



章學誠《文史通義》婦學觀的要旨與背景探析

The Discussion and Background of Women's Learning in *Wenshi*

Tongyi by Zhang Xuecheng

袁淑嫻

YOAN SOOK HAN

16ALB06924

拉曼大學中文系

榮譽學位畢業論文

A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENT FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONOURS) CHINESE STUDIES
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
SEPTEMBER 2019

目次

宣誓.....	i
摘要.....	ii
致謝.....	iii
一、緒論.....	1
(一) 文獻回顧	1
(二) 論文構思	4
二、乾嘉時期的婦學概況	6
(一) 三從四德的婦學規範	6
(二) 識字吟詠的閨媛詩人	11
三、內言不出於閫的古訓綱常	17
(一) 驚於聲名的婦女文字	17
(二) 靜女的秀慧通書	23
四、執禮通詩之詩禮淵源	28
(一) 因詩而敗禮的邪淫	28
(二) 由禮通詩的矜飭之舉	32

五、结论	38
参考文献	40

宣誓

謹此宣誓：此畢業論文由本人獨立完成，凡文中引用資料或參考他人著作，
無論是書面、電子或口述材料，皆已注明具體出處，並詳列相關參考書目。

姓名：袁淑嫻 YOAN SOOK HAN

學號：16ALB06924

日期：2019 年 8 月 9 日

論文名稱：章學誠《文史通義》婦學觀的要旨與背景探析

學生姓名：袁淑嫻

指導教授：余曆雄博士

校院系：拉曼大學中華研究院中文系

摘要

本文以章學誠（1738-1801）與袁枚（1716-1797）之間的婦學爭論為主線，結合乾嘉兩朝（1735-1820）婦女為學的風貌及學術流派的轉變，進而展開對章學誠《文史通義》婦學觀的探析與研究。合乎禮教倫理之觀點，章氏認為婦女為學應謹遵內言不出於閫的主張，相沿靜女由禮通詩之雅正，故炫才驚名、因詩敗禮的行為舉止實不可取。雖說章氏婦學觀多立論於“世道人心”的理念且具有其局限性，不可解除社會文化對婦女所造成的根本限定。但其婦學觀的一套論說卻為婦女提供了普適的修習方式，故諷章氏“衛道”的言辭亦當慎辨之。

【關鍵詞】章學誠、袁枚、文史通義、婦學觀

致謝

歷時一年之久，此篇論文終得以完成。首先，十分感謝指導老師——余曆雄博士的教誨。回想初期，學生愚鈍。於設定研究範圍之時，不慎將之設計得過於宏大，以致後來啟筆撰寫之際，屢見問題、煩惱不已。幸得老師循循善誘、多加指正，本文方能按時完成，故再次感激老師的包容與指點，學生滿懷師恩。

另藉此機會，尚要感謝父母的體量與寬容。於撰寫論文之時，女兒多有忽略您二老的感受。多日的熬夜、不定的飲食，令你們倍感擔憂，掛心累累。女兒在此一一致歉，亦望您二老寬心，孩子日後必定會照顧好自身的健康。

行文的最後，感謝三年以來一直相伴左右的小伙伴。一路的扶持，窩心的相處，既叫人難忘，亦令人不捨。謝謝大家！

一、緒論

自民國時期，章學誠研究曾一度成為顯學，而其研究的內容與範式則側重從“新史學”或“科學主義”的角度對章氏思想重新挖掘，並強調其史學思想與“新史學”觀念的共性。隨著章氏著作的整理出版以及胡適《章實齋先生年譜》的編寫，章學誠研究更逐漸成為學術史研究的重鎮，其研究成果亦豐碩纍纍。然而，作為晚清時期章氏流行文本之一的〈婦學〉篇，其研究分析與評述論調則相對薄弱且略失公允，故本文以章氏《文史通義》一書為研究對象，並結合各家前人之研究，取長補短，以求為章氏婦學觀作出更為全面的闡釋。本章先以“文獻回顧”一節梳理學界近數十年來研究章氏婦學觀之成果，後於“論文構思”一節闡述研究動機、範疇、方法並依憑前人研究之動向提出反思。

（一）文獻回顧

始於明末清初之際，婦女為學之範疇除傳統倫理的道德禮教以外，她們亦多有參與文學創作的活動。據近代學者胡文楷《歷代婦女著作考》著錄，中國古代女作家凡 4000 餘人，而明清兩代就有 3750 餘人¹；依當代研究者郭延禮（1937- ）的推算，清代僅江浙地區目前可考的女作家人數就有約 3000 人，著

¹ 據胡文楷《歷代婦女著作考》所收，江蘇清代女作家有 1425 人，著作有 1707 種。但胡氏所收並不完全，南京大學圖書館史梅女士又輯到清代未收者 118 人，著作 144 種（史梅，2001：66），故江蘇清代女作家共有 1543 人，著作 1851 種。

作約 4000 種（郭延禮，2002：69）。這無疑說明了清代閨媛的人數眾多，其作品量亦大，故她們實於中國文學史中佔有重要的一席位。

按郭氏〈明清女性文學的繁榮及其主要特徵〉一文的整理，明清兩代婦女文學的現象共有五大特點：一、創作主體的家庭化；二、明清婦女多才多藝，其創作體裁豐富多彩；三、婦女結社的出現；四、閨閣詩人開始與男性文人交往；五、婦女開始否定“內言不出於閫”的傳統觀念，重視文學的傳播功能。不僅如此，著名漢學家孫康宜（1944- ）於〈明清文人的經典論和女性觀〉一文中亦提出，世界上沒有一個國家比中國明清時代產生過更多的女詩人，僅僅在三百年間，就有兩千多位出版過專集的女詩人。而當時的文人不但沒有對這些才女產生敵意，在很多情況下，他們還是女性出版的主要贊助者，而且竭盡心力，努力把女性作品經典化（孫康宜，2002：83）。在她看來，明清文人這種維護才女的現象實在是很特殊。

然而時至清代乾嘉兩朝之際，由於婦女文學的昌盛以及閨閣詩人與男性文人的頻密交往，當時社會便興起了冶遊、品艷的風氣。對此，章學誠因擔憂傳統婦學觀的敗壞，更撰〈婦學〉、〈婦學篇後書〉等文批評以風流自命的袁枚，斥其“心術傾邪”、“蠱惑士女”。有關章氏的婦學觀以及其對袁枚的批評，民國學者冒鶴亭（1873-1959）對《乙卯劄記》和《丙辰劄記》中所載章氏與袁枚在婦學方面的材料進行了梳理和評述，他認為“章實齋生平，最看不起袁子才（枚），又以修志事，與戴東原有隙，故劄記中對於袁戴皆不滿，但一則暗寫而痛罵，一則明寫而不敢痛罵耳。”（轉引劉洪強，2017：37）因此，冒氏顯然更加傾向於從個人恩怨的角度分析章氏對袁枚的批評。

另今人關於章氏婦學觀的研究論文有申屠燼明〈論章學誠對袁枚的學術評價〉、鄧偉龍〈淺談章學誠對袁枚的批評〉、楊遇青〈章學誠的袁枚批評考述——以乾隆六十年至嘉慶三年為中心〉、黃曉丹〈清中期女性的群體危機與解救之道——章學誠的女性傳記、女性觀和女性史〉、〈章學誠與袁枚的“婦學”爭論及其經學背景〉、龐雯予〈試論章學誠的婦女觀及其內在矛盾〉、〈再論章學誠對袁枚的批判——以女性觀為中心〉以及宋忻怡〈章學誠《文史通義·婦學》的學術背景、論證方式與局限：以清中期學術史的角度〉。

據上述學者的研究所得，章學誠對袁枚的批評原因主要源於二人學術觀念、個人經歷與性格等方面的差異。至於章氏對袁氏的批評內容則含括婦學、倫理學、詩學、考據學等方面，其中更不乏涉及個人行為的道德抨擊和激烈謾罵。然而，徐適端〈也談章學誠的婦女觀〉以及張春田、孔健〈關於章學誠的古文創作理念——兼論章學誠對袁枚的批評〉兩篇論文則以心理學的分析法闡釋章氏對袁枚的批評乃源自於其生理上的缺陷、仕途的極端失意和在學術界所遭受到的冷遇。這種種因素使之產生自卑的心理，進而促使他在貧病交加的晚年對袁氏進行攻擊、謾罵。

美國漢學家倪德衛（David S. Nivison, 1923-2014）對章學誠思想的研究方法獨到，且富含啟發性。他通過記錄和闡釋章氏的思想困境（odyssey），進而融合重構其文化傳統，以將之作為一個展開中的價值與問題的結構來加以揭示。此外，美國學者曼素恩（Susan Mann, 1941- ）對章氏婦學觀的研究也有相當的關注。於《綴珍錄——十八世紀及其前後的中國婦女》一書中的第四章〈寫作〉，她討論了章氏〈婦學〉一文的基本主題並指出章氏對婦女的個人言論和公眾言論之間的關係的理解。另曼素恩亦寫有論文“‘Fuxue’(Women’s Learning)

by Zhang Xuecheng (1738-1801): China's First History of Women's Culture ” 分析章氏〈婦學〉以婦女史嵌入儒教史的論述方式，並提出章氏的婦學觀實與其歷史哲學的觀點是一脈相承的。

(二) 論文構思

章學誠對袁枚的批評是清代學術史中的一段公案，而他們二人間的思想分歧主要體現於對婦學的不同看法。章氏認為婦女為學必須遵從“內言不出於閭”的傳統禮教；而袁氏則認為婦女應該“獨抒性靈”，將自己的情感體驗灌注於詩中，並以此展示在外人面前。這兩者間雖看似壁壘分明、互不相容，但實則同中有異、異中有同，因兩者於一定程度上皆沒有反對婦女學詩習文。

在《中國近三百年學術史》中，錢穆（1895-1990）就曾將袁枚附於章學誠之下進行論述，他說：“實齋晚年極詆簡齋，然兩人論學，頗有相似，實同能對當時經學考據之潮流施以銳利攻擊者也。簡齋言論，流播極廣，實齋後起，蓋有不能一一自別者。”（錢穆，1997：473），甚至認為章氏的學術思想也許是在不知不覺的情況之下承襲袁氏之，皆因後者流播在前，而前者則成名在後。針對這一觀點，錢鍾書（1910-1998）亦在《談藝錄》中提到“然實齋論學大義，與隨園說詩要指，實如月之印潭，土之就範，無甚差異。”（錢鍾書，2007：653）

為更全面理解章氏的婦學觀，本文先以“乾嘉時期的婦學概況”一章闡析清代乾嘉兩朝的婦學風貌，後以“內言不出於閭的古訓綱常”及“執禮通詩的詩禮淵源”兩章，通過分析章、袁二人的作品，以探其婦學觀的思想內容、釐

清觀點上的分歧與差異。於結語中，論者將結合各家對章氏婦學觀的研究成果，從而提出反思且進行深化討論，以期更全面、公允地為章氏婦學觀作一考辨。於論述的過程中，本文以葉瑛校注之《文史通義》版本為主要探討對象，並輔以各家校注為參證，以豐富文獻的閱讀。

