文津出版社

易學思想與時代易學論文集

賴貴三◎著
國立編譯館◎主編



GPN：1009603307

ISBN 978-957-668-844-7 [121]

00700

9 789576 688447

文化提升國力・津梁濟惠書生

2200

易學思想與時代易學論文集

國立編譯館◎主編　　賴貴三◎著

文津出版社印行
2007年11月

國家圖書館出版品預行編目資料

易學思想與時代易學論文集 / 賴貴三著. -- 初版. -- 臺北市 : 文津, 2007.11
面 ; 公分
參考書目:面
ISBN 978-957-668-844-7(平裝)

1. 易學 2. 研究考訂 3. 文集

121.17 96022030

易學思想與時代易學論文集

著作者：賴 貴 三
主編者：國立編譯館
地址：10644 台北市大安區和平東路一段 179 號
網址：http://www.nict.gov.tw
電話：(02)3322-5558 傳真：(02)3322-5559
著作財產權人：國立編譯館
印行者：文津出版社有限公司
地址：10662 台北市大安區建國南路二段 294 巷 1 號
網址：http://www.wenchin.com.tw
E-mail：twenchin@ms16.hinet.net
電話：(02)2363-6464 傳真：(02)2363-5439
郵政劃撥：00160840（文津出版社）
登記證：行政院新聞局局版台業字第 5820 號
展售處：全國各大書店
出版：2007 年 11 月初版一刷 定價：新台幣 700 元
◎本書保留所有權利
欲利用本書全部或部分內容者，須徵求著作財產權人同意或書面授權，請洽國立編譯館。

GPN:1009603307 ISBN:978-957-668-844-7

黃 序

賴君貴三，屏東潁川堂客家人。初考入高雄中山大學習外文，肄業志易，乃以唯一志願，重考進臺灣師範大學國文系。大學時期曾從余習修辭學與《易經》。後復入臺師大國文研究所，1990 年以《項安世周易玩辭研究》獲文學碩士學位；1994 年以《焦循雕菰樓易學研究》獲文學博士學位：二書皆余所指導。2000 年，貴三以《焦循手批十三經注疏研究》升等爲教授。今（2007）更以近十年發表之易學論文，編集成書，曰《易學思想與時代易學論文集》，問序於余。余閱讀近月，於貴三之治學進程、方法、暨其旨歸，益多了解；尤嘉其劬學敬業之態度，故樂爲世人言之。

貴三治易之進程也，雖由項安世易學入門，而其重心，實爲焦循。故博士論文爲《雕菰樓易學研究》，升等論文更擴大至十三經，研究焦循手批十三經之注疏。由焦循上溯，於是論〈孔子的易教〉、〈孟子的易教〉。後者即以焦循《孟子正義》爲核心作考察。並作〈焦循「爾雅釋易」說述評〉。由焦循旁推，則兼述乾嘉治易學者十八人，檢錄其易學著作並指出其貢獻。並及於清代常州學派，始於康雍時代之楊方達，迄於道咸時代之魏源；暨江西紀大奎，浙東黃式三、黃以周父子。至若臺灣本土易學，貴三撰有：〈明清時期臺灣經學歷史發展的文獻考察〉、〈臺灣易學詮釋的歷史考察與類型分析〉、〈臺灣易學史與人物志綜論〉，尤多所著墨。並另主編《臺灣易學史》，厚達六百餘頁。

貴三治易之方法也，重視文本，擅長歸納之法；嫻於目錄，廣蒐參考資料，特重新近出土文獻，而作融通比較。如〈周易「命」觀初探〉，先綜理通行本與帛書本《周易》所見「命」字，並參考殷墟書契、西周金文、《尚書》、《詩經》、《左傳》等文獻，置入商周歷史中而作比較分析，即爲顯例。他如〈孔子的易教〉，將《周易》通行本〈文言傳〉、〈繫辭傳〉中「子曰」各條，暨帛書本〈二參子問〉中「孔子曰」，〈繫辭〉、〈易之義〉、〈要〉、〈繆和〉中「子曰」、「夫子曰」、「先生

曰」各條，摘出文本，釋其要義，亦據文本歸納之例也。貴三嘗取澳門中央圖書館所藏《翁方綱纂四庫提要稿・經部・易類》作考釋，並與今通行定本《四庫全書總目提要》相校。其注意於目錄可知。所撰〈乾嘉學者易學研究的貢獻與檢討〉、〈常州學派易學研究的成果與檢討〉、〈明清時期臺灣經學歷史發展的文獻考察〉、〈臺灣易學詮釋的歷史考察與類型分析〉諸文，皆由目錄入手。至若論《周易》之二元對貞，引《郭店楚墓竹簡》作比較；說「易」在上古的形成，遍舉甲骨卜辭、鐘鼎銘文、數字卦、馬王堆帛書、郭店楚簡，相互參考；論《易傳》之「神」，於通行本與帛書本所見「神」字外，更與先秦諸子中「神」字作比較，以探求其多維向度之新義。若此種種，皆廣蒐各種文獻作比較之例也。

貴三治易之旨歸也，推天道而落實於人事，由符號而啓迪其思維。其論《周易》命觀，統括爲「天命的生生流行」、「君命的順天應人」、「性命的創造體現」、「理命的道德轉化」與「問命的變通流行」，即爲顯例。他如〈《周易・文言傳》儒家思想析論〉，論儒者將「元亨利貞」轉化爲「仁義禮智」以體現天人合德。〈文言傳〉之論乾坤六爻：初爻體詮君子之進退出處、防微杜漸之節；二爻昇華修己治人與參與天地化育之道；三爻表詮進德修業積極進取志學終始之教；四爻抉發志健慮深藏器於身待時而動之義蘊；五爻表述興人事合天德裁成化育之極致；上爻詮釋得失進退守正反本之旨趣。從六爻符號而揭發其義蘊與實踐工夫。〈《周易・大象傳》的文化體系及其現代義涵〉則據六十四卦〈大象傳〉原文，由「師天」、「法地」，推出「務本」、「進德」、「知命」、「立仁」，而結穴於「用世」。類此等等，皆注目進德修業之教。至若由乾元坤元之陰陽二元，導出對《周易》二元對貞的文化詮釋說；由《周易》卦象符號，反思其文字意義；進而對《說文解字》易理結構作探索：六書與六爻之同數，十四篇相當於兩儀、四象、八卦之和，五百四十部首與太極一、老陰六、老陽九、合數十之積數相同，九千三百五十三文，重一千一百六十三，合之計一萬零五百一十六字，與《周易》「二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。」若合符節。更取《說文解字》第一篇第一文：「一，惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物。凡一之屬皆从一。」第十四篇最後一字：「亥，荄也。十月微易起接盛仝。从二，二古

文上字也。一人男一人女也。……亥而生子，復從一起。」爲主證；復徵《文心雕龍．序志》：「長懷〈序志〉，以馭羣篇。……位理定名，彰乎大易之數。其爲文用，四十九篇而已。」爲旁證，以證成《說文解字》之架構隱含易理。貴三不僅篤學而已，其聯想創發力亦有足道者。

貴三之劬學敬業也，余最感欣慰。自 1984 年，貴三從余研習修辭學，余有意無意間，常以「轉益多師是汝師」勗勉之。故貴三從臺師大戴璉璋、臺大陳鼓應、黃沛榮、臺政大高懷民諸師長，皆嘗執經請益。於大陸學人，如任繼愈、朱伯崑、劉大鈞、張立文、金春峰、王葆玹、歐陽康、廖名春、劉長林諸先生，貴三於論述時亦多方稱引，不爲門戶地域所限。其於同儕諸君子，如陳麗桂、林麗眞、林安梧、黃忠天、何澤恆、鄭吉雄、林忠軍、傅榮賢、吳慧穎等，亦每引述切磋。至若學生輩，如陳韋在之助貴三辨鑒影印文獻，貴三則深識於懷，記以文字；又如命題指導文蜀陵之撰作碩士論文，貴三則爬梳要義，以爲先導。若此之類，皆貴三劬學敬業處也。貴三於英語、法語、荷語、藏語，皆具基礎。在荷蘭萊頓大學漢學研究院任交換教授期間，與歐洲漢學家時有來往，視野益廣。然念念不忘，則爲少年就學之地，屏東故里，臺南府城，文中每夾敘其事其情，又嘗撰《潁川堂賴氏歷代族譜考述》，余皆深許之。

黃慶萱 丁亥仲夏於

臺北新店「見南山居」

自　序

清游幽抱託今論，易學深心嚮古懷

屯如邅如，生生之謂易，貞下起元窮性命；
顯微無間，六位四時成，彌綸天地終神化。
仁矣智矣，郁郁乎文哉，黃中通理復咸恆；
體用一源，三才八卦濟，保合太和乃利亨。

本書係筆者近十年（1998～2007）來，於臺灣、港澳以及中國大陸學術研討會中發表、學報期刊與專集中所刊載，有關易學研究課題之論文總集，各篇發表出處均標記於每篇文末，總計二十二篇；而筆者自 1985 年起，正式習易於黃師慶萱教授門下，迄今適二十二年，一年當一篇，本書可說是筆者教學研究成果之具體展現，爲緬懷過往戮力以赴之微見薄思，並策勵將來持志奮進之理想目標，故不揣譾陋，匯整分編爲四，冀獻芻蕘，拋磚引玉，以爲觀善相長之參照。期間，渥蒙鄉親師長邱教授鎮京協助推薦，董理指導；並獲兩位審查教授惠賜高見，教益良深；而業師親贈序文，獎勗鼓勵，尤覺春風藹吉、化雨溫良；書末附以女棣徐敏芳推介易學進程，薪火相傳，後生可期，斯文在茲。得道多助，本書得以順利付梓出版，襄贊成功者，即是貴人，自當感銘衷忱，深識心懷。

嘗思：「幸身爲人，冥冥窅窅；天命因緣，若有定數；心是福田，親耘兆豐。」憶余童稚，初識之無，懵懵懂懂之中，即常臨書南臺故鄉祖廳門聯——「積善堂中流善慶，秘書里內遠書香」，默而識之，靜觀自得。長編族譜，乃知遠祧姬周，久紹聖傳，世澤宗風，原本清邁；而祖德積善，代有餘慶，族範家規，防微杜漸，固取坤卦順承流芳之義。《周易》秘書，寶典常學，出孝入弟，崇文重道；堂號樹立，世世相守，千載以盛，百年而興，豈徒然哉？而學固以時而進，荀子所謂「眞積力久則入」，筆者志學至今，潛移敦化，於茲三十年，微有小成，庶幾無忝所生、不負師教；而得英才作育，文會仁輔，人生之樂，夫復何言？

筆者不敢以有限之時力學資，自足自滿；也不願妄自菲薄，輕忽懈怠，特以易卦第三序之「屯」，既符契天賦親命名義，亦闡揚創造時進蘊涵；故自字屯如，一字仁叔，合曰屯仁。蓋屯卦於易爲第三卦，而「屯」有「始交」、「難生」、「盈聚」三義，而筆者名爲「貴三」，排行老三，且難生於農曆三月十五日保生大帝神誕，俱與屯卦序義，有不謀而合之處，故以六二爻辭「屯如」自字。且「易爲求仁之書」，歷聖儒先詮釋深刻，改過遷善，筆者志宗儒家，故以總攝諸德之「仁」，合以行序稱三爲「叔」，故一字「仁叔」，合字「屯仁」。名字互訓，期能體現易中理致，用茲自勉，並以鳳頂嵌名格作聯如上。故初以「屯仁學易咫進集」爲書題，略表學識生命寄寓之情懷；後爲彰顯旨趣，改題爲「易學思想探微與人物史論」；終以審查意見，定以今題，期能名實相符。一波三折，回環往復，變不離宗，終歸於道。而「清游幽抱託今論，易學深心嚮古懷」之序題，則有以見筆者仰止古今之素襟雅志也。書成，而筆者膺命承乏臺灣師範大學國際與僑教學院「國際漢學研究所」所務，戰戰兢兢，誠惶誠恐，以憂患之思，豫立未來，故以《周易．大畜．彖傳》「剛健篤實，輝光日新」二句，自作七律如下，與同仁、同志、同道，期許互勉。「教育國之本，師範尤尊崇；勤吾學，進吾德，健吾躬」，願竭智盡慮，奉獻心力，爲國培英，爲校爭光；爲道生生，爲己立命，犧牲享受，享受犧牲，終不負初衷，亦無枉平生矣。是爲序。

剛柔並濟彰仁智，健毅從公校運隆。
篤蘊英華崇道範，實涵學養蔚師風。
輝煌志業深心鑄，光耀黌宮遠略成。
日進生生終大有，新猷共創體同榮。

賴貴三 謹識於「屯仁學易咫進齋」

2007 年 9 月 3 日（星期一）凌晨

凡 例

一、凡本書各篇自成獨立論文，而編以分題四端，以內容屬性或時代先後相屬，並不以原文撰述時間之先後爲序。

二、凡本書各文中首見之古今中西人名，有生卒年可考知者，皆注明於姓名之後，後有複見者，例不另注；無法考知其生卒年者，則一律從略，並不標示。西人率加外文原名，以資查考。

三、凡本書各篇注腳，只注明作者、書篇名，及其出處頁碼等。出版時地版次等內容，已詳於書末「徵引文獻」，爲省篇幅，皆略去不錄。

四、凡本書各篇形式結構，「前言」與「結論」具備，不加提要與關鍵詞，中分各節，依項列敘。字體大小，款式行氣，具有講究；正文以新細明體、引文後移三字以標楷體別之。

五、凡本書僅列舉徵引文獻，不見於本書中之參考材料，例不見錄。古籍以四部分類，依作者時代先後爲次；現代專著、論文等，則以姓氏筆畫少多爲序，易類爲先，其他爲後。

目 錄

黃 序……01
自 序……04
凡 例……06

第一編 易學思想詮釋與文化義涵

壹、《周易》「命」觀初探…… 2
貳、《周易・文言傳》儒家思想析論……32
參、論《周易》「二元對貞」的文化詮釋學……52
肆、《周易・大象傳》的文化體系及其現代義涵……73
伍、符號與思維——由《周易》卦爻象反思文字意義的詮釋深度……91
陸、許愼《說文解字》引易補釋與易理蠡探…… 107

第二編 隋唐以前易學思想專題史論

壹、說「易」在上古的形成、流傳與詮釋…… 140
貳、孔子的易教…… 167
參、《易傳》與先秦諸子「神」思較論…… 231
肆、兩漢易學「氣化宇宙論」思想探析…… 259
伍、魏晉南北朝易學「儒道會通」思想史論…… 286

第三編 清儒五家易學思想考釋探論

壹、《翁方綱纂四庫提要稿・經部・易類》考釋…… 318
貳、紀大奎及其《雙桂堂易說》探析…… 389
參、焦循《孟子正義》中之易理詮釋…… 417
肆、易學與孟學的融攝與會通
——焦循《孟子正義》易學思想析論…… 469
伍、焦循「《爾雅》釋易」說述評…… 497

陸、黃式三、黃以周父子易學初探…… 512

第四編　清代中晚期與臺灣易學發展綜論

壹、乾嘉學者易學研究的貢獻與檢討…… 544
貳、清代常州學派易學研究的成果與檢討…… 573
參、明清時期臺灣經學歷史發展的文獻考察…… 596
肆、臺灣易學詮釋的歷史考察與類型分析…… 622
伍、臺灣易學史與人物志綜論…… 661
附錄：屯如師及其易學研究…… 679

徵引文獻…… 700

第一編

易學思想詮釋與文化義涵

壹、《周易》「命」觀初探

一、前　言

筆者業師黃慶萱（1932～）教授曾撰專文二篇：〈《周易》時觀初探〉❶與〈《周易》位觀初探〉❷，特別討論《周易》「周流變易」的時觀與「系統結構」、「人生德業」的位觀。結語以爲：「六爻代表一種較小規模的周流變易」，而「六十四卦本身，始於乾、坤，終於既濟而未濟，也代表一種較大規模的周流變易」，因此「了解《周易》的時觀，使我們知道順應時間，掌握時間，成爲時間的主人！」❸而《周易》言「時」，每連及「位」，故《周易》實際上代表著我國古代如此樸素的，以「時」、「空」爲要件的宇宙觀與人生觀。因此，《周易》從太極而兩儀、四象、八卦，重疊爲六十四卦，分而爲三百八十四爻，代表著萬物在時空中演進的秩序和系統。卦爻辭和《十翼》就依據這種時空秩序與系統而又所闡釋，啓示人們了解如何順應時空，掌握時空，頂天立地，窮理盡性以至於命❹。天時地位與人事德業，須相提並論，由「觀天」始能「察時」，由「察時」始能「明時」，而以「時中」爲原則，故《周易．彖傳》恆言「時大矣哉」❺、「時義大矣哉」❻、「時用大矣哉」❼。而六

---

❶黃師慶萱：〈《周易》時觀初探〉，頁 1～20。後收入黃師慶萱：《周易縱橫談》，頁 99～125。

❷黃師慶萱：〈《周易》位觀初探〉，頁 1～22。後刊於《中華易學》，1996 年 2 月。

❸文並引見〈《周易》時觀初探〉，頁 20。

❹義詳見〈《周易》位觀初探〉。

❺〈《周易》時觀初探〉「柒、結語」，頁 20，以為：「頤」卦講的是民生問題，「大過」講的是社會問題，「解」卦講的是農業生產，「革」卦講的是政治革命。四件都是大事情，《彖傳》言其「時大矣哉」，要人拿穩時間，謹慎從事。

十四卦，三百八十四爻，各有所象，也各具其德，故黃老師於〈《周易》位觀初探〉「綜論」結語說：

> 《周易》所說「當位」、「得中」，是盡己之性；所說「比」、「應」，是盡人之性；「周流六虛」，是參贊天地化育。如此順性命之理，以至於上達生生不息的天命。在《周易》多重的、對應的、動態的、含有豐富信息的，能作無限延伸的整體秩序中，人，必須各盡本分，進退得宜，注重人倫，仁民愛物，多方配合自然，參贊化育，生命的理想、尊嚴、價值，均由此開發、挺立而彰顯。❽

由宇宙時空的流轉，進而言及天人性命之理，參贊化育之道，本是極其自然的道德進路，黃老師這兩篇文章深中肯綮，啓發了筆者探究《周易》「命」觀的興趣，也算是對業師教誨的回饋與響應了。本文係紹述業師二文的流行終始與位育盡性觀點而作，透過檢索通行本與帛書本《周易》有關「命」字的文本，逐一釋證其義，並貫通先秦以來「性命對揚」的歷史發展脈絡，以聯繫《周易》經傳「命」觀的一致理念，從而貞定《周易》的主體自覺、道德能動的「性命」與「理命」、「德命」一致而證成無虞的實踐理趣。

二、通行本與帛書本《周易》所見「命」字綜理

通行本《周易》一書「命」字凡三十三見，見於經者僅爻辭七處，而

（以下二註同此。）

❻「豫」是悅樂，「隨」是追隨，「遯」是遯隱，「姤」是遇合，「旅」是旅行。都是人生中平常事，但在時機上要適當，其中深意，仍值況味。所以〈彖傳〉言其「時義大矣哉」。

❼「坎」、「睽」、「蹇」，代表險阻、對立、困難，可是有時也有正面的效用，〈彖傳〉言其「時用大矣哉」，肯定它的特殊效用。

❽文詳〈《周易》位觀初探〉，頁 20。

不見於卦辭；見於傳者二十六處，以〈彖傳〉、〈象傳〉爲多；並檢索錄得《帛書易傳》所見「命」字共十處十四條，總計四十七見。依傳統易學家「易歷三聖」❾、「四聖同揆」❿說，以爲：伏羲畫卦，文王繫卦辭，周公繫爻辭，孔子繫十翼⓫，假託聖王賢哲立言，而實不可靠；洎帛書《周易》發現、釋讀與研究，從墓主身份及鈔寫字體等觀察，蓋寫成於漢文帝初年，約當西元前 180 至前 170 年，上推其成書年代，則《周易》撰述當不晚於戰國後期⓬。由此推證《周易》所見「命」字之義，雖早已見於西周初年相傳爲周公所繫的爻辭；然其成爲流行語彙，當是春秋時代（孔子贊易）以後的事。茲以通行本經傳先後次序，並對斠以帛書本⓭經

---

❾語見孔穎達：《周易正義》卷第一，「第四　論卦爻辭誰作」，頁 6，文曰：「《乾鑿度》云『垂皇策者犧，卦道演德者文，成命者孔』，《通卦驗》又云『蒼牙通靈，昌之成，孔演命，明道經』。準此諸文，伏犧制卦，文王繫辭，孔子作《十翼》，易歷三聖。」

❿同前注，頁 6，文曰：「其《周易》繫辭凡有二說：一說所以卦辭、爻辭並是文王所作。……二以為驗爻辭多是文王後事，……驗此諸說，以為卦辭文王、爻辭周公，馬融、陸績等並同此說，今依而用之。所以只言三聖，不數周公者，以父統子業故也。」歷來學者率以是為說，至清・焦循《易圖略》，卷六、近人尚秉和《周易尚氏學・總論》，仍持此說。于省吾序尚氏書，頁 4，遂評之云：「有關《周易》作者的問題，先生對於畫卦者以及卦爻辭、《易傳》的作者，多因襲舊說。……先生對於近年來學者們的若干新說，一概置之不理。……可是，伏羲氏既畫卦又重卦，以及文王作卦爻辭，孔子作《十翼》等傳統說法，畢竟是靠不住的。」

⓫十翼為孔子所作，其說根源於司馬遷《史記・孔子世家》；至北宋・歐陽修《易童子問》以為「皆非聖人之作，而眾說淆亂，亦非一人之言也」；此後，陸續有學者提出討論，一致否定。高亨：《周易大傳今注》，〈自序〉，頁 1，以為：《周易》卦名、卦辭、爻名、爻辭，為西周初年作品；《周易大傳》凡七種，均作於戰國時代，不是出於一人之手。戴師璉璋：《易傳之形成及其思想》，第一章〈作者的考察〉，頁 1～14，有詳細的詮證，可以參考。而帛書《周易》的出土與研究成果，更驗證了《易傳》作於戰國時期的說法是合理可信，而且是非一時、一地、一人的作品，至漢初遂統彙成書。

⓬嚴靈峰：《馬王堆帛書易經斠理》，頁 74，據于豪亮：《帛書周易》，頁 15～24，張政烺說法同。

⓭帛書本《周易》以張立文《周易帛書今注今譯》、廖名春《帛書易傳初探》與趙

傳異文、佚文，分別以括弧表示，依序記錄如下⓮，以備考稽，並資核校，作爲本文徵引、討論的根據。

（一）「命」字見於爻辭者六卦七處

1.〈訟・九四〉：「不克訟，復即『命』渝（俞），安貞吉。」
2.〈師・九二〉：「在師中，吉无咎，王三錫（湯）『命』。」
3.〈師・上（尚）六〉：「大（人）君有『命』，開（啓）國承家，小人勿用。」
4.〈泰・上（尚）六〉：「城復于隍（湟），勿用師，自邑告『命』。貞吝（閵）。」
5.〈否（婦）・九四〉：「有『命』，无咎，疇離祉（檮羅齒）。」
6.〈革（勒）・九四〉：「悔亡，有孚（復）改（芑）『命』，吉。」
7.〈旅・六五〉：「射雉，一矢亡，終（冬）以譽（舉）『命』。」

（二）「命」字見於〈彖傳〉者五卦六處

1.〈乾（鍵）・彖傳〉：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性『命』。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」
2.〈无妄（孟）・彖傳〉：「无妄，剛自外來而爲主于內。動而健，剛中而應，大亨以正，天之『命』也。其匪正有眚，不利有攸往，无妄之往何之矣？天『命』不祐，行矣哉？」
3.〈萃（卒）・彖傳〉：「萃，聚也，順以說，剛中而應，故聚也。王假有廟，致孝享也。利見大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，順天『命』也。觀其所聚，而天地萬物之情可見矣。」
4.〈革（勒）・彖傳〉：「革，水火相息，二女同居，其志不相得，

建偉《出土簡帛周易疏證》為依據。並參考嚴靈峰《馬王堆帛書易經斠理》、邢文《帛書周易研究》。

⓮下引經傳文字，多本徐志銳《周易大傳新注》、《周易新譯》，並參考《周易讀本》及同門學長黃忠天教授《周易程傳註評》。

曰革。已⓯日乃孚，革而信之。文明以說，大亨已正。革而當，其悔乃亡。天地革而四時成，湯武革『命』，順乎天而應乎人。革之時，大矣哉！」

5.〈巽（筭）・彖傳〉：「重巽以申『命』。剛巽乎中正而志行，柔皆順乎剛，是以小亨，利有攸往，利見大人。」

（三）「命」字見於〈大象傳〉者五卦五處

1.〈大有・大象傳〉：「火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休『命』。」

2.〈姤（狗）・大象傳〉：「天下有風，姤。后⓰以施『命』誥四方。」

3.〈困・大象傳〉：「澤无水，困。君子以致『命』遂志。」

4.〈鼎・大象傳〉：「木上有火，鼎。君子以正位凝『命』。」

5.〈巽（筭）・大象傳〉：「隨風，巽。君子以申『命』行事。」

（四）「命」字見於〈小象傳〉者九卦十處

1.〈訟・九四・小象傳〉：「復即『命』渝，安貞不失也。」

2.〈師・九二・小象傳〉：「在師中吉，承天寵也。王三錫『命』，懷萬邦也。」

3.〈師・上六・小象傳〉：「大君有『命』，以正功也。小人勿用，必亂邦也。」

4.〈泰・上六・小象傳〉：「城復于隍，其『命』亂也。」

5.〈否（婦）・九四・小象傳〉：「有『命』无咎，志行也。」

6.〈臨（林）・九二・小象傳〉：「咸臨吉无不利，未順『命』也。」

⓯按：「已」字，亦有作「巳」、「己」者，三義俱有說可證，恕不贅述。

⓰宋・程頤：《易程傳》卷五，〈姤・大象傳〉，頁 199，曰：「……諸象或稱先王，或稱后，或稱君子、大人。稱先王者，先王所以立法制、建國、作樂、省方、敕法、閉關、育物、享帝皆是也。稱后者，后王之所為也，財成天地之道，施命誥四方是也。君子則上下之通稱，大人者王公之通稱。」

7.〈晉（搢）・初六・小象傳〉：「晉如摧如，獨行正也。裕无咎，未受『命』也。」
8.〈姤（狗）・九五・小象傳〉：「九五含章，中正也。有隕自天，志不舍『命』也。」
9.〈革（勒）・九四・小象傳〉：「改『命』之吉，信志也。」
10.〈旅・六五・小象傳〉：「終以譽『命』，上逮也。」

（五）「命」字見於〈繫辭傳〉者三處

1.〈繫辭上傳〉第四章：「與天地相似（校），故不違（回）。知周乎萬物而道濟（齊乎）天下，故不過。旁（方）行而不流（遺），樂天知『命』，故不憂。安土（地）敦（厚）乎仁，故能愛（既）。」
2.〈繫辭上傳〉第十章：「易有聖人之道四焉：以言者尚其（上亓）辭，以動者尚其（上亓）變，以制器者尚其象（上亓馬），以卜筮者尚其（上亓）占。是以（故）君子將有爲也，將有行也（者），問焉而以言。其（亓）受『命』也如嚮（錯），无有（又）遠近幽深（險），遂（述）知來物（勿）。非天下之至精，其孰（亓誰）能與于此。」
3.〈繫辭下傳〉第一章：「八卦成列，象（馬）在其（亓）中矣。因而重（動）之，爻（教）在其（亓）中矣。剛柔相推（誰），變在其（亓）中矣。繫辭焉而『命』（齊）之，動在其（亓）中矣。」

（六）「命」字見於〈說卦傳〉者二處

1.〈說卦傳〉第一章：「昔者聖人之作易也，幽贊于神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變于陰陽而立卦，發揮于剛柔而生爻，和順于道德，而理于義，窮理盡性，以至于『命』。」
2.〈說卦傳〉第二章：「昔者聖人之作易也，將以順性『命』之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭用剛柔，故易六位而成章。」

（七）「命」字見於《帛書易傳・衷（易之義）》⓱一處兩見

1.「（昔者聖人之作易也，幽）贊於神明而生占也，參天兩地而義數也，觀變於陰陽而立卦也，發揮於剛柔而（生爻也，和順於道德）而理於義也，窮理盡生而至於『命』（也，將以順性）『命』（之）理也。是故位天之道曰陰與陽，位地之道曰柔與剛，位人之道曰仁與義。兼三才兩之，六畫而成卦。分陰分陽，（迭用柔剛，故）易六畫而爲章也。」⓲

（八）「命」字見於《帛書易傳・要》一處一見

1.「（□□□□□□）至『命』者也。易（□□□□□□）。」

（九）「命」字見於《帛書易傳・繆和》五處五見

1.「故詩曰：『（嘒彼）小星，參五在東；瀟瀟宵正，蚤夜在公，是「命」不同。』彼此之胃也。」

2.「子曰：『天之道槁高神明而好下，故萬勿歸「命」焉；地之道精博以尙而安卑，故萬勿得生焉。聖君之道尊嚴夐知而弗以驕人，嗛然比德而好後，故（天下歸心焉）。』」

3.「湯曰：不可！我教子歃之曰：『古者蛛蝥作罔，今之緣序。左者使左，右者使右，尙者使尙，下者使下，〔不用『命』者乃入吾罔〕。』」

4.「遂爲之封於南巢至於北蘄南北七百里，『命』之曰倚〔相之〕封。」

5.「易曰：『童童往來』，仁不達也；『不克征』，義不達也；『亓

⓱按：〈衷〉，後多以〈易之義〉稱之。「命」字未見於前一篇〈二參（三）子〉。

⓲釋文見廖名春：《帛書易傳初探》，頁 273。與通行本〈說卦傳〉一、二章文字幾乎相同。本文所引《帛書易傳》釋文，皆以此書為據，不另注明。

行塞』，道不達也；『不明每』，明不達也。『□□□□』，〔仁達矣〕；『□□□□』，義達矣；『自邑告「命」』⑲，道達矣；『觀國之光』，明達矣。」

（十）「命」字見於《帛書易傳・昭力》三處六見

1.「昭力問曰：『易又國君之義乎？』子曰：『師之「王參賜『命』」與比之「王參殿」與泰之「自邑告『命』」者，三者，國君之義也。』」
2.《易傳・昭力》：「《易》曰：『王參賜「命」，无咎。』爲人君而能亟賜亓『命』，无國何失之又？」
3.「又問：『泰之「自邑告『命』」何胃也？』子曰：『昔之賢君也，明以察乎人之欲惡，詩、書以成亓慮，外內親賢以爲紀岡，夫人弗告則弗識，弗將不達，弗將不成。易曰：泰之「自邑告『命』，吉」，自君告人之胃也。』」

由以上通行本與帛書本《周易》經傳所見「命」字字頻而論，及其成書時代推考，可知「命」字及其義理，推斷應爲東周後始漸流行的名詞與觀念。因「令」字偶見於殷商時期的卜辭與吉金銘文中⑳，都用爲「命令」、「使命」的意思；但在兩周金文中則是一個常用字，大多數西周鐘鼎銘文中所見「令」字之義多作「命」解。而其中從口的「命」字，迄今所知最早見於西周中期的金文，用法同「令」，有時甚至與「令」混用㉑；從字形演變看，「命」字實爲「令」字的孳乳字，故容庚《金文編》卷九・八說：「令，孳乳爲命。」㉒而林義光《文源》卷六㉓，即根據金文

---

⑲此〈泰・上六〉爻辭，已見於上，可互見並觀，以思其義。

⑳葉玉森集釋：《殷墟書契前編》，頁 135，1.50.2：「貞：帝令雨。」，《京都大學人文科學研究所所藏甲骨文字》2363：「乙丑貞：王令裒田于京。」，又保卣銘文說：「王令保及殷東國五侯。」

㉑參羅振玉：《三代吉金文存》，羅福頤釋文，釋善夫克鼎銘文：「王命善夫克捨令于成周遹正八師之年。」不其簋銘文：「王令我羞追于西，余來歸獻禽。余命女御追于□。」

㉒見《金文編》正續編合訂本，頁 541。

「命」字或不從口的情況，提出「彝銘『令』，『命』通用，蓋本同字」的觀點。然二字雖同義，依經典文獻及出土材料斠證，而後先有別㉔。

又兩周鐘鼎銘文與《尚書》文獻頗有密切關係，可以相互證成；而《尚書》所見「命」字凡 268 條，而以《尚書．召誥》最具代表，依屈萬里（1907～1979）《尚書釋義》說法㉕，屬於西周初年之事諸篇，其傳布成書，殆出於魯國及孔子以及孔子後之儒家。由其使用「命」字，而非早期的「令」字觀之，則《尚書》之編集成書當是春秋以後儒家學者增益之作，與《周易》同。而《尚書》言「命」，多爲早期「天命」、「國命」的天道與政治觀點，亦存在「哲命」、「德命」諸人性內在自覺體現的思想㉖，與《周易》經傳中所見「命」字及其義理，可謂淵源一致。而諸經言「命」之義，如能薈萃比論，則中國文化中「命」觀與思想的轉化進程，更能增添思想史及人性論史的深刻義涵，此是筆者可以持志鑽研的課題。

三、《周易》「命」義分析

㉓《文源》共十二卷，中央研究院「傅斯年圖書館古籍線裝書」典藏 1920 年林氏寫印本。

㉔如西周康王時器大盂鼎銘文：「令盂」即「命盂」，「受天有大令」即「受天有大命」，「殷述令」即「殷墜命」，「勿法朕令」即「勿廢朕命」等。西周昭王時器〈令彝〉銘文：「王令周公」即「王命周公」，「舍四方令」即「舍四方命」，「既咸令」即「既咸命」。然東周春秋秦器秦公簋銘文已作「命」字，如：「受天命」、「嚴龔夤（恭寅）天命」；戰國中山王壺銘文，作：「命相邦賙斁（擇）郾吉金」。參較《尚書．周書．召誥》（屈萬里《尚書集釋》：「有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。」等語，以王國維《古史新證——王國維最後的講義》所謂「二重證據法—紙上史料、地下新材料」求之，此中脈絡息息相通，可相詮釋。

㉕屈萬里：《尚書集釋》，「敘論：二、《尚書》之編集」，頁 2～6。

㉖如《尚書．召誥》云：「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。」「天既遐終大邦殷之命。」「其眷命用懋，王其疾敬德。」「王厥有成命，治民今休。」「自貽哲命。」「保受王威命明德。」「欲王以小民受天永命。」

「天命」的思想，乃起源於周人總結殷商滅亡的歷史經驗教訓，認爲周朝興起是因爲文王稟承了上天的使命，於是正式提出了「天命」的理論。所謂「天命」，即上天賦予的使命。在西周金文中，康王時期的大盂鼎鑄有最先述及「天命」概念的銘文㉗；較晚的宣王時期毛公鼎銘文也說：「不（丕）顯文武，皇天弘（引）厭（饜）厥德，配我有周，膺（應）受大命。」㉘大盂鼎銘之「受天有大令」與毛公鼎銘之「膺（應）受大命」，「大令」即「大命」，而「大命」猶「天命」。故周初產生的「天命」觀，賦予了「命」或「令」字之義以「神格」與「意志」的天統理念，即「命」是由上天所賦予，非人意所能左右、承受或喪失，亦非人力所能及；故周人嘗慨歎「天命靡常」㉙，而以「敬德」、「用德」、「明德」應天，而產生以德配天的「憂患意識」㉚，所以「祈天永命」㉛。而由上天所賦予的使命之語義，引申出「命運」、「壽命」等義㉜；先秦古籍記錄中的「命」字，語義表示「命運」、「壽命」的也不乏其例㉝。春秋時期，「命運」觀念已很普遍，並開始探索「命運」與「生」、「死」的關係，從而產生「生命」與「性命」的體認㉞，這種基於對生命自然天

㉗詳見高鴻縉〈大盂鼎考釋〉，頁5～32；抽印本，頁2～29。

㉘詳見高鴻縉〈毛公鼎集釋〉，以及王國維〈毛公鼎銘考釋〉，《古史新證——王國維最後的講義》，頁117～148。

㉙文見《詩經．大雅．文王》：「上帝既命，侯于周服。侯于周服，天命靡常。……無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。」參考余師培林：《詩經正詁》下冊，頁316～322。

㉚「憂患意識」為徐復觀：《中國人性論史．先秦篇》〈周初宗教中人文精神的躍動〉一文首發此義，牟宗三盛讚其說，此後遂為學者普遍認同採納。

㉛依屈萬里：《尚書集釋》句讀，《尚書．召誥》說：「王乃初服。嗚呼！若生子，罔不在厥初生；自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」

㉜如郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，錄137，乖伯簋銘文說：「用祈純祿，永命魯壽。」宋．王俅《嘯堂集古錄》9，伯碩父鼎銘文說：「用祈丐百祿眉壽，綰綽永命，萬年無疆。」

㉝如《尚書．西伯戡黎》：「王曰：『嗚呼！我生不有命在天？』祖伊反曰：『嗚呼！乃罪多參在上，乃能責命於天！』」、《論語．雍也》：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。」

成的知解，進而對「命」理作本源性的探索，遂賦予了「命」義以形上學的哲學理念，並形成了儒家學說中的「知命」觀。

生命的「生」與「死」，原屬自然流行始終的過程；然而，人類生命中潛藏的能力與價值，則由人生特殊的自覺能動性所貞定，故進而能把握正確的人生向度，而提昇人生「知命」觀的思想境域。因此，戰國之後的儒家學者們，在「知命」的理念基礎與積極詮釋之下，展開了「命」與「性」的討論，形成了獨特的「性命」道德價值與觀念[35]。「性」與「命」理念的結合，在先秦儒家學說中具有極其重要的哲學義涵；二者構成了儒家道德哲學的重要範疇，致使中國人對生命的瞭解、詮釋，及其對人生意義的追求、昇華，產生了深遠的影響。所以，孔子於《論語．堯曰》篇說：「不知命，無以爲君子。」所謂「知命」就是瞭解人生的本能與生命的價值，而能知足的面對現實。而《孟子．盡心．上》說：「存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。……莫非命也，順受其正，是故知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」則更進一步闡發並強調存心養性、修身立命，知命而順受其正，追求盡道而死的「正命」。這尤爲深入地詮釋人生的潛能與生存的意義，提撕「性命」無上的價值觀，充分體現了對生命自然極爲深刻的認識，及其對人生自覺主動性的積極肯定！這眞是中國道德哲學中的要緊關鍵。

略述先秦以來「命」義的發展梗概，參照以下逐條說解《周易》經傳中所見「命」[36]字蘊涵諸義，綜合分析，歸納條理，可以參同較異，相觀

---

[34]如《左傳．成公十三年》：「民受天地之中以生，所謂『命』也。」、《禮記．祭法》：「大凡生于天地之間者，皆曰『命』。」、《論語．顏淵》：「死生有命，富貴在天。」

[35]《孟子．盡心．上》：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」、《孟子．盡心．下》：「口之于味也，目之于色也，耳之于聲也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之于父子也，義之于君臣也，禮之于賓主也，知之于賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」

[36]《說文解字注》「二篇上．口部」，頁 57，曰：「命，使也；從口令。」段注

而善。謹依通行本與帛書本先後次序，分別說明如下：

（一）命，天命也

〈乾・彖傳〉「各正性命」，即「各受天命而正己性」㊲，「天所賦爲命，物所受爲性」㊳此句是對「貞」的解釋，貞在時義爲「各」，故可以貞定天命，而萬物各以其類，均能正定其精神與形氣。故程頤（1033～1107）《易程傳》卷一，曰：「……天地之道常久而不已者，保合太和也。天爲萬物之祖，王爲萬邦之宗；乾道首出庶物，而萬彙亨、君道導，臨天位而四海從。王者，體天之道，則萬國咸寧也。」以天命之義，而推及於君王之道，以天人合和而言，符契其「體用一原，顯微無間」㊴的兼賅思想。而朱熹（1130～1200）《易本義》卷一，云：「……各正者，得於有生之初；保合者，全於已生之後。此言乾道變化，無所不利，而萬物各得其性命以自全，以釋利貞之義也。」均自天命的常存與常和，以言萬物生命與本性的正固綿延，合於性命對揚㊵的天人一貫旨趣。

〈泰・上六・小象傳〉「城復於隍，其命亂也。」謂泰極否來，正處於天道規律變亂時期；此「命」即「天命」，是天道的客觀規律。

〈否・九四〉「有命，无咎；疇離祉。」《易本義》卷一，云：「命，謂天命。」㊶《易程傳》則以爲「君命」㊷，二者於義均通。

云：「令者，發號也，君事也。非君而口使之，是亦令也，故曰『命者，天之令也』。」

㊲語見黃師慶萱：《周易讀本》，〈周易乾卦釋義〉，頁9注4。

㊳見《易程傳》卷一，頁5；《易本義》（與前書合刊）卷一，頁2，作：「物所受為性，天所賦為命」，先命而性與先性而命，由外而內復由內而外，顯示出性命對揚之義。

㊴語見《易程傳・序》，頁2。

㊵清・李道平：《周易集解纂疏》卷一，頁 15，引虞翻注曰：「……《中庸》曰『天命之謂性』，乾為天是性，謂乾也。……以乾變坤，以坤化乾，成既濟定，六爻皆正，剛柔位當，故曰『各正性命』。六爻皆合陰陽、合德，故曰『保合大和』，和即利也。……」即就性命的變通、流行、合和觀點而言，天人一貫而性命兩全，即符契此義。

〈臨・九二・小象傳〉「咸臨，吉无不利，未順命也。」此「命」可解爲「天命」，因九二陽剛來臨，而陰柔與之相感應無不利，故不用順從「八月有凶」（〈臨・彖傳〉）的天命。

〈困・大象傳〉「君子以致命遂志」，《易程傳》卷五以「天命」解之，寓盡人事聽天命之義，曰：「君子當困窮之時，既盡其防慮之道而不得免，則命也。當推致其命，以遂其志，知命之當然也。則窮塞禍患，不以動其心，行吾義而已。苟不知命，則恐懼於險難，隕獲於窮厄，所守亡矣，安能遂其爲善之志乎？」㊸《易本義》卷二，則以爲：「致命，猶言授命。」㊹義亦可通於此。

〈革・彖傳〉「湯武革命，順乎天而應乎人」，《易程傳》卷五曰：「惟革之道，極乎天地變易，時運終始也。……王者之興，受命於天，故易世謂之革命。湯武之王，上順天命，下應人心，順乎天而應乎人也。天道變改，世故遷易，革之至大也。」㊺所革者即天賦之君命，而不順乎天理的自然，亦不應乎人心的歸屬，故須把握時機、存誠守正，方能順天而應人，遵循天道，孚信於民，而長治久安。〈革・九四〉「悔亡，有孚，改命，吉。」意謂有誠信然後革命，故北宋・張載（1020～1077）《橫渠易說》：「約己居陰，心无私係，革而必當，見孚於眾，改命唱始，信己可行，故吉。」㊻而伊川以「行之以誠，上信而下順，其吉可知。……易之取義無常也，隨時而已。」㊼而革之時義大矣哉！

《帛書易傳・要》「至命者也」，雖爲殘文，或可以「至於天命」釋

㊶文詳《易本義》卷一，頁 15。

㊷文詳《易程傳》卷二，頁 58，云：「……若能使動，必出於君命；威柄一歸於上則無咎，而其志行矣，能使事皆出於君命，則可以濟時之否。……君子道行則與其類同進，以濟天下之否。……」於〈小象傳〉亦云：「有君命則得無咎，乃可以濟否，其志得行也。」

㊸參引《易程傳》卷五，頁 211。

㊹文詳《易本義》卷二，頁 41。

㊺文參《易程傳》卷五，頁 221。

㊻文參見《橫渠易說》（1974 年）。

㊼文詳《易程傳》卷五，頁 223，並〈小象傳〉「改命之吉，信志也」，皆當此義。

之；而「天命」內化爲「性命」，亦有詮解爲「至於性命」的可能義涵。

《帛書易傳・繆和》三處言「命」，一引詩「是命不同」，二論「天之道槁高神明而好下，故萬勿（物）歸命焉」，三謂「不用命者乃入吾罔」，以「天命」之義詮解，皆能洽當文義。

（二）命，君命也

〈師・九二〉「在師中，吉无咎，王三錫命。」王指六五之國王，「命」爲「君命」；故「三錫命」即承天子寵命，賦以征討之權，可見六五國王對九二師中主帥寵信之深，此《周禮・春官・大宗伯》所謂：「以九儀之命，正邦國之位。壹命受職，再命受服，三命受位。」即厚重賞賜之意，是其義也。〈師・上六〉「大君有命，開國承家，小人勿用。」「大君」即所謂「天子」，「命」爲「賞賜之命」或「封爵之命」[48]，即「君命」也。

〈否・九四〉「有命无咎」，「有命」即領受君命，領受君命而行無過錯，此說已見於前《易程傳》。

承前〈臨・九二・小象傳〉「未順命也。」此「命」又可解爲「君命」，《易程傳》卷三曰：「……九二與五感應以臨下，蓋以剛德之長，而又得中，至誠相感，非由順上之命也，是以吉無不利。五順體，而二說體，又陰陽相應，故象特明其非由說順也。」[49]此命指六五君命，九二雖以陽剛居下，以事六五虛中之主，然能堅持自己正確的原則，沒有事事順從六五[50]。而李鏡池（1902～1975）《周易通義》以爲：初九之「咸臨」，爲以感化政策治民；九二之「咸臨」，爲以溫和政策治民，「咸」同於「諴」[51]。高亨（1900～1986）《周易大傳今注》卷二謂：初九之

---

[48]《周易集解纂疏》卷二，頁 151，引干寶注曰：「大君，聖人也；有命，天命也。」與此不同，可以相較。

[49]文詳《易程傳》卷三，頁 86～87。

[50]《周易讀本・周易臨觀釋義》，頁 245，即本唐・孔穎達《周易正義》而作此論，故本之以為說。

[51]李鏡池撰、曹礎基整理：《周易通義》。

「咸臨」，爲以和臨民，「咸」借爲「諴」；九二之「咸臨」，爲以刑威臨民，「咸」疑當作「威」[52]。二說可以輔證此「君命」之義。

〈晉・初六・小象傳〉「晉如摧如，獨行正也；裕无咎，未受命也。」此「未受命」依朱子《本義》卷二，謂：「未有官守之命。」[53]即是「君命」之義。而《易程傳》卷四所釋尤爲中肯，曰：「……君子之於進退，或遲或速，唯義所當，未嘗不裕也。聖人恐後之人不達寬裕之義，居位者廢職失守以爲裕，故特云初六裕則無咎者，始進未受命當職任故也。若有官守不信於上，而失其職一日，不可居也；然事非一概久速，唯時亦容有爲之兆者。」[54]此君命之牽涉在位、在職者的行政倫理，又爲道德的理義之命了。

《帛書易傳・繆和》「命之曰倚〔相之〕封」，以「君命」解之，亦當其義。

（三）命，告命，政令也

〈泰・上六〉「城復于隍，勿用師，自邑告命，貞吝。」「自邑告命」即「從所居的城邑發佈自我檢討的文告」[55]，故明・來知德（1525～1604）《周易註》云：「惟可自一邑親近之民播告之，漸及于遠，以論其利害可也。」[56]又〈小象傳〉曰：「命字謂政令也。蓋泰極而否，雖天運之自然，亦人事之致然。惟其命亂，所以復否。聖人于泰終而歸咎于人事，其戒深矣。」清・李道平（？～？）《周易集解纂疏》卷三，引《九家易》曰：「……告命者，謂下爲巽，宣布君之命令也。……」[57]告命所以治之也。

〈巽・彖傳〉「重巽以申命」，〈大象傳〉「君子以申命行事」，巽

---

[52]高亨：《周易大傳今注》，頁209。
[53]詳參《本義》卷二，頁32。
[54]文見《易程傳》卷四，頁154。
[55]語見《周易讀本・周易泰否釋義》，頁171。
[56]來知德：《易經來註圖解》，頁180。
[57]文詳《周易集解纂疏》卷三，頁200。

爲風，象徵人君的政令，君子申諭命令，施行政事，重復丁寧，則命令、政事順理，則合民心而民順從[58]。

《帛書易傳．繆和》「自邑告命，道達矣」與〈昭力〉「自邑告命」、「王參賜命」、「亟賜亓（其）命」，符契前兩條師、泰二卦「君命」、「政令」之義。

（四）命，施命，教令也

〈姤．大象傳〉「后以施命告四方」此「命」是「告命」，亦是「政令」，與前同。唯筆者以爲二者微有差別，「施命」爲「施其命令」，即「施發命令之象也」[59]，故此句猶說：君主施教命於天下。唐．孔穎達（574～648）《周易正義》卷五，疏云：「后以施命告四方者，風行草偃，天之威令，故人君法此以施教命誥於四方也。」[60]即此義的詳解。

〈鼎．大象傳〉「君子以正位凝命」，「正」、端正，「位」、位序，「凝」、持重[61]，「命」、教命，意謂：端正尊卑的次序，嚴肅教化的君命。故王弼（226～249）《周易注》卷五，云：「凝者，嚴整之貌也；鼎者，取新成變者也，革去故而鼎取（成）新。正位者，明尊卑之序也；凝命者，以成教命之嚴也。」[62]中肯洽洽。

---

[58] 詳參《易程傳》卷六，頁 257～258。而李道平：《周易集解纂疏》卷七，頁 637，引陸績曰：「巽為命令，重命令者，欲丁寧也。」又疏云：「乾道變化，各正性命，謂陽為乾性，陰為坤命。巽坤元故為命，又震巽同聲相應，陰宣陽命，故巽為命令。《書．堯典》『申命羲叔』，《孔傳》『申，重也』，重故申；重申者，丁寧之意。《後漢書．郎顗傳》『丁寧再三，留神於此。』彼此相屬之謂也。」

[59] 詳參《易程傳》卷五，頁 199。

[60] 詳參《周易正義》卷五，頁 104。尚秉和：《周易尚氏學》卷十三，頁 206，則以為：此為君施命令止四方行旅。「姤」為夏至日。自周訖南宋，夏至和冬至（二至）皆停止工作，因此，君有命。

[61] 《易程傳》卷五，頁 226，曰：「凝，聚止之義，謂安重也。今世俗有凝然之語，以命令而言耳，凡動為皆當安重也。」《易本義》卷二，頁 44，云：「凝，猶至道不凝之凝，傳所謂『協於上下，以承天休』者也。」

（五）命，爵命也

〈旅・六五〉「射雉，一矢亡，終以譽命」，「譽」、美譽，「命」、爵命（封號）[63]，意謂：最終能獲得美譽及爵命。《易程傳》卷六，曰：「……譽，令聞也；命，福祿也。五居文明之位，有文明之德，故動必中文明之道也。」[64]福祿之命即爵命之義[65]，此人君所命授的爵名，即是美譽。

（六）命，性命也

〈大有・大象傳〉：「君子以遏惡揚善，順天休命。」大有卦象爲火在天上，光明普照，表示天命的「美」或「善」，君子順應天的美命，便須遏惡揚善。則此一上達的外在「天命」，即可透過主動的修爲，下貫而爲內在的道德「性命」，故「性」即爲「善」，而不爲「惡」。朱子《易本義》卷一，曰：「……天命有善而無惡，故遏惡揚善，所以順天；反之於身，亦若是而已矣。」[66]朱子所謂「反之於身」，當如《孟子》所謂：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉！」黃師《周易讀本・大有釋義》綜合北宋・司馬光（1019～1086）《溫公易說》、南宋・楊萬里（1127～1206）《誠齋易傳》二家之說，發揮天命性善之義，詮釋最能中的，曰：

> 發自天命之性，純然善者，以及發自血肉之情，而受天命善性支配者，皆必發揚之；若發自血肉之情，不合天命之性，未能

---

[62]文詳王弼：《周易注》卷五，頁113。

[63]李鏡池撰、曹礎基整理《周易通義》曰：「譽命為美名，命訓為名。」即是君王授以爵名，所以稱譽其美善，故名之曰「譽命」。

[64]詳參《易程傳》卷六，頁256。

[65]清・李道平：《周易集解纂疏》卷十，頁634，本《易程傳》，云：「……案：五有中和文明之德象，……譽謂聲譽，命謂爵命。卦唯二五柔順得中，故二貞吉，而五譽命也。」

[66]詳參《易本義》卷一，頁16。

善者，則必遏止之。於人之善惡，於物之善惡，亦莫不如此。則我之遏惡揚善，皆順乎天之美命。[67]

〈繫辭上傳〉第四章「樂天知命，故不憂」，意爲能樂其天然，順其天理，不違天命，乃知天道人命的造化。此由「天命」而轉入「性命」，故孔穎達《周易正義》卷七，曰：「順天施化是歡樂於天，識物始終是自知性命。順天道之常數，知性命之始終，依自然之理，故不憂也。」[68]朱子《本義》卷三，更進一步曰：「此聖人盡性之事也。天地之道，知仁而已。知周萬物者，天也；道濟天下者，地也。知且仁，則知而不過矣。旁行者，權行之知也；不流者，守正之仁也。既樂天理，而又知天命，故能無憂；而知其益深，隨處皆安，而無一息之不仁，故能不忘其濟物之心，而仁益篤。蓋仁者，愛之理；愛者，仁之用，故其相爲表裏如此。」[69]此又是性命對揚的理證。

〈說卦傳〉第一章「窮理盡性以至于命」，《周易》窮究萬物萬事的至理與生靈的本性，以至於通曉人與萬物的先天稟賦[70]。元．董眞卿（？～？）《周易會通》卷十四引胡宏（1105～1161）說：「命有窮通，性無加損，盡其性則至於命。」[71]則性命天理一貫通達之義，即《孟子》「盡心」之道，故言「和順於道德而理於義」，既默契本原，亦能應變合宜，處物有方。朱子《本義》卷四（頁 70）遂言：「窮天下之理，盡人物之性，而合於天道，此聖人作《易》之極功也。」

〈說卦傳〉第二章「將以順性命之理」，《周易集解纂疏》卷十（頁 910）引虞翻曰：「謂乾道變化，各正性命；以陽順性，以陰順命。」即謂：聖人作《周易》以順合萬物的性質與自然命運的變化規律。元．董眞卿《周易會通》卷十四，引《朱子語類》曰：「『昔者聖人之作易，將以順性命之理』，聖人作易只是要發揮性命之理，模寫那個物事。」南宋．楊萬里《誠齋易傳》卷十九，云：「性命之理，陰陽也、柔剛也、仁義

[67]詳參《周易讀本．大有釋義》，頁 195。
[68]詳參《周易正義》卷七，頁 147。
[69]詳參《易本義》卷三，頁 57。
[70]按：《周易正義》卷九，晉．韓康伯注與唐．孔穎達疏，即同此義，可以互證。
[71]元．董真卿：《周易會通》，《易經集成》本，第 41～42 冊。

也。是性命之理也，順之則聖、則賢、則君子、則無咎、則吉；逆之則愚、則鄙、則小人、則悔、則凶。」[72]統二家所論之義，《周易》「性命」之理詮，與儒家思想的一致齊同，可以思過半矣。

而《帛書易傳．衷》與通行本〈說卦傳〉第一章、二章文字幾乎相同，可知傳本之異。南宋．項安世（1153～1208）《周易玩辭》卷十五，解釋「道德、理義、性命」之一貫，曰：「道即天之命，德即人之性，義即地之理也。和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命，此兩句反覆互言也。易之奇耦，在天之命則爲陰陽之道，在人之性則爲仁義之德，在地之宜則爲剛柔之理。和順於道德而理於義，言易之所能也；故自幽而言以至於顯，此所謂顯道也。窮理盡性以至於命，言易之所知也；故自顯而言以至於幽，此所謂神德行也。」[73]可謂深中肯綮。

（七）命，天理，正理也

〈訟．九四〉「不克訟，復即命，渝，安貞，吉。」[74]「復」爲「返」，「即」爲「就」，「命」爲「正理」。故《易程傳》卷一，曰：「……若能克其剛忿欲訟之心，復即就於命，革其心，平其氣，變而爲安貞則吉矣！命謂正理，失正理爲方命，故以即命爲復也。方，不順也，《書》云『方命圮族』，《孟子》云『方命虐民』。夫剛健而不中正則躁動，故不安；處非中正，故不貞，不安貞所以好訟也。若義不克訟而不訟，反就正理，變其不安貞爲安貞，則吉矣。」[75]朱子《易本義》卷一，

---

[72] 南宋．楊萬里：《誠齋易傳》卷十九。

[73] 文錄自南宋．項安世：《周易玩辭》，臺北：國家圖書館，宋寧宗時江陵項氏建安書院刊本。

[74] 《周易讀本．周易需訟解》，頁 114～115，斷句作：「不克訟。復即命，渝安貞，吉。」取屈翼鵬（萬里）《說易散稿》釋「即命」云：「即命之語，皆謂就而聽命；東西周之文獻，皆如此也。」而「渝安貞」釋以「此宋儒所謂變化氣質」，即儒家對訟者採取「渝變」的教育理論，而此九五的命令，即「天命正理」，與朱子《周易本義》所注同理。

[75] 文詳《易程傳》卷一，頁 33。

亦云：「即，就也；命，正理也；渝，變也。九四剛而不中，故有訟象，以其居柔，故又爲不克，而復就正理，渝變其心，安處於正之象，占者如是則吉也。」[76]反本而就正理，改變氣質，深符「命」理歸德之義[77]。

〈姤・九五・小象傳〉「有隕自天，志不舍命也。」《易程傳》卷五，曰：「命，天理也；舍，違也。至誠中正，屈己求賢，存志合於天理，所以有隕自天，必得之矣！」[78]此義深合易義。唯于省吾（1896～1984）以爲「舍命」猶「發號施令」[79]，則與「告命」、「施命」同義。黃師慶萱〈《周易》時觀初探〉於「時舍」有兩種不同意思：〈乾・九二・文言傳〉「見龍在田，時舍也」，是暫時的停留；〈井・初六・小象傳〉「舊井無禽，時舍也」，是適時的捨棄。停留捨棄都要適時[80]。以此二義涵蘊「舍」字與「時」字之意，可相參證，頗爲周全。故《易程傳》卷五以爲「含蓄章美，內積至誠」[81]，必得「天理」，即此「命」義的極佳詮釋。

---

[76]文詳《易本義》卷一，頁 10。

[77]復命，王弼解釋〈復・彖傳〉「復其見天地之心乎」為：「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變；寂然至無，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。」此就是《老子》的「歸根曰靜」、「復歸於嬰孩」，《孟子》的「大人者，不失其赤子之心」、「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」之意。

[78]文詳《易程傳》卷五，頁 201。

[79]于省吾：《易經新證》，頁 183～184，云：「按：舍命猶個人言發號施令也，毛公鼎、克鼎、仄令簋，均有舍命之語，《詩・羔裘》『舍命不渝』語例同。其曰『有隕自天』，言非有命令之錫予，而得之於天也，故曰『志不舍命也』。虞氏以初之四承己為不舍命，意謂自全其性命；焦循謂志所以不舍，以五有命也，真妄解矣。」

[80]詳參〈《周易》時觀初探〉，頁 15。

[81]文詳《易程傳》卷五，頁 201。伊川曰：「九五尊居君位，而下求賢才，以至高而求至下。……又其內蘊中正之德，充實章美，人君如是，則无有不遇所求者也。雖屈己求賢，若其德不正，賢者不屑也，故必含畜章美，內積至誠，則有隕自天矣，猶云自天而降，言必得之也。自古人君至誠，降屈以中正之道，求天下之賢，未有不遇者也。」

〈萃・彖傳〉「『用大牲吉，利有攸往』，順天命也。」《易程傳》卷五以「天理」釋之，曰：「……物聚而力贍，乃可以有爲，故利有攸往，皆天理然也，故云順天命也。」[82]天命爲天理，即正理必循的正道。

（八）命，道命，天道之命也

〈无妄・彖傳〉「……動而健，剛中而應，大亨以正，天之命也。……天命不祐，行矣哉！」《易程傳》卷三，曰：「……剛中而應，五以剛居中正，復以中正相應，是順理而不妄也，故其道大亨通而貞正，乃天之命也。天命謂天道也，所謂无妄也。」又云：「……无妄者，理之正也，更有往將何之矣？乃入於妄也；往則悖於天理，天道所不祐可行乎哉？」[83]《周易本義》卷一，更進一步曰：「以卦變、卦德、卦體言卦之善如此，故其占當獲大亨，而利於正，乃天命之當然也。其有不正，則不利有所往，欲何往哉？蓋其逆天之命，而天不祐之，故不可以有行也。」[84]此即《毛詩・周頌》「維天之命，於穆不已」、《禮記・中庸》「天命之謂性」的天道自然正命之義。

（九）命，問命也

〈繫辭上傳〉第十章「其受命也如嚮」，「命」即「問」也，謂「命蓍、命龜之辭」[85]，「嚮」同「響」。問卜時，《易經》能如響應聲一樣回答問題。故孔穎達《周易正義》卷七，疏云：「謂蓍受人命，報人吉凶，如響之應聲也。」[86]朱子《本義》曰：「言人以蓍問易，求其卦爻之辭，而以之發言處事，則易受人之命，而有以告之，如響之應聲，以決其未來之吉凶也。……命則將筮而告蓍之語，〈冠禮〉『筮日宰自右贊命』

---

[82]文詳《易程傳》卷五，頁 203。
[83]文詳《易程傳》卷三，頁 109。
[84]文詳《易本義》卷一，頁 25。
[85]語見李道平：《周易集解纂疏》卷八，頁 770。
[86]詳參《周易正義》卷七，頁 154。

是也。」[87]南宋．俞琰（1258～1314）《周易集說》卷三十，亦曰：「君子將動而有爲有行，必求之易；所爲所行有疑，必告蓍而向其所占之吉凶。蓍也，受人之命而有以告之，如響之應聲，以決其未來之吉凶也。」[88]問命所以通天人之際，而曉人以義，誠信而行，即理命之謂。

〈繫辭下傳〉第一章「繫辭焉而命之」，此「命」字涵「問」與「告」二義，《尚書．周書．召誥》曰「命吉凶」，繫辭有吉有凶，故「繫辭焉而命之」；《爾雅．釋詁》釋爲「命，告也」，《周易》強調適時而動，於占蓍之中，可見貞定天命、人理的一貫原則。

四、《周易》命觀的多元義涵

勞思光（1927～）《新編中國哲學史》（一）第二章〈古代中國思想〉「『命』觀念」一節，以爲「命」觀念爲古代思想尚有一影響後世的觀念，他說道：

> 「命」觀念在古代中國思想中，有兩種意義。一指出令，一指限定。前者可稱爲「命令義」，後者可稱爲「命定義」。就命令義說，此一詞義應爲「命」字之本義；蓋「命」字本從口令。且就古代文獻觀之，則《尚書》及《詩經．雅、頌》中常見之「天命」，「受命」以及相類諸語中，「命」字皆是「命令義」；故就時間先後而論，取「命令義」之「命」觀念，出現應極早。
>
> 「命」觀念之演變，乃由「命令義」轉爲「命定義」。當人依「命令義」說「命」時，實涉及某一意志要求；故亦常涉及價值觀念。……於是，原始思想中遂有將「正義」與「天命」二觀念相混之結果。……孟子更將「天」與「命」二觀念，皆歸入「客觀限定」一義，儒學之基本精神遂完全透出。[89]

---

[87]詳參《易本義》，頁61。
[88]參見《俞氏易集說》。

有關「命」字意義的歷史發展，已於前文中有所交代；而勞思光以「客觀限定」與「主觀自覺」揭示「天命」與「人性」的密切契合。清儒焦循（1763～1820）《易餘籥錄》卷十二之二十五則，於儒家「知命樂天」之義，有一番精簡的闡釋：

> 知命之說，詳於孔孟，而皆本於易。命有宜順者，口目耳鼻四體是也；命有宜改者，仁義禮智天道是也。順則不任力，改則任力，豈至無可奈何，而推之於命乎？委命而任力，聖人之權也；順命而不任力，亦聖人之權也。或順或改，惟聖人之心主宰而斡旋之。能用命，不爲命所用，是爲知命。[90]

《大戴禮記．本命》：「分於道之謂命也。」牟宗三（1909～1995）《周易的自然哲學與道德函義》以「道」爲「時間之永恆」，「命」爲「空間之永恆」，故道命爲時間與空間的流行，「陰陽之交易所生成之絕對繼續」，而命有定焉，性有存焉[91]。觀焦循《易通釋》卷五「命」條，從《易傳》中，引釋諸卦所言「命」義甚詳，而以變通之法以明天道、天命，故綜合條理而說道：

> 道變化而不已，命分於道則有限。有所當安於所限者，不舍命是也；有不安於所限者，申命、改命、致命是也。命而能改、能申、能致，則命不已，即道之不已，如是乃爲知命。自變通之義不明，而未受命、未順命之文，遂成一莫解之說矣。

《周易》「命」觀的多元義涵，透過以上的敘論，筆者綜合總說以下數點要旨，期望能提供學者更進一步的考察。

（一）「命」字訓詁意義的三個層次

筆者綜合阮元（1764～1849）主編的《經籍纂詁》[92]，鈔錄「命」字

---

[89]文詳勞思光：《新編中國哲學史》，頁97～100。
[90]焦循：《易餘籥錄》，《國學集要．初編》本。
[91]詳參牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，頁329。
[92]清．阮元等撰：《經籍纂詁》卷八十三，頁834～835。

之義，將其訓詁統整爲本義、引申義與轉化義三個層次，概述如下：

1.「命」字本義

西周以前無「命」字，鐘鼎銘文如大盂鼎、頌鼎中多作「令」字，李孝定（1918～1997）《甲骨文字集釋》[93]以爲「令」字上象倒口形[94]，下乃一人跽而受命，西周以後乃分化出「命」字。因此，就甲骨金文探源，「令（命）」字當以「命令」爲本義。

2.「命」字引申義

《說文解字》二篇上・口部：「命，使也，從口令。」段注曰：「令者，發號也，君事也。非君而口使之，亦令也。故曰：『命者，天之令也。』」[95]而「令也，天之令也」，「天命也」，「天之命也」，「所受天命也」諸訓，是「天命」爲本義之引申。《周易》經傳中所見「順天命也」、「天之命也」等語，皆等同此義訓。

《經籍纂詁》書中，凡「命」字訓爲「君命也」、「所受君命者也」、「教令」、「教命」、「政令之意」、「命者，國之大事，政令也」[96]、「爵命也」、「人所稟受度也」、「初所稟得而生也」[97]、「人所稟受若貴賤夭壽之屬」[98]、「窮達之數也」[99]、「命謂窮通夭壽也」、「貧富貴賤也」[100]、「禍福吉凶者」、「必然之期，素定之分也」[101]，皆

---

[93]按：《甲骨文字集釋》十四卷，卷首一卷，補遺、存疑、待考各一卷。原為李孝定於 1944 年北京大學文科研究所之碩士論文，收在《史語所專刊之 50》。

[94]按：林義光《文源》亦以為象倒口之形。然徐中舒（1898～1991）：《甲骨文字典》卷九，頁 1000～1001，「令」字釋曰：「從亼從卩，亼即今之省，亼象木鐸形，亼為鐸身，其下之短橫為鈐舌。古人振鐸以發號令，從卩乃以跪跽之人表受命之意。」故釋其義為：「發號令使有所為也。」

[95]文詳東漢・許慎撰、清・段玉裁注：《說文解字注》，頁 57。

[96]文義見《左傳・隱公十一年》「凡諸侯有命，告則書」注。

[97]文義見王充：《論衡・骨相》。

[98]文義見孔穎達：《周易正義・乾彖傳》「各正性命」疏。

[99]文義見張湛：《列子・仲尼》「樂天知命，故不憂」注。《論語・堯曰》「不知命」，何晏集解引孔注作：「命謂窮達之分也。」下一條為皇侃疏文。

爲其本義的引申，與《周易》經傳中所見「王三錫命」、「大君有命」等語同訓。

3.「命」字轉化義

《經籍纂詁》「命」字本義與引申義之外，凡其訓解爲：「命者，生之極」[102]、「大凡生於天地之間者皆曰命」[103]、「命則性也」[104]、「猶性也」、「性之終也」[105]、「德之理也」[106]、「猶道也」、「分於道謂之命」[107]，皆爲其轉化義，與《周易》經傳中所見「各正性命」、「樂天知命」等語同訓，具有中國人性命與道德哲學內外兼達與創造轉化的特色。

從自然天命下貫爲人君政令之義，再推擴而及於人身、人生的窮通夭壽、貧富貴賤與禍福吉凶，終內化爲性命道德理義，此一進程甚符合「天生人成」的創造底蘊；故「命」字在中國文化中，具體而微的展現了中國人對「天人合一」、「內外通貫」與「道德兼賅」的多元體察，也豐富了中國人對生命內涵的充盡詮釋。

（二）《周易》命觀的多元特性

「命」乃分於道之謂，即爲「定」，爲「限」，相對於「道」爲「時間之永恆」，牟宗三詮解「命」爲「空間之永恆」，即爲特體的「外燦品德」（extrinsic character）；而「命」之所以互相不同，而有具體的差異者，則在於「性、情、才」特體的「內具品德」（intrinsic character）。

---

[100]文義見王充：《論衡・命義》，下條同出於此。《論衡・骨相》作：「貴賤貧富，命也。」

[101]文義見張湛：《列子・力命》篇題注。

[102]文義見《周易・說卦傳》「以至於命」注。

[103]文義見《禮記・祭法》。

[104]文義見王充：《論衡・命義》。

[105]文義見《大戴禮記・本命》。

[106]文義並見《賈子・六術》、《賈子・道德》。

[107]文義見《大戴禮記・本命》。

「性」是「內具之潛蓄者」，「情」是「發於外之實現者」，「才」是「使其所以如此發之能力」；由「性情才」，即可辨識「命」間的相互歧異[108]。然命定而成性，窮理而盡性，原始要終，生生而已。由此以觀《周易》經傳「命」字的多元表述，綜合其特性如下：

1.天命的生生流行

《周易．繫辭傳》說「一陰一陽之謂道」、「生生之謂易」，可知天道的流行變化，使得萬物各得其生命與本性，此乃是陰陽二氣中和的結果；保持陰陽二氣的合和，以持續發展生命與本性的正固，便是〈乾．彖傳〉「乾道變化，各正性命」的「命」觀哲學，也是生命薪火相傳、綿延不絕的健動流行之道，富有深刻的啓示意義。

2.君命的順天應人

順乎天理的自然生化流行之道，便須應乎人心的公義望治之嚮，《周易》經傳中所見「王三錫命，懷萬邦也」（〈師．九二．小象傳〉）、「大君有命，以正中也」（〈師．上六．小象傳〉）、「湯武革命，順乎天而應乎人」（〈革．彖傳〉）、「君子以正位凝命」（〈鼎．大象傳〉）等「命」義，均表現出中國古典政治哲學的倫理中正觀點，這是《周易》「命」義中屬於儒家政治思想的君道表徵。

3.性命的創造體現

焦循《易通釋》卷五〈性情才〉條，引班固（32～92）《白虎通》云：「性者，陽之施也；情者，陰之化也。」又引王充（27～91）《論衡》云：「性生於陽，情生於陰。」遂發揮而言曰：

> 性即道之一陽，情即道之一陰；一陰化爲一陽爲命，即爲性。……由其天性之善，擴而充之，使六爻皆正，則成性而盡其

[108]詳參牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，第四部分〈清焦循的道德哲學之易學〉，頁 323～338。並可參考焦循：《易通釋》卷五「道」、「命」、「性情才」各條所闡發的精闢內容。

> 性。然所成者性也，非道之不已也。……性爲人生而靜，其與人通者則情也、欲也。傳云：「六爻發揮，旁通情也。」成己在性之各正，成物在情之旁通；非通乎情，無以正乎性。情屬利，性屬貞，故利貞兼言性情，而旁通則專言情。
>
> 情所以能旁通，而窮理盡性以至於命者，才也。……通其情可以爲善者，才也；不通情而爲不善者，無才也。……欲本乎性，則欲立立人，欲達達人；己所不欲，勿施於人，有以通神明之德，類萬物之情。……故才者，能達其情於天下者也。才能達其情，而情乃可旁通，性命乃可各正。

焦循的這段論述具體的將《周易》陰陽與善性、情性、才性等旁通鉤貫，充分表現了人生性命的創造義涵，故驗證《周易》經傳中所謂「復即命渝」（〈訟・九四〉）、「有孚改命」（〈革・九四〉）、「各正性命」（〈乾・彖傳〉）、「致命遂志」（〈困・彖傳〉）、「志不舍命」（〈姤・九五〉）、「窮理盡性以至於命」（〈說卦傳・一章〉）等，均開張天命下貫人性的創造體現之義，生而爲人的性靈特徵，即爲天命內化的人文化成歷程，這是《周易》「命」觀中最富「性命對揚」與「天人合和」的思想殊勝所在。

4.理命的道德轉化

天理的客觀規律，轉化爲主觀的性命道德義理，此又是《周易》「命」觀的另一進境，成爲中國思想裏「形上天命」與「道德理命」相互涵蘊的一體圓融，故證諸「順天休命」（〈大有・大象傳〉）、「申命行事」（〈巽・大象傳〉）、「樂天知命」（〈繫辭上傳〉第四章）、「萬物歸命、萬物得生、天下歸心」（〈帛書易傳・繆和〉）等諸義，可謂斑斑彰明，是中國人天命內在轉化爲道德理命的證成。茲引焦循《易話》卷上末篇〈道德理義釋〉一文結論[109]，作爲此義的體詮：

> 故道必察乎其理，而德必辨乎其義；道而不德，其失也愚；理而不義，其失也賊。故傳云：「和順於道德，而理於義。」理

[109]參見《焦氏遺書》，《焦氏叢書》同。

> 於義者，分於義也；分於義，則「各正性命，保合太和」。惟明乎天下所行之路，而如其所宜者趨焉，於是各得其所而不亂，而天下之命立於聖人，故傳曰：「窮理盡性，以至於命。」[110]

5.問命的變通時行

《易經》本爲卜筮之書，所以決疑定行，而占吉凶之道，是爲古之問「命」測「象」之書；洎乎《易傳》撰述，乃轉化爲道德性命哲學的蘊涵，而以「變通」、「時行」爲其樞紐，必以「修辭立其誠」、「順性命之理」爲其歸依，故《帛書易傳．要》引孔子之言，是最能具體而微的表現《周易》由卜筮轉化爲德義的精蘊。

> 子曰：「易，我複（後）其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁□者而義行之耳。贊而不達于數，則其爲之巫；數而不達于德，則其爲之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？

因此，《周易》所展現的「問命」之道，誠如《孟子．盡心．下》第二十六章，所謂：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」具有一定的提昇進程，深富體用一如的哲學義涵。

五、結　論

---

[110] 焦循《孟子正義》卷二十二〈告子上．第七章〉：「心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」略云：「《易．說卦傳》云：『和順於道德而理於義；窮理盡性，以至於命。』孔子言道德性命，指出理字，此孟子所本也。……孟子以『理義』明性，即孔子以『理於義』明道也。……後儒言理，或不得乎孔孟之恉，故戴氏詳為闡說是也。」

（一）「命」字見於通行本《周易》者，於經不見於卦辭，而七見於爻辭；於傳各篇共二十六見，而以〈彖傳〉、〈象傳〉爲多，總凡三十三條。見於帛書本《易傳》者，總十處十四條，合計通行本與帛書本所見「命」字共四十七條。而由經傳所見「命」字字頻，可推證「命」字爲東周以後流行的觀念語詞，其原始本義爲「君命」，進而引申爲「天命」、「命令」、「使命」的意思，與先秦所見鐘鼎彝銘中的「令」字同義。

（二）《周易》「命」義經由分析，筆者歸納爲：「天命」、「君命」、「告命（政令）」、「施命（教令）」、「爵命」、「性命」、「理命（天理、正理）」、「道命（天道之命）」與「問命（卜筮之命）」等九類。其演化的思想進路十分明確，由「天命」下貫爲「君命」，再轉化爲「性命」、「理命」與「道命」，又回歸爲「問命」的天人德義的統合觀點，與儒家的「天命」思想、「君命」倫常、「性命」哲學與「理命」的道德貞定，可謂同理共貫，如出一轍。

（三）《周易》「命」觀的多元義涵，筆者統括爲：「天命的生生流行」、「君命的順天應人」、「性命的創造體現」、「理命的道德轉化」與「問命的變通流行」五項，可見《周易》「命」觀的多重特性，具有全息系統的理論構作[111]，故《周易．繫辭上傳》第四章（依朱子分章）說：「易與天地準，故能彌綸天地之道」，又〈繫辭上傳〉第十二章云：「極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。」〈繫辭上傳〉第十章更進一步說：「易，无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其誰能與於此？夫易，所以極深而研幾也。唯深

---

[111] 黃師慶萱：〈《周易》位觀初探〉一文之四「綜論—《周易》位觀的意義」，頁15～17，即從系統結構方面探討《周易》的位觀，而發現《周易》的系統結構具有整體的、秩序的、多重的、對應的、運動的、全息的與無限的特徵，含有豐富的信息，能作無限的延伸。並自承：「我最早讀到有關『系統論』的文章，是陳郁夫的〈周易是超級概念系統論〉（刊於臺灣師大《國文學報》21 期）。並由陳君推介，讀到劉長林《中國系統思維》（1990 年中國社會科學出版社發行）。並在美芝靈國際易學研究院廖名春編《名家談易》中，讀到劉長林〈從系統和信息觀點看《周易》經傳〉。」

也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」〈繫辭上傳〉第七章又說：「易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。」故朱子說：「卦爻所以變通者在人，人之所以能神而明之者在德。」[112]

進德修業本爲人生切要之事，《周易》在「命」觀、「命」義與「命」理上提供了天道、治道與仁道一體圓融的可靠詮證，成爲中國傳統思維中特殊的「性命對揚」合和的道德創造性靈，筆者以爲這是《周易》「命」觀在空間與時間中的永恆流行，並且成爲中國人心中生生不已的道德貞定與體踐了。

（按：本文原刊載於 2001 年 6 月，《國文學報》第 30 期，臺北：臺灣師範大學國文系，頁 1～35。）

[112]詳參《易本義》，頁 63。

貳、《周易・文言傳》儒家思想析論

一、前　言

《周易》以卦象、卦辭與爻辭的形式與內容，表徵數象與義理的兩橛❶，以模擬、設準客觀外在的萬事萬物與主觀內在的道德理境，以乾坤兩卦爲六十四卦「統之有宗，會之有元」❷的自然與道德宇宙的根本。故〈繫辭上傳〉第一章云：「天尊地卑，乾坤定矣。……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡則天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」❸具體的說明陰陽對立而統一的關係，代表著天地陰陽自然與人文的發展變化過程。〈繫辭上傳〉第四章又云：「易與天地準，故能彌綸天地之道。……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」〈繫辭上傳〉第五章更進一步說：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也。成之者，性也。……顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易。成象之謂乾，效法之謂坤。極數知來之謂占。通變之謂事，陰陽不測之謂神。」以天地陰陽對立轉化的觀點體察自然，並論述易「道」的內涵、性質與作用，具有深刻的哲學詮釋意義。

---

❶詳參黃師慶萱：〈周易數象與義理〉，頁 295～328。後收入《周易縱橫談》，頁 27～98。

❷語出魏・王弼：《周易略例・明彖篇》，錄自樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，頁 591，文云：「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。」

❸徐志銳：《周易大傳新注》，頁 533～537。以下《繫辭傳》引文，分見該書，頁 544～546、547～550、581、605。

而〈繫辭上傳〉第十三章說：「乾坤，其易之蘊邪！」〈繫辭下傳〉第六章引「子曰」：「乾坤，其易之門邪！」可見，不管透過宇宙時間與空間的流行變通，或者生命道德與心性的實踐體會，乾坤二卦實在具備統攝本末、圓融體用的樞紐關鍵地位，值得玩味再三。

司馬遷（145 B.C.～86 B.C.）《史記・孔子世家》說：「孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言。讀易，韋編三絕。」❹今本〈繫辭傳〉、〈文言傳〉都有「子曰」的論述，可證爲孔子易說，而出於孔門弟子的記錄之作❺。而〈文言傳〉以孔子答問形式，藉以闡發天地之德，並說明君臣上下、進退存亡之道與修身齊家治平之理。其中，〈乾・文言傳〉頌揚、闡發「元亨利貞」四德，說明君主居高位危，應持中守貞不失其亡的道理；〈坤・文言傳〉頌揚、闡發坤道的「至柔」、「至靜」，主張承天而時行，順應自然法則，並須防微杜漸，謹愼處事。故清儒阮元（1764～1849）〈文言說〉，於「文言」之義詮釋云：

> 《左傳》曰：「言之無文，行之不遠。」……此孔子於易所以著〈文言〉之篇也。……孔子於乾坤之言，自名曰文，此千古文章之祖也。……〈文言〉數百字幾於句句用韻，孔子於此發明乾坤之蘊，詮釋四德之名，……以通天地萬物，以警國家身心，不但多用韻，抑且多用偶。……然則，千古之文莫大於孔子之言易，孔子以用韻比偶之法，錯綜其言，而自名曰文。❻

〈文言傳〉釋乾卦分六節：一釋元亨利貞四德；二採師生問答體，闡釋六爻爻辭的奧義；三、四兩節分從人事、天象點明爻辭微意；五參證〈彖傳〉、〈象傳〉，再釋卦辭；六重申爻辭主旨所在。釋坤卦分二節：一參證〈彖傳〉、〈象傳〉，詮釋卦辭；二申釋爻辭主旨所在。孔子「五

---

❹西漢・司馬遷：《史記》、文學博士瀧川龜太郎：《史記會注考證》第六冊，卷四十七，頁 73～75。

❺詳見郭沂：〈從早期《易傳》到孔子易說——重新檢討《易傳》成書問題〉，《國際易學研究》第三輯，頁 129～159。黃師慶萱〈周易與孔子〉（收入《周易縱橫談》，頁 151～156）以為：孔子讀過《周易》，孔子常常用《周易》中的道理來啓發學生，孔子於《周易》述而不作。

❻阮元：《揅經室三集》卷二，頁 567～568。

十以學易」，兩千五百年前的〈文言傳〉義理思想，透過孔門弟子的傳述詮解，以乾坤、天地、自然、人文與道德哲學等範疇爲其核心，總綰《周易》的全體大用，在 21 世紀的今天，重新審視、評價，仍有其不可磨滅的時代鑑證與體踐作用，以下謹就其思想進程，析論《周易．文言傳》中儒家孔學「尊德性」、「道問學」的精義，以供吾輩立身治世的準則。

二、「元亨利貞」體現大化流行天人合德

> 〈文言〉曰：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事；君子行此四德者，故曰：『乾，元亨利貞。』乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎，剛健中正，純粹精也；六爻發揮，旁通情也；時乘六龍，以御天也；雲行雨施，天下平也。君子以成德爲行，日可見之行也。」

乾之四德，本原於天，而聖人法之以垂教立功，此儒家天人合德的根本體現。唐．孔穎達（574～648）《周易正義》卷一釋〈文言傳〉「元亨利貞」，則詮釋以道家自然無爲的創造意義，會通儒道圓融天人的慧識，而以爲文曰：「凡天地運化，自然而爾，因無而生有也；無爲而自爲，天本無心，豈造元亨利貞之德也？天本無名，豈造元亨利貞之名也？但聖人以人事託之，謂此自然之功，爲天之四德，垂教於下，使後代聖人法天之所爲，故立天四德以設教也。」❼又引「莊氏」以此四句「明天之德」云：

> 第一節「元者，善之長」者，謂天之體性，生養萬物；善之大者，莫善施生，元爲施生之宗，故言「元者，善之長也」。「亨者，嘉之會」者，嘉、美也，言天能通暢萬物，使物嘉美之會聚，故云「嘉之會也」。「利者，義之和」者，言天能利

❼孔穎達：《周易正義》卷一，頁 12。以下兩段引文，並參頁 12、13。

> 益庶物，使物各得其宜而和同也。「貞者，事之幹」者，言天能以中正之氣，成就萬物，使物皆得幹濟。

又〈文言傳〉「君子體仁足以長人」以下四句，則明人法天之行，與前四德合觀，可見儒家天人下貫上達的道德旨趣，而以「知行一致」爲其實現的標識。故孔穎達詮釋之曰：

> 此四德言君子之人，體包仁道，汎愛施生，足以尊長於人也。仁則善也，謂行仁德，法天之元德也。嘉會足以合禮者，言君子能使萬物嘉美集會，足以配合於禮，謂法天之亨也。利物足以和義者，言君子利益萬物，使物各得其宜，足以和合於義，法天之利也。貞固足以幹事者，言君子能堅固貞正，令物得成，使物皆幹濟，此法天之貞也。施於王事言之，元則仁也，亨則禮也，利則義也，貞則信也；不論智者，行此四事，並須資於知。

以上就乾元天道，並就人之能體現天道而言。元爲生生之仁體，眾善由此發展而出，故言「君子體仁」，意即：體仁的君子，體法上天生生之德，而身體力行仁道，於是仁便成爲生命的主體，眾人也才能發展其天命的仁性。由是，體仁的君子由盡己之性，而盡人之性，而盡物之性，便達到了《孟子》「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」的境界，故能上下與天地同流，而參贊天地之化育。如此，天道本身、天道與人、天道與萬物、人與萬物，便能亨通、和諧、無私的圓融交通，各正性命，各遂其生了。此中道理，與 21 世紀的人類政治、社會、倫理、道德等生態的平衡發展，均可以具體而微的發揮思想與行動上潛移默化的改造作用。

清・焦循（1763～1820）手鈔《集舊文鈔》之一《張照文敏公・易說》，開宗明義於「易爲求仁之書」亦有所發揮，文云：

> 易之言，皆言仁也。仁，體事而無不在，猶天體物而不可遺；然而無定在者也，在乎禮之中，故隨時變易以從之，乃有六十四卦三百八十四爻。六十四卦，八卦也；八卦，乾坤也；坤，又乾也。……是故乾坤同，而有四德焉。義與智所以行禮，而禮皆仁也；利且貞，所以致亨，而同亨者元。故一則曰乾元，再則曰坤元。六十四卦三百八十四爻，皆所以求其協於乾元

也。故曰：「易之爲書，求仁而已矣！」❽

「義、禮、智」皆以「仁」爲歸屬，而「亨、利、貞」則皆「協於乾元」，因此「仁義禮智」的儒家學說，不僅可與易道「元亨利貞」相對應，而且旨趣相同，相輔相成。所以，焦循於其《易話》卷上，說道：「《論語》二十篇，乃全易注腳。而『可以無大過』一語，足以括易之全。」又說：「易道之教人改過，切實可憑。」❾無庸置疑，焦循《雕菰樓易學》以爲《易經》、《易傳》與《論語》間互爲表裏的關係十分密切。因爲，焦循以爲易學的宗旨在於「教人改過」，這在其易學論著中，屢屢提及與強調❿，此與《論語》的思想可謂一致。焦循又以爲易學的社會功能有二：其一，爲救衰世而作⓫；其二，爲知進退而作⓬。顯而易

---

❽劉建臻：〈焦循《集舊文鈔》考證〉，中研院文哲所：《清代揚州學術研究》（上、下），下冊，頁 607～624。文鈔現藏於揚州圖書館，一冊，卷高八寸，長約七尺，行書。筆者與劉建臻學友深交，得獲釋定全文。而筆者定稿焦循《仲軒易義解詁》（臺北：傅斯年圖書館典藏手鈔本）卷上〈乾卦〉亦云：「故一部全易，自始至終，句句字字，莫不以取譬為正文；蓋能近取譬，本為求仁之方，而易本為求仁之書也。」

❾焦循：《易話》卷上〈學易叢言〉十八則之十三，頁 6；其下所引文，見十六則，頁 7。

❿焦循：《易通釋》卷一「元」條，頁 48，云：「易者，聖人教人改過之書也。」卷二「吉凶」條，頁 96，云：「易之為書也，聖人教人遷善改過。」《易圖略》卷三「時行圖」，頁 75～76，云：「易之一書，聖人教人改過之書也。」卷六「原筮第八」，頁 157，云：「夫易者，聖人教人改過之書也。」、頁 162，又云：「孔子所以韋編三絕，以明其書，非徒卜筮之書，而寡過之書也。」《易章句》卷七〈繫辭上傳〉「無咎者，善補過也」，頁 183，云：「伏羲設卦觀象，教人改過。」卷八〈繫辭下傳〉「於稽其類，其衰世之意邪」，頁 221，云：「易以窮則變為教，窮則衰，明易為改過之書也。」

⓫《易圖略》卷七「論連山歸藏第一」，頁 167，云：「伏羲之卦，明人道者也。」《易章句》卷八〈繫辭下傳〉「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪」，頁 227，云：「殷末邪說暴行有作，易道不明，文王繫辭以明伏羲之教，故興於是時。」

⓬《易圖略》卷六〈原象象第四〉，頁 139，云：「象之言挩也，讀如遯，文王為知進而不知退者戒也。……亢而能遯則悔亡，過而能遯則無咎。」《易章句》卷

見，在焦循看來，知進知退的易學功用，與遷善改過的易學宗旨，實際上互爲貫通。只不過，知進知退重在施行的方法，而遷善改過重在理論的總結。所以，《周易》於人事的進退，尤爲深切著明，故「知進退存亡而不失其正」一語，足以蔽之。而「遜退」之核心即「知進知退」，故焦循得一結論：「惟遜乃易，易乃元亨利貞。舉一遜而全易之義括焉矣！」近儒熊十力（1885～1968）《讀經示要》「釋元亨利貞」、「乾四德具舉釋義」二條云：

> 元，始也。言其爲萬物所資始也。始萬物者仁也。（非仁，何得爲萬物之始？）……夫生生之謂仁。生生者備萬理。（生生，則不是無條理的。理無窮盡，故曰萬。）眾善自此出。（出者，發現義。）故是善之長。（只是一箇仁體，而萬善由此發現。故說仁爲長。）……前言仁者善之長，是剋就仁體言。此言君子體仁，則剋就吾人分上而言。夫仁體者萬物所資始。而以其在人言之，則曰性。以其主乎吾身言之，則曰心。……詳孔子以乾具元德，直釋爲仁體。證之《論語》弟子多問仁。可見孔子學術之本源確在易。（參考《新論・明心章》）四德以元爲首。元謂仁體。彖云「大哉乾元」是也。亨、利、貞，皆元也。乾元即仁體。亨利貞，皆仁體之發現。故曰皆元也。……仁之爲德，生生不已，備萬理，含萬善，即太極也。以其爲萬物之本體，故名仁體。亨利貞，乃至萬德，只因仁體之發現不一形，而多爲之名耳。（須知，言四德，即備萬德。）⓭

人稟天道，亦能盡人、物之性，進而能弘揚天道。因此，君子推行元德，於是有仁；推行亨德，於是有禮；推行利德，於是有義；推行貞德，於是固信。故能以其天命的純然善良之性，調控其喜怒哀樂之情，無過不

七〈繫辭上傳〉「彖者，言乎象者也」，頁 183，云：「彖，文王所名也，乃文所繫之彖，即伏羲所觀之象也。彖之言遜也，象之言似也。似者，嗣也；遜者，退也。此退而彼進，即嗣續不已之義。」

⓭熊十力：《讀經示要》卷三，頁 629～637。

及，無所偏倚，此即證明聖人圓通天命，而可見其「成德」的道德主體性，充分發揮了《中庸》「人之視己，如見其肺肝然」，「誠於中，形於外」；以及《孟子．盡心．上》所謂「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」的道理。而這正是儒家思想中「天人合德」、「天人一貫」精神的十足表徵了。

三、乾坤初爻〈文言〉體詮君子進退出處、防微杜漸之節

〈乾．初九．文言〉曰：「初九曰：『潛龍勿用。』何謂也？子曰：『龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名；遯世無悶，不見是而無悶；樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。』潛龍勿用，下也。潛龍勿用，陽氣潛藏。潛之爲言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。」

〈坤．初六．文言〉曰：「臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣！由辯之不早辯也。易曰：『履霜堅冰至。』蓋言順也。」

儒家肯定人具聖德善性，故位處卑下，宜韜光養晦，而修養以德。讀宋．程頤（1033～1107）《伊川易傳》卷一所說「聖賢之在側陋」，而「自信自樂」，深有同感，文云：

初九陽之微，龍德之潛隱，乃聖賢之在側陋也，守其道不隨世而變，晦其行不求知於時，自信自樂。見可而動，知難而避，其守堅不可奪，潛龍之德也。⓮

以人事釋「潛龍勿用」，故言「不易乎世，不成乎名；遯世無悶，不見是而無悶。」世易而道不易，人不知而不慍，即《中庸》所謂「遯世不見知而不悔」的意思。故元．吳澄（1249～1333）《易纂言》云：

不易乎世者，有守於中，不隨時俗而變移也；不成乎名者，無

⓮程頤：《易程傳》卷一，頁6。

願於外，不使聲實之周足也。……樂者，謂無悶也；行之，謂爲之也；憂者，謂非其所樂也；違之，謂不爲也。不求見於世，不求知於人者，此其所樂也，則爲之；易乎世成乎名者，此非其所樂也，則不爲。⓯

乾元本備萬理，含萬德，藏萬化，是爲普遍客觀的創生原理，具有無限的可能發展，故其始潛隱未顯，俟下學而上達，並輔之以主觀實現的坤元順成原理，方能穩健以時行，而終底於成。此聖人於坤之初六，取「履霜堅冰至」，明愼其始之義，故《朱子語類》云：「陰陽皆自微至著，不是陰便積著，陽便合下具足。此處亦不說這箇意。『履霜堅冰』，只是說從微時便須著愼來，所以說『蓋言愼也』，『由辨之不早辨』。」⓰此即儒家之學，以變化氣質爲先，因人心私欲之萌，其幾甚微，必防微杜漸，乃能「存天理」而「去人欲」，馴至其道。

四、乾坤二爻〈文言〉昇華「修己、治人與參贊天地化育」之道

〈乾・九二・文言〉曰：「九二曰：『見龍在田，利見大人。』何謂也？子曰：『龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。易曰：「見龍在田，利見大人。」君德也。』見龍在田，時舍也。見龍在田，天下文明。君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。易曰：『見龍在田，利見大人。』君德也。」

〈坤・六二・文言〉曰：「直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。『直方大，不習無不利』，則不疑其所行也。」

孔子對乾卦九二的論述在於肯定：品德修養的目的，不僅在於道德人

⓯吳澄：《易纂言》，〈文言傳第七〉，頁388。
⓰南宋・黎靖德編：《朱子語類》卷第六十九「易五・坤」，頁1739。

格的自我完善，更在於它可以保證自我能爲社會作出最大的貢獻。「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化」，這與《中庸》「誠」的思想是一致的。人如果能達到一種精神純粹的狀態，就可以「參天地」、「贊化育」、「德博而化」；所以〈繫辭上傳〉第七章說：「子曰：『易其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。』」以「崇德」爲「廣業」的前提，這又與《大學》修齊治平的思想進程也是一致的。唐·李鼎祚《周易集解》卷一引何妥以「時舍」爲「通舍」，即融會貫通之義，文曰：

> 此夫子洙泗之日，開張業藝，教授門徒，自非通舍，孰能如此？⑰

《伊川易傳》卷一以爲「學聚問辨，進德也；寬居仁行，修業也」⑱；清·陳夢雷（？～1741）《周易淺述》卷一云：

> 言理之得於天者，雖我所固有，然散見於事物，不學則聞見寡，無以聚於吾心也。聚矣而不問，則不知所擇。故問所以辨其是非同異也。
>
> 聚矣辨矣，狹隘其心，則此理非我有。此必有涵義寬裕之意，優遊厭飫，勿忘勿助，而所聚所辨者，庶融會貫通，與心爲一矣！至於仁者，吾心之全德，即天之元。⑲

黃師慶萱《周易讀本》「一、周易縱橫談—參：談周易大義」以「天人合一」、「憂患意識」、「仁智之道」、「誠敬之教」、「時中之用」與「寡過之效」六點詮釋《易傳》的思想大義⑳，總而言之說：「《周易》之作，源於憂患意識，含有天人合一的觀念。因而見重於儒家。《周易》所言仁知之道，誠信之教，時中之用，寡過之效，也便代表《周易》大義之所在，儒家思想的重心了。」可謂絜靜精微，清明條達。而於「誠敬之教」中，特闡揚乾卦九二〈文言傳〉的義理：

---

⑰唐·李鼎祚集解、清·李道平纂疏：《周易集解纂疏》卷一，頁39。

⑱程頤：《易程傳》卷一，頁10。

⑲詳參清·陳夢雷：《周易淺述》（1983年）。

⑳詳參《周易讀本》，頁3～5。後收於《周易縱橫談》第一篇，更名為〈周易叢談〉，頁1～26。

〈文言傳〉釋乾九二：「閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。」拈出「誠」字。由存誠而善世，是儒家修己治人一貫主張；進而德博而化，更是儒家參贊天地化育之崇高理想。與《大學》之言「明明德、親民、止於至善」；《中庸》之言「盡性」、「盡人之性」、「盡物之性」、「贊天地之化育」，道理是相通的。〈文言傳〉釋乾九二又云：「君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。」四「之」字皆指「誠」。《中庸》：「誠之者，擇善而固執之者也。博學之、審問之、愼思之、明辨之、篤行之。」意旨略同。這樣由學問通向德行，於《中庸》屬「誠之者」之事。㉑

焦循手鈔《集舊文鈔》之張照《易說》有一段精闢的說解，以《中庸》誠明之道釋乾之「剛中」與坤之「柔中」，而以坎離二卦示現，可謂深中肯綮，文曰：

乾坤之道，以中爲貴；人心之用，以中爲極。坎離得乾坤之中，故坎日離月，萬物生焉。坎實離虛，萬理備焉。天地之心在日月，人心之用在坎離。坎者，坤得乾之剛中也；剛中，誠也。離者，乾得坤之柔中也；柔中，明也。誠者，誠身如月之不盈焉；明者，明善如日之繼明焉。坎，陷也；一陽陷於二陰之間，中實也，中實，故誠；上下皆陰，故險。人之生也，日在險中，惟誠身則無險；凡險，皆誠身之資也。……坎，誠身也。人之明德，本明而亦莫不有時而昏，欲昏者復明，必資於文，文明則心明，心明則德明。雖麗也，二陽麗於一陰之上下，中應也，中應，故明。物相雜則成文善也者，含於心之明，而麗於物之文者也。故明不可以須臾息，而文不可以須臾離也。離，明善也。

〈文言傳〉釋坤六二：「君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」拈出「敬」字。「敬以直內」即《孟子》「義內」意；「義以方外」即《孟子》「行敬」意。敬義夾持，內外合一，於是上達天德，而不孤立懸

㉑同前註，頁23，「閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化」注文。

空。故焦循《集舊文鈔．易說》於坤六二遂發揮言曰：

> 坤六二「不習」，《本義》曰：「不待學習也。」意未瑩焉。孔子曰：「學而時習之。」子貢曰：「夫子焉不學？」人特學而不至於聖焉，有聖而不由學者，「敬以直內，義以方外」，正以學也。此所謂習，以事言，以人言，非習其所學之謂。物理固有不容豫習者，使絕域臨戰陣之類是也。語曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣！」〈文言〉曰：「敬義立而德不孤。直方大，不習無不利，則不疑其所行也。」正相發明。蠻貊之邦，不能習而後往，惟德不孤，乃不習而可行也。

《二程遺書》卷二載大程子明道（顥，1032～1085）〈識仁篇〉云：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。義、禮、知、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」[22]明道先生誠敬識仁之教，實根據於《周易》。而「不須防檢」，即坤六二爻辭「不習」的詮解；「不須窮索」，亦即〈文言傳〉「不疑」的最佳注釋。而《朱子語類》則以此爲進學達德之工夫，合內外之道，即《中庸》「不誠無物」[23]，此爲孔學修德成聖的不二法門，具有日新創進的時代意義。

五、乾坤三爻〈文言〉表詮「進德修業」積極進取志學終始之教

> 〈乾．九三．文言〉曰：「九三曰：『君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。』何謂也？子曰：『君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣！』終日乾乾，行事也。終日乾乾，與時偕行。九三，重剛而不中，上不在天，下不在田，故

[22]北宋．程顥、程頤撰：《二程集》，《河南程氏遺書》卷第二上，頁16～17。
[23]南宋．黎靖德編：《朱子語類》卷第六十九「易五．坤」，頁1739～1740。

乾乾因其時而惕，雖危無咎矣！」

〈坤・六三・文言〉曰：「陰雖有美，含之。以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成，而代有終也。」

在《周易・文言傳》中，孔子對乾卦九三爻辭的論述，以爲人的品德修養達到崇高境界，就會對社會、人生的命運有一種深刻的洞察力。除此之外，也可以看出孔子與現代人對「智」的理解有所不同；現代人追求的是「智力」，孔子追求的是「智慧」。智力可以通過學習知識而得到提高，而智慧只有通過完善品德、提昇境界才能獲得。只有睿智的心靈才能洞察事物，從而把握命運。因而，德—智—幾—命，這是孔子的學問路線，這種學問達到極至，就可以成就高尚超越的偉大人格。因此，「與幾」與「存義」的統一，就是道德與智慧完美的實現。

「進德」爲增進德行，係明德修己的功夫；「修業」，爲修治功業，係親民治人的功夫。忠信是盡己之心、信實待人，兼體用內外，此與《論語・學而》記曾子曰：「爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」同義，故《伊川易傳》卷一云：

三居下之上，而君德已著，將何爲哉？唯進德修業而已。內積忠信，所以進德也；擇言篤志，所以居業也。知至至之，致知也；求知所至，而後至之，知之在先，故可與幾，所謂始條理者，知之事也。知終終之，力行也；既知所終，則力進而終之，守之在後，故可與存義，所謂終條理者，聖之事也。此學之始終也，君子之學如是，故知處上下之道而無驕憂，不懈而知懼，雖在危地而無咎也。㉔

《朱子語類》闡發「知至至之，可與幾也」、「知終終之，可與存義也」義旨，甚爲透徹精闢，文曰：

知至至之者，言此心所知者，心眞箇到那所知田地，雖行未到，而心已到，故其精微幾密一齊在此，故曰可與幾。知終終之者，既知到極處，便力行進到極處；此眞實見於行事，故天下義理都無走失，故曰可與存義。所謂知者，不似今人略知得

㉔北宋・程頤：《易程傳》卷一，頁7。

而已，其所知處，此心眞箇一一到那上也。知至至之，進德之事。以知得端的如此，此心自實。從此實處去，便是做進德處也。㉕

坤六三懷藏章美，「承天而時行」，故能不失其正，且不爲天下先，乃能終始其道。因此，進學致知，治事培德，必須健順而行，循序漸進，「自強不息」與「厚德載物」終始兩全，方能闡幽顯微，故《孟子．盡心》謂：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美；充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」乾坤天地創化順成之德，庶幾如是；孔孟內聖外王之道，下學上達之教，亦庶幾如是。

六、乾坤四爻〈文言〉抉發志健慮深「藏器於身，待時而動」之義蘊

〈乾．九四．文言〉曰：「九四曰：『或躍在淵，无咎。』何謂也？子曰：『上下無常，非爲邪也；進退無恆，非離群也；君子進德修業，欲及時也，故无咎。』或躍在淵。自試也。或躍在淵。乾道乃革。九四，重剛而不中。上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。」

〈坤．六四．文言〉曰：「天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。易曰：『括囊，无咎无譽。』蓋言謹也。」

九四「或躍在淵」，熊十力《讀經示要》有精彩的闡發，說理甚是。文曰：

故從宇宙大生命之進程而言，一方面固見其上進無已。即所謂躍。一方面又見其保留元來階地。即所謂在淵。龍之或奮躍而欲上於天，或復不離於淵，正可以象宇宙大生命在進程中之情狀。此爻之義，深微極矣。……從全體之進程看去，生命畢竟是一直上進。……吾人欲生命超拔於墮沒之中，而遠於咎。亦

㉕南宋．黎靖德編：《朱子語類》卷第六十九「易五．乾下」，頁1726。

唯果於進而已矣！㉖

《論語・子路》曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲。」勇於行是「狂者」，果於止是「狷者」，乾九四決定行動的因素，須視本身的條件中道而行，然則「君子進德修業，欲及時也」，就人事而言，此爻象徵生命發展至一個嶄新的階段，故必須「自試也」。

而坤六四雖得位爲賢人，亦應退隱靜默，內充其德，方能「藏器於身，待時而動」，得機復出，此即「括囊」之愼謹也。儒家成己成物之學，盡人事而合時機，健動與順愼咸能兩得其宜。

七、乾坤五爻〈文言〉表述興人事合天德、裁成化育之極致

〈乾・九五・文言〉曰：「九五曰：『飛龍在天，利見大人。』何謂也？子曰：『同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎。聖人作而萬物睹。本乎天者親上，本乎地者親下。則各從其類也。』飛龍在天，上治也。飛龍在天，乃位乎天德。夫大人者：與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」

〈坤・六五・文言〉曰：「君子黃中通理，正位居體。美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。」

乾九五〈文言〉義旨與《中庸》所謂：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，日月之代明。」若合符節，故能「不勉而中，不思而得，從容中道」，於《中庸》亦屬「誠者」之事。一個有德、有位的大人君子裁成化育之德，與天地合其德、與日月合其明、與四時其合序、與鬼神合其吉凶，故能稟承天地生生不息的仁德，化育萬物，是爲中國人自客體現象中

㉖熊十力：《讀經示要》卷三，頁643～644。

吸取主體道德教訓的最佳例證，仁德天道遙契、物理人情相應，此正是儒家天地位育、人文化成思想的極致體現。故李鼎祚《周易集解》卷一引崔憬說：「行人事合天心也，奉天時布政聖政也。」㉗朱熹《周易本義》卷一則曰：

> 先天不違，謂意之所爲，默與道契；後天奉天，謂知理如是，奉而行之。㉘

〈文言傳〉釋坤六五：「君子黃中通理，正位居體。美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。」坤五黃中，爲坤二直內的極致；坤五正位，是坤二方外的極致。養德性之源而通於至理，於是暢於四支，發於事業，義亦略近《孟子》所謂：「仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻。」如此由內而外，而見於行事，就無虛玄之病了。黃師慶萱由是說道：

> 要之乾之兩爻，誠之意多；實心以體物，這是乾之德。坤之兩爻，敬之意多；虛心以順理，這是坤之德。〈文言傳〉於乾二提出「誠」，於坤二提出「敬」，成爲宋儒程顥、陸九淵立誠敬之教的主要源頭。㉙

然則，清儒李光地（1642～1718）《周易折中》案語，更將乾九二、九三與坤六二、六五作比較，對乾坤「誠敬之教」有極嚴謹細密的分析，非精於理學者不能道。文云：

> 乾爻之言學者二。於九二則曰：言信行謹，閑邪存誠也。於九三則曰：忠信以進德，修辭立誠以居業也。坤爻之言學者二。於六二則曰：敬以直內，義以方外也。於六五則曰：黃中通理，正位居體也。分而言之，則有四；合而言之，則乾二之存誠，即乾三之忠信：皆以心之實者言也。乾二之信謹，即乾三之修辭立誠：皆以言行之實者言也。在二爲大人，則以成德言之，由其言行以窺其心，見其純亦不已如此也。在三爲君子，

㉗唐・李鼎祚集解、清・李道平纂疏：《周易集解纂疏》，頁53～54。
㉘朱熹：《易本義》卷之一，頁4。
㉙黃師慶萱：《周易讀本》，頁4。

則以進學言之，根於心而達於言行，見其交修不懈如此也。坤二之直內，即坤五之黃中：皆以心之中直者言也。坤二之方外，即坤五之正位：皆以行之方正者言也。二言直，而五言中。直則未有不中者，中乃直之至也。二言方，而五言正。方則未有不正者，正乃方之極也。二居下位，不疑所行而已；五居尊，又有發於事業之美。此則兩爻所以異也。在乾之兩爻，誠之意多。實心以體物，是乾之德也；坤之兩爻，敬之意多。虛心以順理，是坤之德也。而要之，未有誠而不敬，未有敬而不誠者。乾坤一德也，誠敬一心也；聖人所以分言之者，蓋乾陽主實，坤陰主虛。人心之德，必兼體焉。非實則不能虛，天理爲主，然後人欲退聽也；非虛則不能實，人欲屏息，然後天理流行也。自其實者言之，則曰誠；自其虛者言之，則曰敬。是皆一心之德，而非兩人之事。但在聖人則純乎誠矣，其敬也，自然之敬也。其次，則主敬以至於誠，故程子曰：「誠則無不敬。未能誠，則必敬而後誠。」而以乾坤分爲聖賢之學者，此也。[30]

學者試與《中庸》言「誠」、言「誠之」各節參看，對《周易》在中國思想史上的重要地位，以及儒家經典間的圓融性，當有更深一層的體會與認識。

八、乾坤上爻暨乾用九〈文言〉詮釋得失進退、守正反本之旨趣

〈乾・上九・文言〉曰：「上九曰：『亢龍有悔。』何謂也？子曰：『貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。』亢龍有悔，窮之災也。亢龍有悔，與時偕極。亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪，其唯

[30]清・李光地：《周易折中》卷十六〈文言傳・坤〉，頁 1141～1142。

聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」

〈坤・上六・文言〉曰：「陰疑於陽必戰，爲其嫌於無陽也，故稱龍焉，猶未離其類也，故稱血焉。夫玄黃者，天地之雜也，天玄而地黃。」

〈乾・用九・文言〉曰：「乾元用九，天下治也。乾元用九，乃見天則。」

《論語・述而》所謂「暴虎馮河，死而無悔」，可說是知進而不知退，知存而不知亡，而得喪自在其中；然則，聖人不見風轉舵，隨俗浮沉，以「不失其正」爲其基本原則，方能掌握分寸，隨時得宜。此正如《孟子・萬章・下》所記載：伯夷「治則進，亂則退」，爲「聖之清者」；伊尹「治亦進，亂亦進」，爲「聖之任者」；柳下惠「進不隱賢，遺佚而不怨」，爲「聖之和者」；孔子「可以處而處，可以仕而仕」，爲「聖之時者」。四聖哲對進退出處，或採主動積極態度，或採負責任事態度，或採被動消極態度，或集其大成，皆能「守正持則」，此亢龍聖人健行、滅故、生新之意象，可見天道生生不息之仁，寄意深遠，涵蘊無窮。

實則，陰陽不能截然兩分，陰中有陽，陽中有陰。陽顯陰隱，即名爲陽；陰顯陽隱，即名爲陰，表達了陰陽「未離其類」的錯綜複雜關係；故天玄地黃之雜，即言乾坤陰陽合居之同功，可知陰陽本一體，畢竟相反而相成，因此天地各正其位，象徵身心經靈肉交戰後恢復了平衡。《周易》戒「窮」而重「悔」，悔而能改，也就無咎了。所以「乾元用九」，大公無私，人人平等，天下安定，是天象的法則，亦是人事的文明表徵。《論語・泰伯》曰：「巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。」即是以天爲則的顯例，印證乾元創始體生的天德，故能周流六虛，肇造萬有。

儒家之道在仁，忠恕而已矣；忠以修己，恕以安人。乾道自強不息，正是修己；坤道厚德載物，正是安人，修人（仁）道以證天道，「爲仁由己」，「反身而誠」，正如《論語・述而》所云：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」乾卦德剛健中正，坤卦德柔順靜方，皆爲君子之德；而儒家道德人文傳統，需要成德之教來維護發揚它的精神價值，此一儒學傳統與易學傳統交織成一系統，即以如何「成己」與「成物」——「成德之教」的實踐上，求仁德與智德的雙重充分體

現。故陰陽之合德即天地之合德，天地之合德即仁智之合德；乾坤一體，天人共貫，生生不息，流轉常新。

九、結　論

《周易・文言傳》雖僅釋乾、坤二卦，然於二卦卦爻辭義理，頗多細密的分析，深契符應儒家思想；而歷來學者以《易傳》爲孔子所傳授，故擬以〈文言傳〉「經天緯地」之文，以析論孔門於道德、世情、人心等諸方面的精闢見解。尤其，〈乾・文言傳〉詮釋卦辭「元亨利貞」義理，轉化爲「仁義禮智」四德，最能通透孔孟道德旨趣；且於乾卦辭、爻辭的思維進程，具有「獨善」與「兼善」內外一體的分析與圓成，故衡觀乾、坤二卦〈文言傳〉，所謂「樂則行之」、「憂則違之」、「善世不伐」、「德博而化」、「進德修業」、「修辭立誠」、「敬以直內」、「義以方外」等兼備體用的道德實踐理趣，於人生日用、應物處事、治世達道，皆爲「恆久之至道，不刊之鴻教」，古往今來，均涵蘊豐沛的時代動力。研析〈文言傳〉義理，乃能洞見孔聖儒門「志於道，據於德，依於仁，游於藝」的全體大用，不僅奠定了中國傳統博雅宏偉的規模，尤其具體而微的展現薪火相傳的教化意義，審視於 21 世紀的今日，饒富時代鑒證、體踐與昇華的後設超越價值，是中國文化的無上瑰寶。

《文心雕龍・原道》曰：「人文之元，肇自太極，幽贊神明，易象爲先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。而乾坤兩位，獨制〈文言〉，言之文也，天地之心哉！」[31]《周易・文言傳》充分表詮了乾坤兩卦天地位育與人文化成的創生仁德，正體現儒家天人合德的思想旨趣。熊十力《讀經示要》「易與《論語》義合」云：

> 余嘗以易與《論語》互證：易乾爲仁（見第一講）。而《論語》即以仁立教。（參看《新唯識論・明心章》）易於變易見不易。而《論語》川上之歎即是其旨。易曰：「君子以自昭明

[31] 南朝梁・劉勰著、王更生注譯：《文心雕龍讀本》，頁 3。

> 德。」（〈晉卦・象傳〉）而《論語》首言學。學者覺義。（見《白虎通》）與自昭明德義通。（覆看第一講，談《大學》明明德處。）易之爲書，邏輯謹嚴。而《論語》：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」又曰：「必也正名乎！」可於兩書，見其精神一貫。易明萬物資始乾元。各正性命。而《論語》曰：「人之生也直。」即本其義。孟子繼孔而言性善，其根柢亦在是也。……易言萬物各正性命，正者正直，義極深微。人生眞性，元無不正。心爲形役，始顚倒而離其正。如此，便喪其性命，而人道絕矣。故國之政教，必使民皆守信。信義不失，即不澆其眞性，而性命正。《論語》以此爲政化之大本，固與易義合也。……凡此，略舉其要，可以《論語》證明大易之必爲孔子所作。後生不究大義。輕遮古史實錄。（謂不信《史記》）妄疑先聖制作，經教亡，而民性日偷。國胡與立？浮氣之相乘已久，其亦可以反矣！[32]

孔學的「踐仁」價值體系或步驟與現代社會所講求的「自我實現」，在精神上並無二致。而所謂「立德、立功、立言——三不朽」與「格、致、誠、正、修、齊、治、平」的「內聖」與「外王」事業，「以傳統融合現代，由已知發現未知」，稟承「中庸」哲學，以傳統文化的內涵適應現代生活的步調，追求「天人合一」、「安身立命」的道德與生態平衡，具有豐富的現代意義與價值。而儒家的中心思想，以「仁」爲核心，《論語》「仁者安仁，知者利仁」，可證仁智之道以「仁」爲主，以「智」爲輔。仁者忠恕，即《論語》中所記曾子一派所謂：「夫子之道忠恕而已矣！」知者學識，即《論語》中所記曾子一派所謂：「多學而識之。」而此仁知之道源於《周易・繫辭傳》「一陰一陽之謂道」，即等於《中庸》「率性之謂道」；而「繼之者善也」，即等於《中庸》「修道之謂教」；「成之者性也」，即等於《中庸》「天命之謂性」，合而言之，即「尊德性」而「道問學」，故能「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」。

---

[32] 熊十力：《讀經示要》卷三，第三講〈略說六經大義〉三〇〇五・二，頁 527～529。

要之，綜觀《周易．文言傳》涵蘊儒家出處進退之節、進德修業之教、誠敬體仁之學、彌綸天地之道，仁義禮智，貞下啓元，終始一貫，於儒家內聖外王的獨善與兼善道德體系，有著圓融合和的詮釋與充盡的踐履，可以說是道德生命與仁智慧命的體用一如，是中國傳統文化的菁華，也是型塑 21 世紀人生價值與人性光輝的時代典範，值得細細品味、切實奉行。

（按：本文原發表於 2001 年 9 月，臺北孔廟明倫堂：「孔學與二十一世紀國際學術研討會」，頁 1～18。2001 年 10 月，臺北政大文學院編印：《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，頁 366～390。）

參、論《周易》「二元對貞」的文化詮釋學

一、前　言

哲學（Philosophy）是什麼？Philos（愛）＋sophia（智）＝Philosophia，這是源自於古代希臘的哲學定義，以追求宇宙眞理實知爲其標的；而中國哲學傳統則有異於此一原初本義，以生命的學問爲核心，仁智雙彰，性命對揚，以道德體踐回歸自然爲其終極境界，故《論語》第七篇〈述而〉第六章：「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。」此道德仁藝四端，即建構出孔門儒家內聖外王、下學上達與天人通貫的哲學底蘊，也可以說是中國哲學中最具文化詮釋義涵的圓融系統。而成爲中國哲學思想源頭活水的《周易》經傳，亦充分彰顯出此一特色，故筆者以「二元對貞」的文化詮釋學作爲本文的論述觀點，以突出《周易》哲學在理論、實踐與文化三方面的多維向度（multiple-dimensions）。

「二元對貞」係筆者組構的新創術語，緣以《周易》經傳以「天地」、「陰陽」、「剛柔」、「仁義」等二元概念爲其基型，由原始二元質性的矛盾對立中，經由對待轉化而圓融一體，進而「體用一源，顯微無間」❶。此與鐘鼎銘文中所謂「對揚王休」之義殊途同歸，意即君臣上下、神鬼天人及祖孫嗣胤，透過虔誠祭祀儀禮，相互交感對應，冀能發揚王道帝業，光大祖德宗功，祈成萬年無疆，永寶用享之厥，此爲周代「敬愼明德，感通天人」的文化模式，故牟宗三（1909～1995）依之始創「性命對揚」一詞❷，闡發孔孟體證仁義性命本源幽微的旨意，深富詮釋轉化

---

❶語見北宋・程頤：《易程傳》，自序。

❷「對貞」為甲骨契文貞卜結構之常式，「對揚」為鐘鼎銘文冊命禮義之矩範，都

的洞鑒；而筆者追溯逆尋，以殷商甲骨貞卜文字結構之左右對貞、正反對貞與上下對貞的特殊型態中，創造此一新義，此與《周易》經傳蘊涵的文化體系同源一脈，可謂「統之有宗，會之有元」❸，足以充分表露《周易》哲學詮釋中主客相對一體的特質。

再者，已故傅偉勳（1933～1996）教授《從創造的詮釋學到大乘佛學》首篇〈創造的詮釋學及其應用：中國哲學方法論建構試論之一〉中，開宗明義揭示了創造的詮釋學五層次：

一、「實謂」層次：原思想家（或原典）實際上說了什麼？（What exactly did the original thinker or text say?）

二、「意謂」層次：原思想家想要表達什麼？或他所說的意思到底是什麼？（What did the original thinker intend or mean to say?）

三、「蘊謂」層次：原思想家可能要說什麼？或原思想家所說的可能蘊涵是什麼？（What could the original thinker have said? Or what could the original thinker's sayings have implied?）

四、「當謂」層次：原思想家（本來）應當說出什麼？或創造的詮釋學者應當爲原思想家說出什麼？（What should the original thinker have said? Or what should the creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?）

五、「必謂」層次❹：原思想家現在必須說出什麼？或爲了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？（What must the original thinker say now? Or what must the creative hermeneutician do now, in order to carry

---

表徵相對證成性。而《孟子．盡心．下》第二十四章，即為牟宗三及其後新儒家「性命對揚」詮釋之意義語源。

❸詳參樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，魏．王弼：《周易略例．明彖》。

❹「必謂」層次，後由劉述先教授改為「創謂」層次，又新加一「改造」層次，更為貼切。可參黃俊傑教授主持之「中國經典詮釋學的特質」學術座談會（臺北：臺大農化新館第四會議室，1999 年 11 月 6 日），劉教授的談話紀錄。

out the unfinished philosophical task of the original thinker?)❺

以上創造詮釋學五層次，井然有序，清明條達，筆者認同其說，故作爲本文論述進路的參考，同時可以提供哲學與文化詮釋學者觀照的判準。

二、《周易》詮釋體系概述

《周易》究竟是一部什麼意義的著作？如果不謹守傳統儒家「羲文周孔，四聖同揆」本位的易學觀，其實易學史上的《周易》是一部內容駁雜、累世紹繼的作品，無法僅以傳統儒家標準來界定它的性質，就如陳鼓應（1935～）教授常年來積極倡議的「《易傳》爲道家主幹說」，雖然震撼學界，爭議不斷❻，但仍必須正視且肯定認同《周易》經傳是集體性著作，非成於一人一時一地的客觀事實，戴師璉璋（1932～）《易傳之形成及其思想》於此有周全嚴謹的論析，可供檢證參考❼。而事實上，《周易》本身已儼然成爲學者多元詮釋所依據的經典，根據當代許多學者研究成果❽，可以綜合歸納其中蘊涵三組重要的課題：

一、它的占筮性格所預設的鬼神世界，而鬼神問題在中國道教傳統中持續發揮，基本上已脫離易學傳統。

二、它的倫理性格所預設的教化意義，而此教化問題爲儒家傳統所繼承與發揮。

三、它的體系性格所預設的形上學觀點，此形上學問題在整個中國易學史及自然哲學傳統中不斷發展，成爲《周易》哲學的核心。

---

❺詳參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》。

❻如顏國明：《易傳與儒道關係論衡》，即有駁議。

❼詳參戴師璉璋：《易傳之形成及其思想》。

❽如杜保瑞：「杜保瑞的中國哲學教室」網站，掛載有〈朱伯崑易學哲學史方法論檢討〉、〈易傳中的基本哲學問題〉、〈周易經傳的哲學知識學探究〉……等相關論文，有精彩詳實的論述。

而總體來說，易學是關於《周易》這部著作中所有中國哲學思想的研究成果；從學術角度言，又可分爲兩個領域：

一、《周易》哲學，研究《周易》全書理論的哲學。

二、《周易》哲學史，研究歷代對《周易》的研究成果，或研究歷代藉《周易》以發揚新學的理論成果。

此二重性的研究範疇❾，也是本文「二元對貞」的另一詮釋向度。眾所周知，《周易》原爲卜筮之書，是中國古代傳統占卜成果集結的作品，其中包括了占卜的法則、結果的詮釋、預測的準確與否等問題，而解決這些問題，需要建構一套世界觀的知識，因此在占卜行爲的全部過程中，建立了中國古代對世界認識的諸多知識。占筮是中國古代文明中的一個重要線索，也是人鬼溝通的行爲模式之一；夏商兩代已有重要的鬼神觀念與人鬼溝通的方法，殷商時代遺留的甲骨貞卜文字，流傳至今，成爲現代學者研究中國古代文明的重要憑藉。

而甲骨文這種占筮活動傳至周文化傳統中時，經過周人的改良，建立了完整的觀念與符號系統——卦爻辭與卦爻象，一方面將當時所占之事及其解釋以文字記錄下來，成爲卦爻辭，一方面建立新的占筮法則——大衍之數，使用新的占筮工具—蓍草，而完成《周易》這部著作，就是我們今日所見《周易》一書「經」的部份。之後，孔子與其弟子們又對《周易》進行注解的工作，而完成《易傳》之書，今日《周易》一書，即爲經傳合編的體例，也是歷代易學參究的根本原典。

簡言之，占筮文化是中國古代流傳下來的傳統文明活動，今日《周易》一書「經」的部份，是周初哲學家的集體創作，而「傳」的部份是春秋戰國時的孔子及其學派的思想彙集。因此，《周易》一方面是一部集體性著作，一方面因其成書時間綿延久遠，雖然基本上仍爲先秦儒家的重要經典，但也吸收了先秦各家思想的若干精華；因爲其中體例完備，架構井

❾王國維：《古史新證——王國維最後的講義》，提倡傳世與出土文獻對證之新方法—「二重證據法」。當代易學或哲學研究學者以「二重性」別出新意，令人眼界大開。而近來學界又流行所謂「三重證據法」，加上考古人類文化學，也是配合學術研究進路的新開展，正如朱伯崑教授以「易經」、「易傳」、「易學」三分法，一般學者甚便掌握理解。

然，又提供了後來學者對世界再作研究時的參考指標。因此，《周易》以其符號與觀念系統，對中國哲學的儒道形上學、道教世界觀、科技文明知識等自然哲學，以及中醫、天文、曆算、氣象、命相等應用科學都形成了重大的影響，可說是中國傳統文化中的百科全書，思想原典，深刻而多方面的模塑中國知識分子的原創思維。

誠然，在《周易》經部的卦爻辭體系中，所存在著豐富的人事判斷辭語，已顯示出《周易》作者有著明顯的對於人存有情境的理解觀點，從而在作品中表達出吉凶判斷。因此，儒家學者在《周易》的吉凶判斷標準中，從人文角度反省倫理行爲的標準，進而找出人存有者的存在意義，而建立發展出一套「人倫進路的存有學」系統。換言之，亦即在系統中規範了本體世界的實然情狀，作爲存有者的存在的意義來源，並且藉由被揭露的宇宙間架的知識，說明了人與世界的關係及人在世界中的處境。而儒家《易傳》哲學之作，是發揮《周易》教化意義的理論性作品。《周易》因深入人事智慧而能引發深刻的形上反省，從而建立形上學的理論系統。系統的建立基於創作者的知識與心靈，知識提供宇宙論的間架，心靈提供本體論的直悟。當《周易》成書，又當卦爻辭及〈彖傳〉、〈象傳〉多以道德訓戒以告人，且當《荀子》講出「善爲易者不占」⑩，及張載（1020～1077）說出「易爲君子謀，不爲小人謀」⑪的說法後，《周易》便成爲一套有基本倫理要求，並附帶一套天道有德的形上學世界觀體系的作品。這是易學史上的《周易》最基本的形象。而《周易》透過歷代儒學家的注解與發揮，也從而使《周易》的教化性格能夠更在哲學的高度上被解說，從

⑩「善為易者不占」，語出《荀子》（《荀子集解 ·大略篇 · 第二十七》），原文：「善為詩者不說，善為易者不占，善為禮者不相，其心同也。」

⑪「易為君子謀，不為小人謀」，語出《張子正蒙 ·大易篇 · 第十四》，原文：「易為君子謀，不為小人謀，故撰德於卦，雖爻有小大，及繫辭其爻，必諭之以君子之義。一物而兩體，其太極之謂與！陰陽天道，象之成也；剛柔地道，法之效也；仁義人道，性之立也。三才兩之，莫不有乾坤之道。」按：張載字子厚，陝西鳳翔人，生於北宋 · 真宗天禧四年（1020），卒於北宋 · 神宗熙寧十年（1077）。因為他家住在橫渠鎮，並曾在橫渠鎮講學，所以後來學者稱他為橫渠先生。

而累積成爲文化哲學的詮釋傳統。

《周易》原是先秦時代最有體系性的作品，尤其經過《易傳》的發揮之後，其中充滿了世界觀的原理，又由於《周易》本身豐富的辭彙、觀念、符號系統，因此提供了後人任何有體系性的思想產品豐富的資源。《周易》成了中國自然哲學的薈萃之地，《周易》之學成爲中國思想史中眾多學問的輻輳點，而中國易學史的研究也因而成爲兼治眾學的艱難學問。這種現象的發生，就是因爲大家都藉用《周易》的文字、概念、符號作爲各種學問的表達媒介，而《周易》中若干抽象的觀念原理，也足以作爲眾多學問的基礎觀念，而由之再作專業觀念的繼起發揮，所以中國自然哲學的基源便在《周易》了。

試觀中國哲學史中的儒釋道三大傳統，與《周易》哲學關係最密切的當屬儒家，先秦儒家以《周易》之傳承者自居，並爲之作傳，而建構了儒家形上思想的觀念體系。宋明儒學的復興運動，自始即以《周易》、《大學》、《中庸》詮釋起家。《周易》成爲儒家內的原創經典。又因中國自然哲學的發展，創新了儒門系統中對於世界觀的認識，這也表現在對於《周易》的演卦原理、卦序排列、與揲蓍筮法所作的不同的詮釋觀點上，以及以易理原則解釋宇宙演化觀點的創新上，因此儒家學者也藉《周易》的詮釋體裁而發展出不斷創新的形上學系統。儒學家一方面藉易學的詮釋，而批評易學史上其它傳統中，對易學詮釋之作的不當；一方面又吸收中國自然哲學中的世界觀而建構新學，更重要的是，透過形上理論的不斷創新性的建構，而使得儒家學者得以在面對中國哲學傳統中的道家、道教、佛學等的深厚形上思想的體系之時，有一足以抗衡的形上學體系，從《易傳》之作，到周敦頤（1017～1073）《太極圖說》、張載（1020～1077）《正蒙》、朱熹（1030～1200）《周易本義》、王夫之（1619～1692）《周易內外傳》等都是如此。然而也因各別的創造性成果，使得儒學本身的形上觀點的差異，也因《周易》詮釋觀點的不同而被表達出來，這是十分有趣的學術現象。

以上概述是筆者就現時研究《周易》學者的既有成果⓬，綜合歸納，

⓬筆者因有讀書筆記備忘的習慣，以上論述說法，綜合採擷自海峽兩岸易學學者研

並爬梳徵引其中重要的詮釋觀點，作爲本文的論述基礎。雖然筆者並無《周易》哲學系統上的專門論著，但相關於《周易》學術性探研的作品，多歷年所，頗有積稿，自信有深刻的認識與相應的體會，這正是本文撰寫的基本動力與論述的動機。

三、《周易》經傳結構要義

《周易》一書就「二元對貞」的形式意義而言，可分爲《易經》與《易傳》兩部分。《易經》既是原始性的初作，也是原創性的構作，表述了先民觀察天人之際中「吉凶悔吝厲孚无咎」的基本慧識；而《易傳》則是哲學思想轉化再創的傑作，在形上學本體創造論與宇宙演化論上，提供了後世學者不斷闡發詮釋的素材，繁富多元的易學世界，因此而更加繽紛多姿、璀璨多彩了。以下分就通行本《周易》中的《易經》與《易傳》組構作一簡單的介紹，以方便初學者。

（一）《易經》

1. 《周易》「經部」是由六十四卦卦象與卦、爻辭所組成，特稱《易經》。
2. 「卦象」是由陰陽六爻隨機組成的一卦符號圖式。爻有陰爻、陽爻兩型，因卦象上的差別，在邏輯上的可能性正好是六十四種，故《易經》有六十四卦。
3. 「卦名」是六十四卦的名稱，可表一卦「一言以蔽之」的基本意義。六十四卦分爲上下兩經，卦名依序爲：上經三十卦－乾坤，屯蒙，需訟，師比，小畜旅，泰否，同人大有，謙豫，隨蠱，臨觀，噬嗑賁，剝復，无妄大畜，頤大過，坎離。下經三十四卦－咸恆，

究之成果，當時未註記原始出處，而今無法逐一詳加考察，交代文獻，疏漏闕遺，十分抱歉。

遯大壯，晉明夷，家人睽，蹇解，損益，夬姤，萃升，困井，革鼎，震艮，漸歸妹，豐旅，巽兌，渙節，中孚小過，既濟未濟。

4.「爻」的讀法是由位在下的先讀起，第一爻稱「初」爻，「初」表述時間的初始；若爲陽爻稱「初九」，九爲陽爻的代表數碼；若爲陰爻稱「初六」，六爲陰爻的代表數碼，第二爻至第五爻之陽爻稱「九二」、「九三」、「九四」、「九五」，陰爻稱「六二」、「六三」、「六四」、「六五」，第六爻稱「上」爻，表述空間（位）的對待；陽爻爲「上九」，陰爻爲「上六」；但乾坤兩卦在上爻之外，另有「用九」及「用六」兩爻，此爲「通」、「變」特例。

5.「卦辭」是對全卦卦象義理與吉凶判定的解說。卦辭有時又稱「彖辭」，彖是「判斷」的意思，即是一卦判斷之辭。例如乾卦卦辭曰：「元亨利貞。」

6.「爻辭」是對該爻爻象義理及吉凶判定的歷時性解說。例如乾卦六爻及用九爻辭是：「初九：潛龍勿用。」「九二：見龍在田，利見大人。」「九三：君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」「九四：或躍在淵，无咎。」「九五：飛龍在天，利見大人。」「上九：亢龍有悔。」「用九：見群龍无首，吉。」⓭

關於卦爻辭的「義理」問題，應該注意兩個層次：一爲關於卦爻辭和卦爻象的關係，一爲具體作出卦辭爻辭的原理。關於卦爻辭和卦爻象的關係，它的原則爲何？這是討論卦爻辭最根本的問題，然而從《周易》爲西周時期占筮所得而編輯成書之說而言，便無法認爲全書是在一次有指導觀點的計劃下完成之作；再就卦爻象和卦爻辭間的關係而言，是只繫於所占之事，但就各卦之內容而言，各爻之間的差異還是必須有所依據，即對於一個卦爻象而言，它被繫以那一套主題而形成的卦爻辭之事是不定著的；但就該主題內部義理發生及其發展而言，仍是必須和其卦爻象有所關連，此一關連性的原則便在釋卦解爻的道理上，亦即具體作出卦辭和爻辭過程

⓭王弼《周易略例》總結有「象以明體」、「卦以存時」、「爻以示變」、「象以盡意」，甚為精要。

中的原理。對於此一原理的討論，則在《易傳》中已有，當所占之事件主題已有，當一卦之卦象已定，給予卦辭的原則：在〈大象傳〉中即指出是由上下兩卦的卦象相合而得的觀點；給予爻辭的原則：依〈彖傳〉所言由爻的爻位狀態——當位、應位、中位、趨時、承乘、往來等，據以決定其義涵與吉凶優劣。居中當位，比應承乘，上下往來，可以說是爻位相應吉凶的重要關鍵。

（二）《易傳》

通行本《易傳》的內容，實爲七篇十種所組成，故又稱「十翼」。依孔穎達（574～648）《周易正義．序》「第六：論夫子十翼」謂：「上彖一，下彖二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。」各傳的篇名今通行本爲：〈彖傳上〉、〈彖傳下〉、〈象傳上〉、〈象傳下〉、〈文言傳〉、〈繫辭傳上〉、〈繫辭傳下〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉。其中兩個〈象傳〉又有〈大象傳〉、〈小象傳〉之分。《易傳》是發揮易理的著作，各篇主題重點及敘述體裁雖不一，俱已成爲易學的基本原典。

1. 〈彖傳〉上、下：是針對卦辭作逐字解說的作品。六十四卦即有六十四條〈彖傳〉文字，漢時的編書者直接把〈彖傳〉文字編於每卦卦辭後，而成爲今日通行熟悉的本子。上下是依《周易》分上下經而定，爲析解卦辭的啓門之鑰。
2. 〈象傳〉上、下：是針對六十四卦每一卦卦象的義理作解釋的短文，共有六十四條，上下兩傳也是配合《易經》上下兩篇。其中，〈大象傳〉上、下是配合《周易》經部上下篇的編排而設，漢後被編排於經部〈彖傳〉之後。〈小象傳〉上、下是針對每一卦的每一爻再作義理的詮釋之作，共有三百八十四條短文，〈小象傳〉通行本皆已編入經部爻辭之後。

   〈大象傳〉，其解卦原理全是由一卦的上下兩經卦的卦象著手以研究卦義，此一態度已表現出作者的易學世界觀，是以上下經卦所組合的卦象所象徵的意義，來建構人事情境的認識原則。基本上，每

一個卦的卦義就是一個人事情境的認識原則，但其說明卦象義理的原理根據，則仍是儒家的原理，表現出豐富的德性規定義，而不因由卦象入手就轉向自然哲學的解說進路。

〈小象傳〉的釋爻原理與〈大象傳〉不同，不是從爻象著手，而是類似於〈彖傳〉從義理解析，是對爻辭再作解釋的作品，言簡意賅。

3.〈文言傳〉：是特別針對乾坤兩卦的義理作出全面詮釋的短篇組合短文。

4.〈繫辭傳〉上、下：是發揮《周易》義理最豐富的哲學性作品，舉凡如何解釋卦爻辭，如何占卜、爲何作《周易》、遠古社會的眞象、儒家的天道觀、易象如何由八卦演爲六十四卦、《周易》的體例宗旨等原理原則的道理都在其中。〈繫辭傳〉是後人認識《周易》的入門書，也是後儒發揮形上義理的創造性思想的來源。其篇名也是唯一見於長沙馬王堆《帛書易傳》的《十翼》篇章⓮。

5.〈說卦傳〉：〈說卦傳〉與〈繫辭傳〉性質接近⓯，也是《周易》原理的解釋兼創造的作品，其中「參天兩地」說及「三才之道」說，也是後儒形上思考的創造泉源，其中另有兩段處理八卦方位的文字，成爲宋以後圖書派易學的創作泉源。而〈說卦傳〉最大的特色，在於對《周易》六十四卦中每一卦的卦義所象徵的事物或原理，作了歸納式的整理，反應出《周易》之學是一套可以象徵地解釋天地萬事萬物的學問之義，意象豐富多元。

6.〈序卦傳〉：是討論卦序之所以如此排列的一篇文章。這篇文章的

⓮按：1973 年 12 月，長沙馬王堆出土的漢文帝十二年（168 B.C.）《帛書易傳》，內有〈二參子問〉、〈繫辭〉、〈易之義（衷）〉、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉共六篇，多為今本所無。據推斷《帛書易傳》成書年代當在戰國末年、西漢初年之際，而原本《易傳》當在帛書之前，推斷為戰國中期之間。其中雜有儒、道與陰陽思想，提出天地人統一的宇宙圖式。廖名春教授：《帛書易傳初探》，甚便學者入門瞭解其中義涵。

⓯按：馬王堆《帛書易傳》中，雖無〈說卦傳〉，但〈說卦傳〉部分內容見於〈帛書繫辭〉，可證二者同出一源。

寫成是在一套世界演化觀點下完成的，說明了《周易》六十四卦是在如何的一種世界演化及社會發展的過程中所完成，但易學家們一方面有不同的世界觀，因而有不同的說法，發展出不一樣的卦序排列方式⑯。

7.〈雜卦傳〉：是將《周易》六十四卦中，相臨兩卦所顯示的某種對比意義，予以揭露的一篇短文。從卦象來看，《周易》六十四卦的卦序排列方式，正好是非「錯」即「綜」⑰。「錯」者，兩卦中每一爻的陰陽性正相對反，稱爲相錯之兩卦；「綜」者，兩卦由下至上之爻序正相對反，是爲相綜之兩卦。《周易》卦序既有如此的特性存在，〈雜卦傳〉即將《周易》中或相錯或相綜之相臨兩卦的各種對比意義予以揭露，用以啓示人事之智慧。而《周易》卦序「錯綜其數」的此一性格，也成爲啓發後儒創作形上學原理的泉源。雖然，〈雜卦傳〉的卦序與通行本不盡相同，但其錯綜分列則是一致的。

一個卦的內容包括卦名、卦象、爻象、卦辭、爻辭等，若把《易傳》也算進來，則還可以包括〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈小象傳〉，以及其他諸傳的相關內容。一個卦的作用就《周易》作爲占筮之書而言，它是一組文字與符號的義理系統，提供占筮者藉一定的占筮程序之後，在卦中尋找占筮之所指的結果，所以它是問告者間的傳達媒介。由於《易傳》以義理解經的加入，卦中之辭與傳的部分則成爲生活指導的教材，儒家學者可以因閱讀《周易》而理解道理，因此《周易》六十四卦也成爲六十四組義理結構的倫理教材。

而占筮原則是提出一套操作的過程，使問占者得以找到他所問告的指示，是在那一卦的卦辭，或那一卦的那一爻的爻辭之上的原則。關於占筮的原則，涉及到對占筮或對易學全體的哲學觀點，方法很多，並不統一，

---

⑯如：《帛書易傳》卦序以後天八卦人倫陰陽相重序列，西漢・京房「八宮世應卦序」以世月序列……等。李尚信：《今、帛、竹書周易卦序研究》，有精簡完整的研究成果可供參考。

⑰按：唐・孔穎達《周易正義・序卦傳》稱為「二二相耦，非變即覆」，變即錯，覆即綜；錯綜之說，以明・來知德易學最為著名。

但通常是以〈繫辭上傳〉第九章「大衍之數」中的原則來加以推算⓲；當一個六爻卦的卦象出來後，究應以該卦卦辭或某爻爻辭爲所占者，則又有不同的標準。學者可從南宋．朱熹《周易本義．筮儀》及《易學啓蒙》中，獲致較爲明確的占筮過程與占斷原則：

一、凡卦六爻皆不變，則占本卦彖辭；而以內卦爲貞，外卦爲悔。

二、一爻變，則以本卦變爻辭占。

三、二爻變，則以本卦二變爻辭占，仍以上爻爲主。⓳

四、三爻變，則占本卦及之卦之彖辭；而以本卦爲貞，之卦爲悔。

五、四爻變，則以之卦二不變爻占，仍以下爻爲主。

六、五爻變，則以之卦不變爻占。

七、六爻變，則乾坤占二用，餘卦占之卦彖辭。⓴

如從哲學的角度來反省這個問題時，《周易》不作占筮則已，要作占筮，則占筮原則與卦爻象、卦爻辭皆只是媒介而已，只要有一套固定的法則依循即可，因爲占筮本就是問告於天地間的鬼神，只要法則約定俗成，便可作爲鬼神表意的工具，無須限定一例。

四、《周易》「二元對貞」詮釋義涵論析

⓲原文是：「大衍之數五十，其用四十有九，分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扐以象閏；五歲再閏，故再扐而後掛。……是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。」

⓳《朱子語類》卷六十六，問：「卜爻二爻變，則以二變爻占，仍以上爻為主。四爻變，則以之卦二不變爻占，仍以下爻為主。」曰：「凡變，須就其變之極處看，所以以上爻為主。不變者是其常，只順其先後，所以以下爻為主。亦如陰陽老少之義，老者變之極處，少者便只是初。變者下至上，而上不變者，下便是不變之本，故以之為主。」

⓴詳參《易學啓蒙》卷四，朱子占例。

《周易》以二次方的數理模組建構而成，由二的零次方遞進以至二的六次方，六位成章，兼天地人三才而兩之，此於〈繫辭上傳〉第十一章所謂「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」中，可以證得其生成之理。故朱熹《周易本義》卷前引述邵雍六十四卦方圖，以見易卦法象自然之妙，此與後來德哲萊布尼茲（Leibnitz, Gottfried Wilhelm, 1646～1716）以「二進位法」創發電子計算機之模式如出一轍，是知先聖後哲、東土西邦，原理一致，宇宙生生法則由是奠定。以下分就二節論述，以見《周易》歷時性與共時性「二元對貞」詮釋旨趣的異同㉑。

（一）《周易》「二元對貞」文獻論述舉隅

本節試從歷時性的文獻觀察中，隨機列舉與易學相關的評論文字，藉以窺觀中國傳統知識分子心目中所認識與評論的易學面貌及其特色，作爲下節論述的張本。筆者以爲「二元對貞」一義，可作爲《周易》詮釋的共同基調，其中義涵將在下節中，再作說明析論。本節僅就局部資料，彰顯九條文獻端倪，略事闡述。

1.《郭店楚墓竹簡．語叢一》中有一段話，說明六經的主旨：「易，所以會天道、人道（者）也。詩，所以會古含（今）之恃（「詩」或「志」）也者。春秋，所以會古含（今）之事也。豊（禮），交之行述也。樂，或生或教者也。〔書，□□□□〕者也。」㉒透過此珍貴的先秦出土

㉑有關「共時性」（synchronicity），可同時參閱楊儒賓：〈同時性與感通——榮格與《易經》的會面〉，收錄於朱曉海主編：《新古典新義》，頁 113～150。

㉒此段簡文見於荊門市博物館編：《郭店楚墓楚簡》，竹簡圖版第 36～44 簡，頁 79～80；竹簡釋文，頁 194～195。又頁 200，裘錫圭注釋，其按語謂：「『恃』疑讀為『志』或『詩』。」於末條按語謂：「此條可能是關於《書》的殘簡，故附於此。」按：《郭店楚墓竹簡》，1993 年 10 月，湖北省荊門市郭店一號楚墓出土 804 枚楚簡，字簡存 730 枚。考古專家從墓葬形制與器物特徵判斷，郭店一號楚墓具有戰國中期偏晚的特點，因而斷定其下葬年代當在「公元前四世紀中期至公元前三世紀初」，其竹簡字體有明顯的戰國時期楚國文字的特點。其儒道文

文物，可以證知《周易》是一部闡明會通天道、人道之所以然的道理的書，「所以會天道、人道」一語，湯一介（1927～）教授〈釋「易，所以會天道、人道者也」〉一文認爲：「大概可以說是現存最早和最明確表達『天人合一』的命題。」㉓「易，所以會天道、人道者也」一語，可以說是《周易》論述天道與人道「二元對貞」的最早文獻與最佳詮釋的例證。

此外，楚簡〈窮達以時〉也論及天人之分：「有天有人，天人有分；察天人之分，而知所行矣！有其人，亡其世，雖賢弗行矣！苟有其世，何難之有哉？」㉔「天人之分」，天即「世」，意謂客觀條件，如易之「時」；人即「己」，意謂主觀條件，而以「反求諸己」爲依歸，如易之「德（位）」。以窮達不同境遇說明「恆常修德」之重要性，可與上文對證。

再者，楚簡〈六德〉提出「君臣父子夫婦」六位，而以「父聖、子仁，夫智、婦信，君宜（義）、臣忠」六德配之㉕，以人道爲貴（夫夫、婦婦、父父、子子、君君、臣臣）爲倫理本體，由人道而天道，以人心建天心，反映出早期儒家的思想特點，也是考察早期儒家的重要文獻。

而〈性自命出〉「性自命出，命自天降」一段㉖，強調對自然人性作各種分析、陶冶和塑建。性指自然人性（喜、怒、愛、思、欲、慮、智、念、強、弱），無人性善的道德說法，爲倫理與心理的結合——「愛出于性，親出于愛，忠出于親」、「欲出于性，慮出于欲」、「惡出于性，怒出于惡」、「喜出于性，樂出于喜，悲出于樂」。此概同於〈說卦傳〉第二章所謂：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與

獻鈔本，具有先秦學術思想史的參照價值。

㉓文參山東大學「易學與中國古代哲學研究中心」：《海峽兩岸易學與中國哲學研討會論文集—易學卷》，2002 年 8 月，頁 598。

㉔釋文依通行文字，未從原簡，詳參《郭店楚墓楚簡．窮達以時》釋文注釋，頁 145～146。

㉕釋文依通行文字，未從原簡，詳參《郭店楚墓楚簡．六德》釋文注釋，頁 187～190。

㉖釋文依通行文字，未從原簡，詳參《郭店楚墓楚簡．性自命出》釋文注釋，頁 179～184。

陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義；兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」《易傳》、《中庸》、董仲舒與宋明理學一脈相承，充分體現《周易》「二元對貞」的特性。

2.《莊子．天下篇》：「……配神明，醇（準）天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在。……其在於詩、書、禮、樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」㉗

文中所言「易以道陰陽」一語，正是戰國時代學者對於《周易》陰陽「二元對貞」詮釋義涵最爲原初的創論，此於〈繫辭上傳〉：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」可得相應的實證理解。

3.《禮記．經解篇》：「孔子曰：入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。其爲人也，……絜靜精微而不賊，則深於易者也……。」㉘「絜靜精微，易教也」一語，可謂《周易》「二元對貞」的教化表徵。

4.《史記．滑稽列傳》：「孔子曰：六藝於治一也。禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以神化，春秋以義。」㉙「易以神化」一語之「神」與「化」二義，具有《周易》「二元對貞」的境界與進化旨趣，此於宋儒張載（1020～1077）《正蒙．神化篇》中有精闢的論析，可相觀而善。

5.鄭玄（127～200）《六藝論》：「易者，陰陽之象，天地之所變化，政教之所從生。」㉚漢儒鄭康成此論，可析爲陰陽、天地與政教三者

㉗文詳歐陽超、歐陽景賢：《莊子釋譯》，頁1346。
㉘文詳《十三經注疏．禮記注疏》，頁845。
㉙文詳日本文學博士瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》。

「二元對貞」的思維脈絡。

6.南朝梁・劉勰（465～520）《文心雕龍・宗經篇》：「三極彝訓，其書曰經。經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人紀，洞性靈之奧區，極文章之骨髓者也。……歲歷綿暧，條流紛糅，自夫子刪述，而大寶啓耀。於是易張十翼，書標七觀，詩列四始，禮正五經，春秋五例，義既挺乎性情，辭亦匠於文理，故能開學養正，昭明有融。」[31]

「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教也」一語是此篇的文眼，「至道」與「鴻教」二元對貞，《易經》與《易傳》相得益彰，此與前述諸文皆可謂義旨一貫。

7.清・章學誠（1738～1801）《文史通義・易教上》：「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。或曰：……易以道陰陽，願聞所以爲政典而與史同科之義焉。曰：聞諸夫子之言矣：『夫易開物成務，冒天下之道。』『知來藏往，吉凶與民同患。』其道蓋包政教典章之先矣。象天法地，『是興神物，以前民用。』其教蓋出政教典章之先矣。」[32]

章實齋此論中「經史」、「事理」、「道器」三者，可分殊「二元對貞」的理趣。

8.《四庫全書總目提要・經部・易類・總序》：「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。故易之爲書，推天道以明人事者也，《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也，一變而爲京、焦，入於禨祥；再變而爲陳、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，易遂日啓其論端。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

---

[30]文詳東漢・鄭玄：《六藝論》。

[31]文詳王師更生注譯：《文心雕龍讀本》。

[32]文詳清・章學誠著、葉瑛校注：《文史通義校注》。

援易以爲說；而好異者，又援以入易，故易說愈繁。夫六十四卦大象，皆有『君子以』字；其爻象則多戒占者，聖人之情見乎詞矣。其餘皆易之一端，非其本也。」㉝

此論甚爲精警，可視爲傳統《周易》「二元對貞」文化詮釋的殿軍。「推天道以明人事」、「兩派六宗」象數與義理之分合，誠爲易學整全的完美註腳。

9.劉再復〈面壁沉思錄〉之八：「《易經》可稱爲場論：由『易』與『不易』構成的宏觀精神場，由『陰』和『陽』構成的宇宙場與生命場。《易經》是中國古代的相對論與場論，與愛因斯坦相通，但它是沒有完成的，也可能永遠無法完成的場論與相對論。《易經》中的『太極』是不可道之道，不可名之名。太極中最偉大的部分是『不易』的。『不易』派生出『易』。『易』是現象，『不易』是本體。上帝是不易的。不易是永恆永生，易是瞬間剎那。現代人類太強調『易』，強調革命，忘記維繫人類社會與大宇宙那些永恆不變的部分。文學中的不可易的部分是人性的訴求，是靈魂的星空。偉大的作家畢生都在追求不易的永恆。」㉞

此段精闢的論述，可作爲本節的總結。

以上九條引錄文獻，對於《周易》「二元對貞」文化詮釋的義涵特色，俱有相應的內容表述，可相觀照，限於篇幅，具體詳論，俟諸後來。

（二）《周易》「二元對貞」文化詮釋義理

《甲骨文合集》第三七九八六片「甲骨文干支表」㉟，是難得而珍貴的殷商時代以十天干與十二地支記日的歷史性文獻，以十日爲一旬，六旬爲一週期，循環反復，體現出商人天地一體、圓融周流的宇宙與人生生命的原始思維，具有樸素而深刻的文化思想意義。「甲骨文干支表」釋文如下：

㉝文詳清・永瑢等：《四庫全書總目提要》。
㉞文見2003年5月8日，《聯合報・聯合副刊》。
㉟詳參胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》。

甲子 乙丑 丙寅 丁卯 戊辰 己巳 庚午 辛未 壬申 癸酉
甲戌 乙亥 丙子 丁丑 戊寅 己卯 庚辰 辛巳 壬午 癸未
甲申 乙酉 丙戌 丁亥 戊子 己丑 庚寅 辛卯 壬辰 癸巳
甲午 乙未 丙申 丁酉 戊戌 己亥 庚子 辛丑 壬寅 癸卯
甲辰 乙巳 丙午 丁未 戊申 己酉 庚戌 辛亥 壬子 癸丑
甲寅 乙卯 丙辰 丁巳 戊午 己未 庚申 辛酉 壬戌 癸亥

干支表以天爲「幹」，「天有其時」；以地爲「枝」，「地有其財」，而「人有其治」，「夫是之謂能參」[36]。「天地」生成、「時位」並用，可視爲《周易》「二元對貞」宇宙秩序觀念的先聲，奠定了中華民族深沉而穩定的生命歷史。

「元」字本義爲「首」，象人頭大之形，引申而有「原始」、「正大」之義，以易學理解之則爲「創造本原」，元本終始，循環無盡。「貞」字本義爲「卜問」，灼剝龜甲以貞問心中所疑於神靈，故引申而有「貞正」、「貞固」之義，以易學理解之則爲「守正永恆」，而「貞下起元」，復爲一元，善始善終，回歸本初，正是本文所欲闡釋「二元對貞」的圓融渾化之道，此義代代薪傳，生生不息。

《周易》以乾卦爲元、爲首、爲始、爲原、爲大、爲生、爲健，故卦辭開宗明義爲「元亨利貞」，此占辭「理一而分殊」[37]，可析解爲「元亨利貞」整全一德、「元亨」「利貞」二德、「元」「亨」「利貞」三德與「元」「亨」「利」「貞」四德，各有不同層次理解，此在〈彖傳〉與〈文言傳〉有精簡的詮釋。就四分法而言，於時序擬議，元亨利貞即是春夏秋冬；於德性擬議，則爲「仁禮義智」，融自然變化、道德生成爲一體，正是「二元對貞」的最佳詮釋。乾卦之後，以坤卦爲貞、爲固、爲至、爲歸、爲承、爲成、爲順，故卦辭亦見「元亨利牝馬之貞」，與乾卦

---

[36] 語見《荀子・天論》：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」

[37] 可參《朱子語類》卷第一〈理氣上・太極天地上〉：「問理與氣。曰：『伊川說得好，曰：「理一分殊。」合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。』」並可參考黃師慶萱：〈乾道變化與理一分殊〉，後收入《周易縱橫談》。另外，也可參閱劉昌佳：〈程顥、程頤「以理為性」的「理一分殊」思想及方法論〉，頁 169～201。

爲陰陽之分，天地並立，陰陽互生，仁義雙彰，性命對揚，構成《周易》「二元對貞」天造地設的絕妙契合，此爲生成永續之本，故〈序卦傳〉首言「有天地，然後萬物生焉」。就《周易》結構而言，〈彖傳〉「大哉乾元」、「至哉坤元」二語，即是〈繫辭傳〉所謂「生生之謂易」、「一陰一陽之謂道」與「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」、「易簡而天下之理得矣」的對貞原理與生生法則。

此外，《周易》以經傳爲「二元對貞」的詮釋文本，具有義理脈絡的一貫性；而經中分爲上下，上經始「乾坤」、終「坎離」，天地水火，爲先天自然生生之義；前四卦「乾坤屯蒙」象徵「天地君師」，又爲道統文化薪傳之張本，相承相因，綿密連綴，可證聖人體天地之道、行政教之德的微言大義。下經始「咸恆」、終「既濟未濟」，男女終始，爲後天人文生生之義，故〈序卦傳〉承上經而言：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦。……夫婦之道，不可以不久也，故受之以恆。恆者，久也。……物不可窮也，故受之以未濟終焉。」上下二經，天人生成相續，自然哲學與道德涵義並駕齊驅，可謂完美至極。故十翼以後聖之傳，〈彖傳〉詮釋卦象、卦理，〈象傳〉詮釋卦爻象、卦爻德，〈文言傳〉以「經緯天地」之文專釋乾坤二卦，〈繫辭傳〉分析乾坤陰陽生成創造的法則，〈說卦傳〉闡明道德、理義、性命所象之理，〈序卦傳〉論述宇宙生生所以然之義，〈雜卦傳〉以錯綜對貞立說，皆可以證成《周易》「二元對貞」的文化詮釋體系，此正如〈繫辭傳〉所謂「易與天地準，故能彌綸天地之道」。

源出《周易》的成語典故中，同樣可驗證「二元對貞」的文化詮釋義涵，如：「自強不息，厚德載物」、「朝乾夕惕」、「否極泰來」、「剝極而復」、「一元復始，萬象更新」、「革故鼎新」、「損益相生」……等等，限於篇幅，不再申論。總之，《周易》不論在經傳結構與內容上，均時時處處體現出「二元對貞」的文化詮釋學特性，此是中國傳統學術幾微隱賾之道本，也是可大可久事業之德基，值得深刻體會，故原始要終，彰往察來，可以「體天地之撰」，可以「通神明之德」。

五、結　論

《周易》哲學是對周代人文精神的肯定，突顯周代文化的道德義涵。將形軀我、認知我、情意我依於道德我，而受其規範；又能繼承周代文化傳統，講求人道主義與實踐理性（實用理性），創立「一以貫之」與「二元對貞」的文化詮釋體系，可謂爲中國哲學的發端。孔子嘗於《論語．憲問篇》說道：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」天人之際爲中國哲學的根本命題，此在《周易》尤爲彰明較著。孔子及其後學在《論語》與《易傳》中，已深刻表詮此一思想，後繼道統之孟子更爲開張發揚。如孔子論命與義，義表自由、價值、道德，命表必然，二者雖分立，但命中顯義，如能知命守義，不計成敗，唯求理分，則心安理得，樂天知命而無憂。故能攝禮歸義[38]。禮由祭祀「神」而轉化爲「人己」的道德禮，生出自律道德，進而攝禮（樂）歸仁[39]。其後孟子拳拳服膺，故極論心→性→天→神之道，此於〈盡心上〉：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣！」〈盡心下〉：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」由「可欲」道德心的自我實現之要求，以臻神化境界，此於《易傳》亦可證成無虞。

《隋書．經籍志》三，有言：「仲尼祖述前代，修正六經。三千之徒，並受其義。至於戰國，孟軻、子思、荀卿之流，宗而師之，各有著述，發明其指。所謂中庸之教，百王不易者也。俗儒爲之，不顧其本，苟欲譁眾，便辭巧說，亂其大體，致令學者難曉，故曰博而寡要。」[40]《周

---

[38]如《論語．衛靈公》：「君子義以為質，禮以行之。」

[39]如〈八佾〉：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」按：「攝禮歸義」與「攝禮歸仁」，勞思光：《新編中國哲學史》，第三章〈孔孟與儒學（上）〉，頁 111～122，俱有詳論，可以參考。

[40]文詳唐．魏徵主編：《隋書》（臺北：鼎文書局，新校本，1980 年）。按：「博而寡要」一語，見《史記．太史公自序》，引述其父司馬談〈論六家要指〉評儒

易》爲三代以來的文化薈萃精華，先聖啓始，規模初奠，經由孔子及其後學儒家，踵繼薪傳，終成百世不易之法典；其中，或有時代之渣滓及論述之偏頗，但其成爲中華文化及哲學思想的底蘊，則無可疑義。本文以「《周易》二元對貞的文化詮釋學」爲題，意在彰顯先聖立言成德的根本精義，申論麤略，然具體而微，心同理歸，有志之士與有識學者可尋本以察末，筆者限於學力與時間之不足，闕疑未審之處，則俟諸將來。

（按：本文原發表於 2003 年 9 月，臺灣師大實習輔導處：「人文研究與語文教育研討會」，頁 1～12。後刊載於 2004 年 7 月，戴維揚主編：《人文研究與語文教育——文字．文學．文化》，臺北：臺灣師範大學，頁 151～173。）

家之言。

肆、《周易・大象傳》的文化體系及其現代義涵

一、前　言

《周易・象傳》爲《易傳》十翼之一，依卦、爻象別爲兩類，即〈大象傳〉與〈小象傳〉；爲配合《周易》經部上、下篇，而有上、下之分，其後〈大象傳〉被編排於經部各卦卦辭與〈彖傳〉之後，〈小象傳〉被編排於經部各卦六爻爻辭之後。〈大象傳〉專釋六十四卦卦象、卦名與卦義，大抵先詮解其上下體所共構或象徵的自然含義，而不解釋卦辭，再從中引申出關於政治、人事等意義，共有六十四條❶。〈小象傳〉則通常用爻象、爻位來解釋爻辭，義理爲重，言簡意賅。〈大象傳〉解卦的原理，全是由上下兩卦的卦象著手以闡發卦義，此一結構已然表現出作者的易學世界觀，係以上下兩卦所組合而象徵的卦象意義，來建構人事情境的認識原則。基本上，每一卦的卦義就是一個「人事情境」的認識原則；但其中闡述卦象義理的思想根據，則仍是儒家的道德原理，從而表現出豐富的德性規定義，並無轉向於自然哲學的解說進路。

先聖作易，既展現自然宇宙的律則，同時也貞定天命人性的價值。太極生兩儀，兩儀化四象，四象成八卦，八卦交重爲六十四卦；其致也，足以彌綸參贊天地化育之道，啓悟宇宙性命造化之幾，建設人間契會道德之

---

❶參見黃師沛榮：《周易彖象傳義理探微》，第二章〈大象傳義理〉，其第一節，論〈大象傳〉之義例有三，頁 92～110，「壹、釋體名卦」：一、據卦象以釋卦體。二、據卦體以命卦名。「貳、取義生象」：一、據卦名以取卦義。二、據卦體以生卦象。「參、觀象法行」。黃師慶萱：〈周易數象與義理〉，頁 295～328，則歸納〈大象傳〉其例為二：一、同卦相重之例（八重卦）。二、異卦相重之例（五十六卦），分為九種結構形態。

序。而此極精微的「一陰一陽之謂道」，與致廣大的「生生之謂易」，胥賴君子仁人的對揚體踐。昔聖之時者孔子，讀易韋編三絕，傳述十翼，深造奧蘊，啓蒙霑溉；而易道之周備洽博，清明條達，遂粲然觀止。後學潛移默化，悠遊涵泳，雖久弗倦，樂而忘憂，故日進有功，積漸有得。每觀《周易．大象傳》先天文而後人文，化自然而入道德，凡言「君子」者五十三條❷，言「先王」者七條，言「后」者二條，言「大人」者一條，言「上」者一條，與孔子弟子傳述的《論語》思想蘊涵，原本一脈，義理共貫，可謂「統之有宗，會之有元」❸。

《周易》思維有四大要素：數、象、辭、理，而〈大象傳〉的思維發展模式如下：象（辭）→德（理）→象（意），象（辭）表詮自然天文的組構，德（理）表述人文道德的體現，而回歸的象（意）則是推廓天人合德的圓融。《周易》是一部闡明會通天道、人道之所以然的道理的書，大概可以說是現存最早和最明確表達「天人合一」的命題❹。誠如《四庫全書總目．易類．提要》云：「易之爲書，推天道以明人事者也。」❺而所謂天道，就是從自然現象的體驗中領悟到的法則。《周易》以乾坤爲綱領，體現了天地生生不息的至大之德，透過〈大象傳〉揭示出理想人格的義蘊與內涵。故秉承天地乾坤之德，即能貞立人文化成之美，探賾索隱，昭然若揭。

黃師沛榮（1945～）以爲：〈大象傳〉的哲學，不外於「爲政」與「修身」兩端，並分別析論爲「政治哲學」（德治與法治）與「修養工

---

❷高懷民教授：《大易哲學論》，第七論〈德合天地，是謂大人〉，頁 426，說明道德人格的典範目標有兩個：「近者叫『君子』，遠者叫『大人』。人都應該勉力作君子。更進一步作大人。」、頁 427，又說道：「古代君即師，為君的人兼行師教，甲骨文中的『君』作『君』，從尹從口，從尹義取以手治事，從口義取以言行教，是君之字義原包括治民與教民二者。」

❸語出魏．王弼《周易略例．明彖》曰：「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。」文錄自《周易二種—周易王韓注、周易本義》，頁 250。

❹詳參湯一介：〈釋「易，所以會天道、人道者也」〉，《海峽兩岸易學與中國哲學研討會論文集—易學卷》，頁 598。

❺《四庫全書總目．提要》冊一，「經部」，頁 54。

夫」（修德與內省）❻。黃師慶萱（1932～）則將六十四卦〈大象傳〉義理析論爲三端：「一、總綱：包括乾、坤兩卦。二、修己：包括進德、退省。三、安人：包括齊家、治國、平天下。」❼故本諸兩位師長的論述基礎，筆者更進一步析分爲七項結構，十一條子目，以見《周易・大象傳》道德文化義涵的時代永續性格與特色。因此將《周易・大象傳》六十四卦，重新釐定，歸納條理，以見其系統的完美。

文明（civilization）與文化（culture）二詞同見於《周易・賁卦・彖傳》：「……剛柔交錯，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」文明原於天文，而能止於至善，即爲人文的極致；觀照人文，進而能化成天下，即爲文化的圓滿；故文明與文化二義，在中華民族的原始典籍《周易》經傳中，具有一元二重的本體根源性與宇宙發展性，剛柔相濟、文質雙彰，建構出中華文明與文化以「天人合一」爲本位的體系，並在中國子民的思想心靈深處，確立了「天人合德」的價值觀念。本文試圖自《周易・大象傳》六十四卦的天人對證與貞定的道德共性中，揭櫫《周易》作爲「恆久之至道，不刊之鴻教」的原創教化聖典❽，論述〈大象傳〉從個人立身處世、社會結構與立國方針，到治國平天下，所開展的一套法自然與立秉彝的文化體系，並詮釋其中可能的現代義涵，作爲 21 世紀的中華子民前瞻性邁向國際化的同時，能夠歷時地省視傳統菁華與生生道德——「自強不息，厚德載物」，體證天地之撰，圓成人文之賾。

