

清代徽州汉学再认识^{*1}

陈居渊

(安徽大学徽学研究中心, 安徽合肥 230601)

【摘要】徽州汉学萌发于明清之际, 没有明清之际学人社集的经学活动, 也就没有徽州的汉学, 而徽州汉学本身也不是可以孤立形成的, 所以徽州汉学的出场, 又是明清之际学术形态演变发展的结果。从地域性学派的本身而言, 徽州汉学也有一个自我完善的过程, 从学术的发展而言, 也是徽州汉学内涵不断加深的过程。徽州汉学的特色与吴地汉学的特色的同一, 并取得后来居上的压倒性优势, 就在于它在学术取向的同一中, 仍然能够保持徽州汉学独特的学术性格, 并且形成了徽州学术的新传统。

关键词: 清代; 徽州; 汉学

DOI:10. 3969/j. issn. 1002-1698. 2018. 04. 016

清代徽州汉学的研究, 一直是海内外学术界关注的焦点, 人们纷纷著书立说, 成果可谓密集。然而综观各家之见, 多数仍旧局限在章太炎、梁启超等清学大师既定的框架内打转。笔者认为, 重新认识徽州汉学的形成、实现的途径、思想力度与运思方法、学术实践与对外传播等, 是深化徽州汉学研究的前提。对此, 笔者不揣鄙陋, 略述管见, 以求正于专家学者。

一、清代徽州汉学的形成

徽州汉学的形成, 论者都认为导源于徽州的特殊地域环境与明清之际歙县诸生黄生率先跳出理学的藩篱而从事六书之学的研究, 后经婺源学者江永的进一步推动, 休宁学者戴震继起而弘扬师说, 才奠定了徽州汉学的规模。如黄生编撰的《字诂》, “于六书多所发明, 每字皆见新义, 而根柢奥博, 与穿凿者殊。于古音古训皆考究淹通, 引据精确, 不为无稽臆度之谈。虽篇幅无多, 其可取处不在方以智《通雅》下。”^[1]“盖生致力汉学而于六书训诂尤为专长, 故不同明人之剿说也”, “白山当江、戴、胡、阎、惠诸氏之前, 不假师承, 无烦友质, 冥然独处山村溪舍之中, 上下古今, 钩深致远”, “白山能肩随亭林, 而为有清一代朴学之先登者矣”,^[2]刘文淇说“夫训诂之学, 于今日称极盛, 而先生实先发之”, 所以章太炎称“其言精瑁, 或出近世诸师上”。^[3]这里的所谓“穿凿者”“臆度之谈”“明人之剿说”等词语, 那是明清之际到乾嘉时期的汉学从业者, 对坚守宋明理学立场学者所持有的一种鄙夷的言辞。如江藩就认为“程朱理学, 或诋为穿凿, 或斥为邪说, 先儒古义, 弃如土梗矣”。^[4]至于方以智, 则被四库馆臣赞誉为清代考据学风的开山人物之一, 诚如《四易全书总目提要》所说:“惟以智崛起崇祯中, 考据精核, 迥出其上。风气既开, 国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊等沿波而起, 始一扫悬揣之空谈。”而方氏所撰《通雅》一书, 是一部综合性的名词汇编, 因此将黄生的《字诂》与《通雅》并提, 足以证明黄生确是开徽州汉学风气之先的学者, 致使后来江永、戴震不仅以《尔雅》《说文》治经, 而且“皆主考据, 定独锐意深求义理”, 于是“汉经师硕儒授受微言, 遂大显于世”。

从清代学术发展的一般过程而言, 这样一种观察, 是有一定的历史理由的。不过, 我们需要追问的是:黄生何以摒弃徽州自宋元明以来所崇尚的理学传统, 毅然转向汉学的研究?是个人的学术兴趣所至?还是别有其渊源所自?上述对于黄生的学术描述, 那是出自后人的追记, 是否过于简单?所以又有学者从思想史的角度, 指出徽州汉学的成因, 是基于明清之际对理学的反动, 特

¹ *本文系安徽省社会科学界第十二届学术年会获奖论文。

作者简介:陈居渊, 复旦大学哲学学院教授, 安徽大学徽学研究中心讲席教授。

别是徽州理学传统中“道问学”与“尊德性”的争执，于是学术研究转向了汉学，这显然是借用了余英时教授的“内在理路说”的观点，即所谓的“清代学术的发展，必然是继续沿着宋明以来“性即理”与“心即理”两者异同的义理辨析为其目的，而且“从义理的战场转移到考证的战场”。事实果真如此吗？江永曾经撰有《朱陆异同论》一篇，明白地表达了他对这一问题的理解。他说：“说者谓朱子道问学，陆子主尊德性，此亦非确论。朱子主敬力行，何尝不尊德性哉？然则朱、陆之学皆无同者乎？不然，其反躬为己，孜孜于圣人，则二子未尝不同也。”^[5]在这里，我们看不到江永有意识地另觅解释经典新路的自觉，讨论的仍然是关于朱、陆阐发圣人思想的路径不同，这也是清初以来学者的共识。如黄宗羲曾说：“况考二先生之生平自治，先生之尊德性，何尝不加功于学古笃行？紫阳之道问学，何尝不致力于反身修德？特以示学者之不入门，各有先后，曰：此其所以异耳。”^[6]作为诗人的施闰章也认为：“尊德性未有不道问学者”，^[7]“夫不尊德性，所学何事；不道问学，德性又安在？二贤之教未尝不相成，而卒于相反，互相訾詬，其徒又加厉焉。”^[8]然而清代学者孜孜不倦地追寻经书本的原义（回向原典），崇尚的是东汉的古文经学。两者的区别在于，前者讲训诂，后者谈考据。清代学术之所以又称汉学，显然是由其特定的学术内涵所决定的。同时，清代学者的学术研究，是恢复在他们看来可以信从的汉代经注，并不着意于理学的义理是非，所以单就“内在理路”来解释徽州汉学的形成，也只是提供了一种新的视角。