二、乾嘉時期的婦學概況

章學誠的婦學觀主要見於其在乾隆六十年（1795）至嘉慶三年（1798）間為批評詩人袁枚所作的文章之中，即〈詩話〉、〈書房刻詩話後〉、〈婦學〉、〈婦學篇後書〉及〈論文辨偽〉。若結合數篇中的批評內容，可以發現章氏所多涉及的乃當時期的婦學風氣與道德倫理間的關係，故在深入探討章氏的婦學觀以前，了解屆時之婦學概況乃必須的。本章將分為兩節，即“三從四德的婦學規範”與“識字吟詠的閨媛詩人”，以闡明屆時其秀穎且知文的婦學風貌。

（一）三從四德的婦學規範

於中國傳統社會中，男女有別的思想觀念是兩者所處經濟地位及宗法地位的客觀反映。《易經·家人卦·彖傳》曰：“家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。”（唐明邦，2009：113）這言明在一個家族中，女子理應管理其內部事務，“事在饋食之間”（方向東，2008：1301），負責料理家務、凝聚家庭；男子則應該處理其外部事務，“言任天地之道，如長萬物之義也”（方向東，2008：1299），以求建功立業、光宗耀祖。按此看來，明確的男女職責分配，乃天地間根本的要義，亦是中國傳統社會中所不可逾越的界限。

由於社會分工的不同，故男女自小所接受的教育內容便有異。《白虎通·嫁娶》曰：“婦人所以有師何？學事人之道也。”（陳立，1994：485）由

此可見正統的婦學內容僅含括侍奉父母公婆、順從丈夫、治家教子等道德價值觀，而其目的只為培養出可強固家國的賢妻良母²而已。基於婦女為學與男子其學業於外、志在四方不同，故她們的學習要領並非四書五經六藝，而是三從四德的禮教規條。

《大戴禮·本命》曰：“婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道，在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。”（方向東，2008：1301）伏，即依附。由於婦女沒有獨立性，亦沒有自主權，故她們只能依附於他人而活。在未出嫁之前，謹遵父親教誨，不可惡辯，違背父命；待嫁作人妻後，敬重丈夫、溫柔賢惠、夫唱婦隨；若夫仙遊，則以孩子為依靠，因父死子承，遵循子命便成了婦女從夫的一種延續。平心而論，三從之道無疑昭示了中國古代婦女其“陰卑，不得自專，就陽而成之”（陳立，1994：452）的境況，更引致男尊女卑之思想差異的形成，使得男女間的相處逐漸演變成了主奴關係。

四德之教，於先秦時期即已推行，其記載最早見於《周禮·天官·九嬪》。所謂九嬪，即執掌婦學官法的單位，以婦德、婦言、婦容、婦功（合稱“四德”）教導女御，侍候天子。然時代更迭且在儒家思想的影響下，四德之教已被標榜為正統的婦女道德倫理規範。對此，東漢班昭（45？-117）的《女誡》就曾對四德作了頗為詳盡的闡述：

² 依據《申鑒·政體》中的記載：“天下之本在家”（荀悅，2012：35），這說明了家庭是建構社會的基本單位，故在中國思想觀念中“齊家”一向被視為是“治國平天下”的前提。然而，一如《易·序卦傳》所言：“有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。”（唐明邦，2009：307）夫婦關係乃組成家庭結構的主導因素，亦是社會人倫之始。另外，《圖書編·造端夫婦》曰：“千里之應係乎居室，萬化之原起于閨門”（章潢，2003：661）閨門，即是婦女之道。這意味著婦女是所有教化的根源，無論是養育兒女或是輔助丈夫，其品德與態度皆影響深遠。因此，中國傳統社會所提倡的婦學內容是以家庭、宗族、國家為本位，以求婦女發揮凝聚家庭、穩定社會、強固“天下之本”的作用。

夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必工巧過人也。清閒貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人，是謂婦言。盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱，是謂婦容。專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以奉賓客，是謂婦功。（范曄，1973：2789）

在她看來，婦女的德性修養不必聰穎出眾，只求貞固閒雅、行止有當、處事中禮。另外，婦女亦無須擁有善辯的口才，於宣謂前只須選擇合適的詞語和表達方式，不道惡語傷觸於人，便無人厭也。婦女著裝方面則不必過於華麗，因衣物不分新舊唯需洗濯乾淨。只要按時沐髮洗身，不留污垢，婦容之飾便淡雅質樸、潤澤鮮明。對於婦功之務，無須過多講究技巧的複雜，只要專心紡績，不偷懶、不嬉鬧，安靜本分即可；當有賓客來訪時，妥善準備整齊潔淨的酒食招待對方，這便足矣。

回觀歷朝歷代之婦學教材，雖說名目繁多，但其內容不外乎“三從徵婦德，百行孝為首”（惲珠，1831：9b）。時至清初之際，更有許多士子文人頻頻編書，為婦學張目，以示訓導。當中著名者包括藍鼎元（1675-1733）的《女學》、陳宏謀（1696-1771）的《教女遺規》、任啟運（1670-1744）的《女教經傳通纂》³、章學誠的《婦學》以及王相編印的《女四書》⁴。據《中國古代女子教育》

³ 《四庫全書總目》卷九八載：“《女教經傳通纂》二卷，國朝任啟運撰。啟運有《周易洗心》，已著錄。是編仿朱子小學之例，採諸經傳及《女誡》、《女訓》、《女史箴》等書，分十三類……此書‘立教’等十一門，乃啟運之妻所輯。‘笄禮’、‘喪禮’二門乃其妻沒後啟運所補。”（永瑤，2003：832）《蕺楚齋隨筆》卷五載：“《女教經傳通纂》二卷，仿《朱子小學》之例，採輯諸書，分十三類……據翔所附記，此書《立教》等十一類，實啟運妻某氏所輯，某氏歿後，啟運補輯《笄禮》、《喪禮》二類。”（劉聲木，1998：106）按：《女教經傳通纂》全書十三類，據文獻載其中十一類乃由任啟運的妻子所輯，其妻死後，才由任補輯了“笄禮”和“喪禮”兩類，然後以己名刻板傳世，故此書也可算是一部婦女作品。

中的記載，由於藍氏《女學》簡明通俗，故時至晚清時期有的書商甚至將之冠以“漢著作郎劉向撰、明大學士解縉補”《古今列女傳》、《典故列女傳》之名翻印售賣（曹大為，1996：283）。無可否認，此鄙惡的營銷手法乃書商借重劉向（前 77-前 6）和解縉（1369-1415）的大名謀利，但這也間接反映了藍氏《女學》於當代社會其廣泛流傳的境況。

藍鼎元於《女學·自序》中提及閨門乃風化之原，故必須重視婦學。但令人悲切之乃自秦漢以來的女教諸書均難令人滿意，不是擇而不精，就是精而不詳，因此他方“采輯經史諸子百家及《列女傳》、《女誡》諸書，依《周禮》婦學之法”（藍鼎元，2003：640）開章撰書，以便初學。依他所見，“婦以德為主，故述婦德獨詳”（藍鼎元，2003：640），分事夫、事舅姑、和叔妹、睦娣姒、事父母、事兄嫂、去妒、安貧、恭儉、敬身、重義、守節、復仇、教子、慈愛前子、仁厚待下、修正避邪等，以廣女道、婦道和母道。對此，其他書編如《教女遺規》、《女教經傳通纂》等的內容編排與教育目的，皆與《女學》之大同小異。

然值得注意的是在名士們對婦學一題頻加訓迪的同時，亦有不少婦女參與其中。乾隆十六年（1751），廣東順德的李晚芳（1692-1767）便編了一部《女學言行纂》，以女事於內作為出發點，言明婦女居家日常、侍奉長輩、待人接物等所需遵守的常規禮儀。該書分上、中、下三卷，上卷以闡明去私、敦禮、讀書、治事之要及事父母、舅姑之道為主；中卷言事夫子之道；下卷則言教子女之道，並附“四德篇”（然婦容、婦功部分闕）。據許乃濟（1777-1839）〈梁震科先生傳〉所載：“足與漳浦藍氏鼎元《女學》並行”（轉引劉詠聰，

⁴ 王相將東漢班昭《女誡》、唐宋若莘（？-820）、宋若昭（761-828）姐妹《女論語》、明仁孝文皇后（1361-1407）《內訓》以及其母劉氏《王節婦女範捷錄》詳加箋注，合為一集刊印發行，名《女四書》。

2010: 89)，這說明《女學言行纂》一書於當時亦甚受時人所推崇。另在學術考釋方面，有阮元（1764-1849）之女阮季蘭為劉向的《列女傳》補圖，經學家郝懿行（1757-1825）的妻子王照圓（1763-1851）為之補注，後又有汪遠孫（1789-1835）的妻子梁端（?-1825）作《列女傳校注》。這種種跡象無疑反映了即使身為女子，但在傳統思想的主導下，婦女根本擺脫不了“夫為妻之綱，妻亦與夫齊”的樊籠，並絕大多數秉持了“紅絲一繫足，終身不更移，無違著聖訓，至順昭坤儀”的婦德準則，成為三從四德式的賢妻良母，且熱衷參與婦學的推廣，褒揚婦女貞孝賢淑之懿行（惲珠，1831: 9b-10a）。

綜上所述，婦女於一個家庭之中不僅是公婆的好兒媳，她更是丈夫的賢內助、孩子的善萱親。因此加強婦女教化無疑對宗法社會起有積極的作用，但隨著婦德規範的過度倡導，男尊女卑的思想走向逐漸兩極化，以致原有的婦學範疇成了一套迂腐的理論，進而約束了婦女的生活習性與活動空間。對此，曾有一名西方傳教士為清代婦女的“婦道”作出了這般的描述：“他們從來大門不出，二門不邁，從不接待男性客人。中國人認為婦女不應該在公共場所拋頭露面，無權參與外邊的事務。⁵”（朱靜，1995: 22）故不得不說，這種情況乃昔日婦女的悲苦，亦是繼三綱五常以後束縛其言行舉止的又一桎梏。

⁵ 誠然，該名傳教士所看見的並非社會現實的全部，因為一般勞動階層的婦女是不可能大門不出，二門不邁的。如《中國婦女通史·清代卷》一書所言，清代婦女於農業、紡織業、商業等領域均有貢獻（郭松義，2010: 74-101），故勞動婦女的日常活動空間遠比閨閣小姐、少奶其蝸居家庭一隅來得大。但無可否認的一點在於無論是哪一階層的婦女，她們在家庭中的職責皆在外聽丈夫，在內管家務，因此除勞力貢獻以外，她們可參與的外界事務亦不多。

(二) 識字吟詠的閨媛詩人

儒家修身，德為根本。《大學》曰：“是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。”（朱熹，2012：11）又《孟子·離婁》載：

仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。知之實，知斯二者弗去是也。

（焦循，2015：573）

簡單而言，修身養性乃齊家治國平天下之本，亦是其最基本且最關鍵的因素。若君子無德，失眾失國之慘況則不遠矣。另依據孟子（前 372? -前 289）的理論而言，“智”乃實踐“仁”、“義”等德性的具體表現，故“德在才先”而後來更出現了“夫百行以德為首”（劉義慶，2011：1313）之說法。

