

惠棟論《易》之「大義」與「微言」*

張素卿**

(收稿日期：103年7月10日；接受刊登日期：103年9月29日)

提要

清乾嘉年間，經學歷經一次典範轉移，從崇尚形而上之學，喜言性命之理，轉向形而下之學，依循由訓詁而探禮制之進路，通經達義。惠棟（1697-1758）正式揭櫫「漢學」之幟，無疑是重要的里程碑。惠氏解《易》，直承兩漢，認為漢儒守家法，猶存聖人「微言」與七十子所傳「大義」。其《易漢學》梳理漢儒《易》學源流，《周易述》則是闡釋古義的新疏，注疏經傳外，並輔以《易微言》和《易大義》等系列著作。標榜「微言」、「大義」以解經，並非始自常州學者，實已蘊含在惠棟「漢學」典範之中。

關鍵詞：乾嘉之學、漢學、微言、大義、周易述、易漢學

* 本論文係國科會專書寫作計畫「惠棟經學的整體圖象」（NSC 100-2410-H-002-135-MY2）之部分成果，初稿曾以〈惠棟論《易》之大義與微言〉與〈託古的經世思想—惠棟的大同觀〉為題，分別在山西大學主辦之「東亞經學高端論壇」（太原：晉祠賓館，2012年7月14-15日），以及德國特里耳大學主辦之「儒家的歷史觀與經世致用」國際研討會（Trier: The Department of Sinology, University of Trier, July 18-20, 2014）宣讀。兩篇論文主題相承，爰合併為一篇，並作修改。修訂稿復參考兩位匿名審查人之建議，略加增補。謹誌於此，一併申謝。

** 國立臺灣大學中國文學系教授。

一、前言

《周易》原是卜筮之書，成為儒家經典之後，對學術思想的影響十分深遠。兩漢儒者大抵以象數解《易》，黜象數而別開玄理《易》學，唱自王弼（226-249）；宋儒不滿王弼之學雜以老、莊，程頤（1033-1107）、朱熹（1130-1200）等理學家乃相繼重申儒家性命之理，據以詮釋《易》之義涵。清乾隆（1736-1795）、嘉慶（1796-1820）年間，學術又歷經一次典範轉移，正式走出程、朱所代表的「宋學」，轉向「漢學」，惠棟（字定宇，號松崖，1697-1758）就是獨宗漢《易》，推導《易》學邁進另一新里程的關鍵人物。

惠棟確立「漢學」典範，用以徧治群經，於《易》鑽研尤深。早期撰寫《周易本義辨證》，辨證朱熹之說，已旁通於「漢學」¹。乾隆初年，纂錄《易漢學》，輯存亡佚已久的孟喜、京房（前 77-前 137）、鄭玄（127-200）、荀爽（128-190）、虞翻（164-233）等諸家《易》說，藉以梳理兩漢經師之傳授源流。惠氏曰：

漢人傳《易》各有源流，余嘗撰《漢易學》七卷，其說略備。識得漢《易》源流，乃可用漢學解經。²

由此可知，標榜「漢學」，並非以漢儒之說自限，而是由此助緣上探經義，重新解釋經典。他表明：

今幸東漢之《易》猶存，荀、虞之說具在，用申師法，以明大義，以溯微言，二千年絕學庶幾未墜，其在茲乎！其在茲乎！³

漢儒注重師法，其經說淵源有自，以此為前提，惠棟乃毅然上繼絕學，直承兩漢，目的在於「以明大義，以溯微言」。惠氏晚年致力於撰寫《周易述》，手定為四十卷，其中包括上下經、十翼之注疏，另外「如《易微言》、《易大義》、《易例》、《易法》、《易正

¹ 說參拙著：〈從典範轉移論惠棟之周易本義辨證〉，《國文學報》第 53 期（2013 年 6 月），頁 93-118。

² 清·惠棟：《九曜齋筆記》（臺北：藝文印書館，1970 年，影聚學軒叢書本），卷 2，頁 39 上。案：《易漢學》原稱《漢易攷》，疑《九曜齋筆記》原作《漢易攷》，今本作「《漢易學》」，不知是否後人傳抄、刊刻有誤？抑或別有原因？又，不僅書名更改，卷數此處作「七卷」，後乃增為八卷，說參漆永祥：〈惠棟易學著述考〉，《周易研究》2004 年第 3 期，頁 55。

³ 清·惠棟：《易例》，卷上「元亨利貞大義」條，附見鄭萬耕點校：《周易述》（北京：中華書局，2007 年），頁 652。此本附有《易微言》、《易例》與《易漢學》，文中引述《周易述》及前述三書俱依此版本。

訛》、《明堂大道錄》、《禘說》，俱以與《易》互相發明」⁴，輔以《易微言》、《易大義》等書，又間或在疏釋經傳時指陳何者屬「微言」、何者為「大義」，無可諱言，其說或失之武斷，唯仍具體表徵惠氏解經的意向，為探討其一家之言，不能不關注這類說法。

清代乾嘉之學的研究向稱繁盛，對惠棟的關注卻沈寂了一段時間，近二十年來，經由文獻整理、生平傳記以及群經著作之研究，各方面的論文或專書陸續增多，而且質量可觀⁵。其中，探討惠棟《易》學者居大宗，對於繼微闡幽，輯錄漢儒經說的存古之功，多表示肯定；對於其開啟一代學術新局的地位，也無異辭。然而，頗有學者質疑其闡述漢儒而無所建樹、缺少發明，甚至只是簡單地重復而囿於古學⁶，間或論及其「中和」、「慎獨」等說法，大抵仍侷限於宋明理學的義理觀⁷。惠棟誠然信而好古，專宗漢儒，以輯佚、校勘、考據為基礎工夫，卻未嘗以此自限，述古義並非毫無己見，考據經傳也絕非單純地綴合文獻，而頗能闡發經典中的潛德幽光，誠如錢穆（1895-1990）所言，他其實有意「奪宋儒講義理之傳統」⁸，進而重構群經之義理系統⁹。

《周易述》四十卷的系列群書多未脫稿撰定，這篇論文將以《周易述》中之經傳注疏為本，輔以《易大義》、《易微言》、《易例》等系列群書，藉以梳理惠棟所論之「微言」、「大義」，考察其《易》學詮釋之旨要¹⁰。大體而言，惠棟認為六經定於孔子，則解經釋義理

⁴ 清·惠承緒、惠承萼：〈周易述題識〉，見惠棟：《周易述》（清乾隆 24-25 年雅雨堂刊本，約西元 18 世紀，北京大學圖書館藏書），卷首，頁 2 上。

⁵ 說參王應憲：〈東吳三惠研究述評〉，《蘭州學刊》2007 年第 2 期（2007 年 2 月），頁 158-160；錢慧真：〈惠棟研究述評〉，《殷都學刊》30 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 59-65。

⁶ 以上就幾家《易》學史專著之說，略示梗概而已，不具引原文，詳參廖名春等合著：《周易研究史》（長沙：湖南出版社，1991 年），頁 385；朱伯崑：《易學哲學史》第四卷（北京：華夏出版社，1995 年），頁 306；汪學群：《清代中期易學》（北京：社會科學文獻出版社，2009 年），頁 171。

⁷ 舉其犖犖大者而言，如陳伯适雖以專章論述惠棟《易》學中的「義理觀」，第八章結論仍認為「仍然只是以傳統文獻的引述為主，並沒有直接闡釋個人的哲學觀點」云云，說見氏著：《漢易風華再現：惠棟易學研究》（臺北：文史哲出版社，2006 年），頁 1111。又如鄭朝暉以專章探討惠棟《易》學中「情理論與『哲學』」，卻說其以述申義，一方面通過「漢學」返回經典源頭，另一方面則「通過宋學的方法讓《易》學再次興盛起來」，說見氏著：《述者微言——惠棟易學的「邏輯化世界」》（北京：人民出版社，2008 年），頁 74。以上兩者，堪稱近十年內臺灣與大陸研究惠棟《易》學具代表的兩部專著，涉獵層面可謂廣泛周全，所謂「哲學觀點」、「宋學的方法」，主要還是囿於理學家形上、形下的體用觀，準此檢驗惠棟的《易》學思想。然而，惠棟解經固涉及義理，卻標榜「漢學」以區別於「宋學」，完全跳脫理學「體用」、「理氣」之論述架構。若論及義理，就陷入「宋學」或「理學」的體系，恐無法切中惠棟的思路。

⁸ 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 325。

⁹ 說參拙著：〈惠棟《易微言》探論〉，收入林慶彰、蘇費翔主編：《正統與流派：歷代儒家經典之轉變》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012 年），頁 226-231。

