

從詮釋學觀點看惠棟易學

陳伯适*

摘 要

本文從詮釋學的思潮切入，探討惠棟易學以漢代象數為標幟之下，體察其易學的時代性，嘗試用當代詮釋思潮中「歷史圖像」與詮釋學方法論作簡要檢視，並概括出其易學在現代詮釋學下的定位。同時從宏觀的經典闡釋角度，以進行反省與檢討，客觀地認識惠棟易學的時代意義。

惠棟易學的核心價值在於復原漢《易》的本來面貌，以求「真」與求「實」的價值追求，作為其「事實判斷」與「價值判斷」的核心所在。但是，惠棟對《周易》的解釋過於「純粹」、過於單面化，缺乏較具哲學思想的義理性內容，窄化了《周易》作為一部哲學性經典原本可以有更為複雜而多面的豐富內容。惠棟以純粹的象數作為論述內容，哲學性的表述張力不夠，不能受到普遍的重視與認同。惠棟關注文字詁訓的正確性與合理性的面向，將意蘊豐富的詮釋學問題轉化成較為簡單的文字詁訓學問題，難以達到詮釋的循環性之層次。惠棟通過語言與文獻的考古，其詮釋的價值或特色，主要在於《周易》經典的文本之復原、本義的確立，也就是《周易》古義的確立，以及實事求是的詮釋精神。

關鍵詞：惠棟、清代、詮釋學、漢易、象數

2006.6.13 投稿；2006.10.12 審查通過；2006.10.25 修訂稿收件。

* 陳伯适現職為國立勤益技術學院兼任助理教授。

The interpretation of Hui Dong Han Yi from the Hermeneutics Viewpoint

Chen Po-kua*

Abstract

This study is to discuss Hui Dong Han Yi in the view of the hermeneutics, conceiving the contemporary annotation of Han Yi under the sign of the image-numbers in Han Dynasty. In modern hermeneutics trend, the author attends to define Han Yi with “the historical image” method and hermeneutics methodology, meanwhile, explores objectively the time significance of Han Yi from the macroscopic explanation angle by the introspection and the self-criticism.

The core value of Hui Dong Han Yi lies in the restoration of the original appearance of Han Yi, striving for “real” and “true” value to build its foundation of “fact judgment” and “value judgment”. Hui Dong’s explanation of *Chou Yi*, lacking the rational content of philosophic elements, is too pure and simplified to be the philosophic classics. Hence, the pure content of the image-numbers cannot receive the universal value and approval. Hui Dong paid attention to the accuracy and rationality of explanations of words in ancient texts. He transformed the implicated hermeneutics question the simpler explanation questions, which is beneath the level of the cycle of hermeneutics. Hui Dong Han Yi is approved by the language and the literature archaeology. Its annotation value or characteristic is mainly from the restoration of the original text and meaning of *Chou Yi*. Namely, the very value of Hui Dong Han Yi lies in the establishment of the ancient meaning of *Chou Yi* and its realistic annotation spirit.

Keywords: Hui Dong, Qing Dynasty, Hermeneutics, Han Yi, The image-numbers

* Assistant Professor, National Chin-Yi Institute of Technology.

一、前言

惠棟身置乾嘉學風鼎盛之際，治經以漢學為宗，發揮漢儒遺學，好博而尊聞，致力於考證與徵實，使復漢的學術景況達到燦然中天之境。惠棟崇尚古學的治經方法，強調「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」¹的門徑，原本漢儒，推闡古義，特別表現在其易學論著中。治《易》廣摭嚴謹，「授據博而考覈精，一字不肯放過，亦一字不肯輕下」，²一字一句，具有淵源的篤實精神，足為清代樸學的典範。

惠棟易學的典型化表現，即在其回復漢《易》立場下所闡釋的象數易學，收納以虞翻、荀爽、鄭玄等漢代《易》家為主而重構的象數主張，歷來批評者大都認為惠棟純粹以象數立說，創造性與思想性不足，進而否定其成就。並且，以當代詮釋觀點來看待惠棟的易學，其學術成就更不能與其所處時代相互比擬了。隨著西方哲學思想與方法的快速介入，特別是在詮釋學（hermeneutics）的範疇，已成為探述當代思想或是中國傳統思想上的一個極受重視的概念，也成為極具活力的哲學思潮之一；「詮釋」在哲學上的被高度重視，也帶引我們對中國古代經典注釋傳統的歷史反思和現代性的觀照。因此，本文從詮釋學的思潮切入，探討惠棟易學以漢代象數為標幟之下，體察其易學的時代性，嘗試用當代詮釋思潮中「歷史圖像」與詮釋學方法論作簡要檢視，並概括出其易學在現代詮釋學下的定位。同時從宏觀的經典闡釋角度，以進行反省與檢討，客觀地認識惠棟易學的時代意義。

二、從「歷史圖像」的觀點看惠棟易學

不同的時空因素，直接影響人物的學術傾向或思想內涵，黃俊傑先生特別界定為「歷史圖像」的問題，認為「歷史上的人物及其思想都是

¹ 見戴震，《戴東原集》卷十一，〈題惠定宇先生授經圖〉。引自《戴震全書》第六冊，《戴東原集·戴震雜錄·題惠定宇先生授經圖》（合肥：黃山書社，1995年10月），頁505。

² 見顧棟高，《後漢書補註·序》云：「先生之授據博而考覈精，一字不肯放過，亦一字不肯輕下，洵史志中絕無僅有之書。」高度肯定惠棟考證用字的精細謹慎。《後漢書補註》二十四卷，為惠棟所著，乾隆十九年甲戌（西元1754年），顧棟高為之序，序中署名「錫山同學顧棟高書」。

受時空因素所決定的 (tempo-spatially determined)，一旦消逝之後，後代歷史學家生活在不同的時空之中，必然不能像自然科學家一樣地在控制的實驗室中將史事再如實重演。³的確，人物與思想，都是有其某種時空下的獨特性，過去的那個時期，與現在的這個時期，乃至未來的某一個時期，都有其不同的時空氛圍，也會造就出不同的人物性格與思想取向，因此，他們面對過去的歷史或是思想，從微觀的角度看，他們也都會有他們不同的取捨傾向與不同的詮釋方法和論述內涵。這樣的不同，是因為歷史圖像的模糊，也就是歷史圖像的不確定所致。

荷蘭史學家海爾 (Pieter Geyl, 1877-1966) 曾指出「歷史是無窮盡的，也是不確定的。我們常努力把過去的史學加以確定，但我們所能做的其實只是展現我們對歷史的印象而已」。柯林伍德 (R. G. Collingwood, 1889-1943) 更為明確的認為「每個人都帶著他自己和他的時代的觀點來研究歷史」。⁴因此，後來人論述之前的歷史，對於其所建構的這個歷史的歷史圖像，也就因為這一論述者所處的時空因素的變遷而有所不同。由於歷史圖像的不確定，史學家或是論述歷史的人，對於論述同樣的一段歷史或同一個歷史的事件，除了基本印象或基本輪廓或許相近外，常常也就會有不同的詮釋內容；而這種不同的詮釋內容的現象，往往因為「事實判斷」與「價值判斷」的差異所致。也就是說，不同的時代，會有不同的「事實判斷」與不同的「價值判斷」，這是時空因素的不同而有的不同，而形成了歷史圖像的不確定性。

由於歷史圖像的不確定性，形成中國史學論述內容的不同。同樣地，也發生在中國經典的詮釋上。歷代的經學家，對於傳統的那些典型化的經典，在詮釋的內涵上，會因其自身所處的時空的差異，而產生不同的「事實判斷」與「價值判斷」，而呈現出不同的內容。在易學的詮釋範疇也是如此，所以有如漢代《易》家重象數，而宋代《易》家如以程朱為首的，受到理學的學術氛圍影響，則重在義理的表述上，發展到

³ 見黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》(北京：社會科學文獻出版社，2004年9月)，頁4。

⁴ 二家之說，見 Pieter Geyl, *From Ranke to Toynbee: Five Lectures on Historians and Historiographical Problems* (Northampton, Mass.: Department of History, Smith College, 1952), p.3. 以及 R. G. Collingwood, "The Philosophy of History", in his *Essays in the Philosophy of History*, ed. by William Debbins (Austin and London: University of Texas Press, 1965, 1976), vol.9, p.1. 二說轉引自黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，頁4。