二、師　天

〈乾第一・大象傳〉：「天行健，君子以自强不息。」

---

❻詳參黃師沛榮：《周易彖象傳義理探微》，頁 110～131。

❼詳參黃師慶萱：〈周易數象與義理〉，頁 312～316。

❽語出南朝梁・劉勰：《文心雕龍・宗經》第三，文詳王師更生注譯：《文心雕龍讀本》，上篇，頁 33～34。

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」❾天道自然，無所不包，無所不至，默然運化，不假外求，故宇宙萬有，生生不息，此正是乾健不易之道。成德有位的君子，師法天健自強之道，自能秉彝物則，而與天同化。「自強不息」是儒家「進德修業」之方，而其重要內容在於「忠信」❿，故乾卦九三爻辭：「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。」〈文言傳〉詮釋說：「子曰：『君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。』」又釋乾卦九四爻辭「或躍在淵，无咎」，進一步說：「君子進德修業，欲及時也，故无咎。」崇敬天道的觀念，周人表現爲「憂患意識」⓫，同時也成爲衡量道德水準的標竿，此即是〈乾・大象傳〉「君子以自強不息」的精神蘊涵。

三、法　地

〈坤第二・大象傳〉：「地勢坤，君子以厚德載物。」

憶國中時，筆者嘗誦習詩云：「大地藏無盡，勤勞資有生；念哉斯意厚，努力事春耕。」地道負重至順，無所不承，無所不載，故德被四表，厚養萬物。大地敦富，謙虛涵容，懷抱深而度量廣，故君子效法地德順道，自成其可久可大之功。《周易》六十四卦〈大象傳〉都言及君子的道德修養與德操，而其基本原則即爲乾卦的「自強不息」與坤卦的「厚德載物」，一在進德，一在修業，也就是「自我實現」、「自我完善」與「統一進化」的原則。

乾坤合璧便是理想的君子人格。君子師天、法地，以天地自然爲母，

---

❾《論語・陽貨第十七》第十九章。本文所見《論語》出處，率依南懷瑾述著：《論語別裁》。

❿《論語・子罕第九》第二十四章，子曰：「主忠信，無友不如己者，過則勿憚改。」（頁 476～477）、《論語・顏淵第十二》第十章，子曰：「主忠信，徙義，崇德也。」（頁 577～579）、《論語・衛靈公第十五》第五章，子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。」（頁 719～721）。

⓫詳參徐復觀：《中國人性論史》，〈周初宗教中人文精神的躍動〉。

此正是孔子理想中「君子」圓滿人格的表現，故「乾坤」合德的君子涵攝諸德，創造萬有生命，而人文化成，以啓文明。《中庸》第二十六章，言天地之德十分精彩，可與乾坤互明：

> 故至誠無息，不息則久。……博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。天地之道，可一言而盡也：「其爲物不貳，則其生物不測。」天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

《周易》以天之自強不息、地之厚德載物，故熊十力（1884～1968）謂：「易所以立人道之極，定至治之則。」⑫

四、務　本

> 子曰：「君子務本，本立而道生。」（〈學而第一〉第二章）

此處借用《論語．學而》篇語，而非取其「孝弟也者，其爲仁之本與」發論，而以〈大象傳〉九卦義理中，分別析以「憂患意識」、「敬謹持守」、「自覺存養」三者爲體道之本，故取此三義先立前提，以切易旨。

（一）憂患意識

1.〈訟第六．大象傳〉：「天與水違行，訟；君子以作事謀始。」
2.〈歸妹第五十四．大象傳〉：「澤上有雷，歸妹；君子以永終知敝。」
3.〈既濟第六十三．大象傳〉：「水在火上，既濟；君子以思患而豫防之。」

⑫熊十力：《讀經示要》，頁693。

（二）敬謹持守

1.〈遯第三十三・大象傳〉：「天下有山，遯；君子以遠小人，不惡而嚴。」
2.〈損第四十一・大象傳〉：「山下有澤，損；君子以懲忿窒欲。」
3.〈小過第六十二・大象傳〉：「山上有雷，小過；君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」

（三）自覺存養

1.〈大過第二十八・大象傳〉：「澤滅木，大過；君子以獨立不懼，遯世无悶。」
2.〈恆第三十二・大象傳〉：「雷風，恆；君子以立不易方。」
3.〈艮第五十二・大象傳〉：「兼山，艮；君子以思不出其位。」

《周易・繫辭下傳》第六章曰：「作易者，其有憂患乎！」⓭憂患意識的產生，在於敬德、明德的怵惕洞察，故君子必須時時充實廣博的知識，以期能保持高度的自知之明，然後終始都有條理，防微杜漸，也就固基培元，本立而道生了。而「憂患意識」、「敬謹持守」、「自覺存養」三者互爲聯繫，彼此關連，故君子如能以「憂患意識」爲進學立德之本，以「敬謹持守」爲體道踐行之基，而以「自覺存養」爲持志貞定之元，則能心正身安，「博學於文，行己有恥」，格物明德，親民兼善，庶幾可以

⓭此章即「三陳九卦」，為《周易》憂患意識之所從出。原文曰：「是故履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。」此為「一陳九卦」。「履，和而至；謙，尊而光；復，小而辨於物；恆，雜而不厭；損，先難而後易；益，長裕而不設；困，窮而通；井，居其所而遷；巽，稱而隱。」此為「再陳九卦」。「履以和行；謙以制禮；復以自知；恆以一德；損以遠害；益以興利；困以寡怨；井以辨義；巽以行權。」此為「三陳九卦」。按：末卦「巽」，《帛書易傳・易之義》作「渙」。

逐步落實，循序達致。

五、進　德

子曰：「君子懷德，小人懷土。」（〈里仁第四〉第十一章）

「君子之德，風；小人之德，草。草上之風，必偃。」（〈顏淵第十二〉第十九章）

1.〈蒙第四・大象傳〉：「山下出泉，蒙；君子以果行育德。」
2.〈小畜第九・大象傳〉：「風行天上，小畜；君子以懿文德。」
3.〈否第十二・大象傳〉：「天地不交，否；君子以儉德辟難，不可榮以祿。」
4.〈蠱第十八・大象傳〉：「山下有風，蠱；君子以振民育德。」
5.〈大畜第二十六・大象傳〉：「天在山中，大畜；君子以多識前言往行，以畜其德。」
6.〈坎第二十九・大象傳〉：「水洊至，坎；君子以常德行，習教事。」
7.〈晉第三十五・大象傳〉：「明出地上，晉；君子以自昭明德。」
8.〈蹇第三十九・大象傳〉：「山上有水，蹇；君子以反身修德。」
9.〈升第四十六・大象傳〉：「地中生木，升；君子以順德，積小以高大。」
10.〈漸第五十三・大象傳〉：「山上有木，漸；君子以居賢德善俗。」

果行育德、懿文德、儉德辟（避）難、振民育德、畜其德、常德行、自昭明德、反身修德、順德與居賢德，俱爲進德修業之所有事，正是君子內聖外王的要務，實不可輕忽而荒怠。君子進德修業，則振衰起敝，廉頑立懦，超凡入聖矣。德是道的繼成者，是對宇宙精神的效法，其性爲善；「德」字在《周易》中出現百餘次，全都涵蘊於天德、地德與人德之中。依照儒家的觀念，凡得天之休命者，必爲有德之人。君子效法天道，即是明「明德」之義；因此，《禮記・大學》說：「大學之道，在明明德，在

親民，在止於至善。」而正心誠意是明「明德」的根本，「正心」即是「明心」，周人認爲「明心」是「知德」的前提；而「明心」即是知天道⓮。「明心」指去除私欲，不爲物累，因爲天道無私，故君子應以天下爲己任。就德育的途徑而言，《周易》更多的討論道德的自我教育，也包括了君子之間相互切磋與共同研習，能自覺完成而及於同儕，正是忠恕之德的體踐。

六、知　命

子曰：「不知命，無以爲君子也。」（〈堯曰第二十〉第三章）

1.〈大有第十四・大象傳〉：「火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。」
2.〈困第四十七・大象傳〉：「澤无水，困；君子以致命遂志。」
3.〈鼎第五十・大象傳〉：「木上有火，鼎；君子以正位凝命。」
4.〈巽第五十七・大象傳〉：「隨風，巽；君子以申命行事。」

順天休命、致命遂志、正位凝命與申命行事四者，爲知命的順應作爲，故能安志，〈繫辭上傳〉第四章云：「樂天知命，故不憂。」《中庸》第十四章曰：「君子居易以俟命，小人行險以僥倖。」知天命而立人德，反復其道，則君子天人合，而性命定矣！大有卦所謂「遏惡揚善」，正是儒家「仁義」之道；而仁義一體兩面，爲了闡揚仁的精神，必須禁制違反倫理的行爲，並維護社會正常秩序，故「仁義」正是天命在倫理方面的體現，即是上天賜降人類社會的「休命」。

⓮《荀子・解蔽》曰：「故治之要，在於知道，人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。……知道，察知道，行體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。」文錄自清・王先謙：《荀子集解》，頁263～264。

七、立　仁

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（〈述而第七〉第六章）

（一）修己—積極之方

1.〈家人第三十七・大象傳〉：「風自火出，家人；君子以言有物，而行有恆。」
2.〈益第四十二・大象傳〉：「風雷，益；君子以見善則遷，有過則改。」
3.〈震第五十一・大象傳〉：「洊雷，震；君子以恐懼修省。」
4.〈兌第五十八・大象傳〉：「麗澤，兌；君子以朋友講習。」

《論語・憲問第十四》第四十五章：「子路問『君子』，子曰：『修己以敬』。曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！』」誠敬自心而發，彬彬有禮，內外一如，故能含弘光大，則君子聞過則喜，而勿憚改；又能先行其言，而後從之，是君子知恥力行之道。再者，君子以文會友，以友輔仁，講學以會友則道益明，取善以輔仁，則德日進，而人文化成。

（二）修己—消極之方

1.〈需第五・大象傳〉：「雲上於天，需；君子以飲食宴樂。」
2.〈隨第十七・大象傳〉：「澤中有雷，隨；君子以嚮晦入宴息。」
3.〈頤第二十七・大象傳〉：「山下有雷，頤；君子以愼言語，節飲食。」
4.〈大壯第三十四・大象傳〉：「雷在天上，大壯；君子以非禮弗履。」

君子退處居息，涵養待時，如潛龍勿用，不汲汲營營，冒險躁進，故能積蓄材力，應時而用，不亦樂乎！且君子必敏於事，而愼於言，質樸剛毅，行有餘力，誠如《論語．雍也第六》第二十五章，子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」

（三）安人

1.〈咸第三十一．大象傳〉：「山上有澤，咸；君子以虛受人。」
2.〈解第四十．大象傳〉：「雷雨作，解；君子以赦過宥罪。」
3.〈夬第四十三．大象傳〉：「澤上於天，夬；君子以施祿及下，居德則忌。」

「謙受益，滿招損」，古有明訓。故以虛受人，必得人和，此君子之德；復能嚴以律己，寬以待人，相勸爲善，進而推己及人，不自矜功，高風亮節，人所以安，此非至德君子而誰歟？

（四）定分

1.〈同人第十三．大象傳〉：「天與火，同人；君子以類族辨物。」
2.〈謙第十五．大象傳〉：「地中有山，謙；君子以裒多益寡，稱物平施。」
3.〈睽第三十八．大象傳〉：「上火下澤，睽；君子以同而異。」
4.〈未濟第六十四．大象傳〉：「火在水上，未濟；君子以愼辨物居方。」

子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」⓯君子又能損有餘，以濟不足，使之各得其平。而君子觀象，以愼辨物，使之類聚群分，各當其位，而安其所。其善者推而進之，使其益善；其不善者，化而改之，使歸於善，此其所以和而不同，正是君子立仁不易之方。

⓯文詳《論語．子路第十三》第二十三章。

八、用　世

子曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（〈雍也第六〉第二十八章）

（一）總綱

1.〈屯第三・大象傳〉：「雲雷，屯；君子以經綸。」

熊十力《讀經示要》闡釋「君子以經綸」說：「此言吾人之生命，即是宇宙大生命。吾人當自努力，以顯發吾所固有之生命力，超有限而證無限⑯，是不啻吾人從險難之中，自創新生命⑰。喻如君子經綸之盛，悉由自造也。」⑱

經謂經緯，綸謂綱維，皆所以宏舉規模，展開局面。當國家肇建，百業待興，雖屯難混沌，正是「胸懷攬轡澄清志，腹滿經綸濟世才」⑲之君子大有爲之時，故法此屯象，經之綸之，使歸郅治，國泰民安，而天下平矣。

周人以德治國，重視道德，倫理綱常等同於法紀；君子觀象於天，取法於地，人世間的倫理道德等同於自然界的運行規律。

---

⑯詳參《讀經示要》，頁 716～717，其夾注曰：「有限，謂身體。此是物質的，個別的，乃有分限者也。無限，謂生命。吾之生命，元與天地萬物之生命為一。是生命固遍運乎一切物之中，無定在，而無不在者。故云無限。」

⑰詳參《讀經示要》，頁 717，其夾注曰：「吾人雖固有生命，而錮於有限之中，即不啻喪其生命。今能超有限而證無限。則雖復其固有，而實自力創進之所新得也。」

⑱詳參《讀經示要》，頁 716～717。

⑲按：此為筆者母校「臺灣省立臺南第一高級中學」（臺南一中）二部禮堂中高懸的對聯。

（二）法先王之政

1.〈比第八・大象傳〉：「地上有水，比；先王以建萬國，親諸侯。」
2.〈豫第十六・大象傳〉：「雷出地奮，豫；先王以作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考。」
3.〈觀第二十・大象傳〉：「風行地上，觀；先王以省方，觀民設教。」
4.〈噬嗑第二十一・大象傳〉：「雷電，噬嗑；先王以明罰敕法。」
5.〈復第二十四・大象傳〉：「雷在地中，復；先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」
6.〈无妄第二十五・大象傳〉：「天下雷行，物與无妄；先王以茂對時，育萬物。」
7.〈渙第五十九・大象傳〉：「風行水上，渙；先王以享于帝，立廟。」

關於道德教育的途徑，《周易》有三種形式：一是聖人王者對君子百姓的教育；二是君子對百姓的教育；三是父師對兒童的啓蒙教育。其次，祭祀化成的意義，正如曾子曰：「愼終追遠，民德歸厚矣。」[20]祭祀「作樂崇德，殷薦之上帝，以配祖考」，不單是純粹的宗教活動，更是人文化成的重要方法，爲宗廟祭主，即爲天下國家。教民以孝，敬天祀祖，推行教化，即是報本反始的禮文精神，依此才能制禮作樂，行封建、立宗法，以孝治天下。

（三）法后、大人之教

1.〈泰第十一・大象傳〉：「天地交，泰；后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」

---

[20]文見《論語・學而第一》第九章。

2.〈剝第二十三・大象傳〉：「山附於地，剝；上以厚下，安宅。」

3.〈離第三十・大象傳〉：「明兩作，離；大人以繼明，照于四方。」

4.〈姤第四十四・大象傳〉：「天下有風，姤；后以施命誥四方。」

君子進德修業，內聖而外王，上必徵諸先王政典，以爲基奠；下必原察時政教化，以順世變，如此君明而臣能，親民爲政，至善可臻，而終底於成。陰陽交會，萬物化生，體現了天地之道以「生」爲德的精神。乾卦九五爻辭「飛龍在天，利見大人」，〈文言傳〉藉此居中當位的「大人」，加以闡論人文懷抱的境界說：

> 夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶；先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？㉑

高懷民（1930～）教授詮釋「大人的爲人」，以爲「遍閱古籍記載中對一切人物的稱讚以此一段文字該算是最高的讚辭」，他有如下精闢的分析：

> 「與天地合其德」，言其具有仁愛萬物之心。「與日月合其明」，言其具有明照萬物之智。「與四時合其序」，言其立身於道之流行。「與鬼神合其吉凶」，言其處理事務盡得其宜。「先天而天弗違」，言其有先見知幾之明。「後天而奉天時」，言其有順道守道之德。「天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」更亟言大人之德合天地，爲人神所尊崇。㉒

（四）親民

1.〈師第七・大象傳〉：「地中有水，師；君子以容民畜眾。」

2.〈履第十・大象傳〉：「上天下澤，履；君子以辨上下，定民

㉑對應於《禮記・禮運》：「是故夫禮，必本於大一；分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。夫禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝，其居人也曰養。」與〈文言傳〉此段詮釋，可謂一貫而相通。

㉒詳前揭《大易哲學論》，頁442～443。

志。」

3.〈臨第十九・大象傳〉：「澤上有地，臨；君子以教思无窮，容保民無疆。」

4.〈明夷第三十六・大象傳〉：「明入地中，明夷；君子以蒞眾，用晦而明。」

5.〈井第四十八・大象傳〉：「木上有水，井；君子以勞民勸相。」

子曰：「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」㉓又「子謂子產：『有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。』」㉔由此觀之，可知君子親民之道，因勢利導，而親愛精誠，故「季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者正也，子帥以正，孰敢不正？』」㉕

（五）為政

1.〈賁第二十二・大象傳〉：「山下有火，賁；君子以明庶政，无敢折獄。」

2.〈萃第四十五・大象傳〉：「澤上於地，萃；君子以除戎器，戒不虞。」

3.〈革第四十九・大象傳〉：「澤中有火，革；君子以治歷明時。」

4.〈豐第五十五・大象傳〉：「雷電皆至，豐；君子以折獄致刑。」

5.〈旅第五十六・大象傳〉：「山上有火，旅；君子以明愼用刑，而不留獄。」

6.〈節第六十・大象傳〉：「澤上有水，節；君子以制數度，議德行。」

7.〈中孚第六十一・大象傳〉：「澤上有風，中孚；君子以議獄緩死。」

㉓文見《論語・泰伯第八》第二章。

㉔文見《論語・公冶長第五》第十六章。

㉕文見《論語・顏淵第二十》第十七章。

《論語・堯曰第二十》第二章：「子張問於孔子曰：『何如斯可以從政矣？』子曰：『尊五美，屏四惡，斯可以從政矣！』子張曰：『何謂五美？』子曰：『君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。』子張曰：『何謂惠而不費？』子曰：『因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉貪？君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？』子張曰：『何謂四惡？』子曰：『不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝，謂之有司。』」又〈里仁第四〉第十一章曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」清・劉寶楠（1791～1855）《論語正義》云：

> 君子己立立人，己達達人，思成己將以成物，所思念在德也。……小人惟身家之是圖，饑寒之是恤，故無恆產，因無恆心，所思念在土也。……懷刑，則日儆於禮法，而不致有匪僻之行，此君子所以爲君子也。小人敢不畏法，故以刑齊民，不能使民恥也。《書・皋陶謨》云「安民則惠，黎民懷之」，是小人所懷在恩惠也。㉖

前兩章所述君子、小人雖指有位與在野而言，然實已指涉道德之旨趣，故朱子《論語集注》曰：「古者必有德，而後有位，故在位之稱君子，亦從其德名之。」君子成己成物，所以化成天下，而自然和合。

九、結　論

以上綜列《周易・大象傳》，排比條理，而君子內聖外王之道，可循序順理而得。凡君子者，必有其高卓的人生奮鬥目標與進路、曠達的胸襟器度與操守、超絕的彬彬風格與修爲，鵠的彰明，如能參稽典墳，追法賢聖，君子斯域，共躋可期！效法自然是《周易》中，人與自然和諧的延

㉖清・劉寶楠：《論語正義》，頁79～80。

伸；《周易》將自然天地日月風雷水火山澤人格化，將人的思想與大自然融合貫通，達到總體和諧的人生觀念，無疑是對人自身修養的高度要求。

《周易》中的人文思想與人文精神㉗，透過〈大象傳〉的闡論使人成爲完美的人格—「君子」，成爲中國文化最基本的特質。而人文精神的基礎建立在道德心，唯有道德內在於心，始能創造生命的價值。人從宇宙現象中的自家生命活動，從客觀與主觀的證悟中，進而瞭解自身生命的內容與意義，即是追求生命的完滿，完成一有價值生命歷程的努力；是人以道德心觀照天地之理，並以此理與此心相融相即，主觀的自覺反省和客觀的認識瞭解天與人的意義，人文思想與精神即資於此而建立、而透顯。儒家人文的概念，天人合德，從人心遙契天道，又從人道要求知命盡性㉘，以化成天下，是以道德心靈追求一生命價值的完成，透過修德、教化，「與天地參」爲最高境界㉙。

高懷民（1930～）教授嘗綜括五節，加以申述大易哲學的結構義旨：「第一節—推重人道，示人類自救之途」，「第二節—不偏情理，立人類之道德標準」，「第三節—通貫心物，啓人類之眞知灼見」，「第四節—尊法天地，養人類之博大謙和」，「第五節—知常用變，明人類行事之則」㉚，可謂切中本文要旨。而歐陽康（1953～）教授闡述《周易》的現代意義有三：

㉗關於人文思想與人文精神，唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 17，有如此的說明：「所謂人文的思想，即指對於人性、人倫、人道、人格、人之文化，及其歷史之存在與價值，願意全幅加以肯定尊重，不有意加以忽略，更決不加以抹殺曲解，以免同於人以外人以下之自然物等思想。」

㉘〈說卦傳〉第一章曰：「昔者聖人之作易，……和順于道德，而理于義；窮理盡性，以至于命。」第二章又曰：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」

㉙按：「與天地參」之「參」，可作如下四種的訓詁詮釋：一解作「三」，即天地人為三，表示地位平等。二解作「參贊」之「參」，即表示人可「參贊」天地之化育。三解作「參星」之「參」，星宿永恆長明，即表示人德與天地之德，永恆長明。四解作「驂駕」之「驂」，即表示人與天地「並駕齊驅」，同心一德。

㉚詳見《大易哲學論．第十論．由大易哲學的精神特質看它的時代價值》，頁 559～582。

一、《周易》的原初性質爲我們立足當代中華文化進行尋根究底和追蹤溯源似的考察與研究提供了始源性的材料，有助於我們從根源性上來把握中華文化及其當代特點。

二、《周易》研究的歷史沿革從一個側面記載著中華民族文化發展的歷史變遷和中國各個主要歷史時期的政治、經濟和社會狀況，爲我們更好地把握歷史文化發展進程提供了重要的思想資料。

三、《周易》所表達的人生智慧和思維方式對於當今人類把握現實與面向未來仍然具有極爲重要的啓示和借鑒意義。[31]

因此，歐陽康預期：易學研究成爲海峽兩岸學術交流的最重要領域和最活躍通道之一，也成爲中國文化走向世界的最有效途徑之一。而隨著中國的進一步強盛和中華文化在世界的進一步傳播，《周易》和易學研究成果必將通過創造轉化而融入 21 世紀的世界文化，並爲人類文明的進一步加速發展作出更多的貢獻。同時，林安梧（1957～）教授亦發表論文：〈易經思想與二十一世紀的人類文明〉，以下提要可窺其論點，相觀而善：

> 本論文旨在指出《易經》思想中的和合性、辯證性、乾坤並建、兩端一致的思維，在二十一世紀人類文明中，所可能產生的治療效用。
>
> 作者回顧人類文明之發展，進而對現代性做出深層之詮釋。首先，作者指出華夏文化乃是天地人三才和合的「人文」，這與西方近代勘天役物的「人本」不同。再者，如此徹底主體的對象化下的工具理性將從「我與它」落到徹底的「它者」的異化狀態。工業化、現代化後，人失去了生命的安宅，對象化的徹底掏空，因而主體成了虛無的存在狀態。相對於此，作者指出新時代的思潮強調把人擺在天地之間去體會這個世界，而《易經》的情境邏輯更是強調「內外通貫，主客不二，體用一如」，而這與訊息論、場論可以關連起來理解。

---

[31] 歐陽康、孟筱康：〈試論周易的原初意義與現代意義〉，頁 69～83。

因爲《易經》傳統著重「陰陽合和，乾坤並建，兩端一致」，作者更而強調我們要「以母性取代女權」進而「乾道變化、各正性命」，達到「春秋大一統」、「道法自然」的境界。最後，作者提出「太上治時」的呼籲，主張由《易經》的學習而「察心念之幾，體造化之微，明現實之勢，知事變之理」。[32]

綜合本文以上的條理架構，以及諸位學者教授的闡發，筆者概括〈大象傳〉總體性的文化體系與現代義涵，轉化表詮《周易》思想永恆貞定、永續發展的創造價值，其向度如下：天人一如，陰陽合和，乾坤並建；道德不二，仁智雙彰，性命對揚。體用一源，象意相攝；政教無間，古今相即；內外通貫，主客一致。此中眞義，即隱然符契前文所論《周易》「二元對貞」的文化詮釋學。

（按：本文原發表於 2002 年 12 月，香港浸會大學：「二十一世紀中華文化論壇」，頁 1～13。後刊載於 2005 年 3 月，香港商務印書館：《文化與自覺——二十一世紀中華文化世界論壇論文集》，頁 860～869。）

[32]論文出處同前注，頁 264～281。

伍、符號與思維

——由《周易》卦爻象反思文字意義的詮釋深度

一、前　言

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，兔之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。是故觸類可爲其象，合義可爲其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？❶

以上文本中，王弼（226～249）所謂「象」、「言」，即就《周易》中卦象及卦、爻辭而言；「意」是就卦象所包含的意義而言，具有普遍性認識論上的方法學意義，這也就是王弼玄學理論的基本方法論——只有不執著於具體物象、言辭，才能獲得其中所包含的意義，體現出超越與後設的深度。

《周易》卦象的符號簡明而富含變化，嚴整而有限的卦爻符號，象徵宇宙萬事萬物的互動關係，涵載著表述、組織和認識紛繁而無限的外在世

---

❶詳參王弼：《周易略例．明象》，文錄自樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》。

界，因此《周易》是中國先民智慧中極完整地對應天地人的理論體系，而易學遂成爲一種超越現實的符號化活動，意欲爲人們確立一個統一、自足的理想世界。《周易》作爲中國現存最早的一部古代哲學專書，原本於數象，發而爲義理。數象，即《周易》中的陰陽奇偶之數，以及卦象、爻象；義理，即六十四卦三百八十四爻❷所蘊含的哲學理致。故程頤（1033～1107）《伊川易傳．序》說：「至微者理也，至著者象也；體用一源，顯微無閒。」此與《周易》象徵的哲理歸趨，甚爲吻合。而象數學以承認象與言（六十四卦爻象與卦爻辭）之間的絕對統一性爲前提，力求使每一個符號都以清晰明暢的方式界定出它們的意義，由此而邁向普遍與抽象化的方向，導引入「眞」的世界；義理學以人們自身的尺度爲標準，設法使卦爻符號感知化，藉此獲得審美的愉悅，趨向最深層的實在切入的可能，進而獲致最終對世界的「美」和「善」的把握❸。

本文試圖透過《周易》卦象以反思文字意義的詮釋深度，以「象」（符號）、「意」（思維）對揚的命題中貞定文字（能指）與意義（所指）的生命邏輯體系。由於人類是進行符號活動的動物，符號表現成爲人類意識的基本功能，並自我分化爲更爲持續的結構，同時內化爲思維概念的活動模式；因此，「符號」不僅反映了客觀世界，而且構成了客觀世界。符號再現於人的意識與思維能力之中，建立自己概念與符號的世界，形成了人類文化。而符號活動所得到最驚人的成果，就是語言文字——具有典型意義的符號體系，保存人類思維記憶的社會裝置，爲思維的再現與概念反映的生命邏輯形式，建構出相對統觀的理解。

二、淺說《周易》與《說文解字》的理趣

❷按：另含乾「用九」、坤「用六」兩用爻，則為三百八十六爻，虛實通變，反復生生。

❸按：陽明學說即強調「誠」（真）、「仁」（善）與「樂」（美）之生命進路，可為確證。

經典，在不斷含英咀華，吟詠玩味中，可以內化爲人的生活、生命、氣質與思維。《周易》爲經典中自然與人文義理之本，是中華文化的源頭活水，〈繫辭上傳〉云「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」，其影響的深遠，不言可喻。而許愼（30～124）《說文解字》一書，係自漢代以來第一部中國文字學的專書，其編輯體例、內容，事實上涵蘊著許多《周易》的思想型態，序中首揭仰觀俯察，始作八卦，以垂憲象的文字肇始，以取「象」說而爲「六書」定本；卷一開宗明義立「一」爲耑（端），「惟初大極，道立於一，造分天地，化成萬物」，以取「意」說而爲「部居」建首。又據形系聯，分別爲「五百四十部」，若以易義分析，可轉換數式爲：「1×6×9×10=540」❹，意即太極一（陰、陽合和），變數老陰六、變數老陽九（易以變數為占）與生數五（一二三四五）、成數五（六七八九十）合數爲十相乘的結果❺。由此觀之，許愼「五百四十部」的安排，實寓天地陰陽生成不息的宇宙共理。再者，「立一爲耑」，表道體究竟，爲總體之根源、根源之總體，重存有與活動義，實爲開啓《說文》「上、下、示、三、王」部類多元存有的「空間」知解而

---

❹詳參本編本文下一篇〈許愼《說文解字》引易補釋與易理蠡探〉「三、《說文解字》結構易理蠡測」之內容說解。

❺按：一三五七九，奇數五，象陽為天；二四六八十，偶數五，象陰為地，合數亦為十。又生數、成數之說，本於《尚書·洪範》曰：「五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。」注：「皆其生數。」而《禮記·月令》云：「木數八，火數七，金數九，水數六，土數五。」注曰：「皆其成數，為土言生數。」〈洪範〉是上古創制之書，故言生數；《禮記·月令》是時候之書，所貴成就事業，故言成數。唯土言生數者，土以能生為貴，且以成四行足；簡之矣，是其能生能成之義也。鄭玄曰：「以天地相配，取陰陽之理。」常從以支干數和合，取日辰為用，兩說雖別，大義還同，終會《易經》天一至地十之義。《孝經·援神契》言：「以一立，以二謀，以三出，以四孳，以五合，以六嬉，以七變，以八舒，以九列，以十鈞。」五行以一立水，一為生數；以五配一，水之成數，故言一立而六嬉，嬉是興義。二是火之生數，七是火之成數，故言二謀火以便化為能，故曰七變謀者，以其為變之始也。三，木之生數；八，木之成數；五行始於東方，故云三出八而成長，故曰八舒。四，金之生數；九，金之成數，西方成就，故言四滋品類不同，故撐九列。五是土之生數，十是土之成數，以天之五合地之十，數義斯畢，所以五言其合，十言其均，均是成備之義。

設；此即林安梧（1957～）〈道言論〉首義「道顯爲象」所謂：

> 「道」乃根源性之總體、總體之根源，前者偏就其存有義而說，後者偏就其活動義說，實者存有不外活動，活動不外存有，於道而言，兩者通括。❻

「一」部象「太極」，「上、下」二部若「乾陽、坤陰」兩儀，「示」部「天垂象，見吉凶，所以示人也」，「三」部爲數名，仍歸「天、地、人之道也」以象「三才」，與《周易》旨趣若合符節，彰明較著。「畢終於亥」，則以陰陽消長的「十二月消息卦」爲「時間」終而復始——「亥而生子，復從一起」，強調「一元復始，萬象更新」的生生氣象而說，體現《周易》「時、位」的重要意義，令人印象深刻！

《周易》每卦六爻，以卦體言第一爻稱「初」，表寓時間的起始；第六爻稱「上」，表寓空間的對待，「時有古今，地有南北」，六爻一卦可以說是小規模的周流變易，六十四卦三百八十四爻便爲大規模的周流變易❼。六爻相耦爲天地人三才，其至也，即如〈說卦傳〉所謂「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」。許愼以「文」、「字」二耦爲「六書」分類，「形」、「音」、「義」三者以表述文字的全般面貌與內涵，而以時間、空間爲詮釋的兩橛，與《周易》卦爻取象表意的構作，可說脈絡一致，殊途同歸。

劉大白《語原》一書將六書分析爲：象形是純粹的形象符號字，會意是純粹的觀念符號字，假借是純粹的語音符號字；指事是形象符號與觀念符號連合而組成的字，形聲是象形符號與語音符號聯合的「形象語音字」，轉注是觀念符號與語音符號聯合的「轉化字」❽。暫不論此說優劣是非，能以「符號」所指涉的對象——文字，建立符號意構的程序，以二元對立的概念——符徵（能指）和符旨（所指）開展彼此之間的關係，具有一定程度的比較性。

---

❻詳《揭諦》學刊創刊號，頁1～14。

❼詳參黃師慶萱：〈《周易》時觀初探〉，頁1～20。後收入《周易縱橫談》，頁99～125。

❽原書未見，間引自陳立夫等著：《中國文字與中國文化論文集》，頁5～7。

《說文解字》一書，爲中國文字學史上的經典之作，將 10516 字（含正文 9353、重文 1163）分別部居於五百四十部首中，每一字都說明其字義、字形及字音，「先釋其義」，「次釋其形」，「次說其音」，段玉裁（1735～1815）注說解如下：

> 必先說義者，有義而後有形也。音後於形者，審形乃可知音，即形即音也，合三者以完一篆。說其義，而轉注、假借明矣；說其形，而指事、象形、形聲、會意明矣；說其音，而形聲、假借愈明矣。一字必兼三者，三者必互相求；萬字皆兼三者，萬字必以三者彼此交錯互求。❾

中國文字構造的三要素爲形、音、義，三者相輔相成，具有嚴密的關聯性。在清代樸學中，這三者已經進行綜合的研究，而以音訓方法探求語義的訓詁學，正是其中綱舉目張的主幹。因此，清代學者研究古代文獻所獲得的主要成就，幾乎都是通過「因聲求義」的音訓方法而獲致的結果，故段玉裁〈廣雅疏證序〉暢論文字三要素的關係說：

> 小學有形、有音、有義，三者互相求，舉一可得其二。有古形，有今形；有古音，有今音；有古義，有今義。六者互相求，舉一可得其五。……（古）聖人之制字，有義而後有音，有音而後有形。（今）學者之考字，因形以得其音，因音以得其義。《周官》六書，指事、象形、形聲、會意四者，形也；轉注、假借二者，馭形者也，音與義也。治經莫重乎得義，得義莫切於得音。❿

段氏關於語言文字起源的上述觀點，在清代樸學中甚具代表性。在他看來，文字的起源（聖人之制字）是：意義→聲音→文字；亦即在意義（所指）、語音（能指）、文字（符號）三者的關係中，音義關係是決定性的核

---

❾詳見經韻樓刻本《說文解字注》十五卷上〈說文序〉，頁 23，「厥誼不昭，爰明以諭」下，段注。

❿詳見《經韻樓集》卷八，惟此序於王念孫《廣雅疏證》刊刻時，未被附刻，《經韻樓集·補編下·與劉端臨（台拱）第二十書》有言：「懷祖（王念孫）何日南來？其《廣雅（述證）》發價甚昂，近者補刻表序，而拙序竟不刻，不得其解，便中試為訊之。」

心。有了意義與聲音的結合，才能產生人類語言，故先有語言而後才有文字；章太炎（1868～1919）因此主張用「語言文字學」以代替傳統「小學」、「文字學」之名，更能看出語言與文字的關係及其分化⓫。可知，語言與音義關係是能動和主動的機制，而文字則是被動的載體。從現代觀點看，人類語言包括聽覺、視覺、體覺語言，而語言活動起源於動物與外在世界的訊息交換（輸入與輸出），文字則有形、音、義成分，又在特定語境中承擔著不同的意義和構詞功能，與八卦、六爻結構，具有動態性、循環性的多層結構，有一定程度的語法意涵，具有統觀的可比較性意義。

三、簡論「符號」的知識意義與系統性

符號活動是人類的本性，哲學大師卡西爾（Cassirer, Ernst，1874～1945）《人論》說：「凡物都有一個名稱——符號的功能並不侷限於特殊的情況，而是一個普遍適用的原理，這個原理包涵了人類思想的全部領域。」⓬符號系統原理是打開人類文化大門的祕訣，因爲若沒有符號系統，人類的生活就將被限定在生物需要和實際利益的範圍內，再也找不到通往「理想世界」的道路。

符號是人工指稱物、思想表達品，符號指稱對象的關係，實爲人爲約定的理性關係，因此「符號、對象、思想」成爲語義三角形的構圖。符號現象與人的社會活動之間，有著相互作用、促進的關係，符號越有效、準確、迅速地傳遞訊息，文化系統就具有更大的訊息傳遞質量。因此，符號對人類知識系統具有重大的意義，人類的全部知識脫離不了各種不同的符號形式；人類知識的本質是一種符號系統，而人的理智是一種符號操作和推演的能力，符號成爲知識的本質和核心。不同種類的知識，其實就是不同的符號系統，或者是有著不同規則的符號系統。

一定的思維認識結果或主觀狀態的知識，不是用任何形式的符號都能

⓫義見《國粹學報》第二年（1906年），第5冊，第24、25期。
⓬卡西爾（通譯亦作「卡西勒」）：《人論》，頁72。

有效地、確切地表達。隨著知識型態的不同，便需要不同形式的符號表達，知識對符號形式的選擇作用，使特定的符號形式和特定的知識形態之間形成了特定的聯繫，使不同形式的符號系統成爲不同知識形態的載體。此一演變的主線是：有聲語言—文字—人工語言，每一種新的符號出現，不是取代或取消它賴以產生的原來的符號，而是增加了一種新的符號形式出現，這不僅爲知識的表達提供了新而方便的手段，而且爲思維活動的進行，也提供了更加有效的操作工具。由此創造出更加豐富和高級的思維認識結果，產生出新的知識，更由此而促進了人類認識發展、知識形態的演化。義大利符號學家艾柯（Eco, Umberto，1932～）在其名著《符號學理論》中，曾試圖提出一幅符號學諸學科分界圖。他按照對象或記號的性質異同原則，盡量廣泛地把自然和文化的通訊過程分門別類的歸入符號學領域：動物符號學，嗅覺符號學，觸覺通訊，味覺符號學，副語言學，醫學符號學，運動和動作符號學，音樂符號學，形式化語言研究，視覺通訊系統，物體系統，情節結構，本文理論，文化代碼研究，美學本文研究，大眾傳播研究，修辭學⓭。

內容爲符號內在包含的意義，即某一符號充當什麼樣的對象物的標誌。形式是指符號的外在表現，即符號在我們感官面前的那種物理表現。符號總是記錄在一定的物質形式之上，稱之爲「載體」；載體與形式有一定的關聯，形式根據它和內容的相關程度，可區分爲兩層面，一是純粹外在的層面，它對於內容不起影響作用（如用不同顏色的筆寫同一字母）；二是與內容有關的層面，如視覺形式和聽覺形式的符號，它們可以影響內容，或者受內容的影響。符號交流、文獻訊息交流、文獻學，都是在載體這一層次上研究知識。由此可見，符號學領域是一個涉及範圍十分龐雜的領域，以符號作爲切入點的語言文字的詮釋方法論，勢必要選擇自己研究符號的角度，筆者認爲：以符號研究爲核心，有希望成爲一個新的研究綱領。總體來看，研究方向有兩個：一是試圖尋找知識思維的結點（推因、概念等），一是試圖以引文分析等方法尋找確定符號與知識思維之間的關係。因爲，符號研究可以將從宏觀到微觀的各種現象的理論統一起來，尤

⓭義見艾柯撰、盧德平譯：《符號學理論》。

其是將客觀知識的組織和交流統一起來，具有對以往的理論的涵蓋能力和對新的現象的詮釋能力。

而《周易》的符號系統：六十四卦象，三百八十四爻象，具有高度抽象性，故能包容萬有，實現「彌綸天地之道」的理想。抽象性既爲《周易》符號的旨歸，又是嚴整有序的系統，而它的符號系統性源自「符號素」⓮的組合；而組合的規則即「語法」。因此，語法歸根究柢就是符號素的結構模式；符號通過語法關係的調節來標指現象世界，又反映出主體人對現象世界的重構過程。《周易》象數借助於各種語法關係和符號系統的重組，使有限符號不斷調整著意旨內涵，「唯變所適」，讓有限去表達無限，將抽象還原爲具體，終能達致「目通萬里，思接千載」的理想。

《周易》符號由一種本原演繹而來，並由一定的律則結構而成，不僅具有物理的涵義，而且是一種審美的存在，是心靈的一種價值體驗過程，是一種創造性的想像過程。象數學家將《周易》符號解釋成一套形式運算的數學系統和符號主義的邏輯系統，意味著一切實在的數理和邏輯存在。卦爻符號「備天下之大象」⓯，銘刻著心靈的印記，人們從中看到情感、慾望、痛苦、希冀、理想等等。因此，《周易》符碼無論是對實在的模仿還是重構，都是立足於「象」的指涉，所以《周易》永遠是一個符號系統，它代表著實在，而不是實在本身；《周易》成爲我們認知存在的媒介，它的每個符號素都是特定存在及其價值的類名和標識；符號素按照特定語法原則結構起來的各種關係，充分映射了世界和人的各種現實關係。而作爲表情達意的語言文字而言，其符號的內在蘊致與《周易》符號的外在意象，有著深刻的、相詮的對應共諦。

四、衍述《周易》陰陽二爻的符號特徵

《莊子．天下篇》說：「易以道陰陽。」陰與陽構成了《周易》最根

⓮不可分的最小單位、單元，如陰陽爻符號、各種卦爻辭。
⓯詳參孔穎達：《周易正義》卷八。

本的思想和最核心的理論，而陰陽爻符號又是《周易》的基本結構單位，凝聚《周易》的基本特徵；因此，從陰陽爻符號的一切形式和內容總和出發，可以示現出《周易》的若干本質，可以對《周易》》參與、模鑄的中國文化的本性作出具體有力的詮釋與說明。《周易》陰陽爻作爲一種超越現實的符號化活動，其本旨爲人們確立一個統一的情感交流對象，然後循此出發去看待自己、他人和世界。陰陽爻對現象世界的重構，更多地依據情感的統一性，而不是科學、理性和邏輯。

符號素是符號系統中不可分的最小單元。陰陽爻雖然在可視的物理形態上也具有明確的邊界，但本質上卻不遵守邏輯同一律⑯。〈繫辭傳〉說「是故易有太極，是生陰陽」，「一陰一陽之謂道」；邵雍（1011～1077）《邵子全書．觀物外篇》說：「陽不能獨立，必待陰而後生，故陽以陰爲基。陰不能自見，必待陽而後見，故陰以陽爲唱。」⑰陰動之謂陽，陽靜之謂陰，動靜不息之謂道，這都表明了陰和陽都不是終極範疇，而是統屬於更爲本體的「太極」或「道」。陽是陽，同時也內涵著陰的本質，具有向陰轉化的任何可能；同樣，陰是陰，同時也內涵著陽的本質，具有向陽轉化的一切可能，陰、陽具有互涵、互補和互轉的特徵。

陰陽沒有明確的邏輯邊界，本質上表明一切實在都不具有明確的邏輯劃分類項，都不能通過下定義的方法說明自己，而只能依賴另一個（或另一些）相關事物，名之爲「象」來起興、類比或徵喻，通過主體心靈中「神而明之」、「感而遂通」的特殊力量來得出結論，名之爲「意」。意象思維充分肯定了認識過程中主體人的存在，表明人類眞理完全是主客一致、身心合一的結果。

現實生活中的人，被來自自然界和人類社會中的各種訊息包圍著，人們不僅生活其中，被動地接受它們的包圍，而且還極主動地去表述、組織

---

⑯邏輯同一律、矛盾律、排中律，共稱「邏輯三一律」。同一律：0 是 0，而不是 1；1 是 1，而不是 0，0 和 1 之間具有絕對不可越的邊界。矛盾律：如果是 0，就不能同時是 1；如果是 1，就不能同時是 0，0 和 1 不是內在相關的，而是彼此對立的。排中律：要麼是 0，要麼是 1，即要求在 0 和 1 之間必須承認一個為命題「真」。

⑰按：《邵子全書》，檇李徐必達刊本。

和認識它們。因此，人們總是首先選用一些字符（字母、數字和其他的一些符號），及其組合來表現各種訊息，使之客觀化和符號化。字符和文字，便成爲最基本的訊息單位。理論上，陰陽符號系統也可以通過無限增加位組數，來提供無限數量的符號串，例如：前《周易》時代的數字卦就有位組數多達十三的例證⓲。但是，《周易》卻將位組數嚴格控制在六位。《周禮．春官．太卜》有云：「（三易——《連山》、《歸藏》、《周易》）其經卦皆八，其別皆六十有四。」〈繫辭傳〉解釋說：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。六者非它也，三材之道也，兼三材而兩之，故六。」意謂：「三」指陰陽符號囊括了天地人三道，涵蓋了自然界和人類社會中的一切訊息實在；「兩」指說每一材之道，都兼具「陰陽合道、道分陰陽」的一體性與二元性。

由「兼三材而兩之」，推得位組數爲六的六十四卦三百八十四爻符號系統。這有限的符號系統要「廣大悉備」，指稱天地人三道中的一切訊息實在；亦即，陰陽符號要用有限去表達無限。如此，每一個個別易符必然都是二類事物或一組項目的類別標識；所有具有同一易符的一類事物或一組項目，都表現爲意義和價值上的一致性。在〈說卦傳〉象數系統中，乾卦爲父、君、天、健、馬等等，表明各類指謂都具有相同的主體意義和精神價值。而且，一般來說，每個個別易符都具有核心義和樞紐義，它們連接一綱的多目來整合符號及其意義，如乾卦的核心義「健」，其他義項都統歸於此，所謂「義苟在健，何必馬乎」最爲明暢。六十四卦系統是一個整體，每一卦爻的意指內涵都必須從總體系統的意義關聯上加以理解，本質上反映了天地人三道的有機聯繫。如此我們可通過綜合分析符號所包含的核心和樞紐意義，來實現天人合德的人文理想。

再者，陰陽符號系統在標指訊息實在時，可以確立符號與其意指之間的可證性，發現兩者之間自然或內在的聯繫。符號與符號之間的關係，則充分反映了被標識實在之間的關係映射，可以揭示出隱藏在卦爻符號中的理據性。這種理據性完全建立在主體人對訊息實在的意義內涵和功能價值的理解上，力求符號與其被標指實在之間具有意義內涵上的兼容性，以及

⓲詳參張亞初、劉雨：〈從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題〉。

功能價值上的通約性。事實上，由陰陽結構起來的六十四卦符號系統，正是提供了從觀念上把握一切實在的普遍參照系統。

要之，陰陽符號和意指之間的關係是建立在可證性的基礎上，反映了主體人從心理和觀念上理解實在世界的過程，也反映了行爲主體對現實世界和理想世界之間不同的區分過程。卦爻符號對世界和人的重構，始終以人的主體精神爲出發點，構成人類理想世界的一部份，它永遠超不出「人格」的範疇。陰陽符號系統爲我們提供了一個主觀的意象和思維領域，表明一切訊息實在的意義和價值。

五、分析思維方式與《周易》思維的特色

形象思維與抽象思維，是兩種不同的理性認識方式。形象思維以「形象」作爲思維材料，不同於一般的感性認識；抽象思維以「概念」作爲思維單元，概念運動的過程成果以抽象概念和由概念構成的理論形式表現出來。二者都從感性的直觀開始，並對感性材料進行去粗取精、去僞存眞的加工制作；抽象思維以概念形式表達客觀眞理，形象思維純以形象的形式反映事物本質，總體而言，二者相輯相成，彼此滲透，具有一定的依存性和獨立性。

形象思維在中國古代文化的發展中占有舉足輕重的地位，「漢字」便是最突出、最具有特色的實例之一，漢字的起源和構成原則向有「六書」之說，班固（32～92）《漢書．藝文志》爲「象形、象事、象意、象聲、轉注、假借」，「象」字最能表現形象思維的意蘊；許愼在《說文解字．序》中易之爲「指事、象形、形聲、會意、轉注、假借」，則傳達了抽象思維的先驗意義。二說異趣，卻都肯定漢字的基本構成方法是形象地反映世界⑲。漢字用形象的具體形式來表達抽象、一般的內容，充分表現出漢

⑲因此，林安梧於《揭諦》發刊詞〈道與言〉，頁 4，說：「『象形字』，其就發生而言，乃因『形、器、物』以為『象』；至若論其形而上之本源，則『象以為形』也。」

民族對形象思維的偏愛。

漢字的這種特徵，同樣顯示在《周易》六十四卦中；《周易》的結構，從形式上看，每一卦圍繞一個主題，卦象爲先導，卦辭、爻辭爲後驗。卦象是形象的論述，卦辭、爻辭是抽象的表達，這意謂著形象思維與抽象思維相統一，而以形象思維領頭。若單就卦象而言，其構成要素陰爻、陽爻是抽象的線條和符號，而由它們組成的八經卦和六十四別卦，又具有形象性；卦辭、爻辭情形，也大體如此。整部《周易》，幾乎到處都是形象思維與抽象思維的緊密交織。《周易》卦象，不是對客觀事物隨意的、偶然的反映，也不是照本如實的描摹，具有強烈的概括性、選擇性和象徵性，是一種自覺的、創造性的形象思維的產物。《周易》的實踐表明了形象思維能夠以特殊的方式觸及和反映客觀世界深刻的矛盾運動，爲我們今天建立和研究形象思維學提供了可貴的資料。劉長林（1941～）《中國系統思維》剖析了《易傳》形成中國古代最早的形象思維理論，其要義有四：

一、認爲形象的把握，是認識世界的重要方面。

二、肯定形象思維能夠通向世界的本質和規律。

三、發現形象思維有廣泛的用途。

四、強調形象的把握大於、優於語言文字的把握；提出以形象爲主導，形象與語言文字相結合，是認識世界的最好方式。⑳

思維方式是人類觀察世界、認識世界，從而指導自己改造世界的思想方法。《周易》及其研究展示出許多思維方式，其中具有一定價值的有五種：直觀思維、形象思維、象數思維、邏輯思維和辯證思維㉑。從人類思維方式的發展進程來看，前兩種屬於初級的思維形式，運用於感性的認識階段，後兩種屬於高級的思維形式，運用於理性認識階段；而第三種是由初級形式向高級形式過渡的思維形式。由於人的思維是複雜的感性認識和

---

⑳詳參劉長林：《中國系統思維》，頁 101～103。

㉑詳參朱伯崑主編：《易學基礎教程》，第五章〈易學中的思維方式〉，頁 298～343。

理性認識交融一體的過程，所以五種思維形式的運用，在《周易》及其研究系統中以求索義理爲旨歸，交互運用難以分解，而能往復游刃有餘於象、辭及天地萬物中包蘊的意義及道理，成爲《周易》研究所要揭示的內涵，此是易學思維的基本特徵。

直觀思維是藉由以往感官的直接感受或經驗判定事物及其發展趨勢的一種思維方式，運用這種思維方式時可表現出二種不同的蘄嚮，其一是重視事物外在的功能、作用和事物運動的形式，從而引出功能原則；其一是注重具體事物的因果關係，又稱爲「具體思維」。

形象思維是直觀思維的深化，但不局限於事物的整體，往往通過對事物印象的再現、拆卸、組裝去體會事物中包含的道理，甚至於創造出新意；而所謂「形象」，其義蘊有二：其一是客觀世界上自然存有的事物形象，其一是人們用以表示事物形象的符號。而《周易》系統的形象思維，更側重於符號——卦爻象及圖象。以形象思維表達意念和義理，是形象思維的基本特徵；《周易》以爻象、卦象和圖象爲誘發思維的放射源，以形象爲媒介，構成二種雙軌照應的思維模式，將理性、價值觀念和情感因素相互膠融於眞、善、美的意境之中，形成了中國人思維方式的一大特色。

邏輯思維，指遵循形式邏輯的法則思考問題、認識事物的思維方式。在《周易》主要表現有三：分類、類推和思維形式化，成爲《周易》形式邏輯思維的三個不同的層次。辯證思維是指以運動的、變化的、聯繫的觀點認識事物的思維形式，也是易學研究中涵蘊最爲突出、系統、豐富及珍貴的一種思維形式，就其內容大體歸納爲三個方面：變易思維、相成思維、整體思維。辯證思維用對立統一、發展變化、普遍聯繫的觀點看待世界，正確地反映客觀世界的實際情況，是人類思維高度發展的重要標誌。

象數思維是以符號和數爲媒介，認識、推斷或預測事物及發展變化的一種思維形式，以象、數合一的觀念考察事物發展變化的過程和規律。象數思維，亦是《周易》特有的一種思維形式，以象和數相互轉換的觀點，解釋卦爻象和事物變易的過程和法則。就卦象而言，象乃一類事物的象徵，故〈繫辭傳〉說：「象者，像也。」「見乃謂之象。」以卦象爲一種符號；六十四卦卦象是用以標誌事物變化的符號，成爲表達事物變化規律的一種系統。象數思維作爲一種思維方式，是抽象的思維（如符號系統）

與具體的思維（如形象系統）相結合的產物，從具體中引出抽象，再從抽象中認識具體，將抽象與具體二者合而爲一，成爲中國思維的另一特色。

六、結　論

林安梧《揭諦》發刊詞〈道言論〉申說：「道顯爲象，象以爲形，言以定形，言業相隨，言本無言，業本非業，同歸於道，一本空明。」他經由典籍傳述的許多體會中，闡明了中國詮釋學所可以釐清的幾個層次，依次是：

> 「言」、「形」、「象」、「意」、「道」，言上有形，形上有象，象上有意，意上有道，由言而及乎形，由形而見其象，由象而見其意，由意而入乎道。相應於「形」是意義的整體結構，重在把握作用；相應於「象」是在意義結構之上的總體意象，重在想像作用；相應於「意」是在此意向之上的無分別相的空無狀態，重在體證道之本體。

承上而論，人有抽象思維的能力和與之相應的一套語言文字系統，人的語言（spoken language）與文字（written language），作爲一種符號式的譯碼（code for interpretation），具備了外延的符號意義（denotation）和內涵的言外之意（connotation），所以「語言是有聲的思想，思想是無聲的語言」成爲「片面的深刻」，「深刻的片面」的最佳註腳。

人能把握事物的規律性和本質，對世界產生理性的認識，這是以有限的認識形式把握無限的物質內容的關鍵。理性認識和感性認識都是一種解碼活動，人必須通過訊息傳輸的碼才能把握訊息的內容，所以人必須通過主觀世界已有的訊息代碼去破譯客觀世界的代碼。在一定意義上，人的理解活動就是將攜帶著有關認識對象訊息的多種多樣的碼，轉換成人的感覺代碼和特有的語言符號代碼的過程。而人的語言符號代碼卻能夠反映無論多麼複雜的系統屬性，譯解世界上任何層次的任何代碼。

人創造的語言符號作爲反映的形式大體有二：其一只代表某一個別對象，實際是某一個體對象物的標號；其一則代表某二類事物，反映某二類

對象的共性。符號完成訊息功能不在於它與對象相似，而在於它根據約定具有一定意義，即所謂語義屬性；語義屬性使符號成爲一種特殊的反映形式。因此，上述兩種符號都帶有抽象性和概括性，具有以一統多的功能。只有人創造的符號才眞正貫穿著理性，並形成了複雜的天然語言符號系統和其他的人工語言符號系統。

符號的建立，一方面使認識所形成的抽象概念被確立和相對穩定下來；另一方面符號形式使認識過程簡單化了，使訊息的加工、貯存和傳輸大大方便了。有了語義符號，人們在認識過程中就從大量的具體實物中解放出來，改變了被動於感性形象的局面，如此才能進一步建立概念系統，探求事物的內部聯繫，產生眞正的理性思維。人的感覺——概念系統及相應的語言符號系統形成的過程，即以同一種訊息形式系統接收、容納和統攝無限多種內容的過程。這一切，就是訊息的內容與形式的辯證發展。

當我們回溯語言的演化過程：聲音表達→圖形表達→象形文字→文字、符號的系統表達。我們不難看出，使用「系統的書寫文字」代替「聲音」或「圖形」的表達，是人類文明的重要分水嶺。原始漢字起源於兩大系統：其一爲抽象符號，其一爲象形文字，而「八卦圖象」的形成，正好在「原始」與「人文」的分界點上，它是「原始社會」的結束，同時也是「文字文明」的開始和基礎，作爲占卜依據的八卦圖象，擔當了中國在「意象文字」形成系統表達之前，詮釋事物時的一種「潛在意識的心理結構」。因此，古典的中國人使用自然、原始的「八卦圖象」所建構的《周易》象意系統，是人類文明史上，直接將自然、原始的「圖形表達」，帶入「文字文明」的城邦社會的最佳實例。古典的中國人以自然原始的圖形表達，清楚規劃爲「天人地」三個基本範疇，具有深刻的詮釋學洞見。

綜之，《周易》符號思維系統（象數與義理學）與語言文字表意系統的總體目標，均在表述、組織和認識人類生存其中的一切自然實在和文化實在；爲此，需要將實在符號化和客觀化。符號化和客觀化不是二者研究的起點，而是終點，易學與語言文字學致力於使一切實在注入特定的符號形式之中，提供了對實在加以標識和把握的可能。從象到意的思維過程需要人類心靈中「神而明之」、「感而遂通」的特殊力量，這其中涵蘊了主觀的「意」（思維）和客體的「象」（符號）的雙重實在；「象」講求事

實的必然，「意」尋求客觀實在的同一性、主體價值的同一性，旨在模鑄價值的應然。這種深具詮釋深度的義蘊，如能迴向於語言文字的研究上，更能提昇爲文化認識的眞諦境界㉒！

（按：本文原發表於 1998 年 3 月 21～22 日，假國立臺灣師範大學舉辦之「第九屆中國文字學全國學術研討會」，收錄於會議論文集，頁 169～180。）

㉒除了上述注釋中的引用文獻外，筆者又參閱以下四種論著：一、黃師慶萱：《周易縱橫談》。二、裘錫圭：《文字學概要》。三、張善文：《象數與義理》。四、傅榮賢：〈易學研究本體特徵論〉，頁 1～8。

陸、許慎《說文解字》引易補釋與易理蠡探

一、前　言

本文原爲臺中市逢甲大學所主辦「第十屆中國文字學全國學術研討會」而寫（1999.4.24～25），係臺灣師範大學主辦之第九屆發表論文〈符號與思維—由《周易》卦爻象反思文字意義的詮釋深度〉的續作（1998.3.21～22），唯因檢閱《說文解字》全書及翻讀相關文獻耗時過多，兼以公私事務煩擾，又染微恙，以致未能卒篇，無法公開發表，衷心耿耿。爲使研閱所得不致半途而廢，不揣淺陋，於是清理董成；期間得許師錟輝（1934～）、黃師沛榮（1945～）諟正，教益良多，十分感謝！

前修學者於《說文解字》（以下簡稱《說文》）引經論述頗多，犖犖大者如：錢大昕（1728～1804）〈說文引經異文〉，王鳴盛（1722～1797）〈引經用古文〉、〈說文引周禮〉，胡秉虔（？～1826）〈說文引經〉，臧庸（1767～1811）〈說文儀禮用今文〉，汪士鐸（1802～1889）〈說文儀禮用今文〉，朱士端〈許叔重不用緯書〉、〈說文引尚書古文〉、〈說文用韓詩〉，林昌彝〈說文詁經有本〉，王元稚、蔡琛〈禹貢，說文或引作虞書，或引作夏書解〉，姚衡〈說文五藏用古尚書說〉，毛毓澧〈說文稱詩毛氏異文考〉，馮惟一、葉意深、姜莊臨〈說文引詩考〉，羅厚焜〈說文引經有用正訓與次訓不相蒙，有用次訓與正訓不相蒙考〉，唐夢庚〈說文引經異同考〉，陳壽祺（1771～1834）〈說文引經考〉，俞樾（1821～1906）〈說文經字考〉，張行孚〈說文與經典不同字〉❶，黃季剛（侃，

❶以上各家之說，俱見丁福保（1874～1952）：《說文解字詁林》，第一冊前編下〈說文引經〉，頁296～308。

1886～1935）〈說文綱領：四、引經〉❷。

然則，有關於《說文》與《周易》的專門論述實爲罕覯，及今可見者殆惟馬宗霍（1897～1976）《說文解字引經考．引易考》二卷❸，黃永武（1936～）《許愼之經學．許氏易學第一》❹二書爲最精善。前書所考者，但以《說文》稱引《周易》經傳之文者爲限，其所未稱引者則未敢取定，則闕遺難免，自有深究的必要；後者承繼前書的研究成果，多方論證《說文》引易祖述所本，及與漢魏以來易注相同、相合、相應之處❺，證據確鑿，顚撲難破，皆深具「辨章學術，考鏡源流」❻的價值，大有功於許愼易學原本的廓清與疏理。然而，猶未能全面觀照《說文》全書中，與易義、易理關涉的文字內涵，故此篇之作，一求發皇前輩先進的研究成果，再則開張許愼《說文》易理的潛德幽光。

二、馬宗霍《說文解字引易考》補釋

《說文解字引易考》字目總 78 字，卷一自「禔、祝、屯……」以下凡 36 字；卷二自「的、晉、昃……」以下 42 字，考案甚詳，經義、字義互相證發，以經證字，因字存經，故能「即字以審義，依義以詁經，庶幾

---

❷文見黃季剛口述、黃焯（耀先）筆記編輯：《文字聲韻訓詁筆記》，〈文字學筆記：說文綱領〉，頁 88～89。

❸詳馬宗霍：《說文解字引經考》，頁 21～106。

❹詳黃永武：《許愼之經學》，頁 1～169。

❺前注書，其重要內容有以下九端：一、《說文》引易祖述孟氏。二、《說文》引易與京房同者。三、《說文》引易與施讎同者。四、虞翻易注與《說文》引易相應者。五、馬融易傳與《說文》引易相合者。六、鄭玄易注與《說文》引易相合者。七、荀爽易傳及九家注與《說文》引易相應者。八、陸績易注與《說文》引易相應者。九、崔憬易注與《說文》引易相應者。

❻按：「辨章學術，考鏡源流」的思想，淵源來自於西漢．劉向、歆父子《七略》與東漢．班固《漢書．藝文志》，清儒章學誠《校讎通義》更為之推闡大義，部次條別，非深明於道術精微、群言得失之故者，不足與此。詳參傅榮賢（1966～）：《漢書．藝文志研究源流考》。

詁訓明而經明，經明而先民制作之藉經以傳者，亦往往可由是而討其沿革，則經明而史亦明矣」❼，其全體大用，由此見得。然經筆者翻檢《說文》全書，逐一核對，乃知闕遺所在，謹條敘如后，增補成全：

（一）《說文》引易缺載者一條

1.九篇上「后」部：「后，繼體君也。象人之形，從口。易曰：『后以施令告四方。』凡后之屬皆從后。」

案：此條馬、黃二書均未錄及，宜補入。段注云：「……《易．象下傳》曰：『后以施命誥四方。』虞云：『后，繼體之君也。』此許說也，蓋同用孟易。經傳多假后爲後。」又云：「此用〈遘．象傳〉說從口之意，傳曰『天下有風，遘。后以施命誥四方。』鄭作誥，許作告。」許慎《說文》直接引用《周易．姤卦．大象傳》以證字義，而此古文易「后以施令告四方」與後來通行本「后以施命誥四方」，異文有二，可徵經傳傳授之殊，故《說文解字引經考．總例》第一，說：

> 《說文》引經，有異文，有同文；有證形者，有證聲者，有證義者，而要以證義爲主。凡字之義，有正義，有別義，有引申、假借之義，又有所從之形之義，則所謂會意也。有所從之聲之義，則所謂形聲兼意也。皆在所證，而要以證本義爲主。於文之異同，可徵經本傳授之殊；於義之正假，可通經訓歧出之匯。❽

準此以觀，「后者，君也」，乃其本義，引易「后以施令告四方」以證成其所從之形，所從之義，馬氏以爲「會意」也；然則，「后，繼體君也」，所釋「繼」義，知爲本義假借爲「後」所引申衍繹而來。《易傳》文，許作告、鄭作誥，許作「施令」、通行本作「施命」，古今字殊，授受有別，可以考知。

---

❼文錄見《說文解字引經考．自序》，頁2，行4～6。
❽文見前揭書，頁15。

（二）《說文》明言易而缺載者四條

1.三篇下・卜部：「𠂤，易卦之上體也。《商書》曰：『曰貞，曰𠂤。』，從卜，每聲。」

案：段注云：「今《尚書》、《左傳》皆作悔，疑𠂤是壁中古文，孔安國以今文讀之，易爲悔也；或曰：據許則小篆有此字，玉裁謂不然。……小篆無𠂤，而壁中古文有𠂤，不可以不存之於卜部，凡其存《尚書》古文之例如此。……」

2.五篇上・竹部：「筮，易卦用蓍也。從竹巫。」

案：《周易・繫辭上傳》云：「……是故蓍之德圓而神，卦之德方以知。」又曰：「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」筮、蓍二字聲同、義同，可相轉注爲用。

3.十三篇下・土部：「坤，地也，易之卦也。從土申，土位在申也。」

案：此與馬書引「巽，巽也。……此易巽卦爲長女、爲風者。」（五篇上・丌部），「鼎，……易卦巽木於下者爲鼎。」（七篇上・鼎部）何異？又段注云：「〈象傳〉曰：『地勢坤，君子以厚德載物。』〈說卦傳〉曰：『坤，順也。』按：伏羲取天地之德爲卦，名曰乾坤。」此明引易義者，又明言易之卦，豈可闕載？

4.十四篇下・六部：「六，易之數，陰變於六，正於八。從入八，凡六之屬皆從六。」

案：《周易・繫辭上傳》「大衍之數五十」章，朱子《周易本義》據以爲「筮儀」之本，九、六之數爲老陽、老陰之變數，八、七之數爲少陰、少陽之不變數，依分、掛、揲、扐之步驟，四營而成易，十有八變而成卦，極數通變，此聖人所以極深研幾，「生生之謂易」者也❾。

---

❾詳參《周易・繫辭傳》：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天數五，地數五，五位相得，而各有合。天數二十有五，地數

（三）《說文》引祕書易緯者一條

1.九篇下・易部：「易，蜥易、蝘蜓、守宮也。象形。祕書說曰：『日月爲易。』，象陰陽也。……」

案：段注曰：「祕書謂緯書。……按：《參同契》曰：『日月爲易，剛柔相當。』陸氏德明引虞翻注《參同契》云『字從日下月』。」又云：「謂上從日，象陽；下從月，象陰。緯書說字多言形，而非其義，此雖近理，要非六書之本，然下體亦非月也。」參照《引易考》卷一所錄「刑，罰罪也，從刀井。易曰：『井者，法也。』（五篇下・井部）馬氏考今易無此文，歷來學者並謂此出易說無疑⑩，則此與《易緯》所言「日月爲易」，皆屬易說，二者理若同貫，宜併補錄合觀。

（四）《說文》引易讀若缺載者十一條

馬氏《說文解字引經考・總例》末條結語云：「讀若引經，主於證音，不主證義者，當於《說文讀若考》中論之，此並不入。」

然《說文讀若考》筆者未及見，恐與所錄未盡相同，且段注三復其言

三十。凡天地之數，五十有五，此所以成變化，而行鬼神也。大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四，以象四時。歸奇於扐以象閏。五歲再閏，故再扐而後掛。乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四，凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故，四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道，神德行。是故可與酬酢，可與祐神矣。子曰：「知變化之道者，其知神之所為乎？」

⑩《引易考》卷一，頁 55～56，馬氏云：「『井，法也』者，今易無此文。《釋文》井卦下引鄭玄云：『井，法也。』王筠謂『蓋易家古說，故許、鄭皆稱之。』嚴可均、段玉裁並謂此出易說。今案：司馬彪《續漢書・五行志》一引易曰：『井者，法也。』《一切經音義》卷二十引易曰：『刑，法也；井為刑法也。』皆不見於今易，而並稱易曰，正與此同，其為易說無疑，三家之言是也。」

曰：「凡引經傳，有證義者，有證形者，有證聲者。」「凡引經傳，有證字義者，有證字形者，有證字音者。」⓫可知《說文》引經形、音、義三者並重，馬氏所考以主形、義者爲主，恐不符段注之旨。尋又閱王筠（1784～1854）《說文釋例》卷十一〈讀若引經〉但引三條「讀若易」爲說，實難周全⓬，唯恐闕遺漏失，故謹錄於下備參：

1.四篇上・目部：「瞎，目深貌也。從目窅，讀若易曰『勿卹』之卹。」

案：夬九二爻辭曰：「惕號，莫夜有戎，勿恤。」凡此及以下「讀若」各條，多爲引易以擬其音。段玉裁（1735～1815）《周禮漢讀考・序》曰：

> 漢人作注，於字發疑正讀，其例有三：一曰讀如，二曰讀爲、讀曰，三曰當爲。讀如、讀若者，擬其音也；古無反語，故爲比方之詞。讀爲、讀曰者，易其字也，易之以音相近之字，故爲變化之詞。當爲、當作者，皆正其誤，爲救正之詞。⓭

2.四篇下・骨部：「髇，骨間黃汁也。從骨，易聲，讀若易曰『夕惕若，厲』。」

案：乾九三爻辭曰：「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎。」此引易以擬其音。

3.六篇上・木部：「棆，母杶也。從木，侖聲，讀若易卦屯之屯。」

案：屯六二爻辭曰「屯如邅如，乘馬班如；匪寇婚媾，女子貞不字，

⓫並見段注一篇上・示部「祝」字下，一篇下・艸部「易曰：百穀艸木麗於地」下。

⓬清・王筠撰：《說文釋例》，其卷十一〈讀若引經〉所引「易讀若」者三條為：「瞎，讀若易曰『勿卹』之卹。」「忿，讀若易『旅瑣瑣』。」「繻，讀若易『繻有衣』。」雖未遍舉，觀其序言，可以知取捨之義，序云：「引經以證其音，亦以義為別之類，特以其引經文別錄之，然其無義可搜者，不具及也。」

⓭又云：「漢人注經必兼讀如、讀為二者，有讀為而後經可通也。《說文解字》之例，有讀如，無讀為，祇釋其本字，不必易字也。又讀如之下，必用他字而不用本字，蓋字書之體，一字而包數音、數義，不為分別之詞。」詳參清・段玉裁注：《周禮漢讀考》。

十年乃字。」此引易以擬其音。

4.七篇下・巾部：「幅，載米也。從巾，盾聲，讀若易屯卦之屯。」

案：同上條，皆引易以擬其音。

5.十篇上・火部：「烺，望見火貌。從火，艮聲，讀若『馹顙』之馹。」

案：《周易・說卦傳》：「震爲雷，爲龍，……其於馬也，爲善鳴，……爲的顙。……」「馹顙」即「的顙」。

6.十篇下・大部：「㚔，壯大也。從三大三目。……一曰迫也。讀若易『虙羲氏』，……」

案：《周易・繫辭下傳》：「古者包犧氏之王天下也，……」段注云「今《易・繫辭》作『包犧氏』，孟氏、京氏作『伏戲』，許作『虙羲』，鄭〈大卜・注〉，應氏《風俗通》同。虙，古音讀如密。……」此引易以擬其音。

7.十篇下・立部：「竦，見鬼魅貌。從立從彖，彖籀文魅，讀若虙羲氏之虙。」

案：同上條引易以擬其音。

8.十篇下・心部：「悴，憂也。從心，卒聲，讀與易萃卦同。」

案：〈萃・彖傳〉：「萃，聚也。順以說，剛中而應，故聚也。……」〈大象傳〉曰：「澤上於地，萃。君子以除戎器，戒不虞。」《說文・一篇上・玉部》：「玭，石之似玉美者，從玉，𠂤聲，讀與私同。」段注：「凡言讀與某同者，亦即讀若某也。」讀若、讀如、讀與某同，就訓詁條例而言，必不用本字，用本字者爲變例。

9.十篇下・心部：「惢，心疑也。從三心，……讀若易『旅瑣瑣』。」

案：旅初六爻辭曰：「旅瑣瑣，斯其所取災。」〈小象傳〉曰：「旅瑣瑣，志窮災也。」此引易以擬其音。

10.十三篇上・糸部：「繻，繒采色也。從糸，需聲，讀若『繻有衣』。」

案：既濟六四爻辭曰：「繻有衣袽，終日戒。」〈小象傳〉曰：「終日戒，有所疑也。」此引易以擬其音。

11.十四篇上・車部：「軷，軺車後登也。從車，丞聲，讀若易『拯馬』之拯。」

案：明夷六二爻辭曰：「明夷，夷于左股，用拯馬壯，吉。」〈小象傳〉曰：「六二之吉，順以則也。」此引易以擬其音。

《說文》引經，首在明文字之用，以證明本義、引申義、假借義爲主；次明形構之旨，以證成爲何從某而得形之義；末則保存文獻，以明異文音讀之殊，故綜上補釋諸條，則黃永武教授所云許稱孟氏之義，及許愼易學之絕學墜緒，得有涯涘可尋，並見於斯，殆可證成而曲全之。總合以上資料，匯集馬、黃二氏許愼易學之考證成果，而《說文》引易之樣態與底蘊，可以朗現而盡觀。

三、《說文解字》結構易理蠡測

許愼（30～124）《說文解字》是最早把部類思想應用到文字的文化學者，分別部居，類例既分，學術自明；而目錄分類思想的核心理論，即是章學誠《校讎通義》中所揭櫫的「辨章學術，考鏡源流」⓮，其根本目的是要實現「即類求書，因書究學」⓯的文化理想；運用於文字部類之中，亦復如是。因此，分類部居的概念和符號，乃是古代文化思想學者藉以表達文獻的秩序性和規整性的工具；而這種來自排比類分的秩序性和規整性，即是知識和眞理的根本條件。因之，分類在整序文獻的同時，也整序了文獻背後的文化！

中國古代分類學以歷史悠久的華夏文化爲底蘊，因此分類學系統與其被整序的文化背景，在總體精神上是相協而非相悖的。據此，則古代分類學的根本目標，乃是通過對若干文獻規整性的揭示，呈現出整個世界和人的規整性與秩序性，所以分類不再是一種實然的、具體的文獻整序行爲，

⓮詳參清・章學誠著、葉瑛校注：《文史通義校注》，下冊後合刊之《校讎通義》卷一，敘，頁945～950。

⓯文詳《校讎通義・互著第三》，頁966。

而是一種表述、組織和認識外部世界的形式。首先，分類賦予標識的過程，可以將事物總體上分爲多個組群，再按一定次序排列，從而爲每一已分組群指定一個明確等級，這使人的思想、表達和訊息更加明晰。再次，分類回答了若干概念和事物如何按照一個系統排列的問題，它可以使若干概念和事物形成一個長遠保持秩序的結構體系。由此啓發我們用中國傳統文化的基本特徵，加以考察《說文解字》一書中的結構與分類學；以及反過來，從《說文》結構與部類的基本特徵中，反證中國文化的基本特徵，這其中具有一種極其深刻的分類本體論意識⑯。

（一）分部的易理考察

許慎編排《說文解字》爲五百四十個部首，始於「一」，終於「亥」，希望排序整當，有始有終，週而復始—「立一爲耑」，「畢終於亥」。「一」表道始，是謂太極；「亥」表時成，是謂終則有始，此與易理深密相契，不謀而合，筆者嘗以陰陽老變之數，與天地生成之數總合相乘，而得其相應的部首易數公式如下：「540=1×6×9×10」⑰。

「立一爲耑」，故許慎開宗明義即言：「惟初大極，道立於一；造分天地，化成萬物。」一表道體究竟，「乃根源性之總體，總體之根源，前者偏就其存有義而說，後者偏就其活動義說，實者存有不外活動，活動不外存有，於道而言，兩者通括」⑱。此與〈繫辭上傳〉所云：「是故易有大（太）極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦；八卦定吉凶，吉凶生大業。」義理一貫，相觀而善。

易以「唯變所適」，「通變之謂事」，「化而裁之謂之變，推而行之謂之通」，「變通者，趣時者也」，故陰取變數六，陽取變數九；「一陰

---

⑯以上論述詳參筆者學友傅榮賢：《中國古代圖書分類學研究》。

⑰發表於〈符號與思維——《周易》卦爻象反思文字意義的詮釋深度〉之貳「淺說《周易》與《說文解字》的理趣」，原作 540=6×9×10，經特約討論人黃師沛榮教授惠賜卓見，修正為：540=1×6×9×10，1 表太極原道，於義更洽。篇題亦經黃老師提出，乙正「卦象」為「卦爻象」，涵攝更廣，一併從之而改。

⑱文見林安梧教授：〈道言論〉首義「道顯為象」，頁 1～14。

一陽之謂道」，「生生之謂易」，故以九六表寓天地「生生」之道：生數 1、2、3、4、5，成數 6、7、8、9、10，1、3、5、7、9 奇數象陽爲天，2、4、6、8、10 偶數象陰爲地，其數共十⑲；《春秋．元命苞》云：「胎錯舞連以鈞一，動合於二故陰陽，受成於三故日月星，序張於四故時，起立於五故行，動布於六故律，踊分於七故宿，改萌於八故風，布極於九故州，吐畢於十故功成，數止此。」⑳並經、緯共明，五行生成之數，不過十也。由是以觀，許愼「五百四十部」之分類安排，經此分析可知寓寄太極、天地、陰陽、生成，生生不息的宇宙共構理道。

（二）篇卷字數的易理考察

許愼《說文解字．敘》云：「此十四篇，五百四十部也。九千三百五十三文，重一千一百六十三，解說凡十三萬三千四百四十一字。」㉑承前

---

⑲按：易家雖通以 1、2、3、4 為生數，而視 5 為土數，非生數；然以經緯之書證之，五亦為生數。詳《尚書．洪範》曰：「五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。」注：「皆其生數。」而《禮記．月令》云：「木數八，火數七，金數九，水數六，土數五。」注曰：「皆其成數，為土言生數。」〈洪範〉是上古創制之書，故言生數；《禮記．月令》是時候之書，所貴成就事業，故言成數。唯土言生數者，土以能生為貴，且以成四行足；簡之矣，是其能生能成之義也。鄭玄曰：「以天地相配，取陰陽之理。」常從以支干數和合，取日辰為用，兩說雖別，大義還同，終會《易經》天一至地十之義。自《洪範．五行傳》以迄漢儒揚雄、緯書與班固《白虎通》諸說，率以五是土之生數，十是土之成數，以天之五合地之十，數義斯畢，所以五言其合，十言其均，均是成備之義。北方，亥、子，水也，生數一；丑，土也，生數五；一與五相得為六，故水成數六也。東方，寅、卯，木也，生數三；辰，土也，生數五；三與五相得為八，故木成數八也。南方，巳、午，火也，生數二；未，土也，生數五，二與五相得為七，故火成數七也。西方，申、酉，金也，生數四；戌，土也，生數五，四與五相得為九，故金成數九也。中央，戊、己，土也，生數五；又土之位在中，其數本五，兩五相得為十，故土成數十也。此陰陽兩氣，各一周也；共一周則為生數，各一周則為成數。陽以輕清，上為天；陰以重濁，下為地。

⑳詳參清．黃奭輯：《春秋緯》。

㉑南朝宋．范曄：《後漢書》，記述較簡略，但云：「……初，慎以五經傳說臧否

節的分析探討，《說文》共分十四篇，以易理考察可以得此數學公式：

14（篇）=2（兩儀）＋4（四象）＋8（八卦）㉒

若以許敘視爲一太極，如劉勰（465～520）《文心雕龍》篇次以「大衍之數五十，其用四十九」爲架構，自序表一太極，而分全書爲四十九篇爲例，復以陰陽老少 7896 之數合成，揆之以易理，分析又可得三公式：

1+14=15=1（太極）+2（兩儀）+4（四象）+8（八卦）
1+14=15=6（老陰變數）+9（老陽變數）
1+14=15=7（少陽不變數）+8（少陰不變數）

再推衍之，〈繫辭上傳〉曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」朱熹（1130～1200）《周易本義．洛書圖》以爲「洛書」蓋取龜象，故其數戴九履一，左三右七，二四爲肩，六八爲足。則許敘合十四篇共十五篇，又可得下列縱橫各三式、斜線交叉各二式，總計八數理公式：

15=1+5+9（中央縱線相加數）　15=3+5+7（中央橫線相加數）
15=2+5+8（斜線交叉相加數）　5=4+5+6（斜線交叉相加數）
15=6+1+8（上下橫線相加數）　15=2+9+4（上下橫線相加數）
15=8+3+4（左右縱線相加數）　15=6+7+2（左右縱線相加數）

凡以上十四篇合許敘之易理數式分析，可謂「檃栝有條例，剖析窮根源」㉓，許愼雖未明示曉知，而數字秘理，心領神會，雖巧合庶有幾焉！

《說文》在北宋時期，經由徐鉉（917～992）等人校訂，把原書十四篇各分上下，其後許敘亦分上下，合十五卷三十篇。此雖後設，亦符《周易》分上、下經之義，而五經唯《周易》有上、下之分；若承前說，陰陽

不同，於是撰為《五經異義》；又作《說文解字》十四篇，皆傳於世。」

㉒本《周易．繫辭上傳》：「是故易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」

㉓語出北齊．顏之推：《顏氏家訓．書證篇》：「大抵服其為書（《說文解字》），隱括有條例，剖析窮根源，鄭玄注書，往往引以為證；若不信其說，則冥冥不知一點一畫，有何意焉。」引見王利器：《顏氏家訓集解》，頁 510。

老少，數總變與不變，合爲三十；此亦與〈繫辭上傳〉所載地數三十之數相合，以易數公式表之如下：

30=（6+9）+（7+8） →老陰 6 老陽 9、少陽 7 少陰 8 之總和數
30=（2+4+6+8+10） →地數 2、4、6、8、10 之總和數

至若《說文》字數九千三百五十三文，合以重文一千一百六十三，計一萬零五百一十六字，亦約當〈繫辭上傳〉所謂：「二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。」㉔以數式計之如下：

11520（萬物之數）=（192×36）（陽爻策數）+（192×24）（陰爻策數）

《周易》上下經六十四卦，計三百八十四爻，陰爻、陽爻各半，各 192 爻；陽爻策數 4×9=36，陰爻策數 4×6=24，故總二篇之策得 11520 之數，當萬物之數，《說文》與此共理一貫，故許愼敘曰：「蓋文字者，經藝之本，王政之始，前人所以垂後，後人所以識古。故曰『本立而道生』，『知天下之至嘖而不可亂也』。」㉕綜觀以上考察分析，《說文》篇卷字數與易數之相合相應，亦可謂「持之有故，言之成理」㉖，信非臆測虛妄，誠可徵驗。

（三）六書部類的易理考察

中國文化以二元對待爲基本特徵，故《詩經》有六義，「風、雅、頌」三體，「賦、比、興」三法兩相融攝；而《周易》「周流六虛」，「時乘六龍」，故〈說卦傳〉開宗明義即言：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生

㉔《周易本義》注曰：「二篇，謂上下經。凡陽爻百九十二，得六千九百一十二策；陰爻百九十二，得四千六百八策，合之得此數。」
㉕段注曰：「上句《論語．學而篇》文，下句《易．繫辭傳》文。」
㉖詳參《荀子．非十二子》。

爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」接著又謂：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之。故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」，尤爲二元三耦之絕佳理證。準此以觀，許慎《說文解字》一書的命名含義，已意味著「文」和「字」的存在區別，章季濤（1933～）以爲「許慎剖析漢字字形的第一個特點，就是把漢字字形總分爲『文』和『字』。」㉗「許慎剖析漢字字形的第二個特點，是運用『六書』理論把漢字分爲象形、指事、會意、形聲、假借、轉注六個類別」，「文」與「字」二元對待，而「六書」涵攝，兩兩相耦—「象形、指事」，「會意、形聲」，「假借、轉注」，此與「兼三才而兩之」之易理相洽而合。文字學爲經學之本，其中文化基因質素之通貫，可見一斑㉘。

《說文》部首編排爲五百四十部，敘曰：「其建首也，立一爲耑。方以類聚，物以群分；同條牽屬，共理相貫；雜而不越，據形系聯；引而申之，以究萬原。畢終於亥，知化窮冥。」許慎希望部類整序，綱舉目張，據此而窮究萬原，知化冥神，其文化意義與理想，如是高蹈，與中華文化之源頭活水《周易》有密切的結構義理關係，其部類之首、尾最爲代表：

> 「立一爲耑」表道體究竟，爲根源性之總體，總體之根源，重存有與活動義，實爲開啓「上、下、示、三、王」多元存有的「時空」知解而設。
>
> 「畢終於亥」，以陰陽消長的「十二月消息卦」爲「時間」的流轉，終而復始—「亥而生子，復從一起」，強調「一元復始，萬象更新」的生生氣象而說，體現《周易》「時、位」一體流行的重要義涵，令人印象深刻！㉙

㉗章季濤：《怎樣學習說文解字》，第二章〈說文解字的內容和特點〉，頁 32～33。以下所引同此。

㉘吳慧穎：《修訂本中國數文化》，對中國數文化做了一番巡禮考察，筆者於此書所得啓發頗多，附識於此。

㉙並見前篇〈符號與思維——由《周易》卦爻象反思文字意義的詮釋深度〉，「二、淺說《周易》與《說文解字》的理趣」。

綜之，《周易》卦體第一爻稱「初」，表寓時間的起始；末爻稱「上」，表寓空間的對待，「時有古今，地有南北」，一卦六位、六時，黃師慶萱以爲此係小規模的周流變易；六十四卦三百八十四爻，便爲大規模的周流變易[30]，六爻三耦爲天地人三才，《說文》等同此說，以「文」、「字」二元爲「六書」三耦成類，而以「形、音、義」三者表述文字的結構與內涵底蘊，其部類編排首尾相應，以「時間」、「空間」的構作流轉爲文字形式、義理的詮釋兩橛，與《周易》卦爻取象表意的構作，脈絡一貫，同歸殊途，許愼易學樣貌，由是知其半矣。

四、《說文解字》文字易理探析

馬宗霍《說文解字引經考．總例》末條云：

> 《說文》一書，六藝群書之詁，皆訓其意，故不稱經名而實用經語，或不稱經名而實係經字者，所在多有。今所考者，則但以稱經者爲盡，蓋其所不稱，莫知許意所主，未敢取定也。

黃永武教授《許愼之經學．易學第一》結語與案語，亦曰：

> 綜上所述，則許稱孟易之義，殆可證成，然許氏易學之絕學墜緒，得有涯涘可尋者，並見於斯矣。《說文》引易之中別有諸家殘文無可爲證者，則本闕疑之恉，俟諸來日可也。
>
> 案：《說文》引經證字，於經說雖不詳載，然其字義恆是經訓，孟氏之大義已不可見，然東漢魏晉諸易家之殘文遺訓，凡與《說文》所訓應合者，考諸易家之傳授脈絡，並與孟易之淵源流衍有關，則許書所稱實爲孟易，當無可駁議者矣。……而其餘諸文，考之於諸家殘文，每乏可證之者，文獻不足故也，足則能徵之矣。

今考馬氏之書謂《說文》引經，「於文之異同，可徵經本傳授之殊；

---

[30]參見〈《周易》時觀初探〉、〈《周易》位觀初探〉及《周易縱橫談》，出處詳徵引文獻。

於義之正假，可通經訓歧出之匯。……而於許君以經證字，以字證經，交明互發之恉，尤詳加闡析。然擇言惟愼，期於經義、字義得所會歸，足以敷暢許說而止」㉛，故其《引易考》但實證經、字之義，其字與諸家異者，則斷之爲孟氏易；又以稱《周易》者爲畫，其所不稱者，未加取定，必有待抉發其中與易理通應之字義，始克周全而完善。至若黃氏所考，於後儒殘文尋繹孟義，以證成許說，於可證者謂爲孟易，於不可證者則闕而不論。比觀兩書，於《說文》引易之考證既詳，其所未述及者，經逐字覈閱，得近九十條與易理相涉而合者，庶幾可以補馬、黃二書所未足。茲以篇卷爲次，分錄於下：

（一）一篇上：共八條

1.一部：「一，惟初大極，道立於一，造分天地，化成萬物。」

案：此與〈繫辭上傳〉「是故易有大極，是生兩儀，……」章易理相符，此《說文》道本所立，以哲學義理闡述者。

2.一部：「元，始也。」

案：段注曰：「見《爾雅．釋詁》，《九家易》曰：『元者，氣之始也。』」此哲學引申義，乾卦辭「元亨利貞」，〈彖傳〉曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」坤卦辭「元亨，利牝馬之貞」，彖曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」由「一」之太極，而「元」之天地始生，此正所謂「道立於一，造分天地」，許愼部次分序，深具《周易》形上本體論之意義，故〈序卦傳〉曰：「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物。」

3.示部：「示，天垂象，見吉凶，所以示人也。從二，三垂日月星也；觀乎天文，以察時變，示神事也。」

案：〈繫辭上傳〉曰：「是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。」聖人作易之所由，許愼說以「示」字之義，可知其用心。又〈賁．彖傳〉曰：「賁亨，柔來而文剛，故亨；

㉛文見《說文解字引經考．總例》首條。

分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」天文時變，人文化成，許氏「言天懸象著明，以示聖人因以神道設教」㉜，因象以明字義、易理，昭然彰明。

4.示部：「禮，履也，所以事神致福也。」

案：段注曰：「見《禮記．祭義》、《周易．序卦傳》。履，足所依也，引伸之凡所依皆曰履，此假借之法。……」又〈序卦傳〉云：「……物畜然後有禮，故受之以履。履而泰，然後安。」禮，履也者，所以表履踐、體現之義，與易理符驗，「所以事神致福」此神道設教之事，亦易之底蘊原本。

5.示部：「祡，燒柴燎祭天也。」㉝

案：祡祭、燎祭、郊祭等皆爲營火祭天之禮，此與同人卦「同人于野，亨。利涉大川，利君子貞」、象曰「天與火，同人；君子以類族辨物」之易理、易象應合。

6.三部：「三，數名，天地人之道也。於文，一耦二爲三，成數也。」

案：段注曰：「陳煥曰：數者，易數也。三兼陰陽之數言。一下曰：『道立於一。』，二下曰：『地之數。』王下曰：『三者，天地人也。』，《老子》曰：『一生二，二生三，三生萬物。』㉞此釋三之義，下釋三之形，故以『於文』二字別言之。」《周易》符號體系，建築在三和六（三的二倍）基礎上，「兼三才而兩之」，「天地人爲三才，日月星爲三辰，卦三畫而成，鼎三足而立」㉟，易卦爻辭中二十一處用「三」，

㉜此段玉裁注文，引以備說。

㉝甲骨文中，多見「燎」以祭先祖先王者，如《屯南》（小屯南地甲骨集）第 1116 片：「辛巳卜貞：來辛卯，酒河十牛，卯十牢？王亥燎十牛，卯十牢？上甲燎十牛，卯十牢？」《合集》（甲骨文合集）第 32028 片：「辛未貞：祈禾高祖河，于辛巳酒、燎？辛未貞：祈禾于河，燎三牢、沉三牛、宜牢？辛未貞：祈禾于高祖，燎五十牛？」可相證明。

㉞文詳《老子》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

「三」字是《周易》中用得最多的數字。天地人三才之說始於〈說卦傳〉㊱，《說文》運用《周易》易理將整個宇宙宏觀劃分爲「天地人」，形成了本體論、認識論和方法論相交織的「三才」宇宙觀。故「三」字涵攝著易數、易理與易道，自無可疑。

7.士部：「士，事也。數始於一，終於十，從一十，孔子曰：『推十合一爲士。』」

案：《史記·律書》說：「數始於一，終於十，成於三。」㊲《周易·屯卦》唐·孔穎達疏中說：「十者，數之極。」又《周易·繫辭上傳》孔穎達疏云：「數滿于十。」十爲數之周期的完成、終結和齊全、圓滿，終而復始，周流不絕，此易道生生之義。許氏以易數解說「士」字形構，實寓其生成觀。

（二）一篇下：共二條

1.屮部：「毒，厚也。害人之艸，往往而生。」

案：〈師·彖傳〉曰：「師，眾也；貞，正也，能以眾正，可以王矣。剛中而應，行險而順，以此毒天下，而民從之，吉又何咎矣。」段注云：「毒、厚疊韻。……毒兼善惡之辭，猶祥兼吉凶，臭兼香臭也。易曰『聖人以此毒天下，而民從之』，《列子》書曰『亭之毒之』㊳，皆謂厚

㉟文詳南宋·陸九淵：《陸九淵集》卷二十一。

㊱《周易·繫辭下傳》亦云：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六，六者非它也，三才之道也。」又《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》均按天象、地物、人事次序安排材料，展開論述。《黃帝內經·素問·氣交變大論》亦云：「夫道者，上知天文，下知地理，中知人事，可以長久。」皆是「三生萬物」的本體論模型。

㊲《漢書·律歷志》本之，亦云：「數始于一，終于十。」《說文》三篇上「十，數之具也。」段注：「《漢志》：協於十。」又「章，樂竟為一章。從音十；十，數之終也。」

㊳《老子》第五十一章：「……故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之；生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」他本「亭之毒之」作「成之熟之」，「亭毒」與「成熟」音通義同。王弼注〈師·彖〉曰：「毒，猶役

民也。」許氏取「厚」意以釋「毒」，與易理應合。

2.艸部：「蓍，蒿屬，生千歲三百莖，易以爲數。」

案：《周易．繫辭上傳》「大衍之數」章，即以蓍占易之算式，又云：「是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑，是故蓍之德圓而神，卦之德方以知。」「成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」〈說卦傳〉首章復云：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數。」凡此皆可證許說之義，通於易理。

（三）二篇上：共九條

1.八部：「余，語之舒也。」又「二余也，讀與余同。」

案：段注曰：「按：《易．困．九四》『來徐徐』，子夏作『荼荼』，王肅作『余余』，皆舒意也。……」可見許氏釋義之引申合於易辭之意。

2.牛部：「牿，牛馬牢也。……」

案：段注曰：「……《周易》『僮牛之牿』，許及九家作『告』，鄭作『梏』，劉、陸作『角』，不訓牢也。」此義合於大畜六四爻辭「童牛之牿，元吉」之意。

3.口部：「舌，塞口也。……」

案：段注曰：「《廣雅．釋詁》曰：『舌，塞也。』《易．坤．六二》『括囊無咎』，即舌字也。」按：「括囊，無咎，無譽」，語出坤六四爻辭，段注有誤宜正；小象曰：「括囊無咎，愼不害也。」字義，易理兩通。

4.走部：「趁，趯也。」「趯，趁也。」

案：段注曰：「按：趁□，即屯六二『屯如亶如』，馬融云：『難行不進之貌』，亶俗本作邅。……」參照異文，可知經本傳授之殊。

5.走部：「趄，倉卒也。……」

案：段注：「……夬九四『其行次且』，次、鄭作趄。……然則，次

也。」朱注曰：「毒，害也。」皆未若許氏之得易理。

者趍之假借字，錢氏大昕說。」此亦異文之殊可以考見者。

6.走部：「趑，趑趄，行不進也。」，「趄，趑趄也。」

案：段注：「易『其行次』，《釋文》次，本亦作趑，或作趦，馬云『卻行不前也』；且，本亦作趄，或作跙，馬云『語助也』，王肅云『趑趄，行止之礙也』。按：馬云『卻行不前』者，於次本字得其義也。云『語助』者，〈王風．毛傳〉所云『且，辭也』，馬、鄭同用費氏易，而馬次、鄭趍，不同趑者，後出俗字。……」各家文字殊異，同上條皆經本傳授不同所致。

7.走部：「趣，進也。從走，斬聲。」

案：段注：「按：水部，漸云『漸，水也』，則訓進者，當專作趣，許所見《周易》卦名，當如是矣。」《周易．漸．彖傳》曰：「漸之進也，女歸吉也。進得位，往有功也；進以正，可以正邦也。……」許義與易理吻合[39]。

8.止部：「歸，女嫁也。……」

案：《周易．歸妹．彖傳》：「歸妹，天地之大義也。天地不交而萬物不興，歸妹、人之終始也。……」字義與易理一致。

9.止部：「走，疾也。從又，又、手也，從止，屮聲。」

案：段注：「凡便捷之字當用此。捷，獵也，非其義。豫九四『朋盍簪』，《子夏傳》云『簪，疾也』，鄭云『速也』。……」字義可與易理相通。

（四）二篇下：共五條

1.是部：「趕，是少也。是少，俱存也，從是少，賈侍中說。」

案：段注：「《易．繫辭》『故君子之道鮮矣』，鄭本作趕，云少也。……」許氏本師說，與鄭本相較，可見傳授之殊。

2.辵部：「遘，遇也。」

案：段注：「見〈釋詁〉，《易．姤卦》，《釋文》曰：『薛云：古

[39]《周易．序卦傳》曰：「漸者，進也，進必有所歸。」

文作遘。鄭同。』按：〈雜卦傳〉：『遘，遇也；柔遇剛也。』可以證全經皆當作遘矣。遘、遇疊韻。」《周易·姤·彖傳》亦曰：「姤，遇也，柔遇剛也。……」〈序卦傳〉曰：「姤者，遇也；物相遇而後聚。」遘、姤異文，而易義無殊。

3.辵部：「遯，逃也。……」

案：段注：「鄭注《周易》曰：『遯者，逃去之名。』」〈序卦傳〉曰：「遯者，退也。」許義、易理相符。

4.辵部：「逋，亡也。……」

案：段注：「亡部曰：『亡，逃也。』，訟九二曰：『歸而逋。』」王弼注以「竄」訓「逋」，皆合易義。

5.足部：「蹢，蹢躅，逗足也。……」

案：段注：「……易曰『羸豕孚蹢躅』。……」見姤初六爻辭：「繫于金柅，貞吉，有攸往，見凶；羸豕孚蹢躅。」許義與易理相應合。

（五）三篇上：共一條

1.言部：「講，和解也。從言，冓聲。」

案：合《周易·兌卦·大象傳》：「麗澤，兌；君子以朋友講習。」

（六）三篇下：共九條

1.革部：「革，獸皮治去其毛曰革；革，更也。……」

案：段注：「二字雙聲。治去其毛，是更改之義，故引伸爲凡更新之用。〈雜卦傳〉曰：『革，去故也』，鄭注易曰『革，改也』。……」許義與易理相應。

2.鬲部：「鬻，鼎實，惟葦及蒲。陳留謂鍵爲鬻。……」

案：段注：「……《周易》『覆公餗』，鄭曰『餗，菜也』。凡肉謂之醢，菜謂之菹，皆主謂生物實於豆者；肉謂之羹，菜謂之芼，皆主謂孰物實於鼎者。說詳戴先生《毛鄭詩考正》。」又謂「《周易》馬注『餗，鍵也』，按：鼎中有肉有菜有米。以米和羹曰糜，糜者鍵之類，故古訓或

舉菜爲言，或舉米爲言。……」經本傳授異文，許義合今易鼎九四爻辭「鼎折足，覆公餗，其形渥，凶」之意。

3.又部：「夬，分決也。……」

案：〈夬・彖傳〉曰：「夬，決也，剛決柔也；健而說，決而和。……」〈序卦傳〉：「夬者，決也。」〈雜卦傳〉：「夬，決也，剛決柔也。」許義盡合易理。

4.攴部：「效，象也。從攴，交聲。」

案：〈繫辭上傳〉：「成象之謂乾，效法之謂坤。」又「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」許義可與易理相洽。

5.卜部：「卦，所以筮也。從卜，圭聲。」

案：〈繫辭上傳〉：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。」「齊小大者存乎卦」……，義皆相通。

6.卜部「貞，卜問也。……一曰『鼎省聲』，京房所說。」

案：此本義，師卦辭「貞，丈人吉，无咎」，〈彖傳〉曰：「師，眾也；貞，正也。能以眾正，可以王矣。……」〈乾・文言傳〉曰：「貞者，事之幹也。」此引申之義。

7.卜部：「占，視兆問也。從卜口。」

案：〈繫辭上傳〉「以卜筮者尚其占」，「極數知來之謂占」，「動則觀其變而玩其占」；〈繫辭下傳〉「占事知來」，皆可下通許義。

8.爻部：「爻，交也。象易六爻頭交也。……」

案：〈繫辭上傳〉「爻者，言乎變者也」；〈繫辭下傳〉「爻也者，效此者也」，「爻也者，效天下之動者也」。

9.爻部：「爻，二爻也。……」

案：二爻成理，故「爻」與「理」通，爻理即易理。

（七）四篇上：共二條

1.羊部：「羌，西戎，羊種也。……西南僰人、焦僥從人，蓋在坤地頗有順理之性，唯東夷從大，大人也。……」

案：「坤地頗有順理之性」，引易理以證字義也。

2.羊部：「羑，進善也。從羊，久聲。文王拘羑里在蕩陰。」

案：文王拘羑里而演易，許訓「進善」之義，甚副易理[40]。

（八）四篇下：共六條

1.幺部：「幾，微也。……」[41]

案：段注：「〈繫辭傳〉曰：『幾者，動之微，吉凶之先見也。』又曰：『顏氏之子，其殆庶幾乎！』虞曰：『幾，神妙也。』」許訓釋洽中易理。

2.歹部：「殃，凶也。……」

案：段注：「各本作『咎也』，今依《易·釋文》。」又坤文言曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」義均相洽。

3.肉部：「背，脊也。從肉，北聲。」

案：艮卦辭：「艮其背，不獲其身。……」二義相應。

4.肉部：「胂，夾脊肉也。從肉，申聲。」

案：段注：「《易·艮·九三》『艮其限，裂其夤』，馬云：『夤，夾脊肉也。』，虞亦云：『夤，脊肉。』，王弼本『當中脊之肉也』。按：夕部『夤，敬惕也』，《周易》假爲胂，故三家注云爾。……」段注「裂其夤」，今本作「列其夤」，版本異文，於此可證。

5.肉部：「腓，脛腨也。從肉，非聲。」

案：段注：「咸六二『咸其腓』，鄭曰『腓，膊腸也』。……荀爽易

---

[40]筆者1998年初秋，曾赴安陽參與《周易》學術研討會，並親赴湯陰縣探訪羑里及文王演易臺等古蹟，深有感悟及收穫。

[41]《說文》又曰：「幺，微也。」「幽，隱也。」「玄，幽遠也。」，皆與「幾，微也」義合。《周易·繫辭傳》上、下所言「聖人有以見天下之賾」，「探賾索隱」，「是故夫象聖人有以見天下之賾」，「極天下之賾者存乎卦」；復參照「夫易，聖人之所以極深而研幾也」，「知幾其神乎」，可知「賾」與「幾」聲義相通。唐《史通》作者，劉知幾字子玄，亦其一例；可見，「幽、隱、玄、微、幾、賾」等字，其理一貫。

作『肥』，云『謂五也，尊盛故稱肥』，此荀以意改字耳。」並可證義。

6.角部：「觭，角一俛一仰也。從角，奇聲。」

案：睽六三「見輿曳，其牛掣」，許慎《說文》引易曰「其牛觭」，段注：「荀易『其牛觭』，按：《子夏傳》作『契』，云『一角仰也』；虞作『掣』，云『牛角一低一仰』，是子夏、虞皆作『觭』也。……」異文互見，而義未殊。

（九）五篇上：共三條

1.竹部：「笵，法也。……」

案：段注：「〈繫辭〉『範圍天地之化而不過』，鄭曰『範，法也』。……按：許無範字，……則〈繫辭〉『範圍』，假借字也。」此與易義合。

2.竹部：「第，簀也。……」

案：段注：「……《周易》『噬乾胏』，鄭曰『胏，簀也』，此言假胏爲第也。……」見噬嗑九四爻辭：「噬乾胏，得金矢。……」以易辭考之，鄭注未必合易義。

3.皿部：「益，饒也。從水皿，水皿益之意也。」

案：《周易．益．大象傳》：「風雷，益；君子以見善則遷，有過則改。」字義與易理相洽。

（十）五篇下：共一條

1.缶部：「缾，甕也。」「甕，汲缾也。」

案：段注：「《易．井卦》辭曰：『羸其瓶。』……」又「井（九二）爻辭曰『甕敝漏』。按：缾、甕之本義爲汲器，經傳所載不獨汲水者稱缾甕也。……」許訓與易義合。

（十一）六篇上：共二條

1.木部：「杘，箑柄也。」，「柅，杘或從木，尼聲。」

案：段注：「……《易・姤・初六》『繫于金柅』，《釋文》曰『柅』，《說文》作『檷』。按：昔人謂檷、柅同字，依許則柅者今時箑車之柄，檷者今時箍絲於上之架子。……」可證經本古今異文。

2.木部：「校，木囚也。從木，交聲。」

案：段注：「囚，繫也；木囚者，以木羈之也。易曰：『屨校滅趾，何校滅耳。』屨校，若今軍流犯人新到箸木鞾；何校，若今犯人帶枷也。……」見噬嗑初九、上九爻辭，許訓深合易理。

（十二）六篇下：共一條

1.貝部：「賁，飾也。」

案：段注：「《易・象傳》曰：『山下有火，賁。』，〈序卦傳〉曰：『賁，飾也。』」許義與易理合。

（十三）七篇下：共五條

1.宀部：「宧，養也。室之東北隅，食所居。……」

案：段注：「以雙聲爲訓。《周易・頤卦》亦訓爲養，〈釋詁〉曰『頤，養也』。」〈序卦傳〉曰：「頤者，養也。」《說文》另有「臣，頷也」，及其重文「頤」，凡此字義均合易理。

2.疒部：「痍，傷也。從疒，夷聲。」

案：段注：「……按：《周易》『夷，傷也』。……」見〈序卦傳〉：「進必有所傷，故受之以明夷；夷者，傷也。」許訓與明夷卦義相合，而「痍」字爲正。

3.网部：「网，庖犧氏所結繩，以田以漁也。……」

案：許義引〈繫辭下傳〉「古者包犧氏之王天下也」章，其文云「作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。」明以易說解字義[42]。

---

[42]可互見《說文》「罟，网也」，段注曰：「……易曰：『作結繩而為网罟，以田

4.网部：「罷，遣有罪也。從网能，网、罪网也，言有賢能而入网。……」

案：段注：「引伸之爲止也，休也。《周易》『或鼓或罷』。……」中孚六三爻辭：「得敵，或鼓，或罷；或泣，或歌。」用其引伸之義，亦近易理。

5.市部：「市，韠也，上古衣蔽前而已，市以象之。……」，「韍，篆文市。從韋，從犮，俗作紱。」

案：豐九三爻辭：「豐其沛，日中見沫，折其右肱，无咎。」段注：「易『豐其沛』，一作『芾』，鄭云『蔽膝』是也。芾與沛，蓋本用古文作『市』，而後人改之；或借茀爲之。……」字形聲符遞變，字義、易理均不殊也。

（十四）八篇上：共十二條

1.人部：「健，伉也。從人，建聲。」

案：〈說卦傳〉：「乾，健也」，義應而合。

2.人部：「何，儋也。一曰：誰也。……」,「儋，何也。」

案：段注：「……《周易》『何天之衢』，虞翻曰『何，當也』；『何校滅耳』，王肅云『何，荷擔也』。……」大畜上九曰：「何天之衢，亨。」，噬嗑上九曰：「何校滅耳，凶。」許訓與易義均合。

3.人部：「伍，相參伍也。從人五。」

案：段注：「參，三也；伍，五也。……凡言參伍者，皆謂錯綜以求之，《易．繫辭》曰『參伍以變』，……此皆引伸之義也。」可與許訓相驗合。

4.人部：「像，似也。從人，象聲。……」

案：段注：「……〈繫辭〉曰：『爻也者，效此者也；象也者，像此者也。』，又曰：『象也者，像也；爻也者，效天下之動者也。』蓋象爲古文，聖人以像釋之；雖他本像亦作象，然鄭康成、王輔嗣本，非不可信

以漁。』是网、罟皆非專施於漁也。罟實魚网，而鳥獸亦用之。……」

也。……」

5.人部：「儉，約也。從人，僉聲。」

案：〈否・大象傳〉：「君子以儉德辟難，不可榮以祿。」

6.人部：「倂，送也。……」

案：段注：「……《周易》『朕口說也』，虞曰『朕，送也』。……今本咸上六象曰：『咸其輔頰舌，滕口說也。』虞本作『朕』，阮元校勘記以爲當作『朕』。」

7.人部：「伸，屈伸。從人，申聲。」

案：段注：「……伸，古經傳皆作信。《周易》『詘信相感而利生焉』，又『尺蠖之詘，以求信也』，又『引而信之』。……」

8.人部：「傷，輕也。……一曰交傷。」

案：段注：「《周易・繫辭》曰：『交易而退。』經傳亦止作易。……」此一曰之義，與易理合。

9.人部：「係，絜束也。從人，系聲。」

案：段注：「……故凡相聯屬謂之係，《周易》『係遯、係丈夫、係小子』。……」分見隨六二、六三及遯九三爻辭，許訓與易義可合。

10.匕部：「匕，變也。從到人。……」

案：段注：「……按：虞、荀注易，分別天變地化，陽變陰化，析言之也；許以匕釋變者，渾言之也。」

11.衣部：「袈，敝衣。從衣，奴聲。」

案：段注：「……《易・既濟・六四》『繻有衣袽』，虞翻曰『袽，敗衣也』。然則，袽即袈字；系部引易『需有衣袈』，又見袈與絮可通用也。……」此版本傳授之殊。

12.衣部：「褫，奪衣也。……」

案：段注：「《周易・訟・上九》『或錫之鞶帶，終朝三褫之』，侯果曰『褫，解也』。……」義通而合。

（十五）八篇下：共三條

1.舟部：「舟，船也，古者共鼓貨狄，刳木爲舟，剡木爲楫，以濟不

通。象形，……。」

案：〈繫辭下傳〉今本未見「古者共鼓貨狄」句，許引易傳以補充字義，彰明較著。

2.儿部：「兌，說也。……」

案：說者，悅也。〈兌・彖傳〉曰：「兌，說也。……」，〈序卦傳〉亦曰：「兌者，說也。」字義、易理兩合。

3.欠部：「欲，貪欲也。從欠，谷聲。」

案：此合〈損・大象傳〉：「君子以懲忿窒欲。」

（十六）九篇上：共二條

1.頁部：「頰，面旁也。從頁，夾聲。」

案：《易・咸・上六》曰：「咸其輔頰舌。」

2.須部：「須，頤下毛也。……」

案：《易・賁・六二》：「賁其須。」段注引侯果曰：「自三至上有頤之象，二在頤下，須之象也。引伸爲凡下垂之稱。……」

（十七）十篇上：共二條

1.廌部：「法，刑也。平之如水，從水；廌所以觸不直者去之，從廌去。」

案：段注：「刑者，罰罪也。易曰『利用刑人，以正法也』，引伸爲凡模范之稱。……」蒙初六小象傳二義通。

2.火部：「燥，乾也。」

案：《易・乾・文言傳》：「水流濕，火就燥。」

（十八）十篇下：共一條

1.立部：「竫，立而待也。從立，須聲。」

案：段注：「……今字多作需，作須，而竫廢矣。雨部曰：『需，竫

也，遇雨不進止霎也。』，引易『雲上於天，需』，需與霎音義皆同。」段注所引諸義可互明。

（十九）十一篇上：共四條

1.水部：「澄，清也。從水，徵省聲。」

案：段注：「澄、澄，古今字。……《周易》『君子以徵忿』，徵者、澄之假借字，蜀才作『登』，鄭云『徵，猶清也』。必云猶者，正謂澄不訓清，澄之斯清，故王弼訓止也。」今本《周易．損．大象傳》作「君子以懲忿窒欲。」輾轉義通，可以互明。

2.水部：「汔，水涸也。從水，气聲。……」

案：段注：「……《周易》『汔至亦未繘井』，『小狐汔濟』，虞翻曰『汔，幾也』，皆引伸之義。水涸爲將盡之時，故引伸之義曰危、曰幾也。」許訓本義，可與井、未濟二卦辭之義引伸相通。

3.水部：「準，平也。從水，隼聲。」

案：〈繫辭上傳〉：「易與天地準，故能彌綸天地之道。」許訓可與易理相通。

4.水部：「渫，除去也。……」

案：段注：「井九三曰：『井渫不食』，荀爽曰：『渫去穢濁，清潔之意也。』凡言泄漏者，即此義之引伸，變其字爲泄耳。」許訓可與易理通。

（二十）十二篇上：共三條

1.手部：「揲，閱持也。從手，枼聲。」

案：段注：「閱者，具數也，更迭數之也。……〈繫辭傳〉曰：『揲之以四，以象四時。』謂四四數之也。……」

2.手部：「撝，裂也。從手，爲聲；一曰：手指撝也。」

案：段注：「易『撝謙』，馬曰『撝，猶離也』。按：撝謙者，溥散其謙，無所往而不用謙，裂、義之引伸也。……」謙六四爻辭「無不利，

撝謙」，小象曰「無不利撝謙，不違則也」，以許訓二義釋之，皆可與易理相通。

3.手部：「挂，畫也。從手，圭聲。」

案：段注：「……《易·繫辭傳》『分而爲二以象兩，掛一以象三』，孔疏曰『掛其一於最小指閒，皆於縣義合，古本多作畫』者，此等皆有分別畫出之意。陸德明云『掛，別也』，後人乃云懸挂，俗製掛字耳。許訓畫者，古義，疊韻爲訓，唐本訓縣非古也。……」義並可相通。

（二十一）十三篇上：共一條

1.糸部：「緟，增益也。從系，重聲。」

案：段注：「增益之曰緟，經傳統假重爲之，非字之本。如易之重卦，〈象傳〉言『重巽』，又言『洊雷，震』，『習坎』，『明兩作離』，『兼山艮』，『麗澤兌』，皆謂緟之也。今則重行而緟廢矣，增益之則加重，故其字從重。……」許訓保持古字本義，並與易理通合。

（二十二）十三篇下：共二條

1.二部：「二，地之數也。從耦一，……。」

案：段注：「易曰『天一，地二』，惟初大始，道立於一；有一而後有二，元气初分，輕清昜爲天，重濁陰爲地。』」段注所引兼賅《易傳》、《說文》及《易緯·乾鑿度》之文，並與許訓合於易理。

2.土部：「坎，陷也。從土，欠聲。」

案：〈坎·彖傳〉曰：「習坎，重險也。」，初六爻辭「習坎，入于坎陷，凶」；〈序卦傳〉「坎者，陷也」，許訓皆中易理，而「坎陷」一詞亦已爲思想性之課題[43]，表徵良知、道德之陷落。

（二十三）十四篇下：共四條

[43]新儒家牟宗三（離中，1909～1995）有所謂「良知之坎陷」語。

1.阜部：「隤，下隊也。從阜，貴聲。」

案：段注：「〈繫辭〉曰：『夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。』許冂部曰：『崔，高至也。』，引易『夫乾崔然』，然則正與下隊作反對語。按：隤與頹音同而義異。……」許訓可與易理相合而通。

2.七部：「七，易之正也。從一微陰，從中邪出也。……」

案：段注：「易用九，不用七；亦用變，不用正也。然則，凡筮：陽不變者當爲七，但《左傳》、《國語》未之見。」許訓合於易數、易理。

3.九部：「九，易之變也。象其屈曲究盡之形。……」

案：易筮取九陽變數爲占，朱子《本義》、《啓蒙》均詳。

4.乙部：「乾，上出也。從乙，乙、物之達也。……」

案：段注：「此乾字之本義也。自有文字以後，乃用爲卦名，而孔子釋之曰『健也』，健之義生於上出，上出爲乾。……」許訓乾之本義，其引伸與易名、易理通合。

以上凡八十八條，筆者從許愼所訓字義合於易義、易理，並自段注中明示其本《周易》經、傳之文可以考見者，彙整簡說如上，皆馬宗霍、黃永武教授二書中未見載，筆者一一檢校核閱，信可補二書之闕遺，其中容有仁智之異見，疏漏難免；然則，許愼易學之全體大用，可以窺其豹斑。

五、結　論

東漢許愼師事經學鴻儒賈逵（30～101），聲聞當世，史有「五經無雙許叔重」的雅譽，撰有《五經異義》、《說文解字》；後世以《說文解字》爲文字學研習的宗本，夙爲小學、經學家推重。筆者研習《周易》歷有年所，復留意文字之學，稍有心得；本文遂以馬宗霍《說文解字引經考》、黃永武《許愼之經學》二書爲基礎，探賾索隱，補苴罅漏，就《說文解字》全書的形式架構、內容底蘊，探討《說文解字》與《周易》經傳間象數、義理的涵攝廣度與深度，並提供客觀考察文字與易理相契的詮釋進路與思維向度。茲綜括以下六點要義作結：

（一）從許愼《說文解字．敘》開宗明義即引述〈繫辭傳〉所載庖犧

氏仰觀俯察，始作易八卦，以說明文字之肇端及其衍生之過程；並引夬卦辭、象傳，以言「文者，宣教明化於王者朝廷，君子所以施祿及下，居德則忌也」，闡釋文字之政治教化作用。許氏之理解文字與《周易》之發生學與教化觀，雖係承繼兩漢以來文字學與易學家之共同理念，然其主觀之認知，實可由此貞定而確知。

（二）許敘自言：「其稱易孟氏，……皆古文也。」可知許愼易學之所宗，馬宗霍《說文解字引經考．引易考》及黃永武教授《許愼之經學——易學第一》二書，藉由《說文解字》引《周易》以經證字，因字存經之驗說中，可以確認許愼易學與孟氏易及漢魏以來諸易家之繼承、應合關係。並經由筆者爬梳《說文》全書及段注全文，而許愼易學異於前期象數易家，以「占驗」爲主，所重在「術」之易風，轉而以「注經、證經」爲主，所重在「文字」之詮釋意義，以證義爲主，顯爲一大之轉化與躍進。

（三）《說文解字》全書之結構形式涵蘊易理，經筆者之解析，可就其 540 部首、14 篇、合敘分上下十五卷三十篇及其六書、字數、前後部類之易理結構，分以太極、兩儀、三才、四象、八卦及蓍策運算等合以數式，皆切中易理，可以證知許愼《說文解字》之結構安排，是有意爲之而隱攝易理；讀其敘言「其建首也，立一爲耑；……畢終於亥，知化窮冥。」其試圖以易道之哲學本體、認識與方法論意識及其模型，架構《說文解字》全書之旨趣，可謂彰明昭著。

（四）若就文字學之角度而言，許愼《說文》全書直接引見《周易》經傳之文，或間接引見《周易》經傳之義以註解文字之字義、形構與聲情，提供後學研究《周易》經傳異文、別義與讀音之參考，具有文獻學之價值與意義。若再輔以段玉裁注釋說解之參驗，更能彰顯《說文》引易、用易、解易之多元模式與不同應用。故筆者就馬宗霍、黃永武二氏研究所得之外者，補其闕遺，廣其條例，而得近九十條有關易理之文字，正可以呈現許愼易學與文字學相互爲用之解經、釋義樣態。

（五）就詮釋學之角度衡之，許愼《說文》全書以釋義爲先，引易以證其本義、引伸義、假借義，均可循理而得，此見於直接引用《周易》經傳之文者。至於其援用易義以詮易理，而未明示援引《周易》之文者，筆者透過段注及索引《周易》全文，可以考知，許愼多以十翼傳文以釋文字

之義，即所謂「以傳證經」，「以傳義釋字義」，具有詮釋學中轉化之創造義涵；而「以傳義釋字義」爲主之詮釋進路，在某種意義上可謂開啓王弼「以理解易」之基礎，亦可謂許愼釋義之方法，適爲「象數易」轉化「義理易」之先驅，在易學哲學史之演變進程中，應佔一席歷史地位。

（六）許愼《說文解字》一書，體大思精，可就文字學、文獻學、詮釋學、易學史、文化史諸領域予以考察研究，筆者以爲《後漢書．儒林傳》所譽「五經無雙許叔重」，應經得起學術之驗證，並應許一定之歷史評價。文字學爲經學之宗本，而經學爲理學之根源，而理學又爲道德體證與形上超越之總歸攝，筆者讀《說文》、參《周易》，所得如是，歷驗不爽，心悅誠服！

（按：本文原發表於 1999 年 5 月 8～9 日，假國立臺灣大學舉辦之「《周易．左傳》國際學術研討會（第一屆中國經學學術研討會）」，會議單篇論文，頁 1～19。後改題爲〈許愼《說文解字》引易補釋與易理蠡探〉，收入筆者主編：《春風煦學集——黃慶萱教授七十華誕受業論集》，臺北：里仁書局，2001 年 3 月。）

第二編

隋唐以前易學思想專題史論

壹、說「易」在上古的形成、流傳與詮釋

一、「易」的訓詁義涵與思想詮釋

（一）說「易」義

許愼（30～124）《說文解字．九篇下》：「易，蜥易、蝘蜓、守宮也。象形。祕書曰：『日月爲易，象陰陽也。』一曰：『從勿。』凡易之屬皆从易。」「祕書」，指緯書，而《周易參同契》與《易緯》並有「日月爲易」之說。然考「易」之甲文、金文、小篆，皆不象蜥蜴之形，亦不从日、月之作。故劉師正浩（1928～）「論《周易》之名義」以爲：

> 蓋「易」乃「暘」之初文，象日光穿雲暫現之形，後加「日」爲意符作「暘」。《說文．日部》曰：「暘，日覆雲暫見也。」是也；然以「從日，易聲」解其形，亦不可從。雲破日出，雲覆日沒，會昜變易，適易道之寫眞，故謂之「易」也。❶

季旭昇（1953～）教授釋「易」之形義如下：

> 本義：變易、賜給。假借爲平易、容易、暘。
>
> 釋形：甲骨文從兩手捧兩酒器傾注承受，會「變易」、「賜給」之義。或省兩手、或再省一器，最後則截取酒器之一部分及酒形，而作「易」形。❷
>
> 師酉簋字形漸漸訛變，與蜥蜴有點類似，《說文》遂誤釋爲蜥蜴。

---

❶參引劉師「群經大義」課程整理講義，以下諸說多本此，不另加注。

❷詳參郭沫若：〈由周初四德器的考釋談到殷代已在進行文字的簡化〉，收入《文史論集》；徐中舒：《甲骨文字典》，頁1063。

中山王譽鼎作二「易」相對反，強調上下變易之義。❸

秦文字「易」、「昜」有相混的現象。

六書：初文爲會意，「易」形以下爲省體會意。❹

季說與劉瀚平（1956～）教授《話解易經》不謀而合，可相觀善。而劉教授以爲「易」這個字，表現出下述多種意義：

一、由一盛水器傾注它器中之狀，可表現「給予」引申爲賞賜之意。即後來經傳中的「錫」、「賜」的本字。後來加上貝作「賜」，加金作「錫」：因爲貝、金都是商周王常用以賞賜臣下之物，金文表示器皿中盛有鬯酒（古祭祀用的香酒，據說用黑色的黍加鬱金草釀製而成）來賞賜人；

二、由傾注水，發生兩器中盛水量的變化—「裒多益寡」，「稱物平施」引申而泛指一切事物的「變化」、「轉易」、「交換」等；

三、由被注的空器來說，注水之後水量增加，因而有「增益」之意，通字書所謂「饒也」、「加也」的益字。（……）傾注的動態雖失，然由二器的大小迥異，高下不同，盛水量亦不同的比較，令人不難明白其「變」、「增」之意。

四、從兩杯象形所示的斟酌，「易」名應解釋爲：「從普通意義上的斟酌探討與把握事物變化規律的意思。」❺

（二）說「周易」名義

古有三「易」，《周禮．春官．大宗伯．大卜》：「掌三易之灋，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。」鄭玄《易贊》、《易論》曰：「夏曰《連山》，殷曰《歸藏》，周曰《周易》。」漢時則僅存《周

❸按謂：「四訂《金文編》1595 號謂『義為悖』，學者多主張當釋『易』。」

❹詳參季旭昇：《說文新證》下冊，頁 95～96。

❺詳參劉瀚平：《話解易經》，〈上經．釋易〉，頁 7～13。按：劉瀚平，今從母姓，改稱「胡瀚平」。

易》，省稱爲「易」，爲六經之一。

至《周易》之「周」，含有三義：一謂周代，因代以題周也。二謂周普，言其所包者廣博周徧也，漢儒鄭玄（127～200）首發此義曰：「《周易》者，言易道周普，无所不備」。〈繫辭上傳〉曰：「易與天地準，故能彌綸天地之道。」「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」「夫易，廣矣，大矣：以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」〈繫辭下傳〉曰：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有地道焉，有人道焉。」是皆周普之意也。三謂周匝，爲唐儒賈公彥提出，其疏曰：「以《周易》以純乾爲首，乾爲天，天能周匝於四時，故名易爲周也。」周匝變易，終而復始，爲《周易》的進化論❻。

而「易」亦含有三義。正義曰：「《易緯．乾鑿度》云：『易一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。』」後又詳釋其義，恕不贅錄。鄭玄依此義作《易贊》及《易論》云：「易一名而含三義：易簡，一也；變易，二也；不易，三也。」❼以下分別簡釋其義：

1.易簡之義

〈繫辭上傳〉第一章曰：「乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。」第五章又曰：「陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」〈繫辭下傳〉第一章又曰：「夫乾，確然示

---

❻近儒錢基博（1887～1957）力主此說，於《周易解題及其讀法》指出：「『周』之為言『周匝』也。『周而復始』也。非賈君後起之義，而孔子繫易以來授受之微言大義也。何以明其然？按孔子繫泰之九三，曰：『无平不陂，无往不復。』彖復見天地之心；而作序卦以序六十四卦相次之義，泰之受以否也，剝之窮以復也，損之不已必益，升之不已必困，如此之類，原始要終，罔不根極於復；所以深明易道之『周』也。其見義於繫辭下者，曰：『易之為書也不可遠；為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。』斯尤明稱易道變動之『周流六虛』焉。」

❼以上詳參唐．孔穎達：《周易正義》卷一，「論三代易名」；以及黃師慶萱：《周易縱橫談》。

人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。」此皆言其易簡也。「以簡馭繁」，是「易」之第一個涵義。

2.變易之義

〈繫辭上傳〉第一章曰：「在天成象，在地成形，變化見矣。」又第五章曰：「生生之謂易。」又〈繫辭下傳〉第八章曰：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷。變動不居，周流六虛；上下無常，剛柔相易；不可爲典要，唯變所適。」〈繫辭上傳〉第十章曰：「易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」居則觀象，動則觀占，故不可遠。此皆言其變易也。「以變適時」，是「易」之第二個涵義。

3.不易之義

〈繫辭上傳〉第一章：「天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。」又第七章云：「知崇禮卑，崇效天、卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。」〈繫辭下傳〉第五章云：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。」此皆言不易也。「以常守位」，是「易」之第三個涵義。

（三）論《周易》之制作

1.畫卦

〈繫辭下傳〉第二章曰：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」八卦者，乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌八組符號，爲組成六十四易卦的基本圖象，故又稱爲「經卦」或「小成之卦」、「三爻卦」、「單卦」。畫卦者蓋不知爲誰，而託名於遠古不可推求之包犧氏，相傳至今。

2.重卦

將八卦兩兩相重，即成六十四易卦，又稱爲「別卦」或「大成之卦」、「六爻卦」、「重卦」。重卦之人，孔穎達（574～648）《周易正義》謂古有四說，分列如下：

一、伏犧氏畫卦，因而重之。晉・王弼說，孔氏從之。

二、神農氏重卦。鄭玄說。

三、夏禹重卦。晉・孫盛說。

四、文王重卦。司馬遷說。

近儒熊十力（1884～1968）曰：

西漢以後言易者，其論重卦之人，雖不一說，而史遷、揚雄、班固等，皆以爲文王重卦。是自西漢迄東京初期諸鉅儒，尚無異說。皮錫瑞《易經通論》謂解經當以最初之說爲主。遂從史遷等說，而判定重卦者爲文王。其說固近是。然說文王以前，易只八卦，理不應爾。《連山》、《歸藏》，漢時尚有其書，不可云僞。鄭諤曰：「《周易》以九六爲占，而《連山》、《歸藏》以七八爲占。《周易》占其變者，《連山》、《歸藏》占其不變者。」李綱曰：「《連山》、《歸藏》以靜爲占。故爻稱七八。七八者，少陰少陽之數也。陰陽之少，虛而未盈，故靜而不變。」李鄭二說果然否？今難詳考。❽

畫卦、重卦之說，雖古今異辭；然漸有統一於「伏犧畫之、文王重之」之趨勢。唯近年有「數字卦」之考古探討，使相關之聚訟、盡皆失色，說詳後文（三、「易」與數字卦的關係）。

（四）《周易》之篇第

《漢書・藝文志》載：「《易經》十二篇。施、孟、梁丘三家。」注：「上、下經及十翼，故十二篇。」唐・孔穎達《周易正義》卷一〈論夫子十翼〉曰：

其彖、象等十翼之辭，以爲孔子所作，先儒更無異論；但數十

❽文詳熊十力：《讀經示要》卷三，頁520～521。

翼，亦有多家。既文王《易經》本分爲上、下二篇，❾則區域各別，❿彖、象釋卦，亦當隨經而分；故一家數十翼云：上彖一、下彖二、上象三、下象四、上繫五、下繫六、文言七、說卦八、序卦九、雜卦十。鄭（玄）學之徒，並同此說，故今亦依之。

清·阮元（1764～1849）〈《周易》注疏校勘記序〉曰：

古《周易》十二篇，漢後至宋，晁以道、朱子始復其舊。自晁以道、朱子以前皆彖、象、文言分入上下經卦中，別爲〈繫辭〉上下、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉五篇，鄭元、王弼之書，業已如是，此學者所共知無庸覼縷者也。易之爲書最古，而文多異字，宋·晁以道古易摭撦爲之，如郭忠恕、薛季宣《古文尚書》之比。

十翼亦稱《易大傳》，通稱《易傳》，賦《周易》以深厚之哲理。漢儒將《周易》經、傳列爲「六經」之一，合稱「易經」，是爲廣義之「易經」。三家易之篇第，皆如孔氏所取之說⓫，而其經、傳亦皆分裂、不相雜廁。《漢書·儒林傳》謂費直治易，長於卦筮、無章句，徒以彖、象、繫辭解說上、下經⓬。則似費氏本已將「彖」、「象」、「繫辭」與經文混合。然費本今已失傳，莫能詳說。今可確知者，鄭玄已連彖、象傳於經文之下，見《三國志·高貴鄉公傳》；王弼（226～249）又以「文言」分附於乾、坤二卦之後。是即今日通行本之篇次。

程發軔（1895～1975）《國學概論》：「六十四卦，惟乾卦編列法特殊，先列卦辭，再列爻辭，然後列彖、象。其他各卦，則卦辭之後爲彖辭、象辭（大象）；爻辭之後，各列「象曰」（小象），以釋爻辭，最爲便利。〈文言〉者，文飾之言，乃所以解釋每卦之德性及其功用，惟乾坤二

---

❾自乾至離三十卦之卦名、卦符、卦辭、爻辭為上經；自咸至未濟三十四卦為下經；合稱經或《易經》。是為狹義之《易經》，用於占筮。

❿彖、象、文言，原與經分離，單獨為一篇，後附在有關經文之下，而將其餘四篇列於經文後。《三國志·魏志·高貴鄉公傳》，以為始於鄭玄。

⓫詳參屈萬里：《漢石經周易殘本集證》。

⓬詳參黃師慶萱：《史記漢書儒林列傳疏證》。

卦有之，以乾坤爲易之門也。」又曰：「〈繫辭〉之義有三：即一、溯易之起源，二、推易之作用，三、釋卦辭之義，以補〈象傳〉之缺。〈說卦〉者，說明各卦之象。〈序卦〉者，說明各卦相承相生之序。〈雜卦〉者，對舉各卦正反之義，以補前傳所不足也。」⓭

（五）易學指歸

1.推天道以明人事

《周易〉本爲占筮之書，然自增入《易傳》，乃改變爲依託神道以言人事之經典。有周之世，尚屬神權時代，時人敬天畏神，不敢少違；故政治思想家乃藉神道而明教化。《易．觀．彖》曰：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」則作易者推天道以明人事之旨，固已揭櫫於此。易以服天下爲目的，以發揚神道爲達成目的之手段，實開古來「天人合一」思想之濫觴。故〈繫辭上傳〉第十一章曰：「是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。聖人以此齊（齋）戒，以神明其德夫？」易之終極目標在於經綸天下，故〈繫辭上傳〉第七章，子曰：「易其至矣乎？夫易，聖人所以崇德而廣業也。」第十章曰：「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務。」第十一章，子曰：「夫易，何爲者？夫易，開務成物，冒天下之道。如斯而已者也。」

又〈說卦傳〉曰：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數。觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」又曰：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義；兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭用剛柔，故易六位而成章。」

統而言之，極深研幾，窮理盡性，崇德廣業，乃易之大用。儒家內聖

⓭詳參程發軔：《國學概論》。

外王之道，盡在其中矣。

2.明人倫而範人品

易於人倫，極爲重視，故以乾、坤象夫婦，以其餘六卦象子女。西漢·陸賈（240 B.C.～170 B.C.）《新語》曰：「先聖乃仰觀於天，俯察地理，因畫乾坤，以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序；於是百官立，五道乃生。」⓮《白虎通·號》曰：「古之時，未有三綱六紀⓯，民知有母，不知有父，……于是伏犧仰觀象於天，俯察法於地，固夫婦、正五行，始定人道，畫八卦以治天下。」⓰

〈說卦傳〉曰：「乾，天也；故稱乎父。坤，地也；故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男，離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男，兌三索而得女，故謂之少女。」〈序卦傳〉曰：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮儀有所錯。」是皆明倫之意。

〈繫辭傳〉曰：「一陰一陽之謂道。」〈說卦傳〉曰：「立天之道，曰陰與陽。」引而申之，凡相對待之物，皆可謂之陰陽。故《周易》所謂剛柔、內外、君子小人、均以陰、陽二字代其用，而據以範定人品，令人知所取捨，寡過恒德。《論語·述而》，子曰：「假我數年，五十以學易，可以無大過矣。」告人學易可以寡過。《論語·子路》引《易·恆·九三》爻辭，又曰：「不恆其德，或承之羞。」勉人常守嘉德。《周易》之道，可以「時」、「位」二字該之。《易·艮·彖》曰：「時止則止，時行則行，動靜不失常時，其道光明。」可以寡過矣。《易·乾·文言》曰：「居上位而不驕，在下位而不憂。」可以恆德矣。時中、位中，謂之「中正」。凡事處若何之時，居若何之位，行若何之倫理，均得乎中正，

⓮詳參陸賈：《新語》。

⓯六紀：諸父，兄弟，族人，諸舅，師長，朋友。

⓰詳參東漢·班固輯：《白虎通德論》。

吉莫大焉。劉師培（1884～1919）曰：「《易．象傳》所言之君子，即言君子當法易道以作事耳。故所言之倫理，有對於個人者，有對於家族者，有對於社會者，有對於國家者，觀於《周易》之〈象傳〉，而倫理之學備乎此矣。」

對於個人者，如乾之「自強不息」，恆之「立不易方」。

對於家族者，如隨之「嚮晦入宴息」，家人之「言有物而行有恆」。

對於社會者，如坤之「厚德載物」，同人之「類族辨物」。

對於國家者，如師之「容民畜眾」，旅之「明慎用刑」。⓱

莫不依卦象而論人事，明示修己立人之道。

（六）《周易》的常用術語

在《周易》經傳中，有許多易學特有的術語，與易的整體思想也有密切的關聯，在此擇要加以解說：

「剛」「柔」：爲萬物生成的二元，或兩種屬性。

「陰」「陽」：與「剛」「柔」相同。「陽」等於「剛」，「陰」等於「柔」。

「位」：指六爻每一爻的位置。由下向上屬，爲「初」「二」「三」「四」「五」「上」。原則上，「五」是君的地位；「四」是近臣的地位；「三」是不大與君接近的高的地位；「二」是不太高的地位，但卻有與君志氣相投的可能性；「初」是還沒有入世的地位；「上」表示隱退的人，亦即王弼所說的「初上无陰陽定位」的地位⓲。

「中」：六爻的卦，分爲「內卦」（下卦；貞）與「外卦」（上卦；悔）。「內卦」正中間的「二」，「外卦」正中間的「五」，因爲在中間，稱作「得中」，比「三」或「上」的地位更好。對事物採取中庸的態

⓱詳參劉師培著、陳居淵注：《經學教科書》，頁233。

⓲詳參王弼《周易略例．辯位》：「案：象无初、上得位失位之文。……然則初、上者，是事之終始，无陰陽定位也。」

度，勿有過與不及，是我國傳統的智慧。

「正」：奇數屬於「陽」，偶數屬於「陰」，因而，在奇數的陽位，亦即「初」「三」「五」應當是陽爻；在偶數的陰位，亦即「二」「四」「上」，應當是陰爻；這時稱作「得正」或「當位」。相反的，如果奇數的陽位是陰爻，偶數的陰位是陽爻，就是「不正」或「不當位」。如既濟全爻是正，未濟全爻都不正。

「應」：內卦與外卦，各自的第一爻、第二爻、第三爻，亦即「初」與「四」、「二」與「五」、「三」與「上」爻，有對應的關係。但須一爲陽爻，一爲陰爻，異性相吸，才能「相應」；如果都是陽爻或陰爻，則同性相斥，即「不相應」。如既濟的全爻「相應」，未濟的全爻都「不相應」。

「比」：是二個相鄰的爻，如「初」與「二」，「二」與「三」，「三」與「四」，「四」與「五」，「五」與「上」相比。這也必須是陰與陽，才有親近感。

「承」、「乘」：相鄰二爻，上方的爻，對下方的爻是「乘」；下方的爻，對上方的爻是「承」。

「時」、「時義」、「時用」：六十四卦，象徵自然或人事在不斷變化的過程中，某一瞬間的現象；亦即，在相爭時、喜悅時、痛苦時等的狀態，稱作某卦的「時」。「時義」爲卦的時間意義；「時用」爲卦的時間效用。

又，卦辭立十二字，以定休咎。即「元」「亨」·「利」「貞」「吉」「凶」「悔」「吝」「厲」「孚」「无咎」是也。「元」者，善之長也。「亨」者，嘉之會也。「利」者，義之和也。「貞」者，事之幹也。「吉」「凶」者，得失之象也。吉凶生於外，愛惡相攻，而吉凶生。「悔」（後悔）「吝」（遺憾）者，憂慮之象也，言乎其小疵也。遠近相取而悔吝生⑲。「厲」者，危也。「厲」與「孚」（誠信）並言，見夬卦。「无咎」者，善補過也，見〈繫辭〉。凡未悔吝者均爲厲，凡既悔吝者均爲無咎，見焦循（1763～1820）《易通釋》。劉師培《經學教科書》

⑲以上文義，分見〈文言〉及〈繫辭〉。

謂：「十二字之中，以『吉』『凶』二字爲總綱。『元』『亨』『利』均吉，『貞』則吉凶相兼。悔吝可以由凶而入吉。未悔吝則凶，是曰『厲』；既悔吝曰吉，是爲『无咎』。」

二、《周易》與甲骨卜辭、鐘鼎銘文的關係

甲骨卜辭、鐘鼎銘文與易學文化思想之間，具有共時與歷時性的關聯，如《甲骨文合集．37986》干支表之序列即是表述時間的周流終始，而鐘鼎銘文開宗明義皆點出制器之年月日時，《周易》也以時間爲重要關鍵，融合宇宙流行生化觀。而從甲骨卜辭中，可以看到與《周易》相同的「吉」、「凶」等占斷詞，形構上甲骨卜辭存在有上下、左右「對貞」的特色，而鐘鼎銘文則有「對揚」、「對作」與「對」的文例傳統，形式上的客觀表徵，形成相對證成之深刻義蘊。《殷虛文字丙編．502》甲骨文左右對貞，由上而下，由外而內，與《周易》陰陽、乾坤、屯蒙……等「二二相耦，非變即覆」⑳的相反對應關係符契。鐘鼎銘文中，如宗周鐘、大盂鼎中充滿著殷鑒未遠的「憂患意識」，與《周易》之精神思想如出一轍。再者，「卜」、「占」爲甲骨文的傳統，「筮」是《周易》的傳統；商周傳承下來的卜筮之學，基本上爲《周易》所記載保存下來，並在出土文物上不斷被加以證實。以下僅就共時與歷時性分別簡說《周易》與甲骨卜辭、鐘鼎銘文的關係，並附重要的參考釋文於後備參㉑。

（一）共時性（共通性）

1.天人合一

(1)甲骨、鐘鼎文的天干地支：干者幹也，主幹，代表向上、不分

---

⑳語出孔穎達：《周易正義．序卦傳．疏》。

㉑可參屈萬里：〈周易源於龜卜考〉，收於《書傭論學集》。

離；支者枝也，枝輔也。以天爲幹，枝輔繁茂，爲天地爲合和的象徵。古人揉道揉德來生生，運用陰陽合曆，如月相、二十四節氣，與西方以七天爲一週，中國以十天爲一旬，鐘鼎以月相定良辰吉時，天造地設，日月盈昃，四時代序，時間的流轉循環，由仰觀俯察於天地而得，即《周易》所謂「近取諸身，遠取諸物」。

十代表天圓，十二代表地方。六爲小周流，十爲圓滿數，故六十爲大周流。一旬爲十天，三個十天爲一月，爲一個單一的循環，故二二生而又生，凡六十天一甲子表述時間之周流，具有循環往復的生生性。數字的意義存在著自然之蘊涵，此即「天生人成」。甲骨、鐘鼎文透過干支表來序列時間之生生不息，看出其原始性即渾淪的創造。累十爲一單元，天干地支即是天地相配。

(2)《周易》的卦爻象：《周易》中的卦象、爻象是由天地數字變化而來，含有天下生生合和的道理，由時間（時）與空間（位）構作爲宇宙生成論。十爲圓滿數，12345 生數、678910 成數，此係天數，爲人認識的基本數字，是天所賦予基本的數，《周易》透過數字的妙化眞幾，形塑出卦爻象的指涉，天生而人成之，此即「天人合一」。

2.相對性

二元相對，一元則爲絕對，一而二，二而一。一爲眞理，二則爲落實。即體即用，即用即體。甲骨文具有對貞性，相反相成，具有對稱美。由對貞構成了形式與內容的美學。上下對貞與左右對貞可同時存在。《周易》的相對性，表現於孤陽不生，孤陰不長；陽爲奇，陰爲耦。乾坤相反、屯蒙相倒。六爻兩兩相對，有應比乘承的關係。

3.漸進性

中國思想中第一順位爲時間，以初爲始，始亦爲終，終而復始，始而復生。甲骨文多由下而上，愼其初始，終而復始。《周易》爻辭初九、初六（表時間性循環），上九、上六（表空間性對待），重視始終上下之時空流轉不息。而二至五爻的位序，也代表時間的推移。時然後空，變成宇宙（古往今來曰宙，上下四方曰宇），形成了生命道德的場域，代表天地本體

的運行。

共時性亙古不變、共通的原理原則，是中國文化的基型。《周易》之爲哲理書，其作用是在引導人生的行爲，使人少犯過失。從易的名稱來看，易一名而含三義：「易簡；變易；不易。」其中所包涵的道理是至高無上，不可變易的。用這道理，可以造成完美的人格（崇德），展開偉大的功業（廣業），從而開創事物、達成任務（開物成務），因爲它是包括宇宙、社會、人生的一切道理在內的（冒天下之道），所以他可以用來作爲宇宙、社會與人生的指導，這指導的原理、原則是永遠不變易的。在這永遠變易的宇宙、社會、人生裡，要能造成完美的人格（也就是「無大過」的人），展開偉大的功業（也就是「有作為」的人），《周易》所提示的指導原理與原則，主要的有三個字，那就是「時」、「位」、「中」。「時」（時間）不斷的在變，「位」（空間）不斷的在變，適應這種不斷的變，而做到「中」（恰好、適合的意思），消極的就能「無大過」，積極的就能「有作爲」。

《郭店楚簡．語叢一》中有一句話：「易，所以會天道、人道也。」可證知《周易》是一部闡明會通天道、人道之所以然的道理的書，「所以會天道、人道」一語，大概可以說是現存最早和最明確表達「天人合一」的命題。鄭玄《六藝論》：「易者，陰陽之象，天地之所變化，政教之所從生。」《周易》中有愼始、終始的觀念，凡事愼其始、由其初。有所謂的否極泰來，圓滿的概念；是一種往復循環，以天地爲和合的象徵；天地相配，兼三才而兩之。這和甲骨文由下往上代表凡事愼其始、由其初相通聯；甲骨文左右對貞代表相反相成、循環往復、圓滿，以天地爲和合的概念。這和《周易》又彼此相通聯。

（二）歷時性（變化性）

占筮是中國古代文明中的重要活動，《周易》本爲占筮之書，主要解決人的問題，給予吉凶的論斷。吉凶由變動而產生，從甲骨文到《周易》，龜卜到蓍草，從問辭到斷辭，皆存在著變化性，在變化中體現天道的不變。《周易》「卦以存時，爻以示變」㉒，是透過爻位的變化，符示

變的意義。〈繫辭傳〉曰：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」變動無常是所有卦爻的通義，將卦爻六位轉爲天地人及大環境。這個大環境無時無物而不變動。天有星辰風雨寒暑之變，地有滄海桑田之變……，因變而有常。

歷時性指有時間性、繼承性的變化，即「變易」之義。〈繫辭傳〉引孔子的話，說：「知變化之道者，其知神之所爲乎？」又說：「以動者尙其變。」宇宙、社會、人生無時無地不在變易，與時俱進。這部書是講變易的道理，所以名之爲「易」。宇宙、社會、人生雖然是無時無地不在變易，變易雖然是無窮無盡，但是變易的道理總不外乎陰陽的交錯配合，又是十分的「易簡」而「不易」。這部書是從繁複的變易現象裡紬繹出簡單的原理、原則，所以名之爲「易」。

以下爲筆者於 2005 年 2 月，應中央研究院中國文哲研究所：「經典與文化的形成」第十四次讀書月會之邀，報告中所節選的甲金文例，因係引證說明與易學傳承發展關係，限於篇幅，恕不逐一闡釋詳解了。

附錄一：甲骨文干支表（《甲骨文合集》37986）

甲子 乙丑 丙寅 丁卯 戊辰 己巳 庚午 辛未 壬申 癸酉
甲戌 乙亥 丙子 丁丑 戊寅 己卯 庚辰 辛巳 壬午 癸未
甲申 乙酉 丙戌 丁亥 戊子 己丑 庚寅 辛卯 壬辰 癸巳
甲午 乙未 丙申 丁酉 戊戌 己亥 庚子 辛丑 壬寅 癸卯
甲辰 乙巳 丙午 丁未 戊申 己酉 庚戌 辛亥 壬子 癸丑
甲寅 乙卯 丙辰 丁巳 戊午 己未 庚申 辛酉 壬戌 癸亥

附錄二：獸骨一日氣候卜測文（《小屯南地甲骨集》624）

辛亥卜：翊（翌）日壬（子），旦至食日，不〔雨〕？ 大吉。
壬（子），旦至食日，其雨？ 吉。
食日至中日，不雨？ 食日至中日，其雨？ 吉。

㉒詳參王弼《周易略例》，另兩項要義為「彖以明體」、「象以盡意」。

中日至享（郭）兮，不雨？　中日至〔享（郭）〕兮，〔其雨〕？　吉。

附錄三：龜甲征羌卜禱文（《殷墟文字丙編》502）

甲午卜爭貞：羽（翌）乙未，用羌？　用！之日冢（霧）。
甲午卜爭貞：羽（翌）乙未，勿雚（唯）用羌？
貞：燎于土？　又（侑）于父乙？　貞：羽（翌）乙未，用羌？
乙未卜賓貞：氐（抵）武芻？　氐（抵）武芻？
貞：弗其氐（抵）武芻？
貞：乎（呼）取孟伐？　又（侑）于唐子伐？
貞：王夢隹（唯）禍？　不隹（唯）禍？
貞：王其疾目？　貞：王弗疾目？

附錄四：牛骨祀祖征方卜禱文（《小屯南地甲骨集》1116）

辛巳卜貞：來辛卯，酒可（河）十牛，卯十牢？王亥米（燎）十牛，卯十牢？田（上甲）米（燎）十牛，卯十牢？
辛巳卜貞：王亥、田（上甲）既宗于可（河）？
辛巳卜貞：王賓可（河）米（燎）？　弜賓？
辛巳卜貞：王賓可（河）米（燎）？　弜賓？
庚寅卜貞：辛卯，又（侑）戌（歲）自大乙十祖，又（侑）牛盖羊？　弜又（侑）戌（歲）？
癸巳卜貞：又（侑）田（上甲）戌（歲）？　弜巳又（侑）？
甲午卜貞：又（侑）出入日？　弜又（侑）出入日？
乙未卜貞：召方來于父丁徙？　乙未卜貞：召（方）來于大乙徙？
己亥卜貞：竹（方）來以召方，于大乙無（雩）？

附錄五：「大盂鼎」釋文

隹（維）九月，王才（在）宗周，令（命）盂。王若曰：「盂！不（丕）顯文王，受天有大令（命）；在武王，嗣文乍（作）邦。闢厥匿（慝），匍有四方，畯正厥民，在雩御事；諴！酉

（酒）無敢酖。有柴、烝祀，無敢酖。古（故）天異（翼）臨子，法保先王，烝有四方。〔第一段〕我聞殷述令（墜命），隹（唯）殷邊，侯、田，雩殷正百辟，率肄于酉（酒），古（故）喪師、巳（祀）！〔第二段〕女（汝）妹辰，又（有）大服。余隹（唯）即朕小學。女（汝）勿敖，余乃辟一人。今我隹（唯）即井（型）稟于文王正德，若文王令（命）二三正。今余隹（唯）令（命）女（汝）孟詔榮，敬雝德巠（經），敏朝夕入諫，享、奔走，畏天畏！」〔第三段〕王曰：「於！令（命）女（汝）孟，井（型）乃嗣且（祖）南公。」王曰：「孟！迺詔夾死嗣戎！敏速罰訟，夙夕詔我一人，烝四方。雩我，其迺省先王受民、受疆土！〔第四段〕易（賜）女（汝）鬯一卣、冂（絅）衣、市、舄（屣，履）、車馬。易（賜）乃且（祖）南公旂，用獸！易（賜）女（汝）邦司四白（伯）、人鬲自御至于庶人，六百又五十又九夫。易（賜）尸（夷）司王臣十又三白（伯）、人鬲千又五十夫。亟敀遷自厥土！」王曰：「孟！若敬乃正，勿法（廢）朕令（命）！」〔第五段〕孟用對王休，用乍（作）且（祖）南公寶鼎。隹（維）王二十又三祀。

附錄六：「頌鼎」釋文

隹（維）三年五月既死霸（魄）甲戌，王在周康邵（昭）宮，旦，王各大室，即立（位）。宰引右（佑）頌入門，立中廷（庭）；尹氏受王令（命）書，王乎（呼）史虢生冊令（命）頌。王曰：「頌！令（命）女（汝）官（管）司成周賈（貯）二十家，監司新造賈（貯），用宮御。易（賜）女（汝）玄衣、黹屯（純）、赤市（黼）、朱黃（璜）、鑾旂、攸（鑾）勒，用事。」頌拜稽首，受令（命）冊，佩以出；反（返）入堇（覲）章（璋）。頌敢對揚天子不（丕）顯魯休，用乍（作）朕皇考龔叔、皇母龔始（姒）寶尊鼎，用追孝，蘄丐康寧、屯（純）右（祐）、通彔（祿）、永令（命）！頌其萬年眉壽，畯臣天子，霝（靈）冬（終），子子孫孫寶用。

附錄七：「春秋晉國子軓編鐘」釋文

隹（維）王五月初吉丁未，子軓佑晉公，左右來復其邦；者（諸）楚刑（荊）不聽令（命）于王所。子軓及晉公率西之六師，博伐楚刑（荊），孔休！大上楚刑（荊）喪厥師、滅厥瓜（孤）。子軓佑晉公，左右燮（偕）者（諸）侯得朝王，克奠王立（位）。王易（賜）子軓輅車四馬、衣常、衿市、冠，者（諸）侯羞（饈）元金于子軓之所，用爲穌（和）鐘九堵，孔淑且碩，乃穌且鳴，用宴、用寧、用享、用孝、用蘄眉壽，萬年無疆，子子孫孫，永寶用樂！

附錄八：「虢季子白盤」釋文

隹（維）十又二年正月初吉丁亥，虢季子白乍（作）寶盤：不（丕）顯子白，壯武于戎工（功），經維四方，博伐玁狁于洛之陽，折首五百，執訊五十，是以先行。桓桓子白，獻馘（馘）于王，王孔加（嘉）子白義（儀）；王各周廟宣榭，爰卿（饗）。王曰：「白父！孔顯又光，王賜乘馬，是用左（佐）王；賜用弓，彤矢其央；賜用戉（鉞），用政（征）蠻方。子子孫孫，萬年無疆。」

三、「易」與數字卦[23]以及出土簡帛文獻的關係

1957 年，唐蘭（1901～1979）發表〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉一文[24]，提出十三個「古字」：

---

[23]並詳參季旭昇：〈古文字中的易卦材料〉，劉大鈞主編：《象數易學研究》第 3 輯，頁 10～39。李宗焜：〈數字卦與易卦〉，頁 1～33；〈數字卦的內容與疾病記述〉，頁 1～17。

1.＋)(八八八)(　2.)(＋八八八　3.＋×)(
4.)(×－　5.×)(－㉕　6.八－)(八－－
以上六字見於金文。
7.八八)(－－八　8.八八八八－□㉖　9.八)(－－八－㉗
10.×－－八‖－㉘　11.儿八八×)(＋　12.＋)(＋八＋八
13.＋×＋八八八
以上七字見於甲文。

唐氏以爲此類「古字」，皆用數目字一（－）、二（‖，見第 10 字末第二，當為)(〔八〕之誤）、五（×）、六（八）、七（＋）、八（)(）組成，周時用爲「氏族名稱」。他認爲這些「古字」用數字組成，是了不起的發現；但它們並非周時用爲「氏族名稱」的「古字」，而是三個單卦與十個重卦，即今日所謂「數字卦」。

1957 年，在西安市豐鎬遺址張家坡發現上有「－－儿－－－」刻文之卜骨一塊；1977 年在陝西岐山縣鳳雛村（即後人所稱之「周原」）出土一萬七千多片卜骨，其中四片分別有如下之刻文：

1.)(＋)(＋)(×　2.＋八八＋八八
3.＋八八＋－)(　4.＋八)(八＋八

此四刻文，1978 年吉林大學古文字學討論會中曾加以研討，張政烺（1912～）當場指出是乃古代占筮之記錄，銅器銘文中由三個數字組成者爲單卦，周原卜甲中六個數字組成者爲重卦；數字雖繁，均可約爲陰、陽兩爻。並將四組數字轉換爲易卦。

1.)(＋)(＋)(×－ →八七八七八五一 →離下坎上：既濟
2.＋八八＋八八－ →七六六七六六一 →艮下艮上：艮
3.＋八八＋－)(－ →七六六七一八一 →巽下艮上：蠱
4.＋八)(八＋八－ →七六八六七六一 →坎下艮上：蒙

㉔詳參唐蘭：〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉。
㉕按：3.4.5.三者由三個數字組成。
㉖按：此字缺一數字，蓋八－八八八－或－八八八八－之殘文。
㉗按：末第二數字漫漶，或是八)(－－×－字。
㉘按：「‖」僅此一見，或「)(」之訛，字當作×－－八)(－。

張說獲得普遍之肯定。後又發表〈試釋周初青銅器銘文之易卦〉㉙、〈帛書六十四卦跋〉㉚、〈殷虛甲骨文中所見的一種筮卦〉㉛三文，表明以下結論：

一、甲、金文中所見之數字組合，爲古筮法中之「數字卦」。

二、目前所見之「數字卦」，有些可能出於新石器時代，而以出於殷、周二代者最多；亦有戰國、秦、漢時代之遺物。

三、六字卦出現最早，亦最爲普遍。三字卦出現於殷、周時期，數量最少。

四、筮卦之數字，早期用一至八；殷以來「三」以「一」記之，「二」、「四」以「六」記之；「九」則出現於西周之中期或晚期。卜骨上「九」、「七」絕不同時出現。

五、上古筮法，可能歷經多次改革，而最重要之改革，是將筮數歸納爲奇、偶兩類，分別以「一」、「︿」記錄。

安徽阜陽縣雙古堆西漢汝陰侯墓（葬於西元前165年）出土之竹簡，即用此二數寫卦，如臨卦寫做︿︿︿︿一一。「︿」後來演變成「丄」，湖南長沙馬王堆三號墓（葬於西元前168年）出土之帛書易卦作此，如臨卦寫作：丄丄丄丄一一。後徐錫台、樓宇棟合寫〈西周卦畫試說〉㉜，以爲周原卜甲上之六字卦應即西周早期畫卦之本形，這是可以認定的㉝。

考易本占筮之書，古人用以推斷人事之吉凶休咎。《左傳·僖公十五年》曰：「龜，象也；筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」龜謂卜，鑽灼龜甲以出卜兆，視兆而測吉凶謂之卜。筮謂用蓍草占卦，以蓍草五十根，經四營三變得一爻之數，十八變得一卦之數。據數畫卦、觀卦而知禍福，謂之筮，是「數字卦」之說，適與此道相合。所言雖不甚完密，然已爲易學之研究開闢一嶄新之境界。而在《帛書易傳·要》、《郭店楚簡·語叢一》中，各有一段論述：

㉙《考古學報》，第4期，1980年。

㉚《文物》，第3期，1984年。

㉛《文史》，第24輯，1985年。

㉜詳參《中國哲學》第3輯，1980年。

㉝詳參戴師璉璋：《易傳之形成及其思想》，第二章及附錄〈談數字卦〉。

子贛（貢）曰：「夫子亦信亓（其）筮乎？」子曰：「吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從亓（其）多者而已矣。」子曰：「易，我後（複）亓（其）祝卜矣！我觀亓（其）德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁〔守〕者而義行之耳。贊而不達於數，則亓（其）爲之巫；數而不達於德，則亓（其）爲之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以易乎？吾求亓（其）德而已，吾與史巫同涂（途）而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮亓（其）後乎？」

易，所以會天道、人道也。詩，所以會古含（今）之恃（「詩」或「志」）也者。春秋，所以會古含（今）之事也。豊（禮），交之行述也。樂，或生或教者也。〔書，□□□□〕者也。[34]

由以上二段出土文獻，可以證知《周易》是一部闡明數象與德義、會通天道與人道之所以然的道理的書，「所以會天道、人道」一語，湯一介（1927～）教授認爲：「大概可以說是現存最早和最明確表達『天人合一』的命題。」[35]此外，馬承源（1927～2004）主編之《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》[36]，以及湖北王家臺秦簡《歸藏》與安徽阜陽雙古堆西漢汝陰夏侯灶墓出土《阜陽漢簡周易》[37]，均爲目前探討出土文獻與易學關係的重要材料。

四、易學在先秦兩漢的詮釋發展

[34] 荊門市博物館編：《郭店楚墓楚簡》，竹簡圖版第 36～44 簡，頁 79～80。竹簡釋文，頁 194～195。又頁 200，裘錫圭注釋，其按語謂：「『恃』疑讀為『志』或『詩』。」於末條按語謂：「此條可能是關於書的殘簡，故附於此。」

[35] 湯一介：〈釋「易，所以會天道、人道者也」〉，頁 598。

[36] 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》。

[37] 詳參韓自強：《阜陽漢簡周易研究》。

易本卜筮之書，故末派寖流於讖緯。《周易》的原有形式較古樸，記錄的事情較簡略，因而後人加以說明和解釋，久之成書，謂之《易傳》，到了漢代，成爲普遍流傳且具影響者。《史記．孔子世家》：「孔子晚而好易，序彖、繫、象、說卦、文言。」張守節《正義》曰：「序易卦也。史不出〈雜卦〉，〈雜卦〉者於〈序卦〉之外別言。」《漢書．儒林傳》：「孔子好易，讀之韋編三絕，而爲之傳。」顏師古（581～645）注曰：「傳謂：彖、象、繫、文言、說卦之屬。」《周易正義．序．第六》：「十翼之辭，孔子所作，先儒更無異論。但數十翼亦有多家。一家數十翼云：上彖一、下彖二、上象三、下象四、上繫五、下繫六、文言七、說卦八、序卦九、雜卦十。」

而自來《易傳》的作者皆以爲是孔子所作，這是漢代若干著作中的觀點，而宋．歐陽修（1007～1072）作《易童子問》一書，列舉若干理由指出非孔子之作，是爲中國易學史上自《易傳》孔子所作的觀念傳開之後，第一次有人討論這個問題，然而此說並未立刻受到重視，直至近人的研究才對其有所肯定，而近人也經過文字學、史學的考證，大約已形成定見，即以《易傳》非孔子所作，然而關於作者爲何人，則已無法從有限的文獻資料上確定了，我們只能處理的問題是《易傳》十篇是否成於一人之手，及作者之年代以及作者之基本思想是否仍是儒家等問題了。

今人經過考證之結果，《易傳》各篇亦非成於一人之手，而成書年代則爲戰國時期爲主，也有人主張某些作品甚至遲至西漢才產生，至於思想立場則多認爲仍是儒家本位的立場，至多指出其中已吸收了先秦諸子之若干思想。關於《易傳》指導思想爲何，我們直接從《易傳》中解讀即可掌握，但是關於《易傳》之思想是否爲儒家的思想的問題，則要進行哲學的考察才能討論[38]。

《易傳》是發揮易理的著作，各篇主題重點及敘述體裁不一。傳者，解經之論也。而《易傳》則有七種十篇，包括〈彖傳〉上下、〈象傳〉上

[38]關於《周易》經傳之作者及成書年代的問題，近人屈萬里、李鏡池、顧頡剛、錢穆、高明、朱伯崑等人，皆有專文討論；至於學派屬性，陳鼓應、顏國明等，皆有專書闡發，茲不詳述。

下、〈文言傳〉、〈繫辭傳〉上下、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉。這十篇的宗旨均在解說《易經》之大旨，猶如《易經》之羽翼，故漢代人合稱爲「十翼」，後世則統稱《易傳》。這七種的內容要旨，不再贅述於下。

有鑑於《易經》和《易傳》，一者是卜筮之書，一者爲哲理之書，從漢代開始，人們對《周易》的看法便有了歧異：一種認爲它是一種學問，一種認爲它是一種占術，從而有了「學」與「術」的分野。唐．孔穎達《周易正義．序》曰：

> 夫易者，象也；爻者，效也。聖人有以仰觀俯察，象天地而育群品；雲行雨施，效四時以生萬物。若用之以順，則兩儀序而百物和；若行之逆，則六位傾而五行亂。故王者動必則天地之道，不使一物失其性；行必協陰陽之宜，不使一物受其害。故能彌綸宇宙，酬酢神明。宗社所以無窮，風聲所以不朽，非夫道極玄妙，孰能與於此乎！斯乃乾坤之大造，生靈之所益也。若夫龍出於河，則八卦宣其象；麟傷於澤，則十翼彰其用。業資九聖，時歷三古。及秦亡金鏡，未墜斯文；漢理珠囊，重興儒雅。其傳易者，西都則有：丁、孟、京、田，東都則有：荀、劉、馬、鄭，大體更相祖述，非有絕倫。

秦始皇焚書，易爲卜筮之書，幸免厄運，得保全以傳世。至西漢初，《漢書．劉歆傳》曰：「天地但有易卜，未有它書。」因而《漢書．藝文志》遂云「傳者不絕」。據《漢書．儒林傳》記載，漢傳授《周易》是從田何開始，以後隨習者益眾，遂使《周易》成爲一代顯學，因而呈現流派繁雜之局面。在《漢書．藝文志》中，班固（32～92）引介了十三家易，其中施讎、孟喜、梁丘賀三家本於田何，其書已亡佚。另外「京房易」以講陰陽災異爲要，長於卜筮。所言屢中，深得元帝尊信。西漢另有其本皆古字，號曰「古文易」的「費氏易」。其中最具影響者爲「孟氏易」，與「京氏易」。

東漢主要治易者，有爲「費氏易」作章句的馬融、劉表、宋衷、王肅（195～256）、董遇；有著重於「京氏易」和「費氏易」的鄭玄（127～200）、荀爽。及研究「孟氏易」的三國吳．虞翻。漢人注易往往流於繁

瑣，拘泥於卦象，並雜入術數之說，致使易義支離破碎，束縛易學之發展，而走向衰落。《欽定四庫全書總目．提要．經部．易類．序》：

> 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。故易之爲書，推天道以明人事者也，《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也，一變而爲京、焦，入於禨祥；再變而爲陳、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，易遂日啓其論端。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，皆可援易以爲說；而好異者，又援以入易，故易說愈繁。夫六十四卦大象，皆有「君子以」字；其爻象則多戒占者，聖人之情見乎詞矣。其餘皆易之一端，非其本也。

此外，在《朱子語類》中再三重覆「易爲卜筮之書的觀念」，他說：「易本是卜筮之書，今卻要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。」又說：「一部易，只是作卜筮之書。……曉得聖人作易之本意，便先要說道理，縱繞說得好，只要與易元不相干。」甚至以爲傳統「易歷三聖」之說，並不是後出轉精的演繹過程，而是三次易學內容的轉折：「今人讀易，當分爲三等：伏羲自是伏羲之易、文王自是文王之易、孔子自是孔子之易。讀伏羲之易，如未有許多彖、象、文言說話，方見得易之本意，只是要作卜筮用。」

依朱熹看法，伏羲畫卦、文王重卦、孔子作十翼。《易經》在這三個發展過程中，內容各有獨立的意義，只是費直、王弼以來，學者習將傳文割裂置於經文之下。因此，朱熹作《本義》，便隨呂祖謙（1137～1181）《古周易》的做法，固然在某個程度上，能還原區分《易經》、經傳的差異。但應注意的是，經傳區隔之後，失去傳文賦予的哲學意涵。經文只是筮辭，然也稱不上所謂「經」，這也是朱熹再三強調易本卜筮之書的原因。經文只是筮辭，然則對於《文心雕龍．宗經》中，「經」的「恆久之至道，不刊之鴻教」等特質又安在？

自先秦以迄西漢時期，黃老化的道家以《淮南子》陰陽五行思想爲宗㊴，陰陽化的儒家以董仲舒（176 B.C.～104 B.C.）《春秋繁露》天人感應思想爲尊，而象數化的易學則以孟喜卦氣、京房納甲的禨祥災異爲主、寖假而成爲兩漢雜而不純的「氣化宇宙論」的哲學思想核心。漢代易學，初期基本上是守師法、明故訓、主義理、切人事，罕言陰陽災異與數術。但西漢中期以後，董仲舒等爲適應時代的需要，推陰陽、布五行，將陰陽五行納入儒家的文化價值觀中，使得漢代經學發生了一種根本性的變革，並掀起一股聲勢浩大的經學思潮，如詩有「四始五際」，書有「洪範五行」，禮有「明堂陰陽」，春秋有「陰陽災異」，於易則有象數占驗與災異推斷。漢易在宣元之際，首由孟喜開風氣，而京房繼其統，創立了一種以卦氣說爲核心而獨具特色的象數之學，引發了易學史上一場根本性的變革。

