

乾嘉之際的非原教主義論述 ——姚鼐《易說》的經學見解

蔡長林*

一、前言

對於以文章義法聞名於世的姚鼐而言，他的經學著作，並未引起世人太多的重視。不受重視的原因，與他的治經路數及學術價值觀異於主流有直接關聯。在學術價值觀上，姚鼐批駁漢學、力宗程朱的鮮明立場，自不待言。¹至於治經路數方面，姚鼐與當時許多漢學家如江聲、王鳴盛、孫星衍、段玉裁、焦循等人疏通古注再製新疏的思潮，也有相當大的距離。姚鼐在寫給翁方綱的信裏提到：「鼐昔在館中，見宋元人所注經，卷帙甚大，而其間足存之解，或僅一二條而已，意以為何須為是之繁耶。故愚見有所論，但專記之，如是歷年所記，每經多者數十條，少則數條而已，謂之私說，不敢謂之注。」²雖然在信中批評的是宋元人經注，但也不難看出，姚鼐指桑罵槐之意。畢竟，注經卷秩之繁，當時的漢學家亦不遑多讓。同時，姚鼐也在信中透露了他的治經之法是眉批重點，專就他認為有問題的經說，論其所見而記之，日積月累而成帙。多歷年所之後，再彙整研讀諸經筆記，進行加工，集結成書。姚鼐在《九經說》自序裏提到：「經之有傳註，古溫故知新、博聞精識之君子，乃善為之，非余力所逮也。尋究其所疑，或考而辯之，據吾一說，以為古君子拾遺補闕，雖未必其當，而非不可為矣。」³姚鼐此處所言，既指出他異於為全經作注的治經形態，同時也表明他自身的治經特色。

需要說明的是，所謂「尋究其所疑，或考而辯之，據吾一說，以為古君子拾遺補闕」，指的是已經加工成完整文章的成品。這些經說在成為完整文章之前，本是一條

* 蔡長林，中央研究院中國文哲研究所研究員

¹ 相關討論，可參蔡長林：〈理論的實踐場域——《春秋三傳補注》所見姚鼐的經學理念〉，《中國典籍與文化論叢》第20輯（2018年），頁172-205。

² 姚鼐：〈與翁覃谿〉，載姚鼐（撰）、盧坡（點校）：《惜抱軒尺牘》（合肥：安徽大學出版社，2014年），卷二，頁26-27。

³ 姚鼐：〈惜抱軒九經說序目〉，載姚鼐：《惜抱軒九經說》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），第172冊，頁一上。

一條的書頭眉批，經過姚鼐「增刪詮序」之後，⁴才成為首尾完整而具有文章形式的經說。在寫給姚瑩的書信裏，姚鼐透露了這方面的訊息。如云：「蓋從書頭鈔所記，若但鈔而已，不能成一條說者頗多。其間必須自考論，略有增添，使其說周密乃佳，不可草草。所取欲少而精，不欲多而蕪。如吾《九經說》內所載三條，則義精而詞備矣，汝可以日久緩緩成之。」⁵又云：「惟《援鶉堂筆記》，吾欲為敘次成一書而不能。蓋書頭所寫，不能成一次序。必須更加增刪詮序，如吾《九經說》所載乃佳。此非數年之功不能。吾頃於吾筆記中，亦敘入數條。然不能成一卷軸，姑引其端，俟汝等異日成之耳。顧亭林因人問近《日知錄》，更增幾條，便嗤其謬。蓋筆記亦便是著書，不可謂是易事也。安得與汝見面，一細論之。」⁶可見姚鼐計劃如顧炎武《日知錄》般，以「筆記亦便是著書」，開列專題為治經之法。因此，在治經路數上，自然與逐字逐句解經的注疏之學，有極大歧異。在寫給陳用光的信裏，姚鼐提到《九經說》，曰：「鼐所愧者，功不沈密，不能專治一經。然每於一經內，有一二條的論，自當為後之專治一經者所采用。姑存此書，以待其人耳。」⁷其《九經說》自序亦云：「余次平生所疑，論一經或數事，或數十事，不敢自信以足為傳註，分別記編，以為是余之私說焉。」⁸這種彙整讀書眉批再進行深度加工的治經形態，與針對全經分章逐句，廣蒐文獻，先寫長編，再行刪汰的治經方式，有非常大的區隔。⁹所以，首先在經學史研究的視野裏，

⁴ 姚鼐：〈與石甫姪孫（九首）〉，載《惜抱軒尺牘》，卷八，頁136。

⁵ 同上注，頁135。

⁶ 同上注，頁136。又按：《援鶉堂筆記》為姚鼐世父姚範的讀書筆記，該書有初刻本及經過姚瑩改寫的整理本。姚瑩的整理本，招致李慈銘猛烈抨擊，云：「《援鶉堂筆記》共二十卷，其體例蓋仿何氏《義門讀書記》，即其手批羣書中拾掇而成，曰援鶉者，取揚子《法言》『援我手之鶉兮』語。注云：『鶉，和也。』鶉乃醇之借字。薑塢之學，專心攷訂，實是求是，確守何氏、惠氏家法。桐城自望溪方氏鹵莽言經，流為妄誕，薑塢起而救之，顧一傳而其從子姬傳，以右文自命，所為經說，意立異論，頓非家學之舊，羣瞽和之，其弊遂肆。方東樹者尤猖狂不學，為無忌憚之小人。薑塢曾孫石甫按察，惑於方說，遂并忘其祖。是書後有重刻本，更定卷次，多載方語，迂謬庸瑣，大與本書相違。此為初刻本，雖多誤字，而未遭點污，誠可貴也。」王利器（纂輯）：《越縵堂讀書簡端記》（天津：天津古籍出版社，1993年），頁317。

⁷ 姚鼐：〈與陳碩士〉，載《惜抱軒尺牘》，卷六，頁99。

⁸ 姚鼐：〈惜抱軒九經說序目〉，頁一上。

⁹ 按：文獻中不乏清儒注經先製長編的記載。如焦循《孟子篇敘》「洋洋浩浩，具存乎斯文矣」條下云：「循傳家教，弱冠即好孟子書，立志為《正義》，以學他經，輟而不為，茲越三十許年。於丙子冬，與子廷琥，纂為《孟子長編》三十卷，越兩歲乃完。戊寅十二月初七日，立定課程，次第為《正義》三十卷。至己卯秋七月草稿粗畢。間有鄙見，用『謹按』字別之。廷琥有所見，亦本范氏《穀梁》之例，錄而存之。」又如段玉裁《說文解字敘》「儻昭所尤庶有達者理而董之」條下云：「向來治《說文解字》者，多不能通其條目，攷其文理，因悉心校其譌字為之《注》，凡三十卷。謂許以形為主，因形以說音說義，其所說義與他書絕不同者。他書多段借，則字多非本義；許惟就字說其本義，知何者為本義，乃知何者為段借，

該如何安頓或是解決這一類經說曾存在的事實。過往的經學史敘事或研究，並未見到對姚鼐及與姚鼐相類的著作有太多的著墨。其次，這種以問題為導向進行重點式處理的治經方式，除了使自身治經的範圍面擴大（簡言之，即諸經皆有論說）之外，也容易產生個人見解，而會出現以論代注的現象。姚鼐「不敢自信以足為傳註」，而視為「私說」，實是對自身治經特色，有真切的認識。當然，他對自己的《九經說》是有相當自信的，以為即使不能替代傳注，「然每於一經內，有一二條的論，自當為後之專治一經者所採用」。本文的目的，在於探討姚鼐每經一二條自以為的論的私說，所潛藏的經學見解，及其價值所在，並以《九經說》中的《易說》為主要探討材料。

二、不求本義

姚鼐晚年的生活重心，除輾轉講學於各方書院，傳授學術理念，也透過著書立說的方式，來確立自身的學術見解。這方面的材料有三，分別是《九經說》、《春秋三傳補注》，以及最早由陳用光彙整蒐集的《惜抱軒尺牘》。¹⁰其中，《九經說》十七卷，¹¹包含

〔上接頁116〕

則本義乃段借之權衡也。故《說文》、《爾雅》相為表裏，治《說文》而後《爾雅》及傳注明，《說文》、《爾雅》及傳注明而後謂之通小學，而後可通經之大義。始為《說文解字讀》五百四十卷，既乃櫟栝之成此《注》。發軔於乾隆丙申，落成於嘉慶丁卯，剖析既緜，疵類不免，召陵或許其知己，達者仍俟諸後人。」又宋翔鳳〈徐謝山先生家傳〉云：「蓋段君先作《說文解字讀》，密行細字，每冊寸許，凡四十冊，於經史百子旁推交通，定其文義，明厥然否，繁而無冗，博而有要，同時汪明之先生曾倩書手寫一副本，亦未能全。段君即世，遺書皆歸其外孫宗人主事仁和龔翬祚，後龔氏不戒於火，藏書盡燬。汪先生無後，所寫本亦不知何往，此正其四五十所寫定者也。段君晚暮始刪繁舉要，為《說文解字注》；又恐老而不及期，未免求速，轉多漏略，凡治許書者，羣起而正之。」觀翔鳳之意，似曾親見段氏《說文解字讀》，然陳鴻森新撰相關文字，謂從時間與事理考之，段氏無作五百四十卷《說文解字讀》之可能，錄之以備參考。焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），卷30，頁1052；段玉裁：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988年），卷十五下，頁六下至七上；宋翔鳳：〈徐謝山先生家傳〉，載徐承慶：《說文解字注匡謬》，收入《續修四庫全書》，第214冊，〈家傳〉，頁一下至二上；陳鴻森：〈段玉裁《說文注》成書的另一側面——段氏學術的光與影〉，《中國文化》2015年第1期，頁175-92。

¹⁰ 按：陳用光〈惜抱軒尺牘序〉云：「余編輯惜抱先生尺牘凡八卷，既屬山西門人郭汝驄付之梓，迺為之序曰：韓柳文集無所謂尺牘也，有之，自歐陽公始。後人編輯者，遂於書記外列尺牘一類。用光嘗問其體於惜抱先生。先生曰：『是雖不足為文，然必取材于梁《昭明文選》，及東晉人諸帖，則其詞雅馴矣。』然先生自定其文極嚴，尋常應酬之作，雖他文皆棄去，其尺牘皆無存焉者。用光自侍函丈以來，二十餘年中，凡與用光者，皆藏弄而潢治之，為十冊。因更訪求之與先生有交遊之誼者，寫錄成帙，而先生幼子雉及門人管同復各有錄本。余皆錄得之，乃成此八卷。」陳用光：《太乙舟文集》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989年），第194冊，卷六，頁十三下至十四上。

¹¹ 按：姚鼐〈惜抱軒九經說序目〉之末，附有陶定申之記，其言（頁二下）：「右《九經說》十七卷，桐城姚惜抱夫子著。始嘉慶丙辰，朱則泊、則澗鋟板於旌德，為十二卷。夫子後復有所論，增益舊文，合得十七卷。己巳之冬，定申為補鋟於江甯，次年工竣。」

《易說》二卷、《書說》四卷、《詩說》一卷、《周禮說》三卷、《儀禮說》一卷、《禮記說》三卷、《春秋說》、《論語說》、《孟子說》各一卷。各卷條目不一，皆為姚鼐對其長期積累之讀經筆記進行加工整理後所得。觀其條目可知，姚鼐在整理讀經筆記的過程中，會彙整相關見解，然後擷取經典之篇題或詞彙，列為專題，辨析其義，闡發其理；所取屬某經某條，即在條目之下加一「說」字，成為以文章形式表現之經解。以《尚書說》為例，如「大誥說」、「梓材說」，為據經典篇題以推闡內容之經說；「六宗說」、「三江說」，則是選取經典中之專有名詞以推闡之。再以《易說》為例，如「黃裳元吉說」、「遇主于巷說」、「立心勿恆說」，分別論析〈坤卦〉六五、〈睽卦〉九二、〈益卦〉上九諸爻辭；另有直接以說某卦某爻為題者，如「益九五爻辭說」、「姤九五爻辭說」、「萃九五爻辭說」之類。細按姚鼐《易說》，除反映他的易學詮釋，也看到他由解《易》而引發的學術見解。

先來看「乾象說」，姚鼐云：

世人有謂《易》有孔子作《傳》，後儒固惟孔子是從而已。今朱子解「元亨利貞」，與孔子異焉。有異孔子而尚可從者哉？斯言也，斯所謂似是而非者也。凡古人之說經也，以明理教人而已，不必與所說經拘拘附合。若《孟子》、《荀子》及諸傳記引經而義不同者多矣，姑勿盡論。即孔子《易》傳中，如以慎言語防亂義說「不出戶庭」，以藏器待時說「公用射隼」，其於《易》本旨，未嘗非別出也。夫何疑於說「元亨利貞」乎？若後儒解經，第欲使前聖之說通順易明而已，則朱子所以解〈乾〉象為得本義者，固必不可易也。¹²

