

第一章人生路标 和学术起点

一、畸形时代的文化

十八世纪上半叶，在属于清代江南行省徽州府的安徽休宁隆阜，今属安徽省屯溪市隆阜乡，出生了一位后来在学术上继往开来，雄霸一世，在思想界披荆折棘、垂范后昆的大哲学家、思想家、学问家戴震（1724—1777）。

休宁，一个小小的县城，地处皖南山区和钱塘江支流新安江的上游。这里群山环抱，风景秀丽，县西白岳、齐云两山，竹树葱茂，绿水青山，是游览圣地。北有石坂山阻扼，群峰拥立，蔽塞难通，山多涧谷，水贯其中。东有古城岩之固，耸峭秀拔。南有白际岭之险，断岩绝壑。秀山衍为平川，则又阡陌纵横，村墟交通，烟树桑木，掩映其间。山村佳秀，更加江流激冽，纤汨清澈，与群山相衬，织成绿水青山，古来言山水者称休宁之溪、休宁之山为天下第一绝胜。休宁，历来是皖南山区的物资集散地和陆路交通枢纽。从休宁往北、往西，有黄山、九华山等大山阻隔，去本省闹市安庆、铜陵、芜湖等地交通不便，而从休宁往南，穿越山间平地，行走不到一天路程便是江西境内，再过去就到了著名瓷都景德镇。从休宁折向东南，可以到达浙江，当时的经商者多往返于皖赣、皖浙之间。皖南山区的茶叶、毛竹、药材、果品等从这里外运，苏、浙、赣的大米、丝绸、瓷器从这里进入皖南山区，很早以前，这里的茶叶就远销海外。屯溪、休宁本身是个茶市，著名的屯溪茶“屯绿”名闻海内外，英语中早就有以“屯溪”命名的茶 twankay，十九世纪的英国作家威廉·麦克佩斯·莎克莱写道：“或者您宁可来一杯屯溪？”十八世纪七十年代，徽州茶叶名称已在英国文学刊物上屡屡出现，1785年出版的英国诗刊上有一首英国自由党人写的茶诗：

茶叶色色，何舌能别？
武夷与贡熙，婺绿与祁红，
松萝与工夫，白毫与小种。

花薰芬馥，麻珠稠浓。八句诗中有十种茶名，其中松萝、贡熙、麻珠、祁红、工夫、婺绿六种，都是徽州茶叶名。

屯溪（今黄山市屯溪区）又名屯浦，新安江主流横穿而过，这里背靠黄山，是登山的主前站，山水相邻，平川旷阔，水陆交通都很便利。这里物产丰富，给养充备，三国时孙权在此屯兵，故名。唐代改屯溪为黎阳，置县。明清两代，这里十分繁华。那至今犹存的屯溪老街，建筑古色古香，门楼斗拱，鸟革翬飞，传统的老商号店铺，鳞次栉比，世代相沿，那景观，无不令

按美国威廉·乌克斯《茶叶全书》引用的材料说：1699年英国东印度公司在中国购买优良绿茶300桶、武夷茶80桶。至1702年英国需茶量激增，曾由船队装载一整船中国茶去英，“其中配松萝茶三分之二，园茶六分之一，武夷茶七分之一。”可见徽州松萝茶至迟十七世纪末已出口英国，而十八世纪初销往美国和俄国。见《徽学》1990年总二期191页。

见罗伯特·伯奇菲尔德《词典编纂学》，商务印书馆版20页。

转引自《徽学》1990年总二期191至192页。

人悠然神往，颇可窥见这里明清时代的人文和经济。一休宁，一屯溪，成了皖南山区明清时代的两大门户。隆阜，地处这两大商业城镇彼此往来的腹地。戴震出生地隆阜老街，紧挨着新安江支流横江的宽阔河面，河对面北望是一片远近闻名的桃花林。临河设埠，水路十分方便，“溪流一线，小舟如叶，鱼贯尾衔，昼夜不息”正是此情景的写照。从这里回溯以远，可直通京杭大运河，陆路步行不到小半天路程，可达屯溪或休宁县城。隆阜可谓屯溪、休宁钳包的皖南山区中的一小块得天独厚的宝地，儒风、世风，商业新风都会因水陆之便直接吹向这里。人云：山外一声雷，隆阜一阵响，世外一阵风，隆阜刮半天。小小的山村集镇毫不闭塞，它竟连着外地都会，乃至直通北京。

从隆阜老街到隆阜村口，约摸有二里路。隆阜村口，这里曾是古木参天，芭蕉藤浓叶覆盖，藤萝绕架，孩子们特别喜爱到这里来游玩戏嬉。儿时的回忆，故乡的一草一木都能激起深情厚意，那芭蕉藤，牵动过成百上千名隆阜赤子、戴氏后裔的缕缕情思，直到今天，仍有一些戴氏的海外后裔总要谈起村口的芭蕉藤，絮絮叨叨他讲起戴震儿时在芭蕉藤下玩耍的传说故事。和绕架芭蕉藤交相映荫的是，隆阜村口那至今犹存的千年古樟，樟叶婆娑，森森冽冽，炎夏季节，荫翳如盖，是天然的憩息纳凉佳地。古樟下有戴氏宗族建造的“云起亭”，这是明末清初的徽派建筑，为二层砖木结构，画栋雕梁，八角顶上有锡葫芦闪闪发光，下层四周砖壁，镶有砖雕花纹图案。传说戴震读书时常登临此亭赏玩，端详壁画，引起无穷乐趣，近眺剡水，竟使青年戴震诗兴大发。戴震有吟咏流经云起亭边的剡水的诗篇《咏剡水》，诗云：“已有扁舟兴，曾看过剡图。翻思名手尽，谁复费功夫”。砖壁画意，眼前览胜，似成一时间序列，追昔抚今，多有感慨，逝者如斯，笔下很有些“浪淘尽，千古风流人物”的韵味和气势。由云起亭前行，百米下处有红庙，那是戴氏魁星阁……

隆阜村口，还建有戴氏祠堂，其中祖祠一座，名三甲祠，传为三兄弟中进士（登科甲）后所建，是戴震的宗祠。另有两座支祠，一座名荆墩支祠，奉祀戴氏始祖戴安，近祖戴奢及分门支祖。另一座名前门支祠，亦奉祀戴安、戴奢并另一分门支祖。荆墩支祠规模宏大，厅堂内高悬尚书、进士匾额二十余块，后身有灵庙三间，供有戴安塑象，每年春季和秋季，戴氏后裔子孙祭祖，烟火不绝，累世皆从。从支祠到祖祠，恰恰是戴震先祖及后裔的一个缩影，先祖隆盛，后世昌衍。可是，在戴震父子手中，却在戴氏家族史上写下了一段辛酸史，可说乾隆盛世，于戴震父子却是家道衰败之际。隆阜老街的戴震故居，原是一般的民居，颇可见其家境，唯一可说明戴震为其封建家族、宗族光耀了门楣的，或许就是那块圆鼓形的旗杆石，那是戴震四十岁考中举人以后，用来插旗张扬，光大门庭用的，其余，故居的一切，都只能说明他在攻书著述，备受寒窗之苦，却还美其名曰：游艺塾，洗砚池……他妙手著文章，满纸儒家经典的新诠、疏证，但他却是他所生活的那个封建家族、宗法社会的冷眼旁观者和掘墓人。人道是，生于盛世境遇好，他却似“生于未

清道光年间撰《休宁县志》。

魁星是中国古代神话中的神。“奎星”的俗称。“奎星”原是二十八宿之一的奎宿，后被奉为主宰文章兴衰的神，并建奎星阁以崇祀之。顾炎武《日知录·魁》说，神象“不能象奎，而改奎为魁，又不能象魁，而取之字形，为鬼举足而起其斗”。魁星一手捧斗，一手执笔，意谓由它点定天下才高八斗的中式人的姓名。

世运偏消。”或许，这里唯一能产生美情美趣，引人憧憬未来生活的，是故居院墙内的几丛翠竹，和相传为戴震亲手栽种的板栗树和桂花树。八月桂花香，沁人心脾，令人遐思……

当历史的车轮滚到十八世纪上半叶时，正值所谓乾隆盛世。早在明代中后期就萌芽了的民族资本主义，虽经中断，但这时已恢复发展并加快了它的历史进程。民族资本主义的早期发展和封建主义，这两种极不协调的生产关系，在十八世纪的封建老大帝国清帝国中并存着，它们时而龃龉倾轧，相互争斗，时而又化干戈为玉帛，为我取用。但总的趋势是封建帝制不断吞噬新兴的民族资本，封建老大帝国的国家机器在犬牙交错的矛盾争斗中运转，封建制度在吞噬和反吞噬的腥风血雨中缓慢行进，民族资本主义作为新兴的生产力在风霜刀剑下仍能潜滋暗长。在整个社会生活的画面上，呈现出商业都市的繁荣和广大农村的凋弊，社会产品的激增和下层百姓的贫困等光怪陆离的现象。休宁，地处高原，有着典型的内陆文明，但商业也已十分发达，春夏之际，各地商人，特别是茶商纷纷来聚，至戴震出生的时代，休宁已是一派商业繁荣的景象，成为一个著名的“山口市场”了。可是休宁一带的老百姓的生活十分贫困，他们大量涌向外地出卖劳动力，到景德镇去当烧窑工人的就不少。当时的景德镇，已经有在封建制度内部孕育成熟的资本主义手工工场。由休宁看全国，国内市场极为繁荣，国际市场也相继被打开。随着商品流通的扩大，商业资本也激增。徽商、山西商、陕西商，江右商、闽商、粤商、吴越商等商人集团中，往往岁入巨万，徽商中更是有不少人家货万贯，富比王侯。

与清初民族资本主义恢复发展相适应的是。西方文化不断传入中国。康熙本人就向传教士汤若望、南怀仁请教算学，向法国传教士张诚、白晋等学习欧几里得的《初等几何学》和阿基米德的《应用几何学》，学习天文、地理、生理解剖等，还聘请洋人参与制定历法。康熙本人还和德国著名哲学家和数学家莱布尼兹（1646—1716）保持着书信联系。由于对外来科学文化采取比较开放的政策，清初就出现了象王锡阐（1628—1682）、梅文鼎（1633—1721）等著名的天文历算学家。他们的研究成果屡为戴震所征引，往往成为戴震学术的逻辑起点。

与清代资本主义的早期发展和开放极不协调的是，清王朝实行封建高压统治和专制主义的文化政策。清代从顺治年间就开始兴文字狱，康熙、雍正、乾隆三朝，见于记载的文字狱有八十余起，从康熙到乾隆四十二年（1777年）止，著名的文字狱已有七八起。在这极其严酷的现实，读书人只能转向文献订讹，名物考证，不敢触及思想禁忌，借以保身避祸。章炳麟说：“家有

如雍正帝 1727 年 5 月谕中曾指责手工业使社会“于器用服玩争尚华巧”，“是逐末之人，不但有害于农，而并有害于工也”。清廷还在苏州、南京、杭州等地设置管理织造的机关，控制其发展。

乾隆时期已有经营汇兑、存款、信贷的票号商，他们拥有巨额资金，其中成为商业资本的部分又投放成工业资本，当时的苏州、南京、扬州、广州等地，成为著名的商业都市，武汉是长江中游最大的粮、盐、市、木材、药材等商品的集散地，贾户数千家。

乾隆五十七年（1792 年）清对西方资本主义国家（英、美、法、荷、西班牙、丹麦、瑞典）等的贸易，出超二百四十多万两白银。乾隆四十年（1775 年）出口的茶叶有一千六百余万磅，乾隆五十年（1785 年）出口茶叶达二千八百多万磅。

智慧，大湊于说经，亦以纾死，而其术近工眇蹕善矣。”戴震生活在雍、乾，亲眼目睹过文字狱的惨祸。

封建专制与资本主义萌芽时期的早期文明并存，文字狱的惨祸与西学东渐的交汇，形成了有清一代的种种畸形发展，它们都成了戴震及其后学的人生命运的路标和学术方向的底蕴。戴震及其学派在上述畸形的历史背景上呈现出十分复杂的现象。封建专制，不等于说禁绝一切学问，这就仍然为从学之士开了一条有限的生路，从乾隆时期编纂的《四库全书》看，清廷的确毁了不少书，也改易了书中的许多文字，但更多的限于史学方面。经学的研究，乾隆帝和嘉庆帝都是提倡的。康熙、雍正都还提倡理学。一方面官方理学与文字狱相结合，以理杀人，以致人人畏避，另一方面，到了乾嘉年间，清廷的统治已经完全巩固，文化政策上作了相当大的调整，容忍那些纯学术的经学，亦即理学的研究。然而，从顾炎武（1613—1682）到戴震，恰恰主张“理学即经学”，要从那貌似仅可作纯学术研究的古代经典文献中找出透视社会历史、人伦日用、知识蕴涵的道理和规则。戴震从事的文献考订、语言文字，乃至以自然为本体的人本道德哲学等，都是属于人文科学领域的，它们无不以强烈的科学求实精神而成为人类精神文明宝库中的宝贵精神财富，它们的影响不仅激越当时，直至今日，戴震的朴学即科学思想仍不时引起巨大反响，尤其在一些有明显的民族文化特征的领域，例如语言文字学、文献学、方志学、汉语史等的研究方面，戴震学派的朴学方法、科学哲学思想仍有很大的吸引力。至于他的以控诉“以理杀人”的罪行为中心的一系列道德哲学思想，则深深打上了平民哲学的烙印，故被封建统治的卫道士们所排斥，他的《孟子字义疏证》则被打入冷宫，其因盖出于此。

二、从儿时善疑好问到 继承知识主义传统

戴震，字慎修，又字东原。生于雍正元年（1723年）农历十二月二十四日（公历是1724年1月19日），卒于乾隆四十二年五月二十七日（1777年7月1日），享年五十五岁。

戴震的曾祖父名戴景良，曾祖母邵氏，续配王氏。祖父戴宁仁，赠为文林郎。祖母程氏。父戴弁（1699—1779）赠为文林郎。戴震妻朱氏，赠为孺人。戴震的曾祖父、祖父、父亲生前都没有做过官。戴震曾作《族支谱序》，叙述戴氏谱牒。戴氏先祖戴护在唐代天祐（904-907年）年间做过兵马使这样的大官，本居安徽歙之篁墩，因身为朝廷命官，戍守婺地（以今江西东北部婺源为中心的赣浙皖地区），留居楚地凤亭里。戴护子戴寿，字伯龄，为中书舍人。戴寿子戴安，字宁叔，官至银青光禄大夫，并署检校国子祭酒兼监察御史，谥忠恭。戴安是隆阜戴氏所追之一世祖。但实际上，迁居隆阜自戴安儿子戴奢和孙子戴睿起。戴奢一名戴颜，字君俭。戴安死后，戴奢奉母避乱，隐居不仕。戴奢是个堪舆家，尝自婺源起程，翻越浙地大山，来到休宁上溪口、隆阜，直到歙县岩寺等处，堪察舆地，著《山水知音》四篇，一路上见怪石峭峻，玲珑剔透，那苍郁的山林，苔染的石壁，凝成一片又一片的墨绿，仿佛那山川神秀，全系灵气所钟，以为人杰地灵，尤以徽歙独居鳌头，叹曰：“斯发祥之地也”。于是携四子和家母由江西迁居安徽歙州（即徽州）。后周显德六年（959年），奢母廉氏病故，奢为其卜葬于歙篁墩小练源，与四子共同庐墓三年，不忍遽去，丧服既满，乃命长子戴庐仍回婺源，三子戴处迁上溪口定居，四子戴虔留居歙县岩寺，戴奢本人与次子戴睿迁至隆阜定居，成为隆阜戴氏的始迁祖。戴奢为人敦厚，性情豁达，淡泊致远，喜结交樵夫农人，世称“孝隐先生”，著有《白岳穷龙赋》传世。戴奢终年六十八岁，葬于近隆阜的自卜葬地游仙山，后人尊之为“奢公墓”。戴睿十三传而戴外，戴外是今隆阜老街三门里故居所在的支系所起。又十二传至戴弁，戴弁曾在三门里主修族支谱，人称半个秀才。据说年轻时戴弁随父宁仁卖过两次布，跑过两趟江西，就受大族宗长房的欺压，领不到祠堂学米，从此不得入学，断送了考试前程。故戴弁识的字，也只够后来做布贩生意时记记帐目，或随贩货的抄抄写写，拟个说帖，立个折子什么的。戴弁是戴奢的二十六代孙。戴震则是二十七代孙。

传说戴震刚出生时，天上突然打雷，冬天哪来的雷呢？原来是早春提前来到人间，风霜雷鸣一起来，震得天地颤抖。于是戴弁夫妇就给儿子取名震，不料无意中竟合《周易·说卦传》的说法：“震一索而得男，谓之长男”。“震为雷，为龙……其于稼也，为反生”。穷人的子弟“为龙”，是犯忌的，戴弁夫妇连想都不敢想的。后一句话是说得震卦，庄稼就能返生，对穷苦的庄稼人来说，戴震这个暗含《周易》震卦的名字，倒是个吉祥的兆头。

人称说话早的孩子才特别聪明，可戴震偏偏说话很迟。段玉裁在《戴东原先生年谱》中说：“十岁。先生是年乃能言，盖聪明蕴蓄者深矣。”“蕴

见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版215至216页。

段玉裁《戴震年谱》。见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版454页。

蓄”之说，并无科学依据，但它是探索这位杰出人物成功秘密的一个尝试。原先不会说话，如今可用语言自由交谈，别的孩子免不了以蒙学为苦，少年戴震却乐在其中，竟能每天背书，“日数千言不肯休”，这已经无意中把学习语言放在蒙学之首。现代心理学认为，对儿童智力的早期开发来说，语言的学习和使用更为重要，而不是看识字的多少。

戴震不仅学习语言很认真，而且很善于思索，塾师授《大学》章句，刚读完第一章原文和朱熹的集注，戴震就转着圆溜溜的炯炯有神的眼睛，皱着眉头问塾师：“此何以知为孔子之言而曾子述之？又何以知为曾子之意而门人记之？”这两个在逻辑上顺承深入的并列疑问复句，确实有点出于老师的意外。“这是朱文公说的”。塾师抬出朱熹这一权威，意在告诉戴震不必再生疑发问。不料戴震连珠炮似地发问，最后遽发巨疑：“朱文公怎么知道如此呢？”老师听后，无法回答这样的问题了，叹曰：“此非常儿也！”

从戴震儿时疑“《大学》右经一章以下”的一连串发问，可看出他攬一问题，直截深入，层层穷追的这一年幼时的思维形态。他儿时“日数千言不肯休”的开发早期智力的语言功夫，和善疑好问，非水落石出不肯罢休的思维形态，或许已经包含后来巨大成功的逻辑因子。梁启超曾说：“此一段故事，非惟可以说明戴氏学术之出发点，实可以代表清学派时代精神之全部，盖无论何人之言，决不肯漫然置信，必求其所以然之故，常从众人所不注意处觅得间隙，既得间，则层层逼拶，直到尽头处；苟终无足以起其信者，虽圣哲父师之言不信也。此种研究精神，实近世科学所赖以成立，而震以童年具此本能，其能为一代学派完成建设之业固宜。”

善疑好问，重视语言文字，是中国文化中的知识论传统。明末清初知识论的“道问学”的学术风尚，甚至宋元明以来的知识论和反知识主义的斗争，“道问学”和“尊德性”之间的较量，成为戴震学术产生的广阔的文化史背景，它从文化发展史的内部表明戴震学术产生的根源和途径。章学诚说：“戴君学术，实自朱子‘道问学’而得之，故戒人以凿空言理，其说深探本原，不可易矣。”

明末清初有些禀承“道问学”而来的治学方法对理解以戴震学术为主体的清代朴学极有启发。如明季陈第（1541—1617）是音韵学家，但他同样很有哲学见解，于古音提出“时有古今，地有南北，字有更革，音有转移”，可谓语言文字之学中的哲理之说，他著《毛诗古音考》，也不过是要纠正明人废弃知识之学的弊病，故焦坛为之序云：“世有通经学古之士，必以此为津筏。”在理学问题上，陈第尤不满于王学末流之弊，认为不读书，不博物求知肇始于那个叫嚷“再来一把秦火”的陈白沙（1428—1500），而其总根于却通在王阳明身上，所谓“文成（王阳明谥号）之教主于简易”。陈第是以古音学为主，兼及哲学的学者。明季方以智（1611—1671）也是兼治哲学和语言文字之学的学者，他于崇祯十四年（1641年）开始著《通雅》，这是一部祖承中国传统的语言文字之学雅学的著作，在研究古汉语词义时，明确

同上。

同上。

梁启超《清代学术概论》十一，见中华书局1954年单行本25页至26页。

《书朱陆篇后》，见《文史通义校注》，章学诚著，叶瑛校注，中华书局1985年版276页。

提出“欲通古义，先通古音”，“因声求义，知义而得声”，这些正确的主张，直启戴震学派的语言文字学的研究。就在这部研究语言文字的著作中，作者记述博闻，考证经典，该书开篇三卷是概论性质的文章，作者迳直地把知识主义作为研究语言文字学的指导思想，而语言文字本身也是一种知识，由系统的知识去理解一切，得出了“古今以智相积”的结论，他说：“古今以智相积……生今之世，承诸圣之表章，经群英之辩难，我得以坐集千古之智，折中期间，岂不幸乎？”象陈第、方以智将语言文字学和哲学相结合的学问途径，都在戴震那里引起强烈反响，得注意的是，方以智，这位明末清初的哲学和语言学的风云人物，出身安徽桐城，是戴震的乡先辈。将语言文字的研究、文献考订等知识主义方法与哲学研究相结合，明季陈确（1604—1677）的《大学辨》是一很有代表性的著作。陈确作“大学辨”，断定“大学非圣经”，而是秦汉以后的作品，其动机在于解决“致良知”与“慎独”说中的理论困难，使文献考订辨伪明确地为哲学解释服务。陈确的做法，等于把宋明理学的内部纷争从义理转化为考据。后来，戴震早年著《大学》和《中庸》补注，探其古奥义，虽与陈确断《大学》非圣经不同，但期间文献辨证为哲学服务，语言文字考订为新理学服务的学术精神，则殊无二致。清代初年，阎若璩（1636—1704）著《古文尚书疏证》，毛奇龄（1623—1716）著《古文尚书冤词》，尊崇程朱，乃至要增祀羽翼程朱的罗钦顺和高攀龙，罢祀陆九渊、王阳明，他们的做法，都是以语言文字的考证为工具，进而评判前代的哲学争论，做到了所谓“藏理学于经学”（方以智语）。到了顾炎武，曾更为明确地提出一句名言：“理学，经学也。”开启了清代学术的风气。顾炎武对宋代理学采取彻底否定的态度，主张回到本经，求其语言文字的知识解，然后才谈得上汲取经国济世之道。

顾炎武的主张，在戴震那里得到进一步发扬光大，戴震既讲“问学”，又语“德性”，既讲语言文字的考索，知识的诠释和贯通，又讲道德哲学的建树。后来，戴震曾有一亲笔篆书对联，联文云：“论古姑舒秦以下，游心独在物之初。”署名“海阳戴震”。上联是说，论述上古且将伸展到秦代以后，下联是说，运思执着在有物之初始。以“独在”对“姑舒”，更可看出他的唯物主义的新理学信念，上下联珠联璧合而言博物求知，往征上古，陶铸神思，仅在唯物。这一对联，尽宣其经学考据、文字训释为其方法途径，而哲学思考为其内容实质的思路，做到了“治学”和“闻道”的一致。

正是中国文化中知识论传统的影响，经宋元明清七百余年间知识主义和反知识主义间的较量而最终形成的雍乾年间的学术风尚，特别是徽歙地区一贯存在的重视知识，质朴求学，讲究根抵功夫的风气，使青少年时代的戴震

方以智《通雅》卷首一《音义杂论》。

同上书卷六《释诂》。

同。

参见《大学辨》、《答查石丈书》等文。载《陈确集》，中华书局1979年版。

顾炎武《与施愚山书》，《亭林文集》卷三。

参见《亭林文集》卷四《与人书》四和《日知录》卷七《予一以贯之》条等论述。

原联为吴兴蒋孟莘藏，见载1935年12月版北京大学《国学季刊》第二卷第一号。联文中“姑”为“且”、“将”义，“舒”为“伸展”义。海阳为休宁古称，休宁在歙县西，汉时为歙县地，三国孙权分置黎阳、休阳二县，后避景帝孙休讳，改休阳为海阳，隋开皇十八年改称休宁。

一入学就沐浴在渴求知识的氛围中。聪明颖悟的戴震，很快就找到了由语言文字的意义诠释而弄懂文献的切实途径，这一读书求知的方法和著《通雅》的乡先辈方以智、著《义府》的乡先辈黄生重视经义诂雅和解释的方法极为相象，少年戴震成了乡学的知音。戴震十六、七岁以前读书，每一字必求透彻地弄懂字义，他似乎生来就喜欢那蕴藏着无穷知识奥秘的方块字，当私塾老师取出明代以来的字书及汉代许慎的《说文解字》授读时，他乐而忘倦，三年竟能透彻地了解《说文解字》的内容。他又取来《尔雅》、《方言》及汉儒今存的传、注、笺互相比勘考究。他在理解经书中的每个字义时都要使字义合乎汉字构造法则“六书”，使文字形音义本身的解释和经书的语言实际表达双方一致，作为唯一正确的解释。这样做的结果，必然在语言文字方面真正弄通，又能真正读懂经书。这种方法，不是别的，正是中国传统语言文字学与经学相结合的解释学途经。我国古代没有“解释学”这个名称，但解释学确实是存在的。在古代希腊，则有所谓诠释词源意义的真诠学。直到二十世纪初西方才把解释学引入哲学，使解释学进入了一个新的发展阶段。十八世纪的戴震所用的读书方法，直接萌生了他后来的“以词通道”的思想，这正是一种语言解释哲学思想，作为一种读书求知方法，它无疑是一种进入古代文献经典的经学入门的硬功夫。这种硬功夫的读书方法，与汉代学者的精神相一致，而与宋儒喜顿悟的思辨方法很不相同。这样做的结果，使戴震“由是尽通前人所合集《十三经注疏》，能全举其辞”。具体而深刻地理解了的东西必然能更好把握它，数年以后，戴震还对他的学生段玉裁说：“余放疏不能尽记，经、注则无不能倍（背）诵也。”

戴震的家乡休宁是个儒风很盛的地方，所谓“文章华国，诗礼传家”。早在宋庆历年间，就建学宫于县治东街，著名学者、宋金石学家洪适（kuò）为之纪，后几经毁坏，至顺治八年，知县又重修学宫。唐宋至清代，休宁科第簪缨，绳绳相继。据不完全统计，徽州府各县中举人者明代 298 名，清代 698 名，明代状元安徽 9 人，徽州府即占 4 人，清代状元休宁县一个县就有 13 个，为全国之冠。

见《戴震年谱》，载《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 455 页。

同上。

三、师承江永

从十岁至十七岁，戴震读完了私塾。十八岁那年，戴弁携戴震客居南丰，课学童子邵武。从南丰回休宁后，大约是在乾隆七年、八年（1742、1743年），戴弁为满足儿子求知渴望和访师心切的要求，曾携戴震前往江宁拜见同族人戴瀚。戴瀚是位时文作者，不是戴震心目中的老师。

就在二十岁这一年（1742年），他开始从师于徽州府婺源（今属江西）的一位硕儒江永。江永（1681—1762）字慎修，与戴震早年的字相同，为表示对老师的钦佩，戴震悄悄地收起了自己早年的字，从此专字东原，世称东原先生。戴震和江永相识时，江永已六十三岁。共同的志趣和理想把他们紧密联系在一起，成了名副其实的忘年交，实现着醇儒传统“同志为友”的古训。

在江、戴的师友交往中，有一天，江永列举天文历算中的一些问题试问戴震，并告诉他说：“这些问题我本人已积疑多年了，一直未能解决，你能试试看吗？”戴震仔细看过以后，便将这些题目一一剖析，详加演算，越算越带劲，多年疑团，豁然解，很快就把运算结果交给了江永。江永认为解题的思路十分清晰，所得结论正确可靠，十题中至少有九题可作定论。

戴震著书立说，凡引江永之说处，一般称“同郡老儒江慎修”。有人据此称呼以为戴震是“背师盗名”。这是不合实际情形的。“老儒”一词没有贬义，意即“饱学宿儒”。对戴震与江永系问题上的指责，归根到底还是在《水经注》公案上。魏源在《书赵校水经注后》一文中说：“戴为婺源江永门人，凡六书三礼九数之学，无一不受诸江氏……及戴名既盛，凡己书中称引师说，但称为‘同里老儒江慎修’而不称师说，亦不称先生。其背师盗名，合逢蒙、齐豹为一人。”张穆（1805—1849）在《方牧夫寿序》中说：“东原抗心自大，晚颇讳言其师。”王国维在《聚珍本（戴校水经注）跋》中也曾指斥戴震对江永未尝笃“在三”（父、师、君）之谊，仅呼之曰“婺源老儒江慎修”。晚近胡适在详考戴著以后，指出戴著中只有两处叙述古音历史时没有称“先生”，不仅不是大不敬，反而格外尊重。一处是《声韵考·古韵》中说及郑庠、顾炎武、江永三人的古韵分部时说：“郑庠作《古韵辨》，分阳、支、先、虞、尤、覃六部。近昆山顾炎武作《音学五书》，更析东、阳、耕、蒸而四；析鱼、歌而二，故列十部。吾郡老儒江慎修永据《三百篇》为本，作《古韵标准》……”。另一处是在《六书音均表序》中也称“吾郡老儒江慎修”。而这两处中对郑庠、顾炎武都是直呼其名，对江永既称“老

这里采用段玉裁《戴震年谱》中的说法。胡槐植先生认为，戴震师事江永“早则在二十四岁（1746年）以后，迟则相聚于汪梧凤家之时（1752年）”（见《戴震在徽州》一文）。

见江藩《汉学师承记》卷五《戴震》。

见本书第六章第三节。

逢蒙：古代替射者。《孟子·离娄下》：“逢蒙学射于羿，尽羿之道，思天下惟羿为愈己，于是杀羿。”
齐豹：鲁秋卫大夫，为求名而杀卫侯之兄縶。事见《左传》昭公二十年和三十二年，《左传·昭公三十二年》：“齐豹为卫司寇，守嗣大夫，作而不义，其书为盗。”杜预注：“求名而不得也。（昭公）二十年豹杀卫侯兄，欲求不畏强御之名。”

这段文字在《答段若膺论韵》中仍称“江先生”，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版89页。

参见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版199页。

儒”，又称字（按：古人称字为尊称）。胡适还指出，戴震《考工记图》、《顾氏音论跋》、《答段若膺论韵》三篇著作中称江永为“先生”有14处，加上其他几部书，共22处之多。胡适以其考证结论为题，写了著名的《戴震对江永的始终敬礼》一文，为戴震辨诬。至于说到称“先生”而不称“师”，在乾嘉年间，称“先生”更为时尚，格外尊重，段玉裁终身服膺戴震，著《戴震年谱》时，亦无有称“师”者，满纸皆称先生，是为明证。

学术平等和学术民主，是乾嘉学派倡导的一种学术风尚和学问道德。“所见不合，则相辩诘，虽弟子驳难本师，亦所不避，受之者从不以为忤”。戴震《答江慎修先生论小学书》一文，是专门辩论文字学中的转注问题的。当时江永误把转注看作字义的引申，言假借也不甚明确，并混淆前四书（象形、指事、会意、形声）和后两书（转注、假借）的界限。江永说：“本义外，展转引申为他义，或变音，或不变音，皆为转注。其无义而但借其音，或相似之音，则为假借。”针对江永老师的误解，戴震区分了字义引申和文字上的“六书”，区分前四书和后两书是体、用关系。江永得戴震论小学的书信后，十分高兴他说：“众说纷坛，得此论定，诚无以易。”

评介江永，进一步体现了他的尊敬老师的态度和师友同道的学术平等精神。江永谢世，戴震万分悲痛，随即写了《江慎修先生事略状》，评介先生的功业，将江永在学术上的成就公之于世。《事略状》成为后来研究江永的最重要的文献材料之一，江藩《汉学师承记·江永》和《清史稿·江永传》主要是按《事略状》概述的材料写成的。

戴震认为，江永治学的一个最大的特点是“读书好深思”，从而在天文学上正确地阐明了太阳年（回归年）中的定气时刻的春分点的确定仅以太阳视位置的高低为准，岁差引起的变化可以忽略不计。当时，宣城梅文鼎对所谓“岁实消长”问题还无定见。所谓“岁实消长”实际上是指回归年与岁差的关系问题，回归年是指太阳圆面中心相继两次过春分点所经历的时

间，为365日5时48分46秒，这个数值是要变化的，每百年减少0.53秒，变化的原因是因月球和太阳对地球的摄力引起地轴的进动，从而引起春分点的变化（后人计算出春分点向西缓慢运行，速度每年为50″.2约2万5千8百年运行一周，叫作岁差）。由于春分点的变化，就会引起回归年的节气问题的恒气和定气的讨论。恒气是把一个回归年（岁周）平均分为二十四等分，以对应二十四节气，每一节气得15.22日，因为是均分，所以又叫平气。后来又因恒气与实际情形不符，改用定气，即以太阳在黄道上所在的确

定位置为准，自春分点算起，黄经每隔15度为一个节气，但由于太阳在黄道上每天移行的快慢不均（因为地球公转轨道是椭圆），所以每一节气的日数并不一样，夏至前后，太阳在视运动轨道黄道上移动速度慢，一气达十六日之多，冬至前后，太阳移动速度快，一气只有十四日之多。虽计日不一，但却能表示太阳的实际位置，且使春分、秋分一定在昼夜平分的那一点上，故称定气。针对梅文鼎的疑问，江永说：

日平行于黄道，是为恒气、恒岁实。因有本轮、均轮高冲之差，而生盈缩，谓之视行。视行者，日之实体所至而平行者，本轮之心也。以视行加减平行，故定气时刻多

《胡适手稿》第一集上册，台北胡适纪念馆1966年2月影印本。

梁启超《清代学术概论》十三，中华书局1954年本，35页。

见《戴震年谱》，载《戴震集》，上海古籍出版社1980年版457页。

寡不同；高冲为缩未，盈初之端，岁有推移，故定气时刻之多寡，且岁岁不同，而恒气、恒岁实终古无增损也。当以恒者为率，随其时之高冲以算定气，而岁实消长可弗论。犹之月有平朔，平望之策，以求定朔、定望，而此月与彼月，多于朔策几何，少于朔策几何，俱不计也。

以现代科学的观点看，江永的这一解释不乏可取之处。作为十八世纪中叶对著名天算家梅文鼎疑虑的校正，无疑达到了当时的最高水平。江永立论的一个基本点是：地球上的人一年四季看到太阳的位置不同，形成一种叫黄道的视运动轨迹。这一天体运动观测的视角是有实际作用的。黄道视运动轨迹不过是地球绕太阳公转的运动轨道在天球上的投影。人们为了研究天体，设想以空间的任意点，一般是以地面上观察者为中心点，以无限长半径作出一球面而形成天球或称天穹，黄道就是公转轨道平面和天球相交的大圆面。在人们的视运动中，太阳在黄道上运行一周即一个回归年，其值不变。江永谓“日平行于黄道，是为恒气，恒岁实”一语正是指回归年周岁值不变。然而由于岁差，回归年的长度又是要变的（“岁实消长”即此意）。岁差理应从天体运动的实际情形中得到说明，因为岁差是由太阳和月球等对地球的摄力造成的。江永仍然立足于黄道视运动来解释之，这本来也是可以的，因为岁差本来就分日月岁差和行星岁差两种，前者被看成太阳和月球的摄力引起地轴进动造成的，后者则被看成是行星引力产生的黄道面变动引起的。江永在解释因岁差造成的春分点的变动继而引起节气的定气时，仍以黄道圆面上的太阳视位置变化为准，并引用了西方天文学中的本轮，均轮之说。古代西方的地球中心说的同心球理论除了过于复杂外，还和观测到的事实相矛盾。例如该理论要求天体同地球永远保持固定的距离，而金星、火星的亮度经常变化，这正说明它们同地球的距离不固定，又如日食有日全食、日环食，也说明太阳，月亮同地球的距离也在变化。为克服同心球理论本身的困难，古希腊人设想出行星在自己的轨道本轮上作匀速圆周运动，而本轮的中心又在另一个圆周均轮上作匀速圆周运动，这样行星和地球的距离就会有变化，通过对本轮，均轮半径和运动速度的适当选择，天体运动可从数量上得到解释性的说明。此外，他们还设想，太阳的不均匀性运动可用偏心圆来说明，即太阳绕地球作匀速圆周运动，但地球不在这个圆周的圆心，而是稍偏一点，这样，从地球上看来，太阳不仅仅作匀速圆周运动，且因与地球的距离发生变化，近地时转得快，远地时转得慢。本轮、均轮理论到了古希腊天文学家托勒玫（约90—168年）著《天文学大成》时作了系统概括，成了他的宇宙地心体系的一个重要组成部分，直到哥白尼（1473—1543）的日心说问世，托勒玫体系才破产。本轮、均轮之说在西方并没有产生很大的影响，在哥白尼之前仍然是地心说同心球理论有很大的市场，哥白尼以后是日心说占统治地位。开普勒（1571—1630）总结出的行星运动三定律，牛顿（1642—1727）万有引力定律都对哥白尼日心说的广泛传播及获得巩固的地位作出了重要贡献。可是，本轮、均轮之说传到中国，引起了十七世纪中国天文界的广泛兴趣，明思宗崇祯二年（1629年）开始编撰的《崇祯历书》系统介绍了本轮、均轮之说。该学说在中国产生的影响超过了西方本上，最重要的原因是该学说也是以地球上的人们观测到的天体视运动为基本立足点的。甚至可以说本轮、均轮之说就是为说明行星视运动现象而制定的（但错误地把视运动说成

《江慎修先生事略状》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版227至228页。

了天体运行的本来情形)，而这与中国古代天文学以太阳视运动的轨迹黄道视路径为观察对象的做法完全一致，江永、戴震当时都接受了本轮、均轮之说。与其说当时我国天文学家从托勒玫体系去接受本轮、均轮说，倒不如说移用了这一术语，而实质性的理解仍然是我国古代天文学中传统的视运动理论。江永在校正梅文鼎之说时引用本轮、均轮的说法，其实质仍然是以黄道视运动说天体运动的情形。他说：“因有本轮、均轮高冲之差，而生盈缩，谓之视行。”这不过是以本轮、均轮来解释黄道视运动轨迹。果然，下文“视行者，日之实体所至而平行者，本轮之心也”一语，与上文“日平行于黄道”相比较，“本轮之心”等于是用以指称“黄道视路径”的，前者是后者的代名词。至于江永所说的：“以视行加减平行，故定气时刻多寡不同”一语，完全是以黄道视运动说天体的实际运动情形（以投影说本体），以明二十四节气实际上的定气间隔时刻多寡的不同。本来这“定气时刻多寡的不同”是因太阳视位置的变化引起春分点的不同造成的。与岁差的关系，江永不是不知道，早在晋代（公元330年前后）虞喜就发现岁差，得出“五十年退一度”的结论。到祖冲之（429—500）编制《大明历》，已详述岁差的计算方法，江永不会不知道这些，但他强调的仅仅是借助于本轮和均轮之说，其实是黄道视运动的复杂情形来说明定气时刻的变化：“高冲为缩末，盈初之端，岁有推移，故定气时刻之多寡，且岁岁不同，而恒气、恒岁实终古无增损也”。“高冲”云云，其实就是指太阳所在位置的最高点和最低点。针对梅文鼎言“岁实消长”，在计算走气时，江永主张：“以恒者为率，随其时之高冲以算定气，而岁实消长可弗论。”这也是正确的，因为岁差引起的回归年（岁实）变化毕竟很小，在实际计算时可以忽略不计。

概括起来说，江永关于二十四节气定气的说明，有以下几个特点：一是正确地阐明了太阳在黄道上的视运动，并以此为基本立足点引进了本轮、均轮之说，使西学为我所用。二是确定回归年是个恒岁实，也是二十四节气恒气（平气）的依据。岁差引起回归年的变化及地球上春分点的变化毕竟很小，计算定气时可弗论此“岁实消长”。三是定气的计算的主要依据是地球上观测到的太阳在黄道上作视运动的位置高低。四是岁差问题在天体测量、天文计算、历法制定中虽然有很重要的地位，但它的应用仍然要区分不同的对象。五是表明古代天文理论，如黄道运动说，回归年的定值及岁差引起的变化等，在制定历法时都是应用性很强的学问。江永的学说是个平实合用的学说。

戴震鉴于梅文鼎的疑虑而介绍江永校正的说法，本质上就已经表明了戴震对此学说的评价态度，事实上戴震是完全接受江永的天文学说的，除了前面已提及的他和江永一样承认并采用本轮、均轮之说以外，他比江永更重视中国古代天文学的传统表述。例如，他在置节气用定气而不用恒气这一问题上，与江永看法完全一致，但又补充说及了恒气对推算日月食、置中气（亦称中节，指从冬至起，太阳黄经每增加30度，便开始另一个中气，计有冬至、大寒、雨水、春分、谷雨、小满、夏至等）等的作用。戴震竭力褒扬江永天文学，钱大昕最不满意的的就是这一点。钱说：“足以盛称婺源江氏推步之学不在宣城（按：指梅文鼎）下……始得尽观所谓翼梅者，其论岁实，论定气大率祖欧罗巴之说，而引而伸之……宣城能用西学，江氏则为西人所用而已，及其观冬至权度，益哑然失笑。”江永和梅文鼎在岁实问题上的分歧所在，

已如前所述。这里，更可看出戴震对江永学说的态度，还有什么比正确评价其学说更能显示出尊崇悦服之心呢？

评介江永，实际上是述评自己所接受的理论主张或业经改造过的理论的前身，从而表明在相应的领域和课题中继续研究的学术起点。评介江永声律学的贡献也是如此。江永认为十二律中的黄钟之宫是“中和之音”，故黄钟高低音标准应取普通音阶，不能取高音阶，戴震仍之。江、戴共同揭开了汉代以后关于黄钟究竟的哑谜。戴震著《考工记图注》时关于黄钟管长问题也取江永《律吕阐微》之说，以为四寸五分。又如戴震评介江永古音学的特点在于精于审音，熟谙音理，这一点完全为戴震所继承。例如戴震在著《声韵考》时善于用音理说明正转之法，以致后来发展成著名的阴阳对转之理，就是明证。关于名物考证，戴震举出著名的“深衣图考”问题而评介之，江永的考释结论为戴震全盘接受，戴震有《记深衣》一篇，考释结论与江永同，甚至在《屈原赋注》中注释《离骚》“跪敷衽以陈辞兮，耿吾既得此中正”一语时，云：“衽，谓衣裳旁幅交裂者”，直接引用了江永的结论。

《江慎修先生事略状》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 227 页。

见《安徽丛书》第六期《考工记图注》上。今人陈奇猷在《黄钟管长考》一文（载《中华文史论丛》第一辑）中指出黄钟管长九寸，其音与西洋洋乐 G 调相同，正好为中和之音，故江、戴持四寸五分之说有误。同，227 页至 228 页。

同，229 页。

四、戴学发轫

在江永的指点下，戴震原先颇有根柢的学问完全成熟，他开始高屋建瓴地考虑贯通群经的内在逻辑，从而开始了他的学术发初期。欲提挈群经纲目，首先考虑到的是，吸取江永自然科学与经学相结合的精神，从而酝酿成第一部著作《筹算》一卷。筹算就是用算筹作计算，是古代的一种计算方法。《汉书·律历志》云：“算法，用竹，径一分，长六寸，二百七十一枚而成六觚，为一握。”每个用于计算的竹签子叫作算，又叫筹，运用乘法口诀时借助于算筹作计算，就是筹算的一种。筹算对古代数学概念的发展和数系的扩充产生过积极的影响，分数与正负数的引进和表示法，很大程度上得力于筹算。戴震的《筹算》，当然远不是“九九八十一”之类，而是包括乘法、除法、分数运算、平方、开方、勾股定理、天文历法等，因而是借古法之名行近代科学之实的基础数学著作。清初梅文鼎曾著《筹算》一书（1678年），引用西法。戴震的《筹算》就方法而论，大体上是继承梅氏的。戴震后来对原书增改时又改为《策算》，是因为“策取可书，不曰筹而曰策，以别于古筹算，不使名称相乱也”。西方学者还认为，戴震《策算》一书“可能是受了十七世纪中叶传入中国的、创造对数计算法的耐普尔计算的影响”。戴震二十二岁时的这部著作，是乾隆年间的基础数学的最重要的著作之一，代表了那个时代的学术水平。戴震自己说过：“凡学九章者必发初于此。”这里所说的“九章”说指数学，可见《策算》是基础数学。在指导思想，戴震弘扬古代数学，讲析近代科学，阐发中国的数学，比较外国的研究成果，得出若干发人深省的结论。值得注意的是，戴震还立足于治经而研治数学，因而把自然科学和传统经学结合起来。段玉裁曾说：“先生乾隆甲子（1744年）作《策算》，略举经籍之资于算者，推衍成帙，正与古人用意不谋而合也。”《策算》共一卷，重点讲了乘法，除法和开平方。全书开头有图示，基本含义是变古代筹算为策算，甩掉那正反面都有数目字的竹筹算子，图示其数。这些填有数目字的图格，推而广之犹后来的数学用表，可用来计算和查对。这反映了计算方法上的进步，在数学史上是有意义的。图示的数学含义是：自然数1—9分别乘以1， $\times 2$ ， $\times 3$ …… $\times 9$ ，共得九个图示，第十个空格图示，表示自然数1—9还可乘以9以上的任意自然数N，第十一个图示是自然数1—9各自的平方数的图格的连缀。这十一个图示既是古代筹算的精髓，也是戴著《策算》的起点。图示之后，对乘、除、开平方详述之。体例是：讲述基本概念，举经书、近代天文历法等例证以说明乘、除、开平方的运用。如乘法的基本概念的说明，重在对图示的含义及其应用的说明，而使用的术语都是中国式的、传统的术语。例如把被乘数叫“法”，乘数叫“实”，他说：“凡两数相乘，任以一为实，一为法。”在图示中，“列实从右向左横书之。法有几位，则用几策，列策从上而下。”这一使用传统术语的做法。在后来的《勾股割圆记》等著作中一直保持着，今人不易读懂，即使当时，因传入

《汉书》四，中华书局本 956 页。

《策算序》，见《戴震集》，上海古籍出版社，1980 年版 147 页。

戴密微《中国和欧洲最早在哲学方面的交流》，见《中国史研究动态》1982 年 3 期。

见《戴震年谱》、《戴震集》，上海古籍出版社，1980 年版 456 页。

同上，475 页。

西法，也叫人费解，应该说，在术语的使用上，是有可改进之处的，但其中式传统术语下表达的数学概念的内涵是完全正确、无可指责的。这犹如牛顿的微积分和莱布尼兹的微积分那样，牛顿用传统的文字表达叙述之，莱氏用代数式 dy 、 dx 等等，牛顿的微积分概念原理是完全正确的，在表达方式上后来为莱氏代数式表达取代。

戴震用《策算》中的乘法验证《易》卦、轻重权衡等，以成其“举其例略，取经史中资于中算者”之初衷。从学理逻辑上看，戴震的这一做法是以策算之法验证文献经典和实际使用中的数量关系，是策算之法的应用，同时，也是以经史验证策算之法的正确性，从而使策算数学法、经典文献记载及实际使用史实统一起来，这一思路，也是合乎戴震唯物主义的学理逻辑应与事理逻辑相统一这一原则的。仅以《易》卦的抽象数量关系看，是合策算的乘法原理的。《易·系辞上》：“大衍之数……乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日，二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”戴震用策算法计之曰。

如《易》“二篇之策”，万有一千五百二十，凡老阳策数四九三十六，老阴策数四六二十四，上下经阳爻阴爻各一百九十二，其策数各若干术，以一百九十二为法，用第一第九，第二策以三十六为实，视第三第六行之数，并之得六千九百一十二策，又以二十四为实，视第二第四行之数，并之得阴爻四千六百八策。

13800310_0028_0

戴震以策算法计之所得之数完全正确，验之《易》卦密合。当然《易》卦象概念的本身是不科学的，以数量关系来说明现象世界的二元对待的阴阳关系的做法有类于古希腊毕达哥拉斯学派的唯心主义，但戴震就其数量而验证之，使数学计算方法与文献记载的数量系统统一起来。戴震的计算，实际上是对文献的一个数学方法的注释，其用意在于使人深信不疑，以加强经典文献的权威性。

在除法中，戴震说明其含义以后，举述其用法有古代历法、古代容器、乐律、轻重计算等。在讲到古代历法时，戴震将中西回历详作比较，得出中回历为历法先驱的结论。他首先比较了回回历和四分历，找到了两者相较之误差。如果将当

见《十三经注疏》，中华书局影印本 80 页。

乾卦一爻有三十六策（阳卦），坤卦一爻有二十四策（阴卦）。戴震此处用策算法计之，实际含义是： $36 \times 192 = 6192$ ， $24 \times 192 = 4608$ ， $6192 + 4608 = 11520$ 验之密合。

四分历为汉章帝元和二年编訢、李梵等所造。四分历沿袭刘歆为解释《春秋》所造的三统历，也以十九年为一章（计 235 个月），一年之长则复用古法为三百六十五又四分之一日（三统历一年为三百六十五又一千五百三十九分之三百八十五日），故称四分。

《策算》云：“回回历西域默狄纳（按：Medina 地名，阿拉伯之都会，回教第二圣地，此处指阿拉伯）国王马哈麻（按：穆罕默德）所作，日周分一千四百四十刻九十六，每刻十五分，分六十秒，以下皆六十递析，三百六十五日为平年，增一日为闰年，一百二十八年而闰三十一日，是为三百六十五日小余一百二十八分之三十一，较四分历一百二十八年闰三十二日有一日之差，用一千万为日分，置三十一为实，以一百二十八为法。除之得小余二百四十二万一千八百七十五分，四分历小余二百五十万，大于此七万八千一百二十五分。”

时已传入中国的西方历法与我国大约成书于西汉或更早时期的天文历算著作《周髀算经》相比则又完全一致，戴震不无自豪地说：

明万历三十八年以后，至崇祯末西洋人庞迪峨、熊三拔等所译《新法历书》云：“西法岁三百六十五日四分日之一，每四岁之小馀成一，因而置闰年。百年中为整年七十五，闰年二十五，共三万六千五百二十五日，此即《周髀算经》三百六十五日谓之经岁，馀四分日之一，积四年而增一日也。”

至于西人第谷测量春分时刻而定岁实所得的岁实数，与回回历相比较，其小馀数不差分秒，而回回历与四分历误差甚少。戴震认为西人天体测量的数据与我国四分历数据也是很接近的。他说：

《新法历书》又云，当（明）神宗十六年戊子第谷测春分时刻，以前弘治元年戊申西城白耳瓦所测相较，定岁实三百六十五日二十三刻三分四十五秒，考其与回回历异同……为法除之，得二百四十二万一千八百七十五分，於回回历之小余不差分秒。

关于朔望月，即月球相继两次具有相同月相所经历的时间（平均长 29.5 日），古代天文叫朔策或会望策。我国东汉颁行的四分历规定朔策为 29.53085 日，已十分精确了（现代天文谓此值为 29.53059 日）。戴震据《新法历书》提供的资料云：

其会望策二十九日五三 五九三，亦云西史依巴谷考验所得，於元郭守敬授时历之朔策二十九日五千三百五分九十三秒亦不差分秒。

依巴谷（Hipparchus 约前 190—前 125）是古代希腊的著名天文学家，他对朔策的发现是个了不起的天文学成就，他曾算出一年的长度为 365 又 $\frac{1}{4}$ 日再减去 $\frac{1}{300}$ 日，求得月球的距离为地球直径的 30 又 $\frac{1}{6}$ 倍，发现了白道拱点和黄白交点的运动，编制了几个世纪内太阳和月亮的运动表，并用来推算日食和月食。公元前 134 年依氏发现了新星，由此推动他编出了一分包括 850 颗恒星位置和亮度（星等）的星表，发现了黄道和赤道交点的缓慢运动——岁差，算定岁差值为每年 45 秒或 46 秒，他还留下了大量的观测资料，后人在定出行星的各种周期参数时，常利用他的观测结果，例如 1718 年哈雷将自己的观测与依氏记录比较，发现了恒星的极微小的运行。第谷（1543—1601）也曾精心观测过天体运动，编制过精密的星表，重新测岁差为每年 51 秒。戴震限于当时的历史条件，仅从徐光启主编的崇祯《新法历书》提供的有限资料，得出了西方天文学抄袭中国古代天文学成就的偏颇之论，他说：“西洋人旧法袭用中土古《四分历》，其新法则袭《回回历》，会望策又袭郭守敬，乃妄言第谷、巴谷测定以欺人耳。”我们只能说东方和西方，中国和西洋，各自独立地研究天文学取得了若干相同的数据和结论，但许多研究古代中国远远走在西方的前面。戴震弘扬中学，乃至后来以中国的勾股解释

见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集·策算》。

见《戴东原先生全集·策算》。并与 28 页注 作比较。

见《戴东原先生全集·策算》，载《安徽丛书》第六期。

西洋的三角八线，甚至想取而代之等等，他的心情是可以理解的，三千年华夏文明流播至乾嘉盛世，逾越西洋者确实不计其数，在西学和中学之间，戴震出于彼而入于此，不能不说在总体上是若干科学依据的。但是，西方经过十四至十六世纪的文艺复兴，为适应逐渐形成的新的资本主义生产关系发展的需要，除人文主义外，自然科学也获得了极大发展，哥白尼的日心说，哥伦布、麦哲伦的地理发现，伽利略在数学物理方面的创造发明等等，都使西方近代科学以崭新的雄姿跃然于世，处于超越华夏传统学术的前夜。那时江永、戴震接受的西学主要还是传统的学问，如数学还是欧几里得几何学，天文学还是第谷的地心说，而实际情况是，莱布尼兹用代数式表达的微积分已盛行于世，开普勒的行星运动三定律也早已成为普及性知识，牛顿万有运动定律已得到广泛运用，哈维的血液循环说已妇孺皆知。江永、戴震在我国科学技术总体上仍处于世界领先地位时代开始学习外国，诚为可贵，但走对了路却又走错了门（如未学哥白尼而学托勒玫、第谷），这其中客观原因（交通不便，信息不灵），但在缺乏证据的情形下妄断西方天文学抄袭中国的《四分历》、郭守敬《授时历》等，不能不说是主观认识上的错误，学术发初期的年轻少作中作如是观尚情有可原，后来成了一代学术的旗帜，站在学术发展史的前头指引方向的学术主帅时，仍不免老大自居，固步自封（如欲以勾股取代三角八线等），就负有历史的责任了。

继二十二岁著《策算》以后，一发而不可收，二十三岁写成《六书论》三卷（已佚），二十四岁著《考工记图注》，二十五岁著《转语》二十章（已佚）。二十七岁著《尔雅文字考》十卷，三十岁著《屈原赋注》，三十一岁著《诗补传》。这些著作传到浙江，浙江学人中有人读其书，想其人，恨不相识，传到江南，查定庐、沈冠云等古稀老人皆引以为忘年交。以上著作都是戴震三十二岁（1754年）进京以前完成的，在学术思想上如同《策算》那样，与江永有密切的联系，且不反宋儒，因而本质上仍是光大朱熹学术精神的。

事实上，清代沿用明制，用八股科举取士，知识分子从小就受宋代理学熏陶，甚而至于弃群经而只读《四书》。康有为说：“盖以功令所垂，解义只尊朱子，而有司苟简，三场只重首场。故令诸生荒弃群经，惟读《四书》；谢绝学问，惟事八股。于是二千年之文学，扫地无用，束阁不读矣。”即使是乾嘉汉学的代表人物，也是以程朱理学为起点和基础的。吴派首领惠栋搜辑疏通汉人经说，钱大听说他“当在何邵公、服子慎之间，马融、赵歧辈不能及也”。但他的父亲惠士奇红豆山斋楹帖却是“六经尊服郑，百行法程朱”。戴震的老师江永则著有《朱子近思录集注》十四卷。戴震《经考》和《经考附录》中反复引用程朱，早年著《诗补传》多次引用朱熹《诗集传》，乃至戴震谢世后其大弟子段玉裁有《戴东原先生配享朱子议》，可见程朱对乾嘉学人影响之大，戴震早年不反程朱，实属文化史的必然。

戴震青少年时代的交游，并给戴震学术以强烈影响的，还有郑牧、汪肇龙、程瑶田、方矩、金榜诸人，同门为朋，这些人都和戴震同时师事江永。

见《戴震年谱》等，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，462页、212页、213页。

见汤志钧编《康有为政论集》，中华书局1981年版269页。

《潜研堂文集》卷三九《惠先生栋传》。

江藩《宋学渊源记》卷上。“服郑”指东汉经学家服虔（字子慎）、郑玄。

戴震二十八岁时（1750年）曾赴童子试落第，始与程瑶田结交。正是经程瑶田介绍，戴震才得以去西溪村汪梧凤家教学童。程瑶田曾说：“吾与东原交几三十年，知东原最深。”值得一提的是，戴震早期以《策算》为代表作的著述高峰期的形成，除老师的指点，同门的砥砺以外，还与贤内助朱氏的支持有关，二十六岁那年（1748年），戴震娶妻朱氏。朱氏本新潭的农家良女，心地善良，俭朴淳厚，家庭生活中双方互敬互爱，和睦相处，侍奉长辈也殷勤周到。戴震的知友洪榜曾说：“先生事亲至孝，夫妇躬操井臼，浆酒饮食，亲自进之。”朱氏贤慧干练，持家得法，又很理解和支持丈夫的事业，同志为友，朱氏是戴震日常生活中的志同道合的伴侣。段玉裁曾说：“夫人归于先生，先生方为诸生，攻苦食淡，以待舅姑，事君子，米盐凌杂，身任之，俾先生专一于学。”戴震进入四库馆的第五年，积劳成疾，病死在北京，“夫人率子中立匍匐扶柩南归……凡丧葬之事，经营困瘁，期于先生九泉无恨。”朱氏力克艰辛，完成了戴震晚年早定的“归山”之志，葬戴震于故乡休宁的几山。戴震死后的第三年，子戴中立又死，因无后，“夫人谋于宗族”，继立族弟戴渔卿（戴霖）之子戴中孚为嗣子，为中孚娶妻，中孚妻卒又为续娶。凡此种种，可以告慰戴氏在天之灵，也宽慰了尚健在的戴弃（戴弃妻去世较早）。一位单身妇女，在那样的社会环境中，办成这类重振家声的事是何等不易。朱氏八十岁时仍很健康，中孚为其母祝寿，段玉裁特地写了寿序，盛赞朱氏“夙夜匪懈，以勤劳节俭持其家，持门户于先生既逝后三十余年，其为戴氏功臣可知。”

程瑶田《通艺录·五友记七》。见《安徽丛书》第二期函装本下函。

洪榜《戴先生行状》，见《戴震文集》，中华书局1980年版259页。

段玉裁《经韵楼集·诰封孺人戴母朱夫人八十寿序》。

同上。

第二章戴震的前期思想

一、前期论学

戴震的思想可分前期和后期，从乾隆七年（1742）课学童于邵武、从师江永至乾隆二十二年（1757）结识惠栋为前期，其思想特征是不批宋学，同时褒扬汉学和宋学。从乾隆二十二年到乾隆四十二年（1777）为后期，其思想特征是批判宋学。

前期的主要著作有《筹算》（1744）、《六书论》（1745）、《考工记图注》（1745）、《转语》（1747）、《尔雅文字考》十卷（约1749）、《屈原赋注》（1752）、《勾股割圆记》（约1755）、《周礼太史正岁年解》二篇、《周髀北极璇玑四游解》二篇（1755）、《与方希原书》（1755）、《经考》、《经考附录》等。前期的主要学术活动还有将汉扬雄《方言》写于宋李焘《许氏说文五音韵谱》上方，为日后著《方言疏证》作准备（约1755）。还有论《尚书》“光被四表”为“横被四表”（1755）。主要行止有：从师江永（1742）。娶妻（1748）。避难入京（1754）。寄居纪昀家（1755）。辞姚鼐从师（1755）。在京与纪昀、王鸣盛、钱大昕、王昶、朱筠交游，以学问名闻京师。应秦蕙田之约请，朝夕讲论《五礼通考》中“观象授时”一门。教王念孙读经书（1756）。

后期的主要著作有：《原善》上、中、下三篇（约1757至1763年间）、《声韵考》（1766）、《杲溪诗经补注》（1766）、《原善》卷上、卷中、卷下（1766）、《绪言》（约1769至1772）、《六书音均表序》（1777）、《答段若膺论韵》（1776）、《水经注校》（1765·8至1774·10）、《孟子字义疏证》（1776）、《声类表》（1777·5）等。后期的主要学术活动有：评介江永，著《江慎修先生事略状》（1762）。修《直隶河渠书》（1768）。参修《汾州府志》三十四卷（1769）、参修《汾阳县志》（1771）。在四库馆校《九章算术》等（1774至1777）。后期的主要行止有：在扬州结识惠栋（1757）。客居扬州（1757、1758、1760）。主讲浙东金华书院（1772至1773）。与章学诚相遇于宁波（1773）。以举人特召入四库馆（1773）。应该提及的是，戴震论学的后期共参加了八次科举考试。前两次为乡试考举人，1759年一次，1762年乡试中举。后连续六次为会试考进士：1763年、1766年、1769年、1771年、1772年、1775年。清代每三年在京师举行会试，1771年那一次是遇庆典特开的恩科会试。1775年会试不第（其时已在四库馆），后恩准与同年会试中录取的贡士一起参加殿试，赐同进士出身，授翰林院（掌管编修国史或草拟制诰的官署）的职官庶吉士。关于功名问题，戴震早年第一次乡试（1759年）不第以后，就有自己的想法。第二年客居扬州时有《沈处士戴笠图题咏序》，十分明确他说：“夫儒者于平生之遇，率目为适然，独孜孜不怠，以学自治，竟老而不倦。不知者，或又言其不得于今，欲借文学道艺立功名于后世，何见之归于浅也。”甚至认为，求显于当世是私见之蔽，

有关《原善》三篇、三卷、《绪言》、《孟子字义疏证》的成书年代，按钱穆《中国近三百年学术史》324至331页的考证。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版212页。

并进而说出了自己“安贫乐道”之志。戴震说：“世之欣于禄位，从乎鄙心生者，不必挂语。若所谓事业显当世，及文学道艺垂千古，慕而企之，从乎私己之心生者也。儒者之学，将以解蔽而已矣。……吾之行己，要为引而极之当世与千古而无所增，穷居一室而无所损。”总之，一切为了求知问道。第三次会试不第（1769年）后，应该说心情是抑郁的，但戴震并不拘于功名得失。他在同一年为惠栋的大弟子余萧客《古经解钩沉》作的序中说：“士贵学古治经者，徒以介其名，使通显欤？抑志乎闻道，求不谬于心欤？人之有道义之心也，亦彰亦微。其彰也，是为心之精爽；其微也，则以未能至于神明。《六经》者，道义之宗而神明之府也。古圣哲往矣。其心志与天地之心协，而为斯民道义之心，是之谓道。”这段文字，表明了戴震在追求名失败后归于古圣贤，“而为斯民道义之心”的心迹，并认为不能“徒以介其名”而求“通显”。可以说这是戴震自述对功名的态度的最重要的文献。当然，余萧客一辈子没有参加过科举考试（与读书把眼睛读瞎了有关），这段文字也有表彰余萧客的意思在内。两者是密切关联的。再则；还应看到，那个时代的知识分子参加科举考试，寻求功名是正常的人生道路，甚至可以说是立功、立德、立言的必由之路。

戴震早年，对先秦经典、诸子百家、汉唐传注、程朱理学，以及明清以来诸哲如方以智、黄宗羲兄弟、顾炎武、胡渭、阎若璩等，无不熟读，这从《经考》和《经考附录》中随时可见。为什么不见读王夫之的记载？那是因此时夫之之学尚未传世。但这不等于说戴震和王夫之没有思想史上的继承关系。《经考》一书、就是经学考证，书名就能表明戴震的治学方法：考据。今本《戴震集》中有几篇文章是在《经考》和《经考附录》的基础上进一步抽象而形成的。乾隆十八年（1753）《与是仲明论学书》就是一篇。文章提到《经考》：“仆所为《经考》，未尝敢以闻于人，恐闻之而惊顾狂惑者众。”此外，还有二十年（1755）的《与姚孝廉姬传书》和《与方希原书》等。这些文章，集中体现了戴震的前期论学思想，主要有：

一是概括了“以词通道”的治学方法，具体表述为：“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。”这一治学方法，也是戴震自幼而然的读书方法，故由来已久，但完整地作出这一表述尚属首次，其核心内容是治经必自语言文字之学起，段玉裁说：“此则先生说经传本肇始于小学，而其敏且专可知矣。”由于这一时期不反宋学，“以词通道”的认识仅是正面立论，作为读书求知、通经获道的基本方法而阐述之，还不具备批判意义。只是到了戴震后期，再次阐述“以词通道”时，才赋予它批判宋儒的意义，那是乾隆四十二年（1777）正月在给段玉裁的信中再次作了概括：“仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之《六经》、孔、孟不得，非从事于字义、制度、名物、无由以通其语言。宋儒训诂之学，轻语言文字，是犹渡江河而弃舟楫，欲登高而无阶梯也。为之三

同上，213页。

《古经解钩沉序》、见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版191页。

夫之一生除结识当时名流刘继庄（献廷）外，几乎没有一个相识，又不开门讲学，没有门生，故二百多年没有传人，到咸丰同治年间才渐为世人所知。

《与是仲明论学书》。见《戴震集》、上海古籍出版社1980年版183页。

《戴震年谱》，见《戴震集》、上海古籍出版社1980年版455页。

十余年，灼然知古今治乱之源在是。”同是“以词通道”，从思想史的发展看，却有正面立论的通经方法和批判武器意义的区别。

二是治经时要考证经典名物，弄懂文献中的天文、历法、史地、音韵、律吕等，为通经打下坚实的基础。这当然是个书本求知的方法，今天看来，光有这些并不能真正弄懂，还需要科学的分析方法，辩证的综合思考，和当时的时代条件、生产力发展状况的直接或间接的联系等等，都是通经的必要条件。但如果没有那些基本知识，那就连门限也没有蹚进，根本谈不上弄懂。仅就通经中的考证名物而言，戴震提出了很高的要求，反映了一代宗师治学的广袤视角和谨严求实精神。他有感于自己的治学过程，深有体会地说：

至若经之难明，尚有若干事：诵《尧典》数行至“乃命羲和”，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。诵《周南》《召南》，自《关雎》而往，不知古音，徒强以协韵，则龃龉失读。诵《古礼经》，先《士冠礼》，不知古者宫室、衣服等制，则迷于其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，则《禹贡》职方失其处所。不知“少广”、“旁要”，则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟、兽、虫、鱼、草、木之状类名号，则比、兴之意乖。而字学诂训音声未始相离，声与音又经纬衡从宜辨。汉末孙叔然创立反语，厥后经论韵悉用之。释氏之徒，从而习其法，因窃为己有，谓来自西域，儒者数典不能记忆也。中土测天用“勾股”，今西人易名“三角、八线”，其“三角”即“勾股”，“八线”即“缀术”。然而“三角”之法穷，必以“勾股”御之，用知“勾股”者，法之尽备，名之至当也。管吕，言五声十二律，宫位乎中，黄钟之宫四寸五分，为起律之本。学者蔽于钟律失传之后，不追溯未失传之先，宜乎说之多凿也。凡经之难明右若干事，儒者不宜忽置不讲。仆欲究其本始，为之又十年，渐于经有所会通，然后知圣人之道，如悬绳树槩，毫厘不可有差。

这里戴震已经提到研究文献、通经中的中法和西法的比较及其应用问题。如天算中的勾股，西人用三角，但“三角”之法穷而必以“勾股”御之。在戴震看来，只有懂得中国传统的“勾股”，方能“法之尽备”，无往而不能释疑解难。无疑，戴震的考证名物的方法是个行之有效的方法，是研究古典文献，乃至一切历史科学的基本功。考据，多为后世所诟病，其实，它是科学研究的重要方法之一。考据，本质上是个知识论方法，是个以书本知识为主要领域而进行的实事求是的研究方法，恩格斯说过：“即使只是在一个单独的历史实例上发展唯物主义的观点，也是一项要求多年冷静钻研的科学工作，因为很明显，在这里只说空话是无济于事的，只有靠大量的、批判地审查过的、充分地掌握了的历史资料，才能解决这样的任务。”应该说，考据学是包含着这一“多年冷静钻研的科学工作”的特质的。问题是，求实的研究不应仅限于书本，而应该是实践性的研究。戴震的时代，自然科学已逐渐成为独立的科学系统。戴震以当时尚属先进的我国自然科学成就诠释群经，在古代学术史上再辟一治学门径，是有其积极意义的，从此，经典名物的考证在有清一代蔚成风气，以自然科学诠释若干疑难成为不可缺少的治经内容，大大拓展了治经和治学的新路，也为当时的自然科学研究找到了国家

《戴震年谱》。见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版455页。

戴震误，应为九寸，见本书24页注。

《与是仲明论学书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版183至184页。

《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1972年版，第118页。

学术：经学的发展框架，从而为乾嘉学人在自然科学方面大显身手打下了基础，这对当时自然科学的发展又是极有利的。当然，这一自然科学为阐释群经服务的指导思想也有其明显的不足，虽然事实上并没有使自然科学成为经学的附庸，但前期戴震的主张还多半停留在古代文献范围内的“格物致知”，尚缺乏实际的观察和实验科学精神（在实际进行时又有不同程度的补充），因而又不利于把自然科学大踏步推向前进。但和儒家传统中一贯轻视自然科学的做法相比，戴震的这一治学主张无疑是巨大的进步，加之他本人在自然科学领域内的成就，无疑对清代自然科学的发展起促进作用。

其三，戴震批判陆九渊、王阳明的“尊德性”，为朱熹的“道问学”张本，除了表明他前期不反程朱的立场外，事实上也是从学术渊源上阐明“以词通道”，力戒空疏，考证名物，博物求知等一整套方法的正确性。考证离不开淹博，淹博是“道问学”的必然，章学诚曾就宋儒朱陆分疆，不可调停，承朱熹之学者必为博学多闻等阐述过自己的看法。他说：“宋儒有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。末流无识，争相垢詈，与夫勉为解纷，调停两可，皆多事也。然谓朱子偏于道问学，故为陆氏之学者，攻朱氏之近于支离；谓陆氏之偏于尊德性，故为朱氏之学者，攻陆氏之流于虚无……但既自承朱氏之授受，而攻陆、王，必且博学多闻，通经服古，若西山（真德秀）、鹤山（魏了翁）、东发（黄震）、伯厚（王应麟）诸公之勤业，然后充其所见，当以空言德性为虚无也。”章学诚还历数朱熹一传至五传，实际上以和他同时代的戴震为殿后。他说：“朱子求一贯于多学而识，寓约礼于博文，其事繁而密，其功实而难；虽朱子之所求，未敢必谓无失也。然沿其学者，一传而为勉斋（黄干）、九峰（蔡沈），再传而为西山、鹤山、东发、厚斋（王应麟），三传而为仁山（金履祥）、白云（许谦），四传而为潜溪（宋濂）、义乌（王祎），五传而为宁人（顾炎武）、百诗（阎若璩），则皆服古通经，学求其是，而非专己守残，空言性命之流也。自是以外，文则入于辞章，学则流于博雅，求其宗旨之所在，或有不自知者矣。生乎今世，因闻宁人、百诗之风，上溯古今作述，有以心知其意，此则通经服古之绪，又嗣其音矣。”章学诚所说的“生于今世”者，就是指乾嘉学人，尤指戴震。章学诚是明确地视戴震为朱熹宗传的第六代的。章氏的论述，无疑是戴震早年学宗朱熹的一个有力旁证。同时，章氏还指出这一派的特点是多学而识，寓约于博。至于这一派发展到乾嘉，尤重名物考证和自然科学知识对治经的作用，章学诚也是深有所知的。他说：“夫实学求是，与空谈性天不同科也。考古易差，解经易失，如天象之难以一端尽也。历象之学，后人必胜前人，势使然也。因后人之密而贬羲和，不知即羲和之遗法也。今承朱氏数传之后，所见出于前人，不知即是前人之遗绪，是以后历而贬羲和也。盖其所见，能过前人者，慧有余也。抑亦后起之智虑所应尔也，不知即是前人遗蕴者，识不足也。”十分清楚，章学诚把考证名物，解其天象历法，看作“实学求是”不可缺少的一部分。章氏的这一段话，简直就是针对戴震所说的“诵《尧典》数行至‘乃命羲和’，不知恒星七政所以运行，则掩不能卒业”一语而发的。如果象“乃命羲和”这一类问题不能索解，不了解“前人遗蕴”，那只能因

《文史通义校注·朱陆》，章学诚著，叶瑛校注，中华书局1985年版262页。

同上，264页。

见《文史通义校注·内篇三·朱陆》，章学诚著，叶瑛校注，中华书局1985年版264至265页。

不淹博而造成“识不足”，故戴震曾谓治经“三难”：“淹博难、识断难、精审难。”这里，章学诚的看法与戴震早期的见解如出一辙。

其四。1755年戴震《与姚孝廉姬传书》提出的“十分之见”，其实质就是强调“识断”，即治学的“见识”。前面提到的“以词通道”，考证名物，寓约于博，都不过是求得“十分之见”的方法和手段，如不循此途径，“若夫依于传闻以拟其是，择于众说以裁其优，出于空言以定其论，据以孤证以信其通。虽溯流可以知源，不目睹渊泉所导，循根可以达抄，不手披枝肆所歧，皆未至十分之见也。”戴震认为，非“十分之见”的种种议论，只能“徒增一惑”，成为“识者之辩之”的对象。经有识之士数辨，而后乃达“十分之见”，“十分”为“极致”之意。见解可以臻于极致，但朴学的求真认识并不封闭。实际上，戴震求“十分之见”的极致是一个认识过程。梁启超曾把“十分之见”与“非十分之见”当作科学的定理与假说之分。钱大昕曾谓戴震之学的根本之点是“实事求是，不偏主一家”，而对于他人的真知灼见，没有不加以虚心吸收的，钱大昕曾说戴震“亦不过（按：过分）骋其辩以排击前贤”。余廷灿论戴学一段，也是对戴震“十分之见”的一个最好的注释。他说：“有一字不准六经，一字解不通贯群经，即无稽者不信，不信者必反复参证而后即安。以故胸中所得，皆破出传注重围，不为歧旁骄枝所惑，而壹禀古经，以求归至是，符契真源，使见者闻者，洒然回视易听。”这里说的“至是”亦即戴震的“十分之见”的“极致”。戴震提出的“十分之见”，其实是他个人早年治学的甘苦阅历的结晶。就在给姚鼐的信中，他表达了个人的治学体会：“昔以为直者，今见其曲；昔以为平者，今见其坳”。真所谓“看似寻常最奇崛，成如容易却艰辛”，完全道出了笔耕不止的一代学人反复实践，殚思竭虑，一步步向真理逼近的过程。

为求学问的“十分之见”，戴震主张以高尚的学德保证之。他说：“立身守二字曰‘不苟’，待人守二字曰‘无憾’。事事不苟，犹未能寡耻辱，念念求无憾，犹未能免怨尤，此数十年得于行事者。其得于学，不以人蔽己，不以己自蔽，不为一时之名，亦不期后世之名。有名之见其弊二，非掊击前人以自表襮，即依傍昔儒以附骥尾。二者不同，而鄙陋之心同，是以君子务在闻道也。”为学需解蔽，这就是戴震的结论。这蒙蔽来自两处，一是受别人的蒙蔽，一是自我的盲目性，受自己的蒙蔽。种种蒙蔽中，名利可能成为最大的蒙蔽，受名利的蛊惑，或者攻击他人抬高自己，或附骥他人煊赫一时。有了此类“蔽”，决不能闻道。为学受人受己蒙蔽，还是个识力不足的认识能力问题；追逐名利而放弃对真理的追求，就是个品质问题。大凡治学之初，易被人牵着鼻子走，难成定见，一旦初见成效，又极易产生自我盲目性，以为“天下之美尽在己”，从而“以己自蔽”。认识此“两蔽”不易，认识后在行动中去此“两蔽”更为不易，这无疑需要反复的治学实践和长期的学德修养。戴震前期论学强调“闻道”中去其“两蔽”，可谓一代学人兼哲人的自我反思而得出的至理名言。在认识并实行去人蔽的基础上，前期戴震得出

梁启超《清代学术概论》十一。

钱大昕《潜研堂文集·戴震传》。

同上。

余廷灿《戴东原先生事略》。

《答郑丈用牧书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版186页。

了汉儒、宋儒“得失中判”的结论，告诫人们不要让汉儒、宋儒蒙蔽自己，这一观点到了可能是戴震后期著作的《与某书》中进一步发展。在认识去己蔽的基础上，就在这一封给姚鼐的信中，明确表白了自己不愿好为人师的态度，拒绝了姚鼐的从师要求，把师生关系的含意置于严格意义上的古师友同道上。

其五，戴震前期论学，提出了义理、考据、文章问题，这是对一代学术畛域的新的建构。《与方希原书》中说：“古今学问之途，其大致有三：或事于理义，或事于制数，或事于文章。事于文章者，等而末者也。然自子长、孟坚、退之、子厚诸君子为之曰：是道也，非艺也。以云道，道固有存焉者矣。如诸君子之文，亦恶睹其非艺欤？夫以艺为末，以道为本。诸君子不愿据其末，毕力以求据其本，本既得矣，然后曰：是道也，非艺也。”戴震这段话，将古今学问分而为三，文章为其中之一，而对文章，不排斥其有道，文章同样是可以载道的。特别象司马迁、班固、韩愈、柳宗元的文章是载道之大本。学问为三，义理居其首，义理之学，研核天下之大道。有了前面所列戴震早期论学的几个要点：以词通道，考证博洽，问学重知和极致之学识、学德，就不难懂得到达“义理”之路。后来，戴的学生段玉裁在《戴东原集序》中补充说道：“始玉裁闻先生之绪论矣，其言曰：‘有义理之学，有文章之学，有考核之学，义理者，文章，考核之源也。熟乎义理，而后能考核，能文章。’玉裁窃以为义理、文章未有不由考核而得者。”还说：“后之儒者，划分义理，考核、文章为三，区别不相通，其所为细已甚焉。”段玉裁的理解不完全符合戴震的原意，段氏主张义理来自考据，文章也由考据而得。这是在清代考据学盛行，而段玉裁又不完全能理解、欣赏戴震哲学思想的情形下所作的一种略有扭曲的看法。如前所述，将戴震关于义理、考据、文章的划分放在他早期论学的系统中考察，方能看出其“闻道”统贯于三者的学理逻辑。关于古今学问三分的思想，古已有之，但如此明确、完整的表达尚属首次，在古代史传中早有所谓儒林、文苑之分，宋代以后更增设了所谓“道学传”。南朝梁萧绎《金楼子·立言》所云“今人之学者有四”，即分为“儒”、“文”、“学”、“笔”。《程氏遗书》卷十八载程颐说：“古之学者一，今之学者三，异端不与焉：一曰文章之学，二曰训诂之学，三曰儒者之学。欲趋道，舍儒者之学不可。”又说：“今之学者有三弊，一溺于文章，二牵于训诂，三惑于异端。苟无此三者，则将何归？必趋于道矣。”程颐完全将学问的三分对立起来，当然是出于理学的考虑。正如戴震所说：“圣人之道，在《六经》。汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。”相较之下，段玉裁可说是“得其制数”的人，程颐是“失其制数”的人，而戴震则是强调“闻道”。“义理”、“考据”、“文章”的三分及其关联，也是戴震本人强调的“十分之见”的一个样板，这是一个古今学问畛域的宏观范畴，在彼时彼地的时代学术条件下，戴震的三分说较少片面性。

戴震早期对学问三分及其术语的提法，对后世影响极大。义理、考据、词章的说法至今仍在使用。在当时，戴震的提法问世后，简直成了学界的口头语言，影响所及，几乎渗透到各个领域。与戴震同时代的刘大櫟（1698—1777）从文章之学本身的要求出发，提出了理学、考据学、经世济民致用之

见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版189页。

《与方希原书》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版189页。

学，作为文章的内容。此后，姚鼐继方苞（1668—1749）的“义以为经，而法纬之”，和刘大櫟义理、考据（又称“书卷”）、经济为文章之实等说之后，受戴震、段玉裁的影响，提出了义理、考据、文章统一论。姚鼐说：“余尝论学问此事，有三端焉，曰：义理也，考证也，文章也。是三者，苟善用之，则皆足以相济；苟不善用之，则或至于相害。今夫博学强识而善言德行者，固文之贵也，寡闻而浅识者，固文之陋也。”姚鼐还表彰了王昶丰富的阅历见闻对其义理、考证、文章的帮助，表彰他善于运用独得天厚的条件，且在这三个方面下功夫而获得的极大成功。王昶恰恰是戴震的知交，他在《戴东原先生墓志铭》中说：“定交之久，与知东原之深，莫如余也。”姚鼐说：“青浦王兰泉先生，其才天与之，三者皆具之才也。先生为文，有唐、宋大家之高韵逸气，而议论考核，甚辨而不烦，极博而不芜，精到而意不至于竭尽，此善用其天与？以能兼之才，而不以自喜之过而害其美者矣。”与此同时，姚鼐还批评乾嘉年间的考据是“繁碎缴绕，而语不可了”。批评言义理者是“辞芜杂俚近，如语录而不文。”他们的共同毛病是：“当以为文之至美而反以为病”，之所以如此，是“其故由于自喜太过，而智昧于所当择也”。这里，姚鼐批评程朱理学的某一方面的不足，也批评乾嘉的汉学考证，甚至可以说是直接针对戴震的。姚鼐对专宗汉学，崇汉抑宋之风是不满的，认为“今之为学者之陋且有胜于往者为时文之士”，已不满到将考据学和时文作者同等视之了。这有其一定的片面性，但姚鼐在学问“三分”问题上与戴震是有共识的。在“三分”的术语提法上完全一致，却不取方苞、刘大櫟的提法。对此，曾国藩曾说过：“姚姬传氏言，学问之道有三，曰义理，曰词章，曰考据。戴东原氏亦以为言。”除此而外，姚鼐还承认汉学“非无有善”，其“博闻强识”也是有助于学问的，因而主张吸收，以为文章增色。《与陈硕士》说：“以考证累其文则是弊耳。以考证助文之境，正有佳处。”并且还得出与戴震庶几一致的结论。他说：“文者艺也，道与艺合，天与人一，则为文之至。”也就是说，文以载道，方有可能成为“十分之见”的极致之文。所有这些，都可看作戴震首创的“义理、考据、文章”之分在文章学和文艺批评领域内的反响及其新发展。戴震的学问“三分”说影响是极深远的。

《（述庵文钞）序》。见四部丛刊 290 号《惜抱轩文集》。

姚鼐《〈述庵文钞〉序》。见《四部丛刊》290 号《惜抱轩文集》。

同上。

姚鼐《复蒋松如书》。见《四部丛刊》290 号《惜抱轩文集》。

曾国藩《圣哲画像记》。见《曾文正公杂著》，载《曾文正公全集》。

姚鼐《敦拙堂诗集序》。见《四部丛刊》290 号《惜抱轩文集》。

二、早年著《尔雅文字考》和《诗补传》

《尔雅文字考》、《诗补传》、《屈原赋注》，是戴震早年约略同时著成的三部书。

清康熙三年（1663年），戴震的乡先辈方以智刊印了洋洋巨著《通雅》五十二卷。该书体例略仿《尔雅》。清代真正开始研究《尔雅》的，戴震当为第一人，继《考工记图注》（1746年）之后，大约在1748至1750年间，有《尔雅文字考》十卷。今本《戴震集》中有自序一篇。书成后一直未能刻印，今恐已亡佚。据自序云，本书原是读书时的随手札记，大约对雋为舍人、刘歆、樊光、李巡、郑玄、孙炎旧注多所搜辑，以补郭璞注的遗漏和正邢昺疏的缺失。至于“考订得失，折衷前古，於《尔雅》七百九十一言，合之群经雅记，靡所扞格，姑俟诸异日”，可见戴震对研治《尔雅》是有许多计划的，此书尚非满意之作。但此书在清代雅学史上有重要意义，那就是它是一部奠基之作，对戴震本人来说则为“小学始基之矣”。于乾嘉学派的考证之学也同样如此。此后，有清一代有邵晋涵《尔雅正义》二十卷，钱坫《尔雅释义》十卷、《释地》以下四篇注四卷，郝懿行《尔雅义疏》二十卷。此外，还有专释《尔雅》名物的书，如程瑶田《通艺录》中关于“释宫”、“释草”、“释虫”的诸小记，任大椿《释绘》，洪亮吉《释舟》，钱大昕《释人》，阮元《释门》，刘宝楠《释谷、钱》等，还有专释《尔雅》古注之书，如臧庸《尔雅汉注》、黄爽《尔雅古义》等，乃至晚近王国维《尔雅草木鸟兽虫鱼释例》，竟把传为周公之作的《尔雅》发挥得淋漓尽致。有清一代的《尔雅》学群书，是以戴震开其端的。

与《尔雅文字考》约略同时而稍后的有《诗补传》和《屈原赋注》。《诗补传》一书，约乾隆十五年（1750年）是仲明游徽州时曾索要此书，因“尚俟改正”而未进。而《与是仲明论学书》中言及该书著作和经学讲习之难时说：“群经六艺之未达，儒者所耻。仆用是戒其颓情、据所察知，特惧忘失，笔之于书。”并说待《诗补传》“识见稍定，敬进于前不晚”，段玉裁编集的《戴震文集》经韵楼本中有《毛诗补传序》一文，落款有“时乾隆癸酉（1753年）仲夏戴震撰”字样。然《戴震集》中又有《诗比义述序》一文，说：“昔王申（1752年）、癸酉（1753年）岁，震为《诗补传》未成，别录书内《辨证》（按：当指《辨郑卫之音》等）成一帙。”可见癸酉《诗补传》尚未成书。段氏《年谱》中说：“癸酉，《诗补传》成，有序，在癸酉仲夏。”也是据戴序推定的。鉴于此种矛盾情形，钱穆曾说：“窃疑今《东原集·诗补传序》虽明书癸酉仲夏，然或是东原后定之稿，其出示仲明者尚在前。”直到乾隆三十一年（1766年）戴震又改注《周南》、《召南》，名曰《果溪诗经补注》。是仲明与戴相晤时索观的那个本子，戴因“戒其颓情”、“特惧忘失，笔之于书”云云，与约在乾隆十三年（1748年）至十五年（1750年）

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版458页。

关于《尔雅》的作者，据何九盈先生研究，是战国末齐鲁儒生所著。参见何著《中国古代语言学史》，河南人民出版社1985年版17页。

钱穆《中国近三百年学术史》第八章，中华书局影印本312页。

共二卷，见载《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

年)著成的《尔雅文字考》序中所说很相象,序云:“偶有所记,惧过而旋忘,录之成帙”。故可推定最早的那个《诗补传》当与《尔雅文字考》约略同时,而且可推知其写作过程也相似:原先是随手札记,集腋成裘,后来才成书的。

关于以《诗补传》命名的书,今不见于《戴东原先生全集》(安徽丛书本),仅有据曲阜孔氏微波谢本收录的《毛郑诗考证》五卷。段玉裁在《年谱》中曾说:“《文集》中《诗生民解》本出《毛郑诗考证》,先生曾为余言,可取出修改,入于《文集》。玉裁刻《文集》十二卷时,因入诸卷五,而不敢修改一字也。其《诗摽有梅解》,亦取诸《诗经补注》。《毛郑诗考证》,初名《诗补传》。”今安徽丛书本《全集》中的《杲溪诗经补注》中收有《召南·摽有梅》的《诗摽有梅解》全文,足见《年谱》中说的《诗经补注》即指《杲溪诗经补注》,而《全集》中的《毛郑诗考证》即通常称说的《诗补传》。或以为最早是仲明索要的那个《诗补传》未刊待考。

戴震在乾隆十三年至十五年间始作《诗补传》,应该说是很早的事。在戴震之前,有康熙丁卯年间(1687年)陈启源《毛诗稽古编》三十卷,有康熙年间朱鹤龄《诗经通义》十二卷。乾隆年间经学全盛,除戴震外却没有人专治《诗经》,一直到嘉庆、道光年间,才先后出现三部名著:胡承拱的《毛诗后笺》、马瑞辰的《毛诗传笺通释》、陈奂的《诗毛氏传疏》。戴震的《诗经》研究,可谓开乾嘉学派研究《诗经》之首。梁启超曾评戴撰《诗补传》说:“其论无邪之旨,是否切当且勿论,至其专就全诗考其字义名物于各章之下,而不以作诗之意衍其说,则询治《诗》良法也。”戴震《毛郑诗考证》五卷贯彻了他早期论学的大旨,以词通道,博洽综贯,在训诂名物方面作出了重要贡献。试以人们很熟悉的《诗·邶风,静女》中的诗句为例:

