戴震對經學文獻的整理與研究

李紅英

戴震是清代學術的代表人物之一，在中國學術史上具有重要的地位及深遠影響。戴震一生寫下了大量著作，博涉音韻、訓詁、天文、曆算、地理等方面，其學術成就不僅令當時人折服，更爲後人嘆爲觀止。他始終認爲，治經是聞道的手段，而聞道則是治經的目的，立足根本，注重對經典文本的研讀，倡導由字以通詞，由詞以通經，由經而聞道，“實事求是”、“無徵不信”，以尋求十分之見；並强調治學要“不以人蔽己，不以己自蔽，不爲一時之名，亦不期後世之名”等，從經典文本入手闡發前人先哲的思想，關注經典古籍的整理與研究。戴震這種治學的精神、態度、方法，對於我們今後整理、點校古典文獻，弘揚中華民族傳統文化，有很大的參考、借鑒作用。本文試通過闡述戴震對經學文獻的整理與研究，談談自己一點不成熟的看法，恭請專家學者、同行批評指正。

一、字學、故訓、音聲三者不可相離

語言文字之學在中國古代稱爲“小學”，《漢書·藝文志·六藝略》有小學類：

> 古者八歲入小學，故周官保氏掌養國子，教之六書，謂象形、象事、象意、象聲、轉注、假借，造字之本也[1]。

西漢之初，對語言文字就相當重視。然漢代小學僅是識字，以文字爲主，是經學的附庸，與後世所言小學有所不同。《四庫全書總目》分小學爲訓詁、字書、音韻三部分，即小學包括文字、音韻、訓詁，小學成爲專門的學問，從經學中獨立出來。

今文經學盛行之時，尚有人讀得懂古音，把先秦經典用當時通行的隸書書寫，這樣，先秦文字的音韻、字形等都可以簡單解決，字義則有經師們的解釋。景帝時，《古文尚書》、《論語》等孔壁古書面世後，今文經學家因讀不懂書中古文，便妄加詆毀，肆意攻擊，認爲是好事者嘩衆取寵的僞作；而且，今文經學家在解釋孔壁古書時，多以隸書爲文字雛形，隨己意分析字形，歪曲古經文意，這就需要有訓釋文字的相關書籍問世。兩漢之間，研究語言文字的書主要有《爾雅》、《説文解字》、《釋名》等。

兩漢之間的文字、音韻、訓故與詞義是相融的，但因其時去古未遠，相互之間的表現方式是不同的。也就是説，前代經書中的語言文字，如音韻、訓故、經義等相關問題，基本上是經師們通過口頭表達，用當時流行的文字記録下來，以傳授經生。因此，漢代人對古經的理解幾乎不存在書面上文字音韻、訓故的障礙，故而，兩漢對音韻不是很重視。文字釋義一般採取聲訓的形式，這是漢代的一種風尚。東漢許慎的《説文解

字》對於文字的注音，採取某讀若某的形式，這種注音適用於常用字，對於一些冷僻字，則無法明確表示讀音。兩漢之後，距古漸遠，漢初的口頭語音早已消失，衹能以文字表現文字音義，反切注音法興起。孫炎創立了反切，彌補了漢代注音法的不足。反切注音法，由兩個字組成，取上字聲母，下字韻母，二者合爲一體，即爲被注音字的讀音。齊梁年間，反切法較爲盛行。唐陸德明效法孔子，述而不作，兼採前人的反切成果，以注音爲主，旁涉釋義、校勘，著成《經典釋文》。陸氏主旨“述而不作”，故而文中多排比諸家反切，並没有總結、理清當時音韻體系。

魏晋以降至唐宋，經生治經多株守漢魏舊注。進入隋唐，設進士科，先是以考時務策論、貼經、雜文爲主。玄宗以後，詩賦列爲必考科目，韻書的編撰日漸興盛。唐《唐韻》、宋《廣韻》等以隋代陸法言《切韻》爲基礎編著而成。唐中期始，有學者厭倦拘泥舊注，對以往經師們的注疏，提出懷疑。宋代學者治經繼承並發揚了這種懷疑精神，然宋人卻又不重訓故，導致主觀盲目、曲解經義，以致滋生末流的空疏之弊。音同音近，不一定意義相同，採取聲訓闡釋字義，一般説來是不可靠的，語言學家王力認爲聲音與意義的自然關係事實上是不存在的。

清代學者在經歷了宋人拋棄訓故治經的弊端之後，更感覺到文字語言的重要性。戴震繼承前人的治經方法，進一步倡導漢學傳統，又不僅僅停留在文字訓故，在古音學上取得很大突破。他提出因音求義，概括了字的形、音、義三者之間的關係，明確文字的音與義之間的關係；認爲通經必先識字、通文，否則就會有捨本逐末之嫌。

戴震在語言文字方面的主要著作有《方言疏證》、《續方言》、《聲韻考》、《聲類表》等，其中，《方言疏證》是戴震晚年的著作，前後用了二十餘年。此書問世後，相繼有關於《方言》的校本刊出，對戴書也有補正，但總的説來没有超過戴震此書的，被當時人稱爲“小學斷不可少之書”。《聲韻考》也是戴震晚年之作，《戴震全書》的整理者給予此書很高的評價。他們認爲，現代音韻學主要内容有所謂“等韻學”、“廣韻學”和“古音學”，戴震的《聲韻考》一書均已概括而發其端緒，在當時可以算得上是一部具有創見的音韻學著作，引起時人及後世學者的重視。其中，論述韻書的結構和源流，考證之深邃與審音之精細，非集考古與審音於一身者决不能爲。所以戴震的一些考定成果，如“刊定窄韻十三處許附近通用”、“廣韻獨用同用四聲表”等，均爲後世學者所遵用[2]。

文集中還收録一些戴震與友人論音韻、文字等方面的書札，如《爾雅文字考序》、《爾雅著書箋補序》、《答江慎修先生論小學書》、《六書論序》、《書小爾雅後》、《答段若膺論韻》、《書盧侍講所藏宋本廣韻後》、《顧氏音論跋》、《書玉篇卷末聲論反紐圖後》、《書劉鑒切韻指南後》、《轉語二十章序》等。在這些著作、文章中，戴震表述了自己關於語言文字的看法。

宋元以來，學者多言反切注音始於西域僧人釋神珙。戴震認爲這種看法是由於鄭樵、沈括等人論學疏漏而致貽誤後學。他在《聲韻考》一書中，從不同角度詳細論述了“反切之始”這一問題。宋以前的許多相關文章中大多都有提及反切之法。顔之推《顔氏家訓·音辭篇》叙述了唐以前文字音讀發展的大體脈絡。顔氏文中説，從鄭玄注六經，高誘解《吕覽》、《淮南子》，許慎著《説文解字》，劉熙撰《釋名》時，已開始

採取譬況、假借等方法證文字音讀。然古今語懸殊有別，語音的輕、重、清、濁没有辨析清楚；又因用急言、徐言、讀若等一類説法表明音讀，使人不易明瞭文字本身的讀音。自漢末魏初孫炎創《爾雅音義》，至魏晋之時，反切注音之法大行於世。陸德明《經典釋文·叙録》也説，古人讀字識音，衹有譬况之説，至孫炎始創反語，魏晋以下使用漸廣。張守節《史記正義·論例》、王應麟《玉海》等書均述及孫炎始創反切之法。戴震認爲，漢儒箋注經傳字音，衹説"讀如某"。孫炎始作反語，之後，學者考經論韻，踵相師法。孫炎以前雖没有反切之法，然"言辭緩急，矢口得聲，如'蒺藜'爲'茨'，'奈何'爲'那'……'之於'亦爲'諸'之類，反語之法，適於此合。唐之季，避言'反'，而改曰'切'，其實一也"[3]。

因此，宋元以來，認爲"反切之學，起於釋神珙，傳西域三十六字母於中土"的説法，是錯誤的。現存神珙的《反紐圖》，其自叙中已明言：昔梁沈約創立紐字之圖。神珙自叙中還提到《元和韻譜》。自齊永明、梁天監以降至唐元和年間，其間三百多年，北魏時的神珙又怎能知曉三百年之後的事情？戴震據此斷定神珙不可能是北魏時人，神珙之圖遠在沈約之後而祖述其成説。神珙《反紐圖》中所謂"字母"，衹《五音聲論》列有四十字，且不言"字母"，與後世所傳三十六字母相牴牾。王應麟曾説："《玉篇》卷末附以沙門神珙《五音聲論》、《四聲五音九弄反紐圖》。"然考神珙自叙，無一語涉及《五音聲論》。因此，戴震認爲，《五音聲論》蓋是唐末宋初人雜取附在《玉篇》文末，因不是神珙所作，故列在神珙《反紐圖》前，未題作者名氏。釋守温創立三十六字母，在神珙之後。唐時雖然已有三十六字母之説，但學者多不著於書中，故而，終唐之世至宋初，從不聞有"字母"之稱，而經傳字書中所有的反切，是沿襲魏、晋、齊、梁、隋、唐相傳舊説。

戴震經過深入考證，根據神珙自叙、唐宋時人文章中的叙述等等相關資料，斷定神珙當是唐憲宗元和以後之人，其圖祖述沈約，遠距反語之興已六七百年；而三十六字母定於釋守温，又在神珙之後。反切注音創立之後，音韻之學漸興。戴震以歷史的觀點看待文字音讀的發展，認爲反切散見於經傳古籍之中，論韻者應該博採稽考而成韻譜。就韻譜中分辨文字音讀的脣齒喉舌牙，任舉一字標目，名之字母。故而，反切在前，韻譜在後，字母次之。

然長期以來，人們多認爲文字聲音由字母而生，又以古代有"宫"、"商"、"角"、"徵"、"羽"五聲以配文字五音，牙爲角，舌爲徵，脣爲羽，齒爲商，喉爲宫。《魏書·江式傳》："吕忱弟静仿故左校令李登《聲類》之法，作《韻集》五卷。宫、商、角、徵、羽，各爲一篇。"齊永明年間，周顒、沈約始以平上去入制韻，因平聲字繁，厘爲上下。徐景安《樂書》説："凡宫爲上平，商爲下平，角爲入，徵爲上，羽爲去。"諸如此類，均以五聲配之五音。戴震則認爲古代"五聲"與後之"五音"不相類。《虞書》有曰："詩言志，歌詠言，聲依詠，律和聲"，古代宫、商、角、徵、羽五聲，不是用來定文字之音讀的。戴震説，凡一字函五聲，歌詠者高音不能逾"宫"，細音不過"羽"。若如後人將每一字謬配宫、商、角、徵、羽五聲，一字之音固定於"宫"、或"商"，而非含有五聲，如此則有失歌詠者之性情、作詩者之心志。"惟宫商非字之定音，而字字可'宫'、可'商'，以爲高下之節，抑揚之叙，故作者寫其性情，而誦之

者宛轉高下以成歌樂”[4]。因此，戴震指出，語言文字之音讀與歌詠者之聲不同。語言文字音讀本乎師承，來源於最初傳授字音的老師；而歌詠者詠詩之音，則高可爲“宫”，低可爲“羽”，没有定數。可見，古代五聲與文字五音是不能混淆的。