按孔疏：「『元亨利貞』者，是乾之四德也。《子夏傳》云：『元，始也；亨，通也；利，和也；貞，正也。』言此卦之德，有純陽之性，自然能以陽氣始生萬物，而得元始亨通；能使物性和諧，各有其利；又能使物堅固貞正。得終此卦，自然令物有此四種，使得其所，故謂之四德。言聖人亦當法此卦而行善道，以長萬物，物得生存而為元也。又當以嘉美之事，會合萬物，令使開通而為亨也。又當以義協和萬物，使物各得其理而為利也。又當以貞固幹事，使物各得其正而為貞也。是以聖人法乾而行此四德，故曰『元亨利貞』。」¹³然朱熹《周易本義》解「元亨利貞」云：「『元亨利貞』，文王所繫之辭，以斷一卦之吉凶，所謂彖辭者也。元，大也；亨，通也；利，宜也；貞，正而固也。文王以為乾道大通而至正。故於筮得此卦而六爻皆不變者，言其占當得大通而必利在正固，然後可以保其終也。此聖人所以作《易》，教人卜筮

¹² 姚鼐：《惜抱軒九經說·易說》，卷一，頁二下至三上。按：以下凡有引用，直接標以《易說》。

¹³ 《周易正義》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷一，頁一下。

而可以開物成務之精意，餘卦放此。」¹⁴又朱子解「元亨利貞」的文字有多處，如《朱子語類·易四》即有不少關於「元亨利貞」的論述，如謂：「文王本說『元亨利貞』為『大亨利正』，夫子以為四德。梅蘂初生為元，開花為亨，結子為利，成熟為貞。物生為元，長為亨，成而未全為利，成熟為貞。」¹⁵看得出來，朱子抬出文王，以「大亨利正」解「元亨利貞」，與孔子「始通和正」的四德之說有出入，論者謂此乃對〈乾卦〉彖辭「元亨利貞」別出新解，於是有人以為異於孔子而不可從。姚鼐則直謂「斯言也，斯所謂似是而非者也」。於是而有了上述引文的這番論述，強調「凡古人之說經也，以明理教人而已，不必與所說經拘拘附合」。從上文亦可知，姚鼐對經學的認知，已初見今日詮釋學之窳形。自來經學家所宗，莫不以「返祖」或「回歸原典」為尚，孳孳矻矻所求，盡在於先聖本意。然姚鼐說經，以但求義理通順為要，若有溢出經傳本文之外，亦無妨。所以對於有人批評朱子解「元亨利貞」與孔子異，以為不可從，姚鼐不但為朱子辯護，並且以《孟》、《荀》及諸傳記引經而義不同者多矣的情況為之解套。同時，姚鼐列舉《易傳》本身的例子來加以說明，指孔子於《易》之本旨，未嘗非別出也。如所舉以慎言語防亂義說「不出戶庭」者，《易·繫辭傳上》云：「『不出戶庭，无咎。』子曰：『亂之所生也，則言語以為階。君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成。是以君子慎密而不出也。』」¹⁶另外，以藏器待時說「公用射隼」者，《易·繫辭傳下》云：「《易》曰：『公用射隼于高墉之上，獲之，无不利。』子曰：『隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器於身，待時而動，何不利之有？動而不括，是以出而有獲，語成器而動者也。』」¹⁷兩則文字，分別是對〈節卦〉初九、〈解卦〉上六爻辭的引申。前者強調君子慎密而不出，後者強調君子藏器於身，待時而動，都是爻辭未曾指涉之義。¹⁸既然孔子解《易》，亦有別出之旨，而《孟》、《荀》乃至傳記引經而義不同者亦多矣，奈何獨於朱子解「元亨利貞」乃以為不

¹⁴ 朱熹：《周易本義》（臺北：廣學社印書館，1975年），上經一，頁二上。

¹⁵ 《朱子語類》（臺北：臺灣商務印書館，1983年據《文淵閣四庫全書》影印），第701冊，卷六八，頁十上。

¹⁶ 《周易正義》，卷七，頁十九上至十九下。

¹⁷ 同上注，卷八，頁十一上至十一下。

¹⁸ 按〈節卦〉彖辭云：「節，亨。……苦節不可貞。」《正義》以為節者，制度之名，節止之義。制事有節，其道乃亨。故初九爻辭：「初九，不出戶庭，无咎。」王弼注：「為節之初，將整離散而立制度者也，故明於通塞，慮於險為，不出戶庭，慎密不失，然後事濟而无咎也。」其立意之根柢在於整離散而立制度。另外，王弼注〈解卦〉上六爻辭云：「初為四應，二為五應，三不慮上，失位負乘，處下體之上，故曰高墉。墉非隼之所處，高非三之所履，上六居動之上，為解之極，將解荒悖而除穢亂者也。故用射之，極則後動，成而後舉，故必獲之，而无不利也。」其立意則在上六將解荒悖而除穢亂者，即六三也。若王弼所釋，得二爻之義，與〈繫辭傳〉所載孔子所引申者，與經文本身有很大的落差。《周易正義》，卷六，頁十三上至十四上；卷四，頁二六上。

可從？姚鼐甚至認為，如果後之儒者解經目的在於使前聖之說通順易明而已，那麼「朱子所以解〈乾〉象為得本義者，固必不可易也」。言下之意，以為朱子之解，雖與前賢相背，然最能明聖人之義。

再看「艮其背說」。按〈艮卦〉卦辭云：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎。」王弼注：「凡物對面而不相通，否之道也。艮者，止而不相交通之卦也。各止而不相與，何得无咎？唯不相見乃可也。施止於背，不隔物欲，得其所止也。背者，无見之物也。无見則自然靜止，靜止而无見，則『不獲其身』矣。相背者，雖近而不相見，故『行其庭，不見其人』也。夫施止不於无見，令物自然而止，而強止之，則奸邪並興，近而不相得則凶。其得『无咎』，『艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人』故也。」¹⁹其大意蓋謂要止於物欲，其前提要如背對之不相見，因為無見則自然靜止，靜止而無見，則不獲其身矣。反之，若非令物自然而止，而強止之，則奸邪並興，近而不相得則凶。這樣的解釋，忽視了身為人的主觀能動性，故不為姚鼐所喜。

姚鼐欣賞的是程子的解釋。今觀程子釋〈艮卦〉卦辭云：

人之所以不能安其止者，動於欲也。欲牽於前，而求其止不可得也。故艮之道，當艮其背，所見者在前，而背乃背之，是所不見也。止於所不見，則无欲以亂其心，而止乃安。不獲其身，不見其身也，謂忘我也。无我則止矣；不能无我，无可止之道。行其庭，不見其人，庭除之間，至近也。在背則雖至近不見，謂不交於物也。外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止之道於止，為无咎也。²⁰

其意蓋謂人誠能無欲以亂其心，則能不獲其身而忘我也。如此，則即使近在庭除之間，以其不接外物，故內欲不萌，如是而止，乃得止之道於止，為无咎。相較於王

¹⁹ 《周易正義》，卷五，頁二六下。又孔疏：「『艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎』者，艮，止也，靜止之義，此是象山之卦，其以『艮』為名。施之於人，則是止物之情，防其動欲，故謂之止。『艮其背』者，此明施止之所也。施止得所，則其道易成，施止不得其所，則其功難成，故《老子》曰：『不見可欲，使心不亂也。』『背者，无見之物也。』夫『无見則自然靜止』。夫欲防止之法，宜防其未兆。既兆而止，則傷物情，故施止於无見之所，則不隔物欲，得其所止也。若『施止於面』，則『對面而不相通』，強止其情，則『姦邪並興』，而有凶咎。止而无見，則所止在後，不與而相對。言有物對面而來，則情欲有私於己。既止在後，則是施止无見。所止无見，何見其身，故『不獲其身』。既『不獲其身』，則相背矣。相背者，雖近而不相見，故『行其庭，不見其人』。如此乃得『无咎』，故曰『艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎』也。又若能止於未兆，則是治之於未萌，若對面不相交通，則是『否』之道也。但止其背，可得『無咎』也。」《周易正義》，卷五，頁二六下至二七上。

²⁰ 程頤：《易程傳》（北京：中華書局，1985年據古逸叢書本影印），卷6，頁249-50。

弼的狀態描述，程子所釋，乃是從人自身的忘我止欲出發。但是，姚鼐對程子之說，在讚嘆之餘，仍是有所保留。來看姚鼐之言：

程子之傳〈艮〉象，其言至矣。儒者為學之精要，舉在是矣。雖然，竊恐文王之本義，未必然也。夫《易》本為占者辭也。當艮之時，人當各止其所，而不相為，故止以其背，不復相向，于是使人不能獲其身；至于行其庭者，若無人焉者，自守之靜篤也，故無咎。不然，將露才揚己，使人得而獲我，將有失身之咎矣。位卑而言高，罪也。鄉鄰有鬪者，被髮纓冠而往救之，則惑也。文王之義亦若是而已矣。孔子以四德論〈乾〉象。朱子以謂文王之本義不然，故有文王之《易》，有孔子之《易》。余竊謂程子之解〈艮〉象，亦程子之《易》也。其言外物不接，內欲不萌，蓋定之以仁義中正而主靜，聖賢終身所守，而非占于一卦之事也。且以之說經，頗迂曲費辭。聖人使人居則玩其辭者，亦必不然。雖然，余之說，所謂訓詁之學也。孔子及程子之傳，其所以教于天下者大矣，訓詁何足以難之。²¹

首先，姚鼐肯定程子對〈艮卦〉卦辭的解釋，以為「其言至矣」，甚至是「儒者為學之精要，舉在是矣」。隨後，他話鋒一轉，指文王賦予〈艮卦〉卦辭的本義，未必如程子所解釋。於是，他端出一番見解，以為首先要理解《易》本為占者之辭，「當艮之時，人當各止其所，而不相為，故止以其背，不復相向，于是使人不能獲其身；至于行其庭者，若無人焉者」，其故在「自守之靜篤也」，才得以无咎。反過來說，處艮背之時，不能自守敬篤，反而露才揚己，使人得而獲我，則將有失身之咎。例如位卑而言高，又例如鄉鄰有鬪者，被髮纓冠而往救之，都是不合艮背之時的舉措。姚鼐認為文王賦予〈艮卦〉卦辭的意義，大抵如此而已。

接著，他再度闡明治經不求本義的觀點，認為各家解說各有不同。例如孔子以四德論〈乾〉象，然朱子以為文王之本義並非如此。換言之，有文王之《易》，有孔子之《易》。姚鼐則認為：「程子之解〈艮〉象，亦程子之《易》也。」只不過程子所言「外物不接，內欲不萌」者，「蓋定之以仁義中正而主靜」，此「聖賢終身所守，而非占于一卦之事也」。同時，以這一套大道理說經，頗傷迂曲費辭。他強調：「聖人使人居則玩其辭者，亦必不然。」當然，他也謙稱自身所言，不過所謂訓詁之學，而孔子及程子之《傳》，其所以教于天下者大矣，訓詁何足以難之。可見姚鼐雖不同意程子的解說，仍肯定程子說經的意義，理由有二：除認定程子的義理之說，乃儒者為學之精要，更重要的是姚鼐認為各家治經，皆有己見，不必強求所謂本義。換言之，姚鼐討論程子之說，與其說是欲取而代之，不如說是以程子之說為對照，提出自家的觀點，使諸家解說並陳，各有本義也。

²¹ 姚鼐：《易說》，卷二，頁三下至四上。

既然本義難求，各家自有解說，姚鼐也不吝在《易說》中，展現自身的學術觀點。如在「翰音登于天說」裏，姚鼐對士的處世之道，有一番鴻論：

中孚上九，翰音登于天。程子謂登于天者，其音也。朱子以雞曰翰音，言如雞欲登天也。鼐意程子說是。雞所以名翰音，正以其聲遠聞也。爻辭取以比人之名聲昭著，而求名不已，以為貞常之事，如雞在地，而長鳴不已，欲其音登于天，則凶之道矣。……飛鳥在上，而音下聞之，可以占候，可以悅耳，非無用之空音，而飛鳥遺音即逝，又無意係於音，則如士之無求於聲聞，而聞自達者，所以謂之大吉也。²²

按〈中孚〉上九爻辭云：「翰音登于天，貞凶。」王注曰：「翰，高飛也。飛音者，音飛而實不從之謂也。居卦之上，處信之終，信終則衰，忠篤內喪，華美外揚，故曰『翰音登于天』也。翰音登天，正亦滅矣。」²³又孔疏：「翰，高飛也。飛音者，音飛而實不從之謂也。上九處信之終，信終則衰也。信衰則詐起，而忠篤內喪，華美外揚，若鳥於翰音登于天，虛聲遠聞也，故曰『翰音登于天』。虛聲無實，正之凶也，故曰『貞凶』。」²⁴基本上是以「虛聲無實」來解「翰音登于天」。

