

## 乾嘉考据学的展开路径及其发展演变三阶段〔\*〕

○ 孔定芳, 王新杰

(中南民族大学 民族学与社会学学院, 湖北 武汉 430074)

〔摘要〕关于清代学术的发展演变脉络, 王国维曾提出一个著名的经典性命题: “清初之学大, 乾嘉之学精, 而道咸以降之学新。”迄今被奉为不刊之论。然而, 这一命题不过是对“清学”的抽象概括, 其间纷繁复杂的学术史细节尚待进一步发掘。以作为“清学”之中坚的乾嘉考据学而言, 实际上经历了明清之际之发轫, 康熙中叶以后之深化发展, 乾嘉时期之臻于成熟等三个阶段。在考据学发展演变的三期中, 既各有其学术关怀, 亦共有其一脉相承的为学方法和取径。就学术关怀而言, 明清之际主要以抨击禅学化的阳明心学之空疏学风为焦点; 康熙中叶以后, 以对理学核心范畴之经典依据的辨伪为中心; 乾嘉时期则以建构儒学新道统论为究心所在。就方法和取径而言, 晚明以迄于乾嘉之际的学人皆以文字音韵的考据学方法为工具, 依循“辟异端”的学术取径。清代学术即循此以进, 后先相承, 终至考据学蔚为大国。

〔关键词〕清代学术; 乾嘉学派; 辟异端; 道统

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.11.020

关于清代学术的发展演变脉络, 王国维曾提出一个著名的经典性命题: “清初之学大, 乾嘉之学精, 而道咸以降之学新”。该命题以凝练的语言高度概括出清代学术的阶段性的风貌和特质, 影响深远, 迄今为学界奉为不刊之论。然而, 这一命题不过是对“清学”的抽象概括, 其间寓含的纷繁复杂的学术史细节尚待进一步的深入发掘。细察自晚明至乾嘉时期的学术发展, 实有一条一脉相承的内

---

作者简介: 孔定芳, 历史学博士, 中南民族大学民族学与社会学学院历史系教授、研究生导师; 王新杰, 中南民族大学民族学与社会学学院历史系研究生。

〔\*〕本文系国家社科基金项目“满汉文化整合与明代遗民的变迁研究”(12BZS035)的阶段性成果。

在线索——即“辟异端”——贯穿其间，并体现出阶段性的特点。大体而言，明清之际，以顾、黄、王为代表的学人以批判禅学化的心学空疏学风为焦点，促成学风发生弃虚蹈实的转向；康熙中叶以降，以阎若璩、胡渭为重镇，对宋明理学的经典依据进行辨伪，从而解构了理学道统论的合法性；乾嘉时期，惠栋、戴震和凌廷堪则以掀翻杂入释老的理学道统论，并建构新道统论为最后关怀。

### 一、明清之际的禅学批判与考据学的发轫

在儒学发展长程中，“辟异端”洵为一永恒主题。春秋战国时期，诸子蜂起，百家争鸣，遂有孟子之辟杨、墨；两汉之际，佛教传入、道教兴起，释、老便被儒者视为劲敌，自此以后，中古儒学之“辟异端”即以“释老”为焦点。其中尤以儒、释之争最为激烈。佛教自两汉之际传入中土，经魏晋南北朝的发展，至唐代已成鼎盛之势，其对儒学的挑战业已造成“儒门淡泊，收拾不住”的局面。所以，韩愈应时而起以“辟佛”相号召，并首创儒学道统说以与佛教之“法统”相拮抗。但相对于儒学而言，佛教具有长于哲理思辨的理论优势，这样，儒学要在与佛教的交锋中立于不败之地，必须吸纳佛教（也包括道家）的思辨之长以建构自己的理论体系。所以，韩愈虽以排佛健将而享誉儒林，亦不得不“援佛入儒”<sup>〔1〕</sup>。不过更为系统地袭用释老思辨哲学而建构儒学思想体系的，无疑是宋明理学。无论程朱还是陆王，虽然主观上对释老皆抱持某种自觉的警戒和距离，甚至以“杂于禅”相互攻诋，然而事实上他们皆浸淫于释老，并以其哲理思辨为奥援而建构理学的理论体系。释老之杂入儒学，势必引发正统儒士的回应和抨击。南宋时期，事功学派士人陈亮、叶适即对理学的空谈心性及其“静坐”“存养”功夫深致不满，而倡言功利、考订名物典制。迨至明代，即使在阳明心学兴盛之际，亦有罗钦顺、杨慎等指斥心学之佛家面目，抨击禅学化心学之空谈心性而力主“求证于经书”<sup>〔2〕</sup>。但是，罗、杨正值阳明心学鼎盛时代，心学的禅学化之弊尚未充分显露，士大夫亦以谈玄说妙为兴致所在，故他们的辟佛之论犹如空谷足音却未能得到回响。然而，迨至万历晚期，随着明朝社会危机的加剧，以顾宪成、高攀龙为首的东林士子一跃而起，砥砺气节，尊崇实学，“远宗孔圣，不参二氏”<sup>〔3〕</sup>，对王门后学之弃儒入禅大肆挞伐。

