

戴震新义理学的发生与建构

——兼论其与荀学的关涉

王国明

(南京大学文学院, 江苏 南京 210023)

[摘要] 戴震虽以考据名世,然其最为看重,同时对清学影响最为深远者却是他的新义理学。其缘起于惠栋“经之义存乎训”的思想启迪,进而发展出由词明理、以训诂考据通达义理的方法论原则,并运乎此法,对程朱理学入室操戈,重构理学的思想体系,复而化方法为信仰,以德性必赖智性,重振了以荀学为代表的儒家智识传统。可以说吴派催成了戴震的思想转型,而戴震又校正了吴派对宋学取舍的分裂情状,并在吴派否定宋学的形上义理后,又建构了朴学的新义理学。具体表现为阴阳气化的天道观,血气心知的人性论,积学尚礼的工夫论。这一建构在儒家内部以荀学为方法,在思想外部又是有清以来社会文化的产物。戴震新义理学的形成,与清代荀学复兴、礼学崛起彼此关涉,互相同构进而同步共振,它们共同融汇成了清代思想史上的智识传统。

[关键词] 戴震;新义理学;惠栋;荀学;儒家智识传统

[中图分类号] B249.6

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2021)02-0020-10

有清一代考据学第一人之称名,前人多环绕戴震与钱大昕二人论衡高下。钱大昕学问淹博,在当时就被推为“一代儒宗”^{[1]51},戴震亦被许为“乾隆学者第一人”^{[2]218}。后世论家,各引一端,激辩横决,莫衷一是。颇有趣味的是,戴震生前对此即早有评论:“当代学者,吾以晓徵为第二人。”^{[1]50}此言既有对钱大昕的推重,又不乏流露出自赏,俨然以第一人自居。古有“文无第一”之恒言,可堪玩味者,戴震恃何以自居翘首呢?若论经史考稽之学,小学天算之术,二人伯仲之间,大抵相埒,苟论淹博,钱氏或略胜一筹。因之,答案恐怕还得归于戴震最为看重也最为自负的义理之学。兹从钱穆对钱大昕的微辞中似亦暗透消息:“竹汀之学,所涉甚广,而识力不高,持论惟循惠、戴藩篱。”^{[3]366}职是之故,其所著《中国近三百年学术史》竟未尝与之立传。盖钱氏雅好宋学,不喜乾嘉汉学,掺合先见也。但谓识力,却系竹汀之短,虽治学广博,而乏义理兴趣,毕竟不似戴震此类哲学家式的考据家。

戴震的新义理学是通过批判以程朱理学为核心的宋学而发展出的。在戴震之前,吴派虽也极力排斥宋学,但细心寻究,又不难发现吴派学者对程朱理学的态度实际葆有某种暧昧不清乃至复杂张力。揆其根源,乃在于宋学实际包含性理之学与立身之事两方面。对于宋学学问层面上的性理之学,

[收稿日期] 2020-11-15

[基金项目] 国家社科基金一般项目“宋代荀学史及文献汇编”(项目编号:20BZX062);江苏省社会科学基金项目“江苏儒学史”(项目编号:17WMB013);南京大学博士研究生创新创业研究计划项目“出土文献与荀学考论”(项目编号:CXC19-01)阶段性成果。

[作者简介] 王国明(1993-),男,湖南常德人,南京大学文学院博士研究生。主要研究方向:荀子研究,先秦和清代学术思想史。

汉学家予以痛斥,以其空谈心性天命,玄之又玄,凌空蹈虚,并非实学。但另一方面,在立身行事上,吴派非但不排斥宋学重德性,尚践履的内容,反而相当看重。吴派先驱惠士奇尝手书楹联“六经尊服、郑,百行法程、朱”以自励。兹事载江藩《国朝宋学渊源记》:“近今汉学昌明,遍于寰宇,有一知半解者,无不痛诋宋学,然本朝为汉学者,始于元和惠氏,红豆山房半农人手书楹帖云‘六经尊服、郑,百行法程、朱’,不以为非,且以为法,为汉学者背其师承何哉!藩为是记,实本师说。”^{[4]154}惠栋尝记乃父惠士奇之语:“章句训诂,知也;洒扫应对,行也。二者废其一,非学也。”^[5]“六经尊服、郑”指穷经治学上尊崇服虔、郑玄等汉儒所代表的章句训诂之学,“百行法程、朱”指立身行事上效法程朱为代表的宋学。从这幅楹联也可窥见,即使标榜纯汉学的惠氏,在自我修养领域还是效法的程朱理学,而其又作为吴派的实际开山者,那么这种态度尤具某种代表性。事实上,吴派其他学者基本上也承续了惠氏的这种汉宋结合观。他们虽在治经上对宋学大加挾伐,而在修身养性上,又都对宋学表示认同。比如钱大昕称赞朱熹为“百代之师”“得圣学之真传”^{[6]66},评价朱熹“孔孟已远,吾将安归?卓哉紫阳!百世之师。主敬立诚,穷理致知。由博返约,大醇无疵。”^{[6]274}这实际上是将宋学的价值有限保留在行事践履的形下层面,而对其天命心性的形上层面则加以否定。这种半截子的分裂情状,恰恰表明吴派尚未发展出完整的义理学,致使在精神价值与人生安顿方面又不得不乞灵于程朱。那么,朴学究竟该如何形成自己的义理学呢?这一重大课题实由戴震来担荷。戴震之新义理学究竟有何缘起,其转精出新之特性又复为何?并承袭了来自儒家内部的何种传统或思想资源?凡此诸问,兹略作探讨。

