

乾嘉时代的“道论”思想及其哲学的形上学追求*

吴根友

中文提要：宋明理学以气本论、理本论、心本论为其中最为突出的三派思想体系，乾嘉时代的哲学形上学是以“道本论”为其典型形态。在该时代的思想体系中，“道”既是一种超越任何具体学科专门技术的崇高价值理想，也是一种与认识论相关的真理，而且还是统合理、气、心等前代核心概念的最重要的概念。以戴震、章学诚、钱大昕等人为代表的“道论”思想，在思维方式上表现为“由气化而求道”、“即器以明道”、“即事以求理”的“经验论”和实证化的倾向，拒斥宋明理学中带有思辨特征的理学与心学思想传统，展示了中国哲学深层次的变化。

关键词：乾嘉时代，道论，形上学，人文实证主义，戴震，章学诚，钱大昕

* 本文为教育部重点基础研究重大项目“戴震、乾嘉学术与中国文化”（项目编号为01JA720043）的阶段性成果。

自20世纪90年代到本世纪初的十几年来,对戴震与乾嘉学术中蕴含的哲学思想的分析,出现了几本重要的著作。由王茂、蒋国保等四人合著的《清代哲学》一书认为,乾嘉考据学与哲学密切相关。这主要表现在两个方面。第一,考据学本身是与空谈心性相对立的,其“发生与治学取向本身便具有哲学意义”。第二,乾嘉学术在发展过程中,形成了不同的派别,吴派的信古与好古,皖派主张“实事求是”。这种治学方式与思维方式的差异,就不仅是考据学范畴内部的事情,而是具有了哲学意义。至于扬州学派的焦循,乾嘉学术的总结者阮元等人,都力图在考据学之上阐发一些深刻的哲学思想。^①

由萧蓬父、许苏民合著的《明清启蒙学术流变》一书,在继承侯外庐思想成果的基础上,对戴震与乾嘉学术中所蕴含的“早期启蒙思想”与知性精神给予了高度的肯定。他们认为:在乾嘉学派内部,“浙西尚博雅”的传统将程朱派以“道问学”方式体验“天理”的治学方法,通过考据学而发展成为“纯粹的求知方法”。“浙东贵专家”的传统将陆王学派的“尊德性”精神,通过“言性命必究于史”的史学研究发展而转化成尊重专家之学及其学术个性的精神。因此,在乾嘉时期,文献学、历史学、自然科学、文学和哲学各学科的独立性比清初明显增强,使这些学科在很大程度上摆脱了作为经学与道学婢女与附庸的地位。从戴震所强调的“察分理”,明辨真伪,分析精微的“心知”,到章学诚注重史学研究中的“别裁精识”,都大大凸显了“我”作为求“真”的知性主体的地位,“为中国学术进一步走向‘察分理’式的专家之学和体现巨大历史感”,并进一步地“对社会发展规律的探讨开了先路”。^②

由许苏民独著的《戴震与中国文化》与《朴学与长江文化》二书,对戴震及乾嘉学术中蕴含的新哲学思想,给予了高度的评价。在《戴震与中国文化》一书中,作者高度肯定了戴震在乾嘉学术中的核心地位,认定他是“18世纪中国百科全书式的学者”,在天文学、地理学、数学、生物学、工程技术、汉语言文学、

① 王茂等,《清代哲学》,安徽人民出版社,1992,581—582页。

② 萧蓬父、许苏民,《明清启蒙学术流变》,辽宁人民出版社,1995,652—653页。

历史考据及哲学各领域都做出了重要的贡献。在人性论、知识论、道德哲学等诸方面都做出了创造性的贡献。作者认为，戴震的学术不仅影响了乾嘉时代及晚清的许多学者，而且对近现代的著名学者、思想家，如章太炎、蔡元培、梁启超、胡适之、鲁迅都产生了巨大的影响。甚至将鲁迅先生看作是“戴震的五传弟子”^①。在《朴学与长江文化》一书中，作者高度肯定了“朴学学者们所开创的把科学精神融入人文关怀”的价值取向，认定这种价值取向对于“建设一种体现现代科学精神的新人文精神”具有启发意义。而且，作者还以同情的了解态度，揭示了杰出朴学家们内在的高尚精神世界，认为在一个言论极不自由的专制朝代，很多朴学学者们在相当大的程度上保持了他们那不受干涉的“内心自由”，没有变成“心奴”。他们在自己的学术领域中培育起了“一种自由探索、自由讨论和宽容不同意见的氛围”；而那些最杰出的朴学家（如戴震、焦循、钱大昕等），则通过考据而展开了对新义理的求索，“把以出世的态度研究学问与以入世的态度关爱人间有机结合起来，把朴学研究的科学精神与悲悯恻怛之仁的人文关怀有机地结合起来，从而为中国社会从传统走向现代的思想启蒙做出了重大贡献。”^②

上述这些研究，可以说都是从现代学术的话语系统出发，对“乾嘉学术”中蕴含的新哲学精神做出了精辟的阐述，无疑是近十几年乾嘉学术与思想研究的新进展。但如果从中国传统学术内部固有的概念与观念出发，该时代的哲学形上学追求又是什么呢？我认为对这一问题的研究，学术界暂时还是付之阙如。如果说，宋明理学以气本论、理本论、心本论为其中最为突出的三派思想体系，那么，清代乾嘉学术时期的哲学形上学追求则以“道本论”为其典型形态。在该时代的思想体系中，“道”既是一种超越任何具体学科专门技术的崇高价值理想，也是一种与认识论相关的真理，而且还是统合理、气、心等前代核心哲学概念的最重要的概念。黑格尔在《哲学史讲演录》曾经这样说过：传统不是管家婆，只是把她所接受过来的忠实地保存着，然后毫不改变地保持着并传给后代的，被接