戴震在《聲韻考》中還論述了文字六書。戴震早年曾著有《六書論》一書，惜其早已亡佚，僅存《六書論序》。依照段玉裁的説法，據之“可得其崖略”[5]。戴震《六書論》一書，其目的是“以六書轉注之爲互訓，失其傳且二千年，言六書者訛謬日滋，爲此書辨之”[6]，他在序中再次强調六書的重要性：

> 六書也者，文字之綱領，而治經之津涉也。載籍極博，統之不外文字，文字雖廣，統之不越六書。綱領既違，訛謬日滋。故考自漢以來迄於近代，各存其説，駁别得失，爲《六書論》三卷[7]。

並叙述了各家論小學六書，指出其謬誤。同時概括了歷代經史所載六書的説法，他認爲分歧有三：

> 一見《周禮注》引鄭司農解；一見班孟堅《藝文志》；其一則叔重《説文解字序》頗能詳言之[8]。

戴震認爲班、鄭二家雖可廣傳異文、增加見識，“而綱領之正，宜從許氏”[9]。後世學者不知古人製作本始，論六書之言多有疏漏。如後唐徐鍇謂“諧聲最爲淺末者”[10]；宋張有却以指事“爲加物於象形之文者”[11]。一般學者認爲，表示一物，若形不可象，則以指事爲字；一事不易指事爲字，則以會意示之；會意不能表示清楚的，則用諧聲之法。又有謂轉聲爲轉注者，是造字最後起之法。鍼對長期以來這種對文字六書的誤解，戴震提出轉注互訓與“四體二用”的概念，是他在語言文字研究上的創新。

戴震在《答江慎修先生論小學書》一文中，重點闡述了轉注互訓與“四體二用”。他認爲，兩漢之間，就一書之中，或有師承可據者，或有師承失傳穿鑿附會者，許氏《説文解字》於字形字訓，亦難免疏漏；然其論六書，則師承相沿，不曾失傳。可見，戴震對許氏《説文》論六書的推崇。劉歆、班固謂六書爲：“象形、象事、象意、象聲、轉注、假借。”鄭衆則云：“象形、會意、轉注、處事、假借、諧聲。”許氏《説文解字序》説：“一指事，二象形，三形聲，四會意，五轉注，六假借”，以字形訓釋轉注“考”、“老”字，後人不解其義。裴務齊《切韻》云：“考字左回，老字右轉。”元戴侗、周伯琦以“老”字屬會意，“考”字屬形聲，但不能不承用“左回”、“右轉”字形爲轉注。今人李開則認爲，除意義互補之外，形體必須相關而爲轉注，否則是不能構成轉注的[12]。李開認爲許氏“考”、“老”字，屬形轉，另有聲轉説。徐鉉、徐鍇、鄭樵等人附會“考”字，認爲“考”字之初，古銘文通用“丂”，並與字義本訓相轉，而以“老”字省注以明“考”字之義。戴震認爲這是以諧聲字中聲義相近者誤爲轉注，不僅一類分成兩類很難，而且字義之遠近也一定會有穿鑿曲解之病。

從造字之始，人們對自然、社會、人生的樸素理解——較爲原始的心理狀態出發，戴震闡發了漢字六書“四體二用”的觀點：

> 大致造字之始，無所憑依，宇宙間事與形兩大端而已，指其事之實曰“指事”，一二、上下是也；象其形之大體曰“象形”，日月、水火是也。文字既立，則聲寄於字，而字有可調之聲；一寄於字，而字有可通之意。是又文字之兩大端

也。因而博衍之，取乎聲諧，曰“諧聲”；聲不諧，而會合其意曰“會意”。四者，書之體止此矣。由是之於用，數字共一用者，如“初、哉、首、基”之皆爲“始”；“卯、吾、台、予”之皆爲“我”，其義轉相爲注，曰“轉注”。一字具數用者，依於義以引伸，依於聲而旁寄，假此以施於彼，曰“假借”。所以用文字者，斯其兩大端也。六者之次第出於自然，立法歸於易簡。震所以信許叔重論六書必有師承，而“考”、“老”二字，以《説文》證《説文》，可不復疑也。存諸心十餘載，遂縱言之[13]。

造字之始，人們對於自然的理解很浮淺，衹是眼中看到的用簡單的筆畫表示出來，爲指其事者、象其形者。文字已立，則語言音聲寄於一字，字有可通之義，聲可諧者，爲諧聲；聲不諧，則會其意，是爲會意。此四者，是造字之體。後又有數字共一用者，其義轉相爲注，即轉注；一字之義引伸多義而可多用者，則爲假借，此二者爲用字法。

漢字六書産生的次第，實際上是人類對社會、自然認識的一個漸進過程。隨着人類對自然、社會以及自身認識的不斷深入，所接觸到的東西愈漸增加，出現了一些新的概念，現有的文字已不能表達；直接淺顯的造字法，如指事、象形等已不能準確地表現人們的思想意識，於是，轉注、假借應運而生。

人類是先有語言，後有文字。文字産生之後，到了一定階段，就需要對文字及其音讀作一系統整理，這就産生了字書、韻書。戴震認爲字書主於訓詁，韻書主於音聲，二者恒相因。音聲若不隨詁訓變化，則一音數義；音聲若隨詁訓而變，是一字數音。一字之本義已定，除此之外的都是引伸義，即爲六書之假借。字與義的關係，戴震概括了三種：其一，義由聲出，如“胡”字，惟《詩》“狼跋其胡”，與《考工記》“戈胡”、“戟胡”用本義。至於“永受胡福”，義同“降而遐福”，則因“胡”、“遐”一聲之轉，而“胡”亦從“遐”爲遠。“胡不萬年”、“遐不眉壽”又因“胡”、“遐”、“何”一聲之轉，而“胡”、“遐”皆從“何”。文中戴震闡述了文字的轉注，並認爲依據轉注、義由聲出之法，可以因聲而求一些訓詁失傳文字之義。其二，聲同義别，如蜥易之“易”，借爲變易之“易”；象犀之“象”，借爲象形之“象”。其三，聲義各别，如户關之“關”，爲關弓之“關”；燕燕之“燕”，爲燕國之“燕”[14]。

以上三點，也就是戴震關於語言文字“因聲求義”的觀點。古代文字流傳後世，有些字義已經不易爲後人所熟知，以“因聲求義”之法，按圖索驥，就會得到一些已經失傳的文字之義，可以更好地理解古書文義。然有些則不是因字義失傳而致後人不解，而是由於一些訛誤。戴震在文中另舉出幾例，總結古書流傳中文字訛誤的情況。

其一，異字異音，絶不相通，而傳寫致訛，淆溷莫辨。戴震舉例説，如《陳風》“歌以訊之”，與“萃”爲韻；《小雅》“莫肯用訊”與“退”、“遂”、“瘁”爲韻，而《釋文》以音“信”爲正，不知皆“誶”字之訛也。“誶”，告；“訊”，問。“誶”音“粹”，“訊”音“信”。《廣韻》二十一震“訊”字下云：“問也，告也。”不知“告”之義屬“誶”，不屬“訊”，入六至不入二十一震也。《釋文》於《爾雅》既作“誶，告也”，引沈音“粹”、郭音“碎”，幸而未訛矣。又云：本作“訊”，音“信”，是直不辨“誶”、“訊”之爲二字。今《爾雅注疏》本“誶”字亦與《詩》同訛，而王逸注《楚辭》“誶予不顧”，《後漢書·張衡傳·注》引《爾雅》“誶告也”，《廣韻》六至

“辞”字下引《詩》“歌以辞止”，然則此句“止”字與上句“止”字相應，爲語辭[15]。

其二，本無其字，因訛而成字。如《方言》之“鍊鏘”，郭璞音“柬”，曹憲於《博雅》音“鍊”，《集韻》據郭忠恕《佩觿》之臆說，於一東增“鍊”字，引《方言》則“鍊”訛而爲“鍊”，遂與“東”同音[16]。

其三，字雖不訛，本無其音，訛而成音。《漢書·地理志》“汝南郡鮦陽”，孟康曰：“鮦，音紂紅反。”“鮦”從“同”得聲，“紂紅反”之音是也。《廣韻》、《集韻》皆收入四十四有與“紂”同音，却不見“紅反”二字，大概是以爲“鮦”音“紂”[17]。

鑒於上述幾例文字音聲之誤例，戴震感慨說，自兩漢以來，文字訓詁音聲，以訛承訛，可考者極少，解經釋字，也常常茫然不知所措，字書、韻書則需審慎不苟。諸如上述文字音聲錯訛之例，不僅是識讀文字中要注意的問題，也可以作爲校勘古籍所遵循的文字錯訛規律。戴震所言文字音讀訛誤，其實質是包含在校勘學內容之中的，可見校勘學內涵之豐富、校勘工作之繁重。

戴震論述文字六書的“四體二用”，充分表現了思想家分析問題、解決問題的深邃，或如李開所言“充分體現了哲人戴震論文字的特有思路”[18]。戴震研究語言文字，不是孤立於社會、人類等文字使用的環境，而是把它與周圍的一切聯係起來。文字產生之初，就是爲了更好地反映人類社會生活，記載當時所發生的事情。時過境遷，時移事易，後人研究文字，當然也不宜脱離文字的載體——書籍，而把文字孤立於書本之外；同時，閱讀古籍也不能脱離語言文字，空憑胸臆，任意理解書中作者所想表達之意。所以，戴震一向主張語言文字與治經相結合，因聲求義，並概括了漢字形、音、義之間的關係：“而字學、故訓、音聲未始相離，聲與音又經緯衡縱宜辨[19]。”文字語音流變，一般有兩方面的因素，或地距百里，或時隔千載。地域不同，當時音讀就會各不相同；古今相隔，恰似異地語言不通，需要依賴經師故訓才能讀懂。古人語言文字多失傳，以今人所知文字之義解釋經典、古人文義，與古人著述之本義，多不相合。故而，戴震認爲士生千載之後，求道於典章制度，當先識文字訓詁，他始終認爲“故訓音聲相爲表裡。故訓明，六經乃可明。後儒語言文字未知，而輕憑臆解以誣聖亂經，吾懼焉”[20]。若不知語言文字，而輕憑臆解以誣聖亂經，則會與聖人之道相悖。因此，戴震認爲語言文字是解讀古聖賢立言的工具：

> 僕自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經、孔孟不得，非從事於字義、制度、名物，無由以通其語言。宋儒譏訓詁之學，輕語言文字，是欲渡江河而棄舟楫，欲登高而無階梯也。爲之三十餘年，灼然知古今治亂之源在是[21]。

語言文字對於治經的重要性，與舟楫之於渡河、階梯之於登高的意義同等重大。没有舟楫，無以渡河；没有階梯，不能登高；不知語言文字，則無以治經。由字以通詞，由詞以通經，由經以通道，這也是戴震在一生讀書治學過程中所遵循的準則：

> 經之至者道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等[22]。

二、戴震對經典意義的追求

治經之士如何治經呢？或者説，戴震是如何着手尋求經典意義的呢？在著作、文集中，戴震分别從治經目的與治經方法兩個方面作了闡述。

戴震認爲，經是道的載體，聞道則是治經目的，戴震少時就已明白這一道理，“僕自少時家貧，不獲親師，聞聖人之中有孔子者，定六經示後之人”[23]。六經是聖人之道的載體，正如他所説的“聖人之道在六經”[24]，經是傳達聖人賢人的理義，“夫所謂理義，苟可以捨經而空憑胸臆，將人人鑿空得之，奚有於經學之云乎哉？”[25]義理不能舍經而求，如果義理可以捨經而求，人人都可以空憑胸臆而得之，也就不需要研經治學。如此治經，則會流入異學曲説，貽害後學。