一、惠、戴初晤与戴学转向

戴震(1724—1777),字东原,徽州休宁县人。据说其出生时天雷大震,轰隆作响,故取名震,此说固不必详究,但他此后的学术与思想,却委实给当时的知识界与思想界造成了一场巨震。其学术博瞻精深,是他那个时代的执牛耳者,而其思想则更超越了他的时代。戴震少赋异禀,年十岁才会说话,而甫能言读书,则“过目成诵,日数千言不肯休”。此后更是于“前人所合集《十三经注疏》,能全举其辞”,尝谓段玉裁曰:“余于疏不能尽记,经、注则无不能倍(通“背”)诵也。”^{[2]134}后从游于朴学大师江永。江永精于礼学,又兼通音韵、天算、地理、乐律等学,且徽州素为朱子故里,江永对朱子之学深为服膺,作有《近思录集注》。这对戴震影响较大。戴震前期对程朱理学基本持肯定态度,与此当不无关系。戴震三十二岁避仇入都,在京师与钱大昕相识,又因钱大昕引介,得以广交纪昀、朱筠、王鸣盛、王昶、卢文弨等朴学名家,相与论学,均叹服戴震学识,一时名重京师。应该说,戴震在学术界得以很快确立地位,除了自身学问精深外,也与钱大昕的积极推介有很大关系。

乾隆二十二年(1757),戴震自京师南还,经扬州于两淮盐运使卢见曾处得见惠栋。惠栋早年亦从沈彤处得知戴震,而作为晚辈的戴震更是对惠栋倾慕已久,两人得以相识,并切磋学问。此次相晤虽然短暂,却对戴震产生了重要影响。对于此次相会及对自己的学思影响,戴震尝有所追忆,他在《题惠定宇先生授经图》说:

前九年,震自京师南还,始觐先生于扬之都转盐运使司署内。……震自愧学无所就,于前儒大师,不能得所专主,是以莫之能窥测先生(即惠栋)涯涘。然病夫六经微言,后人以歧趋而失之也。言者辄曰:“有汉儒经学,有宋儒经学。一主于训故,一主于理义。”此诚震之大不解也者。夫所谓理义,苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之,奚有于经学之云乎哉?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,今古县隔也,然后求之训故。训故明则古经明,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。松崖先生之为经也,欲学者事于汉经师之训故,以博稽三古典章制度,

由是推求理义,确有据依。彼歧训故、理义二之,是故训故非以明理义,而训故胡为?理义不存乎典章制度,势必流入异学曲说而不自知,其亦远乎先生之教矣。^{[7]497-498}

此文撰于乾隆三十年(1765),其中这段表白极其重要,它明确昭示了戴震思想的转型。他此前还保留了汉儒主于故训与宋儒主于义理的二分之见,然在惠栋的启迪下,他开始质疑这种二分格局。在他看来,故训与义理并非二事,纵使是义理,也不能凭空臆说,必待故训以推求。具言之,义理存乎典章制度,故训就是要通过对典章制度的考证以彰明义理,因此他得出了即故训即典制以明义理的结论。可见,戴震将原来汉学与宋学二分的格局打破,而将宋学也统归于汉学,这无疑否认了宋学的历史地位,或者说藏宋学于汉学。乾隆三十四年(1769),戴震在为惠栋大弟子余萧客《古经解诂》作序时,再次申说了这一看法。他说:“经之至者,道也;所以明道者,其词也;所以成词者,未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言,由语言以通乎古圣贤之心志,譬之适堂坛之必循其阶,而不可以躐等。”又说:“今仲林(即余萧客)得稽古之学于其乡惠君定宇,惠君与余相善,盖尝深嫉乎凿空以为经也。二三好古之儒,知此学之不仅在故训,则以志乎闻道也,或庶几焉。”^{[7]376}戴震的这些洞见都与惠栋的启发密不可分。所以钱穆认为:“东原论学之尊汉抑宋,则实有闻于苏州惠氏之风而起。”^{[3]355}“其先以康成、程朱分说,谓于义理制数互有得失者;今则并归一途,所得尽在汉,所失尽在宋。义理统于故训典制,不啻曰即故训即典制而义理矣,是东原论学一转而近于吴学惠派之证也。”^{[3]323}可谓有见。还有一个典例足资印证,即戴震《原善》的撰作时间,据钱穆考证,“大约在丁丑游扬州识松崖以后”“其文颇似受松崖《易微言》之影响”“其即故训中求义理之意,则固明明与松崖出一辙也”。^{[3]358-359}因之,可以说戴学转型,实启于此惠、戴之晤。

当然,戴、惠二人之学毕竟有同亦有异,王鸣盛有一语将二者关系说得最为精当:“方今学者,断推两先生,惠君之治经求其古,戴君求其是。究之,舍古亦无以为是。”^{[2]10}惠学主于求古,戴学主于求是,而戴学求是亦必诉诸求古,看似均是求古,但还是有所分野。惠学一味崇汉,依傍古训,因之梁启超说“惠派治学方法,吾得以八字蔽之,曰:‘凡古必真,凡汉皆好’”,对其评价亦颇含微辞:“平心论之,此派在清代学术界,功罪参半。笃守家法,令所谓‘汉学’者壁垒森固,旗帜鲜明,此其功也;胶固,盲从,褊狭,好排斥异己,以致启蒙时代之怀疑的精神,批评的态度,几夭阙焉,此其罪也。”“夫不问‘真不真’,惟问‘汉不汉’,以此治学,安能通方?”^{[8]159-160}而戴学虽也求古,但更在于求古之“道”,求古之“理”,因而能突破汉注家法藩篱,不主一家,实事求是。故梁启超言:“戴学所以异于惠学者,惠仅淹博,而戴则识断且精审也。”^{[8]164}不过,惠栋对戴震学术发展轨迹的影响仍是不可小觑的。因此一般以惠、戴之晤作为划分戴震之学的分水岭,它标示了戴震学术思想的变化,即前期承认宋学与汉学的并存格局,后期则欲夺宋学之席,皆纳入汉学矩矱。