又程子解〈中孚〉上九云：「翰音者，音飛而實不從。處信之終，信終則衰。忠篤內喪，華美外颺，故云翰音登天，正亦滅矣。陽性上進，風體飛颺。九居中孚之時，處於最上。孚於上進，而不知止者也，其極至於羽翰之音，登聞于天，貞固於此而不知變，凶可知矣。夫子曰：『好信，不好學，其蔽也賊。』固守而不通之謂也。」²⁵看得出來，程子說解的前半段出自王弼注。不過，自「陽性上進」以下，另有發展。主要強調孚於上進，而不知止者，如羽翰之虛聲，登聞於天，乃貞固於此而不知變，凶可知矣。

至於朱子解〈中孚〉上九，則化比喻為實物，曰：「居信之極，而不知變，雖得其正，亦凶道也。故其象占如此。雞曰翰音，乃巽之象。居巽之極，為登于天。雞非登天之物，而欲登天，信非所信，而不知變，亦猶是也。」²⁶朱子所解，基本上仍是承程子不知變通之說而來。不過，他以雞釋翰音，將比喻化為實體，則為程、朱相異之處。

今觀姚鼐雖以程說為是，又別有引申。他將在地之雞與天上之飛鳥相對照，指「雞所以名翰音，正以其聲遠聞也」。爻辭以翰音比擬人之名聲昭著，而求名不已，

²² 同上注，頁六下。

²³ 《周易正義》，卷六，頁十七下。

²⁴ 同上注。

²⁵ 程頤：《易程傳》，卷6，頁287。

²⁶ 朱熹：《周易本義》，下經二，頁四七下。

以為貞常之事，如雞在地，而長鳴不已，欲其音登于天，則是凶之道矣。反之，若飛鳥在上，而音下聞之，可以占候，可以悅耳，非無用之空音，而飛鳥遺音即逝，又無意繫於音，則如土之無求於聲聞，而聞自達者，所以謂之大吉也。看得出來，這一段逸出歷代注疏家解釋的闡述，頗符合姚鼐「有一二條的論，自當為後之專治一經者所採用」者之宣示。²⁷

再來看「震六二六五爻辭說」。他說：「君子處震之道二，恐懼修省以正其身，安詳持重以裕其度。二者若相反，而實相成。有一不足，則為病矣。」²⁸這是姚鼐對〈震卦〉卦辭及六二六五爻辭的定位，二者之間若相反實相成。按〈震卦〉卦辭云：「震，亨。震來虩虩，笑言啞啞，震驚百里，不喪匕鬯。」²⁹而〈象〉曰：「洊雷，震。君子以恐懼修省。」³⁰此處不須多加著墨。又〈震卦〉六二爻辭云：「震來厲，億喪貝，躋于九陵，勿逐，七日得。」³¹其六五爻辭云：「震往來厲，億无喪，有事。」³²則是前儒對此二爻的說解，並不符合姚鼐「安詳持重以裕其度」的認定。於是他重作闡釋云：

²⁷ 按《禮記·曲禮下》：「凡祭宗廟之禮：……羊曰柔毛，雞曰翰音。」後世載籍多以「翰音」為雞的代稱。如《文選》載張協〈七命〉云：「封熊之蹠，翰音之跖。」蓋謂熊掌雞足，故呂延濟注曰：「翰音，雞也。」又《易·中孚》：「翰音登于天，貞凶。」王弼注：「翰，高飛也。飛音者，音飛而實不從之謂也。」又《漢書·敘傳下》：「博之翰音，鼓妖先作。」顏師古注：「喻居非其位，聲過其實也。」至於南朝宋劉義慶《世說新語·言語》乃謂：「平生意不在多，值世故紛紜；遂至台鼎，朱博翰音，實愧於懷。」蓋比翰音為虛聲也。又江瀚云：「此編《易說》，則專以程、朱為宗，如『翰音登于天說』，謂程子謂登于天者，其音也。朱子以雞曰翰音，言如雞欲登天也。鼐意程子說是。案李鼎祚《周易集解》：虞翻曰巽為雞，應在震，震為音，翰高也，巽為高，乾為天，故翰音登于天，失位，故貞凶。《禮》薦牲，雞稱翰音也。此即程《傳》、朱《本義》所從出。苟不讀古傳注，雖程、朱之說，亦何能盡了解乎？」其意在謂即使讀程、朱之說，亦需先要有讀古傳注為基礎，才較能掌握程、朱注意。其說良是。然單就姚鼐「翰音登于天說」而論，江瀚並未看到姚鼐所欲陳述的重點。此當非江瀚學力不足之故，實則其學術價值觀側重清儒漢學考據之業，故所見在彼，所遺在此，而有一葉障目之蔽也。《禮記正義》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷五，頁十九下；《文選》（臺北：正中書局，1971年據宋淳熙本重雕鄱陽胡氏臧版尋陽萬氏再刻本影印），卷三五，頁十三上；《周易正義》，卷六，頁十七下；《漢書》（北京：中華書局，1962年），第12冊，卷一百下，頁4264；楊勇（校箋）：《世說新語校箋》（北京：中華書局，2006年修訂本），頁88；江瀚：〈九經說提要〉，載《續修四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1993年），下冊，頁1345。

²⁸ 姚鼐：《易說》，卷二，頁二下。

²⁹ 《周易正義》，卷五，頁二三上至二三下。

³⁰ 同上注，頁二四上。

³¹ 同上注，頁二四下。

³² 同上注，頁二五下。

二五爻皆居中當位，³³ 在事以統眾庶，而震變之事驟來，尤貴安詳，足以鎮眾，故于六二曰「震來厲億」，于六五曰「震往來厲億」。億，安也。《傳》曰：「心億則樂。」當震之來，非不危厲，然吾當以安靖待之。苟懼而失所措者，是震驚百里而喪失匕鬯者矣。³⁴

姚鼐這一段文字，與前儒最大不同之處，在於對於「億」字的屬下讀或屬上讀，及由此而衍生的解釋。

按王注《震卦》六二爻辭云：「震之為義，威駭怠懈，肅整惰慢者也。初幹其任而二乘之，震來則危，喪其資貨，亡其所處矣，故曰『震來厲，億喪貝』。億，辭也。貝，資貨、糧用之屬也。犯逆受戮，无應而行，行无所舍。威嚴大行，物莫之納，无糧而走。雖復超越陵險，必困于窮匱，不過七日，故曰『勿逐，七日得』也。」³⁵ 王弼又於《震卦》六五爻辭注云：「往則无應，來則乘剛，恐而往來，不免於危。夫處震之時，而得尊位，斯乃有事之機也。而懼往來，將喪其事，故曰『億无喪，有事也』。」³⁶ 明顯將「億」字屬下讀，並且對「億」字作出語助辭的判定。

又朱子《本義》云：「六二乘初九之剛，故當震之來而危厲也。億字未詳。又當喪其貨貝而升於九陵之上。然柔順中正，足以自守，故不求而自獲也。此爻占具象中，但九陵、七日之象，則未詳耳。」³⁷ 則是以「億」字未詳、也將「九陵」、「七日」之象，一併以未詳帶過。其釋六五則云：「以六居五，而處震時，无時而不危也。以其得中，故无所喪而能有事也。占者不失其中，則雖危無喪矣。」³⁸ 乾脆連「億」字都跳過不解釋了。

至於程子，則是以「度」釋「億」，如釋六二爻辭云：「億，度也。……以震來之厲，度不能當，而必喪其所有，則升高以避之也。」³⁹ 又其釋六五爻辭云：「當君位，為動之主，隨宜應變，在中而已，故當億度无喪失其所有之事而已。……億度謂圖慮，求不失中也。」⁴⁰

可以看得出來，不管是王弼的語助辭解說，還是朱子的未詳無說，乃至程子的臆度之解，都未能符合對「億」字詞意的認定與屬讀。姚鼐把「億」字屬上讀，並且引

³³ 按：六五以陰居陽，實不當位。如程頤即云：「六五雖以陰居陽，不當位為不正，然以柔居剛又得中，乃有中德者也。不失中則不違於正矣，所以中為貴也。」見《易程傳》，卷6，頁248。

³⁴ 姚鼐：《易說》，卷二，頁二下。

³⁵ 《周易正義》，卷五，頁二四下至二五上。

³⁶ 同上注，頁二五下。

³⁷ 朱熹：《周易本義》，下經二，頁三二下。

³⁸ 同上注，頁三三上。

³⁹ 程頤：《易程傳》，卷6，頁247。

⁴⁰ 同上注，頁248。

昭公十一年《左傳》「心億則樂，窵則不咸」之典為證，⁴¹解曰：「億，安也。」如此，不管是六二的「震來厲億」，或六五的「震往來厲億」，都能符合他所言「震變之事驟來，尤貴安詳」的判定。換言之，「當震之來，非不危厲，然吾當以安靖待之」。這就是他認為〈震卦〉卦辭與六二、六五爻辭「二者若相反，而實相成」，具有內在聯繫的根本原因。

接下來，姚鼐結合史事，從「安靖」的角度，對〈震卦〉六二與六五爻辭的涵義，展開論述。他說：

二之位下乘剛之初，其震也甚，故曰震來而不免喪貝，既億以待之，則所喪者雖躋于九陵，而終入于吾大焉者。若太王事獯鬻，而昆夷卒喙；文王囚羑里，獻洛西，而卒以王興周。其七日得之，謂乎五之位尊，乘四之震也。不甚，故其震時往時來，既億以待之，則震者旋消于無有矣，故曰無喪。然吾不可以易視之如無事。周公處管蔡之變，而赤烏几几，億也；滅殷誅逆，而國安于磐石，無喪也。然而經緯天下之道，不敢或怠。綢繆牖戶，作《周官》，陳《立政》之心，其即繫《易》無喪，有事之謂耶。前儒以億為億度之億，屬下文讀之，于解難通，而與彖與爻辭互相明之義亦不得矣。⁴²

例如六二之位下乘剛之初，震動甚大，不免喪其所資，然既鎮之以安靖，則所喪者雖躋于九陵之高，然以中正自守，則所獲甚大。其情況，有如「太王事獯鬻，而昆夷卒喙；文王囚羑里獻洛西，而卒以王興周」也。至於「七日得之」之意，姚鼐以為五雖居位尊，然以柔而乘四之震，不甚恰當，故其震時往時來。既惟億以待之，則震者旋消于無有矣，故曰「無喪」。但姚鼐也提醒處〈震〉六五之時，不可以易視之如無事。他以周公為例，處管蔡之變時，而赤烏几几，此「億」也；滅殷誅逆，而國安于磐石，此「無喪」也。至於經緯天下之道，綢繆牖戶，作《周官》、陳《立政》之心，其即繫《易》無喪，有事之謂也。最後，他暗批程子「以億為億度之億，屬下文讀之，于解難通，而與彖與爻辭互相明之義亦不得矣」。

姚鼐既然認為有文王之《易》，有孔子之《易》，有程子之《易》，家各不同，說解亦異，那麼在本義難求之時，無妨自造新解。從「乾彖說」、「艮其背說」、「翰音登于天說」、「震六二六五爻辭說」等幾則例子看來，姚鼐有清楚的經學解釋學意識，他既不認為本義一定存在前人的解釋裏，也不會對自造新解，有任何心理負擔。姚鼐不會一味追求經典文獻的傳統解釋，而是對經典有一番自我理解，這正是筆者視姚鼐為乾嘉之際的非原教主義者的理由。⁴³

⁴¹ 楊伯峻：《春秋左傳注》（高雄：復文圖書出版社，1990年），下冊，頁1424。

⁴² 姚鼐：《易說》，卷二，頁二下至三上。

⁴³ 阮元〈國朝漢學師承記序〉云：「兩漢經學所以當尊行者，為其去聖賢最近，而二氏之說尚未起也。」又其〈西湖詁經精舍記〉云：「聖賢之道存于經，經非詁不明，漢人之詁，去聖〔下轉頁126〕

