

中册

吴根友 孙邦金等 著

乾嘉学术与中国文化

海峡出版发行集团 福建教育出版社

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

中册

吴根友 孙邦金等 著

戴震乾嘉学术与中国文化

海峡出版发行集团
福建教育出版社

第二编

戴震、皖派汉学

与古典人文知识的增长

本编着重研究戴震与皖派汉学所发展出的语言学、语言哲学、解释学和广义的人文实证主义方法及其对乾嘉学术的决定性影响。与以往的乾嘉学术研究的重点不同，本编侧重研究以戴震为代表的皖派汉学在语言哲学、解释学、语言学诸方面的贡献，以及他们通过实证方式研究中国语言（词汇）发展史、中国思想史、制度史的哲学方法论意义及其现代意义。与以往清代哲学史、思想史研究不同，本研究侧重于对戴震、段玉裁、王念孙、王引之、焦循、汪中、阮元、龚自珍等人语言学、语言哲学、诸子学领域的研究成就的梳理。尤其是对他们发展出的一整套语言学、音韵学、校勘学的人文知识对于古代经学、子学研究的意义，从人文知识增长的新视角给予比较深入的阐发。通过对焦循、汪中、阮元的哲学思想及其哲学思考的语言学进路、方法的研究，揭示皖派汉学的研究成果对于古典人文知识增长的意义，努力发掘他们的研究成果所包含的现代性意义、研究方法的历史贡献及其内在局限性。而将龚自珍放在此编，主要是考虑到他作为从乾嘉到嘉道的转折点式人物，体现了以戴震为代表的乾

嘉学术如何通过这一特殊历史人物展开了自我转化。由于研究精力的限制及研究队伍调整的原因，本编对戴震后学任大椿、凌廷堪等人礼学及制度史思想的研究暂付阙如。希望日后有机会进一步以专题的形式对此展开研究。

第一章 乾嘉时代的“道论”思想及其哲学的形上学追求^①

自20世纪90年代到本世纪初的十几年来,对戴震与乾嘉学术中蕴含的哲学思想的分析,出现了几本重要的著作。由王茂、蒋国保等四人合著的《清代哲学》一书认为,乾嘉考据学与哲学密切相关。这主要表现在两个方面:第一,考据学本身是与空谈心性相对立的,其“发生与治学取向本身便具有哲学意义”;第二,乾嘉学术在发展的过程中,形成了不同的派别,吴派信古好古,皖派主张“实事求是”。这种治学方式与思维方式的差异,就不仅是考据学范畴内部的事情,而具有了哲学意义。至于扬州学派的焦循,乾嘉学术的总结者阮元等人,都力图在考据学之上阐发一些深刻的哲学思想^②。

由萧蓬父、许苏民合著的《明清启蒙学术流变》一书,在继承侯外庐“早期启蒙说”思想成果的基础上,对戴震与乾嘉学术中所蕴含的“早期启蒙思想”与知性精神给予了高度的肯定。他们认为:在乾嘉学派内部,“浙西尚博雅”的传统将程朱派以“道问学”方式体验“天理”的治学方法,通过考据学而发展成为“纯粹的求知方法”。“浙东贵专家”的传统将陆王学派的“尊德性”精神,通过“言性命必究于史”的史学研究发展而转化成尊重专家之学及其学术个性的精神。因此,在乾嘉时期,文献学、历史学、自然科学、文学和哲学各学科的独立性比清初明显增强,使这些学科在很大程度上摆脱了作为经学与道学婢女与附庸的地位。从戴震所强调的“察分理”,明辨真伪,分析精微的“心知”,到章学诚注重史学研究中的“别裁精识”,都大大