明清易代，在“国变”的刺激下，汉族士人尤其是明遗民的“明亡之思”在学风层面几无不将“神州荡覆”归因于禅学化的阳明心学之空谈，“辟异端”思潮遂成波澜壮阔之势。顾炎武认为，正是“明心见性之空言”的禅学化学风导致了“神州荡覆，宗社丘墟”<sup>〔4〕</sup>的历史悲剧。清初明遗民若王夫之、黄宗羲、费密、陈确诸人无不从反思学风的角度诋斥杂入释老的理学尤其是阳明心学之“惑世诬民”。王夫之斥责道：“姚江王氏阳儒阴释诬圣之邪说，其究也，刑戮之民，阉贼之党皆争附焉，而以充其‘无善无恶圆融事理’之狂妄。”<sup>〔5〕</sup>费密批评“致良知”说与“达摩面壁、司马承祯坐忘、天台止观同一门庭”，最终必然导致“学术盪坏，世道偏废”<sup>〔6〕</sup>。陈确则特撰《异端论》《禅障》以畅发其辟异端之论。认为“倍道益甚，祸世益深”

的佛、老，正是孱入“吾儒”“而人犹未觉其为异端”，“斯不可不亟辩”者。陈确更将“辟异端”与“辟夷狄”相提并论，他说：“‘然二氏之徒日繁，而其教日益横也，则奈何？’曰：‘此非二氏之罪，而吾儒之罪也。辟夷狄而入处中国，非夷狄之罪，而中国之罪也。中国之大，而无人焉主之，则夷狄入而主之矣。吾儒而无人焉，则二氏之徒日繁，而其教日益横也，亦势必所至矣。’”<sup>[7]</sup>作为力倡“习行”之学的颜李学派之开山，颜元认为清谈、禅宗“惑世诬民”，“晦圣道误苍生”，“其祸甚于杨、墨，烈于嬴秦”<sup>[8]</sup>。在其所著《四存编》之《存人编》中，“以通俗之词劝谕僧尼道士归俗，及戒儒者谈禅、愚民尊奉邪教”<sup>[9]</sup>，并撰《靖异端》一文，备述“靖异端”之九种路径，甚至倡言“火其书、人其人”的“诛毁”之说<sup>[10]</sup>。

清初诸儒中，黄宗羲在辟异端问题上的内心隐衷最堪玩味。与一般士人视王学为禅学不同，黄宗羲在《明儒学案》之《发凡》和《自序》中，一再地作王学非禅学的辩解，此固其“门户之见深入而不可猝去”<sup>[11]</sup>的表现，也曲折地映射出其时禅学已成众矢之的的思想氛围。

对于明遗民士人而言，明清易代不仅意味着政治“治统”的移易，更象征着文化道统的危机。所以明遗民在进行明亡反思的同时，也从“卫道”的立场，以辟异端来厘清儒释疆界，净化儒学之道。明遗民关怀的这两个面向皆以“辟异端”为聚焦。“道统”本为儒者最一般的关怀，孔子即谓“朝问道，夕死可矣”，但明遗民的“卫道”则因易代的特殊背景而与其“明亡之思”联系在一起。所以，陈确将“辟异端”与“辟夷狄”相提并论；前引陈确“吾道而异端焉，斯不可不亟辩矣”的话语，正表明其所为“辩异端”恰在于毋使佛、老等异端“乱吾道”“害吾道”。而颜元所谓清谈、禅宗“晦圣道”亦在同一语境下。正是抱持同样的道统关怀，清初的遗民人士一度兴起一股梳理学统、建构道统的思潮，黄宗羲的《明儒学案》、孙奇峰的《理学宗传》、费密的《弘道书》、万新同的《儒林宗派》等即其代表。

清初以降，汉族士人尤其是明遗民基于“明亡之思”和“卫道”而展开的“辟异端”运动，就其学术影响而言，促成了学风的由玄虚转而为笃实，由心性之空谈转而为考经证史之实学，从而开启乾嘉考据学的端绪。

