

## 中文摘要

汪中是清代扬州学派的著名代表人物之一，在他为生计而四处奔走的一生中，他以坚强的毅力坚持学术研究，在声音、训诂、经学、史地、诸子、文学等方面都有很高的成就，当时就获得了“通儒”的评价。作为扬州学派的开创者之一，汪中的思想正处于乾嘉学术“由专精汇为通学”的关键点上，对扬州学派的形成做出了巨大的贡献。而他针对乾嘉学术的弊病所做出的调适与会通的努力，为乾嘉学术的进一步发展提供了有益的思考。

在惠栋打出汉学旗帜以后，汉学便逐渐为学者们所认可和接受，并汇聚成席卷天下的乾嘉学风。尽管惠栋提出了由考据、训诂以求“经之义”的治学宗旨，但在实际治学过程中，却表现出泥古、佞汉的倾向。随着乾嘉学风的展开，这一弊病也成长为乾嘉学术的痼疾。早年受到宋学思想影响的戴震，在接受了惠栋治学思想的影响之后，提出了由考据以求义理的治学宗旨，试图匡正乾嘉学术的弊病。尽管有少数学者认可并支持他的义理思想，但是，在其他学者看来，他的这一尝试实际上混淆了汉、宋门户，因而受到汉、宋学者们的普遍抵制。

汪中在戴震初步矫正的基础上，继续对乾嘉学术的弊病进行矫正的努力。由于早年贫困生活的经历，汪中深知底层人民生活的艰辛，因而其治学很容易接受顾炎武、杭世骏经世思想的影响，确立“推六经之旨，以合于世用”的学术宗旨。这样，他就在经术与经世之间实现了会通，为乾嘉汉学确立了治学的最终目的。在经术研究方面，他在戴震由考据以求义理的思想影响下，又有鉴于戴震义理思想所受到的批评，提出了由考据、训诂以“精研大义”的治学思想。其所谓“精研大义”，不再是从考据出发对理学概念的训诂研究，而是直接以“用世”为目的的理论探求，即以考据、训诂为工具，向经典寻求先王的治国之道。为了获得对先王治国之道的正确认识，他又积极辨明学术源流。在儒学内部，他首先突破了宋明理学所建立的“孔孟”授受统系，发现了新的“孔荀”授受统系，为乾嘉学术找到了与孔子的连接点。而当他的研究视野扩展到诸子学时，便发现了由“史”而“诸子”的先秦学术发展史，认为儒学和其他诸子一样，都来源于“古之史官”。“古之史官”的最根本理论依据在“礼”，因而后代的学术传统也以“礼”为最根本的源头。“古之史官”又依据“礼”“以成国典”，因而“礼”又是经世思想的根本依据。事实上，汪中表现在一些文章中的“用世”思想，正是从“礼”的思想出发的。此后的扬州学者即在汪中的基础上以“礼”来解说经典，并且打出了“以礼代理”的旗帜，希望以“礼”为经世的工具来实现汉学的现实价值。

由此我们可以看到，乾嘉学术从产生开始，就处于不断的发展演变过程之中。惠栋首倡汉儒经说，便得到了众多学者的跟随，从而形成了吴派经学。而戴震针对惠栋以来学者泥古、佞汉的弊病，尝试将考据与义理进行会通，从而开创了皖派经学。而汪中在戴震学说的影响下，继续对乾嘉学术中存在的弊病进行矫正，以“用世”思想为核心，实现了考据与“精研大义”的会通，并影响到扬州学派中、后期的学者，实际上成为开创扬州学派的核心人物，使乾嘉学术由专、精向通学转变。

通过汪中思想这一节点，展现在我们面前的，并不是一幅死气沉沉的画面。我们看到，乾嘉学术作为相对于理学而言的新事物，其自身充满了活力，尽管存在着泥古、为考据而考据的弊病，但却从不缺少对这些弊病进行矫正的努力和能力。在其不断发展演变的过程中，以考据、训诂为依据而寻求对“先王之道”的认识和对经世的诉求，一直是视野开阔的乾嘉学者所孜孜以求的目标。我们不能因为乾嘉学术中庸俗的学者所体现的弊病，而由此认为乾嘉学术缺乏经世的诉求，那是形而上学的错误的结论。

**关键词：**清代 乾嘉学术 扬州学派 汪中 会通

**作 者：**温航亮

**指导教师：**蒋国保（教授）

# Study on Wang Zhong's thought

## Abstract

Mr. Wang Zhong was one of the famous representative personages of the Yangzhou School in the Qing Dynasty. Though he had to struggle to make a living for his family, he made great achievement in the study of Exegesis, Confucian Classics, History, Geography, Zis, Literature and etc. Because of this, he had been called systematic learned Confucianist in that era. Being a pioneer of the Yangzhou School, Wang Zhong's thought greatly influenced the formation of the Yangzhou School, and was the key point in the development process of the Qianjia School, which was on the road from specialized and mastered to systematic learned. His effort to correct the defects of the Qianjia School was useful to the further development of the Qianjia School.

After Mr. Hui Dong began to disseminate openly, the method of Han was accepted by the vast majority of the scholars gradually. Although Mr. Hui had announced that the target was to get the spirit of the Confucian Classics, he didn't do as so. There came with the defects, such as a preference of ancient exegesis. With the growth of the atmosphere of the Qianjia School, the defects became more powerful, too.

Influenced by the thought of Mr. Hui, Mr. Dai Zhen, who was influenced by the Neo-Confucianism when he was young, led a new method of Han which was planed to study the philosophy in the Confucian Classics through the method of Han. Obviously, Mr. Dai wanted to rectify the defects of the Qianjia School. There were a few scholars who supported the thought of Mr. Dai. In the vast majority of the scholars' eyes, there was confusion between the Han and the Neo-Confucianism in the try of Mr. Dai, so they boycotted the thought of Mr. Dai together.

Based on the try of Mr. Dai, Mr. Wang continued the try to rectify the defects of the Qianjia School. Firstly, Mr. Wang knew the auduous situation of the bottom class because of being poor, so he could accept the thought of Jingshi easely under the influence of Mr. Gu Yanwu and Mr. Hang Shijun, and established an aim for study, which was fo find the spirit of the Confucian Classics and make it be useful to improve the people's living conditions. He established an ultimate aim for the Qianjia School when he made a link between the study and the Jingshi.

Secondly, influenced by the thought of Mr. Dai, Mr. Wang tried to get the spirit of the Confucian Classics through the method of Han. Of course, his thought was different from Mr. Dai's. It wasn't to study the concept of the Neo-Confucianism through the method of Han, it was aimed to be useful to improve the people's living conditions. The aim of the study of the Confucian Classics wasn't itself, but to get the law of the ancient government.

Thirdly, for getting the true understanding of the law of the ancient government, Mr. Wang

studied the history of academic. From his study of Zis, he found a new system of classics' imparting named Kong-Xun, which was different from the Neo-Confucian Kong-Meng system. The system of Kong-Xun could defend the Qianjia School in the conflict with the Neo-Confucianism, because the Qianjia School was linked to Confucius in this system. He found that the academic's development process of Pre-Qin Dynasty was from Shi to Zis. Then the Confucianism which was worshiped excessively came from Shi just like Zis. As it was the basis of Shi, the Li was the source of the later academic study, too. As it was used to improve the people's living conditions by Shi, the Li was the source of the later Jingshi thought, too. In fact, Mr. Wang's Jingshi thought was also based on the Li. And the other scholars of the Yangzhou School after him were explaining the Confucian Classics based on the Li. They even wanted to replace the philosophy of the Neo-Confucianism in order to get the practical value of the Qianjia School with the Li.

The Qianjia School was on the process of development from the beginning, Mr. Hui initiated the method of Han, and was followed by so many scholars. And Mr. Dai tried to get the ancient thinkers' philosophy through the method of Han in order to rectify the defects of the Qianjia School. And influenced by the thought of Mr. Dai, Mr. Wang wanted to rectify the defects of the Qianjia School, too. He made the Jingshi be the core of the study, and aimed the method of Han to get the spirit of the Confucian Classics. His thought influenced the later scholars of the Yangzhou School, became the core of the pioneers. There came the systematic learned after the specialized and mastered.

From the point of Mr. Wang's thought, we can see a picture full of vitality. The Qianjia School is new compared to the Neo-Confucianism, thought there are some defects, there are tries and capacities to rectify the defects from the scholars of the Qianjia School, too. It was the aim of the learned Qianjia School' scholars that they wanted to get the spirit of the Confucian Classics and make it useful to improve the people's living conditions. It is a fact that there were defects in the Qianjia School, but we should evaluate it with the viewpoint of development because the Qianjia School was always on the road of rectification.

**Keywords:** the Qing Dynasty      the Qianjia School      the Yangzhou School  
Mr. Wang Zhong      Intergration

**Written by:** Wen Hangliang

**Supervised by:** Profesor Jiang Guobao

# 苏州大学学位论文独创性声明及使用授权声明

## 学位论文独创性声明

本人郑重声明：所提交的学位论文是本人在导师的指导下，独立进行研究工作所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不含其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果，也不含为获得苏州大学或其它教育机构的学位证书而使用过的材料。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人承担本声明的法律责任。

研究生签名：温航亮 日期：2008年4月28日

## 学位论文使用授权声明

苏州大学、中国科学技术信息研究所、国家图书馆、清华大学论文合作部、中国社科院文献信息情报中心有权保留本人所送交学位论文的复印件和电子文档，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。本人电子文档的内容和纸质论文的内容相一致。除在保密期内的保密论文外，允许论文被查阅和借阅，可以公布（包括刊登）论文的全部或部分内容。论文的公布（包括刊登）授权苏州大学学位办办理。

研究生签名：温航亮 日期：2008年4月28日

导师签名：周国平 日期：2008.4.28

## 引言

### 一、选题的依据和意义

扬州学派是清代乾嘉学术中的重要学派之一，而乾嘉学术又是清代最具特色的学术形态，研究扬州学派的思想是清代乾嘉学术研究中的重要组成部分。正如张舜徽《清代扬州学记》所言，“无扬州之通学，则清学不能大”<sup>①</sup>。扬州学派在吴、皖二派之后承波而起，并且总结前人得失，使乾嘉学术“由专精汇为通学”<sup>②</sup>，从而将乾嘉学术推向高峰。

但是由于种种原因，学界普遍认为，清初及清末的学术具有很强的经世意蕴，而以乾嘉学术为代表的清代中期的学术，虽然继承了清初儒者如顾炎武、黄宗羲等人的学术风格，甚至认定顾炎武为其学术的源头，共同推尊其学术思想，却由于清王朝“文字狱”等文化政策的打击而放弃了“经世”思想，陷于“考据”的泥潭之中，只知道钻进故纸堆、埋首于书本而不问政治，乾嘉学术没有经世思想也就成了必然的结论。

对清代学术的这种解读，无疑是缺乏说服力的。从学术发展的内在逻辑来讲，清初和清末都具有经世思想，而作为清代学术主体的乾嘉学术在这方面却毫无成绩可言，这种“断裂式”的叙述，违背了学术发展的连续性。即使是在以“打倒孔家店”为口号、对传统文化具有极大冲击力的“新文化运动”期间及其以后，作为传统文化最主要代表的儒学，也仍然以“现代新儒学”的形式顽强地延续着自己的思考，更何况以儒学为己任、追求儒者的理想的乾嘉学者呢？对于这个问题，有进一步研究和讨论的必要。

近几年来，对于乾嘉学术的研究已经进入一个新阶段，学界开始重新审视乾嘉学术，着眼于乾嘉学术的哲学意蕴、经世思想等方面的研究，如台湾的张寿安、张丽珠等人，从“礼”的角度出发来解读乾嘉学术，认为乾嘉学术是从本体论的哲学玄想转向经验世界的秩序整顿的学术形态，重视经验世界而忽视乃至反对本体论的建构，由此提出了“以礼代理”、“乾嘉新义理学”、“清代情性学”等构想。而大陆学者陈居渊关于焦循思想的研究，也非常重视其哲学意蕴和经世思想的方面。乾嘉学术自有其时代的思想意蕴和经世意义，这已经成为学术界研究的理论趣味之所在。但这个理论目标的实现，并不是空乏的言辞所能成就的，“大胆的假设”之后，还需要“小心的求证”，如何为之提供基于历史的理论论证，无疑是未来乾嘉学术研究的前沿课题。

本研究是在上述学术认识的基础上，选择乾嘉学术中扬州学派的代表人物之一的汪中，作为“小心的求证”的视角来进行研究，意图沿着上述乾嘉学术研究的新动向，通过对汪中思想的研究，对扬州学派乃至乾嘉学术在经世思想或哲学意蕴方面的成绩，做一种尝试性的探讨。

汪中是扬州学派的主要代表人物之一，他在声音、训诂、经学、史地、诸子、文学等方

<sup>①</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，第2页。

<sup>②</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，第2页。

面都有很高的成就，在当时就已经被人们称为“通儒”。汪中上承顾炎武、戴震的学说，下启扬州学派的后继学者，而且对于开创扬州学派的其他学者如刘台拱、王念孙、李惇等也产生了一定的影响，其思想是扬州学派“通学”特征的理论来源之一。而且他早年便形成了“有志于用世，而耻为无用之学”<sup>①</sup>的思想，在治学方面树立了“推六经之旨，以合于世用”<sup>②</sup>的宗旨，其经世诉求溢于言表。

汪中思想对于乾嘉学术的发展来说，正处于“由专精汇为通学”的关键点上。但关于他的学术及思想的研究却比较薄弱，只是在乾嘉学术或扬州学派的相关研究中涉及到，而没有对他的学术、思想进行专门、系统的研究。如果要研究乾嘉学术发展演变的过程，尤其是研究扬州学派的产生及其发展过程，对汪中的思想进行深入细致的研究，无疑是非常必要的。

本研究把对汪中思想的研究放入到汪中所生存的具体历史环境中去考察，希望通过其思想与乾嘉学术之间的内在联系，以及其思想在乾嘉学术转变过程中的地位的考察，从而揭示出乾嘉学术在 18 世纪下半叶所表现出来的学术特征，为重估乾嘉学术在经世思想方面的成绩、进而重估乾嘉学术缺乏经世思想的认识的正确性，提供“小心的求证”的证据。

## 二、研究综述

关于扬州学派的研究，最早可以追溯至扬州学派时代的学者。当时学者间往还的书信，以及各种著作的序、跋，还有大量的传记等著作，尤其是历史遗留下来的一大批学者的《墓志铭》、《事略》、《传记》等文献，不仅记录了当时学者的生平事迹，同时也评述了他们的治学宗旨、为学方法、著作成就和师友关系等，而且或多或少地论及当时的整体学术思想。这些文献资料，一方面代表着当时扬州学派思想研究的成果，另一方面也是我们进一步研究扬州学派的基础。

扬州学派开创者之一的汪中，也非常重视思想史的研究，他最早注意到了“自江以北”所形成的那一个学术群体：“是时古学大兴，元和惠氏、休宁戴氏，咸为学者所宗。自江以北，则王念孙为之唱，而君（李惇）和之，中及刘台拱继之。并才力所诣，各成其学。”<sup>③</sup>他认为，“自江以北”的学术群体上承惠栋和戴震的学术思想，并有所发展而“各成其学”。其后，江藩在《汉学师承记》中专列一卷叙述“郡人之学”。他分全书为八卷，其中卷一和卷八为汉学创始期的人物，卷二至卷六叙述吴、皖二派学者的思想，卷七则专门论述扬州地区学者的学术思想，可见他是将“郡人之学”与吴、皖二派并列看待的。而在全书 104 位传主中，涉及的扬州学者多达 27 人，占总数的 1/4 以上，足见扬州学派在当时的影响。到方东树写作《汉学商兑》时，则明确使用了“扬州学派”的概念：“且汪氏既斥《大学》，欲废‘四子书’之名，而作《墨子表微序》。顾极尊墨子，真颠倒邪见也。……此等邪说，皆袭取前人谬论，共相簧鼓。后来扬州学派著书，皆祖此论。”<sup>④</sup>扬州诸儒虽然并不愿意接纳或使用这样一个概念，但此后论述清代学术史的

<sup>①</sup> 《文集·第五辑·与朱武曹书》，《新编汪中集》，第四四二页。

<sup>②</sup> 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二八页。

<sup>③</sup> 《文集·第八辑·大清故候选知县李君之铭并序》，《新编汪中集》，第四八〇页。

<sup>④</sup> 方东树：《汉学商兑》卷中之上，第五九至六〇页。

学者，都基本认同“扬州学派”的存在及其在学术思想史上的影响。

近代研治清代学术的学者中，章炳麟从总体特征和学派特色的两方面首先对清代学术进行了论述。他认为清代学术总体上的特征是：“清世理学之言，竭而无余华；多忌，故歌诗文史栝；愚民，故经世先王之志衰。家有智慧，大湊于说经，亦以纾死，而其术近工眇蹕善矣。”在这种认定的基础上，他认为清代学术在乾隆时期形成了两大派：“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。皖南始江永、戴震，综形名，任裁断。此其所异也。”<sup>①</sup>实际上，章氏将乾嘉学术划分为吴、皖二派，并且认为二派之间的差异在于，吴派“好博而尊闻”，皖派则“综形名，任裁断”。他并没有论及扬州学派，但他将扬州诸儒依照学术上的差异而分别归于吴、皖二派之中，如汪中、刘台拱等被划属吴派，而凌廷堪等被划归皖派。

刘师培的《近儒学术统系论》<sup>②</sup>也探讨了清代汉学的分派问题，他将乾嘉时期的汉学分为“东吴”、“徽歙”二地进行论述，并分别以惠栋、戴震为其代表，认为“东吴”为学的特色在于“确宗汉诂”、“以掇拾为主”、“笃信而不疑”，而“徽歙”的特色在于“曲证旁通，以小学为基，以典章为辅”，“咸实事求是以求其源”。此外他还论及“江浙之间学者亦争治考证”，并以钱大昕为其代表。他也没有论及扬州学派，但与章炳麟有所不同，他认为扬州诸儒如王念孙、刘台拱、汪中、焦循、凌廷堪、阮元等，在治学上都受到戴震思想的影响，因而将他们归属于皖派之中进行论述。

从章、刘的研究来看，此一时期关于清代学术的研究还处于开创阶段，只是以单篇文章的形式对清学进行总体上的评价，而没有对乾嘉学术做更为深入的研究，更没有注意到扬州学派这样一个学术群体，只是将扬州诸儒视为吴、皖派的一部分。他们对于清代学术总体上的看法，确立了清代学术研究的基调，此后的研究都是在此基础上进行的。

值得注意的是，章、刘二人对于清代学术的论断，往往与其政治背景等有着密切的联系。《廋书》、《近儒学术统系论》等文章发表的时间，正是章、刘二人思想上最为革命激进的时期<sup>③</sup>，出于反清的革命目的，他们特别强调政治因素在乾嘉学术形成过程中的巨大作用，认为清代学者尤其是乾嘉学者，由于清王朝“文字狱”的盛行而不得不埋首经书，不问政治，从而形成了以考据为特色的乾嘉学术。这样的结论，与其政治上反清革命的目的是一致的，学术上的论证正是为了鼓动和宣传革命。

章、刘在批评清儒“短于风议”、“不求用世”的同时，也在一定程度上肯定了乾嘉学者在学术上的成绩，“大抵清世经儒，……不以阴阳断人事，故长于求是”<sup>④</sup>，“清儒之学以求是为宗”<sup>⑤</sup>，

<sup>①</sup> 章太炎：《清儒》，洪治纲主编：《章太炎经典文存》，第140页。

<sup>②</sup> 刘师培：《清儒得失论：刘师培论学杂稿》，第274-281页。

<sup>③</sup> 章炳麟1899年5月在日本认识了孙中山，1900年7月断辨易服，走上革命道路，而《廋书》于1900年2月秘密付梓于苏州，4月再刊；刘师培《清儒得失论》、《近代汉学变迁论》、《近儒学术统系论》等文章均发表于1907年，而据周新国《试析1903—1908年刘师培的政治思想》（见扬州师院学报编辑部、古籍整理研究室编：《扬州学派研究》，第191-205页。）考证，“排满反清是本时期政治思想的主线”，而“1907—1908年是刘师培排满反清思想发展的一个高峰”。

<sup>④</sup> 章太炎：《清儒》，洪治纲主编：《章太炎经典文存》，第143页。

<sup>⑤</sup> 刘师培：《清儒得失论》，见《清儒得失论：刘师培论学杂稿》，第268页。



认为清儒具有“求是”的特征。梁启超论清代学术，就特别重视阐述清儒“求是”的成绩，甚至认为“此二百余年总可命为中国之‘文艺复兴时代’”，特别强调“有清学者，以实事求是为学鹄，饶有科学的精神”<sup>①</sup>。

梁启超《清代学术概论》以乾嘉学术为清代学术的“中坚”、“正统派”，而“正统派之中坚，在皖与吴；开吴者惠，开皖者戴”<sup>②</sup>，认为“惠氏之学，以博闻强记为入门，以尊古守家法为究竟”，“凡古必真，凡汉皆好”，“而戴学之精深，实过于惠”，“惠仅淹博，而戴则识断且精审也”<sup>③</sup>。于吴派学者，他列有江声、余萧客、王鸣盛、钱大昕、汪中、刘台拱、江藩等，而将金榜、程瑶田、凌廷堪、胡匡衷、胡培翬、胡春乔、任大椿、卢文弨、孔广森、段玉裁、王念孙、王引之等划归于皖派。但他认为“清儒最恶立门户，不喜以师弟相标榜；凡诸大师皆交相师友，更无派别可言也”<sup>④</sup>，因此，他虽然有“惠学”、“戴学”的划分，但并不很强调学术分派。他对于“惠学”、“戴学”的分析，只是因为“惠尊闻好博，戴深刻断制”<sup>⑤</sup>，二者的为学最能代表“正统派”的学术特色，而这种特色普遍影响着此一时期的学者。他在详细论述个别代表人物的思想之外，也非常重视“正统派”学术成绩的总结，从而凸显清学的“科学的精神”。这种思考理路也表现于《中国近三百年学术史》中，并对整个清代学术成绩进行了总结。

梁启超对于清学的研究，较之章、刘二人，有所深入，不但有对清学的整体论述，也有对代表人物思想的讨论。但是，在对清代学术代表人物的研究上，其《中国近三百年学术史》主要集中于对清初诸儒的论述，而没有单独论述乾嘉学术的代表人物，对于乾嘉时期学者的成绩，主要是在“清代学者整理旧学之总成绩”中分门别类地进行讨论。梁氏这种对代表人物思想的研究为后来的清学研究提供了新的视角。钱穆的同名著作就始终坚持对代表人物思想的论述，着重于通过对清代学术代表人物的论述，来表现中国传统学术发展的内在逻辑理路。在其《中国近三百年学术史》中，他第一次论述了汪中等扬州学派学者的思想，并专门辟有“焦里堂阮芸台凌次仲”一章。虽然他没有特别强调清代学术的分期和分派问题，但通过对汪中等人思想的考察，“扬州”这样一个独特的学术区域已经出现在学者的面前。

第一个特别提倡并系统地研究扬州学派的学者是张舜徽。他在20世纪40年代即以文言文编著了未完稿《扬州学记》，其中的《叙论》于1946年刊入《积石丛稿》。后来经过补充和修订，又以语体文写成《清代扬州学记》，于1962年由上海人民出版社出版。他认为“吴学最专，徽学最精，扬州之学最通”，充分肯定了乾嘉学术的成就，并以发展的眼光来看待吴、皖、扬州三派之间的关系，“无吴、皖之专精，则清学不能盛；无扬州之通学，则清学不能大”<sup>⑥</sup>，将扬州学派置于乾嘉学术发展的高峰的位置，肯定“（扬州学派）治学的规模、次第和方法，集吴、皖二派之长，但是又有他们独具的特点和风格，远非吴、皖所能及”，并以“能见其大，

<sup>①</sup> 梁启超：《清代学术概论·自序》，见《中国历史研究法（外二种）》，第279页。

<sup>②</sup> 梁启超：《清代学术概论》，分别见《中国历史研究法（外二种）》，第308、286页。

<sup>③</sup> 梁启超：《清代学术概论》，分别见《中国历史研究法（外二种）》，第308、309、308、313页。

<sup>④</sup> 梁启超：《清代学术概论》，见《中国历史研究法（外二种）》，第286页。

<sup>⑤</sup> 梁启超：《清代学术概论》，见《中国历史研究法（外二种）》，第286页。

<sup>⑥</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，第2页。

能观其通”八字定格了扬州学派在清代学术史上的地位<sup>①</sup>。在这种基本思想的指导下，张氏讨论了从康熙年间的王懋竑到近代的刘师培共 20 多位扬州学者，对他们的生平、著述、为学、思想、师友等都进行了详细的论述。从年限上来讲，他所认定的扬州学派时代跨度比较大，所包括的人物也比较驳杂，但由于他是扬州学派研究的开风气者，他的许多观点都为后继者所继承，影响极为深远。如果说章炳麟的《清儒》奠定了清代学术研究的基调，那么张舜徽的《清代扬州学记》则奠定了扬州学派研究的基调。

在《清代扬州学记》出版的同一年，祁龙威发表了《关于乾嘉学者王念孙》<sup>②</sup>一文，此后他即积极倡导扬州学派的研究。上世纪 80 年代以来，在其积极倡导和努力下，扬州师范学院（扬州大学前身）会集了一批学者，对扬州学派进行了比较专精的研究，形成了可观的研究成果。在祁教授的努力下，1988 年 9 月，扬州师范学院主办了“扬州学派学术讨论会”，会议围绕扬州学派的界定、学术渊源、治学特点、学术成就及其形成的影响因素，西方文化对扬州学派的影响，以及如何研究扬州学派等问题进行了深入的讨论。这次会议不但扩大了扬州学派研究在学界的影响，而且也确立了扬州学派研究的基本学术范式。此后，扬州大学还与台湾中央研究院中国文哲所达成了共同研究的计划，并于 2000 年、2001 年分别在扬州和台湾共同举办了“海峡两岸扬州学派学术研讨会”，进一步扩大了扬州学派研究在学术界的影响。

在此期间，关于扬州学派的研究逐渐成为学术界的热点问题之一。据《大陆学者对清乾嘉扬州学派的研究》一文统计，1980 年以前关于扬州学派的相关论著不到 20 篇，而到了 2000 年，有关扬州学派的单篇论文就将近 250 篇，书籍则约有 18 部。但是，在这些看起来数量巨大的研究成果当中，“出自小学的研究成果占了绝大部分”，如关于王念孙、王引之父子声音训诂学的研究成果特别多，关于阮元的研究也比较多，但主要注重其对于汉学的贡献，而关于有着经世和哲学思想的学者如汪中、凌廷堪、焦循等人的研究，则明显地比较薄弱。尽管关于扬州学派的研究成果是有目共睹的，但“在少数的专论中，重复撰述的，所在多有，而且能够突破观点，创立新解的，并不多见”<sup>③</sup>。这说明，关于扬州学派的研究，其现状并不乐观。

形成这种情况的原因，首先与章炳麟、刘师培等人对于清代学术形成中的政治因素的强调有着不可分割的联系。尽管侯外庐主编的《中国思想通史》从社会史的角度对汪中、焦循、阮元等扬州学者的思想学说进行了论述，张舜徽的《清代扬州学记》也对扬州学派作了高度的评价，但从总体上来讲，章、刘等人从反清革命的政治需要出发、特别强调“文字狱”对清代学者的影响的想法，在学界占了主流地位。学界普遍认为，清代学术前、后两个阶段具有经世思想，而作为清代学术主体的乾嘉学术，即清代学术的中期，由于“文字狱”等文化政策的压制而缺乏经世意义。由于这种思想的影响，学界普遍重视乾嘉学者的考据成就，而忽视对其思想的研究。其次与梁启超“清代学派之运动，乃‘研究法的运动’，非‘主义的运动’”<sup>④</sup>的认定有关。正是因为学界重视清代学者在研究方法上的科学性，才忽视了对乾嘉学术内在的思想意

<sup>①</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，第 10-11 页。

<sup>②</sup> 见《学术月刊》，1962 年 07 期。

<sup>③</sup> 蒋秋华：《大陆学者对清乾嘉扬州学派的研究》，《汉学研究通讯》第 19 卷第 4 期（2000 年 11 月）。

<sup>④</sup> 梁启超：《清代学术概论》，见《中国历史研究法（外二种）》，第 316 页。

蕴的研究。

与此同时，台湾地区的学者也积极关注扬州学派的研究。在1998年以前，台湾学者虽然没有特别强调“扬州学派”的概念，但相关的研究却一直在进行，1992年至1998年间由台湾中央研究院中国文哲研究所筹备处举办的“清代经学国际研讨会”、“清乾嘉学术研究之回顾座谈会”、“清乾嘉经学研究计划”等学术会议上，均有涉及扬州学派学者的研究与讨论。在1998年“清乾嘉扬州学派研究主题计划”提出以后，“在文哲所与相关学者的带动下，台湾在这方面的研究有逐渐兴盛之势”。与大陆学者相比，台湾学者明显不如大陆学者那样热衷于对王念孙、王引之、阮元等人的研究，而比较多地研究了汪中、焦循等人的思想。<sup>①</sup>台湾学界的这种情况可能与其对现代新儒家的反动有关。现代新儒家在上世纪50年代后实则仍以港台地区为大本营，并且影响深远，而他们又都从“接着宋明讲”的基本态度出发，认为中国哲学在进入清代后死掉了。从学术发展的逻辑上来看，台湾学者在扬州学派研究中体现出的对于其中哲学思想的偏好，正是对现代新儒家思想的一种“否定”。

对于前人研究的“否定”，不仅仅是台湾一地的情况，而是当前学界研究的共同特征。这种“否定”，实则起源于余英时从“内在理路”的观点出发做出的关于儒学的辨析。他认为，“从历史的观点看，把辨析心性理气认作儒学的主要内涵是不甚符合事实的，至少也是以偏概全”，“如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法，则有清一代的‘道问学’传统正可以代表儒学发展的最新面貌”，“尽管清儒自觉地排斥宋人的‘义理’，然而他们之所以从事于经典考证，以及他们之所以排斥宋儒的‘义理’，却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配”，因而他反对“坚持以‘心性之学’为衡量儒学的标准”<sup>②</sup>。他关于“一种新的义理要求”的论述，开启了清学研究的新局面。

台湾张寿安首先提出了“乾嘉新义理学”的概念，并以扬州学者凌廷堪为考察研究的中心，认为“乾嘉新义理学”的内容之一就在于“以礼代理”思潮，从而以新的视角发现了乾嘉考证方法下面所隐含的思想性因子，并将之与当时“传统礼秩脱臼”的历史背景联系在一起。<sup>③</sup>此后张丽珠的《清代义理学新貌》和《清代新义理学——传统与现代的交会》<sup>④</sup>则从“清代义理学”产生的必要性，“形上思辩义理学”和“形下经验领域的义理学”的区分等方面，为“乾嘉新义理学”提供了理论上的依据，并明确提出“清代情性学”作为清代义理学的形态，以与“宋明理学”的义理学范式分庭抗礼。

与此同时，大陆学者也开始重视对乾嘉学术所蕴涵的哲学思想进行研究。如陈居渊关于焦循思想的研究，即十分重视研究其哲学底蕴。他对于焦循的研究，是从对焦氏的“易”学思想的探讨开始的。其《焦循儒学思想与易学研究》<sup>⑤</sup>一书对焦循易学思想的历史背景、文化环境、学术特征、道德义理诠释及历史意义等都做了详细的论述，并认为焦循以“易”学思想作为自己

<sup>①</sup> 杨晋龙：《台湾学者研究“清乾嘉扬州学派”述略》，《汉学研究通讯》第19卷第4期（2000年11月）。

<sup>②</sup> 余英时：《论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究·自序》，第6、7、3页。

<sup>③</sup> 参见张寿安：《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年版。

<sup>④</sup> 二书分别由台湾里仁书局于1999年、2003年出版。

<sup>⑤</sup> 陈居渊：《焦循儒学思想与易学研究》，济南：齐鲁书社，2000年版。

学术研究的指导思想，在此基础上写出了《孟子正义》<sup>①</sup>。笔者虽然不同意他的意见，因为在笔者看来，焦循恰恰是以“礼”学思想为基础来探讨“易”学，并进而写作《孟子正义》的，但陈氏意图为焦循的思想从“易”学中找到哲学的根据却是近年来扬州学派研究新动向的一种表现。另外，周积明自 2001 年以来也相继发表了《关于乾嘉新义理学的通信》、《〈四库全书总目〉与乾嘉新义理学》、《从“戴氏之义理”到“乾嘉新义理”》等文章，主张“义理学”的多样性，认为乾嘉学术所面临的历史文化环境已经不同于宋明时期，内在地包含有中国早期启蒙和近代转向的意义，在核心价值上相对于宋明诸儒已经发生了重要转型。

很显然，学界对于清代学术的研究已经不再满足于早期学者的理论基调，而是更加务实地呼唤新的理论假设基础上的“小心的求证”。由章炳麟、刘师培等对于清代学术的整体性概述，到梁启超、钱穆等对于清儒的深入细致的探讨，关于扬州学派的研究从清代学术研究中脱颖而出，由张舜徽、祁龙威等的倡导而成为学术研究的热点问题之一。但长期以来，学界普遍接受章、刘、梁等对于清代学术的基本认定，重视对扬州学派声音训诂等成绩的研究，却忽视了对其考据背后的义理思想的探讨。正如杨晋龙《台湾学者研究“清乾嘉扬州学派”述略》一文所言：“清末以来，部分怀抱大汉民族主义的学者，对于异族统治下的汉学者，总抱着质疑的态度，认为他们是一群缺乏大是大非的判断、以考据训诂为生命，而不知义理为何物者<sup>②</sup>。即使是肯定乾嘉学者治学方法类似现代‘科学方法’的学者，也并没有特别注意到乾嘉学者的经世之略，上述两个原因的影响，也使得比较重要的研究成果偏重在小学范围。”<sup>③</sup>

经过学者的努力，尤其是前述张寿安、张丽珠、陈居渊、周积明等人的研究，“乾嘉学者自有其义理追求，也自有其义理的形态”，“以礼代理”实践原则的提出，更是他们经世要求最具体的呈现”，这成为当前乾嘉学术研究的基本理论前提。对于扬州学派研究来讲，今后一段时期内的研究动向，也必然与这种基本认定相一致。而张寿安、陈居渊等人对于凌廷堪、焦循思想的深入细致的整理，是前述“大胆的假设”在“小心的求证”上的具体实施。何泽恒《焦循研究》<sup>④</sup>、赖贵三《焦循雕菰楼易学研究》<sup>⑤</sup>、李成良《阮元思想研究》<sup>⑥</sup>等也是这种研究趋向的代表。可以说，逐个地对扬州学派诸儒的思想进行深入细致的研究，以求得扬州学派在义理和经世方面的具体表现，将是未来一段时期内扬州学派研究的基本范式。

对于汪中思想的研究，钱穆的《中国近三百年学术史》第一个论述了汪中的一些思想，但他并不是单独地讨论汪中的思想，而是将其作为章学诚思想的比较面来进行论述的。他根据汪喜孙所著《容甫先生年谱》<sup>⑦</sup>中所引《述学》一书的大旨、徐有壬《述学故书跋》和薛寿《汪氏遗书后序》<sup>⑧</sup>等资料，特别讨论了汪中表现在未成著作——《述学》——中的思想。在他看来，汪中与章学诚在独立思考的情况下造车合辙，“其说与实斋《文史》、《校雠》两通义

<sup>①</sup> 参见陈居渊：《焦循、阮元评传》，南京：南京大学出版社，2006 年版。

<sup>②</sup> 自注：熊十力：《读经示要》（台北：洪氏出版社，1978 年 10 月），卷 2，页 110-150 诸论可为代表。

<sup>③</sup> 杨晋龙：《台湾学者研究“清乾嘉扬州学派”述略》，《汉学研究通讯》第 19 卷第 4 期（2000 年 11 月）。

<sup>④</sup> 何泽恒：《焦循研究》，台北大安出版社，1990 年版。

<sup>⑤</sup> 赖贵三：《焦循雕菰楼易学研究》，台北：里仁书局，1994 年版。

<sup>⑥</sup> 李成良：《阮元思想研究》，成都：四川人民出版社，1997 年版。

<sup>⑦</sup> 以下简称《年谱》；本文称引《容甫先生年谱》，均简称《年谱》。

<sup>⑧</sup> 分别见《新编汪中集·附录》，第六一至六二页、第五八至六〇页。

所论，古者官师流变，政学分合，意见殆相近似”。至于章学诚撰文深诋汪中，钱穆一方面部分肯定其对《述学》的批评，另一方面也慨叹其“不相瞭知之甚”，深痛“知难”之不虚。钱穆于第十章专论《焦里堂阮芸台凌次仲》，虽然没有提及“扬州学派”的概念，但从讨论的内容来看，显然属于扬州学派的范围。而他将汪中的思想放置在《章实斋》一章的附录中进行探讨，这似乎表明，在他看来，汪中的思想是有异于扬州诸儒的。事实上，其第十章主要论述焦循、阮元、凌廷堪等人有关性善性恶、一贯忠恕、复礼、慎独格物等方面的思想，从这方面来看，汪中与他们确实不同，因为汪中思想没有涉及这些内容。

特别奖掖扬州学派的张舜徽，在其《清代扬州学记》中，于第四章论述了汪中的生平、著作和学行等。张氏特别指出了汪中“对于儒家正统思想的批判”，认为《讲学释义》批评了宋元以来学者“喜欢高举‘讲学’二字的招牌来空谈心性”的恶习，《大学平义》则指出被理学家们奉为经典的《大学》“在《礼记》中本和其他篇的价值相等，没有什么特别高明的道理”。张氏还表彰了汪中“竭力提倡周秦诸子之学”的努力，并认为汪中于古代制度名物、古书语法、古代学术史等方面成绩卓著。<sup>①</sup>

侯外庐的《中国思想通史》第五卷第十二章专论汪中的思想，肯定了汪中“凌轹时辈”的批判态度，认为他“是一位封建社会的叛徒”，其思想“表现出要遗弃旧思想而蜕化出新思想的愿望，发展了清初大儒的子学复兴的传统”。而另一方面，汪中“有志于用世”的学术追求，又使他产生了“具有人民性的社会思想”，不但“能为当时人民的痛苦作有力的控诉”，而且十分“同情封建社会妇女被压迫的悲剧生活”，为之设想了一个“贞苦堂”的制度。侯氏认为，汪中具有“近代的男女婚姻自由的思想”，而他的“推六经之旨以合于世用”的学问，比戴震“更富于市民阶级的意识”。

随着扬州学派研究的兴起，汪中的著作和思想开始受到世人的关注。台湾“中央研究院中国文哲研究所筹备处”于2000年出版了由台湾东吴大学中国文学系博士生王清信、叶纯芳点校的《汪中集》，其书汇集《述学》、《汪容甫先生遗诗》和古直所作《汪容甫文笺》而成（《述学》的点校整理，根据的是1927年成都《志古堂丛书》所刊的九卷本），并补充了部分资料，如罗振玉所辑《昭代经师手简》中汪中致王念孙的信等。但《汪中集》对于研究汪中的思想显然存在着明显的不足，首先是所收录的汪中的著作范围极其狭窄。汪中虽然早逝，其代表著作《述学》（按：指汪中构想的古代学术史著作。）没有能够完成，但在其文集《述学》之外，尚且有《策略謏闻》、《经义知新记》、《旧学蓄疑》、《国语校讹》、《大戴礼记正误》、《广陵通典》、《文宗阁杂记》、《文宗阁杂记续编》、《文宗阁杂记三编》等一系列学术成果，这些《汪中集》都没有收录。其次，《汪中集》在字、词、句和标点方面还存在着一些错误和不足，而且，一些有关汪中的碑、铭、传记、行状等研究资料，《汪中集》也没有能够收录，这对于汪中思想研究来说，是很不完整的。

国家清史编纂委员会于2005年出版了扬州大学教授田汉云点校的《新编汪中集》，该集在点校和整理时，显然注意了《汪中集》中存在的不足，因而不但全面地收集了汪中的学术

<sup>①</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，参见第93、95、97页。

成果，而且于《附录》中汇集了有关的碑、铭、传记、行状等资料。该书收集、整理的汪中著作有：《经义知新记》、《春秋列国官名异同考》、《国语校讹》（附：《国语校文》）、《大戴礼记正误》、《广陵通典》、《策略謏闻》、《文宗阁杂记》、《文宗阁杂记续编》、《文宗阁杂记三编》、《文集》、《诗集》。《文集》部分按照现代的分类方法，将原《述学》中的文章全部重新编排，共分为八辑：《第一辑》收录的是汪中在经学方面的学术成果，《第二辑》收录史学方面的学术成果，《第三辑》收录金石文字学方面的文章，《第四辑》收录子学方面的研究成果，《第五辑》为汪中致朋友的书信集，《第六辑》主要是辞章之学的成果，《第七辑》、《第八辑》则收录汪中所撰的碑、传、铭文等。《诗集》所录，即《汪容甫先生遗诗》，共五卷，另有补遗一卷。在附录部分，《附录一》即汪喜孙所撰《年谱》，《附录二》和《附录三》所录，即与汪中有关的序、跋、碑、传、铭文等。对于汪中思想的研究来说，《新编汪中集》是一个比较全面的资料集，不但全面整理了汪中的著作，而且汇集了一些相关研究资料。

但《新编汪中集》依然存在着一一些不足，如见于台湾杨晋龙主编的《汪喜孙著作集》中的与汪中有关的资料就不见收录，其字、词、句方面也存在着一一些错误<sup>①</sup>，有些地方存在着只有上引号、没有下引号的情况。由于该集出版于《汪中集》之后，因而其文中的标点、文字等似乎有意与之立异，一些《汪中集》中标点合适的地方，《新编汪中集》往往不标点，而《汪中集》中没有标点的地方，《新编汪中集》又有标点。至于文字方面，如《汪中集》《石鼓文证》“是时周之亡才九年”，《新编汪中集》“才”作“纒”，《汪中集·王基碑跋尾》“其时基才十岁”，并注“才”原作“財”，《新编汪中集》“才”作“財”：这是维护汪中文集原貌的表现。《汪中集》“弔”字，《新编汪中集》都作“吊”，如《吊黄祖文》、《女子许嫁而婿死从死及守志议》“婿齊衰而吊”、《居丧释服解义》“其以喪服見，是重受吊也”、《墨子序》“雖昔先王制為聘問吊恤之禮”、《贾谊新书序》“今見《吊屈原》、《惜誓》”；《汪中集》“跡”字，《新编汪中集》都用“迹”，如《修禊叙跋尾》“筆迹宛然”、《王基碑跋尾》“碑所書歷官事迹”；《汪中集》“託”字，《新编汪中集》都作“托”，如《修禊叙跋尾》“此刻若‘因寄所托’‘因’字”、《上朱侍郎书》“鄭君益無所托”、《与朱武曹书》“學一術以自托”：这又似乎表明点校者希望用现代文字了。

当然，作为研究汪中思想的文集和资料汇编，《新编汪中集》的工作已经做得很全面，其中存在一一些问题或者错误，也是在所难免的事情，需要我们努力完善。有些问题可能并非点校者的原因，而是在印刷中出现的。指出这些问题，也是认真研究汪中思想的必要准备。

《汪中集》和《新编汪中集》的点校和整理者在前言部分，都对汪中的生平、成就、思想等做了介绍。尤其是《新编汪中集》，不但略述了汪中的生平，而且对汪中的“经学研究”、“历史学研究”、“语言学研究”、“诸子学研究”、“金石学研究”、“文学成就”等，都做了详细的介绍，这对于汪中思想的研究，无疑具有借鉴意义。

广陵书社于2003年出版了扬州大学赵航教授的《扬州学派概论》，其中第四章对汪中的思想做了较为详细的介绍。赵氏在介绍和赏析汪中一些具有代表意义的文章或著述的基础上，分别表扬了汪中“既无凿空之病又无株守之陋的‘卓尔不群’的治学精神”、“表彰经传、提倡诸

<sup>①</sup> 详见《附录2〈新编汪中集〉考异》。

子之学的大胆的批判精神”和“辞丽而情茂”的辞章之学，并认定汪中在扬州学派中居于“领袖人物”的地位。扬州大学刘建臻教授也认同这一看法，其2004年出版的《清代扬州学派经学研究》一书，将扬州学派分为前期、中期和后期三个发展阶段，并通过对各阶段扬州学派代表人物思想特征的深入研究，力图确证汪中“把经学引向了对现实社会问题的关注和研究中来”，并且影响了扬州中、后期学者的经学研究和学术宗旨，从而成为“扬州学派开风气的人物”<sup>①</sup>。

### 三、研究方法

本文的研究对象，即汪中思想。但是，本研究并不准备面面俱到地对汪中的思想和学术进行详细的论述，而是将汪中的思想放置到18世纪下半叶乾嘉学术的发展演变过程中去，从而展示其对于乾嘉学术的批判和矫正的思想特质。

我们要研究一个人的思想，首先需要获得对其著作的客观了解，这是保证研究能够得到正确结论的最基本前提。汪中的代表性著作虽然没有能够完成，但由于他生前身后在学术上所获得的名声，使他的一些论著得到了多次刻印的机会。这些流传下来的著作，无疑是我们研究汪中思想的最可靠的历史文献。但是，由于各方面的原因，文献在刻印和流传的过程中，往往会出现各种各样的错误，从而导致与原著的差异甚至意思正好相反。因而，在对文献资料进行深入研究之前，我们有必要对准备进行研究的文本进行校勘的工作。

在这方面，《汪中集》和《新编汪中集》的整理工作，无疑为我们研究汪中的思想提供了最有效的帮助。本研究的准备工作，即主要依据此二集展开。本研究首先对校了《汪中集》与《新编汪中集》，在此过程中，由于后者在各方面都明显优于前者，因而校勘也以《新编汪中集》为主，而辅以《汪中集》。在对校的基础上，本研究又参考了中华书局于1991年出版的《述学》和凤凰出版社于1995年出版的《清经解》中汪中的相关著作等。对于《新编汪中集》所附录的《年谱》的校勘，又参考了台湾杨晋龙主编的《汪喜孙著作集》中所收录的同一著作。在此基础上所形成的成果，就是本文附录中的《〈新编汪中集〉考异》一文。

对于校勘来说，这样的工作当然是远远不够的，本研究的校勘至少缺少对历次刻本的直接阅读。但是，这是客观条件限制下无奈的选择，因为在短时间内是不可能收集汪中的全部著作的所有刻本的，即使能够完成这个收集工作，要完成对全部刻本的校勘，也是一件很艰巨的工作。令人欣慰的是，《汪中集》和《新编汪中集》在校勘方面已经做出了扎实而认真的工作，在其基础上来研究汪中思想，应当是可以接受的。

任何一种思想都有产生、发展、演变的过程，乾嘉学术也是如此。而在这一过程之中，促使它发生变化和发展的原因，则既有外因的作用，又有内因的必然。本研究选择了从乾嘉学术的内在理路的角度来进行考察，将乾嘉学术看作一个不断发展演变的过程，而在这一发展过程之中，乾嘉学术出于自身发展的需要，在不断地进行着自我调适的努力，以摆脱其固有的弊病。

在惠栋提出并倡导汉学风尚之后，戴震便针对汉学的弊病进行了初步矫正，在考据与义

<sup>①</sup> 刘建臻：《清代扬州学派经学研究》，第20页。

理的会通方面做出了初步尝试。但戴震的这一努力却并没有起到应有的效果，受到了来自汉学内、外学者的普遍抵制，汉学为考据而考据的弊病继续在乾嘉学术中存在。此后的扬州学者在戴震思想的影响下，普遍批评汉学的这一弊病，并从治学上进行矫正的努力。汪中作为扬州学派早期的著名代表人物之一，也针对乾嘉学术的这一弊病提出了批评，并形成了他独特的治学精神，他不但是乾嘉学术“由专精汇为通学”<sup>①</sup>的关键时期的代表，而且其思想也影响了此后的扬州学者。

作为乾嘉学术的一员，汪中的思想并不是孤立的，其思想还明显受到顾炎武、戴震的影响，同时又是对乾嘉学术吴、皖派的批判继承。本研究要通过汪中思想的特质来观察乾嘉学术在18世纪下半叶的转向，就需要将其思想与顾炎武、戴震等人的思想进行比较。通过比较，我们不但可以看到前人思想对汪中的影响，同时也可以看到汪中思想在前人基础上的发展、变化。而在这一比较的过程中，乾嘉学术内在发展理路在不断自我调适方面的特性也展现在我们的面前。