卷一《静女》首章“俟我于城隅”。传“‘城隅’以言高而不可逾。”笺云:“自防如城隅。”震按:传,笺就城隅取义,非《诗》意也。“城隅”之制,见《考工记》、许叔重《五经异义》、古《周礼》说,云:天子城高七雉,隅高九雉;公之城高五雉,隅高七雉;侯伯城高三雉,隅高五雉。据记考之公侯伯之城皆当高五雉,城隅与天子宫隅等,门台谓之宫隅,城台谓之城隅,天子诸侯台门以其四方而高,故有隅之称。言“城隅”以表至城下将入门之所也。“静女其妹,俟我于城隅”,此膳俟迎之礼。诸侯娶一国,二国往腰之,以媵、娣从,冕而亲迎,惟嫡夫人耳。媵则至乎城下以俟迎者,然后入。“爱而不见”,迎之未至也。“爱而”犹隐然。《说文》引此作“媵”,郭注《方言》引此作“媵”。“彤管”之法,女史书,宫中之法度。故《春秋传》曰,《静女》之三章取“彤管”焉。“自牧归荑”,言乎说舍近郊也。《尔雅》于郊外谓之“牧荑”。亦以为洁白之喻。美其管,美其荑,设言以欣慕其人耳,始思见其人;继思得见其物;始言至城下,终乃言至于郊,非实有是事,可知《静女》之刺,思贤媵,怀女史之法者也。盖卫夫人拟其君之宫中无是女,以备媵。及女史之法废也,学者罕闻“城隅”,而《诗》遂失其传矣。

由以上可见戴震补传的条例是:补正传笺之缺失;考释《诗》及传笺中

梁启超《戴东原著述纂校书目考》。见《饮冰室文集》第五册,中华书局1989年版(十二册本)。

春秋诸侯娶一国之女为妻(嫡夫人),女方以侄(兄弟之女)娣(妹妹)随嫁,此外还有两个和女方同姓的国家送女儿陪嫁,也以侄娣随嫁,随嫁和陪嫁者统称为媵(yìng)。

见《安徽丛书》六期,《毛郑诗考证》卷一《静女》章。

的一些关键词语或名物，考释时一般先引古代文献依据，后判其义（词语、名物义、句意）；归纳诗意。这一条例具有普遍性，事实上为后来治《诗经》的学者所遵循。

《静女》这首诗，本来是首爱情诗，清儒的普遍毛病是以儒家功利主义解释诗旨，戴震诠释《静女》，也不可能完全摆脱这种束缚。值得注意的是，戴震在功利意义外还讲了“比喻”意义，如“美其管，美其萸，设言以欣慕其人耳，始思想其人，继思得见其物”，这都表明作者对《诗》旨的一些开明的认识。关于如何研究诗旨，戴震还说了这样的话：“今就全诗考其字义名物于各章之下，不以作诗之意衍其说，盖字义名物，前人或失之者，可以详核而知，古籍具在，有明证也。作诗之意，前人既失其传者，非论其世知其人，固难以臆见定也。”这就是说，《诗》三百篇各诗各句之旨，研《诗》者最好不说，让读者据其确切的同义名物训释去自由开发，倘一定要论其诗旨，戴震认为从名物训诂还难以识其大旨，要通过“论其世知其人”（也就是要了解分析写诗时的社会背景及作诗人的际遇阅历），方能求其“十分之见”。事实上，戴震著《毛郑诗考证》，于诗旨不是不说，而是努力从其实情体会之，时常越出儒家功利说解的藩篱。这不仅在《静女》中能见到诗旨的比喻说法（其实正是其本旨），而且戴震在作一般理论概括时已讲到说诗旨时当参照的文化史情形，从而试求谋图《诗经》中爱情诗的应有的地位。他说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’，夫子之言《诗》也。而《风》有贞淫，说者因以‘无邪’为读《诗》之事，谓《诗》不皆无邪也，此非夫子之言《诗》也。”到了后期的《杲溪诗经补注》中，戴震更重视以实情解释诗意。从表面上看，好象戴震的解释与旧注洛守儒家封建功利的解释没有什么不同，实际上，毛传、郑笺、朱熹集传解释《诗》意时，总是在儒教礼义规范的前提下几乎千篇一律地指出与统治者的联系，把本来很有人民性的诗篇说成了某国君、某侯妃，某卿大夫的自我写状或教谕，戴震解释《诗》意时，经常注意到在儒家礼义规范的前提下指出诗篇中的男女悦慕、民生心声的本旨，和毛郑解《诗》旨、朱熹集传解《诗》旨已有很大区别。本来，先秦产生的儒家礼义规范内容极为丰富，区间极广阔，可容纳性很大，一定程度上打上了古代奴隶制民主制的烙印，只是随着封建制度的确立和巩固，特别是到了宋代，才日益禁锢划一，不能越雷池一步。在先秦儒家伦理指导下解释《诗》旨，戴震注重指明其民生民情，与旧注专以儒家功利释之已判若二途，这是很值得我们注意的。例如：

“采采卷耳，不盈顷筐，嗟我怀人，寘彼周行”：毛传曰，采采，事采之也（疏云，言勤事采菜）。卷耳，芬耳也。顷筐，畚属，易盈之器也。《韩诗》云，顷筐，欹筐也。怀，思也。寘，置也。行，列也。思君子，官贤人，置周之列位。《集传》曰，周行，大道也。后妃以君子不在而思念之，托言方采卷耳，未盈顷筐，而心遁念其君子，故不能复采，而置之大道之旁也。震按：采采，多貌。嗟我怀人，寘彼周行，言寘此怀念于周行之上，下三章皆怀之之事也。周犹偏（按：通‘遍’）也，通也。行，路也。行，为行列字之音，训旁及。而《春秋传》曰，嗟我怀人，寘彼周行，能官人也，王及公、侯、伯、子、男、甸、采、卫、大夫，各居其列，所谓周行也。断章见意，如邵至之论“公侯干城”、“公侯腹心”，为一

《毛诗补传序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版193页。

《毛诗补传序》。见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，192页。

美一刺，于《诗》之本指，不然也。荀卿书曰，顷筐易满也，卷耳易得也，然而不可以贰周行，以明用心者之一情之至也不贰。其得诗之意者欤！《补注》列述了毛传、朱熹《诗集传》、《春秋传》等的解释，但只是立此存照，并不同意，唯荀卿之言《诗》旨，言情致忠贞不贰，“其得之欤”。又如戴震对情诗《野有死麋》的概括：

《野有死麋》（三章）言礼教之兴，虽里巷之女，无可犯以非礼者也。《诗》辞所涉，曰林野，曰麋鹿，曰龙吠，亦以见乡曲之远于都邑也。或曰，《诗》言女之不可诱，固善矣。先之曰：“有女怀春，吉士诱之”，何也？女之待嫁，所愿者，吉士也；士之归妻，所愿者，有女如玉也。“诱之”之云，以甚言情之动于爱悦（《祭义》曰，如欲色然，张融云：如好色取其甚也），而卒能无失乎礼义，则风化之所被可知矣。此《诗》教之善行，以情见礼义与？上文十分清楚地告诉我们，戴震是重视《诗》中的礼仪教化作用的，但他重礼教的同时也重视男女爱情生活，或者说，他在具体诠释《诗》旨时，往往先发现其中的爱情生活，进而指出，这应当是合乎礼仪的爱情。作者的深层思想，难道不是在追求道德规范和情感欲望的一致吗？

《杲溪诗经补注》中有一篇很长的《摽有梅解》，是一篇专门的诗论。该文从中国文化史的视角确定了爱情诗在《诗经》乃至在古代文献中存在的地位、必然性及其价值。在戴震看来，爱情、婚姻、夫妇是人类生活的必然组成部分，反映现实生活的诗歌就不能不涉及这些正常的生活，而人伦规范、礼教等不是禁锢民生、民俗、民风，而是导引归正，不致人欲横流，毁坏人性。他说：“古者嫁娶之期，说歧而未定。其以少长论者，或主于男三十、女二十，或目此为期尽之法。据《诗》、《礼》证之，男子二十冠而字，女子许嫁弃而字……不使民之后期，而听其先期，恐至于废伦也。亦所以顺民之心，而民自远于犯礼之行也。”又说：“梅之落，盖喻女子有离父母之道，及时当嫁耳。首章言十犹余七，次章言十而余三，卒章言皆在顷筐，喻待嫁者之先后毕嫁也。《周礼》所言者，实古人相承之治法；此诗所言，即其见之民事者也。”戴震对《诗经》的解释，也不乏儒家功利，如前所说，当他试图以儒家道德规范诠释诗意时，他总是注意到道德规范和民生、民情、男女悦慕的一致。除此以外，戴震还从《诗经》中努力发现另一种功利：劳动者从事农桑之事的艰难、欢乐和从中悟得的道理。例如对《葛覃》的概括：

葛覃（三章）：不忘女功也。《礼》，后夫人亲蚕不亲葛。盖当时服葛之时，犹念未嫁在父母家，曾知葛事之勤而追赋之，因以感而思归宁也。《周书·无逸》之训，以立王，生则逸，不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从，诵以为戒，然则《葛覃》之义，其以视忘女工之勤劳而骄侈是从者，孰宜法，孰直戒，可知也。讲到《诗》旨即作诗时的本意，那就涉及到《毛诗大序》问题。陈启源，朱鹤龄以及戴震之后的

见《安徽丛书》第六期，《戴东原先生全集》载《杲溪诗经补注》卷一。

《杲溪诗经补注》卷一，载《安徽丛书》第六期。

《诗摽有梅解》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版13页。

《诗摽有梅解》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版15页。

后来汪中《述学·释媒氏文》、俞正燮《癸巳类稿·媒氏民判解》都曾进一步发挥戴震关于古代制度中婚姻自由的见解。

《杲溪诗经补注》卷一，载《安徽丛书》第六期。

胡承珙、马瑞辰、陈奂等，部因“尊汉”、“好古”而群守大序。但也有举叛旗的，戴震的同乡姚际恒（1647—约1715）就是一例，他著《诗经通论》，坚决主张废除《毛诗大序》，另著《古今伪书考》（见《知不足斋丛书》），依据古书流传有绪的一般规律，认为有名著作各史经籍志上都有著录，或在别的书上记载它的渊源，如突然发现一书，向来无人提及，其中必有蹊跷，《毛诗大序》就是这样的书。他指出，传为子夏所作的《毛诗大序》，《史记》、《汉书》两书的儒林传，《汉书·艺文志》都未提及，可证为西汉前所无，是为伪作。这就从根本上动摇了纯以儒家礼教功利说诗的传统，使人人为之耳目一新。除姚际恒以外，崔述、方玉润皆持这样的观点，崔著《读风偶识》，方著《诗经原始》，连同姚著三部书历来不为清代正统派所重。戴震对这样一个敏感的问题持何态度呢？只能说，聪明的戴震回避了这一问题，他只是以自己的较为通达的开明之见诠释诗意。在《毛郑诗考证》、《臬溪诗经补注》中，以及经韵楼本《戴震文集》收录的论《诗》的文章中，都没有提到《毛诗大序》。人云：不表明态度也是一种态度，推揣其本意，戴震的态度是想避开那圈定的儒家传统的诗旨说教，寻求《诗》的本意，以得“十分之见”。联系他在《毛诗补传序》中所说及的于诗旨可存而不论，让读者据训诂名物的诠释，依原诗而推证之，他对《毛诗大序》的态度，不是题中应有之义吗？

《诗经·魏风》的《伐檀》和《硕鼠》是人民性很强的两首诗，它凝聚着古代社会奴隶制度下的早期民主的精华。前者对不劳而获过着寄生生活的剥削阶级，给以严厉的质问与尖锐的讽刺，后者写农奴对统治者沉重剥削的愤恨和对美好生活的向往。对这两首诗，戴震当年作何理解呢？

《伐檀》首章“坎坎伐檀兮，真之河之干（岸）兮”震按：檀者……伐檀乃宣之河之干，盖诗人因所闻所见而言之，以喻急待其用者，支之不用也。因叹河水之清，而讥在位者无功俸禄，居于污浊，盈凛充庖，非由己稼穡、田猎而得者也。食民之食而无功德及于民，是谓素餐也。

《硕鼠》二章“硕鼠硕鼠，无食我麦！三岁贯女，莫我肯德，逝将去女，适彼乐国。乐国乐国，爰得我直。”传：直，得其直道。笺云，直，犹正也。震按：笺与传相足，其说是也。《论语》曰，人之生（性）也直。得我直，谓得遂其性。不违生人之正道。后来，王引之曾将诗中的“直”解释为“所”。“爰得我直”，等于上文的“爰得我所”。戴震把“直”字解释为人性之“直”。去“乐国”的目的是能顺遂其人性，得到自由。戴震的诠释是颇为别致的，言下之意是说，硕鼠不劳而获，“莫我肯德”，是毁灭人的本性的，而“逝将去汝”，前往那“乐国”，也是为了寻找和恢复那失去的人的本性。戴震是在近乎以早期启蒙思想诠释《诗》旨。至于剥削者毁灭人的正直的本性，见解尤为深刻。

见《毛郑诗考证》卷一，载《安徽丛书》第六期。

同上。

见《经义述闻》卷五。

三、生计维艰注屈赋

如果说戴震早年著《诗补传》时还为经书所限，著《屈原赋注》时就更大胆地阐发了一些自由思想。据《年谱》载：乾隆十七年（1752年）“注《屈原赋》成”，是年三十岁。《年谱》还说：“歙汪君梧凤庚辰仲春跋云：‘自壬申（1752年）秋得《屈原赋戴氏注》九卷读之。’可证也。”今安徽丛书本《戴东原先生全集》有《屈原赋注》十二卷，注明“歙县汪氏原刻”，那是因为有“汪氏原刻”本九卷另加《音义》三卷。安徽丛书本还收入了《屈原赋注初稿》三卷，为歙县许承堯氏藏稿本。关于《屈赋音义》，《年谱》说：“此书《音义》三卷，亦先生所自为，假名汪君。”今考署名汪梧凤的《屈原赋注》题跋云：

右据戴君注本为《音义》三卷，自乾隆壬申秋，得《屈原赋戴氏注》九卷读之，常置案头，少有所疑，检古文旧籍，详加研核，兼考各本异同，其有阙然不注者，大致文辞旁涉，无关考证。然幼学之士，期在成诵，未喻理要，虽鄙浅肤末，无妨俾按文通晓，乃后语以阙疑之指，用是稍为埤益。又昔人叶音之谬，陈季立作《屈宋古音义》为之是正，惜陈氏于《切韵》之学殊疏，未可承用，兹一一考订，积时录之，记在上端，越九载矣，爰就上端钞出，删其繁碎，次成音义，体例略拟陆德明《经典释文》也，庚辰（1760年）仲春歙汪梧凤。

这段文字，从叙述《音义》的写作过程“兹一一考订……删其繁碎，次成音义”云云，似乎出自戴震本人之手。《年谱》讲《音义》“假名汪君”，莫非这段题跋文字也是戴震代作的嘛？但不管是戴震手笔还是汪梧凤亲笔，其中叙述的情况该是真实的。其要点有：《音义》诠释的一些词语是经“详加研核”的，有考证价值，不注释者则“无关考证”；《音义》的著述可能与教学童有关；注音力求舍弃朱熹等人的不科学的叶音说，取陈第的《屈宋古音义》，并正其舛疏；写作的过程及体例。所叙述的写作过程，与《尔雅文字考》“偶有所记”、“录之成帙”，与《诗补传》“特惧忘之，笔之于书”的写作过程极其相似。在写作时间上，因《音义》可能与教学童有关，故可能《屈原赋注》九卷在前，《音义》在后。

戴震著《屈原赋注》时，家境非常贫困，“其年家中乏食，与面铺相约，日取面为饔飧，闭户成《屈原赋注》。”“饔飧”原义为早晚两餐，此处或泛指食物。因乏食只得进以乞讨而来的面屑，竟然还在发愤著书。其时戴震已成家，可以想见戴震妻朱氏是怎样茹苦含辛地为成全丈夫的事业而苦挣扎，苦张罗。段玉裁曾评述此时的戴震云：“盖先生之处困而亨如此。”一个“亨”字，昂扬挺拔，贫贱不移，活现出戴震早年之志，这正是一种“中华民族脊梁”的硬骨头精神。

和《诗补传》相比，《屈原赋注》更注意概括原本文旨，戴震将《离骚》分成十段，对各段大意都作了明确概括。例：

南北朝人读上古韵文感到不押韵，临时改读以求押韵，叫叶（xié）韵，也叫叶音，叶句。这是不明古音之理造成的。宋代吴棫、朱熹也主张叶音说，但已有所不同，立足于改今音叶占韵。清儒以钱大昕为代表，力反叶音说（见《潜研堂文集》卷二十六《跋韵补》），但未区分吴棫、朱熹叶音说与南北朝叶音说的不同。其时戴震对叶音说的看法也是笼统的。不过，吴棫、朱熹的叶音说与陈第的科学古音学说仍是很不相同的。

“帝高阳之苗裔兮”至“反信谗而府怒”：第一段自叙生平大略，而终于君之信谗。

“余因知謗譽之为患兮”至“愿依彭咸之遗则”：第二段申言被谗之故，而因自明其志如此。

“和调度以自娱兮”至“蜷局顾而不行”：第十段托言远逝，所至忧思不解，志在眷顾楚国。终焉。

戴震不仅概括大段的意义，而且对大段中的小段意义也作出概括，这等于是层层揭示《离骚》的丰富内涵。例如第二段中的一小段：

“予固知謗譽之为患兮，忍不能舍也，指九天以为正兮，夫唯灵修之故也”：承上见怒于君，而自明事君之心，因追言君之曾任己，独惜其变操不常，无任贤图治之略“

戴震如此苦心孤诣地寻找《楚辞》中的义理精核，完全有其明确的指导思想，那就是在考证的同时必须力求“闻道”的“十分之见”。从经书到《楚辞》，反映了作者这一早期学术思想的应用进一步普遍化了。戴震曾说：“余读屈子书，久乃得其梗概。私以谓其心至纯，其学至纯，其立言指要归于至纯。二十五篇之书，盖经之亚。说《楚辞》者，既碎义逃难，未能考识精核，且弥失其所以著书之指。”戴震早期就已有很强的独立思考精神，于考据中细绎理性认识，这是他的特色，“说《楚辞》者，既碎义逃难”云云，已隐含着对朱熹《楚辞集注》的若干责难。至于对书中训诂名物、事典的注释，目的仍是使读者循此而稽核要旨，防范学界的赝品，他说：“今取屈子书注之，触事广类，俾与遗经雅记，合致同趣，然后瞻涉之士，讽诵乎章句，可明其学，睹其心，不受后人皮傅用相眩疑。”至于书名，亦从《汉书·艺文志》。戴震说：“书既稿就，名曰《屈原赋》，从《汉志》也。”由此也可知戴震早年伏处山野时，从汉之志早定，这无疑是晚明以来知识论传统的继续，亦知戴震前后期虽有不同，但尊崇汉儒，折向往古，却是前后一贯的。

从《屈原赋注初稿》三卷看，戴震著述此书时是很有批判锋芒的。试看他的一些批注：

“惟党人之偷乐兮，路幽昧以险隘，岂余身之惮殃兮，恐皇舆之败绩”戴震批注：“君之疏己，皆由党人，故光入党人，逐篇反复言此，不敢慈君也。”

“忽奔走以先后兮，及前王之踵武。荃不揆余之中情兮，反信谗而^文怒”戴震批注：“说到君便住，若因党人带出，又祇云信谗，立言婉曲之至。”

“怨灵修之浩荡兮，终不察夫民心。众女嫉余之蛾眉兮，谣诼谓余以善淫”戴震批注：“君之所以信谗。”“君之所以信谗之故。浩荡，广博不专也。泛言不察民心，以喻君之不己察，而毁谮得行也。上章自明其心，此章怨言不察，《惜诵》所谓君可思而不可恃也。王（逸）注谓不察万民善恶，《文选》注谓不察众人悲苦，皆非是。”旧注未敢言怨恨

《安徽丛书》第六期《屈原赋注》。

同上。

《屈原赋目录序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版202页。

《安徽丛书》第六期《屈原赋注初稿》。

同上。

同上。

《安徽丛书》第六期《屈原赋注初稿》。

国君的，由戴震言之，引《惜诵》说“国君不可依靠”，这里显然继承晚明以来的早期启蒙思想。黄宗羲《原君》曾说：“为天下之大害者，‘君’而已矣！向使无君，人各得自私也。”戴震著《屈原赋注》时强烈谴责“君”，与黄宗羲痛斥“君”何等相象！黄宗羲的《明夷待访录》一直是禁书，戴震写国君“不可恃”这类话，在雍乾年间是多么危险。注释《楚辞》在雍乾年间是件凶多吉少的事，一是屈原亡国破家的哀痛，二是楚怀王、顷襄王的昏庸，都极易惹出是非来。戴震早年著《屈原赋注》究竟出于何种考虑，是否有深沉的民族感情在内，现在已无法知道，不可妄断。顾炎武曾以为读屈赋有确立人格的作用，人格不立，一切学问皆成废话，并认为忌圆滑；行方严是最要紧的。他说：“读屈子《离骚》之篇，乃知尧舜所以行出乎人者以其耿介。同乎流俗，合乎污世，则不可与入尧舜之道矣。”戴震在三十岁而立之年著《屈原赋注》，对确立他的心系百姓的独立人格是有重要作用的。此外，著《屈原赋注》既要贯彻他早年治学寻求“十分之见”的主张，就不能不涉及到国君之类的禁区。当时，文人士子一般言及《楚辞》都很危险，更不必说专书著述必然会涉及到一些关键性问题。曹雪芹的好友敦敏写了一首《赠芹圃》的诗，末句本为“一醉~~且~~读楚些”，因为怕人穿凿为借《楚辞》怨伤时君，附会成“不满当今圣上”，而改成了“一醉~~且~~白眼斜”，这样诗味全无。

戴震早年之作《屈原赋注》在学术上有很高的成就。姜亮夫曾说：“清人《楚辞》之作，以戴东原之平允，王闿运之奇邃，独步当时，突过前人，为不可多得云”。关于《九歌》就是突出的一例。有关《九歌》的性质，王逸和朱熹都曾认为是楚地的祭歌。而关于《九歌》中的“东皇太一”神，则从未有过深究。戴震《九歌补注》则云：“古未有祀太一者，以太一为神名，殆起于周末，汉武帝因方士之言，立其祠长安东南郊，唐宋祀之尤重。盖自战国时奉为祈福神，其祀最隆，故屈原就当时祀典赋之，非祀神所歌也。《天官书》中宫天极星，其一明者，大一常居也。吕向曰，祠在楚东，故云东皇，未闻其审。”这就告诉我们：太一神是后起的；因汉帝之故进入了长安；太一神是全国性的神，非楚神；《九歌》为屈原所作；《九歌》为屈原就当时祀典（当然就不限于楚了）赋之，非祀神所歌；“东皇”之“东”亦非指楚之东；“太一”本为天上一恒星（极星）最明者。其中“非祀神所歌”，尤非楚地“祀神所歌”，正可看作纠正王逸、朱熹之说。其余见解，亦殊可贵。周勋初先生曾说：“东皇太一一神，是燕齐方士利用道家本体论中的材料构拟出来的。他起先产生于齐国，战国中后期，大约只是流传在民间。汉武帝时，为了政治上的需要，始由谬忌（按：方士名）传入长安，并成为君临全国的至上神。”“《九歌》中的许多神抵，有非楚人能把者，因此，《九歌》不是楚国的民间祭歌，不是楚国的郊祀歌，也不可能是汉人的作品，不论从它的形式来看，从它的内容来看，或是从古代有关的记载来看，均应断为屈原的作品。”周先生是从宗教学、神话学、民俗学、语言文字学入手研究《九

《日知录》卷十三“耿介”条。

姜亮夫编著《楚辞书目五种》，中华书局1961年版247页。

参见王逸《楚辞章句》卷二，朱熹《楚辞集注》卷二。

戴震《九歌补注》，见《安徽丛书》第六期。

周勋初《九歌新考》，上海古籍出版社1986年版156页至157页。

歌》得出上述结论的，可视为有关《九歌》性质及作者问题的定论。以戴震十八世纪中叶的论述与现代科学研究的结论相比较，庶几可近，我们不能不叹服戴震的识力。后来，卢文明为《屈原赋注》作序时，对戴震此说曾表而出之：“微言奥指，具见疏抉，其本显者不复赘焉，指博而辞约，义创而理确……《九歌》东皇等篇，皆就当时祀典赋之，非祠神所歌。”

此外，《屈原赋注》对若干词句的解释也是有独到见解的。例如对《离骚》“昔三后之纯粹兮，固众芳之所在”一句中的“三后”一词，王逸注释为禹、汤、文王，朱熹释为“疑为三皇，或少昊、颛顼、高辛”。戴震注则更近情理，他说：

三后为楚之先君而贤昭显者，故径省其辞，以国人共知之也，今未闻。在楚言楚，其熊绎、若敖、蚡冒三君乎？犹《下武》言“三后在天”，共知为太王、王季、文王。

又如《离骚》“恐皇舆之败绩”中“败绩”一语，王逸注：“绩，功也”，“恐君国倾危，以败先王之功。”戴震注云：

车覆日败绩。《礼记·檀弓》篇“马惊败绩”，《春秋传》“败绩厌覆是惧”，是其证。

又如《离骚》“启《九辩》与《九歌》兮，夏康娱以自纵。”历来都把“夏康”连读，解释成夏启之子太康。戴震发掘其内证所云，其说可信。

言启作《九辩》、《九歌》，示法后王，而夏之失德也，康娱自纵，以致丧乱。“康娱”二字连文，篇内凡三见。又如《离骚》“邅吾道夫昆仑兮，路脩远以周流”，诸家之说甚详，戴震注云：

战国时言神仙者，托之昆仑，故多不经之说，篇内寓言及之，不必深求也。

又如《九歌·湘君》“薛荔柏兮蕙绸”，此“柏”字王逸注和朱熹集注都释为“搏壁”，此为何物，后人难明，戴震引汉刘熙《释名》云：“搏壁，以席搏著壁。”针对后世对屈原赋的一些误解，诸如认为其辞“放恣怪譎”、“炫文辞而昧其旨”、“未尽善”等，戴震说：“屈子辞无有不醇者。”为此，卢文绍曾认为戴震关于屈原赋的识力可与班固、颜之推、刘彦和相媲美，甚至超过了他们。

在《天问注》中，戴震既贯彻他早年论学以自然科学诠释群经的主张，又充分考虑到《天问》中引用神话传说故事的特点，反对字字穿凿，句句求证。他说：“天地之大，有非恒情所可测者。设难疑之，而曲学异端，往往駮为闳大不经之语，及夫好诡异而善野言以凿空为道，古设难诸之，皆遇事称文，不以类次，聊序愤懣是也。篇内解其近正，阙其所不必知，虽旧书雅记，其事概不取也。”戴震说：“不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业。”

见《安徽丛书》第六期《屈原赋注》卢文绍序。

《安徽丛书》第六期《屈原赋注》。

《安徽丛书》第六期《屈原赋注》。

同上。

见《安徽丛书》第六期戴震《屈原赋注》卢文绍序。

见《安徽丛书》第六期《天问注》。

在注释《天问》中，有的注释使人感到，作者简直是在用当时的自然科学成就写“天对”。例如《天问》：“夜光何德，死则又育？”戴震注云：

夜光，月也。德（按：性质），常德也。如刚德不变其刚，柔德不变其柔之谓。疑月何德，而死乃复育，如是终古乎？死，即所谓死霸（按：魄，月魄）也。育，生也，所谓生霸也。月之行，下于日，其浑圆之体，常以半圆向日而有光。人自地视之，惟于望（按：夏历月十五日）得见其向日之半，故光盛满。晦朔则光全在上而下暗，余皆侧见而阙。谓之死，谓之生者，据人目所见云然。戴震的这一注释简明易懂。关于生魄、死魄问题，直到晚近王国维著《生霸死霸考》才更为详密，在王国维之前，戴震这一以黄道视运动为基点的解释，是最通达和准确的，也是最切合《天问》原意的。今人游国恩称赞说：“详其文义，‘死’、‘育’俱当指月魄言，戴说是也……今者天文历算之学既明，而月之无光，及其盈亏之故，尤无疑义。”

又如《天问》：“东西南北，其脩孰多？南北顺椭，其衍几何？”屈原的这一问是问地球的形状，戴震注则兴致勃勃地作起“天对”来，在天体视运动中考察起地球上的昼夜、节气等变化大势，注云：

《太傅礼》曰，凡地东西为纬，南北为经。步算家测北极高下，及月食之暗虚，得地体周九万里。南行二百余里，而北极低一度；北行二百余里，而北极高一度。南至赤道下，南北极与地适平，昼夜漏齐，无永短。北至极下，赤道与地适平，半年为昼，半年为夜，凡气朔之时刻，渐东则气朔早，渐西则气朔迟。月遇暗，虚而亏食，东见食早，西见食迟。此地与天相应之大较也。地之广轮，随其方所，皆可假天度以测之矣。圆长日椭。衍犹延也，羨也。最后三句，是正面回答屈原提问中的大地测量问题的。由于地球是个椭圆，南北直径“随其方所”而“假天度以测之”。戴震的回答完全正确。

又如《天问》“何所冬暖？何所夏寒？”对地球上寒暑变化的原因问题，旧注几乎没有能正确回答的。戴震以中国古代天文学来注释《天问》，可谓问答相契，天衣无缝。戴震回答说：

日发敛于赤道外内四十余度之闾，《虞夏书》以璇玑玉衡写天，遗制犹见于《周髀》（非汉之浑天仪）。赤道者，中衡也。日自北发南，冬至当外衡；自南敛北，夏至当内衡；春秋分当中衡。中土在内衡之下已北，其外衡之下已南，寒暑与中土互异。中衡之下，两暑而无寒；暑渐退如春秋分，乃复。南北极下，凝阴常寒矣。《周髀》谓北极左右，夏有不释之冰，中衡左右，冬有不死之草。举其概云尔。地为大气所举，日之正照，气直下行，故暑。非正照之方，气不易到，则寒。寒暑之候，因地而殊，固其宜也。戴震所说的“赤道”是指天球赤道。因地球公转而形成的天体视运动中，太阳在天球赤道两侧作视角投影为40余度的余弦曲线运动，是为黄道视路径，在太阳的视运动过程中，即在黄道上的移动形成节气变化，可用来描述寒暑变化。由于地球上各

《与是仲明论学书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版183页。

见《安徽丛书》第六期《天问注》。

见《观堂集林·生霸死霸考》，中华书局1959年版第1册19页。

游国恩《天问纂义》，中华书局1982年版59页。

见《安徽丛书》第六期《天问注》。

见《安徽丛书》第六期《天问注》。

地所处位置的不同，相对于天球位置的投影也不同，故同是某一节气，南北气温各不相同。所谓“寒暑之候。因地而殊，固其宜也”。戴震引用《周髀》来注释《天问》，说明地球上寒暑的不同，已将《天问》中提出的气候变化问题化作天体运动问题来阐释其根源，是极有创造性的做法。从乾隆十七年（1752年）成书的《屈原赋注》中引用的古代天文知识看，这时戴震对古代天文的研究已趋成就了。后来著《七经小记》中的《原象》篇提到：“日发敛于赤道外内四十余度之间。赤道者，中衡也”，“自南敛北，入次四衡为春，入次二衡为夏，当其衡启也。自北发南，出次二衡为秋，出次四衡为冬，当其衡闭也”，“地之方所，近日下，盛阳下行，故暑；日远侧照则气寒。寒暑之候，因地而殊”等等，与《屈原赋注》对照，两者的提法完全一致，可见戴震对古天文历算的钻研和运用，早在伏处山野著《天问注》时就已成熟了。

就在著《屈原赋注》的前一年（1751年），戴震曾手抄浙江鄞（Yín）县（今宁波市）鄞（mào）山周容著《春酒堂诗集》。鄞山商业很发达。《方輿胜览》引《四蕃志》云：“以海人持货贸易于此，故以名山。”这与屯溪、休宁有某种相似之处。周容其人呢？是清代的名士，字茂三，明代诸生，明亡后曾出家为僧，后以母亲在堂而返俗，曾纵游天下，结交皆明代遗民，绘松林枯石以鸣志，萧然远俗，有人以博学鸿儒荐之，竟以死拒之。著有《春酒堂文存》四卷，《春酒堂诗存》六卷、《春酒堂外纪》一卷。就是这样一位入清不仕，超轶不群，铁骨铮铮，以诗文自娱的明末诸生和清初名士，引起了青年戴震（戴震也就在乾隆十六年即1751年这一年补休宁县学生的）的倾心仰慕，戴震手抄《春酒堂诗集》卷首至卷终（可能就是今存的《诗存》六卷本）共两大册，更从其字字工整，笔笔稳落的工楷字书看，手抄全诗只能看作心心相印之举。手抄的第一首七言律诗《虎过》云：

鹤噪鸟啼干叶鸣，隔溪斜映竹篱横，雨过沙路踪应阔，日坠松冈眼愈明。天自好生同一命，世皆多欲独居名，山翁笑说相逢惯，不惯输租到市城。

“虎过”疑地名。诗中一派山村野景，诗主人淡泊致远，乐天知命。倘移花接木，说全诗写休宁的山野村民，亦无不可。似乎可以这样说，直至戴震四十四岁（1766年）著《果溪诗经补注》时，心灵深入仍萦怀此“春酒堂”首诗的意境而不能挥去，“杲（g o 明亮）溪”二字，就字面义为“明澈见底之山溪”，用作补注《诗经》之名，段玉裁释为“盖以自别于诸言诗者”，今谓“明澈之溪”的意境乃至用字，正可见于《虎过》诗的首联和颔联。段玉裁说：“先生不随俗为别号，天下称东原先生而已。”魏建功则认为“杲溪”为戴震注《诗》时的自称，青年手抄，中年自号，戴震心迹灵痕，竟以周容这样的遗民和名士为知己。人的内心世界本来就是丰富多变的，岂可以逸情直逐视之？戴震与“春酒堂”之神交，可谓大大丰富了我们对其内心世界的认识。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版467页。

同上。

魏建功《戴东原年谱》，见《国学季刊》第二卷第一号130页。

四、传世之作《考工记图注》

戴震二十四岁著《考工记图注》，《后序》云：“柔兆摄提格，日在南北河之间，东原氏书于游艺塾。”太岁纪年中太岁在丙曰柔兆，太岁在寅曰摄提格，故为丙寅年（1746年）。“游艺塾”为戴震自题的故居读书处名。可见该书乾隆十一年（1746年）著于故居。书稿初成后，乾隆十二年（1747年）至十三年（1748年）间，同郡宿儒程恂（官至翰林院编修）示以当时的大学士齐召南，齐一见而叹曰：“诚奇书也。”乾隆二十年（1755年）夏，戴震初次获交纪昀将此书付刻时，又将全书改了一遍，“删取先后郑（郑司农、郑玄）注，而自定其说，以为补注。”同年冬，纪为之刻成，纪序云：“戴君语予曰……今再遇子奇之，是书可以不憾矣。”该书是戴震早年的一部成名传世之作，后被收入《皇清经解》（见卷五六三至五六四）。继戴震之后，有阮元的《车制图考》、王宗谏《考工记考辨》、郑珍《轮輿私笈》，但都不能与戴著相比。

《考工记》一书，据后人考证，是春秋末齐国人记录手工业技术的官书，因而是先秦古籍中重要的科学技术著作。后来，西汉河间献王刘德因《周官》缺少《冬官》篇，便以此书补入。刘歆校书时又改书名《周官》为《周礼》，故亦称《周礼·考工记》。戴震将《考工记》从《周礼》中移出作专门研究，著《考工记图注》，犹胡渭将《禹贡》从《尚书》中移出著《禹贡锥指》。

《图注》的体例是，逐段注释，概其大要，对各段中难懂的名物词，尤其注重，引《尔雅》等著作详加诠释，凡注文以“注”出现者为引郑司农注和郑玄注，以“补注”字样出现者为戴震自注，以小字直接注于原文之下亦为戴震注，对原文中重要难解的名物，绘图并详加说明，使数千年前的古物古器的尺寸大小、形状构制一目了然，全书列图五十八幅。戴震著《考工记图注》的本意是为治经服务，他说：“立度辨方之文，图与传注相表里者也。自‘小学’道湮，好古者靡所依据。凡《六经》中制度礼仪，核之传注，既多违误，而为图者，又往往自成诂，异其本经。古制所以日即荒谬不闻也。……同学治古文词有苦《考工记》难读者，余语以诸工之事，非精究少广、旁要，固不能推其制，以尽文之奥曲。”戴震认为，没有古代技术科学知识是不能治经、治学的。他的工作是要通过研治自然科学使治经提到一个新高度，同时，为达到这一目的，他也想方设法使读者一目了然，使用灵便。他说：“因一卷书，当知古‘六书’、‘九数’等，儒者结发从事，今或皓首未之闻，何也？”又说：“郑氏注善矣。兹为图翼赞郑学，择其正论，补其未逮，图

纪昀《考工记图序》，见《安徽丛书》第六期《考工记图注》纪昀序。

纪昀《考工记图序》，见《安徽丛书》第六期《考工记图注》纪昀序。

郭沫若认为“《周官》一书，盖赵人荀卿子之弟子所为”，见《金文丛考》卷三第七八至八页。杨向奎把《周礼》看作战国中叶齐国的书，见《周礼内容的分析及其制作时代》，载《山东大学学报》1954年4期。

少（sh o）广、旁要：均《九章》算法之一种，少广是开方法的一种，即方田法的还原，截取纵的多余，增补广的不足，故名。旁要即勾股法，用勾股弦定理处理各种数学问题，均可统称“旁要”。

见《考工记图序》，载《戴震集》上海古籍出版社1980年版197页。

同上。

傅某工之下，俾学士显白观之。”读者所读到的，正是一部说解古代科学技术著作的图文并茂的详解书。

《考工记》一书的宗旨，是要提高古代百工的社会地位，国家“六职”中，百工匠匠居其三，除王公、士大夫之外就是百工了，这与儒家传统中“巫医乐师百工之人，君子不齿”的腐谈是不可同日而语的。《考工记》说：

国有六职，百工与居一焉，或坐而论道；或作而行之；或审曲面势，以飭五材，以辨（按：通“办”）民器；或通四方之珍异以资之；或飭力以长地财；或治丝麻以成之。谓而论道，谓之王公；作而行之，谓之士大夫，审曲面势，以飭五材，以辨民器，谓之百工；通四方之珍异以资之，谓之商旅；飭力以长地财，谓之农夫；治丝麻以成之，谓之妇功。——

上古奴隶社会中，贵族专政，王公大人居其首，庶民是没有地位的，而《考工记》要使百工之人居第三位，先于商人和立国之本的农业，这是个创见。全书主旨如此，戴震对这一涉及全书的主旨是完全同意的，对汉代郑玄原注并没有异议，完全从自然科学角度引郑玄注所作的唯物解释，帮助读者理解上述宗旨。综贯全书，戴震作出的有关名物、技术的考释中，较突出的贡献有以下二十四条：

一、车轴端“轂”（zh）当作“斩”。《考工记》：“六尺有六寸之轮，轂崇三尺有三寸也。加轂（按：车箱底部后面或四周的横木）与轂（按：bú 輿下方木，伏于轴上两旁以承輿，亦名伏兔）焉，四尺也。”戴震补注（以下简称戴注）：“穀末之轂，故书本作斩（从车开声）读如簪并之并。穀末出轮外，似并出发外也。斩、轂、轂、轨四字，经传中往往讹混，先儒以其所知，改其所不知，于是经书字书，不复有斩字矣。”

二、解释车轮辐条的粗细和车轴的“辘（按 gùn 车毂均匀整齐）形”。《考工记·轮人》：“望其辐，欲其掣尔纤也。”又说：“望其穀，欲其眼也，进而眡（按：同视）之，欲其幄（按：dào 覆盖）之廉也。”戴注：“辐有鸿有杀（按：细小貌），似人之臂腕，故欲其掣（按：xi o 尖细形）尔而纤，不臃肿也。‘眼’当作辘。《说文》：辘，齐等貌，齐等者，不桡（按：náo 削）减也。穀欲其辘，则干木圆甚，不宜又有廉隅（按：方角）。以革幄穀欲廉，‘廉’之言敛也，负干敛约也。”

三、解释车轮和车轴装配中的纆（按：g ng）和“蚤正”问题。《考工记·轮人》：“既（按：同视）其纆，欲其蚤之正也。”戴注：“辐上端入穀中用正柄，下端入牙中用偏柄，令牙外出，不与辐股（按：粗大）眡（按：qiáo 细小）参值，是为纆，纆之言偏算（按：bì 外偏）也。蚤正谓众幅齐平，虽有纆之减，蚤皆均正也。”

四、精确计算出车轴所穿之孔的直径。《轮人》：“五分，其穀之长，去一以为贤（按：车毂所穿之大孔），去三以为轂。”戴注：“以密率（按：圆周率密率 $\frac{355}{113}$ ）计之，大穿径六寸十分之一强（按： $6\frac{1}{10}$ 寸稍多），小穿径四寸十分之一弱，轴径四寸五分之一强，大穿穿内径不得过四寸，轴之两端入穀中者稍杀削之，其当大穿处锯截周遭少许，则穀止不内侵。”

五、解释了《考工记》有关支撑车盖弓形木架上的孔穴的说法。《轮人》：“凿（按：孔穴）深二寸有半，下直二枚，凿端一枚。”戴注：“二枚一枚，

皆凿端。弓（按：支撑车盖的弓形木架）杪（按：mi o末梢）所至，欲见凿空下正，故曰下直二枚。凿端一枚，便文协句尔。弓凿外大内小，外纵横皆四分，内纵二分（下直二枚是也）横一分（凿端一枚是也）。下直者，对上迤（按：斜延）为言，凿下外内同四分，凿上外二分内四分，加部尊（按：车盖斗上隆高部分）焉。”

六、正确解释了车軛的含义。《舆人》：“六分其广，以一为之軛围。”郑玄注：“軛，舆后横者也。兵车之軛围尺一寸。”戴注：“舆下四面材合而收，舆谓之軛，亦谓之收，独以为舆后横者，失其传也。《辚人》言‘軛间’，则左右名軛之证也。如軛与辚，弓长庇軛，軛方象地，则前后左右通名軛之证也。”

七、解释了车件构造鞵、軛、任木、任正、衡任等名称，归纳了“舆人”和“辚人”的不同之处。《辚人》：“轴有三理，一者以为美也，二者以为久也，三者以为利也，軛前十尺而策半之。”郑玄注：“策，御者之策也。”《辚人》：“凡任木、任正者，十分其斩之长，以其一为之围，衡任者五分其长，以其一为之围，小于度谓之无任。”郑玄注：“任正谓舆下三面材，持车正者也。”《辚人》：“五分其軛间，以其一为之轴围。”戴注：“车旁曰鞵（y），式（按：通“轼”）前曰軛（fàn），皆掩舆版也。軛，以掩式前，故汉人亦呼曰掩軛。辚、衡、轴皆任木。任正者，辚也。衡任者，轴也，衡也。此先发其意，下文乃举其制，《记》中文体若是多矣。舆下之材合而成方，通名軛，故曰：軛之方也，以象地也。郑注专以舆后横木为軛，以鞵、式之所树三面材为軛，又以軛为任正者，如其说，宜记于《舆人》，今《辚人》为之，殆非也。《舆人》为式、较（按：jué车箱两旁横木，跨于鞵之上）、軛（按：zh车轴端）、鞵（按：zhuì车轼下横直交接的栏木）、軛、軛（按：车前掩版，在轼之前，车軛前后相对）。《辚人》为辚（按：辕木）、衡（按：辚前端的横木）、轴（按：置辚、伏兔等用的车轴）、伏兔（按：即鞵，见前）。《记》不言鞵、軛、衡、伏兔之度。鞵、軛，舆掩版尔。衡围准乎轴，伏兔取节于辚当兔（按：辚上入于车底所开方孔与左右两伏兔齐平的凸起部件，因与伏兔相当，故名），省文互见。”

“舆人”为造车的工匠，“辚人”为造兵车、田车、乘车上用的辕木（即辚）的工匠。《考工记》将軛归于《辚人》不归于《舆人》，戴震发现，这颇可看出上古车制中“軛”的性质当指车箱底部四周横木。戴震的考释是完全正确的。在考释的基础上画出了古代车制辚、伏兔、衡、轴、车的图象，标明了有关尺寸。需说及的是，《考工记》所述为战国时期的一般车舆形制，与《诗经》中叙述的西周及春秋早期戎车，及秦代帝王乘舆不同，戴震绘制的图，为战国车舆图，至为珍贵。至今尚无实物可证。据《考工记》和戴震所引郑注、戴震补注对郑注的纠正及戴震绘制的图象，是可以将战国车舆复制出来的。

八、《考工记图注》中绘图之后，还设有《释车》专章，将原书中许多名物词的句子摘录出来详加诠释考核，这一做法，为后世解释三礼名物提供了完整体例。戴震的诠释，大都统观先秦两汉的文献，并重视实物考察，从而说明原物形制，间或订正汉儒。例如戴震《图注·释车》“有辐谓之轮，无辐谓之轻”注云：“《说文》有辐曰轮，无辐曰轻。按《杂记》‘鞵（按：

1980年冬，在秦始皇陵中出土两乘铜车马，见《文物》1983年7期。

chuán 枢 车)车’郑注引《说文》解之谓：輶读为轻。又引《周礼》‘厘车’，谓厘轻声相近，其制同，轻崇（按：高）半乘车之轮。又于《丧大记》：君、大夫葬用輶（按：ch n 枢车），士用国车，谓輶与国，皆为轻。今考大夫庙中有载枢以輶之礼，用輶用国车，皆谓朝庙载枢之车。国车即輶轴（按：輶g ng，輶轴：支棺工具）也。既朝庙，然后用輶车载枢以行。郑氏不以为葬之朝庙，故误尔。惟《周礼》之‘厘车’即輶车。厘乃假借字，輶其本字也。輶车四轮而迫地，其轮无辐，然郑氏以为即轻，亦非也。輶者车之名，轻者轮之名，不宜混而一之。”

戴震的上述考释极有价值，它说明了载枢车的同名物词“輶”、“国”，辨明《周礼》“厘车”即“輶车”，正确区分了“輶”和“轻”。1983年《辞源》“輶车”条下的解释云：“载枢车。四轮迫地而行，其轮无辐。輶者车之名，轻者轮之名。”明白地取用了戴震之说。

九、《图注》研究了战国兵器戈、戟的构制尺寸，绘制了图象，并详加说明，明确了各部分的组成、功能和确切部位，纠正了汉代郑玄对战国兵器的误释，《图注》是我国兵器史上的重要文献。

十、纠正了郑玄对战国度量衡制铉，铉为同一制的误释，认为两制异量。《考工记·冶氏》：“重三铉。”郑玄注：“许叔重《说文解字》云：铉，铉也。”戴注：“铉铉篆体易讹，说者合为一，恐未然也。铉读如丸，十一铉二十五分铉之十三（按：意即1铉= $11\frac{13}{25}$ 铉），圉，其假借字也。铉，读

如刷，六两大半两（按：意即1铉= $6\frac{2}{3}$ 两）。《吕刑》之‘铉’当为铉，故

《史记》作‘率’，《汉书》作‘选’，伏生《大传》作‘饌’。《弓人》‘胶三铉’当为‘铉’。一弓之胶，三十四铉二十五分铉之十四。贾逵说：俗儒以铉重六两。此俗儒相传讹失，不能核实，脱去‘大半两’言之，《说文》云：北方以二十两为铉。正合三铉，盖脱去三字。”

戴震的意思是，铉和铉各自的比值悬殊，不可合而为一。可是，戴震的这一研究除为孔广森接受外，并没有引起重视，清末吴大澂（1832—1902）在校验古币轻重时仍然认为铉与铉是一回事，受吴的影响，此后对铉和铉也一直没有作出深入研究。

十一、正确解释《考工记·桃氏》“中其茎设其后”，郑玄训“设”为大，谓从中以后稍大之。戴注：“‘后’，谓剑环，即鐔也。在人所握之下，故名‘后’，与人所握之上名‘首’相对称也。‘中其茎设其后’者，鐔大于茎，令茎在中而设之，不偏左右也，‘设其后，犹之曰：设其旋，设其羽尔。”茎，剑把。设，置。旋，羽，饰物。

十二、绘制了战国乐器钟图，已属奇迹，且对钟之甬间圆径详加考释。《考工记·鳧氏》云：“以其钲之长为之甬长，以其甬长为之围，参（按：同“叁”）分其围，去一以为衡围；参分其甬长，二在上，一在下，以设其旋（按：悬环）。”戴注：“钲之长即甬间，钟体上半也。《记》不言甬间之度者，以十分其铉（按：钟口两角）去二以为钲，又去二以为舞（按：钟体顶部）脩（按：径长），斂杀以二，铉间八，甬间亦八可知（此勾股之法）。（按：铉径：钲径：舞径=10:8:6=5:4:3，合勾股定理： $5^2=4^2+3^2$ ）

犹之言舞脩、舞广，而钲与铎之羨（按：直径）可不言也，省文之法，若此甚众。衡者，甬顶平处，钟体钟柄皆下大渐敛而上，甬之为言如花甬之耸长，蚕化甬，甬化蛾，形亦相类，如甬长与钲等。”

戴震发现古钟合于勾股，是对古乐器史研究的重要贡献，绘制的古钟图，一直是研究古乐器的重要依据。《考工记图注》著成后，乾隆年间江西发现一口大钟，正与戴说合。

十三、绘制了战国时代三种鼓的图形，以明原书和注的叙述。《考工记·鞀人》中讲了战国的三种鼓，郑玄注云：以晋鼓鼓金奏（先击编钟奏乐），以鞀（fén）鼓鼓军事，以皋鼓鼓役事。戴震据原书和郑注提供的有关资料绘成图象，明白易懂。

十四、详细说明了土圭之法。土圭是古代用以测日影、长度的器具。土圭又叫圭表。《考工记·玉人》有“土圭尺有五寸，以致日（按：测夏至冬至影），以上（按：度）地”的说法，戴震所作的补注和今本《戴震集》中《原象·土圭》的提法基本一致。补注说明的问题有：一是术语及其古今对应：用土圭测南北日影，犹古书中（《尚书·尧典》）“度南交、度朔方”。测东西日影，犹“度蜗夷”、“度西”。二是使用土圭“测土深（按：大地南北距离），正日影，以求地中”的方法。做法是：分五处测试，近日之南影短，远日之北影长，取中而得影长一尺五寸，即为南北之中土。东西实测投影到表杆上的“东影夕，西影朝”，时刻有差移，可据时间的变化取其平均值，求得东西之中。三是说明天地恒相应，说明为什么测日影能知大地南北距离。戴震说：“表影短长，即南北远近，必测之而得，故曰测土深。正日影以东西言，自东至西，环地面各有子午卯酉，东方日中影正，西方尚在午前而为影朝，西方日中影正，东方已过午夜而为影夕，《周髀》称昼夜异处，加四时相及，据其方戴天距四分天周之一为言（地周与天周等），以率率之，去一次（周天十二次），则差一时（一日之十二时），地与天恒相应也”。四是说明了由测日影而知大地距离的概算方法，戴震说：“东西相差若干时，半之则为地中与东西所差之时，是则地中影正，而东方影夕，西方影朝也。凡差一时，于地面绳直计之，大致得六千里（道路回曲之数则过乎此矣）。必正其日中之影以审时之相差，故曰正日影，合是二者，一为南北里差，一为东西里差。”五是说明了土圭测量与《尧典》、《周礼》的文献记载相一致，说明前人也是用土圭测得，古书中“所云寒暑阴风之偏，及四时天地交合，阴阳风雨和会，盖实验而知，先验其偏，后求之而得其中也。”六是简述用土圭测夏至日，戴震说：“夏至日中影最短，以最短为度，及其渐长，皆用是度之，古人用土圭测黄赤二道，犹今之测北极高下也，寒暑进退，昼夜永（按：长）短，悉因之而随地不同。”七是说古代普遍使用土圭法。应该说，土圭测影有两个作用，一是测定夏至、冬至、春分、秋分的时刻，二是测地距远近。戴震的补注主要讲了后者，前者讲得较少。关于测地距，至唐代僧一行才定中晷之法，在全国设十三个测侯点，测得大地之中与子午线一度的距离。土圭除了测一年的时间长度外，还可当日晷用测量时刻，一年中夏至表影最短，一天内正午表影最短，据一天内表影的变化大致知道时刻。

十五、考证出古代承枣、栗的玉案有四周，下有曲脚。《考工记·玉人》：“案十有二寸，枣栗十有二列……夫人以劳诸侯。”郑司农注：“案，玉案也。夫人，天子夫人。”郑玄注：“案，玉饰案也。枣栗实于器，乃加于案。”

戴说完全纠正了郑玄。戴注曰：“案者，楡禁（按：古代礼器名，无足者曰楡，有足者名禁）之属。《仪礼》注曰，楡之制，上有四周，下无足（盖如今承盘）。《礼器》注曰：禁，如今方案，隋长（按：隋通楸。隋长谓狭长），局足（按：曲脚），高三寸。此以案承枣栗，上宜有四周，汉制小方案，局足，此亦宜有足。”为了说明问题，戴震还绘制了玉案图。此外，戴震还绘制了圭、璋、璧、琮、四圭、大圭、裸圭、琬圭、琰圭、璧羨的图象，有的还详加说明，这些图连同补注在一起，是系统说明上古玉器时代种种玉器的宝贵文献资料。

十六、绘制了古代容甗(y n)鬲、簋(gu)、豆、勺、爵、觶(zhì)，并说：“古铜甗有存者，大势类此。”后来的研究及考古发现，完全证实了戴震《图注》的正确性。

十七、关于古代祭祀的时间、含义、参加对象的考证。《考工记·梓人》：“张皮侯而栖鹄，则春以功。”郑注：“皮侯以皮所饰之侯……天子将祭，必与诸侯群臣射。”戴震补注大大丰富并补正了郑说，并绘制了犹后世射靶用的“侯”、“正”之图。他说：“四时之祭，始于春，故举春以该焉。功，事也，谓祭曰事，尊祭祀也。祭祀事之大也，王将有郊庙之事以射，择诸侯及群臣，与邦国所贡之士可以与祭者。”

十八、正确解释《考工记·庐人》：“凡兵，勾兵欲无弹，刺兵欲无娟”一句。这本是一句韵文，但这个“弹”字很费解。戴注曰：“弹，读如虬蟠（按：yu n shàn 卧曲盘旋）之蟠，转掉也，娟，摇掉也。”句中“勾兵”指矛戟之类的兵器，“刺兵”指矛之类的武器。戴震分释为“回转”和“摇转”，是语言解释上的析言。原文全句是说不论戈戟或长矛都要精良好使。

十九、详细叙述了古代天文观测中的“为规识（按：通‘志’，标记）日出之影与日入之影”的方法，和测量北极星的方法，纠正了时人测量中的错误做法，成为保存，重现古代天文观测方法的完整的珍贵资料。戴震的补注和图象起到提高“为规识影”和测北极高下的精确度的作用。

二十、考释了先秦都城的建制，包括宗庙、宫廷共建等情形。后者在今本《戴震集》中有《三朝三门考》一文同此。前者见于《考工记·匠人》：“匠人营国（按：国都），方九里，旁三门”补注。戴震说：“六尺而步，五步而雉，六十雉而里，里三百步，此记天子城方九里。其等差：公盖七里，侯伯盖五里，子男盖三里。”这一考释对研究上古度制也是有意义的。

二十一、认为殷人世室、重屋建制皆如周代明堂。有关周人明堂，补注同今本《戴震集》中《明堂考》一文。戴震还绘制了世室、明堂、宗庙、王城四幅构制图，这对研究古代房屋、庙寝、城建的构制有重要价值。

二十二、对《考工记·匠人》中有关古代井田制的记述详为考释，补注文同今本《戴震集》中《匠人沟洫之法考》。此外，补注还绘制了古代井田制的三幅构制图，是具体研究古代井田制的珍贵资料。在指导思想上，戴震研究井田制有类于孟子，并非要恢复远古奴隶社会的旧田制，而是为新田制的设计提供参考。值得注意的是，在研究井田制的同时，还研究了古代农田水利。例如《匠人》说：“凡沟必因水势，防必因地势，善沟者水漱之，善防者水淫之……凡沟防，必一日先深之为式，里为式，然后可傅众力。”郑司农注云：“淫谓水淤泥土留著，助之为厚。”戴震曰：“预为布算，以

定其规模，而后从事。”可见戴震年轻时在家乡设计珠塘坝，设计兴修水利的方案，完全是有其基础的。

二十三、在考释上古车制的基础上，指出上古车同轨，这一考释对研究战国车制和秦代车制有重要意义，战国车制是秦代车制的前阶。《考工记·车人》：“凡为辘……彻（按：通辙）广六尺”戴注：“六尺之箱，旁加一尺，两旁共二尺，彻广八尺明矣。古者途度以轨，轨皆宜八尺，田车之轮，卑于兵车，乘车三寸，牛车之制，粗于四马，车轨八尺则同也。故曰车同轨，轨不同为不合辙，不可行于途。《车人》‘彻广六尺’，字之误欤？”

由此可见，上古尽管有车轮的不同，但车箱加车旁的宽度一致，由此而定的行车途辙一致，远在战国就有车同轨。戴震还认为，《考工记·车人》中的大车、羊车、柏车，“观今日之车即可知”，“惟兵车、乘车、田车制不复存”。

二十四、在《弓人》图注中，绘制了战国的弓图，标明了各部位的名称。在补注文字中，解释了弓的取材、制法、使用、部件名称和构造尺寸大小、装配等。是复制战国弓的可靠依据。

戴震在《考工记图注》的后序中总结了全书取得的主要研究成果，上述二十四项已概函其中。这本书的作用，戴震归纳了三条：可补《考工记》原书的不足，可纠郑注的失误，可验遗器原物。戴震说：“然则《记》所不言者，皆可互见，若据郑说，有难为图者矣。其他戈戟之制，后人失其形似，式崇式深，后人疏于考论，郑氏注固不爽也。车舆官室，今古殊异。钟县剑削之属，古器犹有存者。执吾图以考之群经，暨古人遗器，其必有合焉尔。”

这部对上古技术著作的详解书确实取得了很高的成就，为技术详解，客观上不正是在宣扬技术重要吗？戴著是可以当游离于经书之外的技术书来阅读的，虽然它包有申述解经时使用的外衣。

《考工记图后序》。见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 198 页。

本书仅概述了戴震《考工记图注》的主要成就及其价值，至于戴说和诸家之说的比较，可参见〔清〕孙治让《周礼正义》，中华书局 1957 年版十三、十四册。

五、京师交游和朴学思想的成熟

乾隆十九年（1754年），即戴震三十二岁那年，为躲避豪族的迫害，单身入都，避难北京。在这以前，曾有戴氏族中豪强侵占戴震祖坟，他不得已诉讼于县，但豪强倚财仗势，结交县令，行贿受贿，上下勾结，反诬戴震有罪。一说戴震早年曾著《族支谱序》，针对《隆阜戴氏宗谱》，提出过“信则传信”，“不从旧谱序列，不敢滥承”，得罪了掌握族权的人。年轻的戴震为逃避迫害，不得不远走高飞。

关于避祸北京，段玉裁《年谱》定在乾隆二十年（1755年），段说：“二十年乙亥，三十五岁。盖是年入都。”但据钱大昕五十七岁时自编的年谱说：“十九年甲戌，年二十七岁。是岁移寓横街，读《汉书》，撰次《三统历术》四卷。无锡秦文恭公，邀予商订《五礼通考》。休宁戴东原初入都，造居士寓，谈竟日，叹其学精博。明日言于文恭公，公即欣然与居士同车出，亲访之。因为延誉，自是知名海内。”钱庆曾（钱大昕曾孙）按：“公集《戴先生传》云：以敝袍入京师，一见奇之，即与之定交。”又按：“公集《与戴东原书》……作于是年。”钱大昕的自定年谱和钱庆曾的注都可说明戴震是甲戌年（1754年）进京的。又王昶《戴东原先生墓志铭》云：“余之获交东原，盖在乾隆甲戌之春，维时秦文公蕙田方纂《五礼通考》，延致于味经轩，偕余同辑‘时享’一类，凡五阅月而别。”钱大昕、王昶皆记述亲身经历，均可信，可证戴震是在乾隆十九年入京的。

因是避祸而来，只是穿了件坏长袍，初到北京，自然穷得衣食无着，只是暂住在京城内的歙县会馆。到北京后第一个与之相见定交的是钱大昕。这一年三月，二十七岁的钱大昕已考中进士，而戴震其时还只是个县学生。戴震才学过人，却不得志，又遭豪强迫害，到京后生活无着，为人却穷而有志，禀性狷介自爱，不合流俗，不为人物所羁，“人皆目为狂生”。有一天，戴震自携所著书稿造访钱大昕，纵论学问，竟谈了一整天，临别时，钱大昕目送其远去，叹曰：“天下奇才也。”当时，正好礼部侍郎秦蕙田编撰《五礼通考》，要想找一位精通天文历算的人。钱大昕随即把戴震推荐给他。秦蕙田非常高兴，随即命驾访之，后来干脆把戴震接到府邪，朝夕讲授观象授时，这期间，戴震又向秦蕙田推荐了江永，《五礼通考》收入了江永和戴震本人的著作。与此同时，戴震还在味经轩与王昶共同编纂讲述宗庙四时祭祀的“时享”类历时五个月。除钱大昕外，当时掌管修史的翰林纪昀、内阁中书王昶，还有王鸣盛、朱筠，都是乾隆十九年的进士，均以学问名闻京师，听说戴震的来到，都不惜降低身份，亲自前往歙县会馆拜访戴震。戴震与这些大学问家抵掌而谈，纵论学术，展示著述，竟使这些大学问家无不为之赞叹不已。戴震的来到，使原先门可罗雀的会馆霎时间变得热闹起来。晤谈之后，仍有

《十驾斋养新录》，商务印书馆1957年版22页。

《十驾斋养新录》，商务印书馆1957年版23页。

见《戴震文集》，赵玉新点校，中华书局1980年版260页。

钱大昕《戴先生震传》，见《戴震文集》，赵玉新点校，中华书局1980年版265页。

《五礼通考》卷181至卷200有《观象授时》，卷86至卷96有《宗庙时享》。参见文渊阁《四库全书》本。

书信往来不断，相互切磋学问。如戴震对王鸣盛不断言及江永，“后光禄与戴震书启通问，必称敬候先生”，又如钱大昕《与戴东原书》与之论学：“邵长蘅遂谓孙愐增字四百有奇（按：指《唐韵》），似可来信，惟高明示之。”一代学入的京师交游，犹如魁星阁群星争辉，璀璨百聚，其中最为夺目，不时放射出异采的是为众星所拱，学士敬仰的清贫之士戴震。从此，戴震名重京师，名门公卿争相与之交往，“薄海承学之士，至于束发受书之童子，无不知有东原先生。”

乾隆二十年（1755年）夏，纪昀（1724—1805）初次结识戴震，读到他的《考工记图注》，惊叹不已，随即出钱付刻。这一年，戴震就寄居在纪昀家中，过得舒心自坦。在学术上，戴震也极愿意听取纪昀的意见。例如他在乾隆十七年（1752年）撰著，二十七年（1762年）付刻的《屈原赋注》中，注《离骚》“恐美人之迟暮”一句，因汉王逸、宋洪兴祖、朱熹皆以“美人”指楚怀王，以致使上下文扞格难通，戴震注引纪昀曰：“纪编修晓岚曰：美人谓盛壮之年耳。”并云：“草木零落，美人迟暮，皆过时之慨，即《论语》所云‘四五十而无闻，斯亦不足畏’是也。”明以“美人”为屈原本，遂贯通上下文，并批评王逸等人的说法是“不顾失立言之体”。戴震引纪晓岚此说，当是寄居纪氏家后闻纪氏之说而后补上去的。又如戴震著《考工记图注》，也曾听从纪昀之议而“删取先后郑（按：郑司农、郑玄二人）注而自定其说以为补注”。但是，纪昀和戴震也仅仅是汉学纯学术领域内的朋友，在哲学上，纪昀完全不能理解戴震。章炳麟《文录·释戴》记述：纪昀读了《孟子字义疏证》后，“攘臂扔之：以非（非）清净洁身之士，而长流污之行”。表示极大的不满。当然，这是后话了。

寄居纪昀家的这一年，戴震酝酿了平生著述中的一件大事，那就是把扬雄《方言》分抄于宋李焘《许氏说文五音韵谱》的上方，自题云：“乙亥（1755年）春，以扬雄《方言》分写于每字之上，字与训两写，洋略互见。”这是为日后著述《方言疏证》作准备的。为什么用李焘的书而不用大徐（徐铉）本作底本呢？那是清代文字学未发达之前，大徐本几乎被湮没，李焘本盛行易找的缘故。顾炎武博极群书，竟没有读过‘始一终亥’的本子。宋李焘继徐锴《说文系传》和《说文韵谱》之后扩充其内容，编定《说文解字五音韵谱》三十卷，参照宋代韵书《集韵》次第，起于“东”字，终于“甲”字，完全改变了《说文》的本来面目，因为李书按韵编排易检，遂广为流传，以致使始“一”终“亥”的本子湮没不闻。明代甚至有人把李焘本当作许慎真本而非难大徐本，还有人据李焘本作《韵谱本义》，推阐许书始于“东”之意。这样，顾炎武读不到始“一”终“亥”的大徐本就不奇怪了，至戴震时也不例外。戴震将《方言》分写于李焘本之上，意味着重新研究《说文解字》的开始，它预示着李焘本统治时代的结束，其意义正在于此。

戴震分写时的自题中说及的“写其字”，意即以字为主，而以《方言》之字系于《说文》之字。所谓“写其训”，意即以《方言》的训释系于《说文》之字。使用李焘本，也有一个灵便，就是需要以声为主作系联时，就将《方言》一串串的同声之字系于《说文》，按李焘本检索，可随时作对比研究。《自题》说“详略互见”，那是说分抄在李焘本上以后，一详一略，随

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版451页。

《说文解字》检字甚难，今本大徐本（据清孙星衍、陈昌治刻本）的索引是解放后中华书局编的。

时可予比较。戴震以李焘本《说文》为底本，将扬雄《方言》移录于《说文》相关的字头之下，从而便于作出比较研究。这种方法，正是近现代解释学（Hermeneutics）中的文本解释中将一种文本嫁接到另外一种文本上的方法，或者说是这种方法的雏型。嫁接的结果是什么呢？

对戴震本人来说，结出了《方言疏证》之果。乾隆三十八年（1773年），戴震在纪昀等人的举荐下进入四库馆任纂修。这时，戴震取平时所校订的文本，遍核经史诸子的义训资料，及诸家引用《方言》的资料，著《方言疏证》，从而进一步确立了《方言》在语言学史上的权威性地位，而此分写本，是确立这一权威地位的草创之始。《方言疏证》本身在语言科学史上有极重要的地位，它的蓝图的制订，有关问题的早期运思，则是肇始于寄居于纪晓岚家中的乾隆二十年（1755年）。

对他的学生段玉裁来说，戴震的早期分写本是他的巨著《说文解注》的启发性著作。正是前面说及的连顾炎武也读不到《说文》大徐本的种种情形，促使段氏发愤研究《说文》。鉴于李焘本的长期统治地位，他认为“向来治《说文》者多不能通其条贯，考其文理”，即未得许书“以形立训”的要旨。段玉裁于乾隆四十一年（1776年）开始编纂长编性质的《说文解字读》，至嘉庆二十年（1815年）《说文解字注》刊行，前后达四十年之久。戴震的分本写成后，段玉裁曾于乾隆三十四年、三十五年（1769、1770）间借阅，并携至段氏做官处四川省玉屏县。乾隆三十七年（1772年）段玉裁来京，曾在洪榜的寓所中见到戴震，戴震向段玉裁索要此书，并说：“李焘的分韵本《说文》不足贵，目的在于分写《方言》。”可见戴震对李焘书的评价态度及权借此书作《方言》分写本的目的，后来段玉裁回四川，因路远难以邮寄，分写本一直藏在段处。段玉裁回顾借阅分写本时的意图说：“然假此书，未知重《方言》也，乃始将读《说文》耳。”对同一本书的评价和使用，仁者见仁，智者见智，本来也是可以的。戴震的原意在深究《方言》，段玉裁借以研究《说文》，百虑而一致，殊途而同归，客观上都是发展清代的语言科学。段玉裁还回顾分写本对他著《说文注》的启迪说：“今四十余年，于《说文》讨论成书，于《方言》亦窥阃奥，何莫非先生之觉后觉哉？”段玉裁的话，未必是谦虚之词，戴震的文本嫁接所形成的体例和方法，作为清代早期研究《方言》和说文》的草创，对段氏《说文注》体例和方法的形成确实是有启发的。清代语言学著作的体例均有其共性的一面，可统称之为治小学的朴学方法和条例，这主要是指立以字头，继以诠释，傅以古今文献实证，综合运用文字、音韵、训诂、校勘等历史科学的基本方法。所有这些，戴震的分写本草创其事，已初露端倪，到段玉裁《说文注》则形成文字学朴学方法体系。

经过少年入学、求学江永的蕴蓄积累，《考工记图注》、《诗补传》、《屈原赋注》、《勾股割圆记》等名著的著述成功。戴震就有条件来进一步阐明他的学术思想和治学方法问题，作为他的朴学方法论的理论建树，旅京期间的两篇著名论文《与姚孝廉姬传书》（1755年）和《与方希原书》（1755年），成为戴震思想发展中的界石。此外，同年著述的《与王内翰凤喈书》，也就语言文字阐明了朴学方法问题。戴震的书信中说《尚书》“光被四表”即“横被四表”，就此一字之论的发展过程，戴震强调由博返约，独立思考的重要性，他说：“余独以谓病在后人不能遍观尽识，轻疑前古，不知而作也。”一个字被曲解致误近两千年，确实是惊人的。其教训在于不能用语言文字学之书《尔雅》严加推证之，他说：“虽《孔传》出魏、晋间人手，以

仆观此字据依《尔雅》，又密合古人属词之法，非魏、晋间人所能。必袭取师师相传旧解，见其奇古有据，遂不敢易尔。后人不用《尔雅》及古注，殆笑《尔雅》迂远，古注胶滞，如‘光’之训‘充’，兹类实繁。”魏晋不可信，一定要求之于先秦两汉之真本之本经，方能求得“十分之见”，这就是戴震的朴学主张。他对王鸣盛治学精神的评价和肯定，也是从朴学方法的基本立场出发的。他说：“承示《书·尧典》注，逐条之下，辩正字体字音，悉准乎古。及论列故训，先征《尔雅》，乃后广搜汉儒之说，功勤而益钜，诚学古之津涉也。”信古而不株守古人，以识力作取舍，方能得其本真。在《与姚孝廉姬传书》和《与方希原书》，乃至《与是仲明书》中，强调的是求“十分之见”的“道”。而《与王鸣盛书》强调的是求语言文字的本真，他说：“自有书契以来，科斗而篆籀，篆籀而徒隶，字画俯仰，寢失本真。”

此处的求真和前论的求“道”是个治学之道的逻辑先后问题，两者密不可分，前者体现“以字（词）通词（辞）”，后者体现“以词（辞）通道”。事实上，戴震把两者看得一样重要。为此，他赞赏王鸣盛求语言文字本真的精神。他说：“六书废弃，经学荒谬，二千年以至今。足下思奋乎二千年之后，好古洞其原，谅不仅市古为也。”《与王鸣盛书》是戴震旅京交游乾嘉学人留下的宝贵文献。它既论述了学术思想和治学方法，还体现了一代学人的学术精神和处世态度。虽地位悬殊，一进士，一县学生，但平等论学，的然可见。戴震的谦逊质朴和追求真理的精神，博览古籍，遍观见识，好古疑古，实事求是的态度，都给人留下深刻的印象。这些，也正是京师诸公能与戴震友善，乐于交游，邀请寄居，折节求教的基本原因。戴震的学术精神和处世态度是一致的，也是前期、后期一以贯之的。他狷介自爱，或许筹思《屈原赋注》而深得屈原“深思高举”的精神，然而他并不自傲而睥睨一世，作为一代学术巨擘，他追求的是高深的知识和合于普遍规律的道理，一句话，他追求的是本真的认识，是真理。以追求本真，追求真理的精神治学、处世、处己，这就是戴震的性格。

旅京期间，由于早期的蕴蓄和学术思想的成熟，实际上形成了戴震前期的第二次著述高潮。除著名的《考工记图注》、《勾股割圆记》先后定稿付印、《方言一说文》分写本的编撰、书信论学数篇外，还有《周礼太史正岁年解》二篇，《周髀北极璇玑四游解》二篇。可以推证，今本《戴震集》中的一些考据文章极可能是旅京期间的产物，将近两年（1754—1755）的旅京，身处学界，频繁论学、讲学，推求奥旨，切磋衍义，科学的发现是一定不会少的。可以设想，这期间他还在紧张地筹思他的《七经小记》。段玉裁《年谱》曾讲到：“若《尚书今文古文考》、若《春秋改元即位考》三篇，皆癸未（1763）以前、癸酉（1753）、甲戌（1754）以后十年内作也”。段玉裁讲的年限，当然是包括旅京的1754至1755年的。事实上，戴震前期的著述和论学，可以旅京为界分为前后两个阶段，由于结识学界，见识大长而更趋成熟，后阶段学术思想的成熟，使后阶段的著述更自觉地去寻求“十分之见”的道和语言文字之本真。这也告诉我们，戴震进入后期的专致求道也是有其

《与王内翰凤喙书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版53至54页。

《与王内翰凤喙书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版53页。

同上，54页。

同上，54页。

必然的内在逻辑的。

第三章《七经小记》

一、宏大的著述计划

《七经小记》是戴震制订的宏大的著述计划，这个计划的实施贯串戴震的一生，《七经小记》的各部组成，又形成了戴震的全部思想体系。正象研究戴震思想体系要从不同的方面逐一深入那样，研究《七经小记》也要从其各部组成分别人手研究，而这又是与戴震思想体系平行不悖，互相对应，甚至因两者过分接近而重合，然而，在深入研究戴震之前，从宏观上把握《七经小记》仍然是非常重要的，因为它是戴震治学的自定规划，而其逐一分步实施又耗尽了它的毕生精力。

《七经小记》写作计划的正式提出，大约是在进京以后经过前期第一阶段的学问蕴蓄，著述成功，第二阶段朴学理论的完善，戴震酝酿成熟新的著述计划。因为段玉裁在京闻戴震朝夕言之，曾以戴震所言告钱大昕，故可证《七经小记》著述计划的提出在进京以后。大凡学问到家，思想成熟以后，提出新的庞大而系统的巨型计划常是情理中的事。然而，这一计划的本身，又是逐步完善的。它上及仿《学礼篇》之作的《戴震集》诸记，下至《孟子字义疏证》。后者当然不会在戴震思想前后期交替的年代里提出。

著述《七经小记》的目的，深明其志的学生段玉裁说：“《七经小记》者，先生朝夕常言之，欲为此以治经也。”以《孟子字义疏证》来治经，可见著述《七经小记》的最终大旨为变经学为新时代的哲学或称新理学。戴震对中国传统文化的继承、改造和创新，完整地体现在《七经小记》的全部计划中。

“七经”的提法，是一个颇为别致的叫法。儒家的经书，最初有“六经”（也叫“六艺”）的提法，即《诗经》、《书经》、《礼经》、《乐经》、《易经》和《春秋》。《乐经》今已不传。古文经学家认为古实有《乐经》，因秦毁而亡，今文经学家认为古无《乐经》，乐包括在诗与礼中，实际上只有“五经”。戴震的“七经”，正是“五经”之外再加《论语》、《孟子》。段玉裁说：“所谓‘七经’者，先生云：《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》、《论语》、《孟子》是也。”戴震的“七经”排除《乐经》，主要是从有无专门的文献可证，面对事实，便于著述考虑的，与今、古文经学家之说无关。汉代也曾有“七经”之说。汉武帝只设“五经博士”，但汉提倡“以孝治天下”，至东汉“五经”而外增加《孝经》、《论语》，成为“七经”。戴震的“七经”，舍《孝经》而增《孟子》，当然是颇费斟酌，也是合乎戴震思想的内在逻辑的。和宋代以后传统称说的十三经相比，戴震的“七经”，合并了十三经中的《周礼》、《仪礼》、《礼记》，而取六经中的《礼经》，去十三经中的《春秋三传》而取六经中的《春秋经》，此外，还去掉十三经中的《孝经》、《尔雅》。戴震开列的“七经”中去掉原十二经中的《尔雅》，似乎是费解的，戴震从小研习《尔雅》，后又著《尔雅文字考》，怎么反面将《尔雅》从经书中取消呢？这是与戴震对《尔雅》的认识有关的。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版483页。

同上。

戴震认为：“古故训之书，其传者莫先于《尔雅》，六艺之赖以明也。”“《尔雅》，六经之通释也，援《尔雅》附经而经明，证《尔雅》以经而《尔雅》明。”原来是戴震将《尔雅》看作通经的工具书而非经书本身，这一识见也是符合实际情形的。《尔雅》是作为解经的工具书或名书（中国古代的逻辑书之一种）进入十三经的。晋代郭璞在《尔雅》序上曾说：“夫《尔雅》者，所以通训诂之指归，叙诗人之兴咏，摛绝代之离词，辨同实而殊号者也。诚九流之津涉，六艺之钤键，学览者之潭奥，摛翰者之华苑也。若乃可以博物不惑，多识于鸟兽草木之名，莫近于《尔雅》。”郭璞的话实际上已讲清了《尔雅》作为通古代文献的工具书、基础书的性质。戴震的“七经”不把《尔雅》作为经书的本身，是客观的做法。再则，不把《尔雅》看作“七经”之一，不等于不去研究《尔雅》，恰恰相反，《七经小记》有训诂篇，是要讲运用《尔雅》以通经的方法的。

《七经小记》的目的既然是为治经而作，那么，不论何种学问，治学的本领首先还在于固基础，通门径。由于“治经必分数大端以从事，各究洞原委，始于六书、九数，故有《训诂篇》，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。”前面三句话是讲如何治经入门，那就是要懂得“分其大类，各究原委，从语言文字、天文历算诸自然科学入手”，后面一句话是讲循此治经之要诀而形成的《七经小记》的内部构成，有专讲语言文字的《训诂篇》，有讲述天文历算等自然科学的《原象篇》，有应是本之于礼经总论，贯通《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《大戴礼记》的礼学著作《学礼篇》，有以水脉走向为主的地理学著作《水地篇》，有探求人类情性的《原善篇》等。从其写作缘起和内部构成看，《七经小记》是经学方法论的教科书，或称经学教科书，或称“经学学”。如称其为“经学概论”，则言之大轻而其内容实深。总之，讲述经学入门和登堂入室的方法、方法论，是该书的基本性质和最终目标。

《七经小记》的五大构成，段玉裁还曾作过具体说明。关于《学礼篇》，他说：“《学礼篇》，先生《七经小记》之一也，其书未成，盖将取《六经》礼制纠纷不治，言人人殊者，每事为一章发明之。今《文集》（按：指经韵楼本《戴震文集》）开卷《记冕服》、《记爵弁服》、《记朝服》、《记玄端》、《记深衣》、《记中衣褐衣糯褶之属》、《记冕弁冠》、《记冠衰》、《记括发免髻》、《记淫带》、《记纁藉》、《记捍决极》，凡十三篇，是其体例也。”作为经学学的《七经小记》中的一个主要组成部分《学礼篇》，应当是囊括十三经中“三礼”和《大戴礼记》的方法学探究，可惜其书未成。段玉裁揣其体例是“盖将取《六经》礼制纠纷不治，言人人殊者，每事为一章发明之”，并举出了今本《戴震集》中的十三篇记作为《学礼篇》全书体例的范本。段氏的悬揣是有道理的，体现了清代朴学精神，他的意思是说，

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 51 页。

同上，52 页。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 483 页。

同上，482 页。

段氏《年谱》虽然讲了“今《文集》中……凡十三篇”，实际只举了十二篇，遗漏了第二篇记《记皮弁服》一文。今本《戴震集》（上海古籍出版社 1980 年本）为凑足十三篇，标点成“今《文集》中《开卷记》、《冕服记》……《捍决极》凡十三篇\误。应标成“今《文集》中开卷《记冕服》、《记爵弁服》、……《记

如果《学礼篇》成书，将会针对礼学中众说纷坛的问题作出辨证，所举出的礼学十二记正是这样的经学论文，犹言《论冕服》、《论爵弁服》、《论朝服》等等，这种“论”是朴学之“论”，离不开注释、疏证，是以语言文字学、文献学观点而论，或者说，这是更为广义的历史学、文化史学的史论，而不是狭义的历史学论文。写作十三记，汉宋并举，但实际上还是更多地偏重于重制数的汉学，故十三记中名物考证、古制诠释、文献验证占绝大多数，充分体现戴震治礼学的朴学考证精神。关于《水地记》，段玉裁曾说：“《水地记》，亦《七经小记》之一，使经之言地理者，于此稽焉。”今安徽丛书本《戴东原先生全集》收有《水地记》一卷，原本曲阜孔氏微波谢本。洪榜著《戴先生行状》说：“《水地记》三十卷，先生卒之前数月，手自整理所著书，命工写录，亦未及竟。”可见其规模之大及传今之少。戴震是一位地理学家，对水文地理、山川地理、古代地理尤有研究。传说青年时代居家自砺时，就修筑了珠塘坝拦洪蓄水，以治当地水患。他还曾多次应民政、测绘部门的聘请，校阅地图和户籍册，文书图册，杂错堆迭，戴震“批图览册，有谬误，即图上批示，令再图以进。户吏始不服，及亲履其地，果如先生言，无不惊叹以为神。其治事精敏类如此。”戴震继承明清以来的史地学传统，著《水地记》数卷以明经，不仅拓宽了治经视野，体现经国济世，而且可看出戴震以史地与经书并行不悖，在治经的同时独立发展史地学的科学思想。

关于训诂篇，段玉裁曾说：“《训诂篇》亦先生《七经小记》之一。经学非诂训不明，先生欲作此书而未及，为《转语》二十章，亦未卒业。然《尔雅文字考》、《方言疏证》犹存，亦可稍窥涯略矣。”《训诂篇》既是《七经小记》之一，因而它是为解经服务的，然而因《转语》、《声韵考》、《声类表》、《六书论》、《方言疏证》等宏篇巨制的著述，形成了高于解经的语言文字学科学体系，形成了语言解释学体系，因而可作更高层次的研究。

关于《原象篇》，段玉裁说：“《原象》凡八篇，一篇、二篇、三篇、四篇，即先生之《释天》也。初名《释天》，以《尧典》‘璇玑玉衡’、‘中星’、《周礼》‘土圭’、《洪范》‘五纪’四者命题，而天行之大致毕举。璇玑玉衡，汉后失传，先生乃详其仪制于四篇之末。五篇、六篇、七篇，即《勾股割圆记》上、中、下，三篇也。其八篇，则为矩以准望之详也。《迎日推策记》亦旧时所为。玉裁与《释天》皆于癸未（1763）抄写，则成书皆在壬午（1762）以前可知矣。至晚年，合九篇为《原象》，以为《七经小记》之一。天体算法全具于此。”围绕《七经小记》的《原象篇》形成了戴震的自然科学知识体系，同《训诂篇》一样，应在其自然科学思想中专门阐述。

关于《七经小记》中的《原善篇》和《孟子字义疏证》等，段玉裁曾说：“《原善》卷上、卷中、卷下，孔户部所刊《戴氏遗书》（第九），合为一册。始先生作《原善》三篇，见于户部所刊文集中者也。玉裁既于癸未（1763）抄写熟读矣，至丙戌（1766），见先生援据经言疏通证明之，仍以三章者分为建首、比类、合义，古贤圣之言理义，举不外乎是。《孟子字义疏证》亦

捍决极》凡十三篇”。段氏遗漏了一篇。

《戴震年谱》，见《戴震集》.上海古籍出版社 1980 版 483 页。

洪榜《戴先生行状》，见《戴震文集》，赵玉新点校，中华书局 1980 年版 256 页。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 483 页。

同上，481 页。

所以阐明此旨也，为《七经小记》之一。先生之学，上承孔孟，于此可见。”

《原善》三篇、三卷和《孟子字义疏证》等的著述，标志着戴震完全越出经学藩篱而进入哲学，而且是充分体现时代精神的独具特色的新哲学。更应专门阐述之。

总的说，《七经小记》虽然以经书为对象，但深刻地体现了顾炎武“理学即经学”的进步学术思想，围绕讲论古经，在一系列重要领域内作出了独特、完整的建树，形成了独立的门类科学思想和哲学世界观学识。例如语言文字学、自然科学（特别是天文、历算）、文献学、史地学、哲学等的专门学问及其门类科学思想，《原善》等所包含的新的世界观。从以最纯粹的传统学问命名的《七经小记》看，戴震也远不止是经学家、考据家，而是近代早期启蒙时期的一名科学家和思想家。

从《七经小记》的五大部类及其近代科学的内容和构想看，《七经小记》不啻是经学教科书，简直是近代科学的大全了。光《水地记》三十卷通观古今地理就很可观，更不必说其他了。戴震提出著述《七经小记》的宏伟规划时，曾告知金榜。金榜说：“岁不我与，一人能有几多精神？”，戴震答道：“当世岂无助我者？”戴震年轻时身板坚强硬朗，穷困不堪，生活无着时也能每天行走二百里。戴震与段玉裁谈及这一著述规划时，已考虑到能否完成的问题，戴震对段氏说：“余乖于时，而寿似可必。”表示充满信心。后来段氏又把戴震的话告诉了钱大昕，钱大昕说：“天下固无可必之事也。”意思是说，天下本来就没有什么一定要成功的事，只能摸索着试试看。钱氏的话意固然是很客观的，但对自立大志，筹思宏伟著述的戴震来说，却是应当而且必须充满必胜信念的。因而钱氏的话对戴震并不适用，几乎是一瓢冷水。段玉裁鉴于《七经小记》未能全部成书，感慨地说：“假令先生如申公、伏生之年，安见不如其志哉？”所可庆幸的是，《七经小记》这一宏伟工程大部竣工，特别是集中体现近代科学精神的语言科学、自然科学、哲学部分更为突出，因而在传统经学和近代自然科学的两块丰碑上都镌上了戴震的名字。钱大昕关于《七经小记》的不祥之兆，只是小部被言中。还应指出的是，《七经小记》虽然没有全部成功，但戴震有关治经的思想在别处却得到阐发。例如《四库全书总目提要》中的经部提要有的出于戴震手笔，但尚需具体加以鉴定。清李慈铭（1830—1894）《越缦堂日记》曾说戴震在四库馆校书时负责过经部，亦撰有提要。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版481页。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版483页。

二、《七经小记·学礼篇》及其他

十三经中的“三礼”，通常的次序是《周礼》、《仪礼》、《礼记》，有时加上《大戴礼记》称为“四礼”。戴震为《周礼·考工记》作图注，是戴氏礼学研究的一部分。此外，还有若干礼学研究成果。《仪礼》相对于《礼记》而言又叫《礼经》，到晋代才称为《仪礼》，故有关“三礼”或“四礼”的研究通常称为“礼学”，而不称之为“礼经学”。礼学全是实学，“三礼”本身一系于实事、实物、实情，汉郑玄为“三礼”作注，开礼学研究之端，成为后世习礼的必读书，“三礼学”、“礼学”和“郑学”几乎成了不可分割的名称。戴震也说：“郑康成之学，尽在《三礼注》，当与《春秋三传》并重。”礼学既然是实学，名物通释，似乎是不应该有什么争论发生的了，但是，任何概念内容的扩充与修正总是与历史的演进和一定的阶级利益相联系，当名称包含的意义与统治阶级的利益相抵触时，名称的含义随时都会被提出来作出新的解释和修正的。自古道“议礼之家纷如聚讼”。从孔门诸子起已有争议，继后郑玄注“三礼”，许慎有《五经异义》与之鼎足。即使同取郑玄注，也往往立说各异，例如晋皇侃撰《礼记义疏》，熊安生撰《周礼》及《礼记义疏》，虽同出郑学，也成为对垒。宋代一度习礼成风，王安石以《周礼》取士。《仪礼》有宋李如圭《集释》、《释宫》，宋张淳《仪礼识误》，均为求实之作，皆为《四库全书》收存。熙宁以后，文风学风渐变。至理学兴起，反对汉人之说，礼学往往取魏王肃的《圣证论》，力反郑玄之说，屏弃繁言缙语，有进步之处。到朱熹提倡以训诂、文献考核等实学手段治三礼，著《仪礼经传通解》未全。江永继承朱熹，著《礼书纲目》八十五卷，终朱熹未竟之绪。戴震礼学禀承江永，《七经小记》“学礼篇”与《礼书纲目》一样，有志于再作全面的综合研究，实在是通观“四礼”的“礼学篇”，惜未成书，段玉裁说《戴震文集》中的学礼“十三记”是“学礼篇”的条例纲纪，实际上除“十三记”外，《文集》中《周礼太史正岁年解》一、二两篇，《大戴礼记目录后语》一、二两篇，《明堂考》、《三朝三门考》、《匠人沟恤之法考》、《乐器考》，外加“十三记”，共二十一篇，都是体现戴震的礼学思想的。此外，秦蕙田主编的《五礼通考》中，也有戴震的手笔，但《通考》本文不标具体作者名，于今已难于确指。