六經，包羅萬象，戴震當年求其一經，讀之茫茫然無覺。思慮久之，便悟出六經的關鍵在於其中所包含的意義，讀經的目的在“聞道”。體味經中内涵，則需先識字，才可以“由字以通其詞，由詞以通其道”[26]。於是，戴震考諸篆書，研讀《説文解字》，“漸覩古聖人製作本始”[27]。然返觀六經，覺得單純地讀許氏《説文》未盡故訓大義，於是結合經文注疏，“從友人假《十三經注疏》讀之”[28]，體會到應當貫通群經，本之六書，才可知經文中一字之義的正確涵義。故此戴震治經，先分若干步驟，比類合義，融會貫通，“具其端委，論其指歸”，以此治經便可收到事半功倍的效用。

戴震認爲六經是經的文本、聖人之道的載體：

> 六經者，道義之宗而神明之府也。古聖哲往矣，其心志與天地之心協，而為斯民道義之心，是之謂道[29]。

在戴震看來六經之文博大精深，可以爲學、作文、立業。“迄於今，非博學通儒，莫能授受”[30]。“通經致用”是戴震治經的最終目的、最高境界：

> 夫士不通經則材不純，識不粹，不足以適於化理。故用經義選士者，欲其通經；通經欲純粹其材識，然後可俾之化理斯民，克敬其事，供其職。方虞夏商周之盛也，士陞以德，其後不能以言取，徐覘其德者，勢也；雖以言取，苟務於言之當，非通經蓄道德者弗能也。由有道德而能文詞者，源而往者也。覩文詞當於理，進而慕於道德者，泳沫以游源者也。若是，何歧於今昔哉？六經之文，邃深而博大，學焉者各有所至，或履之爲德行，或抒之爲文章，或措之成豐功偉績。如八賢，如二蘇之卓卓著乎前，多士知仰而法之，則賢太守勸勵鼓舞之盛治，在是也歟！在是也歟！多士其以余言歸而質之[31]。

戴震認爲，士人衹有通經，才能獲得遠見卓識，才能德才兼備，克盡職守，並以之教化民衆。又以虞夏商周爲例，説明盛世之際，士人是以德才陞遷；其後雖有以言取士者，也都是通經蓄德者才可入選的。“通經致用”是戴震自十七歲有志聞道之後所孜孜以求的。

至於探求經典意義的途徑，戴震的著作中有許多論述，大體説來，有如下數端：

一是考證經典的流傳、存佚、真僞。

治經當先考證經籍之存在與否，即所謂“辨章學術，考鏡源流”。戴震在治經過程中，十分重視典籍文本的整理，考證典籍的存佚、流傳、真僞。認爲這對經典意義的理解至關重要。戴震在《大戴禮記目録後語一》一文中説：

> 鄭康成《六藝論》曰：“戴德傳記八十五篇。”《隋書·經籍志》曰：“《大戴禮記》十三卷，漢信都王太傅戴德撰。”今是書傳本卷數與《隋志》合，而亡者四十六篇。《隋志》言“戴聖删大戴之書爲四十六篇，謂之《小戴記》”，殆因所亡篇數，傅合爲是言歟？……凡大小戴兩見者，文字多異。《隋志》已前，未有謂小戴删大戴之書者，則《隋志》不足據也。所亡篇目不存或兩見，實多耳。然因《隋志》而知隋唐間所存已僅三十九篇[32]。

戴震理清大、小戴《禮記》前代書目著録情況、篇數異同與存佚，知《隋志》以前没有提到小戴删節大戴之書的記録，由此斷定《隋志》所言有附會亡佚篇數之嫌，故而不足爲據。然並不是説《隋志》這一記載毫無意義，據其可知《大戴禮記》在隋唐期間僅存三十九篇。書籍流傳後世，由於天灾人禍、保存不善等因素，難免不發生文字脱誤現象。書中的遺文闕句，戴震認爲應求之各本參互校正，或有不可考訂者，當存疑以俟後學有識者考之。

戴震還十分重視考證並弄清經典的流傳情況，如他的《方言注》根據錢曾《讀書敏求記》有關《方言》的記載加以考證：

> ……錢曾《讀書敏求記》，嘗據宋槧駁正其誤，然曾家宋槧，今亦不傳，惟《永樂大典》所收，猶爲完善。檢其中“秦有楙娥之臺”一條，與錢曾所舉相符，知即從宋本録入。今取與近本相校，始知明人妄行改竄，顛倒錯落，全失其初，不止錢曾所舉之一處。……庶小學訓詁之傳，尚可以具見崖略，並以糾坊刻之謬，俾無迷誤後來[33]。

知錢曾所藏爲宋本，今本《方言》經明人改竄，而不是前代原本。如此，就不宜完全以今本《方言》考證明朝以前的文字、訓詁。

一些經籍文獻之傳承脈絡，看似清晰，事實並非如此。這就需要從書的作者、内容等方面予以考證。宋洪邁《容齋隨筆》據書中涉及避諱文字而輕言書籍之僞。戴震以爲避諱文字或有後人追改者，洪邁之言並非完全可信：

> ……惟宋洪邁《容齋隨筆》，始考證《漢書》，斷非雄作。然邁所摘劉歆與雄往返書中，既稱在成帝時，不應稱孝成皇帝，又東漢明帝始諱莊，不應西漢之末即稱莊遵爲嚴君平，則未深中其要領。考書首“成帝時”云云，乃後人題下標注之文，傳寫舛訛，致與書連爲一，實非歆之本詞，文義尚釐然可辨。書中載楊莊之名，不作“嚴”字，實未嘗豫爲明帝諱。其“嚴君平”字，或後人傳寫追改，亦未可知，皆不足斷是書之僞[34]。

經典文本的真僞直接關係到治經者對經典意義的理解。這一問題涉及底本的選擇與經籍校勘。底本選擇對經籍校勘尤爲重要。一般來説，清人特重宋本，但戴震曾説“宋本不皆善，有由宋本而誤者”[35]，校勘中，一般選用的多是校勘精審的本子，這樣可以少走彎路、避免以訛承訛，貽誤後學。然劣本也有其不可忽視的使用價值。戴震

《再與盧侍講書》中說：

今春又得一本，崇刻正文，前亦有韓元吉、鄭元祐二序。雖非善本，有數處頗可據。《主言篇》"雖有國焉"，作"國馬"，不必借證於王肅所定之《家語》矣。《哀公問五義篇》"其心不置"，作"不置"，與《文王官人篇》"有施而不置"，《注》云"不形於心色也"，義可互訂。此言不以己之盡忠信於人置諸心，而責人之忠信也。惟自勵於躬行，不以己厚責人薄，是之謂"躬行忠信，其心不置。"因推尋下句"仁義在己而不害不知"，可取訂於《制言》中所謂"有知之則願也；莫之知，苟吾自知也"。此蓋謂己有仁義之實，雖人不知，何害[36]。

《孔子家語》是王肅爲了與鄭玄爭奪學術名分而私定的僞書，"故往往假托以爲佐證"[37]，戴震認爲，王肅不僅私定《家語》，"並襲取之以爲孔子之言，……合前後爲答哀公問政，謬也"[38]。這裡，戴震指出，一些非善本書也有校勘價值，比僞書可信。當然，這並不是說僞書一無是處，換個角度來看，僞書也有自身不容忽視的價值。如果把僞書置於其出現的年代，以考察當時人、作僞者的心理狀態、思想意識，則僞書自有其用處。戴震認爲在魏晋時期僞托的孔安國《傳》未出之前，經師們所引《尚書》都是古本，即《古文尚書》；後世常說僞《古文尚書》，是王肅所撰，故以假托爲佐證，宣稱爲兩漢《古文尚書》，以之與鄭玄相抗衡；東晋梅賾所奏上的《古文尚書》是後世《古文尚書》，而非漢代秘府所藏之《古文尚書》：

逸書既亡，東晋元帝時梅賾乃奏上《古文尚書》孔安國《傳》，於二十八篇析爲三十一之外，更析《堯典》、《皋陶謨》爲《舜典》、《益稷》，增多十九篇，析爲二十五，以傳合五十八篇之數。散百篇之序引冠篇首，而分同序者同卷，異序者異卷，亡篇之序，列次其間，爲四十六卷，以傳合《藝文志》所録卷數，蓋莫由知聚斂群書而爲之者實始何人。賾自受之臧曹，曹受之梁柳，柳受之蘇愉，愉受之鄭冲，而其說往往與王肅不異，是又今之《古文尚書》，而非漢時秘府所藏、經師所涉之十六篇矣[39]。

書籍流傳自古而今，歷經數百年，後世所見本子與古人當時所著之書，相距甚遠，如戴震所言：

士生千載後，求道於典章制度，而遺文垂絶，今古懸隔，時之相去殆無異地之相遠，僅僅賴夫經師故訓乃通，無異譯言以爲之傳道也者。又況古人之小學亡，而後有故訓，故訓之法亡，流而爲鑿空。數百年以降，說經之弊，善鑿空而已矣。雖然，經自漢經師所授受，以差違失次，其所訓釋，復各持異解。余嘗欲搜考異文，以爲訂經之助；又廣攬漢儒箋注之存者，以爲綜考故訓之助[40]。

由於今古懸隔，語音不通，字義不同，後人讀古人之書，衹是借助於歷代經師對經典原文的訓釋，一如古人著作之義需經人闡發、詮釋。然古人當時的文字音讀，因時隔甚遠，後世已無從得知其真，故而經師們對於古人經典文義的訓釋，多出於自己的想象，難免鑿空之弊；或經師遞相傳授，加以自己的發揮，愈漸遠離古人本意，"其所訓釋，復各持異解"，因而戴震認爲需要廣搜博採經典異文以備考經之用。

二是重視考訂文字，審慎對待經典的校勘。

戴震指出儒者治經，當先治《爾雅》，“治經先考字義，次通文理”[41]。考訂字義不是一味的鑿空、主觀臆斷。治經如飲食，忌食而不化，祇有自得之學，才能使自己心明如鏡，感悟聖人之道，漢人訓詁有師承，難免附會之弊；晉人附會鑿空者更多；宋人失之主觀臆斷，戴震認爲，“我輩讀書，原非與後儒競立說，宜平心體會經文。有一字非其的解，則於所言之意必差，而道從此失”[42]。他在《鄭學齋記》中說：

> 是故由六書、九數、制度、名物，能通乎其詞，然後以心相遇。是故求之茫茫，空馳以逃難，歧爲異端者，振其槁而更之，然後知古人治經有法[43]。

古人治經之法，其法便是研習六書之文，即小學。他在《六書論序》中論及這一問題：

> 自昔儒者，其結髮從事，必先小學。小學者，六書之文是也。《周官》，保氏掌之以教國子，司徒掌之以教萬民，而大行人所稱論書名、聽聲音，又屬瞽史，分職專司。故其時儒者治經有法，不歧以異端[44]。