#### 四、写作构想

本文主要由引言、正文、结论、附录四部分组成，引言部分主要包括与本研究相关的研究综述、研究的意义和研究方法等。结论部分则主要总结汪中思想在矫正乾嘉学术方面的成绩以及其思想的局限性。附录部分包括《汪中著作时间的考定》、《〈新编汪中集〉考异》、《〈容甫先生年谱〉中存在的几处错误》、《〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴和月名》等与本研究相关的资料。

正文由四章组成，包括汉学思潮的形成与发展、“有志于用世”的学术宗旨、“精研大义”的学术追求、“辨明学术源流”等内容。

第一章论述汉学思潮的形成与发展。明中叶以来，学者们从对儒家经典的实学研究和自然科学两方面发起了对理学的批评和矫正，但由于明清更替的历史影响，自然科学这一发展维度在经世救国的时代主题下隐退，而经世实学则得到了全面的发展。随着对理学批判的不断深入，学术研究的主题开始向探究汉儒经说的方向转移，汉学学风得以确立。而针对汉学内在的弊病，戴震在接受汉学学风影响的同时，在考据与义理的会通方面做了初步的尝试，希望以此来矫正汉学的弊病。

第二章论述汪中“有志于用世”的学术宗旨。由于贫困经历的影响，汪中从小深知普通民众的苦痛，其为学很容易接受顾炎武、杭世骏的影响，确立“用世”的学术宗旨。其“用世”思想，一方面是对经世实学思想的继承，另一方面又是经世在特殊时代条件下的新表述，解决了乾嘉学术“实事求是”的精神和“经世”的可能主观倾向之间的矛盾，以“推六经之旨，以合于世用”的学术路径在经术与经世之间实现了会通。

第三章论述汪中“精研大义”的思想。汪中由训诂、考据以求“大义”的治学方法是对戴震“字——词——道”的治学次第的继承，却又有鉴于戴震考据与义理会通的思想所受到的批评，将

<sup>①</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，第2页。



“精研大义”作为考据的目标。这一学术目标的确立，一方面将考据定格为“精研大义”的治学工具，避免了考据以自身为目的的弊病；另一方面又避免了考据的理论目标与宋学的纠缠不清。而且，在“用世”思想的指导下，考据所求得的大义，又成为“用世”的起点和理论前提。

第四章论述汪中“辨明学术源流”的成绩。出于汉、宋之争的需要，从学术源流上论证乾嘉学术所尊崇的汉儒经说的合法性，成为需要解决的问题之一。通过其诸子学研究，汪中在不推翻“孔孟”儒学授受统系的情况下，确立了“孔荀”授受统系。而随着其诸子学研究的深入，汪中又发现了先秦学术的流变，确立了由“史”而“诸子”的学术发展观。从学术源流上考察其所追求的“先王之道”在历史长河中的变化，也是实事求是的乾嘉学风的必然要求，只有这样，才能客观地考明“先王之道”。而在对先秦学术源流的考察过程中，汪中又确立了“礼”在经术和经世两方面的核心理论依据的地位。

## 第一章 汉学思潮的形成与发展

汪中，原名秉中，初字庸夫，后改字容甫，生于清乾隆九年十二月二十日（1745年1月22日），卒于乾隆五十九年十一月二十日（1794年12月12日），年五十一，清代扬州江都人。汪中出身贫寒，“少苦孤露，长苦奔走，晚苦疾疢”<sup>①</sup>，综其一生，都在贫病中度过。但他却以坚韧的毅力坚持学术研究，并在名儒辈出的清代乾嘉时期占有一席之地，在当世即被称为“通儒”。他的学术成就与清初以来的朴实学风是分不开的，朴学风气不但为他提供了展示才华的舞台，也培育了他的学术思想。而这一朴实学风，又可溯源于明中叶以来形成的批判理学空、虚弊病的学术动向。

### 第一节 “文衰而返之实”的学术动向

随着阳明心学的盛行，阳明后学在继承心学学说的同时，也抛弃了其“事功”精神，片面主张在心上立根，强调悟性，从而加深了心学的禅学化，造成“空”、“虚”、“寂”风气的泛滥。顾炎武批评说：“不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端，一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言，代修己治人之实学。”<sup>②</sup>黄宗羲也批评空虚之病，“治财赋者，则目为聚敛；开阡捍边者，则目为粗材；读书作文者，则目为玩物丧志；留心政事者，则目为俗吏。……一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾。世道以是潦倒泥腐。遂使尚论者以为立功建业别是法门，而非儒者之所与也。”<sup>③</sup>在空虚的风气里，本应当是儒者的基本特征的“立功建业”的经世态度，反而被排斥在儒门之外了。

颜元以“文衰”来概括这一历史时期，“文盛之极则必衰。文衰之返则有二：一是文衰而返于实，则天下厌文之心，必转而喜实之心，乾坤蒙其福矣；……一是文衰而返之野，则天下厌文之心，必激而为灭文之念，吾儒与斯民沦胥以亡矣。”<sup>④</sup>他认为“文衰”之后的文化发展存在着两种可能：一是“返之实”，一是“返之野”。所幸的是，在理学的发展走向穷途末路、引起“文衰”的同时，中国文化也从儒家经典的实学研究和自然科学两个方面走上了“返之实”的道路。

#### 一、回归儒家经典的实学诉求

在主张实学的学者看来，程朱理学以及阳明后学的学说都与儒家经典保持着一定的独立性，从而为任意发挥自己的意见留有一定的空间，这导致他们最终陷入游谈无根的泥潭。为此，他们主张“实学”，一方面指责心学空谈心性、于时无益，另一方面强调博学多识，重视文字音韵的研究，要求客观地对经典进行阐释。

早在明代中后期，杨慎就批评说：“宋世儒者失之专，今世儒者失之陋。失之专者，一骋

<sup>①</sup> 《年谱》九年甲子，《新编汪中集·附录》，第一页。

<sup>②</sup> 顾炎武：《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条。

<sup>③</sup> 黄宗羲：《南雷文定后集》卷三《赠编修舟玉吴君墓志铭》。

<sup>④</sup> 颜元：《存学编》卷四。

己见，扫灭前贤；失之陋者，惟从宋人，不知有汉唐前说也。”<sup>①</sup>他认为宋明理学都犯了空谈心性的毛病，在对经典的解释上只知道依照自己的逻辑来说，而否定了汉唐儒者对于经典的解说，是“学而无用”的，只会陷入师心自用的境地。针对这种弊病，他强调“训诂”以求经义，而“欲训诂章句”，必“求朱子以前《六经》”<sup>②</sup>。

具有心学异端思想的焦竑也主张“博学”、“实践”。焦氏受到泰州学派的影响，认为“学道者当尽扫古人刍狗，从自己胸中辟取一片乾坤，方成真受用”，强调学问要靠自悟自证，而将“汉宋诸儒之所疏”斥为“糟粕”，认为“唐疏宋注，锢我聪明”<sup>③</sup>。这是他对前人经说的大胆否定。但我们也要看到，他在“破”的同时，还有“立”的一面。《明史》本传说他“博极群书，自经史至稗官、杂说，无不淹贯”，可想而知他学问的广博。在为学上，他强调学问的目标是尽性至命，但学习的过程却“非博学不能成约”<sup>④</sup>。他十分重视“小学”的作用，“小学固蒙养之正鹄，而圣功之先鞭也”<sup>⑤</sup>，认为“小学”是尽性至命的基础。他还强调“实践”在为学中的地位，“先儒才言学便有著力处，即学便有得力处，不是说了便休。……口说不济事，要须实践”<sup>⑥</sup>。由此出发，他在古代典籍真伪的考辨、传注与注疏的形成、“六书”和《诗经》的研究等方面都取得了巨大的成就。

陈第也非常重视“行”，认为“坐而玄论，曷若起而力行”<sup>⑦</sup>，强调学以致用，痛斥空谈的流弊。针对理学空虚之病，他甚至主张“读经不读传注”<sup>⑧</sup>，在对于经典的理解上强调“以己意论断经书”<sup>⑨</sup>。但他这种“以己意论断经书”的做法并不是心学那样的空谈，而是有根据的“论断”，有“本证”、“旁证”的考证法，也有亲临考察、运用史实证明、义理推论与科学知识相结合的判断法等方法。在一些暂时无法说明白的地方，他能够“知其可知，阙其不可知，不必强为之解也”<sup>⑩</sup>，以能够客观真实地解释经典作为自己学术研究的目标。

在儒学提倡回归经典的同时，佛教思想界也提出了回归释典的思想，以克服禅学只重参禅、不读佛经的弊病，如云栖大师、紫柏大师等<sup>11</sup>。这些都说明，随着阳明后学空虚弊病的加深，中国文化的发展在文化典籍的研究方面产生了回归经典的思想潮流，主张研读经典是当时中国思想界共同的声音。

## 二、自然科学的兴起

“明清之交，学者对于自然界之考索，本已有动机。”<sup>12</sup>在明代中后期，我国出现了《本草

<sup>①</sup> 杨慎：《升庵全集》卷五二《文字之衰》。

<sup>②</sup> 杨慎：《升庵全集》卷六《答重庆太守刘嵩阳书》。

<sup>③</sup> 焦竑：《焦氏笔乘》。

<sup>④</sup> 焦竑：《焦氏笔乘》。

<sup>⑤</sup> 焦竑：《澹园续集·刻小学序》。

<sup>⑥</sup> 焦竑：《澹园集·崇正堂答问》。

<sup>⑦</sup> 陈第：《一斋集·意言》。

<sup>⑧</sup> 陈第：《一斋集·尚书疏衍自序》。

<sup>⑨</sup> 陈第：《一斋集·答林日正》。

<sup>⑩</sup> 陈第：《一斋集·尚书疏衍卷四》。

<sup>11</sup> 参见郭康松：《清代考据学研究》，第14至15页。

<sup>12</sup> 梁启超：《中国近三百年学术史》，第392页。

纲目》、《农政全书》、《徐霞客游记》、《天工开物》等一系列自然科学著作，内容涉及到医药、农业、地理、生产技术等各个方面。从文化发展的角度来讲，这是针对理学空谈之病的又一个拯救措施，但学术界对这一拯救的意义历来缺乏足够的重视。

《本草纲目》并不仅仅是一部医药学著作，李时珍自认为此书“虽命医书，实该物理”<sup>①</sup>，而王世贞在为其所作的序中也认为，此书“上自坟、典，下及传奇，凡有相关，靡不备采。……博而不繁，详而有要，综核究竟，直窥渊海。兹岂禁以医书靓哉？实性理之精微，格物之通典，帝王之秘策，臣民之重宝也。”在《凡例》中，李时珍写道，“虽曰医家药品，其考释性理，实吾儒格物之学”，这说明，李时珍是以儒家的“格物”学说作为自己写作的理论基础的，因而他强调“医者贵在格物”<sup>②</sup>。李时珍的这种思想，与他早年从事举业的经历是分不开的。一方面，研治儒家经典为其写作《本草纲目》准备了思想基础，另一方面，他在武昌考试过程中积劳成疾，幸亏其父的医治才转危为安，正是他生死之间的亲身经历，促成了他弃儒从医的人生选择。也可能正是这次经历，使他最终认识到了理学之空虚风气的危害，从而形成他强调“格物”的为学品格。

徐霞客则在旅游中体现他务实的品格，他不是为娱乐而旅游，而是藉旅游考索自然知识。他所生活的年代，正处于明代末年，社会上强调经世、重视实学的学风影响了他，使他放弃了通过科举以入仕途的人生道路，而选择了与其爱好相一致的游历生涯。他对书中的错讹现象十分不满，认为山川的本来面目被那些图书蒙蔽了，唯有直面大自然才能知道它的真实面目。正是在游历的过程中，他的知识与日俱增，合理地解释了许多自然现象。这是端坐书房的迂儒所不可能获得的成就，更不是那些空读诗书、空谈心性的理学家们所能想象到的。

宋应星也反对空谈风气，他在《天工开物》的序中批评“治乱经纶字义，学者童而习之，而终身不见其形象”，主张走出书屋、游历天下。对于假道学亟亟于功名利禄的社会弊端，他更是反感，直接宣称“此书于功名进取毫不相关”。《天工开物》主要是对技术的记载，却没有记载那些为统治者享乐和奢华服务的技术，如皇宫帝陵的建造等，由此也可见他撰写的基本宗旨。

在这一时期随着基督教同时传入的“西学”，也影响了中国文化的发展。出于传教的需要，“利玛窦初到肇庆，就介绍数学、地理、天文等方面的知识以引起人们的好奇，然后取得机会结交朋友，转而论证天主教教义，引人入教。”<sup>③</sup>他的这种策略十分有效，在他顺利传教的同时，也使他译著的西学著作，诸如《几何原本》、《乾坤体义》、《圜容较义》、《同文指算》、《测量法义》、《经天法》、《万国舆图》等，在中国学者中产生了广泛的影响。这些“西学”著作，带有近代西方科学的基本精神，而这恰恰与当时正在兴起的以批判理学空虚弊病、尊尚实事求是精神为特征的中国文化发展的内在要求有相适之处，所以它能够在当时产生一定的影响。徐光启受“西学”影响的经历，典型地说明了这一点。

徐光启为学在中进士前后有一个明显的转折。“尝学声律、工楷隶，及是悉弃去，专习天

<sup>①</sup> 《进〈本草纲目〉疏》。

<sup>②</sup> 《本草纲目》卷一四《芎穷》。

<sup>③</sup> 顾长声：《传教士与近代中国》，第6页。

文、兵法、屯、盐、水利诸策，旁及工艺数学，务可施用于世者。”<sup>①</sup>在中进士之前，出于入仕的需要，他积极于举业；而在中进士之后，就立即改变了这种做法，转而致力于致用之学。这种转变，一方面与他辗转于全国各地的生活经历以及当时的实学学风有联系，另一方面也与利玛窦的影响是分不开的。《明史》本传只用了33个字便讲完其科举经历，接着就说他“从西洋人利玛窦学天文、历算、火器，尽其术。遂遍习兵机、屯田、盐策、水利诸书”。其毕生的成就都在“西学”方面。如果没有跟随利玛窦学习西方科学，徐光启只不过是明代平凡官吏中的一员，但在1600年与利玛窦的相遇，后来又在翰林院学习期间向利玛窦学习“西学”，使得他成为西学的佼佼者，在晚明时代脱颖而出。他“施用于世”的学术方向，最为显著的成果就是《农政全书》的写作，“其生平所学，博究天人而皆主于实用，至于农事，尤所用心。”<sup>②</sup>

虽然“西学”的传入对于中国文化发展的影响是巨大的，但并不如有些学者所主张的那样，中国自然科学的发展完全得益于“西学”的传入。在“西学”传入之前，针对理学尤其是阳明后学的空虚弊病，中国学者已经开出了自然科学研究的道路。“西学”的传入只能说，是在一定程度上加强了中国文化对于自然科学的研究，其余波所及，则是清代学者对于天文历算的偏好。

## 第二节 明末清初学风的转变

明末清初时期，面对注重于儒家经典诠释的实学和自然科学的发展，中国文化的发展又处在了一个关键时期。但处在这个关键时期的中国文化却遭遇了明亡这一“天崩地解”的历史事变，尤其是东北满洲势力乘机入关，夺取了统治权力，引起中原人民的反抗。在这一历史背景下，明清之际的学者大都积极参与政治斗争，组织抗清活动，并以他们的才学反思明亡的教训，从文化的原因来探讨社会政治问题，以求可用于当世的治国之道。对明亡的反思使儒家的“经世”思想被重视和提倡，经世实学成为中国文化发展在这一时期的主流。

### 一、以救世为目的的经世实学

顾炎武在少年时即受嗣祖顾绍芾的指点，“讲求天文、地理、兵、农等实用的学问”，后来又参加了“复社”，以天下为己任，鄙弃科场应试而探究实用之学，十分关注史地、经济等方面的知识，“举凡有关农田、水利、矿产、交通的记载，无不勤加抄撮”。当清兵渡江之后，他便投入到反清斗争中去，并牢记嗣母“无为异国臣子，无负世世国恩”的遗嘱，坚决不与清政府合作。在抗清斗争屡次失败之后，他见世事难为，便决定游历天下，“一则想结纳英雄豪杰，二则想考览山川形势”，“谋图天下大事”<sup>③</sup>。可见，顾炎武的学术成就与他所处的时代是分不开的。潘耒在《日知录序》中说“尤留心当世之故。实录奏报，手自抄节；经世要务，一一讲求。”《四库全书总目》也认为，“炎武生于明末，喜谈经世之务，激于时事，慨然以复古为志。其说或迂而难行，或愎而过锐。”<sup>④</sup>“激于时事”四字，正表明了顾炎武为学的直接原因。

<sup>①</sup> 邹漪：《启祯野乘·徐光定传》。

<sup>②</sup> 《农政全书·凡例》。

<sup>③</sup> 参见张舜徽：《清儒学记》，第2至3页。

<sup>④</sup> 纪昀：《四库全书总目》卷一百十九，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第1596页。

顾炎武批评理学的空疏之气，认为其对社会的破坏作用比魏晋时期的玄谈更加厉害，“刘、石乱华，本于清淡之流祸，人人知之。孰知今日之清淡，有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。”正是因为理学家们“清淡谈孔孟”，“不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端，一切不问，而曰‘一贯’，曰‘无言’，以明心见性之空言，代修己治人之实学”，才导致了“股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟”的悲惨结局<sup>①</sup>。

针对这样的弊病，顾炎武主张以“修己治人之实学”取代“明心见性之空言”，强调“以明道也，以救世也”<sup>②</sup>的为学宗旨，认为为学应该“有益于天下，有益于将来”<sup>③</sup>。他认为“必有体国经野之心，而后可以登山临水；必有济世安民之识，而后可以考古证今”<sup>④</sup>，处处都把“救世”作为行动的指南，并且给自己限定了撰文的原则：“其所著之书，皆以拨乱反正、移风易俗、以驯致乎治平，而无益者不谈，一切诗、赋、铭、颂、赞、诔、序、记之文，皆谓之巧言而不以措笔。”<sup>⑤</sup>认为“若夫怪力乱神之事，无稽之言，抄袭之说，谀佞之文，若此者，有损于己，无益于人。多一篇，多一篇之损矣。”<sup>⑥</sup>以至他的好友李颀请他替母亲作传，他都以“无关经术政治之大”为由拒绝了。他的《日知录》一书，“上篇经术，中篇治国，下篇博闻”，自言其目的是为了“明学术，正人心，拨乱世以兴太平之事。”<sup>⑦</sup>“经术”正是为了“明道”，“治国”则是为了“救世”，《日知录》一书正是其“明道”、“救世”的学术宗旨的具体体现，并且期待“有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆”<sup>⑧</sup>。

黄宗羲则这样批评理学末流：“今之言心学者，则无事乎读书穷理。言理学者，其所读书，不过经生之章句；其所穷之理，不过字义之从违。……天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者。”<sup>⑨</sup>他认为“心学”家们不读书，“理学”家们又只注重章句，自己不过是“假其名以欺世”，却还要讥笑那些有真才实学的人，“治财赋者，则目为聚敛；开闢扞边者，则目为粗材；读书作文者，则目为玩物丧志；留心政事者，则目为俗吏。”而“一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾”。“儒者之学”在理学家那里被理解成“以语录为究竟”，而本来应该是“儒者之学”的基本特征的“经纬天地”、“建功立业”，却被看作“别是法门，而非儒者之所与也”<sup>⑩</sup>。

因此，黄宗羲也主张“经世实学”，“始谓学必源本于经术，而后不为蹈虚；必证明于史籍，而后足以应务”<sup>⑪</sup>，要求“受业者必先穷经，经术所以经世，方不为迂儒之学，故兼令读史”<sup>⑫</sup>，

<sup>①</sup> 顾炎武：《日知录》卷七“夫子之言性与天道”条。

<sup>②</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷四《与友人书二十五》。

<sup>③</sup> 顾炎武：《日知录》卷十九。

<sup>④</sup> 顾炎武：《菰中随笔》卷三。

<sup>⑤</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷六《答友人论学书》。

<sup>⑥</sup> 顾炎武：《日知录》卷十九。

<sup>⑦</sup> 顾炎武：《顾亭林诗文集》，中华书局，1983年版，第27页。

<sup>⑧</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷四《与人书二十五》。

<sup>⑨</sup> 黄宗羲：《南雷文定·留别海昌同学序》。

<sup>⑩</sup> 黄宗羲：《赠编修弁玉吴君墓志铭》，见《黄梨洲文集》，中华书局，1959年版。

<sup>⑪</sup> 全祖望：《结埼亭集·外集》卷十六《甬上证人书院记》。

<sup>⑫</sup> 全祖望：《结埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑》。

以避免“蹈虚”的弊病，达到“应务”的目的。他的《明夷待访录》，涉及到置相、建都、学校、方镇、田制、兵制、财计、胥吏、奄宦等方面，大胆构想了一个理想的政治体制，可以说是他“应务”的学术宗旨的具体体现。他也和顾炎武一样，反对无用之文，“某虽学文而不能废夫应酬，穷经而不能归于一致。洒扫先师蕺山之门，而浸淫于流俗。弦急调衰，不知九品人物，将来何等？”<sup>①</sup>自责不能“废夫应酬”、“归于一致”，对于自己将来因此要受到后人的诟病而深深地忧虑。

## 二、自然科学面对经世实学的尴尬

明清之际的其他学者大都与顾炎武、黄宗羲相似，普遍批评理学末流的空谈无用，认为其应为明亡负责，并针对这种弊病积极要求学术与“经世”融合，主张“经世实学”的态度。王夫之强调学问应该以“经世之大略”来“述往以为来者师”<sup>②</sup>。李二曲则提出“明体适用”的主张，指出“真知乃有实行，实行乃有真知”<sup>③</sup>。朱之瑜也以实用作为评论学问的标准，“学之道，在于近里著己，有益天下国家，不在掉弄虚脾，捕风捉影。”<sup>④</sup>“经世”的为学目的在对明亡的反思中得到强化，为学在他们眼中就是要寻求先王的治国之道，学术研究的范围也被限定在与治国之道有密切关系的领域，如天文、史地、典章制度、吏治、财赋、河漕、兵工、民俗等，而作为理学的反对的另一个动向——自然科学研究——却没有得到相应的重视。

如顾炎武说，“愚所谓圣人之道者如之何？曰：博学于文；曰：行己有耻。”<sup>⑤</sup>他虽然讲到了“博学于文”和“行己有耻”两个方面，但他又说，“窃以为圣人之道，下学上达之方：其行在孝弟忠信；其职在洒扫应对进退；其文《诗》、《书》、《三礼》、《周易》、《春秋》；其用之身，在出处辞受取与；其施之天下，在政令教化刑法；其所著之书，皆以拨乱反正、移风易俗，以驯致乎治平，而无害者不谈，一切诗、赋、铭、颂、赞、诔、序、记之文，皆谓之巧言而不以措笔。其于世儒尽性至命之说，必归之有物有则、五行五事之常，而不入于空虚之论。仆之所以为学者如此。”<sup>⑥</sup>他的“博学于文”是有限制的，那就是必须与人们的日常生活息息相关，能够有助于治国平天下，也就是“君子之为学，以明道也，以救世也。”<sup>⑦</sup>在他那里，我们丝毫看不到明中叶以来自然科学的影子。

又如，前面已经说到的黄宗羲的为学主张，概括起来就是“穷经”、“读史”这两方面，其目的是要“应务”，作为刘宗周的得力弟子、衍阳明学说之余绪的儒者，他也没有重视自然科学的表现。王夫之则“自少喜从人间问四方事，至于江山险要、士马食货、典制沿革，皆极意研究。读史、读注疏，至于书志年表，考驳同异，人之所忽，必详慎搜阅之，而更以见闻证之。”<sup>⑧</sup>其为学也主要集中在与治国之道息息相关的各个方面，而与自然科学无涉。

<sup>①</sup> 黄宗羲：《南雷文定·留别海昌同学序》。

<sup>②</sup> 王夫之：《读通鉴论》卷六。

<sup>③</sup> 李颀：《四书反书录》，见《二曲集》，中华书局，1996年版。

<sup>④</sup> 朱之瑜：《朱舜水集》卷八《书简五》之《与奥村庸礼书二十二首》二，中华书局，1981年版。

<sup>⑤</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷三《与友人论学书》。

<sup>⑥</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷六《答友人论学书》。

<sup>⑦</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷四《与友人书二十五》。

<sup>⑧</sup> 王敌：《姜斋公行述》。

总体上看,清初学者一方面是通经以寻求先王治国之道,另一方面则是着意于当世,以求得当世的治国之道。但我们在他们的学术品格中,却很难发现与自然科学相关的特征,明代中后期开启的自然科学研究随着明代的灭亡似乎销声匿迹了。对理学的反思使儒者提出了“实学”的主张,而作为“实学”的一个方面的“经世”情怀,又使儒者在对明亡的反思中将自然科学的研究遮蔽了起来,他们选择了摒弃一切与治国无关的学问,“凡文之不关六经之旨,当世之务者,一切不为”<sup>①</sup>。

对自然科学的这种处理,并不是简单地将其弃置不顾的态度所能完成的,还需要一个合理的解释,而“西学中源”说则恰恰充当了这一角色。

人们应对生活中的一切事务,总受到自己前认识状态的影响。当“西学”传入中国的时候,中国的学者正是以儒学这样一个前认识状态来面对它的,我们可以看到许多从儒学出发来理解“西学”的思想。而利玛窦为了传教的需要,也不得不改变自己的传教方式以适应中国人的这种前认识状态,并且论证自己所宣传的教义与原始儒家的思想是一致的。“西学东渐”过程中传者与受者对“西学”的态度,共同构成了“西学中源”说的滥觞。

在用中国固有的文化去解释“西学”的过程中,由于中国传统的科学技术与西学之间存在一些相似或共通之处,出于儒家道统说的影响,在徐光启、李之藻、方以智等学者那里,西学被解释成了“唐虞三代之阙典遗义”<sup>②</sup>、“皆圣人之所以言”<sup>③</sup>、“与上古《素问》、《周髀》、《考工》、《漆园》诸篇,默相勘仰”<sup>④</sup>的东西。至清初,黄宗羲认为“句股之术乃周公、商高之遗而后人失之,使西人得以窃其传”<sup>⑤</sup>,王夫之也认为西学大多是“剽袭中国之绪余”<sup>⑥</sup>。王锡阐的《历说》则认为屈原《天问》中的“圜则九重”是西洋“七重天球”说的源头,其《历策》虽然详细论证了西法比中法先进的地方,最后却归结为“悉具旧法之中”。梅文鼎也不例外,虽然积极学习西学,但仍然不免苦闷,“我欲往从之,所学殊难同。诃忍弃儒先,翻然西学攻。或欲哲学历,论交患不忠。立身天地间,谁能异初终?”<sup>⑦</sup>中西学术“殊难同”,他不忍“弃儒先”而只研究西学,即使是暂时地“学历”,也害怕被视为“不忠”,在这种矛盾中,他最终只能认为,学习西学不过是“礼失求野之意”<sup>⑧</sup>。

清代的统治者出于统治的需要,也积极为其利用“西学”做辩护。如积极学习“西学”的康熙认为,“论者以古法今法之不同,深不知历源出自中国,传及于极西。西人守之不失,测量不已,岁岁增修,所以得差分之精密,非有他术也。”<sup>⑨</sup>四库馆臣纪昀也认为“西法多出于《周髀》……特后来测验增修,愈推愈详耳。《明史·历志》谓尧时宅西居昧谷,畴人子弟散入遐方。因而传

<sup>①</sup> 顾炎武:《顾亭林诗文集·与人书三》。

<sup>②</sup> 徐光启:《刻几何原本序》,《徐光启集》,上海古籍出版社,1984年版,第75页。

<sup>③</sup> 方以智:《游历六天经或问序》,《清史资料》第六辑《浮山文集后编》,中华书局,1985年版,第50页。

<sup>④</sup> 李之藻:《天主实义重刻序》,《明清间耶稣会士译著提要》,中华书局,1949年版,第147页。

<sup>⑤</sup> 全祖望:《鮑琦亭集》卷十一《梨洲先生神道碑》。

<sup>⑥</sup> 王夫之:《思问录·外篇》。

<sup>⑦</sup> 梅文鼎:《绩学堂文钞》卷二《寄怀青州薛仪甫先生》。

<sup>⑧</sup> 《明史》卷31《历志》。

<sup>⑨</sup> 《康熙政要》卷十八《御制文三集》。



为西学者，固有由矣。”<sup>①</sup>“西学中源”说可以为清代统治者借鉴和使用“西学”提供理论上的支持，既然“西学”源于中国，支持“西学”甚至用“西学”来制订国家的历法，也就不会被士人看作是违背了先王之道了。

后来的乾嘉学者也持基本相同的态度。如戴震认为“西学”中的“三角”、“八线”不过是传统学术中“勾股”、“缀术”的不同称谓罢了。<sup>②</sup>而钱大昕认为，“祖冲之《缀术》，中土失其传，而契丹得之大石林牙之西，其法流转天方，欧逻巴最后得之，因以其术夸中土而踞乎其上”<sup>③</sup>。阮元在《畴人传·凡例》中也宣称西学乃“西方实窃取于中国”。

由于“西学”在各个方面都明显优于明代中后期在中国发展起来的自然科学，在注重儒学的中国，“西学”自然成了无足轻重的自然科学的代名词。而经过学者们“西学中源”说的认定，“西学”又源于中国，最后的结论只能是，自然科学是中国学术的一部分。更重要的是，由于明亡的刺激，学者们将治学的范围限定在寻求治国之道的范围内，儒学的经世思想成为学界的主流。在学者们看来，只要以客观的态度对儒家经典进行考据研究，既可以获得治国之道，又可以学习自然科学而超越“西学”。于是，处于考据实学和自然科学的路口中国文化，最终选择了传统的学术方式向前发展，自然科学则黯然退场，最终只留下天文历算等极少数与治国之道相关的学科被乾嘉学者所继承和发展。

### 第三节 汉学的确立及其初步矫正

由于明亡的冲击，经世实学成为清初学者的选择，而对自然科学的重视则在这一选择的过程中逐渐消退。但是，实学并没有成为清代学术的最终选择，“伴随整个社会环境和历史条件的变化，明末清初崛起的实学思潮也循着自身内在矛盾运动的理路，逐渐转向朴实的考经证史的途径，最终演变成一代朴学，亦即清代汉学复兴乃至鼎盛的局面。”<sup>④</sup>作为一种学术形态，汉学之所以能够全面占据清代学术的核心地位，与其不断进行自我完善和调适的内性格有着不可分割的联系。

#### 一、由经世实学向汉学的转变

明中叶以来形成的对理学进行彻底批判的传统，无疑是此后学术发展的基本特性之一。在汉学的形成过程中，社会环境的变化等外在因素固然是其影响因素，但我们也不可忽视对理学批判的传统在这一过程中的巨大作用。批判理学只是学术发展的“破”的方面，与此同时，学术发展也要求学者们在批判的同时着手于“立”的方面。由于对理学批判的不断深入，汉学的传统不断得到加强，从而导致了经世实学向汉学的转变。

阎若璩批评汉以后的学者在经典的解说方面越来越远离经典本意，最后导致“以心得为贵”的弊陋。“魏晋以来，颇改师法……皆昧于声音、训诂，疏于校讎者也”；“隋唐以来……皆好

<sup>①</sup> 纪昀：《四库全书总目》卷一〇六，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第1386页。

<sup>②</sup> 参见戴震：《与是仲明论学书》，《戴震全集》，第二五八八页。

<sup>③</sup> 钱大昕：《潜研堂文集·赠谈阶平序》。

<sup>④</sup> 黄爱平著：《朴学与清代社会》，第40页。

尚后儒，不知古学，于是为《义疏》、为《释文》，皆不能全用汉人章句，而经学有不明矣”；“宋儒出而以心得为贵，汉唐之说视之蔑如”。<sup>①</sup>魏晋以后的弊病是没有坚持“师法”，隋唐以来的弊病是说经不能全用汉人的经说，到了理学产生之后，问题就非常严重了，“训诂之学至宋人而亡，朱子尤其著者”<sup>②</sup>，此后王阳明又“讲致良知之学，而至以读书为禁”<sup>③</sup>，导致“信孔子不如信孟子，信孟子不如信程朱”<sup>④</sup>的陋见。为此他特别强调文字、音韵、训诂、校勘等考据方法，认为“疏于校讎，则多讹文脱字，而失圣人之本经；昧于音声训诂，则不识古人语言文字，而失圣人之真意”<sup>⑤</sup>。他十分推崇“专精讎校、训诂、声音”的“秦汉大儒”，在治学方面“主汉不主宋”<sup>⑥</sup>，“大抵事必求其根柢，言必求其依据，旁参互证，多所贯通。”<sup>⑦</sup>在这种治学态度的指导下，阎若璩在经史、地理等方面都取得了令人瞩目的成绩，尤以《古文尚书疏证》为代表。

对于流传于世的《古文尚书》以及孔安国《传》的真伪，自宋以后就不断有学者表示怀疑，如南宋吴棫、朱熹，元代吴澄，明代梅鹵等，但都没有足够的证据将之定讞。阎若璩在前人的基础上，依据自己所认定的汉学方法，历时三十余年，终于著成《古文尚书疏证》，从渊源、传授、篇数、篇名、史实、文体、典制、地理、历法、音韵、训诂等方面共提出了一百二十八条证据，确凿地认定《古文尚书》和孔《传》都是后世的伪作。由于阎氏在考证的过程中引经据典，所提出的证据也切实可靠，因此，尽管毛奇龄撰有《古文尚书冤词》进行反驳，也无法改变《古文尚书》最终被证伪的局面。

在这方面，胡渭的《易图明辨》与阎氏《古文尚书疏证》有异曲同工之妙。

《易经》本为远古时代流传下来的文献资料，在儒学的发展过程中，被定为六经之首，受到历代学者的推崇。但由于宋儒普遍接受五代道士陈抟有关《河图》、《洛书》思想的影响，在此基础上增益出《先天图》、《后天图》、《太极图》等九图，并且将之冠于有关著作的卷首，据以阐发《易》理。《河图》、《洛书》本“因《系辞》河图、洛书之文”并附会“大衍算数”、“《乾凿度》太乙行九宫法”而成，即使在陈抟那里，也是“推阐《易》理，衍为诸图，其图本准《易》而生”，却被信奉者讹传为“真以为龙马、神龟之所负，谓伏羲由此而有先天之图”，“谓《易》反由《图》而作”，这就本末倒置了。<sup>⑧</sup>元代陈应润、吴澄，明代归有光，清初黄宗羲、黄宗炎以及稍后的毛奇龄都斥责以上谬说，但真正能够“穷溯本末，一一抉所自来”的，还是胡渭的《易图明辨》。

胡渭依据古代的文献，认为宋代以前的《易》经及其注、疏都没有出现《图》、《书》，“自汉魏以迄隋唐，言河图者或以为九宫，或以为九篇，未有指五十五数为河图者”，而《乾凿度》、《周易参同契》“虽皆以九宫为河图，而终不敢摹一象名之曰河图”，因而他认定，“《图》、《书》

① 方东树：《汉学商兑》卷中之下，第一二三页。

② 阎若璩：《潜邱札记》卷六《与戴唐器书》。

③ 阎若璩：《潜邱札记》卷一。

④ 阎若璩：《潜邱札记》卷六《又与石企斋书》。

⑤ 方东树：《汉学商兑》卷中之下，第一二二页。

⑥ 阎若璩：《潜邱札记》卷六《与吴亦韩书》。

⑦ 纪昀：《四库全书总目》卷三十六，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第478页。

⑧ 纪昀：《四库全书总目》卷六，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第60至61页。

之形象，自古无传，当姑从汉孔、刘之言而阙其疑”。<sup>①</sup>胡渭还考证了《图》、《书》的源头，将其附会、因袭的源头揭露无疑，从而以翔实的证据证明了《图》、《书》之说的荒谬，尽管《图》、《书》之说“言之有故，执之成理”，却不过是“修炼、术数二家旁分《易学》之支流”，“非作《易》之根柢”<sup>②</sup>。

阎、胡二人对于《古文尚书》和《图》、《书》之说的辨伪，实际是在怀疑、批评理学谬说的基础上以汉学的研究方法还经书以本来面目。一方面，理学彻底丧失了其据以立论的经典文献的基础。理学家推崇备至的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的“十六字心传”，在《古文尚书》被证伪之后，已经不攻自破；而《图》、《书》之说的辨伪，“以《易》还诸羲、文、周、孔，以《图》还诸陈、邵”<sup>③</sup>，则使宋儒理、气、数、命、心、性等理论丧失了立论的主要根基。另一方面，汉学的研究方法及其战斗力得到了展示。《古文尚书疏证》和《易图明辨》都以客观的态度进行考证，全部辨析都建立在可靠证据的基础之上，面对这种辨驳，理学毫无还手之力，一直要到汉学的弊端全面展现之后，才能有《汉学商兑》这样批判汉学的著作产生。

阎、胡的这种治学方式，一方面固然继承了对理学的批判的传统，是对理学的学术批判的纵深发展，但另一方面，学者的视界从此以后被全面引入了纯粹学术领域。阎、胡二人的辨析和考证工作尚且有着明确的目的，那就是继续批判理学的空、虚弊病，但当他们的汉学方法被当时的学者认可和接受、并成为学者们争相仿效的对象之后，考据便发展成为自身的目的，经世实学从此之后为汉学所代替，成为清代学术的主流。

## 二、汉学的确立

在汉学的确立过程中，惠栋是至为关键的人物。由于受家学影响，他“自幼笃志向学，家有藏书，日夜讲诵，自经史、诸子、百家杂说及释道二藏，靡不穿穴”<sup>④</sup>，可见其读书之广博。惠氏四世传经，形成了尊信汉儒经说的家学传统，如惠栋之父惠士奇，“博通六艺、《九经》、诸子及《史》、《汉》、《三国志》，皆能谳诵”<sup>⑤</sup>。惠栋也受此影响：“栋四世咸通汉学，以汉犹近古，去圣未远故也”<sup>⑥</sup>，认为“汉儒通经有家法，故有五经师。训诂之学，皆师所口授，其后乃著竹帛。所以汉经师之说，立于学官，与经并行”<sup>⑦</sup>，又认为“五经出于屋壁，多古字古言，非经师不能辨。经之义存乎训，识字审音，乃知其义。是故古训不可改也，经师不可废也”<sup>⑧</sup>。在他看来，要读懂以古文字写作的“五经”，并知道其中的“经之义”，就只能依靠训诂；而能做到“识字审音”的训诂的，又只有“经师”，尤其是汉代的“经师”，他们离古圣贤的时代最近，因而他们的经说也最可靠。

<sup>①</sup> 胡渭：《易图明辨》卷一《河图洛书·论古河图之器》。

<sup>②</sup> 纪昀：《四库全书总目》卷六，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第61页。

<sup>③</sup> 梁启超：《清代学术概论》之五，《中国历史研究法（外二种）》，第295页。

<sup>④</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第一六八页。

<sup>⑤</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第一四四页。

<sup>⑥</sup> 惠栋：《松崖文钞》卷一《上制军尹元长先生书》。

<sup>⑦</sup> 惠栋：《松崖文钞》卷一《九经古义述首》。

<sup>⑧</sup> 惠栋：《松崖文钞》卷一《九经古义述首》。

崇尚汉儒经说、强调训诂在经典研究中的重要性，这是惠栋和阎、胡二人的共同特征，但惠栋又有所发展，提出了“经之义”作为训诂的目标，这是其独到之处。戴震总结惠栋的思想说：“松崖先生之为经也，欲学者事于汉经师之故训，以博稽三古典章制度，由是推求理义，确有据依。”<sup>①</sup>这可以说是惠栋治经的基本宗旨。

为了实现“经之义”的学术目标，惠栋一生都致力于搜辑钩稽汉儒经说。他撰有《九经古义》十六卷，汇辑汉代贾、马、服、郑诸儒有关《易》、《书》、《诗》、《礼》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》等经典的古字、古音、古义，以发明汉儒的经说。他又继承家学，对汉人《易》说进行了专深的研究，著有《易汉学》、《易例》、《周易述》等书，“一一原本汉儒，推阐考证”，“引据古义，具有根柢”<sup>②</sup>，辑录两汉孟喜、虞翻、京房、郑玄、荀爽诸家《易》说，“考究汉儒之传，以发明《易》之本例”<sup>③</sup>，且能对诸家之说融会贯通，阐释《易》理。从他对汉人《易》说的研究来看，他显然严格秉承了由考证、训诂而求“经之义”的宗旨。

值得注意的是，在阎、胡那里，崇尚汉人经说是为了批驳理学带来的错误结论；而在惠栋的治学中，批判理学的趣味已然被忽略，立意于阐明汉人经说的专门汉学产生了。专门汉学的出现，显然与阎、胡对理学的批判关系密切。因为经过前人对理学的批判，尤其是阎、胡的批判，理学已经全然丧失了其理论的根基，惠栋没必要再将学术的旨趣定位在批判理学方面。惠栋所面临的学术任务是，既然后儒的经说存在着问题，那么就on应该弄清楚汉儒的经说具体是怎样的，这是惠栋专注于汉儒经说研究的根本原因。

惠栋对当时学术难题的这一理解和把握，得到了众多学者的认同，因而他所提倡的专门汉学很快便在学界蔚然成风。但是，这种学风在惠栋那里，便已表现出固有的弊病，《四库全书总目》认为，“其长在博，其短亦在于嗜博；其长的古，其短亦在于泥古”<sup>④</sup>。“嗜博”、“泥古”既是其长处，又是其弊端，这与他专注于汉儒经说的治学目的是分不开的。既然惠栋认为汉儒“去圣未远”，那么他当然会认为汉儒经说较之后人更加可靠，也就容易走上“泥古”的道路；既然要弄清楚汉儒经说的具体内容，也就不得不将眼光投向所有的汉儒，也就容易犯“嗜博”的弊病。正如王引之所批评的那样：“惠定宇先生考古虽勤，而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非”<sup>⑤</sup>。惠栋提倡专门汉学，本来是想求得对经典的实事求是的解释，却因为过于强调汉儒经说的合理性，结果反而“不论是非”，这就使汉学走上了崇汉尊古的道路，而他所主张的“经之义”，也成为不可能到达的海市蜃楼。

以惠栋为核心而形成的“吴派”，其学者大都恪守惠栋的学术宗旨，他们在经、史等领域都具有卓越的学术成就，但也都不同程度地表现出泥古、佞汉的弊端<sup>⑥</sup>。尤为重要的是，惠栋“首倡汉学，致力于汉儒经说的发掘、钩稽和表彰”<sup>⑦</sup>，其开启风气的影响力，使他的治学成为学者

<sup>①</sup> 戴震：《题惠定宇先生授经图》，《戴震全集》，第二六一—五页。

<sup>②</sup> 纪昀：《四库全书总目》卷六，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第67页。

<sup>③</sup> 纪昀：《四库全书总目》卷六，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第67页。

<sup>④</sup> 纪昀：《四库全书总目》卷二十九，四库全书研究所整理：《钦定四库全书总目（整理本）》，第380页。

<sup>⑤</sup> 王引之：《王文简公文集》卷四《与焦理堂先生书》。

<sup>⑥</sup> 参见黄爱平：《朴学与清代社会》，第54至59页。

<sup>⑦</sup> 黄爱平：《朴学与清代社会》，第59页。

们效法的对象，而他“凡古皆真，凡汉皆好”<sup>①</sup>的弊病也为后来者所继承，尤其是“经之义”的学术目标的丧失，他的学术最终成为“为汉学而汉学”，这也导致后来的学术向着“为考据而考据”的方向发展，成为乾嘉学术的顽疾。

### 三、汉学弊病的初步矫正

作为一种学术形态，汉学在其发展衍变的过程中并不缺少来自内部的自我调整。在汉学兴起不久，便有戴震对“为考据而考据”的学风进行批评和矫正。

戴震早年治学，便用功于群经注疏，自称“于疏或不尽记，经注则无不能背诵也”<sup>②</sup>，对经、注文本十分熟悉。后来又从婺源大儒江永问学，在治学方面“一遵江氏遗规，积极从事于征实之学，认为训诂、名物、制度、算法、天文、地理没有弄清楚，则无由通经”<sup>③</sup>。但安徽婺源是朱熹故里，自古以来就有着浓厚的理学传统。江永作为婺源人，也受到了这一传统的影响，因而其为学很重视朱学，曾为《近思录》作注，成《近思录集注》，并继承朱熹之志撰写了《礼书纲目》。戴震也受到了江永这方面的影响，早年治学并不厌弃宋儒，于《周易》则推崇程子《易传》，其《诗补传》也大量采用宋人之说。

乾隆二十二年（1757年），戴震在扬州卢见曾幕与惠栋相识，此后治学深受惠栋的影响，推崇汉学宗旨，转而批评理学。<sup>④</sup>但是，他虽然批评理学，却并不否定对义理的探求，“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。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是欲渡江河而弃舟楫，欲登高而无阶梯也。”<sup>⑤</sup>他所反对的，是在没有认真研读经文的情况下乱发议论。因而他特别强调训诂、考据对于义理的基础作用，提出了由考据以通义理的治学宗旨。“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，譬之适堂坛者之必循其阶，而不可以躐等。”<sup>⑥</sup>要探求义理，就必须严格循着“字——词——道”、“文字——语言——古圣贤之心志”的顺序，一步一步地前行。而在经过以上步骤获知了义理之后，戴震也强调义理对考据、训诂的指导作用。“称先生者，皆谓考核超于前古。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。’<sup>⑦</sup>义理与考据在他那里获得了融合，考据的目的是为了获知义理，而在获知了义理之后，又可以用义理来指导考据。

戴震的这种思想，显然是对“为考据而考据”的弊病的一种批评，而从他汉学阵营的身份来说，又可以说是汉学的一种自我调整。他批评那种截然分割义理与考据的做法：“言者则曰：‘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。夫所谓理义，苟

<sup>①</sup> 梁启超：《清代学术概论》之十，《中国历史研究法（外二种）》，第309页。

<sup>②</sup> 转引自张舜徽：《清儒学记》，第89页。

<sup>③</sup> 张舜徽：《清儒学记》，第91页。

<sup>④</sup> 参见漆永祥：《乾嘉考据学研究》，第116至118页。

<sup>⑤</sup> 戴震：《与段若膺论理书》，《戴震全集》，第二一三页。

<sup>⑥</sup> 戴震：《古经解诂序》，《戴震全集》，第二六三—一页。

<sup>⑦</sup> 段玉裁：《戴东原集序》，赵玉新点校：《戴震文集》卷首。

可以舍经而空凭胸臆，将人人凿空得之，奚有于经学之云乎哉？惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义，然后求之古经；求之古经而遗文垂绝、今古悬隔也，然后求之故训。故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”<sup>①</sup>他这话有三方面的意思，其一是批评理学的“空凭胸臆”，认为那样是不可能得到“贤人圣人之理义”的；其二则是从逻辑上说明考据出现的原因，正是因为“空凭胸臆”不能得到“贤人圣人之理义”，所以学者才会返而“求之古经”，但是由于“遗文垂绝、今古悬隔”的原因，要读懂经典又不得不“求之故训”；其三则是强调考据的义理诉求，“故训明则古经明”，但这还不是考据的目的，而是要进而使“贤人圣人之理义明”。考据的出现是因为要探求经典中的“理义”，而其最终归宿也是要达到“理义”，戴震对考据和义理关系的这种把握，显然与明中叶以来学术的发展相吻合。

针对汉学存在的泥古倾向，戴震又大力提倡实事求是的态度。“治经先考字义，次通文理，志乎闻道，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。”<sup>②</sup>要求得经文的解，就应当平心静气，而不可有意地将自己与后儒对立起来，因为晋人、宋人固然存在着错误的经说，但即使是有师承的汉儒，其经说也有傅会的地方，并不绝对正确。因而他批评泥古的错误倾向：“信古而愚，愈于不知而作，但宜推求，勿为株守。”<sup>③</sup>在他看来，泥古所带来的后果比理学的“空凭胸臆”来得更为严重。

因而他特别强调治学应该“不以人蔽己，不以己自蔽”<sup>④</sup>，力求达到“征之古而靡不条贯，合诸道而不留余议，巨细毕究，本末兼察”的“十分之见”<sup>⑤</sup>。而要达到“十分之见”，其关键是要“志乎闻道”：“先儒之学，如汉郑氏，宋程子、张子、朱子，其为书至详博，然犹得失中判。其得者，取义远，资理闳，书不克尽言，言不克尽意；学者深思自得，渐近其区，不深思自得，斯草蒺于畦而茅塞其陆。其失者，即目未睹渊泉所导，手未披枝肄所岐者也；而为说转易晓，学者浅涉而坚信之，用自满其量之能容受，不复求远者、闳者。故诵法康成、程、朱，不必无人，而皆失康成、程、朱于诵法中，则不志乎闻道之过也。”<sup>⑥</sup>无论汉儒、宋儒，其学都有得有失，只有“志乎闻道”才能以“深思”的功夫得“先儒之所得”，否则就会被浅近易晓的“先儒之所失”所蒙蔽，也就不可能得到“十分之见”了。