顾炎武被乾嘉以来学人视为“清学之开山”，从转移学风的角度看，顾炎武堪称导其先路。他不仅是从学风的层面进行“明亡追究”，而且明确标举出“经学即理学”这一颇具时代气息的命题，希冀以“修己治人之实学”去取代“明心见性之空言”，其曰：“理学之名，宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也……今之所谓理学，禅学也。不取之五经而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。”<sup>[12]</sup>认为宋明理学那种“不取之五经”的“离经言道”“离经而谈心性”的形上玄远之风，实为“禅学”而已。以“取之五经”为原则，顾炎武又旗帜鲜明地提出“读九经自考文始，考文自知音始”<sup>[13]</sup>的考据学治学方法，并在为学实践中藉以考辨经典，以剔除经典中孱入的释老“异端”。以《易经》的考证为例，顾炎武通过对《易传》之《系辞》《说卦》两章中“太极生八卦之数”“数来者顺，知来者逆”等命题的考辨，认为邵雍对《易经》的文本解读有误，进而批判宋代易学图书派以道教

思想对经典的穿凿附会,及其对圣人易学精神的背离。顾炎武说:“圣人之所以学《易》者,不过庸言、庸行之间,而不在于图书象数也。今之穿凿图象以自为能者,畔也……是故‘出入以度,无有师保,如临父母’,文王、周公、孔子之《易》也;希夷之图,康节之书,道家之《易》也。自二子之学兴,而空疏之人、迂怪之士,举窜迹于其中以为《易》,而其易为方术之书,于圣人寡过反身之学,去之远矣。”<sup>[14]</sup>可见,因否弃“空疏”“迂怪”之风而“辟异端”,最终一定是折向“考文知音”的方向,顾炎武的为学路数如此,所以其被尊为“清学开山”洵为实至名归了。

如果说顾炎武是因“明亡追究”而转移学风的代表,那么颜元则可视为基于“卫道”而转移学风的典型。在明清易代的特殊时势下,颜元最为忧惧的是异端“害道”,曾说:“吾之所惧,有甚于此者,以为真学不明,则生民将永被毒祸,而终此天地不得被吾道之泽,异端永为鼎峙,而终此天地不能还三代之旧。是以冒死言之,望有志继开者之一转也。”<sup>[15]</sup>惟因有此“惧”,所以颜元著《四存编》以明圣道,诚如其所言:“某为此惧,著《存学》一编,申明尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺之道。”<sup>[16]</sup>“《存性》、《存学》二编,欲得先生一是之,以挽天下之士习而复孔门之旧。”<sup>[17]</sup>不同于理学家如朱熹所谓“道”乃“得之于天而具于心”的“别为一物”<sup>[18]</sup>,颜元所谓“圣道”则具体落实在“尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺”之上。换言之,颜元之“明道”非借径于形上玄远之思,而是折向其所标举的“实文、实行、实体、实用”的方向。

在明清之际的知识界,引领和推动时代学术新风的,顾炎武、颜元而外,黄宗羲、王夫之也是独领风骚的人物。黄宗羲之学虽源自王学,但不以心性之谈为究心所在,而是力主穷经、治史,所谓“学者必先穷经,经术所以经世。不为迂儒,必兼读史。读史不多,无以证理之变化;多而不求于心,则为俗学”<sup>[19]</sup>。黄宗羲虽以史学饮誉其时,然其“穷经”亦颇堪称述。以其所著《易学象数论》而言,因有鉴于“九流百家”特别是道教之河图、洛书之窜入,“而于易之本义反晦”,故其特为考辨,“一一疏通”<sup>[20]</sup>。王夫之则以“六经责我开生面”自任,刘献廷称颂道:“其学无所不窥,于《六经》皆有发明。洞庭之南,天地元气,圣贤学脉,仅此一线耳。”<sup>[21]</sup>总之,明清之际的学风转移为乾嘉考据学的形成揭开了帷幕。

## 二、康熙中叶以降的经典辨伪与考据学的发展

明末清初的“辟异端”思潮所促成的学风转向,到康熙中叶以后进一步深化发展,并体现出不同于前一阶段的诸多特点。以儒家经典的考据成果而言,此一阶段最具代表性的有阎若璩《古文尚书疏证》、胡渭《易图明辨》,此外,颜元的《大学辨》和《四书正误》、姚际恒的《礼记通论》、毛奇龄的《四书改错》等亦相继而出。以特点而论,前一阶段主要针对禅学化的阳明心学之空疏学风,并促成考经证史之实学和经世致用思潮的崛起,此一阶段则深入到理学的学理内部,以掘发理学孱杂释、老的经典依据。所以,在辟异端的方法上,前一阶段主要藉文字音韵的考据手段以剔除孱入儒学经典之“异端”,而此一阶段则主要通过辨伪以厘清儒