鑒於今之去古已遠，聖人之道流傳至今，已是千百世下，六經之中的名物典章制度，不易讀通。戴震還强調需要經過離詞、辨言的過程，才能達到聞道的目的。正如戴震在《沈學子文集序》一文中所說：

> 以今之去古既遠，聖人之道在六經也。當其時，不過據夫共聞習知，以闡幽而表微。然其名義制度，自千百世下，遥溯之至於莫之能通。是以凡學始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道。離詞，則捨小學故訓無所藉；辨言，則捨其立言之體無從而相接以心[45]。

文字是治經的根本，戴震又一次强調治經先識文字的重要性；他主張要做有根柢的學問，而不能空憑胸臆，主觀臆斷。

對於一些傳本很多的經文，後人研治，有時並没有以經文本身爲依托，而祇是以傳本爲根據，戴震認爲這樣不能算是治經，而僅僅是治《傳》，他在《春秋究遺序》一文中說：

> 《春秋》一再傳，而筆削之意已失。故《傳》之存者三家，各自爲例，以明書法，不得《春秋》之書法者蓋多。何邵公、杜元凱諸人，徒據《傳》爲本，名爲治《春秋》，實爲治一《傳》，非治經也。唐啖、趙、陸氏而後，言《春秋》者一變。迨宋而“廢例”之說出，是爲再變。桐城葉書山先生著《春秋究遺》一書，更約爲比例數十條，列諸端首，考訂書法之正，然後以知變例及異文特文等，蓋盡去昔人穿鑿碎義，而還是經之終始本末[46]。

從中可以看出戴震非常重視經本身的訓釋，或者說，戴震治經所關注的是經文的原典考證，而不是在別人傳注的基礎上體會經文大義。昔人傳注難免穿鑿附會，所體會到的不是經文原義，而是摻雜有他人思想、觀點的《傳》，這樣當然不能算作治經。

校勘古籍經典時，戴震態度極爲審慎，不主張輕易改字、臆測古人著作之義。他在《大戴禮記目録後語二》一文中說：

> 右《大戴禮》見存三十有九篇，不提作《注》人姓名。朱子引明堂之說，二九四七五三六一八，鄭《注》曰“法龜文”，以《注》爲康成作也，惟王伯厚指爲盧景宣辯之注。是書自漢迄今，《注》獨此一家，而脱誤特多。余嘗訪求各本，

得舊本五，參互校正。今春正月，盧編修紹弓以其校本示余，又得改正數事。盧編修本所失者，則余五本中或得之，若疑文闕句，無從考得，姑俟異日[47]。

對於文字的校改，戴震認爲無從考證者應當闕疑，以備後學識者。而確有心得，他也常加以精采的考訂，如《孟子》中“正心”二字的校改：

先生言：“《孟子》‘必有事焉而勿正心，勿忘，勿助長也’。‘正心’二字，不可强爲之說。依吾語，‘正心’二字，便是‘忘’字離爲二字，而‘亡’訛爲‘正’，乃字之誤也。‘必有事焉而勿忘’下，復舉勿忘者，古人每多此文法。”[48]

經戴震手校之書很多，有《水經注》、《周髀算經》、《孫子算經》、《張丘建算經》、《夏侯陽算經》、《儀禮釋宫》、《儀禮集釋》、《蒙齋中庸講義》、《大戴禮》、《項氏家說》等十幾種之多。在戴震的其他著作中，也有很多關於校勘的典型事例，文字形近而誤、形近而訛以致衍字、同音而訛、字形脱誤等，這是在校勘中常會遇到的文字訛誤。而在戴震手校經籍中，尤以校勘《水經注》，對戴震一生影響最大。不僅僅是因戴震在校勘《水經注》的過程中，集十幾年心血結晶，總結出分辨“經”、“注”混淆的四大義例，爲當時《水經注》研究做出卓越貢獻，也爲後世進行《水經注》研究奠定基礎；同時，還因有人在戴震逝後十幾年，提出戴震校勘《水經注》抄襲趙一清的問題，即所謂“《水經注》戴襲趙”一事，這一學術公案關係到對戴震的身後評價，乃至他一生學術名聲、人品道德問題[49]。

據楊應芹《東原年譜訂補》，戴震入四庫館校勘《水經注》之前，已有多種關於校勘《水經注》的著作，如乾隆十九年前後，作《水地記初稿》，此書是他早年研究《水經注》的見證，是晚年校訂《水經注》取得巨大成績的堅實基礎；乾隆二十五年，與沈大成同校何焯校本《水經注》；乾隆三十七年主講浙東金華書院時，刊自定《水經注》等。其中，早在乾隆三十年秋八月，戴震已在所定《水經》一卷中，總結出了如何區别《經》、《注》混淆的四大義例。

《水經》，即《水經考次》，由“水經”、“附考”、“後記”三部分構成。據楊應芹考證[50]，在書中，戴震已經從混淆的《經》、《注》文之中分離出全部《經》文，對於錯簡、脱漏等又加以考補，而最令人嘆爲觀止的是，戴震於《後記》之中已總結出分辨《經》文與《注》文的四大義例：

《水經》立文，首云某水所出，已下不復重舉水名；而《注》内詳及所納小水，加以採摭故實，彼此相雜，則一水之名不得不循文重舉。《水經》叙次所過郡縣，如云“又東過某縣南”之類，一語實賅一縣；而《注》則沿溯縣西至東，詳記水歷委曲。《水經》所列即當時縣治；至善長作《注》時已縣邑流移，《注》既附《經》，是以云“逕某縣故城”，《經》無稱“故城”者也。凡《經》例云“過”，《注》例云“逕”[51]。

楊應芹認爲這四大義例是戴震十多年來研究《水經注》的心血結晶，也是那個時代研究《水經注》的理論頂峰；遺憾的是段玉裁重編《東原文集》時，誤將此《後記》名爲《書水經注後》，而置成書於乾隆四十年的《水經酈道元注序》之後，又“以其語已見於前篇”，而將這四大義例删去，乃至使如此重大的理論發現鮮爲人知。

三是主張解經要知人論世，探求經義可諸説並存。

對於經文大意，戴震認爲更不能輕率論之。詩之爲辭與作詩者之意有時並不相一致，或有辭不達意；若再加以讀詩者自己的領悟、妄解，則去作詩者本意已遠矣。因此，他又强調解經要先瞭解時代背景，即知人論世。如《詩經·衛風·碩人》四章，據《毛詩序》，《碩人》之作是因莊公迷惑於嬖妾，以致嬖妾有僭越之心；而莊姜氏很賢惠，没有考慮自己有被取而代之的危險，國人憐憫貌美、賢惠的莊姜而作此詩。然《碩人》一詩字面辭義則是贊美莊姜之貌美，戴震因之感慨説：

> 余讀《碩人》之詩，而知詩之爲辭，與作詩之意，誠不可一概論也。是詩辭若美莊姜，而意則閔之。《春秋傳》曰："衛莊公娶於齊東宫得臣之妹，曰莊姜。美而無子，衛人所爲賦《碩人》也。"亦言乎閔之之意也。作詩者之意，有但求之乎辭而未必能得者，又當論其世知其人焉[52]。

有時同一詞句在不同的詩篇中、不同的上下文所指也是有很大差别的，《詩經》中"君子"一詞，可以説出現頻率很高，其所指爲何人，如戴震所言"誠不可一概而論也"。因此，戴震主張，對於經義的解説，要不背離聖人大義，實可諸説並存。如《詩經·秦風·晨風》：

> 鴥彼晨風，鬱彼北林。未見君子，憂心欽欽。如何如何？忘我實多。
>
> 山有苞櫟，隰有六駁。未見君子，憂心靡樂。如何如何？忘我實多。
>
> 山有苞棣，隰有樹檖。未見君子，憂心如醉。如何如何？忘我實多[53]。

不同人的訓釋注解，給讀詩者的感覺則大相徑庭。《毛詩序》説，秦康公繼位，不思繼續秦穆公霸業，而遠棄賢臣，國人因作此詩諷諫康公。鄧元錫解釋説："惟忘故業，棄不得見而憂。蓋秦人忘功記過，嗜殺、好兵，與國相始終焉。"戴震讀此注感覺詩中"君子"，指的是"君"，即如《車鄰》、《終南》二詩中所言"君子"爲"國君"一樣。而戴震又舉朱熹《詩經集傳》等注，則對"君子"一詞所指代者誰，又有另一種解釋。《集傳》："此與《戾虒》之歌同意[54]，蓋秦俗也。"趙一元曰："夫秦民輕生樂戰，棄其室家而莫之顧，寧保其無相忘乎？視《汝墳》、《殷雷》之風遠矣。"則詩中之意與前者鄧元錫的解釋不相類，此"君子"當爲婦人指其夫。對於這種"《三百篇》失其傳矣，苟無害乎義，不失乎辭，可以之此，可以之彼者，則未知其疏是也"[55]，或"詩之説無從定矣"的情況，戴震認爲"苟非大遠乎義，兼收而並存之可也"。

戴震不滿意於宋學的空疏，脱離經典談經論道，主張回到經典文本，追求經文的原典性，回歸作者本義。他認爲前人注詩最有成就的"莫明於漢毛、鄭，宋子朱子"；同時也指出他們注解《詩經》的不足之處：同一首詩的内容，或謂君臣朋友之辭，或謂夫婦男女之辭；同一首詩的風格也説法不一，或謂刺激之辭，或謂稱美之辭等；詩詞立意標準也説法各異，或謂代他人作詩，或謂詩人抒發己見。如此解詩，戴震認爲會導致不同派别之間相互攻難，主漢者必攻宋，主宋者必攻漢，各自爲説，詩文本意則不可洞曉。前人作詩之意，時過境遷，後人難以把握，"作詩之意，前人或失之者，非論其世、知其人，固難以臆見定也"[56]，而衹有詩中名物制度，可以考訂，因爲"古籍具在，有明證也"[57]，從《毛詩補傳》一書中可見戴震一貫主張的"十分之見"。對於朱熹《詩集傳》中不妥之處，戴震在《毛詩補傳》中也明確指出，不爲尊者諱：

《集傳》曰："父母，指文王也"，余以謂此婦人也，知家之父母之爲親也，徑省其辭曰父母而已，未知其指文王也[58]。

因此，一些學者認爲戴震早年爲程朱的干城，筆者認爲多有不妥。戴震談人論事，是以史實爲根據，不是以尊者賢哲爲依違。對於歷代關於《詩經》淫詩的説法，戴震頗有微辭，並對"淫奔"説提出質疑：

余私謂《詩》之辭不可知矣，得其志則可通乎其辭。作詩之志愈不可知矣，蔽之以"思無邪"之一言，則可通乎其志。《風》雖有貞淫，詩所以美貞而刺淫，則上之教化有時浸微，而作詩者猶欲挽救於萬一，故《詩》足貴也，《三百》皆無邪思也。况乎有本非男女之詩，而説者亦以淫奔之情類之，於是目其詩則爲褻狎戲謔之穢言，而聖人顧録之；淫亂者作詩以自播，聖人又播其穢言於萬世；謂是可以考見其國之無政，可以使後人知所懲，可以與《南》、《豳》、《雅》、《頌》之章並列之爲經。余疑其不然也。宋後儒者求之不可通，至指爲漢人雜入淫詩，以足三百之數，欲舉而去之，其亦妄矣[59]！