¹⁰ 據惠承緒、承萼〈周易述題識〉，《周易述》四十卷系列係惠棟生前手訂，其中《易大義》、《易微言》與《易例》均尚未脫稿撰定。文中有「《易大義》止有〈中庸〉一種」之語，可見惠氏之〈中庸〉注解即《易大義》初稿，其內容多與注疏相互呼應，因尚缺〈禮運注〉，故為未成之書，對於惠氏以〈中庸〉之注為《易大義》，江藩曾有懷疑，純屬臆度，並無根據。另外，《易微言》資料尤冗雜，採用

當本於孔子「微言」與七十子之「大義」；他一方面遵循漢儒之經說古義，一方面上探〈中庸〉、〈禮運〉等典籍，紬繹其中之「微言」、「大義」，據以詮解經傳，撰寫新疏。依惠氏之見，《易》是贊化育之書，聖人體中和，以禮樂化民成俗，使各當其位，而成既濟定。惠氏由〈中庸〉領悟《易》尚中和之旨，進而發揮慎獨、積微之工夫，主張以情合性而復其初；又由〈禮運〉，連結既濟之效與「大同」理想，闡述「天下為公」、「德成而上」的理念；並以「明堂」為古代聖王法天設教、布政化民的場域，道行禮運的經世理想寓乎其中。以下各節循序論述之。

二、孔子定六經以贊化育

清初學者省思理學思潮之流弊，批判明儒，漸及於宋儒，回歸經學的意識逐漸形成。然而，官學仍尊崇朱熹，正式走出「宋學」，相對於此而另樹「漢學」旗幟者，發軔於民間，而惠棟尤為關鍵。惠氏曾在筆記中載述父親惠士奇之語與一己之心得，曰：

先君言：宋儒可與談心性，未可與窮經。棟嘗三復斯言，以為不朽。¹¹

又云：

宋儒談心性直接孔、孟，漢以後皆不能及。若經學，則斷推兩漢。¹²

對比漢儒、宋儒，區分經學、心性之學，肯定宋儒談心性自有所長，卻更加強調：「若經學，則斷推兩漢」——在回歸經學的前提下，進一步揭櫫直承兩漢的主張。他認為：

後人談孔學者，止及困勉之學，而未及生安。六經之書，生安之學為多。談困勉之學未嘗不親切而有味，以示學者則善，以之訓詁六經則離者多矣。此「七十子喪而大義乖」之故，非後人之過也。¹³

必須審慎，故文中多引述惠棟案語，多與《周易述》之注疏互相參照，俾掌握惠氏之意。〈周易述題識〉，見《周易述》（清乾隆 24-25 年雅雨堂刊本，北京大學圖書館藏書），卷首，頁 2 上-3 上。說並參拙著：〈惠棟《周易述》之述古以詮新〉，「經典詮釋的多重性——第四屆人文化成國際學術研討會」宣讀論文（花蓮：國立東華大學，2014 年 10 月 24-25 日）。

¹¹ 清·惠棟：《九曜齋筆記》（臺北：藝文印書館，1970 年，影聚學軒叢書本），「趨庭錄」，卷 2 頁 38 上。

¹² 同前註，卷 2 頁 38 上-下。

¹³ 清·惠棟：《易微言》，卷下，同註 3，頁 508。

六經出自聖人，所言為聖人生知安行之學，至於「後人談孔學者，止及困勉之學」，暗指宋儒心性之學、工夫之論。宋儒之議論固然可以指點後學，親切有味，然而，若據以解說六經則未免支離。其原因在於「七十子喪而大義乖」，後人不知「大義」，則解六經、談孔學，多不能切中要領；相較之下，漢儒傳經重視師承、家法，其經說古義上承七十子所傳「大義」，甚至孔子之「微言」，無疑更具優越性，因而標榜「漢學」以治經¹⁴。

《漢書·藝文志》云：「仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。」後人所謂「微言」、「大義」即本於劉歆、班固此言，惠棟也不例外。「微言」固出自孔子，七十弟子之「大義」何嘗不是孔子所授？那麼，「微言」、「大義」最終都歸本於孔子。在惠棟的經學視域裡，「六經定於孔子」¹⁵，孔子、七十子相繼殞歿之後，如何在現存文獻中考稽「微言」、「大義」，成為解經之要務。惠氏認為：

春秋以前，止有四經，《管子》曰：「澤其四經」，謂《詩》、《書》、《禮》、《樂》也。及孔子贊《易》、作《春秋》，始著六經之目。¹⁶

孔子於《詩》、《書》、《禮》、《樂》，無非刪定述古而已，贊《易》、作《春秋》之功尤大，六經系統於焉成形。他強調：

〔孔子〕論定六經，立天下之大本，知天地之化育，變屯難為既濟，所謂世道、世法、世則，百世以俟聖人而不惑者也。¹⁷

孔子生當世衰道微之際，纂定六經，從而立定人倫大本，隨著經學傳承，其中之世道、世法、世則，影響及於百世千秋。惠氏形容這是「變屯難為既濟」，是孔子贊化育之功。六經皆用以贊化育，相較而言，孔子贊《易》、作《春秋》，此二經尤關緊要。就《易》而言，惠氏強調：「夫子以《易》贊化育」，而「其義詳於〈中庸〉」¹⁸，他重注〈中庸〉，而題曰：「《易大義》」，並在卷首「中庸」題下，注曰：

¹⁴ 說參拙著：《清代漢學與左傳學——從古義到新疏的脈絡》（臺北：里仁書局，2007年），頁11-16。

¹⁵ 清·惠棟：〈易漢學自序〉，《松崖文鈔》，卷1，見漆永祥點校：《東吳三惠詩文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁303。

¹⁶ 同註11，卷1頁16上。

¹⁷ 清·惠棟：《易大義》（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》，第159冊，影印清嘉慶間刻本），頁437。

¹⁸ 清·惠棟：《易例》，卷上，同註3，頁646。

此仲尼微言也。子思傳其家學，著為此書。非明《易》不能通此書也。¹⁹

〈中庸〉篇中屢次引述孔子之語，則「微言」猶存乎其中；而且，〈中庸〉是子思傳承家學之作，故稱「大義」。「微言」與「大義」都源自孔子，因此是解釋經義的重要憑藉。依惠氏之見，〈中庸〉「純是《易》理」（參下文引），故云：「非明《易》不能通此書也」。〈中庸〉一向深受儒者重視，歷來詮釋者眾，認為〈中庸〉與《易》理相通，並非惠棟特有的見解。然而惠氏重注〈中庸〉，特題稱為「《易大義》」，並專門以《易》義闡述，仍具特色；正因定位〈中庸〉為《易》之「大義」，重視其中所述孔子之「微言」，《周易述》中屢屢引證〈中庸〉以詮釋經傳。

惠棟形容孔子以六經贊化育，是「變屯難為既濟」，針對〈象傳〉謂：「雲雷〈屯〉，君子以經綸」，特引述〈中庸〉「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」一段為「注」，視之為古義，然後據以疏證，曰：

聖人致中和，天地位、萬物育，故能贊化育也。〈中庸〉「唯天下至誠」已下，是言孔子論撰六經之事。孔子當春秋之世，有天德而無天位，故刪《詩》，述《書》，定禮，理樂，制作《春秋》，贊明《易》道。戴宏《春秋解疑論》所云：「聖人不空生，受命而制作，所以生斯民，覺後生也。」其孫子思知孔子之道在萬世，故作〈中庸〉以述祖德，云「仲尼祖述堯舜，憲章文武」，極而至於天地之覆載，四時之錯行，日月之代明，言其制作可以配天地。²⁰

漢儒相傳以孔子為素王，戴宏（124-？）《春秋解疑論》亦以孔子「受命而制作」，惠棟承襲此說，而將孔子受命作《春秋》擴大為「論撰六經之事」。蓋以六經為世道、世法、世則，皆可以行之萬代，作為經世致用的憑藉，非獨《春秋》而已。漢儒稱孔子「受命而制作」，旨在說明「為漢立法」之義，惠氏則重申「其制作可以配天地」，有意彰顯孔子「有天德而無天位」，因此無制作禮樂之事，而是「文致太平」。所謂「文致太平」，其說本於何休（129-182），惠氏詳錄隱元年《公羊傳》之何氏《注》，進而發揮說：

是言孔子作《春秋》，亦如伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯有既濟之功。故以所傳聞之世見治起於衰亂之中，所聞之世見治升平，所見之世著治太平，為既濟也。孟子言一治一亂，以治屬禹、周公、孔子。……何氏於定六年《注》云：「《春秋》定、