① 许苏民，《戴震与中国文化》，贵州人民出版社，2000，5页。

② 许苏民，《朴学与长江文化》，湖北教育出版社，2004，15页。

受的下来的传统“复被降为一种现成的材料，由精神加以转化。那接受过来的遗产就这样地改变了，而且那经过加工的材料因而就更为丰富，同时也就保存下来了。”^①乾嘉时代的思想家们通过以“道”为核心概念的哲学或思想体系，将前代分别以理、以心、以气为核心概念的哲学体系，变成了自己体系内的一个部分。其中以戴震和章学诚为最杰出的代表。以戴震为代表的乾嘉考据学的“道论”思想，在综合了传统气论思想的基础上，通过对程朱理学“天理”思想体系的解构，以《易传》与《中庸》的“道论”思想为自己的理论前提，创立了“融合事实与价值”的新“道论”思想体系。以章学诚为代表的乾嘉“文史通论派”的“道论”思想，则是通过对程朱理学“天理”思想的继承与转化，以“六艺”为自己的思想武库，创立了“道”在六经之中，又在六经之外的新“道论”思想体系。而这一“文史通论派”的“道论”思想，在很大程度上吸收了戴震的思想成果，在某些具体的论述上又超越、发展、深化了戴震“道论”思想。然而，无论是戴震还是章学诚，其哲学思想都是通过回归先秦儒家的复古方式，超越宋明理学的思想框架，努力实现哲学上的突破与创新。在思维方式上表现出“由气化而求道”，“即器以明道”，“即事以求理”的“经验论”和实证化的倾向，拒斥宋明理学中思辨的理学与心学思想传统。

可以这样说，乾嘉学人在“道问学”的知识追求过程中，并未忘记对道的追求，而无宁说是他们“求道”的方式发生了变化。“志存闻道”，不仅是戴震、钱大昕、章学诚等人最高的学术理想，也是焦循、凌廷堪、阮元等人的最高学术理想。所不同的是：焦循、凌廷堪、阮元等人从具体的学术问题意识出发来重新阐发“天道”或“道”的思想，而不再从更抽象的哲学思辨角度来阐述“道”的问题。

此处，本人试图以中国传统哲学概念——“道论”为核心，揭示乾嘉时代的哲学的形上学追求，一方面使“乾嘉时代”的哲学形态与清代前期的“后理学时

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

代”和宋明理学的哲学形态区别开来。另一方面，透过中国传统哲学“道论”思想的变化，揭示中国社会内部伦理思想、哲学方法论变化的形上学基础。从而在继承梁启超、胡适、侯外庐—萧萧父、许苏民一系列有关明清哲学中与现代性关系论述的基础上，借鉴余英时的“内在理路说”理念，深化对明清哲学中蕴含的现代性思想的论述。如众所知，西欧的文艺复兴、启蒙运动等近现代文化的出现，除了提倡重视人的感性与个性、重视人的理性等新思想之外，对于上帝及其与人的关系的重新解释，也是西方近现代文化的有机组成部分。在我看来，中国哲学有关“道论”思想的变化，西方哲学中有关人与上帝关系的论述的变化，颇类似于“文化河床”的变化，更能体现东西文明中基础部分的变化，从而也更能窥视历史深层意识的变化。乾嘉学术在“道论”方面的追求，以及在“道论”方面所体现出的历史深层意识的变化，恰恰表现了中国传统哲学在扬弃宋明气学、理学、心学诸哲学形态的过程中，以恢复先秦哲学“道论”思想的复古面貌，展示了中国哲学走出传统形态，走向重视实证与未来的现代性特征。

一、戴震“道论”思想及其哲学的形上学

戴震“道论”思想有一个较长的发展时期。三十岁左右时，戴震从“体用”的角度来论述“道”。他说：“盈天地之间，道，其体也；阴阳，其徒也；日月星，其运行而寒暑昼夜也；山川原隰，丘陵溪谷，其相得而终始也。”^①

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

① 戴震：《法象论》。

② 戴震：《法象论》。

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

《绪言》一书中，戴震有意将“道”与“理”分开言说，并表现以“道”论统合历史上理、气两派学说的理论倾向。他说：“古人言道，恒赅理气；理乃专属不易之则，不赅道之实体。而道、理二字对举，或以道属动，理属静，如《大戴礼记》孔子之言曰‘君子动必以道，静必以理’是也。或道主统，理主分；或道赅变，理主常。此皆虚以会之于事为，而非言乎实体也。”

晚年，戴震作《孟子字义疏证》一书，分别从天道与人道两个方面，阐述了道的特征，专门列出了天道与（人）道的条目，既看到天道与人道之别，又阐述了人道与天道的内在关系。在天道层面，戴震明确地从“气化流行”的角度阐述天道的“实体”特征：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。”^① 在人道层面，他从人性的血气心知的属性出发，以人伦日用的“实事”来阐述人道的特征：“人道，人伦日用身之所行皆是也。在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。”由此可知，在戴震的思想中无论是“天道”还是“人道”，都不是虚构的思想实体，而是有其具体感性内容的“实体实事”，故“立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚。”阴阳、刚柔是天道之实，而“人伦日用”则是人道的“实事”，“率性之谓道”、“修道之谓教”、“天下之达道五”，都是人道“实事”的具体表现。

从理论上说，天道与人道的区别在于：“在天道不言分，而在人物，分言之始明。”

但天道与人道有内在的联系，这种联系是通过人的能动性——“继之者善”

① 《戴震全书》，《孟子字义疏证·天道》，黄山书社，1995，175页。

的社会行为来实现天人之间的贯通的。“易言天道而下及人物，不徒曰‘成之者性’，而先曰‘继之者善’。继谓人物于天地其善固继承不隔者也；善者，称其纯粹中正之名；性者，指其实体实事之名。一事之善，则一事合于天；成性虽殊而其善也则一。善，其必然也；性，其自然也；归于必然，适完其自然，此之谓自然之极致，天地人物之道于是乎尽。”^①

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

“古圣贤之所谓道，人伦日用而已矣，于是而求其无失，则仁义礼之名因之而生。非仁义礼有加于道也，于人伦日用行之无失，如是之谓仁，如是之谓义，如是之谓礼而已矣。”^②

在此，戴震还从理论上批评了宋儒把仁义礼等伦理法则客观化，和把伦理法则与具体人伦日用行为两分，最终在理论与实践两个层面导致蔑视具体感性生活的伦理学思想，如他说：“宋儒合仁义礼而统谓之理，视之‘如有物焉，得于天而具于心’，因以此为‘形而上’，为‘冲漠无朕’；以人伦日用为‘形而下’，为‘万象纷罗’。盖由老庄、释氏之舍人伦日用而别有所（贵）[谓]道，遂转之以言夫理。”^③