^① 这一部分内容曾经作为本课题的阶段性成果发表于《中国哲学史》2009年第1期。

^② 王茂等著:《清代哲学》,安徽人民出版社1992年版,第581—582页。

凸显了“我”作为求“真”的知性主体的地位，“为中国学术进一步走向‘察分理’式的专家之学和体现巨大历史感”，并进一步地“对社会发展规律的探讨开了先路”。^①

由许苏民独著的《戴震与中国文化》与《朴学与长江文化》二书，对戴震及乾嘉学术中蕴含的新哲学思想，给予了高度的评价。在《戴震与中国文化》一书中，作者高度肯定了戴震在乾嘉学术中的核心地位，认定他是“18世纪中国百科全书式的学者”，在天文学、地理学、数学、生物学、工程技术、汉语言文学、历史考据及哲学各领域都做出了重要的贡献。在人性论、知识论、道德哲学等诸方面都做出了创造性的贡献。作者认为，戴震的学术不仅影响了乾嘉时代及晚清的许多学者，而且对近现代的著名学者、思想家，如章太炎、蔡元培、梁启超、胡适、鲁迅都产生了巨大的影响。他甚至将鲁迅先生看作是“戴震的五传弟子”^②。在《朴学与长江文化》一书中，作者高度肯定了“朴学学者们所开创的把科学精神融入人文关怀”的价值取向，认定这种价值取向对于“建设一种体现现代科学精神的新人文精神”具有启发意义。而且，作者还以同情的了解态度，揭示了杰出的朴学家们内在的高尚精神世界，认为在一个言论极不自由的专制朝代，很多朴学学者们在相当大的程度上保持了他们那不受干涉的“内心自由”，没有变成“心奴”。他们在自己的学术领域中培育起了“一种自由探索、自由讨论和宽容不同意见的氛围”；而那些最杰出的朴学家（如戴震、焦循、钱大昕等），则通过考据而展开了对新义理的求索，“把以出世的态度研究学问与以入世的态度关爱人间有机结合起来，把朴学研究的科学精神与悲悯恻怛之仁的人文关怀有机地结合起来，从而为中国社会从传统走向现代的思想启蒙做出了重大贡献。”^③

上述这些研究，可以说都是从现代学术的话语系统出发，对“乾嘉学术”中蕴含的新哲学精神做出了精辟的阐述，无疑是近十几年来乾嘉学术与思想研究的新进展。但如果从中国传统学术内部固有的概念与观念出发，该时代的哲学形上学追求又是什么呢？我们认为对这一问题的研究，目前中国学术

① 萧蓬父、许苏民著：《明清启蒙学术流变》，辽宁人民出版社1995年版，第652—653页。

② 许苏民著：《戴震与中国文化》，贵州人民出版社2000年版，第7页。

③ 许苏民著：《朴学与长江文化》，湖北教育出版社2004年版，第15页。

界还是付之阙如。如果说，宋明理学以气本论、理本论、心本论为其中最为突出的三派思想体系，那么，清代乾嘉学术时期的哲学形上学追求则以“道本论”为其典型形态。在该时代的思想体系中，“道”既是一种超越任何具体学科、专门技术的崇高价值理想，也是一种与认识论相关的真理，而且还是统合理、气、心等前代核心哲学概念的最重要的概念。黑格尔在《哲学史讲演录》曾经这样说过：传统不是管家婆，只是把她所接受过来的忠实地保存着，然后毫不改变地保持着并传给后代的……被接受下来的传统“复被降为一种现成的材料，由精神加以转化。那接受过来的遗产就这样地改变了，而且那经过加工的材料因而就更为丰富，同时也就保存下来了。”^① 乾嘉时代的思想家们通过以“道”为核心概念而建构的哲学或思想体系，将前代分别以理、以心、以气为核心概念的哲学体系，变成了自己体系内的一个部分。其中以戴震和章学诚为最杰出的代表。以戴震为代表的乾嘉考据学的“道论”思想，在综合了传统气论思想的基础上，通过对程朱理学“天理”思想体系的解构，以《易传》与《中庸》的“道论”思想为自己的理论前提，创立了“融合事实与价值”的新“道论”思想体系。以章学诚为代表的乾嘉“文史通论派”的“道论”思想，则是通过对程朱理学“天理”思想的继承与转化，以“六艺”为自己的思想武库，创立了“道”在六经之中，又在六经之外的新“道论”思想体系。而这一“文史通论派”的“道论”思想，在很大程度上吸收了戴震的思想成果，在某些具体的论述上又超越、发展、深化了戴震“道论”思想。然而，无论是戴震还是章学诚，其哲学思想都是通过回归先秦儒家的复古方式，超越宋明理学的思想框架，努力实现哲学上的突破与创新。在思维方式上表现出“由气化而求道”，“即器以明道”，“即事以求理”的“经验论”和实证化的倾向，拒斥宋明理学中思辨的理学与心学思想传统。