事实上，作为一个地域性的学术流派，它是以某种鲜明的学术理论主张或独特的治学方式为基础而形成的学术群体。换言之，一个学术流派之所以能够创立和发展，那是因为它在学术信仰上有了新的内涵。而这个新的内涵就是该学术流派所显现的思想力度与运思方法有别于同时代的其它学术流派所没有或不充分具备的，它既能填补当时学界的空白，也能开拓新的研究领域。从这一意义上说，任何关于形成徽州汉学的描述，也都不是唯一的实态。

笔者认为，形成徽州汉学的渊源，我们可以追溯到明清之际徽州学人社集的学术活动。如明中叶后，徽州的学人结社呈现出一派繁荣的图景。如休宁范如珪、吴琮、汪少廉等人所结的“紫芝社”，风雅冠一时，又有所谓“人文郁起，为海内之望，郁郁乎盛哉”一说。^[9]至明末清初，徽州的学人结社达到了鼎盛时期，特别是歙县的古在社、同言社皆“承东林、复社之流意，凡有井水处，皆有文社矣”。^[10]所谓“东林、复社之流意”，那是指明清之际，从东林党人的“以清议格天下”，到复社的订盟，江南学人社集风靡一时。对它的研究，以往的学者每每将其称之为“党社”或者“文社”（文人结社）。也正因此，从政治层面和文学层面解释的多，而对其学术的旨趣则少有认识。如谢国祯先生的《明清之际党社运动考》一书的“自序”中就说：“以党争和结社为背景，来叙述明清之际的历史，以起民族之精神。”^[11]揆之史实，明清之际的学人社集并非完全专事议论时政或从事文学创作，而是以“尊经复古”为其学术宗旨。如被当时视为“小东林”的“复社”的命名，就表征“兴复绝学之意”，夏允彝、陈子龙等在江苏松江创立“几社”，取“绝学有再兴之几，得知几其神之义”。而明清之际学人对传统经学的研究，也常常被史家称为“绝学复萌”。如张溥序、林尊宾《春秋传》说：“制义盛，而绝学微，五经之义，终世不能明也。”^[12]黄宗羲说：“士子之为经学者，亦依仿之而立社，自余涉事至今，目之所睹，其最著者，云间之几社，武林之读书社，娄东之复社。……丁未、戊申间，甬上陈夔猷创为讲经会，搜故家汉学之书，与同志讨论得失。”^[13]戴震称江永的学术研究是“上溯汉、唐、宋以来之绝学，以六经明晦为己任”。^[14]可见，所谓“绝学”，不但是指传统经学，而且事实上也是专指汉代的经学，所以被推为复社宗主之一的钱谦益就认为“六经之学，渊源于两汉”，提倡“学者之治经也，必以汉人为宗主”。^[15]同时，苏州冯梦龙的韵社，^[16]以专治《春秋》著称，吴江的惊隐社，也是名家聚集、群彦荟萃。其中顾炎武、朱鹤龄、吴炎、潘耒等都是经史名家。朱鹤龄弟子张尚瑗在刊刻朱氏遗著《诗经通义》序文中称赞他们的汉学研究时说：“亭林、愚庵二氏，穷经复古，起考亭而相对，当乐与扬榷，以益衷于无弊。”章太炎则认为“朱鹤龄、陈启源于《诗》独尊毛、郑，扫徽国《集传》之芜，其功不在阎百诗之下”，^[17]认同朱、陈他们同属清初学术大师，对清代汉学影响很大。当时浙江杭州有“读书社”，虽然社会影响远不如复社的传播那样广泛，但是“多通经学古之士”，所学内容则长于考索而“皆经生之不讲者”。清代康熙初年，浙江宁波学者万泰、陆文虎组织“文昌会”，提倡穷经读书，“取近代理明义精之学，用汉儒博物考古之功，加以湛思，直欲另为传注”。

^[18]

此外，江苏淮安有“望社”，虽然以“饮酒赋诗，朝夕行吟”著称，但是其中也不乏有热衷于精研“三礼”之学的学者。阮癸生《茶余客话》说：“陈碧涵先生为望社名诸生，专精三礼之学，淮士治《礼经》者多从之游。”^[19]据李元庚《望社姓氏考》所载，当时望社人员达三十余人，其中便有大名鼎鼎的《尚书古文疏证》的作者阎若璩。与“望社”性质相似的还有安徽桐城