学界一般认为惠栋只言考据,少谈义理,近年来虽有论者认为惠栋也有义理思想,并集中体现于《易微言》一书,其“经之义存乎训”的观念对戴震义理学建构产生了重要影响。^{[9]326-341}但不管怎么说,惠栋的义理思想毕竟零散,也不够自觉,明乎此,我们倒能更深刻地理解其“凡古必真,凡汉皆好”之义谛。较诸惠栋,戴震的义理学探索显得更为自觉、系统和精深。上述所举材料,与其说皆出于惠栋之思想,毋宁说是戴震在受到惠栋启发后,自己所形成的一套关于义理学建构的看法。且如前所揭,以惠栋为代表的吴派对程朱理学的批判也并不够彻底。因此,我们说惠栋对戴震义理学的启发,可能更多是方法上的启发,即“经之义存乎训”的方法论,而关于内容上的建设,则有待戴震的别裁心识与创造阐发。

二、戴震新义理学之建构

戴震后期反对程朱理学,但是他并不反对义理学,他甚至说:“义理即考核、文章二者之源也。”从

更深层言,其考证之兴趣与动力亦源于对义理之探求。如其言“余于训诂、声韵、天象、地理四者,如肩輿之隶也。余所明道,则乘輿之大人也,当世号为通人,仅堪与余輿隶通寒温耳。”^{[2]380}其所谓“通人”,大概也包括钱大昕,所以“东原以晓微为第二人,并不是故意贬抑钱大昕,而是绕着弯子来说明考证决非第一义的学问”。^{[10]118}从中已揭橥戴氏学术理路在于将训诂、声韵、天象、地理视作明道的辅助手段,义理才是终极旨归,考据也要为义理服务。因此,他反对的是宋儒舍弃考据空说义理。事实上,他正是通过对程朱理学的批判建构了朴学的义理学,而戴震新义理学之新,首先便表现为方法论之新,亦即以考据通达义理。这一方法论甚至在他结识惠栋之前业已有所发轫,其《与是仲明论学书》中便有初步阐述:“经之至者,道也,所以明道者,其词也,所以成词者,字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐。……一字之义,当贯群经,本六书,然后为定。”^{[7]368-369}不过值得注意的是,当时他的这一方法仅仅是作为一种解读经典的考据之法,非但不具批判程朱理学的性质,反而是对朱子“格物”之法的部分延续。钱穆言:“东原汉学大师,又承江永门墙,最近朱子格物一路,然亦只格得六经书本上名物,仍是汉学家精神也。”^{[3]349}只有在经过与惠栋之晤后,他才有意将此法引入到对宋学的批判中,并自觉以考证的方式建构义理学。缘乎此,这一方法论的思想史意义遂得以推拓扩展。

戴震不仅在理论上提倡以考据言义理,而且在实践上也身体力行。他一生著述达四十余种,其中考据学之作有《声类表》《声韵考》《水经注校》等,而最宏大的著述计划则是《七经小记》,它代表了戴震旨在回归儒家元典的毕生努力。段玉裁对此解释道:

《七经小记》者,先生朝夕常言之,欲为此以治经也。所谓《七经》者,先生云:“《诗》《书》《易》《礼》《春秋》《论语》《孟子》是也。”治经必分数大端以从事,各究洞原委,始于六书、九数,故有《诂训篇》,有《原象篇》,继以《学礼篇》,继以《水地篇》,约之于《原善篇》,圣人之学如是而已矣。^{[2]179}

这一整体规划,力大思雄,展示了戴震治经程序正是始于小学训诂,继之考辨典制,终于义理发明。此种学术理路同样被贯彻到戴震的新义理学建构中,以其代表作《孟子字义疏证》言之:在经典选择上,戴震之所以选择《孟子》,其一是因为《孟子》本属于他所治“七经”之一,酝酿已久;二则程朱理学极力抬升《孟子》以张本,又借科举之途推广,影响至大,故注《孟》更能对宋学痛下针砭,直击要害,以驳正程朱对孟子之曲读,收正本清源,推陷廓清之效。在诠释方法上,其所冠“字义疏证”之名,正是对“由字通词,由词通道”方法论的最佳实践。在他之前,朱熹高弟陈淳已撰有“理学词典”之称的《北溪字义》,其撮取若干理学概念,以朱子《四书章句集注》为依傍,援引理学家语录,融通疏释,虽有训诂之貌,然侧重并不在此。戴震《孟子字义疏证》则更加严格地贯彻了以训诂考据诠释义理的品格,虽同样探究理气、理欲、性命、知行等传统义理学命题,但在义理建构方法与义理内涵上却与宋学呈现出不同面向。从某种意义上说,戴震这些工作实已包含向顾炎武“经学即理学”旨趣回归的取向,即理学也要以经学的范式加以形塑。其新义理学之最大品性正在于借经典考证之手段以重构儒学之义理,亦即“由字以通其词,由词以通其理”的夫子自道。此种方式对宋学的冲击至深至巨。一般汉学家单言故训以掊击宋学空虚,并不能对宋学之义理学正面回应,击中要害,或者仅是局部冲击,力量有限,如《四库全书总目·经部总叙》所云:“宋学具有精微,读书者以空疏薄之,不足服宋儒也。”^[11]而戴震以训诂言义理的清理工作可谓入室操戈,借力打力。他将此法运用自如,把程朱理学的七宝楼台,拆解得不成片段。他用考据求义理,实则用汉学吞掉宋学,最终是要将程朱理学取而代之。胡适对此一语中的:“打倒程朱,只有一条路,就是从穷理致知的路上,超过程朱,用穷理致知的结果来反攻穷理致知的程朱。戴震用的就是这个法子。”^{[12]64}“至于戴氏论性、论道、论情、论欲,也都是用格物穷理的方法,根据古训作护符,根据经验作底子,所以能摧破五六百年推崇的旧说,而建立他的新理学。戴震的哲学,从历史上看来,可说是宋明理学的根本革命,也可以说是新理学的建设——哲学的中兴。”^{[12]65}也正是