以孟喜、京房爲主的漢代象數易學，背離師法，而又受到社會的重視，其原因就在於它迎合了兩漢社會的宗教、文化與政治觀念；兩漢社會鬼神迷信盛行，道教在此時發源，傳統科學也極爲發達，因此京房易學不局限於古老的《易傳》解釋，容納涵蓋了現實社會的科學與哲學的最新成果，滿足了社會各個層次的人們對天道的追求與嚮往，所以才會被立爲博士，得到官方的認可。從易學發展史的角度看，京氏易學發明象數義例，創制別具一格的象數體系，從而完成了漢代象數易學的巨大變革，在易學史上佔有舉足輕重的地位。然而，由於京房過於強調占筮體例，難免支離繁雜，牽強附會，缺乏理論深度；因此，京氏易學至東漢開始衰微，到了西晉則徒有其書而無其師了。歷代著名的思想家與易學家，多對京氏易學予以指斥與撻伐，如王充（27～91）、王弼（226～249）、孔穎達（574～648）、黃宗羲（1610～1695）、王夫之（1619～1692）等人；其中，尤以王夫之最具代表性㊵。

㊴《淮南子．天文訓》：「道始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽和合而萬物生。故曰，一生二，二生三，三生萬物。」由此可略窺漢初本於道家的陰陽氣化宇宙觀。

㊵王夫之《讀通鑑論》卷四，批評京氏易學在兩個問題上具有致命的闕失。其一，京房的「按日以候氣，分卦以徵事」的卦氣說，不過是對既成事實作出事後的分析與解釋，並將它歸結為天之象數，以為「勢已成，形已見，謂天下之象數亦

漢代易學成爲中國學術思想史的重要內容，而卦氣說又是漢代易學的重要理論，就哲學史而言，孟喜卦氣通過京房的陰陽二氣說，直接影響到漢人的宇宙觀思想。象數易學，體系龐雜，八宮、世應、飛伏、爻辰、納甲、互體等，皆試圖解釋繁雜的人類與自然社會，誠如朱伯崑（1923～2007）《易學哲學史》所指出：儘管京房「將《周易》中的筮法，引向占候之術，宣揚了天人感應的迷信，但他提出的世界圖式對後來的哲學家們探討世界的普遍聯繫，很有啓發的意義。」在學術史上，漢代三統曆受孟、京卦氣的影響，已有學者詳予剖析[41]。卦氣的影響，同樣可見於漢末的乾象曆、北魏的正光曆；最典型的，當屬唐僧一行（683～727）「推大衍數立術以應之」的新曆，所謂「發斂術」，全用卦氣說[42]。故孟喜卦氣以《周易》六十四卦配一年四時、十二月、二十四節氣、七十二候與三百六十五日；京房卦氣以六十四卦三百八十四爻配一年二十四節氣，就卦、時二者而論，「時」確爲卦氣說的核心。

「氣化宇宙論」是中國哲學史重要的思想傳統。而兩漢時代是中國氣論思想，推及於宇宙論、天文學、醫學等科技知識極爲倡盛的時期；於是，兩漢易學一方面表現出宇宙論的創造性格，並將《易傳》中已發展的形上學原理，繼承秦漢以來所累積對於宇宙知識的討論觀點，藉由《易經》的思想體系表現出來，是爲孟喜、京房、《易緯》與鄭玄卦氣理論的創造轉化，將《易經》的卦爻系統發展成象數符號與義理系統。另外，漢易雖以象數占驗著稱，但仍有費直標榜經傳義理之學，是爲漢代儒門易的代表。而漢末之際，道士魏伯陽著《周易參同契》以《易經》的術數與名辭來解說道家煉丹的理論，是爲易學史中的一大新事件，開啓了道教理論與易學匯通的濫觴。

兩漢易學雖以象數爲宗，重禨祥災驗之術；但同時運用既有的傳承思想與新創學說，大肆闡明天時節氣與政教社會的生生義理，講究宇宙周流

然」，然不過是用以「取顯名、致厚利而惑天下」而已；其二，京氏「以小智立一成之象數，天地之化，且受其割裂；聖人之教，且恣其削補」，隨意瓜分割裂，牽強附會加以解釋，實是「侮五行而梏二儀，大亂之道也」。

[41] 詳參朱伯崑：《易學哲學史》上冊，頁148～150。

[42] 詳參《新唐書》卷二十七至卷二十八。

不息的思想。比較而論，西漢今文易學家在儒家取代黃老之時，以張揚儒家思想爲己任，以《易傳》爲最高指導權威，運用當時流行的陰陽五行說與天文曆法，探求《周易》微言大義，重建了偏於天道、以占驗爲功用的易學詮釋體系。然則，東漢古文易學家輕視今文易學比附的詮釋方法，絕對崇拜易學聖賢與權威的言論，主觀上嚴格遵循注不破經的原則，專以象數、訓詁爲工具，通過對《周易》經傳的文本整理與文辭的注釋，力圖恢復《周易》經傳作者本意，突顯聖賢的易學思想，建立了貌似規範的詮釋體系。

五、結　論

易學是關涉於《周易》經傳所有中國哲學思想之研究成果，從學術角度言，又可分爲《易經》與《易傳》哲學（研究《周易》經傳理論的哲學），以及《易經》與《易傳》哲學史（研究歷代對《周易》經傳的研究成果，或研究歷代藉《周易》經傳以發揚新學的理論成果）兩個領域四大範疇來處理。《易經》原爲卜筮之書，是中國古代傳統占卜成果之集結的作品，在占卜的學問中，包括了占卜的法則、結果的詮釋、預測的準確與否等問題，然而這些問題的解決，又需要一套世界觀的知識，所以就在占卜行爲的全部過程中，建立了中國古代對世界認識的諸多知識；至周代以後，周文王、周公、孔子等重要周文化的創建發明與繼承發揚者，又對《周易》全書作了重新的編寫，終於出現流傳至今的經傳版本，是爲易學整全體系開張恢宏的原典文本。因此，《周易》經傳成書之後，因爲其中體例整序完備，架構森然羅列，提供了後來學者對自然世界與道德哲學，再作深入或後設研究時的參考起點，因此《周易》以其符號系統與觀念系統，對中國哲學的儒家形上學、道教世界觀、科技文明知識等自然哲學上，中醫、天文、曆算、氣象、命相等都形成了重大的影響。

《周易》經傳到底是涵蘊什麼意義的著作呢？如果不謹守在儒家本位的易學觀來面對《周易》時，其實易學史上的《周易》是一部內容駁雜而意象豐富的作品，必須將易學史分成幾個不同主題和不同體系的學問來理

解，至於《周易》的本身，則已成了所有不同解釋所依據的經典。與易學有關的原始社會衍生發展的鬼神問題，在中國道教傳統中持續發揮，基本上已脫離易學傳統；而倫理教化問題，已爲儒家傳統所繼承與發揮；形上學觀點問題，則在整個中國易學史及自然哲學傳統中不斷發展。對於易學傳統的複雜詮釋現象，值得進一步推闡討論。

（按：本文原發表於 2005 年 2 月，中央研究院中國文哲研究所：「經典與文化的形成」第十四次讀書月會，頁 1～16。）

貳、孔子的易教

一、前　言

在傳統上，《易傳》提供了研究儒家思想中天道與心性論的基礎，如宋明理學諸儒，即以《易傳》與《中庸》爲起點，開展心性本體論的實踐理學。在通行本《易傳》中，〈文言傳〉與〈繫辭傳〉有多條「子曰」的論述；而在馬王堆漢墓出土的《帛書易傳》中，包括〈二參子〉、〈繫辭〉、〈衷（易之義）〉、〈要〉、〈繆和〉與〈昭力〉六篇，也有多處「子曰」、「孔子曰」、「夫子曰」、「先生曰」的紀錄。此種體例與《論語》相似而近，都是孔子（551 B.C.～479 B.C.）弟子及儒家後學記載孔子言語思想的文本。本文擬先透過通行本與帛書本《易傳》有關孔子言論的原典記錄，爬梳探討《易傳》與《論語》文義上的相應關係，試圖廓清孔子思想的型態向度（dimension）；進而會通《易傳》與《論語》中儒家思想的理路，貞定孔子易教的可能義涵。

本文主要從原典的推求探索切入，以通行本與帛書本《易傳》爲主，比較對照《論語》中的觀點，辨其異同，察其因由，進一步分析統整孔子天道、人事與心性的思想全貌。透過爬梳文本間思想的承乘脈絡，預期可對孔子的道德哲學有較全面的觀照。再次確立《易傳》在儒家哲學思想發展上的根本價值。同時藉由天人合德的思想研探，進一步提供現代社會價值重建與轉化的參考。

二、孔子與《周易》關係的歷史說明

「易教」一辭出於《禮記．經解》：「孔子曰：入其國，其教可知也。其爲人也，……絜靜精微，易教也……；易之失也，賊；……絜靜精

微而不賊，則深於易者也，……。」❶此篇爲經學論文，旨在分別論述六經的教學目的。而清儒章學誠（1738～1801）《文史通義》發爲議論，作〈易教〉上中下三篇，闡明易爲周王政典，理事不離，道器合一。本乎此，筆者以「孔子的易教」爲題，期望能透過統整詮釋的功夫，表彰孔子對於《周易》教育與道德上的文化思想與關懷，作爲今日現代人立身處世，樂天知命，與天地參的標竿準則。故先以孔子與《周易》關係的歷史說明爲導言，作爲立論的依據，也是教程進路的指南。

司馬遷（145 B.C.～86 B.C.）《史記．孔子世家》說：「孔子晚而喜易，序彖、繫、象、說卦、文言；讀易，韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我於易則彬彬矣！』」太史公認爲《易傳》爲孔子所作；直到北宋．歐陽修（1007～1072）《易童子問》開始懷疑非孔子所作。孔子與《周易》的關係，肯定、否定與質疑的觀點，從此見仁見智，無法得一定論。然而，透過以下三個步驟的歷史考察，可以適度的還原可能的歷史眞相，也提供我們思考問題的向度：

1.孔子是否有學習《周易》的可能？

2.孔子是否有教傳《周易》的可能？

3.孔子是否有贊述《周易》的可能？

按照此一歷程設計，取證於記錄孔子言行的第一手資料《論語》，雖然《論語》中談及《周易》的資料非常少，且仍有爭議；如《論語．述而》所載：

> 子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣！」

爭議之處，一在於「易」字，唐．陸德明（556～627）《經典釋文》所引《論語》的《魯論》古本中，「易」字作「亦」，則此句讀、句義與《周易》無涉。又一在於南宋．朱熹（1130～1200）《論語集注》考證孔子說此語的時間問題，云：

> 劉聘君見元城劉忠定公，自言嘗讀他論。「加」作「假」，「五十」作「卒」，蓋加、假聲相近而誤讀，卒與五十字相似

❶按：以下習見之經籍引文，甚易查檢，本書前後文皆可互見，為免累贅，恕不再詳注所出。

而誤分也。愚按：此章之言，《史記》作「假我數年，若是，我於易則彬彬矣！」加正作假，而無五十字。蓋是時孔子年已幾七十矣！五十字誤，無疑也。

依司馬遷《史記．孔子世家》將孔子此語安排在其暮年返魯之後，此問題便可迎刃而解了，故朱子結語曰：

學易，則明乎吉凶消長之理，進退存亡之道，故可以無大過。蓋聖人深見易道之無窮，而言此以教人，使知其不可不學，而又不可以易而學也。

而另一段與易有關的記載，出於《論語．子路》之言，文曰：

子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！不恆其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣！」

「不恆其德，或承之羞」一語，出於《周易．恆卦》九三爻辭，而「不占而已矣」一語，參證下文所引帛書《易傳．要》的記錄，可以確證孔子曾學習過《周易》，藉此亦可考察解釋孔子的易學觀。又《春秋左氏．昭公二年傳》曰：

晉侯使韓宣子來聘，……觀書于太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣！吾乃今知周公之德，與周之所以王矣！」

此所謂「易象」，必是《周易》無疑；因爲從《左傳》、《國語》的記載看，周、晉等時人以《周易》占筮論事，可見當時《周易》已甚爲流行，爲人所熟悉。而上述卜筮活動與解說的記載，絕大部分出現於孔子「吾十有五而志於學」之前；且孔子生長的魯國又正好保有比較完整的周文化遺產——《易象》與《春秋》，因此可以間接證知孔子確有學習《周易》的可能性。

孔子一生嚮往郁郁周文，爲了繼承發揚周文傳統，孔子除努力的學習體踐外，又孜孜不倦的教育學生，而爲了教學相長所需，編集整理周文典籍遺產——《易象》與《春秋》等各種故國文獻，當作教學傳授的教科書，應該是十分順理成章的事。而透過《論語》中記載的資料考察，可證明孔子確實以詩、書、禮、樂爲教本，雖未曾明言論及《春秋》與《周易》，然《春秋》爲孔子所刪述幾已成學者定論，故以其爲教材當無疑。

至於以《周易》爲教本一事，證諸前揭《論語》有關的記載，以及帛書《易傳》大篇幅記載孔子與弟子討論卦爻辭義的問答記錄來看，孔子以《周易》爲教本的可能性應當可以貞定確立。

孔子既然以《周易》爲教本，對於學生加以解說發揮，是必然的道理。而關於孔子對於《周易》的闡發，除了繼承與吸收前人的成果外，也應有自己的創造；當其時，孔子爲了教學傳授需要，肯定編集了《周易》教本，而在孔子過世之後，門人弟子爲了發揚師說，並求徹底瞭解以及增加學習效果；於是，匯編各人的上課筆記，一本原始的《易傳》就此誕生了。綜觀歷史進程，孔子編集過《周易》，也應解說過《周易》；但是《易傳》的撰述成書，應等同於《論語》，都是完成於孔子以後的門人弟子及儒家後學之手。關於《易傳》（漢人稱之為「十翼」）的成書時間，戴師璉璋（1932～）《易傳之形成及其思想》以及朱伯崑（1923～2007）《易學哲學史》二書，基本上認定《易傳》成於先秦，爲戰國時期的著述，西漢以前已經寫成。

1973 年底，湖南長沙馬王堆三號漢墓中，出土了六篇《帛書易傳》：〈二參子〉、〈繫辭〉、〈衷（易之義）〉、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉，共 16000 餘字。其中，第四篇〈要〉有一節文字，詳細記載了孔子「老而好易」，而與弟子子贛（貢）辯論的情況，爲研究孔子易學觀點極其重要的文獻。釋文曰：

> 夫子老而好易，居則在席，行則在囊。子贛（貢）曰：「夫子它日教此弟子曰：『德行亡者，神靈之趨；知謀遠者，卜筮之繁。』賜以此爲然矣！以此言取之，賜緡行之爲也。夫子何以老而好之乎？」夫子曰：「君子言以矩方也。前羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧也。察其要者，不詭其德。《尚書》多於矣，《周易》未失也，且又古之遺言焉。予非安其用也。」……「賜聞諸夫子曰：『孫正而行義，則人不惑矣！』夫子今不安其用，而樂其辭，則是用倚於人也，而可乎？」子曰：「校（謬）哉，賜！吾告女，易之道。……故易剛者使知懼（懼），柔者使知剛，愚人爲而不忘（妄），漸人爲而去詐。文王仁，不得其志以成其慮，紂乃無道。文王作，讀而辟（避）

咎，然後易始興也。予樂其知……。」

子贛曰：「夫子亦信其筮乎？」子曰：「吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從其多者而已矣！」子曰：「易，我後其祝卜矣！我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁者而義行之耳。贊而不達于數，則其爲之巫；數而不達于德，則其爲之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？」

由此可見，孔子的易學觀，由早期的卜筮政教，轉變成德義哲學。君子既要守道，又必須溝通天人；既要修德，還得明數，此雖與子思、孟子的心性之學以及荀子的天人之分有明顯的不同，但對於精於六藝之學的孔子來說，是完全可能的思想表現。

三、《周易・乾・文言傳》「子曰」釋義

通行本《易傳》原典中，明確標識「子曰」的篇章，分見於〈文言傳〉、〈繫辭傳〉；而帛書本《易傳》原典中，明確標識「子曰」、「孔子曰」、「夫子曰」、「先生曰」的篇章，則分見於〈二參（三）子〉、〈繫辭〉、〈易之義〉（又名〈衷〉）、〈要〉、〈繆和〉與〈昭力〉。筆者分別綜理以上徵實效驗，而十分可靠的孔子易教文字資料，窺觀孔子弟子及其後學明確傳錄孔子的易教思想，見微知著，探賾索隱，而辨章考鏡，原始要終，以作爲考察孔子及儒家哲學的第一手文本。

通行本《周易》將〈乾・文言傳〉、〈坤・文言傳〉繫屬於卦爻辭之後，作爲詮釋「經天緯地」的三才道德論述，深富儒家的義理思想建構。筆者曾於 2001 年 9 月孔子聖誕時，在臺北孔廟明倫堂舉辦的「孔學與二十一世紀國際學術研討會」中，發表〈《周易・文言傳》儒家思想析論〉一文，結論以爲：

綜觀《周易・文言傳》涵蘊儒家出處進退之節、進德修業之

> 教、誠敬體仁之學與彌綸天地之道，仁義禮智，貞下啓元，終始一貫，於儒家內聖外王的獨善與兼善道德體系，有著圓融合和的詮釋與充盡的踐履，可以說是道德生命與仁智慧命的體用一如，是中國傳統文化的菁華，也是型塑二十一世紀人生價值與人性光輝的時代典範，值得細細品味，切實奉行。

而《周易．文言傳》中，僅有〈乾．文言傳〉於六爻爻辭進行「子曰」的闡揚，凡6見。茲分爻逐錄全文，條列申說，討論要義，庶明孔子易教的端倪。

> （一）初九曰「潛龍勿用」，何謂也？子曰：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世无悶，不見是而无悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」

乾卦卦辭「元亨利貞」，〈文言傳〉以爲：「元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以合義，貞固足以幹事。」歸納其要旨，就是「仁義禮智」四德，君子修養履行此四德，便能體現儒家天人一貫的生命哲學。四德本於乾元天道，而君子內化爲道德本心，外顯爲道德作爲，體用一如，終始一貫，內聖外王，獨善而兼善，此同於《大學》「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」的綱領進路。〈文言傳〉四德之教，絜靜精微，清明條達，可謂切中儒學的肯綮與深契道德的眞諦。

然卦德的全體大用，示現於六爻的時位變化。而六爻歷時性提昇的過程，有一定的位序時德，兩兩相耦，成爲天地人三才一體共參的義理建構。故乾卦六爻以「龍」變動不居、健行不息的形象，表徵天道人德的「潛、見、惕、慮、飛、亢」六種情態與位勢，如何因勢利導，隨時轉化，便成爲君子面對人生與體踐道德的必然課題。乾卦初九爻，「乾」表詮「行健」之義，「卦」表詮「象意」之旨，「初」表詮「終始」之端，「九」表詮「陽剛」之德，「爻」表詮「時變」之理；而「吉凶悔吝厲孚无咎」占斷之辭，則在說明《周易》爲「求仁改過之書」，故一言以蔽之曰：「元亨利貞。」《易傳》思想如實體現了這四德的蘊涵。

乾卦初九爻辭「潛龍勿用」，孔子以「龍德而隱者」釋「潛龍」，具有深刻的意義。「隱」必須與「德」相結合，無德不配稱隱，隱居仍須修

德。君子具聖德，而處位卑下，故須韜光養晦，乘時而出；必剛健其德，則輝光日新。而如何隱居修德呢？孔子教示我們四種順應時成的道理。

1.「**不易乎世**」—「**樂則行之，憂則違之**」：不爲世俗移易既定的志趣，堅持理想，潛心修爲，自得其樂。

2.「**不成乎名**」—「**樂則行之，憂則違之**」：不求成就世俗的虛名浮聲，踏實努力，眞積力久，心悅誠服。

3.「**遯世无悶**」—「**樂則行之，憂則違之**」：隱退於人世喧囂之外，而不覺鬱悶，孔子所謂「人不知而不慍，不亦君子乎？」

4.「**不見是而无悶**」—「**樂則行之，憂則違之**」：不被世俗所肯定，而不覺鬱悶，與《中庸》所謂「遯世不見知而不悔」同意。

君子出處進退之間，必須堅定不移，樂行憂違，皆有其道可資依循。孔子教示我們：「樂」於潛居勤學，則必須甘於寂寞，確實履「行」理想，無所忿悶；「憂」於世俗轉移疾速，虛名浮聲，華而不實，即使不被肯定，也要坦然面對，不隨俗浮沉，浪得虛名。安素樂道，一則積極實踐人生志趣，再者消極避免人世虛華，孔子的道德修養境界，提供我們處事應世的堅定毅力與信念。而《論語．述而》篇說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」聖人所憂者不是世俗外在的得失，而是自身內在道德學養的充實與否，這也是《周易》「憂患意識」的思想體現，故清儒江藩（1761～1831）曾說：「讀書當融釋，講學在縝密。不讀書，無入德之門；不講學，無自得之樂。」❷證以孔子詮釋乾卦初九爻辭「潛龍勿用」的旨趣，爲我們人生學習求道的方向與理想，提供很好的指引與開導，深具意義。

（二）九二曰「見龍在田，利見大人」，何謂也？子曰：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。易曰『見龍在田，利見大人』，君德也。」

乾卦九二爻爻位、爻時與爻德，由初九爻的「潛龍隱德」躍昇而來，

❷間錄於筆者：《焦循年譜新編》，頁 71。原文見閔爾昌編：《江子屏先生年譜》。

是更進一步的發展，居於全卦「地」位之上，又居於下卦的中位，故孔子以「龍德而正中者」譽之，才學兼備，德智兩全，已然爲彬彬的君子了。而處於九二的君子，應該如何達己達人呢？孔子也提出四種修養作爲，可謂君子通達世務的指南。

1.「庸言之信，庸行之謹」—知行合一的中正常道

「庸」本同於「用」，又引申爲「常」，二義訓詁均適用。亦即君子用之於世的言行，必須恆常「誠信」、「嚴謹」，不可虛言妄行。九二正中之位，就是「庸」，無過無不及，無偏且無邪，故正中誠信之言，就是君子的「庸言」；正中嚴謹之行，也就是君子的「庸行」，而「庸言之信，庸行之謹」就是「中正常道」。君子秉持中正常道，則「言必信，行必果」，適如其分、恰到好處，便是「中庸」常道的極致了。這可以說是孔子的「知行合一」哲學，具有道德中和的啓示意義，也是君子應物處世的不變原則。

2.「閑邪存其誠」—誠信修己的閑邪功夫

「閑」本指門栓，引申爲「防杜」之義。凡邪妄之事能防微杜漸，便能保全存守內在的誠信，而充實中正之德，此是君子「修己」的功夫，也是九二陽爻中實爲誠的道德主體。「閑邪存其誠」與「庸言之信」，可說是一體的兩面，唯有存誠立信於中，才能正身閑邪於外，與孔子「仁由乎己，而由人乎哉」的教義一致。

3.「善世而不伐」—嚴謹治人的仁智效用

「伐」爲「誇耀」、「驕矜」的意思，孔子曾讚嘆顏淵「無伐善，無施勞」，君子行善於世，這是「治人」的事業，本爲天職義務，當仁不讓，何以能攬功傲人呢？「己立而立人，己達而達人」，獨善而兼善，此孔子教示君子成仁的理想，與上文所言「庸行之謹」，前後輝映，又與《老子》第十章所謂：「生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」境界高妙，如出一轍。

4.「德博而化」—充實光輝的道德氣象

孔子對於乾卦九二爻辭的論述，在於肯定品德修養的目的，不僅在於道德人格的自我完善，更在於保證自我能對社會國家作出最大的貢獻。因此九二成德的君子，應秉持其中正誠信之道，廣博善世而感化群眾，風行

草偃，上行下效，而達到《中庸》所謂「盡性」、「盡人之性」、「盡物之性」以至「參贊天地化育」的崇高理想。《孟子．盡心》篇說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」這一段文字可與乾卦九二爻辭孔子的贊語相觀而善，正是儒家修己治人、內聖外王的一貫之道。

（三）九三曰「君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎」，何謂也？子曰：「君子進德脩業。忠信，所以進德也；脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣！」

德→智→幾→命，是孔子生命學問的進程。表現在乾卦九三的論述上，孔子以爲人的品德修養達到了崇高的理想境界，對於人生、社會及其命運，必然會產生深刻的洞察鑒識，如〈艮．彖傳〉云：「時止則止，時行則行，動靜不失其時。」故成德的君子必須「學而時習」、「朝乾夕惕」，時時省察，處處檢點，才能逢凶化吉，居危而安。孔子以「進德」（明德修己的功夫）、「修業」（親民治人的功夫），權衡君子仕進或隱退的兩橛。而其基本入手進路，孔子申說要義如下：

1.「忠信，所以進德也」

《論語．學而篇》記曾子之言曰：「吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」此「忠信」之道實兼體用內外，盡己之心爲體、爲內，信實待人爲用、爲外，以之增進自己的德行，這是以體生用，由內至外，孔子「一貫」之旨，曾子以「忠恕」解之，所以進德而歸仁，與此義可以相通互證。

2.「脩辭立其誠，所以居業也」

〈繫辭傳〉說：「夫易，聖人所以崇德而廣業也。」黃師慶萱（1932～）《周易讀本》以爲：「修」爲「方法」，「辭」爲「對象」，「誠」爲「原則」，「居業」爲「效果」，君子擇言篤志，充實誠中，掌握方法，認清對象，執守原則，講究效果，那麼人生事業與道德實踐便能「久居」而「不易」了。

3.「知至至之，可與幾也」

〈繫辭傳〉說：「幾者，動之微，而吉（凶）之先見者也。」意指事物發展所顯示出來的微妙變化，能掌握事物的微妙變化，便可以參與幾微之事了。「知至至之」爲「致知」的究極原則，故程頤（1033～1107）《伊川易傳》說：「求知所至，而後至之，知之在先，故可與幾，所謂始條理者，知之事也。」而《朱子語類》也說：「知至至之者，言此心所知者，心眞箇到那所知田地，雖行未到，而心已到，故其精微幾密一齊在此，故曰可與幾。」孔子論學成德之教，程朱二子可謂得其眞詮。

4.「知終終之，可與存義也」

「義」即「宜」，「行而宜之之謂義」。九三處於下體之終，事物發展到終極則窮困危厲，九三的君子審時度勢，知所當止，不敢輕率冒進，處置得宜，順應隨時，故言「可與存義」。而程頤《伊川易傳》說：「知終終之，力行也。既知所終，則力進而終之，守之在後，故可與存義，所謂終條理者，聖之事也。」《朱子語類》又說：「知終終之者，既知到極處，便力行進到極處，此眞實見於行事，故天下義理都無走失，故曰可與存義。」深中孔子易教的肯綮與眞諦。

總之，九三的君子居於下卦卦體的上位，相對處於上卦卦體的下位，因時進退，惕懼敬愼，憂深思遠，夙夜匪懈，故能依據他所處的具體主客觀條件去處理上下的境遇，行健不息的修養自己的品德和功業，時刻提高警惕，雖處境危險也不致於犯錯得咎，而失去進取的良機。所以孔子以「居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣！」作結，可謂契合時中之教與寡過之效，用意篤實；而君子之道終始其學，切實可行，誠不誣也。

（四）九四曰「或躍在淵，无咎」，何謂也？子曰：「上下无常，非爲邪也；進退无恆，非離群也。君子進德脩業，欲及時也，故无咎。」

1.「上下无常，非為邪也」

九四爻位已離下體而入上體，處於上下之交，也是危疑之地。君子處此情勢環境，必須體察進退出處的無常道理，而貞固自守，黽勉修養，不作徒勞無功、不切實際的邪枉之事，以免退進失據。

2.「進退无恆，非離群也」

九四的君子上達而居九五尊位，或退守本位不動，時移勢異，這都不是恆久而一成不變的情況，因此不須要脫離志同道合的群眾朋友，守成進取，終有體現人生理想的機會。

3.「進德脩業，欲及時也」

進德脩業都爲上進、下退的準備，當條件時機成熟，就必須立即採取積極的行動，才能避免過咎，不致於後悔莫及。因此九四的君子，既已跨越下體，躍昇到上體的初階，雖處於重剛險境，然而「藏器於身，待時而動」，此時進退有據，只要通權達變，及時自試，自主完成進德修業的功夫，審時度勢，防危慮險，也就能安然無咎，自得其樂了。

（五）九五曰「飛龍在天，利見大人」，何謂也？子曰：「同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎；聖人作，而萬物睹。本乎天者親上，本乎地者親下，各從其類也。」

九五的大人剛健中正，才德時位俱備，不但能成己成物，還能經濟天下，萬民順服。〈文言傳〉中，孔子以自然界的現象，表彰大人與民眾的相應相求、聲氣互通而結成一體，而達到大人爲民擁戴與自然界聲氣感應之間的統一聯繫。故這段文字強調「相應」、「相求」與「親上」、「親下」，而歸結到「各從其類」，實質上聖人與萬物之間，具有互相感應的同一性，也是表現中正在上的五爻，應化中正在下的二爻，以發明兩爻「利見大人」的相應義理。

（六）上九曰「亢龍有悔」，何謂也？子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」

「亢」是「極」與「窮高」的意思。行健用剛之道，貴在隨時，當潛則潛，當見則見，當惕則惕，當躍則躍，當飛則飛，當亢則亢；然而，健而不至於高，高而不至於過，過而不至於亢，出處進退，緩急隨時，「不爲天下先」，故雖憂悔憤懣於一時，終必轉化爲「利有攸往」、「吉无不利」的階段了。

「吉凶悔吝厲孚无咎」皆生於動，處亢極之時，宜靜退，不宜動進，動之而後有悔。乾陽上九位居極頂，以人事言，如「有位無權」的太上皇或遜位元首，「貴而无位，高而无民」，雖有九三的賢人呼應於下位，而

無以輔弼襄贊，終致徒勞無功。是以必須變通，陰陽對轉，乾坤易位，方能重啓生機與希望，而往復循環，終歸天理自然，貞下起元，再開新局。

四、《周易・繫辭傳上》「子曰」詮釋及其現代意義

《周易・繫辭傳》上篇中出現「子曰」文字，總共十四處。傳統上認爲《易傳》都是孔子所撰述，而朱子《周易本義》說：「十翼皆夫子所作，不應自著『子曰』字，疑皆後人所加也。」已然開啓疑端，經過近世以來學者的多方考證，一般已認定十翼並非孔子自作，而是弟子及後學者所追述而記錄成書；但其中確有孔子的思想，一如《論語》、《大學》與《中庸》，卻是不容置疑的事實。本文即本此觀點加以爬梳詮解，並闡發其中可能的現代意義。

（一）子曰：「易，其至矣乎！夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」（第七章）

《周易》之道至高無上，彌綸天地，統攝綱紀，故孔子以爲凡是有才德、有勢位的「聖人」，都可以用來尊崇充實德行、廣大開闢事業。「崇德廣業」可說是《周易》哲學的要義所在，惟有以德爲本，知行合一，業乃能廣；二者始終相關，體用兼賅，充分表現出孔子詮釋易學的中心思想。此與《中庸》所謂的「極高明而道中庸，致廣大而盡精微」，義理可以相通。

以天爲效，自然知識高明，而德性必然充實；以地爲法，執禮自然卑順，業績也必然廣大。天地各安其位、各定其德，易道變化的常理也就自然流行於其中。聖人以天地生生之德爲本性，存養不息，道義之門，自然出入順當了。

此處「崇」字的現代意義，不僅強調在於「自我充實」、「向上提昇」，更是「知性」與「道德」的一體結合。而「禮」字的現代意義，具有「體用」、「合理」、「踐履」三層義涵，實踐是人生中的必然歸趨，

但不能離開「當然之理」與「合宜之事」，否則失了本體，如何致用？德業一體，知行合一，這是孔子思想中，千古不移的理念，也是體現現代意義與價值的「恆久至道」與「不刊鴻教」。

（二）「鶴鳴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」子曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不愼乎？」（第八章）

這裡先引述中孚卦九二爻辭，辭義爲：母鶴在樹蔭處唱鳴，其子受感應而引聲唱和。我有好酒，願與朋友一同分享。而孔子轉化詮釋以爲：君子的一言一行，或遠而近，或近而遠，小則主榮辱，大則動天地，能不愼重其事嗎？明確表徵「同聲相應，同氣相求」的道理，而驗證人的一言一行，影響十分深遠，故君子必須深刻體認言行的重要，二者都是君子立身處世的樞機。這與前章講崇德廣業「知行合一」的道理是全然一致的。

衡觀《論語》中，孔子三復斯言強調「言行合一」的必要與必然，如〈顏淵〉「非禮勿言」，〈子路〉「言之必可行也，君子於其言，無所苟而已矣」、「一言興邦，一言喪邦」、「言必行，行必果」，〈憲問〉「君子恥其言而過其行」，〈衛靈公〉「言忠信，行篤敬」……，與此章義理同歸一致。而現代社會人際關係複雜多變，利益糾葛紛至沓來，志同道合的朋友愈來愈少，如何拿捏言行的分寸，和諧人際群體的互動，成爲生活與職場中甚爲重要的課題。孔子的這一番剴切的教示，可以作爲我們自我修養、待人治事與人際互動的指導標竿與原則。

（三）「同人，先號咷而後笑。」子曰：「君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭。」（第八章）

再次，孔子引述同人卦九五爻辭，而同人卦義在於與人同心同行爲貴，此爻辭義爲：自己推誠心以相交於人，開始未得同心同行，不免號咷大哭；而後相知同心同行，推心置腹，便破涕爲笑了。可知，言爲心的表徵，兩人相交，言語相契，貴在同心，故孔子發爲議論說：君子立身行

事，無論出仕任職，隱退居家；或保持沉默，發表議論，必須誠意待人，與人同心。同心的力量與言語，作用無窮，感應深遠，一切困難都可以迎刃而解，一切喜樂也可以同霑共享了。

換言之，出處之道，就是君子「行」的依歸；默語之道，也就是君子「言」的原則，人與人相交，無論言行如何，只要同心同德，聲氣相投，也就可以同舟共濟、甘苦與共、悲喜相濡，這與前章思想同出一脈，可以相觀而善。身爲現代的我們，可以汲取這一傳統的慧識，在人生的旅途上，尋覓知音，誠心奉獻，彼此分享，共同創造快樂和諧的理想社會，邁向生命深刻的道德實踐之路。

（四）「初六：藉用白茅，无咎。」子曰：「苟錯諸地而可矣，借之用茅，何咎之有？愼之至也。夫茅之爲物也薄，而用可重也。愼斯術也以往，其无所失矣。」（第八章）

這裡引述大過卦初六爻辭，辭義爲：用白茅襯墊祭品，保持潔淨，也就無過錯了。大過卦象本有「棟橈」之義，內在剛愎固執，外在柔弱失重，必有斷裂之過，故孔子借用之以說明對祭祀的愼重其事：即使一個可以放在地上的祭品，而用潔白的茅草墊底，雖然白茅很微薄，卻因愼重其事的態度，而顯示出它的貴重意義。遵循這種處世行事之道，戒愼恐懼，臨事以敬，而引申爲做任何事情，用心必須謹愼，不可掉以輕心，也就萬無一失，無所過咎。

現代新新人類常常認爲：不重要的話，可以隨便說；不重要的事，可以任意做，那裡知道其影響有多大，後果又將如何，「只要我喜歡，有什麼不可以」的隨性態度，造成多少的遺憾與悲劇呢？諸葛亮（181～234）告誡後主的話：「勿以善小而不爲，勿以惡小而爲之。」可爲註解，因此任事必須敬謹負責，才能圓滿成功。

（五）「勞謙，君子有終，吉。」子曰：「勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭，謙也者，致恭以存其位者也。」（第八章）

此引謙卦九三爻辭，說明：君子雖然勞苦功高，仍然謙遜有禮，善始善終，必能得吉。孔子議論說：有勞苦而不誇耀，有功德而不自居，可謂

忠厚之至。勞謙之意也就是有功勞而能甘居人下，如此德性盛大，又能執禮恭謹，便能保持勢位的善始善終，而成位乎其中。

孔子強調君子之人，言行上須謙恭有禮，而能勞而不驕，功德不居，才是眞正的「勞謙」之道，此與《老子》第二章所說：「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫惟不居，是以不去。」可謂同揆一致。「謙受益，滿招損」本是古訓，現代社會爭奪名利無所不用其極，而其結果導致道德淪喪，價值紊亂，人心失序，眞是文明時代的一大諷刺與危機。我們重新省思聖人的智慧睿識，以此安身立命，應物處世，便能無憂無慮了。

（六）「亢龍有悔。」子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」（第八章）

此引乾卦上九爻辭，說明人們的行爲不可自高自大，若無謙謙君子的修養，則必然有悔。孔子的這幾句解義之言，同見於〈乾．文言傳〉，但在此章中則強調君子之人必須謙牧自養，不可驕亢自傲，否則勢位難保，而動輒得咎了。王守仁（1472～1528）《傳習錄》中有一段精闢入理的話，可與此義相得益彰，說道：

> 人生大病，只是一傲字。爲子而傲，必不孝；爲臣而傲，必不忠；爲父而傲，必不慈；爲友而傲，必不信。故象與丹朱俱不肖，亦只一個傲字，便結果了此生。諸君常要體此，人生本是天然之理。精精明明，無纖介染著，只是一無我而已；胸中切不可有，有即傲也。古先聖人許多好處，也只是無我而已，無我自能謙。謙者，眾善之基；傲者，眾惡之魁。❸

以上兩則，孔子以謙道示人，千古之後，猶有知言聖人以爲教訓；當今之世，我們怎能不靜思觀省，從守奉行呢？

（七）「不出户庭，无咎。」子曰：「亂之所生也，則言語以爲階。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。」（第八章）

此引節卦初九爻辭，節制有道，則不出門戶庭院，即可無過錯。孔子

❸詳參明．王守仁著、李生龍注譯：《新譯傳習錄》。

特加引用，而發揮「愼密」之義，強調「言語」的重要及其影響，與坤卦六四爻辭所謂：「括囊，无咎，无譽。」義理相當。禍從口出，謹言愼行，爲人長上或部屬，如能愼重保密，不隨意言語，方是保身成功之道。放眼古今中外，這般道理應該是普遍通行的，可以作爲我們奉行不渝的圭臬。

（八）子曰：「作易者，其知盜乎？易曰：『負且乘，致寇至。』負也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。易曰：『負且乘，致寇至。』盜之招也。」（第八章）

孔子認爲作易者深通禍亂之源，於是引用解卦六三爻辭「負且乘，致寇至」，而解讀導致自招盜賊之義說：以背載物，是升斗小民謀生之事；車騎，是君子公務的名器。現在小人不務正業，而乘君子的車騎以誇耀於人，盜賊就想來搶劫他。國家也是如此，上位者惰慢職守，下民暴亂不安，就會引起爭奪的禍害。人有財物輕慢收藏，等於引誘盜賊劫掠；女子奇裝異服打扮妖冶，便會引人起淫心。說明本身不夠愼密，是招盜致亂的主因。

像臺灣社會中光怪陸離的「光碟偷拍」、「嗑藥性派對」，以及「全民樂透發財夢」、「國務機要費」、「首長特別費」……等事件，如果處理不當，後果堪虞，不僅人身遭殃，社會國家也就擾攘不安。如今人心浮動，道德失序，也就難怪社會事件層出不窮了。孔子的這番眞知灼見話語，以當今的社會情勢來看，可謂一針見血，值得我們多加觀照，擬議愼行。

（九）子曰：「知變化之道者，其知神之所爲乎！」（第九章）

這是孔子贊歎《周易》生生變化，神妙不測之詞，我們拜讀了孔子有關的聖訓之後，可以更進一步理解《易傳》所謂「知幾，其神乎」的深刻義涵。

（十）易有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。……子曰「易有聖人

之道四焉者」，此之謂也。（第十章）

聖人作易之道有四：辭、變、象、占。說理論事，以卦爻辭義爲主；指導行動，以爻位變化爲主；製作器物，以卦象取法爲主；進行卜筮，以揲蓍占卦爲主。《周易》一書，聖人所以極深研幾，通天下之志，成天下之務，可謂妙用無窮。孔子開示我們研易的四種途徑，如能善讀善用，便能開物成務，應世無方，無入而不自得了。

（十一）子曰：「夫易何爲者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」（第十一章）

孔子說《周易》的作用，在於開發萬物以創造未來，以揭示事物內在的道德；經營庶務以助成教化，藉之以判斷事體；極數研幾以涵蓋天下之道，概括天地間的規律，如此而已。這也是贊歎《周易》一書「神以知來」、「知以藏往」的性能與功用，聖人體察易理如此深微，可以作爲我們追慕蘄嚮的準則。

（十二）易曰：「自天祐之，吉无不利。」子曰：「祐者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信，思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之，吉无不利也。」（第十二章）

此引大有卦上九爻辭說：如能得天的庇佑，就會吉無不利了。所以孔子加以申論說：思想能順乎天，就能得天助；對人誠實守信用，尚賢崇德，就能得人助，如此得天人之助，便會得天的庇佑，吉無不利。人必須效法天道，順乎自然，依時而行，遏惡揚善，才能合天道而得天助；而人之所助，在講誠信，自助人助，也就順當自如。這與前章所言「天人合德」的理念一致，充分表現孔子易理哲學的人生洞見，可以作爲現代社會尋求互信、互助與互利的價值指標。

（十三）子曰：「書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？」（第十二章）

這是孔子設問的話，可視爲孔子對於《周易》「語言哲學」的形上表述，與下條同理一貫，可以並觀，於此不作述論。

（十四）子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」（第

十二章）

語言文字既然不能完全表達人的思想，所以聖人畫卦立象，就是要表達文字語言難盡之意；設卦定位，就是要範圍宇宙人生的一切情態與作爲。再於卦下加上文字說明，有了這種具體形式和完整的文字說明，就可以反映變通不窮之理，以盡萬物厚生之利；從而使百姓去疑惑鼓舞推動於事業，以盡天道生生之妙。

《周易》六十四卦的設立，本爲了歸納宇宙人生的變化，以反映人生所認識的虛虛實實；而聖人繫辭其上，乃代表天道的必然，以及人道的應然，以充分表達其中的微言大義，而臻至於《周易》的全體大用，使人生由變通知萬物的功能而廣生，因鼓舞知吉凶趨避之道而大生，這是《周易》最高的目標與最後的成就。而應用於人生的各行各業，圓融貫通；轉化爲道德的體踐貞定，清明條達。

五、《周易・繫辭傳下》「子曰」詮釋及其現代意義

南宋・朱熹《周易本義》分《周易・繫辭傳》上下各十二章，而〈繫辭傳下〉託引孔子之說，以闡釋《周易》卦爻辭的義理，分見於第五章共十條、第六章僅一條，總計十一條；其中第九條雖未明見「子曰」一語，然以前後文參照，當是同條一貫，故獨立一條爲說。以下各條思想義理，對於當今人們修身處世、治國利民，裨益頗多，特條達分說，以證明孔子儒家思想在內聖與外王事業上的眞知灼見，可以作爲 21 世紀的現代中國人安身立命、進德修業的指標與藍嚮。

（一）易曰：「憧憧往來，朋從爾思。」子曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者，屈也；來者，信也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也；精義入神，以致用也；利用安

身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋咸九四爻辭之義，謂九四與初六往來相互感應，所思所慮相同。孔子借此爻辭發揮其義說：天下萬物沿著不同的道路，走到共同的目標。事實上，天下人的趨向雖然一致，而其想法卻是多樣而多元的；因此，天下萬事何須掛念，又何必憂慮？聖人從咸卦自然感應與運動的規律上，領悟萬物靜定而無爲，保和元氣以養育其生命的深義；故借由動物屈伸交相感應上，比喻人們崇德修業宜潛心入神，而後才能發揮致用，利益常生。而學者研究精密的理論，達到出神入化的境界，實是爲了致用；如能善加運用理論原則，安靜心志，便可提高品德；而窮究事物的神妙，認識事物的變化，就是品德達到高峰的極致表現。聖人總結「憧憧往來」之意，說明感應之理窮深無方，唯有道德至盛，則自然領悟此中妙理。懂得變化至理，則能應付未來事物，這就是「窮神」；能順應事物屈伸變化至理，不以私慮改變它，這就是「知化」。「窮神知化，德之盛也」此一命題，充分體現了儒家傳統的智慧與道德合一的特點。而此種觀點，對於現代的我們來說，不僅具有經世濟民的實效，也深具成德廣業的作爲。

（二）易曰：「困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。」子曰：「非所困而困焉，名必辱；非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至，妻其可得見邪？」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋困六三爻辭之義，從「困」、「據」非其處，闡述「凶」之所由來，亦即人困窮於不妥當的處所，其名必受損辱；而憑據於不適宜的地方，其身必遭危險。故唐．孔穎達（574～648）《周易正義》卷八，疏曰：「謂九二也，若六三能卑下九二，則九三不爲其害，是非所據也；今六三強往陵之，是非所據而據焉，身必危者，下問安身之處，故以身言之，云身必危也。」既受恥辱，又遭危險，滅亡的日期即將來臨。當今政壇、學界人士多遭不倫不幸的劫遇，雖然還不至於自我毀滅的地步，但一時的迷糊失措，導致身困名辱，聖人慧識不正是一面全身保眞的鑒照嗎？值得我們深思體會，奉行不渝。

（三）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。」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋解上六爻辭之義。隼是飛禽，弓矢是器具，射箭的公侯是人，是以君子藏弓箭於身，等候時機而動，有何不利？此義引申爲君子學得成器以後才能有用。括，閉也，塞也；程頤（1033～1107）《伊川易傳》卷三曰：「括，結，謂阻礙，聖人于此發明藏器待時之義。」君子有所行動而無阻礙，外出必有收穫；說明「藏器」、「待時」，則動必暢通無阻，引申爲君子懷才德於身，行動方能成功。故人應先具備現成的器用，然後再行動，亦即爲學而成器，方能成功。這種道理人人都懂，但是如何「藏器」修養，如何「待時而動」，必須審時度勢，按部就班，循序以進，才能克竟其事，這是千古不易的成功之道。

（四）子曰：「小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲，小懲而大誡，此小人之福也。易曰『屨校滅趾，无咎』，此之謂也。善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善爲無益，而弗爲也；以小惡爲無傷，而弗去也，故惡積而不可揜，罪大而不可解。易曰：『何校滅耳，凶。』」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋噬嗑初九爻辭之義，以說明爻辭「无咎」的道理。小人的特徵，爲不知羞恥，不明仁德，不畏正理，不見利益不努力以赴，不受到威脅懲罰就不能戒惕，因此給小人一點小的懲罰就是告誡他不要犯大的錯誤。不積善，則不足以成美名，表現出古人對修身之道的認識；而惡行不積累，不足以滅亡其身，說明小人積小惡成大罪，是凶險的必然道理。而小人將小善看成無所獲益的事，而不屑於施行；又將小惡看成無傷大體的事，而不願意除去；因此小人不積小善，不改小惡，以致惡行積累而無法掩蓋，罪行發展極大而難以解救。故宋．司馬光（1019～1086）《溫公易說》卷六云：「積惡貫盈，不得不誅，或先告以禍敗，終不能聽，故曰滅耳凶。」古人識鑒眞切篤實，唯知易行難，不可輕忽。

（五）子曰：「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂

者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。易曰：『其亡其亡，繫于苞桑。』」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋〈否．九五〉爻辭之義，從「安不忘危」的角度詮釋爻義，說明安危是相互轉化的。今日危境乃昔日逸樂安居其位所致，而今日滅亡乃由於昔日曾經以爲可以永保生存，而沒有憂懼所導致的結果；今日敗亂乃昔日自恃萬事整治所招致的後果。因此，君子安居而不忘傾危，生存而不忘滅亡，才能保持長治久安。「存而不忘亡」反映了矛盾轉化、居安思危的辨證政治哲學；而君子雖處治世，但不忘國家混亂之事，「治而不忘亂」反映了矛盾轉化、防微杜漸政治哲學思想。對於當今的政治人物，三復斯言，應該有所警悟吧！

（六）子曰：「德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。《易》曰：『鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。』言不勝其任也。」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋鼎九四爻辭之義，認爲才德淺薄者而居尊位，是不勝其任，故宋．王宗傳《童溪易傳》卷二十九曰：「不自知其德之薄，智之小，力之少，而任至重之奇，宜其不免于傾覆之凶也。」智能狹小而謀劃大事，是力不勝任；而力量微弱而擔負重任，很少有不遭禍的，故元．董眞卿《周易會通》卷十三，引朱震（1072～1138）說：「位欲當德，謀欲量知，任欲稱力，三者各得其實，則利用而安身。小人志在於得而已，以人之國僥倖萬一，鮮不及禍。自古一敗塗地，殺身不足以塞其責者，本于不知義而已。」又引錢氏說：「古之人君，必量力度德而後授之官；古之人臣，亦必量爲度德而後居其任，雖百工胥史且猶不苟，況三公乎？爲君不明于所擇，爲臣不審于自擇，以至亡身，危主誤國，亂天下皆由不勝任之故，可不戒哉！」臺灣當前政治更替的現象，政壇易人的場景，頗符應此爻所釋的義理，撫今思昔，歷史循環，主政者與爲治者，豈可不愼其作爲？

（七）子曰：「知幾，其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。易曰：『介于石，不終日，貞吉。』介

如石焉，寧用終日？斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋豫六二爻辭之義，預知事物的微妙徵兆，合乎其規律。君子與上交往不諂媚，才算預知了事物道理，這也是認識事物應有的正確方法；而君子與下交往不輕慢，才是懂得事理；換句話說，只有知幾窮理，才能避免認識錯誤。故唐．孔穎達《周易正義》卷八，疏云：「上謂道也，下謂器也，若聖人知幾窮理，冥于道絕于器，故能上交不諂，下交不瀆。若于道不冥而有求焉，未能離于諂也；于器不絕而有交焉，未能免于瀆也，能謂無瀆知幾窮理者乎？」因此，幾是事物變動的微小徵兆，吉凶的結局先有所隱約的顯現；幾是離無入有，在有無之際，故云動之微也。君子發現幾微的事物道理，就應立即行動，絕不等到明天，斷然迅速，當下悟知；因既有耿介如石的品德，豈能等候一天終竟才領悟道理？當時就應斷然明知，才不致於失之交臂。故君子知曉隱微的前徵，就能知曉昭著的結局；知曉陰柔的功益，也就知曉陽剛的效用。那麼，君子也就成爲萬人所景仰瞻望的人物了。故《周易正義》卷八，疏復云：「知幾之人，既知其始，又知其末，是合于神道，故爲萬夫所瞻望也。」《周易》知幾神化的道理，是預測與驗證的不二法門，唯有保持自覺主動，才能奏效成功。

（八）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，无祇悔，元吉。』」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋復初九爻辭之義，指顏回道德接近完美，因爲他能自知不善的萌兆，一知不善便不重犯，自知則明，此與孔子贊歎顏回不遷怒、不貳過，克己復禮，天下歸仁焉，回也其庶幾乎同義。改過遷善本是人事之常，如能確實踐履，那麼作人與行事上也就沒有什麼遺憾與悔恨，自然吉利了。

（九）「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。易曰：『三人行，則損一人；一人行，則得其友。』言致一也。」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋損六三爻辭之義，天地之氣陰陽交感，纏

綿交密，專一不二，故萬物因天地二氣交密而化育醇厚。而男女陰陽交合其精，則萬物化育孕生，說明陰陽相求必須專心致一。由損卦以論生生之義，饒富哲理，「損之又損」，終回歸圓滿，聖人以創生之道詮釋此義，可謂意味深長。

（十）子曰：「君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求。君子修此三者，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。』」（第五章）

此是《易傳》引孔子語闡釋益上九爻辭之義，君子應安定其自身，而後有所行動，以不得民心則無益有害，說明君子有安身後動的美德，於人、於己兩全其美。而君子心平氣和，而後言語，才能無偏而應；確定了可交的人，然後求助於他，則所求沒有不能實現的，說明具備定交而求的德性，則雙方有益。然而，冒著風險行動，百姓則不予贊助，不得民心就得不到益處；而懷著恐懼心理講話，百姓就不予響應，說明心地不正內心恐懼，不宜發表言論。沒有交誼而求助於人，百姓就不願意予以幫助，說明平時不得民心，人民就不會支持；無人援助，損傷他的人就會來，說明得不到人民支持，則災難就會降臨。得道者昌，失道者亡；得民心者長，失民心者速，此是亙古不易之理，於此爻再一次證成。

（十一）子曰：「乾、坤，其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。其稱名也，雜而不越。於稽其類，其衰世之意邪？夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言，斷辭則備矣。其稱名也小，其取類也大，其旨遠；其辭文，其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟民行，以明失得之報。」（第六章）

此是《易傳》作者爲了說明乾坤兩卦在易學中的重要作用，引孔子語闡釋乾坤爲易之門戶。乾坤的矛盾運動爲易變化之源，乾陽坤陰，陰陽形而下，乾坤形而上，陰陽德性相配合而陽剛陰柔都表現在具體事物上，用乾坤來概括天地間事物的總量，並貫通事物神奇變化的屬性；而《周易》

卦爻辭稱述的物名儘管繁雜，卻不踰越卦爻道理及卦象次序，故稽考卦爻辭的內容，作者有衰世憂危的意味，因此彰明往昔的事物變故之理，用以察辨未來事態的演變，即從六十四卦的變化規律，可以明白過去預測未來，而《周易》能顯示初微的徵兆以闡明幽深的道理。因此，開釋卦爻，撰繫文辭，使六十四卦三百八十四爻名物適當；而乾坤首開六十四卦之名，其物象恰當，人心因而開明，故能因實正名，因事辨物，從而能辨別出它所代表的事物。故言辭明正，而義理完備；卦爻辭取小事物以類比大事，而旨意深遠言辭文雅，語言曲折但能切中事理。《周易》所言之事雖然明白顯露，但其中隱藏著深奧的哲理；百姓做事有疑惑，《周易》以卦辭「陰陽」兩面、「吉凶」二理，以濟助人民百姓的行動，故設卦繫辭說明人們行事的得失報應。《周易》經天緯地，經世濟民，開物成務，可謂方智而圓神！

六、《帛書易傳》各篇大要綜理簡釋

1973 年 12 月湖南長沙馬王堆三號墓出土了《帛書易經》與《帛書易傳》，據斷定該墓下葬的年代是西漢孝文帝前元十二年（168 B.C.）；出土《帛書易傳》的第一篇頂端塗有墨丁標誌，以「二參子問曰」開頭，無篇題，未記字數，文史考古學者按照先秦古書定名的慣例，定其篇題爲〈二參子（問）〉❹，共 36 行，每行約 72 字，總計 2600 餘字。全文以圓點分爲三十二節，有關「孔子曰」的紀錄，經筆者依序整理共三十六條。

《帛書易傳．二參子》所引易以今本卦序爲準，與《帛書易經》的卦序並不相同；其解易與〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈文言傳〉、〈繫辭傳〉較爲接近，尤近於〈文言傳〉、〈繫辭傳〉中的「子曰」，當是孔子弟子及其後學保留下來的孔子說易的遺教。據廖名春（1956～）教授《帛書易傳初探》研究分析：〈二三子〉解易有一明顯的特色，就是只談「德義」，罕言卦象、爻位與筮數。這一點，不但迥異於《左傳》、《國語》

❹按：現一般省作〈二參子〉或〈二三子〉。

的易說，同今本《易傳》諸篇也頗有不同。總的說來，其說同〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈文言傳〉與〈繫辭傳〉較爲接近，尤近於〈文言傳〉與〈繫辭傳〉中的「子曰」。其中有一半的篇幅是論乾、坤兩卦，另一半則論及蹇、鼎、晉等十六卦。這種重視乾、坤兩卦的思想，同今本《易傳》的〈文言傳〉與〈繫辭傳〉是一致的。而從思想內容看來，〈二三子〉全篇中充滿了「敬天保民」、「選賢任能」與「進德修身」的思想，這與孔子的基本思想非常一致接近；而「二三子」之稱習見於《論語》等書，通常是指孔子的弟子，可知此篇當是孔子弟子保存記錄的孔子易說的遺教❺。

此外，〈二三子〉篇中論豐卦卦辭提到「黃帝四輔，堯立三卿」之語，明顯受到戰國黃老思想的影響；又多次提到「精白」此一概念，廖名春根據陳鼓應（1935～）教授的提示，從帛書《黃帝四經》中找出例證，以爲很可能源於道家的黃老之言，而被孔子後學攙入孔子易說中。廖名春的研究分析，充分提供了我們入門啓鑰的要領，具有參考鑒照的學術價值。

帛書本〈二三子〉其後〈繫辭〉、〈易之義〉、〈要〉、〈繆和〉與〈昭力〉五篇，同寫在一幅寬約 48 公分的黃帛上，多有墨丁爲分篇的標誌；各篇文中且多以圓點隔開爲若干章節或段落，文末或書標題並記字數、或缺行斷章、或未書篇題及字數，經由學者的不斷考核，已有明確的釋文及研究成果。

帛書本〈繫辭〉是《帛書易傳》的第二篇，無篇題，未記字數，共 47 行，約 3000 餘字。今通行本〈繫辭上傳〉的第一章至第七章（以下均依朱子《周易本義》所分章節），帛書本〈繫辭〉基本上完整，而其前六章的內容有一定的獨立性。今通行本〈繫辭傳〉的大部分內容，都散見於帛書本〈繫辭〉、〈易之義〉與〈要〉三篇之中。今通行本〈繫辭上傳〉只有「大衍之數」章不見於帛書，而今通行本〈繫辭下傳〉第五章自「子曰：危者安其位者也」至第十一章，除少數幾句文字外，基本上不見於帛書〈繫辭〉，而分見於〈易之義〉、〈要〉二篇之中。與今通行本比較，

❺詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁2、5～7。

帛書本字數顯然比今通行本少許多，而且今通行本中的一些章節、段落、字句都不見於帛書本；其中又有許多的異文，存在著假借字、古今字等書寫上以及思想意義不同的問題，仍值得再深入探討、比較分析。

廖名春《帛書易傳初探》第二編「帛書〈繫辭〉論辯」的第一篇：〈論帛書繫辭與今本繫辭的關係〉❻，其研究獲得三點的成果結論說：「從語意的不同論帛書〈繫辭〉是對今本〈繫辭〉的改造」、「從內容的詳略論帛書〈繫辭〉是對今本〈繫辭〉的節錄」以及「從〈易之義〉、〈要〉的記載論今本〈繫辭〉早於帛書〈繫辭〉」，論述詳實，可謂「持之有故」而「言之成理」，具有一定的鑒證指標作用。而依朱子《周易本義》所分章節，則今通行本〈繫辭下傳〉第五章的後半部分，大多不見於帛書〈繫辭〉篇，而收錄於帛書〈要〉篇中，正是該篇作者摘錄了一些孔子關於易學的重要觀點和論述；而今通行本〈繫辭傳〉的一些段落章節，也散見於同寫在一幅帛上的〈易之義〉、〈要〉兩篇帛書中。〈易之義〉載有今通行本〈說卦傳〉前三章的內容，而其最後一部分「子曰」、「易曰」的文字，卻都是今通行本〈繫辭傳〉所未見，茲迻錄其文如下：

> 子曰：知者觀其緣（彖）辭，而說過半矣。易曰：二與四同〔功而異位，其善不同：二〕多譽，四多懼（懼），近也。近也者，嗛之胃（謂）也。易曰：柔之爲道也，不利遠〔者；其〕要无〔咎，其用〕柔若〔中〕也。易曰：三與五同功異立（位），其過〔不同，三〕多凶，五多功，〔貴賤〕之等……。

其次，〈易之義〉爲《帛書易傳》的第三篇，不計殘缺空行，共 45 行，每行約 70 餘字，帛書各篇略同，總共約 3100 字，以「子曰」的形式解易，依廖名春《帛書易傳初探》的考釋，其內容大致可分爲五部分：

一、闡述陰陽和諧相濟，是易的精義。（第 1 至第 2 行）

二、歷陳各卦之義，其解釋多從卦名入手。（第 3 至第 10 行）

三、同今本〈說卦傳〉前三章的內容。（第 13 至第 15 行）

四、闡述乾坤之德和乾坤之詳說。（第 16 至第 34 行）

五、摘引今本〈繫辭下傳〉的第六、七、八、九章。（第 34 至

---

❻詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁 31～43。

第 45 行）

而由其思想義涵中加以考察，廖教授認定此篇無疑屬於儒家易說，筆者亦認同其說，可證孔子及其後學弟子確實傳承易教、易義與易說。

再者，〈要〉爲《帛書易傳》的第四篇，該篇末書有篇題，並記字數「千六百四十八」；全文共 24 行，其中篇前有 8 行殘缺，而篇文中以圓點隔開分爲若干章節，依廖名春《帛書易傳初探》的考釋，其內容大致可分爲三段：

一、爲今本〈繫辭下傳〉第五章的後半部分。（第 8 行殘缺部分至第 12 行）

二、記載孔子晚年好易，並與子貢論《周易》之事。（第 12 至第 18 行）

三、記載孔子與其門弟子「二三子」講論《周易》損、益二卦之義。（第 18 至第 24 行）

〈要〉篇的篇名及其體裁形式，與此篇作者的易學思想關係密切。〈要〉篇作者認爲：學易的目的不在於占筮求福，而在於觀其旨趣大「要」；即在於德義的講求，蓍卦之德的講習，與六爻之義的講究，此就是《周易》神、智與變易哲學思辨的核心課題。可知，學習《周易》而能得其德義之「要」，正是孔子的遺教；尤其後兩部分可以充分說明孔子與《周易》與《易傳》的關係，最具學術價值，故李學勤（1933～）教授〈從帛書易傳看孔子與易〉曾指出：〈要〉篇所記孔子、子貢之間所發生的對話，恰合於孔子晚年與子貢的情事❼。而孔子傳易與弟子述易的史實，即可由此證成。

而〈繆和〉、〈昭力〉爲《帛書易傳》的第五、第六篇，也是最後壓軸的孔門晚期易教的代表作。〈繆和〉70 行，約 5000 字，緊接著〈要〉篇，另起一行，頂端塗有墨丁標誌；〈繆和〉篇以「繆和問於先生曰」開頭，以「觀國之光，明達矣」作結，最後空一字格，書篇題「繆和」二字，未記字數。〈昭力〉尾題字數「六千」，實 14 行左右，約 1000 字，此「六千」數，于豪亮（1917～1982）〈帛書《周易》〉說：〈昭力〉尾

❼詳參李學勤：〈從帛書易傳看孔子與易〉。

題所記字數「六千」，當爲〈繆和〉、〈昭力〉的總字數❽。〈繆和〉篇依廖名春《帛書易傳初探》的考釋，可分爲兩部分，約 24 段：

一、記繆和、呂昌、吳孟、莊但、張射、李羊向先生問易，先生作答之事。（第 1 至第 12 段）

二、直接以「子曰」記載一些易說與歷史事件，屬於引史證易之類。（第 12 至第 24 段）

〈繆和〉以歷史故事證易，可以說開啓了「史事易」學派的先聲。而〈昭力〉緊接著〈繆和〉，也另起一行，但頂端沒有塗上墨丁標誌，以「昭力問曰」開頭，以「良月幾望，處女之義也」作結，後空一字格，書篇題「昭力」二字；最後又空一字格，記字數「六千」。〈昭力〉體裁與〈繆和〉第一部分相同，記載昭力向「先生」問易，「先生」爲之解，論及「易有卿大夫之義」、「易有國君之義」、「君卿之事」等，而此「先生」究係何人，廖教授認爲是儒家後學說易的「講師」，筆者基本上亦認同其說，而其說的根源當與孔門易教有直接繼承的關係。

〈繆和〉與〈昭力〉雖然各自名篇，而其內容實爲一體，猶如一篇文章的上下。而〈昭力〉與帛書各篇比較不同的地方，在於〈昭力〉解易綜合性強，能揉合數卦數爻之義，闡發其間的共同意義，而非具體的就一卦一爻之義進行討論。由此可以間接證明《帛書易傳》成篇，有時間上的先後次第。

〈繆和〉解易不言數，且只有一處分析了明夷卦的上下卦之象，其餘都是直接闡發卦爻辭的德義；〈昭力〉則全是談卦爻辭的政治思想，此種重德義與政治思想的傾向，與帛書〈二參子問〉、〈繫辭〉、〈易之義〉、〈要〉的內容體系是完全一致的。而其間的不同，主要在於〈二參子問〉至〈要〉各篇多是直接記載孔子師生論易的言行；相較而論，〈繆和〉與〈昭力〉則很少提到孔子，而以「問於先生」的形態出之，且思想具有較強的綜合性，具有戰國末期學術的特點❾。

---

❽詳參于豪亮：〈帛書《周易》〉。

❾詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁 23，以下之研究說明。

七、《帛書易傳・二參子問》「孔子曰」條理簡釋

《帛書易傳・二參子》所引易以今本卦序爲準，與《帛書易經》的卦序並不相同；其解易與〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈文言傳〉、〈繫辭傳〉較爲接近，尤近於〈文言傳〉、〈繫辭傳〉中的「子曰」，當是孔子弟子及其後學保留下來的孔子說易的遺教。有關《帛書易傳》文本及其缺字（以□表之）、補字（以〔……〕表之），皆以廖名春《帛書易傳初探》一書爲依據；並參考趙建偉《出土簡帛書周易疏證》，兩者相異或可相互證補者，皆標以（……）明之。其中多當時通行俗用文字，電腦中有此字型者，儘量保持其原貌；如無此字型，爲免造字麻煩並便辨識，皆以通假字代之，又限於篇幅，僅能簡單陳述，粗疏譾陋之處，敬請鑒督包涵。

（一）二參子問曰：「易屢稱于龍，龍之德何如？」孔子曰：「龍大矣。龍形遷，假賓于帝，俔神聖之德也。高尚行孛星辰日月而不眺，能陽也；下綸窮深瀟而不沫，能陰也。上則風雨奉之，下綸則有天□□□。窮乎深瀟則魚蛟先後之，水流之物莫不隋從。陵處則雷神養之，風雨辟鄉，鳥守弗乾。」曰：「龍大矣。龍既能雲變，有能蛇變，有能魚變。飛鳥昆蟲，唯所欲化，而不失本形，神能之至也。□□□□□□□□□□□□焉，有弗能察也。知者不能察其變，辯者不能察亓義（美），至者不能贏亓文，□者〔不〕能察□也。成非焉，化昆蟲，神貴之容也，天下之貴物也。」曰：「龍大矣。龍之剛德也，曰和□□□易□和，爵之曰君子；戒事敬和，精白柔和，而不諱賢，爵之曰夫子。或大或小，亓方一也。至用也，而名之曰君子。兼，『黃常』近之矣；尊威精白堅強，行之不可撓也，『不習』近之矣。」

此節文字較長，藉二三子問以見孔子論述易「龍之德」的陰陽變化、

上天下地，以配乾坤君子「神聖之德」、「神能之至」與「神貴之容」。此與今本《周易．文言傳》詮解乾卦初九、九二兩爻，開宗明義即引「子曰：龍德而隱者也」、「子曰：龍德而正中者也」，義理如出一轍，可見〈二三子〉與〈文言傳〉「龍德」說，兩者關係密切，有傳承上的一致淵源。

（二）易曰：「寢龍勿用。」孔子曰：「龍寢矣而不陽，時至矣而不出，可胃寢矣。大人安失矣而不朝，識厭在廷，亦猶龍之寢也。亓行滅而不可用也，故曰『寢龍勿用』。」

此引孔子語「大人安失（佚）而不朝」、「亓（其）行滅而不可用也」，以釋乾卦初九爻辭：「潛龍勿用。」與〈文言傳〉所謂：「潛之爲言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。」顯然義理一致。

（三）易曰：「抗龍有悔。」孔子曰：「此言爲上而驕下，驕下而不佁（殆）者，未之有也。聖人之立正（政）也，若遁（循）木，俞高俞畏下，故曰『抗龍有悔』。」

此引孔子語釋乾上九爻辭：「亢龍有悔。」此與〈文言傳〉所謂：「貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。」等文義思想，理出一脈。

（四）易曰：「龍戰于野，亓血玄黃。」孔子曰：「此言大人之廣德而施教于民也。夫文之孝，采物畢存者，亓唯龍乎？德義廣大，法物備具者，亓唯聖人乎？『龍戰于野』者，言大人之廣德而下接民也；『亓血玄黃』者，見文也。聖人出法教以道（導）民，亦猶龍之文也，可胃玄黃矣，故曰龍，見龍而稱莫大焉。」

此引孔子語釋坤上六爻辭：「龍戰于野，其血玄黃。」此以龍喻聖人，以野喻人民，闡釋聖人、大人與百姓人民的交通接觸，「大人之廣德而施教于民」、「聖人出法教以道（導）民」，此即是「文明」的表徵，故廖名春教授以爲：「這一說解，較之諸家之說更具有德治主義與民本思想，合乎儒門說易的傳統。」⑩可謂深中肯綮。

（五）易曰：「王臣蹇蹇，非今之故。」孔子曰：「『王臣蹇

蹇』者，言亓難也。夫唯知亓難也，故重言之，以戒今也。君子知難而備〔之〕，則不難矣；見幾而務之，〔則〕有功矣。故備難〔者〕易，務幾者成。存亓人，不言吉凶焉。『非今之故』者，非言獨今也，古以狀也。」

此引孔子語釋蹇六二爻辭：「王臣蹇蹇，匪躬之故。」論述難與不難的辨證關係，與〈蹇・彖傳〉「蹇之時用大矣哉」思想有一致的內在聯繫性。

（六）易曰：「鼎折足，復公餗⓫，亓刑屋，凶。」孔子曰：「此言下不勝任也。非亓任也而任之，能毋折虖？下不用則城不守，師不戰，內亂□上，胃折足；路亓國，〔蕪亓〕地，五種不收，胃復公餗；口養不至，飢餓不得食，胃刑屋。」二參子問曰：「人君至于飢乎？」孔子曰：「昔者晉厲公路亓國，蕪亓地，出田七月不歸，民反諸雲夢，无車而獨行，□□□□□□公〔不勝〕亓飢也。□□□□□飢不得食亓月，此『亓刑屋』也。故曰德義無小，失宗無大，此之胃也。」

此引孔子語釋鼎九四爻辭：「鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。」與前篇〈繫辭下傳〉第五章所引「言不勝其任也」之說可以參同較異。廖名春教授分析以爲：「〈繫辭〉主要是就德與知、力與位、謀與任的關係而言，是講用人得當的問題。而〈二三子問〉則是講君民關係問題，……爲此它舉了『晉厲王（實為楚靈王）……』的歷史事實加以證明。這種解釋，貼合爻辭之義，具有鮮明的民本主義思想。」⓬可謂知言的論。

（七）易曰：「鼎王璧（玉鉉），〔大〕吉，無不利。」孔子曰：「鼎大矣！鼎之遷也，不自往，必人舉之，大人之貞也。鼎之舉也，不以亓止，以□□□□□□□□□□

⓫詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁3。
⓫按：通行本「餗」字，帛書本作「足」上加「艸」部。
⓬詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁3～4。

□□□□賢以舉忌也。明君立正（政），賢輔程（弼）之，將何爲不利？故曰『大吉』。」

此引孔子語釋鼎上九爻辭：「鼎玉鉉，大吉，无不利。」可與上條連屬並觀。

（八）易曰：「康侯用錫馬番庶，晝日三接。」孔子曰：「此言聖王之安世者也。聖王之正（政），牛參弗服，馬恆弗駕，不憂乘，牝馬□□□□□□□□□□□粟時至，芻稾不重，故曰『錫馬』。聖人之立正（政）也，必尊天而敬眾，理順五行，天地無菑，民□不傷，甘露時雨聚降，剽風苦雨不至，民也相踢以壽，故曰『番庶』。聖王各有參公、參卿，『晝日三〔接〕』，□□□□□□者也。」

此引孔子語釋晉卦卦辭：「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接。」以聖王釋康侯，以聖王安世的仁政解錫馬，以惠民、仁民說蕃庶，與〈彖傳〉、〈大象傳〉的訓釋大異其趣，顯然爲另一種佚失的新解，可以相觀而善。

（九）易曰：「聒囊，無咎無譽。」孔子曰：「此言箴小人之口也。小人多言，多過；多事，多患，□□可以衍矣，而不可以言箴之。亓猷『聒囊』。莫出莫入，故曰『無咎無譽』。」二參子問曰：「獨无箴於聖〔人之口乎？〕」〔孔子曰〕：「聖人之言也，德之首也。聖人之有口也，猷（猶）地之有川浴也，財用所繇出也；猷（猶）山林陵澤也，衣食家物〔所〕繇生也。聖人壹言，萬世用之，唯恐亓不言也，有何箴焉？」

此引孔子語釋坤六四爻辭：「括囊，无咎，无譽。」與〈小象傳〉「愼不害也」、〈文言傳〉「蓋言謹也」思想一致，與《論語》中孔子表現的語言哲學亦一貫。

（十）卦曰：「見龍在田，利見大人。」孔子曰：「□□□□□□□□見嗛（謙），易告也；就民，易遇也。聖人君子之貞也，度（庶）民宜之，故曰『利以見大人』。」

此引孔子語釋乾九二爻辭，與〈文言傳〉思想可以比較參照。

（十一）卦曰：「君子終日鍵鍵，夕沂若，厲，无咎。」孔子曰：「此言君子務時，時至而動，□□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，時年至而不淹。君子之務時，猷馳驅也，故曰『君子終日鍵鍵』。時盡而止之以置身，置身而靜，故曰『夕沂若，厲，无咎』。」

此引孔子語釋乾九三爻辭：「君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」與〈文言傳〉思想可以比較參照。而「朝乾夕惕」積極進取的精神，與「朝乾夕沂」休養生息的涵養，表達出兩種不同的生命情態，饒具生生不已、動靜互見之義。

（十二）易曰：「〔蜚龍在〕天，利見大人。」〔孔子曰〕：「〔此〕言□□□□□□□□□□君子在上，則民被亓利，賢者不蔽（離），故曰『蜚龍在天，利見大人』。」

此引孔子語釋乾九五爻辭：「飛龍在天，利見大人。」與〈文言傳〉思想可以參照比較。

（十三）卦曰：「見群龍〔无首〕，吉。」孔子曰：「龍神威而精處，□□而上通亓德，无首□□用，見群龍〔无〕首者□□□□□□□□□□□□□□見君子〔則〕吉也。」

此引孔子語釋乾用九爻辭，與〈文言傳〉「乃見天則」思想可以比較參照。

（十四）卦曰：「履霜，堅冰至。」孔子曰：「此言天時緒（譖）戒葆常也。歲□□□□□□□□西南溫（田產濕）□□始於□□□□□□□□□□□之□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□德與天道始，必順五行，亓孫貴而宗不傰（滅）。」

此引孔子語釋坤初六爻辭，與〈文言傳〉思想可以比較參照。

（十五）卦曰：「直方，大，不習，无不利。」孔子曰：「□□□□□□□□□避也；方者義□□□□□□□□□大者言亓直，或之容□□□□□□□□□□□□

□□□□□□□□也，〔則〕无不〔吉利〕，故曰『无不利』。」

此引孔子語釋坤六二爻辭，與〈文言傳〉思想可以比較參照。

（十六）卦曰：「含章可貞，〔或成王事，无成有終。〕」〔孔子曰〕：「〔此言〕□□□□含章□□□□□□□□含亦美，貞之可也，亦□□□□□□□□□。」

此引孔子語釋坤六三爻辭，與〈文言傳〉思想可以比較參照。

（十七）卦曰：「〔聒囊，無咎無譽〕。」□□□□□□□□〔無〕咎□□□之事矣。□□□□□□□□□□□□□□□□□。

此引孔子語釋坤六四爻辭，可與本篇第九條及〈文言傳〉思想比較參照。

（十八）卦曰：「黃常元吉。」孔子曰：「□□□□□□□者也。元，善之始也。□□□□□□□□□□之徒嗛嗛□□□□□。」

此引孔子語釋坤六五爻辭：「黃裳，元吉。」可與〈文言傳〉思想比較參照。

（十九）〔卦曰：「屯亓膏，小」貞吉，大貞凶。〕孔子曰：「屯□□□□□□□□□□□□□□□□□

想同義。

（廿一）卦曰：「同人于門，无咎。」〔孔子曰〕：「〔此言〕亓所同唯〔亓門人〕而已矣，小德也□□。」

此引孔子語釋同人初九爻辭，可與〈小象傳〉比較參照。

（廿二）〔卦曰〕：「〔同人于〕宗，貞閵（吝）。」孔子曰：「此言亓所同唯亓室人而已矣，（其所同）□□□□□□，故曰『貞閵』。」

此引孔子語釋同人六二爻辭：「同人于宗，吝。」可與〈小象傳〉比較參照。

（廿三）卦曰：「絞如，委如，吉。」孔子曰：「絞，日也；委，老也。老日之行□□□，故曰吉。」

此引孔子語釋大有六五爻辭：「厥孚交如，威如，吉。」可與〈小象傳〉「信以發志也」、「易而无備也」文義比較參照。

（廿四）卦曰：「嗛，亨；君子又冬（有終），吉。」孔子曰：「〔此言〕□□□□□〔也。嗛〕，上川（坤）而下根（艮）。川（坤）也；根（艮），精質也。君子之行也。□□□□□□□□吉焉。吉，嗛也；凶，橋（驕）也。天亂驕而成嗛，地徹驕而實嗛，鬼神禍福嗛，人亞（惡）驕而好〔嗛〕。□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□好善（美）不伐也。夫不伐德者，君子也。亓盈如□□□□□□□□□舉而再說，亓有終也，亦宜也（矣）。」

此引孔子語釋謙卦卦辭：「亨。君子有終。」此與〈彖傳〉、〈大象傳〉之說近同，並可比較參照文字與義理之異同。而這種義同而表達文字不同的現象，據推測：應是孔子易說有不同傳本所導致的結果。

（廿五）卦曰：「盱予（豫），悔。」孔子曰：「此言鼓樂而不戒患（忘德）也。夫忘亡者必亡，忘民〔者必〕□□□□□□□□□□□□□至者，亓病亦至，不可辟（避），禍福或（成）臺，□□□□□□□□□□□□□□方行，禍福畢至，知者知之，故廄客恐懼，日慎

一日，猷有詖（過）行。卒至之患，盱予而不□□□□□□□□。」

此引孔子語釋豫六三爻辭：「盱豫，悔；遲，有悔。」可以提供新的詮釋，此段文義並與〈繫辭傳〉相關思想一致。

（廿六）〔卦〕曰：「鳴鶴在〔陰，其子和之，我〕有好爵，與璽贏（爾靡）〔之〕。」〔孔〕子曰：「鳴〔鶴〕□□□□□□□□□□□□□。亓子隨之，通也；昌而和之，和也。曰和同，至矣。好爵者，言者（旨）酒也。弗有一爵與眾□□□□□□□□□□□□□□□之德，唯飲與食，絕甘分少。」

此引孔子語釋中孚九二爻辭：「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」可與〈繫辭傳〉的詮釋比較參照。

（廿七）〔卦曰〕：「〔密雲不雨，自我西郊，公射取皮在穴。〕」孔子曰：「此言聲（聖）君之下舉乎山林畎畝之中也，故曰『公射取皮（彼）在穴』。□□□□，故曰自我西郊。□□□□□□□□□□□□美，故曰利貞。其占曰：豐□□□□□□□□□□□。」

此引孔子語釋小過六五爻辭：「密雲不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。」

（廿八）〔卦〕曰：「恆亨，无〔咎，利貞，利〕有攸往。」〔孔子曰〕：「恆亨者，恆亓德，亓德□長，故曰『利貞』。」亓占曰：「豐，大□□□□□□□□□□。」

此引孔子語釋恆卦卦辭，可與〈彖傳〉比較參照其異同。

（廿九）〔卦〕曰：「不恆亓德，〔或〕承之憂（羞），貞閵（吝）。」孔子曰：「此言小人知善而弗爲，攻進而無止，損幾則□擇矣，能〔无閵乎〕？」

此引孔子語釋恆九三爻辭：「不恆其德，或承之羞，貞吝。」

（卅）〔卦曰〕：「大蹇傰來。」孔子〔曰〕：「〔此言〕□□也。飭行以後民者胃大蹇，遠人能至胃〔傰來〕。」

此引孔子語釋蹇九五爻辭：「大蹇，朋來。」可以提供〈小象傳〉新的詮釋。

（卅一）卦曰：「公用射雔（隹）于〔高墉之上，獲之〕，无不利。」孔子曰：「此言人君高志求賢，賢者在上，則因□用之，故曰『〔公用〕射雔于〔高墉之上〕』。」

此引孔子語釋解上六爻辭：「公用射隼于高墉之上，獲之，无不利。」可與〈繫辭下傳〉第五章「君子藏器於身，待時而動」文義比較參照。

（卅二）〔卦曰〕：「〔根（艮）亓北，不獲亓〕身；行亓廷，〔不見亓人，无咎〕。」〔孔子〕曰：「根亓北者，言□事也。不獲亓身者，精□□□也。敬宮（官）任事，身□□者鮮矣。」亓占曰：「能精能白，必爲上客；能白能精，必爲□□。以精白長□，難得也，故曰『〔行〕亓庭，不見亓人，无咎』。」

此引孔子語釋艮卦卦辭：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎。」此段文義可與〈彖傳〉比較參照。

（卅三）〔卦曰〕：「〔艮亓輔〕，言有序。」孔子曰：「□言也，吉凶之至也。必皆于言語擇善〔而言亞〕，擇利而言害，塞人之美，陽人之亞（惡），可胃无德，亓凶亦宜矣。君子慮之內，發之口，□□不言，不〔言利〕，不言害，塞人之亞（惡），陽〔人之〕美，可胃『有序』矣。」

此引孔子語釋艮六五爻辭：「艮其輔，言有序，悔亡。」

（卅四）卦曰：「豐，亨，王假〔之〕；勿自憂，宜日中。」孔子曰：「〔此言〕□也。『勿憂』，用賢弗害也。日中而盛，用賢弗害，亓亨亦宜矣。黃帝四輔，堯立三卿，帝王者之處□□□也，□□□□。」

此引孔子語釋豐卦卦辭：「亨，王假之。勿憂，宜日中。」可與〈彖傳〉比較參照二者文義思想之異同。

（卅五）〔卦〕曰：「奐其肝大號。」〔孔子曰〕：「奐，大美也，肝言亓內。亓內大美，其外必有大聲問。」

此引孔子語釋渙九五爻辭：「渙汗其大號。渙王居，无咎。」此節有新的詮釋義理，可與〈小象傳〉「正位也」比較參照。

（卅六）卦曰：「未濟，亨，〔小狐〕涉川，幾濟，濡亓尾，无迺利。」孔子曰：「此言始易而終難也，小人之貞也。」

此引孔子語釋未濟卦辭：「亨。小狐汔濟，濡其尾，无攸利。」與〈彖傳〉「不續終也」思想一致。

八、《帛書易傳・易之義》「子曰」條理簡釋

帛書〈繫辭〉是《帛書易傳》的第二篇，其第一行頂端塗有長方形墨釘，爲篇首的標誌，未見尾題。由於殘損不全，現只餘 3000 字左右，其內容基本上與今本〈繫辭傳〉相同；所不同處除通假字很多外，主要是比今本〈繫辭傳〉缺少了若干章節，故不再贅引論述。而〈易之義〉是《帛書易傳》的第三篇，緊接著帛書〈繫辭〉，其第一行頂端塗有墨釘標誌，以「子曰易之義」開篇，約 45 行，按每行 70 餘字計，約共 3100 字左右。廖名春《帛書易傳初探》考證其最後一行的殘片，上存「衷二千」三字，則該篇名應爲「衷」，然記數「二千」則不得其解。今習以開篇之「易之義」爲其篇題。〈易之義〉以圓點隔開爲若干章節，但由於篇文缺損，確切內容猶待考辨，本節僅以其引述「子曰」者爲論。

（一）子曰：「易之義謯（唯）陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。六剛无柔，是謂大陽（剛），此天〔之義也。〕□□□□□□見台而□□□方。六柔无剛，此地之義也。天地相衡（率），氣味相取，陰陽流刑（形），剛柔成□。萬物莫不欲長生而亞（惡）死，會□（心）者而以作易，和之至也。是故鍵（乾）□九□□高尚，〔天之道也；川（坤）〕從而知畏凶，義沾下就，地之道

也。用六，贛（坎）也；用九，盈也。盈而剛，故易曰『直方大，不習，吉』也。因不習而備，故易曰『見群龍无首，吉』也。是故鍵者，得〔之陽也；川者〕，得之陰也；肫（屯）者，〔得之〕□〔也；蒙者，得之〕隋也；〔孺（需）者，得之〕畏也；容（訟）者，得之疑也；師者，得之救（栽）也；比者，得□（鮮）也；小蓄者，〔得〕之未□也；履者，諈之行也；益者，上下交矣；婦（否）者，〔陰〕陽姦矣。……」

此段內容爲帛書〈易之義〉第 1 行至第 2 行，首先說明陰陽和諧相濟，爲易的精義。第 3 行至第 10 行，並歷陳各卦之義，其解說多從卦名入手。帛書〈易之義〉論各卦之義，從鍵（乾）開始，依次川（坤）、肫（屯）、蒙、孺（需）至容（訟）、師、比、小蓄（畜）、履、益（泰）、婦（否）、復、无孟（无妄）……。此種解卦之義的形式，與上海博物館刊印出版發行的戰國楚簡〈孔子詩論〉，有異曲同工之妙，可知爲同一時期儒家後學傳述孔子經學思想的紀錄。而其中的卦義解析，又可與今本的〈雜卦傳〉相互比較，其中卦名、卦序與卦義並可以參同較異，相觀而善。

（二）子曰：「□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□〔所〕以禁咎也。□□□□□□□□□□□□□□□□□□□

變于陰陽而立卦也，發揮于剛柔而〔生爻也，和順于道德〕而理于義也，窮理盡生（性）而至于命〔也，將以順性〕命〔之〕理也。是故位（立）天之道曰陰與陽，位地之道曰柔與剛，位人之道曰仁與義。兼三才兩之，六畫而成卦。分陰分陽，〔迭用柔剛，故〕易六畫而爲章也。天地定立（位），〔山澤通氣〕，水火相射，雷風相搏（薄），八卦相厝（錯）。數往者順，知來者逆，故易達數也。」

此段爲帛書〈易之義〉第 13 行至第 15 行左右，與今本〈說卦傳〉的前三章大致相同，內容較爲完整。此外，我們可以從兩方面觀察帛書〈易之義〉「天地定立」段與「先天卦位」出於〈說卦傳〉的淵源關係：其一，帛書〈易之義〉援引了〈說卦傳〉文；其二，〈說卦傳〉文是據帛書〈易之義〉編寫而成。不管兩者的承襲關係如何，都可以說明帛書〈易之義〉「天地定立」一段反映了「先天卦位」的系統，而此一說極有可能起源於先秦⓭。

（四）子曰：「萬物之義，不剛則不能動，不動則无功，恆動而弗中則〔亡，此剛〕之失也。不柔則不靜，不靜則不安，久靜不動則沉，此柔之失也。是故鍵（乾）之『炕龍』，壯之『觸藩』，句（姤）之離『角』，鼎之『折足』，鄷（豐）之虛盈，五蘇者，剛之失也，動而不能靜者也。……之屯于文武也，此易贊也。」

此段自帛書〈易之義〉第 16 行至第 18 行左右，闡述易剛柔靜動之義，而引五卦爻辭爲證，以副文武德化政教之義，故爲易之贊也。

（五）子曰：「鍵（乾）六剛能方，湯武之德也。『潛龍勿用』者，匿也。『見蠪（龍）在田』也者，德也。『君子冬（終）日鍵鍵』，用也。『夕沂若，厲，无咎』，息也。『或躍在淵』，隱〔而〕能靜也。『翡（飛）龍〔在天〕』，□而上也。『炕龍有悔』，剛（高）而爭

⓭詳參廖名春：《帛書易傳初探》，〈帛書衷與先天卦位的起源〉，頁 107～122。

也。『群龍无首』，文而聖也。川（坤）六柔相從順，文之至也。……川（坤）之至德，柔而反于方；鍵（乾）之至德，剛而能讓。此鍵川之參說也。」

此段自帛書〈易之義〉第 18 行至第 22 行左右，闡述鍵（乾）川（坤）之「參說」。分述鍵（乾）、川（坤）六爻之義，並及謙、渙卦爻辭之義，而以乾坤剛柔之德比屬湯武、文王至德，柔而能方，剛而能讓，表述了政治統御的要旨。

（六）子曰：「易之用也，殷之无道，周之盛德也。恐以守功，敬以承事，知以辟（避）患，□□□□□□□□文王之危，知史記（說）之數書，孰能辯焉？易曰又名焉曰鍵（乾）。鍵也者，八卦之長也。九也者，六肴（爻）之大也。爲九之狀，浮首兆（頫，俯）下，蛇身僂曲，亓爲龍類也。夫蠪（龍），下居而上達者□□□□□□□□□□□□而成章。在下爲『潛』，在上爲『炕』。人之陰德不行者，亓陽必失類。易曰『潛龍勿用』，亓義潛清，勿使之胃（謂）也。」

子曰：「廢則不可入于謀，朕（勝）則不可與戒。忌者不可與清（親），繳〔者〕不可予事。易曰『潛龍勿〔用〕』，『炕龍有悔』，言亓過也。……」

子曰：「君子之德也。君子齊明好道，日自見以侍（待）用也。易曰：『君子冬（終）日鍵鍵，夕沂若，厲，无咎。』」

子曰：「知息也，何咎之有？人不淵不躍，則不見……。易曰：『或躍在淵，无咎。』」

子曰：「恆躍則凶。君子躍以自見，道以自成。君子窮不忘達，安不忘亡，靜居而成章，首福又皇。易曰：『翡蠪在天，利見大人。』」

子曰：「天□凶……文而溥，齊明而達矣。此以剸（專）名，孰能及〔乎〕？易曰：『見群蠪无首。』」

子曰：「讓善之胃（謂）也。君子群居，莫敢〔亂〕

首，善而治，何疾亓和也？龍不侍（待）光而動，无階而登，□□□□□□□□□□此鍵（乾）之羊（詳）說也。」

此段爲帛書〈易之義〉第 22 行至第 29 行左右，闡述鍵（乾）六爻「羊（詳）說」。此段開頭以「易之用也，殷之無道，周之盛德也」明義，發揮孔子尊崇周文之義，而又以黃老之說闡論爲政剛柔並濟之道，以憂患意識爲守成進取之功，蓋戰國時儒家參揉黃老道法家之言，而假託孔子以宏揚乾道之政治思想者。

（七）子曰：「易又名曰川（坤），雌道也。故曰『牝馬之貞』，童獸也，川（坤）之類也。是故良馬之類，廣前而景後，遂臧，尚受而順，下安而靜，外又美刑（形）則中……，昆以來群，文德也。是故文人之義，不待人以不善，見亞墨（惡默）然弗（而）反，是胃（謂）以前戒後，武夫昌慮，文人緣序。……」

易曰：「履霜，堅冰至。」子曰：「孫從之胃也。」歲之義始於東北，成于西南。君子見始弗逆，順而保穀（訢）。易曰：「東北喪崩（朋），西南得崩，吉。」子曰：「非吉石也。……」

易曰：「直方大，不習，吉。」子曰：「生（性）文武也，雖強學，是弗能及之矣。……」易曰：「或從〔王〕事，无成又冬（有終）。」子曰：「言詩書之胃也。……」

易曰：「利〔永〕貞。」此川（坤）之羊（詳）說也。

此段爲帛書〈易之義〉第 29 行至第 34 行，闡述川（坤）之「羊（詳）說」。與上條並觀，可知帛書〈易之義〉，乾坤並建、剛柔並濟、動靜和諧與文武合德，自然與人文並重，道德與政教一致的思想，兼賅體用與內外，義理備至。

（八）子〔曰〕：「易之要，可得而知矣。鍵川（乾坤）也者，易之門户也。鍵，陽物也；川，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之化，又口能敘之，无舌罪，言不當

亓時則閉愼而觀。」

易曰：「聒（括）囊，无咎。」子曰：「不言之胃（謂）也。□□〔何〕咎之又？墨（默）亦毋譽，君子美亓愼而不自箸也，淵深而內亓華。」

易曰：「黃常，元吉。」子曰：「尉（蔚）文不發之胃也。文人內亓光，外亓龍，不以亓白陽人之黑，故亓文茲章（滋彰）。……」

「蠪單（龍戰）于野，亓血玄黃。」子曰：「聖人信哉！隱文且靜，必見之胃也。蠪早變而不能去亓文，則文亓信于而達神明之德也。亓辯名也，雜而不戌（越），……并以辯義也；渙，以行權也。」子曰：「渙而不救，則比矣。……」

子曰：「知者觀亓緣（彖）辭而說過半矣。……易曰：『三與五同功異立（位），亓過〔不同，三〕多凶，五多功，〔貴賤〕之等□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□。』」　衷　二千

帛書〈易之義〉從第 34 行至第 45 行，依朱子《周易本義》之分章爲今本〈繫辭下傳〉的第六章、第七章、第八章、第九章，故有人認爲是〈繫辭傳〉的下篇。而今本〈繫辭傳〉「三陳九卦」一段也見於此段帛書〈易之義〉中。廖名春〈帛書易之義簡說〉以爲：

> 其實，它是稱引〈繫辭〉、改編〈繫辭〉以敷衍成文的。除了它引〈繫辭〉之文多次稱爲「易曰」之外，從其行文風格上，我們也可以得到印證。……所以，從上述事實看，〈易之義〉與〈繫辭〉決非同一時代的產物，我們只能說〈易之義〉摘引〈繫辭〉而成文。⓮

帛書〈二三子〉、〈繫辭〉、〈易之義〉及〈要〉都是記載孔子與其弟子論易的資料，在這些篇章中連篇累牘的「子曰」，應係孔子弟子所記錄下來的孔子之言。尤其，〈易之義〉綜合各家之說，強調陰陽和諧相濟

⓮詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁 9～11。

的主體思想，廖名春以爲：

> 這種重視陰陽和諧，剛柔相濟的思想雖然也是出於以義理說易一途，但與「天尊地卑」說是有明顯距離的，所以，〈易之義〉的易說並非純粹的儒家思想，與戰國後期黃老思想倒很相近。說它編成於一個受到黃老思想影響的儒生之手，應是可信的。⓯

因此可知，在〈易之義〉關於卦義的闡述中，可以獲得很多的啓示與聯結。

九、《帛書易傳・要》「夫子曰」條理簡釋

《帛書易傳・要》共 24 行，1648 字。〈要〉篇的篇名、形式與其體裁，與儒家易學思想密切相關。此篇作者假託孔子之名，以「夫子曰」的語式申發其簡要的易學宗旨，認爲：學易不在於占筮求福，而在於觀其「要」：易之要，不在於筮數，而在於其德義，在於蓍卦之德、六爻之義。此即是易道「圓而神」、「方以智」與「唯變所適」的哲學思辨。此篇以「要」名篇，通篇記敘孔子論易的重要言論思想，可視爲孔子易教的重要資料彙集，深具學術價值⓰。

> （一）〔夫〕子曰：「吾好學而毳（纔）聞要，安得益吾年乎？吾□（焉而產道，□焉益之，□而貴之，難）……。」

由此可知，學易而能得其「要」，正是孔子的遺教。廖名春《帛書易傳初探・帛書要簡說》考釋以爲：此開頭部分，當是今本〈繫辭下傳〉的第十章。唯此段文字脫落殘損，實際內容無法竟觀，不得其詳，猶待考辨。

> （二）〔夫子曰〕：「危者安亓（其）立（位）者也，亡者保〔亓存者也，（亂者有其治者也），是故〕君子安不忘

⓯詳參廖名春：《帛書易傳初探》，頁 13。
⓰廖名春：《周易經傳與易學史新論》，多所校釋述論，可以參考。

危，存不忘亡，治不忘〔亂。是以身安而國〕家可保也。易曰：『亓亡亓亡，繫于枹（苞）桑。』」

此與通行本〈繫辭下傳〉第五章文字同出一轍，引否卦九五爻辭爲證。

（三）夫子曰：「德溥（薄）而立奠（位尊），〔知小而謀大，力小而任重〕，鮮不及。易曰：『鼎折足，復（覆）公餗，亓刑屋（其形渥），凶。』言不胜（勝）任也。」

此與通行本〈繫辭下傳〉第五章文字同出一轍，引鼎卦九四爻辭爲證。

（四）夫子曰：「顏氏之子，亓庶幾乎？見幾，又不善，未嘗弗知；知之，未嘗復行之。易曰：『不遠復，无是誨（祇悔），元吉。』天地緼，萬勿（物）凥，男女購請（構精）而萬物成。易曰：『三人行，則損一人；一人行，則〔得〕亓友。』言至一也。君子安亓身而後動，易亓心而后譭（語），定位而后求。君子脩于此三者，故存也。危以動，則人弗與也；無立（位）而求，則人弗予也；莫之予，則傷之者必至矣。易曰：『莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。』此之胃（謂）也。」

此段當屬一章，其內容主要是通行本〈繫辭下傳〉第五章的後半部分。先引復卦初九爻辭爲證，次引損卦六三爻辭爲證，後引益卦上九爻辭爲證。以上三條文字大體與通行本〈繫辭下傳〉第五章相同，皆記述孔子議論爻辭之義，爲學易、用易之事，可知同一來源，爲孔門易學的遺教無疑。

（五）夫子老而好易，居則在席，行則在橐。子贛曰：「夫子它日教此弟子曰：『德行亡者，神靈（靈）之趨；知謀遠者，卜筮之繫。』賜以此爲然矣。以此言取之，賜緡（勉）行之爲也。」

以下四條記載孔子晚年與子贛（子貢，即端木賜）論易道之事。而此記載與《史記．孔子世家》、《史記．田敬仲完世家》及《論語．述而》所載內容可相印證。前文中已有引述說明，不再複贅其義。

（六）夫子何以老而好之乎？夫子曰：「君子言以渠（矩）方也，前羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧（好）也。察亓要者，不詭亓福（德）。《尚書》多於（闕）矣，《周易》未失也，且又古之遺言焉。予非安亓用也。」

孔子晚而好易，由此上下四段資料可證爲眞實的紀錄。而孔子所以好之者，其心路歷程可以透過這些內容得到相應的理解，孔子不排斥卜筮之道，唯其最終目的亦不在求福致祥，乃求德義之彰顯，與生命之貞立，充滿了人文的道德關懷，也充分表露了儒家思想在天道與人事上的道德自覺性與能動性。

（七）〔子贛曰：賜〕聞於夫〔子曰〕：「□必于□□□。如是，則君子已重過矣。賜聞諸夫子曰：『孫（遜）正而行義，則人不惑矣。夫子今不安亓用而樂亓辭，則是用倚于人也，而可乎？』」子曰：「校（謬）哉，賜！吾告女，易之道昔□□□而不□以百王（姓）之□□□易也。夫易，剛者使知懼（懼），柔者使知剛，愚人爲而不忘（妄），漸（譖）人爲而去詐。文王仁，不得亓志，以成亓慮。紂乃无道，文王作，諱而辟（避）咎，然後易始興也。予樂亓知之□□□之自□□。予何□王事紂乎？」

易道易簡、變易而不易，其用多方，而義無窮。此條透過子貢與孔子的對話，而詮釋出《周易》中和涵融的精神特質，歸之於聖人文王憂患意識的創制，以與失天道、絕人倫的殷紂王爲鑑，與通行本〈繫辭傳〉的思想一致，亦儒家師法周文聖王道統的一貫論點，顯示出孔子易教特重周文道統的思想意義。

（八）子贛曰：「夫子亦信亓筮乎？」子曰：「吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從亓多者而已矣。」子曰：「易，我後（複）亓祝卜矣！我觀亓德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁〔守〕者而義行之耳。贊而不達于數，則亓爲之巫；數而不達于德，則亓爲之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑

丘者，或以易乎？吾求亓德而已，吾與史巫同涂（途）而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮亓後乎？」

易本爲卜筮之書固無疑義，然孔子觀其「德義」，轉而爲生命內在的充養，與人生外在的推擴，故以「巫」、「史」、「君子」的道德進路爲其理想，建構出道德理性與實踐仁義的儒家思想體系，可謂有本有原，體用兼賅了。

（九）孔子繇易至于損益二卦，未尚（嘗）不廢書而嘆，戒門弟子曰：「二參子！夫損益之道，不可不審察也。吉凶之〔門〕也。益之爲卦也，春以授夏之時也，萬勿（物）之所出也，長日之所至也，產之室也，故曰益。損者，秋以授冬之時也，萬物之所老衰也，長〔夕〕之所至也，故曰產。道窮焉而產，道□焉。益之始也吉，亓冬（終）也凶；損之始凶，亓冬（終）也吉。損益之道，足以觀天地之變，而君者之事已。是以察于損益之變（總）者，不可動以憂熹（喜）。故明君不時不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉與凶，順於天地之也，此胃（謂）易道。故易又天道焉，而不可以日月生辰（星辰）盡稱也，故爲之以陰陽；又地道焉，不可以水火金土木盡稱也，故律之以柔剛；又人道焉，不可以父子君臣夫婦先後盡稱也，故爲之以上下；又四時之變焉，不可以萬勿（物）盡稱也，故唯爲之以八卦。故易之爲書也，一類不足以亟（極）之，變以備亓請（情）者也，故胃之易。又君道焉，五官六府不足盡稱之，五正之事不足以至之，而詩書禮樂不□（足）百扁（篇），難以致之。不問于古法，不可順以辭令，不可求以志善。能者繇（由）一求之，所胃得一而君（群）畢者，此之胃也。損益之道，足以觀得失矣。」

此段記載孔子對其門弟子講述《周易》損益之道及二卦中之哲理。此段記載與《淮南子．人間訓》、《說苑．敬愼》及《孔子家語．六本》的

內容亦可相互印證。易有天道、地道、人道與君道，囊括自然界與人類社會的規律；而詩、書、禮、樂卷帙繁多，不只百篇之數，從中獲取天道、地道、四時之變、人道與君道，自非容易之事。然而，《周易》有陰陽、柔剛以見天地之道，有八卦以見四時之變，有上下以見人道、君道，故詩、書、禮、樂的精華都濃縮在《周易》的損益之道裏，不必皓首窮經，因此《尚書》不如《周易》，詩、禮、樂等亦不如《周易》，故孔子晚而好易的根本源由在此。此一說法贊揚《周易》，而貶抑詩、書、禮、樂的思想，應是後來以《周易》爲六經之首的先聲及其內在根源。然考察此一思想，可知孔子晚年重易、好易，而輕詩、書、禮、樂，實質上是爲其仁道哲學尋找天道的根據，而將其仁學發展爲天人合一之學，此一思想進路與脈絡與通行本〈繫辭傳〉的思想體系是密切吻合而一致的。而孔子天人思想上的此種變化，透過《帛書易傳．要》篇中子贛（子貢）與孔子的對話質疑中，可以明確肯定：孔子晚年好易，而以「德義」是尚，不僅是一事實，也是孔子經學思想的一大變化與提昇，也是儒家轉化《周易》爲哲學義理之書的重要樞機。

十、《帛書易傳．繆和》「先生」與「子曰」簡釋

就馬王堆出土《帛書易傳》來看：〈繆和〉與〈昭力〉猶如一篇文章的上下兩篇，共約 28 節，是《帛書易傳》的第五、第六篇，也是寫成最晚的兩篇，但其所記史事最晚也是戰國初期之事；而且〈繆和〉篇所載史事，往往比《呂氏春秋》、《韓非子》所記更爲詳實，故廖名春教授《帛書易傳初探》考證：它是在《呂氏春秋》、《韓非子》之前寫成的。而筆者從〈繆和〉、〈昭力〉二篇的紀錄比較來看，《帛書易傳》最有可能是戰國晚期稍前作品，是孔子晚年傳易弟子及其後學在楚地的學生所傳鈔，而以〈繆和〉、〈昭力〉二篇的著成時間最晚，應係儒門傳易、論易之作。

〈繆和〉篇緊接著〈要〉篇，第一行頂端塗有墨釘標誌，以「繆和問

於先生曰」開篇，以「觀國之光，明達矣」作結，篇末有尾題作：「繆和」，未記字數。其中，有繆和問渙、困、□、謙、豐5節，呂昌問屯、渙、蒙3節，吳孟問中孚2節，莊但問謙1節，張射問謙1節，李羊問歸妹1節；而以「子曰」開頭，講論復、訟、恆、坤諸卦爻辭之義者6節；以歷史故事引論比、益、謙、睽、明夷、觀諸卦爻辭之義者 6 節。〈繆和〉行數約 70，字數約 5070，每行字數約在 70 左右，約 25 節。〈昭力〉篇約有 14 行 3 節，字數約 930，分別綜論卦爻辭，講論卿大夫之義、國君之義與四勿之卦大義。就內容而言，不難看出二篇的相關，都是以問答方式論易、解易的紀錄，爲附鈔的易學資料作品。此二篇成書較晚，所記爲孔子弟子後學傳易經師講易的內容。廖名春以爲：「〈繆和〉、〈昭力〉中的『子曰』，應即『先生曰』，是歐陽修所謂的『講師之言』。」⓱因〈繆和〉篇文字較多，限於篇幅，以下僅就各節要義，簡單陳述，不再贅錄全文。

（一）第 1 節至第 5 節

繆和問于先生曰：「請問，《易．渙》之九二曰：『渙賁亓階，每（悔）亡。』此辭吾甚疑焉，請問此之所胃（謂）？」〔子〕曰：「夫易，明君之守也。吾思不達問，學不上與？恐言而貿易，失人之道。不然，吾志亦願之。」

繆和曰：「請毋若此，願聞亓說。」子曰：「渙者，散也；賁階，幾也，時也。古之君子時福至則進取，時亡則以讓。夫時（福）至而能既焉，散走亓時，唯恐失之。故當亓時而弗能用也，至于亓失之也。唯欲爲人用，剴（豈）可得也才（哉）！將何无每（悔）之又（有）？受者昌，賁福而弗能蔽者窮，逆福者死。……」

繆和問于先生曰：「凡生于天下者，无愚知賢不宵（肖），莫不願利達顯榮。今《周易》曰：『困，亨；貞，大人吉，无咎；

⓱詳參廖名春：《帛書易傳初探．自序》，頁2～3。

又言〔不〕信。』敢問大人何吉于此乎？」子曰：「此聖人之所重言也，曰『又（有）言不信』。凡天之道壹陰壹陽，壹短壹長，壹晦壹明。夫人道九（讎）之，是故湯〔囚於桀〕王，文王拘於條（牖）里，〔秦繆公困〕於殽，齊桓公辱于長鈞（勺），戊（越）王勾賤（踐）困于〔會稽〕，晉文君困〔于〕驪氏。古古至今，柏（伯）王之君，未嘗（憂）困而能□□〔者，未之有〕也。……」

繆和問于先生曰：「吾年歲猷（猶）少，志□□□已欲多□□□敢失忘吾冬（者）？」子曰：「何□□□□□□□□□未定□……曰美亞（惡）不□□書、春秋、詩語蓋□……。」⑱

〔《易·嗛》之九〕三〔曰：「勞嗛，君子又冬，吉。」何胃也？子曰：「此言□□□也。古之君子……非能焉而又功名于天下者，殆无又矣。故曰：『勞嗛，君〔子又〕冬，吉。』此之胃也。〕」

繆和問于先生曰：「吾聞先君亓〔舉〕義錯法發〔號〕施令于天下也，皎焉若□□□□□世，循者不惑眩焉。今《易·豐》之九四曰：『豐亓剖，日中見斗；遇亓夷主，吉。』可胃（何謂）也？」子曰：「豐者，大也。剖者，小也。此言小大之不惑也。……遇者，見也；見夷主者，亓始夢（萌）兆而亟見之者也。亓次秦繆公、荊莊、晉文、齊桓是也。……」

以上鈔錄繆和向「先生」問易，師生共同討論了渙卦九二爻辭、困卦卦辭、□卦、謙卦九三爻辭、豐卦九四爻辭之義。

---

⑱按：趙建偉《出土簡帛周易疏證》於「書、春秋、詩語蓋……」以下，尚有釋文曰：「者莫不安……者……以高下，故□□禹之取天〔下者〕，當此卦也。禹□其四肢，苦其思□，至于手足胼胝，顏色□□□□……能□細，故上能而果□□下□號聖君，亦可謂終矣，吉孰大焉？故曰勞謙君子，有終，吉，不亦宜乎？今有土之君，及至布衣□□□□□□□其妻孥，粉白黑涅□□□□□□□□□矣，日中必傾，□非能□而有功名于天下者，殆無有矣。故曰勞謙君子，有終，吉，此之謂也。」可與下段釋文並參較。

（二）第 6 節至第 8 節

呂昌問先生曰：「《易・屯》之九五曰：『屯其膏，小貞吉，大貞凶。』將何胃也？」夫易，上聖之治也。古君子（處）尊思卑，（處）貴思賤，（處）富思貧，（處）樂思勞。君子能思此四者，是以長又亓利，而名與天地俱。……夫處上立（位）厚自利而不自血（恤）下，小之猷（猶）可，大之必凶。……夫未夢頫（萌兆）而先知之者，聖人之志也，三代所以治亓國也。……

呂昌問先生曰：「……今《易・渙》之六四曰：『渙亓群，元吉。』此何胃也？」子曰：「異才（哉），天下之士所貴！夫渙者，散；元者，善之始也；吉者，百福之長也。……」

呂昌問先生曰：「夫古之君子，亓思慮舉錯也，內得于心，外度于義。外內和同，上順天道，下中地理，中適人心。……聞今《周易》曰：『蒙，亨。非我求童蒙，童蒙求我；初筮吉，再參讀（三瀆），讀則不吉，利貞。』以昌之私（和），以爲夫設身无方，思索不察，進退无節，讀焉則不吉矣，而能亨亓利者，古又之乎？」子曰：「……夫內之不咎，外之不逆，百百（莫莫）然能立志于天下，若此者，成人也。成人也者，世无一夫，剴可強及與才（哉）？故言曰……君子于仁義之道也，雖弗身能，剴能已才（哉）？日夜不休，冬（終）身不卷（倦），日日載載，必成而後止。……」

以上鈔錄呂昌向「先生」問易，師生共同討論了屯卦九五爻辭、渙卦六四爻辭、蒙卦卦辭之義。

（三）第 9 節至第 10 節

吳孟問先〔生曰〕：「《易・中復（孚）》之九二亓辭曰：『鳴鶴在陰，亓子和之；我又好爵，吾與璽贏（爾靡）之。』何胃

〔也〕？」〔子〕曰：「夫易，聖君之所尊也。吾庸與焉乎？」吳子曰：「亞（惡）又然！願先生式（試）略之以爲毋忘，以匡弟子所〔疑〕。」〔子曰：鳴〕鶴在陰，〔君〕者所獨擅也，道之所見也，故曰「在陰」。君者，人之父母也；人者，君之子也。君發號施令，以死力應之，故曰「亓子和之」。「我又好爵，吾與璽贏之」者，夫爵（祿）在君，在人君，……訢（欣）焉而欲利之；忠臣之事亓君也，謹然而欲明之。謹訢交通，此聖王之所以君天下也。故易曰：「鳴鶴（在）陰，亓子和之；我又好爵，吾與璽贏之。」亓此之胃乎？

以上鈔錄吳孟向「先生」問易，師生共同討論了中孚卦九二爻辭之義。

（四）第 11 節

莊但〔問〕于先生曰：「敢問于古今之世聞學談說之士君子，所以皆牧焉，勞亓四枳（肢）之力，渴亓腹心而素（索）者，類非安樂而爲之也。以但之私心論之，此大者求尊嚴顯貴之名，細者欲富厚安樂〔之〕實。……今《易・漸》之初六亓辭曰：『嗛嗛〔君子〕，用涉大川，吉。』將何以此論也？」子曰：「夫務尊顯者，亓心又不足者也。君子不然。……嗛之初六，嗛之明夷也，聖人不敢又立（有位）也，以又知爲无知也，以又能爲无能也，以又見爲无見也。……且夫川（坤）者，下之爲也。故曰：『用涉大川，吉。』」子曰：「能下人若此，亓吉也，不亦宜乎？舜取天下也，當此卦也。」子曰：「芯（聰）明叡（睿）知守以愚，〔博〕聞強識守以戔，尊〔祿〕貴官守以卑。若此，故能君人。非舜，亓孰能當之？」

以上鈔錄莊但向「先生」問易，師生共同討論了謙卦初六爻辭與卦辭之義。

（五）第 12 節

張射問先生曰：「自古至今，天下皆貴盛盈。今《周易》曰：『嗛，亨，君子又冬。』敢問君子何亨于此乎？」子曰：「所問是也。夫先君作埶列爵立（位）之尊，明厚賞愛（慶）之名，此先君之所以勸亓力也宜矣。彼亓貴之也，此非聖君之所貴也。夫聖君卑醴（體）屈貌以舍孫（舒遜），以下亓人，能至天下之人而又之。〔非聖君，亓〕孰能以此冬？」子曰：「天之道槁（崇）高神明而好下，故萬勿（物）歸命焉；地之道精博以尚而安卑，故萬勿（物）得生焉。聖君之道尊嚴夐（睿）知而弗以驕人，嗛然比德而好後，故〔天下歸心焉〕。易曰：『嗛，亨，君子又冬。』」子曰：「嗛者，溓（謙）然不足也。亨者，嘉好之會也。夫君人者以德下亓人，人以死力報之，亓亨也，不亦宜乎？」子曰：「天道毀盈而益嗛，地道銷〔盈而〕流嗛，〔鬼神害盈而福嗛〕，人道亞（惡）盈而好溓。溓者，一物而四益者也；盈者，一物而四損者也。故聖君以爲豐茬，是以盛盈。……」

以上鈔錄張射向「先生」問易，師生也是共同討論了謙卦初六爻辭與卦辭之義。

（六）第 13 節

李羊問先生曰：「《易・歸妹》之上六曰：『女承匡（筐）无實，士刲羊无血，无攸利。』將以辭，是何明也？」子曰：「此言君臣上下之求者也。女者，下也。士者，上也。承者，□〔也。匡〕者，□之名也。刲者，上求于下也。羊者，眾也。血者，卹也。攸者，所也。……夫明君之畜亓臣也，不虛忠臣之事，亓君也又實，上下通實，此所以長又令名于天下也。夫忠言情愛而實弗脩（隨），此鬼神之所疑也，而兄（況）

人乎？將何所利？……此之胃也。」……子曰：「君人者又大德于〔臣〕而不求亓報，則□□要晉齊宋之君是也；臣人者又大德于〔人而不求亓報〕，……王子比干、五子〔胥〕、□□子隼是也。……是故聖君求報於人，士饒壯而不能……矣。」

以上鈔錄李羊向「先生」問易，師生共同討論了歸妹卦上六爻辭之義。

（七）第 14 節至第 24 節

復之〔六〕二曰：「休復，吉。」……何吉之求矣？子曰：「昔者先君……猶恐人之不順也，故亓在易〔也，訟之六三曰：食舊德，貞厲，終吉；或從王〕事，无成。」子曰：「食〔舊德〕，正之成也，故人……幹事食舊德以自厲……不亦宜乎？」

子曰：「恆之初六曰：『夤恆，貞凶，〔无攸利。〕』」〔子〕曰：「治（夤）……曰國□人之所非也，凶必產。……」

子曰：「恆之九三曰：『不恆亓德，或承之羞，貞〔藺〕。』」子曰：「不恆亓德，言亓德行之无恆也，德行无道則親疏无辨，親疏无辨……。」〔子曰：恆之〕九五曰：「恆亓德，貞，婦人吉，夫子凶。」……「又弱德必立而好比于人，賢不宵（肖）人得亓宜，則吉；自恆也，則凶。……」

子曰：「川（坤）之六二曰：『直方大，不習，无不利。』」

子曰：「直方者，知之胃也。……不利者，无過之胃也。夫贏德以與人，過則失人和矣，非人之所習也，則近害矣。……」

以上解易的形式爲之一變，不再是問答體，而是直接以「子曰」解易，並以歷史故事證易。其中，第 14 節至第 19 節，每節皆以「子曰」開頭，依次闡發了復卦六二爻辭、訟卦六三爻辭、恆卦初六爻辭、恆卦九三爻辭、恆卦九五爻辭、坤卦六二爻辭之義。

（八）第 20 節至第 25 節

先敘述一個歷史故事，再引易爲證，此種形式與《韓詩外傳》解詩如出一轍。具體說來，第 20 節是以湯田獵（「湯出巡，守東北，又火。」）⑲，德及禽獸魚鱉的故事，來闡明比卦九五爻辭（「顯比，王用參毆（三驅），失前禽，邑不戒，吉。」）之義。

第 21 節，是以魏文侯禮遇段干木事（「過段干木之閭而式。……文侯曰：『段干木富乎德，我富于財；……若何我過而弗式也？』」），來闡發益卦九五爻辭（「又覆惠心，勿問元（元）吉，又復惠我德。」）之義。

第 22 節，是以吳太子辰歸（餽）冰八管，置之江中，與士人共飲，因而士人大悅，大敗荊人的故事（「吳王夫肆（差）攻，當夏，太子辰歸冰八管。……與士飲亓下流。江水未加清，而士人大説（悅）。斯壘為三遂，而出擊荊人，大敗之，襲亓郢，居亓君室，徙亓祭器。察之，則從八管之冰始也。」），來闡明謙卦上六爻辭（「鳴謙，利用行師征國。」）之義。

第 23 節，是以倚相說荊王拒越，而從越分吳事（「越王勾賤即已克吳，環周而欲均荊方城之外。荊王聞之，恐而欲予之。左史倚相曰……請為長轂五百乘，以往分于吳地。……」），來闡明睽卦上九爻辭（「睽孤，鬼豕負涂，載鬼一車，先張之弧，後説之壺。」）之義。

第 24 節，通過沈尹樹（戌）述說伐陳之利事（「荊莊王欲伐陳，使沈尹樹往觀之。……沈尹樹曰：『……城郭脩，〔則〕人力渴（竭）矣；倉廩實，則〔又飢〕之人也；亓士好學，則又外志也；亓婦組疾，則士祿不足食也。故曰陳可伐也。』遂舉兵伐陳，有（克）之。」），闡明夷卦六四爻辭（「入于左腹，穫（獲）明夷之心，于出門廷。」）之義。

第 25 節，通過史黑（默）向趙間（簡）子分析衛不可伐之事（「趙間子欲伐衛，使史黑〔往睹之，期以〕……史黑曰：『吾君殆乎大過矣！衛使據（蘧）柏玉相，子路為浦（輔），孔子客焉，史子突焉，子贛出入於朝而莫之留也。此五人，一治天下者也，而皆在衛……況舉兵而伐之乎？』」），闡明觀卦六四爻辭（「觀國之光，利用賓于王。」）之義，而後總結全文曰：

> 易曰「童童往來」，仁不達也；「不克征」，義不達也；「亓行塞」，道不達也；「不明每（晦）」，明不達也。「□□□

⑲趙建偉《出土簡帛周易疏證》釋文作：「湯出巡守，東北有火。」

□」，〔仁達矣〕；「□□□□」，義達矣；「自邑告命」，道達矣；「觀國之光」，明達矣。

這種大量運用歷史故事來解說《周易》卦爻辭之旨的方法，可以說開創了以史證易派的先河。而且這些歷史故事，大多見於《呂氏春秋》、賈誼《新書》、《說苑》、《新序》、《韓詩外傳》與《大戴禮記》等書中，具備歷史事件與易學詮釋雙重參考鑒證的價值[20]。

十一、帛書《易傳・昭力》「子曰」、「先生曰」簡釋

〈昭力〉是帛書《易傳》的結篇，共 14 行，每行字數約 70，末一行僅 22 字，共約 930 字。〈繆和〉與〈昭力〉一體而兩篇，而丁四新〈帛書繆和、昭力「子曰」辨〉認爲：帛書〈繆和〉、〈昭力〉之「子曰」即是「孔子曰」，並非指「講師之言」。繆和、昭力等七人，皆當爲孔子晚年弟子，而非漢初人物。由此還認爲，〈繆和〉、〈昭力〉乃是儒家研易著作，而戰國至漢初流傳的諸種《易傳》皆當以孔子爲宗主，且多與孔子晚年弟子及其後學相關[21]。這一論點有其文本思想的根據，可以作爲研究的參考。

此篇形式，皆以昭力問易，而「子」或「先生」以卦爻辭義申答解易。全文可分爲三段落：第一段，闡發師卦六四爻辭、大畜卦九三爻辭與六五爻辭，以綜論「君卿大夫之義」。第二段，闡發師卦九二爻辭、比卦九五爻辭與泰卦上六爻辭，以綜論「國君之義」。第三段，闡述「四勿之卦」—「比、旅、无孟（无妄）、歸妹」之義。總體而言，〈昭力〉解易綜合性強，揉合數卦數爻之辭，闡發其共同的意義，已見融會貫通的詮釋端倪。尤其，〈昭力〉全篇談各卦辭爻辭的政治思想，具有濃厚的儒家重

---

[20] 詳參廖名春：《帛書易傳初探》，〈帛書繆和、昭力簡說〉，頁 28，以下考證之說。

[21] 按：丁四新：〈帛書繆和、昭力「子曰」辨〉，頁 100～107。

德特色，可視爲孔門後學的易學發揮。

（一）昭力問曰：「易又（有）卿大夫之義乎？」子曰：「師之『左次』與『闑輿之衛』與『豶豕之牙』參（三）者，大夫之所以治亓（其）國而安亓〔民也〕。」

此段開篇昭力發問：易是否具備卿大夫治國之義？「子」㉒以師卦六四爻辭「師左次，无咎」、大畜卦九三爻辭「良馬逐，利艱貞；曰閑輿衛，利有攸往」與大畜卦六五爻辭「豶豕之牙，吉」三者，以綜論大夫「所以治其國而安其民」之義，詳細內容如下。

（二）昭力曰：「可得聞乎？」子曰：「昔之善爲大夫者，必敬亓百姓之順德，忠信以先之，脩亓兵甲而備（衛）之，長賢而勸之，不乘勝名以教亓人，不美（羞）卑踰以安社稷。亓將督誥也，吐言以爲人次；亓將報□〔也〕，史一以爲人次；亓將取利，必先亓義以爲人次。易曰：『師左次，无咎。』師也者，人之聚也；次也者，君之立也。見事而能左（佐）亓主，何咎之又（有）？」

此條首先總論善爲大夫之德，在於「敬其百姓之順德」，而先之以「忠信」，又能「修其兵甲而備之，長賢而勸之，不乘勝名以教其人，不美卑踰以安社稷」，如能依循此道而行，則大夫發號施令，便能按部就班，而百姓安頓，國家自然安定；又能先義以取利，那麼天下之人便能服德而安泰了。此引師卦六四爻辭「師左次，无咎」，以爲安聚人民百姓，奠定君主政權的基礎；又能「見事而佐其主」，內政修明，道德良善，而積極治事，民服臣能而主安，那有不能郅治之理呢？

（三）問：「闑輿」之義。子曰：「上正（政）衛國以德，次正衛國以力，下正衛〔國〕以兵。衛國以德者，必和亓君臣之節，不（以）耳之所聞，敗目之所見。故權臣不作，同父子之欲，以固亓覲（親）賞。百姓之勸，以禁

㉒按：或以為即「孔子」，或以為「孔子後學」，或以為「講師」，或以為「漢儒」，紛紛莫定，大抵為孔門後儒論易之作則無疑。

> 違（諱）教，察人所疾，不作奇（苛）心。是故大國屬力焉，而小國歸德焉。城郭弗脩，五兵弗實，而天下皆服焉。易曰：『閑輿之衛，利又攸往。』若輿且可以閑然衛之，況以德乎？可不共（吉）之又？」

昭力接著問大畜卦九三爻辭「閑輿」之義。而在文字比對上，通行本大畜卦九三爻辭作：「良馬逐，利艱貞；曰閑輿衛，利有攸往。」〈昭力〉引作：「易曰：『闌輿之衛，利又（有）攸往。』」廖名春教授以爲：「闌，與今本閑通。今本的『曰』字，用在此處，殊爲不通。……〈昭力〉引無『曰』字，多一『之』字，文從字順，足證今本之『曰』字有誤。由此可見，〈昭力〉所引之易，與帛書《易經》，並非一本。」㉓

「子曰」的詮釋甚富儒家以德治國而天下從的宏觀遠見，最好的政治策略是「衛國以德」，其次「以力」，最下「以兵」，這種觀點放諸四海而皆準，置諸古今而皆宜，可說是儒家重要的政治思想。而如何「衛國以德」？又能夠發揮何種作用？作者的引申發揮，爲後世的我們提供了「天下皆服焉」的具體說明，文本具體而微，就不須筆者再多費辭贅加以解釋了。

> （四）又問：「『豶豕之牙』，何胃也？」子曰：「古之伎強者，伎強以侍（待）難也。上正（政）衛兵而弗用，次正用兵而弗先也，下正銳兵而后（後）威。幾兵而弗用者，調愛亓百生（姓）而敬亓士臣，強爭亓時而讓亓成利。文人爲令，武夫用國，脩兵不解（懈），卒伍必固，權謀不讓，怨弗先昌。是故亓士驕而不頃，亓人調而不野。大國禮之，小國事之，危國獻焉，力國助焉，遠國依焉，近國固焉。上正（政）陲（垂）衣常（裳）以來遠人，次正櫜弓矢以伏天下。易曰：『豶豕之牙，吉。』夫（其）豕之牙成而不用者也，又笑而后見。言國脩兵不單（戰）而威之胃也。此大夫之用也，卿大夫之事也。」

㉓按：並見《帛書易傳初探》，頁27、188、219。

昭力又接著發問大畜卦六五爻辭「豶豕之牙，吉」之義。「子」加以發揮說明「古之伎強者，伎強以侍（恃）難」之所以由，此段文義充滿了道家無爲而天下治的思想，充分展現出戰國時期黃老思想的體國經野的政治策略，看似消極而實積極，貌似荏弱而實堅強，以我之有備防人之無備，以我之有爲先人之無爲，則兵寢而國安，勢威而形固，故能「笑而後見」，近悅遠來，此正「大夫之用」而「卿大夫之事也」。此上內容兩相對照，則中國古哲之中庸思想，可說融會儒道，一體兩面，用之於修身、齊家、治國、平天下，無不通達無礙，止於至善！

（五）昭力問曰：「易又（有）國君之義乎？」子曰：「師之『王參賜命』與比之『王參毆』與泰之『自邑告命』者，三者，國君之義也。」

此段昭力發問：「易有國君之義嗎？」適與前面所述卿大夫安民治國親善四海之義對揚。「子」以師卦九二爻辭「在師中，吉无咎，王三錫命」、比卦九五爻辭「顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉」與泰卦上六爻辭「城復于隍，勿用師，自邑告命。貞吝」，以綜論「國君之義」，詳文見後。

（六）昭力曰：「或（可）得聞乎？」子〔曰〕：「昔之君國者，君親賜亓大夫，親賜亓百官，此之胃（謂）參祁（召）。君之自大而亡國者，其臣厲以最（聚）謀。君臣不相知，則遠人无勸矣，亂之所生于忘者也。是故君以意（愛）人爲德，則大夫共蔥（恭德），將軍近單（禁戰）；君以武（資財）爲德，則大夫溥（薄）人，〔將軍凌上〕。慳君以資財爲德，則大夫賤人，而將軍走利。是故失國之罪必在君之不知夫（大夫）也。易曰：『王參賜命，无咎。』爲人君而能亟賜亓命，无（夫）國何失之又（有）？」

此以師卦九二爻辭，借論國君統治領袖之道，以「參祁（三紹）」爲基礎，也就是親臨封賜，逐級授權，分層負責。因此國君能「以意人爲德」，也就是選拔俊彥，甄別人材，適才適所，則文武一心一德，國家自然長治久安；如果「君以武爲德」，或「以資爲德」，則文武百官凌上犯

下，欺君賤民，國家如何能保持國泰民安？所以說國君「失國之罪必在君之不知夬也」，「夬」其實就是「決定」、「抉擇」的意思，因此國之治與不治，就決定於國君政策與抉擇的良否而定了。

（七）又問：「比之『王〔參〕殹』，何胃也？」子曰：「昔□□□□人，以察教之，以義付之，以刑殺當罪而人服君，乃服小節，以无（先）人曰義。爲上且猷又（猶有）不能，人爲下何无過之又？夫失之前將戒諸後，此之胃教而戒之。易〔曰：比〕之『王參殹，失前禽，邑人不戒，吉。』若爲人君殹者，亓人孫戒在前，何不吉之又？」

比卦九五爻辭通行本作：「王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。」與〈昭力〉所引大致相同。此條爲昭力發問比卦九五爻辭「王三驅」的意思，「子」以「教而戒之」：「以察教之，以義付之，以刑殺當罪而人服君，乃服小節，以无人曰義。」詮釋國君教諭臣民，重在「爲人君殹（驅）者，亓（其）人孫戒（遜誡）在前」，先教而後戒，符契儒家以德教爲先，威懲於後的政治明德親民思想。

（八）又問：「泰之『自邑告命』，何胃（謂）也？」子曰：「昔之賢君也，明以察乎人之欲惡，詩書以成亓慮，外內親賢以爲紀罔（綱），夫人弗告則弗識，弗將不達，弗遂不成。易曰：泰之『自邑告命，吉。』自君告人之胃也。」

泰卦上六爻辭通行本作：「勿用師，自邑告命，貞吝。」〈昭力〉作「吉」，當是所據之本不同。此段昭力發問泰卦上六爻辭「自邑告命」之義，「子」以「昔之賢君，明以察乎人之欲惡，詩書以成其慮，外內親賢以爲紀綱，夫人弗告則弗識，弗將不達，弗遂不成」來闡發君主治國之道，可說清明條達，體用兼顧。

（九）昭力問先生曰：「君卿大夫之事既已聞之矣，□（參）或又乎？」子曰：「士數言數百，猷（猶）又所寶（廣）用之，兄（況）于易乎？比卦（六十）又二，冬（終）六合之內，四勿（物）之卦，何不又（有）焉？旅之滑

（潛）斧，商夫之義也；无孟（妄）之卦，邑途之義也；不耕而穫，戎夫之義也；良月幾望，處女之義也。」

前皆以「子曰」作答，於此末段則改以「先生」作復，顯見兩義一致，即前文所指孔門傳述易教後學所記。而此段引歸妹卦六五爻辭爲釋，而通行本作：「帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良；月幾望，吉。」〈昭力〉作：「良月幾望，吉。」從「吉」字看，「良月」連讀屬下句，似乎也不無道理。

十二、結　論

（一）《易傳》與《論語》在思想上，有密切的內在相承脈絡；並旁證先秦書籍記載史實，可知通行本《易傳》並非出於一人之手，而是完成於孔子以後的門人弟子及儒家後學之手。因此，雖然有些學者仍頗疑孔子未嘗讀易，而根據《論語》所載，孔子思想中與易理相合處者頗多，並依馬王堆《帛書易傳》，可以證明孔子當有學習、傳習與贊述《周易》之事。要之，《周易》當爲周文遺典，經孔子編集整理，並解說教育學生，其後弟子後學儒士以及他家專門，踵事增華，而成通行本與帛書本《易傳》的體式義理。

（二）《周易．乾．文言傳》「子曰」，孔子皆以人（君子、大人）的道德修養詮釋其義理，而以「學」爲其基礎，乾二的「信謹」、「存誠」即乾三的「修辭立誠」、「忠信」，以言行及心志的篤實論證，以見「大人」、「君子」成德進學的純眞。因此，易乾以仁爲創生根本，《論語》以仁立成德教化，省思孔子的易教，建構爲「踐仁」的價值體系與功夫，在 21 世紀的今日，具有「自我實現」的當代意義與價值。

（三）總結《周易．繫辭上傳》「子曰」全文，重視個人的德行修養，以配合天地宇宙的自然規律：「天人合德」。所以孔子再三強調：德業一致，知行合一，謙虛不傲，幾密將事，謹言愼行，履信思順，天助人助，體用並重，……諸多方面的修爲功夫與生命凝練，可以說是一套人生哲學的寶典指南，這也是孔子及儒家思想永恆不易的時代價值，對於人生

安身立命的向度，以及應物處世、獨善兼善、內聖外王的進路，提供了和諧美利的絕對可能與充盡實現的必然條件。21 世紀的中華子民，如能切實奉行聖人傳統彝則的教誨，必能受用無窮，自在愉悅。

（四）〈繫辭下傳〉託引孔子之說，以闡釋《周易》卦爻辭的義理，分見於第五章共十條、第六章僅一條，總計十一條。兩章十一條記述孔子議論《周易》卦爻辭義理，並論說卦名、卦辭的特點與意義，剖析學《周易》、用《周易》的多元向度，雖爲〈繫辭傳〉作者託孔子之名所發議論，皆可見孔門儒理應物用世之道、天人合一與德智雙彰之蘊，作爲 21 世紀現代中國人文化自覺與道德主體的貞定重建，具有積極的時代價值義涵。

（五）《帛書易傳》各篇都稱引孔子與先生之說，大體上以孔子師生及再傳後學弟子問答的形式說解易義，不管從史學或易學的角度考察，可證爲儒家學派內部所流傳的易學論文集，具有重要的學術研究價值，必須一探究竟。

（六）〈二三子〉係《帛書易傳》的第一篇，其地位最爲突出，著成時間自當較早，從此出土文獻中，比勘探論孔子的易教思想，應該是一條邁向研究先秦孔門儒者思想融通合會的康莊大道。

（七）帛書〈易之義〉與今本〈繫辭傳〉、〈說卦傳〉有文本上的傳承編寫關係，而其解析乾、坤與各卦卦爻之義的卦序與宗旨，又可提供學者與今本〈序卦傳〉與〈雜卦傳〉的比較參照，在文獻的研究上有其重要的鑒證作用。而其中特重乾坤、陰陽、剛柔、動靜、文武的義理詮釋，運用於道德修養與政教作爲上，又可反映出儒道黃老合流的思想特色與樣貌，具有先秦哲學在本體論與宇宙論的融攝意義，可以說是一份重要而不可輕忽的出土文獻。

（八）從《帛書易傳．要》的文獻材料加以分析，關於孔子論易的事蹟應該是可靠而信徵。而「重德義」更是先秦儒家的基本精神與基本傳統，由此以觀：《帛書易傳．要》不僅在經學史、易學史與思想史上，有其劃時代的意義，更是孔門儒家仁義道德、天人合一、體用一如的精簡賅要的重要論述文獻，值得大家共同重視與持續研究。

（九）〈繆和〉篇解易大都直接闡發卦爻辭的德義，與〈二三子〉、

〈繫辭〉、〈易之義〉與〈要〉完全一致。所不同者，〈二三子〉、〈繫辭〉、〈易之義〉與〈要〉多直接紀錄孔子師徒論易的言行，而〈繆和〉與〈昭力〉則很少提到孔子，其思想具有較強的綜合性質，具有戰國末期學術的特點，與老子、黃老著作多有雷同之處，其易說交雜著濃厚的儒家與黃老思想成分[24]。

（十）〈繆和〉與〈昭力〉附驥於〈二三子〉、〈繫辭〉、〈易之義〉與〈要〉之後，提到了蘧伯玉（據帛玉）、孔子、史子、子貢（贛）、子路五賢哲，且所論多爲儒家崇仁重道尊德尙義之說，當爲同一學派嫡傳；又因受戰國時期黃老思想的影響，故雜染戰國中期以後濃厚的黃老學術綜合特色，也就不足爲奇了。

（十一）〈繆和〉與〈二三子〉篇均載有今本〈彖傳〉之文，其解釋卦爻辭說，且多本於〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈文言傳〉與〈說卦傳〉之義理，對於判斷通行本《易傳》各篇的寫成時代，無疑提供了客觀鑒照的標竿，故廖名春推論以爲：可知在《帛書易傳》寫成之前，不但〈繫辭傳〉早已形成，而且〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈文言傳〉與〈說卦傳〉的基本部分亦已大抵產生完成。對於易學史而言，《帛書易傳》的出土研究，提昇了識鑒的深度，也推擴了學術的廣度，可說影響深遠，價值連城，值得再三翫味，反覆研討。

（十二）〈昭力〉篇爲全文結束，昭力特地發問「卿大夫」治理國家天下之義與「國君」統治國家天下之道，是否還有其他可聞勝義？「子」以「四物之卦」：「比、旅、无孟（无妄）、歸妹」，闡述時空中人事之義，言簡意賅，爲全文作一結響。〈昭力〉爲《帛書易傳》壓軸，與〈繆和〉一樣對於儒家德教與黃老道家無爲垂拱思想，並有論述，俱顯易教中儒道會通一致精神，義涵可謂深刻。

（按：本文曾分期刊載於《孔孟月刊》—2002 年 1 月，第 40 卷第 5 期，頁 8～10。2002 年 2 月，第 40 卷第 6 期，頁 6～10。2002 年 3 月，第 40 卷第 7 期，頁 4～8。2002 年 4 月，第 40 卷第 8 期，頁 16

[24] 詳參廖名春：《帛書易傳初探》，〈帛書繆和、昭力簡說〉，頁 23 以下闡述；下二條所見同此。

～19。2002 年 5 月，第 40 卷第 9 期，頁 3～8。2002 年 6 月，第 40 卷第 10 期，頁 6～8。2002 年 7 月，第 40 卷第 11 期，頁 4～7。2002 年 8 月，第 40 卷第 12 期，頁 4～6。2002 年 9 月，第 41 卷第 1 期，頁 7～11。2002 年 10 月，第 41 卷第 2 期，頁 4～7。2002 年 11 月，第 41 卷第 3 期，頁 3～7。2002 年 12 月，第 41 卷第 4 期，頁 4～10。）

參、《易傳》與先秦諸子「神」思較論

一、前　言

《易傳》與先秦諸子中「神」字屢見，內涵甚爲豐富，雖多專指祭祀、意識、思想、藝術等活動中，須要溝通調和的具體形態意志的幽靈，即所謂「鬼神」。然由此申發出具有「出神入化」的哲學與美學新義，對兩漢以降中國文化的發展產生了深遠的影響。本文以追溯《易傳》與先秦諸子中，有關「神」字的命義，以哲學思想淵源作爲切入點展開探討，運用「辨章考鏡」、「原始要終」的方法，揭曉二者如何巧妙運用「神」的概念、命題，對於心靈意識與精神思想活動進行描述，從而賦予「神」字以多維向度的新義。通過考察、比較、歸納、分析「神」字的多元義涵，進行此一命題的整體研究，將有助於加深、強化構成中國文化核心之一：「神」思的微觀體會與宏觀認識。

二、「神」字義演進歷程簡說

中國古代「神鬼」觀念，勞思光（1927～）以爲：作爲古代習俗及信仰來看，少有理論意義，「鬼」觀念可視爲「神」觀念的分化❶，而謂有以下四點值得注意之處：

第一：以「神」與「天」或「帝」比較，「神」爲多數。有所謂四方之神，有所謂山川之神。……大抵中國古代用

❶按：「鬼」觀念可視為「神」觀念的分化，此說不確，非先秦事實。先秦分天神、地祇、人鬼，三者截然畫分；聖人死後雖可上賓於天，但不可因此紊亂鬼神之區別。

「神」字，皆屬「多神」意義；涉及「一神」觀念時，即用「天」或「帝」。

第二：古代雖有「天神」與「地示（祇）」之分，但並非嚴格限定用「示」指人死爲神者。……對前代已死之殷王，稱之爲「神后」，足見殷人早已稱人死者爲「神」。故人死可以爲「神」，乃殷代已有之觀念；其後周人更常用此一意義說「神」。❷於是，中國古代所謂「神」，並非先於世界而存在者。……古代中國之「神」，根本無超越世界之上之意義。

第三：由於「神」有一部份指人死而成者，故「神」與「鬼」意義遂接近。古代文獻常以「神鬼」並稱。……而「神」與「鬼」並稱，遂與「天」或「帝」之意義益遠，而轉與「人之靈魂」一觀念接近，此點與日後道教之「神」觀念大有關係。

第四：就神人關係而論，一方面人可成神，於是「神鬼」之領域，基本上與人之領域不可分；人解釋「神鬼」之行爲，皆依人世之習慣及價值標準決定之。由此，「神」本身雖不可見，卻並無不可解釋之神秘性。❸

勞思光因此義而作一結論曰：古代因神人關係的過度密切，遂形成當時的社會問題，《尚書．呂刑》與《國語．楚語》都有「絕地天通」的記載❹，俟周命維新，以力行禮樂政教，屏退此風，故日後承周文精神的孔、孟、荀儒學，即全無崇拜神權之說，轉而爲超越意義的神妙作用與心理情

---

❷《禮記．表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮……。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。」

❸勞思光：《新編中國哲學史》，第二章〈古代中國思想〉，（二）中國古代之「神鬼」觀念，頁94～97。

❹《尚書．呂刑》：「乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」《國語．楚語》：「少皞氏之衰，九黎亂德；民神雜揉，不可方物；夫人作享，家為巫史，無有要質。……顓頊受之，乃命南正重司天，以屬神；命大正黎司地，以屬民；使復舊常，無相侵瀆。是謂絕地天通。」

緒。然相較而言，《尚書．虞書．舜典第二》有一段著名的對話說：

> 帝曰：「夔，命汝典樂教胄子。直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲；八音克諧，無相奪倫，神人以和。」❺

這裡首先提出了「神人以和」的詩歌、音樂與人文的命題，涉及到對藝術活動功利效應的價值判斷。而此處「神」字的意義，正與「人」相對，取其原始意義中指涉具體形態意志的幽靈。《說文．九篇上．鬼部》：「䰟，古文從示。魅，神也；從鬼，申聲。」《廣韻》：「神，靈也。」而從遠古到商末的漫長時代裡，祭祀鬼神是人類生活的中心，故《墨子．明鬼》說：「古者聖王必以鬼神爲。其務鬼神厚矣，故書之竹帛、……故琢之盤盂、鏤之金石以重之。」《說文．五篇上．工部》：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。」可知祭祀、舞蹈與鬼神的關係十分密切。而在卜辭祭祀占卜中，徐中舒（1898～1991）認爲：「示象以木表或石柱爲神主之形。」「示字爲天神、地祇、先公、先王之通稱。」❻此與《尚書．舜典》中所事的三禮對象「天神、地祇、人鬼」相同，說明了三者間密切的分合關係。而殷周金文裡，「神」字開始出現，容庚（1894～1983）《金文編》釋以「示」加上象徵人下跪求拜的偏旁「申」而成❼；然葉玉森《殷虛書契前編集釋．一．十七》謂甲骨文「申」字：「象電燿屈折形，《說文》虹下出古文蜺，許君曰『申，電也』與訓『申，神也』異，余謂象電形爲朔誼，神乃引申誼。」卜辭中「神」初作「申」，不從「示」，爲「電」的初文，顯示伸展、伸長與延伸的動態意義❽，原始先民因敬畏大自然的力量，遂引申出「神」的特定意義。

在先秦典籍中，「鬼」與「神」經常一道出現，有時「神」被視爲「鬼」中的佼佼者，遂衍生出「鬼神」這一統稱。周代以後，「鬼神」的地位逐漸爲「禮」所取代，故《禮記．表記》說：「殷人尊神率民以事

---

❺孔穎達疏：《尚書正義》卷第三，頁46。
❻以上引文並見徐中舒：《甲骨文字典》卷一，頁10～11。
❼參閱容庚：《金文編》，頁10。
❽義間引自徐中舒主編：《甲骨文字典》卷十四，頁1599～1600。

神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊。」由於「禮治」社會的建立，昔日爲祭祀鬼神服務的詩、歌、舞蹈、音樂等文藝活動，被重新定位爲「禮治」的工具，主要作用一變而爲：調順自然界、人類社會以及兩者之間的關係❾。春秋以降，「鬼神」與幽冥世界的關係愈來愈疏遠，而與自然界與人類社會的關係則愈來愈密切。此傾向在《老子》已十分明顯，其第六十章以聖人與神對舉，說道：

> 治大國若烹小鮮，以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人。

王弼（226～249）注曰：「神不害自然也，物守自然，則神無所加。神無所加，則不知神之爲神也。道洽，則神不傷人。神不傷人，則不知神之爲神。……使不知神聖之爲神聖，道之極也。」王弼這一解釋認爲：只要「以道蒞天下」，鬼神便不干預人類生活而終被忘於無形。《莊子》更進一步對「鬼神」加以非神化，視之爲「道」的產物，其〈大宗師〉說：

> 夫道，有情有信，無爲無形，……未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。

《周易．繫辭上傳》說：「一陰一陽之謂道。」「陰陽不測之謂神。」則在「道」與「神」之間劃上等號。到了漢代，如《淮南子．精神篇》、王充（27～91）《論衡．論死》等書篇章中，「鬼神」普遍性的被視爲與「陰陽」相當，甚至成爲「陰陽」的代名詞。「神」字意義的歷史進程的變化，反映了當時人們對宗教祭祀活動、詩歌文藝作用與自然人文調和的新認識，具有深刻的思想義涵值得探討，這便是本文撰述的動機與蘄嚮了。

三、通行本《易傳》中所見「神」字及其意義

❾《左傳》、《國語》、《禮記．樂記》乃至漢代的《毛詩．序》都闡發這種新的觀點。

《周易》賦予「神」字最豐富、最哲學化的內涵。「神」這一概念字彙，通行本《易傳》中凡 34 見：〈彖傳〉出現 4 次，〈文言傳〉出現 2 次，〈繫辭傳〉出現 26 次（含「神農」2 見），〈說卦傳〉出現 2 次。在〈繫辭傳〉中，「神」的基本含義是指宇宙生化過程中超出常規的奇妙莫測的作用與境界，故謂之「陰陽不測之謂神」、「知幾其神」、「神以知來，知以藏往」等等，顯示出「神」具有神妙莫測的意思，誠如韓康伯注說：「神也者，變化之極，妙萬物而爲言，不可以形詰者也，故曰『陰陽不測』。」⑩〈繫辭傳〉將生命運動視爲宇宙運動的基本形式，「天地之大德曰生」、「日新之謂盛德，生生之謂易」，故宇宙萬物都在生生不息的時空中流轉變化，因此而具備了「神秘」的先天特性，值得加以探討。以下分類簡錄文本，可提供作爲討論的根據。

（一）「鬼神」連用 6 見

1.〈乾・九五・文言傳〉：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」
2.〈乾・九五・文言傳〉：「先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」
3.〈謙・彖傳〉：「鬼神害盈而福謙。」
4.〈豐・彖傳〉：「況於鬼神乎？」
5.〈繫辭上傳〉第四章：「精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」⑪
6.〈繫辭上傳〉第九章：「凡天地之數，五十有五。此所以成變化，而行鬼神也。」

孔子重人輕鬼，在《論語》一書中所見敬而遠之的「鬼神」，都具有濃厚的宗教色彩，爲祭祀的對象⑫。在通行本《易傳》中，「鬼神」是天

⑩詳參《周易二種・周易王韓注》，〈繫辭上傳〉第五章：「陰陽不測之謂神。」韓康伯注，頁 209。
⑪本文在通行本《易傳》各篇章節的區分，全部依據朱子《周易本義》。

地造化的跡象⓭，人們通過修德的功夫，可以與鬼神相知相感。故戴師璉璋（1932～）引申其義說：

> 事物的發展，不外乎消息盈虛。人置身其中對之作價值判斷，就有吉凶禍福的觀念。事物的消息盈虛有其自然的因果，非人所能控制，於是就認爲那是由鬼神所主宰。人都有趨吉避凶、求福去禍的意願，客觀的事物發展不能都符合人的主觀意願，於是慨歎事與願違之餘，難免怨天尤人或祈求鬼神的福佑。有德的君子，睿智足以辨察事理，仁德足以貞固自持，他爲所當爲，不爲所不當爲，在吉中、福中是如此，在凶中、禍中也是如此。……人之所以能「無入而不自得」，就是把吉凶禍福化歸消息盈虛，必如此，他才眞能與鬼神合其吉凶。⓮

而〈乾・九五・文言傳〉所言「鬼神」之意，與《中庸》第十六章所說：「子曰：『鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。』」若合符節。

（二）「神道」連用 2 見

1.〈觀・彖傳〉：「觀天之神道。」
2.〈觀・彖傳〉：「聖人以神道設教而天下服。」

「神道」屬天，表現在「四時不忒」上，是一種生化萬物之道。

（三）「神」字獨用 15 見

⓬如〈雍也〉：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」、〈泰伯〉：「禹，吾無間然矣，菲飲食，而致孝乎鬼神。」、〈先進〉：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」

⓭朱子《中庸》第十六章章句：「程子曰：『鬼神，天地之功用，而造化之跡也。』張子曰：『鬼神者，二氣之良能也。』愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也；神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神；反而歸者為鬼，其實一物而已。」

⓮戴師璉璋：《易傳之形成及其思想》，第三章〈各篇內容的分析〉，「三、文言傳」，頁 143。

1.〈繫辭上傳〉第四章：「神无方而易无體。」
2.〈繫辭上傳〉第五章：「陰陽不測之謂神。」
3.〈繫辭上傳〉第九章：「顯道神德行。」
4.〈繫辭上傳〉第九章：「是故可與酬酢，可與祐神矣。」
5.〈繫辭上傳〉第九章：「子曰：『知變化之道者，其知神之所爲乎！』」
6.〈繫辭上傳〉第十章：「易，无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」
7.〈繫辭上傳〉第十章：「唯神也，故不疾而速，不行而至。」
8.〈繫辭上傳〉第十一章：「是故蓍之德圓而神，卦之德方以知。」
9.〈繫辭上傳〉第十一章：「神以知來，知以藏往。」
10.〈繫辭上傳〉第十一章：「利用出入，民咸用之謂之神。」
11.〈繫辭上傳〉第十二章：「鼓之舞之以盡神。」
12.〈繫辭下傳〉第五章：「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。」
13.〈繫辭下傳〉第五章：「窮神知化，德之盛也。」
14.〈繫辭下傳〉第五章：「子曰：『知幾，其神乎！』」
15.〈說卦傳〉第六章：「神也者，妙萬物而爲言者也。」

〈繫辭傳〉與〈說卦傳〉所見「神」字獨用的意義與用法，基本上是相同無別的，即指謂「神妙的生化功能」，亦即萬物發生、發展、變化的神妙。而〈說卦傳〉所謂「神也者，妙萬物而爲言者也」，即神妙不可測地化生萬物，並言天帝藉八卦的功能化生萬物，透過自然物彼此的感應，產生變化，萬物乃能各得其生、各遂其長，而生生不息。在《周易》經傳中，爲自然物界定了宇宙中最高而共同的主宰，那就是「帝」⓯；而「帝」皆爲祭祀的對象，〈說卦傳〉中卻特別強調祂「宇宙論」的神化功能，與〈彖傳〉、〈繫辭傳〉歸屬於易道或太極，透過卦爻中的乾坤、剛柔、陰陽展現「本體論」的神化功能，卻是大相逕庭。〈繫辭傳〉特別凸

⓯如〈益・六二〉：「王用享于帝，吉。」〈鼎・彖傳〉：「聖人亨以享上帝。」〈豫・大象傳〉：「殷薦之上帝。」〈渙・大象傳〉：「先王以享于帝立廟。」

顯道德實踐的本體與功夫論述，將人心的靈明妙用賦予一形上學的意趣，而以「神」字總括其極致，即妙運萬物的變化之道，而以蓍卦所指涉的聖人之心爲歸依。

綜之，《周易》「神」字獨用，具有豐富的思想義涵：神而知之，即爲知幾之道，故能「唯變所適」，「彰往而察來，顯微而闡幽」，表現而爲神用的實踐活動與神思的思維活動，由功能性的神，轉化而爲最高境界的神妙本質。

（四）「神武」連用 1 見

1.〈繫辭上傳〉第十一章：「古之聰明叡知神武而不殺者夫。」

「神武」後多爲稱頌帝王的治國武功，其義亦以超越性的德化彰顯其作用。

（五）「神物」連用 2 見

1.〈繫辭上傳〉第十一章：「是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。」

2.〈繫辭上傳〉第十一章：「是故天生神物，聖人則之。」

朱熹（1130～1200）《周易本義》卷三，於此義說：「神物，謂蓍龜。湛然純一之謂齋，肅然警惕之謂戒。明天道，故知神物之可興。」而以易爲神物的觀點，到了漢代風靡一時，今文經學公羊家、讖緯造作之徒、道教數術方士，皆大肆鼓吹發揮，造成一股神學迷霧。其意義在於：肯定經典與天地自然同體，呈現出最高的宇宙原則或本體；又經典最終來源於具有主觀意志的天或神。經典神物論深刻影響後來的文論、書論與畫論，發展出以道或以神論文的本質理論[16]。

---

[16] 如《文心雕龍．神思》：「故思理為妙，神與物遊。神居胸臆，而志氣統其關鍵；物沿耳目，而辭令管其樞機。」《世說新語．巧藝》記載：「顧長康（愷之）畫人，或數年不點目睛。人問其故，顧曰：『四體妍蚩，本無關於妙處，傳

（六）「神明」連用 5 見

1.〈繫辭上傳〉第十一章：「聖人以此齋戒，以神明其德夫。」
2.〈繫辭上傳〉第十二章：「神而明之，存乎其人。」
3.〈繫辭下傳〉第二章：「於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」
4.〈繫辭下傳〉第六章：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」
5.〈說卦傳〉第一章：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍。」

戴師璉璋於此第一條，根據朱注而有以下的闡發：

> 所謂齋戒就是自反於至誠，使心智精純專一的工夫。人在至誠純一的心境中就可以接受蓍卦的開導，以神明其德。這時他與蓍之德共其「圓而神」，與卦之德共其「方以智」，與六爻之義共證事物的變易。易之德即心之德，心之德即易之德。⓱

「神明」一義在此描寫人心精純靈明的最高境界，而人之所以能如此，乃由於「洗心退藏於密」的自反於至誠，能接受蓍卦的開導所致。

（七）「神農氏」連用 2 見

1.〈繫辭下傳〉第二章：「包犧氏沒，神農氏作。」
2.〈繫辭下傳〉第二章：「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。」

以「神農」一名稱頌創造農業社會的聖王，是以人爲神，而推崇極至其德了。

神寫照，正在阿堵中。』」等，皆為顯證。又如唐・張懷瓘《議書・法書要錄》卷四云：「識書之道，以風神骨氣者居上，妍美功用者居下。」

⓱戴師璉璋：《易傳之形成及其思想》，第四章〈各篇思想的比較〉，「二、義理」，頁 225～226。

（八）「神化」分用 1 見

1.〈繫辭下傳〉第二章：「通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。」

此一概念與《孟子．盡心下》所說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」以及《孟子．盡心上》所云：「所過者化，所存者神，上下與天地同流。」有異曲同工之妙。說明人的精神境界，逐步提昇爲聖者人格的進程，故能開出成物的德業，孟子據此以談仁政王道，與此義同歸一致。朱伯崑（1923～2007）曾概括《易傳》中「神」的意義爲四種：

> 一是指天神，鬼神，神靈，如觀卦〈象〉所說：「聖人以神道設教。」〈繫辭〉所說：「幽贊神明而生蓍。」
>
> 二是指變化神速，如〈繫辭〉所說：「唯神也，故不疾而速，不行而至。」
>
> 三是指思想上有深刻的領悟，〈繫辭〉所說：「神而明之，存乎其人。」
>
> 四是指事物的變化，神妙莫測。⓲

最後一種含意，朱伯崑以爲在先秦的典籍中，較早見於《孫武兵法．虛實》：「兵無常勢，水無常形，能因變化而取勝者謂之神。」又見於《荀子．天論》：「列星隨旋，日月遞照，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」故又分析〈繫辭傳〉中以蓍占筮法變易的性質爲神，能預知未來吉凶的變化與徵兆，能包容一切事物的變化，而稱讚其爲《周易》之道和聖人的境界，因總結其要旨說：

> 「神」不是實體概念，而是指變化的屬性。其主體是奇偶二

⓲詳見朱伯崑：《易學哲學史》修訂本第一卷，第一編〈先秦時期〉，第一章〈《易傳》及其哲學〉，第二節〈《易傳》中的哲學問題〉，「三、論《周易》的基本原理．（2）、剛柔相推而生變化」，頁 110～112。

數，剛柔二爻，以及事物的陰陽兩方面。此兩方面的配合，相易，往來，屈伸，不居于一格，此即「陰陽不測之謂神」。

總之，《易傳》的作者，一方面認爲筮法和事物的變化有其法則，其法則稱之爲「道」；另一方面又認爲，其變化的過程，不居⑲一格，人們事先難以預料其後果，此種性質稱之爲「神」。這種觀點，被後來的哲學家闡發爲事物的變化既存在著必然性，又存在著偶然性。⑳

「神」的這四種意義，〈繫辭傳〉中都存在，而且從比重上看，第一種「天神、鬼神、神靈」的意義很少，大部分都是與「變化」的意義相聯繫，另有一些指「靈妙的智慧」㉑。故陳鼓應（1935～）因據此引申發揮，闡釋與諸子關係說：

〈繫辭〉中「神」字的用法，與《孟子》特別是《莊子》非常接近，而與孔、墨大不相同。《論語》中「神」字出現了七次，全都是在「天神」的意義上使用，尚未擺脫「人格」、「意志」之屬性，如「祭神如神在」（〈八佾〉），「敬鬼神而遠之」（〈雍也〉）。《墨子》中「神」字出現一百多次，主要是「鬼神」連用，爲有意志者。但是到了孟、莊那裡，情形就大不相同了。《孟子》中「神」字出現僅三次，有一次是在「天神」的意義上使用，即「使之主祭而百神享之」。另外兩次都是在「神妙」的意義上使用的，如「聖而不可知之之謂神」（〈盡心下〉）。這裡「神」已開始擺脫了「人格神」、「意志神」之意義，轉而用以形容某種「神妙」的狀態，由名詞變爲形容詞。這種傾向在《莊子》中表現得更爲明顯。《莊子》中「神」字出現一百餘次，意義亦頗不相同。除「神人」、「神奇」等外，歸納起來，有這麼幾種：第一，與鬼相

⑲原文作「居」，按應作「拘」為正。

⑳同前揭書，頁111～112。

㉑此義見陳鼓應：《易傳與道家思想》，〈《易傳．繫辭》所受莊子思想的影響．三、「神」之義〉，頁94。

連，意指「神靈」，如：「鬼神將來舍」（〈人間世〉）。第二，與形相對，意指精神，如：「女神將守形」（〈在宥〉）；「形全者神全」（〈天地〉）。第三，形容神妙的變化與作用，如「操舟若神」（〈達生〉）；「神之又神而能精焉」（〈天地〉）；「夫天地至神」（〈天道〉）；「油然不形而神」（〈知北游〉）等。

可以看出，《莊子》中「神」字的用法與〈繫辭〉非常相似，它們基本上都拋棄了其最初具有的「人格神」、「意志神」的含義，而將其由「名詞」轉爲「形容詞」，用以形容事物之神奇與靈妙，或指精神與智慧。從時間的先後來講，這種用法的相似應該是《莊子》影響〈繫辭〉的結果。㉒

陳鼓應又比較「神明」概念，〈繫辭傳〉凡 3 見㉓，而統計與道家關係簡表爲：《老子》未見，《莊子》7 見㉔，帛書《黃帝四經》3 見㉕，《管子》中稷下道家作品凡 7 見㉖。以爲「神明」一詞爲道家各派所習用，而說明其結論：

㉒同前揭書，頁 94～95。按：《論語》中「神」字，原文作出現「十七次」，經查僅「七次」，顯為誤植，特為正之。

㉓〈繫辭上傳〉：「聖人以此齋戒，以神明其德夫！」〈繫辭下傳〉：「……以通神明之德，以類萬物之情。」〈繫辭下傳〉：「陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。」

㉔〈齊物論〉：「勞神明為一。」〈天道〉：「天尊地卑，神明之位也。」〈知北游〉：「今彼神明至精，與彼百化。」〈天下〉：「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。」「察古人之全，寡能備于天地之美，稱神明之容。」「澹然獨與神明居。」「死與生與，天地并與，神明往與。」

㉕《經法．名理》：「道者，神明之原也。神明者，處于度之內而見于度之外者也。……神明者，見知之稽也。」

㉖《管子．心術上》：「去私毋言，神明若存。」〈內業〉：「神明之極，照乎知萬物，中守不忒。」〈五行〉：「黃帝得六相，而天地治，神明至。」〈九守〉：「神明之德，正靜其極也。」、「暢乎天地，通于神明。」按：所錄僅五見，另查兩見於〈君臣上〉：「民比之神明之德，先王善牧之於民者也。」〈君臣下〉：「故能飾大義，審時節，上以禮神明，下以義輔佐者，明君道也。」

無論莊子學派、稷下道家或黃老學派均喜用「神明」，以它形容人的智慧或精神作用，有時擴大而爲一種天地精神。〈繫辭〉使用「神明」概念，襲自戰國中期道家作品，荀子亦然。㉗

而胡家聰〈《易傳·繫辭》思想與道家黃老之學相通〉一文㉘，特別討論了〈繫辭傳〉中「道」的「神明」論，經他舉出例證，縝密比較，得到研究結論：〈繫辭〉思想與《管子》中道家黃老思想及帛書《經法》等四篇黃老思想有聲息相通之處。他說：

在黃老學派那裡，有關「神明」一詞，指通過「心」的思維器官論知寓于客觀事物中的本質、規律，即是「得道」，「道」即是「神」。〈心術上〉的表述最典型：「世人之所職（守也）者精也。去欲（內心去欲），則宣（宣，通也）。宣則靜矣，靜則精。精則獨矣（用心精專不二），獨則明。明則神矣。神者至貴也，故館不辟除（指去除內心私欲等不潔之物），則貴人不舍也。」這說的是「心」之官能所起思維加工場的認識過程，所提的「明則神」，「神」之進入「心」的館舍，「神」乃無意志的。〈內業〉也說：「形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而至。神明之極，昭（原作「照」，讀「昭」）乎知萬物，中守不忒。」這裡的「神明之極」與前所說「明則神矣」、「神者至貴」有同樣涵義，均指「得道」的認識論。恰如帛書《經法》所說：「道者，神明之原也。」

反過來再看上引〈繫辭〉那「神明其德」、「神明之德」等三條，可見均襲用黃老道論的概念。所謂「以通神明之德」，仍有認識論的意味；而「聖人以此齋戒，以神明其德」，便向宗

㉗陳鼓應：《易傳與道家思想》，附錄一〈彖傳、繫辭重要哲學概念與道家關係簡表〉，頁230。

㉘收入前揭書，附錄二〈繫辭學派性質的討論〉第三篇，頁 243～262。按：可另參胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》。

> 教迷信傾斜了。尤其是〈繫辭上〉的「蓍之德圓而神，卦之德方以知（智）」那一整段，其中的「神」字多有蓍卦的神秘色彩。徐志銳先生說得好：「行筮占卦，本來是宗教迷信的一種具體手段。《周易大傳》將其與天地自然規律拉在一起，企圖賦予它以科學的意義，改變其性質，但無論如何解釋，它的實質則是改變不了的。」㉙這很對。㉚

又〈繫辭上傳〉第十二章，常常爲治中國美學者所引述闡發，全文是：「子曰：『書不盡言，言不盡意。』然則，聖人之意，其不可見乎？子曰：『聖人立象以盡意，說卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。』」此爲中國古典美學中最重要的「範疇意象」的理論源頭，而其中「鼓之舞之以盡神」一句，筆者以爲尤具有重要的美學義涵，其義爲鼓舞活動可以顯現陰陽不測之神，而這種信念則起源於上古普遍存在的巫覡歌舞通神的現象。巫覡歌舞通神，是一種巫術活動；〈繫辭上傳〉第十二章中的「鼓之舞之以盡神」，鼓舞主要不是特指巫覡的歌舞，而是一般意義上的發動興起之意，並沒有明顯的巫術色彩，其中的「神」，不是巫術活動中的神靈，而是變化中的奇異莫測，與「陰陽不測之謂神」同義。

在〈繫辭傳〉中，「神」的基本含義是指宇宙生化過程中超出常規的奇妙莫測的性質或作用，誠如韓康伯所注：「神也者，變化之極，妙萬物而爲言，不可以形詰者也。」故「神」屬於生命運動中的神妙變化，具有內在的增生力量，在時空的流轉中，可以突破各種現存的局限，推陳出新，進入一個又一個嶄新的境界。故彭鋒教授說：

> 神的觀念是在原始人時間意識覺醒之後的產物，並且在根源上可以追溯到人們的時間意識，也就是說，如果沒有時間意識，沒有未來的時間維度，就沒有根本意義神秘的東西。〈繫辭〉說：「往者屈也，來者信也。」陸德明《釋文》：「信，本又

㉙徐志銳：《周易大傳新注》，頁 430。而里仁書局 2001 年版，下冊，頁 566，則將後三句省略了。

㉚同前註，頁 250～251。

作伸。」《集韻・眞韻》：「伸，經典作信。」「伸」是向未來的延伸，而未來在根本意義上是神秘莫測的，是一個無限可能的領域。這恐怕是「申」與「神」相通的根本原因了。〈繫辭〉把生命運動看作宇宙運動的基本形式，所謂「天地之大德曰生」、「日新之謂盛德，生生之謂易」。宇宙萬物都在生生不息的時間運動之中，由此在宇宙中的萬事萬物無不具有神秘的屬性。㉛

而時間與空間，是宇宙生命的基本維度；宇宙生命儘管是神秘的，但又是有節奏、有韻律、有秩序、有理性的，而這種時空統一的集中表現，就是宇宙的生命節奏，也就是所謂的「神」。古代中國堅信個體生命的神化，也就是宇宙生命的神化，它只是自己顯示，而不能被他者言說，故能盡神通神，出神入化，因此在純粹的生命形式中，個體生命與宇宙生命合和爲一，從而產生所謂的「神秘體驗」。總之，「神」是中國哲學中一個十分重要，也是最有哲學意味的範疇之一。

四、帛書本《易傳》中所見「神」字及其意義

帛書本《易傳》經統整與「神」思相關的詞彙概念，依〈二參（三）子〉、〈繫辭〉、〈衷（易之義）〉、〈要〉、〈繆和〉及〈昭力〉篇章先後分別爲以下十三類；除〈昭力〉外，其餘五篇皆可見與「神」有關的概念詞彙㉜。通行本《易傳》中，除「神道」一詞未見於帛書本《易傳》外，其餘七種皆互見而義涵相當；而帛書本《易傳》中，「神聖」、「雷神」、「神能」、「神貴」、「神威」與「神靈（靈）」六詞彙，則未見於通行本《易傳》中，但均表述神妙變化、超越常態的作用。二本詞彙比較雖有同異之別，然其意義則並無大殊異。

