

理想主義外套下的狂熱運動，由此產生了對語錄與絕對效忠的質疑。徐友漁曾從世代角度對紅衛兵一代有過專門論述：

他們〔指紅衛兵一代人〕比上一代和下一代有更強的整體感和自我意識，因為文革確實給這一批人打上了鮮明的烙印，共同的經歷、境況和心態使他們能敏感地辨識同代人，並產生榮辱與共的心情。……這代人曾有輝煌的過去，但其中許多人的現狀卻是碌碌無為，這種巨大落差使他們產生難於擺脫的失落感。他們表現出強烈的自我中心主義，認為自己在中國未來的發展中仍將起到關鍵作用。（徐友漁：《形

形色色的造反——紅衛兵精神素質的形成及演變》〔香港：中文大學出版社，1999〕，頁243-44。）

將1970年代台灣與中國大陸新一代知識群體作比較，可以看到兩個群體都經歷了一次普遍覺醒後的回歸現實。台灣知識群體的普遍覺醒，源於對台灣以民族國家的身份納入國際社會遭挫的反思；中國大陸知識群體的普遍覺醒，則源於最高領導層權力之爭引發的對一場狂熱的理想主義革命的反思。若將1970年代發生在兩岸青年一代身上的普遍「覺醒」過程及其影響作一番細緻深入的歷史比較，則又當開啟一扇新的思考之門。

波長不合的尷尬

● 賈慶軍



山口久和著，王標譯：《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）。

日本學者山口久和的《章學誠的知識論——以考證學批判為中心》（引用只註頁碼）是一本十多年前的舊作，只是近年才被國人譯介過來。雖是舊作，其對章學誠的研究卻採用了全新的視角。這一新視角引起了國人莫名的興奮和激動，都

日本學者山口久和的《章學誠的知識論——以考證學批判為中心》對章學誠的研究採用了全新的視角，引起了國人莫名的興奮和激動。然而書中存在着許多問題，如果不辨析清楚，對山口及其他學人而言似乎都不合宜。

對山口的研究表示讚賞。然而，該書中存在着許多問題，如果不辨析清楚的話，對山口及其他學人而言似乎都不合宜。

一 山口著作的特點

山口的著作之所以吸引人，並不只是憑其觀點的新穎，還有其扎實的研究工夫。其表現主要如下：

一、材料方面準備充足。首先，山口對國內外關於章學誠研究的文章、論著進行了廣泛而細緻的收集。許多學者（包括錢穆、余英時、倪德衛[David S. Nivison]）所忽視的劉咸忻的章學誠研究（《文史通義識語》）也被他發現，並作為主要參考材料。其次，對於有助於理解章學誠思想的相關著作，他也進行了廣泛收集和梳理。這包括對章學誠同時代人的相關著作和評論的收集、對中國古代經典著作的挑選和收集等，如諸子百家之經典、宋明理學之精華、浙東學派之成果和乾嘉學術之代表作。這些佐證材料對恰當理解章學誠的思想是不可或缺的。

二、研究系統和全面。從其標題上看，此書似乎只是關於章學誠知識論（主體性）的研究，但其論域卻幾乎包括了章學誠思想的各個方面，因為山口聲稱要從整體上（尤其是哲學的角度），而不僅僅是從歷史學家這一角色上對章學誠進行研究（頁4、5、81）。其系統和全面性體現在以下兩個方面：其一，山口幾乎探討了章學誠的所有重要思想，如「六經皆史」思想、博約

思想、高明與沉潛思想、方志學思想、國家思想、官師思想、言與意思等等；其二，山口對章學誠重要的思想和概念都追根溯源、詳細辨析，如他對「六經皆史」說之源流辨析、對浙東學派的源流考析、對性靈說的探源、對方志概念的梳理、對言與意的思想史溯源等等。

三、運思周到和徹底。山口運用其強有力的推索能力，試圖將章學誠散落在各個角落的珍珠串成一條光輝燦爛的項鍊。串線就是其苦索出來的「主體性」。他認為，章學誠的所有思想都可以在「主體性」這一根本原則下得到恰當解釋。因此，雖然我們看到山口幾乎探討了章學誠思想的各個方面，但卻處處都能看到「主體性」的影子。為了尋找主體性，山口對章的著作逐字逐句爬梳，並力求透過語言去洞察其背後之「意」。如此之探視使他有可能超越前人，得出與眾不同之新解。