经中受到释老思想附会、伪托的内容,从文献真伪层面检视以“四书”为核心的宋明理学之合法性;在辟异端的经典对象上,前一阶段以“六经”为重点,而此一阶段则重在“四书”而兼及“六经”中的《尚书》《易经》。

“四书”的经典化,是唐宋儒学发展的历史产物。《大学》《中庸》在唐代以前鲜有人重视。但因韩愈建构儒家道统而援引《大学》的言说为据,李翱以《中庸》思想抵制佛教教义,而逐渐为人所重。北宋时期,二程以《大学》为“初学入德之门”,以《中庸》为“孔门传授心法”,而以其为建构理学理论体系的经典依据。南宋时期,朱熹将《大学》《中庸》与《论语》《孟子》整合,并为“章句集注”,“四书”的经典地位便最终确立起来。“四书”中,《论语》《孟子》为孔孟圣贤所作,故受到的质疑较少。而《大学》《中庸》并无直接证据证其为曾子、子思所作,惟因理学家的极力提倡才得以列于“四书”。因此清初学者对“四书”的辨伪,多集中于《大学》《中庸》两篇。

从明清之际至康熙中叶的“辟异端”运动中,陈确可谓是一个关键的转折性人物。他率先将“辟异端”的焦点由批判禅学化的阳明心学转向对经典真实性的辨伪,从而开启了清初的辨伪之风,其所著《大学辨》即为开风气之先的骇世之作。《大学》为朱熹所极力推崇而位列“四书”之首,乃理学“格物致知”方法论的经典依据。但陈确通过训诂、辨伪而证其为“伪作”,为“禅学”,开启了康熙中叶以降解构理学经典依据的端绪。关于《大学》的作者,二程认定《大学》乃孔子遗书,朱熹则认为《大学》乃孔子之言而曾子记之。陈确通过考辨证定《大学》鲜少引用孔、孟言论,“大学”二字孔门中人也从未提及;甚至《大学》文本中还有抄袭《尧典》又改动《尧典》的破绽,从而论定《大学》为“伪作”。既然《大学》非圣人所传,那么其“格物致知”的思辨方法自然值得怀疑了。所以陈确认为《大学》之“知止”概念,“惟禅学之诞有之,圣学则无是也”<sup>[22]</sup>,格物致知的方法论“亦为虚设”,实乃“空寂之学”<sup>[23]</sup>。经由一番辨伪、考证,陈确认定程朱理学不仅在形而上的认识论、方法论上袭用禅宗,在形而下的纲常名教、伦理道德等方面也与传统儒学扞格不入,而是半杂禅门:“《大学》其言似圣而其旨实窜于禅,其词游而无根,其趋罔而终困,支离虚诞,此游、夏之徒所不道,决非秦以前儒者所作可知。”<sup>[24]</sup>不过,陈确虽从文本和文理两方面考证了《大学》之伪,及其“杂于禅”的事实,然在考据的严谨性上尚不及后来的阎若璩、胡渭等人。但是,陈确毕竟开启了清初经典辨伪的先机,《大学辨》成书之后半个多世纪里,学界对“四书”的辨伪、考证一时蔚然成风。

继陈确之后,姚际恒作《礼记通论》,亦对《大学》《中庸》多有考辨。首先,考辨《大学》《中庸》之伪。姚际恒以《大学》引用《诗经》出现的语法问题,判定其非古人之书,又以《大学》袭用《尔雅》而怀疑其成书时代;而于《中庸》则据其在文字上抄袭《孟子》,及其所载“车同轨、书同文”制度,断定《中庸》非先圣之书。其次,考析《大学》《中庸》之“杂于禅”。姚际恒通过《大学》与禅学之比堪,认为《大学》的“明明德”与禅宗神秀的偈语“心如明镜台,明德也;事事勤拂拭,明明德也”<sup>[25]</sup>