在此意义上,梁启超说:“清代学派之运动,乃‘研究法的运动’,非‘主义的运动’也。”^{[8]169}然而此类论说只是在术的层面作了揭示,仍未究竟。事实上,就戴震而言,他的新义理学不仅是“研究法的运动”,更是“主义的运动”,其更大的深意是化方法为信仰,以德性必赖于智性,套用佛家唯识宗的说法,乃是“转识成智”。这就涉及到戴震对新义理学内容的创发。

对新义理学内容的探索集中体现在他的《孟子私淑录》《绪言》《原善》《孟子字义疏证》等书中,特别是《原善》《孟子字义疏证》,堪称戴震新义理学的“晚年定论”。其成书过程略有争议,大致言之,《孟子私淑录》是其初稿,《绪言》是其修订稿,而《原善》和《孟子字义疏证》一立一破,为其最后成熟之作^{[13]4-6}。戴震虽早年已草就《孟子私淑录》(乾隆十六年(1751)之前),但其义理及言说方式尚未成熟,其主要义理著作大多还是在与惠栋相晤后完成的。这既可知戴震对义理探求的兴趣由来已久,又可见惠氏之晤对他思想成熟的启迪与影响。他首先否定了程朱理学所说的“理”,认为其所谓“理”只是“一己之意见”,而非天下所公认之“理”。朱子主张“理在物先”或“理先于气”,其言“未有天地之先,毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有气流行,发育万物。”^{[14]1}虽然他也指出“理未尝离乎气”,但还是从逻辑溯推的方式肯定了理的优先性与第一性,所谓“理与气本无先后之可言。但推上去时,却如理在先,气在后相似。”^{[14]3}“也须有先后。且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里。”^{[14]4}而戴震《孟子字义疏证》开篇即释“理”曰:“理者,察之而几微必区以别之名也,是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理;(亦曰文缕。理、缕,语之转耳。)得其分则有而不紊,谓之条理。”^{[7]149}可见戴震以“理”当为物之理,不可离物而空言理,这显然与程朱“理在物先”的观点针锋相对。在本体论层面,戴震批判了程朱理学“理先气后”“理主于气”的观点。他反对将理、气分离,提出了“气在理先”“理在气中”和“气化即道”的本体论。在他看来,“气”才是宇宙万物的本原,而“理”只是气化流行的规律,并非事物运动变化的实体,所谓“理乃专属不易之则,不该道之实体”。^{[7]88}同时,戴震也不同于宋儒以“理”释“道”,他说:“道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道。”^{[7]173}道也只是气化流行的过程,与气无间,不必于气之外别求实体。以气化论、过程论言天道,正显示出戴震本体论的经验特色。

戴震言人道虽仍禀持宋学天道性命相贯通的逻辑结构,但他却同样贯彻了以气论性的经验品格,所谓“舍气类,更无性之名”^{[7]188},其释“性”曰:“性者,分于阴阳五行以为血气、心知、品物,区以别焉,举凡既生以后所有之事,所具之能,所全之德,咸以是为其本。”^{[7]177}天道为阴阳五行之气生生不息,性本于阴阳五行之气而分化为血气心知。“阴阳五行,道之实体也;血气心知,性之实体也”^{[7]175}。又《原善》云:“本阴阳五行以为血气心知,方其未感,湛然无失,是谓天之性,非有殊于血气心知也。是故血气者,天地之化;心知者,天地之神;自然者,天地之顺;必然者,天地之常。”^{[7]10-11}天人之道统一于气化过程,自然之道与必然之理融合无间,这种气一元论实则是对程朱天命之性与气质之性二分的否定。在戴震看来,人性中的知、情、欲是统一的,皆血气心知的自然本性,“人生而后有欲,有情,有知,三者,血气心知之自然也”。^{[7]195}有血气,则有情欲,有心知,则有理性,而知、情、欲之间也相互关联,“惟有欲有情而又有知,然后欲得遂也,情得达也”^{[7]195},人性正是情欲和理性的统一体。人的这些自然本性皆根源于天,因而都有合理性,即“喜怒哀乐之情,声色臭味之欲,是非美恶之知,皆根于性而原于天”。^{[7]103}

此外,他在肯定人欲合理性的同时,也强调人欲要有所节制,不可放纵。欲要合乎中道,才能称作合理。换言之,人欲的合理满足就是天理,他说:“天理者,节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷,非不可有;有而节之,使无过情,无不及情。可谓之非天理乎!”^{[7]160}反之,人欲也只有不失于理,才能得到合理满足和健康发展。特须强调的是,与程朱理学所说的“理”外在于人欲不同,戴震所谓的“理”恰恰是内在于人欲的,倡言“理存于欲”的重要思想。他说:“今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者

也。”^{[7]157}“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。”^{[7]209}“理”只是使欲中节的一种内在律则，故曰：“欲，其物；理，其则也。”^{[7]158}理非别是一物，它只是欲的规则。没有欲，理也就没有了附丽，因此欲才是根基，无欲也就无理，所以戴震说：“无欲无为又焉有理！”^{[7]214}而儒家人伦之理亦由此奠基，其同样不外于气化生生的天道，更不离乎人之血气心知之性。其谓：“自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之条理，观于条理之秩然有序，可以知礼矣；观于条理之截然不可乱，可以知义矣。在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也；在天为气化推行之条理，在人为其心知之通乎条理而不紊，是乃智之为德也。惟条理，是以生生；条理苟失，则生生之道绝。”^{[7]203-204}如此使用气化生生之道将儒家德目和人伦之理作了整体性的诠释，儒家的德性大厦都奠基於阴阳气化的天道和血气心知的人性。因此，理义之必然与血气之自然在戴震这里并非对立关系，而是依存关系，“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。”^{[7]169}