戴震学说在当时影响很大，其在学界的地位与惠栋相等，汪中《大清故候选知县李君之铭并序》便认为，“元和惠氏、休宁戴氏，咸为学者所宗”<sup>⑦</sup>。而他对泥古倾向和为考据而考据的批评，以及由考据以求义理的治学思想，显然是从汉学内部发起的对汉学弊病的一种矫正。

<sup>①</sup> 戴震：《题惠定宇先生授经图》，《戴震全集》，第二六一四至二六一五页。

<sup>②</sup> 戴震：《孟子字义疏证》卷下《与某书》，《戴震全集》，第二一一页。

<sup>③</sup> 戴震：《与王内翰风喈书》，赵玉新点校：《戴震文集》，第四七页。

<sup>④</sup> 戴震：《答郑丈用牧书》，《戴震全集》，第二六七八页。

<sup>⑤</sup> 戴震：《与姚孝廉姬传书》，《戴震全集》，第二五九六页。

<sup>⑥</sup> 戴震：《与姚孝廉姬传书》，《戴震全集》，第二五九六至二五九七页。

<sup>⑦</sup> 《文集·第八辑·大清故候选知县李君之铭并序》，《新编汪中集》，第四八〇页。

但是，此时汉学才刚刚兴起，戴震的这一矫正并没有多大成效，学者们之所以推尊他的学说，完全是出于他在考据、训诂等方面的成绩，而与他一直所强调的对义理的追求无关。即使是他的学友和弟子，能继承他追求义理的治学宗旨的人也只有程瑶田、洪榜等一、二人而已，其余都只能“得其一端”：“文字、声韵、训诂之学，高邮王念孙、金坛段玉裁传之；测算之学，由阜孔广森传之；典制之学，兴化任大椿传之。”<sup>①</sup>

对汉学弊病的矫正，成为乾嘉学术进一步发展所必须解决的问题之一，即将兴起的扬州学派便以这一工作为起点，其对前期汉学的借鉴，一方面吸取了吴、皖派学者“专”、“精”的长处，另一方面又弃去了其“固”、“褊”的缺点，最终造就了他们的“通学”。<sup>②</sup>汪中便是扬州学派诸儒中的佼佼者之一，他以短暂的一生积极努力于经史之学，在当时便被称为“通儒”。而通过对他的思想的解读，我们可以看到，针对前期汉学中存在的弊病，汉学思潮在 18 世纪下半叶呈现出发自内部的自我调适与会通的特征。

<sup>①</sup> 张舜徽：《清儒学记》，第 98 页。

<sup>②</sup> 参见张舜徽：《清代扬州学记》，第 2 页。

## 第二章 “有志于用世”的学术宗旨

汪中曾不止一次地向人说起自己为学的经世目的，乾隆三十七年《与朱武曹书》云：“中尝有志于用世，而耻为无用之学。”乾隆五十年《与巡抚毕侍郎书》云：“尝推六经之旨，以合于世用。”这些都是他对自身学术志向的表白，说明他在思想上并不缺乏“经世”的追求。但这种追求，恰恰与今天学界所认定的乾嘉学术只重考据、向故纸堆讨生活、缺乏经世诉求的特征构成一种矛盾。而更让人奇怪的是，当汪中向学者们谈论自己的这种学术特质的时候，他所拥有的身份却是：扬州学派的著名代表人物之一，被学界普遍认可的“通儒”。既然我们的认识与事实之间存在着矛盾，我们就不得不重估对乾嘉学术的既定认识。而汪中思想向我们展示的是，在18世纪下半叶，他以乾嘉汉学学者的身份，将经术与“用世”相贯通，为乾嘉学术注入了新的血液。而他所提及的“用世”概念，不过是“经世”概念在特定时代条件下的新表述。

### 第一节 “用世”思想的来源

在讨论汉学思潮的形成与发展的时候，我们发现，被乾嘉学术普遍认定为其学术源头的顾炎武思想，是在对明亡的反思的基础上产生的，其思想直接以救世为目的，因而具有极强的经世要求。但由于时代条件的变迁和学术问题的展开，学者们开始转而关注学术问题的讨论，而经世的学术宗旨却渐渐从那些推尊顾炎武思想的学者们的思考视域中隐退。但极具反思和批判精神的汪中，却在特定的条件下重新拓展了经世的学术追求。任何学术追求，都有其现实和思想上的根源，汪中也不例外。下面不妨从他的经历和思想来源来进行探讨。

#### 一、贫困经历的刺激

乾隆九年十二月二十日（公元1745年1月22日），汪中出生于扬州旧城缸巷的一户贫苦人家。在他出生之前，他的母亲邹维贞曾听到有哭声自门外而入，这似乎预示了汪中一生的贫病和坎坷。汪中的祖父汪镐京，字快士，是一个生性豪迈的人，“安贫乐道，不干仕进”，喜欢游览天下名胜，“儆篆以资裹粮，不求赢也”，又与人交“道合则进，不合则退，岸然自异，不肯为依阿澳忍之态”<sup>①</sup>，显然不善营生。因为贫穷的缘故，汪中的父亲汪一元（字兆初）早年入赘邹家为婿，又由于先天不足，身体羸弱，不能参加过重的体力劳动，而且“矜名负气，不苟取”<sup>②</sup>，“舍鬻文教学不以食”<sup>③</sup>，也不善营生。汪镐京歿后，汪一元不得不“典质衣被，购地以葬”，虽然没有“称贷于人”<sup>④</sup>，但也说明家里没有富余的钱财，以后也越发的贫穷了。汪一元身体本来就羸弱，再加上双亲接连弃世，他“哀毁几至灭性，遂患咳血之症”<sup>⑤</sup>，在汪中七岁的时

<sup>①</sup> 汪喜孙：《先高祖逸事》，杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第五九七至五九八页。

<sup>②</sup> 《甘泉县志·汪一元传》，见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第八八二页。

<sup>③</sup> 《文集·第八辑·江都县学增广生员先考灵表》，《新编汪中集》，第四七四页。

<sup>④</sup> 姚祖同：《汪孝子传》，见杨晋龙主编《汪喜孙著作集》，第八八四页。

<sup>⑤</sup> 姚祖同：《汪孝子传》，见杨晋龙主编《汪喜孙著作集》，第八八四页。



候便弃世而去，留下孤儿寡母在贫困中挣扎，“无寸田尺宅之籍，三族罕过问者。”<sup>①</sup>汪中的母亲邹维贞带着一家人，“教女弟子数人，且缉屨以为食”，又恰好碰上饥荒的年头，“乃荡然无所托命矣”；后来更加的穷，“所居止三席地，其左无壁，覆之以苫”，“倮然丐于亲故，率日不得一食”；到了冬天，全家人在晚上只能拥在一起取暖，等到看见晨光，就为自己又活了下来而高兴。<sup>②</sup>

这样的贫穷，是接近死亡边缘的社会最底层的生活状态，如果他们当时有出外乞讨的想法，就会沦落成为社会的流民。在这样艰难的条件下，连生存都成了问题，更不用说去塾馆接受教育了。不过幸运的是，汪中的外祖父邹鼐是开塾馆的，他的母亲邹维贞小时候经常在屏风后听邹鼐给学童上课，因而将“塾中诸书”都背诵了下来。这样，邹维贞在艰难地维持全家人生计的同时，可以凭自己的记忆以“塾中诸书”给汪中启蒙。有了这个基础，当他十四、五岁到书肆打工以补贴家用时，汪中便利用这个机会，从书商那里借书来读，大大增长了自己的眼界。汪一元的好友张文和郭能济见汪中很有天赋，便“授以举子业”。汪中在他们的指导下，受到了当时科举考试方面的严格训练，当李因培督学江苏时<sup>③</sup>，他便因“试《射雁赋》，协官韵，合唐人法”而“列扬州府属第一，入江都学为附生。”在江都县学，汪中很珍惜这个难得的学习机会，“昼营盬粥之养，夜则倍诵所业”，用今天的话来讲，就是白天打工挣钱，晚上则加倍努力地学习。<sup>④</sup>

大约也是在这个时候，汪中开始到一些地方官吏的幕府中谋食。但是，任凭他东奔西跑，却得不到世人的认同，尤其是与生俱来的“生平多谐谑，凌轹时辈”<sup>⑤</sup>的性格，更受到世人的非议。“逮于长大，几更十主”<sup>⑥</sup>，即使是在幕府盛行的清代，汪中也难得一个稳定的安身之处：

“我亦身轻如一叶，积年飘泊任西东。”<sup>⑦</sup>

“朝在嘉树上，暮归宿莽中。……风吹漂忽安所极？高高下下不可择。春至复青青，青青非故枝。同生一朝弃，终无相见时。”<sup>⑧</sup>

“焉得君子心，忠信两不疑。”<sup>⑨</sup>

寄人篱下的生活，除了能够勉强维持一家人的生计，也不会有什么赢余。尽管他已经很努力地到处谋食，但汪中常常因为不能给家人尤其是母亲带来宽裕的生活而深深地自责：

“阿母年五十，形容极憔悴。目已渐茫茫，耳已渐愤愤。齿牙时动摇，发白短如穗。霜落

<sup>①</sup> 见于《年谱》十五年庚午所引《先妣灵表》文，《新编汪中集·文集·第八辑·先母邹孺人灵表》无。

<sup>②</sup> 以上参见《文集·第八辑·先母邹孺人灵表》，《新编汪中集》，第四七五页。

<sup>③</sup> 据《清史稿》卷三百三十八《李因培传》：“二十一年，移江苏。二十四年，迁内阁学士；学政任满，移浙江。二十七年，任又满，复移江苏；上南巡，赋诗以赐。二十八年，授礼部侍郎，寻改仓场侍郎，皆留督学。二十九年，授湖北巡抚。”则李因培前后有两次任江苏学政，一为乾隆二十一年至乾隆二十四年，二为乾隆二十七年至乾隆二十八年。李因培第一次督学江苏时，汪中正当13至16岁，此时他正“鬻书于肆，日与书贾借阅群经”，后得张文、郭能济的引导，开始学习诗、古文的写作，因而，汪中试《射雁赋》应当是李因培第二次督学江苏时的事情。

<sup>④</sup> 参见《年谱》二十八年癸未，《新编汪中集·附录》，第三页。

<sup>⑤</sup> 阮元：《容夫先生小传》，《新编汪中集》第四八九至四九〇页。

<sup>⑥</sup> 《文集·第七辑·吊黄祖文并序》，《新编汪中集》，第四七〇页。

<sup>⑦</sup> 《年谱》二十七年壬午引《过汪蛟门故居》，《新编汪中集·附录》，第三页。

<sup>⑧</sup> 《诗集·卷一·悲落叶》，《新编汪中集》，第四九四页。

<sup>⑨</sup> 《诗集·卷一·古诗答方立堂缘情感迫多哀怨之音》，《新编汪中集》，第四九二页。

无寒衣，日夕无中馈。辛勤事纺绩，抱布无人贸。有子亦何益？坐受虚名累。饱暖尚难望，显扬复何赖？”<sup>①</sup>

“子壮大兮母病羸，老不得养兮何以生子为？日昭昭兮我心悲！”<sup>②</sup>

“不教富贵致身早，忍使艰难累老亲。”<sup>③</sup>

母亲的饱暖饥寒，是汪中时刻牵挂于心的大事，以致当他谋食于外能够吃到好东西时，都要悲泣母亲在家的艰难：“老亲病后无兼味，掩泪尊前对晚餐。”<sup>④</sup>但他的思考并不就此停止，而是由儒家“推己及人”的态度出发，进而为天下所有寡妇的艰难困境而悲鸣。在他看来，寡妇在年轻的时候“血气坚壮，疾疢不作”，却孤苦无靠，“饥寒愁痛，斲削万端，使不得一日遂其性”，等到儿女们长大成人，有能力“从容颐养，以娱暮年”的时候，她却已经“精力奄亡，茶然槁木，蓂苓梁肉，无补于既敝之身”了，还不如让她在年轻的时候每天都能吃上一两顿饱饭来得实在。从这样的想法出发，汪中设计了“贞苦堂”、“孤儿社”的制度，希望将来可以行之天下，使天下所有寡妇的生存条件得到改善。<sup>⑤</sup>

底层劳动人民生活的艰辛，在汪中的生命历程中不仅仅是一种可以理解的社会现实，而且是他一步一步走过来的亲身经历，因此，对于普通民众所受的疾苦，他可以感同身受。他在《与剑潭书》中说：“《诗》云：‘孝子不匮，永锡尔类。’《记》曰：‘博施各物，可谓不匮矣。’夫是之谓大孝，是谓得人之欢心，以求其亲，吾子勉之。”正因为遭受过贫困的压迫，而他又有着儒家“推己及人”的“大孝”之心，因而他才构想了“贞苦堂”的制度来帮助孤儿寡母度过难关。贫苦的生活经历，使得他比其他人更容易接受儒家的“经世”主张，从而树立起关注民生疾苦的“合于用世”的为学宗旨。

## 二、顾炎武思想的影响

汪中曾自述自己的为学经历：“中少日问学，实私淑诸顾宁人处士。”<sup>⑥</sup>他刚开始研讨学问时，便是私淑顾炎武的。而他准备撰写的《七儒颂》<sup>⑦</sup>也认为：“古学之兴也，顾氏始开其端。”<sup>⑧</sup>将顾炎武认定为乾嘉学术的开风气者，顾炎武在他眼中的地位由此可见一斑。

顾炎武在清初学术史上是以明遗民的身份出现的。清兵南下时，他参加了苏州起义和保卫昆山的战斗，又受到嗣母王氏“无为异国臣子，无负世世国恩”的遗嘱的影响，终生不与清政府合作，却积极致力于恢复大计。他认为：“必有体国经野之心，而后可以登山临水；必有济世安民之识，而后可以考古证今。”<sup>⑨</sup>无论是游于天下，还是学于坟典，都必须有“经济民”的雄心作为前提。基于这样的一个主张，他的治学便贯彻着“经世”的宗旨。他的《日知录》“上

<sup>①</sup> 《年谱》二十六年辛巳引《述怀》，《新编汪中集·附录》，第二页。

<sup>②</sup> 《诗集·卷一·归耕操》，《新编汪中集》，第四九一页。

<sup>③</sup> 《诗集·卷一·呈秦文西岩》，《新编汪中集》，第四九五页。

<sup>④</sup> 《诗集·卷二·客中食蟹作》，《新编汪中集》，第四九九页。

<sup>⑤</sup> 以上参见《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四〇至四四一页。

<sup>⑥</sup> 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二八页。

<sup>⑦</sup> 汪喜孙《校礼堂集凌仲子撰先君墓铭正误》：“朱光禄云：‘先生欲为《七君子颂》，有万季野。’”《先君学行记》：“拟作《七儒颂》。”见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六九九页、第六四五页。

<sup>⑧</sup> 凌廷堪：《汪容甫墓志铭》，《新编汪中集·附录》，第五二页。

<sup>⑨</sup> 顾炎武：《菰中随笔》卷三。

篇经术，中篇治道，下篇博闻，共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆”<sup>①</sup>，其写作的目的就是为将来能够用来治国。而他“平生之志与业，皆在其中”，“有王者起，得以酌取焉，其亦可以毕区区之愿矣”<sup>②</sup>，很希望将来的治国者能够从《日知录》中得到治国方面的启发。不但如此，顾炎武在明亡后还曾长期出游，“一则想结纳英雄豪杰，二则想考览山川形势”<sup>③</sup>，希望有朝一日能够大有为于天下。所以，他对经、史、地理都极为关注。他的治学有着极强的经世目的，治学的目的就在于探讨治国的道理，而不是为了纯粹的学术。

汪中私淑顾炎武，但他从顾炎武那里所受到的影响，并不似其他乾嘉学者那样，只是接受顾炎武在治学方面的影响，而是更加强调顾炎武治学的经世目的。其《与巡抚毕侍郎》云：“中少日问学，实私淑诸顾宁人处士。故尝推六经之旨，以合于世用。”这里说得很明白，他“推六经之旨，以合于世用”的思想可以溯源于顾炎武。

### 三、杭世骏的影响

汪中曾自言，“某始时止习辞章之学”<sup>④</sup>，治学是从应付科举考试开始的，主要用功于“辞章之学”。他的启蒙，便是他的母亲邹维贞凭着记忆以“塾中诸书”教授完成的。后来遇到其父汪一元的生前好友张文和郭能济，得到他们的帮助，“授以举子业”。张文“工词赋，得六朝之藻采，初唐之法律，工用相得，符采克炳，当时多传诵之”，而他对汪中的教育主要是“授读经史，教以唐赋。”<sup>⑤</sup>到乾隆二十四年时，汪中便开始学习写诗<sup>⑥</sup>。到李因培督学江苏时，他便因“试《射雁赋》，协官韵，合唐人法”而“列扬州府属第一，入江都学为附生。”<sup>⑦</sup>而在江都县学，汪中“昼营飡粥之养，夜则倍诵所业”<sup>⑧</sup>，其用功的方向也是科举。

汪中研治经史，最早见于《年谱》二十八年癸未：“时杭先生世骏主安定书院讲席，见先君文，深加叹赏。先君益肆力于诗、古文。杭先生以经史相淬厉，先君得借读群经正义，学日以进。”<sup>⑨</sup>汪中因为诗文的原因而受到杭世骏的赞赏，因而在“诗、古文”方面加倍地努力，但杭世骏却把他引向了“经史”之学。刘逢禄说：“杭堇浦先生主讲安定书院，论及《孟子》‘往送之门’，以为《昏礼》本无明文，姑从阙疑。容甫先生引《穀梁》祭门、阙门以证之，四座皆惊。堇浦深为折服。先生经学由是知名。”<sup>⑩</sup>在杭世骏“以经史相淬厉”之后，汪中的才华在经学领域迅速表现了出来，以致“四座皆惊”，连杭世骏都“折服”了。可以认定，正是由于杭世骏的影响，才使汪中步入了“经史”之学的领域。

据龚自珍《杭大宗逸事状》<sup>11</sup>：“大宗自丙戌迄庚寅，主讲扬州安定书院。”则杭世骏主安

<sup>①</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷四《与人书二十五》。

<sup>②</sup> 顾炎武：《亭林文集》卷三《与友人论门人书》。

<sup>③</sup> 张舜徽：《清儒学记》，第3页。

<sup>④</sup> 《年谱》三十三年戊子，《新编汪中集·附录》，第五页。

<sup>⑤</sup> 汪喜孙：《张郭两先生小传》，见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六八五至六八六页。

<sup>⑥</sup> 《年谱》二十四年己卯云：“始学为诗。”《新编汪中集·附录》，第二页。

<sup>⑦</sup> 《年谱》二十八年癸未，《新编汪中集·附录》，第三页。

<sup>⑧</sup> 《年谱》二十八年癸未，《新编汪中集·附录》，第三页。

<sup>⑨</sup> 《年谱》二十八年癸未，《新编汪中集·附录》，第三页。

<sup>⑩</sup> 《年谱》二十八年癸未，《新编汪中集·附录》，第三页。

<sup>11</sup> 龚自珍：《龚自珍全集》上册，上海古籍出版社，第161页。

定书院的时间并不在乾隆二十八年，而是在乾隆三十一年（丙戌）至乾隆三十五年（庚寅）间。而据《年谱》，汪中于乾隆三十三年“迁居仪征花园巷”，他与杭世骏能够频繁交游，并受杭世骏“以经史相淬厉”的影响而“借读群经正义”，当在乾隆三十一年至三十三年迁居之前。另据乾隆三十三年《与秦丈西岩书》：“某始时止习辞章之学。数年以来，略见涯涘。《三礼》、《毛诗》，以次研贯，且有志于古人立言之道。盖挫折既多，名心转炽，不欲使此身为速朽之物也。”<sup>①</sup>可以肯定，到乾隆三十三年时，汪中已经研究过《三礼》、《毛诗》，所追求的是“古人立言之道”，“不欲使此身为速朽之物”。他显然认为，早年所习的“辞章之学”为可朽之业，而“经史”之学才是不朽之业。

如果我们再联系杭世骏在朝为官时的事迹，就可以发现，汪中一生“有志于用世”的学术宗旨，也与他的影响有关。据《高宗实录》卷一八四“乾隆八年二月癸巳”：“谕大学士等：昨因考选御史，试以时务策。杭世骏策称，意见不可先设，畛域不可太分。满洲才贤虽多，较之汉人，仅什之三四。天下巡抚，尚满汉参半，总督则汉人无一焉。何内满而外汉也？三江两浙，天下人才渊薮，边隅之士，间出者无几。今则果于用边省之人，不计其才，不计其操履，不计其资俸。而十年不调者，皆江浙之人，岂非有意畛域等语。……杭世骏著交部严察议奏。寻议，杭世骏怀私妄奏，依溺职例革职。从之。”<sup>②</sup>

据《杭大宗逸事状》记载，“杭世骏著交部严察议奏”的结果本来是“拟死”，幸得侍郎观保为之解脱；“是狂生，当其为诸生时，放言高论久矣。”这才解了乾隆的恨意，只给了他一个革职的处分。从杭世骏的这一时务策来看，他所追求的正是经世之学，以致不顾时忌而批评当时“内满而外汉”和“不计其才，不计其操履，不计其资俸”的用人现状。即使在他革职之后的讲学生涯中，他也仍然坚持经世的为学宗旨。据《杭大宗逸事状》，杭世骏主讲安定书院时，“课诸生肄‘四通’：杜氏《通典》、马氏《文献通考》、郑氏《通志》，世称‘三通’。大宗加司马光《通鉴》云。”“三通”即杜佑《通典》、郑樵《通志》、马端临《文献通考》，是经史学的代表著作；而《资治通鉴》书名的原义就是“鉴于往事，有资于治道”。杭世骏以“四通”教授学生，正是他经世思想在教育方面的具体体现。

有了这样一个认识，我们就不难理解，为什么他在序《哀盐船文》时，要特别解释“或疑中方学古之道，其言必期于有用，若此文，将何用邪”<sup>③</sup>了。其一，他自己主张“经世”，必然会以之作为评价的标准之一；其二，汪中受了他的影响，为学也求“经世”，而《哀盐船文》似乎与“经世”无关，所以需要解释。

据《年谱》四十年乙未，汪中《与秦丈西岩书》说，因为母亲病危，“今特走字，将《通典》二百卷、《资治通鉴》三百四十四卷奉上，抵银十两”<sup>④</sup>；《经义知新记》于乾隆四十七年、四十八对《文献通考》、《资治通鉴》分别多所考证<sup>⑤</sup>。另外，在他早年的笔记《旧学蓄疑》中，

<sup>①</sup> 《年谱》三十三年戊子，《新编汪中集·附录》，第五页。

<sup>②</sup> 转引自陈祖武、朱彤窗著：《乾嘉学术编年》，第53页。

<sup>③</sup> 《文集·第七辑·哀盐船文》，《新编汪中集》，第四六九页。

<sup>④</sup> 《年谱》四十年乙未，《新编汪中集·附录》，第一五页。

<sup>⑤</sup> 参见《年谱》四十七年辛丑、四十八年癸卯，《新编汪中集·附录》，第二五页。

对“四通”也多有摘抄。可见，汪中不但藏有杭世骏所推崇的书，而且还曾有过一番研究。

我们可以肯定，在杭世骏的影响下，从乾隆三十一年至三十三年，汪中的治学范围和旨趣都已经发生了巨大的变化，治学范围从早年的“辞章之学”扩展到“经史”之学，并且确立了“其言必期于有用”的学术宗旨。

## 第二节 经术与“用世”的会通

由于杭世骏的影响，汪中一方面步入了“经史”研究的领域，从此走上了研治经术的治学道路，另一方面又树立了“其言必期于有用”的治学目标。那么，在乾嘉汉学风气盛行于世的条件下，汪中又是如何将经术与经世二者有机地结合在一起的呢？

### 一、“用世”思想的内涵

汪中直接谈论自己“用世”的思想，主要有两次。一是乾隆三十七年的《与朱武曹书》：“中尝有志于用世，而耻为无用之学。故于古今制度沿革，民生利病之事，皆博问而切究之，以待一日之遇，下至百工小道，学一术以自托。平日则自食其力，而可以养其廉耻。即有饥馑流散之患，亦足以卫其生。何苦耗心劳力，饰虚词以求悦世人哉！”<sup>①</sup>二是乾隆五十年的《与巡抚毕侍郎书》：“中少日问学，实私淑诸顾宁人处士。故尝推六经之旨，以合于世用。”<sup>②</sup>

在《与朱武曹书》中，汪中陈述了自己的基本主张，“有志于用世，而耻为无用之学”。这句话显然包含两层意思：一层是肯定的，即自己的追求是“用世”；另一层则是否定的，即否定“无用之学”。在汪中的眼里，“有志于用世”就是不为“无用之学”，对“无用之学”的否定正是对“用世”的补充说明。在这个陈述之后，汪中进而详细地谈论了自己治学的情况：一方面是他的治学范围，“于古今制度沿革，民生利病之事，皆博问而切究之”，只要是与治国和民生相关的事情，都要认真地学习和研究；另一方面则是他谋生的方法，“下至百工小道，学一术以自托”，这样就可以“自食其力”，不至于因为生计问题而流离失所，以致没办法进行治学。他特别批评了“饰虚词以求悦世人”的行为，认为那样只不过是“耗心劳力”，这显然是针对“无用之学”而言。因而可以肯定，在《与朱武曹书》中，汪中所谓的“有志于用世”的学术追求，显然就是“有用之学”，而所谓的“有用”，一方面是对自己有用，可以解决自己的生存问题，另一方面则是对国家和社会的有用。

这在《与巡抚毕侍郎书》中说得更明白，汪中自认为“少日问学”就是“推六经之旨，以合于世用”。“推六经之旨”即是他的治学，而其目的就是“合于世用”。《与巡抚毕侍郎书》作于乾隆五十年，而《与朱武曹书》作于乾隆三十七年，从时间上来讲，前者所谓“少日问学”与后者所论的治学，应当是同一所指。因而，汪中所谓“有志于用世”的治学路径，应当就是“推六经之旨，以合于世用”，而“用世”即是指“有益于世”。

对汪中的“用世”思想做这样的理解，我们还可以得到其他的证据。杭世骏序《哀盐船文》

<sup>①</sup> 《文集·第五辑·与朱武曹书》，《新编汪中集》，第四四二页。

<sup>②</sup> 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二八页。

说：“或疑中方学古之道，其言必期于有用，若此文，将何用邪？”<sup>①</sup>认为汪中此时所追求的是“有用之学”，因而直接疑问《哀盐船文》到底有什么“用”。《哀盐船文》作于乾隆三十六年十二月，则杭序至迟在乾隆三十七年，这和《与朱武曹书》的写作时间大致相同，二者所论也应是汪中在同一时期的治学宗旨。乾隆四十一年，汪中在给刘台拱的信中说：“致语武曹，当求根柢有用之学，无诱于禄利可矣。”<sup>②</sup>仍然以“有用之学”激励朱彬。同年，在《大清诰授通议大夫山东提刑按察使司按察使原品致仕恩加一级沈公行状》一文中，汪中提及曾与沈廷芳的一次谈话，他认为：“古者七十而致仕，大夫为父师，士为少师，以教于其乡，盖与司徒乐正之官相为用。血气不足以任职事，而道德则可以为师。然则师者，所以息老也。是故君子生而有益于于人者，不使其身一日无用于天下。”<sup>③</sup>“不使其身一日无用于天下”可以说是对“有用之学”的又一个解释。乾隆五十四年，《与孙星衍编修书》云：“平生吟咏编摩，于世何补？不若平心折狱，尚有实政及人。”<sup>④</sup>认为与其吟诗作画、编著图书，还不如实实在在地审判几个案件。这些都可以说是汪中对“有志于用世”的注释，通过这些解释，我们可以肯定，汪中所说的“用世”即是指从事“有用之学”。

## 二、“推六经之旨，以合于世用”

汪中“有志于用世”的思想即要求为“有用之学”，而实现这一思想的途径是：“推六经之旨，以合于世用”。在汪中看来，“学”与“用”要统一起来，研习“六经”固然是为了探得其中的“旨”，但这不是研经的根本目的，研经的根本目的是要将所得到的“旨”用于考察现实社会。他认为，只有通过对现实社会的考察，才有可能了解“六经之旨”所以“合于世用”的价值所在，为推广儒家的经世精神找到现实的实践办法与途径。汪中的这一思想，提倡在社会实践中把握“经术”与“经世”的统一，是对乾嘉汉学脱离社会实践的研经取向的矫正，反映了18世纪下半叶汉学思潮的自我调整与会通，也表明了他的经学研究的宗旨。综观他的经世主张与措施，可以看出他坚定地贯彻了这一宗旨，始终寻求在“六经之旨”的指导下使经“旨”合于“世用”的有效途径。

### 第一，据“礼”以斥责迷信活动。

汪中性格直爽，遇到那种看不顺眼的事情，便挺身而出进行批评。对于迷信活动，他的态度也是如此。王引之说他“疾当时所为阴阳拘忌、释老、神怪之说，斥之不遗余力。”<sup>⑤</sup>凌廷堪也说他“好骂世所祠诸神，如文昌、灵官之属，聆之者辄掩耳疾走，而君益自喜。”<sup>⑥</sup>一个说他“斥之不遗余力”，一个说他骂得别人“掩耳疾走”，可见他对迷信活动的批评态度了。

但是，汪喜孙所撰的《年谱》中却有这样的记载：“先祖妣患足疾，医不能治。先君于夜半焚香，跪于庭前，为文以告城隍神，文成，亟诣城隍庙。庙门已闭，先君号呼不已，始启

<sup>①</sup> 《文集·第七辑·哀盐船文》，《新编汪中集》，第四六九页。

<sup>②</sup> 《文集·第五辑·致刘端临书之二》，《新编汪中集》，第四三三页。

<sup>③</sup> 《文集·第七辑·大清诰授通议大夫山东提刑按察使司按察使原品致仕恩加一级沈公行状》，《新编汪中集》，第四六七页。

<sup>④</sup> 《年谱》五十四年己酉，《新编汪中集·附录》，第三五页。

<sup>⑤</sup> 王引之：《汪容甫先生行状》，《新编汪中集·附录》，第五〇页。

<sup>⑥</sup> 凌廷堪：《汪容甫墓志铭》，《新编汪中集·附录》，第五二页。

门，以所为文泣诵神前。诵毕，焚之于炉，默祷而退。是夜，先祖妣安枕而卧。先君侍疾，不寐者累日，至是坐而假寐，梦至神前，神掷一簿，令先君检阅。先君手开十二叶，意欲再开，神遽以手按住，而先君遂醒。先祖妣从此不药而愈，后十二年而歿，始知神令手开簿十二叶，盖十二年也。先君每痛哭言之，悲不自己。”<sup>①</sup>从这一记载看，汪中不但相信神怪之说，而且也不怀疑梦的预见性，这与他“斥之不遗余力”的态度恰恰相反。如何解释这一矛盾？也许我们可以把汪中的这些言行归因于他的孝子之心，他愿意为了母亲而无所不用其极。但他将这件事情不止一次地“痛哭言之”，又说明了他对自己上述言行的认可态度。而且汪中生平十分谨慎，因为他常常讥讽他人，所以言行不得不谨慎小心，以免被他所讥讽的人借机反讽。“中为文及诗，格度皆谨慎过甚。余怪问之，中曰：‘一世皆欲杀中，倘笔墨更不谨，则坠诸人术内矣。’”<sup>②</sup>但对于自己祷祝城隍和相信梦的这件事，他似乎并不担心他人的借题发挥，与他“谨慎过甚”的态度形容鲜明的对比。

也许江藩《汉学师承记》中的记载，可以帮助我们解决这个“矛盾”。“君性情伉直，不信释老、阴阳、神怪之说，又不喜宋儒性命之学，朱子之外，有举其名者，必痛诋之。每谓人曰：‘《周礼》天神、地祇、人鬼，今合而为一。如文昌，天神也；东岳，地祇也；先圣、先师，人鬼也。天神、地祇，世俗必求其人以实之，岂不大愚乎！’且言：‘世多淫祀，尤为感人心、害政事。’见人邀福祠祷者，辄骂不休，聆者掩耳疾走，而君益自喜。”<sup>③</sup>江藩的记载较为详实，不但提及汪中对迷信的斥责，而且还提到了他斥责迷信的原因。汪中之所以斥责别人的迷信活动，完全是因为这些活动有失“礼”之处。在他看来，依据《周礼》，天神、地祇、人鬼是不同的，因而对待它们的“礼”也是不同的，但当时的人却将这三者合而为一，“必求其人以实之”，这就违背了“礼”，因而是“大愚”的做法。而这种违背了“礼”的祭祀活动，显然有碍于依据“礼”来治国，因而是“感人心、害政事”的，所以他要坚决地斥责。至于他自己祷于城隍并相信梦的事情，唯一的解释只能是，他的祝祷是合于“礼”的，即使遭受到他人的讥讽，他也可以据“礼”相抗。

## 第二，据“礼”以维护女性权力。

汪中七岁丧父，是他的母亲在极度艰难的情况下，将他们姊妹三人抚养成人的。在几濒于死的生活中，汪中倍尝艰辛，由此也更深刻地认识到女性在封建社会中所受到的伤害。在日后的生活中，他又因为封建教条带给女性的伤害，而积极寻求经典的依据以保护女性。

汪中非常了解和同情寡妇的遭遇<sup>④</sup>：在丈夫刚刚去世的时候，“血气坚壮，疾疢不作”，却“饥寒愁痛，斲削万端，使不得一日遂其性”；等到好不容易把儿子养大，能够“从容颐养，以娱暮年”，却“精力奄亡，茶然槁木”，即便有“覆苓梁肉”，也“无补于既敝之身”。他认为，与其等到寡妇暮年“日用三牲之养”，还不如“及其壮而日一再食之为美”。从这样的思想出发，他创为“贞苦堂”，以保证实现寡妇“日一再食”的设想，使她们免受饥寒之苦；又创为“孤儿社”，以使

<sup>①</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一八页。

<sup>②</sup> 许承尧：《洪稚存记汪容甫遗事》，《新编汪中集·附录》，第五六页。

<sup>③</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第七二一页。

<sup>④</sup> 《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四〇至四四一页。

失去了父爱的孤儿获得接受教育的机会，这也可以说是满足寡妇爱犊的心理需求，是对寡妇精神上的安慰。当然，他之所以有这样的构想，是有其经典文献依据的。《孟子》曰：“鰥寡孤独，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先此四者。”但是，汪中发现，“然吾观先王之世，耆老孤子，则司门遗人，得以委积财物养之，惟寡妇无闻”。他认为，这种情况的出现，并不是先王故意要遗弃寡妇，而是“虽圣人亦不能事为之制”，他关于“贞苦堂”、“孤儿社”的构想，正是要弥补先王礼乐制度中的这个缺陷。

针对一些女子“本不知礼，而自谓守礼，以陨其生”的愚昧行为，汪中又深入辨析古代的婚嫁礼仪制度，撰写了《女子许嫁而婿死从死及守志议》<sup>①</sup>一文。他首先将嫁娶之礼区分为“礼所由行也”与“礼所由成也”两个方面，认为纳采、问名、纳吉、纳征、请期等，只是“礼所由行也”，而亲迎、同牢、见舅姑则是“礼所由成也”。由此他得出结论：“女子许嫁而婿死，从而死之与适婿之家、事其父母、为之立后而不嫁者，非礼也。”因为“许嫁而婿死，从而死之”与“许嫁而婿死，适婿之家、事其父母、为之立后而不嫁”这两种情况，都只是履行了“礼所由行也”，却并没有真正履行“礼所由成也”。在古代，“夫妇之礼，人道之始也”，只有“子得而妻之”，然后才有“父母得而妇之”，而上面的两种行为，都没有满足“子得而妻之”的条件，即婚嫁之“礼”未成，也就表示还没有婚嫁，是不能够行嫁后之“礼”的，其父母也不能得而“妇之”。尤为重要的是，“先王恶人之以死伤生也，故为之丧礼以节之”，先王制作礼乐，其目的在于让人们依据礼乐能够生活得更好，即使是“不胜丧而死”，也是“礼”所不允许的，更何况“以死为殉”的行为呢？他特别批评了袁枚的妹妹袁机和郑虎文之婢的愚昧行为，针对这二人都不听从父母家人之言而遭遇不幸的情况，最终得出“女子在室，惟其父母为许聘于人，而已无与焉，纯乎女道而已”的结论。这一结论显然有着封建时代的烙印，但汪中认为，女性如果能够一切按照“礼”来做，就可以避免认“非礼”为“礼”而带来的不必要的伤害。

汪中还对方苞“家庙不为妇人作主”的情况，遍考古代礼制，撰《妇人无主答问》<sup>②</sup>一文进行辩驳。他先依据《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《礼记》等典籍中的相关记载，得出“妇人有主”的结论。然后依据《少牢馈食礼》的记载，认为在“吉祭”中，实际上是“妇人与夫共簋一尸，非无尸”。“吉祭”是以“孙”为“尸”，“其体于祖父母则一”，所以没必要再另立“女尸”。更为重要的是，如果立“女尸”的话，这个女孩将来是否能够与“孙”结为夫妻是不能保证的，那样做反而会违背了“夫妇之礼”。总之，“妇人无主”的结论，其错误就在于，将“妇人与夫共簋一尸”误认为“妇人无尸”，并进而推导出“无主”的结论。儒家强调“慎终追远”，女性在死后所享的祭祀礼仪，也是其权益的一部分。汪中对祭祀礼仪的辨析，实际上维护了封建社会中女性的权力。

从汪中的这些文章来看，他是将立论建立在古代礼制的基础之上，试图通过对古代相关礼仪制度的考定，达到为女性维护权益的目的。当然，他的这一思想明显充斥着男权主义的倾向，但通过他的这些考定，他以古代礼制为依据，将后世封建社会强加到妇女头上的一些

<sup>①</sup> 《文集·第一辑·女子许嫁而婿死从死及守志议》，《新编汪中集》，第三七五至三七七页。

<sup>②</sup> 《文集·第一辑·妇人无主答问》，《新编汪中集》，第三七四至三七五页。



教条归结到“非礼”之中，可以说是在一定程度上保障了女性的权益。

第三，依据经史以解决民生问题。

汪中出生在贫苦人家，他的一生也都在贫穷中度过，因而民生疾苦对于他来说，不仅仅是知之甚详那么简单，而是他的亲身经历，因而汪中更能体会普通民众生活的疾苦。其《示仆》诗云：“同生非有属，因势遂相役。百年讵自免，念此罕苛责。贫居累人事，早作暮未息。天寒井爨苦，一饱愧安食。贵贱各有谋，相争尽智力。叹彼劳心人，无营觉尔适。”<sup>①</sup>他不但道出了普通民众“早作暮未息”、“天寒井爨苦”的困苦境地，而且认为人人生而平等，贵、贱的差异并不是天生的，而是为时势所迫。他劝告那些“劳心人”，不要太过于苛责自己的仆人，因为自己说不定哪一天也会因为时势的逼迫而沦落到受人“相役”的境地。可见他思考问题的立场，是站在普通民众的一边的。

他的《当涂行》<sup>②</sup>一诗，详细地描述了水灾过后民生凋蔽的情境，“田舍尽漂没”、“城市半空闭”，普通民众不得不以草根为食，以致“食草不留根，掘山类成穴”；到了冬天，外有“严寒”的摧残，内有“饥火”的煎熬；而到了盛夏时节，又受到“淫雨”、“骄阳”的逼迫，导致各种“沴气”“摩空互倾轧”，“或香如糜饭，或腥如喋血”，人的生命在其中就像螻蛄一样的轻微；好不容易熬到了深秋季节，“沴气”仍未停息，幸存下来的人“野哭反无声，不死亦残茶”。这首诗就像是一幅画卷，让人感觉身临其境。对于曾经亲身经历过生死一线的汪中来说，“哀哉此土民，际兹厄运烈”，“高歌续《天问》，叹息达明发”，这些悲天悯人的哀叹，是他发自内心的物伤其类、推己及人的真实情感。

乾隆三十六年十二月，仪征盐船因为自然的原因而引起大火灾，不但烧毁了大量的船只，而且船上的人也死伤无数。汪中目睹这一惨剧，“迫于其所不忍，而饰之以文藻”，撰《哀盐船文》<sup>③</sup>，很是同情那些遭受了这场浩劫的人们。当被问及这篇文章有什么用时，他回答说，希望通过自己的文辞，“为之发其哀矜痛苦”，“散其冤抑之气，使人无逢其灾害”，“是《小雅》之旨也，君子故有取焉”。这也是一个学者，尤其是一个身处贫困中的学者，面对这样的一场大灾难所能做到的事情。

以上是表现在其辞章之学中的对民众疾苦的关注，从中可以看到，《当涂行》的撰写是“续《天问》”，而《哀盐船文》所依据的是“《小雅》之旨”。也就是说，汪中对民众疾苦的关注，是与经史文献联系在一起的，体现了他“为文根柢经史”<sup>④</sup>的特征。不但如此，从他推己及人的思维方式出发，汪中还试图解决一些民生问题。而他在解决问题的时候，也试图将自己的建议建立在经史文献的基础之上。

龙潭是长江的渡口之一，但由于这地方离江比较远，而且地形复杂，又有蓬苇蒲柳的遮挡，所以南来的船要驶到江边才能知道是否能够渡江。但那地方没有人烟，而一般的船都是

<sup>①</sup> 《诗集·卷二·示仆》，《新编汪中集》，第四九九页。“同生非有属”一句，《新编汪中集·诗集》“非”作“如”，而《汪中集·诗集》和《年谱》三十三年戊子所引都作“非”，从后句“因势遂相役”来看，当以“非”字为正。

<sup>②</sup> 《诗集·补遗·当涂行》，《新编汪中集》，第五二二页。

<sup>③</sup> 《文集·第七辑·哀盐船文》，《新编汪中集》，第四六九页。

<sup>④</sup> 王引之：《汪容甫先生行状》，《新编汪中集·附录》，第五〇页。

露天的，不能住宿，有时候如果碰到雨雪天气，渡江的人便会“犯险而渡”，因而发生危险在所难免。汪中有见于此，撰《龙潭募建避风馆疏》<sup>①</sup>，借鉴新河“旅店相鳞次，风不利则就宿焉，故行者无所苦”，提议在龙趵洲之南造屋三间，以便在不利的天气情况下，使南来之船可以停宿，并且制定了详细的管理章程。避风馆建成后，不但有利于渡江的人，而且会使此地成为商品交易的市集，吸引他人来此地居住，等到人多起来以后，“更建汛地”，还能“营为江南屏蔽，守望相助，盗贼盐梟，并得资其防缉”，可谓一举三得。当然，汪中并没有忘记经典的说服力：“是故无恻隐之心，非人也。《易》曰：‘泽上有地，临，君子以教思无穷，容保民无疆。’”以《孟子》和《周易》中的话为佐证，大大加强了文章的说服力。

他的《京口建浮桥议》<sup>②</sup>也是一样，不但引《尔雅》和郭璞的注释，认为浮桥即是“比船为桥”，而且举实例为证，“川之大者，若河、渭、洛皆有浮桥”，再举汉夏侯尚、唐朱友恭、宋曹彬、元伯颜等人建造浮桥的事迹，以证明大江之上也可以建浮桥。只不过前人的浮桥是为了军事行动，而他的建议是为了方便过往行人。他提议，“自瓜洲至金山，一里三分，自金山至箬湾半之，于江津为最狭”，建议“南北造浮桥二道，交会于金山”，这样可以方便行旅，是“百世之利”。为了证明“百世之利”并不是空言，他又举晋杜预在河阳建浮桥“至唐犹赖其利”，以及清代名臣李卫于鄞县甬江造浮桥“至今称便”的前人事迹为证。

从上文我们可以看出，“推六经之旨，以合于世用”，在汪中那里并不是空言，而是其经学研究的学术宗旨，是他贯彻在自己学术生涯中的为学准则。虽然他一生都没有能够获得将自己的“用世”思想付诸实践的机会，但他为此而撰写的一些文章，却始终以此为依据，将“六经”与“世用”、“经术”与“用世”紧紧地联系在一起。

### 三、“用世”：经世在汉学环境中的新表述

从以上的分析来看，汪中的“用世”思想，其实质就是传统儒家的“经世”思想，但他却没有使用“经世”的概念，而代之以“用世”的概念。他唯一的一次使用“经世”的概念是在《与剑潭书》：“使经世大法，《诗》、《书》所载，三代圣王之所不及，而今日行之。”<sup>③</sup>不过，汪中使用“经世大法”一语，显然是特指“《诗》、《书》所载”的“经世”精神，而不是讨论他自己的思想。对于他自己在“经世”方面的思想，他往往使用“用世”、“世用”的概念。汪中弃置“经世”的概念，而代之以“用世”的概念，这表明“用世”与“经世”之间应该存在着差异，或者说，借助于“用世”的概念，汪中试图向人们强调自己对“经世”的新的理解。

儒者志在“经世”，这从儒家的创始人孔子开始就已经成为传统。孔子不但教育了一大批优秀的弟子，而且还曾担任鲁国的司寇等职，后来还携弟子周游列国，希望找到可以施展自己政治抱负的平台。此后的孟子、荀子两大儒，也继承了孔子的这一传统，在诸子百家争鸣的战国时代为儒学张目，一方面批评其他诸子的思想主张，另一方面积极向当权者宣传儒家的基本主张和政治理想。历代儒者无不继承了儒家的这一传统，在他们看来，对儒家经典的研

<sup>①</sup> 《文集·第七辑·龙潭募建避风馆疏》，《新编汪中集》，第四六八至四六九页。

<sup>②</sup> 《文集·第三辑·京口建浮桥议》，《新编汪中集》，第三九四页。

<sup>③</sup> 《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四一页。

习是为了从中获得修身和治国的道理，在自身道德修养得到提升之后，就应该做“治国平天下”的工夫。“修身”、“成圣”并不是儒者的最终目的，而只是儒者为实现“大而化之”的最终目标的一个必要的准备，“经世”才是其人生追求的最终目的。

从儒家的基本理论来看，“经世”的人生追求显然与孔子以“仁”、“礼”为核心的思想体系是分不开的。“仁”是发自内心的对人自身的规范和要求，而“礼”则是外部社会对人的规范和要求。作为外在规范的“礼”，其制定显然以“仁”为依据，不但在远古圣人最初制定“礼”的时候是如此，而且对于后世的儒者来说，也是如此。儒者首先需要通过学习文化典籍，为“修身”提供理论上的指导，触发自己的内在本性——“仁”，以达到“成圣”的境界；而在达到了“成圣”的目的之后，其得以“治国平天下”的手段是“礼”，而这个“礼”显然以内心的“仁”为依据，是内在本性——“仁”——的外化。在这个过程中，“礼”相对于儒者“修身”的目的——“仁”——来说，又具有客观制约的作用，正确的“礼”可以指导儒者完成“成圣”的过程，并且在成圣之后规范天下万民，以实现儒者“大而化之”的最终目的。也就是说，“仁”和“礼”之间是一种辩证的关系。

既然“经世”思想建立在这种理论基础之上，那么我们就可以从这种思想体系来分析“经世”思想。而作为“经世”的主体的儒者，只能是在“成圣”的过程中去实现“经世”。自古及今，除了孔、孟等少数几个人被公认为是圣人之外，还没有哪个儒者敢于自称已经成为圣人并得到其他儒者的认可。在确定了这一前提之后，我们便可以发现：其一，既然内在的“仁”是外在的“礼”的根据，那么，“经世”的主体应该可以依据“仁”的指导来改造外在的“礼”，以实现儒家的社会理想；其二，既然外在的“礼”可以反作用于内在的“仁”，那么，“经世”的主体（其内在的“仁”的修为仍然处于不断进步之中）就应注意以社会现实为根据，修正自己对“仁”的修养，从而更好地实现“仁”与“礼”的融合。如果把思考的焦点放置到前一部分，即“仁”对“礼”的改造，我们就可以发现，“经世”的主体很容易武断地认定自己所持的“仁”具有真理性，并拒绝外部“礼”对自己的规范和纠正，如果在此基础上实践“经世”，就必然犯下错误。