㉛彭鋒：〈「鼓之舞之以盡神」的美學闡釋〉，頁179。

㉜《帛書易傳》文本悉依廖名春：《帛書易傳初探》，第五編〈帛書易傳釋文〉，頁259～291。間有罕見字無法打出者，以通行文字代之。

（一）「神聖」連用 1 見

1.〈二參子〉：「孔子曰：『龍大矣。龍刑學殷，賓于帝㉝，倪神聖之德也。』」

「神聖」一詞，以龍極盡變化的神能，表徵聖人的道德。誠如《孟子》所謂：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」可謂義蘊充盡了。

（二）「雷神」連用 1 見

1.〈二參子〉：「陵處則雷神養之，風雨辟鄉，鳥守弗干。」

「雷神」喻以外在自然磅礴的威力，充養人的內在道德，則沛然莫之能禦了。

（三）「神能」連用 1 見

1.〈二參子〉：「飛鳥蟲虫，唯所欲化，而不失本刑，神能之至也。」

「神能」與「神化」皆在表述變化的極功，而不失其本然眞性，方爲至道。

（四）「神貴」連用 1 見

1.〈二參子〉：「成非焉，化蟲虫，神貴之容也，天下之貴物也。」

以「神」爲「貴」，則本乎自然，而貴不可言，即是高貴的轉化妙用。

㉝按：趙建偉《出土簡帛周易疏證》，釋文作：「龍形遷，假賓于帝，倪神聖之德也。」似於義為勝。

（五）「神威」連用 1 見

1.〈二參子〉：「孔子曰：『龍神威而精處，□□而上通亓德，……。』」

「神威」顯示出龍德的無可限量，而聖人上通其德，亦能展現無窮的威信。

（六）「鬼神」連用 3 見

1.〈二參子〉：「天乳（亂）驕而成嗛，地徹驕而實嗛，鬼神禍福嗛，人亞（惡）驕而好〔嗛〕。」
2.〈繫辭〉：「精氣爲物，斿魂爲變，故知鬼神之精壯。」
3.〈繆和〉：「夫忠言情愛而實弗脩，此鬼神之所疑也，而兄（況）人乎？」

「鬼神」之義並同於前，於此已非單純的原始本義，轉而作爲神妙的象徵。

（七）「神」字獨用 10 見

1.〈繫辭〉：「……古神无方，易无體。」
2.〈繫辭〉：「……通變之謂事，陰陽之謂神。」
3.〈繫辭〉：「……非天下之至神，誰〔能與于〕此？」
4.〈繫辭〉：「……唯神也，故不疾而數，不行至。」
5.〈繫辭〉：「故蓍之德員而神，卦之德方以知，六肴之義易以工。」
6.〈繫辭〉：「神以知來，知以將往。」
7.〈繫辭〉：「利用出入，民一用胃之神。」
8.〈繫辭〉：「鼓之舞之以〔盡〕神。」
9.〈繫辭〉：「精義入神，以至用。」

10.〈繆和〉：「外內和同，上順天道，下中地理，中適人心。神□□□……。」

「神」不是具體的事物，而是事物背後一種變化莫測，又能成就萬物的力量、規律。事物的變化，不爲而自然就是「神」。故「神」爲易道生生不息的過程，即是事物運動變化的內在動力。

（八）「神武」連用 1 見

1.〈繫辭〉：「古之意明蓺知神武而不恙者也乎！」

此指乾所具的陽剛武威之性，亦可指聖人或明君的德性。

（九）「神物」連用 2 見

1.〈繫辭〉：「是亓〔明〕於天又察於民故，是闔神物以前民民用，……。」

2.〈繫辭〉：「是故天生神物，聖人則之。」

此義同通行本《易傳》，已見於前，隱含「神秘」與「神妙」的雙重作用。

（十）「神明」連用 5 見

1.〈繫辭〉：「聖人以此齋戒，以神明亓德夫，……。」

2.〈繫辭〉：「於是始作八卦，以達神明之德，以類萬物之請。」

3.〈衷（易之義）〉：「〔昔者聖人之作易也，幽〕贊於神明而生占也。」

4.〈衷（易之義）〉：「……而達神明之德也。」

5.〈繆和〉：「子曰：『天之道稿高神明而好下，故萬勿（物）歸命焉；……。』」

此義表層意義是指使《周易》的道理神奇而顯明的，在於運用《周易》的具體的人。然深層而論，此義實說明研究宇宙事物的變化達到神明

的境界，在於聖人的運用。

（十一）「神化」分用 2 見

1.〈繫辭〉：「……化而制之存乎變，誰而行之存乎通，神而化之存乎亓人。」

2.〈繫辭〉：「通亓變，使民不乳（亂），神而化之，使民宜之。」

天地萬物的運動變化，並沒有外在的推動者，而是自造自發，不知所以然而然的變化之「神」；「神」爲「神化」，意爲精神同萬物的變化合而爲一，有時也可指涉爲聖人以精神與神化合而爲一，作爲修養的境界而言。故宋儒張載（1020～1077）《正蒙．神化篇》以爲「神」字主要有兩種義涵：一指氣運動變化的本性，二謂人的精神與氣化合一的精神境界。「神」指內在的規律，爲「化」之理則；「化」指運動變化的過程，爲「神」之軌跡。

（十二）「神戎是」連用 2 見

1.〈繫辭〉：「肆戲是沒，神戎是作，……。」

2.〈繫辭〉：「神戎是沒，黃帝堯舜是作，……。」

「神戎是」即「神農氏」，對創制的聖王發之以無限的禮讚，此「神」字具體而微的表露了創造生化的意義。

（十三）「神靈」連用 1 見

1.〈要〉：「德行亡者，神靈之趨；知謀遠者，卜筮之蘩。」

「神靈」即「神靈」，「神」指事物變化的一種內在神奇的規律，「靈」指靈動通變的感應作用。《周易》是推知、預測事物變化的書，其理神妙莫測；故「易」與「神」、「靈」可以成爲同一概念的不同表述。

五、先秦諸子中所見「神」字及其意義

（一）儒家、墨家「神」思分述

殷周時期，「神」已有天神、神靈的意思。《論語》中「神」字凡 7 見，有三種型態：「神」字獨用 3 見，義指祭祀中的「天神」或「神靈」；「鬼神」連用 3 見，「神祇」連用 1 見，義皆與前無異；孔子沿襲了天地山川萬物都有精靈的思想，其範圍包括日月星辰風雨雷電等靈物，其基本涵義與《易傳》相似，而其內蘊作用則不同。

《孟子》形字 4 見，〈梁惠王上〉：「不爲者與不能者之形何以異？」，〈告子下〉：「有諸內，必形諸外。」〈盡心上〉：「形色，天性也。」「惟聖人然後可以踐形。」形有形狀、形體之義，可見孟子重視對形的形體涵義的發揮。神字 4 見，有三種型態：「神農」1 見，特指古代農業發展初始階段的聖王，與《易傳》義同；「百神」1 見，取自然原始的本義；「神」字獨用 2 見，義指內在神妙的精神狀態與外在超越性的無限表現，與《易傳》指道「陰陽不測」的神妙變化無殊。對於神，誠如〈盡心上〉：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」〈盡心下〉：「聖而不可知之之謂神。」孟子主要還是從有意志的人格神方面去理解，也具有神妙莫測的意思，亦即外在無窮的變化，須要內在修養的存守與發揮。

《墨子》「神」字凡 116 見，其型態有六種：「神」字獨用 24 見，「鬼神」87 見，「神社」1 見，「神祇」1 見，「神禔」1 見，「神明」2 見。而後期墨家認爲：人的生命現象是形與知相結合而產生的，故《墨子．經上》說：「生，刑（形）與知處也。」〈所染〉謂：「傷形費神，愁心勞意。」此與《荀子．天論》中提出「形具而神生」的形神哲學範疇，有其思想上的承啓發展意義。

《荀子》「神」字凡 38 見，其型態有四種：「神」字獨用 26 見，

「大神」3 見，「精神」2 見，「神明」7 見。荀子肯定有形體然後才有精神，《荀子．天論》提出「形具而神生」的命題，強調了精神對形體的依賴關係；又認爲神是形的變化功能，克服了從《管子》到《莊子》以精神與形體爲二元的傾向。

（二）原始道家「神」思分述

《老子》「神」字 8 見，其型態有三：「谷神」1 見，「神器」1 見，「神」字 6 見。神依麗於「一」，然後才有靈驗，而「一」爲道所生，「神」的宗教地位與意義就被大大地壓低與減損了。老子將「神」當作形容詞使用，謂爲神秘或神妙的作用。此一神妙或神秘的作用，與《易傳》的「神」思有異曲同工之妙趣。

而《莊子》「神」字凡 113 見，千姿百態，深富義蘊，其型態有十六種：「神」字獨用 61 見，最具「神妙變化」的特色；「鬼神」6 見，與傳統說法無異；「神巫」1 見，「神丘」1 見，「神人」8 見，「神鬼」、「神帝」各 1 見，「神禹」1 見，「神龜」3 見，「神奇」3 見，「神農」8 見、「神農氏」1 見，「神聖」1 見，「神氣」2 見，「神明」7 見，「精神」8 見，皆用以形容無可名狀的德貌與贊頌變化莫名的妙蘊。而《莊子．知北遊》曰：「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。」與〈天地〉謂：「形體保神，各有儀則，謂之性。」已蘊含著精神邏輯在形體之先的觀點，也有形神可離爲二，又可合而爲一的思想，顯然具備了「形神」範疇的意義。

《列子》「神」字凡 32 見，其型態有十一種：「神」字獨用 14 見，「精神」3 見，「神聖」3 見，「神人」2 見，「神形」2 見，「鬼神」2 見，「神靈」2 見，「谷神」1 見，「神氣」1 見，「形神」1 見，「神醫」1 見。大要在詮釋《老子》與《莊子》的「神」思理論，可以相觀而善。

（三）黃老道家「神」思分述[34]

《管子》「神」字凡 96 見，其型態有十二種：「神」字獨用 47 見，「水神」1 見，「鬼神」22 見，「神明」8 見，「神祀」2 見，「神筮」1 見，「神聖」5 見，「神農」5 見，「神龜」2 見，「神龍」1 見，「神廬」1 見，「神寶」1 見。而《管子》四篇〈內業〉、〈白心〉、〈心術上〉、〈心術下〉，以精氣說明其在人體中所具有的思慮智慧功能，並詮釋「精氣」與形神修養的問題，將人的精神活動、意識現象看成是一種特殊物質所構成，形體與精神可離爲二，是一初步對形神關係的探索。

《愼子》輯佚本「神」字凡 2 見，其型態有二種：〈逸文〉「神」字獨用 1 見，〈威德〉「鬼神」1 見。

《韓非子》「神」字凡 56 見，其型態有六種：「神」字獨用 31 見，「鬼神」8 見，「精神」9 見，「神君」2 見，「神明」4 見，「神農」2 見。

總之，黃老道家一方面暢論虛欲去智以留「神」之道，另一方面兼喻不言無爲的「靜因」之術，特別注重內在的修養功夫。其修養要領始自「守道理氣，凝神來精，正靜執一」，透過內在的反性自得、平和調適，以達到應物不失的境界。故此「神」即此「道」，爲萬物賦生的根源，變化的依據。

（四）雜家及其他各家「神」思分述

《呂氏春秋》「神」字凡 46 見，其型態有五種：「神」字獨用 30 見，「神祇」1 見，「神倉」1 見，「神氣」1 見，「神農（氏）」13 見。

《晏子》「神」字凡 30 見，其型態有五種：「神」字獨用 14 見，「明神」4 見，「鬼神」10 見，「神祇」1 見，「神人」1 見。

《孫子》「神」字凡 5 見，其型態有三種：「神」字獨用 3 見，「鬼神」1 見，「神紀」1 見。

㉞此依陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，書中所闡論先秦諸子中之《管子》、《申（不害）、愼（到）、韓（非）》為分述之根據。

《尉繚子》「神」字凡 4 見，其型態有三種：「神」字獨用 1 見，「神明」2 見，「神化」1 見。

《鬼谷子》「神」字凡 40 見，其型態有八種：「神」字獨用 24 見，「神明」10 見，「神靈」1 見，「鬼神」1 見，「精神」1 見，「神道」1 見，「神化」1 見，「天神」1 見。

《尹文子》「神」字凡 4 見，其型態僅有一種：「鬼神」4 見。

《燕丹子》「神」字凡 2 見，其型態有二種：「神靈」1 見，「神勇」1 見。

《公孫龍子》「神」字凡 4 見，其型態僅有一種：「神」字獨用 4 見。

《鄧析子》「神」字凡 4 見，其型態有三種：「神」字獨用 2 見，「神策」1 見，「精神」1 見。

《關尹子》「神」字凡 65 見，其型態有三種：「神」字獨用 55 見，「精神」7 見，「鬼神」3 見。

《鶡冠子》「神」字凡 82 見，其型態有九種：「神」字獨用 32 見，「神明」30 見，「神聖」8 見，「鬼神」3 見，「精神」3 見，「神靈」2 見，「形神」2 見，「神化」1 見，「神皇」1 見。

《通玄眞經（文子）》「神」字凡 104 見，其型態有十種：「神」字獨用 54 見，「精神」19 見，「鬼神」10 見，「神明」8 見，「神化」6 見，「神聖」2 見，「神氣」2 見，「形神」1 見，「神龍」1 見，「神人」1 見。

總會以上各家說法，可以證知「神」的觀念與思想有更進一步的發展，由於內涵的深化及其義界的多元，先秦諸子不論儒、墨、道德、陰陽、名、法、兵、雜諸家都有不同重點的詮釋，對於外在神秘、宗教祭祀意義的「天神」，轉化爲內在形神、精神諸方面的「人文」修養與作用，具有形上與形下的二重思維，是宇宙論與本體論的綜合性創造，也是境界與功夫圓融一體的超越性表現；爲後來的哲學思潮與文藝美學，提供了甚爲豐富的理論基礎，無怪乎兩漢、魏、晉、南北朝以後的思想家、藝術家與文學家們，在人文化成的諸多領域中，有關「神」的思想考辨、文學與藝術理論的神韻妙音，能夠眾義紛陳，而大放異彩顯耀光芒了。

六、結　論

從本源上說，「神」的文字形構與義涵上，可以解析爲「示」與「申」的會意組構。「示」字甲骨文字象以木表或石柱爲「神主」、「廟主」之形，「示」即「主」，其上或其左右之點劃爲增飾符號；卜辭祭祀占卜中，「示」爲天神、地祇、先公、先王之通稱[35]。「申」字，葉玉森《殷虛書契前編集釋》一．十七，謂甲骨文「申」字：「象電燿屈折形，《說文》虹下出古文蜺，許君曰『申，電也』與訓『申，神也』異，余謂象電形爲朔誼，神乃引申誼。」[36]「神」從示申聲，金文或不從示，與「申」同字，「示」爲後增之義符。申，電也，初民見電之變化莫測，以爲神。《孟子．盡心．下》：「聖而不可知之之謂神。」引申爲天神，金文中爲祭祀對象[37]。中國先民從閃電天象中而創造出「神」字，主要作爲一種觀念的存在與顯示，是一種不可見、不可知的神秘力量的指代，因此衍生出豐富的哲學、美學、心理學的內涵，並外延而隨機轉化爲文學藝術的體用觀念與境界思維。

通行本與帛書本《易傳》中的「神」有主體、客體的不同分屬，而先秦諸子中，論及主體、客體的「神」，如前所列也有不少例證。客體的「神」爲客觀事物的精義妙理及其神妙的變化；而主體的「神」係人的志、氣、性、情、欲的融合，融合之後就是人獲致生命精神、智慧的體現，而主體之「神」藏於「心」。而錢鍾書（1910～1998）以爲「神」指存在於人體的精氣，即第一義的「神」[38]，可與「精」的意義相通，兩者

---

[35]義詳徐中舒主編：《甲骨文字典》卷一，頁 10～13。

[36]間引自前揭書，卷十四，頁 1599～1600。

[37]義引見張世超等編：《金文形義通解》卷一「神」，頁 21～22。

[38]詳錢鍾書：《談藝錄》，頁 43～44，說道：「然而『神』有二義。『養神』之『神』，乃《莊子．在宥篇》：『無搖汝精，神將守形』之『神』，絕聖棄智，天君不動。至《莊子．天下篇》：『天地並，神明往』之『神』，並非無思無慮，不見不聞，乃是超越思慮見聞，別證妙境而契勝諦。《易》所謂『精義入

都賴於「形」而存；「養神」必須「守形」，「守精」不離「保身」。先秦諸子中，《管子》一書〈內業〉、〈心術上〉等篇對神與形、精與形的關係，有特別的關注與詳細的闡述，說明了形氣精神與道德意志的制約通轉[39]。《管子》精氣論對漢代以後不同時期的形神論都產生了很大的影響，如約成書於漢初的《黃帝內經》，其中《素問．寶命全形論》、《靈樞．天年》最爲代表；其後司馬談〈論六家要指〉、桓譚（24 B.C.～A.D. 56）《新論．形神論》、王充（27～91）《論衡．訂鬼》，以形神並重、氣爲樞紐的論點，又深刻影響著魏晉南北朝以下「文氣論」的發展，而以南朝梁．劉勰（465～520）《文心雕龍．養氣》最爲明確，而漸有「重形輕神」的趨勢。總之，都以守形爲敬保「精、氣、神」的充要條件。

因此，葛榮晉（1935～）以爲「形」與「神」，這是標誌人的結構和生命本質的一對範疇[40]，兩者關係也成爲中國哲學史上長期爭論的重要問題之一，其研究結論簡單引述如下：

> 先秦時期，形神觀的主要形態，是儒家和早期墨家從原始社會和奴隸社會承襲下來的「靈魂不死」和「人死爲鬼」的思想。靈魂不死的觀念，發端於原始社會。……先秦時期，這種觀念亦甚流行。……
>
> 由這種靈魂不死說，必然引出人死爲鬼的神學觀點。墨子主張「人死爲鬼」，使人「信鬼神之能賞賢而罰暴也。」（《墨子．明鬼下》）除「靈魂不死」和「人死爲鬼」之外，還有道家的特殊形態的形神觀，即認爲「精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生」（《莊子．知北遊》）的思想。……神形相合，即可達到「形全精復、與天地爲一」的境界。
>
> 隨著奴隸制意識形態的崩潰，對於形神關係，最早作出無神論

神』，《孟子》所謂『大而聖，聖而神』，《孔叢子》所謂『心之精神謂之聖』，皆指此言。《文子．道德篇》云：『上學以神聽之，中學以心聽之，下學以耳聽之。』」

[39] 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，第三章〈《管子》的黃老思想〉，頁 123～126，有「心物合一、形神關連的精氣說」可以參考。

[40] 詳葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，第十三章〈形和神〉，頁 275～293。

> 說明的，是《管子》。《管子．內業》篇作者，基於「精氣說」，認爲「人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人。」把人的精神說成是一種特殊的物質——精氣。但是它把人的精神歸結爲精氣，與形體可合可離，這實際上仍是一種形神二元論。後期墨家則認爲人的生命現象是形體與知覺相結合的產物，「生，刑（形）與知處也。」（《墨子．經上》）強調形神不可分離，實際上否定了人死變鬼，進而否定了墨子的有鬼論。這是後期墨家的一大理論貢獻。
>
> 荀況是先秦哲學的集大成者。在形神問題上，作出了概括和總結。《管子》和後期墨家雖然強調形神「相合」則生，形神相離則死，但是未能肯定神隨形滅，未能說明兩者之間何者是第一性的問題，都具有二元論的傾向。只有荀況在當時人體生理學發展的基礎上，提出「形具而神生」（《荀子．天論》）的命題，才克服了這一理論缺陷。……這是典型的形神一元論。但是，這只是說精神隨形體的出現而產生，並未肯定形謝是神滅還是神離的問題。同時，由於時代的局限，這一命題還過籠統，缺乏系統論證。

而張立文（1935～）又以爲：形與神範疇是中國哲學範疇系統中由天道部分向人道部分演變的關節點[41]。而形神對偶範疇，在中國哲學範疇系統中，張立文以爲大體具有這樣幾層涵義：其一，形與神是指形體與精神。其二，形與神是指物質與精神。又依時代特色區分爲五階段加以論述：「形具而神生」（先秦時期）、「無無體獨知之精」（秦漢時期）、「形質神用不相異」（魏晉南北朝隋唐時期）、「形與神互爲體用」（宋元明清時期）、「形神向心物和人的轉化」（晚清以後時期）。而形神在春秋各家思想中，未形成對舉概念，神的涵義偏重於人所崇拜的對象方面；到了戰國時，形神概念有了長足的發展，而逐漸接近後來所謂形神對偶範疇的含義。形神觀點在《荀子》中多所強調，而漢代《淮南子》則在〈原道

[41] 詳張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，第十八章〈形神論〉，頁 659～679。

篇〉、〈精神篇〉與〈詮言篇〉等篇中，鮮明透徹的闡述「神貴於形」的觀點，而將形、氣、神三者綰合，建構出一套氣化宇宙論的哲學論述[42]。

劉勰《文心雕龍．神思》說：「古人云：『形在江海之上，心存魏闕之下。』神思之謂也。文之思也，其神遠矣！故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里。吟詠之間，吐納珠玉之聲；眉睫之前，卷舒風雲之色，其思理之致乎！」此處神思的特徵在於形體的超越，唯有累積精氣才能入神、通神。藝術想像活動包含藝術創作與藝術欣賞，原即不受時間與空間的局限，在主客觀上能夠「神與物遊」、「神用象通」，故意象由此而興，意境亦由此而生。《管子》一書〈內業〉說「摶氣如神，萬物備存」，「一物能化謂之神」；《黃帝內經．素問．天元紀大論》說「陰陽不測謂之神，神用無方謂之聖。」此與《周易．繫辭傳》思想一致。《周易》變化興象，與自然律的鬼神之道感通，可知人的神思可以超越形體與天地之神相通，進而與宇宙萬物變化相結合，此與文藝創作中心靈活動的過程實無二致，專精以迄遊心而臻神遊，故能超越時空、上下古今。

「神理共契」是劉勰《文心雕龍．明詩》爲詩所寫的贊語，而此神理實係宇宙最終實現的「道」。在先秦文獻裡，「神」最先指原始社會所敬奉具有人格意志的「鬼神」；此與先秦諸子中以「神」爲宇宙最高的抽象原則，而與「天」、「道」、「陰陽」意義相通的情況，可謂大相逕庭了。若無《莊子》等先秦學者關於超經驗的「神」的論說基礎，陸機（261～303）〈文賦〉的「虛靜說」與劉勰《文心雕龍》的「神思說」、「養氣說」，也就不可能產生了；而漢魏以來的文藝創作美學，無一不以《易傳》與先秦諸子的「神」思爲其哲學淵源，故南朝梁．蕭子顯（489～537）《南齊書．文學傳．論》曰：「專文之道，事出神思。感召無象，變化不窮，俱五聲之音響；而出言異句，等萬物之情狀，而下筆殊形。」因此，無論在哲學思想或是文藝美學的文化領域裡，「神」思是最爲複雜多元化的核心概念，在微觀的分析與宏觀的認識上，都可以衍生中國文化中不同向度的豐富義涵，可說是影響深遠，關係密切了。如東漢末

---

[42]如《淮南子．原道》謂：「夫形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。一失位則三者傷矣！……」

葉之後，劉劭㊸《人物志》論及人物品藻的「徵神」說：「夫色見於貌，所謂徵神。徵神見貌，則情發於目。」㊹魏晉時期以「神」與「氣」、「明」、「情」、「姿」、「意」、「懷」、「風」、「鋒」等相結合，以表述人的氣質、才華、智慧、情感等內在的「神思」，可謂勝義紛起，意蘊生動㊺；而這正是筆者孜矻以求，「神」馳「心」騖，勞「形」葆「身」的歸趣，其中未竟之義尚多，猶待來茲。

（按：本文原發表於 2002 年 5 月，「第一屆儒道學術國際研討會——先秦」，頁 1～21。後刊載於 2002 年 11 月，《儒道學術國際研討會——先秦論文集》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系，頁 259～278。）

㊸按：舊本都寫作「劉劭」，然今學者考證，又多改寫作「劉邵」或「劉卲」，存記備考。

㊹《世說新語．巧藝》云：「顧長康（愷之）畫裴叔則（楷），頰上益三毛。人問其故？顧曰：『裴楷俊朗有識具，正此是其識具。』看畫者尋之，定覺益三毛如有神明，殊勝未安時。」又一則曰：「顧長康畫謝幼輿（鯤）在巖石裏。人問其所以？顧曰：『謝云：「一丘一壑，自謂過之。」此子宜置丘壑中。』」《蘇軾集．續集》卷十二〈傳神記〉云：「凡人意思，各有所在，或在眉目，或在鼻口。」均為此義之傳衍影響。

㊺如：《世說新語．自新》「神姿鋒穎」，《世說新語．紕漏》「神明可愛」，《世說新語．賞譽》「神氣融散」、「神意閑暢」、「風神清令」，《世說新語．賢媛》「神情散朗」，《世說新語．雅量》「神色恬然」等。

肆、兩漢易學「氣化宇宙論」思想探析

一、前　言

兩漢易學雖以象數爲宗，重禨祥災驗之術；但同時運用既有的傳承思想與新創學說，大肆闡明天時節氣與政教社會的生生義理，講究宇宙周流不息的思想。比較而論，西漢今文易學家在儒家取代黃老之時，以張揚儒家思想爲己任，以《易傳》爲最高指導權威，運用當時流行的陰陽五行說與天文曆法，探求《周易》微言大義，重建了偏於天道、以占險爲功用的易學詮釋體系。然則，東漢古文易學家輕視今文易學比附的詮釋方法，相對崇拜易學聖賢與權威的言論，主觀上嚴格遵循注不破經的原則，專以象數、訓詁爲工具，通過對《周易》經傳的文本整理與文辭的注釋，力圖恢復《周易》經傳作者本意，突顯聖賢的易學思想，建立了貌似規範的詮釋體系。本文擬依近現代哲學家以「氣化宇宙論」一義概括兩漢哲學的本質，探析西漢自孟喜（ca.90 B.C.～40 B.C.）❶卦氣說以下，歷焦延壽、京房（77 B.C.～37 B.C.），以迄《易緯》與鄭玄（127～200）的氣化宇宙論代表性思想；並觀察其間氣化思想及其詮釋要義的異同，顯示卦氣說在漢易氣化宇宙論中，以「時」與「氣」爲核心的意義；而其中涉及儒道思想會通之處，限於篇幅無法細論，也將一併提出，作爲後續探討的參考。

二、漢代哲學思想發展簡述

漢代哲學的思想發展，依任繼愈（1916～）的分析❷，可概分爲三階

---

❶按：孟喜生於西漢昭、宣之時，字長卿，東海蘭陵人。

❷詳參任繼愈主編：《中國哲學發展史（秦漢）》，「前言」，頁2～3。

段：第一階段，爲統一封建帝國探索、準備統治思想的時期，以秦末的《呂氏春秋》爲其先導，而漢初黃老思想、陸賈（240 B.C.～170 B.C.）、賈誼（201 B.C.～169 B.C.）、太史公司馬遷（145 B.C.～86 B.C.）等人的哲學思想屬於此一階段，歷時近百年。第二階段，從西漢武帝獨尊儒術到東漢章帝白虎觀會議，歷時二百年，這是漢朝統治思想確立和鞏固的階段；此時期的經學系統形成三大支派——今文經學、古文經學和緯書經學；同一時期，揚雄（53 B.C.～A.D. 18）、桓譚（24 B.C.～A.D. 56）與王充（27～91）爲政教與神學經學的批判巨擘，灌注了一股務實考驗的學術清流。第三階段，爲東漢末年的批判思潮，外戚干政，宦官亂法，士族與皇權之間形成極端矛盾的對立局面，導致黨錮之禍的發生；此時期，王符（85～163）、荀悅（148～209）、仲長統（179～219）等人批判思潮應時而起，爲後來魏晉玄學奠定興發的基礎。本文參照於此，僅舉列漢易「氣化宇宙論」代表性思想加以探析。

西漢時期，黃老化的道家以《淮南子》陰陽五行思想爲宗❸，陰陽化的儒家以董仲舒（176 B.C.～104 B.C.）《春秋繁露》天人感應思想爲尊，而象數化的易學則以孟喜卦氣、京房納甲的禨祥災異爲主，寖假而成爲兩漢雜而不純的「氣化宇宙論」的哲學思想核心。而漢代自然科學與哲學關係密切，如：農業科學繼承先秦農家思想❹，因此國家最高統治者制定的政治活動月程表必須依據時令來安排，這促進了天文學的發展，並提昇對於天時、地利、人和、因時制宜、因地制宜等「天人關係」思想的認識❺。

---

❸《淮南子・天文訓》：「道始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽和合而萬物生。故曰，一生二，二生三，三生萬物。」由此可略窺漢初本於道家的陰陽氣化宇宙觀。

❹《管子》有〈度地〉、〈地員〉等，《呂氏春秋》有〈十二紀〉、〈任地〉、〈審時〉等，《漢書・藝文志》著錄《神農》、《野老》等篇章。

❺如漢代農學的專門著作《氾勝之書》，具體指出各種農作物的耕作原則和方法，並介紹掌握耕作時機的測量技術：「趣時」、「和土」、「務糞澤」、「早鋤早穫」。《淮南子・時則訓》聯繫物候、生產與政治活動。《逸周書・時訓解》將二十四節氣分為七十二候，後代史書《律歷志》中的「物候歷」基本傳承於此。而崔寔《四民月令》為真正的農家月令，地主莊園的管理手冊，為農業生產管理學的專著。

天文科學講究天人感應思想、宇宙演化及其結構、注重效驗，如：《史記．天官書》、《漢書．天文志》、張衡（78～139）的觀測學，建構了天地生成論、天體結構學、律曆一體說的思想基礎。此外，數算科學有《周髀算經》、《九章算術》，聲律科學見於《史記．律書》、《後漢書．律歷志》等候氣之法，醫療科學見於《黃帝內經》、《傷寒雜病論》等辨證論治注重整體性、辨證性、實驗性，本草科學見於《神農本草》論析礦物分類、養身益氣，技藝科學見於造紙術、地動儀、指南車、記里鼓車、印染、冶煉、陶瓷等面向，皆企圖用陰陽五行學說把自然界和人類社會的各種現象都納入統一的體系之中，以展現物質轉化與五行相生的宇宙論思想特色❻。以上諸端，即是與本文所欲探析核心課題密切相關的外緣內因。

故金春峰（1935～）綜括總結，認爲漢代哲學是時代精神的精華，是思潮，也是運動。而漢代哲學的基本問題是天人關係，基本形態是以陰陽五行爲模式的天人同類、天人相與、天人相副。漢代哲學充滿著矛盾、活力，高潮迭起，無奇不有，既雄渾，又粗獷，是先秦諸子百家思想的匯集與綜合，也是魏晉思想的溫床與源頭。中國哲學的基本特徵與性格，奠定於此多元繽紛的偉大時代與英雄世紀❼！在這樣的時代，將中國遠古傳統的原始活力和野性，充分地保存和延續下來，漢人廣闊的心胸、雄渾的力量、粗獷的氣勢，在漢代的哲學、文學、美學、科學、宗教諸領域，無不反映出天人合一、天人相與、人神不分、人獸競力的天人一體思想。所以王符《潛夫論》反覆詠歎「天工人其代之」，正是漢代哲學的根本精神。漢代哲學成功的轉化儒道二家思想，相反而相成，儒家的人文主義與道家的自然主義，儒家的宗法倫理、入世精神與道家的虛靜無爲、自在逍遙……，相互爲用，政治社會，道德人心，均同蒙霑溉。而先秦墨、法、陰陽、名家，又爲漢代儒家或道家吸收肢解，創造了新的哲學體系。而漢代哲學的認識論基調爲經驗主義與直觀思維，並且牢籠以陰陽五行的宇宙模式，局限了漢代哲學的理性思辨。如漢代儒學以董仲舒的天人感應爲核心，直接結合政治，爲政治服務，對經學的發展產生了決定性的全面影

❻詳參注❷書，〈漢代自然科學與哲學的關係〉，頁544～636。

❼詳參金春峰：《漢代思想史》，「自序」，頁1～3；「緒論」，頁1～17。

響。在此一時代學術風氣的氛圍背景之下，筆者試圖探析兩漢易學的「氣化宇宙論」思想，以觀照其中的「生生」旨趣。

三、兩漢的「氣化宇宙論」思想

「氣」是中國哲學的重要思想範疇，思想起源相當久遠，鄭基良〈氣化論初探〉概綜約具四種意義：

> 一指客觀的質料或元素，如《春秋左傳．昭公元年》云：「天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣曰：陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節，過則爲菑。」
>
> 二指具有動態功能的客觀實體，如《管子》〈心術〉上、下與〈內業〉等文，提出精氣、善氣、惡氣、養心、養氣、摶氣如神等思想。❽
>
> 三指人生性命，如《莊子．知北遊》云：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀。人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患，故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐，臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰通天下一氣耳。」《荀子．王制》云：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義，故最爲天下貴也。」❾
>
> 四指道德境界，如《孟子．公孫丑》云：「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志，至焉，氣次焉，故曰：持其志，無暴其氣。……志壹則動氣，氣壹則動志也。……我知言，我善養吾浩然

❽按：指涉意義不明，似指人身之氣。

❾按：不能成立，因為「人之生，氣之聚」之「氣」，仍然是源出於天地，具有動態功能之義。

之氣。……其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間，其爲氣也，配義與道，無是餒也，是集義所生者，非義襲而取之也。」⑩

西漢中期，董仲舒認爲四時的變化，除了表現五行的盛衰之外，更是陰陽二氣的消長；他認爲宇宙的最高主宰是「天」，天透過陰陽與五行之「氣」表現其意旨。此外，治亂之氣，邪正之風，與天地的化育相混雜⑪。故君王不可以不知天，而天意天道不易察覺瞭解，須從陰陽五行生勝之「氣」觀察得知。人有喜怒哀樂之氣，與天有春夏秋冬之變，天人相互貫通，同具此四氣；故天人同類，天人合一，天人感應，因此王者配天，人君法天道，能與天地參。董仲舒將原來只是物質質料或物質元素的「氣」，擬人化爲有意志的喜怒哀樂之氣，具有生殺養藏萬物的功能，這是他氣化思想的特點。董仲舒的氣化論，充滿天人感應的思想，天人感應有兩種意義：

第一，在於人類的氣和天地的氣相貫通。因此，人的善行或惡行，在天地的現象裏，因爲相同的氣稟感應，產生祥瑞或災異。第二，在於天地的祥瑞或災異，代表上天的意旨，祥瑞或災異的現象與上天的意旨連結在一起，作爲鼓勵或譴責帝王的告示。

到了東漢中期以後，王充《論衡．自然》中認爲天地合氣，自然無爲，萬物自生，夫婦合氣，自然生子⑫。竭力反對董仲舒天人感應的氣化思想，爲了破除天人感應的信仰，他以爲天地化生萬物只是自然的現象，宇宙的一切現象都是自然而生，偶然而變，沒有天地好生之德，沒有所謂同類之氣的相互感應；這種自然無爲的天道觀，顯然是道家的思想。因此，宇宙萬物都是在天地的自然無爲之下，自生、自化、自死，生生死

---

⑩詳參鄭基良：〈氣化論初探〉，頁227～248；並可參莊耀郎：《原氣》。

⑪《春秋繁露．五行相生》云：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者，行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也，故為治，逆之則亂，順之則治。」

⑫又見於《論衡．物勢》：「夫天地合氣，人偶自生也。猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。」

死，死死生生。這種天地自然施氣，萬物自生的思想，近似《周易．咸卦．彖傳》所謂：

> 咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與，……。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天下萬物之情可見矣。

從本體論而言，人類和萬物，作爲物質性的存在，都是稟受元氣而生成，既有生，就有死，生死是自然的、必然的現象，豈有不死之理？王充主張萬物都由「氣」所構成，天地也是氣，既然天道無爲，氣便成了萬物的根本，天地萬物的元素就是元氣。王充強調元氣和精氣的觀點，在淮南王劉安（179 B.C.～122 B.C.）眾多賓客的集體作品《淮南子》二十一卷中也可以看到。

《淮南子》是劉安獻給武帝的《內書》，代表漢朝道家思想。《淮南子．天文訓》以爲宇宙發展的歷程是：道→宇宙→氣→天地→陰陽→四時→萬物。《淮南子》和先秦道家一樣，以「道」作爲思想體系的最高範疇，道是本體之道、天地之道和人生之道。從宇宙論而言，道雖是實體，卻是混沌的氣，像泉湧一般，是原始的物質，此義詳見《淮南子．精神訓》。道既是內涵陰陽之氣的實體，而天地萬物由氣而生，天地和萬物都由氣所構成；換言之，氣是構成天地萬物的質料。一般儒家思想以爲陰陽在先，天地在後，天地是陰陽之氣所形成，《淮南子》卻將天地放在陰陽之前，是其獨創的見解。而《列子．天瑞》云：

> 太易者，未見氣也，太初者，氣之始也，太始者，形之始也，太素者，質之始也。

《列子》：氣→形→質的演化思想，顯然比較接近《淮南子》。《列子》以爲太易是沒有顯現氣化的時候，太初是顯現氣化的開始，太始是決定物形的開始，太素是形成物質的開始。這一連串的變化，由一開始，一者，易也，一是物體變化的開端，清而輕的氣就飄浮而上成爲天，濁而重的氣就下沈而成爲地，天地之間，陰陽相交之氣叫精，這種精氣使得萬物不斷的化生⓭。《列子．天瑞》「天積氣耳」的思想，是一種天文學的觀點；

⓭故《列子．天瑞》云：「清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人，故天地

根據《隋書．天文志》的記載，在漢代的天文學中，有三種不同的有關天體的說法：一是蓋天說，「天似蓋笠」；二是宣夜說，認爲日月眾星，自然浮生虛空之中，天只是高遠無極的氣，沒有固定的形體，日月眾星的動靜行止，都是氣的表現；三是渾天說，「天地之體，狀如鳥卵」。東漢的天文學家張衡，主張渾天說，並製造一臺天體的模型——渾天儀，他認爲宇宙的形成，也是氣化的作用。《後漢書志第十．天文上》，他說：

> 太素之前，幽清玄靜，寂寞冥默，不可爲象，厥中惟虛，厥外惟無，如是者永久焉，斯謂溟涬，蓋乃道之根也。道根既建。自無生有，太素始萌，萌而未兆，並氣同色，渾沌不分，故道志之言云：有物渾成，先天地生，其氣體固未可得而形，其遲速固未可得而紀也，如是者又永久焉，斯謂龐鴻，蓋乃道之幹也。道幹既育，有物成體，於是，元氣剖判，剛柔始分，清濁異位，天成於外，地定於內，天體於陽，故圓以動，地體於陰，故平以靜，動以行施，靜以合化，堙鬱構精，時育庶類，斯謂太元，蓋乃道之實也。

張衡認爲宇宙的形成，可以分爲三個階段：先是「溟涬」，依王充《論衡．談天》說：「溟涬濛澒，氣未分之貌也。」溟涬只是一體之氣而已，沒有形象，不過有中外之分，經過很長久的時間，甚麼東西也沒有，稱爲道的根本，就是太素以前的情形，這是「無」的階段。有了道的根本，「太素」開始萌芽，太素是形成物質的開始，從「無」生出「有」來，這種「有」，只是渾沌的元氣，無法形容，沒有固定的形體。氣的運行，速度也無法記載，這個階段又經過很長久的時間，稱爲「龐鴻」，是道的主幹。道的主幹已經育成，萬物有了形體，於是元氣開始分化，有陰、陽、剛、柔、清、濁之分，清氣往外升而成天，濁氣在裡面而形成地，天以陽爲體，地以陰爲體，天地之氣聚集結合，生育出萬物，是道的果實，這個階段叫「太元」。從此以後，在天上形成各種的天象，在地上形成各種的形體物象，有形體就可以度量，有物象就可以仿效，萬物有各種不同的本性，彼此相互感通，都是自然而然地發生，大千萬象，無比複雜，無法清

含精，萬物化生。」

楚記述，人是萬物之中最精靈的靈長類，聖人訂出規範常道，參贊化育，顯見人類在宇宙發展中的重要。張衡的天文思想，論述宇宙的形成和萬物生命的起源，近似西洋現代科學的宇宙學。與張衡同時而爲友的王符⓮，《潛夫論．本訓》云：

> 上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合并，混而爲一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化。清濁分別，變成陰陽，陰陽有體，實生兩儀，天地壹郁，萬物化淳。和氣生人，以統理之。是故天本諸陽，地本諸陰，人本中和。三才異務，相待而成，各循其道，和氣乃臻，機衡乃平，……是故道德之用，莫大於氣。道者，氣之根也，氣者，道之使也，必有其根，其氣乃生，必有其使，變化乃成。

王符認爲上古時代，大地萬物沒有產生時期，是一種混沌未開的元氣狀況，尚未出現各別的形體，只是各種精氣聚在一起，混爲一體，這種狀況持續了很久，忽然之間元氣自身發生變化，分成清氣和濁氣，變成陰陽二氣，陰氣陽氣各具實體，於是生成了天、地，天地陰陽相交結合相互感應，生成萬物，人類由精醇的「和氣」所化生，並由人類來統攝天地間的萬物，人類成爲萬物的主宰。所以說，天是由輕清的陽氣所形成的，地是由重濁的陰氣所形成，人是由精醇的「和氣」所形成的，天地人三才各司其職，三者相互依賴，各自依循自己的法則規律，化育萬物的中和之氣才會出現，宇宙天體的運行才能保持均衡常態。因此，宇宙最原始的本體是「道」，「道」是「氣」的根本，「氣」是「道」的體現及作用，一定要有「道」，陰陽二氣才會產生，要有陰陽二氣表現道的作用，宇宙萬物的生成變化才能夠完成。可知，王符的宇宙氣化論，以道和氣作爲基本，道是氣的根元，氣是道的作用。值得注意的是，王符提出「和氣生人」的觀點，「和氣」是一種醇美的氣，「和氣」生了人類以後，與天地合爲三才，天有天道，地有地道，人有人道，雖各有其道，但是三道相輔相成，人類和天地萬物和平相處，達到生態的平衡。

⓮按：王符，字節信，安定臨涇人，年少好學，有志操，著書三十餘篇，書名《潛夫論》。

綜合以上所述，可證「氣化宇宙論」是中國哲學史重要的思想傳統。而兩漢時代是中國氣論思想，推及於宇宙論、天文學、醫學等科技知識極爲倡盛的時期；於是，兩漢易學一方面表現出宇宙論的創造性格，並將《易傳》中已發展的形上學原理，繼承秦漢以來所累積對於宇宙知識的討論觀點，藉由《易經》的思想體系表現出來，是爲孟喜、京房、《易緯》與鄭玄卦氣理論的創造轉化，將《易經》的卦爻系統發展成象數符號與義理系統。另外，漢易雖以象數占驗著稱，但仍有費直標榜經傳義理之學，是爲漢代儒門易的代表。而漢末之際，道士魏伯陽著《周易參同契》以《易經》的術數與名辭來解說道家煉丹的理論，是爲易學史中的一大新事件，開啓了道教理論與易學匯通的濫觴⓯。

四、孟喜與京房易學「氣化宇宙論」思想⓰

秦漢之際，由於秦始皇與漢武帝講求神仙與長生，鬼神迷信因而特別盛行，此一時期出現了大量的神話傳說，道教也就在此基礎上發源滋育。而《易傳》同時在秦漢之際的儒學進程中，發揮了重要的轉折作用，確立了儒者的生活信念、天道信仰、社會理想與道德哲學的基礎。而自 1973 年 12 月長沙馬王堆出土漢文帝十二年（168 B.C.）的帛書黃老與《周易》經傳文獻以後，開啓了兩漢儒道與黃老會通融攝的學術新頁。

《周易》在漢代的傳承與發展，《漢書．儒林傳》的記載最爲詳盡，要言之漢興易本之於田何⓱，而後有施讎、孟喜、梁丘賀、京房之學，皆

⓯本段論述多本之於杜保瑞教授的易學研究心得，詳參其專屬哲學網站。並可互參陳鼓應：〈漢代道家易學鉤沈〉，頁 43～66。

⓰可以並參高懷民教授：《兩漢易學史》；朱伯崑：《易學哲學史》上冊；林忠軍：《象數易學發展史》第一卷。

⓱徐復觀：《中國經學史的基礎》，則認為漢初易學的傳布，不都是來源於田何；且其所傳雖極一時之盛，成為西漢易學的主流，但不可概括西漢易學的全貌。此論客觀公允而中肯，辨詳該書頁 93，此不贅錄。有關漢易的發展，亦可並參黃師慶萱碩士論文《史記漢書儒林列傳疏證》，「研究論文」第 62 種；以及高懷民教

立於學官，爲今文之學；又有費直、高相之學，則未嘗立於學官，爲古文之學，民間傳之。朱伯崑認爲「西漢學者解易，就其學風說，可以歸結爲三種傾向」：第一是以孟喜與京房爲表代的官方易學；第二是以費直爲代表的易學；第三是以道家黃老之學解釋《周易》，或者說，將易學同黃老學說結合起來，講陰陽變易學說⓲。象數易學在漢代發展最爲成熟盛行，尤其是西漢後期讖緯流行，象數與讖緯相結合成爲東漢最時髦的學問。

西漢象數易學以孟喜爲先導，開創了易學新風，首創之「卦氣說」出於《孟氏章句》⓳，《新唐書》卷二十七上〈律歷志〉有唐僧一行（683～727）《卦議》引孟喜卦氣說，爲唯一始見之現存資料⓴。

> 自冬至初，中孚用事。一月之策，九六、七八，是爲三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一變，十有二變而歲復初。坎、震、離、兌，二十四氣，次主一爻。其初則二至、二分也，坎以陰包陽，故自北正。微陽動於下，升而未達，極於二月，凝凅之氣消，坎運終焉。春分出於震，如據萬物之元，爲主於內，則群陰化而從之。極於正南，而豐大之變窮，震功究焉。離以陽包陰，故自南正，微陰生於地下，積而未章，至於八月，文明之質衰，離運終焉。仲秋陰形於兌，始循萬物之末，爲主於內，則群陽降而承之。極於北正，而天澤之施窮，兌功究焉。故陽七之靜始於坎，陽九之動始於震，陰八之靜始於離，陰六之動始於兌。故四象之變，皆兼六爻，而中節之應備矣。

又以四正卦「坎離震兌」，分主一年四季；每卦六爻，分主一年二十四節氣：

> 坎：冬，十一至一月。兌九四：立冬，兌九五：小雪，兌上

授《兩漢易學史》。

⓲詳參朱伯崑：《易學哲學史》上冊，頁108。

⓳按：馬國翰（1794～1857）《玉函山房輯佚書》輯有一卷。

⓴黃元炳：《易學入門．卦氣集解合編》，頁 1，沈祖錦序云：「夫卦氣者，曆法之大本。詳載於《易緯．乾鑿度》及《稽覽圖》二書中。世以為出於孟喜京房者，非也。」

六：大雪；坎初六：冬至，坎九二：小寒，坎六三：大寒。

震：春，二月至四月。坎六四：立春，坎九五：雨水，坎上六：驚蟄；震初九：春分，震六二：清明，震六三：穀雨。

離：夏，五至七月。震九四：立夏，震六五：小滿，震上六：芒種；離初九：夏至，離六二：小暑，離九三：大暑。

兌：秋，八至十月。離九四：立秋，離六五：處暑，離上九：白露；兌初九：秋分，兌九二：寒露，兌六三：霜降。

而十二消息卦，據一行《卦議》曰：「十二月卦，出於《孟氏章句》。其說易本於氣，而後以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，……。」

復：子，十一月冬。　臨：丑，十二月冬。　泰：寅，正月春。
大壯：卯，二月春。　夬：辰，三月春。　乾：巳，四月夏。
姤：午，五月夏。　遯：未，六月夏。　否：申，七月秋。
觀：酉，八月秋。　剝：戌，九月秋。　坤：亥，十月冬。

簡言之，六十四卦與四時節氣的變化相對應的學說，就是卦氣說；而卦氣說的基本特徵，便是「卦」與「時」的配合，故王弼（226～249）《周易略例》乃有「卦以存時」、「爻以示變」的新解創說。卦氣說是《周易》與節氣曆法相結合的產物，是一種重要的象數學說，一般認爲卦氣說始於西漢孟喜㉑；但若溯其源，當上推至先秦，可證見於《帛書易傳．要》與〈衷（易之義）〉二篇中㉒。據王葆玹（1946～）考證：孟喜只主「十二月卦」說，「分卦值日」則屬於焦延壽，「六日七分」說則屬之於京房及其弟子㉓，如此說法皆對陰陽二氣的消息，以爲應當順法天則與自然節氣的變化轉換，而確保農作豐收與人生道德的理序，即是典型「氣化宇宙論」的思想展現。王葆玹〈西漢易學卦氣說源流考〉分析西漢卦氣說的形成及其流派，至少可分爲五個階段：

㉑詳參林忠軍：《象數易學發展史》，第一卷，頁55。

㉒詳參廖名春：《帛書易傳初探》，第四編〈帛書易傳專論〉「16.帛書易傳象數說探微．四、卦氣說」，頁205～207。又可參閱邢文：《帛書周易研究》，第八章〈帛書周易傳文所見卦氣說〉，頁142～183；第九章〈帛書周易傳文所見五行說〉，頁184～223，亦可並觀。

㉓詳參王葆玹：〈西漢易學卦氣說源流考〉，頁79～95。

第一階段，魏相對河內女子發現的〈月令〉和〈說卦〉加以綜結，將坎、離、震、兌配於四時，坤、艮配於中土，可說是四正卦說的雛形，爲卦氣說的起源。

第二階段，孟喜沿襲了魏相關於坎離震兌配四時的理論，又進一步，將四卦的二十四爻配二十四節氣，並放棄了坤艮配中央的說法，提出「十二月卦」的概念，以包括坤卦在內的十二卦配十二月，以十二卦的七十二爻配七十二候，使卦氣理論初具規模。

第三階段，焦延壽以六十四卦配三百六十四日，其中坎、離、震、兌一卦主一日，其餘六十卦共三百六十爻，一爻主一日。

第四階段，京房對孟、焦兩說進行了綜合改造，以八卦配八節，其中四正分主冬至、夏至、春分、秋分；以四正之外的六十卦配一年三百六十五又四分之一日，每卦六又八十分之七日，亦即六日七分；改稱十二月卦爲十二辟卦，每卦六日七分，只是在名稱等方面強調它的重要性。

第五階段，京房弟子段嘉等人又以焦說訂正京說，以坎、離、震、兌各主八十分之七十三日，頤、晉、井、大畜各主五日十四分，其餘五十六卦，每卦六日七分。㉔

而朱伯崑將卦氣說詳盡分析爲主要五個觀點：第一，天文學、醫學以及戰國以來陰陽五行學說的發展，「對孟京易學的卦氣說起了深刻的影響」。第二，「孟喜是漢易中卦氣說的倡導者」。第三，孟喜的卦氣「來於《禮記．月令》，《呂氏春秋．十二紀》，《淮南子》的〈天文訓〉和〈時則訓〉；從四正卦說「可以看出孟喜將〈月令〉和〈說卦〉中的四時

㉔詳參王葆玹：〈西漢易學卦氣說源流考〉。而廖名春、康學偉、梁韋弦：《周易研究史》，頁 80~81，則大體分為四個階段：第一階段是漢宣帝時代，卦氣說理論產生並初具規模，代表人物有魏相、孟喜、焦贛等。第二階段當漢元、成之世，代表人物為京房及其弟子，將卦氣理論發展到完善。第三階段當西漢末哀、平之世，以緯書的出現為標誌。《易緯》解易將卦氣說進一步神秘化。第四階段為東漢時期，其主要表現為經學家馬融、鄭玄、荀爽、虞翻、陸績等人對孟、京卦氣說的發揮。

配四方說，發展爲卦氣說」。第四，《易緯．稽覽圖》的卦氣說，取之於孟喜；其說以坎卦爲十一月卦，當出於京房之後。第五，京房的卦氣說采自孟喜，且與孟喜有所不同；京氏卦氣說法不一，「對後來影響大的是以卦爻配一年之日和八卦卦氣說」㉕。可知，孟喜的六十四卦配四時、十二月、二十四節氣、七十二候，乃根據陰陽二氣消息盈虛的規律性，重排卦序的表現；到了京房創立「八宮說」，更集中體現了「消息盈虛，終則有始」、「剛柔相推，而生變化」的思想。焦延壽學於孟喜，吸收了隱士之說，在《周易》卦爻及卦辭方面下功夫，創立了一個適應於筮法而面目一新的《易林》體系。流衍至京房，受易於焦氏，闡發其說，發明象數大義，建立獨特體系，則成爲漢象數易學的正宗。《漢魏叢書》所錄《京氏易傳》，其卷下可見京房卦氣之說：

> 初爲陽，二爲陰；三爲陽，四爲陰；五爲陽，六爲陰。一三五七九，陽之數；二四六八十，陰之數。陰從午，陽從子，子午分行。子左行，午右行，左右凶吉，吉凶之道。子午分時。立春，正月節，在寅，坎卦初六，立秋同用；雨水，正月中，在丑，巽卦初六，處暑同用；驚蟄，二月節，在子，震卦初九，白露同用；春分，二月中，在亥，兌卦九四，春秋分同用；清明，三月節，在戌，艮卦六四，寒露同用；穀雨，三月中，在酉，離卦九四，霜降同用；立夏，四月節，在申，坎卦六四，立冬同用；小滿，四月中，在未，巽卦六四，小雪同用；芒種，五月節，在午，乾宮㉖九四，大雪同用；夏至，五月中，在巳，兌宮初九，冬至同用；小暑，六月節，在辰，艮宮初六，小寒同用；大暑，六月中，在卯，離宮初九，大寒同用。……龍德十一月在子，在坎卦，左行；虎刑五月，午，在離卦，右行。……分六十四卦，配三百八十四爻，成萬一千五百二十策，定氣候二十四，考五行於運命，人事天道日月星辰局於指掌。

㉕詳參朱伯崑：《易學哲學史》上冊，頁110～137。

㉖按：當係「震宮」之誤。

氣與時的觀念相通，孟、京同出一源的卦氣說，可說是漢人對於氣化宇宙認識的經驗提昇與淬煉。故林忠軍（1960～）認爲京氏：

> 沿襲孟氏的傳統，最大限度地將干支、五行、星象等自然知識納入易學，形成了具有自然知識內容的易學；克服了大衍筮法及焦氏筮法的局限，創立了一個以卦推天時、察人事的完備的筮法新體系，從不同程度上對《周易》卦爻辭作了詮釋，由於這些不可磨滅的貢獻，從而使京氏易成爲西漢易學的主流，并得到官方的認可。㉗

早期儒家僅將現實的道德世界歸結爲陰陽五行，通過陰陽五行的天道變化來理解與把握現實的道德，基本上仍是一個理性的世界；因而，《易傳》對人事的預測大體上還是以規律性的道德法則爲指導。而象數易學則更進一步將陰陽五行的宇宙變化歸納爲神秘的象數命運，用象數的神秘來預示人生與社會的過去與未來。從易學角度看，京房易學在易學史上佔有舉足輕重的地位，標誌著漢代新的易學體系——象數易學的確立。京房易學的價值在於以新的易學思維方式，建立了不同於《易傳．序卦》卦序的系統，揭示了六十四卦內在的關係。京房易學作爲一種適應時代潮流的天人之學，目的在於以神道設教，正人倫，明王道，匡救漢代吏政，調整社會秩序，《京氏易傳》卷下所謂易：「以斷天下之理，定之以人倫，而明王道。……法象乾坤，順於陰陽，以正君臣父子之義。」在京房看來，天人一體，天地萬物乃呈現爲一種自然的和諧，人類社會亦應則天而行；京氏將天人合一思想，納入象數模式之中，由象數所駕馭支配一切的天人規律，《京氏易傳》卷下，他說道：

> 夫作易，所以垂教。教之所被，本被於有無。……從無入有，見災於星辰也；從有入無，見象於陰陽也。陰陽之義，歲月分也。歲月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻，上下天地，陰陽運轉，有無之象，配乎人事。

可見，京房所精心設計的這套象數模式與象數占筮體例，體現了天人一體

㉗詳參林忠軍：《象數易學發展史》第一卷，頁 117。並可參嚴正：《五經哲學及其文化學的闡釋》，第四章〈周易哲學的研究〉，頁 266～309。

的思想，「細不可窮，深不可極」，只要揲著布爻，運用「八九六七之數，內外承乘之象」，「考五行於命運、人事、天道、日月星辰，局於指掌」。如用之於社會人事，則可推斷陰陽災異，預知吉凶禍福，並可指導現實的政治，作爲決策的依據，透顯出京氏易學的多重功能。

而兩漢象數易學與先秦《易傳》的不同，不僅在於占筮方法的差別及以占筮推論人事的差異，而且在對天道的理解上也存在著本質的不同。在筮法上，《易傳》「易有聖人之道四焉」，占筮只是其一，並沒有超出社會政治道德的界限的不同；京房則不以〈序卦傳〉爲主，而是按照八宮排列，講究納甲、納支、世應、飛伏、五行與六親等。京房通過闡釋卦象提出了一種新世界結構，結合西漢天文、曆法、醫學、政治等科學的最新成果，將六十四卦與天干、地支、四時、五行、十二月、二十四節氣、七十二候、五星四象、二十八宿結合起來，構成了一個獨特的宇宙。此一新的世界結構與現實的社會政治道德世界是不同的，卻也並不衝突，但不能理解爲同一個世界。這個世界與《易傳》的世界觀不同，《易傳》的世界依然是現實的世界，只不過運用陰陽來認識把握現實，以指導人生的道德實踐；《易傳》的天道建立在現實的因果規律與道德觀念的基礎上，陰陽僅是人的認知範式，與儒家的倫理道德與人生理想是相符的。《易傳》突出了人通過認識天道以參贊天地之化育，實現與天地同流的超越；而京房則構造了一個神秘而與傳統觀念完全不同的世界，這個世界雖然也是陰陽五行的變化，卻沒有人的道德實踐的空間，完全是神秘的天道運行，一切都是命中注定。京房易學所顯現的世界已超出儒家的範圍，而與道教、讖緯相通，不是人類理性所能理解與認知。

五、鄭玄與《易緯》「氣化宇宙論」思想㉘

鄭玄（127～200）是東漢末年重要的易學名家與經學大師，其易學是

㉘可以並參詳高懷民：〈西漢形上學的奇葩——易緯氣化宇宙思想體系的形成及義蘊〉，頁 13～29；盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，頁 55～86。

兩漢易學乃至經學發展的必然，因鄭玄自幼偏好經學、算術、天文、陰陽占驗術，成學後立志「念述先聖王之玄意，思整百家之不齊」，故博覽盡訪，嘗於〈戒子益恩書〉概括其境況㉙。在易學方面，鄭玄總結並整合了兩漢的今古文易學，將京房與費直易學融會貫通；又兼收並蓄，衝破了兩漢易學師法家法門戶之見；此外，兼顧象數與義理，走出了兩漢專崇象數的迷思，可謂爲集大成的一代經學宗師㉚。鄭玄易學思想主要集中在《易緯注》、《易贊》、《易論》、《序易》與《周易注》中。從《易贊》諸文殘斷內容觀之，他反覆強調其易學是以「乾坤，其易之蘊」、「易之門戶」爲主旨，而通過「易一名而含三義——易簡、變易、不易」貫徹之。

鄭玄繼承《易緯》的易學思想，依照《乾鑿度》「有形生於無形」的理路，對「無」或形上界進行一番結構化的規定與探究，而主要即在「氣、形、質」之「始」的「始、壯、究」的形上變化，包括太易→太初→太始→太素，以及一（二）→七（六）→九（八）兩種理解方式；鄭玄以爲從「無」到「有」，是一種「自得」、「自生」、「自通」與「自成」的過程。然而，鄭玄以「天地一元，萬物所紀」的論述，轉化充實了《易緯．乾鑿度》「（易）一元以爲元紀」的思想。鄭易對太極（太極之元）在「有」中的展開結構，主要有二種理解：

第一種繼承《乾鑿度》的觀點㉛，認爲從太極、天地、四時、八卦到萬物，是一個順生過程：太極→天地→四時→八卦→（五氣）萬物；注「易始於太極」云：「氣象未分之時，天地之所始也。」注「太極分而爲

㉙按：詳參《後漢書．鄭玄傳》。

㉚詳參丁四新：〈鄭氏易義〉，《象數易學研究》第 2 輯，頁 91～123。林忠軍：〈鄭玄易與兩漢易學思潮〉，《象數易學研究》第 3 輯，頁 80～93。

㉛《乾鑿度》卷上云：「易始於太極。太極分而為二，故生天地。天地有春秋冬夏之節，故生四時。四時各有陰陽剛柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷風水火山澤之象定矣。其布散用事也，震生物於東方，位在二月；巽散之於東南，位在四月；離長之於南方，位在五月；坤養之於西南方，位在六月；兌收之於西方，位在八月；乾剝之於西北方，位在十月；坎藏之於北方，位在十一月；艮終始於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備，陰陽之體定，神明之德通，而萬物各以其類成矣。」

二」云：「七九，八六。」注「八卦」云：「萬物是八卦之象，定其位，則不遷其性，不淫其德矣。故各得自成者也。」其中，八卦又與五常結合，依時空順序布列成自身的結構。

第二種依鄭玄《周易注》，尤其是〈繫辭注〉，把太極在「有」中的展開結構簡化爲：太極→兩儀→四象→八卦；鄭注「易有太極」云：「極中之道，淳和未分之氣也。」此與《乾鑿度》注「氣象未分之時，天地之所始也」，有其同（陰陽一元）異（中和之道）之處。

而在此二種展開過程中，鄭玄都非常注重從易數，亦即八卦九宮數、四象之數、五行生成數、五位相合數、大衍之數與天地之數；與乾坤十二爻辰，包括爻體與爻氣說等內容的角度來加以理解。鄭玄重構的卦爻系統，通過卦物（象）的聯繫方式，涵攝世間萬有，深刻體現其易學總綱。鄭玄的易學可說是漢易的總結，同時也容納涵孕了道家（玄學）易的因素；只不過他仍偏重於象數的構作，以及儒家「中和」理念的旨趣，所以從易學史的角度來看，鄭玄的經學與易學，是兩漢由破碎條分必然走向綜合有序的結果，值得後來學者的正視與探究。

此外，鄭玄是繼京房《京氏易傳》之後，以「五行」說解《周易》的重要代表人物，詳見於其注〈繫辭上〉「大衍之數五十，其用四十有九」：

> 天地之數，五十有五，以五行氣通。凡五行減五，大衍又減一，故四十九也。……天一生水於北，地二生火於南，天三生木於東，地四生金於西，天五生土於中。陽無耦，陰無配，未得相成。地六成水於北，與天一并；天七成火於南，與地二並；地八成木於東，與天三並；天九成金於西，與地四並；地十成土於中，與天五並也。大衍之數五十有五，五行各氣并，氣并而減五，惟有五十。以五十之數不可以爲七、八、九、六卜筮之占，以用之故，更減其一，故四十有九也。[32]

鄭玄以陰陽和合爲萬物生成的根源，在《周易》和《易緯》注文中，

[32] 詳參王應麟輯、惠棟補：《增補鄭氏周易》第七冊，卷下，頁 4 下。以下所引均見於此書，恕不另注。

說明「和合」氣化的內涵。《易傳．繫辭上》云：「是故易有太極，是生兩儀。」鄭玄注曰：「極中之道，淳和未分之氣也。」他指出太極爲氣的本源，而氣初生時混和不分，不見形體。注《易．乾鑿度》云：「太易氣未分，太初氣始見，太始物有形，太素萬物素質由淳在。」[33]直至氣分爲二，無形化作有形，則生成天地。又注曰：「氣象未分之時，天地之所始也。……輕清者上爲天，重濁者下爲地。」然而，天地不變，不能通氣，故天地二氣轉化爲陰陽，輔以五行運行，故注云：「天地氣合，而化生五物。」鄭玄既認爲「氣」是天地的本源，它在萬物生成的過程中，扮演著重要的角色。依其所言，天地據陰陽二氣分別爲二，分屬金、木、水、火、土五行，各以陰陽配合。至此，五行通氣，施化天下，生育萬物。〈繫辭上〉「天數五，地數五，五位相得而各有合」，鄭玄注曰：

> 天地之氣各有五，五行之次：一曰水，天數也。二曰火，地數也。三曰木，天數也。四曰金，地數也。五曰土，天數也。此五者，陰無匹，陽無耦，故又合之。地六爲天一匹也。天七爲地二耦也。地八爲天三匹也。天九爲地四耦也。地十爲天五匹也。二五陰陽各有合，然後氣相得，施化行也。

注易之中，鄭玄領悟出氣以「和合」爲貴。「二五陰陽各有合」，「二五」是就易的爻位而言，上爻以五爲中，下爻以二爲中。〈彖傳〉釋易以得中爲吉，〈蹇．彖傳〉云：「蹇，利西南，往得中也。」鄭玄注曰：「中，和也。」陰陽氣合以中和爲貴。《禮記．樂記》云：「合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密。」鄭玄注云：「生氣，陰陽氣也。五常，五行也。」鄭玄指出陰陽相合得中和之氣，養育萬物。《周易．坤卦．六二》云：「直方大，不習，无不利。」鄭玄注曰：「此爻得中氣而在地上，自然之性，廣生萬物。」其實，郭店出土的戰國中後期楚墓竹簡〈太一生水〉篇云：「太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地〔復相輔〕也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復相輔也，是以成滄熱。滄熱

---

[33]安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》。以下引見上海：上海古籍出版社，1994年，《易．乾坤鑿度》，頁1661，下不另注。

復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而止。」㉞據此或許能考證出鄭玄「和合」氣化說的早期內涵。

若以〈太一生水〉對照《周易》鄭注「天一生水於北」的說法，鄭玄注易很可能曾以此篇爲據。鄭玄所謂的「天一」即〈太一生水〉中的「太一」，本質皆在於「一生水」。「一」爲萬數之本，若分配於八卦之中，則「一」爲坎，坎即水。《周易．說卦》云：「坎者，水也。正北方之卦也。」《太玄．太玄數》云：「一六爲水，爲北方。」可以推測，鄭玄承襲「太一生水」說，僅把「神明」刪去，而復用「天地」、「陰陽」和「四時」等思想成分，並注入氣化的內涵，使「太一」轉化爲《周易》的「太極」，負責出氣的功能，同時強調「陰陽」與「五行」所起的氣化作用，建構出「和合」氣化的思想。可知，鄭玄「和合」氣化的思想是從《周易》經義中發掘出來。

太極是出氣的終極源頭，並通過天地、陰陽二氣相合，促使萬物生成。此說互見於鄭玄其他經義注文中，《禮記．樂記》云：「天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物。」鄭玄注云：「氣曰煦，體曰嫗。」故二氣相合，可覆養萬物。若以鄭箋爲例，鄭玄注明大凡常人、昆蟲、農物和牲畜俱受氣而生；〈小雅．蓼莪〉云：「父兮生我，母兮鞠我。」鄭箋云：「父兮生我者，本其氣也。」〈周南．螽斯〉云：「螽斯羽，詵詵兮。」鄭箋云：「凡物有陰陽情慾者，無不妒忌，維蚣蝑不耳。各得受氣而生子，故能詵詵然眾多。」至於〈周頌．我將〉牛羊牲畜亦因天氣之助變得肥大，鄭箋云：「我享祭之羊牛，皆充盛肥腯，有天氣之力助。」同時，鄭玄認爲氣生萬物以陰陽和合爲貴，這種思想也體現在鄭箋中。鄭玄指出農物的長成須以中和之氣爲養份。〈邶風．旄丘〉鄭箋云：「土氣緩則葛生闊節。」葛枝長闊有賴地氣和緩；而穀物所以「無稂莠」，乃「時氣之和所致之。」㉟農人墾耕田畝，乃待「土氣烝達而和，耕之則澤澤然解散。」㊱《禮記．月令》云：「天氣下降，地氣上騰。天地和同，草木萌

㉞釋文本於荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁 125～126，〈太一生水〉釋文注釋。

㉟詳參〈小雅．大田〉，鄭箋。

動。」鄭玄注云：「此陽氣烝達，可耕之候。」歲有豐年，全賴二氣相和。鄭玄謂「亟有豐孰之年，陰陽和也。」㊲又《鄭箋》云：「陰陽和，風雨時，則萬物成，則倉庚充滿矣。」㊳否則「陰陽不和，群生不得其所也。」㊴據此而言，陰陽氣合，無不覆蓋，而宇宙萬物生化，厥賴於斯。

《禮記．月令》云：「以共皇天上帝。」鄭玄注曰：「皇天，北辰耀魄寶，冬至所祭於圓丘也。上帝，太微五帝。」鄭玄把天釋爲「北辰耀魄寶」。北辰爲星名，即北極星。《爾雅．釋天》云：「北極謂之北辰。」故「北極」與「北辰」通。《春秋緯》云：「北極爲耀魄寶。」可見，緯書爲鄭玄「北辰耀魄寶」所據。鄭玄使北極星應於神明，以「太乙」、「天一」和「太一」等帝號稱之，作爲出氣的本體。這種「帝位應星」之義於緯書鄭注中可見，而細審鄭玄注中「五帝」的特殊稱謂，可知五帝降氣是以星象爲據。《易．乾鑿度》鄭注云：

> 太乙者，北辰之神名也。居其所曰「太乙」，常行於八卦日辰之間，曰「天一」，或曰「太一」，出入所遊息於紫宮之內外，其星因以爲名焉。故《星經》曰：「天一太乙，主氣之神。」

鄭玄根據《星經》指出太乙爲出氣之神，可知戰國時的占星學家，已模擬出星象與神明之間的對應關係。太一是神明，也是北極星，它有出氣的功能，作用與太極相同，成爲宇宙星空的出氣本體。然而，它的出氣對象不是天地、陰陽，而是夜空中的星象。緯書《春秋．合誠圖》對於這位具有人格的主氣之神有過不少描述，並把「太一」稱爲「紫宮大帝」或「中宮大帝」。「大帝」它與北極星相應，如此星、帝相通，作爲眾星宿的出氣樞紐。此大帝居於紫微宮中，其職責爲散氣廣播於列宿，《春秋．文耀鉤》云：「中宮大帝，其北極星，下一明者爲太一之先，含元氣以斗布常。」此說明北極星通過北斗星播氣眾星。由以上可以推測，鄭玄於注

㊱詳參〈周頌．載芟〉，鄭箋。
㊲詳參〈周頌．桓〉，鄭箋。
㊳詳參〈小雅．楚茨〉，鄭箋。
㊴詳參〈小雅．魚藻〉，鄭箋。

經時，很可能對楚簡〈太一生水〉中的「太一」作過兩種不同的運用。從鄭玄易注審之，「太一」被視爲《周易》中的太極，起了播氣天地、陰陽的作用，而篇中的「神明」則被刪去。這充當爲「和合」氣化的思想基礎。但在「帝位應星」的星學模式中，〈太一生水〉中的「神明」被受重視，「太一」被視爲主氣之神，並通過神明與星象的契合，使太一與北極星相應，成爲五帝降氣的根據。至於降氣的「五帝」，鄭玄也使其與星象相應㊵。鄭玄雖不是「帝位應星」的首位倡導者，其所據的緯書也是汲取早期的占星學知識，才逐步建構出「五帝降氣」說。雖然讖緯不經，不可信實，但確爲鄭玄所本，故欲揭示「五帝降氣」說的星象內涵，便必須以讖緯爲據，並考察鄭玄對於古代占星學知識的融合和汲收㊶。

漢代占星學繼承了戰國時的傳統，星象觀測與人事關係顯得密切。《史記．太史公自序》云：「星氣之書，多雜禨祥，不經；推其文，考其應，不殊。」並根據《史記．天官書》所載，都反映出漢初星學論著多夾雜吉凶占算，以星辰的運行軌度，推測人事變化。因此，緯書屢言帝位應星之驗，此與《史記．天官書》基本不異，而在帝位與星位的配合上，也顯得更嚴密。《穀梁傳．莊公七年》云：「恆星者，經星也。」在本質上，緯書以五帝與五宮相應，乃是以四象二十八宿及騰蛇二十二星爲根據，作爲五帝精氣的來源，《春秋．文耀鉤》云：

> 東宮蒼帝，其精爲青龍。南宮赤帝，其精爲朱鳥。中宮黃帝，其精爲騰蛇。西宮白帝，其精爲素虎。北方黑帝，其精爲玄武。

四象以北極星爲中心座標，用來畫分東、南、西、北四方的二十八星宿㊷。由於四方星宿以線連繫起來，各有形體可象，故星學家以青龍、朱

㊵關於天文星象的材料，參考下列二書：潘鼐：《中國恆星觀測史》；鄭文光：《中國天文學源流》。而鄭玄於《禮記》注中稱「五帝」謂「太微五帝」，此說乃沿於緯書《春秋．文耀鉤》云：「大微宮有五帝坐星，蒼帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，黃帝曰含樞紐，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光紀。」

㊶詳參盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，頁55～86。

㊷在四象與五帝的相應關係上，青龍象東方七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕），屬於東宮星宿，故與蒼帝相應；朱雀象南方七宿（井、鬼、柳、星、張、

鳥、白虎和玄武象之。其中，《史記》中四象的「咸池」已由「白虎」所取替[43]。

此外，緯書以五帝與五星相應，據之可解釋鄭玄以五帝主宰五行之所由。《史記．天官書》云：「水、火、金、木填星，此五星者，天之五佐，爲緯，見伏有時，所過行贏縮有度。」五星指金、木、水、火、土五星。五星周遊星空，位置不定，《史記正義》云：「五星行南北爲經，東西爲緯也。」五星屬於行星的一類，因東西橫向，猶如緯線，故又稱作「緯星」。《說苑．辨物》云：「天之五星，運氣於五行。」[44]因五星星氣運氣於五行，故五帝應五星，自能主宰五行運氣。五星星氣按照五行方位分配，進而與五帝相應。《春秋．元命苞》云：

> 蒼精用事祿歲星，赤精用事祿熒惑，黃精用事祿鎮星，白精用事祿太白，黑精用事祿辰星。

五帝運氣於五行，播氣四時，則蒼帝精氣源於木星，赤帝精氣源於火星，黃帝精氣源於土星，白帝精氣源於金星，黑帝精氣源於辰星。同時，一歲之中，五帝運氣五行，各主七十二日。《易．乾靈圖》云：

> 五帝：東方木，色蒼，七十二日；南方火，色赤，七十二日；中央，土色黃，七十二日；西方，金色白，七十二日；北方，水色黑，七十二日。

根據五色類象，則蒼帝主木氣；赤帝主火氣；黃帝主土氣，白帝主金氣；黑帝主水氣。由此五帝主五行，則四時皆得通氣。因此，儘管帝位應星是漢儒時作，不屬經義；不過，此說本於星象體系爲根據，於緯書中也有大

翼、軫），屬於南宮星宿，故與赤帝相應；白虎象西方七宿（奎、婁、胃、昴、畢、觜、參），屬於西方星宿，故與白帝相應；玄武象北方七宿（斗、牛、女、虛、危、室、壁），屬於北方星宿，故與黑帝相應。五帝各與四象合，分領七宿，惟黃帝置中，其位與北極中宮大帝重疊，故緯書以騰蛇星宿應黃帝。

[43] 1978 年在湖北隨縣曾侯乙墓出土的一件漆箱蓋，「蓋面一端繪青龍，一端繪白虎，二者頭尾方向彼此相反」，這與漢唐人以青龍、白虎頭尾一致朝向不同。二十八宿與四象相配，有可能只是漢人的一種附會。參張聞玉：〈曾侯乙墓天文圖象研究〉，載《古代天文曆法論集》，頁 79～100。

[44] 漢．劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》，頁 443。

量的記載，可以相信是漢代普遍流行的思想。可以說，鄭玄不用易注的陰陽和合思想，另闢蹊徑闡釋五帝本質，以星氣作爲「五帝降氣」的本源，這也許是基於古代對星象物質的理解[45]。由此而言，星體是由精氣所構成的，故五帝以星象爲據，其內涵自是以星氣爲主。如此以五帝應五宮，便可以解釋五帝感生王者始祖的精氣來源；以五帝應五星，可以明白其以五帝主五行運氣，播氣四時之所由[46]。這當是古代星學家在長期觀星的實踐經驗中，對星象物質演生的一種認識，也爲五帝降氣的來源提出根據。因此，鄭玄取用星象注明五帝經義，以星氣解釋五帝降氣的來源，當是在漢代天文知識日益豐富下，對儒家經義的一種嶄新詮釋方法。

然則，按照鄭玄易注，萬物生成必須以陰陽和合爲據，若王者始祖有父、無父皆可感生，則有母不必有父，有陰不必有陽，這樣，陰陽便不必相合。五行助天地通氣，合陰陽以施化，按照這一原理，人的生長育成必須貫徹於陰陽氣合之中。《易傳．繫辭下》云：「天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。」鄭玄注云：「覿，合也。男女以陰陽合其精氣。」男陽女陰，各以氣合延續下一代。可見，若鄭玄襲用易注中的陰陽和合思想，而又堅稱有父、無父皆可感生的話，理論上無疑出現矛盾。所以，他以五帝代天說明王者始祖感生所由。因五帝以星氣爲據，直接降氣感生王者始祖，故不必待男女陰陽精氣覿合。如此一來，則王者始祖有父、無父皆可感生。這樣不但消融了陰陽和合思想所帶來的局限，亦同時爲經今古文說的長期爭論覓得解決方法，問題也變得不像過去般尖銳。從鄭玄易注來看，萬物生成皆源自一氣，受氣者不分尊卑高下，皆沿此氣生成。故凡人雖沒有帝王之資，但他們的出生不見得與王者始祖有別。然而，天命的意旨在易注的和合氣化論中，並不能深切體現和肯定。

在森嚴的禮治秩序中，尊卑名分對王權的建立殊爲重要。萬物俱感一氣之說無妨於易學，卻不合於禮義。易述天道，探究天地萬物生成的規

---

[45] 如《管子．內業》云：「凡物之精，比則為生，下生五穀，上為列星。」詳參唐．尹知章注、清．戴望校：《管子校正》，頁 268。

[46] 如晉．楊泉《物理論》云：「氣發而生，精華上浮，婉轉隨流，名之曰天河，一曰雲漢，眾星出焉。」引見《仲長統論（及其他三種）》，《叢書集成初編》，頁 2。

律，鄭玄以一氣貫之，自能曉明其理；禮言人道，據之顯示尊卑，定立名分，若鄭玄續持此說，則尊卑貴賤不能分辨。鄭玄注《易．乾鑿度》云：「天地陰陽，尚有尊卑先後之序，而況人道乎！」㊼據以陽尊陰卑的對配，雖能爲君臣、父子、夫婦、男女、高低、貴賤，定位名分，但無補於說明王者出生的超越性及天命所歸的認同性，從而作爲其政權提供合法理據。可是，易說的天未能爲子之「賢聖」予以充分的說明，故鄭玄遂從「五帝降氣」說加以引證。 王者具有帝王之資，卻不代表即掌有天下，還須視乎五星運轉，按照五帝德運迭次來決定。鄭玄雖不論星宿分野，但也從五星聚合來說明朝代興亡。他以五帝應五宮，使王者可據始祖受氣的由來，決定其帝統所屬的星宿，續察乎五星聚合的位置，昭明王天下的德運。《易緯》云：「帝跡術感，其興侯房精謀。」鄭玄注曰：

> 震爲足，故蒼帝之興，多以跡感，后稷之生則然。其起委曲爲諸侯，金土及火據上也，其徵又五星聚房。

就周代而言，蒼帝靈威仰降氣用事，而姜嫄履大人跡感生后稷，是明周代帝統來自東方蒼龍星氣。因蒼龍星宿包括有角、亢、氐、房、心、尾、箕等七宿，故鄭玄便以五星聚於房宿，作爲周代興起的徵兆㊽。因此，根據五星聚合的星象運行情況，可以爲各代的興亡予以先驗的吉凶祥兆㊾。星象對王者德運轉移所起的喻象作用，由此可見一斑。

鄭玄論氣善以易學爲據，說明萬物之生成；另汲取占星學知識，藉五帝降氣揭示王者始祖感氣之所由。這種「雙軌並行」的思維模式各具系統，而又互有側重，氣分二元，彼此旨趣不同。鄭玄從傳統經義爲本的注釋內容，延伸至天文學的星象領域中，經學的外延性及經義的容量性相對地提高，可以說是中國經學發展及注釋方法上的一次重要變革，也是漢代「氣化宇宙論」思想的總其成。

㊼鄭玄以為人於出生時，氣質早已定分，《駁五經異義》曾謂：「況乎天氣，因人之精，就而神之，反不使子賢聖乎！」

㊽按：《春秋．元命苞》云：「殷紂之時，五星聚於房。房者，蒼神之精，周據而興。」

㊾按：《春秋．元命苞》云：「五德之運，各象其類，興亡之名，應籙次相代。」

六、結　論

漢代易學，初期基本上是守師法、明故訓、主義理、切人事，罕言陰陽災異與數術。但西漢中期以後，董仲舒等爲適應時代的需要，推陰陽、布五行，將陰陽五行納入儒家的文化價值觀中，使得漢代經學發生了一種根本性的變革，並掀起一股聲勢浩大的經學思潮，如詩有「四始五際」，書有「洪範五行」，禮有「明堂陰陽」，春秋有「陰陽災異」，於易則有象數占驗與災異推斷。漢易在宣元之際，首由孟喜開風氣，而京房繼其統，創立了一種以卦氣說爲核心而獨具特色的象數之學，引發了易學史上一場根本性的變革。

以孟喜、京房爲主的漢代象數易學，背離師法，而又受到社會的重視，其原因就在於它迎合了兩漢社會的宗教、文化與政治觀念；兩漢社會鬼神迷信盛行，道教在此時發源，傳統科學也極爲發達，因此京房易學不局限於古老的《易傳》解釋，容納涵蓋了現實社會的科學與哲學的最新成果，滿足了社會各個層次的人們對天道的追求與嚮往，所以才會被立爲博士，得到官方的認可。從易學發展史的角度看，京氏易學發明象數義例，創制別具一格的象數體系，從而完成了漢代象數易學的巨大變革，在易學史上佔有舉足輕重的地位。然而，由於京房過於強調占筮體例，難免支離繁雜，牽強附會，缺乏理論深度；因此，京氏易學至東漢開始衰微，到了西晉則徒有其書而無其師了。歷代著名的思想家與易學家，多對京氏易學予以指斥與撻伐，如王充、王弼、孔穎達、黃宗羲（1610～1695）、王夫之（1619～1692）等人；其中，尤以王夫之最具代表性[50]。

---

[50] 王夫之《讀通鑑論》卷四，批評京氏易學在兩個問題上具有致命的闕失。其一，京房的「按日以候氣，分卦以徵事」的卦氣說，不過是對既成事實作出事後的分析與解釋，並將它歸結為天之象數，以為「勢已成，形已見，謂天下之象數亦然」，然不過是用以「取顯名、致厚利而惑天下」而已；其二，京氏「以小智立一成之象數，天地之化，且受其割裂；聖人之教，且恣其削補」，隨意瓜分割裂，牽強附會加以解釋，實是「侮五行而椓二儀，大亂之道也」。

漢代易學成爲中國學術思想史的重要內容，而卦氣說又是漢代易學的重要理論，就哲學史而言，孟喜卦氣通過京房的陰陽二氣說，直接影響到漢人的宇宙觀思想。象數易學，體系龐雜，八宮、世應、飛伏、爻辰、納甲、互體等，皆試圖解釋繁雜的人類與自然社會，誠如朱伯崑《易學哲學史》所指出：儘管京房「將《周易》中的筮法，引向占候之術，宣揚了天人感應的迷信，但他提出的世界圖式對後來的哲學家們探討世界的普遍聯繫，很有啓發的意義。」在學術史上，漢代三統曆受孟、京卦氣的影響，已有學者詳予剖析[51]。卦氣的影響，同樣可見於漢末的乾象曆、北魏的正光曆；最典型的，當屬唐僧一行「推大衍數立術以應之」的新曆，所謂「發斂術」，全用卦氣說[52]。故孟喜卦氣以《周易》六十四卦配一年四時、十二月、二十四節氣、七十二候與三百六十五日；京房卦氣以六十四卦三百八十四爻配一年二十四節氣，就卦、時二者而論，「時」確爲卦氣說的核心。

本體宇宙論是牟宗三（1909～1995）論析中國哲學特質的一個表述形式，他認爲中國哲學最高概念範疇的終極義理，基本上都是一個同兼宇宙始源與價值本體義涵的義理形式，因此他以本體宇宙論說此道概念的基本哲學問題意識：「中國人從什麼地方表現存在呢？就是從『生』字表示，『生』也是個動詞，生就是個體存在。這樣了解存在是動態的了解，所以儒家講『生生不息』，『生生不息』不是動態嗎？因爲是動態的講，所以講本體論就涵著宇宙論，中國人本體論宇宙論是連在一起講，沒有分開來成兩種學問。但西方人講形而上學分本體論（ontology）和宇宙論（cosmology）。」[53]

總之，《周易》既是儒家政教的經典，論證儒家的歷史、政治、道德；但又不爲其所局限，道家、道教也同樣尊奉《周易》爲自己的經典，並爲傳統文化各個流派所共同尊奉。《周易》具有信仰的功能，又提出人

---

[51] 詳參朱伯崑：《易學哲學史》上冊，頁148～150。

[52] 詳參《新唐書》卷二十七至卷二十八。

[53] 詳參牟宗三：《「四因說」演講錄》，「中國的存有論，本體宇宙論，是動態的」，頁94～95。

生的認知範式；既是卜筮之書，又是哲理之匯，綜涵道、政、學三統，因而建構了《周易》紛繁而複雜的哲學體系與多采多姿的社會宗教樣貌，成爲中華文化融攝與創造之源。

（按：本文發表於 2004 年 11 月，「第二屆儒道國際學術研討會——兩漢」，頁 1～20。2005 年 8 月，刊載於臺灣師範大學國文學系：《第二屆儒道國際學術研討會——兩漢論文集》，頁 463～491。）

伍、魏晉南北朝易學「儒道會通」思想史論

一、前　言

本文係就魏晉南北朝易學「儒道會通」思想，進行初步發展進程上的歷史性論述，並未就實質的「儒道會通」思想義蘊深入考察與闡釋，方法上依據牟宗三先生（1909～1995）《中西哲學之會通十四講．第一講．中西哲學會通的可能性：哲學眞理之普遍性與特殊性》中，所謂「一方面要通學術性，一方面要通時代性」的兩橛❶，在普遍性與特殊性兩重關涉中，就時代性的「批判繼承」（因）與學術性的「創造發展」（創）以及「返本開新」（返）❷，爬梳統整此一時期有關易學「儒道會通」思想的人物與歷史向度，試圖就史實檢證中，衡定會通的詮釋脈絡。

自西漢孝武帝以來，接受董仲舒（176 B.C.～104 B.C.）的獻策，高擎「罷黜百家，獨尊儒術」的政教大纛，以儒家思想爲核心內容的五經之學，被尊奉爲官學，設立五經博士及招收博士弟子員，由於政治上的需要和功利的驅使，研習經學，蔚成時代風氣，自此以降，達到了空前的繁榮盛況，《漢書．儒林傳》贊曰：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元

---

❶詳參牟宗三：《牟宗三先生全集》，《30．中西哲學之會通十四講．第一講．中西哲學會通的可能性：哲學真理之普遍性與特殊》，頁1～16。

❷「批判繼承」與「創造發展」二詞，係以方便借用傅偉勳（1933～1996）「創造的詮釋學」用語；詳傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，〈創造的詮釋學及其應用：中國哲學方法論建構試論之一〉。「返本開新」，則借用唐君毅（1909～1978）《人文精神之重建》，本書又名《中西人文精神之返本開新》，以及牟宗三於中國哲學講論之習用語。

始，百有餘年，傳業者寖盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。初，……易楊，……而已。至孝宣世復立……，施孟梁丘易，……至元帝世復立京氏易。……所以周羅遺失，兼而存之，是在其中矣。❸

然則，這種經學鼎盛的背後卻潛藏著危機，林忠軍（1960～）教授嘗撰文，闡述此中潛藏的危機，具體表現在以下三個方面：

一、明經取士，經學成爲入仕進身的階梯。由此，習經者急功近利，投機取巧，崇尚虛華，不思多聞闕疑，此是經學研究一大弊端。如范曄所言：「章句漸疏，而多以浮華相尚，儒者之風蓋衰矣。」（《後漢書．儒林列傳》）

二、兩漢經學門派林立，眾說紛紜。兩漢經學有今文和古文之分，如「劉向以中《古文易經》校施、孟、梁丘經，或脫去『無咎』、『悔』，惟費氏經與古文同。」（《漢書．藝文志》）又注重師法和家法，就易而言，「易有施、孟、梁丘之學，是師法；施家有張、彭之學，孟有翟、孟、白之學，梁丘有士孫、鄧、衡之學是家法。家法從師法分出，而施、孟、梁丘之師法又從田王孫一師分出者也。」（《經學歷史》136 頁，中華書局 1981.8）經學研究這種師師相承、口傳心授、純而不雜的習經方式，造成了經數家、家有數說、歧義並出，如樹幹分枝、枝又分枝，支葉繁滋，寖失其本。使後學不知所從。

三、兩漢經學繁榮標誌之一是傳習經者眾多。如前所言，一經說至百萬餘言，大師眾至千餘人，其中有的大師能教千萬餘人，如鄭玄在馬融門下，三年未見師面，足見受業人之多。由於治經人多而雜，其說支而漫，加上當時經學研究是以箋注儒家經典爲目的，重訓詁和考據，經學家有時爲了一句話或一個字，不遺餘力，花費大量時間，旁徵博

❸此「贊曰」文本及標點，本於黃師慶萱碩士論文：《史記漢書儒林列傳疏證》，第七章〈結論〉，頁 255。

> 引，細心求證，以至融通。對於聖人之言決不敢越雷半步，這種箋注之學雖存樸實嚴謹之風，卻有機械、支離、牽強的特點。班固曾把經學研究這個特點視爲「大患」。他說：「後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體，說五字之義，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言，安其所習，毀所不見，終日自蔽。此學者之大患也。」（《漢書．藝文志》）

正是這三個弊端，使經學從自身否定了自己，走向沒落。❹

而自東漢滅祚之後，三國至南北朝（220～589），中國大一統的中央集權封建體制，繼春秋戰國再次遭受到極大的破壞與秩序的重整，國家、社會與族群全部整體處在急劇變革、激烈動盪之中，三國爭霸，群雄並起；南北對峙，逐鹿中原，政權爭奪，夷夏戰爭，此起彼伏，即觸即發。由於國家、社會與族群的長期不穩定，反映到時代意識與學術領域的沖擊上，卻充分表現出人文思想的活躍靈動；而自漢武帝以來「罷黜百家，獨尊儒術」的政教大纛，原來屹立不搖的地位，在此時期已從根本上動搖，飽受壓抑與沈潛數百年的老莊道學，因勢乘時而起，開始復興，蓬勃發展，並與儒家思想巧妙結合，會通孔老，融貫易莊，形成了中國哲學史上的玄學思潮。太老師林尹（1909～1983）《中國學術思想大綱．（四）魏晉南北朝之玄學．概說》如此寫道：

> 東漢桓靈之後，天下喪亂。加以黃老之術，餘風未歇；太學諸生，黨錮事興；故才識之士，大抵謀所以苟全性命，而不求聞達。
>
> 魏武勃興，崇尚法術；諸葛治蜀，猶取申韓；然禍亂相尋，歷久不息；故人懷寧止之思，群求清靜之效。以黃老入世之用，不足以爲戢亂之原，於是轉而以出世之想，趨於老莊曠達之途。
>
> 王充發揚自然之說，既開其先河；王弼《周易》、《老子》之

❹詳參林忠軍：〈論漢魏易學的嬗變〉，「1.魏晉易學嬗變的原因」，頁1～4。

註，更鼓舞一時。❺

阮籍、嵇康扇其風，何晏、傅嘏張其目。❻劉卲、向秀振其緒，樂廣、王衍承其餘。

或以名理成家，或以玄遠取勝，雖厥流不同，而宗致無殊，故正始而後，風會遂盛。

今言魏晉南北朝學術思想，即以玄學爲中心，而約略分爲三派：一曰名理，二曰玄論，三曰曠達。❼

魏晉玄學家們擺脫了傳統經學「章句訓詁，離經辨志」的束縛，以清新明快的語言和高度抽象的思維，建立了適應新封建秩序的思想體系。而兩漢象數易與魏晉玄學易的爭端，主要表現在思想方法、學派與範疇之間的歧異；各易學家從不同的立場出發，圍繞著象、數、言、意、理、無等問題展開辨論詮釋。

二、南北學風與北朝易學

宋．章如愚《群書考索．續集》卷之一，云：

三易同祖伏羲，而文王之易獨以理傳。五家同傳《周易》，而費氏之學獨以理傳。馬、王諸儒同釋易之學，而王弼之注獨以理傳。然則，明易之要，在理而已矣。以象談易，占筮者之事也；以數談易，推筮者之事也；以理談易，學士大夫之事也；

---

❺原案：「……及王弼注出，於是釋老莊者，風起雲湧。自三國以迄東晉，如何晏《老子道德論》、阮籍《道德論》、鍾會《道論》、孟康《老子注》、荀融《老子義》、虞翻《老子注》、范望《老子注訓》、王尚《述老子》、程韶《老子集解》、孫登《老子集註》，崔譔《莊子注》、向秀《莊子注》、司馬彪《莊子注》、郭象《莊子注》等，不勝枚舉。」詳前揭書，頁 114～115。

❻原案：「何晏、傅嘏，皆為當時權貴，且以學術知名，故其標榜之力，最足以影響風氣。然何晏與王弼崇奉老莊，調和儒道，而偏重於玄論；傅嘏與劉卲等，依據刑名，避實就虛，故詳言名理，此其不同也。」詳前揭書，頁 116。

❼詳參太老師林尹：《中國學術思想大綱》，頁 113～117。

然而不可不兼也。❽

章氏所謂「以理談易，爲學士大夫之事也」，大概就是兩漢經師以及魏晉以來易學家的共同歸趣。黃師慶萱（1932～）《魏晉南北朝易學書考佚》嘗考諸家佚義，凡得二十有八家；附錄一〈魏晉南北朝易學書目〉中，著錄存目三國兩晉南北朝易注，凡一百十九家、一百四十九部❾。其中，至今仍有傳本者，唯魏晉時期的王弼（226～249）《周易注》（含韓康伯《繫辭注》）及《周易略例》❿，阮籍（210～263）《阮嗣宗集》中之〈通易論〉，餘皆亡佚不傳。以下分別考索南北朝易學，其與儒道會通思想相關者，尤爲關注的焦點，茲先爬梳臚陳文獻材料，提供檢證參驗：

（一）南北學異同與南北學混一

1.《北史》卷八十一〈儒林傳序〉：「南人約簡，得其英華。北學深蕪，窮其枝葉。」

2.《隋書》卷七十五〈儒林傳敘〉：「大抵南人約簡，得其英華。北學深蕪，窮其枝葉。考其終始，要其會歸，其立身成名，殊方同致矣。」

3.清．金廷棟〈六朝經術流派論〉：「是故南人之學，貽兩晉風也；北人之學，述兩漢傳也。非北人則南人之學初無根柢，鮮所折衷，

---

❽宋．章如愚：《群書考索》，據明．正德戊辰年（1508）刻本（明．劉氏慎獨書齋）影印，原書線裝本六十四冊。按：前集六十六卷，後集六十五卷，續集五十六卷，別集二十五卷。中央研究院傅斯年圖書館（排架號：檜木櫃 73-4）藏有明．正德十六年（1521）建陽劉洪慎獨書齋刊本，線裝四十冊；有明．正德三年（戊辰）鄭京序，以及「群碧樓」、「嘉靖以前刻本」諸印記。

❾詳《魏晉南北朝易學書考佚》，頁 704～714。

❿考王弼著作如下：一、《周易注》六卷。二、《易略例》一卷。三、《周易大衍論》三卷（《舊唐志》著錄：王弼《周易大演論》一卷，《新唐志》作《大衍論》三卷。《魏志．鍾會傳．注》引弼別傳：「弼注易，潁川人荀融難弼大衍義；弼答其意，白書以戲之。」今嚴可均《全三國文編》有〈答荀融書〉一篇）。四、《周易窮微》一卷（鄭樵《通志．藝文略》：「《周易窮微論》一卷，王弼撰。」今佚）。

幾何而不支離其說也邪！然則南學英華，未始非北學枝葉之有以發之也。承漢學之統，而引唐學之緒，南學也邪？北學也邪？故列六朝之經術而第論南學，致遺北學，是爲變本加厲之論；言六朝之經術，而惟合北學以論南學，則爲沿波討原之論。」⓫

4.清・皮錫瑞（1850～1908）《經學歷史》：「……若唐人謂『南人約簡，得其英華』，不過名言霏屑，騁揮麈之清談；屬詞尙腴，侈雕蟲之餘技。如皇侃之《論語義疏》，名物制度，略而弗講；多以老、莊之旨，發爲駢儷之文，與漢人說經相去懸絕。此南朝經疏之僅存於今者，即此可見一時風尙。」⓬

5.皮錫瑞《經學歷史》：「人情既厭故喜新，學術又以華勝樸。當時北人之於南學，有如『陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉』矣。……隋之二劉冠冕一代。……二劉以北人而染南習；變樸實說經之體，蹈華腴害骨之譏；蓋爲風氣所轉移，不得不俯從時尙也。」

6.皮錫瑞《經學歷史》：「經本樸學，非顓家莫能解；俗目見之，初無可悅。北人篤守漢學，本近質樸；而南人善談名理，增飾華詞，表裏可觀，雅俗共賞。故雖以亡國之餘，足以轉移一時風氣，使北人舍舊而從之。」

7.皮錫瑞《經學歷史》：「……而北學所以并入於南之故：……南朝衣冠禮樂，文采風流，北人常稱羨之。（北齊高祖）高歡謂『江南蕭衍老公，專事衣冠禮樂，中原士大夫望之，以爲正朔所在』。是當時北人稱羨南朝之證。」

8.皮錫瑞《經學歷史》：「王褒入關，貴游並學褒書，趙文深之書遂被遐棄。文深知好尙難反，亦改習褒書。庾信歸周，群公碑志多出其手。信有『韓陵一片石可（堪）共語，餘皆驢鳴犬吠』之言。此皆北人重南、南人輕北之證。北方經學折入於南，亦猶是也。」

9.本田成之《中國經學史》說：「『南人約簡，得其英華；北學深

⓫按：清・嚴杰（1763～1843）《經義叢鈔》所引，詳參《皇清經解》卷一三八五。

⓬按：以下各條詳參皮錫瑞：《經學歷史》，頁58、178、175～176。

蕪，窮其枝葉。』南朝原因老莊之玄學流行，易王弼，尚書僞孔傳，左傳杜預極其流行，以達意而簡明的爲貴；但北朝以鄭玄底學問爲主，考故實本於制度，故一切都是緻密而樸實的研究方法。」⓭

10. 劉師培（1884～1919）《劉申叔遺書．南北經學不同論》：「江左自永嘉搆禍，古學消亡，故經之徒喜言新理。厥後，王弼易學行於青豫，賈彪義疏傳入北方，而南學由南輸北矣。」
11. 劉師培《劉申叔遺書．南北學派不同論．總論》：「魏晉以後，南方之地學術日昌，致北方學者反瞠乎其後，其故何哉？……五胡搆亂，元魏憑陵，……中原甲姓避亂南遷，冠帶之民，萃居江表；流風所被，文化日滋，其故一也。又古代之時，北方之地水利普興，殷富之區多沿河水，故交通日啓，文學易輸。後世以降，北方水道淤爲民田，而荊吳楚蜀之間，得長江之灌輸，人文蔚起，迄於南海不衰，其故二也。」

（二）北魏易學

1. 《北史》卷八十一〈儒林傳序〉：「大抵南北所爲章句⓮，好尚互有不同：江左，《周易》則王輔嗣，《尚書》則孔安國，《左傳》則杜元凱；河洛，《左傳》則服子慎，《尚書》、《周易》則鄭康成，《詩》則並主於毛公，《禮》則同遵於鄭氏。」⓯
2. 《魏書》卷八十四〈儒林傳序〉：「（鄭）玄《易》、《書》、《詩》、《禮》、《論語》、《孝經》，（服）虔《左氏春秋》，（何）休《公羊傳》，大行於河北；王肅《易》亦間行焉。……」⓰

⓭按：詳參本田成之，孫俍工譯：《中國經學史》，頁216。
⓮按：此「章句」即為注解，非兩漢那種煩瑣之「章句」。
⓯按：「江左」指南學，易宗王弼；「河洛」指北學，易本鄭玄（127～200）。
⓰按：王肅（195～256）抗衡鄭學，然可知北方仍以鄭易為主。

3.《魏書》卷五十二〈閻駰傳〉：「駰字玄陰，敦煌人也。……駰博通經傳。……注王朗《易傳》，學者藉以通經。……典校經籍。」⓱

4.《魏書》卷八十四〈儒林傳〉：「盧景裕字仲孺，……范陽涿人也。……先是景裕注《周易》、《尚書》、《孝經》、《論語》、《禮記》、《老子》，其《毛詩》、《春秋左氏》未記。齊文衰王入相，於第開講，招延時雋，令景裕解所注易，景裕理義精微，吐發閑雅，所注易大行於世。」⓲

5.《魏書》卷八十四〈儒林傳〉：「梁祚，北地泥陽人。……歷治諸經，尤善鄭氏易，……常以教授。……爲中書博士。」

（三）北齊易學

北齊二十八年（550～577）的經書五家十一部書全佚，無字存世。而北齊之經學十二家，均爲徐遵明（475～529）學生，其中易學譜系，略如下示：

漢・鄭玄注→北魏・徐遵明→北魏・盧景裕、北魏・崔瑾
北魏・盧景裕→北齊・權會（博士）、北齊・郭茂

1.《北齊書》卷四十四〈儒林傳〉：「河南及青、齊之間儒生，多講王輔嗣所注《周易》，師訓蓋寡。」按：王弼、杜預、《僞孔傳》，當時也偶行於北方。

2.《北齊書》卷四十四〈儒林傳〉：「李鉉，字寶鼎，渤海南皮人也。……詣大儒徐遵明受業。……撰定《孝經》、《論語》、《毛詩》、《三禮義疏》及《三傳異同》、《周易義例》，合三十餘

⓱按：王朗為王肅父，其《易傳》，當為王肅《周易注》所承襲。詳參黃師慶萱：《魏晉南北朝易學書考佚》，「二、魏・王肅：周易注」，頁22～226。

⓲按：今存二十條，可確知其為北學系統。詳參黃師慶萱：《魏晉南北朝易學書考佚》，「二八、北魏・盧氏：周易注」，頁608～703。

卷。……教授鄉里，生徒恆至數百，燕趙間能言經者多出其門。」按：據此可知李鉉爲徐遵明弟子，著有《周易義例》。

3.《北齊書》卷四十四〈儒林傳〉：「權會字正理，河間鄭人也。……少受鄭易，探賾索隱，妙盡幽微；詩、書、三禮，文義該洽。……注易一部。」⑲

4.《北齊書》卷二十四〈杜弼傳〉：「弼字輔玄，中山曲陽人也。……孝昌初，除太學博士。……弼性好名理，探味玄宗，……注老子《道德經》二卷。……弼耽好玄理，老而愈篤，又注《莊子．惠施篇》、《易．上下繫》，名《新注義苑》，並行於世。」⑳

（四）北周易學

1.《周書》卷四十八〈蕭撝傳〉：「撝字仁遠，機辯有文學。……所著文集及《孝經》、《周易義記》及《大小乘幽微》，並行於世。」

三、南朝易學，王弼爲宗

南朝易學應以王弼爲宗，因爲當時學官所立只有王弼一家之學。其中彰明較著者有：卞伯玉《周易繫辭注》二卷、徐爰《周易繫辭注》二卷、荀諶（字柔之，以字行）《周易繫辭注》二卷、關康之《難顧悅之易義》（四十餘條）㉑。

此外，據《隋書．經籍志》所載，又有何諶之《周易疑通》五卷（可能王弼派）；范歆《周易義》一卷、宋明帝集群臣講《周易義疏》十九

⑲按：也略見《北史》卷八十一〈儒林傳〉。

⑳按：亦見《北史》卷五十五本傳。而王弼未注〈繫辭〉，故後人多補之，杜弼《周易繫辭新注義苑》即補王弼之未竟。

㉑按：以上皆承王弼，補其不足；但非承韓康伯，或申王以屈異端。

卷、宋明帝集群臣講《國子講易義》，以上應爲義疏體。可惜，都無全書傳世，僅有少數輯佚條文。以下分朝錄史傳載文：

（一）劉宋易學

1.《宋書》卷九十三〈隱逸傳〉：「關康之字伯愉，河東楊人，世居京口，寓居南平昌。……（東晉）晉陵顧悅之難王弼易義四十餘條；康之申王難顧，遠有情理。」㉒

2.《宋書》卷九十三〈隱逸傳〉：「沈道虔，吳興武康人也。……好老、易。……累世事佛，推父祖舊宅爲寺。」㉓

（二）蕭齊易學㉔

1.周顒《周易論》十卷（梁有三十卷，亡。《隋志》），國子博士，長佛理，善老、易，以玄言議論。

2.徐伯珍《周易問答》一卷（《隋志》），好釋，兼明道術。

3.費元珪《周易注》九卷（《隋志》）。

4.劉瓛《周易四德例》一卷、《周易乾坤義》一卷（《周易正義．序論．易之三名》引：「易者，謂生生之德，有易簡之義；不易者，言天地定位，不可相易；變易者，謂生生之道，變而相續。」承馬、鄭之易，多用鄭易。李鼎祚《周易集解》卷一引釋乾用九：「總六爻純陽之義，故曰用九也。」與鄭注同。《昭明文選》卷三十九〈鄒陽上書吳王〉李善注引釋乾文言「知至至之，可與幾也」，劉義「至，極也」，同王弼注；《昭明文選》卷三十〈陶淵明時興〉一首李善注引釋坤彖「至哉坤元，萬物資生」，曰

㉒按：並下條亦見《南史》卷七十五〈隱逸傳〉。

㉓按：沈氏喜老、易，同於王弼玄風，可知此時王弼易仍大行；由南朝宋人易著，可知江左則王弼之說真確無所疑。

㉔按：據筆者舊存程元敏教授《中國經學史講義》，〈伍、兩晉南北朝之經學〉「四、南朝之經學．（二）南齊之經學．（2）諸家之易書詩春秋論語說」，頁478，錄其所引與易學相關者，序號為筆者所加。

「自無出有曰生；生，得性之始也。」王弼玄學影響，故其雖師承馬鄭，但仍受時風習染，多有王弼玄言之風）、《周易繫辭義疏》二卷（釋慧琳《一切經音義》卷二十《寶星經》卷四《音義》引繫上「悔吝者，言乎其小疵也」，義疏「疵，瑕也」，同馬鄭注，見《經典釋文》）（《隋志》）。

5.永明國學講：《周易講疏》二十六卷（《隋志》）。

6.祖沖之《易義（釋）》（本傳）。

7.沈驎士《易經要略》（李鼎祚《周易集解》卷一引其注〈乾·初九〉爻辭，「稱龍者，假象也」，王弼創虛象，兩者互相發明，沈涉玄言，知沈出於王。）、《周易兩繫訓註》（本傳）《論語·爲政》「導之以政，齊之以刑，民免而無恥」，沈氏《論語要略》：「夫立政以制物，物則矯以從之；用刑以齊物，物則巧以避之。矯則跡從而心不化，巧避則苟免而情不恥，由失其自然之性也。」

此外，尚有李玉之《乾坤義》一卷（《隋志》）、顧歡《王弼易兩繫注》（本傳）、明僧紹《周易繫辭注》（《經典釋文·敘錄》），史載有關易學者，復錄如下：

1.《南齊書》卷三十九〈陸澄傳〉：「（齊武帝）永明元年（483），（陸澄）轉度支尚書，尋領國子博士。時國學置鄭、王《易》，杜、服《春秋》，何氏《公羊》，糜氏《穀梁》，鄭玄《孝經》。澄謂尚書令王儉……，乃與書論之曰：『（宋文帝）元嘉建學之始，（鄭）玄、（王）弼兩立。逮顏延之爲祭酒，黜鄭置王，意在貴玄，事成敗儒。……今若不大弘儒風，則無所立學；眾經皆儒，惟易獨玄，玄不可棄，儒不可缺。謂宜並存，所以合無體（按：王弼聖人體無）之義。……今若專取弼易，則繫說無注。……案：杜預注傳、王弼注易，俱是晚出，竝貴後生。杜之異古，未如王之奪實，……。』儉答曰：『易體微遠，實貫群籍，施、孟異聞，周、韓殊旨，豈可專據小王，便爲該備？依舊存鄭，高同來說。……』」

2.《南齊書》卷五十四〈高逸傳〉：「顧歡字景怡，吳郡鹽官人也。……年二十餘，更從豫章雷次宗諮玄儒諸義。……永明元年，詔歡徵爲太學博士，……不就。……著《三名論》，甚工，鍾會四本之

流也。又注王弼易、二繫，學者傳之。」㉕如說「屢空」云：

「夫無欲於無欲者，聖人之常也；有欲於無欲者，聖人之分也。二欲同無，故全空以目聖；一有一無，故每虛以稱賢云云。而賢人自有觀之，則無欲於有欲；自無觀之，則有欲於無欲。虛而未盡，非屢如何？」……語涉沖玄，聃、周餘緒，史稱歡著《夷夏論》，黨於道教。又嘗注《老子》行世，心游惝恍，自不覺言近支離也。然清辨滔滔，其味雋永。㉖

再者，《周易·繫辭傳上》：「大衍之數五十，其用四十有九。」《周易正義》引顧歡《王弼易二繫注》：「立此五十數以數神，神雖非數，因數而顯，故虛其一數，以明不可言之義。」知其爲王弼之說，然顧氏解辨論之辨爲別，從虞翻來，斷句也有本之虞氏者，故有承之虞氏易者。

3.《南史》卷七十六〈隱逸傳下〉：「沈驎（從《南齊書》）士字雲禎，吳興武康人。……長，博通經史。……隱居餘干吳差山，講經教授，從學士數十百人。……著《周易兩繫、莊子內篇訓註》，《易經》、……《老子要略》數十卷。」㉗

（三）蕭梁易學

1.梁·伏曼容《周易集解》。《南史》卷七十一〈儒林傳〉：「伏曼容字公儀，平昌安丘人。……善老、易。……宋明帝好《周易》，常集朝臣於清暑殿講，詔曼容執經。曼容素美風采，明帝恆以方嵇叔夜。……爲尚書外兵郎，嘗與袁粲罷朝相會，言玄理，時論以爲一臺二絕。……爲《周易》、《毛詩》、《喪服集解》、《老莊論語義》。」

㉕按：《南史》卷七十五〈隱逸傳〉略同。

㉖引錄自程元敏教授：《中國經學史講義》，〈伍、兩晉南北朝之經學〉，「四、南朝之經學·（二）南齊之經學·（2）諸家之易書詩春秋論語說」，頁478。

㉗按：《南齊書》卷五十四〈高逸傳〉略同。

2.褚仲都《周易講疏》釋〈乾・文言〉：「知至至之，可與言幾也；知終終之，可與存義也。」《周易正義》引：「一體之極是至者，是下卦已極，將至上卦之下。至，謂至上卦也。」同於王弼之說：「處一體之極，是至也；居一卦之盡，是終也。處事之至而不犯咎，知至者也。……處終而能全其終，知終者也。」《周易正義》又引其釋蠱彖傳「蠱，……巽而止蠱。利涉大川，往有事也。」王注：「既巽又止，不競爭也；有事而无競爭之患，故可以有爲也。」褚疏：「蠱者，惑也。物既惑亂，終致損壞，當須有事也。有爲，治理也，故序卦云『蠱者，事也。』謂物蠱必有事。」此則不涉玄理，全從人事立說，王弼以無爲爲之、不競爭也，褚則以有爲爲之、不說有無爭也㉘。

（四）陳朝易學

1.周弘正、張譏師徒講疏《周易》。馬國翰《輯本・敘》：「宏正……，大抵衍輔嗣之旨，亦或用鄭說；而於序卦分六門以主攝之，頗見新意。」《周易正義》引其說晉大象傳：「（自照明德）自照己身，《老子》曰『自知者明』，用明以自照爲明德。」又釋恆卦卦辭「恆，亨，无咎，利貞」，王注「恆而亨，以濟三事也。」周疏：「三事者，一亨也，二無咎也，三利貞也。」《經典釋文》卷二引釋井卦辭「井，改邑不改井」，王注「井以不變爲德者也」，周疏「井以不變更爲義」。

2.顏之推《顏氏家訓・勉學篇》：「洎於梁世，茲風復闡，莊、老、《周易》，總謂三玄。武皇、簡文，躬自講論。周弘正奉贊大猷，化行都邑，學徒千餘，實爲盛美。」

3.《周易正義・序卦傳》引周弘正《周易講疏》說：「序卦以六門主攝：第一天道門，第二人事門，第三相因門，第四相反門，第五相

㉘按：皮錫瑞《經學通論》卷一〈論王弼多清言……〉：「王弼……注易，……亦雜老氏之旨，……。南朝好玄理，……故弼之書盛行。」

須門，第六相病門。如乾之次坤，泰之次否等，是天道運數門也。如訟必有師，師必有比等，是人事門也。如因小畜生履，因履故通等，是相因門也。如遯極反壯，動竟歸止等，是相反門也。如大有須謙，蒙稚待養等，是相須門也。如賁盡致剝，進極致傷等，是相病門也。」

4.《周易正義》引張譏《周易講疏》，釋〈乾・文言〉「潛龍勿用，下也」：「識物之動，謂龍之動也；則其所以然之理，皆可知者，謂識龍之所以潛、所以見，然此之理皆可知也。」唐・史徵《周易口訣義》亦引其釋謙六五「不富以其鄰，利用侵伐，无不利。」之文：「葛伯仇餉，湯往伐之，是也。」

此外，宋明帝集群臣講《周易義疏》十九卷，陳・周弘正《周易義疏》十六卷，梁・蕭子政《周易繫辭義疏》二卷。經義講疏之學，自漢以迄南朝，風氣大行，故馬宗霍（1898～？）《中國經學史》云：

> 緣義疏之興，初蓋由於講論。兩漢之時，已有講經之例：石渠閣之所平，白虎觀之所議，是其事也。魏晉尚清談，把麈樹義，相習成俗；移談玄以談經，而講經之風益盛。南北朝崇佛教，敷座說法，本彼宗風，從而效之，又有升座說經之例。初憑口耳之傳，繼有竹帛之著，而義疏成矣。㉙

兩晉南北朝以來，政府圖書積收頗富；然聚散厄運不斷，終至鳳毛麟角，徒留吉光片羽，令人浩歎！唐・陸德明（556～627）《經典釋文・敘錄》載：「永嘉之亂，施氏、梁丘之易亡，孟、京、費之易，無人傳者，唯鄭康成、王輔嗣所注，行於世。」又《隋書・經籍志一》：「（易）梁丘、施氏、高氏，亡於西晉。孟氏、京氏，有書無師。」「（梁）元帝克平侯景，收文德之書及公私經籍，歸于江陵，大凡七萬餘卷。周師入郢，咸自焚之。」《舊唐書・經籍志》：「梁元帝克平侯景，收公私經籍，歸于江陵，凡七萬餘卷；蓋佛老之書，計於其間。及周師入郢，咸自焚煬。」《北史》卷七十二〈牛弘傳〉說：「及侯景度江，破滅梁室，……文德殿內書史，宛然猶存。蕭繹據有江陵，遣將破平侯景，收文德之書及

㉙詳參馬宗霍：《中國經學史》，頁85～86。

公私典籍重本七萬餘卷，悉送荊州。及周師入郢，繹悉焚之於外城，所收十纔一二，此則書之五厄也。」㉚典籍焚毀散佚，實爲文化浩劫。

四、時代性的「因」與學術性的「創」

漢魏以來易學的發展，可大別爲象數與義理兩派，黃師慶萱《魏晉南北朝易學書考佚》㉛，徐芹庭（1941～）教授《周易陸氏學》、《魏晉七家易學之研究》㉜等專著，俱有辨章考鏡、具體而微的疏理成果可供參考。而魏晉之際，承兩漢象數易學餘緒者，以陸績、姚信、蜀才（224～318）、翟元爲代表㉝；此四家易學之特色與價值，據徐芹庭《魏晉七家易學之研究》，綜括如下：

> （一）融諸家易學之長，而有獨特之見解。（二）闡象數而明義理。（三）以簡易之旨，蘊內聖外王之義。（四）融經籍於易注，有本有原。（五）假譬喻以廣經義。（六）明天象而歸

㉚按：亦略見《隋書》卷四十九〈牛弘傳〉，《太平御覽》卷六一九引《三國典略》，宋・洪邁《容齋隨筆》卷十五。

㉛黃師慶萱：《魏晉南北朝易學考佚》。總計搜集二十八家，魏三家（董遇、王肅、何晏），晉十家（向秀、鄒湛、楊乂、張軌、張璠、干寶、王廙、黃穎、孫盛、桓玄），南朝宋一家（荀詡），南朝齊四家（顧歡、明僧紹、沈麟士、劉瓛），南朝梁三家（蕭衍、伏曼容、褚仲都），南朝陳二家（周弘正、張譏），北魏五家（劉昞、姚規、崔覲、傅氏、盧氏）。

㉜徐芹庭：《周易陸氏學》。徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》。其中，魏晉七家易學為：姚信《周易注》、蜀才《易注》、翟元《易義》、王肅《易注》、董遇《易注》、何晏《易注》、向秀《易注》。

㉝按：陸績易例有旁通、反卦、互體、卦變、爻變、爻位、始終、六爻貴賤之位、三才之位、得正得位、失位失正、得中中正、易位、應、據比乘承、卦主、筮卦之法。姚信易例有六爻正位，得中、中正、正中，乘承據應隔、升降、互體、卦變、易位。蜀才易例有升降、卦變（乾坤生卦、臨觀生卦、泰否生卦、大壯遯生卦、剝復生卦、夬姤生卦）、消息、反卦、往來、內外、得位得中、應承。翟元易例有三才之位、貴賤之位、得正中正不正例、往來據承例、互體、旁通、卦變、消息。

本於人事。（七）旁徵於史事，以闡易學之奧旨。（八）發注經之條例，以小學通經義之指歸。（九）明占筮之法，以會大易之妙用。（陸績）㉞

（一）取資於諸家易注之優點。（二）以十翼解易蓋有得於費氏之家法。（三）旁通於經緯以釋經。（四）以易象釋經。（五）以爻位之律則釋經。（六）用注經之條例以小學通經義之微旨。（七）篤守己見卓爾不群。（姚信）㉟

（一）主象數而不廢義理。（二）經文多用古文。（三）以聲訓通經義。（四）有懷疑之精神不妄改經文。（五）有獨特之見與先儒或異。（蜀才）㊱

（一）取資諸家之易注。（二）以象數通經義之微旨。（三）以爻位之律則，探易學之幽玄。（四）以聲訓通易義之旨歸。（五）間有獨特之異說。（翟元）㊲

而南北學風殊尚，大抵言之，「北士傳馬、鄭，而習費易；吳蜀則守孟、京，而薄馬、鄭」㊳，然兩派易學，同趨推象通辭，固不違象數藩籬。然則，上繼漢魏象數之學，而下開王弼玄理易學者，則以陸績、王朗、王肅父子、董遇與何晏（190～249）爲先聲；其中，王肅易注實爲其父王朗所作，從鄭玄注者獨多，又嘗爲王弼、韓康伯、干寶、孔穎達、徐邈、呂忱、程子、朱子所取資，故頗有影響。而此三家易學的特色與價值，據徐芹庭《魏晉七家易學之研究》，綜括如下：

（一）本象數以闡義理，上繼漢儒，下開王弼。（二）明爻位之律則，以詮易義之幽微。（三）取資諸家之易注，萃爲一家之學。（四）經間採古文，注間用費氏家法。（五）本《說文》、《爾雅》以求易義之旨歸。（六）歸本於人世之日用。（七）獨抒己意用表一己之卓見。（八）注《周易》之音，有

㉞詳參徐芹庭：《周易陸氏學》，頁21～27。
㉟詳參徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，頁16～19。
㊱詳參徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，頁63～64。
㊲詳參徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，頁103～104。
㊳語見錢基博：《經學通志》。

便於當時之初學。（王肅）㊴

（一）取資先儒之易注。（二）易多異文。（三）有獨特之見。（四）以音訓通經義。（董遇）㊵

（一）融易學大義於經學之中。（二）融易義於清談。（三）融通先儒之易義。（四）以老莊解易開易學之新途。（何晏）㊶

據徐芹庭《魏晉七家易學之研究》，殿軍者爲向秀，則兼融象數、義理易學㊷。而向秀易學的特色與價值，徐教授綜括如下四端：

（一）融先儒之易注。（二）注文簡捷達理。（三）亦取象數以解易。（四）歸本於人事之日用。㊸

實則，魏晉七家易學淵源，皆嘗取資於孟喜、京房、馬融、鄭玄、荀爽、虞翻，而重在兼通，並不專主一家㊹。故就易學發展的形勢分析：由荀爽、劉表、馬融、鄭玄、虞翻、宋衷之象數，而至王弼之掃象（忘象），其間過渡者爲何晏與王肅易學。王朗、王肅父子易注由象而談理，而理勝乎象；王弼易注由理而談象，而掃象以言理。是以當時王注雖盛，而鄭義猶然不廢；俟唐太宗敕命纂修正義，獨宗弼注，而諸說至此並廢。孔穎達《周易正義·序》嘗云：

漢儒傳易者，西都則有丁孟京田、東都則有荀劉馬鄭；大體更相祖述，非有絕倫。惟魏世王輔嗣注，獨冠古今；所以江左諸

㊴並見徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，〈序錄·五〉，頁 5，以及頁 160～168。

㊵詳參徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，頁 264。

㊶詳參徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，頁 289～291。

㊷參引徐芹庭：《魏晉七家易學之研究·目錄·前言》，頁 9。

㊸詳參徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，頁 312～314。

㊹徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，「序錄·三」，頁 4，謂：「……蓋西漢易學較重家法，然施（讎）、孟（喜）、梁丘（賀）同師田生，而有三家之異，東漢易學貴在兼通，故鄭康成、馬季長之高弟，而與馬不同。荀爽世以為費氏易，而注多用京房八宮卦次世卦游歸，多同於孟、京、子夏，虞翻五世傳孟氏易，而乃多採京房、荀爽、馬融、鄭玄之說。（俱見拙作《漢易十六家易注闡微》）即在魏晉之間則沿東漢易學之例而變本加厲焉，故論其淵源多有取資於京、馬、鄭、荀、虞者，皆未嘗專主一家也。」

> 儒並傳其學，河北學者罕能及之。其江南義疏十有餘家，皆辭尚虛玄，義多浮誕。……今既奉勅刪定，必以仲尼爲宗；義理可詮，先以輔嗣爲本。

以下分四個向度，略述其間時代性之「因」與學術性之「創」的大致脈絡：

（一）經學本色—推象以通辭，而兼通象理。

由孟喜、京房，而至馬融、鄭玄、荀爽、虞翻等，象數已集其大成。西漢之學重家法，東漢之學重融通，故不以一家爲限。象數易學家在注釋方面作了大量而細緻的工作，一方面嚴格按照漢代象數易學傳統注易，另一方面又對漢代易學進行反思，從中發現問題。對於其中產生的問題，他們或辯解、或闡發、或是修正，思創新解，突破形式，欲使象數易學更加完善、更加合理。從現有史料看，兩漢至三國，虞翻（170～239）易學推象通辭，是象數易學的本宗；干寶之陰陽術數，則爲象數易學的旁支；蜀才（224～318）因創虞說，述補並具，可覘其中流變。此一時期象數易學主要有以下幾個派別：

一是京氏易。先有吳・陸績以豐富的易學知識對《京氏易傳》作了詮釋，使晦澀難懂的京氏易大義再度光顯，流傳於世；繼而有晉・干寶精思京氏易，專以京氏八宮、世應、飛伏、納支、五行等理論注易，後有後周・衛元嵩作《元包》，以京氏八宮說爲主，兼取《歸藏》之義，建立了一個筮占新體系。

二是費氏易。傳費氏易在漢末一直占主流，在此派中鄭玄和荀爽爲象數易學傑出的代表。此時期鄭學雖遭王肅、王弼等人排斥，但其以象數和訓詁見長的易學體系在此時期仍有著強大的生命力，爲當時許多學者推崇。如晉初王肅之學行，仍有孫炎、馬昭等主鄭攻王。南北朝時，鄭學與王弼玄學同列爲國學[45]，鄭學成爲象數易學中，唯一能與出自費氏學的王

---

[45]按：《隋書・經籍志》曰：「梁、陳，鄭玄、王弼二注列國學，齊代唯傳鄭義，隋代王注盛行，鄭學寖微。」

弼玄學公開對抗的勢力[46]。單就象數而言，此時期很多易學家取資於鄭易，如姚信、何妥取爻辰說注易，張譏本鄭氏老少陰陽之數說易。

三是**荀氏學**，爲費氏學另一支脈。它不像鄭學那樣博大被列爲國學，但從象數易學而論，則後來的地位與影響遠大於鄭學。在當時，湧現了一大批治荀氏易或按照荀氏傳統治易的易學家，他們都以荀氏易爲主，兼收諸家之長，對於象數易學的生存與傳播從事大量的工作，發揮了一定的成效。如姚信、翟元、蜀才、盧氏等人多取荀氏的升降說、卦變說注易，其中蜀才、盧氏、伏曼容等對荀、虞卦變說中顯露出來的問題作了修正。陸績、姚信、翟元等多以荀氏爲典範，取《易傳》比、乘、應、中等爻象詮釋易辭。陸績、干寶等人對荀、虞卦氣說也作了闡發。荀氏後裔極力維護荀氏易學，力主象數，盡反玄學成爲傳播荀氏學另一支不可忽視的力量。荀氏家族中，除了荀粲外，其他像荀顗、荀輝、荀融等人都是傳荀氏易的象數派。正是由於這些包括荀氏家族在內的易學家所付出心血使荀氏易學在當時學界佔有一席之地，並在一定範圍內得以發揚光大，形成了以荀氏易爲主而囊括漢魏象數派諸家的易學體系。《荀氏九家易》的成書，即標識著這個易學體系的形成。

由於象數易學家在注易與反擊玄學易方面所做的努力，象數易學沒有很快被消除，在當時還依然流行，而且在某些領域與方面還有一定的發展。如陸績對於京氏易的詮釋，干寶對於卦氣說的推衍，蜀才對卦變說的整合等，皆表明象數易學處在逆境中，通過堅持傳統與調整自身，而又有了新的闡發與開展，從而顯露出一線生機。

但平心而論，此時期象數易學家爲了挽救象數易學危機，反擊來自玄學的批判，繼續沿著兩漢易學家所開創的道路治易，並在某些方面有所發展；然而，總體上卻沒有多大建樹，他們注易的方法和象數理論的建構，基本上都沒有超出漢代象數易學的藩籬，更不可能克服象數易學自身所存在的種種弊端和矛盾，推動更進一步的發展。因此，象數易學在新興而強

---

[46] 按：當時傳鄭易者不乏其人，《北齊書・儒林列傳・序》云：「經學諸生多出自魏末大儒徐遵明門下，河北講鄭康成所注《周易》，遵明以傳盧景裕及清河崔瑾。」景裕「又傳權會，權會傳郭茂」。

大的玄學衝擊下，從根本上改變不了象數易學式微的命運，自此象數易學漸爲玄學易所取代[47]。象數易家著作至南北朝，除了鄭易尚存，其他皆失傳亡佚[48]。

（二）由儒而道—明象而談理，而理勝乎象。

《魏書》卷六十三〈王肅傳〉曰：「肅字恭懿，琅邪臨沂人，司馬衍丞相導之後也。……涉獵經史。……肅自謂禮、易爲長，亦未能通其大義也。」按：王肅（195～256）旗幟鮮明，雖曾治鄭玄（127～200）易，卻採取「內攻」法，以鄭玄之矛自攻其盾，即出於鄭學而攻鄭學；王鄭學爭，揭開了易學史上第一次大會戰的序幕。王肅在《孔子家語．序》中，曾直言不諱地說：

> 自肅成童志學，始志於學鄭氏學矣。然尋文責實，考其上下，義理未安，違錯者多，是以奪而易之。[49]

王肅一變，而理多乎象，故有本象數以闡理者，有取十翼以解經者（費氏古文家法），有本人事以說易者，有明災異以述變者……。簡博賢教授嘗析論象數易學四厄，文云：

> 洎乎子雍王氏，操鄭之戈，裨鄭之闕；既排爻辰，復剝禮象。易象之學，於是一厄。何晏宗無入有，背爻象而任心胸；易象之學，於是再厄。鍾會神盡《周易》，嘗論易無互體；易象之學，於是又厄。然子雍剝象，未嘗明著其言；而晏、會立論，

---

[47] 簡博賢：《今存三國兩晉經學遺籍考》，第四章，有極精闢的論述，謂：「洎乎子雍王氏，操鄭氏之戈，裨鄭之闕；既排爻辰，復剝禮象，易象之學，於是一厄。何晏宗無入有，背爻象而任心胸，易象之學，於是再厄。鍾會神盡《周易》，嘗論《易》無互體，易象之學，於是又厄。……王弼崛起，掃象譏互，既標揭《略例》之篇，復暢之于易之注，易象之學，於是大厄矣。」

[48] 按：陸德明《經典釋文》云：「永嘉之亂，施氏、梁丘之易亡，孟、京、費之易人無傳者。」《隋書．經籍志》謂：「至隋代，王注盛行，鄭學寖微，今殆絕矣。」

[49] 詳魏．王肅：《孔子家語》。

> 移時而息。王弼崛起，掃象譏互，既標揭於《略例》之篇；復暢之於易卦之注。易象之學，於是大厄矣。王船山《周易內傳》云：「易之爲道，即象以見理。」（〈發例〉）蓋理以象見也。王弼掃象而言理，昔人疵之，良有以也。雖然，得失未易定也。蓋王弼掃象，實有見於象者也。[50]

王肅於易學力排爻辰，剝落禮象，盡棄鄭氏易注。清儒張惠言（1761～1802）曾對他這種反鄭易作過說明：

> 肅著書務排鄭氏，其托於賈、馬，以抑鄭而已。故於易義，馬鄭不同者則從馬，馬與鄭同者則並背馬，……鄭言卦氣本於馬，則肅附〈說卦〉而棄馬。西南陰方，東北陽方，用馬注而改其春秋之文是也。馬鄭取象，必用〈說卦〉，是以有互、有爻辰，則肅並棄〈說卦〉，剝之以坤象床，以艮象人是也。……蓋易注本其父朗所作，肅更撰定，疑其出於馬鄭者，朗之學也；其掊擊鄭者，肅之學也。[51]

王肅其學行於晉初。與王肅同仕一朝的董遇，撰《周易章句》，專以訓詁立說，力破漢儒象數之學。其易學體系雖異於王肅，而就其宗旨而言，則與王氏完全一致[52]。王肅與董遇可說是廓清象數易學藩籬，由象入理的先鋒。

（三）儒道融攝—詮理而談象，掃象以言理。

兩漢象數易學的實質轉變，實自何晏《周易解》爲之先導，而王弼爲其極致高峰。何晏破漢代經學家拘守師說的傳統，論易與老莊之道，開魏晉玄學清淡之風。他「辭妙於理」，擅與人爭辯，如與王弼論道，即深爲折服於他的辯才無礙。又與管輅（208～255）「共論易九事」，探求「諸

---

[50] 文見簡博賢：《魏晉四家易研究》，〈貳、王弼易學研究〉，「四、掃象之理論及其理說」，頁89。

[51] 詳張惠言：《易義別錄》卷十一。

[52] 黃師慶萱：《魏晉南北朝易學書考佚》，其首二篇：「一、魏．董遇《周易章句》」、「二、魏．王肅《周易注》」，即專論此二家易說。

卦中所有時義」等相關的問題，力圖以義理取代象數。由於他的倡導，玄談蔚成風氣，「時人吸習，皆歸服焉」[53]。自何晏參老莊之言，共爻象爲說，而漢易爲之再變；王弼沿波衍流，以無入有，而易老同宗[54]。因此王弼掃象，而後易乃融通玄趣，注經詮道，於是大變。唐．孔穎達撰定《周易正義．序》曰：

> ……及秦亡金鏡，未墜斯文；漢理珠囊，重興儒雅。其傳易者，西都則有丁、孟、京、田，東都則有荀、劉、馬、鄭。大體更相祖述，非有絕倫。唯魏世王輔嗣之注，獨冠古今，所以江左諸儒竝傳其學，河北學者罕能及之。其江南義疏，十有餘家，皆辭尚虛玄，義多浮誕，原夫易理難窮，雖復玄之又玄，至於垂範作則，便是有而教有。若論住內住外之空，就能就所之說，斯乃義涉於釋氏，非爲教於孔門也，既背其本，又違於注。

然而，此時期象數易學家面對強大的勁敵，並不示弱，極力地維護漢代留傳下來的曾居顯要地位的象數易學。他們緊緊抓住玄學家以老說易弱點爲棄象明義、追求華辭、遊談無根等，進行理論上的反擊。如魏．管輅批評何晏易學：

> 若欲差次老莊而參爻象，愛微辯而興浮藻，可謂射侯之巧，非能破秋毫之妙也。
>
> 說易生義則美而多華，華則道浮，浮則虛神。[55]

《隋書．經籍志》著錄王弼《易注》云：「《周易》十卷。魏．尚書郎王弼注六十四卦六卷，韓康伯注繫以下三卷，王弼又撰《易略》一卷。」簡博賢教授另補有王弼著作五種：

1.《周易窮微》一卷，今佚。[56]

---

[53] 詳參晉．陳壽撰、裴松之注：《三國志》，《魏書》卷二十九，〈管輅傳．注〉引〈輅別傳〉。

[54] 按：顧炎武《日知錄》卷十三〈正始〉條，云：「……是以講明六經，鄭（玄）、王（肅）為集漢之終；演說老莊，王（弼）、何（晏）為開晉之始。」

[55] 俱詳《三國志．管輅傳》注引。

[56] 按：鄭樵《通志．藝文略》云：「《周易窮微論》一卷，王弼撰。」

2.《易辯》一卷，今佚。[57]

3.《論語釋疑》三或二卷，今有馬國翰《玉函山房輯佚書》輯本。[58]

4.《老子道德經注》二卷，今有存本。[59]

5.《老子指略》一卷，今有存本。[60]

而王弼盡取象數而掃之，實在先有王朗、王肅父子易注爲之橋樑。茲例舉如下：

訟九五：「訟元吉。」象曰：「訟元吉，以中正也。」

王注：「以中正之德，齊乖爭之俗，元吉也。」弼注：「用其中正，以斷枉直，中則不過，正則不邪，剛則无所溺，公則无所偏，故訟元吉。」

比初六：「有孚盈缶。」

王注：「缶者質素之器。」弼注：「著信立誠，盈溢乎質素之器。」

損上九：「弗損益之，无咎，貞吉，利有攸往，得臣无家。」

王注：「處損之極，損極則益，故曰弗損益之；爲下所益，故无咎。……得臣則萬方一軌，故无家也。」弼注：「處損之終，上无所奉，損終反益，剛德不損，乃反益之，而不憂於咎。……得臣則天下爲一，故无家也。」

王弼易學中的老氏思想，一言以蔽之，曰「以無入有」。〈復・彖傳〉云：「復，其見天地之心乎？」王弼注曰：

---

[57] 按：《宋史・藝文志》著錄：「王弼《易辯》一卷。」《直齋書錄解題》於王弼《周易窮微》條下云：「凡為論五篇。《館閣書目》有王弼《易辯》一卷，其論象論象，亦類略例，意即此書也。

[58] 按：《隋書・經籍志》著錄：「《論語釋疑》三卷，王弼撰。」陸德明《經典釋文・敘錄》同。兩唐志著錄，並題二卷。宋志不載，殆亡佚於趙宋之際。

[59] 按：《魏志・鍾會附傳》引王弼別傳云：「弼好論儒道，辭才逸辨，注易及《老子》。

[60] 按：《魏志・鍾會附傳》引王弼別傳云：「弼注《老子》，為之《指略》，致有理統。」以上並詳簡博賢：《魏晉四家易研究》，〈貳、王弼易學研究〉，頁 76～81。

> 復者，反本之謂也；天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則，天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。

《晉書》卷四十三〈王衍傳〉云：

> 魏正始中，何晏、王弼等，祖述老莊立論，以爲天地萬物，皆以無爲本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身；故無之爲用，無爵而貴矣。

易爲五經之原，仲尼爲儒者之宗，弼既以無入易，復以體無申孔，可見其學「儒道會通」旨歸。故《世說新語．文學第四》載弼論孔老有無之言，曰：

> 王輔嗣弱冠詣裴徽。徽問曰「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言；而老氏申之無已，何也？」弼曰：「聖人體無，無又不可爲訓，故言必及有；老莊未免於有，故恆訓其所不足。」

《魏志．鍾會傳》裴松之注引何劭撰王弼別傳云：

> 何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼不與同。以爲聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應，失之多矣！

此外，鍾會（225～264）「有才數技藝而博學，精練名理」，作《周易盡神論》和《周易無互體論》，一方面深入闡發了易理，另一方面否定漢儒象數易學中的互體[61]。王弼繼起，以非凡的才華，以老注易，暢談玄理，盡掃象數。他首先揭露了漢易以象注易的弊端，他在《周易略例．明象》中說：

> 案文責卦，有馬無乾，則僞說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行，一失其原，巧愈彌甚。縱復或

[61]詳《三國志．魏書》卷二十八。

值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。

王弼針對漢儒「存象忘意」，提出「得意忘象說」。他認爲，象出意，言明象，「盡意莫若象，盡象莫若言」，故尋言以觀象，尋象以觀意，而得意之後，則可以忘象，即他於《周易略例．明象》中所謂「忘象以求其意，義斯見矣」。王弼的這些解說爲其後學韓康伯繼承。他在〈繫辭傳注〉中說：「夫非忘象者，則無以制象；非遺數者，則無以極數。」王、韓批評雖然過於偏激，但卻看到象數易學誇大了象數作用走向一偏，使理論變得牽強拘執，因此予象數易學以致命的打擊，加速了象數易學的衰微。宋．陳振孫（1183～1261）《直齋書錄解題》卷一，則頗有罪言，文曰：

> 自漢以來，言易者多溺於占象之學。至王弼始一切掃去，暢以義理；於是天下宗之，餘家盡廢。然弼好老氏，魏晉談玄，自弼輩倡之。易有聖人之道四焉，去三存一，於道闕矣。況其所謂辭，又雜異端之說乎！范甯謂其罪深於桀紂，誠有以也。

清．焦循（1763～1820）《周易補疏．敘》云：

> 東漢末，以易學名家者，稱荀、劉、馬、鄭；荀謂慈明爽，劉謂景升表。表之學受於王暢，暢爲粲之祖父，與表皆山陽高平人。粲二子既誅，使業爲粲嗣；然則王弼者，劉表之外曾孫，而王粲之嗣孫，即暢之嗣元孫也。弼之學，蓋淵原於劉，而實根本於暢。

而就易學文本而論，漢魏以來可謂傳承一貫，張惠言《周易鄭氏義》曰：

> 費氏之易，至馬融始作傳。融傳鄭康成，康成始以彖象連經文。所謂經文者，卦爻辭通言之也；即費氏所謂上下經也。魏王弼又以〈文言〉附於乾坤二卦。故自康成而後，其本加彖曰、象曰；自王弼而加文言曰。[62]

據此可知，東漢末年偏安一隅的劉表、宋衷等荊州學派，又爲王弼易學之根源。魏晉玄理易學，實與兩漢經學源流，薪火相傳，脈絡共貫。而

---

[62]按：文錄自《皇清經解》卷一二三一。

王弼易學中的「儒道會通」思想，可概括綜合爲三方面：以無爲本（有與無、本與末、動與靜、一與多），名教與自然（名教本於自然、聖人有情無累），得意忘言（筌蹄之辯、意在言外、言不盡意）。

（四）自道返儒—歸修齊治平，本人事明道。

以何晏、王弼爲代表的玄學易學思想，雖然取代了以鄭玄、虞翻、荀爽爲主幹的象數易學思想，但並不意味著象數易學已遭徹底的擯棄，而是一息尚存，表徵上看似否定，實質義蘊仍有保留，持續影響。象數易學至隋幾已絕蹤，然並未徹底根除，其中一些被認爲合理的成分，已融合在新的易學體系中，爲易學家自覺或不自覺地運用，即以反象數易爲旗幟的王弼等人，仍然沒有完全擺脫象數易學的影子[63]。而王氏後學韓康伯在注〈繫辭傳〉時，也取象數易學的蓍數觀。如唐．李鼎祚《周易集解》引陸績注〈繫辭〉「是故四營而成易」時云：

> 分而爲二以象兩，一營也；挂一以象三，二營也；揲之以四，以象四時，三營也；歸奇於扐以象閏，四營也。四度營爲方成易之一爻者也。

這一思想完全爲韓氏所採納。《周易正義》卷七，韓氏云：「分而爲二以

---

[63]按：照宋儒、清儒研究，王弼雖然盡掃漢儒之象理，但其易注暗含漢儒之象。宋．王應麟《周易鄭康成注．序》云：「王弼尚名理，譏互體，然注〈睽．六二〉曰：『始雖受困，終獲剛助。』〈睽〉自初至五成困，此用互體也。」其實此處是互體兼兩象易。宋．朱震《漢上易傳．叢說》云：「王弼言卦變不足，推致五行。然釋〈中孚．六三〉曰：『三四居陰，金木異性，木金云者五行也。』」王弼注〈渙．彖〉云：「二以剛來居內而不窮於險，四以柔得位乎外而與上同。內剛而無險困之難，外順而無違逆之乖，是以亨。」（引自《周易註疏》卷十）清．焦循《周易補疏》云：「循按王氏此注，亦用卦變否四之二之例，而諱言自否來。」王弼注〈觀．六二〉云：「猶有應焉，不為全蒙，所見者狹，故曰窺觀。」（引自《周易正義》卷三）注〈觀．九五〉云：「上之化下，猶風之靡草，故觀民之俗，以察己之，百姓有罪在於一個人，君子風著，己乃無咎。」（同上）焦循《周易補疏》云：「觀本蒙二升五之卦。蒙已成觀，故不為全蒙。此荀爽二五升降之義，王氏陰用之。」

象兩，一營也；挂一以象三，二營也；揲之以四，三營也；歸奇於扐，四營也。」由此，可見漢代易學家經過精心建構創制出的象數易學，雖然其形式與文本多半已佚散，但其影響力仍是隱伏時顯。

自何王玄學易理「會通孔老」之後，阮籍（210～263）的〈通易論〉中，有關「自然」的篇幅較〈達莊篇〉要來得少許多，且其中常見爲配合名教政治的範疇而附帶提及，如「應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然，惠生類也」、「王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。」等語皆是。《晉書．阮籍傳》記載了遺生平概況：

> 容貌瑰傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而善怒不形於色。……博覽群籍，尤好老、莊。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸。

《世說新語．任誕篇》劉孝標注引〈竹林七賢論〉，文云：

> 諸阮前世皆儒學，善居室，唯咸一家尚道棄事，好酒而貧。

《宋書．藝文志》也著錄：

> 本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲爲常。

〈通易論〉的主旨主要是說明「名教」與「自然」的關係，體現了儒道結合兼綜的思想，也是繼承魏晉正始玄風思潮，玄理易學的成熟產物。在〈通易論〉中，阮籍認爲：

> 易之爲書也，覆燾天地之道，囊括萬物之情，道至而反，事極而改。反用應時，改用當務。應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然，惠生類也。富貴侔天地，功名充六合，莫之能傾，莫之能害者，道不逆也。

所謂「應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利」，是在說易之道的功用，此外，再配合阮籍針對〈大象傳〉中「大人」、「先王」、「君子」德行的宣揚，不難發現他欲重建國家社會群體秩序的苦心孤詣。易本爲儒家經典，阮籍通貫易中諸卦的立論基礎，在儒家上下有別、吉凶有分，開物成務、經世濟民的觀念下，討論《周易》的微言大義；並在修養工夫

上，闡釋個體在群體中實現存在的意義，以及知識分子對於的社會責任價值。〈通易論〉思想主要表現在自然觀、歷史觀、宇宙觀、自然與名教觀上；而其基本義蘊，則包涵儒家思想、道家思想，更進一儒道融合。

除了阮籍以儒歸政教德治，講求內聖外王之道外；向秀也是另一位值得關注的對象，《世說新語．文學篇》注引〈向秀別傳〉曰：「……後注《周易》，大義可觀，而與漢世諸儒互有彼此，未若隱莊之絕倫也。」[64]《周易正義》引文：

> 益：「利有攸往，利涉大川。」
>
> 向秀曰：「明王之道，志在惠下，故取下謂之損，與下謂之益。」

其自著〈駁養生論〉，亦引《易傳》述論其說，曰：

> 「法象莫大乎天地，崇高莫大乎富貴。」「窮神知化，德之盛也。」「窮理盡性，以至於命。」
>
> 向秀曰：「富貴，天地之情也，貴則人順己以行義於下，富則所欲得以有財聚人。此皆先王所重，關之自然，不得相外也。」「周孔以之窮神，顏冉以之樹德。賢聖珍其業，歷百代而不廢。」「聖人窮理盡性，宜享遐期。」

雖然是吉光片羽，也可略窺向秀易學與阮籍一般，試圖「自道返儒——歸修齊治平，本人事明道」的命意歸趣。

（五）以儒統老—反老莊尊孔，闡聖教崇儒。

東漢末年荀爽（128～190）後裔荀顗、荀融等人，繼承了其漢儒解經象數易學傳統，對於鍾會、王弼的玄學提出發難。荀顗難鍾會〈易無互體〉，荀融難王弼〈大衍義〉。王弼年少而才高，力破舊說自標新學，影響最大，故王弼易學成爲同時代眾矢之的，以治京氏易和取史說易見長的晉人干寶深刻揭露了以王弼爲代表玄學的虛誕和浮華及其危害性。至於，

---

[64] 按：向秀易注不見於隋唐三志，惟陸德明《經典釋文》，李鼎祚《周易集解》，孔穎達《周易正義》，裴駰集解、司馬貞索隱《史記》等，皆嘗引其易注。

積極提倡「以儒統老」的孫盛最爲此一課題的代表學者，《魏志．鍾會傳》裴松之注引何劭撰〈王弼別傳〉，孫盛云：

> 易之爲書，窮神知化；非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以附會之辨，而欲籠統玄旨乎？故其敘浮義，則麗辭溢目，造陰陽則妙頤無閒。至於六爻變化，群象所效，日時歲月，五氣相推；弼皆擯落，多所不關。雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。

孫盛善言名理，嘗著〈易象妙於見形論〉，並斥逆占知來之妄；是不膠柱成說，而有所同於弼尙者。然其嚴譏王弼擯落象數，泥夫大道；是晉人攻駁王弼易學之首見於載籍者[65]。故南齊．王儉（452～489）嘗作〈答陸澄書〉云：

> 易體微遠，實貫群籍。施孟異聞，周韓殊旨，豈可專以小王便爲賅備？[66]

有關孫盛「以儒統老」之易學思想，可參附註論文，恕不贅述[67]。

五、結　論

事實上，直到唐代，魏晉玄學易才眞正取代兩漢象數易。唐朝文治武功，盛極一時；在思想領域內，採取了一系列措施，如開設文學館，優選學術名士，尊崇經術，大興教化等等。但由於唐以前南北學之分已歷數百年，誠如《北史．儒林傳．序》所謂：「南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。」唐初太宗根據政教實際需要，命孔穎達等人撰修《五經正義》，重南輕北，南主北從，多資取於南學。在易學方面尤其突出明顯，《周易正義》力排漢儒象數，專取王弼與韓康伯注，而爲之疏，誠如

---

[65]按：《宋書》卷九十三〈關康之傳〉載晉陵顧悅之難王弼易義四十餘條，康之申王難顧，遠有情理。

[66]文詳《南齊書》卷三十九〈陸澄傳〉。

[67]詳參賴溫如：〈論孫盛「以儒統老」之思想〉，頁481～498。

孔穎達《周易正義．序》所言：

> 奉敕刪定，考察其事，必以仲尼爲宗，義理可詮，先以輔嗣爲本，去其華而取其實，欲使信而有徵。

唐朝由於政教上的需要，以及科舉功利之趨勢，學者遂專治玄學易，而漢代象數易學因此乏人問津，而寖微失傳。魏晉南北朝玄學易取代兩漢象數易，林忠軍教授以爲在易學史上，具有三方面重要的易學發展史意義：

> 首先，玄學易崇本息末，從大處著眼，在不完全擯棄象數基礎上注重義理的解說和闡發，克服了兩漢易學家在注經過程中由於過分強調象數作用和文字的意義而使文辭的疏解出現的支離、拘泥、牽強等弊端，再度把易學昇華爲一種具有高度抽象性和深刻思想性的理論，推動了易學向更深層次發展。
>
> 其次，玄學易繼承了儒家解易傳統，關注人事，揚棄了漢代偏於用神秘的陰陽、五行說易的路數，爲宋代專明人事的義理之學誕生奠定了基礎，宋代二程等人以理作爲最高的範疇理解《周易》的變化之道，把人事作爲易學的核心貫穿解讀《周易》中，顯然是得之于王弼玄學易。
>
> 再次，玄學易的誕生衝破了儒家壟斷易學研究和漢代倡導的以易解易的傳統，開創了易學新局面，玄學易援道入儒，以老注易，爲易學注入新生力量，促進了老易在歷史發展過程中互動，爲宋代儒釋道融合提供了典範。[68]

《周易》文本既是一套象數符號系統，又是一套文字義理系統，兩者之間千絲萬縷，糾纏不清。具體一點說，《周易》成書先有數象符號，後有繫辭聖傳，繫辭本於數象符號而作，即所謂「觀象繫辭」。因而，在《周易》文本中，數象符號、經傳文辭、義理思想，三位一體，密不可分。而因偏重不同，取捨有別，漢儒關注於推明象數，以求通達文辭的由來及其意義，以解讀詮釋《周易》的本意宗旨，其學雖然具體而微，卻難免瑣碎。反觀比較，魏晉儒者所關注的核心，卻是數象符號與經傳文辭所

---

[68] 詳參林忠軍：〈論漢魏易學的嬗變〉，「3.漢魏易學嬗變的意義」，頁9～10。

透顯表達的思想（義理），以進而探求《周易》所蘊涵思想爲最終目的，其學誠然抽象玄妙，能收貫通融會之效，兩者殊途同歸。從注經角度來考察，玄學易也有自身難以克服的問題，如精思妙求於義理，卻忽略了數象的研究與運用，而走向虛玄渾淪的另一偏向，也是值得正視檢討。魏晉思想家首創以老注易，以老注孔，儒道會通，確實拓展了易學研究的思路與鑒識，有其積極的建設意義，但若非兩漢經學家孜孜矻矻，勤於離經析句，辨章考鏡，廓清梳理了易學文本的迷氛疑障，也必然無法成就自魏晉玄學以來，儒道釋三家融會貫通的時代性（因）與學術性（創）的民族文化、哲儒思想豐果。

（按：本文原發表於 2007 年 4 月，臺灣師範大學：「第三屆儒道國際學術研討會——魏晉南北朝」，頁 1～27。）

第三編

清儒五家易學思想考釋探論

壹、《翁方綱纂四庫提要稿・經部・易類》考釋

一、前　言

2002 年 9 月 5 日至 9 日，筆者應邀赴澳門參加由朱邦復（1937～）所主持的漢文化資訊聯盟：「第二屆漢文化資料庫國際學術研討會」；期間，受黃師沛榮（1945～）之託，先行代爲攜回所得「澳門中央圖書館」典藏，原「何東圖書館」移贈的《翁方綱纂四庫提要稿》（以下簡稱翁稿）二函十八冊❶，並獲同意啓函閱覽，遂先睹爲快，逐頁翻閱一過，並手鈔《經部・易類》文稿，辨讀釋文，逐條考校，比較研究，以提供易學者檢證研究的文獻資據❷。

本文先概述此稿流徙典藏及影印出版的來龍去脈，以標識文獻難得的珍貴與價值；次就此稿著錄於《四庫全書總目提要》者 22 種、存目著錄者 61 種暨未見著錄者 2 種，總共 85 種，都是翁方綱（1733～1818）以行書親繕的底稿，並核校鑒證二者的異同詳略；結論則以此稿的文獻特色、版本紀錄及其「辨章學術，考鏡源流」的價值，提供學者觀照及後續研究的參考。

翁方綱碩學鴻裁，分纂四部，校理內閣，長於文獻考據與版本校勘，

---

❶按：《翁方綱纂四庫提要稿》。而當筆者完成本文刊載之後，吳格於 2005 年 10 月整理出版此稿，也是由同一出版社發行。而吳格整理本釋文多非依原稿順序，與筆者釋文序列、句讀異同處，可以彼此對校。

❷按：此出版書稿編有目錄頁次，並刊載澳門中央圖書館鄧美蓮館長於 2000 年 9 月 19 日、鄧美貞女士於 2000 年 9 月 1 日所撰序，以及陳先行〈影印翁方綱纂四庫提要稿弁言〉各一篇，詳盡敘述此稿的收藏歷史、出版計畫及其學術價值等，可供參考。

對於歷代易學源流發展，體會深厚，評騭各家易學得失優劣，誠如《荀子・非十二子》所謂「持之有故，言之成理」，可以鑒證翁氏不凡的易學造詣。凡所擬稿及陳審意見，由核校比對中，可知大多成爲《四庫全書》總纂官紀昀採擇的底本。翁方綱尚有經學手稿五種❸，筆者正在進行釋文工作，陸續校核研討。他日必有研究成果發表，更進一步闡微顯幽，爲翁方綱的經學再開新葉、另揭新貌。

本文序次皆以翁稿新編目錄爲準，但其中偶有與原稿書題字異者，互存並見，附註正訛；原稿各篇錯落紛雜，翻讀檢校不易，而影編新版皆標識頁碼，查索尚爲利便。各條均依翁稿新編頁次，依時先後，逐稿辨釋，加上新式標點符號，爲原稿所無；凡作者、人名及著作無論考稽有無，皆簡按說明。

本文撰述考釋期間，適逢筆者客學於荷蘭萊頓大學漢學院（2003.8～2004.6），所攜影印稿翻閱幾爛，但仍有多處疑誤猶待商榷清校。感謝審查委員細心釐政，提供修訂意見，獲益良多；而指導學生陳韋在，書法鑑識功力不凡，反覆核校，諟正不少疏漏舛錯，教學相長，後生可畏，筆者皆深識於衷，感銘在心。

二、《翁方綱纂四庫提要稿》典藏歷史及價值概述

翁方綱，字正三，號覃溪、蘇齋，順天直隸大興人。生於雍正十一年（1733）癸丑，卒於嘉慶二十三年（1818）戊寅。乾隆十七年（1752）壬申進士，改庶吉士，以一等一名授編修。歷典江西、湖北、江南、順天鄉試，歷督廣東、江西、山東學政，官至內閣學士，左遷鴻臚寺卿。迭司文柄，精研經術，不爲漢宋門戶之見。嘗謂考訂訓詁，始能究義理，立論持

❸《翁方綱經學手稿五種》。按：指導學生吳淑慧《清儒翁方綱及其易學研究》（臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2005 年 6 月 20 日），未及納入並獲致其中《易附記》，頗感遺憾。

平，不爲風氣所囿。乾隆三十八年（1773）始參與《四庫全書》編纂工作❹。翁氏潛心汲古，宏覽多聞，博學富才，於金石、譜錄、書畫、詞章之學，皆能摘抉精審，書法尤冠絕一時。著有《經義考補正》、《兩漢金石記》、《粵東金石略》、《蘇米齋蘭亭考》、《小石帆亭著錄》、《米海岳、元遺山年譜》、《蘇詩補注》、《復初齋詩文集》等❺。由此纂稿可見，翁方綱善於文獻考據及版本鑑定。據陳先行〈影印翁方綱纂四庫提要稿弁言〉說：

> 翁方綱參與《四庫全書》編纂工作大致分爲兩個階段，一是在乾隆三十八年被推薦入館至四十二年（翁稿落款的最晚年代）校閱外省採進之書，二是在乾隆五十二年至五十五年奉命協助查閱文淵、文源、文津、文溯四閣抄本錯誤。翁稿是其校閱外省採進書時寫下的札記與案語，凡一千餘種，作爲編纂《四庫全書》過程中的原始文獻而能幸存至今，使得我們對《四庫全書》編纂初期的部分工作有了一個直觀的瞭解：怎樣取舍採進之書；撰寫提要初稿的格式與反覆修改的面貌；甚至連纂修官的分工也有所反映，……。❻

此稿原收藏在澳門何東圖書館藏書樓已近半世紀❼，今移歸澳門中央圖書館典藏。據《何東圖書館圖書登錄簿》所載：館中所藏十六種劉承幹「嘉業堂藏書」❽，早在 1950 年已爲一葡人 José Maria Braga ❾所有；

---

❹按：清政府於乾隆三十七年（1772）發起纂修《四庫全書》，合《永樂大典》輯佚書、內府舊藏與武英殿官刻書、外省採進之書擇而總之，歷時十餘年，鈔繕了七部《四庫全書》（現存三部半）及《四庫簡明目錄》、《四庫總目提要》。

❺按：有關翁方綱生平學術，沈津（1945～）：《翁方綱年譜》，為目前最為詳贍的參考文獻。

❻詳參陳〈弁言〉，頁 11～12。

❼按：澳門何東圖書館原為港澳知名商人何東爵士的別墅，1955 年何東爵士於香港病逝後，遺囑轉送澳門政府並專作圖書館用途；1958 年 8 月 1 日對外開放，為澳葡政府首間中文圖書館。

❽「嘉業堂藏書樓」為近代著名藏書家吳興劉承幹（字翰怡）創建於 1920 年，建樓前，乘辛亥革命前後社會大變動，大批古籍拋售的機會，大量購書。他收購了甬東盧登焯抱經樓、獨山莫友芝（1811～1871）影山草堂、仁和朱學勤（1823～

1958 年，José Maria Braga 轉賣給何東圖書館。據陳先行考證，此稿流徙典藏情況如下：翁稿原爲近代著名藏書家吳興劉承幹嘉業堂中物，1942 年 10 月，流入張叔平之手⑩，張氏尋即賣給朱鴻儀⑪；至 1945 年 5 月，張氏使用手段又將翁稿等一批珍貴古籍（包括《罪惟錄》等）從朱氏手中索回⑫。至 1950 年，轉歸葡人 José Maria Braga 所有。1958 年，José Maria Braga 又將之售給澳門何東圖書館（現屬澳門中央圖書館）。筆者檢視全稿所見典藏鈐印，計有：「何東圖書館」正方陰、陽文篆印，「張叔平」正方陽文篆印，「世珩審定」正方陽文篆印，「貴池劉子」正方陰文篆印、「劉蕙石臧」正方陽文篆印，「吳正有號」楷書長方陽文戳記，「文淵閣校理印」正方陽文篆印，「朱韶」正方陽文篆印，「聚學軒物」⑬正方陰文篆印，「吳正裕號」楷書長方陽文戳記，「嘉賓藏書」長方陽文篆印，「朱嘉賓」正方陽文篆印，「校書天祿」長方陽文篆印等，可資鑑定的憑據。

1989 年 5 月間，由鄧愛貞攜部分翁稿複印件陳送專家檢視，幸得已故的前上海圖書館館長顧廷龍（1904～1998）、浙江省圖書館古籍部何槐昌，以及已故的華東師範大學周子美（1896～1998）協助，經鑑證確定此稿爲眞本。據鄧愛貞序，說道：

> ……展目（何東圖書館八九年新閱覽室開幕典禮書籍目錄展覽）的第一部分，即原嘉業堂藏書樓所藏古籍十六種，大部分

1882）結一廬、豐順丁日昌（1823～1882）持靜齋、太倉繆荃孫（1844～1919）東倉書庫等十數家的藏書。

❾ José Maria Braga 為「最優秀的澳門及葡萄牙在東方回顧史學家」及「東南亞殖民史的權威」。

⑩按：張叔平，名振鎏，一字子羽，湖南長沙人，原在蔣介石之航空署任秘書，抗戰後曾任國民黨第三戰區駐上海聯絡處長。

⑪按：朱鴻儀，字嘉賓，江蘇金壇人，時任上海億中銀行董事長。

⑫按：關於劉氏、張氏與朱氏之間買賣古籍案，上海圖書館所藏劉承幹《壬午讓書記事》稿本中記述甚詳。詳參陳〈弁言〉，頁 19。

⑬按：「聚學軒」為劉世珩（1875～？）書齋名。劉氏，貴池南山村人，字蕙石、季芝，號聚廎、聚卿、繼盦、貴池學人、枕雷道士等。齋堂為聚學軒、雙忽雷閣、宜春堂。

> 我館也有收藏，且在全國也不屬少見，幾種抄校本確實珍貴。其中《欽定四庫全書·桯史》是屬四庫南三閣本，很可能就是我館珍藏的《文瀾閣四庫全書》散失的零種。北四閣本，書品、字體均比南三閣本大，且卷端蓋的璽印均爲閣名，即「文淵之寶」、「文津之寶」。卷端蓋「古稀天子之寶」即是文瀾、文宗、文匯三部。《翁覃溪先生四庫提要手稿》影印件上有「貴池劉子」、「曾經貴池南山村劉氏聚學軒藏」二印，此印爲貴州劉世珩藏書印，劉爲清末大藏書家，藏有珍本孤本不少。此書上無劉承幹印鑑，是否爲嘉業堂藏書是可疑的。以上意見僅供參考，不一定正確。⓮

而周子美當年曾爲劉承幹編校古籍，編有《嘉業堂鈔校本目錄天一閣藏書經見錄》一書。據鄧愛貞序，載說：「周老先生一看文稿複印，即寫信與後學，確定此書爲眞本無疑。」鄧愛貞又錄其信文說：

> 此書確爲劉氏珍藏翁方綱手稿本，極爲名貴。其所以沒有加蓋劉氏嘉業堂稿本珍藏圖章緣故，因此書裝訂爲冊頁式，與普通本子不同；當時有人主張嘉業堂刊入叢書（後來沒有實現），並且因此書式樣特出，所以沒有加蓋嘉業堂收藏圖記。至於所印劉世珩圖記，那是另一個姓劉的收藏家，劉世珩與嘉業堂主人劉承幹本爲好友，也許此書由劉世珩轉讓與劉承幹的，此其一。其次在上海淪陷以後，劉承幹將大部分藏書設法出售，而張叔平即買到劉氏此書，張爲前清學部大臣張百熙的小兒子，他買嘉業堂書是想謀利，這書是他買去的一部，但不久即抗戰勝利了，後來張叔平又轉售與他人，但印上了「張叔平」的圖章。也可了解這圖章是張氏買此書的證據，此其二。……但此書無論如何價值的珍貴是愈來愈高的，……。

其下，再次引錄周子美信文，言及在復旦大學有他當年請人抄寫的翁氏《四庫提要手稿》副本一份，他說：「此書我在嘉業樓工作時曾請人抄出一部，這抄本後來劉氏售與復旦大學圖書館，館員潘維明曾寫過一篇論文

⓮詳參鄧愛貞序，頁7，引何槐昌信文。下文所引同參該序，頁7～9。

登出『圖書館學研究』刊物上，可以參考一下。」翁稿既經鑒定爲眞蹟，遂委託上海圖書館副館長王世偉教授、古籍部主任陳先行協助整理及出版，並送杭州富陽古籍印刷廠印刷裝訂，而由上海科學技術文獻出版社於2000 年 10 月初版印刷問世。封面爲澳門當代書法家林近（1923～）題籤⓯，責任編輯爲陳先行。翁稿實爲現存提要稿中數量最多的，爲研究《四庫全書總目》學者與學術界的幸事。據陳先行〈影印翁方綱纂四庫提要稿弁言〉說：

> 原稿翁方綱未曾釐次，入藏嘉業堂後，劉氏曾請門人施韻秋氏整理抄寫一過，抄本分二十五卷，今藏復旦大學圖書館。⓰

又據鄧愛貞序說：劉承幹在購得此書之初，欣喜莫名。在甲子歲（1925）上海博古齋景印之《蘇齋叢書・序》中，劉承幹這樣寫道：

> ……《秘府提要》一書多其手，全稿都一千餘種，每條皆區分篇目，最錄要旨，賅洽殆駕劉略、班志而上，此又在自著書之外，世所不易得見也者，余於癸丑夏竟購得之。⓱

劉承幹在《四庫全書表文箋釋》所寫的序中，又說：

> 提要爲讀書者之導師，進呈表文，當時擬稿者數家。嗣總纂紀文達公又自爲之。……予愛讀提要，常欲求分纂提要諸人之書，以考校其論議之同異。癸丑⓲得翁蘇齋學士所纂《提要手

⓯「第二屆漢文化資料庫國際學術研討會」於澳門文化中心召開，會議期間，適於文化中心之「澳門藝術博物館」舉辦「林近先生八秩嵩壽書畫篆刻展」（2002.6.13～9.22），筆者利用午餐休息時間，購票入館閱覽，於近翁之書法、繪畫與篆刻諸藝，頗有會心與興悟處。而幸睹此稿封面題籤，尤有重見故人之感，緣遇巧合，有如此妙者，亦不可思議也。按：林近，名崇栻，別署近，以號行，人稱「近翁」。讀書治藝之所曰「懷遠樓」，原籍廣東新會，1923 年生於澳門。工書法，體凡三變，為澳門藝壇中流砥柱，亦為海內外藝苑人士所知重深服。著名的書法篆刻大家羅叔重先生當年贈詩，譽為「天南一鐵筆」；時人引用啓功《論書絕句》中詠唐寅的兩句：「無古無今任天真，舉重如輕筆絕塵」喻其詩藝，可謂中肯，名副其實。