戴震认为：“人伦日用，其物也；曰仁，曰义，曰礼，其则也。专以人伦日用，举凡出于身者谓之道，故曰‘修身以道，修道以仁’，分物与则言之也；中节之为达道，中庸之为道，合物与则言也。”^④

由上所引文献可知，戴震所讲的“道”，既是表征实体实事的内在规则，又

① 《戴震全书》，《孟子字义疏证》，黄山书社，1995，201页。

② 同上书，202页。

③ 同上书，202页。

④ 同上书，203页。

是包涵人伦法则的价值规范，颇类似于今人所讲的“真理”概念。在真与善的关系上，表现出“即真以求善”和“因善以约情欲”的思想特征。不过，戴震以知识论的思维方式来思考伦理学的问题，将仁义礼等价值问题作了知识论的处理，将其看作是“纯粹中正之名”，看不到价值规范的历史相对性，缺乏历史主义的眼光，在一定程度上陷入了与朱子理学相同的理论困境，即将仁义礼的价值规范的适应性凝固化、永恒化。

二、章学诚“道论”思想的轮廓

从思想史的发展过程看，作为与戴震同时代而在思想与学术两方面晚熟于戴震的章学诚，其学术、思想的成长深受戴震的影响。一方面，章学诚是当时能够理解戴震哲学思想的少数后学之一，另一方面，章学诚又是当时及戴震身后批评戴震学术与思想的重要学者之一。关于章学诚对戴震的批评的得失，本人在吸取近三十年的学术成果基础上，已经著专文重新进行了讨论，此处再仔细地辨析戴章二人在“道论”思想的方面异同，从而彰显“乾嘉时代”的哲学特征。

简而言之，章学诚“道论”思想的轮廓大致如下：阐明道源、推定道体、辩明道器关系，从而为当时的文史研究工作指明根本的方向，并为不同分工领域的文史研究工作的价值提供哲学上的根据。其卓识创见在于对“道器”关系的阐述，提供了前人所没有的新思想。从后人的角度看，其“道器”关系论与王夫之多有暗合，然而在章学诚时代，他还无法看到王夫之的相关论述，因而，其“道器”关系论可以视为他的独创。

要理解章学诚的“道论”思想，首先必须了解他思想中“天”字的含义。在章学诚的思想体系中，他所讲的“天”有两层意思，一是指客观的自然之天，即类似于今日的宇宙。在《天喻》篇，他说：“夫天浑然而无名者也。三垣、七曜、二十八宿、十二次、三百六十五度、黄道、赤道，历象家强名之以纪数

尔。”^①在《匡谬》篇，他说“盈天地间惟万物”。^②二是代指自然而然的情况，不是人力所为的过程与结果。章学诚主要通过“天”的概念来说明道的客观性，非人为性和普遍性。因此，当从生成论的角度说，“道之大原出于天”。“天地生人，斯有道矣，而未形也”这两句话时，就是在阐述“天道”问题。而文中的“天”字就是自然之天。当他说：“故道者，非圣人智力之所能为，皆其事势自然，渐形渐著，不得已而出之，故曰天也”^③（《原道上》）这一段话时，是在阐述“道”的客观性，其中的“天”字代指自然而然的状况，不是人力所为的过程与结果。

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

关于天道与人道的关系，章学诚没有明确的论述，只是在论述经典时涉及到这一关系。他说：“易以天道切人事，春秋以人事而协天道。”^④在我个人看来，章学诚的“道论”思想，其主体部分是阐述人道的内涵、变动不居的开放过

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，中华书局，1994，310页。

② 同上书，404页。

③ 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教中》，中华书局，1994，12页。

④ 同上书，20页。

程及其存在的方式。

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

章学诚为何将“人道”的开端规定为三人居室，而不是二人居室？《易传》讲“一阴一阳之谓道”，认为夫妇是人伦之始。而章氏却说：“三人居室，而道形矣，犹未著也。”这一说法有什么样的深意呢？按照章氏的论述，三人居室而人道开始形成，主要原因是起于分工，因分工而产生“均平秩序之义”，为了维持均平、秩序之义而推举年长者维持均平，因而又形成长幼尊卑的等级。他是这样说的：“人生有道，人不自知；三人居室，则必朝暮启闭其门户，饔飧取给于樵汲，既非一身，则必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所谓不得不然之势也，而均平秩序之义出矣。又恐交委而互争焉，则必推年之长者持其平，亦不得不然之势也，而长幼尊卑之别矣。”（《原道上》）

由上所引的材料可知，章学诚不再是简单地以天道来规定人道，而是从人道自身的内在需求——社会分工与社会秩序的角度揭示“人道”产生的内在逻辑，这一点上，他有比戴震高明的地方。

从本体论的角度看，章学诚所说的“道”与朱子所说的“理”是相同的。他说：“道者，万事万物之所以然，而非万事万物之所当然也。”因此，人们能看见的只是“当然”，而无法看到“所以然”。这种当然，只是“道”变动的陈迹，不是‘道’本身。因此，从认识论的角度看，人们不可能看见道体本身，只能看见具体的物象与事象。如他说：“道不可见，人求道而恍若有见得，皆其象也。”^①

又说：“夫道者，仁者见之谓之仁，智者见之谓之知，百姓日用而不知，无

^① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教下》，中华书局，1994，18页。

定体者皆是也。”^①

由上所引文献可知，章学诚所说的“道”与戴震讲的指称“实体实事”之道，以及“合物与则之道”，是相当不同的。

既然“可形其形而名其名者，皆道之故（陈迹）”，那么圣人是如何把握这种变动不居的“道”的呢？在章学诚看来，大圣人是从小人的“不知其然而然”的人伦日用之中，体悟到道之形迹，从而“经纶制作”，“创制显庸”。相对于客观、自然之道（即真理）而言，圣人只是把握并顺应了道，而不是根据个人的主观才智来制定社会制度的。反过来说，由周公创立孔子继承的一套制度，乃是一种客观的人道法则的体现，而不是人道法则本身。所以，后人要知道人道的法则，首先必须知道“周、孔之所以为周、孔”的深层道理，而不是简单地把他们当作圣人来盲目的崇拜。因此，章学诚哲学思想中的“道体”其实是隐而不见的，人们所能看见的只是“道体”运动过程中遗留下来的陈迹。这一“道论”思想隐含着一些革命性见解，即所有现存的人伦法则都可以根据具体的历史情境而加以修改的，因为这些人伦法则都只是道运动过程中的陈迹，都是具体的器物，而不是道本身。“道”本身只是所有事物、现象背后之所以是这样的理由、根据。