¹⁹ 同註 17，頁 431。

²⁰ 同註 3，頁 188。

哀之間，文治太平。」即是此傳君子以經綸成既濟、〈中庸〉經綸大經贊化育之事。何氏傳先師之說，知孔子作《春秋》，文治太平，後儒無師法，不能通其義也。²¹

此處結合〈象傳〉、〈中庸〉以及孟子、何休之說，認為「君子以經綸」即「經綸天下之大經」，指孔子以《春秋》撥亂返治，成既濟之功，是所謂「文致太平」。嚴格而言，這樣貫穿群經之說，未必切合〈象傳〉之義，然而，毫無疑問可反映其會通經傳以求「大義」的解經意向。他認為孔子作《春秋》以「文治太平」，何休此說必傳自先師，猶存古義，於是據以發揮，提出六經皆孔子「文治太平」，贊化育、成既濟之制作。這樣，經學的基本性質就是聖人贊化育、治太平的經世之學。

唯其生當春秋時代，世衰道微之際，孔子「有天德而無天位」，故以六經「文致太平」。惠棟曾依《易》加以詮釋，指出：

六居五是有位而無德，猶當時之周王也。九居二是有德而無位，猶孔子也。〈乾〉二居〈坤〉五，是聖人在天子之位也，猶文、武也。²²

孔子有德而無位，如〈乾〉之九二；相對的，時王無德而居其位，如〈坤〉之六五；唯有如文王、武王，有德者居其位，才堪稱九五之尊的典型。儒家注重歷史傳統，儒者闡發經義，往往藉由託古來寄託其理想，或以古諷今，委婉地表達對現實的態度。以文、武為典型，則周代以降之時王率皆有位而無德，不言可喻，慨歎現實的態度也寓乎其中。時王有位而無德，儒者宗師孔子，以六經為依歸，尋繹「微言」、「大義」以通經，亦當踵武孔子「變屯難為既濟」，以贊化育、治太平為終極理想。

三、致中和而臻既濟

「變屯難為既濟」，本於「致中和」之教，惠棟一系列《易》學著作中，屢屢稱述「中和」，強調「時中」之義。

乾隆十五年（1750）惠棟〈上制軍尹元長先生書〉一文如此自述：

²¹ 同註3，頁188-189。

²² 清·惠棟：《易例》，卷上，同註3，頁670。

十五年前，曾取資州李氏《易解》，反覆研求，恍然悟潔靜精微之旨。子游〈禮運〉，子思〈中庸〉，純是《易》理，乃知師法家傳，淵源有自。²³

據此，則乾隆元年（1736），惠氏已萌發〈禮運〉、〈中庸〉「純是《易》理」的領悟。他原先規畫撰《易大義》三卷，包括〈中庸注〉二卷、〈禮運注〉一卷，尚未完稿成書，今僅存〈中庸注〉一卷²⁴。惠氏既以《易》義注〈中庸〉，《周易述》中注疏經傳，也常援引〈中庸〉，論述「致中和」之教。此外，《易漢學》中撰有〈易尚時中說〉一篇專論，《易微言》也有「中」字條目，《易例》更詳列「中和」、「詩尚中和」、「禮樂尚中和」、「君道尚中和」、「建國尚中和」、「春秋尚中和」諸條目，彙錄經傳、諸子述及「中」、「中和」或「時中」之義者。〈易尚時中說〉詳細列舉各卦〈象〉〈象〉言及「時」、「中」者，並綜述其要義，曰：

孔子晚而好《易》，讀之韋編三絕而為之傳，蓋深有味于六十四卦、三百八十四爻時中之義，故于〈象〉〈象〉二傳言之重、詞之複。子思作〈中庸〉，述孔子之意，而曰：「君子而時中。」孟子亦曰：「孔子聖之時。」夫執中之訓肇于中天，時中之義明于孔子，乃堯舜以來相傳之心法也（據《論語》「堯曰」章）。其在〈豐·象〉曰：「天地盈虛，與時消息。」在〈剝〉曰：「君子尚消息盈虛，天行也。」〈文言〉曰：「知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎！」皆時中之義也。知時中之義，其于《易》也，思過半矣。²⁵

惠氏會通群經，依《論語》推論其義「乃堯舜以來相傳之心法」；由孔子贊《易》作十翼，而〈象〉〈象〉二傳中，言「時」言「中」者屢見迭出，故云「明于孔子」；而子思作〈中庸〉，申述「君子而時中」之義，即傳自家學；孟子上承子思學脈，亦以聖之時者稱頌孔子。諸如此類，惠氏率皆視為《易》之「微言」、「大義」，而據以論述，因此說：「知時中之義，其于《易》也，思過半矣」。

針對〈中庸〉「君子而時中」一語，惠棟注云：

用中以時，故曰時中。²⁶

²³ 清·惠棟：《松崖文鈔》，卷1，同註15，頁315。

²⁴ 說參漆永祥：〈惠棟易學著述考〉，《周易研究》2004年第3期（2004年6月），頁53-54。並參註10。

²⁵ 清·惠棟：《易漢學》卷7，同註3，頁626。〈易尚時中說〉一文，收入後人所輯《松崖文鈔》，改題〈易論〉，文字略有出入，同註15，頁295-297。

²⁶ 同註17，頁431。

注「君子中庸」一語，曰：

庸，用也，常也。用中為常道，故曰中庸。²⁷

此處實依循鄭玄古義，訓「庸」為用，以「用中」訓解「中庸」一詞，而「時中」即「用中以時」。〈文言傳〉有「君子進德修業及時」之語，惠氏疏釋其義，亦云：

子思作〈中庸〉，述夫子之意，曰：「君子而時中。」時中之義深矣，故〈文言〉申「用九」之義曰：「知進退存亡而不失其正者，其惟聖人乎。」是時中之義也。²⁸

用中以時，如天行之消息、盈虛不失時，聖人之進退、存亡不失其正。〈文言傳〉謂「君子進德修業及時」，惠氏認為〈文言傳〉乃孔子所撰²⁹，子思作〈中庸〉，「君子而時中」即「述」其家學，曾重申「《易》學在孔氏，故〈中庸〉所謂與〈文言〉一也」³⁰，這是他心目中的「微言」和「大義」，故結合兩者以申明君子之「時中」。君子讀《易》，當深玩「時中」之義，研經釋義，並應「進德修業及時」，惠氏謂：「及時，所以求中也」³¹。就《易》卦而言，「中」指內、外卦之中爻，即二、五兩爻；二、五爻若一陰、一陽相應，則為中和。《易例》「中和」條曰：

《易》二、五為中和，〈坎〉上〈離〉下為〈既濟〉，天地位、萬物育，中和之效也。
《三統曆》曰：「陰陽雖交，不得中不生，故《易》尚中和。二、五為中，相應為和。」³²

中爻相應，而稱「中和」，其說本於劉歆《三統曆》，惠棟依循漢儒，連結《易》與〈中庸〉，申述中和之效，既濟之功。《周易》六十四卦中，唯有〈既濟〉一卦，六爻皆陰陽各當其位，故以此卦表徵夫婦、父子、君臣、兄弟、朋友各安其分、各得其正，甚至「天地位焉，萬物育焉」之境界，這就是〈中庸〉「致中和」之教。儒家思想，尤重人倫，就

²⁷ 同前註。

²⁸ 同註 3，頁 352。案：「君子進德修業及時」之「及時」，王弼注本及通行本作「欲及時」，惠氏以為非古本，並未說明根據。此處以梳理惠氏說法為主，諸如此類，姑闕疑，不作討論。

²⁹ 同註 3，頁 347。

³⁰ 同註 3，頁 360。

³¹ 同註 3，頁 352。

³² 清·惠棟：《易例》卷上，同註 3，頁 659。

人而言，「中」為人之性，人之性本於「天地之中」。惠氏就〈中庸〉「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」之義加以發揮：

未發為中，已發為和，合之則一中也，故曰中庸。中和，即天地之中，在人則為情性。故〈文言〉曰：「利貞，情性也。」³³

以〈中庸〉之未發、已發解中、和，即人之性、情。分別而言，有未發、已發之分，合之則一，推其極，則中和即「天地之中」，「合之則一中也」的「中」就是「天地之中」。

成十三年《左傳》云：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」《易微言》「中」字條錄存此語，參照《易大義》，惠棟並依此詮解〈中庸〉篇首之「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，謂：