三、補苴程朱

當然，我們對姚鼐的非原教主義態度，仍須有一番深入的辨析。姚鼐曾說：「夫聖人之經，猶國之有君也。堅附一家之言而不變，是所謂予家臣不敢知國者也。以為忠，非忠之正矣；擇善而從之，學之正也；均不見其善，則均不敢從。」⁴⁴另外，姚鼐〈九經說序目〉之末，附有陶定申之記曰：「夫子嘗言天下之理無窮，經之所蘊亦無窮，人各據所得以待天下後世，論其當否，吾之不必徇古人，猶後人不必徇我也。世稱漢儒之考證，宋儒之義理，其尤善者固也，然漢儒說義理未嘗無精當之語；宋以後考證，又未始無過越漢說者，是亦在善擇之而已。」⁴⁵又例如在寫給陳用光的信裏，姚鼐提到：「前所寄《經說》，已達未？竊謂說經，古今自有真是非，勿循一時人之好尚。如近年海內諸賢，所持漢學，與明以來講章諸君，何以大相過哉。」⁴⁶此一治經當擇善而從，「勿循一時人之好尚」的宣示，很明顯是針對漢學家的治經態度。在姚鼐看來，當時的樸學之士，籠罩在漢學，甚至是鄭玄一人的學術光譜之下。然而姚鼐以為宋儒之學所以當尊，在於其說之有當於聖經者，實較漢儒之學為多。因此，治經不當如當時的漢學家，將宋儒之學「一切矯之」，而拘守一先生（鄭玄）之說。如此，恐有失於隘者。所以他才會說：「博聞強識，以助宋君子之所遺則可也，以將跨越宋君子則不可也。」⁴⁷姚鼐在〈復曹雲路書〉中提到：

夫聖人之經，如日月星之懸在人上，苟有蔽焉則已，苟無蔽而見而言之，其當否必有以信於人。見之者眾，不可以私意徇也，故竊以謂說經當一無所

〔上接頁125〕

賢為尤近。譬之越人之語言，吳人能辨之，楚人則否。高曾之容體，祖父及見之，雲仍則否。蓋遠者見聞，終不若近者之實也。元少為學，自宋人始，由宋而求唐、求晉魏、求漢，乃愈得其實。」阮元：《擘經室集》，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010年），第477冊，卷十一，頁十二上；阮元：《擘經室二集》，收入《清代詩文集彙編》，第477冊，卷七，頁十五上。按：時人以許、鄭代表漢人之學，而姚鼐則是直接將漢學目為鄭學。而他所反對者，就是持這種去聖人尤近的漢學立場。在筆者看來，這種去聖人尤近的漢學立場，其實就是經學意義上的原教主義。雖然原教主義的說法產生於基督教中，以反對基督教的宗教改革，要求回到基督教最初的教義為訴求。並且目前原教主義幾乎變成了一個帶有貶義的名詞，用來特指伊斯蘭教中主張回到伊斯蘭教最初教義的那些人。但實際上，原教主義既是一種宗教思潮，也是一種學術思潮，世界幾大宗教都產生過原教主義思潮。當然，儒家經學兩千年的傳衍中，類如回歸原典的思潮，也不斷重演，此即筆者所謂的經學意義上的原教主義。而姚鼐所欲突破者，即是當時以漢人近古，所釋最接近聖人之說的原教主義思潮。

⁴⁴ 姚鼐：〈惜抱軒九經說序目〉，頁一上。

⁴⁵ 同上注，頁二下。

⁴⁶ 姚鼐：〈與陳碩士〉，頁99。

⁴⁷ 姚鼐：〈復蔣松如書〉，載姚鼐：《惜抱軒全集》（上海：世界書局，1936年），〈文集〉，卷六，頁73。

狗。程、朱之所以可貴者，謂其言之精且大而得聖人之意多也，非吾狗之也。若其言無失而不達古人之意者，容有之矣。朱子說「元亨利貞」，舍孔子之說者，欲以達文王之意而已。苟欲達聖賢之意於後世，雖或舍程、朱可也。⁴⁸

這一段文字凸顯出姚鼐的治經態度，以及學術價值觀中的比例原則。他強調尊崇程、朱之說，並非出於私心，而是程、朱之言既精且大而得聖人之意，遠勝諸儒。因此，不必標新立異，為了反對而反對，盡棄宋儒言論。當然，若欲達聖人之意於後世，而有程、朱所未喻者，雖或捨程、朱可也。此正如朱子捨孔子之說者，欲以達文王之意而已。基於此一認識，姚鼐強調為了正確理解經義，需要補前人之闕以糾其失。這種做法，並非好與前賢立異，而是理之所必然。亦即在確認這個比例原則的前提下，宋儒之說若有未當者，也不應曲而徇之。所以，這種治經不盲從的態度，與其說是漢學家的實事求是，不如說是姚鼐溝通漢、宋思維之體現，甚或可說是以宋學為本位的擇善而從。⁴⁹換言之，姚鼐心目中的原教主義，指的是經學意義上的遵崇漢學，而不是儒學意義上的回歸先秦儒家思想。

那麼，我們可以清楚的掌握到，姚鼐和他的門徒們口號響亮的「擇善而從」，其實是有一個學術前提。即程、朱之說精且大而得聖人之意，所以他治經學的前提是先接受程、朱之說。當然就比例言之，程、朱之說容有一二不妥之處，這就需要學者們擇善而從，而不必固守程、朱如漢學家之固守鄭玄一般。這就是姚鼐的治經邏輯。正如江翰所評論，姚鼐《易說》，專以程、朱為宗。⁵⁰而從前一節的討論中，我們可以看到，姚鼐的自出新見，從某個角度來講，也是他在為程、朱的講述有不到位時，做補苴之功。當然，這樣的推闡，並非沒有意義。如果不強求以疏不破注的態度看待治經之業，那麼，姚鼐的許多解釋，不但超越程、朱，也是對注疏之學的一大補充。前一節所討論的「震六二六五爻辭說」，即其顯例。換言之，經學欲維持其生命力，既不在乎墨守本義，亦不必刻意求新。而是以自身之體會，求其義之所安，此為姚鼐治經見解對吾人最大之啟發。

當然，在姚鼐《易說》中，透過補苴程、朱之說而別有慧解之處，所在多有，如「噬嗑六三爻辭說」。

按〈噬嗑〉卦辭云：「噬嗑。亨。利用獄。」王弼暨程、朱所釋，大抵皆謂所占乃刑獄之事，以齧合相通而得亨。如王弼注：「噬，齧也；嗑，合也。凡物之不親，由有間也。物之不齊，由有過也。有間與過，齧而合之，所以通也。刑克以通，獄之利也。」⁵¹

⁴⁸ 姚鼐：〈復曹雲路書〉，載《惜抱軒全集》，〈文集〉，卷六，頁66–67。

⁴⁹ 詳細討論，可參蔡長林：〈理論的實踐場域〉，頁172–205。

⁵⁰ 江翰：〈九經說提要〉，頁1345。

⁵¹ 《周易正義》，卷三，頁十一上。

又程子《易傳》云：「噬嗑，亨卦，自有亨義也。天下之事所以不得亨者，以有間也。噬而嗑之，則亨通矣。利用獄，噬而嗑之之道，宜用刑獄也。天下之間，非刑獄何以去之？不云利用刑，而云利用獄者，卦有明照之象，利於察獄也。獄者，所以究察情偽，得其情則知為間之道，然後可以設防與致刑也。」⁵²

又朱子《本義》云：「噬，齧也。嗑，合也。物有間者，齧而合之也。為卦上下兩陽而中虛，頤口之象，九四一陽，間於其中，必齧之而後合，故為噬嗑。其占當得亨通者，有間故不通，齧之而合，則亨通矣。又三陰三陽，剛柔中半，下動上明，下雷上電，本自〈益卦〉六四之柔，上行以至於五而得其中，是以陰居陽，雖不當位而利用獄。蓋治獄之道，惟威與明，而得其中之為貴。故筮得之者，有其德，則應其占也。」⁵³

另外，〈噬嗑〉六三爻辭云：「噬腊肉，遇毒。小吝，无咎。」⁵⁴王弼、程子暨朱子所釋，亦大抵以位不當而刑人，則不服而怨懟，悖犯之如噬齧腊遇毒之象。如王弼注：「處下體之極，而履非其位，以斯食物，其物必堅。豈唯堅乎？將遇其毒。『噬』以喻刑人，『腊』以喻不服，『毒』以喻怨生。然承於四而不乘剛，雖失其正，刑不侵順，故雖『遇毒。小吝，无咎』。」⁵⁵

程子《易傳》云：「三居下之上，用刑者也。六居三，處不當位，自處不得其當而刑於人，則不服而怨懟，悖犯之如噬齧乾腊堅韌之物，而遇毒惡之味，反傷於口也。用刑而人不服，反致怨傷，是可鄙吝也。然當噬嗑之時，大要噬間而嗑之。雖其身處位不當，而強梗難服，至於遇毒。然用刑非為不當也，故雖可吝，而亦小噬而嗑之，非有咎也。」⁵⁶

而朱《注》則云：「腊，音昔。腊肉，謂獸腊，全體骨而為之者，堅韌之物也。陰柔不中正，治人而人不服，為噬腊遇毒之象。占雖小吝，然時當噬嗑，於義為无咎也。」⁵⁷

以上載錄王弼暨程、朱對〈噬嗑〉卦辭及六三爻辭的解釋，以為對照。基本上，姚鼐對〈噬嗑〉六三爻辭的討論大致順著程《傳》二至五爻皆取噬為義的脈絡來講，但又別有關懷。他把〈噬嗑〉之六二、六三、九四、九五視為治獄優劣的兩個極端。文中先以訓詁手段解釋「噬腊肉遇毒」之義云：「腊，昔也。言非一時所治，故古人有以稱乾肉者。《周禮》：『腊人，掌乾肉是也。』又有以稱久烹醲厚者。《國語》：『厚味實

⁵² 程頤：《易程傳》，卷3，頁107。

⁵³ 朱熹：《周易本義》，上經一，頁三五下至三六上。

⁵⁴ 《周易正義》，卷三，頁十二上。

⁵⁵ 同上注。

⁵⁶ 程頤：《易程傳》，卷3，頁109。

⁵⁷ 朱熹：《周易本義》，上經一，頁三六下。

腊毒是也。』此爻辭蓋謂腊濃厚之肉味厚，則有毒。故曰『噬腊肉，遇毒。』⁵⁸接著他展開論述，云：

卦之言噬肉凡四，爻屢進益，難治獄者，位愈尊，則所治必大，及疑獄不易決者。然而九五乾肉，易于九四乾肺者，以其位極尊，獄至是，則其下治之必已有緒矣，猶乾肉之已去骨者也。六二、六三所噬皆易噬者也。貪其易而快之，則反為害。食肉者易其為膚，以腴滅鼻，豈不累于顏乎？治獄者疾之已甚，自快其明決，用刑少過，豈非累于德乎？若六三所處不中，故非特累德，而所治者或不服而相疾怨，猶貪其腊之易噬而反遇毒。然而皆無咎者，治所當治而非刑及善人也。〈中孚〉以議獄緩死，以折獄為快者，其中孚蓋不足乎！是以遇毒也。⁵⁹

姚鼐指此卦所占既在治獄，且六爻之中，以噬肉為喻者凡四，則由內及外，基本上應是其位愈尊，則所治必大，及疑獄難治不易決者。姚鼐從程說，以為九五之噬乾肉，易于九四之噬帶骨之乾肺，以其位極尊，獄至是，則其下治之必已有緒矣。他形容此「猶乾肉之已去骨者也」。至於〈噬嗑〉之六二、六三兩爻，姚鼐以為「所噬皆易噬者也」。此處所言之「易」，與九五之易於九四者不同。蓋以「貪其易而快之，則反為害」。如六二之「食肉者易其為膚，以腴滅鼻，豈不累于顏乎！」況之治獄，則「治獄者疾之已甚，自快其明決，用刑少過，豈非累于德乎！」至於六三，姚鼐直言：「若六三所處不中，故非特累德，而所治者或不服而相疾怨，猶貪其腊之易噬而反遇毒。」表示非但用刑太過而累於其德，且所治者會有不服而相疾怨的情況出現，就像貪圖腊肉之易噬而反遇毒。然而爻象顯示六二、九三皆無咎者，⁶⁰以其「治所當治而非刑及善人也」。

⁵⁸ 姚鼐：《易說》，卷一，頁四下。按《周禮·天官冢宰》：「腊人：掌乾肉，凡田獸之脯、腊、臠、胾之事。凡祭祀，共豆脯、薦脯、臠、胾，凡腊物。賓客、喪紀，共其脯、腊，凡乾肉之事。」又《國語·周語下》：「夫郤氏，晉之寵人也，三卿而五大夫，可以戒懼矣。高位寔疾顛，厚味寔臘毒。今郤伯之語犯，叔迂，季伐，犯則陵人，迂則誣人，伐則掩人。有是寵也，而益之以三怨，其誰能忍之！雖齊國子亦將與焉。立于淫亂之國，而好盡言，以招人過，怨之本也，唯善人能受盡言，齊其有乎？吾聞之，國德而鄰于不修，必受其福。今君偪于晉，而鄰于齊，齊、晉有禍，可以取伯，無德之患，何憂于晉？且夫長翟之人利而不義，其利淫矣，流之若何？」《周禮注疏》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷四，頁二十下至二一下；《國語》（上海：上海古籍出版社，1987），卷3，頁92-93。