在《原道中》一文中，章学诚着重阐述了“道器”关系，提出了“道不离器”，“六经皆器”，“即器存道”，“道因器而显”等光辉思想。章氏反对“屏弃事功”而空言论道的思维方式，如他说：“夫天下岂有离器言道，离形存影者哉？彼舍天下事物、人伦日用，而守六籍以言道，则固不可与言道矣。”很显然，章学诚反对仅从六经中求道，究其实，就是反对以戴震为代表的乾隆时代的考据学者在六经中求道的思想。因为戴震在多处、且反复地说：“经之至者，道也。”而在章学诚看来，“六经皆史”，故六经也是器。在《原道下》篇，章学诚进一步揭示了“道”既在六经之中，又在六经之外的道理。他说：“夫道备

^① 章学诚，仓修良编注，《文史通义新编新注》，《定武书院教诸生识字训约》，浙江古籍出版社，2005，631页。

于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之。事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道也。”章学诚从变化、发展角度论“道”思想视角，比戴震仅限于六经中求道的思维方式有更合理的地方，甚至比戴震笼统地说：“人道，人伦日用身之所行皆是也”，也更明确地揭示了“道”应时代变化而变化的意义。

处在乾嘉重视实证的时代风气之下，章学诚也反对宋明理学中空谈性命的思想，他说：“学夫子者，岂曰屏弃事功，预期道不行而垂其教邪？”又批评宋儒“离器而言道”的思想。宋儒将工于训诂、文章之学看作是“溺于器而不知道”。章学诚则认为：“夫溺于器而不知道者，亦即器而示之以道，斯可矣。而其弊也，则欲使人舍器而言道。夫子教人博学于文，而宋儒则曰：‘玩物而丧志。’曾子教人辞远鄙倍，而宋儒则曰：‘工文则害道。’夫宋儒之言，岂非末流良药石哉？然药石所以攻脏腑之疾耳。宋儒之意，似见疾在脏腑，遂欲并脏腑而去之。将求性天，乃薄记诵而辞章，何以异乎？”（《原道下》）

与道器关系论有内在联系的另一个问题，是“理事”关系论。章学诚说：“天人性命之理，经传备矣。经传非一人之言，而宗旨未尝不一者，其理著于事物，而不托于空言也。师儒释理以示后学，惟著之于事物，则无门户之争矣。理，譬则水也。事物，譬则器也。器有大小浅深，水如量以注之，无盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而论水之挹注盈虚，与夫量空测实之理，争辨穷年，未有已也，而器固已无用矣。”^①

章氏这一譬喻，意在阐明要“即事以穷理”，而不能离事以论理的道理。抽象地讨论理，永远没有结果。在其晚年所写的《浙东学术》一文里，章氏进一步以历史为例，来揭示事与理的关系，如他说道：“天人性命之学，不可以空言讲也。故司马迁本董氏天人性命之说，而为经世之书。儒者欲尊德性，而空言义理以为功，此宋学之所以见讥于大雅也。……故善言天人性命，未有不切于人事

^① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《朱陆》，中华书局，1994，262页。

者。三代学术，知有史而不知有经，切人事也。后人贵经术，以其即三代之史耳。近儒谈经，似于人事之外，别有所谓义理矣。浙东之学，言性命必究于史，此其所以卓也。”^①

对比来看，章氏的这一“理事”关系论，与戴震的“理事”关系论是相当不同的。章氏所讲的“理事”关系，其实是说天人性命的抽象哲理必须透过人类的具体历史事件显现出来，而戴震在讨论理事、理物的关系时，“理”主要是指事与物的内在秩序与条理，而不是抽象的天人性命的道理。

在《原道中》一文里，章学诚还反对以一家一派之“道”来囊括人类至公之道。如章学诚说：“孔子立人道之极，岂有意于立儒道之极耶？”“人道所当为者，广矣、大矣！”儒、墨、道、农、九流，各自有道，而皆非人类整全至公的大道。从这一角度说，章氏的确继承了“浙东学派”黄宗羲的多元学术史观，认为“道”存在于诸家之中，求道的方式也可以多样的，而不只是考据学一种。所以章学诚在《原道下》中说：“训诂章句，疏解义理，考求名物，皆不足以言道也。取三者而兼用之，则以萃聚之力，补遥溯之功，或可庶几耳。”他又说：“诸子百家，不衷大道，其所以持之有故而言之成理者，则以本原所出，皆不外于《周官》之典守。……非于先王之道，全无所得，而自树一家之学也。”^②

对于佛教的态度，章学诚不仅比戴震更为宽容，也比“浙东学派”的中坚人物黄宗羲更为宽容。这也是章学诚从文化哲学的角度论“道”时所具有的思想视角的优势。我们虽然不同意他说佛教“本原出于《易》教”的说法，但他试图打通佛教与儒家思想的关系，会通儒释的思想方向则是有意义的。他说：“（佛教）所谓心性理道，名目虽殊，推其义指，初不异于圣人之言。其异于圣人者，惟舍事物而别见有所谓道尔。”^③而且，他还认为，即使是佛教中的“种种诡幻”，亦与“易教”中的“象教”有相通之处。如果能够将佛教改造成“切于人

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，中华书局，1994，524页。

② 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教下》，中华书局，1994，19页。

③ 同上书。

伦日用”的宗教，佛教也就是“圣人之道”。“以象为教，非无本也。”^①

晚年，章学诚在给陈鉴亭的论学书信中，比较系统地解释了自己的“道论”思想。他说：“道无不该，治方术者各以所见为至。古人著《原道》者三家，淮南托于空濛，刘勰专言文指，韩昌黎氏特为佛老塞源，皆足以发明立言之本。”他认为，当时人所从事的考订、义理、言辞之事，仅仅是道之中一种具体的“事”而已，不能表征“道”之“体”。只有“知道器合一”之理，“方可言学”。而“道器合一之故，必求端于周、孔之分，此实古今学术之要旨，而前人于此，言议或有未尽也。”他认为，“六经未尝离器言道。道德之衰，道始因人而异其名。皆妄自谓谓开凿鸿蒙，前人从未言至此也。”^②