颇相类似。“定而后能静，静而后能安”一说也脱胎于“二氏”：“至于‘定’字，自释迦以来，已有‘入定’之说。至于‘静’字，圣贤诸经，从无单言静者……其单言静字，则二氏之说也，始于老子，其言最多，曰‘守静笃’‘归根曰静’‘我好静而民自正’……至于‘安’字，亦禅家之说，所谓‘安心法’‘将心来与汝安’，亦不可殚述也。”<sup>[26]</sup>同样，姚际恒以理证和考据的方法论定《中庸》之杂入释老之迹。如以《中庸》内容之过于抽象，与孔、孟强调日用人伦、重视个人修养的主张大相径庭，而是杂入了二氏思想。又以梁武帝、李翱和周敦颐等为例，证明“好禅学者必尚《中庸》，尚《中庸》者，必好禅学”<sup>[27]</sup>。对于《中庸》所谓“致中和，天地位焉，万物育焉”之说，姚际恒认为此说大而空，不符合儒家习惯，反而类于佛教《华严经》《楞严经》之言说。而《中庸》所谓“《诗》云：鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也”，姚际恒指其既类于老庄之“以气化道”，又与禅宗佛偈常引以喻道相仿佛<sup>[28]</sup>。

除四书外，《尚书》《易经》也是其时学人辨伪的重点对象。《古文尚书》自唐以后被视为经典正统，宋代理学家更以《大禹谟》篇之“虞廷十六字”为理学理论的经典依据。阎若璩的《古文尚书疏证》一方面从篇名、篇数、典籍、典制、天文、地理、语言、习惯、文法等方面举证 128 条，以严谨细密的考据证定《古文尚书》为东晋人伪作。另一方面则聚焦于作为理学形上学的经典依据——“虞廷心传”，考证其为道家之言。《疏证》第三十一条即以“言人心惟危道心惟微纯出荀子所引道经”为题，斥责道：“是以大放厥词昌明其伪，不然徒以‘道经’二字辄轻议历圣相传之道统，则一病狂之人而已矣，岂直得罪焉已哉！”而“虞廷十六字”乃理学形而上理论的重要来源，阎若璩却证其为源自道经，这就使得理学的核心理论失去了经典依据上的合法性。黄宗羲所撰《古文尚书疏证》《序》说：“虞廷心传”“十六字其为理学之蠹甚矣！”<sup>[29]</sup>所以，《古文尚书疏证》对杂入异端之理学的摧陷廓清不言而喻。

对于《易经》的辨伪则有胡渭的《易图明辨》。胡渭在前一阶段顾炎武、黄宗羲考证《易经》的基础上，溯源竟流，条分缕析，展开对理学杂糅道家之论的揭示。在清初，源出道士陈抟的图书派易学一度成为众矢之的。然而，毛奇龄的《图书原舛编》、黄宗羲的《易学象数论》和黄宗炎的《图书辨惑》，“尚未能穷溯本末，一一抉其所自来”。而胡渭通过细密考证，辨明宋儒附会于《易经》的《河图》《洛书》受诸道士陈抟的传授源流，从而论定《河图》《洛书》非儒家所有，与《易》无关。同阎若璩一样，胡渭的著述旨趣也不在为考证而考证，而是要藉由考证厘清儒、道畛域，以不使异端“乱吾经”。胡渭说：“老庄之徒，掎击仁义，故厌薄周孔之辞，以为不足道。儒者不能辞而辟之，反为之推波助澜，尊伏羲不言之教，抑三圣阐幽之辞，岂不悖哉！”<sup>[30]</sup>《易经》在理学理论体系中亦享有经典的权威地位，“渭之此书，以《易》还诸羲、文、周、孔，以《图》还诸陈、邵，并不为过情之抨击，而宋学已受‘致命伤’。”<sup>[31]</sup>

### 三、乾嘉时期的道统建构与考据学的成熟

迄至乾嘉，滥觞于明清之际的考据学蔚为大观。此期学人的经史考据虽仍

以“辟异端”为取径，然其学术关怀则已发生深刻变迁。无论是明清之际以顾、黄、王为代表的明遗民，还是康熙中叶以降以阎若璩、胡渭为代表的早期考据学者，其为学旨趣尚未脱出理学的藩篱，前者之批判禅学化的阳明心学之空疏学风，后者之对理学经典依据的辨伪，本质上尚属理学内部的自我修正。但是，乾嘉时期，随着弃虚蹈实学风的长期浸润和理学经典依据的解构，乾嘉学者实已厌弃形上玄远的理学，而唯考据学是尊，宋学则被置于不议不论之列。在此基础上，乾嘉学人之“辟异端”已不复以理学修正为归趋，而以建构儒学新道统论以取代宋儒道统论为最后关怀。惠栋、戴震、凌廷堪分别代表了这一儒学新道统论建构过程的三个不同阶段。惠栋以“汉学”标帜，戴震标举“以情代理”以及凌廷堪倡言“以礼代理”，后先相继，皆欲以“自得之义理”去“夺朱子之席”而为新道统论之建构。