⓰詳參陳〈弁言〉，頁 19。陳氏又將原稿與抄校本校核，比較異同，可供參考。

⓱間引自鄧序，頁 5～6。

⓲按：癸丑為西元 1913 年，民國 2 年。

> 稿》一百五十冊，則與今本提要殊異者甚多，蘇齋之學，故與河間不同也。……乙卯⑲仲夏吳興劉承幹謹序。⑳

鄧序記錄了沈津（1945～）曾發表論文〈翁方綱與四庫全書總目提要〉，復引載潘繼安〈翁方綱四庫提要稿述略〉文字說：

> 全書二十五卷中，共有各省所進圖書的提要稿九百九十六篇，計經部書提要稿一百八十篇，史部書提要稿二百二十一篇，子部書提要稿一百七十七篇，集部書提要稿四百十八篇。……不止九百九十六種，而實有一千零一種。……故翁氏此稿不僅可以作爲對勘《四庫全書總目提要》根據的第一手資料，而且大有裨益於我們今天考查已佚的明末清初的圖書文獻。它在文獻史料方面的價值，似乎還在邵晉涵、姚鼐、余集三家提要稿之上。㉑

陳先行更進一步分析翁稿提供讀者認識的四點面向：

> 一、札記的功用。二、翁氏在版本、目錄、校勘方面所作的工作。三、案語對編纂四庫取舍的影響與分歧。四、案語與《總目提要》的異同。㉒

據陳氏〈弁言〉記載：「在翁稿記錄的千餘種圖書中，有一百七十八種四庫與存目均未著錄，其中除因內容乏善或卷帙不完等原因刪削外，更多的是因『違礙』而遭禁毀。」此稿末頁，又有葉恭綽書跋、鄭孝胥等人觀款，文錄如下：

> 覃溪平生劬學，而精力過人，故著述甚多。余曾見《復初齋稿本》百數冊，乃昔爲景樸孫所藏者（樸孫似得之盛伯希家），後歸慈谿李氏，復又散失，恐已淪兵劫矣。茲爲南潯劉氏舊藏，與余昔日所見，當係同類而分散者。前輩治學精勤，迥非今人可及，而時際承平，學者得以雍容壇坫，崇其望實，尤足

---

⑲按：乙卯為西元 1915 年，民國 4 年。
⑳文間引自鄧序，頁 9～10。
㉑並見鄧序，頁 8，頁 9。
㉒以下引見者，並詳參陳〈弁言〉，頁 12～18。

令人慕想也。㉓

子羽世弟出示因題　　民國三十一年冬　番禺葉恭綽㉔

宣統庚午十月十三日孝胥獲觀，同日長沙程頌萬觀於海上。歸安朱孝臧觀，中江王潛觀，武進陳重威觀，桐城葉玉麟觀，新建夏敬觀拜觀，順德李淵碩敬觀，如皋冒廣生觀，清遠朱汝珍拜觀，順德蘇寶盉敬觀，南陵徐乃昌敬觀，廬江陳詩敬觀，武進趙尊嶽敬觀，仁和葉爾愷謹閱，吳興徐鴻寶敬觀，長樂鄭振鐸敬觀，永康王式圜敬觀，貴陽許石柟敬讀。

綜觀以上的介紹，可知《翁方綱纂四庫提要稿》輾轉多手，倖存於今，斯文不泯。後學幸得觀覽，典型夙昔，思友古人，故此文撰作，深具傳遺的意義。

三、《四庫提要・經部・易類》著錄手稿二十二種考釋

本節以《翁方綱纂四庫提要稿・經部・易類》已見《四庫全書總目提要》（以下簡稱「提要」）㉕著錄的手稿二十二種釋文爲主，句讀標點；並比較核校，以見二者的同異詳略，提供四庫學術研究的文獻參考，更進一步作爲易學提要的藍本。

㉓詳參翁稿，頁 1656～1657。

㉔按：見翁稿，頁 1656，下鈐「恭綽」陽文正方篆印一方。「子羽世弟」即指注⑩之「張叔平」。葉恭綽（1881～1968），生於清光緒七年（1881），七歲能詩文，十八歲應童子試，以〈鐵路賦〉獲第一名。民國時期，歷任鐵道部、交通部部長等職，為中國早期的交通事業做了不少有益的工作。不僅如此，葉恭綽先生還是著名的文學家、書畫家、文物鑒賞家。是一代著名學者。而且他品德高尚，更為後人所敬仰。

㉕本文《四庫全書總目提要》版本為臺灣商務印書館於 1983 年，據「武英殿本」刊印的發行本。

（一）《周易注》十卷：宋・岳珂（1183～1234）刊本（頁 624）

> 《周易（王弼）注》并《略例》，凡十卷，宋・相臺岳珂刊本。每卷後有「相臺岳氏刻梓荊谿家塾」十字亞形方印，每頁末皆有某卦某篇字，是倒摺舊式也。每半頁八行行十七字㉖，珂之自述謂：證以許慎《說文》、毛晃《韻略》，視廖氏世綵堂本加詳。今世綵堂本罕見，而岳氏此本之精善，應存以爲校核之資。其中書易一、易二之卷數，則通九經爲一書之式也；應先存此一部之目，以俟岳氏九經刻本彙於一處，而或刊、或抄之。纂修官編修翁方綱恭校。
>
> （此一筆不寫入提要）《略例》一序，《津逮》㉗不刻，應添入。

按：此書著錄於提要卷一〈經部・易類一〉，頁 9 至 10，版本爲「浙江巡撫採進本」；然翁稿文字皆未納入，其所據版本爲宋・相臺岳珂家塾刻本，以爲「此本之精善，應存以爲校核之資」。而中國早期私宅家塾刻書，最有名的有宋代岳珂的相臺家塾本和廖瑩中的世綵堂刻本。岳珂爲抗金民族英雄岳飛（1103～1141）之孫，他刻的書最有名的是九經、三傳，以及《孟子注附音義》十卷、《論語集解附音義》十卷。廖瑩中世綵堂的刻書主要有《韓昌黎集》四十卷、《柳河東集》四十四卷、《春秋經傳集解》三十卷等。宋・廖瑩中世綵堂所刻諸書，素爲世人推重，其刊刻九經取多本校定，且加句讀。元初《相臺岳氏九經》即據以覆刻，雖不如原本精美，然校勘精審，點畫謹嚴，字無俗體，並未失去本來面目。翁氏留心版本款式，善於核校，於此可見一斑。

㉖此句用筆框括，天頭眉批曰：「每半頁八字不寫入。」下文眉批又記曰：「每節下圈外小注之音是岳氏所增，非王弼所為也。注中間有音者，則在圈內。」

㉗按：《津逮》即明・崇禎間虞山毛晉（1598～1659）汲古閣刊本《津逮秘書》，共 141 種。

（二）《陸氏易解》一卷：明・姚士粦輯（頁 789）

謹按：陸氏《易解》一卷，明・姚士粦輯，吳・陸績《周易注》也。陸績，字公紀，吳人，爲鬱林太守㉘，有《周易注》十五卷，見於《隋・經籍志》，《釋文・序錄》、新舊《唐書・志》，皆作十三卷；《會通》一卷，又注《京氏易》三卷。自唐・孔穎達專用王弼注作《正義》，漢晉以來諸家易注皆佚不存，績之《易注》僅見於李鼎祚《集解》及陸德明《釋文》，《集解》所載僅五十條，《釋文》則多載經文異諸家處。此本輯《集解》、《釋文》及《京氏易傳》注中，有關《周易》文義者凡一百五十條，朱彝尊《經義考》云：「陸氏《易注》已亡，今《鹽邑志林》載有一卷，乃係抄撮陸氏《釋文》、李氏《集解》二書爲之。」鹽邑即海鹽，姚士粦字叔祥，海鹽人㉙；則彝尊所云者，或即此本歟！然此本兼採《京氏易傳》注爲多，而彝尊未及之；彝尊又言其「經文異諸家」者，「履帝位而不疚」，作「疾」；「明辨晳也」，「晳」作「逝」；「納約自牖」，作「誘」；「三年克之憊也」，作「備也」。此四條，此本又皆無之，則或《鹽邑志林》所載別是一本。彝尊又言曹溶曾見有三卷者，則後人輯陸氏《易注》之本，或有多寡詳略之不同，未可知也。昔宋・王應麟輯鄭氏《易注》，爲學者所重，此本雖不及應麟搜討之勤，而於三書之散見者，輯爲一書，可以見陸氏《易注》大略。應抄存之。

按：此書著錄於提要卷一〈經部・易類一〉頁 8 至 9，版本爲「浙江吳玉墀家藏本」㉚；翁稿文字大都納入，而有所增損，可知編修先後斟酌

㉘《四庫提要》補書：「加偏將軍，事跡具《吳志》。」而移置傳略於末。

㉙同前注例，而加詳曰：「年十三而孤，年二十，猶目不識丁，寓居德清姜氏家，姜始授以句讀，晚乃卓然自立，蓋亦奇士云。」

㉚吳玉墀，清・錢塘（浙江杭州）人。吳焯（1676～1733）次子。字蘭林、蘭陵，

損益的樣貌。「應抄存之」一語，顯爲明確的建議而獲採信。

（三）《了齋易說》一卷：宋・陳瓘撰（頁 737）

《了齋易說》，無經辭而有說，只於每卦首畫卦，中亦有闕字。此數節又於後睽卦見之—臨卦內忽說睽與觀，坎後接咸，無離；咸後接䷝，注云：「離下兌上。」㉛牝牛云云以下似說離，此下又似說咸。恆、困卦又不書卦畫。井下接鼎，革卦無，鼎亦不書卦畫。未濟止。

先公晚年益絕世念，致一性命之理，嘗著《易說》，以遺諸孤。正同謹以家藏刊于毗陵官舍，庶幾流傳，不沒先志。紹興十二年十月日，男右宣義郎權發遣常州軍州事陳正同謹題。

謹案：《了齋易說》一卷，宋・陳瓘著。瓘字瑩中，自號了翁，南延平人。建中、靖國初爲右司諫，移書責曾布，及言蔡京及卞之姦，章疏十上，除名編隸合浦。靖康中，贈諫議大夫。陳振孫曰：「《了翁易說》，晚年所著，止解六十四卦，詞旨深晦；其子正同，紹興十二年知常州，刊於官舍。」今此抄本有正同跋，然刊本題云《了翁易說》，而此抄本云《了齋易說》，「齋」字蓋誤也。是書前有山陰祁氏、秀水朱氏諸印，當是收藏舊本。而其中卦次與說辭顛倒錯互，如臨卦內忽說睽、說觀，坎卦後忽接咸，咸後忽畫離下兌上之一卦，而其畫又非革；其所說又似說離，後又失去革卦。如此之類，紛然失序，即抄寫之誤，亦不應至如此之甚，應仍從《宋志》存《了翁易說》一卷之目，而此抄本書名、卦次之誤，亦應附著焉。

號小谷，又號二雨。齋堂為味乳亭。乾隆三十五年（1770）庚寅順天舉人，官貴州貴陽府長寨同知。父吳焯富藏書，玉墀亦不多讓。乾隆中重開四庫館，玉墀進呈家藏典籍 305 種，並得乾隆表彰。

㉛吳格整理本，頁 3，作「震下兌上」，核以翁氏「謹案」文，亦作「離下兌上」，似有未確。

按：此頁天頭有眉批二、描摹圖記二，書序如下：「抄本」、「澹生堂經籍記」㉜、「願流傳，勿損污」、「板心刻玉淡生堂抄本」。又邊線外描摹藏書印一方：「澹生堂中儲經籍㉝，主人手校無朝夕。讀之欣然忘飲食，典衣市書恆不給。後人但念阿翁癖，子孫益之守弗失。　曠翁銘」。《了齋易說》書題下有描摹典藏印記九方：「繡谷堂續藏書」㉞、「吳」、「焯」、「吳城」、「敦復」、「彝尊私印」、「山陰祁氏藏書之章」、「曠翁手識」、「子孫世珍」㉟。

此書著錄於提要卷二〈經部・易類二〉頁 11 至 12，書題作：《了翁易說》一卷，版本爲「浙江吳玉墀家藏本」。翁稿「謹案」以上文字皆未刊入，而案稿「陳振孫曰」以上文字，與《四庫提要》大體相同；然其下翁稿有關此書版本，及序次書名之誤的考證文字，提要多未引錄，而據引數家之說以論此書內容體要，並加以評述，二者顯然頗有出入。

㉜浙江紹興澹生堂，是晚明浙東著名藏書樓，素與寧波天一閣齊名。澹生堂第一代主人祁承㸁，明萬曆進士，官至江西右參政，祁宦游所至，購求抄藏典籍，遂成藏書豐富的澹生堂。祈氏後閉門謝客，帶領兒輩陳列上架，編製總錄及分錄，在《澹生堂藏書約》裡，告誡子孫：「子孫能讀者，則以一人盡居之，不能讀者，則以眾人遞守之，入架者不復出，蠹嚙者必速補，子孫取讀者，就堂檢閱，閱竟即入架，不得入私室，親友借觀者，有本則以應，無副本則以辭，正本不得出密園外。」祁手書藏書約，更要求其後人「勿分析、勿覆瓿、勿歸商賈手」。祁氏之後，家道衰敗，藏書亦偶有散佚。康熙初年，澹生堂大宗藏書為黃宗羲、呂留良、吳之振購得，但三人卻因這次購書生隙，師弟友朋竟至反目。其後三百年，學界均以為澹生堂「書卷無一存者」，嘆息祁氏書散的淒涼。本世紀 50 年代，在浙江紹興又意外散出若干澹生堂抄本和稿本，追其根源，才知祁門變故後其子孫保存先人著述抄稿及小部分藏書，深錮密鎖竟達 300 年。後這部分遺存分別歸北京圖書館、南京圖書館、浙江圖書館和上海圖書館，亦有少數為私人存藏。

㉝吳格整理本，頁 2，作「澹生堂今儲經籍」。

㉞「繡谷」為吳焯之號，著有《繡谷亭薰習錄》。吳焯，清・錢塘人，字尺鳧，號繡谷，又號藥園、鵝籠生。工詞，喜聚書，所藏多宋雕、元槧與舊家善本，瓶花齋藏書之名，稱於天下。

㉟鈐印之「吳城」疑為吳焯後人，「敦復」疑為清初段持鼎（山東人，字采臣，齋堂為敦復堂、敦復齋），「彝尊」為朱彝尊，「祁氏」即祁承㸁，「曠翁」為祁氏之號。

（四）《周易古占法》二卷：宋・程迥撰（頁 790）

謹按：《周易古占法》上下二卷，宋・程迥著。迥字可久，寧陵人，家于沙隨。《宋史・藝文志》載程迥《易章句》十卷、《周易外編》一卷、《古易考》一卷、《古易占法》一卷。此抄本上半《古易占法》，下半《周易外編》也。陳振孫《書錄解題》曰：「程迥論占法，雜記占事尤詳。迥嘗從喻樗子才學，及與前輩交遊，多所見聞，故其論頗有源流根據。」今觀其占法，內論兩儀、四象，極爲明晰；占例、占說皆採左氏及諸史爲證，乾坤六爻新圖說，亦援證精確，宜振孫之亟稱之也。《周易外編》則雜論易義及卜筮義，或援引古說，或證以時事，以非依經著訓，故曰外編也。迥之《易章句》久佚不存，《古易考》與邵子《百源易》同，胡一桂曰：「康節《百源易》，實古易也，沙隨蓋本諸此，而篇次與二呂氏合。只以〈文言〉在〈繫辭〉之前爲不同耳，其篇次亦見於外編內。」是迥之書存於今者，惟此二卷矣。外編內載至淳熙癸卯之事，以史考之，是時迥年七十餘矣。迥以隆興元年登進士第，官至朝奉郎，未嘗任講筵之職；而外編載紹興中講筵一條，或追記高宗時事，非迥自述之語也。《周易外編》本傳作《易傳外編》，而此抄本題云《古周易章句外編》，又曰「沙隨程迥注」，當是後人所加耳，宜依《宋志》作《古易占法》一卷、《周易外編》一卷，而刊刻以資經學。

按：天頭眉批有注：「抄本」、「內有原本紅筆批校數處」[36]。提要卷三〈經部・易類三〉頁 10 至 11，書題作：《周易古占法》一卷、《古周易章句外編》一卷，版本爲兩淮鹽政採進本。提要文字大體本諸翁稿，論述上互有錯落增損，可資參照。

---

[36] 吳格整理本，頁 3，作「內有原本紅筆批抹數處」。

（五）《郭氏傳家易說》十卷[37]：宋・郭雍（1103～1187）撰（頁238～240）

郭雍《傳家易說》十一卷，凡八冊。除逐字逐句應改者皆已改正，不另粘簽外，其關於寫式、必須旁說者，謹粘簽三十一條。十月二十二日分出校辦，至十一月初二日[38]辦訖交館。

宋・郭雍《傳家易說》十一卷，凡八冊，山陰祁氏澹生堂藏抄本。宋・乾道中，洛陽沖晦處士郭雍子和著，前有自序，暨論易卦爻諸條，其書言理，不言象數，以六十四卦爲文王所重，又以〈繫辭〉內所稱象繫者，爲夫子自言，所繫之辭，大旨尊程傳；其父忠孝，伊川門人也。自序在紹興辛未仲夏，朱彝尊《經義考》作辛亥，辛亥是紹興元年。雍序自言伊川歿時方四歲，伊川卒於大觀元年丁亥，則雍生於崇寧三年甲申，至紹興辛亥纔二十八歲，當以辛未爲是，辛未是紹興二十一年，雍年四十八矣。迨隆興甲申，雍年六十一，是年六月，右奉直大夫知袁州軍州主管學事，兼管內勸農營田事，賜紫金魚袋，曾伋奉詔搜羅遺逸，以雍學行薦於朝，復以其書傳於學者，爲跋其後，今此跋具載卷末。至淳熙丙午，提學趙善譽復薦之，朝廷遣官受所欲言，始於其家得此書六卷，其時雍年已八十有三，此見陳振孫《書錄解題》。第不知其以爲六卷者何也？抄本卷末有考異二葉，題云前夷陵謝主簿本，凡與卷內多出字句者數處，蓋此書抄本頗罕見，而彝尊《經義考》云十一卷闕。今惟《大易粹言》所載存，《大易粹言》者，淳熙二年九月溫陵曾穜獻之，集二程子、張子、廣平游氏酢、龜山楊氏時、兼山郭氏忠孝、白雲郭氏雍七家易解而成書。總論三卷，六十四卦卦爲一卷，〈繫辭傳〉上下各二爲四卷，〈說卦〉一卷，

---

[37]出版目錄作「十卷」，按諸翁稿及提要，當作「十一卷」為正。

[38]吳格整理本，頁4，作「十一月初三日」。

〈序〉、〈雜卦〉合一卷，合七十三卷。凡涉取之書、文集、語錄等七十五種，而白雲郭氏《蓍卦辨疑》、《中庸解》、《性說》三書，亦間見焉。今郭氏《易說》之原本既罕見，而抄傳者遂據曾氏《粹言》所載，以爲郭氏之全書，蓋《粹言》所用皆全文也。然此抄本則字句與《粹言》微有不同，且有多出者；又卷末有謝本考證，則非出於《粹言》者也。彝尊等於祁氏之書，當無不寓目者，而此本實未之見也。第一冊則祁氏藏本已亡，乃後人用《粹言》補之者爾。　乾隆三十九年十一月朔日校上。

紹興辛未[39]，朱彝尊《經義考》作辛亥，辛亥是紹興元年。雍序自言伊川歿時方四歲，伊川卒於大觀元年丁亥，則雍生於崇寧三年甲申，至紹興辛亥纔二十八歲，當以辛未爲是。　添此二簽，則是三十三條；末卷末頁，又改一條。

以下〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉四條，已分見於本書各卷之首。蓋〈文言〉以上所論皆上下經，故須列於卷首，而卷內則無之。〈繫辭〉以下所論則上下皆傳，故分列於卷內，而卷首則無之，郭氏原書必如此也。惟此抄本則下七冊，是其原抄藏之本，而茲首冊則是另抄補入之本，蓋原書首冊已失，收藏家即從《大易粹言》抄補之，以足此首冊也。而《大易粹言》則係提□於卷首，乃是《大易粹言》輯書之體例，非郭氏原書樣矣。今□□存此四條，是與本書卷內相複，似以刪去爲是。謹簽唯酌。[40]

按：提要卷三〈經部・易類三〉頁 14 至 15，書題作：《郭氏傳家易說》十一卷，浙江鄭大節家藏本[41]。提要文字精簡，與翁稿文字義旨一致，然翁稿詳考疑義，論述較備。翁方綱第一階段參與《四庫全書》編纂工作，在乾隆三十八年被推薦入館至四十二年（翁稿落款的最晚年代）校閱

[39]吳格整理本，頁4，多「仲夏」二字。

[40]按：末頁右欄邊緣下鈐有：「何東圖書館藏」、「張叔平」二款正方陽文篆記。

[41]按：清・鄭大節嘗呈送《四庫采進書目》。

外省採進之書，此稿前文所記：「十月二十二日分出校辦，至十一月初二日辦訖交館。」臆測當是初入館之年所書的呈稿。

（六）《南軒易說》不分卷：宋・張栻（1133～1180）撰（頁738～739）

《南軒先生張侍講易說》三冊。〈繫辭〉上卷下。第一條天一地二起，第二條大衍之數五十起，皆另起，不接前頁。乾之筮起，開物成務節，注闕二行。神以知來另起，注云：「古本綴上文，『聖人以此洗心，退藏於密，吉凶於民同意』，作一段。」

第一冊至「默而成之，不言而信，存乎德行」止。後學章貢胡順父書。

此冊末有序云：「伊川議論雖間見於遺書，而終未完，學者惜之。至元壬辰（元世祖二十九年）魯人東泉王公分司廉訪章貢等路，公餘講論，因言《伊川易傳》，特闕〈繫辭〉，留心訪求，遂得《南軒解說易繫》，繕寫家藏，儻合以並傳，期爲完書。乃出示知事吳將仕及路學宿儒議：若命工刊之學宮，以補遺闕，使與《周易程氏傳》大字舊本並行於世，可乎？將仕洎諸儒復命曰：『斯文也，蓋有待於今日也。』順父承命校正，敬錄以付匠氏。是歲季冬既望，贛州路儒學學正權管學事胡順父序。」

第二冊〈繫辭下〉「易之興也」一條下注：「道汙則從而汙，此商之末世也；道隆則從而隆，此周之盛德也。」冊末亦有「後學章貢胡順父書」。

第三冊〈說卦〉，另起一頁〈序卦〉[42]，又起〈雜卦〉，每句下畫反對卦象。

廉使東泉王先生傳授正本，贛州路總管知府事吳將仕樟董刊，

[42]天頭眉批書：「此另起似各為卷，而此抄本不著卷數。」

後學胡順父書。按：《靜惕堂古林書目》有此，此即其藏本也。從湖州書賈得之，識數語以志喜。

謹按：《南軒易說》三冊，不分卷數。核其書當是五卷，元·贛州路學官胡順父所抄刻，宋·張栻《易說》之後半也。朱彝尊《經義考》載張栻《易說》十一卷，引董眞卿之言謂十一卷闕乾坤，而彝尊云未見。今此抄本起〈繫辭〉上卷之下，而胡順父序又載在第一冊之末，則是元人刻本又已殘闕矣。後題云「廉使東泉王先生傳授正本」，蓋當元初，此書已不概見於時，而僅存者〈繫辭〉以下耳。今并〈繫辭〉上卷之前半亦闕，而《靜惕古林》之目，且有聞而未見者，則十一卷之全書不傳久矣。栻字敬夫，廣漢人，學者稱南軒先生，其易學出五峰胡氏，官至荊湖北路轉運副使，知江陵府，以右文殿修撰提舉沖佑觀。此書題云「張侍講」者，從陳振孫《書錄解題》也。順父序云：「欲以補《伊川易傳》〈繫辭〉之闕，使與程傳並行。」然今既闕其前一卷，則姑存此五卷之目，以俟博訪全本，再爲校刻可矣。

按：頁首眉批有「抄本三冊」，及手描圖記「願流傳，勿損污」、「吳城」。書題下有三方手描圖記：「曹溶」、「鉏菜翁」及「繡谷堂續藏書」。末頁下款鈐有「何東圖書館印」圖記[43]。提要卷三〈經部·易類三〉頁 16 至 17，書題作：《南軒易說》三卷，內府藏本。翁稿於此書三冊體式內容考證，視提要頗爲詳細；然提要經過斟酌修潤，則較翁稿爲明達。

---

[43] 按：曹溶（1613～1685），秀水（今浙江嘉興）人。字秋岳、秋嶽，一字潔躬，號倦圃、鉏菜翁。齋堂為靜惕堂。明崇禎十年進士，官御史。清順治初授原官，遷廣東布政使，降山西陽和道。工詩，精鑒別。公餘以著述和藏書為樂，富收藏古書及書畫，在京為官時，堂上列書六、七千冊，人多往其家抄讀。亦擅書法。卒年七十三。

（七）《楊氏易傳》二十卷：宋・楊簡（1141～1225）撰（頁 735）

《楊慈湖易傳》㊹，乙未上月人日南京吏部尚書蔡國珍序。《楊氏易傳》卷之一，宋・寶謨閣學士慈谿楊簡敬仲。至卷十九，其卷二十則其自著之論，亦猶序也，中亦有與序複處。

謹按：《楊氏易傳》二十卷，宋・楊簡著。簡字敬仲，慈谿人，乾道五年進士，歷官至寶謨閣學士、大中大夫。是書爲明人校刻本，朱彝尊《經義考》載《慈湖易解》十卷，又《己易》一卷；其曰《易解》，又曰十卷，皆與此不合，所載自序一篇，與此本第一卷前之語相同，而無其前數行；此本前十九卷皆解經文，其第二十卷則簡所自述論易之語，亦間有與前序複者。簡嘗師事陸九淵，九淵以心學爲主，故簡所作《易解》，專以人心爲主，而象數事物皆略焉。當時或議其近禪，明・楊時喬作《傳易考》，至斥爲異端，而元・董眞卿論林栗《易解》，亦引朱子云「楊敬仲文字可毀」之語。今觀此書，大都所造期于自得，至以〈繫辭〉「近取諸身」一段，爲不知道者僞作，則誣妄甚矣，宜不免後人之議也。其書相傳已久，而解經處亦間有採引者，或姑存其目。㊺

按：提要卷三〈經部・易類三〉頁 18 至 19，版出「浙江吳玉墀家藏本」。翁稿謂「是書爲明人校刻本」，提要則明言「是書爲明・劉日升、陳道亨所刻」，又加以申論曰：「明人凡刻古書，多以私意竄亂之，萬歷以後尤甚，此或日升等所妄改歟！」提要前段率以翁稿爲本，出入不大；提要於後半段加論楊簡（1141～1225）心學易之影響，可相參證。

（八）《西谿易說》二十卷㊻：宋・李過撰（頁 900）

㊹吳格整理本，頁 8，缺「《楊慈湖易傳》」此句。

㊺按：右邊欄下鈐有「何東圖書館藏」、「張叔平」二方典藏印記。

《西谿周易序說》，〈序說〉謂其卷前之序也，書則名爲《易說》。

謹案：《西谿易說》十二卷，宋．李過著。過字季辨，興化人，晚棄科舉授徒。其自序在慶元戊午，謂幾二十年而成，今抄本失其序矣。昔馮椅譏其以毛漸三墳爲信，胡一桂譏其以〈彖傳〉、爻辭、〈文言〉、〈小象〉分附汩亂之非。然其於經亦頗有所發明，如論爻辭爲文王作，前人已有論及者；而謂先㊼儒以西山等字指文王者爲鑿，其說良是。然至「箕子明夷」一條，則亦不能釋。應存其目。

按：提要卷三〈經部．易類三〉頁 32 至 33，版出「浙江吳玉墀家藏本」。翁稿較提要略，而文字相承。

（九）《周易卦爻經傳訓解》二卷：宋．蔡淵撰（頁 891）

《周易卦爻經傳上下篇訓解》，開禧乙丑陽月望日，建安蔡淵謹序。《周易卦爻經傳訓解》，上篇訓解上冊，下篇訓解下冊，無後序。

謹案：《周易卦爻經傳訓解》上下二冊，宋．蔡淵著。淵字伯靜，號節齋，建安人，西山蔡元定之長子，弟沈嘗爲作後序，云「分爲四卷」，朱彝尊《經義考》則云「存者止三卷」。今此抄本則止上下二篇，又無沈之後序，其以〈大象〉置卦辭下，以〈彖傳〉置〈大象〉後，以〈小象〉置各爻辭後，皆低一字，以別卦爻，皆與董眞卿之言相合；然眞卿又言其以〈繫辭〉、〈文言〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉，亦皆低一字，則此本無之。又沈後序云「易有太極之說，知至、知終之

㊻此稿所編目錄作「二十卷」，而翁稿作「十二卷」，當以翁稿為是，目錄係從前書卷次而誤。

㊼吳格整理本，頁9，缺「先」此字。

義，正直、義方之語，皆義理之大原，爲後學之至要，實發前賢之所未發」云云，則是書之有〈繫辭〉、〈文言〉諸卷明矣。況其書止曰「經傳訓解」，而此抄本題曰《卦爻經傳上下篇訓解》，則與諸家著錄之目亦不合。不應遽存其目。

按：眉批有手描「寶田堂書畫記」藏書印記。提要卷三〈經部・易類三〉頁 37 至 38，書題作：《周易經傳訓解》二卷，浙江吳玉墀家藏本。翁稿較提要稍略，而文字相承，無甚分別。

（十）《周易傳義折衷》三十三卷：元・趙采撰（頁 891）

《周易傳義折衷》三十三卷，後學潼川趙采德亮謹序。

序文載《經義考》。《周易程朱傳義折衷》㊽卷第一，後學隆齋趙采述。

謹案：《周易傳義折衷》三十三卷，元・趙采著。采字德亮，號隆齋，潼川人。用注疏本，止上下經，以程子易傳、朱子本義爲主，而附以己說，兼採先儒之說以相發明；其載程、朱二子之說，於傳、義各有刪節；又採語錄諸書，與合刻程傳、朱義者不同，但其附以己說處，亦未能確有折衷，惟兼及先儒象數互變，差爲有益耳。應存其目。

按：天頭有手描「蟬華」圖記，書題右邊緣亦有手描「曹溶」、「鉏菜翁」、「繡谷堂續藏書」圖記。提要卷四〈經部・易類四〉頁 8 至 9，書題作：《周易程朱傳義折衷》三十三卷，浙江吳玉墀家藏本。翁稿較提要簡略，而文字先後相承，義旨無別。

（十一）《周易衍義》不分卷：元・胡震撰（頁 795）

《周易衍義》七冊，無卷數，《經義考》亦不著卷數。

㊽吳格整理本，頁 10，作「《周易程朱二先生傳義折衷》」。

自序末云：「大德乙巳良月，將仕佐郎南康路儒學致仕教授，深溪胡震序。」

其子光大跋。又一卷，前稱廬山深溪胡震述。

謹案：《周易衍義》七冊，無卷數，元・胡震著。震官南康路儒學教授，其書於乾坤二卦，卦辭下接〈彖傳〉，繼以釋彖之〈文言〉，次〈大象〉，次爻詞，下接〈小象〉，繼以釋象之〈文言〉，又置〈雜卦〉於〈序卦〉之前。昔李過作《西溪易說》，改乾坤二卦經傳次第，割裂〈文言〉，分附卦、爻，胡一桂謂其混亂古經，此書亦然。大約注易自以十二篇者爲正，不則循用注疏本，猶有所承；若任意更易，而又無說以處之，則不可也。其訓詁亦止敷衍常說，無所發明。卷末抄寫，亦有脫闕，蓋抄寫者失其原分之卷次，故朱彝尊《經義考》亦不載卷數耳。應存其目。

按：天頭有手描「檇李曹氏收藏圖書記」，書題右欄有手描「曹溶」印記。提要卷四〈經部・易類四〉頁 9 至 10，書題作：《周易衍義》十六卷，浙江吳玉墀家藏本。翁稿「大德乙巳」，提要謂「蓋成宗九年也」。翁稿文字稍略，而與提要義旨無別。

（十二）《周易集傳》八卷：元・龍仁夫撰（頁 379～380）

元・盧陵龍元夫《周易集傳》，原十八卷，今存八卷。

每爻上方皆畫出，如：乾初九㊾、九二、九三、九四、九五、上九。其下所集之傳，則但引朱子、程子及諸家之言，意在即象詁義，初不復釋此。

其於卦象、爻象有互觀而得之者，有折觀而得之者，有橫觀而得之者；至於卦變、爻義、物象、字訓，無不分疏。《吉安府志》謂「此書每卦爻下，各分變象辭占」者，非也。

㊾按：每爻下皆有二行，每行各五數字古標號，以不易打字顯示，故省略不錄。

六十四卦畢後，六卷；〈象傳〉另編，第七卷、第八卷亦多引朱子言。

九卷以下闕，昔通志堂集經解，以其非完書，未開雕；然上下經、彖、象及傳已全，似不妨刻存之，再酌。

原有至治辛酉自序，今此抄本亦無之。仁夫字觀復，廬陵人，湖廣儒學提舉，《元史》稱其所著《周易》，多發前儒之所未發。

謹案：《周易集傳》八卷，元・廬陵龍仁夫撰。仁夫字觀復，官湖廣儒學提舉。此書舊有至治辛酉自序一篇，而今抄本失之矣。《元史》稱其發前儒所未發，《吉安府志》云：「仁夫《周易集傳》十八卷，立說主朱子本義，每卦爻下各分變象辭占，謂〈雜卦〉爲古筮書，即《春秋傳》所引『屯固比入』之類，孔子存以翼經，初非創作。」[50]今觀所集，朱義、程傳爲多，意在即象詁義，其於卦象、爻象、互觀、折觀，無不分疏，初非如《吉安志》所云「每爻各分變象辭占」者，原十八卷，今僅存八卷；其上下經、彖、象及傳，皆已全具。應抄存以備元時經解一種。

按：提要卷四〈經部・易類四〉頁 17 至 18，浙江巡撫採進本。翁稿與提要文字互有詳略，先後不同。

（十三）《讀易考原》三卷：元・蕭漢中撰（頁 897）

謹案：《讀易考原》三卷，元・蕭漢中著。漢中字景元，吉之泰和人。上下經卦序，自〈序卦傳〉外[51]，向無分卦之說，程子易傳始作上、下篇義，而陽盛者居上，陰盛者居下，推之諸卦，有不盡然。漢中謂聖人先分卦，而後序卦，必先明卦之所

[50]按：注前「謂〈雜卦〉為古筮書……」以下四句，原稿加「……」號標誌。吳格整理本，頁 11，已略省。

[51]吳格整理本，頁 12，作「上下經、卦序、自序、卦傳外」，不確。

以分，始可論卦之所以序，因作此書。以乾坤坎離四正之卦居上篇，震巽艮兌四隅之卦居下篇，爲八卦之本體；其體之分出、互合，而生五十六卦，爲本體之用；其陽卦、陰卦，居上、居下，悉出法象自然，求之於經，無不相合，其用心可謂精矣。朱升作《旁註》，取其全書入于前圖，然卷中諸圖節縮爲二，非其本來矣。此抄本，前采朱升語爲之序，至其後序一篇，則他書之序，不與此書相涉也。此書於上下經分卦之義，頗爲簡明。應抄存以資稽考。

按：提要卷四〈經部．易類四〉頁 18 至 19，書題作：《讀易考原》一卷，兩淮馬裕家藏本。提要以翁稿爲本而加詳。

（十四）《周易圖說》二卷：元．錢義方撰（頁 887）

《周易圖說．序》，至正六年龍集丙戌夏四月甲子，前進士吳興錢義方子宜父敘。

卷上〈本旨圖〉凡七，卷下〈後天演義圖〉凡二十，吳興錢義方學。

謹案：《周易圖說》二卷，元．錢義方著。義方字子宜，吳興人，進士。是書一名《篷錢氏圖說》，書成於至正六年，上卷爲圖者七，下卷爲圖二十。其說圓圖，以爲未必出于伏羲，是矣！而以爲非夫子不能作，則亦自爲斷制之詞，非有所據也。至其論洛書及諸圖，采摭前人之說，頗皆有見。應存其目。

按：天頭有手描「願流傳勿損污」、「寶田堂書畫記」圖記，右邊欄書題旁有手描印記「吳」「焯」、「竹垞」（旁書三字「倒好嬉」，下有一空白印記，旁書「雜說一篇例用」）、「吳城」、「甌亭」。提要卷四〈經部．易類四〉頁 23 至 25，版出「浙江吳玉墀家藏本」。翁稿較提要頗簡略，而文義相承，後出轉精，可以確證。

（十五）《周易爻變義緼》四卷：元・陳應潤撰（頁381～383）

元・陳應潤《周易爻變義緼》四卷，至正丙戌正月既望，中順大夫秘書少監致仕金華黃溍序云：「天台陳澤雲，易有家傳。」

至正丙戌春正月初吉，天台陳應潤自序云：「大傳曰『乾坤，其易之緼耶』，夫易之緼散在諸卦，豈獨乾坤二卦而已哉？上古羲皇仰觀俯察，首得乾坤之象，而生六子；苟不以爻變之法通乾坤之緼，則乾自乾，坤自坤，何以神變化之妙？故易諸爻皆以變動取義，漢魏以來諸儒註釋，奚啻數百家，往往皆於本卦取義，而用九、用六之說不明。談元妙者則涉莊老，衍虛無者流乎異端，甚則假老子之學以創無極、太極之論，變爐火之術以撰先天、後天之圖，易之緼愈晦矣。故逐爻觀變，用事比證，庶幾爻變之緼，得以發揮云云。」

序《圖說》云：「周濂溪作〈太極圖〉，不言兩儀四象八卦，又加無極二字于太極之上，雜以老子之學，其圖不容不改。邵康節以丹經之學，撰先天之圖，以易其位，其圖不容不正。故傳〈易有太極圖〉，於圓圈之下繫以兩儀、四象、八卦、四方、四時、二十八宿之位爲一圖。」

〈八卦方位圖〉專主後天之圖，云「伏羲所畫八卦方位本如此」。

河圖，洛書，大衍之數說，爻法圖，卦變圖，逆順圖，易逆順圖附。以上皆在卷首，各圖式寫法微有參差。字格處再寫宜審。

卷一乾起至履，卦辭即接卦畫直下，〈象傳〉即接象辭直下。每爻皆就其變某卦言之，自成一段議論，不引諸家易說。

卷二泰至離，卷三咸至井，卷四革至未濟。艮卦內少五行，至卷四止。

完本及〈繫辭〉、〈說卦〉諸傳，書不完耶？抑注上下經而止耶？然十翼本相並言之，〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉則因已注之矣，焉有不注〈繫辭〉、〈說卦〉者？然其圖說內則又已舉〈繫辭〉之大衍、〈說卦〉之逆數，而刊其文，疏其義矣！豈僅注此數句，而餘皆不之及耶？是則選聖言而釋之，尤不可也。然書之卷數，序內既未明言，則其所以不及〈繫辭〉諸傳之故，闕之可也。[52]

（謹）按：《周易爻變義蘊》四卷，元．天台陳應潤撰。應潤字澤雲，金華黃溍稱其家傳易學。此書有至正丙戌自序一篇，大意在觀爻之變，以見易之蘊；所列圖位，多與周子、邵子相異，其訓卦爻之辭，亦不引諸家易說，中亦頗有發明。其止上下經者，蓋依王弼本也。[53]應抄存之。

按：提要卷四〈經部．易類四〉頁 25 至 26，版出「浙江吳玉墀家藏本」。翁稿爲提要文本，甚確。

（十六）《周易辨錄》四卷：明．楊爵撰（頁 782）

謹按：《周易辨錄》四卷，明．楊爵著。爵字伯脩，富平人，嘉靖己丑進士，歷官山東道御史，以直言下獄，釋爲民；隆慶元年，贈大理丞。此書前云「贈光祿寺少卿」，與《姓譜》不同。序云「嘉靖二十四年乙巳」，則即其獄中所作也。其正文止上下經卦辭，而訓解則兼六爻及〈彖傳〉、〈大小象〉，每卦自成一篇，取〈繫辭〉「困，德之辨也」一語，以名其書。以人事爲主，語多自勗，合於易中憂患之一義。應存其目。[54]

---

[52]按：此段以墨筆首尾括引，似有所保留。吳格整理本，頁 14，省去未釋此段。

[53]按：前此兩句以淡墨補書於旁，原有一段文字以淡墨劃去，文字辨釋如下：「現第四卷至未濟而止，意不及〈繫辭〉、〈說卦〉諸傳，十翼皆聖言，必無注彖、象、文言，而不注〈繫辭〉之聖言，疑其為不完之書。然朱彝尊《經義考》亦止云四卷，序內無卷數可證。」

[54]右欄下緣鈐有：「何東圖書館藏」、「張叔平」典藏印記各一方。

按：提要卷五〈經部・易類五〉頁 6，山東巡撫採進本。翁稿視提要稍略，而義旨先後無別。

（十七）《易象鉤解》四卷：明・陳士元（1516～1597）撰（頁 742）

《易象鉤解》，應城陳士元著。

謹案：《易象鉤解》四卷，明・陳士元著。士元字心叔，應城人，嘉靖甲辰進士，嘗著《易象彙解》二卷，復舉其未盡之意，著爲此書，引物旁通，故名「鉤解」。其書止上下經，但有卦爻詞，而無〈彖〉、〈象〉、〈文言〉，蓋據十二篇之古易，而但解其上下經二篇也，亦兼用互體及五行、納甲、飛伏之類，蓋本李鼎祚《集解》，而去其過于牽強者，然亦間有附會處。應存其目。

按：題名旁有手描「周雪客家藏書」圖記一方。提要卷五〈經部・易類五〉頁 9 至 10，兩淮馬裕家藏本。提要以翁稿爲初基，而益加詳論此書淵承。

（十八）《周易集註》十六卷：明・來知德（1525～1604）撰（頁 210～211）

《易經來註》（來知德《易經集注》十六卷），明・萬歷戊戌，梁山來知德。先於每卦列象、錯、綜、中爻、同體、情性、爻變，此卷謂之「啓蒙」。次列諸圖，梁山來知德圓圖，主宰、對待、流行三層，此列於各圖之前。相錯、相綜各圖。每卦中多就錯綜之義言之，雖亦間有發明，而亦不無出入。存目可也。

所置句讀，多不協於理，若「亦要存亡吉凶」，「亦要」二字爲句，謂「要者中也」，眞不可解。

〈雜卦傳〉末段依蔡氏改正，但以錯綜之法言之，未確。

荀九家之外，又有「來知德有爲郊爲帶」云云，此其第十六卷也，前已注〈繫辭〉、〈說卦〉矣。而此處又列〈繫辭〉、〈說卦〉之白文，止於〈說卦〉，內多出某卦下爲某爲某，實不可解。

謹案：《周易集註》十六卷，明．梁山來知德著。知德字矣鮮，領鄉薦不第，入萬縣溪山中治易，三十年而成書，時萬歷二十六年也。其書先於每卦列象、錯、綜、中爻、同體數者，謂之「啓蒙」；次列諸圖，而曰「來知德圓圖」、「來知德錯綜圖」，大意專取〈繫辭傳〉中「錯綜其數」一語，以盡易之變，其於〈雜卦傳〉亦以錯綜言之；至于〈說卦傳〉諸象，荀九家之外，又增「來知德爲某爲某」云云，昔張雲章嘗謂其有意與先儒違異，且所置句讀，亦多不協于理。此書但存其目可矣。

按：提要卷五〈經部．易類五〉頁 10 至 12，浙江巡撫採進本。翁稿與提要文字互有詳略，義旨無別。

（十九）《讀易紀聞》六卷：明．張獻翼撰（頁 786）

《讀易紀聞》六卷。〈刻張幼于讀易紀聞序〉，巡按直隸監察御史定遠張一鯤撰。〈柱下史刻張太學讀易紀聞序〉，萬歷辛巳，柱下史西蜀張公捐俸登梓。前進士天官司勳大夫，安定皇甫汸子循撰，茂苑文嘉休承書。萬歷十年，長洲金世龍序，張鳳翼書。

《讀易紀聞》，明．祭酒諸生布衣長洲張獻翼幼于纂集，明．巡按直隸監察御史定遠張一鯤伯大校刻。

謹按：《讀易紀聞》六卷，明．張獻翼著。獻翼字幼于，崑山人，太學生，後更名敉。此其早年讀書上方山中所著也，用注疏本，不載經文，採摭諸說，貫以己意，如讀書劄記之體，亦頗有所發明。應存其目。[55]

按：提要卷五〈經部．易類五〉頁 12 至 13，浙江吳玉墀家藏本。翁

稿較提要簡略，先後相承，而提要評議甚佳。

（二十）《易義古象通》八卷：明・魏濬撰（頁669）

謹案：《易義古象通》八卷，明・魏濬著。濬字蒼水，松谿人，萬歷甲辰進士，官至都察院右僉都御史、巡撫湖廣。是書用注疏本，止上下經，前有《明象論》八篇，大意謂文、周之易，即象著理；孔子之易，以理明象。又于漢魏晉唐諸人所論象義，取其近正者，故名曰「古象通」，而冠以「易義」，言即象以通義也。朱彝尊《經義考》失載「易義」二字之名，而曰《周易古象通》，則與其名書之意不合矣。《經義考》載王在晉序一篇，今刻本失之。應存目。

按：提要卷五〈經部・易類五〉頁 17，浙江巡撫採進本。翁稿與提要文字大體相同，義旨無別。而提要於文末評述一段：「明自萬歷以後，經學彌荒，篤實者局於文句，無所發明；高明者騖於虛無，流於恣肆。濬獨能博考舊文，兼存古義，在爾時說易之家，譬以不食之碩果，殆庶幾焉。」具有評價魏濬易學及明代易學的參考性。

（二十一）《周易像象述》五卷：明・吳桂森撰（頁768）

上方中有紅字[56]，景逸高先生批，自批，錢師批，又批內引儲康父。

謹按：《周易像象述》五卷，明・吳桂森著。桂森字叔美，無錫人。學易於武進錢一本，一本有《像象管見》、《啓新齋易象鈔》、《續鈔》、《四聖一心錄》諸書。此書述一本之意而爲之，卷前《像象金針》一卷，論讀易之法。其書用注疏本，

---

[55]按：地腳鈐有「何東圖書館印」典藏印記一方。

[56]吳格整理本，頁16，作「中上方有紅字」。

頗有所闡發，雖云述一本之意，要其用力勤矣。惟每卦之前不畫卦象，期爲疏耳。桂森初從顧憲成、高攀龍諸人講學，晚年構小齋曰「來復」，講易其中，學者稱「素衣先生」。此書上方紅評有曰「景逸高先生」者，即攀龍也。錢一本，萬歷癸未進士，官御史，以建言黜爲民；天啓初，贈太僕寺少卿。桂森是書在天啓乙丑，則一本已卒之後，而其上方乃有一本評語，蓋是書曾與一本商確而爲之者也。應存其目。

按：提要卷五〈經部．易類五〉頁 17 至 18，浙江吳玉墀家藏本。翁稿與提要文字錯落一致，而提要末加以評議其學曰：「然則，桂森是書，具有淵源，非師心自用者矣。」

（二十二）《古周易訂詁》十六卷：明．何楷撰（頁 674）[57]

謹按：《古周易訂詁》十六卷，明．何楷著。楷字元子，漳州人，天啓乙丑進士，官至禮部尚書。是書自序在崇禎六年癸酉，蓋其筦榷吳中時所作，卷末附以〈答客問〉一篇，借詁經以言時事也。觀其自序論分經合傳之非古，意固甚善；然又引魏．淳于俊對高貴鄉公語（刻本淳于訛作許），則其意亦未始不以分附爲是。其前分上下經爲六卷，而〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉諸傳之文，仍隨卦分列，則雖還田何之舊，而猶祖費直之意；又於上下經卷內，自分初中終等目，是其書名曰《古周易》，而其卷內體例初不盡符於古本矣。至於雜採諸說，融以己意，雖亦不無沿訛之處，而於經義亦有發明。應存其目。

此書名《古周易訂詁》五字，第一本書面填寫筆誤，應改正。

按：天頭眉批書有：「供事誤將書面寫『釘估』二字，當改正。」提要卷五〈經部．易類五〉頁 24 至 25，浙江巡撫採進本。翁稿與提要文字大體相同，義旨無別。而提要於文末補加一段評議，可見定稿者鑒識之不

[57] 按：下款鈐有「何東圖書館藏」印記。

凡，文曰：「楷之學雖博而不精，然取材宏富，漢晉以來之舊說，雜采並陳，不株守一家之言，又詞必有據，亦不爲懸空臆斷、穿鑿附會之說，每可以見先儒之餘緒。明人經解空疏者多，棄短取長，不得已而思其次，楷書猶足備采擇者，正不可以駁雜廢矣。」

四、《四庫提要・經部・易類》存目著錄手稿六十一種考釋

（一）《方舟易學》二卷：不著撰人名氏（頁 883）

謹按：《方舟易學》二卷，不著姓氏。其書專論互體，每卦標出兩互卦之名，而以爻詞證之。漢儒說易多主象占，固不免穿鑿支離之弊；王弼承其後，遂有「得意在忘言，得言在忘象」之論，深斥象數之學，謂互體、卦變皆無足取，于是棄象不論。夫納甲、五行本非易義所重，棄之可也；若互卦及動爻之變，其說見於〈繫辭〉，其法著於《左氏》，歷代諸儒相承有自，乃皆棄而不論，徒以虛詮義理爲主，何以得聖人觀象之本意乎？此書專闢王弼之學[58]，而詳言互體之義，其下一卷曰〈象統〉、曰〈明閏〉；〈象統〉則但存其序，〈明閏〉則以六十四卦分月，以明置閏之法。朱彝尊《經義考》曰：「《方舟先生集》止存二卷，崑山徐秉義家藏有《易互體例》，卷首不著撰人姓氏，但題門人劉伯熊編。考焦氏〈經籍志〉載李石《方舟集》五十卷，意者石之遺書歟？下卷載閏月事至淳熙之時，則是孝宗以後之書也。」此抄本前有彝尊印，當即其所藏本，而二卷分合之故，彝尊亦未明著之。應抄存，以備宋人易學一種。[59]

---

[58]下有筆刪之字，以不影響文義，不予釋錄。凡本文考釋，皆本此例，以下不注。

按：李石（1108～1181）[60]，字知幾，四川資陽人，「方舟」或爲其號。陸游（1125～1210）《老學庵筆記》云：「本名知幾，後感夢兆，改名石，而以知幾爲字，《宋史》無傳。」[61]上海圖書館藏清・吳氏繡谷亭鈔本[62]，書名《方舟先生易學》二卷，題宋・李石撰、劉伯熊編，有清・曹元忠所寫的跋。

（二）《周易繫辭精義》二卷：題宋・呂祖謙（1137～1181）輯（頁 760～761）

謹按：《周易繫辭精義》二卷，宋・□□[63]呂祖謙輯，以補程子易傳也。程傳據王弼本，止上下經，無〈繫辭〉以下。鄱陽董眞卿曰：「東萊呂氏集周子、二程子、張子諸家經說、語錄，及程子門人，共十四家之說，爲精義以補之。」陳振孫《書錄解題》曰：「呂祖謙伯恭集程氏諸家之說，以程傳不及〈繫辭〉故也。《館閣書目》以爲託伯恭之名，其說皆載於《文獻通考》。」然《宋史・藝文志》載「呂祖謙《周易繫辭》二卷」，則是書爲祖謙所輯無疑。此抄本卷前吳城識語，既以董眞卿之言爲足信，又據《館閣書目》託名一語爲斷，過矣！且謂祖謙《古易・自序》詆王氏，即所以譏伊川，其說尤爲害理。祖謙之學，宗法濂、洛，《古易・自序》專議鄭、王變古之非，豈有譏及程子之意？且祖謙於程傳，曾取尹氏本及朱子本，參定其同異；又從小學家是正其文字，見於祖謙跋語，其用力於程傳至矣！今乃謂其「降心相從，盡棄所學而學

---

[59]按：右欄下緣鈐「何東圖書館藏」正方陽文篆印。

[60]據譚正璧《中國文學家大辭典》：「約宋高宗紹興末前後（1162）在世。」

[61]詳李學勤、呂文郁主編：《四庫大辭典》（上），「經部・易類」，頁 34～35。以下各家此書多有引錄，不另加注，可以互參。

[62]按：吳焯（1676～1733），清・錢塘人，號繡谷。傳詳前文。

[63]原稿不全難辨，當為「婺州」，為呂氏里籍，前有「著作郎」三字，以墨圈畫刪去。

焉」，是誣古人也。吳城識語本不足論，然譏程子之說，不可不辨也。是書既爲補程傳而作，後來刻程傳者或因而并入此書，稱爲後傳；實則程傳於〈繫辭〉內有及卦爻者，既已採入傳中而爲之說，又仿李氏《集解》，分置〈序卦〉於各卦之首，故〈繫辭〉以下不更爲傳，本非有闕也。但此書所輯皆諸儒精語，自應刊刻，與程傳並行耳。[64]

按：呂祖謙，字伯恭，學者稱東萊先生，浙江婺州（金華）人。《周易繫辭精義》係爲補程頤（1033～1107）《易傳》而輯，提要僅存其目。清・光緒九年（1883）遵義黎庶昌（1837～1897）東京使署據元・至正九年（1349）積德堂刊本影印，名爲《古逸叢書・晦庵先生校正周易繫辭精義》。

（三）《易序叢書》十卷：題宋・趙汝楳撰（頁 888～890）

吾讀《易序叢書》，知趙公之才、之學、之識，皆不可及。公方起家，守東甌云云。理宗寶祐丁巳人日，後學福葛中敬志。

序：「先君子服勤王事於江淮間，閱歲維多，征行必載書，汝楳侍焉，得所口授，於易尤詳；下至律歷度數之學，靡不研究。汝楳家居愈二十稔，蚤夜習論[65]，弗敢怠。今齒衰志荒，庶未見其進，愧先訓多矣。懼終遺泯，因叢粹其說，用討誦於家，非可言著書云。開封趙汝楳書于《易序》。」

《易序叢書・目錄》，開封趙汝楳。[66]卷之一〈易雅〉，卷之二〈筮宗〉，卷之三〈八陣通說〉，卷之四〈通記衍義〉，卷之五〈通記拾遺〉，卷之六〈如意城圖略〉，卷之七〈如意城

---

[64]頁首右緣鈐「何東圖書館藏」、「張叔平」正方陽文篆印。按：張叔平，傳詳前文。

[65]吳格整理本，頁 19，「愈」字作「餘」，「習論」作「習讀」。

[66]旁描「董其昌印」楷書方印，原稿不清，學生陳韋在代核辨識，吳格整理本同，應無誤。

畫地〉，卷之八〈六日七分論〉，卷之九〈辨方圖〉，卷之十〈納甲辨〉。

《易序叢書》卷第一，開封趙汝楳，〈易雅序〉。卷第二，開封趙汝楳，〈筮宗序〉，〈釋本〉第一，〈述筮〉第二，〈先傳考〉第三，凡三篇，而此抄本止二篇；〈釋本〉第一之末，誤寫顛例，在後數行；〈筮宗〉卷末，通志堂尚有〈先傳考〉第三一篇，此無之，是〈筮宗〉本三篇，而此抄本止二篇。卷第三，〈八陣通記序〉，開封趙汝楳，「宋受天命，因唐之舊，以五訓陣兵，而陣名未備。熙寧郭逵、趙高承詔講求，終迷古制。裕陵乃運神謨，作九軍之法，方以兼愛爲心，靡馳武志；龍渡而南，今餘百載，興復休功，未登史牒」云云；〈握奇經〉第一，〈風后〉；〈握奇贊〉第二，晉·東羌校尉奉高縣侯馬隆孝興；〈握奇章指〉第三，〈地陣〉頁末見有「《易序叢書》卷四」一行；〈衍義〉第四，〈風陣〉，〈地陣〉，〈雲陣〉，〈虎蛇陣〉，〈龍馬陣〉，〈實壘〉，〈虛壘〉，凡七圖；〈象數〉第五；〈考證〉第六，凡七圖；〈問答〉第七。卷第五，開封趙汝楳，〈拾遺〉第八，〈魚復八陣圖〉，石八行直列，凡六十四，積而成方；〈握奇續圖〉；〈遣陽蔡氏八陣圖〉。卷第六，開封趙汝楳，〈如意城略統論〉，今有法焉，號如意城，其法出於〈握奇〉，今日制敵安邊之上策；〈如意城圖〉。卷第七，開封趙汝楳，〈如意城略〉，此二卷內圖說甚多，自軍營地勢，以至兵數、軍隊、車制、弓弩之屬，無不備具。卷第八，開封趙汝楳，〈六日七分分卦始終論〉；〈六日七分說〉；〈焦氏六十卦直日積分圖〉。卷第九，開封趙汝楳，〈辨方圖〉，〈八卦本位諸圖〉，〈鐵表圖〉。卷第十，開封趙汝楳，〈納甲辨〉。

謹按：《易序叢書》十卷，宋·趙汝楳著。汝楳，開封人，宋宗室，觀文殿學士善湘子，歷官至户部侍郎。所著有《周易輯聞》六卷，《易雅》一卷，《筮宗》三卷。見于朱彝尊《經義考》引元·袁桷之言曰：「汝楳精易象，有《易序叢書》，即

《周易輯聞》、《易雅》、《筮宗》也。」據此則所謂《易序叢書》者，止此三種，而今此抄本《叢書》十卷，卷各爲目，自第三卷至七卷，皆言兵法之書，與易絕不相涉。而所題「衍義」、「拾遺」、「圖略」等目，核其書皆不甚分晰，初亦毋庸各分一種者。中又忽標書目，忽題卷數，皆似後人抄寫者所爲。而即其前〈筮宗〉一種，本是三卷，今此抄本則止存其二卷；且《易雅》、《筮宗》二種，自當附於《周易輯聞》之後，以成趙氏一家言易之書。今反去《輯聞》，而附兵法諸書，恐啓學者好奇誣經之漸。即使其書眞出於趙汝楳，而《叢書》三種之說，出於袁桷，桷去南宋未遠，較爲可信，不應以此十卷，遽存其目也。

按：趙汝楳，生卒年不詳，河南開封人，宋宗室。《四庫全書存目叢書・經部・易類一》[67]據上海圖書館藏清初鈔本影印，原缺卷三至卷五，存七卷。

（四）《大易法象通贊》七卷：元・鄭滌孫撰（頁884～886）

《大易法象通讚》七卷。《大易法象通贊・敘錄指南》，後學鄭滌孫。序云：「年踰五十，探索先天圖，忽得中天玄景。中天者非他，即是天也。時方輯《周易》，記玩韻語，入其大槩；後十年，北方館下無事，得以貫穿源委，爲述考等篇。大德十年長至日。」

〈先天三百八十四爻象圖〉，〈中天兩儀一百五十二初卦象圖〉，〈後天八卦二十四爻象圖〉。至元三十年十一月吉日，宣召赴闕儒人，臣鄭滌孫進。

〈先天圖〉；〈中天圖〉，易之乾曰：「九五：飛龍在天，利見大人。」乾元中御，法象著明，造化由啓，是爲中天；至元

[67]《四庫全書存目叢書》。以下重見者，不另加注。

三十年十一月吉日，宣召赴闕儒人，臣鄭滁孫進；進呈圖識，以下表文。〈後天圖〉，〈中天盛德大業圖讚〉，《大易法象通讚》卷之上。〈讀乾坤〉；〈繫傳略〉，上傳凡析爲十六起止，下傳凡析爲五起止；刪節聖人之繫詞，此未前聞。〈繫傳〉無「子曰」者，古先之辭；有「子曰」者，夫子之辭。〈說卦略〉，至第六章「既成萬物也」止，以下皆刪。〈占筮〉，〈今卦立成圖〉，〈時卦圖〉；〈中天述考〉，息堂鄭滁孫永陽清叟學，〈中天述考〉之卷終。〈中天述衍〉上，〈中天述衍〉下，〈辨答附錄〉，〈中天述考續篇〉，〈講義〉。〈中天述考〉，成宗大德八年甲辰，告成于習坎書院。甲辰得謝歸老，四月乙丑，道經梓李[68]，路學沈教授請謁先聖殿，因簪盍旅語；還里，舊友扣擊，語于習坎書院。成宗大德九年乙巳仲冬，客遊東甌，侯泮旅語，欽述清問秀才名義，奉揚勉勵，舉其梗槩；還山，再以《德業指要》，諗于習坎同志。滁孫，宋·景定間進士，計其至元三十年，年已五六十歲。

謹按：《大易法象通贊》七卷，元·鄭滁孫著。滁孫，字景歐，處州人，宋·景定間進士，知溫州樂清縣，累遷宗正丞、禮部郎官。至元三十年，以薦召授集賢直學士，陞學士，致仕歸。此書〈中天圖〉，即其召薦之時所進也。其序自言「年踰五十，探索先天圖，忽得中天元景」，中天元景云者，蓋滁孫自撰之詞，非果有秘授也。計滁孫登宋·景定進士第，至元世宗至元[69]中，蓋已五六十歲；而此書之成，則在成宗之末年，又在進圖後十餘年；逮乎嘉興、溫州，升席說經，而年將耄耋矣。始終敷析者一中天之說，古今人所未言，而滁孫言之，刪聖人之〈繫傳〉以就之，推衍論、孟諸經以廣之，言大而夸，

[68]吳格整理本，「梓李」作「醉李」，今竊疑當為「檇李」。

[69]按：此為元·世祖至元三十年（1293）。元·順帝亦號「至元」，共六年（1335～1340）。

辨逞而博。然滁孫在當時最號博洽，儒學之士，翕然推之，與其弟陶孫，皆以前朝士，荷製衣親賜之榮。則其爲書，又不得以誣且諛目之矣，然究非說經之正，或僅存其目。

按：鄭滁孫，生卒年不詳，字景歐，自署「息堂永陽清叟」，浙江處州（麗水）人，詳《元史・儒林傳》。

（五）《大易鈎玄》三卷：元・鮑恂撰（頁 740～741）

《大易鈎玄》。先生，崇德人，姓鮑，名恂，字仲孚，元・乙亥進士也。深得大易之旨，乃作是書以宣大易之道，名曰《學易舉隅》，而授之連山陳先生亮，亮授之建安趙先生志道，志道授之黃州程先生伯昌。先生名蕃，生於至元十七年丁酉，生而穎悟云云。屢欲刊行而事不果，今先生之傳，非予不足以光先生之旨，乃命壽諸梓，更名曰《大易鈎玄》。時歲旃蒙單閼，宣德十年乙卯；月在修玄朔有二日，涵虛子臞仙書。

《大易鈎玄》卷上，崇德鮑恂仲孚撰，黃州程蕃伯昌校正；〈作易之由〉，〈易訓字義〉。卷中，〈看河圖洛書法〉。卷下，〈卦爻訓義〉。⑦⓪

謹案：《大易鈎元》⑦①三卷，明・鮑恂著。恂，字仲孚，崇德人，元進士，薦爲翰林，不就；洪武初，嘗應召至京師。其書本名《學易舉隅》，寧王權爲刊行，更其名曰《大易鈎元》。恂之爲說，皆先儒所已言者，而其彙輯眾說，於學易綱領，頗爲有見。卷前有涵虛子臞仙序，即寧王權也。寧獻王權薨於正統十三年，此作序之乙卯，當是宣德十年，距洪武初已七十餘年矣。序云「程蕃伯昌重加訂正」，又言「鮑恂之書三傳而至趙蕃」；然恂之成進士，是後至元元年之乙亥，而趙蕃者生於至元十七年丁酉，則後至元無十七年，當屬前至元矣。然前至

⑦⓪上欄眉批：「此內有闕。」

⑦①翁稿為避康熙「玄燁」名諱，凡涉「玄」字者，皆改作「元」。

元十七年是庚辰，非丁酉，且與所言三傳之說不合，此序必有誤矣。此書之旨本不足以盡易，朱彝尊《經義考》載其目，仍曰舉隅，應仍以《大易舉隅》三卷存其目可耳。

按：鮑恂，生卒年不詳，字仲孚，浙江崇德（桐鄉）人。《續修四庫全書．經部．易類三》⑫據北京圖書館（今易名「中國國家圖書館」）藏清抄本影印。

（六）《周易旁注》十卷、圖二卷：明．朱升（1299～1370）撰（頁898）

謹按：《周易旁注》十卷，前圖二卷，明．朱升著。升，字允升，號楓林，休寧人；至正中鄉進士，授池州學正。明初，徵爲翰林侍講學士。升於諸經皆有旁注，而易有前圖，圖凡八；其第八圖卷內全載元．泰和蕭漢中《讀易考原》之文，而系以邵子之詩與三十六宮圖說，可謂知本矣。《旁注》十卷，初用注疏本，其後程應明更定，從本義本，于是上下經與十翼分卷，此本即程應明所更定者也。其解經取訓詁文義，使相接屬而已。應存其目。

按：朱升，安徽休寧人。《續修四庫全書．經部．易類四》，據首都圖書館藏明刻本影印。

（七）《易傳撮要》一卷：明．劉髦（1373～1445）撰（頁967）

謹按：《易傳撮要》一卷，明．劉髦撰。髦，字孟恂，永新人，永樂戊子舉人，所著有《覆瓿集》。是書前有自序，撮錄程傳之語，分天道、君道諸門，其總目四，其分目三十有三。序云：「總爲四卷，而此刻則統合爲一卷。」應存目。

---

⑫《續修四庫全書．經部．易類三》。以下重見，不另加注。

按：眉批：「定之父也。前題云『禾川理學劉石潭先生艮齋甫著』。」劉髦，字孟恂，號石潭，江西永新人。餘考查無所悉。

（八）《周易說翼》三卷：明・呂柟（1479～1542）撰（頁 666）

謹案：《周易說翼》三卷，明・呂柟著。柟，字仲木，高陵人，正德戊辰進士第一，官至南京禮部右侍郎。是書皆答問之詞，其門人馬書林、韋鸞、滿潮等所錄也。大約以程傳、朱義爲主，前後尚有王獻芝、李遂二序，今刻本失之矣。應存目。[73]

按：呂柟，字仲木，號涇野，陝西高陵人。北京大學圖書館藏明・嘉靖間刻本《涇野先生周易說翼》三卷二冊，嘉靖十八年（1539）王獻芝序；另北京圖書館藏《涇野先生周易說翼》鈔本一冊，卷內有「翰林院印」滿漢文大方印，書衣有乾隆三十八年（1773）戳記「乾隆三十八年十一月浙江巡撫三寶送到汪啓淑家藏《周易說翼》壹部計書壹本」，無序跋，且多缺葉，故館臣不據此本，而據江西巡撫採進本著錄[74]。今有影刊本可參。

（九）《易經大旨》四卷：明・唐龍（1477～1546）撰（頁 794）

謹按：《易經大旨》四卷，明・唐龍著。龍，字虞佐，蘭溪人，正德戊辰進士，歷官吏部尚書，謚文襄。此其提學陝西時，專爲舉子業而作；經傳皆擇其出題者釋之，凡九百八十五條，講章常詁而已。或姑存其目。

按：唐龍，字虞佐，號漁石，浙江蘭溪人，詳《明史》本傳。《叢書

[73]右下欄鈐：「何東圖書館藏」正方陽文篆印。
[74]詳王重民：《中國善本書提要》，「經部・易類」，頁4。

集成・初編・金華叢書》有《漁石集》，附錄〈明故光祿大夫太子太保吏部尚書贈少保謚文襄漁石唐公傳〉。

（十）《古易考原》三卷：明・梅鷟撰（頁 893）

> 謹按：《古易考原》三卷，明・梅鷟著。鷟，旌德人，正德癸酉舉人，官南京國子助教，終鹽課司提舉。其書大意以爲六十四卦之名，揲蓍生爻之法，皆出于伏羲；且謂其時已有文字，故名曰《古易考原》。所據者則《楚辭・大招》「伏羲駕辯」一語，而引王逸注云：「《駕辯》，伏羲書名。」因謂其時既有書名《駕辯》，安得謂其無文？不知〈大招〉云：「伏戲駕辯，楚勞商只。」王逸注云：「伏戲，古王者也，始作瑟。駕辯、勞商，皆曲名也。」言伏戲氏作瑟，造〈駕辯〉之曲，楚人因之作〈勞商〉之歌，皆要妙之音也。或曰：「伏戲、駕辯，皆要妙歌曲也。」據此，則〈大招〉「伏戲」二字尚無定解，即使指太昊伏羲言之，亦不過如《文選・序》中，託始於女媧之笙簧，此自詞人陳義之高，何足以證經訓？而此人乃援以徵實，謂之「考原」，近於誣矣。或姑存其目。

按：梅鷟，生卒年不詳，安徽旌德人。此書論伏羲卦畫、蓍數及夏商周三易，保存於《正統道藏・續道藏・給字號》第 59 冊，有影刊本可參。

（十一）《易象解》四卷：明・劉濂撰（頁 680）

> 謹案：《易象解》四卷，明・嘉靖中南宮劉濂著。其書止上下經文，而無十翼。自序謂「十翼之辭，不盡出於聖門，故其言多無謂，且叛於三聖之教」云云。其中所論筮占等，悖謬固不待言，而竟敢誣經非聖，實從來說易者所未有。濂嘗著《樂經元義》八卷，駁〈樂記〉與《周禮・大司樂》；此書復駁十翼，是乃小人無忌憚之尤者。不應存目。

按：劉濂，生卒年不詳，字浚伯，河北南宮人。《四庫全書存目叢書・經部・易類四》據北京圖書館藏清・道光十六年（1836）愛蓮齋鈔本影印。

（十二）《周易古經》不分卷：明・雷樂編（頁 788）

謹按：《周易古經》一冊，未分卷數，明・建安雷樂編。用吳仁傑所傳費直本，卷前爲〈因革〉一篇，歷載前儒古易之式，易自注疏行，而十二篇之序紊，後儒復古易者，尚有王洙、周燔、馮椅諸人，其本皆不同。此所載〈因革〉，亦尚未備也。末缺〈雜卦〉一篇，蓋抄本失之耳。應存其目。

按：雷樂，生卒年不詳，福建建安（建甌）人。生平學術，考查無悉。

（十三）《周易不我解》二卷：明・徐體乾撰（頁 679）

謹案：《周易不我解》一冊，明・徐體乾著。體乾，字行健，長淮衛人，嘉靖癸未進士。自序謂：「嘗得《青山易》半卷，《希夷易》一卷，其法以天星配四時，解乾卦，六龍即指龍星；解坤爲牛，亦指犧牛星。」書中多引邵子及《左傳》占法，而以青、陳、左、邵並稱，且云：「青山不知何許人也，其名不我解者，解不以我也。」序稱「爲書六卷」，此刊本止〈乾坤〉一卷，而其前諸辨又自爲第一卷。朱彝尊《經義考》載黃百家曰：「是編流傳者寡，余家止存〈乾坤〉一卷，後五卷訪之不得，蓋即此本也。」然黃百家云其易本陳希夷、趙青山，則是所謂青山云者，其人姓趙矣。乃黃百家所得即此一卷之本，又何從而知其姓？而其自序反謂不知誰氏，且稱爲青，則其乖忤不辨可知。應存目而著其謬。

按：徐體乾，生卒年不詳，安徽長淮衛（鳳陽）人。《續修四庫全書・經部・易類七》據南京圖書館藏明・萬曆刻本影印。

（十四）《易辨》一卷：明・豐坊撰（頁 668）

豐坊《易辨》一卷，澹生堂抄本。上下篇，十翼，筮法，河圖洛書，太極，井。

謹按：《易辨》一卷，明・豐坊著。坊，字存禮，鄞人。所著《古易世學》托于遠祖稷、曾祖慶、父熙，而以己承其學。此書以孔子授易于商瞿，〈文言〉諸傳凡「何謂也」，皆以爲商瞿問辭；「子曰」以下，皆瞿錄夫子之答詞。又以周公爻詞謂之「易繫」，其論筮法則以象專爲卜，繫專爲筮。至論圖書、太極，則極詆周、朱二子。坊於諸經皆別爲訓詁，今所傳《石經大學》、《子貢詩傳》皆其所撰，蓋敢於作僞者。此書中爲六篇，其第六篇專論「井」義，亦殊不倫，大都逞其臆見之私耳。應存目而著其妄。

按：豐坊，生卒年不詳，字存禮，別號南禺外史，浙江鄞縣人。有《古易世學》十七卷，《四庫全書存目叢書・經部・易類五》據上海圖書館藏明鈔本影印。

（十五）《顧氏易解》不分卷：明・顧曾唯撰（頁 764）

《顧氏易解》，萬歷四十四年丙辰，松陵顧曾唯自序。

謹按：《顧氏易解》十冊，不分卷數，明・顧曾唯著。曾唯，字一貫，號魯齋，吳江人，嘉靖癸丑進士。朱彝尊《經義考》載顧曾唯《周易詳蘊》十三卷，而無《易解》之名。此書用注疏本，止上下經，卷首載元・蕭漢中《讀易考原》、明・朱升《邵子三十六宮圖說》，而皆不著其姓氏。其自序一篇，則即宋・楊簡《慈湖易解》之序，稍爲節抄，而題以曾唯之名；至其書則又全與楊簡之書無涉，解經亦多支離，姑毋論其於乾、坤二卦之名，妄加純乾、純坤之目；而其解乾元元字，至引道家之混元、禪家之妙明心元，悖道害理，莫此爲甚。且其序題

「萬歷四十四年丙辰」，距其成進士之嘉靖癸丑，已隔六十餘年，恐不可信。不應存目。[75]

按：文旁描「傳是樓徐氏圖書」長方隸書印記。徐氏即徐乾學（1631～1694）。顧曾唯，生卒年不詳，江蘇吳江人。考查無悉，惟翁稿批評頗厲。

（十六）《周易古今文全書》二十一卷：明・楊時喬（1531～1609）撰（頁 894～896）

《周易全書》總目錄。二卷，〈論例〉：卦系、卦理、卦數、卦占、卦象、卦變、卦辭、卦贊、卦體、卦位、卦主、卦德、卦名、卦字、卦韻、卦序、卦義、卦圖、卦說、卦學。二卷，〈古文〉，萬歷二十年春正，楊時喬序。九卷，〈今文〉，萬歷二十四年長至，南太常公署楊時喬書。五卷，〈易學啓蒙〉，萬歷二十年長至日，寓太僕寺中，楊時喬書。二卷，〈傳易考〉，萬歷二十三年五月既望日，楊時喬書于常山紫竹山道舍。

自序曰：「喬自隆慶庚午，屢假山中，取自漢至今儒論著，考據闡之。乃以經傳、十翼、古篆書之，復古文；漢儒所分，徑楷書之，從今文。朱子啓蒙注釋補備，復著法，各著論例於前。自漢至今諸儒言各存之，著〈傳易考〉，又附〈龜卜考〉，合名《周易全書》。喬于此三十餘年，稿凡數十易，諸生各爲查閱。而古文篆選貢生周伯遜編採。此篆考古文，皆古篆，即古稱蝌蚪書。其內古篆存者盡用之，如無古篆，即用大篆，若冗繁如鐘鼎文，雜媚如小篆以下皆不用，間亦有擇用者，悉據諸書。每卦辭、爻辭內平仄，音自相叶，如亨、貞相叶，龍、庸相叶。字體雜出，不衷於正體，且有竄入訛誤者，又有增入字句者。」

---

[75]下欄鈐「何東圖書館印」正方陽文篆印。

謙尊而光，卑而不可踰，君子之終吉也。旁行而不流，正行而不泥；朱子曰：「旁行一句，突然難曉。」《纂言》曰：「下闕一句，未知是否？今隨今文釋之。」能研諸慮[76]，侯字誤，當作氏，諸儒謂衍文，未然。萬俱作卍。〈雜卦〉「小人道消也」。

〈傳易考〉：〈宗傳〉，伏羲至孔門。〈衍傳〉，商瞿至孔穎達。〈正傳〉，宋五子。〈輔傳〉，荀九家以下。〈異傳〉，王弼以下，以楊慈湖、王陽明、陳白沙、湛甘泉皆入此。〈別傳〉，陳希夷以下。〈蘇徐師曾考〉，信州楊時喬閱。〈虞集易集〉，以朱子本義細集之，悉從其說。一卷，〈龜卜考〉，萬歷二十七年重九日，楊時喬書于善村茆舍。

謹按：《周易古今文全書》二十一卷，明．楊時喬著。時喬，字宜遷，號止庵，嘉靖乙丑進士，官至吏部侍郎，謚端潔。此書〈論例〉二卷，〈古文〉二卷，〈今文〉九卷，〈易學啓蒙〉五卷，〈傳易考〉二卷，附〈龜卜考〉一卷，每卷首有自序。其大意在薈萃古今，以闢當時言心學之謬；而所宗惟在程朱，意固善矣！至其以「古今文」名其全書，其所發明者，古文略而今文詳，蓋欲互見其義，間有繁複，原不爲害。然古文之經本無可考，今既不用小篆，而古文之存者，又舍鐘鼎不用，則勢必字體雜出，不衷於正體；且有竄入訛字者，又有增入字句，如「旁行而不流」句下，直增「正行而不泥」一句，而其解〈今文〉卷中又若（爲不知也）[77]不相炤顧者，是直似別獲奇秘，各存一本於天地之間，近於誣矣！即〈傳易考〉二卷，推論前人授受所自，原不爲無功，然亦何庸強分〈宗傳〉、〈衍傳〉、〈異傳〉等名，類於門户之爲者。明儒自王守仁、湛若水輩，其門弟子各述師承，競分途轍，此書正以闢其非，而轉區分名目以爲之辭，非平允之論矣！朱彝尊《經義

[76]吳格整理本，頁30，「慮」作「電」字，恐未確。
[77]吳格整理本，頁31，「為不知也」未釋錄。

考》謂所引諸家姓氏訛舛，此轉屬其小焉者耳；但此書引據既繁，亦頗有可資說經之採摭者。應存其目。

按：眉批上描「繡谷」橢圓隸書陽文硃印記。吳焯，號繡谷，詳參前文。楊時喬，字宜遷，號止庵，謚端潔，江西上饒人。《四庫全書存目叢書・經部・易類八—九》，據北京大學圖書館、中國科學院圖書館與北京圖書館藏明・萬曆刻本影印。

（十七）《六爻原意》一卷：明・金瑤撰（頁 964）

謹案：《六爻原意》一卷，明・金瑤著。瑤，字德溫，號栗齋，休寧人，嘉靖中選貢生，官廬陵丞，遷桂林中衛經歷，不赴。是書以「原意」名者，原周公爻辭之意也。前有自序，謂：「周公作爻辭，必先得一卦之意，然後因爻而布之，故每卦先列六爻之辭于前，而爲統論于後。」然爻辭之意，實非可以總括盡之也。存目。[78]

按：金瑤，生卒年不詳，字德溫，號栗齋，安徽休寧人。餘考查無悉。

（十八）《大象觀》二卷：明・劉元卿（1544～1609）撰（頁 797）

《大象觀》題辭[79]：「萬歷己亥，予與鄒生子尹玩易，每讀〈大象〉，輒以數語釋之，間取諸儒先言，亦不復識別。書成，取〈雜卦〉爲序，蓋有契於仲子孔易之說云。」劉元卿言。〈大象觀〉上篇，安福劉元卿譔。下篇起咸，末有〈雜卦序歌〉。

---

[78]右欄下鈐「何東圖書館藏」正方陽文篆記。

[79]其下描「竹垞」橢圓陽文篆記，旁書「《經義考》云未見」。按：朱彝尊號竹垞。

謹案：《大象觀》二卷，明．劉元卿著。元卿，字調父，江西安福人，隆慶庚午舉人；萬歷中，徵授國子監博士，遷禮部主事。是書專釋〈大象〉，昔人謂：「〈大象〉者，孔子獨出之事，蓋每卦俱用『以』字，示人用易之法，義取兩卦而事該萬有，非僅依文訓詁，可以言觀也。」至其以〈雜卦〉爲序，殊不知上經始乾、坤，終坎、離，以體爲主，故〈大象〉曰「天行」、「地勢」、「水洊至」、「明兩作」，皆先體而後用。下經始咸、恆，終既濟、未濟，以用爲主，故〈大象〉曰「洊雷」、「兼山」、「隨風」、「麗澤」，皆先用而後體。明乎此，則〈大象〉次序必依上下經，而不可改依〈雜卦〉矣！或姑存其目。

按：劉元卿，字調父（甫），號旋宇，又號瀘瀟，江西安福人。其生平見《明史》卷二八三、《明儒學案》卷二十一。《四庫全書存目叢書．經部．易類十》據南京圖書館藏明．萬曆楊時祥刻本影印。北京圖書館另有明．萬曆間刻本，原題「安福劉元卿譔，同邑楊時祥校梓」，卷內有「澹生堂經籍記」、「山陰祁氏藏書之印」及「翰林院印」滿漢文大方印，書衣有戳記「乾隆三十八年十一月浙江巡撫三寶送到鄭大節家藏《大象觀》壹部計書壹本」。考《浙江採進遺書總錄．甲集》有澹生堂寫本，「寫」爲「刻」字之誤，當即此本；而《四庫存目》作「吳玉墀家藏本」，非館臣誤記，則吳氏亦有進呈本[80]。

（十九）《今易詮》二十四卷：明．鄧伯羔撰（頁 796）

《今易詮例》，二十四卷。按《說文》：「詮，具也，擇言也。」前所詮易從古矣，復改今易，則以民用便也。金壇鄧伯羔孺孝纂。第二十四卷〈易外詮〉，皆雜取諸儒論易之語。

謹按：《今易詮》二十四卷，明．鄧伯羔著。伯羔，字孺孝，金壇布衣，有《古易詮》二十九卷、《今易詮》二十四卷，並

[80] 詳王重民：《中國善本書提要》，「經部．易類」，頁4。

見於朱彝尊《經義考》。彝尊引伯羔自序，謂「詮次成帙，爲上下經若干卷，爲〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉諸傳若干卷，一遵東萊《古易》。其〈外詮〉，則以廣未盡之旨」云云。今觀此二十四卷，前無自序，而有自述例十條，云「前詮從古，此改從今」，則彝尊所引，蓋其《古易詮》之序也。然此本既用注疏本，而其〈總論〉一卷、〈外詮〉一卷，仍若與前序之言相應，且《經義考》云二書俱存。史孟麟序云：「先是，輯今人言爲《今述》若干卷，藏於家，茲乃裒古今人言，及己所論著，合爲一帙，命曰《易詮》。」是則《古詮》、《今詮》二書，當並存合觀，而不當遽以《今詮》一本，獨存其目者矣！應俟訪得《古易詮》二十九卷，而同存其目，於義爲安；不然，則二序之語，未能壑然明白也。

按：天頭上描「鹽官吳氏□□□□□□□□」[81]長方陽文篆記，下欄又描「曾在李鹿山處」長方陽文篆隸印記。鄧伯羔，生卒年不詳，字孺孝，江蘇金壇人。考查無悉，僅此存錄。

（二十）《易象通》八卷：明・朱謀㙔撰（頁 743）

《周易象通》，南州朱謀㙔鬱儀。

謹按：《易象通》八卷，明・朱謀㙔著。謀㙔，字鬱儀，寧獻王七世孫，以中尉攝石城王府事。經文上下二篇，止列卦辭、爻辭，皆順本文之義而爲說；雖名曰「象通」，而其實非有所闡發也。其於每爻下列變爻之象，頗爲眉目井然。而變乂爲叾，非古也。至於每卦下注出乾下乾上，則自下而上之義，今皆先上而後下，則畫象之次紊矣！姑存其目。

---

[81] 吳格整理本，頁 32，釋作「鹽官吳氏閏雲樓珍藏書畫印」；學生陳韋在代核原稿，釋為「鹽官吳氏寶雲樓珍藏書畫印」，兩者未審何是，此鹽官吳氏疑為吳焯或其二子城、玉墀之一。

按：朱謀㙔，生卒年不詳，字鬱儀，明．寧獻王七世孫。此書《續修四庫全書．經部．易類十二》據北京圖書館藏明．萬曆刻本影印。

（二十一）《易經兒說》四卷：明．蘇濬（1541～1599）撰（頁 784）

謹按：《易經兒說》四卷，明．蘇濬著。濬，號紫溪，晉江人，萬歷丁丑進士，官廣西布政司參政。其書墨守朱子本義，而又用注疏本。蓋自永樂大全割裂本義以就程傳，後之講家多就坊本爲之矣。其中曰講、曰意，又間出旁注，蓋爲課幼學、習科舉之用，故以「兒說」名。或酌存其目。

按：蘇濬，字君禹，號紫溪，福建晉江人。《四庫全書存目叢書．經部．易類十三》有《重鐫蘇紫溪先生易經兒說》八卷本，據天津圖書館藏清．乾隆五十五年（1790）陳紹翔減儉堂刻本影印。

（二十二）《易會》八卷：明．鄒德溥撰（頁 677）

謹案：《易會》八卷，明．鄒德溥著。德溥，安福人，萬歷癸未進士，官至司經局洗馬。是書用注疏本，主義理，亦兼言象，融會前人之說以爲解。〈繫辭〉以下所解甚略，自序謂「就心所會者述之」，故名《易會》。應存其目。

按：鄒德溥，生卒年不詳，字汝光，號四山，江西安福人。其生平見《明史》卷二八三、《明儒學案》卷十六。《四庫全書存目叢書．經部．易類十三—十四》據北京大學圖書館藏清．同治九年（1870）袁州府學副齋活字刻本影印。

（二十三）《易領》四卷：明．郝敬（1558～1639）撰（頁 675）

《易領》，天啓乙丑九月望日，郝敬自序。第一行云「《山草

堂集》第二」，下云「內編」。

謹案：《易領》四卷，明・郝敬著。敬，字仲輿，京山人，萬歷己丑進士，官户科給事中，謫知江陰縣。所著《周易正解》二十卷、《問易補》七卷、《學易枝言》二卷。是書專釋卦序之義，自序謂「冠以〈序卦傳〉，如衣之挈領，故以『領』名」。其書雖主釋卦序，而於卦爻大意亦略舉其槩，與所著《正解》有相發明者。其卷前標《山草堂集》第二、內編，蓋敬所著九經解皆入其全集，此書其集中之第二種耳。此本是從全集抽出者，卷末有闕頁。應存其目。

按：郝敬，字仲輿，號楚望，湖北京山人。《四庫全書存目叢書・經部・易類十五》據中國科學院圖書館藏明・萬曆、崇禎間郝洪範刻《山草堂集》增修本影印；又有通行刊本。另有《周易正解》二十卷、《讀易》一卷，見於《續修四庫全書・經部・易類十一》與《四庫全書存目叢書・經部・易類十五》。下稿與此稿重而較簡，先後難定，而翁氏修撰勤篤，可見一斑。

（二十四）《易領》四卷：明・郝敬撰（頁 719）

謹案：《易領》四卷，明・京山郝敬著。前有天啓乙丑，敬自題辭，則又在所著《問易補》之後一年矣。止釋上下經，每卦之首，冠以〈序卦〉，自謂如衣挈領，故以「領」名。應存其目。

（二十五）《周易旁注會通》十四卷：明・姚文蔚編（頁 899）

謹按：《周易旁注會通》十四卷，明・姚文蔚編。文蔚，字養谷，錢塘人，萬歷壬辰進士，官南京太僕寺少卿。休寧人朱升作《周易旁注》，初用注疏本，程應明更定從本義本；文蔚以其古本，不便誦讀，又旁注細字難讀，于是改爲此本，易旁書

而爲直下，而于原文一無增損；且又仍取十二篇舊文列於前，以其可以通今，題曰「會通」。無論其易旁書爲直下，失朱氏作書之本意，而以朱氏序次依古經爲難讀，是亦不知爲程應明所更定也。至乾卦下注云「《旁注》用古經，《會通》用今經，其分章一從朱子本義」，不知朱子本義，即古經也；自董楷分本義入程傳，永樂大全因之，而成矩[82]又去程傳而獨存本義。於是本義悉用王弼本，而不知先賢修復古經之苦心矣！此書於《旁注》既無增損，而加以「會通」之名，本不足道；即其於古經篇次，尚不悉其源流，則殊可異也。毋庸存目。

按：姚文蔚，生卒年不詳，字養谷，浙江錢塘（餘杭，今屬杭州）人。《四庫全書存目叢書．經部．易類十五》據無錫市圖書館藏明．萬曆刻本影印。翁稿「毋庸存目」，總纂官卻存其目，陳先行〈影印翁方綱纂四庫提要稿弁言〉，因此評論說：「倘若排除四庫取舍標準的政治因素，翁稿與總纂意見的分歧，客觀上反映了彼此在學術觀點及對書籍價值認識方面的差異，這種第一手資料無論對研究四庫，抑或研究翁方綱，乃至清代學術都極爲有用。」[83]

（二十六）《鐵笛子》不分卷：明．耿橘撰（頁 723）

明．瀛海耿橘庭懷，己亥冬，百原山房自序。

謹按：《鐵笛子》一冊，不分卷數，明．瀛海耿橘著。每卦畫六爻，而繫爻詞於畫下；又取反對之卦爻詞例書之，自謂古易。其于十翼，則取〈文言〉「乾元者」以下六十六字，「坤至柔」以下三十四字，謂當入〈彖〉。取〈文言〉「潛龍勿用，下也」以下一百七字，謂當入〈象〉。又分〈繫辭傳〉爲上中下三段，皆無證據。其著書年月有干支，而無時代，朱彝

[82] 成矩，明人，生平不詳。嘗編朱熹《周易本義》十二卷，為《別本周易本義》四卷，今文淵閣《四庫全書》可見。

[83] 詳參陳先行：〈影印翁方綱纂四庫提要稿弁言〉，頁 15。

尊《經義考》亦不載此書。或存目。

按：耿橘，生卒年不詳，字庭懷，河北獻縣人。此稿中欄題爲《周易鐵笛子》。中央研究院傅斯年圖書館藏明・陳嵩校《鐵笛子》舊鈔本一卷。

（二十七）《周易宗義》十二卷：明・程汝繼撰（頁799）

《周易宗義》，萬歷己酉季夏之吉，賜進士及第、奉訓大夫、右春坊右諭德、掌南京翰林院事、前翰林院脩撰、記注起居、編纂章奏、管理誥敕、欽差正使朝鮮、賜一品服，金陵友弟朱之蕃序。

謹案：《周易宗義》十二卷，明・程汝繼著。汝繼，字志切，婺源人，萬歷辛丑進士，官袁州府知府。其自述凡例，以朱子本義爲宗，故以「宗義」名書。然其中與朱子異處頗多，且用注疏本，亦與本義不同。至經中卦次，稽諸〈序卦傳〉，層遞相受，初不僅以二卦相對爲義。今是書於每二卦之前，並畫相對二卦，是欲印定後人眼目，非通義也。或僅存其目。[84]

按：程汝繼，生卒年不詳，字志切，又字敬承，江西婺源人。北京大學圖書館藏明・萬曆間刻本，原題「星源後學程汝繼敬承甫輯」，凡例末題「門人王宣于蕃甫、汪靈鍾爾應父同閱」，卷內有「吳學憲印」、「令公藏書之印」等印記[85]。《續修四庫全書・經部・易類十四》據北京圖書館藏明・萬曆三十七年（1602）自刻本影印。另有《周易疏義》四卷，《續修四庫全書・經部・易類十四》據上海師範大學圖書館藏明・崇禎八年（1635）姚學心等刻本影印。

（二十八）《易芥》八卷：明・陸振奇撰（頁767）

---

[84]左欄下端鈐「張叔平」正方陽文篆記。

[85]詳參王重民：《中國善本書提要》，「經部・易類」，頁4～5。

謹按：《易芥》八卷，明．陸振奇著。振奇，字庸成，仁和人，萬歷丙午舉人。是書於經傳皆不載，正文訓詁亦專主義理；每卦皆先畫相對之二卦而通論之，然上下經卦次，初不僅以相對爲義，此特其一端耳。至於論用九，謂非六爻皆變，則與《左傳》蔡墨所稱「乾之坤」者，不合矣！或存其目。

按：陸振奇，生卒年不詳，字庸成，浙江仁和（餘杭，今屬杭州）人。《四庫全書存目叢書．經部．易類十九》據北京圖書館分館藏清．乾隆十六年（1751）刻本影印。

（二十九）《重訂易學說海》八卷：明．郭宗磐撰（頁244）

《易學說海》八卷，抄本，明．晉江郭宗磐撰。用注疏本，順文訓義，專主義理，不及象數，大抵以本義爲宗，而雜採後來諸家講義，融貫己說。于本義，亦時有辨證，如不取卦變之說，頗爲有見；而并不主卦體、卦德、卦名之義，則失之矣！至于漢唐儒先箋傳，槩未有及，蔣孟育序稱「其未第時，有經義四百首行世」，蓋初本從舉業入，繼乃雜取眾說，因文生義；間與傳義相難，其實止從文義起見，于經文觀象繫辭之旨，初無發明也。存目。[86]

謹按：《重訂易學說海》八卷，明．郭宗磐著。宗磐，號鵬海，晉江人。用注疏本，順文訓義，專主義理，不及象數，大抵以朱子本義爲宗，而雜採後來諸家講義，貫以己說。于本義，亦時有辨證。其曰「重訂」者，蓋此書先經付梓，而後自加葺訂也。詳具萬歷辛亥蔣孟育序中。應存其目。[87]

按：郭宗磐，生卒年不詳，號鵬海，福建晉江人。考查無悉，僅此存錄。

---

[86] 吳格整理本，頁36，按謂：「以上非翁氏手跡。」

[87] 吳格整理本，頁37，釋缺「應存其目」句。

（三十）《易學管見》不分卷：明・洪啟初撰（頁 765）

《易學管見》[88]，浧陵洪啓初爾還。洪使君〈易學管見序〉，先生司榷，萬歷丁巳松陵吳默序。[89]

謹按：《易學管見》六冊，不分卷數，明・洪啓初著。啓初，字爾還[90]，泉州人，其官司榷，而《閩志》無之。是書用注疏本，亦訓詁之恆言；至於〈繫辭〉、〈說卦〉，每章章首標出某句第幾章，究非古式。或僅存其目。

按：洪啓初，生卒年不詳，字爾還，福建泉州（南安）人。《四庫全書存目叢書・經部・易類二十》據北京大學圖書館明・萬曆刻本影印四卷本。

（三十一）《風姬易溯》五卷：明・王宣撰（頁 972）

謹按：《風姬易遡》五卷，明・王宣著。宣，字化卿[91]，撫州人。其書止上下經卦爻詞，其名「風姬」者，以伏羲之姓與文周之姓合而名之；至謂獨不遡孔者，以非舉業家也。夫子十翼，豈可以舉業家概之？其謬甚矣！或酌存目，而著其序說之妄。

按：王宣，生卒年不詳，字化卿，又字虛舟，江西撫州（金溪）人。考查無悉，僅此存錄。

---

[88]其下描「竹垞」橢圓陽文篆印。

[89]其下描「因之」、「壬辰會元」長方陽文篆印。

[90]《四庫大辭典》（上），「經部・易類」，頁 48，作「字邇遠」，恐有誤，當作「爾還」，審視翁稿二處，確書「爾還」無疑。

[91]同前書，頁 48，作「字紀卿」，恐有誤；審視翁稿與吳格整理本，明書「化」字，「宣」「化」可相訓。

（三十二）《易學統此集》二十卷：明・孫維明撰（頁 722）

謹按：《易學統此集》二十卷，明・孫維明著。維明，字克晟，江寧人；其子越，號勁草子者，爲之輯成。是書每條有演說，如順口氣講章之式；其子又有補，條中復引述其父之言，前有天啓四年維明自序。或存目。

按：孫維明，生卒年不詳，字克晟，江蘇江寧（南京）人。考查無悉。

（三十三）《易經小傳》二十卷：明・鄭友元撰（頁 793）

謹按：《易經小傳》二十卷，京山鄭友元著。卷前自序無歲月，不知何時人。《湖廣通志》：「鄭友鉉，字元韋[92]，京山人，天啓乙丑進士，官御史。」不知即其人否？是書乾卦辭下，即接〈象傳〉，而分〈文言〉之釋象者附之，次〈大象〉，次爻詞，下接〈小象〉，而分〈文言〉之釋爻詞、〈小象〉者附之[93]。汩亂古經，更甚於李過之《西溪易說》矣！其以爻詞爲文王作，亦與先儒之論不同。應存其目。

按：鄭友元，生卒年不詳，湖北京山人。考查無悉，僅此存錄。

---

[92] 同前書，頁 49，作「字元章」；但翁稿明書「字元韋」，形近而混。按：從「革」之字多訛從「韋」，如「鞹」、「鞹」之類，故從「章」（重文采）從「韋」（重樸質）義可相通，如「米芾，字元章」，「芾」即「市」（音紱或音費，古無輕唇音多念重唇音，讀作鞹），皮革所以「蔽膝」。

[93] 吳格整理本，頁 38，缺「〈小象〉者」三字。

（三十四）《易疏》五卷：明・黃端伯（？～1645）撰（頁 766）

謹按：《易疏》五卷，明・黃端伯著。端伯，字元公，建昌新城人，崇禎戊辰進士，除寧波府推官，歷官禮部郎中，死于難。其書主《京房易傳》，卷首所列諸圖，皆以表明京氏卦變之義，旁及《陰符》、《乾鑿度》、《握奇》、《遁甲》諸書；至於先天圖「震、巽互易」，後天圖「乾、艮互易」，此則從來所未有者。圖學傳自邵子，大抵皆依〈說卦傳〉爲之，故證之於經，亦無不合，若以意更易，未見其可也。或姑存其目。

按：黃端伯，字元公，一作元功，號海岸道人，江西建昌新城人。其生平見《明史》卷二七五。《四庫全書存目叢書・經部・易類二十三》據上海圖書館藏明・崇禎刻本影印。

（三十五）《周易廣義》四卷：明・鄭敷教輯（頁 667）

謹案：《周易廣義》四卷，明・舉人吳中鄭敷教輯。用注疏本，以程傳、朱義爲主，而推廣之，故名「廣義」。其於諸儒之說，與本義合者收之，不則去之。朱彝尊《經義考》載敷教《易經圖考》，而不載是書。應存其目。

按：鄭敷教，生卒年不詳，字汝敬，江蘇吳縣人。《四庫全書存目叢書・經部・易類二十四》據湖北省圖書館藏清・康熙二十三年（1684）刻本影印。

（三十六）《十願齋易說》一卷、《易箋》一卷：明・吳鍾巒（1577～1651）撰（頁 681）

謹案：《十願齋易說》一卷、《易箋》一卷，明・武進吳鍾巒

著。《易說》者，每卦作一總論，凡六十四篇；《易箋》則每卦摘箋數語，止上經三十卦，而無下經，恐非足本。朱彝尊《經義考》云未見，載其名曰《周易卦說》，而不言卷數，其書皆是常談，無所闡發。其前小引曰：「《霞舟易箋》，初無《易說》之名。」又題曰：「《十願齋全集》，以《易說》爲卷一，《易箋》爲卷二。」則是鍾巒自有全集，而以所著經說入焉；下卷又非完書，似難遽存其目。

按：吳鍾巒，字巒稚，號霞舟，江蘇武進人。其生平見《明史》卷二七六。《四庫全書存目叢書．經部．易類二十四》據南京圖書館藏清．康熙刻本影印。

（三十七）《易經說意》七卷：明．陳際泰（1567～1641）撰（頁783）

謹按：《易經說意》七卷，明．陳際泰著。際泰，字大士，臨川人，崇禎甲戌進士，官行人。際泰以制舉義名于世，故其說書即用作文之法，或有似對比者，且并及命題處，是科舉所用。或亦存其目。

按：陳際泰，字大士，江西臨川人。《四庫全書存目叢書．經部．易類二十四》據南京圖書館藏明末刻本影印。

（三十八）《讀易略記》不分卷：明．朱朝瑛撰（頁678）

謹按：《讀易略記》二冊，明．旌德知縣海寧朱朝瑛著。朝瑛嘗學易於黃道周。此書內亦間引道周之語，而不以道周所著《易象正》爲宗；其言象數，不主邵子之說，又別爲先天、後天之圖，取一索、再索之序爲先天，取對卦、化氣爲後天，異矣！抄本未分卷數，《經義考》作一卷；然其書下經與〈繫辭〉皆另起，似非止一卷者。應存目。

按：朱朝瑛，生卒年不詳，字美之，號康流，又號罍庵，浙江海寧人。《四庫全書存目叢書・經部・易類二十四》據北京圖書館藏清鈔《七經略記》本影印。

（三十九）《點易丹》十六卷：明・顧懋樊撰（頁 725）

謹按：《點易丹》十六卷，明・顧懋樊著。懋樊，字霖調，仁和人，所謂「桂林」者，其所居之地也。前有其父《七寶山解易影》數則，併《諸儒姓氏考》一卷，自周至明，搜討可云勤矣！而所列有前後失次者，其所訓解，則順文敷衍、高頭講章之類也。張雲章嘗譏其以聖經比之道家爐火，此特僅以書名言耳。或存其目。[94]

按：顧懋樊，生卒年不詳，字霖調，浙江仁和（餘杭，今屬杭州）人。《故宮珍本叢刊・經部九類・易二》有《桂林點易丹》，據明・崇禎三年（1630）施從謙等刻本。

（四十）《原易》二卷：不著撰人名氏（頁 724）

謹案：《原易》上下二卷，不著撰人姓氏。上卷，〈原太極圖書〉諸條；下卷，〈卦爻〉諸條。所列諸圖及解釋卦爻，皆前人諸書所已見者，朱彝尊《經義考》無此書名，不知其作書時代。或存目。

（四十一）《讀易蒐》十二卷：明・鄭賡[95]撰（頁 785）

《讀易蒐》[96]，康熙辛酉，北固後學張玉書序；自序丁亥，是

[94]其下行圈去一句：「十六卷之書，序至二十首之多。」
[95]按：原稿作「鄭賡唐」，新編目錄誤漏「唐」字，應改正。
[96]其下描「竹垞」橢圓陽文篆記。

順治四年。

謹案：《讀易蒐》十二卷，明．鄭賡唐著。賡唐，縉雲人，天啓丁卯舉人，官福建按察司僉事。用注疏本，每卦之末附論一篇，至〈繫辭〉雖分一章、二章，而此書直加以「天尊章」、「設位章」名目，則是自造篇名，變古式矣！〈說卦〉章次，又有刪併，而又無說以處之，皆于經不合。其書序稱丁亥，是作於　國朝順治四年，刻於康熙二十年。或酌存其目。

按：鄭賡唐，生卒年不詳，浙江縉雲人。《四庫全書存目叢書．經部．易類二十七》據中國科學院圖書館藏清．康熙刻本影印。

（四十二）《周易明善錄》二卷：明．徐繼發撰（頁1243）

謹按：《周易明善錄》二卷，明．徐繼發著。繼發，字繩武，江西人。其書專以圖說爲主，因及占筮、律呂諸說，皆由易圖而推演之。前有鄧鍾岳序，并繼發自序。或存其目。

按：徐繼發，生卒年不詳，字繩武，江西人。考查無悉，僅此存錄。

（四十三）《麗奇軒易經講義》不分卷：明．紀克揚撰（頁1148）

謹按：《麗奇軒易經講義》二冊，不分卷數，明．文安紀克揚著。其書不錄正文，每卦每節約詁數條，前有其壻高光夔序。存目。[97]

按：紀克揚，生卒年不詳，字武維，號六息，河北文安人。傅斯年圖書館藏有清．乾隆間重刊本《麗奇軒文集》四卷。

---

[97]此提要稿旁書「內粘二簽」（吳格整理本，頁41，未錄此文）、「總簽一內簽二」，然簽文不見於此稿。

（四十四）《周易起元》十八卷：清・陳圖撰（頁 987）

謹按：《周易起元》十八卷，國朝陳圖著。圖，字寄巖，永豐人。是書於所解之中，多增入圖說，故其前目特題分卷附圖之名，然究屬好異，徒生枝節；至其以卦爻詞皆爲叶韻，并其所分句讀之處，殊爲破碎，不足取也。或酌存目。

按：陳圖，生卒年不詳，字寄巖，江西永豐人。考查無悉，僅此存錄。

（四十五）《易大象說錄》二卷：清・舒鳧撰（頁 798）

謹案：《易大象說錄》二卷，國朝舒鳧著。鳧，一名逸，字吳山，吳人。因杭人施相《周易大象頌》而爲此書，專釋〈大象〉，每條附以贊語；其中，改「天行健」爲「天行乾」，「天地交」爲「地天交」之類，後跋述其自言「不闕疑而改經文，獲罪千古」，蓋已自知之矣！然實本無疑可闕，而妄改之也。前有〈施相傳〉，謂「崇禎乙卯，相年十七」，明・崇禎無乙卯，此當是「己卯」之訛。[98]或姑存其目。

按：舒鳧，生卒年不詳，一名逸，字吳山，江蘇吳縣人。《四庫全書存目叢書・經部・易類三十》據北京圖書館分館藏清刻本影印。

（四十六）《周易惜陰錄》四十六卷：清・徐世沐（1635～1717）撰（頁 1002）

謹按：《周易惜陰錄》四十六卷，國朝・江陰徐世沐著。世沐所著《四書惜陰錄》，自題曰《惜陰二集》，此則題曰《惜陰

[98]下以墨筆圈劃釋讀為：「據本傳，相歿卒當在康熙四十六年，則此書之成，又在是年之後。」吳格整理本，頁 42，未釋錄此文。

錄四集》，下又云「徐世沐測」，又注云「以蠡測海」，其體式之陋如此。至其解經，皆以變爻爲主，已屬偏枯，而其拘滯不通，尤非一處。或僅存目，已爲幸矣！

按：徐世沐，字爾瀚[99]，號青牧先生，江蘇江陰人。下二稿同。

（四十七）《周易存義錄》十二卷：清・徐世沐撰（頁 1003）

謹案：《周易存義錄》十二卷，國朝・江陰徐世沐著。即其所爲《周易惜陰錄》者而節縮之，與《惜陰錄》初無區別之義，而分爲兩書，題云「演釋」，蓋其人好以解經自命如此。或亦附存其目。

（四十八）《周易惜陰詩集》三卷：清・徐世沐撰（頁 1003）

謹案：《周易惜陰詩集》三卷，國朝・江陰徐世沐著。世沐既撰《周易惜陰錄》，復取經傳諸義，分題爲四言贊，五言、七言詩，至百千首，毫無當於經義。又其《惜陰錄》用本義本，而此詩集所詠象、爻、象詩，次第又從注疏本，則固無一定之見，徒爲煩贅而已。或亦附存目。[100]

（四十九）《易宮》三十八卷：清・吳隆元撰（頁 763）

《易宮》。謹按：《易宮》三十八卷，國朝吳隆元著。隆元，歸安人，康熙甲戌進士，官太常少卿。[101]其書末缺〈雜卦

---

[99]《四庫大辭典》（上）作「字爾翰」，應改正。傳略可見於此稿前篇《四書惜陰錄》。

[100]欄下鈐「何東圖書館印」正方陽文篆記。

傳〉，中亦多有脱缺處，又有塗乙處；味其中小注，則是其門人所記隆元之稿，而非其所手定也。其名《易宮》者，以不反對之卦爲錯，反對之卦爲綜；錯者，一卦自爲一宮；綜者，兩卦合爲一宮。上經三十卦，不反對者六，合之爲十八卦；下經三十四卦，不反對者二，合之亦十八卦。此兩篇天然之數，明・來知德以「錯綜」二字括之，此取其義，而以邵子「三十六宮」之語名其書，與京房「宮世」之宮不同。或酌存其目。

按：吳隆元，生卒年不詳，字易齋，浙江歸安（吳興）人。另有《讀易管窺》五卷，《四庫全書存目叢書・經部・易類三十五》據上海圖書館藏清・乾隆刻本影印。

（五十）《周易闡理》四卷：清・戴虞皋撰（頁 791）

謹按：《周易闡理》四卷，國朝・戴虞皋著。[102]虞皋，字愷選，號遯軒，崑山諸生。用注疏本，所釋粗淺，無足觀。其卷前〈授受源流〉一篇，以爲五行、卜筮制于文王；又謂「康節機巧，橫渠粗疎，晦庵支離」，則輕議儒先，幾于誣妄矣。後跋謂「（〈繫辭〉一編出其祖文學某之手）[103]，明・嘉靖初，其先文學某者著《易解》行世，僅存〈繫辭〉一編。虞皋爲其五世孫，爲之增訂」云云，然卷中亦不言及。[104]似毋庸存目。

按：戴虞皋，生卒年不詳，字愷選，號遯軒，江蘇崑山人。《四庫全書存目叢書・經部・易類三十五》據清華大學圖書館藏清・剡藻堂鈔本影

---

[101]本有一段考證文字，均以墨筆劃去，釋讀如下：「學前無序例，亦無著書年月。國朝康熙甲戌進士有吳隆元，乃仁和人，此則歸安人，而《浙志》亦無之。」吳格整理本，頁 43，省略未釋。

[102]其旁描「彝尊私印」正方陽文篆記，並鈐「何東圖書館藏」、「張叔平」正方陽文篆記。

[103]引號內文字，吳格整理本，頁 43，省略未釋。而其按語云：「又原稿『後跋謂明嘉靖初』以下四十四字，已經硃筆鉤乙。」

[104]自「後跋謂」以下至此，以墨筆括之，參照前注吳格整理本按語，蓋此段可刪。

印。

（五十一）《象數鉤深圖》三卷：清・張文炳撰（頁938）

謹按：《象數鉤深圖》上、中、下三卷，國朝・絳州張文炳著。自昔圖易者不一家，是書則於卦義、爻位，無不各爲之圖，以及《太元》[105]、《潛虛》、《皇極》之數，皆附圖於後。其大意以明・來知德之說爲宗，前有自序。應存其目。

按：張文炳，生卒年不詳，字明德，山西絳州人。考查無悉，僅此存錄。

（五十二）《易鏡》不分卷：清・戴天章撰（頁769）

謹按：《易鏡》二冊，不分卷，國朝・戴天章著。天章，字漢文，湖州府庠生。其書止經文上、下篇，其解釋亦甚略，雜用互變、納甲、五行之說；蓋天章初習《易林補遺》、《易冒》等書，賣卜江湖間，故其說專主占驗，間亦採儒先之語，而非其本意所在矣！或姑存其目。

按：戴天章，生卒年不詳，字漢文，浙江湖州人。考查無悉，僅此存錄。

（五十三）《易經碎言》[106]三卷：清・應麟撰（頁71）

謹按：《易經碎言》三卷，國朝・應麟著。麟，字囿呈，宜黃人，有《屏山草堂集》。其解易不載經文，首卷總論卦圖等；

---

[105]按：《太元》，即漢・揚雄（53 B.C.～A.D. 18）《太玄》。避康熙玄燁名諱而改，為清代通例。

[106]《四庫大辭典》（上），「經部・易類」，頁60，作《易經粹言》，應正其誤。

而其上、下二卷，不依上、下經卦次解之，十翼之傳則無解焉。前有自序。應存目。

按：應麟，生卒年不詳，字囿呈，江西宜黃人。《四庫全書存目叢書・經部・易類三十六》據北京大學圖書館藏清・乾隆宜黃應氏刻屏山草堂稿本影印。

（五十四）《周易錄疑》不分卷：清・陳綽撰（頁 242）

《周易錄疑》二冊刻本，不分卷，國朝・陳綽撰。摘解經文字句，每條下又附其子浸之說，所摘初非疑義，而所解專主本義，亦無辨疑之處。其曰「錄疑」者，特以諸家講章，如《蒙引》、《存疑》之類，有與本義異說者，爲之疏通耳。然其說亦皆襲取前人緒餘，解釋文義，既于經義無獨得之見，即于本義亦不能有所發明也。存目。[107]

按：陳綽，生卒年不詳，福建福安人。後《翁稿・四書錄疑》提要稿云：「字文裕，稱拂陽，福安人，其序云『福安名士』。」下稿同，可並參。

（五十五）《周易錄疑》不分卷：清・陳綽撰（頁 243）

謹案：《周易錄疑》二冊，無卷次，國朝・福安陳綽著。每條摘解經文，又附其子浸識語，此與所著《四書錄疑》皆非疑義之待析者。應存目。

（五十六）《易貫》十四卷：清・張敘撰（頁 792）

謹按：《易貫》十四卷，國朝・張敘著。敘，字鳳岡，太倉州舉人，乾隆辛未舉經學。是書用注疏本[108]，又以〈大象〉置

[107] 吳格整理本，頁 45，按語謂：「又，原稿非翁氏手跡。」

〈彖傳〉之前。攷象辭列六爻後，是吳仁傑所傳鄭本；〈大象〉置〈彖傳〉前，是周燔本，而敘乃以爲創獲，蓋不知有吳、周二本也。至圖學傳自邵子，其位置皆依〈說卦〉，故歷久不廢；周子〈太極圖〉，初不言八卦，此書皆強爲紐合；又斥諸儒爻變之說，而以《左氏》所載占法，爲《周易》未成經時，卜筮家雜用以測驗，則其說亦支離無據。或酌存其目。

按：張敘，生卒年不詳，字鳳岡，江蘇太倉人。《四庫全書存目叢書·經部·易類四十》據遼寧省圖書館藏清·乾隆二十一年（1756）宋元刻本影印。

（五十七）《易象約言》不分卷：清·吳鼒撰（頁726～728）

雍正甲辰六月朔，毘陵寓中自序云：「考先儒更定本，而從其是者，于上、下經則略言其象，十翼則擇其一二不可曉者，倣金仁山《尚書表注》例，誌于簡端，而圖說數則，亦附錄焉。」

上、下經每句皆截斷，插入其所解之文，如「九三君子」截斷，「終日乾乾」又截斷，「見龍」與「在田」截作二句，「飛龍」、「在天」又合作一句。「履」字爲一截，「虎尾」又作一截。「否之匪人」，「同人于野」。

〈《易傳》古本〉：〈序卦傳〉第一。〈彖傳〉第二，「天行健」行字讀杭，眞奇；「自強不息」息音襄，所音蓋以叶韻言之，然〈大象〉每卦只一句，不應有叶。〈象傳〉第三，亦句句叶韻。〈爻傳〉第四。〈文言傳上〉第五，每卷有「易傳古本」四字提作第一行。〈文言傳下〉第六。〈繫辭傳上〉第七。〈繫辭傳下〉第八。〈說卦傳〉第九。〈雜卦傳〉第十，

---

108 吳格整理本，頁45，以下仍有釋文：「而以〈小象〉總列六爻之後，如乾、坤二卦例。」

大過下卦不反對，蔡節齋改正大過、頤、既濟、未濟、歸妹、漸、姤、夬，如此則八卦以類從，而韻亦協矣！草廬本同此。

〈十翼定本說〉：象一而已，安有所謂大小卦。[109]〈十翼定本後序〉。揭〈序卦〉于諸卦之首者，李氏鼎祚也；合六十四節「君子」云云，爲〈象傳〉者，吳氏仁傑也；革〈小象〉之名，名以〈爻傳〉者，俞氏琰也；〈象傳〉、〈爻傳〉釐出各爲一篇者，胡氏旦、王氏原叔、吳氏仁傑也；〈象傳〉、〈象傳〉不分上下，與〈序卦〉一例者，胡氏旦、晁氏說之、王氏原叔也；先〈象傳〉，次〈象傳〉，次〈爻傳〉者，蔡氏淵、周氏燔、董氏眞卿也；躋〈文言〉于〈繫詞〉兩傳之（說）上者，晁氏說之、程氏迥、王氏原叔也；考定〈繫辭〉內「危者安其位」、十八爻附于乾、坤〈文言〉後者，吳氏澄也；〈文言〉分上下二翼者，胡氏旦也；〈繫辭〉分上下，而接以〈說卦〉者，舊本也；十翼標題各加「傳」字者，呂氏祖謙也；竊取諸儒之意，而定爲〈序卦傳〉第一云云者，梁溪後學大年吳鼒也。

〈圖說附錄〉：河圖、洛書、先天納干圖、後天納支圖、十二月卦氣圖、大衍圖、二篇之筮圖、縣象著明圖[110]、互卦圖、論八卦、論辭、論變、論象、論占。

謹案：《易象約言》四冊，不分卷數，國朝・吳鼒著。鼒，字大年，無錫人。前有自序，言「考定先儒，更定諸本，而從其是者」；載攷《周易》十翼之目，諸家分合次第，非一本矣！要皆聖人觀象玩辭，垂訓後人，初不在沾沾分別篇次，自生彼此之見，是乃經生之習氣，非說經之要旨也。況所據又皆己見，非有實可憑依之蹟。如吳鼒此本，既以〈文言〉分上下，

---

[109]此二句，字字加墨點，而以句點作結。

[110]按：其下有「日」「月」上下合書古篆，即「易」古字，與許慎《說文解字》引緯書「日月為易」說同。後有「卷首亦如此」識語。吳格整理本，頁 47，所釋相同，而納入此文中。

而〈彖傳〉、〈象傳〉反不分上下，此不過徒多詞說，翻前人之案，實與經義非有關涉者也。至其詁上、下經，每爻皆於句中截開，似以爲分解明晰，而不知果其明晰，何勞截開正文乎？至于「易」字，舊有象日月之說，此特取義之一端，今其末冊既以「懸象著明」畫「易」⓫爲圖，而又以此字大書于卷首，殊爲印定讀者眼目，亦似著迹。特其所謂「約言」，在於卦爻尚無大謬。姑存其目而已。

按：吳鼒，生卒年不詳，字大年，江蘇無錫人。另有《周易大衍辨》一卷，《叢書集成．續編．經部三》據《昭代叢書》本影印。

（五十八）《易經提要錄》六卷：清．徐鐸撰（頁 526）

謹按：《易經提要錄》六卷，國朝．徐鐸著。鐸，字令民，江南鹽城人，乾隆丙辰進士，由庶吉士歷官山東布政使。此書不載經文，第摭古今論易之語，前有〈總義〉一卷、〈圖象〉一卷，不載其圖，而輯其說。應存其目。

按：徐鐸，生卒年不詳，字令民，江蘇鹽城人。考查無悉，僅此存錄。

（五十九）《易經輯疏》四卷：清．黃家杰撰（頁 988）

謹按：《易經輯疏》四卷，國朝．黃家杰輯。家杰，臨川人。其解經大抵以明．來知德錯綜之說爲主，而又期不背于朱子本義，蓋恐有妨舉業也。卷前別爲一冊，載諸圖及經傳篇義，即其所採諸書，亦多坊本講章，如《辨志堂體注》等，皆目爲經解而採之，其書可知矣！或酌存目。⓬

⓫按：原稿「易」作古篆文，上「日」下「月」。吳格整理本，頁 47，按語謂：「文中二『日月』字皆篆文。」

⓬右欄下鈐「何東圖書館藏」正方陽文篆印。

按：黃家杰，生卒年不詳，江西臨川人。考查無悉，僅此存錄。

（六十）《周易象訓》十二卷：清・姚球撰（頁 721）

謹按：《周易象訓》十二卷，國朝・無錫姚球著，題曰「勾吳逋人集注」，前有自序。球，字頤眞。其書分上下經、十翼，其分〈象傳〉於〈爻傳〉之外，本于宋・吳仁傑；又分〈說卦〉爲三，以應《隋志》三篇之目；而合〈彖〉、〈爻傳〉之上下爲一，以爲古本，亦未見其是也。其解經專主取象，然亦不無穿鑿之弊。自撰凡例，謂「自辛未歲，年二十七，始讀《周易》；二十餘年間，見注疏百三四十部，集成此書」。然今觀其書，既專在取象，而象莫先于卦畫，即以每卦前之六畫，先下後上，乃一定之次；而是書獨曰「上乾下乾」，即此一端[113]，其爲顚倒卦畫，已不合於經矣！或僅存其目。[114]

按：姚球，生卒年不詳，字頤眞，號勾吳逋人，江蘇無錫人。考查無悉。

（六十一）《讀易隨抄》不分卷：不著撰人名氏（頁 720）

謹按：《讀易隨抄》三冊，不分卷數，不著撰人姓名，亦無序目。除乾、坤二卦皆於乾下並列外，餘六十二卦皆於每一卦下，順逆對書二卦之名，其所鈔不專主一家，程、朱而外，皆以己意融貫之，故不出原採書名。解經處，得失互見。應存目。

以上凡宋本 3、元本 2、明本 38、清本 18，共計 61 種。宋本 3 種，翁方綱以爲「應抄存」、「應刊刻並行」、「存其目」，而總纂官僅存其

[113]「端」字簡而草，恐辨識不確。吳格整理本，頁 48，作「語」。
[114]末行欄下鈐「何東圖書館印」正方陽文篆記。

目，不盡採納翁氏意見，觀點顯然不同。元本 2 種「僅存其目」，總纂官都採納了。明本「應存其目」者 15 種，其中「應著其妄」、「應著其謬」者各一；「存其目」一（本書「毋庸」，後刪去）；「或存其目」、「亦存其目」共九；「酌存其目」三，其中「應著其妄」一；「姑存其目」五；「僅存其目」二；「毋庸存目」一，「不應存目」二。翁氏以爲明本應存目者共 35 種，不應存目者僅 3 種，總纂官都存目著錄，多數採納了翁氏的意見。清本「應存其目」者六、「酌存其目」者四、「姑存其目」者三、「或僅存目」者二、「或亦附存其目」者二，共 17 種總纂官都存目照用；而「似毋庸存目」者一，總纂官卻也納入存目。

五、《四庫提要・經部・易類》未見著錄手稿二種考釋

本節翁稿二種俱未著錄於提要「經部・易類」中，筆者蒐查國內圖書館亦無所獲，存目於此以備參稽，而翁稿保存文獻亦有功焉。

（一）《問易補》七卷：明・郝敬（1558～1639）撰（頁 718）

> 謹按：《問易補》七卷，明・京山郝敬著，前有敬自序。敬之《九經解》起草於乙巳之冬，卒業於甲寅之春，越六年己未刻成；是編自序在天啓四年甲子，則在作《周易正解》之後十餘年矣。自序謂答其甥之問，於疑義若干條外，補成此書。其第七卷終以續錄，而此刻本止六卷，目錄則七卷，或刻本非足本耳，仍應以七卷存目。

按：《四庫全書總目提要・經部・易類・存目二》著錄有郝敬：《周易正解》二十卷，浙江吳玉墀家藏本。《易領》四卷，浙江鄭大節家藏本。郝敬字仲輿，京山人，萬曆己丑（1589）進士，傳載於《明史・文苑傳・李維楨傳》末附見。《問易補》七卷，考查無所獲。

（二）《易疑》不分卷：清・胡庭等撰（頁 147）

傅青主序，僑黃老人傅山題。（翁識：「草書甚妙。」）

西河胡庭自序。

謹按：《易疑》二冊無卷數，國朝汾陽胡庭暨其弟同著，同於《易》、《詩》、《春秋》、《四書》皆有論著。是書用注疏本，而卦畫下不注出三畫之卦，中亦間引前人之說，而以己意釋之。前有太平傅山序，及庭自序，其說多與朱子不合，即傅山所謂「其序甚辨」者也。存目。

按：此書及作者經考查亦無所見，翁稿著錄提要於此，可以存而知之。

翁方綱分纂提陳的《四庫提要稿・經部・易類》，多數爲總纂官採納照用，今《四庫全書總要提要》著錄者共 22 種、存目著錄者共 61 種，但仍有未見著錄者 2 種。其中，總纂官除修潤增損，統整體例外，基本上都以翁稿爲提要文本，並非別有撰稿；今翁稿俱存，可證總纂官有總成董理之功、定奪取捨之權；然除總纂官的貢獻外，各分纂官背後努力的心血結晶，應就歷史及文獻事實，給予應得的歷史地位與學術評價。如此，翁稿不僅具文獻價值，更有「辨章學術，考鏡原流」的學術意義；這份難得的文化遺產，學者應持續研究，加以表彰發揚。

六、結　論

綜括以上考釋，可知《翁方綱纂四庫提要稿》具有圖書文獻學的珍貴價值，更由於翁氏書藝卓絕，又精於版本，善於斠讎，於所著錄經部易類各種善本，都能詳實記錄藏家版式及其體例，或考述徵信，或議論得失，提供予學者難得的考證尋索資料。尤其，翁稿行草初稿，寫本呈館，多經潤飾，已大非原貌，可知四庫館臣分工細密，各有專門，斟酌損益，辨章考鏡，故能後出轉精，而勝義紛陳。尤有甚者，中國歷代易學名家及其著作的概況與評價，藉由翁稿與《四庫全書總目提要》的鑒證，可窺此中堂

奧皇皇，所見僅及一斑而已。本文著重於釋文與考校，限於篇幅，無法詳述，而未盡周全之處，尚待將來。

事實上，《四庫全書》的纂修編集，是從《永樂大典》輯佚的基礎工作上開始著手，但其主體部分則是來自全國各地的獻書。當時乾隆敕命各地督撫採購、借抄、獎勸私人藏書家進呈，同時清理武英殿庫房藏書，經多方努力，據乾隆五十一年（1786）二月十六日劉墉（1720～1804）奏摺，共收集到 13176 部書，這些書最初都繳送到翰林院敬一亭，且在每部書書衣鈐記「翰林院印」滿漢文大官印，外封皮上另蓋木印，填寫進書人、日期、部數、冊數，以便發還。例如：本文第五提要稿，北京圖書館（今易名「中國國家圖書館」）藏《大易鉤玄》，封面有木印「乾隆三十八年十一月浙江巡撫三寶送到吳玉墀家藏《大易鉤元》壹部計書壹本」共三行。各地交送時造有清單，這些清單後來彙集成了《四庫採進書目》[115]，可以查閱。而其中吳焯及其二子吳城、吳玉墀兩代家藏進獻圖書，便是箇中的佼佼者。

翁方綱於乾隆三十八年（1773）奉命纂修《四庫全書》，至乾隆四十六年（1781）《四庫全書總目提要》完成，初任「校辦各省送到遺書纂修官」，後陞分纂校理官，以其高壽八十有六，故成稿存世最多。吳興嘉業堂劉承幹於民國 13 年（1924）上海博古齋石印本，重印《蘇齋叢書．序》說：

> 乾隆四十一年（1776），學士奉命充文淵閣校理官，是時方開四庫之館，廣獻書之路，四方遺書畢集秘府，提要一書多出其手，全稿都一千餘種，每條皆區分篇目，撮錄要旨，賅洽殆駕劉略、班志而上，此又在自著叢書之外，世所不易得見之者，余於癸丑（1913）夏竟購得之。

繆荃孫（1844～1919）《藝風堂文漫存》卷四〈跋翁覃溪分撰提要稿本〉說：

> 大興翁覃溪閣學，於四十四年入館爲纂修，閱時久遠，幾及十載，所撰草稿流傳粵東，今歸劉君翰怡，共計簿目都一千餘

[115]詳參吳慰祖校訂：《四庫採進書目》。

種。每條皆有提要，於一書之中復羅列卷數及卷中子目，與夫何時刻本、收藏印記、前人題跋，並甄錄無遺。閣學墨蹟世所珍重，今翰怡獲此鉅編，其寶愛爲何如？

今觀手稿行草書並用，秀麗流暢，劉、繆二氏所言誠然不虛。而當年分纂官的《四庫提要稿》，流傳存世者有四：邵晉涵《南江文鈔・四庫全書提要分纂稿》，僅存 37 篇；姚鼐《惜抱軒書錄》，僅存 88 篇；余集《秋室學古錄》，僅存 7 篇；以及翁方綱《四庫全書總目提要稿》[116]，則多達 996 篇。而經部提要稿 180 篇中，歷代易學共 85 篇，幾達半數，可證翁氏易學造詣深厚，功力確實不凡。學者又可從上海圖書館藏《欽定四庫全書總目提要》稿本，南京圖書館藏《蘇齋纂校四庫全書事略》稿本[117]，北京圖書館藏《覃谿雜稿》手稿[118]，獲得翁方綱對於《四庫提要》貢獻的確切證明。可惜郭伯恭《四庫全書纂修考》、黃愛平（1955～）《四庫全書纂修研究》，都未利用此第一手最大宗重要的文獻資料。而此稿是《四庫全書總目提要》編纂前期的原始文稿，最能保留及表現草創階段的原貌；其中的學術交流工作，及其心血成果，直接間接上推動了乾嘉學術蓬勃的研究風氣，創造出乾嘉學術的文化新象。

翁方綱善於文獻考據及版本鑒定，充分利用朱彝尊《經義考》作爲考校的依據，也曾編撰《經義考補正》十二卷[119]，故能考辨古今異同，檢證論說眞僞，撮舉著作大凡，審鑒傳本得失，提挈諸書綱領，可說是提要的標準範例，提供後學者觀善的資本。尤其，此稿歷盡滄桑，轉易多手，而能保存至今，已成爲重要的學術歷史文獻，也是翁氏身爲乾嘉知名學者對於目錄學的重大貢獻。由翁稿看來，《四庫全書總目提要》並非成於總纂官紀昀一家大手筆，而是分纂官們集體努力創作的結晶。而且，翁稿有部

---

[116] 另潘際安：〈翁方綱四庫提要稿述略〉；沈津：〈翁方綱與四庫全書總目提要〉，均有資料可參。

[117] 參上註，沈津謂：「二冊計五十頁，是研究翁方綱參與早期四庫館工作的一部重要史料。」

[118] 同前文，沈津謂：「可窺知翁方綱為撰擬提要與校書所作的各種準備。」

[119] 翁方綱：《經義考補正》（清・乾隆五十七年（1792）濟南使院刻本），今有民國 13 年（1924）上海博古齋石印《蘇齋叢書》本、《粵雅堂叢書》本。

分圖書並未收入《四庫全書總目提要》中，正可補其闕遺不足，同時也提供了當時撰寫提要的原始材料，彌足珍貴。此外，翁氏於經學、詩學⑳、書誌學、金石考據學以及書法藝術等方面㉑，成果豐碩，貢獻卓著。翁方綱在文化學術史上的定位，應該重新認識，提昇評價。

（按：本文原刊載於 2003 年 3 月、9 月，《中國學術年刊》第 24、25 期，頁 77～106、1～36。）

⑳詩宗江西詩派，出入黃庭堅、楊萬里之間，提倡「肌理說」。

㉑與劉墉、梁同書、王文治同為清代書法四大家。

貳、紀大奎及其《雙桂堂易說》探析

一、前　言

自 1990 年始，筆者因發志研究清儒焦循（1763～1820）《雕菰樓易學三書》❶，幸得拜讀何澤恆（1950～）教授《焦循研究》，其書前〈自序〉說道：

> ……偶聞人言，近人海寧杭辛齋講易於嶺嶠、滬上，享譽甚隆；所著《學易筆談》此地有翻刊。因取而讀之。見其綜論古今易學，於清儒特稱焦里堂、紀愼齋、端木鶴田三家。謂焦宗漢，紀宗宋，端木則冶漢宋於一爐，皆能串合六十四卦爻象，爲歷來治易者之所未有。一時好奇，欲略窺三家緒論，紀氏、端木之書未易得❷，焦書則已收入學海堂經解，遂先讀焦氏易學三書。

嗣又索閱近代易學大師杭辛齋（1869～1923）《學易筆談》卷一〈勝朝之易學〉❸，於清代易學及其代表人物有極精簡的概述，全文如下：

> 有清一代，經學之盛，遠過宋明；其治易學專家，如刁氏包

---

❶筆者於 1994 年完成博士論文：《焦循雕菰樓易學研究》，同年出版刊行。

❷紀大奎著作臺灣可索見者多種，詳如後文所述。而端木國瑚易學資料有《周易指》三十八卷、《周易圖》五卷、《易斷辭》一卷、《周易上下經》一卷，中央研究院傅斯年圖書館、臺灣大學圖書館、東吳大學圖書館、淡江大學覺生紀念圖書館等均有典藏。而上海圖書館藏有端木國瑚撰《周易指》稿本不分卷（存上下經），浙江省瑞安縣玉海樓又藏有《周易指》三十八卷、《易例》一卷、《易圖》五卷、《易斷辭》一卷、《附錄》一卷稿本（存四十三卷）。另傅斯年圖書館藏有端木國瑚撰《太鶴山人集》十三卷四冊線裝刊本，臺灣大學圖書館「烏石山房文庫」藏有清・道光二十年（1840）瑞安洪坤校刊本一函六冊，均便於利用參考。

❸杭辛齋：《學易筆談》卷一〈勝朝之易學〉，頁 12～13。

（蒙吉）、李氏光地（厚庵）、胡氏（曉滄）、胡氏渭（朏明）、任氏啓運（翼聖）、惠氏奇（忡孫）、惠氏棟（定宇）、萬氏年淳（彈峰）❹、姚氏（配中）、張氏（乘槎）、彭氏（申甫），皆能獨抒己見，各有心得。而顧亭林、毛大可、錢辛楣、王引之、江愼修、段懋堂、王蘭泉諸氏，雖不專治易，其音韻、訓詁、考據，於吾易亦多所發明。至若焦氏循（理堂）之《通釋》、紀氏大奎（愼齋）之《易問》與《觀易外編》，一則宗漢學，而能串合六十四卦之爻象，無一辭一字不相貫通；一則講宋學，而能闡發性理，與六十四卦之爻象變通化合，尤爲歷來講易家之所未有。端木國瑚（鶴田）後起，更冶漢、宋於一爐，一一以經傳互證，無一辭一字之虛設，視焦、紀二氏爲更上一層，允足以殿全軍，而爲勝清一代易學之結束矣！

清代易學名家輩出，論述豐富，貢獻卓著，各具特色❺，觀易學先進杭辛齋所言，知過半矣❻！而紀大奎（1746～1825）《雙桂堂易說》專講宋學，闡發性理，於漢學大行其道的乾嘉學者當中，可謂戛然獨造，卓然樹立。因此，紀氏易說學術詮釋的向度、意義及其價值，後學者必須正視，以爲檢證與貞定的憑據。

十餘年後，筆者鑽研焦循學術稍有成果，於是考察紀大奎與端木國瑚（1773～1837）的相關資料，竟發覺學界相關研究尚付闕如。因此，尋覓餘緒，立定進程，擬先以紀大奎易學入手，再以端木國瑚易學爲續探標的。並命題以《紀大奎雙桂堂易學研究》與《端木國瑚易學研究》，分別囑咐指導之臺灣師大國研所碩士班文蜀陵與林琬茹兩位女棣，撰寫碩士論文，全面探討，深入研究，以竟功畢業❼。爲期指導學生撰述的線索與方

---

❹指導學生林淑鈴，已於2004年7月5日，以《萬年淳易學研究》通過碩士學位論文口試。

❺筆者撰有專文：〈乾嘉學者易學研究的貢獻與檢討〉，已收入本書，可以並參。

❻ 2003年6月30日，筆者應邀擔任何澤恆教授指導之臺大中文系張青松碩士學位論文：《杭辛齋易學研究》口試委員，感受益為深刻。今張生就讀臺灣師大博士班，正由筆者擔任指導教授，人生因緣逢會如此，而教學相長，殊為快意暢志。

向，並提供學界鑒證與研究的參考，於是撰述此文以爲先導，盼遂學志，進而闡發先儒名山事業的潛德幽光。

紀大奎《雙桂堂易說二種——觀易外編、易問》，至今尚無相關研究論文、專書，惟近儒杭辛齋《學易筆談》標榜揄揚，筆者因緣拜讀其書，既已命題指導學生撰述碩士論文，特爲先導，爬梳要義，歸納條理，作爲教學相長與切磋研究的基礎；限於篇幅，僅探討全書綱領，陳說其易學旨趣，統整分析爲九條義例，期望能揭曉紀氏易說融貫圖書與理學於一體，自成一家之言的學術成果；並初步開顯紀氏統攝河洛理數與道德易學，因襲創制，繼承發展，在圖書易學與清代易學史中，可能的學術定位與評價。

二、紀大奎傳略及其傳世著作簡錄

紀大奎，江西臨川人，字向辰，號愼齋。生於乾隆十一年（1746）丙寅，卒於道光五年（1825）乙酉，享壽八十。紀氏少習易學，盡通陰陽、曆算、遁壬之術，乾隆四十四年（1779）舉人，充《四庫全書》館謄錄；五十年（1785），議敘知縣，發山東，署商河。會李文功等倡邪教，誘民爲亂，訛言四起；大奎集縣民，諭以禍福，皆驚悟。鄰郡惑者聞之，亦相率解散。補丘縣，歷署昌樂、棲霞、福山、博平，民皆敬而親之。父憂歸，嘉慶中復出，授四川什邡縣，知至有政聲；或謂：「什邡俗強梗，宜示以威。」答曰：「無德可懷，徒以威示，何益？」奸民吳忠友據山中聚眾積粟，講清涼教；大奎躬率健役，夜半擣其巢，獲忠友，餘眾驚散。下令受邪書者三日繳，予自新，民遂安；擢知合州。道光二年（1822），以病乞歸；卒，祀合州名宦❽。

---

❼ 2005 年 6 月 22 日、24 日，林琬茹與文蜀陵兩位女棣，分別以：《端木國瑚周易指詮例發微》、《紀大奎及其觀易外編初探》，通過碩士學位論文口試。

❽傳詳：《清史稿》卷四七七〈列傳二六四・循吏傳二〉，頁 13034。另《清儒學案小識》及《疇人傳・三編》卷二所載學行事蹟，也可參考。

紀氏著述頗多，易學專著今存《易問》六卷、《觀易外編》六卷，合稱《雙桂堂易說二種》；又有《俞氏參同契發揮五言注摘錄》一卷，《周易參同契集韻》六卷，《六壬類聚》四卷等❾。紀氏著作傳世而見於臺灣者，據筆者考查所知：中央研究院傅斯年圖書館所典藏《紀愼齋先生全集》九種、附二種，係清．嘉慶十三年（1808）線裝刊本，共三十二冊，資料齊備，研究方便。詳目如下：

1.《雙桂堂稿》十卷（冊一至冊六）
2.《雙桂堂稿續編》九卷（冊七至冊十）
3.《雙桂堂時文稿》一卷、附錄一卷（冊十一至冊十二）
4.《課子遺編》一卷（冊十三）
5.《敬義堂家訓》三卷（冊十四）
6.《雙桂堂易說二種》十二卷（冊十五至冊二十）
7.《古律經傳附考》五卷（冊二十一至冊二十三）❿
8.《地理末學》七卷（冊二十四至冊二十七）⓫
9.《算算便覽》五卷（冊二十八至冊二十九）
10.《老子約說》四卷（冊三十）⓬
11.《薛文清公讀書錄鈔》一卷、《續錄鈔》一卷（冊三十一，明．薛瑄著、愼齋輯）
12.《甑峰先生遺稿》二卷（冊三十二，清．河輝宁著、愼齋輯）

此外，紀大奎未見於全集中的著述資料，尚有以下幾種：

---

❾以上同時參考張善文：《歷代易家與易學要籍》，《上編．歷代易家考略》，頁153。按：此書誤將本傳植為《清史稿．儒林傳》。又張善文受業於著名國學宗師黃壽祺教授，為章太炎先生之三傳弟子。

❿同時收錄於「四庫未收書輯刊編纂編委會」所編輯《四庫未收書輯刊．第三輯．第九冊》。

⓫臺北：信文出版社，於民國71年（1982）據同治年間刊本影印刊行，國家圖書館有藏本。

⓬臺北：國家圖書館「善本書庫」藏有嚴靈峰《無求備齋諸子文庫》，據清．嘉慶十三年（1808）《愼齋先生全集》影印刊行本。國家圖書館臺灣分館另藏有清．乾隆五十三年（1788）線裝刻本。

1.《求雨篇》一卷。臺北：國家圖書館「善本書庫」藏有清．光緒六年（1880）《天壤閣叢書》刊本，著錄爲：「子部．術數類—占候之屬」。臺灣大學圖書館藏有同前版本，然爲清．王懿榮所校本；另臺北：藝文印書館於民國 56 年（1967）及 58 年（1969）據原刻版影印，刊行於《百部叢書集成．初編．冊 1056》⓭。

2.《考訂河洛理數便覽》不分卷。北京：北京出版社 1998 年《四庫未收書輯刊．第七輯．第十三冊》。

3.《六壬類聚》（《壬遁聚類考》？）四卷⓮。合肥：黃山書社，1995 年；揚州：廣陵古籍刻印社，1997 年，刊印之《增補四庫未收術數類古籍大全．第四集》。

4.《地理水法要訣》五卷。合肥：黃山書社，1995 年；揚州：廣陵古籍刻印社，1997 年，刊印之《增補四庫未收術數類古籍大全．第四集》。

5.《仕學備餘》六卷。合肥：黃山書社，1995 年；揚州：廣陵古籍刻印社，1997 年，刊印之《增補四庫未收術數類古籍大全．第十集》。

6.《什邡縣志》五十四卷。林時春等纂、愼齋續修，傅斯年圖書館藏清．嘉慶壬申十七年（1812），線裝刊本十冊。

7.《俞氏參同契發揮五言注摘錄》一卷。未見館藏。

8.《周易參同契集韻》六卷。未見館藏。

由以上目錄，大抵可知紀大奎著述約 20 種，多刊傳問世。而紀氏不僅是乾嘉之際重要的易學研究學者，於天文曆算、陰陽術數、風水地理等也有獨到的見解，可謂兼通義理與象數之學。故杭辛齋稱譽說：「紀氏講宋學，而能闡發性理，與六十四卦之爻象變通化合，尤爲歷來講易家之所未有。」

⓭紀大奎《求雨篇》及其他相關著作，亦見於合肥：黃山書社，1995 年；揚州：廣陵古籍刻印社，1997 年，刊印之《增補四庫未收術數類古籍大全》各集之中，均有典藏可參。

⓮ 1994 年 10 月，閆修篆識：《觀易外編．出版說明》，頁 1，著錄有《壬遁聚類考》一書，查無所見，臆當與此書相同，而異其名。

三、紀大奎《雙桂堂易說》版本及其序錄大義

經筆者檢核：紀大奎傳世易學著作，僅有《雙桂堂易說二種——觀易外編、易問》。而臺灣公藏與出版者，有以下三種版本：

1.中央研究院傅斯年圖書館典藏：清．嘉慶十三年（1808）線裝刊本《紀愼齋先生全集》九種之六，共六冊十二卷（已見前述）。

2.臺灣大學圖書館典藏：清．嘉慶十三年（1808）羅氏線裝校刊本，共二函二冊。

3.臺北：老古文化事業公司，獲得私人珍藏之嘉慶戊辰十三年（1808）版《雙桂堂易說兩種——觀易外編、易問》，分別於 1994 年初版、1999 年初版二刷刊行問世，共二冊，一書一冊，一冊六卷。

以上三版本大體相同，而老古文化公司出版的版本，最便學者閱讀參考，本文即以此版本爲論述的文本。此書「出版說明」載：「壬申（1992）秋，又獲得私人珍藏之嘉慶戊辰年版《雙桂堂易說兩種》，視爲拱璧，現刊行問世，以饗讀者。」此版字體爲仿宋體方楷，封面題署爲：「嘉慶戊辰年鐫　雙桂堂易說二種　觀易外編六卷　易問六卷　衙署藏板」。

版式每頁 10 行，每行 20 字，版心雙魚尾，上刻題書名，內刻題卷次、頁碼。《觀易外編》卷一頁 1 至頁 12 前，曾經墨點句讀一過，其餘維持原樣。《觀易外編．自序》，紀大奎自識於：「乾隆五十二年丁未仲春月」，時當西元 1787 年；《觀易外編》又有紀氏友上猶朱名洋序於：「乾隆五十四年己酉仲春月」。《易問．序》爲紀大奎從弟大畢題識於：「乾隆壬子仲夏月」，時當乾隆五十七年，西元 1792 年。兩書著成時間，相距五年之久。紀大奎撰述此書的根據及其鑒識，展讀《觀易外編．自序》，可知他透過「觀象」，而本《易傳》詮釋，遂悟「動變之賾」、「三極之道」，此正是他重要的易學進路，也是基本的論述策略。序文說：

傳曰：「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。」辭、占，道之顯者也；象與變，道之費而隱者也。聖人立象以盡意，象立則變生，而辭占于是出，故觀象要焉，竊嘗學觀之矣！天下之至賾，不可極也；天下之至動，不可窮也。一日有感于摩盪之機，而靜而觀于天地之象，動而觀于陰陽之變，返而觀于吾之象，與吾之象之所以變，而以觀于易之象之變，蓋悚然于三極之道之同歸而殊途，百慮而一致也。然則，觀其象，觀吾之居焉斯可矣！觀其變，觀吾之動焉斯可矣。因就所見而謹識之，非敢以說經也，姑附于雜象之一端，譬諸寸壤之求附泰山，涓流之欲歸河海，亦其趣向之切也云爾。

而紀氏同年友朱名洋⓯所作序，如此說道：

……余同年紀慎齋《觀易》一編，窮天地之摩盪而探之于其極，得其極而通之日月之所以運行，寒暑之所以進退，人物之所以生死，先天後天之所以往來，逆順窮變通久之所以化而神，皆有以抉坤乾之蘊。……慎齋之說河圖，說後天夏時之義也；說洛書，說先天坤乾之義也。洛書變化乎河圖之中，先天君藏乎後天之際，故坤乾之義，夏時之等也。慎齋以河洛五在十中之理，通之咸恆；乾在坤中之理，以縱橫貫串于六十四卦三百八十四爻之中。故其子半懸象之說，上下序得朋、喪朋之說，泰否反復、損益盈虛之說，震艮子中、巽兌午中、乾坤坎離、往來動靜、既濟未濟渾合先天之說，圖書序雜、參伍錯綜、一而萬、萬而一之說，九卦七卦、十一卦十三卦、河洛變化、往來屈信、制器尚象之說，愈奇而愈法，无他，得其極而通之爾。先儒之言《中庸》曰：「放之則彌六合，卷之則退藏于密。」此物此志也。

朱氏序文於紀大奎《觀易外編》的內容大要，有極簡明的綜括，可以爲開卷入門的參考。而紀氏又於〈重訂觀易外編目錄〉末題記說：

⓯朱氏生平查無所見。其序末云：「慎齋與余交十餘年，余見其遭遇得喪之際，悉澹然无所介于中，或曰：『是其有見于大者耶！』今考其所以觀易者，尤信！」

> 曩者，觀易之餘，偶誌所見，非著說也。仲弟曾瘐愛而玩之，取以付梓，時方習吏事，未暇訂正。越數載，三弟雨民編次《易問》；校訂之後，并取是編重加刪改，正其次序，列爲目錄如右，凡六卷，更名曰外編，不敢溷於說經之正義云爾。

《觀易外編》羅列易說、易圖，頗見精彩，值得探討。目次如下：

卷一：天地摩盪說（摩盪圖）、洛書在河圖之中說（河圖中宮藏洛書圖）、先天後天表裏河洛說（後天順合河圖圖、先天渾合洛書圖、先天後天表裏河洛逆順相生圖）、河洛逆順相生說、易逆數說、錫洛說（附後天卦名）、聖人則圖書說。

卷二：復卦說（後天七日來復圖）、後天帝出乎震說（後天乾坤會合出震圖）、坤卦西南得朋東北喪朋說上（先天左旋四時錯行之象圖、先天右轉日月代明之象圖）、坤卦西南得朋東北喪朋說中（革豫二卦四時成四時不忒圖、革豫二卦地平卯酉四時日月升降門户圖）、坤卦西南得朋東北喪朋說下、先天子半之象說上（月體本无盈虧圖、子半懸象圖）、先天子半之象說下。

卷三上：上序乾坤至泰否十二卦象說（上序乾坤至泰否先天之用圖）、上序三十卦象說（上序第一段先天乾坤往來泰否盈虛遞轉圖、第一段先天包孕之象圖附、第一段後天河圖之用圖附、第二段先天得喪反復歸于震艮之間圖、第三段震艮之間日月合璧先天翕聚圖、第四段大過三卦坎離括先天之用圖、上序之終坎離交互統貫先天歸于乾坤圖、上序五段總圖）、咸恆說一（咸恆坤包乾圖）、咸恆說二、咸恆說三、遯壯以下六卦咸恆之變說。

卷三下：下序咸恆至損益十二卦象說（下序咸恆至損益先天之用圖、咸恆損益四卦乾坤相交統攝六子之用圖、咸恆損益四卦先天後天合一圖、坎離二卦大德敦化小德川流圖）、下序三十四卦象說（下序第一段咸恆損益四卦盈虛圖、遯壯至蹇解八卦消息圖、第二段乾統四正合體天中圖、夬姤乾交巽兑圖、萃升坤交巽兑圖、困井坎交巽兑圖、第三段四隅之間坎離進退乾坤互藏圖、漸歸妹先天往來之機圖、第四段中孚小過統咸恆損益之體合漸歸妹之用綜括先天巽兑震艮歸坎離坎離歸乾坤圖、二序之終乾坤渾合先天一氣圖、下序五段總圖）、序卦雜說一（序卦總圖）、序卦雜說二、序卦雜說三

（上序先天坎離正位東西乾坤為經四隅寄泰否遞轉損益圖、下序後天坎離升降南北咸恆為緯四隅寄損益遞轉泰否圖）、序卦雜說四。

卷四：參伍錯綜說（參三陽數圖、伍五天數圖、參中涵五伍中涵參圖、參伍倚數圖、參伍倚數之變圖、參三洛書之位圖、伍五河圖之數圖、河圖中宮天地之數參以五圖、河圖中宮天地之數伍以三圖、天五之數參以變圖、天五之數伍以變圖、地十之數參以變圖、地十之數伍以變圖、河圖天數錯綜圖、河圖地數錯綜圖、洛書之數參以變圖、洛書之數伍以變圖、洛書四正錯綜圖、洛書四隅錯綜圖、河圖錯綜總圖、洛書錯綜總圖、河圖方圓參伍圖、河圖方圓錯綜圖、洛書九九通變圖、洛書九九極數圖、六十四卦錯綜圖一、六十四卦錯綜圖二【附錯綜圖總說、序卦圖注、雜卦圖注】、六十四卦錯綜圖三、六十四卦錯綜圖四、六十四卦錯綜圖五、六十四卦錯綜圖六）、雜卦大過八互總括先後天錯綜之機說（雜卦體原先天圖、雜卦用著後天圖、大過互先天之體圖、大過互後天之用圖、否泰互先天圖附、歸妹四象妙合圖、既未濟太極陰陽動靜圖）。

卷五：九卦反身修德之象說一（九卦先天洛書之用圖）、九卦反身修德之象說二、巽蠱甲庚說一（先甲三日後甲三日圖、先庚三日後庚三日圖）、巽蠱甲庚說二、十三卦制器尚象說一、十三卦制器尚象說二（六十四卦周天圖）、十一卦往來屈信之象說、七卦擬議變化之象說一（七卦變化縱圖、七卦變化圓圖）、七卦擬議變化之象說二、七卦謙土居中說、十三卦十一卦配河圖洛書說（十三卦洛書天五之象圖、十一卦河圖地十之象圖）。

卷六：互卦天地摩盪之理說、乾坤坎離天根月窟來往說（坎離天根月窟圖、三十六陰陽來往圖）、周子太極圖乾坤坎離來往說、幽明死生鬼神說、晝夜之道說一、晝夜之道說二、朱子本義說、朱子卦變說、易爲卜筮之書說、絜靜精微說。

《觀易外編》綱領簡當，而紀氏分析入理，圖說詳備，觀全書卷目，則其易學思想架構、體系，可以略窺豹斑。唯圖式繁複，非深於圖書學者，不能明白掌握，本文限於篇幅，於此書易說及九十餘圖的洋洋大觀，無法盡述備錄，僅能擇要歸納，具體而微的解說宗旨，以方便作爲更進一步研究的階梯。

而《易問》一書，據紀大畢原書卷前序，說明了此書撰述的原委：

> 《易問》者，伯兄愼齋因福山劉君鳳友問易而作也。劉君執《觀易外編》問難于伯兄，反復十餘日，貫串詳備；既皆得其意以去，伯兄因類及其所未問者，以示大畢，大畢悉次而錄之，凡六卷。易象之變，益可以觀矣！

紀大奎於嘉慶六年辛酉（1801）六月，題記此書卷六末頁，於二書詳述「包體」之說，謂前儒已先言及之，可以觀善，然有異同待考：

> 余《觀易》、《易問》二編，頗詳包體之說。蓋因文王序卦、雜卦，兼以包體爲用，確有其象也。初疑前代諸書未之見，後見謝山全氏祖望《經史問答》，謂：「宋．林黃中已別有包體之說，亦以互體分去取，以爲舛戾。」又云：「林氏之書傳于今者，祇集解不載包體之說，惟楊止庵常述之。其說謂一卦具兩互，取一互，留一互；取之者以致用，留之者以植體。取上互，則一卦；取下互，如乾包坤，則爲損益；坤包乾，則爲咸恆。一卦包三十二卦，八卦包二百五十六卦，是于易經傳取象全無豫者。朱子于其互卦之說嘗辨之，而包體之說不及焉。蓋以爲不足詰而置之也。愚按：包體于卦爻彖象之辭原無與，即間有附及者，亦本非正義；而序卦、雜卦等象，則不能不有取于此。」余貧不能購書，林氏及楊氏書均不可得見，不知與余二編之象異同若何？然如楊氏所述致用植體之說頗近有意，若必以一卦包三十二卦、八卦包二百五十六卦，似未免拘滯，于此反失其原。蓋序卦、雜卦諸象，錯綜往來，偶取于此，以見六十四卦變化活潑之無所不宜，而非立卦之本體必應有此也。以此爲六十四卦植體致用，則非也，此宜朱子所不之及也，姑記之以俟見者考焉。

《易問》六卷，提問 166 個問題，可視爲《觀易外編》的深入說解與注腳，也是紀氏發揮易學思想的核心論題。謹依卷目次第，著錄問答篇題如下⓰：

⓰以下依據臺北老古文化事業公司編輯室，所編制問題編號與目錄，為原書所無。

卷一：共二十二問——1《觀易編》論天地摩盪，2 論雷霆風雨，3 兌自乾出而離震生，4 日月運行一寒一暑，5 雷霆風雨日月寒暑，6 乾道成男坤道成女，7 乾坤坎離與易知簡能，8 其難其愼與易簡，9 忠恕易簡，10 如有所立，11 復禮與約禮，12 定靜安慮—大學之易簡，13 古本大學之知止，14 子思愼獨之易簡，15 居易包簡在內，16 幾希之存大者之立，17 孟子王伯不動心，18 周子陽動陰靜圖，19 周子太極，20 天根月窟，21《觀易編》陰陽來往三十六當，22 十二辟卦陽窮于剝。

卷二：共二十九問——23 乾坤統六子之用，24 彖傳文言及象占之同異，25 得朋喪朋象占之同異，26 先迷後得主，27 乾坤動靜，28 乾元用九與用六永貞，29 其血元黃，30 屯蒙彖象，31 屯蒙之巽兌包坤，32 需訟「巽中巽」、「兌中兌」之義，33 需光亨訟孚窒，34 需五訟二，坤中之象，35 師比之畜眾、建侯，36 師比與坤坎，37 師比建侯與行師，38 比樂師憂，39 小畜、履之離在乾中，40 二畜二過名義之分，41 小畜上婦貞厲與月幾望，42 畜四不取見畜之義，43 大畜之二陰通於見畜之義，44 易以履言禮，45 泰否天地交通之義，46 否泰與乾坤反復，47 泰之財成輔相，48 儉德避難，49 泰轉損益與否轉咸恆，50 泰不可轉內爲咸恆，51 六十四卦統于乾坤。

卷三：共三十三問——52 同人大有、離乾相盪，53 謙以坤乘艮，54 謙上六應九三，55 謙輕豫怠，56 天道下濟，57 謙之裒多益寡，58 禮樂以中一爲本，59 艮在坤下爲謙之象，60 同人、大有以乾負離，61 隨剛來下柔，62 隨蠱先天四隅所取象義，63 隨、蠱、漸、歸妹分左右之異同，64 臨夾震、觀夾艮之象義，65 臨觀之義，66 八月有凶，67 夾震屬春，68 觀夾艮亦言四時，69 同人、大有……乾負離歸於坤包謙，70 噬嗑、賁食色之殊，71 離遇震艮之卦大象皆言刑獄，72 噬嗑齊之以刑，73 噬嗑、賁以離互謙而歸震艮，74 噬嗑、賁以離包坎兼取其象，75 爻義兼取離包坎之象，76 剝復皆言天行，77 剝復之際當法乾之天行，78 剝爛復反、碩果不食，79 无妄、大畜以誠爲主，80 大畜時也、无妄災也，81 天在山中之象，

82 噬嗑以下六卦，83 頤取坤靜之德，84 坎離皆人心之象。

卷四：共四十一問——85 咸、恆、乾在坤中之象，86 咸四、恆三之取象，87 乾在坤中、中實之象，88 坤體包乾與恆之立不易方，89 坤體包乾、有乾體之中，90 咸五居中之不能感，91 恆利有攸往之象，92 巽中、兌中義可兼通，93 陰方浸長陽當退避，94 大象傳兼有陰遯義，95 兌爲正秋，96 壯止遯退，97 艮中、震中義亦可通，98 晉六爻多不利於進之故，99 明夷有言與震彖笑言，100 晉晝明夷誅，101 家人、睽、離在離中之異，102 蹇、解、坎在坎中之異，103 蹇、解有坤中離象，104 屯、解不同之故，105 損益之坤在乾中，106 序圖以咸恆應乾坤，107 咸恆損益四隅之合，108 夬之施祿與姤之施命，109 一陽在上、厚下安宅，110 天地相遇、品物咸章，111 剝復之間，112 姤之包爪，113 姤之乾轉而包陰，114 自上集下謂之萃，115 萃之兌在坤上，116 萃之勢易危、當修德服眾，117 困井皆取于坎義，118 抑于澤而下，119 木上有水，120 井通而困相遇，121 勞民勸相、井養之義，122 困蒙以坎包離可兼取其象，123 革鼎二卦皆于離取義，124 革鼎二卦、乾體在中之取象，125 上序噬嗑等先天四正、反復于北隅之義。

卷五：共二十九問——126 震艮動止與內外，127 震艮以內爲主，128 震四艮三雖陽不善，129 不獲其身不見其人，130 震起艮止陽自下起，131 漸之巽艮包坎，132 漸、歸妹、合先天左右六子之象，133 妹字之義，134 月幾望之義，135 人之終始，136 豐旅取義于離，137 豐爻辭卦辭相異之故，138 旅卦亦言用刑獄，139 豐多故、親寡旅，140 巽兌以陰爲主，141 重巽中離，142 兌見巽伏，143 節渙取義于坎，144 節言四時，145 豐旅渙節之象，146 困井不如豐旅之大，147 震艮……四隅反復之用，148 過極通勢謂之微意，149 小過、小畜、反通之義，150 小過六二過其祖，151 離位咪嗦，152 行過乎恭、喪過乎哀，153 中孚、小過、頤、大過四卦之象，154 三陰三陽、卦之取象。

卷六：共十二問——155 互體十六事，156 六十四卦互乾坤，157 六十四卦互體之妙，158 互卦之蘊，159 十六事爲六爻相雜之機，160 十

六事位置，161 九卦反身修德觀易圖，162 夫子九卦辭與先天卦義，163 九卦之歸，164 九卦得巽之道，165 伏羲畫卦以象天地陰陽之理，166 論包體。

又柯劭忞（1850～1933）所撰提要⓱，可略知二書體例及其大義，鈔錄全文，以供參考：

《易問》六卷（自刻本），清．紀大奎撰。大奎字愼齋，臨川人。乾隆己亥舉人，官什邡知縣。大奎著《觀易外編》，其門人劉鳳友質疑問難，大奎答之。因類記其所未問者，以示其弟大畢，大畢次而錄之，爲《易問》。雖題大奎撰，其實乃大畢所述也。卷一論先天乾坤之摩盪，太極陰陽之動靜，謂道莫大於四正，而機尤莫謹於四隅。自卷二以下則舉六十四卦以發揮包體之說。包體者一卦具兩互體，取一互留一互，如水天需，大奎云：「六四自內兌之上缺而出，上六自外兌之上缺而入。按需六四九三九二三爻互兌，此所謂內兌取一互也，餘上六九五初九三爻亦互兌，此所謂外兌留一互也。他卦仿此。」此亦易之一義，必以此括易之體用則隘矣。卷末大奎自記，引全祖望《經史答問》，謂林黃中已有包體之說，惟楊止庵常述之，大奎未見林氏楊氏之書。按林栗《周易經傳集解》，說每卦必兼互體約象覆卦，董眞卿譏其太泥。互體約象即是包體，全氏謂林之經傳集解，不載包體之說，亦誤也。

《觀易外編》六卷（自刻本存目），清．紀大奎撰。大奎易學出於劉牧《易數鉤隱圖》，而參以邵子先後天之說。開卷爲天地摩盪圖、河圖洛書、與先後天表裏諸圖，次爲後天七日來復、乾坤會合出震、先天左旋右轉、月體本無盈虧、子半懸象諸圖，次爲上序乾坤至泰否先天之用圖、上序三十卦五段之圖、咸恆包坤圖，次爲下序咸恆至損益先天之用諸圖、下序三十四卦五段之圖，次爲序卦總圖、上序先天坎離正位東西、下序後天坎離升降南北諸圖，次爲參互錯綜諸圖，次爲雜卦體原

⓱見王雲五主持編輯：《續修四庫全書提要．經部》，頁 69～70。

> 先天同著後天諸圖，次爲九卦十三卦十一卦七卦諸圖，次爲邵子天根月窟圖、三十六宮陰陽來往圖、周子太極圖、朱子卦變圖，凡九十餘圖，皆有說以發明之。紛紜膠葛，支蔓愈多，愈無裨於經義，惟增學者之眩惑而已。大奎易學盛爲人推，其《易問》六卷已著錄，此編推演雖詳，徒滋流弊，故附存其目焉。⓲

柯氏所撰二書提要內容精簡，大抵依據紀氏序錄與題記而成，可作爲導讀的參考。然紀氏《觀易外編》根本宋儒象數圖說，撰爲九十餘圖，皆有說解發明，以示讀易的別裁精義；而於天地摩盪、河洛理數、卦象卦變、參伍錯綜以及幽明生死、鬼神卜筮等易理蘊涵，均有詮釋，「誠有志於易者，不可多得之佳構」⓳。而《易問》於《觀易外編》一書有更深入一層的探討，全書共提出 166 個問題，以問答方式進一步提出《觀易外編》的核心問題，並加以發揮。合觀二書，則紀氏《雙桂堂易說》的全體大用，可以領略得之，如示諸掌。

四、紀大奎易學思想探析

紀氏《雙桂堂易說》中所論述的易學思想，涉及範疇頗廣，而其立論的設準，皆推原於《周易》經傳，又輔裁宋儒成說，闡釋發揮其深造有得的義理，進而建構一套繁複的解說圖式。以下謹歸納分述其重要核心課題及其脈絡：

（一）天地摩盪說

此爲紀氏易學開宗明義的創造概念，本於〈繫辭上傳〉第一章：「天

⓲張善文：《歷代易家與易學要籍》，《下編・歷代易學要籍解題》，頁 378～379，皆本於此。

⓳語見閆修篆識：《觀易外編・出版說明》，頁 1。

尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。……是故剛柔相摩，八卦相盪。」此言易卦的變化⑳，朱熹（1130～1200）已先言明；而紀氏以陰陽剛柔相摩相盪，遂創造出生命與道德宇宙，其《觀易外編》分析說解如下：

> 動者天也，靜者地也；動者剛也，靜者柔也。地道至柔，故凝聚于中而不散；天道至剛，故健行于外而不已。一以動施之，一以靜受之，此剛柔之相摩也。剛柔相摩，則八卦相盪矣！
>
> 且夫太極分而後有剛柔，剛柔合而後有變化，故曰：「剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也。」㉑……是故動而施之者，靜而與之，絪縕也；靜而受之者，動而與之，充周也。……天以動動，地以靜動，兩動无間，而雷霆出焉，風雨生焉。……夫雷霆風雨者，天地之氣也；……日月者，天地之精也。……相摩相盪之初，天以其至陽之精感乎地，地以其至陰之精感乎天，交相感也，交相結也，而日月生焉。
>
> 是故赤道者，天與地相摩相盪之道也；黃道者，日與月相摩相盪之道也。……日月運行于天地摩盪之中，而萬古之一寒一暑定矣！寒暑定，而六十四卦一剛一柔之分合无窮，乾道坤道成男成女之變化莫測矣！是故日月者，剛柔之精也；坎離者，剛柔之用也。大哉！乾坤之知能也，剛柔動靜之理也，易簡之德也，其至矣乎！㉒

紀氏於是畫一「摩盪圓圖」㉓，內外二圓同心包涵，以示剛柔相摩而相化，動靜相施而相受，翕闢鼓潤，則生生不已。圖示如下：

---

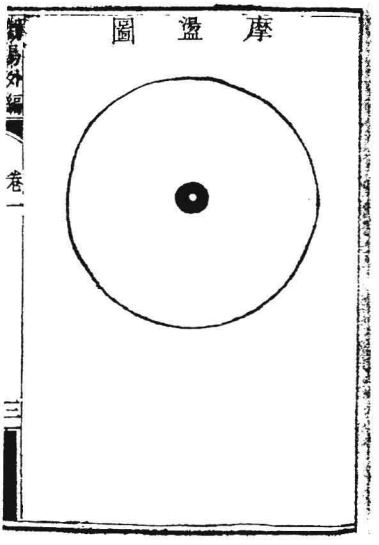
⑳朱子《易本義》，頁 56，曰：「此言易卦之變化也。六十四卦之初，剛柔兩畫而已。兩相摩而為四，四相摩而為八，八相盪而為六十四。」

㉑語出〈繫辭下傳〉第一章，紀氏多本〈繫辭傳〉為說，全書皆可驗證而知。

㉒詳參《觀易外編》卷一，頁 1～3。

㉓按：此書圖表紛陳，不便舉列，本文除第一之「摩盪圖」掃瞄如下外，餘皆從略。

由天地之生生，而日月晦朔弦望生生之，四時春夏秋冬生生之，男女德業生生之，可謂體道的極功。紀氏以「天地摩盪說」詮釋〈繫辭上傳〉第一章造化的妙理，兼賅體用，本體的創造義涵與宇宙的演進軌則，理路脈絡分明，值得細玩。《易問》卷一第一問「《觀易編》論天地摩盪」，二者相觀而善，表述其「易象之原，造化之本」的究極思想，是其全書的綱領主脈。



（二）河洛理數說

紀氏以爲「天地之摩盪，精氣也；精氣行，而數理立焉」。故本〈繫辭上傳〉第九章：「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」及〈繫辭上傳〉第十一章：「河出圖，洛出書，聖人則之。」觸類引申，繼承邵雍、朱熹以來的象數圖說，以爲河圖之數五十五，「摩盪之順行者也」；洛書之數四十五，「摩盪之交互錯行者也」，而創制「洛書在河圖之中說」，並畫爲圓圖以示其說，文曰：