乾嘉汉学接踵明末以来对理学空、虚弊病的批评，势必要求杜绝这种弊病的再次出现。因而他们积极研读、考证经典，希望能够客观解读这些经典，以正确地获得寄寓在这些经典中的先王之道，以为“经世”的实践作准备。那么，在没弄清楚先王的治国之道以前，显然是不应该进行“经世”的实践的。由于经世的主体对先王之道的认识存在两种可能，要么符合经典中的先王之道，要么不符合经典中的先王之道，因而乾嘉汉学出于对先王之道的客观认识的诉求，为避免不符合先王之道的认识对经世的破坏，这种学风走上了另一个极端，学者们困陷在考据的泥潭中不能自拔。乾嘉汉学之所以丧失了“经世”的精神，当然与清政府的文化政策有关，但也不能不与其“实事求是”的精神和“经世”的可能主观倾向之间的矛盾有关。

汪中“推六经之旨，以合于世用”的“用世”思想的提出，显然有效地解决了“经世”的主观倾向与“实事求是”的客观态度之间的矛盾。汪中认为学者应当追求“有用之学”，而实现的途径是“推六经之旨，以合于世用”。“推六经之旨”是“有用之学”得以实现的基本前提，“合于世用”必须以“六经”为依据，是根据“六经之旨”的合理的推演；而“合于世用”则是“有用之学”的最终目的和评判标准，是否是“有用之学”，就是要看它能否“合于世用”。这样，“有用之学”的实现，

从出发点到目的地，都受到了客观的制约，这就能够摆脱“经世”的可能主观倾向，而不违背乾嘉汉学“实事求是”的基本精神。

汪中虽然强调“有用之学”的客观性，但他并没有像其他乾嘉学者那样走进考据的泥潭。在《释三九》<sup>①</sup>一文中，对于语言、文字、意义三者的关系，汪中有这样的认识：“学古者通其语言则不胶其文字”、“学古者知其意则不疑其语言”。“学古者”就是要通过文字以“通其语言”，再通过语言以“知其意”，而在“知其意”之后，不应该再受语言、文字的束缚。例如，在理解了“三”、“九”往往表示虚指的用法之后，他便以此为基础来理解“三年无改于父之道”中的“三年”，认为也是表示很久的意思。至于“三年无改于父之道，可谓孝矣”的真正含义，他又举鲧和禹、蔡叔和蔡仲、虞舜和瞽瞍的故事为例，证明“非以不改为孝”，改与不改，当以“道”为处置的标准。如果父之所为有背于“道”，“虽朝没夕改，可也”；如果父之所为符合于“道”，“‘三年’云者，虽终其身，可也”。可见，汪中对经文的理解，并不受制于语言、文字，只要已经把握了经典的真正意旨，就可以以之为指导来解读经文。这就避免了乾嘉汉学“固”、“褊”的弊病<sup>②</sup>，使主体能动性的作用在解读经典的过程中得到合理的发挥。

不但解读经典是如此，汪中的“用世”思想也体现了主体能动性的发挥。在客观地获知了“六经之旨”以后，我们当然可以选择“合于世用”，但汪中的思考并不就此停滞。他认为，先王所制作的礼、乐固然完备，但“人道之穷，虽圣人亦不能事为之制”<sup>③</sup>，后世子孙如果发现了没有完备的地方，可以做些什么呢？汪中的回答是：在弄清楚“六经之旨”、“先王之道”、“制作之义”<sup>④</sup>的前提下，我们可以据此以制礼作乐。

由于“经”没有具体记载后人为曾祖父母、祖父母服丧的礼仪，汪中撰写了《为人后者为其曾祖父母祖父母服考》<sup>⑤</sup>进行探讨。他认为，如果依据“兄弟降一等推之”，所得的结论是行不通的，因为曾祖父母、祖父母是“正尊”，而“小功”是“兄弟之服”，“不可以服其祖”；而“齐衰三月”再往下降，就没有“服”了。他根据“女子子适人者，为其父母期，为曾祖父母、祖父母并不降，传曰：‘不敢降其祖也。’”因而认定后人为曾祖父母、祖父母的丧服“准之经意，其服本服无疑也。”

其依据“六经之旨”以制礼作乐的精神，在他的“贞苦堂”构想中表现得更为明显。“孟子曰：‘鳏寡孤独，天下之穷民而无告者。文王发政施仁，必先此四者。’然吾观先王之世，耆老孤子，则司门遗人，得以委积财物养之，惟寡妇无闻，他自注说：“余夫授田，见《周官·遂人》及《孟子》。闲民无常职，转移执事，见《大宰》及《诗·载芣疏》。蓬蒿、戚施、侏儒、矇瞍、聋聩，官师之所材，见《晋语》。皆不及寡妇。《无逸》谓文王惠鲜鳏寡，约言之耳。《王制》云：‘皆有常飨。’与《孟子》同，不知何王之制。《魏书·食货志》：‘太和九年，行均田法。寡

<sup>①</sup> 《文集·第一辑·释三九》，《新编汪中集》，第三四七至三四九页。

<sup>②</sup> 参见张舜徽：《清代扬州学记》，第2页。

<sup>③</sup> 《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四〇页。

<sup>④</sup> “六经之旨”见《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，“先王之道”、“制作之义”见《年谱》四十四年己亥，其含义实际上是一样的，只是因为语境的需要而使用了不同的词语。

<sup>⑤</sup> 《文集·第一辑·为人后者为其曾祖父母祖父母服考》，《新编汪中集》，第三七四页。

妇守制者，虽免课亦授妇田。’列史此外未见，当更考之。”<sup>①</sup>对于社会上那些在生活上需要帮助的人，先王之礼都没有涉及寡妇，而涉及的记载，要么语焉不详，要么仅此一例。在这种情况下，汪中阐述了自己的构想，认为可以建立“贞苦堂”以帮助寡妇们度过难关，并建立“孤儿社”以培养和教育孤儿。汪中明言“使经世大法，《诗》、《书》所载，三代圣王之所不及，而今日行之”<sup>②</sup>，则他的这一构想，显然在经世大法、六经、三代圣王之外，但又没有违背“先王之道”，不但不违背，而且是依据“先王之道”的，因为孟子说过这样的话，只是没有具体说明实施的办法。

以上还只是汪中依据经义来阐述自己的想法，他的思想更为大胆。其《京口建浮桥议》建议在京口建浮桥以方便过往行旅，并举历史上建造浮桥的故事为证，为了加强论证的力度，他又举例说：“昔杜预请建浮桥于河阳，议者咸以为古无此事。预卒成之，至唐犹赖其利。近世李敏达公于鄞县甬江造浮桥，至今称便。”关键是建造浮桥可以让人们“赖其利”、“至今称便”，因而他直白地宣称：“有非常之事，必待非常之人，道固然尔！”因为建造浮桥，“古无此事”，经书上更不可能有记载，但对于有利于民生的事情，汪中认为并不能因此而止步，而要排众议而为之。他的这种思想，不像腐儒那样只知道死读经书，而是活学活用，是很难能可贵的。不过，深入研究就会发现，他的这种思想所秉承的仍然是“先王制作之义”。《礼记·坊记》云：“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。”《礼记·礼运》云：“何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。”<sup>③</sup>先王的制礼作乐，就是直接为人服务的，是为了让人们更好地表达自己的情感而又不因过度表达而受到伤害。建造浮桥可以方便行旅，这正是先王制礼作乐的最根本追求。汪中的这种思想，直接得益于他“学古者通其语言则不胶其文字”、“学古者知其意则不疑其语言”的指导思想。

总之，汪中的“用世”思想强调在认真学习和正确把握“六经之旨”的前提下，以自己所把握的“六经之旨”为依据，将之与自身所处的时代相联系，以达到经世的目的。其“推六经之旨，以合于世用”的治学路径，一方面强调经世的理论依据来自于“六经”，而且是对“六经之旨”的客观正确的把握，另一方面又强调来自于“六经”的经世理论必须与经世主体所处的社会现实相联系。对于经世而言，这两方面缺一不可，少了任何一面都不能实现“有用之学”的现实价值。从他表述“用世”思想的著述来看，他实际上严格秉承了这一宗旨。而他的这一思想，又实际上解决了乾嘉学术“实事求是”的精神和“经世”的可能主观倾向之间的矛盾，一方面坚持了“实事求是”的原则，另一方面也弥补了乾嘉学术拘泥于考据、不求经世的缺陷，将经术与经世二者贯通了起来。

<sup>①</sup> 《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四〇页。

<sup>②</sup> 《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四一页。

<sup>③</sup> 分别见陈成国点校：《周礼·仪礼·礼记》，第488、371页。

## 第三章 “精研大义”的学术追求

乾嘉汉学风尚的兴起，起源于明末以来学者对理学空、虚弊病的批评。但明末清初的学者批评理学，并不是反对研读经典时的义理追求，而是因为理学的发展已经走入穷途末路。这一批评发展到乾嘉时期，学者们要么将这种批评极端化，以致坚决反对对义理的追求；要么承认程朱理学对义理解释的正确性，却反对与程朱义理立异，严格将义理阻挡在考据的大门之外。而汪中的“用世”思想，将“推六经之旨”认定为“合于世用”的理论前提，要实现“用世”的目的，就需要首先认识“六经之旨”，这使得他的治学体现出对“大义”的追求。虽然这有别于理学的“义理”，但却无法否认其与“义理”的联系。“大义”来源于“义理”，却又有别于“义理”，是乾嘉汉学不断发展的产物。

### 第一节 考据基础上的“精研大义”

汪中“用世”思想的根本依据，即是通过通过对经典的研读而认知的“六经之旨”。因而要实现“有用之学”乃至“合于世用”，首先就要从学术上弄明白“六经之旨”的真正义涵。为了实现这一学术目的，汪中在治学的过程中逐渐形成了立足于考据的“精研大义”的方法。考据不再是自身的目的，而是理解“大义”的起点，其最终目的是要实现“六经之旨”的准确把握。汪中的这一治学路径，无疑受到戴震思想的影响。但通过对二人思想的比较可以发现，汪中的思想虽然受戴震的影响，却又能够在此基础上有所发展。

#### 一、由考据而“精研大义”的为学次第

在乾嘉汉学思潮的影响下，汪中在当时的学界，首先是以考订精核而著称。汪喜孙《先君学行记》说，汪中“治小学，于形声、假借，考辨最深，详《尔雅》校本及《知新记》”。<sup>①</sup>我们查看《经义知新记》，其中确实有许多这方面的条目，如“造、蹇，声之转”；“‘而’读如‘如’，双声假借也”；“分、匪，语之转”<sup>②</sup>等等。汪中其他一些收入《述学》的考订文章，如《释三九》、《释夫子》、《释厉字义》、《释童》、《玗文正》、《释阙》等，也都引经据典、考订详核。汪中还准备撰《小学》一书，“依《尔雅》篇目，分别部居”<sup>③</sup>，可惜没有成书，只“采录数百条”。从卢文弨的来信看：“闻近著《小学》，一本古训，补《苍》之亡，作《雅》之翼，拭目以期蚤睹也。”<sup>④</sup>汪中所著《小学》，就是要羽翼《三苍》、《尔雅》这样的古代典籍，而且都依据古代训诂，不掺杂后世误说。另外，他还有撰写《说文求端》的举措，可惜也没有成书。<sup>⑤</sup>

尽管汪中在小学方面没有能够完成一部系统的著作，但他小学方面的成绩在当时却得到

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六二九页。

<sup>②</sup> 分别见《新编汪中集》，第二、二、三页。

<sup>③</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一八页。

<sup>④</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一八页。

<sup>⑤</sup> 《年谱》五十六年辛亥，《新编汪中集·附录》，第三六页。

了学者们普遍的认可。据汪喜孙按语：“此跋（指汪中《尔雅校本跋》）为先君初校时所题，后更出入群籍，稽合同异，凡百数十条。”<sup>①</sup>则汪中校理《尔雅》虽然没有成书，却也有一定的成果。又据汪喜孙《尔雅正误跋》：“所校出于邵《疏》之外四十三条，且有邵《疏》传抄讹脱，藉以是正者。”<sup>②</sup>其研究《尔雅》的成果，有邵晋涵没有阐发的地方，而且还成为众人校正传抄《尔雅正义》过程中出现的讹脱的依据，正因为这个原因，郝懿行的《尔雅义疏》采用了汪中《尔雅校本》的一些研究成果。<sup>③</sup>又卢文弨《抱经堂文集·与钱辛楣詹事书》云：“《杨大眼造像记》中‘𨾏’字，江都汪容甫以为即‘旅’字，以字形审之，良然。”钱大昕《潜研堂文集·与孙渊如书》亦云：“仆前跋《杨大眼造像记》，未详‘𨾏’字，足下谓‘震𨾏’即‘振旅’之异文，敬闻命矣。顷见江都汪容甫，亦如足下之言。即当刊正，以志不忘。”<sup>④</sup>汪中的一些小学方面的论断，成为了学者们定讫的理论依据，由此可见其小学成绩在当时的影响力。谢墉还曾专门向汪中请教小学方面的问题：“数年来有校订《说文》之役，前曾以数字问难于抱经，尚未有以开我。足下卓识过人，幸有以示之。”<sup>⑤</sup>谢墉因为卢文弨在文字方面不能对他有所启示，转而向汪中求教，可见对他在这方面成绩的认可。

汪中虽然因为考据的精审而受到学者们的普遍认可，但他个人的问学却并不止于此。汪喜孙总结汪中的治学说：“然其时博览群经，尚无专门之业，既而由声音、训诂之学，兼通名物、象数；由名物、象数之学精研大义。”<sup>⑥</sup>则汪中治学的最终目的是要“精研大义”，“声音、训诂”，“名物、象数”不过是达到这一目的的手段罢了。

汪中的《释三九》<sup>⑦</sup>一文，可以说是他由考据而“精研大义”的典范之作。《释三九》分上、中、下三篇。《上》篇先阐述了数的奇、偶以及“数之成”、“数之终”的理论，进而将数分为“先王之制礼”使用的“制度之实数”和“生人之措辞”使用的“言语之虚数”两种，并认为“实数可稽也，虚数不可执也”，然后遍举经史文献以证明“三”、“九”在古代文献中多做“虚数”使用，进而“推之十、百、千、万，固亦如此”，从而得出“学古者，通其语言，则不胶其文字”的结论。《中》篇则认为“周人尚文”，所以其流传下来的文献中的“辞”存在着“曲”和“形容”的两方面，“曲”就是不直接讲出所要表达的事物，“形容”实际上是为了达到表达的目的而采用的一种夸张的说法。汪中认为，随着时代的变化发展，虽然古今的名物制度和语言都已不同，但通过努力，“名物制度可考也，语言可通也”，仍然是可以把握的。但古人文辞中的“曲”和“形容”却不是考订所能认识到的，只有“好学深思”才能“知其意”，所以汪中认为，“学古者，知其意，则不疑其语言”。《下》篇则在上述立论的基础上来讨论《论语》中“三年无改于父之道”的义理问题。既然“通其语言则不胶其文字”，而“三”在古代多是“虚数”，因而这里所说的“三年”实际上是“言其久也”。既然“知其意则不疑其语言”，而孔子“为其为道也”才说“三年无改于父之道”，

<sup>①</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一七页。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六五四至六五五页。

<sup>③</sup> 汪喜孙《先君家传集语》云：“其治《尔雅》之学，有《尔雅校本》，较邵学士《正义》多四十三条，郝兰皋《尔雅义疏》采之。”见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一〇三四至一〇三五页。

<sup>④</sup> 《年谱》四十二年丁酉，《新编汪中集·附录》，第一九页。

<sup>⑤</sup> 《年谱》五十六年辛亥，《新编汪中集·附录》，第三六页。

<sup>⑥</sup> 《年谱》三十八年癸巳，《新编汪中集·附录》，第一三页。

<sup>⑦</sup> 《文集·第一辑·释三九》，《新编汪中集》，第三四七至三四九页。

实际上是父子辈继承父辈的德行，因而可以得出“若其非道，虽朝没夕改，可也”的结论。汪中并举鲧和禹、蔡叔和蔡仲、瞽瞍和虞舜的故事为例，认为孔子说“三年无改于父之道”，其本意并不是“以不改为孝”，而是强调对“道”的继承和发扬。从这篇文章我们也可以知道，汪中为学，实际上是希望由文字而通语言，进而由语言而求得其中的“大义”，而不是胶固于文字而不能通其语言、局限于语言而不能探知古人之“意”。

## 二、戴震“字——词——道”思想的影响

清初以来的学者虽然批评理学的空、虚之病，但对于程朱理学却并不是一概地否定，如顾炎武就宗仰朱熹。为乾嘉学界所宗的惠栋，也尊崇程朱。惠氏家学本来就有尊宗程朱的传统，惠士奇所撰楹联“六经尊服郑，百行法程朱”便是明证。戴震曾向之问学的江永也曾为《近思录》作注，成《近思录集注》，而且继承朱熹之志撰成《礼书纲目》。戴震在这种思想的影响下，早年对程朱理学并不持反对的态度，如他谈到《周易》时，就认为当读程颐《易传》，其所撰《诗补传》于朱熹之说也多有采摘。

由于受到这种思想的影响，戴震此后治学，虽然极力与理学立异，但由考据而求义理的治学方向却并没有改变。“先生之言曰：‘六书、九数等事，如轿夫然，所以舛轿中人也。以六书、九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。’”<sup>①</sup>在他看来，“六书九数等事”只是“轿夫”，其目的是要“舛轿中人”。那么，他所谓的“轿中人”是指什么呢？“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”<sup>②</sup>戴震说得很清楚，“故训”明了之后才能明了“古经”，才能明了“贤人圣人之理义”。因此，“理义”应该就是他的治学的目的，也即他所说的“轿中人”。他显然不愿意将治学的步伐停滞在考据阶段，要求由考据进而探求蕴藏在古经中的义理。“轿夫”和“轿中人”的比喻，就是要说明，考据只是达到义理的工具，义理才是治学的最终目的，切不可将治学的工具当作了治学的目的。

戴震也继承了清初以来学者对理学空、虚弊病的批评，因而十分强调“实事求是”的治学精神。这种精神使他“将‘理义’严格地限定在‘古经’、‘故训’的基础之上，并且由此形成了一套循序渐进的治学路径。‘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。’”<sup>③</sup>在他看来，“字”是构成“词”的基础，而“词”又是理解“道”的前提，要“通其道”，就需要先“由字以通其词”。在戴震那里，这一过程是十分严格的，后一环节的实现必须以前一环节的实现为基础。“由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛者之必循其阶，而不可以躐等。”<sup>④</sup>“文字”是理解“语言”的钥匙，而“语言”又是理解“古圣贤之心志”的道路。要想“通乎古圣贤之心志”，就必须将“语言”、“文字”这些基础做好。不通“语言”或者不识“文字”，都不可能达到“通乎古圣贤之心志”的最终目的。

<sup>①</sup> 段玉裁：《戴东原集序》，赵玉新点校：《戴震文集》卷首。

<sup>②</sup> 戴震：《题惠定宇先生授经图》，《戴震全集》，第二六一四至二六一五页。

<sup>③</sup> 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震全集》，第二五八七页。

<sup>④</sup> 戴震：《古经解诂沉序》，《戴震全集》，第二六三一页。



值得注意的是，戴震所言的“字——词——道”和“文字——语言——古圣贤之心志”的为学次第，是一种为了表达的需要而简化了的表述。事实上，要最终达到对经典中的“道”和“古圣贤之心志”的把握，仅仅在字、词上下工夫是远远不够的。“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。”<sup>①</sup>在他看来，要做到“通其语言”，在文字之外，还要加强对制度、名物等的学习和研究。“诵《尧典》数行，至‘乃命羲和’，不知恒星七政之所以运行，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，则齟齬失读；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。”<sup>②</sup>如果不同时研究制度、名物等其他相关的学问，不要说通“古圣贤之心志”，就是古代的文献典籍都是难以读懂的。

从汪中一生的行止来看，为生计而四处奔波的他，似乎没有机会向戴震当面请益。但作为学界宗主的戴震，对乾嘉学者产生了普遍的影响，其思想无疑也会影响到汪中的治学。汪中上述由考据而“精研大义”的为学次第，即有着戴震思想的痕迹。

汪中自言，“少日问学，实私淑诸顾宁人处士”<sup>③</sup>，而他准备撰写的《七儒颂》，又将戴震置于顾炎武、胡渭、梅文鼎、阎若璩、万斯同、惠栋等人之后“集其成”的位置<sup>④</sup>，则戴震思想在他心目中的地位，又超过了顾炎武。汪中于乾隆四十一年春有《致刘台拱书》，云：“又中前造嘉定，与钱先生语弥日。其人博学无方，而衷于至当，其高出戴君不止十等，诚一代之儒宗也。”<sup>⑤</sup>这里虽然推钱大昕为“一代之儒宗”，但这个结论是拿他与戴震相比较而得出来的，这也说明，在此之前，汪中实际上推戴震为当世之第一人。而撰于乾隆四十八年的《大清故候选知县李君之铭并序》又认为，“是时古学大兴，元和惠氏、休宁戴氏，咸为学者所宗。”<sup>⑥</sup>仍然将戴震置于学界宗主的地位。

既然汪中认为戴震集古学之大成而“为学者所宗”，那么他对戴震思想应该有着深刻的了解。《年谱》三十九年甲午云：“（汪中）早岁好戴君《屈原赋注》，尝手录一帙”，由此可见他对戴震著作的喜好和阅读之勤了。而《致刘端临书之四》又云：“去年交歙程举人瑶田、洪中书榜，二君与金殿撰，于戴君之学，皆可云具体。”如果不是对戴震思想有着非常熟悉的理解，汪中是不可能评价程瑶田、洪榜、金榜等人与戴震之间的学术联系的。因此，汪中对于戴震的著作和思想都有着深入的了解和把握。不但如此，据汪喜孙《先君学行记》：“先君精研《三礼》，游歙，主汪梧凤家，得见戴君未刻之书，私淑戴君绪论，所学益进。”<sup>⑦</sup>则汪中在学术研究中借鉴了戴震的学说，并因此而私淑戴震。

① 戴震：《与段若膺论理书》，《戴震全集》，第二一三页。

② 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震全集》，第二五八七页。

③ 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二八页。

④ 参见凌廷堪：《汪容甫墓志铭》，《新编汪中集·附录》，第五二页。

⑤ 刘文兴：《刘端临先生年谱》所引，转引自陈祖武、朱彤著：《乾嘉学术编年》，第257页。

⑥ 《文集·第八辑·大清故候选知县李君之铭并序》，《新编汪中集》，第四八〇页。

⑦ 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六二二页。

汪中虽然没有与戴震见过面，但他与戴震学友程瑶田的定交，却为他提供了一个间接地深入了解戴震思想的机会。王念孙曾向汪喜孙提到：“丙申之春至扬州，（汪中）始言程易畴之际学甚精。”<sup>①</sup>则在乾隆四十一年时，汪中已经接触到了程瑶田的思想，后于乾隆四十三年与程瑶田定交。又郑虎文云：“孝廉程易畴，名瑶田，歙产也。其才兄事东原，弟畜容甫。”<sup>②</sup>汪中与戴震在学术上的联系，由此可见一斑。

而且，戴震的学说在汪中由辞章之学转入经史领域的过程中，也起了很大的作用。汪中《与秦丈西岩书》云：“某始时止习辞章之学，数年以来，略见涯涘。《三礼》、《毛诗》，以次研贯，且有志于古人立言之道。”<sup>③</sup>前文我们已经讨论过，杭世骏在汪中学术转变的过程中起过很大的作用。但杭世骏的影响发生于乾隆三十一年至三十三年之间，而汪中至乾隆三十八年始称“于古人为学之方，至今岁始窥其门户”<sup>④</sup>。则汪中治考古之学，实是由杭世骏领进门，而真正能够登堂入室，却另有缘故。

乾隆三十七年，汪中往泰州应试，恰好与朱野村先生和朱彬的舅舅住在一起，从他们那里，汪中听说了刘台拱“学行之美”。考试结束后，刘台拱来到泰州，汪中便去拜访刘台拱，两人因而定交。李惇也参加了这场考试，汪中和他相互欣赏，因而定交。是年底，汪中又在朱筠幕中与王念孙定交<sup>⑤</sup>。他所交的这三位朋友，都是扬州学派的代表人物，“自江以北，则王念孙为之唱，而君（李惇）和之，中及刘台拱继之，并才力所诣，各成其学。”<sup>⑥</sup>汪中认为“刘君欲吾养其德性，而无骋乎血气，使吾反之见其所不足，而茫然失其所恃，此吾所以服也。”<sup>⑦</sup>则刘台拱在理学涵养方面对汪中影响甚大，以致他“往者不受人言，而今心折刘君”。而李惇“治诸经通敏，于《诗》、《春秋》尤深”，“晚好历算，得梅氏书，尽通其术”<sup>⑧</sup>，可见其经学之精深。王念孙则是戴震的入室弟子之一，于文字音韵方面颇有成就，是乾嘉时期著名的学术代表人物。对于此时已经决定“束诗不讲，以并力于古文、经学”<sup>⑨</sup>的汪中来说，与刘、李、王三人的定交，使汪中领略了当时正在悄然兴起的乾嘉汉学风尚，并且深深地受其影响。由于为生计的奔波，在与朋友短暂的相聚之后，汪中却又不得不与朋友们分居各地<sup>⑩</sup>，从他“任重道远，莫能自致，群疑众难，就正末由，其汲汲无欢，可知也”<sup>⑪</sup>的感叹来看，汪中在与朋友相互切磋学问的过程中应当受益匪浅。

事实也确实如此，汪中正是通过向乾嘉学者们的学习，才得以掌握了为学的方法。乾隆三十七年，汪中“谒朱学使筠于当涂，时幕下多通儒。邵先生晋涵、王先生怀祖，泊先君，俱

<sup>①</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一七页。

<sup>②</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一六页。

<sup>③</sup> 《年谱》三十三年戊子，《新编汪中集·附录》，第五页。

<sup>④</sup> 《文集·第五辑·上竹君先生书》，《新编汪中集》，第四二七页。

<sup>⑤</sup> 《年谱》三十七年壬辰：“王先生尝与喜孙书云：‘尊甫与某订交于笥河先生幕内，在壬辰之冬。’”《新编汪中集·附录》，第一一页。

<sup>⑥</sup> 《文集·第八辑·大清故候选知县李君之铭并序》，《新编汪中集》，第四八〇页。

<sup>⑦</sup> 《文集·第五辑·致刘端临书之一》，《新编汪中集》，第四三〇页。

<sup>⑧</sup> 《文集·第八辑·大清故候选知县李君之铭并序》，《新编汪中集》，第四八〇页。

<sup>⑨</sup> 《年谱》三十六年辛卯，《新编汪中集·附录》，第九页。

<sup>⑩</sup> 《年谱》三十七年壬辰：“盖在是年冬，由当涂归里之后，王先生在当涂未归，李先生在高邮，刘先生在宝应，先君侨仪征，故先君云然。”《新编汪中集·附录》，第一一页。

<sup>⑪</sup> 《文集·第五辑·上竹君先生书》，《新编汪中集》，第四二七页。

以古经义、小学相切劘。始与王先生定交。王先生尝与喜孙书云：‘尊甫与某订交于词河先生幕内，在壬辰之冬。’谨按：先君治小学当在是时。是时所校书多述王先生说。”<sup>①</sup>汪中与邵晋涵、王念孙等人同在朱筠幕，而邵、王等人正是当时乾嘉学术的代表人物，汪中与他们交游，必然从中受到乾嘉学风的影响。汪中此时“所校书多述王先生说”，而王念孙又是戴震的弟子，通过王念孙，汪中治学显然受到戴震思想的影响。而且，此时乾嘉学术正在兴起之中，戴震学说的影响早已遍及全国，处于这样的学术大环境之中，对于正处于学术定型过程中的汪中来说，受到戴震思想的影响是不可避免的。

事实上，汪中“由声音、训诂之学，兼通名物、象数；由名物、象数之学精研大义”<sup>②</sup>的为学次第，与戴震所主张的“字——词——道”和“文字——语言——古圣贤之心志”的思想，在本质上是基本一致的。他们都为自己的治学设定了一个最终的理论目标，戴震认为是“道”、“古圣贤之心志”，而汪中所求的是“大义”。对于达到这个目的的路径，汪中“学古者通其语言则不胶其文字”、“学古者知其意则不疑其语言”<sup>③</sup>的议论，简直可以看作是戴震“由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志”的翻版。从治学的范围来看，为了达到“大义”的目的，汪中治学非常广博，声音、训诂、名物、象数等无不任其研究的视野之内，涉及小学、经学、史地、诸子等；而戴震也认为“非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言”<sup>④</sup>，“对文字、声韵、训诂、名物、典制、数学、天文、地理等学问，都有很精湛的研究，并取得辉煌的成就”<sup>⑤</sup>。除了因为身体健康的原因，汪中没有研治数学之外<sup>⑥</sup>，汪中几乎涉及戴震所治学问的所有方面。因而，汪中治学实际受到戴震的影响，其由考据而“精研大义”的治学路径，实际上继承了戴震的治学精神。

## 第二节 考据与“大义”的会通

在乾嘉汉学的环境中，尽管戴震之学被学者所普遍认可，戴震也以当世第一人自居<sup>⑦</sup>，但戴震之学为乾嘉学者所认可的，是他在文字、史学、训诂、名物、典制、数学、天文、地理等方面的成绩，至于他在义理方面的思想和成绩，则为学者所否定。有鉴于此，汪中一方面继承了戴震治学的精神，另一方面又有所修正，提出“精研大义”的概念来实现汉学的自我调适，将“大义”确立为考据的目的。

<sup>①</sup> 《年谱》三十七年壬辰，《新编汪中集·附录》，第一一页。

<sup>②</sup> 《年谱》三十八癸巳，《新编汪中集·附录》，第一三页。

<sup>③</sup> 《文集·第一辑·释三九》，《新编汪中集》，第三四八页。

<sup>④</sup> 戴震：《与段若膺论理书》，《戴震全集》，第二一三页。

<sup>⑤</sup> 张舜徽：《清儒学记》，第98页。

<sup>⑥</sup> 江藩《汉学师承记》云：“（汪中）尝谓藩曰：‘予于学无所不窥，而独不能明九章之术。近日患怔忡，一构思，则君火动而头目晕眩矣。子年富力强，何不为此绝学？’”见漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第七二七页。

<sup>⑦</sup> 江藩《汉学师承记》云：“戴编修震尝谓人曰：‘当代学者，吾以晓征为第二人。’盖东原毅然以第一人自居。”见漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第三二一页。

### 一、戴震的“义理”思想及其受到的批评

从破和立的两方面来说，清初以来的学风，批评宋明理学是其破的方面，而以实学的方式探求经典所要表达的真正意蕴则是其立的方面。戴震由考据而求义理的思想，也存在着这两方面的要求，一方面是批评宋明理学对人心世道的危害，另一方面又试图将考据与义理融合起来，从而确立来自于古圣贤的真正义理。

戴震对理学的批评，首先认为理学混杂了道教、佛教的思想，不但破坏了儒家思想的纯洁性，而且蒙蔽了后人对“古圣贤之心志”的认识。“宋以来儒者，皆力破老释，不自知杂袭其言，而一一傅合于经，遂曰六经孔孟之言。其惑人也易，而破之也难，数百年于兹矣。人心所知，皆彼之言，不复知其异于六经孔孟之言矣。”<sup>①</sup>宋明理学的产生，其根本原因就是由于道教、佛教的刺激，尤其是佛教思想的刺激，因而其理论起点就是对道、佛二教的批评。但在批评的过程中，儒者却将二教的一些思想吸纳进来，并且将之与儒家思想相融合，从而形成了理学思想体系。理学家们对儒学的这一改造，虽然使儒学得到了新的发展，却也确实如戴震所批评的那样，理学有“傅合于经”的嫌疑。“宋以来，孔孟之书，尽失其解，儒者杂袭老释之言以解之”<sup>②</sup>，理学在本质上是异于“六经孔孟之言”的。而且由于理学成为思想的主流，后人受到其思想的影响，直认理学即是“六经孔孟之言”，反而会使“六经孔孟之言”湮没不闻。

戴震批评理学，还因为理学形成了对人民的祸害。“言之深入人心者，其祸于人也大，而莫之能觉也。苟莫之能觉也，吾不知民受其祸之所终极。”<sup>③</sup>由于理学在数百年的时间里深入人心，人们日习其说，在不知不觉中便受其祸害。“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！”<sup>④</sup>在理学思想的指导下，人们生活于“理”的压迫之下，而“理”则“同于酷吏之所谓法”，“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”<sup>⑤</sup>，这与“使天下无不达之情，求遂其欲而天下治”的“圣人之道”正相反对。

既然在天下大行其道的理学所秉承的并非真正的“六经孔孟之言”，那又如何真正领悟到“圣人之道”呢？在他看来，只能是向记载了“六经孔孟之言”的古代典籍中探求，“仆自十七岁时，有志闻道，谓非求之六经孔孟不得”，而要读懂“六经孔孟”，“非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言”<sup>⑥</sup>，由此他将考据和义理贯通了起来。在理学家那里，“理”似乎是玄之又玄的、难以企及的东西，而在戴震的思想中，“贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”<sup>⑦</sup>“六经孔孟之言”并不是什么悬空的东西，而是实实在在的、存在于“典章制度”之中的道理，只要以实事求是的态度、循着正确的治学途径，就可以把握住。

<sup>①</sup> 戴震：《孟子字义疏证》卷下。

<sup>②</sup> 戴震：《答彭进士允初书》，《戴震全集》，第二一八页。

<sup>③</sup> 戴震：《孟子字义疏证》卷下。

<sup>④</sup> 戴震：《孟子字义疏证》，第一〇页。

<sup>⑤</sup> 戴震：《孟子字义疏证》卷下《与某书》，《戴震全集》，第二一二页。

<sup>⑥</sup> 戴震：《与段若膺论理书》，《戴震全集》，第二一三页。

<sup>⑦</sup> 戴震：《题惠定宇先生授经图》，《戴震全集》，第二六一四至二六一五页。

在戴震看来，仅仅把握“六经孔孟之言”是远远不够的，他探求“六经孔孟之言”，就是希望以正确的理论将人们从错误的理论中解救出来。他在与段玉裁的信中说：“仆生平论述最大者，为《孟子字义疏证》，此正人心之要。”<sup>①</sup>他自己最重视的《孟子字义疏证》一书，其最终目的就在于“正人心”。而且他自云从十七岁就“有志闻道”，“为之三十余年，灼然知古今治乱之源在是”<sup>②</sup>，可见他一生的为学，就是要探求“古今治乱之源”。这些都说明，戴震一生的治学，有着很强的经世目的。

戴震在当时受到了学界的普遍尊崇，但那只限于他在朴学方面的成就。与此形成鲜明对比的是，其义理思想却受到了乾嘉学界普遍的批评和冷落。在当时学界很有影响的翁方纲，虽然在钱载与戴震发生争执时，能持比较客观的态度，认为戴震精于考订，非钱氏所能知，但他很不赞同戴震的义理思想，并撰有《理说驳戴震作》，视戴震学说为谬妄。又如作为乾嘉学术功臣的朱筠，认为“性与天道，不可得闻。何图更于程朱之外，复有论说乎？戴氏可传者不在此。”<sup>③</sup>程朱理学即是孔门正宗，学者只要在考据上用力就可以了，不应该再与程朱立异，因而戴震所谓的义理完全是徒劳之举。稍后的章学诚也只推许戴震的考证之功，而斥责其批评程朱理学的做法。

这还只是来自汉学内部学者的批评，在汉学之外的一大批以程朱正统自居的所谓卫道之士，对戴震的“义理”之学进行了更为严厉的批评。如姚鼐《惜抱轩文集·再复简斋书》：“儒者生程朱之后，得程朱而明孔孟之旨，程朱犹吾父师也。然程朱言或有失，吾岂必曲从之哉？程朱亦岂不欲后人为论而正之哉？正之可也。正之而诋毁之，讪笑之，是诋讪父师也。且其人生平不能为程朱之行，而其意乃欲与程朱争名，安得不为天之所恶！故毛大可、李刚主、程绵庄、戴东原，率皆身灭嗣绝，此殆未可以为偶然也。”这就不仅仅是在进行学术批评了，而是认定了程朱的正统地位，不允许别人有丝毫的立异，并且对立异的人进行人身攻击性质的谩骂。

在当时，只有程瑶田、洪榜等少数几个人比较认同戴震的义理思想。程氏作为戴震的学友，对戴震很是推服，在为学方面持论也多与戴震相同。洪榜对戴震之学更是尊崇，他所撰《戴先生行状》特地收录了戴震的《答彭进士允初书》，当朱筠认为“可不必载”时，他又上书进行争辩。从他的争辩来看，戴震的义理思想之所以受到乾嘉学者的抵制，主要有三方面的原因：

“其一谓程、朱大贤，立身制行卓绝，其所立说，不得复有异同，疑于缘隙奋笔，加以酿嘲，夺彼与此；其一谓经生贵有家法，汉学自汉，宋学自宋，今既详度数，精训故，乃不可复涉及性命之旨，反述所短以掩所长；其一或谓儒生可勉而为，圣贤不可学而至，以彼矻矻，稽古守残，谓是渊渊，闻道知德，曾无溢美，必有过辞。”<sup>④</sup>

朱筠无非是认为：一，程朱理学为孔孟正宗，后人不得妄议；二，汉、宋门户不同，不

<sup>①</sup> 戴震：《与段若膺书》，《戴震全集》，第二二八页。

<sup>②</sup> 戴震：《与段若膺论理书》，《戴震全集》，第二一三页。

<sup>③</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第六二二页。

<sup>④</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第六二二页。

得混淆家法；三，圣贤之学玄妙高超，非学可致，为学只能达到儒生的成绩。前、后两点，正是戴震批评理学的原因，而第二点则是乾嘉汉学的根本弊病。

归结起来看，戴震学说之所以受到乾嘉时期学者的排斥，其最根本的原因在于考据与义理的会通。正是由于这种会通，混淆了汉、宋之间原本互不相涉的严格的门户界限；而其由考据而求义理的治学路径，在以程朱正统自居和以汉学正统自居的学者们看来，又是以“儒生”的身份而求“圣贤”的成就，走在通往甲地的道路上却求达到乙地；其考据而探求出的义理，又触犯了程朱的正统地位。关于这一点，唐鉴说得更为清楚：“先生（戴震），故训之学也。……大抵考据训诂，可以明典章制度，不可以穷义理。典章制度，非全无义理，特其外迹耳，特其末节耳。圣贤工夫，全在明善复性，以不失乎天之所以予我者。”<sup>①</sup>所以，洪榜在争辩的最后特别强调：“夫戴氏论性道，莫备于其论《孟子》之书，而所以名其书者，曰《孟子字义疏证》焉耳。然则非言性命之旨也，训故而已矣，度数而已矣。”<sup>②</sup>将戴震对《孟子》的研究归结到考据、训诂的范围内，而否认他是在“言性命之旨”。

## 二、“精研大义”：对“义理”的改造与发展

汪中自云掌握“古人为学之方”是在乾隆三十八年，而戴震于乾隆四十二年卒，因而汪中对于戴震学说在当时所遭受的批评和非难，应该有非常清楚的了解。这样的历史空间，为汪中提供了对戴震思想进行反思的机会。

乾隆四十一年春，汪中《致刘台拱书》云：“中前造嘉定，与钱先生语弥日。其人博学无方，而衷于至当，其高出戴君不止十等，诚一代之儒宗也。”<sup>③</sup>乾隆四十一年为戴震卒之前一年，但汪中却已认定钱大昕为“一代之儒宗”，且认为钱大昕“高出戴君不止十等”，这样的评价，相对于《七儒颂》中认戴震为“集其成”者的评价，有一落千丈的感觉。这样的落差，很可能与汪中对理学态度的转变有关。

汪中早年治学，并没有特别批评宋明理学的地方。如他最早刊刻的《策略謏闻》，于“诸子”条下说：“有宋正学方昌，周、程、张、朱之徒既出，天人性命之理灿然大明。”<sup>④</sup>他不但没有批评理学的意思，而且认程朱理学为“正学”。而《旧学蓄疑》“子”条下说：“阡陌不始于商鞅，此亦一证，足补朱子之阙。”<sup>⑤</sup>则他此时的治学，尚有维护朱熹的意思。所以，当他开始结交汉、宋皆治的刘台拱时，就对他非常敬服：“刘君欲吾养其德性，而无骋乎血气，使吾反之见其所不足，而茫然失其所恃，此吾所以服也。”<sup>⑥</sup>如果没有对程朱理学的一个共同认识，汪中也不可能对刘台拱如此折服。

但汪中晚年治学，显然已经对宋学保留了批评的态度。《致刘端临书之四》云：“李君（李惇）相见时，每以足下笃信宋人之说为恨。君子之学如蜕然，幡然迁之，未审比来进德修业，

<sup>①</sup> 唐鑑：《清学案小识·卷十四·经学学案》。

<sup>②</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第六二六页。

<sup>③</sup> 刘文兴：《刘端临先生年谱》，转引自陈祖武、朱彤窗著：《乾嘉学术编年》，第257页。

<sup>④</sup> 《新编汪中集》，第二五四页。

<sup>⑤</sup> 《新编汪中集》，第一〇三页。

<sup>⑥</sup> 《文集·第五辑·致刘端临书之一》，《新编汪中集》，第四三〇页。

亦尝发寤于心否？示知为望。”<sup>①</sup>此书作于乾隆四十四年正月，与乾隆三十七年与刘台拱初交时对刘氏的折服相比，此时汪中对于宋学的态度显然已经改变。汪中在信中虽然说的是李惇的意见，但实际上也代表着他自己的看法，他希望刘台拱能够与“宋人之说”划清界线。他在《明堂通释》中对宋人治学不严谨的态度也有批评：“宋人祖之，遂为《考工》、《月令》之调人。曾不知《吕氏》本为假设之词，而自古固未有此制也。”<sup>②</sup>这种批评，在《大学平义》中更为明显：“宋世禅学盛行，士君子入之既深，遂以被诸孔子，是故求之经典，惟《大学》之‘格物致知’可与傅合，而未能畅其旨也。一以为误，一以为缺。举平日之所心得者著之于书，以为本义固然，然后欲俯则俯，欲仰则仰，而莫之违矣。习非胜是，一国皆狂。”<sup>③</sup>这里显然是针对朱熹擅自补写《大学》“格物致知”章而做的批评，与他早年认“宋学”为“正学”的态度已经完全不同了，已经将“宋学”斥之为“禅学”了。既然汪中对理学的态度发生了变化，而戴震此时探求义理的治学思想又受到学者们普遍批评，则汪中对于戴震学说，也势必要重新进行评估了。

汪中对戴震的评价，所采取的是乾嘉时期学者普遍的态度。如《七儒颂》认定戴震为“集其成”者，但这个评价是有个限定的，即在“古学”的范围内；《大清故候选知县李君之铭并序》以为“元和惠氏、休宁戴氏，咸为学者所宗”，但也是在“古学”的范围内。汪中之所以将戴震置于很高的位置，这和其他乾嘉时期的学者一样，也仅仅认可戴震在“古学”方面的成就和地位。汪中的这种态度表明，尽管他的为学次第与戴震思想之间存在着某种联系，但其“精研大义”与戴震对义理的追求之间，应该有某种差异。

从戴震治学理路来看，他严格遵循“由字以通其词，由词以通其道”的原则，特别强调“文字”、“语言”、“圣贤之心志”之间的循序渐进的过程，认为治学在这三者的顺序上不可以“躐等”。在戴震看来，前项对于后项显然具有决定意义，只有在前项已经明了的情况下，才可以明了后项的意义。因为“古圣贤之心志”就载在“语言”、“文字”当中，如果不能理解“字”、“词”的确切含义，也就不能正确理解“道”。

汪中显然不太满意戴震的这一思想。尽管他治学也遵循“由声音、训诂之学，兼通名物、象数；由名物、象数之学精研大义”<sup>④</sup>，这显然打着戴震学说的烙印，但他又指出：“学古者通其语言则不胶其文字”、“学古者知其意则不疑其语言”<sup>⑤</sup>。他的思想较戴震为更进了一步，即他一方面承认前项对后项的决定作用，但另一方面，他又认为后项对前项存在着相对的独立性：由“文字”达到了通“语言”的目的之后，就不要再胶固于“文字”的限制；由“语言”达到了“知其意”的目的之后，就不要再受“语言”的局限。也就是说，前项只是到达后项的工具，后项才是学术研究的目的，如果一味地将后项束缚在前项的局限之中，反而不能达到所要实现的目的。

汪中这一思想的提出，有着与戴震不同的时代背景。戴震卒于乾隆四十二年，而汪中的上述思想于晚年才定论<sup>⑥</sup>。由于所面临的时代不同，汪中与戴震所针对的时代问题也不同，因

<sup>①</sup> 《文集·第五辑·致刘端临书之四》，《新编汪中集》，第四三六页。

<sup>②</sup> 《文集·第一辑·明堂通释》，《新编汪中集》，第三六六页。

<sup>③</sup> 《文集·第一辑·大学平义》，《新编汪中集》，第三八一页。

<sup>④</sup> 《年谱》三十八年癸巳，《新编汪中集·附录》，第一三页。

<sup>⑤</sup> 《文集·第一辑·释三九》，《新编汪中集》，第三四八页。

<sup>⑥</sup> 上述思想见于《释三九》一文，而据《汪容甫年表》“四十八年”条，此文实为汪中晚年所撰。参见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六九页。

而对治学理路也有着不同的强调。在戴震的时代，汉学风尚蔚为大观，学者们普遍崇尚考据，而不愿讲求文献中的义理，甚至斥责别人对义理的探求。在讲求义理不具有合法性的时候，戴震当然要反复从工具与目的的角度强调考据与义理的关系。而汪中晚年，扬州学派已然兴起，且对乾嘉考据学中存在的弊病多有批评，呈现出“通”的特色，此时所需要特别强调的，已经不再是对义理的讲求，而是如何实现正确地求得古代文献中的义理。而从考据和义理的辩证关系来看，考据固然可以为义理提供坚实的学术基础，但获得义理之后，义理对考据也存在一种反作用。汪中将这个反作用提出来并阐明，正是学术发展的需要。

值得注意的是，与以“用世”代替“经世”一样，汪中也没有使用“义理”这一概念，而代以“意”、“六经之旨”、“先王之道”、“制作之义”<sup>①</sup>等概念，汪喜孙在总结其学术时则使用了“大义”一词。“义理”一词是当时学者所普遍熟悉的概念，汪中既批评宋明理学，又曾十分了解和推尊戴震学说，应当也非常熟悉这个名词。但他阐释自己思想的著作都没有使用这一概念，这应当不是偶然的现象，而是他有意地将自己在这方面的思想与“义理”区别开来。这样的严格界定是为了说明，由考据达到的理论并不是宋明理学所说的“义理”。

汪中的这种区分，显然是为了解决乾嘉学术为考据而考据的积弊问题，而又有鉴于戴震学说在当时所受到的责难。在汪中所处的时代，乾嘉汉学的积弊已经全面展现，为考据而考据的为学方式，使治学变得烦琐而无味，也使汉学丧失了活力，不但受到汉学之外学者的诟病和批判，而且也不为汉学内部的学者所满意。如何为乾嘉学术找到新的活跃点，成为乾嘉学术进一步发展的最重要问题。戴震关于考据与义理的关系、由考据以求义理的思想，显然为这一问题提供了一种解决方案。但前面我们讨论过，戴震的义理思想却受到学界的普遍抵制，而其最根本的原因就是，学者们认为他混乱了汉、宋的门户界限，走在考据（儒生）的路上，却想到达义理（圣贤）的目的地。而且，这种考据与义理的会通的方式，也十分不利于汉学对宋学的批评，对于正处于汉、宋之争的乾嘉汉学来说，似乎不用等宋学来进攻，便自己将自己击倒了。戴震的这一解决方案虽然没能成功，却为后来者提供了一个启发和一个教训。启发就是，为考据找一个学术的目标。教训则是，要注意汉、宋门户的区别。汪中由考据“精研大义”的思想，显然比较好地处理了这个问题，即为考据找到了“大义”这一治学的目标，又避免使用“义理”的概念。

从为学次第来看，汪中的“精研大义”与戴震的探求义理，二者之间并没有本质的差异，二者间的区别仅在于，对汉、宋门户界限的把握程度不同，和由此形成的对考据的理论成果与义理间的区别的认识的清晰度不同。关于汉、宋门户界限的把握程度已无需赘言，这里只讨论一下后一方面。

关于考据所要达到的理论目标，戴震有这样的论述：“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。为之三十余年，灼然知古今治乱之源在是。”<sup>②</sup>“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者乃因