戴震以《國風》爲例，説明古者作詩之意，是"美貞而刺淫"，欲挽世風於尊者教化浸微之際，故而，《詩經》"淫詩"之説不可信，三百篇皆無邪思。至於《詩經》中有些所謂"淫詩"的存在，宋後儒者甚是不解，妄加推斷，以爲《詩經》流傳漢代不足三百篇，漢人以"淫詩"雜入其中，凑足三百篇之數。故主張勘削"淫詩"。在戴震看來，有些本非男女之詩，而爲説者附會之。當然，戴震不能正確認識《詩經》中的愛情詩，也反映出他的認識局限。

可見，戴震認爲，後世所謂的《詩經》"淫詩"，爲聖人收録，而非漢人雜入。宋以來的學者的説法是不正確的。他還强調，瞭解《詩經》之辭意，宜從作詩者之立意爲出發點；若作詩者之心意不可洞曉，可從《詩經》"思無邪"的教化角度，考察一詩之辭意。《詩經·鄭風·風雨》三章：

風雨凄凄，雞鳴喈喈。既見君子，云胡不夷！

風雨瀟瀟，雞鳴膠膠。既見君子，云胡不瘳！

風雨如晦，雞鳴不已。既見君子，云胡不喜！

有人説是"淫奔之詩"，戴震則説"非也"。刺諷之詩，"道人之情，以救乎俗也，故足録也。若穢言之甚者，豈足録哉！"[60]戴震根據《毛詩序》"思君子也。亂世則思君子不改其度焉"，分析説，此詩第三章以"風雨如晦"起興，"如晦"，即"非晦"，不是夜晚，言下之意是説"晝而如晦"。"晝而如晦"則不辨晨昏，惟以雞鳴辨之。雞鳴日日有之，然詩中惟於風雨陰晦之日聞雞鳴而思君子。是以雞鳴之日日有，不因天之陰晴冷暖而更易，暗喻惟有君子不隨亂世改易其志，戴震由此得出結論，認爲此詩是賢者發憤之所爲作，以風雨凄凄、瀟瀟、如晦，映襯賢者亂世發憤之艱難。之後，戴震又從詩中"君子"一名，從"名者，人治之大者也"的角度説：

正名，聖人所嚴也。君子淑女之名正，則人樂其名。樂其名，是使人好德也。君子淑女之名不正，則人不樂其名。不樂其名，是亂天下之德也[61]。

所以説，《風雨》三章之稱"君子"，如《東門之池》之稱"淑姬"，以其德行之美而宜録之；否則，淫者亂政何以載入經籍以正名分、行教化？

三、經典解釋的標準

解釋經典，在中國古代，從某種意義上說，是給當時政權存在的合理性作注脚。不同時代，不同社會現實，不同人的不同生活、學術經歷，形成不同的經典解釋方法、風格及標準。湯一介認爲，在中國歷史上，主要有三種不同的經典解釋方式，即以《左傳》對《春秋》的解釋爲代表的叙述事件型的解釋，以《易傳·系辭》對《易經》的解釋爲代表的整體性哲學的解釋，以《韓非子》的《解老》、《喻老》對《老子》的解釋爲代表的社會政治運作型的解釋。除此之外，還有《墨經》中的《經說》對《經》的字義、辭義的解釋等等[2]。

湯一介在文中說，中國傳統上比西方更重視經典的解釋，在解釋問題上，是隨時代而變化的，常常與當時哲學潮流相結合，甚至同一時期會有對同一經典的不同解釋派別，如對《春秋》的解釋，有今古文兩派。孔子本着“述而不作，信而好古”的宗旨，整理、删定六經，用以教授學生。湯一介認爲，孔子的這種做法，實際上衹是對古代經典文本進行解釋，而没有離開經典闡發自己的思想。孟子也常以“祖述堯舜”、“憲章文武”、“述仲尼之志”爲其志向；主張“法後王”的荀子也提出“上則法堯舜禹之制，下則法仲尼、子弓之義”。可見，諸子著書立說，主要都是爲了闡釋古代經典中所涵蓋的聖人之義。

古代的典籍因先秦諸子的闡釋而流傳後世，兩漢時，這些祖述聖人思想之作，便被奉爲經典，經師們不遺餘力地進行解釋、分析。這一時期對於經典解釋，由於文本的不同而形成兩派，即今、古文經學。今古文經學之間的分歧，如果排除政治上的利禄因素，僅就經典本身來說，兩派的論辨，其實質上不僅僅是因文本表面形式的不同，更重要的是受到各自的出發點、立論角度不同的影響，由此而引發對經典的不同解釋。如對《春秋》中“隱公元年春，王正月”一句的解釋，《春秋》三傳的解釋各不相同，《左氏傳》：

> 元年，春，王周正月，不書即位，攝也。

《公羊傳》：

> （傳）元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷爲先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。公何以不言即位？成公意也。何成乎公之意？公將平國而反之桓。曷爲反之桓？桓幼而貴，隱長而卑，其爲尊卑也微，國人莫知。隱長又賢，諸大夫扳隱而立之。隱於是焉而辭立，則未知桓之將必得立也。且如桓立，則恐諸大夫之不能相幼君也，故凡隱之立爲桓立也。隱長又賢，何以不宜立？立適以長不以賢，立子以貴不以長。桓何以貴？母貴也。母貴則子何以貴？子以母貴，母以子貴。

《穀梁傳》：

> （傳）雖無事，必舉正月，謹始也。公何以不言即位？成公志也。焉成之？言君之不取爲公也。君之不取爲公，何也？將以讓桓也。讓桓正乎？曰：不正。《春秋》成人之美，不成人之惡。隱不正而成之，何也？將以惡桓也。其惡桓，何也？

隱將讓而桓弒之，則桓惡矣；桓弒而隱讓，則隱善矣。善則其不正焉，何也？《春秋》貴義而不貴惠，信道而不信邪。孝子揚父之美，不揚父之惡。先君之欲與桓，非正也，邪也；雖然，既勝其邪心以與隱矣。己探先君之邪志，而遂以與桓，則是成父之惡也。兄弟，天倫也。爲子受之父，爲諸侯受之君。己廢天倫，而忘君父，以行小惠，曰小道也。若隱者，可謂輕千乘之國。蹈道，則未也。

《左氏傳》在解釋《春秋》正文之前，先對當時的歷史背景作一描述，“惠公元妃孟子。孟子卒，繼室以聲子，生隱公。宋武公生仲子。仲子生而有文在其手，曰爲魯夫人，故仲子歸於我。生桓公而惠公薨，是以隱公立而奉之。”然後解釋説，隱公元年春，王周正月，書中没有記載“王即位”，原因很簡單，當時隱公衹是攝政，並没有正式登基。《公羊傳》、《穀梁傳》同屬今文經學，二者的解釋風格大同小異，具體内容稍有不同。《公羊傳》認爲隱公年長賢德而不宜立，桓公年幼而當立，是因爲立嫡子是以長不以賢，立子是以貴不以長。子以母貴，母以子貴，桓公因母親身份高貴而地位高。《穀梁傳》認爲《傳》記載此年雖無事，必舉正月，是重視一年之始，此與當時强調王權、大一統的觀念相呼應；之後，《穀梁傳》又從《春秋》“成人之美，不成人之惡”、“貴義而不貴惠，信道而不信邪”的觀點出發，指責隱公“廢天倫、忘君父、行小惠”。

《左氏傳》屬古文經，《公羊傳》、《穀梁傳》爲今文經。《左氏傳》對於《春秋》這句話的解釋，是比較客觀的；而《公羊傳》、《穀梁傳》二傳則是頗費一番周折，正所謂是從“春秋筆法”的角度，詮釋《春秋傳》中這句一字一詞所涵蓋的微言大義。後世學者對於經典的闡釋，也不可避免地要受到各方面來自主客觀因素的影響。

《四庫全書總目·經部總序》提到“讀書家”與“講學家”，二者對經典的解釋角度不同，“讀書家”即爲回到文本，“講學家”即爲空講義理。清代學術採納用實就虚的解經方法，用漢學訓詁之實就宋儒義理之虚，虚實兼顧。以戴震爲代表的清代乾嘉學者認爲解經應從經典文本入手，首先追求經典的真實性、完整性，以得“十分之見”。

戴震首先以先儒之學爲例，闡述了治經必先求十分之見的重要性。他認爲，先儒之學，如漢鄭玄，宋張載、二程、朱熹等人，“其爲書至詳博，然猶得失中判”。其得者在於取義深遠，資理宏闊，“書不克盡言，言不克盡意”；其失者，則在於“目未覩淵泉所導，手未披枝肄所歧者也”，即没有親眼所見、親身經歷而致其失。因此，戴震主張學者治學，當“傳其信，不傳其疑，疑則闕”[63]，以治經聞道爲歸宿；衹有志乎聞道、深思自得，才可去“兩失”而獲“兩得”，近先儒、聖人之大義，由此以達“十分之見”。何爲“十分之見”？在戴震看來，所謂“十分之見”，即“必徵之古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，巨細必究，本末兼察”。否則，若“依於傳聞以擬其是，擇於衆説以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通”，“雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導；循根可以達杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之見也。以此治經，失不知爲不知之意，而徒增一惑，以滋識者之辨之也”[64]，也就是説，治經不求十分之見，則易滋生疑惑。凌廷堪《戴東原先生事略狀》在文末總結戴震治學時説：

昔河間獻王實事求是，夫實事在前，吾所謂是者，人不能强辭而非之，吾所謂非者，人不能强辭而是之也，如六書九數及典章制度之學是也。虚理在前，吾所謂是者，人既可别持一説以爲非，吾所謂非者，人亦可别持一説以爲是也，如理義之

學是也[65]。

充分肯定了戴震治學的實事求是的精神。戴震治學能“綜形名、任裁斷”[66]，將主、客觀有機結合，充分發揮解釋主體的主動性、創造性。任何人的主觀思想都離不開客觀實在，“實事求是”的治學態度，貫穿戴震一生爲學始終。在訓釋經典的過程中，戴震主張不依於傳聞、不擇於衆説、不出於空言、不據於孤證，而應以求是、求真的實證精神，對典籍文獻做一番去粗取精的辨僞工作。

再者，戴震並不是孤立地訓釋經典文字，不局限於詞義解釋，而是“志存聞道”，將字義解釋與經文大義融會貫通。通過解釋經典詞義，表達自己的思想，講求經典的現實性，希望能運用於社會，解決社會問題，即經世致用，體現了中國知識分子的使命感。戴震“由字以通詞，由詞以通經”的志在聞道治學宗旨在《孟子字義疏證》一書中有充分體現。