此外，戴震围绕“四礼”所做的事还有很多。乾隆二十二年（1757）春，与卢文明同校《大戴礼记》，《大戴礼记目录后语》中说：“是书自汉迄今，注独此一家，而脱误特多。余尝访求各本，得旧本五，参互校正。今春正月，卢编修召弓以其校本示余，又得改正数事。卢编修本所失者，则余五本中或得之，若疑文阙句，无从考得，姑俟异日。”

乾隆二十五年（1760）冬，又有《与卢侍讲召弓书》，论校《大戴礼记》事，纠正谬误数处。同年冬，又有《与任孝廉幼植书》，纵论治礼之难，信中就古代丧服制“小功”和“大功”之别，来区分《仪礼》等古代文献中“兄

见段玉裁《戴震年谱》，《戴震集》上海古籍出版社1980年版488页。

许慎撰《五经异义》十卷，见《隋书·经籍志》。宋时亡件，清代加以辑录得百余条。清陈寿祺有《五经异义疏证》一书较为完备。

《戴震集》上海古籍出版社1980年版21页。

同上，60至62页。

弟”和“昆弟”所指内涵不同，礼学史上尚属首次。

乾隆二十六年（1761）夏，有《再与卢侍讲书》论校《大戴礼记》事，直到乾隆三十八年（1773）入四库馆后，取旧说和新知悉心校核而成定本，并撰写了《大戴记》的四库提要。后来孔广森据此作《大戴礼记补注》。

乾隆三十一年（1766）进京时，在苏州借得惠栋校出的《礼记注疏》，该书是按吴泰来家藏宋刊本校出的，共七十卷，与《新唐书》、《宋史》“艺文志”相合。此外，都是六十三卷本。戴震将七十卷本与六十三卷本相比勘，其字句不同处，六十三卷本脱去连行无考处，一一完善。后来程晋芳、姚鼐和段玉裁皆各誉抄一部。

进入四库馆后，戴震从《永乐大典》中录存宋代李如圭《仪礼释宫》并撰写了提要，于乾隆四十二年（1777年）三月进呈。在四库馆，戴震还据李如圭的《仪礼集释》补充《仪礼注疏》（即今《十三经注疏》本的《仪礼注疏》，唐贾公彦撰）中的脱字二十四字，改讹字十四字，删衍字一百零六字。注疏本《乡射》、《大射》二篇已阙，参取惠栋、沈大成二家藏本所校宋本，证以唐石经以成《仪礼》完帙，还撰写了《仪礼注疏》的《四库全书总目提要》。后来阮元刻《十三经注疏》即据此。今天的文史工作者使用《仪礼注疏》时，或已不知戴震心血。戴震校补和撰提要后，直至乾隆四十七年（1782）月进呈，距戴震谢世已六个年头。

如此看来，戴震一辈子都在时断时续地进行礼学研究，他说：“为学须先读《礼》，读《礼》要知得圣人礼意。”从做文章的角度看，戴震尤好《礼记·檀弓》，年轻时戴弁携戴震去江宁见戴瀚，不就是熟背和讲解《檀弓》而博得戴瀚赞口不绝的吗？戴震说：“为古文，当读《檀弓》，余好批《檀弓》，朋侪有请余评点者，必为之评点。”段玉裁作《年谱》时，还说“想休、歛间其本子犹有存焉者也”。从讲解评点《檀弓》到补正《仪礼注疏》，是个漫长的治礼学的过程和人生道路。《七经小记》的礼学篇虽未成书，然其治礼学的功业，不可谓不巨大。那么，戴震在礼学上到底作出了哪些贡献呢？

一是辨明堂。明堂是古代帝王宣明政教的地方，凡朝会、祭祀、庆赏、选士、养老、教学等大典，均在此举行。三代明堂之制，见于《周礼·考工记·匠人》、《大戴礼记·明堂》、《礼记·月令》等。其后宫室渐备，另在近郊东南建明堂，以存古制。关于古代明堂之说，历代礼家众说纷坛，汉代高绣、蔡邕、晋代纪瞻都以明堂、清庙、太庙、太室、太学、辟雍为一事，但对于明堂内部结构的研究，则从未有人问津，戴震著《明堂考》就是要解决这一问题。戴震认为明堂法天之宫，五室十二堂，故曰“明堂月令”。明堂的中央叫太室，是个正室。该正室是一室而四堂：1、东堂叫青阳太庙；2、南堂叫明堂太庙；3、西堂叫总章太庙；4、北堂叫玄堂太庙。

明堂的四角也有室，叫夹室。汉刘熙《释名》：“夹室在堂两头，故曰夹也。”可证。四角之室共四室而八堂，它们是：1、东北隅之室，那是玄堂

同上，177至181页。

《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版466页。

同上，488页。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版488页。

同上。

的右夹室，青阳（按：天子东堂）的左夹室。有二堂，其北堂叫玄堂右个，东堂叫青阳左个；2、东南隅之室，那是青阳右夹室，明堂的左夹室。有二堂，其东堂叫青阳右个，南堂叫明堂左个；3、西南隅之室，那是明堂的右夹室，总章的左夹室。有二堂，其南堂叫明堂右个，西堂叫总章左个；4、西北隅之室，那是总章的右夹室，玄堂的左夹室。有二堂，其西堂叫总章右个，北堂叫玄堂左个。

戴震说，凡夹室的前堂，或称之为“箱”，或称之为“个”。戴震引《左传·昭公四年》“使置馈于个而退”杜预注：“个，东西箱”证之。故“个”是两旁之名。

戴震认为，明堂的结构没有脱离古代宫室的一般建制。戴震指出：“古者宫室恒制，前堂后室有夹（堂东曰东夹室，堂西曰西夹室）、有个（东夹前曰东堂，亦曰东箱；西夹前曰西堂，亦曰西箱。《左传》所谓‘个’）、有房（室东曰东房，亦曰左房；室西曰西房，亦曰右房）。”但明堂也有自己的特点，戴震说：“惟南向一面，明堂四面阁达（按：‘四通八达’义），亦前堂、后室，有夹有个而无房。房者，行礼之际别男女，妇人在房，明堂非妇人所得至，故无房，宜也。”

戴震还考释了明堂之制的历史发展：夏曰世室、殷曰重屋，周曰明堂。从明堂的内部构成看，“周人取天时方位以命之，东青阳、南明堂，西总章、北玄堂，而通曰明堂，举南以该其三也。”如果言其正室而不言其旁支，戴震认为此不合古制，他说：“四正之堂，皆曰太庙，四正之室，共一太室，故曰太庙太室，明太室处四正堂中央尔。世之言明堂者，有室无堂，不分个夹、失其传久矣。”

戴震的这一考证，在文化史上有重要意义。近人王国维有《明堂庙寝通考》，与戴氏结论庶几一致，更可证实戴的结论是可靠的。王国维说：“室者，宫室之始也，后世弥文，而扩其外而为堂，扩其旁而为房，或更扩堂之左右而为箱，为夹、为个（三者异名同实）。然堂后及左右房间之正室，必名之曰室，此名之不可易者也。故通言之，则宫谓之室，室谓之宫。析言之，则所谓室者，必指后之正室；而堂也，房也、箱也，均不得蒙此名也。《说文·九部》：‘室，实也。’以堂非人所常处，而室则无不实也。昼居于是（《玉藻》：‘君子之居，恒当户。’户谓室户也）。夜息于是。宾客于是（《曲礼》：‘将入户，视必下’。又，‘户外有二屨，言闻则入’。皆谓室户）。其在庶人之祭于寝者，则诏祝于是，筵尸于是，其用如斯其重也。”

二是三朝三门考，三朝是古代天子、诸侯处理政事的场所。朝和门是有联系的。通常认为三朝是指外朝、治朝、内朝（燕朝），三门是指诸侯三门，有皋门、应门、路门。而古传天子有五门（皋门、库门、雉门、应门、路门）。戴震认为以上这些看法皆“失其传也”。戴说，天子的宫门有皋门、应门、路门（又名虎门、毕门），无库门和雉门。诸侯之宫门有库门、雉门、路门，

《明堂考》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 29 页。

同上，29 页至 30 页。

同上，30 页。

同上，30 页。

《观堂集林》，中华书局 1984 年版，第一册卷三 123 至 124 页，引《礼记》文字见《十三经注疏》1475 页中，1233 页上。

无皋门、应门。皋门是天子的外门，库门是诸侯的外门；应门是天子的中门，雉门是诸侯的中门。这些名称的区分是用以“殊其制、辨等威”的。关于“朝”，戴震认为，天子有三朝，诸侯也有三朝，名称也相同。天子有三门，诸侯也有三门，“其数同，君、国（按：诸侯国）之事侔，体合也，朝与门无虚设也。”关于通常所说的三朝的名称，戴震认为，一曰内朝，是君臣日见之朝，又叫治朝、正朝（《礼记》上还叫它外朝），设置在路门的外庭；一曰外朝，是“断狱蔽讼及询非常之朝”，设置在中门外庭；一曰燕朝，是“以燕以射，及图宗人嘉事之朝”，设置在路寝庭。戴震还解释人们很熟悉的《礼记·大同·礼运》上的一句话：“昔者仲尼与于蜡宾，事毕出游于观之上。”为什么用“出游”二字，那是因为诸侯的“蜡之飨亦祭宗庙，庙在雉门（按：诸侯中门）内，故出而至观（按：宫门前两边的望楼，又叫阙。）也。”按戴震的意思，鲁国为诸侯，这里的“观”显而易见是雉门前两边的望楼。戴震还以他的学说来解释《左传》上一句话：“间于两社为公室辅。”这句话是相对于朝廷执政，君臣相见之处而言，“在中门内明矣”。后来，清经学家黄以周（1828—1899）在《礼书通故·宫室二》中考证“三门”说：“天子宫垣之门有三：路门为宫门之终，亦曰毕门；应门为宫门之中，亦曰中门；库门为宫门之外，亦曰大门。……诸侯三门当以雉、库、路为次。”，戴震的说法与后出转精的黄氏结论庶几相近。

三是考证古代井田制的具体做法，他说：“一夫百亩，田首有遂（按：一般为广深二尺的小沟），夫三为屋，遂端则沟，屋三为井，沟在井间也（按：亩、夫、屋皆古代田制，古制六尺为步，步百为亩，亩百为夫，夫三为屋，屋三为井）。井十为通（按：土地面积单位），沟端则洫，通十为成，洫在成间也。十成为终，洫端则浍，十终为同（按：成、终、同皆土地面积单位），同薄于川，浍在同间也。”戴震认为，古时候人们在这井田制的土地上劳动，“南亩（按：土地向南开辟）而耕，酬纵遂横，沟纵洫横；东亩而耕，刚横遂纵，沟横洫纵，浍横川纵”。他还用此古代田制解释《诗经》。他说：“《诗》曰：‘南东其亩’。因川制田欤？”唐代的贾公彦曾说：“井田之法，畎纵遂横，沟纵洫横，浍纵自然川横。”戴震认为贾说仅据南亩而言，未及东亩。

四是论述了古代的一系列服饰名物制度，例如，论述了古代统治者的礼眼。特别是举行吉礼时穿用的礼服（见《记冕服》）；论述了用白鹿皮制作的古冠，即视朝常服皮弁冠（见《记皮弁服》）；论述了次于古代帝王、诸侯、卿大夫所戴的礼帽“冕”之类的爵弁冠（又名雀弁冠）（见《记爵弁服》）

《三朝三门考》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 31 页。

这句话见于《左传·闵公二年》（十三经注疏 1787 页下）。杜注：“两社，周社、亳社之间，朝廷执政所在。”孔颖达正义：“雉门之外，左有亳社，右有周社，间于两社，是在两社之间，朝廷询谋大事，则在此处，是执政之所在也。”按戴震说，此处言诸侯雉门，或为天子应门，雉门，应门皆在中门内庭，路门外庭（天子、诸侯内朝所在）。

《匠人沟洫之法考》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 32 页。

同上。

同上。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 34 页。

同上，37 页。

；论述了君臣朝会时所着的礼服“朝服”（见《记朝服》）；论述了古代诸侯、大夫、士等祭祀的缙布衣（其他如冠礼、婚礼亦用之）“玄端”（见《记玄端》）；论述了古代诸侯、大夫、士家居时所穿的衣服，也是庶人的常礼服“深衣”（见《记深衣》）；论述了古时穿在祭服朝服里边的衣服“中衣”，裘（皮衣）上复加的外衣“褐”，以及内外衣配套的襦褶之属（见《记中衣褐衣襦褶之属》）；论述了古代礼冠中最尊贵的一种，即冕旒，也叫冕弁冠（见《记冕弁冠》）；论述了不同的等级丧服之冠（见《记冠衰》）；论述了服丧时以麻束发的“括发”，脱帽扎发，用布缠头的“免”，麻发合结的妇人丧髻“髻”（zhuā）（见《括发免髻》）；论述了古代丧服期结在头上或腰间的麻带“经（dié）带”（见《记经带》）；论述了玉器的彩色垫板“纁”及用“纁”承玉的“纁藉”（见《记纁藉》）；论述了古代射者所着的一种革制袖套“捍”，用于弦的扳指“决”，套在右手食指、中指、无名指上便于引放弓弦的“极”（见《记捍决极》）。以上问题，都曾经是中国古代文化中的热门话题和难题。戴震的考证、论述可谓拨开了千年尘封，还其古制的本来面目，以冕服为例，有大裘、衮冕、^敝冕、毳冕、希冕、玄冕六种，戴震本人根据《虞夏书》上的一段话：“予欲观古人之象，日月星辰，山龙华虫（按：五色虫）作绩（按：同“绘”）；宗彝（按：祭祀用的酒器，饰有虎雉（wei）兽形），藻火（按：水藻及火焰形，古作服饰用），粉米、黼黻、希（按：同“黼”）绣，以五采彰施于五色，作服。”认为天子祭服为十二章（按：十二种花纹）他说：“自日月至黼黻，凡十二章，天子以饰祭服，此绣与绘各六，衣用绘，裳（下衣）用绣。”也就是说，戴震断定古代天子冕服十二章。郑玄说：“王者相变，至周而以日月星辰画于旌旗，所谓三辰旌旗，昭其明也。而冕服九章，登龙于山，登火于宗彝，尊其神明也。九章：初一日龙，次二曰山，次三华虫，次四曰火，次五曰宗彝，皆画以为绘。次六曰藻，次七曰粉米，次八曰黼，次九曰黻，皆希以为绣。则衮（按：指衮冕）之衣五章，裳四章，凡九也。^敝（按：指^敝冕）画以雉，谓华虫也。其衣三章，裳四章，凡七也，毳（按：指毳冕）画虎雉、谓宗彝也。其衣三章，裳二章，凡五也。希（按：指希冕）刺粉米，无画也，其衣一章，裳二章，凡三也。玄（按：指玄冕）者衣无文，裳刺黻而已，是以谓玄焉。凡冕

同上，38页。

同上，39页。

同上，39页。

同上，40页。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，41页。

同上，42页。

同上，44页。

同上，46页。

同上，47页。

同上，48页。

同上，50页。

《十三经注疏》中华书局影印本141页下。

《记冕服》，《戴震集》.上海古籍出版社1980年版，35页。

服皆玄衣纁（xūn 大红色）裳。”按郑玄的看法，周时冕服不画日月星辰，亦未言大裘冕服的章数。戴震坚持冕服十二章的看法，他说：“余以谓周之祭服，宗庙所用九章而止耳。至于郊祀，何必废古之十二章不用也？”他引用《礼记·玉藻》上的话：“天子玉藻（按：王冠垂挂的玉饰），十有二旒（按：冕冠前后垂挂的玉串），前后邃延，龙卷以祭。”又引用《礼记·郊特牲》上的话：“祭之日，王被（按：通“披”）袞以象天，戴冕璪（按：zō 贯玉的五采丝绳）十有二旒，则天数也。”从而认为：“礼文虽阙，天子郊祀袞冕，见于此矣。衣之举袞，犹裳之举黼黻，皆以其文特显，而龙章为至焕，则加日月于上，无嫌以褻目之。”戴震的意思是说，从《玉藻》篇和《郊特牲》完全看出天子穿袞冕郊祭，由冕冠十二旒可推至冕服有日、月、龙。那么，郑玄未推及的冕服中的大裘呢？戴震据古文的文义通例推论说：“大裘不言袞，其余冕服不言裘，互文错见也。”这就是说，大裘和袞冕一样，也是“至焕”的。戴震的结论是：“是故冕服十有（按：通‘又’）二章，纁（按：zō 同‘璪’，指冕冠）十有二旒，是为大裘之冕。冕服九章，纁九旒，谓之袞冕。冕服七章，纁七旒，谓之袞冕。冕服五章，纁五旒，谓之毳冕。冕服三章，纁三旒，谓之希冕。冕服一章在裳，谓之玄冕，无旒。”冕服和冕冠是配套成龙，一脉相承的。冕服六种的彩色花纹（章）数得到落实。

后来孙诒让（1848—1908）对这一上古礼服制度中的重大问题进一步作了考证，有比戴震更详细的说明，说详《周礼正义》卷四十，但孙的许多看法都和戴震一致。“戴震是也”，“今依戴震”，在行文中凡数见，可见戴震有关古代礼服制度的考释结论是经得起历史检验的。事实上，孙诒让和前面提到的黄以周都是在学术上“承休宁戴氏之术，为白衣宗”。

这类名物制度的考证之学，也正是戴震以其求实之学开其业，时儒后学纷纷继之，逮及孙诒让、王国维诸哲、蔚为专学大业，这项研究，对深入了解古代社会无疑有大作用。章太炎曾说：“弃冕之制，绅舄（xì）之度，今世为最微。而诸儒流沫讨论，以存其梗概，亦当务之用也。”

五是校订《大戴礼记》，使成善本。今本《戴震集》和《年谱》中多处提到此事。卢文弨的校本，起初由扬州雅雨堂刻版。《年谱》中说：“学士卢文弨泊先生庚辰（1760）冬、辛巳（1761）夏二次校定，称善本矣。但辛巳所校，未及剜改。先生在四库馆《永乐大典》内散见者仅十篇，以与本及古籍中摭引《大戴礼记》之文，参互考核，附案语于下方，是注乃可与《三礼》并读，有提要一首。”这里讲了《大戴记》最后校定的情形。雅雨堂本，当然是民间刻本，戴震在乾隆二十五（1760）、二十六（1761）两次给卢文

《十二经注疏》中华书局影印本 781 页中至下栏。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 35 页。

《记冕服》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 36 页。

《记冕服》，《戴震集》上海古籍出版社 1980 年版 36 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 36 页。

孙诒让《周礼正义》，见《四部备要》本，427 页下，430 页上。

章炳麟《瑞安孙先生伤辞》，载《太炎文录》卷二。

章炳麟《检论》四《清儒》。

《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 477 至 478 页。

昭信中都列举该本应改之字，乾隆二十五年列举的，段玉裁考证说是改正了的，且都是戴震动手刻板改正，乾隆二十六年列举的仅在书信中而实际未改，那是因戴震其时已离扬州之故。最后定本是集戴震数十年心血的刊定本四库全书官刻本。戴震在《大戴礼记》的总目提要中从目录学史的角度，叙述了该书的流传经过。形成了该书的书录史。戴震考证出书中《盛德篇》分出《明堂篇》是隋唐之后的事。还考证出《夏小正》篇是书中最古的篇目，隋唐间流传的该书或缺《夏小正》，其《诸侯迁庙》、《诸侯衅庙》、《投壶》、《公冠》皆《礼古经》遗文。《汉书·艺文志》有《曾子》十八篇，久逸。《大戴记》存十篇，自《立事》至《天圆》，均冠以“曾子”二字。关于本书的注，戴震确证北周卢辩注无疑。但卢辩注之书“正文并注，讹舛几不可读”，戴震从《永乐大典》内散见的十六篇为底本，“以各本及古籍中摭引《大戴记》之文，参互校订，附案语于下方。”戴震在《提要》中还录一趣事备考：宋代史绳祖《学斋佔毕》说：“《大戴记》列之十四经中，令人耳目一新，然“其说今不可考”，但《大戴礼记》一书，“先王旧制，时有征焉，固亦礼经之羽翼尔”，点明了该书的地位和性质。

六是校补《仪礼》，使之成为可读之书，并撰该书的总目提要。与此相关的，有乾隆四十年（1775）从《永乐大典》中校录宋张淳《仪礼识误》，并撰总目提要。还有校录李如圭的《仪礼释宫》并撰总目提要。此外，还著有《仪礼考证》一卷。今《四库全书总目提要》中《仪礼注疏》提要、《仪礼识误》提要、《仪礼释宫》提要依次排列，前两个和最后一个提要均戴震手笔，可推证戴氏据以补充《仪礼注疏》的《仪礼集释》（宋李如圭撰）的提要亦戴震手笔，这四个提要是研究戴震礼学的宝贵文献。这四个提要是四部书的书录史。《仪礼》难读，儒者罕通，《提要》列述该书的流传经过，篇目及注疏亡佚甚多，至唐贾公彦作疏时仅据齐黄庆、隋李孟哲二家之疏定为今本。然贾疏本自明以来又“刻本讹舛殊甚”。顾炎武的《日知录》早就提出：“万历北监本十三经中，《仪礼》脱误尤多。”戴震据唐长安石经补证之。戴震叙述校《仪礼》之难时，不无感慨地说：“《仪礼》文古义奥，传习者少，注释者亦代不数人，写刻有讹，猝不能校，故纰漏至于如是也。今参考诸本，一一厘正，著于录焉。”《仪礼识误》的提要重点评述该书对校补《仪礼》的重要性。戴震说：“是书存而古经汉注讹文脱句藉以考识，旧槧诸本之不传于今者亦藉以得见涯略，其有功于《仪礼》，诚非浅小。”《仪礼集释》的提要中，戴震考得李如圭与朱熹同时，提要同样着重评述该书对校补《仪礼》的作用。《仪礼释宫》的提要指出该书是考论古人宫室之制，仿《尔雅·释宫》而条分缕析之。戴震指出：古代宫室皆有定制，历代屡更，渐非其真，读《仪礼》也不能备知其详，该书能予解答。戴震还强调阅读该书的历史主义的态度：“甚或以后世之规模臆测先王之度数，殊失其真。”

关于《仪礼考证》一卷，是戴震边校补《仪礼》等书边撰著的。孔广森《戴氏遗书总序》曾说：“君入书局分淹《礼》，乃取忠甫（张淳）《识误》，

见《四库全书总目》，中华书局1965年版175页，中栏。

同上，159页，上栏。

同，中栏。

见《四库全书总目》中华书局1965年版160页，上栏。

德明（陆德明）《释文》，殫求亥豕之差，期复鸿都（贾公彦）之旧，互相参验，颇有整齐，削康成（郑玄）长衍之条，退《丧服》厕经之传。”该书段玉裁曾称未见过。

关于校补《大戴礼记》和《仪礼》，段玉裁曾说：“《仪礼》、《大戴礼》二经，古本埋蕴已久，阐发维艰，先生悉心耘治，焚膏宵分不倦，至于身后……又况自生自所著述，亦刻无少休。”今天，文史工作者能读到这些书的经典定本，怎能不由衷感激扫除其尘封，还其本来面目的拓荒者！能使这类书成为经典的善本，定本，其功至巨，其业至艰，亦可以想见。《大戴礼记》校定后，孔广森有《补注》十三卷。《仪礼》校定后，凌廷堪有《礼经释例》十三卷，发现了若干重要原则，如通例四十，饮食例五十六、宾客例十八、射例二十、丧例二十一、祭礼例三十、器服之例四十、杂例二十一。继则有张惠言的《仪礼图》，不能图者则表。如此等等，皆以戴震《仪礼》的定本为基础。

前面提到，戴震研究礼学是以江永的《礼书纲目》为基础的。戴震治礼，当然是以考据、校勘见长，这都是广义的历史科学文献学的功夫。值得注意的是，戴震治礼还能用历史发展的眼光观察之，四篇关于《仪礼》的总目提要写成书录史，还明确主张后人读《仪礼释宫》要有史家的眼光，诚为可贵。最值得注意的是，戴震在考释井田制的做法后，用历史的眼光分析了井田制兴衰的原因是统治者对老百姓的态度，分析了井田制被废的后果，不管这种分析是否对，但其视角则是历史的。戴震说：“先王不使出赋税之民，治洫与浍，而为法令民治洫浍者，当其赋税。故农政水利之大，皆君任之，非责之民。及其失也，竭民之力，毕以供上，于是洫浍不治，井田所由废也。中原膏土，雨为沮洳，水无所泄，暘为枯尘，水无所留，地不生毛，赋减民穷，上下交病矣。”在经学考据中寻找历史的线索，本来就是件很不容易的事。戴震是精于经学考据的，但他并不缺乏历史的眼光。

转引自《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 478 页。

《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 478 页。

《匠人沟洫之法考》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 33 页。

三、《七经小记·水地记》

《水地记》，今《安徽丛书本》按微波谢本刊印，共一卷。段玉裁说：“盖所属草稿尚不止此，淇谷（按：孔继涵字）取其可读者为一卷刻之，其从残则姑置之。”今能读到的仅此一卷。《水地记》的首条是：

中国山川维，首起于西，尾终于东，河水所出其地，曰昆仑之虚，其山曰紫山。

其末条是：

其南沁水，东丹水，西曰太行。

全书共记二十四条。可见作者的用意是写自昆仑山至太行山的中国大地。全书的写法犹“词典条目加词典的释义。”戴震采用的这一写法是中国古书最常见的写法，有人说《易经》也是一部词典，事实正是如此，因为它以卦起首，然后详释之，六十四卦详释毕而《易经》成，这不是词典型范又是什么呢？戴震既按“条目加释义”的方法给中国大地来一番规划范畴，这就发生了两个问题：一是条目与条目间的关系的处理，二是释义本身的体例方法。

条目间的关系，正是贯串了戴震最根本的指导思想：地理学必须以大地为对象，而不是其他。也就是段玉裁所说的：“盖从来以郡国为主而求其山川，先生则以山川为主而求其郡县。”“以山川为主”，就是以大地来研究地理，这就能把对象的研究置于科学的基础上，这是完全正确的科学思想。在“山川为主”中戴震又更深层地处理山和水的关系，他是以水领山的。如果说这一点在《水地记》中表现得还不明显，那么，在校《水经注》和修《汾州府志》中表现得最为明显。戴震叙《水经注》说：“因川源之派别，知山势之透迤，高高下下，不失地防（按：地的脉理）。”在《汾州府志发凡》中说：“以水辨山之脉络，而汾之东西山为干为枝，为来为去，俾井然就序。水则以经水，统其注入之枝水，因而遍及泽泊、堤堰、井泉，令众山如一山，群川如一川，府境虽广，山川虽繁，按文而稽，各归条贯。”“山川为主，以水领山”，这就是戴震的地理学思想，也是《水地记》的指导思想。这一指导思想使戴震的水地研究除了为解经服务外，还成为独立的研究对象和门类科学。《水地记》的二十四条目的确立及条目间的关系，完全贯彻了“以山川为主”的思想，同时也努力贯彻“以水领山”，无水源可寻时则叙述其山脉走向。除举出的首末两条外，其余二十二条是：

2 河北之山，昆仑东千里而近日积石。3 鲜水西北，白龙堆沙之东曰三危，是山不协

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 483 页。

见《辞书研究》1985 年 6 期。

《戴震年谱》《戴震集》上海古籍出版社 1980 年版 483 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 483 页。

同上。

禹贡之文，其名盖后起也。4 北迤东曰嘉峪。5 弱水所出曰穷石。6 北迤西曰合黎。7 河惶之北大山曰祁连山。8 逾猪野之南，河西大山曰贺兰山。9 北河之北高阙东曰阴山。10 河曲外曰缘胡山。11 汾水所出曰燕京之山，桑乾水所潜也。12 汾西河东自燕京别，而南离石水所出曰梁山。13 黄牯之南，胜水所出曰岐山。14 西望孟门，夹束河流曰壶口。15 汾水之左，自燕京别而东南，漳水所出曰少山。16 右转历獠武而西，少水所出曰谒戾之山，少水者泌水也。17 沁西彘水所出曰霍山，是为太岳中岳也。18 历东陞而南曰析城。19 迤东沔水所潜曰王屋。20 自东泾别而西，讹水所出山曰清野。21 又西南曰薄山。22 西抵河曲中，雷水所出曰首山，是为雷首。23 自獠武、侯甲左转，**涿**水、蓝水、潞水所出，曰发鸠之山。

从戴震对二十四条条目的解释中可看出哪些科学思想呢？这些思想，都是从其释义本身的体例和方法体现的，一是继续贯彻“山川为主，以水领山”的基本体例。大山之外有小山，干水之下有支水，基本体例不仅用于条目的确立和条目间的联系。而且用于解释条目。如第1条下以山水释昆仑：

《禹贡》织皮、昆仑、析支、渠搜、西戎即叙昆仑，今西番名枯尔坤，译言昆仑也。有三山白阿克塔沁，日巴尔布哈，最西而大日巴颜喀喇……由洪济梁西南行二千里，水益狭，春可涉，秋夏乃胜舟，其南三百里，三山中高而四下曰紫山，直大羊同国，古所谓昆仑也。

又南迤西连接恒水所出山，今番语呼冈底斯者，绵亘二千里，皆古昆仑之虚也，犛水出聳石山，与河源相去仅三百六十里，中隔一岭，即巴颜喀喇之岭，犛水亦呼犛牛河，语之转为丽水，今名金沙江。西番呼木鲁鸟苏，至喀木境又呼布赖楚。

解释对象，当然要设立参照物，戴震解释地理条目的参照物是郡县治所等等。但《水地记》毕竟不是标准的辞书。戴震是立意一反传统的地理学“于古郡国为主而求其山川”的做法，而“以山川为主而求其郡县”的。这一做法的目的，归根到底是以地理体现行政建制。例12条解释梁山：

山在今永宁府州东百三十里，东接交城县界，北连赤旗岭，接岚县界，西逾溪谷，为临县，一名吕梁。

又如14条解释孟门山，并纠正历史上的错误：

山在吉州西南七十里，河西则陕西宜川县东南二十里之孟门山也。《汉志》河东郡北屈，《禹贡》壶口山在东南，今州东北有北屈故城，然则山当在其西南，作东南误也。

在解释条目中，经史子集无不俱引，与其说用水地山川来解经，倒不如说以经典文献为历史证据为解释地理条目服务。例如首条解释昆仑山引了《尚书·禹贡》、《尔雅·释丘》、《史记·禹本纪》、《山海经》、《淮南子》、《水经》、《汉书·地理志》等等。其中一段说：

昔相传《禹本纪》、《山海经》、《淮南鸿烈》及《水经》诸书所言昆仑河源，辗转蹈袭，鲜能证实。《史记·大宛列传》，张骞使西域还，为天子言于闻之西，水皆西流注西海，其东则东流注盐泽，盐泽潜行地下，其南则河源出焉。多玉石。

书本文献仅仅是证据之一，有时更需古今对应和实证，戴震以其朴学的求实精神，是很注重名和实的现实状况的，例如第三条的解释：

鲜水今之青海，番名呼呼淖尔，值沙碛之东，西宁府之西，肃州甘州之南，积石之北。

潞江自发源即成池三，皆黝黑，其池殆所谓玄趾者欤？三危盖其所经之地，岁久名湮，无以证实耳。昆仑、析支，《禹贡》于雍州言之。此水导源三池，去河源金沙江源不远。三歧置如鼎足，皆在冈底斯东北，然则雍之西南境至此水上游，梁之西境至此水，可无疑也。

有时戴震以地理实情与文献中的史实挂钩，有极强的说服力和感染力。例如，戴震以地理中的潞江之源的“玄趾”和“三危”来回答屈原提出的问题，他说：

今所谓三危山者，其下亦无水径通《禹贡》之黑水，三危不在河北甚明，《屈原赋·天问篇》曰黑水玄趾安在？……潞江发源即成池三，皆黝黑，其池殆所谓玄趾者欤？三危盖其所经之地。

值得注意的是，戴震以相应的历史事实傅之于山川，写山川，实际上是写相关的历史事实。第9条写阴山时通篇为之，从赵武灵王一直写到唐代天宝年间，通篇历史故事，读来不觉枯燥。掩卷而思，戴震这一写法的精神，和顾炎武言山川重视历史递变的态度确有某种共同之处。他说：《史记》赵武灵

王筑长城，自代并阴山下至高阙为塞。秦始皇三十三年，西北斥逐匈奴自榆中（徐广曰，在金城，今兰州府治，本汉金城县），并河以东，属之阴山，以为三十六县城，河上为塞，又使蒙恬渡河取高阙、陶山、北假（按：地名）中，筑亭障以逐戎人。《汉书》：竟宁初，呼韩邪愿保塞，因议罢边备，塞吏卒，郎中侯应曰：北边塞至辽东外有阴山，东西千余里，草木茂盛，多禽兽，本冒顿依阻其中，治作弓矢，来出为寇，是其苑囿也。孝武出师征伐，斥夺此地，攘之于幕北，建塞徼，起亭隧，筑外城，列屯戍以守之，然后边境得用少安。幕北地平，少水草，多大沙，匈奴来寇，少所蔽隐，从塞以南，经深山谷，往来差难，边长老言匈奴失阴山之后过之，未尝不哭也。

元和七年河溢，西受降，域南面多毁坏，八年振武帅李光进请修城，兼理河防，李吉甫请移治于天德，军北城。李绛、卢坦以为旧城当碛口，据虏要冲，得制匈奴上策，又丰水草，边防所利，今避河患退二三里可矣，奈何舍万代久安之策为一时省费之谋？况天德故城，僻处确瘠，去河绝远，烽侯警急，不相应接，虏忽唐突，势无由知，是无故而蹙二百里也。城使周怀义奏利害与绛、坦同。上卒用李吉甫策。九边考自阴山而北，皆大碛，碛东西数千里，南北亦数千里，无水草，不可驻牧，中国得阴山，则乘高一望，寇出没踪迹皆见，必逾大碛而居其北，去中国益远，故阴山为御边要地，阴山以南即为漠南，彼若得阴山，则易以饱其力而内犯，此秦、汉、唐都关中，必逾河而北守阴山也。

读戴震上述注释文字，可谓完全没有书卷气，后一段不仅重历史，而且重军事，强调阴山在军事上的重要性。类似的文字在第24条注释中也有：

《金史·地理志》济源县有太行山，以沁水为界，西为王屋，东为太行。考河北八陁，起西南，迤而东北，一曰轵关陁，在济源西北十五里，当轵道之险。《史记》苏秦说赵曰：秦下轵道则南阳危是也。

清顾祖禹（1631—1692）《读史方輿纪要》是军事地理，戴震引用该书时强调某地的军事性质：

山在今肃州西北七十里之西麓，即嘉峪关。《读史方輿纪要》云：国初收河西地，西抵玉门，北至沙漠，而仍以嘉峪为中外巨防。

第四曰溢口径，山岭高深，实为险厄，《读史方輿纪要》云：溢口为自邠西出之要道。

诚然，戴震与顾炎武，顾祖禹所处的时代不同，不大可能说他仍有亡国之痛和排满情绪，但他的经国济世的求实精神则是与顾炎武、顾祖禹一致的。《水地记》无疑也涉及到军事地理。

《水地记》作者还写了大好河山，体现了作者热爱中华大地的丰醇情怀。他说：

祁连山……有松柏五木，美术茂草，山中冬温夏冷，宜牧放，牛羊充肥，乳酪美好，焉看山东西百余里，南北二十里，水草丰茂，宜畜牧，与祁连同。匈奴失祁连、焉耆（按：后译为“胭脂”）二山，乃歌曰：亡我祁连山，使我六畜不蕃息，失我焉耆山，使我妇女无颜色。焉耆一作焉支。

如此看来，《水地记》是叙述中华史地的教科书，内容之博大，规模之宏伟，前无古人。作者思想方法的内在逻辑，确如段玉裁所说：“令众山如一山，群川如一川”。然后由总而分，以水领山。在解释中，“自《尚书》、《周官》、《春秋》之地名，以及战国至今，历代史志建置沿革之纷错，无不依山川之左右曲折，安置妥帖，至蹟而不乱。”全书是以中华历史文化为贯串来叙述中华大地的山川水流的。著《水地记》的初衷，与清代朴学一贯主张的窄而小的研究很不一样，以其内容和规模，“此书固非旦夕之所能完成，先生志愿之大，以为必有能助之者，而不料其所成止此也。”尽管如此，《水地记》既为《七经小记》之一，治经者当有所稽，又从其撰著体例、思想方法、内容和实际作用，以及其学理逻辑看，《水地记》在戴震那里是作为独立的史地学而存在的。《水地记》成为学人研治相关内容的依据。如段玉裁《说文解字注》“陜”字下即引据戴说。《水地记》也是清代史地学史上以水为主的奠基之作。《水经注》已越千余百年，清儒大有赓续其业的志趣。早先就有黄宗羲的《今水经》，但过于简单，塞外之水尤多误。《水地记》也是出于续《水经》的初衷的。继戴之后，有齐召南《水道提纲》二十八卷等等著作，开其宏基的实为戴震。戴震尤善制地图，段玉裁曾说：“用晋裴秀法，而里数之远近，即可计北极之高下，凡直省府厅州县方乡四至八到，无少差误。”此外，戴震史地学成就与他对天文的精湛研究也是分不开的。

《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 483 页。

同上。

同上。

段玉裁著《说文解字注》，上海古籍出版社 1981 年版 734 页。

《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 487 页。

四、对《易经》的研究

戴震早年就对《易经》作过很勤密的研究，在《经考》中，围绕《易》学研究写下的笔记条目有：

重卦、三易、易取变易义、彖辞爻辞、九六七八、十翼、易为卜筮而作、理象数、卦变、互体、宋儒复《易》古本

同样，在《经考附录》中，戴震也写下了不少《易》学条目：

重卦有四说、连山归藏、《易》一名而函三文、易象象三字皆六书之假借、题周以别前代、《周易》上下经、卦名、汉初传《易》、焦延寿京房之《易》、王辅嗣韩康伯注《易》、子夏《易传》膺本、《河图》、《洛书》、大衍、先后天图、太极图、程子《易传》、朱子《周易本义》、言古《易》者各异在《戴东原全集》中，并无戴震研究《易经》的专著，今本《戴震集》中，也只有极少数的《易》学论文，它们是：《周易补注目录后语》、《法象论》、《读易系辞论性》、《与丁升衢书》、《再与丁升衢书》。但在许多文章中，零星个别地提到《易经》、《易传》的却不少。事实上戴震是娴熟于《易》并能对其原理运用自如的。

《易经》是一部最带神秘性的书，孔子曾说“假年以学《易》”，并有“韦编三绝”的故事，可见《易》是不易读懂的。到了汉代，《易》被列为六经之首，《汉书·艺文志》称《易》为“六艺之原”。传说孔子授《易》，五传而至田何，又三传而至施雠、孟喜、梁丘贺，此三家《易》被列为今文经《易》学博士。今文经衰落后，有古文《易》费氏说。郑玄继传之。此外，京房受《易》于焦延寿，假托孟氏，多言卦气占验，是今古文以外的《易》别传。王弼亦费氏古文《易》，但涉及道家，旨近老子。王弼注《易》，唐人据之作《正义》，汉三家《易》俱废。五代北宋间道士陈抟以后世道教中的丹鼎之术附会《易经》，传至邵雍和周敦颐，而有先天的太极图说。程颐作《易传》，不信邵雍的象数学，少谈天道，多言人事，较王弼更近《易》理。戴震曾对程氏的《易传》表示推崇，说：“《周易》当读程子《易传》。”

朱熹综周、邵、程三家之说作《易本义》，为明清两朝的功令所推崇。清代《易》学的第一件工作就是向周、邵的先天《易》问罪。黄宗羲著《易学象数论》讨伐周、邵，其弟黄宗炎《图书辨惑》把周、邵《太极图说》所踪的陈抟“无极图说”找了出来。毛奇龄著《河洛图书原舛》，发明二黄之说，提倡用汉学研究《易》学。胡渭著《易图明辨》，由宋儒与道士的关系找到其讖讳学的根源。他的《洪范正论》驳斥五行灾异，破除《易》学研究中的非理性主义。梁启超曾说：“一千年蒙罩住《易经》的云雾算是开光了，这不能不说是清初学者的功劳。”但无论从当时的学术发展的大势看，还是从《易》学本身研究的需要看，对《易经》来一番汉学考证功夫是必要的。江

《安徽丛书》第六期载《经考》。

《安徽丛书》第六期载《经考附录》。

[清]马国翰《玉函山房辑佚书》有《费氏易林》、《费氏分野》二书。

见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版488页。

梁启超《中国近三百年学术史》十三，北京中国书店1985年影印本178页。

藩曾概括清初的《易》学研究说：“国初老儒，亦有攻王弼之注，击陈抟之图者，如黄宗羲之《易学象数论》，虽辟陈抟康节之学，而以纳甲、动爻（按：皆《易》卦象名）为伪象，又称王辅嗣注简当无浮义。黄宗炎之《周易象辞图书辨惑》，亦力辟宋人图书之说，可谓不遗余力矣。然不宗汉学，皆非笃信之士也。……胡朏明《洪范正论》，虽力攻图书之谬，而辟汉学五行灾异之说，是不知夏侯始昌之《洪范五行传》，亦出于伏生也。朏明虽知伪古文，而不知五行传之不可辟，是以黜之。”

学问为学术大势、学理逻辑发展而出，应时而生。真正用汉学的求实客观态度来研究《易经》的有惠栋的《周易述》二十三卷，《易汉学》八卷，《易例》二卷。张惠言《周易虞氏义》九卷，《虞氏消息》二卷。焦循《易章句》十二卷，《易通释》二十卷，《易图略》八卷，通名《雕菰楼易学》三书。焦循是语言学家和数学家，他的成就自然要高。阮元评价“三书”说：“石破天惊，处处从实测而得，圣人复起，不易斯言。”王引之说：“凿破混沌，扫除云雾，可谓精锐之兵。”关于《易经》的主要精神，焦循由博返约以后曾说：“《易》之道，大抵教人改过，亦即以寡天下之过，而改过在变通行权，即易也。”这与孔子“学《易》无大过”之旨是一致的。也就是说，《易》之辩证思想是最可玩索的。

前面提到，戴震主张学《易》应读程颐《易传》，这是很客观的态度。即使对朱熹调和诸家之说的《易本义》，也是采取审慎的态度。对“河图洛书”、“先天后天”这类极为敏感的问题，戴震也采取慎重的态度，与清初毛奇龄、胡渭的“革命”态度很不一样。诚然，这一态度，又是与早年不反宋儒的基本态度相一致的。戴震在《经考附录》卷一《河图洛书》条下引朱熹说：

朱子曰，以《河图》、《洛书》为不足信，自欧阳公（按：欧阳修）以来已有此说，然终无奈。《顾命》、《系辞》、《论语》皆有是言，而诸儒所传二图之数者，虽有交互，而无乖戾，顺数逆推纵横曲直，皆有明法，不可得而破除也。至如《河图》与《易》之“天一”至“地十”者，合而载天地五十者，有五之数，则固《易》之所自出也。《洛书》与《洪范》之“初一”至“次九”者，合而具九畴之数，则固《洪范》之所自出也。又读《大戴礼》书又得一证甚明，其《明堂篇》有“二九四七五三六一八”之语，而郑氏注（按：当为卢辩注）云，法龟文也。然则汉人固以九数者为《洛书》也。王应麟曰：《大戴礼》卢辩注非郑氏。朱文公引《明堂篇》郑氏注云“法龟文”，未考此史也。

以上笔记可看出戴震是赞同朱熹关于《河图》、《洛书》的骑墙折中之说的。朱熹曾怀疑《河图》之伪，以邵雍之《易》为《易》外别传。但其《易本义》又冠以九图，并说：“有天地自然之《易》，有伏羲之《易》，有文王周公之《易》，有孔子之《易》。”所谓“天地自然之《易》”，是指《河图》、《洛书》，伏羲之《易》则是先天八卦及六十四卦方位，文王周公之《易》是后天八卦及六十四卦卦变。这又回到了邵雍。把上面戴震引用朱熹并心然其意的笔记内容与胡渭相对照，可看出戴震早期在《易》学上的保守态度。钱大昕和江藩都曾叙述胡渭《易图明辨》的看法说：

《汉学师承记·经师经义目录》。上海书店1983年复印本《汉学师承记》138页至141页。
焦循《与朱椒堂书》。载《雕菰集》卷十三，丛书集成初编本。

尝谓《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，皆不可无图，惟《易》无所用图。……安得有先后天之别？《河图》之象，自古无传，何从拟议？《洛书》之文，见于《洪范》，五行九宫，初不为《易》而设。……又言，《洪范》古圣所传，汉儒专主灾异，以譬史矫诬之说，乱彝伦攸叙之经，害一。《洛书》之本文，具在《洪范》，宋儒创为黑白之点，方圆之体，九十之位，且谓《洪范》之理通于《易》……，害二。《洪范》原无错简，后儒任意改窜，移“庶征”“王省惟岁”以下，为五纪之传，移“皇极”“欽时五福”至“作汝用咎”及“三德”、“惟辟作福”以下，为“五福”、“六极”之薄，害三。戴震和胡渭，一以《洛书》在《洪范》证其存在的可能性，一以证其“初不为《易》设”，形成鲜明的对比。

在另一些场合下，戴震又为朱熹的《河图》、《洛书》之说开脱。早期的《经考》中有好几条这样的条目。例如他在《经考》附录卷一“先后天图”条中说，朱子《易学启蒙》中载邵雍所传的先天、后天之图说不过是用来讲《易》理的，朱熹并没有说先天图是伏羲造的，后天图是文王造的。关于朱熹的《周易本义》，戴震比顾炎武进一步考证出朱熹原本被搅乱起于宋宝佑（1253—1258）年间董楷所编的《周易传义》。他说：

宋宝佑中克斋董楷正叔纂集《周易传义》，附录纷乱朱子《本义》元本，实始于此。

至于戴震后期以《易》和《易传》作为批判程、朱的武器，当另作别论。戴震早年对《易》的起因的看法赞同黄宗炎，认为由个别观察而达普遍抽象，在文字上表现为六书假借。他在《经考附录》卷一“易象象三字皆六书之假借”中说：

黄宗炎曰：“易”者取象于虫，其色一时一变，一日十二时，改唤十二色，因其倏忽变更，借为移易、改易之用。“易”之为文，象其一首四足之形。《周易》卦次俱一反一正。两两相对，每卦六爻，两卦十二爻，如析易之十二时，在本卦者象日之六时，在往来之卦者象夜之六时，取象之奇巧精确，不可拟议，无逾于此，俗儒反病其一物之微，不足以包含大道。误解“日月”为“易”，开端于虞仲翔，而圣人之取义渐隐。

关于《易经》的体例的形成，历来有许多看法。顾炎武认为“连合经传，本于郑玄”，朱熹记嵩山晁氏《封爻象象说》，认为古经始乱于费直，大乱于王弼，今本《易经》分上下二卷，上卷三十卦，下卷三十四卦，每卦有卦辞等等，其基本体例是：“卦名十卦辞十爻辞+（‘象曰’为标志）象传+（以‘象曰’为标志）象传（分大象和小象。大象释全卦，小象释各爻爻辞）”。这样今本《易经》中已有彖传和象传。对于今本《易经》的经传相合的体例及其形成过程，戴震有明确的论断：

郑康成始合彖、象于经，如今王弼本之，乾卦后加“象曰”、“象曰”者是也。弼又分文言于乾、坤后，各加“文言曰”，而自坤卦以后彖及象之论两体者，分属卦词。后解爻词者，逐爻分属其后。于是汉时所谓十二篇莫能言其旧。孔冲远（按：孔颖达）曰：《易经》本分上、下二篇，彖、象释卦，亦当随经而分。故上彖一，下彖二，上象三，下象四，上系五，下系六，文言七，说卦八，序卦九、杂卦十。郑学之徒，并同此说，《汉书·艺文志》

《潜研堂文集》卷三十八《胡渭传》。又见江藩《汉学师承记》卷一“胡渭”条。
见《安徽丛书》第六期《经考》卷一。

曰：“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。”是十二篇，三家所同也。

对《易经》体例共性，不同卦中的个性，体例的形成、变化，《易经》和《易传》的关系，三家《易》的目录等《易》学基本问题，说得一清二楚，针对朱熹用晁氏说费氏大乱古《易》之说，戴震指出：

《儒林传》曰：“费直治《易》，长于卦筮，无章句，徒以彖、象、系辞十篇之言解说上下经。”盖费氏《易》不自立故训章句，其解说经即用十篇之言，明其当时之口讲指画如此。是十二篇，费氏未尝改也。

为了确认今本费氏古文《易》的地位，戴震澄清了历史上对费氏的一些误会。刘向以中秘藏的古文本（简称“中古文”）校汉三家《易》时，三家《易》脱《无咎》、《悔》、《亡》三篇，而仅费氏《易》与“中古文”本相同。但刘向、班固也没有谈及费氏《易》与诸家之异。到了《汉书·儒林传》，因有“徒以彖、象、辞十篇之言解说上下经”一语，后人“膺作费氏《易》省去彖、象、辞之目，总以一‘传’字加于彖、象之首，纷纷咎费氏改经”，戴震指出，这是“不察之论”，“费氏未尝改也”关于《十翼》的作者，历来认为孔子著《十翼》。又《隋书·经籍志》说：“秦焚书，《周易》独以卜筮得存，惟失《说卦》三篇，后河内女子得之。”三篇即《说卦》、《序卦》、《杂卦》。明末的经学大师朱彝尊怀疑《序卦》。戴震对此有独到之见。他说：

武帝时，博士之业《易》虽已十二篇，然昔儒相传，《说卦》三篇，与今文《太誓》同，后出《说卦》分之为《序卦》、《杂卦》，故三篇词指，不类孔子之言，或经师所记孔门余论，或别有所传述，博士集而读之，遂一归孔子，谓之“十翼”矣。

总之，戴震于《易经》研究虽然没有留下鸿篇巨制，但从明清的《易》学史的大背景下透视，是有一定地位的。他对《易》学中的一些基本问题有明确的阐述，有些见解是《易》学入门的必备知识。《说卦》等三篇非孔子之作的说法，在《易》学史上产生了巨大影响，为几成定论的重大发现。

《周易补注目录后语》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 5 页。

《周易补注目录后语》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 5 页。

同上。

《史记·孔子世家》曰：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”类似的文字也见于《论衡·正说》。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 5 页。

参见蒋伯潜《十三经概论》，上海古籍出版社 1983 年版 43 至 45 页。

五、对《尚书》的研究

《尚书》是我国古代最早的一部史书。《尚书》始于《尧典》，终于《秦誓》，其时代起自上古的唐尧，终于春秋初世，为我国上古时代的史料，故名曰《尚书》。它大体上是我国奴隶制时代早期的一部历史文献汇编。《尚书》有所谓今文《尚书》和古文《尚书》之分，今文《尚书》为汉初伏生所传，共二十八篇。伏生用这二十八篇在齐鲁间传授，逐渐形成西汉《尚书》学三家；欧阳《尚书》、大夏侯《尚书》、小夏侯《尚书》。从汉武帝到汉宣帝，这三家都先后被立于学官，所教的伏生所传二十八篇，后来又加上汉武帝时民间所献的《泰誓》，共二十九篇。欧阳氏又把《盘庚》分为三篇，这样共三十一篇。西汉末年又忽然出现古文《尚书》，说孔安国家藏，比原来的今文《尚书》多十六篇。两汉古文《尚书》问题是个难题，戴震曾详为考证。东晋时，豫章内史梅賾趁司马氏广求圣典之际，献上了一部伪古文《尚书》，计有经文五十八篇，还有各篇标为“孔安国传”的注，还有一篇《孔安国序》。这部伪古文《尚书》一直被人们看作传说中的汉代孔安国传的真本，直到清初阎若璩作《尚书古文疏证》八卷，才彻底揭穿了梅氏的伪作。阎氏以后，有毛奇龄作《古文尚书冤词》八卷，力反阎说，以驳辩求胜，不料引出了更多的申阎非毛之著，其主要著作有惠栋《古文尚书考》、程廷祚《晚书订疑》、段玉裁《古文尚书撰异》，彻底驳倒了毛奇龄说。论战结束后，伪书已成定论，但剩下的今文《尚书》二十八篇，因年代久远，读起来佶屈聱牙，很难读懂，更兼伪孔传的长期通行，汉儒传注一概亡佚，读《尚书》无所凭借。乾隆中叶的学者致力于今文《尚书》二十八篇的解释工作，最著者有江声《尚书集注音疏》十二卷，王鸣盛《尚书后案》三十卷，孙星衍《尚书今古文注疏》三十卷。他们的共同方法，就是拿《史记》、《尚书大传》当底本，把唐以前的各种子书、笺注乃至宋《太平御览》以前的各种类书中凡有征引汉儒解释《尚书》文字逐一收集，分缀《尚书》各篇各句之下，使之成为辑佚性的汉儒新注本。戴震对《尚书》的研究，是在论战结束以后不久，重新解释《尚书》的工作刚开始时进行的。戴震一生，直接和《尚书》学有关的事件有以下一些：

乾隆二十年（1755）秋，戴震在《与王内翰凤喈（按：王鸣盛）书》中用古音通假原理解释《尚书·尧典》“光被四表”即“横披四表”。

乾隆十八年（1753）以后，有《尚书今文古文考》一篇。

此外，为校注《水经注》而研读《尚书·禹贡》和胡渭的书，乾隆三十九年（1774）10月校《五经算术》而举《尚书》待算明者列之，对《虞书》和《夏书》中有关“璇玑玉衡”的研究等，已成为史地学和天文学研究中的不可分割的一部分。

戴震的后期，还有专著《尚书义考》二卷，收入安徽丛书本《戴东原先生全集》，原据贵池刘氏聚学轩本。该书是戴震思想完全成熟以后的著作，书中《义例》云：“至宋以来，凿空衍说，载之将不胜载，故严加删汰。”

在清初《尚书》今古文问题论战及继后的解释《尚书》的工作的大背景下考察，戴震的《尚书》学研究有重要的意义。他的《尚书今文古文考》是一篇带总结性的文章。段玉裁《年谱》说它著于乾隆十八年（1753）以后，这时距《尚书古文疏证》问世至少已有五十年（阎死于1704年）。戴震在自

己的考释文章中对《尚书》今文二十八篇与二十九篇问题，汉古文《尚书》的含义，《泰誓》篇的由来说得一清二楚。戴震说：

《尚书》二十八篇，济南伏生所传，后附益《太誓》一篇，用当时隶书写之，故称《今文尚书》。

关于汉古文《尚书》，戴震因笃信汉儒，尤其是因笃信许慎而相信该书的真实性，他说：

景帝时，鲁恭王坏孔子宅，所得者多十六篇。许叔重《说文解字叙》记六体书：“一曰古文，孔子壁中书也。”盖如商、周鼎彝之书，故称《古文尚书》。入于秘府，未列学官，故谓之“中古文”

关于《泰誓》篇的由来，以及它如何进入今文《尚书》而成二十九篇的，戴震指出：

伏生书无《太誓》，而《史记》乃云：“伏生求其书，亡数十篇，独得二十九篇。”殆因是时已于伏生所传内益以《太誓》，共为博士之业，不复别识言耳。刘向《别录》曰：“民有得《太誓》书于壁内者献之，与博士使读说之，数月皆起传以教人。”刘歆移书太常博士曰：“孝文皇帝始使掌故晁错从伏生受《尚书》，《尚书》初生屋壁，朽折散绝。《太誓》后得，博士集而读之。”郑康成《书论》曰：“民间得《太誓》。”刘、郑所记，可援以补史家之略。应该指出，戴震就《史记》伏生书“二十九篇”有误的看法是正确的，司马迁正当汉武帝立欧阳《尚书》于学官之时，欧阳受之于伏生，故戴震肯定《史记》说的二十九篇就是民间的《泰誓》，后来进入了伏生所传书。戴震还主张以刘歆和郑玄之说补《史记》之疏略，这一主张无疑是可取的，因为刘说、郑说较司马迁的说法更近于情理。至于汉代卫宏《古文尚书叙》说：伏生老而不能言，叫自己的女儿传言教晁错，又因方言不同，晁错不懂，“略以其意属读而已”，戴震认为这是不符合事实的，早在晁错以前，早就有张生、欧阳生等从伏生受读，文化的传授不可能等到昏聩不能言的人而为之。戴震说：

此不察之说也。济南张生及欧阳生和伯实躬事伏生受《书》，由是《书》有欧阳、大小夏侯之学。《史记》及《汉书》皆曰：“秦时潘书，伏生壁藏之。汉兴，即以教于齐、鲁之间。”其非得之口诵，无女子传言，事甚显白。还应说及的是，戴震为说明伏生《尚书》仅二十八篇，原无《泰誓》和百篇《书序》，引用了伪书《孔丛子》，不足为训。但他作出的判断结论是正确的。此外，戴震还著有《书补传》。

《尚书今文古文考》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 6 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 6 页。

同上。

关于《太誓》，清儒有过不同看法，参见陈梦家《尚书通论》，商务 1957 年版 67 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 6 页。

《书补传》已佚。秦蕙田《五礼通考·观象授时》卷三、卷五引用《书补传》为今仅见。参见文渊阁《四库全书·五礼通考》，卷 181 至卷 200 为《观象授时》，引戴震可见页 139—366、367、369、374、375、390 等。

自从阎若璩著《尚书古文疏证》揭穿东晋梅賾伪书以后，对汉代古文《尚书》也一直是怀疑的，戴震对汉代古文《尚书》是不怀疑的。他对它的篇目作了详细考证。他指出，《汉书·儒林传》、《汉书·艺文志》、荀悦《汉记》、马融《书序》都讲到逸书问题，几乎众口一词他说是“十六篇”，戴震说，这十六篇“其篇名则郑注《书序》逸篇之目”，它们是：

《舜典》、《汨作》、《九共》、《大禹谟》、《弃稷》、《五子之歌》、《胤征》、《典宝》、《汤诰》、《咸有一德》、《伊训》、《伊陟》、《原命》、《武成》、《旅獒》、《罔命》。此十六卷加今文《尚书》二十九卷加百篇《书序》一卷，“是为《艺文志·尚书古文经》四十六卷”。而逸书《九共》析为九，则逸书成了二十四，而今文《尚书》二十九又析为三十四：《盘庚》、《太誓》各分为三则净增四，《顾命》分“王若曰”以下为《康王之诰》则净增一。如不算百篇之《序》，戴震认为汉古文《尚书》就是这五十八篇[逸书 24 + (今文 29—2 + 6—1 + 2) = 58]。他说：

不数百篇之《序》，故刘向《别录》云“五十八篇”。桓谭《新论》云“《古文尚书》旧有四十五卷，为五十八篇”。《艺文志》虽数百篇之《序》增多一卷，而四十六卷者一卷篇亡，郑康成所谓“《武成》逸篇，建武之际亡”，适当其亡篇，故《志》仅称五十七篇。戴震由汉古文《尚书》篇目的增减过程推论当时的学术传播情况，特别提到好古文的贾逵、马融、郑玄等人为什么不为古文《尚书》作注，却为今文《尚书》作注这样的有趣的问题。戴震说：

古文非博士所治，是以谓之《逸书》，刘向、刘歆、班固、贾逵校理秘书，成得见之。民间则有胶东庸生之遗学。建初、延光、光和中，尝诏选高才生能通者，以扶微学、广异义。而后汉之儒，如尹敏、周防、孔僖、杜林、卫（宏）、贾（逵）、马（融）、郑（玄）传是学不一人。然贾、马、郑虽雅好古文，其作训注，亦但解其今文所立于学官者，岂逸篇残脱失次，不乎读欤？

戴震还考证了伪古文《尚书》。今本《十三经注疏》仍是伪古文《尚书》，故了解该书还是很有必要的。《十三经注疏》之所以如此，一是伪书中有真，那就是包含了今文《尚书》二十九篇的内容，二是唐人作疏证就是用了梅賾本，三是认识其伪，当作伪书读，何况伪中有真，存此部分伪书亦无妨碍。故阎若璩订伪有功，但无妨仍存其伪书，不必销毁或剔除的。戴震简述伪古文《尚书》的出台及篇目组合时我们阅读是有帮助的。梅賾献出的伪书，计有经文五十八篇，这五十八篇，包括今文二十八篇（欧阳《尚书》已列为三十一篇）。有人分《尧典》后半部为《舜典》，分《皋陶谟》下半部为《益稷》，成为三十二篇[31—1 + 2—1 + 2=33]。等于说今文《尚书》未变。有人又另从百篇《书序》中采集了一些篇题，从当时已有的一些古籍中搜集文句缀集成篇，又另撰《泰誓》，总成二十五篇，从而凑足刘向、郑玄所说的汉古文《尚书》五十八篇之数。至于卷数，伪作者也作了安排，凑成《艺文志》所录数四十六卷，戴震对这一制造伪书的事实作了概括，最后指出：“是

《尚书今文古文考》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版，7 页。

《尚书今文古文考》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版，7 至 8 页。

又今之《古文尚书》而非汉时秘府所藏、经师所涉之十六篇矣。”肯定了伪作与汉古文《尚书》根本不同。

戴震的《尚书今文古文考》，把一部十分复杂的《尚书》今古文史说得十分透彻，成为《尚书》学的入门教材。这除了戴震本人的识力以外，实际上也是对清初以来《尚书》学成果的一个总结。戴震曾说：“《尚书今文古文考》，此篇文字却认真。”诚非虚言。

《尚书》原是古典文献，后来成为宣扬儒家“道统”的圣典，尊为《书经》，成为两千年间统治中国人民的主导思想的主要来源之一。但清代学者研究这本书时，还是把它当作古史文献来笔耕的，戴震也不例外，如前所说：江声、王鸣盛、孙星衍研究《尚书》的方法基本上是个辑逸的方法。但也各有特色，江声是惠栋的学生，一味好古，唯古是收，剪裁甚少。王鸣盛的搜罗极博，功夫很深，但把今古文学说调和在一起，看不清学派分脉。孙星衍是三家之冠，他的体例是“自为注而自疏之”，注简而疏详，努力区分今古文学派的不同，各还其是。戴震后期之作《尚书义考》很有特色。

一是区分汉宋，尽量兼古文和今文《尚书》三家说，汉儒注释，力致无一遗漏。他说：

有书契以来，莫古于《尚书》，汉儒训诂，各有师承，又去古未远，使其说皆存用备参稽，犹不足以尽通于古，况散逸既多，则见者可忽视之乎？故是编于各书所引欧阳、大小夏侯氏说，及贾、马、郑之注，详略必载古注，语简义精，虽尽收不见其多。至宋以来，凿空衍说，载之将不胜载，故严加删汰。但是，今古文《尚书》学不是每句、每字都能体现出来的，真要区分，也有相当难度，区分的方法，一是凭文献，二是凭识力。引用文献时既有辨正，又得尽量不遗漏，戴震就在引用文献过程中随时申明己见，这些申述处，大部分是想阐述今古文学理区分的。如“曰若稽古”条：

曰若稽古（戴震按：曰当从古本作粤。）

《尔雅》：粤，于也；若，顺也。

《后汉书·李固传》注曰：“《书》曰：‘粤若稽古帝尧’。郑玄注曰：‘稽，同也。古，天地，言能同天而行者帝尧。’”

《三国志·三少帝记》：“帝问曰：‘郑玄曰，稽古，同天，言尧同于天地。’王肃云：‘尧顺考古道而行之。’二义不同，何者为是？”博士庾峻对曰：“先儒所执，各有乖异，臣不足以考之。然《洪范》称‘三人占，从二人之言’。贾、马及肃皆以为‘顺考古道’。以《洪范》言之，肃义为长。”帝曰：“仲尼言‘唯天为大，唯尧则之’。尧之大美，在乎则天，顺考古道，非其至也，今发篇开义以明圣德，而舍其大，更称其细，岂作者之意邪？”（戴震按：孔氏颖达《尚书正义》曰：郑玄信诂，训稽为同，训古为天，能顺天而行之，与之同功，古之为天，经无此训。）

同上，8页。

梅賾献出的《伪古文尚书》，清丁晏《尚书余论》考定为出自三国魏王肃之手。

《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版490页。

贾逵、马融、郑玄虽解其今文立于学官的《尚书》，但因其以古文经观点解今文仍可视作古文。

《安徽丛书》第六期戴震《尚书义考·义例》。

《安徽丛书》第六期戴震《尚书义考》。

戴震的头脑是清醒的，并没有“唯古是信”。梁启超在评价清儒《尚书》学成就时曾说：“我稍为不满意的，是他们有时拘宋汉儒太过。例如‘粤若稽古’郑注训‘稽古’为‘同天’，甚可笑，但以出于郑而强从之。”戴震并没有这样做，而是从郑玄古文经中严加剔除。

二是针对《尚书》古解古注缺乏，戴震努力建设自己的注释体系，他的基本思路是从语言文字入手，从今文《尚书》的原著出发，“以词通道”，作出他本人的、合乎古义的解释，并以自己的解释为判别标准来区分今古文义。他说：

《尔雅》解释《诗》、《书》，汉儒释经多宗之，则注内已见采录……惟《尚书》无汉儒全注：今经文之下，即取《尔雅》以存古义仍以“曰（粤）若稽古”条为例，看看戴震是怎样形成自己的《尚书》注释体系的。

戴震案：发端之辞，或言“于”，或言“爱”，或言“粤”，声义相近，《说文》“粤，于也。审慎之词。”《周书》“粤三日丁亥。”据《说文》“粤”为本字，其作“越”，或作“曰”，并六书之假借。《尔雅·释诂》：“粤、于、爱、曰也。”“爱、粤、于也。”“粤”与“曰”重出于六书为疏。《尔雅·释言》：“若、惠，顺也。”“若”与“如”一声之转，“惠”与“顺”一声之转。《说文》：“如，从随也。”“从随”之义引伸之为顺为同。篇内“若”字多矣，皆相因无异解，不得合“曰若”二字为发语辞。《召诰》之“越若来三月”，“越”者发端语辞（徐锴《说文系传》释“粤三月”云心中暗数其日数，然后言之。）“若来三月”则由二月顺数之，至方来之三月也。“若”字宜从古注。“稽古”犹言“考之”，昔者几已往则称“古”、“昔”，《盘庚》篇谓前王曰：“古我先王。”《孟子》书谓数日之间为昔者是也。前史所注记，后史从而删取成篇，故发端言“粤若稽古”，犹后人言“谨案”云尔，明不敢以臆见爽失其实也。自汉迄今并误读“粤若稽古帝尧”为句，汉唐诸儒以稽古属尧，郑康成训“稽古”为“同天”，于字义全非，贾逵马融王肃皆为尧考古道，而梅喷奏上之《古文尚书》，孔安国传亦同。孔传本晋人伪撰，袭取贾马之注，故魏博士庚峻引贾马及肃，而不言安国。《周官》“唐虞稽古，”又伪古文语，与伪传同出一说也。宋儒以“稽古”属“史官”，而未明于“粤若稽古”四字句绝。其下文“帝尧日放勋”，记帝名号也。《皋陶谟》与《尧典》一例下“皋陶曰”，则直记皋陶之言也，林氏疑于两“曰”字，由句读失传耳。从戴震对“曰（粤）若稽古”四字的长篇按语中可看出以下几点。一是“粤”为发语词，“若”为“顺数”之义，“稽古”为“考之”之义，四字为句，意犹后世云“谨案”。二是从《尚书》发掘语言表达的内证，“若”不当连上说成“粤若”为词，也不当连属“帝尧”为句，三是批评郑玄的荒唐解释“稽古”为“同天”。四是批评程宋对《尚书》的解释。五是发扬《尚书》古文经说。六是对收集到的解释《尚书》的资料一一严加辨别，最后批评林之奇《尚书解》即此一例。戴震试从语言文字入手直取《尚书》原意，辨证汉唐以来的占注疏。可谓另辟蹊径，创《尚书》学研究的新路；和江声、王鸣盛、孙星衍《尚书》学名著相比，义例之严，识见之深，辨证之细，不是很可观吗？可惜的是戴震的《尚书义考》仅两卷，没有形成大气候，但它无疑是《尚书》学研究中的“少而精”的精品之作。

梁启超《中国近三百年学术史》北京中国书店1985年影印本183页。

《安徽丛书》第六期《尚书义考》。

《安徽丛书》第六期《尚书义考》。

六、对《春秋》的研究

《春秋》是鲁国的史书，今存的《春秋》从鲁隐公到鲁哀公，历十二君计二百四十四年（依《公羊传》、《谷梁传》所载至哀公十四年止，为二百四十二年，《左传》多记二年）。它基本是鲁国史书的原文。传说孔子著《春秋》，不可依信，但孔子以《春秋》作历史教科书授徒却是可信的。无奈此书太简，没有传注简直无法读懂。宋王安石答复他人问《春秋》说：“此经比他经尤难，盖《三传》不足信也。”《三传》中《左传》以叙事为主，《公羊传》、《谷梁传》解释经文为主，叙事极少，不是历史性质的书。西汉时只有《公羊传》设立博士，可以说那时《春秋》只有一传。后来又有《谷梁传》问世，但东汉时仍以《公羊传》为最盛，六朝以后，《公羊传》、《谷梁传》渐废，独行《左氏传》。到了唐代，出现了所谓“《春秋三传》束高阁，独抱遗经究终始”的状况。宋代治《春秋》的人很多，以胡安国的《春秋传》最为盛行。《四库全书总目提要》说：“渐乃弃经不读，惟以安国之传为主。当时所谓经义者，实安国之传义而已。”元明两代以胡传取士，《春秋三传》基本被废，间有治《左传》的，也仅是当作策论的资料。清代以前《春秋》学的状况基本如此。

清儒复兴古学，《春秋》及三传之学渐渐得到恢复和发展。顾栋高（1679—1759）对《左传》作历史的研究，著《春秋大事表》五十卷。舆图一卷，附录一卷，将春秋列国史事，天文历法、世系官制、疆域地理等列表说明。梁启超曾评论这部书说：“《礼记》说：‘属辞比事，《春秋》之教。’治史的最好方法，是把许多事实连属起来加以比较研究，这便是‘属辞比事’。这些事实一件件零碎摆着，象没有什么意义，一属一比，便会有许多新发明，用这种方法治历史的人，向来很少，震沧（按：顾栋高的字）这部书，总算第一次成功了。”用治经的方法治《左传》，大抵是嘉道年间才有巨著，那就是刘文淇、刘毓崧父子的《左传正义》。《公羊传》的研究肇始于戴震的学生孔广森，和较孔氏成就为高的庄存与（1719—1788）。庄氏是与戴震同时代的人，常州学派的开创者，著《春秋正辞》，发明公羊微言大义，庄氏将公羊学传给他的外甥刘逢禄，著《公羊传何休释例》，从此公羊学大昌，继后有龚自珍、魏源、戴望等，皆公羊学派。《谷梁传》自古清孤，清代中叶以后有钟文丞的《谷梁外注》、侯康的《谷梁礼证》、柳兴思《谷梁大义述》。

戴震对《春秋》学的研究，集中体现在今本《戴震集》中《春秋改元即位考》上中下三篇中。此文是与《尚书古文今文考》同时代的著作，都是1753至1763年间的成果。戴震曾自述这三篇文章说：“作《改元即位考》三篇，倘能如此文字做得数十篇，《春秋》全经之大义举矣。”此外，乾隆三十九年（1774）十月戴震校毕《五经算术》呈交时，亦举《春秋》之“待算乃明者”列之。戴震的时代，刚刚跨过宋元明三代取消《春秋三传》的年代，对

韩愈《赠玉川子》诗。

《四库全书总目》，中华书局1965年本219页下栏。

梁启超《中国近三百年学术史》，北京中国书店1985年影印本95页。

今有科学出版社出版的刘文淇《春秋左氏旧注疏证》。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版465页。

“三传”的学术地位的确认是一大事。戴震对“三传”十分重视，他在例论郑玄《三礼注》时，说：“当与《春秋三传》并重”。可见《春秋三传》在他心目中的地位。在谈到唐代作《五经正义》时曾说：“唐初，汉时书籍存者尚多，作《正义》者不能广为搜罗，得所折衷。于《春秋》专取杜预，于《易》专取王弼，于《尚书》专取孔安国，遂使士人所习不精。”言下之意，甚责孔颖达专取杜预《左氏传注》，而不能通观《春秋三传》。在《改元即位考》一书中，戴震同时强调习《春秋》本经时应重视《左传》、《谷梁传》，虽书中未提及今文经的《公羊传》，但从他强调《三礼》郑注可比《春秋三传》，强调研治《春秋》当可通观《三传》而折衷看，戴震对《公羊传》同样是重视的。

《春秋》为史，《左传》亦史，唯《公羊》、《谷梁》为经，清儒治《春秋》学有从史入手，有从经入手的，治《左传》亦从史、从经两个方面入手。戴是著名的经学家，他治《春秋学》从何入手呢？从《改元即位考》看，他从治经入手，推论史实，是要从经论中推求历史，他是并不昧于治史的。纵观《即位考》三篇，上、中、多重《春秋》名分辞例的考索，与《公羊》、《谷梁》考《春秋》辞例“一字褒贬”的微言大义相类，可看作是经的研究，而下篇则由名分辞例考索进入历史奥秘的探求，戴震说：

不废改元朝庙，与名更始，而废正百官，非义也。用是言之，《春秋》十二公，皆行即位之礼，鲁史记皆书即位也。盖继弑君，大变也，典礼所无；继弑君不书即位，史法所无。君子修之，以为深痛之情异于继正，是以不书。不书而仍不没其即位之事，于“春王正月”之文见之。这段话的意思是说：不管《春秋》辞例多么谨严，多么讲究名分之正，但历史不是沿史家的书本逻辑辞例更迭的，而是发生了一系列不合名分的诸如弑君之类的事。不管现实又是多么残酷，史书《春秋》还是要突破原有的名分辞例而于别处记载之，虽弑君不书“即位”，但仍“不没其即位之事”，亦即仍须直言之。在记史实，存客观事实，不得不书的要求面前，经书《春秋》的原有的谨严辞例和名分制约往往不发生作用了，戴震看到了历史事实，客观存在的不体面不合名分的更迭，越出了那《春秋》的书本逻辑。《春秋改元即位考》全文似乎在寻求逻辑辞例和历史更迭的相符，但戴震最终所发现的还是那脱出常规，与名分不相符的严酷事实和《春秋》不得不书的做法，戴震的探求，在经书逻辑辞例背后深深隐匿着历史更迭的反思，虽然这种反思并没有达到后人所期待的那样的高度。限于当时的时代条件，我们只能公允地说，戴震从经书考据、逻辑辞例的剖析中能作出这样的尽管是有限的反思，已十分可贵了。

今本《戴震集》中有一篇与《改元即位考》紧相邻的文章《周之先世不窋出上阙代系考》，更是一篇寻求历史发展完整过程的考释文章。戴震发现，不管统治者是怎样的昏乱，历史是决不会终止的。历史上，竟然会有中原后主自窜于戎、狄而东山再起的，戴震通过考释，企图填补历史的空白，他说：

周自公刘始居豳，书传阙逸，莫能详其时世。考《国语》、《史记》所录，祭公、谋

《年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 488 页。

同上，490 页。

《春秋改元即经考》下，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 26 页。

父谏穆王曰：“昔我先王（俗本《国语》脱去“王”字，宋本及《史记》并有）。世后稷以服事虞、夏。及复之衰也，弃稷弗务，我先王不窋用失其官，而自窜于戎、狄之间。”盖不窋以上，世为后稷之官，不知凡几，传至不窋，然后夫其官也。夏之衰，疑值孔甲时，《史记》称孔甲淫乱，夏后氏德衰，诸侯畔（按：通叛）之，殆后稷之官及有邹之封，此时乃相因而失，诸侯侵夺，天子不正之，是以远窜。从上面的文字看，戴震追索历史的真正面目已不限于辞例谨严的《春秋》，而是开明地求助于《春秋》外传《国语》及后起的、经常违拗《春秋》经训的《史记》，从而正确地推求出公刘立国于豳以前的周的先世之代系。

旧时代，还有什么比皇权更替更重要的事情呢？《春秋改元即位考》就是考证奴隶制时期最高权力更替时的仪式、相关的内容等级划分、《春秋》记述相关事例的辞例，戴震考得的主要之点有：

一、即位和改元。即位即天子就职，改元即改定始年。即位有即位之礼，一般是服丧一年后改元即位。《春秋》于改元前后称名皆不同。戴震说：“即位之礼，先朝庙，明继祖也；出适治朝，正君臣也；事毕反丧，服丧未终也”。又说“逾年而后改元即位，《春秋》于内称公，于外书爵，未逾年于内称子，于外书某子。”但是，平王东迁以后僭越之事屡屡发生，陪臣亦执国命，弑君之事亦不少见，故改元即位的正常秩序遭到破坏，从而有了变例：先即位后改元，戴震考释曰：“世变相寻，未逾年，既葬卒哭而即位焉，逾年乃改元。”可见彼时改定始年和即位已分开，当时“即位”掌权比改元更迫切。

二、归纳出几种彼时皇权陵替，权力再分配时的情况及相关的君臣名分。大体上说有：君臣名分定，君臣名分不定而不以国姓称之，君臣名分尚未定而以国姓称之。戴震说：“立子以正，君薨为丧主，《春秋》即正其为君，义素定也。世子虽在丧，未改元即位，不可谓君臣之分未定也。以篡返国者绝之，不以国氏，以有正也。公子争国，分非君臣，不绝之，无正也，则以国氏。立子不以正，未即位不正，其为君义不素定也；虽有先君之命，私也。”

三、面对复杂的皇权陵替和君臣名分的类别，《春秋》辞例是怎样叙述的？戴震归纳《春秋》分继正即君位、继正变文、继故即君位、继故变文。继故指有僭越、弑君之类引起的提早即位。继正：《春秋》书“春，王正月，公即位。”例昭公元年。这一说法，《三传》曾经作过解释，戴震把它作为全书辞例而列出“继正”，是一大创发。继正变文：“书‘春，王正月’，以存其事，不书即位以表微。”例《经·隐公元年》：“元年春，王正月。”对继故即君位，戴震讲得较客观，他说：“继故即君位，经国之体，不可以已也，践其位者，宜有深痛之情。《春秋》书春王正月，以存其事；不书即位，以见其情。”例庄公、闵公、僖公皆有此例。最后一种是继故之变文。戴震评述此辞例说：“继故之变文，则书即位，继故而书即位，以不书即位者，比事类情，是为忍于先君也。”例如桓公、宣公。

见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 27 页。

《春秋改元即位考》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 23 页。

同上。

同上。

《春秋改元即位考》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 23 页。

同上。

在以上条例的归纳中，都涉及到经文中“春，王正月”这句话。戴震事实上已把这一表达区分成：继正、继正变文、继故、继故变文四种。也是对《春秋》全书义例的一个创发。对“春，王正月”这句话，《左传》、《谷梁传》、《公羊传》都作过解释，特别是对《经·隐公元年》的解释甚详，但仅仅围绕某年事实言之，未创为全书义例，将此同一句话创为全书四种义例的，肇始于戴震。

四、先君下葬与逾年改元的关系。后者更为重要，从这一点说《春秋》倒是就活人而不就死人的。戴震归纳其例说：“先君虽未葬，即逾年则书爵。”例如桓公十三年书卫侯，成公三年书宋公、卫侯是也。又“书爵与国内称公同，”例文公、成公皆先君未葬，而《春秋》曰“公即位”，是逾年之故，既葬逾年，当然就更不必说应书爵称公了。又虽葬但未逾年，犹称子，例文公十八年书“子卒”，值公二十五年书“卫子”都是适例。而未葬未逾年，更不必说起应称子了。可是有没有既葬而未逾年称其爵位的呢？有的，如宣公十年书“齐侯”，成公四年书“郑伯”，戴震认为这是《春秋》重“逾年改元”的变体和特例。戴震说：“既即位嗣爵矣，《春秋》不得而书子也。其变礼也，不知所始，始变礼者，不恤人言，必有所托。”戴震清楚地看到用此“不就活人”的“变礼”是“不恤人言”，戴震从《春秋》义例中看到了上古对人的态度问题，一般说，《春秋》还是主张重视人，“恤人言”的（当然主要是指统治阶级中的“人言”）。

五、关于先君未葬而是否可书君的问题。戴震认为，《文公十四年》“齐公子商人弑其君舍”一语，该年夏五月齐侯潘卒，九月舍被杀，先君潘未葬，舍未即位而书君，那是“义素定者也，书君不与书爵同，不可以爵书者，可以正其君臣之分也。”《信公九年》“晋里克杀其君之子奚齐”一语，献公未葬，奚齐未成君，故称“君之子”，戴震说：“义不素定，而未即君位也。”而《僖公十年》“晋里克弑其君卓，”这时献公已葬。《哀公六年》：“齐陈乞弑其君荼。”戴震指正：“逾年即君位，而后得为君，此义明而嗣立之际严。”可见称君与否，完全视正其君臣名分而定。至于《桓公十五年》“郑世子忽复归于郑，”那是忽在外五年，未即位而出奔，归不得书爵，故不称“郑伯”，《昭公二十二年》：“王子猛卒。”戴震指出，此“王”字是“王畿”之义，非天王之号。不可曰周，故曰王，犹《诗经·王风》，不可谓“周风”，戴震并指出：《春秋》书“王”字从同。

六、进一步分析“继正之变”。隐公元年“春，王正月”这一说法，《左传》云“不书即位，摄也。”戴震说：“终隐之身，自以为摄，不忘先君之命，故《春秋》表微而不书。”而庄公、闵公、僖公同样的说法是“继故即位”。谷梁氏说：“先君不以其道终，则子弟不忍即位。”杜预注：“虽不即君之位，而亦改元朝庙，与民更始。”戴震不赞同这个看法，他说：“余

《春秋改元即位考》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版，24 页。

同上。

同上。

同上。

《春秋改元即位考》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 25 页。

同。

参见《十三经注疏》1713 页中、2372 页中。

以谓非也。君臣之位，不可不正，正君臣之位，不可不有始。即位者，正君位之始云尔。夫位命之天子，承之始封之君，非先君一人之位，虽先君不有其终，新君不可不有其始。不即君位于改元之初，及其视朝，将不正朝位乎？苟视朝然后即君位，岂得无深痛不忍之情？然则改元之初而即君位，于深痛不忍之情何伤？彼所谓不即君位者，迨至视朝，终不得避君位也。则初视朝，乃其即君位之始，何进退失据乎？不废改元朝庙，与民更始，而废正百官，非义也。”这一段关于君位问题的议论，是戴震《春秋》学研究的一个重要结论，他的意思是说，改元即位是国君莅事的一个必要的仪式，不能因为旧君不以道善终，而后君就不忍即位，君位“非先君一人之位”，“先君不有其终，新君不可不有其始”。戴震是想通过即位这样的大典仪，促使新君成为一个有开始且又以道终的好皇帝。按杜预的看法，无即位大仪，但又改元，与民更始，废正百官，戴震认为这样做不合古之礼法，当然也不合《春秋》辞例谨严的本义。当行即位之礼，不失为封建时代的一位智者的识见，为什么行即位大礼能帮助新君有其始而又能以道善其终呢？这是找不到切实的根据的。戴震的这一研究，作为发现《春秋》的书本逻辑辞例无疑是有贡献的。在当时的历史条件下，希望有个好皇帝善终，也不能说是坏事。早期戴震对《春秋》的研究，是积淀着亿万穷苦百姓想有好皇帝的愿望的。

以上六条，是戴震研究《春秋》归纳出的体例，朱彝尊曾说：“以例说《春秋》，自汉儒始。”洪兴祖说：“《春秋》本无例，学者因行事之迹以求例，犹天本无度，治历者因周天之数以为度也。”戴震寻求《春秋》的内在规则，并为阐释，对理解该书是有很大帮助的，且创发了前人未及之说，甚是可贵，且由书例而及历史演进的实际情形，虽后者的说明不免苍白无力，但可看作研究者的思路是想架起书本的深层体例与历史现实间的桥梁，是个从逻辑规范到历史的过程。戴震归纳条例以说《春秋》的方法，不失为一种重要的研究方法。戴震本人曾在乾隆二十八年（1763）将《改元即位考》付抄时说：“《春秋》一经，余欲做此种文字数十篇，便令大义毕举。”由此可见，戴震研究《春秋》的方法是个“高屋建瓴觅条例，傅例再说原经义”的方法，这是个从具体到抽象，又从抽象到具体的方法，但条例本身仅限于书本逻辑之内，就古代文献本身的研究，不失为一种好方法，具体到残缺不全的太简单的《春秋》来说，更是一种好方法了。

以上主要是指戴震早期对《春秋》辞例的研究，如综观戴震一生，则又另当别论。汉代董仲舒著过一部《春秋断狱》，又叫《春秋决事比》，完全化《春秋》为法典，是儒学的法家化。清赵翼说过，“汉制法制未备，”所以要用“经义断事”。马端临论《春秋决事比》也说：“汉人专务以《春秋》决狱，陋儒酷吏遂得因缘假饰。往往见二传（按：指《公羊传》、《谷梁传》）所谓‘责备’之说，‘诛心’之说，‘无将’之说，与其所谓巧诋深文者相类耳。”这正是“以理杀人”的根源。戴震后期对“以理杀人”的控诉，是他早年研究《春秋》的重要补充，也是对“春秋断狱”之类的做法的严正声讨。一个正确的理论，其意义和价值往往可以辐射到书本理性和现实世界等

同，25至26页。

朱彝尊《经义考·论崔子方本例》。

赵翼《廿二史札记》卷二，见《丛书集成初编》3543号38页。

马端临《文献通考》卷一八二，见商务万有文库本第二册考1567中栏。

各个方面。

第四章戴震思想的转变

一、结识惠栋

乾隆二十二年（1757），三十五岁的戴震在其人生道路上发生了一件大事，从此便引起他学术生涯的重大变化，这就他结识了力反宋学的吴派领袖惠栋（1697—1758）。结识惠栋时，惠栋已处垂暮之年。年轻的戴震的向学之心，使他对有幸拜见惠栋深感荣幸，也激起了他对惠栋的深深崇敬，惠栋的学术思想引起了青年戴震深刻的自我反思，最后终于促使他走上了新的学术道路。结识惠栋九年以后（1766年），戴震在《题惠定宇先生授经图》一文中曾追忆此事。那时戴震从京师南归，途经淮左名都扬州，在扬州都转盐运使司署内，经都转运使卢雅雨的介绍，结识了一代学人惠栋。当时戴震已颇有名气，卢雅雨是个风雅人物，家中常宾至如归，高朋满座。雅雨堂刻书，名震遐迩，故文人学士是这里的常客。乾隆二十五年（1760）戴震与卢文弨共同校刻的《大戴礼记》，“盖即扬州运使卢公见曾雅雨堂本”。卢雅雨介绍一代学人惠、戴相识，是题中应有之义。卢雅雨还是戴震当年寄居京华的东家纪昀的儿女亲家，卢的儿子卢荫文娶纪昀长女为妻。乾隆二十二年（1757），戴震由京师南还获交卢氏，说起来都该是一位老熟人了，所以一见如故，谈得很投机。有一次卢氏渡江去镇江游览，戴震随从前往，并写成了《金山志》一小册，戴震还曾就此摘一小节告诉段玉裁说：“余山上偶见奇景，修此一段。”戴震见到惠栋，惠栋拉着戴震的手说：“从前我的亡友吴江的沈冠云曾对我说：休宁有位戴某，我结识他已很久了。原来是沈冠云读过你的书。”九年后戴震第二次入都会试，取道苏州，专程拜谒惠栋遗象曰“授经图”。在苏州，戴震结交了惠栋的儿子惠秉高，及门弟子江声、余萧客诸君，见诸君皆不失师法，感到十分高兴。九年治学，又有新的体会，不免反思过去的认识，认为当重新认识程朱，沿惠栋的思路走下去，此事非同小可，只见眼下惠学后继有人，便引为自己跨出大步的知音，抚今追昔，感慨万端。在拜谒“授经图”时，戴震评述了惠栋的学问主旨和治学方法，评介他人，往往同时阐述自己的主张。戴震直截了当地叙述他多年来对学问之道的摸索，申述了自己与惠栋完全一致的学术主张。他说：“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涯埃。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，一主于故训，一主于理义。此诚震之大不解也者。”“将以上文字和乾隆二十年（1755）《与姚孝廉姬传书》中“先儒之学，如汉郑氏，宋程子张子朱子，其书至详博，然犹得失中判”的著名议论相比较，细心的读者一定能辨别其不同。而这里的议论已认为分述为“一主故训，一主义理”为“大不解者”也，故这时的戴震已主张学术不当二分，而应并归一途，所得尽在汉，所失尽在宋，义理统于故训典制，由故训典制的解释而得出相应的义理，不存在