了清代，從清初對宋明以降學術的反省與自覺，形成一股無可抵擋的經世實學學風，並發展與影響到乾嘉時期，以惠棟和戴震為首的漢學再現的治學風氣成為主流。惠棟治《易》，將「事實判斷」與「價值判斷」同時放置在一平面上，他肯定「事實判斷」有其優先性，因為他認為必須先追求事實，才能造就價值，他認為宋儒由於對於經典的事實不重視，甚至不以事實為據，導致價值的殞落，這個價值的殞落就是對經典的原意的扭曲，對經典原始本義的維護不周，破壞經典原有的歷史性和原始性，乃至整個學術呈現空疏不實的傾向，不能實事求是，不能言之有物，撼動經典原有的神聖性與其不應也不可變易的內涵。惠棟易學的核心價值在於復原漢《易》的本來面貌，也就是在於求「真」與求「實」，這樣的「真」與「實」的價值追求，也就是惠棟「事實判斷」與「價值判斷」的核心所在，更是惠棟在治《易》上所呈現的歷史圖像。

從漢《易》的角度出發，宋儒的義理傾向的易學詮釋內容，相較於惠棟象數內容的易學思想，二者對於易學詮釋內容上的基本輪廓與基本印象已有明顯地不同，惠棟相對確實較能反映出漢《易》的基本輪廓與印象，而宋儒的義理之學，則相對薄弱；或許宋儒能夠理解這些象數的內容而刻意忽略，或許根本不屑一顧而不加深究、不予認識。對部份宋儒而言，他們的事實與價值的判斷在於義理之學的脈絡上，他們並不重視原始的「真」或「實」，他們期盼創造新的詮釋內涵與詮釋價值，這種新的詮釋內涵與價值因此挑戰了傳統經典的本義，也削弱了傳經經典的神聖性與不可改易性。在惠棟看來，這是一件極為嚴重的事，是一種違逆經義與經學傳統的錯誤，所以惠棟批評宋儒《易》說，批判宋儒對漢《易》的視而不見，也反對宋儒的無中生有，包括「河圖」、「洛書」等圖書易學的主張，以及不應該屬於漢《易》內容的義理方面的思想。因此，從漢《易》的角度看，惠棟易學的歷史圖像，確實與漢《易》較為相近，而宋儒則相對不如惠棟之真實。但是，從不同時代環境的客觀因素看，惠棟的絕對的否定，事實上也是對宋儒歷史圖像的不夠理解與體諒，他置身在其個人的歷史圖像與核心價值去對宋儒作判斷，導致宋儒在漢《易》之外的一無是處。

單獨從漢《易》的本身與惠棟易學的詮釋內涵來看，惠棟易學思想主要以虞翻之說為主，而《周易》經傳的文字傳本，又以自取的「古文」為本，擷取自《經典釋文》與鄭玄等諸家之說，這樣的用字與思想內容

的呈現，是不是就是漢《易》的主要面貌，甚至接近原始《易》的本來面貌，他的代表性有多少，他的歷史圖像下的漢《易》與原來最具代表性的漢《易》之歷史圖像，有多少的重疊性，事實上已很難去衡定了。況且，漢《易》師法家法紛歧，又有今古之別，惠棟混同今古，主取虞氏，次而荀、鄭諸說，是否足以代表漢《易》的主流，確實多有商榷之處。但是，從傳述的有限文獻資料來看，惠棟的主張是可以理解的。虞翻在唐代李鼎祚的視野裡，的確視為漢《易》的大宗或集大成者，也得以相對保存較為完整。惠棟對漢《易》的歷史圖像大概是從這樣的文獻觀點而來的。

後來的學者，諸如焦循、王引之、方東樹、梁啟超等人，嚴厲的批評惠棟之不是，根本於其不同的價值與事實所框架出的不同的歷史圖像下所作的評斷，這些人的歷史圖像，建立在一種依循義理的軌跡而探尋或肯定以之作為《周易》詮釋之本，至於象數的內容，只能視為枝節的部份，不能作為主流的或是有價值的內容，所以宋儒義理之說較漢儒象數之說更具意義，而惠棟易學則相對更不具意義，所以惠棟必然招來苛責與否定。我們是否在建立屬於自己的歷史圖像的同時，我們也能立於歷史的當時，從一種理解、同理心去認識當時，倘能如此，或許對惠棟的易學內容與風格，也就不致武斷的否定。每一個詮釋者，都有其自身的歷史圖像，當我們在評斷或看待某一詮釋者時，我們是否能準確地站在詮釋者的歷史圖像上，以客觀的態度面對是極為重要的。

三、從詮釋學方法論的概念上看惠棟易學

中國詮釋學的重要特徵，強烈地表現在歷史性與現實取向的方面。這種特徵特別表現在傳統儒家經典的詮釋上。中國古代學者對於經典文本的意義和理解的探究，主要表現在實用與準實用的方面，而這種經典詮釋的表現傾向，當然不見得能夠視為現代學術領域特別是當代西方詮釋學的主要表述內涵；也就是說，將傳統經典以詮釋學的觀點來看待，主要是指中國學術史及思想史上以經典注疏為中心所形成的詮釋傳統。⁵《周易》不論是以象數或是義理取向的注疏內容，也同樣地姑且

⁵ 經典的注疏方式，實際上是否可以全面視為一種詮釋的傳統，大多學者都採否定的主張。例如劉笑敢在其〈經典詮釋與體系建構——中國哲學詮釋傳統的成熟與特點

以詮釋的概念來看待。詮釋學在方法論上牽涉到三個問題，其一即詮釋者的歷史性：指詮釋者及其思想都受到特定的歷史條件的制約而言；其二即問題意識的自主性：指經典中的問題意識具有生命而言；其三即詮釋的循環性：指經典內部整體與部份之間，以及詮釋者與經典之間意義的循環而言。⁶惠棟易學參照此三個面向，我們從當中也可以得到一些詮釋上的意義。

（一）從詮釋者的歷史性言

以詮釋者的歷史性而言，主要表現在經典詮釋者作為經書價值的傳承者，這個概念與前述「歷史圖像」多有相涉，而這裡又特別專就詮釋者以對經典的價值認定而言。在惠棟看來，作為《周易》的詮釋者，其中心的價值，在於以求真求實的方法與態度，復原經典的本來面貌，惟有如此，才能明確地表彰《周易》原來的古義，進而發揮《周易》那種以天道下貫人事的天地位而萬物育的理想之道，藉由對原來本義的認識，才能體會與賦予《周易》那種安身立命的哲理與思想準則。同時，在詮釋的態度上，惠棟強調一種考證、求真與實事求是的精神，追求一種原始而最真實的面貌，彌補、挽救與傳承一套最具本義的《周易》，匡扶《周易》乃至漢《易》於既墜，進而才能發揮《周易》原來的大義與聖人思想的實質功能。

嚴格地說，經典詮釋者的歷史性，以詮釋者作為詮釋系統的建構者，透過自身思想系統而賦予經典以新義，產生新的見解，也就是說，經典詮釋者以其自身的「歷史性」，對經典的理解，能夠產生若干創造性的內涵，而與原來的經典有或多或少的出入。然而，惠棟易學，特別是《周易述》，其論述的內容，大抵根本於漢儒《易》說，少有較為豐富而不同於漢儒之主張，還原於漢儒古義，而不能有較多的新的見解，在這種從「歷史性」的概念出發的情形下，惠棟的詮釋新義著實不足，而那些個人的見解，只不過是從漢儒古說中掇拾出來的，不能視為新的

芻議）則作了嚴格的界分，特別是那些非哲學性的注解，根本就不能視為詮釋的內涵。（劉氏該文，見《中國哲學》2002年第5期，頁18-26。）

⁶ 見（黃俊傑）Huang Chun-chidh, "The Mencius and Historical Hermenudtics,"《清華學報》第19卷第2期（1989年8月），頁45-65。又黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，頁49；以及同書第二章有進一步詳述。本段落之論述，主要根據黃氏之所主張詮釋學方法論上的三個問題作為架構。