⁵⁹ 姚鼐：《易說》，卷一，頁四下至五上。

⁶⁰ 按〈噬嗑〉六二爻辭云：「噬膚滅鼻，无咎。」又六三爻辭云：「噬腊肉遇毒，小吝，无咎。」《周易正義》，卷六，頁十二上至十二下。

最後，姚鼐借〈中孚〉象傳「澤上有風，〈中孚〉。君子以議獄緩死」為說，⁶¹強調君子應以誠信感化他人，謂「以折獄為快者，其中孚蓋不足乎！是以遇毒也。」可以看出來，姚鼐的解說在於補充程、朱乃至王注、孔疏等前人在解釋六三時，所未曾探討的另一層面。亦即諸家之解〈噬嗑〉六三，只涉及爻、象所顯「位不當而刑人，則不服而怨懟」的表層意義；⁶²而姚鼐的解釋，則涉及〈中孚〉重德輕刑的德治原則，較之〈噬嗑〉純以任刑為說，無疑是更進一步。至於姚鼐之所以作出此番解釋，有無對現實的投射？只能說，給予後人留下無限的想像空間。

再來看「遇主于巷說」。此蓋姚鼐對程子〈睽卦〉九二爻辭之釋，致其不滿之意。其中立論，牽涉到他對君臣互動的看法，寓有儒者的理想性格於其中。姚鼐云：

〈睽〉九二爻辭：「遇主于巷，無咎。」王弼謂出門同趣，不期而遇也。程子則謂臣委曲以求遇君。二說不同。蓋弼之言是也。君子不欲黨，是以同人于野也。況當睽之時乎？吾無意于與人睽，而亦不彊人之睽者而合于我，或遇我塗巷之間而接我以賓主之誼者，此必非私我也。吾從而與之，夫何咎？自周以前言主者，必賓主也；否則，大夫家臣以謂大夫也。蓋三晉、田齊之後，乃謂君為主，繫《易》之時，不當有此。夫君也而委曲求遇之，殆于不可訓哉。⁶³

按〈睽〉卦辭云：「小事吉。」《正義》曰：「睽者，乖異之名，物情乖異，不可大事。大事謂興役動眾，必須大同之世，方可為之。小事謂飲食衣服，不待眾力，雖乖而可，故曰『小事吉』也。」⁶⁴大意謂處乖異之時，不宜興役動眾之大事，至於飲食衣服之小事，雖乖而可。

又王弼釋〈睽卦〉九二爻辭「遇主于巷，无咎」，云：「處睽失位，將无所安。然五亦失位，俱求其黨，出門同趣，不期而遇，故曰『遇主于巷』也。處睽得援，雖失其位，未失道也。」孔疏：「九二處睽之時而失其位，將无所安。五亦失位，與己同黨，同趣相求，不假遠涉而自相遇，適在於巷。言遇之不遠，故曰：『遇主於巷。』」

⁶¹ 按程子釋〈中孚〉象傳云：「澤上有風，感于澤中，水體虛，故風能入之；人心虛，故物能感之。風之動乎澤，猶物之感于中，故為中孚之象。君子觀其象，以議獄與緩死，君子之於議獄，盡其忠而已，於決死極於惻而已，故誠意常求於緩。緩，寬也。於天下之事，无所不盡其忠，而議獄緩死，最其大者也。」又〈豐卦〉《象》曰：「雷電皆至，豐。君子以折獄致刑。」《正義》曰：「君子法象天威而用刑罰，亦當文明以動，折獄斷決也。斷決獄訟，須得虛實之情；致用刑罰，必得輕重之中。若動而不明，則淫濫斯及，故君子象於此卦而折獄致刑。」程頤：《易程傳》，卷6，頁285；《周易正義》，卷六，頁二上。

⁶² 按：此處櫛括程子「六居三，處不當位。自處不得其當而刑於人，則人不服而怨懟悖犯之」之句而來。諸家之解〈噬嗑〉六三，其義不出程子所釋。程頤：《易程傳》，卷3，頁109。

⁶³ 姚鼐：《易說》，卷一，頁七上至七下。

⁶⁴ 《周易正義》，卷四，頁十八上至十八下。

『主』謂五也。處睽得援，咎悔可亡，故『无咎』也。」⁶⁵其意蓋謂處睽之時，二五同黨，皆失其位，故出門同趣，不期而遇，且遇之不遠也。

又程子釋〈睽卦〉九二爻辭云：「二与五正應，為相与者也。然在睽乖之時，陰陽相應之道衰，而剛柔相戾之意勝。學《易》者識此，則知變通矣。故二五雖正應，當委曲以相求也。二以剛中之德居下，上應六五之君，道合則志行，成濟睽之功矣。而居睽離之時，其交非故，二當委曲求於相遇，覬其得合也，故曰『遇主于巷』，必能合而後无咎。君臣睽離，其咎大矣。巷者，委曲之途也。遇者，會逢之謂也。當委曲相求，期於會遇，与之合也。所謂委曲者，以善道宛轉將就使合而已，非枉己屈道也。」⁶⁶

按〈睽卦〉上離下兌，九二、六五皆失其位。觀程子之意，以為處睽之時，君臣睽離，其咎大矣，故九二如臣子居下，當委曲求於相遇，以上應六五之君，所謂以善道宛轉將就使合也。對於程子之說，姚鼐頗不滿意，乃直言「弼之言是也」。其理由在於，君子不欲黨，即使身處同人之時，仍不以暱近情之所私，而交際于郊野曠遠之地，又何況當睽之時乎？是以姚鼐闡釋自身對「遇主于巷」的理解，以為：「吾無意于與人睽，而亦不彊人之睽者而合于我，或遇我塗巷之間而接我以賓主之誼者，此必非私我也。吾從而與之，夫何咎？」

這段文字雖然拗口，但簡單來講，就是處睽之時，不主動與人乖異，亦不主動強求與我不契者來合於我。設若有於塗巷之間相遇而待我以賓主之誼者，此必非私我也。如此，我進而與之交際，又有何咎？換言之，姚鼐主張九二之我與六五之交際，應是自然遇合，如不期而遇之於塗巷之間，絕非如程子所言，九二委曲以求六五者。姚鼐進一步指出，自周以前言主者，不是賓主之關係，就是大夫家臣才會稱其大夫為主。至於謂君為主的情況，蓋已在三晉、田齊之後，⁶⁷文王繫《易》之時，不當有此。若如程子之說，釋為臣子委曲以求遇於君，殆不可為訓哉！

⁶⁵ 同上注，頁十九下。

⁶⁶ 程頤：《易程傳》，卷4，頁182。

⁶⁷ 按《國語·晉語八》，欒懷子言：「臣聞之曰：『三世事家，君之，再世以下，主之。』事君以死，事主以勤，君之明令也。」《史記·魯周公世家》：「二十九年，昭公如鄆。齊景公使人賜昭公書，自謂『主君』。」服虔曰：「大夫稱『主』。比公於大夫，故稱『主君』。」故姚鼐〈讀孫子〉云：「左氏序闔閭事，無孫武；太史公為列傳，言武以十三篇見於闔閭。余觀之，吳容有孫武者，而十三篇非所著，戰國言兵者為之，託於武焉爾。春秋大國用兵，不過數百乘，未有興師十萬者也，況在闔閭乎！田齊、三晉既立為侯，臣乃稱君曰主。主在春秋時，大夫稱也。是書所言，皆戰國事耳。其用兵法，乃秦人以虜使民法也，不仁人之言也。然自是世言用兵者，以為莫武若矣。」《國語》，頁451；《史記》（北京：中華書局，1959年），第5冊，卷33，頁1542-43；《惜抱軒全集》，〈文集〉，卷五，頁54。

至於「困九二九五爻辭說」，則是對程子以君臣合德之義解經，進行商榷。按〈困卦〉九二爻辭云：「困于酒食，朱紱方來，利用享祀。征凶，无咎。」⁶⁸程子之釋，有言：「二以剛中之德困於下，上有九五剛中之君，道同德合，必來相求，故云『朱紱方來』。」又言：「自昔賢哲困於幽遠而德卒升聞，道卒為用者，唯自守至誠而已。征凶无咎，方困之時，若不至誠安處以俟命。往而求之，則犯難得凶，乃自取也，將誰咎乎。不度時而征，乃不安其所，為困所動也。」⁶⁹

又〈困卦〉九五爻辭云：「劓刖，困于赤紱，乃徐有說，利用祭祀。」⁷⁰程子之釋，有言：「五，君位也，人君之困，由上下无與也。赤紱，臣下之服，取行來之義，故以紱言人君之困，以天下不來也。天下皆來，則非困也。五雖在困，而有剛中之德。下有九二剛中之賢，道同德合，徐必相應而來，共濟天下之困，是始困而徐有喜說也。」⁷¹但顯然姚鼐對程子的解釋是不滿意的，他認為〈困卦〉九二、九五爻辭所象者，乃士或君子處困之際的應對之方，而非君臣處困之時的道同德合。今觀其論曰：

士不幸遭困之時，位愈尊則困彌甚矣。朱紱者，天子、公、孤服也。赤紱者，再命、三命以上皆可服也。九二當危難之日，既素食其酒食，而不得去，且予以朱紱之位而不能辭，然而其時不可為矣，豈非困乎？困于人事，惟可精意以事神耳，故利用享祀。若不得已而征，則凶矣。然雖凶而非失道，蓋其始雖不能韜晦以免亂世之我求，及其終卒，致命以徇義，故謂之無咎，善補過也。⁷²

細按姚鼐之意，蓋謂士君子不幸處困之時，其地位愈尊貴，處境越嚴峻。九二在〈困卦〉六爻中，處境可謂最艱險者。君子若處九二之境，則困彌甚矣。在姚鼐看來，九二之困於酒食者，如傀儡之受控制，既不得脫，且予以朱紱之位而不能辭。是知其時之不可為矣，豈非困乎？處於如此困境，惟可以精意事神而已，故爻辭曰「利用享祀」。若不得已而行，則凶之道矣。惟雖凶而非失道者，以君子於其始，雖不能韜晦以免亂世而遭利用，然終能致命以徇義，故得有無咎善補過之譽。

接著，姚鼐以實際的歷史人物為例，進一步闡述處困之時的應對之道：

楊涉以唐末為宰相，與家人相對涕泣。既知自危，而以朱紱之來為困矣。使處梁篡奪之日，抗節而死，豈非征凶無咎者乎？涉惟不受其凶也，而為咎不

⁶⁸ 《周易正義》，卷五，頁十二下。

⁶⁹ 程頤：《易程傳》，卷5，頁226-27。

⁷⁰ 《周易正義》，卷五，頁十三下。

⁷¹ 程頤：《易程傳》，卷5，頁228-29。

⁷² 同上注，頁十下。

亦大乎？《傳》曰：「困于酒食，中有慶也。」言得其中道則有慶。卷而懷之，不與禍亂者也。《易》內及《傳》用嘉、喜、慶三字，義皆略近而不同。嘉者，行事無失也；喜者，自快也；慶者，人慶之也。故中有慶，不可以中心為解。惟完名全節以成其高，則婦孺皆為之樂，是之謂中。失中則朱紱及之，不可辭其禍矣。⁷³

按《舊唐書》載楊涉事云：

涉，乾符二年登進士第。昭宗朝，累遷吏部郎中、禮刑二侍郎。乾符四年，改吏部侍郎。天祐初，轉左丞。從昭宗遷洛陽，改吏部尚書。輝王即位，本官平章事，加中書侍郎。涉性端厚秉禮。乾寧之後，賊臣竊發，王室寢微。及天祐東遷，大事去矣。涉為時所嬰，不能自退。及命相之日，與家人相向灑泣曰：「吾不能脫此網羅，禍將至矣。」謂其子凝式曰：「今日之命，吾家重不幸矣，必累爾等。」涉謙退善處，竟以令終。⁷⁴

楊涉之遭際，頗類朱紱方來之困，故姚鼐取以為喻。蓋楊涉處朱梁篡奪之日，若能抗節而死，則令名流芳，豈非征凶無咎者乎。惟以不受其凶，故姚鼐斷其為咎大矣。然《傳》既曰「困于酒食，中有慶也」，⁷⁵則若楊涉卷而懷之，不與禍亂之行，亦可謂得其中道而有慶也。

最後，姚鼐針對經、傳文字中，義略近而有不同的「嘉」、「喜」、「慶」三字字義，再作分析。以為「嘉者，行事無失也；喜者，自快也；慶者，人慶之也」。姚鼐認為「中有慶」，不可以「中心」為解；惟有完名全節以成其高，則婦孺皆為之樂者，是之謂「中」。「中有慶」之「中」，既有「得其中道」之義，亦可解為「此中」、「此間」，謂此中有可慶之事也。