<sup>①</sup> “意”见《释三九》，“六经之旨”见《与巡抚毕侍郎书》，“先王之道”、“制作之义”见《年谱》四十四年己亥所载《述学》大意。

<sup>②</sup> 戴震：《与段若膺论理书》，《戴震全集》，第二一三页。



之而明。贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。”<sup>①</sup>戴震自述从小就立志求“道”，但从上述引文来看，他对“道”的理解却有两个方面，一是“古今治乱之源”，二是“贤人圣人之理义”。这二者都存在于“古经”、“典章制度”当中，都可以通过实学的途径讲明。“古今治乱之源”的概念还可以为汉学所接受，因为在他们公认的开创者顾炎武思想中，便是以此为理论目标的，但“贤人圣人之理义”的概念则明显地有了宋学的痕迹。尽管戴震试图将“贤人圣人之理义”与“典章制度”联系起来，强调考据在二者之间的作用，但汉、宋门户的混淆却并不为汉学内、外的学者所接受。也就是说，戴震为考据所设定的理论目标，其中既有汉学所认可的部分，也有对宋学义理的融合，戴震没有能够将考据的理论目标与宋学的义理完全区分开来。

这一区分最终在汪中的思想中完成了。汪中明确提出“有志于用世”的治学指导思想，这样，其研治经史所要实现的“精研大义”，就是要从古代典籍中寻求出“有益于世”的道理，也即作为先王制礼作乐的依据的“制作之义”，或者称为“先王之道”，因为它们保存在“六经”之中，因而也称为“六经之旨”。如果与戴震所追求的理论目标相比较，则汪中的“精研大义”所要达到的理论目标即戴震笔下的“古今治乱之源”。至于戴震所表述的“贤人圣人之理义”，则在汪中“精研大义”的话语中被遮蔽了。汪中的这一界定，既避免了提及义理带来的汉、宋门户不分的尴尬，又使乾嘉汉学明确了考据的理论目标。在乾嘉汉学弊病全面显现的时候，考据与“大义”在汪中思想中实现了会通，为乾嘉汉学注入了新的活力。

<sup>①</sup> 戴震：《题惠定宇先生授经图》，《戴震全集》，第二六一四至二六一五页。

## 第四章 “辨明学术源流”

对于汪中的“用世”思想来说，要想保证“推六经之旨，以合于世用”的合法性，并且在现实实践过程中不致于出现差错，首先就要保证“用世”的主体关于“六经之旨”的理解的正确性。这一理论前提，既是批评理学空、虚弊病的需要，也是明中叶以来实学产生和发展的根本原因。但是，仅仅探明“六经之旨”在古人那里是怎样阐述的，对于保证“用世”的理论前提的正确性还是远远不够的。汪中通过经、史、诸子等的研究发现，对于“六经之旨”、“先王之道”、“制作之义”而言，在漫长的历史长河里，它们一方面源远流长地从上古一直流传到今天，另一方面也因为人的理解以及历史条件的不同而一直处于变化之中。因而，对于“用世”思想来说，不但要探明“六经之旨”是什么，而且还要讲明其在悠久的历史长河中的发展变化的过程。只有经过这样的梳理，“徒以沿袭失之”的先王“制作之义”<sup>①</sup>才能恢复其历史的原貌，成为可以指导“用世”的正确的理论来源。

### 第一节 “孔荀”并举：汉学授受统系的辨明

汪中非常注重也十分善于研究学术的发展流变，如其《七儒颂》即是对由顾炎武到戴震的“古学”的发展过程的考订，而在《大清故候选知县李君之铭并序》一文中，他又阐述了惠栋、戴震之后，“古学”在扬州一地的衍变。如果联系起来看，则他实际上对清初以来汉学的发展演变过程有了一个十分清晰的认识。在对诸子的研究过程中，他的这一研究旨趣，使他完成了对“孔荀”儒学授受统系的辨明，为汉学与孔子的联系找到了中介点。

#### 一、荀子在儒学史上的地位和功绩

乾隆三十七年，汪中《致刘端临书之一》云：“《荀子》收讫。”<sup>②</sup>汪中研究《荀子》，可以溯源于此。而据《荀子校本》后的题识，汪中校《荀子》是在乾隆四十一年<sup>③</sup>。很可能在校勘之后，汪中便撰写了《荀子通论》以及《荀子年表》<sup>④</sup>。汪中对荀子的研究和表彰，主要表现在以下几个方面：

##### 其一，考订文字。

汪中对荀子的研究和表彰，是从对《荀子》的校订开始的。但汪中的《荀子校本》，今已不可见。王念孙《读书杂志·荀子杂志》对汪中的校订成果多有采用，汪喜孙将之摘出，编于《汪氏学行记·卷四》中<sup>⑤</sup>。从《读书杂志》保存的资料来看，汪中对书中的错字、衍字、脱字以及杨倞《荀子注》中的错误等多有校正。

<sup>①</sup> 《年谱》四十四年己亥，《新编汪中集·附录》，第二二页。

<sup>②</sup> 《文集·第五辑·致刘端临书之一》，《新编汪中集》，第四三〇页。

<sup>③</sup> 《年谱》四十一年丙申，《新编汪中集·附录》，第一七页。

<sup>④</sup> 《文集·第四辑·荀子通论》，《新编汪中集》，第四一二至四二一页。

<sup>⑤</sup> 参见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第九七一至九七八页。

对错字的校正，如《荀子·荣辱篇》“材恣者常安利，荡悍者常危害”，汪中依据上下文“安利”与“危害”、“乐易”与“幽险”、“寿长”与“夭折”都是对文，认为“材”应当是“朴”字之误，这样“朴恣”与“荡悍”才能构成对文。对衍字的校正，如《荀子·荣辱篇》“彼臭之而无嫌于鼻，尝之而甘于口，食之而安于体，则莫不弃此而取彼矣”，汪中依据“尝之而甘于口，食之而安于体”二句的行文，认为“彼臭之而无嫌于鼻”的“无”字为衍文。对脱字的校正，如《荀子·解蔽篇》“精于物者也”，汪中认为这一句应当在“不可以为器师”之下。对《注》的校正，如《荀子·君子篇》“故一人有罪，而三族皆夷”，杨惊《注》认为：“三族，父、母、妻族也。”汪中认为：“《礼》曰：‘惟是三族之不虞。’卢云：‘郑注《周礼·小宗伯》、《礼记·仲尼燕居》，皆云：三族，父、子、孙。’”因而确定“三族”应当是指“父昆弟、己昆弟、子昆弟”。

其二，对荀子生平的考定。

《荀子年表》以赵、齐、秦、楚四国为经，始于赵惠文王、楚顷襄王元年，终于春申君之死，共六十年，将史籍中四国的有关记载与《荀子》和《史记·孟子荀卿列传》的记载相对照，以大致确定荀子一生的经历：齐湣王末年，荀子五十岁“始游学于齐”，到齐襄王时“最为老师”；齐襄王十八年，荀子“去齐游秦”，第二年，由于“入秦不遇”，荀子又前往赵国；齐王建初年，荀子“复自赵来齐”；齐王建十年，由于齐人向齐王进谗言，荀子“乃适楚”，被春申君任命为兰陵令；八年后，春申君由淮北徙封于吴，但荀子仍然担任兰陵令；又过了十二年，楚考烈王卒，李园杀春申君，荀子被废置不用，此后他便住在兰陵，著书而终，并葬在兰陵。

关于荀子的卒年，汪中依据《荀子·尧问篇》、《盐铁论·毁学篇》和《史记·李斯传》中的有关记载，认为在秦统一天下之后。又根据刘向《叙录》、《史记·六国年表》，认为春申君死的时候，荀子已经一百三十七岁了。而荀子因为李斯相秦而不食，李斯相秦在春申君死后十八年，则荀子至少有一百五十五岁。汪中显然认同这一看法，他驳斥晁公武《郡斋读书志》“《史记》所云‘年五十’为‘年十五’之讹”的观点，认为汉代张苍、唐代曹宪“皆百有余岁”，因而没必要怀疑荀子也可以活到百余岁；而且颜之推《家训·勉学篇》依据《史记》古本，也作“荀卿五十始来游学”，这说明《史记》中的文字是没有错的。

其三，对荀子历史功绩的肯定。

《荀子通论》开篇即认定：“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经。”即认为，荀子的思想来源于孔子及其后学，而他的功绩在于传授诸经。

关于“荀卿之学，出于孔氏”，汪中认为，从《荀子》一书的内容来看，“其说‘霜降逆女’，与《毛》同义。《礼论》、《大略》二篇，《穀梁》义具在。又《解蔽篇》说《卷耳》，《儒效篇》说《风》、《雅》、《颂》，《大略篇》说《鱼丽》、《国风》好色，并先师之逸典。又《大略篇》‘《春秋》贤穆公善胥命’，则为《公羊春秋》之学。楚元王交本学于浮邱伯，故刘向传《鲁诗》、《穀梁春秋》；刘歆治《毛诗》、《左氏春秋》；董仲舒治《公羊春秋》，故作书美荀卿，其学皆有所本。刘向又称荀卿善为《易》，其义亦见《非相》、《大略》二篇。”可见荀子于《诗》、《礼》、《春秋》、《易》都有研究。而且，从总体上看，《荀子》一书“始于《劝学》，终于《尧问》，篇次实仿《论语》”，而《论语》是由子夏、仲弓撰写的，《荀子》《非相》、《非十二子》、《儒效》

三篇“每以仲尼、子弓并称”，因而“荀卿之学实出于子夏、仲弓也”，而且《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》五篇“杂记孔子及诸弟子言行”，应该是荀子平日从师友那里听到的。

关于荀卿“有功於诸经”，汪中考订汉初经学授受源流，认为：《毛诗》、《鲁诗》、《左氏春秋》、《穀梁春秋》，“荀卿子之传也”；“《韩诗》，荀卿子之别子也”；“《曲台》之礼，荀卿子之支与余裔也”。可见荀子在《诗》、《春秋》、《礼》的传授过程中起了至为关键的作用，只是由于“古籍阙亡，其授受不可尽知”罢了。汪中认为，荀子是孔子之后“七十子之徒”与“汉儒”之间的纽带，由于荀子的传授，使得“六艺之传赖以不绝”，“周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也”，直接把荀子传经的功绩与周公、孔子相提并论。

## 二、贾谊思想的源头及其地位

据《年谱》，《贾谊新书校本》题云：“乾隆四十三年正月十七日，坐洪氏寓斋校此。”又云：“是年四月十二日，在扬州府治新城戴家湾新居之礼堂缉成此书。”<sup>①</sup>可见汪中校勘《贾谊新书》是在乾隆四十三年正月至四月间。而《贾谊新书序》<sup>②</sup>白云：“乾隆屠维大渊献且月，江都汪中述。”“乾隆屠维大渊献且月”即“乾隆己亥（四十四年）六月”<sup>③</sup>，则汪中校理《贾谊新书》在乾隆四十三年至四十四年间。

刘台拱曾经评论说：“以今世所行《贾谊书》，篇次失序，依《汉书》本传校录，次为内、外篇。所撰《贾谊新书序》、《年表》，著于《述学》内外篇。”<sup>④</sup>则汪中校理《贾谊新书》，主要在三个方面：一是撰成《贾谊新书校本》，编定篇目次序；二是撰《贾谊年表》，考定贾谊生平事迹；三是撰《贾谊新书序》，表章贾谊的思想。

### 第一，编定篇目次序。

从刘台拱《汪中传》的评论来看，汪中编定篇目次序，主要是“依《汉书》本传校录”，即依照《汉书·贾谊传》的有关记载而考定。《汉书·贾谊传》云：“凡所著述五十八篇，撮其切于世事者著于传云。”其中大量引用了贾谊的论述文字，而汪中正是依据这些文字来编定《贾谊新书》的目次。从“班氏约其文而分载之本传、《食货志》尔”来看，汪中还参考了《汉书·食货志》等相关资料。

汪中确定《贾谊新书》的篇目，认为原有五十八篇，“今亡一篇”，而“《问孝》、《礼容语上》二篇，有录亡书”。又据《汉书·贾谊传》，补录“自‘凡人之知’至‘胡不引殷、周、秦事以观之也’四百三十四字”。又据史籍论定《过秦》三篇篇名无“论”字，《过秦论》的篇名始于《吴志·闾稜传》，而“左思、昭明太子并沿其文，误也”。

他又叙述《贾谊新书》的基本内容：“自《数宁》至《辅佐》三十三篇，皆陈政事。……自《春秋》至《君道》，皆国中失之事。自《官人》至《大政》，皆通论。《修政》上、下，皆重言也，三古之遗绪，托以传焉。《容经》以下，则皆古礼逸篇与其义。”汪中的《贾谊新书校

<sup>①</sup> 《年谱》四十三年戊戌，《新编汪中集·附录》，第二〇页。

<sup>②</sup> 《文集·第四辑·贾谊新书序》，《新编汪中集》，第四二二至四二六页。

<sup>③</sup> 参见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>④</sup> 刘台拱：《汪中传》，见杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第九八〇页。

本》今已不可见，但从这段叙述，可以大致看到汪中编定的《贾谊新书》的目次。

### 第二，对贾谊生平的考定。

汪中对贾谊生平的考定，主要集中在《贾谊年表》中。据《贾谊年表》，可知他考定贾谊生平，主要依据《汉书·贾谊传》以及史书所记载的当时的时政相互参考而成。他先根据《汉书·贾谊传》“梁王胜坠马死，谊后岁余亦死。贾生之死，年三十三矣”的记载，考定贾谊卒于汉文帝十二年，进而推算贾谊生于汉高帝七年。高后五年，贾谊十八岁，“以能诵《诗》、《书》、属文称于郡中”，为河南守吴公赏识。汉文帝元年，贾谊二十二岁，河南守吴公被征为廷尉，因为吴氏的推荐，贾谊被征为博士，此后便受学于张苍，并超迁为太中大夫。汉文帝二年，因为权臣的谗言，出为长沙王傅，作《吊屈原赋》。汉文帝五年，作《鵬鸟赋》。汉文帝六年，随长沙王入朝，征拜梁怀王太傅。此后都在梁，“其陈政事及谏王淮南王诸子，并当此时”。汉文帝十一年，随梁怀王入朝，梁怀王坠马死，贾谊过于自责，于十二年卒。

### 第三，以贾谊学术渊源于荀子。

汪中认同唐陆德明《经典释文·序录》中有关《左氏传》授受的记载：“荀卿授阳武张苍，苍授洛阳贾谊，然则生固荀氏再传弟子也。”将贾谊置于荀子传人的位置。而且贾谊之学“长于礼”，他“著于世用”的一些事迹也都依据于“礼”，汪中据此而认可刘子骏“称汉朝之儒惟贾生而已”的说法。但《贾谊新书》中与《春秋》有关的记载，除了《礼容篇》“叔孙昭子”一条与《左氏传》相合外，其他的要么“不合”，要么“异同”。汪中为此解释说，当时“经之授受”都依靠口头传播，因而听闻之间会产生一些差异，个人都“依事枚举，取足以明教”罢了。至于贾谊书中说《诗》与《毛诗》不同，汪中认为，这恰恰是贾谊的淹通之处，因为当时“老师大儒犹有存者”，贾谊从他们那里得“千百说而通之”，因而没有拘守家法、师法的“末师之陋”。汪中的辨解显然是希望进一步去除贾谊作为荀子后继者的疑问，从而证实贾谊学术渊源于荀子。

### 第四，以贾谊为“著于世用”之第一人。

汪中以贾谊来上承荀子，并不仅仅是在学术意义上，还在于“经世之学”。汪中引《经典序录》认为贾谊之学“长于礼”，“其所陈立诸侯王制度，教太子，敬大臣，皆先王之成法，周公旧典，仲尼之志，盖《春秋》经世之学在焉”，认定“汉朝之儒惟贾生而已”。汪中批评说：“汉世慕尚经术，史氏称其缘饰，故公卿或持禄保位，被阿谀之讥，博士讲授之师，仅仅方幅自守，文吏又一切取胜”，在这样的时代环境中，贾谊却并不与他们同流合污，痛陈当时时势“可为痛哭者一，可为流涕者二，可为长太息者六，若其它背理而伤道者，难遍以疏举”。因此，汪中评价贾谊说：“盖仲尼既没，六艺之学其卓然著于世用者，贾生也。”实际上尊贾谊为孔子之后“经世之学”的第一人。

汪中以“班氏叙梁捍吴、楚，及淮南四子之败，于其经国体远，既明列其功，而不详其学之所本”，因而详述贾谊学术的授受源流，却没有详述贾谊“著于世用”的成绩。据《史记·屈原贾生列传》：“贾生以为，汉兴至孝文，二十余年，天下和洽，而固当改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐。乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，谦让未遑也。诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。”则汉初礼仪制度的制

订，贾谊在其中起了极为重要的作用。又“文帝复封淮南厉王子四人皆为列侯。贾生谏，以为患之兴自此起矣。贾生数上疏，言诸侯或连数郡，非古之制，可稍削之。文帝不听。”这是贾谊建议中央政府实行削藩政策，可惜没被采纳，至汉景帝时，终于暴发了“七王之乱”，可见贾谊的远见卓识。《汉书·贾谊传》中对贾谊的经世之学有更详细的介绍，兹不赘述。

### 三、汉学与孔子的对接

自韩愈“道统说”提出孟子是孔子学说的继承者以来，由于封建朝廷官方以及理学家的极力提倡，孟子及其学说在儒家内部取得了正统地位，其著作《孟子》也被纳入“四书”，成为科举取士的经典，取得了与《论语》并尊的地位。乾嘉学术作为宋明理学的一种反动，直接站在其对面，最后必然要求打破理学家建立起来的、并赖以存在的“孔孟”授受的学术统系，并建立新的统系说。如果不为汉学找到与孔子相联系的证据，仅仅依靠汉学是比宋学更为古老的一种学术形态，显然是很难在儒学内部获得其自身的合法性的。

汪中的《荀卿子通论》、《贾谊新书序》等研究著作，虽然在研究的过程中并没有直接以解决这一问题为目标，但由此发现的荀子和孔子、贾谊和荀子之间学术上的内在联系，却为论证汉学与孔子思想的联系找到了可靠的依据。

对于荀子和孔子之间的学术联系，汪中从两个方面进行论述。第一，荀子与孟子在当时都称“卿”，地位相当。《经义知新记》中有这么一条：“《孟子》书载，孟子为卿于齐，而其自言曰：‘我无官守，我无言责。’赵氏《注》‘孟子将朝王’云：‘孟子虽仕于齐，处师宾之位，以道见敬。’诸侯上大夫卿也，通谓之卿。是孟子亦列大夫也。刘向《荀子叙》云：‘方齐威王、宣王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之，若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众，号列大夫。’又曰：‘至齐襄王时，孙卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而孙卿三为祭酒焉。’《史记》亦云。然则荀子之称‘卿’，盖以官著，如虞卿者与？”<sup>①</sup>汪中实际上想通过对孟子和荀子在齐国都称“卿”的考证，将荀子提升到与孟子并列的地位。而且荀子在齐襄王时“最为老师”，可见其学问是很渊博的。既然孟子可以成为继承孔子的圣人，那么荀子也当然可以具有这样的资格。第二，荀子是孔子之后使“经”得以连续不断的大儒。《荀卿子通论》旨在认定，“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经”；“周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也”。在汪中看来，荀子在“七十子之徒”之后，“中更战国、暴秦之乱”，将《诗》、《春秋》、《礼》、《易》等经典传授于汉儒，而后世儒学实际上又来源于汉儒经学。这对于理学家所主张的“孔孟”授受系统是一个沉重的打击，因为在汪中所认定的这一经典授受统系中，根本看不到孟子在其中的作用，汪中所提出的，显然是“孔荀”授受系统。

至于贾谊，汪中一方面认定贾谊之学渊源于荀子，另一方面又认为他下启后学。首先，《贾谊新书》在当时便已盛行于世，“司马迁、刘向著书，动见称述”，而且汉昭帝通《保傅传》，说明《贾谊新书》在当时便已用来教育“胄子”了。其次，《贾谊新书》中的一些论文在后世被奉为经典，如《傅职》、《保傅》、《连语》、《辅佐》、《胎教》，被戴德采入《大戴礼记》，《礼篇》

<sup>①</sup> 《新编汪中集》，第二至三页。

则“载在《典礼》”，《大戴礼记》和《礼篇》在后世“并尊为经”。再次，贾谊在文学上的成绩也影响深远，“《吊屈原赋》、《惜誓》、《服赋》、《旱云赋》、《箴赋》，蔚为辞宗，赋颂之首，可谓多材矣。”

如果将汪中对贾谊的表彰与对荀子的表彰联系起来看，就会发现，汪中肯定了荀子之学出于孔子，又以传经的功绩将孔子的学说传于后世；而贾谊之学又渊源于荀子，后世的经学、辞章之学又源于贾谊。由此我们可以看到一条由周公到孔子，再到荀子，再到贾谊，然后是后世学术的清晰的发展路线，汪中自己虽然没有明确地说明，但我们完全可以将这一路线称之为“孔荀”儒学授受统系。

从汪中表扬贾谊的话来看，他并没有使用“经世”的概念，而是使用“著于世用”一词，这与他“推六经之旨，以合于世用”显然是相同的概念。因而我们也可以肯定，汪中称赞贾谊为孔子之后“著于世用”第一人，就是要为自己的“用世”思想找到理论上和学术史上的依据，也是为考据与经世的会通寻找依据。

不过，汪中在建立“孔荀”统系的同时，并没有推翻理学家“孔孟”授受统系的意思，他说：“《史记》载孟子受业于子思之门人，于荀卿则未详焉。”他之所以要表彰荀子，只是出于对客观历史事实的负责。也许他的这一做法，与他所认可的学术发展的多线性有着不可分割的联系。在他看来，儒学在孔子之后的发展，并不是一线的，而是多线的，因而，所谓“孔孟”或者“孔荀”，都只是儒学多线性发展史的一个维度。本着汉学“实事求是”的态度，不应当再从门户之争的狭隘观点出发，以“孔荀”来打倒或推翻“孔孟”的统系。

## 第二节 由“史”而“诸子”的先秦学术源流

汪中关于学术发展的多线性的思考，在他的关于儒家之外的诸子的源流考辨中也有充分体现，从而揭示了先秦学术史的发展转变过程。在他看来，诸子之学有着共同的学术源头，即“太史之官”，儒家亦不例外，不过是由“史”而“诸子”的流变过程中的一维。

### 一、对《墨子》的研究和表彰及其受到的批评

汪中对《墨子》的校勘和研究，在其诸子学研究中，历时最长，次数最多，成绩也最为突出。据《年谱》所引《墨子校本》后识来看，汪中前后三次校勘《墨子》，第一次是乾隆四十二年，于是年十二月校讫；第二次应当是乾隆四十五年八月至四十六年二月，于乾隆四十五年十二月撰《墨子序》、《墨子表微》；第三次是在乾隆五十年正月至五月间，因为得到孙星衍的校本，所以再次校勘，并撰《墨子后序》与孙星衍就相关问题进行讨论。《墨子校本》和《墨子表微》今已不可见，我们只能从《墨子序》和《墨子后序》<sup>①</sup>来了解汪中对墨子思想的研究和表彰。

第一，对墨子生平的考订。

<sup>①</sup> 《文集·第四辑·墨子序》、《文集·第四辑·墨子后序》，《新编汪中集》，第四〇八至四一一页。

汪中依据《墨子·贵义篇》中“子墨子南游于楚，见楚献惠王，献惠王以老辞”，又献惠王即惠王，认为墨子与楚惠王同时，“其年于孔子差后，或犹及见孔子”，即墨子比孔子小一些，甚至可能亲见孔子。又根据《墨子》书中的有关记载，如《非攻中篇》“言知伯以好战亡”，“言蔡亡”；《非攻下篇》言“今天下好战之国，齐、晋、楚、越”“四分天下”；《公辅篇》“吴亡后楚与越为邻国事”，认为墨子可能也是长寿之人。

### 第二，对《墨子》的整理和辨析。

汪中对《墨子》的研究，是根据明陆稳所叙刻的《墨子》一书，因为这个刊本比其它版本要好，但书中有很多错字，很难读懂，所以他根据“知其意”的原则，按照自己的理解勘正了其中的一些错字，对于那些已经无法理解的文字，则采取保留的态度。

《墨子》共七十一篇，但已“亡十八篇”，只有五十三篇流传下来。汪中通过对各篇的认真研读，认为《亲士》、《修身》两篇，和《大戴礼记》中《曾子十篇》的《曾子立事》“相表里”，怀疑是“七十子后学者所述”；《经上》至《小取》六篇，即所谓的《墨经》，应该是墨子后学学习了公孙龙、惠施等名家的学说而著成的，掺杂在《墨子》中，应该不是《墨子》原书中的篇目；《所染篇》又被收录在《吕氏春秋》中，其中所提到的“宋康染于唐鞅、田不礼”不是墨子所能亲见的，因而也是墨子后学所著，但其核心思想有可能源于墨子；《亲士篇》中“错入道家言二条”，因而附在全书的末尾，而且其中提到吴起被车裂的事情，这也不是墨子所能亲见的。

### 第三，对墨子思想的肯定。

汪中考订墨子思想的源头，认为其思想源于“古之史官”。他追溯墨子的思想远承“周太史尹佚”。尹佚“遗书十二篇”，刘向校书时，列为“诸墨六家之首”，可见墨家思想与他之间的关系。他又通过考订，根据《吕氏春秋·当染篇》的记载：“鲁惠公使宰让请效庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。”认为墨子从史角的后人学习，其思想比较近的源头在史角。

而“古之史官，实秉礼经，以成国典”，如尹佚曾“克商营洛，祝策迁鼎，有劳于王室”，史角也曾助鲁国为“郊庙之礼”。汪中认为，墨子的思想继承了“古之史官”的这一传统，“国家昏乱，则语之‘尚贤’、‘尚同’；国家贫，则语之‘节用’、‘节葬’；国家喜音沉湎，则语之‘非乐’、‘非命’；国家淫僻无礼，则语之‘尊天’、‘事鬼’；国家务夺侵陵，则语之‘兼爱’、‘非攻’”，“此其救世，亦多术矣”。这些还只是大的指导原则，“《备城门》以下，临敌应变，纤悉周密”，《墨子》书中还详细记载了具体的战术以及各种器具的制作方法，可见墨子并不是一个空谈的人，而是脚踏实地的实干家。

但自从孟子、荀子“绌墨子”以后，尤其是孟子以墨子“兼爱”而斥之为“无父”，而孟子在后世又取得了正统地位，被尊为“亚圣”，此后的学者都因循孟子的学说却不认真研读《墨子》本书，最终导致《墨子》在两千年的历史长河中几成绝学。汪中为此很是不平，特意为墨子辨诬：

首先，从年纪来看，墨子“于孔子差后”；从爵位来看，孔子是鲁国的大夫，而墨子是宋国的大夫，“其位相埒”。而且“其在九流之中，惟儒足与之相抗，自余诸子，皆非其比”，“历观周、汉之书，凡百余条，并孔墨、儒墨对举”，在当时诸子百家争鸣的时代，二人及其思想并



不存在谁尊谁卑的问题。只可惜墨子之学“勤生薄死，而务急国家之事”，为“后之从政者”所厌恶，“至楚、汉之际而微，孝武之世，犹有传者，见于司马谈所述，于后遂无闻焉”，渐渐地从历史舞台上消失了。

其次，墨家与儒家“操术不同，而立言务以求胜”，这在诸子百家是很平常的事情。从儒家来看，荀子、孟子之“绌墨子”是很合理的事情，那么，如果我们站在墨家的立场来看，墨子批评孔子及儒家的一些思想，也是很合情理的事情。而且，墨子之学也源于“古之史官”，这在儒家及其他诸子是共同的特征，“周官失其职，而诸子之学以兴，各择一术，以明其学，莫不持之有故，言之成理”<sup>①</sup>，又怎么可以因为墨子曾经批评过孔子及儒家的思想而以此“为墨子罪”呢？后人之所以极端排斥墨子之学，完全是因为“日习孟子之说，而未睹《墨子》之本书”。

再次，比较墨子和荀子的思想，“荀之《礼论》、《乐论》，为王者治定功成盛德之事；而墨之《节葬》、《非乐》，所以救衰世之敝”，荀子的思想可用之于治世，墨子的思想可用之于乱世，因而他们的思想是“相反而相成”的。至于被孟子特别批评的“兼爱”思想，那仅仅是墨子思想的一个方面，我们不可以因为孟子批评其“兼爱”思想，而同时否定其思想的其他方面。而且“其所谓兼者，欲国家慎其封守，而无虐其邻之人民畜产”，这和儒家认同的“先王制为聘问吊恤之礼，以睦诸侯之邦交”的宗旨在实质上并没有什么区别。另外，墨子“兼爱”的思想正可以“教天下之为人子者，使以孝其亲”，也不应该以“无父”来批评他。汪中认为，除了“以三年之丧为败男女之交”的思想“有悖于道”之外，墨子的思想“述尧、舜，陈仁义，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之长勤”，而墨子本人实际上是“凡民有丧，匍匐救之”之仁人，给了墨子极高的评价。

在以正统自居的学者们看来，墨子的思想被孟子批评为“无父”、“是禽兽也”，而汪中竟然敢于研究《墨子》，并且对他的思想给予了很高的评价，那么，他们必然要对汪中的这种做法进行批评。翁方纲就批评说：“有生员汪中者，则公然为《墨子》撰序，自言能治《墨子》，且敢言孟子之言‘兼爱无父’为诬墨子，此则又名教之罪人，又无疑也。……今见汪中治《墨子》之言，则当时褫其生员衣顶，固法所宜矣！汪中者，昔尝与予论金石，颇该洽，犹是嗜学士也，其所撰他条，亦尚无甚大舛戾。或今姑以此准折焉，不名之曰‘生员’，以当褫革，第称曰‘墨者汪中’，庶得其平也乎！然而夷之恍然以后，则已身向正学矣，所以孟门弟子尚许之，尚惜之，书曰‘墨者夷之’。若汪中，岂其能当此称哉！”<sup>②</sup>

正因为这个缘故，汪喜孙在叙述汪中学行时，往往于其研治《墨子》的成绩轻描淡写。如《先君灵表》云：“君子先秦古籍，多所校正，《荀子》、《贾谊》有定本。”<sup>③</sup>汪中自云“既受而卒業”<sup>④</sup>，“于《墨子》已有成书”<sup>⑤</sup>，则汪中应当有写定的《墨子校本》，而这里却只字未提。又如《先君学行记》云：“先君博揽先秦古籍，于荀卿、贾谊书，用力最深。”<sup>⑥</sup>事实上，汪中

<sup>①</sup> 《文集·第四辑·吕氏春秋序》，《新编汪中集》，第四二二页。

<sup>②</sup> 翁方纲：《复初斋文集》卷十五“书墨子”，台北：文海出版社。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六一七页。

<sup>④</sup> 《文集·第四辑·墨子后序》，《新编汪中集》，第四一〇页。

<sup>⑤</sup> 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二九页。

<sup>⑥</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六三九页。

于《墨子》用力最勤，分别于乾隆四十二年、四十五年、四十六年、五十年三校《墨子》，这几乎贯穿他“专意经术”的后半生。而他校《荀子》是在乾隆四十一年，校《贾谊新书》在乾隆四十三年，校《商子》在乾隆四十五年，没有哪一种能够与校《墨子》的工夫相提并论。“用力最深”用来形容汪中对《墨子》的研究，才是恰当的。汪喜孙又详论《荀子通论并年表》、《贾谊新书序并年表》、《老子考异》、《吕氏春秋序》，最后说：“又撰《墨子序》、《后序》，并出入群籍，发明作者之旨于千载之上。”<sup>①</sup>“并出入群籍，发明作者之旨于千载之上”一句，实际是汪喜孙对汪中诸子学研究的总结，则汪喜孙此文于汪中研究《墨子》，只说了“又撰《墨子序》、《后序》”一句。又如《遗书跋》：“尝礼记《素问》、《庄子》、《管子》、《墨子》、《韩非子》、《商子》、《吕氏春秋》、《淮南子》疑义，多所发明，今录为《旧学蓄疑》。于《荀子》、《贾谊新书》最深。”<sup>②</sup>只是在《旧学蓄疑》中提到了《墨子》，汪中的专门研究变成了“札记”。

不但汪喜孙如此，其他为汪中撰写传记碑铭的人，也都不提汪中的《墨子》研究，如钱林《汪中传》、陈寿祺《清故拔贡生敕赠内閣撰文中书诰赠户部员外郎汪先生墓志铭》、赵尔巽《汪中传》等，都提及汪中对《荀子》、《贾谊新书》的研究，却没有涉及《墨子》。遍阅《汪喜孙著作集》中相关的文字，也不见有提及汪中《墨子》研究的。唯江藩《汉学师承记》云：“于是博综典籍，谙究儒、墨，经耳无遗，触目成诵，遂为通人焉。”<sup>③</sup>认为在汪中的学术中，儒、墨并列，是为确评，但他的整篇文章，也只是提了这么一笔罢了。

汪喜孙对汪中《墨子》研究的处理，与戴中立删去洪榜所撰的《东原先生行状》中所引《与彭进士尺木书》，应该是相同的考虑。戴震由考据而求义理，即使如一些封建卫道士所说的那样，充其量也不过是在义理方面与程朱立异，但仍然是儒学的范围内。汪中为《墨子》撰序，被翁方纲称之为“墨者汪中”，那就不仅仅是与程朱立异了，简直是和儒学立异，将直接被斥为“异端邪说”。汪喜孙一生都以表扬汪中为己任，对于这样的危险，当然要“为尊者讳”了。幸好汪中生前写定的《述学》中编录了《墨子序》、《墨子后序》，而汪喜孙又不敢自作主张地改动，所以汪中对《墨子》的研究成果才得以保存了下来。如果汪中生前没有写定目录，汪喜孙极有可能删去汪中的这些论文。

## 二、《述学》：对先秦学术源流的梳理

尽管汪中的墨子学研究受到了当时学者的批评，而且也不被后来者所认可，但他关于墨子之学出于“古之史官”的观点，却成为他进一步研究诸子的基本观点。他对诸子之学的进一步研究，使他得出了诸子之学皆出于“古之史官”的结论，并在此基础上形成了他《述学》一书的写作构想。

在《荀子通论》中，汪中认为，“盖自七十子之徒既歿，汉诸儒未兴，中更战国、暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。”<sup>④</sup>“六艺”是由周公制作的，而后孔子在礼崩乐坏的时代称述之，荀子又在“七十子之徒”与“汉诸儒”间起

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六四〇页。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一〇四一页。

<sup>③</sup> [清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，第七一一页。

着别人所不能替代的至为关键的传续作用。他虽然表扬荀子的思想，但仍然是在儒家内部进行论述，还没有看到孔子、荀子以外的诸子百家对“六艺”的贡献。他此时对于先秦学术的发展，仍然是一种单一的认识，即“六艺”的授受是由周公而孔子而荀子。考汪中自定《述学·内篇》目录<sup>①</sup>，于第十七列《墨子叙》、《后叙》，第十八列《贾谊新书叙》，却没有收录《荀子通论》。到他写定《述学》的时候，他对《荀子通论》中的一些基本观点显然已不满意了。

《贾谊新书序》以贾谊上承荀子，并引唐陆德明《经典释文·序录》中有关《左氏传》的授受说：“荀卿授阳武张苍，苍授洛阳贾谊，然则生固荀氏再传弟子也。”尤其是他对贾谊思想的评价，认为“其学长于礼，其所陈立诸侯王制度，教太子，敬大臣，皆先王之成法，周公旧典，仲尼之志，盖《春秋》经世之学在焉。”可见他此时仍然坚持由周公至孔子，再至荀子、贾谊的授受系统，依然将眼光旋转在儒家内部。

但此时的汪中，已经注意到了贾谊思想的驳杂。“其书述《左氏》事，止《礼容篇》叔孙昭子一条。”其他所述，要么“不合《左氏》”，要么“与《左氏》异同”。而其说《诗》，也有很大一部分“均非毛义”。针对这种情况，汪中的结论是：“其时经之授受，不著竹帛，解诂属读，率皆口学。其有故书雅记，异人之闻，则亦依事枚举，取足以明教而已。”他已经认识到贾谊思想并非全部来自荀子，而是在“取足以明教”的思想指导下，吸纳了别的一些思想。汪中对于贾谊的不守“师法”、“家法”的学术旨趣，显然甚为赞同，“于时三家之学未立，故秦时老师大儒犹有存者，师友所承，不可尽知，使得是千百说而通之，岂复有末师之陋哉？”

既然贾谊不守“师法”、“家法”（其实这时候还没有这种说法），而他的思想却恰恰可以没有“末师之陋”，这说明汪中已经认识到，在主流授受系统以外的其他人的思想，也有可取之处。如果汪中以这个认识来审视先秦诸子百家的思想源流，他必然打破儒学一尊的传统，得出先秦学术多线发展的结论。

在校理《贾谊新书》的过程中，汪中于乾隆四十四年正月在给刘台拱的信中说：“所谕纠集文字，中亦素有此心，然中之志，乃在《述学》一书，文艺又其末也。”<sup>②</sup>他此时已经有了撰写一部先秦学术史（《述学》）的计划。从上述文字来看，刘台拱此前应该不知道他有撰写《述学》的打算，不然不会只是劝说汪中“纠集文字”，而应该鼓励汪中早日完成《述学》才对。如果我们再联系汪中对《墨子》的研究，就可以更清楚地看到他的诸子学研究与《述学》之间的关系。

在汪中研究《贾谊新书》之前，他已经开始研究《墨子》，只不过还没有得出结论。对于荀子、贾谊，他认为其学源于周公、孔子，而对于墨子的学术渊源，他认为墨子思想近的源头在史角，远的源头在尹佚，并总称之为“古之史官”。他实际上首次提出了“古之史官”的概念，并以之为墨子思想的源头。墨子的思想尽管在源头上似乎与儒家迥异，但汪中却发现了二者之间相同的地方。首先，“古之史官，实秉礼经，以成国典，其学皆有所受”，而“礼经”实际是儒家“六艺”之一，墨子受学于“古之史官”，则他的思想与儒家有着共同的源头。其次，“《亲

<sup>①</sup> 汪喜孙：《原述学内篇目录》，《新编汪中集·附录》，第六三页。

<sup>②</sup> 《文集·第五辑·致刘端临书之四》，《新编汪中集》，第四三六页。

士》、《修身》二篇，其言淳实，与《曾子立事》相表里，似七十子后学者所述”，这二篇在《墨子》书中，说明墨子的思想与“七十子后学者”有共同之处。再次，墨子“兼爱”思想，正与“先王制为聘问吊恤之礼，以睦诸侯之邦交”的宗旨是一样的，而且可以达到“教天下之为人子者，使以孝其亲”的目的，这又与儒家的学说相同。

不过，此时汪中在这方面的思考还不太成熟。他论述墨子思想与儒家学说的相同之处，不过是墨子辩诬，还没有扩展到诸子学的范围。到乾隆五十年汪中撰《墨子后序》时，他的思想才清晰起来。对于孙星衍主张的“墨子之学出于禹”的观点，汪中很不赞同。为此，他阐述了对此一问题的认识前提，也即他对整个先秦学术史的基本认识：“昔在成周，礼器大备。凡古之道术，皆设官以掌之。官失其业，九流以兴。于是各执其一术以为学。”这也就是说，先秦诸子，都源于周代专司“古之道术”的“官”，由于“官失其业”，诸子才“各执其一术”以争鸣于时。这里说的“九流”，当然包括“儒家者流”，儒学也同诸子之学一样，源于“官”而“执其一术”。这种认识，与他在《荀子通论》和《贾谊新书序》里的基本立场，已经完全不同了。后者是由周公而孔子而荀子而贾谊，是一线的；这里却是由“官”而“九流”，却是多线的。

到汪中撰《吕氏春秋序》时，这一思想得到了更为清晰的表达：“周官失其职，而诸子之学以兴，各择一术，以明其学，莫不持之有故，言之成理。及比而同之，则仁之与义，敬之与和，犹水火之相反也。最后《吕氏春秋》出，则诸子之说兼有之。”诸子之学都源于“周官”，但由于“各择一术”，最后却有如“水火之相反”。这与《述学》中的思想已经完全不同，“自辟雍之制无闻，太史之官失守，于是布衣有授业之徒，草野多载笔之士，教学之官，记载之职，不在上而在下。及其衰也，诸子各以其学鸣，而先王之道荒矣。”<sup>①</sup>唯一不同之处在于，《述学》认为诸子之学的出现，是“先王之道荒矣”的表现，带有批评的意思。当然，儒家也在其批评之列。“周之衰也，典章制度，考之故府，则犁然具在。而历世既久，徒以沿袭失之，而不复能知其制作之义。”先王的“制作之义”，在周衰的过程中已经失去了，儒学属于“九流”之一，当然也在“徒以沿袭失之”之列。不过，孔子或者儒家与其他诸子相比（如“庄子则一以为无用，而思欲尽去之”），其可取之处在于“眷然于一王之作，而被诸当世，故云：‘人存政举。’又曰：‘待其人而后行。’”寄希望于理想中的圣王的出现，使先王“制作之义”能够再一次在“当世”施行。

综上所述，汪中《述学》的构思及其思想，是在其诸子学研究的过程中逐步产生和完善的。正是由于诸子学研究带给汪中一个宽阔的视域，让他能够突破儒学独尊的局限，看到先秦学术发展的多线性。虽然这部著作没有完成，但其基本观点已然成熟。既然儒家与诸子有着共同的源头，都是“周官”之后的“各择一术”，则诸子之学中也必然包含着对“先王之道”的认识，在认识“先王之道”的过程中，参考诸子的著作及其思想，是有助于对“六经之旨”的把握的。

### 三、“礼”：经术和经世的共同依据

汪中认为诸子都出于“周官”，因为“周官失其职”，才给了诸子“各择一术，以明其学”的机

<sup>①</sup> 《年谱》四十四年己亥，《新编汪中集·附录》，第二一页。

会<sup>①</sup>。其《述学》又以为：“太史之官失守，于是布衣有授业之徒，草野多载笔之士，教学之官，记载之职，不在上而在下。及其衰也，诸子各以其学鸣，而先王之道荒矣。”则“太史之官”与“周官”的所指应当是相同的。而他又认为：“古之史官，实秉礼经，以成国典，其学皆有所受。”<sup>②</sup>“史失其官，而《礼经》将废”<sup>③</sup>那么，“史官”之学的根本就在于“礼经”，而且当时“礼经”也只为“史”所掌握，“史”与“礼经”是相互依存的。

既然诸子之学源于“史官”，则诸子之学的根本也应当在“礼经”。其《老子考异》云：“《史记·孔子世家》云：‘南宫敬叔与孔子俱适周，问礼，盖见老子云。’”“《老庄申韩列传》云：‘孔子适周，将问礼于老子。’”“孔子所问礼者，聃也。其人为周守藏之史。”“周太史儋见秦献公，……而言道德之意五千余言者，儋也。”<sup>④</sup>这里虽然不能确定孔子之学也本于“礼”，但至少可以肯定他是很重视“礼”的，因而当他去周都的时候便向老子问“礼”。孔子所问“礼”的老子正是“周守藏之史”，更可以证明“史官”在“礼”的方面是当时的权威。而写下《道德经》的老子就是“周太史儋”，则道家也源出于“古之史官”，而其所本也在于“礼”。其《荀卿子通论》云：“荀卿所学，本长于礼。”<sup>⑤</sup>而《墨子序》云：“鲁惠公请郊庙之礼于天子，桓王使史角往，惠公止之，其后在于鲁，墨子学焉。”<sup>⑥</sup>则荀子、墨子之学，也都以“礼”为根本。

汪中晚好《春秋》，自言“于《春秋》用功甚深”，“尽通其症结，天假之年，当成不朽之业”<sup>⑦</sup>。虽然没有最终完成一部有系统的学术著作，但从他现存的论文来看，他显然认为《春秋》的根本在“礼”。

《春秋述义》中论述《春秋》本于《周礼》说：“鲁之《春秋》，策书之法，实本《周礼》。韩起所见，祝鮀所述，有其征矣。有即位之礼，故桓、文、宣、成、襄、昭、定、哀，皆书即位。隐不书，摄也。庄不书，文姜出也。闵不书，乱也。僖不书，公出也。使《周礼》无即位之礼，则《春秋》所书，为无据矣。有君卒于路寝之礼，故庄、宣、成三公，书公薨于路寝。《传》于成发其例曰：‘言道也。’僖薨于小寝，文薨于台下，襄薨于楚宫，定薨于高寝。《传》于僖发其例曰：‘即安也。’昭薨于乾侯，言失其所也。隐、闵书公薨而不言地，明其为弑也。桓书公薨于齐，明其为戕也。使《周礼》无君卒于路寝之礼，则《春秋》所书为无据矣。”<sup>⑧</sup>《春秋》“策书之法，实本《周礼》”，即《春秋》是依照《周礼》撰写的。因为《周礼》中“有即位之礼”、“有君卒于路寝之礼”，所以《春秋》才有“书”、“有不书”，并由此而体现出《春秋》的“微言大义”，如“隐不书，摄也；庄不书，文姜出也；闵不书，乱也；僖不书，公出也”；“昭薨于乾侯，言失其所也；隐、闵书公薨而不言地，明其为弑也；桓书公薨于齐，明其为戕也”。反过来说，如果《周礼》中没有“即位之礼”、“君卒于路寝之礼”，则《春秋》的有关记载也就失去了依据。

<sup>①</sup> 《文集·第四辑·吕氏春秋序》，《新编汪中集》，第四二二页。

<sup>②</sup> 《文集·第四辑·墨子序》，《新编汪中集》，第四〇八页。

<sup>③</sup> 《文集·第一辑·春秋述义》，《新编汪中集》，第三八三页。

<sup>④</sup> 《文集·第四辑·老子考异》，《新编汪中集》，第四〇六至四〇七页。

<sup>⑤</sup> 《文集·第四辑·荀卿子通论》，《新编汪中集》，第四一二页。

<sup>⑥</sup> 《文集·第四辑·墨子序》，《新编汪中集》，第四〇八页。

<sup>⑦</sup> 《年谱》五十八年癸丑，《新编汪中集·附录》，第三八页。

<sup>⑧</sup> 《文集·第一辑·春秋述义》，《新编汪中集》，第三八二页。

据此,我们几乎可以得出结论说,在汪中的思想中,先秦学术流变的“源”(即“太史之官”)和“流”(即“诸子”),都与“礼”息息相关,所谓学术发展变化,不过是对“礼”的认识的变化过程,“礼”正是由“史”而“诸子”的先秦学术源流的主角。不但如此,“古之史官,实秉礼经,以成国典”,“礼”还是一个国家施政的根本依据。

《左氏春秋释疑》解释“史之职”说:“作史者比事而书之策,侍于其君,则诵之;有问焉,则以告之。其善而适福,足以劝焉;淫而适祸,足以戒焉。此史之职也。……又楚王有左史倚相,能道训典,以叙百物,以朝夕献善败于君,使无忘先王之业。《礼运》:‘王前巫而后史。’……其德、刑、礼、义,无国不记。及夫国中失之,事咸问之史。是其事也。意主于戒劝,不专于记述。”<sup>①</sup>则先秦时代,“史”的职责之一就是作君主的顾问,为政事提供参考意见。

汪中还从“意主于戒劝”的角度解释《左氏春秋》中有关“天道”、“鬼神”、“灾祥”、“卜筮”、“梦”等方面的记载。汪中首先举例证明《左氏春秋》之言“天道”、“鬼神”、“灾祥”、“卜筮”、“梦”,都“未尝废人事”,这些记载都是为了明“吉凶之应”,为了“明教”。接着,汪中又举例证明《左氏春秋》之所以记载这些,是因为东周之后,在“官失其守,而列国又不备官”的情况下,“史”不得不兼“司天”、“司鬼神”、“司灾祥”、“司卜筮”、“司梦”,因而“天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦之备书于策”是“史”的职责所在。而“《左氏》之纪人事,所以耸善抑恶,以诏后世”,但其中却“有不信者焉,有不平者焉,其类有百”,汪中对此进行了解释。他先列举了《左氏春秋》中“福善祸淫”不应例子,认为其“意主于戒劝,不专于记述”,因为“戒劝”的需要,其一,“其有善而无福、淫而无祸,虽有先事之言,不足以戒劝,则遂削而不书”,对于那些“善而无福、淫而无祸”的事情,即使有“先事之言”,如果对“戒劝”没有帮助,就不记载;其二,“其事不可没则载之,其故不可知则不复为之辞”,如果不得不记载,但又不知道它的原因,也只是如实地记录下来,而不多加评论。由于“劝戒”的对象主要是“中人”,所以只要“举其已验者”就足够了,即“明著其祸以为戒者”,这相当于《春秋述义》中所说的“通例”;但这里也有“变例”,即“直书其事以为戒者”,虽然这些事情“福善祸淫”不应,但记载下来仍然具有“劝戒”的作用。