或是具有創造性的見解。尤其是從詮釋的面向云，惠棟對《周易》的解釋過於「純粹」、過於單面化，也就是幾乎是純象數的論述內涵，缺乏較具哲學思想的義理性內容，形成一種見樹不見林的單調化內容傾向，窄化了《周易》作為一部哲學性經典原本可以有更為複雜而多面的豐富內容，削弱《周易》可能可以呈現的更多的哲學思想之功能。但是，這並非是惠棟所在意的，質樸的還原典籍的本來面貌才是他的治經之歷史任務。

（二）從問題意識的自主性言

「歷史性」主要是以經典詮釋者的角度為著眼，而「問題意識」主要則針對經典本身所蘊涵的主要內容，以及經典「問題意識」自身的自主性之情形。《周易》這部經典，鉤深致遠，包羅甚廣，其中主要涉及如：其一、宇宙生成的概念，也就是由太極而化生下的宇宙生成思想。其二、陰陽的主體概念。其三、時位的思想。其四、變化之道等等。這些內容作為《周易》這部經典的問題意識，基本上具有相當的自主性，成為中國思想史上客觀的存在，並且成為歷來《周易》的論述者或是思想家們所普遍而一再反省思考者，所以這些思想內容有強烈的連續性，較少受到排拒或干擾者。同時，這些問題意識，一旦形成之後，獲得獨立自主的生命，並且超越《周易》這部經典本身而存在。所以這些問題意識具有既為內在所有而又具超越的性質。

然而，由於《周易》本身語言運用極為隱晦，經典本身的內容性質也使人有不同的主張，所以形成象數與義理兩大不同的論述方式與內涵，對經典的問題意識作了不同的進一步見解。《易緯》、鄭玄、虞翻等漢代《易》說的主張，明顯與王弼、程朱之說有所不同。惠棟根本於此諸漢說，也自然與王弼、程朱不同了。但是，惠棟歸本於漢儒，所展現的經典的問題意識，是否仍具有其自主性，則有待商榷了。

羅孚若在《存在的大鏈鎖：觀念史研究》(The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas)中曾提出「觀念史」的主張，⁷這種「觀

⁷ 轉引自黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，頁74。羅氏「觀念史」的研究對象包括：其一、某一思想或某一時代內在的「基本假設」或「無意識的心靈習慣」；其二、某一種思想的「辨證的動機」；其三、某一種思想或觀念的「形而上的感人的力量」；哲學語意學研究；其五、思想的大原則及其所形成的相關觀念。

念史」的研究方法，特別強調研究者應注意觀念在不同學科或領域、不同地區或國家，以及不同時代的演變過程及其影響。以《周易》而言，在宇宙觀的認識上，到底是一種物質的存在或是非物質的存在，歷來論述者見解不一致，而在漢儒的普遍認識裡，大都視為一種元氣的概念，也就是一種氣化傾向的宇宙論，並且在這個時代裡，包括如揚雄的《太玄》、劉安的《淮南子》，以及有關的黃老思想，也肯定氣化的宇宙論，然而宋儒在理學的基本堅持下，似乎「氣」不再是一種最高的存在，「理」才是最高的本體，而發展到了明末包括劉宗周、王廷相、羅欽順等人，乃至清代諸多學者，也都主張以「氣」為本，乾嘉學者以惠棟作為代表，同樣是這麼認為。大體而言，除了理學思想的承繼者外，一般研《易》者大致肯定「太極元氣」的物質存在作為宇宙的本源。這樣的問題意識主要指向大體是一致的。《周易》強調陰陽的概念，以陰陽作為萬化的基本元質，這種概念似乎認定萬化的本源就是陰陽，就是「氣」，漢儒去古未遠，其延續性相對較可徵實，因此《周易》本身在這方面的問題意識，漢儒之說可以視為一種追隨一種更為清晰的闡明，至於宋儒的說法，則是一種挑戰性的創新說法。以惠棟作為觀念抉擇，向漢儒靠攏，自然對宋儒形成另一種排他的態度和反應。因此，就以「氣」作為《周易》宇宙論的主張之問題意識，惠棟是一位傳統的維護者。但是，惠棟的維護效力是不足的，原因就在於惠棟以象數的內涵作為論述的主要重心，哲學性的表述張力不夠，不能形成具有高度思想的邏輯性論述，不能受到普遍的重視與認同；原因不在於「氣」論的本身，而在於純粹化的象數主張，削弱了應有的關注與認同。《周易》其它如「時位」、「變化之道」等問題意識，歷來批判者較少，而惠棟同樣的問題，仍在於單一化的象數性論述，不如義理思想的活躍與開放，同樣造成被忽略、被否定的情形。

（三）從詮釋的循環性言

中國古代的學者，對於經典注釋的工作，大都僅從文字訓詁的角度或內容著眼，這種情形，漢代的學者如此，而清代的學者更是如此，而惠棟尤甚，強調「訓詁之學，皆師所口授，其後乃著竹帛，所以漢經師之說立於學官，與經並行。《五經》出於屋壁，多古字古言，非經師之能辨。經之義存乎訓，識字審音乃知其義，是故古訓不可改也，經師不

可廢也」。⁸主張經義存於訓詁之中，遵循識字、審音的訓詁進路，就可以得到經義。錢大昕作為乾嘉漢學的後繼者，他也指出「嘗謂六經者，聖人之言。因其言以求其義，則必自詁訓始。謂詁訓之外別有義理，如桑門以不立文字為最上乘者，非吾儒之學也」。⁹乾嘉學者的立場，主要歸因於宋明學風空疏淺薄、游談無根的弊病，經典的論述因不立文字和自逞私臆而缺乏一種有效性驗證，因此特別關注治經上闡釋的正確與合理，以及可確認與可驗證性的方面，特別以惠棟尤甚，做到字字句句有所根據的詁訓方式。然而，以這種方式作為詮釋經典，往往「易將詮釋工作的複雜性加以簡單化，將意蘊豐富的詮釋學問題轉化成較為簡單的文字訓詁學問題」。¹⁰這樣的治經內容，很難視為經典詮釋學的詮釋範疇，勉強視為詮釋的範疇，也只是單調而簡單化的章句訓解而已，難以達到詮釋的循環性之層次。

黃俊傑在探討《孟子》學說的詮釋學意義時，特別指出詮釋的循環性包括兩個不同的層次的循環，一是《孟子》內部意義的循環性，一是《孟子》書與詮釋者之間問題意識的循環性。¹¹將這二種不同層次的循環概念用於《周易》的詮釋問題上，惠棟所強調的那種詁訓以求古經本義的作法，於探尋《周易》內部的意義，只是最初步的工作而已，尚未能跨越進入經典內部意義的循環性之中。牟宗三強調「文獻途徑」，指出「講文獻的途徑，第一步要通句意，通段落，然後形成一個恰當的概念，由恰當的概念再進一步，看看這一概念屬於哪一方面的問題」。¹²經典章句所呈現之概念，不能單純地視為孤立的存在，這些章句的確切意義，往往必須從經典的整體思想脈絡中去認識，才能得到完整而精確的掌握；同樣地，經典的主要思想主張之完整意義，也常必須通過從章句的逐一理解才能使之完整。如此一來，經典的內部，從單獨的文字、到章句、到整體的經典本身，形成嚴密而有機的循環系統。這種情形，涉及「部份」與「整體」的問題，二者存在著相互影響的緊張關係。惠棟

⁸ 見惠棟，《九經古義·述首》（台北：台灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》本，經部易類第191冊，1986年初版），頁362。

⁹ 見錢大昕，《潛研堂文集》卷二十四，〈臧玉林經義雜識序〉。引自《嘉定錢大昕全集》第九冊（南京：江蘇古籍出版社，1997年12月），頁375。

¹⁰ 見黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，頁80。

¹¹ 參見黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，頁80-86。

¹² 見牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《鵝湖月刊》第11卷1期，頁6。

著《周易述》，窮於章句訓詁與文獻的實徵，並擷取漢儒《易》說，將諸家的不同說法，作了需求上的剪裁，以作為其述《易》之張本，並且不能用較豐富的個人看法加以有機的聯結，雖言之有徵，卻明顯支離瑣碎，在哲學意義的表現上，更難以看到整體的思想意蘊，所以欲進入《周易》內部意義的循環性層次仍顯不足。