在這種基礎上，“德”與“才”於中國傳統文學的範疇之中便有著本末與體用的關係。對此，明代大賢呂坤（1536-1618）曾表示：“文名、才名、藝名、勇名，人儘讓得過，惟是道德之名，則妬者眾矣。無文、無才、無藝、無勇，人儘謙得起，惟是無道德之名，則媿者眾矣。”（呂坤，1974：77）依他所見，德行乃“我性分事”，而才藝則“不足驕人”，因為“君子貴才學，以成身也，非以矜己也，以濟世也，非以夸人也”（呂坤，1974：121-122）。興許，昔日“有德者或無文，有文者或無德”（傅璇琮，1987：495）之境況普遍，故文學尚以德性為本位，強調文人的道德修養，以盼其達致文德兼備的境界。

綜上，重德輕才的文學思想雖看重文人雅士的明德之舉，但卻沒有喝止其創作活動。可是若論及婦學之才德觀時，才德二者卻弔詭地相互排斥、互不相融，以致“女子無才便是德”一概念的誕生。於四德之教中，婦女才學之聰穎乃不被看重的，皆因班昭早已揚言婦女不必“才明絕異”、“辯口利辭”、“工巧過人”（范曄，1973：2789）。這說明在中國傳統社會中，婦女是無需於學問、能力上與人爭一日之長短，或刻意炫耀才辯辭令，賣弄才華。另《女小兒語》中言道：“笑休高聲，說要低語，下氣小心，纔是婦女。偷眼瞧人，偷聲低唱，又惹是非，又不貴相。”（呂坤，2008：1226）從此四言詩句中，可以發現當時社會對婦女於日常生活中的一顰一笑尚有諸多限制，以致她們藏頭匿尾到如斯地步，試問又哪有供其發揮才華的機會與平台呢？

自理學成為明代的官方哲學以後，婦女對四德之教的實踐便愈演愈烈⁶，有人甚至主張“女德一而已，言則長舌，容則誨淫，工則墮巧，德一而已，何四為？”（王初桐，1798：2a）這即以“德”統攝其餘，導致“才”在婦女的德性中愈顯薄弱。可是，哥倫比亞大學（紐約）華裔女學者高彥頤（Dorothy Ko，1957-）教授對此則持有另類的看法。她認為大多數的傳統中國婦女雖在日常生活中遵循“三從四德”的禮教規範，在法律和社會習俗的管束下，過著以家庭為中心的生活。但她們卻成功地在生活中尋獲道德與寫作和實踐間的縫隙，

⁶ “四德”之禮教規範發展至明代更是變本加厲，特別是對“婦德”的推崇。許多極端的行為如為貞潔而殉死、在公共場合自殺、以及各式各樣的自殘，包括“割股”或“割肝”給生病的父母或公婆做藥以盡孝，這一切皆被視作屆時婦德的表現形式。此外，當時期的社會更出現了“貞女”理念，一種激烈的婦德實踐行為，即年輕女子抗拒父母的權威，終生忠貞於她們的未婚夫，不論其身亡、患有絕症、另娶、出家或失蹤。這些女子很多以寡婦的身份終其一生，有的甚至為未婚夫自殺殉死。關於這方面的研究，參見〔美〕盧葦菁著，秦立彥譯：《矢志不渝：明清時期的貞女現象》，南京：江蘇人民出版社，2010年。

並通過文學作品對“三從四德”進行再闡釋，為自己開闢了一個給予自己以意義、安慰和尊嚴的生存空間⁷。

時至清代，隨著市場經濟的擴大與深化，日常交往中便有許多關係需要由契約來體現，故（男子）讀書寫字不再是為了中舉做官，也不只是上層或知識階層才需要（郭松義，2010：473）。由於當時的婦女亦多有參與社會的生產勞動，故就算是貧苦之家也有要求婦女能識字算賬的，因此便促成了清代婦女讀書識字的人數比例比以往之來得更多（郭松義，2007：307）。據美國學者羅友枝（Evelyn Rawski, 1939- ）的估測，於十九世紀以前清代婦女的識字率便佔 2-10%（羅友枝，1979：5）。若按此概念計算，十九世紀中國總人口為四億多，其中婦女佔兩億或兩億不足，那麼識字人口就有四百至兩千萬人，這人數可是相當可觀的（郭松義，2010：473）。或許正因為識字婦女人數的增長，有者便致力於寫詩作畫，並通過宴會、隨意的聚會以及交換詩作和信件往來等方式，將家庭背景相似、志趣相投的婦女聚集起來，結成社團（孫康宜，2017：332-333）。對此，清代學術界卻掀起了兩股相互排斥的聲浪，即贊成婦女吟詩作賦以及反對婦女吟詩作賦。

⁷ 美國中國學界提倡以婦女視角看婦女觀歷史，對此高彥頤追問：既然傳統中國婦女普遍深受男性壓迫，“儒家的社會性別體系為何在如此長的時間內運轉得這樣靈活順暢？婦女們從這一體系中獲得過什麼好處？”（高彥頤，2005：8）通過以婦女文學作品為主要數據，她重構了江南城市中心上流婦女色彩斑斕的日常生活，講述了她們的挫折、歡樂和抱負，講述了她們如何利用有限而具體的資源，在日常生活中苦心經營自在的生存空間。因此，在她看來傳統中國婦女不能用“受害者”一詞來概括，皆因有關傳統婦女為“受害者”的言論很大程度上不過是五四運動以來的學者作家們為了強調現代中國在婦女解放方面的巨大成就而創造出來的神話（高彥頤，2005：1-5）。按：明清兩代的婦女文學具有地域性和家族性的特點，故不可將江南才女文化視作屆時婦學概況之全貌。關於這方面的研究，除高彥頤《閨塾師：明末清初江南的才女文化》（*Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*）一書外，可參考王翼飛：《清代女性文學批評研究》，未出版博士論文，武漢：武漢大學，2014；杜學元：《社會女性觀與中國女子高等教育（先秦至晚清）》，未出版博士論文，武漢：華科技大學，2004；段繼紅：〈清代吳地女學的興盛與吳文化〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》，2005 年第 2 期；王力堅：〈從《名媛詩話》看家庭對清代才媛的影響〉，《長江學術》，2006 年第 3 期。

乾嘉兩朝，在不同程度上鼓勵或教授婦女吟詩作賦的文人雅士為數不少，當中就以袁枚、姚鼐（1731-1815）、陳文述（1771-1843）、任兆麟（1776-1823）等較具代表性。袁枚曾大聲疾呼，謂“俗稱女子不宜為詩，陋哉言乎！”（王英志，2015f：641），又強調“女子之文章宜也”（王英志，2015g：120）。在他看來，世俗所推崇的傳統觀念已壓抑婦女的創作才能，且漠視其潛在的價值，故他必須反其道而行之，為婦女掃除其從事詩歌創作的思想障礙，以彰顯其筆墨之清妙。對此，他不但廣收女弟子、教習詩文，更為其詩集撰寫序文、為之出版合刊《隨園女弟子詩選》，這一切無疑為當時婦女創作的發展提供了極大的貢獻。

此外，姚鼐於〈鄭太孺人六十壽序〉中表示文章吟詠之事實無分男女之別。只要合乎義理，男女皆可書文擬詩，因為“明於理，當於義矣，不能以辭文之，一人之善也；能以辭文之，天下之善也”（姚鼐，1992：121）。既文字乃傳播知識與推廣教化的重要渠道，故姚氏認為男女皆應知書達理、志於用世。除袁枚廣收女弟子以外，陳文述與任兆麟亦有招女弟子之舉⁸，其紅粉桃李雖不及隨園門牆之盛，但若“執經問字之姝”，亦“要皆一時之彥也”（梁乙真，1968：165）。

然雖說鼓勵婦女學詩習文的主張並不孤立，但就當時而言傳統禮教的約束仍頗具影響力。一些士人認為“才藝足為婦德之累”（王士禎，2005：211），故他們主張婦女“與其有工夫看無益之詩，何不看古人賢孝故事”（焦循，

⁸ 以陳文述為首的碧城仙館女弟子，皆嘉慶、道光時代的閨閣才媛。其成員陣容三十餘人，乃繼隨園女弟子（五十餘人）之後一個大型的婦女吟詠群。相關成員陣容之考證，參見鍾慧玲：〈陳文述與碧城仙館女弟子的文學活動〉，《東海中文學報》，2001年第13期。乾隆後期與袁枚同時的任兆麟招張紫蘩芬、陸素窗瑛、李婉兮嫩、席耘芝惠文、珠翠媚宗淑、江碧岑珠、沈惠孫纘、尤寄湘澹仙、沈皎如持玉等“吳中十子”，以及汪宜秋玉軫、金纖纖逸、馬素貞、劉采之芝、同素芳澧蘭、王寂居拈華、葉晚芳蘭、陶瓊樓善、周硯雲佛珠等為女弟子，已得二十來人（後來金逸與汪玉軫改投袁枚門下），參見陳玉蘭：〈任兆麟及其清思雅韻〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》，2001年第1期。

2002: 527)，以立德教。再者，更有一部分反對婦女吟詠者不贊同她們公開作品。以陽湖孫星衍（1753-1818）為例，其女采薇“工小楷，好吟詠”，但他卻“以詩非女子所宜，遂秘之”（孫星衍，1919: 124）。依孫氏所見，歷來婦女之名皆忌出閨門，故他擔憂其女若有了才名以後，便會不安本分，甚或有失婦德，招人非議。因此他堅決認為婦女學詩習文實有不妥，乃“頹風”也，故必須除之。

在這般社會環境底下，婦女針對習文吟詠一事，很容易便身陷兩難之局面，即一方面服膺於禮教的規範，另一方面又心有不甘，認為吟詩作賦本是人之常情，與婦德之貞淫無關。對此，有者便成了矛盾的個體，既在投身詩歌創作的同時，又以“詩文之技，婦道無庸”（田雯，2003: 380）為由焚毀詩稿，彷彿自己因文字的創作而使之背負了沉重的犯罪感。據吳卓信（1754-1823）〈先姊事畧〉一文所載：

姊少善吟咏，喜觀涑水《通鑑》，遇忠孝節烈事，輒淚下沾襟。嘗輯列代史傳中列女為《女鑑錄》一書。時時展玩，既稱未亡人，遂焚棄筆硯，舊時詩草無一存者，比年偶有所作亦不留稿。易簀前二月，予固請錄之，僅得八十餘首，題曰《飲冰集》。蓋皆為有為而言，非無病呻吟也。（吳卓信，1823: 117-118）

即使其先姊頗擅文藝，所作詩草皆為有為而言，但她卻自稱“未亡人”，且焚棄筆硯、不留詩稿。此等舉動無疑為婦女創作其身陷兩難的真實寫照，說明她們仍逃脫不了傳統禮教的枷鎖，跨越不過“有婦人女子之心，不可以為詩”（焦

循，2009：269）的思想鴻溝。另〈劉母厲孺人傳〉與〈史孺人傳〉亦有記載同代婦人——進士劉元龍的先母及文學李帶仙的前妻於臨終前焚稿自責的事跡，故不難理解當時婦女於習文吟詠的過程中是何等的煎熬、何等的悲催。