要而言之，章氏的“道论”的旨趣在于：通过史学来阐明“道”的与时变化的特征与学术的多元化特点，在求道的方法论层面，主张道不离器，即器求道、明道的经验论思维方式。而且，他要求人们重视对当代典章制度的研究，让学术服务于现实政治（不一定是当时的王朝政府），这在乾嘉考据学盛行的时代，的确具有不同凡响的意义。

三、其他重要学者、思想家的“道论”思想

1、钱大昕论道：作为历史学家的钱大昕，他的学问长处不在于哲学，但对于天道与道还是有所论述的，而且，在《十驾斋养新录》一书中，他就分列了天道与道两条，分见于卷三与卷十八，在卷十六还有《原道》篇。由此可见，钱氏对抽象的哲学之道是有过较认真的思考的。从思维方式上看，颇类似戴震在《孟子字义疏证》一书中分别讨论天道与道的问题的致思方法。所不同的是，他更恪守朴学的学问路径，没有对天道、道做出更加深入系统的理论阐发而已。

① 章学诚，叶瑛校注，《文史通义》，《易教下》，中华书局，1994，20页。

② 章学诚，仓修良编注，《文史通义新编新注》，《与陈鉴亭论学》，浙江古籍出版社，2005，717—718页。

钱大昕认为：“经典言天道者，皆以吉凶祸福言。《易》‘天道亏盈而益谦’；《春秋传》‘天道多在西北’，‘天道远，人道迩’，‘吾非瞽史，焉知天道’……《古文尚书》‘满招损，谦受益，时乃天道’，‘天道福善祸淫’；《史记》‘天道无亲，常与善人’；皆此道也。……《孟子》云：‘圣人之于天道也’，亦谓吉凶阴阳之道，圣人有所不知，故曰‘命也’。”^①

所以，我们只能说天与道有关，而不能说天即理。他反对宋儒将“理”夸大与“天”同位的高度，说：“宋儒谓性即理，是也；谓天即理，恐未然。‘获罪于天，无所祷’，谓祷于天也，岂祷于理乎？《诗》云：‘敬天之怒，畏天之威。’理岂有怒与威乎？又云：‘敬天之渝。’理不可言渝也。谓理出于天则可，谓天即理则不可。”^②

由上所引的材料可以看出，钱大昕借言“天道”，非常含蓄地批评了宋儒的“天理”观。

钱氏“道论”思想的重心旨在阐明人伦。他说：“圣贤之求道，以明人伦也；弃人伦以求道，则非吾所谓道。圣贤之存心，存其孝弟之心也，舍孝弟以言心，则非吾所谓心。人生天地间，只有见在之身，夭寿不贰，修身以俟之。身存则道存，身没则名存，名存道亦存也。”^③

因此，他将《中庸》看作是讨论“道”的哲学著作，说道：“《中庸》，言道之书也。曰：‘天命之谓性，率性之谓道。’是道本于天也。又曰：‘天下之达道五：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。’是道不外乎五伦也。唯道不外乎五伦，故曰：‘道不远人’，又曰‘道也者，不可须臾离也’。道不虚行，有天地而后有天地之道，有圣人而后有圣人之道。学圣人者，为君子

① 《嘉定钱大昕全集》（玖），《答问六》，江苏古籍出版社，1997，117—118页。又在《十驾斋养新录》卷三《天道》篇更精炼地阐明了“天道”“皆论吉凶之数，与天命之性自是两事”的道理，并将《史记》中的“天道无亲，常与善人”，换成《老子》“天道无亲，常与善人”。

② 《嘉定钱大昕全集》（玖），《天即理》，江苏古籍出版社，1997年，62页。

③ 《嘉定钱大昕全集》（玖），《轮回论》，江苏古籍出版社，1997年，36页。

之道；反是，则小人之道，非吾所为道矣。孟子曰：‘夫道若大路然，岂有索之虚无以为道者哉！’……张无垢曰：‘道非虚无也，日月而已矣。以虚无为道，足以亡国；以日用为道，则尧、舜三代之勋业也。’”^①

又说：“《中庸》之义何也？天地之道，帝王之治，圣贤之学，皆不外乎中。……以道体言之曰中和，以入道言之曰中庸，言固各有当己。……凡物之失其常者，不可以用，其可常用者，皆中道也。”^②

与戴震相比，钱大昕上述的道论思想没有比较激烈的批评宋儒和时政的地方。但在一些看似非常学究气的其它论文中，还是阐发了一些新思想。如他通过对“忠恕”意涵的重新解释，对儒家的人伦之道，特别是“君臣之道”作了新的解释。他说：“有诸己，而后求诸人；无诸己，而后非诸人：帝王之忠恕也。躬自厚而薄责于人，圣贤之忠恕也。离忠恕而言仁，则为煦煦之仁；舍忠而言信，则为硜硜之信。故曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’又曰：‘有一言而可以终身行之者，其恕乎！’《孟子》曰：‘自反而仁矣，自而有礼矣，其横逆犹是也，君子必自反也，我必不忠。’是忠为仁礼之本也。《春秋传》曰：‘上思利民，忠也。’《论语》曰：‘言思忠。’又曰：‘主忠信。’子张问政，则曰：‘行之以忠。’子贡问友，则曰：‘忠告而善导之。’曾子曰：‘吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？’盖自天子以至庶人，未有舍忠而能行者。后人但以忠为臣道，又以捐躯殉国为忠，而忠之义隘矣。”^③

他将“忠”看作是“仁礼之本”，并且认为自天子以至庶人，都要以忠为本。批评了“但以忠为臣道，又以捐躯殉国为忠”的狭隘、残忍思想，含蓄地批评了专制帝王宽以待己，严以责臣的专制政治伦理。