戴震在《孟子字義疏證》開篇[67]，先解釋“理”之内涵；然後，以一問一答的方式闡述與“理”相關的命題、字句。以戴震的詮釋，理者，有分理、肌理、腠理、文理、條理之别。肌理、腠理、文理爲物質之理；分理、條理即爲精神之理。明辨秋毫並區以别之，謂之分理；區以别之而有條不紊，則謂之條理。孟子稱“孔子之謂集大成者”，分條理爲“始條理者”與“終條理者”，二者的不同，也就是智者與聖人之别。聖智至孔子達到完美結合，雖“極其盛”，也“不過舉條理以言之而已矣”，言簡意賅，其言下之意，孔孟至聖至智者之言理，並没有深奥、玄妙的論述。《易》曰：“易簡而天下之理得”，戴震認爲古人自乾坤而言理，不曰“仁智”而曰“易簡”，是因爲易則易知；簡則易從，將“理”之内涵以簡潔明瞭的言辭表達出來。“易知則有親，有親則可久，可久則賢人之德”，即爲“仁也”；“易從則有功，有功則可大，可大則賢人之業”，即爲“智也”。戴震又以《中庸》等爲例，進一步説明古人之所謂理與後儒之所謂理的區别：

> 《中庸》曰：“文理密察，足以有别也。”《樂記》曰：“樂者，通倫理者也。”鄭康成《注》云：“理，分也。”許叔重《説文解字序》曰：“知分理之可相别異也。”

在訓釋字詞的同時，戴震已將自己對“理”字的理解含在其中。他明確指出“古人所謂理，未有如後儒之所謂理者矣”。在戴震看來，六經、孔孟之言以及傳記群籍，理字不多見。自宋以來，儒者以理爲“如有物焉，得於天而具於心”，雖至愚之人，莫不以“理”字苛求於事、詰責於人；故而以一己之意見而當之曰理，相襲成俗。如此言理，則理成爲位尊身貴者之理，而不是衆人之理，“於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理申；力弱氣懾，口不能道辭者，理屈”。戴震認爲孔子在談到一些事關國計民生的大事時，也是以平常的話語簡單闡述，寓天人性命、情理欲等深奥道理於淺顯易懂的言詞之中，達到“不言理而理盡於此”的境界：

> 孔子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施於人。”《大學》言治國平天下，不過曰“所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上”，以位之卑尊言也；“所惡於前，毋以先後，所惡於後，毋以從前”，以長於我與我長言也；“所惡於右，毋以交於左，所惡於左，毋以交於右”，以等於我言也。曰“所不欲”，曰“所惡”，不過人之常

情，不言理而理盡於此。

戴震得出結論說，以意見爲理，“未有任其意見而不禍斯民者”。也就是說，戴震認爲天理寓於人之常情中，“理也者，情之不爽失也”，情不得，則理難得。戴震認爲，古人所謂“天理”，是從自然而得之分理；“自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也”；而“情得其平”，可知好惡之節，由是天理得矣。自然之分理，也就是戴震此書開篇所言物質之理；我之情與人之情，即爲精神之理；或者說，古人所言天理是物質、精神之理的交融體，精神之理寓於物質之理之中，沒有如後世所言“如有物焉，得於天而具於心”之天理。在分析字、詞、句意之間，戴震表述了自己關於“理”的思想觀點。

戴震在書中還提出了“之謂”、“謂之”的解釋概念，在《孟子字義疏證》卷中《天道》中論述了二者的差別[68]。戴震認爲，“之謂”是以上文所言解釋下文字義，上下文是解釋與被解釋的關係，如《中庸》“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，這是解釋性、道、教三者的含義；“若曰性也者天命之謂也，道也者率性之謂也，教也者修道之謂也”。“謂之”則是以下文所言表示上文之實，上下文是名與實的關係，如《中庸》“自誠明謂之性，自明誠謂之教”，與“之謂”不同的是，“謂之”並非解釋什麼是“性”、“教”，而是以性、教說明“自誠明”、“自明誠”二者的差別。《易》有“形而上者謂之道，形而下者謂之器”，不是說明什麼是“道”與“器”，而是通過“道”與“器”以區別“形而上”與“形而下”。“之謂”相當於給名詞下定義，“謂之”則是以較爲直觀的方式來表現名詞之實。這樣，著者所表達的不同思想，通過“之謂”、“謂之”用詞的不同，直接呈現在讀者面前。

在人的知識結構中，義理之學是不可少的；在任何時候，人的哲學思維也是不可少的。如《易》中所言“形而上者謂之道、形而下者謂之器”，人的思維可分“形上思維”與“形下思維”。戴震認爲“形”是指已成形質的東西；“形而上”猶如說“形以前”；“形而下”即指“形以後”，類似於“千載而上，千載而下”之意。簡單地說，“形而上”是指未成形質以前；“形而下”則是成爲形質之後，故曰：“器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺”。因此可以說，“形上思維”指“道”，也就是人的哲學義理思維；“形下思維”爲“器”，指典章制度。戴震的解釋觀，也就是其經典解釋方法。“形上思維”與“形下思維”的相結合過程中，也就是戴震詮釋經典由字以通詞、由詞以通道的漸進過程。

四、治經者的素養

戴震治學以求是、求真爲出發點，在繼承前人的基礎上，提出“七經”，豐富了治經內容，開闊後人治經視野。他一生治經的具體設想主要表現在《七經小記》之中。從《七經小記》的結構、框架可以窺見戴震治經的路徑、方法，各個部分的有機結合，形成了戴震一生治經聞道的思想體系、方法準則。如果從另一個角度來說，也就是治經者所應具備的知識結構與文化素養。

戴震提出著述《七經小記》，其目的，據段玉裁《年譜》記載：“《七經小記》者，

先生朝夕常言之，欲爲此以治經也”，其所言“七經”，即“《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》、《論語》、《孟子》是也”[69]。前五經是儒家經典的根本，是無可爭議的經典文本。《論語》是孔子言行録，《孟子》是孟子言行録，戴震治經，自十七歲時，就有志聞道——孔孟聖賢之大義。欲探求孔孟之道的精髓，莫過於這兩本書。漢代曾有“七經”之説，是在五經之外，增加《孝經》、《論語》。《孝經》入經，是漢代提倡“以孝治天下”的産物，具有應時性；更重要的是，《孝經》一書，舊稱爲孔子或其弟子曾參所著，後經考證，實爲孔子再傳弟子以後之儒所作，約成書於《荀子》之後，《吕氏春秋》之前。清代紀昀認爲是孔門後學七十子之徒所作，甚而有疑其僞者，《四庫全書總目提要·經部·孝經類》云：

> 蔡邕《明堂論》引魏文侯《孝經傳》，《吕覽》審微篇亦引《孝經·諸侯章》，則其來古矣。然授受無緒，故陳骙注“應辰”，皆疑其僞。今觀其文，去二戴所録爲近，要爲七十子之徒遺書。使河間獻王採入一百三十一篇中，則亦《禮記》之一篇，與《儒行》、《緇衣》轉從其類。……

戴震與紀昀同爲四庫全書館纂修官，且私交很好，紀昀又甚是推重戴震，《四庫提要》對《孝經》的看法，實際也代表了戴震的觀點。《孝經》的這種“來歷不明”的身份，顯而易見不能進入戴震著述《七經小記》計劃之内。

《爾雅》於唐文宗開成年間，刻入開成石經，爲“十二經”之一。戴震對《爾雅》極爲重視，治學之初研讀《爾雅》，文集、書信中曾多次述及《爾雅》，並著有專書《爾雅文字考》。但卻爲什麽没有列入戴震《七經小記》著述計劃呢？因爲戴震認爲，《爾雅》是治經入門之書，是治經的前提條件、治經的工具，而不是治經的内容。不通《爾雅》則無以窺經典要義，戴震在文集中説：

> 古故訓之書，其傳者莫先於《爾雅》，六藝之賴是以明也。所以通古今之異言，然後能諷誦乎章句，以求適於至道。……余竊謂儒者治經，宜自《爾雅》始。取而讀之，殫心於兹十年[70]。
>
> 《爾雅》，六經之通釋也。援《爾雅》附經而經明，證《爾雅》以經而《爾雅》明[71]。

《爾雅》衹是漢代學童的識字課本、故訓匯編，是幫助經生識讀古書文字之書，晋代郭璞《爾雅·序》説：

> 夫《爾雅》者，所以通訓詁之指歸，叙詩人之興詠，揔絶代之離詞，辨同實而殊號者也。誠九流之津涉，六藝之鈐鍵，學覽者之潭奥，摛翰者之華苑也，若乃可以博物不惑，多識於鳥獸草木之名，莫近於《爾雅》[72]。

郭璞的這段話説明《爾雅》作爲讀懂古代文獻的工具書、基礎書的性質，自古而然。此外，戴震治經志在聞道，《爾雅》工具書的這種性質，也與戴震治經宗旨不合。

《孝經》、《爾雅》之外，十三經中還有《周禮》、《儀禮》、《禮記》三禮，《左氏傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》三傳。三禮、三傳，其實質分别是對孔子删定六經中的《禮經》、《春秋》的注解、詮釋，不再是孔子之時《禮經》、《春秋》的經典原貌。而戴震一向主張目覩淵泉之所導，手披枝肄所歧，治經當從經典文本入手，故而，戴震《七經小記》中衹列入《禮經》、《春秋》，而没有三禮、三傳。

戴震分《七經小記》爲五部分，即《詁訓篇》、《原象篇》、《學禮篇》、《水地篇》、《原善篇》。段玉裁《年譜》文末附著述輯要載[73]，《迎日推策記》是戴震舊時所著，至晚年，合九篇爲《原象》。《原善》三卷，是戴震通過比類合義、援據經言，以之疏通證明古賢聖之言理義的著作，《孟子字義疏證》也是闡明這個道理的。從文中可見，戴震著《孟子字義疏證》的宗旨是想上承孔孟，以辨正邪，以正人心。《學禮篇》一書雖未成，而《文集》中有一系列關於《學禮篇》的內容，如《記冕服》、《記爵弁服》、《記朝服》、《記玄端》、《記深衣》、《記冕弁服》、《記冠衰》等十三篇，戴震《學禮篇》的構想與體例，從中可窺一斑。戴震作《學禮篇》的緣由，“蓋將取六經禮制糾紛不治，言人人殊者，每事爲一章發明之”[74]。《水地記》可爲“使經之言地理者”之稽；《詁訓篇》爲治經第一要事，戴震的一貫主張是經學非詁訓不明，故先作《轉語》二十章，未完成。《詁訓篇》雖未成書，然有《爾雅文字考》、《方言疏證》等書，從中“可稍窺涯略”。每一部分的內容段玉裁都有較爲詳細的補充說明：

> ……《迎日推策記》亦舊時所爲，玉裁與《釋天》皆於癸未抄寫，則成書皆在壬午以前可知矣。至晚年，合九篇爲《原象》，以爲《七經小記》之一。天體算法全具於此。
>
> 《原善》卷上、卷中、卷下，孔户部所刊《戴氏遺書》，合爲一册，始先生作《原善》三篇，見於户部所刊《文集》中者也。玉裁既於癸未抄寫熟讀矣，至丙戌，見先生援據經言疏通證明之，仍以三章者分爲建首，比類合義，古賢聖之言理義，舉不外乎是。《孟子字義疏證》亦所以闡明此旨也，爲《七經小記》之一。先生之學，上承孔孟，於此可見。……
>
> 《學禮篇》，先生《七經小記》之一也。其書未成，蓋將取六經禮制，糾紛不治，言人人殊者，每事爲一章發明之。今《文集》中開卷《記冕服》、《記爵弁服》、《記朝服》、《記玄端》、《記深衣》……凡十三篇，是其體例也。……
>
> 《水地記》，……國朝之言地理者，於古爲盛，有顧景範、顧寧人、……錢曉徵，而先生乃皆出乎其上。蓋從來以郡國爲主而求其山川，先生則以山川爲主而求其郡縣。……然則先生之《水地記》，固將合天下之山爲一山，合天下之川爲一川。而自《尚書》、《周官》、《春秋》之地名，以及戰國至今，歷代史志建置沿革之紛錯，無不依山川之左右曲折，安置妥帖，至瞭而不亂。此書固非旦夕之所能成，先生志願之大，以爲必有能助之者，而不料其所成止此也。《水地記》亦《七經小記》之一，使經之言地理者，於此稽焉。
>
> 《詁訓篇》，亦先生《七經小記》之一。經學非訓詁不明，先生欲作此書而未及爲，《轉語》二十章，亦未卒業。然《爾雅文字考》、《方言疏證》猶存，亦可稍窺崖略矣[75]。