再從《周易》這部經典與詮釋者之間問題意識的循環性而言，宋儒的義理之學，乃至如王船山的易學論著，與《周易》經典間的問題意識之關係上，其主體性與《周易》或較能環環相扣，相融而又能相互呼應，甚至能夠主客一體，在思想的意蘊上形成某種程度的相互依存的循環關係，特別是語言運用上的高度邏輯性，強化其彼此問題意識上的依附關係，使能通識大體，旨趣明確，而無太大的泛濫或疏離的感受。但是，相對於惠棟易學，雖博通廣引，不免語小而近瑣，象數的表述，也呈現出強烈的機械化的味道，並不能將《周易》這部經典的問題意識作更有效的彰顯與昇華。因此，在這方面的循環性的概念上，惠棟之說，的確明顯不足。

四、從現代詮釋學的角度看惠棟易學的定位

詮釋學在西方歷經長期的發展，成為當代哲學思想論述上的重要方法與概念，而這一股哲學的思潮也深深地影響中國傳統哲學的現代化詮釋，並且傳統經典的詮釋學上的意義，也成為當代哲學思考與討論的重要議題。

根據當代詮釋學研究專家帕爾默（R. Palmer）的區分，詮釋學的發展至少經歷了六個階段：一是作為《聖經》注釋的理論；二是作為一般文獻學方法論；三是作為一切語言理解的科學；四是作為精神科學或是人文學的方法論基礎；五是作為「在此」和存在理解的現象學；六是作為既恢復意義又破壞偶像的詮釋系統。¹³這六個階段幾乎囊括了西方過

¹³ 轉引見景海峰，《中國哲學的現代詮釋》（北京：人民大學出版社，2004年8月），頁11-12。詮釋學的發展至少經歷了六個階段：一是作為《聖經》注釋的理論。從1654年丹恩豪威爾（J. Dannhauer）第一次使用詮釋學作為書名起，它就表示一種正確解釋《聖經》的技術，而主要用於神學方面。二是作為一般文獻學方法論。伴隨著理性主義的發展，十八世紀古典語文學（philology）的出現對《聖經》詮釋學產生了深遠的影響，神學方法和世俗理論在文本的解釋技巧方面趨向一致。三是作為一切

去數百年歷史的全部思想進程，具有複雜的時代背景和十分豐富的內涵。西方隨著詮釋學的哲學轉向，文本解釋的問題反而越來越不被重視，古典釋義學之方法或規則退隱到了歷史背景的位置，而詮釋學漸次通往哲學思辨的新的路途上。若再將西方的詮釋簡分為「前詮釋學」、「古典詮釋學」與「當代詮釋學」等三個階段，¹⁴對應於中國的詮釋觀念與系統，及有關詮釋問題的傳統資源，大多的古典論著只能劃歸在「前詮釋學」的形態中。因此，我們拿「當代詮釋學」去理解中國古代的經典，或去探述中國古代論著的詮釋概念，我們只能將之「理解」而姑且視為詮釋學，而這種詮釋學本身實際上不能視為今天我們認識的「當代詮釋學」。將詮釋學指稱用於中國古代哲學，或是有關之論著，只能視為一種採述詮釋概念上的權便之稱，從嚴格意義上言，則絕不能與當代詮釋學等量齊觀或是相提並論。所以，傳統經典的有關論著，不論其哲學性有多高，也不能凌駕於當代詮釋學。

就《周易》這部經典而言，歷代有關義理性的論著，固不能視為當代詮釋學的詮釋體系，而那些漢儒的象數之說者，恐怕連視為「前詮釋學」的詮釋階段可能都有問題。在這種情形下，惠棟的易學，那種純粹的象數之說，那種相對僵化的訓詁模式，更不可能可以作為詮釋學的概

語言理解的科學。這是從施萊爾馬赫（F.Schleiermacher）開始的，他把詮釋學第一次界定為「對理解本身的研究」。正像伽達默爾（H.G.Gadamer）《真理與方法》中所云，「只有施萊爾馬赫才（受 Fr·施萊格爾的影響）才使詮釋學作為一門關於理解和解釋的一般學說而擺脫了一切教義的偶然因素」。「施萊爾馬赫的詮釋學由於把理解建立在對話和人之間的一般相互了解上，從而加深了詮釋學基礎，這種基礎同時豐富了那些建立在詮釋學基礎上的科學體系」。（見伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，上海：譯文出版社，1999年4月，頁12。）四是作為精神科學或是人文學的方法論基礎。狄爾泰（W.Dilthey）把「歷史的意識」和科學的求真從理論上加以調和，試圖在一切人文事件相對性的後面找到一種穩固基礎，提出符合生命多面性的所謂世界觀的類型學說。五是作為「在此」和存在理解的現象學。海德格爾（M.Heidegger）引入了「前理解」的概念，將「理解」和「詮釋」視為人類存在的基本方式，詮釋學於是與理解的本體論方面聯繫起來。伽達默爾進一步將「理解」的本體內涵發展成為系統的「哲學詮釋學」，使詮釋學成為今日哲學的核心。六是作為既恢復意義又破壞偶像的詮釋系統。利科爾（P.Ricoeur）接受了神話和符號詮釋學的挑戰，並反思地將語言、符號和神話背後的實體主題化，既包容後現代哲學懷疑的合理性，又試圖在語言層面重新恢復詮釋的信仰。（參見伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁714-732。）

¹⁴ 「前詮釋學」即《聖經》釋義學和古典語文學；「古典詮釋學」即施萊爾馬赫與狄爾泰之說；而當代詮釋學即泛稱之哲學詮釋學。

念來擬說；以詮釋學的概念，作為論著的哲學性來對應，則惠棟易學詮釋意義不足，相對地哲學性、思想性低，價值性也就不高，勢必流入古典論著在這方面價值的棄嬰。從詮釋學的角度觀之，這是惠棟必然的宿命。但是，將「詮釋」作為一種便稱，亦可以作為理解惠棟釋《易》所呈現的特殊內涵。

劉笑敢先生針對當前思想界普遍討論中國詮釋學的有關議題，提出「中國古代哲學的發展與哲學詮釋的傳統有密切關係」的觀點，並且認為「王弼和郭象代表了中國古代哲學詮釋傳統的成熟時期，朱熹、王夫之是古代哲學詮釋傳統的高峰，牟宗三則是這一傳統的現代代表。中國的哲學詮釋傳統的典型形式是以經典詮釋的方式進行哲學體系的建構或重構，這一方式包含『客觀』地詮釋經典的『原意』和建立詮釋者自身的哲學體系的內在矛盾和緊張」。但整體而言，研究中國哲學的詮釋傳統，有利於發展中國的詮釋學研究。¹⁵依劉氏之見，惠棟的易學論著，勢必不能作為中國古代哲學的詮釋傳統的內涵來看待，頂多可以作為研究中國詮釋傳統的原始資料，但相對於重要性與否，則惠棟易學並不能作為建立《周易》在中國的詮釋學的重要參考資料。中國歷代對於有關經典的說解、傳注與章句的傳統，歷史悠久，內容豐富，可以視為研究中國詮釋傳統的原始資料；但是，若從哲學的角度切入，也就是討論哲學的詮釋傳統，則必須辨析那一些傳注適合或不適合作為研究哲學詮釋傳統的資料，而欲定出一套準據來判定，事實仍有其困難性存在。劉氏將這些傳統的原始資料，區分為三個概念，即非哲學性的注解，哲學性的詮釋，以及詮釋性的哲學著作。¹⁶這樣的區分，能夠較清楚地區別彼此的差異。哲學性的詮釋，以經典詮釋為主，詮釋性的哲學，則以建立新的哲學體系為主；二者雖然很難嚴格界分，但都屬中國的哲學詮釋傳統的組成部份。詮釋性的哲學著作，建立出有影響的哲學體系，比哲學性的詮釋著作在哲學史上的發展上更具意義，為中國哲學詮釋傳統的典型代表，王弼如是，朱熹、船山如是，當代的哲學詮釋主張如牟宗三、傅偉勳等說亦如是。但是漢儒的象數易說，乃至惠棟易學，則決然不能媲美了。