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版463页。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版462页。又据台湾省《孔孟学报》第59期1990年3月版鲍国顺《戴东原着作的考述》一文称：《金山志》成书于乾隆二十七年壬午，即1762年。

《题惠定宇先生授经图》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版214页。

以汉儒为标的，研究故训典制，以宋儒为标的，研究义理之类的问题，这些微妙的提法，已看出戴震结识惠栋后思想上发生了变化，后来竟发展成大反程朱。

在结识惠栋、心有所悟以后不久，戴震就着手“搜考异文”，以为订经之助，又“广览汉儒笺经之存者，以为综考故训之助”。后来因为“力不暇及”，才嘱族弟戴时甫为之，书稿未就，就有吴门朱文游以余萧客的《古经解钩沉》驰寄，并有齐召南、王鸣盛的序，盛赞余书。王序还说：“吾交天下，得通经者二人，吴郡惠定宇、歙州戴东原也。”王序余书，同时追溯到当时“通经者二人”。戴震吸收惠栋吴学以后未能完成之作，由惠的学生余萧客完成了，这时已成为惠、戴共同的学术主张从余著中得到了体现，戴乐为之序，并在序中阐述了自己的新的学术主张，他认为，弄通古代经典文献，一靠汉儒旧注，二要靠自己的搜考和重新研究。他说：“土生千载后，求道于典章制度而遗文垂绝。今古悬隔，时之相去殆无异地之相远，仅仅赖夫经师，故训乃通，无异译言以为之传导也者。又况古人之‘小学’亡，而后有故训；故训之法亡，流而为凿空。数百年以降，说经之弊，善凿空而已矣。虽然，经自汉经师所授受，已差违失次，其所训释，复各持异解。”这就是说，汉儒传注大部分可靠，也有“差违失次”的，不可盲从。真正弄懂遗经还要靠自己的努力，故有委托戴时甫之举。戴震认为，余萧客的成功之处，就在于经汉儒传注和自己对古经的直接研究而闻道，毫不涉及和借助宋儒。同样是“以词（辞）通道”，早年的阐说，虽强调汉代传注和语言文字之书的作用，但仍二元多途，无妨参稽程朱；后期的阐说，则一元单途，仅靠汉人传注和个人借语言文字之书对原著的钻研功夫了。用这一新的一元单途的“以同（辞）通道”、求“十分之见”的标准来衡量余萧客的著作，戴震评述说：“后之论汉儒者，辄曰故训之学云尔，未与于理精而义明，则试诂以理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎？”正是在这一新认识的基础上，戴震重新阐明早期已阐述过的“以字通词，以词通道”的解释学原理，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。”这里决不是旧话重提，而是深深地打上了结识惠栋以来的新认识的烙印。他开始挾伐宋儒的凿空，他说：“是故凿空之弊有二：其一，缘词生训也；其一，守讹传谬也。缘词生训者，所释之义，非其本义。守讹传谬者，所据之经，并非其本经。”他认为，余萧客的可贵之处就在于反“凿空”而归于本经，由本经而志存闻道。综而观之，很明显，戴震基于一元单途的新认识而列的评价标准有三：一是“以字（词）通同（辞）”，因汉儒传注和研究者本人的语言文字功夫而读通本经；二是疏通经书语言文字不是目的，另有最高目的闻道，即“以词（辞）通道”，“闻道”方为通真经，余皆谓学问不全；三是针对数百年来学界流弊，也是实施一元单途的“以字通词，以词通道”的保证，切忌学路“凿空”。戴震

王鸣盛《西庄始存稿》二十四《古经解钩沉序》。

《古经解钩沉序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版191页。

同上，192页。

同上。

《古经解钩沉序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版192页。

欣赏余萧客《古经解钩沉》，大有别于齐召南、王鸣盛仅“嘉其存古之功”，而是如戴所说：“然吾因之重有感也。”这重有所感就是一元单途的“字(词)一词(辞)一道”新认识及其评价标准。准此权衡之，戴震高度评价余氏著作云：“今仲林得稽古之学于其乡惠君定字，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。”

戴震的《古经解钩沉序》与《题惠定字先生授经图》二文，可谓相互补充，共同阐述了戴震结识惠栋以后的治学主张的变化，这种变化的理论表述是：从今以后戴震主张“以一元单途的‘以字(词)通词(辞)，以词(辞)通道’的方法，求取古代经典原著中的‘十分之见’的古道义理”；这种变化的直接表现是：批判程朱，力反宋儒，从而在学术观点上和当时学术界许多尊奉程朱的人对立起来，为此而使戴震本人处于孤立无援，备受诬蔑的境地；这种变化带来的学术上和思想理论上的最高成就，就是他后期的《原善》三篇、三卷和《孟子字义疏证》等不朽著作的问世。

受惠栋的影响而转向，并不是简单地抄袭惠栋，基本立场的更换，却保留了戴震学术原有的“分析条理，皆多密严璞”的特点，这就是说，戴学有很强的逻辑性和科学性，克服了惠栋的不足之处，成为乾嘉之学的帅旗。惠、戴的不同，早年钱大昕已有过叙述，后来王引之乃至章炳麟都阐述过。惠、戴的不同，一般可概括为惠栋求其近汉近古，戴震求其近实近真。王引之说：“惠定字先生考古虽近，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非。来书言之，足使株守汉学而不求是者，爽然自失。”王引之还在他的传世之作《经义述闻》中多次纠正惠氏的缺失。可以说，求真求实，讲究科学性和逻辑性，正是戴震之学的近现代科学精神。

章炳麟作为清代朴学的最后一名大师，曾全面评述了惠、戴及他们各自的学派吴派和皖派的异同。指明了两大学派一广博、一精审的特点：（顾炎武、阎若璩、胡渭等）“草创未精博，时糅杂宋、明谰言。其成学著系统者，自乾隆朝始。一自吴，一自皖南。吴始惠栋，其学好博而尊闻。皖南始戴震，综形名，任裁断，此其所异也。”吴派“好博而尊闻”的风尚的形成，有先儒遗风，有后学继承，他们往往是通才，然其弊端是排罗古义，少有个人的灼见，有的已是“唯古是信”、“唯古是则”了。章氏评介吴派学人，说他们“大共笃于尊信，缀次古义，鲜下己见”，“皆陈义《尔雅》，渊乎古训是则者也”。至于钱大昕、汪中等另当别论，他们深受吴派影响，但折衷皖学，成就甚高。章氏说：“王鸣盛、钱大昕亦被其风，稍益发舒。教于扬州，则汪中、刘台拱、李惇、贾田祖，以次兴起。”对戴震及其皖派学人，章氏注意到他们的知识结构与吴派不同。章炳麟说：“震生休宁，受学婺源江永，治小学、礼经、算术、舆地，皆深通。其乡里同学，有金榜、程瑶田，

同上。

同上。

王引之《致焦循手札》。

见王引之《经义述闻》卷二“至载坤元”条、“积小以高大”条等。

章炳麟《检论·清儒》。

章炳麟《检论·清儒》。

同上。

后有凌廷堪、三胡。三胡者，匡衷、承珙、培翠也；皆善治礼。而瑶田兼通水地、声律、工艺、谷食之学。”治国粹的皖派学者，也决不可与汉儒同日而语，以语言文字之学为例，已把传统的小学训诂提高到接近现代科学的水准，有的则已达到这一水准。章氏指出：“震又教于京师，任大椿、卢文弨、孔广森，皆从问业。弟子最知名者，金坛段玉裁、高邮王念孙。玉裁为《六书音韵表》以解《说文》，《说文》明，念孙疏《广雅》，以经传诸子相证明，诸古书文义诂训者皆理，授子引之，为《经传释词》，明三古辞气，汉儒所不能理绎，其小学训诂，自魏以来，未尝有也。近世德清俞抛、瑞安孙诒让，皆承念孙之学。樾为《古书疑义举例》，辨古人称名抵牾者，各从条列，使人无所疑眩，尤微至。世多以段、王、俞、孙为经儒，卒最精者乃在小学，往往近名家者流，非汉世《凡将》、《急就》之侪也。”皖学数家的共同特点是，其学术内容本身均逻辑性强，博古通今，又有自己的主见和裁断，因而在各个学术领域内都取得了较高的成就。特别是在诸家共治的语言文字领域内，都能做到由语言文字的考索去发现某些逻辑规律，确实是前无古人的。章氏一针见血地指出：“凡戴学数家，分析条理，皆多密严，上溯古义，而断以己之律令，与苏州诸学殊矣。”一是学理逻辑问题，一是识断问题，惠、戴的区别，吴学和皖学的区别，一系于此。章炳麟的分析和评述是带有总结性的。由于他本人尊崇戴学，精通国粹，对皖学的评述是入其肌髓，剔透宏旨的，章氏还对皖派以语言文字为主要考索对象的研究方法作了总结。他说：“近世经师，皆取是为法，审名实，一也；重左证，二也；戒妄牵，三也；守几例，四也；断情感，五也；汰华辞，六也。六者不具，而能成经师者，天下无有。学者往往尊崇其师，而江、戴之徒，义有未安，弹射纠发，虽师亦无所避。”这六条，总结皖学的学术路数、学德和语言表达，概言之可谓思想方法、学风和修辞，章氏认为，皖学的这些品格，不仅属于皖学而成药特色，而且带有普遍性的指导意义，其肇开宏基并身体力行，从而锻造出一代箴规者，正是戴震。

尽管惠、戴不同，吴学和皖学相异，然而，戴震不仅属于皖派，而是属于整个乾嘉学派，并且是超出该学派的卓识大家。吴派同样很尊重崇敬戴震，前面提到吴县诸生沈冠云服膺戴震，余萧客、朱文游呈请戴震序《古经解钩沉》。此外，吴学的著名学者江藩高度评价戴震哲学，他在《汉学师承记·洪榜》中称洪榜为《孟子字义疏证》辩护是“卫道之儒”，并全文记录了朱筠贬斥《疏证》和洪榜阐发并赞扬《疏证》的对峙言论，从而昭示《疏证》之“道”和称洪榜为“卫道之儒”的依据。又《师承记》中的汪元亮，“与同郡余古农（按：余萧客）师、薛香闻师，结诗社在于城东，睥睨余子，不可一世。……平生论学，则推东原及程君易畴（按：程瑶田），论诗文则推古农师。”凡此种种，都说明吴派学者亦尊戴，吴、皖并非绝然分帜。惠、戴异同，本可以求同存异的，但那时的学者奋发向上的求实精神将“异同”转化为取长补短，惠栋死后，戴震事实上也是吴学的旗帜。章炳麟说：“惠栋

同上。

同上。

章炳麟《检论·清儒》。

章炳麟《太炎文录初编·文录》卷一《说林下》。

歿，吴材衰，学者皆拥树戴氏为大师。”戴震“一元单途‘以辞通道’，以求‘十分之见’”的治学方法，哺育着越来越多的学人。但由这一方法的进一步升华而产生的《孟子字义疏证》，则当时接受的人很少。用类似于这一方法来研究古文献的，则成果甚多，粗线条他说，光阮元《皇清经解》和王先谦《皇清经解续编》所收入的作者共一百五十七家，书三百八十九种，二千二百二十七卷，未收入和续出者还有很多。戴震本人的更为可贵之处，就在于强调“通道”，从而由经学进入了新理学。结识惠栋，转向批判宋儒，但何以能如此，何以能由批判程朱而进入新理学，还应有其深层的思想文化方面的原因，即要有较系统的理论信息的输入作媒触。

二、颜元李塉学派与戴震

清代学者戴望（1837？—1873）曾经说过：“乾隆中戴吉士震作《孟子绪言》，始本先生（按：谓习斋先生，指颜元）此说言性而畅发其旨。”这里说的《孟子绪言》就是指《孟子字义疏证》。梁启超就戴望的这一著名评论曾说：“子高（戴望字）说戴东原作《孟子绪言》，其论性本自习斋，最为有识。”戴望是清咸丰、同治年间的一位今文经学者，他的身世和颜元颇相象，从其著《颜氏学记》看，又很有些知遇之感。虽时代异隔，仍南北知音，仍是心心相印的。

戴望评述戴震著《疏证》受颜元学说的启发，有无实在的依据，已不得而知，抑或是从身世相象、思想上有联系作出的逻辑推证。梁启超从今文经学角度盛赞戴望的这一评述，显然是认为戴震在思想上与颜元有联系，而戴望首次发现了这一联系。关于戴震受启发于颜、李有无实证，胡适曾着意寻找其中介，他说：“我们至今不曾寻出戴学与颜李有渊源关系的证据。我个人推测起来，戴学与颜学的媒介似乎是程廷祚。程廷祚（1691—1767）二十岁后即得见颜李的书；二十四岁即上书给李塉，并著《闲道录》，时在康熙甲午（1714），自此以后，他就终身成了颜李的信徒，与常州的恽鹤生同为南方颜李学的宣传者。程廷祚是徽州人。寄籍在江宁。戴震二十多岁时，他的父亲带他到江宁去请教一位同族而寄寓江宁的时文大家戴瀚。此事约在乾隆七八年（1742—1743）。后来乾隆二十年（1755）戴震入京之后，他曾屡次到扬州（1757、1758、1760），都有和程廷祚相见的机会。他中式举人在乾隆二十七年（1762）；他屡次在江宁乡试，也都可以见着程廷祚。况且程廷祚的族侄孙程晋芳（也是徽州人，寄籍淮安）是戴震的朋友；戴氏也许可以从他那边得见程廷祚或颜李的著作。”“我们研究戴震的思想变迁的痕迹，似乎又可以假定他受颜李的影响大概在他三十二岁（1755）入京以后。”

应该说，胡适这种寻求实证的推测尽管仍是逻辑推证，但不能不说是有理的。程廷祚是颜李学派的南方传人，从小攻读经书，后来从武进的恽鹤生（字皋闻，常州学派的先驱）那里听到颜李之学，遂写信给李塉，愿拜李为师，康熙五十九年（1720），李塉南游至江宁，他屡次登门问学，读颜元《存学编》，题其后云：“古之害道者出于儒之外，今之害道者出于儒之中。习斋先生起于燕，赵，当四海倡和、翕然同风之日，乃能折衷至当而有以斥其非，盖五百年间一人而已。”于是确守其学，力屏异说，“以博文约礼为进德居业之功，以修己治人为格物致知之要，礼乐兵农天文舆地食货河渠之事，莫不穷委探源”程廷祚的学问，以颜李之学为为主，参以黄宗羲、顾炎武，故读书极博而皆归于实用。著书有《易通》六卷、《大易择言》三十卷，《晚书订疑》若干卷，《尚书通义》三十卷，等等。对这样一位知名学者，戴震

《颜氏学记·习斋一》，中华书局 1958 年版 4 页。

梁启超《中国近三百年学术史》，中国书店影印本 137 页。

胡适《戴东原的哲学》，远流出版公司 1986 年 7 月版 18 至 19 页。又戴震进京当在 1754 年，见本书 85 至 86 页的考证。

《颜氏学记》中华书局 1958 年版 225 页。

同上。

与之结识是可能的。至于程廷祚的族孙程晋芳，出身豪富，却“独愔愔好儒，罄其货，购书五万卷，招致方闻缀学之士，与共探讨”。他与戴震友善，深受戴震影响，著《周易知旨》，《礼记集释》等，是扬州学派中的佼佼者，戴震多次旅扬传学，程晋芳介绍他结识程廷祚，也不是不可能的。后来，四库馆开馆后，程晋芳又曾与戴震同供职于四库馆。

程廷祚与李塨相过从，李塨之学是发展了颜元之学的。颜元一生极少出门，交游极少，李塨则常往来京师，广交当时天下名士，与万斯同、阎若璩、胡渭、方恪敏等都有往还。有一次万在绍兴会馆开讲，题目是“郊社之礼”，开讲前，万说且慢，请李塨先生先讲真正的圣学。颜元严于律己，也严于待人，李塨主张交友须令可亲，以广罗人材；颜元主张少读书，李塨认为礼乐诗书非用考据功夫不可，不能废弃书本功夫，故李塨著书很多。颜李之学经李塨书由程廷祚、程晋芳流入戴震之手，也不是不可能的。戴震的有些话与李塨很相象。例如戴震那段著名的论“理”的话与李塨论“理”如出一辙。戴震说：“理者，察之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；得其分则有條而不紊，谓之条理。”而李塨说：“《中庸》文理，与《孟子》条理，同言道秩然有条，犹玉有脉理，地有分理也。

《易》曰：‘穷理尽性以至于命’；理见干事，性具于心，命出于天，亦条理之义也。”“夫事有条理曰理，即在事中。今日理在事上，是理别为一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。《诗》曰：有物有则。离事物何所为理乎？”“以阴阳之气之流行也，谓之道。以其有条理，谓之理。”

诸种“理”的类别的说法及论“理”的思维逻辑，戴震和李塨是很相象的。这难道纯属偶然吗？完全说成偶然性是难以令人置信的。极有可能的是戴震读过李塨的书。又如戴震谴责“以理杀人”，李塨也曾说过：“道学家教人存诚明理，而其流每不明不诚，盖高坐高谈，捕风捉影，诸实事概弃掷为粗迹，惟穷理是务，离事言理，又无质据，且执理自足，遂好武断。”

从另一方面看，即使没有程廷祚的媒介，难道戴震就全然不知颜李吗？早在恽鹤生和李塨交游之际，恽、李书信往还极频繁，恽北上从学李塨南还后去信说：“南旋以存学示人，虽倔强者亦首肯，知斯道之易行。”李塨自喜曰：“颜先生之道南矣。”戴震是遍游京都、淮左名都和江宁的人，一代学人和思想家，不闻其晚近学术大家和思想，几乎是不可能的。由此看，又何需绵庄？再说，即使戴震从未读过颜李的书，也从未听说过颜李，戴震与颜元相近的贫苦身世也会决定他崇尚实学的，戴望能因身世相近而与颜元心声相和，戴震早年的贫苦也决定他会自发萌生求事实功的实学思想。章炳麟曾说：“休宁于江南为高原，其民勤苦善治生，故求学深邃。”如前所说，戴震从小就过着清苦日子，随父经商，务求实益，长期居于休宁山村，目睹黎民之苦，从小就萌生济苍生的大志，学成以后，著书并无稻粱，仅仅取人

《清史列传》卷七二。又《清史稿·文苑列传，程晋芳传》中华书局版 44 册 13383 页。

《孟子字义疏证·理》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 265 页。

李塨《传注问》，见《颜李丛书》本。

同上。

李塨《周易传注》，见《四库全书·经部·易类》。

李塨《恽氏族谱序》。参见《恕谷后集》丛书集成初编本。

章炳麟《检论·清儒》，见《章氏丛书》，右文刊印社排印本。

面铺中面屑充饥。戴震学术，不论是考释经传注疏，记述成规典制，校勘古籍，钩沉古音义，还是筹算推步勾股之术，无一不求实证，均是以古代文献经典为研究对象的实学。求实的生活习性，求实的思维，求实的信念，都会使他在其深层的理性逻辑上促其走到与颜李相悬契的唯物主义认识思路上来，后期《孟子字义疏证》，畅发儒学道本，无非是前期素有的求实精神的逻辑发展，以及后期对学术、对社会更为深刻的实际观察以后的理性反思。章炳麟说：“叔世有大儒二人，一曰颜元，再曰戴震。”章氏还将颜、戴合称为“颜戴之学”，章氏还探讨颜、戴的渊源说：“颜氏明三物出于司徒之官，举必循礼，与荀卿相似，戴君道性善，为孟轲之徒，持术虽异，悉推本于晚周大师，近校宋儒为得真。”如此看来，媒介的有无，读过颜、李的书与否，似都无关“颜元、李塉—戴震”的务实思想方法的发展宏旨。侯外庐也曾说过，戴震的“哲学思想和颜元的哲学思想，在唯物主义的观点上有互通之处”。

李塉虽补充修正和发展师说，在一些主要问题上颜、李是完全一致的。研究颜、李的一些主要论题，更可看出戴震对颜、李的继承，主要有：

倡导新知识论，注重躬行践履，反对静坐读书。颜元的实学强调以尧舜周孔事、物、行为、教育等为贯彻目标，从而采取了复古形式，但同千百年来的训诂笺注、清谈词章和静坐顿悟是对立的。李塉同样讲究知识的实用。他说：“纸上之阅历多，则世事之阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。宋明之亡，此物此志也。”又说：“承南宋道学后，守章句，以时文应比，高者谈性天，纂语录，卑者疲精敝神于八股；不唯圣道之礼乐兵农不务，即当世刑名钱谷，懵然罔识，而搦管呻吟，遂曰有学。”

彻底批判宋明理学，成为十七世纪思想界中突起的异军，颜李对理学的批判，比黄宗羲、顾炎武、王夫之更彻底，更痛快，时人谓之“开二千年不能开之口，下二千年不敢下之笔”。除了在知识论上痛批宋儒外，更在性理论上彻底批判宋儒，戴望谓戴震受了颜李的性理论的影响而著《疏证》即指此点。

颜元认为性是人生必备，人性的产生挟自宇宙生生之气。戴震后来主性、气之说，视人性为元气之分，与颜说颇相象。颜元说：“生之谓性，若以天生烝民，有物有则，人之生也直等生字解去亦何害。”又说：“宇宙真气即宇宙生气，人心真理即人心生理。全其真理，自全其生理，微独自全其生理，方且积其全真理者，而全宇宙之真气，以挟宇宙生生之气。”正因为人生具人性，人性为人形所赋，挟自宇宙生生之气，故不可能在人的气质之性之外另设一个义理之性，这完全是唯物的认识。戴震后来批判宋儒另设义理之性，与颜元之说也很相象。颜元说：“天之生万物与人也，一理赋之性，一气凝

章炳麟《太炎文录初编·说林上》。见《章太炎全集》四，上海人民出版社1985年版。

同。

侯外庐《中国早期启蒙思想史》，人民出版社1956年版430页。

《恕谷先生年谱》卷二，见清冯辰编《年谱》引用，清道光丙申年刊本。

《恕谷后集》卷九《书明刘户郎墓表后》。见丛书集成初编本2489号。

王源《居业堂文集·与婿梁仙来书》。见丛书集成初编本2478号。

颜元《四书正误》卷六。

颜元《习斋记余》卷一《烈香集序》。

之形，故吾养吾性之理，尝备万物之理以调剂之，吾养吾形之气，亦尝借万物之气以宣泄之。”从而坚决反对宋儒的性、理二元说，反对在人性之外再设一个“天命之性”的理来钳制气质之性，他说：“程子云：‘论性论气二之则不是。’又曰：‘有自幼而善，有自幼而恶，是气稟有然也。’朱子曰：‘才有天命，便有气质，不能相离。’而又曰：‘既是此理，如何恶，所谓恶者，气也。’可惜二先生之高明，隐为佛氏六贼之说浸乱，一口两舌而不自觉。若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉？譬之目矣，眶、眇、睛，气质也，其中光明能见物者，性也，将谓光明之理专视正色，眶眇、睛乃视邪色乎？余谓光明之理固是天命，眶、眇、睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是气质之性，只宜言天命人以目之性，光明能视，即目之性善，其视之也，则情之善，其视之详略远近则才之强弱，皆不可以恶言。”此后，李塉又进一步阐明了“理在事中”（已见前）、“气外无理”，坚持和发展了颜元。他说：“即以理代道学，而气外无理……未有阴阳之外，仁义之先，而别有一物为道者；有之，是老庄之说，非周孔之道也。”颜李的理论，后来在戴震那里引起强烈的回响，针对程朱天命之性和气质之性的二分说，戴震作了一系列的分析批判（见本书第八章），上述颜李的说法，几乎无不渗透在戴震后期哲学著作中，从思想史的发展看，从颜李到戴震，前后一贯，许多提法如出一辙。戴震和颜元、李塉思想有着内在逻辑上的天然联系。

颜元《四书正误》卷四《与何茂才千里书》。

颜元《存性编》卷一《驳气质性恶》。见丛书集成初编 0672。

李塉《中庸传注问》。见《颜李丛书》，1923年北京四存学会铅印本。

三、后期论学和向新理学的转变

结识惠栋、惠栋崇古轻宋的导引所引起的反思；读过颜李的逻辑推证，抑或作为一名大学问家和思想家对自己时代的晚近学术和思想的思考，从而输入了颜李大反宋儒的理论信息，成了酝酿新思路的媒触；早年对顾炎武、阎若琼、胡渭、黄宗羲弟黄宗炎等的精心研究，诸哲崇古轻宋的思想倾向，在《河图》、《洛书》等具体问题上诸家对宋儒的不同程度的批判、否定、轻蔑的态度，都曾一次次坚定了戴震重视实证的研究方法的学术信念；江永老师承继朱熹学术，乃至程朱至清初六百多年的知识论传统，知识主义和反知识主义之间的绵延不尽的斗争形成的重视知识价值的主线对戴震早期实学的支配、贯串和滋养，如此等等，都形成了后期戴震重新论学，后期大反宋儒的新理学的确立的内在逻辑和动因。

今本《戴震集》中有《与某书》，未注明写作日期，从内容上看，应是后期作品。此外，再加乾隆三十一年（1766）《题惠定宇先生授经图》，乾隆三十四年（1769）的《古经解钩沉序》，形成一组后期论学的文章。特别是《与某书》，在后期论学中的地位，完全相当于前期论学的三封书信《与是仲明书》、《与姚鼎书》、《与方希原书》。后期论学是前期论学的飞跃，前期不批宋儒，对程朱有所吸收，评其得失中判，后期批判程朱，修正了前期的一些思想，最重要的修正有三条。一是强调闻道，二是全面否定程朱，三是强调新理学的实际作用。还应指出的是，后期戴震仍在从事考据学，如只看到它的新理学，那就是片面的，没有看到全部，更没有兼察前后期之间的关系。或者，只愿看他的考据学，不愿看他的新理学，如朱笥河。也有既看到他的考据学，也看到他的新理学，但认为考据学是学问而无思想，从而由轻视考据而产生某种轻视其新理学的思想，因而不能作出正确评价，胡适等人的看法大致可作如是观。我们的看法是，既要重视其考据学在文化史上的实际贡献，又要重视其新理学的成就，面对前者，作为考据的语言文字、自然科学等功夫，又是可以深入剖析其门类科学思想和科学哲学思想，及其进一步抽象的认识方法和认识论的。对其新理学思想的阐明，其基础部份也是离不开语言解释学和自然观的。如此看来，后期戴震仍应当是兼有前期的学问家和学术思想家的，并作为哲学家、思想家著称于世，这是全面认识和评述后期戴震的一个基点。

强调闻道，这一点在前期论学中也很注重。前期提出的“以词通道”就是强调“闻道”的，在我们作为前期论学著作的《答郑用牧书》中已很强调“闻道”的地位。《与某书》一开头要求对方的也是这种精神，戴震认为，研治古经的本领是多方面的，均要求精深高超，而“闻道”则应是研究者的一种见识和志趣，戴震说：“夫文无古今之异，闻道之君子，其见于言也，皆足以羽翼经传，此存乎识趣者也。”戴震认为，治经者当综观其行文体格，全面观察，不能光懂得名物度数等的“制义”，让“制义”从经书中游离出来，重要的是要“制义”为治经服务，让“制义”贯于精心研治一经的全过程。他说：“词不纯朴高古亦不贵，此存乎行文之气体格律者也。因题成文，如造化之生物，官骸毕具，根叶并茂，少阙则非完物，此存乎冶铸之法者也。

精心于制义一事，又不若精心于一经，其功力同也，未有能此而不能彼者。”

这里强调名物度数和研经的结合，实际上是强调名物度数当用于通经通道。至于将治经通道的成果展示出来，很需要“纯朴高古”之词，要有冶铸群经、通观文献的本领，最后才能著成伟词。戴震说他自己是有这种本领的。他说：“做文章极难，如阎百诗能考核，而不善做文章。顾宁人、汪纯翁文章较好。吾如大炉然，金银铜锡入吾炉一铸，而皆精良也。”

作为文献考释的大家，他的语言表达并不喜欢韩愈，却欣赏顾炎武的貌似干涩的文章。他说：“韩退之氏之言：志于古，必遗乎今。彼所谓古，特文词不类于近今者耳。进而语人以汉儒经师之业，其沈蕴积久，岂古文词比哉！”由考据学术的需要，戴震力主顾炎武的文章表达，他说：“阎百诗能考核而不能做文章，顾亭林文章较胜。”特别是考释文章，戴震文字风格宗顾炎武，做成了一篇篇短小精悍，毫不词费的考据学的科学论文。

后期的闻道与前期的闻道在内容上有何不同呢？前期强调述古圣贤之道，后期强调古圣贤之道与民情民欲的结合，“学成而民赖以生”，强调“道”本身的理义的含义，实际上是更自觉地贯彻顾炎武“理学即经学”的见解，从而使闻道和闻理义、闻理紧密结合起来。以闻道为标准来衡量《与某书》中的对方，犹感不足，衡量余萧客的《古经解钩沉》，作出了较高的评价，总而言之是以闻道为标准检验他人，亦以自励的。

考据学本身能够做到以字（词）通词（辞），也能容纳以词（辞）通道，但由于受其体制的影响，通理义是少量的，全部以考据通理义是有困难的，这样，闻道的方式在后期由考据向冶铸群经，综贯古今，因题成文而转化，甚至突破考据而进入新理学的全面阐述，或者仍是以语言解释为手段而全面阐释之，就将是十分必要的。戴震后期部分地由考据而进入以语言解释为手段求闻理义，实在是闻道的内容和要求有所变化以后的逻辑必然。当时，以戴震为旗帜的乾隆学派中的大部分学行，也在受了戴震的影响以后强调“闻道”，但大都停留在对古圣贤之道述而不作的层次上，唯有戴震是大炉冶铸，铸成精良，《孟子字义疏证》是其精品，它已不是重复古道，述而不作，而是建立新时代的哲学体系。此外，要论前后期“闻道”的不同，后期排斥宋儒之道是其重要特征。

戴震在对“道”即理，即理义的广泛理解的基础上，阐述了治经闻道通理义的方法，大致说来有：罢黜宋儒，以字通词，以词通道，冶铸成理，化学理为应用，不仅用于个人修养和心智的开发，更重要的是用来“措天下于治安”。戴震说：

治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，亦有时傅会，晋人傅会凿空益多。宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书原非与后儒竞立说，宜平心体会经文，有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失。学以牖吾心知，犹饮食以养吾血气，虽愚必明，虽柔必强。可知学不足以益吾之智勇，非自得之

《戴震集》同上，187页。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，486页至487页。

同上，192页。

同上，488页。

《与某书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版188页。

学也；犹饮食不足以增长吾血气，食而不化者也。君子或出或处，可以不见用，用必措天下于治安。

这无疑是对“闻道”内容的丰富，也是由闻道而摄取理义的过程。至于对宋儒的批判，无疑成了闻道摄取理义过程中的一个逻辑的必然的思维契机。

后期论学的另一重要特点是批判宋儒，这一根本性的变化，使前期论学的主要之点在后期贯彻时都打上了这一新的烙印。例如在本应照办的“以词通道”上，宋儒“语言文字实未之知”，在“十分之见”上，批判程朱才能得此“十分之见”，如此等等。《与某书》中概括的批判宋儒的方法，实有两个主要方面，一是宋儒以己私见，自称“闻道”，实际上未能通语言文字——连古书也没有读懂。二是昧于世事，以私理教人，与释氏、老子无异，从而使天下深受其咎。这两条，又都是与戴震后期对“闻道”作的广泛理解有关系的。戴震说“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古圣贤立言之意，而语言文字实未之知。其于天下之事也，以己所谓理，强断行之，而事情原委隐曲实未能得。是以大道失而行事乖。”戴震在《与某书》这一后期论学的纲要著述中，深刻揭示了宋儒的上述问题均是由其理论上的错误引起的。当时许多人都认为程朱之学是个“躬行实践”的儒学，这当然是受到了大大小小的理学之士的蛊惑，当时的所谓“躬行实践”的说法，实际上是理学家们的虚伪作法，尤其是理学未流，更是表里不一，虚伪透顶，戴震认为，认真理会之，都是由程朱理学本身的理论错误引起的。他说：“孟子曰：‘生于其心，害于其政，发于其政，害于其事。’自以为于心无愧，而天下受其咎，其谁之咎？不知者，且以躬行实践之儒归焉，不疑夫躬行实践，劝善惩恶，释氏之教亦尔也。”在戴震看来，知行问题首先要理论上正确，否则、连释教也有“躬行实践”之说的。事实正是如此。颜李学派的王源就指责过这类假道学：“朝乞食墦间，暮杀越人于货，而摭拾程朱唾余，狺狺焉言阳明于四达之衢。”梁启超也曾举出清初三位大理学家孙承泽、李光地、方苞的劣迹。戴震认为，以功利对待理论，往往就会是非不分，而历史上的教训是必须首先分清是非。他说：

孟子辟杨、墨，退之辟释、老。当其时，孔、墨并称，尊杨墨、尊释老者，或曰，是圣人也，是正道也，吾所尊而守者，躬行实践，劝善惩恶，救人心，赞治化，天下尊之，帝王尊之之人也。然则君子何以辟之哉？愚人睹其功，不知其害，君子深知其害故也。

由于后期批判宋儒，在闻道问题上，后期进一步强调了故训、理义的一元单途、同时获得的过程。这在《题惠定宇先生授经图》和《古经解钩沉序》中说得也很清楚，《与某书》中在指出宋人“恃胸臆为断”以后，要求读者“平心体会经文”，不要“与后儒竞立说”，真正认识到“有一字非其的解，则于所言之意必差，而道从此失”，说的也是这个意思。总之，批判宋儒，引起了学术思想上的许多环节的根本变化。

《与某书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 187 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 187 页。

《与某书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 187 至 188 页。

梁启超《中国近三百年学术史》，中国书店 1985 年影印本 104 页。

同，188 页。

在强调闻道过程中故训理义二合为一地寻求义理，力主批判宋儒的基础上，戴震强调了他的新理学哲学的人民性和实践性，这正是他的新哲学的全部精华所在，但他的新理学是托千古道的，他把新理学和宋明理学完全对立起来，控诉其“以理杀人”的罪行，这种尖锐激烈的程度，有如颜李学派“开二千年不能汗之口”，又如继黄宗羲《原君》之后的唐甄“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”的议论。他说：

圣人之道，使天下无不达之情，求遂其欲而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾，是谓理。而所谓理者，同于酷吏之所谓法。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！所不同的是，戴震的此等石破天惊的精辟之言，警世之论，还更带上理论性和学术性。他认为，古圣贤、新理学的理义在于事之中，而宋儒别设一理以制事。他说：

圣贤之道德，即其行事。释、老乃别有其心所独得之道德。圣贤之理义，即事情之至是无憾。后儒乃别有一物焉，与生俱生而制大事。

正是由于程朱“别制一理以制事”的客观唯心主义的深层原因，才引起了古学和理学在实行其理的实际过程中的态度的不同。古贤之学，或新理学，能体察民情，体恤民意，宋明理学则是架在百姓头上的刀子，他说：

古人之学在行事，在通民之欲，体民之情，故学成而民赖以生。后儒冥心求理，其绳以理，严于商、韩之法，故学成而民情不知，天下自此多迂儒。

两种理趣，两种态度，实行起来两种截然不同的后果。戴震说：“及其责民也，民莫能辨，彼方自以为理得，而天下受其害者众也。”宋明理学是欺民、“愚民、害民之学，这就是他的结论。

戴震后期论学，修正和补充前期论学的观点，后期作为一名学问家、学术思想家，更应作前后期相衔的考察；而在“闻道”即寻求理义，特别是在批判程、朱，及他的新理学的实践性和人民性的阐述上，标志着戴震新理学哲学体系的建立，后期作为一名哲学家、思想家，当作如是观。

《与某书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 188 页。

同上。

《与某书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 188 页。

同上。

第五章 自然科学及其哲学问题

一、西学东渐和对传统科学的整理

戴震从小爱好天文，据说最初是受了一位卖姜老人的启发。隆阜镇上有一位贫苦无依的卖姜老人，一天早晨出外卖姜，随身带了一把雨伞，可天正放晴，恰好戴震遇见了他，就问道：“老爷爷，今天天气好，干么要带雨伞呀？”老人凭自己的经验，如此这般他说了一通，戴震将信将疑。不到中午，天果然下起雨来。戴震敬佩这位老人的识力，大自然的奥秘引起了青年戴震的好奇，他暗暗下决心，要去探索天穹的秘密。戴震成名后，仍然一直怀念着这位老人，老人去世后，戴震曾为之题刻“卖姜老人墓”的墓碑。

从科学史去考察，戴震对自然科学的研究，是以我国明季开始的西学东渐和雍乾年间西学东渐的低潮时期为文化背景的，这一背景，决定了戴震自然科学研究的许多重要特点。

戴震对自然科学的总结和阐发，处于我国自然科学的某些部门开始落后于西方的年代。如果说，明崇祯西学东渐时期以徐光启，李之藻为代表，清康、雍时期阐发西法以梅文鼎、王锡阐为代表，乾嘉年间阐扬古法正是以戴震等人为杰出代表。从十五世纪中叶到十六世纪中叶，西方经历了著名的文艺复兴时期，科学技术有了很大的发展。而古老的中国，仍然在封建社会里蹒跚。我国自然科学的某些部门，逐渐落后于一些西方国家。但在十八世纪以前，我国的自然科学一直处在世界的领先地位。可惜的是，许多成就至此已濒于湮没，亟待加以整理和发扬，这对振奋民族精神，发展科学事业极为重要。西学的渗透，对促进我国科学技术的发展有积极意义。从另一方面看，西学的渗透，也就意味着对东方文化的挑战。戴震选择的道路是，总结本国超越世界的科学成就，吸收西方文化，融贯中西，摸索科学文化发展的东方之路。尽管在对待具体门类科学上所采取的具体做法和说法上，他难免陷于保守，但他在西方文化的挑战面前所采取的基本态度是正确的。大约从明万历年间（1573—1619）起，西方的传教士以数学、地理学、天文学、历算学、医学等为媒介，开始在中国传教。第一个带着西方科学技术来中国传教的人，是意大利的耶稣会教士利玛窦。他穿着佛衣，学了汉语，跟徐光启（1562—1633）一起译了《几何原本》前六卷、《测量法义》等书。徐光启比较开明，一贯主张向西方学习科学技术，他向崇祯帝举荐德国传教士汤若望（1591—1666）到政府的历局做官，参与编制《崇祯历书》一百三十七卷，参与制造测量仪器等。

历法的施行为农业生产所必须，历来是皇家盛事。周武王伐纣的第一条理由就是纣王淆乱历法。我国是世界上最早精于历法的国家。戴震曾系统总结过我国历法学的成就，著《古今岁实考》一书。明代的《大统历》使用到崇祯年间已误差很大，不能适应生产需要，修改已事在必行。明《大统历》承袭元代《授时历》，两者施行时间已长达364年，开始施行时（1281年）

见载 [清] 黄汝成辑《袖海楼杂著》燕京大学图书馆 1940 年影印本。

精确度极高，到了崇祯年间几乎不能用，尤以节气误差为最。徐光启、汤若望等编制的《崇祯历书》，是戴震天文学思想的重要来源，他了解托勒玫、第谷等可能就是通过该书获得的。

清顺治年间，汤若望掌握钦天监，将原来他参与编写的《崇祯历书》改称《西洋新法历书》，但在鳌拜专权期间，在保守势力挟持下仍使用旧历《大统历》，康熙亲政，才使用汤若望等新改编的《时宪历》，封汤为“通微教师”。任命比利时传教师南怀仁为应天监监正。从此，洋人也当官，成了一种风尚，一直到道光帝时没有间断过。康熙帝本人十分爱好西洋科学技术，他向汤若望、南怀仁学算学，向法国传教士张诚、白晋等人学习欧几里得《初等几何学》和阿基米德的《应用几何学》，他请南怀仁等参与制订新历法《永年历》。编纂《历象考成》等书，他还请西洋人给他讲课，据记载，“南怀仁神甫给康熙皇帝讲解了天文仪器、数学仪器的用法和几何学、静力学、天文学中最新奇最简要的内容，并就此特地编写了教材”。此外，康熙帝还学习了地理、生理、解剖等科学。他还授意传教士致书罗马教皇派医生到中国来。在康熙帝对自然科学的开明政策的鼓舞下，使晚明传入中国的科学技术获得较大发展，科学界出现一批璀璨的群星，成为戴震自然科学研究中征引的前辈学者。清初著名的历算家王锡阐（1628—1682）即是，王氏兼通中西，对中西异说能详加比较，力考其原委。他还重视实际观察，只要是星空夜色，他都要爬上屋顶仰观天象，经常彻夜不寐。最后以深邃的理论认识和丰富的观测资料著成《晓庵新法》。王氏还著有数学著作《圆解》一卷，主要讨论三角八线的性质与两角和差的正弦余弦公式，旨在以西法解勾股割圆之法，绘图立说，详说其所以然。梅文鼎为之序云：“能深入西法之堂奥而规其缺漏。”戴震后来著《勾股割圆纪》，尤其是托名吴思孝用西法作的注释。其精神与王氏之《圆解》最为相似。

给戴震学术以重大影响的又一学者是梅文鼎。梅氏从小就读四书五经，兼学数学、天文学等自然科学，后来主要致力于数学、天文、历法的研究，但兼习经史。唐甄（1630—1704）的《潜书》一问世。他便手抄全书，说：“此必传之作，当藏之名山以待其人耳。”还著有《宣城分野志》、《江南通志分野志》，把历学和史学结合起来。他对学问采取“技取其长，而理唯其是”的态度，兼采中西，但决不抑此扬彼。他说：“法有可采何论东西，理所当明何分新旧，在善学者知其所以异，又知其所以用，去中西之见，以平心观理，则弧三角之详明，郭（守敬）图之简括，皆足以资探讨而启深思。

《授时历》是元郭守敬等人编制的。它以弧矢割圆术求解黄经和赤经、赤纬间的换算关系。并用招差法推算太阳、月球和行星的运行度数。它以365.2425日为一年，29.530593日为一月，推算节气时以一年的1/24为一气，以没有中气的月分为闰月，取历元的办法是以近代任何一年为元年，从而废制古代的积年，所用的数据全凭实测，《授时历》是我国古历史上的一次重要革新。

景泰元年（1450年）正月辛卯，卯正三刻月食，司天监误推为“辰初初刻”。成化十五年（1479）十一月戊戌望，“月食，监推又误”。万历三十八年（1610）十一月朔月食，“历官推算多谬，朝议将修改”。

白晋著，赵晨译《康熙皇帝》，黑龙江人民出版社1981版，32页。

务集众长以观其会通，毋拘名相而取其精粹。”这表明他善于吸收西方文化，又善于总结中国传统文化的态度，为后人树立了楷模。梅氏精通西学，但十分重视中学，例如在历法方面。他很重视阐明古历法，著《历经图往》二卷，阐释元代许衡、郭守敬等合著的《历经图》。著《古今历法通考》七十卷，自落下阊射姓之历起，直至郭守敬《授时历》，共七十余家，一一详论，被誉为“中国历学史之大观”。在数学方面梅氏精通西学，但很重视中西结合，例如对三角学的研究，最早传入我国的三角学，大都只有公式，没有证明过程。梅氏对此很不满意，他化了十年功夫一一为之补充证明，他的《堑堵测量》、《环中黍尺》就是利用中西结合的方法对球面三角公式作补正的，后一书内容尤为精彩，他创造性地利用西学投影原理，把球面三角化为平面三角问题。梅著《平三角举要》和《弧三角举要》是我国最早研究平面三角和球面三角的优秀著作，前者尤重西法的三角学与中法的勾股原理合论。此外，梅氏还著《勾股测量》三卷，专论中学，以《周髀算经》、《海岛算经》、《测圆海经》等书为基础阐发勾股原理，还著《九数存古》，阐释《九章算术》，梅氏以中法解西法，著《用勾股法解几何原本之根》一卷，他强调中法勾股的高明，说，“几何不言勾股，然其理并勾股也，故其最难通者以勾股释之则明。”由于贯通中西，梅氏屡创新的证明方法，例如他就元代朱世杰《四元宝鉴》中的“垛积术”（高级等差级数）创出新解，对汉代赵君卿勾股图重新研究，创出名为“青朱出入图”的新证法，完成中国数学的演段法（按：即“圆内接正十边形一边的平方，与圆内接正六边形一边的平方和，等于圆内接正五边形一边的平方”，即 $a_{10}^2 + a_6^2 = a_5^2$ ，式中 a 为圆内接正多边形边长，an 中的 n 为多边形边数）。

戴震开始其自然科学活动的年代，已处于西学东渐的低谷。公元 1704 年，罗马教皇颁布了一道教令，对传教方法加以限制，传教士在中国也不如过去受欢迎，雍正元年（1723）采纳了浙闽总督满宝的奏章，除在钦天监供职的以外，其余传教的西洋人都被赶到了澳门，并不再允许来内地，从此以后，雍正、乾隆七十多年间从西洋传入的科学知识甚少，几近停止。在自然科学方面，许多学者折向往古，专致传统科学技术文献的整理，在一批勤密究古的自然科学家中，戴震是最突出的一个。从康熙与雍、乾自然科学发展情况的对比中可知，最高层制定的文化政策对科学的关系极大；一个

引见梁启超《中国近三百年学术史》，中国书店 1985 年影印本 161 页。

梅文鼎《堑堵测量》卷二。

梁启超《中国近三百年学术史》141 页。

时代基于文化政策的自然科学的发展状况，对每个科学家个人确定的研究方向、学术路数都关系极大。任何学者个人的学术生涯，都要受制于一定的时代条件、社会状况和学术发展的大势，戴震也不例外。

尽管雍、乾年间西学的传入几近停顿，但明末清初西方自然科学大量传入中国后，在知识界已经扎根，并有人继续研究，与戴震同时代的就有梅文鼎的孙子梅穀（jué）成（1681—1764），熟读梅文鼎著作的女天文学家王贞仪（1768—1797）。梅穀成从他祖父著作《梅氏历算书》（1723年魏荔彤兼济堂刊印本）挑选二十三种六十一卷，重新辑成《海氏丛书辑要》，他本人对数学、天文和音声律吕有过很深的研究，著《数理精蕴》、《历象考成》、《律吕正义》三部书。王贞仪是安徽泗州人，精通梅氏，吸取古代数学，运用西学成果，写出了以国粹为主的《重订策算证讹》，以西学为主，写出了《西洋筹算增删》，不论于国粹和西学，都有发扬、纠错和增删。可以说，从康熙到乾隆，从西学东渐到余韵尚存的年代，凡学界巨子，无一不淹贯中西，而又不立门户之见，唯以求实求真为宗旨的。戴震及其倡领的乾嘉学派，是这一风尚的继续和发展。

戴震从事的自然科学的研究工作有哪些呢？主要有：乾隆九年（1744）著《筹算》一卷，后改名《策算》。乾隆十年（1745）著传世之作《考工记图》，乾隆十七年（1752）著《勾股割圆记》，并以西法为之作注，注文假托友人之名吴思孝著述之。乾隆二十年（1755）在京为秦惠田撰述《五礼通考》中的《观象授时》。同年夏著有《周礼大史正岁年解》二篇，又有《周髀北极璇玑四游解》二篇。乾隆三十九年（1774）在四库馆校《九章算术》成，同年十月校《五经算术》二卷成，有《提要》一篇。乾隆四十年（1775）四月校《海岛算经》成，有《提要》。乾隆四十一年（1776）为常熟屈曾发刻《九章算术》而作序。此外，约乾隆三十八年至四十二年（1773至1777）年间校定的数学书不能确指年月，段玉裁说：“先生在四库馆所校定之书，进呈文渊阁本，皆具载年月衔名，聚珍板亦载之，而杭州文澜阁写本不载，故不能详者，类述于此。大抵皆癸巳（1773）以后，丁酉（1777）以前五年所定也。”这些书有《周髀算经》，有《提要》。有《孙子算经》，有《提要》。有《张丘建算经》，有《提要》。有《夏侯阳算经》，有《提要》。有《五曹算经》，有《提要》。按段氏《年谱》所述。戴震共校八种算学书，未及《九章算术》是否有戴震撰写的《提要》。对照《四库全书》收录的十种算学书，段氏所述尚缺《数术记遗》和《辑古算经》，此两种书是否为戴震校辑，待考。至于戴震校正的《九章算术》的《提要》是否为戴震所撰，

今据李严考：文津本：乾隆四十九年（1784）十一月校上《周髀算经》，乾隆四十年（1775）四月校上《九章算术》，乾隆四十八年（1783）八月校上《夏侯阳算经》。乾隆四十八年（1783）八月校上《张丘建算经》，乾隆四十九年（1784）闰三月校上《五曹算经》，乾隆四十九年（1784）十月校上《五经算术》，乾隆四十九年（1784）七月校上《数术记遗》，乾隆四十九年（1784）八月校上《辑古算经》，乾隆四十年（1775）十月校上《孙子算经》。文澜本：乾隆五十二年（1787）月校上《周髀算经》，乾隆五十年（1785）五月校上《夏侯阳算经》，乾隆五十二年（1787）三月校上《张丘建算经》，乾隆五十一年（1786）六月校上《五曹算经》。聚珍本：乾隆四十一年（1776）月校上《夏侯阳算经》，乾隆四十一年（1776）六月校上《五曹算经》，乾隆三十九年（1774）十月校上《五经算术》，乾隆四十一年（1776）月校上《孙子算经》，乾隆四十年（1775）四月校上《海岛算经》。参见李伊《中国算学史》260、261页。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，475页。

答案几乎是肯定的。因为“在纂修《四库全书》的过程中，馆臣每校定一种书，都要在卷首写上一篇提要”。钱宝琮则认为四库天文算法类“各篇提要皆出震之手笔无疑”。这样，八部数学书的校定及其《提要》都是我们研究戴震数学思想的重要材料。

此外，今本《戴震集》中收录的自然科学论文除前面已提到的《原象》等以外，还有《迎日推策记》（未标写作年月）、《九道八行说》（同上）、《记夏小正星象》（同上）、《与丁升衡书》、《再与丁升衡书》（均1777）、《续天文略序》（未标年月）、《夏侯阳算经跋》（同上）。还有古代技术应用方面的论文如《释车》（未标年月）、《赢旋车记》（1742年春）、《自转车记》（未标年月）。

此外，戴震在天文学方面的著作还有《古今岁实考》、《续天文略》。有证据认为，戴震还撰了《续通志·天文略》。

参与编纂《四库全书》的二百多人中，只有戴震、李潢（？——1811）、庄存与（1719——1788）、陈际新、郭晨发、倪廷梅深通数理。到了明清之际，唐代立于学官的“十部算经”和宋、元时期各家数学著作久已散佚，戴震深感可惜，当他接触到这些传统数学时，十分高兴，便精心校理，视若珍宝，小心翼翼地把它编进了皇家图书总汇《四库全书》，这在西学东渐后盛开的数学花丛中，又增添上一束中国的数学之花。戴震在乾隆三十九年（1774）十月三十日给段玉裁的信中谈到收辑传统数学著作的情形：“数月来纂次《永乐大典》内散篇……于算学得《九章》、《海岛》、《孙子》、《五曹》、《夏侯阳》五种算经，皆久怯而存于是者，可贵也。”戴震他们收辑的数学书，较雍正初年编纂的大型类书《古今图书集成》收辑的数学书

朱天俊陈宏天《文史工具书手册》，中国青年出版社1986年本108页。

见《钱宝琮科学史论文选集》，科学出版社1983年版165页。

《古今岁实考》见道光十九年黄汝诚刻《袖海楼杂著》。《续天文略》见微波榭《戴氏遗书》和安徽丛书本《戴东原先生集》。据胡槐植先生的考证，《原象》和《古今岁实考》约著于离家之前的三十岁（1752年）前后，《续天文略》著于乾隆三十二年（1767）开馆纂修《续三通》之时。

这是戴震研究中的悬案，胡槐植先生作过令人信服的考证。他认为：首先乾隆三十二年二月下诏开馆纂修《续三通》（《续通志》、《续通典》、《续文献通考》）三通馆总裁为户部尚书于敏中，敏中属下户部左侍郎裘曰修，均与戴震为故交。为前者，戴震写有寿颂（见中华书局版赵玉新点校《戴震文集·补录》）。于后者，戴震是其子裘行简的老师，行简官至直隶总督（见段著《年谱》“乾隆三十一年”条），而戴震在天文学史方面的见识，乾隆二十年（1755）帮助秦蕙田纂《五礼通考》时，已为馆阁通人赞赏不已，其为《续通志·天文略》撰稿入选，当属情理中事，更何况有段玉裁、阮元、凌廷堪记诸文字，可稽也。其次，戴震《续天文略》与《续通志·天文略》所列纲目完全相同，书名仅差“通志”二字。戴著卷上卷中（缺卷下）与《续通志》一、二部分，文字九九相同，可证《续通志》一、二部分实为戴震著作。其三，《续通志》的三、四、五、六部分，大纲为三，即三、四为《日月五步规法》，五为《仪象》，六为《漏刻》，这三篇题，顺序与《续天文略·序》所列完全相同。此外，《续通志·天文略》中有关题目下的细目与戴震著述的《观象授时》中的题名一致，甚至大段内容亦相同。胡先生还指出，1924年纪念戴震诞辰二百周年之际，周良熙在《东原续天文略与续通志天文略》（见《晨报丛书》第十三种《戴东原二百年生日纪念文集》）一文中已持此说。周说：“《续通志·天文略》，说它全出于东原手笔，大概不生疑问了。”正因为如此，《戴震全集》一（清华大学出版社1991年版）将《续通志·天文略》作为附录收入。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版474页。

要多得多。收入《四库全书》的算经大部以《永乐大典》本为底本，仅《张邱建算经》三卷和王孝通《缉古算术》一卷用南宋刻本毛扆（yǐ）影抄本，《数术记遗》用明刻本，李冶《测圆海镜》十二卷用李演家藏本。由于校书时未及及时见到毛氏本。戴震校理的《九章算术》仍有一些缺失。乾隆四十一年（1776）常熟屈曾发刻《九章算术》及《海岛算经》时，戴震急向曲阜孔体生借得毛扆影宋本，重新校改后寄给屈氏，可见戴震严于治学的负责态度。

《古今图书集成》收罗宏富，但数学书甚少，仅有《周髀算经》二卷、《数术记遗》一卷、《谢察微算经》、程大位《算法统宗》十三卷，明末传入的数学书《大测》二卷、《比例规解》一卷、《几何法要》四卷。

参见钱宝琮《戴震算学天文著作考》，载《钱宝琮科学史论文选集》1983年科学出版社版。又可参见郭书春《评戴震对九章算术的整理》，载《明清数学史论文集》，江苏教育出版社1990年版。

二、对传统天文学的总结和发展

据戴震早年的考虑，《原象》是《七经小记》中的首章，他不是一次地提到治经须知“恒星七政所以运行”，但今本《戴震集》中《原象》四章（璇玑玉衡、中星、土圭、五纪）、外加《勾股割圆记》、《迎日推策记》，合称《原象》，已是对天文学、数学的独立研究，尤其是合观戴著《古今岁实考》、《续天文略》，更可看出著者对古代天文学成就的系统总结，和中西结合发展天文学的实绩。戴震天文学研究的主要成就有哪些呢？

一是对天球视运动的完整叙述，从运动的投影体现了宇宙运动的基本状况。在西方，地球居中不动是上帝主宰一切的宇宙观依据，排除这一宗教偏见，它却是人类祖先认识天球运动的一个阶梯。古人观测天象是以恒星为背景的。经过长期的观测，古人选择二十八个星群为星际坐标（又称二十八宿）观测天象。古人不能认识地球绕太阳公转，反而认为地球不动而太阳在绕地球运转。这虽然是错误的，但它对天文观测十分方便有利，它从天体视运动，即天体实际运动的投影来观察天体运动的相对运动，特别是太阳和其他天体的周年视动。对这一周年视动，古人叙述得很多，但大部执一隅见，未作完整表达。戴震总结古人的各种不同的说法，完整地叙述了太阳视运动状况。古人的叙述，如《尚书·虞夏书》以“璇玑玉衡”（按：北斗七星）描写天球运动及其引起的季节变化。《周髀》也取这种说法并有发展，《论语》取北辰的说法。如此等等。戴震总结古人的说法，指出：太阳在循黄道右旋，在天球赤道的南北由西向东移动（按：实际上地球绕太阳由西向东转动），引起一年四季的寒暑变化。至于昼夜变化似乎用“周年视运动”难以说明，戴震明确指出：“其（太阳）随大气而左准赤道为出没者，昼夜之故也。”这里的所谓黄道、天球赤道，均是就视运动设想的坐标轴。赤道是指太阳在地球上的投影的中分线，黄道则是太阳投影最短或最长时与赤道线成23度半的一条线，把这两条线垂直升空就是黄道带。简言久，天球赤道就是地球赤道在天球上的投影，黄道就是地球轨道在天球上的投影。太阳就在这黄道带上由西向东运动。

四季的变化，本来是地球绕太阳公转引起的，既然绕日运动化作了视运动，四季变化当然也由以星际坐标二十八宿为背景的太阳由西向东的视运动来说明。但戴震尤其注重《周髀》中的天文学，常人所谓的“日躔黄道”，即“日循黄道右旋，斜络乎赤道而南北”的运动轨道，《周髀》说成“北极璇玑环绕正北极”。戴震说：

《原象》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版108页。

参见《原象》，见《戴震集》上海古籍出版社1980年版108页。关于《周髀》“北极璇玑环绕正北极”一语，无疑立足于视运动而言，故它的含义是指黄道极与大道极（正北极是北天极）的相对运动。由视运动求其实际运动内容，北极星也并不正好位于北天极，北天极每年向北极星接近15”，但古人的观察并没有这样细。戴震谓：“《论语》之北辰，《周髀》所谓正北极”。后来孙治让《周礼正义》卷八十三也说：“北极正中即天之中，古谓之天极，又谓之北极枢，后世谓之赤道极。然天中之极，无可识别，则就近极之垦以纪之，谓之极星，沿袭既久，遂并称星为北极，又谓之北辰。然则北极者，以天体言也；北辰者，以近极之星也。”孙治让的话，可证戴震把《论语》北辰（北极星）与《周髀》正北极等同视之是对的，天球正北极可近似他说成是北极星，天球北极既可与星等视之，“北极璇玑”当是北斗七星，因北斗七星

璇玑之环绕正北极而成规也，冬至夜漏中起正北极之下，日加卯在正北极左，日加午在正北极上，日加酉在正北极右，昼夜一周而过一度。春分夜漏中则起正北极之左，夏至起正北极之上，秋分起正北极之右，冬至而复起于正北极下。如是终古不变，以与日躔黄道相应。

用“北斗绕北极”的位置变化说明四季和节气，那时更为通俗易懂，而太阳以二十八宿为背景的移动引起四季和节气变化固然是古代天文学的主要成就之一和最确切的表达，但戴震取上古《周髀》之说，最能为民间所接受。民间正是以北斗斗柄所指来定季节的。斗柄指东为春天，斗柄指南为夏天，斗柄指西为秋天，斗柄指北为冬天。

至于太阳视运动的周期，古代天文也是以二十八宿间的不同距度把天际划分为三百六十五又四分之一等分（即 $365\frac{1}{2}$ 度），太阳每天东移一度，经一回归年回到原处，这样，“日循黄道右旋”的周期为一回归年，即 $365\frac{1}{4}$ 日，戴震精确他说：“凡三百六十五日小余不满四分日之一，日发敛一终。”至于十二个朔望月的总日数是夏历年日数。

戴震以“日之发敛”和“月之出入”说明寒暑进退，虽然没有揭示地球绕日公转的实际位置变化引起季节变化，但他在视运动范围内所作的详备的说明，仍是科学的。就其前提而论，从相对的视运动说明实际运动，以投影说明实动，仍是科学的说明。在确定了视运动的前提后，戴震的分析说明是合乎逻辑的，结论符合实际推算。更重要的是，他的天体视运动的运动观成了他的自然观和唯物主义世界观的重要基础。他说：

日之发敛以赤道为中，月之出入以黄道为中，此天所以有寒暑进退，成生物之功也。

戴震后期的生生不息的朴素唯物主义辩证运动观，无疑与他的天体视运动的运动观有着某种逻辑上的联系，同是科学的运动观，一是属于世界观的，一是门类科学的，后者是前者的基础，前者是后者的升华。古代天文学的发展，为农业生产所必须，此外，与占星术推波助澜也有关。戴震天体视运动观及其一系列的具体的科学说明，实际上是唯物主义思想在科学研究中的反映，并由此而加强了门类科学中的科学逻辑力量。

二是戴震研究了岁实和朔实：它们的来源、关系、确定的方法，写了专书《古今岁实考》。古代天文学本来就有两派，一派是天文观测家，观测恒星、彗星、流星等，一派是历法家，主要是推算日月星辰运行的。戴震是后一派。对岁实和朔实的研究，也是从天体视运动人手的，依据《周髀》中关于右旋和左旋的提法，他说：

中前四颗星天枢、天璇、天玑、天权称璇玑。本书按戴震解释《周髀》“北极璇玑环绕正北极”的思路，把这句话看成“北斗七星绕北极”的实际运动（实际上也是一种视运动），与黄极天极间的相对运动，与日躔黄道的视运动一致。至于《周髀》说“月道之极又环绕璇玑者也”，是说白道和黄极间的相对运动。白道和黄道的交角为 $5^{\circ}9'$ 。戴震取此说而未用二十八宿作背景的太阳视运动来说明四季变化，但实质上仍然是一样的，因为“北斗七星绕北极”相应于“日躔黄道”。

《原象》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 109 页。

日躔黄道，其极曰黄道极，《周髀》所谓北极璇玑环绕正北极者也，月道之极又环绕璇玑者也，是为右旋之枢。

太阳循黄道运行形成岁实，月循月道运行周期累计成朔实。岁实即太阳年，通常称回归年。我国古代把一年定为三百六十五又四分之一度，使太阳每天在黄道上移一度。可贵的是戴震还不说 $365\frac{1}{4}$ 日，而“三百六十五日小余不满四分日之一”。现代天文学告诉我们，太阳视圆面中心两次过春分点的时间，即回归年为 365 日 5 时 48 分 46 秒，小于一般认为的 $365\frac{1}{4}$ 日。恒星年则又比太阳年约长 20 分 23 秒，为 365 日 6 时 9 分 9.5 秒，那是由于岁差引起的。戴震把他精确而言之的回归年时间叫“经岁”、“平岁实”、“恒岁实”，那时地球绕日公转的概念还没引起注意，谈不上有恒星年的明确概念，但十分重要的是，戴震已考虑岁差对计经岁的影响。关于岁差，戴震还没有从岁差形成的本质前提：地球绕日公转出发，而是从视运动出发作了说明：“星仪，考识昏旦中，设其枢以象星极，为游规而载之，以知岁差。”岁差的实际原因是因月球和太阳的吸引力使地轴产生进动引起的，由于地轴的进动，春分点向西缓慢移动（速度每年 $50''$ ），从而使地球绕太阳公转的实际时间延长，造成恒星年长于回归年。戴震当时还没有认识到这一道理。他仍然以视运动：日循黄道右旋，月循月道（白道）旋转解释之。地轴的运动被说成日月之盈缩迟疾。他说：

察星极以知右旋，察北极以知左旋，天行之大致举矣。天左旋，日月星随之而左者，昼夜之象也。各自为经纬，是以知日月星皆右旋，右旋者，发敛之轨也。日之盈缩，月之迟疾，五步之，益以留退有规法，以知差数。日月五步之规法，盈缩之故也。一逆一顺，自然而成至，动有常之机也。

在戴震看来，解决岁实（回归年），必及岁差，解决岁差，必及由视运动观测而累计成朔实的月循月道的运动中的迟疾变化。戴震将黄道看作太阳周年视运动轨道。并考虑到了岁差对回归年的影响，这是十分可贵的。关于岁实和朔实的关系，戴震是从天体视运动本身的实际运动情形加以说明的。现代天文学认为，正是月球和太阳的黄经相等时，即月球运行到地球和太阳之间，和太阳同时出没，方呈现朔日的月相。戴震对视运动的解释是：

月道斜交于黄道，凡二十七日小余过日之半，月遂其道一终，日月之会，凡二十九日小余过日之半以起朔，十二朔凡三百五十四日有奇分而近岁终，积其差数置闰月，然后时序之从乎日行发敛者以正。……日兆月而月乃有光，人自地视之，惟于望得见其光之盈，朔则日之兆月，其光向日，下民不可得见，余以侧见而阙。日月之行，朔而薄于交道，日为月所掩则日食。这里所说的“日月之会”、“朔而薄交于道”，都是指日月的黄经相等。戴震举出的天文数字也很正确了。现代天文学告诉我们：1 朔望

《原道》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 108 页。

《迎日推策记》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 114 页。

同上。

《原象》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年 108 至 109 页。

月平均为 29 日 12 时 44 分 02.976 秒（即 29.53059 日），而 12 个朔望月，即 1 个太阴年（我国夏历年即此）为 354.36 平太阳日。戴震举出的数字，反映了那个时代的天文学水平。

关于岁实和朔实，即回归年和太阴年，分别由戴震和钱大昕作过深入研究，戴《古今岁实考》，钱著《古今朔实考》，但从大体视运动日循黄道，和月循月道来说明岁实和朔实的关系，则仍是由戴震从天文理论上完成的。

《古今岁实考》移录自西汉末我国第一部完整历法《三统历》至清代《历象考成》在关岁实的记录，由于各时代各历书使用的天文单位不同，今天读起来显然有一定困难，这就需要对古今天文单位作一番换算，但不管用何种单位，各历法书都是在寻求回归年的长度。例如说：

《三统》周天五十六万二千一百二十，统法一千五百三十九。〔戴震云：〕古法周天，即岁周，以统法为日法，亦名度法，除周天得经岁三百六十五日，其小余三百八千五。

今按：周天：岁周即岁实，亦即回归年。56 万云云，是说太阳循黄道一周天经过的度数（用古法），统法是指太阳每天前行的度数（用古法）。以 56 万 2 千 1 百 20 除以 1 千 5 百 39，得 365 日余 385 度。又如移录《四分历》云：

《四分》大周三十四万三千三百三十五，部月九百四十。〔戴震云：〕大周即周天也，部月即日法也。以日法除周天得经岁三百六十五日小余二百三十五……

今按：可用上条计算方法得之。

戴震的《古今岁实考》，实际上是一部历学史，或称“回归年学史”。值得一提的是，戴震从祖冲之（429—500）《大明历》的天文数字的叙述中认为祖冲之发现岁差，尽管不确，但意义甚大，说明戴震敏锐的目光，善于从古代天文记录中发现天文史的成就，后来在《续天文略》中戴震最终发现，是虞喜发现岁差。《古今岁实考》说：

祖冲之《大明历》周天一千四百四十二万四千六百六十四，虚分一万四百四十九，岁余九千五百八十九。纪法三万九千四百九十一。〔戴震云〕以万万（按：古代天文一种用于换算的常数，最早为唐僧一行所制）通虚分，满纪法得二千六百四十五万九千一百九十三奇（九千二百三十七不尽），又以万万通岁余，满纪法得二千四百二十八万一千四百八十一奇（三万三千八百二十九不尽），岁余不及度余三万九千四百九十一之八百六十，是为岁差分。天自为天，岁自为岁，其法始见于此，定为四十五六年（按：45.6 年）差一度也。

岁差是由晋代虞喜提出的（约 330 年），并得出“五十年退一度”的结论，《大明历》则最早将岁差用入历法。明代礼部员外郎郑善夫曾说岁差之法，虞喜以五十年差一度，何承天以百年差一度，刘焯以七十五年，一行以八十年，郭守敬以六十七年。梅文鼎也在戴震之前确认虞喜发现岁差。

见《续天文略》卷上五页，载《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

见黄汝成《袖海楼杂著》收入的戴震《古今岁实考》。戴震认为祖氏《大明历》提供岁差，因为从《大明历》的天文数字中确实能得到岁差。《大明历》周天（按：即岁周）14.424, 664（按：黄汝成认为是 14, 423, 800, 4）减去虚分 10, 449 得 14, 414, 215，除以纪法 39, 491，得岁实之整数部分 365。《大明历》岁余 9589，除以纪法 39491，得 0.2428148，为岁差之小数部分，合计为岁实 365.2428。《大明历》虚分

三是对古历法“九道八行说”的批判和继承。古历法中的“九道”，是指月球绕地球公转轨道的投影轨道。又称白道，戴震《原象》中称之为月道，戴说：“月道斜交于黄道。”现代天文学指出，白道和黄道的交角平均为 $5^{\circ}9'$ ，“九道”用以考白道与黄道每月相交的变化，从而将月球轨道白道分为内朱道、外朱道、内白道、外白道、内黑道、外黑道、内青道、外青道、中黄道。“八行”是指用八个节气（春分、立春、冬至、立冬、秋分、立秋、夏至、立夏）来命名九道，如说春分青道为正东（内青道）、立春青道为东南（外青道）等等。“九道八行”之说，宋人疑之，元人废之。戴震认为，“九道八行”之说是错误的，但它的前提是承认黄道、月道有交点，日月运行到该交点的某一相同范围内是有可能的。而这个交点不是固定不变，而是要变化的。戴震说：

月道出入黄道内外，二十七日有奇而交道一终。交终不复于原处，其差一度又几半度。

每年之差，自东而西十九度奇。有“交道一终”，要形成月朔和可能形成日月食，有“交终不复于原处”，则不一定形成日月食。这正是自然界的辩证运动。戴震认为研究天体有充分利用这一运动特征的必要，日月运动的黄经相等和交点的位置移动，亦即日月运动到同一黄经度，但两者不一定相重，是研究日月食的依据，因而是极其有用的。他说：

古历以自南而北交于黄道为中交，常以中交为主，今历谓之正交。古历自北而南为正交，今历谓之中交。日食朔，当交也。月食望，当交也。戴震认为，废弃了旧说，应当有研究的新路，否则无法正确解释自然现象，科学就会停止。他说：

九道自宋人疑之，至元而遂废。考诸古历，未有明析其必分之故者。由今思之。可以知交道出入焉，可以考当交、半交距赤道远近焉，可以明交终所差，每月交于某宫度焉，可以辨交之中终与朔望不齐，每朔望去交远近及当交而有食焉。古法之废而宜举者此也。戴震对古天文中被废弃的说法仍取批判继承，为我所改造，为我所利用的态度，是值得重视的。

四是对古代天文，尤其是《周髀》中的“北极璇玑四游”作出合乎近代科学的解释和术语的对应。通过古今对比研究和术语对应，以古证今，以今补古，这对加深对古天文的科学认识，促进后代天文学的发展，都是有重要意义的。最著名的对比就是天体视运动的对比。近代天文学将太阳视运动的轨道叫黄道。它和天球赤道的交角为 $23^{\circ}26'$ ，天球赤道平面有北天极和南天极，黄道也有北黄极和南黄极。视运动在古代早有研究，戴震说，鲁《论语》中的北辰，《周髀》中的正北极，又名北极枢，都是指天球赤道极。《周

10449，减去岁余 9589，得 860，除以纪法 39491，得岁差 0.0217771。此计算法为南京大学中国思想家研究中心卢央老师提供。0.0217771（每年岁差度） $\times 100$ 年 = 2.17771，即按祖氏提供的天文数字推算，得出每百年差 2.17771 度，但早在祖冲之（429—500）之前，晋虞喜的约在公元 330 年前后提出：“通而计之，未盈百载，所差二度”。从而得出“五十年退一度”的结论。按戴震说，应当为 45.6 年，即 $0.0217771 \times 45.6 = 0.999303576$ 1（度）。

《九道八行说》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 118 页。

《九道八行说》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 119 页至 120 页。

同上，120 页。

《周髀》中的北极璇玑是黄道极，天体的视运动是日循黄道，但地球上看得最清楚的却是璇玑绕枢北极，即黄极和天球赤道极间的相对运动，或说成北斗绕枢北极。戴震说：“正北极者，左旋之枢，北极璇玑每昼夜环绕之而成规。”璇玑绕枢北极与日循黄道是相应的，日循黄道的不同时刻的太阳的位置，形成了璇玑的“一日四游”，同样，太阳一年四季的位置，在北半绕枢北极中表现为“璇玑一岁四游”。古代曾把地球在空间的运动叫做“地游”。璇玑四游曾被作过种种理论上的解释，莫衷一是，“纷纭殊说，私臆罔据”，戴震把北斗绕枢北极和日循黄道看作同一问题以后，完全揭开了其相关运动的秘密，古来误解的“璇玑四游”问题得到了正确的解释。

五是对月建的解释，也是以古证今的典例。古代天文中把农历每月所置之辰称为月建。如正月建寅，二月建卯等。但月建的依据是什么？汉代人据《逸周书》斗杓移辰来解释月建，也非得其是。戴震认为，璇玑绕枢北极运动为一年四季的变化依据，将北斗绕枢北极的运行轨道均分之有十二宫，或称十二辰（实际上就是把黄道附近的一周天分成十二等分由东向西配以子丑寅卯等十二支），冬至夜半北斗转到了正北极的子位，是谓建子，小寒过丑宫，大寒正当丑位，谓建丑。如此等等。并非北斗星的斗杓所指。戴震认为，这正好说明北斗绕枢北极与日循黄道的一致性，但古天文中从未给予正确的解释，由于有岁差的影响，虞、夏至清乾隆时月建已差两宫，显见是日循黄道因岁差而退行（五十年一度）所致。戴震在熟谱天文学史的基础上正确地指出，古来皆误，只有祖冲之隐约认识到月建所能说明的问题，祖冲之说：“月位称建，谅以气之所本，名随实著，非谓斗杓所指。近校汉时已差半次。审斗节时，其效安在？”鉴此，戴震评述说：“今考北极璇玑四游与日躔黄道发敛相应，而二十四气因之，祖氏所谓‘谅以气之所本’，虽未能确言，其识卓矣。”在戴震看来，此祖识卓特，就在于从北斗绕枢北极十二辰位置而成月建，看到了璇玑绕枢北极即相应于日循黄道，为“气之所本”，虽说法不显确，但已看到了天体视运动的主体结构对历法的深刻影响。

戴氏还指出，清初梅文鼎也已知月建不同源于岁差，非斗柄移辰。梅氏曾说：“十二月建之非关斗柄。”但梅氏不知“四游所极推之余月，则月建十有二，由璇玑夜半所建，显然且璇玑所建与日躔黄道，发南敛北相应”，也就是前面所说的北斗环绕枢北极和日循黄道的一致性问题，因而梅氏仍然没有真正解决月建问题。彻底解决月建问题的，当归功于戴震。

六是戴震还以岁差来解释古今星象的变化，这突出地表现在他的《记夏小正星象》一文中。以天象验证古代文献，这在现代科学，如考古学、历史学，年代学的研究中都是最重要的有说服力的研究方法。戴震研究了《大戴礼记》的《夏小正》记载的星象，并由此推断文献记载中相关的年代。例如夏代的五月，看上去太阳已运行到十二次的鹑火（即二十八宿坐标位置的柳、

《戴震集》上海古籍出版社 1980 版 120 页。类似的说法又见于秦蕙田《五礼通考，观象授时门》第一卷戴震释《周髀算经》“北极璇玑”条。在释《周髀》“七衡六间”时说：“古未有黄赤道之名，但谓之衡。《虞书》之璇玑既为黄极，则玉衡以界黄道而定节气。黄道必别为侧络之衡，准黄极取正，赤道准赤极取正也。”见文渊阁本 139—366，378 页。

《周髀北极璇玑四游解二》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 122 页。

梅文鼎《历学疑问补》“再论斗建”。

《安徽丛书》第六期《续天文略》卷中。

星、张），由于夏代正月的月建为寅，到五月月建为午无疑。戴震说：“大火中者，夏以建午之月。”故五月分恒星宿中的大火黄昏时处正中，与《尧典》日永星火，以正仲夏”（昼长夜短的夏至，大火黄昏时在南天正中，这时正是夏历五月）之文相应，戴震由此推断，《夏小正》所记“五月，日躔鹑火，故参朝觐（参宿早晨出现）”之文，与《尧典》所记之文的时间，“时之相去未远也”。从此可进一步推证《夏小正》的时代与《尧典》的时代相距不远，因为它们的星象近同。又如周代正月建子，到建未之月（周历八月，合夏历六月），“火星中而寒暑退”，戴震说，《春秋传》这句话的意思是：“建未之月暑退昏中，建丑之月寒退旦中。”意思是说，周历八月（夏历六月，季夏）当头星（大火）在昏时（约18：00—20：00）处南天正中暑渐退转秋，周历二月（夏历十二月，季冬）大火在旦时（约5：00—7：00）才处南天中，寒渐退转春。戴震认为，这种情况仅在周代如此。凡星未成为当头星，则“凡星未中，左旋进而上”，已成为当头星，则“过中，左旋流而下”。《诗经》“七月流火”中的七月用夏历，大火过了六月分的“昏中”，七月分当然要西折下移了（也是恒星视运动，并非岁差引起下移，现代天文学已证明下移30.5度），而《礼记·月令》称“季夏昏火中”正是说夏历六月分大火黄昏时当头顶正南方。正是从古历的记载，戴震认为，《春秋传》所载，《诗经》、《礼记·月令》，“皆周时数百年间也”。以上是《夏小正》与《尧典》比，《春秋传》与《诗经》、《礼记·月令》比，由历法同而见文献记载大体同时的星象，大体同时的文献依据。至于夏代与周代的相异之处，显然是岁差引起的。戴震说：“凡夏时日躔所在，与今差二次，与周时差一次，星之见伏旦昏中悉因之而异。”由于岁差，作视运动的恒星（如大火，二十八宿）如同太阳一样，每年都有微量退行度数，日躔之所在夏与周相比差一次（按：次，十二次），夏与清乾隆相比差二次，恒星当然也退行。二十八宿，尤其是大火，在昏、旦时分居于当头星位置当然也就得“因之而异”。戴震从岁差引出的宏观相异的论断完全正确。

应该指出，戴震以岁差观察日行，又以岁差观察恒星的视运动，这是对运动普遍性的深刻把握，是天文学史上的重大进步。汉代以后，进步的学者一般都考虑岁差对日行的影响，但不考虑岁差对恒星的影响。戴震的《续天文略》指出：“汉已来不以岁差归之列宿右旋，而以岁差归之日躔不足，殊乖实验。”

七是对西方天文学成就的吸收。江永在解释岁差和回归年时，就已经引用西方天文学中的本轮、均轮之说。如前所说，我国传统天文学中黄道视运动的学说，是极易吸收地球居中不动，太阳和行星绕地周行（均轮），且行星又在绕地周行的小圆（本轮）上作匀速运动的均轮、本轮之说的。戴震和江永一样，都是从黄道视运动来接受本轮均轮之说的，与西方本土的本轮均轮之说已有一定的距离，可算是洋为中用的尝试。但应当注意的是，戴震在

《记夏小正星象》，见《戴震集》上海古籍出版社1980版123页。这句话见于《左传·昭公三年》，参见《十三经注疏》2030页下。

《记夏小正星象》，见《戴震集》上海古籍出版社1980年版123页。

《安徽丛书》第六期《续天文略》卷上7页。

《江慎修先生事略状》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版226页。

见本书第一章第三节。

古天文学和外来天文学之间，他立足于传统的古天文学，而以当时的外来说为之补充注释，这与数学上以勾股割圆法为中心，而又以西学三角学为之注的精神是一致的。与本轮均轮说原本的精神一样，戴震用以解释太阳系的运动轨道问题。首先是日循而行的黄道，考虑到岁差的影响，戴震和江永一样，设想日循黄道以外，还有一个形成日行之盈缩迟疾，高下逆顺变化的“左旋之规”，把它叫本轮。应该说，江、戴指出的日循黄道中的高下逆顺、以成盈缩迟疾的运动是存在的，其本质是日、月、行星对地球的引力引起地轴进动（形成岁差的根源）而造成的视运动位置差。戴震说：“日躔黄道，其高下逆顺，以成盈缩者曰左旋之规。（今步算家名‘本轮’，下半周去地近为卑，极近为最卑，又名‘高冲’；上半周去地远为高，极远为最高；本轮之左右远近高卑适中为中距。）中其规属于黄道。循黄道而右，所谓平行者此也。凡三百六十五日小余不及四分日之一适终其道，谓之经岁。（名‘平岁实’，亦名‘恒岁实’。）其周日右旋之轨。（名‘均轮’，以近本轮心为最近。）中其规属于左旋之规。随之而左，（名引数。）岁不及一终，（今步算家谓差数为最卑岁行，又剖之为最卑日行。）积至五十余年而差及一度。”

至于月亮循月道运行也有迟疾变化，其根源也是岁差的关系。古代曾经把这种日月迟疾看作人事攸关。《宋书·律历志》载魏明帝景初元年杨伟上《景初历表》说：“凡五星行天，迟疾留逆，虽大率有常，至犯守逆顺，难以术推。日之行天，犹有迟疾，况五星乎？唯日月之行天有常，进退有率，不迟不疾，不外不内，人君德也。”戴震为唯物地解释月球运行的迟疾变化，也设计了本轮和均轮，他说：“月道（今名‘白道’），其高下之规法，以生迟疾者曰左旋之规。（名‘本轮’，其最卑名‘入转’，最高名‘月孛’。）中其规属于月道。循月道而右，凡二十七日近少半日平行终其道。其周日右旋之规。（名‘均轮’）中其规属于左旋之规。随之而左，（名‘转周’）不及一终而差数生焉。（今步算家谓差数为最高行，又名‘月孛行’）。三千二百三十余日差数之积满一周。”戴震是可以不借助于本轮、均轮之说来清日月盈缩迟疾（可用岁差），从而同古历学中的唯心主义彻底划清界限的。本轮、均轮之说本身是错误的，以错误的理论来解释正确的看法，大可不必，所幸戴震正面阐释古天文学，仅用本轮、均轮为之注，应该说，戴震在古历研究中采用西土本、均轮之说，完全是形而上学的借鉴，但它毕竟是一次洋为中用的尝试，其精神仍应肯定。

八是对传统天文学的改造，为创建近代古天文学和天文学史的研究作了巨大努力，《古今岁实考》、《续天文略》是这一努力的成功之作。宋代郑樵（1103—1162）《通志》录《步天歌》，兼及其注文，继以《晋书》所列星官名“天津”的起没、十二次、分野，又参以《隋书》所列七曜，辑为《天文略》，虽郑氏声称不语休祥，但仍不免涉及灾祥休咎，关于十二次，因不知岁差，仅存各家之说，无由取舍和论其得失，至于星宿分野，因缺乏古代地理知识，也无从是正。戴震认为，“天文一事，樵所不知，而欲成全书（按：指《通志》全书），固不可阙而不载，是以徒袭旧史，未能择之精，语之祥也。”而戴震对古天文研究的构思是：“今更为目十：曰星见伏昏旦中，曰

《迎日推策记》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版115页。

《迎日推策记》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版至116页。

《安徽丛书》第六期《续天文略序》。

列宿十二次，曰星象、曰黄道宿度，曰七衡六间，曰晷景短长，曰北极高下，曰日月五步规法，曰仪象，曰漏刻。或补前书阙遗，或赅所未及，凡占变推步不与焉。考自唐、虞以来，下迄元、明，见于六经史籍有关运行之体者，约而论之著于篇。”完全以唯物主义的科学态度审视传统天文学，总结其战果，构思其学术体系，从而写出了体现近代科学水平的古天文学教科书：《续天文略》。至于该书的主要成就，前面叙述的八个方面在该书都有所体现。

三、《勾股割圆记》的主要成就

《勾股割圆记》及其托名吴思孝的注是戴震最完整、篇幅最长的数学著作，清秦蕙田《五礼通考》全载其上中下三篇，乾隆三十八年（1773）曲阜孔继涵刻《算经十书》时，亦收入《策算》和《勾股割圆记》。恩格斯曾说：“天文学只有借助于数学才能发展，因此也开始了数学的研究。”从科学史的发展看确实如此，有趣的是，王锡阐、梅文鼎、戴震的数学研究都是为农业生产“绝对需要它”的天文学服务，为解决天文学问题而系统研究数学的。托名吴思孝的戴震自序说：“《勾股割圆》之书三卷，余友戴君东原所撰，戴君之于经，分数大端，各究洞源委，步算其一也……今夏初，戴君以所为《勾股割圆记》示余，读其文辞，始非秦汉已后书，其于古今步算之大全，约以二千言而尽，可谓奇矣。”可见《割圆记》的写作目的和内容都与古代天文研究有关。

数学是在世代系列的人类社会实践中逐渐累积和发展起来的，它始终体现了运动的最普遍的本质：“吸引和排斥这一古老的两极对立。”数学研究，当然能涉及“普遍联系”的辩证关系。戴震的《勾股割圆记》比相同的数学对象的其他研究还多了一层，除了勾股定理在种种较为简单的和最为复杂的等式和不等式关系中的运用以外，还有中法表达和西法表达的相同和不同含义的处理，戴震的这一名著，十分正确、贴切地处理了这些有“普遍联系”的关系，形成了一个和谐的整体。从“普遍联系”去看全书内容，有两个大的方面，一是有关勾股弦关系的基本概念的解释，二是勾股应用割圆术。

（一）基本概念的解释要点

1、《记》上：“割圆之法，中其圆而觚分之，截圆周为弧背，緼（按：gèng 连接两端）弧背之两端曰弦，值弧与弦之半曰矢。”按：这里给弧、弦、矢下了定义。其含义为：圆内两直径相交，截成两两相等的弧，连接弧的两端就是弦，过弦作垂直平分线交于弧叫矢。如任取圆周之一弧而连接其两端成一弦，原理同。

《勾股割圆记》有种种版本，《五礼通考》本分上中下三篇共 2417 字，有图注和托名吴思孝的补注。段玉裁经韵楼本三篇共 2268 字（四部丛刊本《戴东原集》依此）。孔继涵在乾隆四十二年（1777）刊《戴氏遗书》，将《割圆记》四篇作为《原象》的五、六、七、八（《原象》的一至四为“璇玑玉衡”、“中星”、“土圭”、“五纪”，段玉裁曾谓此四篇合《割圆记》三篇，再加《迎日推策记》为《原象》，但经韵楼本又将《割圆记》三篇另列，不与《原象》四篇同卷，这与《戴氏遗书》本大不同），共 2785 字（《昭代丛书续篇补》依此）。微波谢本三卷，共 2735 字，为安徽丛书第六期《戴东原先生全集》所本，有吴思孝注和图注，本书对《勾股割圆记》的研究以安徽丛书本为据。

《自然辩证法》人民出版社 1971 年版 162 页。

《自然辩证法》人民出版社 1971 年版 55 页。

《安徽丛书》第六期戴震《勾股割圆记》托名吴思孝序。

《自然辩证法》人民出版社 1971 年版 55 页。

《安徽丛书》第六期戴震《勾股割圆记》，本节有关戴震数学资料未注出处的皆见该书。并将《勾股割圆记》简称为《记》。

2、《记》上：“弧矢之内成相等之勾股二，半弧弦为勾，减矢于圆半径，余为股。恒勾股之两端曰径隅，亦谓之弦，勾股之弦得圆半径也。”

按：径隅为《周髀算经》的旧名。承 1，将弦的中垂线交于圆之两端，形成以圆心为顶点的两全等直角三角形，该直角三角形的弦等于圆半径，戴称之为径隅。戴震认为，此原理对求解天球黄道赤道夹角等极有用，由弧长求勾股，由勾股求弧长和矢（按：均可，因半径为定值），由弧、矢而承勾股求出整个圆面，“步算之能事毕矣”。天文推步在勾股割圆中得到说明。3、在注释本中，戴震详细介绍了圆周率的计算方法和历史。

4、《记》上：“勾股弦三矩方之，合勾与股三方适如弦之大方。”

按：戴震在注文中详细介绍了溯自《周髀算经》中的勾股定理，今之表达甚简：设勾股弦为 abc ，则 $c^2=a^2+b^2$

以上由勾股割圆中的一些基本概念（名称）、定义的确定、圆周率和勾股定理的介绍，明确了戴震研究勾股割圆术的基本点。所谓“勾股割圆”实际上是指直角三角形与圆面（即过圆直径的圆内接直角三角形）的同一性关系的处理。以上基本点无疑是处理这一同一性关系的数学基础。应该说，把这种带有自然辩证哲学特点的同一性关系放到门类科学中去看，它将是十分复杂的，戴震研究的勾股术就是这种同一性在数学上的复杂的具体表现，透过数学研究，我们看到的正是著作者的科学头脑，辩证思路和逻辑方法。

（二）勾股割圆术的应用要点的分析

1、《记》上：“有勾有股求其弦：勾自乘、股自乘，并之开方得弦。”

按：此即用公式： $c=\sqrt{a^2+b^2}$

2、即用公式： $b=\sqrt{c^2-a^2}$

3、即用公式： $a=\sqrt{c^2-b^2}$ 对此，戴震还看到与第二术的联系。《记》上云：“凡曰勾曰股者其名可互易，故与第二术同。”

在第三术中，戴震又说：“减矢于圆经，余为股，弦和矢恒为股弦较（凡两数相并为和，相减余为较），和、较相乘为勾之方。”