乾嘉时期，惠栋最先以“汉学”立帜，试图以东汉古文经学取代宋儒义理之学。在构筑汉学体系的过程中，惠栋着力最多、成就最高的无疑在于易学。其治《易》一经之著述，即有《周易述》《易汉学》《易例》《荀爽易》等。其《易》学著作以“辟异端”为取径，以考据为工具，驳诘宋儒《河图》《洛书》、先天、太极之说，深得乾嘉学者推重。在《易汉学·自序》中，惠栋说：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉。汉学之亡久矣……惟王辅嗣以假象说易，根本黄老，而汉经师之义荡然无复有存者矣。”<sup>[32]</sup> 惠栋以“汉易”为圭臬的《易》学主张为乾嘉考据学立下了“治经复汉”的典范。此一“典范”正蕴涵着“辟异端”的学术关怀。诚如钱大昕所言：“诂训必依汉儒，以其去古未远，家法相承，七十子之大义犹有存者。”<sup>[33]</sup> 惠栋之治《易》无疑亦以“辟异端”为聚焦，其言曰：“圣人作八卦，所以奉天时，道家创为先天之学而作先天八卦位，托之伏羲，诞之甚，妄之甚……舍后天而别造先天之位，以周孔为不足学，而更问庖牺。甚矣，异端之为害也，不可以不辟！”<sup>[34]</sup> 由于汉《易》未为释老所染而保有《易》之本义，故在《周易述》《易微言》篇中，惠栋以汉《易》解《大学》《中庸》。关于“理”这一宋明理学借以立说的核心概念，惠栋推衍出“理”字古义，认为“理”“道”二字有异，否认宋儒“理道合一”论；又引用《系辞》《说卦》中“穷理尽性以至于命”“理属是，不属天”等易学观念，强调“理”并非如宋儒所言无处不在、万古不变且与人欲对立，从而摧毁了理学“存天理，去人欲”的理论基础；在“养心”说上，惠栋认为《大学》“欲正其心，先诚其意”与荀子“养心莫善于诚”相通，以此驳斥宋儒之褒孟贬荀。因此惠栋断言：“七十子之徒所传之大义，与宋儒旨趣不同”<sup>[35]</sup>，于是，程朱自谓承接孔孟道统之传的道统合法性也就受到质疑。

如果说惠栋的学术关怀在于以“汉学”代“宋学”，质疑以至否定宋儒之道，那么戴震则是以“自得之义理”去“夺朱子之席”了，即如翁方纲所言：“（戴震）其人不肯以考订为事，而欲谈性道以立异于程朱。”<sup>[36]</sup> 所以戴学实乃以考据的形式，而致其“闻道”的关怀。诚如他自己所言，自十七岁即有志闻道，以“君子务在闻道”自期<sup>[37]</sup>，所以他认为：“凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道”<sup>[38]</sup>。而“道在六经”，藉“传经之儒”以传承，因此，欲“闻道”或“明道”，一方面须抉发“六经”之本

义以探寻“儒学之道”的真义所在；一方面须通过“辟异端”以恢复被释老淆乱了的儒学之道的本来面目。这两方面的工作无疑皆要借助于训诂考据的手段，而非“空凭胸臆”所可至，戴震说：“惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经。求之古经而遗文垂绝，古今悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”<sup>[39]</sup> 基于此，戴震一贯倡导和坚守“由字以通其词，由词以通其道”<sup>[40]</sup> 的考据学方法以考经证史。以考据学的视野去检视宋儒义理，戴震发现：“宋儒言性、言理、言道、言才、言诚、言明、言权、言仁义礼智、言智仁勇，皆非六经、孔、孟之言，而以异学之言揉之。”<sup>[41]</sup> 在《答彭进士允初书》中，戴震说：“宋以前，孔孟自孔孟，老释自老释。谈老释者高言其妙，不依附孔孟。宋以来，孔孟之书尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之，于是有读儒书而流入老释者。”<sup>[42]</sup> 宋以来的“异端乱道”是以“闻道”为究极的戴震所不能容忍的，职是之故，戴震临歿前必欲去完成其平生著述之最“大”者的《孟子字义疏证》。在书中，戴震就理学立论的一系列核心范畴一一加以疏证，其中尤以关于“理”字的疏解15条，对宋明理学的批判最为激烈。首先，与宋儒“以理为如有物焉，得之于天而具于心，因以心之意见当之也”<sup>[43]</sup> 不同，戴震认为：“人伦日用，圣人以通天下之情，遂天下之欲，权之而分理不爽，是谓理。”<sup>[44]</sup> 在事物，“理”即“条理”；在社会生活，“理”即“以情絜情而无爽失”<sup>[45]</sup>。而宋儒“以意见为理”必然导致“以理责人”：“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆”。所以戴震发出“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”，“人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之”<sup>[46]</sup> 的振聋发聩之论。其次，指斥宋儒之“理”的“异端”本质。戴震认为宋儒之“理”源于佛、道的“真空”“真宰”；其“存理灭欲”说亦本自释老：“老聃、庄周无欲之说，及后之释氏所谓空寂，能脱然不以形体之养与有形之生死累其小……宋儒程子、朱子易老、庄、释氏之所私者而贵理……于是辨乎理欲之分”<sup>[47]</sup>。所以，在《孟子字义疏证》中，戴震“拈理欲一辨，力加呵斥”<sup>[48]</sup>。朱熹说：“人欲云者，正天理之反耳”，戴震则说：“理者，存乎欲者也”<sup>[49]</sup>；宋儒以“人欲所蔽”为常谈，戴震则以“欲之失为私，不为蔽”<sup>[50]</sup> 为言。所以戴震最为强调“人欲”的合理性：“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。”<sup>[51]</sup> “道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣。”<sup>[52]</sup> 这样，戴震通过肯定“情”、“欲”的合理性，建构起“以情代理”的新道统论，从而“以《六经》、孔、孟之指还之《六经》、孔、孟，以程、朱之指还之程、朱，以陆、王、佛氏之指还之陆、王、佛氏。俾陆、王不得冒程、朱，释氏不得冒孔、孟”<sup>[53]</sup>。