可以这样说，以戴震为代表的乾嘉学人在“道问学”的知识追求过程中，并未忘记对哲学的形上之道的追求，而毋宁说他们“求道”的方式发生了变化。“志存闻道”，不仅是戴震、钱大昕、章学诚等人最高的学术理想，也是焦循、凌廷堪、阮元等人的最高学术理想。所不同的是：焦循、凌廷堪、阮元等人从具体的学术问题意识出发来重新阐发“天道”或“道”的思想，而

^① 黑格尔著，贺麟、王太庆译：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆1959年版，第8—9页。

不再从更抽象的哲学思辨角度来阐述“道”的问题。

在本书中，我们试图以中国传统哲学概念——“道论”为核心，揭示乾嘉时代的哲学形上学追求，挑战乾嘉时代无哲学的流行说法。一方面使“乾嘉时代”的哲学形态与清代前期的“后理学时代”和宋明理学的哲学形态区别开来。另一方面，透过中国传统哲学“道论”思想的变化，揭示中国社会内部伦理思想、哲学方法论变化的形上学基础。从而在继承梁启超—胡适，侯外庐—萧蓬父、许苏民两系有关明清哲学中的现代性内容论述的基础上，借鉴余英时的“内在理路说”理念，深化对明清哲学中蕴含的现代性思想的论述。

如众所知，西欧的文艺复兴、启蒙运动等近现代文化的出现，除了提倡重视人的感性与个性、重视人的理性等新思想之外，对于上帝及其与人的关系的重新解释，也是西方近现代文化的有机组成部分。在我们看来，中国哲学有关“道论”思想的变化，西方哲学中有关人与上帝关系论述的变化，颇类似于“文化河床”的变化，更能体现东西文明中基础部分的变化，从而也更能窥视出历史深层意识的变化。乾嘉学术在“道论”方面的追求，以及在“道论”方面所体现出的历史深层意识的变化，恰恰表现了中国传统哲学在扬弃宋明气学、理学、心学诸哲学形态的过程中，以恢复先秦哲学“道论”思想的复古面貌，展示了中国哲学走出传统形态，走向重视实证与未来的现代性特征。

第一节 戴震“道论”思想及其哲学的形上学

戴震（1723—1777），字慎修，又字东原，安徽休宁人。因与其同乡前辈学者江永字相重，后仅以东原为其字。他出生于一个贫寒的小商人家中，少年时无力就师学习，仅在私塾里读书，基本上是靠自学成才。当然也曾向同乡先贤江永等人问学。其一生最重要的哲学著作为《孟子字义疏证》一书。目前有《戴震全书》《戴震全集》行于世，为学界全面研究戴震的学术与哲学思想提供了比较完备的资料。学界关于戴震学术与思想研究的著作、文章已经很多，本书详别人之所略，略别人之所详，有所侧重地研究戴震的学术与哲学思想。

一、戴震“道论”思想的发展历程

戴震“道论”思想有一个较长的发展时期。三十岁左右时，戴震从“体用”的角度来论述“道”，他说：“盈天地之间，道，其体也；阴阳，其徒也；日月星，其运行而寒暑昼夜也；山川原隰，丘陵溪谷，其相得而终始也。”^①（《法象论》）这即是说，道为体，阴阳为用，而日月星辰是道体在天地之间的具体表现。