> 數始于一，極于九，中于五，合于十，故五者天地之中數也。五以一合四，而金水之數生；以二合三，而木火之數生，而一四二三之合則爲十，故土者四象之母也。一摩于五而成六，四摩于五而成九，二摩于五而成七，三摩于五而成八，而金木水火之用行矣。故河圖五十之土居其中，即地之居于天圜之中也；金木水火包羅于外，順行而相生，即天之左旋而摩盪于地之外，而四時十二辰之順相推而不已也。夫流轉推盪，其氣日出，而不凝聚于中土，則无以主宰乎流行之機。……惟有中土以翕之，則六七八九摩盪于外，而三二四一交孕于中，此河圖

二五之精，所以妙合而凝于中宮天五地十之內也。天五者，乾土也，乾元之氣孕于中，五行之主宰也；地十者，坤土也，坤元之精包乎乾，五行之所翕聚也。乾土凝然不動，而金木水火翕聚于坤之內，交互而不離，融結而不散，而一二三四六七八九之數盡歸于地十之中，故地十之數變而爲九一，變而爲四六，變而爲三七，變而爲八二，逆行相制，而洛書之象以出焉。㉔

紀氏以爲洛書九宮不論縱、橫、斜數之，其數皆十五，爲河圖中宮地十包乎天五之數，洛書之中五，即河圖之中五。而洛書一對九、二對八、三對七、四對六，即河圖之十爲一六、七二、九四、三八之所融結，而交互逆轉、相克相制，以歸于中五乾元之一氣。故洛書南九爲陽金，四逆退於東南隅；東三爲陽木，八逆退於東北隅；北一爲陽水，六逆退於西北隅；西七爲陽火，二逆退于西南隅，純陽之氣固結於天地之中。故又總結其說，文曰：

則乾元之道，足以主宰乎摩盪之原，爲萬化之根。而一六、三八、二七、四九之摩盪于天五地十之外者，乃以亙萬古而不息，故夫子贊河圖曰：「所以成變化，而行鬼神。」夫乾五動，則十變而爲九一、爲二八、爲三七、四六；乾五靜，則九一、二八、三七、四六皆化而爲十。故天五地十爲洛書之根，變化之所以妙于中，而鬼神之所以行于外，是故河圖之中宮，洛書之所藏也；河圖之匡廓，洛書之所運也。然則，洛書者即河圖中宮之數，天五地十之妙用也。

而紀氏以爲此說於古有徵，引《經緯》云：「河以通乾出天苞，洛以流坤演地符。」又引邵子曰：「圓者星也，歷紀之數肇于此乎！方者土也，畫州井地之法放于此乎！」故據以論說：

夫河圖象天，天苞者，周天之運苞乎地也；即一三、二四之通乎乾五，而得六八七九以出，而摩盪于地十之外者是也。洛書象地，地符者，地十之符應乎天也；即一九、二八、三七、四

㉔詳參《觀易外編》卷一，頁4～5。下二引文，皆見同卷，頁5。

六之流于坤十，以縱橫演布，而交合于乾五者是也。夫地不在天之中乎？然則，洛書在河圖之中，又何疑乎？

紀氏本漢代緯書與宋儒邵雍圖書學以證成其說，雖非經傳本來面目，然寄寓微妙，自成一家之言。其恣意衍繹，不爲傳統拘限，未免超逸聖人入道正法，然其觀善體妙，出入漢宋，回歸義理，可謂出奇入勝，別開生面。河圖藏洛書，紀氏以爲即變化本原，而孕先天翕聚之機，與運後天流行之象，所以示人五十天地之數的無窮妙用，即乾坤生成造化的奧蘊，故創爲「先天後天表裏河洛說」、「河洛逆順相生說」，以爲此即「聖人之道也，天之道也」；其說綿密渾成，皆以圖書先後天數的牽衍，附會論證，反溯易理，於經傳雖無據，但頗能自圓其說。

（三）河洛聖德說㉕

紀氏以〈說卦傳〉第三章「數往者順」歸之河圖，「知來者逆」屬之洛書，而以「是故易逆數也」納於先天河洛中宮之數，遂以《中庸》總攝其義曰：

故往者，萬物之出機也，小德之川流也，顯諸仁也；來者，萬物之入機也，大德之敦化也，藏諸用也。……是故聖人之學易也，以逆數爲本。夫返吾之視聽言動于一心，克而復之，胥天下而歸之，安土而敦之者，逆焉而仁也。返禮儀、威儀三百三千之數于一心，而至德以凝之，敦厚以崇之者，逆焉而禮也。無適也，無莫也，不逆也，不億也，極天下之動而貞夫一者，逆焉而義而智也。天下之本在國，國之本在家，家之本在身，而歸于中心之誠者，逆焉而信也。大哉逆數也，道德之歸，斯其至矣！㉖

河圖、洛書都是古時傳說祥瑞聖物，孔子嘗有河不出圖之歎㉗，而紀

㉕文詳《觀易外編》卷一，〈易逆數說〉、〈錫洛說〉與〈聖人則圖書說〉。
㉖文詳《觀易外編》卷一，頁 13～14。
㉗《論語．子罕》第九章：「子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。」

氏深信圖書出于伏羲，洛書再出于大禹，河圖再出于文王，又本《尚書·洪範》「天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘」，《虞書·大禹謨》「水火金木土穀，惟修；正德利用厚生，惟和」」、「地平天成，六府三事，允治」；與《禮緯·含文嘉》漢儒之說相互綰合，而歸結其義曰：「其體無所不具，其用無所不周，大之彌于六合，小之退藏于密。」本此以論聖德事業皆備於是，所以能觀河洛五十之妙；而思聖人之所以則圖書者，在於乾元資始、坤元資生妙合胚胎，陰精陽氣包孕渾淪，爲眞實無妄之原、性命之根，故聖人憫人欲之易流、天理之日晦，則圖書而作易焉。此說雜揉不純，眞僞混爲一談，多主觀臆設，循環論證，可見紀氏非醇儒本色；雖然，而其易說仍終以宋儒理學爲依歸，如下文引《中庸》「至誠」與程子之說，即爲顯例，曰：

> 聖人之憂天下來世，其至矣。先天下而開其物，後天下而成其務者此也。……是故五十者，夫子之忠也；中心爲忠，五十天地之心也，中之至也，天下之大本也。一六二七三八四九者，夫子之恕也；如心爲恕，如其中心之一而行之也，和之至也，天下之達道也。此致中和者之所以爲天地立心，而天地位爲萬物立命、而萬物育也，所以首出庶物而萬國咸寧也。大哉！聖人之利貞乎！……故五十者，乾坤之大道，三極之至理也。然則，聖人之則圖書，亦全其五十之體而已矣！㉘

考河圖、洛書二名，首見於〈繫辭上傳〉第十二章：「河出圖，洛出書，聖人則之。」按：漢儒孔安國、劉向（77 B.C.～6 B.C.）等解說，伏羲取法河圖以畫八卦生蓍法，夏禹取法洛書而作《尚書·洪範》「九疇」。然此說實無根據，應係唐末五代以及宋初道學人士，如華山道士陳摶（？～989）者及其嫡傳弟子，出於演數依託，假借易理，以爲修煉之術，並非《周易》原本根底；故清儒毛奇齡（1623～1716）《圖書原舛編》、黃宗羲（1610～1695）《易學象數論》、黃宗炎（1616～1686）《圖書辨惑》與胡渭（1633～1714）《易圖明辨》，窮原溯流，掃除廓清㉙。

㉘文詳《觀易外編》卷一，頁17～19。

㉙詳參李申：《周易與易圖》、《易圖考》。

而自宋儒陳摶、邵雍（1011～1077）以來所謂「借圖以明易，援易以明圖」秘傳的圖書學，清儒紀氏竟能遠紹近承，演繹圖說，以盡儒理聖德，用心可謂深重了。

（四）歷時體妙說

《觀易外編》卷二首條闡釋復卦「反復其道，七日來復」，紀氏以爲亦先天之逆數。而坤之終爲復之始，即先天之蘊爲後天之端，故先天之妙，藏于後天之用，故總結其義曰：「復者，坤坎之相生也，先後天之際也，來往之機也，逆順之間也，貞元之會也。」又以爲朱子本義之說精當，而參以別義曰：

> 坎者，冬至之日也；艮者，立春之日也；震者，春分之日也；巽者，立夏之日也；離者，夏至之日也；坤者，立秋之日也；兌者，秋分之日也；乾者，立冬之日也。
>
> 子曰：「復其見天地之心乎！」是故孕于天之中者，地也；孕于地之中者，天也；孕于地之中之天者，天地之心也，內之至也，陰中之陽也，地十中之天五也，故曰：「天地之無不持載。」……且夫天地有持于中者，而四時日月之道行；人身有持于中者，而視聽言動之理得，大矣哉！人之心，天地之心也，復之下也，坎之內也，河洛之中也，三極之道，一焉而已矣！[30]

紀氏「後天帝出乎震說」，以震爲乾坤會合之氣，以帝爲天地主宰之神，是即萬物之所從出，故至誠能備乾坤震之德，而兼三才之道，爲天地生生之理。而先天以坤藏爲妙用之歸，紀氏又以爲聖人於坤卦發其蘊，得朋喪朋之機亦先天之奧，衍爲「坤卦西南得朋東北喪朋說上中下」，以示先天左旋四時錯行、右轉日月代明之象。復創「先天子半之象說上下」，謂觀其象而日月相翕相推之妙備矣，是邵雍所謂「天地人之至妙至妙者」，其說曼衍恣肆，流轉自如，覽讀覃思，不免歎爲觀止！

---

[30]文詳《觀易外編》卷二，頁1～3。

（五）〈序卦〉機妙說

紀氏《觀易外編》卷三上、下總說〈序卦〉，以爲乾坤（尊卑之定位）至泰否（上下之相交）即其綱領，故其〈上序乾坤至泰否十二卦說〉明先天動靜之幾，總其全文旨趣曰：

> 夫八卦周流而不息，則乾坤相爲上下而無窮，故泰自乾而坤，否自坤而乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，而乾坤之用神矣！而先天之妙見矣！[31]

卷三上〈上序三十卦說〉，紀氏分爲三段：乾坤至泰否十二卦爲上序第一段，統先天全圖之象，著盈虛得喪之理。同人至大畜十四卦爲上序第二段，分爲兩段：同人、大有、謙、豫、隨、蠱、臨、觀，此八卦以發明喪朋之用，及義理之妙；噬嗑、賁、剝、復、无妄、大畜，此六卦而歸功於震艮之間之妙。由是可觀「剝復之大道，天地之正理，聖人之微言，作易之精義也」。而頤、大過二卦括先天全圖之象以結之，而歸於兩弦之坎離，以見乾坤之妙用，故論之曰：

> 君子觀乾坤坎離之蘊，兩弦晦望之機，而有以悟夫先天得喪之理之至微也。嗚呼！吉凶禍福倚伏之機，進退存亡得失之介，天理人欲消長之端，可不慎乎！可不慎乎！

下序〈咸恆說〉，紀氏以咸恆得天地五十之交，氤氳以神其變化，而合之爲日月之代明，分之爲四時之錯行；二卦以河洛中宮之蘊，居二序之中爲先天合一之眞機，爲六十四卦之樞紐，故三才之道備，易理之妙蘊。卷三上〈咸恆說三〉遂作結論之曰：

> 聖人之心，咸恆之心也；聖人之心之理，河洛之理也。今夫大節不純，大倫不備，而欲窮陰陽之理，悟河洛之原，識坤復之機，得性命之正者，千古以來，未之有也。是故君子觀咸恆通久之故，而天地人之理可思矣！[32]

---

[31]以下引文，並詳《觀易外編》卷三上，頁2～6。
[32]文詳《觀易外編》卷三上，頁15～16。

咸恆之後，繼以遯、大壯、晉、明夷、家人、睽六卦，紀氏卷三上〈遯壯以下六卦咸恆之變說〉以爲：「觀遯、大壯之機，可以窮天地陰陽之變；觀晉、明夷之機，可以窮日月晦明之變；觀家人、睽之機，可以窮人倫男女之變。」此六卦所以濟咸恆之窮，而成其全德，天道、人道因此而一以貫之，合和圓成。

下序咸恆至損益十二卦象，紀氏以爲可見先天易簡之理，而統攝六子之用，故其〈下序咸恆至損益十二卦說〉，總結其要旨曰：

> 夫上序首明乾坤之體，而終之以乾坤之交；下序首明坎離之象，而終之以坎離之交。然則，乾坤坎離者，分體與用而言之者也；咸恆損益者，合體與用而言之者也。體用合一，天地無間，言乎其知，非乾以易知，而靜以翕之之知大始者乎？言乎其能，非坤以簡能，而動以闢之之作成物者乎？易之理微矣！聖人之意深矣！[33]

〈下序三十四卦說〉紀氏以爲先天懸象，乃示人以盈虛消息之理。前八卦以詳示上下得喪之機，咸恆損益四卦，所以括盈虛之理；遯至解八卦，所以顯消息之妙，此下序第一段，即聖人示人以先天全圖之機緘。下序第二段，聖人觀震艮巽兌四隅之機緘，而受之以夬至鼎八卦，悟先天合體、乾統四象之機，非先天無以啓〈序卦〉之用，非〈序卦〉無以演先天之蘊。下序第三段，而發奧於震艮至渙節十卦，又總示其往來之機於漸與歸妹，乃見得先天震艮之間藏後天之坎，即邵雍之「天根」；先天巽兌之間藏後天之離，即邵雍之「月窟」，故以爲聖人立象之意若此其深。下序第四段，括之以中孚、小過，紀氏以爲總結巽兌震艮之妙；終之以既濟、未濟，以結坎離之妙，而乾坤之大用備，即邵雍所謂「天根月窟閒來往，三十六宮都是春」，故總攝其義曰：

> 微乎！微乎！君子觀〈序卦〉之終，震艮巽兌之際，坎離二體回環而相互，乾坤三畫浹洽而無間，天地氤氳，日月交光，而陰陽渾合于先天一氣之中矣！大矣哉！道之萬古如斯者乎？聖人通〈序卦〉往來之奧，思乾坤之確然示人易，隤然示人簡

[33] 文詳《觀易外編》卷三下，頁3。

者，而知天地之道之所以貞觀，日月之道之所以貞明，天下之動之所以貞夫一；貞夫一，而天地日月之道具于身矣！[34]

紀氏〈序卦雜說一〉開宗明義，又以爲上序俯察地理，歸功於震艮之間，係陽生之始機，用六之妙理，歸根復命之至德；下序仰觀天文，歸功於巽兌之間，乃純陽之畜聚，用九之天則，守亢持盈之要道。上序貫之以乾坤爲體，下序貫之以坎離爲用，正體、互體、變體紛陳爲序，陰陽動靜之理，天地鬼神之奧皆備於是。又〈序卦雜說二〉，論序之有上下，分之各爲始終，合之共歸一致；首乾坤之純，終坎離之交，所以顯先天四正之用。紀氏又綰合圖書之義，以論之曰：

夫既濟、未濟以坎離之交歸于乾坤之合，而消長得喪之機已備于其中，故坎離咸恆以四正而涵四隅之用。坎互震艮，離互巽兌，四隅之統于東西也；咸合艮兌，恆合震巽，四隅之統于南北也，是故河圖有四正而無四隅，洛書統四隅而歸四正，而先天序卦之理見焉。……故坎離咸恆以河洛之蘊，樞紐乎二序之中；乾坤既未以四正之用，包羅乎終始；而六十四卦之反復推移，無非一六二七三八四九之上下升降、往來摩盪于其間而不可窮，此二序之合終始，而歸于一致者也。[35]

序卦上下分具先天之體與後天之用，相通於天道人倫，故紀氏於〈序卦雜說四〉引《中庸》載《詩．小雅》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽，父母其順矣乎！」而總結〈序卦〉之義曰：

坎、離，兄弟翕之象也；既、未濟，妻子合之象也。乾、坤，正其位；咸、恆，一其情，父母順之象也，而皆于中爻之互得之，故易之道存乎心，心也者，三極之理之所會歸也。心法在，則道法在焉，《孟子》之存其心、養其性以事天，以易道事其天者也；《中庸》之和妻子、宜兄弟以事親，以易道事其親者也。天道也，人倫也，一以貫之矣！

紀氏論〈序卦〉上序先天，坎離正位東西，乾坤爲經，四隅寄泰否，

[34] 文詳《觀易外編》卷三下，頁9～10。
[35] 文詳《觀易外編》卷三下，頁21。下條參見同卷，頁24。

遞轉損益；下序後天，坎離升降南北，咸恆爲緯，四隅寄損益，遞轉泰否。分析細密入理，以宋儒圖書學餘蘊，而歸本於聖人一貫道德，機趣圓妙，可謂允切易旨。

（六）參伍錯綜說

《觀易外編》卷四本〈繫辭上傳〉第十章「參伍以變，錯綜其數」，專論此義之機理具於〈序卦〉、〈雜卦〉，而其變本於先天河洛，以爲參伍即河洛之數，亦即天地之心、陰陽之合，而爲萬變之本。倚數參伍錯綜，機妙歸理，說曰：

> 數之倚者，理之歸也，性之純也，命之至也。窮理，窮之于一也，得其所以一，而性盡矣！命至矣！一以貫之，而曰忠恕，本是心之中而達之，明乎一之理之在中也，太極之謂也，誠之謂也。故參伍，一而萬者也；錯綜，萬而一者也，由是以觀于〈序卦〉、〈雜卦〉之象，而其變不窮矣！大哉！易之變之至神也。大哉！聖人之道之變之至神也。……此易有聖人之道四焉者之所以至神，而學易之君子之所當擬、言、議、動，以法其錯綜之妙，而成其參伍之變化也。吁！知河洛之數者，其知神之所爲乎！[36]

紀氏於參伍錯綜倚數相涵之中，天地河洛正隅通變之際，演創十數圖以便觀覽，可謂極具用心。而以爲尤莫妙於〈雜卦〉之綜於大過一節，故又創爲〈雜卦大過八互總括先後天錯綜之機說〉，以論〈雜卦〉的反復相對，體源於先天，而用著於後天，體用立備，六十四卦錯綜之機顯著，聖人作易之神功，畢終於是。由形式結構數理，演繹河圖洛書的縱橫變化，而歸原於聖人作易本心，道德一貫，紀氏善爲推擴闡發，觸類引申，眞宋儒陳、周、邵、朱以來，圖書學的承紹大家，也儼然爲乾嘉清儒易學獨樹一幟的專門別裁。

---

[36]文詳《觀易外編》卷四，頁4。

（七）反身修德說

紀氏以爲易象無不本於河洛，故於《觀易外編》卷五備說〈繫辭下傳〉第七章「三陳九卦」，以爲洛書數九，故於六十四卦中取其九卦以應之；而其餘五十五卦，適合河圖五十有五之數，洛書本在河圖之中，九卦爲反身修德之事，反之於中，修之於內，體先後天合一之道，宋儒程、朱、陸已備其說。紀氏立意以爲：易之象數無所不通，學者各以其意求之，凡其有關於身心家國天地陰陽之理者，皆其象義之所得而該，君子觀於此，而天行反復之機、善惡治亂之始，乃能憂患惕厲以制。易道莫先於治心，心純而心可盡，此聖人示人以修德之首務；而易道莫要於盡性，性盡而命乃至，此聖人示人以修德之究竟。

紀氏自言於《中庸》得坤貞之義，於《大學》得艮止之義，而深服朱子之說，於〈七卦謙土居中說〉，備言此義。易象活潑，學者浸淫其巧，而歸之於太極兩儀四象之渾然，反之於身心道德之理，是乃無失於聖人立象之本意。

（八）互體妙蘊說

紀氏《觀易外編》卷六以河洛中宮五十之理，而歸中於六十四卦三百八十四爻之陰陽一太極，由妙中而交互，以爲即天地摩盪之理，原始要終之本，故中爲外之蘊，交爲變之機。中四爻之所交互，一互而中之用備；中二爻之所交互，再互而中之用神，觀六十四卦乾坤坎離之交互於中，而天地萬物之情可見。是故於〈互卦天地摩盪之理說〉云：

> 人于其間得天地陰陽之妙合，而耳目口鼻四肢百骸之運用出焉，喜怒哀樂用舍行藏之變化具焉。聖人知我心即天地之心，我之氣即天地之氣，以乾坤坎離之理氤氳貞一于其內，肫肫乎懇至也，淵淵乎靜深也，浩浩乎廣大也，故時出而不窮，泛應而曲當。……是故聖人之身，六十四卦咸備之身也；聖人之心，六十四卦中間交互而歸于乾坤坎離之心也。……然則，學

易者，求其中焉而可矣！學聖人者，求其中焉而可矣！[37]

於是，〈乾坤坎離天根月窟來往說〉本邵雍之義而演繹其理，〈周子太極圖乾坤坎離來往說〉復本周敦頤（1017～1073）之圖以顯乾坤坎離互交之象，說以坎離爲易之通，而乾坤往來不窮之道。故周子繼作《通書》，以明圖說之蘊，亦所以發明乾坤坎離互交之奧，仁以爲體，而義以爲質，是故「安而敦之，化而裁之，仁義之根于心也，坎離之歸于一也，陰陽柔剛之妙于神也，性命之理得，三極之道備矣！原始，始之此也；反終，終之此也，故曰大哉易也，斯其至矣！」[38]紀氏因此發爲議論作〈幽明死生鬼神說〉，其意以爲：「大哉言乎！聖人以乾坤坎離之妙，窮天地陰陽之奧，通造化摩盪之原，究形形色色之本，原其始而知其所以生，反其終而知其所以死。……聖人者，人欲淨盡，天理流行，物不得而化之也，是故清明在躬，氣志如神，則知覺之靈歸于眞宰矣！」[39]又創爲〈晝夜之道說〉，而本朱子之義曰：「晝夜即幽明死生鬼神之謂也。曰：此窮理之事也。曰：此聖人盡性之事也。曰：此聖人至命之事也。」窮理盡性以至於命，聖人學易之事備；紀氏因以爲讀書貴於得其本，而讀易尤甚，能得其本，誠如程子所言：「六十四卦三百八十四爻，皆所以順性命之理，盡變化之道也。散之在理則有萬殊，統之在道則無二致。」此則程子示人以本，一本而萬殊，萬殊而一本，所以象數雖紛紜，可以盡理而得。

（九）絜靜精微說

此爲紀氏《觀易外編》壓卷之作，亦其全書之總結，可以概括其因襲創制之義。紀氏以爲易之「絜靜精微」，表現於天地之易，摩盪之道，故日月寒暑幽明之故，死生鬼神之理在乎其中，此其一也；而伏羲之易，示人以先後天圖書之奧，此其二也；文王之易，以上下序卦，盡先後天變化之妙，此其三也。孔子之易，舉七卦以顯後天河圖之用，而極之十一卦之

[37]文詳《觀易外編》卷六，頁2～3。
[38]文詳《觀易外編》卷六，頁9。
[39]文詳《觀易外編》卷六，頁10～11。下引文，同卷，頁15。

窮神知化，以致其中德之盛；又舉九卦以括先天洛書之用，而極之十三卦之通德類情，以盡其中德之制；傳雜卦以明反覆顛倒之用，而終之以大過八互，以盡其錯綜，此其四也。「聖人以此洗心，退藏于密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，齋戒以神明其德，窮理盡性以至于命」者，「千古聖人之學易之絜靜精微也」，此其五。故學易者以絜靜爲本，乃能致精微，《大學》之道，《中庸》之誠，聖人之德，皆「絜靜精微」之至者。因此，學易者乃能悟於自然之理與當然之事。

以上九條綱領義例，皆以《觀易外編》六卷文本爲精簡的概括，容有粗略疏漏之處；而《易問》六卷 166 個問答，理應比觀對照，因限於篇幅，一概從略，其篇目已臚列於前，可以參考。綜之，紀氏易學，數理並賅，體用兼備，即器以明道，原道以制器，「統之有宗，會之有元」，可謂宋學之承祧，圖書之繼禰，在清代易學者中，他可以具有一定的學術地位與評價。

五、結　論

清代易學著作的內容與傾向，頗爲複雜。誠如朱伯崑（1923～2007）教授所謂：

> 有尊義理之學的，有言象數之學的，有闡發程朱易學的，有倡導或批駁圖書之學和邵雍易學的，也有調和義理和象數兩派觀點的。就經學傾向說，有標榜宋學的，有推重漢學的，還有折衷漢宋兩派的。派別雖然分歧多方，但其宗旨不出于漢宋兩代易學的窠臼。其對義理和象數的論述，有創見者甚少，尤其是在哲學方面，沒有繼方以智和王夫之之後，再建立起新的理論體系。漢易的復興表明古代易學發展到宋易階段後，再不能創造新的型態了。因此，清代的易學及其哲學，就其理論思維發展的總的趨勢說，可以說是由高峰走向低坡。這同清代經學和哲學發展的狀況相適應的，也同中國封建社會走向衰落的歷史相適應的。[40]

紀大奎《雙桂堂易說》純屬宋學圖書象數一脈，於清代易學史中，與李光地（1642～1718）《啓蒙附論》、胡煦（1655～1736）《周易函書》、江永（1681～1762）《河洛精蘊》、張楚鍾（同治間人）《易圖管見》等先後輝映，自成一家之言，詮釋河洛先後天數理道德奧蘊，雖自云「外編」，亦不離心性天命仁義聖學，闡幽顯微，原始要終，於清代乾嘉樸學復興漢學的主流學術中，突顯宋易融理學於圖書的別裁特識，創圖九十餘，衍義三十六說，鞭辟入裏，精義入神，雖不無曼衍附麗之文，游談無根之詞；要之，具見本末，數理兼綜，允得宋儒自陳摶、周敦頤、邵雍、程頤、朱熹以來之眞傳，又戛然獨造，於圖書易學史與清代易學史上，應居一定的地位及賦予適度的評價。本文僅是初探之作，粗列綱領，略陳要旨，考核深究，猶待來茲。

（按：本文原刊載於 2002 年 6 月，《中國學術年刊》，第 23 期，頁 35～60。）

㊵文詳朱伯崑：《易學哲學史》修訂本卷四，第九章〈道學的終結和漢易的復興〉，頁5。

參、焦循《孟子正義》中之易理詮釋

一、前　言

焦循（1763～1820）爲清・乾嘉之際揚州學派的代表學者，阮元（1764～1849）譽之爲「通儒」。世居江都北湖黃玨橋，早年字理堂，後字里堂，晚年自號「里堂老人」；四十六歲，自築雕菰樓、半九書塾於家鄉「雕菰淘」中，一生深服「好學深思，心知其意」、「證之以實，運之於虛」的治學精神，專力於讀書、教書、著書。博聞強記，識鑒精卓，經學以訓詁入手，而求義理通達，於《周易》、《尚書》、《毛詩》、《禮記》、《左傳》、《論語》、《孟子》等都有著述與補疏；尤其，《雕菰樓易學三書》與《孟子正義》二書，爲其晚年嘔心瀝血的傳世名著，夙爲學者注意。本文爬梳焦循《孟子正義》中的易學資料❶，考察其「以易注孟」的實質、「通變神化」的理論脈絡，以觀照其源於易學的方法，提供學者參稽研考。

《孟子正義》，引經據典，網羅四部，博採顧炎武（1613～1682）以下，六十餘家著作中有關《孟子》與趙岐（？～201）古注的論述，追步戴震（1723～1777）《孟子字義疏證》，採摭眾家精義，具備疏體規模，爲歷代《孟子》注疏的殿軍壓軸，被譽爲戴震《孟子字義疏證》的繼祧力作。而焦循夙以算學邏輯形式以及小學訓詁義理，以求通《周易》，又進而貫通《周易》義理及於《孟子》。焦循以爲：古之精通易理，深得伏羲、文王、周公、孔子之恉者，莫如孟子。而《孟子》思想通於易理，從來解《孟子》者，無此實事求是，於是以注易鉤貫旁通的體系，投注畢生心血，完成了他學術生命的絕響——《孟子正義》。

焦循如何具體表現他融會貫通《周易》與《孟子》的道德系統？道

❶本文所據焦循：《孟子正義》（以下簡稱正義），係沈文倬點校本，全二冊。

德、理義、性命，本爲孔孟學說思想的核心，焦循據以爲其引申比例、觸類旁通的全體大用，可說是他道本一貫的最佳印證，故恆拳拳服膺以融通《周易》與《孟子》。他援據《周易》詮釋《孟子》的基本理念，厥有三端：（一）「證之以實，運之於虛」。（二）「好學深思，心知其意」。（三）「通變神化，道本一貫」。再者，焦循融攝會通易學與《孟子》學的要義，也可綜括爲三點要義：（一）「以旁通說性靈」。（二）「以變通說性善」。（三）「以時行說性命」。以上論述，詳參下篇〈焦循孟子正義易學思想析論〉，不在此贅述。

本文係依據焦循晚年著作《孟子正義》中所闡發的孟子易學思想，逐卷加以提引論述，以見焦循開啓前賢所未發的詮釋觀點；而《孟子》與易學可能的義理脈絡，也可以更進一步認識，從而貞定此一應然論述的道統歸趣。

二、《孟子正義》中易理詮釋之一

東漢．趙岐《孟子．題辭》曰：「孟子生有淑質，夙喪其父，幼被慈母三遷之教。長師孔子之孫子思，治儒術之道，通五經，尤長於詩、書。」❷而焦循曰：「《列女傳》言通六藝，《史記．滑稽傳》云：『孔子曰：六藝於治一也。禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以神化，春秋以義。』……趙氏以爲『通五經』，七篇中言書凡二十九，言詩凡三十五。《史記．列傳》云：『序詩、書，述仲尼之意。』故以爲『尤長於詩、書』。然孟子於《春秋》獨標『亂臣賊子懼』，爲深知孔子作《春秋》之恉。至於道性善，稱堯舜，則於通德類情，變通神化，已洞然於伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之道，獨詩、書云乎哉！」

由兩段文義可知，趙岐題辭及焦循正義同時肯定孟子的儒家淵源、經學專門及其道統傳承，皆與唐．韓愈（768～824）〈原道〉所謂「道統」

❷詳參正義，卷一，頁7。下引焦循文，見同卷，頁9。

薪傳，脈絡一貫，故能「通德類情，變通神化」，而明達於易理。焦循正義乃特爲揭櫫而闡發，曰：「孟子之學，通變神化，以時爲中，易地皆然，能包容乎百家，故能識持一家之說之爲害也。」又曰：「《易·繫辭傳》云：『象也者，像也。』象之言似也。謂以孔子爲法則，而似續其道也。」❸與趙氏注孟義旨前後相承，而戛然獨造，可謂孟子義理詮釋的一大功臣。本節以焦循《孟子正義》卷一至卷五〈梁惠王章句上〉、〈梁惠王章句下〉，共五卷，爲爬梳的資料文本。

（一）孟子道性善，言必稱堯舜，故知孟子之意，在脩堯舜之道。堯舜通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之；神化民宜，即文王有靈德也。❹

趙岐注曰：「惟有賢者然後乃得樂此耳。謂脩堯舜之道，國家安寧，故得有此以爲樂也。不賢之人，亡國破家，雖有此，當爲人所奪，故不得以爲樂也。」焦循此疏將孟子道性善之義，直承堯舜之道，而引用《周易·繫辭傳》「通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之」，以爲「神化民宜，即文王有靈德」，先王、後王一併論述，道統一貫，焦循企圖融通孟子與易理的用心孤詣，彰顯明晰。

（二）《呂氏春秋·務大篇》「然後皆得其所樂」，高誘注云：「樂，願也。」願，猶欲也。故以欲解樂。《易·雜卦傳》云：「大有，眾也。」〈繫辭傳〉云：「富有之謂大業。」有之義爲眾，爲富，眾富即多，故以多解有。樂其有麋鹿魚鱉，即欲其多麋鹿魚鱉也。❺

趙岐注曰：「孟子爲王誦此詩，因曰文王雖以民力築臺鑿池，民由歡樂之，謂其臺沼若神靈之所爲，欲使其多禽獸以養文王者也。」焦循本乎訓詁的輾轉鉤貫，融會《孟子》與《易傳》的義理，此條爲其「以易注孟」的先聲。

---

❸並上引文，詳參正義，卷一，頁10，頁14。

❹〈梁惠王上〉第二章：「賢者而後樂此；不賢者，雖有此不樂也。」正義，卷二，頁45。

❺〈梁惠王上〉第二章：「文王以民力為臺為沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鱉。」正義，卷二，頁48～49。

（三）《易・文言傳》云：「元者，善之長也。君子體仁足以長人。」董子《繁露・重政篇》云：「唯聖人能屬萬物于一，而繫之元也。終不及本所從來而承之，不能遂其功，是以《春秋》變一謂之元。」元即仁，仁即一，故趙氏以仁政爲一。❻

趙岐注曰：「孟子謂仁政爲一也。」焦循引用〈乾卦・文言傳〉解釋「元亨利貞」四德的轉化義理，以「元」釋「一」，又以「仁」釋「元」，故「一」即「仁」，藉此以言儒家「仁政」的理想，中肯妥適，元元本本，始終條理，可謂通解達詁。

（四）孔子贊《易・繫辭傳》云：「包羲氏之有天下也，始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」又云：「包羲氏沒，神農氏作；神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。」治天下之道，開於包羲，備于堯舜，故刪書首〈堯典〉、〈舜典〉，禹、湯、文、武、周公之法制，皆法堯舜者也。孔子以易、書、詩、禮教門弟子，故所頌述，惟宓羲氏以來，至文、武、周公之法制也。《春秋》大文王之統，而書桓文之事，是及五霸也。❼

趙岐注曰：「孔子之門徒，頌述宓戲以來，至文、武、周公之法制耳。雖及五霸，心賤薄之，是以儒家後世無欲傳道之者，故曰臣未之聞也。」焦循補充趙注不足，以孔子所贊《周易・繫辭傳》之文，疏釋孟子之義，與第一條同理共貫。

（五）《易・復・上六》「有災眚」，《釋文》引《子夏傳》云：「傷害曰災。」隱公五年《公羊傳》云「記災也」，注云：「災者，有害於人物，隨事而至者。」是災即害也。❽

---

❻〈梁惠王上〉第六章：「吾對曰：定于一。」正義，卷三，頁71。

❼〈梁惠王上〉第七章：「孟子對曰：仲尼之徒，無道桓文之事者，是以後世無傳焉。臣未之聞也。」正義，卷三，頁77～78。

趙岐注曰：「孟子言盡心戰鬥，必有殘民破國之災，故曰殆有甚於緣木求魚者也。」焦循「以易注孟」與第二條進路無別，法則如一。

（六）《易．繫辭傳》曰：「樂天知命，故不憂。」此以知命申明樂天之義，聖人不忍天下之危，包容涵畜，爲天下造命，故爲知命，是爲樂天。天之生人，欲其並生並育，仁者以天爲量，故以天之並生並育爲樂也。天道又虧盈而益謙，不畏則盈滿招咎，戮其身即害其國。智者不使一國之危，故以天之虧盈益謙爲畏也。而究之樂天者無不畏天，故引周公之頌申明之。畏天爲畏天之威，則樂天爲樂天之德也。❾

趙岐注曰：「聖人樂天行道，如天無不蓋也，故保天下，湯、文是也。智者量時畏天，故保其國，大王、句踐是也。《詩．周頌．我將》之篇。言成王尚畏天之威，於是時故能安其太平之道也。」焦循引《周易．繫辭傳》「樂天知命，故不憂」，申明「知命」即「樂天」之義，又引〈謙卦．彖傳〉之文補釋其德。

（七）趙氏讀「惟曰其助上帝寵之」八字句，「四方」二字連下「有罪無罪惟我在」九字句。《易．師．九二．傳》云「承天寵也」，《釋文》引鄭注云：「寵，光耀也。」《詩．蓼蕭》「爲龍爲光」，毛傳云：「龍，寵也。」趙氏以光解寵。❿

趙岐注曰：「書，《尚書》逸篇也。言天生下民，爲作君，爲作師，以助天光寵之也。四方善惡皆在己，所謂在予一人，天下何敢有越其志者也。」焦循引〈師．九二．小象傳〉文以釋光寵之義，援易證孟，理無二

---

❽〈梁惠王上〉第七章：「殆有甚焉！緣木求魚，雖不得魚，無後災。以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災。」正義，卷三，頁90。

❾〈梁惠王下〉第三章：「以大事小者，樂天者也。以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。詩云：『畏天之威，于時保之。』」正義，卷四，頁12～13。

❿〈梁惠王下〉第三章：「書曰：『天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝寵之。四方有罪無罪惟我在，天下曷敢有越厥志？』」正義，卷四，頁116。

殊。

（八）《易・觀・象傳》云：「先王以省方觀民設教。」是巡狩所以觀民也。游爲優游，豫爲暇豫。……惠氏棟《左傳補注》云：「《周易・序卦傳》『豫必有隨』，鄭康成引《孟子》『吾君不豫』以爲證。則知此傳（《左傳・昭公二年》：「宴于季氏，有嘉樹焉，宣子譽之。」）譽字本作『豫』，故服（虔）、趙（岐）互引爲證。」⓫

趙岐注曰：「晏子道夏禹之世，民之諺語也。言王者巡狩觀民，其行從容，若遊若豫，豫亦遊也。《春秋傳》曰：魯季氏有嘉樹，晉范宣子豫焉。吾王不遊，我何以得見勞苦蒙休息也。吾王不豫，我何以得見賑贍助不足也。王者一遊一豫，行恩布德，應法而出，可以爲諸侯之法度也。」焦循引易釋義之法式同前。

（九）《易・屯・六三》「即鹿無虞」，傳云：「以從禽也。」從禽猶從獸也。厭，足也。⓬

趙岐注曰：「言驕君放遊，無所不爲。或浮水而下，樂而忘反謂之流，若齊桓與蔡姬乘舟於囿之類也。連者，引也。使人徒引舟船，上行而忘反以爲樂，故謂之連。書曰『罔水行舟』，丹朱慢遊，無水而行舟，豈不引舟於水而上行乎，此其類也。從獸無厭，若羿之好田獵，無有厭極，以亡其身，故謂之荒亂也。樂酒無厭，若殷紂以酒喪國也，故謂之亡。言聖人之行，無此四者，惟君所欲行也。晏子之意，不欲使景公空遊於琅邪而無益於民也。」焦循但訓詁釋義，法同前。

（十）《易・象傳》「習教事」，虞氏注云：「巽爲教令。」令猶命也。下文言「何以異於教玉人」，則此姑舍女所學而從我，即下所云教也。故預於此以命釋教。⓭

⓫〈梁惠王下〉第四章：「夏諺曰：吾王不遊，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一遊一豫，為諸侯度。」正義，卷四，頁 122～123。

⓬〈梁惠王下〉第四章：「從流下而忘反謂之流，從流上而忘反謂之連，從獸無厭謂之荒，樂酒無厭謂之亡；先王無流連之樂，荒亡之行，惟君所行也。」正義，卷四，頁 127。

趙岐注曰：「謂人少學先王之正法，壯大而仕，欲施行其道，而王止之曰，且舍置汝所學，而從我之教命，此何如也。」焦循引〈坎・大象傳〉「君子以常德行，習教事」，並引虞翻《易注》：「巽爲教令。」以通釋教命之義爲一也。

（十一）《易・渙・初六》「用拯馬壯吉」，《釋文》引伏曼容注云：「拯，濟也。」《文選・思玄賦》「蒙屍褫以拯民」，舊注同。……趙氏既以濟釋拯，又云濟救，義詳備也。⓮

趙注曰：「拯，濟也。係累，猶縛結也。燕民所以悅喜迎王師者，謂濟救於水火之中耳。今又殘之若此，安可哉？」焦循以易卦訓詁證成字義，同前。

（十二）按〈梁惠王〉上下篇，至此二十二章，皆對時君之言，而結之以「君請擇於斯二者」，趙氏以權解之是也。權之義，孟子自申明之。聖人通變神化之用，必要歸於巽之行權。請擇者，行權之要也。孟子深於易，七篇之作，所以發明伏羲、神農、黃帝、堯、舜之道，疏述文王、周公、孔子之言，端在于此。儒者未達其指，猶沾沾於井田封建，而不知變通，豈知孟子者哉！⓯

焦循以通變神化之用，在於行權，以明孟子深於易理，七篇之作，所以發明伏羲、神農、黃帝、堯、舜之道，疏述文王、周公、孔子之言，前前後後，三復斯旨，可見焦循鉤貫先王與後王道統的用心，皆聚萃於《孟子正義》一書中。

⓭〈梁惠王下〉第九章：「夫人幼而學之，壯而欲行之，王曰『姑舍女所學而從我』，則何如？」正義，卷五，頁147。

⓮〈梁惠王下〉第十一章：「今燕虐其民，王往而征之，民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿，以迎王師，若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？」正義，卷五，頁155。

⓯〈梁惠王下〉第十五章，章指言：「太王去邠，權也。效死而守業，義也。義權不並，故曰擇而處之也。」正義，卷五，頁167。

趙岐《孟子章句》爲焦循所尊奉表彰，且以爲此注最得《孟子》眞詮；故本諸趙注的基礎之上，援易注孟，一貫以道，不惟證成趙注的文字訓詁之義，尤孜孜闡發孟子深於易理「通變神化」之道，以貞定孟子紹繼黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子聖聖相傳的一貫道統，「辨章學術，考鏡源流」，可謂「統之有宗，會之有元」。於應然之理言之鑿鑿，實然之義持之有故，可謂善述善作，爲《孟子》的易學道統，開啓了前所未有的學術新聲，值得正視。

三、清儒焦循《孟子正義》中易理詮釋之二

本節以《孟子正義》卷六、卷七〈公孫丑章句上〉，卷八、卷九〈公孫丑章句下〉，共四卷爲爬梳的資料文本。清理條陳《孟子正義》中有關易學訓詁與義理釋例，證成焦循經學道統一貫、會通易學與孟學的體系，以彰顯其「以易注孟」的詮釋特識。

（一）《莊子．大宗師》注云：「當所遇之時，世謂之得。」《淮南子．精神訓》云：「故事有求之於四海之外而不能遇。」高誘注云：「遇，得也。」《易．小過》「弗過遇之」，注云：「過而得之謂之遇。」故趙氏以遇釋得。⓰

趙岐注曰：「曾西答或人，言管仲得遇桓公，使之專國政如彼，行政於國其久如彼，功烈卑陋如彼。謂不帥齊桓公行王道而行霸道，故言卑也。」焦循引〈小過．六四〉爻辭王弼注「過而得之謂之遇」，釋《孟子》「得」字之義，可謂妥貼。

（二）「《易．大過》「棟橈」，《釋文》云：「曲折也。」成公二年《左傳》云「師徒橈敗」，注云：「橈，曲也。」曲，猶屈也。⓱

⓰〈公孫丑章句上〉第一章：「管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也。」正義，卷六，頁175。

趙岐注曰：「北宮，姓；黝，名也。人刺其肌膚，不爲撓卻；刺其目，目不轉睛逃避之矣。」焦循以「屈曲」之義輾轉訓釋大過卦辭「棟橈」之「橈」，而回應《孟子》「不膚橈」之「橈」，訓詁實證，義理相當，可說取資旁通有道。

（三）《易·豐》：「初九遇其配主」，《釋文》云：「鄭作『妃』。」桓公二年《左傳》云：「嘉耦曰妃。」耦通作偶。《周禮·掌次》「射則張耦次」，注云：「耦，俱升射者。」故以偶釋配，又申之以俱行也。⓲

趙岐注曰：「言此氣與道義相配偶俱行。」焦循引易義訓以證成其說。

（四）惟孟子之學，在自反以求心，持志以帥氣，縮而合乎義道則氣不餒，不縮而乖乎義道則氣不暴，全以心勿忘爲要而已。忘通妄，即《易·无妄》之妄。事即通變之謂事之事。正通止，即終止則亂之止。通變則爲道爲義，勿止則自彊不息，勿妄則進德修業，此孟子發明《周易》之旨，故深於易者，莫如孟子也。⓳

趙岐注曰：「言人行仁義之事，必有福在其中，而勿正但以爲福，故爲仁義也。但心勿忘其爲福，亦勿汲汲助長其福也。汲汲則似宋人也。」焦循轉化詮釋趙岐之訓，引《易·无妄》之妄爲「忘」，以發明孟子之易理，實爲過之。

（五）《詩·桃夭》「宜其家人」，《毛傳》云：「一家之人。」箋云：「猶室家也。」趙氏以其人爲家人，蓋即謂一家之人也。……故《周易·家人卦》統言男女父子夫婦兄弟，而詩箋以家人猶室家，亦男女夫婦統稱。此

⓱〈公孫丑章句上〉第二章：「北宮黝之養勇也：不膚橈，不目逃。」正義，卷六，頁190。

⓲〈公孫丑章句上〉第二章：「其為氣也，配義與道，無是，餒也。」正義，卷六，頁200。

⓳〈公孫丑章句上〉第二章：「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」正義，卷六，頁204。

宋人爲男子，其揠苗而歸，不必專告一人，則其人之爲家人，概指一家而言耳。其子，亦家人中之一人也。⑳

此條焦循引《易．家人》統言一家之人之義，以證成趙岐之注，轉訓《孟子》「其人」，於義爲通洽，可謂允當訓詁之道。

（六）程氏瑤田《通藝錄．論學小記》云：「人於日用之間，無時無地之非事，即無時無地之非勤。……易所謂『義以方外』。如此義方外者，必敬直內。敬義相須，無舍敬而能義，亦無舍義而能敬者。故義雖方外，而實謂之內，行吾敬，故謂之內。告子未嘗知義，以其外之也。此孟子之論義，即孟子之論敬也。」㉑

此段焦循引同朝程瑤田《通藝錄．論學小記》之文，間引《易．坤．文言傳》「義以方外，敬以直內」之理，以別告子之不動心，所以異於孟子之不動心者，一在動處用功，一在靜處用功，故背道而馳，無法相須，以合內外。

（七）此四者，非通於大道，明於六經，貫乎伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之學，鮮克知之。孟子聞而能知其趨，則好古窮經之學深矣。㉒

焦循以爲四者之義，孟子乃紹承聖王之學，知本明道，一以貫之，可謂深達。

（八）是伯夷、伊尹與孔子，皆自反而配道義矣。乃伯夷之「非其君不，非其民不使」，尚專於清；伊尹之「何仕非君，何使非民」，尚專於任。任之不已，則流於黝、舍；清之不已，則流於告子。故雖能「集義」。又必

---

⑳〈公孫丑章句上〉第二章：「宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣！』。其子趨而往之，則苗槁矣」正義，卷六，頁205。

㉑〈公孫丑章句上〉第二章：「助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」正義，卷六，頁208。

㉒〈公孫丑章句上〉第二章：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。」正義，卷六，頁212。

「量時合宜」，而要之於孔子之「可仕可止，可久可速」。易之道，大中而上下應之，此志帥氣之學也。分陰分陽，迭用柔剛，通其變使民不倦，神而化之使民宜之，此「可仕可止，可久可速」之學也。至於通變神化，而集義之功，極於精義，求心之要，妙於先心，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公相傳之教，孔子備之，而孟子傳之。惟得乎此，而詖、淫、邪、遁之言，乃不致以似是而非者，惑亂而昧所從也。㉓

趙岐此章，章指曰：「義以行勇，則不動心；養氣順道，無效宋人。聖人量時，賢者道偏，是以孟子究言情理，而歸之學孔子也。」焦循順承此義，而以道統一貫志氣之學，擬之《周易》「大中而上下應之」中正比應之義；而通變神化之道，孟子薪傳歷代聖王之教，妙於先心，極於精義，絲絲入扣，闡蘊無餘。

（九）《易．既濟．象傳》云：「君子以思患而豫防之。」《老子．德經》云：「其安易持，其未兆易謀；其脆易泮，其微易散；爲之於未有，治之於未亂。」㉔

《周易》本爲憂患意識之書，而孟子亦嘗言「生於憂患，死於安樂」，焦循引《周易．既濟．大象傳》及《老子．德經》之義，以證趙氏之旨，浹洽至當。

（十）易曰：「立人之道曰仁與義。」而《中庸》曰：「仁者，人也。親親爲大。義者，宜也。尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」益之以禮，所以爲仁至義盡也。語德之盛者，全乎智仁而已矣。㉕

㉓〈公孫丑章句上〉第二章：「有若曰：『豈惟民哉！……聖人之於民，亦類也。出乎其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。』」正義，卷六，頁 219～220。

㉔〈公孫丑章句上〉第四章，章指言：「國必修政，君必行仁；禍福由己，不專在天。言當防患於未亂也。」正義，卷七，頁 226。

㉕〈公孫丑章句上〉第六章：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。」正義，卷七，頁 234。

仁義禮智四德，已明言於孟子；亦見於《周易．乾．文言傳》「元亨利貞」詮釋之義，故焦循復引《周易．說卦傳》仁義之道，以證孔孟仁智雙彰之旨。

（十一）《易．文言傳》云：「元者，善之長也。」「體仁足以長人」，故爲仁可以長天下也。㉖

趙岐注曰：「爲仁則可以長天下，故曰天所以假人尊爵也，居之則安。無止之者，而人不能知人是仁道者，何得爲智乎？」焦循以《周易．乾．文言傳》釋元、仁、長三者一理之義，而總結趙注仁智雙彰之旨，與上條可以相觀而善。

（十二）按《周易．同人．彖傳》云：「同人，柔得位得中而應乎乾，曰同人。惟君子惟能通天下之志。」〈序卦傳〉云：「物不可以終否，故受之以同人。與人同者，物必歸焉。」同即通也，上下交而其志同，所謂善與人同也。㉗

虞舜所以爲大，以其能舍己從人，故孔子於《論語．子罕》稱之曰：「巍巍乎！堯舜之有天下也，而不與焉。」又云：「大哉！堯之爲君也，巍巍乎！」焦循以《周易．同人．彖傳》及〈序卦傳〉通同之義，謂大舜善與人同，故上下交而其志同，又唯善之樂從，可說深能闡發《孟子》此章易理一致之義。

（十三）《周易．繫辭傳》云：「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨，蓋取諸大過。」㉘

此處焦循引《周易．繫辭傳》文字，以證孟子義釋所本，言禮之變存乎其時。而中古之世，正是周公制禮作樂之時，上通黃帝堯舜，所以明禮

㉖〈公孫丑章句上〉第七章：「夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。」正義，卷七，頁239。

㉗〈公孫丑章句上〉第八章：「大舜有大焉，善與人同，舍己從人，樂取於人以為善。」正義，卷七，頁241。

㉘〈公孫丑章句下〉第七章：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之，自天子達於庶人；非直為觀美也，然後盡於人心。」正義，卷九，頁281。

之人文化成。

（十四）《易・繫辭傳》云：「日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。」交易，即以所有易所無。彼此各有所有，各有所無，一交易，而無者皆有，故各得其所。㉙

此與前條相承，言上古經濟之事，亦所以明社會進化，有存證於《易傳》者。

（十五）《易・小畜》「有孚攣如」，《釋文》云：「子夏傳作『戀』。」《漢書・外戚李夫人傳》云「上所以攣攣顧念我者」，注云：「攣，音力全反，又讀曰『戀』。」此經云「豈舍王哉」，趙氏解云戀戀，即攣攣，謂係念於王，不忍舍也。㉚

趙岐注曰：「孟子以齊大國，知其可以行善政，故戀戀望王之改而反之，是以安行也。豈徒齊民安，言君子達則兼善天下也。」焦循引《周易・小畜・九五》爻辭異文，以證成趙氏之義，轉而訓釋孟子之義，輾轉鉤貫，正是其詮釋義法。

（十六）《易・豫卦》鄭氏注云：「豫，喜豫悅樂之貌也。」是不豫即不悅也。《說文》心部云：「恨，怨也。」心有怨恨，則顏色不悅。㉛

焦循正義援易訓詁釋義，一以明趙注，一以申孟子之旨，可謂兩全。

四、清儒焦循《孟子正義》中易理詮釋之三

㉙〈公孫丑章句下〉第十章：「古之為市也，以其所有易其所無者，有司者治之耳。」正義，卷九，頁301。

㉚〈公孫丑章句下〉第十二章：「予雖然豈舍王哉？王由足用為善，王如用予，則豈徒齊民安，天下之民舉安。王庶幾改之，予日望之。」正義，卷九，頁307。

㉛〈公孫丑章句下〉第十三章：「孟子去齊，充虞路問曰：夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」正義，卷九，頁309。

本節以《孟子正義》卷十、卷十一〈滕文公章句上〉共五章，爬梳焦循以易解孟，及以易注孟者共七條，以見焦循闡論孟子述孔子之學，讀書好古，又尚志聖王，一貫道統之原本宗會，正如《周易．繫辭傳》所謂「通德類情」、「通變神化」，即爲孟子「道性善，稱堯舜」之歸趣。又引述同朝先進戴震之說，加以補證訓釋，義理浹洽，道體精微。焦循深信孔孟後聖，乃本乎先聖薪傳道統，生生之德，同源一脈，故執論甚篤而切。

（一）按孟子之學，述孔子者也。孔子之學，述伏羲、神農、堯、舜、文王、周公者也。……〈繫辭傳〉云：「以通神明之德，以類萬物之情。」神明之德，即所謂性善也，善即靈也，靈即神明也。……故孟子之道性善，由讀書好古，能貫通乎伏羲、神農、堯、舜、文王、周公、孔子之道，而後言之者也。非荀子所知也。……故聖人治天下之道，至堯舜而一變。〈繫辭傳〉云：「黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。」又云：「易窮則變，變則通，通則久。」黃帝、堯、舜，垂衣裳而天下治。蓋堯舜以變通神化治天下，不執一而執兩端，用中於民。實爲萬世治天下之法，故孔子刪書首唐虞，而贊易特以通變神化，詳著於堯舜。孟子稱堯舜，正稱其通變神化也。[32]

焦循此段義疏發揮孔、孟二聖道統一貫所繼，在於「通德類情，通變神化」，甚爲暢理。以爲「孟子生平之學，在道性善，稱堯舜，故於此標之。太史公以孟子、荀子合傳，乃孟子道性善，荀子則言性惡；孟子稱堯舜，荀子則法後王。」故疏中引陸賈（240 B.C.～170 B.C.）《新語．道基篇》云：「先聖仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道。民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之道，長幼之序，於是百官立，王道乃生。」而《白虎通》又暢其說：「古之時，未有三綱六紀，民人但知其

[32]〈滕文公章句上〉第一章：「孟子道性善，言必稱堯舜。」正義，卷十，頁 317～318。

母，不知其父，能覆前，不能覆後，臥之呿呿，起之吁吁，飢即求食，飽即棄餘，茹毛飲血而衣皮葦。於是伏羲觀象於天，俯法於地，因夫婦，正五行，始定人道，畫八卦以治天下。」以此繫聯《周易．繫辭傳》「以通神明之德，以類萬物之情」，謂即性善靈明之義，推論甚奇特。故焦循於此段義疏結論統其旨，闡發孔孟道統一貫之義說：「蓋孟子之稱堯舜，即孔子刪書首唐虞，贊易特以通變神化歸於堯舜之意也。又非荀子所知也。孟子學孔子之學，惟此『道性善』、『稱堯舜』兩言盡之。提其綱於此篇之首，其後申言之，可按而得也。」[33]聖王道統一貫，此其歸趣。

（二）《易．繫辭》，《釋文》引孟喜、京房云：「伏，服也。伏地猶仆地。」伏爲服，則從化之象也。「必偃」以上，皆孟子述孔子之言。「是在世子」爲孟子勉世子之言。[34]

趙岐注曰：「上之所欲，下以爲俗。尙，加也。偃，伏也。以風加草，莫不偃伏也。是在世子以身帥之也。」焦循以訓詁通其義，又引《禮記．緇衣篇》云：「子曰：下之事上也，不從其所令，從其所行。上好是物，下必有甚者矣。」《論語．顏淵篇》云：「孔子曰：子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」此所以證孟子述孔子之言，學孔子之學，焦循用心可謂拳拳一致，三復斯旨。

（三）按《易．繫辭傳》首稱伏羲，次神農，次黃帝，堯舜並稱，《淮南子》以伏羲、神農爲「泰古二皇」是也。女媧、祝融，孔子所未言，何足以配羲、農哉？[35]

以神農爲三皇者，見於《白虎通．號篇》，云：「三皇者，何謂也？謂伏羲、神農、燧人也。或曰：伏羲、神農、祝融也。」農家雖託之神農，然僅以「並耕而治」爲道，焦循以爲不若孔孟之「道性善，稱堯舜」，通變神化，人文化成，故疏云：「神農因天時，分地利，制耒耜，

---

[33]正義，卷十，頁319。

[34]〈滕文公章句上〉第二章：「君子之德，風也。小人之德，草也。草尚之風必偃。是在世子。」正義，卷十，頁330。

[35]〈滕文公章句上〉第四章：「有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：『遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而為氓。』」正義，卷十一，頁365。

教民播種五穀，久而耒耨之利，民皆粒食。黃帝堯舜，垂衣裳而天下治，通變神化，定尊卑，辨上下，爲萬世法，故孟子言必稱堯舜。尸（佼）、商（鞅）之徒，仍託神農之言，以惑天下；許行從而衍之，猶墨者之於翟耳。」[36]法先王，崇後聖，焦循唯道統是本。

（四）戴氏震《孟子字義疏證》云：「人道，人倫日用，身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道。在人物，則凡生生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。易曰：『一陰一陽之謂道。繼之者，善也。成之者，性也。』言有天道以有人物也。《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』言人物分於天道，是以不齊也。《中庸》曰：『天命之謂性，率性之謂道。』言日用事爲皆由性起，無非本於天道然也。《中庸》又曰：『君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。』言身之所行，舉凡日用事爲，其大經不出乎五者也。孟子稱『契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信』，此即《中庸》所言『脩道之謂教』也。曰性曰道，指其實體實事之名。曰仁曰禮曰義，稱其純粹中正之名。人道本於性，而性原於天道，天地之氣化，流行不已，生生不息。……天地之大德曰生，物之不以生而以殺者，豈天地之失德哉！故語道於天地，舉其實體實事而道自見，『一陰一陽之謂道』『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛』是也。人之心知有明闇，當其明則不失，當其闇則有差謬之失，故語道於人，人倫日用，咸道之實事，『率性之謂道』、『脩身以道』、『天下之達道五』是也。此所謂『道不可不修』者也。

[36]〈滕文公章句上〉第四章：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。」正義，卷十一，頁365～366。

『修道以仁』，及『聖人修之以爲教』是也。其純粹中正，則所謂『立人之道曰仁與義』，所謂『中節之爲達道』是也。中節之爲達道，純粹中正，推之天下而準也。君臣父子夫婦昆弟朋友之交，五者爲達道，但舉實事而已。智仁勇以行之，而後純粹中正；然而即謂之達道者，達諸天下而不可廢也。易言『天道』，而下及『人物』，不徒曰『成之者性』，而先曰『繼之者善』，繼謂人物於天地，其善固繼承不隔者也。善者，稱其純粹中正之名。性者，指其實體實事之名。一事之善，則一事合於天，成性雖殊，而其善也則一。善其必然也，性其自然也，歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致。天地人物之道，於是乎盡；在天道不分言，而在人物分言之始明。易又曰：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。』言限於成性，而後不能盡斯道者，眾也。」

孟子深於詩、書，所目「五教」，宜得其眞。《禮記·樂記》云：「道五常之行。」《論衡·問孔篇》云：「五常之道，仁義禮智信也。」王肅以五常爲五品，亦不同於鄭氏。司徒五教，宜以孟子爲定論，未可據《左傳》以疑《孟子》也。……《易·家人·彖傳》云：「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，而家道正。」《論語·顏淵篇》：「孔子對齊景公曰：『君君、臣臣、父父、子子。』」家人專以門內言之，故不及君臣、朋友。對齊景切其時事，故僅舉君臣、父子，亦立言各有其當。乃〈序卦傳〉云：「有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣。」〈兌·彖傳〉言「朋友講習」，則君臣、夫婦、朋友與父子、兄弟五者，自不可缺一，故趙氏合《易》、《論語》而言父父、子子、君君、臣臣、夫夫、婦婦、兄兄、弟弟，又益以朋友，貴信也。是爲契之所教，則五教之中不得偏指父子、兄

弟，而缺君臣、夫婦、朋友矣。[37]

趙岐注曰：「司徒主人，教以人事：父父子子，君君臣臣，夫夫婦婦，兄兄弟弟，朋友貴信，是爲契之教也。」而焦循更本《虞書·堯典》云：「帝曰：契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教，在寬。」以證使契爲司徒之事，確有信徵，因詳引錄戴震《孟子字義疏證》之說，多方證成與易理相契，立言有據。

（五）《周書·謚法解》云：「民無能名曰神。」孟子言「聖而不可知之之謂神」、「殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者，故君子所過者化，所存者神」。不可知，故無能名；無爲而治，故不可知。《論語》：「爲政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」包氏注云：「德者無爲。」天以寒暑日月運行爲道，聖人以元亨利貞運行爲德，用中而不執一，故無爲。民運行於聖人之元亨利貞，猶眾星運行於天之寒暑日月，故黃帝堯舜承伏羲神農之後，以通變神化，立萬世治天下之法。《論語》凡言堯舜，皆發明之也。孟子述孔子之言而申明之云「豈無所用心哉」，蓋惟恐說者誤以「民無能名」，「有天下而不與」爲屏棄一切，無所用心。蓋堯舜之「無爲」，正堯舜之「用心」。曰「爲政以德」，曰「恭己正南面」，曰「修己以敬」，曰「使民不倦」，曰「使民宜之」，非用心，何以爲德？何以爲恭爲敬？何以能使民不倦，使民宜之？故堯舜治天下，非不以政不以法，其政逸而心以運之則勞，其法疏而心以聯之則密，非運以心，聯以心，不能「無爲而治」，即不能「民無能名」，亦即不能「有天下而不與」，是爲「爲政以德」。執其兩端，用其中於民，此堯舜所以通變神化，此堯舜之用其心也。用心即勞心，勞心如此，何能勞力以躬耕乎？[38]

---

[37]正義，卷十一，頁386～389。

趙岐注曰：「天道蕩蕩乎大無私，生萬物而不知其所由來，堯法天，故民無能名堯德者也。舜得人君之道哉，德盛乎，巍巍乎有天下之位，雖貴盛不能與益。舜巍巍之德，言德之大，大於天子位也。堯舜蕩蕩巍巍如此，但不用心於躬自耕也。」焦循本趙岐注而更有所發揮，以通變神化闡論聖道之用心，可謂善述善繼其志。

（六）性情有陰陽之分，而實一貫。《荀子．正名篇》云：「性之好惡喜怒哀樂謂之情。」《易．文言傳》云：「利貞者，性情也。」亦性情並稱，故趙氏以性釋情。長短、輕重、多寡、大小，此形也。形同而情或不同，則好醜、精粗是也。㊴

趙岐注曰：「孟子曰，夫萬物好醜異賈，精粗異功，其不齊同，乃物之情性也。」焦循引《周易．乾．文言傳》「利貞者，性情也」，以釋物之不齊，乃其情之不同；而性情並稱，其實一貫，故物之情即其性，性其體，而情其形，內外本無殊也。

（七）《易．繫辭傳》云：「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野。」翟氏灝考異云：「此云上世，乃上古也。故與易所言古事不同。然二事相因，自然藁裡之掩，遂漸成衣薪葬野世。」㊵

趙岐注曰：「上世，未制禮之時。壑，路旁坑壑也。其父母終，舉而委棄之壑中也。」焦循乃引《周易．繫辭傳》文，以證葬禮之源起，亦所以明倫理之初衷。

綜合以上七條趙岐注與焦循正義之文，儒者之心，雖逾千年，亦不相

㊳〈滕文公章句上〉第四章：「孔子曰：『大哉堯之為君！惟天為大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉！君哉舜也！巍巍乎！有天下而不與焉。』堯舜之之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。」正義，卷十一，頁392～393。

㊴〈滕文公章句上〉第四章：「曰：『夫物之不齊，物之情也。或相倍蓰，或相什百，或相千萬，子比而同之，是亂天下也。巨屨小屨同賈，人豈為之哉？從許子之道，相率而為偽者也。惡能治國家？』」正義，卷十一，頁399。

㊵〈滕文公章句上〉第五章：「蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。」正義，卷十一，頁404。

違；道統一貫，時中爲用，要在「以通神明之德，以類萬物之情」。而「神明之德」，焦循以爲即孟子之「性善」，亦即「性靈」之所出；「萬物之情」，生之不同，此其性也；然和之以天鈞，則萬物與天地並育並生，是「通變神化」之妙詣，故焦循亟引《易傳》以證孔孟之學，以爲道本聖統，典型夙昔，上承天心，人文化成，唯時行中正，動靜皆不失其時，則其道光明，其德剛健，輝光日新，生生永續。

五、清儒焦循《孟子正義》中易理詮釋之四

本節鈔釋《孟子正義》卷十二、卷十三〈滕文公章句下〉，以及卷十四、卷十五〈離婁章句上〉共四卷，有關焦氏引易爲說及以爲《孟子》義理與易理相關涉之內容爲據。焦循詮疏《孟子》之法，以東漢．趙岐注爲本，特於字義訓詁之外，尤重道德理義之闡發，且多引經籍文獻及當代學者議論資料，以證成其說，或補充未足，或諟正謬誤，彼此觀善，可知漢儒、清儒注疏《孟子》義理之異同。然相承一脈，孔子之仁，孟子之善，上繼先王道統，下啓後聖理緒，見於趙岐注與焦循正義者，可謂淵源共貫，融通一致，可以相參。

（一）《淮南子．本經訓》云「壞險以爲平，矯枉以爲直」，高誘注云：「矯，正也。枉，曲也。」《說文．矢部》云：「矯，揉箭箝也。」《易．說卦傳》云「坎爲矯揉」，宋衷注云：「曲者更直爲矯。」蓋物之曲者，以直物糾戾之使同直，故云以直矯枉也。[41]

趙岐注曰：「謂陳代之言過謬也。人當以直矯枉耳，己自枉曲，何能正人。」此條焦循純以訓詁論證，經子相成，以見其「持之有故」，而「言之成理」。

（二）趙氏以廣居爲天下，則居天下之廣居，即謂人生天地間

[41]〈滕文公章句下〉第一章：「枉己者，未有能直人者也。」正義，卷十二，頁415。

也。天地之間至廣大，隨在可以自得，必以富貴而婉順求之，是天下至廣而所營至狹矣。男女共生天地之間，在女子則當婉順；既身爲男子，則在八卦爲乾，《易·家人·彖傳》云：「女正位乎內，男正位乎外。」內則囿於一家，外則周乎天下，故居天下之正位也。〈說卦傳〉云：「是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。分陰分陽，迭用柔剛。」異乎妾婦之徒以柔順爲道，故爲大道也。蓋既生於天地間，居如此其廣也，又身爲男子，位如此其正也，則所行自宜爲天下之大道，而奈何跼蹐而效妾婦爲也。下數句即申明行天下之大道，以全其居廣居、立正位之身也。趙氏注精矣。㊷

趙岐注曰：「廣居，謂天下也。正位，謂男子純乾正陽之位也。大道，仁義之道也。得志行正與民共之，不得志隱居獨善其身，守道不回也。淫，亂其心也。移，易其行也。屈，挫其志也。三者不惑，乃可以爲大丈夫矣。」焦循本趙岐注，而列引《周易·家人·彖傳》及〈說卦傳〉之說，以證趙注之精，可謂善述。

（三）《易·師九二·傳》云「承天寵也」，《釋文》引鄭注云：「寵，光耀也。」是光即寵也。㊸

趙岐注曰：「〈太誓〉，古《尚書》百二十篇之時〈太誓〉也。我武王用武之『時惟鷹揚』也。侵于之疆，侵紂之疆界。則取于殘賊者，以張殺伐之功也。民有簞食壺漿之歡，比於湯伐桀，爲有光寵，美武王德優前代也。」此注甚詳，而焦氏轉引《易·師九二·傳》，以《經典釋文》引鄭注，以訓詁「光、寵」一義。

（四）《大戴記·曾子事父母篇》云：「孝子之諫，達善而不

㊷〈滕文公章句下〉第二章：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」正義，卷十二，頁419。

㊸〈滕文公章句下〉第五章：「〈太誓〉曰：『我武惟揚，侵于之疆，則取于殘，殺伐用張，于湯有光。』」正義，卷十二，頁437。

敢爭辯。爭辯者，作亂之所由興也。」《說文．言部》云：「訟，爭也。」《淮南子．俶眞訓》云「分徒而訟」，高誘注云：「訟，爭是非也。」又《易．訟卦》，《釋文》引鄭注云：「辯財曰爭。」是辯有爭義。孟子時聖道湮塞，百家妄起，許行農家，景春、周霄從橫家，他如告子言性，高子說詩，愼到、宋鈃各鳴所見：孟子均與辯論其是非，不獨楊朱、墨翟也。[44]

此條亦焦循徵引經籍訓詁，及《易．訟卦》陸德明《經典釋文》引鄭注，以證「辯有爭義」，並述孟子所以好辯論、爭是非之原，實由於異端興，而妄說起。故孟子嘗自言曰：「予豈好辯哉？予不得已也。」

（五）《易．師九二．傳》云「承天寵也」，光亦寵也，故云承天光烈。[45]

趙岐注曰：「書，《尚書》逸篇也。丕，大。顯，明。承，纘。烈，光也。言文王大顯明王道，武王大纘承天光烈，佑開後人，謂成康皆行正道，無虧缺也。此周公輔相以撥亂之功也。」趙注訓釋甚當，而此條正可與第三條比合而觀。

（六）按孔子之道，乃述伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公之道。立天之道曰陰與陽，立人之道曰仁與義，仁義即一陰一陽也。趙氏謂孔子之後，聖王之道不興，即此帝王相傳之道載在六經者，莫有述而明之者也。孟子明於六經，能述孔子之道，即能知伏羲以來聖人所傳述之道，故深悉楊墨之非。然則欲知言之邪正是非者，仍求諸六經可矣。[46]

焦循疏中引明．顧憲成（1550～1612）《小心齋箚記》云：「聖人之

---

[44]〈滕文公章句下〉第九章：「公都子曰：『外人皆稱夫子好辯，敢問何也？』」正義，卷十三，頁446。

[45]〈滕文公章句下〉第九章：「書曰：『丕顯哉！文王謨。丕承哉！武王烈。佑啓我後人咸以正無缺。』」正義，卷十三，頁452。

[46]〈滕文公章句下〉第九章：「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。」正義，卷十三，頁457。

仁義，何以爲楊墨所塞？曰：聖人隨時順應，無可驚可喜。墨氏之仁，至於摩頂放踵利天下亦爲之，是何如慈惠。聖人親親而仁民，仁民而愛物，反若多所分別。楊氏之義，至於拔一毛而利天下不爲，是何如清淨。聖人立必欲立人，達必欲達人，反若多所牽攬。故曰惡紫奪朱，惡鄭奪雅，豈惟亂之，又能奪之。何者？朱不如紫之豔，雅不如鄭之濃也。爲我、兼愛之能充塞仁義，亦若是。」而焦循以爲孔子之道，乃述伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公之道；而帝王相傳之道載在六經，惟孟子明於六經，能述孔子之道，即能知伏羲以來聖人所傳述之道，故深悉楊墨之非。此即焦循認定之道統一貫，先王後聖紹述旨趣，深切而著明。

（七）《荀子．非相篇》云：「故君子賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。詩曰：『徐方既同，天子之功。』此之謂也。」上言容，下引詩言同，中言兼術，是兼、同、容三字義同。故楊倞注以「兼術」爲「兼容之法」。君子之容物，亦猶天子之同徐方。……伏羲之前，人不知有夫妻父子，自伏羲作八卦而人盡知之。孔子之前，人不知弒父與君之爲亂臣賊子，自孔子作《春秋》而人盡知之。謂「亂臣賊子，夫人能書之，何待孔子」，得毋曰「夫妻父子，夫人能定之，何待伏羲」？譬如五穀，神農未教之前，人不能知，既有神農教之，無論智愚，無不知五穀，豈曰五穀夫人能辨之，何待神農乎？伏羲定人道之後，不能無淫奔，然人人知其爲淫奔也而賤之。孔子作《春秋》之後，不能無亂賊，然人人知其爲亂賊也而誅之。易治未亂，《春秋》治已亂，臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，所以戒天下後世辨之於早也。惟不能辨之於早，而臣已亂子已賊，此時仍理早辨之說，譬諸病已危急，宜審其寒熱虛實，以大溫大寒大補大攻，挽回於俄頃，而仍從徐徐責其不善調和保護可乎？使《春秋》之作，仍不過履霜早辨之義，則孔子贊易已足明之，何必又作《春秋》？戒早辨，治未亂，防其亂也。懼亂賊，

治已亂，還其未亂也。余《春秋左傳補疏》中詳言之。[47]

焦循於疏中引顧棟高（1679～1759）《春秋大事表．孔子成《春秋》而亂臣賊子懼論》云：「謂亂臣賊子懼者，第書其弒逆之名於策而懼乎？吾恐元凶劭及安慶緒、史朝義之徒，雖日揭其策，以示於前，而彼不知懼也。且此亦夫人能書之，何待聖人？況人已成其篡弒，懼之亦復何益，聖人之作《春秋》，蓋有防微杜漸之道，爲爲人君父者言之，則書所云『制治於未亂，保邦於未危』是也。爲爲人臣者子者言之，則禮所云『齒路馬有誅』是也。聖人嘗自發其旨於〈坤卦．文言〉曰：『臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辨之不早辨也。』」焦循因按曰：「顧氏說未盡善。若謂作《春秋》爲爲人君父者言之，則孔子成《春秋》，非使亂臣賊子懼，是使君父懼矣。人之性所以異於禽獸者，以其知有父子君臣也。惟邪說如師曠、史墨之言有以蔽之，則有所恃而不知懼。自孔子作《春秋》，直書其弒，邪說者曰：『君無道，可弒也。』《春秋》則無論君有道無道，弒之罪皆在臣。邪說者曰：『君無道，可逐也。』《春秋》則無論君有道無道，逐之罪皆在臣。以爲可弒可逐，則有所借口而無懼，無懼則漸視爲固然，而世莫以爲怪。以爲不可弒不可逐，則無所借口而懼，《春秋》全爲邪說暴行而作，趙氏謂懼《春秋》之貶責是也。自孔子作《春秋》，而天下後世無不明大義所在。宋劭、梁珪固即伏誅，即司馬師、劉裕、蕭道成、高歡、宇文泰之流，奸竊已成，而舉義師以討賊者，代不乏人。明成祖亦歡、泰之類也，以靖難爲名，自飾以周公輔佐成王，一聞方孝孺、卓敬等篡奪之言，遂怒而磔其身，夷其族，其怒也即其懼也。」焦疏及顧義闡發《春秋》大義，以明聖人之用心。

（八）孟子習先聖之道，闢楊墨，放邪說，指其爲生於其心，作於其心；作於其心，則不習先聖之道，故此章首發明之。目雖明如離婁，耳雖聰如師曠，心雖仁如堯舜，不以規矩，則目無所憑；不以六律，則耳無所憑；不以先

[47]〈滕文公章句下〉第九章：「昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。」正義，卷十三，頁459～461。

> 王之道，則心無所憑。明人講學，至徒以心覺爲宗，盡屏聞見，以四教六藝爲桎梏，是不以規矩，便可用其明；不以六律，便可用其聰。於是強者持其理以與世競，不復顧尊卑上下之分，以全至誠惻怛之情；弱者恃其心以爲道存，不復求詩、書、禮、樂之術，以爲脩齊治平之本；以不屈於君父爲能，以屏棄文藝爲學，眞邪說誣民，孟子所距者也。孟子之學，在習先聖之道，行先王之道；習先王之道，行先王之道，必誦其詩，讀其書，博學而詳說之，所謂因也。仰觀於天，俯察於地，近取諸身，遠觀於物，伏羲所因也。神農則因於伏羲，故云「伏羲氏沒，神農氏作」。黃帝、堯、舜則因於神農，故云「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作」。惟其因，乃有所變通，「通其變使民不倦」，通其所因，變其所因也。「神而化之，使民宜之」，神其所因，化其所因也。「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」損其所因也，益其所因也。先王之道，載在六經，非好古敏求，何以因？即何以通變神化？何以損益？故非習則莫知所因，非因則莫知所述，孔子云：「述而不作，信而好古。」孟子云：「爲高必因丘陵，爲下必因川澤。」其義一也。彼但憑心覺者，眞孟子所距者也。趙氏引《論語》以證《孟子》，可謂深知《孟子》者矣。[48]

此條焦循特明先王「因習」之道，故云「孟子之學，在習先聖之道，行先王之道；習先王之道，行先王之道，必誦其詩，讀其書，博學而詳說之，所謂因也」。而「因」即是「變通」，「變通」即是「神化」，而「神化」之本在六經，不能好古敏求，何以能因？又何以能損益？故焦氏藉此論以駁明儒之空疏輕學，並以證趙氏引《論語》以證《孟子》，可謂深知《孟子》者，是道統傳焉。

---

[48]〈離婁章句上〉，正義，卷十四，頁473～475。

（九）聖人原非全恃規矩準繩而不竭目力，然其通變神化，在耳目心思，而必繼述規矩準繩，而耳目心思所竭乃能通變神化，運用不窮也。《易．需卦．彖傳》云：「需，須也。」須即待也，音必待律而正，方圓平直必待規矩準繩而成。仁心必待先王不忍人之政而覆天下，可勿繼述之乎？……《易．繫辭傳》九家注云：「衣取乾，乾居上覆物。」是被、覆、衣三字同義。經言「仁覆天下」，是聖人以仁衣芘天下，而天下皆被其澤，是天下被其所覆衣之仁也。不行先王之道，雖有仁心，而民不被其澤；今既有仁心，又能繼述先王之道，民被其澤可知矣。不忍人之政，仁政也，即先王之道也。[49]

趙岐注曰：「音須律而正也。」焦循此疏以訓詁入手，引《易．需卦．彖傳》釋「需，須也」，而須即待；進而引《易．繫辭傳》九家注，以釋「被、覆、衣三字同義」，故闡論先王仁政之道，即是不忍人之政，而孟子薪傳道統即寓於是。

（十）聚之義有二：《禮記．曲禮．注》云：「聚，猶共也。」《國語．晉語》云「聚居異情」，注云：「聚，共也。」所欲與之聚之，即所欲與之共之也。……《易．萃卦．彖傳》云「聚以正也」，《釋文》云：「荀本作『取』。」劉熙《釋名．釋言語》云：「取，趣也。」趣亦即趨，是聚與趨、趣、取通。趙氏言聚其所欲而與之，即是趣其所欲而與之也。[50]

趙岐注曰：「欲得民心，聚其所欲而與之。爾，近也。勿施行其所

---

[49]〈離婁章句上〉第一章：「聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以為方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。」正義，卷十四，頁485～486。

[50]〈離婁章句上〉第九章：「孟子曰：『桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施，爾也。』」正義，卷十五，頁503。

惡，使民近，則民心可得矣。」焦循引戴震《孟子字義疏證》云：「宋以來儒者，舉凡飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感，則名之曰『人欲』，故終其身見欲之難制。其所謂『存理』，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。何以能絕？天下必無舍生養之道而得存者。凡事爲皆有於欲，無欲則無爲矣。有欲而後有爲，有爲而歸於至當不可易之謂理。無欲無爲，又焉有理！老、莊、釋氏生於無欲無爲，故不言理；聖人務在有欲有爲之咸得理。是故君子亦無私而已矣，不貴無欲。君子使欲出於正，不出於邪，不必無飢寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感。於是讒說誣辭，反得刻議君子而罪之，此理欲之辨，使君子無完行者，爲禍如是也。……夫堯舜之憂『四海困窮』，文王之『視民如傷』，何一非爲民謀其人欲之事。惟順而導之，使歸於善。……孟子於民之『放辟邪侈無不爲』，以『陷於罪』，猶曰『是罔民也』，又曰『救死而恐不贍，奚暇治禮義哉』。古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。此理欲之辨，適以窮天下之人，盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也！」焦循所引戴震疏證正駁議申論宋儒「天理」、「人欲」之必合攝，而不可析分，情理必須相重也。

（十一）昭公十年《左傳》鄭・裨灶云「天以七紀」，注云：「二十八宿，四七。」按《白虎通・嫁娶篇》云：「七，歲之陽也。」又云「陽數七」。《說文》云：「七，陽之正也。如日月五星爲七政。」《周髀算經》：「以日月運行之圓周爲七衡。」《易・復卦・彖傳》云：「七日來復，天行也。」《國語・周語》云：「自鶉及駟七列，南北之揆七同。」……皆以七紀數也，不獨二十八宿四七而已。乃《尚書・洛誥》：「惟周公誕保文武受命，惟七年。」馬融注云：「周公攝政七年，天下太平。」鄭氏注云：「文王得赤雀，武王俯取白魚，受命皆七年。文武受命七年而崩，周公不敢過其數也。」此言行文王之政，故以七年言之。周公成文武之德，七年而天下平，諸侯效法文王，是可爲證。遠徵天紀，或近迂矣。[51]

焦循此引經籍資料以訓詁「七」數之由來，而引《易．復卦．彖傳》「七日來復，天行也」，以證文武德政，周公成之，此爲天行自然，不必遠徵天紀也。

（十二）《易．序卦傳》云：「進必有所傷，故受之以明夷，夷者，傷也。」教之以正道，子違而不行，即繼之以怒，求之太驟也。反夷有二解：一屬上讀，謂父之教子，本望其善，非傷之也，今繼以怒，反是傷之矣。一屬下讀，父既繼之以怒，其子不受而心誹以報之，因父之傷己而反以傷其父。下「夫子教我以正，夫子未出於正也」，即申上反夷之事也。[52]

故《孟子》下文云：「古者易子而教之。父子之間不責善，責善則離，離則不祥莫大焉！」而本章章指，乃言：「父子至親，相責離恩；易子而教，相成以仁，教之義也。」焦循此條引《易．序卦傳》爲釋，並訓「反夷」二解，皆得理趣，可與孟子原義及趙岐章指，相得益彰。

（十三）孔氏廣森《經學卮言》云：「注云『欲以復進曾子也』，此似不然。曾元但不能養志耳，而至啗飲食之費以欺其親，遂同下愚所爲。且比情揆之，既對無餘，而復以餘進，其父能無疑乎？能無怒乎？夫曰『亡矣』者，乃實無也。曾子之『必曰有』，雖無亦曰有，所謂孝子唯巧變，故父母安之者。曾元不能，但道其質而已。此與『必曰有』對文，而不云『必曰亡』，非實有言無明矣。蓋『將以復進也』亦曾元之辭，言餘則無矣，若嗜之，將復作新者以進之爾。」按孔氏之說是也。孟子深於易，悉於聖人通變神化之道，故此篇首言行先王之道，而要之以道揆，蓋不獨平天下宜如是也。人倫日用，均宜如是。既明援天下

---

[51]〈離婁章句上〉第十八章：「孟子曰：『勢不行也。教者必以正。以正不行，繼之以怒；繼之以怒，則反夷矣。夫子教我以正，夫子未出於正也，則是父子相夷也。父子相夷，則惡矣。』」正義，卷十五，頁514。

[52]正義，卷十五，頁523。

以道，道何在，通變神化也。如父之教子，宜以正矣；有時而「勢不行」，則宜變通，使「易子而教」。子之事親，宜其養矣；有時而「問有餘」，則宜變通，使「必曰有」以「養志」。父子之間，且宜如是，何在而可不揆以道乎？於父之教子也，曰「夫子未出於正」；於子之事親也，曰「守身爲大」。不失其身，則出於正；未出於正，則失其身；父當如是以教其子，子當如是以事其父，又兩章互發明者也。[53]

此見乎《孟子》之文曰：「曾子養曾晳，必有酒肉，將徹，必請所與，問有餘，必曰有。曾晳死，曾元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與，問有餘，曰亡矣，將以復進也。此所謂養口體者也。」而趙岐章指言：「上孝養志，下孝養體，曾參事親，可謂至矣。孟子言之，欲令後人則曾子也。」故焦循引時儒孔廣森（1752～1786）《經學卮言》之論，進而闡發孟子深於易，悉於聖人通變神化之道，故曾子事親養志，焦循轉化以易通變神化之道，可謂詮釋至妙。

（十四）《易・萃卦・象傳》云：「戒不虞。」襄公三年《左傳》云：「不虞之不戒。」戒，猶備也。[54]

趙岐注曰：「虞，度也。言人之行，有不度其將有名譽而得者，若尾生本與婦人期於梁下，不度水之卒至，遂至沒溺，而獲守信之譽。求全之毀，若陳不瞻將赴君難，聞金鼓之聲，失氣而死，可謂欲求全其節，而反有怯弱之毀者也。」故章指言：「不虞獲譽，不可爲戒；求全受毀，未足懲咎。君子正行，不由斯二者也。」焦循此條以訓詁爲義，而趙注轉以史實詮證，義理更爲清明通達。

---

[53]〈離婁章句上〉第十九章：「孟子曰：『事孰為大？事親為大。守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣。失其身而能事其親者，吾未之聞也。……若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者可也。』」正義，卷十五，頁 524～525。

[54]〈離婁章句上〉第二十一章：「孟子曰：『有不虞之譽，有求全之毀。』」正義，卷十五，頁 527。

（十五）《孟子》之書，全是發明《周易》變通之義。道不行而徒沈浮餔啜，不可變通者也。爲無後不告而娶，可變通者也。趙氏以權明之是也。告則不得娶，至於無後，故不告與告同。謂告，禮也，道也。不告與告同，則亦禮也，道也。告而得娶而不告，與告而不得娶而必告，皆非禮非道；於此量度之，則權之即禮即道明矣。[55]

故趙岐章指言：「量其輕重，無後不可，是以大舜受堯二女。夫三不孝，蔽者所闇，至於大聖，卓然匪疑，所以垂法也。」而焦循又大加闡揚「《孟子》之書，全是發明《周易》變通之義」，先王後聖，其權，其通變，其神化一也。

綜合以上十五條焦循訓釋《孟子》之內容，可見焦氏充分利用經典文獻，配合趙岐注，一則以訓詁《孟子》字義，一則以申論《孟子》義理，可謂「證之以實」，而「運之於虛」。其所引證資料，計有：《易．需卦．彖傳》、《易．訟卦》、《易．師九二．傳》、《易．復卦．彖傳》、《易．家人．彖傳》、《易．萃卦．彖傳》、《易．萃卦．象傳》、《易．繫辭傳》九家注、《易．說卦傳》及《易．序卦傳》等；又錄唐．陸德明（556～627）《經典釋文》引鄭注，及宋衷注，以易義釋《孟子》。他如：《尚書．洛誥》、《大戴記．曾子事父母篇》、《禮記．曲禮．注》、《白虎通．嫁娶篇》、《周髀算經》、《左傳》、《國語．晉語》、《荀子．非相篇》、《淮南子．本經訓》、《說文．矢部》、劉熙《釋名．釋言語》，明．顧憲成《小心齋箚記》、顧棟高《春秋大事表．孔子成《春秋》而亂臣賊子懼論》、戴震《孟子字義疏證》、孔廣森《經學卮言》，凡經史子集，皆引證無遺，其治學多方，好古敏求，故亟亟以易之通變神化之道，轉化《孟子》「因權」之理以及先王後聖道統一貫之旨，用心良苦，用意甚深，可知清儒樸學徵實之學風，由漢學而先秦孔孟，進而通古融今，可謂有原有本有用，有道有理有情，有善

---

[55]〈離婁章句上〉第二十六章：「孟子曰：『不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。』」正義，卷十五，頁532。

有欲有禮，是「絜靜精微，允執厥中」之教也。

六、清儒焦循《孟子正義》中易理詮釋之五

本節僅迻錄《孟子正義》卷十六、卷十七〈離婁章句下〉詮釋孟子思想與易學會通資料共 7 條，由於引論文字稍長，頗佔篇幅，加以正義說解頗爲清明條達，與之前各篇義理一貫，觀點無殊，故不擬費辭贅述，讀者可從摘鈔文字脈絡中，瞭然其中「通變神化」的旨趣。

（一）《易．繫辭傳》云：「幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」《史記．孔子世家》云：「孔子將西見趙簡子，至於河，聞竇鳴犢、舜華死，臨河而歎曰：『美哉水，洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！』子貢趨而進曰：『敢問何謂也？』孔子曰：『竇鳴犢、舜華，晉之賢大夫也。丘聞之也：剖胎殺夭，則騏驎不至郊；竭澤涸漁，則蛟龍不合陰陽；覆巢毀卵，則鳳凰不翔。何則？君子諱傷其類也。』」[56]

《周易．繫辭傳》有「知幾，其神乎」之句，此爲唐代撰述《史通》之「劉知幾」其名本訓，故以「子玄」字之。而焦循詮釋趙岐章指，轉以《周易．繫辭傳》所言「幾者，動之微，而吉（凶）之先見者也」，以釋「君子見幾而作」之妙詣，是以《易傳》訓詁而通《孟子》義理；復引述《史記．孔子世家》史事，以證成孔孟二聖思想通達一貫之旨，持之有故，徵實效驗，正是乾嘉儒學本色。

（二）夫孟子所謂「大人」，即易之「利見大人」也。前云「惟大人爲能格君心之非」，故申言其所以爲大人者如是。一則云「非禮之禮，非義之義，大人弗爲」，再則云「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」，此又

[56]〈離婁章句下〉第四章：「章指言：君子見幾而作，故趙殺鳴犢，孔子臨河而不濟也。」正義，卷十六，頁 550。

云「不失其赤子之心」，後又云「正己而物正」，高出乎事君人、安社稷，達可行於天下之人之上，而豈擬以無知之赤子哉！大人以先覺覺後覺，以先知覺後知，不以己之聖而忘人之愚，不以己之明而忘人之闇，如羲、農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子是也。惟不失其赤子之心，所以正己而物正。孟子蓋深於易，而此其發明之者也。[57]

本章章指言：「人之所愛，莫過赤子，視民則然，民懷之矣。大人之行，不過是也。」而焦循正義以《周易．乾卦》九二與九五爻辭之「利見大人」，以會通孟子此章「大人」之義，故以爲孟子蓋深於易，不免有主觀認定之嫌。然此所謂「大人」，焦循以爲即伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子，則有其道統一貫之理論堅持。惟有先王後聖皆不失其赤子之心，所以才能正己而物正。誠如〈乾卦．九五．文言傳〉所云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時；天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此義界與意境，於赤子之心外又更深一層了。

（三）趙氏以問學之法表明之，即下章博學、詳說之事也。戴氏震《孟子字義疏證》云：「《論語》曰：『多聞闕疑，愼言其餘；多見闕殆，愼行其餘。』又曰：『多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。』又曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』然聞見不可不廣，而務在能明於心，一事豁然，使無餘蘊，更一事亦如是，久之心知之明，進於聖智。易曰：『精義入神，以致用也。』又曰：『智周乎萬物，而道濟天下，故不過。』孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源。』凡此皆精於道之謂也。」按《易．繫辭

[57]〈離婁章句下〉第十二章：「孟子曰：『大人者，不失其赤子之心者也。』」正義，卷十六，頁558。

傳》云：「夫易，所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。」深造即極深也。以道即研幾也。自得，則通天下之志，成天下之務也。「一陰一陽之謂道」，道者，反復變通者也。博學而不深造，則不能精；深造而不以道，則不能變；精且變，乃能自得；自得，乃能不疾而速，不行而至，爲至神也。非博學，無以爲深造之本；非深造，無以爲以道之路；非以道，無以爲自得之要；非自得，無以爲致用之權。讀書好古而能自得之，乃不空疏，不拘滯，而示之以深造、以道，又申之以博學、詳說，兩章牽連互發，趙氏以問學之法標之，可謂知言矣。[58]

焦循此章引戴震《孟子字義疏證》文，是能明確會通孔子、孟子義理與易道相關涉處。又汲取《周易．繫辭傳》：「夫易，所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。」運用輾轉旁通之詮釋進路，以爲：深造，即極深也；以道，即研幾也；自得，則通天下之志，成天下之務也。而《周易．繫辭傳》曰「一陰一陽之謂道」，道者，反復變通者也，其用心甚爲昭明。

（四）細審此章之指，云「兼三王」，明三王不相沿襲可知也。云「其有不合，仰而思之」，則所以通變神化可知也。禹承堯舜之後，天下乂安，則易生驕佚，故惡旨酒，好善言，以通其變。夏之末，必各執偏意，而用人拘以資格，故湯執中，立賢無方，以通其變。商紂之初，民傷已極，而天眷未更，故文王但愛民以輔救之，守臣節以帥天下諸侯，則所以通其變於湯之放桀也。武王時，紂益無道，故不泄邇，不忘遠，修己以安天下，則所以通其變於文王之服事也。凡三王之事，皆各有合；至周公相成王，成文武之德，其時又異於禹湯文王

[58]〈離婁章句下〉第十四章：「孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。』」正義，卷十六，頁559。

之時，則所以合不合者，非思莫得也。三王四事，先王之法也。有不合，則思所爲以道揆也。堯舜以通變神化治天下，爲萬世法。孟子歷述禹湯文武周公以明之，皆法堯舜之變通神化者也。……《易．繫辭傳》云：「仰則觀象於天」，《詩．大雅．雲漢》云：「瞻仰昊天」，《列子．黃帝篇》云：「中道仰天而歎」，故以仰爲參諸天。按自下望上爲仰，自後觀前亦爲仰，此仰思蓋即謂仰舉三王之事而思其合也。[59]

本章章指言：「周公能思三王之道，以輔成王太平之隆，禮樂之備，蓋由此也。」焦循以《周易．繫辭傳》「通變神化」之道，詮釋夏商周三代之事，以禹、湯、文、武四王之事，而周公承時盡思而成王業，可見孟子闡明歷述禹、湯、文、武、周公三王四事，皆法堯舜之變通神化，是易理之旨歸。《中庸》亦未嘗不中此理，故曰：「君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」又說：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載、無不覆幬；辟如四時之錯行，日月之代明。」《論語》、《中庸》、《孟子》與《易傳》可謂殊途同歸。

（五）孟子述孔子之言，特指出義字，義者，宜也。舜之所察，周公之所思，皆此義。利者，義之和，變而通之以盡利，察於民之故，乃能變通，即舜之「察於人倫」也。天下何思何慮，天下同歸而殊途，百致而一慮，精義入神以致用，即周公之「思兼三王」也。舜察之，故由仁義行而不行仁義，周公思之，故知其有不合而兼三王，孔子當跡熄詩亡之後，作《春秋》以撥亂反正，亦由察之思之而知其義也。舜以王，周公以相，所變通在行在施，孔子不得位，所變通在言，亦變通趨時之妙也。[60]

---

[59]〈離婁章句下〉第二十章：「周公思兼三王，以施四事，其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦。」正義，卷十六，頁571～572。

此條與前後各條，同理共貫，焦循特標識孟子述孔子之言，指出「義」字，義者，宜也。舜之所察，周公之所思，皆此義。此可徵於《周易．乾卦．彖傳》：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」《周易．乾卦．文言傳》：「利者，義之和也。……利物足以和義。……乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！」而《周易．繫辭傳》言「天下何思何慮，天下同歸而殊途，百致而一慮」，「精義入神以致用」，「變而通之以盡利」，故焦循援易理察於民之故，乃能變通，以爲即舜之「察於人倫」，貞定變通時行，和合致用，思察得妙，義利兩全之道。

（六）《易．文言傳》云：「利者，義之和也。」《荀子．臣道篇》云：「從命而利君謂之順。」〈脩身篇〉云：「以善和人者謂之順。」《詩．鄭風》「知子之順之」，箋云：「順，謂與己和順。」利之義爲順，故虞翻易注謂巽爲利，是利爲順其故也。……按孟子此章，自明其「道性善」之恉，與前「異於禽獸」相發明也。《易．雜卦傳》云：「革，去故也。鼎，取新也。」故，謂已往之事。當時言性者，多據往事爲說，……孟子獨於故中指出利字，利即《周易》「元亨利貞」之利。〈繫辭傳〉云：「變而通之以盡利。」〈彖傳〉云：「乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞。」利以能變化，言於故事之中，審其能變化，則知其性之善。利者義之和，《禮記．表記》云：「道者，義也。」注云：「謂斷以事宜。」《春秋繁露．仁義法》云：「義者，謂宜在我者。」其性能知事宜之在我，故能變通。上古之民，始不知有父惟知有母，與禽獸同，伏羲教之嫁娶定人道，無論賢智愚不肖，皆變化而知有夫婦父子，始食鳥獸蠃蛖之肉，飢則食，飽棄餘，神農教之稼

---

60 〈離婁章句下〉第二十一章：「孟子曰：王者之跡熄而詩亡，詩亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史，孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」正義，卷十六，頁575。

穡，無論賢智愚不肖，皆變化而知有火化粒食是爲利也。於故之中知其利，則人性之善可知矣。〈繫辭傳〉云：「感而遂通天下之故。」又云：「是以明於天之道，而察於民之故。」又云：「又明於憂患與故。」通者，通其故之利也。察者，察其故之利也。明者，明其故之利也。故者，事也。傳云：「通變之謂事。」非利不足以言故，非通變不足以言事。諸言性者，據故事而不通其故之利，不察其故之利，不明其故之利，所以言性惡，言性善惡混，或又分氣質之性，義理之性，皆不識故以利爲本者也。孟子私淑孔子，述伏羲、神農、文王、周公之道，以故之利而直指性爲善，於此括全易之義，而以六字盡之云：「故者以利爲本。」明人之所以異於禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義即宜不宜。能知宜不宜，則智也。不能知宜不宜，則不智也。智人也。不智禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。[61]

趙岐注曰：「言天下萬物之情性，當順其故，則利之也。改戾其性，則失其利矣。若以杞柳爲桮棬，非杞柳之性也。」焦循本此說詮釋義利性理，博洽公明，與前條可以相觀而善。而其結論謂：「孟子私淑孔子，述伏羲、神農、文王、周公之道，以故之利而直指性爲善，於此括全易之義，而以六字盡之云：『故者以利爲本。』明人之所以異於禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義即宜不宜。能知宜不宜，則智也。不能知宜不宜，則不智也。智人也。不智禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。」將易理與孟義統會貫通，又以「能知故善」爲之創論，可謂入德深造，融釋自得。

（七）《易．雜卦傳》云：「節，止也。」失節，謂不知止。[62]

---

[61]〈離婁章句下〉第二十六章：「孟子曰：天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。」正義，卷十七，頁584～586。

趙岐章指所言「時行則行，時止則止」之語，實出於《周易．艮卦．彖傳》：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。」此條焦循正義引《周易．雜卦傳》「節，止也」，以訓詁章指字義，兩相觀照，頗爲貼切。此又與孟子稱讚孔子是「聖之時者」，可謂一致。《論語．述而篇》孔子嘗自述其「動靜不失其時」云：「用之則行，舍之則藏。」〈憲問篇〉云：「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」而《孟子．公孫丑篇上》孟子言孔子「動靜不失其時」云：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」焦循鉤貫孔子、孟子、先王道統與易理，誠非虛妄之論。

七、清儒焦循《孟子正義》中易理詮釋之六

《孟子正義》卷十八、卷十九〈萬章章句上〉，卷二十、卷二十一〈萬章章句下〉，共四卷內容中，經檢核並無與易理相關涉者，故本節自卷二十二、卷二十三〈告子章句上〉，卷二十四、卷二十五〈告子章句下〉耙梳鈔釋，僅得與《周易》訓詁與義理直接或間接相關者八條。而《孟子．告子》爲討論心性善惡之重要篇章，而焦循於此頗有發揮會通之處，可以相觀而善，提供古今對證之參考，故本節之重要條文可視爲焦循詮釋孟子「性善」論之思想線索文獻。

（一）謹按：孟子「性善」之說，全本於孔子之贊易。伏羲畫卦，觀象以通神明之德，以類萬物之情，俾天下萬世無論上智下愚，人人知有君臣父子夫婦，此「性善」之指也。孔子贊之則云：「利貞者，性情也。六爻發揮，旁通情也。」禽獸之情，不能旁通，即不能利貞，故不可以爲善。情不可以爲善，此性所以不善。人之情則能旁通，即能利貞，故可以爲善；情可以爲善，此性所以

---

62 〈離婁章句下〉第二十九章：「章指言：上賢之士，得聖一概，顏子之心，有同禹稷，時行則行，時止則止，失其節則惑矣。」正義，卷十七，頁598。

善。禽獸之情何以不可爲善，以其無神明之德也。人之情何以可以爲善，以其有神明之德也。神明之德在性，則情可旁通；情可旁通，則情可以爲善。於情之可以爲善，知其性之神明。性之神明，性之善也。孟子於此，明揭「性善」之恉在其情，則可以爲善，此融會乎伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之言，而得其要者也。《說文．心部》云：「性，人之陽氣，性善者也。」「情，人之陰氣，有欲者。」情陰而有欲，故貪淫爭奪，端由此起，荀子謂「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴」是也。情欲之爲不善，「有師法之化，禮義之道，即能出於辭讓，合於文理而歸於治」。此孟子所謂「可以爲善」也。荀子據以爲「性惡」，荀子但知禮而不通易者也。孟子據以爲「性善」，孟子深通於易而知乎禮之原也。孔子以旁通言情，以利貞言性，情利者，變而通之也。以己之情，通乎人之情；以己之欲，通乎人之欲。己欲立而立人，己欲達而達人，己所不欲，勿施於人。因己之好貨，而使居者有積倉，行者有裹糧；因己之好色，而使內無怨女，外無曠夫。如是則情通，情通則情之陰已受治於性之陽，是性之神明有以運旋乎情欲，而使之善，此情之可以爲善也。故以情之可以爲善，而決其性之神明也。乃性之神明，能運旋其情欲，使之可以爲善者，才也。孔子贊易云：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」是爲三才。有此才，乃能迭用柔剛，旁通情以立一陰一陽之道。才以用言，旁通者情，所以能旁通而窮理盡性以至於命者，才也。通其情可以爲善者，才也。不通情而爲不善者，無才也。云非才之罪，猶云無才之罪也。蓋人同具此神明，有能運旋乎情，使之可以爲善。有不能運旋乎情，使之可以爲善。此視乎才與不才，才不才則智愚之別也。智則

才，愚則不才。下愚不移，不才之至，不能以性之神明運旋情欲也。惟其才不能自達，聖人乃立教以達之。其先民不知夫婦之宜別，上下尊卑之宜有等，此才不能自達也。伏羲教之，無論智愚，皆知夫婦之別，皆知上下尊卑之等，所謂通其神明之德也。使性中本無神明，豈教之所能通？民之不知有父，但知有母，與禽獸同。聖人教民，民皆知人道之宜定，而各爲夫婦，各爲父子，以此教禽獸，仍不知也。人之性可因教而明，人之情可因教而通。禽獸之性雖教之不明，禽獸之情雖教之不通。孔子曰：「五十學易，可以無大過矣。」可以無大過，即是可以爲善。性之善，全在情可以爲善；情可以爲善，謂其能由不善改而爲善。孟子以人能改過爲善，決其爲性善。伏羲之前，人同禽獸，其貪淫爭奪，思之可見，而伏羲能使之均歸於倫常之中。瞽瞍之頑，象之傲，亦近乎下愚矣。而舜能使之底豫，信乎無不可以爲善之情也。可以爲善，原不謂順其情即善。[63]

此條文義甚爲豐富，可視爲焦循會通易理，詮釋孟子性善說之代表論述。而按語之前，焦循引錄了清儒程瑤田（1725～1814）《通藝錄．論學小記》與戴震《孟子字義疏證》二書內容，以公都子問性，列三說之與孟子言性善異者，故本之證釋孟子性善之說，以爲乃眞透根之論。而焦循據此長篇大論，首揭孟子「性善」之說，全本於孔子之贊易，鉤聯孔孟一貫之旨；而上通達於伏羲畫卦觀象之創制，以「通神明之德，類萬物之情」立義，會通孟子「性善」之旨。復以《周易．乾卦．文言傳》「利貞者，性情也。……六爻發揮，旁通情也。」詮解人因神明之德，故情可旁通爲善，異乎禽獸之無法神明旁通爲善，焦循因孟子本文以爲「性善」之旨，在神明之德，旁通其情，此即融會貫通伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之言，得其要歸，反覆論議，證實運虛，聖聖一貫性善之

[63]〈告子章句上〉第六章：「孟子曰：乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」正義，卷二十二，頁755～756。

理，昭晰釐清，故性善、情通、才達，而「窮理盡性以至於命」，「和順於道德而理於義」。

（二）《易．說卦傳》云：「和順於道德而理於義，窮理盡性，以至於命。」孔子言道德性命，指出理字，此孟子所本也。道者，行也。凡路之可通行者爲道，則凡事之可通行者爲道。得乎道爲德，對失道而言也。道有理也，理有義也。理者，分也。義者，宜也。其不可通行者，非道矣。可行矣，乃道之達於四方者，各有分焉，即各有宜焉。趨燕者行乎南，趨齊者行乎西，行焉而弗宜矣。弗宜即爲失道。趨燕者雖行乎北而或達乎趙，趨齊者雖行乎東而或止乎魯，行焉而仍弗宜矣。弗宜則非義，即非理。故道之分有理，理之得有義。理於義者分而得於義也。惟分，故有宜有不宜。理分於道，即命分於道，故窮理盡性，以致於命。孟子以理義明性，即孔子以理於義明道也。趙氏以得道之理明之，得道之理，即和順於道德而理於義也。後儒言理，或不得乎孔孟之恉，故戴氏詳爲闡說是也。說者或並理而斥言之，則亦芒乎未聞道矣。[64]

此條正義之前，焦循引錄了清儒戴震《孟子字義疏證》極長之內容[65]，以申論此章之義，可以並參。此義亦見於焦循《易話上》末篇〈道德理義釋〉一文。道德理義與天命人性可以相互合契，此在易理如是，在孔孟亦復如是；而漢儒趙岐、清儒戴震與焦循，詮釋一致，義理相當，可爲印證。

（三）〈坤．文言傳〉云：「非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辨之不早辨也。」〈繫辭傳〉云：「小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲，小懲而大誡，

[64]〈告子章句上〉第七章：「心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」正義，卷二十二，頁773～774。
[65]詳參正義，頁765～773。

此小人之福也。」又云：「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善爲無益而弗爲也，以小惡爲無傷而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。」旦旦伐之，牿之反覆，即漸積之謂也。當其日夜所息，好惡尚與人近，是時早辨，尚不至於牿亡，此聖人設教，所以恥之以仁，畏之以義，勸以利而懲以威也。[66]

焦循此條引〈坤．文言傳〉詮釋坤卦初六「履霜，堅冰至」爻辭，以明「防微杜漸」之義；並引〈繫辭下傳〉「子曰」闡論，分別詮釋噬嗑初九爻辭「履校滅趾，無咎」、噬嗑上九「何校滅耳，凶」，以明「善惡積漸」之理，轉而與孟子仁義之道通釋，如此則孔孟心同理同，懲惡勸善之教，一致無殊。

（四）毛氏奇齡《聖門釋非錄》云：「『出入無時，莫知其鄉』，直接『惟心之謂』句，分明指心言，蓋存亡即出入也。惟心是一可存可亡、可出可入之物，故操舍惟命，若無出入，則無事操存矣。大易『憧憧往來』，往來者，出入也。《大學》心有所，心不在，有所不在，亦出入也。是心原可出入而操舍者，則因其出之入之也。」[67]

此條焦循引錄時儒先進毛奇齡（1623～1716）《聖門釋非錄》之文，以證孟子操持存養本「心」之意，即人心之出入、操捨、存亡，掌握在己而非由人；並引《周易．咸卦．九四》爻辭：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」以轉釋其旨，謂心意不定，思緒隨從感應者而動。故《周易．繫辭傳下》：「易曰：『憧憧往來，朋從爾思。』子曰：『天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮？日往則月來，月往

---

[66]〈告子章句上〉第八章：「則其旦晝之所為，有牿亡之矣。牿之反覆，則其夜氣不足以存。夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」正義，卷二十三，頁777～778。

[67]〈告子章句上〉第八章：「故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」正義，卷二十三，頁778。

則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。』」由此觀之，則《周易》與孔孟思想若合符契。

（五）良之訓爲善，……故良心即指仁義之心，謂善心也。此良貴，趙氏明指仁義廣譽，則亦當訓爲善，謂貴之善者也。人所貴者富貴，富貴之貴，不如仁義之貴良也。《易·文言傳》云：「元者，善之長也。」元有善義，亦有首義。……善之長即善之甚，故趙氏解良知、良能爲甚知、甚能，皆由善之義引申者也。人人所自有，此是解人人有貴於己者，言仁義不待外求。富貴則趙孟能貴能賤，此仁義之貴，比校富貴之貴所以爲良，非良字有自有之訓也。良貴猶云最貴，非良貴猶云非最貴也。自儒者誤以良爲自有之訓，遂造爲「致良知」之說，六書訓詁之學不明，其害如此。[68]

焦循以訓詁鉤貫「良」、「善」一義，而以「良心」、「仁義之心」、「善心」相通，以釋孟子性善之論，則心體之義甚明，立其大則小者不可遺，此人之所貴，在於同此心，是可自成於己，而無求於人、不制於人。故引〈乾卦·文言傳〉「元者，善之長也」，以鉤勒孟子與趙岐良知良能之旨，並以批駁王陽明以「良」爲「自有」之訓，不符訓詁之旨歸，故其「致良知」之說，乃不可信靠。可見，漢儒經學義法與宋明儒理學詮釋，有其根本上之歧異，扞格齟齬，實非一時偶然。

（六）彼《釋文》云：「處子，在室女也。」《易·咸九三·傳》云：「咸其股，亦不處也」，虞翻注云：「巽爲處女。」凡士與女未用，皆稱處矣。[69]

---

[68]〈告子章句上〉第十七章：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者非良貴也，趙孟之所貴，趙孟能賤之。」正義，卷二十三，頁 796～797。

此條僅爲訓詁，與義理無涉，焦循引《易・咸九三・小象傳》與虞翻注爲證。

（七）趙注曰：亮，信也。易曰「君子履信思順」。若爲君子之道，舍信將安執之。……引易者，〈繫辭上傳〉云：「易曰：『自天祐之，吉無不利。』子曰：祐者，助也。天之所助者，順也。人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天祐之，吉無不利也。」引此以見君子之道不外乎信，故爲君子之道舍此烏執乎？[70]

此條訓詁與義理並見。焦循本趙岐注引〈繫辭上傳〉詮釋大有上九爻辭「自天祐之，吉无不利」之義，以見孔孟所謂君子之道，固有其信順履執之理。

（八）《易・說卦傳》云：「震，動也。」〈彖傳〉云：「震驚百里，驚遠而懼邇也。」故以驚釋動。[71]

趙岐注曰：「所以動驚其心，堅忍其性，使不違仁，困而知勤，曾益其素所不能行。」焦循本之爲訓詁，引《易・說卦傳》「震，動也」與〈震・彖傳〉「震驚百里，驚遠而懼邇也」之文爲證，可知其拳拳服膺訓詁、經傳與義理一貫之道。

焦循研究《孟子》，肯定其性善論，並發爲獨樹一幟的看法，持論亦見於《雕菰集・性善解》與〈良知論〉諸文中，而以爲衡量判斷善惡邪正，雖然是心知的主要作用，卻必須建立在心知對善性本身的自覺基礎之上。知己性之善，方能知天道之好善，才會思以行善。故焦循從食色說性、從人欲說仁恕，雖不一定契符孟子之旨，但其對心知之看法卻與孟子十分一致。焦循就食色言性，雖不異於告子之說，但據此以闡論孟子之性善，而從人欲說仁恕，以「通神明之德，類萬物之情」爲人獨具之「知」以論性善—「能知故善」，宣揚孔孟上承下啓之性善論，親切平易，方便

---

[69]〈告子章句下〉第一章：「踰東家牆而摟其處子則得妻，不摟則不得妻，則將摟之乎？」正義，卷二十四，頁 810。

[70]〈告子章句下〉第十二章：「君子不亮，惡乎執？」正義，卷二十五，頁 860。

[71]〈告子章句下〉第十五章：「所以動心忍性，曾益其所不能。」正義，卷二十五，頁 870。

理解接受。這是自清初王夫之、黃宗羲以至戴震、阮元、凌廷堪（1755～1809）以來的一貫看法，可說是清代「人性論」思想的一大特色，值得領略體會，並加以正視注意。

八、清儒焦循《孟子正義》中易理詮釋之七

本節爲以《孟子正義》卷二十六至卷三十，〈盡心章句〉上下篇爲鈔錄之準據，再次藉以證成《孟子》一書中蘊涵之易理；其中，多爲焦循依歸傳統道統一貫之說，而以《易傳》「通德類情」、「通變神化」爲核心，並本諸東漢．趙岐注及時賢高論，發爲「孟子深於易」獨造之論，融攝易理與孔孟仁義之道於一爐，其「持之有故，言之成理」，又能「統之有宗，會之有元」，可謂詮釋之能手，詁經之名師，堅確貞定聖聖紹繼、道統一貫之終始條理。

（一）按程氏說是也。盡其心，即伏羲之「通德類情」，黃帝堯舜之「通變神化」。惟知人性之善，故盡其心以教之，知性即是知天，知天而盡其心以教之，即所以事天。所以盡其心者，不過存其心，養其性也。盡其性，以盡人之性，盡物之性，贊天地之化育，所以成天之能，猶人臣贊君之治，以成君之功。聖人事天，猶人臣事君也。天之命有殀壽窮達智愚賢不肖，而聖人盡其心以存之養之，存之養之，即所以修身使天下皆歸於善。天之命雖有不齊，至是而皆齊之，故爲立命知性，知天窮理也。盡其心以存之養之修之，盡性也，立命至於命也。孟子此章，發明易道也。[72]

焦循於此引錄程瑤田《論學小記》云：「心者，身之主也。萬物皆備於吾之身，物則即具於吾之心。而以爲吾之性如是，而心可不盡乎！曷爲

[72]〈盡心章句上〉第一章：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」正義，卷二十六，頁879。

而可謂之盡其心也？由盡己之性而充極之，至於盡人之性，盡物之性，而心盡矣。是非先有以知其性不能也。曷知乎爾？格物以致其知，斯能窮盡物則，以知其心所具之性，而因以盡其心。然則盡其心者，知其性也。夫是性也，天之分與我者也。性不異乎天，而天豈異乎性？知性知天非二事，亦無二時也。知其性則知天矣。夫然而心可不存乎？不存則放。夫然而性可不養乎？不養則戕。父母生我以身，而不毀傷其身者，能事親者也。天分我以心與性，而能不放之不戕之，非所以事天乎！故苟能存其心而養其性，則必其明物察倫，以致其知者既詳且盡，而見之於行，必能居仁由義，以盡其道。而其功之盛，必將有以馴致夫參天地、贊化育之能。任則至重也，道則至遠也，死而後已者也。夫然後天之所以與我以爲性而具於心者，是我所受之命，而殀壽不貳，修身以俟之矣，豈非所以立命乎！」焦循本時賢程瑤田之說，而鉤貫聖統，故特以孟子此章發明易道爲其歸趣。

（二）故莫非命之莫，讀如易「莫夜有戎」，「莫擊之」之莫。……莫即無，無即毋。[73]

此條焦循雖引《周易》之辭爲證，以「莫即無，無即毋」訓詁，然其用心則在正義所云：「《論語》言『五十而知天命』，『不知命無以爲君子也』，又云『死生有命』，又云『道之將行也與命也，道之將廢也與命也』，孟子既云『殀壽不貳，修身以俟之，所以立命』，此章又詳言之。……皆發明孔子知命之說也。」孔孟論命義理一貫，天人旁通，焦循以是而統爲一源，固有其脈絡可資尋覓。

（三）按孟子此章亦所以發明易道也。行，習即由之也。著，察即知之也。聖人知人性之善，而盡其心以教之，豈不欲天下之人皆知道乎？所以可使由之，不可使知之者，則以行而能著，習而能察者，君子也。行而不著，習而不察者，眾庶也。則以能知道者，君子也。終身由之而不知其道者，眾庶也。眾庶但可使由，不可使知，故必

[73]〈盡心章句上〉第二章：「莫非命也，順受其正。是故知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。」正義，卷二十六，頁881。

盡其心，通其變，使之不倦，神而化之，使民宜之也。自首章以下，章雖分而義實相承，玩之可見。《易·上繫傳》云：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也。成之者，性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」日用而不知，即所謂終身由之而不知其道也。百姓，即眾庶也。道，即君子之道，一陰一陽者也。惟其性善，所以能由，其能由，所以盡其心。以先覺覺之，其不可知者，通變神化而使由之。盡其心，顯諸仁也。不能使知之，藏諸用也。聖人定人道，雖凡夫無不各以夫妻父子爲日用之常，日由於道之中，而不知其爲道也，此聖人知天立命之學也。[74]

此章焦循亦以爲孟子所以發明易道，可與前二條相觀而善，然此條更能明確表達出焦循詮解孟子性善之旨與易理相通之義。故反復援引《周易·繫辭傳》文，證成聖人知天立命之學，而聖人知人性之善，盡其心以教之，百姓日用而不知，此聖人定仁道，盡其心，顯諸仁，藏諸用，故能通變神化之也。

（四）惠氏棟《後漢書補注》云：「〈光武紀〉注『秀之字曰茂』，洪邁曰：『漢高祖諱邦，荀悅曰：之字曰國。惠帝諱盈，之字曰滿。謂臣下所避以相代也。蓋之字之義訓變，《左傳》周史以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀之否。謂觀六四變爲否也。』棟謂：之猶適也，適則變矣。〈繫辭傳〉云：『惟變所適』，京房論卦有通變是也。避諱改文，與卦變同，故云之。」按此無恥之恥，謂由無恥改變而適於恥。趙氏以改行解之，正以之爲之字、之卦之之也。[75]

---

[74]〈盡心章句上〉第五章：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」正義，卷二十六，頁884～885。

[75]〈盡心章句上〉第六章：「人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。」正義，卷二十六，頁885。

此條焦循引惠棟（1697～1758）《後漢書補注》論之卦通變，而轉訓「無恥之恥」之「之」爲「往」、「適」之義，即「改變」之旨，與趙岐注合，故焦循本此二說別立訓詁謂：「由無恥改變而適於恥。」正同於《論語．子路》云「行己有恥」之理。

（五）《易．上繫傳》云「是故君子所居而安者」，虞翻注云：「君子，謂文王是也。」……按《易．序卦傳》云：「不養則不可動，故受之以大過。有其信者必行之，故受之以小過。」過之義爲動爲行，所過者化，猶云所行者化也，所動者化也。行動著於外，存者運於中，所行動者，民即變化，由於所存者神也。民日遷善爲化，不知爲之者則神也。《易．下繫傳》云：「黃帝氏沒，堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。」所過者化，所存者神，神而化之也。能通其變爲權，霸者亦知乘時運用，以得人心，而遠乎聖人之道者，未能神而化也。大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神，神化者，通其變而民不知也。……故云與天地同流。天地變化，人不可知；聖人成天地之能，人亦不可知。不可知，故不可使知之。民日遷善，則可使由之也。[76]

趙岐注曰：「君子通於聖人，聖人如天，過此世能化之，存在此國，其化如神，故言與天地同流也。天地化物，歲成其功，豈曰使成人知其小補益也。」

（六）《史記索隱》引向秀注《易．乾卦》云：「聖人在位，謂之大人。」此解易之言大人是也。而孟子之言大人，蓋即謂此。孟子深於易，此大人即舉易之大人而解之也。正己物正，篤恭而天下平也。惟黃帝、堯、舜通變神化，乃足以當之，故又進於天民一等也。[77]

---

[76]〈盡心章句上〉第十三章：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」正義，卷二十六，頁895～896。

趙岐注曰：「大人，大丈夫不爲利害動移者也。正己物正，象天不可言而萬物化成也。」孟子所云之「大人」，焦循以易之「大人」通之，並上達乎黃帝、堯、舜通變神化之道，可謂一理同貫，古今統義，聖德無殊也。

（七）《易．文言傳》云：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。」虞翻云：「體謂四支，四支謂股肱。」美在中即仁義禮智根於心。先暢四支，而乃發於事業。事業者，匡國之謂也。故四體爲匡國之綱。[78]

焦循引用《周易．坤卦．六五》爻辭「黃裳元吉」，而以〈坤卦．六五．文言傳〉文，專釋「四體」即「四支（肢）」，而以「仁義禮智根於心」通貫之，此焦循鉤勒易理與孟義之進路，亦其詮釋孔孟仁義之道合乎易道者也。

（八）《易．繫傳》云：「天下何思何慮，天下同歸而殊途，一致而百慮。」途既殊，則慮不可不百，慮百則不執一也。執一則不百慮，不百慮，故廢百矣。楊子爲我，執一於爲我也。墨子兼愛，執一於兼愛也。孟子所以距楊墨，距其執一也，故舉一執中之子莫。然則凡執一者，皆能賊道，不必楊墨也。……聖人之道，善與人同，執兩端以用其中，故執中而非執一。……孟子學堯、舜、孔子之道，知道在變通神化，故楊墨之執一，不知變通，則距之。距之者，距其悖乎堯、舜、孔子之道也。……非孟子深明乎變通神化之道，確有以見其異乎堯、舜、孔子之權，安能反復申明以距之哉！學者尚有申墨子之說者，不知道者也。[79]

---

[77]〈盡心章句上〉第十九章：「有大人者，正己而物正者也。」正義，卷二十六，頁904。

[78]〈盡心章句上〉第二十一章：「君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」正義，卷二十六，頁908。

承前例，焦循此條以《周易．繫辭傳》「同歸殊途，一致百慮」文，以批判「執一」之害，其說本於「聖人之道，善與人同，執兩端以用其中，故執中而非執一。」故轉以孟子學堯、舜、孔子之道，知道在變通神化，而與易理一致。

（九）引易者，〈坤．六五．文言傳〉云：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支。」蓋以踐形爲居體也。[80]

趙岐注先言之曰：「踐履居之也。易曰『黃中通理』。聖人內外文明，然後能以正道履居此美形。」此與第七條所引《周易．坤卦六五．文言傳》可以相觀而善。焦循此條先以趙岐注爲本，而以孟子「踐形」與《易傳》「居體」通之。

（十）《易．復．象傳》云：「先王以至日閉關，商旅不行。」[81]

此條焦循以《易傳》文爲《孟子》訓詁之證，亦其所以通之之義也。

（十一）《易．繫辭傳》云：「舟楫之利，以濟不通。」舟取義於周，是周有達義也。[82]

承前條之例，此以訓詁以通易理與孟義，可知焦循一貫之法。

（十二）趙注曰：……易曰「其臭如蘭」。

引易者，〈繫辭上傳〉文也。其臭如蘭，則臭有不如蘭者矣。虞翻注易云：「臭，氣也。」不專以爲香也。[83]

---

[79]〈盡心章句上〉第二十六章：「所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」正義，卷二十七，頁919～920。

[80]〈盡心章句上〉第二十六章：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」正義，卷二十七，頁938。

[81]〈盡心章句下〉第八章：「古之為關也，將以禦暴；今之為關也，將以為暴。」正義，卷二十八，頁969～970。

[82]〈盡心章句下〉第十章：「周于利者，凶年不能殺；周于德者，邪世不能亂。」正義，卷二十八，頁970。

[83]〈盡心章句下〉第二十四章：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於

焦循以趙岐注爲本，以釋「臭」之不專以爲香，乃「氣」之通名耳。

（十三）《易・繫辭傳》云「陰陽不測之謂神」，不測即不可知。《周書・謚法解》云「民無能名曰神」，不可知故無能名。孟子論樂正子，推極於聖神，至於神，則堯、舜之治天下也。孟子所以言必稱堯、舜。[84]

《周易・繫辭傳》「知幾，其神乎」，「陰陽不測之謂神」，焦循以此義轉釋孟子「聖而不可知之之謂神」，而此「神」爲「堯、舜之治天下也」，孟子言必稱堯舜，故焦循本其說，以證二者之相通，即所以見聖聖一貫之旨也。

（十四）《易・繫辭傳》云「崇高莫大乎富貴」，故趙氏以富貴釋之。[85]

焦循引《周易・繫辭傳》文，爲孟子字義之訓詁，其用意如前各例。

（十五）《易・說卦傳》云：「是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」仁即元，義即利，仁義之爲道，即元亨利貞之爲德，此堯舜所以通變神化者也。孟子言必稱堯舜，堯舜之道即仁義也。[86]

趙岐〈孟子篇敘〉「言《孟子》七篇所以相次敘之意也」，而「孟子以爲聖王之盛，惟有堯舜，堯舜之道，仁義爲上」，又「仁義根於心」，然後可以大行其政。焦循既深明孟子仁義之旨，又體察趙岐詁經之意，故能通以貫之，契合聖道也。

臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。」正義，卷二十八，頁990。

[84]〈盡心章句下〉第二十五章：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」正義，卷二十八，頁995。

[85]〈盡心章句下〉第三十四章：「說大人則藐之，勿視其巍巍然。」正義，卷二十九，頁1014。

[86]〈孟子篇敘〉：「孟子以為聖王之盛，惟有堯、舜，堯、舜之道，仁義為上，故以梁惠王問利國，對以仁義，為首篇也。」正義，卷三十，頁1041。

九、結　論

筆者綜觀焦循一生學程，幼稟父教，讀書善疑而好辨，不爲株守之學；志學之後，師友提攜，始專力學經。雖弱冠即好《孟子》書，然進取科場，無所撰述；三十以後，潛心算學，又輟而不爲。不惑之年，以下第失意，遂閉門專志治易，費十餘年心血，卒成《雕菰樓易學三書》；晚年更立志撰述《孟子正義》，日定課程，薈萃群書；長編成帙，手錄清稿，經子廷琥、弟徵謄校，終能刊印傳世。而焦循有關《孟子》撰述多種，筆者先後整理刊印其〈撰孟子正義日課記〉遺稿及其手批《十三經註疏．孟子註疏》，又撰〈易學與孟學的融攝與會通〉論文，並整理其版本文獻，開張其學，冀能拋磚引玉。而兩岸學者於其《孟子》學研究成果，專業紛陳，具體而微，取資參考，可以相觀而善。

《孟子正義》中，凡釋一字一義，焦循往往徵引數家之說，於其見解相似，而所得有深有淺；持論分歧，而所證有得有失者，無不「以己意裁成損益於其間」。如引《周易．文言傳》，以「元德體善之仁」釋《孟子》「定于一」的「仁政」理想，焦循援易釋孟，可謂風雅別裁。

衡考「以易注孟」的詮釋方法，趙岐注已有所發揮，雖僅就文字訓詁稍加理會，已啓其先聲。而清代鴻儒碩學，如毛奇齡《聖門釋非錄》、惠棟《後漢書補注》、戴震《孟子字義疏證》等，亦爲焦循疏解的先導，淵源有自，實非獨創。然而，焦循闡發《孟子》性理諸義，積極結合戴震之說，《孟子正義》卷三十〈孟子篇敘〉以爲「孟子道性善，稱堯舜，實發明羲、文、周、孔之學，其言通於易，而與《論語》、《中庸》、《大學》相表裏，未可以空悟之言臆之。」以一貫仁恕之旨融會暢發，尤爲焦循的精要所在。

通觀焦循疏解《孟子》性善說的言論，可知焦循取其易學旁通、變通與時行的觀點，以論證性善之所以可能。而以伏羲「通德類情」，黃帝、堯舜「通變神化」的一貫道統，溝通聖聖相傳的道德理義思想，貞定孟子承繼文化道統的地位，鉤勒出孔孟發明易道眞知篤行的體系，這是《孟子

正義》一書的最大特色，也是他一貫求「通」的學術本色，體現清代樸學實事求是的精神。故歷來學者以爲《孟子正義》此書：立論堅實，疏解明晰，不愧爲《孟子》學的大家之作。而筆者不厭其煩，一一爬梳整理條綱，亦期能闡明焦循條達鉤貫《孟子》與易理的苦心孤詣，以提供學者參考鑒照的文本依據。

焦循以《雕菰樓易學三書》爲其易學開張凡例，又深體訓詁爲通經之本，故能發爲創獲，以其所著《論語通釋》、《孟子正義》相互通達，暢論其「縱之以通」，「橫之以通」，「縱橫無所不通」之道，故專以《易傳》之「通德類情」、「通變神化」爲關鍵，將伏羲、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子諸聖道統一貫之，以爲《周易》爲「求仁之書」，「改過遷善」爲其進臻仁義之方，即聖聖之心傳寶典。

焦循竭盡一生學力完成《論語通釋》、《雕菰樓易學》與《孟子正義》三書，以爲《周易》、《論語》、《孟子》皆爲求仁之書，進德修業之不二法門，不僅可以改過遷善，更可以經綸世務，故秉承先王縱貫道統之說，建構「變通神化」、「旁通時行」義利合和橫攝之道，言之成理，持之有故，具有證實運虛之系統論述與時代價值。在經典文獻運用與詮釋上，焦循不愧是串古貫今，會聖通道之醇儒。而孟子爲其紹繼上通下達之結晶，故能明孟子性善之旨與天人之道，則古今聖統如示諸掌，可追索以得，可覓幾而神，焦循可謂善解孟子的知音，也是一位善述道統的詁經通儒。

（按：2002 年 3 月 9 日，高雄中山大學：「第七屆清代學術研討會」，曾發表論文〈焦循孟子學及其「以易注孟說」〉[87]，爲此篇之先聲。2003 年 1 月至 9 月，重新整理，分期刊載於《孔孟月刊》，第 41 卷第 5 期至第 12 期、第 42 卷第 1 期，頁 3～10，頁 10～13，頁 5～9，頁 1～3，頁 8～12，頁 8～15，頁 1～5，頁 1～5，頁 1～5。）

---

[87] 後收錄於《清代學術研討會論文集》（上）（高雄：中山大學中國文學系編印，2002 年 6 月），頁 123～152。

肆、易學與孟學的融攝與會通

——焦循《孟子正義》易學思想析論

一、前　言

清・乾嘉之際揚州學派的代表學者焦循（1763～1820），世居江都（今揚州市邗江縣北湖黃玨橋鎮），早年字「理堂」，後改字「里堂」，晚年自號「里堂老人」。四十六歲，自築雕菰樓、半九書塾、蜜梅花館、因柳閣等於雕菰淘中，閉門著述，足不出戶；一生博聞強記，識鑒精卓，專注「讀書、教書、著書」，篤信「好學深思，心知其意」的研究精神，深服「證之以實，運之於虛」的治學矩範；經學以訓詁入手，實事求是，而務求義理於通達一貫，於《周易》、《尚書》、《毛詩》、《禮記》、《左傳》、《論語》、《孟子》等諸經，都有著述與補疏；尤其，《雕菰樓易學三書》與《孟子正義》，爲其晚年嘔心瀝血的傳世名著，最爲學界稱誦。本文擬據其成說，析論《孟子正義》中所蘊涵的易學思想，考察其融會貫通的理論本質，並證論焦循經學一貫通會的特色，以貞定其「旁通、相錯、時行」的詮釋進路；並試圖疏導其求「通」的脈絡，以觀其源於易學的方法，從其「生成變易」的觀點，闡發聖聖一貫相承的道德哲學的奧蘊，建構出清儒道德哲學系統的完美。

據筆者手編《焦循年譜新編》、〈焦循里堂先生學術年譜〉❶，觀其治孟學程：幼稟父教，讀書善疑而好辨，不爲株守之學；志學之後，師友提攜，始專力學經。雖弱冠即好《孟子》書，然進取科場，無所撰述；三十以後，潛心算學，又輟而不爲。不惑之年，以下第失意，遂閉門專志治易，費十餘年心血，卒成《雕菰樓易學三書》；晚年更立志撰述《孟子正

❶賴貴三：《焦循年譜新編》，〈焦循里堂先生學術年譜〉，頁37～76。

義》，日定課程，薈萃群書；長編成帙，手錄清稿，經子廷琥、弟徵謄校，終能刊印傳世。《孟子正義》一書，焦循引經據典，網羅四部，博採顧炎武以下，六十餘家著作中有關《孟子》與趙岐注的論述，輾轉訓釋《孟子》，又通之以《周易》義理，新義紛陳。推原其由，焦循夙以算學邏輯形式以及小學訓詁義理，以求通《周易》；轉而及於《孟子》，遂追步趙岐古注以及清代樸學先進的總成果，尤其踵步戴震《孟子字義疏證》❷遺緒最爲關鍵，充分體現乾嘉樸學「闡幽顯微」、「辨章考鏡」的治經方法，故能成一家之言，撰著一部「採摭眾家精義、具備疏體的《孟子正義》」❸，爲歷代《孟子》注疏的殿軍壓軸。

焦循一生學力萃聚於其晚年專著《雕菰樓易學三書——易章句、易通釋、易圖略》與《孟子正義》，牟宗三（1909～1995）以爲：由焦氏的解易，可以見出孔門道德哲學的眞面目；焦氏從「旁通、相錯、時行」三方面，從「生成變易」的觀點，發揮其道德哲學以解析價值世界的易學體系，以爲：「易之一書，聖人教人改過之書也。」立十二言之教：「元亨利貞吉凶悔吝厲孚無咎。」而以「通」爲其中的機轉，通即是情通，情通而欲遂，即是團體情欲的諧和；而元亨利貞是情通的極致，亦即是謂情欲的大諧和。戴震主張「以情絜情，而各遂其生」，焦循吸收而轉化爲「旁通情也，而元亨利貞」，遂建構出清儒道德哲學系統的完美❹。焦循本此體系，進而以古之精通易理，深得羲、文、周、孔之恉者，莫如孟子；故於《孟子》之言通於易，堪與《論語》、《中庸》、《大學》相表裏者，闡發更無餘蘊，而從來解《孟子》者，無此實事求是，遂以注易鉤貫獨得的旁通體系，以畢生心血完成其學術生命的絕響——《孟子正義》。本文

---

❷焦循嘗自言生平最服戴東原《孟子字義疏證》，深受其影響，《雕菰集》卷七〈申戴〉可參詳。而其取資先進通儒為說者，如理氣性命取戴震、程瑤田說，井田封建取顧炎武、毛奇齡說，天文曆算取梅文鼎、李光地說，地理水道取胡渭、閻若璩說，逸書考訂取江聲、王鳴盛說，六書訓詁取王念孫、段玉裁說，版本校勘取阮元、盧文弨說。

❸語見沈文倬點校：《孟子正義．說明》，頁1。

❹詳見牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，第四部份〈清焦循的道德哲學之易學〉，頁265～349。

即試圖透過梳理《孟子正義》中，有關性命、道德等詮釋進路及其義涵，以抉揚焦循重智道德觀的「能知故善」說等命題之如何可能❺；及其如何以易學求通的外在形式與內在理路的會通融攝，闡發孔、孟一貫相承的道德哲學的奧蘊，並如實體現在「尊德性」與「道問學」的本體論與功夫論的兩大詮證系統。

二、焦循《孟子》傳世著述及其《孟子正義》

筆者搜集焦循傳世著述多年，爲便於學者尋檢，特將其有關《孟子》的著述文獻簡錄如下，以備採擇研閱。

1.焦循手批明・毛晉汲古閣刊本《十三經註疏》❻，爲此書奠基的先聲。

2.焦循《孟子補疏》二卷，北京大學圖書館藏手稿本，中有劉良甫朱筆校語。筆者已親往鈔釋全稿，分期刊載於《孔孟月刊》❼。

3.焦循《撰（纂）孟子正義日課記》一卷，北京圖書館藏手稿本❽。

---

❺詳見張麗珠：《清代義理學新貌》，第四章〈焦循發揚重智主義道德觀的「能知故善」說〉，頁200～234。

❻典藏於臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館，筆者整理出版為《焦循手批十三經註疏研究》，其中第十四章之三為〈焦循手批孟子註疏解經鈔讀記〉。

❼2005年2、4、6、12月，2006年4、12月，《孔孟月刊》第43卷第5、6期（509～510），頁41～43。第43卷第7、8期（511～512），頁17～21。第43卷第9、10期（513～514），頁19～22。第44卷第3、4期（519～520），頁13～17。第44卷第7、8期（523～524），頁32～37。第45卷第3、4期（531～532），頁23～29。

❽吳承仕曾整理為：〈江都焦循里堂遺稿撰孟子正義日課記〉，分期刊載於《華國》第1卷第9期（1924年5月15日）、第10期（1924年6月15日）、第11期（1924年7月15日），筆者所編：《焦循年譜新編》，頁450～473，逐錄全文，方便參閱。按：焦循遺稿《撰孟子正義日課記》，係吳承仕於《里堂道聽錄》草稿紙背中發現而整理者，刊載於章炳麟太炎主編之《華國》雜誌。

4.焦循《孟子正義》稿本，今藏於南京圖書館，尚未見此文稿。

5.焦循《孟子正義》三十卷，原刊首見於《焦氏叢書》——清．嘉慶、道光間江都焦氏雕菰樓本❾，又有《焦氏遺書》——清．光緒二年（1876）衡陽魏綸先重刊本❿。以上兩書共 23 種，裝訂爲四十冊⓫。今可見刊行焦循《孟子正義》古籍及坊刻版本甚多，不具錄。

6.《四書章句集注》二十六卷，宋．朱熹撰，清．焦循批注，大陸「中央黨校圖書館」藏，索閱未能如願，尚待努力。

7.《四書改錯》二十二卷，清．毛奇齡撰、焦循跋、阮恩海題識，安徽省圖書館藏嘉慶十六年（1811）金孝柏學圃刻本，尚未能得見。

焦循《孟子正義》爲清代考據樸學最興盛的乾嘉時期，研究《孟子》的集大成新疏，被譽爲戴震《孟子字義疏證》的繼祧力作，也是焦循學術與生命的絕響。根據《孟子正義》目錄卷三十後，焦循弟焦徵於道光五年（1825）乙酉中秋日的識語，可以確切明瞭此書撰作與刊刻的艱辛始末：

> 先兄壬戌⓬會試後，閉門注易。癸酉⓭二月，自立一簿，稽考所業；戊寅⓮春，《易學三書》成。又以古之精通易理，深得伏羲、文王、周公、孔子之恉者，莫如孟子；生孟子後，而能深知其學者，莫如趙氏。惜僞疏踳駁乖謬，文義鄙俚，未能發

---

❾臺灣可見版本典藏於臺北：臺灣大學總圖書館善本書室（原臺北帝國大學藏書，有「龔少文收藏書畫印」正方陽文藏書篆印），以及臺北：國防研究院（1929 年上海受古書屋重印舊刻本）。福建圖書館藏有清．謝章鋌校本。

❿臺灣可見版本典藏於臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館，以及臺中：東海大學圖書館善本書室。

⓫詳目如下：《雕菰樓易學三書》三種，共十一冊。《易話》二卷、《易廣記》三卷，共一冊。《六經補疏》六種，共五冊。《群經宮室圖》二卷、圖五十篇，共二冊。《禹貢鄭注釋》二卷，合一冊。《孟子正義》三十卷，共十冊。《里堂學算記》五種，共七冊。《北湖小志》六卷、首一卷，共二冊。《李翁醫記》二卷，合一冊。《先府君事略》一卷、《詩品》一卷，共一冊。

⓬嘉慶七年，西元 1802 年，焦循四十歲。

⓭嘉慶十八年，西元 1813 年，焦循五十一歲。

⓮嘉慶二十三年，西元 1818 年，焦循五十六歲。

明其萬一，思作正義一書。於是，博採經史傳注以及本朝通人之書，凡有關於《孟子》者，一一纂出，次爲長編十四帙。逐日稽考，殫精研慮，自戊寅十二月起稿，逮己卯⓯七月，撰成《孟子正義》三十卷。又復討論群書，刪煩補缺；庚辰⓰之春，修改乃定。手寫清本，未半而病作矣！自言用思太猛，知不起，以謄校囑廷琥而歿。廷琥處苫塊中，且校且謄，急思付梓，又以病歿。……先兄稿本，每一篇末自記課程，如注易時，書之成僅八閱月耳。

復參照焦循哲嗣廷琥所撰《先府君事略》，焦氏父子苦心孤詣的撰作理想與堅持，及其嘔心瀝血的著述歷程，讀來令人深思動容：

府君易學既成，思爲《孟子正義》一書，乃于丁丑⓱之冬，採錄本朝通人之書，令不孝查寫；或專說《孟子》者，或雜見他書者，一一纂出，依次第編爲《孟子長編》十四帙。戊寅十二月初七日，開筆撰正義；自恐懈弛，立簿逐日稽省，仍如前此注易。簡擇長編之可採與否者，有不達則思，每夜三鼓後不寐，擁被尋思：某處當檢某書，某處當考某書。天將明，少睡片刻，日上紙窗，府君起盥漱，即依夜來所尋思，一一檢而考之，語不孝曰：「著書各有體，非一例也。有全以己見貫串取精，前人所已言不復言，余撰《易學三書》及《六經補疏》是也。有全錄人所已言，而不參以己見，余輯《書義叢鈔》是也。有採擇前人所已言，而以己意裁成損益於其間，余所撰《孟子正義》是也。各有所宜，亦各有所難。」

己卯七月十四日，《孟子正義》草稿成，次爲三十卷。於是，討論群書；至庚辰正月，修改既定，乃手寫清稿三卷，就正於舅父阮芸臺先生。四月，令不孝校對一過，又重自手錄；至七月，共手錄十二卷，而病作，病中猶以未能錄完爲憾，語不孝

⓯嘉慶二十四年，西元 1819 年，焦循五十七歲。
⓰嘉慶二十五年，西元 1820 年，焦循五十八歲。
⓱嘉慶二十二年，西元 1817 年，焦循五十五歲。

曰：「《孟子正義》無甚更改，惟所引書籍，仍宜逐一校對，恐傳寫有誤耳。」

再次檢閱《孟子正義》卷三十〈孟子篇敘〉末焦循親疏識記，證成以上二條資料信實可徵，而其中編撰時間互有參差，可以比較異同⓲。其自述曰：

> 循傳家教，弱冠即好《孟子》書，立志爲正義，以學他經，輟而不爲，茲越三十許年。於丙子⓳冬，與子廷琥，纂爲《孟子長編》三十卷，越兩歲乃完。戊寅十二月初七日，立定課程，次第爲正義三十卷；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。

《孟子正義》洋洋 70 餘萬言鉅著，焦氏父子僅花費三年餘而成稿，用力勤謹，成就卓越，有目共睹；惜書稿既成，而相繼謝世，故焦循摯友黃承吉（1771～1824）《夢陔堂文集》卷五，於道光七年（1827）閏月朔日所作〈孟子正義序〉云：「……此書一出，實可爲義疏、正義之準則，後之作者因其例以發明禮、傳諸經，當如百川趨海，匯爲千古巨觀！則里堂尤諸經之功臣已。」其後，梁啓超《中國近三百年學術史》稱譽此書是「新疏家模範作品，價值是永永不朽的」⓴。筆者十餘年來董理編撰焦循著作，深切感受其孜矻匪懈的治學精神與毅力，於其學術與生命全然投注的《孟子正義》，不僅深服體察其徵引資料的詳博、考證文獻的精審、闡釋義理的透徹㉑；更加深刻體會其「好學深思，心知其意」，勤敏著述的文心道志，誠可謂「積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹

⓲林慶彰：〈焦循孟子正義及其在孟子學之地位〉，頁 217～241，於《孟子正義》編纂經過有確切詳實的分析。

⓳嘉慶二十一年，西元 1816 年，焦循五十四歲。

⓴詳見梁啓超：《中國近三百年學術史》，「十三：清代學者整理舊學之總成績（一）」，頁 276，「《孟子正義》三十卷」。

㉑詳參董洪利教授：《孟子研究》下編，第十一章〈清代的孟子研究〉，頁 355～357。另見於：《北京大學古文獻研究所集刊（一）》，〈孟子三家注論略〉之三，頁 81～91。

辭」㉒的善學、善思、能述、能作的一流人物與儒林英俊，實至名歸，影響深遠。

三、焦循援易釋孟的基本理念

焦循於《孟子正義》卷三十自述云：「按：爲《孟子》作疏，其難有十：孟子道性善，稱堯舜，實發明羲、文、周、孔之學，其言通於易，而與《論語》、《中庸》、《大學》相表裏，未可以空悟之言臆之，其難一也。……」《孟子》思想是否淵源、繼承於易學，誠如焦循所言「未可以空悟之言臆之」，而歷來研究《孟子》學者，亦無此石破天驚之論㉓，因此如何證成此說，便是焦循及讀者的兩難問題。因爲，綜觀《孟子》全書，未嘗有一言一句提到或論及《周易》；反之，據筆者考察所知，焦循不僅認定《孟子》思想與易學相通，而且於《孟子正義》的按語中屢見明言「孟子深於易」㉔的論點。在焦循的觀念裏，孟子仁義之學乃承繼伏羲、文王、周公、孔子而來，可謂得道統正宗。有鑑於此，筆者試就焦循《雕菰樓易學三書》的主要發明——「旁通、相錯、時行」的總體觀點，及其衍生的詮釋方法——「假借、數理、比例」的一貫原則㉕，統整分析

㉒語見南朝梁．劉勰：《文心雕龍．神思第二十六》，依王師更生注譯：《文心雕龍讀本》下篇，頁3。

㉓按：趙岐《孟子章句．盡心上》「舜居深山中」章，章指言：「聖人潛隱，辟若神龍，亦能飛天，亦能小同，舜之謂也。」雖以《易．乾卦》「潛龍」、「飛龍」喻之，而原書尚未寓有此意。

㉔如《孟子正義．離婁上》第十九章，焦循疏云：「孟子深於易，悉於聖人通變神化之道，故此篇首言行先王之道，而要之以道揆，蓋不獨平天下宜如是也。人倫日用，均宜如是。既明援天下以道，道何在？通變神化也。」

㉕此處的詳細鉤稽與評析，可以參考何澤恆教授：《焦循研究》，〈壹、雕菰樓易學探析〉，頁 1～88。筆者：《焦循雕菰樓易學研究》。陳居淵教授：〈論焦循易學〉，頁 88～95；〈論焦循易學的通變與數理思想〉，頁 23～35。程鋼：〈假借與焦循的易學闡釋方法〉，頁 180～198；〈焦循易學的引申論研究〉，頁 53～63；〈著作考據之爭與焦循易學〉，頁 136～152。以上均具研究參考價值。

焦循聚精會神而成的《易學三書》，以及盡瘁薈萃的《孟子正義》，如何融攝與會通的基本理念，申說如下：

（一）「證之以實，運之於虛」

焦循嘗於《里堂家訓》卷下，殷殷教示其子廷琥學經之法，云：

> 學經之法，不可以注爲經，不可以疏爲注。……儒者說經，言人人殊，學者熟復經之本文，引申而比例之。……要之，既求得注者之本意，又求得經文之本意，則注之是非可否，了然呈出，而後吾之從注非漫從，吾之駁注非漫駁。不知注者之本意，駁之非也，從之亦非也。

學經之法，焦循以爲要在不盲從注疏，而直求經文本意，熟復之而引申比例之，乃能自得，此其「證之以實」的治學矩範，故其注易如此，治他經亦莫不皆然。讀其《易圖略．自序》云：「本經文而實測之，易亦以漸而明，非可以虛理盡，非可以外心衡也。……既實測於全易，覺經文、傳文有如是者，乃孔子所謂相錯，……測之既久，益覺非相錯、非旁通、非時行，則不可以解經文、傳文；則不可以通伏羲、文王、周公、孔子之意。」更能瞭解焦循如何以實測的體驗，進而引申觸類，參伍錯綜，鉤貫諸經爲一脈的用心命意。又衡觀《雕菰樓集》卷十三〈與劉端臨教諭書〉，焦循有一段深刻體悟之文，云：

> 蓋古學未興，道在存其學；古學大興，道在求其通。前之弊，患乎不學；後之弊，患乎不思。證之以實，運之於虛，庶幾學經之道也。

焦循治易，從經傳文辭的參伍錯綜中，悟得「旁通、相錯、時行」義例，以通貫《周易》經傳全文，是所謂「證之以實」；復引申觸類，比例之[26]

---

[26] 按：焦循《易圖略》卷五云：「以六書之假借，達九數之雜揉，事有萬端，道原一貫；義在變通，而辭為比例。以此求易，庶乎近焉。」故牟宗三以為：「比例即是數學上的比例，也即是類推之謂。以此而比他，則可以擴展其範圍也。焦氏之比例，即以數學上之比例，及六書上之假借為基礎而成者也。藉此比例，則可以把全經鉤貫起來。」文詳前注書，頁 275～276。

以通說他經，而尤以《論語》、《孟子》爲彰明較著，是所謂「運之於虛」。故何澤恆（1950～）《焦循研究》之〈貳、焦循論語學析論．五、論焦循治論語之法源於治易〉㉗、〈參、焦循論孟子性善義闡釋．六、以易旁通義說孟子性善〉㉘，皆持批判肯定立場加以析論闡釋。故觀照焦循《論語補疏．自序》曰：

> 自學易以來，於聖人之道稍有所窺，乃知《論語》一書，所以發明伏羲、文王、周公之恉。蓋易隱言之，《論語》顯言之；其文簡奧，惟《孟子》闡發最詳最皆。……以《孟子》釋《論語》，無不了然明白；至《論語》一書之中，參伍錯綜，引申觸類，其互相發明之處，亦與易同。

焦循《易學三書》的闡釋進路大體有二：天算學方法與語言文字學方法；兩者中，前者最有特色的是「運之於虛」的數學比例原則，後者最有特色的是「證之以實」的六書假借原則。而焦循本其經學研究匠心獨運的特識別裁，轉化而爲詮解《孟子》的利器與管道，實具有詮釋學與方法論的二元向度意義，因而成爲焦循融攝與會通易學與孟學的重要基本理念前提。

（二）「好學深思，心知其意」

焦循說經之長，在善於巧思；而主用功之序，先學而後思。前條所謂「證之以實」，即學也；「運之於虛」，即思也。而學思之功，在於「心知其意」，故嘗自言曰：

㉗詳何澤恆：《焦循研究》，頁 147～150。其結語云：「要之，里堂《論語》要旨在明一貫，其意亦謂聖人之道無逾於此，故於易之經傳，認為義旨相貫，不加分辨，即於《論語》、《孟子》，亦謂與易不殊。一經之文，固主觸類引申；諸經之間，亦惟重其相同相通之一面，而泯其相異相差之一面。此在里堂之治諸經，自見其為宗旨之一貫，然一若治經之法，舍此無他途，則庸非仍為一執乎？烏乎執？一言以蔽之，曰執於易之旁通二字而已矣。」評論客觀而中肯。

㉘同前書，頁 198～202。其結語云：「明乎里堂以易旁通之旨以說《孟子》性善之義，則其所以貴義之變通，所以重權，皆可得其解。」

學貴善用思，吾生平最得力於「好學深思，心知其意」八字，學有輟時，思無輟時也。㉙

又曾以所著《釋橢》書稿，質諸沈方鍾，沈氏爲之簽出數條缺失，遂作書答之，以爲足正其誤，眞益友矣！焦氏其書云：

友朋之益，不在揄揚，而在勘核；揄揚爲一時之名計，勘核爲百年之名計，然又必「好學深思，心知其意」，以肫誠去其浮游之氣，異於忌嫉故伺其隙者，而後乃曲中無不當。㉚

焦循「好學深思，心知其意」，爲其一貫治學的特色，故本之以解易、釋孟，皆能根於經，發於史，參以諸子百家，固有取之不窮，核之不破者，嘗自謂：「學問之道，在體悟，不在拘執，故不憚耗精損神，以思其所以然之故；雖知無用，不能舍也。向亦爲六書訓故之學，思有以貫通之，一滌俗學之拘執，用力未深，無所成就。」㉛又嘗取《何大復文集》，檢所爲〈與李空同論詩書〉之言曰：「僕觀堯、舜、周、孔、思、孟之書，皆不相沿襲，而相發明，是故德日新而道廣，此實聖聖傳授之心也。……不相沿襲，而相發明，此深得乎立言之恉者矣！」㉜以上對照《雕菰集》卷七〈述難〉五篇，可印證里堂述作群經的一貫理念，及其治學旁通的精神風格與識見規模。略引述之，以爲徵驗：

然惟孔子能述伏羲、堯、舜、禹、湯、文王、周公，惟孟子能述孔子；孟子歿，罕有能述者也。述其人之言，必得其人之心；述其人之心，必得其人之道。（〈述難一〉）

學者述人，必先究悉乎萬物之性，通乎天下之志，一事一物，其條理縷析分別，不窒不泥，然後各如其所得，乃能道其所長，且亦不敢苟也。（〈述難五〉）

趙航《揚州學派新論》第四章〈比例以成說〉㉝，專抒焦循學術的成

㉙文見焦廷琥：《先府君事略》，《焦氏叢書》本，《焦氏遺書》本，引錄其三叔父焦徵《愧酪集．後記》所記里堂教示之言。

㉚文見《先府君事略》所引。

㉛見羅振玉輯印、筆者編著：《昭代經師手簡箋釋》二編，焦循〈三月望日與王引之書〉（復王伯申書）。

㉜文見焦循：《易餘籥錄》卷十五。

就與貢獻，文分三節：一、治易——「至精至實」。二、疏經——「損益得當」。三、訓詁——「學淺識博」。分別析論焦循於《周易》、《孟子》及諸經的卓越研究成果，可以《孟子正義》代表其「好學深思，心知其意」的最後結響。而其特色，厥有以下數端：

> 其一，他的治學不盲從舊說，不墨守成說的實事求是態度。㉞
> 其二，表現在焦循立新說、陳新義，不囿于正統的開創精神。
> 其三，表現在焦循數十年如一日，孜孜以求，學而不厭的刻苦精神。

綜合以上說明，可以貞定焦循學思並進，意志並行的研易、治孟以及注經的全體大用，而其融通諸經的方便法門，可以說是如實體現在其主觀與客觀的學思持志的生命進程之中。

（三）「通變神化，道本一貫」

焦循在《易話》卷上載有兩篇文章：〈說權〉㉟、〈通變神化論〉，可以明確證知「通變神化」之道㊱，既是焦循《雕菰樓易學》的一貫思想，也是藉以詮釋《孟子》的基本立場。謹迻錄部份原文，提供爲尋索研證的參考資料：

> 法不能無弊，有權則法無弊；權也者，變而通之之謂也。法無良，當其時則良。……故爲政者，以寬濟猛，以猛濟寬；夏尚忠，殷尚質，周尚文，所損所益，合乎道之權。易之道，在於

㉝詳參趙航：《揚州學派新論》，頁 57～75。

㉞同前書，頁 64～66，趙航以為焦循著書立說有三個很重要的觀點：第一、經文中注文、疏文，要重視又不能執著，這是很辨證的。第二、他十分強調「細推」，強調「探其神液」。這在焦循對群經的注釋中，可謂俯拾即是。第三、由於焦循能得注之本意，是非，可否了然，因此他能做到從之有理，駁之有據。

㉟按：〈說權〉凡八篇，《易話》僅錄其一，餘載《雕菰集》中。又《易話》無單行本，僅刊載於《焦氏叢書》與《焦氏遺書》本中。

㊱按：陳居淵〈論焦循孟子正義的易學詮釋〉，頁 103～110，首揭之義即是「通變神化之道」。

趨時，趨時則可與權矣！……故以權運法，猶因病用藥，以將來之有弊，而致廢見在宜行之法，不知權者也；以前此之有弊，而致廢見在宜行之法，亦不知權者也。（〈說權〉）

能通其變，爲權；亦能通其變，爲時。然而，豪傑之士無不知乘時，以運用其權，而遠乎聖人之道者，未能神而化之也。「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」[37]，神化者，通其變而人不知之也；惟人性靈，故可教而使之善，重乎此則輕乎彼。民趨所重，則害生，聖人有以平之，而權生焉。權而見其權，通變而見其通變，惟人性靈，且有以窺之，而害生焉！權而不見其權，通變而不見其通變，百姓日用而不知，神而化之也。孔子曰：「民可使由之，不可使知之。」孟子曰：「殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知。」所以爲之者，通變神化之謂也。通變而神化，此堯所以民無能名焉，舜所以無爲而治，蓋民知其爲而得而名之，則必有所重，有所重即有所偏，偏則害矣！惟民善變，故必通其變；惟民窺上之所變以爲變，故必神而化之，不可使知之。惟時時知其變而通之化之，民乃爲上變，而上不資民以變；惟上知民之變，而民乃不知上之通其變，上通之化之，而民不知，故覺上之無爲而治，欲窺之而無從窺，故名之而無可名；無消詐之跡，而詐自消，無息爭之形，而爭自息，如天日運於上，寒暑晝夜風霆霜露，民安之而莫容測。在天爲行健，在聖人爲恭己；恭者，敬也；敬者，無倦也。無倦則時時知其變，即時時通其變，故修己以敬，即修己以安百姓，此神化之實功也。伏羲作八卦以明治世之大法，孔子贊之曰：「通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。」又曰：「易窮則變，變則通，通則久。」[38]通其變而

---

[37]文出《孟子．盡心下》第二十五章：「浩生不害問曰：『樂正子何人也？』孟子曰：『善人也，信人也。』，『何謂善？何謂信？』，曰：『可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中、四之下也。』」

能久，神化之效也。（〈通變神化論〉）

比觀《孟子正義．離婁上》第十九章，焦循認爲孟子孜孜探究先聖先王仁義道統，乃融攝與會通易學「通變神化」之道的深刻瞭解。故焦循於《易通釋》「寡、孤」條曰：「孟子云：『得道者多助，失道者寡助；寡助之至，親者畔之；多助之至，天下順之。』此數語，與易相發明。」焦循認定孟子所理解的道，實爲發明《周易》的「通變神化」之道。故〈告子上〉第七章，焦循引〈說卦傳〉：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」而申之曰：「孔子言道德性命，指出理字，此孟子所本也。凡事之可通行者爲道，得乎道爲德，對失道而言也。」[39]焦循將「通變神化」視爲《周易》所顯示「道」的眞正精義所在。而於《孟子正義》中，以「深造自得」來融通此易之「道」，故於〈離婁下〉第十四章申說之曰：

> 孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源。」凡此皆精於道之謂也。按：《易．繫辭傳》云：「夫易所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之道；唯幾也，故能成天下之務。」深造，則極深也；以道，即研幾也；自得，則通天下之志，成天下之務也。一陰一陽之謂道，道者、反復變通者也。

由此可見，焦循將《周易》中所謂「研幾」之道[40]，與孟子「深造自得」之道，論證其間的一貫思想，而以「趨時」與「行權」來詮釋《周

---

[38]又見於《孟子正義．滕文公上》第一章：「聖人治天下之道，至堯舜一變。〈繫辭〉云：『黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。』又云：『易窮則變，變則通，通則久。黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治。』蓋堯、舜以變通神化治天下，孟子稱堯、舜，正稱其通變神化也。」

[39]此義詳見於《易話上》末篇〈道德理義釋〉，原文將備錄於後文說解中。

[40]按：焦循以卦爻位相互置換的爻位運動規律，以說明《周易》「研幾」之道；其《易通釋．幾》條可為之證，曰：「知幾也，乾三不之坤五，而四之坤初成復，失道而不善也。若不變通則不善不能改，自知不善即知幾。變而旁通於後，是為反復其道，贊云：『終日乾乾，反復其道也』然則，由當位而變通，為知幾、為反復道；由失道而變通，亦為知幾、為反復道。」

易》與《孟子》「通變神化」的根本精義。故於〈梁惠王下〉第十五章，又對孟子的「通變神化」說作了易學的發揮，可爲此段作結：

> 按：〈梁惠王〉上下篇，至此二十二章，皆對時君之言，而結之以「君請擇於斯二者」，趙氏以權解之是也。權之義，孟子自申明之；聖人通變神化之用，必要歸於巽之行權。請擇者，行權之要也。孟子深於易，七篇之作，所以發明伏羲、神農、黃帝、堯、舜之道，疏述文王、周公、孔子之言，端在於此。儒者未達其指，猶沾沾於井田封建，而不知變通，豈知孟子者哉！

焦循於《易圖略》卷五〈比例圖〉有言：「以六書之假借，達九數之雜揉；事有萬端，道原一貫；義在變通，而辭爲比例，以此求易，庶乎近焉！」比例之用，隨在而神，而以變通之道爲一貫之本。《雕菰集．一以貫之解》，可爲詮證，蓋孔子貴仁，孟子性善，俱發揮《周易》通變神化、一貫旁通的精義，故統貫融攝而爲《周易》、《論語》、《孟子》與諸經「簡而賅」、「博而辨」、「通而貫」、「神而化」的道德體系，是爲焦循的經學特識。綜合以上三點資料的爬梳分析，可以確認焦循融攝、會通《周易》與《孟子》的基本理念，固有其思想根據。

四、焦循易學與孟學的融攝與會通

此節擬綜括三點要義：「以旁通說性靈」、「以變通說性善」、「以時行說性命」，以論述焦循如何具體表現其融會貫通《周易》與《孟子》的道德系統。在展開表詮之前，謹先迻鈔《易話》卷上〈道德理義釋〉一文，以爲端緒：

> 何爲道？道者，行也；凡路之可通行者爲道，則凡事之可通行者爲道也。通而四達不窮者爲大道，即爲達道；雖通行而致遠則泥者爲小道，其偏僻險仄、孤危高峻不可通行者，非道也。何爲德？德者，得也；得乎道爲德，對失道者而言也。道有理也，理有義也。何謂理？理者，分也；何謂義？義者，宜也。

其不可行者，非道矣！可行矣，乃道之達於四方者，各有分焉，即各有宜焉。歸燕者行乎南，趨齊者行乎西，行焉而弗宜矣，弗宜則爲失道，失道非德也。歸燕者雖行乎北，而或達諸趙；趨齊者雖行乎東，而或止於魯；行焉而猶弗宜矣，弗宜則爲失道，失道非德也。故道必察乎其理，而德必辨乎其義，道而不德，其失也愚；理而不義，其失也賊。故傳曰：「和順於道德而理於義。」理於義者，分於義也；分於義，則各正性命，保合大和。惟明乎天下所行之路，而如其所宜者趨焉，於是各得其所而不亂，而天下之命立於聖人，故傳曰：「窮理盡性以至於命。」㊶

道德、理義、性命，本爲孔孟學說思想的核心，焦循據以爲其引申比例、觸類旁通的全體大用，可謂其道本一貫的最佳印證，故拳拳服膺以融通《周易》與《孟子》。茲分別總會三義詮釋析解如下：

（一）以「旁通」說「性靈」

《里堂家訓》以爲學經者，如能博覽眾說，而自得其性靈，此爲上也；執於一家以和之，以廢百家，唯陳言之先入，而不能出其性靈者，斯爲下矣！《雕菰集》卷十三〈與孫淵如觀察論考據著作書〉，焦循有感而發云：

經學者，以經文爲主，以百家子史、天文算術、陰陽五行、六書七音等爲輔，匯而通之，析而辨之，求其訓詁，核其制度，明其道義，得聖賢立言之指，以正立身經世之法，以己之性

㊶按：《孟子正義》卷二十二〈告子上〉第七章「心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳！故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，亦本易理而同此說，曰：「《易·說卦傳》云：『和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。』孔子言道德性命，指出理字，此孟子所本也。（以下同〈道德理義釋〉）孟子以理義明性，即孔子以理於義明道也。趙氏以得道之理明之，得道之理即和順於道德而理於義也。後儒言理，或不得乎孔孟之恉，故戴氏詳為闡說是也；說者或並理而斥言之，則亦芒乎未聞道矣！」

> 靈，合諸古聖之性靈，並貫通於千百家著書立言者之性靈。以精汲精，非天下之至精，孰克以與此？……蓋惟經學可言性靈，無性靈不可以言經學。

此辨考據非即經學，而治經須有性靈，無性靈不可以言經學。揆其要義，在於學問的貫通，而以經學爲主體的學問，更應當成其爲後代經學家注釋經書的性靈，以與古代聖賢著作經書的性靈相互通貫的產物。依焦循的體會，人的內在本性是本具性靈，借用孟子的話說，就是人與禽獸「幾希」的那一點靈明之性。因此，焦循認爲：經學也正是因爲有那麼一點性靈，所以才成其爲經學。而經學的本質特徵，不離客觀的經文本身與主觀的性靈內涵。從這個角度來看，焦循的易學研究動機之一，就是要抉發經學所內蘊的性靈；而《孟子正義》便是其以生命與性靈貫注的最後結響與注腳。

「性靈」[42]一詞，最初始見於六朝時代；焦循《易餘籥錄》卷十二曰：「性靈二字，見鍾嶸《詩品》及《顏氏家訓．文章篇》。」而反映於其易學研究之中，《易話》卷上〈性善解〉五則，以爲人心最靈，而性無他「食色」而已，性何以爲善？能知故善；因此，焦循的人性論是以「能知」的「性靈」爲基點，據此綰合其經學的一貫旨趣。而焦循易學的中心內容，一言以蔽之爲「旁通」[43]，旁通是象數易學中卦爻變換的操作方法，而焦循以爲旁通就是性靈的體現，並以知性作爲解析與論證道德的進路，因爲他堅信：從知性性靈，可以直接通向倫理道德的內涵。其《孟子正義．滕文公上》第一章曰：

> 按：孟子之學，述孔子者也；孔子之學，述伏羲、神農、堯、

---

[42]何澤恆教授：《焦循研究》，〈陸、袁簡齋章實齋焦里堂三家比論〉之「五、論性靈」，頁369～378，有詳細考證比論可以參究，茲不引述。

[43]筆者：《焦循雕菰樓易學研究》，第二章〈焦循之「旁通」易學〉，頁125～186，可以參考，不具論。又，用「旁通」說來概括焦循易學，可以其《易章句．乾．文言傳》「六爻發揮，旁通情也」的自注最為代表，曰：「發，謂由此之彼也；揮，動也。全易之義，惟在旁通。聖人于此特表出之。六爻發揮，易卦之旁通也；己欲立而立人，欲達而達人，人情之旁通也。惟旁通乃知來物，所謂格物，所謂絜矩，所謂強恕也。」

> 舜、文王、周公者也。……〈繫辭傳〉云：「以通神明之德，以類萬物之情。」神明之德，即所謂性善也，善即靈也，靈即神明也。

而《易章句》先於此而爲言，是可以相觀而善，其文曰：

> 伏羲察天地萬物，又推己以系人，而知人之性善，可以先覺覺之。故爲之畫八卦，示以有母必有父，而後有六子。使男女有定偶，民知父子長幼；尊卑緣是而序，三綱五倫由是而建。其先民知有母，不知有父，與禽獸同。畫八卦示之，而民遂悟，以示禽獸，禽獸則不悟也。是以人性之善，異乎禽獸，所謂神明之德也。