《春秋》“实本《周礼》”,又有着“意主于戒劝”的作用,所以其中有关天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦的记载,都是为了更好地发挥“戒劝”的作用。至于“戒劝”的对象,他虽然没有明说,但却隐含在他的文章中:“虽然,史之戒劝犹有二焉。蔡侯般弑其君,岁在豕韦,衺宏知其弗过此。于是楚灵王诱之于申,伏甲而杀之。此明著其祸以为戒者也。商臣以宫甲围成王,王缢。此直书其事以为戒者也。”<sup>②</sup>他所说的这两种戒劝,全部以“君”被弑的故事为例,则其所谓“戒劝”的对象就是“君”。对于可以发挥“戒劝”作用的“臣”来说,“礼”正是发挥经世之志的根据。

被他推为孔子之后“著于世用”第一人的贾谊,其“著于世用”也是依据于“礼”的。“然则生固荀氏再传弟子也,故其学长于礼,其所陈立诸侯王制度,教太子,敬大臣,皆先王之成法,周公旧典,仲尼之志,盖《春秋》经世之学在焉。”而“《春秋》者,秉《周礼》而谨其变者也。”<sup>③</sup>则贾谊的经世之学也根据于“礼”。

<sup>①</sup>《文集·第一辑·左氏春秋释疑》,《新编汪中集》,第三八六页。

<sup>②</sup>《文集·第一辑·左氏春秋释疑》,《新编汪中集》,第三八七页。

<sup>③</sup>《文集·第四辑·贾谊新书序》,《新编汪中集》,第四二三页。

汪中这种关于“礼”的思想，显然与他“有志于用世”的学术宗旨有关。其“用世”思想，虽然是“推六经之旨，以合于世用”，但从他的一些相关的著作来看，他主要依据的还是“礼”，或者说，在他看来，“六经”之中，《礼》是最根本的经典。既然“礼”是由“史”而“诸子”的先秦学术流变的主角，则汉学所要探讨的先王之道也应当集中到对“礼”的研究上来，这是经术的方面；而“礼”又是实现治道的关键所在，则汉学在探得了“礼”的精义之后，就应当以此为依据而“有用于世”，这是经世的方面。因而，“礼”实际上是经术和经世共同的理论来源和依据，也是经术和经世可以会通的根本前提。

## 结 论

作为一种学术形态，乾嘉学术自有其产生、发展、衰落的过程。而在这一过程中，它又处于不断的自我调整之中，戴震学说对其泥古和为考据而考据的弊病的矫正是如此，扬州学派对考据的批判也是如此，都是从乾嘉学术内部发生的对汉学思潮的批评和反思。作为扬州学派早期的著名代表之一的汪中，其思想前承戴震，后启扬州学派中、后期的学者，在这一过渡时期，针对乾嘉汉学存在的弊病，他从三个方面进行了会通的尝试。

首先是经术与“用世”的会通。

明中叶以来形成的经世实学的思潮，起源于对理学弊病的反思和批判，但随着这种批判的逐渐深入，学术的中心问题已经由批判转向重构，学者们的学术旨趣开始关注于汉儒经说的重新发现。但正是在这一过程中，学者们的眼光聚焦于汉儒经说，却逐渐遗忘了对经世的诉求。事实上，对汉儒经说的讨论，其理论的起点正源于经世实学的一个假设，即：经世需要有正确的理论来进行指导，这个理论就是先王的治国之道，而先王的治国之道寄寓于流传下来的经典文献之中，由于汉儒离先王的时代最近，其经说也较后儒更能得经典的原意。由于多方面的原因，相对于经世的诉求，乾嘉学者更愿意以实事求是的态度对经典进行客观的研究。这一选择最终导致“为考据而考据”的弊病，学者们陷入考据的泥潭不能自拔，使乾嘉学术丧失了原有的活力。

汪中早年注重于科考和诗文的学习，但贫困的生活经历使他很早就十分关注并同情民众的生活，当他受到杭世骏思想的熏陶时，便很快地接受了杭世骏经史研究的学术取向和经世思想，并将之作为自己一生的追求。此后，他治学上私淑顾炎武，提出了“推六经之旨，以合于世用”<sup>①</sup>的学术宗旨，其“贞苦堂”、“孤儿社”的构想便是这个时候完成的。但从他关于“问学”的自述<sup>②</sup>来看，似乎他后来治学并不主张经世，只是专注于“考古之学”。事实上，乾隆四十二年以后，他尚撰有《表忠祠碑文序》、《亳州涡水堤铭》、《展义论》等与民生相关的文章，乾隆五十五年左右则有建议在长江的狭隘处建造浮桥的《京口建浮桥议》一文。此外，他还以“此身期报国，应不叹官卑”<sup>③</sup>的诗文勉励受《字贯》案牵连而罢职、降捐的冯廷丞，又以“不若平心折狱，尚有实政及人”<sup>④</sup>鼓励“改官刑部”的孙星衍。“用世”的思想贯穿汪中治学的一生，只不过由于各方面的原因，汪中没能得到将这一思想付诸实践的机会罢了。

汪中使用“用世”、“合于世用”的概念、而不用“经世”的概念，表现出乾嘉学术“实事求是”的时代特色，解决了乾嘉汉学“实事求是”的精神和“经世”的可能主观倾向之间的矛盾，一方面坚持了“实事求是”的原则，另一方面又将乾嘉汉学的学术追求还原到经世上去，将经术与经世

<sup>①</sup> 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二八页。

<sup>②</sup> “中少日问学，实私淑诸顾宁人处士。故尝推六经之旨，以合于世用。及为考古之学，惟实事求是，不尚墨守。”见《新编汪中集》，第四二八页。

<sup>③</sup> 《诗集·卷五·呈均弼先生》，《新编汪中集》，第五一七页。

<sup>④</sup> 《年谱》五十四年己酉，《新编汪中集·附录》，第三五页。



二者贯通了起来。

其次是考据与“精研大义”的会通。

随着理学空、虚弊病的全面暴露，明中叶以来的学者对理学持批评的态度。他们虽然批评理学，但并不因此而否定对义理的讲求，只是否定那种不根据经典、妄以胸臆下定论的治学方式。在这方面，明清之际学者的态度也大致相同。乾嘉学术秉承了对理学进行批判的传统，在对待义理的态度上却采取了不同的意见，他们要么直接否定对义理的诉求，只承认汉学方法的合理性；要么将考据与义理截然对立起来，认为二者之间不可能融合。无论是哪种选择，都会导致乾嘉学术内在的弊病，即为考据而考据。

汪中治学主张由训诂、考据而“精研大义”，将“大义”作为治学的最终目的。他的这一治学路径，明显受到戴震学说的影响，尤其在为学次第方面，二人如出一辙。戴震治学主张由考据以求义理，这虽然与他早年从学江永有很大的关系，但也与他对象学弊病的矫正不无关系。他的这一矫正，却因为没有处理好汉、宋门户的关系，而受到当时几乎所有学者的批评和责难，没能达到应有的效果。汪中有鉴于此，在其“有志于用世”的思想基础上，提出了“大义”的概念来代替“义理”，并将之作为考据的目的。由于使用了不同的概念，不但避免了汉、宋门户之争的纷扰，而且也为考据找到了学者们可以接受的治学目标，可以根治汉学家们为考据而考据的痼疾。

汪中的“大义”显然与戴震的“义理”存在着千丝万缕的联系，从经典依据来看，它们都寄寓于相同的文献典籍；从获知的方法来看，它们又都要经过相同的治学次第；从讲求的目的来看，它们都直接以经世为最终目的，一以为“正人心”，一以为“合于用世”。但“大义”又与“义理”有着明显的区别。从戴震的《孟子字义疏证》来看，其“义理”是对理学体系中一些概念的重新解释，着重于哲学层面的概念分析。而汪中的“大义”固然需要澄清某些概念的内涵，但这并不是其主要的方面，由于其治学以“用世”为宗旨，因而其所谓的“大义”也主要是指“用世”的理论依据，即先王的治国之道、制作之义。借助于新的概念，汪中完成了考据与“大义”的会通，而这一尝试与戴震的工作相比，更容易得到汉学阵营内部学者们的认可和接受。

第三是辨明学术源流。

对于扬州学派“通”的特征，张舜徽《清代扬州学记》便举“汪中的辨明学术源流”为例。<sup>①</sup>在汪中之前的汉学家们，固然孜孜于探求先儒对经典的解释，甚至于走向“泥古”、“佞汉”的极端，但他们却只是笼统地“尊古”，只知道一味地将汉儒的经说罗列出来。如惠栋对于汉人《易》说的整理，虽然不遗余力地广搜博采，却不免今、古文经说的混杂，对于其中的精华和糟粕也不能详加别择，以致有“见异于今者则从之，大都不论是非”<sup>②</sup>的讥评。汪中的辨明学术源流则不同，不但要求探知经典的古义，而且要求将古义在历史中的流变弄清楚，从而将经说从“源”到“流”都贯通了起来。

汪中辨明学术源流的工作，首先表现在儒学授受统系的重建。通过对诸子的研究，汪中

<sup>①</sup> 见张舜徽：《清代扬州学记》，第3页。

<sup>②</sup> 王引之：《王文简公文集》卷四《与焦理堂先生书》。

在传统的“孔孟”统系之外，建立了由孔子到荀子、再到贾谊、再到汉儒的“孔荀”统系。他的这一工作，虽然没有推翻理学家的“孔孟”统系，却为汉学建立了“孔荀”的统系，为汉学找到了可以证明自身合法性的历史证据。其次表现在先秦学术源流的辨明。通过对儒家之外诸子的研究，汪中发现诸子之学都来源于“古之史官”（在这方面，儒家也不例外），而“古之史官，实乘礼经”，因而后世的所谓学术实际都来源于“礼经”，这是经术的最根本的源头。而“古之史官，实乘礼经，以成国典”，则“古之史官”经世的依据也在“礼经”，后世所谓的经世也不例外，这又是经术的最根本的源头。再次，汪中对名物、制度的考订，也十分注重从源流方面来进行研究。其《明堂通释》就详论了“明堂有六”，并讨论了其在流传过程中致误的原因和过程。又如《古玉释名》，他根据古今度量的不同，批评朱彝尊认定古玉为圭的错误结论，并确定其为刀。他还曾对清初以来的“古学”的源流做过辨析，散见于《七儒颂》、《大清故候选知县李君之铭并序》等文中，只是没有形成专门的文章。

汪中积极于辨明学术源流，与他“有志于用世”的经术研究是分不开的。汪中所认定的“推六经之旨，以合于世用”的治学宗旨中，“推六经之旨”是“合于世用”的根本前提，因而，经术的最根本任务就是要弄清楚“六经之旨”到底是什么。但是通过对诸子的研究，汪中发现“六经之旨”在漫长的历史文化传承中并不是一成不变的，而是处于不断的变化发展过程之中。要保证“合于世用”的正确性，就首先要保证对“六经之旨”的正确把握，而要保证对“六经之旨”的正确把握，又不得不正本清源，弄清楚“六经之旨”的衍变过程，以顺藤摸瓜，理解“六经之旨”的最原始的含义。

我们看到，在戴震对汉学弊病进行初步矫正之后，汪中继而在其基础上对汉学弊病进行矫正，提出了以“用世”为宗旨，由训诂、考据进而“精研大义”的治学思想，将考据、大义、用世三者有效地结合在了一起，考据不再是自身的目的，而是探求经典文献大义的方法，而对经典文献大义的探求，又是为了能够“合于世用”。如果将戴震与汪中对汉学的矫正联系起来看，我们不难发现，虽然乾嘉学术在惠栋打出汉学旗帜以来便与泥古、佞汉、为考据而考据的弊病纠缠在一起，但其内部却并不缺乏对这些弊病进行矫正的自觉性。

惠栋首倡汉儒经说，便得到了众多学者的跟随，从而形成了吴派经学，但存在着泥古、佞汉的弊病。这些弊病在皖派的戴震那里得到了初步矫正，并发展出由考据而求义理的科学方法，虽然他的义理思想受到当时汉、宋阵营的普遍抵制，但皖派经学也由此产生。而汪中在戴震学说的影响下，并且有鉴于戴震考据与义理会通尝试的经验，以“用世”为核心实现了对考据与“精研大义”的会通，并影响到扬州学派中、后期的学者，实际上成为扬州学派经学开创的核心人物。

展现在我们面前的，是一个不断对自身进行批判和调整的繁忙图景。在其他学术团体能够对其进行站在理论高度的批判之前（如方东树《汉学商兑》），乾嘉学术已经从内部发起对自身的批判和调适，而且试图通过这种调适，将自身所追求的学术形态向更高的层面推进。事实上，通过乾嘉学者们的努力，他们完成了对自身的完善和发展，“由专精汇为通学”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 张舜徽：《清代扬州学记》，第2页。

汪中在乾嘉学术“由专精汇为通学”的关键时期，在戴震对汉学弊病进行初步矫正之后，为汉学解决自身弊病提供了新的思维角度，为扬州学派的崛起奠定了理论基础。尤其是他将“礼”定义为经术与经世的共同依据的思想，为此后扬州学者的研究指明了研究的方向。此后扬州学派学者们讨论经学问题，无不将之与“礼”联系在一起。如焦循论“性善”：“性无他，食、色而已。饮食男女，人与物同之。当其先民，知有母不知有父，则男女无别也；茹毛饮血，不知火化，则饮食无节也。有圣人出，示之以嫁娶之礼，而民知有人伦矣；示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。以此示禽兽，禽兽不知也。禽兽不知，则禽兽之性不能善，人知之，则人之性善矣。”<sup>①</sup>人之性善，正在于能知圣人制作的礼乐。又如阮元论“仁”即“人与人相偶”，“以此一人与彼一人相人偶而尽其敬、礼、忠、恕等事之谓也”<sup>②</sup>，也是从“礼”的角度立论的。凌廷堪甚至提出了“以礼代理”的口号，“要通过五伦关系之实践，以重整伦常秩序；并经由丧祭等日常典礼之推行，以净化社会风俗，达到正人心、厚风俗之目的。”<sup>③</sup>这就不仅仅是在学术的范围内进行了讨论，而是希望以“礼”为经世的工具来实现乾嘉学术的现实价值。

乾嘉学术所追求的就是客观、实事求是，他们十分注意自己对经典的诠释是否符合古人的原意。这就要求他们首先能够读懂经典，不但要读懂，而且要做到不掺杂个人的主观臆断。在顾炎武的思想对清代学者产生了普遍影响之后，学者们首先从事的工作便是如何辨析古文真伪，以及如何正确理解经典。这项工作发展到极致，就形成了吴派“崇汉尊古”的学术倾向。但当这项工作进行到一定程度的发展阶段时，其学术发展的内在逻辑就要求这项工作不能满足于识字断句，以戴震为代表的皖派应运而生，提倡从考据中探求经典的义理。从学术发展的内在逻辑来讲，有了正确理解经典原文的方法，就足以探得经典中的“先王之道”，并保证其正确性。那么，接下来的工作显然是如何运用由此得来的“先王之道”以指导社会现实生活。扬州学派所处的历史时期，恰恰就是学术发展的内在逻辑作出如此要求的时候，这就决定了其学术必定表现出一定程度的经世的诉求。在这方面，汪中开其端，王念孙继其后（嘉庆四年参劾和坤），到扬州学派中期，经世便成为学者的普遍诉求。而乾嘉学术的这种发展演变过程，与他们一直孜孜以求的“实事求是”的为学态度也是一致的。

乾嘉学术所追寻的是顾炎武的足迹，而顾炎武之所以追求学术的实事求是，就是要为经世服务。但在此后的一段时间里，为了追求学术上的实事求是，经世的目的却被遮蔽了。随着追求学术的实事求是的工作的成熟，经世的目的最终从尘埃中解蔽出来，呈现在乾嘉学者的面前。焦循的《易》学研究、凌廷堪的“以礼代理”、阮元的以“实践”相激励，都是其表现。而在这中间，将经世与“古学”融为一体，汪中的思想起到了不可磨灭的作用。他虽然没能彻底完成这一融通，但由于他与朋友相交游时一再与他们谈论自己早期治学的“推六经之旨，以合于世用”的宗旨，甚至曾经直接以这种思想来激励他们，所以他就有可能将学者们的眼光吸引到“经世”上来。更何况汪中把经学研究与社会现实结合了起来，他的许多讨论古代礼制的文章都与人们的现实生活紧密相联，如《女子许嫁而婿死从死及守志议》、《妇人无主答问》、《释

<sup>①</sup> 焦循：《雕菴楼集》卷九《性善解》。

<sup>②</sup> 阮元：《擘经室集·一集》卷八《论语论仁论》。

<sup>③</sup> 张寿安：《以礼代理》，第33页。

媒氏文》、《为人后者为其曾祖父母祖父母服考》等等，这样的治学兴趣和方法，对于扬州后学显然有着模范作用。

汪中自称私淑顾炎武，但在经学研究与社会现实的结合方面，却与后者迥异。顾炎武处于明、清更迭的时代，受明亡的影响，他的学术研究所针对的社会现实，主要是如何实现军事上对清廷的胜利，以及反思明亡的教训从而获得治国的道理。而汪中等扬州学者所处的时代，则已经完全不同。清廷的统治已持续一个多世纪，国力变得强盛，人们的生活也趋于稳定，在这样的条件下，经学研究所针对的社会现实，已经不可能是军事或者治国上的道理，清廷出于自己极权统治的需要也不允许他们这么做，而只能是以“文治”代替“武治”，提倡以“先王之道”来指导人们的日常生活。这种情况到了清末又有所变化，由于西方列强的入侵，顾炎武所思考过的问题又一次摆在了学者的面前，因而清末学者的经世思想又有了一次变化。两相比较，如果顾炎武所追求的经世是宏观上的，那么扬州学者所追求的经世便是微观上的。时代条件是思想产生的基础，我们不能苛求生活于清朝极盛期的乾嘉学者去思考国家衰落时期的社会问题。

汪中主张“推六经之旨，以合于世用”，但由于各种原因，他最终放弃了科举考试，也等于放弃了“用世”的实践机会。在他卒后，其子汪喜孙继承了他“有志于用世”的思想。汪喜孙“为秀才时，即有心讲求用世之学，迨由郎曹，蒙恩外任，无日不以民事为念，终日孳孳不已。”<sup>①</sup>作为一名基层官吏，汪喜孙虽然在学术上没有多大成绩，但他实际参与了与民生息息相关的财政赋税、河工漕运、救灾赈务等方面的工作，并且立下“吾以身许国，鞠躬尽瘁，死而后已”<sup>②</sup>的誓言。事实上他也是这么做的，最终积劳成疾而卒于任上。

据汪喜孙《先君子与剑潭书跋尾》：“喜孙宦游京师，与同人建‘恤嫠所’，外省州县踵行之。”<sup>③</sup>“恤嫠所”应该就是依照汪中《与剑潭书》中“贞苦堂”、“孤儿社”的构想而实施的，而且得到了别的地方的仿效。汪中对汪端光说：“吾子志之，它日得志，或行之一府一县，使四方以为法。”<sup>④</sup>他肯定没有想到，这一构想在他身后竟由他的儿子带头实施，并且真的“使四方以为法”。当然，汪喜孙不可能无条件地实现汪中所有的构想，如《京口建浮桥议》中关于建造浮桥的想法，就因为地理条件的变化而作罢，但汪喜孙仍然在镇江号召“修渡船二十四，以济行人，以酬先志”。<sup>⑤</sup>可见汪喜孙秉承汪中“用世”思想以实践的力度。

李详《重印江都汪氏丛书序》认为汪喜孙是“容甫肖子”，“父为名儒，子为循吏，吾扬之善继善述者，孟慈殆其选也。”<sup>⑥</sup>汪中由于贫、病的原因，于五十一岁便因病而卒，但他的学术生命并不因此而停息，在其子汪喜孙的“善继善述”中得到了延伸。

我们也应该看到，任何思想，都是在一定的历史条件下产生的，即使这一思想能够超越其所在的时代，也无法避免其时代的局限。如果从一种思想中完全看不到思想者所受时代的

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一二九〇页。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一二九〇页。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六七一页。

<sup>④</sup> 《文集·第五辑·与剑潭书》，《新编汪中集》，第四四一页。

<sup>⑤</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六七二页。

<sup>⑥</sup> 《新编汪中集·附录》，第七三页。

影响,那样的思想只可能是孤独的狂想,是癫狂者的呓语。汪中的一生都处在乾隆统治时期,从他的思想来看,他显然深受那个时代的影响,其思想表现出封建时代的局限性。

张舜徽《清代扬州学记》特别指出了汪中“对于儒家正统思想的批判”<sup>①</sup>,这确实是对汪中思想至为正确的概括,汪中的批判精神在当时是独一无二的。通过他对先秦诸子的研究,他首先在儒学内部怀疑经典授受统系的单一性,提出了由孔子到荀子再到贾谊的新的授受统系,这有别于被传统儒学所认可的“孔孟”授受统系,实在是对传统儒学的一种挑战。后来,他又进一步怀疑被传统儒学所认定的单一化的先秦经典授受统系,认为儒家与其他诸子一样,都是在“太史之官失守”<sup>②</sup>之后出现的,“各择一术,以明其学,莫不持之有故,言之成理”<sup>③</sup>,因而他才决定要写作《述学》,以考察“先王之道”在先秦的流变。汪中先是在儒学内部挑战了“孔孟”道统说,后又突破了儒家的局限,把这种认识扩大到对整个先秦学术史的认识。这在封建统治秩序内,不但需要极为大胆的批判眼光,而且更需要公开宣扬的勇气,汪中恰恰拥有了这样的眼光和勇气。但是,汪中的这种批判眼光,却受到了时代的限制。

虽然他拿出了证据证明说:“盖七十子之徒既歿,汉诸儒未兴,中更战国、暴秦之乱,六艺之传赖以不绝者,荀卿也”,并且肯定了荀子的地位可以与周公、孔子相提并论,“周公作之,孔子述之,荀卿子传之,其揆一也”<sup>④</sup>;又认定贾谊之学传自荀子,是孔子之后“六艺之学其卓然著于世用者”<sup>⑤</sup>。但在他提出由周公而孔子而荀子而贾谊的新的儒学授受统系的同时,却并没有否定传统的“孔孟”道统说。他的文章所要证明的是,儒学的发展在孔子之后并不如以前儒者所认定的那样是一线的,而是多线的,至少存在着“孔孟”和“孔荀”这样两条发展路线。既然如此,他对理学的批判就有所保留了,因为理学家宣称,他们对天道的认识是远承孟子的。也就是说,汪中默认了理学的合法性,因为理学也是传自孔子的,从他的文章来看,他所反对的“理学”,是那种不学无术、师心自用的假学问。

关于汪中计划撰写的《述学》,有两个资料为我们保留了他的思考,一个是《年谱》四十四年己亥所收录的有关《述学》的构想,另一个是徐有壬的《述学故书跋》<sup>⑥</sup>。但对比这两个资料,我们发现,《述学故书跋》中所载的写作目录,是从儒家的角度立论的,实际上并不足以阐述《年谱》四十四年己亥所收录的《述学》的构想,因为前者认为学术在“太史之官失守”之后存在着多元化的趋势,而目录则集中于儒家这一个维度,实际上是以儒家为正统。汪中毕竟是儒者,这一身份注定了他可以同情儒家以外的先秦诸子,并敢于为他们的学术和思想受到不公正的对待而“辨诬”,但他最后却不得不归结到儒家的立场上去,这是他在受到翁方纲等封建卫士极为严厉的批评之后仍然可以入《清史·儒林传》的根本原因。

乾嘉学风强调“实事求是”,要求以客观公正的态度来对待学术问题。在认真的研究了诸子典籍之后,汪中却发现,荀子实际上为经典的传播做出了巨大的贡献,但一直以来,他的这

<sup>①</sup> 参见张舜徽:《清代扬州学记》,第93至98页。

<sup>②</sup> 《年谱》四十四年己亥,《新编汪中集·附录》,第二一页。

<sup>③</sup> 《文集·第四辑·吕氏春秋序》,《新编汪中集》,第四二二页。

<sup>④</sup> 《文集·第四辑·荀卿子通论》,《新编汪中集》,第四一二页。

<sup>⑤</sup> 《文集·第四辑·贾谊新书序》,《新编汪中集》,第四二三页。

<sup>⑥</sup> 分别见《新编汪中集·附录》,第二一至二二页、第六一至六二页。

一贡献不但得不到世人的肯定,而且其自身的儒者地位都受到怀疑;墨子针对“衰世之敝”提出了各种行之有效的办法,但仅仅因为孟子以“无父”来批评他的“兼爱”思想,而后人只听孟子的一面之辞,却从来不愿意认真读一读《墨子》这本书,从而使之受到了两千年的否定,而且汪中发现,即使是以儒家所认可的标准来进行评判,孟子对墨子的评价也是没有根据的。因而,汪中本着“实事求是”的态度,撰《荀子通论》和《墨子序》等文章为他们辨正。但汪中显然没有特别提倡诸子学的意思,他所拟《述学》目录以儒家为本位就是最好的证明,他之所以遍治诸子,实际是接受了乾嘉学风“以子证经”的治学方法,希望通过先秦诸子的研究,弄清楚儒家思想在先秦时代的源流,进而以期真正把握“先王之道”。

汪中并不如一些学者所认为的那样,极力提倡先秦诸子之学,即使有这种提倡的姿态,那也是希望通过对诸子的研究,正确地理解和阐发儒家一直以来所追寻的“先王之道”。也有学者认为,汪中的诸子研究表现出要遗弃旧思想而蜕化出新思想的愿望。但这个结论最大的挑战是,汪中的诸子研究结束于乾隆五十年,此后他不再校理子学著作,唯一的一篇涉及子学的《吕氏春秋序》也是代毕沅所作,他晚年的工夫应该在《左氏春秋》,自言“于《春秋》用功甚深”,“天假之年,当成不朽之业”,这说明他晚年继续研究着儒家的经典,诸子学研究却终结了。这也是汪中的思想以儒家为本位的又一例证。

侯外庐的《中国思想通史》第五卷特别赞扬了汪中“凌轹时辈”的批判态度,认为其思想“表现出时代的思潮将有所转变的趋向”。所谓“有所转变”,实际是指该书认为汪中“是一位封建社会的叛徒”,具有“近代的男女婚姻自由的思想”,比戴震“更富于市民阶级的意识”。张、侯二位学者对于汪中批判精神的认定,无疑是对的,这是汪中思想最鲜明的特征。但认为汪中是“封建社会的叛徒”、其思想具有近代意义,则有讨论的余地。

前面已经讨论过,汪中作为儒者,其思考的出发点便是儒家本位的,尤其是他对理学合法性的默认,这使得他并不能成为那个社会的叛徒。我们知道,理学在历史的过程中,逐渐取得了官方的认可,成为统治阶级的意识形态,清代统治者也有意地培养它作为统治的工具。如果汪中是一位“封建社会的叛徒”,他必然会反对作为统治工具的理学,但汪中显然没有触及这一点。如果他真的是“封建社会的叛徒”,并且反对理学,对于汪中这样一位性格鲜明的学者来说,他一定不会有意识地保留自己的意见。他对“孔荀”授受统系的阐释,至多是证明在“孔孟”之外而不被人们认可的“孔荀”统系的合法性,从而论证他所认同的乾嘉学术的合法性。因而,“封建社会的叛徒”的评价对于汪中思想来说,显然有点过高。汪中被官方修撰的史书所接纳,并安排在让人感到殊荣的《儒林传》里,也足以说明,汪中并不是他那个时代的“叛徒”。汪中的思想确实存在着极为鲜明的批判性,但他的这种批判,并不是要颠覆儒学甚至封建社会,而是在既定的时代条件(封建君主的统治、儒家思想的主导等)下,能够正确把握“先王之道”,并在这个“道”的指导下,使人们的生活得到更好的保障。

至于说他具有“近代的男女婚姻自由的思想”,实际是对《释媒氏文》<sup>①</sup>的误解。文章中虽然主张“奔者不禁”,似乎是男女婚姻自由的注脚,但这却是有前提的。《媒氏》明文规定:“令

<sup>①</sup>《文集·第一辑·释媒氏文》,《新编汪中集》,第三七三页。

男三十而取，女二十而嫁。”而所谓“奔者不禁”是对“三十不取，二十不嫁”者的特殊规定，这在文中说得很清楚。有了这样一个前提，“奔者不禁”的目的就不再与儒家所推崇的古代礼仪制度相悖了，“非教民淫也，所以著之令，以耻其民，使及时嫁子取妇也”。汪中打比方说，这就和《月令》“仲冬之月，农有不收藏积聚者，马牛畜兽有放佚者，取之不诘”是一样的道理，那并不是让偷盗合法化，而是要迫使农民及时地收获田地里的庄稼。汪中还谈到，“三十而取，二十而嫁”的“令”在正常情况下如果没有被执行，违“令”的人就要被“罚”，“奔者不禁”实际上也是那些将要违“令”的人逃避责罚的一种方法。有了这样一番解释，“奔者不禁”并不适用于所有人，而仅仅是“三十不取，二十不嫁”者的特例，哪里可以算得上是“近代的男女婚姻自由的思想”呢？而且《媒氏》原文在“于是时也，奔者不禁”前并没有附加什么条件，从文字来看，只要是在“中春之月，令会男女”的时候，就可以合法的“奔”，这似乎更有利于男女婚姻自由，但汪中的解释却恰恰在前面加上了条件，使这一规定所适用的范围极大地缩小了，这不但是男女婚姻自由的思想，而且恰恰是封建社会对男女婚姻自由的一种束缚。

汪中的《女子许嫁而婿死从死及守志议》<sup>①</sup>也贯穿着他的这种思想。这篇文章的前半部分依据古代礼仪制度，认为在“女子许嫁而婿死”的情况下，“从而死之”和“适婿之家，事其父母，为之立后而不嫁”（“守志”），都是违背“礼”的。这对于上述两种情况下的女性来说，无疑可以维护她们的权利，因为按照这一解释，她们不再需要殉葬或者守望门寡。但是，对于女性整体来说，事实上却并不如此。汪中说得明白：“夫妇之礼，人道之始也。子得而妻之，则父母得而妇之。”也就是说，上述两种情况之所以“非礼”，是因为“子未得而妻之”，所以“父母亦不可得而妇之”，女性也就不应该“从而死之”或者“守志”。那么，如果“婿死”发生在“子得而妻之，则父母得而妇之”之后，女性是否可以“从而死之”或者“守志”呢？汪中没有明说，但如果把这个问题摆在他的面前，他的回答只能是肯定的。因此，在他的思想中，女性依然不具有独立性，仍然是男权社会的附属品，他的话语仍然是“女事夫，犹臣事君也”。文章最后还举出了袁枚的妹妹袁机和郑虎文的一个婢女因为自己选择的“非礼”的婚姻而倍受折磨的例子，汪中为她们做出的愚蠢选择很是惋惜和感叹，但他最后的结论却是：“归太仆曰：‘女子在室，惟其父母为许聘于人，而已无与焉。纯乎女道而已。’善夫！”有鉴于两位女子自作主张所受到的困苦，汪中要求所有的女性在婚姻上都要听父母的安排，而不要掺杂自己的意见，这就离“男女自由婚姻”更加遥远了。

另外，汪中治学受乾嘉学术影响甚深，因而乾嘉学风在他的思想中有着很深的痕迹，这也成为他思想的局限之一。汪中治学是宗尚汉学的，不过他更愿意使用“古学”这一名词，如“是时古学大兴”<sup>②</sup>、论《七儒颂》“古学之兴也”<sup>③</sup>、“及为考古之学”<sup>④</sup>，不但他的治学方式是汉学的，而且他的交游也基本上限于汉学家。

由此来看，汪中的思想受到了儒家思想和封建社会的双重限制，尽管他对传统儒家的一

<sup>①</sup> 《文集·第一辑·女子许嫁而婿死从死及守志议》，《新编汪中集》，第三七五至三七七页。

<sup>②</sup> 《文集·第八辑·大清故侯选知县李君之铭并序》，《新编汪中集》，第四八〇页。

<sup>③</sup> 凌廷堪：《汪容甫墓志铭》，《新编汪中集·附录》，第五二页。

<sup>④</sup> 《文集·第五辑·与巡抚毕侍郎书》，《新编汪中集》，第四二八页。

些思想有所批判，但从时代来看，他依然无法超越他的那个时代，只能说，在当时的时代条件下，汪中的思想较其他学者更为深刻。而他对乾嘉学术的最大贡献，莫过于针对乾嘉学术的弊病所做出的经术、“大义”与“用世”的会通。这一尝试，上承戴震，下启扬州学派以“礼”为基础的经学研究，对清学“由专精汇为通学”的学术发展起了积极的引导作用。



## 参考文献

### 一、汪中的著作

[清]汪中著：《述学》，北京：中华书局，一九九一年第一版。

[清]汪中著，[台]王清信、叶纯芳点校：《汪中集》，台北：中央研究院中国文哲研究所，中华民国八十九年（2000年）三月初版。

[清]汪中著，田汉云点校：《新编汪中集》，扬州：广陵书社，2005年3月第1版。

### 二、参考著作

《诸子集成》，上海：上海书店出版社，1986年7月第一版。

陈戍国点校：《周礼·仪礼·礼记》，长沙：岳麓书社，1989年7月第1版。

[汉]司马迁著：《史记》，北京：中华书局，2006年版。

[汉]班固撰：《汉书》，北京：中华书局，1962年版。

[清]顾炎武著：《日知录》，上海：商务印书馆，中华民国十八年（1929年）版。

[清]顾炎武著：《菘中随笔》，上海：商务印书馆，中华民国二十五年（1936年）版。

[清]顾炎武撰：《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1983年版。

[清]黄宗羲著：《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985年版。

[清]黄宗羲撰：《南雷文定》（前集、后集、三集），上海：商务印书馆，中华民国二十六年（1937年）版。

[清]张廷玉等撰：《明史》，北京：中华书局，1974年版。

赵尔巽等撰：《清史稿》，北京：中华书局，1977年8月第1版。

《清经解》，南京：凤凰出版社，2005年6月版。

[清]戴震著，戴震研究会、徽州师范专科学校、戴震纪念馆编纂：《戴震全集》，北京：清华大学出版社，1991年4月第一版。

[清]戴震著，赵玉新点校：《戴震文集》，北京：中华书局，1980年12月第1版。

[清]戴震著：《孟子字义疏证》，上海：商务印书馆，中华民国二十六年（1937年）三月初版。

[清]章学诚著：《文史通义》，上海：上海古籍出版社，1993年版。

[清]王念孙等撰，罗振玉辑印：《高邮王氏遗书》，南京：江苏古籍出版社，2000年9月第1版。

[清]刘台拱、刘宝树、刘宝楠、刘恭冕著，张连生、秦跃宇点校：《宝应刘氏集》，扬州：广陵书社，2006年6月第1版。

[清]凌廷堪著，王文锦点校：《校礼堂文集》，北京：中华书店，1998年2月第1版。

[清]焦循辑：《扬州足征录》，许卫平点校，扬州：广陵书社，2004年9月第1版。

[清]李斗撰：《扬州画舫录》，北京：中华书局，1960年4月第1版。

[清]江藩著：《汉学师承记》，上海：商务印书馆，中华民国二十三年（1934年）十一月初版。

[清]江藩纂，漆永祥笺释：《汉学师承记笺释》，上海：上海古籍出版社，2006年2月第1版。

- [清]江藩著,漆永祥整理:《江藩集》,上海:上海古籍出版社,2006年4月第1版。
- [清]方东树著:《汉学商兑》,上海:商务印书馆,中华民国二十六年(1937年)三月初版。
- [清]唐鑑撰辑:《清学案小识》,上海:商务印书馆,中华民国二十四年(1935年)三月初版。
- [清]汪喜孙撰,杨晋龙主编:《汪喜孙著作集》,台北:中央研究院中国文哲研究所,中华民国九十二年(2003年)八月初版。
- [清]皮锡瑞著,周予同注释:《经学历史》,北京:中华书局,2004年7月新1版。
- 支伟成著:《清代朴学大师列传》,上海:上海泰东图书局,中华民国十四年(1925年)十月初版。
- 章炳麟著:《馗书》,北京:华夏出版社,2002年版。
- 洪治纲主编:《章太炎经典文存》,上海:上海大学出版社,2003年12月第1版。
- 刘师培著:《清儒得失论:刘师培论学杂稿》,北京:中国人民大学出版社,2004年9月第1版。
- 梁启超著:《中国历史研究法(外二种)》,石家庄:河北教育出版社,2003年11月第2版。
- 梁启超著:《中国近三百年学术史》,天津:天津古籍出版社,2003年5月第1版。
- 姚名达编:《朱筠年谱》,见民国丛书第三编76《朱筠年谱等七种》,上海书店出版。
- 胡适著:《戴东原的哲学》,合肥:安徽教育出版社,2006年8月第2版。
- 钱穆著:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年8月第1版。
- 徐复观著:《中国思想史论集续篇》,上海:上海书店出版社,2004年6月第一版。
- 张舜徽著:《清儒学记》,武汉:华中师范大学出版社,2005年12月第1版。
- 张舜徽著:《清代扬州学记》,扬州:广陵书社,2004年12月第1版。
- 侯外庐著:《中国思想通史》第五卷,北京:人民出版社,1956年8月第1版。
- 陈智超编注:《陈垣史源学杂文(增订本)》,北京:三联书店,2007年5月第1版。
- 曹聚仁著:《中国学术思想史随笔(修订本)》,北京:三联书店,2003年8月第1版。
- 杨东莼著:《中国学术史讲话》,南京:江苏教育出版社,2005年12月第1版。
- 李石岑著:《中国哲学十讲》,南京:江苏教育出版社,2005年6月第1版。
- 余英时著:《论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究》,北京:三联书店,2000年6月第1版。
- 陈祖武著:《清儒学术拾零》,长沙:湖南人民出版社,2002年6月第2版。
- 陈祖武、朱彤窗著:《乾嘉学术编年》,石家庄:河北人民出版社,2005年1月第1版。
- 陈祖武、朱彤窗著:《乾嘉学派研究》,石家庄:河北人民出版社,2005年10月第1版。
- 陈鼓应、辛冠洁、葛荣晋主编:《明清实学简史》,北京:社会科学文献出版社,1994年9月第一版。
- 冯天瑜著:《明清文化史札记》,上海:上海人民出版社,2006年12月第1版。
- 张立文、默明哲编:《中国古代著名哲学家评传》第三卷(下),济南:齐鲁书社,1981年5月第1版。

赵宗正、李曦编：《中国古代著名哲学家评传续编四（明清部分）》，济南：齐鲁书社，1982年9月第1版。

赵航著：《扬州学派概论》，扬州：广陵书社，2003年11月第1版。

李春光纂：《清代名人轶事辑览》，北京：中国社会科学出版社，2005年6月第1版。

王俊义著：《清代学术探研录》，北京：中国社会科学出版社，2002年8月第1版。

王俊义、黄爱平著：《清代学术与文化》，沈阳：辽宁教育出版社，1993年版。

黄爱平著：《朴学与清代社会》，石家庄：河北人民出版社，2003年1月第1版。

汪学群、武才娃著：《清代思想史论》，北京：中国社会科学出版社，2007年2月第1版。

王章涛著：《王念孙、王引之年谱》，扬州：广陵书社，2006年6月第1版。

漆永祥著：《乾嘉考据学研究》，北京：中国社会科学出版社，1998年版。

王茂、蒋国保、余秉颐、陶清著：《清代哲学》，合肥：安徽人民出版社，1992年1月第1版。

蒋国保、余秉颐、陶清著：《晚清哲学》，合肥：安徽人民出版社，2002年9月第1版。

扬州师院学报编辑部、扬州师院古籍整理研究室编：《扬州学派研究》，扬州师范学院印刷厂，1987年11月。

李开著：《戴震评传》，南京：南京大学出版社，1992年8月第1版。

李开著：《惠栋评传》，南京：南京大学出版社，1997年版。

李成良著：《阮元思想研究》，成都：四川人民出版社，1997年版。

[美]艾尔曼著、赵刚译：《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，南京：江苏人民出版社，1997年3月第1版。

陈曼平、陈公望著：《清代学术名著述评》，济南：山东友谊出版社，1995年12月第1版。

尚小明著：《学人游幕与清代学术》，北京：社会科学文献出版社，1999年10月第1版。

许苏民著：《戴震与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社，2000年10月第1版。

许苏民著：《朴学与长江文化》，武汉：湖北教育出版社，2004年10月第1版。

葛兆光著：《中国思想史·第二卷·七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，上海：复旦大学出版社，2000年12月第一版。

陈平原著：《从文人之文到学者之文：明清散文研究》，北京：三联书店，2004年6月第1版。

陈居渊著：《焦循儒学思想与易学研究》，济南：齐鲁书社，2000年5月第1版。

陈居渊著：《易章句导读》，济南：齐鲁书社，2002年12月第1版。

陈居渊著：《焦循、阮元评传》，南京：南京大学出版社，2006年6月第1版。

郭康松著：《清代考据学研究》，武汉：湖北辞书出版社，2001年8月第1版。

马积高著：《清代学术思想的变迁与文学》，长沙：湖南人民出版社，2002年6月。

刘仲华著：《清代诸子学研究》，北京：中国人民大学出版社，2004年8月第1版。

刘建臻著：《清代扬州学派经学研究》，南京：江苏人民出版社，2004年12月第1版。

刘瑾辉著：《焦循评传》，扬州：广陵书社，2005年5月第1版。

洪湛侯著：《徽派朴学》，合肥：安徽人民出版社，2005年5月第1版。

- 蔡锦芳著：《戴震生平与作品考论》，桂林：广西师范大学出版社，2006年6月第1版。
- 刘墨著：《乾嘉学术十论》，北京：三联书店，2006年11月第1版。
- 李帆著：《章太炎、刘师培、梁启超清学史著述之研究》，北京：商务印书馆，2006年10月第1版。
- 吴光主编：《黄宗羲与明清思想》，上海：上海古籍出版社，2006年3月第1版，第105至124页。
- [台]张寿安著：《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年11月第1版。
- [台]杨晋龙主编：《清代扬州学术》，台北：中央研究院中国文哲研究所，中华民国94年（2005年）4月。
- 王济民著：《清乾隆嘉庆道光时期诗学》，成都：巴蜀书社，2007年8月第1版。
- 李海生著：《中国学术思潮史·卷七·朴学思潮》，上海：上海社会科学院出版社，2006年5月第1版。
- 吴通福著：《清代新义理观之研究》，南昌：江西人民出版社，2007年6月第1版。
- 尚永亮、魏崇新主编：《中国文化奇人传》，石家庄：河北教育出版社，2005年5月第1版。
- 钱玄著：《三礼通论》，南京：南京师范大学出版社，1996年10月第1版。
- 成都地图出版社编著：《中国实用地图集》，成都：成都地图出版社，2006年3月版。
- 沈福伟著：《中西文化交流史》，上海：上海人民出版社，1985年12月第1版。
- 张维华著：《明清之际中西关系简史》，济南：齐鲁书社，1987年2月第1版。
- 沈定平著：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2001年6月第1版。
- 何兆武著：《中西文化交流史论》，北京：中国青年出版社，2001年10月第1版。
- 刘大椿、吴向红著：《新学苦旅》，桂林：广西师范大学出版社，2003年9月第1版。
- 顾长声著：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2004年7月第1版。
- 张世保著：《西化思潮的源流与评价》，武汉：华东师范大学出版社，2005年2月第一版。
- 郑彭年著：《西风东渐——中国改革开放史》，北京：人民出版社，2005年8月第1版。
- [意]利玛窦、[比]金尼阁著：《利玛窦中国札记》，桂林：广西师范大学出版社，2001年9月第1版。
- ### 三、参考论文
- 蒋国保：《乾嘉学术称谓考》，《东吴哲学（2006年卷）》，长春：吉林人民出版社，2007年11月，第133至139页。
- 蒋国保：《黄宗羲与浙东经史学术传统的确立》，吴光主编：《黄宗羲与明清思想》，上海：上海古籍出版社，2006年3月第1版，第105至124页。
- 周可真：《试论明清之际社会变迁与学术形态的转换》，《东吴哲学（2006年卷）》，长春：吉林人民出版社，2007年11月，第113至132页。

- 柴德赓:《章实斋与汪容甫》,《苏州大学学报(哲学社会科学版)》,1962年第5期。
- 张晓虎:《汪中的“守道”与“叛道”》,《读书》,1980年第12期。
- 游任远:《汪中〈自序〉复议》,《温州师范学院学报》,1981年第1期。
- 王勉:《论汪中的文与情》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》,1985年第1期。
- 陈又钧:《谈“三”——兼评汪中〈释三九〉》,《湖南科技大学学报(社会科学学报)》,1987年第2期。
- 赵苇航:《汪中对广陵涛研究的贡献》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》,1988年第1期。
- 王俊义:《论乾嘉“扬州学派”》,《青海社会科学》,1989年第3期。
- 柳絮文:《汪中逸事》,《阅读与写作》,1994年第5期。
- 刘枚:《汪中〈述学〉版本述略》,《江苏教育学院学报(社会科学版)》,1998年第1期。
- 赵杏根:《论江都诗人汪中》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》,1998年第5期。
- 陈寒鸣:《论汪中“凌轹时辈”的学说思想》,《江海学刊》,1998年第6期。
- 陈寒鸣:《乾嘉朴学化经学思潮述论》,《东吴哲学(2005年卷)》,香港国际学术文化信息出版公司,2006年4月,第103至112页。
- 郭明道:《扬州学派哲学思想初探》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》,2002年第6期。
- 郭明道:《论扬州学派的学术特征》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》,2003年第3期。
- 郭明道:《清代扬州学派刍议》,《求索》,2006年第3期。
- 郭明道:《扬州学派的实学思想及实践》,《社会科学战线》,2006年第4期。
- 李采芹:《汪中〈哀盐船文〉评析》,《上海消防》,2002年第6期。
- 林夫:《〈汪中集〉点校之评议》,《中国图书评论》,2002年第7期。
- 颜建华:《汪中著述及佚作述略》,《湖南大学学报(社会科学版)》,2004年第3期。
- 颜建华:《汪中著述及版本考述》,《西南交通大学学报(社会科学版)》,2004年第5期。
- 冯乾:《〈述学〉故书——关于汪中与章学诚的一段公案》,《中国典籍与文化》,2004年第4期。
- 田汉云、刘瑾辉:《论汪中的骈文与散文》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》,2004年第6期。
- 田汉云、秦跃宇:《读〈汪容甫先生手札〉》,《扬州大学学报(人文社会科学版)》,2005年第3期。
- 张艳荣:《汪中的墨子观》,《巢湖学院学报》,2006年第1期。
- 刘世南:《从〈述学〉的标点谈到读经》,《博览群书》,2006年第6期。
- 张敏、聂长久:《汪中的社会福利思想探析》,《广西社会科学》,2006年第7期。
- 刘墨:《乾嘉学术的知识谱系》,南京师范大学文艺学2003届博士学位论文。
- 朱昌荣:《皖派朴学述论》,安徽师范大学中国古代史2003届硕士学位论文。
- 温航亮:《乾嘉学术中的科学精神与民主倾向》,《东吴哲学(2005年卷)》,香港国际学术文化信息出版公司,2006年4月,第113至119页。

## 附录

## 附录1 汪中著作时间的考定

我们要研究一个人的思想，首先应该弄清楚他的总体特征。但这还只是一个初步的研究，因为一个人的思想在其人生的过程中是不断变化的，我们应该尽可能地弄清楚其思想的变化过程，只有这样才算达到了研究的目的。如前所述，汪中流传下来的著作，以《述学》为最主要的部分，但它只是汪中单篇文章的汇集。其中，除了少数文章自署了写作时间以外（部分自署的时间还存在着错误），其他绝大部分著作都没有标示写作时间<sup>①</sup>，这对于我们研究汪中思想的演变，是一个很大的困难。但通过汪喜孙所作的《年谱》，以及与汪中同时代人的年谱记载，我们还是可以大致确定汪中论著的写作时间的。

《策学謏闻》乾隆三十三年。

《年谱》乾隆三十三年：“秋试，在江宁刻《策学謏闻》。”

《魏次卿诔并序》乾隆三十四年。

《序》云：“乾隆三十四年正月辛卯卒。”汪喜孙《汪容甫年表》“三十四年”：“作《魏次卿诔》。”<sup>②</sup>

《繁昌县学宫后碑系》乾隆三十四年。

《序》云：“乾隆三十一年丙戌，始修繁昌县学，越二年且成……明年……八月上丁……舍奠于学……用纪功于文石。”汪喜孙《汪容甫年表》“三十四年”：“作《繁昌学后记》。”<sup>③</sup>