与戴震“即事以求道”的思想相似，钱氏批评了老子以“尊道于天地之上”，“求道于窈冥恍惚，不可名象之中”的“道论”思想，以及老子之后所有

① 《嘉定钱大昕全集》（玖），《道》，江苏古籍出版社，1997，482页。

② 《嘉定钱大昕全集》（玖），《中庸说》，江苏古籍出版社，1997，38—39页。

③ 《嘉定钱大昕全集》（玖），《忠恕》，江苏古籍出版社，1997，483—484页。

从虚论道的思想倾向，如他批评晋人以老庄说“易”的思想倾向，认为韩康伯将《易传》“一阴一阳之谓道”这句话注释为“道者何，无之称也”，是一种故弄玄虚的做法。在《原道》一文里，钱氏通过非常简略地对比，不仅批评道家创始人老子“道论”思想，也批评了宋儒的“道论”思想。他说：“原道二字，出《淮南·原道训》。刘氏《文心雕龙》亦有《原道篇》。老氏云：‘失道而后德，失德而后仁，失仁而后义。’又云：‘大道废，有仁义。’所谓‘去仁义’言之也。孟子曰：‘尧、舜之道，孝弟而已矣。仁之道，事亲是也；义之实，从兄是也。道在迩而求诸远，事在易而求诸难：人人亲其亲，长其长，而天下平。’所谓‘合仁与义’言之也。退之《原道》一篇，与孟子言仁义同功。‘仁与义，为定名；道与德，为虚位。’二语胜于宋儒。”^①

钱氏的“道论”思想还旁涉到文艺美学问题。在文与道的关系问题上，钱氏亦有所论。如他说：“文以贯道，言以匡时。”^②又说：“夫古文之体，奇正、浓淡、详略、本无定法。要其为文之旨有四，曰明道、曰经世、曰阐幽、曰正俗。”^③

要而言之，钱大昕反对与道无关的辞章之文，要求文章、学术与人伦日用之道有关。其道论思想的核心精神在于：要求广义的人文学研究与追求人类生活的真理探讨发生关联，从而促进人类的幸福。

2、凌廷堪论道：戴震之后，一些思想家不再抽象地讨论“道”的问题，但他们并不是不关注道。他们各自从自己的学术问题意识出发，在具体的经学问题研究中讨论“道”。如凌廷堪提倡礼学，不仅要求以礼代替理，甚至要求以礼代替“道”。他认为自己从事的礼学研究，就是在探讨圣人之道。他说：“夫人之所受于天者，性也。性之所固有者，善也。所以复其善者，学也。所以贯其学者，

①《嘉定钱大昕全集》（玖），《原道》，江苏古籍出版社，1997，456页。

②《嘉定钱大昕全集》（玖），《箴》，江苏古籍出版社，1997，258页。

③《嘉定钱大昕全集》（玖），江苏古籍出版社，1997，575页。

礼也。是故圣人之道，一礼而已矣。”^①“礼之外，别无所谓学也。”^②

他又说：“夫圣人之制礼也，于君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友，五者皆为斯人所共由，故曰道者所由，适于治之路也，天下之达道是也。若舍礼而别求所谓道者，则杳渺而不可凭矣。……盖道无迹也，必缘礼而著见，而制礼者以之；德无象也，必籍礼为依归，而行礼者以之。”^③

还说：“圣人之道本乎礼而言者也，实有所见也；异端之道外乎礼而言者也，空无所依也。”^④

他甚至认为，除了礼之外，别无所谓“性道”等抽象的东西。他说：“饮食男女，人之大欲存焉。圣人知其然也，制礼以节之，自少壮以至耆耄，无一日不囿于礼，而莫之敢越也。……然后优柔厌飫，徐以复性而至乎道。周公作之、孔子述之，别无所谓性道也。”^⑤

凌氏论道，更突出了具体制度的重要性，“道”仅是依存于礼的制度之中才能显现出来，故其学术路向由“求道”转向了“研礼”。哲学的形上追求让位于形下的制度研究了。但他并没忘记求道的使命，而只是转换了求道的方式。以实证化的制度史研究来探求人类的生活之道。

3、焦循论道：焦循主要通过对《周易》哲学思想的阐述，来表达自己的哲学思想。他对“天道”与“人道”的解释基本上是从“易哲学”中生发出来的。他夸张地说：“不明卦画之行，不明彖辞爻辞十翼之义，不足以知伏羲文王周公孔子之道。”^⑥

焦循特别重视从“时行”的角度来讨论“天道”问题，从而突出了自然天道

① 《校礼堂文集》，《复礼》上，中华书局，1998，27页。

② 《校礼堂文集》，《复礼》上，中华书局，1998，27页。

③ 《校礼堂文集》，《复礼》上，中华书局，1998，30页。

④ 《校礼堂文集》，《复礼》下，中华书局，1998，30页。

⑤ 转引自《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，41—42页。

⑥ 《雕菰集》卷十三（《续修四库全书》1489册），《与朱椒堂后部书》，上海古籍出版社2002，238—239页。

变动不居、应时而变的节律性特征。他说：“惟寒变为暑，暑变为寒，乃为时行，乃为天道，乃为大和，是之为泰。”^①

他又特别重视“时行”的“天道”所具有的“权变”特征，这种“权变”的法则又以相互克服，最终达到和谐、和平、恰当为其方向。他说：“当极寒而济之以春，当极暑则和之以秋，此天道之权也。故为政者，以宽济猛，以猛攻济宽。……《易》之道，在于趋时，趋时则可与权矣！”^②

在“趋时”、“时行”的“天道”观指导下，焦循又继续阐发了从原始儒家开始，到戴震等人都一再关注的忠恕、“推己及人”、“絜矩之道”的同情原则以及建立在此原则之上的政治伦理，和学术研究方面所需要的包容精神。他说：“孔子言：吾道一以贯之。曾子曰：忠恕而已矣。然则一贯者，忠恕也。忠恕者何？成己以及物也。孔子曰：舜其大智也，……执其两端，用其中于民。孟子曰：大舜有大焉，善与人同，舍己从人，乐取于人以为善。舜于天下之善无不从之，是真‘一以贯之’，以一心而容万善，此所以大也。”^③

又说：“贯者，通也。所为通神明之德，类万物之情也。”^④

焦循通过对“忠恕之道”的重新解释，表达了对宽容精神和多元真理观的向往与追求。他虽然也批评“异端”，但他所说的“异端”乃是具有权威主义特征的思想倾向与学术观点。通过对这种“异端”的批评，所要彰显的是“殊途”“百虑”之学。如他说：