性靈說的核心在於超脫常規，不拘常態，焦循易學中的旁通說也具備這個意思[44]，轉化至《孟子》的詮釋中，則特別強調所有人都具備「能知故善」的性靈與道德能力。而這種能力的基礎，根植於易學中內蘊的卦爻旁通之中，旁通就是性靈。旁通在《周易》爲卦爻的旁通，此爲學術上的意義；在《孟子》爲人情的旁通，此爲道德倫理的價值——「己欲立而立人，己欲達而達人」。故曰：

> 所謂性善，善即靈也，靈即神明也。……何以知人性之善也？以己之性推之也。己之性既能覺於善，則人之性亦能覺於善，第有無開之者耳。[45]
>
> 人性所以有仁義者，正以其能變通，異乎物之性也。以己之心通乎人之心，則仁也；知其不宜，變而之乎宜，則義也。仁義

---

[44] 程鋼：〈著作考據之爭與焦循易學〉，於注 45 中特為補充說明：「焦循的性靈概念之中，實際上包含有兩種似乎是相反的涵義，一是無拘無束、毫無限制的心靈自由和創造，一是義理上質樸簡單、能為所有人贊同的算術性計算。前者保證創造性和變通，後者保證普遍性和簡單。前者能適時變通，以保證儒家精神在不同情境中的發揚和發展；後者能通俗易懂，以保證儒家精神在所有民眾中得到普及和認同。在學術上，前者要靠文學，後者要靠科學（天算學和音韻學）。性靈實際上是這兩種對立因素的均衡結合。」

[45] 並見《孟子正義．滕文公上》開頭部份，《易話》卷上及《雕菰集》卷九〈性善解〉第二。

由於能變通，人能變通故性善；物不能變通，故性不善。㊻

觀乎此義，可知焦循將旁通與仁義聯繫在一起，通過易學上的旁通爲中介，遂使得性靈和《孟子》中的道德倫理思想關聯起來，而成爲焦循論證儒家道德倫理的知性基礎。因此，焦循以其獨到的易學「旁通」體系，以闡釋《孟子》思想中的「性靈」觀點，以發揮其「能知故善」的道德主觀能動性，可以說是他的經學研究的殊勝之處㊼。

（二）以「變通」說「性善」㊽

「能知故善」的道德人性辨析，是焦循《孟子》學詮釋中的重要特徵。而《孟子》書中詳言性善之義，則具載於〈告子〉中，試引其〈上篇・第六章〉疏曰：

> 謹按：孟子「性善」之說，全本於孔子之贊易。伏羲畫卦，觀象以通神明之德，以類萬物之情，俾天下萬世無論上智下愚，人人知有君臣父子夫婦，此「性善」之指也。孔子贊之，則云：「利貞者，性情也。六爻發揮，旁通情也。」禽獸之情不能旁通，即不能利貞，故不可以爲善。情不可以爲善，此性所以不善。人之情則能旁通，即能利貞，故可以爲善；情可以爲善，此性所以善。禽獸之情何以不可爲善？以其無神明之德也。人之情何以可以爲善？以其有神明之德也。神明之德在

㊻文詳《孟子正義・告子上》開頭部份。

㊼焦循《尚書補疏》卷下「惟我周王靈承于旅」條，以「神若善」釋「靈」字，實欲通易、書、孟而一其旨。文曰：「靈之訓為神，亦為善，則善之義為靈、為神。《易傳》云：『通其變，使民不倦；神而明之，使民宜之。』即此所謂『靈承于旅』也。不執於一，隨時為變通為靈，乃為善。書於善多稱靈，靈則能變化。故惟人性能轉移，則為性善，性善即性靈也。韶盡美，又盡善；武盡美，未盡善。善則變通神化，民無能名。武定天下，未受命，故未能盡善。周公成文武之德，制禮作樂，而亦盡乎善矣！」

㊽何澤恆：《焦循研究》，〈參、焦循論孟子性善義闡繹〉，頁 163～210；其中「三、以變通言性善」，「六、以易旁通義說孟子性善」，並可與前此兩節互參。

> 性，則情可旁通；情可旁通，則情可以爲善。於情之可以爲善，知其性之神明。性之神明，性之善也。孟子於此明揭「性善」之恉在其情，則可以爲善，此融會乎伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公、孔子之言，而得其要者也。……荀子據以爲「性惡」，荀子但知禮而不通易者也；孟子據以爲「性善」，孟子深通於易而知乎禮之原也。孔子以旁通言情，以利貞言性；情利者，變而通之也。以己之情，通乎人之情；以己之欲，通乎人之欲。己欲立而立人，己欲達而達人；己所不欲，勿施於人。

焦循以爲人性所以有仁義者，正以其能變通，而人能變通，故性善。能通故能仁，能變故能義，以教化順人性爲仁義，即其所謂變通。而易「元亨利貞」四德之義，厥在變通[49]；在〈離婁下・第二十六章〉，焦循有更進一層的說解：

> 按：《孟子》此章，自明其「道性善」之恉，與前「異於禽獸」相發明也。《易・雜卦傳》云：「革，去故也；鼎，取新也。」故，謂已往之事；當時言性者，多據往事爲說。……孟子獨於故中指出「利」字，利即《周易》「元亨利貞」之利。〈繫辭傳〉云：「變而通之以盡利。」〈彖傳〉云：「乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞。」利以能變化，言於故事之中，審其能變化，則知其性之善。利者，義之和。……於故之中知其利，則人性之善可知矣！〈繫辭傳〉云：「感而遂通天下之故。」又云：「是以明於天之道，而察於民之故。」又云：「又明於憂患與故。」通者，通其故之利也；察者，察其故之利也；明者，明其故之利也。故者，事也；傳云：「通變之謂事。」非利不足以言故，非通變不足以言事。諸言性者，據故事而不通其故之利，不察其故之利，不明其故之利，所以

---

[49]《易圖略》卷二〈當位失道圖〉云：「六十四卦本諸乾坤坎離震巽艮兌之八卦，而八卦之生生，不外元亨利貞四字。而所以元亨利貞，則『窮則變，變則通，通則久』九字盡之。括以一言，則謂之『易』而已矣。」

> 言性惡，言性善惡混，或又分氣質之性、義理之性，皆不識故以利爲本者也。孟子私淑孔子，述伏羲、神農、文王、周公之道，以故之利而直指性爲善，於此括全易之義，而以六字盡之云：「故者以利爲本。」明人之所以異於禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義即宜不宜，則智也。不能知宜不宜，則不智也。智，人也；不智，禽獸也。幾希之間，一利而已矣！即一義而已矣！即一智而已矣！

焦循於〈告子上・第一章〉明確肯定「仁義由於能變通，人能變通故性善」；而這裏不僅認爲人性之善，乃於「乾道變化，各正性命，保合太和」的體現；而且性之所以能善的關鍵，尤在於「審其能變化」。故《雕菰集・性善解一》曰：「人之性可引而爲善，亦可引而爲惡。唯其可引，故性善也；唯人能移，則可以爲善矣！」而這等於否定了孟子「我固有之」的性善論，從而與他的易學感通理論聯繫在一起[50]。上述「通變神化之道」、「感而遂通之性」是焦循《孟子》學所顯現的易學意義，同樣的也以易學來論證《孟子》的理想人格[51]。

通觀焦循疏解《孟子》的立論命義，可知擷取《周易》變通、旁通之道，以論證性善之所以可能。故以爲易之一書，聖人教人改過之書也[52]；

---

[50]《孟子正義・告子上・第三章》：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」《易通釋・性情才》：「性為人生而靜，其與人通者，則情也，欲也。」

[51]〈離婁上〉第二章，正義：「聖人，人倫之至也。」第十一章：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」〈盡心上〉，第三十二章：「居仁由義，大人之事備矣！」故〈盡心上〉，第十九章：「孟子深于易，此大人即舉易之大人而解之也。篤恭而天下平也，惟黃帝堯舜通變神化，乃足以當之。」互參〈離婁下・第十二章〉：「夫孟子所謂大人，即易之利見大人也。……大人以先覺覺後覺，以先知覺後知，不以己之聖而忘人之愚，不以己之明而忘人之暗，如羲、農、黃帝、文王、周公、孔子是也。惟不失其赤子之心，所以正己而物正，孟子蓋深于易，而此其發明之者也。」則焦循所描繪的具有最高精神境界的理想人格特徵的「大人」形象，實際上是體現了《乾・文言傳》的「大人」的理想人格思想。詳參陳居淵：〈論焦循孟子正義的易學詮釋〉，頁 103～110。

[52]詳見《易圖略》卷三。又《易話》卷上〈學易叢言〉末條：「余學易稍知聖人之教，一曰改過，一曰絜矩，兩者而已。絜矩則能通，改過則能變；惟能絜矩，乃

改過則可以遷善，而旁通即變通，亦即改過遷善之意，此孟子性善之說，全本於孔子之贊易。明乎此，則焦循以易旁通即變通之旨，以說孟子性善之義，在於貴義之變通，此其重權而反於經之善者，可見其以「變通」證「性善」的卓識。

（三）以「時行」說「性命」

「時行」一辭，本出於《周易．大有．彖傳》：「柔得尊位，大中而上下應之，曰大有。其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨。」焦循之「時行」法則，爲其變通說的進一步發揮，而「時行」必本於「旁通」，始能明吉凶變化之道。蓋不知時行，則變化之道不神；故在旁通法則的基礎上，以見其變通趨時之義。時行即爲通變，通變之即爲元亨利貞，元亨利貞則生生不息，行健自強。故《易圖略》卷三〈時行圖〉說曰：

> 傳云：「變通者，趨時者也。」能變通即爲時行，時行者元亨利貞也。而行健之不已，教思之不窮，孔門貴仁之旨，孟子性善之說，悉可會於此。由元亨而利貞，由利貞而復爲元亨，則時行矣。

按二五先行爲元，大中之元，性善也；元亨而利貞，則仁也。單指元而言，即是「天命之謂性」之性；而所謂「通」，所謂「時行」，所謂「元亨利貞」，即是「率性之謂道」。故牟宗三先生贊之曰：「性、道、仁、教，皆於通中見之，皆於時行中顯之，是何等氣魄！而焦氏能從《周易》方面以幾個數學式的公理推演出全部的道德思想，則名之謂中國的斯賓諾薩，誰曰不宜？」[53]焦循推其時行之旨，而性命之理，教道之義，趨時變通而不窮，此其殷殷之用心。讀《焦里堂軼文．寄王伯申書》云：

> 曰時行，即變通以趨時，元亨利貞全視乎此。易者，變通之

知己過；惟知改過，乃能絜矩。」此段最能表現焦循道德哲學的精義。

[53]文見前書，頁 273。其實焦循於《易通釋》卷三「通」，卷五「道」、「命」、「性情才」、「教」各條，詳闡此義，可謂曲盡其理。

> 謂，因變通而有大中上下應，有四象。……大中，元也；上下應，亨也；變通不窮，利也；終則有始，利而貞也。聖人教人存有餘，而不可終盡，故如是乃宜，如是乃不窮。……其教人之義，文王、周公已施諸政治，孔子已質言之於《論語》，《大學》、《中庸》傳之七十子，此易辭全在明伏羲設卦觀象，指其所之，故不言義理，但用字句之同以爲鄉導，令學者按之，而知三百八十四爻之行動。[54]

聖人之作易，依時行說，而焦循以爲無論當位、失道，均需經過變而通之的步驟，方能實現元亨利貞的程序，故能變通即爲時行，時行者元亨利貞也。變通以時行的觀念，在於教人改過遷善，一以貫之而通神明之德，以類萬物之情，以達天下之志，而成合乎天地之大人。其《雕菰集》卷十三〈與朱椒堂兵部書〉所以言曰：「易之道，大抵教人改過，即以寡天下之過。改過全在變通，能變通即能行權，所謂使民宜之，使民不倦，窮則變，變則通，通則久。聖人格致誠正，修齊治平，全於此一以貫之，則易所以名易也，《論語》、《孟子》已質言之。」[55]故焦循《孟子正義》三十卷，自以爲孟子深於易之道，七篇之作，所以發明伏羲、神農、黃帝、堯、舜之道，而疏述文王、周公、孔子之言，觀讀〈公孫丑上．第二章〉焦循疏語，可證此言眞誠不虛，文曰：

> 惟孟子之學，在自反以求心，持志以帥氣，縮而合乎義道，則氣不餒；不縮而乖乎義道，則氣不暴，全以心勿忘爲要而已。……通變則爲道、爲義，勿止則自強不息，勿妄則進德修業。此孟子發明《周易》之旨，故深於易者，莫如孟子也。
>
> 易之道，大中而上下應之，此志帥氣之學也。分陰分陽，迭用柔剛，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之，此「可仕可止，可久可速」之學也。至於通變神化，而集義之功，極於精

---

[54] 共一卷，刊於藝文印書館《叢書集成三編》。

[55] 易乃聖人教人改過之書，焦循屢言之，而實有所本，其《易廣記》卷三嘗曰：「吾里中徐坦庵先生，……論學之書頗多精卓。嘗論易云：『《周易》六十四卦，可一言以蔽之曰：見善則遷，有過則改。非遷善無以趨吉，非改過無以避凶。』」

> 義，求心之要，妙於先心，此伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王、周公相傳之教，孔子備之，而孟子傳之。惟得乎此，而詖、淫、邪、遁之言，乃不致以似是而非者，惑亂而昧所從也。

由時行、變通、行權而貫乎性命之道，焦循本《周易．繫辭傳》：「樂天知命故不憂。」以知命申明同天之義，此《孟子．盡心上》第一章「盡心，知性，知天」[56]之道德奧蘊，而特以《周易》「乾道變化，各正性命」詮釋，以爲有命斯有性，而各分於道也。故《易餘籥錄》卷十二第二十五則，申之曰：

> 知命之說，詳於孔孟，而皆本於易。命有宜順者，口目耳鼻四體是也；命有宜改者，仁義禮智天道是也。順則不任力，改則任力，豈至無可奈何，而推之於命乎？委命而任力，聖人之權也；順命而不任力，亦聖人之權也。或順或改，惟聖人之心主宰而斡旋之。能用命，不爲命所用，是爲知命。

知命之義，於此甚洽。焦循以爲命爲道之所分，故牟宗三以爲：道爲時間之永恆，命爲空間之永恆[57]，因此道命爲時空之永恆，也是陰陽交易所生成之絕對繼續，落實於倫理上而言，則道爲旁通情，爲大中而上下應也，故命有定焉，性有存焉。《易通釋》卷五「命」條，申之曰：

> 道變化而不已，命分於道則有所限。有當安於所限者，不舍命是也；有不當安於所限者，申命、改命、致命是也。命而能改、能申、能致，則命不已，即道之不已，如是乃爲命。自變通之義不明，而未受命、未順命之文，遂成一莫解之說矣！

焦循既以易道之旁通言性靈，以變通言性善，復以時行言性命；然性之靈、善與命，原非三事，必合而言之，其義始全。而旁通、變通與時行三原則，亦本無分殊之別，皆具有一貫之創造發展義，故其知命之說，乃在於知所當安於此命之所限，亦當知所不當安於此命之所限。《孟子正

---

[56] 黃俊傑教授：〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，頁 99～122，於焦循《孟子正義》諸說引述甚為詳贍，可以參考。

[57] 牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，頁 329。

義》卷二十六〈盡心上〉「莫非命也」章，於「注畏壓至命也」條，焦循有精闢的說解：

> 《論語》言「五十而知天命」，「不知命，無以爲君子也」；又云「死生有命」，又云「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也」。孟子既云「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命」，此章又詳言之。……皆發明孔子知命之說也。……君子立命，則盡其心使之不愚、不不肖。口體耳目之命，己溺己饑者操之也；仁義禮智之命，勞來匡直者主之也，皆盡其心也。故己之命聽諸天，所謂「修身以俟之」，而天下之命任諸己，所謂「盡心」，所謂「立命」也。於己則俟命，於天下則立命。於正命則順受，於非命則不受。聖賢知命之學如是，俗以任運之自然爲知命，將視天下之饑寒愚不肖而不必盡其心，且自死於畏、自死於桎梏、自死於巖牆之下，而莫知避也。[58]

焦循以爲命乃分道之謂，故爲分，爲定，爲限。牟宗三詮釋爲「特體之外鑠品德」；而命之所以互相不同而有具體之差異者，則在「性情才特體之內具品德」[59]。性是內具的潛蓄者，情是發於外的實現者，才是使其所以如此發之能力。由性情才即可識別命間的互相歧異。但性情才之所以互相不同者，要不外因其命之各有所限而已，此內外互定之義也。焦循易學與《孟子》性命道德之精義，在於情之旁通，利之行權，命之趨時，故能窮理盡性以至於命，此其道德哲學之總歸攝與根本旨要，絜靜精微而清明條達，可謂「統之有宗，會之有元」。

錢穆（1895～1990）《中國近三百年學術史》第十章，言焦循說性之失至明[60]，以爲其專恃人心知之靈，以「能知故善」之教而改過遷善，故

---

[58]《孟子正義》卷二十八，「口之於味也」章，「注聖人至命也」條，可與此互明，不具錄。

[59]同前注書，頁331～336。並可參《易通釋》卷五，「性情才」條。

[60]其文曰：「里堂謂人初不知夫婦，伏羲教之有夫婦；人初不知熟食，神農教之有熟食，而曰『非性善無以施其教，非教無以通其性之善』，其說是矣。然伏羲、神農所以發明人倫火食以教人者，正亦由其性之善，則亦可謂非性善無以開其教，亦非能教無以證其性之善也。聖人與我同類，後世非不能再有伏羲、神農。

其說往往偏於信教服義，重因而不重創。而其說知命立命，則多申創發之義，故其立說之最明通者，爲其發明孟子性善之旨；然焦循論性，一本氣質之欲以爲言，而離善於性以爲二，以爲善即人心之靈，亦即專致辨於人類心知之異於禽獸之所在，乃明承戴震《孟子字義疏證》之宗旨。而言人心之欲，又歸於好惡以爲言，其立論又略近於王陽明（1472～1528）良知之學。其指心知之靈以爲善，而獨據《易傳》旁通之旨以爲闡釋，則其創說；然孟子性善之義，其根基不止於人禽之異之一端，而焦循獨得於此最多。何澤恆《焦循研究》特爲之總評曰：

> 要之，里堂之學問根柢惟在治易，其所用心，則盡在易參伍錯綜引申觸類之互相發明處，而謂《論語》一書，亦所以發明伏羲文王周公之恉，而其文簡奧，孟子則詳爲之闡發，是其不惟以語、孟爲一，即於《易》與《論語》亦不爲分辨，乃本其治易旁通之所悟，而縱橫貫穿於群經中以求其互通發明之所在，其得在此，其失亦在此也。至此三十卷之書，旁徵博引，雖自稱於趙說或有所疑，不惜駁破以相規正，然實則往往爲之委曲回護，而於朱子集注，則幾於一字不取；其於當朝著作，採摭凡六十餘家，且多大段引錄，而於宋元明儒，則雖有明通之說，亦概從擯棄。里堂論學，極惡拘守門户，其於時人專漢據守之習，亦屢加指摘，而己則不免於自陷，無乃明於燭人而闇於自照乎？[61]

此評公允切實，誠如錢穆評說：「里堂論學極多精卓之見，彼蓋富具思想文藝之天才，而游於時代考據潮流，遂未能盡展其長者。」綜觀以上

孟子言聖人，有性之者，有反之者。性之則自誠而明，因人之教，反之吾心而知其誠然，信教服義者也。里堂斥心悟心覺之說，故其論性善，似偏於信教服義者言，於開教創義之理未能深闡，故其言重因不重創，則以當時漢學家讀書博古之風方盛，里堂浸染者深，遂不覺其言之偏倚。」

[61] 何澤恆：《焦循研究》，〈參、焦循論性善義闡繹〉，頁 209～210。又裴學海：〈孟子正義補正〉。毛子水：〈孟子焦疏補正〉，頁 91～118。兩文篇幅甚長，對焦氏訓釋字義之疏失，以及牽合《周易》以訓釋《孟子》之非，頗有匡正之功，可資參考。

所述，是亦不礙《孟子正義》成爲一部極有價值的著作。總括而論，焦循秉持一貫歷聖同揆的道統說，以爲聖人相傳修己治人之道，旨在仁之忠恕，即成己成物合內外爲一體，故以孔孟聖言證釋《周易》內在道德價值哲學，於「道命性情才」與「仁義禮智信」之絜和，立十二言之教曰：「元亨利貞吉凶悔吝厲孚無咎。」立以爲《周易》全書綱領，故謂易之一書，聖人教人改過遷善之書，乃體現旁通時行哲學，而圓成生生條理之道德哲學的完美理想系統。因此，《周易》「各正性命，保合太和，乃利貞」的生成原理與理想，遂與孔子貴仁之旨，孟子性善之義，融攝而會通，而貞定焦循一生潛研經學的生生之德、通貫之志與時行之道。

五、結　論

清代康雍乾時期樸學昌盛，訓詁名物，博證原流，以窮其奧，而以皖派戴震爲時尚之領袖，提倡「小學明，而經學明；經學明，而理學明」的學術進路，深刻影響其後的乾嘉揚州學派，尤以江都焦循最爲代表，後出轉精，更進一步，考證經籍諸子之說，發揮乾嘉樸學本色，極盡能事。《孟子正義》中，引證董仲舒與趙岐之說，以貞定孔孟仁義道德、天人一貫的體系，可謂實事求是。又以「知命」申明「樂天」之義，以〈謙卦．彖傳〉爲輔[62]，以訓詁而論天人哲理，可謂的當中肯，故其下文言：「天生萬物無不蓋，聖人道濟天下無不容，行道者所以樂天也。」

筆者前文曾鈔錄《孟子正義》引易以爲訓詁釋例，以觀其注孟的詮釋方法，焦循援易注孟訓詁義理釋例，依據資料素材，加以分析爲六類：

（一）直引《周易》卦爻辭通釋《孟子》字義例。

（二）間引《周易》卦爻辭通釋《孟子》字義例。

（三）直引《易傳》通釋《孟子》字義例。

---

[62]謙：「亨。君子有終。」彖曰：「謙亨，天道下濟而光明，地道卑而上行；天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」

（四）間引《易傳》通釋《孟子》字義例。

（五）補釋《趙注》引易通解《孟子》字義例。

（六）引《周易》經傳證成趙注通解《孟子》字義例。

其中以第三類最多見。復就焦循《孟子正義》謂孟子思想繼承易理釋例，歸納焦循謂《孟子》思想闡揚易理釋例三類，其中以第一類資料最爲豐富，俱可證成焦循援易注孟之說：

（一）通德類情，變通神化。

（二）孟子本於孔子，發明《周易》旨趣。

（三）《孟子》深於易，發明《周易》旨趣。

「以易注孟」，趙岐注已啓其先發。而前輩鴻儒碩學，如毛奇齡、惠棟、戴震等[63]，實爲焦循疏解的前導，淵源有自，並非首創。而以一貫仁恕之旨融會暢發，尤爲焦循的精要所在。通觀焦循疏解《孟子》性善說的言論，可知焦循取其易學旁通、變通與時行的觀點，以論證性善之所以可能。而以伏羲「通德類情」，黃帝、堯舜「通變神化」的一貫道統，溝通聖聖相傳的道德理義思想，貞定孟子承繼文化道統的地位，鉤勒出孔孟發明易道眞知篤行的體系，這是焦循《孟子正義》一書的最大特色，也是他一貫求「通」的學術本色，體現清代樸學實事求是的精神。此疏立論堅實，疏解明晰，不愧爲《孟子》學的大家之作。

（按：本文曾分別發表、刊載與增補如下—2000 年 7 月 14 日，政治大學文學院：「儒家思想學術研討會」，頁 1～22。2001 年 6 月，《慶祝莆田黃錦鋐教授八秩嵩壽論文集》，臺北：文史哲出版社初版，頁 199～232。2002 年 8 月，山東大學易學與中國古代哲學研究中心：《海峽兩岸易學與中國哲學學術研討會論文集》，頁 318～333。

---

[63] 沈文倬點校：《孟子正義．說明》，頁 386，戴震云：「天地之大德曰生，物之不以生而以殺者，豈天地之失德哉！故語道於天地，舉其實體實事而道自見，『一陰一陽之謂道』『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛』是也。」頁 559，戴震云：「易曰：『精義入神，以致用也。』又曰：『智周乎萬物，而道濟天下，故不過。』孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。』凡此皆精於道之謂也。」頁 778，毛奇齡云：「大易『憧憧往來』，往來者，出入也。」頁 885，惠棟云：「〈繫辭傳〉云『惟變所適』，京房論卦有通變是也。」

2004 年 12 月，劉大鈞主編：《大易集奧》，上海：上海古籍出版社，頁 637～670。）

伍、焦循「《爾雅》釋易」說述評

一、前　言

清朝乾嘉「揚州通儒」❶焦循（1763～1820）是知名的經學家，更是清代易學研究的重要代表學者。他的易學詮釋特色有二：一在於天算數學方法的齊同比例❷，另一爲語言文字學方法的假借轉注❸，二者交相爲用，成爲焦循獨具別裁的易學詮釋方法。嘗自言：「非明九數之齊同比例，不足以知卦畫之行；非明六書之假借轉注，不足以知彖辭、爻辭、十翼之義。不知卦畫之行，不明彖辭、爻辭、十翼之義，不足以知伏羲、文王、周孔之道。」❹天算數學提供他治易的思維方式，語言文字學則提供他工具性知識❺。本文試圖就他《易話》卷下，「《爾雅》釋易」舉證各條，參考《雕菰樓易學三書》相關內容，以述評其利弊得失，及其鉤貫的條理脈絡。

焦循《易話》❻共二卷，分上、下，此書無單行本，僅收錄於清．嘉

---

❶詳見阮元：《揅經室集．揚州通儒焦君傳》，刊於焦循《雕菰集》與《孟子正義》卷前。

❷焦循座師英和《雕菰樓易學．序》說：「焦子里堂，深明洞淵九容之數，因以測天之法測易；其視易之爻位，猶天之躔度，凡山澤雷風水火，若七政恆星之昭布，一一可窺器而辨其方也。其視爻位之往來，猶躔度之交錯，凡山澤雷風水火之變化，若七政恆星之經緯遲速，一一可布算而尋其緒也。」

❸阮元《雕菰樓易學．序》說：「取易之經文與卦爻反復實測之，得所謂『旁通』者，得所謂『相錯』者，得所謂『時行』者。舉六十四卦三百八十四爻，盡驗其往來之跡，使經文中所謂『當位』、『失道』、『大中』、『上下應』、『元亨利貞』諸義例，皆發之而知其所以然。蓋深明乎九數之正負比例，六書之假借轉注，始能使聖人著書之本意，豁然於數千年後。」

❹文見焦循：《雕菰集．卷十三．與朱椒堂兵部書》。

❺參見王茂等著：《清代哲學》，第二十一章〈焦循的「時行」哲學〉，頁693。

慶、道光間，江都焦氏雕菰樓原刊《焦氏叢書》❼；以及清．光緒二年（1876）衡陽魏氏綸先重刊《焦氏遺書》內❽。因資料不易覓見，謹鈔錄全文，分段述評，以提供《周易》與《爾雅》研究學者參考討論的文本依據。同書中，焦循又有〈周易用假借論〉❾，程鋼與孫劍秋兩位教授，都曾撰文深入探討，釋例批判，可以相觀而善，證成其說，茲不贅述。

而焦循「《爾雅》釋易」說的立論根據在於認定：《爾雅》與《周易》爻辭均爲周公所作❿，以「周公之所釋，釋周公之書」，理所當然，殆無疑義。至於《爾雅》與《周易》爻辭是否爲周公所作，此是後來歷史考證問題，文獻難徵，亦無定論，固不在此議論的範疇。其次，焦循善於「好學深思，心知其意」⓫，研治經學強調「旁通」、「一貫」的重要作用，汎觀博覽，取精用宏，故嘗於《雕菰集》卷十三〈與孫淵如觀察論考據著作書〉中，宣示其體用兼賅的理念：

> 經學者，以經文爲主，以百家子史、天文算術、陰陽五行、六書七音等爲之輔，匯而通之，析而辨之，求其訓詁，核其制度，明其道義；得聖賢立言之指，以正立身經世之法，以己之性靈，合諸古聖之性靈，並貫通於千百家著書立言者之性靈。

本此實事求是的治學精神，焦循又更進而講求「證之以實，運之於虛」的經學徵實與數學理則的融會貫通之道，《雕菰集》卷十三〈與劉端臨教諭書〉即爲其思想的最佳表徵：

---

❻是書僅刊於《焦氏叢（遺）書》，無單行本，嘉慶二十三年（1818）三月三日，焦循記序，其侄孫授經、授禮、授官校字。哲嗣焦廷琥《先府君事略》曰：「凡友朋、門弟子所問答及於易者，取入《（雕菰樓易學）三書》外，多有所餘，復錄而存之，得二卷，名曰：《易話》。」

❼按：國立臺灣大學總圖書館典藏原刊本壹套。

❽按：中央研究院傅斯年圖書館典藏壹套。

❾復見於《雕菰集》卷八。孫劍秋：〈焦循「假借說易」方式之商榷〉，《易理新研》，頁 73～91。程鋼：〈假借與焦循的易學闡釋方法〉，《清華大學思想文化研究所集刊》第 1 輯，頁 180～198。

❿說見《易通釋》卷十七，「鴻楊」條，詳參本文第五條釋例。

⓫文見焦廷琥《先府君事略》：「學貴善用思，吾生平最得力於『好學深思，心知其意』八字，學有輟時，思無輟時也。」

> 蓋古學未興，道在存其學；古學大興，道在求其通。前之患，患乎不學；後之患，患乎不思。「證之以實，運之於虛」，庶幾學經之道也。

焦循具體而微地表現他的治學精神與理念，並充分發揮在詮釋經學的著作之中，以語言文字學結合天算數學，而創發易例以求通達，其進路可謂「統之有宗，會之有元」，譽稱「通儒」實至而名歸。唯不容諱言，其求通無所不用其極，亦頗有扞格難通，而自相矛盾之處；尤其甚者，自陷於循環論證而不自知，難免謬於信心太過！

二、釋「《周易》經傳自相訓釋，其端倪存於《爾雅》」

> 治《爾雅》者，但知敘詩人之興詠，不知〈釋詁〉中有關於易者尤多。自易義不明，而此類訓詁遂不可通；蓋《周易》一書，經文、傳文自相訓釋，其端倪存於《爾雅》者，尚可考見也。

焦循此說首先肯定《周易》與《爾雅》，尤其與〈釋詁〉中意義的聯通鉤貫，自來學者無此論者⑫，然何以證立？焦循於《易圖略．原辭上》結論有一段精彩的說明，文曰：

> 而聖人之情，即見乎辭。譬之說句股割圓者，繪方圓弧角之形，此伏羲所設之卦也；爲天元、爲冪，則卦之爻也。使不標以正負之目，明以甲乙丙丁之名，則其比例合較之用，不可得而知。此六爻發揮之所之，必賴文王繫辭以明之也；故讀文王、周公之辭，如讀洞淵九容之細草。細草，所以明天元之法；彖辭、爻辭，所以明卦之變通，可相觀而喻也夫！

---

⑫按：《爾雅．釋詁．下》：「弼、輔、相、比，俌也。」郭璞注曰：「書曰『天威棐忱』，易曰『比，輔也』，俌猶輔也。」可為焦循此說之先聲。而焦循於此文中節引〈釋詁〉上、下，〈釋言〉，〈釋天〉諸義為例證說，具體而微，可窺豹斑。

焦循四十歲以前專研數學，著《里堂學算記》五種⓭；遂以客觀的數學符號的等式比例原則，主觀的架構出易辭——經傳之文，與《爾雅》意義上的聯繫性思維，可以說是他的獨到創解，雖然不免「思之太深，求之太過」⓮之弊。然而，衡觀其《易通釋》卷十，「約酌豹杓」條云：「約、酌、豹、杓四字，同聲假借也。易之辭多用六書假借、轉注以爲貫通，當於聲音、訓詁間求之。」⓯卷十六，「孕」條又說：「六書轉注、假借，交相爲用，其息甚微，其脈可溯。」故以爲「《周易》之辭多以同聲爲假借，爲後儒訓詁之祖」⓰本此信念，焦循援《爾雅》以入易義的匠心獨運，便有其詮釋上的價值。故王引之（1766～1834）《經義述聞·序》云：「詁訓之旨，存乎聲音；字之聲同聲近者，經傳往往假借。學者以聲求義，破其假借之字，而讀以本字，則渙然冰釋。」可見清人樸學方法，有其一致與一貫的共同特色。

三、釋「攻，善也」

> 攻，善也。注云：「詩曰：『我車既攻。』」按：此詩，傳訓攻爲堅，堅猶賢也，賢猶善也（〈內則·注〉）。攻與工通，〈楚茨〉：「工祝致告。」傳云：「善其事曰攻。」《周易·同人·九四》：「攻吉。」惟善故吉。

⓭阮元《揅經室集·里堂學算記序》曰：「里堂湛深經學，長於三禮；而於推步數術，尤獨有心得。比輯其所著《加減乘除釋》八卷、《天元一釋》二卷、《釋弧》三卷、《釋輪》二卷、《釋橢》一卷，總而錄之，名《里堂學算記》。」

⓮孫劍秋：〈焦循「假借說易」方式之商榷〉，頁 74，文曰：「清人在『破其假借之字，而讀以本字』時，所犯的錯誤，其一便是思之太深、求之太過。其二便是缺乏例證，只憑聲音就自由心證地認定為通假。其三便是假借與通假的定義混淆不清。」

⓯程鋼：〈假借與焦循的易學闡釋方法〉，頁 186～189，廣泛研討此條假借方法在焦循易學詮釋中的作用，並說明它與天算學方法的聯繫，分析明確，可為顯證。

⓰參見《易通釋》卷十，「宮躬」條。

「攻，善也」，見於《爾雅．釋詁．上》。而攻何以有善義？焦循輾轉推論，乃引申類比其義而得⓱。考《說文解字》三篇下「攻」，曰：「攻，擊也。」注云：「《考工記》：『攻木、攻皮、攻金。』注曰：『攻，猶治也。』此引伸之義。」攻之而有善義，亦輾轉引申而得，二者聲、韻俱異⓲，實無假借、轉注的條件。然而，焦循引此義以釋易理，不免牽強；因同人九四爻辭曰：「乘其墉，弗克攻，吉。」攻取其本義，無由見其爲「善」之義；以「攻吉」連言，亦非本卦的確解，是「求之太過」之病。

四、釋「倫，敕也」

> 倫，敕也。按：倫、勞，一聲之轉，固矣！乃聲轉之字多矣，何獨取乎倫之爲勞？余謂：「轉注、假借，莫著於易，〈說卦傳〉『坎爲弓輪』，姚信作『倫』，倫與輪同聲通借也。〈說卦傳〉又云『勞於坎』，是勞、倫皆坎；而『勞謙』之勞，即『曳其輪』之輪也。〈象傳〉云：『木上有水，井；君子以勞民勸相。』『雷電，噬嗑；先王以明罰敕法。』井旁通於噬嗑，勞民即是敕法；以倫、敕爲勞，爲易言之也。知倫之訓勞，則知曳其輪，即勞謙矣！知敕之訓勞，則知敕法即勞民矣！推之『君子以經綸』，綸與倫、輪亦通借也。貣者，飾也；蠢則飭也，飾、飭與敕亦通用也。由《爾雅》而知易，由易而知《爾雅》，好學深思之君子，自不難以三隅反耳。」

《爾雅．釋詁．上》：「倫，敕，勞也。」倫何以有敕義？按：倫本爲倫序輩分之義，引申而有倫常、倫理之義⓳；敕則爲命、誡之義，引申

⓱邢懿行《爾雅義疏》云：「攻者，治之善也；又堅之善也，故訓堅，又訓治，兼之為善。詩『工祝致告』，毛傳『善其事曰工』，是工與攻聲義同。」

⓲依陳師新雄「古韻三十二部」、「校定古音正聲十九紐」說，攻為見紐、18 部，善為定紐、3 部，二字聲、韻俱異。下文所列各字聲紐、韻部俱本於此，不另注明。

而爲整飭之義⑳。二者引申義近，故可以訓詁通之。而倫、勞同爲來紐，具備同聲假借的條件。焦循本此而更進一步輾轉鉤貫，以爲倫、輪同音可相假借，故勞、輪可以相通，而綜之以倫、敕、勞、輪、綸五義比例一貫，敕、飭、飾三義連屬可以通用，又證成以「旁通」關係說明其形式與義涵的一致相貫，可謂「好學深思，心知其意」的善推學者，充分表現其寓義理於形式的求「通」體系，眞是極盡用心。然而，「勞民」與「敕法」、「曳其輪」與「勞謙」義本不同，因爲「旁通」關係，乃從之而通。以《爾雅》一義，而與易義輾轉一貫如此；讚歎之餘，亦不免有「思之太深」，唯「通」是尚，而產生循環論證謬誤的可能疑慮了。

五、釋「治、古，故也」

> 治、古，故也。注云未詳㉑，按：古、故與蠱通，〈序卦傳〉云：「蠱者，事也。」〈彖傳〉云：「蠱，元亨而天下治。」治訓事，見《淮南》、《戰國策》、《呂氏春秋》等注甚夥。故訓事，治亦訓事，則治之爲故，其轉注也。

〈釋詁．下〉：「治、肆、古，故也。」承上條，《易通釋》卷七「尸」條，曰：「尸之爲言夷也，……夷則轉注爲傷；由傷而死，故爲尸。……夷同於弟，故上之三，例爲弟。《爾雅．釋詁》多可考見《周

---

⑲郝懿行《爾雅義疏》曰：「倫者，郭以『倫理』為訓，亦失之。倫蓋與淪同，〈釋言〉云『淪，率也』，郭云『相率使然』；則牽率役使，其義亦為勞也。洪頤煊《叢錄》引《儀禮．既夕記．注》：『古文倫為輪，《易．說卦》「為弓輪」，《釋文》「輪本作倫」；倫、輪古字通用。』輪轉則勞，故倫亦為勞矣。」

⑳同上：「敕者，《說文》云『誡也』，教誡訓敕，亦為勞苦，通作飭。《釋文》『敕本作飭』，《釋名》云『敕，飭也；使自警飭，不敢廢慢也』。」

㉑《說文解字》三篇上：「古，故也。」注云：「按：故者，凡事之所以然，而所以然皆備於古，故曰『古，故也』。」三篇下：「故，使為之也。」注云：「凡為之必有使之者，使之而為之，則成故事矣！引申之為故舊，故曰『古，故也』。」

易》經文、傳文自相訓詁之處，如倫之訓勞，則知曳其輪即勞謙；敕之訓勞，則知敕法即勞民。其攻之訓善，鴻、昏、顯之訓代，神之訓治，賡、揚之訓續，齊之訓壯，濟之訓成、訓益，皆易義也。茲緣〈釋矢〉之文（阮元撰），而推《爾雅》『矢、尸、夷、弟』諸字相轉注，其關合於易義者如此。」㉒此下各條並可與此文參照，可知焦循有意求通的苦心孤詣，值得正視。唯此條以義之輾轉引申而通「蠱、故，事也」㉓，既有同音關係，又引申義通，故易義可與《爾雅》訓詁理解相通，此以轉注爲比例者㉔，是可以證成其說。

六、釋「鴻、昏、顯，代也」

> 鴻、昏、顯，代也。㉕按：《說文》：「代，更也。」易「鴻漸於干」、「鴻漸於陸」、「鴻漸於木」、「鴻漸於陵」、「其所由來者漸，辯之宜早辯」。辯謂變通，變通即更代，故借用鴻字爲代義也。辯之不早，至於爲匪，匪則致寇至，變通

㉒又可互見於《易通釋》卷十，「輪綸」條，曰：「《爾雅．釋詁》『倫、敕，勞也』，〈說卦傳〉『勞於坎』，勞、倫皆屬坎，是勞謙之勞，即同於『曳其輪』之輪也。傳於井稱『勞民勸相』，於噬嗑稱『明罰敕法』，敕即是勞，明井旁通於噬嗑也。《爾雅．釋詁》多有關於易，自易義不明，而《爾雅》『倫、敕、勞』之相轉注，遂不可通矣！」

㉓郝懿行《爾雅義疏》云：「《墨子．經上篇》云『故所得而後成也』，即《說文》『故使為之』之意。《公羊．昭三十一年傳》云『習乎邾婁之故』，《周語》云『且無故而料民』，何休及韋昭注並云『故，事也』，是皆故訓事之證。……治與事聲義近，故《呂覽．論人篇》云『事心乎自然之塗』，《淮南．俶真篇》云『事其神者神去之』，高誘注並云『事，治也』，事訓治，治亦訓事，事即故字之訓也。」可證焦循所說誠有所本。

㉔詳見《易通釋》卷十，「莆拂」條。

㉕焦循手批《十三經註疏．孝經註疏》卷一，〈開宗明義〉章，於「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也」文，眉批曰：「《爾雅》：『鴻，代也。』」可與此相證。參見筆者《焦循手批十三經註疏研究》下冊，頁994～995。

而更代之，則和解而爲媾，故云「匪寇昏媾」。匪則致寇，昏則相媾也；此昏爲更代之義也。比成屯，更代於鼎，爲「顯比」，故顯爲代。此皆解易，郭氏所未知。

〈釋詁·下〉：「鴻、昏、於、顯、閒，代也。」焦循此條又互見於《易通釋》卷十七，「鴻漸」條，曰：「循按：漸六爻皆取象於鴻。說者或以爲大雁（虞翻），或以爲水鳥（王弼），或謂隨陽鳥，喻女從夫（李鼎祚），然皆執鴻之爲鳥名耳。易之繫辭每假借於聲音訓詁，閒以爲之義。……因究《爾雅·釋詁》之文，云：『鴻，代也。』，〈康誥〉『乃洪』，〈大誥〉『治』，鄭康成注云：『洪，代也。』洪、鴻二字通，鴻之爲代，其義古矣！爻辭作於周公，〈釋詁〉亦周公所作，以周公之所釋，釋周公之書，則此鴻、代之訓，以爲即疏解漸卦之鴻可也。……顯之義同於揚，代之義同於賡，《爾雅·釋詁》又云：『賡、揚，續也。』夫『揚於王庭』，謂更變而通於剝也。傳贊大有云『君子以遏惡揚善』，『揚善』猶云『繼之者善也』。」《爾雅·釋詁》：「鴻、昏、於、顯、閒，代也。」[26]是以引申義而通，且「顯、昏」俱爲曉紐，與「鴻」之匣紐相通，故可通假。而焦循以文字訓詁之聲音假借，以明易辭之鉤貫；輾轉而互通之於《爾雅》，其詮釋方法的確不同凡響，故能「言之成理，持之有故」，具有一定的參考價值。

七、釋「神，治也」

[26]郝懿行《爾雅義疏》云：「鴻者，往來之代也。……是往來相代通作洪，書『乃洪』，〈大誥〉『治』，正義引鄭注『以洪為代，言周公代成王誥也』，是鴻訓代之證。……昏者，明之代也《文選·勸進表》云『昏明迭用』；……又昏禮成於昏，陽往陰來，亦相代之義，故《白虎通》云『昏亦陰陽交時也』，交猶代也。……顯者，明也；明者，昏之代也。《左氏·昭元年傳》『六氣曰陰陽、風雨、晦明也』，《中庸》云『莫顯乎微』，又云『夫微之顯』，然則顯與微相代，明與晦相代，其云『微之顯』者，之字為中閒聯屬之詞，亦猶於字為兩相遞代之義矣。」可與焦說互相證成。

神，治也。按：〈繫辭傳〉云：「通變之謂事，陰陽不測之謂神。」通變，故陰陽不測。

《爾雅．釋詁．下》：「乂、亂、靖、神、弗，治也。」神何以有治義？按：神爲定紐 6 部，治爲定紐 24 部，爲雙聲關係具假借的基本條件，故《爾雅》引申以通其義；而焦循以「事」釋「治」，又以「通變」而同之，因比例而與「陰陽不測」之「神」齊同，於聲、於義並可相通，此焦循別裁的慧識，亦清儒一貫的樸學解經方法㉗。

八、釋「賡、揚，續也」

賡、揚，續也。按：賡同庚，「先庚三日，後庚三日」，謂變更也。〈繫辭傳〉云：「繼之者善也。」繼即續。大有傳云：「君子以遏惡揚善。」揚善即續善也。夬變通於剝，爲「揚于王庭」。

此亦見於〈釋詁．下〉。按：賡、庚、更三字同爲見紐 15 部，《說文解字》三篇下：「更，改也。」注云：「更訓改，亦訓繼；不改爲繼，改之亦爲繼。故《小雅．毛傳》曰：『庚，續也。』用部庸下曰：『庚，更事也。』」更、庚、賡三字同音互爲假借，同爲「繼續」之義，故焦循本易巽卦九五爻辭、〈繫辭傳〉、〈大有．彖傳〉與夬卦卦辭，以變通之道而爲貫通其義，是深合於訓詁之旨。然「揚」屬定紐 15 部，與賡、庚、更雖爲同部關係，而其聲母並無關連，故不具聲音假借的條件㉘；然

㉗如郝懿行《爾雅義疏》云：「神者，引之治也。神訓引，引申與治義近；《廣雅》云『伸，理也』，理即治也。伸本作伸文，《說文》云『伸，文理也』，通作旬；《小爾雅》及《廣雅》並云『旬，治也』。」故焦循之說皆有所本，非妄為之附會臆解。

㉘陳師新雄：〈黃侃求本字捷術之推闡〉（臺北：文史哲出版社，《訓詁論叢》第 4 輯，1999 年），頁 15，分析黃季剛之說，其第七層次云：「若只有古韻同部之關係，而其聲母並無關連，應視其諧聲偏旁所衍之聲來決定。」而按曰：「此第七層次根本就不存在。……所謂同韻異類之假借，根本不存在者也。」因此「若

焦循以易辭、易例、易理證成其共構關係，而以《爾雅．釋詁．下》之引申義相通，符合訓詁原則㉙。

九、釋「凶，咎也」

凶，咎也。按：易凡言「有咎則凶，無咎則吉」。

此見於《爾雅．釋言》。按：《說文解字》，七篇上：「凶，惡也。」注云：「凶者，吉之反。」「凶」古音屬曉紐 18 部；《說文解字．八篇．上》：「咎，災也。」注云：「天火曰災。引申之，凡失意自天而至曰災。〈釋詁〉曰：『咎，病也。』《小雅．伐木》，傳曰：『咎，過也。』〈北山〉，箋云：『咎，猶罪過也。』〈西伯戡黎〉，鄭注：『咎，惡也。』《呂覽．移樂篇》，注：『咎，殃也。』《方言》：『咎，謗也。』」「咎」古音屬匣紐 21 部，凶、咎二字聲近韻遠，而引申義相通，故焦循與易義相釋，訓詁可通，於例無礙。

上古聲母同一聲紐，而其韻部又有對轉、旁轉之關係者，亦可以具備假借之條件」，依此而論，則清儒以假借說解經義者，多有分際混淆不明之處。

㉙證以郝懿行《爾雅義疏》之說，可證焦說洵非虛言；文曰：「續者，上文云繼也。《說文》云『連也』，連繼為屬，故《說文》云『屬，連也』，屬續義同，二字互訓；故《禮．深衣．注》『續，猶屬也』，《釋名》云『屬，續也』，續、屬以聲為義也。賡者，庚之假音也；《說文》以賡為古續字，書云『乃賡載歌』，言續為歌也；《史記．夏紀》作『乃更為歌』，更亦續也。《管子．國蓄篇》云『愚者有不賡本之事』，言不續本也。……賡字從庚，因借為庚，詩『西有長庚』，傳『庚，續也』，正義引〈釋詁〉文。《楚辭．遠逝篇》云『立長庚以繼日』，亦以庚為續也。……故《晉語》云『姓利相更』，韋昭注『更，續也』；《漢書．食貨志》云『不足以更之』，集注亦云『更，續也』，更迭相代有續之義，故訓為續，是皆賡借為庚也。《爾雅》之賡亦借為庚，因讀為庚，不得如《說文》以賡為古續字矣。《爾雅》『賡揚續』及『元首』，首皆特釋《書．益稷》篇文，讀者或失之耳。揚者，通作『颺』，書之『颺言』，《史記．夏紀》作『揚言』，揚訓續者，蓋飛揚輕舉，亦有連續之形，故又訓續，古義或如此也。……《書．立政》『以揚武王之大烈』，亦當訓續。」

十、釋「齊，壯也」

> 齊，壯也。按：晉卦，孟喜作「齊」，讀子西反。齊即躋也，壯即裝也；物之裝而上，即躋而上也。大壯、蹇相錯爲需、小過，需二之晉五，爲大壯二之五之比例；故二壯於五，亦二進於五。此易義之存於《爾雅》者也。

此亦見於〈釋言〉。按：齊古音屬從紐 4 部，壯屬精紐 15 部，躋屬精紐 4 部，晉屬精紐 6 部，「精清從心邪」發音部位相同，故「齊、壯、躋、晉」四字聲母關係明確，具備訓詁相通條件[30]。而焦循以其引申義通，並配合其以易學結合數理發明的「相錯」、「比例」原則，而相與鉤貫，以辭通例，以例達辭，其求通的用心，吾等固可認同；唯謂「此易義之存於《爾雅》者」，畢竟是夫子自道之言，主觀推證與客觀事實之間，仍須多方考查參驗，才能論斷其中是非。

十一、釋「滷，苦也」

> 滷，苦也。按：〈說卦傳〉：「兌爲剛鹵。」所以釋「苦節」之苦也。《周禮．鹽人》：「共其苦鹽。」注：「杜子春讀苦爲鹽。」苦即鹽鹽之鹽，滷即鹽地之鹵。

此條亦見於〈釋言〉。按：鹵、滷，古音屬來紐 13 部，《說文解字》十二篇上：「鹵，西方鹹地也。」鹽，古音屬見紐 13 部，《說文解字》十二篇上：「鹽，河東鹽池也。」苦，古音屬溪紐 13 部。鹵、滷、鹽、苦俱屬古韻 13 部，且引申義通，焦循持之以釋〈說卦傳〉「兌爲剛鹵」，兌既爲澤，與鹵水、鹽池相類，本可互訓；故引《爾雅》以釋《易傳》，並以《周禮注》爲輔證，足見焦循易學觸類旁通的治學旨趣，有其

[30] 郝懿行《爾雅義疏》並有說解，可與焦循之義互通，茲不細贅。

客觀實證的準據，值得正視。

十二、釋「濟，成也；濟，益也」

濟，成也；濟，益也。按：「既濟，定也」，定即成也；益，損上益下，謂上之三成既濟。

此條亦見於〈釋言〉。按：濟，古音屬精紐 4 部；益，古音屬影紐 11 部，濟、益引申義相通，故可互訓；定，古音屬定紐 12 部；成，古音屬定紐 12 部，定、成聲韻俱同，可相假借，互通其義[31]。焦循據其引申與假借義之相通，而以數學的比例原則（A＝B，A＝C→B＝C），進而輾轉釋以其發明之「旁通當位律」[32]易例，而互成其說，此其圓通易辭義例的常法，並能兼顧義涵及形式之兩面性。

十三、釋「濟謂之霽」

濟謂之霽。按：〈既濟〉「初吉，終亂」，傳云「終止則亂」。濟有止義，既濟者，既止也；未濟者，未止也。

此義見於〈釋天〉。霽，古音屬精紐 4 部，與濟同音。《說文解字》十一篇下：「霽，雨止也。」注云：「〈釋天〉：『雨濟謂之霽。』濟古

---

[31] 郝懿行《爾雅義疏》云：「濟又訓成者，成、就也，就、濟，聲轉。〈樂記〉云『事蚤濟也』，〈祭統〉云『夫義者，所以濟志也』，鄭注並云『濟，成也』。《詩．載馳》，傳『濟，止也』，止亦成就之義。濟又為益者，益、饒也，多也，又增也，增濟亦聲相轉。」

[32] 詳見《易圖略》卷一，「旁通圖」云：「凡爻之已定者，不動；其未定者，初與四易，二與五易，三與上易。本卦無可易，則旁通於他卦，亦初通於四，二通於五，三通於上。……凡旁通之卦，一陰一陽，兩兩相孚，共十二爻，有六爻靜，必有六爻動。既濟六爻皆定，則未濟六爻皆不定；『六爻發揮』、『六位時成』，謂此十二爻中之六爻也。」

多訓止者，如『厲風濟，則眾竅爲虛』是也。許云『雨止』者，以詁訓字易其本字也。凡止曰濟，雨止則有霽字。〈洪範〉曰：『雨曰濟。』今古文皆如是，是《尚書》用濟爲霽也。」以此衡之，濟有止義無疑，合於易義，焦循說解實有所本[33]。

十四、結　論

朱駿聲（1788～1858）《傳經室文集》卷二〈書焦孝廉循易圖略後〉，評曰：

> 《雕菰樓易學》一書，以九章之正負、比例爲易意，以六書之假借、轉注爲易詞，雖其間不無心得，而傅會難通者十居八九。[34]

皮錫瑞（1850～1908）《經學通論》，「論焦循假借說易並非穿鑿，學者當援例推補」，認爲：

> 焦氏自明說易之旨，其比例通於九數，其假借、轉注本於六書，而說假借之法尤精，可謂四通六闢。學者能推隅反之義例，爲觸類之引申，凡難者無不可通，不至如何平叔之不解易中七事矣！或疑假借說易，近於傅會；不知卦名每含數義，不得專執一義以解。專以本義解之，爻辭多不可通。……（中舉例證若干，從略。）凡此等皆專執一義，必不可通者；必以假借之義通之，而後怡然理順，渙然冰釋。學者試平心靜氣以審之，當信其必非傅會矣！[35]

---

[33] 郝懿行《爾雅義疏》云：「霽者，《說文》云『雨止也』；濟者，〈釋訓〉云『止也』，《淮南·時則篇》云『九月失政，三月春風不濟』，〈覽冥篇〉云『風濟而波罷』，並以濟為止也；濟與霽音義同，故《書·洪範》曰『霽』，鄭注作『濟』，云『濟者，如雨止之雲氣在上也』；《漢書·郊祀志》如淳注『三輔謂日出清濟為晏』，是濟霽通也。」

[34] 中央研究院傅斯年圖書館典藏《求恕齋叢書》本，頁20～22。

[35] 臺灣商務印書館，1989年10月臺五版，頁33～40。

衡觀二家之言，朱駿聲持保留態度，消極批判；皮錫瑞則抱持積極肯定觀點，加以揄揚；姑不論兩家「彼亦一是非，此亦一是非」的爭議，此中自有主觀與客觀的衡定標準，可資遵循。不過，由焦循的學術進程及其成就來看，焦循不愧是一位傑出的哲學家，因爲他不僅關心「知其然」，更著意於「知其所以然」的專志精研。他的研究結論，可以從他的自述中窺得一斑：

> 近者學易十餘年，悟得比例引申之妙，乃知彼此相錯，全爲易辭而設，假此以就彼處之辭，亦假彼以就此處之辭。㊱

「字、辭」的意義，在焦循的理解運用中，一就字面的意義，遵循文字訓詁的規則；一就卦象的意義，配合天算數學的規則。他認爲經、傳的意蘊一致，象、辭的意蘊亦當一致，因此假借、轉注的作用，即在於積極地解消「辭」與「象」的悖離與矛盾，進而以「辭」達「象」、以「象」通「辭」，爲《周易》文本建立與天文數學系統一樣，符合「內在」與「外在」相互包容、鉤貫的詮釋意義體系。

而焦循運用並試圖建立一套超越經、傳文字意義之上的天文算學意義體系，嘗自言：「夫學易者，亦求通其辭而已矣！」㊲而其求通之道分爲三個層次：

> 一、「縱之能通」，對應於「爻」。㊳
>
> 二、「橫之能通」，對應於「卦」。㊴
>
> 三、「參伍錯綜之，而無不通」，對應於《周易》本文。㊵

惟有如此，方能把握經書文本的原意，也就能把握《周易》「聖人繫

㊱詳參《雕菰集》卷八，〈周易用假借論〉。

㊲詳參焦循《易圖略》卷六，〈原辭下〉，以下三層次說同此。

㊳〈原辭下〉云：「如：比初六：『有孚比之，無咎。有孚盈缶，終來有它，吉。』十五字，何以一氣貫注？須字字承接講明，此縱之能通也。」

㊴〈原辭下〉云：「上顧彖辭，下合諸爻之辭，皆一貫，此橫之能通也。」

㊵〈原辭下〉云：「『有孚』，便與全經諸『有孚』一氣相貫；『盈』字，便與全經『盈』字一氣相貫；『缶』字，便與全經『缶』字一氣相貫。『終』字、『來』字、『有他』字，便與全經『終』字、『來』字、『有他』字一氣相貫；此參伍錯綜之無不通也。」

辭之本意」。故《爾雅》釋易或易釋《爾雅》，均屬焦循「求通其辭」的詮釋文本，他大量運用當時風行的樸學方法，有其時代學術的意義；而架構一套以形式邏輯爲比例原則的數學方法，以鉤貫《周易》經、傳與其他經典文獻的聯通系統，這便是他極富創造詮釋進路的專門心得，值得肯定正視，亦須嚴謹地予以批判，才能貞定焦循應有的學術貢獻、地位與價值。雖然說解粗略，研討不精，仍可作爲參考資鑑，略觀焦循治學大概，這也是本文撰述的最大目的。

（按：本文原發表於 2000 年 12 月，臺中逢甲大學：「第五屆中國訓詁學全國學術研討會」，頁 1～13；會議論文集，頁 233～245。）

陸、黃式三、黃以周父子易學初探

一、前　言

有關清代「浙東學派」，周積明（1949～）曾綜理其學術譜系，分析其歷史構建過程爲三：一以章學誠（1738～1801）《文史通義．浙東學術》，述其學術源流，即「梨洲黃氏，出蕺山劉氏之門，而開萬氏弟兄經史之學，以至全氏祖望輩尚存其意」❶，這一譜系的起點是黃宗羲（1610～1695），殿軍是全祖望（1705～1755）。二以晚清以降，章太炎（1869～1936）在〈清儒〉中再次談到「浙東學術」❷，其所構建的「浙東學派」譜系增加了三位新面孔，即章學誠、黃式三（1789～1862）、黃以周（1828～1899）❸。三以梁啓超（1873～1929）在《中國近三百年學術史》中說：「浙東學風，從梨洲、季野、謝山起，以至於章實齋，釐然自成一系統，而其貢獻最大者實在史學。」❹梁氏構建的譜系又發生變化，黃氏父子被去掉，章學誠成爲殿軍。故周氏總結以上說法，分析三家譜系序列如下：

---

❶詳參章學誠著、葉瑛校注：《文史通義校注》上冊，頁523～524。

❷詳參章太炎：《檢論》，〈清儒〉為其中一篇，於「浙東學術」一段曰：「然自明末有浙東之學，萬斯大、斯同兄弟，皆鄞人，師事餘姚黃宗羲，稱說《禮經》，雜陳漢、宋，而斯同獨尊史法。其後餘姚邵晉涵、鄞全祖望繼之，尤善言明末遺事。會稽章學誠為《文史》、《校讎》諸通義，以復歆、固之學，其卓約近《史通》。而說禮者羈縻不絕。定海黃式三傳浙東學，始與皖南交通。其子以周作《禮書通故》，三代制度大定。」鄭吉雄：《清儒名著述評》，頁 362～370，選文收錄有章太炎〈清儒〉，可以參考。

❸章太炎認為「浙東學術」有三個特點：其一，重史，在這一點上與章學誠相一致；其二，重視禮學研究，因而將「浙東學術」的下限說到黃式三、黃以周父子；其三，漢宋兼采。後兩點均為章學誠所未道。

❹詳參梁啓超：《中國近三百年學術史》，〈八、清初史學之建設〉，頁135。

「浙東學派」的譜系呈現三種不同的序列：其一，黃宗羲、萬斯同、萬斯大、全祖望、邵晉涵——章學誠主張；其二，黃宗羲、萬斯同、萬斯大、全祖望、邵晉涵、章學誠、黃以周、黃式三——章太炎主張；其三，黃宗羲、萬斯同、萬斯大、全祖望、邵晉涵、章學誠——梁啓超之主張，爲目前學界主流觀點。❺

承上文，周氏復認爲章太炎在構築「浙東學派」學術譜系時，除了突出其史學之長外，還著意彰顯「浙東學派」：「兼采漢宋」和「長於禮學」的特點❻，因此將「於學不立門戶」並長於三禮的黃式三、黃以周父子列爲「浙東學派」的殿軍。黃氏父子是晚清禮學大家，章太炎雖未眞正列入黃以周門牆，但「數謁先生」❼，多次登門受教，正因爲如此，章太炎擴充浙東學派學統，下及黃氏父子。可知，章太炎將黃氏父子列入「浙東學派」，實際上潛藏著深刻的學術背景。

本文初探黃式三、黃以周父子易學，以見其有別於禮學的學術觀照與心得創獲，並爲清代易學增添新的研究視野。本此基礎，相關深入的探討，業已交付並責成指導學生項世勳撰述《清儒黃式三、黃以周父子易學研究》碩士學位論文❽，教學相長，期望能相觀而善，提供學界比較參

---

❺詳參周積明：〈清代浙東學派學術譜系的構建〉。然而，有關「浙東學派」的學術體系，何冠彪（1953～）有不同意見，他以為此派是章學誠自行構建而成，大異於時下之見，詳參氏著：《明末清初學術思想研究》；《明清人物與著述》。

❻如萬斯大（1633～1683）、萬斯同（1638～1702）兄弟，章氏論其「稱說《禮經》，雜陳漢宋」，以及「說禮者羣縻不絕」。而私淑黃宗羲的全祖望，據阮元（1764～1849）《經史問答．序》評論：「經學、史才、詞科三者兼長。」章學誠《文史通義．浙東學術》也說：「浙東之學，言性命者，必究於史，此其所以卓也。」可知，「浙東學派」學者重在融經學、史學、文學與理學於一爐，有其全方位對於民族學術文化關懷與探究的心志。

❼按：章太炎「數謁（以周）先生」事，可見於王逸民：《定海黃式三黃以周年譜稿》，《新編清人年譜稿三種》，頁 72：「光緒十六年庚寅 1890，以周先生六十三歲——以周在南菁書院主講。……章炳麟（本年二十三歲）在詁經精舍從俞樾學，數謁以周。」章炳麟〈黃先生傳〉亦曰：「余少時從本師德清俞君（俞樾）游，亦數謁先生（黃以周）。先師（俞樾）任自然，而先生（黃以周）嚴重經術，亦各從其性也。」

考。

二、黃式三、黃以周父子傳略

黃式三、黃以周父子，並以學問精博，著稱於世，成爲「浙東學派」的後勁❾。以下轉述其生平學術傳略，知人論世，尚友其學❿：

黃式三，祖籍寧波鄞縣姜山，黃氏系出唐太傅開國子、宋追封江夏侯諱晟忠濟公之後。至明中葉濟宗公諱俊遷居定海之紫微莊。曾祖諱士立。祖諱必悌。三世隱德。考諱興梧（1743～1824），以易、詩著名庠序。

黃式三，字薇香，號儆居，浙江定海人；乾隆五十四年（1789）八月初二日（西曆九月二十日）生於定海紫微莊墩頭，道光十二年（1832）貢生，道光二十年（1840）避兵亂徙鎮海縣柴橋；卒於同治元年（1862）十月二十日，年七十四。祖必悌，父興梧；先生事親孝，父性嚴，先意承志，恆得歡心。以歲貢生終，篤志力學，卒致大成。同治、光緒間，彙刻其論述爲《儆居遺書》⓫，內有《易釋》四卷等；《儆居遺書．史傳》錄〈國史儒林傳稿〉，其生平學術概略如下：

> 黃式三，字薇香，浙江定海人。事親孝，父性嚴，先意承志，恆得歡心。嘗赴鄉試，母裘暴疾卒於家，馳歸慟絕，誓不再應鄉試，以歲貢生終。於學不立門户，博綜群經。治易，言卦辭

---

❽已於2007年6月1日，通過碩士學位論文口試，考試委員為鄭吉雄與蔣秋華兩位教授。

❾詳參張舜徽：《清儒學記》，〈浙東學記第六〉，「庚、黃式三」，頁278～284；「辛、黃以周」，頁284～287。

❿黃氏父子生平事蹟，詳參黃以周〈先考明經公言行略〉，繆荃孫（1844～1919）〈中書銜處州府學教授黃先生墓志銘〉、章炳麟〈黃先生傳〉及唐文治（1865～1954）〈黃元同先生學案〉（唐文稱王兆芳嘗撰以周行狀，未見）。以上資料並錄於王逸民：《定海黃式三黃以周年譜稿》。

⓫中央研究院傅斯年圖書館有清．光緒十四年（1888）續刊線裝典藏本可參，並可檢閱於該館「善本古籍全文影像檢索系統」。

爻辭一意相承，六十四卦爻辭同者亦一意相承，以明全易大旨；又釋〈繫辭〉衰世之意，謂伏羲世衰而神農作，易之興也，其於中古乎？中古謂神農，以申鄭君神農重卦之義。治《春秋》，作〈釋救執〉、〈釋人〉、〈釋名〉、〈釋殺〉、〈釋盜〉、〈釋歸入〉、〈釋以〉，以訂杜預《釋例》之譌。其學尤長於三禮，論禘郊、論學校，謹守鄭學明堂之制，見於《考工記．匠人》，漢師鄭君猶有疑義，辯之曰……（譚獻〈黃先生家傳〉）。其論兵賦之制，以爲……（劉芬等〈黃明經公十略〉）。嘗著《論語後案》二十卷，不拘漢宋，擇是而從（黃式穎〈論語後案序〉）；恆恐私智穿鑿，得罪聖經，中夜自思，怵然不寐（〈論語後案弁言〉），自爲之序，謂……（黃式三〈論語後案序〉）。他著有《易釋》四卷，《尚書啓幪》五卷，《詩序說通》二卷，《詩傳箋考》二卷，《春秋釋》四卷，《周季編略》九卷，《儆居集．經說》五卷，《史說》七卷，《讀子集》四卷，《雜著》六卷。嘗作〈求是室記〉曰：「天假我一日，即讀一日之書，以求其是。」作〈畏軒記〉曰：「讀經而不治心，猶將百萬之兵，而自亂之。」蓋自道云：「讀史喜《文獻通考》，而時論定馬氏之闕失。」嘗應聘佐軍幕，當路以外寇問，作〈備外寇議〉，問者色沮，式三曰：「不從此言，數年後必有大寇。」果驗！卒年七十四。同治六年，浙江巡撫馬新貽請祀鄉賢，奉旨允之（〈家傳〉）。⓬

⓬《清史稿》列傳二六九．儒林三，敘記傳略如下：「黃式三，字薇香，定海人。歲貢生。事親孝，嘗赴鄉試，母裘暴疾卒於家，馳歸慟絕。父老且病，臥床第數年，衣食醜洗，必躬親之。比歿，持喪以禮，誓不再應鄉試。於學不立門户，博綜群經，治《易》、治《春秋》，而尤長三禮。論禘郊宗廟，謹守鄭學。論封域、井田、兵賦、學校、明堂、宗法諸制，有大疑義，必釐正之。有〈復禮說〉、〈崇禮說〉、〈約禮說〉。嘗著《論語後案》二十卷，自為之序。他著有《書啓蒙》四卷，《詩叢說》一卷，《詩序說通》二卷，《詩傳箋考》二卷，《春秋釋》二卷，《周季編略》九卷，《儆居集．經說》四卷，《史說》四卷。

其《儆居集・經說三・漢宋學辯》論治經唯求其是⓭，不在強立漢宋門戶，文曰：

> 儒者無職以治經爲天職，荀子所云「不求而得之，謂天職也」。儒者誠能廣求眾說，表闡聖經，漢之儒有善發經義者，從其長而取之；宋之儒有善發經義者，從其長而取之。各用所長，以補所短。經學既明，聖道自著。經無漢宋，曷爲學分漢宋也乎！自明季儒者疏于治經，急于講學，喜標宗旨，始有漢學、宋學之分。輕漢學者曰：「漢學雜圖讖，即訓詁聲音文字制度名物事蹟，孳孳考核，而聖人之道不在是，盡零碎也。」是直以漢學皆支離也。輕宋學者曰：「宋儒無極太極、先天後天之辯，于經外多叢談；即考驗身心，推闡誠正，亦空言耳！」是直以宋學皆支離也。不知漢宋學各有支離，支離非經學也。既爲經學，漢宋各有所發明，後儒沒所長，攻所短。至叩其墨守之說，則明知有害于經而故諱之，是醜戾家臣不敢知國者也。
>
> 嘗與治漢學者言曰：「所惡乎空言者，爲其非事實也。宋儒或師心，蔑古學近于禪，誠爲可訾。未有依經立言，指陳事實，可概以空言逆之也。漢學所宗仰于今者，元和惠氏、休甯戴氏，而讀兩家之書，于漢師鄭君之說，有不能彊通者，與宋儒之說多同。自鄭君後九百二十七年，而爲南宋，生其閒者，各求校正漢注之失，一時儒者遂參據之，以箸于書，不能廢也，以其皆爲經學也。」又與治宋學者言曰：「所貴乎朱子者，謂

同治元年，卒，年七十四。子以周，從子以恭，俱能傳其學。」並可參見《清儒學案》卷一五三〈儆居學案上〉。

⓭黃式三：《儆居雜著》卷四，頁 26，〈求是室記〉云：「余之家塾舊題『求是室』，所藏之書用『求是室藏書印』。丙申（道光十六年）後復題『晚儆居』之顏，而『求是室』之舊顏不廢焉。由今思之，前之所謂求是者，是耶，抑非耶？今有自知其非者矣，有前之非而不盡知者，不能強也。然則今之所謂是者，安知其實是？今之所謂非者，安知其真非？天假我一日，即讀一日之書，而求其是。求之云爾，其是與非，俟後人定之，己不能定也。」

其先博後約，能合先儒之注以說經也。說經而舍訓詁聲音文字，略制度名物事蹟，徒高求聖人之道，所求愈高，道愈易謬；即于道無謬者，而立論非經之本恉，此燕說郢書也。程子教人讀書，深探聖人之心，而學者乃舍近求遠，處下窺高，說之懸空，譬諸行者扛之，則足不著地，不如漢儒尋求訓詁者，猶遵大道而行。……宋儒之能爲漢學者，莫如朱子；而漢儒之能啓宋學者，豈非鄭君歟？」

嫥守漢學、嫥守宋學者，可自信乎？士必存若無若虛之衷，乃收多見多聞之益，此《論語》所以重漆彫子之未能信也。釋此，正恐自信所見、堅執不回者之未能疑。

可知黃式三治經力求會通，不尚拘守。研究經學，尊信鄭玄，而尤長於三禮，能謹守漢學；又兼采宋學，以朱子爲宗，並紹承近儒實學之長，薈萃精華。至於以人事證《周易》，稱三傳足以補益《春秋》，更足以體現黃式三「以史證經」、「即經明史」的治學宗旨。

黃以周，黃式三的第三子，初名以同，字經鑀。後遵廳尊命改名以周，字元同，號儆季；生於道光八年（1828）六月，同治九年（1870）優貢，同年成舉人。由大挑教諭特旨升用教授，欽賜內閣中書銜。晚年掌教江陰南菁書院，門徒甚盛。光緒二十四年（1898）僑居杭州半山；卒於光緒二十五年（1899）十月，年七十二。黃以周少承父教，以傳經自任，晚主講南菁書院，成就甚眾，以一代經師稱於晚清。長於史部考證，所著書以《禮書通故》一百卷，爲生平精邃之作，張舜徽（1911～1992）譽之「足當體大思精四字，爲自來學者所未有」⓮。《清史稿》列傳二六九．儒林三⓯，於黃式三後，敘記其三子黃以周傳略如下：

以周，本名元同，後改今名，以元同爲字。同治九年優貢。旋舉於鄉，大挑以教職用，補分水縣訓導。以學臣奏加中書銜，以教授升用，旋選處州府教授，而年已七十，遂不就。以周篤

⓮詳前揭書，頁 285。當時俞樾為撰序，稱其「不墨守一家之學，綜貫群經，博采眾論，實事求是，惟善是從。洵足究天人之奧，通古今之宜」。

⓯並可參較《清儒學案》卷一五四〈儆居學案下．儆居家學．黃先生以周〉。

> 守家學，以爲三代下之經學，漢鄭君、宋朱子爲最。而漢學、宋學之流弊，乖離聖經，尚不合於鄭、朱，何論孔、孟？有清講學之風，倡自顧亭林。顧氏嘗云：「經學即是理學。」乃體顧氏之訓，上追孔、孟之遺言，於《易》、《詩》、《春秋》皆有著述，而三禮尤爲宗主。所著《禮書通故》百卷，列五十目，古先王禮製備焉。又以孟子學孔子，由博反約，而未嘗親炙孔聖。其間有子思子，綜七十子之前聞，承孔聖以啓孟子，乃著《子思子輯解》七卷。而舉子思所述夫子之教，必始於詩、書，而終於禮、樂，及所明仁義爲利之說，謂其傳授之大指，是深信博文約禮之經學，爲行義之正軌，而求孟子學孔聖之師承，以子思爲樞軸。暮年多疾，因曰：「加我數年，《子思子輯解》成，斯無憾！」既，書成而疾瘥，更號哉生。江蘇學政黃體芳建南菁講舍於江陰，延之主講。以周教以博文約禮、實事求是，道高而不立門户。宗源瀚建辨志精舍於寧波，請以周定其名義規制，而專課經學，著錄弟子千餘人。卒，年七十有二。

由以上傳略，可知黃式三、黃以周父子並以禮學知名於世；然黃氏父子於易學亦著力頗深，有可觀者，此本文之所由作，故初探黃氏易學旨趣，分述梗概於後。

三、黃式三、黃以周父子易學與學行年表

本年表依據王逸民所編《定海黃式三黃以周年譜稿》內容檢錄，年譜稿卷首有光緒《定海廳志》前附定海縣周邊示意圖局部、「儆居先生像」（癸酉⑯八月烏程後學費以群摹）、元同先生小照（鎮海虞琴摹劉慈孚

⑯癸酉為同治十二年，西元 1873 年，黃以周時年四十六歲，《定海黃式三黃以周年譜稿》記曰：「以周仍職浙江書局，以恭來杭州就學，兄弟得聚首。本年烏程費以群（待考）繪式三像。（載于《儆居集》前附）」

題），續有〈定海黃氏世系表〉二頁。本節僅鈔錄與易學及他經相關部分，並附頁碼（出處不贅），略見黃氏父子易學發展歷程。此年譜稿第 83 至 88 頁，附有〈黃氏父子著述版本考〉可供參考，恕不贅錄。

（式三）考諱興梧⑰，以易、詩著名庠序。（頁 1）

嘉慶元年丙辰（1796～7）：式三先生八歲

式三入家塾讀，父爲啓蒙。

式三束髮受書，夙聞家學，經史雜文，露抄雪纂，夙夜繩皇，冀承先志，而愛博不專。（頁 3）

嘉慶八年癸亥（1803～4）：式三先生十五歲

是年前後，式三與傅夢占師事定海楊思繩。（頁 6）

嘉慶二十三年戊寅（1818～9）：式三先生三十歲

年三十，發家所藏之易書盡覽之，漢魏及唐宋元明不敢有所偏棄，懼其隘也。無如大道多歧，南轅北轍，往往分道揚鑣。先儒各是其是，不知誰爲實是。則其互相非者，亦不知其實非矣。（頁 11）

道光十年庚寅（1830～31）：式三先生四十二歲　以周先生三歲

式三《論語後案》編竣。

生平于經說，不拘漢宋，擇是而從。恆恐私智穿鑿，得罪聖經，中夜自思，怵然不寐。著《論語後案》二十卷，謂：「凡此古今儒說之蒼莽，苟有裨于經義，雖異于鄭君、朱子，皆宜

⑰黃興梧，必悌子。字鳳來，號屏山。乾隆八年（1743）生。庠生。道光四年（1824）卒。事跡見黃式三《先考屏山府君事實》（《儆居集．儆居雜著》卷四，頁 21）：「年二十四游庠，銳志于學，旋獲病。年四十餘病乃痊，亦遂輟舉子業，無志于用世矣。然事之切于身心，關于風教，有益于宗族、于鄉里、于姻友者，力所能為，毅然以自任。族有舊祠，甚窄，出家資以售祠基，廓而新之。族無譜，走姜山，訪郡城，四府前譜，抄錄以歸。（在嘉慶三年）譜乃成，族始知世系所自出。復以宗祠無祀產，勸族人裒金集會。每逢冬至，祭始祖唐太傅公、暨遷溆州始祖、暨支分四房之列祖。」配裘氏，乾隆二十四年生，道光二年卒。生五子。事跡見式三《裘氏先妣事實》（同前書，頁 22）：「先妣棲貧處淡，勤儉自持，糲米藿羹以為食，疏布敝裘以為衣，于心絕無所憾。性端肅靜默，不妄言笑。……余父喜客，先妣貯不時之需以待宴，家雖寒而不窘。」

擇是而存。因廣收眾說，附以己意而爲是書。」吳縣吳鍾駿、上元朱緒曾皆以爲「漢宋持平之著，可垂國胄」。（頁 15）

道光十三年癸巳（1833～4）：式三先生四十五歲　以周先生六歲

（以周）少承家學，與兄儆孟（黃以愚）、儆仲（黃以巽）相砥礪。六歲入塾，識《說文》部首字，遂讀經。先《禮》，次《詩》、《書》，次《春秋》、《易》。每一業畢，輒條分節目，疏通大義。（頁 16 至 17）

道光十四年甲午（1834～5）：式三先生四十六歲　以周先生七歲

先生（以周）幼承家學，七歲讀《禮記》，旋受《士禮》、《周官》諸經，依次終業。（頁 18）

道光十九年己亥（1839～40）：式三先生五十一歲　以周先生十二歲

式三撰《尚書啓蒙》竣，作《尚書啓蒙．敘》。攜《尚書啓蒙》往烏程驥村再訪嚴可均。冬歸定海，作〈與嚴鐵橋書〉。（頁 21）

道光二十年庚子（1840～1）：式三先生五十二歲　以周先生十三歲

（式三）作〈求是室記〉，曰：「天假我一日，即讀一日書，以求其是。」

（式三）避兵鎮邑之甘溪，行篋所攜，只有李氏集解、王注、孔疏、程傳、本義及舊所抄叢說（均指易之書），會彖、爻、傳之所合，得其綱領，而後推各爻之所變，于是私有所去取，作《易釋》焉。（頁 24）

道光二十二年壬寅（1842～3）：式三先生五十四歲　以周先生十五歲

式三攜家寓居鎮海紫石村，閉户課子孫，重理舊稿。（頁 25）

道光二十三年癸卯（1843～4）：式三先生五十五歲　以周先生十六歲

式三父子在鎮海。嚴可均約于此年爲式三《春秋釋》作敘，旋卒。（頁 25）

道光二十四年甲辰（1844～5）：式三先生五十六歲　以周先生十七歲

式三父子在鎮海。式三作《春秋釋．敘》。（頁 26）

道光二十五年乙巳（1845～6）：式三先生五十七歲　以周先生十八歲

（式三）向愛任氏釣台（啓運）之文。……乙巳館慈溪，坊友

以呂氏（祖謙）《大事記》及任氏易（《周易洗心》）、禮（《禮記章句》）、四書注（《四書約旨》）強委之，因得《大事記》而撰《周季編略》，固喜之。任氏書竟未暇深覽。戊申（道光二十八年）季子以周撰《十翼後錄》，命取其說。（頁 27）

道光二十六年丙午（1846～7）：式三先生五十八歲　以周先生十九歲

（以周）先生少承父業，以傳經明道自任，言「著書當質鬼神，俟後聖」。年十九，爲《十翼後錄》，非其至也。（頁 28）

道光二十八年戊申（1848～9）：式三先生六十歲　以周先生二十一歲

式三《易釋》定稿，作《易釋．敘》。《儆居集》編竣，傅夢占、劉燦爲撰敘。以周作《十翼後錄》，朝夕問難于父。

今歲子以周廣搜易注，編爲《十翼後錄》，朝夕問難，因爲之校閱而考定。知《易釋》之與注、疏、傳、義異者，古人多先我而校正之。……爰是增刪《易釋》，曰〈象爻合釋一〉，曰〈同辭合釋二〉，曰〈疑義分析三〉，曰〈通釋四〉。藏之家塾，爲讀易之門。……道光戊申中秋自敘。

（以周）年二十餘，好讀易，病先儒注說于晝（指〈象傳〉）、彖（指〈彖傳〉）、爻（指〈爻傳〉）下，自騁私說，揆諸聖傳，往往不合，于是有《十翼後錄》之作。

（式三）所著書如《易釋》、《尚書啓蒙》、《春秋釋》、《論語後案》、《周季編略》、《鄭君粹言》、《朱呂問答》，皆各自成書。復以《詩傳箋考》之未成，掇爲《詩說》，《禮叢說》之未成，掇爲《禮說》，并列于集中爲《經說一》。復以讀史、讀通考之文有關于經濟之學爲《史說二》、《讀通考三》。復以歷世子集之醇駁，可以考見前世之得失，爲《讀子集四》。雜著類，則應用之文。（道光戊申冬，傅夢占《儆居集．敘》）（頁 30 至 31）

咸豐元年辛亥（1851～2）：式三先生六十三歲　以周先生二十四歲

式三應邀赴鄞縣修黃氏族譜，撰《鄞縣族譜．敘》。以周隨往

鄞縣謄錄族譜，侍側問易，適售得楊用修所刊蘇《易傳》諸書，校正《十翼後錄》，遂繪《講易圖》，明所好也。⓲（頁32至33）

咸豐六年丙辰（1856～7）：式三先生六十八歲　以周先生二十九歲

以周喜歡宋儒書，又病其離經談道，多無當于聖學，甚且自知己說之不合于經，遂敢隱陋孔聖，顯斥孟子，心竊鄙之。于是有《經訓通詁》（後改名《經訓比義》）之作。⓳（頁36）

咸豐八年戊午（1858～9）：式三先生七十歲　以周先生三十一歲

式三改舊作〈跋凌廷堪《禮經釋例》〉爲〈約禮說〉，是其議論性理學之要件。六月復校訂《周季編略》稿，作《周季編略．書後》。九月作〈明堂位作于武公後說〉筆記一則。又辭七十慶壽，門弟子及諸子以其平生所著輯爲《十略》。（頁37）

咸豐九年己未（1859～60）：式三先生七十一歲　以周先生三十二歲

今年六月初旬，式三日讀易一卦，或數日一卦。繹思舊義，少有新得。精力疲于前，知向日之所論著，無能自糾正矣。（頁40）

咸豐十一年辛酉（1861～2）：式三先生七十三歲　以周先生三十四歲

式三始撰《經外緒言》二十一篇，明年與別文合編爲《黃氏塾課》。（頁42）

同治元年壬戌（1862～3）：式三先生七十四歲　以周先生三十五歲

夏，式三修訂《論語後案》并敘。七月，式三病，半身不遂。八月，編就《黃氏塾課》。十月二十日（西曆十二月十一日）式三卒于家。

本年鎮海劉芬爲以周《經義比訓》撰序。（頁42）

⓲此段引黃式三〈講易圖記〉，文作于咸豐五年乙卯（1855）立夏日，時年六十有七。詳見黃式三：《儆居遺書．儆居集》，卷四〈雜著〉下，頁23，文末曰：「以周玩易，祇求聖經之明而已。」

⓳按：黃式三不喜漢宋門户之分，力求會通，不尚拘守；而其子黃以周「喜歡宋儒書，又病其離經談道」，父子治學途徑似互有異同，值得論述，一探究竟。

同治十一年壬申（1872～3）：以周先生四十五歲

黃以恭⑳爲以周《經訓比義》跋。（頁 52）

光緒二年丙子（1876～7）：以周先生四十九歲

以周刊《儆居集》。因資斧不給，暫以部分印行。（頁 54）

光緒十年甲申（1884～5）：以周先生五十七歲

南菁書院正式開課，江蘇學政黃體芳聘以周接替張文虎出任南菁院長，主講經學十五年。（頁 60 至 61）

光緒十四年戊子（1888～9）：以周先生六十一歲

本年《禮書通故》開雕于黃氏試館。約于本年，俞樾應以周請，爲審讀《禮書通故》，并序。《皇清經解續編》刊竣。《皇清經解續編》收錄以周《經說略》、《禮說略》。黃式三《儆居集》續刊本本年刻竣。（頁 68 至 69）

光緒十九年癸巳（1893～4）：以周先生六十六歲

以周在南菁書院主講。《禮書通故》刊竣。重訂舊作《禮說略》，成《禮說》六卷。又重訂《經說略》成《群經說》四卷，夏刊竣。（頁 75）

光緒二十一年乙未（1895～6）：以周先生六十八歲

以周刊子家岱著《尚書講義》于南菁書院。南菁書院諸弟子集資爲刊以周早年書稿《經訓比義》。冬，以周撰《經訓比義·弁言》。（頁 77）

光緒二十二年丙申（1896～7）：以周先生六十九歲

編撰《子思子輯解》七卷畢。立夏，《經訓比義》刊成，自爲序。（頁 79）

光緒二十四年戊戌（1898～9）：以周先生七十一歲

約于四月，以周以年衰告別南菁書院，歸杭州半山下。別前嘗

---

⑳按：黃以恭（1828～1882），黃式三弟式穎子，字質庭。道光八年（1828）四月生，幼與以周同從式三學。咸豐十一年（1861）拔貢，光緒元年（1875）舉人。後與以周同編《定海廳志》，未及竣，即於光緒八年（1882）以五十四歲逝。著有《尚書啓蒙疏證》、《詩學管見》、《愛經居雜著》、《愛經居日記》等。事跡見黃以周撰〈先兄質庭志傳〉、〈愛經居雜著敘〉。

遺諸弟子一札，流露出對新式教育及西方科技之鄙視。㉑（頁80）

光緒二十五年己亥（1899～1900）：以周先生七十二歲

十月十七日，以周卒。卜葬于海晏鄉黃家橋之東。（頁82）

四、黃式三、黃以周父子易學著述考錄

臺海兩岸學者嘗論及黃氏父子著作及學術者，筆者初步考察重要者如下：

1.張舜徽：《清儒學記．浙東學記》。其中有兩小節分別介紹了黃式三、黃以周。

2.張壽安：《以禮代理——凌廷堪與中葉儒學思想之轉變》。文中論述了「黃式三『約禮求理』及與夏炘、夏炯之辯難」。

3.陳祖武：〈晚清七十年之思想與學術〉。文中論述了「黃式三的實事求是之學」、「黃以周會通漢宋學術的努力」。

4.程克雅：〈晚清浙學與「漢學」知識系譜——以俞樾、黃以周、孫詒讓爲主軸的探究〉。文中藉由黃以周的文獻成就與語文闡釋，分析、推溯清代浙學所形成的「漢學」知識系譜。

其他相關研究浙東學術或晚清學術論題者，也多述及黃氏父子之學，對於黃氏父子所處時代、學術背景，能得通盤瞭解，因資料頗多，就不逐一列舉。以下就與易學相關者，逐一考述如後：

（一）黃式三：稿本2種，刊本1種，相關1種，計4種

1.《易傳通解初稿》不分卷，稿本。

北京圖書館（今易名為「中國國家圖書館」）藏。著錄於《中國古籍善

㉑按：黃以周何以「流露出對新式教育及西方科技之鄙視」，未知其詳，但可以其當時情勢審度。

本書目》「經部一・易類」㉒。案：此稿爲《易釋》初稿。

2.《易釋》不分卷，稿本。

浙江天一閣文物保管所藏。著錄於《中國古籍善本書目》「經部一・易類」。

3.《易釋》四卷，刊本。㉓

盧松安（1898～1978）編《易廬易學書目》㉔，著錄成書時代爲：「清朝道光二十八年戊申，公元 1848 年」（案：黃式三時年六十歲）；而所藏版本爲：「清光緒廣雅書局木刻，民國 9 年（1920）番禺徐紹棨匯編重印本。」4 卷訂 2 冊，序者：「1.傅夢占序。2.黃式三自序。」目錄：「卷一，彖爻合釋。卷二，同辭合釋。卷三，疑義分析。卷四，通釋。」盧氏提要云：

> 此書爲易中彖爻、同辭多矛盾疑義，故合釋分析以求通解。頗能掃除漢宋標榜陋習，自抒獨得。而穿鑿新奇，亦所不免。

其餘傳刊版本 4 種如下：

（1）《無求備齋易經集成・122》，據清光緒十年（1884）廣雅書局刊本影印。

（2）《叢書集成・續編》「哲學類・第 29 冊」，據廣雅書局叢書本排印。

（3）《叢書集成・續編・3》。

（4）《續修四庫全書》「經部・易類・30」，據上海圖書館藏清光緒十四年（1888）定海黃氏家塾刻《儆居遺書》本影印，原書

㉒中國古籍善本書目編輯委員會：《中國古籍善本書目・經部》，頁 49。按：下一稿本同著錄於此頁。

㉓盧松安（1898～1978）編：《易廬易學書目》，頁 62，「易廬書號 126」。又著錄是書於頁 541，「易廬書號 1100」（案：書目誤作「1011」），著錄成書時代為：「清朝光緒十四年戊子，公元 1888 年。」版本為：「清光緒 14 年（1888）定海黃氏家塾刻《儆居遺書》本。」卷冊為：「4 卷訂，2 冊。」

㉔此書復錄見於《易廬易學書目》，頁 618，「易廬書號 1251」。

版框高 181、寬 264 毫米。

4.《經說》五卷

清・光緒十四年（1888）續刊本，錄於《儆居遺書》1～2 冊，《儆居集》，中央研究院傅斯年圖書館有線裝典藏本可參，並可檢閱於該館「善本古籍全文影像檢索系統」。《經說》與《雜著》中與易學相關者有：〈經說四〉錄有〈釋五行配屬〉、〈五行配屬圖〉、〈釋鬼神〉等。〈雜著一〉錄有〈易釋敘〉，〈雜著三〉錄有〈對王仲任〈雷虛〉問〉，〈雜著三下〉錄有〈對「三元九宮」問〉、〈對《周易葬說》㉕問〉，〈雜著四下〉錄有〈講易圖記〉、〈聽雷書屋記〉等。

（二）黃以周：稿本 4 種，刊本 4 種，相關 1 種，含重複者計 9 種

1.《十翼後錄》七卷，稿本。

北京清華大學圖書館藏。著錄於《中國古籍善本書目》「經部一・易類」。

2.《十翼後錄》二十四卷，稿本。

北京圖書館藏。著錄同上。《續修四庫全書》「經部・易類・36～37」㉖，據此館藏稿本影印，原書版框高 195 毫米、寬 222 毫米。此稿書題右下鈐有二印：「敬甫一字竹亭」（正方陽文篆字）、「黃以恭印」（正方陰文篆字）。

㉕按：《周易葬說》為端木國瑚（1773～1837）所撰。端木國瑚，浙江青田人，字子彝，一字鶴田，號太鶴山人，又有《地理元文》、《周易指》、《周易圖》、《易斷辭》、《周易上下經》與《太鶴山人集》等書。

㉖《續修四庫全書》。上冊（三六・經部・易類）卷一至卷十，下冊（三七・經部・易類）卷十一至卷二十四。

3.《經訓比義》三卷，刊本。

清光緒二十二年丙申（1896）南菁講舍刊本，線裝 3 冊，24 公分，臺北「國家圖書館」善本書庫，扉頁刊記：「光緒丙申三月于南菁講舍」。通行刊本重要者，皆同此版刻㉗。

4.《周易故訓訂》一卷，稿本，木刻本。

上海圖書館藏。著錄於《中國古籍善本書目》「經部一．易類」。盧松安編《易廬易學書目》㉘著錄成書時代爲「咸豐五年（1855）」，而所藏版本爲「民國木刻本」，卷訂 3 冊 1 函，黃以周自序、唐文治跋，目錄：「訓訂自乾坤起至坎離止」，提要云：

> 未完成。此書僅成上經。而審定文字暨說義，取材廣博，審愼有據，體例頗似集註，題爲「故訓訂」者，亦實事求是，無所偏執也。　雙劍誃印㉙

《續修四庫全書》「經部．易類．35」，據復旦大學圖書館藏民國 13 年（1924）吳江施肇曾刻《十三經讀本》影印，原書版框高 169 毫米、寬 258 毫米。下書同此。

5.《周易注疏賸本》一卷，稿本，刊本。

上海圖書館藏。著錄同上《中國古籍善本書目》「經部一．易類」。盧松安編《易廬易學書目》㉚著錄成書時代在咸豐五年（1855），而所藏版本爲「民國十三年（1924）吳江施肇曾醒園刻本」，1 卷訂 1 冊 1 函，唐文治跋，目錄：「1.乾坤屯三卦。2.因八卦而重之變在其中圖。」提要：

> 此書乃以周約所著《周易故訓訂》而成，取集注方疏之例，注

㉗《國學珍籍彙編》。《中國哲學範疇叢刊》。《四庫未收書輯刊》，第 7 輯，第 11 冊。

㉘此書錄見於頁 11，「易廬書號 22」。

㉙按：「雙劍誃」為于省吾（1896～1984）書室名。

㉚此書錄見於頁 10，「易廬書號 20」。

用子夏傳、馬融、鄭玄、荀爽、宋衷、虞翻、九家、黃穎、干寶、蜀才、盧氏諸家說，如有隱略異同則自下己意，標明以周謂云云別之。疏則雜引書傳漢宋人之言以申注義，解釋爻象用荀虞之升降旁通諸例，以明取象所由。爻辰納甲世應飛伏皆所不用。實事求是，簡要辨析。

6.《經說略》二卷，刊本；一卷，石印本。

二卷本，爲清光緒十四年（1888）南菁書院刊本，78 葉，25 公分，線裝。《皇清經解．續編．317》，據清光緒十四年南菁書院刊本重編影印，他版並同。

一卷本，爲清光緒十五年（1889）上海蜚英館石印縮本，9 葉，20 公分，線裝，《皇清經解．續編．32》，據南菁書院本縮印。盧松安編《易廬易學書目》[31]，未著錄成書時代，而所藏版本爲「續皇清經解，蜚英石印本」，1 卷訂 1 冊，目錄：「卷 1 易說」，提要云：

卷 203。此以攷據解經，每題自結，未作統系。

7.《讀易說》，刊本。

見於清光緒二十年（1894）、二十一年（1895）江蘇南菁書院刊本《儆季所著五種．群經說四卷》[32]。今可參通行版本有二：

（1）《無求備齋易經集成》136，據清光緒二十年刊《儆季五種》本影印。

（2）《續修四庫全書》「經部．群經總義類．178」，據上海辭書出版社圖書館藏清光緒二十年（1894）南菁講舍刻《儆季雜著》本影印，原書版框高.174 毫米、寬 264 毫米。

---

[31]此書錄見於頁 618，「易廬書號 1251」。

[32]《儆季所著五種》，10 冊，24 公分，首有黃以恭、黃家岱序，附錄：《儆孫書》二種，內容：1～3，《禮說》六卷。4～5，《群經說》四卷。6～7，《史說略》四卷、《子敘》一卷。8，《文鈔》六卷。9～10，《尚書講義》一卷，黃家辰、黃家岱合撰等。有傅斯年圖書館古籍線裝書可參閱。

五、黃式三、黃以周父子易學著述序錄

（一）黃式三《易釋》四卷

依據王逸民所編《定海黃式三黃以周年譜稿》，嘉慶二十三年（1818）戊寅，黃式三時年三十歲：「發家所藏之易書盡覽之，漢魏及唐宋元明不敢有所偏棄，懼其隘也。無如大道多歧，南轅北轍，往往分道揚鑣。先儒各是其是，不知誰爲實是。則其互相非者，亦不知其實非矣。」

道光二十年（1840）庚子，黃式三五十二歲，時「避兵鎮邑之甘溪，行篋所攜，只有李氏集解、王注、孔疏、程傳、本義及舊所抄叢說（均指易之書），會彖、爻、傳之所合，得其綱領，而後推各爻之所變，于是私有所去取，作《易釋》焉」。道光二十八年（1848）戊申，黃式三六十歲：「《易釋》定稿，作《易釋·敘》，藏之家塾，爲讀易之門。」〈國史儒林傳稿〉謂黃式三：

> 於學不立門户，博綜群經，治易言卦辭爻辭一意相承，六十四卦爻辭同者亦一意相承，以明全易大旨；又釋〈繫辭〉衰世之意，謂伏羲世衰而神農作，易之興也，其於中古乎？中古謂神農，以申鄭君神農重卦之義。

盧松安《易廬易學書目》中〈《易釋》提要〉云：

> 此書爲易中彖爻、同辭多矛盾疑義，故合釋分析以求通解。頗能掃除漢宋標榜陋習，自抒獨得。而穿鑿新奇，亦所不免。

《易釋》既修正先儒之謬誤，復能提綱挈領，茲錄此書二序，略知此書體例：

1.黃式三學友傅夢占序

> 羲農畫卦以來，《連山》、《歸藏》厥緒已遠；而文王、周公、孔子之書，昭然揭日月以行也。黃友薇香胡爲乎有《易釋》之作哉？夫自先儒注易，隨文曲衍，或彖與爻悖，如履以

不咥爲亨，而于三不言應上之志；同人以于野爲亨，而于二轉言應五之吝。或爻與爻悖，如屯初賢侯于二五，則以初爲姦寇；蒙二賢師，于三則以二爲金夫，彼此矛盾，卦義難明，此象爻合釋之不能不作也。同一有它，于比則以本爻爲它，于大過、中孚則以正應爲它；同一中行，于師、泰則以二五爲中，于復、益則以三四爲中，前後矛盾，易例何存？此同辭合釋之不能不作也。說見群龍无首者，忘首出庶物及乾爲首之本義；說龍戰血玄黃者，昧震爲龍爲玄黃之由來，管窺天小，全體不明，此疑義分析之不能不作也。不信八卦成列因而重之之文，而伏羲六十四卦方圓之圖，由斯以作；不信乾坤二策當朞之日之文，而焦京六日七分卦氣之說，由斯以行，術數蔓滋，經傳益晦，此通釋之不能不作也。薇香《易釋》四卷，囊括古今注說，而實事求是，以此羽翼往聖之書，非逞臆辨，爰舉數條以示梗概，學者以類推之而已矣。抑余覽重卦之圖，旁通存于斯，上下易存于斯，卦變存于斯，十二辟卦循循就序于斯，此眞易道之綱領，發前人所未發。薇香何以得此？殆天昌易學，而以此啓之也夫！戊申[33]冬肖巖傅夢占篆諟。

2.黃式三自序

孔聖慮儒者之學與思有所偏也，戒之曰罔、曰殆，式三于讀易而親驗之，年三十發家所藏之易書盡覽之，漢魏迄唐宋元明不敢有所偏棄，懼其隘也。无如大道多歧，南轅北轍，往往分道揚鑣，先儒各是其是，不知其誰爲實是，則其互相非者，亦不知其實非矣。歲庚子避兵鎮邑之甘溪，行篋所攜，祇有李氏集解、王注、孔疏、程傳、本義及舊所鈔叢說，繙閱之，討論之，思之又思之，融會象爻傳之所合，得其綱領而後推各爻之所變，于是私有所去取，作《易釋》焉。而私心之所自悟，與諸書有不能強同者，未嘗不心以爲殆，恨无由質正于先儒也。

[33]戊申，道光二十八年，西元 1848 年。

今歲子以周廣搜易注，編爲《十翼後錄》，朝夕問難，因爲之校閱而考定，知《易釋》之與注疏傳義異者，古人多先我而校正之，用是私竊自幸，以爲心所疑者，乃古人所共疑，則心所悟者，安必不可備一解乎？夫人之著書，非依據乎古人，則不能獨傳；必盡同乎古人，則其書可以无作。自治經者判漢宋爲兩戒，各守嫥家而信其所安，必并信其所未安，自欺欺人，終至欺聖欺天而不悟，是式三所甚憫也，爰是增刪《易釋》，曰〈彖爻合釋一〉，曰〈同辭合釋二〉，曰〈疑義分析三〉，曰〈通釋四〉，藏之家塾，爲讀易之門，其是與非後世必有定論之者。道光戊申中秋，黃式三自敘，時年六十。

此書四卷，卷一〈彖爻合釋〉，融攝《周易》六十四卦卦辭、三百八十六爻（含乾用九、坤用六）爻辭義理，並與《易傳》中〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉與〈繫辭傳〉等合釋，可見黃氏經傳一體同觀，總會義旨的用心；又多說以史事，詮釋易理，清明條達。如以乾、坤分釋爲例，即已彰明較著：

乾，君象，非獨九五也。初則震龍，潛于坎下，如舜之耕漁，與世子之居潛邸也。二則下卦之君，見龍在田者，出舍郊野，卑服即田功，膏澤徧于民，位雖不當，以見大人而貞也。三則居下卦之上，上卦之下，位如方伯，有君民之大德，是知至至之；有事君之小心，是知終終之也。四本乾初爲淵，在三之上，則象躍，如舜之由畎畝，而納百揆，位雖不當，以在淵而貞也。上之亢龍，以有悔而貞，如堯以倦勤，而使舜攝政，能有悔，終无凶，乾道之善變化也。用九見群龍无首，上下純以剛德見天德之无以復加者也，故六爻不言吉，此言吉以統之也。易莫重于時，時乘六龍，則乾之綱矣！

坤之簡能，順承天也。牝馬隨牡器，朋得主。二因直方而大，三有章而含，固臣道妻道之常也。六五黃裳，亦臣道妻道也；乾衣坤裳，坤五能旁通乾，守六之分而爲裳，此由旁通反觀以得象也。坤亥卦，有履霜象耳；初戒堅冰，防其漸變也，自昔亂臣賊子，非必夙具姦心，有騎虎不下之勢，而遂行之，是變

之宜戒也。此不能戒，而天地閉、賢人隱；四不求譽，祇免咎，亦戒之也。〈象傳〉曰「愼不害也」，明其戒辭，非實害也。上龍戰于野，言乾交坤，而震之爲龍、爲玄黃肇于此。天生漢高祖于秦皇即位之年，是其象也。黃帝、堯、舜垂衣裳而治，取諸乾、坤，爻皆吉象，坤有戒辭，非必凶也。後儒不明，以龍戰爲大凶矣！

卷二〈同辭合釋〉，分別有〈釋大人〉、〈釋用九用六〉、〈釋往來〉、〈釋元吉大吉〉、〈釋大小〉、〈釋乘剛〉、〈釋貞〉、〈釋應〉、〈釋血〉、〈釋大君〉、〈釋小人勿用〉、〈釋有他〉、〈釋西郊〉、〈釋征〉、〈釋笑號〉、〈釋介〉、〈釋當位失道〉、〈釋涉大川〉、〈釋中行〉、〈釋孚〉、〈釋柔上行〉、〈釋用拯馬壯〉、〈釋言不信〉、〈釋羊易牛易〉、〈釋惕出逖出〉諸條。

卷三〈疑義分析〉，則分別爲〈上篇經傳〉、〈下篇經傳〉、〈繫辭傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉。

卷四〈通釋〉，又分別爲〈釋重卦〉、〈釋卦變〉、〈釋觀變〉、〈釋觀象〉、〈釋玩占〉、〈釋陰陽先後〉、〈釋旁通〉、〈釋卦爻十二辰〉、〈釋反比卦義〉、〈釋上下經卦義義遙對〉、〈釋上下兩篇〉、〈釋筮〉、〈釋八〉、〈書惠氏《周易述》後〉。後有跋記曰：

易之書，古聖罹憂患之學也。昔者，伏羲氏畫八卦，神農氏作，演八卦爲六十四卦，而六畫之象迺成。〈繫辭傳〉曰：「易之興也，其于中古乎？作易者，其有憂患乎？」中古，謂神農也（詳見此〈中古重卦篇〉）。傳三陳九卦，皆正言神農之憂患，讀者能反思之，而憂患之故盡見（詳見《炳燭錄．易說》）。傳又曰：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？」言文王蒙難羑里，有憂患而作彖辭也，讀明夷一卦自知之。孔仲達作正義，則云：「周公被流言之謗，亦得爲憂患。」式三始未敢篤信，今辛酉[34]八月末，見連氏叔度《周易辨畫》，于比二言同姓諸侯，比三言管蔡之禍；如連氏言，周

[34]時為咸豐十一年，西元 1861 年。

公作爻辭，信在遭流言之後也歟？連氏此說既本孔正義，昔俞友魯琴力暢此說，安敢謂連氏之必不是乎？孔子年五十知天命，道之不行，此時見之已定（詳見阮氏《揅經集．性命古訓》）。以知命之年，讀盡性至命之書，而曰「可以无大過」者，易例陰柔稱小，陽剛稱大（詳見此〈釋大小〉）。當是時，老子身遭亂年，自暢齒敝舌存之說，而主于柔；孔聖傳易，扶陽抑陰，復慮重剛不中之失，故曰「可以无大過」，言剛而不過也。雖然可以无大過，孔聖時中之德，方能如此。自思學陋行劣，與其陽亢，不如守柔，此心存之久矣！適今九月二十八日，聞紹興城陷，心自危懼，告泰筮之辭曰……，恍然曰：「聖人可以无大過，中人安得不小過乎？」式三于九月十七日，發願日讀易一卦；越十日，倏聞紹興之變，于晦日筮易，而得小過之晉之古，因命季子以周書此于《易釋》後，以自儆。十月五日，遇盜劫掠衣服被褥，自喻爲塞翁之失馬，不敢怨詈，法小過也。

胡玉縉（1859～1940）所作《續四庫提要三種》，在〈易釋書後〉也有相關評論：

蓋義理與象數兼參，又融會全經，不泥于一章一句，在易說中最爲通貫。[35]

而禮學成就是黃氏父子較被後人所熟知者，如黃氏《易釋》解无妄卦，引《禮記．坊記》：「易曰：『不耕穫，不菑畬，凶。』[36]以此坊民，民猶貴祿而賤行。」[37]《易釋》釋曰：

二「不耕」而「穫」，「不菑」而「畬」，福不求而自至，而以爲凶者。據〈坊記〉則改凶。[38]

---

[35]胡玉縉撰、吳格整理：《續四庫提要三種》，頁408。

[36]此為《周易．无妄》，六二爻辭：「不耕穫，不菑畬，則利有攸往。」與《禮記》所記「凶」占辭，出入甚大。參見清．阮元重刊宋本：《十三經注疏．周易》，頁67。

[37]參見清．阮元重刊宋本：《十三經注疏．周易》，頁870。

[38]黃式三：《易釋》，頁26。

再者，黃式三《易釋》一書，屢屢引史佐證易理，如釋晉卦：

「晉，晝也。明夷，誅也。」㊴是夏商衰、湯武興之象，而以蜀漢諸葛事擬之于象，尤切觀四之賓，晉位離五，是爲康侯馬之蕃庶，天錫之也。其蜀始立國之象乎。㊵

本節僅就黃式三易學，粗略檢讀，其《易釋》專門解釋《周易》六十四卦易辭內容及其間脈絡關係，是探討黃式三易學見解的文本根據。

（二）黃以周

1.《十翼後錄》二十四卷

道光二十六年（1846）丙午，黃式三五十八歲、以周十九歲。以周少承父業，以傳經明道自任，言「著書當質鬼神，俟後聖」。年十九，爲《十翼後錄》，非其至也。道光二十八年（1848）戊申，黃式三（時年六十）以任啓運（1670～1744）《周易洗心》未暇深覽，命季子以周（時年二十一）取其說，以周既好讀易，且病先儒注說於晝（指〈象傳〉）、彖（指〈彖傳〉）、爻（指〈爻傳〉）下，自騁私說，揆諸聖傳，往往不合，於是有《十翼後錄》之作，朝夕問難于父，因爲之校閱而考定㊶。

咸豐元年（1851）辛亥，黃式三六十三歲，以周二十四歲；以周隨往鄞縣謄錄族譜，間治易，適售得楊愼（1488～1559）所刊《蘇氏易傳》諸書，校正《十翼後錄》，遂繪《講易圖》，明所好也㊷。《定海黃氏所著書》第十六冊《群經說》前附黃以周識語稱：「初余治易，有《十翼後錄》。」《十翼後錄》稿本二十四卷，此書卷一至卷八爲「上經．彖、象傳」，卷九至卷十六爲「下經．彖、象傳」，卷十七至卷二十爲〈繫辭

㊴引自《周易．雜卦傳》：「晉，晝也；明夷，誅也。」清．阮元重刊宋本：《十三經注疏．周易》，頁189。

㊵黃式三：《易釋》，頁35。

㊶錄見王逸民所編：《定海黃式三黃以周年譜稿》，頁27、30。

㊷文詳黃式三：《儆居雜著》卷四下，頁23，〈講易圖記〉，此文作于咸豐五年立夏日。並參《定海黃式三黃以周年譜稿》，頁32～33。

傳〉上下，卷二十一爲〈文言傳〉，卷二十二爲〈說卦傳〉，卷二十三爲〈序卦傳〉，卷二十四爲〈雜卦傳〉，末附引用姓氏古今數百家[43]。

此稿采拾舊說，並加案語；黃以周「自幼以解經明道爲己任，於漢魏以來諸家之易注無不讀，取其說之切合事情，與可別存一通，以翼經傳者，分時代之先後以錄之。其有顯悖經悖，貽誤後人者，亦必錄其說而辨之，可謂博考精審，有得於文王、周、孔之意者」[44]。道光二十八年（1848）戊申十一月，黃以周自敘可略知此書梗概：

> 易有聖人之道四，曰辭，曰變，曰象，曰占，四者備而易始明。漢魏儒京君明主占，王輔嗣主辭，虞仲翔主變及象，荀慈明、鄭康成二君主象，而辭變占備焉。下逮宋儒程子伊川主辭，朱子發主變及象，朱子晦庵論變論象，襍見於文集、語錄，而本義則主占也。家君儆居子學易，不分漢宋門户，而病先儒注易，於卦畫象爻之下，自馳私說，於孔聖諸傳則略之，一若駕輕車，就熟路，不必問漁父，而自入桃源者，是以生平論易，取先儒說之合于聖傳，而或有不合，則齗齗辨之。《易釋》四卷，〈釋觀變〉、〈釋觀象〉、〈釋觀占〉諸篇，既考正舊說之是非。而研求訓詁聲音數十年於茲矣。以周幼先習

---

[43]此稿卷十末有署記「壬午六月二十七立秋日讀畢約園（下鈐「壽鏞」正方陰文篆印）」，卷二十四末「引用姓氏」後亦有署記「壬午十一月二十四日讀畢約園（下鈐「壽鏞」正方陰文篆印）」。按：壬午為光緒八年（1882）。而壽鏞即為張壽鏞（1876～1945），舉人。曾任淞滬捐釐總局提調、寧波政法學堂監督、杭州關監督。民國後，歷任浙江、湖北、江蘇、山東等省財政廳廳長、江蘇滬海道尹等職。1925 年五卅運動中，聖約翰大學師生抗議美籍校長侮辱中國國旗，憤而離校，創辦光華大學，積極參與，被聘任校長，邀約知名學者多人執教。愛好藏書，設約園，藏書 16 萬卷。1928 年，任國民政府財政部次長，兼江蘇省財政廳廳長。抗日戰爭期間，執教於上海光華大學。1941 年，受教育部委託，與鄭振鐸等在上海為中央圖書館秘密收購一大批散失在民間的古書，其中善本甚多。收集、刊刻鄉邦文獻，竭盡餘力，刊刻《四明叢書》8 集，178 種，1000 餘卷，詳加校勘，印刷精美，為世稱道。1945 年 7 月 15 日逝世。著有《詩文初稿》、《經學大綱》、《諸子大綱》、《文學大綱》、《約園雜著》等 11 種，54 卷。

[44]文詳黃以周從兄以恭於咸豐丁巳（七年，西元 1857 年）春所撰〈十翼後錄序〉。

> 禮，次讀書，次誦書、詩，三經既畢，然後受易，年既長，已能彙萃諸說而問所疑矣。及研討既久，略有會悟，乃承家君命，廣搜十翼之注，不拘時代，擇其醇者而錄之，名之曰《十翼後錄》。其有先儒象爻之注，未悖於聖傳，可以兼錄之，而明其義者，亦必移置於聖傳之下，宗聖也；先儒各說必臚列姓字，不敢掠美，尊師說也；舊注之兩異或四五異者，於理無悖，必兼錄之，廣異聞也；各經注疏及史文史注諸子文選之有易義者，亦兼采之，補殘闕也。疑義之當析者，條列而辨之，不辨其失，則是者不見也；疑之不敢質者，詳錄先儒舊說，備稽考也。自漢魏以及元明諸儒，以時之前後分次，或本於前者，止錄其前，非敢薄今而愛古也。由孔聖之〈大象傳〉，以尋畫卦之恉；由孔聖之彖、爻傳，以尋彖爻之恉，辭變象占，不敢偏主，傳家學也。昔虞仲翔奏上《易注》，自溯五世之學，而宋蘇氏《東坡易傳》、郭氏《傳家易說》、趙氏《輯聞》，皆父子相繼，注易成書，其說之精者，足以翼前聖而開後學。以周學識固陋，斤斤焉自慮析薪弗克負荷而已，周公曰「文王我師也」，公明氏以此言爲不欺，而末學敢希其萬一哉！

此書黃以周於列述先儒之說後，皆有案語可稽，可探知其易學觀點與心得。

2.《經訓比義》上中下三卷

咸豐六年（1856）丙辰，黃式三六十八歲、以周二十九歲。以周撰著《經訓比義》（初名《經訓通詁》），「喜歡宋儒書，又病其離經談道，多無當于聖學，甚且自知己說之不合于經，遂敢隱陋孔聖，顯斥孟子，心竊鄙之。于是有《經訓通詁》之作」。

同治元年（1862）壬戌，黃式三七十四歲、以周三十五歲。本年鎮海劉芬爲以周《經義比訓》撰序。同治十一年（1872）壬申，黃以周四十五歲。從兄黃以恭爲以周《經訓比義》跋。

光緒二十一年（1895）乙未，黃以周六十八歲。南菁書院諸弟子集資

爲刊以周早年書稿《經訓比義》。冬，以周撰《經訓比義·弁言》。光緒二十二年（1896）丙申，黃以周六十九歲。立夏，《經訓比義》刊成，自爲序。此書刊成於光緒二十二年，光緒二十一年仲冬，黃以周自題〈弁言〉曰：

> 昔阮文達病儒先之高談，多經外之支辭，作《性命古訓》以挽其流弊。以周幼嗜斯書，長而有作，廣爲二十四目，勒成三卷，竊取曩語以名我書，深懼偏執一說以自幪，不若綜比群經以自義；而聖道閎深，殊難蠡測，眇眇小子，何敢侈談？用是秘藏家塾垂四十年。南菁講舍諸生聞有是書，屢進索觀，不與，遂以我爲隱，乃出而示之曰：「是書之作條析字義，而讀陳北溪書者，將謂我違異師說；讀東原疏證者，將謂我調停宋儒。大道多歧，孰能是正？編輯舊聞，自求印證而已。」諸生有進而言曰：「仲尼死，微言將絕，讀是書炳如日星矣。可以發陳氏之墨守，可以砭戴氏之狂瞽，誠有功於先聖，大有益於後學，請早付梓，以公同好。」慫恿再四，予頻卻之，……遂自集貲校栞是書。余回講舍間，聞而瞿然曰：「噫！滋予媿矣。」諸生家各寒素，爲好樂是書，自任栞貲，予心既有所不安，而以周踵頂皆過，自攻治且不遑，亦何可以此衒世？然予之所述者經傳也，所輯者故訓也，閒附私說，自明去取之意，非曰能之願學焉。諸同志謀栞是書，勿滕口說，務求躬行，其與我其勉旃！

此書分爲上中下三卷，凡二十四目：卷上，〈命、性、才、情、欲、心、意〉。卷中，〈道、理、仁、禮、智、義、信〉。卷下，〈忠、恕、靜、敬、剛、中、權、誠、聖、鬼、神〉。

3.《群經說·讀易說》

光緒十四年（1888）戊子，黃以周六十一歲。《皇清經解續編》刊竣，收錄以周《經說略》、《禮說略》。

光緒十九年（1893）癸巳，黃以周六十六歲。在南菁書院主講，重訂《經說略》成《群經說》四卷，夏刊竣。

卷前有識語曰：「初予治易有《十翼後錄》，《書》、《詩》、《春秋內外傳》、《論語》、《孟子》、《爾雅》未有成書，而有《讀書小記前編》，文之成篇幅者若干篇，王祭酒采入《經解續編》中，今復重定出四篇，增二十三篇，凡六十四篇。癸巳㊺春識。」其中，《讀易說》計有以下各則：〈周季說易古義〉、〈鄭解周易字義〉、〈鄭解周易字義下〉、〈讀王肅易注〉、〈釋艮限列夤〉、〈釋坎九五爻辭〉㊻、〈豐日中見斗日中見沫解〉、〈升上爻消不息說〉、〈賁无色解〉、〈釋周易朋字例〉。盧松安《易廬易學書目》中，此書提要云：

卷 203。此以攷據解經，每題自結，未作統系。

4.《周易故訓訂》、《周易注疏賸本》

兩書皆據上海復旦大學圖書館藏，民國 13 年（1924）吳江施肇曾刻《十三經讀本》本影印。咸豐乙卯㊼春，黃以周自序《周易故訓訂》曰：

> 昔者文王作彖，周公演爻，其名小，其類大，其旨遠，其辭文，意蘊而不盡，義淵而難測。《左傳》傳錄術家言，或已漫衍而不得其宗，孔聖乃訂之作十傳以翼經，謂之十翼。〈彖傳〉明六畫之法象，〈彖傳〉舉一卦之綱領，〈爻傳〉析諸爻之義例，而〈繫辭〉、〈說卦〉諸傳，易之精蘊具於是。夫經之有傳，猶射之有彀也，學者勿背彀而去，必志彀而發之，然一人發之巧，與力有不逮，不若與眾人共發至，且中之多也。是以學者必廣搜古注，互證得失，務求其是，若夫求古求是，詎有獨是？多見其不知量也。雖然，學必求古，而古亦未必其盡是矣！古人易注充棟，多至千百家，即周之所旁搜而得見者，亦不下四百餘家，其中有不遵文王、周公之經，而好爲伏羲之言，是所謂變彀率者也。其力能至乎其巧，能中乎其一，

㊺癸巳，時為光緒十九年，西元 1893 年。

㊻末有跋識曰：「戊子余主南菁講席，以此題課諸生，舊說之非，試卷駁之已詳，揆之經義，終未盡合，因作此以示讀經之法。」按：戊子為光緒十四年，西元 1888 年。

㊼咸豐乙卯為五年，西元 1855 年。

至無不至，一中無不中乎？惟願學者擇是而從，勿矯異，勿阿同，斯爲善求古，善求是也。以周幼承家君儆居子之訓，口講指畫，略有會悟，作《十翼後錄》若干卷，會萃先儒之說，條列之，融貫之，若是者有年，今約其說而成是書，擇古注之是者從之，其背聖傳以解經義，有不安者則足之以鄙意，顏其名曰《周易故訓訂》，訂者，平議之也，不敢矯異於古人，亦何敢阿同於古人？務求實是，毋背聖傳，致乖聖經也云爾。

盧松安《易廬易學書目》中，〈《周易故訓訂》提要〉云：

未完成。此書僅成上經。而審定文字暨說義，取材廣博，審愼有據，體例頗似集註，題爲故訓訂者，亦實事求是，無所偏執也。

又《周易注疏賸本》提要云：

此書乃以周約所著《周易故訓訂》而成，取集注方疏之例，注用子夏傳、馬融、鄭玄、荀爽、宋衷、虞翻、九家、黃穎、干寶、蜀才、盧氏諸家說，如有隱略異同則自下己意，標明以周謂云云別之。疏則雜引書傳漢宋人之言以申注義，解釋爻象用荀虞之升降旁通諸例，以明取象所由。爻辰納甲世應飛伏皆所不用。實事求是，簡要辨析。

黃以周易學主要在注、疏、案解中呈現，如《十翼後錄》、《周易注疏賸本》、《周易故訓訂》等書，皆是引注加疏之書，故包括前三書以及《群經說》易論，可以整合得出黃以周的易學思想義涵。如黃以周《經訓比義》中論述：

案：《易傳》分道器以天氣之上下言；〈學記〉分道器以人品之大小言。形于一，謂之器；不名一器而流行無間，謂之道。[48]

而黃以周亦以史述易，服膺鄉賢之說，發揮浙東之學的傳統特色，嘗說：

吾郡萬充宗[49]信候名不信氣名，創言古術無二十四氣，我黎洲

[48] 黃以周：《經訓比義》，頁 141。

[49] 楊家駱主編：《新校本清史稿》，頁 13170，曰：「萬斯大，字充宗，鄞縣人。

先生㊿又和其說。以周服膺鄉先賢書有年矣。51

由此可見黃氏父子深受史浙東學術影響，而從黃氏父子治易方法，可省觀反思其所主張「曷爲學分漢宋也乎」。再者，此一時期所觸及清代重大課題，即是「漢宋兼采」，必須從清代漢學、宋學爲之分判，才能正確檢視黃氏父子「漢宋兼采」的學術立場52。

父泰，明崇禎丙子舉人，與陸符齊名。寧波文學風氣，泰實開之。以經、史分授諸子，使從黃宗羲遊，各名一家。斯大治經，以為非通諸經不能通一經；非悟傳注之失，則不能通經；非以經釋經，則亦無由悟傳注之失。其為學尤精春秋、三禮。於春秋，則有專傳論世、屬辭比事、原情定罪諸義；於三禮，則有論社、論禘、論祖宗、論明堂泰壇、論喪服諸義；其辨正商、周改月改時，周詩周正及兄弟同昭穆，皆極確實。宗法十餘篇，亦頗見推衍。答應撝謙書，辨治朝無堂，尤為精覈。根柢三禮，以釋三傳，較宋、元以後空談書法者殊。然其說經以新見長，亦以鑿見短，置其非存其是，未始非一家之學。」

㊿同前揭書，頁 13102～13106，文曰：「黃宗羲，字太沖，餘姚人，明御史黃尊素長子。……宗羲之學，出於蕺山，聞誠意慎獨之說，縝密平實。嘗謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經為根柢，束書而從事於游談。故問學者必先窮經，經術所以經世。不為迂儒，必兼讀史。讀史不多，無以證理之變化；多而不求於心，則為俗學。故上下古今，穿穴羣言，自天官、地志、九流百家之教，無不精研。所著《易學象數論》六卷，《授書隨筆》一卷，《律呂新義》二卷，《孟子師說》二卷。文集則有《南雷文案》、《詩案》。今共存《南雷文定》十一卷，《文約》四卷。又著《明儒學案》六十二卷，敘述明代講學諸儒流派分合得失頗詳；《明文海》四百八十二卷，閱明人文集二千餘家，自言與十朝國史相首尾。又《深衣考》一卷，《今水經》一卷，《四明山志》九卷，《歷代甲子考》一卷，《二程學案》二卷，《輯明史案》二百四十四卷，又《明夷待訪錄》一卷，皆經世大政。顧炎武見而歎曰：『三代之治可復也！』天文則有《大統法辨》四卷，《時憲書法解新推交食法》一卷，《圜解》一卷，《割圜八線解》一卷，《授時法假如》一卷，《西洋法假如》一卷，《回回法假如》一卷。其後梅文鼎本《周髀》言天文，世驚為不傳之祕，而不知宗羲實開之。晚年又輯《宋元學案》，合之《明儒學案》，以志七百年儒苑門户。宣統元年，從祀文廟。」

51 黃以周：《儆季文鈔》卷三，頁 1。

52 按：黃氏父子深受浙東學術影響，而此所謂「學術影響」，指涉其治學方法、途徑與規模，因非本文重點，故不在此細述。然其治易方法，並未建構明確的方法論系統，故無法詳予析論。

六、結　論

昔黃式三友王簡夫（約，？～1850）讀其書曰：「事理通達，心氣和平。」俞理初（正燮，1775～1840）評其文曰：「抉經之心，執聖之權。」[53]而天津徐世昌（1855～1939）所編《清儒學案》卷一五三〈儆居學案上〉，謂其家學傳承，東南稱盛一時：

> 儆居博綜群經，尤長三禮，謹守鄭學而兼朱子，嘗謂讀書而不治心，猶百萬兵而自亂之。子以周少承家學，以爲三代下之經學，漢鄭君、宋朱子爲最；而漢學宋學之流弊，乖離聖經，尚不合於鄭朱，何論孔孟，蓋紹述庭聞焉。從子以恭，孫家岱俱能傳其學，東南稱經師者，必曰黃氏盛矣。

黃氏父子繼承乾嘉漢學的治學進路，堅持以「實事求是」爲學術衡量的標準，並極力主張「漢宋調和」，見解獨特，發爲撰述。此外，黃氏父子易學相承，以求古、求是爲務，綜括漢學、宋學，經、傳爲本，歷代注疏爲驗，並參以己意，融貫而成一家之言，展現出「浙東學派」經學、理學與小學一體論述的特有學術風格，舉凡其父子易學引用資料、論述策略、問題意識與心得觀點等，均值得細加分析玩味，並賦予學術客觀的評價。觀讀黃式三〈論語後案序〉，可證此說絕非虛妄：

> 漢魏諸說之醇，有存於何氏之解，皇、邢之疏，及陸氏《釋文》諸書，而不可盡廢者。諸經注疏與子史中，雜引經文及諸說解，有可拾其遺，而補其闕者。元明數百年，遵朱子注，有能發明之，而糾正之者。近日大儒，實事求是，各盡所長，有考異文者、精訓詁者、辨聲音者、稽制度名物者、譔聖賢事蹟者，有考驗身心、辨析王霸、學務見其大者，有不惑於老釋、復明析於儒之近老釋、學務得其正者，凡此古今儒說之會萃，苟有裨於經義，雖異於漢鄭君、宋朱子，猶宜擇是而存之。試

[53]詳參黃式三：《儆居集》，前附道光二十八年（1848）冬，劉燦敘。

> 士者，或遵一說以範舉業，或亦不盡拘，況說經何可拘哉？式三不揣固陋，搜討各注，體六經異師不可偏據之意，過而黜之，不如過而存之，於是廣收眾說，閒坿己見，意豈主爲調人？說必備乎眾是，區區之忱，端在於此，而分門別户之見，不敢存也。

黃氏父子不獨於禮學卓然有成，於經史學、性理學亦多關注研討，而其易學則罕有爲之發揚闡述者，作爲「浙東學派」殿軍的學術鴻儒，黃氏父子逢遇時會，能夠從更爲廣闊的學術視野與宏深的學術背景下，積極思考所面臨而亟待解決的漢宋學術矛盾的課題，堅持其一貫的學術融通主張，因此建立其總會的學術風格與特色，在晚清學術史中，黃氏父子理應佔有重要的一席地位[54]。

（按：本文原發表於 2005 年 12 月，中央研究院中國文哲研究所：「浙江學者的經學研究」第二次學術研討會，頁 1～22。）

---

[54] 關於「浙東學派」而承繼衍生的「浙學」種種面向，詳參吳光：〈試論「浙學」的基本精神——兼談「浙學」與「浙東學派」的研究現狀〉，頁 71～82。因此，總結來說：在「浙學」的發展過程中，歷代思想先驅們在學術上，逐漸積累和提煉而出的「浙學精神」，可以概括為「求實、批判、兼容、創新」八個字，而王充（27～91）的「實事疾妄」、葉適（1150～1223）的「崇義養利」、黃宗羲（1610～1695）的「經世應務」、蔡元培（1868～1940）的「兼容並包」，正是「浙學精神」的典型體現。

第四編

清代中晚期與臺灣易學發展綜論

壹、乾嘉學者易學研究的貢獻與檢討

一、前　言

有清康、雍、乾、嘉四朝，由於推行文化高壓政策，其後文字冤獄陰影，籠罩士林學界，明末、清初經世致用的實學思潮，遂暗昧於乾嘉盛世；志學俊彥轉而注重、講究文字訓詁與文獻考證，型塑成以經學考據爲中心的漢學。而漢學是宋學的反動與回歸，以尊重、發揚漢儒解經的傳統，期望恢復聖賢經傳的本來面目。乾嘉漢學繼承古文經學的傳統，不僅揚棄漢代經學中讖緯神學的迷氛，又脫離宋儒但言義理不重訓詁的空疏，成爲中國經學發展史上的新動向與新階段。而乾嘉漢學的奠基者爲吳派的惠棟（1697～1758）與皖派的戴震（1723～1777），兩派對漢儒解經的態度雖不盡相同，然都重視古訓與考據；由於漢學的興盛，同樣深刻影響著此一時期學者對於《周易》經傳的研究。

而乾嘉時期，以復興漢易爲職志的代表學者爲吳派的惠棟，此派學者以漢易爲正統，以推崇和解說漢易的象數之學爲己任；而淵源於吳派的常州學者莊存與（1719～1788）、張惠言（1761～1802）與由皖派別出的揚州學派易學代表人物焦循（1763～1820），則並不唯漢易是從，而是依漢儒解易的精神，獨闢蹊徑，建立嶄新的易學體系。就中國易學史而言，乾嘉易學家對漢易的整理與解說、對《周易》經傳字義的解釋，有著重大的貢獻。但就易學思維而言，乾嘉易學家缺乏探討哲學範疇與問題的興趣，在理論思維與向度上乏善可陳，這又是值得檢討的學術思潮與宗旨課題，亦是本文所欲探討的重點。

清．乾隆時代起自乾隆元年（1736）丙辰，以迄乾隆六十年（1795）乙卯，計六十年；嘉慶時代始於嘉慶元年（1796）丙辰，終於嘉慶二十五年（1820）庚辰，計二十五年。乾嘉時代合計八十五年，爲清朝二百六十八年國祚中之黃金鼎盛時代，文治武功，彪炳彬蔚，薈萃英俊，漪歟盛

哉！故章太炎（1869～1936）〈清儒〉爲說之曰：

> 其成學著系統者，自乾隆朝始。一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞。皖南始江永、戴震，綜形名，任裁斷。此其所異也。❶

吳派主張搜集漢儒經說，加以疏通，而旁及史學與文學，以謹守漢儒學說，信古爲尚。而後勁的常州學派，不僅以文章、經術鳴世，更以公羊今文經學重建傳統，折衷義理、考證，並綜匯訓詁、經世之學於一體。皖派則主張以文字學爲基點，從訓詁、音韻、名物、度數等方面闡明經典大義和哲理，以考據精審見長，敢於突破漢儒成說，自成一家之言，實事求是，但未免亦流於瑣細。而揚州學派重要先導，如任大椿（1738～1789）、王念孫（1744～1832）皆從戴震問業，任傳戴氏典章制度，王傳戴氏聲音訓詁，皆有盛名於時。既而凌廷堪（1755～1809）以歙人居揚州，與焦循友善，阮元（1764～1849）曾問教於二人，遂別創揚州學派，博大精深，不惑陳言，知新考舊，聲譽鵲起。

清儒易學，名家濟濟，著述皇皇，彬彬大觀，逾越前代，超邁往世，可謂盛況空前。《四庫全書》著錄易類 158 部，清儒即有 46 部，存目者有 140 餘部；《續修四庫全書．易類》著錄清儒著作與輯錄者 199 部，或見錄於乾嘉學者阮元主編的《皇清經解》、王先謙（1842～1917）主編的《皇清經解續編》以及已故知名現代易學家黃壽祺編撰的《易學群書平議》等書之中。而清代易學著作的內容與傾向，也很複雜。誠如朱伯崑（1923～2007）教授所謂：

> 有尊義理之學的，有言象數之學的，有闡發程朱易學的，有倡導或批駁圖書之學和邵雍易學的，也有調和義理和象數兩派觀點的。就經學傾向說，有標榜宋學的，有推重漢學的，還有折衷漢宋兩派的。派別雖然分歧多方，但其宗旨不出于漢宋兩代易學的窠臼。其對義理和象數的論述，有創見者甚少，尤其是在哲學方面，沒有繼方以智和王夫之之後，再建立起新的理論體系。漢易的復興表明古代易學發展到宋易階段後，再不能創

❶詳參章太炎：《檢論》，引自鄭吉雄：《清儒名著述評》，頁 362。

> 造新的型態了。因此，清代的易學及其哲學，就其理論思維發展的總的趨勢說，可以說是由高峰走向低坡。這同清代經學和哲學發展的狀況相適應的，也同中國封建社會走向衰落的歷史相適應的。❷

乾嘉易學由於漢學的流行，對漢易進行了深入的研究、解說與詮釋，公開標榜易漢學，遂成爲學術主流。吳派惠棟爲倡導先聲，張惠言以闡發虞翻易學爲己任，李道平編著《周易集解纂疏》，志在注疏漢儒的易象數學，江藩（1761～1831）則批評黃宗羲（1610～1695）、宗炎（1616～1686）的易學著述❸，皆以漢易爲正宗。皖派鼻祖戴震雖無專門易學著作，但其〈法象論〉、〈讀易繫辭論性〉、〈易經考〉、〈周易補注目錄後語〉等，具體而微的表現其易學觀；《孟子字義疏證》，更體現了皖派兼主故訓與義理的治經學風。其後揚州學派中易學研究的佼佼者焦循，對於《周易》經傳的注疏與解說，運用數學思維、比例引申與聲音假借方法，提出一套別開生面的「旁通」、「相錯」與「時行」易學體系，獨闢蹊徑。綜觀乾嘉易學，名家輩出，著述輝煌，承先啓後，超越卓絕。以下謹就乾嘉學者易學研究的各個面向，粗陳簡列，歸納條理，藉供參較之資。

二、乾嘉時代著名易學者簡介

茲據張善文（1949～）教授所編著《歷代易家與其易學要籍》❹，爬梳清代跨越乾嘉之際重要易家十九家，略述簡歷及其著作，整理條列，以見乾嘉學者的易學概略，並可鋪陳此一研究對象與主題的學術基礎。至於

---

❷文詳朱伯崑：《易學哲學史》修訂本卷四，第九章〈道學的終結和漢易的復興〉，頁5。

❸詳見江藩：《漢學師承記》，附《國朝經師經義》云：「力闢宋人圖書之說，可謂不遺力矣。然不宗漢學，皆非篤信之士也。」

❹張善文：《歷代易家與其易學要籍》，〈上編：歷代易家考略〉「十三、清代」，頁141～160；〈下編：歷代易學要籍解題〉「七、清代」，頁335～423。

清代易學要籍解題，以篇幅較多，查核尚便，姑不具錄，存此識之。

（一）晏斯盛（？～1752），江西新喻人，字虞際，一說字一齋。乾隆間官至湖北巡撫，傳詳《清史稿》本傳。易學專著今存《學易初津》二卷、《易翼宗》六卷、《易翼說》八卷，合編爲《楚蒙山房易經解》。

（二）程廷祚（1691～1767），江寧人，初名默，字啓生，號綿莊。少好治經，後因緣得聞「顏（元）李（塨）之學」；乾隆初，應試未第，遂閉戶窮經。晚年自號「青溪居士」。傳詳《清史稿．儒林傳》及《清儒學案小識》。易學專著今存《大易擇言》三十六卷❺、《周易正解》四卷、《占法訂誤》一卷。

（三）惠棟（1697～1758），吳縣人，字定宇，號松崖，人稱小紅豆先生。惠周惕（1641～1697）孫，士奇（1671～1741）次子。惠氏世守漢學，棟所得最精。棟於諸經熟洽，尤邃於易。著述甚豐，錢大昕（1728～1804）謂：「擬諸前儒，當在何休、服虔之間，馬融、趙岐輩不及也。」傳詳《清史稿．儒林傳》及《清儒學案小識》。易學專著今存《周易述》二十三卷、《易漢學》八卷❻、《周易古義》一卷、《周易本義辯證》五卷、《周易爻辰圖》一卷、《易例》二卷、《易大義》一卷，及增補《鄭氏周易注》三卷。

（四）莊存與（1719～1788），武進人，字方耕。平生清廉鯁直；通五經，尤長於《尚書》。著述甚多，傳詳《清史稿．儒林傳》及《清儒學案小識》。易學專著今存《彖傳論》二卷、《彖象論》一卷、《繫辭傳論》二卷、《卦氣解》一卷、《八卦觀象解》二卷。

（五）茹敦和（1720～1791），會稽人，字三樵，傳詳《清史稿．循吏傳》。易學專著有《周易證簽》四卷、《重訂周易二閭記》三卷、《讀易日札》一卷、《易講會簽》一卷、《兩孚益記》一卷、《八卦方位守傳》一卷、《大衍守傳》一卷、《大衍一說》一卷、《周易象考》一卷、《周易辭考》一卷、《周易占考》一卷、《重訂周易小義》三卷。

---

❺此書收錄於《四庫全書．經部．易類》之中。

❻以上二書俱收錄於《四庫全書．經部．易類》之中，《易例》二卷及增補《鄭氏周易注》三卷（《四庫全書．經部．易類》作《新本鄭氏周易注》三卷）亦同。

（六）王念孫（1744～1832），字懷祖，號石臞，揚州高郵人。傳詳《清史稿．儒林傳》。生平著述中，與易學相關者，有《讀書雜志》，及其子引之（1766～1834）所輯撰之《經義述聞》，皆爲乾嘉經儒著述中極負盛名者；尤其，《經義述聞》於易義多有創發。

（七）紀大奎（1746～1825），臨川人，字向辰，號愼齋。少習易學，盡通陰陽、曆算、遁壬之術，乾隆四十四年（1779）舉人，充《四庫全書》館謄錄。著述頗多，傳詳《清史稿．儒林傳》及《清儒學案小識》。易學專著今存《易問》六卷、《觀易外編》六卷、合稱《雙桂堂易說二種》❼；又有《俞氏參同契發揮五言注摘錄》一卷、《周易參同契集韻》六卷、《六壬類聚》四卷等。

（八）孫星衍（1753～1818），陽湖人，字淵如。深究經史、文字、音訓之學，旁及諸子百家，皆必通其義。曾應阮元之聘主講於杭州「詁經精舍」。著述甚多，傳詳《清史稿．儒林傳》。易學專著有《周易集解》十卷。

（九）張惠言（1761～1802），武進人，字皋文。少學《易經》，即通大義；其學要歸六經，而尤精易、禮。研易又特重虞翻之學，遂以專治虞易名重海內。傳詳《清史稿．儒林傳》。易著述有《周易虞氏義》九卷、《周易虞氏消息》二卷、《虞氏易禮》二卷、《虞氏易事》二卷、《虞氏易候》一卷、《虞氏易言》二卷、《周易鄭荀義》三卷、《周易荀氏九家義》一卷、《易圖條辨》一卷、《易緯略義》三卷等，并輯有《易義別錄》十四卷、《周易荀氏九家》三卷、訂正《周易鄭氏注》三卷及《周易鄭注》十二卷。後人編有《張皋文箋易詮全集》。

（十）江藩（1761～1830），甘泉（今揚州）人，字子屏，號鄭堂。惠棟的再傳弟子，師事江聲（1721～1799）、余蕭客（1729～1777），終生未仕。博覽群籍，尤通經史，傳詳《清史列傳》、《續碑傳集》。易學專著有《周易補疏》四卷。

（十一）焦循（1763～1820），甘泉（今江都邗江北湖）人，字里堂。

---

❼臺北：老古文化公司獲得私人珍藏之嘉慶戊辰十三年（1808）版《雙桂堂易說兩種——觀易外編、易問》，學者研閱稱便。

其家世傳易學。平生博聞強記，識力精卓，故經史、歷算、聲音、訓詁無所不精。歿後，阮元作傳稱「其學精深博大，名曰通儒」，傳詳《清史稿．儒林傳》。其治易特徵，乃以數之比例求易之比例，主於「旁通」、「相錯」、「時行」之義，而不拘守漢魏師法，在易學史上頗有影響。研易專著今存《易章句》十二卷、《易通釋》二十卷、《易圖略》八卷，此三種又合稱《雕菰樓易學三書》、《周易補疏》二卷、《易話》二卷、《易廣記》三卷等。

（十二）李富孫（1764～1843），嘉興人，字薲汀。幼承家學，與伯兄超孫、從弟遇孫有「後三李」之稱。長游四方，就正於盧文弨（1717～1795）、錢大昕、王昶（1724～1806）、孫星衍（1753～1818），飫聞緒論。阮元撫浙，富孫曾肄業「詁經精舍」，遂湛深經術，尤好讀易，傳詳《清史稿．儒林傳》。易學著述有《李氏易解賸義》三卷、《易經異文釋》六卷。

（十三）端木國瑚（1773～1837），青田（今屬安徽）人。青田故產鶴，國瑚生而清傲似鶴，其祖父爲取字曰「鶴田」。晚號「太鶴山人」。初，阮元督學，得國瑚，常誇示人曰：「此青田一鶴也！」國瑚好學深思，通天文之奧及堪輿家言。著《周易指》，屬稿二十六年而後成。又著《周易葬說》、《地理元文》，後頗悔之，不輕爲人營葬，傳詳《清史稿．文苑傳》。易學專著今存《周易指》三十八卷（附《易例》一卷）、《周易圖》五卷、《易斷辭》一卷。

（十四）江承之（1783～1800），歙縣人，字安甫。受學於張惠言，承之兼受易、禮，著有《周易爻義》、《虞氏易變表》、《儀禮名物》、《鄭氏詩譜》等。卒年僅十八，傳詳《清史稿．儒林傳》。在中國易學史上，江承之實屬享年最短的易家。其易學著述由其師張惠言整理成帙，編入《安甫遺學》中。

（十五）方申（1787～1840），儀徵人，字端齋。本姓申，從舅氏姓方。少孤，不治舉子業。曾受學於劉文淇。通易，尤精虞氏學，傳詳《清史稿．儒林傳》、《清史列傳》及《續碑傳集》。易學專著今存《諸家易象別錄》一卷、《虞氏易象彙編》一卷、《周易卦象集證》一卷、《周易互體詳述》一卷、《周易卦變舉要》一卷，合編爲《方氏易學五書》。

（十六）李道平，湖北安陸人，字遠山。嘉慶二十三年（1818）恩科舉人。深研漢易，撰《周易集解纂疏》三十六卷。

（十七）朱駿聲（1788～1858），元和人，字豐芑，號允倩。道光中，曾呈所自撰《說文通訓定聲》，賞國子監博士銜，旋升揚州府教授，引疾未赴任。易學專著有《六十四卦經解》八卷等。

（十八）姚配中（1792～1844），安徽旌德人，字仲虞。道光時諸生，治經長於易，傳詳《清史列傳》及《國朝耆獻類徵》。易學著述有《周易姚氏學》十六卷、《周易通論月令》二卷、《易學闡元》一卷。

（十九）丁晏（1794～1875），山陽（今淮安）人，字儉卿，號柘堂。阮元爲督漕時，曾以「漢易十五家」發策，晏條對萬餘言，精奧爲當世冠。道光元年舉人，傳詳《清史稿．儒林傳》、《清史列傳》及《續碑傳集》。易學專著今存《周易述傳》二卷、《周易解故》一卷、《易經象類》一卷、《周易訟卦淺說》一卷。

三、大陸公藏乾嘉學者易學著述善本書目檢錄

茲依據《中國古籍善本書目．經部》❽所錄乾嘉學者存世易學書目，並查核《歷代人物年里通譜》❾，凡生平可詳或經考知其爲乾嘉時代學者，皆一一彙整，檢錄如下，以供本文探討參考的資料。由所錄列書目資料，可見乾嘉學者易學撰述稿本甚夥，且多未見問世之原稿與校跋，於易學輯佚、批校、錄存與著作等方面，用功甚勤，且卓然有成；乾嘉學者貢獻學思所得，可謂深富學術研究與辨章考鏡的價值，猶有廣大的空間尚待開發與闡揚，值得正視。

（一）經部．總類—批校、鈔跋《周易》

❽中國古籍善本書目編輯委員會：《中國古籍善本書目．經部》。

❾楊家駱主編：《歷代人物年里通譜》。又支偉成：《清代樸學大師列傳》，亦可相觀而善。

1.倪璨（1764～1841）批校並跋《九經》十卷，明刻本（《周易》一卷，上海圖書館藏）。

2.吳騫（1733～1813）跋《九經》十卷，明刻本（《周易》一卷，南京圖書館藏）。

3.盧文弨校並跋《九經》五十一卷、附四卷，明．崇禎十三年秦鏷求古齋刻本（存十四卷，《周易》三卷、《圖說》一卷，北京圖書館⑩藏）。

4.孔繼涵（1739～1783）校並跋《九經》五十一卷、附四卷，清．觀成堂刻本（《周易》三卷、《圖說》一卷，山東省博物館藏）。

5.沈大成（1710～1781）、姚椿（1777～1853）批校《九經》五十一卷、附四卷，清．觀成堂刻本（存三十三卷，《周易》三卷、《圖說》一卷，上海圖書館藏）。

6.惠棟、盧文弨批校《十三經註疏》三百三十三卷，明．崇禎元年至十二年毛氏汲古閣刻本（湖北省圖書館藏）。

7.阮元撰《重刊宋本十三經注疏》四百十六卷、《校勘記》四百十六卷，盧宣旬摘錄，清．嘉慶二十二年南昌府學刻本（《周易兼義》九卷、《音義》一卷、《校勘記》九卷、《周易釋文校勘記》一卷，廣東中山圖書館藏）。

8.錢大昕校《鄭學四種》五卷，清鈔本（《駁五經異義》一卷、《補遺》一卷，上海圖書館藏）。

9.孔繼涵校並跋《鄭學五種》五卷，清．乾隆四十一年孔繼涵家鈔本（《駁五經異義》一卷，北京圖書館藏）。

10.孔廣林輯《鄭學十八種》七十二卷，清鈔本（《周易注》十二卷，北京圖書館藏）。

11.吳騫輯校《拜經樓雜鈔》四卷，清．吳氏拜經樓鈔本（漢．劉向撰《五經通義》一卷、吳騫校《五經要義》一卷，北京圖書館藏）。

12.吳騫輯《拜經樓叢鈔》八卷，清鈔本（《子夏易傳鉤遺》二卷，山東省博物館藏）。

---

⑩北京圖書館今易名為「中國國家圖書館」。

13.張惠言撰《虞氏易言》二卷、劉逢祿（1776～1829）撰《虞氏易言補》一卷（清・嘉慶十七年養心齋刻、養一齋增刻本《皇朝經解》十六卷，北京圖書館藏）。

14.戴清（1702～1827）撰《戴靜齋先生遺書》二卷（《群經釋地》一卷，北京圖書館、湖北省圖書館藏清・咸豐元年劉文淇等刻本）。

（二）經部・易類—輯校、補跋易著

1.孫堂輯、侯康（1798～1837）、陳澧（1810～1882）批點《漢魏二十一家易注》三十三卷⓫，清・嘉慶四年孫氏映雪艸堂刻本（北京圖書館藏）。

2.盧文弨校漢・京房撰、吳・陸績注《易傳》三卷（明刻《廣漢魏叢書》本，南京圖書館藏）。

3.惠士奇、惠棟校漢・京房撰、吳・陸績注《易傳》三卷，清・朱邦衡鈔本（上海復旦大學圖書館藏）。

4.惠棟增補《鄭氏周易》三卷（宋・王應麟輯）稿本（上海圖書館藏）。

5.惠棟增補、阮元校注《鄭氏周易》三卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻（1690～1768）《雅雨堂叢書》本（宋・王應麟輯，北京圖書館藏）。

6.惠棟增補、陳鱣（1753～1817）、盧文弨、孫志祖（1736～1800）、丁杰（1738～1807）校跋《鄭氏周易》三卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（宋・王應麟輯，北京圖書館藏）。

7.秦蕙田（1702～1764）跋魏・王弼、晉・韓康伯注《周易》十卷，

⓫計：《子夏易傳》一卷、《孟喜周易章句》一卷、《京房周易章句》一卷、《馬融周易傳》一卷、《荀爽周易注》一卷、《鄭康成周易注》三卷、《補遺》一卷（宋・王應麟輯）、《劉表周易章句》一卷、《宋衷周易注》一卷、《陸績周易述》一卷、《董遇周易章句》一卷、《虞翻周易注》十卷、《王肅周易注》一卷、《姚信周易注》一卷、《王廙周易注》一卷、《張璠周易集解》一卷、《向秀周易義》一卷、《干寶周易注》一卷、《蜀才周易注》一卷（晉・范長生撰）、《翟元周易義》一卷、《九家周易集注》一卷與《劉瓛周易義疏》一卷。

宋刻本（北京圖書館藏）。

8.翁方綱（1733～1818）跋唐・孔穎達撰《周易正義》十四卷，宋刻遞修本（北京圖書館藏）。

9.陳鱣跋《周易注疏》十三卷，宋元遞修本（北京圖書館藏）。

10.惠棟校注《十三經注疏・周易兼義》九卷，明・崇禎四年毛氏汲古閣刻（北京圖書館藏）。

11.盧文弨校跋《十三經注疏・周易兼義》九卷，明・崇禎四年毛氏汲古閣刻（北京圖書館藏）。

12.吳騫、陳鱣、黃丕烈（1763～1825）批校並跋唐・李鼎祚撰《周易集解》十七卷，明末毛氏汲古閣刻津逮秘書本（浙江省博物館藏）。

13.惠士奇、惠棟批注唐・李鼎祚撰《易傳集解》十七卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（北京圖書館藏）。

14.潘世璜（1764～？）錄、惠棟批校唐・李鼎祚撰《易傳集解》十七卷、唐・陸德明撰《周易音義》一卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（上海圖書館藏）。

15.朱彬（1753～1834）批校唐・李鼎祚撰《易傳集解》十七卷、唐・陸德明撰《周易音義》一卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（山東省博物館藏）。

16.韓應陛（？～1860）校跋並錄孫堂校唐・李鼎祚撰《易傳集解》十七卷、唐・陸德明撰《周易音義》一卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（北京圖書館藏）。

17.王宗炎（1755～1826）跋校唐・陸德明撰《周易音義》一卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（北京清華大學圖書館藏）。

18.潘介祉錄惠棟校唐・李鼎祚撰《周易集解》十七卷，清・嘉慶二十三年周氏枕經樓刻本（上海圖書館藏）。

19.管庭芬校唐・李鼎祚撰《周易集解》十七卷，清・嘉慶二十三年周氏枕經樓刻本（上海圖書館藏）。

20.吳騫、鍾文烝（1818～1877）校《伊川易傳》四卷、《上下篇義》

一卷，清・康熙呂氏寶誥堂刻《二程全書》本（上海圖書館藏）。

21.丁晏（1794～1875）校並跋《伊川易傳》四卷、《上下篇義》一卷，清・康熙呂氏寶誥堂刻《二程全書》本（上海圖書館藏）。

22.沈復粲（1779～1850）跋宋・沈該撰《易小傳》六卷、《繫辭補註》一卷，明・祁氏淡生堂鈔本（上海圖書館藏）。

23.丁晏跋《周易本義》十二卷、《易圖》一卷、《五贊》一卷、《筮儀》一卷，清・康熙內府刻本（四川省圖書館藏）。

24.季錫疇（1791～1862）批校《周易本義》四卷，明・崇禎十四年毛氏汲古閣刻清一經樓重修本（南京圖書館藏）。

25.陳用光（1768～1835）跋《周易程朱傳義》二十四卷，明・嘉靖四十三年黃希憲、徐節刻《五經集註》本（湖南省圖書館藏）。

26.吳騫跋《周易程朱先生傳義附錄》二十卷等數種⓬，元・至正二年居敬書堂刻本（北京圖書館藏）。

27.盧文弨校並跋宋・郭雍撰《郭氏傳家易說》十一卷，清・乾隆四十二年杭州府刻聚珍版叢書本（南京圖書館藏）。

28.惠棟批、丁晏跋宋・李衡撰《周易義海撮要》十二卷，清・康熙成德刻《通志堂經解》本（蘇州市圖書館藏）。

29.姚椿（1777～1853）校宋・楊萬里撰《張先生校正楊寶學易傳》二十卷，明鈔宋・張敬之校正本（上海圖書館藏）。

30.焦循批校宋・楊萬里撰《誠齋先生易傳》二十卷，清鈔本（存一至五，共五卷；河南中醫學院圖書館藏）。

31.季錫疇（1791～1862）校宋・魏了翁撰《周易要義》十卷，清・徐氏傳是樓鈔本（北京圖書館藏）。

32.翁心存（1791～1862）校並跋宋・魏了翁撰《周易要義》十卷，清・震无咎齋鈔本（北京圖書館藏）。

33.彭元瑞（1731～1803）校並跋宋・趙汝楳撰《易序叢書》十卷，清初鈔本（存七卷，一至二，六至十；上海圖書館藏）。

⓬另有：宋・程頤撰《程子上下篇義》一卷，宋・朱熹撰、宋・董楷輯《朱子易圖說》一卷、《周易五贊》一卷、《筮儀》一卷。

34.季錫疇校宋・丁易東撰《周易象義》十二卷，元刻本（北京圖書館藏）。

35.惠棟跋元・吳澄撰《易纂言》十二卷、首一卷，清・康熙成德刻《通志堂經解》本（存十二卷—上經、十卦、首，南京圖書館藏）。

36.盛百二（1720～？）跋元・龍仁夫撰《周易集傳》八卷，清影元鈔本（上海圖書館藏）。

37.吳翌鳳（1742～1819）跋元・涂溍生撰《周易經義》三卷，元刻本（北京圖書館藏）。

38.吳騫跋明・朱升撰《周易旁註前圖二卷》，明刻本（北京圖書館藏）。

39.吳騫跋明・王崇慶撰《周易議卦》二卷，清鈔本（北京圖書館藏）。

40.馮登府（1780～1841）跋明・金賁亨撰《學易記》五卷，明・嘉靖刻本（上海圖書館藏）。

41.李文藻（1730～1778）批校並跋明・楊爵撰《周易辯錄》四卷，清鈔本（四庫底本，山東省圖書館藏）。

42.焦循跋明・黃潛翁撰《讀易備忘》四卷，明・嘉靖活字印本（北京大學圖書館藏）。

43.惠棟批明・何楷撰《古周易訂詁》十六卷，明・崇禎刻本（南京圖書館藏）。

44.呂璜（1777～1838）批校明・沈泓撰《易憲》四卷，清・乾隆九年補堂刻本（復旦大學圖書館藏）。

45.焦循批校清・劉祈穀撰《增訂周易本義補》四卷，清・康熙鶴集堂刻本（上海華東師範大學圖書館藏）。

（三）經部・易類—手稿、鈔撰易著

1.盧見曾撰《讀易便解》二卷，清鈔本（山東省圖書館藏）。

2.程廷祚（1691～1767）撰《易通》六卷，手稿本（上海圖書館藏）。

3.程廷祚撰《大易擇言》三十六卷，清・乾隆十九年道寧堂刻本（中

國科學院圖書館藏）。

4.程廷祚撰《讀易管見》一卷，清．三近堂刻本（北京圖書館藏）。

5.王又樸（1681～1760）撰《易翼述信》十二卷，清．乾隆十六年詩禮堂刻本（上海圖書館藏）。

6.諸錦（1686～1769）撰《周易觀象補義略》不分卷，稿本（復旦大學圖書館藏）。

7.邵大業（1710～1771）撰《讀易偶存》六卷，清．乾隆刻本（清華大學圖書館藏）。

8.任啓運（1670～1744）撰《周易洗心》七卷、首二卷，清鈔本（四庫底本，南京圖書館藏）。

9.邱仰文（1696～1777）撰《碩松堂讀易記》十六卷，清．乾隆三十三年碩松堂刻本（遼寧省圖書館、山東省圖書館藏）。

10.惠棟撰《周易古義》不分卷，稿本（蘇州市文物管理委員會藏）。

11.惠棟撰《周易講義合參》二卷，稿本（上海圖書館藏）。

12.惠棟撰《周易本義辨證》五卷、附錄一卷，手稿本（上海圖書館藏）。

13.惠棟撰《周易本義辨證》六卷，稿本（葉景葵跋，上海圖書館藏）。

14.惠棟撰、翁方綱批《周易本義辨證》六卷，清鈔本（復旦大學圖書館藏）。

15.惠棟撰《易漢學》七卷，稿本（復旦大學圖書館藏）。

16.惠棟撰《易漢學》七卷，清鈔本（上海圖書館藏）。

17.惠棟撰《易大義》一卷，清鈔本（浙江圖書館藏）。

18.惠棟撰《易例》二卷，清活字印本（中國科學院圖書館、山東省圖書館藏）。

19.惠棟撰《易例》不分卷，清鈔本（清．嚴長明校並跋，丁祖蔭、俞鴻籌跋，常熟市文物管理委員會藏）。

20.吳穎芳（1701～1781）撰《周易類經》二卷，清鈔本（清．丁丙跋，南京圖書館藏）。

21.德沛（1682～1750）撰《易圖解》一卷，清．乾隆元年刻本（清．耆齡跋，北京圖書館藏）。

22.德沛撰《易圖解》一卷，清鈔本（故宮博物院圖書館藏）。

23.德沛撰《周易補註》十一卷，清．乾隆六年刻本（北京師範大學圖書館、遼寧省圖書館、山東省圖書館、湖北省圖書館藏）。

24.汪憲（1721～1771）撰《易說存悔》二卷，清鈔本（清．丁丙跋，南京圖書館藏）。

25.葉佩蓀（1731～1784）撰《易守》八卷，稿本（浙江圖書館藏）。

26.葉佩蓀撰《易守》三十二卷，清．乾隆五十七年刻本（廣西師範大學圖書館藏）。

27.葉佩蓀撰、錢大昕批、王鳴盛（1722～1797）批並跋《學易愼餘錄》四卷，清鈔本（南京圖書館藏）。

28.錢大昕撰《演易》一卷，手稿本（王國維跋，上海圖書館藏）。

29.胡翹元撰《易研》八卷、首一卷，清．乾隆五十七年凝暉閣刻本（北京大學圖書館、遼寧省圖書館藏）。

30.趙世迥撰《周易告蒙》四卷、《圖注》三卷，清．乾隆三十八年四德堂刻本（齊齊哈爾市圖書館藏）。

31.吳騫撰《子夏易傳義疏》二卷，稿本（北京大學圖書館藏）。

32.周廣業（1730～1798）撰《讀易雜記》不分卷，手稿本（上海圖書館藏）。

33.孫星衍撰《周易集解》十卷，清．嘉慶三年刻《岱南閣叢書》本（清．陶方琦批校，湖北省圖書館藏）。

34.茹敦和（1720～1791）撰《周易圖注》一卷、《大衍一說》一卷、《大衍守傳》一卷、《八卦方位守傳》一卷，清鈔本（南開大學圖書館藏）。

35.江藩撰《周易述補》四卷（上海圖書館藏）。

36.張惠言撰《周易虞氏義》九卷、《周易虞氏消息》二卷，稿本（上海圖書館藏）。

37.張惠言撰《周易虞氏義》九卷、《周易虞氏消息》二卷，稿本（上海圖書館、遼寧省圖書館藏）。

38.張惠言撰、張敦仁（1754～1834）點校並跋《周易虞氏義》九卷、《周易虞氏消息》二卷，清．嘉慶八年阮氏琅嬛僊館刻本（北京大

學圖書館藏）。

39.張惠言撰、李銳（1768～1817）批校並跋《周易虞氏義》九卷、《周易虞氏消息》二卷，清·嘉慶八年阮氏琅嬛僊館刻本（湖北省圖書館藏）。

40.張惠言撰圈點並跋、徐松（1781～1848）錄《周易虞氏義》九卷、《周易虞氏消息》二卷，清·嘉慶八年阮氏琅嬛僊館刻本（南京圖書館藏）。

41.張惠言撰《虞氏易言》二卷，稿本（清·俞樾跋，北京圖書館藏）。

42.張惠言撰《易義別錄》十四卷，清鈔本（復旦大學圖書館藏）。

43.張惠言撰《易圖條辨》不分卷，清鈔本（復旦大學圖書館藏）。

44.張惠言撰《易緯略義》三卷，清鈔本（復旦大學圖書館藏）。

45.江承之（1783～1800）撰《虞氏易變表》二卷，稿本（杭州市圖書館藏）。

46.焦循撰《易通釋》不分卷，手稿本（上海圖書館藏）。

47.焦循撰、跋《易圖略》八卷，稿本（南京圖書館藏）。

48.焦循撰《雕菰樓易學》四十卷，稿本（北京圖書館藏）。

49.李富孫（1764～1843）輯《李氏易解賸義》三卷（張錫恭校並跋，上海圖書館藏）。

50.宋咸熙輯、陳其榮錄、陳鱣校《古易音訓》二卷，清·嘉慶七年刻本（上海圖書館藏）。

51.董桂新（1773～1804）撰《易圖駁議》一卷，稿本（上海圖書館藏）。

52.丁晏撰《易經象類》一卷，手稿本（田毓璠跋，上海圖書館藏）。

53.丁晏撰《周易解故》一卷，清·枕經閣鈔本（北京圖書館藏）。

54.端木國瑚撰《周易指》不分卷，稿本（存上下經，上海圖書館藏）。

55.端木國瑚撰《周易指》三十八卷、《易例》一卷、《易圖》五卷、《易斷辭》一卷、《附錄》一卷，稿本（存四十三卷，瑞安縣玉海樓藏）。

56.劉寶楠（1791～1855）撰《易古訓》一卷，手稿本（上海圖書館藏）。

57.黃式三（1789～1862）撰《易傳通解初稿》不分卷，稿本（北京圖書館藏）。

58.黃式三撰《易釋》不分卷，稿本（浙江天一閣文物保管所藏）。

（四）經部・易類—校注、跋錄《周易乾鑿度》

1.盧文弨校漢・鄭玄注《周易乾鑿度》二卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（南京圖書館藏）。

2.惠棟校注、翁方綱校跋並錄漢・鄭玄注《周易乾鑿度》二卷，清・乾隆二十一年盧見曾刻《雅雨堂叢書》本（北京圖書館藏）。

3.惠棟校、翁方綱校、丁晏校跋漢・鄭玄注《周易乾鑿度》二卷，清・惠氏紅豆齋鈔本（遼寧省圖書館藏）。

四、乾嘉學者易學研究的貢獻

清代易學的第一件工作，就是向北宋・邵雍（1011～1077）的先天易學興師問罪。黃宗羲著《易學象數論》討伐周、邵之學，其弟黃宗炎《周易象辭圖書辨惑》，將周、邵先天的「太極圖說」所蹤跡的陳摶「無極圖說」找了出來。毛奇齡著《河洛圖書原舛》，發明二黃之說，提倡用漢學研究易學。胡渭著《易圖明辨》，由宋儒與道士的關係中，找到其讖緯學的根源；其《洪範正論》駁斥五行災異，破除易學研究中的非理性思想。故無論從當時的學術發展大勢加以觀察，或是從易學本身研究的需要來看，針對《易經》下一番考證功夫是必要的。因此，江藩曾概括清初的易學研究說：

> 國初老儒，亦有攻王弼之注，擊陳摶之圖者，如黃宗羲之《易學象數論》，雖闢陳摶、康節之學，而以納甲、動爻爲僞象；又稱王輔嗣注簡當無浮義。黃宗炎之《周易象辭圖書辨惑》，亦力闢宋人圖書之說，可謂不遺餘力矣！然不宗漢學，皆非篤信之士也。……胡朏明《洪範正論》，雖力攻圖書之謬，而闢

> 漢學五行災異之說，是不知夏侯始昌之《洪範五行傳》，亦出于伏生也。朏明雖知僞古文，而不知五行傳之不可闢，是以黜之。⓭

乾嘉易學在清初諸大儒掃除廓清宋學與漢學的迷氛之下，展開了一段復興古文經學與回歸義理的進程，型鑄了以樸學徵實爲導向的學術典範。爲便於清楚鳥瞰乾嘉時期易學的總體風貌，特以吳、皖二派及其衍生別出的常州學派與揚州學派代表人物，分述其於易學研究的貢獻大端。

（一）乾嘉時期吳派暨常州學者易學研究的貢獻⓮

1.吳派惠棟的易學研究與貢獻

乾隆時期，吳派巨擘惠棟三部代表名作《易例》二卷、《易漢學》八卷、《周易述》二十三卷⓯，利用漢學方法重建漢易象數學，已成爲當時易學研究的泰斗。惠棟於漢儒易說研究最深，他爬梳鉤沉，輯錄兩漢經師孟喜、京房、鄭玄、荀爽諸家易說，並發明易理，辨正宋儒河圖、洛書之非，著《易漢學》八卷；又考究漢儒之傳，以發明易之本例，著《易例》二卷⓰；又在鉤稽考證漢儒易說的基礎上，進而以荀爽、虞翻爲主，參以鄭玄、宋咸、干寶等各家之說，融會貫通，疏解易義，撰《周易述》一書。綜觀惠棟及其弟子如沈彤、王鳴盛、錢大昕、段玉裁、江聲、余蕭客等，以漢儒學說爲基礎，重建正統儒學成爲清代易學重建的中心目標，以期能清除王弼以來易學中的道家見解，進而能開發《易經》的微言大義，闡揚漢儒所揭示的義理與家法。惠棟又常以《公羊傳》解釋漢儒《易經》的主張⓱，相當程度上促使他從今文、古文之爭的背景重新評價《易

⓭江藩：《漢學師承記．經師經義目錄》，頁 138～141。

⓮艾爾曼著、趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，第四章〈經學傳統的重建〉，第二節〈常州易學〉，頁 87～91，有精簡的內容可以參考。

⓯惠棟未完成《周易述》就辭世，此書最終由其弟子余蕭客完成。

⓰可參江弘遠：《惠棟易例研究》，於此書有詳盡研究闡述。

經》。此即是惠棟易學的最大貢獻。孫劍秋〈惠棟治易的特色與貢獻〉一文之參〈惠棟治易的貢獻〉分從三部分加以論述，清明條達，綱要如下：

一、精研文字以通易學奧旨。

二、整理文獻以復易學原貌。

三、分析名物以求禮制本末。⑱

漆永祥《乾嘉考據學研究》第五章〈惠棟考據學述論〉頗有精簡的說解可以參考⑲，不具錄。朱伯崑《易學哲學史》第九章〈道學的終結和漢易的復興〉第三節〈漢學家的易說〉，就惠棟《周易述》和《易漢學》申議其易學，而歸結其文曰：

> 總之，惠棟的《周易述》和《易漢學》作爲清代漢學家的代表作，就經學史說，對漢易的整理和解說，積累了大量的史料，對《周易》經傳中的文字，依古訓加以注疏，有其貢獻。但就哲學史說，除闡述漢易的卦氣說外，別無新的建樹。可見，惠棟只是一位考據學者，並非哲學家。⑳