對於九二之困，姚鼐已釋之如上。那麼，九二、九五之關係，當作何解？姚鼐云：

九二坎中最居于險，故象如此。九五之去險遠矣，然與之應，故劓刖及之。又命以赤紱之位，始而劓刖，則素不蒙其利，賢于酒食矣。而赤紱位輕，又賢于朱紱，故可以辭之不居，乃徐有說。說，若「輿說輶」之「說」。當困之時，惟以辭位出險為貴，若可說而不說，必邪僻好亂以為利者。故《傳》曰：「乃徐有說，以中直也。」二與五交易，固有以君臣言者，而不必盡然。程《傳》拘于是，故于此尤難通也。⁷⁶

⁷³ 姚鼐：《易說》，卷一，頁十下至十一上。

⁷⁴ 《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），第14冊，卷177，頁4601。

⁷⁵ 《周易正義》，卷五，頁十三上。

⁷⁶ 姚鼐：《易說》，卷一，頁十一上至十一下。

其意蓋謂九二最居險地，而九五與之應，故去險雖遠，仍危殆不安，有劓刖及之之象。然所命則大夫之位，輕於公、孤之任，故其始雖有劓、刖之危，然並未從中得其虛名之利，故其身不失，而能愈於朱紱酒食之困。此所謂「赤紱位輕，又賢于朱紱，故可以辭之不居，乃徐有說」也。姚鼐解「說」字為若「輿說輶」之「說」，蓋為「脫」字假借。所謂「當困之時，惟以辭位出險為貴，若可說而不說，必邪僻好亂以為利者」，此固《傳》以「乃徐有說，以中直也」為釋之意。最後，姚鼐指二爻與五爻之相呼應，固有以君臣合德而言者，但解卦者不必盡如此以釋經意。他批評程《傳》拘泥，故對此解釋尤難通也。

再來看「立心勿恆說」。按〈益卦〉卦辭云：「益，利有攸往，利涉大川。」〈象〉曰：「〈益〉，損上益下，民說无疆。」〈象〉曰：「風雷〈益〉。君子以見善則遷，有過則改。」⁷⁷合卦辭與彖、象觀之，則知若能損上益下，遷善改過，則將利有攸往，得濟大川。然上九爻辭云：「莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。」王注：「處益之極，過盈者也。求益无已，心无恆者也。无厭之求，人弗與也。獨唱莫和，是偏辭也。人道惡盈，怨者非一，故曰『或擊之』也。」⁷⁸孔疏：「上九處益之極，益之過甚者也。求益无厭，怨者非一，故曰『莫益之，或擊之』也。勿猶无也，求益无已，是『立心无恆』者也。无恆之人，必凶咎之所集，故曰『立心勿恆，凶』。」⁷⁹王注、孔疏釋「勿」為「無」，其意蓋謂處益之極，盈之已甚，仍求之無已，此立心無恆之象。程子釋〈益卦〉上九爻辭云：

上居无位之地，非行益於人者也。以剛處益之極，求益之甚者也，所應者陰，非取善自益者也。利者眾人所同欲也。專欲益己，其害大矣，欲之甚則昏蔽而忘義理，求之極則侵奪而致仇怨。故夫子曰：「放於利而行，多怨。」孟子謂：「先利則不奪不饜。」聖賢之深戒也。九以剛而求益之極，眾人所共惡，故无益之者，而或攻擊之矣。立心勿恆，凶，聖人戒人存心不可專利。云勿恆，如是凶之道也，所當速改也。⁸⁰

觀此而知程子蓋以「勿恆」為戒辭。然姚鼐不取程說，而據王注、孔疏，旁參〈繫辭傳〉所論而析〈益卦〉曰：

立心勿恆，猶言不恆其德也。如〈繫辭傳〉安其身，易其心，定其交者，恆也。危以動，懼以語，無交而求者，勿恆也。程《傳》求益之極，眾人所共惡，

⁷⁷ 《周易正義》，卷四，頁二九下至三十下。

⁷⁸ 同上注，頁三二下。

⁷⁹ 同上注。

⁸⁰ 程頤：《易程傳》，卷5，頁206。

於理無失；而以勿恆為戒辭，則於辭似失之。《朱子語類》有云：「勿」字止是「不」字，非禁止之辭，而《本義》尚依《程傳》，未及改。⁸¹

按〈繫辭下〉：「子曰：『君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求。君子脩此三者，故全也。危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；无交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：「莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。」』」⁸²又孔疏釋「《易》曰」云：「此〈益〉之上九爻辭。在无位高亢，獨唱无和，是『莫益之』也。眾怒難犯，是『或擊之』也。勿，无也。由己建立其心，无能有恆，故凶危也。《易》之此言，若虛己存誠，則眾之所與；躁以有求，則物之所不與也。」⁸³姚鼐以為立心勿恆，猶言不恆其德。其意當如〈繫辭下〉所言，且應將「勿」解為「不」或「無」。他指程子「求益之極，眾人所共惡」的解釋，在道理上講得通。然而以「勿恆」為戒辭，就詞意言之，尚不到位。又《朱子語類》云：「又問『或擊之』。曰：『或』字，眾無定主之辭，言非但一人擊之也。立心勿恆，勿字只是不字，非禁止之辭。此處亦可疑，且闕之。」⁸⁴然朱子《本義》仍言：「以陽居益之極，求益不已，故莫益而或擊之。立心勿恆，戒之也。」⁸⁵表示朱子於程子以「勿恆」戒辭之釋，亦有不同見解，而《本義》仍未及改也。

從義理角度來說，姚鼐對程子的闡釋，給予相當的肯定；但若從注經的角度來看，程子的解釋有時太過牽合，又為姚鼐所不喜。然不論接受與否，姚鼐的論述基點，皆是以程、朱之說為起始；所措意者，亦非孜孜於返求經典本意，而在論說是否得義理之精當。如前節所論，姚鼐並不以為經典的聖人之意僅有一解，既有文王、孔子之《易》，又何妨有程子、朱子之《易》？因此，姚鼐對於程、朱牽合之處，多駁以難通、未盡之詞；反倒大方認同合於義理但未必同於前儒舊說者。不過，姚鼐也並非純任義理，其學雖主於宋，但畢竟身當考據盛世，難以自外其中，這從他援引史事解《易》的文字中可考見一二。

四、史事解《易》

按以史解《易》，是《易》學史上的一大流派。《四庫總目》將《易》學分為「兩派六宗」，即象數派所轄之象數、機祥、造化，與義理派所統之老莊、儒理、史事。⁸⁶有宋一

⁸¹ 姚鼐：《易說》，卷一，頁八上至八下。

⁸² 《周易正義》，卷八，頁十四下至十五上。

⁸³ 同上注，頁十五上。

⁸⁴ 《朱子語類》，卷七二，頁三八上。

⁸⁵ 朱熹：《周易本義》，下經二，頁十八下。

⁸⁶ 按《四庫提要·易類》云：「聖人覺世牖民，大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠，《禮》寓於節文，《尚書》、《春秋》寓於史，而《易》則寓於卜筮。故《易》之為書，推天道以明人事者也。」

代，如李杞、李光、楊萬里之流，皆擅以史事說《易》；而胡瑗、伊川以儒理、史事釋《易》，則又其源也。⁸⁷姚鼐《易說》既承伊川脈絡，則經說中常見以史解《易》之篇章，亦自然之事。如前一節討論的「困九二九五爻辭說」，姚鼐以唐末宰相楊涉的遭際為例，解說「困于酒食」的自處之道。排除世人熟知的盤庚遷殷、周公東征之類史事，詳檢姚鼐《易說》中以史說《易》之篇章，頗有可資討論者。

首先，來看「執之用黃牛之革莫之勝說說」。按〈遯卦〉六二爻辭云：「執之用黃牛之革，莫之勝說。」⁸⁸程《傳》云：「二與五為正應，雖在相違遯之時，二以中正順應於五，五以中正親合於二，其交自固。黃，中色；牛，順物；革，堅固之物。二五以中正順道相與，其固如執繫之以牛革也。莫之勝說，謂其交之固，不可勝言也。在遯之時，故極言之。」⁸⁹其意蓋謂雖在相違遯之時，然六二與九五互為正應，以中正順道相與，其固如執繫之以牛革，莫之勝脫。雖程子釋〈遯卦〉有云：「遯者，陰長陽消，君子遯藏之時也。」⁹⁰然而世不獲遯，如六二所際者有之矣，且觀姚鼐之論：

天地閉，賢人隱。亂邦不居，固遯之義也。然而世不獲遯者有之矣。公族之卿，世有宗廟，承祧之宗子，君雖不能盡用其言，而親厚之不怠，若斯者雖處當遯之時，未可遽言遯也。異姓之卿，反覆之不聽則去。貴戚之卿則易位，若勢不能易君位，而又不獲去，君子于斯處之，必有道矣。⁹¹

其意蓋謂，處遯之世，天地閉，賢人隱。亂邦不居，遯者固宜。然而公族之卿，有雖處當遯之時，而未可遽以言遯之勢者，其故在世有宗廟，而承祧之宗子，國君縱不能盡用其言，然親厚之不怠。若此，豈可言遯？若異姓之卿，反覆進諫，國君不

〔上接頁135〕

《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也；一變而為京、焦，入於襍祥；再變而為陳、邵，務窮造化，《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老莊；一變而胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而李光、楊萬里，又參證史事，《易》遂日啟其論端。此兩派六宗，已互相攻駁。又《易》道廣大，無所不包。旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，以逮方外之爐火，皆可援《易》以為說，而好異者又援以入《易》。故《易》說愈繁。」《武英殿本四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷一，頁二下至三上。

⁸⁷ 相關討論，可參江超平：〈伊川易學研究〉（臺北：國立臺灣師範大學碩士論文，1986年）；黃忠天：〈楊萬里易學之研究〉（高雄：國立高雄師範大學碩士論文，1988年）；黃忠天：〈宋代史事易學研究〉（高雄：國立高雄師範大學博士論文，1995年）；黃忠天：〈《伊川易傳》對宋代史事派易學之影響〉，《高雄師大學報》第16期（2004年6月）年，頁201-18。

⁸⁸ 《周易正義》，卷四，頁七下。

⁸⁹ 程頤：《易程傳》，卷4，頁160。

⁹⁰ 同上注，頁159。

⁹¹ 姚鼐：《易說》，卷一，頁六下。

聽則去。至於貴戚之卿，若勢不能易君位，而又不獲去，姚鼐以為，君子于斯處之，必有道矣。姚鼐進一步申論之：

六二與九五為正應，欲遯不獲，故曰：「執之用黃牛之革。」然而所以為遯之道固在也。不榮其爵，不利其祿，忠君愛國之誠不懈，而自處于卑約，斯亦可謂固志者矣。叔肸之于魯宣，子臧之于曹成，晏子之于齊景，季札之于吳闔廬，劉向之于漢元、成，蓋近斯義矣。若衛子鮮以母弟之親而為不復之盟，託于木門，坐不向衛，是執之用革而必強脫者也。毋乃已薄而遠于仁乎！夫然後知固志在中，而外不必遯者之為中道也。（孔搆約云：「侯果曰：『殷之父師當此爻矣。』」是此義前人已有見及者。）⁹²

其意蓋謂六二為九五所羈絆，欲遯不獲，其情況可以用「執之用黃牛之革」比喻。然而處六二之時，固有為遯之道在矣。若能「不榮其爵，不利其祿，忠君愛國之誠不懈，而自處于卑約，斯亦可謂固志者矣」。若以歷史人物為參照，如叔肸之于魯宣，子臧之于曹成，晏子之于齊景，季札之于吳闔廬，劉向之于漢元、成，蓋近斯義矣。

以叔肸為例，宣公十七年《春秋》載：「冬，十有一月壬午，公弟叔肸卒。」《穀梁傳》云：「其曰公弟叔肸，賢之也。其賢之，何也？宣弑而非之也。非之，則胡為不去也？曰：兄弟也，何去而之？與之財，則曰：『我足矣！』織履而食，終身不食宣公之食。君子以是為通恩也，以取貴乎《春秋》。」范注：「宣公弑逆，故其祿不可受；兄弟無絕道，故雖非而不去，論情可以明親親，言義足以厲不軌，書曰公弟，不亦宜乎！」⁹³按叔肸為文公庶子，乃宣公同母弟，而太子惡與公子視之異母弟也。《穀梁傳》認為叔肸對宣公之殺惡及視而自立，甚為不平，故其人「織履而食，終身不食宣公之食」。這種情況，就是姚鼐所謂公族之卿雖處當遯之時，未可遽言遯的情況。