「民受天地之中以生」，天地之中，命也；民受之以生，性也。³⁴

又云：

「天命之謂性」，中也；「率性之謂道」，和也。「修道之謂教」，致中和也。³⁵

至於〈文言傳〉所謂「利貞，情性也」，惠氏採取魏伯陽（147-167）《參同契》「推情合性」之說，並疏釋曰：

爻不正以歸於正，故曰「利貞」。性，中也；情者，性之發也。發而中節，是「推情合性」，謂之和也。《易》尚中和，故曰：「利貞者，情性。」聖人體中和，天地位、萬物育，既濟之效也。³⁶

「中」即未發之「性」，受之於天地，故曰「天地之中」。「性」發而為「情」，發而中節，於「性」無不合，是所謂「推情合性」，這是「和」的境界。惠氏以「和」詮解「率性之謂道」，準此而言，「率性」乃是指「情」依乎「性」而發，合於「性」之本然，此之謂「道」。他據〈繫辭傳〉「一陰一陽之謂道」詮解〈彖傳〉之「乾道變化，各正性命」，謂：

³³ 同註 17，頁 431。

³⁴ 同前註。

³⁵ 同前註。

³⁶ 同註 3，頁 356。

「一陰一陽之謂道」，言〈乾〉道者，兼〈坤〉也。虞注〈上繫〉云：「在天為變，在地為化」，故〈乾〉言變，〈坤〉言化。〈乾〉變〈坤〉化，成〈既濟〉定，六爻皆正，故剛柔位當，是「各正性命」。³⁷

惠氏認為《易》卦的系統，由〈乾〉變〈坤〉化而成〈既濟〉定。〈彖傳〉云：「大哉乾元，萬物資始」，《易》始於乾元，變化而成六十四卦、三百八十四爻，一萬一千五百二十筮亦莫不始於乾元，萬物亦資始於乾元。他結合〈郊特牲〉「萬物本乎天」之義，謂：「筮受始於乾，猶萬物之生本乎天也」³⁸。又特別援引《孔子三朝記》所載孔子之語來疏釋〈說卦傳〉之「能變化，既成萬物」，曰：

既濟之功始於一，造於微，成於變化，所謂大道也。《孔子三朝記》曰：「孔子曰：所謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。大道者，所以變化而凝成萬物者也。情性也者，所以理然否取舍者也。故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於風雲，總要萬物，穆穆純純，其莫之能循，若天之司莫之能職，百姓淡然不知其善。」³⁹

惠氏從《易》學出發來理解「道」，就一陰一陽之變化而言，他由「大道者，所以變化而凝成萬物者也」，申述大道之變化「始於一，造於微」，最終達於〈既濟〉而各當其位。在他的思想體系裡，「道」不具形上義或本體義，《易》道或天地之道，殆一氣之變化，應變無窮而凝成萬物，聖人則以《易》贊化育，「知通乎大道」，而「測萬物之情性」，以成既濟之功。

惠棟沒有正面辨析聖人或人與物之性情有何異同，然而依《孔子三朝記》，強調聖人「能測萬物之情性」，則萬物之情性殆猶人之情性，如〈中庸〉所言：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育」，對此，惠氏簡要注云：「自盡性以至贊化育，皆既濟之事」⁴⁰，以〈中庸〉之義會通《易》理，以為聖人「能測萬物之情性」，不僅可以盡其性，盡人之性，還可以盡物之性，唯其盡物之性，乃可以贊天地之化育。他認為有「生知之聖」，也有「學知之聖」，曰：

³⁷ 同註 3，頁 144。

³⁸ 同註 3，頁 142-143。

³⁹ 同註 3，頁 382。惠棟所引《孔子三朝記》，殆本《大戴禮記·哀公問》，《易微言》「神」字條曾輯錄，同註 3，頁 464。並參黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005 年），頁 65-70。

⁴⁰ 同註 17，頁 435。

九五，生知之聖。九二，學知之聖，以時升〈坤〉五，故云「知進退存亡而不失其正」，言學而後至於聖也。⁴¹

就〈乾〉變〈坤〉化而言，〈乾〉九二以時升〈坤〉五，一旦達到「知進退存亡而不失其正」的境界，亦即成聖，這是「學而後至於聖」。聖人可以學而至，則聖人與凡眾之情性，乃至與萬物之情性，並無本質上的差別，俱本於「天地之中」；差別在於聖人之實踐，可以「盡性」而「致中和」，這屬於工夫修養的層面。

聖人性中情和，盡己之性，又推而及於人與萬物，此之謂「致中和」。惠棟以「致中和」詮解「修道之謂教」，聖人之教不外乎是。大抵體中和，而由中形外，理然否、定取捨，進退有時而不失其正，無不中節，上參天地之化育，下則化民成俗，最終以既濟為理境。惠氏描述云：

聖人居天子之位，以一德貫三才，行配天之祭，推人道以接天，天神降，地示出，人鬼格。夫然而陰陽和，風雨時，五穀孰，草木茂，民無鄙惡，物無疵厲，群生成遂，各盡其氣，威厲不試，刑措不用，風俗純美，四夷賓服，諸福之物，可致之祥，無不畢至，所謂既濟定也。⁴²

聖人設教「推人道以接天」，使天地萬物與人倫教化各安其序，不僅風俗美善，甚至可以刑措不用，而四夷賓服。當然，這是「聖人居天子之位」，贊天地之化育所達成的〈既濟〉之功。相較之下，孔子有德無位，故「文治太平」，亦即論定六經，「以立中和之本而贊化育」⁴³。這樣，不僅《易》尚中和，六經之義俱尚中和，則《易微言》中羅列「詩尚中和」、「禮樂尚中和」諸條目，並非無意義之重複。依惠氏之見，中和即人之性情，則儒者習經釋義，理應體會稟受於「天地之中」的本性，法聖人「致中和」之教，注重實踐，而進德修業，學為聖人，實現既濟定的理想。

⁴¹ 同註3，頁360。

⁴² 同註3，頁372-373。

⁴³ 清·惠棟：《易例》卷上，同註3，頁660。

四、慎獨、積微之工夫

「致中和」以既濟為理想，然而既濟之功絕非一蹴可躋，所謂「參天地、贊化育，雖聖人其猶病諸」⁴⁴。惠棟論實踐工夫，強調「慎獨」、「積微」，主要結合《易》與《中庸》，兼採《大學》、孟子、荀子，以及漢儒古義，認為「性之初，有善而無惡」（見下文引），主張辨善惡，而擇善、積善，學為聖賢。

《文言傳》云：「利貞，情性也」，王弼以來的通行本「情性」作「性情」，惠棟認為並非古本，《周易本義辨證》曰：

《音訓》：「性情，晁氏曰：『鄭作情性。』」王輔嗣《注》曰：「不性其情，何能久行其正？」輔嗣用黃老之說改易經文，故家君曰：「亂《易》者，王弼也。」⁴⁵

鄭玄有《周易注》，其《注》本作「情性」，惠氏依之。他不僅批評王弼變亂經文，更力斥「性其情」的說法混雜黃老之說，並非古義，曰：

俗本云：「利貞者，性情也。」王弼《注》遂有「性其情」之語，是性善而情惡，非孟子之義也。⁴⁶

惠氏認為「性其情」一語，有流於性善、情惡之虞。他對王弼《注》的理解是否切要，姑且不論，值得注意的是他反對「情惡」之說。他認為：

一之初，幾也。幾者，動之微，吉之先見者也。以此見性之初，有善而無惡。惡者，善之反，不與善對，故云無敵，亦曰獨。君子慎獨，無惡于志也。惡讀如字。幾，有善而無惡。周子言「幾善惡」，非也。⁴⁷

⁴⁴ 同註 17，頁 432。

⁴⁵ 清·惠棟：《周易本義辨證》（濟南：齊魯書社，2011 年，清經解三編，第 1 冊，影印清乾隆間蔣光弼刊省吾堂本），頁 423。

⁴⁶ 清·惠棟：《易微言》卷下，同註 3，頁 489。

⁴⁷ 同註 3，頁 445。

惠氏強調「性之初，有善而無惡」、「君子慎獨，無惡于志也」，既不滿意王弼之說，以為有流於「情惡」之虞；也反對周敦頤（1017-1073）「幾善惡」的命題，認為「幾，有善而無惡」。蓋「幾」者動之微、一之初，其始並無善、惡之相對，故云：

凡物皆有對，一者至善，不參以惡，參以惡，則二矣。⁴⁸

絕對的「一」，亦曰「獨」，乃「至善」而不與惡相對。「性」之初唯有「善」存焉，而君子慎獨於幾微之際，本「無惡于志」。「性」至善無惡，發而為「情」，中節則「和」，可見「情」本可以為善。《易微言》「情」字條特以孟子之語解《易》，曰：