他又从分与合的角度论述条理与道的关系，说道：“天地之道，动静也，清浊也，气形也，明幽也。外内上下尊卑之纪也，明者施而幽者化也，地在中，德承天，是以配天。凡天之文，地之义，人之纪，分则得其专，合则得其和。分也者，道之条理也；合也者，道之统会也。”^②（《法象论》）

在《法象论》一文中，戴震虽然也提到了阴阳之气、血气、生生等概念，但还没有直接将道与气化现象联系在一起。不过，此时他已经提出了“道合理分”的观念，表现出要以“道”论取代“理”论的思想倾向。

到了作《中庸补注》和《绪言》时（四十岁左右），戴震对“道”的认识开始有了自己的思想特色了。《中庸补注》中，他说：“经传中或言天道，或言人道。天道，气化流行，生生不息是也。人道，以生以养，行之乎君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之交也。凡人伦日用，无非血气心知之自然，故曰‘率性之谓道’。”^③

《绪言》一书中，戴震不仅将“道”与“理”分开言说，而且还明确地表现出以“道”论统合历史上理、气两派学说的理论倾向。他说：“古人言道，恒赅理气；理乃专属不易之则，不赅道之实体。而道、理二字对举，或以道属动，理属静，如《大戴礼记》孔子之言曰‘君子动必以道，静必以理’是也。或道主统，理主分；或道赅变，理主常。此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。”^④应该说，此时的戴震，在哲学形上学的层面已经形成了坚定而明确的“气化即道”的道论思想了。

① 戴震：《戴震全书》（六），第477页。

② 戴震：《戴震全书》（六），第476页。

③ 戴震：《戴震全书》（二），第51页。

④ 戴震：《戴震全书》（六），第88页。

晚年，戴震作《孟子字义疏证》一书，分别从天道与人道两个方面，阐述了道的特征，专门列出了天道与（人）道的条目，既看到天道与人道之别，又阐述了人道与天道的内在关系。在天道层面，戴震明确地从“气化流行”的角度阐述天道的“实体”特征：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”^① 在人道层面，他从人性具有血气心知双重属性的起点出发，以人伦日用的“实事”来阐述人道的特征：“人道，人伦日用身之所行皆是也。在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。”^②

由上所论可知，在戴震的思想中无论是“天道”还是“人道”，都不是虚构的思想实体，而是有其具体感性内容的“实体实事”，故“立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚。”阴阳、刚柔是天道之实，而“人伦日用”则是人道的“实事”，“率性之谓道”“修道之谓教”“天下之达道五”，都是人道“实事”的具体表现。

二、戴震论“道”之名与义

戴震对自己哲学形上学的核心概念“道”的名与义两个层次的问题有明确的规定。就其早期的道论思想来看，“立于一曰道，成而两曰阴阳”^③，是就阴阳二气的统合形态而言“道”的。中年在作《绪言》一书时，突出了“道”的动态特征，说道：“古人称名，道也，行也，路也，三名而一实，惟‘路’字专属途路，《诗》三百篇多以‘行’字当‘道’字。”^④ 这即是说，“道”是阴阳二气自发的，而且是有规则的运动状态。在《孟子字义疏证》中，他更简洁地说：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”^⑤ 可见，“道”之名所指称的对象是：有规则的、运动着的阴阳二气的统合状态，而其实质性的内容——义，即是“气化流行，生生不息”的阴阳二气。故他又说：“阴阳五行，道之实体也；血气心知，性之实体也。有实体，故可分；惟分也，