¹⁵ 見劉笑敢，〈經典詮釋與體系建構——中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉，《中國哲學》2002年第5期，頁18。

¹⁶ 見劉笑敢，〈經典詮釋與體系建構——中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉，頁19。

惠棟易學，廣引漢儒《易》說，建立在以象數為立說的解經體例與內容上，並沒有提出和討論重要的哲學問題，勉強可以掇集有關宇宙觀的見解，或是《中庸》與《易》理融攝主張等有關的義理思想，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，在求「真」與復古的追求下，也沒有建立出屬於自己的開創性思考與主張。並且，以象數立說，只不過重新論述傳統上的釋《易》方法或體例，如卦變、互體等等而已，本身體質上的哲學性不足，在今日哲學詮釋學的論述者眼光裡，當然絕非是被駐足或是關注的對象，而可能的結局仍是被冷落且歸類為非哲學性的注解的範疇。但是，惠棟置身在當時的時代環境下，他並不在思考哲學性意義的多寡，反而有某種憂患意識，認為宋儒的過度哲學性論述，扼殺了傳統經典的本來面貌，為了維護那危墜的傳統經典的神聖性——本來的真實內涵，他不得不樹立漢《易》旗幟，以復原漢《易》古義為號召，形成對抗宋學的堅實堡壘。這種學術傾向發展的結果，在今日重視哲學詮釋方法的當代哲學，惠棟易學始終逃脫不了被視為糟粕的宿命，並在這種西學東進的詮釋學優位上，惠棟易學背後的歷史性意義與原有的實學價值，也被棄之九霄雲外，從哲學或詮釋學的角度觀之，這是惠棟所始料未及的。

傳統上對經典的詮釋，¹⁷主要是以經典注釋的形式為主，並且大體上注經、說經都只是形式、只是載體，思想創造才是內容，也才是實質。例如王弼的論著，雖然採用了逐章注釋的方式詮釋古代經典，但不受到原有經典的束縛，以注經、說經的形式提出許多新的哲學概念和命題，雖然或許從某個角度看是對原有經典的「本義」有些曲解或是無中生有，卻給原有的哲學經典賦予了開創性的哲學主張，注入新的生命力和時代的突破性意義，並且提高了原有經典的哲學思想，這在哲學思想的發展歷程，是難能可貴的。以王船山為例也是如此，在《周易內傳》、《周易外傳》及有關論著中，擴充《周易》這部傳統經典的既有面貌，提出如乾坤並建的《易》卦結構主張，並且詳細地建構出務實求真的自然觀、和諧發展的變易論，以及天道論、人性論、修養論、道德倫理觀等等思想，創造出新概念、新命題而別於傳統章句注釋的論著，建立出新而完整的哲學思想體系。只是藉經典詮釋提出了新的概念和命題，可能只是

¹⁷ 此一「詮釋」作為一般性的語意，不作為嚴格的詮釋學概念。

哲學性的詮釋，還不一定是詮釋性的哲學論著，也不足以標誌哲學詮釋傳統的成熟；要能視為成熟的詮釋性哲學，當從其理論主張的呈現，客觀評斷是否提出一個完整的哲學體系，而這個哲學體系的內涵，最基本的必是從作者思想本質著眼，檢視作者是否為討論哲學問題的內容，並且以哲學問題作為討論的主軸，同時能夠呈現出豐富而多元的思想，而這些多元的思想，彼此間能夠建立嚴密的邏輯性與聯貫性。另外，最重要的是詮釋的內容，應該有相當的獨特性與創造性。至於惠棟的易學，不論是《易漢學》、《周易述》，乃至《易微言》、《易大誼》等著作，在哲學問題的表現上，由於以象數的論述作為主要的內容，所以哲學問題概念或主張的討論明顯不足，象數的論述架構，雖然以重在「象」的鋪陳仍不失其邏輯性，但思想的表現上，過於機械化、過於單調化，在象數的背後，不能更有效的呈顯其哲學與義理的意義，圍繞在象數的單一化的表徵，抽象的哲理化思考顯得疲弱；並且，大量採用他說，割裂諸家既成的完整體系，不免引人支離之感，再加上述而不作，完全綜合別人已存在的主張，也難有開創性的思考介入，所以獨創性明顯不夠。在這種情形下，惠棟易學內容的性質，很難與哲學性的詮釋，甚至詮釋性的哲學靠攏，或許只能踟躕在非哲學性的論著之範疇。

若從歷史學或文獻學的角度來看，哲學家的詮釋顯然是不合歷史學或文獻學的要求的，因為他們藉詮釋來表達自己的思想，未必忠於原有經典，原有的經典，或許只是一種依附的關係，這種依附的關係，不見得是必然或是必要的，當他們的思想主張或論述體系與經典文獻本身有不可避免的衝突時，他們不得不忽略文獻的具體意義而堅持他們重構或是新構的思想主張或論述體系，這種不見得忠於原典的詮釋內容，也可能才是真正的哲學或是真正的創造，或許這正是傅偉勳「創造詮釋學」所涉言的「當謂」與「創謂」的詮釋學與思維方法論的重要內涵。¹⁸若

¹⁸ 參見傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學與思維方法論建立課題〉，收入江日新編，《中西哲學的會面與對話》（台北：文津出版社，1994年12月），頁127-152。傅氏有關論著，又見《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990年）。傅氏將創造的詮釋學（Creative Hermeneutics）分為五個層次，第一是「實謂」層次，探討原典實際上說了什麼；此一層面的核心是原初資料，從版本考證、原文校勘到語詞定套奪、文法疏通，均屬純粹客觀的校讎工作，不涉及「創造」。第二是「意謂」層次，探問原典想要表達什麼。這一層面開始發生主體移位，研究者的詮釋意向初步顯現，進入狄爾泰（W.Dilthey）所謂「隨後體驗」的狀態。通過語義澄、脈絡分析、前後

從經典閱讀者的角度言，某種程度也可以視為一種有機的誤讀之結果。相對於惠棟易學，是站在歷史學與文獻學的主觀價值上面對經典，其核心的價值在於求「真」，在於實事求是，在於還原文獻的歷史性，還原經典的本來面貌、經典的本來旨意，所以述《易》的態度是極為嚴謹而務實的，追求一種合乎回復真象、科學發現與客觀理解的原則，這樣的治《易》原則或精神，適與詮釋性的哲學要求或是需求相左，因為詮釋性的哲學論述，不在乎、甚至一定不可能是客觀的、可靠的，也往往是經典的歪曲闡釋的重大嫌疑犯。惠棟有鑒於漢《易》的殞落，王弼的淆亂經典，特別發展到宋明理學的恣意曲解經典的本義，致使《周易》古義不復存在，原始的本真支離，所以他採用回歸傳統的解釋經典方式，挑戰那向現代詮釋靠攏的宋明易學，所以自然不能符合現代詮釋學的期望。

傳統經學上的「詮釋」工作，透過章句訓詁的方式依附於經典，漢儒的治經方式即是如此，清代的回歸漢學也是如此，這樣的經學歷史，將可能只是注經方法的不斷延伸、積累與重複，而難以締造出脫離經典而獨立存在的思想與方法學，而小學始終是依附在經學經典的卵翼之下。就如阿佩爾（K. O. Apel）所言，這種「詮釋」工作始終是侷限在「歷史的和語法的理解」之範圍以內。¹⁹惠棟易學在這方面，可以說是典型的代表。儘管惠棟對傳統的過度渴求，對傳統經典與漢儒之說過度依賴，對於象數之學的過度堅持，造成難登現代詮釋學下中國哲學詮釋