方以智创建的“泽园永社”，该社虽然规模不大，可考者也仅六七学子，但是他们读书其中，持续时间达七年之久。其中方以智编写的《通雅》《物理小识》对名物训诂的考证，提出“藏理学于汉学”，以六经统领理学，被誉为“卓然独立”。同时，一些以“尊经”“经社”“昌古”命名的社集相继涌现。如原属“山左大社”的左懋第，在崇祯初年出任陕西韩城知县时，即与当地学人创立了“尊经社”，有所谓“二年以来，通三经者彬彬矣”一说。韩城地处西此，而已濡染当时江南学人社集尊经之风。山东张尔岐的“经学社”，一以穷经为务，对《仪礼》的名物制度作了详尽的历史复原工作。当时深受学人社集这股“尊经复古”思潮的影响，一些社集人员和著名藏书家的堂名和他们所编撰的藏书目录的命名，也显示出这种特有的文化倾向。如常熟毛晋的“汲古阁”与编撰的《汲古阁书目》、钱曾的“述古堂”与编撰的《述古堂书目》、海宁马思赞的“道古楼”，海盐胡震亨的“好古堂”，嘉兴向承珽的“稽古堂”等等。甚至还有以建宗祠为讲经之所，如仁和卓火传的“传经堂”“藏其遗经，使子孙日讲习于中”就是一例。^[20]这种风气也同样渲染到徽州。如休宁学者姚际恒的“好古堂”与编撰的《好古堂书目》，婺源汪勋的“耑经斋”“读经书屋”，江永的“受经堂”，歙县汪凤梧的“启经堂”，绩溪胡氏世世传经，其藏书楼的命名便有“受经堂”“耘经楼”“吟经楼”等等，可以说徽州学术信仰的转向汉学化，正与明清之际学人社集的这股“尊经复古”思潮相对接。

在中国历史上，固然有所谓学无师承的学者，但是真正能够一空依傍、完全不受当时学术思潮或文化影响的学者是不多见的，黄生也不例外，虽然他对徽州汉学的复兴起着导夫先路的重要作用，但是他也曾经是徽州社集中人，他曾经“率同志结社赋诗，极陶写性情之乐。晚年与高阳、西溪、双桥、屏山、傅溪诸友，联素心社。国变后，历钱塘、渡大江与屈翁山相遇淮海之间，典裘沽洒酒，高咏唱和，旁若无人。归里后，闭门著书三十年”。^[21]黄生的这样一种人生遭际，也正是明清之际社集学人共同的境遇。由此可见，徽州汉学正是渊源于明清之际学人社集内部经学氛围浓厚这一社集文化的特殊背景，从而也就形成徽州汉学的学术特色。

二、清代徽州汉学的特色

徽州汉学的学术特色，章太炎通过对吴、皖学术的比较研究后说：“其成学著系统者，自乾隆始。一自吴，一自皖。吴始惠栋，其学好博而尊闻。皖南始戴震，综形名，任裁断，此其所异也。”此后，梁启超又加以阐明：“惠派之治经也，如不通欧语之人读欧书，视译人为神圣，汉儒则其译人也，故信凭之不敢有所出入。戴派不然，对于译人不轻信焉，必求原文之正确而后即安。惠派所得，则断章零句，援古正后而已。戴派每发明易义例，则通诸群书而皆得其读。是故惠派可名之曰汉学，戴派则确为清学而非汉学。”张舜徽著《清代扬州学记》又分别以“专”“精”来概括吴、皖二学术特征，俨若定论。后来的清学史研究者几乎都无例外的以此作为评判徽州汉学的前提，少有疑议，成为一个指标性的观点。那么章太炎等人上面所指出的徽州汉学的学术特色是否确切?能否可以概括徽州汉学?笔者认为值得再作新的探讨。

事实上，所谓“好博而尊闻”，并不是贬辞，是指在广取古代文献的基础上重视古训，如汉代董仲舒引曾子说“尊其所闻，则高明矣”。所谓“综形名，任裁断”，是指审视事物的内容和名称而加以阐述自己的见解。古代思想家常用作专门术语，以讨论实体和概念的关系、特殊和一般的关系。《庄子·天道》：“分守已明而形名次之。”郭象注：“得分而物物之名各当其形也。”然而检之清人的相关论述，吴学不仅“好博而尊闻”，而且同样的“综形名，任裁断”。如惠栋除撰写了《周易述》《易汉学》等“尊闻”之作外，还撰写了《易微言》，共列六十二条目，用考据的方法，对宋儒“理”“道”“天理”“人欲”“人心”“道心”等概念作了易学的梳理。戴震《孟子字义疏证》则沿用这种方法，如上卷解释“理”字，中卷解释“天道”“性”，下卷则分释“才”“道”“仁义礼智”“诚”“权”等，而又以“疏证”名其书，正表明他与惠栋一样，都抱着重新界定宋学理论的态度。又如惠栋的《荀子微言》对《荀子》篇目的改编，重点阐明了《荀子》一书的微言大义。同样，徽学虽然“综形名，任裁断”，但是未必不“好博而尊闻”。如江永撰写的《乡党图考》便是“自圣经至一名一物，必稽诸经传，根诸注疏，讨论源流，参证得失”，^[22]被誉为“自汉经师康成后，罕其侔匹”，^[23]成为当时汉学研究的范本。钱大昕说“江南乡试，以《乡党》篇命题，士子主先生说皆得中式，由是海内益重其学”。^[24]戴震撰写《考工记图》，被视为“天下奇才”，洪榜称他“其学信而好古，于汉经师贾、马、服、郑诸儒，散失遗落，几不复传于今者，旁搜广摭，哀集成书，谓之古义”。^[25]这说明当时推重徽州汉学的并不是“综形名，任裁断”的学术特色，而是“博学”“尊闻”之学。