又如子臧之於曹成。按成公十三年《左傳》：「曹人使公子負芻（曹成公）守，使公子欣時（子臧）逆曹伯之喪。秋，負芻殺其太子而自立也。諸侯乃請討之，晉人以其役之勞，請俟他年。冬，葬曹宣公。既葬，子臧將亡，國人皆將從之。成公乃懼，告罪，且請焉，乃反，而致其邑。」⁹⁴又成公十五年《左傳》：「諸侯將見子臧於王而立之，子臧辭曰：『前《志》有之，曰：「聖達節，次守節，下失節。」為君，非吾節也。雖不能聖，敢失守乎？』遂逃，奔宋。」⁹⁵至成公十六年《左傳》又記：「曹人復請於晉，晉侯謂子臧：『反，吾歸而君。』子臧反，曹伯歸。子臧盡致其邑與卿而不

⁹² 同上注，頁六下至七上。

⁹³ 《春秋穀梁傳》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷十二，頁十七下至十八上。

⁹⁴ 楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，頁867。

⁹⁵ 同上注，頁873。

出。」⁹⁶司馬光《資治通鑑》批評玄武門之變云：「向使高祖有文王之明，隱太子有太伯之賢，太宗有子臧之節，則亂何自而生矣！」⁹⁷蓋所謂子臧之節者，以其能相忍為國，不惑於名位之誘也。與曹之成間，其勢正如「執之用黃牛之革」也。

再如晏子之于齊景，按《史記·管晏列傳》云：「晏平仲嬰者，萊之夷維人也。事齊靈公、莊公、景公，以節儉力行重於齊。既相齊，食不重肉，妾不衣帛。其在朝，君語及之，即危言；語不及之，即危行。國有道，即順命；無道，即衡命。以此三世顯名於諸侯。」⁹⁸張守節《正義》釋曰：「衡，秤也。謂國無道則制秤量之，可行即行。」綜合上述幾則記載，亦可以知姚鼐所言處遯之時，固志而不外遯之意。

反之，若如衛公子鱒（子鮮）以母弟之親而為不復之盟，託于木門，坐不向衛。姚鼐以為是執之用革而必強脫者也。蓋子鮮為衛獻公母弟，獻公殘暴，為孫林父所逐。獻公奔齊，子鮮隨之。時人以獻公不似人君，復國無期。又認為獻公得子展、子鮮之助，復國有望。獻公欲得子鮮助其復辟，子鮮知獻公無信而拒之。然以其母敬姒之請，子鮮只能答應。他接觸仍留在衛國的甯喜，告知衛獻公的態度，復辟成功，「政由甯氏，祭則寡人」。⁹⁹於是甯喜派右宰穀到夷儀見衛獻公，右宰穀對衛獻公非常失望，然甯喜以信任子鮮之故，於二月辛卯之日，殺死國君殤公，迎衛獻公復辟。次年，獻公處死甯喜、右宰穀，子鮮欲出奔晉國，而獻公使使者止之於河。今觀襄公二十七年《左傳》：「子鮮曰：『逐我者出，納我者死，賞罰無章，何以沮勸？君失其信，而國無刑。不亦難乎！且鱒實使之。』遂出奔晉。公使止之，不可。及河，又使止之。止使者而盟於河，托於木門，不鄉衛國而坐。木門大夫勸之仕，不可，曰：『仕而廢其事，罪也。從之，昭吾所以出也。將准愬乎？吾不可以立於人之朝矣。』終身不仕。公喪之如稅服終身。」¹⁰⁰對於子鮮的作為，姚鼐批評是執之用革而必強脫者也，毋乃已薄而遠于仁乎！在正反史例相對照之下，姚鼐強調處不獲遯之時，「然後知固志在中，而外不必遯者之為中道也」。最後，他引孔廣森之說，指出侯果以殷之父師當此爻，是此義前人已有見及者。孔廣森之說，轉引自唐李鼎祚《周易集解》。¹⁰¹如此，既是尊重前修之見，亦含蓄表示自身亦尚考據也。

再來看「鴻漸于陸說」。〈漸卦〉九三爻辭云：「鴻漸于陸。夫征不復，婦孕不育，凶。利禦寇。」¹⁰²又〈漸卦〉上九爻辭云：「鴻漸于陸，其羽可用為儀，吉。」¹⁰³兩爻爻辭

⁹⁶ 同上注，頁 876。

⁹⁷ 《資治通鑑》（上海：上海古籍出版社，1992 年），卷 191，頁 1282。

⁹⁸ 《史記》，第 7 冊，卷 62，頁 2134。

⁹⁹ 楊伯峻：《春秋左傳注》，下冊，頁 1112。

¹⁰⁰ 同上注，頁 1128。

¹⁰¹ 李鼎祚：《周易集解》（北京：中國書店，1984 年），卷七，頁六上。

¹⁰² 《周易正義》，卷五，頁三十上。

¹⁰³ 同上注，頁三一下。

皆有「鴻漸于陸」之句，然而吉凶異釋。按〈漸卦〉艮下巽上，此山上有木之象。程子云：「為卦上巽下艮，山上有木，木之高，而因山其高，有因也。其高有因，乃其進有序也，所以為漸也。」¹⁰⁴又程子以為九三陽爻有上進之勢，所謂居漸之時，志將漸進，然居下卦之上，而上无應援，理當守正以俟時。若不能自守，欲有所牽，志有所就，則失漸之道。此由四陰在上而密比陽，三陽在下而與四相親。然二爻相比無應，所親非親。此若婦以不正而合，則雖孕，而不育，蓋非其道也，如是則凶也。故三之所利，在於禦寇。非理而至者寇也。守正以閉邪，所謂禦寇也。不能禦寇則自失而凶矣。¹⁰⁵又程子引胡瑗之說，以上九「鴻漸于陸」之「陸」當為「達」。達，雲路也，謂虛空之中，蓋通達无阻蔽之義也。其言：「上九在至高之位，又益上進，是出乎位之外，在它時則為過矣。於漸之時，居巽之極，必有其序。如鴻之離所止，而飛于雲空。在人則超逸乎常事之外者也。進至於是，而不失其漸，賢達之高致也。故可用為儀法，而吉也。」¹⁰⁶〈漸卦〉九三上九之義，程子釋之如上。然姚鼐於〈漸卦〉九三上九，卻另有別解。其言：

漸以進為德者也，無應與則困莫能進，居卦之終，則窮蔑可進矣。故九三、上九皆為鴻漸于陸，失其所而無所往之象也。然九三凶，上九吉者，三居臣子之位，雖不得于君，而義不可去，叔肸、子臧、子家駒、屈平之倫是也。上之位固處乎事外，則吾進退豈不綽綽然有餘裕哉。雖然，是吉也，非常人之所為吉也。鴻居于水澤，飲食游浮者，吉之常也。若以其羽為儀，于用則尊，而鴻死矣。孔子曰「其羽可用為儀」者，天下雖亂，而吾之道不可亂也。贊《易》，述《詩》、《書》、《禮》、《樂》，作《春秋》，以遺後聖，是為吉而已矣。¹⁰⁷

在姚鼐看來，〈漸卦〉以進為德，九三上九各處內外卦之極，處漸之時，而無與應，則困莫能進也。故二爻爻辭皆有「鴻漸于陸」之句，此皆失其所而無所往之象也。然而九三凶者，以三居臣子之位，雖不得于君，而義不可去，叔肸、子臧、子家駒、屈平之倫是也。其情正如〈遯卦〉六二「執之用黃牛之革，莫之勝說」，故姚鼐取以釋〈漸卦〉九三的史事人物，亦與其釋〈遯卦〉六二大致重合。其中叔肸、子臧之處遯之時，而能內固其志，前已論及。又屈原之事跡，眾已詳析，此處可不細論。若如子家駒之事，據昭公二十五年《左傳》所載，季平子與郈昭伯鬥雞，季平子為雞套上護甲，郈昭伯為雞套上金屬爪子。季平子因怒而侵犯郈昭伯，郈昭伯也惱怒季平子。

¹⁰⁴ 程頤：《易程傳》，卷5，頁253。

¹⁰⁵ 同上注，頁255-56。

¹⁰⁶ 同上注，頁257。

¹⁰⁷ 姚鼐：《易說》，卷二，頁四上至四下。

同時，臧昭伯的弟弟會用詐言讒害臧氏，躲藏在季氏家中，以故臧昭伯囚禁季氏家人。季平子亦怒而囚禁臧氏大臣。又禘於襄公之時，萬舞於襄公者僅二人，而眾皆萬於季氏。臧孫曰：「此之謂不能庸先君之廟。」¹⁰⁸大夫遂怨季平子。臧氏和郈氏向魯昭公告難。

據《左傳》載：「公果（昭公子）自言，公以告臧孫，臧孫以難；告郈孫，郈孫以可，勸。告子家懿伯（子家駒），懿伯曰：『讒人以君微幸，事若不克，君受其名，不可為也。舍民數世，以求克事，不可必也。且政在焉，其難圖也。』公退之，辭曰：『臣與聞命矣，言若洩，臣不獲死。』乃館於公。」¹⁰⁹

又昭公二十五年《公羊傳》載：「昭公將弑季氏，告子家駒曰：『季氏為無道，僭於公室久矣，吾欲弑之，何如？』子家駒曰：『諸侯僭於天子，大夫僭於諸侯久矣！』昭公曰：『吾何僭矣哉？』子家駒曰：『設兩觀，乘大路，朱干，玉戚，以舞《大夏》，八佾以舞《大武》，此皆天子之禮也。且夫牛馬維婁，委己者也，而柔焉。季氏得民眾久矣，君無多辱焉！』昭公不從其言，終弑而敗焉。走之齊，齊侯唁公于野井，曰：『奈何君去魯國之社稷？』昭公曰：『喪人不佞，失守魯國之社稷，執事以羞。』再拜頽，慶子家駒曰：『慶子免君於大難矣。』子家駒曰：『臣不佞，陷君於大難，君不忍加之以鈇鑕，賜之以死。』再拜，頽。」¹¹⁰

又《淮南子·人間訓》：「魯季氏郈氏鬪雞，郈氏介其雞，而季氏為之金距。季氏之雞不勝，季平子怒，因侵郈氏之宮而築之。郈昭伯怒，傷之魯昭公曰：『禱於襄公之廟，舞者二人而已，其餘盡舞於季氏。季氏之無道無上，久矣。弗誅，必危社稷。』公以告子家駒。子家駒曰：『季氏之得眾，三家為一。其德厚，其威強，君胡得之！』昭公弗聽，使郈昭伯將卒以攻之。仲孫氏、叔孫氏相與謀曰：『無季氏，死亡無日矣。』遂興兵以救之。郈昭伯不勝而死，魯昭公出奔齊。故禍之所從生者，始於雞定；及其大也，至於亡社稷。」¹¹¹

從上列三則記載來看，子家駒之事昭公，直言敢諫。於昭公之密謀，雖不同意，亦不背叛；於昭公之出奔，亦無悔追隨，未曾背棄。真姚鼐所謂「居臣子之位，雖不得于君，而義不可去」者。此姚鼐之釋〈漸卦〉九三也。

然上九之勢，與九三又有不同。以爻位言之，上九處乎事外，處其時者，進退豈不綽綽然有餘裕哉！故以為吉也。雖然，是吉也，非常人之所為吉也。如鴻居于水澤，飲食游浮者，吉之常也。若以其羽為儀，于用則尊，而鴻死矣。故姚鼐再據〈漸卦〉上九〈象傳〉「其羽可用為儀，吉。不可亂也」為說，而言：「孔子曰『其羽可用

¹⁰⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注》，下冊，頁1462。

¹⁰⁹ 同上注，頁1461-63。

¹¹⁰ 《春秋公羊傳》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷二四，頁六下至八下。

¹¹¹ 劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1987年），卷18，頁612-13。

為儀』者，天下雖亂，而吾之道不可亂也。贊《易》，述《詩》、《書》、《禮》、《樂》，作《春秋》，以遺後聖，是為吉而已矣。」¹¹²換言之，「其羽可用為儀」之吉，必非僅供瞻仰之廟堂神龜，而是能於亂世之中，守道而傳道者也。

再來看「豐彖傳尚大也說」。按〈豐卦〉卦辭云：「豐，亨，王假之。勿憂，宜日中。」¹¹³從卦辭來看，〈豐卦〉有盛大之義。假者，至也。程子以為極天下之光大者，為王者能致之，故曰：「天位之尊，四海之富，羣生之眾，王道之大極。豐之道，其唯王者乎！」又以為「豐之時，人民之繁庶，事物之殷盛，治之豈易周，為可憂慮，宜如日中之盛明，廣照无所不及，然後无憂也」。¹¹⁴〈彖傳〉又補充說：「豐，大也。明以動，故豐。王假之，尚大也。勿憂，宜日中，宜照天下也。日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息，而況於人乎？況於鬼神乎？」¹¹⁵程子以為：「既言豐盛之至，復言其難常，以為誠也。日中盛極，則當昃；月既盈滿，則有虧缺。天地之盈虛，尚與時消息，況人與鬼神乎！盈虛謂盛衰，消息謂進退，天地之運，亦隨時進退也。鬼神，謂造化之跡，於萬物盛衰，可見其消息也。於豐盛之時，而為此誠，欲其守中，不至過盛。處豐之道，豈易也哉！」¹¹⁶蓋謂處盛大之時，王者宜如日中之盛明，廣照无所不及，然後无憂也。且豐盛至矣，亦誠以難常。蓋天地尚與時消息，況乎人與鬼神！故於豐盛之時，誠其守中，不至過盛。然姚鼐之釋，則別有關懷。他說：