承继着戴震建构新道统论的余绪，其私塾弟子凌廷堪亦致力于“辟异端”以建构儒学新道统论。凌廷堪一生治学以《仪礼》为擅场，《礼经释例》即其礼学代表作。他所以选择《仪礼》为研究对象，则基于一个根深蒂固的观念：“圣人之道，一礼而已矣……礼之外，别无所谓学也。”<sup>[54]</sup> 所以，在戴震“以情代理”的基础上别倡“以礼代理”的新主张。而这一主张同样建基于“辟异端”的学术实践。通过



检视《论语》《大学》等经典，凌廷堪对宋儒之“理”的来源提出质疑：“《论语》及《大学》皆未尝有‘理’字，徒因释氏以理事为法界，遂援之而成此新义……无端于经文所未有者，尽援释氏以立帜”<sup>[55]</sup>，因此“鄙儒遂误以为理学为圣学也”<sup>[56]</sup>。他又进一步强调说：“圣人之道……但恒言礼，未尝一言及理也……彼释氏者流，言心言性，极于幽深微眇，适成其为贤知之过。圣人之道不如是也。其所以节心者，礼焉尔，不远寻夫天地之先也；其所以节性者，亦礼焉尔，不侈谈夫理气之辨也……圣人之道所以万世不易者，此也；圣人之道所以别于异端者，亦此也。”因此凌廷堪断言：“圣学礼也，不云理也”<sup>[57]</sup>，“洛、闽之后名为圣学，其实皆禅学也。”<sup>[58]</sup>基于此一理念，凌廷堪毕生以《仪礼》为究心所在，欲以对载之《仪礼》的古礼的探赜、考辨，“扞御异端，不使侵我六经”<sup>[59]</sup>，最终建构起“以礼代理”的新道统论。

总之，从明清之际以迄于乾嘉时期，作为清代学术重镇的考据学，由发轫、发展演变而至成熟，实际上是依循“辟异端”的路径，凭借考据学的手段，最终实现道统重建。此一道统重建虽以“道统还原”的形式呈现，但在“回归元典”的表象背后，实际上潜藏着清代学人建构儒学新道统论的终极关怀。与宋明理学的道统论相较而言，乾嘉学人建构的新道统论已由超越性的形上之道落实为人伦日常的形下之道，实乃质朴的乾嘉考据学在义理上最具思想史意义的重要创获。