孟子曰：「乃若其情則可以為善矣。」又云：「若夫為不善，非才之罪也。」繼又云：「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉！」孟子言性而及情，情猶性也。故〈文言〉曰：「利貞者，情性也。」⁴⁹

又云：

〈象傳〉屢言天地之情，情猶性也。⁵⁰

以孟子參證〈文言傳〉、〈象傳〉，強調「情猶性也」，意謂其初亦近乎善，而可以為善，因此反對「情惡」之說，並據以批駁王弼。惠氏之「性情」觀，大抵以孟子為依歸，近乎孟子之「性善」說；然而，如上節所述，他並非就「人之異於禽獸」者界定人性，此則與孟子有別。

相較之下，惠棟論工夫修養，強調「辨」，申言「慎獨」，注重「積微」，似乎頗具荀學色彩⁵¹。其實，惠氏之說乃立基於《易》與〈中庸〉，旁參於荀子或孟子等，無非肯定其傳承七十子大義，所以用資佐證，沒有尊荀、抑孟之意。性之初至善、不參以惡，近乎孟子；相對的，認為情近乎性，不必然流於惡，則又明顯異於荀子。如《易微言》「積」字條，惠棟首先強調：「《易》〈中庸〉皆言積，荀子亦言積」，而且，其後又別立「天地尚

⁴⁸ 同註3，頁437。

⁴⁹ 同註3，頁488-489。

⁵⁰ 同前註。

⁵¹ 說參楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》（上海：上海人民出版社，1964年），頁918。

積」、「聖學尚積」、「王者尚積」諸條目，最後又別立「孟子尚積」之條目⁵²。然則，惠棟注重「積」之義，實本於《易》與《中庸》，參之於荀子，並有意強調孟子也不例外。

孟子與荀子，以及《中庸》等儒家典籍，雖仁者見仁，智者見智，立說各有主張，其實都沒有忽略人可以為善、可以為惡的事實，惠棟亦然。因此，他強調「辨（或作辯）」，這其實是本於《文言傳》、《繫辭傳》。《文言傳》曰：

積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。⁵³

他結合《繫辭傳》「《復》小而辯於物」之語以注解此傳，並疏釋說：

《坤》別之不早別，故「惡積而不可弇，罪大而不可解」。《復》初九「不遠復」，是別之早矣，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，是辯於物也。⁵⁴

惠疏引《繫辭傳》之「惡積而不可弇，罪大而不可解」與「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」⁵⁵，據以參證《文言傳》，說明人可以積善成德，也可以積惡滅身獲殃，關鍵在於「辨」。《中庸》曾以舜為例，說明聖人的典型，云：「舜好問，好察邇言，隱惡而揚善。」惠氏注云：

察，辨也。言出乎身，從近始。隱惡揚善，辨之早也。《乾》初為善，《坤》初為惡，隱惡揚善，辨之早也。⁵⁶

《易》有《乾》《坤》，代表陰陽、剛柔、尊卑、男女之相對，有時也代表善惡。《乾》初為小善，《坤》初為小惡，舜能早辨善惡於初萌之際，而且隱惡、揚善，故能成其聖。《中庸》也述及君子的工夫，曰：「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」惠氏注云：

⁵² 清·惠棟：《易微言》卷下，同註3，頁489-500。

⁵³ 同註3，頁361-362。

⁵⁴ 同註3，頁363及頁324。

⁵⁵ 同註3，頁321。

⁵⁶ 同註17，頁431。

隱必見，微必顯，故云「莫見乎隱，莫顯乎微」，猶言「誠于中，形于外」也。善、惡皆然，故君子慎其獨也。⁵⁷

變化之道，由隱而現、由微而顯，其實「善、惡皆然」！因此君子「慎獨」，務須「辨之早」，而且明辨善惡而隱惡揚善，如此，則性中而情和，庶幾可以不流於惡矣。惠氏根據〈繫辭傳〉與〈中庸〉，以顏回為擇善、復初之典型。〈復〉初九：「不遠復，無祇悔，元吉」，惠注云：

「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，故「不遠復」。⁵⁸

又進而申述說：

聖人以〈復〉之初九喻顏子。「顏子擇乎中庸，得一善則拳拳服膺」，一善即〈復〉初也。初不遠復，「擇乎中庸」之謂也。⁵⁹

所謂「以〈復〉之初九喻顏子」，乃根據〈繫辭傳〉：

子曰：顏氏之子其殆庶幾乎。有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：「不遠復，無祇悔，元吉。」⁶⁰

述孔子之言，稱讚顏回，並以〈復〉初九爻辭印證其義，惠氏復參以〈中庸〉加以闡釋：

〈中庸〉曰：「子曰：回之爲人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而不失之矣。」〈復〉之初，中也，即一善也，得而守之，即是不遷怒、不貳過之事。⁶¹

顏回「有不善未嘗不知」，是能「辨」；一旦察覺起心動念或者行為不善，即「未嘗復行也」，也就是「不貳過」。顏回不僅「不貳過」，而且「擇乎中庸」，亦即擇善而拳拳服膺，力行不輟。《易》以〈復〉之初爻喻「一善」，其實就是「中」，就人而言，則是「性」，

⁵⁷ 同註 17，頁 431。

⁵⁸ 同註 3，頁 73。

⁵⁹ 同註 3。

⁶⁰ 同註 3，頁 324。

⁶¹ 同前註。

故曰「不遠復」。復初工夫，不外乎已發之情求合於未發之中，亦即合乎性，近取諸身，不假外求。

雖然「性之初，有善而無惡」，其「初」則隱微，君子「慎獨」之「獨」即當此隱微之際，本來「無惡于志」。惠棟結合於〈大學〉之「誠意」以言「慎獨」，曰：

〈大學〉、〈中庸〉皆言「慎獨」，荀子曰：「不誠則不能獨。」（〈大學〉釋誠意則言慎獨，「不誠則不能獨」，此〈大學〉義疏也。）誠，實也。獨，中外一也。〈大學〉曰：「此謂誠于中、形于外。」〈中庸〉曰：「誠則形。」⁶²

所謂「誠，實也」，而「意」已是情之發露，則「誠于中」者「形于外」，其實「善、惡皆然」。唯其如此，君子須如顏回，慎獨而明辨、擇善，並且積久不息，乃能臻於聖賢之境。〈象傳〉云：「君子以慎德積小以成高大」，惠氏援引〈中庸〉、《荀子》加以訓解，曰：

〈中庸〉言「至誠無息」始於積，云：「天地之道可壹言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。」不貳者，一也，故《荀子》曰：「并一而不貳，所以為積也。」其下敘「積」義云：「今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一拳石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，龜鼃、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。」……蓋天道與聖人始於一，所謂不貳也；漸於積，所謂昭昭撮土、卷石、一勺也；成於不息，所謂「於穆不已」、「純亦不已」也。上六云：「利於不息之貞」，二升五，積小以成高大，故云「不息之貞」。此皆聖人微言，七十子之大義也。⁶³

既以〈中庸〉「至誠无息」至「其為物不貳，則其生物不測」一段，申言致一不貳，又詳錄「今夫天，斯昭昭之多」至「及其不測，龜鼃、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉」一大段，認為所言即「積」之義。鄭玄注〈中庸〉，闡釋其義云：

⁶² 清·惠棟：《易微言》卷上，同註3，頁421-422。

⁶³ 同註3，頁239。

天所以為天，文王所以為文，皆由行之无已，為之不止，如天地山川之云也。《易》曰：「君子慎德積小以成高大」是與？⁶⁴

鄭玄已結合〈中庸〉與〈象傳〉，惠棟遂據此古義，依〈中庸〉申述「積善成德」之工夫⁶⁵。大抵「始於一」、「漸於積」、「成於不息」，天地之道如此，聖人之教亦如此，君子修德進業，亦應「積小以成高大」。如顏回「擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而不失之」，「一善」其初隱而微，所以說「積小」、「積微」。「積微之功成于獨」⁶⁶，「積微」工夫始於「慎獨」，關鍵在「獨」之時、隱微之際，務須明辨善惡，擇善則積善，擇惡則積惡，在所自擇耳。積漸既久，功在不息。《易微言》中有「聖學尚積」此一條目，錄鄭玄《詩箋》：「日就月行，言當習之以積漸也。」又引〈學記〉，錄孔穎達《正義》：「猶學初為積漸，後成賢聖也。」並錄《荀子》〈儒效〉、〈大略〉之語，謂「聖人也者，人之所積而致也」⁶⁷。諸如此類，均指出君子擇善執中，積善成德，旨在「成賢聖」。