钱大昕曾分别为惠栋、戴震作传，表彰其学术特色，前者是“讨论古字古言，以博异闻，正俗学”，后者是“研精汉儒传注及《方言》《说文》诸书，由声音文字以求训诂”，二者可谓异曲同工，所以徽州学者凌廷堪不无感慨地说：“元和惠氏、休宁戴氏继之，谐声诂字必求旧音，援传释经必寻古义，盖彬彬乎有两汉之风焉。浮慕者，袭其名而忘其实；得其似而遗其真。”^[26]可见，徽学与吴学所追求的都是以小学为问学途径的汉学研究，两者本质上不存有相异之处。吴学中的王鸣盛曾经道出其中的奥秘，他说：“今交天下士，得通经者二人，吴郡惠定宇，歙州戴东原也。间与东原从容语子之学与定宇何如？东原曰：‘不同。定宇求古，吾求是。’嘻！东原虽自命不同，究之，求古即所以求是，舍古无是者也。”^[27]又说：“方今学者，断推两先生。惠君之治经求其古，戴君求其是。究之，舍古亦无以为是。”^[28]在王鸣盛看来，求古与求是并不存有本质的区别，可以说代表了当时学者对徽、吴学术异同的一个最为基本的看法，所以钱穆说：“盖乾嘉以往诋宋儒之风自东原起而愈甚，而东原论学之尊汉实有闻于苏州惠氏之风而起也。”^[29]这里不深论钱氏所说是否确切，但充分说明任何判定徽学与吴学的学术特色相异，不完全符合当时的实际情况。

正因为徽、吴学术特色的不相异，也就意味着两者在学术取向方面的基本一致。徽学的江永不仅撰有精深的考据著作，如《深衣考误》《春秋地理考实》《乡党图考》等汉学名著，而且还有被称谓尊信朱熹理学的《近思录集注》《礼书纲目》《河洛精蕴》等，致使唐鉴《国朝学案小识》将其列入“翼道学案”，与清初大儒李颙并列，赞誉江永“凡紫阳之极广大、极精微处，先生推广之、研穷之，不遗余力”。^[30]又如绩溪胡匡衷虽然主“实事求是，以经证经”的汉学研究，但是他撰写的《周易传义疑参》也同样“以析程朱之异同，补程朱之罅漏，大抵多采宋元各家，羽翼程朱之说以相订正而时出己见”。^[31]事实上，这也是吴学的学术取向。如惠栋虽然以恢复汉学为职责，同时也认为“尧、舜，性之也；汤、武，身之也。此先自治而后治人者也。以《大学》言之，诚意正心，修身规矩准绳，所谓先自治也；齐家治国平天下，所谓先自治而后治人也。由本达末，原始反终，一贯之道也”。^[32]《大学》是《礼记》中的一篇，专论儒家修身治国之道的观念，它既是宋儒所尊奉的治国、齐家、修身的理论基础，也是宋儒提倡理想人格的主要经书依据。惠栋对它的认同，正说明他希望将汉儒的训诂之学与宋儒的立身之学统一起来，成为众望所归的大儒，即他所说的“汉人经术，宋人理学，兼之者乃为大儒”。^[33]这也是当时众多汉学家的共同理念。如惠栋的再传弟子江藩治学虽然独尊汉学，但对宋学的道德自律却也是倍加推崇。他说：“学者治经宗汉儒，立身宗宋儒，则两得矣。”^[34]同时又在《宋学渊源学记序》中列举惠栋之父惠士奇不反宋学为例说：“本朝为汉学者，始于元和惠氏，红豆山房半农人手书楹帖云：‘六经尊服郑，百行法程朱’，不以为非，且以为法，为汉学者背其师承何哉！藩为是记，实本师说。”^[35]钱大昕也称赞朱熹：“孔孟已远，吾将安归？卓哉紫阳，百世之师。主敬立诚，穷理致知。由博返约，大醇无疵。山高海深，日丽星垂。浩然元气，入人心脾。庆元党禁，守正靡侈。立德不朽，斯文在兹。”^[36]“正心修身、主敬立诚”正是钱大昕认同于宋儒的地方，这也反映了钱大昕治经注重道德修养的思想倾向。王鸣盛在谈到汉、宋学术关系时也说：“两家本一家，如主伯亚旅宜通力以治田，醯醢盐梅必和剂以成味也。”^[37]戴震的弟子段玉裁虽然终生从事文字音韵训诂之学，但是也竭力称赞朱熹说：“朱子集旧闻，觉未裔，本之以立教，实之以明伦敬身，广之以嘉言善行，二千年圣贤之可法者，胥于是乎在。”^[38]皮锡瑞说：“戴震作《原善》、《孟子字义疏证》虽与朱子说经抵牾，亦只是争一‘理’字。”所以他认为戴震、段玉裁等人均“未尝薄宋儒也”。^[39]

历史地看，徽州汉学与苏州汉学本身并不是一种思想而是一种学问，而从事这种学问的主要从业者，大部分都来自江南一隅的徽州地区与苏州地区，就当时全国学术界而言，也仅仅是占有极少的一部分，而且相当一部分汉学者对宋学基本上还是持有肯定的态度。如刘台拱平生以宋贤之义理涵养身心，而又以汉儒训诂理董经籍，汪喜孙说他“言性天道，发明孔氏微言大义”。^[40]钱馥“治宗汉儒，而饬躬则慕宋贤”，一生推重张履祥之学，“拳拳服膺，以至没齿”。^[41]又如段玉裁就认为“今之言学者，身必伦理不之务，谓宋之理学不足言，谓汉之气节不足尚。别为异说，簧鼓后生，此又吾辈所当大为之防者”，^[42]钱穆曾以此作为汉学家“其心犹不忘宋儒之理学”的证据。^[43]再如，尽管惠栋、戴震、钱大昕等汉学家对宋儒汉学理化抱着鄙夷的态度，然而他们否定的是宋儒摒弃训诂之学而专以性理之学解释经书，并不反对宋儒提倡正心诚意立身制行之学。可见，即使在汉学鼎盛时期，汉学家并不反对宋儒重义理的长处，而批评其思想内容，也非重义理之学之本身。从这一点上来说，徽州汉学家崇尚汉学未必就一定反宋学，诚如钱大昕批评某些浅学之士“说经必诋郑服，论学先薄程朱，呈一孔之明非无可取，而其强词以求胜者，特出于门户之私，未可谓之善读书也。”^[44]由此可知，宋学在汉学鼎盛时期也未必完全退场，而是仍然具有一定的空间。