由此便引出了他对程朱理学“存天理，灭人欲”说的批判，充分肯定人欲的合理性，认为“人欲”即人的自然情欲，它根植于人的自然本性，而这种自然本性本身就是本乎阴阳大化的天道，二者是一体自然的。他不满于程朱将理与欲横加割裂，对立宰制的看法，说“程、朱乃离人而空论夫理”^{[7]188}，并以“理存乎欲”“体情遂欲”之论，驳斥程朱“舍情求理”之见，指出那仅是“意见”而非“理”，所谓“苟舍情求理，其所谓理，无非意见也。”^{[7]153}也正是在此基础上，戴震深刻揭露程朱理学“以理杀人”的本质，对其展开激烈抨击，他说：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸淫乎舍法而论理。死矣！更无可救矣！”^{[7]479}职是之故，梁启超对戴氏《疏证》一书热情赞颂：“字字精粹……综其内容，不外欲以‘情感哲学’代‘理性哲学’；就此点论之，乃与欧洲文艺复兴时代之思潮之本质绝相类。”^{[8]168}因之，戴震完成了对“理”的重新诠释。从本体论言，气是本体，理存于气，是气化流行的自然规则；从价值论言，欲是基础，理存于欲，是人欲合理满足的社会规则（亦即礼）。

那么，如何认识此“理”？这便涉及戴震新义理学之工夫论。戴震言“理义也者，心之所通也”^{[7]91}，则理义之得，有赖心知之明，而心知之明，又赖学问扩充，解蔽私见，故言“解蔽莫如学”^{[7]23}“圣贤之学，由博学、审问、慎思、明辨而后笃行，则行者，行其人伦日用之不蔽也。”^{[7]209}“圣人之言，无非使人求其至当以见之行；求其至当，即先务于知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非圣学也。”^{[7]213}天道人伦皆诉诸具体、现实的经验世界，则求道践履便是学习古代经典与安顿现实世界的礼仪，故戴震认为“为学须先读《礼》，读《礼》要知得圣人礼意”。^{[7]187}郑吉雄指出：“一切‘理’准则的建立，都必须经过历史验证，而透过不同时代的群体人类共同接受的礼制呈现。如果我们不囿限于理学家的定义，那么这种形态的义理，蕴涵极丰富的人文文化的内涵，也对于儒门礼制表达了高度的礼赞，实是东原思想的一大特色。”^{[15]85-86}缘乎此，戴震遂批评程朱“详于论敬，而略于论学”。明理必务于求知，尚智学习。因理为规则，故须学而知之，这又为其以考据通达义理的方法论奠定了理论基石，且因圣人之道存于经典，求道必治经，治经首在训诂考据，故而也提升了经学的权威。

因此，戴震新义理学是以考据为权舆，以义理为归宿，以下学而上达，以由“道问学”入“尊德性”为路径，以经世致用为目的，构成一个首尾贯合、彼此映照的学术体系。戴氏之考据与义理实是相互关联，不可分割的有机统一体，明乎此，则于戴学思过半矣。其义理世界中，天道与人伦，上下交关；心识与经典，内外相应，本体论、价值论与工夫论浑沦一体，实现新的统合，戴震也因此完成了新义理学的建构。梁启超对戴震在清学史上之地位作了总结式的定评：“苟无戴震，则清学能否卓然自树立，盖未可知也。”^{[8]160}这不仅在于其考据学所取得的瞩目成就，更重要者是他的新义理学奠定了清学的典范性地位，促使了宋学向清学的范式转换。那么，倘如依循儒家内部的脉络，戴震新义理学之所以能够

完成此种范式转换,究竟是凭借何种思想资源或儒家传统呢?