問題是，山口到底是找到了他所希求的珍珠，還是他找到的不過是自己打造的珍珠呢？通過下面的分析我們可能會有所了解。

二 山口的創新及其局限

山口在創新的同時，也帶來了一些新的問題。

（一）觀點上的創新及其局限

在山口的新穎觀點中，核心當然是其主體性或「主觀性契機」之觀

山口在余英時觀點的基礎上作出大膽斷言：清初學人已是近代意義上的「學者」了，而章學誠之所以要批判考證學派，原因是考證學派誤將學者的客觀性和知識的客觀性當作了學問的唯一標準，而真正的學者和知識恰恰是通過主觀性獲得的。

點。他認為章學誠所有的工作就是為了恢復知的主觀性，以和清代考證學家的客觀性相對立。不過章並不是徹底擺脫了考證學風的影響，而是將考證之「道問學」置於「尊德性」的指導之下（頁20、21、54）。這一觀點是在綜合余英時和日本中國思想史家成果的基礎上提出的，而正是這一綜合產生了問題。

余英時注意到了「尊德性」和「道問學」之分。他認為，這一區分是宋明理學和清學之內在區分。無論程朱、陸王的差異多大，在「尊德性」這一基本原則上，他們是一致的；而清初出現的浙東、浙西學術之分，只是對「道問學」這一智識主義總傾向的不同側重（余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》〔北京：三聯書店，2000〕，頁328-55）。在這一意義上，章學誠和考證學派皆屬於「道問學」之一脈，他們的不同只是知識類型上的，而不是倫理道德和學問之不同。山口在余英時觀點的基礎上作出大膽斷言：清初學人已是近代意義上的「學者」了，而章之所以要批判考證學派，原因是考證學派誤將學者的客觀性和知識的客觀性當作了學問的唯一標準，而真正的學者和知識恰恰是通過主觀性獲得的（頁20）。

雖然余英時也看到了章學誠的認知方式與眾不同，但他並沒有將其作為主流觀點。他談得最多的還是「尊德性」和「道問學」這兩大思想潮流及其內在關聯。他區分了兩種層次上的「尊德性」和「道問學」（參見下圖）。

余英時極力要表明的是，在宋明理學中，有着一種向智識主義過渡的傾向。無論是本身具有智識主義傾向的程朱理學，還是反智識主義色彩強烈的陸王心學，都為清學之智識主義奠定了基礎。也就是說，兩種層次上的「尊德性」都內在的具有向「道問學」轉化的傾向。而這就造就了清學總體上的智識主義特徵。無論是章學誠的「轉德成智」還是戴震的「德性資於學問」，都是智識主義的表現（余英時：《論戴震與章學誠》，頁350-53）。不同的只是關於整體知識和部分知識孰先孰後的問題。還應注意的是，在余這裏，反智識主義和智識主義這一對概念同「尊德性」和「道問學」這一對概念並不是簡單對應的；而「尊德性」和「道問學」、反智識主義和智識主義也不是截然對立的範疇，它們有着內在的關聯和相互轉化的可能性（余英時：《論戴震與章學誠》，頁308-10、332-42）。

山口在接受余英時的框架的同時，也接受了日本學者關於中國近世思想的觀點。日本學者認為主體性與智識主義可以劃等號。這同余的觀點有了不同。山口使用兩套不同的智識主義和反智識主義概念，從混亂和矛盾中強行抽離出來的「主觀性」這一命題，其有效性令人懷疑。

余英時所分之兩種層次上的「尊德性」與「道問學」



山口以自己的主觀解釋刪削和修改古人的思想，使之為自己的預設立場服務。這樣的主觀性解釋貫穿全書。他將章學誠的「六經皆史」、官師分離、言和意之關係、博約等思想都納入自己的「主體性」軌道。

而山口卻並沒有完全理解余英時的觀點。余的智識主義和反智識主義概念是放在「尊德性」和「道問學」的基礎上提出的，前者從屬於後者。而山口卻將前者放大，使之成為評價思想潮流的大前提。而且他將智識主義和主體性概念等同起來，以之來描述中國思想譜系。如他將無主體性的(反智識主義)漢唐訓詁學看成是中世學術的代表，而認為標榜極端主體性的(智識主義)宋學尤其是朱子學則開啟了近世思想史(頁15)。如此，智識主義和反智識主義似乎就成了中世和近世的區分標準，但是山口又說，宋以後到辛亥革命出現了智識主義和反智識主義的交鋒(頁15)。