“今夫学术异端则害道，政事异端则害治，意见异端则害天下国家。孟子

① 《雕菰集》卷十三（《续修四库全书》1489 册），《寄朱休承学士书》，上海古籍出版社，2002，239 页。

② 《雕菰集》卷十（《续修四库全书》1489 册），《说权》一，上海古籍出版社，2002，200 页。

③ 《雕菰集》卷九（《续修四库全书》1489 册），《一经贯之解》，上海古籍出版社，2002，193 页。

④ 《雕菰集》卷九（《续修四库全书》1489 册），《一经贯之解》，上海古籍出版社，2002，194 页。

曰：‘物之不齐，物之情也。’虽其不齐，则不得以己之性情，例诸天下之性情。……惟事事欲出于己，则嫉忌之心生；嫉忌之心生，则不与人同而与人异；不与人同而与人异，执一也，非一以贯之也。《易传》曰：天下何思何虑，天下同归而殊途，致而百虑。……以途既殊，则虑不可不百，虑百则不执一也。……夫通于一而万事毕，是执一也，非一以贯之也。贯则不执矣，执则不贯矣。执一，则其道穷矣。一以贯之，则能通天下之志。”^①

然而，焦循的“道论”思想中，也有比较保守的一面。对于儒家的人伦之常，他认为是不能改变的，这便是他在“变”之中又追求“定”——即不变的思想。什么东西不能变呢？他说：“人伦也，孝弟也，仁义也，忠恕也。圣人定之，不容更有言也。更有言，使不定其所定，则杨墨之执一也，佛氏之弃人伦灭人性也。”^②正是从这一“定”的思想出发，在两性与婚姻伦理方面，焦循又持有较保守的观念，坚持“夫妇之道”“必定”。他说：“男女生于天地，夫妇定于人。夫妇定而后君臣父子乃定。……然则伏羲之前，夫妇之道不定。夫妇不定，则有母而无父。同父而后有兄弟，兄弟不可以母序也。故父子兄弟虽天属，其本则端自夫妇之道定。……苟夫可以去妻，妻可以去夫，则夫妇之道仍不定。天下之为夫妇者，稍一不合，纷纷如置奕棋，非其道也。”^③

这一“夫妇之道必定”的思想，一方面有维护男性中心义的思想倾向，如上文说的：“夫妇不定，则有母而无父。同父而后有兄弟，兄弟不可以母序也。故父子兄弟虽无属，其本则端自夫妇之道（不）定。”另一方面，也有维护社会稳定的意思在其中。如他说：“天下之为夫妇者，稍一不合，纷纷如置奕棋，非其

① 《雕菰集》卷九（《续修四库全书》1489册），《一经贯之解》，上海古籍出版社，2002，193—194页。

② 《雕菰集》卷十（《续修四库全书》1489册），《说定》下，上海古籍出版社，2002，205页。

③ 《雕菰集》卷七（《续修四库全书》1489册），《翼钱》，上海古籍出版社，2002，170页。

道也。”但是，针对如何才能维护夫妇之道稳定的方法论问题，焦循并没有提出新的解决方案。

4、阮元论道：阮元所说的“道”，主要是指“圣贤之道”，因而，他的“道论”思想基本上关注的是人伦与政治之道。

从求道的方法来看，阮元继承并发展了戴震“由字以通词，由词以通道”的训诂学方法，坚持认为：“圣贤之道存于经。经非训诂不明。”^①

而在训诂的方法与求道的目标这二者之间，阮元的思想保持着高度的张力，他既反对空言论道，亦反对沉溺于具体的名物研究之中而不顾“求道”的目标。如他说：“圣人之道，譬若宫墙，文字训诂，其门径苟误，跬步皆歧，安能升堂入室乎。学人求道太高，卑视章句，譬犹天际之翔，出于丰屋之上，高则高矣，户奥之间未实窥也。或者但求名物，不论圣道，又若终年寝馈于门庑之间，无复知有堂室矣。”^②

为了强调训诂方法的重要性，他甚至认为：“圣贤之言，不但深远者非训诂不明，即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之或有误焉，圣贤之道亦误矣，说在《论语》一贯。”^③

他通过训诂，将孔子所说的“吾道一以贯之”这句话，解释成“孔子之道皆于行事见之，非徒以文学为教也。”^④贯训为“行事”，不能训为“通彻”。因此，“壹以贯之，犹言壹是皆以行事为教也。弟子不知所行为何道，故曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’此即《中庸》所谓‘忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人；君子之道四，某未能一，庸德、庸言、言行相顾之道也。’……此皆圣贤极中极庸极实之道，亦即天下古今极大极难之道也。若云贤者因圣人一呼之下，即一旦豁然贯通此似禅家顿宗冬寒见桶底脱大悟之旨，而非

① 《研经室集》（上），《西湖诂经精舍记》，中华书局，1993，547页。

② 《研经室集》（上），《拟国史儒林传序》，中华书局，1993，36页。

③ 《研经室集》（上），《论语一贯说》，中华书局，1993，53页。

④ 同上书。

圣贤行事之道也。……故以行事训贯，则圣贤之道归于儒；以通彻训贯，则圣贤之道近于禅矣。”^①

很显然，阮元在此通过训诂的方法，阐释儒家哲学重视人伦日用的道德实践功夫，反对佛教禅宗的顿悟方法及其蕴含的道德修养的虚无化、神秘化倾向。

阮元的“道器关系论”颇有特色。他通过对三代钟鼎文的研究，看到了中国传统的“王道”与器皿的关第，从考古学的角度丰富了中国传统的“道论”思想。他认为，三代及周王朝所体现的治道精神，除《九经》的文字文本之外，还存在于具体的器皿之中。他说：“形上谓道，形下谓器，商、周二代之道存于今者，有《九经》，若器则罕有存者，所存者，铜器钟鼎之属耳。古铜器有铭，铭之文为古人篆迹，非经文隶楷缣楮传写之比，且其词为古王侯大夫贤者所为，其重与九经同之。……器者所以藏礼，故孔子曰：‘惟器与名，不可以假人。’先王之制器也，齐其度量，同其文字，别其尊卑。……商祚六百，周祚八百，道与器皆不坠也。……此古圣王之大道，亦古圣王之精意也。……故吾谓欲观三代以上之道与器，《九经》之外，舍钟鼎之属，曷由观之。”^②