三、以荀学为方法:戴震新义理学与儒家智识传统的复振

儒家自孔子始就开辟了“仁与知”两大方向,即德性和知性(或智性)两大传统,必既仁且智,方可
为圣。《论语》:“知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”^{[16]90}《中庸》:“成己,仁也;成
物,知也。”《孟子·公孙丑上》:“仁且智,夫子既圣矣。”^{[16]235}《荀子·君道》:“知而不仁,不可;仁而不
知,不可;既知且仁,是人主之宝也,王霸之佐也。”^{[17]283}汉儒董仲舒《春秋繁露·必仁且智》亦云:“莫近
于仁,莫急于智。不仁而有勇力材能,则狂而操利兵也;不智而辩慧猥给,则迷而乘良马也。”^{[18]251}戴震
的同代学人章学诚在《文史通义·说林》仍称:“不仁不智,不足以言学也。”^{[19]331}又《古文十弊》:“仁智
为圣,夫子不敢自居。”^{[19]467}此外,仁与智,在《论语》中又被表述为“学”与“思”,“学而不思则罔,思而不
学则殆”^{[16]57},在《中庸》中又被称作“尊德性”与“道问学”,“尊德性而道问学”^{[16]36},足见此为儒门一贯
传统。然在古典思想史中,却唯孔子有全德之称,大成至圣,后世儒家往往各有侧重,盖因分派必有主
调,所引一端,自成性格,故而各有所偏。这种分化甚至在早期儒学中就已形成,即康有为所谓“孟子
多言仁,少言礼”“荀子多言礼,少言仁”^{[20]160}。作为儒门最初分蘖的先师,孟子常被视作德性传统的代
表,其高标心性,传孔圣之仁,承尊德性一派;荀子乃智识传统的典型,其建构群治,彰夫子之礼,开道
问学一路,重视智识,因之特重劝学。孟荀双峰并峙,二水分流,影响了后世儒学形态的发展。徐平章
尝言:“曾子、子思、孟子皆衍心性之传,是宋学之祖;子夏、荀子皆传六艺之文,是汉学之祖。”“故近儒
阮元及刘申叔以为汉唐注疏之学,乃荀子之流衍,宋明心理之学,乃孟子之流衍,汉宋之别,亦犹荀孟
之别也。”^{[21]113}宋明理学多直承孟学,而以戴震为代表的清儒反拨宋学,往往遥契荀学。依内在理路
(innerlogic)说,论家多言戴学乃从朱子道问学衍出而变造之,章学诚亦持此论:“戴君学术,实自朱子
道问学而得之。”^{[2]381}此固有理。事实上,戴震之非程朱,并非全为纯粹的程朱之学,其真正矛头实指
向明清以降作为统治意识形态的官方程朱末流。傅斯年即点明:“清代所谓宋学实是明代之官学,而
所谓汉学,大体上直是自紫阳至深宁一脉相衍之宋学。”^{[22]2}然非矫枉不可得正,其对朱子的批驳恰恰
是发扬朱子之真精神。故“戴学之于朱子学,应该理解为‘当做诤友,不为佞臣’的关系”^[23]。然将此内
在理路贯彻到底,沿波讨源,其实最深的源头当溯自荀子,况思想史上就有“朱熹是荀学”之论。虽戴
震也有责荀乃至改造荀意处,但其学理问架实得荀学大体。故郑吉雄认为,“清儒持追求特别价值的
目标来审视宋学,故称宋明儒所治之学为虚空;宋明儒学研究若持追求普遍价值的目标审视清学,则
必视清代学术为支离。从思想史的角度看,上述两种价值观念的歧异应该可以追溯到孟子、荀子的分
歧。”^{[15]309}戴震的《孟子字义疏证》,实是“孟皮荀骨”,以至他用孟学的诸多概念,亦加以荀学化的改造,
如其论“扩充”不取孟子四端心性之由内而外的德性扩充,却用荀子重学尚智之由外而内的知识扩充,
所谓“古贤圣知人之材质有等差,是以重问学,贵扩充”。^{[7]165}可知戴震更多承接的是儒家的智性传统。
余英时以此表彰戴学为“儒家智识主义”(Confucian Intellectualism),坦言“清代思想史的中心意义在
于儒家智识主义的兴起和发展,我所指的正是这种‘道问学’的精神。‘智识主义’不过是‘道问学’的
现代说法而已。”^{[10]355}其实,这也是清人学术的自我认同,“段玉裁的外孙龚自珍告诉我们:儒家之道不
出‘尊德性’和‘道问学’两大类的学术,清代学术虽广博,但‘其运实为道问学’”^{[10]355}。特须表出者,智
识传统并非舍弃德性,而是说德性亦必须由智性乃能通达,即戴震所谓“德性资于学问,进而圣智,非
‘复其初’明矣”^{[7]165}然而,循此理路,实则消解了宋儒“德性之知”的独尊地位,“而不过是‘闻见之知’
的最后结果而已。”^{[10]5}这一策略,恰是戴震对荀学的暗中呼应。钱穆云:“东原所最斥者乃‘复初反本’
之说,则正亦荀子所深非矣。”^{[3]394-395}可谓知言。

衡诸戴学,其所袭荀学之智识传统,委实斑斑可考。在人性论上,戴震沿袭了荀子以气言性的自然人性论。戴震深许“荀、扬所谓性者,古今同谓之性,即后儒称为‘气质之性’者也。”^{[7]186}荀子言性即为血气、心知之性,其人性论的实质乃是以礼化性之过程论,血气之性即人性中的感性或情性,心知之性即人性中的知性或理性,具有明礼辨义之功能,而“‘化性起伪’的实质正是不断发用心性以化情性,从而以后天人为实现人的本质——义与辨,这一动态过程亦即荀子所谓‘成人’”^[24]。戴震言性正是荀学意义上的血气、心知之性,其以礼治情实是步荀子“化性起伪”之轨辙。其谓“礼之设,所以治天下之情,或裁其过,或勉其不及,俾知天地之中而已矣。”^{[7]204}最有意味的是,他恰恰是从这个意义上去诠释孟子“性善”的,他说:“专言乎血气之伦,不独气类各殊,而知觉亦殊。人以有礼义,异于禽兽,实人之知觉大远乎物则然,此孟子所谓性善。”^{[7]191}他把人天生具备的学习礼仪、知虑辨别之能力称作性善的根据,而这正是荀子所谓人皆有“可以知仁义法正之质”和“可以能仁义法正之具”。所以钱穆说:“今考东原思想,亦多推本晚周,虽依孟子道性善,而其言时近荀卿。”^{[3]393-394}“东原之所指为性者,实与荀卿为近,惟东原以孟子性善之意移而为说耳。”^{[3]399}