文意的貫通、時代背景的考察等等功夫，盡量「客觀忠實地」了解並詮釋原典和原思想家的意思，探問其意向、意指如何。第三是「蘊謂」層次，考究原思想家可能要說什麼。這一層面已跳出文本本身，而進入所謂「歷史意識」的領域。通過對種種思想史的理路線索的清理，對思想承繼的思維關聯性的多面探討，對詮釋性文本本身歷程的考察，來了解原典和原思想家種種可能的思想蘊涵。第四是「當謂」層次，追究原思想家本來應當說些什麼。到這一層面，詮釋本身已逐漸居於主導地位，已非「意謂」層次的表層分析和「蘊謂」層次的平板而無深度的詮釋可比。詮釋者的洞見和詮釋的力度已完全穿透了原有思想結構的表層，而掘發出更為深刻的內涵，從中豁顯最有詮釋理據或強度的深層意蘊和根本義理出來。第五是「創謂」層次，思慮原思想家現在必須說出什麼。此一層面最能體現詮釋學的創造性，由不斷追問的思維歷程之中，最終形成自我轉化，即從批判繼承者轉變成為創造的發展者，從詮釋學家升進成為創造性的思想家。這樣的五個層面，是傅氏詮釋經典所云之創造詮釋學的基本內涵。

¹⁹ 參見阿佩爾著，孫周興等譯，《哲學的改造》（上海：上海譯文出版社，1994年），頁3。

下的傳統，但我們對於這些如惠棟所引用的漢儒之說——看似冰冷的「原料」，倘若順此西學東進的洪流而過度狂野的全盤套用這種當前似乎具有絕對優勢的詮釋學學說，是否會對傳統經典造成可能的負面衝擊，這也是我們要思索的。特別是這些古代的「詮釋」資源，以繫附於經典的各式各樣的語文學或小學的形式，在傳統學術遭受到強烈衝擊之後，是否會面對可能解體的情形，而使這些傳統的詮釋資源迅速的斷裂和消散？這或許也是我們要思考的問題。並且，這些傳統的「原料」，是否也會因為經過西方詮釋學的觀念和框架篩揀與剪裁，完全喪失其特定的歷史情境與氛圍；從文化的修補的角度言，這樣的詮釋思想如蝗蟲般的全面壓境，在一段可能不短的時間改造之下，經學是否仍復存在，小學是否還有，而通過「詮釋」的挖掘和探索下，能夠「復活」那可能已經失落了的文化型態？所以，阿佩爾曾清楚地指出「它們絕不能期望僅僅通過詮釋學的反思來補償已經出現的與過去的斷裂。對它們來說，從一開始就有必要去獲得一個與對它們自身的和外來的傳統的詮釋學反思並存的準客觀的、歷史——哲學的參照系」。²⁰也就是說，使用這套新的詮釋學之論述系統，必須要能整合出一個能夠兼顧詮釋學與傳統樸質原料的哲學論述系統，使「傳統」不會流失殆盡，而傳統思想的改造也能夠提昇其所衍化的哲學思想的質與量，同時也可以透過這樣的詮釋學論述系統，修補可能將要斷裂的傳統，注入傳統的承繼與改造，擴充傳統的視野，營造一種欣欣向榮的思想國度，有舊的安慰和新的喜悅，有傳統的新生和新生命的茁壯，這才是中國思想史或是經學史的理想與期盼，否則，說不定那天危機感的再現，那種如以惠棟為代表的復歸原始的復古運動可能再現，真是有那個時候，像惠棟那樣的復歸原始的領袖，將才是被肯定的希望大師，跟過去很多學者對他的負面刻板印象，勢必不能同日而語了。

五、從宏觀的經典闡釋角度看惠棟易學的時代意義

德國哲學家海德格爾（Martin Heidegger）曾指出以「理解」（Verstehen）作為人的存在方式，²¹這種「理解」即是對一切的認識與

²⁰ 同注 19，頁 80。

²¹ 海德格爾（Martin Heidegger）之言，轉引自周裕鍇，《中國古代闡釋學研究》（上海：

詮釋的概念或能力，這種概念或能力，既為人類所普遍存有，所以絕非西方的專利，當我們不要過度以西方詮釋學（hermeneutics）的理論去嚴格的檢視或框架中國人對經典或自身思想的表述時，中國古代仍有屬於中國傳統的「理解」，也有屬於中國傳統闡釋經義或思想的特色，姑且認為那也是中國傳統所存有的廣義詮釋學內涵。漢代如此，宋代如此，清代如此，歷代都如此，都有他們詮釋經典的獨特方式和論述內容。

梁啟超認為「有清一代學術，可紀者不少，其卓然成一潮流，帶有時代運動的色彩者」，也就是乾嘉時期的考據學，²²或稱為漢學或樸學。乾嘉時期對於經典的理解，或是學術的普遍傾向，簡而言之，也就是在於以復古作為手段，目的在於求真，在於能使文本詮釋的合理性得到有效的驗證。汪中在總結考據學的歷史時，指出「國朝諸儒崛起，接二千餘年沈淪之緒」，「亭林始闖其端；河洛圖書至胡氏而紉；中西推步至梅氏而精；力攻古文者，閻氏也；專治漢《易》者，惠棟也；及東原出而集大成焉」。²³清儒從顧氏到乾嘉諸儒，治學之法，無不重於實學。這種學術的形成，主要是受到對理學的反省而來，並為明末清初學者所普遍關注的問題，如楊慎、王鏊、焦竑、張溥、方以智等人，對於理學特別是心學末流拋棄漢唐注疏、脫離經典本義或拋開經典而空談心性的批判與譴責，並且傳達出回歸經典、探求經典本義、復興古學的呼聲，發展到了乾嘉時期為最高峰，以實際的治經作為，表達出對傳統儒學的期盼。

錢大昕指出「自晉代尚空虛，宋賢喜頓悟，笑學問為支離，棄注疏為糟粕，談經之家，師心自用，乃以俚俗之言，詮說經典」，²⁴這種情形，「其弊至明季而極矣」，²⁵所以強調「舍經則無以為學，學道要于好古，蔑古則無以見道」。²⁶學術以經典的為宗，而經典的詮釋在於求古歸真，那種空疏的一己之言，是理解經典的負面顯現。從理解或詮釋的觀點言，惠棟乃至清代多數學者普遍關心的是，明代學風空疏淺薄的癥

商務印書館，2003年11月），頁1。

²² 見梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998年6月），頁2。

²³ 見江藩，《漢學師承記》（北京：三聯書店，1998年6月北京1版1刷），頁134。

²⁴ 見錢大昕，《潛研堂文集·經籍纂詁序》。引自《嘉定錢大昕全集·潛研堂文集》第九冊，卷二十四（南京：江蘇古籍出版社，1997年12月），頁377。

²⁵ 見錢大昕，《潛研堂文集·臧玉林經義雜識序》卷二十四，頁375。

²⁶ 見錢大昕，《潛研堂文集·經籍纂詁序》卷二十四，頁378。

結在於其文本詮釋因不立文字與自逞私臆而缺乏一種有效性驗證。如何使詮釋做到正確合理，並可確認驗證者，為惠棟等乾嘉學者所關心的問題。惠棟在易學的表現上，希望透過文字訓詁與綜採漢儒諸說的方式，使經義得到最原始與真切的面貌；這樣的方式或態度，不但從語言層面劃定了意義闡釋的有效界限，也恢復了原始文本和實事求是的治學態度與精神。惠棟易學論著，所展現的詮釋的目的與方法，在於通過語言與文獻的考古，而真實重現作者的觀念世界；這樣的觀念世界，雖是古，卻是一種科學實證的結果，也是一種啟蒙的觀念手法所得到的結果。因此，惠棟易學的詮釋價值或特色，主要在於《周易》經典的文本之復原、本義的確立，也就是《周易》古義的確立，以及實事求是的詮釋精神。

（一）《周易》文本的復原

宋明理學的思想詮釋方法，從「六經注我」的態度出發，透過古代經典來詮釋自己所創造的哲學思想，就當時的思潮言，是一種新的哲學思想與脈絡的建構，陸、王心學如此，程、朱理學也是如此。詮釋的活動，詮釋者有權將文本的原初視野納入自己的新構視野中，確實它對哲學思想的發展，注入新的血脈與活力，但它也可能帶來負面的風氣與種種可能浮現的隱憂，一旦顛倒了經典文本與詮釋活動的關係，忽視甚至遺忘了經典文本的本身，從經典的立場言，這樣的詮釋活動不見得有益於經典的發展，在長期的習染下，可能模糊經典的本來面貌，消蝕經典的完整性。