《吊黄祖文》乾隆三十六年四月。

汪喜孙《汪容甫年表》“三十六年”：“作《弔黄祖文》。”<sup>④</sup>

《文》云：“岁在单闾，四月儿望。”“单闾”即“卯”年<sup>⑤</sup>，考汪中生平，共历四卯年：乾隆十二年丁卯、乾隆二十四年己卯、乾隆三十六年辛卯、乾隆四十八年癸卯。汪中乾隆十二年时四岁，乾隆二十四年时十五岁，《文》云：“余束发依人，蹉跎自效。逮于长大，几更十主。”本文的写作年代只能是乾隆三十六或乾隆四十八年。

《文》云：“有士失职兮，独居怆恹”，而《年谱》乾隆四十八年云：“三月，往江宁，修《南巡盛典》。”既然是去修《南巡盛典》，就不应当说“失职”。而且乾隆三十七年冬、乾隆三十八年、乾隆四十一年，汪中分别受到郑虎文、朱筠、谢墉的赏识，到乾隆四十八年也不应当再发“飞辨骋辞，未闻心赏”的感叹。

根据推断，乾隆三十六年上半年，汪中可能仍居沈业富幕中<sup>⑥</sup>，但沈业富很可能用汪中之

<sup>①</sup> 《诗集》因为是按年编纂的，所以基本上都能确定写作时间。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六三页。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六三页。

<sup>④</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六三页。

<sup>⑤</sup> 见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>⑥</sup> 见《附录3〈容甫先生年谱〉中存在的几处错误》。

人而未尽汪中之才，这也与“未闻心赏”相符（当然，“未闻心赏”并不仅仅指沈业富一人）。乐仪书院山长沈廷芳于乾隆三十六年归里，汪中失去了他的照顾，而得到朱筠的赏识又要到乾隆三十八年，这一段时间正是汪中最为落魄失恃的时候，《文》中“虽枉天年，竟获知己。嗟乎怵生，可以不恨”的感叹更符合乾隆三十六年的心境。

#### 《哀盐船文》乾隆三十六年十二月。

《文》云：“乾隆三十五年十二月乙卯，仪征盐船火。”但陈垣《汪容甫〈述学〉年月日多误》<sup>①</sup>一文认为，“乾隆三十五年十二月癸酉朔，无乙卯”，又根据“道光《仪征志》祥异门”、“嘉类《扬州志》事略门”的记载，断定汪中此文中的“日与年俱误”。《仪征志》和《扬州志》都记载“仪征盐船火”发生于乾隆三十六年十二月，《仪征志》更明确日期为十九日。因此，《哀盐船文》应当作于乾隆三十六年十二月下旬或以后。《年谱》乾隆三十六年系“冬，谒郑赞善虎文于秀水”，并引郑师愈的话：“郑君师愈与喜孙书云：‘壬辰冬，尊公持沈礼部世炜书访先君（按：指郑虎文。）于洲东湾畔，以所撰《哀盐船文》为贄。’”壬辰即乾隆三十七年，则乾隆三十六、乾隆三十七年，汪中都曾拜访郑虎文，且从叙述看，都是第一次拜访。这多半是汪喜孙因《哀盐船文》自云乾隆三十五年之误，以致《年谱》自相龃龉。

#### 《与剑潭书》乾隆三十七年正月二十四日。

汪端光<sup>②</sup>为乾隆三十六年举人，后官广西知府。而信中说：“足下以孤子为母氏所成就，克有闻于世。”又说：“吾子志之，它日得志，或行之一府一县，使四方以为法。”则到汪中写信时，汪端光应当已经中举，但显然还没有任广西知府，因而此信应当撰于乾隆三十六年以后。《年谱》乾隆二十一年所云：“岁庚寅，与剑潭书”（“庚寅”即乾隆三十五年）为不可信。

方濬颐《校勘记》“与剑潭书”条：“初刻本篇末有跋语云：‘往在当涂，草此寄弟端光，未及发而归，弟曰：‘卓哉！子之言不可以不存。’遂更书以贻之。昭阳大荒落丁卯江都汪中志。’云云。”“昭阳大荒落”即癸巳<sup>③</sup>，亦即乾隆三十八年（乾隆丁卯年即乾隆十二年，“丁卯”当是纪月；然是年有“乙卯三月”、“丁巳四月”，而无“丁卯”月）。从“往在当涂”来看，《校勘记》所记，是汪中于乾隆三十八年的追忆，《与剑潭书》显然应作于此前，且当时汪中正在朱筠幕。结合《与剑潭书》“正月二十四日”的文字来看，以此书撰于乾隆三十七年为宜。

#### 《致刘端临书之一》乾隆三十七年九月二十七日。

《年谱》乾隆三十七年：“九月，（彭文勤公）按试泰州”，“叔外祖宝应朱野村先生同武曹舅氏应试，适与先君同寓（幻竹庵），为言刘先生端临学行之美”，“试毕，（刘端临）来泰州，先君先过访焉，因定交。《与刘先生第一书》当在是年。”《书》言“中与端临闻名而思，既然而恨其晚”，这与《年谱》的叙述是相符合的，正是因为朱野村和朱彬舅舅对刘端临的称道，所以当刘端临来泰州的时候，汪中便迫不及待地去拜访，并与其订交。但牵于人事，“相聚数日而遽别”，这对于很投契的朋友来讲，是很痛苦的事情，所以汪中有“离群之感，日为惘然”的感叹，在对朋友的思念之中，汪中于“九月二十七日”致信刘端临以道“朋友相字”之谊。

<sup>①</sup> 陈智超编注：《陈垣史源学杂文（增订本）》，第98-100页，三联书店，2007年5月第1版。

<sup>②</sup> 汪端光（1748-1826），字剑潭，号陆丛，江苏仪征人。

<sup>③</sup> 参见《附录4（尔雅·释天）中的岁阳、岁阴、月名》。

《与朱武曹书》乾隆三十七年九月二十七日。

《年谱》将之列于乾隆三十七年。《书》云：“凡端临书所已及者不复言，足下可取视之。”表明与此《书》同时还有给刘端临的信。这封信很可能就是《至刘端临书之一》，因为《书》中大谈自己关于“用世”的看法，并以此勉励朱彬，而《致刘端临书之一》中亦云：“惟是居官蒞事，必求其实用。”《致刘端临书之一》中又说：“又朋友相字，礼也，故欲与端临及武曹行之。”这些都表明了这两封信之间的联系。最为重要的是，《致刘端临书之一》讲到了自己所面临的麻烦事，而《与朱武曹书》没有提及，汪中要朱彬取视自己给刘端临的信，很可能就是要他看这部分内容。既然这两封信存在着这样的联系，我们很可以推定《与朱武曹书》与《致刘端临书之一》作于同一天，即九月二十七日。

汪喜孙《汪容甫年表》“三十七年”引《与朱光禄书》，其文正与此信同。

《乐仪书院请祀故山长仁和沈公状》乾隆三十七年。

文见《年谱》三十七年壬辰。汪喜孙《汪容甫年表》“三十七年”：“作《请祀故山长沈公议并状》。”<sup>①</sup>

《上竹君先生书》乾隆三十八年八月二十三日。

考汪中与朱筠的行止，朱筠在乾隆三十五年以前都在京师，乾隆三十六年典试福建，路经江苏，但此时汪中正在太平沈业富幕，没有结交的机会。《上竹君先生书》应作于朱筠安徽学政任内。《年谱》列之于乾隆三十七年，认为汪中在乾隆三十七年谒朱筠于当涂，与朱筠幕中通儒多有交接，并与王念孙定交，因而信中有“古人为学之方，至今岁始窥其门户”的说法。而同年冬，王念孙居当涂，李惇居高邮，刘端临居宝应，汪中居仪征，刚刚结交的好友分居各地，所以信中有“群疑众谤，就正未由”的感叹。但是，这些只能证明这封信写于汪中与众儒定交之后，却不能证明这封信就写于乾隆三十七年。姚名达《朱筠年谱》将这封信系于乾隆三十八年，笔者颇为赞同。

《上竹君先生书》云：“七月初，剑潭至，曾肃一书奉上。嗣得诚斋先生书，知入夏病疟甚惫，因欲往歙省之，计可谒先生于黄山。适以秋热侵人，老母旧疾举发，是以不果来。”表明写信的这一年秋天，朱筠应当在黄山。

据《朱筠年谱》，朱筠可能到黄山的时间有乾隆三十七年和乾隆三十八年。

乾隆三十七年：“二月十五，试芜湖。历南陵、泾县、绩溪。三月试士徽州，四月三日，试休宁，历石埭，六月二十一日试宁国，还太平。秋，历试池州、安庆。九月，试六安。十月试颍州。历寿州，试凤阳，历怀远，试滁州、和州而归太平。”“试士徽州后，登黄山”。

乾隆三十八年：“二月，试士和州毕。……三月十六，试庐州毕。……历定远，试泗州，闰三月四日锡贞生子，过来安、凤阳而返太平。闰三月十四日，仲兄垣卒于北京，……四月九日，凶问至太平，先生悲甚，有诗。……秋，发太平，过泾县、绩溪。八月，试士徽州，毕，进府士于院堂而面命之。……登黄山莲花峰。”

乾隆三十七年，朱筠可能游黄山的时间只能在“三月试士徽州，四月三日，试休宁，历石

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六四页。



球”之间，最迟在六月抵达宁国之前。而汪中知道朱筠生病的事情是在“七月初，剑潭至”之后，他准备去探病，筹划着“可谒先生于黄山”，汪中明确地知道，如果他在“七月初”之后去探病，可以在黄山见到朱筠。而根据《朱筠年谱》，朱筠此时已经“还太平”了，《上竹君先生书》与《朱筠年谱》的记载，在时间上存在着龃龉。

乾隆三十八年，《朱筠年谱》有“登黄山莲花峰”的明确记载，在时间上也能与《上竹君先生书》相吻合。而在四月至八月的这段时间里，《朱筠年谱》所记的事情都为国政，这也有异于朱筠上任以来“以次按试各州县”的作风。最为重要的是，朱筠于四月初得知二兄逝世的消息，很可能因为太过于悲痛而引发了一场大病，汪中信中提到的朱筠“入夏病疴甚惫”得到了印证。

《上竹君先生书》云：“八月二十三日，门人汪中顿首奉书先生门下。”而《年谱》乾隆三十八年引“《大戴礼校本》卷四后题云：‘乾隆昭阳大荒落壮月，家居，用《绎史》校’”，可证乾隆三十八年八月汪中确实居于家中<sup>①</sup>，而未在朱幕。由此，笔者认为，姚名达《朱筠年谱》中的意见是对的，这封信当作于乾隆三十八年八月二十三日。

#### 《龙潭募建避风馆疏》乾隆三十八年。

《年谱》乾隆三十八年认为这篇文章作于三十八年，原因有三：第一，汪中此时或在江宁，或在当涂；第二，汪中此时正临摹《怀仁圣教序》，而《龙潭募建避风馆疏》的笔记正与之相似；第三，这篇文章与《大清故贡生汪君墓志铭并序》编在一起，而汪喜孙认为后者作于乾隆三十八年十二月。

#### 《大清故贡生汪君墓志铭并序》乾隆三十九年初。

《序》云：“以乾隆三十八年十二月卒”，《年谱》依据汪中乾隆三十八年冬在西溪的事情，进而确定其作于乾隆三十八年十二月。而《年谱》同年引“《大戴礼校本》卷四后题”：“辜月，大兴朱筠、高邮王念孙、江都汪某校于安徽学政署中。是月，客歙县汪灼家，得休宁戴震校本录上。”可知，在十一月，即汪梧风卒前，汪中客于汪梧风子汪灼家，并得阅其家中藏书。有这样一段经历，只要汪灼愿意请汪中为他的父亲写墓志铭，汪中肯定是非常愿意的。至于写作的时间，并没有足够的证据证明就是写于乾隆三十八年的十二月。《序》云：“明年某月，葬于县之某原。”从这来看，将其定于乾隆三十九年初较为妥当。

#### 《致仿巍先生》乾隆三十九年正月底、二月初。

据刘端临《先府君行述》：“先考府君讳世蕃，字仿巍”<sup>②</sup>，仿巍先生即刘端临之父刘世蕃。据《年谱》乾隆三十七年“九月，（彭文勤公）按试泰州”，“试毕，（刘端临）来泰州，……因定交”，《致仿巍先生》应作于此。

陈国瑛等采集的《台湾采访册》中“台湾道宪”的记载，冯廷丞于“乾隆四十年六月二十八日到任”，《致仿巍先生》当作于冯廷丞到任之前。《朱先生学政记叙》：“乾隆三十六年，……（朱筠）提督安徽学政，以十一月甲子到官。……在官凡二年”，又据《朱筠年谱》，朱筠三十八年由安徽学政卸任后，“十月发安庆……冬还京师，复命”。如果朱筠有书信托汪中代递冯廷

<sup>①</sup> 参见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>②</sup> 见《宝应刘氏集》，第二四至二八页。

丞，应该在回京之前，即乾隆三十八年十月以前。而从《致仿巍先生》一信的措词来看，应当是汪中在向刘世蕃说明自己的行止计划，此信的写作应当在二月之前。

这样看来，《致仿巍先生》可能作于乾隆三十八年或乾隆三十九年的正月底、二月初。

据《年谱》乾隆三十八年：“春，《与秦丈西岩书》云：……某近在数十里内，尚可朝发夕至。若江宁，远隔大江，则又有风水之阻矣。”可知乾隆三十八年春，汪中在江宁，这与信中“二月初三日由浙江水路北归”、“约计二月下旬抵家”、“三月初五即可上谒左右”的文字相矛盾，因而可断定《致仿巍先生》作于乾隆三十九年的正月底、二月初。《年谱》乾隆三十九年引：“《大戴礼校本》卷四后题云：‘闕逢敦牂，客宝应，刘台拱、朱彬同校。’”这可以说是“三月初五前即可上谒左右”的印证了。

另外，信中谈到“竹君先生有书交中投宁绍台道冯公”，此时，朱筠已经离任，笔者以为，朱筠交汪中投递冯廷丞的信，很可能就是《年谱》乾隆三十八年所引举荐汪中的信。“筠在江南，尚或为之所；筠去，恐遂穷以死”，从时间上、情理上都很相合。

《朱先生学政记叙》乾隆三十九年三月或四十年三月。

据《高宗实录》卷九四三乾隆三十八年九月丁丑条，“朱筠因生员欠考捐贡一案”罢学政职，降调翰林院任编修<sup>①</sup>。姚名达《朱筠年谱》乾隆三十八年亦云：“十月发安庆”，“冬还京师，复命”。故《朱先生学政记叙》当作于此后。

此文的写作日期本来应该是明确的，因为文末自署“旃蒙敦牂病月谨叙”，即“乙午年三月”<sup>②</sup>。但恰恰是这一自署，却使本文的写作时间变得不能确定了。因为在“六十甲子”中并没有“乙午”。汪喜孙作《年谱》时可能已经不能确定其写作时间，才于朱筠离任的乾隆三十八年下列“撰朱先生学政记”。汪喜孙《汪容甫年表》“三十八年”以为“作《朱先生学政记》。”<sup>③</sup>

考乾隆三十九、乾隆四十年的干支纪年分别是“甲午”、“乙未”，“乙午”必然是此两年纪年混淆而产生的错误，因而本文可能作于乾隆三十九年或乾隆四十年。陈垣《汪容甫〈述学〉年月日多误》认为：“《朱先生学政记序》，作于乾隆四十年乙未，应作旃蒙协洽，今乃署旃蒙敦牂，敦牂者午，其为误显然。”陈先生认定此文作于乾隆四十年，不知何据，但以先生饱学，当非无根之谈。而姚名达《朱筠年谱》于乾隆三十九年云：“三月，弟子汪中作《朱先生学政记》，有序。”则显然认为“乙午”是“甲午”之误。

《大清诰授通议大夫山东提刑按察使司按察使原品致仕恩加一级沈公行状》乾隆四十年正月。

“乾隆四十年正月某日，门人江都县附学生员汪中谨状。”

《致刘端临书之二》乾隆四十年。

《书》云：“中依朱公而朱公回京，依冯公而冯公远迹海外”，而《年谱》乾隆四十年“冯兵备官宁绍台道……寻调台湾道”，可知此信作于四十年冯廷丞调任台湾之后。而《书》云：“开岁以来，裁五阅月，老母发疾七十日，朋旧间已为后事计”，与《年谱》乾隆四十年“夏日，邹太宜人病笃”吻合，此年汪中《与秦丈西岩书》亦云：“老母以肝脾受病，其势甚危”。又《书》

<sup>①</sup> 参见陈祖武、朱彤窗著：《乾嘉学术编年》，第234页。

<sup>②</sup> 请参考《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六五页。

云：“（母）幸而得愈”，“天暑，伏惟自爱”，可知《书》作于乾隆四十年夏季。

《雷州府知府冯君妻三李氏不合葬议》乾隆四十年。

汪喜孙认为作于四十年，论见《年谱》乾隆四十年。按：文中所述的是“代州诸冯”的事情，而冯廷丞也是代州人氏，又“（冯）邵客于鄞，告中以其事”，冯邵很可能是以族亲的身份客于冯廷丞府中，故知此文撰作时，汪中正在冯廷丞幕中。

《致刘端临书之三》乾隆四十一年六月二十二日。

《书》云“五月朔日，老母以肝脾旧疾举发”，而据乾隆四十年《与秦丈西岩书》，汪母于是年“肝脾受病”，“旧疾”二字当是对此而言，所以《书》当作于乾隆四十年以后。

又《书》云：“《荀子》，今籍得宋本校过”，而据《年谱》，《荀子校本》后题有“丙申二月校”，“四月二十七日，归自江宁校”，“五月四日校《王制篇》完”，“比小痛，始校此篇”等，则汪中校《荀子》在乾隆四十一年二月至五月间，故《书》当作于乾隆四十一年五月后。

《书》“四月杪自江宁归”与《荀子校本》自题“四月二十七日，归自江宁校”吻合，“五月朔日，老母以肝脾旧疾举发”又与“五月四日……前两日老母受寒……又理脾胃数剂”吻合，而《书》又自署“六月二十二日”，可知此《书》作于乾隆四十一年是可以肯定的。

又《书》云：“自去秋别后，与钱辛楣学士及钱献之、王怀祖论此甚详”，而据《王念孙、王引之年谱》，王念孙是年中进士，后选为翰林院庶吉士，至十月底乞假归，则时间上也相吻合。<sup>①</sup>

《表忠祠碑文并序》乾隆四十一年。

据《钦定胜朝殉节诸臣录》“乾隆四十一年正月初七日上谕”，其中“兹复念建文革除之际”、“诸人自当义不戴天”、“虽殒身湛族，百折不回”等语正与此文相同。而文云“用率官属士民因旧基而廓之，役不逾时”，说明在接到“上谕”之后即着手修缮“表忠祠”，而且没拖太久就完成了这项工作。因此可以确定此文作于乾隆四十一年。

《与刘端临书》乾隆四十一年。

《书》见陈祖武、朱彤窗著《乾嘉学术编年》第257页，据刘文兴《刘端临先生年谱》。

《荀子通论》、《荀子年表》乾隆四十一年。

据《致刘端临书之一》：“《荀子》收讫。”而《致刘端临书之一》作于乾隆三十七年，则汪中治《荀子》当在此后。又据《年谱》四十一年丙申：“《荀子校本》卷一后题云：‘丙申二月校。’卷三后题云：‘四月二十七日，归自江宁校。’《非十二子》篇后题云：‘是日雨。’卷五后题云：‘五月四日校《王制篇》完。前两日老母受寒，汗之乃解，又理脾胃数剂。’卷十五后题云：‘日来母氏病风湿，某未得亲书案。比小痛，始校此篇。’可知，汪中治《荀子》正在乾隆四十一年。则《荀子通论》、《荀子年表》可能作于同时。

《大清故吴县儒学教谕乔君墓碑并序》乾隆四十一年冬。

《文》云“是为乾隆四十一年九月甲午，遗命三月而葬”。

《大清故国子监生洪君妻蒋氏墓志铭并序》乾隆四十一年底。

“乾隆四十二年十月，友人洪礼吉丧其母。既月，将葬，以书来请志其墓。”则可定于四十

<sup>①</sup> 王章涛著：《王念孙、王引之年谱》，第32至35页。

二年底。但陈垣《汪容甫〈述学〉年月日多误》一文说：“考之北江年谱，北江实以乾隆四十一年十月丧母也。”<sup>①</sup>则应作于四十一年底。

《经义知新记》乾隆四十一年至乾隆四十八年

《年谱》四十一年丙申：“《知新记》卷首题云：‘乾隆柔兆涸滩二月。’”“后又题云‘九月病后’。”

“四十四己亥”：“《知新记》题云：‘三月杪，至江宁。’”“又云：‘九月十日复至江宁。’”

“四十五年庚子”：“《知新记》是年所记《周礼》、《左氏春秋》疑义最详核。”

“四十七年壬寅”：“《知新记》题云：‘玄默摄提格元月，至江宁。’”

“四十八年癸卯”：“《知新记》题云：‘昭阳单阙病月。’”

汪喜孙《汪容甫年表》“四十八年”：“录《知新记》，阅八年之久，晚年撮其训诂之学，为《玕文正》、《释厉字义》，著于《述学》。”<sup>②</sup>

《大清故高邮州学生贾君之铭并序》乾隆四十二年。

《序》云：“乾隆四十二年，君试于泰州，五月乙亥，一宿而卒。”《年谱》以此而列之于四十二年。

《答钱少詹事问》乾隆四十三年夏。

《致刘端临书之四》：“去年……长夏客江宁，与钱少詹事相处，日夕谈论甚契。”《答钱少詹事问》当作于是时。《致刘端临书之四》作于四十四年，则《答钱少詹事问》作于乾隆四十三年夏。

《汪纯甫哀词》乾隆四十三年。

从文中的叙述来看，汪中原来在冯廷丞幕，因冯氏转官台湾，才将汪中介绍到他的友僚某甲处，但某甲却连面都不愿意见。汪纯甫此时正在某甲的幕中管书记，他很赏识汪中的才学，所以多次向某甲言及汪中的贫病，希望能够帮助汪中。汪中听说了这件事，两次前去拜访，可惜都没能见面。这些都应该是冯廷丞官台湾、汪中羁留浙江不得归家期间的情况，即乾隆四十年间。

《汪纯甫哀词》又云：“间二岁，中数访君行迹，最后得人问之，则君死矣。”四十年“间二岁”，则应该是乾隆四十三年了。汪喜孙《汪容甫年表》以为作于四十年，误。<sup>③</sup>

《致刘端临书之四》乾隆四十四年正月二十一日。

《年谱》四十四年己亥云：“正月二十一日《与刘先生端临书》”，则汪喜孙明确以此《书》作于乾隆四十四年。但“四十一年丙申”又云：“《与刘先生书》言，丁酉始与程先生定交。”“丁酉”即乾隆四十二年，据《书》言“去年交歛程举人瑶田、洪中书榜”，可推知汪喜孙又以此《书》作于“戊戌”，即乾隆四十三年了。

《书》自云作于“正月二十一日”，而《书》中所述有“去年”、“长夏”等文字，可知《书》中所述为作《书》前一年的事情。又云：“长夏客江宁，与钱少詹事相处……久宿钟山书院。”

<sup>①</sup> 陈智超编注：《陈垣史源学杂文（增订本）》，第100页。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六九页。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六五页。

据钱大昕《竹汀日记》“四十三年三月十九日”：“十九日己卯。晴。午后秦太守来，致江宁高相国札，延予主钟山书院讲席，前院长卢抱经学士以母老辞归故也。”则钱大昕主钟山书院在乾隆四十三年三月以后。显然，此《书》不可能作于乾隆四十三年正月，只能是乾隆四十四年正月。

且《书》云：“中因冯按察南来，正当急难之际，挺身营护之，竟克有济。”而《大清诰授通议大夫湖北提刑按察使司按察使兼管驿传冯君碑铭》云：“会王锡侯《字贯》狱起，君坐失察革职，发军台效力赎罪。寻准君捐赎，发江南，以同知用。”《书》中所言冯廷丞“急难之际”显然是指受《字贯》案牵连一事。据《高宗实录》卷一〇四三<sup>①</sup>，《字贯》案发在乾隆四十二年十月癸丑；据同书卷一〇四七，清廷惩处冯廷丞是在十二月己酉，即十二月十七日，对冯廷丞的处罚是“革职，交刑部治罪”。冯廷丞最后被“发军台效力赎罪”，不久就允许他“捐赎”，并“发江南，以同知用”。从时间上来说，如果此《书》作于乾隆四十三年正月，那么在一个月的时间里，冯廷丞在刑部定罪以后进行“捐赎”并行至江宁，似乎时间太过匆忙。

《贾谊新书序》、《贾谊年表》乾隆四十四年六月。

《贾谊新书序》自署“乾隆屠维大渊献且月”，即“乾隆己亥年六月”<sup>②</sup>，“乾隆己亥”即“乾隆四十四年”。

《周公居东证》乾隆四十四年。

汪喜孙《汪容甫年表》“四十四年”：“又撰《周公居东证》。”<sup>③</sup>

《致刘端临书之五》乾隆四十五年三月初一。

《书》云“中近状，问之成裕，自能详之”，而据《年谱》，李惇卒于乾隆四十八年，可知《书》作于乾隆四十八年前。《书》云“成裕发解，今已北上”，考《年谱》，乾隆四十五年“《商子校本》卷一后题云：乾隆四十五年二月校。卷二后题云：十五校。是日成裕自江阴归，留余草堂两日，极朋友之乐，十八日送之北去。”则《书》可能作于乾隆四十五年。只是依《商子校本》的记载，李惇“北去”在二月十八日，而《书》自署“二月朔日”，二月朔的信中不可能提到二月十八日的事情。

引人注意的是，《书》云：“中年以后，务蓄聚以娱老则可耳，著书以传后，果可必乎？即可必矣，又于我何益乎！”汪中在信中有对于学术的疑虑，甚至“固悲其不足恃也”。而《年谱》四十五年《与赵味辛书》云：“人世荣名，史书佳传，比之富贵尤不可凭，可为长太息耳！”《书》与《与赵味辛书》在表达汪中对学术的疑虑方面具有共同性。尤为值得注意的是，《年谱》四十五年引：“李先生与刘先生书云：惇因衰病侵寻，进取之念既灰，著述之心亦懒”，这表明，李惇在此时也有着对学术的怀疑。笔者以为，汪中对于学术的疑虑可能与李惇有关，正是因为李惇二月的来访，二人意气相投，又有相同的处境，才触发了他们对于自己人生的怀疑。因此，《书》作于乾隆四十五年二月十八日后是可以确定的。《书》自署“二月朔日”，应当是“三月朔日”的误笔。

<sup>①</sup> 参见陈祖武、朱彤窗著：《乾嘉学术编年》，第276至278页。

<sup>②</sup> 参见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六八页。

当然，也有可能是《商子校本》后题识中的“二月”是“正月”之误，那么《书》所言的“二月朔日”就是正确的了。但题识中说得明白，“成裕自江阴归”，说明李惇是回家顺路拜访汪中，如果是正月十五，这与中国传统节日似乎相冲突。

《墨子序》乾隆四十五年十二月。

文云：“乾隆上章困敦涂月。”“乾隆上章困敦涂月”即“乾隆庚子年十二月”<sup>①</sup>，而“乾隆庚子”即“乾隆四十五年”。

《亳州涡水堤铭并序》乾隆四十五年。

“乾隆四十三年，河决议封考城”<sup>②</sup>，“逾年，水宿不去”，“二月之吉”，则筑堤是乾隆四十四年二月份的事情。“年谷顺成，众饱而嬉。”“营室昏正，乃图后功。”则因筑堤收效，故年底又再次筑堤。“东堤既成，据以入告。”“明年省方南国，蒙恩召见。”则当为乾隆四十五年才受到乾隆的召见。而考诸史事，乾隆第五次南巡正在乾隆四十五年正月十二至五月初九间。“既将去是州，遂为文纪其功。”表明此文是江恂升任后将离开时所作。汪喜孙《年谱》、《汪容甫年表》并以为作于乾隆四十四年，误。

《大清故贡士冯君墓铭并序》乾隆四十五年。

“乾隆二十年，副使以雷州府知府卒官。君年二十有二。”则乾隆二十年时，冯野二十二岁。“卒之年四十有七”，则卒于乾隆四十五年。“有冯廷重者，衰而造门”，则冯廷重在冯野卒后就前来请汪中撰墓铭。

《经旧苑吊马守真文并序》乾隆四十八年秋。

“岁在单闾”说明此文作于“卯”年<sup>③</sup>。考汪中生平，共历乾隆十二年丁卯、乾隆二十四年己卯、乾隆三十六年辛卯、乾隆四十八年癸卯四卯年。从年龄来看，只可能作于乾隆三十六年或乾隆四十八年。而汪喜孙《汪容甫年表》以为作于四十八年。

前已定《吊黄祖文并序》作于乾隆三十六年，从两文所表达的不同情感来看，应该不是同年所作。《吊黄祖文并序》所叹的是“未闻心赏”，非常羡慕祢衡得到黄祖“此正得祖意，如祖腹中之欲言”的赏识，甚至说，如果有“赏音之遇”，就是被“赏音”的人杀了，也“可以不恨”了。《经旧苑吊马守真文并序》则不同，已经不再是感叹“未闻心赏”，而是感叹“俯仰异趣，哀乐由人”，自己“一从操翰，数更府主”，所做的不过是“如黄祖之腹中，在本初之弦上”，一切都要听他人摆布。这与前文羨叹“此正得祖意，如祖腹中之欲言”正好相反，因此不可能是同一年的事情。而且，汪中在乾隆三十七年冬、乾隆三十八年、乾隆四十一年分别受到郑虎文、朱筠、谢墉等人的赏识，这些人对他的赞许，已经让“未闻心赏”成为历史，在“赏音”得到满足后去追求诸事由己，比较符合逻辑。

《年谱》乾隆四十八年记载，汪中三月到江宁与修《南巡盛典》，《与程先生瑶田书》云“三月下旬往江宁，旅食者五阅月”，至“七月杪往芜湖”。而《经旧苑吊马守真文并序》有“客居江

<sup>①</sup> 参见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>②</sup> 《清史稿·高宗本纪》：“秋七月癸巳，河南仪封考城河决。”“八月癸酉，以仪封决河下注安徽凤阳各州县，谕萨载等赈灾民。”

<sup>③</sup> 参见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

宁城南”、“秋菘满田”、“秋风鸣鸟”等语，则此文很可能作于修《南巡盛典》期间的七月左右。《年谱》又云“遗稿与《江君墓志》同卷”，认为“写定于临终之年”。

《古玉释名》乾隆四十九年七月。

文云“乾隆四十九年七月丁丑，访巴予籍于左卫街，予籍以示中”。

《汉雁足灯盘铭释文》乾隆四十九年八月晦。

文末自署“乾隆四十九年八月晦，汪中释”。

《大清故候选知县李君之铭并序》乾隆四十九年。

《序》云：“乾隆四十五年，君成进士……越四年病卒，年五十有一。”则李惇当卒于乾隆四十九年。而《年谱》乾隆四十八年引为“越三年病卒”，并认此文撰于乾隆四十八年。李惇生于雍正十二年（1734年），而《序》云“年五十有一”，则当卒于乾隆四十九年（1784年），《年谱》有误。

《展义论》、《皇玄孙诞生颂》乾隆四十九年。

文见《年谱》四十九年甲辰。汪喜孙《汪容甫年表》“四十九年”：“皇上六巡江浙，谨作《展义论》；又作《皇玄孙诞生颂》，皆为谢侍郎作，未存稿。”<sup>①</sup>

《墨子后序》乾隆五十年五月。

《年谱》乾隆四十二年：“《墨子校本》卷四后题云：四十二年十二月校讫。”乾隆四十五年：“《墨子校本》卷一后题云：乾隆四十五年八月二十八日，覆校于玉井新居之礼堂。卷九后题云：乾隆四十五年九月九日，坐礼堂之东轩校讫。”汪中在《后序》中所说的“中既治《墨子》，牵于人事，且作且止”，应当就是指这两次校订而言。

汪中又自述《后序》的缘起：“越六年，友人阳湖孙季仇星衍以刊本示余……既受而卒業，意有未尽，乃为《后序》，以复于季仇”，从“越六年”来看，孙星衍“以刊本示余”应当在五十年（古人纪年以虚，从四十五年到五十年正好是六年）。而据《年谱》乾隆五十年：“《墨子校本》卷一后题云：五十年正月三日，得孙季仇校本录上。……卷十二后题云：五十年五月十四日校”，可知汪中在五十年正月收到了孙星衍《墨子》“刊本”，至早在五月中旬写下《后序》一文与孙进行学术讨论，因而《后序》的写作时间可定于五十年五月中下旬。

《与巡抚毕侍郎书》乾隆五十年五月。

《书》云：“射阳石门画像，东汉时物，其石今在中家”，而《年谱》乾隆五十年云：“有事宝应，得石门画像于射阳之双敦”，则《与巡抚毕侍郎书》写作的最早时间当在五十年；而且信中提及“于《墨子》已有成书”，从《墨子后序》（作于乾隆五十年）“友人阳湖孙季仇星衍以刊本示余……既受而卒業，意有未尽，乃为《后序》”可知，汪中《墨子校本》成书当在五十年，那么，此信写作的时间乾隆五十年以后。

而《清史稿·毕沅传》<sup>②</sup>云：“五十年，调河南巡抚。五十一年，赐黄马褂，授湖广总督。伊阳盗秦国栋戕官，上责沅捕治未得，命仍回巡抚。五十三年，复授湖广总督。”《书》只谈

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一七〇页。

<sup>②</sup> 《清史稿》卷三百三十二。

到毕沅“移节河南”，没有提及“授湖广总督”的事情，则此信当作于毕沅任河南巡抚之后、未任湖广总督之前，写作时间可进一步确定为乾隆五十年至乾隆五十一年间。

《书》又云：“值夏暑侵人”，可知此信作于乾隆五十年或乾隆五十一年夏季。《书》又及“又有后叙篇，在季仇书中，伏乞教之”，前面我们已经确定《墨子后序》作于乾隆五十年五月中下旬，因而《书》也应作于乾隆五十年夏季。因为只有《书》的写作时间与汪中寄给孙星衍《墨子后序》的时间相差不是太久，汪中才能十分确信毕沅可以从孙星衍那里借读到《墨子后序》。所以，《书》应当作于乾隆五十年夏季，而且是五月下旬以后。

汪喜孙《年谱》、《汪容甫年表》于乾隆五十七年并列此信，似乎以为作于五十七年，误。

《修楔叙跋尾》、《定武石刻修楔叙铭》、《定武修楔叙篋铭》乾隆五十年八月。

文云：“乾隆五十年八月，江都江中审定题字。”又云：“今年四十有二”，汪中生于乾隆九年，乾隆五十年正当四十二岁。

《大清故国子监生赠句容县儒学教谕孙君墓铭并序》五十年。

汪喜孙《年谱》列之于乾隆四十九年，因文云“卒于雍正九年四月壬子，后五十四年，某为之铭”。考雍正九年为1731年，“后五十四年”即乾隆四十九年（1784年）。但孙枝生遭疾卒于雍正九年，“逾年，义宁君亦没，君妻许孺人携子奉二柩以归”，则孙氏之葬应当在雍正十年（1732年），“君葬武进某原，后五十四年”，则当从葬年算起，此文应撰于1785年，即乾隆五十年。

《辟雍圃水颂》乾隆五十年。

文见《年谱》五十年乙巳。

《大清诰授通议大夫湖北提刑按察使司按察使兼管驿传冯君碑铭并序》乾隆五十一年五月。

陈垣《汪容甫〈述学〉年月日多误》一文认为，“《冯廷丞碑》乃精心结构之作，竟误葬年为卒年”，从而导致了所记时间的错误：汪中以冯廷丞乾隆五十一年十一月乙丑葬<sup>①</sup>，而“乾隆五十一年十一月辛未朔，无乙丑”，汪中所记冯氏的葬日错了；朱珪所撰墓志和章学诚《遗书》中的家传，都认为冯氏卒于四十九年（甲辰），汪中所记冯氏的卒年是错误的；而朱珪所撰墓志明确冯氏卒于“十一月八日”，“乾隆四十九年十一月壬子朔，八日己未，亦非乙丑”，汪中所记冯氏的卒日又错了。

汪中所记冯氏卒和葬的日期有“十一月乙丑”的重复，笔者认为，这可能是混淆了卒和葬的日期所致。根据陈垣先生的考证，冯氏卒于乾隆四十九年十一月八日、葬于乾隆五十年十一月是可以确定的，唯一不能确定的是葬的具体日期。而查对历书，乾隆五十年十一月确实有“乙丑”日。因而，冯氏当葬于乾隆五十年十一月乙丑。汪中将葬日误为卒日，又进而将葬日记为“卒之次年十一月乙丑”即乾隆五十一年十一月乙丑。

《年谱》乾隆五十一年引《冯百史书》云“碑文去岁五月草创”、“铭词则今年五月始成”，冯氏卒于乾隆四十九年十一月，则碑文的撰写最早在乾隆五十年五月，撰写铭词则最早在乾隆五十一年五月，因此《冯君碑铭》的定稿当在乾隆五十一年。故汪喜孙将与此有关各事

<sup>①</sup> 汪中以冯廷丞卒于“乾隆五十年十一月乙丑”，又云“卒之次年十一月乙丑葬”，故知。



项都列于乾隆五十一年。

《致毕秋帆书》乾隆五十一年十二月九日。

《书》云：“中于前月望后，决意为大梁之游”，而《年谱》乾隆五十四年：“寓书（致毕沅）有云：嘉善谢侍郎为某举主……今在江南，某义不可他往”，又《清史稿·谢墉传》<sup>①</sup>：“四十八年，复督江苏学政。五十一年，任满，还京师。”可见汪中“决意为大梁之游”，当在谢墉江苏学政任满回京之后。

而汪母于乾隆五十二年七月去世，古人重孝义，所以汪中至五十四年服闋后才“游武昌”，乾隆五十二年、乾隆五十三年十一月（《书》自署“十二月九日”，“前月望后”当为十一月十五后）不应当有“决意为大梁之游”的想法。而且，《书》中谈到没有能够实现“大梁之游”的原因是“积雨兼旬，不能就道”，说明“决意大梁之游”并不是汪中在乾隆五十三年年底计划乾隆五十四年的出游。所以，《书》的写作时间可确定为乾隆五十一年十二月九日。

《自序》乾隆五十一年。

汪喜孙《汪容甫年表》“五十一年”：“作《自序》。”<sup>②</sup>

《泰伯庙铭并序》乾隆五十二年春。

“岁在强圉，道出祠下”，明言此文撰于“丁”年。汪喜孙以为“是篇草稿，笔法近《定武修禊叙》”，据《修禊叙跋尾》，则《修禊叙》得之于乾隆五十年。此后只有乾隆五十二年为丁未，故可定此文撰于乾隆五十二年。

《广陵对》乾隆五十二年。

文云：“乾隆五十二年正月，中谒大兴朱侍郎于钱塘。”

《上朱侍郎书》乾隆五十二年十二月十五日。

《年谱》以为作于乾隆五十二年。又《书》云：“中母于七月朔弃养……今葬虽未举”，则当作于其母去世之后而未葬之前，《先母邹孺人灵表》云：“以乾隆五十二年七月辛丑朔卒。明年三月戊寅，合葬于先君子之墓”，则可以确定此信作于乾隆五十二年。另汪喜孙《先君上朱文正书跋尾》云：“是书作于五十二年十一月。”<sup>③</sup>也认为作于乾隆五十二年，并认为是“十一月”。

《与王先生怀祖书》乾隆五十二年。

文见《年谱》乾隆五十二年引。

《江都县学增广生员先考灵表》、《先母邹孺人灵表》乾隆五十三年。

《先考灵表》：“后三十有八年，吾母将葬，于是摭君之遗事，流涕而书之石”；《先母灵表》：“以乾隆五十二年七月辛丑朔卒……明年三月戊寅，合葬于先君子之墓，其哀子中泣血为之表”。

乾隆五十四年至乾隆五十五年夏客毕沅幕所作：

《黄鹤楼铭并序》、《汉上琴台之铭并序》（附：《伯牙事考》）、《江陵万城堤铁牛铭并序》、《徐季海书朱巨川告身跋尾》、《唐玄宗鹞鸽颂跋尾》、《云麾将军碑跋尾》、《怀素草书千字文跋尾》、《吕氏春秋序》、《策问》。《毕尚书母张太夫人神祠之铭并序》。

<sup>①</sup> 《清史稿》卷三百五。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一七〇页。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六六八页。

《石鼓文证》乾隆五十五年十月八日。

《年谱》乾隆五十五年引“《石鼓文证》稿本跋云：‘五十五年十月八日录此。不寐。’”

《文宗阁杂记》、《文宗阁杂记续编》、《文宗阁杂记三编》乾隆五十五年至五十七年。

《年谱》五十五年庚戌：“夏，自武昌归里。”“毕督部沅、谢侍郎墉、王侍郎昶交荐先君司校勘之役，盐政戴公全德礼致先君典文宗阁秘书。先君检理本书，是正文字，竭二年之力，校勘始毕。”显然，汪中校理文宗阁秘书是在从毕沅幕回来（即乾隆五十五年夏）以后。“竭二年之力”，则完成时间是乾隆五十七年夏。

《致刘端临书之六》乾隆五十六年。

《书》云：“得生子之信，不胜其喜”，可知《书》作于刘端临生子之后。而《致王念孙书》云“端临生子已二岁”，《致王念孙书》作于五十八年<sup>①</sup>，可知刘端临生子当在乾隆五十六年。从汪中与刘端临的交情来看，刘端临四十岁后得子，应该会非常高兴地尽快告诉汪中，而汪中也“不胜其喜”，在得信后也会尽快地回信，因此《书》的写作时间应该就是乾隆五十六年。

王章涛《王念孙、王引之年谱》：“检索刘文兴编《刘端临先生年谱》，知其长子生于五十八年，两岁即次年。”<sup>②</sup>

《释童》乾隆五十六年。

《年谱》五十六年辛亥：“谢侍郎书有云：‘数年来有校订《说文》之役，前曾以数字问难于抱经，尚未有以开我。足下卓识过人，幸有以示之。’先君《上谢侍郎书》略云：‘谨因明问，作《释童》一篇。’”

《致王念孙书》乾隆五十八年六月二日。

《书》云“《太伯庙铭》、《讲学释义》二篇，伏乞教之”，则《书》当作于《泰伯庙铭》之后。而《年谱》确定《泰伯庙铭》作于乾隆五十二年<sup>③</sup>，因此可知《书》即作于乾隆五十二年之后。《书》又云“中病后甚健”，考《年谱》乾隆五十二年后，只有乾隆五十八年的正月至五月记载了汪中生病的情况，而《书》自署“六月二日”，正与《年谱》的记载相吻合。且《书》云：“年来诸经多束高阁，惟《左氏春秋》时所究心”，《年谱》乾隆五十八年有“正月四日上谢侍郎书，有云：近治《春秋》”的记载，并引《与王先生念孙书》“于《春秋》用功甚深”，因此可以确定《书》作于乾隆五十八年。至于《年谱》同年所引《与王先生念孙书》，应当即是《致王念孙书》，两《书》间存在文字的差异，可能是汪喜孙在著《年谱》时只求达意的缘故（考《年谱》所引文字，比比皆是，兹不赘述）。

《巴予籍别传》乾隆五十八年。

文云：“乾隆五十八年夏，游江都，卒。”汪喜孙《年谱》和《汪容甫年表》也都以为作于是年。

《浙江始祀先蚕之神碑文并序》乾隆五十九年十月。

“乾隆五十有九年三月，寒雨洊至，蚕比不登。”“其年十月，臣中游学是土，欣见嘉会。用敢珥笔，以美形容。”

<sup>①</sup> 《致王念孙书》的写作年月详见下文。

<sup>②</sup> 王章涛著：《王念孙、王引之年谱》，第84页。

<sup>③</sup> 详见《年谱》五十二年丁未，《新编汪中集·附录》，第三一页。

《大清故奉直大夫掌江西道监察御史江君墓志铭并序》乾隆五十九年十一月十九日。

《年谱》乾隆五十九年云“撰《江君墓志》，次及‘女适吴’，未终篇，掩卷而卧”，知撰于此时。

以下论著只能粗略估计写作的时间：

《提督杨凯传》乾隆二十六年后。

《年谱》乾隆二十六年：“撰《提督杨凯传》云：‘二十六年卒。’按：是篇作于凯歿后，当是先君少作。”汪喜孙《汪容甫年表》“二十六年”：“先君文有《提督杨凯传》，凯以是年卒，《传》不知何年作。”<sup>①</sup>

《扬州营游击白公颂并序》乾隆三十年以后。

当作于乾隆三十年后白云上官扬州营游击间。

《袁玉符妻刘氏墓志铭》乾隆三十六年后。

“妇以乾隆三十六年某月没”，而《年谱》以为“少作”，所以作于乾隆三十六年以后的几年内。汪喜孙《汪容甫年表》“三十六年”：“作《袁玉符妻墓志》。”<sup>②</sup>则又可确定作于三十六年。

《代陈商答韩退之书》乾隆三十七年左右。

《书》见《年谱》乾隆三十七年所引。《年谱》乾隆三十七年云：“手录古文词，请正于朱学士。”则这篇文章是汪中抄写了拿来向朱筠请教的。汪中与朱筠的交游，在朱筠任安徽学政期间，但从“手录”二字来看，似乎汪喜孙认定此文作于汪中与朱筠交游之前，只是到了与朱筠交游时，才抄录了拿给他看。

汪喜孙《汪容甫年表》“三十七年”：“又有《与彭文勤书》、《代陈商答韩退之书》，皆不录入《述学》。”<sup>③</sup>

《女子许嫁而婿死从死及守志议》乾隆三十七年以后。

“钱塘袁庶吉士之妹”即袁枚之妹袁机，生于康熙五十九年（1720年），卒于乾隆二十四年（1759年）。“秀水郑赞善之婢”即郑虎文的婢女，事迹已难考定。但如果以汪中乾隆三十七年冬拜谒郑虎文来推断的话，此文可能作于乾隆三十七年以后。

《大清故国子监生顾君墓志铭并序》乾隆三十八年后。

汪喜孙认为文中有“乾隆三十六年春”、“间一岁再至”的字样，故《年谱》认为作于乾隆三十八年。但他却忽视了后面的“及今而过之”，此文当作于此次拜访之后，而我们并不能就此确定“及今而过之”与“间一岁再至”是同一年。所以，我们只能说此文作于乾隆三十八年后的一两年。

《大清故翰林院检讨程君墓表并序》乾隆三十八年以后数年间。

见《年谱》乾隆三十八年所论。

《书周义仆事》乾隆三十七年或三十九年。

本文叙评的是宝应人潘愷的仆人周大的事迹，由于文中人物潘愷、周大、知县吴之珽、巡抚刘公都不可考，只能依据汪中客宝应的记载来大致推断。考《年谱》，汪中乾隆三十七年

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六二页。

<sup>②</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六三页。

<sup>③</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一六四页。

“冬，适宝应，主朱野村先生家”，三十九年《大戴礼记校本》卷四后说：“客宝应，刘台拱、朱彬同校”，五十年“有事宝应，得《石门画像》于射阳之双墩”。从行文来看，本文直接叙评周大的事迹，而没有引经据典，应该属于汪中早年的作品，可能作于乾隆三十七年或三十九年。

《与达官书》乾隆四十二年左右。

此《书》见于《年谱》乾隆三十七年引文，汪中自言“其他记诵之学，无过人者。独于空曲交会之际，以求其不可知之事，心目所及，举无疑滞，钩深致隐，思若有神。又喜为文，自六艺、子、史以下，莫不知其利病，而深思力取之”，表明在写作此信时，汪中已经学有所成。而汪中于乾隆三十七年与刘端临、李惇、王念孙，乾隆三十八年与贾田祖等定交，此后学术思想深受友朋影响，学术呈现出“通儒”的特征。

《书》云：“某以孤童就学，逮今二十年矣。”《年谱》乾隆二十二年曰：“贫无所依，鬻书于肆。日与书贾借阅群经，十行并下。父友张先生文、郭先生能济见而异之，授以举子业。”如果我们以乾隆二十二年为汪中初学之年的话，则“逮今二十年”当为乾隆四十二年。据《年谱》，《经义知新记》始于乾隆四十一年，内容涉及经史杂记；乾隆四十一年五、六月间有《荀子校本》，《墨子校本》后题云“四十一二年十二月校讫”：这些都与《书》中的自述相近。因此，《上达官书》当作于乾隆四十二年左右。