在工夫论上,戴震也借鉴了荀子的解蔽与积学。荀子在《解蔽》篇中特别标举“孔子仁知且不蔽,故学乱术足以为先王者也”^{[17]465},这正是其智识特征的展现。如何才能“不蔽”呢?其云:“圣人知心术之患,见蔽塞之祸,……兼陈万物而中县衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡?曰:道。”杨倞注:“道,谓礼义。”^{[17]465}故荀子以礼相衡,重积尚学,“学也者,礼法也”^{[17]39}“积礼义而为君子”^{[17]171}。因之,“积礼义”便构成荀子成善之道的重要原理^[25]。戴震谓“天下古今之人,其大患,私与蔽而已。私生于欲之失,蔽生于知之失”^{[7]160}“去私莫如强恕,解蔽莫如学”^{[7]23},又明确表示“荀子谓常人之性,学然后知礼义,其说亦足以伸”^{[7]165},此说与荀学若合符节。故钱穆说:“东原所谓‘解蔽莫如学’者,‘解蔽’一语,亦出《荀》书,则东原之有会于荀卿者至深矣。”^{[3]394}此点戴震同时友人程瑶田早已窥破,谓“今之言学者动曰‘去私’‘去蔽’。余以为,‘道问学’其第一义不在‘去私’,致知之第一义亦非‘去蔽’。……是‘明德’也”。^{[26]31}他所指“今之言学者”即戴震,因推崇程朱尊德性之学,故对戴氏之说抱持异议,然谓戴氏“颇疑于性善,及其著于录也,不能不与《荀子·性恶》篇相为表里”^{[26]32},可谓一语中的,故钱穆评曰“同时学人评鹭东原,未有如此透切者”^{[3]416}。今人则以更精密的方法确证了戴震撰述《原善》《绪论》等书时曾“非常认真地研读过《荀子》”,而给予他思想启发的其他经典如大、小戴《礼记》等,亦与荀学密切相关^{[13]8和250-290}。凡此可见戴震新义理学之建构正是以荀学为基型,抑或以荀学为方法。

同时,我们说戴学转型实有启于惠栋,然颇有趣的是,惠栋正是清代荀学复活的重要先行者。惠栋在《周易述》《易微言》中大量援引荀子学说,并专作《荀子微言》,其所“微言”大抵有四:一是溯推荀子礼学源出于夏“礼后”之说,其注“绘事后素”,驳斥朱子先仁后礼之说,重申郑玄先礼后仁之义,实为乾嘉“以礼代理”思潮之滥觞。二是会通《易》《荀》。荀子善为《易》,又有传《易》之说,《荀》《易》本有内在联系,而前人罕有窥破者。惠氏其学根底于《易》,故常以《易》释经,此书尤是。三是推重师法,表彰师儒之义。四是和会孟、荀,尤以孟子“知人论世”之法解荀子性恶说之缘起,并论孟荀殊途同归^{[27]463-483}。此后戴震、凌廷堪、俞樾等为荀辨说,惠氏此书实着先鞭。毋庸讳言,惠栋也接续了以荀学为代表的智识传统,其《易微言》专列“积”“天地尚积”“圣学尚积”“王者尚积”乃至“孟子言积善”数条目便是明证,只是未能像戴震那样以荀学为方法构建出一套完整的义理学体系。

至此,我们还可以追问,难道仅仅只是与惠栋的一次短晤就足以让戴震的思想世界发生翻天覆地的变化吗?如果不夸大这一偶然事件的作用,我们似乎还可从更大的社会文化背景来看待戴震新义理学的发生。具言之,即与有清以降逐步酝酿的重学尚礼的社会风气密不可分,毋宁说正是这种对智识传统复振的社会文化期待借着惠栋之手将戴震的心弦点拨了一下,致使他能动用心识妙悟,为此种

智识传统的重新复活提供一种足以因应现实且本末一贯的理论支撑。法不孤起,仗境而生。自晚明以降,世积乱离,风衰俗怨的时局与光怪陆离,物欲横流的商业都市文化,双重刺激着士人的神经。一方面,“在宋明理学中原先被排斥的‘欲’‘气’‘利’‘习’‘后天之性’‘气质之性’,都得到一定程度的新重视”^{[28]39},另一方面,包括顾炎武、王夫之、黄宗羲、颜元、李塉等在内的士人社群为了挽救世道人心,移风易俗,皆不约而同地提出以礼救世的构想^{[28]36-77}。这些思想界的新潮流最终都汇聚到了戴震这里。乾隆以来,天下承平日久,稽古右文,愈成风尚,乾隆元年(1736)便诏开三礼馆,延揽天下名士修飭礼文。且因理学与皇权的关系时有紧张,加之理学自身空疏之弊日益显露,清廷亦渐变文化政策,大力扶植汉学,科举取士从独尊性理到倡导经术,表彰经师,士人咸以治经为荣。戴震氤氲于此种社会文化氛围,不可能完全无感。事实上,即使是他用以求达义理的工具——考证在乾嘉社会也是一种谋生本领,诚如余英时所指,“在18世纪的中国,考证同时也是一种职业。这对于东原来说,尤其是如此。《五礼通考》的编辑、四库馆的纂修工作、扬州雅雨堂《大戴礼记》的校订、《直隶河渠书》以至地方志的编修,都是最显著的例证。”^{[10]106}因此他的新义理学正是在此种社会氛围中酝酿、发生并成立的。

旷观中国思想史,我们或能发现一个饶有兴味的现象:大凡重视外王,强调礼法制度建设的朝代(且多为大一统中央集权的帝国盛世),往往也是荀学昌明的朝代;大凡经学鼎盛的时期,往往也是荀学高扬的时期,汉唐、乾嘉均是其证。此观察虽粗糙,亦未必尽合统计学上之正相关,然却以“铜山崩而洛钟应”的微妙方式透出学术流变,与时转移的错综关联。从某种意义上看,在乾隆盛世,戴震新义理学的形成,实际上与乾嘉荀学复兴、礼学崛起是彼此关涉,互相同构进而同步共振的,它们共同融汇成了清代思想史上的智识传统。由是观之,戴震以荀学为方法,建构自己的新义理学也便不是偶然的了。明乎此,也就无怪乎梁启超将荀子视作清儒汉学的“老祖宗”了!^{[29]374}