總的來說，於討論清代婦女其識字吟詠的概況時，“才”與“德”之範疇乃息息相關。當有的人認為婦人不宜為詩之際，有的人卻廣招紅粉、以詩授業。當有的人疾呼“才多敗德”之時，有的人則提出“才德相成”的概念。在這二元對立的情景底下，婦女既參與吟詠創作而又傾向排斥自身的思想行為，以致清代婦女文集甚多以“焚餘”、“未焚”、“燼餘”等命名（劉詠聰，1994：68-69）。對於此等心理矛盾的表現，若要為之探求其形成的主要導因，興許朱淑真（1135？-1180？或 1063？-1106？）其“女子弄文誠可罪”（朱淑真，2008：146）的傳統觀念便是個中的原委。

三、內言不出於閫的古訓綱常

自乾隆六十年（1795）以後，章學誠便展開了對袁枚的批評，在信札和〈詩話〉裏對其展開抨擊，並將其文學思想的弊端歸咎於道德倫理的沒亡。於嘉慶元年（1796）至二年（1797）間，章學誠更針對袁枚的婦學觀提出不滿，以〈婦學〉及〈書婦學篇後〉兩篇駁斥袁枚其“炫耀後生，猖披士女”（章學誠，1985：536）的非禮之舉。為了解章氏婦學觀形成之原委，本章將分為兩節，先以“驚於聲名的婦女文字”一節探析隨園女弟子徵詩刻稿的創作活動，再以“靜女的秀慧通書”一節細述章氏其“內言不出於閫”（章學誠，1985：537）的婦學主張。

（一）驚於聲名的婦女文字

據胡適《章實齋先生年譜》所載，章學誠“對於同時的三個名人，戴震，汪中，袁枚，皆不佩服，皆深有貶辭”，但他對戴震（1724-1777）“尚有很誠懇的讚語”，對汪中（1744-1794）“也深贊其文學”；唯獨對袁枚卻“始終存一種深惡痛絕的態度”（胡適，2003：138）。若參照章氏對此三人之批評內容，可發現他對前兩者的貶辭重在經史觀點上的分歧⁹，而對袁枚的聲討則重在傳統

⁹ 章學誠對戴震的批評主要是為了“攻其瑕而瑜乃粹”。他的批評主要可分為三點：批評戴震誇大考據學的作用、批評戴震“心術未醇”以及批評戴震在修志上的觀點（倉修良、葉建華，1996：188-192）。章學誠與汪中的爭論則可歸納為二：一是古文之爭，章學誠主“文體嚴”而汪中主“文體真”；一是儒墨之爭，章學誠反對汪中將孔子、墨子並舉（尚小明，1999：183-186）。

禮教的維護，故論者認為章氏對袁枚所存有的深惡態度實與袁氏其晚年紅粉的生活概況有莫大的關聯。

〈婦學〉一篇的注文曰：

按此下三篇（〈婦學〉、〈婦學篇書後〉、〈詩話〉），為批評袁枚而作……袁氏性通悅，放情聲色。為詩主性靈，不事雕飾，頗為時流所推許。所著《隨園詩話》，多錄一時倡和之作，名媛閨秀，請業從遊，競附風雅。章氏惡之，乃著文以深譏焉。（章學誠，1985：538）

又《丙辰劄記》載：

近有浮薄不根之人，倡為才子佳人名色，標榜聲氣，蠱惑士女，盡泯禮義之防，一時無識男婦競相趨附，輕於蚨蜢楊花，無復人禽之別。（第26則）

近日號為大家閨閣，但知傾慕一纖佻不學、心術傾邪之無品文人，求其標榜題品，非禮相見，屈身稱女弟子，無復男女之嫌，不知無品文人為之誇飾矜詡，其心實大不可問。（第32則）

奈大家閨閣，千金之體，理宜如何珍惜，而顧以偶解五七字句押韻之語，不惜呈身露面，甘拜心術傾邪、纖詭輕薄、毫無學問之無品文人，屈居弟子，聽其題品，自以為幸。（第35則）

近有無恥妄人，以風流自命，蠱惑士女，大率以優伶雜劇所演才子佳人惑人。大江以南，名門大家閨閣多為所誘，徵詩刻稿，標榜聲名，無復男女之嫌，殆忘其身之雌矣。此等閨娃，婦學不修，豈有真才可取。而為邪人播弄，浸成風俗，人心世道大可憂也。（第 189 則）

（章學誠，1973：867、869、871、894）

綜合以上材料，章氏對袁枚的批評是富含針對性和攻擊性的。在他看來，袁枚生性風流且縱情於聲色犬馬之中，又廣納女弟子，徵刻詩稿，標榜聲名。此等舉止無疑傷風敗俗，害在世道人心，故他於劄記中直斥袁氏為“浮薄不根之人”、“無品文人”、“無恥妄人”等，並於〈婦學篇書後〉明言撰寫〈婦學〉之篇乃旨在“救頹風，維世教，飭倫紀，別人禽”（章學誠，1985：554）。但讓今人不解之乃早在袁枚之前已有其他文人招收女弟子的事例，如清初馮班（1602-1671）、尤侗（1618-1704）、毛奇齡（1623-1716）、翁照（1677-1755）、惠棟（1697-1758）等皆曾招個別女子為弟子，而乾隆後期與袁枚同時的也有任兆麟招得二十餘名女弟子。這都說明了袁枚招納女弟子之行徑非空前絕後的突破性舉動，故殊不知為何章氏卻獨對之產生厭惡進而動輒以“喪心病狂”、“名教罪人”（章學誠，1985：568）等扣之？

就論者認為，章氏評擊袁枚假託文學之名導慾宣淫，並從道德倫理上對他予以否定乃與之好色風流的性格有關。據《隨園軼事》所載，袁枚坦然宣稱色“可好”，“人非聖人，安有見色而不動心者？”而“惜玉而憐香者，人之異於禽獸也”，“好色不關人品，何必故自諱言哉？”（蔣敦復，2015：16-17）此外，袁枚對自己“終日往吳門尋花問柳，如野鳥孤猿，從心所欲”（轉引徐

適端，2005：44）的習性也了不自諱，公開以好色自居且有頗多淫侈行徑¹⁰。另從袁氏〈題竹垞風懷詩後〉對朱彝尊（1629-1709）“楚狂行矣不回頭”（王英志，2015a：192）的讚言¹¹，亦可見其“袁子好味好色”（王英志，2015b：570）的態度。因此，按袁枚縱情聲色且恬不為恥的態度而言，章氏惡之“詩伯招搖女社聯”、“隨園錄入內家詩”（章學誠，2005：306），實不為無據。

可是針對章氏對袁枚的批評，王英志（1944- ）認為前者對後者的攻擊僅是一種偏見且不足為訓，因為袁氏晚年廣招女弟子，主要是欣賞、愛惜女子的才情，已與“好色”之情慾無關（王英志，2002：166）。另沈金浩（1963- ）認為袁枚在記述隨園女弟子的文學創作時，雖然確有章學誠在〈婦學〉中所大加撻伐的記述婦女容貌的情況，但這些女弟子多為良家女，大多亦有家室，故袁氏在這些人身上倒似並無什麼邪思（沈金浩，2001：86）。二位學者的論說，雖言之有據，但本文且不敢苟同。就論者認為若結合乾嘉時期其“風月撩人，裙屐笙歌”（徐珂，1986：5171）的歡場背景及袁枚放情聲色的生活習性，縱使他與女弟子間關係清白，但終究會鼓吹冶遊之風氣且引致婦德的淪喪，故章氏對其始終存有深惡痛絕的批評態度，亦不足為異。

此外，袁枚的性靈說強調創作主體必須具有真情、個性、詩才三方面要素（王英志，2002：394），並主張詩人把自己的情感體驗灌注於詩作之中，以達

¹⁰ 袁氏好色之事例常見諸後人所撰傳記中，參見傅毓衡：〈清代傳記三十三種中有關袁枚的材料〉，《袁枚年譜》，合肥：安徽教育出版社，1986年，頁193-207。對此，除章學誠對之存有頗多嚴辭以外，趙翼（1727-1814）也曾以〈控詞〉斥之“賊無空過，出門必滿載而歸。結交要路公卿，虎將亦稱詩伯；引誘良家子女，蛾眉都拜門生”、“鄉覓溫柔，不論是男是女”、“借風雅以售其貪婪，假觴詠以資其饕餮”、“雖曰風流班首，實乃名教罪人”（梁紹壬，2002：8）。

¹¹ 朱彝尊晚年自訂詩集，有人勸其刪去《風懷二百韻》，因其涉男女之情。可是，竹垞（朱彝尊）不允，道“寧不食兩廕豚”，即寧可死後不吃文廟裡的冷豬頭肉，也不刪《風懷》一首。袁枚於詩主張“詩者由情生者也”，故他認同真性情確為《風懷二百韻》的本質特徵，並稱讚朱氏“楚狂行矣不回頭”，以回敬那些因朱氏不刪《風懷詩》而“以為恨事，至於痛哭流涕”（王英志，2015g：206）的假道學先生。袁枚此舉無疑也是在為自己倡導詩寫艷情之主張作鋪墊，因為前有詩壇大家朱彝尊不刪《風懷二百韻》，那麼後有袁枚不刪緣情之作亦不足為異了。

詩歌“靈活”、“生趣”的效果。然這種直白吐露的寫作方法雖合乎袁氏對“道”的假想，但卻不符合社會對婦女“內言不出於閫”的主流價值觀，故性靈派推重婦女詩歌之舉便容易成為道德家批判的重點（黃曉丹，2013：118）。就“提倡女學”而言，袁枚除鼓勵婦女作詩吟詠之外，他亦為之刊刻詩集《隨園女弟子詩選》¹²，並舉辦兩次有多位閨閣詩人參與的“湖樓詩會”¹³，以獎掖她們的才華且有效地將婦女寫作帶到公共視野之下。另袁氏也曾召集百位才女作壽，卻因多數未能響應，而“集女校書百人，唱《百年歌》，作雅會”並“買舟治下，欲為尋春之舉”（王英志，2015g：88）。由於此等公開的冶遊行徑與隨園女弟子人數之眾多，故袁氏方遭受章氏的非議及反復的批評。

〈婦學〉一文言及“前人有云‘女子無才便是德’者，非惡才也；正謂小有才而不知學，乃為矜飾驚名，轉不如村姬田嫗，不致貽笑於大方也。”（章學誠，1985：537）這表示章氏打從心底並不認同“女子無才便是德”的說法，更無否定婦女為學的念頭，唯隨園女弟子其不安本分且炫才驚名的行為已偏離傳統婦學之禮教規範，故他方撰文指責“婦女而驚聲名，則非陰類矣”（章學誠，1985：532）及“今之號才女者，何其動耶？何擾擾之甚耶？噫！”（章學誠，1985：537-538），認為她們小有才華便譁眾取寵的舉止實貽笑大方、若糞土然。

¹² 為傳播、表彰女弟子的創作，袁枚於嘉慶元年（1796）編輯出版《隨園女弟子詩選》。該集卷首有汪谷（1754-1821）的題序，依序分為六卷，收錄二十八位女弟子的著作，五百零五首作品。關於該集編選之主張、詩家的選擇以及入選詩歌的標準，參見陳啟明：《清代女性詩歌總集研究》，未出版博士論文，上海：復旦大學，2012，頁85-94。