① 戴震：《孟子字义疏证·天道》，《戴震全书》（六），第175页。

② 戴震：《戴震全书》（六），第199页。

③ 戴震：《戴震全书》（六），第476页。

④ 戴震：《戴震全书》（六），第83页。

⑤ 戴震：《戴震全书》（六），第175页。

故不齐。古人言性惟本于天道如是。”^① 在此段文献中，戴震将人性的先验的本质属性看作是从阴阳二气中分享了一种规定性的结果，其具体内容不再是原初的阴阳二气，而是血气心知。正因为人性的“实体”中有“心知”这一能动的因素，故人从理论上说可以通过学习而由普通人进入神明状态。故人的道德理性就不是先验的“天理”在人心之中，作为“心”之“体”而自动地发挥作用。这样，戴震“道论”道之名与道之义与程朱理学中“天理”之名与“天理”之义就有了根本性的不同。纯粹的“天理”是先在于气的，经验世界中的“天理”与气不离不杂。“天理”作为一种思维的抽象实体从根本上说是外在于阴阳二气的。而戴震所说的“道”仅是对阴阳二气有规则的运动本身状态的一种语言的描述，它的具体内容就是有秩序的运动着的阴阳二气本身。如果借助西方哲学史的唯理论与经验论的两种哲学观念来看，程朱理学的“天理论”基本上属于唯理论的思想路线，而戴的“道论”基本上属于经验论思想路线。^②

三、戴震论天道与人道

在戴震看来，天道与人道的区别在于：“在天道不言分，而在人物，分言之始明。”^③ 但是，天道与人道又有内在的联系，这种联系是通过人的能动性——“继之者善”的社会行为来实现天人之间的贯通的。“易言天道而下及人物，不徒曰‘成之者性’，而先曰‘继之者善’。继谓人物于天地其善固继承不隔者也；善者，称其纯粹中正之名；性者，指其实体实事之名。一事之善，则一事合于天；成性虽殊而其善也则一。善，其必然也；性，其自然也；归于必然，适完其自然，此之谓自然之极致，天地人物之道于是乎尽。”^④

戴震还进一步地论述了人道的特殊性，那就是“人道”概念既描述“实体实事”的“人伦日用之行”，也包含了表征“纯粹中正之名”的“仁义礼”的伦理法则。他说：

① 戴震：《戴震全书》（六），第175页。

② 参见陈修斋著，段德智编：《陈修斋论哲学与哲学史》人民出版社2009年版，第97—101页。

③ 戴震：《孟子字义疏证·道》，《戴震全书》（六），第201页。

④ 戴震：《孟子字义疏证·道》，《戴震全书》（六），第201页。

古圣贤之所谓道，人伦日用而已矣，于是而求其无失，则仁义礼之名因之而生。非仁义礼有加于道也，于人伦日用行之无失，如是之谓仁，如是之谓义，如是之谓礼而已矣。^①

在此，戴震还从理论上批评了宋儒把仁义礼等伦理法则客观化，和把伦理法则与具体人伦日用行为两分，最终在理论与实践两个层面导致蔑视具体感性生活的伦理学思想，如他说：

宋儒合仁义礼而统谓之理，视之“如有物焉，得于天而具于心”，因以此为“形而上”，为“冲漠无朕”；以人伦日用为“形而下”，为“万象纷罗”。盖由老庄、释氏之舍人伦日用而别有所（贵）〔谓〕道，遂转之以言夫理。^②

而在戴震看来：“人伦日用，其物也；曰仁，曰义，曰礼，其则也。专以人伦日用，举凡出于身者谓之道，故曰‘修身以道，修道以仁’，分物与则言之也；中节之为达道，中庸之为道，合物与则言也。”^③

由上所引文献可知，戴震所讲的“道”，既是表征实体实事的内在规则，又是包涵人伦法则的价值规范，颇类似于今人所讲的“真理”概念。在真与善的关系上，表现出“即真以求善”和“因善以约情欲”的思想特征。不过，戴震以知识论的思维方式来思考伦理学的问题，将仁义礼等价值问题做了知识论的处理，将其看作是“纯粹中正之名”，将仁义礼的价值规范的适应性凝固化、永恒化，看不到价值规范的历史相对性，缺乏历史主义的眼光，在一定程度上陷入了与朱子理学相同的理论困境。而且在一定意义上说，将儒家的名教自然化、客观化了，可以说，这是戴震的“道论”思想在历史学领域里表现出了其理论的不足与缺陷。