五、天下為公，德成而上

如上文所言，惠棟由漢儒經說，上探〈中庸〉、〈禮運〉，認為「純是《易》理」，有意據以撰述《易大義》，唯僅存〈中庸注〉一卷，〈禮運〉之注實付闕如。雖然如此，《周易述》之經傳注疏，或《易微言》、《易例》等書中屢屢引述〈禮運〉，申述「大道之行，天下為公」之義，可以從中略窺其旨趣。惠氏認為聖人贊天地之化育，「致中和」而以禮樂化民成俗。他結合〈繫辭傳〉與〈禮運〉，梳理先秦兩漢儒者相傳的古史進程，由「大同」而「小康」，春秋以降則已是衰亂末世。這一套歷史觀，以道行、禮運為判準，訴求的是「大同」之治的理想性。託古的理想，曲折地投射出惠棟尚德、任賢的經世主張。

依《禮記·禮運》，孔子曾感歎：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」禹、湯、文、武、成王、周公即所謂「三代之英」，夏、商、周之世，已是「大道既隱，天下為家」的時代，屬「小康」之世；三代以前，「大道之行也，天下為公，選賢與能」，

⁶⁴ 同註 17，頁 436。

⁶⁵ 清·惠棟：《易微言》卷下，同註 3，頁 495。惠棟疏釋〈象傳〉：「君子以多志前言往行，以畜其德」，亦引〈中庸〉「今夫天，斯昭昭之多」一段及其鄭《注》，謂「是言畜德之事，與《易》理合也」，謂「德者積累而成」（頁 217），可以並參。

⁶⁶ 清·惠棟：《荀子微言》（上海：上海古籍出版社，1997 年，《續修四庫全書》，影印上海圖書館藏稿本），頁 472。

⁶⁷ 清·惠棟：《易微言》卷下，同註 3，頁 496-497。

物各得其宜，人各安其分，盜竊亂賊不作而外戶不閉，是所謂「大同」⁶⁸。《周易·繫辭傳》從《易》的發展立論，有另一套說法。庖羲氏仰觀俯察而畫八卦；神農氏繼作，以耒耨之利教天下；黃帝、堯、舜時，始有宮室、書契，「垂衣裳而天下治」⁶⁹；至周文王幽而演《易》，有憂患意識，而其辭危⁷⁰。惠棟認為：

庖犧氏沒而《易》廢，神農氏作而《易》興，則神農以前為上古。神農氏沒而《易》廢，黃帝、堯、舜氏作而《易》興，歷夏、商、周皆然，則文王以前為中古。春秋之世，世衰道微，孔子作十翊而《易》道復興，則孔子之時為下古。⁷¹

他一方面根據〈繫辭傳〉，一方面結合〈禮運〉，謂：

神農、黃帝、堯、舜，當「大道之行」，故明堂外戶不閉。三代，「大道既隱」，其明堂猶尋古制也。⁷²

又云：

〈禮運〉云：「大道之行也，天下為公。」鄭注〈祭法〉云：「有虞氏以上尚德，禘郊祖宗配用有德者而已。自夏已下，稍用其姓氏代之。」〈禮運〉所謂：「大道既隱，天下為家，禹、湯、文、武、成王、周公由此其選」，言禹、湯以下雖用明堂之法，而大道稍隱也。⁷³

同屬中古之世，堯、舜以前尚德，仍是「大道之行也，天下為公」的「大同」治世；禹、湯以降，三代之英，已「天下為家」，乃大道稍隱的「小康」之世。依惠氏考察，「小康」之世，仍用明堂之法，「猶尋古制」，直至東周，王道陵夷，連保存周禮最完備的魯國，也廢其禮而不行，他說：

⁶⁸ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1982年，影印嘉慶二十年南昌府學刊《十三經注疏》本），卷21，頁412-414。

⁶⁹ 詳參《周易·繫辭傳》「古者庖羲氏之王天下」章，同註3，頁304-313。

⁷⁰ 詳參《周易·繫辭傳》「易之興也，其於中古乎」章，同註3，頁330-331；及「易之興也，其當殷之末世、周之盛德邪」章，頁340-341。

⁷¹ 同註3，頁331。案：「十翼」，惠棟作「十翊」。

⁷² 惠棟：《明堂大道錄》（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》，第108冊，影經訓堂叢書本），卷2，頁560。

⁷³ 同註3，頁376-377。

明堂月令，乃虞、夏、商、周四代治天下之大法，魯為望國，始廢其禮。⁷⁴

以道之運行與明堂禮制為參照，陳述歷史之盛衰興廢，由「大同」而「小康」，至春秋時代禮廢而不行，已是世衰道微了。惠氏在《明堂大道錄》中詳錄〈禮運〉之「大同小康」章，並申述說：

明堂之制本於《易》。〈乾〉變〈坤〉化，故云大道；〈乾〉升〈坤〉降，壹尚乎德，故天下為公。〈乾〉〈坤〉之次〈屯〉，利建侯，明諸侯不世，賢則建之，故選賢與能。自此至外戶不閉，皆五帝之事，嘆三代明堂之政猶有其遺意也。夏后氏以後，大道既隱，尚能修禮以達義，體信以達順，始以天地為本，終之四靈以為畜，可謂盛矣，而僅謂之「小康」，此道之所以大也。⁷⁵

夏、商、周三代，大道稍隱而古制猶存，卻僅僅稱為「小康」，惠氏認為這正顯示「道之所以大」。換言之，「大同」之世表徵「大道之行」，其中標舉的是儒者對王道的崇高理想。「大同」之治，就時代而言，行於三代以前；就天子之位的傳承而言，「壹尚乎德」而「天下為公」，故標榜傳賢禪讓。關於「天下為公」，惠氏依鄭玄《注》，強調「禪位授聖，不家之」⁷⁶，〈中庸〉言仲尼「祖述堯舜」，殆即祖述其禪讓而公天下的精神，這是主張「有聖人之德，然後居天子之位，故五帝官天下」⁷⁷。所謂「五帝官天下」，語出韓氏《易傳》，謂「五帝官天下，三王家天下；家以傳子，官以傳賢」，漢儒蓋寬饒奏封事時曾引為典據，惠氏《易例》詳錄之，雖說時移世異，蓋寬饒「不揆時義」而為文吏所詆挫⁷⁸，由〈禮運〉、韓氏《易傳》，以及蓋寬饒之事，可見禪讓傳賢的經說古義，漢代猶存。儒者稱引古義，雖或不合時宜，其理想性卻不容抹煞。

由「禪位授聖」之旨，惠棟藉《周易》爻位升降之理，反覆強調「二升〈坤〉五」之義，闡述「君德」，發揮「德成而上」的理念。蓋既濟之世，理當「聖人居天子之位」，無論庖羲氏、神農氏，或黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武，俱屬此類，有德者居其位，這是九五之尊的典型。相較之下，下古之世，王綱解紐，世衰道微，時王居其位而無其德，如

⁷⁴ 同註 72，卷 3，頁 568。

⁷⁵ 同註 72，卷 2，頁 573。

⁷⁶ 同註 72，頁 572。又《易例》卷上「古有聖人之德然後居天子之位」條，錄〈禮運〉文，並附鄭玄此注，同註 3，頁 669。

⁷⁷ 同註 17，頁 437。

⁷⁸ 清·惠棟：《易例》卷上，同註 3，頁 668-669。

〈坤〉之六五；至於孔子，「有天德而無天位」，則如〈乾〉之九二。就爻位變化而言，〈乾〉九二不當位，當升而為〈坤〉五，這意謂：

必有聖人之德，而後可居天子之位。言「君德」者，兼德位言之。⁷⁹

惠棟屢申「二升〈坤〉五」之義，就是有意彰顯「必有聖人之德，而後可居天子之位」的理念。德、位兼備，才符合儒者的理想。「君德」一詞，見諸〈文言傳〉：「《易》曰：『見龍在田，利見大人』，君德也」，惠氏據此申述說：

德成而上，故曰君德。⁸⁰

所謂「德成而上」，典出〈樂記〉，惠氏藉以發揮，曰：

德成，謂人君，禮樂德成則為君，故居堂上，南面，尊之也。二德成而升〈坤〉五，故云「德成而上」，謂德已成而居君位，故云君德也。⁸¹

〈乾〉〈坤〉旁通，〈乾〉之九二升〈坤〉五，則當位，惠氏據《易》道以闡述「德成而上」的理念。「大同」之世，天下為公，君子修德已成於是升居君位，則德、位兼備而位當。又〈師〉九二「王三錫命」，惠氏闡述其義云：