傳統儒家經典，有其一貫流傳的普世價值，很重要的部份即在教化的方面，藉由經典的本義與思想，以規範一切的現象世界，包括政治、社會與人倫綱常的秩序維護與體系建立，對於經典的誤解，也有可能因為思想的嚴重轉化，導致失序失範；一個朝代的崩圯後，新啟王朝的文人，常常從此反思、從此檢討，形成普遍共鳴的憂患意識，以及對那種破壞傳統經典的思想之反動。以明代經學發展為例，皮錫瑞視之為「經學積衰時代」，「實為荒經蔑古之最」，²⁷對經典的漠視，已非所謂「創造性的詮釋」所能牢籠，談不到對經典的依準，或是以經典作背景，怎能說是創造性或是突破性。在那個年代，詮釋者放棄了對經典的尊崇，對知識的追求與對社會的關懷，也違背了哲學的美智真義，以及對真善

²⁷ 見皮錫瑞，《經學歷史》（台北：藝文印書館，1996年8月），頁299-304。

美的追求，其「言不顧行，行不顧言」²⁸的病態，被後儒視為其前朝亡國的重要兆因。²⁹惟有汲古反經，重新恢復原始儒家的主體思想，重新建立經典的神聖性與權威性，才能重返有序；藉古鑒今，經世致用，以洵致儒學的原有的教化效果。這樣的經典詮釋思想的返樸，盛行於清初，而極於乾嘉，並以惠棟為首。

惠棟對經典的詮釋立場，重在文本的復原，一生治學，致力於斯，而特別表現在易學上。惠棟將經典的本義，付託在經典的語言文字之全面復原，以恢復經典文本的原始狀態，才是經典詮釋的正確途徑。在《周易述》、《易漢學》與《周易古義》中，惠棟苦力於文本古字的考證，透過話訓與講求實證的方式，企圖復原《周易》原始經典的本來面貌，進而獲得《周易》之本來古義。所以，惠棟易學的文本復原工作，在於修補那些被王弼等人所荼害的被扭曲的原典，重返原始文本，並且經過審慎的話訓考證，進而獲得最符合經典文本原義的解釋，也就是《周易》的古義，這個古義，又以漢儒距古最近，故以回復漢學又是最適當的最佳途徑。

經典文本的確立，也就是探尋《周易》本經的原貌，所以治《易》而派生出辨偽、校勘、輯佚、訓詁、識字等法門。這些方法，同歸於回復《周易》古經的原貌，這也是惠棟治《易》著重於諸法的原因所在。

²⁸ 見《孟子·盡心下》卷十四（台北：藝文印書館《十三經注疏》本），頁263。

²⁹ 顧炎武在《日知錄》中沉痛地說：「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之清談，王介甫之新說，其在於今，則王伯安之良知是也。」（見《日知錄·朱子晚年定論》，卷十八。）顧氏痛斥三王以異端邪說，造成社會風氣的敗壞，而造成王朝的滅亡。王衍（夷甫）為代表的魏晉玄學，寄言出意的方法固然是借助古人之言而申說己意，但最後只有己意而無古言。王安石（介甫）作《三經新義》，其創造出的詮釋內容，「分明是侮聖人之言」，「明為明經取士，實為荒經蔑古之最」（見皮錫瑞，《經學歷史》，頁303。）而王守仁（伯安）「致良知」學說的流行，「則所研究之對象，乃純在紹紹靈靈不可捉摸之一物」（見梁啟超，《清代學術概論》，頁8。）背離了經學本來的實質。因此，從在顧氏的看法，似乎可以看到那個時代的「六經注我」的詮釋方法，與國政之頹敗有微妙的關聯。又如錢謙益以趙宋以來經學與道學分離的歷史，作了尖銳地批判，云：「晉天下不知窮經學古，而冥行擿埴，以狂瞽相師。馴至於今，輕才小儒，敢於嗤點六經，皆毀三傳，非聖無法，先王所必誅不以聽者，而流俗以為固然。生心而害政，作政而害事，學術蠱壞，世道偏頗，而夷狄寇盜之禍，亦相挺而起。」又云：「誠欲正人心，必自反經始；誠欲反經，必自正經學始。」（見錢氏，《新刻十三經注疏序》，《牧齋初學集》卷二十八。）「正經學」在於糾正朱熹、王守仁等宋明理學對經典的曲解，「反經」在於恢復經典的本來面目，返回經典文本未經篡改的最原始狀態。

因為，原始經典的真實狀況，是作為一切詮釋活動的最根本的依據，也是決定詮釋意向的最重要要素。這樣才能維護《周易》原始思想體系的「真實」。

(二)《周易》本義的確立

惠棟治學強調「經之義存乎訓」，以識字審音、經師古訓、復原漢說為進路，才能確立《周易》本來的古義。惠棟博蒐廣摭，考據古訓，避免私臆空談，站在尋古的道路上，以文字訓詁為法，以文獻的取用為要，希望從理性的考索揀選與邏輯化的融合中，確立《周易》的本義。這樣的方法或進路，標示著《周易》乃至經學的詮釋方法或方向，由抽象的義理層面向具體的文獻層面的轉移，文字訓詁為通明《周易》古義的必要手段。所以文字訓詁表現在惠棟的易學中，為其易學內容的主要部份。「在詮釋學中，語言是唯一的先決條件，其它一切所要發現的，包括其它客觀的、主觀的先決條件，都只能在語言中去發現」，³⁰經典文本的詮釋，文字語言是主要的先決條件，而有關的思想與真理或是原始古義，往往只能從文字語言、從訓詁中去獲得，誠如錢鍾書所言，「乾嘉『樸學』教人，必知字之詁，而後識句之意，而後通全篇之義，進而窺全書之指」；³¹這樣的詮釋概念，正反映在惠棟易學的主要特色上。

惠棟在詮釋上的基本邏輯理路，認為聖賢之道保存於經典之中，經典的載體是文字語言，要闡明聖賢之道，必須從文字語言的識字審音入手，才能真正理解經典的旨意，也就是從文字訓詁而後探尋古義的進路。這樣的詮釋經典的方式，不同於一般的文本詮釋，主要反映在強烈的復古與釋古的色彩。這也是解經者、詮釋者，對於經典的時間性的理解。從西方傳統詮釋學的觀點言，文本在某一時間點與詮釋者所處的時間存在著間距，為了達到正確的理解，這是必須克服的障礙。以惠棟為首的乾嘉學者的普遍看法，認為欲克服此一障礙，最好的方式就是盡可能的返回距離文本形成時間最近的解釋，即所謂「欲識古訓，當於年代相近者求之」。³²對於易學，在惠棟看來，與古訓年代相近者為漢代，

³⁰ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, translated by James Duke and Jack Forstman (Missoula, Month Scholars Press, 1977), p.50.

³¹ 見錢鍾書，《管錘編》第一冊（北京：中華書局，1999年1月），頁171。

³² 見盧文弨，〈爾雅漢注序〉，《抱經堂文集》卷六。盧氏云：「不識古訓，則不能通六藝之文而求其意，欲識古訓，當於年代相近者求之。」（上海：商務印書館，1935

漢儒去古未遠，所以復原漢《易》為其述《易》最重要的核心價值，窮其一生著成《易漢學》、《周易述》，都在考索漢儒《易》說，重拾漢《易》的重要面貌。漢儒去古未遠的優勢在於「其所見多古字，其習讀多古音，故其所訓詁，要於本旨為近，雖有失焉者寡矣」。³³因此，克服文本在時間上所面對的困難，就是從漢人經師故訓以及漢代有關典經中去探尋採述，進而獲得最貼切的《周易》本義；這也就是惠棟在治《易》的過程中，廣引漢儒諸說的重要原因所在。