汪喜孙《先君学行记》云：“壬辰，《与朱学士书》云……同时《与彭文勤书》云：‘六艺子史以下，莫不知其利病，而深思力取之。’”<sup>①</sup>其所引文正与《与达官书》同，则以为作于乾隆三十七年，所谓达官即彭元瑞。其《汪容甫年表》“三十七年”亦以为是年作，且书名为《上彭文勤书》。

《释媒氏文》乾隆四十二年

见《年谱》四十二年丁酉议。

《叶天赐母汪氏家传》乾隆四十五年以后。

《传》云：“年二十有一，适同县处士叶君鼎熙。未三月，处士适兴化，遽疾卒。”“乾隆二十二年，有司以母节行闻于朝。凡妇人年未三十而寡，更三十年得旌其间。”这么说来，乾隆二十二年的时候，叶天赐母正好是五十一岁。“母卒，年七十有四。”那么，叶天赐母卒时距乾隆二十二年请旌已二十三年，即乾隆四十五年。此文当作于此后。

《明堂通释》最迟在乾隆四十八年。

《年谱》四十八年癸卯引《与程先生瑶田书》：“又《明堂通释》亦著有成书一卷。”

《广陵通典》乾隆五十二年前。

《年谱》乾隆五十二年：“博采周、秦以来广陵轶事，撰《广陵史氏记长编》，改名《广陵通典》……于后撷其精华，成《广陵对》。”《广陵对》作于乾隆五十二年正月，故知《广陵通典》作于乾隆五十二年前。

《京口建浮桥议》乾隆五十五年左右。

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第六二〇页。

汪喜孙《汪容甫年表》“五十五年”：“是时往来京口，疑《京口建浮桥议》或作于是时。”<sup>①</sup>

《释三九》、《玗文正》、《释厉字义》、《释夫子》晚年。

《年谱》三十八年癸巳：“晚年择其精者为《述学》，如《释三九》、《玗文正》、《释厉字义》、《释夫子》是也。”

《五诸侯释名》、《六国独燕无后争义》、《宋世系表序》、《大学平义》、《讲学释义》乾隆五十八年以后。

《年谱》五十二年丁未：“文稿如《五诸侯释名》、《六国独燕无后争义》、《宋世系表序》、《大学平义》、《讲学释义》、《先妣灵表》、《巴予籍别传》，以笔画求之，当是癸丑以后写定之文。”

《居丧释服解义》乾隆四十一年至四十八年间。

《年谱》四十一年丙申：“《居丧释服解义》萌芽于此（指《经义知新记》）。”汪喜孙《汪容甫年表》“四十八年”：“录《知新记》，阅八年之久”，并且认为《居丧释服解义》也源于《知新记》。

其 他：

汪喜孙《汪容甫年表》三十三年：“《为人后者为其曾祖父母祖父母服考》，是初治《三礼》时作。”

《年谱》五十七年云“写定《述学》内篇三卷、外篇一卷”，则《述学》内各篇（共二十四篇）都应作于此，篇目如下：《释晨参二文》、《释阙》、《释三九》、《明堂通释》、《释媒氏文》、《为人后者为其曾祖父母祖父母服考》、《妇人无主答问》、《释冕服之用》、《玗文正》、《释童》、《释连山》、《女子许嫁而婿死从死及守志议》、《左氏春秋释疑》、《居丧释服解义》、《古玉释名》、《周公居东证》、《墨子叙》、《墨子后叙》、《贾谊新书叙》、《石鼓文证》、《广陵曲江证》、《江都县榜驳议》、《汉雁足灯铭释文》、《江淹墓考》、《故岷洮道冯君妻三李氏不合葬议》。

失 考：

《春秋列国官名异同考》、《国语校讹》、《大戴礼记正误》、《瞽瞍说》、《嫫于虞解》、《周官征文》、《春秋述义》、《答人问》、《释郢》、《狐父之盗颂》、《兰韵轩诗集序》、《师君赞》、《书周义仆事》、《褊箴》、《释印》、《王基碑跋尾》、《高府君墓志跋尾》、《老子考异》。

<sup>①</sup> 杨晋龙主编：《汪喜孙著作集》，第一一七二页。

## 附录2 《新编汪中集》考异

## 《释三九》

《释三九中》“《春秋傳》：‘衛懿公好鶴，鶴有乘軒者。’鶴無樂乎軒。好鶴者不求其行遠”。《汪中集》作“《春秋傳》：‘衛懿公好鶴。鶴有乘軒者無樂乎？’軒好鶴者不求其行遠”。按：从句读看，以《新编汪中集》为正，且《清经解》正同。

《释三九下》“父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣”。《汪中集》作“父在，觀其志；父沒，觀其行。其行三年，無改於父之道，可謂孝矣”。按：《汪中集》衍“其行”二字，《清经解》与《新编汪中集》字句正同。

## 《释晨參》

篇名，《汪中集》作《释晨參二文》，《清经解》作《释晨參二文》。按：“晨參”应当是古字，义与“晨參”同，《新编汪中集》篇名有误。

“《國語》：火朝覲矣”，《汪中集》“覲”作“睹”。按：《清经解》与《新编汪中集》同，《汪中集》误。

“《夏小正》：正月，初昏參中”，《汪中集》“正月”作“一月”。按：二集并注言原作“二月”，查《清经解》正为“二月”；《新编汪中集》以为“‘二’字當為上一‘正’省寫符號之訛”，更定“二”为“正”，其定为是。

## 《嬪于虞解》

“諸侯以國為氏，公子禮君，亦得稱之”，《汪中集》“禮”作“體”。按：《清经解》与《汪中集》同，《新编汪中集》误；“公子體君”者，谓“公子”将来要继承“君”位，所以能够“以國為氏”。

## 《講學釋義》

“《春秋傳》：大雩講於梁氏”之“大”，《汪中集》加（）号，明示为据今本所加。按：《清经解》与《新编汪中集》同。

“《月令》：孟冬之月，天子乃命將帥講武，肄射御角力”，《汪中集》于“肄”后有“習”字，并加（）号表明今本作“習”。按：《清经解》与《新编汪中集》同。

## 《周公居東證》

“《管蔡世家》”，《汪中集》作“《管叔世家》”。按：《清经解》与《新编汪中集》同，《汪中集》误。

“‘奄’、‘淹’、‘郛’，古今字爾”，《汪中集》作“‘淹’、‘郛’、‘奄’古今字爾”。按：《清经解》与《汪中集》同，但能只是三字顺序有异，对于文义并没有影响。

“鄭氏《詩箋》多異毛義，而以此諸條求之，則達於道”，《汪中集》“達”作“違”。按：《清经解》与《汪中集》同，《新编汪中集》误。

“是故咎鷓鴣之取子，睹零雨而心悲”，《汪中集》无“雨”字。按：《清经解》与《新编汪中集》同，《汪中集》误。

## 《明堂通釋》

“天子之位，負斧宸南面立，公卿士侍於左右”，《汪中集》依今本于“公卿士”前加“率”字，并加（）号标明。

“諸男之國，門內之西，北面東上”，《汪中集》于“國”后有“位”字，并加（）表明今本作“位”。

“肆類於上帝，禫於六宗，望於山川”，《汪中集》“禫”作“禋”。按：《清经解》与《汪中集》同；“禫”是古代除丧服的祭礼，“禋”是古代升烟以祭天的祭礼，此处当取“禋”为正，《新编汪中集》误。

“《大傅禮·四代篇》：天子盛服朝日於東堂”，《汪中集》作“大戴禮”，并注原作“傅”。按：《清经解》作《太傅礼·四代篇》，至于《四代篇》出自《太傅礼》或《大戴礼》，当另作考订。

“內階，玄階，堤唐，山廡”，《汪中集》“玄階”作“糸階”。按：《清经解》与《新编汪中集》同，《汪中集》误。

“然則《洛誥》所言，正功臣從享大廟之禮”，《汪中集》无“從”字。按：《清经解》与《新编汪中集》同，《汪中集》误。

“曰明堂者，後人之通語”，《汪中集》无“人”字。按：《清经解》与《新编汪中集》同，《汪中集》误。

#### 《明堂通釋》初稿

（上）《汪中集》注《明堂記》原作《盛德記》，全文同。按：《新编汪中集》不注，乃因前面《明堂通釋》已注，此处附初稿，是供参考用的。

（上）“其四，辟離之明堂”，《汪中集》作“其四，辟離之堂，亦謂之明堂”。

（下）“九夷、八蠻、六戎、九采”，《汪中集》于“六戎”后有“五狄”。

（下）“故盧辨云：謂法龜文”，《汪中集》于“盧辨”后多“《注》”。

#### 《釋媒氏文》

“中春之月，令會男女”，《年譜》四十二年“令”作“大”。按：《清经解》、《汪中集》皆作“令”，而《汪喜孫著作集·容甫先生年譜》亦作“大”。查《媒氏》原文，以“令”字为正，誤作“大”者，是汪喜孫《年譜》之誤。

#### 《婦人無主答問》

“祔禮之見於《雜記》、《喪服小記》者，婦祔於祖姑，妾祔於妾祖姑”，《汪中集》注“婦祔”原作“祔婦”。按：《清经解》作“婦祔”，可能《汪中集》校者所見刊本有誤。

#### 《女子許嫁而婿死從死及守志議》

“先王惡人之以死傷生也，故為之喪禮以節之”，《汪中集》“節”作“飾”。按：《清经解》与《新编汪中集》同，考后文“其有不胜丧而死者”，当以“節”字为宜。

“錢塘袁庶吉士之妹，幼許嫁於高”，《汪中集》无“嫁”字。按：《清经解》与《新编汪中集》同，后句“秀水郑赞善之婢，幼许嫁于郭”，则《汪中集》此处误脱一“嫁”字。

#### 《居喪釋服解義》

“義”，目录作“議”。按：《清经解》、《汪中集》均作“義”，则《新编汪中集·目录》有誤。

“二年二月，叔孫州仇、仲孫何忌及邾子盟於句繹”，《汪中集》无“二年二月”。按：《清经

解》与《新编汪中集》同，则《汪中集》误脱此句。

#### 《春秋述義》

“伯禽受之以封於魯，魯之史世守之以為《春秋》，莫敢損益焉”，《汪中集》“損”作“捐”，誤。按：《汪中集》誤，當作“損”字；《論語·為政》：“子曰：‘殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。’”

#### 《左氏春秋釋疑》

“明乎此，則《左氏春秋》之疑於是乎釋”，《汪中集》無“則”字。按：《清經解》與《新編汪中集》同，《汪中集》誤脫一“則”字。

#### 《答人問》

“鄭《注》：‘內饗寶鼎曰饗。’烝、饗，古今字耳”，《汪中集》“饗”作“膏”。按：《清經解》與《新編汪中集》同，其正誤有待進一步考訂。

#### 《宋世系表序》

“自永初改元至於昇平之末”，《汪中集》與此同。按：考南朝劉宋歷代年號，並無“昇平”，唯順帝年號“昇明”，文云“宋武帝受終晉室，自永初改元至於昇平之末，凡五世六十年”，則所述為南朝宋的存在時間，因而“昇平”當是“昇明”之誤。另東晉穆帝年號“升平”，可能二者混淆，而致有“昇平”之誤。

#### 《江淹墓辨》

“一坏之土，不知誰何”，《汪中集》與此同。按：駱賓王《討武氏檄》作“一坏之土未干，六尺之孤安在”，此處“一坏”當是“一坏”之誤。

#### 《古玉釋名》

“大圭不琢，而顧有孔乎”，《汪中集》“琢”作“琢”。按：《清經解》與《新編汪中集》同。

#### 《漢雁足鐙槃銘釋文》

“鐙故為江都馬氏物，今歸巴慰祖予籍”，《汪中集》於“祖”後多“都”字，誤。

#### 《王基碑跋尾》

“碑字篆刻下方，其上方尚未開鑿”，《汪中集》“鑿”作“鑿”，誤。

#### 《修禊叙跋尾》

“《叙》中塗改諸字，此刻若‘因寄所托’‘因’字、‘向之’二字、‘良可’二字”，《汪中集》“向”作“向”，誤。

#### 《徐季海書朱巨川告身跋尾》

“侍中、中書令，罕正授者”，《汪中集》作“侍中、中書今罕正授者”。按：從上下文看，以《新編汪中集》為正。

“其筆勢沈雄，具有怒猊抉石，渴驥奔泉之狀”，《汪中集》“猊”作“猊”。

#### 《懷素草書千字文跋尾》

“得其精而忘其粗，得其內而遺其外”，《汪中集》注“遺其外”之“其”字原作“具”。

#### 《老子考異》



“桓公子亦稱文公，司馬遷稱其子車馬金帛以至趙”，《汪中集》作“司馬遷稱其子車帛以至趙”。按：《新編汪中集》為是，其文正與《史記·燕召公世家》同。

#### 《墨子序》

“晉荀偃”後夾注“襄十四年”，《汪中集》作“襄十五年”。

#### 《荀卿子通論》

“而《宰相世系表》則載汝士三子”，《汪中集》“系”作“糸”，誤。

“則當王建初年，荀卿復自趙來齊”，《汪中集》“年”作“乍”，誤。

#### 《賈誼新書序》

“《先醒篇》言楚莊王與晉人戰於兩棠”，《汪中集》“兩棠”作“雨棠”，誤。

“《禮篇》、《君道篇》說《詩》《騶虞》、《鴛鴦》、《靈臺》、《皇矣》、《旱麓》”，《汪中集》“靈臺”作“露臺”。

“今見《吊屈原》、《惜誓》、《服賦》、《旱雲賦》、《蠶賦》”，《汪中集》“蠶賦”作“簞賦”。

#### 《上竹君先生書》

“人生而有群，於是有交相為用之勢”，《汪中集》“交相”作“相交”。

#### 《上朱侍郎書》

“十二月十五日”，汪喜孫《先君上朱文正書跋尾》云：“是書作於五十二年十一月”<sup>①</sup>，則當為“十一月十五日”。

“中方居苦塊”，《汪中集》注“苦”原作“苦”。

#### 《致畢秋帆書》

“中蓄蓄古錢二百九十有七，其古金多是三晉時物”，《汪中集》注“金”原作“今”。

“且傳世歲千年，此圖八幅已損”，《汪中集》“歲”作“幾”。按：汪中認為此圖“非唐人萬不能作”，由唐末至其時，約八、九百年，故云“傳世几千年”，《汪中集》為是。

#### 《附：與劉端臨書》

“次卿沒而中之交不出境”，《汪中集》作“次卿歿，而中不復有出境之交”。

“適以負疚於朋友”，《汪中集》“朋友”作“明友”，誤。

“至於抗心希古，尚友其人”，《汪中集》作“抗志希古”。

“不當復為世俗可悅之言”，《汪中集》作“不當為世俗可市之言”。

“故欲與端臨及武曹行之”，《汪中集》無“及武曹”三字。

“伏惟勉食自愛，以慰遠人”，《汪中集》“以”作“心”。

#### 《附：致端臨書》

“李翁西狹頌亦世賴福”，《汪中集》作“《李翁西狹頌》‘亦世賴福’”。

“李君相見時，每以足下篤信宋人之說為恨”，《汪中集》無“之說”二字。

#### 《致王念孫書》

“適來順也，適時去也”，《汪中集》作“適去時也”，《新編汪中集》誤。

<sup>①</sup> 楊晉龍主編：《汪喜孫著作集》，第六六八頁。

“史學則錢、邵”，《汪中集》“邵”作“郡”，誤。

“而不言何人。仰叔向堂下之言”，《汪中集》作“而不言何人所升？向堂下之言”。

“視其眉宇，真是英物”，《汪中集》“視”作“觀”。

“若三家子弟再同講習”，《汪中集》无“若”字。

#### 《與劍潭書》

“而精力奄亡，恭然槁木”，《汪中集》“恭”作“茶”，《新編汪中集》誤。

#### 《與達官書》

“又喜為文”，《汪中集》作“又喜為文章”。

“亦以賢人君子當為天下養其才而不忍自絕也”，《汪中集》无“為”、“忍”二字，誤。

#### 《廣陵對》

“比於矇誦，其庶幾乎”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“比”作“此”，誤。

“侯景反噬，二宮在難”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》“在”作“枉”，誤。

“字內騷然，當宁盱食”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》“盱”作“盱”，誤。

“文學道藝，立言不朽”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》作“立言於不朽”。

#### 《自序》

“作賦章華之宮，置酒睢陽之苑”，《汪中集》“睢”注原作“睢”。

“高齋學士之選，安成《類苑》之編”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》“齋”作“齊”，誤。

“余天譴司命，赤口燒城”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“命”作“令”，誤。

#### 《蘭韵軒詩集序》

“附驥名章，取希前志”，《汪中集》“取”作“敢”。

#### 《泰伯廟銘并序》

“及泰伯捨其冢嗣”，《汪中集》“冢”作“家”。

#### 《黃鶴樓銘并序》

“駟路劇驂，輶軒之使不日則月”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“駟”作“驛”。

“不降階序，而民風穡事胥可知也”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》“穡”作“穡”，誤。

“外以設險，內以經國，地勢然也”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“地”作“其”。

#### 《漢上琴臺之銘并序》

“土多平曠，林木翳然”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》“土”作“上”，誤。

“宛彼崇邱，於漢之陰”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“崇邱”作“岸丘”。

“泠泠水際，時泛遺音”，《汪中集》“泛”作“汎”，《汪中集·汪容甫文箋》作“汎”。

“朱弦已絕，空桑誰撫”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“誰”作“雖”，誤。

（附：伯牙事考）“而《韓非子·見難篇》正作鍾期”，《汪中集》作“難勢篇”。

#### 《江陵萬城堤鐵牛銘并序》

“績禹成功，南國之紀”，《汪中集》“績”作“績”。

#### 《浙江始祀先蠶之神碑文并序》

“乾隆五十有九年三月，寒雨滂至”，《汪中集》同，《汪中集·汪容甫文箋》无“有”字。

“立廟於杭州城東艮山門之右”，《汪中集》、《汪中集·汪容甫文箋》并同；《年譜》五十九年“良”作“良”，誤。

#### 《表忠祠碑文并序》

“府治西故有祠”，《汪中集》同，《年譜》“故有祠”作“有舊祠”。

“因舊基而廓之”，《汪中集》同，《年譜》“廓之”作“廓充之”。

“天子教忠，萬世維服”，《汪中集》“世”作“事”，誤。

#### 《巴子藉別傳》

“余篤疾再生”，《汪中集》“余”作“今”。

#### 《提督楊凱傳》

“急則走匿，更不敢詰”，《汪中集》“更”作“吏”。

“以其地為施南府施恩、宣恩、來鳳、威豐、利川、建始縣”，《汪中集》“施恩”作“恩施”，“威豐”作“咸豐”。

#### 《大清誥授通議大夫山東提刑按察使司按察使原品致仕恩加一級沈公行狀》

題名“通議大夫”，目錄作“通義大夫”，《汪中集》作“通議大夫”。

“民間倉廩為之空，珍異日至，民食日少”，《汪中集》作“民間倉廩為之空珍，異日至民食日少”。按：从句式來看，《新編汪中集》為正。

“而朔方、河西常列重兵”，《汪中集》作“而朔方西河，常列重兵”。

“（乾隆）十二年，充順天鄉試同考官”，《汪中集》作“十三年”。

“其《十三經注疏正字》八十一卷”，《汪中集》作“八十卷”。

#### 《龍潭募建避風館疏》

“無一夫不被其澤者”，《汪中集》无“其”字。

#### 《吊黃祖文并序》

“蓋若有天相焉”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“若”作“泊”，誤。

“即其遺命江夏，終隕國寶”，《汪中集·汪容甫文箋》同；《汪中集》“寶”作“寶”。

“如祖腹中之欲言”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“之”作“所”。

“歲在單闕兮，四月幾望”，《汪中集》同，而《年譜》三十六年“幾”作“既”。

#### 《經舊苑吊馬守真文并序》

“攘皓腕以抒思兮，乍含豪以綿邈”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“豪”作“毫”。

#### 《魏次卿誄并序》

“秋旻慶霄，寒潭澄碧”，《汪中集》“旻”作“旻”，誤。

#### 《汪純甫哀詞》

“問二歲，中數訪君行迹，最後得人問之，則君死矣”，《年譜》四十年以為“人”即是“沈禮部”。

#### 《江都縣學增廣生員先考靈表》

“曾祖曰應健”，《汪中集》作“應水健”，誤。

**《先母鄉孺人靈表》**

“先君子下世，世叔父益貧，久之散去”，《年譜》十五年作“先君子下世，無寸田尺宅之籍，三族罕過問者”。

“且緝屨以為食”，《年譜》十五年“履”作“履”。

“迨中入學宮，遊藝四方”，《年譜》五十二年“藝”作“於”。

“少苦操勞，中苦飢乏，老苦疾疢”，《汪中集》“疢”作“灰”，誤；《年譜》五十二年作“少苦操作，中苦飢寒”。

**《大清故高郵州學生賈君之銘并序》**

“及宋以後禪學無所惑”，《汪中集》作“及宋諸儒道學無所惑”。

“五月乙亥，一宿而卒”，《汪中集·汪容甫文箋》同，而《汪中集》“乙亥”作“乙丑”。

“家風遂隕，遺書罕託”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》作“家聲遂隕，遺書罕託”。

**《大清誥授通議大夫湖北提刑按察使司按察使兼管驛傳馮君碑銘并序》**

“君諱廷丞，字均弼”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》作“君弼”，注“原刻《述學》作‘均弼’”。

“既謁文正，文正傾心禮遇”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》作“既謁文正，傾心禮遇”。

“乃坐倡首者，而貸其餘人”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“首”坐“道”。

“是為乾隆五十年十一月乙丑”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》作“十二月”，注“原刻《述學》作‘十一月’”。

“戚戚兄弟，莫遠具邇”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“邇”坐“爾”。

**《大清故候選知縣李君之銘并序》**

“以高弟將貢於國學”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“弟”作“第”。

“乾隆四十五年，君成進士”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》作“乾隆四十五年成進士”。

“越四年病卒”，《汪中集》、《汪中集·汪容甫文箋》并同；《年譜》四十八年“四年”作“三年”。

“窮餓奔走，汲汲無懼”，《汪中集》、《汪中集·汪容甫文箋》“懼”作“懼”。按：當以“懼”為正。

“嗚乎！豈君之命？”，《汪中集》、《汪中集·汪容甫文箋》作“嗚呼！豈君之命與？”。

**《大清故吳縣儒學教諭喬君墓碑并序》**

“二族既敗，有司迹君於蕪湖”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》“既”作“已”。

“昔操几杖，婁接音談”，《汪中集》、《汪中集·汪容甫文箋》并同；《年譜》“婁接音談”作“屢接音容”。

**《大清故奉直大夫掌江西道監察御史江君墓志銘并序》**

“勿勿十七年，孤露餘生，屏營若失”，《汪中集》“勿勿”作“匆匆”，并注原作“勿勿”。

**《畢尚書母張太夫人神祠之銘并序》**

“以對揚天子丕揚休命”，《汪中集》同；《汪中集·汪容甫文箋》作“以對揚天子丕顯休命”。

**《詩集》****《秋夜舟中作》**

“水宿疲來往”，《汪中集》“疲”作“疲”。

“愁心問死生”，《年譜》三十一年“愁”作“秋”。

#### 《古詩》

“羽毛日憔悴”，《汪中集》“憔悴”作“醜”。

#### 《悲落葉》

“同生一朝葉”，《汪中集》“葉”作“稟”，《年譜》三十五年亦同，《新編汪中集·詩集》誤。

#### 《答觀魯》

“歡娛悲我心”，《汪中集》“悲”作“非”。

“葉置亦云已”，《汪中集》“葉”作“稟”，《年譜》三十二年亦同，《新編汪中集·詩集》誤。

#### 《檢感舊集有作》

“宦迹自殊□□老”，《汪中集》作“宦迹自殊□□老”，《新編汪中集·詩集》誤。

#### 《咏史效左記室》

“功名立不刊”，《汪中集》作“功立名不刊”。

#### 《客中食蟹作》

“早歲魚鹽生物少”，《汪中集》“早”作“早”，《年譜》三十三年亦同，《新編汪中集·詩集》誤。

#### 《示僕》

“同生如有屬”，《汪中集》“如”作“非”，《年譜》三十三年亦同，《新編汪中集·詩集》誤。

#### 《明督師史公享堂》

“異地褒忠逢聖主”，《汪中集》“地”作“代”。

《觀魯示所作贈鄭舍人晴波高格洪響使人神王昔與舍人同客江陰追叙游歷作此却寄時觀魯亦往江陰即以送之》

按語中“《鷓鴣集》一卷”，《汪中集》作“鷓鴣集”。

“瘦馬向城時一鳴”，《汪中集》“瘦”作“疲”。

“時見宮中生紫煙”，《汪中集》“宮”作“空”。

#### 《酬許掖之兼柬薛藹人》

“乞米殷勤為一作‘也’拔釵”，《汪中集》作“乞米殷勤一作‘然’為拔釵”。

#### 《除夕作》

“出處俱遠心”，《汪中集》“遠”作“遠”。

#### 《宮詞》

“自調鸚鵡語”，《汪中集》“鸚”作“鸚”。

#### 《雜詩》

“零露凝野草”，《汪中集》“凝”作“漸”。

#### 《細雨》

《年譜》三十六年最後還有“佯狂罵座自平日，豈知性命鴻毛輕”一句。

#### 《代白紵詞》

“金環玉珮明月璫”，《汪中集》“玉”作“散”。

《宿錢塘江上》

“羅剎江頭桃李春，東風吹雨黯消魂”，《汪中集》“春”、“東”互換。

《過常州》

“雪夜夢回驚犬吠”，《年譜》三十九年“夜”作“後”。

《九日江上逢儲玉琴昔與玉琴器之劍潭九日集樂善庵日暮求酒不得黯然而散今忽已十年有悲前事因作此詩》

“今日樽前重握手”，《年譜》三十九年“樽”作“尊”。

《千里》

“長年逐食傍風塵”，《年譜》四十一年“傍”作“走”。

《呈均弼先生》

“沈綿風誼苦難忘”，《年譜》四十一年“誼”作“義”。

《柳塘》

“水際煙生日螟時”，《汪中集》“螟”作“暝”。

《呈均弼先生》

《年譜》四十四年作“贈均弼先生”。

《吳均弼先生》

“吳均弼先生”，《汪中集》作“呈均弼先生”，《新編汪中集·詩集》誤。

《題機聲鐙影圖》

“天曉惜膏殘”，《年譜》五十三年“曉”作“晚”。

《贈別吳白庵》

“尊酒河干客思沈”，《汪中集》“思”作“恩”。

《十二月十九日曾賓谷都轉招集三賢祠致祀坡公同作》

《年譜》五十八年以為“十一月十九日”。

“長筵列坐開重屏”，《汪中集》“筵”作“筵”。

趙爾巽《汪中傳》

“其後執事以行事”，《年譜》四十四年“執事”作“執書”，《新編汪中集》誤。

“故老之傳聞”、“官師之長”，《年譜》四十四年作小字，實為夾注。

王引之《汪容甫先生行狀》

“揚州府江都縣人”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同；《汪中集·行狀》作“江都人”。

“年二十，應提學使試”，《汪中集·行狀》作“應提學試”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“當世通儒如鄭贊善虎文、朱學士筠、廬學士文昭、王侍郎昶”，《汪喜孫著作集·汪先生行

狀》同；《汪中集·行狀》“王侍郎昶”作“馮按察廷丞”。

“嘉定錢通判站篆額”，《汪中集·行狀》作“錢州判”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“先生於六經、子、史以及詞章、金石之學，罔不綜覽”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同；《汪中集·行狀》作“罔不終覽”。

“乃博考三代禮經”，《汪中集·行狀》“禮經”作“典禮”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“識議超卓，論者謂唐以下所未有。嘗著《春秋述義》，以明《左氏春秋》，未成而歿”，《汪中集·行狀》作“又深于《春秋》之學，著《春秋述義》，識議超卓，論者謂唐以下所未有”；《汪喜孫著作集·汪先生行狀》作“又通《左氏春秋》之學，為《春秋述義》，識議超卓，論者謂唐以下所未有”；《新編汪中集·年譜》三十八年“超卓”作“精卓”。

“不襲歐、王、曾、蘇之派”，《汪中集·行狀》作“不沿歐、曾、王、蘇之派”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“其於知友故舊，歿後寥落，存問之有加於生前”，《年譜》五十五年和《汪中集·行狀》均作“其於知友故舊歿後衰落，相存問過於生前”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“其學其行，趨庭之日，竊聞其梗概久矣”，《汪中集·行狀》作“其學其行，竊聞於趨庭之日久矣”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“以為可傳讀父書”，《汪中集·行狀》无“傳”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“竊願揚榘而陳之”，《汪中集·行狀》“竊願”作“尚欲”，《汪喜孫著作集·汪先生行狀》同。

“嘉慶二十年歲在乙亥六月己未”，《汪中集》“己未”作“庚申”。

#### 盧文弨《祭汪容甫文》

“致祭於拔貢汪君容夫之靈”，《汪中集·祭文》“拔貢”作“拔萃”，誤。

#### 王念孫《汪容甫述學叙》

“《述學》者，亡友汪容甫中之所撰也”，《汪中集·述學叙》“撰”作“作”。

“片言隻字，皆當為世寶之”，《年譜》三十八年“片言”作“片詞”。

“未刻者凡六十篇”，《汪中集·述學叙》作“四十四”。

“《婦人無主答問》”，《汪中集·述學叙》注“主”原作“王”。

“而他篇亦皆稱此”，《汪中集·述學叙》“他”作“它”。

“蓋其貫穿經史諸子之書”，《汪中集·述學叙》作“蓋其貫穿於經史諸子之書”。

“古之益友，容甫之謂與”，《汪中集·述學叙》于“容甫”前有“其”字。

“有所稽求而采焉”，《汪中集·述學叙》无“求”字。

#### 徐有壬《述學故書跋》

《汪中集》“王國小學”和“諸子小學”之間有“侯國小學”。

“其纂述之大旨”，《汪中集》无“大”字。

## 汪喜孫《原述學內篇目錄》

“十二《女子許嫁而婿死從死及守志議》”，《汪中集》无“而”字。

“《釋冕服之用》、《江都縣榜駁議》、《漢雁足燈銘釋文》、《江淹墓考》、《故泯洮道馮君妻三李氏不合葬議》五篇，刻本所未錄”，《汪中集》作“五篇刻本所未錄”，无五篇篇名。

## 方濬頤《述學校勘記》

《汪中集·校勘記》最前有“謹案”二字。

“婦人無主答問”条“篇目中自注”，《汪中集·校勘記》无“目”字。

“古玉釋名”条“又‘在周則為二尺’下”，《汪中集·校勘記》“在周尺則為二尺”。

“經舊帛吊馬守貞文”条“此篇後有《魏次卿誄》”，《汪中集·校勘記》作“此篇後，初刻本有《魏次卿誄》”。

“《外篇》目錄”下“五《大清故誥授通議大夫湖北提刑按察使司按察使兼管驛傳馮君碑銘》”，《汪中集·校勘記》无“故”字。

“《別錄》目錄”下“二十三《上朱竹君書》”，《汪中集·校勘記》作“上竹君先生書”。

“《別錄》目錄”下“三十九《大清誥授通義大夫山東提刑按察使司按察使原品致仕恩加一級沈公行狀》”，《汪中集·校勘記》作“通議大夫”，《新編汪中集》誤。

## 《容甫先生年譜》

二十一年“親族共周恤之”，《汪喜孫著作集》“共”作“其”。

二十四年“并稿亦散失”，《詩集·容甫先生遺詩題辭》作“舊稿多散失”。

三十三年“以先君孤貧有母，勉周其不足。先生深感之”，“先生”当为“先君”。

三十六年“先君是時自注‘辛卯’，可證也”，《汪喜孫著作集》“是時”作“是詩”。

四十四年“《金滕》”，《汪喜孫著作集》“滕”作“騰”。

四十九年《展義論》“會大川二十有七”，《汪中集》作“三十有七”；“定清口東西壩展拆之制”，《汪中集》“拆”作“折”。

五十四年《策問》“凡釋菜者，必有合也”，《汪喜孫著作集》注云“此句出自《禮記·文王世子》，‘釋菜’實系‘釋奠’之誤”。

五十九年“文祇二語，未成是冊”，《汪喜孫著作集》作“文祇二語，未成足冊”，注云“‘足’原作‘是’，依文意改之”。



### 附录3 《容甫先生年谱》中存在的几处错误

#### 一、《哀盐船文》写作时间引起的错误

《年谱》三十六年云：“冬，谒郑赞善虎文于秀水”。而“郑君师愈与喜孙书云：‘壬辰冬，尊公持沈礼部世炜书访先君子于洲东湾畔，以所撰《哀盐船文》为贄。’”壬辰即三十七年。据此，则汪中首次拜见郑虎文在三十七年，这与《年谱》列于三十六年矛盾。

陈垣《汪容甫〈述学〉年月日多误》<sup>①</sup>一文认为，“乾隆三十五年十二月癸酉朔，无乙卯”，又根据“道光《仪征志》祥异门”、“嘉类《扬州志》事略门”的记载，断定汪中此文中的“日与年俱误”。《仪征志》和《扬州志》都记载“仪征盐船火”发生于三十六年十二月，《仪征志》更明确日期为十九日。因此，《哀盐船文》应当作于三十六年十二月下旬或以后。

如果汪中拜访郑虎文是在三十六年冬，则汪中于三十六年十二月下旬在仪征看到盐船失火后写成《哀盐船文》，就立即赶到浙江秀水去拜访郑赞善，这在时间上似乎太紧张了些。而且汪中去拜访郑虎文，是为了寻找可以赏识自己的人，因而他应该献上自己比较得意的作品。《哀盐船文》作于三十六年十二月，到三十七年冬他去拜访郑虎文时，已经有充足的时候来获得广泛的赞誉。因此，郑师愈所言汪中于“壬辰冬”拜访郑虎文才是正确的，《年谱》三十六年“冬，谒郑赞善虎文于秀水”应当系之于三十七年。

至于汪喜孙将之系于三十六年，显然是因为汪中《哀盐船文》白云：“乾隆三十五年十二月乙卯，仪征盐船火。”并因此而断定汪中拜访郑虎文的时间在三十六年。

#### 二、三十六年在朱筠幕的问题

《年谱》三十六年：“在当涂朱学使筠幕，秋在江宁。”而汪中《朱先生学政记叙》云：“乾隆三十六年，先生……提督安徽学政，以十一月甲子到官。……在官凡二年”，则朱筠到任是在三十六年的冬天，《年谱》于“秋在江宁”前列“在当涂朱学使筠幕”是有问题的。

而《年谱》三十六年引郑师愈致汪喜孙的信说：“壬辰冬，尊公持沈礼部世炜书访先君子于洲东湾畔……乃荐之朱学士。”“壬辰”即三十七年，则郑虎文向朱筠荐举汪中应在三十七年冬拜访之后。

郑虎文言及“方今四库馆开”，而清廷《四库全书》开馆是在三十八年二月十二日。因此，郑虎文“获观诗文稿二卷，叹曰：‘君之才学绝世，方今四库馆开，何患无遇合？特守牖下，无益也。’乃荐之朱学士”，应当发生在三十八年二月十二日之后。郑师愈言：“其后或访先君子于紫阳山中，或来鸳鸯湖侧”，则汪中拜访郑虎文非止一次。汪中第一次拜访郑虎文是在三十七年冬，可能并没有立即得到举荐。直到汪中次年又一次拜访他，并向其展示自己的诗文，可能汪中诗文中的委屈不平之气感染了郑虎文，使其深深地体会到了汪中处境的艰难，所以才在上面这番议论，并向朱筠举荐汪中。

<sup>①</sup> 见陈智超编注：《陈垣史源学杂文（增订本）》，第98-100页。

但“王先生尝与喜孙书云：‘尊甫与某订交于笥河先生幕内，在壬辰之冬。’”<sup>①</sup>而姚名达《朱筠年谱》“乾隆三十七年壬辰”条亦云：“高邮王念孙怀祖，深明六书七音之旨，旁通训诂考据，避祸天长。是冬，跋涉来见。……江都汪中容甫，才学通敏，素傲睨，好诋议人，辄招时忌，无能合其意者。本好词章，及负笈从先生游，乃兼治经学。”则王念孙所言属实，且朱筠到当涂的第二年，汪中就已经在其幕中。在离任时向冯廷丞举荐汪中的《与冯观察书》中才会有“汪生，通人也”的评价。

而朱筠于三十八年冬“用造册误，左迁去”<sup>②</sup>，因此，汪中在朱筠幕只能是三十八年的事情。

《诗集》三十六年有《三月廿一夜和仲则》、《七夕采石登太白楼题壁留示仲则》两诗，而黄仲则《两当轩集》于是年有《七夕怀容甫》、《游采石月下登太白楼和容甫壁间见怀韵》、《送容甫归里以所携剑寄容甫容甫亦以书寄余》、《金陵待稚存不至适容甫招饮》等诗。据考，黄景仁于三十六年春至秀水，遂游皖，客太平知府沈业富署中，秋应省试，冬则入朱筠幕。显然，黄景仁去江宁是为了“应省试”，汪中则由于别的事情也去了江宁（因为汪中于三十三年省试后“寻病怔忡，遂不就省试”），因此汪、黄二人至少于三月至七月间于当涂有所交往，而《年谱》所言“秋在江宁”是正确的。

前面已经提到，朱筠于十一月才到当涂，那么，“秋在江宁”以前，汪中在当涂的这段时间居于何处呢？《年谱》三十五年说汪中“在太平沈业富幕”，而三十六年黄景仁在当涂也是客于沈业富署中，两个人又多和唱和，笔者认为，可以推定汪中此时客于沈业富幕。而《年谱》三十六年引《与秦丈西岩书》云：“馆地已致之黄仲则。”则此段时间，汪中不客于沈业富幕，也应该是在当涂坐馆。

### 三、《与剑潭书》的写作时间问题

《年谱》三十八年列“与剑潭书”，而《年谱》二十一年说：“岁庚寅，与剑潭书”，“庚寅”即乾隆三十五年，则《与剑潭书》的写作时间在《年谱》中有三十五年和三十八年两种说法。

汪端光<sup>③</sup>为乾隆三十六年举人，后官广西知府。而信中说：“足下以孤子为母氏所成就，克有闻于世。”又说：“吾子志之，它日得志，或行之一府一县，使四方以为法。”则到汪中写信时，汪端光应当已经中举，但显然还没有任广西知府，因而此信应当做于三十六年以后。

据方濬颐《校勘记》<sup>④</sup>：

初刻本篇末有跋语云：“往在当涂，草此寄弟端光，未及发而归，弟曰：‘卓哉！子之言不可以不存。’遂更书以贻之，昭阳大荒落。丁卯江都汪中志。”云云。（当在“丁卯”后断句）

“昭阳大荒落”即干支纪年的癸巳<sup>⑤</sup>，亦即乾隆三十八年（“丁卯”若是纪年，则为乾隆十二年，汪中才4岁，故“丁卯”是纪月；然乾隆三十八年有“乙卯三月”、“丁巳四月”，而无“丁卯”月，可知“丁卯”是误记）。从“往在当涂”来看，初刻本篇末跋语，当是汪中于三十八年的追记，

<sup>①</sup> 《年谱》三十七年壬辰，《新编汪中集·附录》，第一一页。

<sup>②</sup> 《文集·第六辑·朱先生学政记叙》，《新编汪中集》，第四四七页。

<sup>③</sup> 汪端光（1748-1826），字剑潭，号睦丛，江苏仪征人。

<sup>④</sup> 《汪中集》，第三一七页。

<sup>⑤</sup> 参见《附录4〈尔雅·释天〉中的岁阳、岁阴、月名》。

《与剑潭书》显然应作于此前，且当时汪中正在朱筠幕。结合《与剑潭书》“正月二十四日”的文字来看，以此书撰于三十七年为宜。

#### 四、肄业乐仪书院的时间问题

《年谱》“三十三年戊子”云：“有《讲院老树歌》，盖肄业书院时作。”《诗集》将此诗编于“强圉大渊献”，即乾隆丁亥（三十二年）<sup>①</sup>，显然与汪中从乐仪书院肄业的实际年月不符。

《年谱》记载，汪中于乾隆三十三年“迁居仪征花园巷”，他入乐仪书院学习，也应该是这个时候的事情。此年秋，他参加了江宁乡试，次年正月即往太平，此后居于沈业富幕，则他从乐仪书院肄业应当就在三十三年为宜。

#### 五、《致刘端临书之四》的写作时间

《年谱》“四十四年己亥”云：“正月二十一日《与刘先生端临书》”，则汪喜孙明确以此《书》作于乾隆四十四年。但“四十一年丙申”又云：“《与刘先生书》言，丁酉始与程先生定交。”“丁酉”即乾隆四十二年，据《书》言“去年交歛程举人瑶田、洪中书榜”，可推知汪喜孙又以此《书》作于“戊戌”，即乾隆四十三年了。

《书》自云作于“正月二十一日”，而《书》中所述有“去年”、“长夏”等文字，可知《书》中所述为作《书》前一年的事情。又云：“长夏客江宁，与钱少詹事相处……久宿钟山书院。”据钱大昕《竹汀日记》“四十三年三月十九日”：“十九日己卯。晴。午后秦太守来，致江宁高相国札，延予主钟山书院讲席，前院长卢抱经学士以母老辞归故也。”则钱大昕主钟山书院在乾隆四十三年三月以后。显然，此《书》不可能作于乾隆四十三年正月，只能是乾隆四十四年正月。

且《书》云：“中因冯按察南来，正当急难之际，挺身营护之，竟克有济。”而《大清诰授通议大夫湖北提刑按察使司按察使兼管驿传冯君碑铭》云：“会王锡侯《字贯》狱起，君坐失察革职，发军台效力赎罪。寻准君捐赎，发江南，以同知用。”《书》中所言冯廷丞“急难之际”显然是指受《字贯》案牵连一事。据《高宗实录》卷一〇四三<sup>②</sup>，《字贯》案发在乾隆四十二年十月癸丑；据同书卷一〇四七，清廷惩处冯廷丞是在十二月己酉，即十二月十七日，对冯廷丞的处罚是“革职，交刑部治罪”。冯廷丞最后被“发军台效力赎罪”，不久就允许他“捐赎”，并“发江南，以同知用”。从时间上来说，如果此《书》作于乾隆四十三年正月，那么在一个月的时间里，冯廷丞在刑部定罪以后进行“捐赎”并行至江宁，似乎时间太过匆忙。

<sup>①</sup> 参见《附录4（尔雅·释天）中的岁阳、岁阴、月名》。

<sup>②</sup> 参见陈祖武、朱彤窗著：《乾嘉学术编年》，第276至278页。

## 附录4 《尔雅·释天》中的岁阳、岁阴、月名

岁阳 “太岁在甲曰闾逢，在乙曰旃蒙，在丙曰柔兆，在丁曰强圉，在戊曰著雍，在己曰屠维，在庚曰上章，在辛曰重光，在壬曰玄默，在癸曰昭阳。岁阳。”（《尔雅·释天》）

岁阳与天干对应表如下：

十干	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
岁阳	闾逢	旃蒙	柔兆	强圉	著雍	屠维	上章	重光	玄默	昭阳

岁阴 “太岁在寅曰摄提格，在卯曰单阏，在辰曰执徐，在巳曰大荒落，在午曰敦牂，在未曰协洽，在申曰涪滩，在酉曰作噩，在戌曰阉茂，在亥曰大渊献，在子曰困敦，在丑曰赤奋若。载，岁也。夏曰岁，商曰祀，周曰年，唐虞曰载。岁名。”（《尔雅·释天》）

岁阴与地支对应表如下：

十二辰	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅
十二岁名	赤奋若	困敦	大渊献	阉茂	作噩	涪滩	协洽	敦牂	大荒落	执徐	单阏	摄提格

月名 “正月为陬，二月为如，三月为寤，四月为余，五月为皋，六月为且，七月为相，八月为壮，九月为玄，十月为阳，十一月为辜，十二月为涂，月名。”（《尔雅·释天》）

## 攻读学位期间公开发表的论文

1. 《〈庄子〉主张无为?》，《船山学刊》，2006年第1期。
2. 《乾嘉学术中的科学精神和民主倾向》，《东吴哲学（2005年卷）》，香港国际学术文化信息出版公司，2006年4月。
3. 《明清之际中国文化发展路向的选择》，南京大学《社会转型与思想文化变迁学术研讨会》，2006年11月10-11日。
4. 《先秦认知能力理论的嬗变》，《苏州教育学院学报》，2007年第1期。
5. 《〈论语·学而〉“礼之用”章疑义辨析》，《东吴哲学（2006年卷）》，长春：吉林人民出版社，2007年11月。

## 后记

很清楚地记得三年前刚到苏大报到时的事情。那天学校安排研究生与导师见面，而我却迟到了，在教学楼下碰到了蒋先生。蒋先生没有批评我，而是双手捧着我的手和我讲话。事后才记起，曾经在哪本书里看到过“捧手言谈”的话来。在三年的时间里，让我获益最大的地方，莫过于先生严谨的治学态度和正直的处世人格。现在三年过去了，回首这三年的学习，我却越来越觉得，我进了宝山，却又空手而归。“业精于勤荒于嬉”，我就是在嬉中空度了三年的宝贵时光。

曾经认真真地上课、看书，也曾经早出晚归地在特藏库里抄书，但我却和自己开了一个天大的玩笑，将自己带入了无边的虚无之中。我看不到任何希望，因为我的价值世界，已经完全被虚无占据了。所幸的是，当一切都显得毫无意义的时候，我却选择了对虚无的重新解释，这也是我至今依然存在的理由。但遗憾的是，为了这个重新解释，我所使用的时间却太过漫长了。时不我待，只能寄希望于以后扎实地看书、学习了。

我的这篇毕业论文，起因于蒋先生的一个乾嘉学术的研究课题，当时我选择了研究扬州学派。到论文开题时，却选择了现在的这个题目，一方面是因为自觉愚钝，不能够驾驭对整个扬州学派的研究，另一方面也是因为汪中的独特个性和人格魅力。尽管如此，我还是选择了以汪中为观察角度对乾嘉学术进行观察的思考路径。至于这一思考的正确与否，文字俱在，还请大方之家不吝赐教。

特别感谢蒋先生一直以来对我的谆谆教诲和悉心指导！三年虽短，但其间的故事却很多，捧手言谈，既望尝枣，临表质问，相励以道，这些都已铭刻在我的心中。我的这篇论文，从开题到预答辩，再到定稿，都凝聚着先生对我的殷切期望。尤其在预答辩以后，由于论文中存在诸多问题，先生曾多次主动找我商讨修改的办法，让我这个懒惰的学生在感激的同时心怀愧疚，更后悔自己没能用功学习，让先生操心了。在此向先生致以诚挚的谢意！

感谢潘桂明教授对我的启发和帮助！老师在佛学方面的深厚造诣，让我在听课的过程中受益匪浅，使原本对佛学一无所知的我，对佛教有了一定基础的了解，尤其是佛教“破执”思想，对我从虚无中摆脱出来颇有助益。老师还对我的论文提出了许多修改意见，在此一并表示感谢！

感谢周可真教授的教诲和帮助！老师对道家与道教有深入研究，在上课的过程中，使我深入了解了道家的人生哲学，这对于我来说，是受益无穷的。还要感谢老师对我的论文提出的修改意见！

感谢吴忠伟老师、聂保平老师、韩焕忠老师、陈向澜老师！几位老师对我的学习提供了很大的帮助，也对我的论文提出了许多修改意见。

感谢建管委顾明高老师、张高峻老师和城市科学学院魏胜林老师，几位老师对我生活上的帮助，使我得以顺利完成学业。

感谢杨文斌、周建刚、顾梅、沈小勇、刘伟等学友，三年求学中的相互切磋和帮助，是永远难忘的回忆。感谢杨国栋、崔达、周义程、曹文宏、童岳敏、吴汉江、罗继龙、蔡英辉诸位室友，朝夕相处的日子里，如果没有你们的帮助和支持，求学是不可想象的事情。感谢胡晓芳、潘惠香学友，你们的鼓励是我求学的动力。

还要感谢我的父母、弟弟和弟媳，正是您们无私的支持和帮助，才使我可以专心致志地完成我的学业。

温航亮

2008年4月28日

于独墅湖畔