按：设：圆内以圆心为顶点的直角三角形勾、股、弦为 a 、 b 、 c ，矢为 S ，半径为 R ，则： $b=R-S$ ， S （矢，又称股弦较）= $c-b=R-b$ ， $(R+b)(R-b)=a^2$ 亦即 $a^2=(c+b)(c-b)$ 。其实，此定理还可推广成：圆内两任意直线相交，各直线被圆和交点切成的两线段之积相等。戴震其时尚未识此。

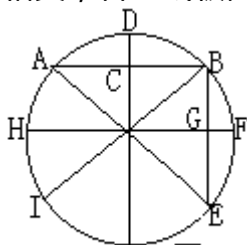


图 1

在第三术中，戴震说：“减勾于圆半径，余为次弧背之矢。倍股为次弧弦。减次弧背之矢于圆径，余为勾。弦和其矢为勾弦较，和，较相乘为股之方。”

按：如图，戴震意谓 \widehat{BFE} 为次弧背， GF 为次弧背之矢。则： $GF=OF-OG=OF-CB$ $BE=2BG=2OC$ $CB=OG=OF-GF$ $OC^2=BG \cdot GE=GF \cdot GH$ 戴震的这一勾股

术，实际上将过圆心的直角三角形推广到圆内接长方形观察之。戴说甚确。

4、《记》上：“有半弧弦（又名内矩分），有矢，求其圆径，半弧弦自乘，矢除之，加矢，为圆径。”

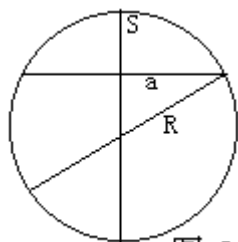


图 2

按：戴震术语中的内矩即弦，内矩分即弦之半。此处的圆径指直径而言，如图：已知 a 、 s ，求 $2R$ ，则据圆内直线相交定理： $a^2=s(R-s+R)$

$$a^2=2Rs-s^2 \quad 2R=\frac{a^2}{s}+s。$$

5、《记》上：“有矢，有圆径，求半弧弦，以矢为股弦较，于圆径减矢余为股勾和，和、较相乘，开方得勾，勾即半弧弦，倍之为全弦。”

按：用上图，设 d 为直径，则据圆内直线相交定理 $a^2s(d-s)$ $a=\sqrt{sd-s^2}$

6、《记》上：“有半弧弦，有圆径，有矢。以半弧弦与圆半径相减得次弧背之矢，为勾弦较，相并为勾弦和，和较相乘，开方得股，股即次半弧弦（又名次内矩分），以减圆半径得矢”。

按：此题可按 § 4 图解之，已知 a 、 d ，求 s ，则 $s(d-s)=a^2$

$s^2-sd+a^2=0$ 需解一元二次方程得 s ，戴震当时尚未识此。戴解此题的思路是用另 § 3 图解得的。设：DC 为 s ，勾 BC 为 a ，OB 为 R ，则 $GF=R-a$ ， $GH=R+a$
 $OC^2=BG \cdot GE=GF \cdot GH=(R-a)(R+a)$ $OC=\sqrt{(R+a)(R-a)}$ $OC=BG$ ，即戴震所谓次内矩分、次半弧弦。 $S=R-OC=R-BG=R-\sqrt{(R+a)(R-a)}$

十分清楚，戴震的勾股第四、五、六术联系十分紧密，如从代数学角度看，是同一代数式设不同未知数解方程。戴震是从几何学去寻觅不同联系的。

第六术中戴震还说：“方圆相函之体，用截圆之周径而函勾股和、较之率，四分圆周之一如之。规方之四隅而函圆之周，凡四觚（按： g 角）如之。因方以为勾股，函圆之半周，凡三觚如之。”

按：为解释此说，戴震共画了五个图，意思是说在正方形，任意四边形、直角三角形、锐角三角形、钝角三角形端点画圆截弧，前两者弧之和均为 360° ，后两者均为 180° 。这实际上是把多边形与圆联系起来探讨两者的关系，结论是，任意四边形内角和总是等于一个圆，任意三角形内角和总是等于半个圆。这无疑是正确的。

此外，在第六术中，戴震还举出了勾股术在工程上的应用，如测水平、测高度、测深度、测距离等。戴震十分讲究技术应用，基础理论和技术应用之间没有鸿沟，虽然它们的前提都挂上为解经服务，但科学和技术实际上都成了独立研究的对象。

7、《记》上：“有次矩分，求矩分，以积矩为实，次矩分为法，除之得矩分。”又说：“有矩分求次矩分，以积矩为实，矩分为法，除之得次矩分。”

按：这实际上是戴震把长方形和圆联系起来考察，视长方形为圆内接长方形，矩分为边长，积矩为矩分和次矩分之积，实际上是长方形面积，“实”为被除数，“法”为除数。戴说甚明。戴震明确指出：“右即广袤互求之法”。

“广”即宽度，“袤”即长度。

8、仍是工程测量问题，所谓“有矩分（边长）求径引数（工程测量中垂线随处所指引起大于圆半径的伸长部分）”。此外，戴震还讨论了圆内接正六边形边长等于圆半径，圆内接正十边形边长为：以该圆半径为股，该圆半径之半为勾，求其弦，然后得弦与勾之差即为正十边形边长。戴氏甚确。

9、实际上是将两相似直角三角形作比较，用比例法解勾股问题，以解决工程测量中的求远处高度之类的问题（本来可以直接用三角函数，如 $H = C \sin a$ ，戴震化为勾股比例问题，原理同，但稍烦，戴震表彰中法，故有此算法）。《记》上：“凡勾股弦大小大互求，必得其三，则可以知其四，以原有之两矩定其率，今有之一矩，合而权之，异乘同除，得所求之一矩。”按：此话甚费解，试设两直角三角形相似，勾股弦分别为 A、B、C 和 a、b、c

戴云：“小股与大勾相乘，小勾除之，得大股。”解：如图 $\frac{b}{B} = \frac{a}{A}$ 则 $B = \frac{bA}{a}$ （式中小股与大勾相乘，戴谓之“异乘”，大勾与小勾相除，戴谓之“同除”，以下同此类推之。）

戴云：“小勾与大股相乘，小股除之，得大勾”。解：如图：

$$\frac{a}{A} = \frac{b}{B}, \text{ 则: } A = \frac{a \cdot B}{b}$$

戴云：“大股与小勾相乘，大勾除之，得小股”。解：如图：

$$\frac{b}{B} = \frac{a}{A}, \text{ 则: } b = \frac{B \cdot a}{A}$$

戴云：“大勾与小股相乘，大股除之，得小勾”。解：如图：

$$\frac{b}{B} = \frac{a}{A}, \text{ 则: } a = \frac{A \cdot b}{B}$$

戴云：“小弦与大勾相乘，小勾除之，得大勾”。解：如图：

$$\frac{c}{C} = \frac{a}{A}, \text{ 则: } C = \frac{cA}{a}$$

戴云：“小勾与大弦相乘，小弦除之，得大勾”。解：如图：

$$\frac{a}{A} = \frac{a}{c}, \text{ 则: } A = \frac{aC}{c}$$

戴云：“大弦与小勾相乘，大勾除之，得小弦”。解：如图：

$$\frac{c}{C} = \frac{a}{A}, \text{ 则: } c = \frac{Ca}{A}$$

戴云：“大勾与小弦相乘，大弦除之，得小勾”。解：如图：

$$\frac{c}{C} = \frac{a}{A}, \text{ 则: } a = \frac{Ac}{C}$$

</PGN0213.TXT/PGN> 戴云：“小弦与大股相乘，小股除之，得大弦”。

解：如图：

$$\frac{c}{C} = \frac{a}{A}, \text{ 则: } C = \frac{cA}{a}$$

戴云：“小股与大弦相乘，小弦除之，得大股”。解：

如图：

$$\frac{a}{A} = \frac{c}{C}, \text{ 则: } A = \frac{aC}{c}$$

戴云：“大弦与小股相乘，大股除之，得小弦”。解：

如图：

$$\frac{c}{C} = \frac{b}{B}, \text{ 则: } = \frac{Cb}{B}$$

戴云：“大0股与小弦相乘，大弦除之，得小股”。解：如图：

$$\frac{b}{B} = \frac{c}{C}, \text{ 则: } b = \frac{Bc}{C}$$

针对以上十二种情形，戴震认为：“割圆之法，尽于勾股互权”。它的实际用途仍在工程测量上，戴震举了“隔水测崖高”说明之。

10、除重申 § 6 介绍的第六术以外，以勾股法讲述三角函数的求解，戴震注指出：他所说的“矩分”指正切，“内矩分”指正弦，“径引数”指正割，“次矩分”指余切，“次内矩分”指余弦，“次引数”指“余割”。例如，戴震说：“有次内矩分，有内矩分，求矩分：以圆半径乘内矩分，内矩分除之，得矩分。”

按：先按戴震的中法解之，参用 § 3 的图。已知：BG，BC 则矩分

$\text{tg } \text{BOC} = \frac{R \cdot \text{BC}}{\text{BG}}$ 这就是戴震关于矩分的值，因通常割圆时以半径作为单位长度看待，故 $\text{tg } \text{BOC} = \frac{R \cdot \text{BC}}{\text{BG}} = \frac{\text{BC}}{\text{OC}}$ 若以戴震注明西学术语解之，则戴震的说法可

写作： $\text{tga} = \frac{R \cdot \sin a}{\cos a}$ ，通常以半径为单位长度，则 $\text{tga} = \frac{\sin a}{\cos a}$ ，甚确。至于戴震第二术中讲述的余切、正割、余割、正弦、余弦的求解法，情况类此。

本条完全可以看出戴震中西互为表里的学术思想。值得重视。

11、勾股第十一术实际上是讲半角公式，《记》上：“求分弧内矩分及次内矩分：以矢与圆半径相乘，半之，开方，得分弧之内矩分。以内矩分与分弧之内矩分相乘，矢除之，得分弧之次内矩分。”

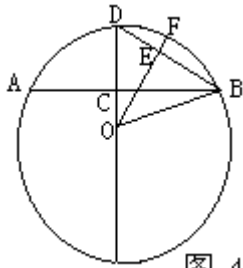


图 4

按：分弧指 \widehat{ADB} 的一半 \widehat{DFB} ，设 DC 为 S，半径 BO 为 R，BOD 为 a，按题意求解 BE（分弧内矩分）的长度。亦即 $R \sin \frac{a}{2}$ 号戴震的结论是：BE =

$$\sqrt{\frac{SR}{2}} \text{ 今按半角公式证之: } \sin \frac{a}{2} = \sqrt{\frac{1 - \cos a}{2}} \text{ 在直角 } \text{BOC} \text{ 中 } \cos a = \frac{\text{OC}}{\text{R}} = \frac{\text{R} - \text{S}}{\text{R}}$$

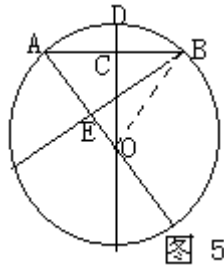
$$\text{故 } \sin \frac{a}{2} = \sqrt{\frac{1 - \frac{\text{R} - \text{S}}{\text{R}}}{2}} = \sqrt{\frac{\text{S}}{2\text{R}}} \quad \text{BE} = \text{R} \sqrt{\frac{\text{S}}{2\text{R}}} = \sqrt{\frac{\text{RS}}{2}}$$

又：求解分弧的次内矩分，即求分弧的余弦 OE，戴震公式为 $\text{OE} = \frac{\text{BC} \times \text{BE}}{\text{S}}$

（式中 BC 为原弧内矩分），BE 为分弧内矩分，因直角 BCE 与直角 OEB 相似， $\frac{\text{BE}}{\text{DC}} = \frac{\text{BO}}{\text{BD}} = \frac{\text{OE}}{\text{BC}}$ 即 $\frac{\text{BE}}{\text{S}} = \frac{\text{R}}{\text{BD}} = \frac{\text{OE}}{\text{BC}}$ 故 $\text{OE} = \frac{\text{BC} \times \text{BE}}{\text{S}}$ 证讫。

12、第十二术实际上是倍角公式。但表达全用中法勾股术。《记》上：“求倍弧内矩分及次内矩分，以内矩分与次内矩分相乘，倍之为实，（即内矩分乘倍次内矩分之数），径偶除之，得倍弧内矩分。若内矩分自乘倍之为

实（即内矩分乘倍内矩分之数），径隅除之得倍弧之矢，减矢于圆半径，得倍弧之次内矩分。



按：据戴震术语，内矩分为正弦，次内矩分为余弦，设 $\angle BOC$ 为 a ，则 $\angle BOE=2a$ ，据题求 BE 和 OE ，显指求 $2a$ 的正弦值和余弦值。据戴震说法：公式当为： $BE=\frac{2BC \cdot OC}{R}$ （式中 R 表示径隅，亦即半径，直角三角形中的弦）
 $OE=R-\frac{2BC^2}{R}$ 。现证明如下：直角 $\triangle BAE \sim$ 直角 $\triangle BOC$ ，故 $\frac{BD}{BA}=\frac{BC}{AE}=\frac{OC}{BE}$
 $BE=\frac{BA \cdot OC}{BO}=\frac{2BC \cdot OC}{R}$ 证讫一式。 $AE=\frac{BC \cdot BA}{BO}=\frac{BC \cdot 2BC}{BO}=\frac{2BC^2}{R}$
 $OE=OA-AE=R-\frac{2BC^2}{R}$ 证讫二式。戴震用中法来理解倍角的正弦和余弦是完全正确的。

13、第十三术戴震叙述了两角和的正弦公式。两角差的正弦公式、两角和余弦公式、两角差余弦公式。《记》上：“有大小两弧求其和弧、较弧内矩分及次内矩分，以大弧两矩分与小弧次内矩分相乘，径隅除之，得和弧、较弧内矩分之半和；以大弧次内矩分与小弧内矩分相乘，径隅除之，得和弧、较弧内矩分之半较。加半较于半和为和弧内矩分；减半较于半和，为较弧内矩分。”按：设大弧对应的角为 α ，小弧的角为 β ，则两弧之和或两角之和为 $\alpha + \beta$ 。由术语内矩分正弦，次内矩分为余弧。由勾股值，戴震上述表达可写作： $R\sin(\alpha + \beta)=\frac{R\sin\alpha \cdot R\cos\beta}{R} + \frac{R\cos\alpha \cdot R\sin\beta}{R}=R(\sin\alpha \cos\beta + \cos\alpha \sin\beta)$ 故 $\sin(\alpha + \beta)=\sin\alpha \cos\beta + \cos\alpha \sin\beta$ 。所谓较弧即指两角之差。戴震上述表达的另一部分可写作 $R\sin(\alpha - \beta)=\frac{R\sin\alpha \cdot R\cos\beta}{R} - \frac{R\cos\alpha \cdot R\sin\beta}{R}=R(\sin\alpha \cos\beta - \cos\alpha \sin\beta)$ 故 $\sin(\alpha - \beta)=\sin\alpha \cos\beta - \cos\alpha \sin\beta$ 最后的等式表明，戴震表达的“两角和之内矩分”与两角和的次内矩分、“两角差的次内矩分”与现代数学中的 $\cos(\alpha + \beta)$ 、 $\cos(\alpha - \beta)$ 的等值式公内容完全一致。戴震的中法说明完全合乎西法。

戴震在此第十三术中，还举例说明两角和与两角差的正弦、余弦值的广泛使用。在戴震看来，源于实用的勾股，其原理不管多么复杂，当即还之实用，这是贯穿全书的数学应用思想。值得注意的是，戴震还讲了勾股割圆的历史发展，讲述了梅文鼎和薛凤祚成就和不足。戴震认为，古代割圆法之深入的论述（如本节十二术已是较深的割圆术）“书缺失传”，元时授时历有“弧矢割圆图”，但仅讲了“共半弧背之勾股，小大互求”。这无疑是勾股

割圆的基础，可由此推广到一切复杂的使用，但很可惜，没有深入下去。戴震对这一基本原理十分重视，他认为：“实足以尽割圆之理，凡小大可互求者未有非共半弧背者也。”数学史的发展至于彼之晚近，戴震说：

近人殚精此学，如梅定九、薛仪甫诸家兼通西洋之说，有八线表、平三角、弧三角等法，虽别立名目，于古之勾股弧矢不异。惜译书时欲张其说，凡一语可该，必衍为千百言，多其端绪，使观之者目眩而莫测其涯涘，又讳言立法之本出于勾股弧矢，转谓勾股不能御三角，三角不能御勾股。以梅氏考论之，详于平三角举要，论三角形用正弦，为比例之理，凡为图者十，而不能知其为“共半弧背之勾股”，其他大抵类此。

在戴震看来，梅文鼎并没有将西学的平面三角和中学的勾股割圆很好地结合起来，对此他很不满意。诚然，这里有些误会。但戴震中西结合的学术思想是明确的。在具体表述上，科学的选择还是选择了西学的三角函数式。最根本的原因还是使用方便，尤其在进一步的深层连锁推理中，简明灵便的三角函数式较为优越，戴震的割圆术成了科学史研究的对象，但正象使用莱布尼兹微积分并不否定牛顿的奇勋那样，戴震的勾股术与三角学相比较，同样正确，有同等的功效，有同样的应用价值，只是没有形成系统配套的代数式构成的计算体系，仅限于这一点，或许可以说，戴震割圆术较之三角学还缺少点儿什么：那就是爱因斯坦所说的逻辑的简单性和数学的简单性原则。

14、实际上是讲正弦定理，戴震以西名注之云：“今名两角夹一边求余角余边，所知两角不夹所知之一边术同。”《记》上云：“有正弧及对正觚之距，有对所求一距之觚规限（按：度数），求其距：以对所求一距之觚规限内矩分乘对正觚之距，正弧内矩分除之，得所求之距。”

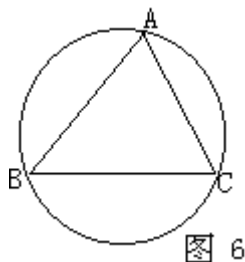


图 6

按：设圆内接三角形 ABC 三边长为 a、b、c，据戴震题意，已知 \widehat{BC} 即 A，a， \widehat{AC} B，求 b 的长度。戴震的解法是： $\frac{\sin B \cdot a}{\sin A} = b$ ，可改写成：

$$\frac{a}{\sin A} = \frac{b}{\sin B}，故谓戴勾股十四术是正弦定理。$$

15、仍为正弦定理。戴以西名注之曰：“今名两边一角，角有所对之边，求余角余边。”《记》上：“有正弧及对正觚之距，有对所求一觚之距，求其弧规限；以对所求一觚之距乘正弧内矩分，对正觚之距除之，得所求之觚规限内矩分（此即前术转而用之）。”

按：用上图，据题意，已知 \widehat{BC} 即 A，a，b，求 B。戴震的解法是： $\frac{b \sin A}{a} = \sin B$ ，可改写成 $\frac{b}{\sin B} = \frac{a}{\sin A}$ ，故谓戴勾股十五术仍为正弦定理。

《勾股割圆记》，见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》

梅氏《平三角举要》自序中说：“新历之妙，全在弧三角，然必先知平三角而后可以论弧三角，犹之必先知勾股而后可以论平三角也。乃举要义次为五卷。”梅氏《平三角举要》是我国数学家自著三角学。

16、第十六术，戴以西名注之曰：“今名两边夹一角求余角余边，用梅氏切线分外角法。”此题并不复杂。困难的是对戴震的中法解释加以证明。《记》上：“和两距一觚规限，所知之两距旁于所知之觚，其觚曰本觚，规限曰本觚（按：疑当为‘弧’字）。减本弧于圆半周，余为所求两觚规限之和（吴曰今名外角），半之为两弧之半和。以所知两距之较，乘两弧之半和矩分，两距之和除之，得两弧之半较矩分。以半和半较相加，得对大距之觚规限。若相减则得对小距之觚规限。既知三觚两距，则如前第十四术得对本觚

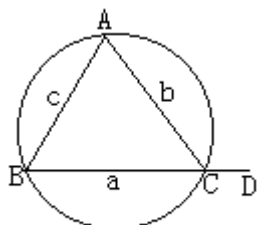


图 7

之距。”

按：如图，已经 a, b, C ，求 c 即 AB 的长度， A, B 。今解法可用“两边夹一角求第三边”的公式（见前页注释）求出 c ，然后用十四术讨论的正弦定理求 A, B 。按戴震的说法，“两距之较”指 $b-a$ ，“两弧之半和矩分”即 $\text{tg} \frac{B+C}{2}$ ，“两弧之半较矩分”即 $\text{tg} \frac{B-C}{2}$ 。由截说：则

$$\frac{(b-a)\text{tg} \frac{B+A}{2}}{b+a} = \text{tg} \frac{B-A}{2}, (b-a)\text{tg} \frac{B+A}{2} = (b+a)\text{tg} \frac{B-A}{2}$$
 经笔者用三角函数正切半角公式证明，此式是成立的，故戴说是正确的。至于求 B 和

A ，戴说：“以半和（按：指 $\frac{B+A}{2}$ ）半较（按：指 $\frac{B-A}{2}$ ）相加，得对大距之觚规限（按：即 B 的值），若相减得对小距之觚规限（按：即 A 的值）。”

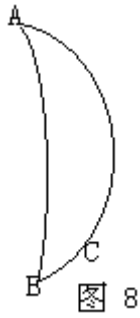
即 $B = \frac{B+A}{2} + \frac{B-A}{2}, A = \frac{B+A}{2} - \frac{B-A}{2}$ 从而求得 B 和 A ，戴震这一解法是同义反复，由未知求未知，不可能得 A 和 B 的，因而是错误的。故戴震紧接着求 B 和 A 所说的：“既知三觚两距，则如前第十四术（按：正弦定理）得对本觚之距，”也就无法落实。正确的解法，显见应是首先利用已知 a, b 和 C ，用解斜三角形余弦定理法求得 AB 即 c ，然后用正弦定理得 A, B 两角。

在《勾股割圆术》中卷，戴震将天体视运动轨道黄道、赤道及其交角、经度、纬度问题化作球面勾股弦问题，即西法的球面三角。中卷的割圆术全部是解球面直角三角形，经用解球面三角形公式验证，戴震球面勾股弦解法完全正确。例《记》中十八术，戴云：

有经度，有经弧，求纬度：以经度欢矩分乘经弧矩分，圆半径除之，得纬度次内矩分。

按题意，设球面直角三角形 ABC ，弧为 a, b, c ，角 A, B, C ， C 为直角，已知经度 A ，经弧 a ，求解纬度 B 的余弦。戴震的结论是 $\cos B = \frac{\text{ctg} A \cdot \text{tga}}{R}$

已知 ABC 中，边长 a, b ，夹角 C ，求边长 c ，则 $c^2 = a^2 + b^2 - 2ab \cos C$

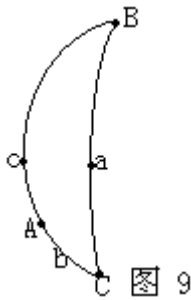


证明：在球面直角三角形 ABC 中， $\cos B = \text{tga} \cdot \text{ctgc}$ $\text{ctgc} = \frac{\text{ctgA}}{R}$

$$\cos B = \text{tga} \cdot \frac{\text{ctgA}}{R} = \frac{\text{ctgA} \cdot \text{tga}}{R}$$

《勾股割圆记》下卷全部是球面斜三角形的勾股弦解法，经验证，全部合乎球面斜三角形的三角函数解法。例如第四十五术，是球面三角的正弦定理，戴云：

以对正觚之距内矩分，乘对所求一距之觚内矩分，正觚内矩分除之，得所求之距内矩分。



此外，球面的勾股解法中由两弧夹一角求对弧，两角夹一弧求对边，由三角求三弧，由三弧求三角，验之球面三角公式，无一不是正确的。

戴震的《勾股割圆记》，以特有的方式系统推演了平面三角形和球面三角形的勾股原理，大大发展了自《周髀》以来的勾股弦求法，戴震的传统勾股学以其个人的努力达到了同时代的平面三角和球面三角函数的水平，是一了不起的奇迹。明清之际，我国传统的研究因西学的传入而趋于中断，戴震崛起于日趋衰落的中法数学之坛，把传统数学的研究推向一个新的或许是最后一个高峰，这是数学史上弘扬民族文化的盛事。戴震之所以能如此，与他继承传统数学，视《九章算术》、《海岛算经》等为可贵，又努力吸收西学，力求洋为中用有密切关系，二者舍其一都不可能达到勾股学的高峰。

四、戴震天文研究中的科学哲学问题

戴震在对天体视运动作广泛研究的基础上，反思了一个带普遍性的问题：客观存在的实体、运动、运动规律问的关系。从天体的客观存在到天体的运动，戴震所作的视运动的描述已可看出他最基本的立足点：天体是实在的客体，这一客体处于不断的运动之中。这一观点，从他对研究天文的目的看法也可看出，他认为，习天文的目的是适应农业生产的需要。他说：“古者小民咸识天象，仰瞻星汉，用知时节而趣耕作。《夏小正》、《月令》诸书示农事女工弗怠缓也。”自然物的客观存在，以及客观存在的运动，二者决不可分割，这是唯物主义者从事自然研究的一个基本立足点，戴震从事天体视运动研究本身表明，他相信：宏观宇宙的实体的客观存在与实体的自身的运动是不可分割的，虽然戴震描述的仅仅是天体运动的投影即天体的视运动，但这视运动研究已足以表明：实体的自身的运动是客观存在着的。

其次是运动和运动规律的关系问题。对这一问题的普遍的一般的抽象成为世界观的内容的组成部分，在门类科学中，对这一问题的反思显然是科学哲学的一项重要内容。戴震对此的回答是：“日月星运行有常。”这就是说，日月星辰有属于它自身的一般运行规律。正因为如此，戴震探讨了许多有关天体视运动的规律及其应用，特别是岁差这一法则。一部《续天文略》，自始至终讲天体视运动及其法则，且岁差问题几乎无处不在。有关戴震对视运动规则的列举和探讨，前面已谈得很多，值得注意的是，戴震还反思了对运动及其规则的量度问题。恩格斯曾说过，运动当从它的反面静止来量度，“平衡是和运动分不开的”，“运动表现于它的反面”。对天体视运动的量度问题，戴震在反思视运动和运动规则的关系的基础上，认为量度天体视运动是人类自身就客观对象作出的主观设定，他说：

天本无度，步算家设度以推测日月星之行，古法三百六十五度四分度之一（古岁实三百六十五日四分日之一，略举大致耳，盖随宜修改，不与天争时）。每昼夜日右旋一度，度也者，行而过之之名，今用三百六十整度，则每昼夜日行不及一度，虽失名度之义，算器无妨用之。此拟《周髀》制矩，故用古刻法为度法，得名度者日左旋一刻所度也。

要说明天体视运动状况，当然得量度，从量的方面说明之，而量度的度的本身是人类自身设定的，“天本无度，步算家设度以推测日月之行”，戴震举了自古以来对岁实的一些量度说明之，这一问题的提出和反思，是近乎本体问题的思索的。正如数学是世代系列的人类客观实践的产物一样，度尽管是人类自身主观设定的，它的设定仍然是有客观标准的，它无疑也是客观和主观相统一的人类实践的产物。作为哲学家和科学家的戴震，不免能接触到和把握这类问题，他既指出“天本无度”，又指出对天体的测度有客观存在的物体、对象、公认的计数法为客观参照物，他说：

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 127 页。

同上。

恩格斯《自然辩证法》，人民出版社 1971 年版 224 页。

恩格斯《反杜林论》，人民出版社 1970 年版 59 页。

《勾股割圆记》下，载《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

《洪范》五纪，一日岁，二日月，三日日，四日星辰，五日历数。分至（按：春分、秋分、夏至、冬至）启闭，纪于岁者也。朔望朏霸（按：f i pò 新月生明），纪于月者也。永短昏昕，纪于日者也。列星见伏昏旦中，日月躔造，纪于星辰者也。盈缩经纬，终始相差，纪于历数者也。纪于岁者，察之日行发敛。纪于月者，察之日月之会，交道表里。纪于日者，察之昼夜刻漏，出入里差。纪于星辰者，察之十有二次，暨星与黄、赤道相值。纪于历数者，察之圭臬（按：测日影的圭表）。随时测验，积微成著，修正而不失。引文中的“纪”有“以某某为准绳进行测度，量度”之意，这段文字，恰恰是体现运动和量度间的关系的文字，我国古代丰富的辩证思想本来就是渗透到自然科学中的，戴震对运动量度问题的探讨与他对古代辩证法的继承是分不开的。

戴震在研究古天文时，对岁差的阐述及其应用是最主要的成就。戴震研究了岁差的发现过程，认为岁差是祖冲之发现并精确测定的，在《续天文略》中则进一步认为是晋虞喜发现的，他说：“晋虞喜云，尧时冬至，日短星昴，今二千七百余年，乃东壁中，则知每岁渐差之所至，后代言岁差始此。”对岁差产生的原因，戴震仅从视运动给予解释，没有触及地绕日公转中日月对地球的引力摄动这一实质，他说：

岁差者以日星相较，而差非天行有差也，天之有南北极，为左旋之枢，以定南北。天之有赤道，为左旋之中带，以界南北，而黄极为右旋之枢，距北极二十余度，黄道为右旋之中带，斜交于赤道，半在赤道南，半在赤道北，最远距赤道亦二十余度，与黄极距北极相应，日循黄道，右旋而成岁，冬至最南，夏至最北，相距四十余度，自南敛北，其下值中土所居，渐近则寒退而暑进，自北发南，其下值中土所居，渐远则暑退而寒进，日之右旋发敛于四十余度之间，于黄道适周，本无纤维差数，使发敛未终则无以成岁矣。

戴震认为，天行本无差，但要是没有岁差，日循黄道，一年之数三百六十五日亦难以成为一年，有了岁差，才成为一年，这真是有了岁差之“差”，一年之岁才幸得圆满。自然界的辩证性质昭然若揭，除岁差成因外，还探讨了岁差时日月星辰的运动都有效，这一见解是前无古人的，是戴震对岁差运动普遍性的深刻揭示。在思想方法上，如果说把整个天体视运动看作一个巨大的逻辑系统，那么戴震则把岁差贯穿于这一逻辑系统内的每一项子系统内，从而使任何一个需要在此大系统或子系统内解决的天体视运动问题都离不开岁差。由于这一处理的现实基础是岁差对日月星辰运动普遍有效，置于逻辑系统内任何一个思辨对象问题经由岁差问题而解决就具有现实的可靠性，岁差成了戴震在解决天体视运动诸多问题的思想方法上的逻辑契机和手段。现代科学证明，岁差对天体运动的影响是普遍的，对诸行星都有影响，由此可证，戴震在其深层的思想方法上对岁差的地位的设定是正确的。最令人信服的是，戴震曾在《书补传》、《记夏小正星象》中以岁差推定《尚书·尧典》“日中星鸟以殷仲春”、“日永星火以正仲夏”、“宵中星虚以殷仲秋”、“日短星昴以正仲冬”这四仲中星，与《夏小正》所载星象大致符合，而与《春秋》时期所测不同，从而用岁差之理证明了《尧典》四仲中星系唐虞时实测。这一推定为学术界所公认。今人竺可桢著有《论以岁差定尚书尧典四

《原象·五纪》，载《戴震集》，上海古籍出版社1980年版112页至113页。

见黄汝成辑《袖海楼杂著》戴震《古今岁实考》。燕京大学图书馆1940年影印本。

《续天文略》，载《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

仲中星之年代》，更加详密。然戴震是最早研究这一难题的人，且获得了极大的成功。

由于岁差是地球绕日运动因日月的引力引起的进动，承认岁差，事实上就意味着应当承认地球绕日公转，但这可能仍是不自觉的。戴震就是这样，在自觉意识的方面，他事实上仍然坚持地心说的。这从以下几个方面可以看出：

其一，戴震是从《周髀》出发研究天体运动的。《周髀》力主盖天说，认为天象是一个斗笠，地象覆着的盘，天圆地方，天在上，地在下，日月星辰随天盖而运动，其东升西没是由于远近的关系，不是没入地下。戴震的基本立足点仍是盖天说，但作了很大的修改。他在《原象》等文章中就已明确他说出地圆说：

步算家测北极暨月食，得地体周九万里。环地之周，戴天曰上，履地曰下。南行二百余里而北极下一度，北行二百余里而北极高一度。

惟论南北影差以地为平远，复以平远测天，诚为臆说。

无论是盖天说本身，还是修正了的的地圆说，仍是地球中心说，既然地是圆的，人在地面上何以不感到倾斜？那是由于大气的关系，地球悬于气中，这正是北宋张载“地在气中”的元气本体论和浑天说的发展，所以戴震也吸收了浑天说的，在戴震看来，地球是圆的，为气所复盖，要测知地球上的种种情形，只有借助于视运动。他说：“地之广轮，随其方所，皆可假天度测之矣。”

其二，戴震是信从第谷天文学说的。借本轮，均轮之说注释天体视运动种种情形，是信从第谷的表现。第谷仍是持地心说的人。

丹麦天文学家第谷(1546—1601)十分崇敬哥白尼，赞扬日心体系是“美丽的几何结构”，并说：“我承认，只须假说地球运动，五个行星的运行便很容易加以解释。”但第谷始终没有接受日心地动说，他于1582年提出了一个折衷方案，行星绕太阳运行，太阳又统率着行星绕地球运行，太阳连同整个恒星天穹又一起围绕地球作昼日旋转。明崇祯二年(1629年)徐光启请罗雅谷、汤若望等参与编撰的《崇祯历书》就是以第谷体系和计算方法为标准的，并说：“从来西洋言术大家，托勒密以后，第谷一人而已。”历书中有一专门介绍第谷体系的著作《五纬历指》，文中画有两幅图，一幅是托勒密体系的“七政序次古图”，一幅是第谷体系的“七政序次新图”。文中说：

除竺先生外，法国人卑奥根据马融以前对《尧典》四仲中星的解释，推断出那是公元前2577年的二分二至的所在点，从而证明《尧典》中的四仲中星确实是尧时的天文记录。这一研究结论与戴震也是一致的。见高鲁《星象统笺》，1933年天文研究所刊印本。《尧典》的四句话试译如下：“昼夜平分的春分，南方朱雀七宿中的第四星中星‘星’宿黄昏时出现在南天正中，正是夏历二月。昼长夜短的夏至，心宿二大火黄昏出现在南天正中，正是夏历五月。昼夜平分的秋分，北方玄武七宿中的第四星中星‘虚’宿黄昏时出现在南天正中，正是夏历八月。昼短夜长的冬至，西方白虎七宿中的第四星中星‘昂’宿出现在南天正中，正是夏历十一月。”

《原象·土圭》，载《戴震集》，上海古籍出版社1980年版112页。

《四库全书总目》“周髀算经”条，中华书局1965年影印本891页。

张载说见《正蒙·参两篇》。

《原象·土圭》，载《戴震集》，上海古籍出版社1980年版112页。

“《古图》中心为诸天及地球之心。第一小圈内函容地球，水附焉，次气、次火、是为四之行，月圈以上，各有本名。各星本天（按：指本轮。天，轮。下同）中，又有不同心圈，有小轮……《新图》则地球居中，其心为日、月、恒星三天之心。又日为心，作两小圈为金星、水星两天；又一大圈，稍截太阳本天之圈，为火星天，其外又作两大圈，为木星之天，土星之天。”第谷体系中的行星绕日旋转，而日、行星、天幕又绕地旋转的二元论宇宙体系，和我传统天文学日、月、星辰视运动理论极为相象，这是第谷学说在我国得到广泛传播并产生深远影响的原因。戴震信从第谷，是以地心说为基础的。

戴震在世时，哥白尼（1473—1543）学说刚刚传入中国，其时戴震还不知道哥白尼学说，但钱大昕是知道的，钱曾从一个侧面提醒戴震说：“江（永）欲以地谷所用之数，上考干载以前，谓必无消长也，有是理乎？本轮均轮本是假象，今已置之不用，而别创椭圆之率，椭圆亦假象也，但使躔离交食推算与测验相准，则言大小轮可，言椭圆亦可，然立法至今未及百年，而其根已不可用，近据如此，远考可知，而江氏取其已弃之筌蹄，为终古之权度，其迂阔亦甚矣。”这里说的椭圆之率，实际上是指哥白尼日心说的地球公转轨道。江永将第谷学说移置于我国古代天文的视运动研究，不失为一种尝试，钱大昕对江永的认识确有偏颇之处。但他说西方对第谷学说已“不用”，说它只是假象，是的确之论。不过又说“椭圆亦假象”，这是错误的。至于说到“躔离交食推算与测验相准，则言大小轮可，言椭圆亦可”，那是以视运动作历法推算，第谷学说也好，日心说也好，都没有太大的直接关系。遗憾的是，钱大昕的告诫没有引起戴震的重视。

钱大昕曾参加过《坤舆全图》的修订，并定名为《地球图说》的书出版。该书原是法国传教士蒋友仁（1715—1774）向乾隆帝进献的世界地图，图四周配以天文图和有关说明文字。这些文字说明批判了托勒玫体系。文中说：“多禄亩（按：即托勒玫）……此论不足以明七政运行之诸理，今人无从之者。”并说第谷的理论虽有可取之处，但不如哥白尼的正确。书中讲到行星和卫星运动时说：“哥白尼，置太阳于宇宙中心，太阳最近者水星，次金星，次地，次火星，次木星、次土星，太阴（按：月亮）之本轮绕地球，土星旁有五小星绕之，木星旁有四小星绕之，各有本轮，绕本星而行，距斯诸轮最远者，乃为恒星天，常静不动。”在讲到日心说和通常用于天体测量和定历法的黄道视运动的关系时说：“哥白尼论春夏秋冬四季之轮流，亦由地运动而生，子卯午酉椭圆，象地球二年所循之本轮，斯轮相应于浑天之黄道，地两极之轴，斜行于黄道之轴，而地赤道斜行于本轮，各二十三度半，是为黄赤距纬。”书中还讲到开普勒、牛顿等天文学家都信从哥白尼说，书中还列举三点理由解释地球绕日公转学说的可靠性。该书曾由钱大昕的学生李锐（1768—1817）按文意补绘了两幅地图和十九幅天文图附在书后。后来因书中第一、第二图毁佚不见，由戴震的自然科学和哲学传人阮元再补作诸图，著为《地球图说补图》，时在嘉庆四年（1799），其时戴已下世二十二年。

《地球图说》及其补图问世后，哥白尼的日心说开始在我国渐渐广为传播。

作为一代学术巨擘，没有对哥白尼学说予以足够重视，不能不说是一件

《潜堂文集》卷三十二《与戴东原书》。

阮亨辑《文选楼丛书》、《丛书集成初编》均收录此书。

见《丛书集成初编》1334号《地球图说》7页、11页。

憾事。日心说和地心说的分野，是宇宙现范围内的事，对天文观测，特别是对我国重在制订历法的传统天文历算的研究，影响不大。正如李约瑟所说：“地心说和日心说在数学上意义是完全等同的，不论静止不动的是地球还是太阳，距离和角度总是一样，要求解的三角形也一样……中国人在那稣会传教士入华若干世纪以前，已经自己制订了很好的历法，根本不曾用过什么太阳系的几何模型。所谓历法不过是用来尽可能细致地调和观测到的天地周期，预测其循环往复，并把常用的时间单位（月、日等）调整到最恰当的一种方法罢了。”

戴震引用本轮、均轮之说，不能说是成功，只能说是形而上学的搬用。引用这一学说，也是深受其老师江永的影响。江永的《推步法解》已引用第谷学说，他的数学著作也引用西学。先于江永的王锡阐和梅文鼎都是引用第谷的。王锡阐 1640 年的《五星行度解》载有解释第谷太阳系学说的几何图形，他还在第谷学说的基础上推导出—组计算行星的公式，准确度较前人为高。梅文鼎的《历象考成》同样引用第谷，认为五星有三小轮，月有次均轮，还另有负圈，七政有小轮，小轮之动由本轮之动引起，七政之动由小轮之动引起。

从前面的叙述中可以看出，一方面，戴震持地心说，引用第谷本轮均轮之说是缺憾的，另一方面，戴震作为乾嘉学派的徽帜，一直在摸索洋为中用的路子。尤为可贵的是，王锡阐，梅文鼎处在西学东渐的高潮时期，而戴震处在低潮时期仍在孜孜不倦地摸索。

在学理逻辑上，只要是对真理的追求，东学和西学应该是一致的。戴震以中学为论证对象之体，西学为说明、注释之用，以中学为主，西学为附，为弘扬国学传统，吸收外来文化摸索了一条过分稳妥而尚趋于保守的路子，但不失为一种尝试。它的实际价值当然要受文化发展史的检验的，乾嘉学派的实证性方法和由此取得的成果，与戴震对待西学的态度是有关系的，乾嘉朴学方法的本身并没有排斥西学，而是包含着若干较有限的西学方法的因子，戴震对待西学的态度同样是影响整整一代人的。就具体内容而言，戴震接触到的西学总的说落后于西学实际。那时，西方的数学已进入微积分时代，戴震还着重于西方的传统数学如欧氏几何等，西方的天文学已进入哥白尼学说大昌，从而导致开普勒定律发现，牛顿天体运动定律发现的时期，戴震尚重在第谷学说，这与当时的社会经济、政治、文化发展状况都有一定关系，但总的说，戴震想吸收西方的科学技术，但又大大落后于西学发展的实际状况了。戴震吸收西方文化的诸做法中，还有一个很引人注目的论点，就是“西方文化东往”说。本书举到的戴震在《策算》中论及西历袭自中历之说是一代表性说法（见第一章四），同时代的王鸣盛在《蛾术篇》中也有类似的想法，王说：“大西洋欧罗巴国历法本子祖冲之，盖因辽人大石林牙至天方国（按：阿拉伯）传其术，因而转入大西洋。”

应该指出的是，戴震引用西学，也不仅仅是本轮、均轮之说。所举证的岁实（太阳年）“凡三百六十五日小余不及四分日之一”，月朔“凡二十九

李约瑟《中国科学技术史》科学出版社 1978 年版，第 4 卷，《天学》第二分册 666 至 668 页。

参见郑文光席泽宗《中国历史上的宇宙理论》168 页。

见《四库全书总目》中华书局 1965 年影印本 902 页上。

王鸣盛《蛾术篇》卷七十二《仪象考略》。

日小余过日之半”，这两个数字，极可能参用清初汤若望等人改编的《时宪历》（即《甲子元历》）和康熙二十三年（1684年）编订的《历象考成》上译载的第谷数值，或是用乾隆年间重修的《时宪历》（即《癸卯元历》）上译载的牛顿改定的岁实，后者事实上从乾隆七年一直用到清代灭亡，先后用了一百七十年。

作为天文研究的内在逻辑，戴震关于日循黄道周年视运动的右旋说使他获得了巨大成功。天文学史上有过右旋和左旋之争，虽然两者都有偏颇，但右旋之说更接近实际。左旋说只看到日月的周日视运动，而右旋说则主张太阳的周年视运动才是真正的循黄道的运动，因而右旋说在制订历法，预告日、月食等方面有较大的实用价值。宋代以前，一直是右旋说占优势的，到了宋代，朱熹首先站出来拥护左旋说，他说：“问天道左旋，日月星辰右旋？曰：自疏家有此说，人皆守定。某看天上日，月、星不曾右旋，只是随天转。天行健，这个物事，极是转得速。且如今日，日与月、星都在这度上，明月旋一转，天却过了一度，日迟便欠了一度，月又迟些又欠了十三度，如岁星须一转争了三十度。”朱熹的左旋说事实上脱离了天文观测的实际，但影响较大，从朱熹到乾嘉年间，都不断发生所谓“历家”与“儒家”之争，甚至连梅文鼎这样的大家也受朱熹的影响，在星极坐标中折中左右旋说。作为自然科学家的戴震，从表面上看，也是主左右旋说的，但实际上更接近于同时代的天文学家王锡阐、王贞仪等人的右旋说立场。戴震认为，“各为经纬，是以知日、月星皆右旋，右旋者，发敛之轨也”。并认为，唯右旋能识岁差。他说：“察星极以知右旋，”又说，使用星仪“设其枢以象星极”方可“以知岁差”。这是戴震的右旋说。戴震也提到左旋，那是因“日循黄道右旋”说明四季变化为优而对说明昼夜变化有一定困难，故补充以“左旋”。其实，这正是以黄道视运动说明天体运动本身有所不足，犹如江永、戴震曾借第谷本轮、均轮那样，“右旋”以外又借“左旋”以补之。后来写的《续天文略》对“右旋说”与“左旋说”说得更明确，更可看出戴震是主右旋说的。戴震说：“古九重天之说，以列宿与日、月、五星皆右旋，而南北推移，加大气左旋为九也。左旋之天一，右旋之天八……惟列宿与日月五星皆右转，人见其东出西没者，乃大气运之而左。”戴震提到的“左旋”是指大气“左旋”，而日月星辰之本体皆右旋，这与朱熹、梅文鼎星极坐标上的“左旋说”或“左右旋说”有所不同，在星极坐标上戴震完全是主“右旋说”的。“右旋说”不仅较为精确他说明了天象的视运动，为制订历法提供了较可靠的依据（历法是按季变化制定的，与昼夜变化关系不大），而且是对宋、明以来理学家们不顾天象事实的“左旋说”的一个批判。戴震对宋儒这一自然观的批判，为他后来全面批判宋儒奠定了自然哲学的基础。

作为有哲学头脑的自然科学家，戴震从天文研究本身看到了天文研究中的相关情形，这使他的研究视野更为广阔，瞩目于天文研究的视角也更为深邃。他说：

第谷的岁实 365.24218350 日，朔策为 29.53059300 日，牛顿的岁实 :365.24233442 日，朔策为 29.53059333 日。

《朱子全书·天度》，见《四部备要》本《朱子全书》。

《迎日推策记》，见《戴震全集》一，清华大学出版社 264 页。

《续天文略》卷上，《星见伏昏旦中》，见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

日之发敛以赤道为中，月之出入以黄道为中，此天所以有寒暑进退，成生物之功也。凡地之方所，近日下，盛阳下行，故暑；日远侧照则气寒。寒暑之候，因地而殊。中土值内衡之下以北，其外衡之下以南，寒暑与中土互易。中衡之下，两暑而无寒，暑渐退如春秋分乃复。南北极下，凝阴常寒矣。

天体运动形成了寒暑变化，全球各地寒暑变化不一，可按视运动轨道相应的地理位置具体说明之，寒暑变化的最重要的作用促成了万物生长。这等于是说，天体运动是生命运动的基础。这一关于客观存在的宏观领域内的运动转化的观点，较之戴震亦曾阐述过的天文研究为农业指点时节，并以绝妄语礼祥，破除迷信，则有更深刻的唯物主义的理论意义。它使门类科学中堪称科学哲学的天体运动经由若干中介条件向生命运动转化的运动观，与堪称科学的世界观的一般唯物主义运动转化论密切关联起来。

在戴震的唯物主义自然观中，“气”具有极重要的地位，一切都是靠气的支持，联结、转化。岁差之所对日月星辰的运动都能发生作用，是因为“气”，人站在地球上不感到倾斜，也是因为“气”，地球之所以不坠落，也是因为“气”：“六合皆天，则六合皆上，地在中心，则中心为下，以气固而内行，故终古不坠……推原其故，唯‘大气举之’一言足以蔽之。”乃至万物的化生都是“气”的作用，因“气化”而产生多种物种。戴震无所不包的气论是个朴素辩证法的系统。

《原象·璇玑玉衡》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 109 页。

见《续天文略序》，载《戴震集》上海古籍出版社 1980 年 127 页。

见《续天文略》卷中，载《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

同上。

五、戴震数学中的科学哲学问题

如前所说，门类科学中的哲学问题，是一种客观存在，问题是是否对它着手研究。综观《勾股割图记》、《策算》、有关传统数学书的《四库全书总目》提要等，戴震确实对数学研究有潜在的科学思想作指导。

数学研究运用于天文，由天文研究引发对数学的浓厚兴趣，这在《勾股割圆记》中尤为明确。《割圆记》列入《原象》，作为《七经小记》之一，足见作者的应用思想。本来，从科学史看，天文和数学是一对孪生兄弟，互为前提，互相促进的，《割圆记》上中下三卷，分别以平面直角三角形勾股弦、球面直角三角形勾股弦和球面斜三角形为研究对象，三部分内容均可以平面三角和球面三角证明之。后两部分和古代天文中的天体视运动轨道、轨道交角、天球经纬度拟测等，结合得尤紧，有关天体视运动问题贯穿于球面勾股弦终结。《割圆记》中开头便说：

如赤道为一规，黄道为一规，赤道即《周髀》之中衡，黄道自南而北，交于春分，自北而南，交于秋分，二分（按：春分、秋分）相距半天周。……如分、至（按：夏至、冬至）相距四分天周之一。更为一规，过二至、二极（按：北天极、南天极）为玉衡之中维（吴曰：今名二极、二至交圈）。赤道距北极，黄道距北极游汎（吴曰：今名黄道极），皆四分天周之一，北极游汎距正北极与黄道距赤道相等（按：指黄赤交角，皆为 $23^{\circ}26'$ ）。以天球视圆面说勾股，宗旨十分明确，所说内容，经验证完全正确，在明确天球视圆面的构成以后，戴震以球面直角三角形的勾、股定天球的经、纬度。他说：“经之内规之谓之经弧（按：球面直角三角形之勾，亦即赤纬），纬之内截其规谓之纬弧（按：球面直角之股，亦即黄经之余弧）。”他所举出的古代测定经纬度的方直仪，实际上就是球面直角三角形测量仪。

为使读者弄懂用球面直角勾股计算经纬度，几乎在每一勾股术之前，戴震都要列出球面勾股弦与相应勾股术中术语的对应关系，体现出数学术语系统，当然也是数学关系系统的个别一一对应和成系统的层次对应。例如经度系统和纬度系统的勾股对应：

勾	股	弦
经度（矩分）	圆半径	经度（径引数）
经度（内矩分）	经度（次内矩分）	径隅
圆半径	经度（次矩分）	经度（次引数）
经弧（矩分）	纬度（次内矩分）	虚
经弧（内矩分）	虚	纬弧（次内矩分）
<hr/>		
勾	股	弦
纬度（矩分）	圆半径	纬度（径引数）
纬度（内矩分）	纬度（次内矩分）	径隅
圆半径	纬度（次矩分）	纬度（次引数）
勾	股	弦
纬弧（矩分）	经度（次内矩分）	虚
纬弧（内矩分）	虚	经弧

戴震的经度在天文学上实际上是指黄道和赤道的交角，后改称经限，赤经的余弧，叫纬度，后改称纬限。

以上第一表和勾股弦的对应中，同是经度、经弧，但由于割圆法的不同（正切、正弦）引起不同概念的同一对应，第二表中纬度和纬弧亦然，两表比较，是同一大勾股系统的子系统的分别对应。两个子系统都可用球面直角勾股法解之，因而两个子系统也是有内在的对应关系的，这就形成近层次的勾股对应（同一子系统内）和远层次的勾股对应（不同子系统内）。凡此种种，都存在着推类逻辑的使用，归纳是其寻找对应的主要方法，归纳成系统表以后，便于实施球面三角求解中的演绎过程。《割圆记》全书诸多对应表，实际上代表勾股使用的类别，故它冠于每一勾股术使用的前面，作为基本概念的说明。就全书而论，它还是勾股原理的纲目，故它置于一般原理的说明之后，以准备将一般原理经过这类纲目而进入使用，因而这类有明确层次对应的纲目是原理和使用术的中介系统。

在球面斜勾股中，构制的体例与平勾股和球面直角勾股大致相仿，一般由原理、层次对应的概念说明、勾股使用术构成。球面斜勾股与天体视运动的说明仍是结合得很紧的，正如戴震本人所说：“总三篇几为图五十有五，为术四十有九，记二千四百一十七字，因《周髀》首章之言衍而极之，以备步算之大全，补六艺之逸简。”但是，和球面直角求天球经纬相比，球面斜勾股更重视数学本身的研究，《记》下第四十五术为边角互求，以对角求斜边，四十六术亦边角互求，以对边求对角，四十七术为重弧法（与求经、纬度结合甚紧）四十八术两边夹一角求对边，及两角夹一边求对角，四十九术为三边求三角，及三角求三边。共五术。我国的数学，十分重视实际应用，在几何学方面，偏重面积、体积和线段长短的计算，不象古希腊人的几何学重视各个定理的逻辑推论。戴震割圆术 51 术（《记》上 16，中 30，下 5，戴震说“为术四十有九”，有误），实际上是定义定理构成，外加原理部分的说明，穷尽了三角学的全部定义和定理，仅表达方式上是勾股中法，这在传统数学史上是了不起的创举，它使中法数学不重视原理推证进到了以中法论证中法表达的原理的新阶段，这一进步与戴震熟谙西学有极大关系，要不是西学以其简明，以符号表达的长处取代我国传统数学，中法数学原理的推证还会继续发展下去。事实上，戴震数学的后继者如凌廷堪、焦循、李锐、汪莱都是由中学重视“算法”进而推进到重视“算理”的，但这些推进更多地采取了西学的表达形式。

值得一提的是，戴震在西学东渐的时代弘扬中算，还别有其苦衷的。明清之际的天算家在接受西学的同时，普遍都产生了另一种失落感，他们急于寻找一种其学相似或对应的中学内容，但“古法不彰久矣……其时书籍未见，文献无征，所谓挽回绝诣者，则纯是臆测耳！”戴震弘扬中算，会通中西，正是当时科学家心态的某种失落感的普遍反映。但事物发展又是不平衡的，关于用中法研究数理精蕴（如前所说，戴震研治数学也是在熟谙西法，融贯中西的基础上进行的），用中算语言表达数理和计算方法，又曾引起一些人的不满，如凌廷堪（江藩说他“声音训诂，九章八线，皆达其极而抉其奥”）重视西算表达，故对戴震改西洋名为难懂的古名不以为然。他在嘉庆元年（1796）曾说：“戴氏《勾股割圆记》，惟斜弧两边夹一角，及三边夹角用矢较，不用余弦，为补梅氏所未及。其余皆梅氏成法，亦即西洋成法，但易

《勾股割圆记》下，载《安徽丛书》六期《戴东原先生全集》。

阮元《畴人传·李锐》。商务印书馆国学基本丛书版下册 664 页。

以新名耳。如上篇即平三角举要也，中篇即堑堵测量也，下篇即环中黍尺也。其所易新名，如角曰‘觚’，边曰‘矩’，切曰‘外矩’，弦曰‘内矩’，分割曰‘径引数’，同式形之比例曰‘同限互权’皆不足异。”实际上，戴震的贡献远不止凌氏所说及的，在数学的天文应用，直角三角形和圆的关系、工程测量等都有贡献（见本章三）。又戴震的中算术语，矩分指正切，内矩分指正弦，次矩分指余切，次内矩分指余弦，经引数指正割，次引数指余割，等等。远比凌氏举证全面系统，凡西学三角学名称皆有中学对应。但凌氏仍指出戴震的西学底蕴，还是有识力的。凌氏又说：“《记》中所立新名，慎读之者不解，乃托吴思孝以注之，如‘矩分今日正切’云云。夫古有是言而云今日某某，可也；今戴氏所立之名皆后于西法，是西法古而戴氏今矣，而反以西法为今，何也？凡此皆窃所未喻者。”凌氏“所未喻”的就在于戴震执意要弘扬中算，中华大地上产生的科学远胜西方，乃至“西学东源”。科学是没有国界的，戴震可以不要这样做，但他的中华赤子之心是可以理解的。戴震以后，清代中叶的数学获得大发展不能不说与戴震奠基作用及其数学为经学服务的思想有关。戴震的哲学传人阮元曾评述其数学传人焦循的数学成就说：“里堂之说算，不屑屑举夫数，而数之精意无不包，简而不遗，典而有则，所谓挾以文义，润以道术者非耶？”“数之精意无不包”，这正是戴震的数学精神。

戴震的勾股原理及五十一术在数学史上是个了不起的贡献。一般认为，勾股弦及其和差互求问题总计有三十六种之多，三国的赵爽著《勾股圆方图注》，解出了二十四种，被认为是了不起的贡献，戴震的勾股原理及五十一术可谓取得了突破性进展，在数学史上是应大书一笔的。

作为自然科学的研究，戴震的《勾股割圆记》较之三角学更富有辩证色彩。恩格斯曾盛赞三角学有辩证法精神，恩格斯这一论断的思路是从发掘三角学和圆的联系而得出结论的。戴震的《割圆记》处处保持着勾股和圆面的紧密联系，处处从三角形和圆的对待关系中寻找数学原理，因而更富有辩证法。恩格斯说：“在综合几何学只从三角形本身详述了三角形的性质并且再没有什么新东西可说之后，一个更广阔的天地被一个非常简单的，彻底辩证的方法开拓出来了。三角形不再被孤立地只从它本身来考察，而是和另一种图形，和圆形联系起来考察。每一个直角三角形都可以看作一个圆的附属物：如果斜边= r ，则夹直角的两边分别为正弦和余弦；如果这两边中的一边= r ，则另一边=正切，而斜边=正割。这样一来，边和角便得到了完全不同的，特定的相互关系，如果不把三角形和圆这样联系起来，这些关系是决不可能发现和利用的。于是一种崭新的三角论发展起来了，它远远地超过旧的三角理论而且到处可以应用，因为任何一个三角形都可以分成两个直角三角形。三角学从综合几何学中发展出来。这对辩证法来说是一个很好的例证，说明辩证法怎样从事物的相互联系中理解事物，而不是孤立地理解事物。”如果说，恩格斯盛赞的三角学因和圆的天然联系而充满辩证法是辩证法的体现和完

见焦循《释轮》一书中《附凌廷堪书》。对《勾股割圆记》的不满，焦循《释弧》自序（1798）云：“戴书务为简奥，变为旧名，恒不易了。”李善兰《则古昔斋算学》刘世仲序（1864）云：“勿庵（按：梅文鼎）之书唯恐人不解；东原之书，唯恐人能解。公私之判，遐哉邈矣。”

阮元《里堂学算记·总叙》。见焦循《焦氏丛书》光绪本《里堂学算记》。

恩格斯《自然辩证法》人民出版社1971年版243页。

成，那么，戴震《勾股割圆记》以圆为本，研究平三角形，球面直角、球面斜三角形勾股法与圆的直接联系，还正处在辩证法的使用过程，它较之高度抽象化了的三角函数有更丰富、更直接、更完备的辩证法思想。这些辩证法主要体现在：平三角、球直角、球斜三角始终都保持和圆面的直接对待联系。勾股是割圆的代名词，勾股割圆实际上就是三角形割圆，直线割圆，三角形边、角各要素始终处在与圆面的对待联系中。《割圆记》全书中类的归纳，相同相异的要素以勾股弦为纲作出的子系统归纳，和圆面、和勾股法总论保持紧密联系，每个问题的解答都不能须臾离圆，圆与问题和答案同在。勾股理论系统和勾股子系统间以圆面为基础形成其内在联系，勾股弦本身的美的特质及其自身各要素间的对待关联，如此等等，都是勾股割圆尚处于辩证过程的证据。

戴震是作为一名哲学家从事自然科学研究的，因而比同时代的单纯从事自然科学研究的学者具有更多的辩证法观点，这就毫不奇怪了。中国古代有的丰富辩证法思想资料。毛泽东说：“辩证法的宇宙观，不论在中国，在欧洲，在古代就产生了。”戴震熟谙古代典籍，以辞通道，就包括通那些不自觉、半自觉、自觉的古代辩证法之道。辩证法就是在普遍联系中观察对象。打开《割圆记》，对任何一个命题或定理的叙述，无不在边与边，边与角、角与角、边、角与三角形整体，边、角、三角形整体与圆面的联系中加以叙述和考察，与同命题的三角函数相比，因函数表达省略了一些中介环节，有关联系的叙述已被略去，而勾股法犹西学函数法的每一步溯源和步步来龙去脉的叙述，这种溯源和叙述在其自身的体系中，仍然是简洁、严谨的，但和函数法相比，这种叙述方法展示了各个环节间的无遗漏的联系。这种做法在思想方法上，在具体步骤的处理上，都在其指导思想上拥有更多的辩证思考过程和辩证法的应用过程，当然这里说的辩证思考和辩证法的应用，是以数学的原理作逻辑思维活动，而这种数学原理及运用此原理的思维过程本身带有辩证的性质，并非辩证法在数学研究中的机械搬用，而恪守数学原理本身的性质，并运用这类原理形成自身的数学系统，这本身就是合乎辩证法的做法，《割圆记》数学系统的形成，并不缺乏这种精神。

第六章戴震的史地学

一、参修《汾州府志》和《汾阳县志》

自从清初顾炎武力倡“理学即经学”，学风开始大变，连史学、地学研究也崇尚考据。阎若璩著《古文尚书疏证》、《四书释地》等，都用考据，《四库全书总目提要》评阎的《古文尚书疏证》是“有据之言，先立于不可败也”。胡渭和阎若璩曾同在清一统志局修史，胡的《禹贡锥指》用考古的方法研究地理，广泛搜集实证，专就某一问题作窄而深的研究，形成了专门研究历史地理，即研究古今地理沿革的学问。戴震的史地学说，一仍顾、阎、胡，他校注《水经注》，正是视《水经注》为历史地理之作，考释精博，完全凭文献和实证梳释原著，他参修地方志，自有其独到的见解。地方志，梁启超曾认为是最古的历史书，如《孟子》所称“晋乘楚梲机鲁春秋”，《墨子》所称“周之春秋宋之

春秋燕之春秋”，《庄子》所称“百二十国宝书”。清康熙十一年（1672）曾下诏各郡县分辑志书，雍正七年（1729）因修大清一统志又严谕如期成书，这都促进了地方志的修撰。著名学者也都有独撰或参修地方志的。在这一风尚影响下，戴震主修了《汾州府志》和《汾阳县志》。那是乾隆三十四年（1769）的事情。这一年夏天，戴震与朱筠的弟弟朱珪友善。朱珪当时为山西布政使，戴震和段玉裁曾一同应招前往，段玉裁主讲寿阳书院，戴震为朱珪署中幕僚。这一年，也正是戴震第三次考进士不第，但他似乎并不介意。修汾州志，困难极大，虽然明万历年间修过，但多半散失不能用。乾隆年间，汾州府太守孙越薪（和相）刚由滇南调任至此，便有感于距明万历年间的汾州知府王道一纂修府志已历一百六十多年，一直无赅续重修者，便招集一批人重修，但汾州的历史沿革极为复杂，所辖地区前后往往不一，这样连修史的对象的基本范围也发生了问题，纂修汾州府志，真是谈何容易！以汾州的地名而言，其分野始自禹贡，属冀州，后来因沿革不一，或称西河，或称南朔，或称介州，或称汾阳。就其辖境而言，西魏之汾州在乾隆年间的宜川（今陕西山西交界处），北周的汾州在吉州（今山西吉县），隋代的汾州在霍州（今山西霍县）。北魏时霍州曾为西河郡治，而西河郡是汉代元朔四年（公元前119年）设置的，本在河西，永和五年（140年）南徙五百余里，治所在离石。如果依河表目，则文献中同一地名又不实指一地，以属县中都为例，《左传·昭公二年》的中都在乾隆时的河内（今河南沁阳），《魏书》的中都在榆次。以永安县为例，汉晋的永安在霍州，北魏孝昌（525—527）的永安和介休，都曾侨置平阳（今临汾），而介休又曾侨置汲郡（今河南东北部）。以汾阳县为例，《国语》中的汾阳在平阳，汉代的汾阳在静乐，晋代的汾阳在河东郡（今山西永济一带），隋代的汾阳到唐武德七年（624）改为阳曲，此后郡县无汾阳之名。唐代郭子仪封为汾阳郡王，镇守的是绛州。以地名山泽而言，

《中国近三百年学术史》，中国书店1985年影印本298页。

例如顾炎武参修了《康熙邹平县志》和《康熙德州志》，钱大昕参修了《乾隆鄞县志》，戴震的好友王昶独撰《乾隆太仓志》，段玉裁独撰《乾隆富顺县志》，章学诚独撰《乾隆和州志》、《永清县志》、《亳州志》，参修了《天门县志》，《石首县志》、《广济县志》、《常德府志》、《荆州府志》。

梁山、吕梁，《春秋》、《尔雅》中的梁山在少梁（今陕西韩城南），《孟子》的梁山在乾州（今陕西），《尸子》、《吕氏春秋》、《淮南子》中的梁山在保德（今山西），如此等等，不一而足，十分复杂多变，如考之经史，眩若棼纷，同名异地，已难证实，如系之人事，岂不成了大笑话。对此种种复杂问题，孙越薪并不糊涂，“孙君重其事，不以所知自多，复质诸休宁戴东原氏，勒成一书，于旧志既无仍袭，遂综博古今，严整义例，用补阙典”，使全书地名山川，读后能周知全脉，“终条贯，不失地防，无纷纠傅合也，记载官政，以及田赋、征谣、尔雅，明划远于胥吏案牘”。应该说，修地方志，与周代已有的览观民风民俗的采风活动极相似，汉应劭《风俗通》序中就曾说过，周代每年秋季朝廷都要派一些使臣，乘坐轻便的车子“辎轩车”，摇着木铎，到全国各地去采风民俗民谣、方言俗语（朱珪序谓“尔雅”之类也）等均在采摭之列，采集到的资料逐级上报，最后集中到周天子那里，以制定治天下之策，所谓“不出户牖，尽知天下”。秦代中断此事，至两汉重新恢复，《汉书》中常有派遣大臣巡行天下，以观民风的记载。修地方志，实在与周代和两汉的采风有异曲同工之妙，朱珪的序已说明这一点。孙和相的《汾州府志》自序也指出这一点，序云：“朝廷询风土，征典籍，而当事者问民间疾苦，责其官守、职司……乃复征询八州县，务陈细目，都举统观。”李文起的《汾阳县志序》也说：“邑志实为前鉴，时复披阅之，由是纠弊之故，因革之宜，稍稍措施，识端绪。”周代和两汉的采风，后世修地方志，可谓以儒学俾补时政的一种方法，修地方志与儒家经国济世的主张恒相一致。有清一代经学大昌，修地方志成风，固然与康熙、雍正的提倡有关，但与经国济世的儒家学术思想的盛行也是密不可分的。即令康、雍的提倡，也是以官方儒学思想作指导，以儒学治天下的一个途径。学人们纷纷独撰或参修地方志，正是士林儒学以方志补益时政的济世之途。而在纂修地方志这一项目上，官方儒学与士林儒学往往是一致并携手合作的。戴震参修《汾州府志》和《汾阳县志》，当作如是观。

戴震参修《汾州府志》，又是怎样贯彻乾嘉学派考释精审的学术主张的呢？这主要表现在辨明沿革，考证事实上。辨《元和志》“汾州”条，集中体现了戴震的这一主张。今本《戴震集》中《答曹给事书》（1770）、《应州续志序》（1769）都是集中体现戴震考核精审的史地学观点和方志学思想的。《元和志》即《元和郡县志》，是唐代地理总志，李吉甫撰，今存三十四卷，元和八年（813）成书。作者久任宰相，熟悉当时图籍，记载详备，较为可据。戴震评为“其书之可宝贵，自孟坚《地理志》、道元《水经注》而外，无有上之者矣”。故戴震在修《汾州府志》时，曾引据入志，但《元和志》中关于“汾州”一条，戴震考出其有六大错误，都是关于地理的历史沿革方面的。

一是《元和志》叙汾州沿革云：“后属魏，谓之西河，子夏居西河，吴起为西河守，皆谓此也。”对此，戴震考之《魏书》，太和八年（484）置西河郡，治所在兹氏城。酈道元注《水经》时，西河郡新治所仍在此地。兹氏城在谒泉山及文水、汶水，与子夏设教西河（在黄河的龙门西河）无任何联系。戴震不无幽默他说：“以此地（按：兹氏城的西河郡）近汾远河（按：

《汾州府志·朱珪序》。

《答曹给事书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版133页。

黄河)，西河（按：龙门西河）之上不得移而虚加之汾上耳。”至于史载魏武侯浮西河而下，中流顾谓吴起曰“美哉乎山河之固”，戴震说，那是在黄河里漂浮，不是在汾水中漂浮，故酈道元以浮河之事系之夏阳，子夏卜商陵及庙室系之郃阳（今陕西合阳），皆离战国魏都安邑不远。再说古代称西河，未以名郡，吴起为西河守，决不是后世之郡守。

二是《元和志》云“武帝（汉武帝）置西河郡，理富昌县”。对此，戴震考之传为汉代班固、刘珍等著《东观汉记》云：“西河郡治平定县，离石在郡南五百九里。”《元和志》言西河郡治富昌县，纯系不明《汉书·地理志》未固定的体例致误。《后汉书》凡县名按“郡治所十郡治县名”体例言之，如汝南郡先书平舆而治上蔡（平舆十上蔡），但班固著《汉书》时未有此例，对此，阎若璩曾深论之。因《汉书·地理志》首列富昌，故李吉甫以为西河郡治县为富昌县，误甚。

三是《元和志》云“黄初二年（221年）乃于汉兹氏县置西河郡，即今州理”。对此，戴震指出，《元和志》因《水经注》误而致误。《水经》云：“原公水出兹氏县西羊头山。”酈道元注云：“魏黄初二年，西河恭王司马子盛（按：司马斌）庙碑文云……”以司马斌的庙碑系之黄初二年。实际情形是黄初二年魏开始重新置西河郡，因在此以前建安十八年（213）曾省州并郡，废汉已始置的西河郡入太原，至黄初二年又重新分太原之四县置西河郡，故酈道元注“魏黄初二年”下应另有下文云重新置郡的记载。从黄初二年算起，越二百六十四年，到北魏太和八年（484），西河郡始治兹氏城（按：戴震驳正《元和志》第一条错误时已指出这一点），才有司马斌葬于兹氏城的事，故有庙碑在此。戴震说：“吉甫因《水经注》‘西河王庙碑’系之兹氏，系之黄初，遂以为是时即置郡兹氏，殊疏。”戴震所言极是，从黄初二年到郡治设于兹氏城，相隔二百六十多年，《元和志》却误作同时。

四是《元和志》云“高齐又于此城（按：汾州）置南朔州”。对此，戴震指出，这是《元和志》杂集群书，不加辨别，尤以《隋书》之误而致误。

《隋书》以南朔州为北齐（按：又称高齐）所置，并与介州同在西河郡下言之。《元和志》“介休”条下云：“后魏明帝时〔按：指北魏孝明帝（515—517）〕为贼所破，至孝静帝〔按：东魏孝静帝（534—537）〕更修筑，迁朔州，军人镇之，因立为南朔州，但领军人，不领郡县。”这是正确的。南朔州、介州都在介休，《元和志》却又在汾州下误称高齐于此城置南朔州。戴震说：“凡以南朔州，系之高齐，系之汾州者谬也。”

五是《元和志》云“周宣帝于此置汾州”。六是说“大业三年废汾州”。有关此二者，戴震据《魏书·地形志》考述：延和三年（434）置吐京镇，太和十二年（488）改镇为汾州，治蒲子城，其地在乾隆时的隰州（今山西隰县），孝昌（525—527）中陷，移治西河，事详《裴良传》，这是汾州治在西河之始，不待后周宣帝时（按：指北周宣帝宇文赟大成元年即579年）。就历史沿革而言，西魏曾别置汾州，在乾隆时陕西延安府宜川县，北周以东魏的南汾州为汾州，在乾隆时的吉州，隋开皇十八年（598）改汾州为吕州（今山西霍县），即北周所置而乾隆时在霍州者。唐武德初，以介休郡为介州，西河郡为浩州（今山西汾阳），三年（620）改浩州为汾州。由此可见，北周、

《答曹给事书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版133页。

参见《中国历史地图集》第二册15—16页。

隋的汾州都不在西河郡境内。而《元和志》含糊他说周宣帝在西河郡置汾州，又说隋炀帝大业三年（606）废汾州，那是不对的。戴震感慨他说：“甚矣，沿革之不易言也。以近古而有法，如吉甫之作，图志一条中纷然不治者六焉。”可见写地方志考辨沿革是十分困难的事。

此外，汾州府境内故实，文献不一，也需详核。戴震举出《水经》云“河水……又南过中阳县西”，戴举地望考之，中阳西邻黄河，在乾隆时的宁乡县境，《史记·赵世家》云秦取我西部及中阳，《元和志》也说“魏移西河郡中阳于今理”，与《史记》说一致。但酈道元注却说“中阳故城在东，东翼汾水，不滨于河也”。戴震认为，《水经》和《水经注》说的是两个不同的中阳。又《说文》云：“澠水出西河中阳县之西南入河。”更证明西河郡之中阳流入黄河，不入汾水，与戴震的地望实考一致，更证明酈注有误。

更有甚者，《水经》云：“汾水南过大陵县东。”酈注云：“汾水于县迤为邬泽，其陂东西四里，南北一十余里，陂南接邬。《地理志》曰：‘九泽在北，并州藪也。’《吕氏春秋》谓之大陆。又名之曰呕夷之泽。俗谓之邬城泊。许慎《说文》曰：澠水出西河中阳县之西南入河。即此水也。”酈道元将汾水的支流邬泽与流入黄河的澠水混为一谈，将澠字与邬字牵合，甚谬。班固《汉书·地理志》以邬县北九泽为战国地理著作《周礼·夏官·大司马》中“职方”篇中言及的昭余祁，酈注引《汉书·地理志》将昭余祁、大陆、呕夷混为一谈。但《尔雅》说：“晋有大陆，燕有昭余祁”，《吕氏春秋》称“晋之大陆，赵之钜鹿，燕之大昭”（按：大昭即昭余祁）。经戴震考证，呕夷、祁夷两地都在大同府境，但源流各别。而另有祁县，在太原附近，《水经注》将昭余祁说成祁县。酈道元注《水经》文“汾水南过大陵县东”一语时，已将大陆、呕（呕）夷相混（引文已见前），祁县本晋祁氏田。因一“祁”字而牵昭余祁于祁县，又据郑玄因一“夷”字而疑呕夷即祁夷。这样，酈氏把大陆、呕夷、昭余祁（祁夷）混而为一，还另把昭余祁说成祁县。戴震指出，《尔雅》、《吕览》所称昭余祁、大昭系之燕，燕不得跨太原南下而有祁县、平遥、介休甚明。对这些涉及汾州中心地区的重要历史沿革，《汾州府志》能不考虑吗？关于史地沿革，戴震看到了下列几乎带有共性的问题：后代人作前代史地志已多误，故不能不详加考核，戴震说：“盖以汉人言周秦则多失，以后魏人言汉、魏、晋则多失，以唐人言后魏、齐、周、隋则多失，势使然也。”连《史记》也不能幸免，“子长，良史地，而《史记》中往往涉传闻失实之语，谓介之推逃入絳山；显戾于《左氏春秋》”。关于府境故实，戴震以实际地貌纠正了顾祖禹《读史方輿纪要》的一条讹闻：与汾州府有关的汉代的西河郡谷罗、武泽在汾州府西北。胡三省注《资治通鉴》时说：“虎泽应在五原、曼伯之北。”这是对的，五原、曼伯又在何处？戴震考此故城在黄河之西。而顾祖禹以谷罗和虎泽（即武泽）在永宁州北，与虎泽邻近的美稷城在汾州西北。戴震指出，顾说无法落实，从汾州府而西北至永宁州之北，群山簇拥岩谷之险，无平地以容所谓虎泽。

中华书局本《史记·赵世家》为：“十年，秦取我中都及西阳。”裴骃集解引徐广曰：“年表云‘秦取中都、西阳、安邑。十一年，秦败我将军英’。太原有中都县，西河有中阳县。”戴震以为《史记》云秦取我西都及中阳，而集解又云，西河郡有中阳，故《元和志》与《史记》一致。

《答曹给事书》，见《戴震集》上海古籍出版社 1980 版 137 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 版，137 页。戴说可商，参见《中国历史地图集》第二册 20—21 页。

至于名胜古迹，如段干木墓。《水经注》讲在芮城，唐贞观年间诏芮城之段干木墓焚樵采，将近二百年以后，《元和志》“孝义县”却说县东北二十五里有段干木墓，后来的县志又说城东六里有段干木墓，与《元和志》不合。另外，县西北七里又有三子墓，指子夏墓、田子方墓、段干木墓。这样，汾州府的段干木墓有四处。戴震深明民意，他说：“凡宗仰昔贤，用寄爱慕，虽指不知谁氏之垄而闻名起敬可也，援以证实，用资考核，必有起而辨之者。”景仰前贤，寄托民心，是一回事，历史的真实，又是一回事。

以上驳正《元和志》涉及汾州府的六大谬误，及订正《水经注》中阳不滨于河，指瀉水为郛水，混同昭余祁、大陆、呕夷，订正《读史方輿纪要》误指虎泽于群山岩谷之中，指出段干墓有四处之说，是戴震参修《汾州府志》和县志作文献考订和实地考察的主要收获（不排除戴说有个别欠妥处）。戴震认为，只有解决上述极难解决的关键性疑难，《汾州府志》和县志才有学术价值。乾隆三十五年（1770）的《答曹给事书》写在参修汾州志事毕之后，是带有总结性的，戴震说：“志事顷已告竣，不敢苟同前人处，略陈梗概如右。”曹给事即曹学闵，汾州人，曾被乾隆赐进士出身，官掌印给事中，乾隆三十五年（1770）为《汾州府志》写的序言说：“复延休宁戴孝廉东原，考证古今，笔削成书，……阅一年而告成，体大思精，文约义贍，追常璩之审，匹刘炳（按：刘知几）之该博，所称传世行远，而有益于史家者，其在斯乎！”由于戴震的参加，使这一有浓厚乡土文化气息的著述成为有较高学术价值的著作。段玉裁见到此书后，概述了戴震的考订之功和成就。段氏指出：《汾州府志》以汾州的吕梁、狐歧来解释《禹贡》“治梁及歧”一语中的梁和歧，辨别有关《书经》梁、歧的旧说及苏转、曾巩、阎若豫、胡渭的穿凿，使后来的学人知道《书经》梁、歧在何处，知道治冀州汾、沁、泽、潞诸水，及其间诸山涧溪谷，不当牵合到治理黄河事上去。修《汾州志》因戴震考证精审，乃至使《书经》涉及的梁、歧二地名，竟在地方史志《汾州志》中得到了圆满的解决。段玉裁评之为“修一志而大经以明，非细故也”。段氏见到《汾州府志》后，曾节抄《府志例言》、图表沿革、星野、疆城、山川古迹等，以此作为他修富阳县志的修志楷模。

从上面列举的考订之功看，戴震为修《汾州府志》可谓呕心沥血，从而纠正谬误，备举大要，以致成为修志楷模。但仍有人认为《汾州府志》非戴震主纂，显然有违史实。乾隆三十六年（1771）戴震又应汾阳县令李文起的邀请参修《汾阳县志》，两次参修地方志，戴在《温方如西河文汇序》一文中叙其事云：“乙丑（1769）秋，余至汾阳，应太守孙公之召也。属纂次府志，为之考订累日月，今李侯复以县志事邀之，再至。”可见戴震两次去山西纂修地方志，事属不谬，没有任何理由怀疑此事。

同上，138页。

《戴震集》，上海古籍出版社1980版，138页。

《汾州府志·曹学闵序》。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980版470页。

《戴震集》上海古籍出版社1980版446页。

二、与章学诚论修志

乾隆三十八年癸巳（1773）夏，戴震和章学诚相见于宁波道署。那时，戴寓居浙东，主讲金华书院，授课之余，研读顾炎武《诗本音》，讽诵经文，叹为不易。而章学诚正撰《和州志》，与浙江宁绍台道冯定九交游。章、戴相见时，戴震已五十岁，章学诚三十六岁，时戴震已于乾隆三十四年（1769）和三十六年（1771）撰《汾州府志》和县志，章学诚首撰《和州志》刚开始，始作体例。章、戴论学，可谓一是学界新秀，一是完全成熟了的饱学硕儒。乾隆五十五年（1790），在戴震过世后十三年，章学诚曾著《记与戴东原论修志》一文追述此事。

章、戴分歧，由来已久。自顾炎武倡理学即经学，乾嘉学人以语言文字通经，章学诚力主“六经皆史”，对戴震的“以词通道”颇不以为然，章说：“就经传而作训故，虽伏、郑（按：伏生、郑玄）大儒，不能无强求失实之弊，以人事有意为攻取也……离经传而说大义，虽诸子百家，未尝无精微神妙之解，以天机无意而自呈也。”意思是说，解语言文字并不能通道。

章、戴论修志，分歧甚大，戴重在考订史地沿革，章重在言文献。初看仿佛没有什么区分，考订也要通过文献，重文献也为考订。其实，戴、章的分歧，有类于戴震和惠栋的区分，戴求其是，惠求其古。重文献的目的是考订史实，尽信书不如无书。考订沿革还必须与实际情形相结合。章提出重文献，是以一般历史科学的文献要求来要求地方志，未免不合方志需实情的体例，戴震重沿革实际上就是重历史和现实的实际情况。戴在《答曹给事书》中举出诸多文献有误的例子，已如上一节所叙述，在纠正顾祖禹《读史方舆纪要》将虎泽说成永宁州北，与虎泽近邻的美稷城在汾州府西北时，以实地指其文献之误：“自府而西北至永宁州之北，群山簇拥岩谷之险，绝无平地以容所谓虎泽者。”由此可见，戴震重考订历史沿革的提法较章氏主文献表达得更科学。由于章、戴的一贯分歧，章说：“戴君经术淹贯，名久著于公卿间，而不解史学；闻余言史事，辄盛气凌之。”其实，戴氏著《七经小记·水地记》，研核《春秋》，校注《水经注》、修《汾州府志》、《汾阳县志》，为人撰谱牒传记，已足说明戴氏不是不懂史学。章、戴时期的史学和后来的通史不大一样，那时的史学多指经史要旨、地方志，章氏《文史通义》内篇多言经书，以史解经，以经言史，外篇纯为修志之事。从这个情形去看，戴震恰恰是个史地学大家。而其史论则渗透在修志、撰谱牒、校《水经注》的实践中。至于戴震重史实考订，更是历史学的基本功。章太炎曾要修“启寻方来”的通史，“试作通史，然后知戴氏之学，弥仑万有”，并说：“上世草昧，中古帝王之行事，存于传记者已寡，惟文字语言间留其痕迹，此与地中僵石为无形之二种大史。”章太炎把语言文字看作研治古代文化和古代史的化石，颇具的见，而他认为，戴震精于文字音韵，自然是精于“无形大史”的人，故章太炎治史，反讥王鸣盛、钱大昕治史“昧其本干，攻其条末”，反“觉定字（按惠栋）、东原，真我师表”。可见戴震确实是治经学而连同

章学诚《校雠通义·外篇·吴澄野太史历代诗钞商语》。

《答曹给事书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版137页。

章学诚《文史通义》外篇三《记与戴东原论修志》见叶瑛校注本中华书局1985年版869页。

《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版172页。

史学的人。

据章学诚的记载，当戴震看到《和州志例》以后，就说：“此于体例，则甚古雅，然修志不贵古雅，余撰《汾州》诸志，皆从世俗，绝不异人，亦无一定义例，惟所便尔。夫志以考地理，但悉心于地理沿革，则志事已竟。侈言文献，岂所谓急务哉？”当章学诚作出辩白以后，戴又说：“沿革苟误，是通部之书皆误矣，名为此府若州之志，实非此府若州也而可乎？”这里主要之点是：一、修志不贵古雅。二、地方志体现地方习俗、地方文化的特色。三、地方志用于说明地理位置、地名沿革等问题时，尤须重于历史地理的研究，非要把地理的历史沿革搞清楚不可，如地史沿革有误，必然张冠李戴，整部地方志不是某处，而是他地，因而失去了价值。故戴震批评章学诚“侈言文献”。平心而论，戴震的这些看法大致不诬。修地方志不贵古雅，而要体现地方文化特色，恐怕修志的目的就在此。前面已提到，自周代起采风览观民俗，上古就有方国地史，都是地方志的滥觞，它们并非不古，却以处处体现地方文化特色见长，如可以与方志相比的汉代扬雄《方言》，著者并非不能雅，恰恰是著磅礴有势、富丽高雅的大赋的名手，但《方言》一收早已不雅驯的“绝代语”（汉代仍可能出现在方言中），二收方国俗语，唯其如此，它才有价值，成了“悬之日月不刊”的名著。戴震崇尚汉学，以弘扬民族文化为己任，以研习国故经典为能事，但同时强调地方文化的意义，尤其在纂修地方志中，他主张完全从俗，全力捉住地方文化，在戴震的整个视野中，志书无疑是经典文化的补充，是民族文化的不可缺少的组成部分。

至于戴震“悉心于地理沿革”的主张，上节提到的《答曹给事书》中一系列的纠缪改错，是这一主张的一个注解。他在乾隆三十四年（1769）代人所作的《应州续志序》中也曾强调说：“古今沿革，作志首以为重。”并因此对《应州续志》的作者“南丰吴君”提出建议，作了一系列的纠缪补逸（当时的学风是作序绝不为人护短），可见他在与章学诚论修志时提出的主张是深思熟虑之论。在戴震看来，也只有从俗并考其沿革以求实，才能使方俗史志发挥“雅”的作用，他说：“余曩因诗古文词所涉，检寻郡邑志书，其于经史中地名、山川、故城、废县，以及境内之利病，往往遗而不戴，或载之又漫无据证，志之失，大致尽然。”戴震的治学经验反复告诫他，地史沿革不可不考。就以《应州续志》为例，连应州（今山西应县）古代在何处也发生了问题。旧《应州志》称应州为秦汉的阴馆县。阴馆又在何处呢？考《汉书·地理志》“雁门郡阴馆累头山，治水所出，东至泉州入海，”《说文解字》也说：“漯水（按：即治水，今桑干河上游）出阴馆累头山。”《魏书》、《水经》皆同。《寰宇记》则累头山和阴馆城相距还远着呢！因而需要确指阴馆在何处，戴震继考《水经注》、《十三州志》、《读史方舆纪要》、《一统志》，发现阴馆与那些和应州相近的地区相距甚远，以阴馆说明应州则过于粗疏。《十三州志》说：“剧阳在阴馆东北百三里。”顾祖禹说：“汪陶废县在应州西。”《一统志》：“汪陶在山阴县东。白狼堆在〔应〕州西北，巨魏亭在〔应〕州北，剧阳在〔应〕州东北。”戴震的结论是：应州大约是汉代汪陶、剧阳二县地，与阴馆无关。

《应州续志》又说：“北魏天平二年应州置善无郡，领善无、沃阳二县。

《文史通义校注》（下），章学诚著，叶瑛校注本 1985 年中华书局版 869 页。

《应州续志序》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 138 页。

顾祖禹也说：“沃阳废阳在应州西南，善无城在代州西北七十里，本汉县。”戴震考之《汉志》，沃阳有盐泽。《水经注》：“盐池西南去沃阳故城六十五里。”《十三州志》云善无县南七十五里有中陵县。这些说明盐池、沃阳、善无、中陵该相距不远，但据文仍不能说明问题便进一步考之实地，中陵是乾隆时宁武的神池县（今山西神池县），善无在其北，沃阳盐池是唐代的安北部护的胡落盐池，乾隆时的偏关外归化城西的蒙古地，清代偏关五寨吃的盐仍从蒙古来，况且中陵、善无、沃阳的水流归地近内蒙的树颍水（按：或指浑河）注入黄河。经文献书证和地域实证相结合，戴将沿革弄得水落石出，指出沃阳距应州遥远。《应州续志》说曾在应州置郡领沃阳、善无是不确的。

以上二例，再一次说明，戴震十分重视文献，文献功夫是历史科学的基本功，戴震岂有不重视之理。当文献不足征时，应考之实地，以求地史沿革究竟。文献是手段，考证史实，弄清原委是目的。而这些归根到底又服从于修志以“利民”这个总要求。

戴震认为，不仅修地方志如此，凡涉及历史科学的学问均应如此。乾隆三十六年（1771）戴震应邀到汾阳修县志时，有位叫温方如的向戴震请教，温氏研究汾州地区的金石文字，著《西河文汇》，方如持三寸擗管，在荒榛颓垣中寻访残碑，精神是可贵的，但未能远涉名区，仅杂取府州县志以证，而汾州府辖州县八，温氏还差两个县没有顾及到，于是又涉及到书名所及的地史沿革问题，温氏书名踵其师周某《西河遗事》、《西河诗汇》之类，因是寻访西河的金石文字和碑石，不得不考其沿革。所谓西河，先秦时府境于七国赵地，其西临永宁乡，直到北魏太和年间才正式置西河郡（戴震的考释已见上节）。温氏的书采编自宋以下，因是西河郡的金石、碑刻，“特以有涉于方志，观事存之”，“倘用是专事遗逸，为府州县补阙正讹”，同样是有意义的，因而考订沿革，正西河之名，以期搜集之全，就十分必要了。我们再一次看到，在方志、地区文集中，文献往往只是潜台词，是考有关史实的基础，一旦考订清楚，是不必堆砌在方志、文集之中侈言文献的，这正是醇儒之论，硕学之士的卓识，是很值得玩味，值得索其志趣的。