二當升五，故王謂二。陽成於三，故三者陽德成也。二，盛德也；五，盛位也。德純道盛，中和之行，應于盛位，故能上居王位而行錫命。《乾鑿度》說此爻曰：「師者，眾也；言有盛德，行中和，順民心，天下歸往之，莫不美命為王也。行師以除民害，賜命以長世德之盛。」是其義也。⁸²

《乾鑿度》是緯書，反映漢儒之經說，惠氏據此古義，旨在說明盛德之人乃能使天下民心歸之，所以「能上居王位而行錫命」。「德純道盛」為居天子之位的前提，那麼，自然不是一家一姓所得私。

⁷⁹ 同註3，351。

⁸⁰ 同註3，頁358。

⁸¹ 同註3。

⁸² 同註3，頁26。

「大同」之世，尚德教而任賢能，不僅天子之位應當由「德純道盛」的聖人居其位，封建諸侯，亦當唯賢是用，不應世襲。惠棟認為《易》卦之序，〈屯〉緊次於〈乾〉〈坤〉兩卦之後，其卦辭曰：「元亨利貞，勿用有攸往，利建侯」，寓有「諸侯不世，賢則建之」之義，呼應〈禮運〉之「選賢與能」，《周易述》據此疏解〈屯〉之卦辭⁸³。以「選賢與能」詮釋「利建侯」之義，認為「古侯不世，賢則建之」，連諸侯都應舉用賢者，反對世襲，這是進一步貫徹「天下為公」而「壹尚乎德」的原則。

惠棟認為《易》是贊化育之書，注重古代聖王治天下之大法，以「大同」表徵既濟的理想政治。他綜合典籍與漢儒之經說，纂錄《明堂大道錄》八卷、《禘說》二卷，兩者同屬於《周易述》四十卷系列。他在〈禘說敘首〉中自述：

愚因學《易》而得明堂之法，因明堂而知禘之說，于是刺六經為《禘說》，使後之學者知所攷焉。⁸⁴

這是惠氏領悟的進路，將明堂制度與禘祭之禮，以及《易》學連貫起來。「明堂之法」總括各種典禮制度，〈明堂總論〉曰：

明堂為天子大廟，禘祭、宗祀、朝覲、耕籍、養老、尊賢、鄉射、獻俘、治〔歷〕（御名）、望氣、告朔、行政，皆行于於其中，故為大教之宮。……權輿于伏羲之《易》，朏始于神農之制，自黃帝、堯、舜、夏、商、周皆遵而行之。而行之者以天下至誠貫三才之道，施之春秋冬夏，是為七始。始于盡性，終於盡人性、盡物性，贊化育而成既濟定者也。⁸⁵

依此而言，明堂創始於神農，歷經黃帝、堯、舜、夏、商、周皆遵行，春秋時代其禮乃廢而不行。明堂行於「大同」、「小康」之世，所以說是「治天下之大法」。聖人法天設教，居明堂而順時治民，施行種種政教，舉凡禘祭、宗祀、朝覲、耕籍、養老、尊賢、鄉射、獻俘、治歷、望氣、告朔、行政等，都在此頒布施行。惠氏採取蔡邕（133-192）的說法，以明堂為「大教之宮」，曰：

⁸³ 同註3，頁13-14。

⁸⁴ 清·惠棟：〈禘說敘首〉，《松崖文鈔》卷1，見同註15，頁299-300。

⁸⁵ 同註72，《明堂總論》，卷1，頁545-546。案：經訓堂本《明堂大道錄》依江聲抄錄本刊刻，書中避乾隆皇帝名諱，「歷」字闕，而以小字附註「御名」。《明堂大道錄》稿本現藏於上海圖書館，稿本未闕字避諱，作「歷」，茲據以補入，以利閱讀。

蔡氏以明堂為大教之宮。〈祭義〉曰：「祀乎明堂，所以教諸侯之孝也；食三老五更於大學，所以教諸侯之弟也；祀先賢於西學，所以教諸侯之德也；耕藉，所以教諸侯之養也；朝覲，所以教諸侯之臣也。五者，天下之大教也。」蓋五者皆明堂之事，故蔡氏以為大教之宮。⁸⁶

教之以孝、教之以弟、教之以德、教之以養、教之以臣，種種禮樂教化，注重人倫，而總以德教為內涵，溯其根源，則本於「天地之中」。惠氏云：

聖人之道即中庸也，其道可以育萬物，而實本天地之中也，民受之以生，於是有動作禮義威儀之則。故曰：「禮儀三百，威儀三千。」⁸⁷

根據成十三年《左傳》，舉凡「動作禮義威儀之則」，皆緣於人之性，根源於「天地之中」。聖人法天設教，「致中和」而制作禮樂，以化民成俗，以贊天地之化育。這是「推人道以接天」。如禘禮，這是在明堂舉行的大享之禮，行配天之祭，上溯遠祖，而下逮功臣，最終可以達到「陰陽和，風雨時，五穀孰，草木茂，民無鄙惡，物無疵厲，群生咸遂，各盡其氣」，甚至「刑措不用」、「四夷賓服」，這是既濟的理境（見第三節引）《易微言》中藉由引錄董仲舒之說，參證「乾元用九天下治」之義，曰：

孔子脩《春秋》，書「元年春王正月」，蓋用「乾元用九」之義。故董子《繁露》曰：「《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也。道，王道也。王者，人之始也。王正則元氣和順，風雨時，景星見，黃龍下；王不正則上變天，賊氣並見。五帝三皇之治天下，不敢有君民之心，什一而稅，教以愛，使以忠，敬長老，親親而尊尊，不奪民時，使民不過歲三日。民家給人足，無怨望忿怒之患，強弱之難，無強賊姤疾之人。民脩德而美好，被髮銜哨而遊，不慕富貴，恥惡不犯，父不哭子，兄不哭弟，毒蟲不螫，猛獸不搏抵，不觸蟲。故天為之下甘露，朱草生，醴泉出，風雨時，嘉禾興，鳳凰麒麟遊于郊。囹圄空虛，畫衣裳而民不犯，四夷傳譯而朝，民情至樸而不文。郊天祀地秩山川以時，至封于泰山，禪于梁父。立明堂，宗祀先帝以配天。天下諸侯各以其職來祭，貢土地所有，先以入宗廟；端冕盛服而後見，先德恩之報，奉元之應也。」⁸⁸

⁸⁶ 同前註，頁 546。

⁸⁷ 同註 17，頁 436。

⁸⁸ 清·惠棟：《易微言》卷下，同註 3，頁 503。

這段文字，詳錄《春秋繁露·王道》的文字，藉由董仲舒之說闡發王道慎始、正本的精神，發揮《春秋》「元年春王正月」之大義，同時結合《周易》「乾元用九而天下治」的思想。「大同」治世，親親尊尊，家給人足，什一而稅，不違農時，民情質樸——「無怨望忿怒之患」，「無強賊姦疾之人」，「囹圄空虛，晝衣裳而民不犯」，居其位者「不敢有君民之心」，卻能使「天下諸侯各以其職來祭」、「四夷傳譯而朝」，凡此，描繪的正是上古之時，五帝三皇之世的「大同」之治。這也正是〈中庸〉「天地位焉，萬物育焉」的境界，惠棟則以《易》之〈既濟〉表徵道行禮運的理想。

六、結語

惠棟以《易》為中心，企圖重構經學的義理系統，以孔子為中心來會通群經大義。唯其以孔子為中心，因此，解經應當上溯「微言」與「大義」。漢儒經說，遵守師法，淵源有自，其經說古義具有優越的地位，因此，惠氏標榜以「漢學」解經。所謂「微言」、「大義」，典出《漢書·藝文志》，當時劉歆、班固用以泛論六經之學，並非今文家說，更非公羊學之專利。清儒解經而標榜「微言」、「大義」，其實已蘊含在惠氏之「漢學」典範中，為後學導夫先路。雖然繼起者或別有領會，持論各異，就學術發展的脈絡而言，惠氏早發先唱之功，不容抹煞。

會通群經以及先秦兩漢諸儒之說以解《易》，惠棟尤注重〈中庸〉〈禮運〉，這是一大特點。他由〈中庸〉，發揮聖人「致中和」之教，由〈禮運〉表彰「大同」的政治理想，主張以禮樂化民而臻既濟。