¹³ 乾隆五十五年（1790）清明，袁枚回故里杭州掃墓，應眾女弟子的強烈要求，於孤山旁之湖樓（四川觀察史孫令宜之別業）大興詩會。當時有十四位與會女詩人，袁枚還為描繪該次湖樓之會的《隨園女弟子湖樓請業圖》作序。第二次湖樓詩會在乾隆五十七年（1792），袁枚又回杭州，再興西湖詩會，女弟子駱綺蘭、錢琳、曹次卿等參加。關於隨園“湖樓詩會”的研究，參見王標：《城市知識分子的社會形態——袁枚及其交遊網絡的研究》，上海：上海三聯書店，2008年，頁155-182。

據王力堅（1955- ）的研究，隨園女弟子中確實不乏驚於聲名者，如周月尊、顧佩英、駱綺蘭（1755-1813）、潘素心（1764-1846）、趙榮（1789-1856）、夏伊蘭（1812-1826）等。以顧佩英及駱綺蘭為例，前者“性修潔自喜，頗好身後名”（胡文楷，2008：802），喜誦姜白石（1155-1209）詞，著有《暈螺閣吟草》；而後者於〈聽秋館閨中同人集序〉中則毫不掩飾地宣稱自身對“閨秀之名”的追求，表示閨秀“幸而配風雅之士”，當必珍愛其作品“不至泯滅”；若“所遇非人”則必“將以詩稿覆甌瓮”（查正賢，2010：695）。另江蘇才女趙榮更直言：“蓋疾夫世之諱匿而託於夫若子以傳者，故不避好名之謗，刊之於木”（轉引王力堅，2006：21），自行刊印其詩詞文集七卷，題曰《瀟月軒集》。結合上述之範例，這即可證明章氏對袁氏和隨園女弟子的批評實非空穴來風、蠻橫無理的，故〈婦學〉之篇乃“蓋有所不得已而為之”（章學誠，1985：554）的作品，而非好辯逞強之言。

總結而言，章氏對袁枚的批評態度雖富含針對性與攻擊性，但亦有其道理。畢竟袁氏不諱言好味好色，主張“人欲當處，即是天理”（王英志，2015b：384），且不顧輿論指摘廣收女弟子，實與當時理學之教條背道而馳。章氏對之批評“今不學之徒，以邪說蠱惑閨閣”，致使“踰閑蕩檢”、“婦學不修”的情況發生（章學誠，1985：554-555），亦因他認為“婦人文字，非其職業，間有擅者，出於天性之優，非有爭於風氣，驚於聲名者也”（章學誠，1985：532）。依章氏所見，婦女學文明理的目的在於豐富個人的見聞與教養，以供之應付生活中的種種難題。因此，他並不真正反對婦女於四德的本職之外進行學習和積累才能，但為求虛名而學的陋行，則是他所不能認同的。

(二) 靜女的秀慧通書

根據學者余英時（1930- ）的看法，清中葉的學術發展在經過漫長的內在思想轉變以後，便極大幅度地從“尊德性”轉為“道問學”，因這時候“每一個自覺得到了儒學真傳的人，總不免要向古經典上去求根據”（余英時，2005：344）。依余氏所見，章學誠既身逢乾嘉考據學盛行之世，卻仍高舉理學的大旗，以“清代的陸九淵”自居，故其學術思想不但具有陸、王以“先立其大”為特徵的“尊德性”傾向，更含有“由大略而切求”的“道問學”主張，表明他已把陸、王徹底地知識化了，也就是從內部把“尊德性”的陸、王轉化成“道問學”的陸、王（余英時，2005：351）。因此，在這般學術背景的影響之下，章氏於討論婦學觀時除極力維護婦德之倫理色彩，強調“男女實千古大防”（章學誠，1985：534）、“婦女內言不出閫外”（章學誠，1985：567）等綱常禮教；他亦駁斥“女子無才便是德”的觀念，看重婦女對知識的積累和實證，並對其予以才學之肯定。

自晚明以來，由於以王艮（1483-1541）、李贄（1527-1602）等為代表的心學盛行，故社會生活上便形成了一股任情縱慾的作風。對此，文化上興起了以小說戲曲為特徵的通俗文化，文壇上產生了“獨抒性靈”的性靈文學，政治上出現了抨擊君主專制的“啟蒙”思想，從不同側面瓦解了理學正統的地位，並衝擊了綱常禮教的秩序（李宗侗，1984：194）。時至清代乾嘉時期，反君主的思想雖已淡出社會，但充滿激情和慾望的性靈文學、通俗文化等卻仍暢行不衰，如袁枚“評論女色，為人相妾，關說陰訟，為妓求情，為要路購古玩，為貴人品食味，以及納人贈妾而報先孕，復收逃妾而謝珠還”（章學誠，2005：

387)等不堪汙目、不堪對人的行徑更被人所推崇、津津樂道，故章氏方反复對袁氏發動抨擊，且在自身的著作中表現出“衛道與泥古”的傾向。

於〈詩話〉一文中，章氏指出“小說歌曲傳奇演義之流，其敘男女也，男必纖佻輕薄，而美其名曰才子風流；女必冶蕩多情，而美其名曰佳人絕世。世之男子有小慧而無學識，女子解文墨而闇禮教者，皆以傳奇之才子佳人，為古之人，古之人也。”（章學誠，1985：561）章氏認為通俗文學如小說、戲曲、演義等所塑造的婦女形象皆“冶蕩多情”，悖於傳統禮教之賢淑秀慧，故他進而批評好名之文人作者不過以“纖佻輕隽之辭章”賣弄文采、身沾俗氣；而其創作“才子佳人之小說，男必張生、李十，女必宏度、幼微”則數見不鮮、更妄談為學問文章（章學誠，1985：568）。

此外，據上文所論章氏對婦女“驚於聲名”的舉動亦頗有不滿。他之所以不遺餘力地反對婦女從事拋頭露面的文學活動，特別是不合閨範的交遊活動，是因為在他的認知之中婦女本應溫文爾雅、嫻靜安詳、且“不當有門外唱酬”（章學誠，1985：535）。另《禮記·樂記》有載“人生而靜，天之性也”（王夢鷗，1984：612），而章氏〈婦學〉亦有云“女子佳稱，謂之靜女，靜則近於學矣”（章學誠，1985：537），故爭驚於名乃娼妓之所為，而非名門閨秀之所行，因“乃至誼絕絲蘿，禮殊授受，輒以緣情綺靡之作，託於斯文氣類之通，因而聽甲乙於臚傳，求品題於月旦；此則釵樓勾曲，前代往往有之；靜女閨姝，自有天地以來，未聞有是禮也。”（章學誠，1985：536）

為論證婦女學術之合法性，章氏於上古歷史中挖掘出了“婦學”，並以“婦學失傳是儒學失落的表徵”為前提來梳理婦女學術的歷史，以證明婦學和其他上古制度一樣載道，故其知識價值與相應的社會地位應得到時人的承認

（黃曉丹，2013，118）。據章氏於《周禮·天官冢宰第一·九嬪》中所找到的命名依據，婦學是合乎古典、講究功能、且承認分工的。按〈婦學〉之開章明義：

婦學之名，見於《天官》內職，德言容功，所該者廣，非如後世祇以文藝為學也。然《易》訓正位乎內，《禮》職婦功絲枲，《春秋傳》稱賦事獻功，《小雅》篇言酒食是議，則婦人職業，亦約略可知矣。男子孤矢，女子摯悅，自由分別。（章學誠，1985：531）

及篇後所論及的“古之婦學，如女史、女祝、女巫，各以職業為學，略如男子之專藝而守官矣”（章學誠，1985：536），章氏以婦女在上古時期所承擔的社會角色為本，論述了她們亦有參與社會工作的能耐，並以自身的職業為學，進而形成特殊的才學和知識技能。就黃曉丹（1982- ）的研究，章氏之所以要以此立論是因為他覺得袁枚所提倡的婦學並沒有任何實際的用處。若不及時喝止，它更有可能帶來兩個惡果：第一，男女有約定的分工，婦女對於文藝的過度熱情將促使她們荒廢某些職責；第二，婦女放棄在她們專屬領域中的發言權，就會使她們的文化追求失去根基（黃曉丹，2013：81）。因此，章氏痛斥袁氏此等行為乃不負責任的，而其“假藉以品題，或譽過其實，或改飾其文”（章學誠，1985：537）之行徑，亦只不過是憐其婦女的美色而已。

據章氏的梳理，於三代典章制度之中，婦女曾扮演起教導者的角色，在朝中亦有正式的官職，故當時之婦女文字是具有政治的正統性，起著傳承文化及道統的作用，並富有“於古蓋有所用之矣”（章學誠，1985：531）的成效。但

時至春秋以後，隨著政治傳統“官師一體”的沒落，“婦學廢”之危機使得“士少齊家之效”（章學誠，1985：555），而婦女之寫作也喪失了昔日記錄典章制度的功能，且失去其經典性，繼而從“著述之文”淪落為“文藝之學”。唐宋以還，雖間有才女之崛起，但章氏認為吟詠者“不過春閨秋怨，花草榮凋”；而作女訓者亦“才識不免迂陋”、“所成不過如此”（章學誠，1985：534），因此他認為屆時之婦女早已失去自己原本的聲音，而其所創作的文字也不過是破碎零散的感慨。及至近世，婦學風氣之敗壞已頹喪至閨閣婦女唯娼門是望。她們“舍其本業而妄託於詩”，並“以為才而炫之”（章學誠，1985：537），單方面地認為自己得到了重視，卻殊不知自身與傳統之學術已漸行漸遠。

對於婦學此般的偏移與敗壞，章氏繼而指出“第文章可以學古，而制度則必從時”（章學誠，1985：536）。在他看來，清代制度之“禮教精嚴，嫌疑慎別”乃“三代以還，未有如是之肅者”，故只要“自宮禁革除女樂，官司不設教坊”（章學誠，1985：536）士人和婦女便會各歸其位，並於制度規定和倫理秩序的範疇之中行使自身的本職；而“其有流娼頓妓，漁色售奸，並干三尺嚴條，決杖不能援贖”（章學誠，1985：536）之措施則可杜絕社會中的邪淫流弊。結合章氏〈婦學〉篇中的種種觀點，他所欲論及的乃如何正確或正統地詮釋經學文本，從而為盛清¹⁴漢族婦女的自身合法性訴求提供思想的依據，故對於他這種以婦女史嵌入儒教史的論述方式，美國學者曼素恩曾稱〈婦學〉為“中國女性文化的首部歷史”並對之多有研究（曼素恩，1992：41）。

章氏於〈婦學篇書後〉一文的篇末曾有言道：

¹⁴ “盛清”（High Qing era）所指的是清朝統治的高峰時期，即從 1683 年至 1839 年。習慣上，此稱亦用以指稱中國“廣義的十八世紀”（曼素恩，2005：22-23、49）。

或以婦職絲枲中饋，文辭非所當先，則又過矣。夫聰明秀慧，天之賦畀初
不擇男女……雖聖人未嘗不寶貴也。豈可遏抑？正當善成之耳。故女子生
而質樸，但使粗明內教，不陷過失而已。如其秀慧通書，必也因其所通，
申明詩禮淵源，進以古人大體，班姬、韋母，何必去人遠哉？（章學誠，
1985：555）

