上。

⑤⑧ 雄按：宋刻宋元遞修本《經典釋文》「周易音義」「屯卦」鄭玄《注》原文云：

「經綸。音論。鄭如字，謂『論撰書禮樂，施政事。』黃穎云：『經綸，匡濟也。』本亦作綸。」（上海古籍出版社一九八四年十二月版《經典釋文》上冊頁七七）按抱經堂本《經典釋文》作「經綸。音倫。鄭如字，謂『論撰書禮樂，施政事。』黃穎云：『經綸，匡濟也。』本亦作綸。」「鄭如字」一語，顯示鄭玄是將「經綸」的「論」讀成言論的「論」字，而黃穎則顯然是讀作「經綸」的，故用「匡濟」之義釋之。鄭玄的解釋，是認爲論撰《書》、《禮》、《樂》等經典的效用，就是將這些經典施用於政事之上；因此「經典」的意義是需要講論的。黃穎則直用另一版本的「綸」字來講「匡濟」之義。比較兩家的說法，二人各持一本，都不煩改字，而鄭說雖較黃穎說多一曲折，文義上亦無不可。陸德明兩說並存，顯然並沒有指出誰的說法較長。不過兩個版本，一作「音論」，一作「音倫」，卻有很大的分別。

念來解釋「經學」的「經」字，與理學家和訓詁家都有所不同，在中國學術史上更是饒有深義。

四、結 論

清代浙東史學宗師黃梨洲（一六一〇～一六九五），從道德、藝文和事功名節各方面講「道一」，將道的範圍訂得很大^⑤，又說：

「六經皆載道之書，而禮其節目也。當時舉一禮必有一儀，要皆官司所傳，歷世所行，人人得而知之，非聖人所獨行者。大而類禋巡狩，皆爲實治；小而進退揖讓，皆爲實行也。」^⑥

梨洲認爲「道」就寄託在有形的國家禮制和人類的儀行上，這是從人文文化的角度去解釋「道」的涵義。所以萬充宗（一六三三～一六八三）、萬季野（一六三八～一七〇二）和全謝山（一七〇五～一七五五）等承繼梨洲的學者，治學都能不涉空論，從歷史、禮制和文獻等各方面深入研究中國文化的各種特徵與價值。實齋沿著前賢的路徑，用「變動」的觀念和文化的範疇講「道」，改變了宋明理學時期用「不變」的觀念和哲學的範疇講「道」的路徑；他從衆人的人倫日用講「道」的形成，從制度的變化講「道」的發展，闡明了「道」就是人文文化的學術宗旨，等於明確地指出了「從文獻與制度中探究文化的演變與成長」的學術路徑。他提倡掌故之學，更不啻是主張保存文化，從尊重文化的立場治學、施政。實齋的道論和經世思想，不但已超越了十八世紀中國學術界和思想界的觀念，對二十世紀末的今天，仍然是有很深刻的啓發性的。

⑤ 《南雷文定》三集卷一〈餘姚縣重修儒學記〉說：「夫道一而已：修於身則爲道德，形於言則爲藝文，見於用則爲事功名節，豈若九流百家，人自爲家，莫適相通乎？」

⑥ 《南雷文定》前集卷一〈學禮質疑序〉。

實齋是「貴約」而重視「宗旨」的學者，若不循歸約的途徑，似乎是不容易看清實齋的^{⑥1}。所以，如能將實齋各方面的學問以及重要的觀念綜合而觀，較之用現代專科的分類法，分別觀察他的方志學、史學理論和哲學思想，應會更為可取。但所謂從綜合的角度評論實齋，有時也要注意避免一些不必要的混淆。實齋給人的形象是「文史理論專家」，^{⑥2}而他在《文史通義》中又談到許多涉及哲學範疇的概念，諸如「理氣」、「道器」、「天人」、「陰陽」等，所以學者在談論這些概念時，就不免會從理學的角度討論實齋的這些語詞的意涵。本文在定位實齋的道論與經世思想時，則採取了一些不同的方式，不從宋明往清代找，而從實齋學說的特點往上找，看看在實齋以前，學者對同類的課題有什麼看法，以及他們