针对戴震不贵古雅从世俗，重地史沿革而不侈言文献的说法，章学诚说：“余于体例，求其是尔，非有心于求古雅。然得其是者，未有不合于古雅者也。”所谓“是”，就是合乎对象的实情，合乎规律，但不一定合乎古雅。章说：“如云但须从俗，则世俗人皆可为之，又何须择人而后与哉？”戴震的“从俗”，如前所说是从当地实情出发，从地方民俗文化的特点出发，即使是通俗、浅俗，深入方能浅出，又岂是“世俗人皆可为之？”章又说：“方志如古国史，本非地理专门。如云但重沿革，而文献非其所急，则但作沿革考一篇足矣，但为集众启馆，敛费以数千金，卑辞厚币，邀君远赴，旷日持久，成书且累函哉？且古今沿革，非我臆测所能为也。考沿革者，取资载籍。载籍具在，人人得而考之，虽我今日有失，后人犹得而更正也。若夫一方文献，及时不与搜罗，编次不得其法，去取或失其宜，则他日将有放失难稽，湮没无闻者矣。夫图事之要，莫若取后人所不得而救正者，加之意也。然则如余所见，考古固宜详慎；不得已而势不两全，无宁重文献而轻沿革耳。”方志是历史地理科学，它是历史，但涉及地理史，戴震所谓沿革，正是地史的沿革和发展，至于“宁重文献而轻沿革”，等于说“宁重资料而轻由史实

得出的实际结论”，如果修志不以可靠结论为和起点，仅是堆砌文献资料，就可以想象方志将成为地方资料汇编，连当时的实地实情的叙述也被挤走。章的这一修志思想，连冯定九起初也不能接受，章叙述了上面的一番话以后，冯发问说：“方志统合古今，乃为完善，岂仅为之数百年以内设邪？”章解释说：“史部之书，详近略远。”又说方志不过上百年，二三十年要重修，“若云但考沿革，而他非所重，则沿革明显，毋庸考订之，州县可无庸修志矣”。史书详近略远，也不足以补其汇集古今资料之弊，这显然是两回事，不能说古代资料少些而近现代时期资料多些，就可纠补资料堆砌之弊。又说因百来年，二、三十年要重修，沿革明显，不用再考，如重沿革，则用不到续修方志了。事实是戴震力主由文献史实将沿革考订清楚，万无一失，以为起点，决不是毕其功于一役，恰恰为后世续修楷式，为后世续修提供一正确的前提，续修志则可放手在前志基础上叙述近百年的新变化。

章学诚的这篇追记的文末，叙述了这样一件事：戴震在与章学诚论辩过后，第二天将《汾州府志》拿给章看，并说，于沿革以外，与众不同者是列僧人僧事于古迹之中，因名僧必居古寺，古寺当归古迹，故取名“名僧事实”，归之古迹。对此，章氏认为“古迹非志所重，当附见于舆地之图，不当自为专门”，至于在人物门类中取消僧人，章氏诘戴曰：“如云僧不可以为人，则彼血肉之躯，非木非石，毕竟是何物邪？”并认为戴的做法是“无其识而强作解事，固不如庸俗之犹免于怪妄也”。其实，戴震对《汾州府志》和《汾阳县志》的体例非常重视，反对结构“漫无叙次”，采用纲目体式，“分列纲目，以纲为断，目为按，令阅者因纲检目，因目证纲”。例《汾州府志》纲目：沿革、疆域、山川是全书总纲。总纲贯彻重沿革的思想。“沿革定而上考往古，乃始无惑”，“疆域辨而山川乃可得而纪”，“山川次乎疆域，其奠也，本天地之自然，而形势在焉，风气系焉，农政水利兴焉”。在门类排序上，居首的有：城池、官署、仓廩、学校、坛壝（w i 坛的通称）、关隘、营汛、驿铺、户口、田赋、盐税。其次：人物，其关及一方历史的缩影。再次：古迹、杂考，“备稽古者之检之也。”最后：艺文。在体裁上，图、表、志、传、考、录诸体皆备。为章学诚所讥笑的“列僧人于古迹”一事，显然从僧人的社会意义方面考察，看其能否成为一方历史之缩影，并非据什么“血肉之躯”列目，戴震完全没有错。戴震的修志指导思想和楷式，取得了令人瞩目的成就，影响清代的修志，直至今今天仍有参考意义。章学诚是清代史学的一代宗师，他的“六经皆史”说在史学史上有特别重大的意义，是一面冲破经学藩篱，把史学从文献考订中解放出来的旗帜，但在与一代哲人戴震论史时，未能虚心听取这位饱学硕儒的充满经验的广袤性和思辨的深邃性的见解，不能不说是一大缺憾。从总的方面看，章学诚还是能正确评价戴震的人，但也存有很深的成见。章说：“有如戴东原氏，非古今无其偶者，而乾隆年间，未尝有其识，是以三、四十年中人，皆视为光怪陆离，而莫能名其为何等学。”

同上，870页。

《文史通义校注》，章学诚著，叶瑛校注，中华书局1985年871页。

《汾阳县志例言》，见《戴震全集》一，1991年清华大学出版社522页。

同上，488至490页。

章学诚《文史通义补遗续·与史馀村》。

此外，还需提及的是，戴震治史的别一领域是谱牒之学。梁启超曾说：“方志，一方之史地。族谱家谱，一族一家之史也，年谱一人之史也。”与年谱相近的是事略行状、传记、墓志铭、碑传等。今本《戴震集》中有《族支谱序》，行状有《江慎修先生事略状》，传记有《于清端传》等七篇，墓志铭有《裘文达墓志铭》等十篇，碑传序记除《族支谱序》归入族谱家谱外，还有《山阴义庄序》、《汪氏捐立学碑》、《郑学斋记》等共七篇。这些治史篇，《江永事略状》可谓学术史，其余大都可窥见戴震重民利民的史学经济思想，从历史科学去看，有以下特点：

一是注重文献考订，钩取史料，辨别真伪，如《族支谱序》写戴氏族的谱系，除指出春秋时宋国有戴、武、宣、庄之族外，明确了戴氏之称，缘于戴族，还表出鲜为人知的史料：唐颜师古注西汉史游《急就篇》：“戴公生公子文，遂称戴氏，是也。”但从前不知道有公子文。尽管如此，戴震对史料的处理仍很慎重，他说：“公子文至护公（按：唐天祐年间人），中间代系遥隔，不从旧谱序列，不敢滥承也。”为此修史必求其是的客观态度，曾得罪了戴氏宗族。

二是继承《史记》的传统，在尊重史实的基础上，把历史人物写得很生动，例如为《汾州府志》写的《于清端传》即是，其余六篇传记也都有此特色。读后使人看到作者的文学才能。

三是很注重老百姓对历史人物的评述，系史于民。例如为《沧州府志》写的《王廉士（王敏）传》说：“敏狷洁多近义，是以人啧啧喜称道。”

四是为平民百姓立传，如《戴童子圻铭》。《戴节妇家传》则为“穷巷里曲之妇人女子”立传。传为戴震曾为隆阜卖姜老人立碑，皆此类。

五是从史实出史论，作者随时发表自己的史评见解。例如《万光禄传后序》云：“余读《忠节录》……盖卒之以身死国，非偶然也。”《养浩毛先生传》一开头就说：“戴震曰：士之行，以孝友为先……士之行之可表著，安用舍是而好言奇特为哉！”

在诸多的史传著作中，除了从《江永事略状》看出师生学脉相连外，其余也不难看出作者和史传对象间存在着某种精神上的联系，史作打上了作者的人格烙印，作者也往往从那些可歌可泣的历史人物中汲取了丰富的人格滋养，作为哲学家的戴震直抒石破天惊的胸臆已见，不是有其笔下的中华历史人物铮铮硬骨的人格形象吗？戴震哲学也是从他的历史科学中汲取了丰富的精神滋养的。

梁启超《中国近三百年学术史》，北京市中国书店 1985 年影印本 324 页。

《族支谱序》，见《戴震集》，1980 年上海古籍版 216 页。

魏建功《戴东原年谱》认为，此童子戴震长子，早殇。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 241 页。

三、戴震自校本和参校殿本《水经注》

校《水经注》，是戴震一生中的大事，旧题汉代桑钦（后人以为三国时人）所著《水经》，至北魏酈道元著《水经注》。《水经》记述我国河流水道 137 条，酈道元补充记述达 1252 条，注文较原书多出 20 倍，引书达 437 种，酈道元注完成于公元六世纪初，我国的雕板印刷术大规模兴起尚在十世纪初，前后相距达四百年。目前所知的酈注的第一个刊本是北宋成都学宫刊本，距酈注成书已长达五百余年，这五百余年内酈注本的流传全靠传抄，其间造成的讹错失漏乃至残损，是可以想见的。清代以研究古代文献为职事，且主张经世致用，《水经注》这部经注合一的最古的地理书，很快引起了学者们的重视。

戴震校《水经注》，据段玉裁《年谱》记载，开始于乾隆三十年（1765）。这一年夏六月，戴震读到胡渭《禹贡锥指》中所用的《水经注》，引起怀疑，便检阅酈注原书。展转推求，方知胡渭致误的原因，正是唐宋间《水经注》在传抄过程中“残阙淆紊，经多误入注内，而注误为经，校者往往以意增改”。例如“河水”酈注：“北河又东迳莎车国南”，“北河又东南迳温宿国”，戴震指出：“北河”皆当作“枝河”，证据是蒙上文“左右枝水”，故当作“枝河”甚明，而今本作“北河”，是后人所改。又如“济水”，《水经》经文“东至北砾溪南”，酈注：“又东南砾石溪水注之，水出荣阳城西南李泽，东北注于济，世谓之砾石涧，即经所谓砾溪矣。《经》去济水出其南，非也。”据《水经》所云，水在砾溪之南，济水之北有砾溪。又因注文重列为经，济水之南也有个砾溪水注入济水。经文又妄增一“北”字，误入经文的注文增一“南”字，成了北砾溪、南砾溪，胡渭从之，据经文和误入经文的注文云：“上有北砾溪，故此为南砾溪，‘石’字衍（按：指酈注中‘东南砾石溪水’中的那个‘石’字）。”戴震据酈注明言“东北注于济，世谓之砾石涧，即经所谓砾溪矣”一语，说明济水过砾溪之北，即济水之南有一砾溪，不可能有南北两条砾溪，以注文辨正经文，经文也不当云济水“至砾溪南”，恰恰应是“至砾溪北”。类似以上“河水”、“济水”之误，“书中类此者不胜悉数”。

就全书观之，残缺甚多。戴震据《崇文总目》说：“酈氏书有四十卷，亡其五，今仍作四十卷者，盖后人所分以傅合其卷数。”《崇文总目》的这个数字是据宋元祐二年（1087）的刊本。宋成都学宫本仅三十卷，元祐本四十卷，显然是据唐宋以来流传的手抄本与刊定本比勘增补而成的。据清代钱曾所见到的陆孟皃影宋本宋版题跋云：“《水经》旧有三十卷，刊于成都府学宫，元祐二年春，运判孙公始得善本于何圣从（按：即何郯，《宋史》卷 322 有传）家，以旧编校之，才三分之一耳，乃与运使晏公委官校正，募工镂板，完缺补漏，此旧本凡益编一十有三，共成四十卷，其篇帙小大，次第先后，咸以何氏本为正。”

《书水经注后》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 131 页。

《书水经注后》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版，132 页。

同上。

见钱曾《读书敏求记》卷二，见《丛书集成初编》0049 号 59 页。

乾隆三十年（1765）戴震自校《水经注》时，能见到的版本主要有明朱谋诤《水经注笺》本、清沈炳巽《水经注集释订讹》本、康熙五十四年的项纲刊本，及可能存在的抄本，把这些判定本子和《元和志》、《寰宇记》等书引《水经注》“滹沱河”、“泾水”、“洛水”对照，皆缺失，故戴震怀疑这些古有今无的篇目“或在所亡之五卷内”。

针对以上种种复杂情形，戴震确定其文例，就郦注考定经文，使经注真正分开，别立经文为一卷，对注中前后倒乱不可读者，为之订正，以附于经文后，这样做，目的是还郦注的本来面目，并非为治《水经》，而是治《水经注》。段玉裁曾说，乾隆三十年（1765）戴震校录的《水经注》一卷，经别于注，经、注不乱，此卷最为明晰。后来被召入四库馆任纂修，在官修校正《水经注》时，纲领文例不外乎乾隆三十年校录一卷时的办法，仅于讨论字句加详。对一卷本，段玉裁十分珍惜，曾抄写此本，并有自记一篇。

那么，戴震又是用什么办法使经注分开的呢？戴震治学最善于总揽全局，潜心于先发明条例，找到以我驭书的好办法，这正是近代科学重在寻找内在规律的方法。《戴震集》中有《水经郦道元注序》一文，是戴震自校本亦即曲阜孔氏微波榭刊本的序。序文中归纳《水经注》条例，然后循此条例识其大端，理校注文，佐以文献实证，使经文和注文分开。戴震归纳的条例有三：一是经文中首云某水所出，以下不另再举水名，但注文内详及所纳群川，加以采摭故实，彼此相杂，则一水之名，不得不屡为另行再举之。二是经文叙次名水所经过的州县，仅说出某县，而注文因时代的更迭，旧县或湮或移，固常称“某故城”，而经文没有称“某故城”的。三是经文云“过”，而注文云“迳”。对以上三例，戴震说：“以是推之，虽经、注相淆，而寻求端绪，可俾归条贯。”以上三条是在自校本序中阐述的，可谓戴震对研究《水经注》作出的最重大的贡献，有了这三条，拨开了重重迷雾，打开了郦注的机械，使经注相混的郦注归于纯粹。梁启超评述这三条说：“此三例戴氏所独创，发蒙振落，其他小节，或袭赵氏，不足为轻重。”

语言是文化的化石，它能揭开历史尘封的秘密。戴震据经文“涪水至小广魏”，而注文云“小广魏即广汉县也”、经文“钟水过魏宁县”，注文云“魏宁，故阳安也，晋太康三年改曰晋宁”指出：《水经》上不逮及汉代，下不及晋初，称广汉为小广魏，称阳安、晋宁（汉永和元年置桂阳郡时称为汉宁）为魏宁，同称“魂”，可见作者魏人，且其书实出一人之手。《旧唐书·艺文志》说是郭璞撰，《新唐志》说是桑钦撰，宋晁公武说桑钦为此书而后人附益，王应麟说郦氏附益，皆非是。更有甚者，《永乐大典》本《水经注》郦道元原序没有提及桑钦，尤可据证。

针对《水经注》的复杂情形，戴震作了篇次序目上的调整。戴震认为，郦注原书是依于地脉，次第井然的，“史言善长（按：郦道元字）好学，广览奇书，故是注之传，或以甚综核，或尚其文词。至于触类引伸，因川源之派别，知山势之逶迤，高高下下，不失地防（按：地的脉理），取资信非一端。”后来因为长期致误，即使如有清一代的阎若璩、顾祖禹、胡渭诸子，论述所及，也时有差忒，订正起来是有很大困难的，但戴震相信，只要根据

《水经郦道元注序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版130页。

梁启超《中国近三百年学术史》，北京市中国书店1985年影印本243页。

《水经郦道元注序》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版130页。

地形的实际走向，实地和文献相结合，是一定能分析胪举的。他说：“审其义例，按之地望，兼以各本参差，是书所由致谬之故，昭然可举而正之。”据这一指导思想，戴震“以某水各自为篇”，即以水名独立成篇，北方的水，以黄河为最大，故领先，然后以黄河以北、黄河以南的水按次排序，“因之得其叙”。南方的水，以长江为最大，故领南方之先，然后先北后南，长江以北、长江以南的水按次排序，也“因之得其叙”，戴震说：“惟以地相连比，篇次不必一还其旧，庶乎川渠缠络有条而不紊焉。”循此体例，戴震排序得 123 水，作为校正全书的篇目次第。至于卷数，《崇文总目》据元祐本分四十卷，清代传本实际上仅三十五卷，而虚分成四十卷，是否合其所分，找不到证据，故戴震乾隆三十年秋私校自定《水经注》时，合为一卷，乾隆三十七年（1772）在浙江金华书院“刊自定《水经注》”时，也是“不分卷数，为十四册”，“以今所存水百二十三，每水一篇，以河、江为纲，按地望先后，分属于河、江左右为次”。戴震认为，这样不分卷，仅列 123 水为目的好处是，可以不再在复杂的卷数合分问题上纠缠不清，“可以撇弃校订，专壹考古善长之书，合二本（按：《水经》经文本和注文本）无遗憾矣”。

以上据自校本叙述了戴震对校《水经注》的最重大贡献有三：一是在发现经和注文相混以后，把握郦注全书，从中概括出离析经、注的三大条例。二是发掘内证，证明《水经》系三国魏一人所著。三是撇开今本四十卷分归旧本四十卷中仅存的三十五卷中去的问题，将实地与文献相结合，以实地水脉为准，列 123 水为郦注全书篇目次第，合全书为一卷，或称不分卷。

乾隆三十七年（1772）戴震在浙江金华校注《水经注》而成的合卷本，实际上是戴震自校本的定本，后来的微波榭刻本即据此本。段玉裁《年谱》说，这一年“刊自定《水经注》，至癸巳（1773），未及四之一，而奉召入都矣。后在都踵成之，今不用校语之本是也。”明谓乾隆三十七、三十八年在浙东刊出定稿本《水经注》，“在都踵成之”显指继刻此定稿本，亦即由曲阜孔氏刻的“不用校语”的微波榭本。梁启超也据段玉裁的说法理解为“至（乾隆）三十七年刊于浙东”。“在都踵成之”即使包括对乾隆三十七年稿本作修改，也只是小有改动，决不影响乾隆三十七年已有定稿本的判断。

应该说，乾隆三十七年的自校本与三十八年秋进入四库馆后，由戴震领衔，经集体校定的官刻本（即三十九年刊行的武英殿聚珍版本）是有很大的区别的。似乎戴震弟子段玉裁为借官刻提高老师身价，《年谱》说：“是年（1774）十月，先生校《水经注》成，恭上”，“高庙褒奖，颁行御制诗六韵……盖先生之受主知深矣。”一般读者也因四库馆校《水经注》由戴震主其事，故往往而言武英殿本为戴震一人所校，而忽视集体的努力。据记载，“戴氏之入四库馆，于馆中请公为后进，戴性又做不肯下人，诸公颇齟齬之，其所校刊，不尽从也”。学术争议，面红耳赤，原无足怪，此处告诉我们：殿本是靠集体努力校成的。洪榜《戴先生行状》也说：“先生治是书将卒业，会朝

同上。

同上。

见段玉裁《戴震年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 472 页。

同上。

梁启超《中国近三百年学术史》中国书店影印本 1985 年 242 页。

庞鸿书《读水经注小识·叙略》。庞氏系光绪年间进士。

廷开四库全书馆，奉召与为纂修。先生于《永乐大典》散篇内，因得见酈氏《自序》，又获增益数事。馆臣即以是属校正，上其书，诏允刊行焉。”洪榜也指出是“馆臣”们据戴震的发现，在戴震指导下校成的。但也无可否认，戴震用力最多最勤。梁启超说：“聚珍本（水经注）全列校语，最能表现出先生研索之勤。”戴震《殿本水经注卷首案语》又表明，虽戴氏用力最勤，仍以“臣等谨案”的名义进呈，与洪榜说一致，再次表明此官书赖群臣之力。四库馆戴震等人校《水经注》，所用的体例、方法当然是一循戴震发现的那三大条例。段玉裁说：“得此三例，迎刃分解，如庖丁之解牛，故能正千年经、注之互讹，俾言地理者有最适于用之书。”或许是戴震已有私校定本，更有这三件武器之故，才取得在四库馆主校该书的资格。

戴震等人的殿校本之所以取得酈学史上引人注目的成就，除用戴震三体外例外，在资料和版本依据上则用了《永乐大典》本和可能引用了赵一清校注本的抄本。《永乐大典》修于明初，所据底本出于朝廷内库藏本，这时的藏本无非是宋、元的遗物。就《水经注》而言，大典本无非综合了宋、元的刊本、抄本而成。大典本的突出优点是有酈氏四百七十七字的原序，为他本多缺佚。此外，大典本也确有其内容上的特点。据四库馆谁校某书谁写定提要的定规，且与微波榭本《水经注》戴序、后记相对照多相同文字，并文中详述戴氏离析经注的三大体例看，“《水经注》四十卷永乐大典本”条的提要为戴震手笔无疑。另外两篇《水经注集释订讹》（清沈炳巽撰）和《水经注释》（清赵一清撰）的提要至少是戴震等人校《水经注》的同人的手笔。据此，戴震的《水经注提要》曾总结殿校本据大典本取得的成就：“凡补其阙漏者二千一百二十八字，则其妄增者一千四百四十八字，正其臆改者三千七百一十五字，”以致使酈注“三四百年之疑窦，一旦旷若发蒙。”戴震还指出，殿本因酈道元足迹未历塞外、江南，传闻尤多失实，故校注《水经注》时，又据实地考察的第一手材料用来“抉摘舛谬”，以实测所得之“脉络、曲折之详”订正讹误。正因为有优越的文献条件和凭国家力量所得的实测资料，使殿校本取得了很好的成绩。殿本以后的版本（都是私校本）尽管疏证上可能更加详细，但校勘上始终没有超出殿校本的水平。

殿校本在使用国家藏本大典本的资料上，尤其是采用乾隆帝命使官员实地考察所得的资料上，都不可能得而私。虽出戴震手笔，但终究是以国家书目名义出现的《四库全书总目提要》叙述的“以《永乐大典》所引，各案水名，逐条参校，”也不可能是在为戴震一人树碑列传。

戴震等人的殿校本所据的另一底本，可能是由浙江巡抚采进的清赵一清《水经注释》四十卷和《水经注笺刊误》十二卷。后者是赵为订正明朱谋玮的《水经注笺》而写的。在戴自校本和殿本之前，朱笺本是除大典本以外最好的注本，被顾炎武称为“三百年来一部书”，戴校本和殿本都以朱笺本为重要依据。赵注本也以朱笺本为依据，赵注本卷首列参校版本多达二十九种，赵还说：“以上诸本予悉取之与明南州朱谋玮中尉笺相参证，录其长而舍其短。”赵的《刊误》十二卷正是研究朱笺的收获。殿校本与赵注本有相近之处，但这相近，个中原因有殿校本与赵注本同以朱笺本为依据之故，当然不

见赵玉新点校本《戴震文集》，中华书局 1980 年版 256 页。

参见《戴震全集》一，清华大学 1991 年版 256 页。

《戴震年谱》，见《戴震集》，1980 年上海古籍出版 473 页。

排斥可能直接引用赵注本，一说梁玉绳校刊赵书时引用了殿本以正之，故殿本、赵本相同处甚多。乾隆御制诗褒奖引用他的《热河考》、《滦河考》中的实测资料的殿本时说：“悉心编纂诚堪奖，触目研磨亦可亲，设以《春秋》素臣例，足称中尉继功人。”“中尉”即指朱谋玮，可见乾隆帝也是把殿本看作继朱笺本的。至于有可能直接引录赵注本，殿本作为国家校定的官书刻本，在体例上应是允许的。

十分重要的是，戴震主其事的殿校本可能引用赵注本时，毕竟只是用其个别形态的具体说法和资料，而涉及全书主旨大纲时，恰恰是用主事者戴震的校注《水经注》三体例。这在《四库总目提要》中讲得很清楚，与微波榭本戴说的体例毫无二致。而赵注本体例之所以未被采用，除主事者戴震已有成熟并成功使用的体例外，赵注体例稍逊一筹也是原因。赵注本吸收全祖望七校本《水经注》成果，也是人所共知的。赵一清与全祖望本同乡挚友。相约同治《水经注》，朝夕商榷，全曾为赵书作序，赵书引全说甚多，两书相符者十之八九。全祖望除校勘和疏证上有不少功绩外，在区分经注上也有成就，他提出郚注原系双行夹写，注中有注，今混作大写，几不可辨。这一说法不管是全氏本人的发现，还是他先世的旧闻（全氏先祖全元立、全天叙、全吾麒等都校过郚注），都是值得称道的创见。全祖望七校本四十卷，乾隆十七年（1752）完稿于广东，但未等刻书全已死。后来遗著散佚。百年后，其同乡后学王履轩才开始整理，直到光绪十四年（1888）由薛福成从董觉轩之请而刻印之，故全书最先成而最晚出。赵校本成书于乾隆十九年（1754），但一直到乾隆五十一年（1786），才由毕沅从赵一清之子赵载元处购得原稿，刻印于开封，赵书始行于世。赵一清不仅在个别体例上引用全祖望，而且体例上也引用全氏的说法，在赵注本上辨验文义，离析其注中之注，以大字小字分别书写之，而又使语不相杂而文仍相属，以证明郚注与注中之注离析的正确。赵氏的尝试，基本上成功。但赵承全祖望，离析经、注和注中之注都不过以文义相属为文例，以大字小字分写之为区分后的标记，都没有找到象戴震三体例那样的带有区别性特征的体例，因而可以说全、赵的区分经注，区分郚注和注中之注的体例是软体例，戴的三体例是硬体例。故殿校本的基本体例未尝用全、赵而一仍戴氏自校本的做法。

殿校本和赵注本体例上大别而细节和个别说法上可能甚近，殿校本与戴震自校本体例上一致而细节和个别说法上甚远。这样就发生了三对矛盾关系：戴自校本和殿校本、戴自校本和赵注本、殿校本和赵注本。学术史上一度似乎没有具体研究这三对关系，有人却只是简单地将殿校本说成戴校本，然后又视殿校本近同于赵注本，因而说戴参校本殿本是抄袭赵注本，形成了百年来学术史上的一桩公案，聚论纷坛，莫衷一是。如前所说，殿校本非戴一人之功，非戴一人所校，无论功过都轮不上戴震一个人。而戴自校本与殿校本虽校书体例近同，但细节区别甚大，例如：在卷次上，殿本仍分40卷，自校本根本不分卷。在校勘语上，殿本全载校勘语，说明经、注离析之由，戴校本不载校勘语，仅将经文与注文离析。在序跋上，殿本无，戴震手笔的《水经注》四库提要记述了殿本依据、体例、改正情况、引用资料等，私校

起初是魏源、张穆怀疑戴震抄窃赵书，至清末杨守敬（惺吾）（1839—1915）便在《水经图注》、《水经注疏》、《水经注要删》中据赵、戴校本的相同之处，认为戴窃赵，铸成公案。晚近孟森（心史）、王国维也分别在《水经注研究》、《水经注笺》中据杨说指斥戴震窃赵。

本有序、后记，还有孔继涵序。在版本上，殿本是官刻本，私校本有自刊本（今已不传），正式刻本有微波榭本，是为民间刻本。殿本和微波榭本同于乾隆三十九年（1774）刊印。

殿校本和赵注本，作为官校本，前者在体例上完全可引用后者的成果。值得注意的是，出于戴震手笔或其殿校本同人手笔的赵注本《四库总目提要》，高度评价了赵注本的成就。既蓄意抄袭对方，又去高度评价对方，似乎也是不伦类的。戴震等人不仅将赵注本收入了《四库全书》，还对赵引用全祖望不成熟的体例一事作了长篇评述，肯定了赵“青出于蓝而青于蓝”的建树，说：“一清此书，殆亦类此，但使正文旁义，条理分明，是亦道元之功臣矣。”最后还说：“旁引博征，颇为淹贯，订疑辨讹，是正良多。自官校宋本以外，外间诸刻固不能不以是为首矣。”最后一句，把赵注本置于戴震自校本之上了，甚至视为高出殿校本。

赵注本成书于乾隆十九年（1754），付印于乾隆五十一年（1786）。戴、赵公案，不仅说殿本戴袭赵，还说梁玉绳兄弟校勘赵书交毕沅付刻时又袭戴。至于全、赵间的麻烦，说毕沅做湖北总督时，索观赵的旧稿，赵的儿子某时在湖北做官，以巨资购买全祖望校本应付毕沅，故今传赵注本实际上是全祖望的。而林颐山则又斥现行全祖望本伪出，不仅袭赵，兼又袭戴，林说为王先谦所信，王的著名的郦注合校本竟将全祖望七校本排斥在外。如此等等。梁启超曾以各自“闭门造车，出门合辙”之说调停这桩公案。胡适起初信从戴袭赵说，后来化了二十多年的功夫反复研究《水经注》的各种版本，最后提出，这根本不是什么抄袭，而是“学术史上所谓独立研究，而先后约略同时得到同样结果的一种好例子”。胡适为戴震辨诬，也是为“要给自己一点严格的方法上的训练”，竟写了十大集手稿。

胡适最引人注目的观点是，戴震根本就没有见过赵一清本。乾隆开四库馆时，校书分东西两院，各成门户，互不相通，戴震以举人入东院，而赵一清的《水经注》校本被浙江进呈后置西院，因而戴震不可能见到赵注本，且胡适通过比较，找到了许多有关戴震未见到赵注本的证据，例如书中有许多常识性错误，赵书无而殿本有；赵书指出朱谋玮本的错误，而殿本仍因袭之；赵氏据孙潜校本增补《水经注》卷十八“渭水中篇”的缺页共418字，而戴震的殿本仍用《太平御览》等书中引用过的材料为据，辑补成113字。1944年，胡适还写成《戴震未见赵一清〈水经注〉校本的十组证据》（1984年7月修改，1949年1月10日改定），为百年大案《水经注》公案翻案，胡适写道：

这十组证据都是赵氏书里的特别优点，而都是戴氏书里全没有的。这十组或是校改了毫无可疑的错误，或是解决了不能不解决的问题，都是研究《水经注》的学者平日“寐寐以求”的好宝贝。专治《水经注》的人，见了这些好宝贝，若不采取，那就真成了“如入宝山空手回”的笨汉了。

这就是说，这十组都是偷书的人决不肯不偷的，都是抄袭的人决不肯放过的。若单举一件两件，也许还有偶然遗漏的可能。多到了几十件，其中并且有几百字或几千字写的校语，

《四库全书总目》，中华书局影印本 611 页上。

梁启超《中国近三百年学术史》中国书店影印本 243 页

《胡适手稿》第一集卷四，台北胡适纪念馆 1960 年 2 月影印本。

《致洪业信》一文，《胡适手稿》第六集上册，台北胡适纪念馆 1969 年 8 月影印。

决不会被《水经注》专门学者忽略或遗漏的。

况且这十组的校订，都可校正戴氏校本里一些无疑的错误，都可以补足他校本里许多无疑的漏洞。戴氏若见了赵氏的书，决不会放过这些最明白无疑的考订，决不会保存他自己的许多大错误、大漏洞，留作后人的笑柄。所以这十组赵有而戴无，赵优而戴劣的校订，都可以证明戴氏没有得见赵氏的校本。胡适将殿校本归于戴震一人，取较为通行的看法，当然有可商榷之处。又考证出戴震主校殿校本时从未见过赵一清的《水经注释》及《水经注笺刊误》，可备一说，以资参考。但胡适的结论：戴震决没有抄袭赵一清本，是可取的，也是可信的。

今谓戴震有自校定本《水经注》，参较殿本大例方法完全是戴的发明创造及其应用，小例可能引赵。引赵部分有以朱谋玮注笺本为基础，实戴、赵同参用朱笺本，也有可能直接引用赵一清的，又为官校殿本体例所允许。抄袭之说，应属无据。蔡尚思说：“戴震的被看做剽窃却似冤枉。据天津藏的一个赵一清校本的抄本，可以证明在乾隆的殿本中全祖望、赵一清、戴震三人的研究的成果都有，实无所谓谁是剽窃者。”¹

¹《胡适手稿》第一集中册，台北胡适纪念馆，1966年2月影印本。

第七章戴震的人文科学 语言解释哲学

一、解释哲学和文字学思想

贯串于戴震一生的事业，是他的人文科学的语言文字学，以及利用语言文字学诠释古代经典，以寻求所谓“道”，乃至对“道”作再创造，阐发自己的哲学思想。乾隆三十八年（1753）戴震概括的“由字以通其词，由词以通其道”，即通常所说的“以字（词）通词（辞），以词（辞）通道”，是对这一过程的最好概括和说明。对字、词的解释是手段，通道才是目的。作为人文科学的语言解释哲学，不过是戴震完成从语言文字到“通道”的全过程的方法学，也是戴震从纯粹的学问家转化为卓越的思想家的一个内在的逻辑动因，不消说，完成这一转化的最本质的原因是其社会现实的无可调和的矛盾在哲人头脑中的深刻反映，是时代精神的折光。但无疑，语言解释哲学也从与事理相对待的思维逻辑上促成了这一转化，这也是乾嘉时代的一位特别顶真的学问家走向思想家的特殊道路，而这一特殊道路的产生也是为当时的时代条件所决定的。语言解释哲学的运用，“以词通道”，本身就包含对理学的批判。南宋黄震说过：“自本朝讲明理学，脱去训诂……从而增衍新说，不特意味反浅，而失之远者或有矣。”从语言文字入手，就意味着抛弃宋明理学的架空立言。

从乾隆十年（1745）起，二十三岁的戴震著《六书论》三卷，公开亮出研究汉语言文学的旗帜，继后一发而不可收，他的语言文字学著作遍布中国传统的语言解释学文字学、音韵学、训诂学各个领域，而最终目的又是“以词通道”，从而形成我国十八世纪获得空前发展的语言解释哲学。这种学说以对语言文字的解释为契机，逐步达到洞察人类的心智，最终到达新理学的道德哲学。戴震说：“是故由六书九数，制度名物，能通乎其词，然后以心相遇。”这种从可感可视可供思考的物质性的语言文字入手以洞察人类心智的做法，本身是唯物主义的科学方法。和戴震同时代的康德（1724—1804）主张以人类认识能力考察对象本质，提出了先验唯心主义哲学。被称为西方释义学之父的施莱尔马赫（1768—1834）强调有效解释的客观性的普遍性条件，从而把解释学规律分为语法解释和心理解释两部分，并强调两者的结合。戴震从语言文字入手以通道，立论允当平实，十分明白易懂，是情同可感的唯物主义方法。

由于汉语言文字本身有无穷尽的奥妙，需要加以解释，从语言文字的解释到哲学的解释，尤其是到达哲学的新的创发，需要走过漫长的过程。胡朴安说：“戴氏之治学方法，以识字为读经之始，以穷经为识义理之途。”乾嘉学派诸学人大都没有走完这一历程，只有一代学人兼哲人戴震走完了这一全过程。大多数学者还只停留在对汉语言文字本身的开发上。诚然，以语

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 183 页。

《黄氏日抄》卷二《读论语》，见文渊阁《四库全书》707—4。

《郑学斋记》，《戴震集》，1980 年上海古籍出版社 225 页。

胡朴安《古书校读法》，江苏古籍出版社 1985 年版 13 页。

言文字本身为解释对象作出的解释也是解释哲学的一个层面，就解释哲学的全体而言，以汉语言文字为对象的解释只是解释哲学的表层，而在语言文字本身的门类科学领域内，乾嘉学人的解释又是非常深刻的，完全进入了门类科学对象解释的深层，这一“表层——深层”的解释也不时能触及到人类的心智，无论是戴震的大弟子段玉裁的《说文解字注》，还是高邮王氏父子的《广雅疏证》，都在一定程度上触及到人类思想方法的一般抽象，都有一定数量的逻辑问题可供研究。戴震经语言解释而“通道”和创发，进入了道德哲学的殿堂，写下了《孟子字义疏证》那样的不朽名著，从而使他的语言文字的解释获得了认识方法的意义。

戴震在“全体表层——门类深层”的特定的语言文字领域内，也取得了特别丰富的成果。为此，当我们评述戴震的语言解释哲学时，既要注意从语言文字到道德哲学的完成的解释哲学，也要注意处于“表层——深层”地位以语言文字为解释对象的解释哲学的成果，还要注意语言文字学本身的成果，因为它同样有助于我们研究语言解释哲学。事实上，由于语言文字本身的无穷的奥妙，戴震和他弟子们的语言文字学的成果，在量化的含义上大大超过了哲学成果。为叙述方便，评述戴震语言解释哲学的逻辑顺序，则从以语言文字为解释对象的解释哲学入手——它当然不可避免地要涉及许多语言文字学本身的门类科学问题，逐步进入他的解释哲学。

戴震二十三岁时著《六书论》，是他一生中最早的语言文字学著作。该书在段玉裁著《年谱》时就已失传，今仅存《六书论》序，仍可由序得全书大体。戴震研究“六书”的最终目的是为了了解释经书，其解释哲学的观点非常明显，他说：“六书也者，文字之纲领，而治经之津涉也。载籍极博，统之不外文字；文字虽广，统之不越六书。”对文字归之六书，六书统率文字这一方法，戴震并没有将它在《六书论》中封闭起来，而是以六书为基本建构，以统众字，对一个个的方块汉字，“凡所不载，智者依类推之，以拾遗补艺，将有取乎此也。”这在思想方法上是以抽象统率具体，以有限驾驭无限，以类推逻辑作为“六书”统率众字的逻辑依据。戴震对文字学说的阐明，本身就有丰富的哲学思想，或者说，体现在文字学说内的科学哲学一直在起作用。

“六书”，不过是人类在造字之初对外部世界的形象特征作出反映的方法，以及将这种反映方法移置于文字学领域内而已。人们通常只注意到“六书”的文字学特性，甚至把它奉为唯一的文字学规律，其实它有很深刻的反映论的哲学含义，“六书”是人脑对外部世界的形象作出反映并巩固在文字学中的一种常识性提法。从语言文字学看，用“六书”把握文字，从语言解释哲学看，以人的认识反映之“本始”把握“六书”，又通过包含反映过程的“六书”描述人类认识过程，以及通过“六书”所统率的字认识词、辞，继而“以词通道”。戴震认为，后世在“六书”问题上发生错误，都是不明

《六书论序》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版77页。

同上。

“六书”考之经史，说法不尽相同。戴震钩稽出古来说“六书”有三种。一是郑玄《周礼》注引郑司农说，以象形、会意、转注、处事、假借，谐声为六书；二是班固《汉书·艺文志》以象形、象事、象意、象声、转注、假借为六书。三是以许慎《说文解字》指事、象形、形声、会意、转注、假借为六书。今天，文字学家一般把六书名称和次序说成象形、指事、会意、形声、转注、假借。

古人用意所造成的，他说“厥后世远学乖，罕睹古人制作本始。”“制作”二字，不仅指文字本身的制作，还包括语言文字对外部世界、人工自然之语言的反映方法，而“制作本始”就更离不开反映方法了。戴震认为，南唐徐锴把谐声看作“最为浅末者”，就是不明“制作本始”。其实形声字是造字的最好方法，一部《说文解字》中已有百分之八十五以上是形声字，形声字比起以象形直接摹拟外物优越得多，它已是一种间接反映外部世界的方法，克服了象形、指事、会意或多或少地受外物形体拘牵的局限，自成造字法系统，因而造字能力极强。

戴震认为，“罕睹古人制作本始”的最大谬误是对转注的认识，“盖转注之为互训，失其传且二千年矣”。“六书”中的转注本来是“用字之法”，至于如何成为“用字之法”，则文字学家们各有见解。许慎从文字学角度论述“六书”中的转注：“建类一首，同意相授，‘考’、‘老’是也。”南唐的徐锴和清代江声（1721—1799）认为“类”就是部类，即《说文》的五百四十部，“首”是指某一类字所从的部首。徐锴认为同部而义近的字都是转注字。惠栋弟子江声认为同部首的字都是转注字。徐、江是形转派。近人章炳麟强调语音，认为“考”和“老”古代同属一个韵部（幽韵），同属一个声类，最初产生的字是“老”，它是“考”的语根，认为凡意义相同，声音相同或相近的同一语根的字才是转注字，章氏是音转派。戴震是义转派，认为凡互相训释的字都是转注字。戴震的这一文字学观点，为他的弟子段玉裁著《说文解字注》时（1776—1815）作了进一步发挥。段说：“转注犹言互训也，注者，灌也，数字展转互相为训，如诸水相为灌注，交输互受也。转注者，所以用指事、象形、形声、会意四种文字者也。数字同意，则用此字可，用彼字亦可。”又说：“建类一首，谓分立其义之类而一其首，如《尔雅·释诂》第一条说‘始’，是也；‘同意相授’，谓无虑诸字意旨略同，义可互受相灌注而归于一首，如：初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权舆，其于义或近或远，皆可互相训释而同谓之‘始’，是也。”戴、段对转注的说法，一般称为互训说。他们把“建类一首”理解为凡义同、义近的词皆可互相训释，形成一个小义类，而都统制于同一个字（如上面的‘始’字）为说解词，这一个字就是“一首”。从文字学看，戴、段的看法不免把许慎原意推广得太宽了。我们认为，许慎的“类”确实是指同义、近义的意义范畴，即义类，而“首”是形字构成的部首，而不是许多方块字以一个字为“一首”，那样“首”太大太泛，等于没有“首”。许慎的“建类一首”是指转注字的意义和形体相结合的特点，即只有部首相同，又属同一意义范畴的同义、近义字才能作“同意相授”的解释，从而作转注字使用。例《说文·口部》有“呻”、“吟”二字。《说文》：“呻、吟也。”又：“吟，呻也。”言部有：“讜，讜也。”“讜，讜也”。这样，呻和吟，讜和讜构

《六书论序》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版77页。

同上。

[汉]许慎《说文解字·叙》。

古代语言学家又将汉字的字母分成若干类别，叫做声类。在说“转注”时，章太炎将“考”、“老”同属的韵部叫“声首”，以示意可与部首作比较。

段玉裁《说文解字注》“说文叙”注。上海古籍出版社影印本755页下。

同上，755页下至756页上。

成两组转注字。

尽管戴震在文字学上对转注字的看法有失偏颇，但他强调“建类一首”的“类”是同义、近义相从为类而形成义类互相训释，这在解释学上是有意义的。试以词义解释为例，被释词和说解词的字形、字音无须有什么联系，这是常识。许慎“建类一首”以同部首的字列为义类，作“同意相授”的训释，不过是文字学上的规定，戴、段正是以一般语言解释看待文字学的字义联系，失足仅在于此。从一般语言解释看，戴震的说法正好具有语言解释哲学的意义和作用。解释哲学不就是要寻找同一大范畴内的概念中介，而将各个概念系联之，从而对有关概念对象作出解释吗？

在戴震转注即互训的思想指导下，段玉裁同一大类概念范畴中的许多相关概念系联在一起。段氏的做法是系联有意义联系的文字，汉语中一个字往往即一个词，而词是概念，因而段氏系联文字实际上系联概念，形成了大范畴类别下的概念链系统。这对认识人类头脑中若干概念链锁是很有作用的。

例如，段氏在《说文解字注·玉部》中系联的文字：“自璠已下皆玉名也……璠已下五文记玉之恶与美也。璧至瑞皆言玉之成瑞器者也。璠、玠、玼、珉至璠皆以玉为饰也。玦到瑕皆言玉色也。琢、瑀、理三文言治玉也。珍、玩二文言爱玉也。玲已下六文，玉声也……。”段氏还把这种意义相关的系联看作《说文》内部的结构条例。他说：“凡部之先后，以形之相近为次，凡每部中字之先后，以义之相引为次……《说文》每部自首至尾次等井井，如一篇文字。”东汉许慎《说文》为贯彻春秋战国以来的通行说法“阴阳之道”，全书“始一终亥”。从宇宙太初“一”至宇宙的中子星、白矮星之类的“亥”（核），是个漫长的逻辑过程和自然史过程，许慎以文字体系象宇宙，并在拟似的逻辑和历史过程中展示那九千余字，在各部首内部注意到字义群落和各群落间的语义联系，戴震的转注即互训的理论，进一步统筹同一大意义范畴内的各意义群落，成了概念分析的重要理论。由于戴、段的转注不受部首的限制，故极便于发掘不同部首中的字的意义联系。例如：

《说文·人部》：“假，非真也。”段注：“又部曰：段，借也。然则假与段义略同。”

《说文·欠部》：“歇，息也。”段注：“息，鼻息也。息之义引申为休息，故歇之义引申为止歇。”

这样，整个文字系统所表达的词的概念体系内部都存在概念系联的可能和分列属类的可能，它表明，汉语词汇所表达的概念系统（其他语言表达的也一样）内部是有规律可循的，词与词之间，概念与概念间的关系不是相加之和的关系，而是相乘之积的关系，从而揭示了概念逻辑系统内部小逻辑系统及其层次关系。

戴震对“六书”的述也是充满哲学意味的，他用体用关系说明“六书”的构成，他说，指事、象形、形声、会意，字之“体”，而转注、假借二者为字之“用”。“六书”中前四书是造字之法，它使文字增生孳乳，后两书是用字之法，它对文字数量加以节制，增生和节制构成相反相成的两个方面，戴震对四体二用的看法是辩证的。

《说文解字注》，上海古籍出版社 1981 年影印本 1 页下。

《答江慎修论小学书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 74 页。

语言文字是符号系统，它在中国传统哲学的名实关系中是“名”的范畴。上世纪末兴起的语言分析哲学是西方传统解释哲学的继续，它强调语言的符号特征，分析语言的逻辑函项的意义，甚至认为哲学就是分析符号能指间的关系，这当然是错误的。戴震视文字为符号系统，从汉语汉字的民族特点把握之，视“六书”为体用对待，以转注系联词义，形成概念系统的群落，既以单个的字、词通辞、通道，又以对字、词、词汇、概念系统的解释形成其解释哲学的构架。戴震还注意到区分字、词、名的虚实，并由此而索取“实体实事”和“纯美精好”的道理，从而完成“以词通道”的全过程。他的《绪言》正是以此为逻辑起点而完成的。他说：“学者体会古圣贤之言，宜先辨其字之虚实，今人谓之‘字’，古人谓之‘名’……以字定名，有指其实体实事之名，有称夫纯美精好之名。如曰‘人’，曰‘言’，曰‘行’，指其实体实事之名也；曰‘圣’，曰‘贤’。称夫纯美精好之名也。曰‘道’，曰‘性’，亦指其实体实事之名也。道有天道人道，天道，阴阳五行是也；人道，人伦日用是也。曰‘善’，曰‘理’，亦称夫纯美精好之名也。曰‘中’，曰‘命’，在形象，在言语，指其实体实事之名也；在心思之常察，能见于不可易不可逾，亦称夫纯美精好之名也。”由“实体实事”而“纯美精好”，是“以词通道”的又一深化。

二、词义诠释和哲学释义

字（词）义诠释是语言学的，它和哲学释义相距甚远，由于旨在“以词（辞）通道”，从而使字义诠释归根到底联结着哲学释义。重要的是，戴震的语言解释哲学与近代西方早期的语言哲学很不一样，西方语言哲学往往把语言看作与世界有相同的逻辑结构，从而以语言解释代替对世界的认识，戴震的语言解释哲学则以语言文字解释为逻辑起点，通过书本知识，寻求道德哲学本体及其具体表现。在语言和世界的关系上，西方是代替论，戴震是凭借论。

《尔雅》是我国最早解释词义的书，也是解决名实关系的一部名书。当时这样的书不止这一部，西晋太康年间有人从魏王墓（战国末年的魏襄王或安釐王）中发掘出《名》书三篇，据说这类书和《尔雅》相似。名书和名学书不尽相同，后者是逻辑学书。而名书是正名的书，但由于正名是名辩逻辑中的最重要的内容，故名书实际上是逻辑学著作中的一种，胡适曾说：“中国的‘辩者’集团，一方面继承了诗人的传统，另一方面，又或多或少具有系统的哲学思想，如老子。”名书，当然比“诗人传统”更接近名学，老子就是个重视“无名”、“有名”的人，所谓“无名天地之始，有名万物之母”。由同理可知，《尔雅》这部名书，也是一部正名逻辑的名学书。它列入十三经，是以语言文字之名书和和正名之逻辑学书的双重身分解经的，它的语言文字的解释作用和正名逻辑的解释作用甚明。

戴震以极大的兴趣重视这本名书和正名逻辑书。除了儿时求学取《尔雅》与《说文》参互比照，以求通十三经外，后来又著有《尔雅文字考》十卷，开有清一代雅学研究之首。该书立足于词义诠释，但处处强调词义诠释与通经明理的关系。据该书自序云，该书花了十年功夫写成。从书序中“姑俟诸异日”一话看，戴震对其著作还有不满意之处，等待日后再作修改。著述该书，可谓进一步奠定了学术根抵，但“俟诸异日”的指望并没有实现。著述该书，其目的是要“以词通道”，可谓语言解释哲学贯串其中，自序云：“古故训之书，其传者莫先于《尔雅》，六艺之赖以明也。所以通古今之异言，然后能讽诵乎章句，以求适于至道。”又说：“余窃谓儒者治经，宜自《尔雅》始”。作为语言文字的名书，后人可以“援《尔雅》以释《诗》、《书》，据《诗》、《书》以证《尔雅》，由是旁及先秦以上”，作为名学逻辑书，其作用又在于“凡古籍之存者综核条贯，而又本之六书音声，确然于故训之原，庶几可与于是学”。综核条贯，觅其逻辑辞例和条例结构，探其故训之源，既是求其语源，又是索其名源，与正名之名辩逻辑密切关联。

乾隆三十一年（1766）春，任大椿曾以他的《尔雅注疏笺补》给戴震看，戴震读后很满意。七年后，任大椿在京出任国子监丞，仍孜孜于《尔雅》之学不倦，任重新以定稿本问序于戴，戴序除了申述《尔雅》的作用可与经同

《晋书·束皙传》。

胡适《先秦名学史》第一编，学林出版社1983年版，17页。

《老子》第一章。

《尔雅文字考序》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版51页。

同上。

列，互相发明其意以外，对任大椿用《尔雅》释先秦诸子特别赞赏，他说：“为之旁摭百氏，下及汉代，凡载籍去古未遥者，咸资证实，亦势所必至。曩阅庄周书‘已而为之者，已而不知其然’，语意不可识。偶检《释故》（按：即《尔雅·释诂》）‘已，此也’，始豁然通乎其词。至若言近而异趣，往往虽读应《尔雅》而莫之或知。”以《尔雅》解释经书和诸子百家，正是以语言解释显明经义和诸子哲学。

有趣的是，戴震对《尔雅》的成书还作了有益的揣测。现代学者证以天象记录和地下出土文物，推断《尔雅》成书于战国末期。戴震从《尔雅》释经不能切合而推测说：“然或义具《尔雅》而不得其经，殆《尔雅》之作，其时六经未残阙欤。”意思是说用《尔雅》解释经义有时不能解决问题，明明《尔雅》具载某名目之义，但不合被释对象，推其原因，可能是《尔雅》编撰时，典籍还未遭残损而广遍收罗了他义。那只能说在秦代以前。

任大椿的笺补，当然是从语言文字入手的，可戴震对这一做法作何理解呢？他说：“今人读书，尚未识字，辄目故训之学不足为。其究也，文字之鲜能通，妄谓通其语言；语言之鲜能通，妄谓通其心志，而曰傅合不谬，吾不敢知也。”戴震是以语言解释学的精神来看待这类语言文字之作的，在戴震的心目中，“以词通道”才是时代的学术精神，学人追求的最高学术境界，当然也成了他的唯一的批评标准。戴震一生凡为语言文字之作写序，无不提到“以词通道”，他的语言解释哲学的旗帜鲜明之至。

戴震倡导的诠释词义的方法，是经验的实证的方法，而以语言文字通道，进而建树起新理学思想，却是创造性思维的方法。梁启超曾说，清代学术是个“研究法的运动”，“以词通道”确实是个实证科学方法的建树。章学诚说：“休宁戴东原振臂而呼曰：今之学者，毋论学问文章，先坐不曾识字。仆骇其说，就而问之，则曰：予弗能究先天后天，‘河络精蕴’，即不敢读‘元亨利贞’；弗能知星躔岁差，天象地表，即不敢读‘钦若敬授’；弗能辨声音律吕、古今韵法，即不敢读‘关关雎鸠’；弗能考三统正朔，《周官》典礼，即不敢读‘春王正月’。”读书的方法，当然也就是治学的方法。

诠释词义的实证方法，其做法一般是先以古代字书，尤以《尔雅》、《方言》、《说文》等为训释依据，然后举证文献应用故例，或借以衍释词义，或借以验证字书义与行文义的一致性。总之，一切凭实证知识。乾隆二十年（1755）戴震破读《尚书·

尧典》中“光被四表”一语，是运用实证归纳诠释词义的典型例证。《尚书》孔安国传：“光，充也。”义本于《尔雅》：“光，充也。”唐孔颖达正义：“光，充。《尔雅·释言》文。”历来都把“光”字解释成“充实”的“光”。戴震认为，这一解释已能“转致学者疑，他指出，“光”字不过是个“栲”字，这个“栲”字的古音是“古旷反”，“光”与此字同音，而隋陆德明《经典释文》：“横，古旷反。”可见“光”是“横”的通假字，

《尔雅注疏笺补序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版52页。

何九盈《中国古代语言学史》，河南人民出版社1985年版15页至29页。

《尔雅注疏笺补序》，《戴震集》，1980年上海古籍出版社52页。

《尔雅注疏笺补序》，《戴震集》，1980年上海古籍出版社，52至53页。

梁启超《清代学术概论》70页。

《章氏遗书》卷二十二《与族孙汝楠论学书》，1922年吴兴刘氏嘉兴堂刊本三十八页。

或者说“光”即“杗”的讹写，“杗”是“横”的古字。总之，“光被日表”即“横被四表”，“横被”即“广被”，原句犹言“横于天下，”“横乎四海”。戴震有感于千百年来的糊涂解释，说：“六书废弃，经学荒谬，二千年以至今。”从而认为“例以‘光’之一字，疑古者在兹，信古者亦在兹”。后来戴震的破译完全被文献发现所证实。乾隆二十年秋钱大昕从《后汉书·冯异传》检得“横被四表，昭假上下”一语。后来姚鼐又举出班固《西都赋》“横被六合”一语。乾隆二十七年（1762）十月戴震族弟戴受堂又举出《汉书·王莽传》“昔唐尧横被四表”一语，如此等等，由归纳论证法可知，上述从字书到史书的文献证据完全证实了戴震的破译。

这种知识论的经验归纳论证，并不限于书本，而已敏于事实和实习，从而在文献考释中大大发扬了儒家的躬行实践的实学精神。例如，戴震在《辨诗礼注·注軺、轨、轺、軺四字》一文中，对《诗经》和《周礼》中这四个字的实际意义作了文献辨证，精审详核，纠正了毛亨《故训传》、《周礼郑注》中的一些误解，还其本来的实际意义，可贵的是戴震联系古代车辆的实际构制。以文献验于事实，书言与事制情实并重，两相互补，以求确诂，戴震最后说：

軺者，式（按：轼）前；轨者，车辙；轺者，车轳；軺者，毂末；轲者，轴末。治其名，详其制，庶可以正讹文交错、谬说因循矣。

戴的学生段玉裁，王念孙在解释词义时同样注重事实。《说文·丸部》：“𪔐（按：w i 音委）：鸷鸟食已，吐其皮毛如丸。”段注云：“玉裁昔宰巫山县，亲见鸷鸟所吐皮毛如丸。”段以自己实地观察到的事；证明许慎的说法，是很可贵的。实际上，打开《说文段注》，到处可见以文献实证，博物资料说解许书，体现了实证科学的精神和归纳方法的应用。王念孙著《广雅疏证》，购买多种花草竹，鸟兽虫鱼，把亲证所得生于笔端，既纠往纰，复多新载。段、王的方法光大了戴氏的实证思想。

戴震词义诠释中验之事实的实证科学精神，不仅使知识论的经验科学上升到新的水平，而且对语义、逻辑方面的解释也提出了实证要求，从而使对象的解释向真理性的认识大大向前跨越了一步。作为乾嘉时代的学术领袖，他的这一主张对提高一代人，乃至几代人的学术的真理性的认识有不可估量的作用，戴震的语言解释哲学没有停留在语言文字，而向无限广阔的现实世界跨越，这固然与当时西方实证科学的影响有关，但更为实际的想法，则是对中国传统哲学中的整体观念，主客观统一的求实和创造的精神的继承和发扬，戴震的语言解释哲学较西方晚近仅以语言逻辑而作求真要求的语言分析哲学高明得多，戴震解释哲学取得这一突出成就的原因，与注入中国传统文化精神是分不开的。

戴震解释学中的实证精神和归纳方法，大大提高了语言文字学作为人文科学的科学地位。它使任何人无法怀疑某一推断的真理性的认识，它总是要求人们向对象研究、课题论证提供诸多事实验证，随之而来的也就产生了关于真理性的答案的心理保证，有时后者对研究者本人和接受者都显得更为重要，这或许是几代人乐于接受这种可以局部称之为考据诠释法的治学方法的原因。

这种验之文本和事实的词义诠释方法，是哲学释义的基础和前提，如前

所说，它首先是那较为虚幻的道德哲学解释得以正确的心理保证，也是使这种哲学解释能被知识界接受的起点和途径，戴震在乾嘉年间创发哲学新义，尤其需要这样的考据学基础。最典型的例子，就是对“理”的解释完全经历了“文献考释——创发新义”的过程。中心意思是“文献考释”则据证《孟子》、《中庸》、《乐记》、《说文叙》等典籍中的“理”字说，“创发新义”则积淀了彼时代之商业经济文化、徽商经济文化，提出了“情”、“欲”为理的新概念。值得注意的是，由于段玉裁不能欣赏戴震的哲学思想，他在《说文段注》中解释“理”字仍以文献为据，连戴震的《孟子字义疏证》本身也被他钝化为据以释“理”字词义文献资料，而在戴震本人，阐发“理”字新义。借以建立新理学的基本范畴时，是以社会实际状况和彼之时代精神为依据的。这里，我们又清楚地看到，戴震语言解释哲学中的实证科学精神并非指个别事实的据证，段玉裁仅停留在文献据证和个别事实据证阶段，戴震的实证科学则已进入了对时代精神的概括和对社会状况的深刻洞察，文献据证，仅仅是他用实证科学精神阐发新哲学的一个逻辑起点。

三、语言解释中的转语说和因声求义

语言解释哲学，决不停留在字词的一一古今对应上，正如文字有系统，词汇有系统一样，语音也有系统，为适应解释学的需要，对语音系统作解释，对语音和字、词的连结方法（它当然是语音和语言表达的哲学思想发生间接联系的中介）作解释，就是十分必要的了。

语音和字、词的联结方法，中国古代早有“转语”说和“因声求义”说，后来又有古音的系统研究。最早谈及转语的是汉代扬雄《方言》，从扬雄举证的实例看，他所说的转语，是指两词声母相同，或韵相同，或声、韵都同的同义词，其中有不少是些同音同义词。晋代郭璞在《方言注》、《尔雅注》中都讲到转语，《汉书》颜师古注中也讲到“语转”、“声转”之说。至戴震的乡先辈，明末的方以智在《通雅》中则把由语声转变而分化的同源方言词，又把音近义通的同义词都叫作转语。戴震是他的乡先辈的知音，方以智的转语说在戴震那里得到新的发展，戴震著《转语二十章》，把转语说全面贯彻到文字、音韵、训诂的研究中，后来又有洪榜、程瑶田、王念孙、阮元、郝懿行等都在转语的运用上不断发展，从而形成了清代训诂学中的一个特色：词源学的研究。

和转语密切联系的是因声求义。因声求义，也由来已久。先秦典籍中屡见不鲜的声训是因声求义的一种，到汉许慎解释字义牢牢抓住构字的形体，力主“以形立训”，使释义有了更可靠的基本立足点，一定程度上校正了声训过滥的流弊，但对形声字的意义，许慎在运用“以形立训”的释义法则时总是尽量考虑到声旁的价值。例如《说文·示部》的“禛”字，是个形声字。意为“至诚感神而得福”，许慎的解释是：“以真受福也，从示真声。”这显然是抓住形声字的声旁释义的，无疑已包含“因声求义”的含意在内。因此，段玉裁注云：“此亦当云从示，从真，真亦声，不言者省也。声与义同源，故谐声之偏旁多与字义相近，此会意、形声两兼之字致多也。《说文》或称其会意，略其形声，或称其形声，略其会意。虽则省文，实欲互见，不知此，则声与义隔”。段的意思是说，许慎说解字义在贯彻“以形立训”时，又总是考虑“因声求义”的层面，把形声字看作形声兼会意，而许慎释会意字时，则无例外地“以形立训”。从上面的引文也可看出，段玉裁则对许慎在《说文》中把形声字大都说成形声兼会意之举进一步显明彰著，加以申发，提出“声与义同源，故谐声之偏旁多与字义相近”的“因声求义”命题。许慎之后，宋代王圣美提出过“右文说”，汉字左边多形旁，为字义范畴统类，右边多声旁，“右文说”谓字义在右边的声旁中。至戴震乡先辈黄生著《义府》，因研究古汉语的词义之需，明确提出“因声以知意”、“古音近，通用”、“一音之转”等音义关系原则，但黄生并不精于古音，因而不可能将“因声求义”具体深入下去。后来，戴震竟由儿时对乡先辈的崇敬变成自

今佚，一说并无该书，《转语》即戴震的《声类表》，今本《戴震集》中有《转语二十章序》。

段玉裁《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版2页。

《义府》卷上“仡仡勇夫”条。

同上，“敬寡、属妇”条。

同上，“畴咨”条。

己的学术起点，抓住黄生提出的一些音义相关的原则不放，深化扩充，蔚成一代音韵学的大观。

转语和因声求义，本质上是相同的，都是把汉语的古音系统应用于词义解释。转语，不过是将同一词语的不同形式，或不同词语的近似形式作比较，找出其内在联系，例如，有词语 AB，另有转语它们间是音义相近相通的。因声求义，不过是据义附于音的原则，寻找该字（词）的另一个读音与之近同的未知的音形义统一的字（词），通常称为破假借字，对词来说是由假借义求其本义。

转语和因声求义，都是古音学的应用，反过来说也一样：研究音韵学、古音学的目的是为了说明转语和破假借字找本字，从而更准确地作出语言解释。这一实用目的，戴震是很明确的，音韵学内联转语和破假借字的语言解释，外联“以词通道”的哲学解释，两者不过暂时划断和分开来研究。为了深入研究特殊的个别，暂时的划断和放大廓开是完全必要的。正如美国人类学家，描写语言学家的鼻祖萨丕尔（1884—1939）所说：如果不是强调事物某一方面的特点并忽略某些与之矛盾的地方的话，我们就无法把事物装进一个一个“格子”里去，因为世象是一个连续体。但毫无疑问，深入那特殊的个别，并对它放大，完成其系统研究，归根到底又是为说明普遍联系服务的。戴震的转语和因声求义与哲学释义的关系，也莫不如此。现在来看看戴震如何说明音转学的实用性的。乾隆二十八年（1763），秦蕙田曾经因经书中的一些字（词）义和读音问题求教于戴震，戴震写信答复了秦蕙田，信中阐述了“因声知义”、“因声求义”的音义关系的实用原则，戴震把古代的字书和韵书作了比较，指出这两种貌似不同的书，实际上存在着密切的联系，不过一为义，一为声，一为里，一为表。“字书主于故训，韵书主于音声，然二者恒相因”。从意义角度看字音，“音声有不随故训变者，则一音或数义”；从字形角度看字音：“音声有随故训而变者，则一字或数音”。就词的意义而言，“大致一字既定其本义，则外此音义引伸，咸六书之假借”。“一音或数义”，是指词义引伸、假借，而读音不变。“一字或数音”，则为多音字。可见词义有本义、引申义，还有假借义，重点应研究“一音数义”。戴震举例说：《诗·豳风·狼》“狼跋其胡”的“胡”（按：颌下垂肉）、《考工记·冶氏》“戈胡”、“戟胡”的“胡”用本义（实际上已有引申义）。而《仪礼·士冠礼》“永受胡福”的“胡”是“遐”的通假字，义亦释为“远”，全句略同于《诗·小雅·天保》“降尔遐福”。而《诗·曹风·鸛鸣》“胡不万年”中的“胡”、《诗·小雅·南山有台》“遐不眉寿”中的“遐”，均与“何”通假，胡、遐、何“一声之转”。又《诗经》中的“宁莫知之”（《小雅·节弁》）、“胡宁忍予”（《小雅·谷风》）、“宁莫我听”（《大雅·荡云》）、“宁丁我躬”（同上）、“宁俾我遐”（同上）、“胡宁瘖我以旱”（同上），诸句中的“宁”字，历代注释家都没有解释出来，戴震惊人地发现：这些“宁”字就是“乃”字：“以转语之法（按：显即因声求义之法）类推。‘宁’之言‘乃’也。”戴震由此发现了一条极重要的解读古书的常规：“凡故训之失传者，于此亦可因声知义矣。”也就是通常说的

《论韵书中字义答秦尚书蕙田》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版55页。

同上。

同上。

破假借字。

为了更好地作词义解释，戴震还分析了“因声求义”中一些音义关系的类别。一是声同义别。例如蜥易之易借作变易之易。另一类是声义各别，如关门之关借作关(弯)弓之关(弯)。由于音义关系极为复杂，除假借以外，还有远引申义。音义不相关的同形字等。从戴震的举例看，他对假借的理解还有缠夹，例如，在第一类中，他举了动物的象与象形之象，实际上这不是假借，不在通常说的“因声求义”之列，而是本义和远引申义的关系（或作同形字看待）。在第二类中，戴震举了燕子的燕作燕(yán)国之燕，实际上这也不是假借，而是同形字。汉语史的研究告诉我们，对“因声求义”破假借字的分类，只要从形体上分成本无其字和本有其字就可以了，从音义关系上对假借字分类是难以说清楚的，一则本字和借字的读音须近同，后人读之不同只是语音的历史变化或音转，二则借字和本字在意义上无联系。值得注意的是，戴震已提及“本无其字”。对于历史语音的变化，戴震是明确的。他认为，掌握了“因声求义”，“六书假借之法，举例可推”。他曾就假借字指出古书中“异字异音，绝不相通，而传写致讹，混淆莫辨”。这里所说的讹体字，实际上是指通假字。戴震举出《诗经·陈风·月出》“劳心惨兮”中的“惨”字与“月出照兮”的“照”，“使人僚兮”的“僚”、“舒夭绍兮”的“绍”等字通押，今音读起来并不押韵，何故？隋唐时期的经学家陆德明将“惨”仍读成“七感反”（按：c n，反，反切），戴震指出：“惨”不过是“燥”（音采老切，愁不安义）的讹体字，或可看作通假字（按：上古“惨”清纽侵韵，“燥”清纽宵韵，同声母），“燥”是本字，与“照”、“僚”、“绍”相押。又如《小雅·雨无止》：“莫肯用讯”之“讯”和上文“戎成不退，饥饿不遂，曾我誓御（待御），憯憯日瘁”之“退、遂、瘁”为韵，似不能押。“讯”字陆德明以为音“信”，戴震指出此“讯”字为“谗”之讹体，实际上“讯”通“谗”（按：上古“讯”：心纽真韵，谗：心纽物韵。二字同声纽，韵部物、真二韵旁对转），这样就可通押了。戴震认为，“凡古人之诗，韵在句中者，韵下用字，不得或弃”，也就是说，凡逢韵脚字当必押，以今韵读之不押，必有其故，凡遇韵字不押而“失诗句用韵之通例，得此正之，尤稽古所宜详核”，即对貌似不押韵的韵字应找到本字本音，便可使通押成立了。强调本字本音对通押字作出解释，是考虑到了形音义的统一，戴震所说的形体的不同是指借字和正字间的形体不同，古音仍应是相同的，本字本音的提法，归根到底还是透过历史语音的变化求本音。戴震指出：“故训音声，自汉以来，莫之能考也久，无怪乎释经论字，茫然失据，此则字书、韵书所宜审慎不苟也。虽旧韵相承，其中显然讹谬者，宜从订正。”

关于《诗经》以今音读之“不押韵”一事，明末陈第（1541—1617）在《毛诗古音考·自序》中从语音发展史入手作了理论上的说明：“盖时有古今，地有南北，字有更革，音有转移，亦势所必至。”到《四库全书》收入

如戴震自己举证的关门之关和关(弯)弓之关(弯)读音仍相近相通。关门之关，上古见纽元韵。关(弯)弓之关(弯)上古影纽元韵。可见同一韵母，而见纽和影纽为准双声。

《论韵书中字义答秦尚书蕙田》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版57页。

同上，56页。

《论韵书中字义答秦尚书蕙田》，见《戴震集》，上海古籍出版社1957年版57页。

该书时，《总目提要》指出：“不知汉、魏以下之转韵，不可以通三百篇，皆为未密。”肯定了陈第对历史语音研究的贡献。陈第以后，顾炎武的《诗本音》、江永的《古韵标准》，以经证经，批判了宋儒随意改读韵字的“叶音”说。戴震则指出《诗经》中韵字似不能通押处犹假借，按本字本音读则通押无碍，戴说是对陈第以来的历史音韵学说的继承和运用。考虑到历史语音的后来的发展变化，破假借字，就是使字归复其本音，找到其本字。故戴震关于本字本音的提法，无论对历史语音学的研究或“因声求义”破假借字，都是有意义的。

戴震运用古音学“因声求义”破假借字，到了他的学生段玉裁、王念孙手中，则进一步娴熟和条例化。黄侃说过：“清世自戴震创求本字之说，段玉裁注《说文》，逐壹意推求本字。”段玉裁他们都撇开戴震在破假借字的草创期难免发生的与意义的缠夹，更直接地联结语音和文字本身，使破假借字的学理逻辑变得简单明了。段玉裁说：“圣人之制字，有义而后有音，有音而后有形，学者之考字，因形以得其音，因音以得其义……治经莫重于得义，得义莫切于得音。”王念孙则说：“训诂之旨，本于声音。故有声同字异，声近义同，虽或类聚群分，实亦同条共贯。譬如振裘者必提其领，举网必挈其纲，故曰‘本立而道生’。”戴震的这一学术精神传到王引之手中，说得最为简明：“大人（按：指其父王念孙）曰：诂训之旨，存乎声音，字之声同声近者，经传往往假借，学者以声求义，破其假借之字而读以本字，则涣然冰释，如其假借之字而强为之解，则诂籀为病矣。”因声求义破假借字，成了有清一代语言解释的最重要的方法之一。

如前所说，转语和破假借字都是古音学的实际应用。以现代科学范畴之，转语是词源学，破假借字最终还是求字义词义，因而是词义学，两者密切相关。在转语方面，戴震试图建立其应用理论系统，即从音理上回答形成转语的条件，以矫正声训中的滥转。这对破假借字当然也是有用的。

要论转语和通假的音理，就不能不涉及语音的发音方法和部位。戴震说：“人之语言万变，而声气之微，有自然之节限。是故六书依声托事。假借相禅，其用至博，操之至约也。”为了说明音转之理，戴震引进了声类与声位的概念。他说：“人口始喉下底唇末（按：喉音至唇音），按位（按：声位）以谱之，其为声之大限五（按：五大声类：喉音、舌音、牙音、齿音、唇音），小限各四（按：声位分四等，相对应的发音方法有清、次清、次浊、浊），于是互相参互，而声之用盖备矣。”这样 $5 \times 4 = 20$ ，正好二十章，“余别为二十章，各从乎声，以原其义”，作《转语二十章》，是想列出个语音系统，说明什么情形下可构成声转，形成假借，什么情形下不能构成声转，形成假借。何九盈先生曾据上述思想画出了戴震转语的声母系统表：共分二十章，五大声类，各类声位有四，相对发音方法有四，因发音部位和发音方法形成二十声纽。何先生评价说：“确定了声类与声位，‘转语’就有了一的基础。

黄侃著，黄焯编次《文字声韵训诂笔记》，上海古籍出版社版 183 页。

段玉裁《王念孙广雅疏证序》。

王念孙《广雅疏证序》。

王引之《经义述闻序》。

《转语二十章序》.《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 106 页。

何九盈《中国古代语言学史》，河南人民出版社 1985 年版，261 页。

先不论这个基础是否合理，是否完善，它毕竟搞出了一个语音系统，严格按此系统去谈‘语’之‘转’，就是遵循了一定的准则，比之漫无边际的声训，又是一大进步。”戴震对语转音理的探索，是语言学史上最早的尝试，现代则有王力《同源字典》中列出的声纽表及声转情况的说明，一目了然，而戴震是探索这一重大课题的先驱。从戴震到王力，其间探索这一课题的人没有一个不是遵循戴震前行的。孔广森(1752—1786)阴阳对转直接继承戴震(孔主要还是讲韵转)，章太炎又继承戴震、孔广森而言阴阳对转旁转之说，并作《成均图》，加之《文始》，章氏可谓言转语的集大成者，王力的《同源字典》中的声转和韵转表，大受益于章太炎，这是没有问题的，但也直接得益于戴震。

戴震的转语法还有正转和变转的区别：同位形成正转，位同形成变转。他说：“凡同位则同声，同声则可以通乎其义。”这是讲正转的。又说：“位同则声变而同，声变而同则其义亦可以比之而通。”这是讲变转的。“同位”实际上是指同一声类中同一母位，也就是同一声母。“位同”是不同声类中的同一母位。戴震举例说：“台余予阳”在他的《转语》第三章喉音第三位，而“吾印言我”在第十五章齿音第三位，声类虽不同，但声母的母位相同，属于“位同”，称为变转。“位同”说似乎是戴震的独创，用“同位”说声转即有同声母或双声说，用“位同”说声转为变转等于撇开了声类、声纽及其联系，仅就清浊谈声转，有很大的困难。现代科学告诉我们，语转离不开声类、声纽和韵类、韵部，位同不必再作为一个条件放入，且确定“位同”字也很困难，后来，戴震把语转的研究坚决转向了韵转，比《转语十章序》(1747)晚二十九年的《答段若膺论韵》(1776)则讲正转之法：一为转而不出其类，二为联贯递转，三为相配互转，前二者都是以古韵分部，邻韵相通为依据的，第三讲阴声韵和阳声韵的配合。真正完整地运用阴阳对转的，还是孔广森，而王力的对转说以古音分部为基础，表而出之，简单明白，说得更为显确和简明。

《转语》的科学价值，还不全在于对声转原理的具体探索，而更在于揭示了研究声韵学的根本途径，这就是要重视发音原理。戴震所说的“自然之节限”，从舌根到双唇的发音，就是对发音原理的刻意探寻，这是科学史上对发音原理的最早的思考和具体叙述，开近现代语音科学研究的先声。梁启超曾认为，那些洋洋千万言的文字、古音研究的书，都不足畏，唯戴震重发音为最可观。他说：“……所做声系一类书，我都认为不满意，因为他们都注重收音，忽略发音，还不配戴东原所谓‘那一卷书。’”梁氏所看到的戴氏论发音的书，也就是那七百来字的《转语十章序》。

何九盈《中国古代语言学史》，河南人民出版社1985年版，260页。

王力《同源字典》，商务印书馆1982年版18至20页。

参见本章四节。

王力《同源字典》商务印书馆1982年版18至45页。

梁启超《中国近三百年学术史》中国书店1985年影印本212页。

四、语言解释中的古音学

汉字形音义的统一，决定了“字（词）—词（辞）—道”的全过程必须追索字（词）的语音体系，清儒对语音领域的深入开发，形成了脱离“字—词—道”解释哲学连环的独立的学科：语言解释中的古音学，而这一独立的学科古音学的作用，在戴震的学术体系中，最终又都是用来为通道服务的。

关于古音，汉儒已有认识。《诗·大雅·瞻印》“孔填不宁”、《诗·大雅·桑柔》“仓兄填也”中的“填”字郑笺：“音尘。”戴震追寻这一史实说：“按古音之说，近日始明，然考之于汉，郑康成笺毛诗云：古声填、寘、尘同。及注它经，言古者声某某同，古读某为某之类，不一而足。是古音之说，汉儒明知之，非后人创议也。”此后，古音研究渐渐成为专门的学问，在学术史上有较大影响的有宋代吴棫（约 1100—1154）分古韵九部，宋代郑庠分古韵六部。明代陈第有如凤鸣高岗，主张把“时有古今，地有南北”的时地观念引进古音学，从而给古音学带来了革新，顾炎武、江永、戴震都是信从陈第的。顾炎武分古韵为十部。江永长于审音，分古韵为十三部。

戴震研究古音始于何时？由于音形义密不可分，只能说从小读书时就注重古音，取《说文》等贯群经以为定诂，是包括古音的。自十七岁时有志闻道，以字通词，继而通道，必然含古音途辙的。乾隆十年（1745）成《六书论》三卷（今佚），批评前人轻视谐声，批评以转声为转注，力主互训为转注，已足见对声韵颇有研究。乾隆十二年（1747）春成《转语二十章》，说明对古声纽的研究已十分深入。三十八年（1773）春主讲金华书院时，研读顾炎武《诗本音》，辨析章句，讽诵经文，叹顾氏之不易，继而补其所未逮，并分古韵七类，可见戴氏这时的古韵研究已渐入奥境。四十二年（1777）五月著《声类表》九卷，分古韵九类。戴震古韵分部的最主要的成就，是在他去世前一年写的《答段若膺论韵书》中最后将古韵定为九类二十五部，各韵部均以零声母影母字命名，试配以发音方法、通行的韵部名称、拟音（按王力拟音）对照列表如下（含各部的韵）。

第一类，喉音

- | | |
|---|-----------------|
| { | 1、阿（歌）o阳声 平声歌戈麻 |
| | 2、乌（鱼）u阴声 平声鱼虞模 |
| | 3、圣（铎）ok入声 铎 |

第二类，鼻音

《声韵考》，见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

王力《汉语音韵学》中华书局 1981 年版 270 页。

同上，272 页。

同上，286 页。

同上，298 页。

- 4、膺（蒸）i阳声平声蒸登
- 5、噫（之）i阴声平声之哈
- 6、亿（职）ik入声职德

第三类，鼻音

- 7、翁（东）i 叫阳声平声东冬钟江
- 8、讴（侯）ou阴声平声尤侯幽
- 9、屋（屋）uk入声屋沃烛觉

第四类，鼻音

- 10、央（阳）a 阳声平声阳唐
- 11、天（宵）au阴声平声萧宵肴豪
- 12、约（药）ak入声药

第五类，鼻音

- 13、婴（耕）eg阳声平声庚耕清青
- 14、娃（支）e阴声平声支佳
- 15、厄（锡）ek入声陌麦昔锡

第六类，舌齿音

- 16、殷（真）in阳声平声真諄臻文欣魂痕
- 17、衣（脂）i阴声平声脂微齐皆灰
- 18、乙（质）it入声质术栻物迄没

第七类，舌齿音

- 19、安（元）an阳声平声元寒桓删山先仙
- 20、霭（祭）ai阴声去声祭泰夬废
- 21、遏（月）at入声月易末黠屑薛

第八类，唇音

- 22、音（侵）im阳声平声侵盐添
- 23、邑（缉）ip入声缉

第九类，唇音

- 24、醢（谈）am阳声平声覃谈咸衔严凡
- 25、（叶）ap入声合盍洽狎业乏叶帖

乾隆三十八年（1773）戴震在浙东时据《广韵》分古韵为七类二十部，只要把上表中第六、七类合并，第八、九类合并，即得七类二十部。上列表目中韵部的韵目用字如“阿、乌、圣”等均戴震自定，全部是零声母的字，

这是戴震深透音理之处，零声母的字韵母元音前无辅音，零声母字更便于用来纯粹规范韵部而排除声纽，在思想方法上同样使韵部研究处于与声纽的暂时隔离状态。

戴震古韵分部的“晚年定论”吸收了段玉裁古韵十七部中的最主要成就支、脂、之的分立。戴震研究古韵早于段玉裁，但《声类表》成书在段氏之后，《答段若膺论韵书》也在段氏十七部分定之后。在该信中戴震曾说：“大著（按：指段氏《六书音韵表》口内第一部之、哈，第十五部脂、微、齐、皆、灰，第十六部支、佳分用，说至精确。”段氏为论证三部分立之旨，举出三部中的入声字以显证之，戴震对段氏在思想方法上的巧妙做法加以赞赏说：“举三部入声，论其分用之故，尤得之。”

戴震九类二十五部的最重要成就，是进一步确立阴阳入三分法的上占韵系统。一至七类都是阴阳入相配，八、九类有阳入相配。由上表标注的音标观之，更可看出各类在阴阳入相配时内部的音理规律，如第一类喉音有 o—u—ok 组成，第四类鼻音有 a—u—k 组成，如此等等。古韵阴阳入三分法的确立与相配，是音韵学史上的大事。三分法导源于江永，确立于戴震。戴震曾说，江永已知阴声和阳声韵“皆有入声”，“江以屋、质、月、药、锡、职、缉、盍隶东、真、元、阳、耕、蒸、侵、谈，又以屋隶侯，质、月、锡、职隶支，药隶鱼。缉、盍隶侵、谈。”在江永之前，顾炎武曾分出屋、质、药、缉四部，江永精于审音，从顾氏的质韵分出质月锡职共四部，从顾氏的缉分出缉盍两部，江比顾增加了四部，向阴阳入相配跨出了一大步，故有以屋隶东又隶侯之说。戴震继承江永审音传统，更悉心审音，发现顾炎武把锋并在屋韵后，又分出药韵成药锋二韵，这样江、戴共比顾多出五个入声韵，这样共有九个入声韵，为戴震发现阴阳入相配准备了充分的条件。在平声方面，顾炎武的十部已有东、支、鱼、真、萧、歌、阳、耕、蒸、侵，江永的十二部大体上说比顾多出了元、侯、添（即戴氏的酪部）。段玉裁的古音十七部大体上说又比顾、江多出了之、脂、諄（戴合于真韵）、尤（戴合于侯韵）。戴震在平声韵方面实际上用了顾、江、段的十五个韵，他本人又分出了祭部，共十六个平声韵，加上上述九个入声韵，共二十五个韵部，正是戴震的九类二十五部。顾炎武和江永囿于平声和入声韵都不完整，未能解决三分法问题，是合乎情理的。段玉裁分古音六类十七部，与江永相仿佛，以为平声多而入声少，也不可能解决三分法问题。戴震研究古音先于段氏，但成果晚出，也许是“后出转精”之故，戴震完成了阴阳入三分相配的古韵分部体系。与他早先的《转语二十章》中的声纽二十、发声原理及转语成为古音学史上的两大双壁而闪耀着无穷尽的光采，声纽、古韵、转语三个最基本的研究要点都有了突破性进展，后世古音学的研究，直至章太炎、黄侃、王力无不从中汲取智慧。

戴震为完成九类二十五部的体系，其准备过程中的部目分析上也有大的创见，总起来说有三：一是从段玉裁主张支脂之三部分立。二是把段氏第十五部中的脂微齐皆灰泰夬废这一部分成脂和祭两部，戴震叫十七衣和二十霰（见前表），简言之分出祭部，为后世古音家所宗。三是分顾炎武、江永药韵为药锋二韵，简言之分出锋韵。亦为后世古音家所循。

戴、段之间，学术界一般认为古音学成就戴不及段。举证云，段氏十七

部中第三部尤幽，第四部侯，分立甚确，戴震以“审音本一类”为理由合并成第三类八部的“讴”韵（见前表），段氏十二部真臻先与十三部諄文欣魂痕分立也很合理，戴氏以同样的“审音”理由合并成第六类十六部的“殷”韵（见前表）。造成这两个缺失的原因是审音标准问题。段玉裁分古音是客观地按照《诗经》用韵归纳而成的，戴震则往往以心目中的音理审析之，方法是主观演绎多于客观分析，而审音本身，又不能不用等韵，以等韵审上古音，当然不免失误。戴氏并段氏幽侯为“讴”，并真文为“殷”，完全依从江永之说，江、戴都是以考古和审音并重，而审音又只能据宋元以后的等韵去推测周秦的上古音。但平心而论，个别韵目上的失误，并不妨碍戴氏的地位。王国维在《韵学余论五声说》中评论说：“自明以来，古韵上之发明有三：一为连江陈氏古本音不同今韵之说；二为戴氏阴阳二声相配之说；三为段氏古四声不同今韵之说；而部目之分析，其小者也。”那么是否可以说戴震重视审音的主张错了呢？也不是，戴震在《声类表》中说：“仆谓审音本一类，而古人之文偶有相涉，有不相涉，不得舍其相涉者，而以不相涉者为断。审音非一类，而古人之文偶有相涉者，始可以五方之音不同，断为合韵。”

作为科学的研究方法，既重考古，又重审音，既重归纳，又重演绎，既重实证，又重推理，这在科学的方法学上是重要建树，这一建树以其独到的识力站到了彼之时代的科学的高峰，是无可非议的。问题所出的审音标准本来应该用古音的标准审古音才不致差错，但这样“标准”正是求解中的答案，尚为未知，江、戴当然不会以未知去推未知，只有以成熟了的等韵（音理上上承古音但又有区别）去推求求证中的上古音，但这样推证会有误差，正如自然科学的研究中以静止来量度运动，以字称守恒测得不守恒，以牛顿运动定律导出洛伦兹变换和狭义相对论质能互换公式，以狭义相对论演绎广义相对论，如此等等，都是无可非议的科学方法，但都有误差而必须进而寻找修正或修正性评价，如不这样，以运动量度运动，以广义相对论求广义相对论等等，那只能是同义反复和产生悖论。这里我们如能深入一步，就会发现研究方法上的二律背反，形式逻辑是无法解决的，需要用高一级的辩证方法作指导说明之。戴震以等韵审音求古音的误差有类于此，作为方法学是正确的，但无可避免地需要寻求适当的修正和修正性评价。而戴震却没有估计到后者。令人奇怪的是，戴震列“歌”部为阳声韵（今天连小孩也知道普通话“歌”读阴平），好象素为聪明的戴震古音晚年定论时已糊涂到连“歌”部非阳声韵也不懂了，对此，何九盈有一个颇可采的解释，他说：“在这个完整的体系中，最为人所不满的是他把歌部列入第一类的阳声韵。但我认为也可能是我们误解了戴震的本意。戴震说：‘歌戈本与旧有入之韵相近’。‘旧有入之韵’就是阳声韵，戴震只是说歌戈与之相‘近’而已，相近不等于相同。而他之所以将歌韵列为全表的第一部，因为他认为‘凡音声皆起于喉，故有以歌韵为声音之元者’。很显然，所谓‘凡音声’是包括阴声韵和阳声韵都在内的。戴震把歌部置于诸韵部之首，正体现了‘声音之元者’的思想，其

王国维《观堂集林》第二册卷八，中华书局1959年版348页。

《声类表》，见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

《答段若膺论韵》，《戴震集》，上海古籍出版1980年版89页。

同上。

性质与一般阴声韵不同，与一般阳声韵也不同。”从历史语音的发展看，戴震将“歌戈麻”作为阳声韵不是没有道理的。汪荣宝曾说：“余以译文异同校之，则见同一语音而在宋齐以后用歌戈韵字译对者，在魏晋以上多用鱼虞模为之，因恍然于汉魏时代之鱼虞模即唐宋以上之歌戈麻，亦皆收 a 音，而非收 u、ü 者也。”按汪荣宝的说法推论，戴震列歌部（[d]，王力注为[o]）为第一部阳声既作为“声音之元”，又包含着有阴声韵鱼虞模的含义在内，等于说歌戈麻是上古鱼虞模的一个特例，本来只要立鱼部就了。但上古歌、鱼必分（王力亦然），不能立鱼部为阳声，那只有将特例“歌”部权作阳声。王力曾说：“他认歌、戈、麻近于阳声，故用鱼、虞与之相配，拿现在的音理来说，这一点也很勉强。不过阴阳相配，实是戴氏开的先河。”王力是立足于阴阳相配看待歌部的。列歌部为阳声韵，得以使戴震完成九类二十五部的阴阳相配的整齐格式。思想方法上仍是以等韵演绎的痕迹，与段氏纯粹从文献归纳古音不同。这种以审音演绎而成整齐的古韵体系的方法，也传给了孔广森（1752—1786）。孔氏古韵十八部，阳声九部，阴声九部，并说以入声为枢纽而完成阴声和阳声的对转。连古韵中的阴阳之名也是首出于戴震。

由前面列出的九类二十五部表可见，戴氏第八类第九类没有阴声字。戴氏说：“以其为闭口音，而配之者更微不成声也。”这也是戴震以音理审处古韵分部，而从实际发音看，正如王力所说：“他这说法与语音学的道理正相反；假如有音为 u，他的阳声是 um，在实际上，有 m 的音往往难念，而没有 m 的音比较好念。”从歌部列阳声。八九类无阴声而仅阳声看，戴氏古韵九类二十五部在思想方法上是有强烈的个性的，这就是以审音原理演绎古韵体系，作为从文献中归纳古韵体系的逻辑补充，或许用了这一颇有特色的古音研究法，戴氏古音学其功亦在此，其过亦在此。所谓戴氏古音学成就不及段氏，其源盖出于此。

与戴震用审音演绎而成的阴阳入相配的古韵部体系密切相关的是，他说明了声、韵正转之法。《声韵考》中说：“正转之法有三：一为转而出其类，脂转皆，之转哈，支转佳是也；一为相配互转，真文魂先转脂微灰齐，……模转歌是也；一为联贯递转，蒸登转东，之哈转尤，职德转屋，东冬转江……是也。”《声韵考》（1773）中的这一声韵正转之法到了《声类表》（1777）的九类二十五部则由早先的正转（一般不出其类，甚至不出其部）显示出阴阳对转，这一古音学史上极为重要的古音学说到了孔广森有长足的发展，孔氏明确提出“此九部者各以阴阳相配而可以对转”，“入声者阴阳互转之枢纽”。戴氏的正转、对转和孔氏的对转都是比较谨慎的，并不滥指音转，直至王力强调古声纽和古韵部的对转、旁转皆由其类而系统言之。并强调文献