我们过去一直认为汉学家有批评宋儒的语言就是反对宋学，事实上是当时学者在比较汉宋学术异同前提下作出的学术评判，辞语虽然激烈，但并非是真心反对宋学本身。犹如我们今天不屑某人的学术研究，但并不否认某人所学专业仍有学术价值一样。清代著名校勘学家顾广圻说：“汉学者，正心诚意而读书者是也。宋学者，正心诚意而往往不读书者是也。俗学者，不正心诚意而尚读书者是也。是故汉人未尝无俗学，宋人未尝无汉学也。论学之分，不出斯三途而已矣。”^[45]顾广圻认为重视内心道德修养而勤勉读书的是汉学，轻视读书但是专门讲究内心道德修养的是宋学，勤勉读书而不重视内心道德修养的是俗学。这里不深论顾广圻对当时学术的三种分界是否合理，但是他所描述的当时学者治学的三种态度，无论是汉学抑或宋学都不是绝对的，汉学中也会有俗学的存在，宋学中也有汉学的因子。如果从中国古代的学术嬗变来看，汉学也不完全占有主导地位，如今本《十三经注疏》中的《周易注疏》《春秋左氏传》《春秋谷梁传注疏》《孝经注疏》《尔雅注疏》《论语注疏》等六部儒家经典都不是汉学作品，所以凌廷堪说：“宋以前学术屡变，非汉学一语可尽其源流，即如今所存之《十三经注疏》，亦不皆汉学也。”^[46]也正因此，以往学术界对徽州汉学一味排斥宋学的描述，今天仍有必要作出新的讨论。当然，徽州汉学之所以在清代产生广泛的影响，关键在于它的学术实践以及对外的积极传播。

三、清代徽州汉学的学术实践与传播

徽州汉学的学术实践，一般认为侧重于三礼之学的研究。如黄生著有《三礼会纂》、江永著有《仪礼释例》《礼书纲目》，绩溪胡氏世代研究礼学，胡匡衷著有《三礼札记》《仪礼释官》《仪礼释官考》等，其侄子胡秉虔著有《周礼小识》《礼记小识》《大戴礼记札记》等，其孙儿胡培翬著有《仪礼正义》，被称为“绩溪礼学三胡”而名重一时。又如方体著有《仪礼今古文考正》及《仪礼古文考误》，歙县凌廷堪亦著有《礼经释例》等。而吴学则偏重《周易》的研究，如惠氏祖孙三代对汉《易》不遗余力地探索，只要一瞥江藩《汉学师承记》中的《经师经义目录》所列徽、吴学者的专经研究著作，便可得到进一步的证明。然而江藩所录，仅仅是一种粗线条的概括，而粗线条的概括只是一种近似，近似与实态相去甚远，甚至完全相反。如吴学中惠士奇著有《礼说》，惠栋著有《明堂大道录》《禘说》，沈彤著有《仪礼小疏》，金日追著有《仪礼正伪》，褚寅亮著有《仪礼管见》等完全不逊于徽州三礼学研究，桂文灿说：“国朝治经之家，远胜前代，而于‘三礼’尤深。如长洲惠氏、婺源江氏、歙县金氏、休宁戴氏，类能钩稽古训，辨名当物，往往有疑词奥旨，旧说隐晦，一经解释，涣然当于人心者。”^[47]事实上，除了三礼之学外，徽州的《周易》研究也极富特色。如江永著有《校正周易集解》《河洛精蕴》，汪绂著有《易经诠义》，支伟成《清代朴学大师列传》称其为：“盖其学体勘精密，贯彻内外，毫厘必析，由不欺以至于诚，偶设一喻，能使盲者察愚者明。”洪榜著有《周易古义录》涉猎先秦汉魏易说，广采博引，两汉易家之诂训多为所取。胡廷珩著《周易臆见》，虽尊崇朱子《本义》，亦不务为苟同，赵继序谓其“力埽附会支离，独寻象占本义，不肯为前人所蔽”。胡匡衷著《周易传义疑参》一书，不拘程朱书说，敢发己意，析程朱易学之异同。胡绍勋著有《周易异文疏证》，赵继序著有《周易图书质疑》，对宋儒图书易学的正当性提出质疑等。可以说徽州《周易》研究的成就，同样可以与吴学媲美。