這五部分所包含的內容，衹有《學禮篇》，在戴震之前是真正意義上的經，其他四篇內容尚不爲歷代統治者、經師所認可，不屬於經的範疇。戴震則從融會貫通經典文本、領悟聖賢思想主張、治經以聞道的角度出發，認爲治經當從此數大端以從事，方能洞曉聖人之學。

《原象》，初爲八篇，前四篇初名《釋天》，以《堯典》“璇璣玉衡”、“中星”，《周

禮》“土圭”，《洪範》“五紀”四者爲題，闡述天體運行概況；五、六、七三篇爲《勾股割圜記》上中下三篇；第八篇詳述準望之法。可見，《原象篇》是關於天體算法方面的著作。而天文算法在歷代都是歸入子部天文曆算類，或是天文占書、曆數、算術類，而没有進入經部的先例。明清之前，由於古人對天體知之甚少，天文算法被蒙上一層神秘色彩，戴震則把自然科學列入治經領域，不僅提高了天文曆算的地位，而且開闊了治經者的視野。

《水地記》，是有關山川、水道、地理沿革的，歷代史書目録幾乎均置之於史部地理類。地理入經，戴震爲第一人，“使經之言地理者，於此稽焉”。正如段氏文中所言，歷來治地理者都以郡國爲主求其山川，然郡國時有變更，不僅同一朝代郡國之名會有不同，其所轄地區也會有增損，而且不同時代也會有同郡不同地、同地不同名等現象。這樣，以郡國而求山川，同一山川可能被分割成若干不同區域，勢必會有支離破碎之弊。自古如《尚書》、《周官》、《春秋》中所載的地名，以及戰國至今的歷代史書所記載的郡國建置沿革，雖紛繁錯綜，但無不依山脈、河流走向而定。郡國常變，而山川歷經滄桑，少有變更。戴震曾説“欲知山之脈絡，衹看水之來去，水無有不依山脈者也”[26]，以此可推，欲知郡國之沿革，衹看山川走向，郡國無有不依山川走向而定者也。所以，戴震認爲當以山川爲主而求其郡縣，“合天下之山爲一山，合天下之川爲一川”，古今地名沿革就可瞭然於心間。戴震認爲不知古今地名沿革，何以知《禹貢》、《職方》？

《禹貢》是《尚書》中的一篇，學者一般認爲戰國時代成書，是用自然分區的方法記述當時我國的地理情況，分爲九州，假托爲夏禹治水以後的政區制度。《職方》爲《周禮·夏官·大司馬》中的篇章，約戰國時代著作，由職方氏所掌的職務，叙述九州的區域和境内重要的山川、河流、物産、畜種等，又進而説到九服的遠近，分封與巡狩等。若不知《禹貢》、《職方》，又怎能通讀《尚書》、《周禮》呢？以前的儒者治經多輕視不言，“則《禹貢》、《職方》失其處所”[27]。

《爾雅》著述體例，是以當代常用詞的常用意義，來解釋古書中的詞義。戴震一向重視《爾雅》一書，據段氏年譜載，戴震著有《爾雅文字考》十卷，然書著成之後，一直未曾刻印，今僅見《爾雅文字考自序》保存在《戴震文集》中。李開認爲戴震是清代真正開始研究《爾雅》的第一人，《爾雅文字考》則是一部奠基之作，也是戴震“之於小學始基之矣”[28]，開啓清代《爾雅》研究之端緒。此後，才有邵晋涵《爾雅正義》二十卷，郝懿行《爾雅義疏》二十卷等問世；另有一些專釋《爾雅》名物的書，如任大椿《釋繪》、洪亮吉《釋舟》、錢大昕《釋人》、阮元《釋門》等。

《爾雅》之外，戴震認爲惟有《方言》、《説文》有益於治經。《説文解字》可以説是戴震治經入門之書。他求學之始，首先花費了三年時間研讀《説文》，“漸覩古聖人製作本始”。戴震考經著作中，除援引《爾雅》訓釋字義外，《説文》、《方言》也多引用，與之互證。晚年著有《方言疏證》。《方言》一書，散佚訛誤已久，幾不可讀，甚而被視之爲名存實亡。乾隆年間，戴震始以《永樂大典》本、古書所徵引《方言》之處與當時流行的明本，逐條對勘，一一疏通證明，著成《方言疏證》。

《爾雅》、《方言》與《説文》，都是兩漢時學童識字課本，對於訓釋經義自有其巨大的學術價值。但兩漢以降，一、二千年間漫長歷史時期，因語言的變化，後人不僅要

求對字義、字形再進行解釋，字音也要經過訓釋後，才能通讀經書。戴震的《詁訓篇》，則涵蓋了上述三書的內容，並且將三者之外有關語言文字的方方面面包括其中，使小學擺脱經學附庸而獨立出來，初步建立了訓詁學的理論體系。後得段玉裁、王念孫、王引之父子等人的發展，章太炎、黄侃及今人的補充完善，較爲成熟的訓詁學理論體系才建立起來。

戴震少時治經之始，就有很明確的目的，即“志在聞道”，他認爲“君子於書，懼其不博也；既博矣，懼其不審也；既博且審矣，懼其不聞道也。七十子之徒，親得聖人以爲依歸，能聞道者不多數焉。……”[7]“聞道”，即義理，是戴震始終認爲治學所應達到的最高境界，或者説是文獻整理的目的，探求經典中的義理是戴震治經的目標。《詁訓篇》、《原象篇》、《學禮篇》、《水地篇》四篇之學，“約之於《原善篇》”，對於戴震來説是水到渠成、意料之中的必然結果。《原善篇》是戴震探求天人之道、經之大訓的整體設想，用現在的話來説，是系統體現戴震治經思想的重要著述框架，不是單指某一書名，與《原善》不是同一範疇。戴震《原善篇》的設想具體表現在《原善》、《孟子字義疏證》、《與彭進士允初書》等著作，其中，《孟子字義疏證》是戴震一生最得意之作。在這些著作中，戴震以訓釋、問答等解經方式，闡述了自己對自然、人生、社會政治、孔孟之道的看法，形成自己的義理觀。

中國歷代的知識分子幾乎無一例外都是積極入世、參與政治的。在人的知識結構中，或有意、無意，在任何時候都有追求義理的渴望，義理之學是不可或缺的。孔孟之道本身就包含有天人性理之學，“端木氏之言曰：‘夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。’讀《易》，乃知言性與天道在是”[8]。不過由於歷史時代不同，治經者學術經歷不同，人們在治經過程中對於文章、天性義理之學理解的側重點，也會有很大的差異，如西漢的傳注，隋唐的義疏所表現的那樣。

也許是隋唐的義疏之學篤尊服、鄭，而棄經典原文不顧，束縛讀書人的手脚，以致顯得過於沉重吧。到了宋朝則一反前代經生亦步亦趨的裹足不前，充分發揮人的主觀想象，闡發經典義理。程朱等人主張義理之學初始，尚以訓故、文章之學爲出發點，如朱熹博覽群書，很重視讀書、考證的。但程朱後學有些人，爲了使經典符合自己的設想，不惜改經、删經，甚而以心解經，淪爲没有根底之學。有鑒於此，戴震提出《七經小記》的治經方案，圍繞以往經師治經中出現的問題、弊端，援引小學、天算、地理、義理等人經學研究内容。經學概念不僅僅局限於儒家傳統經典的範疇，開闊了經學研究的視野。這也是戴震繼承前人博贍而貫通、由博返約治學精神的體現。

漢初六藝散而復集，時過境遷，如不知天文常識，則無法透徹理解《堯典》；不知古音，則無以讀詩。治《禮》要瞭解古代的宫室、服制，否則就不明白古代禮制如何施行、使用。明晰古今地名沿革，對研治《禹貢》、《職方》一類的經書，意義重大。此外，知道鳥獸蟲魚草木的形狀，則於經文比興手法的運用，會有深刻的領悟等等，諸如此類經之難明事，是“儒者不宜忽置不講”的。戴震這樣説，也是這樣做的。他在治經的過程中，對於經典文本，是如何着手考證的呢？戴震認爲需要治經者具備廣博的知識，才可達到明經目的，“於經有所會通”，他説：

至若經之難明，尚有若干事。誦《堯典》數行至“乃命羲和”，不知恒星七政

所以運行，則掩卷不能卒業。誦《周南》、《召南》，自《關雎》而往，不知古音，徒强以協韻，則齷齪失讀。誦古《禮經》，先《士冠禮》，不知古者宫室、衣服等制，則迷於其方，莫辨其用。不知古今地名沿革，則《禹貢》、《職方》失其處所。不知少廣、旁要，則《考工》之器不能因文而推其制。不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比興之意乖。而字學、故訓、音聲未始相離，聲與音又經緯衡縱宜辨。漢末孫叔然創立反語，厥後考經論韻悉用之。釋氏之徒，從而習其法，因竊爲己有，謂來自西域，儒者數典不能記憶也。中土測天用句股，今西人易名三角、八綫，其三角即句股，八綫即綴術。然而三角之法窮，必以句股御之，用知句股者，法之盡備，名之至當也。……學者蔽於鐘律失傳之後，不追溯未失傳之先，宜乎説之多鑿也。凡經之難明右若干事，儒者不宜忽置不講。僕欲究其本始，爲之又十年，漸於經有所會通，然後知聖人之道，如懸繩樹槷，毫厘不可有差[61]。

文中所言“若干事”，涉及古音文字、典制禮法、地理沿革、名物訓詁、天文算術等，包括整理古籍的目録、版本、校勘、辨僞、輯佚各方面。經籍文獻自古流傳至今，不可避免地會産生一些有礙經典理解的錯誤，需要對經典進行一番整理，做一些去僞存真的工作。具有廣博的知識，一定的眼光，才能辨識經文正誤，讀懂經文；文義不通，則不知經文正誤，無法體察聖人之意。兩漢經學伊始，儒生、經師們所關心的大多是對經文的文字音韵的訓釋，而對於文字本身所要表達的意思，多從孔子“春秋筆法”的角度闡釋，尤其是一些自然現象，經師們常加以政治的附會、詮釋，很少從客觀解釋，以致忽視經文原意，牽强附會。正是在這種意義上，戴震繼江永之後，再次提出“淹博難、識斷難、精審難”治經三難。他在《經考》卷三《古音葉韻》一文中談到治經三難：