何九盈《中国古代语言学史》，河南人民出版社 214 页。

汪荣宝《歌戈鱼虞模古读考》，载北京大学《国学季刊》一卷二号。

王力《汉语音韵学》，中华书局 1981 年版，323 页。

王国维《观堂集林》二册中华书局 1959 年版 342 页。

王力《汉语音韵学》中华书局 1981 年本 323 页。

同上，324 页。

《声韵考》，见《安徽丛书》第二期《戴东原先生全集》。

孔广森《诗声类序》。

王力《同源字典》，商务印书馆 1982 年版，12 至 20 页。

佐证，都是从音理和思想方法上与戴震谨慎的声转之说一脉相承的。对转之说须以古韵分部为基础，戴震重视审音，分古韵为九类二十五部，王力亦从审音出发，分古韵十一类三十部。王力五十年代曾说：“在这个时候，我才觉悟到戴震阴、阳、入三分的学说的合理，于是我采取了戴震和黄侃学说的合理部分，定为十一类二十九部。”事实上，在具体的韵部的分合归属上，王力也是深受戴震影响的。例如，王力著名的脂微分部，就是受到戴震影响的。台湾省语言学家陈新雄先生说：“我们知道，段玉裁第十二部真臻先独立是对的，他犯的错误是把入声质栉屑三韵也并进去了。如果照戴震阴阳入三分的办法，把真部与质部独立，同时把与真质相配的脂开三，皆开三、齐诸韵也独立为脂部，那就对了。这个脂部，不正是王力脂微分部以后的脂部吗？所以我认为王力的脂微分部，除受章太炎的《文始》及他自己研究南北朝诗人用韵的影响外，戴震的《答段若膺论韵书》也应该给了他莫大的启示。”

王力说他分古音二十九部受黄侃二十八部的影响。而黄侃分古音二十八部，也是直接受戴震的影响。黄侃在《音略·古韵》中说过：“爱逮清朝，有顾、江、戴、段诸人，毕世勤劬，各有启悟；而戴君所得为独优。本师章氏论古韵二十三部，最为惊然。余复益以戴君所明，成为二十八部。”江永、戴震、黄侃、王力皆重审音，唯戴震、王力二人列出韵类，便于成立对转之说。此外，最值得重视的是依仗自己极强的审音能力，除古韵分部外，还对古韵某部读什么音有明确看法，这在章太炎描写古音音值之前，戴震是唯一及此音值问题的一位学者。

关于古韵分界的研究，戴震在古韵分部的基础上提出了入声韵独立成部，并力主阴阳入三声相配，这是他的独到之处。关于入声，顾炎武、段玉裁把入声当作一个调类看待而没有使之成为独立的韵部。顾炎武分入声为四部，皆附于十部之内。段玉裁分古韵六类十七部，其中有入声八部，分别附于第一、第三、第五、第七、第八、第十二、第十五、第十六部内，没有独立开来。戴震的九类二十五部中均有独立的入声韵。古音学史上不仅有入声各附其类的不同，更有分合的不同。如顾炎武的四部入声中，入声质，术、栉附于脂部、入声屋之半、沃之半、烛、觉之半、药之半、铎之半、陌、麦之半、昔之半附于鱼部，入声屋之半、沃之半、觉之半、药之半、铎之半、锡之半附于萧韵。对以上三部入声的依附，王念孙（1744—1832）曾赞为“可称卓识”，而第四部入声缉、合、盍、叶、帖、洽、押、业、乏附于侯部，则认为“两歧之说”。后来王念孙把顾炎武的缉、乏独立为二部，确立收一P尾的两个部，把顾氏的去声祭、泰、央、废从脂部分出独立成一部（戴震也早就另立祭部），还把至部（去声至霁两韵及入声质、栉、黠、屑、薛五韵中部分隶字）独立成一部，后来从段玉裁古无去声说将原定的去声祭至改称入声月质，古音学史上一般都认为独立至部是王念孙首创，但戴震第十八

王力《上古语入声和阴声的分野及其收音》，载《语言学研究的批判》（二）。1960年高等教育出版社。
王力《古代汉语》1981年修订本分为十一类三十部。

陈新雄《戴震答段若膺论韵书对王力脂微分部的启示》，载台湾省《历史语言研究所集刊》第五十九本，《李方桂先生纪念论文集》第一分。

《黄侃论学杂著》，中华书局1964年版87至88页。

参见王力《汉语音韵学》，中华书局版287页。

王引之《经义述闻》卷三十一载王念孙《与李方伯书》。

部已有入声韵质（内涵与王氏不完全一样）。王念孙独立祭，至二韵，确立了收-t尾的两个韵部，而对那些收-k尾的韵，如铎、职、屋、药、陌仍未独立，屋沃烛觉四韵王念孙附于王氏第十九侯部，职附于第十七部之部，药附于二十一部宵部，陌附之于第十一部支部。与王念孙同时的姚文田（1758—1827）曾将入声韵全部独立而不依赖于任何韵部，形成阴阳入三分的鼎足局面，但没有到达阴阳入相配的科学水准。故就古韵分界问题的研究，戴震对入声韵的独立及其在古韵分部体系中与阳声韵和阴声韵相配之说，是古音史上的巨勋。取得入声问题卓著成就的原因，不能不说与他的思想方法：以审音之功演绎成完美的古韵分部体系有密切的关系。戴震的九类二十五部是以考古归纳为基础，运用审音演绎而形成的科学和美学相结合的古韵体系，它在古音学史（韵部分合、阴阳入相配，古音体系的建立）上，在古音研究所体现出的思想方法上，在自然科学性很强的人文科学古音学的研究中科学和美学的结合上，都有重大意义。至于它的应用，这一完美的古音体系向语言文字解释和由此而通道的回溯，又使这一门类科学体系在高一级抽象：哲学和社会科学层次中闪耀着它的光辉。

戴震的古音还应包括他对上古声母的研究。《转语二十章》同样是对上古声母系统的研究，“二十章”即对上古声母区分为二十类，已和晚近黄侃（1886—1935）的古本声十九纽相似。足见戴震先于晚近大家一百五六十年时的超常颖悟。上古声母的研究在清代近于空白，只有戴震肇其端，钱大昕殿其后，对此，章炳麟在《与友人书》中曾概述这段历史说：“近世治古韵者，分部密矣，而于双声犹有未了。顾君（炎武）最憎字母，江君（永）又胶固不化。段（玉裁）孔（广森）于此，议而不辩，伯申（王念孙）兰皋（郝懿行）训诂至精，乃其徵明通借，取于双声者少，取于迭韵者多，朱丰芑（骏声）辈盖无论矣。戴君《转语》虽无传本，观其自叙，分位分组，条理秩如。最精者为钱晓征（大昕），独明古纽与今纽有异。其说古音无舌上轻唇八纽，齿舌两音多流变。虽刊落未尽，亦前修所无也。”钱大昕的“古无轻唇音”、“古无舌上音”、“古人多舌音”的说法，广为学术界所接受，亦广为流播，但戴震关于古声纽的分组分位、声转、发音方法、发音原理的探讨，却鲜为人知。在声类和转语的研究方面，我们看到了戴震语言解释哲学中以具体个别之词通抽象全体之道的科学思路的回响：他从声纽的区分追寻到了根本的发声机制：发音部位、方法和原理。戴震的古声母二十类和黄侃的古本声十九纽影响都较小。历史，学术史也一样，往往有惊人的相似。

五、语言解释中的今音学

今音学研究唐宋以后的中古音，它以《切韵》系韵书为主要研究对象。如果说，戴震研究上古音的目的，是以古声纽，特别是古韵部说明上古的语言文字，以完整的上古音体系抉发语言文字的奥妙，从而获得通道的古代语言学范畴内的古音解释系统，那么，戴震研究今音学的直接目的还是为古音学服务。作为音韵学的研究，有其自身的独立而完整的体系，它既要研究古音学，又要研究今音学。在戴震的解释学体系中，“古音学——语言文字——辞，上古文献——道”是一解释系统，“今音学——古音学”是又一解释系统。显然，今音学和上古语言文学、上古文献上无直接联系的，如果说有间接联系，也务必通过古音学这一中介环节。

在戴震之前的明末清初，今音学研究几乎是空白，那时流行的韵书无非是元代阴时夫编的《韵府群玉》，许多人连《广韵》是什么样的都不知道。乾嘉时代，音韵学家们的主要精力大都集中在上古音，只有江永戴震和钱大昕对今音学有所成就，江、戴之后，几乎又度越了一百多年的空白，至清末陈澧（1810—1882）系联《广韵》的反切上字和下字，找到了中古的声类和韵类（40声类311韵类），对《广韵》的前身《切韵》音系作了全面深入的研究。江永曾著《四声切韵表》，用等韵学原理研究《切韵》音系和上古音，他说：“依古二百六韵，条分缕析，别其音呼等第。”戴震中古音研究亦继承江永，用等韵审音法。他说：“郑樵本《七音风韵鉴》为内外转图。及元刘鉴《切韵指南》皆以音声洪、细，别之一二三四等列，故称等韵；各等又分开口呼、合口呼，即外声、内声。……其说虽后人新立，而二百六韵之谱，实以此审定部分。”又说：“就一类分之平上去入，又分之内声外声，又分之为一二三四等列，虽同声同等，而轻重、舒促必严办；此隋唐撰韵之法也。”戴震既以等韵审音研究上古音，研究中古音当然更离不开用等韵审音之法了。他曾详论各韵的等呼，他说：“《广韵》上声二腫、湏字下云：‘此是冬字上声。’盖昔人论韵，审其洪细，为一二三四等列，如平声二冬、十一模、十五灰、二十三魂、二十六桓，全韵皆内声一等。……欣韵、迄韵并三等，惟上声隐韵、去声焮韵兼二等三等。”戴震的意思是，等韵虽后人所创而日臻完善，但《切韵》时代已分平上去入（上古异平同入），已分四等。此为隋唐人撰音之法，故研究《切韵》可借用等韵审辨之。等的概念在戴震那里已成为一种独立的方法，被用来分析汉语语音，分析上古音和切韵音系都用到了等，等的运用在江永、戴震手中已越出了等韵学范围。戴震关于《切韵》时代分出四声的观点，被段玉裁接受。段氏认为，周秦汉初，声调只有平上入三种，没有去声，直到魏晋才产生去声而成四声。关于等韵审辨法，近人黄侃曾评“等韵之弊，在于破碎；音之出口，不过开、合；开、合之类，各有洪、细，其大齐惟四而已。而等韵分开口、合口各为四等（按：

江永《四声切韵表·凡例》。

戴震《声韵考》卷二，见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

同上。

段玉裁《六书音韵表一·古四声说》。

指江、戴主开合，再各分四等共八等）”。黄侃认为，这是缘见《广韵》分韵繁多，不明所以，“因创四等之说以济其穷”。张世禄指出，宋元时代的等韵与明清的等韵不同，宋元可分八等而明清只有开齐合撮四等，黄侃（包括章太炎）指责戴震分宋元八等为“破碎”是没有道理的。按张说，戴震以等韵审中古音精细入微，且是从宋元语言的实际情形出发的，体现了戴震以审音为演绎的实事求是的科学基础和经验的依据，其演绎是在归纳而成音理以后的演绎，从而使中古音的研究方法和研究对象密合，与用等韵究上古音的情形不同。应当指出的是，章太炎、黄侃认为《广韵》存有古音，却肇始于戴震的今音学。戴震曾有以下著名论断：

隋唐二百六韵，据当时之音，撰为定本，虽未考古音，不无合于今，大戾于古。然别立四江，以次东冬钟后，殆有见于古用韵之文，江归东冬钟，不入阳唐，故特表一目，不附东冬钟韵内者，今音显然不同，不可没今音，且不可使今音古音相杂成一韵也。不次阳唐后者，撰韵时以可通用时附近，不以今音之近似而紊淆古音也。

音之流变有古今，而声类大限无古今。后来章太炎据此又说：东冬，之脂之分，皆由古音不同，非必唐音有异。黄侃亦笃信戴、章之说，从《广韵》求出古本韵 32 个（后在此基础上进一步分古韵二十八部）和古本声 19 纽。从戴震及章、黄《广韵》存古音之说看，戴震首创此说在思想方法上除使今音学成为独立的学科外，今音学为古音学服务的目的十分明确。此外，既然以中古等韵八等审析《广韵》是可取的，章、黄的批评难以成立，则以等韵同时审析留存于《广韵》中的上古音，除前面已分析其思想方法上因主审音而必然循此以外，在具体实施中也确有其自然成功的因子。但不管怎样，以后代等韵审析上古音总是有较大误差的。值得注意的是，戴震能以宋元等韵而不象章、黄以明清等韵那样审析中古音（章、黄也是重审音的），却不能以上古音理审析上古音（如前所说，这是无法做到的），前者所以能够实施的客观原因是，明清四等与宋元八等有较近的联系，文献较上古详备，等等。从其内在的科学逻辑和思想方法去看，不能不说是戴氏的天才突破，以致达到了包括章、黄都无法理解的科学境界，做到了常人难以做到的分析审验，完全证明戴震的审音之功达到了较为圆熟的境界，或者说戴氏对上古音的审音研究已从必然中获得了部分自由。但严格地说，宋元的八等韵还不是隋唐音，故隋陆法言《切韵》音系的研究仍可深入。陈澧曾说：“隋以前之音异于唐季以后，又钱、戴二君所未及详也。”这种情形，在逻辑上又类似于“以上古音理审析上古音是悖论”一样，是无法成立的，但我们清楚地看到以宋元音理审《切韵》音系在逻辑上作了多大的逼近，在求取近似值上下了很大的功夫。

在今音学的具体成就上，戴震著《考定广韵独用同用四声表》，现代人

《与人论小学书》，见《黄侃论学杂著》中华书局 1964 年版 153 页。

见《黄侃论学杂著》153 页。

张世禄《广韵研究》，商务国学丛书本 131 页。

戴震《声韵考》卷三，第七页，见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

同上，卷二，第五页。

章炳麟《音理论》自注。

陈澧《切韵考·序》

载《声韵考》卷二。

谈《广韵》的韵目，大都依从戴震的考定。戴氏考定《广韵》时不过以明本棟亭五种本和泽存堂为据。原为日本藏《矩宋广韵》问世后，足证戴氏考定之精。戴震的考征取得的主要成就有：戴氏用表的形式将 206 韵按四声排定，由表一看即知哪些韵有入声，哪些没有，哪些韵有平声，上声，哪些没有，令人一目了然。试将戴震的考定与《广韵》的原韵次对照，就可发现，戴震订正了若干韵次。戴氏对 206 韵的同用、独用据前人的研究和他本人的研究一一作了考订。由于以等韵审音，戴氏对各韵的等呼一一进行分析，他这样做，等于给《广韵》添加了一项原书所无的内容，对贯通《广韵》和等韵学极有作用。此外，戴震还考订了《广韵》的声类（大的韵类）的异同。总的说，戴震的今音学也是自成体系的，他的《广韵》研究形成了以 206 韵为研究层次和研究对象的今音学体系，它既是音韵学中独立的自成体系的门类学科，又是研究者本人用以服务于古音学研究的学科。作为独立的成体系的学科，由于戴氏还仅以 206 韵为对象层次，往后的研究有必要改以更深入一层的层次：以反切为研究对象，这一研究是清末陈澧完成的。

无论是因声求义、转语，还是古音学、今音学的研究，都是中国古代语言文字学中的独立学科音韵学的内容，但从其间接的或者说深层的作用看，都是由语言文字的途径最终通道的，戴震也正是这样使用音韵学的有关内容的。例如《中庸补注》作了这样的应用：

《中庸》“子曰：道不远人，人之为道而远人，不可以为道”戴震补注：“而，如若，语之转……人之为道若远人，不可谓之道。素隐行怪之非道，明矣。”

《中庸》：“哀公问政，子曰：‘文武之政，布在方策。其人存则其政举，其人亡则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也。’”戴震补注：“蒲卢二字迭韵，形容之辞，盖古有是语。《夏小正》‘雉入于海为蜃’，说曰：‘蜃也者，蒲卢也，与螺赢同名。’蒲卢取义可推而知。政虽利民，不得其人；皆适以病民，有随人转变之义。然则蒲卢，螺赢也。夫子答哀公问政，止于此。下文承夫子论为政，而推广之，以论学。”

这是以音韵学（结合词义诠释等）识辞通道的个别实例，在这“个别”的背后，却是一片广袤深邃的古音学和今音学的科学系统。戴震引用孔子以蒲卢释政治之语，曾对友人程瑶田讲述过，瑶田在《果裸转语记》中又引用戴说，并云：“秦晋凡物树稼早成熟谓之旋，燕齐之间谓之捩榆。昔吾友戴东原语余云，夫政也者蒲卢也。蒲卢转变捷速之谓，然则捩榆即蒲卢之转，戴氏之云与方言合矣。”程瑶田的叙述，进一步证实戴震是在以转语实例释政以通道，戴震的语言学是一种语言解释哲学。

《矩宋广韵》为宋孝宗乾道五年（1169）闽中建宁府黄三八部书铺所刊。国内久佚，光绪十五年（1889）从日本收得。今有上海古籍出版社 1984 年影印本。

对照戴震《独用同用表》和《矩宋广韵》，仅以下不同：戴：艳（同用），《矩》：艳（，醞同用）。戴：陷（同用），《矩》：陷（、梵同用）。戴：醞（梵同用）。从音理看，戴的考证反而更合理。陷（开口二等去声）与（开二去）同用，不与梵（合三去）同用是合理的。醞（开三去）与梵（合三去）同用是合理的。《矩》以陷（开二去）与梵（合三去）同用尤不合理，而戴以醞（开三去）梵（合三去）同用是合理的。

《戴震全集》一，清华大学出版社 1991 年版，125 至 126 页。

《戴震全集》一，清华大学出版社 1991 年版，133 至 134 页。

程瑶田《果裸转语记》，见《安徽丛书》第二集。

六、语言解释中的方言研究

方言，不仅对了解现实的语言状况有意义，尤其对了解古代的语言文化有无可替代的作用，现实方言是古代方国的绝代语，它是古代语言和文化的化石，章炳麟曾说：“今者音韵虽宜一致，而殊言别语终合葆存。但令士大夫略通小学，则知今世方言上合周汉者众，其宝贵过于天球九鼎，皇忍拨弃之为？彼以今语为非文言者，岂方言不合于文，顾士大夫自不识字耳。”不论是以古证今，还是以今证古，都离不开方言，戴震力主“以词通道”，是不能不重视方言研究的。

戴震方言研究，可分两大部分。一部分是汉扬雄《方言》的研究，著《方言疏证》。另一部分模仿《方言》体例，续补《方言》，著《续方言》，今存手稿二卷。

戴震研究《方言》，始于乾隆二十年（1755），最初是通过《方言》与《说文》的比较互相补释，以致段玉裁借用戴震分写《方言》于《说文》之上的本子作《说文段注》的著述用参考书。著《方言疏证》是乾隆三十八年（1773）秋进入四库馆以后的事。

《方言》自晋郭璞以后已不受重视，研究它的人很少。戴震从复兴古道的旨趣出发，有感于“宋元以来，六书故训不讲，故鲜能知其精核，加以讹舛相承，几不可通”，又恰好从《永乐大典》内得善本，“因广搜群籍之引用《方言》及注者，交互参订”，改正了281个错字，补上了脱字27个，删去衍字17个，逐条详证，使《方言》训诂之学得以恢复本来面目，戴震疏证《方言》的目的，说到底还是“俾治经读史博涉古文词者，得以考焉”。以汉代训诂之书通经典文字，由语言文字而创通古道，完成识字达辞通道的一个全过程。然而识字而明语言文字之义，也是如同古音学、今音学须有其体系那样，也得作系统研究而自成专学的。戴震的《方言疏证》是研究扬雄《方言》的专书，也是方言学的专著。作为对扬雄《方言》的研究，戴震的《方言疏证》是清人的第一个校本，后来卢文弨“因以考戴氏之书，觉其当增正者尚有也”，著《重校方言》，是清人的第二个校本。其后还有刘台拱的《方言校补》，钱绎《方言笺疏》等。

作为对汉代方言学的研究，戴震取得了那些成就呢？首先，戴震考订《方言》为汉扬雄所著无疑。扬雄著《方言》，本来并没有什么异议。只是到了南宋，洪迈在《容斋随笔》中提出《方言》非雄所作，理由有三条，一是《汉书·艺文志》和扬雄本传未提到此书。二是扬雄给刘歆的信里谈到严君平这个人，君平康姓“庄”，后人因避汉明帝刘庄的讳，始改为“严”，扬雄的《法言》并不讳“庄”字，可见扬雄给刘歆的谈及他著《方言》的信大可怀疑（信中讳“庄”为“严”，改庄君平为严君平）。三是刘歆给扬雄索取《方言》的信中云：“歆先君（指刘向）数为孝成皇帝言”，这意味着写此信时汉成帝已去世，否则不会称“孝”某帝，但此信的前面又说“汉成帝时”，

《大炎文录初编》别录卷二《论汉字统一会》。

《戴震年谱》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版459页。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版202页。

卢文弨《重校方言·序》。

前后抵牾，可见刘歆给扬雄索要《方言》的信也大可怀疑。既然史书本传都未提及扬雄著《方言》，又刘歆，扬雄议及《方言》的往来书信颇为可疑，则扬雄为《方言》作者就很值得怀疑了。对洪迈提出的三点貌似有理的说法，戴震一一作了批驳。扬雄作品不见于《汉书》传的，不只是《方言》一书，其他一些作品也有为本传所不载的，本传不载及不能说明扬雄未著《方言》。本传不载及的原因，戴震认为，刘歆向扬雄索要这本书稿时，此书尚未完稿，扬雄亦未交出，故刘歆的《七略》未录此书，《汉书·艺文志》也因之不录此书。至于扬雄的信改庄君平为严君平，为后人窜改本文时造成，不能据此构成扬雄答刘歆的信是造假的说法。又刘歆信前面提到“汉成帝时”的那一段，为他人所加，但加进这段介绍性质的文字的人又很粗心，竟把刘歆在王莽当政时的信挪到汉成帝时去了，戴震认为，洪迈不加审执，洪“以疑古，疏谬甚矣”。戴震的考证足以成为定论。现代著名语言学家罗常培曾总结历史上的这桩公案，基本上肯定了戴震的看法。他说：“《方言》是中国的第一部比较方言词汇。它的著者是不是扬雄，洪迈和戴震有正相反的说法，后来卢文绍、钱绎、王先谦都赞成戴说，认为《方言》是扬雄所作。”

戴震取得的第二项成就，可谓对《方言》卷数分合的考订。罗常培序中提到的应劭在集解《汉书》时，曾说扬雄著《方言》，应劭的《风俗通义序》中据扬雄《答刘歆书》，译述扬雄著《方言》事，并说《方言》共有九千字。戴震著《方言疏证》时，据郭璞《方言注》统计有一万一千九百多字，增加了近三千字。对这个增加的字数，戴震设想：“岂劭所见与郭璞所注，使本微有异同欤？”戴震的这一设想是有道理的，思想方法上是一种经验性的逻辑推证。文化史上凡一部书有了权威的注本后，就不大可能再有增减，《方言》的增字一般说只能在郭璞权威的《方言注》产生之前，应劭所见的九千字本子可能是扬雄的原本或字数近于原本的其他本子，郭璞见到的一万余字的本子只能是扬雄死后至郭璞作注前这段时间内后人增字的本子。戴震对郭注本字数的统计及由此对增字本的设想，既是经验归纳的，又是逻辑推证的，亦为后世研究《方言》的学者所肯定。

关于《方言》的卷数，刘歆向扬雄索要该书时的信及扬雄的复信都说十五卷，郭璞《方言注》序也说“三五之属”（3X5），但《隋书·经籍志》讲方言十三卷，《旧唐书》也讲“《别国方言》十三卷”，今天所见到的《方言》也是十三卷。到底是十五还是十三？戴震说：“其并十五为十三，在璞注后，隋以前矣。”从今本《方言》十三卷看，后两卷与前十一卷的体例大别，收词猛增，严然非同出一人之手，极可能最后两卷仅为提纲，扬雄未及铸成就去世了，后来有人补上一些方言单词汇集，但未加详述方言及有关方言词的来龙去脉，至于卷数，据当代语言学家何九盈的推断说：“我以戴震的《方言疏证》为根据作了一个统计，全书收词条658个，那么，十二、十三卷的词条占全书词条的比例为百分之三十八。因此，我怀疑原书是由十五卷变为十三卷，可能这后两卷本是分四卷的，经过合并，就使全书少了两卷。”

戴震《方言疏证》卷十五，万有文库本341页。

罗常培《周祖谟方言校笺及通检序文》，载周祖谟《方言校笺及通检》，科学出版社1956年版1页。

《方言疏证序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版201页。

《方言疏证序》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版201页。

戴震“并十五为十三”的看法，与当代学者何九盈的推断也是一致的。

除了对《方言》作者和书卷字数的鉴定外，《方言疏证》为研究汉代方言学奠定了基础。由于郭璞《方言注》以后是空白，故直接关于《方言》的研究资料无可征引，戴震的做法是，以《方言》夹注郭注为条目，引古代字书及有关文献疏证之，以明《方言》及郭注中有关词语的意义，用法、音义联系。有关音义联系部分，当然是以戴氏的音韵学说和转语说为基础的。例：

《方言》卷一：“党、晓、哲、知也。楚谓之党（郭注：党，朗也，解寐貌），或曰晓，齐宋之间谓之哲。”戴震注：“知读为智。《广雅》‘党、晓、哲，智也’义本此。知，古智字。孙绰《游天台山赋》：‘近智以守，见而不之，之者以路绝而莫晓。’李善注云：‘之，往也。假有之者，以其路断绝莫之能晓也。《方言》曰，晓，知也。’此所引乃如字，读与《广雅》异。注内‘党，朗’迭韵字也。《广韵》作‘党，朗’，云火光宽明。”

由上例可知，戴震的研究法当然是纯语言学注释学的研究，戴氏的疏证主要针对《方言》条目，也涉及郭注。这一条的疏证，把《方言》中的“知”字按《广雅》说成“智”的古字，但又按李善注孙绰文将“知”说成“知道”的“知”，戴震并没有作结论，两存之供读者思考。对郭注内“党，朗”的说明，戴氏疏证指出为迭韵字，那完全是据戴氏本人熟谙的古音学。今谓“党”：上古端纽阳韵。“朗”字上古来纽阳韵。故两字迭韵。且按音转之理，两字的纽是旁转字。戴震的疏证奠定了解释、注疏《方言》的基本条例和格局，后来请儒卢文弨、刘台拱、钱绎的注疏都在这一格局的基础上作申发和补充。事实上不仅是对《方言》的注释，戴氏的《方言疏证》连同他的《屈原赋注》、《考工记图注》、《诗补传》等注释著作在内，奠定了清代朴学中的注释学的基础，或者说奠定了解释学中的文本解释的基础，使我国古代的注释学继《世说新语》刘孝标注、酈道元《水经注》、《三国志》裴松之注、《文选》李善注四大名著注释著作以后，进入了一个全面复兴和昌盛的时代。清代的注释学大发展，是以戴震创其业的。仍以以上举出的《方言》第一条为例，试将钱绎的笺疏和戴的疏证相比较，钱氏的笺疏仍是戴震奠定的格局，只不过引书大量增加，凡与该条有关的内容悉以存此，信息密度猛增。以“知”是“智”的古字这一点而论，戴震的疏证仅引《广雅》说明之，可是钱绎的《方言笺疏》除引《广雅》以外，又引《荀子·正名篇》、《白虎通义》、《释名》，钱的结论是“智与知声近义同”。可谓多方比证，曲尽其意，可说比戴震的疏证更为具体详尽，但其注释学的基本思想，乃至注释的基本体例，都是戴震发其端的。

从语言学思想而言，《方言》本身是以西汉为时限的共时情状下语言性质为区别的，例如条目中有共通语、凡语、凡通语、某地方国俗语的区别。戴震的疏证引历代历时情状下的书证以证共时态的不同性质的言语说法，实际上是在从历史文献中寻找《方言》条目逐渐形成汉民族共通语的轨迹。这与扬雄著《方言》的目的是一致的。扬雄说：“初别国不相往来之言也，今或同，而旧书雅记故俗语不失其方，而后人不知故为之作释也。”扬雄著《方

何九盈《中国古代语言学史》河南人民出版社 38 页。另据何统计，十二卷 102 条，十三卷 149 条，共 251 条。

戴震《方言疏证》卷一。商务印书馆万有文库本上册 1 页。

钱绎《方言笺疏》，上海古籍出版社影印本 20 页。

言》的目的是存此方俗语，并以通语释之，以看出方俗语向通语的转变并促进这种转变，戴震引文献疏证各词语的用法，正好找出其向共通语转变和作共通语使用的轨迹。语言的融合是一个漫长的历史过程。从某种意义上说，戴震疏证的思路是把扬雄所作的共时语言的记录转变成历时语言的研究，转变成历史语言学。共同的地域、共同的文化和共同的语言是民族的主要特征，戴震对《方言》的疏证恰恰是从共同的语言和共同的文化、文献特征方面在客观上起到证实汉民族的存在、证实汉民族处于巩固和发展过程的作用。我们似乎不能以此推断在乾嘉年间戴震还有什么明末清初的知识界的那种民族意识，但他弘扬传统文化的赤忱，以中华传统文化、汉语汉字梳释古代文献的苦心经营，指点民族文化、语言的融合的历史过程中的费神苦功，不能不令人肃然起敬，也不能不使人感触到他的强烈的汉语汉字文化的主体意识，而这种文化主体意识，又不能说与民族的潜意识绝然无关的，只不过这时的民族意识已不是民族的对立，而是趋于民族的和解和交融时期的产物，试举戴震立足于共通语释方言之例：

《方言》卷一“啜、唏、恻、怛，痛也。凡哀注而不止日啜，哀而不泣日唏，于方则楚言哀日唏，燕之外鄙，朝鲜冽水之间少儿泣而不止日啜，自关而西，秦晋之间凡大人少儿泣而不止谓之啜，哭极音绝亦谓之啜，平原谓啼极无声谓之啜，楚谓之噉，齐宋之间谓之啥，或谓之怒。”戴震疏证：“案：《春秋》成公十六年《公羊传》‘悽矣’何休注云：‘悽，悲也。’宋玉《风赋》：‘中心惨怛。’李陵《答苏武书》：‘祇令人增怛耳。’潘岳《寡妇赋》：‘怛惊悟兮无闻。’稽康《幽愤诗》：‘怛若创痛。’李善注并引《方言》‘怛，痛也。’枚乘《七发》‘嘘唏烦醒’注引《方言》‘哀而不泣日唏’。《说文》：‘哀痛不泣日唏，朝鲜谓儿泣不止日唏，秦晋曰啜，楚

曰噉，宋齐曰啜。’盖本《方言》而小异其辞。《广雅》：‘恻、怛、怒，痛也。歔，啜，噉，悲也。’义皆本此。唏与悽、歔，啜与噉，古通用。”

今谓《春秋经》、《公羊传》、何休注、宋玉《风赋》、李陵《答苏武书》皆后世公认的用共通语写成的文献，都是中华民族传统文化的辉煌部分，是共同的财富。至于潘岳、稽康、李善注则更后，更是用共通语写成的文献了。《说文》是古代的规范词典，其目的是要使语言规范化的。如此看来，戴震首创以后世文献疏证《方言》，其立足点只能是以共通语释方言的，以华夏各族的共同文化财富释古代语言典籍的，而这些，客观上都反映了戴震以汉语言文字为其表达的共通语观念，及其以共通语为其主要特征之一的汉民族观念。

《方言》是古代语言学的著作，戴震如何把它用于“以词通道”呢？如前所说，戴震在序中就已指出可运用《方言》考经史古文辞。就以戴震的疏证本身而言，是用经史子集注释《方言》，如用注释学中的反推法看，又是以《方言》词语解释经史子集，如上例，正是用《方言》卷一中的那个条目来解释《春秋经》、《公羊传·成公十六年》、宋玉《风赋》和李陵《答苏武书》等等，只不过是注释《方言》为基点的。直接引用《方言》注释古代典籍以求通道的，亦不乏其例。例：

《离骚》“怨灵修之浩荡兮，终不察夫民心，众女嫉予之峨眉兮，谣诼谓予以善淫。”

戴震注：“琢，塑（按：毁谤义）也。楚以南谓之琢。《方言》云。”戴震用《方言》贯通了一个“琢”字，指出句意为“泛云不察民心，以谓君之不己察，而毁谮得行也”，再进一步指出造成“不己察”、“毁谮得行”的原因是屈原本本人“原以正道事乱世之君，固易致疏远矣”。

戴震不仅用《方言》诠释古代文献以求道，而且用来阐释他本人的哲学思想，具体做法是引用扬雄，以使自己的表达更为明确具体，使哲学思想更能言尽其意，更能为人所理解到切实之处。例：

《孟子字义疏证·理》：“盖方其静也，未感于物，其血气心知，湛然无有失，故曰天之性。”“湛然”这一描摹“血气心知”的词语戴自注：“扬雄《方言》曰：‘湛，安也。’郭璞注云：‘湛然，安貌。’”

戴震还著有《续方言》。1928年冬刘半农在北京偶然发现该书手稿。今见载于安徽丛书《戴东原先生全集》中，共二卷。戴震《续方言》与扬雄《方言》并不一致。《方言》记述活的口语，《续方言》从古文献中搜录。有采自何休《公羊传》注（“肪”至“于诸”共29条），汉许慎《说文解字》（“讠”至“罍”共124条），戴震还将这些条目和扬雄《方言》作比较，指出其中已为扬雄《方言》所收的条目。还有采自《荀子》和杨倞注的条目（“衢道”至“聘，问也”条共20条，其中8条出自杨注）。值得注意的是，其中引《荀子·正名》和《修身》中七条都是讲正名、同异等逻辑问题的，虽与体例不合，但可看出戴震将古代逻辑问题与语言学问题合而观之的学术思想，颇值得重视。此外，还有引刘熙《释名》的条目（“惠”至“掌”38条），戴震说：“从‘惠’已下至‘掌’皆刘成国所云也。”《续方言》全书引据的条目未分类，引文均按原书次序。

戴震著《续方言》，据罗常培的研究，“约在乾隆二十年（1755）专攻《方言》之后，三十八年（1773）入四库馆之前”。罗氏所说的“专攻《方言》”，就是指戴震将《方言》分写于《说文》之上作研究用。在戴氏著《续方言》之前，有杭世骏（1696—1733）著《续方言》。杭著体大思精，仿《尔雅》义类排比类次，引书达数十种。《四库全书总目提要》评为“近时小学家犹最有根柢者也。”据罗的研究，“杭书之成，必在乾隆八年（1743）以前”，这样，至少比戴氏早十几年。和《水经注》公案颇有点相似，杭、戴二书同名都从文献集方言，许多条目也相同，或许戴著《续方言》鲜为人知，才幸免构案的吧！罗常培说过，戴震的采辑，虽始于杭世骏后，这实在是“闭户暗合，未尝相袭”。校验戴书和杭书，戴书有而杭书无者二十二条，其余一百八十九条戴书与杭书都有不同程度的相似。戴著一开始是存心补扬雄书的，后来知道杭州人杭世骏已做了这方面的工作，只得就此作罢，收集到的有关材料后来用到《方言疏证》中去了。如今在《疏证》中仍能看到这种迹象。例《方言》卷二：“搯、梗、爽，猛也”条，戴震注引《荀子》和杨倞京注补出了别一说法“搯”于《方言》：“《荀子·荣辱篇》‘陋者俄且们也’。杨倞注云：‘侗与搯同，猛也。’”论者常以戴震思想继承和光大了

《屈原赋注》。见《安徽丛书》第六期《戴东原先生全集》。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版266页。

罗常培《戴东原续方言稿序》。

同上。

荀子，戴震熟读过《荀子》，此亦证据，《续方言》从《荀子》和杨注中集得 20 条注续之，更是证据，由读《荀子》作语言研究旁及古代逻辑而搜辑方言用例，直到戴氏思想继承荀子，或可说戴氏本人实践其主张“以词通道”所由致此的吧！

杭世骏、戴震由搜辑古书方言例以续补扬雄的做法，在语言学史上有一定影响。徐乃昌等人赓续其事。“其所甄录者，自史传诸子、杂纂、类书以迄古扶残卷，旧籍解注都凡六七十种，皆大宗（杭氏字）、东原、东冶（程际盛字）之所未及。旁搜雅记，广罗逸典，囊括唐宋小学诸书，辘轩所采，摭拾略备。然并征引有加，义例未改。”戴震以古书注续扬雄的做法在科学史上是有一定影响的。他本人后来改为注释扬著而成《方言疏证》，在语言学的科学学思想上两者又是一致的。

七、汉语语言学说的成就

戴震在文字学、古音学、今音学、训诂学等方面的成就，在前面将这些对象括之为语言解释哲学以探求戴震哲学思想之一贯时，已不同程度地谈到它们的具体成果。文字、音韵、训诂作为其原属的门类科学：语言学，又应如何看待呢？这里，摯其对汉语语言学说的建构以统文字、音韵、训诂的成果。

戴震对汉语语言学说的最大贡献，在于他提出的“以字(词)通词(辞)。以词(辞)通道。”这八字诀，是对汉语传统语言学说的总结。汉语传统语言学(有人称之为语文学)从先秦《尔雅》至明末《通雅》，中经《说文》、《方言》、《切韵》系韵书等，可谓音学、义府，以字形为主的形态学并臻。东汉许慎继承前人成果，提出了文字学理论“六书说”，“六书”是识字基本功，故“《周礼》八岁入小学，保氏教国子，先以六书。”而文字又是“前人所以垂后人，所以识古，故曰本立而道生，知天下之至赜而不可乱也”。语言文字的基础作用表现在两个方面，一是初识字，一是通经义。许慎的“六书说”产生过很大影响，不仅对语言文字的研究是理论指南，甚至成了批判的武器。例如元代戴侗运用他的既包括象形、指事等六书，又包括文字本身的广义六书说，亮出过批判宋儒空谈义理的旗帜，他说：“注疏未兴，经义常明，注疏日繁，经义日晦，非经有明晦，学者不知六书故也。”戴侗著《六书故》，自称“是编大旨主于以六书明字义，谓字义明则贯通群籍无不明。”《六书故》还明确提出过“因声求义”，后来成了清儒的法宝。戴侗也有许多严重失误，但正如唐兰所评价的，“他对于文字的见解，是许慎以后，惟一的值得在文字学史上推举的”。明末方以智《通雅》继承了戴侗的“因声求义”，明确提出了“欲通古义，先通古音”，“因声求义，知义而得声”的正确主张。以上种种，不管是纯语言文字学的学说，还是语言文字和辩明经义相结合的主张，都成为戴震“以字(词)通词(辞)，以词(辞)通道”学说的汉语语言学史渊源。

这八字诀正处于传统语言学说向近现代语言理论过渡的交汇点上。戴震八字诀说对近现代语言理论的呼唤和草创，八字诀无疑可解析成三段两级：字一辞一道，字一道。

字(词)是戴震语言学说的逻辑起点。戴震1745年写的《六书论序》正是从“初识字”和“通经义”两个方面叙述文字的作用的。初识字：“自昔儒者，其结发从事，必先小学。小学者，六书之文是也。”通经义：“六书也者，文字之纲领，而治经之津涉也。”和许慎《说文叙》论文字两个方面的作用相契合。

关于“六书说”，戴震最突出的贡献，除正确地维护许慎“六书”说的科学地位，视作“纲领之正”，力排“诸家之纷紊”以外，要数六书体用二

许慎《说文解字叙》。

戴侗《六书通释》。见文渊阁《四库全书》226—8页。

唐兰《中国文字学》1981年上海古籍版22页。

《通雅》卷首《音义杂论》。见中国书店1990年影印本30页下栏左。

《通雅》卷六。见中国书店影印本73页下右。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版77页。

分说。戴震把前四书叫做造字之体，后二书叫作用字之用。体用这一二元对待范畴，为我国所固有。《易 系辞上》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”孔颖达疏：“道是无体之名，形是有质之称……既有形质，可为器用。”王弼《老子注》则声称“体用一原，”以“无”为本体，以“无为”为作用。范缜则以“体用对待”宣传他的神灭论：“神之于质，犹利之于刃；形之用，犹刃之利。”这里的“质”显然就是“体”。戴震在接受西学后，以唯物论的明白无误的体用对待之说分析六书。表现了惊人的智慧和传统语言学的深邃发明。戴震的六书四体二用说，为晚近语言学家黄侃所首肯。黄侃说：“戴东原云：象形、指事、象声、会意四者，字之体也，转注、假借二者，字之用也。察其立言，亦无迷误，盖考，老为转注之例而一为形声一为会意、令，长为假借之例，而所托之事，不别制字，则此二例已括于象形、指事、形声、会意之中。体用之名，由斯起也。”又说：“转注者，所以恣文字之孳乳；假借者，所以节文字之孳乳，举此两言，可以明其用矣。”

古代汉语一字多为一词。既把转注、假借看作文字之用，又进而视转注为词义训释。戴震说：“转注之云，古人以其语言立为名类，通以今人语言，犹曰互训云尔。转相为注，互相为训，古今语也。”转注即词义互训一说，为大弟子段玉裁所宗，成为段氏著《说文注》的条例发明，段氏借此创通许书条例，段注“下”字下注：“许氏解字多用转注，转注者，互训也。底云下也，故下云底也，此之谓转注。”《说文注》是清代语义学的高峰，戴震六书体用二分说及由此引发的转注互训说，是建树这一高峰的一基石。诚然，作为独立于训诂学、音韵学以外的严格的文字学学说，六书体用二分是否许慎六书说本意，转注即互训是否成立，都有继续探讨的必要，但汉语史字、词难分，文字形义学和词义训诂难分，文字学和训诂学的结合和渗透不能不是古代语言学的一个重要特点，正是在文字形义和词义训诂的结合上，戴震的六书体用说和转注互训说发挥了字义，亦即词义解释的威力，戴震的学说是清代语义学的重要理论建树，戴震是清代语义学的拓荒者。

清儒中最早提出“因声求义”并作出应用示例的是戴震。如前所说，戴震的“因声求义”是对戴侗、方以智等传统学说的继承。因声求义是清代语义学的利器和法宝，段玉裁和王念孙父子都曾将这一原理的应用推于极致，取得了举世瞩目的词义学成就，戴震及其晚进的“因声求义”超越前人之处，就在于有古音学成就为检测系统，戴氏更有转语说为依傍，故能把“因声求义”推向新的高峰，戴震本人是乾隆二十八年（1763）完成这一古代应用语言学说的理论建树的。他说：“字书主于故训，韵书主于音声，然二者恒相因。音声有不随故训变者，则一音或数义；音声有随故训而变者，则一字或数音。大致一字既定其本义，则外此音义引申，咸六书之假借。其例或义由声出……一声之转……以转语之法类推……凡故训之失传者，于此亦可因声而知义矣。”考其史序，乾隆十二年（1747）戴震著《转语二十章》，认为既有《尔雅》、《方言》、《释名》，可从历史语言学推释词义，词源，但都从意义入手而终止于意义，故戴震逻辑地发现，“以为犹阙一卷书”，那就是言古音系统的内在结构原理的转语，故“创为是篇，用补其阙，俾疑于

黄侃《文字声韵训诂笔记》，上海古籍出版社 1983 年版 77 至 78 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 74 页。

《论韵书中字义答秦尚书蕙田》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 55 页。

义者以声求之，疑于声者以义正之”。乾隆十二年（1747）的转语说，虽然不是直接讲破通假字的，但实际上是清儒“因声求义”说之方法学的基础。至于戴震古音系统九类二十五部的划分，完成于乾隆四十一年（1776），但乾隆二十八年（1763）系统阐述“因声求义”提及的“一声之转”，显为古韵分部和古音系统的术语。因声求义并以确定的古音系统为检测，这是代表汉语历史语言学的最高水平的。

综上所述，“以字（词）通词（辞）”的建构是个语义学的系统，文字学、训诂学、古音学都用来为语义学服务。从字（词）到词（辞）（字—词）的过程的具体完成多半由段、王最后实施的，但问题的提出和重大的理论建树则归功于戴震。戴震是古代语言学史上一位开风气的理论大家。

“以词（辞）通道”之“道”，成为“字（词）——道”的另一极。这个“道”，首先是指十三经的经义，但它是不断发展的，自然之谓道，人情之谓理，人心之谓志，道几乎是客观存在的规律总称，特别是在后期，以词通道，是以语言通规律，通心志，已不限于以语言通经义，著《孟子字义疏证》是最好的证明。

传统语言文字学又称小学，历来为解经服务，被看作经学的附庸。戴震“以词通道”，道指经义，是否从理论上确认这种附庸地位呢？否，早期（1766年以前）重在以词通经义，是指彻底弄通经书文辞篇章，然后明白经书文辞之本意，并非指对经文作原子主义的割裂成字词而一一注释之，从而“碎义逃难”或由“识小”达于片言只语的琐义。早期的以词通道，也是继承了古代语言文字学重在应用的实学传统。此外，从戴震的实践看，乾隆十年（1745）著《六书论》，十四年著《转语二十章》，十二年（1747）前著《尔雅文字考》，二十八年（1763）全面阐述以转语和古音分部为基础的新的“因声求义”说，如此等等，谈不上使传统语言学萎缩成附庸，倒是在早期戴震的笔下形成独立的蔚为大观。一句话，早期的“以词通道”除了从哲学上考察有其解释哲学的意义外，还有古代应用语言文字学的意义。既然“以词通道”是个总纲目，立足于应用语言文字学，就不能不是戴震语言学思想的基本点及其语言文字学体系的逻辑起点。“以词通道”是戴震语言学的旗帜，它的精神在应用，因而和朴学学理完全一致，它的实践在语言文字学的独立。后期以语言文字通人情之理，通人类心智，更重在应用，地位独立的传统语言文字学获得理论语言学的意义。

《孟子字义疏证》是以语言文字通人情之理，通心智的一次成功的唯物主义的尝试。其“通”的思路是从字义诠释到达通古哲的本义和阐释己义，无论是古哲本义和己义，都包含人类的自然情性欲念之界说，包含人类心智才性灵气之本原。戴震后期的这一做法，除了它的新理学哲学意义外，恰恰有潜隐极深的理论语言学意义。

戴震的同龄人德国哲学家康德（1724—1804）曾称最使他感兴趣的是“天上的星星和人间的语言”。康德的先验论主张经由感性和知性达到处于“彼岸世界”的人类“善良意志”，语言当然是必不可少的中介。康德哲学的语言学传人洪堡特（1767—1835）也大体与戴震同时，洪堡特一方面把语言看作认识客观世界的媒介，另一方面又强调，“语言就是心灵的全部”，语言“作为人类整个机体的一部分，它与内部精神力量紧密地联系着”，“语言以其根部的各种很细的纤维与人民的精神联系在一起……语言可说是人民精神的外部表现。”为什么要研究语言？这在他1836年《论人类语言结构的差

异及其对于人类精神发展的影响》中已说得极为清楚，研究语言的一个重要目的就是要揭示人类“基本的和真正的本性”，从而“使得每个人生动地感受到他只是全人类中的一分子”。洪堡特借助于康德哲学创立了他的普通语言学理论，被誉为“德国最伟大的人物之一”（汤姆森语）。康德—洪堡特的理论影响极大。清季洋务运动的高手马建忠著《马氏文通》，正是贯串了“以语言通心智”的语言学思想的。马建忠说：“荀卿子曰：人之所以异于禽兽者，以其能群也。夫曰群者，岂惟其形乎哉！亦曰群其意耳。而所以群今人之意者则有话，所以群古今人意者则惟字……而亘古今，塞宇宙，其种之或黄、或白、或紫、或黑之钧是人也，天皆赋之以此心所以能意，此意之所以能达之理。则常探讨画革旁行诸国语言之源流，若希腊，若辣丁文词而属比之，见其字别种而句司字，所以声其心而形其意者，皆有一定不易之律，而因以律吾经籍子史诸书，其大纲盖无不同。”马氏由荀子推论，说出了“以人类不同之语言，通人类共同之心智”的道理。马建忠又说：“天下无一非道，而文以载之，人心莫不有理，而文以明之。然文以载道而非道，文以明理而非理。文者，所以循是而至于所止，而非所止也，故君子学以致其道。”

这段话是说，语言文字是道之载体，载体非所载之道，经载体以致其道，殆与戴震“以词通道”殊无二致，且戴震原本也是从荀子出发的。

需要指出的是，戴震和洪堡特并不相同，洪堡特“以语言通心智”是康德的先验论的，通的方法多半是内省的“悟”，乃至发展到现代美国的乔姆斯基，要寻找谁也说不清楚的先天就有的语言生成的能力。洪堡特是客观唯心主义的。戴震的“以词通道”经由考据诠释，亦即后天经验知识的归纳，以达于经义、情理和心智，无论是本义的考求和我义的阐释，皆“语绝于无验”。戴震的语言学说是唯物的。

综上所述，戴震的“以字通词”是门类语言科学的建构，“以词通道”除它的语言解释哲学意义外，十分重要的，它是以中国古代传统语言文字学为基础的理论语言学的逻辑建构。

《马氏文通》商务印书馆 1983 年版 12 页。

同上，13 页。

第八章戴震后期的 新理学道德哲学

一、从自然观及其一般人性说 向新理学的逻辑发展

戴震终身热爱自然科学，他对自然科学的研究，对他形成朴素唯物主义的自然哲学极有作用，但他毕竟是哲学家，是哲学家和自然科学家兼而有的思想家和学问家，他是从哲学对自然科学的科学哲学和朴素唯物主义自然观作出科学概括的，从而奠定了他的新理学道德哲学的自然哲学基础。

戴震的自然观，集中体现在他的自然哲学著作《法象论》中，它凝结着自然科学的门类科学哲学和方法，积淀着哲学自然观，包含着自然哲学向新理学转化的因子，也连结着语言解释哲学和新理学哲学。“法象”意味着以“象”为法。“象”是中国古代的具象思维之“象”，“象”一般指事物的形体。《法象论》序云：“法象莫大乎天地。”又说：“仰则观象于天，俯则观法于地。”这些话皆出于《易·系辞》。除《法象论》序引用的话以外，《易·系辞》还说：“在天成象，在地成形，变化见矣。”韩康伯注：“象，况日月星辰。形，况山川草木也。”又说：“圣人设卦观象、系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”这些话都应是戴震撰《法象论》所本。这些话都立足于自然变化，人间世事，所以我们说它是唯物的；这些话又都立足于“变化”，所以我们说它是辩证的。《易·系辞》的这些话凝聚着世代系列的认识结晶，它有强大的生命力和实际应用的价值。汉代许慎《说文》后叙也曾用以解释文字的产生，象形文字正是来源于“象”，是人类在上古观察天地万物而经验地生成的“象”渐变飞跃而成文字的。法“象”把语言文字的产生、解释和人类的主体思维功能密切联系在一起了。戴震关于人类认识自然途径和创造行为的看法，与许慎关于象形文字的产生肇始于人类认识自然之象，如鸟兽的蹄迹，天地间变化的印迹而最终造出文字的看法是一致的，而许慎的看法又是据《易》和《易传》的，戴震的自然观完全继承了上古的唯物主义传统。

《法象论》强调自然之气，又是直接继承张载的。张载是自然元气本体论的唯物主义思想家。张载提出“太虚即气”，肯定“气”是充塞宇宙的实体，由于“气”的聚散变化，形成各种事物的现象。戴震后期批判宋儒，但对张载的唯物主义气一元论是充分肯定的。他说：“独张子之说，可以分别录之，如言‘由气化，有道之名’，言‘化，天道’，言‘推行有渐为化，合一不测为神’，此数语者，圣人复起，无以易也。”张载还从人和物同受“天地之气”以生出发，强调“无一物非我”，说“民吾同胞，物吾与也。”从而使人和自然统一贯穿起来，这当然是抹煞人的社会性特质的，但仍不失为气一元论的唯物主义见解。戴震《法象论》正是持此唯物主义的统一论见

见《十三经注疏》76页上。

同上。76页中、下。

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版284页。

解。他认为观天察地而获道，人是认识的主体。戴震说：“观象于天，观法于地，三极之道，参之者人也。”自然之气、阴阳变化产生了宇宙和人，自然和人是统一的宇宙和谐，戴震说：“天垂日月，地窍于山川，人之伦类肇自男女夫妇。是故阴阳发见（按：现），天成其象，日月以精分；地成其形，山川以势会。日月者，成象之男女也；山川者，成形之男女也；阴阳者，气化之男女也；言阴阳于一人之身，血气之男女也……立于一曰道，成而两曰阴阳，名其合曰男女，著其分曰天地，效其能曰鬼神。”循此而推论，人类群体的必要准则，如道德观念，仁、义、礼、智，人类个体的特性，如情、欲望、性、思维能力，都可以从自然元气及其阴阳变化得到解释，戴震以“血气心知”解释人类群体和个体的种种特质，其源盖出于此。自然元气统一论是戴震新理学道德哲学的逻辑起点。众所周知，用这种自然观解释社会及其社会存在的人，最终是要陷入唯心主义的。马克思说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”《法象论》把“外内上下尊卑之纪”归结为“天地之道”，即是忽视“一切社会关系的总和”的表现。但在戴震新理学哲学体系中，以自然元气寻求封建秩序纲纪部份极少，主要是以自然元气、血气心知探讨人的共通性，或谓哲学之人性。较《法象论》将自然元气结合于人伦为优的是另一篇论文《读易系辞论性》，不用说，就其论题就可看出该文与《法象论》序引《易传》是一脉相承的，但其特点是将自然元气及其特殊形态血气心知更具体地结合于人性探讨，戴震是怎样从逻辑上完成这种结合的呢？

第一，将自然界的阴阳变化转变成生命态。戴震说：“一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也，一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎，以是见天地之顺，故曰‘一阴一阳之谓道’”。

第二，指出阴阳变化，万物萌生，是有总体规律可循的。人类为万物之灵，也有生生之条理，而人伦礼义则是此条理之“至著”者。戴震说：“生生，仁也，未有生生而不条理者。条理之秩然，礼至著也。条理之截然，义至著也。以是见天地之常。”

至此，戴震已逻辑地完成了从自然阴阳变化至人伦礼义的转化，概括地说，这一逻辑过程是“阴阳变化，万物化生，生灵其中，生生而仁，仁而有理，礼义最著。”继此，戴震对人伦之理与自然之理作了综合研究和对比区分，由于其气一元论是统一基础，故综合是主要的。结论是：

一是仁、礼、义是人、物之常则，《易》谓“一阴一阳之谓道，继之者善也”。戴震认为，“阴阳变化，万物化生”之时即万物之灵人类同时产生，而仁礼义“三者咸得，天下之至善也，人物之常也，故曰‘继之者善也’”众所周知，世界的统一性在于它的物质性，世界的统一的法则也仅仅在于它的物质的客观存在，戴震将世界综合成仁礼义，实际上是以人伦法则代替自然法则，失于偏颇，但其用心正在于说明气一元论的物质统一性。故始终强

《法象论》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 154 页。

同上。

马克思《关于费尔巴哈的提纲》。见《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社 12 页。

《读易系辞论性》，《戴震集》上海古籍出版社 1980 年版 162 页。

同上。

《读易系辞论性》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 162 页。

调天地人的统一法则：“言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。”

二是具体叙述人与物的共性欲、性、觉等。他说：“有天地，然后有人物；有人物，于是有人物之性。人与物同有欲，欲也者，性之事也。人与物同有觉，觉也者，性之能也。事、能无有失，则协于天地之德，协于天地之德，理至正也。”“人物”一词，中古“物”本也有“人”。但此处的“人物”是指人和物。物也有欲、“觉”，戴震确有某种物活论的倾向，但他的用意所在是要说明人与自然的统一。人类的共性有欲、有“觉”，有人性，它们是人伦道德的基础。在戴震看来，如果那些人性是完美的。它应当是自然的，亦即“协于天地之德”的，循此而推论，就很容易得出以下结论：如果人性是自然的，那人性就是不可侵犯的。事实上，《读易系辞论性》一文就是论普遍的人性，具有共识的人性，不是个别人存在的入性的缺陷，而是自然完美，合于天地之大德的普遍的人性。戴震说：“理也者，性之德也。言乎自然之谓顺，言乎必然之谓常，言乎本然之谓德。天下之道尽于顺，天下之数一于常，天下之性同之于德。性之事配五行阴阳，性之能配鬼神（按：这里主要指人的精神作用），性之德配天地之德。所谓血气心知之性，发干事能者是也。所谓天之性者，事能之无有失是也。”很清楚，戴震笔下的“血气心知之性”、“天之性”既是人、物二合为一的自然之性，又是普遍的完美无缺的人性。它的性质是自然的，合乎天地间静态存在或永恒运动的法则和规律的。它的始基是阴阳变化。人是男女合欢，从而生生而成的，它的文献依据是《易·系辞》，且有某种道家的自然观倾向。它是自然人性说，普遍人性观，较之通常所说的人性论有更高一级的抽象。毫无疑问，这种一般人性观后来成了戴震新理学道德说言情、性、欲等的逻辑起三是普遍人性和个别人性间的辩证关系。戴震说：“人与物有同欲，而得之以生也各殊。人与物同有觉，而喻大者大，喻小者小也各殊。人与物之中正同协于天地之德，而存乎其得之以生，存乎喻大喻小之明昧也各殊。”由于这些个别的人性皆本“五行阴阳以成性，故曰：‘成之者性也’”。这就是说，阴阳变化，万物化生，产生了各各相别的个人和人性，人性的存在形态是个别的，阴阳变化通过个别存在体现的，这正是对一般和个别，普遍和特殊，运动变化和静态存在间的辩证关系的说明。有极重要的方法学意义。而作为人性本身的普遍和个别的区分，又是通过善和性这两大范畴体现的。善是指普遍的、抽象的、一般的人性，尤指人与自然皆有的共通性，性言各别具体，戴震说：“善，以言乎天下之大共也。性，言乎成于人人之举凡自为。性，其本也。所谓善，无他焉，天地之化，性之事能，可以知善矣。”尽管有这种一个别的区分，仍不排斥各自与更高的范畴阴阳天地运动间的紧密联系，从而既可作性、善联系的研究，又可作“善”与阴阳，“性”与阴阳间的关系的研究。戴震说：“君子之教也，以天下之大共正人之所自为，性之事能，合之则中正，违之则邪僻，以天地之常，俾人咸知由其常也。明乎天地之顺者，可与语道。察

同上。

同上。

见《中国语文》1990年第1期79页。

《读易系辞论性》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版162页。

同上。

《读易系辞论性》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版162页。

乎天地之常者，可与语善。通乎天地之德者，可与语性。”

应该说《读易系辞论性》中论及的一些范畴（阴阳、生生、条理、仁、礼、义、性、德等），对范畴的规定，范畴间联系，各范畴和总体构成之于的阴阳变化间的关系，各下位概念与上位范畴间的联系等等，都成了戴氏后来研究新理学道德哲学的基本间架和区别性定义，成了研究的逻辑起点，当然后来又作了不少修正和充实，但基本含义尽此。王国维曾强调本文在戴震哲学中的地位。王说：“戴氏之学说详于《原善》及《孟子字义疏证》，然其说之系统具有《论易系辞论性》一篇。”王认为该短文集中体现戴震哲学精神，王说：“由此而读二书（按：指《原善》和《疏证》）则思过半矣。”

如前所述，后期哲学的有关哲学范畴在该文中已具雏形。

《原善》三篇是后期著作。《原善》三篇和三卷，实际上是研究自然和人的普遍性，因而是推究一般人性的哲学论文。《原善》实际上是“原人性”。《原善》中的范畴和语言表达，大都可在《法象论》和《读易系辞论性》，以及《读孟子论性》中找到一以贯之的脉络，许多提法如出一辙。

就以反宋儒而言，戴震也是以上古自然观，一般人性说为武器的，而语言解释哲学的方法，往往贯穿其中，解释学成了联结自然观、血气心知和论证对象间的中介和纽带。在《绪言》中，戴震开宗明义地指出，《易传》上讲的“一阴一阳之谓道”是天道，而《中庸》“率性之谓道”是人道，这事实上就是戴震的自然观和人性论的文献依据和理论依据。宋儒也是从《易传》出发的，例如，朱熹在解释《易传》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一语时说：“阴阳，气也，形而下者也，所以一阴一阳者，理也，形而上者也，道即理之名也。”戴震认为，《易传》上的这句话不是为区分道和器讲的，而是借道和器的区别来区分形而上和形而下的，形指已成形质，形而上犹言成形质之前，形而下犹言成形质之后。阴阳、五行之气未成形质，就是形而上，不是形而下。阴阳、五行之气已成形质，应是形而下，亦即器。戴震说：“物之不离阴阳五行以成形质也。由人物溯而上之，至是止矣。《六经》、孔、孟、之书，不闻理气之分，而宋儒创言之，又以道属之理，实失道之名义也。”因而并没有阴阳五行之气以外的什么道，道就是未成形质的阴阳之气。

阐述《易传》道器之说，批判宋儒阴阳之气以外再生理念之说，是用了语言解释哲学方法的。以《易》道释人性，就已经是解释哲学，以自然观释血气心知，又以血气心知释人之情、性、欲，均是以哲学语言作出的哲学解释。除此以外，还运用了语言解释哲学中的术语解释，以求彻底弄清《易传》道器之说。戴震解释古人言辞中的“之谓”、“谓之”的不同：“之谓”是以上所称解下的。如说：“A之谓B”是用A释B的。同类比证的例子有《中庸》“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，是以性、道、教为被解释对象B的，犹言“胜也者天命之谓也，道也者率性之谓也。教也者修道之谓

同上，163页。

《王国维遗书》第五册《汉学派戴阮二家之哲学说》。

有关《原善》三篇、三卷、《绪言》、《孟子字义疏证》的成书年代，按钱穆《中国近三百年学术史》324至331页的考证。“三篇”约1757至1763年间，“三卷”为1766年。《读易系辞》约1766年左右，《绪言》著于1769至1772年，《疏证》成书于1776至1777年。

《绪言》上，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版352页，并可见该书5页。

也”，由此可得出以下结论，《易传》“一阴一阳之谓道”，“道”是被解释对象B，犹言“道也者一阴一阳之谓也”。而“谓之”是以下所称解上的。如说“A谓之B”，是用B解释A的，同类比证的例子有《中庸》“自诚明谓之性，自明诚谓之教，”并非解释“性”和“教”，而是以“自诚明”和“自明诚”为被解释的对象A，以“性”和“教”为B来解释和区分“自诚明”和“自明诚”的。循此古人解释术语而推，可知《易传》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”并不是解释道和器，而是以道和器的区别来解释和区分形而上和形而下，因而不能在“形而上”的范围内徒生一个“理”来解释道，朱熹的做法显然是违背上古哲学解释的术语含义和解释逻辑的。

《易传》“一阴一阳之谓道”和“形而上者谓之道，形而下者谓之器”是戴震新理学哲学的立论根本，也是宋儒另生理念，太极的依据。戴震坚持气一元论的唯物主义自然观，通过语言解释哲学找到古人术语的本来含义，并用旁证类比找出相关术语的通义，以最终确诂《易传》两句话的含义，从而使他的自然观及由此而派生的一般人性说具有古代经典的无可辩驳的依据和自然科学般的确凿论证。

恩格斯说：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”全部的分歧就在于：宋儒认为阴阳、气之外还有个理，有个太极。戴震则认为阴阳、五行之气本身就是道和理，而它转变成形质就是器。可是传说孔子也说过“太极”之类的话，传为孔子之作的《易传》云：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。宋儒亦以此作为自己的依据，这又作如何解释呢？戴震认为，这就需要从《易》的内部构成去看，《易》有六十四卦，演自八卦，八卦又内含天、地、山、泽、雷、风、水、火之义，未成卦画之时，孕于奇偶阴阳。两仪四象之生，是传说中的伏羲氏睹于气化流行而以奇偶仪之象之。孔子赞《易》“实有见于天道之一阴一阳为物之终始会归。乃画奇偶两者从而仪之”，“孔子以太极指气化之阴阳”，并非气化阴阳之外还有太极。宋儒则以两仪为阴阳，“而求太极于阴阳之所由生，”完全违背了孔子的原意。戴震的做法，是维护儒家经典的权威，以与宋儒的“太极”、“理”而后阴阳之说对立起来。至于孔子之见是否真如戴震之说，那是并不重要的，重要的是戴氏己见及其指靠先代权威以助己立论的做法：正是以复古为旗帜，从而与封建理学对立，阐发自己的新理学理想。复古的目的，不过是借古代经典权威的威望酝成更大的可读性和可接受性，以最大限度地满足苦难的生灵对新思想的渴求，从而使自己的新理学思想得到了某种实施。从某种意义上说，戴震从自然观、血气心知之说推演出赋予时代精神的新理学，也是借助于自然之道的无可辩驳的逻辑力量加强新学说的说服力和真理性，以使他的新思想更好地满足社会的实际需要。指靠古代经典权威和指靠自然观、自然科学逻辑有某种共同之处。

戴震从自然观到新理学，加之力反阴阳之气以外求道之说，这就必然会将道、理与人之情性紧密结合起来，从而使自然宇宙之道，元气阴阳之理这些似乎是九天九霄的存在变成人人皆有的情性欲念。戴震说：

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 352 页。

《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，见《马克思恩格斯选集》第 4 卷人民出版社 219 页。

《绪言》上，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 353 页。

道即人伦日用，以及飞潜动植，盈天地之间无或违其性，皆是也。喜怒哀乐、爱隐感念，愠燥怨愤、恐悸虑叹、饮食男女，郁悠戚咨，惨舒好恶之情，胥成性则然，是故谓之道。耳目百体得其顺，于其有欲，君子以观仁焉。明理义之为性，所以正不知理义之为性者也，是故理义，性也。

在学理上及其内在的必然逻辑上完成了自然观、血气心知、一般人性说向人性人欲、具体的人性转化以后，戴震找到了立论的基点：血气心知，找到了人的本质：人情人欲，从而在同一历史平面上对以血气心知为起点，以人情人欲为基本内容，以呼唤人性、生存和发展为目的的近代早期启蒙学说：新理学的道德哲学展开了全面系统的论述。这一发展无疑是戴震学术内在逻辑的必然，是气一无论唯物主义在社会人生课题研究中的必然答案，当然也是气一无论的最高成就。学理而外，新理学又是顺应当时的历史要求的完整而及时的历史答卷：黎民百姓，处于新兴的刚刚萌芽的民族资本主义生产关系支配下的各新兴阶层。都有生存的权利、发展的权利、以封建卫道之理虐杀性灵是不能容忍的。至于戴震以自然性作为道德哲学的起点，也有其合理性。因为除人的社会本质外，人类的本能和本性都是自然的，正如马克思所说：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。”

《中庸补注》，见《戴震全集》一，清华大学出版社 1991 年版 124 页。

《原善》卷中，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 337 页。

《原善》卷中，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 339 页。

《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社 1972 年版 24 页。

二、理存于欲和对理欲相分的批判

戴震是用语言解释哲学来说明什么是理的，“理”具有语言解释哲学的意义。“理”的解释既是语词释义，也是“理”的概念诠释，而对“理”的意义的开拓，与戴震汲取时代精神，受到徽商经济文化的影响有一定关系。撇开后者不谈，戴震关于“理”的哲学解释是揭示理的内涵的，而在揭示内涵时，蕴含和直接体现语言解释哲学的方法，其科学的思路是从客观存在之物出发揭示内涵，可谓一开始就亮出了他的唯物主义立场。戴震说：“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。）得其分则有条而不紊，谓之条理。”这里的理，是一般抽象意义上的理，它指理则、规律，它存在于自在之物本身。容肇祖曾说：“戴震说的理，以为‘理’不是如程朱所说的‘如有物焉，得于天而具于心。’他以为‘理’是抽象的，是事物上的法则，是必然的，——即科学上的定律。”人伦之理何在？戴震说：“理也者，情之不爽失也，未有情不得而理得者也。”这就是说，理存在于情。又说：“以情絜情而无爽失，于行事诚得其理矣。”他特别强调指出：“物者，事也；语其事，不出乎日月饮食而已矣；舍是而言理，非古贤圣所谓理也。”这就是说，理存在于事，存在于人伦日用。又说：“欲，其物；理，其则也。”“以情之不爽失为理，是理者存乎欲者也。”并主张，治理天下，务必注意到“体民之情，遂民之欲”，“天理者，节其欲而不穷人欲也。”这就是说，理存在于有节制的欲望之中，简言之，理存于欲。在戴震看来，由于万事万物、情性人欲皆源于自然元气和人之血气心知，因而理归根到底存在于阴阳五行之气，存在于禀之自然之气的血气之中，而不在其外，戴震的《疏证》言理的逻辑是个归纳的过程。

戴震正是以他的唯物主义的理则说与宋儒对立起来，并展开对宋儒的批判的。孟珂批判杨、墨，后世又习闻杨、墨、老、庄、释、道之言，思想史上的对垒永远不会完结。韩愈曾说，求观圣人之道，自孟子始。极微妙的是，孟子宣扬“民贵君轻”，称赞上下易位的汤武革命，“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”。故戴震疏证《孟子》字义，以特有的解释学的方式弄清儒道，检核宋儒理学，是有其选择性的，也就是说，戴震是看到了《孟子》中包含的特有的思想成分而选择之，疏证之。从思想史的发展看，孟子辟杨、墨，韩愈辟佛，戴震批判宋儒，又都是一脉相承的，不过由于戴震所处的商业经济繁荣的时代条件，使他辟宋儒的做法打上了早期启蒙思想的烙印。

现在看看戴震是怎样运用理则存于物质，人伦在于情性的唯物主义本体

《孟子字义疏证》，《戴震集》上海古籍出版社 1980 年版 265 页。

容肇祖《戴震说的理及求理的方法》，载《国学季刊》第二卷第一号，1925 年 12 月版。

同。

同，266 页。

同，267 页。

同上，273 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 276 页。

《孟子·梁惠王下》，见杨伯峻《孟子译注》上册，中华书局版 42 页。

说和道德观来批判宋儒的。宋儒并不一般地否认物的存在，只是以理在超物质之外，以理为“如有物焉，得于天而具于心”，朱熹说，物有心，犹人有心，理在物心、人心，而心是神明之舍，再说，孟子也曾说：“圣人先得我心之同然，”即是以多数人认为如此之见为理则，以众人之见为真理。戴震认为，以己见为理，必然造成“负其气，挟其势位”者强词夺理，而那些“力弱气慑，口不能道辞者”理屈。以己见为理，即使其人贤智，没有私心，也会因个人眼界的狭小，“不知事情之难得，是非之易失于偏，往往人受其祸，己且终身不寤”。戴震认为，以众人之见，以众人共推的智者之见为理则，也是片面性极大，蔽人之处甚多。戴震认为，说理在人心，“未有不以意见（按：指私见）当之者也。”意思是说，如以为理在人心，那就少不了人人以私见、个人之偏见为真理，其后果是不堪设想的，那就是“未有任其意见而不祸斯民者”。宋儒因人之嗜欲出于气禀，从而把理游离于气之外。戴震认为，古人言性来源于血气，未言理义为性，但理义同样来源于血气是可以推导而得的。戴震说，耳之于声，口之于味是人性，心之于理义也是人性。而宋儒的目的是要在气禀之外再加一理义之性以超然于元气之外。诚然，戴说将不同质的味觉、嗅觉与听觉、视觉混为一谈，进而又把人脑的抽象思维能力与感官能力混为一谈。这是限于当时的科学水平，但都归于气禀，目的是要批驳宋儒在气之外再加一太极之理。本来，孟子讲的“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”，不过是个比喻，由于戴震视为同受气禀，同属于性，故认为“非喻言也”。戴氏对理义和嗜欲的关系的看法十分彻底，“心之于理义，一同乎血气之于嗜欲，皆性使然耳”。岂止是理义存在于节制之欲，而是理义同于嗜欲，都是人性的功能。这就为展开情性为本的新理学道德哲学打下了十分深厚的基础：理义和嗜欲具有多方面的同一性：包容存在关系、等同关系，更不用说对待关系了。理欲间有同一性，在戴震看来，归根到底说明“非事物之外别有理义”，“有物必有则，以其则正其物”。人脑认识事物规则的能力，犹光照见事物的本来面目，“之神明，于事物咸足以知其不易之则，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不谬也”。当然，戴震还未从认识论上了解大脑认识规则的抽象过程，以光之烛照事物比喻人的认识能力，说明戴震论人的认识的见解仍然是直观的，形而上学的。

宋儒理欲相分，以理欲之界为君子小人之分，说什么“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，把理和欲分为二途并予对立起来。戴震认为，人生之基要，在于谋生存活，“人之生也，莫病于无以遂其生”，不仅要自己活下去，还要让别人也能活下去，从而形成了仁与不仁的基本分野。“欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也”。戴震认为，只有欲望本身实现时的邪和正的区别，没有理和欲的对立，欲是客观存在的事和物，理是该事物的规则，人人都有谋生的权利，也都有成全他人谋生的义务。己不谋生而让他人谋生，“无是情也”，己谋生而妨碍他

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 268 页。

同上，269 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 272 页。

同上。

同上，273 页。

同上，273 页。

人谋生，是为邪，人人都能遂其欲，谋其生，是为正。宋儒也讲谋生的邪正之分，但正如戴震所指出的那样，他们的前提是在事物以外还有个制约一切的“理”，故而在谈论邪和正的区别时，“则谓以理应事也”，合乎超验的理是正，不合超验之理的是邪。戴震认为，理与事物，与欲相分，必然与个人私见结合为一，以所谓“理”与私见处事，“是以害事”。戴震认为，就人类认识的一般过程言，“事至而应者，心也。心有所蔽，则于事情未之能得，又安能得理乎？”也就是说，一事当前，就会引起大脑的思考，不循唯物主义的认识方法，弃事与物而不顾，又如何能获得理？宋儒以“人欲为蔽”，认为“无欲则无蔽”，这一看法在一定条件下也是有道理的，但极而言之，主张去人欲，就不对了，彻底的“无欲”，情同剥夺人的生存权利。戴震把彻底的“无欲”、“欲之失”叫做私，这和流行的一般“私”的看法是不同的，是道德哲学范畴意义上的“私”。与此同时，他又把“无知”，“知之失”叫做“蔽”。戴震揭示了由事物，由人的欲望而求得理则，以及因“私”和“蔽”不能得理的因果连锁。他说：“凡出于欲，无非以生以养之事，欲之失为私，不为蔽。自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已，私生于欲之失，蔽失于知之失；欲生于血气，知生于心。因私而咎欲，因欲而咎血气；因蔽而咎知，因知而咎（心），老氏所以言‘常使民无知无欲’，彼自外其形骸，贵其真宰，后之释氏，其论说似异实同。”戴震所说的“以生以养”，正是人类的生存，延续和发展。去蔽求知，去“私”存欲，因欲求理，这就是戴震的内在逻辑。这中间，既有知识论，也有道德论，既有道德哲学，也有自然哲学，戴震阐明自己的道德哲学时，常常是用综合逻辑方法的。通过深邃的逻辑综合，戴震无疑得到了以下结论：并非君子讲理，小人讲欲；理欲不能相分，更不能分以君子小人之别；理欲相分，只能导入道家和佛教之说。戴震上述的逻辑综合已证明了这一点，宋儒的事实也完全证明这一点，“宋儒出入于老、释，故杂乎老、释之言以为言”。

宋儒视理在天地、人物、事为之外，所谓“理得于天而具于心”，从而把敬、肆、邪、正都归之为理与欲的区分。戴震认为，实体实事，理在其中。如同他对“理”的语言解释那样，他把“天地之大，人物之蕃，事为之委曲条分”看作是“理”。“理”有很高的抽象性，来自于具体事物而回到具体中使用。“苟得其理矣，如直者之中悬，平者之中水，圆者之中规，方者之中矩，然后推诸天下万世而准”。这就是客观存在之理，也应当是人心目中的理，“是为心之所固然”，这就是说，主观之理，完全取决于客观之理。理则在天地万物为自然之理，在人伦则为人伦之理。值得注意的是，戴震认为，自然之理存在于天地阴阳五行之气，人伦之理，则唯物地归之于血气心

同上，274页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版274页。

同上。

同上。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，274页。

同上，278页。

同上，278页。

知，但有时也说是圣人之理。他说：“天理阴阳之理，犹圣人之圣也。”他的唯物主义立场决定他不是把圣人推到至高无上的地步，而不过犹阴阳自然之气和血气，故而对圣人的解释极为开明，他说：“圣人亦人也，以尽乎人之理，群共推为圣智。尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣。”

可见并不如宋儒所说的那样“理得天而归于心”，而是得于人而归于人伦日用，圣人之理连同圣人本身皆如此，这是在把圣人降为凡人，破除对圣人的迷信，其意义是何等重要。可谓从道德本体论讲政治哲学中的民主的。这种道德哲学形态的政治民主思想，和黄宗羲从史学谴责君权至上，唐铸万（1630—1704年）铸论“秦汉以来凡君王皆贼”有异曲同工之妙，只是采取了哲学形态，不如黄宗羲、唐铸万那样激烈，但如果结合《疏证》全书对“以理杀人”的抨击，这种哲学化的民主思想不能不说更为深沉和忧愤。针对宋儒“理得天而具于心”之说，指出，即事物求理，理在其中，“理至明显”，如无端廓开“理”字而成“理无不在”，视之“如有物焉”，将“理”装上“物”的光环，从学理上说，将会“使学者皓首茫然，求其物不得”。

宋儒以理为物，且以理“得天而具于心”，理、物二元，并以此为“完全自足”。戴震认为，说“理”是“完全自足”，即绝对圆满的，那只能是老、庄、释教的“真宰”、“真空”，但无论是道家、释教，还是宋儒，一方面讲“理”和至高无上的“真宰”的绝对圆满，另一方面又不能不看到世间的邪恶和愚昧，故而宋儒提出“理为形气所坏”，通过后天的学习“以复其初”，老氏则由此而主张“绝圣弃智”、“绝仁弃义”。陆九渊、王阳明等主观唯心主义则推本释老，认为从主观精神上全乎圣智仁义，即全乎理。戴震认为陆、王是立足于释教而将儒学引入释教。而程、朱等客观唯心主义者将释、老“真宰”、“真空”转变成超验之“理”，是以释氏之言杂于儒学。针对人世间“污坏天理”的种种情形，宋儒也不得不主张学习，但已不是学以明理，而是“详于论敬而略于论学。”在戴震看来，程朱理、气二分，将“理”看作绝对圆满，援释入儒，后天的学习也只是找回那失去的超验之“理”，凡此种种，只能引导世人陷入蒙昧主义。作为一名对社会自觉地负有责任的有良心的哲学家，面对较释、老、陆、王唯心论更为精致的程朱理学所宣扬的蒙昧主义，戴震说：“呜呼，吾何敢默而息乎！”可见是《疏证》不得不作。

程、朱出入于老、释以求道，怎么又冒出个“理”字呢？戴震从宋代理学的内在逻辑上探讨了从“道”到“理”的过程。戴震认为，最初求道于老、释，并无皆弃孔孟之意，仅见其捐弃物欲，返观内照，近于儒学，特别是子思，孟轲学派的切己体察，最初是作为一种思想方法接受的：“为之亦能使思虑渐清，因而冀得之为衡（鉴）事物之本”。但老、释之极致，仅仅是体察“神之本体”，以为如此便足，而程朱后来方知不能把老、释作为一种思想方法来接受，从而对老、释及其阐释者北宋邵雍指神为人性的做法采取另一种貌似不同的态度，特别是朱熹，“于其（按：指老、释、邵雍）指神为

同上，278页。

同上，278页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版278页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年社281页。

同上，282页。

道、指神为性者，皆转以言夫理”。戴震认为，在这场哲学转向中，只有张载的转向基本上是正确的，因为他大体上抛弃了老、释言性、道即神的说法，转向理在气之阴阳之中的唯物主义。戴震指出：“张子又云：气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神，斯言也，盖得之矣。”至于张载所说的神，与老、释的超自然、超阴阳之气的神可不一样。戴氏指出：“张子见于必然之为理，故不徒曰神而曰‘神而有常’。诚如是言，不以理为别如一物。”而程朱的理和老、释的神，其实质是一样：“老、庄、释氏尊其神为超乎阴阳气化，此尊理为超乎阴阳气化。”关于人伦道德之理，张载没有明确的说法。戴震发展张载的唯物主义，可谓在中国哲学史上破天荒地指出人欲即血气之自然，人欲之节制和正常的满足就是德，就是理，圣人之欲和凡人之欲相同，再一次从道德哲学上破除对圣人的迷信。在人伦之理问题上，戴震揭示老、释、程朱的实质是：老、释见人间邪恶，认为邪恶之根源在凡人的血气自然——欲，纠正之法是静养其心知之自然——性，戴氏指出，此“说虽巧变，要不过分血气心知为二本”。老、释关于人伦道德致谬误的内在逻辑如此。程朱见人间邪恶，同样认为众人之血气心知之自然——自然之气质，是罪恶根源，纠正的方法是进之于理之必然——性，其内在逻辑是血气之自然和性之“理”二元化，戴震揭示道：“如其说（按：指二程在血气自然之外另增必然之理），是心之为心（按：指血气自然之人的），人也，非天也；性之为性（按：指理之必然的），天也，非人也。以天别于人，实以性为别于人也。人之为人，性之为性，判若彼此，自程子、朱始。”完全以其内在的学理逻辑上捉住了程朱的痛痒之处。至于荀子的性恶论，戴震的剖析是：常人之血气心知之自然——致恶之“不可”存在之物，性；纠正的方法——述以礼义之必然——教。而戴震本人的逻辑是：凡人、圣人无不具备的血气心知自然——欲，正常之欲即理；后天之学——进于血气心知，“使无几微之失”。他叙述此理欲一元论的内在逻辑时说：“天下惟一本，无所外。有血气，则有心知；有心知，则学以进于神明，一本然也；有血气心知，则发乎血气心知之自然者，明之尽，使无几微之失，斯无往非仁义，一本然也。”

既然理欲一致，理欲共存于血气心知自然，理、欲、血气皆自然，如假设它们共同的更高一级的抽象为“善”，“善”为自然之理，亦当为气血、人性、情欲之理，戴震本体哲学的自然宇宙观“原善”说，道德哲学的理存于欲论，哲学意义上的人性论，是很容易与孟子的“性善论”发生共鸣的。

从思想史的发展看，戴震继承了王夫之。不消说，顾炎武是反对谈“胜与天道”的，王夫之非常重视理欲之辨，也是从读《孟子》中悟出：“天理人欲不容并立”，主张理欲统一，理在欲中，“故终不离人而别有天，终不

同上，283页。

同上，283页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版284页。

同上，284页。

同上，285页。

同上，285至286页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版286页。

同上，286页。

王夫之《读四书大全·孟子》。

离欲而别有理也”但王夫之尚未完全摆脱传统的理欲对立，如仍说“私欲净尽，则天理流行”王夫之晚年隐居后，开始向佛教让步。戴震的“理存于欲”和对释教的批判，后期是贯始终的。

对戴震唯物主义的“理存于欲”论，服膺戴震语言文字学的凌廷堪（约1755—1809年）表示很不理解。他在《戴东原事略状》中认为戴震言理是无所谓是和非的“虚理”，没有什么价值。只有稍后的黄式三（1788—1862）著《申戴氏气说》、《申戴氏性说》、《申戴氏理》三篇，较系统地阐述了戴震的理则说。值得注意的是黄氏把戴震和明代著名唯物主义思想家罗钦顺（1465—1547）联系在一起，不失为识戴之见。黄说：“朱子《答柯国材书》曰：一阴一阳，往来不息，即是道之全体。罗整庵（按：钦顺号）取此二说，以明理气之不可分。罗氏又曰：通天地，亘古今，无非一气而已……凡此，与戴氏说同乎，稍不同乎？夫后儒之疑戴骂戴者，为其说之驳程未耳！”

同上。

王夫之《思问录·内篇》。

王夫之《老子衍·序》。

黄式三的三篇“申戴”之作均见其文集《傲居集》。

黄式三《傲居集·申戴氏理说》。见清王灏辑《几辅丛书》光绪五年刊本。

三、以人性欲念和事物为本 的新理学道德哲学

戴震认为，人性，也就是血气，是人的根本。他说：“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，故《易》曰‘成之者性也’。”戴震认为气未成形即形而上是形而上之道，气成形质是形而下之器，力主理在气中，在人伦道德的原初本始问题上，就很自然地推出理在气血之中的命题，因为血气不过是阴阳五行之气的自然之气的特殊运动方式，是禀受自然元气的男女性别形态，人的性情的“类之区别”形态。戴震是在用自然之气论，人之血气论解释人的情性，有它一定的合理性，是基于人之情性的总体把握。如用现代门类自然科学检核之，则有别一种体系的具体解释，如说七情六欲是人的生理功能，性格既是先天的遗传因子（基因），又有后天的经验的锻炼，如用现代社会科学检核之，则认为人性除男女之情以外，最根本的人性是人的社会性，人不可能是离群索居的，因而总是要受到人与人之间的社会联系、周围环境、社会实践的制约，人的社会性始终是人性的主体部分，它包括人的阶级性。如从现代门类科学看戴震之说，戴是肤浅的，但应看到，戴震是立足于元气论的哲学探讨，是一种既有它的特点，又有它的优点的论述。

《孟子字义疏证》正是立足于人的血气这一朴素的唯物主义提法论述人伦道德的，简单的逻辑是：论证人伦道德，必须说其对象是活生生的有血有肉的人，而不能把人理念化、僵化。但讲血气还只是形而上，还不够明确具体，成形质的人，则不再是血气原初物，而是活生生的情性欲念等生命力量了。从血气自然入手构置道德体系还过于自然化，从情性入手建树道德论，才是活生生的人化。戴震后期的道德哲学虽开宗明义地用语言解释哲学论理，但理在人性欲念之中，戴震后期的道德哲学归根到底是呼唤人性，言情谈性遂欲的，是有血有肉的活生生的人的哲学，或者叫新理学哲学，它的最主要的特征是用自然观论人的自然属性。

戴震从自然观唯物主义的高度从人性欲念论人伦道德，却并不粗鄙，其学问家的气质使这种情性哲学得以精细雕琢。戴震自己曾说：“人须养神，若精乃是粗东西耳。”。从情性出发，会不会陷入唯主观意志论的唯情论？要形成唯物主义的哲学体系，对情性的解释必须是唯物的。前面讲了戴震的情是指个人欲念、情性、情感，它是主体性的，但也都是些客观存在的对象物。本来，本体论意义上的客观性是指客观实在，具有不依赖于人的意识而独立存在的特性，它在不同物质运动形式中有不同的表现。戴震的情性，特别是本体论哲学化了的人性，是自然血气之物，因而是被视为客体的、唯物的存在对象，且人欲本来就是一种客观存在。除此以外，情还指社会上一切人伦日用的实际情况。戴震常常将“事情”连用，作为与“理”的对待而存在。“事情”、“事”与受“事”制约的“情”与唯物主义哲学的基本范畴“物”有一定距离，但就道德哲学而论，以受社会关系制约的个人的或群体

《孟子字义疏证》，《戴震集》上海古籍出版社 1980 年版 291 页。

同上。

见《年谱》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 491 页。

的人伦日用之“事”之“情”、或称“事情”为基本范畴，仍是唯物主义的，且戴震笔下的“事”与“物”近等。戴震说：

以情絮情而无爽失，于行事诚得其理矣。

物者，事也；语其事，不出乎日用饮食而已矣。

是心之明，能于事情不爽失，使无过情无不及情之谓理。

理在事情，于心之所同然，询无可疑矣。——

是故就事物而言，非事物之外别有理义也。

物者，指其实体实事之名；则者，称其纯粹中正之名。

十分清楚，以情性为起点有事情、事物、物之意义在内，这就是戴震唯物主义道德哲学的基点。有了这一起点，则从人性、人欲和人伦日用之事物归纳抽象出理义。戴震说：“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义。”

戴震还用类比推理推出，味觉、听觉、视觉，人皆尽同，同理可推。“理义在事情之条分缕析，接于我之心知，能辨之而悦之，其悦之者，必其至是者也。”心知决非感知，而是大脑思考的理性认识，戴震的这一类比推理未必正确，但表明他由事物而理义的归纳逻辑思路。戴震反复强调，声色臭味之欲同然是“根于心”之自然，而欲之本身的“好是懿德”这句话，戴震确实理解成“人欲之好是懿德”，所谓“人欲之好”，即有节制的正常之欲，而非邪恶之欲，而此乃“懿德”也。

人欲和人伦事物与理义的关系，在戴震看来是个别和一般，具体和抽象的关系，戴震说：“欲，其物；理，其则也。”理是欲的抽象，离欲即无理义。恰恰在这个问题上，宋儒也好，老、庄，释教也好，见人世间邪恶，遂将自然之欲作为理义的对立物，别生理义以制欲。从而割断了理与欲的关系，当然也无从谈论人欲和事物的归纳及其归纳的结果理义。但就其本质而言，“物者，指其实体实事之名，则者，称其纯粹中正之名”。“纯粹中正”，只能是儒学的中庸之道，从思想方法上说，它显然是归纳逻辑的产物。他说：“实体实事，罔非自然，而归于必然，天地、人物、事为之理得矣。”完全说出了由具体事物到一般抽象之理义的归纳过程和理义的必然形成。