经由戴震新义理学的破后之立,儒家智识传统得以复振,为乾嘉考证学提供了有力的理论支撑。从更宏阔的思想史视域观察,戴震的这一努力不仅为后来扬州学派的兴盛奠定了基础,为常州今文学派登场酝酿了气氛,同时也为中国从传统向近代迈进提供了重要的内生思想资源,近代的章太炎、梁启超、胡适等都从戴震新义理学中汲取过营养。事实上,戴震本人也更看重自己的义理学著作,如他说:“作《原善》首篇成,乐不可言,吃饭亦别有甘味。”^{[2]153}而对于《孟子字义疏证》,他更是将其视作自己最重要的著作,尝自称:“仆生平论述最大者,为《孟子字义疏证》一书,此正人心之要。今人无论正邪,尽以意见误名之曰理,而祸斯民,故《疏证》不得不作。”^{[7]533}由此也可知其治学目的既非空谈性理,亦非单纯硁硁于考据,乃在于经世致用,裨益治道。

(附记:承蒙林桂榛教授惠赐上海人民出版社2016年影印清孔府藏旧钞本《孟子私淑录》,其封面朱笔题识“乾隆十六年岁次辛未春三月录”,乃目前所见唯一明确标识此书传钞时间者,可知戴震早年已有探求义理之兴趣,如此其在受惠栋启发后义理成熟则更顺理成章。特致谢忱。)

[参 考 文 献]

- [1] 江藩撰,鍾哲整理. 国朝汉学师承记[M]. 北京:中华书局,1983.
- [2] 杨应芹,诸伟奇主编. 戴震全书:修订本. 柒[M]. 合肥:黄山书社,2010.
- [3] 钱穆. 中国近三百年学术史[M]. 北京:商务印书馆,1997.
- [4] 江藩撰,鍾哲整理. 国朝宋学渊源记[M]//国朝汉学师承记:附录. 北京:中华书局,1983.
- [5] 惠栋. 趋庭录[M]//聚学轩丛书. 九曜斋笔记:卷二. 光绪二十九年(1904)贵池刘氏刻本.
- [6] 钱大昕. 潜研堂文集[M]//吕友仁校点. 潜研堂集. 上海:上海古籍出版社,2009.
- [7] 杨应芹,诸伟奇主编. 戴震全书:修订本. 陆[M]. 合肥:黄山书社,2010.

- [8] 梁启超. 清代学术概论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004.
- [9] 汪学群. 中国儒学史·清代卷[M]. 北京: 北京大学出版社, 2011.
- [10] 余英时. 论戴震与章学诚: 清代中期学术思想史研究[M]. 北京: 三联书店, 2000.
- [11] 永瑢等. 四库全书总目[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [12] 胡适. 戴东原的哲学[M]. 合肥: 安徽教育出版社, 2006.
- [13] 李畅然. 戴震《原善》表微[M]. 北京: 北京大学出版社, 2014.
- [14] 黎靖德编, 王星贤点校. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [15] 郑吉雄. 戴东原经典诠释的思想史探索[M]. 台北: 台大出版中心, 2008.
- [16] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2016.
- [17] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 王星贤点校. 北京: 中华书局, 2014.
- [18] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 锺哲点校. 北京: 中华书局, 1992.
- [19] 叶瑛. 文史通义校注[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [20] 康有为. 万木草堂口说·礼运[M]//姜义华, 张荣华编校. 康有为全集. 第2集. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [21] 徐平章. 荀子与两汉儒学[M]. 台北: 文津出版社, 1988.
- [22] 傅斯年. 性命古训辨证[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [23] 徐道彬. 论戴震对朱熹的传承与礼敬[J]. 学术界, 2018(3).
- [24] 王国明. 作为过程论的“成人”——荀子人性论新释[J]. 诸子学刊, 2020(20).
- [25] 王国明. 善之历程: 荀子“化性起伪”说的三重原理[J]. 邯郸学院学报, 2019(3).
- [26] 程瑶田撰, 陈冠明等校点: 程瑶田全集: 壹[M]. 合肥: 黄山书社, 2008.
- [27] 惠栋. 荀子微言[M]//续修四库全书. 子部儒家类: 第932册. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [28] 王汎森. 权力的毛细管作用: 清代的思想、学术与心态(修订版)[M]. 北京: 北京大学出版社, 2015.
- [29] 梁启超. 亡友夏穗卿先生[M]//夏晓虹编. 梁启超文选: 上集. 北京: 中国广播电视出版社, 1992.

(责任编辑: 谢光前)

The Formation, Character and Significance of Dai Zhen's Neo-Confucianism

WANG Guo-ming

(Nanjing University College of Arts, Nanjing 210023, Jiangsu)

Abstract: Although Dai Zhen is famous for his textual research, what he most valued and has the most influence on Qing Dynasty is his Neo-Confucianism. It originated from Hui Dong's thought that "the significance of the classics is for training", and then developed the methodological principle of understanding the common sense from the words, and applied this method. His ideological system, the method of transforming into faith, must rely on the wisdom to rejuvenate the Confucian wisdom tradition. It can be said that the Wu School urged Dai Zhen's ideological transformation, and Dai Zhen corrected the Wu School's tendency to blindly admire the Han, and after the Wu School denied the metaphysical theories of the Song School, it also constructed a simple school of ethics, which was based on the textual evidence. Quan Yu takes justice as his home, and learns from the following. He learns from the Tao and uses the principle of "respecting virtue" as a path, with the purpose of using the world for practical purposes. Dai Zhen's exploration of ethics realized the paradigm shift from Song to Qing. Observing from a broader academic historical perspective, this effort not only laid the foundation for the prosperity of the Yangzhou School, but also brewed an atmosphere for the debut of the Changzhou Modern Literature School, and provided an important endogenous ideological resource for China to move from tradition to modern times.

Key words: Dai Zhen; Neo-Confucianism; Confucianism; Taoism; Huidong