以上述文字為佐證，章氏實無反對婦女習文之念頭。依他所見，婦女之詩才乃
出於天賦，故他認為世人應當“善成之”，而非加以“遏抑”。但綜合上文之
討論，論者所欲強調的一點乃章氏對於婦學的推崇以及他對婦女才華的肯定是
存有一定的限度。這是因為章氏所提倡的婦學乃源於“靜女秀慧通書”之要點，
是“合乎道”之理念。對此，楊念群（1964- ）就以政治和社會史為研究視角，
認為章氏的經學和史學著述實暗含了“治道合一”的假設（楊念群，2008：6），
故〈婦學〉一文之論說實具有兩層的蘊義，一為政治眷注的思考，一為德行追
求的表徵。

四、執禮通詩之詩禮淵源

章學誠於〈婦學〉及〈書婦學篇後〉二文中除講究男女千古之大防的名義綱常及婦言不出於閫的古訓以外，他亦以上古制度的斷裂和婦女學術的歷史為據，論證了婦女為學的合法性。然而，無獨有偶的是袁枚也引用了相似的方法，借六經典籍之說闡釋談詩而“非禮”的觀點，以鞏固其性靈說詩論。此舉無疑觸動了章氏濃厚的禮教觀念，進而使之對袁氏展開了強烈的批評。為釐清二人學術觀點的分歧與婦學觀念的差異，本章將以“因詩而敗禮的邪淫”和“由禮通詩的矜飭之舉”兩節論述其二人援引經典的歧見，且討論章氏“衛道”之名的確切性。

（一）因詩而敗禮的邪淫

在傳統宗法社會中，男女間的婚姻嫁娶並非建立於二人的情感基礎之上，其婚約結合的正道乃應“父母之命，媒妁之言”（焦循，2015：426），故當時候並無所謂的“男歡女愛”、“戀愛自由”等概念的出現。雖時至明清兩朝，在詩歌、小說、雜劇等文學作品中多有關於年輕男女自主婚姻的書寫內容，但相關的情愛觀點於現實生活中卻仍是不被社會所接受且飽受非議。按《禮記·內側》的記載，一段合乎禮法的婚姻必須按照納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎六個步驟進行。假使在進行的過程中缺漏了任何一個步驟，該段婚

姻便成了六禮不備的“奔”，既得不到社會的認同，也欠缺傳統的正統性，因“聘則為妻，奔則為妾”（王夢鷗，1984：482）。

對此，袁枚不但著文進行理論上的批評，更借助文言筆記小說《子不語》中的人物形象描繪，表達其對傳統禮教的厭惡與嘲諷。以〈全姑〉一篇為例，它敘述了某縣令為博得自己不好色與不貪財的“美名”，他竟卑劣地嚴懲一對自由戀愛的年輕男女陳生和全姑，以致男者被掌嘴、杖決慘死，女者則被裸杖，後賣給某公子為妾。為評擊縣令的虛偽殘忍、駁斥傳統禮教的迂腐守舊、且肯定男女情愛的真性情，袁氏便利用古代典籍之說辭，並搬出孔孟聖賢為其吶喊助威。據〈與金匱令〉中的載錄：

夫見貌而相悅者，人之情也。當文王化行南國時，猶有“有女懷春，吉士誘之”之事。至春秋時，凡列國諸侯大夫妻，其棄位而嬌者指不勝屈。以南子之宣淫，而孔子猶往見之；以七子之母改嫁，而孟子以為親之過少。

可見孔、孟聖賢，於男女情慾之感，不甚誅求。（王英志，2015g：79）

袁枚引經據典，上溯孔孟表示聖賢對於男女情愛尚抱持寬容的態度，故陳生與全姑堅貞不渝的情愛，特別是癡情的全姑為保護情人甘願代之受刑的犧牲精神，應予肯定。對於袁氏此般解構式的“尊經”，許多士大夫皆視之為輕薄狎鄙、大逆不道（高大威，2002：129）；而章學誠更直言斥之“喪心無忌，敢侮聖言，邪說倡狂，駭人耳目”（章學誠，1985：569）。

此外，袁氏在闡釋《詩經》時，亦將詩中的男女情感視作為本真自然的流露，更認為其中〈關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉乃出自於勞人思婦的手筆，希

望以之為婦女作詩正名。對此，他屢次指出“詩言志，勞人思婦，都可以言，《三百篇》不盡學者作也”（王英志，2015b：358）、“《三百篇》半是勞人思婦率意言情之事，誰為之格，誰為之律？而今之談格調者，能出其範圍否？”（王英志，2015d：2）針對袁氏的說辭，章學誠則反駁道“《國風》男女之辭，皆出詩人所擬；以漢、魏、六朝篇什證之，更無可疑”（章學誠，1985：533）、“益知國風男女之辭，皆出詩人諷刺，而非蚩氓男女所能作也”（章學誠，1985：555）。依章氏所見，《國風》中的男女之辭並非真出於時人之口，而是後人有意模仿的作品，故袁枚的風趣之說便“不待攻而破，不待教而誅”（章學誠，1985：555）了。

另袁氏在《隨園詩話》中亦多次言及《三百篇》是一部即有“關係”亦有“風趣”的作品。他曾說明：

老學究論詩，必有一副門面語。作文章，必曰有關係；論詩學，必曰須含蓄。此店鋪招牌，無關貨之美惡。《三百篇》中有關係者，“邇之事父，遠之事君”是也。有無關係者，“多識於鳥獸草木之名”是也。（王英志，2015d：257）

又於《隨園詩話補遺》中揚言：

詩者，人之性情也。近取諸身而足矣。其言動心，其色奪目，其味適口，其音悅耳，便是佳詩。孔子曰：“不學詩，無以言。”又曰：“詩可以

興。”兩句相應。惟其言之工妙，所以能使人感發而興起。倘直率庸腐之言，能興者其誰耶？（王英志，2015f: 613）

顯然，袁氏認同《三百篇》中含有類似“邇之事父，遠之事君”等維護儒家政治及社會倫理的內容；但就孔子（前 551-前 479）“詩可以興”（程樹德，2014: 1560）的觀點而言，袁氏認為詩作之美乃源於詩的真情，而其美之工妙則體現於“動心”、“奪目”、“適口”、“悅耳”等多方面。若一詩作不能以生動的言語表現出其真摯的性情，它固然不能擁有感人的魅力，或甚至不可成詩。因此，他再三揭櫫“《三百篇》專主性情”（王英志，2015e: 546），更倡言“自《三百篇》至今日，凡詩之傳者，都是性靈，不關堆垛”（王英志，2015d: 158）。

然而，在章氏看來袁枚對《三百篇》的解讀卻是“無不橫徵曲引”、“庸妄無知”的（章學誠，1985: 569），故他便評之“以纖佻傾仄之才，一部優伶劇中才子佳人俗惡見解，淫亂邪說，宕惑士女”，並斥之乃“名教中之罪人”，因“肆侮聖言，以六經為導欲宣淫之具”而“敗壞風俗人心”（章學誠，2005: 399）。此外，章氏對袁枚性靈說之主張亦頗有微詞，認為該理論乃摒棄文學社會與倫理價值的邪淫之念，故他於〈婦學篇書後〉更對之大加鞭撻，直呼：

彼不學之徒，無端標為風趣之目，盡抹邪正貞淫、是非得失，而使人但求風趣。甚至言采蘭贈芍之詩，有何關係而夫子錄之，以證風趣之說。無知士女，頓忘廉檢，從風波靡。是以《六經》為導欲宣淫之具，則非聖無法矣。（章學誠，1985: 554）

對於章、袁二人論釋經典之差異，龐雯予（1985-）認為“這本是一個關於典籍判定與闡釋的純學術問題，但卻與二人論述背後的思想傾向甚至根本信仰息息相關”（龐雯予，2014：40），故若要理解二人婦學觀念的差異，就必須回歸學術史本位而尋其根源，而非停留於表面的言辭之談。誠然，章氏對袁氏的批評本意乃以考鏡源流的方法維護傳統禮教之莊嚴，一如其“《國風》男女之辭，與古人擬男女辭，正當作如是觀”、“如謂真出男女之口，毋論淫者萬無如此自暴，即貞者亦萬無如此自褻也”之說辭（章學誠，1985：533）。但據西漢董仲舒（前 179-前 104）其“詩無達詁”（蘇輿，2015：91）之意指，《三百篇》自成書以後，其訓詁或注解便眾說紛紜，更因時因人而有歧異，故楊遇青（1979-）認為“袁枚與章學誠對風詩的解讀都是真誠的，但他們從不同的視界出發，得出的詩義也是大相徑庭的”（楊遇青，2011：60）。因此就論者認為，當今人研究各家對《三百篇》的闡釋之時，均不可心存偏頗，而應權衡眾說並結合各家之學術背景，且加以佐證。

（二）由禮通詩的矜飭之舉

早於民國時期，學者李長之（1910-1978）便提出章學誠在文學上的根本態度共有三個：第一，章氏作為一名史學家，他固然存有一種史學觀點；第二，章氏擁有哲學家之氣息，故他常常注重事情的本質而輕其細節；第三，由於章氏性格上的理智成分十分強勁，所以他始終維持著一種古典的立場（轉引劉洪強，2017：33）。對此，錢志熙（1960-）進一步表示，章氏的學術對清代乾

嘉時期的考據、義理、辭章三者都有所吸取，有所勘別。至於其真正的造詣則是借鑒於漢代司馬遷（前 145？-前 86？）、劉向父子、班固（32-92），以及梁代劉勰（465？-520？）、唐代劉知幾（661-721）、宋代鄭樵（1104-1162）等人的學術思想與方法，進而形成自己的一套文史學體系，以辨析文學方面的“群言之得失”（錢志熙，2011：113）。

自古以來，《三百篇》和《禮記》的關係於儒學內部之中都存有爭議。這是因為起初的《三百篇》乃一部樂歌集，而其意義在於典禮時所用的音樂節度，故它擁有很強的儀式性作用。可是隨著音樂的失傳，剩餘的樂章歌詞卻逐漸從經學之文本演變成文學的經典，因其闡述的意義也自原來的“樂義”慢慢轉換為日後的“字義”。然而，最令人不解之乃，當中的一批文本，如〈溱洧〉竟被後人闡釋為“淫詩”的表徵，這難免與《禮記》德行教養之內容相悖，故後人對這兩部儒家經典的解讀與詮釋便存有差異、互不相容。以袁枚為例，他即以此作為倡導婦女作詩吟詠的經學依據。於〈再答彭尺木進士書〉一文中，袁氏提出“孔子‘食不厭精，膾不厭細’，未嘗非飲食之欲也，而不得謂孔子為飲食之人也。文王‘悠哉游哉，輾轉反側’，未嘗非男女之欲也，而不得謂文王為不養大體之人也。”（王英志，2015b：384）對此，袁氏認為《三百篇》中不乏以直白之辭抒寫私人情感的作品，而作品內容對男女之情的描述亦多著筆墨，故吟詠“獨抒性靈”之主張更被看重。