从人欲、事物之自然，到一般抽象的理义之必然，是从个别到一般的归纳过程。为说明以人欲、人伦事物为基点的道德论的形成，戴震从一般抽象上研究了从自然到必然的逻辑过程，可作为从人欲、事物到理义抽象的一般参照系统。他说：“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自

《孟子字义疏证》，《戴震集》上海古籍出版社 1980 年版 266 页。

同上，267 页。

同上，268 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 272 页。

同上，278 页。

同上，285 页。

同上，269 页。

同上，273 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 278 页。

同上，278 页。

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。如是而后无憾，如是而后安，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然，而非自然也；故归于必然，适完其自然。”十分清楚，戴震认为必然存在于自然，自然之中包含着必然，从自然个别中归纳抽象出必然。这就是戴震关于自然和必然之理的关系的朴素辩证法。

以人欲和人伦日用事物作为道德哲学的基础，确有某种情感哲学的意义。由于戴震归根到底把人欲和人伦日用之事看作血气自然之物，因而使这种情感哲学又最终具有本体论哲学的意义。关于本体论哲学的人性论，与一般的性善说不同，戴震重在追溯人性的本原，重在回答什么原初物产生了人性，人性是什么，而不是说人性善有哪些表现。戴震的本体论人性论认为，性是阴阳五行之所赖以生成的有关人的血气、心知。品类等的区别。显然，戴震所说的人性主要是指人的自然性。他借古代的性命之说，以自然气为性命根源，以命与性为血气成形质之人的一般和个别的区分。他说：“《大戴礼记》曰：‘分于道谓之命，形于一谓之性。’分于道者，分于阴阳五行也。一言乎分，则其限之于始，有偏全、厚薄、清浊、昏明之不齐，各随所分而形于一，各成其性也。然性虽不同，大致以类为之区别。”人的“命”与“性”皆由阴阳五行之气生成，故大致近同，因气有清浊、厚薄，形成了各各不同的性。“人物之性，咸分于道，成其各殊者而已矣。”戴震的本体论人性论是朴素唯物主义的自然元气性命论。其最主要之点是：性、命皆气，气的状态的不同形成性。前者讲“同”，后者讲“异”。《论语》谓“性相近”取决于前者，孟子诘难告子“生之谓性”，“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性”的性皆同说，则取决于后者。

在性之本体即自然元气、血气这一关键问题上，戴震与程朱有原则分歧。二程谓“孟子之言善者，乃极本穷源之性，”朱熹谓“命，犹令也，性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生，因各得其所赋之理以为健顺五常之德，所谓性也。”从而以阴阳化生万物之“性”为气质之性，而以理为性之本体——气的派生物，简言之，“性即理”。程朱的性之本体为超然之气的理，程朱的人性论是超自然的理义本体论，因而是唯心的。戴震的人性论是自然元气本体论。在本体论哲学的人性论问题上，连同前面所说的理在有欲、事物之中，还是理欲相分（见第八章二）这样一种唯物主义的人本道德论与客观唯心主义的唯理论重大分野上，存在截然不同的见解，思想理论上有着深刻的分歧，有着无法调和的矛盾。一旦哲人戴震认识到这些问题以后，他怎么能不与程朱分道扬镳呢？我们探讨过后期戴震反宋儒思想形成的种种原因（见第四章），但最根本的原因，还是戴震逐步认识到他与宋儒在思想理论上分途异辙，无法调和，从而不得不举起批判的义旗。值得注意的是，批判涉及老、庄、释等，戴震的用意，不唯针对宋儒，实在是对唯心主义的一场总清算，在清理错误思想中建立新理学的道德论哲学，这种气派和规模竟然能出现在“非朱子之传义不敢言，非朱子之家礼不敢行”的万马齐喑的乾嘉年间，实在令人肃然起敬。

同上，285页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版292页。

同上。

同上，292页—293页。

四、才及其与性、欲、情、知的关系

《疏证》卷上、卷中是道德哲学的本体论，它讲理、天道和性，卷下是范畴论，它包括才、道、仁义礼智、诚、权，每个范畴既是哲学体系上的一个网结，又是可以自成系统的。现从“网结”和“自成系统”两个方面的结合上去看待之。

什么是才？戴震认为，才就是智能，它是血气的不同形态形成各有其性的人的“体质”，它是血气之性的一种表现。才可以成为血气之性的一种测试，因而才的具备是先天的，形成才的基本物质形态是血气和血气之性。至于后天的学习和锻炼

对成才的作用，则是另一回事。戴震说：“才者，人与百物各如其性以为形质，而知能遂区以别焉……气化生人生物，据其限于所分而言谓之命，据其为人物之本始而言谓之性，据其体质而言谓之才。由成性各殊，故才质亦殊。才质者，性之所呈也；舍才质安睹所谓性哉！”戴震是从本体论入手来厘定什么是“才”这样一个复杂问题的。侯外庐曾说，戴震的人性论，基本上是才质论。

为说明命、性、才之间的区别和联系，戴震以金锡为器比喻之。器皿之质料为金、锡，及金锡本质的质量，好比是性。金、锡在金属中的地位，制造该金属器皿的目的，之所以必须采用金锡制造的原因，好比是命。就金锡器皿相比较，是哪一种金、锡，是白金、赤金，还是白锡、灰锡，以致哪一只金、锡器皿更好，好比是才，不论是白金、赤金、白锡、灰锡，都是金、锡，故“才之美恶，于性无所增，亦无所损。”如有一不美的黄金器皿，但仍然很贵，“金锡为器，一成而不变者也；人又进乎是”。戴震的意思是说，黄金为器，器之性是贵重的金器，血气为人，人之性是善良的本性，由气和性决定的人的才质，也都是美的，“自圣人而下，其等差凡几？或疑人之才非尽精良矣；而不然也”，“况于人皆可以为贤为圣也”。正如强调人的本性善那样，戴震强调人的才质美，“人之性善，故才亦美。”在戴震看来，众人也和圣人一样，禀之血气自然，其人性都是本体论意义上的善，其才质都是美，没有多少差别，众人之性和才也是如黄金那样宝贵的。

才和性，都是由气血决定的，在逻辑上也都是出现在已成形质之人身上，但仍有一定的区别，“其禀受之全，则性也；其体质之全，则才也”。戴震举例说，桃仁、杏仁决定桃杏的性，但看不出什么才（材），等到长成桃树、杏树以后，根于枝叶，花卉果实、皆为材具，性通过才表现出来了。故就其“禀受之气”和“体质”的分别看，性和才仍有区分。戴震说：“另而言之，曰命，曰性，曰才”。但它们的本质是一致的。“合而言之，是谓天性”。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 307 页。

侯外庐《中国早期启蒙思想史》人民出版社 1956 年版 440 页。

同。

同上。

同上。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 版，307 页。

同上，308 页。

才和性的关系是那样密切，那么，才和欲、情、知的关系又如何呢？首先，这三者都是血气心知，但从不同的参照看，仍有明显的区别。“给于欲者”，即是说欲求的对象，是声色臭味，有喜爱某、不喜爱某的“爱畏”的区别。“发乎情者”，是说情感引发后的表现，是喜怒哀乐，有强烈和舒缓的“惨舒”之别。“辩于知肯”，是说人脑的识别，判断能力，是区分美丑是非，而有喜欢什么和不喜欢什么的“好恶”之别。戴震认为，欲、情、知三者是密切联系的，“唯有欲有情而又有知，然后欲得遂，情得达也。”戴震认为，天下大事，本来说是“使欲之得遂，情之得达”。如此而已。“知”的本身能区分美丑，判断是非，而“知”对于“欲”，首先是有能力去实现个人的欲求。推而广之还能去实现他人的欲求。“知”对于“情”，首先有能力表达自己的情感，推而广之能帮助别人表达情感和表达别人的情感。在全社会的“知”有能力去实现“道德之盛”以后，“知”对于欲、情的作用就能“使人之欲无不遂，人之情无不达，”如此而已。产生如此之大的认知作用，实际上就是人的才质在起作用。

应指出的是，戴震强调才质的作用时，并没有离开唯物主义的“理在欲中”，只是强调了才质的认识能力和认知对实现理、情、欲的作用，而不是理、情、欲取决于“知”。这一点王国维就有误会，他说：“戴氏之所谓性，固兼心知与血气言之，则所以使吾人如此者，其为‘心知’必矣”。其实，戴震始终以血气之自然之气为基点，本原和衍生体的关系一清二楚，即以衍生对象间的关系而论，始终被置于自然之气这个基本点上被考察。对此，容肇祖曾指出：“戴震以学为求理的方法，就是以学为足以去蔽，足以扩充必知之明，去明白事情。”

在才与性的关系问题上，戴震有明确的唯物主义立场。才与性的区别，由于“性从本始言，才与体质言”，虽同受之气禀，但才见于成形质之人以后，“才可以始美而终于不美，由才失其才也。不可谓性始善而终于不善”。在回答后天之人为什么会有邪行恶念这一问题时，宋儒归之为“理已堕在形气之中”，故改邪归正需得找回失去的超验之理，先验论的学理逻辑从此引出，戴震虽探讨过人性所禀之气的清浊、厚薄形态对人性的品类、人的个性的形成的影响，但这是以人性善为前提的，从来没有把后天的邪行恶念的产生归之于“气之不齐”，“气之不齐”只能引起“成性各殊”，“见乎知觉运动也亦殊”。后天表现出的才具不美，邪行恶念，其根源在于“未有非陷溺其心使然”，因而性善不会改变，才却可以“由才失其才”，但这决不是由“气之不齐”的不同气形态引起的，只是后天的“陷溺其心”造成的。“陷溺其心”又被说成不用大脑思考，只是受到外界的蒙蔽所致。这一解释并不全面，主要还应当从邪恶者的主观动机和思维能力上找原因，更没有涉及造成邪恶的社会原因。但戴震的“性本善才质美，作恶只因受蒙蔽”，是坚持他的元气一元论的，也是由气一元论导出并坚持了才、性一元论的。戴震把能否坚持才性一元论看作与程朱划清理论界限的一个重要方面。二程“以不善归才，而分性与才为二本”，既把人性说成超自然之理，又把后天受蒙蔽

《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》。见《王国维遗书》第五册，《静庵文集》内。

《戴震说的理及求理的方法》，载《国学季刊》二卷一号。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版294页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版294页。

作恶说成才质不善，二程说：“胜无不善，而有不善者才也。性即理……才禀于气，气有清浊，禀其清者为智，禀其浊者为愚。”朱熹认为二程此说“密于孟子”。程朱主张“性即理”和“才质受气形态制约可能不美”论，也是才性一元论，不过是客观唯心主义的才性一元论。

对后天受蒙蔽造成的才失，不能归结为才质不美。当然更不能说性恶，戴震说：“此偏私之害，不可以罪才，尤不可以言性。”戴震认为，“孟子道性善”，性善才亦美，但从来也没有否认过后天会受蒙蔽和产生偏私，而偏私与才性之美无关。蒙蔽和偏私总会不断产生，要保证才质之美，唯一的途径就是学习。学习使人皆可以为尧舜，戴震说：“人之初生，不食则死；人之幼稚，不学则愚，食以养其生，充之使长；学以养其良，充之至于圣人贤人，其故一也。”人有才质之美，而后天有偏私，这好比良玉之器，才质美但常遭剥蚀和委弃不惜，又好比健康的体魄可能遭百病交侵，凡此都说明，“才虽美，失其养则然（按：指才失，亦为才之病）”，后天的失养不能动摇由先天的血气所决定的性善、才美。这是戴震的性善，才美一贯论、才美一贯更坚定了性善一贯，两者共同构成了和宋儒对垒的新理道德哲学体系中的最坚固的防线，本质上仍然是自然元气一元论。

戴震强调后天学习的依据仍然是气一元论，他并没有因自然血气决定人性、人欲和才质智能而陷入另一种庸俗唯物主义的命定论，却翻出新意，由自然血气进而解释后天之学的意义。他说：“凡血气之属皆有精爽，而人之精爽可进于神明。”“心之精爽，学以扩充之，进于神明，则干事靡不理。”

戴震据“精爽可进于神明，”认为上智和下愚皆可通过后天求学而改变，不是上智和下愚不可移，而是“无不可移”也。“加之以学，日进于智矣”。戴震本体论的人性论和才性论中强调发挥精爽以致学求理的思想，确实看到了圣人和凡人、上智和下愚、有知和无知间的转化关系，戴震的人性论已深深打上了平民哲学的烙印。圣人也应当学而知理义，也应该说贵在扩充己之善端，概莫能外，戴震说：“德性资于学问，进而圣智，非‘复其初’明矣……然人与人较，其材质等差凡几？古贤圣知人之材质有等差，是以重问学，贵扩充。”“自圣人而下，明昧各殊，皆可学以牖其昧而进于明”。“才可以始美而终于不美，由才失其才也”。可见，后天之学对圣人也是重要的，圣人也须重学问，贵扩充，才能保持其圣知，否则也会变成凡夫俗子的，这又一次郑重提出了视圣贤为众人，与后世对英雄史观的批判有一定联系。这一道德哲学思想也是极易与民主精神近契而合的。

戴震讲了才和欲、情、知的关系，他是把才包含在知之中，在同一平面、同一系统内考察其关系的，才和知的关系既是包容的，又是同一的。而才和

同上，310页。

同上，311页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版311页。

同上。

同上，297页。

同上，270页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版281页。

同上，284页。

同上，310页。

学的关系，则以学养保其才质美，实际上也是才和知、求知的关系，才和知经才和学在对待中被考察。这里，我们看到了戴震处理对象范畴间的关系的巧妙方法，这种巧妙来自对所论对象间关系的深刻捕捉和把握，它使相关范畴间的关系和有关问题的叙述得以在戴学体系中尽善尽美。但不消说，戴氏视才质美为先天元气，又以后天学养保持之，正确的提法，当然只能是在后天的学习和实践中获得和增进才干，一个自出生后就闭目塞听的人，是无所谓才质美，人性善的，但也不能否认，对一个正常活动的人来说，才质的高下确有先天的原因。

五、人道及其内容仁义礼智

在戴震的道德哲学体系中，理、天道、性，都是以先天的自然血气为其本，以成形质之人论之，只是通过对后天的存在作进一步观察，以证明理、天道、性皆自然之气的表现，没有超验之物的理、天道、性，故这些本体问题发端于形而上之气，存在于形而下之体，但其本身在戴震那里，是作为自然之气的形而上形态的。才以体质言，性善才美一以贯之，才质稟之血气，但后天的学养对保住才质之美尤为重要。道、仁义礼智等都是人伦日用之德。戴震的办法是言先天之本体自然证之以后天之人，言后天之才具、人伦缀之以先天之气，先天和后天，各有侧重，互有交融，本体和范畴，本立而人伦之道生，在人伦之道中见自然本体论精神，和性善相媲美的才质，因人之才具见之，故列于后天范畴之中，处于“卷下”言之，斯戴氏之本意也。

卷下中的“道”是讲人道的，与卷中的“天道”颇不同，但“人道”上结于“天道”，本证于人伦日用，形成“人道”范畴的自足的道德哲学小圆圈。

戴震对人道的理解并不神秘，可谓具体切实，近在自身。他说：“人道，人伦日用身之所行皆是也。”和天道相比，两者间有某种形式上的类同之处。“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。”除此形式上的相象以外，有无实质上的联系呢？也就是说，人道和自然元气的天道间有无联系呢？戴震认为，是有联系的，两者联系的中介就是稟之自然之人性。天道是人伦之道的间接决定者，人性是人道的直接决定者。按照戴震的逻辑，恰恰就是把人伦之道自然化，这正是旧唯物主义的特征。人伦之道是人与人之间的公共关系的行为准则和道德规范，与自然界是没有联系的，如果说有联系，也只是指发生社会交际关系的物质基础，而不是人伦关系本身。但人伦关系、道德观念与人性，尤其是与人的阶级关系的属性，又显然是有联系的。按照恩格斯的说法：“一切已往的道德论归根到底都是当时的社会经济状况的产物。而社会直到现在还是在阶级对立中运动的，所以道德始终是阶级的道德。”戴震讲的人性，当然主要是讲人的自然属性，饮食男女，七情六欲，认知的能力的某些方面等。人伦道德与人的自然性有没有联系？有联系的。但比起与人的社会性的联系，则显然不是主要的。戴震稟承古代朴素唯物主义的传统，恰恰视人伦与人的自然性的联系为人伦观念的唯一依据，这就很片面了。但在彼之时代，限于当时的科学水平，以及在宋明理学统治了六百余年举起人道即人伦日用观念的唯物主义旗帜，确乎难能可贵。戴震在叙述人伦道德本于人的自然性时说：“人道本于性，而性原于天道。天地之气化流行不已，生生不息。然而生于陆者，入水而死；生于水者，离水而死；生于南者，习于温而不耐寒；生于北者，习于寒而不耐温；此资之以为养者，彼受之以害生。”在戴震看来，那概念颇为宽泛的“人道”竟与人的自然习性、适应能力密切联系了。论及“人道”与天地自然的关系倒也并不怎样难以分辨说清，只须“举其实

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 311 页。

恩格斯《反杜林论》，人民出版社 1910 年版 91 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 312 页。

体实事而道自见”。也就是说，人道与自然元气的本体的间接的联系，与人的自然性的直接联系，统统体现在人的习性、适应能力等人与自然的连结上，在日常生活中到处可见。

人伦道德除了与自然血气、人的自然属性人性、人自身的存在和自下而上能力的联系外，还与人的自身价值的实现过程相联系，不管这一个体的价值实现过程范围是多么狭小（个人、君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间），但总算涉及到人伦道德与人的社会联系的关系问题。戴震认为，其中“修身以道”是个根本，有了这一根本，那有限的社会关系才能处理得体。从修养的内容看人道，则“其纯粹中正，则所谓‘立人之道曰仁与义’，所谓‘中节之谓达道’是也”，即人道中的“纯粹中正”之道是“仁与义”。有了它，“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之交，五者为达道，但举事实而已。”可见自我修养是根本，“仁与义”是根本，君臣、父子等人际关系中的“达道”不过是些体现“仁与义”的事实。“仁与义”是“纯粹中正”之“达道”，而智仁勇又是实行“达道”的途径和方法，“智仁勇以行之，而后纯粹中正”。戴震道德理想是，要使这种取决于人伦日用之事的“达道”“达诸天下而不可废”。戴震把他这一明白无误的道德理想归之于古圣贤的指点，相传为孔子所传的《易传》曾说天道而下及人物，不只是说及个人“成之者性”，而是先说“继之者善”，意在推及众人，上接“善”道，“继谓人物于天地其善固继承不隔者也，”而“善”是分析“达道”性质的“纯粹中正”之名。但一般抽象总是体现于个别。“性者，指其实体实事之名”，“善”是从“性”体现出来的，也是“性”这一发于自然血气，成于形质之人的自然之必然。戴震说：“一事之善，则一事合于天；成性虽殊而其善也则一。”前面我们探讨过戴震言自然和必然关系的辩证法，其间包含着个别和一般的对待。戴震在性和善的关系上也是用这一关系说明的，他说：“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。在天道不分言，而在人物，分言之始明。”如此看来，戴震将人伦道德从两方面考察：上结于天道，它是实体实事，立足于人伦，它是人伦日用，两者完全一致。从人生价值的实现过程和较为狭窄的范围内考察人道，修养和有关人伦关系的人道内容应是仁与义，智仁勇是其实现手段。“善”是此“达道”的最高标准和道德评价，作为达道的必然性要求，它体现在自然之实体实事的“性”中。这样，人道，善，性，仁与义，智仁勇的范畴与次范畴间的关系得到较明确的说明。

宋儒在命、性、天道、理等方面的超自然观已如前所述。在入道、仁与义问题上又如何呢？在天道与人道的对待上，宋儒以天道为超验之理，以入道为“日用事物当行之理。”这样人生修养和入道“当行之理”之间实际上会发生一系列的矛盾，于是把“修养”之“修”看作“品节之”，“能仁其身”，从而把人生修养看作“存理”。这样与佛教的修身、王阳明的“常存本来面目”都前后相承，首尾一贯。戴震认为“既为当行之理，则于修道不可通，”“出于身者无非道。”故《中庸》有道“不可须臾离”之说。入道既是人伦日用所行，居处、饮食、言行皆有道，故曰：“修身以道”，意思

同上。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 312 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 312 页至 313 页。

是修养要从这些日常活动中体现出来，但“道之责诸身，往往易致差谬，”故有“修道以仁”，意思是修养得有个标准。戴震的意思是很清楚的，修养离不开饮食起居，言论行动，不能脱离日常事行侈谈修养，决不是“存理”之类，而修身本身又是有个标准的。这样用他自己的唯物主义修养论把古书中二分的“修身以道”和“修道以仁”统一起来，同时也与佛教修身悟道、宋儒“存理”、王阳明修养为“存本来面目”划清了界限，并进而把他本人重新解释的有关道德范畴统一在唯物主义的修养论中：“由修身而推言修道之方，故举仁义礼以为之准则；下言达道而归责行之人，故举智、仁、勇以见其能行。”诚然，戴震并不否认有“生而知之”、“学而知之”和“困而知之”的区别，但他同时认为，“古贤圣之所谓道，人伦日用而已矣”。按照这一逻辑来推断，戴震一方面认为并非仁义礼作为另一个独立的理念系统加于人道，只是它存在于人伦日用，“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”。另一方面，既然人伦日用中有道，古圣贤也概莫能外，那么“生知”、“学知”、“困知”对圣人和众人也都是要经历的。为此，“学而知之”对任何人都同样重要，戴震总结了“学而知之”的一般规律。他说：“循此道（按：博学、审问、慎思、明辨、笃行）以至乎圣人之道，实循此道以日增其智，日增其仁，日增其勇也，将使智仁勇齐乎圣人。其日增也，有难有易，譬之学一技一能，其始日异而月不同；久之，人不见其进矣；又久之，已亦觉不复能进矣；人虽以国工许之，而自知未至也。”此所谓学，是求知和修养相结合的“学道”，或谓之“学养”。学的过程是循序渐进，日增其能。学无止境，贵在自觉，学习须经历一个从自我约束到自觉自愿的由必然到自由的过程。这就是戴震唯物主义修养论中的学养论。

应该指出的是，按戴震的说法，道，规律，固然是存于“自然元气”之中的，但人们认识了它们，并将其抽象、整理为一定的道德体系之后，它不仅离开了自然之气，也离开了每一个人，这些道德规范既不存在于自然，也不存在于每一个人的观念之中，它们作为处理人际关系的理想标准，要从外边灌输给每一个人。在这一点上不能否认宋儒主张“明理躬行”在理论上的贡献。但问题是，宋儒的前提：“理”的本质弄错了，在自然元气之外孳生了个超验之理以莅自然和人生，可谓“一爪落网，全身被缚”，问题正在于此。戴震从自然元气和人伦日用的抽象出发，虽不强调此唯物之“理”的独立性和灌输的必要性，但强调“修身以通”和“修道以仁”的结合和互补，尤其强调后天的学习，这样，逻辑上完满弥补了戴氏人伦日用修养论的某些理论不足。

如前所说，仁义看作是人道的内容，也是存在于人伦日用的修养之道的准则，它是在与天道自然相对待的生生之事的人道中被看作“纯粹中正”之道的“仁与义”；在人伦日用的“修身以道”及其准则“修道以仁”中，“学而知之”又被作为修养论的重要内容。“礼”不过是处理人伦关系，尤其是君臣父子等关系的准则，为进一步厘定其义，探究其实，戴震将亘古以来挂在口头上的“仁义礼智”列出专章而深究之。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 314 页。

同上，314 页。

同上，316 页。

作为人伦日用之道的内容和行为修养的准则，仁义礼智四者是可以互相包含的，人道的根本“仁”，不仅“一人遂其生”，而且要“推之而与天下共遂其生”。仁的内容，已注进了“人人得以生存和发展”的内容，这不能不说是戴震的道德理想。“仁”之根本包含其派生的概念义礼智，派生的概念也都“仁”在其中，派生概念间又可互相包含。质言之，仁是人伦日用之道的本体，义礼智是人伦日用之道的各式之用。但这里的体用是就“人道”范畴内讲的，不是整个道德哲学体系内讲的，戴震新理学道德哲学的本体论是自然血气论，和禀之自然元气而产生的人性的本体论人性论。义和礼是仁的实现和标尺，互相包含是题中应有之义。戴震说：“言仁可以赅义，使亲爱长养不协于正大之情，则义有未尽，亦即为仁有未至。言仁可以赅礼，使无亲疏上下之辨，则礼失而仁亦未为得。且言义可以赅礼，言礼可以赅义；先王之以礼教，无非正大之情；君子之精义也，断乎亲疏上下，不爽几微。而举义举礼，可以赅仁，又无疑也。举仁义礼可以赅智，智者，知此者也。”

无论是人道的本体，还是人道的应用，都可以在人道中考察，再则，由于人道的应用义和礼都已是抽象化了的道德准则，与仁之本体含义颇接近，更可以放在人道中，乃至同一平面上考察。戴震说：“就人伦日用，究其精微之极致，曰仁，曰义，曰礼，合三者以断天下之事，如权衡之于轻重，于仁无憾，于礼义不愆，而道尽矣。”在“人道本体和行为准则仁义礼智与每个人的关系”问题上，智仁勇既有逻辑中介意义，又是实现能力和手段，而学是增进这种能力，改进这种手段的途径。应指出的是，戴震道德范畴和次范畴中，与人道本体连结的仁、智与个人实现能力中的仁、智，两者并没有实质的不同，前者是从人道本体讲的，后者是作单个的个人讲的，一是道德规范，一是道德表现。戴震说：“若夫德性之存乎其人，则曰智、曰仁、曰勇，三者，才质之美也，因才质而进之以学，皆可至于圣人。”如前指出的那样，积淀于此类“人皆可以为尧舜”的道德哲学雾锁中的是民主思想的颗粒。

关于仁，戴震不仅在“人道——人的德性”系列中探讨其含义，并将仁及与仁相连的义礼智放在道德论总体系“天道——人道——人的德性”系列中考察，使新理学哲学范畴仁义礼获得自然元气的本体论意义。戴震认为仁义礼都是些自然元气运动的条理规则。他说：“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。凡仁义对文及智仁对文，皆兼生生、条理而言之者也。”这里有两个并行的系统，“天道——人道——人德”，“自然血气——人伦日用——个人”，皆可由中观而上求与下推，纵贯天、道、德、仁、义、礼、智都不过是自然和人统一系统中的一些高度抽象的条理规则，

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 316 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 317 页。

同上。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 317 页。

同上。

戴震对道德哲学范畴的探讨有着多角度的参照和多层次的研探，但它们都能共居于一个统一系统中，戴震论述道德哲学范畴的自身意义及其关系的科学逻辑的型态是十分丰富和精深的，没有这样的型态，那些高度抽象的范畴间的精微关系是无法说清楚的，象“仁义礼智”这样挂在口头上几千年的概念间的关系，梳理清楚，真是谈何容易。成如容易却艰辛，这里，我们正窥见一位学问家兼哲人的透彻的思考和智慧。

在儒家经典中，谈到最多的是一个“礼”字，且说俭朴和忠信之人方可学礼。对此，戴震从自然元气论考察之，“礼者，天地之条理也”。如前所说，把道德规范说成普遍的自然法则。是错误的，但不妨看作，戴震强调人伦道德的必然性，其思路是从自然中见其必然。至于俭朴忠信和礼的关系，实际上是个人行为才质和礼义法则间发生联系的极重要的中介。那就是只有俭朴者和忠信者才容易接近和实现“礼”。和此可作同类相比的，是绘画，《论语》云“绘事后素”。郑玄注云：“凡绘画，先布众色，然后以素分布其间以成分”。“素”指淡雅的白色。《考工记》：“凡画绘之事后素功。”郑玄注：“素，白采也；后布之，为其易渍污也。”这一先绘画后着白色的画法，戴震认为，“素功后施，始五采成章烂然，貌既美而又媚于仪容，乃为诚美。”也就是说，绘画到后来着以淡雅之色，尽美尽善乃作罢，以此类推，子夏以此释《诗》而知《诗意》，尤其是懂得了“凡美质皆宜进之以礼”的道理。戴震又循此类推：凡忠信皆宜进之以美。这一推理结论，不仅说明才质虽美，仍需后天之学补正之，以求人之德行的尽善尽美，而且说明后天言之谬在学不足，知有失，无涉于才、性之美善问题。这无疑是对程朱从道德说和美学方面作出的批判。戴震从绘画后素，才质美需学补之等古训得出了学与礼并重的类比推理结论。戴震说：“忠信由于质美，圣贤论行，固以忠信为重，然如其质而见之行事，苟学不足，则失在知，而行因之谬，虽其心无弗忠弗信，而害道多矣。行之差谬。不能知之，徒自期于心无愧者，其人忠信而不好学，往往出于此，此可以见学与礼之重矣。”既然人性善，才质美，人道之本体仁直通自然天道，也是无可非议的。剩下的运动要素只有人道准则礼义的付之实施和学以求知，学以修身的学养了。在戴震的道德论中，除自然血气论，本体论人性论，本体色彩甚浓的才性论，人道至天道的本体仁论以外，在人道的实施中，礼义准则固然为实施的目标，但处处强调学以求知的重要，仁义礼智，智连着人道本体；智仁勇，智为实施礼义之首；由道德美学推出学与礼并重，这些，都深深打上了知识即道德理性的启蒙思想烙印，正如民主在哲学的蕴含之中那样，知识即理性的启蒙也处在哲学命题的深层，使人难以发现。

六、诚和新理学道德准则的实施

基于人的自然血气所决定的人的自然本性，而非人的从属于一定社会关系的本质，戴震列出了人性善的种种道德范畴：性、天道、才、仁义礼智和智仁勇，并对这些关于人的本性的范畴及其相互间的关系作了细致入微的刻析，从而使思想史上的人性善论达到前所未有的完善境地。在戴震看来，除了他在彼时代无法提示的人的社会本质以外，有关人的本能（饮食男女，食、色、性），人的本性（性善才美）及本性的显现和规范、能力（仁义礼智和智仁勇），无一不达到了本体论和本体范畴论的通体的善，“陷溺其心”而干坏事的人也是可以通过“学”而归复其善的本性的。总之，在戴震那里，人类是高超的，大有希望的，所有这一切，戴震都从自然元气决定论、本体发生论、及对各本体性范畴的发生阶段的认识加以阐述的。

继本体论及本体发生的范畴论以后，戴震对古代早已有之，而今须加厘定的道德范畴实施中的“诚”作了心物一元、知行统一的唯物主义解释，“诚”是道德准则仁义礼转化为实践行为的主体条件，是从道德准则到道德行为的转化中介和转化条件。没有诚，准则与行为不能结合，是分离着的二项，有了诚，人固有的自然性的才质美，智仁勇得以发挥。此外，诚还是促进仁义礼向道德行为转化的一种最佳心理状态和激发力量。在戴震的新理学道德论中，道德本体论的道德准则和道德实行又是不可分割的，“诚”虽然作为道德准则实行的条件和激发智仁勇的心理状态和精神力量被阐述，但它仍然是新理学道德论中的重要范畴。

对“诚”的阐述，为说明“诚”是什么，及说明经由“诚”实行的道德内容和借以实行的主体能力，正象说明“理”字那样，戴震是运用了语言解释哲学的。戴震说：“诚，实也。据《中庸》言之，所实者，智仁勇也；实之者，仁也，义也，礼也。”其中“诚，实也”用了戴震自己提出的转语原理，“诚”，上古音禅纽，“实”，上古音神纽，“诚”和“实”为旁对转字。又“所……者”和“……者”这两个不同的表达结构说明实行的对象内容和实行方法的区分，这两个结构是古汉语中最常用的词结，这里用来区分与“诚，实也”密切相关的实行对象和手段，是最确切不过的了。

为什么要提出个“诚”字？据戴震哲学的内在逻辑，他总是要从发生阶段寻找原委的，“诚”产生于血气心知和人伦日用的联结上。智仁勇，如前多次提到，是人的能耐和才质，无疑禀之于血气心知。“由血气心智而语于智仁勇，非血气心智之外别有智、有仁、有勇以予之也”。仁义礼是些道德准则，它们都有本体意义，如前所说是“人道”之本体，但存在于人伦日用。“就入伦日用而语于仁，语于礼义，舍人伦日用，无所谓仁、所谓义、所谓礼也”。这里，有本体意义但存在于人伦日用的仁义礼既是人道又是天道。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 319 页。

“诚”、“实”二字，诚，禅纽，上古可读端纽；实，神纽（床纽三等），上古亦入定纽，均据周祖谟《禅母古音考》，见《问学集》上册，157、153 页。又可据黄侃“照三归端”说，见《黄侃论学杂著·音略》。故诚、实二字上古又可视作舌头音旁纽，如按中古音，亦应为旁纽字。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 319 页。

同上。

人伦日用的道德准则向个人行为实践的转化又因各人能耐和才质的不同而有所不同。范畴的自身和范畴的转化都少不了一个连结性范畴的说明，这就是“诚”字。如果才质美且未受到后天的戕害，“全乎智仁勇者”，那么他实行起那个仁义礼来，就会“‘于人伦日用，行之而天下睹其仁，睹其礼义，善无以加焉’”，这就叫“自诚明”，这几乎是从道德准则仁义礼到道德实行间的天然连结，形成这种天然连结的条件是才质美，后天发挥此才质的条件好，几乎是以自然元气为发生机制的“生而知之”。如果才质美人性善却后天保养此自然性不得法，有某种“陷溺其心”的倾向，那就需要经学习以求知，保养其美的才质，再进而完成那仁义礼向个人道德行为的转化，这就叫“自明诚”。戴震说：“学以讲明人伦日用，务求尽夫仁，尽夫礼义。则其智仁勇所至，将日增益以至于圣人之德之盛，‘自明诚’者也。”这时，“诚”实际上是道德准则在才质保养不好的人身上确保此仁义礼向个人道德行为转化的连结，“自明诚”近乎“学而知之”。“诚”既然存在于道德准则向个人道德行为转化的过程中，我们不妨说，诚是道德准则向个人道德行为转化时的一种主体性能力和修养。正是在这一意义上，戴震说：“质言之，曰人伦日用；精言之，曰仁、曰义、曰礼。所谓‘明善’，明此者也；所谓‘诚身’，诚此者也。”概言之，生而知之，“自诚明”；学而知之，“自明诚”；以仁义修养其身，“诚身”。此说甚明。

诚除了在道德准则和道德行为的本体和具体的联结中得到说明以外，诚还是实行道德的主体条件智仁勇得以发挥的心理机制和精神力量，诚是心理世界的潜在状态，学习求知是使才质美智仁勇保持其美和得以发挥其美的客观存在的力量，诚则是使才质美智仁勇得以发挥其能力以完成道德准则向道德行为转化的启动力量，它既是心理上的，也是思想上的。学习获得知识理性，诚意获得信念力量，在与道德行为的外部客体的关系上，学习对道德实行的必要性和重要性作条分缕析的科学认识，诚意对道德实行的必然性作总体的悟的把握，正是在人的主观才质美智仁勇与道德准则的外部实行的连结上，诚是才质美得以发挥的又一潜在的主体能力和修养。不用说：“诚”的主体能力归根到底也还是要通过学习和实践的锻炼获得。作为人的本性和素质被考察，诚是由自然性决定的，甚至可以找到某种组合的遗传基因特征的。作为人的道德准则的显现的品质和人的本质被考察，诚是由社会性和实践性决定的。作为一种思维形态，诚的顿悟的思维特征并没有脱离社会实践，“悟”更多的是在实践中一旦有颖悟，劳神结思，甚至面壁十年而“悟”仍然是以来源于实践的知识成素的集结为其思维活动的物质源泉的。诚然，戴震都还没有从社会实践方面去说明人的本质及与本质有关的一些问题，只是在自然血气为主干的人的自然本性范围内深透备至。在谈到“诚”对人的主体能力的激发时，戴震说：“质言之，曰血气心知；精言之，曰智、曰仁、曰勇。所谓‘致曲’，致此者也；所谓‘有诚’，有此者也”。在谈到诚的自然本性及与本体论仁义礼、及禀之血气的才质美智仁勇的连结时，戴震说：“言乎其尽道，莫大于仁，而兼及义，兼及礼；言乎其能尽道，莫大于智，而兼及仁，兼及勇。是故善之端不可胜数，举仁义礼三者而善备矣；德性之美不

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 320 页。

同上。

可胜数，举智仁勇三者而德备矣。曰善，曰德，尽其实之谓诚。”也就是说，将人的自然本性的人性善，才质美充分体现出来，落到实处，这就是诚。诚本来是“致曲”、“有诚”的心理机制和精神力量，现在转化为善和德的外部表现被考察，戴震的思想方法，总是企图使那些深奥的哲学问题最终转化为经验的事实，这无疑也是对传统思想方法的继承。

诚是对人性善、才质美化为具体表现的激发力量，是对道德行为客体的悟的把握，似乎是一种非理性思维的状态，只有学以求知才是启迪道德和知识理性的。然而，戴震又恰恰十分重视学和诚的关系，学而致诚，诚以助学，学和诚共同保养才质，从而确保人道本体仁义礼的实施。诚与才质的先天自然美和后天对才质美保养之学不可分割。戴震说：“智也者，言乎其不蔽也；仁也者，言乎其不私也；勇也者，言乎其自强也，非不蔽不私加以自强，不可语于智仁勇。既以智仁勇行之，即诚也。”即对一个人来说，以先天的才质美实行仁义礼就是诚。可是，如果后天加强修养、自勉，所谓“修身”、“劝贤”，那也是诚。这就是说，人生努力去实现美的行为，不管先天的才质如何，那就是诚。戴震认为，从人的自然性看才质皆美，但后天由于各种原因会有等差不齐，然而实行人道准则的途径必以智仁勇，修身养性也有一定的要求，这样的途径和要求都不会因人而异，因而对绝大多数人来说均需学以求知和加强修养，“其学知利行者，智仁勇之少逊焉者也；困知勉强行者，智仁勇不足者也。”此外，由于知识和实行道德准则以至于成功之间还会有一段距离，这样，除了会对“学知”和“困知”者在学习和修养上提出更高的要求外，即使对由自然血气决定的“生而知之”的才质美者，也提出了学习和修养的要求，“智仁勇可自少而加多，以至乎其极。”对任何个人来说，包括才质无等差的圣人在内，道德准则仁义礼的实行都是必要的，也都是要激发心理上的潜在的诚和学以积诚，“道责于身，舍是三者（按：指智仁勇，亦即诚），无以行之矣。”戴震的道德论对任何一个问题的论述都是以人的自然本性为前提的，但在学以求知，获取知识理性，加强修养，以学养培植能力等有社会意义的问题上，却并不以自然本性排斥它们，而是站在唯物主义的立场上揭示知识理性，加强学养对人生的意义，甚至包括个人的深层的心理状态“诚”的意义。在戴震的新理学道德中，我们似乎随时可以感触到宋明以来不断受人轻视的知识论传统跳动的脉搏，或者说知识论确已凝聚到他的道德哲学的底蕴中。唯其强调知识理性，才使他的新理学哲学打上民主色彩的烙印。这里讲到不论圣人众人在实行道德准则时都要激发诚，都要通过学养积累诚，而诚又是人的深层心理状态，我们看到了这哲人是如何怎样竭尽思虑，沉鹜底蕴，捕捉知识理性和平等意识的内在连结的。诚然，由于其整个哲学体系是以自然本性为立足点，哲学的尘封又使这些表述隐埋得很深，因而这类闪光思想的著述大都难以在社会生活中发挥作用，似乎也难以在以社会性为基点的新哲学中占有席位，然而人文科学并不排斥人的自然属性，如果我们注重从自然性和社会性相结合的人文方面开发这分思想矿藏，其宝贵的思想史价值和科学价值立即展示在我们面前。事实反复证明，片面的形而上学的思想方法是无法开发它的。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 320 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 321 页。

同上。

七、控诉“以理杀人”是时代的最强音

“以理杀人”是对程朱理学和社会现实的血泪控诉，作为一名严肃的思想家和哲学家，这一命题的提出决不是偶发的灵感和一时的冲动，而是对社会现实的深刻观察，对实施中的官方哲学的透辟分析，对纵贯古今的思想史的俯瞰和捕捉，经过长期的积淀蕴蓄和反复思考，由迸射出的无数思想火花最终聚焦而成。因此可以说，“以理杀人”是逻辑的、历史的、现实的必然答案，从语言表达上看，“以理杀人”似乎是一般的不满现实的政治控诉和简短有力的口号，诚然，光这一层产生于乾嘉年间已足为奇迹，但这一控诉和口号的理论意义和思想意义，以及由此而产生的共时的思想反响和历史的前后呼应，则更为全面深刻和更有理论价值和学术价值。唯其全面深刻，“以理杀人”的思想因子才逻辑地贯穿在戴震哲学的各个方面。我们事实上已从不同角度作了探讨。例如，直接提到的就有数处：

雍乾年间畸形时代的文化直接导向“以理杀人”，文字狱的惨酷之祸是其直接结果和实际演习。（见第一章一）

“春秋断狱”是历史上的“以理杀人”，戴震后期对“以理杀人”的控诉，是他早年研究《春秋》的重要补充，是对“春秋断狱”之类的严正声讨。（见第三章六）

戴震谴责“以理杀人”，与继承颜、李之学有关，李塉也说过类似“以理杀人”的话。（见第四章二）

控诉“以理杀人”与目睹大大小小的理学家的丑行秽事有关。（见第四章三）

控诉“以理杀人”，有如黄宗羲《原君》及唐甄《潜书》揭露“帝王皆贼”，尖锐激烈，无以复加。（见第四章三）

“以理杀人”之“理”，亦即宋儒之“理”，源于“理在事外”，而戴震新理学之“理”则“理在事中”，前者是架在百姓头上的刀子，后者则能体察民情民意。（见第四章三）

宋儒以己见为理，必然“负其气，挟其势位”，以众人之见为理则，最终“未见任其意见而不祸斯民者。”（见第八章二）

围绕理欲之辩，纵论宋儒之理的逻辑发展及与之严重对立的新理学主张“理存于欲”。（见第八章三）

戴震人性论及由此推衍出的才质论均力主以学去蔽，并称圣人亦须重学，这与民主思想近契而合。（见第八章四）

从以上贯穿已不难看出，控诉“以理杀人”的思想光辉已辐射到不同命题的方方面面，作为戴震思想体系中的一个完整的思想板块和哲学圆圈，亦即可自成体系的命题，它由那些方方面面集结而成，它又可作为一个独特的体系再行深入研究之。

从戴震思想的发展看，这一大板块的完整提出见于后期的《与某书》，而其缕析分合的理论构成，乃至其实际的战斗作用，则在晚年定论的《孟子定义疏证》中得到详细阐述，一部《疏证》，可归结为对“以理杀人”的血泪控诉，名为疏证《孟子》，实为梳理旧理学至戴氏新理学的来龙去脉，理

见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版188页的完整叙述。

论史和思想史的梳析辩证与血泪的控诉并存，笔端每有感情，控诉时讲理性，故《疏证》是可以作为讨伐“以理杀人”的战斗檄文来读的，《疏证》的酝酿及构成，与这一著名控诉同在。

从其酝酿思想锋芒的人生路标看，徽商经济对其血泪控诉的形成有直接影响，戴震控诉“以理杀人”，主张理存于欲，正是一种儒家经济伦理。传统的儒家文化中，有所谓义利之辨，一般说，总是强调义与利的对立统一，孔丘强调贵义贱利，所谓“君子喻于义，小人喻于利”，成为儒家处理义利关系的准绳。当义利发生尖锐对立的时候，孟轲的办法是舍生取义。但在儒家经典中，也特别强调义和利的统一、互补。例如“义以建利”、“义，利之本也”，“利者，义之和也”“利物足以和利”。贵义贱利和义利相和，即义利的对立统一，在商业经济十分繁荣的时代是否适用，是否还需要作别的抉择，经过宋儒对义利对立的夸大，别制超出人性之外，超出于稟于自然血气心知之外的什么“理义”来制人，更需要作出明确的回答。面对商业的繁荣，面对皆为利而往来的现实社会，戴震仍然选择，当然也只能选择儒家的义利统一观对商业文化作出规范，但他更充分地发挥上古的义利统一论，主张理存于欲、义存于利，把利、欲的位置变成容纳和适应发展商业经济关系的地盘。众所周知，我国的民族资本主义是随着生产力的发展至晚明之际从封建主义自发孕育而成的。由于封建思想或称官方儒教的统治，没有形成自己的道德观念体系和思想体系，只能从士林儒学、世俗儒学或官方儒学那里吸取滋养，形成某些反映新兴生产关系发展要求的、但仍然是属于儒学的经济伦理，这种新的儒教经济伦理发展到极端会产生出若干反封建的叛逆思想。明代的李贽（1527—1602）提出“穿衣吃饭即是人伦物理”，主张重视功利，公开以“异端”自居。清代的曹雪芹（？—1763，一作1764）塑造了封建叛逆形象贾宝玉等，揭露了封建末世的社会黑暗。但不论是李贽还是曹雪芹，都还没有越出儒家思想体系，杂以释道，也不能说明他们有什么由新的生产关系产生的什么思想，正是那打上古代知识分子内圣外王，积极入世。进则为法，退则为道，落拓为墨的处世哲学的士林儒学，成为发展新兴商业经济中起实际作用的经济伦理思想。控诉“以理杀人”是这一经济伦理思想发展到极致的时代最强音。从李贽到曹雪芹到戴震，是有一根新的儒学经济伦理为贯串线索的，而戴震的特色，在义利关系上，固然和宋明理学别制理义不可同日而语，和孔孟相比，也顺于世道，大大前进了一步，和李贽、曹雪芹相比，更切于人伦日用，凡此种种相较中最大的修正，莫过于视义和利完全一致，义存于利，理存于欲，控诉“以理杀人”又是这一富有特色的新儒学经济伦理逻辑发展的必然答案。有关义、理存于利、欲，在《绪言》上已说得很明确：“孔子曰：‘少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。’血气之所为不一，举凡身之嗜欲根于血气明矣，非根于心也。曰：‘理义之悦我心，犹刍豢之悦我口’。非喻言也。凡人行事，有当于理义，其心气必畅然自得；悖于理

《论语·里仁》。

《左传·成公十六年》。

《左传·昭公十年》。

《左传·襄公九年》。

《易经·乾文》。

义，心气必沮丧自失，以此见心之于理义，一同乎血气之嗜欲，皆性使然耳。……理义非他，可否之而当，是谓理义。声色臭味之欲，察其可否，皆有不义之则。故理义者，非心出一意以可否之，若心出一意以可否之，何异强制之乎！因乎其事，得其不易之则，所谓‘有物必有则’，以其则正其物，如是而已矣。”孔子试图以人的血气来解释人的行为，血气是什么，没有下文。孟子的话，原来的意思显然是比喻。戴震统统作了唯物的解释：理义、义是万物之则，也是世事的法则，嗜欲根于血气，而血气又因“气化流行，生生不息”而禀之自然，利和欲都是客观存在，有了这个唯物的前提，戴震认为，人按理义办事，而义“一同于血气之嗜欲”，这就是说，古来义利之辩，殊不知义存于利，理出于欲，他说孟轲的话“非喻言”，也是尽量把理义和嗜欲同一起来。戴震的这一义利观、理欲观，不能不说是他面对现实，与积淀的商业经济的信息有一定关系，他的义利观、理欲观是有益于促进当时早已萌芽了的民族资本主义的发展的。

理存于欲，人情欲念即人伦日用之不可缺少的组成部分，作为一个普遍性的理论形态和价值观念，不会因人而异，也不应因阶层、因性别而异。早期商品经济的繁荣是社会的进步，但却以封建纲常伦理作为处理人际关系，尤其是家庭关系的绳索，恩格斯曾说：“凡在妇女方面被认为是犯罪并且要引起严重的法律后果和社会后果的一切，对于男子却被认为是一种光荣，至多也不过被当做可以接受的道德上的小污点。”实际情况正是如此，在商业经济特别发达的徽州地区，这种情形尤为严重，以致演成“以理杀人”的惨酷情景，徽商家庭的男子在外，女子守节。徽州牌坊、节碑林立，全国罕见，就是见证。据道光《休宁志》载：上了志书的节烈妇女，清代以前有498人，清代猛增到2191人，这正是“以理杀人”的活生生的证据，而首当其冲的是妇女。戴震控诉“以理杀人”，是当时妇女求生存，乃至求解放的呼声。一个时代的先进的哲学家总是关心妇女的命运，戴震也不例外。控诉“以理杀人”，首先是控诉封建纲常礼教对妇女的迫害，而这种迫害在当时的徽州府比比皆是。倘要寻找这一血泪控诉的思想渊源，那么，一幅幅以封建礼教虐杀妇女的惨酷图景正是这一思想的原发动因。

汲取于现实，又还之于本源，控诉“以理杀人”是服务于商品经济的。当时的商人，特别是徽商，对经济文化的发展起到举足轻重的作用。马克思说：“商品经营即商业，当作商业资本的机能是资本主义生产的前提，那会随资本主义生产而益形发展。”我国明代中叶以后萌芽的资本主义，到乾隆年间已完全得到恢复并有所发展，而徽商是这一新的生产关系的历史进程中一支重要生力军，当时沿江流传着“无徽不成镇”之谚。《资本论》第一卷第三章注有“中国的财政大员王茂荫上一条陈于天子……所言专利商贾，于朝廷毫无一利”等的珍贵记录，王茂荫为清咸丰朝户部右侍郎，是徽州歙县的商贾子弟，马克思的原意是要肯定这位财政大员发展新的经济关系的灼见，“所言专利商贾”，是很了不起的。徽商重儒，他们中的许多人经商前受过儒家传统文化的教育，有些人还把经商的体会，习儒与商业的结合经常

《戴震集》，上海古籍出版社1980年版366页。

《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版71页。

《资本论》第2卷人民出版社1956年114页。

《资本论》第1卷人民出版社1956年122—123页。

记载在帐本上，以志不忘，徽商多半是儒商。他们中的许多人还轻财好义，乐善好施，为资助文化人，为建设公益事业设施，慷慨解囊是寻常事。更为重要的是，作为一种新兴的生产关系，对封建制度不断地剥蚀和侵吞，新旧交锋往往能迫使旧势力让步，从而给生产力的发展带来新的转机。那时的商人，特别是戴震所谙熟的徽商，经商为其谋生职业，儒道则为其权应事体的规范准则和终身信奉并不断付之实施的人生理想。在戴震看来，这儒道应是醇儒之道，应该把宋儒的理学从外延过于宽泛的儒道中剔除出去。“以理杀人”的控诉，是对儒道的净化，进而为迫切需要醇儒之道的商品经济提供新理学的儒家思想武器。

汲归、往还于社会现实的实际需要，作为一代哲人，却又必须蕴蓄于思维理性，“以理杀人”的控诉有极丰富的理性思维和逻辑构成。可以这样说，探析《孟子字义疏证》所得的一些理论要点，诸如从自然观和一般人性说向新理学哲学的逻辑发展、理存于欲，以人性欲念和事物为本、人性论和才质论诸范畴的关系、人道及其内容仁义礼智、诚和新理学道德准则的实施、新理学道德哲学中的辩证法，等等，都能成为控诉“以理杀人”的理论要点。但最重要的，还是理欲关系的剖析。

“以理杀人”的人千方百计排斥个“欲”，想方设法使这个“欲”字虚幻化，仿佛他们自己是不食人间烟火而高远淡泊无欲的，但事实上并非如此，理论上也十分荒谬。戴震认为，处理任何事情的前提必须是从人的自然本性出发的唯物主义，承认情性欲念的合理要求，方谈得上处世莅事的人道准则。他说：“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。”这是个唯物主义前提，正是在这个基本问题上，戴震和老、庄、释氏、程朱间存在着严重的分歧。戴震认为，老庄倡“无欲”，释氏主“空寂”，抛弃形体之养，泯灭有形质之体的生死界限，“无欲”而非“无私”，老、庄、释恰恰“独私其所谓长生久视，所谓不生不灭者”，“彼以无欲成其自私者也。”程朱虽说法与老、庄、释氏不同，“易老、庄、释氏之所欲者而贵理，易彼之外形体者而咎气质”，但其内在逻辑是一致的，都是在理论上弃已成形质之人而不顾，在自然形质之人以外大做文章。在抛弃人的情性欲念问题上，程朱的“理欲相分”似乎也承认人欲而作轮番突出，说什么“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”，也能视人之饥寒呼号，男女哀愁、求生本能皆人欲，但又提出什么“一绝情欲之感者为天理之本然”，存于人心，作为欲的对立面而存在，如前所说，戴震的“理存于欲”，恰恰是说合理的欲望的本身就是理，并非欲之外还有什么理。至于临事处置，程朱则舍欲求理，似乎变得高尚之至了，但这个理，恰恰又是个人私见，这样做的结果是大不妙的。戴震揭露说：“及其应事，幸而偶中，非曲体事情，求如此以安之也；不幸而事情未明，执其意见，方自信天理非人欲，而小之一人受其祸，大之天下国家受其祸。”以不出于欲的所谓“理”处置事情，实际上是无理，却反而认为天理无可违拗，屈从其所谓理，甚至至死不悟。“徒以不出于欲，遂莫之或籍也。”欲，就是情性欲念，就是人伦日用，就是实体实事，从欲出发，就是从基本生存需要实体实事出发，这是实事求是的做法，而从所谓“理”出发呢？即使是正确的理，戴震认为，“未有不以意见为理

而祸天下者也”。宋儒的“理欲相分”之说，似乎既讲理，又讲欲，很全面，但无助于说明任何实际问题。戴震是从本体论出发分析之的。先天的自然性的人性善，和由此而决定的才质美，戴震认为人人如此，没有例外。后天的问题是论述的重点，也就是一切实际问题的开始，务必面对现实而论之，这正是戴氏唯物主义的威力所在。后天的问题在于“私”和“蔽”，“私”是情欲不当，“蔽”是心知不明，古训为“无私，仁也”，但不是杜绝情欲；“不蔽，智也”，不能因为有“蔽”而干脆闭目塞听和停止认知思考。“是故圣贤之道，无私而非无欲”。权应世事，正确的办法应当“以己无私通天下之情，遂天下之欲”，即以个人的欲念的合理满足而不过分，致力于满足天下人的情性欲念，换言之，即以个人生存和发展的必要的有限度的物质需要为基础，为促使天下人都能生存和发展而心系之，劳作之。一般认为戴震说“无私而非无欲”不好理解，“私”是过限度的欲，中饱私囊，“欲”是指必要的物与情的基本满足。“以理杀人”，实际上也是“以私杀人”，为满足个人的过分的私欲而排斥和残杀他人，“理”为幌子，“私”为实质。戴震倡导“无私”，是用作反抗“以理杀人”的，与“有欲”而并存并用之。“无私”，又是用以告诫当时大小官员的。当然，戴震的“无私”的说法仍局限于人的自然属性，或者说只是些抹煞阶级对立的不能起作用的空头说教，但在彼之时代，提出此说不易，“以己之无私通天下人之情，遂天下人之欲”的呼声是难得的正义之声，是为天下平民百姓呼唤的有民主精神的声音。蔡元培曾说：“东原始以人之欲为己之欲之界，以人之情为己之情之界，与西洋功利派之伦理学所谓各人自由而以他人之自由为界者同。”戴震认为，在“无私而非无欲”这个正义、平实之声以外的，无非是“以理杀人”之谈。主张无欲，却不求无私，主张弃绝圣知，却不求无蔽，其结果只能膨胀私欲，戕害他人，陷于愚昧，暗无天日。

戴震对理欲相存的对待双方辩证统一看法，是非常深刻的道理。理存于欲，有限度的欲望即理，无私而有欲，以己欲遂天下人之欲等等，戴震认为此是治世之道，而当时则为乱世之道，他说：“今既截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨，饮食男女，常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃‘吾重天理也，公义也’，言虽美，而用之治人，则祸其人。至于下以欺伪应乎上，则曰‘人之不善’”，而“人死于法，犹有怜之；死于理，其谁怜之”？戴震的后期之作《与某书》终于呼喊出“后儒以理杀人”的血泪控诉。1918年5月鲁迅发表的《狂人日记》揭穿了封建礼教“吃人”的本质：“古来时常吃人，我也还记得，可是不甚清楚。我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字‘吃人！’”一是“以理杀人”，一是“仁义道德吃人”，两位哲人在不同时代几乎发出同一声音的呼啸。事实上

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版323页。

蔡元培《中国伦理学史》（三）商务印书馆1933年版。

《孟子字义疏证》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版328页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社1980年版275页。

《与某书》，见《戴震集》，上海古籍出版社1980年版188页。

鲁迅《狂人日记》三。

朱熹就说过：“凡有狱讼，必先论其尊卑，上下、长幼、亲疏之分，而后听其曲直之辞。凡以下犯上，以卑凌尊者，虽直不祐；其不直者，罪加凡人之坐。”这是典型的“以理杀人”的论调。千百年来以程朱理学为代表的封建思想统治，实际上是在不断实施朱熹所说的以“尊卑”地位论“曲直”。封建宗法地位的高下和强权政治即真理，“以理杀人”，冤狱遍于国中，一起又一起的雍乾文字狱就是实例。戴震崛起于万籁俱寂的寒夜，万喙息响的荒漠之中的呼啸，是极其难能可贵的，封建礼教以理杀人，封建法律以刀杀人，二者相辅而行，朱熹的那段话，是以刀杀人，也是以理杀人，他的“存天理，去人欲”，理欲相分，是以理杀人，也是以刀杀人。

八、“权轻重”是新理学道德哲学中的辩证法

什么是权？在戴震的道德哲学体系中，权是体现朴素辩证法思想的。临事处置以新理学道德准则仁义礼谓之权，戴震说：“谓心之明，至于辨察事情而准，故曰权；学至是，一以贯之矣，意见之偏除矣。”

戴震注意到人们在衡量“千古不易”的事物和变动不居的事物间的难易的区别，前者“显然共见其千古不易之重轻”，后者有相当的难度，“重者于是乎轻，轻者于是乎重，变也，变则非智之尽，能辨察事情而准，不足以知之”要“知变”，那就需要“权”，需要运用朴素的辩证方法。

戴震的相互辩证方法“权”，后来曾被焦循大加发挥。焦循在阐述他的“依方辩对”的辩证法思想时，就曾发挥戴震的“权”论。他说“权也者，变而通之之谓也。”“《易》之道，在于趋时，趋时则可与权矣。若立法者，必豫求一无弊者而执之，以为不偏不过，而不知其为子莫之执中。”焦循还认为，懂得“权”之辩证思想的人，高出传统的儒学万倍。他说：“能通其变为权，亦能通其变为时，然而豪杰之士无不知乘时以运用其权，而远乎圣人之道者，未能神而化之也。”“通变而神化，此尧所以民无能名，舜所以无为而治”。焦循还和戴震一样，把“一以贯之”作为懂得“权”之辩证方法的代名词，而与不懂辩证方法的“执一不通”对立起来。焦循对“权”的阐释和应用，是戴震《孟子字义疏证》中“权”为朴素辩证方法的有力旁证。

前面曾反复讲到戴震强调自然性的人性本善和才质美，后天的学习对其保养才质起很大的作用，无论是先天才质能力“智仁勇”的“智”，还是后天学习以补才具参差而获得的“知”，都对道德准则仁义礼的实行起不可估量的作用，戴震把先天的自然性的发生认知能力与后天的知识理性都援引入道德论。但是，戴震也注意到以下客观存在的事实，就是学不尽道，知识与德性相分离。他说：“试问何为而学，其志有去道甚远者矣，求禄利声名者是也，故未可与适道。”除此以外，有一种也能学以致道，但不能守，“观其守道，能不见夺者寡矣，故未可与立。”还有第三种情况，学以致道，亦能守道，但不能遇事运用道德原则以知权变，只能说此等人精义未深。戴震说：“虽守道卓然，知常而不知变，由精义未深，所以增益其心知之明使全乎圣智者，未之尽也，故‘未可与权’。”在戴震看来，士人学子是不应该死读书、读书死的，尽信书不如无书，高于知识万倍的是懂得临机处置以道德准则的辩证方法，他简直是在说，“可与权”，懂得辩证法的人是圣人。当然，辩证方法的获得在戴震那里仍然是“增益其心知之明使全乎圣智”，也就是说从知识理性的积累到把握朴素辩证方法。唯独读死书而穿凿书本是最要不得的，要透过书本看到某些社会背景情况方能获取真知。戴震曾称赞

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 327 页。

同上，322 页。

焦循《雕菴集》卷十《说权》一。

焦循《易话》上《通变神化论》。见《焦氏丛书》，光绪二年（1876）衡阳魏氏刊本。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 322 页。

阎若璩的读书方法“能识其正面、背面”。戴震还举例说，孟子辟杨、墨，杨、墨之道不除，孔子之道不显，就会窒息仁义，结果会使天下“率兽食人，人将相食”，时人读死书，就不懂得“率兽食人，人将相食”的含义及为什么会出现此情形。戴震还特地举到孟子批评子莫“执中无权”，不会辩证地看问题，固执己见，结果“为其贼道，举一而废百”。戴震还以权之轻重说宋儒。程朱说“人欲所蔽”，去人欲即能无蔽，完全颠倒了是非，混淆了轻重（是非），“执显然共见之重轻，实不知有时权之而重者于是乎轻，轻者于是乎重。其是非轻重一误，天下受其祸而不可救。岂人欲蔽之也哉？”在戴震看来，乱世之因，不在于人欲之蔽人，而在于是非不分，颠倒黑白。可见在思想方法上，戴震取“权”字，取“轻重”之说，目的是要以较为正确的思想方法去分清是非。当时还没有“辩证方法”的词语，戴震用古代的“权”字，“权之轻重”表述之，有类于用中国古代的勾股之法表达西洋的三角函数。除以“权”、“轻重”之说比况宋儒“灭人欲，存天理”是混淆是非外，还比况宋儒以超验之天理说道德，临事以理分去就，说正误，定是非，其结果必然混淆矛盾的两个对立面（轻、重比况之）和抹煞是非的。“自信之理非理也”，“孟子言‘执中无权’（按：指孟子批评子莫执中），至后儒又增一‘执理无权’者矣”。意思是说，以超验之理莅事不变，不作任何辩证思考，当然就无法认清矛盾的对待双方的联结和对立，也就无法分清是非，成为固执一理而杀人。由此可看出戴震的一个极重要的思想方法：“权”喻指辩证的思考，“轻重”喻指矛盾对待双方。有关“权”和“轻重”本身的一些提法及用于对具体问题的解释，均可看作戴震对朴素唯物主义辩证法的专题论述和专门贡献，且这些辩证思想是在道德哲学这一特殊领域中被阐述的。

朴素辩证法的应用，必须就对象本身的客观存在作剖析方能得到关于客观对象的理或法则，“事物之理，必就事物剖析至微而后理得”。容易迷惑人的，宋儒也是“就事物求理”的，但宋儒先有其理，视理“如有物焉”，继而视超验之“理”，“散在事物”，故理“一本万殊”，“就事物求理”不过是“冥心求理”，不是对客观对象（事物及所有客观存在的物质对象）作剖析，因而在宋儒那里谈不上正确的“权”，“况众理毕具于心，则一事之来，心出一理应之；易一事焉，又必易一理应之”，仿佛也是在“权”事物的“轻重”（是非），但宋儒本身有不可克服的矛盾，以一“理”权万物，“至百千万亿，莫知纪极，心既毕具，宜可指数；其为一，为不胜指数”，于是只好提出个“理一分殊”以自圆其说，用朱熹的话说，就是月亮只有一个，但水面上的月亮有千万个。用超验之一“理”权应万物，充其量是唯心主义的辩证法。戴震强调从客观对象出发权应客观存在的万事万物，从思想方法上与程朱的“理一万殊”的唯心辩证法根本对立起来。

纵贯《孟子字义疏证》全书，是戴震“理存于欲”与程朱的“理欲相分”的对立，质言之，是理欲之辩，戴震以“权”之“轻重”的辩证法总结了理

《戴震集·年谱》上海古籍出版社 1980 年版 489 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 323 页。

同上。

《孟子字义疏证》，见《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 324 页。

同上。

欲之辩的实质，使朴素辩证法的应用奏出了当时的时代最强音，也明确交代了“于宋以来儒书之言，多辞而辟之”的原因。戴震清醒地认识到，社会上一种流行的说法为祸于平民百姓时，祸莫大于无人去批判揭发这种错误，无人从流行的提法中觉醒过来，“苟莫之能觉也，吾不知民受其祸之所终极”，因此，戴震的工作就是要使民“觉”，《疏证》作为早期启蒙思想的位置，几经作者本人论定。他总结学术史上的论争，无不是一种危害百姓的倾向出来时，就有人出来辨明是非，而且，思想史也有惊人的相似之处，后代的害民之论与前代的为祸之说有相似之处，后代的批判也会从前代的批判中得到借鉴，故梳理成“轻重”对立的思想史线索是完全可能的。如孟子辟杨、墨，唐代韩愈辟老、释等。如前所说，“权”之“轻重”是用以比况辩证的对待双方的。戴震在分析他与宋儒的对立时，既注意到分析这种对立的含义，又注意到与思想史上有过的对立作纵的贯串比较，在比较中，就矛盾对立双方的一些基本范畴作出必要的语言解释，并与辩证分析结合起来。例如，他说：“宋以来儒者，盖以理（之说）[说之]。其辨乎理欲，犹之执中无权；举凡饥寒愁怨，饮食男女、常情隐曲之感，则名之曰‘人欲’，故终其身见欲之难制；其所谓‘存理’，空有理之名，究不过绝情欲之感耳。何以能绝？曰‘主一无适’，此即老氏之‘抱一’、‘无欲’，故周子（按：周敦颐）以一为学圣之要，且明之曰，‘一者，无欲也’。天下必舍生养之道而得存者，凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲而为又焉有理！老、庄、释氏主于无欲无为，故不言理；圣人务在有欲有为之咸得理。”“有欲有为”，几近于“生存和发展”的同义语。有欲方能有为，这是唯物的科学的认识，这本来是寻常之理，但“看似寻常最奇崛”，千百年来这一明白易懂的道理屡经扭曲，老、庄、释、宋学、明代王阳明学皆如此，戴震还其日常显见之理的本来面目，且从人本自然主义的道德哲学体系阐释之，这在科学史上是有重要意义的。恩格斯说：“正象达尔文发现有有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着一个简单的事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等……”我国十八世纪的早期启蒙思想家正是从朴素唯物主义，带有人本自然主义特征的新理学的道德哲学、朴素的辩证法、语言解释哲学等方面努力去发现这一“简单事实”的，也就是说“有欲”才能“有为”，人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能干其他事，“无欲无为又焉有理”？马克思主义是对人类一切先进思想的继承，其中当然也包含着对象戴震这样的“有欲有为”的唯物主义先进思想的继承。

由于用朴素的辩证方法分析问题，戴震对程朱理欲相分的危害性看得十分深透。从孔孟起，儒家历来就是提倡贤人政治的，对贤人的个人品格的含义，历来没有明确具体的说法，《论语》出现“贤”的用法 25 处，多指道德或才能。例如《论语·雍也》以“贤”赞美颜回，但没有抽象出什么是“贤”。《孟子》的“贤”有 72 处，其含义和用法与《论语》大体一致。戴震明确指出，贤人圣人就在于“有欲有为之咸得理，”“无私”（按：不过分中饱私

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 327 页。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 327 至 328 页。

《在马克思墓前的讲话》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷人民出版社 574 页。

囊)，而不是“无欲”。他说：“是故君子亦无私而已矣，不贵无欲。君子使欲出于正，不出于邪，不必无讥寒愁怨、饮食男女，常情隐曲之感”。有点个人的哀愁怨恨就非贤人君子了吗？否！这是多么入情入理的平正公允的说法，在君权制的时代，这样的说法实在是保护贤人，全面合理地看待贤人作风的说法。程朱以“理欲相分”为标准衡量，就会视天下无好人，“于是谗说诬辞，反得刻议君子而罪之，此理欲之辩使君子无完行者，为祸如是也”，其结果天下无好人，坏人却不因“无欲”之说而归正，“以无欲然后君子，而小人之为小人也，依然行其贪邪”。此外，戴震指出，以超验之“理”为标准，其结果因无客观标准而人人“独执此以为君子”，没有一个人不以个人私见为“理之君子”，无不自信出于理而不出于欲，从而放肆地排斥他人的不同看法，“不寤意见多偏之不可以理名，而持之必坚；意见所非，则谓其人自绝于理：此理欲之辨，适成忍而残杀之具，为祸又如是也”。戴震的看法是万分深刻的，它不仅属于道德哲学范畴，而且是属于政治哲学的，实在是讲了经国济世之道。当一个社会只有空洞的超验之理的说教而不讲人的情性欲念，衣食住行“简单事实”时，确实就会人人自以为得到了绝对正确之理，而他人则“自绝于理”，其结果使超验之理成为杀人的工具。别说是不正确的超验之理，即使本来正确的道理，一旦膨胀放大开来，脱离了那“简单事实”，其危险亦同于本来不正确的超验之理。应该说，这样的教训，我们在历史上见得够多的了。

如同戴震单独阐述血气、人性、欲念等问题时那样，戴震在叙述理欲对待关系和理存于欲的道理时，也总是借助于古代圣贤权威，例如他说：“夫尧、舜之忧四海困穷，文王之视民如伤，侗一非为民谋其人欲之事。惟顺而导之，使归于善”，“圣人体民之情，遂民之欲”，“闻孟子、韩子（按：指韩愈）之说，人始知其与圣人异而究不知其所以异”，如此等等。“权”之“轻重”的辩证法的运用，在戴震那里也是离不开指靠先儒的权威的。马克思在提及黑格尔用客观唯心主义辩证法观察历史，发现“一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次”时曾说过以下的话：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的，从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好象只是忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机的时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用它们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。”戴震借助于先儒来演说自己的早期启蒙思想时，国内“演出世界历史的新场面”的时代远远没有到来，先儒的权威也没有什么“战斗口号”，戴震的思想，也只是以人的自然本能、本性为本的新理学道德哲学，远未涉及人的社会本质问题，事情正如马克思所说：“在观察世界历史上这些召唤亡灵的行动时，立即就会看出它们中间的显著的差别。”但是，我们可以清

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 328 页。

同上。

《孟子字义疏证》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 328 页、329 页。

《马克思恩格斯选集》第 1 卷 603 页。

《马克思恩格斯选集》第 1 卷 604 页。

楚地看到，当戴震分析任何一个单独的道德哲学问题时，抑或分析朴素的辩证法本身的规律，以及综合运用朴素唯物主义、朴素辩证法、自然哲学、语言解释哲学来观察、分析和叙述思想史上对垒及其内在发展逻辑时，无不借重先代权威，戴震作为我国早期启蒙思想的代表，他的科学思路和叙述问题的方法，同样没有逃脱马克思所分析的资产阶级启蒙思想家和领袖们所乐于应用和必然应用的一般方法。反过来说也一样，这一曾经为人类先进思想的最高代表马克思所概述过的一般方法，总是作为探索的重要依据和叙述问题的科学逻辑方法，自始至终贯串于戴震的新理学哲学中，我们不难看出，戴震在建构他的新理学自然道德哲学体系的同时，在科学的方法和科学方法学方面是有比较完整的建树的，其中朴学方法、朴素唯物主义和辩证法的方法，自然哲学方法、语言解释哲学的方法、复兴古道和借重先儒权威的方法等等，成为戴震科学逻辑和科学方法学的主干部分。

九、《孟子字义疏证》引起的反响

新理学道德哲学著作《孟子字义疏证》的问世，虽然它有颜元、李塨学说作为借鉴，有王夫之、黄宗羲学说作为思想史的继承，但在封建统治有如铁桶江山，思想钳制不见天日的乾嘉年间，自有其独特的思想品格和历史价值，这就是，它反映作者高贵的人格和为探求真理而战斗的自我牺牲精神，反映层层雾锁的封建统治下萌生的新的时代精神，面对一束新时代的曙光，聆听一支新时代的号角，或许它出现在不成熟的时代而来得过早的缘故吧，当时及后世的不同阶级利益的代表人物对它的反映是不同的。唯其如此，代有争议，才是思想先驱，这正是戴震独具的历史性的品格和风貌。

围绕对戴震的评价，封建文化的卫道者和资产阶级文化的代表之间，正统派和维新派之间的分野区分得一清二楚。封建文化的卫道者们故意抹煞《孟子字义疏证》的积极意义和历史作用。他们仅仅把戴震说成乾嘉学派的代表。不错，戴震是乾嘉学派的泰斗，但仅就学术而论，他们的评价也是极不全面的，戴震不仅属于乾嘉学派，而且在若干领域内还是我国近现代科学的拓荒者和奠基人之一，例如近代天文、近代数学、数学史、古天文研究、上古音研究、中古音研究、文字学、汉语词源学、方志学、史地学等，以戴震的考证求实的学术精神而论，他实在是我国近代实证科学的奠基人。旧学的正统派仅仅把戴震说成考据学的代表，是不公正的。由于“五四”运动以后一度产生的片面性和形而上学，不能正确评价有科学价值的考据学，故而更加不能全面认识乾嘉学术的科学意义，更加不能正确认识戴震了，一提到戴震就把他和几被否定的有实证科学精神的考据学联系在一起，考据学为什么要否定呢？考据就是寻找证据，证据就是学术水平（当然不能仅限于文献内的证据，还应重视事实上的实际证据）。考据学一般都要求在事实证据的基础上归纳出结论。章炳麟论清代朴学是“审名实，尚佐证”。应该说，考据学的研究方法基本上是符合科学精神的。如此看来，正统派往往推崇戴震的考据学，他们也就未必真正理解了考据学的精义。尤其没有理解戴震朴学中的近现代科学精神及其奠基开拓之功。对戴震朴学不能正确理解是一个方面，千方百计贬低其新理学哲学著作《孟子字义疏证》是另一个方面，卫道者们的老式言论确实是令人生畏的。

当时有个叫彭绍升的，是乾隆丁酉年间的进士。好佛学，长斋戒于佛前，仅未削发，但又很喜欢谈论孔孟程朱，并以孔孟程朱之学诠释释氏之言，在其著述中称孔孟与佛学没有什么两样，又说程朱与陆（九渊）、王（阳明）、释氏学说没有什么两样，还有罗有高、汪缙响应其说。戴震曾以所著《原善》和《孟子字义疏证》给彭看，彭有《与戴东原书》，信中最不满意的是戴震批判程朱“以理为如有物焉，得于天而具于心”的先验本体论。针对彭的说法，戴震有《答彭进士允初书》，信中陈述朱熹信佛的事实，分析程朱与老庄释教的一致性，针对彭的最为不满的论点，戴震再一次以超验之理可能产生的社会效应来答复彭氏，戴震说：“然仆之私心期望于足下，犹不在此（按：指认清程朱与老释的一致性）。程朱以理为‘如有物焉，得于天而具于心’，启天下后世人人凭在己之意见而执之曰理，以祸斯民。更淆以无欲之说，于

得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈。”戴震俯瞰程朱理学问世至自己所处的时代，严酷的现实无一不潜藏着残忍的执词“理”字，冲破现实的黑暗，得首先烛照那杀人的“理”字狰狞面目，这正是戴震新理学哲学《孟子字义疏证》的精髓所在，也是支配戴震后期思想和行动的基本线索。《答彭进士允初书》是对新理学思想的一个精要说明，它是戴震哲学中的一个重要文献，它与《疏证》的精神完全一致。后来孔广森曾把此文附于《疏证》之后，同郡歙县人洪榜，应戴震子戴中立的恳请，在乾隆四十二（1777）年，撰写的《戴震行状》中认为戴震功“不在禹下”，载《答彭进士允初书》于其中，后来洪的老师朱筠（笥河）见到后说：“可不必载，性与天道不可得闻，何图更于程朱之外，复有论说乎？戴氏所可传者不在此。”洪上书给朱，竭力争辩之，认为朱“尚未尽察所以论述之心”，而朱是乾隆中式举人和进士，曾奉命视学安徽，朱的看法是很有代表性的。后来也就由戴中立在《行状》中删去了《答彭进士书》，后人也就没有再补入。

朱筠生前与戴友善，朱不欣赏戴震后期的思想，还只是口头上的。戴震逝世前一个月给段玉裁的信中讲到：“仆平生著述，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。”可见戴震是充分估计到《疏证》会得罪一大批人的。但出于历史的责任心，“不得不作”。戴震死后，在文字上首先发起攻击戴震的还是馆阁学士翁方纲（1733—1818），他写了一篇《理说驳戴震作》，评论说：“（戴震）乃其不甘以考订为事，而欲谈性道以立异于程朱。”方东树（1772—1851）则说：“程朱所严办理欲，指人主及学人心术邪正言之，乃最吃紧本务，与民情同然好恶之欲迥别。今移此混彼，妄援立说，谓当通遂其欲，不当绳之以理，言理则为以意见杀人，此亘古未有之异端邪说。”

明末统治者将李贽迫害致死，给按的罪名正是“异端邪说”、“敢倡乱道”。《疏证》是明末清初诸启蒙思想家的学说在特定的万马齐喑的乾隆年间的回响和新的呼唤。可以设想，尽管时代和社会环境不同，《疏证》问世后，戴震继续活下去，处境将会越来越艰难。

章学诚是朱鹜的学生，他对朱筠，钱大昕只肯定戴的语言文字学而轻诋戴氏哲学本不赞同，认为这样做“不足以尽戴君”，于是“力争朱先生前”，认为他们对戴的评价“似买椟而还珠”，但章的力争没有得到任何人的支持，“人微言轻，不足以动诸公之听”。章学诚自称“真知戴震”第一人，不消说，他对戴震是有误会的（见第六章二），但总的看，他仍能较客观地评价戴震。他在《书朱陆篇后》一文中说：“戴君下世，今十余年，同时有横肆骂詈者，固不足为戴君累。”又几乎是直接针对朱筠之说而发，章说道：“时人方贵博雅考订，见其训诂名物，有合时好，以为戴之绝诣在此。及戴著《论性》、《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者。时人则谓空说义

《答彭进士允初书》，《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 175 页。

江藩《汉学师承记》100 页。

《戴震集》，上海古籍出版社 1980 年版 481 页。

载《复初斋文集》卷七。翁方纲著。清光绪丁丑年刊本。

《汉学商兑》卷中之上。清光绪吴县朱氏刊本。

《文史通义》补遗续《答邵二云书》。

《文史通义》内篇三。见《文交通义校注》，叶瑛校注本中华书局 1985 年版 275 页。

理，可以无作。是固不知戴学者矣。”后来，章曾写有专篇文章为戴申辩，但当时几乎是一边倒攻戴，终于因担心舆论压力太大而不敢示人。章在给史馥村、邵晋涵两人的信中都曾谈及此事，“别有专篇，辩论深细，此时未可举以示人，恐惊一时之耳目也。”“已别具专篇讨论，篋藏其稿，恐惊曹好曹恶之耳目也”可以断言，这些未以示人的“专篇”肯定是褒扬戴氏《疏证》的。

焦循（1763—1820）也是肯定戴震的哲学的。焦循著《论语通释》即是模仿《孟子字义疏证》而作的。他说：“循读东原戴氏之书，最心服《孟子字义疏证》。说者分别汉学宋学，以义理归之宋。宋之义理诚详于汉，然训诂明乃能识羲文周孔之义理。宋之义理，仍当以孔之义理衡之，未容以宋之义理即定为孔子之义理也。”由上面的话可知，焦循不仅充分肯定《疏证》，而且注意到《疏证》与语言解释哲学的某些一致，以及以古圣义理作为权衡标准的思想方法。

戴震的语言文字学传人段玉裁，是戴氏一生中最亲密的学术同好，段氏虽不能完全理解《疏证》，但他在《年谱》中毕竟已撮述其大旨了。

一般认为，阮元是戴震的哲学传人。王国维著《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，将戴、阮并举。胡适则视阮元为继承戴震的哲学家，他说：“阮元虽然自居于新式的经学家，其实他是一个哲学家。”但实际上，阮元哲学并没有戴氏《疏证》的那种战斗锋芒，相反大大钝化以至于被磨灭。戴氏《疏证》言性理仁义，阮元言性命古训。他说：“余讲学不敢似学案立宗旨。惟知言性则溯始《召诰》之节性，迄于《孟子》之性善，不立空谈，不生异说而已。性字之造于周召之前。从心则包仁义礼智等在内，从生则包味嗅声色等在内。”又说：“按性字本从心从生，先有生字，后造性字，商周古人造此字时，即已谐声，声亦意也。”可以说，戴震“以辞通道”，继而建树新理学，最有力处控诉现实“以理杀人”，而阮元的学理逻辑则趋于“由道返辞，由辞返字”，与戴氏有相逆之处。故侯外庐认为阮元是文化史家，不是哲学家，是有一定道理的。

乾隆同治年间的黄式三说得上是完全阐扬戴震的人（见本章二节），但总的说黄哲学水平不高，难以深入，虽著有三篇《申戴》，但基本上停留在难以全面欣赏戴震哲学的地步。

全面评价戴震哲学的是清末的章炳麟。章氏出于反清的需要，认识到戴震哲学对现实的批判和抗争作用，加之章氏几可与戴震相媲美的学术修养，章氏对戴震哲学的评述是深邃的。例如，《疏证》多处批评荀子，但章氏认为戴学源于荀子，而荀子又是章氏特别推崇的大儒，这既说明了章氏尊戴，又说明章氏对戴学有颇值得玩味的独到的理解。从思想史的脉络看，荀子的

同。

《文史通义》补遗续《与史馥村》。

同上，《答邵二云书》。

《雕菴集》卷十三《寄朱休承学士书》。见丛书集成初编本。

胡适《戴东原的哲学》，台湾远流公司出版 103 页。

阮元《擘经室再续集》卷一《节性斋主人小象跋》。

《擘经室一集》卷十。

《中国早期思想启蒙史》，人民出版社 1956 年版 578 页、583 页。

唯物主义、《正名》的类逻辑、名学逻辑与戴学的唯物主义，“多密严殫”的逻辑思想理应是一脉相承的，而当与思孟学派的内省的唯心论和孟柯的无类比附逻辑无任何共同之处，不能不说章氏析戴入木三分，是透过表象看实质的真知灼见。《章氏丛书》中评论戴学有数十处，其中最著名的有《检论·清儒》、《大炎文录初编·释戴》。《文录》中另有《思乡愿》上下两篇，以宋儒程朱为乡愿（同流合污的伪善者），文理逻辑一系于戴氏《疏证》，如说程朱理学“兼之老聃也，偏得之孙卿、庄周也。”文中痛斥程朱“矫情”，批判攻戴的方东树之流“不悟”，是“猥俗之论”。

戴震为阐发新理学，认定《疏证》不得不作。思想理论上的分歧是无法随便认同和调和的，加之学术见解上的一些分歧，几使戴震失去了同仁间的全部理解、体谅和支持。一代思想先驱在封建文化代表麇集的四库馆完全处于孤立无援的地步，连早年的好友纪昀、朱筠等无一不疏远他、冷落他，只有远在外地的段玉裁仍是他学术上心心相印的知交和朋友。面对冰冷的世界，戴震曾书写古诗条幅以鸣志：

诸葛大名垂宇宙，宗臣遗象肃清高。三分割据纡筹策，万古云霄一羽毛。伯仲之间见伊吕，指挥若定失萧曹。福移汉祚难恢复，志决身歼军务劳。
生涯岂料成优诏，世事空知学醉歌。江上月明胡雁过，淮南木落楚山多，寄身且喜沧洲近，顾影无如白发何。今日龙钟人共弃，愧君犹遣慎风波。

落款为“东原戴震”，笔势雄健老辣，可证为戴氏后期所书。第一首为杜甫在大历元年（776年）写于夔州的《咏怀古迹五首》之五。诗中咏诸葛亮武侯盖世之才，然壮志不酬，汉祚难复。第二首是刘长卿的《江洲重别薛六、柳八二员外》，大约是刘氏于唐肃宗至德三年（758年）被贬南归之作，诗中感慨世事沧桑，人生浮沉，只有寄情山水，方可离弃忧患，免于自叹。

为躲避周围的风霜刀剑，戴震搬到冷僻的范氏颖园去住。他在给段玉裁的信中说：“北官园范宅在海岱门之西，前门之东，更远人迹。”乾隆三十九年（1774）4月24日给段玉裁的信说：“仆足疾已逾一载，不能出户，定于秋初乞假南旋，实不复出也。仆平生著述，最大者为《孟子字义疏证》，此正人心之要。”这里，戴氏把“乞假南旋”和论《疏证》紧连一起，不是偶然的，戴氏不会不认识到晚年的不幸就是《疏证》闯的大祸。同年5月21日给段玉裁的信说：“归山之志早定，八月淮南旋。”不料这是与段玉裁的永诀之书。按章炳麟的说法，戴震的早逝，与《疏证》给它造成的不幸直接有关。章说：“戴君生雍正乱世，亲见贼渠之遇士民，不循法律，而以洛闽之言相稽，哀矜庶戮之不幸，方告无辜于上，其言绝痛。桑荫未移，而为纪昀所假，以其怨艾宋儒者，旋转于泯华戎之界，寿不中身，愤时以陨，岂无故耶？”

从章炳麟开始，戴震哲学才进一步为人所注意。“五四”运动时，新文化运动统一战线内有不少人以戴震作为反封建的一面旗帜，胡适著《戴东原的哲学》，探求戴震思想发展的轨迹及其渊源。胡适认为，颜元、李塉“对

《杜诗引得》上册，上海古籍出版社473页上、下栏。又见《全唐诗》第七册中华书局版2511页。

《全唐诗》第五册，中华书局版1563页。

《太炎文录初编》卷一《说林》上。

于因袭的宋明理学作有力的革命”，并没有触动程朱的尊严，而至戴震才建立起“清朝学术全盛时代的哲学”，“摧毁五六百年推崇的旧说”，“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。”胡适早年对戴震的研究取得了可观的成果，不容否认。资产阶级维新派梁启超则盛赞戴震“《疏证》一书，字字精粹”，并说：“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。盖当时人心，为基督教绝对禁欲主义所束缚。痛苦无艺，既反乎人理而又不肯违，乃相与作伪，而道德反扫地以尽。文艺复兴之运动，乃采久阙室之‘希腊的情感主义’以药之，一旦解放，文化转一新方向以进行，则蓬勃而莫能御。戴震盖确有见于此，其志愿确欲为中国文化转一新方向，其哲学之立脚点，真可称二千年一大翻案，其论尊卑顺逆一段，实以平等精神，作伦理学上一大革命，其斥宋儒之糅合儒佛，虽辞带含蓄，而意极严正，随处发挥科学家求真求是之精神，实三百年间最有价值之奇书也。”梁启超说，戴震哲学“发二千年所未发”。梁启超的评价，虽与当时的反封建的现实需要有关，但基本上符合戴震哲学的实际情况。至于“五四”新文化运动的统一战线破裂以后，胡适等人逐渐为资产阶级右翼，鼓吹戴震奠基的考据学，引导青年“整理国故”，则又当别论，它已完全不属于戴震本人。孙叔平教授曾说，戴震在“五四”运动以前对封建礼教提出了“最勇敢的抗议”。从其新理学哲学的内在逻辑，思想内容和批判锋芒看，这一评价是并不过分的，从戴震哲学的渊源的纵向追溯和横向几乎荒漠的共时比较看，这一评价仍是恰当的。思想史家杜国庠称《疏证》是“近三百年的哲学杰作”，殆亦谓此。

我们注意到，对戴震新理学的认识与历史的演进是同步的，历史按照荡涤封建礼教、恢复人性尊严和自由的必然性逻辑奔腾不息。曾几何时，林彪、四人帮重演“以理杀人”，但终究被席卷以去。历史反复证明，曹雪芹、戴震、章炳麟、鲁迅诸思想先驱批判封建礼教具有无与伦比的重要性，虽各自打上不同的时代烙印，但至今尚未过时，当戴震愤怒地控诉“以理杀人”时，武器的批判已经发生，例如1774年有山东兖州清水教王伦起义，1775年已有白莲教秘密组织。洪亮吉（1746—1809）和章学诚都说“官逼民反”。《疏证》问世后七十余年，中国大地上就发生了扫荡封建礼教，宣传平等自由的轰轰烈烈的太平天国革命。历史的场面是诸合力的作用，历史的前进往往是进步势力反抗腐朽势力的阶级斗争，而其矛盾的主要方面的构成则应是诸进步势力的合力。戴震，这位来自皖南山区的贫苦农民的子弟，为演出十八世纪、十九世纪、乃至二十世纪中国历史的悲壮活剧贡献了毕生的精力，他的新理学哲学思想成为绵延几个世纪的诸进步势力的合力中不可小看的一股力量。

梁启超《清代学术概论》十一，中华书局1954年单行本31页。

梁启超《戴东原图书馆缘起》，见《饮冰室合集》中华书局1989年版第五册。

《中国哲学史稿》下册，上海人民出版社217页。

《披着“经言”外衣的哲学》。见《杜国庠文集》，人民出版社1962年版370页。