豐，極而將敝之時，固可憂矣。然其時尚處昌大之時，禍敗未至，是尚可為也。惟人君甘居障蔽以昏其志，故終就亂亡。若炳然如日之中，不受障蔽，何憂之有？故曰宜照天下也。且文王之彖言此，其所以風商辛乎？《朱子語類》亦引宣和間說之，蓋徽宗正居尚大之時，苟有照天下之道，其事尚易，若南渡之後，雖有能照之君，安能遽及天下哉！¹¹⁷

姚鼐不強調豐盛之至，而是看到豐盛至極而將敝之時，以為固可憂矣。然以時而論，所謂尚處昌大之時，禍敗未至，是尚可為也。只憾人君甘居障蔽以昏其志，故終就亂亡。若能炳然如日中，不受奸邪障蔽，則何憂之有？故所謂宜照天下者，非如程子「宜如日中之盛明，廣照无所不及」之釋，而是能明見萬里，舉燭照奸。他不無惡意的想到：「文王之彖言此，其所以風商辛乎？」同樣的，朱子以宣和遺事說徽

¹¹² 姚鼐：《易說》，卷二，頁四下。

¹¹³ 《周易正卷》，卷六，頁一上。

¹¹⁴ 程頤：《易程傳》，卷6，頁262。

¹¹⁵ 《周易正義》，卷六，頁一上至一下。

¹¹⁶ 程頤：《易程傳》，卷6，頁262-63。

¹¹⁷ 姚鼐：《易說》，卷二，頁四下至五上。

宗，蓋亦諷其居尚大之時，苟有照天下之道，其事尚易；若南渡之後，雖有能照之君，以半壁江山，安能遽及天下哉！¹¹⁸

最後，來看「九三升虛邑說」。按〈升卦〉九三爻辭云：「升虛邑。」〈象〉曰：「升虛邑，无所疑也。」又六五爻辭云：「貞吉，升階。」〈象〉曰：「貞吉，升階，大得志也。」¹¹⁹故姚鼐論曰：

升而有可居之位，則六五之升階也。升而無可居之位，則九三之升虛邑也。古者亡國故虛，必有壇社之址。若晉文登有莘之虛，梓慎登大庭之庫是也。是其處位雖高，臨望雖廣，而不可據以為安。以人事言之，大則若周公之攝政，小則若孔子之攝相夾谷，以及人臣入廟而為尸，公享卿而大夫為賓，皆其象也。九三重剛處上而不中，故其象若是。雖非凶，而亦不可以為吉也。故《傳》曰：「無所疑也。」言其可暫居，而不可久立而已。疑，如《儀禮》「疑立」及《詩》「靡所止疑」之「疑」。〈遯〉上九傳「無所疑也」，其訓亦然。〈遯〉諸爻皆有位而遯去之，其勢稍難，上九本無所立之位，其遯不更綽有餘地哉。¹²⁰

姚鼐將六五與九三相對照，以為前者升而有可居之位，故曰升階也；後者升而無可居之位，故曰升虛邑也。「虛邑」者，王注：「履得其位，以陽升陰，以斯而舉，莫之違距，故若『升虛邑』也。」《正義》曰：「九三履得其位，升於上六，上六體是陰柔，不距於己，若升空虛之邑也。」¹²¹又九三〈象〉曰：「升虛邑，无所疑也。」王注：「往必得邑。」《正義》：「『无所疑』者，往必得邑，何所疑乎？」¹²²王注、孔疏，於「虛邑」既未作實解；其判此爻，則以履得其位。再參以〈象〉曰之注，則知所釋〈升卦〉九三，有吉之象。又程子釋〈升卦〉九三云：「三以陽剛之才，正而且巽，上皆順之，

¹¹⁸ 按《朱子語類·易九》：「或問：『〈豐〉「宜日中」，「宜照天下」，人君之德如日之中，乃能盡照天下否？』曰：『《易》，如此看不得。只是如日之中，則自然照天下，不可將作道理解。他日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？自是如此。物事到盛時必衰，雖鬼神有所不能違也。』問：『此卦後面諸爻不甚好。』曰：『是他忒豐大了。這物事盛極，去不得了，必衰也。人君於此之時，當如奉盤水，戰兢自持，方無傾側滿溢之患。若才有纖毫驕矜自滿之心，即敗矣。所以此處極難。崇寧中羣臣創為「豐亨豫大」之說。當時某論某人曰當豐亨豫大之時，而為因陋就簡之說。君臣上下動以此藉口，於是安意肆志，無所不為，而大禍起矣！』《朱子語類》，卷七三，頁二八下至二九上。

¹¹⁹ 《周易正義》，卷五，頁十下至十一上。

¹²⁰ 姚鼐：《易說》，卷一，頁十上至十下。

¹²¹ 《周易正義》，卷五，頁十下。

¹²² 同上注。

復有援應，以是而升，如入无人之邑，孰禦哉。」其解〈升〉象，亦謂：「入无人之邑，其進无疑阻也。」¹²³亦是以正應有援釋六三之升虛邑。

然姚鼐以為虛邑者，如亡國故虛的壇社廢址，若晉文登有莘之虛，¹²⁴若梓慎登大庭之庫，¹²⁵則六三虛邑之升，豈能如前儒作巽順無疑之解？再以人事而論，大則若周公之攝政，小則若孔子之攝相夾谷，以及人臣入廟而為尸，公享卿而大夫為賓，皆其象也。故姚鼐以為：「九重剛處上而不中，故其象若是。雖非凶，而亦不可以為吉也。」故其解《傳》曰「無所疑也」，以為其可暫居，而不可久立而已。如是，則「疑」字之義，既非〈象〉曰之「無所疑」，亦非《正義》之「何所疑」，當然也不是《程傳》的「進无疑阻」，而當如《儀禮》「疑立」及《詩》「靡所止疑」之「疑」。¹²⁶故「無所疑」者，即無所定也。其情況正如〈遯卦〉上九之「無所疑也」。以〈遯卦〉上九本無所立之位，比之諸爻皆有位而遯勢稍難，其遯不更綽有餘地哉！

從姚鼐以史解《易》的方式來看，史事是作為義理解釋的輔助，透過符應之史例，藉以申明卦爻之義，亦以更為具體的方式說明卦象所示。但此處必須再稍加說明，姚鼐的方式，自然是接續著《四庫總目》所說「以史證《易》」傳統，但也並非如楊萬里《誠齋易傳》一般，多以程頤說為本，引史以證其說；姚鼐是經過一番考證，進而釐訂文句，再徵引史事為佐例，如前文〈遯卦〉考辨「虛邑」後，佐以晉文登有莘之虛，以明「無所疑也」。也就是說，史事解《易》，雖可歸於二派六宗中的義理派，但姚鼐筆下的以史證《易》義之法，則更帶有考據色彩，而有別於宋儒以義理先行的史事說《易》。

五、結語

從上述的例證來看，姚鼐的學術歸宗，無疑是以程、朱宋學為根柢，據以往來漢宋學之間。然而吾人更必須注意到的，則是姚鼐寄寓於其中的經學視野。經學價值的甄別標準，向來具有返祖式的崇古取向，皮錫瑞謂「學愈進而愈古，義愈推而愈高；

¹²³ 程頤：《易程傳》，卷5，頁223。

¹²⁴ 按：晉文登有莘之虛，事見僖公二十八年《左傳》。楊伯峻：《春秋左傳注》，上冊，頁406。

¹²⁵ 按：梓慎登大庭之庫，事見昭公十八年《左傳》。楊伯峻：《春秋左傳注》，下冊，頁1395。

¹²⁶ 按《儀禮·公食大夫禮》：「公立于序內，西鄉。賓立于階西，疑立。」鄭注：「不立階上以主君離阼也。疑，正立也，自定之貌。」又《儀禮·鄉飲酒禮》：「賓降，主人辭。賓對，復位，當西序。卒盥，揖讓升，賓西階上疑立。」鄭注：「疑讀為『疑然從於趙盾』之『疑』。疑，正立自定之貌。」《詩經·大雅·桑柔》：「國步滅資，天不我將。靡所止疑，云徂何往？」毛傳：「疑，定也。」《儀禮注疏》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷二五，頁九上；卷八，頁八下；《毛詩正義》，清嘉慶二十年（1815）南昌府學刊《十三經注疏》本，卷十八之二，頁三下。

履遷而返其初，一變而至於道」，¹²⁷即是顯例。由此而言，「凡古必真，凡漢皆好」，¹²⁸或許可說是經生治經的某種共通信念。然而，姚鼐卻能在此等氛圍下，勇於提出「不必與所說經拘拘附合」的見解。雖然不能過份論述，以為其已具備詮釋學的概念，但相較於拘守舊說的尊古，此等對經典詮釋的開放態度，卻是值得重視的為學心態。進一步說，這種非經學原教主義的態勢，即是與經生治經務求原旨最顯著的區隔。或許也可以這麼表述，經生治經所求，在於重返聖人之本義；而姚鼐等文士則著重義理之通透。就姚鼐《易》說而言，義理的圓融無礙，無關乎是否合於聖人本意；而以史說《易》，足可證明經籍義理著墨於現實世界的體用無間。在姚鼐的語境下，原教主義所訴求的「經籍本旨」，實是退居二線的。

綜觀姚鼐經說的表現形式，必須承認此種模式，既不見重於當世主流，亦非今日經學史文獻研究場域所習見，因而備受冷落。如同筆者所論，此種取一二經文立說的方式，雖迥異於清世通舊注為新疏的經解體式，但其中所承載的經學識見仍不可小覷。從姚鼐的《九經說》來看，雖然諸經解說的篇幅不大，但所包含的資訊量卻很豐富，而這也是他對自己治學兼涵義理文章考據的一種示範。換言之，不需要連篇累牘地徵引文獻，只要把相關文獻的關鍵字代進文章之中即可。這樣的作法，可以使討論的議題文從字順，且專題式的書寫，更能充分開展論題而不失焦點。如果沒有深厚的背景知識，很難快速掌握到他的論點。幸好文章也提供了相關線索，只要按圖索驥，找出相關文獻，仍是能夠了解姚鼐議論之主旨。因此，才能更進一步體會到姚鼐之用心，及其學問的廣度與深度。

¹²⁷ 皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2004年），頁376。

¹²⁸ 梁啟超：《清代學術概論》（上海：商務印書館，1930年），頁33。

乾嘉之際的非原教主義論述 ——姚鼐《易說》的經學見解

(提要)

蔡長林

姚鼐以桐城文章譽滿天下，但其經學貢獻向來罕為人知。姚鼐的經學尊崇程朱，不待見於當代主流，且其著述模式也非經學文獻研究之習見形式，使其經學不受重視。本文借姚鼐《九經說·易說》，說明姚鼐有別於當時漢學主流的經學視野。在形式上，姚鼐捨棄傳統經注方式，以讀書眉批為引，進行個別議題的深化討論，形成專題式的經學文章。在學術取向上，姚鼐雖以程朱為宗尚，同時主張為學應擇善而從，不必拘於師說，呈現出多元的經學詮釋視野。

關鍵詞： 姚鼐 《九經說》 《易》學 以史解《易》

The Non-fundamentalist Commentary in the Qianlong and Jiaqing Eras: Yao Nai's Views on *Yi Shuo* in the Context of Confucian Classics

(Abstract)

Tsai Chang-lin

Yao Nai's contributions to the studies of Confucian classics have always been relatively unknown because his methods of classical studies were unpopular during his time and his style of writing did not match with the conventional practice in the studies of Confucian classics. This paper focuses on Yao Nai's *Jiujing shuo: Yi shuo*, thus showcasing his different vision from the mainstream approach at that time. It reveals that Yao Nai uses the form of headnotes, instead of traditional commentary, to conduct in-depth discussions on individual topics, which constitute essay-type writings on classics. It also concludes that Yao, as a follower of Cheng Yi and Zhu Xi, presents a relatively eclectic vision of classics interpretation by advocating choosing the best for learning rather than sticking to one school.

Keywords: Yao Nai *Jiujing shuo* the studies of *Yi* interpreting *Yi* based on historical facts