為糾正袁氏之“敢侮聖言”且解決詩、禮間的矛盾，章氏於〈婦學〉中採用了“正名”的方法，將詩、禮與婦言、婦容相聯繫，以強調前兩者的內在關聯。

至於通方之學，要於德、言、容、功，德隱難名，功粗易舉。至其學之近於文者，言容二事為最重也……漢之經師，多以章句言禮，尚賴徐生，善為容者，蓋以威儀進止，非徒誦說所能盡也。是婦容之必習於禮，後世大儒，且有不得聞也。至於婦言主於辭命，古者內言不出於閭，所謂辭命，亦必禮文之所須也……善辭命者，未有不深於詩。乃知古之婦學，必由禮而通詩，六藝或其兼擅者耳。（章學誠，1985：536-537）

章氏認為世人之所以會困惑於詩、禮，並提出兩者乃針鋒相對之，是因為他們誤讀經典了。因此，在讀《三百篇》之前，人們必須先理解其正確的閱讀方法，即接受“三禮”中的道德教育，將內心根植於道德之上，皆因古之學識必由禮通之。反之，若有“不學”者則容易依據自己的情感體驗而去解讀文本，那麼他就會與詩的真意漸行漸遠，以致“誤解《金縢》而啓居攝，誤解《周禮》而啓青苗”（章學誠，1985：554）。

對於章、袁二人闡釋《三百篇》的方法，史學家呂思勉（1884-1957）認為章氏實“不必啻求而意味自覺深厚”，因為詩歌之作亦時有詩者“不能自言其意”的時候，故“必求作義”而“舍康莊趨荊棘”則“意反索然”（章學誠，2008：171）。對此，余英時認為章、袁二人此般的治學方法實與清中葉的學術思潮有著密切相關，因為自考證運動興起之後，便不再有嚴肅的學者敢撇開證據而空言義理了（余英時，2005：354）。綜合呂、余二位大家的意見，論者認為其實章氏和袁枚的爭論重點除表面的婦學觀以外，他們更對“如何正確地解讀經學文本”這一問題耿耿於懷。據宋忻怡（1993-）的分析，清代的婦女問題從來不是一個社會的核心問題，故她亦認為章、袁二人不過是以此來借題發

揮各自“六經皆史”與“六經皆文”的學術觀點，而前者偏向於時政典章，後者則偏向於自然情慾（宋忻怡，2019：107）。

據章氏“六經皆史”的觀念，“文乃衷於道矣”（章學誠，1985：139），而其旨意是在於“述事”和“言理”，故“文”的最高價值乃成為“著述之文”而非“文學之文”，因“文非學不立，學非文不行”（章學誠，2005：714）。此外，章氏亦曾表示“學問經世，文章垂訓”（章學誠，1985：354）並反復強調“古之作者，不患文字之不工，而患文字之徒工而無益於世教；不患學問之不富，而患學問之徒富而無得於身心”（章學誠，2005：484），故除提倡“史德”觀以外，章氏亦倡導“文德”說，以求文學創作與批評之原則可達致“敬”和“恕”的尺度，從而端正世人之“心術”（章學誠，1985：278）。對此，史學家錢穆表示章氏講史學，不僅要史才、史學、史識、史德，而更又講到要文章，故此乃其治學的深見，亦是《文史通義》所最有價值的地方，因為章氏講史學、文學的著眼點是在整個學術的一體中講起，而這即是從一個學術之整體方面講一切的學術，也是《文史通義》一書的著述宗旨（錢穆，2005：308）。

相對而言，袁枚“六經為文”的觀念則強調文心本於人心，文道本於人道，故他倡言“人欲當處，即是天理”（王英志，2015b：384），否認經以傳道的神聖性，批判古文三“誤”¹⁵，並鮮明主張詩論“性靈說”。袁氏於〈答惠定宇書〉中明言六經只不過是聖人的文章，而所謂的“經典”亦只是“後世不得見聖人，然後拾其遺文墜典強而名之曰經”（王英志，2015b：345）的成品而已。

¹⁵ 袁氏所批判的古文三“誤”實指三種古文之弊，即南宋之理學、前明之時文以及清朝之考據。袁枚之批古文“誤於南宋之理學”，在於其空談性理，違背了古文之祖、儒家“六經”其“言情紀事，無空談者”的本質特徵。再者，袁枚之批古文“誤於前明之時文”，乃因為時文內容即是以南宋理學家朱熹（1130-1200）所編的《四書集注》為根本，其內容亦往往與理學沾邊，故古文與時文八股便互不相容。最後，袁枚之批古文“再誤於本朝（清朝）的考據”，在於古文屬於高度發揚主體精神的創作，是以抒發自己所得的載體；而考據則屬於依賴典籍資料進行考證的一種學問功夫，是代人辨析的，故兩者間可謂涇渭分明。參見王英志：《袁枚評傳》，南京：南京大學出版社，2002年，頁528-535。

另袁氏於〈答戴園論詩書〉一文中再作進一步的闡釋，認為文章的價值既不在於傳道，也不在於記錄歷史，而在於“獨抒性靈”的本質，因為成名如“得千百濂、洛、關、閩，不如得一二真白傳、樊川”（王英志，2015c：594）。因此，在袁氏看來從心所欲、抒寫性情，方是文之道體、經之本末。

若結合章氏之“文德”與袁氏之“性靈”，其實兩者間是存有共通點的。在一定層度上，章氏實無過多反對詩文之情、氣、性。依他所見，文乃意、情、氣、性、律、德之結合體（許凌雲、王朝彬，1990：35），因為“立言之士，以意為宗”（章學誠，1985：340），而文又“非氣不立”且“氣積而文昌，情深而文摯”，只有在“氣昌”與“情摯”的情況之下，方可成就“天下之至文”（章學誠，1985：220）。另對於“文性”的闡發，章氏亦曾表示“不知文性實為元宰”、“離性言情，珠亡櫝在”（章學誠，1985：419），故就文與情、氣、性的關係，章氏實無提出相關的悖論。由此可見，章、袁二人論詩文皆認為作者須先有得於心，而後闡發其真實的情感，唯不同的是，章氏在強調詩文抒發情性的同時亦重視“經世致用”的社會價值，並著重“溫柔敦厚，詩教為深”（章學誠，2005：737）的觀點；而袁氏則高張“性靈”，反對儒家“溫柔敦厚”之旨，忽視作品於社會的功利性，以求突顯其藝術和審美的價值。

無可否認，章氏於討論婦學之議題時乃源出於“經世”的概念，與之為婦女修史立傳的標準頗相抵牾¹⁶，但若就此評之為“衛道士”、“紹興師爺”或“最為令人費解的畸型物”，論者認為這未免欠缺其公允性，因為一如美國學

¹⁶ 黃曉丹認為章氏修婦女史的標準有三。第一，褒揚婦女在平凡生活中的成就；第二，鼓勵婦女以更強的主體性介入歷史；第三，通過統一對立面，擴大婦女特質的範圍（黃曉丹，2013：83-84）。另謝貴安（1962-）表示章氏的婦學觀和在討論為婦女立傳時所表現出的歷史編纂學思想，具有鮮明的傳統色彩和時代特徵，是陸王心學重視天理和綱常的“尊德性”與乾嘉學派重視知識和實證的“道問學”之間交互影響的結果。可是，若相較婦學觀和婦女史兩者，章氏在婦女立傳標準上的“衛道”氣息則要淡得多（謝貴安，2003：73）。

者倪德衛所說：“章學誠既是一個知性上的巨人，也是一個明智的普通人”（倪德衛，2007：2），故他亦難免會在努力克服荒謬的同時卻陷入瑣碎之中，因此斷不可從章氏維護名教綱常之舉動，進而全盤否定其婦學觀，犯下與之否定袁枚學術成就相同的錯誤。此外，有關章氏對袁氏婦學觀的駁斥，除出自於前者對後者其非禮常態的批判以外，章氏亦顧慮“性靈說”會把婦女的文學創作局限在抒寫個人情慾的狹隘主題之中，故他方提出“由禮通詩”之主張，以盼婦女可為自己建立一個更為寬大的寫作尺度，從而達致更高的水平。

五、結論

概括前文所述，章學誠的婦學觀主要有兩點：一、遵循“內言不出於閫”的傳統禮教；二、堅守“執禮通詩”的為學方法。無可否認，章氏婦學觀的提出是源於“經世明道”的史學觀，但令人所無法反駁的是章氏這種以禮為社會核心價值的論述才能在當時的境地最大地保護供予婦女學詩習文的機會。反觀袁枚其廣納女弟子、獎掖婦女才華、鼓勵婦女情感表達的舉動，雖是成功地將婦女創作帶到公共視野之下，但隨之所出現的問題便是引來多重的道德批判，進而無形地成了婦女寫作的另一限制，使之發生婦女焚稿自責的悲劇。

就論者認為，章氏婦學觀的可取在於他論證了婦女學術於傳統社會背景中的合理性，並有效地將婦女創作的範疇擴充至較大的寫作視閫。可是基於章氏“尊德性”的思想本質，其婦學觀實依然存有弊病。第一、章氏於一定程度上只承認婦學存在於上層階級的婦女之中；第二、章氏婦學觀並不可解除文化對傳統婦女的根本限定，改變昔日其“男尊女卑”的性別觀念；第三、章氏過於貶低文藝之學，文學作品成了說教的工具，同時亦喪失了其文學的本質。綜合以上三點，章氏方多被民國學者誤作為“封建衛道士”或“紹興師爺”。

平心而論，若說章氏“衛道”治學實則有過，因為參照其修婦女史的方法，可以發現章氏是認同婦女的社會地位且看重其文化功能的。依章氏所見，“列女”與“烈女”之概念必須作出明確的區分，而忠貞和節操亦不可被視作判斷婦女的絕對準則。因此，論者認為當後世投入研究前人之思想或欲對之加以評

價時，必須先理解其所處的時代背景與其所面對的境況。再之，仔細參閱相關的文獻典籍，並選用合適的研究視角方對之展開討論。

以章學誠婦學觀一題為例，為何章氏既不反對婦女學詩習文，卻又對衷於推廣婦女創作的袁枚大加鞭撻，絲毫沒有“文德”所提之“恕”？章氏甚為看重“靜女秀慧通書”之特點，卻又於修史時大加讚許有情有義的妓女？誠然，章氏的思想確實存有矛盾之處，但無可否認的一點乃章氏亦是一介凡人，而非聖人，故後人斷不可苛刻要求其行為思想上的完美，並先入為主地以今人之目光審視前人的作為，因此等做法乃有失公允且欠缺設身處地之要素。

參考文獻

(一) 書目

1. 倉修良、葉建華（1996），《章學誠評傳》，南京：南京大學出版社。
2. 曹大為（1996），《中國古代女子教育》，北京：北京師範大學出版社。
3. 查正賢主編（2010），《江南女性別集二編》上冊，合肥：黃山書社。
4. [清]陳立撰，吳則虞點校（1994），《白虎通疏證》下冊，北京：中華書局。
5. 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校（2014），《論語集釋》第4冊，北京：中華書局。
6. [南朝宋]范曄撰，[唐]李賢等注（1973），《後漢書》，北京：中華書局。
7. 方向東（2008），《大戴禮記彙校集解》下冊，北京：中華書局。
8. 傅璇琮主編（1987），《唐才子傳校箋》第3冊，北京：中華書局。
9. 傅毓衡（1986），《袁枚年譜》，合肥：安徽教育出版社。
10. [美]高彥頤著，李志生譯（2005），《閨塾師：明末清初江南的才女文化》，南京：江蘇人民出版社。
11. 郭松義（2010），《中國婦女通史·清代卷》，杭州：杭州出版社。
12. 胡適著，季羨林主編（2003），《胡適全集》第19卷，合肥：安徽教育出版社。
13. 胡文楷編著，張宏生增訂（2008），《歷代婦女著作考：增訂本》，上海：上海古籍出版社。