阮元的这一思想深化了戴震“由字通词，由词通道”的语言哲学思想，使乾嘉考据学的“求道”路径进一步转向了对文物的研究，从而由语言训诂转向了文物史的研究，也将戴震提出的由语言、名物、制度的研究来理解往古圣贤之道的实证思想进一步具体化了。

最后，这一时期的语言学大家段玉裁，对“天道”也有所论述，如他说：“天道者，凡阴阳五行日星历数吉凶祸福，以至于天人性命之理。人有通其浅者，有通其深者，有通其一隅者，有通其大全者，有绝不能通者。其间等级，如奕者之高下然。”^③这一“天道”思想与其师戴震的“天道”思想并不同，与钱

① 《研经室集》（上），《论语一贯说》，中华书局，1993，53—54页。

② 《研经室集》（下），《商周铜器说上》，中华书局，1993，633页。

③ 《经韵楼集》卷四（《续修四库全书》），《孟子“圣之于天道也”说》，上海古籍出版社，2002，634—635页。

大昕、章学诚的“天道”思想倒有某些相同之处。由此可以看到这一时期“道论”思想的丰富性。

余 论

戴震的学术旨趣在于：通过文字、语言、典章制度、名物的研究来求证六经中的“道”，以破除理学的权威主义，恢复原始儒家中的人道精神。从方法论角度说，开创了人文实证主义的哲学思考路径。

从方法论的角度看，章学诚的“道论”思想更重视“道”的历时性特征；戴震的道论思想更重视“道”的共时性特征。因为，在他看来，存在于“六经”中之“道”即可适用于当时社会需要之道。他以静态的求知识态度来探索人文、社会领域里的普遍真理，相对忽视了道的具体性与历史性特质。这是戴震“道论”思想中的不足之处。不过，戴震非常重视道的“生生”过程，在人性论方面提出了“尽其自然，归于必然”，从而实现“自然之极致”的朦胧理想，从而使得他的“道论”思想又蕴含了突破现实，与时偕行的开放性特征。

章学诚虽然看到“道”的历时性特征，却并没有揭示出与当时社会新的历史要求方向相一致的新人道理想，戴震则通过托古的方式在一定程度提示出了与人类发展方向大体一致的新人道理想，在看似封闭性思想体系里却阐发了极其新锐的思想。而章学诚在具有宏阔的历史哲学视野里并没有阐发多少新锐的伦理思想，相反还保留极其浓厚的名教思想，在现实生活层面留有很多庸人的气息。这种思想与实践的巨大反差有很多耐人寻味的地方。

戴震后学的“道论”思想，在具体细节上深化并发展了戴震的哲学思想，但也蕴含着取消哲学思考的倾向。焦循“道论”思想的主要倾向是强调“道”的权变特征，可以说是戴震《孟子字义疏证》中重视权变思想的深化。凌廷堪主要通过礼制的研究来揭示儒家的人伦之道，可以说从制度学研究方面深化了戴震的思

想。阮元一方面继承了戴震的“由字通词，由词通道”的语言哲学的思考路径，另一方面在阐述道与礼器关系的问题上，也深化了戴震试图通过名物的研究来探求依存于“六经”之中的大道的思想。

与戴震同时，且被戴震称之为天下第二的钱大昕，在“道论”方面虽然没有特别的理论贡献，但他还是有“求道”的形上追求，其学术绝对不是停留一般的历史考订与实证的层面之上。从思想倾向来看，他反对将“天道”虚化、神秘化，而要求将“天道”看着是昭示吉凶的真理法则。在人道方面，特别关注人伦日用之道。从整体上均体现了乾嘉时代重视实证、实在的思想风格。

要而言之，乾嘉时代的“道论”思想特别重视表征“实体实事”和人伦日用法则的“道”，这种“道”既包含有事实的内容，又包含着价值判断；它来自于经验与生活之中，又超越经验与生活之上，与宋明理学中程朱理学的“天理”论思想截然不同。

（作者系中国 武汉大学 哲学学院教授）

参考文献

- 戴震，《孟子字义疏证》（载《戴震全书》），合肥：黄山书社，1995。
- 《文史通义新编新注》，仓修良编注，杭州：浙江古籍出版社，2005。
- 钱大昕，《嘉定钱大昕全集》，南京：江苏古籍出版社，1997。
- 凌廷堪，《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998。
- 焦循，《雕菰集》（《续修四库全书》1489册），上海：上海古籍出版社，2002。
- 阮元，《研经室集》（上、下），北京：中华书局，1993。
- 段玉裁，《经韵楼集》，（《续修四库全书》），上海：上海古籍出版社，2002。
- 王茂、蒋国保、余秉颐、陶清，《清代哲学》，合肥：安徽人民出版社，1992。
- 萧蓬父、许苏民，《明清启蒙学术流变》，沈阳：辽宁人民出版社，1995。
- 许苏民，《戴震与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2000。

许苏民，《朴学与长江文化》，武汉：湖北教育出版社，2004。

黑格尔，贺麟、王太庆译，《哲学史讲演录》第一卷，北京：商务印书馆，1959。

张寿安，《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》，石家庄：河北教育出版社，2001。

Doctrine of Tao and its Metaphysical Dimension in Qianlong and Jiaqing Times

Wu Genyou

Doctrines of Qi, Li, or Mind as noumenon are most prominent systems of Neo-Confucianism in Song and Ming dynasties, whereas a doctrine of Tao as noumenon is the typical form of philosophical metaphysics in Qianlong and Jiaqing times. For philosophers of these times, Tao is the most significant concept which integrates Li, Qi, Mind, and all other central concepts used by the Neo-Confucians; it is a truth in human cognition, and also an ideal value beyond all disciplines and techniques. Dai Zhen, Zhang Xuecheng and Qian Daxin are eminent in the doctrine of Tao. They reject the speculative tradition of Neo-Confucianism, and lay emphasis on “searching Tao through the transformation of Qi”, “illuminating Tao by corporeal matters”, and “searching Li by visible things”, and gradually step on a way of empiricist and positivist approach to Tao. This reflects a great change in the deep ground of Chinese philosophy.

Key Words: Qianlong and Jiaqing times, Doctrine of Tao, Metaphysics, Humanistic positivism, Dai Zhen, Zhang Xuecheng, Qian Daxin