更令人困惑的是，他承認陸王心學具有極強的理論性和主觀性，但他不顧自己的標準——即主觀性是智識主義——而將其斷為反智識主義。他認為出於政治原因，陸王心學被拋棄，清初興起了客觀的文獻學。按他的觀點，這一學術潮流是沒有主觀性的，而他卻又稱之為智識主義(頁15-17)。

出現這種混亂和矛盾，就是因為他在接受余英時的概念框架的同時，也接受了日本學者關於中國近世思想的觀點。內藤湖南、溝口雄三等學者都認為中國近世思想是從宋開始的，其標誌就是主體性。這一主體性與智識主義可以劃等號。如此就同余的觀點有了不同。使用兩套不同的智識主義和反智識主義概念，自然會產生混亂。山口從混亂和矛盾中強行抽離出來的「主觀性」這一命題，其有效性令人懷疑。

雖然山口和余英時的觀點有所不同，但兩人的意圖卻是接近的：兩人都想從中國思想史上找到現代性因素。兩人判斷近世的標準都是智識主義，然而其內涵卻明顯相異：余英時所說的智識主義側重於客觀性知識，山口所說的智識主義則偏重於主觀性知識。如此，到底誰對誰錯呢？現代性的標誌到底是客觀性還是主觀性呢？答案是，兩人可能都對。現代性既包括客觀性也包括主觀性。因為在現代性中也有智識主義和反智識主義之分，這就是理性主義和浪漫主義。而現代性本身則似一種更高層次的反智識主義——自我(主體性)。

由此，我們可以說，余英時的要求是現代性初級階段的，而山口的則是高級階段的。不管怎樣，他們仍然是在現代性中。他們所尋求的內容都包含在現代性這一更高層次的主體性裏。余認識到了「尊德性」和「道問學」這兩種傾向的一致性，但他沒有指出其根基是一種更高層次的主體性，他更傾向於把「道問學」式的客觀性放大並以之為知識的源泉。而山口雖然提倡主體性，卻是在狹隘意義上的，他把本來屬於它的客觀性內容剔除出去，如此就走上另一個極端。

接下來，即使我們認可兩人的現代性標準，那麼宋明理學和清初考證學真的具有他們所說的現代性或現代性的準備嗎？很難說。這一點倪德衛看出一些端倪。他想從章學誠那裏找到現代個人主義思想，但卻發現章並沒有擺脫傳統的束縛(倪德衛[David S. Nivison]著，王順彬等譯：《章學誠的生平與思想》

〔北京：方志出版社，2003〕，頁151-53、245-51)。余英時也看到了章的權威主義思想，並認為這同其「六經皆史」說有着邏輯上的關聯。由此，我們不難得出這一結論：章的核心思想「六經皆史」說不僅不是對儒家傳統的背離，反而是一種更為激進的推進。但余過於迷戀現代性，對自己這一發現沒有深入發掘。山口也承認章的「六經皆史」說與國權主義之關聯，但他卻說章在提出「六經皆史」思想時考慮的是學術的自由和解放(頁84-90)。這樣一來，山口就輕易化解了困擾着倪德衛和余英時的權威主義問題，並以一種絕妙的邏輯使其為自己的學者「主體性」觀點服務。

在這裏，山口以自己的主觀解釋刪削和修改古人的思想，使之為自己的預設立場服務。這樣的主觀性解釋貫穿全書。他將章學誠的「六經皆史」、官師分離、言和意之關係、博約等思想都納入自己的「主體性」軌道。

正如汪榮祖所說，章學誠的思想具有許多現代含義，但它們大都是現代人的詮釋，而不是章的真實想法。章的思想核心就是道器合一，並沒有超越傳統的藩籬(汪榮祖：《史學九章》〔北京：三聯書店，2006〕，頁216-27)。汪的評價也適用於山口。山口從章學誠思想中所挖掘出的「主體性」不過是山口自己思想中的「主體性」，並不是章學誠思想的本來面目。山口的思維方式和概念全是現代的，它能夠還原章學誠的思想嗎？不過，山口並不諱言他是從自己「現在」的視角去研究章學誠的，但他認為，唯有這種研究方法才能真正理解章學誠

(《中譯本自序》，頁1、2)。那麼，我們就要看一看，他所使用的方法能否保證其研究的客觀性。

(二) 思維方式的創新及其局限

在書中，山口曾多次談到他所使用的研究方法。他說，對先覺的「知的全貌」窮其究竟或對「思想的全面理解」，僅僅依靠歷史的、客觀的考證是不夠的，還必須通過研究者「現在」的視角質疑先覺之知才能完成。所以，思想史研究是一種在主觀和客觀之間建立微妙平衡的精神活動(《中譯本自序》，頁1、2)。