需要指出的是，江永的《河洛精蕴》虽然有所谓“河洛之精”与“河洛之蕴”等比附穿穴悬空之失，但是该书中所绘的“横列太阳少阴图”与“纵列少阳太阴图”中，用线段来表达易学元素的比例，明显烙有明末引入西方几何学原理作图的印记，其“河洛未分未变三角图”则渊源于中国古代算学中的“乘方”，被誉为“易林不朽之盛业”。这种不再纠结于宋人“图学”的非儒学性质的考辨，而是转向完善和丰富汉代的象数易学，启迪了吴学对汉代易学研究中的创新。如惠栋为郑玄易学中的“爻辰”说作《十二爻辰作图》《爻辰所值二十八宿图》，《四库全书总目》赞其为“考核精密，实胜原书”。王昶则从乾坤至既济、未既的六十四卦的每一卦的六爻与六辰错杂相配，一一复原，作《六十四卦爻辰分配图》。此外，何秋涛《爻辰图》、李道平《郑氏爻辰图》、戴棠《郑氏爻辰图》《郑氏爻辰详图》、杨履泰《爻辰图》，何其杰的《爻辰简明图》，沈绍勋《八卦爻辰图》，秦嘉泽《十二月爻辰图》，萧光远《十二辰图》，冯道立《周易爻辰贯》《爻辰应二十八宿见众星共辰图》等达十五种之多。其中戴棠又深感上述各家仅有《爻辰图》而无星象图的缺憾，又作《近南极星图》《近北极星图》《赤道北十二星宫图》《南极十二星宫图》等等。郑玄的易学研究是否原来就有图，现在难以考证。然而在清代学者看来，以图像的方式来解读郑玄的“爻辰”取象说，最能体现郑玄易学的特色，诚如惠栋所说：“朱子发卦图合郑前后注合而一之，学者几不能辨，余特为改正，一目了然矣。”^[48]何秋涛说：“定宇惠氏以爻辰及值宿分为二图，皋文张氏合而为一，今按惠图太略，张氏增之是已。然考郑康成传费氏易，费氏有《周易分野》书，虽不传而《晋书·天文志》注及《开元占经·分野略例》皆引其宫度之说。自

应据以立图，张图乃用陈卓所定宫度，既在费氏之后，又乖郑君之旨，于义未安。今故改定兹图。其八卦八风方位易明，图不复载，增十二次之名，与钟律节气相比附，庶使郑氏一家之学了若指掌，览者详之。”^[49]这表明，清代学者研究郑玄的易学是从图像结合《易》注入手的，可以说江永的《河洛精蕴》直接导致了由原先的宋儒“图学”而转入汉儒“图学”两种迥然不同的进路，从而为清代易学研究打开了一个崭新的图像世界，故有所谓的“吾徽学术兴如云，都是先生沛时雨”的赞辞。^[50]

在中国古代社会，地域性学派，其实就是一个在相同地区的学术研究群体，在这个群体中，集合了一批相当数量而具有很高学术水准的学者，通过各自独立的学术研究，写出了各具特色的学术著作，最终才得到了社会的认同。然而，作为地域性学派的学术，如果不及时通过各种渠道和形式向外积极传播，其社会效果与历史作用往往被淹没不彰。徽州汉学的对外传播，不外乎科举、出仕、游学、移居等种种途径，主要体现为以下几种：

一是走出徽州，寓居他乡从事家教或入主当地书院传播汉学。如江永曾因侍父参加科考，旅居江宁江义文家三年，以教书为业。又据江藩著《汉学师承记》介绍，江永曾经一至江西，为学政金德瑛之邀。一游京师，以馆同郡程恂编修家，同时与当时担任三礼馆部裁的方苞及吴绂，就礼学议题讨论再三，传播他对礼学的理解。戴震往来于北京、扬州之间。凌廷堪旅居阮元家作家教，中举后回宁国担任教谕，又主讲扬州敬亭，传播汉学。汪莱旅居扬州，不时与焦循、李锐会面，“互相订正古算学，甚获朋友讲习之益”，时人称为“谈天三友”。洪梧主持过扬州梅花、钟山、惜阴等书院。程瑶田在江苏嘉定担任教谕。胡培翬又自立祁门东山书院，汲汲以羽翼后进为己任。士饫其教，从学者百数十人，成材者不乏其人，汪士铎即其佼佼者，甚为曾国藩所器重。胡培翬不仅羽翼后进，且笃于友谊。郝懿行、胡承珙之遗书，即赖其为之付刻。胡培翬一生虽不得大显，但其于学却孜孜以求，自少至老，研几探微，励学不倦。史载他每至一处，“负笈从之者恒数百人，所成就，半海内知名士。卒之日，四方吊者万人”，^[51]可见其影响之大。稍后的黟县学者俞正燮则在江苏、浙江从事讲学活动，歙县程恩泽官贵州学政时，重刻岳珂五经以训士，又奉命刊刻《春秋左氏传》，推本贾、服，不专杜氏一家之学。

二是通过游幕传播汉学。如黄生曾入幕蒋虎臣幕府，戴震先后入幕卢见曾与朱筠幕府，凌廷堪先后入幕翁方纲、毕沅、谢启昆与阮元幕府，程瑶田入幕阮元幕府等等，而这些幕府的幕主，当时都以积极倡导汉学著称。如卢见曾“究心易学，尤心契于汉儒易学”，朱筠强调“识字以通经”，毕沅自称“文字默守许解，经礼则专宗郑学”，阮元则“推明古训，实事求是”为汉学护法，从而汇集了当时众多的一流汉学家。如惠栋入幕卢见曾幕府，汪中、王念孙、武亿等入幕朱筠幕府等。所以徽州学人在他们入幕后，他们的学术活动深受幕府汉学氛围的渲染，学术研究也都以汉学为帜志。如戴震在卢见曾幕府完成了著名的《考工记图注》《勾股割圆记》，协助秦惠田编纂《五礼通考》，又为卢见曾校订《大戴礼记》等。“戴学所被，不徒由皖而苏而浙，且及于齐、鲁、燕、豫、岭、海之间矣”。^[52]程瑶田在阮元幕府为阮元作《铸钟纪略》，凌廷堪则虽入阮元幕府，实为阮家课子。由于上述幕宾往往同时滞留于几个幕府之间，他们的学术活动，客观上为传播汉学提供了空间。