### 注释：

[1]相关论述可参见陈寅恪：《论韩愈》，《历史研究》1954年第2期。

[2]相关言说参见罗钦顺《困知记》附录《答陈侍御国祥》，杨慎《升庵全集》卷二《周音官诂序》，中华书局，1990年。

[3]《东林书院志·顾泾阳行状》，中华书局，2004年。

[4]黄汝成：《日知录集释》卷七，《夫子之言性与天道》，上海古籍出版社，2006年。

[5]王夫之：《张子正蒙注·序论》，中华书局，1975年。

[6]费密：《弘道书》卷下，《圣门定旨两变序记》，民国刻怡兰堂从书本。

[7]陈确：《陈确集》，《文集》卷五，《异端论》，中华书局，1979年。

[8]颜元：《颜元集》，《文集》卷五，《异端论》，中华书局，1987年。

[9]永榕等：《四库全书总目》卷九十七，子部，儒家类存目三，《存人编》提要，中华书局，1965年。

[10]颜元：《颜元集》，《存治编》，中华书局，1987年。

[11]全祖望：《答诸生问南雷学术帖子》，上海古籍出版社，2000年。

[12]顾炎武：《顾亭林诗文集》，《亭林文集》卷三，《与施愚山》，中华书局，1959年。

[13]顾炎武：《顾亭林诗文集》，《亭林文集》卷四，《答李子德书》，中华书局，1959年。

[14]黄汝成：《日知录集释》卷一，《孔子论易》，上海古籍出版社，2006年。

[15]颜元：《颜元集》，《存学编》卷一，《明亲》，中华书局，1987年。

[16]颜元：《颜元集》，《存学编》卷一，《上太仓陆桴亭先生书》，中华书局，1987年。

[17]颜元：《颜元集》，《存学编》卷一，《上征君孙鍾元先生书》，中华书局，1987年。

[18]黎靖德编：《朱子语类》卷九十八，《张子之书一》，中华书局，1986年。

[19]《清史稿》卷四百八十，中华书局，1977年。

[20]黄宗羲：《易学象数论·自序》，载《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社，1993年。

- [21] 刘献廷:《广阳杂记》,载《船山全书》第十六册,岳麓书社,1996年。
- [22][24] 陈确:《陈确集》,《别集》卷十四,《大学辨一·大学辨》,中华书局,1979年。
- [23] 陈确:《陈确集》,《别集》卷十五,《大学辨二·答沈朗思书》,中华书局,1979年。
- [25][26] 杭世骏:《续礼记集说》卷九十七,文渊阁四库全书本。
- [27] 杭世骏:《续礼记集说》卷八十六,文渊阁四库全书本。
- [28] 杭世骏:《续礼记集说》卷八十七,文渊阁四库全书本。
- [29] 阎若璩:《古文尚书疏证》卷首,上海古籍出版社,1987年。
- [30] 胡渭:《易图明辨》卷十,《论溟洋生》,巴蜀书社,1991年。
- [31] 梁启超:《清代学术概论》,东方出版社,1996年,第15页。
- [32] 惠栋:《易汉学·自序》,中华书局,2007年。
- [33] 钱大昕:《潜研堂文集》卷二十四,《臧玉林经义杂识序》,载《潜研堂集》上册,上海古籍出版社,1989年。
- [34] 惠栋:《易汉学》卷八,中华书局,2007年。
- [35] 惠栋:《周易述》卷二十,中华书局,2007年。
- [36] 翁方纲:《复初斋文集》卷七,《理说驳戴震作》,台北文海出版社,1969年。
- [37] 戴震:《戴震集》文集卷九,《答郑文用牧书》,上海古籍出版社,1980年。
- [38] 戴震:《戴震集》文集卷十一,《沈学子文集序》,上海古籍出版社,1980年。
- [39] 戴震:《戴震集》文集十一,《题惠定宇先生授经图》,上海古籍出版社,1980年。
- [40] 戴震:《戴震集》文集九,《与是仲明论学书》,上海古籍出版社,1980年。
- [41] 段玉裁:《戴东原先生年谱》,《戴震集》附录三,乾隆三十一年条。
- [42] 戴震:《孟子字义疏证·答彭进士允初书》,中华书局,1982年。
- [43][45][46][49][50][51] 戴震:《孟子字义疏证》卷上,《理》,中华书局,1982年。
- [44][47] 戴震:《孟子字义疏证》卷下,《权》,中华书局,1982年。
- [48] 钱穆:《中国近三百年学术史》,商务印书馆,1997年,第389页。
- [52] 戴震:《孟子字义疏证》卷下,《才》,中华书局,1982年。
- [53] 段玉裁:《答彭进士绍升书》,《戴震集》附录三,乾隆三十一年条。
- [54][59] 凌廷堪:《校礼堂文集》卷四,《复礼上》,中华书局,1998年。
- [55] 凌廷堪:《校礼堂文集》卷十六,《好恶说下》,中华书局,1998年。
- [56] 凌廷堪:《校礼堂文集》卷四,《复礼下》,中华书局,1998年。
- [57] 凌廷堪:《校礼堂文集》卷十六,《好恶说下》,中华书局,1998年。
- [58] 凌廷堪:《校礼堂文集》卷二十四,《复钱晓征先生书》,中华书局,1998年。

[责任编辑:陶婷婷]