山口所說的研究方法看起來源自伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)的解釋學。伽氏說：「真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己和它者的統一體，或一種關係，在這種關係中同時存在着歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性。……理解按其本性乃是一種效果歷史事件。」(伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，上卷〔上海：上海譯文出版社，1999〕，頁384、385。)

如果山口使用的確是伽氏解釋學，那麼他可能沒有透徹理解後者，因為伽氏恰恰把研究者或解釋者的主觀視角看作是另一種客觀實在。歷史的實在和歷史理解的實在融合在一起才構成更高意義上的客觀理解。因此，客觀性依然是伽氏解釋學追求的標準。山口則有矯枉過正之嫌。他在批判考證客觀性的同時，似乎拒絕了客觀性這一標準，轉而一味高揚主體之知的優越

山口用他的主體創造性完成了一個大師——章學誠的畫像，但他在兩個層面扭曲了他的形象：一是用伽達默爾的解釋學理論去套章學誠之思想；二是解釋學本身的歷史主義傾向對歷史的本來面目造成了遮蔽。

山口理解古人的出發點是主體性視角。這說明他不是從古人的視角出發去理解古人，而是從自己的視角去理解。用自己的波長來度量古人的波長，看到的就只是自己的波長。如果還沒有弄清思想的本來面目就盲目創新，不過是徒增混亂。

性。他這種主體性更接近於啟蒙思想中随心所欲的主體性，而這種主體性恰是伽氏所批判的。

雖然如此，也不能說山口對伽達默爾的理解全然不對，毋寧說他的觀點是伽氏解釋學的邏輯必然。伽氏雖然強調自己的解釋學的客觀性，但其解釋學卻成了歷史相對主義之濫觴。他提出「效果歷史」的概念，強調所有理解的相對性。「效果歷史」就剝奪了存在自身能夠達到對自己本真理解的可能性。在「效果歷史」中，在解釋者的創造性解釋中，歷史和存在的自我理解就被解釋者的主觀理解代替了，伽氏最終走向了相對和主觀（施特勞斯[Leo Strauss]等著，邁爾[Heinrich Meier]編，朱雁冰、何鴻藻譯：《回歸古典政治哲學——施特勞斯通信集》[北京：華夏出版社，2006]，頁406-10）。伽氏在批判啟蒙主體性的同時，自己又創造了另一種主體性。

山口在書中使用的就是這種解釋學。對伽達默爾來說，解釋學不僅僅是方法論上的，它還是本體論上的。在某種意義上，哲學就是解釋學。與此相應，山口就不僅是在探究章學誠的知識論、方法論，也是在探究章學誠的整體思想。而結果可想而知：他將章學誠的知識論變成了解釋學方法，而將章學誠的思想轉化成了解釋學思想。

於是，一個嶄新的章學誠就出現了，但他怎麼看都像伽達默爾的古代翻版。山口用他的主體創造性完成了一個大師的畫像，但他在兩個層面扭曲了他的形象：一是用解釋學的理论去套章學誠之思想；二

是解釋學本身的历史主義傾向對歷史的本來面目造成了遮蔽。

三 餘論

山口完成其書之後，興奮地寫到：「當與古人的波長不合的時候，對文本的理解就會遇到障礙，陷入荒唐的誤讀和無效的深讀。但是，當遇上好運，能夠與古人的思維波長恰好對上的時候，就……可以原原委委地去追蹤古人的思索過程。」（〈後記〉，頁310）這段話再次暴露了山口理解古人的出發點——自己的波長（主體性視角）。這說明他不是從古人的視角出發去理解古人，而是從自己的視角去理解。用自己的波長來度量古人的波長，看到的就只是自己的波長。在找不到古人波長的時候，談甚麼相合與不相合呢？

當然，山口可以說，這就是思想創新。但是，真正的思想創新必須是在知曉思想真相後的開拓與創造。如果還沒有弄清思想的本來面目就盲目創新，不過是徒增混亂。

山口此書在日本沒有引起多大的反響，估計崇拜考證的日本人不屑於推波助瀾。而他看到中國學人有追逐時髦理論的傾向，說不定能夠在這裏找到市場（〈中譯本自序〉，頁2、3）。果然，容易情緒化的國人已經開始被其感染了。有的學者也已經開始用解釋學來研究章學誠思想了。不過，在我們感到激情澎湃的同時，一定要自覺反省：我們的激情是不是基於真相。因為偽造的激情已經太多了。