① 戴震：《孟子字义疏证·道》，《戴震全书》（六），第202页。

② 戴震：《孟子字义疏证·道》，《戴震全书》（六），第202页。

③ 戴震：《孟子字义疏证·道》，《戴震全书》（六），第203页。

第二节 章学诚“道论”思想的轮廓

章学诚(1738—1801),字实斋,号少岩,浙江会稽(今绍兴市)人。乾嘉时代颇具学术独立性的历史学家。其最重要的历史学著作是《文史通义》。从思想史的发展过程看,作为与戴震同时代而在思想与学术两方面晚熟于戴震的章学诚,其学术、思想的成长深受戴震的影响。一方面,章学诚是当时能够理解戴震哲学思想的少数学者之一,另一方面,章学诚又是当时及戴震身后批评戴震学术与思想的最重要的学者与思想家之一。关于章学诚对戴震的批评的得失,我们在吸取近三十年的学术成果基础上,曾经著专文重新进行了讨论,此处仅仔细地辨析戴章二人在“道论”思想的方面异同,从而彰显“乾嘉时代”的哲学特征。

一、章学诚“道论”的基本内容

简而言之,章学诚“道论”思想的轮廓大致如下:阐明道源、推定道体、辨明道器关系,试图为当时的文史研究工作指明根本的方向,并为文史领域的不同部门研究工作的价值提供哲学上的根据。其卓识创见在于“三人居室而成道”的新道论思想,以及对“道器”关系的阐述,提供了前人所没有的新思想。从后人的角度看,其“道器”关系论与王夫之多有暗合,然而在章学诚时代,他本人及其他学者还无法看到王夫之的相关论述,因而,其“道器”关系论可以视为他的独创。

要理解章学诚的“道论”思想,首先必须了解他思想中“天”字的含义。在章学诚的思想体系中,他所讲的“天”有两层意思,一是指客观的自然之天,即类似于今日的宇宙。在《天喻》篇,他说:“夫天浑然而无名者也。三垣、七曜、二十八宿、十二次、三百六十五度、黄道、赤道,历家强名之以纪数尔。”^①在《匡谬》篇,他说“盈天地间惟万物”。^②二是代指自然而然的状况,不是人力所为的过程与结果。章学诚主要通过“天”的概念来说明道的客观性,非人为性和普遍性。因此,当他从生成论的角度说,“道之大原出

① 章学诚、叶瑛校注:《文史通义校注》,中华书局1994年版,第310页。

② 章学诚、叶瑛校注:《文史通义校注》,第404页。

于天”，“天地生人，斯有道矣，而未形也”这两句话时，就是在阐述“天道”问题。而文中的“天”字就是自然之天。当他说“故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也”^①这一段话时，是在阐述“道”的客观性，其中的“天”字代指自然而然的状况，不是人力所为的过程与结果。

通观章学诚的“道论”思想，他对“天道”的论述非常简略，这既可能与他对“天道”的态度有关，也可能与他个人的知识背景有关。他反复阐述这样一个道理：“言天人性命之学，不可以空言讲也。”并将自己所归属的“浙东学派”的特征规定为“言性命者必究于史”。他批评后人著述“舍人事而言性天”，认为这样做是无法把握史学精义的。正是在这样的天人性命之学的观念下，他还说了一句非常奇怪的话：“上古详天道，中古以下详人事之大端也。”这句话显然不是对科技发展史进步过程的描述，因为在其他地方，他多次说过天文历算之学后出转精之类的话；而应当理解为中古以后的学者多从“人事的大端”来阐发天人性命之学。从另一方面看，他不太熟悉天文历算之学，这一知识结构的局限性也可能是他略于论天道的原因。而且这也是他与戴震“道论”思想形成区别的关键之一。