就《易》之六爻而言，二、五為「中」，相應為「和」；就人之情性而言，未發為「中」，已發為「和」；就立政化民之制而言，則「禮，中也；樂，和也」。聖人致中和，以禮樂化民，盡人之性、盡物之性，而「天地位，萬物育」，遂成既濟定。惠棟借用公羊家「文致太平」的說法，尤其注重孔子贊化育之功，「論定六經，立天下之大本」，大本即中和，準此而言，君子習經釋義，進德修業，學為聖人，亦無非「致中和」。由此，他結合《易》之〈彖〉〈象〉〈文言〉〈繫辭〉諸傳，與〈中庸〉、〈大學〉，以及孟子、荀子、董仲舒諸儒之說，闡明「慎獨」、「積微」的工夫。君子擇善執中，積善修德，旨在學為聖人。

在經學的領域裡，儒者研經釋理，從而推尋常道，企圖契合古聖先賢的心靈，藉此建立自己的學術體系和價值觀。惠棟《易》學著述裡，不斷稱引〈禮運〉，論述「大同」之治，正應如此理解。依〈禮運〉，夏商周三代家天下，只是「小康」，不復「大同」之世。

惠氏認為這正顯示「道之所以大」，理想之高遠。所謂「大同」，就時代而言，行於三代以前；就其內涵而言，就是「大道」運行的展示；唯其如此，就天子之位的傳承而言，注重「君德」，標榜禪位授聖，非一家一姓之私；就封建諸侯而言，則強調任賢，亦不世襲；就王道根源而言，王者法天順時，以人道接天，而神道設教；就布政教民而言，則有明堂之法，以禮樂化民。

標榜「大同」，強調「大道之行也，天下為公」，其中隱含著儒者對世襲制度與家天下等政治現實的省思和不滿，故寄託理想於遙遠的上古。鑒於明朝滅亡，滿清入主中原的變局，清初儒者頗有封建、郡縣得失優劣的討論。相較之下，惠棟詮釋《周易》經傳，屢屢稱引〈禮運〉，重申「大道之行，天下為公，選賢與能」的「大同」之治，在封建、郡縣之外，提出另一種選擇。郡縣制度，施行於秦漢以降二千餘年，無疑最能貼近現實，表面上「官天下」，然而對於天子是否有德，卻無從要求，最終乃以天下適一人之私而已。封建制度，行之於周代，甚至相傳是三代共法。如果說「憲章文武」主要效法其封建之制與禮樂法度，則標榜禪讓傳賢、諸侯不世，可以說是重申〈中庸〉所言孔子「祖述堯舜」的理念。惠棟信而好古，詮釋經典中的「微言」、「大義」，並非一味囿於古學，實有其理想性。

徵引文獻

古籍

- 清·惠周惕、惠士奇、惠棟撰，漆永祥點校：《東吳三惠詩文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年）。
- 清·惠棟：《周易述》（清乾隆24-25年雅雨堂刻本，約西元18世紀）。
- 清·惠棟：《九曜齋筆記》（臺北：藝文印書館，1970年，影聚學軒叢書本）
- * 清·惠棟：《易大義》（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》，第159冊，影印清嘉慶間刻本）
- 清·惠棟：《荀子微言》（上海：上海古籍出版社，1997年，《續修四庫全書》，影印上海圖書館藏稿本）
- * 清·惠棟：《周易述》（北京：中華書局，2007年，附《易微言》、《易例》及《易漢學》）
- 清·惠棟：《周易本義辨證》（濟南：齊魯書社，2011年，清經解三編，第1冊，影印清乾隆年間蔣光弼刊省吾堂本）。

近人論著

- 王應憲：〈東吳三惠研究述評〉，《蘭州學刊》2007年第2期（2007年2月），頁158-160。
- 中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要·經部》（北京：中華書局，1993年）。
- 朱伯崑：《易學哲學史》第四卷（北京：華夏出版社，1995年）。
- 李開：《惠棟評傳》（南京：南京大學出版社，1997年）。
- 汪學群：《清代中期易學》（北京：社會科學文獻出版社，2009年）。
- 陳伯适：《漢易風華再現：惠棟易學研究》（臺北：文史哲出版社，2006年）。
- * 陳修亮：〈試論惠棟《周易述》的治易特色〉，《周易研究》2005年第1期（2005年2月），頁40-48。
- * 張素卿：〈惠棟的春秋學〉，《臺大文史哲學報》第57期（2002年12月），頁99-140。
DOI:10.6258/bcla.2002.57.04
- 張素卿：《清代漢學與《左傳》學——從古義到新疏的脈絡》（臺北：里仁書局，2007年）。
- * 張素卿：〈惠棟《易微言》探論〉，收入林慶彰、蘇費翔主編：《正統與流派：歷代儒家經典之轉變》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012年），頁221-235。

- * 張素卿：〈從典範轉移論惠棟之《周易本義辨證》〉，《國文學報》第 53 期（2013 年 6 月），頁 93-118。
- 張素卿：〈惠棟《周易述》之述古以詮新〉，「經典詮釋的多重性——第四屆人文化成國際學術研討會」宣讀論文（花蓮：國立東華大學，2014 年 10 月 24-25 日）。
- 黃懷信主撰，孔德立、周海生參撰：《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005 年）
- 楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》（上海：上海人民出版社，1964 年）。
- 漆永祥：《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998 年）。
- * 漆永祥：〈惠棟易學著述考〉，《周易研究》2004 年第 3 期（2004 年 6 月），頁 51-57。
- * 漆永祥：〈東吳三惠著述考〉，《國學研究》第 14 卷（北京：北京大學出版社，2004 年 12 月），頁 363-427。
- 廖名春等合著：《周易研究史》（長沙：湖南出版社，1991 年）。
- * 鄭朝暉：《述者微言——惠棟易學的「邏輯化世界」》（北京：人民出版社，2008 年）。
- * 錢慧真：〈惠棟研究述評〉，《殷都學刊》30 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 59-65。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chang, Su-ching. "Hui Dong's Spring and Autumn Annals Scholarship," *Humanitas Taiwanica*, 57,2002,pp.99-140.
- Chang, Su-ching. "Hui Dong's *Yi weiyan*," in Lin, Ching-chang & Christian Soffel, eds *Tradition and Innovation: Historical Changes in the Views on the Confucian Classics*. Taipei: Wanjuanlou Publishing, 2012, pp. 221-235.
- Chang, Su-ching. "Hui Dong's *Zhouyi Benyi Bianzheng* as a Paradigm Shift," *Bulletin of Chinese*, 53, 2013, pp.93-118.
- Chen, Xiu-liang. "A tentative analysis of the features of Hui Dong's *Zhouyi Shu*," *Studies of Zhou Yi*, 1, 2005, pp.40-48.
- Hui, Dong. *Yi day*. Shanghai: Ancient Books Press, 1995.
- Hui, Dong. *Zhouyi Shu*. Beijing: Zhonghua Press, 2007.
- Qian, Hui-zhen. "A Commentary on *Yijing* studies Hui Dong Studies," 30(4), 2009, pp. 59-65.
- Qi, Yong-xiang. "A Textual Research on Hui Dong's Works and Writings on the Yi-ology," *Studies of Zhou Yi*, 3, 2004, pp.51-57.
- Qi, Yong-xiang. "A Study of Works of the Three Hui from Dongwu," *Guoxue Studies*, 14,2004, pp.363-427。
- Zheng, Zhao-hui. *Shuzhe Weiyan—Hui Dong Yixue De Luojihua Shijie*. Beijing: People Press, 2008.

Hui Dong's Discussion of "Great Meaning" and "Subtle Words" in the *Yi*

Chang, Su-ching

(Received July 10, 2014 ; Accepted September 29, 2014)

Abstract

During the Qian-Jia period, scholarship on the Classics went through a paradigm shift, from concern with metaphysics to concern with character, turning towards more concrete issues, using more linguistic methods and emphasizing rituals. For this direction in scholarship, Hui Dong's work *Yi hanxue*, which used the Han Learning methods to interpret the *Yijing*, is one of the most important works. Hui's explanation of the *Yi*, which stemmed directly from the Han, considered that Confucian scholars of that period had absorbed the personal transmission from the masters, which formed a connection to the "great meaning" and "subtle words" of the ancient sages. His earlier work, the *Yi hanxue* extended the Han Confucian studies of the *Yi*, whereas the later *Zhouyi shu*, moved in a new direction, towards the Han attempts to uncover original meanings through new commentaries, which led to Hui's later works such as the *Yi weiyan* and the *Yi dayi*. We can thus see that use of the paired concepts of "great meaning" and "subtle words" was not begun by the Quanzhou scholars, but rather were already present in Hui Dong's model of Han Learning

Keywords: Qian-Jia school, Han Learning, subtle words, great meaning, Zhouyi shu, Yi hanxue