14. [清] 蔣敦復（2015），《隨園軼事》，《袁枚全集新編》第 20 冊，杭州：浙江古籍出版社。
15. [清] 焦循著，劉建臻點校（2009），《焦循詩文集》上冊，揚州：廣陵書社。
16. [清] 焦循（2002），《里堂家訓二卷》，《續修四庫全書》第 951 冊，上海：上海古籍出版社。
17. [清] 焦循撰，沈文倬點校（2015），《孟子正義》上冊，北京：中華書局。
18. [清] 藍鼎元（2003），《鹿洲初集》，《文淵閣四庫全書》第 1327 冊，上海：上海古籍出版社。
19. 李宗侗（1984），《中國史學史》，北京：中國友誼出版公司。
20. [清] 梁紹壬（2002），《兩般秋雨盒隨筆八卷》，《續修四庫全書》第 1263 冊，上海：上海古籍出版社。
21. 梁乙真編（1968），《清代婦女文學史》，臺北：中華書局。
22. [清] 劉聲木撰，劉篤齡點校（1998），《菴楚齋隨筆續筆三筆四筆五筆》上冊，北京：中華書局。
23. [南朝宋] 劉義慶撰，[南朝梁] 劉孝標注，龔斌校釋（2011），《世說新語校釋》下冊，上海：上海古籍出版社。
24. 劉詠聰主編（2010），《中國婦女傳記辭典：清代卷（1644-1911）》，悉尼：悉尼大學出版社。
25. [美] 盧葦菁著，秦立彥譯（2010），《矢志不渝：明清時期的貞女現象》，南京：江蘇人民出版社。

26. [明] 呂坤撰，王國軒、王秀梅整理（2008），《呂坤全集》下冊，北京：中華書局。
27. [明] 呂坤撰，許子謀、范姜筠堂點校（1974），《呻吟語》，臺北：河洛圖書出版社。
28. [美] 曼素恩著，定宜莊、顏宜葳譯（2005），《綴珍錄——十八世紀及其前後的中國婦女》，南京：江蘇人民出版社。
29. [美] 倪德衛著，楊立華譯（2007），《章學誠的生平及其思想》，南京：江蘇人民出版社。
30. 錢穆（1997），《中國近三百年學術史》上冊，北京：商務印書館。
31. 錢穆（2005），《中國史學名著》，北京：生活・讀書・新知三聯書店。
32. 錢鍾書（2007），《談藝錄》，北京：生活・讀書・新知三聯書店。
33. 尚小明（1999），《學人游幕與清代學術》，北京：社會科學文獻出版社。
34. [清] 蘇輿撰，鍾哲點校（2015），《春秋繁露義證》，北京：中華書局。
35. 孫康宜（2002），《文學經典的挑戰》，南昌：百花洲文藝出版社。
36. [美] 孫康宜主編，劉倩、王國軍等譯（2017），《劍橋中國文學史（卷下）：1375 年之後》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。
37. [清] 孫星衍（1919），《孫淵如詩文集》，《四部叢刊初編》第 1829 冊，上海：商務印書館。
38. 唐明邦（2009），《周易評注》，北京：中華書局。
39. [清] 田雯（2003），《古歡堂集》，《文淵閣四庫全書》第 1324 冊，上海：上海古籍出版社。

40. 王標（2008），《城市知識分子的社會形態——袁枚及其交遊網絡的研究》，上海：上海三聯書店。
41. [清]王初桐輯（1798），《奮史》卷三十七，清嘉慶二年古香堂刻本。
42. 王力堅（2006），《清代才媛文學之文化考察》，臺北：文津出版社有限公司。
43. 王夢鷗註譯，王雲五主編（1984），《禮記今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務印書館。
44. [清]王士禎撰，靳斯仁點校（2005），《池北偶談》上冊，北京：中華書局。
45. 王英志（2002），《袁枚評傳》，南京：南京大學出版社。
46. 王英志編纂校點（2015a），《袁枚全集新編》第 2 冊，杭州：浙江古籍出版社。
47. 王英志編纂校點（2015b），《袁枚全集新編》第 6 冊，杭州：浙江古籍出版社。
48. 王英志編纂校點（2015c），《袁枚全集新編》第 7 冊，杭州：浙江古籍出版社。
49. 王英志編纂校點（2015d），《袁枚全集新編》第 8 冊，杭州：浙江古籍出版社。
50. 王英志編纂校點（2015e），《袁枚全集新編》第 9 冊，杭州：浙江古籍出版社。
51. 王英志編纂校點（2015f），《袁枚全集新編》第 10 冊，杭州：浙江古籍出版社。

52. 王英志編纂校點（2015g），《袁枚全集新編》第 15 冊，杭州：浙江古籍出版社。
53. [清] 吳卓信（1823），《澹成居文鈔》，清道光三年刊後印本。
54. 徐珂編撰（1986），《清稗類鈔》第 11 冊，北京：中華書局。
55. [漢] 荀悅撰，[明] 黃省曾注，孫啓治校補（2012），《申鑒注校補》，北京：中華書局。
56. [清] 姚鼐著，劉季高標校（1992），《惜抱軒詩文集》，上海：上海古籍出版社。
57. [清] 永瑤等撰（2003），《四庫全書總目》上冊，北京：中華書局。
58. 余英時（2005），《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。
59. [清] 惲珠輯（1831），《國朝閨秀正始集》，清道光十一年紅香館刻本。
60. [明] 章潢（2003），《圖書編》，《文淵閣四庫全書》第 968 冊，上海：上海古籍出版社。
61. [清] 章學誠（1973），《章氏遺書》中冊，臺北：漢聲出版社。
62. [清] 章學誠著，倉修良編注（2005），《文史通義新編新注》，杭州：浙江古籍出版社。
63. [清] 章學誠著，葉瑛校注（1985），《文史通義校注》上下冊，北京：中華書局。
64. [清] 章學誠撰，呂思勉評，李永圻、張耕華導讀整理（2008），《文史通義》，上海：上海古籍出版社。
65. 朱靜編譯（1995），《洋教士看中國朝廷》，上海：上海人民出版社。

66. [宋]朱淑真撰，[宋]魏仲恭輯，[宋]鄭元佐注，冀勤輯校（2008），
《朱淑真集注》，北京：中華書局。
67. [宋]朱熹（2012），《四書章句集注》，北京：中華書局。

（二）專書論文

1. 高大威（2002），〈典律重構：袁枚論《詩/經》〉，國立彰化師範大學國文系編，《第六屆中國詩學會議論文集》（93-148），臺北：萬卷樓圖書股份有限公司。
2. 郭松義（2007），〈清代的社會變動和婦女的思想行為——寫在《清代婦女史》前面的話〉，王天有、徐凱主編，《紀念許大齡教授誕辰八十五週年學術論文集》（303-311），北京：北京大學出版社。

（三）學位論文

1. 陳啟明（2012），《清代女性詩歌總集研究》，未出版博士論文，復旦大學，上海。
2. 杜學元（2004），《社會女性觀與中國女子高等教育（先秦至晚清）》，未出版博士論文，華科技大學，武漢。
3. 王翼飛（2014），《清代女性文學批評研究》，未出版博士論文，武漢大學，武漢。

(四) 期刊論文

1. 陳玉蘭（2001），〈任兆麟及其清思雅韻〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》，2001年第1期，頁66-71。
2. 段繼紅（2005），〈清代吳地女學的興盛與吳文化〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》，2005年第2期，頁94-98。
3. 郭延禮（2002），〈明清女性文學的繁榮及其主要特徵〉，《文學遺產》，2002年第6期，頁68-78、144。
4. 黃曉丹（2013），〈清中期女性的群體危機與解救之道——章學誠的女性傳記、女性觀和女性史〉，《煙台大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第4期，頁78-85。
5. 黃曉丹（2013），〈章學誠與袁枚的“婦學”爭論及其經學背景〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第6期，頁113-120。
6. 劉洪強（2017），〈民國時期中國學界之章學誠研究（1912-1949）〉，《蘭州學刊》，2017年第12期，頁26-39。
7. 龐雯予（2014），〈再論章學誠對袁枚的批判——以女性觀為中心〉，《貴州大學學報（社會科學版）》，2014年第6期，頁38-42、77。
8. 錢志熙（2011），〈論章學誠在文學史學上的貢獻〉，《文學遺產》，2011年第1期，頁112-122。
9. 沈金浩（2001），〈論袁枚的男女關係觀及婦女觀——兼談兩者與其文學活動、文學創作間的關係〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》，2001年第3期，頁81-87。

10. 史梅（2001），〈清代江蘇婦女文獻的價值和意義〉，《文學評論叢刊》，2001 年第 1 期，頁 66。
11. 宋忻怡（2019），〈章學誠《文史通義·婦學》的學術背景、論證方式與局限：以清中期學術史的角度〉，《山東青年政治學院學報》，2019 年第 2 期，頁 104-110。
12. 王力堅（2006），〈從《名媛詩話》看家庭對清代才媛的影響〉，《長江學術》，2006 年第 3 期，頁 109-116。
13. 謝貴安（2003），〈試析章學誠婦女觀及對其史學觀的影響〉，《湖北行政學院院報》，2003 年第 3 期，頁 69-73。
14. 許凌雲、王朝彬（1990），〈《文史通義》的著述宗旨〉，《史學史研究》，1990 年第 4 期，頁 31-36、74。
15. 徐適端（2005），〈也談章學誠的婦女觀〉，《史學史研究》，2005 年第 2 期，頁 39-45。
16. 楊念群（2008），〈章學誠的“經世”觀與清初“大一統”意識形態的建構〉，《社會學研究》，2008 年第 5 期，頁 1-42、234。
17. 楊遇青（2011），〈章學誠的袁枚批評考述——以乾隆六十年至嘉慶三年為中心〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，2011 年第 6 期，頁 57-62。
18. 鍾慧玲（2001），〈陳文述與碧城仙館女弟子的文學活動〉，《東海中文學報》，2001 年第 13 期，頁 151-182。

(五) 外語文獻

1. Evelyn Rawski (羅友枝) . (1979).*Education and Popular Literacy in Ch'ing China (Michigan Studies on China)*.Ann Arbor:University of Michigan Press.
2. Ho, Clara Wing-chung (劉詠聰) . “Conventionality versus Dissent: Designations of the Titles of Women’s Collected Works in Qing China.” *Ming Qing yanjiu* 3(1994): 46-90.
3. Susan Mann (曼素恩) .“ ‘Fuxue’(Women’s Learning) by Zhang Xuecheng (1738-1801): China’s First History of Women’s Culture” *Johns Hopkins University Press* 1(1992): 40-62.