关于天道与人道的关系，章学诚没有明确的论述，只是在论述儒家经典时涉及这一关系。他说：“易以天道而切人事，春秋以人事而协天道。”^② 在我们看来，章学诚的“道论”思想，其主体部分是阐述人道的内涵、变动不居的开放过程及其存在的方式。

二、“三人居室而成道”——章学诚的“人道”论

在章学诚看来，作为人类社会规则之始端的“人道”，“乃始于三人居室”，只是在此阶段的“人道”特征还不是很显明。等到“人有什伍而至百千，一室所不能容，部别班分”之时，“人道”才开始彰显出来。因此，“仁义忠孝之名，刑政礼乐之制，皆其不得已而后起者也。”^③

① 章学诚、叶瑛校注：《原道上》，《文史通义校注》，第143页

② 章学诚、叶瑛校注：《易教下》，《文史通义校注》，第20页。

③ 章学诚、仓修良编注：《原道上》，《文史通义新编新注》，浙江古籍出版社2005年版，第94页。

章学诚为何将“人道”的开端规定为三人居室，而不是二人居室？《易传》讲“一阴一阳之谓道”，将夫妇看作是人伦之始。而章氏却说：“三人居室，而道形矣，犹未著也。”这一说法有什么样的深意呢？按照章氏的论述，三人居室而人道开始形成，主要原因是起于分工，因分工而产生“均平秩序之义”，为了维持均平、秩序之义而推举年长者维持均平，因而又形成长幼尊卑的等级。他是这样说的：

人之生也，自有其道，人不自知，故有未形。三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给于樵汲，既非一身，则必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。又恐交委而互争焉，则必推年之长者持其平，亦不得不然之势也，而长幼尊卑之别矣。^①

由上所引的材料可知，章学诚不再是简单地以天道来规定人道，而是从人道自身的内在需求——社会分工与社会秩序产生的角度揭示“人道”产生的内在逻辑，这一点上，他有比戴震高明的地方。不过，他在此处所论“人道”产生的过程并不是一种人类学的实证方法，而是一思辨史学的历史假设，因而带有极强的主观性。

从本体论的角度看，章学诚所说的“道”与朱子所说的“天理”具有某种程度的相似性。朱子哲学中作为万事万物根据的“天理”，就具有“所以然”的意思。章学诚认为道是万物之所然，而不是某种实体性的东西，就此点而言，他的道论思想与朱子的“天理”思想有某种相似性。他说：“道者，万事万物之所以然，而非万事万物之所当然也。”因此，人们能看见的只是“当然”，而无法看到“所以然”。这种当然，只是“道”变动的陈迹，不是“道”本身。因此，从认识论的角度看，人们不可能看见道体本身，只能看见具体的物象与事象。如他说：“道不可见，人求道而恍若有见得，皆其象也。”^②

章学诚又说：“夫道者，仁者见之谓之仁，智者见之谓之知，百姓日用而

① 章学诚、仓修良编注：《原道上》，《文史通义新编新注》，第94页。

② 章学诚、叶瑛校注：《易教下》，《文史通义校注》，第18页。

不知，无定体者皆是也。”^①

由上所引文献可知，章学诚所说的“道”与戴震讲的指称“实体实事”之道，以及“合物与则之道”，是相当不同的。而与朱子所讲的“天理”在具体内涵上也不相同，只是就“道”的非实体性特征而言，与朱子的“天理”观念有相似之处。^②