（三）實事求是的詮釋驗證

考據學或樸學的治經方式，基本上是符合實事求是的詮釋驗證精神。以同一屬性的儒家經典互訓以得經典本義，或以漢儒論著彼此互訓以得漢儒文義，大致是以同一時空性質相同的學說論著相互訓解，其語態或是語義，基本上是遠較之後時的論著或為貼近。惠棟《周易述》所引漢儒諸說，符合經典語言形式與內容的相應性，並且對於經傳文義之詮釋，合於漢儒訓解的有效性與或然性驗證；對於採用之內容，所表述的是漢儒的語言，就回復漢儒《易》說而言，也當合於公共語言規範的認可與合法性的標準。遍考群經，廣摭群籍，重視古文與古書的慣例，也合於西方於驗證論述上所謂「範型合適性」的準據。³⁴惠棟以象數立說，每每解釋必有依據，循此責實驗證的路線前進，至於實質效益與準確的代表意義的程度如何則另當別論。另外，惠棟在其《周易古義》，又每每「單詞片義，具有證據」，³⁵表現出無微不至的態度，並為乾嘉學者所普遍遵循的學風，對《周易》文本的闡釋，也大致在或然性(probability)與可信性(plausibility)的合理範圍內，這應該是值得肯定的。

惠棟治《易》，重在「述」的論述態度與方式，始終將詮釋的內容控制在語言文字所能企及的範圍，或者說是控制在有文獻資料能夠證明的

年 12 月，頁 84。）

³³ 見盧文弨，〈九經古義序〉，《抱經堂文集》卷二，頁 25。

³⁴ 美國學者赫施 (E. D. Hirsch) 曾經提出驗證某種解說比其它解說更具或然性，有四條標準 (criterion)：即合法性 (legitimacy)、相應性 (correspondence)、範型合適性 (generic appropriateness) 和聯貫性 (coherence)。參見 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Appendix I Objective Interpretation C. Verification, (New Haven :Yale University Press, 1967), p.236。

³⁵ 見盧文弨，〈九經古義序〉，《抱經堂文集》卷二，頁 26。

範圍，不願做過多純屬個人的看法以及形而上的演繹，講求科學務實的表述手法，隱含著對《周易》古經在詮釋上的堅持，是一種對傳統「原始面貌」的維護與追求，即對《周易》文本的詮釋，對那所謂的「言外之意」的探究是無法證偽的空談，純屬個人的臆說，也是無助於漢學的復原，也不能改變與跳脫宋明以來的空疏之弊，只有運用具有實質效益的文獻資料作為證據的論釋才是真正有效的。儘管這樣的詮釋方式不合於現代詮釋學的期盼與價值，但對惠棟來說，這並不是他治《易》的焦點，也不是他治《易》所要追求的「當代」價值，他不需要創造性的詮釋，也不需要重構的思想，因為創造與重構對他來說，是經學發展史上的餘毒，他要的是復古求真，他要的是綴拾那斷裂的傳統，所以他要像苦行僧般的務實，彌補、求全，期盼《周易》的本來面貌能夠再現風華。因此，把詮釋活動當作一種知識的考證，無論是本文的復原，本義的重建，都以實事求是、以實證為圭臬，這樣的詮釋，對惠棟來說才是有意義的。

六、小結

在經典詮釋的歷史圖像概念上，惠棟的治《易》，肯定「事實判斷」的優先性，認為必須先追求事實，才能造就價值，認為過去經典的闡釋者不以經典事實為據，也就是對事實不重視，導致價值的殞落，使經典原意被扭曲，破壞經典原有的歷史性和原始性，那種空疏不實的傾向，撼動經典原有的神聖性與其不應也不可變易的內涵。惠棟復原漢《易》的核心價值在於求真求實，這也就是惠棟在治《易》上所呈現的歷史圖像，「事實判斷」與「價值判斷」的核心所在。

惠棟對《周易》的解釋過於「純粹」、過於單面化，也就是幾乎是純象數的論述內涵，缺乏較具哲學思想的義理性內容，形成一種見樹不見林的單調化內容傾向，窄化了《周易》作為一部哲學性經典原本可以有更為複雜而多面的豐富內容，削弱《周易》可能可以呈現的更多的哲學思想之功能。惠棟以象數作為論述的主要內容重心，哲學性與邏輯性表述張力不夠，不能受到普遍的重視與認同，並且易陷入被忽略否定的困局。惠棟易學雖博通廣引，不免語小而近瑣，象數的表述，也呈現出強烈的機械化的味道，並不能將《周易》這部經典的問題意識作更有效的彰顯與昇華。惠棟的易學詮釋，對傳統經典與漢儒的過度依賴，以及

對象數的過度堅持，始終是侷限在歷史的和語法的理解上，非但不能被當代詮釋學所接受，也不受中國哲學詮釋傳統所青睞。

《周易》象數意義下所構築的宇宙意義或陰陽變易關係，從機械化中也呈現出強烈的動態意涵，可以將易學思想帶引到一種微妙深遠的境域之中。然而長期以來被傳統形而上學（義理性）的認識框架所遮蔽，讓象數思想可能體現的視野與價值，一直不被關注，這是需要從詮釋內涵中思考改善，惠棟沒有做到，而後來的詮釋者，可以從這方面去改造。

從不同的面向來看，使用新的闡釋系統，必須要能整合出一個能夠兼顧詮釋學與傳統樸質原料的哲學論述系統，提昇經典意識的質與量，並修補與延續可能將要斷裂的傳統，擴充傳統的視野，使哲學不斷承先啟後，欣欣向榮。【責任編校：劉順文】

參考書目

專著

- 皮錫瑞，《經學歷史》，台北：藝文印書館，1996
- 江藩，《漢學師承記》，北京：三聯書店，1998
- 江日新編，《中西哲學的會面與對話》，台北：文津出版社，1994
- 阿佩爾著，孫周興等譯，《哲學的改造》，上海：上海譯文出版社，1994
- 惠棟，《惠氏易學》，台北：廣文書局，1981
- 惠棟，《周易述》，台北：台灣商務印書館四庫全書本第 52 冊，1986
- 惠棟，《易漢學》，台北：新文豐出版公司叢書集成新編本第 17 冊，影印經訓堂叢書本
- 惠棟，《九經古義》，台北：台灣商務印書館四庫全書本第 191 冊，1986
- 景海峰，《中國哲學的現代詮釋》，北京：人民大學出版社，2004
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990
- 黃俊傑，《中國孟學詮釋史論》，北京：社會科學文獻出版社，2004
- 錢大昕，《嘉定錢大昕全集》，南京：江蘇古籍出版社，1997
- 錢鍾書，《管錐編》，北京：中華書局，1999
- 盧文弨，《抱經堂文集》，上海：商務印書館，1935

審查意見摘要

第一位審查人：

現代詮釋學各種理論頗多，作者選擇「歷史圖像」以切入檢視，大抵有見於惠氏釋經之特色與現代詮釋理論所強調者有同有異，透過這樣的檢視，能較清楚地呈現惠氏易學的主要精神；而由彼此格格不入之處，固然可以呈現惠氏易學的不足所在，同時也可以反映出，如純就現代詮釋學的價值取向對惠氏易學給予徹底負面的評價，反而會漫失了惠氏治經用心的實際，以致失諸偏頗。本文論述明晰，層次條理井然，不失為一篇研究惠易較客觀而公允的論文。唯以本篇原為作者《惠棟易學研究》一書中的部分內容，全書凡數十萬言，對惠氏易說有各方面細緻的探討論述，若未能對照參觀，彼此呼應，則單讀本篇，不免略有空洞之憾。

第二位審查人：

一、本文作者以西方詮釋學的觀點（哲理思想），評論中國古代經學（文獻考據），雖然方法值得肯定，但內容是否恰當？恐怕還有斟酌的空間。胡適說：「整治國故，必須以漢還漢，以魏、晉還魏、晉，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清還清，以古文還古文家，以今文還今文家；以程、朱還程、朱，以陸王還陸王，各還他一個本來面目，然後評判各代各家各人的義理的是非。不還他們的本來面目，則多誣古人。不評判他們的是非，則多誤今人。但不先弄明白了他們的本來面目，我們決不配評判他們的是非。」所以建議作者應先將惠棟易學的特色與優劣做一說明，讓讀者知道惠棟易學的價值所在，然後才加以評論，如此是否比較公允。

二、惠棟作《周易述》，主要是回復經典原貌，是述而不作，

所以全書優點便是看出其整理文獻的方法與途徑，反倒
不宜指摘他思想支離破碎，又混同今古文。