三是以书札为传播汉学的媒介。戴震的《答卢侍讲召弓书》《与是仲明论学书》都强调治经当先以“六书”为途径。凌廷堪的《与阮伯元孝廉书》《与焦里堂论路寝书》，前者讨论了《仪礼》的称谓，后者对路寝之制提出新解。程瑶田的《答阮中丞论磬股端向人面书》《奉答阮中丞寄示李尚之郑注磬图又推论磬股直悬图》等，对古代乐器的讨论，推动了当时文物与考古的发展，所以王国维说：“程氏磬折之说，诚妙悟绝人，磬氏、车人之制，自是始得确解”。可知当时书札不仅起到阐明自己学术观点的作用，而且已具有传播汉学的意味，可谓影响深远。梁启超说：“清儒既不喜效宋明人聚徒讲学，又非如今日之欧美有种种学会学校为聚集讲习之所，则其交换知识之机会，自不免缺乏。其赖以补之者，则函札也。”^[53]

四、结语

综上所述，可以得出以下几点结论：

首先，徽州汉学萌发于明清之际，没有明清之际学人社集的经学活动，也就没有徽州的汉学，而徽州汉学本身也不是可以孤立形成的，所以徽州汉学的出场，又是明清之际学术形态演变发展的结果。它不仅打破了自南宋以来，徽州以朱熹理学为主

体的学术格局，而且形成了不同于理学的新的汉学体系，其影响深远。我们要了解清代学术的发展面貌，都离不开对徽州汉学形成的进一步研究。

其次，从地域性学派的本身而言，徽州汉学也有一个自我完善的过程，从学术的发展而言，也是徽州汉学内涵不断加深的过程。在这样的一种过程中，既需要保持学派自身的同一，也需要与同时段的其它地域性学派保持同一，徽州汉学的特色与吴地汉学的特色的同一，并取得后来居上的压倒性优势，就在于它在学术取向的同一中，仍然能够保持徽州汉学独特的学术性格，并且形成了徽州学术的新传统。

再次，徽州学人走出徽州、滞留幕府的学术传播，无论是直接的、面对面的，或者是间接的、书札形式的，它所包涵的学术信息或学术资源都是共通的，他们处于同一个汉学价值坐标系统之内，从而促成了以徽州、苏州、扬州等为中心的地域性汉学群体互动的态势，并由此向外辐射，逐渐形成了清代乾嘉之际以江浙皖三地为一体的江南汉学研究网络。

注释：

[1][2]许承尧：《歙事闲谭》卷4《黄承吉注〈字诂〉〈义府〉》，合肥：黄山书社，2001年，第112、114页。

[3]章太炎：《太炎文录初编》卷1《说林下》，上海：上海人民出版社，1985年，第120页。

[4]江藩：《汉学师承记·经师经义目录》，上海：上海书店，1983年，第138页。

[5]江永：《善余堂文集》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2013年，第5—6页。

[6]黄宗羲：《宋元学案》卷58《象山学案》，北京：中华书局，1986年，第1886页。

[7]施闰章：《学余堂文集》卷27《复孙钟元书》，文渊阁《四库全书》本。

[8]施闰章：《学余堂文集》卷25《朱陆异同略》，文渊阁《四库全书》本。

[9]万历《歙志》卷5《风土三》。

[10]许承尧：《歙事闲谭》卷6《古在社同言社》，合肥：黄山书社，2001年，第183页。

[11]谢国祯认为“明代末年，政治和社会里有一种现象：一般士大夫阶级活跃的运动，就是党；一般读书青年人活跃的运动，就是社。党和社，名词虽然不同，但都是人民自觉的现象。”（谢国祯：《明清之际党社运动考》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第1页。）

[12]朱彝尊：《经义考》卷270《春秋》，文渊阁《四库全书》本。

[13]黄宗羲：《南雷文约》卷2《陈夔献墓志铭》，《四部丛刊》刊本。

[14]江永：《善余堂文集·附戴东原撰寿序》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2013年，第70页。按，关于此篇戴震所撰写的寿序，学术界有不同的看法。如漆永祥认为是一篇新发现的戴震撰写的佚文，徐道彬则指出其是一篇伪作，分见于《中国典籍与文化》2005年第1期、《中国典籍与文化》2010年第4期。笔者认为，无论是伪作抑或是真作，其将汉学称为“绝学”，

那也是清代学者的共识。

[15]钱谦益：《初学集》卷79《与卓去病论经学书》，上海：上海古籍出版社，1985年，第1706页。

[16]有关冯梦龙参加的社集，一般都主“复社”说。但是细检陆世仪的《复社纪略》、吴应箕的《复社姓氏前、后编》及吴铭道的《复社姓氏补录》等，均不载其名。近人据上海图书馆所藏墨憨斋自刻本《古今笑》前有匿名氏所撰《题古今笑》，考证出冯氏为韵社社长，社员有钱谦益、文震孟、姚希孟等人。见金德门：《冯梦龙社籍考》，《中华文史论丛》第一辑，上海：上海古籍出版社，1985年。