既然“可形其形而名其名者，皆道之故（陈迹——引者注）”，那么圣人是如何把握这种变动不居的“道”的呢？在章学诚看来，大圣人是从众人的“不知其然而然”的人伦日用之中，体悟到道之形迹，从而“经纶制作”，“创制显庸”，以实现圣人运用常道规范人伦日常行为的政治、伦理意图。相对于客观、自然之道（即真理）而言，圣人只是把握并顺应了道，而不是根据个人的主观才智来制定社会制度的。反过来说，由周公创立孔子继承的一套制度，乃是一种具有客观性的人道法则的体现，而不是人道法则本身。所以，后人要知道人道的法则，首先必须知道“周、孔之所以为周、孔”的深层道理，而不是简单地把他们当作圣人来盲目地崇拜。因此，章学诚哲学思想中的“道体”其实是隐而不见的，人们所能看见的只是“道体”运动过程中遗留下来的陈迹。仅就此点来看，章学诚实际上也是以“行”，即抽象的运动本身来规定“道”的内涵的，从而与戴震的“道，犹行也”的道论思想，在形式上具有相似之处。不过，我们还应当注意到，章氏这一非常学究气的“道论”思想，其实隐含着一些革命性见解，即所有现存的人伦法则都可以根据具体的历史情境而加以修改，因为这些人伦法则都只是道运动过程中的陈迹，都是具体的器物，而不是道本身。“道”本身只是所有事物、现象背后之所以是这样的理由、根据。

三、“道不离器”与即事言理

在《原道中》一文中，章学诚着重阐述了“道器”关系，提出了“道不离器”，“六经皆器”，“即器存道”，“道因器而显”等光辉思想。章氏反对“屏弃事功”而空言论道的思维方式，如他说：“夫天下岂有离器言道，离形

① 章学诚：《定武书院教诸生识字训约》，《文史通义新编新注》，第631页。

② 详细辨别章学诚“道”与朱子之“天理”非本章任务，此处仅给予简单的提示，日后当以专文的方式来探讨这一问题。

存影者哉！彼舍天下事物、人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言道矣。”^①很显然，章学诚反对仅从六经中求道的经学思维方式。究其实，就是反对以戴震为代表的乾隆时代的考据学者在六经中求道的思想。因为戴震在多处、反复地说：“经之至者，道也。”而在章学诚看来，“六经皆史”，故六经也是器。在《原道下》篇，章学诚进一步揭示了“道”既在六经之中，又在六经之外的道理。他说：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之。事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道也。”^②章学诚从变化、发展角度论“道”的思想视角，与戴震仅限于六经中求道的思维方式相比，有更合理的地方，甚至比戴震更笼统地说：“人道，人伦日用身之所行皆是也”，也更明确地揭示了“道”应时代变化而变化的意义。可以说，这是章学诚“道论”比戴震“道论”高明的地方。

处在乾嘉重视实证的时代风气之下，章学诚也反对宋明理学中空谈性命的思想，他说：“学夫子者，岂曰屏弃事功，预期道不行而垂其教邪？”又批评宋儒“离器而言道”的思想。宋儒将工于训诂、文章之学看作是“溺于器而不知道”。章学诚则认为：

夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道斯可矣。而其弊也，则欲使人舍器而言道。夫子教人博学于文，而宋儒则曰“玩物而丧志”；曾子教人“辞远鄙倍”，而宋儒则曰“工文则害道”。夫宋儒之言，岂非末流良药石哉！然药石所以攻脏腑之疾耳，宋儒之意，似见疾在脏腑，遂欲并脏腑而去之。将求性天，乃薄记诵而厌辞章，何以异乎？^③

很显然，上述章氏所阐述的道不离器、即器言道的思想，在思维方式上与王夫之“即事以穷理”的思维方式颇为相似。不过其中也有细微的区别。章氏思想中的道器关系似乎是一种外在的关系，此点颇有朱子哲学“理事关系”的思想痕迹，而王夫之的理事关系、道器关系是内在的关系，理在事中，道在器中，而且道是器之道，理是事之理。下面章氏论理事关系的观点就可

① 章学诚、仓修良编注：《原道中》，《文史通义新编新注》，第101页。

② 章学诚、仓修良编注：《原道下》，《文史通义新编新注》，第104页。

③ 章学诚、仓修良编注：《原道下》，《文史通义新编新注》，第105页。