⑥1 近代許多研究實齋的學者，雖然在各方面都已取得很好的成績，但因為沒有察覺到實齋學術專注於人文文化的特性，以致仍然時有誤會。如倉修良先生的《章學誠和文史通義》，認為實齋是「不徹底的唯物思想」，「是肯定客觀世界的物質性，這種物質是獨立的普遍存在，充滿整個宇宙，而道正是各種物質發展所表現的規律」（參氏著《章學誠和文史通義》第四章，北京中華書局一九八四年十二月一版，頁七〇），可能就是沒有從「經世」的角度去了解實齋的道論，以致誤以為實齋的道論侵入了宇宙論的範圍。又如陳鼓應、辛冠潔等先生編著的《明清實學思潮史》，下卷第五十六章論章實齋的部分，由趙宗正先生執筆負責。趙先生在該章第五節「『道不離器』的唯物論傾向」中，分六點逐一討論（《明清實學思潮史》，齊魯書社一九八九年七月一版，下卷頁一六一二～一六二〇）：1.道之大原出於天，2.理附於氣，3.道不離器，4.盈天地間唯萬物，5.天地之氣化，6.名者，實之實也。其中的第一點說「天、道都是自然之事勢」，第三點說「章學誠……沒有探討自然問題，他是從文史科學的規律得出『道不離器』的結論的」，都講得非常好。但所分列的六點，事實上並未指出實齋道論最重要的地方；第六點說「章學誠從文史問題上『文』與『質』的關係而擺正了名與實的關係」，顯然也不是實齋「道不離器」思想的重點所在。近代學者大體上都希望從多方面的考慮去找出實齋的優點和缺點，但名目愈繁雜，似乎愈易令人不容易了解實齋講學的宗旨。然而，如果明白了實齋學術思想發展成長的歷史過程，了解到他是從重經世的方向入手研究史學和方志學，就不難看出他論「道」時所設定的「人文文化」的範圍，也不難明白其史學、道論及經世思想的整個背景與涵義了。

⑥2 《明清實學思潮史》下卷，頁一六一八。

和實齋的異同何在等等，藉以嘗試觀察學術史的一些演變。我之採用此一方式，是恐怕用了理學或者哲學的觀點來理解實齋的道論，而導致不可挽回的誤會。事實上在實齋寫成〈原道〉三篇時，時人早已誤解他了。邵晉涵說：

「是篇初出，傳稿京師，同人素愛章氏文者皆不滿意，謂蹈宋人語錄習氣，不免陳腐取憎，與其平日爲文不類，至有移書相規者。余諦審之，謂朱少伯曰：『此乃明其《通義》所著一切創言別論，皆出自然，無矯強耳。語雖渾成，意多精湛，未可議也。』」⁶³

我覺得邵晉涵也沒有很了解實齋，所以只能含混地說「語雖渾成，意多精湛」。再說，實齋〈原道〉篇的旨意也不在於「明《通義》之言皆出自然無矯」。惟章廷楓說：

「諸君當日詆爲陳腐，恐是題目讀得太熟，未嘗詳察其文字耳。」⁶⁴才探得當時讀〈原道〉者的毛病。所謂「題目讀得太熟」，就是說讀者誤以宋代理學家所講的「道體」來理解實齋〈原道〉的主題，因而詆之爲陳腐，而沒有詳察〈原道〉的內容，以致不知道這正是實齋與宋人大異其趣的地方。在我們讀實齋的書時，恐怕也應該先找尋他的學術宗旨，和他各個概念的主從關係，然後才能將之與其他學者的思想、或清代以前的學術思想比較的⁶⁵。

⁶³ 《遺書》上冊頁二七下。

⁶⁴ 同前註，頁二八上。

⁶⁵ 本文原擬評論 David S. Nivison 的“The Life and Thought of Chang Hsü-eh-ch'eng”的第六章‘History and the Tao’，因爲 Nivison 是西方學者討論實齋道論的文章中較重要的一篇。不過 Nivison 將這一章分成五個部分討論，其中牽涉的問題非常多，筆者擬另文討論。