凡著述有三難：淹博難，識斷難，精審難。二家淹博有之[62]，識斷、精審則未也。《三百篇》後，古音亦漸尤矣。屈宋辭賦，往往有齷齪之韻；漢雖近古，時有古音，而踳駁舛謬者亦不少；魏晋而後，古韻益微；降及唐宋，口習今音，而又間爲古韻，此何足爲典據？而二家惟事徵引，殊少抉擇，古韻亦茫無界畔，似諸韻皆可混通，此識斷之難言也。古有韻之文，亦未易讀，稍不精細，或韻在上而求諸下，韻在下而求諸上，韻在彼而誤葉此；或本分而合之；或間句散文，而以爲韻；或是韻而反不韻，甚則讀破句，據誤本，雜鄉音。其誤不在古人而在我。二家亦往往不免，此精審之難言也[63]。

讀書治學不局限於專門，而博涉經史百家，讀破萬卷書，是爲淹博；徵引文獻，不爲古籍浩淼所左右，而有所抉擇分别，做一番去粗取精、去僞存真的工作，堪爲識斷；經籍距今遠矣，音韻文意、句讀章法等都會與後世差别很大，考古音，探古義，融會經文，以使誤不在古人也不在我[64]，即爲精審。識斷是建立在淹博的基礎上，而精審則是以淹博、識斷爲前提；由博返約，由繁而簡以致精細；由識而斷以致審慎，之所謂“綜形名，任裁斷”[65]，提出超文獻的義理。淹博可爲備材，識斷則能選材，精審才可辨材。在稍後的《與是仲明論學書》中戴震也提及這治學三難：

僕聞事於經學，蓋有三難：淹博難，識斷難，精審難。三者，僕誠不足於其間，其私自持，暨爲書之大概，端在乎是[66]。

戴震洞察前人治經不足之處，如前賢名家鄭漁仲、楊用修諸君子，多有博聞强識，淹博有之而識斷、精審未也。解决“經之難明若干事”與“治經三難”，可以說是戴震對治經者治經、進行文獻整理所提出的前提條件與要求。

注釋：

(1)《漢書·藝文志》卷三十，中華書局1997年版，第1720頁。

(2)詳請參見《戴震全書》第三册《聲韻考》説明，黄山書社1994年版，第279頁。

(3)《聲韻考》卷一《反切之始》，《戴震全書》第三册，黄山書社1994年版，第284頁。

(4)《聲韻考》卷四《書劉鑒切韻指南後》，《戴震全書》第三册，黄山書社1994年版，第323頁。

(5)(6)《東原年譜訂補》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第656頁。

(7)(8)(9)(10)(11)《東原文集》卷三《六書論序》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第295頁。

(12)李開：《戴震語言學研究》，江蘇古籍出版社1998年版，第102頁。

(13)《聲韻考》卷四《答江慎修先生論小學書》，《戴震全書》第三册，黄山書社1994年版，第333－334頁。

(14)上三種引文參見《論韻書中字義答秦尚書》，《戴震全書》第三册，黄山書社1994年版，第335頁。

(15)參見《論韻書中字義答秦尚書》，《戴震全書》第三册，黄山書社1994年版，第335頁。

(16)(17)參見《論韻書中字義答秦尚書》，《戴震全書》第三册，黄山書社1994年版，第336頁。

(18)李開：《戴震語言學研究》，江蘇古籍出版社1998年版，第105頁。

(19)《東原文集》卷九《與是仲明論學書》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第371頁。

(20)戴震：《六書音韻表序》，《戴震全書》第六册，黄山書社，1995年版，第384頁。

(21)《與段茂堂第九札》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第541頁。

(22)(29)(40)《東原文集》卷十《古經解鉤沉序》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第378、377頁。

(23)(26)(27)(28)《與是仲明論學書》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第370頁。

(24)《與方希原書》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第375頁。

(25)《題惠定宇先生授經圖》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第505頁。

(30)《三字經箋注序》代汪冢宰松泉作，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第480頁。

(31)《鳳儀書院碑》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第403頁。

(32)《東原文集》卷一，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第241頁。

(33)(34)《方言注》，《戴震全書》第六册補遺，黄山書社1995年版，第628、627頁。

(35)《戴震全書》第六册《東原年譜訂補·附言談輯要》，黄山書社1995年版，第717頁。

(36)《東原文集》卷三，《再與盧侍講書》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第292頁。

(37)《尚書義考》，《戴震全書》第一册，黄山書社1994年版，第10頁。

(38)《中庸補注》，《戴震全書》第二册，黄山書社1994年版，第69－71頁。

(39)《東原文集》卷一，《尚書今古文考》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第228頁。

(41)(42)《與某書》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第494頁。

(43)《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第407頁。

(44)《六書論序》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第294頁。

(45)《沈學子文集序》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第393頁。

(46)《東原文集》卷十，《春秋究遺序》，《戴震全書》第六册，黄山書社1995年版，第380－381頁。

㊼《戴震全書》卷一，《東原文集》，黃山書社1995年版，第241頁。

㊽《戴震全書》第六册《東原年譜訂補·附言談輯要》，黃山書社1995年版，第715頁。

㊾關於"《水經注》戴襲趙"一案，曾經有許多學者著文論述，多有精審之文，因此，本文不再對這一學術公案作過多的論述。胡適搜集了六十多種《水經注》的不同版本，經過二十多年方方面面的考證，掌握充分的證據，說明"戴襲趙"是冤枉的。詳請參見胡適《戴震自定〈水經〉一卷稿本的後記》、《跋戴震自定〈水經〉的附考》、《再跋戴震自定〈水經〉一卷的現存兩本》等相關文章，《胡適手稿》，胡適紀念館編印，1966年。楊應芹作爲編纂《戴震全書》的主持者，在戴震研究上用力頗深，寫下了一系列的文章，如《戴震與〈水經注〉》載《首屆國際徽學學術討論會論文集》；《戴震首刊著作的價值及其意義》載《安徽師範大學學報》，1994年第3期；《戴震著述書目補正》載《江淮論壇》，1994年第2期；《戴氏手校〈水經注〉》載《98國際徽學學術討論會論文集》。其中，《戴震與〈水經注〉》一文，通過對《水地記初稿》、《水經考次》（即《水經》）與殿本《水經注》案校的比勘考證，確定《水地記初稿》是戴震早年研究《水經注》的見證；而《水經》一卷的成書，"用的是考據學的方法，而不是一般校勘學的手段。考據是戴震的專長……也正是因爲他用考據學的方法研究《水經注》，所以他的成就能遠遠超過前人，也比他同時代的人高出一籌"。這些都說明戴震入四庫館前已有二十多年研究《水經注》的歷史，爲他晚年校定《水經注》取得巨大的成績奠定了堅實的基礎。楊文以濟、淮二水爲例，將武英殿戴本、四庫趙本與《水地記初稿》的引文進行了統計對比，結果發現：戴本的校改與趙本相同之處，十之七八是他早年校勘的成績；戴氏晚年的校改與趙氏同者僅爲十之二三而已。因此，對於戴趙相同之處，"應成爲鄉學史上閉户暗合的佳話，而不是什麼相襲的'證據'"。在這一問題上，方利山從胡適重審《水經注》學術公案入手，也撰寫了一系列文章，如《胡適重審〈水經注〉學術公案淺議》、《胡適發現〈戴東原自定〈水經〉一卷〉稿本》、《二談胡適重審〈水經注〉學術公案》載方利山、杜英賢《戴學縱橫》；《胡適重審〈水經注〉學術公案》載耿雲志主編《胡適評傳》，上海古籍出版社，1999年7月；《胡適重審〈水經注〉學術公案的幾個特點》載《徽州師專學報》，1997年第3期；這些文章又進一步細致分析說明：胡適重審這一學術公案，"不僅僅爲了鄉誼"，也"並不是無反可平"，"確沒有隨心所欲"而是認認真真地奉行"大膽的假設，小心的求證"的治學宗旨，用大量史實證明《水經注》戴襲趙是一樁冤案。

㊿參見《戴震全書》第一册《序四》，黃山書社1994年版，第18－19頁。

51《戴震全書》第四册，黃山書社1995年版，第482頁。

52《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第222頁。

53戴震《毛詩補傳》卷十一，此段中引文出於此處者，不再另注。《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第300－301頁。

54戴震注：歌曰："百里奚，五羊皮。臨别時，烹伏雌，炊扊扅，今富貴，忘我爲。"參見《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第301頁與34頁小注。

55《毛詩補傳》卷十二，《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第308頁。

5657《毛詩補傳序》，《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第126頁。

5859《毛詩補傳序》，《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第125頁。

6061《毛詩補傳》卷七，《戴震全書》第一册，黃山書社1994年版，第254－255頁。

62詳見湯一介《再論創建中國解釋學問題》，《中國社會科學》2000年第1期版，第83－90頁。

6364《東原文集》卷九《與姚孝廉姬傳書》，《戴震全書》第六册，黃山書社1995年版，第372－373頁。

65《戴震全書》第七册，黃山書社1997年版，第23頁。

66《章太炎學術論著·清儒》："吴始惠棟，其學好博而尊聞。皖南始江永、戴震，綜形名、任裁斷。

此其所異也。”浙江人民出版社 1998 年版，第 117 頁

(67) 本段引文凡未另注出處的，均引自《孟子字義疏證》卷上《理》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 151－173 頁。

(68) 以下引文未另注出處的詳見《孟子字義疏證》卷中《天道（四條）》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 175－177 頁。

(69)《東原年譜訂補·附著述輯要》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 705 頁。

(70)《東原文集》卷三《爾雅文字考序》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 275 頁。

(71)《東原文集》卷三《爾雅注疏箋補序》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 276 頁。

(72) 邵晋涵《爾雅正義》郭璞序，第 3－5 頁，《皇清經解》卷五〇四，清阮元輯刊，學海堂庚辰補刊本。

(73)(75)《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 702－705 頁。

(74)《東原年譜訂補·附著述輯要》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 704 頁。

(76)《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 714 頁。

(77)(81)(86)《與是仲明論學書》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 371 頁。

(78)《東原年譜訂補》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 660 頁。

(79)《東原文集》卷十一《序劍》，《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 389 頁。

(80)《戴震全書》第六册，黄山書社 1995 年版，第 147 頁。

(82) 根據《古音葉韻》上文，“二家”當指宋吴棫與明楊慎：江慎齋先生曰：“唐人釋經不具古音，且云：‘古人韻緩，不煩改字。’宋吴棫才老始作《韻補》，搜群書之韻異乎今音者，别之爲古音。明楊慎用修又增益之爲《轉注古音》。音韻學者謂二家爲古韻權輿，而《韻補》尤《毛詩》功臣”，《戴震全書》第二册，黄山書社 1994 年版，第 262 頁。

(83)《經考》卷三《古音葉韻》，《戴震全書》第二册，黄山書社 1994 年版，第 262 頁。

(84) 戴震《古音葉韻》文中有“其誤不在古人而在我”一語，是説因精審未到而致，《戴震全書》第二册《經考》卷三，黄山書社 1994 年版，第 262 頁。

(85)《章太炎學術論著》，浙江人民出版社 1998 年版，第 118 頁。

（作者單位：國家圖書館善本部善本組）