[17]支伟成：《清代朴学大师列传》卷首《章太炎先生论订书》，长沙：岳麓书社，1998年，第2页。

[18]黄宗羲：《南雷文约》卷2《陆文虎先生墓志铭》，《四部丛刊》刊本。

[19]转引自谢国桢：《明清之际党社运动考》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第147页。

[20]李文胤：《杲堂文钞》卷5《卓氏传经堂记》，《杲堂诗文集》，杭州：浙江古籍出版社，1988年，第493页。

[21]许承尧：《歙事闲谭》卷23《黄白山父子》，合肥：黄山书社，2001年，第827页。

[22]江永：《善余堂文集·乡党图考序》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2013年，第100页。

[23]戴震：《戴东原集》卷12《江慎修先生事略状》，清乾隆五十七年(1792)刊本。

[24]钱大昕：《潜研堂文集》卷39《江先生传》，上海：上海古籍出版社，1989年，第709页。

[25]洪榜：《戴东原行状》，钱仪吉：《碑传集》卷50，北京：中华书局，1993年，第1439页。

[26][46]凌廷堪：《校礼堂文集》卷23《与胡敬仲书》，北京：中华书局，1998年，第203、204页。

[27]王鸣盛：《西庄始存稿》卷24《古经解钩沉序》，乾隆三十一年(1766)刊本。

[28]洪榜：《戴东原行状》引。

[29]钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：中华书局，1986年，第322页。

[30]唐鉴：《国朝学案小识》卷5《翼道学案·江慎修先生》，《四部备要》刊本。

[31]唐鉴：《国朝学案小识》卷12《经学学案·绩溪胡先生》，《四部备要》刊本。

[32]惠栋：《易微言》卷上，上海：上海古籍出版社，1990年。

[33]惠栋：《九曜斋笔记》卷2，清光绪间《聚学轩丛书》刊本。

[34]江藩:《经解入门》“汉宋门户异同”条,天津:天津市古籍书店,1990年。

[35]江藩:《宋学渊源记》卷上,上海:上海书店,1983年,第2页。按,有学者对皮锡瑞《经学历史》所转引的楹帖提出疑问。认为“六经宗孔、孟,百行法程、朱,又不明言楹帖为惠氏谁人所书,且称惠宅为‘红豆山斋’,与江藩所述显著不同,而后人遂衍生楹帖出自惠士奇儿子惠栋之说。其次,晚清汉学家陈庆镛与莫与俦分别使用两副与红豆山房楹帖十分相似的对联,但他们指联语来自顾炎武及阎若璩,又仿似不知道红豆山房楹帖的存在。惟据本文作者考订,皮锡瑞所述楹帖的内容,并不可取;且惠宅名称虽多,却无‘红豆山斋’之名。而近人指楹帖出自惠栋,困惑于皮锡瑞之说,亦因误读江藩的记载而生。至陈庆镛与莫与俦谓所用联语分别来自顾炎武及阎若璩,乃出传闻,并无实据。”(何冠彪:《六经尊服、郑,百行法程、朱——惠士奇红豆山房楹帖问题考释》,《台湾师范大学历史学报》2007年第38期。)

[36]钱大昕:《潜研堂文集》卷17《朱文公三世像赞》,上海:上海古籍出版社,1989年,第274页。

[37]王鸣盛:《十七史商榷》卷64,清乾隆五十二年(1787),洞泾草堂刻本。

[38]段玉裁:《清经世文编》卷2,清光绪十二年(1886),思补楼石印本。

[39]皮锡瑞:《经学历史》10《经学复兴时代》,北京:中华书局,1981年,第313页。

[40]汪喜孙:《刘氏遗书跋》,清《刘端临先生遗书》刊本。

[41]钱馥:《小学庵遗稿》,清光绪十一年(1885),海宁钱保塘清风室四川什邡校刊本。

[42]段玉裁:《经韵楼集》卷8《娱亲雅言序》,上海:上海古籍出版社,2008年,第193页。

[43]钱穆说:“东原举义理、考据、辞章为学问三大纲,而独以能言义理自务。懋堂承其师说而变之,谓学问当首重考核。考核当在身心性命伦理族类之间,而以读书之考核辅之,其意首发于为其师《东原集》作序,而及是又发之,与其师所言,意趣有异,盖其心犹不忘宋儒之理学也。”(钱穆:《读段懋堂〈经韵楼集〉》,《中国学术思想史论丛》八,合肥:安徽教育出版社,2004年,第264页。)

[44]钱大昕:《潜研堂文集》卷25《严久能娱亲雅言序》,上海:上海古籍出版社,1989年,第424页。

[45]顾广圻:《思适斋集》卷23《壤室读书图序》,清道光二十九年(1849)刊本。

[47]桂文灿:《经学博采录》卷2,桂林:广西师范大学出版社,2011年,第45页。

[48]惠栋:《易汉学》卷6《郑氏周易爻辰图》,《象数易学发展史》第1卷,济南:齐鲁书社,1994年,第355页。

[49]何秋涛:《一镫精舍甲部稿》卷2《周易爻辰申郑义》,清光绪五年(1870),淮南书局刻本,第1页。

[50]江永:《善余堂文集·先贤江慎修公弄丸图题记》,台北:中央研究院中国文哲研究所,2013年,第82页。

[51]绩溪县地方志编纂委员会编:《绩溪县地》第32章《人物传记》,合肥:黄山书社,1998年。

[52] 马宗霍：《中国经学史》，上海：上海书店，1984年，第147页。

[53] 梁启超：《清代学术概论》第17，朱维铮：《梁启超论清学史二种》，上海：复旦大学出版社，1985年，第52页。