一時代有一時代之學術，以當時樸學的風會而言，惠棟不僅承先啓後，紹述繼志，而且著述宏富，足爲乾嘉學術領袖，其定位與貢獻自然無可磨滅了。

2.常州學派莊存與及其後學的易學研究與貢獻

盧文弨的《毗陵經籍志》著錄了常州學者莊存與的十一種易學著作㉑，並排序爲第二位，裒輯見錄於其《味經齋遺書》中者，計有：《彖傳

---

⑰因為《公羊傳》是唐、宋時期漢學傳統失傳後僅存的少數漢代經典注釋之一；而相傳《公羊傳》的義例與家法，乃承繼於孔子所闡發的《春秋》微言大義之中，自然也符合孔子在《易傳》中闡發的義理。

⑱發表於中研院文哲所舉辦之「清代乾嘉學者的治經貢獻第一次學術研討會」，頁1～17，2001年7月12～13日。

⑲詳參漆永祥：《乾嘉考據學研究》，頁137～159。

⑳見前書，頁346。

㉑據前艾爾曼著、趙剛譯書，頁271，注22云：「盧文弨的《毗陵經籍志》僅有稿本存世，保存在北京圖書館。1859年又出現一部名為《常州八邑藝文志》的著

論》一卷、《彖象論》二卷、《繫辭傳論》二卷、《八卦觀象解》附《卦氣解》㉒。莊存與的易學以朱學爲基礎，並且不同於強調經學細節和歷史價值的漢學家，他從整體上理解六經，進而能自如運用六經闡發古聖大義。莊存與認爲《周易》、《周禮》與《春秋》爲聖人學說歸納的義理，而且是治亂安邦的關鍵性經典，故能運用《周易》學說，推闡一套哲學理論，論證聖人是安邦定國的根本，肯定了聖人學說的權威性㉓。又闡述了形而上的天道在《周易》宇宙論中的優先地位，反對宋儒視天、地爲被造之物的觀點，他以爲天地本身即是萬物本原；並主張只有陰陽交替運轉才是天道，陰陽之道不是萬物本體的體現，而是宇宙變化的規律。再者，莊存與主張《周易》的啓示在於：明道、行道是人的責任。

莊存與繼承了西漢微言大義的傳統，而其姪述祖（1750～1816），實傳其學；而述祖甥劉逢祿（1776～1829）與宋翔鳳（1776～1860），最能張大今文經學之緒，常州學派，至是始顯。劉氏易學主虞翻，世傳今文孟氏易，當時張惠言治虞氏易，劉逢祿曾虛心請教，得其指授，有所撰述。張舜徽《清儒學記．常州學記第九》遂總結其貢獻云：

> 清代今文經學到了劉逢祿，對儒家諸經傳有了比較全面的闡述，也有了比較系統的理論，劉逢祿可說是清代今文經學中承上啓下的關鍵人物。㉔

宋翔鳳於易學僅有《卦氣解》一卷，反對古文經學，然喜援用讖緯，未免流於附會。其於易學著述既疏，貢獻不多，尚未足以道其業。而遠在劉逢祿、宋翔鳳之前，與莊述祖同時的常州學者，尚有陽湖惲敬（1757～

作。盧文弨創立了把常州籍士人短篇文章匯輯成書的先例。後者由莊氏族人莊翊毗完成。」

㉒阮元：《味經齋遺書．序》，文稱之云：「於六經皆能闡扶奧旨，不專為漢、宋箋注之學，而獨得先聖微言大義於語言文字之外。」又《莊方耕宗伯經說．序》曰：「易則貫串群經，雖旁涉天官分野氣候，而非如漢、宋諸儒之專衍術數、比附史事也。」

㉓莊存與書齋中有一聯云：「玩經文，存大體，理義悅心。　若己問，作耳聞，聖賢在坐。」錄見於張舜徽：《清儒學記》，〈常州學記第九〉，頁482。

㉔詳參該書，頁489。

1817），其治學頗多談漢代博士的蔽短，而意在指斥乾嘉樸學家抱殘守缺、專治一經的通病。當時學者，惲敬最佩服、推重專治虞氏易學的張惠言。

3.常州學派張惠言的易學研究與貢獻

清儒眞正用漢學的求實客觀態度研究《易經》者，除了惠棟以外，張惠言《周易虞氏義》九卷、《虞氏消息》二卷，可說是代表人物與名著。故皮錫瑞《經學通論》以爲張惠言說易爲專門，而稱許其書曰：

> 張氏著《周易虞氏義》，復有《虞氏消息》，虞氏易禮、易事、易言、易候，篤守家法，用功至深。漢學專門，存此一線。治專門者，當治張氏之書，以窺漢易之旨。

張惠言與莊氏家族關係密切，尤其與莊存與之孫莊綬甲的關係最爲密切，他們有共同的經學研究興趣，並景仰於莊存與的易學研究，互有啓示與影響。而張惠言研治鄭玄、虞翻易學，又可說是惠棟重建漢代易學傳統的延續，也擴大了漢學家治易的門徑，尤其特重虞翻、荀爽易學，爲漢代易說提供了相當多的補充性證據，這是他易學中的極重要貢獻。故朱伯崑《易學哲學史》第九章〈道學的終結和漢易的復興〉第三節〈漢學家的易說〉，就張惠言《周易虞氏義》和《周易虞氏消息》，闡述其學術貢獻云：

> 他作爲一位易學史家，其對漢易和虞氏易的整理和解說，不只是分條注疏，而且探討其體系，仍有其學術價值。……張氏易學，對虞翻易的闡發，就其理論思維說，雖無新意，但對漢易的研究和整理，對《周易》經傳的校勘和一些字義的解釋，其貢獻，則是不容抹煞的。㉕

常州學派學者主張用西漢宗尚「微言大義」的今文經學，取代東漢專講「訓詁名物」的古文經學。唯有講求微言大義，才能經世致用，救亡圖存，這是常州學派不同於吳、皖兩派的學術趨向，也是其治經具有時代性的特點與貢獻所在。

㉕詳參氏著書，頁346～361。

（二）乾嘉時期皖派戴震暨揚州學者易學研究的貢獻

1.皖派戴震及其後學的《易》學研究與貢獻

戴震曾對程頤《伊川易傳》表示推崇，並以之爲教人研究《周易》之門徑，說：「《周易》當讀程子《易傳》。」㉖蓋因程子作《易傳》，不信邵雍的象數學，少談天道，多言人事，較王弼更近易理。故戴氏治學，兼采宋人之說，與其師說宗尚相同。其徵實之學，表現在訓詁、名物、制度、算法、天文、地理之中，故《戴東原集》〈古經解鉤沉序〉與〈題惠定宇先生授經圖〉，分別說之云：

> 經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇者之必循其階，而不可以躐等。
>
> 故訓明，則古經明；古經明，則賢人、聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明。賢人、聖人之理義非它，存乎典章制度者是也。

戴氏曾有志撰述一部統括《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》、《論語》、《孟子》七經訓詁名物的《七經小記》，惜乎齎志以歿，未能成書。然功不唐捐，戴氏精湛的經學研究成果，開啓了乾嘉樸學的大門坦途，成就乾嘉學術的鼎盛局面。故其弟子、後學，循其先導，追其榜樣，各精一門，專家輩出，蔚爲顯學。而高郵王氏父子傳戴氏文字、聲韻、訓詁之學，「熟於漢學之門戶，而不囿於漢學之藩籬」㉗，實事求是於訓詁學與校勘學，可說是高郵王氏父子繼承戴氏學術精神之表徵，於乾嘉學術發揮了啓導與提昇的積極作用，貢獻卓著㉘。其後阮元的訓詁學

㉖戴震：《戴震集》，頁 488。又李開：《戴震評傳》，第三章〈七經小記〉之四〈對易經的研究〉，頁 125～133，於乾嘉巨擘學者戴震之易學有詳細說解，可以參考。

㉗語出王引之：《經義述聞．序》。

㉘詳參鄭吉雄：《清儒名著述評》，〈王念孫〉，頁 219～226。鄭吉雄：〈高郵王

與考證學，遂開花結果，爲揚州學派奠定了乾嘉學術中的領袖地位。

2.揚州學派焦循的易學研究與貢獻

乾嘉揚州學派易學的代表人物爲焦循，焦循易學傳世名著爲《易章句》十二卷、《易通釋》二十卷、《易圖略》八卷，通名《雕菰樓易學三書》。關於《易經》的主要精神，焦循由博返約以後，曾說：「易之道，大抵教人改過，亦即以寡天下之過；而改過在變通行權，即易也。」[29]這與孔子「五十以學易，可以無大過」之旨，可謂一致。故於《易圖略．時行圖》後闡釋之說：

> 易之一書，聖人教人改過之書也。窮可以通，死可以生，亂可以治，絕可以續；故曰爲衰世而作。達則本以治世，不得諉於時運之無可爲；窮則本以治身，不得謝以氣質之不能化。孔子曰：「假我數年，五十以學易，可以無大過矣！」此聖人括易之全而言之。又舉恆九三「不恆其德，或承之羞」，斷之曰：「不占而已矣！」占則變也，恆則久也，羞則過也。能變通則可久，可久則無大過；不可久則至大過。所以不可久而至於大過，由於不能變通；變通者，改過之謂也。此韋編三絕之後，默契乎羲文之意，以示天下後世之學易者，舍此而言易，詎知易哉？

這段話眞可謂「精義入神」。皮錫瑞《經學通論》「論近人說易，張惠言爲專門，焦循爲通學，學者當先觀二家之書。」其文曰：

> 近儒說易，惟焦循、張惠言最善。其成書稍後，四庫未收，故提要亦未及稱許，實皆學易者所宜治。焦氏說易，獨闢畦町，以虞氏之旁通，兼荀氏之升降，意在采漢儒之長，而去其短。《易通釋》六通四闢，皆有據依。《易圖略》復演之爲圖，而於孟氏之卦氣，京氏之納甲，鄭氏之爻辰，皆駁正之，以示後學。《易章句》簡明切當，亦與虞氏爲近。學者先玩《章

氏父子對周易的詮釋〉，《清代揚州學術》上冊，頁217～267。

[29]焦循：《雕菰集》卷十三〈與朱椒堂書〉。

句》，再考之《通釋》、《圖略》，則於易有從入之徑，無望洋之歎矣！

有關焦循易學的特色與貢獻，海峽兩岸學者均有翔實的論述，不再細贅[30]。早期著作如牟宗三《周易的自然哲學與道德函義》於焦循的道德哲學的易學，有極精闢的分析說解；又如朱伯崑《易學哲學史》第九章〈道學的終結和漢易的復興〉第三節〈漢學家的易說〉，就焦循《易學三書》的貢獻與價值，亦有非常中肯的評論[31]，可以說是乾嘉易學的壓軸代表人物了。

漢學的復興，吳派以惠棟爲中心，「博學好古」爲其宗旨，以「信古」爲其標誌；他們的成就在於輯逸，提供豐富的考證材料，又稱「純漢學」。皖派以戴震爲中心，「無徵不信」爲其宗旨，以「求是」爲其標誌；認爲漢儒舊說，是則從之，非則定之，「尊古而不佞」，故稱之爲「考證學」。常州學派以公羊義理，微言大義，彰顯漢代經學的時代意義與特性，爲乾嘉易學灌注新的發展動力；揚州學派於經書箋釋、史料搜補、古籍辨輯、叢書校刻、方志類書編纂等方面，「明通假賴乎小學，訂訛誤賴乎校勘」，成就輝煌的貢獻。

（三）乾嘉學者易學研究的普遍特色

1.兼采備錄，不囿陳說：

如揚州學派學者焦循三世治易，著作甚多，收入《焦氏叢書》的易學著作即有五部四十五卷。除備引祖、父之學外，時賢從顧炎武、閻若璩到同輩的阮元、王引之，凡六十八家之多；其中有皖派經學大師江永、戴震，也有吳派惠棟、錢大昕。焦循既不盲從舊說，也不輕於斷制，從之、辨之，皆重實據。

---

[30]如筆者：《焦循雕菰樓易學研究》、程鋼：《焦循天算學、易學學術思想研究》、陳居淵：《焦循易學與儒學思想研究》等等。

[31]詳參氏著書，頁361～409。

2.考信徵古，別出心裁：

如揚州學派學者阮元《周易注疏校勘記》與王引之《經義述聞》等，於《周易》經傳的解說與校勘，深具影響與貢獻。他如著名的古史考據學家崔述，主張以經解傳，經傳分家，故關於《周易》經傳，即深切懷疑文王作卦辭與周公作爻辭的傳統說法[32]，崔氏爲繼歐陽修、葉適之後，不僅否定〈繫辭〉等傳爲孔子所作，進而認爲〈彖〉、〈象〉、〈文言〉亦非孔子所作。朱伯崑《易學哲學史》第四卷以爲：

> 此是對漢代以來傳統易說又一沉重打擊，亦是清代學者研究《周易》經傳的一大成果，對近代興起的新史學派的易學觀起了深刻的影響。崔氏還著有《易卦圖說》，對《周易》卦序的邏輯結構提出新的解釋，並且對象數作了肯定。[33]

3.淹博通學，自訓詁始：

如錢大昕治經，強調一個「博」字，並強調治經必自訓詁始，而先從校勘入手，才能明經得理，這種見解與惠棟、戴震甚爲一致。故其〈左氏傳古注輯存序〉中說：

> 夫窮經者必通訓詁，訓詁明而後知義理之趣。後儒不知訓詁，欲以鑿壁虛造之說，求義理所在，夫是以支離而失其宗。漢之經師，其訓詁皆有家法，以其去聖人未遠。魏晉而降，儒生好異求新，注解日多而經益晦。輔嗣之易，元凱之《春秋》，皆疏於訓詁，而後世盛行之，古學之不講久矣！

錢大昕《潛研堂答問》爲書共十二卷，涉及群經者凡七卷，內容豐富，考論邃密，確當可依。而其《十駕齋養新錄》、《經典文字考異》、《唐石經考異》，皆以經文校勘入手，進而探索內容，剖析源流，明辨得

---

[32]詳參《崔東壁遺書．豐鎬考信錄》，文曰：「謂文王作彖辭，周公作爻辭者，乃漢以後儒者因《史記》、《漢志》之文，而輾轉猜度之，非有信而可徵者也。」

[33]詳參朱伯崑：《易學哲學史》，第九章〈道學的終結和漢易的復興〉，第三節〈漢學家的易說〉，頁334～336。

失，故其考證，往往精闢中肯。錢氏不以一經自限，努力貫穿群經，實事求是。故其經學、史學、小學、算學、校勘學與金石學，於乾嘉學者特標新幟，唯焦循之通學庶乎近之，可與頡頏。

五、乾嘉學者易學研究的檢討

乾嘉易學研究對漢易象數之學的闡發，以及對《周易》經傳文字和文獻的考證，成就了許多貢獻。然總體而言，並沒有突破傳統經學家尊孔讀經的範疇，亦無嶄新的易學本體論哲學的建樹，這正標識著古代以及漢學家易學的衰落，而《周易》哲學另啓新頁，竟成了近代易學家的薪傳任務。

惠棟繼承家學，十分推崇和尊信漢儒經說，致力於漢儒經學的發掘和表彰，在清代學術發展史上，居於不可磨滅的重要地位。然而，在高舉漢學大纛的同時，其學術本身「嗜博」、「泥古」㉞的弊病也開始表現出來了。在易學的著述中，惠棟廣搜博采，不遺餘力，而不免於今古文雜揉，精華與糟粕並陳；甚至對漢儒流於陰陽災異和讖緯的學說，也未加別擇，全盤接受，此即是其問題所在。故漆永祥《乾嘉考據學研究》於「惠學之失與倡復漢學之弊」綜括三點提出思考：

1.小學訓詁中的拘形索義與望文生訓。

2.過信漢儒，矯枉過正。

3.證之以實，得之反虛。㉟

惠氏的《易漢學》依漢易說法，對於《周易》經傳中重要範疇和命題所作的解釋，僅著眼於卦象的形成和變化。朱伯崑以爲：

> 這些解釋，同宋易相比，其哲學的意味被淡化了，甚至取消了其作爲哲學範疇的價值。此種解易傾向，表明漢易的復興，又

㉞《四庫全書總目》卷二十九云：「其長在博，其短亦在於嗜博；其長在古，其短亦在於泥古也。」

㉟見前氏著書，頁155～159。

意味著易學哲學及其理論思維的退化。[36]

戴君仁《談易》之十九〈張惠言與焦循〉，對於皮錫瑞《經學通論》於清代易學推尊張皋文（惠言）與焦里堂（循）二家，甚不同意。以爲這兩家的書，可算是奇書，而並不是好書，沒有細讀的價值，遂批評說：

> 張書是研究三國時虞翻一家的易學，我們即使承認他研究得很好，可是虞氏書本身就沒有太大的價值，……漢易重象，荀虞諸家的旁通升降等名目，都是用來求象的，用拉關係的方法來求象，前人譏爲牽合，現在我們可以斥爲胡扯。看張氏的所謂專門之書，太費腦筋，……。無怪清人錢大昕、王引之、焦循都對他有不好的批評。
>
> 至于焦里堂，他和張皋文不同；張是因人成事，焦是戛戛獨造。但是焦氏的書雖是創造的，而他仍舊走的漢人老路子，用拉關係的辦法，不過拉的手法不同一點而已。漢人用什麼卦變、互體、旁通、升降等等名目，做拉關係的路子，而焦氏則利用旁通、時行、相錯等名目做拉關係的路子；實在是換湯不換藥。……朱子所謂「上無所關於義理之本原，下無所資於人事之訓誡」，這種通學，有何價值？況且還有說不通之處，……。[37]

張惠言就其對虞翻注的補充和解釋來說，力求遵循虞氏的體例和注解，不標新立異，闡而不發，缺乏開創的意義與格局，其理論與思維的水準顯得比較浮淺。而此正體現了吳派惠棟以降，唯漢是從的樸學解經學風，成了漢學的附庸，又難免重蹈漢學煩瑣拘固的覆轍，此是其疏通漢易的宿命，亦是乾嘉學者易學研究的弊病之一。

焦循《雕菰樓易學》對《周易》經傳文的詮釋，雖然邏輯結構嚴謹，數學系統通貫，在易學史上雖屬難得的構作。但其論象辭之間的關係，企圖將一切卦爻辭，甚至《易傳》文，都依二五變通公式與比例假借方法，納入其「旁通」、「相錯」與「時行」的三大原則之中，成爲整體有機的

---

[36] 詳參前氏著書，頁 344～346。

[37] 詳參戴君仁：《談易》，頁 116～122。

符號聯通系統，則未免思之太過而弄巧成拙，違背漢學「實事求是」的傳統了。

作爲有清一代占據主導地位的乾嘉樸學，基本上反映了清代學術淵源有自、後先相承與發展變化的過程。而爲乾嘉學者探討重心的漢學，有著與生俱來的局限，因爲其整體價值取向注重於經典，而脫離了現實；專注於學術，而忽視了政治；強調博證，而繁瑣於考據。這些值得檢討的弊病，正是清代漢學在形勢發生變化之後急遽衰落的重要原因，值得我們借鑒，避免重蹈覆轍。黃順益《惠棟、戴震與乾嘉學術研究》[38]於乾嘉學術研究的回顧與展望，有極爲概括的說明，而歸納爲四點結論，可作爲本節的注腳，略錄如下供參：

第一、在乾嘉學術的討論上，吾人應注意到乾嘉學術的內涵與外緣。

第二、惠棟、戴震同爲乾嘉學術的大師，二人一先一後，主持乾嘉學術的風運，使考據之學如日麗中天。

第三、經以明道，乾嘉學術並非只有考據而沒有義理。

第四、在乾嘉學術的研究上，本文以爲歷來學者有兩個偏失。一是未能掌握乾嘉學術的內涵，……另一偏失則是在論述上不知不覺的都將乾嘉學術簡化成單線來處理，……[39]。

漆永祥《乾嘉考據學研究》第十章〈乾嘉考據學得失（下）〉又提出四點有關「乾嘉考據學之式微與弊端」，足可以爲研究者省思與觀照：

一、治學風氣由實而虛的轉變與考據學之式微。

二、實事求是與拘守經籍、漢儒之間的矛盾。

三、治學方法與材料運用方面的局限與弊端。

四、考據學獨尊、排斥其他學科的弊端。[40]

---

[38]此書係國立中山大學中文系 1999 年博士論文，鮑國順教授指導。

[39]詳參前注論文第六章〈乾嘉學術的再認識〉，頁 252～288；第七章〈結論〉，頁 289～291。

[40]詳見前氏著書，頁 298～320。

六、結　論

近代易學大師杭辛齋（1869～1923）《學易筆談》卷一〈勝朝之易學〉，於清代易學及其名家有極精簡的概述，文云：

> 有清一代，經學之盛，遠過宋明；其治易學專家，如刁氏包（蒙吉）、李氏光地（厚庵）、胡氏（曉滄）、胡氏渭（朏明）、任氏啓運（翼聖）、惠氏奇（仲孫）、惠氏棟（定宇）、萬氏年淳（彈峰）、姚氏（配中）、張氏（乘槎）、彭氏（申甫），皆能獨抒己見，各有心得。而顧亭林、毛大可、錢辛楣、王引之、江愼修、段懋堂、王蘭泉諸氏，雖不專治易，其音韻、訓詁、考據，於吾易亦多所發明。至若焦氏循（理堂）之《通釋》、紀氏大奎（愼齋）之《易問》與《觀易外編》，一則宗漢學，而能串合六十四卦之爻象，無一辭一字不相貫通；一則講宋學，而能闡發性理，與六十四卦之爻象變通化合，尤爲歷來講易家之所未有。端木國瑚（鶴田）後起，更冶漢、宋於一爐，一一以經傳互證，無一辭一字之虛設，視焦、紀二氏爲更上一層，允足以殿全軍，而爲勝清一代易學之結束矣！㊶

以戴震爲先導的皖派與以惠棟爲首領的吳派，並非對立的兩個學派，而是相互師友，先後承繼，體現爲清代漢學發展演進的兩支里程勁旅。吳派多開創之功，尊漢崇古；皖派多發展之力，實事求是，使乾嘉學術邁向歷史性的高峰。而皖派學者普遍倡導徵實的學風，強調論證，嚴密考辨，歸納條例的治學方法，不僅直接糾正了吳派學者泥古、佞漢的弊病，而且積極促進了清代學術的發展，具有一定的提昇作用。繼而後起的揚州學派與常州學派，在堅持漢學治經的宗旨、推闡實事求是學風的同時，已然洞觀學術源流，評騭前人是非，試圖總結乾嘉學術，找尋一條超漢越宋、會

㊶杭辛齋：《學易筆談》卷一〈勝朝之易學〉，頁12～13。

古通今的途徑。故張舜徽《清儒學記》議論曰：

> 余嘗考論清代學術，以爲吳學最專，徽學最精，揚州之學最通。無吳、皖之專精，則清學不能盛；無揚州之通學，則清學不能大。然吳學專宗漢師遺說，屏棄其他不足數，其失也固。徽學實事求是，視乎固泥者有間矣，而但致詳於名物度數，不及稱許大義，其失也褊。揚州諸儒，承二派以起，始由專經匯爲通學，中正無弊，最爲近之。[42]

乾嘉時代之所以成爲中國學術發展史上重要的歷程階段，除了政治氛圍的壓制與文化積累的豐實之外，崇文重道的封建士族與學院菁英，造成了中國經學總結成果的豐碩，且型塑了「實事求是」的一代學風。表現在易學研究上，乾嘉學者不僅有辨章考鏡的當行本色，又恆孜孜不倦於鑽研撰述之中，故其研究成果邁越歷朝，專門名家騁才使能，各具特色，於地域文化的交流切磋，源源不絕的學術生命以是嶄露頭角，繽紛崢嶸。鼎盛的時代，正也是衰頹的開始，乾嘉易學，屬於中國經學的最後風華，也標誌著另一嶄新時代的到來。本文就乾嘉易學的諸般面向，簡單的表述此一時代的學術貢獻與成果檢討，鑑往知來，此一鑒證的意義與作用，當是今日研究經學的同仁們可以省思與承繼的歷史時刻，預備未來，再開新頁。這也當是本文述作的回饋與分享了。

（按：本文原發表於 2001 年 11 月，中央研究院中國文哲研究所：「清代乾嘉學者治經貢獻」第二次學術研討會，頁 1～23。）

[42] 此段議論文字詳見於氏著：《清儒學記．揚州學記第八》，頁 378～379。

貳、清代常州學派易學研究的成果與檢討

一、前　言

清代常州學派在學術歷程的發展脈絡上，係繼以惠棟（1697～1758）爲宗祖的吳派、戴震（1723～1777）爲祧宗的皖派，以及王念孫（1744～1832）、王引之（1766～1834）、阮元（1764～1849）、焦循（1763～1820）等博學鴻儒爲核心的揚州學派而起的學術集團，在道光、咸豐以後的清代學術史上，居於引領風騷的關鍵地位。開派宗師莊存與（1719～1788），以今文《春秋公羊》學教子孫、課門生，蔚然一時之盛，名家輩出，卓然有成。常州學派以復興西漢今文經學爲職志，闡發「微言大義」與「通經致用」之道，具有濃厚的文化、政治與社會義涵。本文關注於常州學派的易學研究成果與檢討，分別考察知見的易學論著書目，並就其傳承與發展，論述代表性名家的易學貢獻；最後檢討常州學派易學研究的得失，並就其影響，作一歷史性的觀照，嘗試貞定常州學派易學研究的經學史學術地位。

清代常州府，治武進、陽湖兩縣；轄武進、陽湖、無錫、金匱、宜興、荊溪、江陰、靖江八縣。張舜徽（1911～1992）《清儒學記．常州學記第九》❶分述常州學派的學者爲二：本地學者與外地學者。本地學者開列四項，合計八人：一、莊存與（1719～1788）。二、劉逢祿（1776～1829）與宋翔鳳（1776～1860）。三、惲敬（1757～1817）與張惠言（1761～1802），附孫星衍（1753～1818）、洪亮吉（1746～1809）。四、李兆洛（1769～1841）❷。外地學者開列二人：一、龔自珍（1792～1841）。二、

❶詳參張舜徽：《清儒學記》，頁 480～520。並可參蔡長林：〈常州學派略論〉，收於彭林、鄭吉雄主編：《清代學術講論》，頁 45～60。

❷李兆洛：《石經考》，此為清抄本，以非專論易學，故本文不加以引述。

康有爲（1858～1927）。本文依此分法，將於下節加以衍述。而常州本地學者中，除張氏所述及的惲敬、洪亮吉、李兆洛三人外，尚有邵晉涵（1743～1796）、莊述祖（1750～1816），以上五人並外地學者龔自珍與康有爲二人，皆非以易學名家，且無易學專著傳世，故本文存而不論。

此外，楊方達爲常州易學重要的先驅人物，武進臧庸（1767～1811）有易著四種，爲本文增益張氏所論本地學者之不足者；至於外地學者，本文增益孔廣森（1752～1786）與魏源（1794～1857）二人❸，雖均非常州人氏，但彼此時代相近，又與常州莊氏今文經學脈絡一致，學說相當；益以孔氏爲莊存與門生，魏氏受學於劉逢祿、切磋於龔自珍，可知與常州學派重要學者，互動關係匪淺，學術影響頗深，且都有易著問世，故本文以爲常州學派的外地學者代表，不以狹義的地理區域爲學派範限。至於康有爲、廖平（1852～1932）、梁啓超（1873～1929）等，雖亦同爲今文經學者，但時間上已屬晚清近代，地理上也並無密切關係，加之以系統上缺乏直接傳承，故不以常州學派外地學者易學代表論述於此。

眾所周知，常州學派的宗師爲武進莊存與，他爲學務明大義，其書齋懸有一聯：「玩經文，存大體，理義悅心；若己問，作耳聞，聖賢在坐。」❹莊氏的治學精神與風範，由此聯可見豹斑。而通其學者爲門人邵晉涵、孔廣森，其姪莊述祖實傳其公羊學，述祖甥劉逢祿、宋翔鳳，最能張大其今文經學統緒。故皮錫瑞（1850～1908）《經學歷史》〈十．經學復盛時代〉，論清代經學演變的大概說：

> 國朝經學凡三變。國初，漢學方萌芽，皆以宋學爲根柢，不分門户，各取所長，是爲漢、宋兼采之學。乾隆以後，許、鄭之學大明，治宋學者已尠；說經皆主實證，不空談義理，是爲專門漢學。嘉、道以後，又由許、鄭之學導源而上，易宗虞氏以求孟義，書宗伏生、歐陽、夏侯，詩宗魯、齊、韓三家，《春秋》宗公、穀二傳。漢十四博士今文說，自魏、晉淪亡千餘

❸詳參陳其泰：《清代公羊學》。賀廣如：《魏默深思想探究——以傳統經典的詮說為討論中心》。

❹莊存與書齋聯，錄見於張舜徽：《清儒學記．常州學記第九》，頁482。

年，至今日而復明；實能述伏、董之遺文，尋武、宣之絕軌，是爲西漢今文之學。

皮氏的論述符合其今文經學家的觀點，而其關於道光年間的今文經學的復興，是爲了取代乾嘉漢學的論斷，也符合學術流派的發展實質❺，誠如錢穆（1895～1990）《中國近三百年學術史》第十一章，開宗明義說：「言晚清學術者，蘇州、徽州而外，首及常州。」❻又說：「常州之學，起於莊氏，立於劉、宋，而變於龔、魏，然言夫常州學之精神，則必以龔氏爲眉目焉。」❼由以上簡要的引述中，可知常州學派在清代經學史中，有著承先啓後，創造發展的時代新義與學術特色。以下分就常州學派易學研究的成果、貢獻與檢討，分就代表性學者加以探究。

二、常州學派代表學者易學研究論著書目

本節以常州學派學者易學研究的論著爲主，考察其相關重要傳世版本，記錄書目，並簡單記述各家傳略，以提供學者索引研閱的參考。而筆者目前考察檢知者，僅以下列九家爲代表，可備稽參續考，闕遺者猶俟諸來日。

（一）楊方達易著三種

楊方達，字符蒼，一字扶倉，武進（今江蘇常州）人，生平未詳❽。盧文弨（1717～1795）《毗陵經籍志．易類》❾高度評論楊方達及楊椿

---

❺詳參吳仰湘：《通經致用一代師——皮錫瑞生平和思想研究》。

❻詳參錢穆：《中國近三百年學術史》下冊，第十一章〈龔定庵——附莊方耕、莊葆琛、劉申受、宋于庭、魏默深、戴子高、沈子敦、潘四農〉，頁580～630。

❼同前揭書，頁590～591。

❽據徐世昌（1855～1939）等編：《清儒學案》，56：30，記載略曰：年七十九歲。雍正二年甲辰（1724）舉人。閉户著書，絕干謁，鄉里重之。舉經學不應。楊方達著述多種，均已收錄《四庫存目》之中。

（1676～1753）⑩在常州易學研究中的地位，以爲二者的易學是漢學家惠棟的先聲，而楊椿資料未見，此處從略。

1.《周易圖書會通》八卷（或作《易學圖說會通》）、《續聞》一卷，見《楊符蒼七種》本。又有中國科學院圖書館藏乾隆復初堂刻本，《續修四庫全書》「經部・易類・21」據北京圖書館藏乾隆刻本影印。
2.《周易輯說存正》十二卷，《四庫存目》，見《楊符蒼七種》本。
3.《易說通旨略》一卷，《四庫存目》，見《楊符蒼七種》本。

（二）莊存與《味經齋遺書》⑪易著五種

莊存與，字方耕，號養恬，武進人。乾隆進士，授編修，屢遷內閣學士，擢禮部侍郎。爲常州學派的創始人，精於「春秋公羊學」，兼治六經，後人匯編爲《味經齋遺書》⑫。又《清代毗陵書目》卷一：另著錄有「經部・易類」佚書兩種：《易說》十五卷，《序卦傳論》。

---

❾據艾爾曼著、趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，頁 271，注 22 云：「盧文弨的《毗陵經籍志》僅有稿本存世，保存在北京圖書館。1859 年又出現一部名為《常州八邑藝文志》的著作。盧文弨創立了把常州籍士人短篇文章匯輯成書的先例。後者由莊氏族人莊翊毗完成。」按：《毗陵經籍志》稿本未能見及，但盧文弨輯、莊翊昆等校補：《常郡八邑藝文志》，十二卷，今可檢閱，疑即《毗陵經籍志》稿本之傳刻刊行本。

⑩按：楊椿，字農先，武進人。生於康熙十五年丙辰，卒於乾隆十八年癸酉，享壽七十有八。傳詳清・錢儀吉（1783～1850）等編：《碑傳集》卷四十七。

⑪按：《味經齋遺書》11 種，內容有：第 1 冊《彖傳論》一卷，第 2 冊《彖象論》一卷，第 3 冊《繫辭傳論》二卷，第 4 冊《八卦觀象解》一卷、《卦氣解》一卷，第 5 冊《尚書既見》三卷、《尚書說》一卷，第 6 冊《毛詩說》四卷，第 7～10 冊《春秋正解》十一卷、《春秋舉例》一卷、《春秋要指》一卷。《清儒學記・常州學記》尚錄有：《周官說》五卷、《周官記》五卷。

⑫並可參：魏源《魏源集・上・武進莊少宗伯遺書序》，闡論其學；龔自珍《龔自珍全集》第二輯〈資政大夫禮部侍郎武進莊公神道碑銘〉，論其學術所出及學術志趣，可以閱考。

1.《彖傳論》一卷，有清光緒八年（1882）陽湖莊氏《味經齋遺書》刊本。《續修四庫全書》「經部・易類・23」，據上海圖書館藏清・道光莊綬甲（1774～1828）⓭寶研堂刻《味經齋遺書》本影印版本作：《彖傳論》二卷。
2.《彖象論》一卷，版本同前。張舜徽《清儒學記・常州學記》錄作二卷。
3.《繫辭傳論》二卷，版本同前。
4.《八卦觀象解》一卷，版本同前。《續修四庫全書》「經部・易類・23」影印版本作：《八卦觀象解》二篇。
5.《卦氣解》一卷，版本同前。中央研究院傅斯年圖書館善本室藏《叢書十三種》，有清・嘉慶二十五年（庚辰，1820）書業刊本；又有清光緒間德化李盛鐸（1859～1934）木犀軒輯刊《木犀軒叢書》本；《無求備齋易經集成》，據清・光緒十四年（1888）刊《續經解》影印本⓮；《重編本皇清經解・續編》，據清・光緒十四年南菁書院刊本重編影印；以及《易學叢書續編》⓯等版本。

（三）劉逢祿易著一種

劉逢祿，字申受。武進人，嘉慶進士，授翰林院庶吉士，任禮部主事。少從外祖父莊存與、舅父莊述祖學，盡得其傳，成爲常州學派的奠基人。然不從其外祖、舅父今古文雜用的治經方法，篤守今文經學家法。以西漢・董仲舒（176 B.C.～104 B.C.）、東漢・何休（129～182）之說反對許愼（30～124）、鄭玄（127～200）古文家言，主張治經重在研究「微言大

⓭按：莊綬甲，字卿珊，江蘇陽湖人，年五十有五。傳詳李兆洛〈附監生考取州吏目莊君行狀〉。
⓮按：與《周易古義》、《易經日抄》、《易經考》、《讀易錄》、《周易考證》、《易札記》、《周易識餘》等書合刊。
⓯按：與惠士奇（1671～1741）《易說》、何秋濤（1824～1862）《周易爻辰申鄭義》、陳壽熊（1812～1860）《讀易漢學私記》、張履祥（1611～1674）《讀易筆記》合刊。

義」。與同邑張惠言共究易義，於易主虞翻（164～233），爲清代著名今文經學家、常州學派奠基學者。著《春秋公羊經何氏釋例》、《公羊春秋何氏解詁箋》、《公羊春秋何氏答難》、《左氏春秋考證》、《論語述何》、《申何難鄭》、《虞氏易言補》及《劉禮部集》等。

1.《虞氏易言補》一卷，見《續修四庫全書》「經部・易類・26」，據北京大學圖書館藏清鈔本影印。

然據《清史稿》卷四八二本傳，「經部・易類」則著錄七種，除上列書外，其餘六種爲：《易虞氏變動表》一卷、《六爻發揮旁通表》一卷、《卦氣解》一卷、《易象賦》、《卦氣頌》、《卦象陰陽大義》一卷，皆佚不存。另有《周易明辭說》存目，見於光緒年刊《武陽志餘》卷七。另《清代毗陵書目》卷一，著錄《五經考異》存目，原注云：「僅成《易》、《春秋》各一卷。」另《劉禮部集》中亦有關易象、卦氣之文，俱可參考。

（四）宋翔鳳易著三種

宋翔鳳，字虞廷，又字于庭。長洲（今吳縣）人。嘉慶舉人，歷官泰州學政，旌德訓導，湖南興寧、耒陽等縣知縣。其學出於舅父莊述祖，後入段玉裁（1735～1815）門，兼治東漢許愼、鄭玄之學。治經發揮西漢董仲舒天人感應論，雜以讖緯神秘之辭，以言「聖王大義」。著有《論語說義》、《過庭錄》、《周易考異》、《尚書略說》、《小爾雅訓纂》等；後人編其著曰：《浮溪精舍叢書》。

1.《卦氣解》未記卷數（實為一卷），見傅斯年圖書館善本室藏宋翔鳳《叢書十三種》，清嘉慶二十五年（庚辰，1820）書業刊本，原館藏目錄題名作：《浮溪精舍叢書》，精本，有「自強齋藏書印」等印記。按：《叢書十三種》內容有：第 1～2 冊《論語鄭氏注》十卷，第 2 冊《論語孔子弟子目錄》一卷、《論語師法表》、《孟子劉注》，第 3 冊〈答雷竹卿書〉、《四書釋地辨證》二卷，第 4 冊〈漢甘露石渠禮議〉、《五經通義》⓰一卷（宋翔鳳輯校）、《五經要義》一卷（宋翔鳳輯）、《卦氣解》、《石鼓然疑》一卷，第 5

～6 冊《小爾雅訓纂》一卷，第 7～8 冊《樸學齋文錄》三卷。

2.《周易考異》一卷（二卷），有《無求備齋易經集成》，據清・咸豐年刊宋翔鳳《過庭錄》影印本。清・光緒十四年（1888）南菁書院《皇清經解・續編》刊本作二卷；《續修四庫全書》「經部・易類・26」，據此影印二卷本同，唯書題作：《易經考異》。

3.《讀易札記》未記卷數，有《無求備齋易經集成》，據清・咸豐年刊宋翔鳳《過庭錄》影印本。

（五）張惠言易著十五種⓱

張惠言，字皋文，武進人。嘉慶進士，官翰林院編修。其治經雖不能專主今文家法（如治禮宗東漢・鄭玄），但治易卻專主虞翻說，不雜古文經學家言。易著多種，旨在闡述解易以虞翻說爲詳備。

1.《周易虞氏義》九卷，有道光九年（1829）《皇清經解》刊本。《續修四庫全書》「經部・易類・26」，據復旦大學圖書館藏清・嘉慶八年（1803）阮氏琅嬛仙館刻本影印。又有《羅氏雪堂藏書遺珍》，據清稿本影印，僅存四卷，北京：中華全國圖書館文獻微縮複製中心，2001 年。

2.《周易虞氏消息》二卷，有道光九年《皇清經解》刊本及《續修四

⓰按：此本為漢・劉向（77 B.C.～6 B.C.）撰、宋翔鳳輯：《漢魏遺書鈔・古籍叢列彙編》，據清・嘉慶三年金溪王氏自刊影印本作：漢・劉向撰、宋翔鳳校。

⓱按：廣文編譯所編輯《張惠言易學十書》，其內容有：1.《周易虞氏義》，2.《周易虞氏消息》，3.《虞氏易禮》，4.《虞氏易事》，5.《虞氏易言》，6.《虞氏易候》，7.《周易鄭氏義》，8.《周易荀氏九家義》，9.《易圖條辨》，10.《易義別錄》。另有清・嘉慶至道光間刊本《張皋文箋易注》十一種四十三卷，扉頁題名作：《張皋文箋易註全集》；其內容卷目如下：第 1～2 冊《周易虞氏義》九卷，第 3 冊《周易虞氏消息》二卷、《虞氏易禮》二卷，第 4 冊《虞氏易候》一卷、《虞氏易言》二卷、《周易鄭氏注》三卷，第 5 冊《周易荀氏九家》三卷、《周易鄭荀義》三卷，第 6 冊《易義別錄》十四卷，第 7 冊《易緯略義》三卷、《易圖條辨》一卷、《讀儀禮記》二卷，第 8 冊《茗柯文編》五卷、《茗柯詞》一卷、《擬名家制藝》一卷。

庫全書》「經部・易類・26」，據復旦大學圖書館藏清・嘉慶八年（1803）阮氏琅嬛仙館刻本影印。

3.《虞氏易禮》二卷，有道光九年《皇清經解》及咸豐十一年（1861）補刊本，光緒九年（1883）蛟川張氏《花雨樓叢鈔》刊本。《續修四庫全書》「經部・易類・26」據上海圖書館藏道光元年（1821）合河康氏刻本影印。

4.《虞氏易事》二卷，有《無求備齋易經集成》，據清・光緒十四年（1888）南菁書院刊《續皇清經解》影印本⓲；光緒十五年上海蜚英館石印本作一卷。又有光緒六年（1880）會稽趙氏之謙（1829～1884）《仰視千七百二十九鶴齋叢書》本，《續修四庫全書》「經部・易類・26」據上海圖書館所藏版本影印。

5.《虞氏易言》二卷，《續修四庫全書》「經部・易類・26」據上海圖書館藏道光元年（1821）合河康氏刻本影印。清光緒十四年（1888）南菁書院刊《續皇清經解》本，光緒十五年上海蜚英館石印本《續皇清經解》作一卷。

6.《虞氏易候》一卷，《續修四庫全書》「經部・易類・26」據上海圖書館藏道光元年（1821）合河康氏刻本影印。又有光緒十四年（1888）南菁書院刊《續皇清經解》本，光緒十五年上海蜚英館石印縮本。

7.《周易鄭氏義》二卷，有《皇清經解》本。清・嘉慶至道光間刊本《張皋文箋易注》錄有：《周易鄭氏注》三卷。

8.《周易荀氏九家義》一卷，咸豐十一年（1861）據道光九年（1829）學海堂刊本重編《皇清經解》本作一卷。《無求備齋易經集成》據道光九年刊《皇清經解》本影印作：《周易荀氏九家》三卷。

9.《周易鄭荀義》三卷，收於清・嘉慶至道光間刊本《張皋文箋易注》，又《續修四庫全書》「經部・易類・26」據上海圖書館藏道光元年（1821）合河康氏刻本影印。

⓲按：此本與《周易虞氏消息》、《虞氏易禮》合刊。

10.《易圖條辨》一卷，有光緒十四年（1888）南菁書院刊《續皇清經解》本，又《續修四庫全書》「經部．易類．26」據上海圖書館藏道光元年（1821）合河康氏刻本影印。
11.《易義別錄》十四卷，有道光九年（1829）廣東學海堂刊《皇清經解》本，咸豐十一年（1861）補刊本。
12.《易緯略義》三卷，有光緒十七年（1891）廣雅書局刊本，又《續修四庫全書》「經部．易類．40」據中國科學院圖書館藏道光元年（1821）合河康氏刻本影印。
13.《周易解故》一卷，民國九年（1920）番禺徐紹棨彙編清．光緒中《廣雅書局叢書》重印本。
14.《周易鄭注》十二卷，宋．王應麟（1223～1296）輯，清．丁杰（1738～1807）後定、張惠言訂正、臧庸輯附錄一卷，《續修四庫全書》「經部．易類．1」據復旦大學圖書館藏嘉慶二十四年（1819）蕭山陳氏湖海樓刻《湖海樓叢書》本影印。
15.《周易審義》四卷，咸豐七年（1857）刻本。

（六）孫星衍易著六種

孫星衍，字淵如，一字季逑，江蘇陽湖人。乾隆五十二年（1787）進士，歷編修、刑部主事、山東按察使等職。實爲吳派經學家，但籍屬常州，故納錄於此。以《尚書今古文注疏》三十卷名世，釋漢今古文共有之二十九篇，以〈書序〉爲第三十篇，篇爲一卷，其自序謂其書依孔疏之例，遍採古人傳記之涉書義者。自漢魏迄于隋唐，但不取宋以來諸注，再益以王鳴盛（1722～1797）、江永（1681～1762）、段玉裁（1735～1815）、二王（念孫，1744～1832；引之，1766～1834）等諸說而成。星衍爲此書，前後耗時二十二年，可說是吳派《尚書》學之總結。另著有《周易集解》、《夏小正傳校正》、《孔子集語》、《平津館金石萃編》等。

1.《周易集解》（《孫氏周易集解》）十卷，有嘉慶三年（1798）蘭陵孫氏《岱南閣叢書》刊本，以及咸豐年間南海伍氏崇曜刊《粵雅堂叢書》本。

2.《周易集解校異》二卷（唐・史徵撰、清・孫星衍校），經部易類，佚。見《孫氏玉海樓藏書目錄》。
3.《周易口訣義》六卷（唐・史徵撰、清・孫星衍校），經部易類，存。見《岱南閣叢書》及各通行本。
4.《易義考逸》一卷，經部叢書類，存。並以下兩種見於沈乾一《叢書書目匯編》所錄《問經堂叢書》二十七種。
5.《子夏易傳》一卷。
6.《馬王易義》一卷。

（七）孔廣森易著一種

孔廣森，字眾仲，一字撝約，號顨（巽）軒，山東曲阜人。乾隆三十六年（1771）進士，官翰林院檢討。師事戴震（1723～1777），經史訓詁，六書九數，靡不究心，尤精《大戴禮記》、《春秋公羊傳》。所著《春秋公羊通義》，不惟代表清今文經學新發展，而亦使公羊學經由常州學派而再放異彩。另有《詩聲類》，倡陰陽對轉之說。其他著作尚有《大戴禮記補注》、《禮學卮言》、《經學卮言》、《儀鄭堂文集》等。

1.《周易卮言》，《無求備齋易經集成》據道光二十三年（1843）刊《指海》影印，未記卷數。

（八）臧庸易著四種

臧庸，初名鏞堂，字在東，又字東序，後改名庸，字用中，一字西成，室名拜經。清・武進人。琳（1650～1713）玄孫。與弟禮堂（1776～1805）同師盧文弨於龍城書院，盡得其學；并從錢大昕、段玉裁等討論學術。精研經學，治學根據經傳，剖析精微，擅長校讎，嘉慶初，助阮元（1764～1849）編纂《經籍纂詁》、《十三經注疏校勘記》，盧文弨譽之爲「校書天下第一」。

1.《子夏易傳》一卷，周・卜商（507 B.C.～400 B.C.）撰，清・孫馮翼輯，臧庸述，見《問經堂叢書》本。此書臧庸以爲是韓嬰所撰，

非卜子夏。所採唯《經典釋文》、《周易正義》、《周易集解》，不取宋以後。

2.《馬王易義》一卷，漢．馬融（79～166）、魏．王肅（195～256）撰，臧庸輯，見《問經堂叢書》本。

3.《周易鄭注》十二卷、附《敘錄》一卷，漢．鄭玄撰，宋．王應麟輯，清．丁杰後定、張惠言訂正，《敘錄》爲臧庸撰。有《湖海樓叢書》及《叢書集成初編》本。

4.《周易注疏校纂》三卷。此書已佚，見光緒年刊《武陽志餘》卷七，注引臧氏〈自序〉略云：「余師盧紹弓學士撰《周易注疏輯正》九卷、《略例》一卷，以校正《易疏》之訛。受讀下因錄其切要可據者爲《校纂》三卷。」

（九）魏源易著一種

魏源，原名遠達，字默深。湖南邵陽人。道光進士，曾官高郵知州。西元 1814 至 1816 年間，在京從劉逢祿學「公羊春秋」，從此治經主今文家法。而他所提倡的復興今文經學，與龔自珍宗旨相同，主要不在學術上復興西漢今文經學之古，而是努力將經學引向現實的「經世致用」。著有《詩古微》、《書古微》、《公羊春秋上下》等傳世著作，其餘經學著作大多散佚不存。

1.《易象微》，已散佚，不知其詳。

以上九家常州在地學者七人，外地學者只錄孔廣森與魏源二人，俱爲常州學派今文學風的重要代表，也有易學專著傳世可考，故先列述於此，可以提供更進一步觀察與研究的參考。

三、常州學派易學研究的傳承與發展⑲

⑲艾爾曼著、趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研

清代乾嘉學術以吳、皖兩派爲之先導，戴震爲皖學宗師，惠棟爲吳學領袖，分主壇坫，各領風騷，影響深遠。而皖派衍生出揚州學派，吳派影響而爲常州學派，兩派各有樹立，學有特色，蔚然爲清代學術史的發展階段中，具有重要時代意義的表徵。以下分就常州學派易學研究的傳承與發展進程，臚列居於關鍵地位的人物，論述其易學的特識與貢獻。

（一）常州學者楊方達與楊椿為吳派惠棟易學的先聲

盧文弨的《毗陵經籍志．易類》高度評論楊方達與楊椿在常州易學研究中的地位，以爲二人的易學研究是漢學家惠棟的先聲。據《武進陽湖縣合志》（1886）記載：楊方達熟讀《易經》，爲清初易學專家，已開始探討漢、唐易說，並獲閻若璩（1636～1704）的支持；唯此時楊方達雖已轉向漢易，並未如後期的惠棟經學，與宋明理學徹底決裂。而乾隆初期楊椿的經學研究成就，漢學已然成爲學術的主流，楊椿建樹了「今文經學優於古文經學」的宗旨爲常州今文學派的基本主張，這也標識出常州今文經學與漢學的密切關係⑳。

楊方達撰有《周易圖書會通》，錄列宋元以來以及清初研象數或述圖說有裨易學者，述論「太極探原」、「圖屋測微」、「卦畫明德」、「變互廣演」、「筮法考占」、「律呂指要」、「外傳附證」、「雜識備參」八篇之意。視宋以來的河圖洛書易學爲道家著作，而以朱子《周易本義》所列九圖爲依據。與後來惠棟重新恢復古易的眞面目，並運用漢學方法重建易象數學，有著截然不同的重大轉變。

（二）吳派惠棟易學研究為常州易學的基礎

乾隆時期，吳派巨擘惠棟三部代表名作《易例》二卷、《易漢學》八

究》，第四章〈經學傳統的重建〉之第二節〈常州易學〉，頁 87～91，有精簡的內容介紹，可以參考。

⑳參周予同：《經今古文學》，頁 27～36。

卷、《周易述》二十三卷，利用漢學方法重建漢易象數學，已成爲當時易學研究的泰斗。惠棟於漢儒易說研究最深，他爬梳鉤沈，輯錄兩漢經師孟喜、京房（77 B.C.～37 B.C.）、鄭玄、荀爽諸家易說，並發明易理，辨正宋儒河圖、洛書之非，著《易漢學》八卷；又考究漢儒之傳，以發明易之本例，著《易例》二卷；又在鉤稽考證漢儒易說的基礎上，進而以荀爽、虞翻爲主，參以鄭玄、宋咸、干寶等各家之說，融會貫通，疏解易義，撰《周易述》一書。綜觀惠棟及其弟子如沈彤（1688～1752）、王鳴盛、錢大昕、段玉裁、江聲（1721～1799）、余蕭客（1729～1777）等，以漢儒學說爲基礎，重建正統儒學成爲清代易學重建的中心目標，以期能清除王弼（226～249）以來易學中的道家見解，進而能開發《易經》的微言大義，闡揚漢儒所揭示的義理與家法。惠棟又常以《公羊傳》解釋漢儒《易經》的主張㉑，相當程度上促使他從今文、古文之爭的背景重新評價《易經》。此即是惠棟易學的最大貢獻。

孫劍秋論文〈惠棟治易的特色與貢獻〉之參〈惠棟治易的貢獻〉分從三部分加以論述：「一、精研文字以通易學奧旨。二、整理文獻以復易學原貌。三、分析名物以求禮制本末。」㉒清明條達，綱舉目張，茲不贅引。此外，漆永祥《乾嘉考據學研究》之第五章〈惠棟考據學述論〉㉓，頗有精簡的說解可以參考，亦不具錄。朱伯崑《易學哲學史》之第九章〈道學的終結和漢易的復興〉第三節〈漢學家的易說〉，就惠棟《周易述》和《易漢學》申議其易學，而歸結曰：

> 總之，惠棟的《周易述》和《易漢學》作爲清代漢學家的代表作，就經學史說，對漢易的整理和解說，積累了大量的史料，對《周易》經傳中的文字，依古訓加以注疏，有其貢獻。但就哲學史說，除闡述漢易的卦氣說外，別無新的建樹。可見，惠

㉑因為《公羊傳》是唐、宋時期漢學傳統失傳後僅存的少數漢代經典注釋之一；而相傳《公羊傳》的義例與家法，乃承繼於孔子所闡發的《春秋》微言大義之中，自然也符合孔子在《易傳》中闡發的義理。

㉒發表於中研院文哲所舉辦之「清代乾嘉學者的治經貢獻第一次學術研討會」，頁1～17，2001年7月12～13日。

㉓詳參漆永祥：《乾嘉考據學研究》，頁137～159。

棟只是一位考據學者，並非哲學家。㉔

一時代有一時代的學術，以當時樸學的風會而言，惠棟不僅承先啓後，紹述繼志，而且著述宏富，足爲乾嘉學術領袖，其定位與貢獻自然貞定而無可磨滅了。

（三）莊存與的易學研究為常州學派的宗師

莊存與去世四十年之後，其孫莊綬甲在常州刊行了他的易學著作，均被收錄在巡撫阮元資助刊行的《味經齋遺書》（1828）中，並爲撰序言。劉逢祿與莊綬甲本都希望阮元及其廣東學海堂幕僚在編纂《皇清經解》時，收錄其祖的著作；但因他發現這些易學著作不宜於收入一部專爲清代漢學而編的叢書後，並未將莊氏易學著作收入，而僅收錄了一部《春秋正辭》。阮元透過了莊氏宗親學者如劉逢祿、莊述祖、宋翔鳳等認識了莊存與的學術價值，因此極爲推崇莊氏擺脫漢宋之爭，直溯經典「微言大義」的努力，超越門戶之見，成爲經學發展的新階段。

盧文弨《毗陵經籍志》著錄了常州學者莊存與的十一種易學著作，並排序爲第二位，裒輯收錄於莊氏《味經齋遺書》者，計有：《彖傳論》一卷、《彖象論》二卷、《繫辭傳論》二卷、《八卦觀象解》附《卦氣解》。莊存與的易學以朱學爲基礎，並且不同於強調經學細節和歷史價值的漢學家，他從整體上理解六經，進而能自如運用六經闡發古聖大義㉕。莊存與認爲《周易》、《周禮》與《春秋》爲聖人學說歸納的義理，而且是治亂安邦的關鍵性經典，故能運用《周易》學說，推闡一套哲學理論，論證聖人是安邦定國的根本，肯定了聖人學說的權威性。又闡述了形而上的天道在《周易》宇宙論中的優先地位，反對宋儒視天、地爲被造之物的觀點，他以爲天地本身即是萬物本原；並主張只有陰陽交替運轉才是天道，陰陽之道不是萬物本體的體現，而是宇宙變化的規律。再者，莊存與

㉔詳參朱伯崑：《易學哲學史》第四卷，頁 346。

㉕詳莊存與《序卦傳論》卷二，頁 94；臧庸〈禮部侍郎莊公小傳〉討論過朱子易學對莊存與的影響。

主張《周易》的啓示在於：明道、行道是人的責任。故艾爾曼總結了莊存與易學的三大特點：（1）聖人的權威性，（2）天道，（3）天與人㉖。

事實上，莊氏治經，不拘漢宋門戶之見，不爲煩瑣箋注之學，重在剖析疑義，講求經世致用。其「易則貫串群經，雖旁涉天官分野氣候，而非如漢宋諸儒之專衍術數、比附史事也」㉗。莊氏易學爲常州學派開啓了發展的契機。

（四）劉逢祿與宋翔鳳的易學研究為常州學派的中繼

劉逢祿爲莊存與的外孫，自其幼學便極賞愛，以爲「此孩長大，必能傳吾學」；而其從舅莊述祖教授其學，嘗稱道說：「吾諸甥中，劉申受（逢祿字）可以爲師，宋于庭（翔鳳字）可以爲友。」其後李兆洛撰〈劉君傳〉稱其「一意志學，洞明經術，究極義理」，「孜孜從事公羊家言」。他在所撰《公羊何氏釋例．敘》中以爲「易虞氏有義例可說」，又在《公羊春秋何氏解詁箋．敘》中指出：「……於後漢則今易虞氏，文辭稍爲完具。……虞君精象變而罕大義。」可知劉氏治易主虞翻，有《虞氏易言補》一卷傳世，這是闡發以今文孟喜易學爲本的虞翻易說的著作。劉氏易學主虞翻，世傳今文孟氏易，當時張惠言治虞氏易，劉逢祿曾虛心請教，得其指授，有所撰述。張舜徽《清儒學記．常州學記第九》總結劉氏貢獻，說道：

> 清代今文經學到了劉逢祿，對儒家諸經傳有了比較全面的闡述，也有了比較系統的理論，劉逢祿可說是清代今文經學中承上啓下的關鍵人物。㉘

至於宋翔鳳於易學僅有《卦氣解》一卷，反對古文經學，然喜援用讖緯，未免流於附會。其於易學著述既疏，貢獻不多，尚未足以道其業。而

㉖詳參艾爾曼著、趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，第四章〈經學傳統的重建〉之第四節〈莊存與的易學〉，頁94～98。

㉗詳阮元：《莊方耕宗伯經說．序》，此文刻入《味經齋遺書》卷首，而阮氏《揅經室集》失收，此文要言不煩，精簡概括莊存與的治經特點。

㉘張舜徽：《清儒學記》，〈常州學記第九〉，頁489。

遠在劉逢祿、宋翔鳳之前，與莊述祖同時的常州學者，尚有陽湖惲敬，其治學頗多談漢代博士的蔽短，而意在指斥乾嘉樸學家抱殘守缺、專治一經的通病。當時學者，惲敬最佩服、推重專治虞氏易學的張惠言。

宋翔鳳的經學是乾隆、嘉慶漢學至道光、咸豐今文學轉變中的環節，其學同時具有兩派的特徵。如其《過庭錄》、《周易考異》等爲考證校勘之作，與乾嘉漢學無異；而《大學古義說》、《論語說義》，則爲發揮孔門義理之作。考證與義理相諧和，欲在名物制度的考據基礎上，創建與宋儒相異的義理，鍾彩鈞概述其學術思想大要有八：（1）從訓詁聲音到微言大義。（2）翔鳳的崇古與全體之學。（3）以經書爲微言、家法爲大義。（4）以《易》、《春秋》、《論語》爲微言，詩、書、禮、樂爲大義。（5）翔鳳論今古學。（6）政教合一——制度義理的結合。（7）翔鳳的諸子學。（8）翔鳳的詩詞㉙。要之，宋、劉二人爲常州學派的發揚者，雖然在易學研究上並無豐富的成果，但二氏推闡之功，仍是值得正視與肯定的。

（五）張惠言的虞氏易學研究為常州學派的高峰

清儒眞正用漢學的求實客觀態度研究易學者，除了惠棟以外，張惠言主虞氏義，求其陰陽消息之論，撰有名著《周易虞氏義》九卷、《虞氏消息》二卷等，可說是卓然有成的代表人物，治漢易與惠棟並駕齊名。故皮錫瑞《經學通論》以爲張惠言說易爲專門，而稱許其書，說道：

> 張氏著《周易虞氏義》，復有《虞氏消息》，虞氏易禮、易事、易言、易候，篤守家法，用功至深。漢學專門，存此一線。治專門者，當治張氏之書，以窺漢易之旨。

張惠言與莊氏家族關係密切，尤其與莊存與之孫莊綬甲的關係最爲密切，他們有共同的經學研究興趣，並景仰於莊存與的易學研究，互有啓示與影響。而張惠言研治鄭玄、虞翻易學，又可說是惠棟重建漢代易學傳統的延續，也擴大了漢學家治易的門徑，尤其特重虞翻、荀爽易學，爲漢代

㉙詳參鍾彩鈞：〈宋翔鳳學術及思想概述〉，頁355～381。

易說提供了相當多的補充性證據，這是他易學中的極重要貢獻。故朱伯崑《易學哲學史》第九章〈道學的終結和漢易的復興〉第三節〈漢學家的易說〉，就張惠言《周易虞氏義》和《周易虞氏消息》，闡述其學術貢獻，說道：

> 他作爲一位易學史家，其對漢易和虞氏易的整理和解說，不只是分條注疏，而且探討其體系，仍有其學術價值。……張氏易學，對虞翻易的闡發，就其理論思維說，雖無新意，但對漢易的研究和整理，對《周易》經傳的校勘和一些字義的解釋，其貢獻，則是不容抹煞的。[30]

張惠言的虞氏易學，是常州易學發展已臻極致的表徵；其後，遂轉向專力於「通經致用」的春秋公羊之學上，易學也就沒有開展出新的局面了。就方法學上而言，常州學派學者主張用西漢宗尚「微言大義」的今文經學，取代東漢專講「訓詁名物」的古文經學。唯有講求微言大義，才能經世致用，救亡圖存，這是常州學派不同於吳、皖兩派的學術趨向，也是其治經具有時代性的特點與貢獻所在。然而，在易學研究上，這種進路似乎就不那麼的突顯而特予強調了。

四、常州學派易學研究成果的檢討

阮元《味經齋遺書．序》稱莊存與：「於六經皆能闡扶奧旨，不專爲漢宋箋注之學，而獨得先聖微言大義於語言文字之外，斯爲昭代大儒。」而李兆洛也十分推崇莊存與會通乾隆後期存在的漢、宋學術界限的努力，他於《養一齋文集》中說：「（莊存與）不分別漢、宋，必融通聖奧，歸諸至當。」而張惠言的外甥董士錫在爲《味經齋遺書》所作的《易說．序》中，有一段話可說爲莊存與的經學研究下了註解：

> 本朝經學盛於宋、元、明，非以其多，以其精也。乾隆間爲之者，易則惠棟、張惠言，書則孫星衍，詩則戴震，禮則江永、

[30] 詳參朱伯崑：《易學哲學史》，頁346～361。

> 金榜，《春秋》則孔廣森，小學則戴震、段玉裁、王念孫，皆粲然成書矣。而其時莊存與先生以侍郎官於朝，未嘗以經學自鳴，成書又不刊版行世，世是以無聞焉。

西漢今文經學專明微言大義，施諸行事；而常州今文經學特標舉以論通經致用之義，然西漢今文經學雜糅許多陰陽五行災異的談說，並不純粹，如京房受易於焦延壽，其說長於災變；董仲舒推說災異以附合《春秋》善善惡惡之意等皆是。常州學者重振西漢今文經學的遺緒，其出發點爲《春秋公羊傳》，其學派論說著述的核心也在此。今文經學家魏源曾與龔自珍一同習業《春秋公羊傳》於劉逢祿，闡發西漢微言大義宗旨，以從事於經世致用之學，他在《魏源集．兩漢經師今古文家法考．敘》中指出：

> 今日復古之要，由訓詁、聲音以進於東京典章制度，此齊一變至魯也。由典章、制度以進於西漢微言大義，貫經術、政事、文章爲一，此魯一變至道也。

他又在《默觚上．學篇九》談到當時學風的流弊，並標榜「通經致用」，「以經術爲治術」，說：

> 曾有以通經致用爲詬厲者乎！以詁訓音聲蔽小學，以名物器服蔽三禮，以象數蔽易，以鳥獸草木蔽詩，畢生治經，無一言益己，無一事可驗諸治者。烏乎！古此方策，今亦此方策；古此學校，今亦此學校；賓賓焉以爲先王之道在是。吾不謂先王之道不在是也，如國家何？
>
> 以《周易》決疑，以《洪範》占變，以《春秋》斷事，以禮、樂服制興教化，以《周官》致太平，以《禹貢》行河，以《三百五篇》當諫書。

據此加以檢討常州學派易學研究的成果，可以掌握基本的論述方向。以下分就代表性六名家易說，簡單再作一評述，以窺觀其中可能的歷史問題與核心義涵。

（一）楊方達據朱子而發揮易義，以爲研易須先明正義，而後參以旁義，如此主賓秩然，條理各得。又以爻位之正否、有應無應，乃卦中正義，彖爻所從出，而變互者皆其旁義也，因宗《周易本義》而撰《周易輯

說存正》十二卷，附《易說通旨略》一卷。其卦變之說則主程朱，《易說通旨略》則仿王弼《周易略例》。尚不離宋學氛圍，是漢、宋之學交融的前期，猶具清初的學術風貌。

（二）惠棟的易學，則想要清除從宋代起取代漢儒家法的道家見解，並撰寫《周易述》欲以取代朱子的《周易本義》，他認爲朱子的觀點是王弼對《易經》曲解的繼續。惠棟想藉由《周易述》發掘《易經》的「微言大義」，以闡發漢儒從《易經》揭示的義理與家法。惠棟且常以《公羊傳》解釋漢代《易經》的主張，因爲《公羊傳》是唐宋時期漢學傳統失傳後僅存的少數漢代經典注釋之一，而《公羊傳》的義例和家法導源於孔子《春秋》中的闡發，正也符合孔子在《易經》中闡發的義理，這促使他從今古文之爭的背景中，重新評價《易經》。惠棟認爲《易經》與《春秋》是天人之道的體現，而這一思想性的開發，正啓迪了常州莊存與、張惠言等學者細心鑽研於《易經》與《春秋》，遂開啓了常州學派獨樹一幟的學術氣象[31]。這是惠棟的易學在常州學派中，最有影響及價值的定位之處。

（三）莊存與繼承前輩學者的遺緒，統論〈彖傳〉、〈象傳〉、〈繫辭傳〉的大義，考陰陽二儀的運行，以明「垂象見吉凶」之理。如其解〈小過・六二〉云：

> 其爲妾母不附於天子之廟。諸侯祭於諸侯之廟。大夫之家世世子孫祀以爲先妣，此「過其祖，遇其妣」之過也。諸公之臣相其國，客廟中將幣三享，君行一，臣行二，及廟惟君相入，君之上相與使君並行而爲左右，此「不及其君，遇其臣」之禮也。

莊氏復精於卦氣，能以易禮與卦氣參解《易經》，亦良足多者。如其《卦氣解》謂：

> 震巽各進三，艮離各進二，坎坤各進一，而後四正四維，不衍於位。日躔有盈縮，春及秋日多而度少，列卦三十；秋及春日少而度多，列卦三十有四，此應乎天之義。中衡交地平於卯酉，中國地南距地少，北距地多，震兌以南卦二十八，以北卦

[31]詳參楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》卷二，頁901～911。

三十六，此應乎地之義。

莊氏的易學研究爲常州經學樹立了發展的基礎，具體而微的表現詮釋的特色。

（四）宋翔鳳《周易考異》考證《周易》的異文異義，細密而深入訓詁的深奧。

（五）孫星衍《周易集解》十卷，其書取唐．李鼎祚《周易集解》爲主，每條後列王弼注，又采漢儒各家如馬、鄭諸家之注附於其後，經文異字異音者附近本文；並及唐．史徵《周易口訣義》中古注，與《經典釋文》古易音訓異字異音萃成。以上宋、孫二家可說是常州易學校證與輯佚的代表，具有清代樸學的風華。

（六）張惠言專研虞氏易學，依據古本十二篇之序注易，以回復虞氏注易的舊觀；而於虞氏未注處多所補注，已注處亦多所闡發，於虞氏之消息卦變諸象言之精詳。於虞氏之易禮、易事、易言、易候、易消息，復多所發揮。其《易圖條辨》考圖書之源，謂先天圖不曾離得漢人，陳希夷（？～989）龍圖序未合之數，在孔子三陳九卦之義得之；趙仲全太極圖出於元末明初等，則繼胡渭（1633～1714）、毛奇齡（1623～1716）諸氏後而述出圖之所從出，尤爲細密，皆發先儒所未發。除此之外，張惠言與惠棟一樣，醉心於恢復王弼以前的易學，重建古代的《周易》學說；他並曾力圖以明清之際 17 世紀的易圖批評爲基礎，恢復經典時代原有的「圖書」面貌。

張惠言的外甥董士錫與劉逢祿、李兆洛三人有深厚的友誼關係[32]，董向劉逢祿等重要的常州學派學者轉介了張惠言的虞氏易學研究，由此張惠言的學術研究遂與常州今文學派有著實質的聯繫；而透過董士錫與劉逢祿的努力，董士錫重視莊存與的易學，劉逢祿倡導他外祖父的公羊學，莊存與的經學才在常州之外產生可能的廣泛影響[33]。張惠言與常州莊氏家族關

[32]詳劉逢祿為張惠言《虞氏易言》所作的「記」（1802），另見陳善的「後記」（1803）。

[33]詳參艾爾曼著、趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，第四章〈經學傳統的重建〉之第二節〈常州易學〉，「四、張惠言和常州易學」，頁 90～91。

係密切，尤與莊存與之孫綬甲爲甚，彼此並與惲敬過從甚密。張惠言與莊綬甲都有共同的經學研究興趣，並對莊存與的易學充滿著景仰。而張惠言傑出的常州漢學家的易學研究成果，也相對的提高了莊存與所代表的常州學派易學的學術地位。而張惠言的易學，阮元認爲是惠棟重建漢代易學傳統的延續；而張惠言亦認肯其說，並自承其試圖重建漢代易學傳統的努力，實源於惠棟對《周易》「古義」的開拓性研究[34]。然而，張惠言超過了惠棟，他沒有局限於鄭玄易說，而是力圖復原荀爽、虞翻的易說，擴大了漢學家治易的門徑；他尤其注意虞翻的易說，因其爲漢代易說提供了相當多的補充性證據[35]。

常州學派的重心在「通經致用」的《春秋公羊》學，故相關著作及論點最爲紛繁精彩。相對來說，易學研究只是繼承吳派惠棟漢學的研究，踵事增華，後出轉精而已，並沒有太多卓異的創論。而在發揚乾嘉樸學考據覈實的訓詁方法上，則取得了一定的成果，這是時代學術的共同特色，有其延續發展的意義。總體來說，常州經學具有濃厚的政治、社會意識，對於西漢今文經學的「微言大義」，有著積極的嚮慕與追求，故由易學而《春秋公羊》學，有其體用共詮的文化融通蘊涵，在乾嘉考證樸學的發展極致之後，開創了復古而新生的學術視域。光是這一點而言，常州學派在清代經學發展史的地位與價值，也就貞定而不凡了。

五、結　論

龔自珍在北京送常州學者丁履恆（1770～1832，字若士）南歸時，賦〈常州高材篇送丁若士〉詩云[36]：

---

[34]詳阮元為張惠言《周氏虞氏易》所作序言。

[35]詳張惠言：《茗柯文續編．序》。

[36]詳龔自珍《龔自珍全集》第九輯，而錢鍾書《談藝錄》，三九〈龔定庵詩〉，頁134，說：「龔定庵〈常州高材篇〉可作常州學派總序讀。於乾嘉間吾郡人各種學問，無不提要鉤玄。」

> 丁君行矣龔子忽有感，聽我擲筆歌常州。天下名士有部落，東南無與常匹儔。……乾嘉輩行能悉數，數其派別徵其尤。易家人人本虞氏，毖緯户户知何休。聲音文字各窾奥，大抵鐘鼎工冥搜。學徒不屑談周孔，文體不甚宗韓歐。人人妙擅小樂府，爾雅哀怨聲能道。近今算學乃大盛，泰西客到攻如仇。……

龔氏在此詩中提到了常州的經學、文字聲韻學、文學、詞學以至數學，可見常州學派學術傳統的影響深遠。而常州易學與公羊學的關係密切，這是常州學派的學術特點，所以蘇完恩在《毗陵經籍志·易類·序》中說：

> 而常州之學尤甲海内，如張氏惠言之治鄭、虞易，劉氏逢祿之治《公羊春秋》，皆卓然一家之言也。

學問爲學術大勢、學理邏輯發展而出。清代學術淵源流派言人人殊，即以考據之學而論，則樸學（言其方法進路）與漢學（言其歸趣指涉）二脈而已。大體而言，清學開山大師爲崑山顧炎武（1613～1682），其論學宗旨在反對宋明以來，言心言性向內而主觀的學問，轉而提倡向外而客觀的經世致用之學。至元和惠棟出，始專師漢儒，重家法師傳，「漢學」旗幟因而大張。戴震崛起安徽，方法益密，陣容益盛，「漢學」規模與進路至此始固。戴氏弟子，以揚州爲盛；揚州學派綜合吳派之專、皖派之精而匯爲通學，而清學益大。然眞正用漢學的求實客觀態度研究《易經》的大家，當爲：吳派宗師惠棟的《周易述》二十三卷，《易漢學》八卷，《易例》二卷。揚州學派的雄傑通儒焦循的《雕菰樓易學》三書——《易章句》十二卷，《易通釋》二十卷，《易圖略》八卷。常州學派專門學者張惠言的《周易虞氏義》九卷，《虞氏消息》二卷。

在乾嘉各派學術發展的良好基礎之上，常州學派應時而生；而清代今文經學的復興始於嘉慶末年，興於道光年間，就性質而言是對「以字解經」的反動，常州學派居於領導的地位。故梁啓超認爲：

> 常州學派有兩個源頭：一是經學，二是文學；後來漸合爲一。他們經學是公羊家經說—用特別眼光去研究孔子的《春秋》，由莊方耕（存與）、劉申受（逢祿）開派。他們的文學是陽湖派古文—從桐城派轉手而加以解放，由張皋文（惠言）、李申

> 者（兆洛）開派。兩派合一來產生一種新精神：就是想在乾、嘉考證學的基礎之上，建設順、康間「經世致用」之學。代表這種精神的人，是龔定庵（自珍）和魏默深（源）。[37]

可知，常州今文經學者以《春秋公羊傳》「微言大義」爲推闡目標，由莊存與、劉逢祿開派；源於文學者爲陽湖派古文——從桐城派轉化而來，由張惠言、李兆洛開派。常州學派在文學上發揚了「變古解放」的精神，這同他們在經學上發揚今文傳統是一致的。故「通經致用」就思想方法而言，乃發揚了今文經學的傳統；而復興今文經學的中堅正是常州學派。所以審視常州學派的易學研究，必須在今文經學所揭櫫的「微言大義」與「通經致用」的大纛之下，才能清楚的觀照出它的有限性與特殊性，這是時代學術的宿命，也是發展的必然歸趣。

（按：本文原發表於 2002 年 12 月，中央研究院中國文哲研究所：「常州學者的經學研究」，頁 1～17。）

---

[37] 詳梁啓超：《中國近三百學術史》（臺北：華正書局，1979 年），〈四、清代學術變遷與政治的影響（下）〉，頁 28～29；（臺北：里仁書局，1995 年 2 月初版），〈四、清代學術變遷與政治的影響（下）〉，頁 36。梁氏所謂「常州學派有兩個源頭：一是經學，二是文學」，實可上推驗證於常州學者惲敬與張惠言等人，並非獨創之見，梁氏只是陳述史實。

參、明清時期臺灣經學歷史發展的文獻考察

一、前　言

臺灣從六七千年前的新石器時代，到西元 17 世紀之間，基本上是原住民生活的社會場域；直到明．熹宗天啓四年（1624）荷蘭人領治臺灣，建立臺灣第一個準政權，似乎命定地將臺灣從原始社會提拉到世界體系之中。三十八年之後，也就是明．永明王永曆十五年（1661）十二月十三日，鄭成功（Koxinga 或 Kokxingia，1624～1662）打敗困守熱蘭遮城（Zeelandia，今臺南安平古堡）的荷蘭軍隊，翌年（1662）一月二十七日雙方同意締和；並於此年二月一日，與駐臺末代行政長官揆一（Frederik Coyett，任期 1656～1662）正式簽署和平條約，荷蘭人全面撤出臺灣，建立了臺灣第一個漢人政府。從此，臺灣成爲漢人主宰的新天地，而源源不絕來自閩（福建）粵（廣東）的新移民，成爲推動臺灣開發的主要動力。

然而，明鄭王朝僅維繫了二十一年；到清．聖祖康熙二十二年（1683），清朝征服明鄭，正式將臺灣納入中華帝國體制，成爲大中國的邊陲。清．德宗光緒二十一年（1895），清廷在中日甲午戰爭中失利，臺灣成爲日本殖民地；五十年後，至 1945 年，抗日戰爭勝利，臺灣光復，重歸祖國懷抱。1949 年，國民政府播遷來臺，臺海兩岸分治至今。回顧臺灣在短短三四百年間，發生這麼大的歷史鉅變，是世界歷史中相當罕見的事實，因此「多元文化」及「國際性格」就成爲臺灣歷史經驗中的一大特色。在前述臺灣歷史背景的烘托下，本文將試圖從明清時期歷史進程與發展向度中，爬梳臺灣經學歷史材料，期望能奠定「臺灣經學」歷史文獻與學術研究雙重的聯結，提供整全詳實的時代記憶。有關明清時期臺灣經學的歷史分期，筆者依政治推移演進的實際狀況，分爲兩大階段：

（一）**啓蒙期**。明鄭復臺二十一年間，由於推廣教化，臺南府城「全臺首學」孔廟設立，風行草偃，誠如延平郡王鄭成功詩云：「禮樂衣冠第，文章孔孟家；南山開壽域，東海釀流霞。」故名之。

（二）**發展期**。清朝治臺二百一十二年間，科舉取士，各地普開書院，重道崇文，典藏漸豐，儒風寖盛，在歷史時空進程的座標上，應該合理合情❶。

衡觀臺灣經學歷史發展，始萌於明鄭時期（1662～1683），奠基於清朝時期（1683～1895），中輟於日據時代（1895～1945），而薪傳發皇於 1945 年臺灣光復之後，至今已滿一甲子，本文將試圖爬梳相關文獻史料，考察明清時期二百三十三年間，臺灣經學歷史發展的趨勢脈絡，並分期考察各階段的經學發展，以見基本的歷史成果，提供可能參照觀摩的發展意義。

儒家經學何時傳入臺灣？歷史上已很難找出確切的答案，但是鄭成功復臺時，隨行遷來的官員有不少是讀經典的儒士，撒播了臺灣經學的薪傳種子，因此而奠定了臺灣經學的教育基礎。可惜的是，有關此一時期的經學歷史探討分析文獻並不多見，較有成果貢獻的專著，大概僅有陳昭瑛（1957～）教授所著《臺灣儒學——起源、發展與轉化》❷最具代表了，而此正是本文撰述的動機。

二、臺灣經學「啓蒙期」（1662～1683）

（一）「啟蒙期」前史簡介：荷蘭領臺時期（1624～1662）

荷蘭東印度公司成立於 1602 年，爲股東制度，以營利爲目的。臺灣長官由公司任命，基本上有一位經過荷蘭東印度公司巴達維亞（今印尼雅

❶有關臺灣政治發展分期，可參見筆者所編《臺灣易學史》。

❷詳參陳昭瑛：《臺灣儒學——起源、發展與轉化》，全書共收專論八篇。

加達）總督任命的行政長官（Governor），以及輔佐長官的幾位議員所組成的議會與議長，商館中的所有重要事務，都經由長官與議會共同開會決定。第一任行政長官宋克（Maarten Sonokl）於 1625 年就職，聽命於公司總督。1628 年，東印度公司在臺窩灣設商館，從事轉出口貿易，用武力支持掠奪式的經濟，剝削所控制地區的生產所得，累積資本。17 世紀臺灣的荷蘭商館組織，是實際領治臺灣的準政權主體。由於文獻觀念與管理制度較爲健全先進，有《巴達維亞城日記》❸與《熱蘭遮城日誌》檔案記錄，可供查考。巴達維亞城是今印尼首府雅加達，是當時荷蘭殖民地總督府所在；《巴達維亞城日記》爲殖民統治者於各地工作的紀錄，最後彙報於巴達維亞總督府，編纂成官方的正式紀錄，可視爲 17 世紀領據臺灣的荷蘭人政治組織的正式公報。

1662 年 2 月 1 日，荷蘭人獻熱蘭遮城投降，鄭成功光復臺灣。1662 年 2 月 9 日，荷蘭人領據臺灣的《熱蘭遮城日誌》寫下最後一頁❹。熱蘭遮城遺址，即爲今日仍可憑弔的臺南市安平古堡，荷蘭領據臺灣期間，此地爲當時的政治中心。《熱蘭遮城日誌》是 17 世紀荷蘭人在臺灣記錄的眾多文件中，分量最多，也最有連續性的文件，可視爲荷蘭領據臺灣時期的基本史料。荷文本《熱蘭遮城日誌》，自 1629 年開始記錄，至 1662 年止，共分編成四冊；主要內容是記載當時來臺灣的荷蘭聯合東印度公司人員如何通商中國，如何開始殖民臺灣的活動，以及與他們關係密切的事務與人事，並提及他們見聞的各地情勢、地理、物產、習俗與天候氣象的記載等；對中國與日本貿易的背景和變化也常有記載，這些航運活動與交易情形，佔了日誌很大的篇幅，不但對了解臺灣進入國際貿易舞臺的歷史提供重要的資訊，對中國近代海上貿易的活動也有很珍貴的史料價值。

自 1976 年始，荷蘭萊頓大學策劃「《熱蘭遮城日誌》刊行國際計畫」，由荷蘭、臺灣和日本三國學者合作校註出版，因爲要將 17 世紀古

---

❸（日本）村上直次郎日文譯注，程大學中文翻譯：《巴達維亞城日記》。

❹詳參江樹生：《鄭成功和荷蘭人在臺灣的最後一戰及換文締和》。按：江樹生，臺灣省臺南縣玉井鄉人，現旅寓海牙，筆者客座荷蘭萊頓大學漢學院期間，曾應邀至其寓邸餐會，賓主盡歡，印象深刻！

荷蘭文手稿整理鉛印出版，工程浩大，後來由臺灣中央研究院曹永和（1920～）院士貢獻出他自己打字的《熱蘭遮城日誌》稿本，使這個計畫更加順利。全書涵蓋 1629～1662 年，計分四冊出版。1986 年，出版第 1 冊，到 1996 年出版第 3 冊，第 4 冊 2000 年後出版。在這個計畫之下，有關荷蘭時期的臺灣檔案收集整理才再度動起來❺。透過這份史料，大約可得知當時臺灣在國際貿易上的角色、荷人與華商海盜間的關係、荷人的殖民與統治政策以及臺灣平埔族的生活形態與荷人的關係等等。此外，曹永和、包樂史（Leonard Blusse，1946～，荷蘭萊頓大學歷史系教授）、江樹生也聯合主編《臺灣史檔案文書目錄（十）．荷蘭東印度公司有關臺灣檔案目錄》❻；林偉盛（1957～）教授有專文〈荷蘭東印度公司檔案有關臺灣史料介紹〉，又發表〈二十年來荷據時期臺灣史的研究回顧〉❼；以及程紹剛《荷蘭人在福爾摩沙》❽，以上都是臺灣早期歷史記錄中，最爲重要而可信徵的文獻資料與研究成果。

賴鼎銘（1956～）教授曾撰文〈移民帶何書〉❾，謂嘗翻閱荷蘭人統治臺灣時期的《熱蘭遮城日誌》，試圖尋找一個思之已久的疑問：「臺灣早期移民看什麼書？」但研究結果顯示：「就是看不到來自中國書籍的記錄。」他語重心長地說：

> 請不要小看這個問題的代表性。美國移民者的愛書習慣，影響到十七世紀讀書會的成立，及往後各種會員圖書館及社會圖書館的出現，到最後更發展成遍佈各地的公共圖書館。臺灣公共領域的不振，尤其公共圖書館的不被重視，我懷疑與這種歷史背景有著密切的關係。我仍在尋找，但蛛絲馬跡透露出來的訊息顯示，臺灣早期的移民者，並不是喜歡閱讀的一群。我仍在等待知情的臺灣史研究者，能讓我對先民的閱讀行爲有更深入

❺江樹生，計畫將《熱蘭遮城日誌》全部翻譯成中文，臺南市政府已自 2000 年 1 月後陸續出版。
❻國立臺灣大學，1997 年出版。
❼詳參國史館：《臺灣史料的蒐集與運用學術討論會》（1999 年）。
❽《臺灣研究叢刊》（臺北：聯經出版事業公司，2000 年）。
❾《中國時報．人間副刊》，2003 年 3 月 8 日，星期六，第 39 版。

的了解。

但實際上，荷蘭商團及傳教士在臺灣原住民社群中，頗知著眼於教化工作，留下了不少的文獻記錄，可證知當時的政教實況。根據陳其南〈臺灣最古早的一所圖書館〉⑩，1643 年 9 月 25 日，《熱蘭遮城日誌》記載：「福爾摩沙議會」做成決議要公司方面捐助七十四里爾（銀幣單位），救濟院捐助五十里爾，以維持一所「圖書館」，這是臺灣歷史記錄中最古早的一所圖書館。雖然，藏書目錄已不得而知，但具有文獻歷史發展的里程碑意義，則是不容置疑。

陳其南（1947～）又有一文〈臺灣最早的本土文字——新港文書與虎尾字典〉⑪。其中，《新港文書》（Sinkang Manuscripts）是臺灣西南部平埔族群西拉雅族，因荷蘭傳教士用羅馬拼音教導他們書寫母語，而與漢人簽訂的契約文書，俗稱「番仔契」，有單語的西拉雅文書以及西、漢雙語對照的文書兩類，屬於臺灣南島語言最早的文獻，是西拉雅語文的僅存資料。1933 年日據時期，日人村上直次郎（1868～1966）收集了 101 件（其中 21 件雙語）編輯出版，現今傳世者在 150 件以上，由此可見，荷蘭人重語言教育及圖書傳播的作爲，可說是臺灣文教事業的先聲⑫。

（二）「啟蒙期」文獻考察：明鄭復臺時期（1662～1683）

連橫（1878～1936）《臺灣通史．藝文志》對明鄭時期漢人來臺開拓，說道：「我延平以故國沈淪之痛，一成一旅，志切中興；我先民之奔走疏附者，兢兢業業，共揮干戈，以挽虞淵之落日。我先民固不忍以文

---

⑩「福爾摩沙特展．發現臺灣系列 34」，《中國時報》，2003 年 3 月 16 日，星期日，第 21 版，〈藝術人文〉。

⑪「福爾摩沙特展．發現臺灣系列 35」，《中國時報》，2003 年 3 月 18 日，星期二，第 14 版，〈藝術人文〉。

⑫臺北：中央研究院，李壬癸院士結合同道，提出該院「93 年度新增主題計畫——新港文書研究」，將是一項具有語言學、歷史學、人類學與臺灣社會經濟史研究價值的學術貢獻。

鳴，且無暇以文鳴。」⓭然則，在明鄭之前，已有晚明遺臣臺灣「人文初祖」⓮沈光文（1612～1688）在臺南一帶從事教育文化工作，爲中原士族流寓臺灣的文學第一人；其鄉友全祖望《鮚埼亭集．沈太傅傳》推崇他：「海東文獻，推爲初祖。」曾任諸羅縣令的季麒光說：「從來臺灣無人也，斯庵來而始有人矣。臺灣無文也，斯庵來而有文矣。」《臺灣通史．藝文志》開宗明義說：「臺灣三百年間，以文學鳴海上者，代不數睹。鄭氏之時，太僕寺卿沈光文始以詩鳴。一時避亂之士，眷懷故國，憑弔河山，抒寫唱酬，語多激楚，君子傷焉。」沈光文被史家視爲首先把中國舊文學帶來臺灣的播種者，也肯定他帶動了一時流寓文人抒情酬唱文學的風氣。臺灣省彰化縣鹿港鎮「文開書院」，即是以沈氏之字爲院名，可知沈氏對於臺灣文化的開拓，具有一定的指標意義與地位。今有《沈光文全集及其研究資料彙編》⓯，寧波同鄉月刊社《臺灣文獻初祖》刊有其書寫於1670 年的行書墨寶，以及龔顯宗教授〈論沈光文研究〉⓰等資料，可供研閱參考。

按：沈光文，字文開，號斯庵，浙江鄞縣（今寧波）人，生於明．萬曆四十年，大約是清．康熙二十七年去世，享壽七十有七。葬在善化里東堡，今臺南縣善化鎮火車站前公路北，唯墓跡已不存。拜理學鴻儒黃道周（幼玄，1586～1646）、劉宗周（起東，1578～1645）爲師，仕晉任太常博士，其後復明抗清，四處奔波，遷太僕卿，世人稱「沈太僕」。著有〈臺灣輿圖考〉一卷、〈草木雜記〉一卷、〈流寓考〉一卷、〈臺灣賦〉一卷、《文開詩文集》三卷。只有〈臺灣賦〉是爲記述臺灣的地理、歷史、民俗、物產、山川而作。連橫《臺灣通史》說他是「永曆三年（1649）入臺」⓱，時爲荷蘭人領據臺灣時期，羈留臺灣近四十年。當鄭成功據守廈門、金門時，他渡海至金門，想從金門搭船到泉州，準備以船爲家，過

⓭臺灣銀行經濟研究室：《臺灣文獻叢刊》第 128 種，1962 年 2 版，頁 616。

⓮語見《諸羅縣志》卷十一〈藝文志．題沈斯庵集記詩〉。

⓯臺南縣立文化中心，1998 年 12 月出版。

⓰臺南：成功大學中國文學系，「第二屆臺灣儒學國際學術研討會」，1999 年 12 月 18、19 日。

⓱另有 1652 年及 1662 年兩種說法。

「浮家泛宅」的生活，不意偶然遭遇颱風將船漂送到臺灣東北部宜蘭，竟因此隻身到臺灣終其生。他是最早由中國渡海來臺長期定居的文士，留下許多詩文，以及參與結社，立塾授徒等事，確已首先立下了流寓文人的典型。

其時，在臺漢人以其忠貞及學養豐富，對他倍極尊重；荷蘭人也因他與鄭成功熟識，刻意禮遇拉攏。自鄭氏驅荷後，兩人重聚，「以客禮見」，尤爲尊崇；與當時追隨鄭氏來臺的諸多文士，如韓又琦、趙行可、鄭廷桂等人組成「福臺新詠詩社」，爲臺灣第一個詩社，均有詩文傳世，開啓臺灣文學之源。鄭經（1648～1681）嗣位，沈光文不滿其施政理念，作賦諷刺，險遭殺身之禍，只好離開臺南府城，逃隱目加溜灣、大崗山、羅漢門等地。1673 年，移居目加溜灣社（今善化一帶），以教授生徒維生，不足時又兼行醫爲人治病。清人定臺時，沈光文已老，爲前朝遺臣中碩果僅存者，諸羅知縣季麒光，設學首課儒童，禮賢下士，照顧沈光文的生活，並因此聚集了一些「寓公」，繼「福臺新詠」之後，倡議結成詩社，謂之「東吟社」，後改「東吟詩社」，爲清人治臺初期文壇盛事。「文獻推爲始祖」、「開臺尊稱先師」，留下爲數可觀的詩文賦，逝後葬於「善化里東堡」；臺南縣政府爲表彰沈光文立德、立言、立功之三不朽，特於 1978 年立「沈光文紀念碑」，並建坊鐫銘，位於臺南縣善化鎮火車站旁，斯菴橋北方 20 公尺處，誠如其詩云：「萬里程何遠，縈迴思不窮；安平江水來，洶湧海潮通」。沈光文在臺數十年之間，經歷荷蘭人的佔領、鄭氏三代的經營、滿清的一統，其身心雖飽受煎熬，但從結果看，沈光文來臺灣的偶然性，卻成爲第一位漢族文化在臺灣的傳播者，這是他在臺灣文化發展上應得的歷史性地位。

1661 年 4 月 30 日，鄭成功率領 400 艘戰船大軍，航經鹿耳門水道，圍攻荷蘭駐軍，於翌年 2 月 1 日與荷蘭駐臺長官訂立和約，荷蘭全面撤離臺灣。四個多月後，鄭成功即因病而故世了，從攻臺到逝世，鄭成功在臺灣的時間前後沒超過一年二個月，辭世時年僅三十八歲。而後，其子鄭經接受參軍陳永華建議創立臺灣第一座孔子聖廟——「全臺首學」，正式奠定了臺灣儒學的歷史傳統[18]。1666 年，先師聖廟成，旁置「明倫堂」，並立考試制度。臺灣第一次孔子誕辰有了第一座孔廟，孔廟明倫堂之前分

立「六藝齋」。當時廟學的國子監助教由廈門儲賢館生員葉亨擔任，葉氏曾受教於創立「幾社」的徐孚遠，著有《五經講義》⑲。

此外，延平郡王鄭成功以一介儒生「焚服從戎」，又迎奉寧靖王朱術桂來臺，彼等文章筆墨，猶有倖存至今者，均可視爲漢族儒家文化在臺灣這塊土地上的綻放先華。延平郡王祠內「臺南市立民族文物館」，典藏有相傳爲鄭氏親書的直軸草書法書（158×53）眞蹟，筆者曾親覽鈔存，此即是其存世最爲著名的一首詩：「禮樂衣冠第，文章孔孟家；南山開壽域，東海釀流霞。」蕭瓊瑞、傅朝卿撰稿的《臺灣美術史綱——走過臺灣美術的長廊》以爲：「筆力圓中帶勁，流轉暢快，點頓轉折之中，力道十足，又不失規矩，頗能代表一代儒將，滿懷大志、熱血塡膺，卻有壯志難伸，卓絕自守的悲壯氣度。『衣』字流轉上撇，『開』字筆力直下，兩方私印『鄭森私印』、『成功』，就鈐在直下的筆劃之中，再加上『流霞』二字婉轉餘韻，堪供觀者反覆玩味。」評析甚爲中肯精彩，筆者深致同感。此幅書作眞僞尙有爭議，詳臺灣史知名學者楊雲萍〈鄭成功的墨蹟〉⑳，但他說：「即使係屬假託之作，亦成功地反映僞託者對鄭氏精神氣度之揣度與掌握，值得重視。」

另有現藏於臺南市開元寺，鄭成功親筆乙幅宋儒周敦頤〈太極圖說〉「無極而爲太極」行書軸，可說是繼南宋．朱熹書〈繫辭傳〉之後，有關易學文獻的書寫紀錄，也是臺灣第一筆有關經學的歷史文獻。楊雲萍〈鄭成功的墨蹟〉引日人稻垣其外之說，認爲此幅：「神韻生動，風格非凡，足以想見鄭成功之人格之逸。」而楊雲萍附和其說，亦謂：「開元寺的藏幅，十之八九爲鄭成功之眞蹟，除再有較確實的眞蹟出現，可以否定開元寺這幅的存在。」這件作品的運筆，「在暢快中多有鬱結之氣，淋漓中又見悲慨之情，與前揭之幅，頗有相通之處」。

其次，鄭成功尊奉來臺的寧靖王朱術桂，也是一位出色的書法家；他

⑱陳昭瑛：《臺灣儒學——起源、發展與轉化》，此書有詳盡的論述，可以提供參考。

⑲詳參江日昇：《臺灣外紀》，頁 236；盛成：〈復社與幾社對臺灣文化的影響〉，頁 197～222、216。

⑳臺灣風物雜誌社：《臺灣的文化與文獻》（1990 年 1 月），頁 169～173。

字天球，別號一元子，是明太祖九世孫遼王之後，曾襲封襄陽王，後唐王稱帝隆武，受封爲寧靖王。渡臺之後，鄭氏爲其建築宮室於臺南府城西定坊赤崁樓前，時稱「寧靖王府」，即今「大天后宮」。施琅破臺後，自殺殉國，妃子五人亦同時殉節，後人感其貞節，爲建廟塚，即今「五妃廟」，位於今臺南女中與臺南教育大學（原「臺南師範學院」）後街，以上古蹟筆者就學臺南一中時，屢次拜謁憑弔，並嘗賦詩紀念。相傳寧靖王狀貌魁偉，美鬚眉，善文字，書法蒼勁古樸，有行書二幅傳世：「古松奇石在山中」（紙本，140×71，謝持平藏）、「月明山中照古松」（紙本，139×69，黃天橫藏）；另有爲臺南府城「北極殿」所書「威靈赫奕」四字橫匾，爲臺灣地區現存年代最古的匾額。麥堲章〈臺灣地區三百年來書法風格之遞嬗〉論曰：「結構近於歐法，瘦平挺健，線條則渾厚有力，折筆強勁富彈性，有蒼勁飛白之趣味。」「朱氏之書，在蒼勁飛白中，仍含墨韻飽滿之氣度，極具特色。」㉑

鄭、朱二人的書法雖仍有眞僞之爭議，然此現存的書法眞蹟之風格與特色，實已相當程度反映了「臺灣漢人移民的殊異美感趣味，此趣味貫穿整個明清時代之臺灣書畫傳統，亦是臺灣文化的共同傾向」，「明清時期的臺灣殊異美感趣味，史家曾以『浙派』或『閩習』形容之」，而所謂「浙派」實相應於沈光文等來自浙江之先儒仕宦而言，「閩習」則意謂鄭、朱等自福建來臺的主要成員而言㉒。

再者，臺南府城尚有明清時期其他著名的匾額六方：天壇（主祀玉皇上帝）「一」字匾，相傳爲寧靖王朱術桂手筆，取義於「唯天爲大，一以貫之」，此與經學也有義理上的相關。天壇傳說是明末永曆十五年（1661）十二月，鄭成功驅荷復臺後，奉明朝正朔，築壇祭告天地所在，故稱爲天公埕。城隍廟（主祀城隍爺）「爾來了」匾。竹溪寺（主祀三寶佛）「了然世界」匾，正殿之上尚有「與佛同在」匾。祀典關聖武廟「大

㉑文詳《臺灣美術》，第4卷第1期，頁61。

㉒相關論述，詳參莊伯和：〈明清臺灣書畫談〉，頁433～435；王耀庭：〈從閩習到寫生——臺灣水墨繪畫發展的一段審美認知〉，《東方美學與現代美術研討會論文集》，頁123～151。

丈夫」匾，開元寺「小西天」匾。而明鄭時期設立孔廟聖學，奠定了臺灣儒學文教的基礎，可惜並未留下珍貴的歷史資料，以資參稽；然則，「全臺首學」孔廟大成殿內高懸著「斯文在茲」、「聖神天縱」、「萬世師表」等匾，都是深刻影響型塑臺灣早期漢人移民的文化傳統。而明清時期的臺灣移民，主要來自閩粵地區，因此在各種文化的傳承上，也以閩粵母體文化爲認同的歸依。

筆者母校臺南一中校歌（蘇惠鏗 詞、羅耀國 曲）：「大海蒼蒼，高山昂昂，榕橋交拱，翠映我黌宮。海濱華胄，鄒魯文風，德智體群兮！多士陶溶。勤讀書，守秩序，思齊往哲，光文沈公！愛吾國，愛吾民，臺南一中，無負鄭成功！」而今憶及筆者負笈之時，屢留連於臺南市延平郡王祠，每觀大門及祠前沈葆楨聯的兩幅對聯：

孤臣秉孤忠，五馬奔江，留取汗青垂宇宙；
正人扶正義，七閩拓土，莫將成敗論英雄。

開萬古得未曾有之奇，洪荒留此山川，作遺民世界；
極一生無可如何之遇，缺憾還諸天地，是創格完人。

仰思前有古人，後必有來者，若鄭成功民族英雄的忠誠與功業，沈光文臺灣文教初祖的作育與培成，朱術桂義不帝秦的氣節與情操，將永留在臺南府城以及臺灣人民的心中，成爲一股薪傳永續的臺灣文化香火。

三、臺灣經學發展期（1683～1895）

滿清統治臺灣時期（1683～1895）二百一十二年間，筆者界定爲臺灣經學史的「發展期」。臺灣最早經學圖書文獻與藏書紀錄都在此一時期，可說是臺灣經學草昧初闢，混沌將明的重要萌芽階段。有關經學文獻部分，本文以清治時期臺灣各級各地方志爲全面考察檢索的重點。凡本編中所見臺灣方志，主要是清治時期臺灣各級行政區劃——府、縣、廳所編纂的志書，已由臺灣銀行經濟研究室出版《臺灣文獻叢刊》系列問世發行，中央研究院漢籍電子文獻——「臺灣方志資料庫」據以建構成電子中文全

文檢索系統，本文引錄資料皆根據於此，出版年皆省略不錄，以下恕不再說明。

（一）臺灣最早圖書文獻與經學藏書紀錄

據筆者考察：乾隆十七年（1752）王必昌所編《重修臺灣縣志》卷五〈學校志．書籍．附府學袁弘仁藏書記〉記錄了臺灣教育單位公藏圖書的重要書目，是臺灣藏書歷史的見證，其中言及經學者僅有《十三經註疏》，書目及序文如下：

> 《御製訓飭士子文》、《聖諭廣訓》、《人臣儆心錄》、《上諭全集》（二十四本。另雍正八年九月一道、雍正十二年十一月一道、乾隆十四年十一月一道）、《十三經註疏》（《周易》、《尚書》、《毛詩》、《春秋左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《禮記》、《周禮》、《儀禮》、《論語》、《孟子》、《孝經》、《爾雅》）㉓、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《梁陳書》、《魏書》、《北齊書》、《周書》、《南史》、《北史》、《隋書》、《唐書》、《五代史》、《弘簡錄》、《明史》、《學政全書》、《福建通志》、《鰲峰書院講學錄》。
>
> 制科以文章取士。士之通經學古者咸入珊網之收矣。我朝文教敷於四海，世宗憲皇帝復選博學鴻儒，用以鼓勵淹雅、典綦隆也。今上御極，以崇儒重道爲首務，所以振興學校者倍殷。屬在多士，可不孜孜奮勉，共承菁莪棫樸之風哉？余謬膺經選，司訓福庠六載，值臺陽新設訓席，遂調是任。仰懷聖明，無時不兢兢以作人爲念也。竊見臺地遙隔海天，人材蔚起，而博洽尚鮮其人。揆厥所由，蓋各庠向無藏書，即書肆亦罕售購；雖

㉓按：此列十三經次序是明代至清早期通行的排序，《四庫全書總目》以及阮元重刻《十三經注疏》並不如此。

有聰敏之質，欲求淹貫，庸可得乎？爰置古今載籍六百餘本貯之廨中，以資諸生借覽；令優生二人掌之，俾永久勿失。然而寒氈力絀，未能多蓄，第以是爲權輿也。四庫五車之富，端有望於後之君子。㉔

其次，謝金鑾所編《續修臺灣縣志》卷三〈學志．藏書〉，也記載了重要的藏書概況，其中與經學相關者有《十三經註疏》中與清．德沛《易圖解》等多種，典藏書目如下：

《十三經註疏》、《易圖解》、《詩義折中》、《欽定三禮義疏》、《春秋直解》、《小學纂註》、《近思錄集解》、《大學衍義輯要》、《大學衍義補輯要》、《小學實義》、《豫章學約》、《實踐錄》、《四禮翼》、《四禮初稿》、《學政全書》、《御製訓飭士子文》、《呂子節錄》、《從政遺規》、《聖諭廣訓》、《人臣儆心錄》、《訓俗遺規》、《養正遺規》、《教女遺規》、《在官法戒錄》、《鰲峰書院規條》、《十七史全書》、《宏簡錄》、《大清律》、《禮部則例》、《續增條例》、《御製詩集文集》、《雞雛待哺圖》、《福建通志續志》。㉕

再者，周璽所編《彰化縣志》卷四〈學校志．書籍〉，又記載了重要的藏書資料，例如易學方面計有兩種：《欽定周易折中》一部（十六本），《易經註疏》（即《周易註疏》）一部（四本），係前邑主楊桂森頒發。《欽定周易折中》（即《周易折中》或名《御纂周易折中》）係清初閩南理學大家李光地（榕村，1642～1718）奉康熙敕命所編纂，以北宋理學大儒程頤《伊川易傳》與南宋理學集大成的朱熹《周易本義》折中之，爲宋明以來理學易學的總成，可見清代臺灣士子的經學（易學）教育，與中土無異。典記書目如下：

《欽定學政全書》一部（二十四本），《欽定國子監則例》一部（六本），《御論》一部（二本），《聖諭廣訓》一部（一

㉔《臺灣文獻叢刊》第113號，頁155～156。
㉕《臺灣文獻叢刊》第140號，頁164。

本），《欽定周易折中》一部（十六本），《欽定書經傳說》一部（十八本），《欽定詩經傳說》一部（二十四本），《欽定古文淵鑑》一部（四十八本），《欽定朱子全書》一部（四十本），《欽定子史精華》一部（五十本），《欽定四書文》一部（十六本），《易經註疏》一部（四本），《書經註疏》一部（八本），《詩經註疏》一部（二十一本），《孝經註疏》一部（一本），《論語註疏》一部（四本），《春秋註疏》一部（二十四本），《儀禮註疏》一部（十二本），《周禮註疏》一部（十五本），《禮記註疏》一部（二十二本），《孟子註疏》一部（七本），《爾雅註疏》一部（五本），《公羊註疏》一部（十二本），《穀梁註疏》一部（五本），《通鑑綱目前編》一部（八本），《綱目正編》一部（七十七本），《綱目續編》一部（二十本），《史記》一部（四十本），《昭明文選集成》一部（三十本），《漢魏叢書》一部（一百二十本），《唐宋八家古文》一部（十五本），《王步青前八集》一部（十六本），《後八集》一部（十六本，自《周易折中》至《後八集》共二十九部，係前邑主楊桂森頒發），《小學集註》一部（二本，前學道憲葉頒發），《道統錄一部》（三本），《思辨錄輯要》一部（四本），《二程文集》一部（四本），《居業錄》一部（四本），《李延平集》一部（二本），《許魯齋文集》一部（二本），《胡敬齋文集》一部（二本），《學規類編》一部（六本），《羅整庵存稿》（一本），《讀禮志疑》一部（二本）。自《道統錄》至此係頒發，以上統共書籍四十四部。[26]

以上例舉清治時期所見臺灣學校藏書書目中，可知臺灣經學淵源於中國固有政學傳統，漢宋兼采，實爲清學的嫡傳。

（二）臺灣早期的學校教育與經學傳統

[26]《臺灣文獻叢刊》第156號，頁142～143。

明鄭後期在廟學國子監助教葉亨（原為廈門儲賢館生員）的教導下，廟學諸生深造有得，並精通經學，在清廷治臺之後紛紛高中進士、舉人。據高拱乾主編《臺灣府志》卷八〈人物志〉「進士年表」、「舉人年表」，記載葉氏諸生習《易經》中第的有：康熙三十三年（1694），臺灣府陳永華子陳夢球中進士，習《易經》；康熙三十二年（1693），臺灣府王忠孝之侄王璋、臺灣縣陳夢球中舉，皆習《易經》㉗。此外，周元文《重修臺灣府志》卷八〈人物志・選舉〉「進士年表」、「舉人年表」、「副榜年表」，記載其餘中舉者，尚有康熙二十六年（1687），鳳山縣蘇峨習《易經》；康熙五十年（1711），臺灣府楊阿捷、諸羅縣王錫祺與臺灣縣許宗岱皆習《易經》㉘。可知，葉亨是臺灣經學教育史上的第一人，他的門下諸生成爲臺灣經學教育史上的第一批學者，只可惜未見葉氏師生有關經學的專門論著傳世。

康熙二十六年丁卯（1687）夏四月，福建提督張雲翼疏請臺灣鄉試宜照甘肅寧夏例，於閩場另編字號，額中一、二名。禮部覆准：臺灣新經歸附，文教初開，應將臺灣一府三縣生員，照甘肅寧夏之例，另編字號，額外取中舉人一名；得旨允行。是科五十一名蘇峨，鳳山縣附學生，習《易經》㉙。

南北諸社熟番，於雍正十二年甲寅（1734）始立社師，擇漢人之通文理者給以館穀，教諸番童。巡使按年巡歷南北路，宣社師及各童至，背誦經書。其後歲科，與童子試，亦知文理，有背誦詩、《易經》無訛者，作字亦有楷法。番童皆薙髮冠履，衣布帛如漢人。有番名而無漢姓㉚。

村莊訓蒙，多自炊爨。其脩脯亦澹泊。但一贄而外，尚有立夏、端午、七夕、中秋、重陽諸節，薄治承筐。是日可以假館，然每授一書，即

㉗《臺灣文獻叢刊》第 65 號，頁 207～208。

㉘《臺灣文獻叢刊》第 66 號，頁 259～261。

㉙劉獻廷（1648～1695）：《廣陽雜記選》（第 219 種，1965 年），〈附錄一「池北偶談」十・臺灣開科〉，頁 46。

㉚六十七：《番社采風圖考》（第 90 種，1961 年），頁 1。並見徐珂：《清稗類鈔選錄》（第 214 種，1965 年），〈臺灣社師〉，頁 10；范咸：《重修臺灣府志》（第 105 種，1961 年），卷十六〈風俗（四）・番社通考〉，頁 474。

將前本退棄（如易授下經，即棄上經；詩授〈小雅〉，即棄〈國風〉之類），不加溫習，致爲可惜。其授經者，亦惟易、詩爲多，《尚書》、三禮、三傳則寥寥無幾。即《四書集註》讀至圈外者亦希。惟鍾選《千家詩》及彭氏《幼學須知》，家絃而戶誦，眞有不可解者[31]。

又據《清一統志．臺灣府》，以及《重纂福建通志．臺灣府》卷六十六「學校篇」[32]記載：臺灣府學建於康熙二十四年（1685），修於康熙五十一年，重建於乾隆十四年，入學額數：閩二十一名，粵九名。臺灣縣學建於康熙二十三年（1684），修於康熙四十二年，重修於雍正十二年、乾隆十四年，入學額數：十三名。鳳山縣學建於康熙二十三年（1684），修於康熙五十八年，重修於雍正七年、乾隆二年及十四年，入學額數：十三名。嘉義縣學建於康熙四十五年（1706），乾隆十八年移建，入學額數：十三名。彰化縣學建於雍正四年（1726），修於乾隆十七年，重修於乾隆二十四年，入學額數：十三名。淡水廳學建於嘉慶二十三年（1818），入學額數：六名。此外，又有康熙五十九年（1720）建於臺南府城之「海東書院」，康熙四十三年（1704）建之「崇文書院」，乾隆三十年（1765）建之「南湖書院」，嘉慶十五年（1810）建之「引心書院」；乾隆二十四年（1759）建於嘉義之「玉峰書院」；乾隆十年（1745）建於彰化之「白沙書院」，據《彰化縣志》載另有「主靜書院」及「文開書院」；乾隆二十八年（1763）建於淡水廳北興之「明志書院」，另有設於艋舺（今萬華）之「學海書院」；又有《噶瑪蘭廳志》所載之「仰山書院」，乾隆三十一年（1766）建於澎湖文澳之「文石書院」；以及各地紛設之義塾、義學、社學等，《福建通志．臺灣府》卷六十六「學校篇」中，詳載有義塾、義學、社學及書院之設置。而臺灣府學有儒學教授四人，臺灣縣學有儒學教諭三人，鳳山縣學有儒學教諭三人，諸羅縣學有儒學教諭四人，儒學教授與教諭之名籍傳略[33]。可見明鄭時期的儒學教化傳統，到了清廷治

---

[31]同上，卷五（上）〈風俗（上）．士習〉，頁188。

[32]《臺灣文獻叢刊》第68號；《臺灣文獻叢刊》第84號，頁239～249。

[33]參見高拱乾主編《臺灣府志》（《臺灣文獻叢刊》第65號），卷三〈秩官志．學官〉，頁63～64。

臺之後，「重道崇文」的教育風氣，尤勝於前[34]。

而清代臺灣各地凡有儒學與書院之建，幾乎都勒有碑記，一以紀盛，一爲不朽。臺灣地區最早也最重要的教育碑文，應屬臺灣令陳璸所撰〈臺邑明倫堂碑記〉，言及五經經解教義，可作爲臺灣地區經學教育的歷史里程標記[35]。〈臺邑明倫堂碑記〉其文曰：

> 予以壬午（1702）春，調任臺邑。至之翼日，恭謁文廟。禮成，學博黃君世傑率諸生引予入啓聖祠前聽講。……自有人類，即有人心；有人心，即有人理；有人理，即若天造地設而有明倫堂。苟斯堂之不立，則士子講經無地，必至人倫不明，人理泯而人心昧，將不得爲人類矣。……予謂五經與五倫，相表裏者也。倫於何明？君臣之宜直、宜諷、宜進、宜止，不宜自辱也。父子之宜養、宜愉、宜幾諫，不宜責善也。兄弟之宜怡、宜恭，不宜相猶也。夫婦之宜雍、宜肅，不宜交謫也。朋友之宜切、宜偲，不宜以數而取疏也。明此者，其必由經學乎！潔淨精微取諸易，疏通知遠取諸書，溫厚和平取諸詩，恭儉莊敬取諸禮，比事屬辭取諸《春秋》；聖經賢傳，垂訓千條萬緒，皆所以啓鑰性靈、開橐原本，爲綱紀人倫之具，而絃誦其小也。願諸生執經請業，登斯堂，顧名思義；期於忠君、孝親、信友、夫義、婦聽、兄友、弟恭，爲端人、爲正士；勿或徒習文藝，……庶幾不負予所以首先建立斯堂之意。

這是一篇極其重要的經學教育宣言。統論人類、人心與人理，而歸結於五倫與五經的相應關係，顯示了陳璸兼重理學與經學、兼重學思與實踐的態

---

[34] 按：現臺南市火車站右前方之中山公園內保存有「重道崇文坊」，係嘉慶皇帝御賜臺灣書畫藝術先賢林朝英（1739～1816）捐資贊修文廟，下旨嘉獎而建，參詳《臺灣通史》卷三十四〈列傳六・林朝英條〉。

[35] 文詳范咸編《重修臺灣府志》（《臺灣文獻叢刊》第 105 號），卷二十二〈藝文（三）・記〉，頁 680～681。按：陳璸，字文煥，號眉川，廣東海康人，諡清端；少讀四書、五經，及長熟讀〈太極圖說〉、《西銘》、《朱子小學》等書，於康熙四十一年（1702）任臺灣知縣。傳詳丁宗洛：《陳清端公年譜》（《臺灣文獻叢刊》第 116 號）。

度[36]。此外，余文儀編《續修臺灣府志》卷八〈學校．書院〉，載有臺灣道劉良璧〈海東書院學規〉，其中第四條「崇經史」爲書院重要的經學教育記錄：

> 崇經史。六經爲學問根源，士不通經，則不明理；而史以記事，歷代興衰、治亂之跡，與夫賢佞、忠奸，善可爲法、惡可爲戒者，罔不備載。學者肆力於經史，則有實用；而時文之根柢，亦胥在焉。舍經史而不務，雖誦時文千百篇，不足濟事。[37]

同前書卷目（頁 356～358），又載有臺灣道兼提督學政覺羅四明〈勘定海東書院學規〉，其中第三條至第五條，頗有與經學教育有關的資料，可供參考。又陳淑均編《噶瑪蘭廳志》卷四（上）〈學校．學規〉，轉錄了覺羅四明〈勘定海東書院學規〉錄四則，頗爲詳細介紹了書院義塾學經習文的規程，可以互參。文曰：

> 一、立課程。……將每日所新讀及舊所溫習之書，四書、六經、三史、《通鑑綱目》、《近思錄》、《性理大全》、古文詩文等項，逐一照格填註冊內，各自量材力之淺深，以爲功課之多寡；勿怠緩、勿急迫，優遊玩索，以俟自得。……如有疑義不明，即面相質問，以著教學相長之義。
>
> 一、敦實行。讀書所以致用也。聖賢垂世立教，詩、書、禮、樂、易象、《春秋》之文，於以發揮義理，非是爲一場話說；欲使人躬行實踐，體驗於身心，而推諸家國天下之間。……凡一切言動視聽以及五常、十義之倫，逐項須要認眞，毋得仍前忽略；則士修之於家而獻之天子之庭，將爲言坊行表之儒矣。
>
> 一、看書理。朱子云：「讀六經工夫多、得效少，論、孟工夫少、得效多。」程子曰：「《論語》、《孟子》既治，則六經

---

[36] 詳參陳昭瑛：《臺灣儒學——起源、發展與轉化》，〈儒學在臺灣的移植與發展：從明鄭至日據時代〉，頁 17～25。筆者此節所引錄資料，適與陳教授此書討論〈清代臺灣書院學規中的儒學思想〉一節，頁 25～29，可以參考觀善，充分反映了清代儒學教育的具體情形，資料十分寶貴。

[37] 《臺灣文獻叢刊》第 121 號，頁 355。

可不治而自明矣。」由程、朱之言思之，一部四子書，句句皆切於學者操存涵養之要、擴充體驗之功、修齊治平之實，非若他書之浩渺無涯難於盡曉也。……合茲以觀，學者看書不當泛泛以書博我，而當以我看書。字字句句，實從經文傳注涵泳而出，而又一一皆體之於身、驗之於心，……心地光明，自能脫然有會通處。由是而六經而子、史，亦易爲力矣。[38]

又，林豪編《澎湖廳志》卷四〈文事．書院〉，記錄了前通守胡建偉撰〈學約十條〉、文石書院主講林豪撰〈續擬學約八條〉，其中〈學約十條〉第七條「讀經史」、第十條「戒好訟」，〈續擬學約八條〉第一條「經義不可不明」，可說是臺灣經學史中極其重要而難得的兩條寶貴資料。而「戒好訟」條，引《易．訟卦》義理說明不可興訟的教示，可說是臺灣易學教育及易理訓解的第一手資料；又「經義不可不明」條，申言學習《周易》須以吳派漢學的虞翻易學爲門徑，可說是清代樸學在臺灣學院教育中流衍影響的重要記錄。文曰：

七曰「讀經史」。經，經也；史，緯也。學者必讀經，而後可以考聖賢之成法，則亦未不讀史而後可以知人論世者也。是十三經、二十二史，非學者所必讀之書，而爲學問之根柢者哉？今國家取士，鄉會第二場，試經義四篇，所以重經學也。至於第三場，多有以史事策試者．史學亦何嘗不重？是經之與史，有不容以偏廢者也。

十曰「戒好訟」。……即如易以天水名訟，卦義外剛內險，或前剛而後險，或彼剛而此險，兩不相下，而訟以興焉。是好訟之人，未有不剛險者也。人而好訟，大抵其人必貪暴而尚氣，機械而詭詐。率其剛險之性，明則舞文弄法、暗則射影含沙。或恃己之健訟，而顛倒是非，或唆人之爭訟，而混淆曲直；深文以期其巧中，搆釁以圖其重酬。無知者稱爲訟師；有識者鄙爲訟棍。此等人品，實鄉黨之鬼魅，而名教之罪人也。縱或法網偶疏，時有吞舟之漏，即天地神明，亦斷不爲之少寬也已。

[38]《臺灣文獻叢刊》第160號，頁143～144。

……爾諸生讀書明理，心氣和平，既無剛險之性，倘有非禮之加、橫逆之投，情遣理恕，何難渙然冰釋？即或萬不得已，務要申訴官長，而據事直書，仍不失忠厚之道；則有中惕之吉，而無終凶之訟。

經義不可不明也。士君子窮經，將以致用；必能明其義蘊，斯識見定、理解精、持論有本有末，以之用世，自無難處之事。……治經者，必先讀「註疏」，擇精語詳而歸於一是。……如《周易》宜習漢學，其尤著者，若《虞氏義》一書，爲國朝惠定宇、張皋文諸家所闡發，尤爲漢易入門之徑。大都以六爻之變動，陰陽之錯綜，先明其數，故治易者，必有圖畫，猶「春秋大事表」、「輿地」，皆有圖說，以明其方向，於天下大勢、遠近強弱，方瞭如指掌。……大抵六經註疏，經御纂折衷，固已燦然大備；然聖賢理道，本屬無窮，……學者會而通焉，可也。[39]

再者，周璽編《彰化縣志》卷四〈學校志．書院（社學附）〉，載有楊桂森〈白沙書院學規〉，言幼學訓蒙的學習進程與功夫，又引《周易．蒙卦．彖傳》「蒙以養正，聖功也」，〈蒙．大象傳〉「果行育德」作爲理證[40]。《噶瑪蘭廳志》卷四（上）〈學校．學規〉，又轉錄楊桂森〈白沙書院學規〉引述明儒方孝孺《遜志齋集》文，闡發五經教化與文以載道之義，頗有可觀之處。略引其文如下：

方正學孝孺〈學辨〉：「人莫不爲學，而學必有要焉。五經者，天地之心，三才之紀，道德之本也。善學者學諸易，以通陰陽之道、性命之理；學之詩，以求事物之情、倫理之懿；學之禮，以識中和之極、節文之變；學之書，以達治亂之由、政事之序；學之《春秋》，以參天人之際、君臣華夏之分；而學之大統得矣。……先之《大學》以正其本，次之孟軻之書以振

[39]《臺灣文獻叢刊》第 164 號，各段引文分見該書，頁 116～117，以及頁 118～120。

[40]《臺灣文獻叢刊》第 156 號，頁 143～146。

其氣，則之《論語》以觀其中，約之《中庸》以逢其原，然後六經有所措矣。……參天下之理以明之，察生民之利害以凝之；踐之於身欲其實，措之於家欲其當也；內燭之於性，欲其無不知也；外困辱而勞挫之，欲其著而不懈，畜而愈堅也。夫如是，學之要庶幾乎得矣。……處則折衷聖賢之道，稽纘古今之法，傳之於人，著之於書，以淑來者，豈不巍巍然善學君子哉！」又〈送牟元亮、郭士賢序〉：「文所以明道也。……聖人之言，如書、易、《春秋》之所載，孔氏弟子之所述，片辭可以善其身而治天下，豈好爲略哉？無所用繁也。……」[41]

最後，屠繼善編《恆春縣志》卷十〈義塾．塾規〉，記載：「本縣以爲化民成俗，端由於學。學之基始於童蒙，故易曰：『蒙以養正，聖功也。』」引述《周易．蒙卦．彖傳》之文爲義，並說：「閩省福清黃藻亭太史，經術傳家，子弟均以童蒙游庠，著有《讀經臆略》一本。爰摭其大較，並參以吾鄉讀法如左。」摭引《讀經臆略》一書大略，爲童生課學啓蒙的經學資鑑[42]。而謝金鑾編《續修臺灣縣志》卷三〈學志．教官〉，敘述了儒學教授、教諭與與訓導的聘任。文曰：

教官初制，府儒學教授一人、縣儒學教諭一人。雍正十一年，復設訓導一人；府縣學同。考古禮經：建國之學校而合國之子弟，凡有道者、有德者，使教焉。……惜乎！無有能傳者也，其姓氏猶存備錄。[43]

從以上所錄現存有限的資料可以推知：明鄭以至清治時期，臺灣儒學以經學與通經致用之學爲主。而經學教育存在府縣官學與地方學院之中，薪火相傳，不絕如縷，奠定了臺灣經學史啓蒙發展的基礎，具有辨章考鏡的歷史學術意義。

（三）臺灣早期經學人物及其著作——以易學為例

[41]參《噶瑪蘭廳志》該書，頁 148～150。
[42]《臺灣文獻叢刊》第 75 號，頁 212。
[43]《臺灣文獻叢刊》第 140 號，頁 177。

據前節高拱乾《臺灣府志》載，府學教授葉亨諸生，深造有得，精通經學，研習《易經》，而中第者有：臺灣府陳永華子陳夢球連中舉人、進士，臺灣府王忠孝侄王璋、鳳山縣蘇峨、臺灣府楊阿捷、諸羅縣王錫祺與臺灣縣許宗岱，皆中舉人。葉亨師生共七人，可說是臺灣經學史上第一批知名學者，開啓了臺灣經學史人才輩出的優良傳統，值得在此鑲鈐歷史文獻的一筆印記。

陳培桂編《淡水廳志》卷十六「附錄三」〈志餘・紀人〉，也記錄了三位臺灣先賢在經學與易學上的學養造詣，其中「郭菁英」（名列第一），「王士俊」（名列第三），「黃敬」（名列第十五），史載三先賢傳略如下[44]：

> 郭菁英，字顯相，成金兄，廩生。胸次高潔，絕營求，背誦六經如流。與人交，和藹可親。
>
> 王士俊，號熙軒，竹塹開墾首，世傑之五世孫，嘉慶間庠生。篤學，尤邃於易；授徒日廣，言論風生，每講奧義，必引史以證之，鄭用錫輩皆出其門。
>
> 黃敬，字景寅，歲貢生，芝蘭堡關渡莊人。少失父，事母極孝，母病，奉湯藥惟謹，身不貼席者十餘夕，家人曰：「子病矣。」曰：「吾惟求母之不病，遑知己病乎？」課徒不計財帛，但來從學者，諄誨不倦。著有《易經理解》（據紳士采訪）。

其中王士俊先賢，學邃於易，每講奧義，必引史以證，他或許是臺灣易學史中「史學易」的第一人。而黃敬先賢所著《易經理解》一書，則或許也是臺灣易學史中的第一部存目專著。只可惜二家學說與著作未傳於後，無法明其究竟。在臺灣經學史中，前述葉亨師生七人及郭菁英、王士俊與黃敬三位先賢，總計十位前輩學人，可說是臺灣經學史的先鋒人物，雖然影響有限，但其歷史上的引領先導地位，卻是不容輕忽與泯滅的。

此外，曹謹，原名瑾，字懷樸，河南河內人，嘉慶丁卯（1807）解元。大挑直隸知縣，改福建，補鳳山。鳳山苦旱，開九曲塘，引下淡水

---

[44]《臺灣文獻叢刊》第 172 號，頁 449～451。

溪，砌石爲五門，以時蓄洩。……知府熊一本善之，勒碑紀事，稱曰曹公圳。道光二十一年（1841），升淡水同知。……朔望詣明倫堂，宣講聖諭。刊《孝經》、小學，付蒙塾誦讀，給以獎賞。能兼《易經》朱註者，賞有加。復捐俸，續修學海書院，寒士多賴成業，祀德政祠[45]。以下檢索節錄重要的臺灣經學儒士九人傳略著述，提供參考：

1.洪受，字鳳明，鳳山人。潛心力學，於經傳多所發明。在庠教授，稱大師，門徒多成名。所著有《四書易經從正錄》、《滄海紀遺》，嘉靖乙丑，以貢歷國子助教、夔州通判，卒於官[46]。

2.丁蓮，字青若，晉江人。父天禧，登崇禎庚辰武進士。蓮幼孤力學，康熙癸巳進士，任興化教授，學行純譁。巡撫陳璸延主鰲峰書院，教士一循白鹿洞規，多所成就。調臺灣學，倡明經術，海外化之。秩滿，擢知儀徵縣，未抵任卒。著有《易經萃解》十二卷[47]。

3.郭菁英，字顯相，廩生，背誦六經如流。

4.王士俊，號熙軒，竹塹開墾首，世傑之五世孫，嘉慶間庠生。篤學，尤邃於《易》，授徒日廣，言論風生，每講奧義，必引史以證之。鄭用錫輩皆出其門[48]。

5.鄭用錫（1788～1858），字在中，號社亭，崇和子，少穎異，淹通經史百家，尤精於易，好吟詠。主明志書院講席，汲引後進。淡自開闢，志乘無書，乃纂稿藏之。嘉慶戊寅（1818），舉於鄉，道光癸未（1823）

---

[45]陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈列傳・政績・曹謹〉，頁 434～435。並見陳培桂：《淡水廳志》（172 種，1963 年），卷九（上）〈列傳一・名宦・文職〉，頁 261；沈茂蔭：《苗栗縣志》（159 種，1962 年），卷十四〈列傳・文職〉，頁 199～200。

[46]徐鼒（1810～1862）：《小腆紀傳》（第 139 種，1963 年），卷十〈人物列傳（二）・文學・洪受許材許開〉，頁 230。林焜熿：《金門志》（第 80 種，1960 年），卷十〈人物列傳（二）・文學・洪受許材許開〉，頁 2230。

[47]陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈列傳・政績・丁蓮〉，頁 463。並參黃任纂、章倬標補：《泉州府志選錄》（第 233 種，1967 年），〈志人・丁蓮〉，頁 152。

[48]陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1964 年），卷十六〈附錄三・志餘・紀人〉，頁 449。

成進士。開臺二百餘年，通籍自用錫始。……治家最嚴，所編家規，子孫猶恪守之。晚築北郭園以自娛，著述日富，有詩文若干卷。請祀鄉賢祠[49]。

6.鄭用鑑（1789～1867），字藻亭，竹塹城人；拔貢生，原籍同安，性恬淡，嘗倡修文廟，復襄舉義渡、義倉事。掌教明志書院，垂三十年。《廳志》稿，佐兄用錫兼修，以運津米勞，加內閣中書銜；同治元年（1862），舉孝廉方正。著《易經易讀》（《易經圖解易讀》）、《靜遠堂文鈔》，俱未付梓。光緒初年，入祀鄉賢祠[50]。而連橫《臺灣通史》記載較詳，可以參考並觀異同：

> 用鑑，字明卿，號藻亭，用錫從弟也。道光五年（1825），貢成均。性眞摯，重然諾。設塾課徒，以德行爲先，文藝爲次。及門陳維英輩皆傑出。主明志書院講席垂三十年，誨人諄諄，至老不倦。素樂善，捐修淡水學宮，佐用錫纂志稿。……著《易經圖解易讀》三卷及詩文，未刊。[51]

7.黃敬，字景寅，淡水關渡人。性孝友，喜讀書，歲貢生，著有《易經理解》[52]。按：連橫《臺灣詩乘》記載：「黃敬字景寅，淡水人，敦內行，設教關渡，及門多秀士，後貢明經。曩余撰通史，至北訪求。其孫金印造門請見，攜示所著《易經義類存編》。余讀其書，爲作列傳。」[53]《臺灣通史》所載，尤爲詳盡，可謂臺灣文教史先賢楷模，而其易著與易說，可窺梗概：

---

[49]陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1964 年），卷九（中）〈列傳二・先正〉，頁 270～271。

[50]鄭鵬雲、曾逢辰：《新竹縣志初稿》（第 61 種，1959 年），卷四〈列傳・鄉賢〉，頁 167。

[51]連橫：《臺灣通史》（第 128 種，1962 年），卷三十四〈列傳六・流寓列傳・鄭用鑑〉，頁 968～969。

[52]王松（1866～1930）：《臺陽詩話》（第 34 種，1959 年），下卷，頁 50。並見陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1964 年），卷十六〈附錄三・志餘・紀人〉，頁 451。

[53]連橫：《臺灣詩乘》（第 34 種，1960 年），卷三，頁 152。

黃敬，字景寅，淡水干豆莊人。干豆或作關渡，故學者稱關渡先生。少孤，母潘氏守節。性純孝，勤苦讀書。安溪舉人盧春選來北設教，敬事之，授《周易》。咸豐四年（1854）歲貢生，嗣授福清縣學教諭，以母老辭。假莊中天后宮爲社塾，先後肄業者數百人。當是時，港仔墘曹敬亦聚徒講學，皆以敦行爲本，游其門者多達材。人稱爲二敬。北臺文學因之日興。敬爲人謹飭，一言一動，載之日記，至老不倦。束修所入，悉以購書，或勸其置田，曰：「吾以此遺子孫，勝於良疇十甲也。」著《易經義類存編》二卷、《易義總論》、《古今占法》各一卷、《觀潮齋詩》一卷，未刊。其序《易》曰：「吾因卜筮而設。聖人欲人於事，審可否，定從違，察吉凶，以謹趨避，特爲假借之辭，聊示會通之意。故體則兼該靡盡，用則泛應不窮。無論人爲何人，尊卑貴賤皆可就此以占；事爲何事，大小輕重皆可依此以斷。豈一、二義類所得泥而拘乎？唯其爲書廣大精微，擴而充之，義多浩渺，研而究之，義又奧幽。前聖之言，非必故爲詭祕，以待後人深求。易本懸空著象，懸象著占，道皆虛而莫據，辭易混而難明。欲爲初學者講，不就其義以整其類，則說愈繁而旨益晦。譬如登山，仰止徒嘆其高，莫得尋其徑路。譬如入海，望洋徒驚其闊，莫得覓其津涯。執經習焉不察，開卷茫乎若迷。將易所以教人卜筮，欲啓之以明，反貽之以昧，欲命之以決，反滋之以疑，日言易而易不可言矣。夫易之數本於天也。天非以人爲驗，無以知天。易之辭憑乎理也。理非以事爲徵，無以見理。茲編之所解者，悉遵本義，主乎象占，以卜筮還之。而於各卦之義，各爻之義，復采古來人事相類者與爲證明。或係前人，或由己見，皆敬小窗閒坐所讀，苦無端倪，欲以課虛責實，庶幾得所持守，誌而不忘耳。卷帙既成，不忍恝然廢棄，爰顏之曰《義類存編》，以示子弟侄輩。俾之便習此經，因以兼通諸史，不無稍有裨益。雖所引著，其事未必與其義適符，而望影藉響，以爲比類參觀，亦足知類通達。況由是觸類以引而伸，充類以至

於盡，推類以概其餘。覺義雖舉一、二人之類，可作千萬人想。義雖舉一、二事之類，可作千萬事觀。化而裁之，推而行之，神而明之，何致拘泥鮮通，不能兼該泛應，有負於易爲卜筮之書也哉！」[54]

8.楊克彰，臺北淡水縣人，恩貢，光緒十六年（1890）署，著有《周易管窺》、《讀易要語》、《易中辨義》諸書[55]。

9.黃文儀賦〈寄興〉詩，以言誦易尋道之旨：「…… 閉戶誦《周易》，焚香清道心；爻詞如可會，大象何難尋？」[56]

以上爲檢索記錄的大較，因時代變遷，資料闕殘，無法盡觀全貌。由以上所引述的三段史料，明清兩代經學傳統在臺灣地區的儒學教育影響隱微而深遠，奠定了臺灣光復以後六十年來的發展基礎。然而，後繼多賢，踵事增華，臺灣經學發展的盛況可期，而臺灣經學傳承的文化學術基礎，也就正在這裏生根滋長了。

四、結　論

臺灣是一深富生命力與創造性的美麗之島，衡觀臺灣經學的歷史進程發展，既能批判的繼承，又能創造的發展，可以邁步迎接未來新世紀的考驗與挑戰。綜合而論，臺灣自 1945 年光復及 1949 年兩岸分治以來，經學研究人才薈萃，成果豐碩，如能與時俱進，實可與祖國大陸以及世界各國頂尖學者並駕齊驅，同步發展，必能達到國際水準，而不虞落於人後。回顧過往，展望未來，有關中國經學及臺灣經學的研究，將可成爲一條寬廣

---

[54]連橫：《臺灣通史》（第 128 種，1962 年），卷三十四〈列傳六・流寓列傳・黃敬〉，頁 984～985。並可參陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1963 年），卷十六〈附錄三・志餘・紀人〉，頁 451。

[55]沈茂蔭：《苗栗縣志》（第 159 種，1962 年），卷十二〈職官表・文職・苗栗縣訓導〉，頁 190～191。

[56]盧德嘉：《鳳山縣采訪冊》（第 73 種，1960 年），〈癸部・藝文（二）・詩詞〉，頁 512。

坦蕩而充滿希望理想的國際學術大道。

筆者出身耕讀客家，自幼迄志學之年，游息於南臺灣屏東平原佳冬鄉豐隆村，青山綠園，河清海湛，美不勝收，悠然若桃源，杳然如世外；胄胤十代，祖德宗功，「積善家聲遠，秘書世澤長」。先祖父書禮傳家，訓諭敦厚；而父母皆受日本公學校教育，親爲童蒙師導；長兄自幼教誨提攜，督學甚嚴，裁成有功，故幸能爲家族之「讀書種子」，此是福緣夙定，天生人成。十五志學之後，獨立遠行，負笈府城，就讀臺南一中，三載之間，足跡遍歷，逍遙於「全臺首學—孔廟大成殿、泮宮學坊」、「延平郡王鄭成功祠—民族文物陳列館」、「安平古堡—熱蘭遮城」、「赤崁樓—普羅民遮城」、「寧靖王朱術桂府—臺南大天后宮」、「中山公園—重道崇文坊」、「祀典關帝廟」、「府城隍廟」、「五妃塚廟」、「億載金城」、「開元寺」、「法華寺」、「竹溪寺」……等史實古蹟所在，感受特別深刻，而體驗尤異常人，此是筆者持志文史、歆慕哲理的序曲，也是本文梳理撰述的因緣。

（按：本文原題〈明清時期臺灣經學歷史發展的考察與分析〉，發表於 2005 年 11 月，北京清華大學：「首屆中國經學學術研討會——紀念清華國學研究院成立 80 周年、新加坡國立大學建校 100 周年，頁 1～22。」

肆、臺灣易學詮釋的歷史考察與類型分析

一、前　言

衡觀臺灣易學歷史，啓蒙於明鄭時期（1662～1683），奠基於清領時期（1683～1895）；雖頓挫於日治時代（1895～1945），卻薪傳發皇於國民政府光復與遷治臺灣的逾一甲子中（1945～2007）。本文前半段爬梳臺灣史料，探討明清時期易學發展的吉光片羽，作爲考鏡源流的張本；續依臺灣光復以來政治發展的階段，將逾六十年的易學歷史分析爲四個時期：1945～1971 爲復興期，1971～1987 爲發揚期，1987～1999 爲創造期，2000 迄今爲轉化期。全文分述爲以下四個段落：既有研究發表成果簡述；啓蒙奠基期：明清時期（1662～1895），而日治時期以相關易學發展文獻未備，故不與焉；復興創造期：臺灣光復（1945）以來；結論：回顧與展望。筆者試圖爬梳考察此三百餘年間臺灣易學歷史發展的趨勢脈絡，對於臺灣易學教育、圖書、教授、論述，以及易學傳承等有關的面向，檢討分析各階段的易學詮釋類型及其義涵特色，以見總體的成果，並以觀臺灣易學在東亞文化圈中的特殊表現，及其可能提供參照觀摩的範疇意義。

二、既有研究發表成果簡述：八家十三種

本節在於匡補筆者所撰〈臺灣易學史考述初探〉一文，以及已經編輯出版的《臺灣易學史》❶一書的闕遺，並提供學者後續考察研探的資料參佐。

---

❶賴貴三主編：《臺灣易學史》。

（一）高明（1909～1992）〈五十年來之易學〉❷

本文分述注釋派、論述派、考證派、與創新派。凡著錄作者 52 人，作品 92 部。篇前識語，自記其易學淵源及撰述緣起，此段小序應是大陸來臺第一代學者中，最早有志於撰寫中國易學史的明確紀錄。

（二）徐芹庭（1941～）〈六十年來之易學〉❸

本文共分四篇：首篇迻錄高明前文，並依其四派成法，分別加以闡述傳釋。其次爲〈近十年之易學〉，分述圖象、疑古、創新、考證、論述等五派，著錄作者 53 人，作品 47 部 35 篇。此文著錄名家頗多，都是民國六十年（1912～1971）來一甲子之間，中國大陸與臺灣的易學代表。

（三）徐芹庭〈民國以來易學之源流〉❹

本文爲前文的踵事增華，論述更爲詳備，時間跨度爲民國元年（1912）至民國 67 年（1978），可作爲民國以來易學源流的重要論文，其中著錄了許多奉獻於臺灣教育學術界的易學者，或間接影響臺灣易學發展的前輩學人，也提供了學者觀照的重要參考資料。

（四）徐芹庭〈民國以來象數與義理派之易學〉❺

本文係前文的續作，第一節將民國以來《易》學的派別，區分爲圖

---

❷原載於《中國一周》五十年元旦特大號，後收錄於《高明文輯》上冊，頁 145～156；又刊於《高明經學論叢》（同上，1978 年 7 月），頁 29～40。

❸此文收錄於程發軔主編：《六十年來之國學》第一冊，「第一部：經學」第一篇，頁 3～209。

❹此文收錄於徐芹庭：《易學源流》下冊，頁 1173～1391。

❺此文發表於《孔孟學報》，第 40 期，頁 261～315。

象、疑古、創新、考證、論述等五派。第二節「圖象派之《易》學」，首推杭辛齋（1869～1923）爲巨擘。此文於疑古派批評嚴厲，而於象數與義理二派，以及其他各派的論述多承前說。

（五）黃沛榮（1945～）〈近十餘年來海峽兩岸易學研究的比較〉❻

本文旨在比較海峽兩岸易學研究發展的趨勢與成績、研究的潛力，進而探討未來研究的方向。全文分爲四節：易學研究的近況，文獻的流布與文物的整理，學術心得的交流，未來研究的展望。此文是第一篇海峽兩岸易學研究的比較性論述，內容充實，見解深入，參考價值甚高。

（六）林慶彰（1948～）主編《經學研究論著目錄・周易》❼

截至目前爲止已出版三期三種（1912～1997）：第一期 1912～1987 年，著錄了民國元年至 76 年間的易學論著資料，分別爲十六大類。第二期 1988～1992，著錄了民國 77 年至 81 年間的易學論著資料，也分別爲十六大類，其中第十二類「《周易》研究史」中特列「臺灣」一目，收錄八篇相關論文，特別引起筆者的注意。第三期 1993～1997，著錄了民國

---

❻此文同時發表於《漢學研究》，第 7 卷第 2 期（1989 年 12 月），頁 1～17；以及《周易研究》，1989 年第 1 期（總第 3 期），篇名作〈近十年來海峽兩岸易學研究的比較〉，頁 96～102。

❼第一期 1912～1987 年（臺北：漢學研究中心，1989 年 12 月初版），由林慶彰主編，李光筠、張廣慶、陳恆嵩、劉昭明編輯，上冊，《周易》，頁 72～209。第二期 1988～1992（同上，1999 年 5 月初版），亦由林慶彰主編，汪嘉玲、侯美珍、張惠淑、游均晶編輯，上冊，《周易》，頁 325～484。第三期 1993～1997（同上，2002 年 4 月初版），則由林慶彰、陳恆嵩主編，何淑蘋、李盈萱、翁敏修、劉帥青編輯，中冊，《周易》，頁 711～902。按：黃尚信編著：《周易著述考》（臺北：國立編譯館，2002 年 12 月初版），上冊（頁 1～840）、下冊（頁 841～1479），多承前書匯編資料，故不另列說明。

82 年至 86 年間的易學論著資料，分類與第二期一致。此編雖爲目錄之作，但確實爲近九十年來的經學研究論著，保存了較爲完善整全的文獻紀錄。

（七）徐芹庭〈臺灣易學著作與易學家〉❽

這是第一篇以臺灣易學爲名的專論文章。共列舉了 45 位臺灣易學代表名家及其著作，記錄臚陳，是其前述二文的濃縮精華，同時具有參考價值。

（八）賴貴三（1962～）〈臺灣《周易》研究之回顧與展望〉❾

本文安排爲五節：一、前言。二、臺灣《易》學研究概述。三、臺灣《易》學研究成果回顧。四、臺灣《易》學研究未來展望。五、結論：臺灣《易》學研究的特色與困境。本文多承續前述黃沛榮文，可以相觀而善。

（九）許維萍（1970～）〈臺灣五十年來（1949～1998）的易學研究〉❿

---

❽文詳《周易研究》，1993 年第 2 期，頁 24～32。

❾此文原是筆者於 1998 年 8 月 21～22 日，應邀參加大韓民國中國學會主辦「第十八次中國學國際學術大會：二十一世紀中國學的課題」（漢城：淑明女子大學「壽蓮教授會館」），發表的會議論文，頁 1～17。會議論文集篇題作〈臺灣未來周易學術研究展望〉，內文篇名則如上題，頁 125～141。

❿發表於 2002 年 1 月 2 日，東吳大學中文系所學術研討會中，原題為「從反共到命相——1949 年以來《易》學研究在臺灣」，今已收錄於林慶彰主編：《五十年來的經學研究（1950～2000）》，頁 1～61；而該書更易文題為：〈《周易》學研究〉。

本文旨在反映 1949 年至 1998 年，這五十年來臺灣一地的易學研究成果，論述的範圍界定在這段期間內，臺灣學者所發表與易學有關的專書或單篇論文，從「縱的串連」與「橫的串連」歷史研究法上，一方面將五十年來臺灣易學發展的過程，做一個歷史性的回顧；同時，透過這個時期不同領域研究成果的評比，勾陳出整個大時代易學發展的樣貌。本文可說是臺灣易學近五十年來發展的版圖縮影，論述詳實，參考價值甚高。

（十）楊慶中（1964～）《二十世紀中國易學史》

本書第九章〈1949 年以來臺灣地區的易學研究〉（頁 435～532），專論臺灣自民國 38 年國民政府遷臺以後，五十年來的易學研究，依序分別討論了屈萬里（翼鵬，1907～1979）、高明（仲華，1909～1992）、戴璉璋（1932～）、黃沛榮（1945～）、朱高正（1954～）、高懷民（1930～）、黃慶萱（1932～）、賴貴三（1962～）、方東美（1899～1977）、羅光（1911～2004）等十位代表性易學家，區分爲「經傳的研究」、「易學史的研究」和「易學思想研究」三者。

（十一）鄭吉雄（1960～）《易圖象與易詮釋》

本書〈從經典詮釋傳統論二十世紀易詮釋的分期與類型〉（頁 13～81），論述 20 世紀的易學詮釋歷程，概分爲三大類：（一）偏重文獻，而以《周易》經傳爲主要研究對象；（二）研究易學理論體系及其相關問題；（三）研究易學史，包括歷代各家各派的易學理論。討論的範圍以 20 世紀爲限，就 20 世紀的易學作全盤的介紹；並分別分析檢討了：（一）高明、徐芹庭的觀點。（二）黃沛榮的觀點。（三）許維萍的觀點。（四）楊慶中的觀點。都與臺灣易學發展關係密切，具有非常深刻的參考價值。

（十二）賴貴三〈臺灣易學史考述初探〉⓫

本文在歷史分期上，大致依臺灣的政治演進階段，分爲七時期：荷蘭時期（1624～1662），明鄭時期（1662～1683），清領時期（1683～1895），日據時期（1895～1945），國府時期第一階段（1945～1971），國府時期第二階段（1971～1987），國府時期第三階段（1987～2003）。而在研探主題及資料搜集上，也大致區分爲七項：易學教育、易學人物、易學文獻、易學論文、易學組織、易學會議及易學計畫等。本文旨在初步建構出臺灣易學史的基本整體框架。其後增廣內容，收錄於下條《臺灣易學史．上編》。⓫

（十三）賴貴三《臺灣易學史》

本書爲筆者主持執行的國科會九十一學年度專題研究計畫研究成果（計畫編號：NSC91-2411-H-003-029，執行期限 2002.8.1～2003.7.31）。共分上下二編：上編〈歷史考述實錄〉，附錄七篇；下編〈臺灣易家隅介〉，分述三代二十八家，附錄二篇。此書論述較爲全面詳贍，可爲目前臺灣易學史的重要參考專著。此外，筆者於九十四學年度（2005.8.1～2006.7.31）又再度主持執行國科會專題研究計畫：「臺灣易學人物志」（計畫編號：NSC94-2411-H-003-040），目前正依預定進度推動中，預計論述臺灣易學人物約 130 餘人，期望計畫結束一年後，能順利完成付梓出版。筆者於 2006 年 11 月 25 日（星期六），應邀參加彰化師大國文系承辦之「國科會中文學門 90～94 年研究成果發表會」，宣讀〈臺灣易學史與人物志綜論〉，即爲此二計畫執行完成之精簡總報告，接續本文之後，可資參考。

三、啓蒙奠基發展期：明清時期（1662～1895）

臺灣易學歷史，筆者分期爲三階段七時期。

⓫此文刊載於《國文學報》，第 33 期，頁 1～36。

第一階段「啓蒙發展期」，分期爲三。一、啓蒙前期：荷蘭領臺時期（1624～1662）。二、啓蒙後期：明鄭復臺時期（1662～1683）。三、發展期：滿清治臺時期（1683～1895）。

第二階段「沈潛復興期」，分期爲二。一、沈潛期：日本據臺時期（1895～1945）。二、復興期：國府遷臺時期第一階段（1945～1971）。

第三階段「創造轉化期」，分期爲二。一、創造期：國府遷臺時期第二階段（1971～1987）。二、轉化期：國府遷臺時期第三階段（1987 迄今）。

以上三階段七時期，其中內容要義，均已於《臺灣易學史》中多所論述，不再贅言。本節旨在爬梳史料，匡補闕遺，以見臺灣易學啓蒙發展奠基期的歷史樣貌。

在啓蒙後期的明鄭時期（1662～1683），「臺灣人文初祖」沈光文（斯庵，1612～1688）首開臺灣文風；其後鄭成功（1624～1662）驅逐荷蘭人，曾賦詩：「禮樂衣冠第，文章孔孟家；南山開壽域，東海釀流霞。」並手書宋儒周敦頤（濂溪，1017～1073）〈太極圖說〉「無極而爲太極」行書軸，現藏於臺南市開元寺。而沈爲浙東文儒，鄭爲閩南武儒，浙學閩風因而爲臺灣保全傳承中華文化的薪火，開啓了新葉。以下就《臺灣文獻叢刊》⑫中，檢索而得的易學史料，分別引敘如下，作爲辨章考鏡的學術研究與歷史探溯的認知參考。

（一）臺灣最早易學藏書紀錄

據筆者考察：乾隆十七年（1752）王必昌所編《重修臺灣縣志》⑬卷五〈學校志．書籍．附府學袁弘仁藏書記〉記錄了臺灣教育單位公藏圖書的重要書目，是臺灣藏書歷史的見證，其中言及經學者僅有《十三經註疏》，其中《易經註疏》一部（四本），即唐．孔穎達（574～648）奉敕

⑫臺北：臺灣銀行經濟研究室。以下所引凡出於《臺灣文獻叢刊》者，僅加注第幾種，何年出版，及其卷目頁數，不另詳注。

⑬《臺灣文獻叢刊》第 113 號（1961 年），頁 155～156。

主編的《五經正義．周易正義》，後爲阮元（1764～1849）於嘉慶年間重刊宋本《十三經註疏》所本，屬於義理易學的主要傳典。另有李光地（1642～1718）《欽定周易折中》（十六本），係前邑主楊桂森頒發⓮。以及清．德沛《易圖解》⓯。易學藏書雖極有限，但可窺知沿襲官學傳統的歷史表徵。

（二）臺灣易學教育與傳統

清康熙五年丙午（1666），「全臺首學」臺南先師聖廟落成，旁置「明倫堂」，並立考試制度，明倫堂之前分立「六藝齋」。當時廟學的國子監助教由廈門儲賢館生員葉亨擔任，葉氏曾受教於創立「幾社」的徐孚遠（1599～1665），著有《五經講義》。在葉氏的教導下，廟學諸生深造有得，並精通經學，在清廷治臺之後紛紛高中進士、舉人。由陳璸（1656～1719）〈臺邑明倫堂碑記〉，可知文廟聖學興昌的梗概：

> 壬午⓰春，予調任臺邑。至之翼日，恭謁文廟。禮成，學博黃君世傑率諸生，引予於啓聖祠前聽講。問所謂明倫堂者，……吾懼斯堂不立，士子講經無所，必至人倫不明，人理滅而人心昧也。……越明歲癸未之夏，而斯堂成。……成之日，爰進諸生，告以斯堂取義之旨，爲落成慶。……予謂五經與五倫相繫屬者也。……明此者，其必由經學乎！潔淨精微取諸易，疏通知遠取諸書，溫厚和平取諸詩，恭儉莊敬取諸禮，比事屬辭取諸《春秋》；聖經賢傳，垂訓千條萬緒，皆所以啓鑰性靈、開衊原本，爲綱紀人倫之具，而絃誦其小也。願諸生執經請業，登斯堂，尚其顧名思義；期於忠君、孝親、信友、夫義、婦聽、兄友、弟恭，爲端人、爲正士；勿或徒習文藝，恣睢佻

⓮周璽：《彰化縣志》（第156種，1962年），卷四〈學校志．書籍〉，頁142。
⓯謝金鑾：《續修臺灣縣志》（第140種，1962年），卷三〈學志．藏書〉，頁164。
⓰壬午，時當康熙四十一年，1702年。

達，以致敗名喪檢，爲斯堂羞，庶幾不負予所以首先建立斯堂之意。⑰

康熙二十六年丁卯（1687）夏四月，福建提督張雲翼疏請臺灣鄉試宜照甘肅寧夏例，於閩場另編字號，額中一、二名。禮部覆准：臺灣新經歸附，文教初開，應將臺灣一府三縣生員，照甘肅寧夏之例，另編字號，額外取中舉人一名；得旨允行。是科五十一名蘇峨，鳳山縣附學生，習《易經》⑱。

南北諸社熟番，於雍正十二年甲寅（1734）始立社師，擇漢人之通文理者給以館穀，教諸番童。巡使按年巡歷南北路，宣社師及各童至，背誦經書。其後歲科，與童子試，亦知文理，有背誦《詩》、《易經》無訛者，作字亦有楷法。番童皆薙髮冠履，衣布帛如漢人。有番名而無漢姓⑲。

村莊訓蒙，多自炊爨。其脩脯亦澹泊。但一贄而外，尙有立夏、端午、七夕、中秋、重陽諸節，薄治承筐。是日可以假館，然每授一書，即將前本退棄（如易授下經，即棄上經；詩授〈小雅〉，即棄〈國風〉之類），不加溫習，致爲可惜。其授經者，亦惟易、詩爲多，《尙書》、三禮、三傳則寥寥無幾。即《四書集註》讀至圈外者亦希。惟鍾選《千家詩》及彭氏《幼學須知》，家絃而戶誦，眞有不可解者⑳。

臺灣道兼提督學政覺羅四明〈勘定海東書院學規〉，頗爲詳細介紹了

---

⑰王必昌：《重修臺灣縣志》（第 113 種，1961 年），卷五〈學校志・學宮〉，頁 146～147。並見周元文：《重修臺灣府志》（第 66 種，1960 年），卷十〈藝文志〉，頁 363～364；劉良璧：《重修福建臺灣府志》（第 74 種，1961 年），〈記・臺邑明倫堂碑記〉，頁 545～546；范咸：《重修臺灣府志》（第 105 種，1961 年），卷二十二〈藝文（三）〉，頁 680～681；陳文達：《臺灣縣志》（第 103 種，1961 年），卷十〈藝文志〉，頁 249；謝金鑾：《續修臺灣縣志》（第 140 種，1962 年），卷七〈藝文（二）〉，頁 474。

⑱劉獻廷（繼莊，1648～1695）：《廣陽雜記選》（第 219 種，1965 年），〈附錄一：「池北偶談」十・臺灣開科〉，頁 46。

⑲六十七：《番社采風圖考》（第 90 種，1961 年），頁 1。並見徐珂：《清稗類鈔選錄》（第 214 種，1965 年），〈臺灣社師〉，頁 10；范咸：《重修臺灣府志》，卷十六〈風俗（四）・番社通考〉，頁 474。

書院義塾學經習文的規程：

> 一、敦實行。讀書所以致用也，聖賢垂世立教，詩、書、禮、樂、易象、《春秋》之文，於以發揮義理，非是爲一場話說；欲使人躬行實踐，體驗於身心，而推諸家國天下之間。……凡一切言動視聽以及五常、十義之倫，逐項須要認眞，毋得仍前忽略；則士修之於家而獻之天子之庭，將爲言坊行表之儒矣。㉑
>
> 蓋聞師道立則善人多。師也者，所以傳道、授業、解惑也。恆邑各莊義塾十五處，設已十餘年，年費千餘金。每塾學生十二人，年則百數十人，迄未有成材出於其中，深爲可惜！本縣以爲化民成俗，端由於學。學之基始於童蒙，故易曰：「蒙以養正，聖功也。」自今伊始，願與爾塾師、恆民約：查各塾舊章，每年以二月朔啓館，十二月朔解館；此十箇月中，先生不能無故離館，學生亦不得無故不入塾。……晚間至二更爲度，先生講解經史、古文、綱鑑一首，不論何書，不論多少。……師生之間，有化雨春風之樂，無急迫煩惱之苦，則善矣。讀書之法，各省不同，而其要，不外乎熟及不間斷而已，先生肯教而不憚煩，學生肯讀而不畏難，即日計不足，月計必有餘也。閩省福清黃藻亭太史，經術傳家，子弟均以童蒙游庠，著有《讀經臆略》一本。爰摭其大較，並參以吾鄉讀法如左。㉒

此外，曹謹，原名瑾，字懷樸，河南河內人，嘉慶丁卯（1807）解元。大挑直隸知縣，改福建，補鳳山。鳳山苦旱，開九曲塘，引下淡水溪，砌石爲五門，以時蓄洩。……知府熊一本善之，勒碑紀事，稱曰曹公圳。道光二十一年（1841），升淡水同知。朔望詣明倫堂，宣講聖諭。刊《孝經》、小學，付蒙塾誦讀，給以獎賞。能兼《易經》朱註者，賞有

---

⑳同前註，卷五（上）〈風俗（上）·士習〉，頁188。

㉑余文儀：《續修臺灣府志》（第 121 種，1962 年），卷八〈學校·書院〉，頁357。並見謝金鑾：《續修臺灣縣志》（第 140 種，1962 年），卷三〈學志·書院〉，頁169。

㉒屠繼善：《恆春縣志》（第75種，1960年），卷十〈義塾〉，頁212。

加。復捐俸，續修學海書院，寒士多賴成業，祀德政祠㉓。而楊桂森〈白沙書院學規〉，引方孝孺（1357～1402）文以教學子：

> 方正學孝孺〈學辨〉：「人莫不爲學，而學必有要焉。五經者，天地之心，三才之紀，道德之本也。善學者學諸易，以通陰陽之道、性命之理；學之詩，以求事物之情、倫理之懿；學之禮，以識中和之極、節文之變；學之書，以達治亂之由、政事之序；學之《春秋》，以參天人之際、君臣華夏之分；而學之大統得矣。」（《遜志齋集》）又〈送牟元亮、郭士賢序〉：「文所以明道也。文不足以明道，猶不文也。三代以上，斯道明，故其文簡。三代以降，道晦而不章，人各以意求之，故其文繁。聖人之言，如書、易、《春秋》之所載，孔氏弟子之所述，片辭可以善其身而治天下，豈好爲略哉？無所用繁也。」㉔

澎湖前通守胡建偉撰〈學約十條〉，申論〈訟〉卦義理，甚爲中肯：

> ……即如易以天水名訟，卦義外剛內險，或前剛而後險，或彼剛而此險，兩不相下，而訟以興焉。是好訟之人，未有不剛險者也。人而好訟，大抵其人必貪暴而尚氣，機械而詭詐。率其剛險之性，明則舞文弄法、暗則射影含沙。或恃己之健訟，而顛倒是非，或唆人之爭訟，而混淆曲直；深文以期其巧中，搆釁以圖其重酬。無知者稱爲訟師；有識者鄙爲訟棍。此等人品，實鄉黨之鬼魅，而名教之罪人也。縱或法網偶疏，時有吞舟之漏，即天地神明，亦斷不爲之少寬也已。……爾諸生讀書明理，心氣和平，既無剛險之性，倘有非禮之加、橫逆之投，情遣理恕，何難渙然冰釋。即或萬不得已，務要申訴官長，而

㉓陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈列傳・政績・曹謹〉，頁 434～435。並見陳培桂：《淡水廳志》（172 種，1963 年），卷九（上）〈列傳一・名宦・文職〉，頁 261；沈茂蔭：《苗栗縣志》（159 種，1962 年），卷十四〈列傳・文職〉，頁 199～200。

㉔陳淑均：《噶瑪蘭廳志》（第 160 種，1963 年），卷四上〈學校・學規〉，頁 148～150。

據事直書，仍不失忠厚之道；則有中惕之吉，而無終凶之訟。慎毋恃官府待我厚而奔走公庭，毋恃衙門爲我熟而鑽謀蠹吏。守臥碑之訓，而一意詩書；品端行潔，誰不愛敬之。苟其不然，即使爾諸生身爲職官，見此等好訟之人，有不疾而惡之者幾希矣。

又澎湖文石書院主講林豪〈續擬學約八條〉，闡述經義不可不明，而以治易之法，示學子進學之道：

一、經義不可明也。士君子窮經，將以致用；必能明其義蘊，斯識見定、理解精、持論有本有末，以之用世，自無難處之事。……治經者，必先讀「註疏」，擇精語詳而歸於一是。若場屋與考經解，則以眾說爲波瀾而以御纂及朱子說爲主腦。朱註雖爲所尚，要當分別觀之。如《周易》宜習漢學，其尤著者，若《虞氏義》一書，爲國朝惠定宇、張皋文諸家所闡發，尤爲漢易入門之徑。大都以六爻之變動，陰陽之錯綜，先明其數。故治易者，必有圖畫，……若能會萃眾說而自抒新義，亦可以參備一解。大抵《六經註疏》，經御纂折衷，固已燦然大備；然聖賢理道，本屬無窮，如近世江愼修之《鄉黨圖考》、閻百詩之《四書釋地》，皆足以專門名家，補前賢所未備。學者會而通焉，可也。㉕

（三）臺灣早期易學人物及其著作

1.丁蓮，字青若，晉江人。父天禧，登崇禎庚辰（1640）武進士。蓮幼孤力學，康熙癸巳（1713）進士，任興化教授，學行純華。巡撫陳璸延主鰲峰書院，教士一循白鹿洞規，多所成就。調臺灣學，倡明經術，海外化之。秩滿，擢知儀徵縣，未抵任卒。著有《易經萃解》十二卷㉖。

㉕以上二則並見林豪：《澎湖廳志》（第 164 種，1963 年），卷四〈文事・書院〉，頁 119～120。

㉖陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈列傳・政績・

2.郭菁英，字顯相，廩生，背誦六經如流。

3.王士俊，號熙軒，竹塹開墾首，世傑之五世孫，嘉慶間（1796～1820）庠生。篤學，尤邃於易，授徒日廣，言論風生，每講奧義，必引史以證之。鄭用錫輩皆出其門㉗。

4.鄭用錫（1788～1858），字在中，號社亭，崇和子，少穎異，淹通經史百家，尤精於易，好吟詠。主明志書院講席，汲引後進。淡自開闢，志乘無書，乃纂稿藏之。嘉慶戊寅（1818），舉於鄉，道光癸未（1823）成進士。開臺二百餘年，通籍自用錫始。治家最嚴，所編家規，子孫猶恪守之。晚築北郭園以自娛，著述日富，有詩文若干卷。請祀鄉賢祠㉘。

5.鄭用鑑（1789～1867），字藻亭，竹塹城人；拔貢生，原籍同安，性恬淡，嘗倡修文廟，復襄舉義渡、義倉事。掌教明志書院，垂三十年。廳志稿，佐兄用錫兼修，以運津米勞，加內閣中書銜；同治元年（1862），舉孝廉方正。著《易經易讀》（《易經圖解易讀》）、《靜遠堂文鈔》，俱未付梓。光緒初年（1875），入祀鄉賢祠㉙。而連橫（雅堂，1876～1936）《臺灣通史》記載較詳，可以參考並觀異同：

> 用鑑，字明卿，號藻亭，用錫從弟也。道光五年，貢成均。性眞摯，重然諾。設塾課徒，以德行爲先，文藝爲次。及門陳維英輩皆傑出。主明志書院講席垂三十年，誨人諄諄，至老不倦。素樂善，捐修淡水學宮，佐用錫纂志稿。……著《易經圖解易讀》三卷及詩文，未刊。㉚

6.黃敬，字景寅，淡水關渡人。性孝友，喜讀書，歲貢生，著有《易

丁蓮〉，頁 463。並參黃任纂、章倬標補：《泉州府志選錄》（第 233 種，1967 年），〈志人・丁蓮〉，頁 152。

㉗陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1964 年），卷十六〈附錄三・志餘・紀人〉，頁 449。

㉘陳培桂：《淡水廳志》，卷九（中）〈列傳二・先正〉，頁 270～271。

㉙鄭鵬雲、曾逢辰：《新竹縣志初稿》（第 61 種，1959 年），卷四〈列傳・鄉賢〉，頁 167。

㉚連橫：《臺灣通史》（第 128 種，1962 年），卷三十四〈列傳六・流寓列傳・鄭用鑑〉，頁 968～969。

經理解》㉛。按：連橫《臺灣詩乘》記載：「黃敬字景寅，淡水人，敦內行，設教關渡，及門多秀士，後貢明經。曩余撰通史，至北訪求。其孫金印造門請見，攜示所著《易經義類存編》。余讀其書，爲作列傳。」㉜《臺灣通史》所載，尤爲詳盡，可謂臺灣文教史先賢楷模，而其易著與易說，可窺梗概：

> 黃敬，字景寅，淡水干豆莊人。干豆或作關渡，故學者稱關渡先生。少孤，母潘氏守節。性純孝，勤苦讀書。安溪舉人盧春選來北設教，敬事之，授《周易》。咸豐四年㉝歲貢生，嗣授福清縣學教諭，以母老辭。假莊中天后宮爲社塾，先後肄業者數百人。當是時，港仔墘曹敬亦聚徒講學，皆以敦行爲本，游其門者多達材。人稱爲二敬。北臺文學因之日興。敬爲人謹飭，一言一動，載之日記，至老不倦。束修所入，悉以購書，或勸其置田，曰：「吾以此遺子孫，勝於良疇十甲也。」著《易經義類存編》二卷、《易義總論》、《古今占法》各一卷、《觀潮齋詩》一卷，未刊。其序易曰：「吾因卜筮而設。聖人欲人於事，審可否，定從違，察吉凶，以謹趨避，特爲假借之辭，聊示會通之意。故體則兼該靡盡，用則泛應不窮。無論人爲何人，尊卑貴賤皆可就此以占；事爲何事，大小輕重皆可依此以斷。豈一、二義類所得泥而拘乎？唯其爲書廣大精微，擴而充之，義多浩渺，研而究之，義又奧幽。前聖之言，非必故爲詭祕，以待後人深求。易本懸空著象，懸象著占，道皆虛而莫據，辭易混而難明。欲爲初學者講，不就其義以整其類，則說愈繁而旨益晦。譬如登山，仰止徒嘆其高，莫得尋其徑路。譬如入海，望洋徒驚其闊，莫得覓其津涯。執經習焉不察，開卷茫乎若迷。將易所以教人卜筮，欲啓之以明，反貽之

㉛王松（1866～1930）：《臺陽詩話》（第 34 種，1959 年），下卷，頁 50。並見陳培桂：《淡水廳志》，卷十六〈附錄三・志餘・紀人〉，頁 451。

㉜連橫：《臺灣詩乘》（第 34 種，1960 年），卷三，頁 152。

㉝按：時為 1854 年。

以昧，欲命之以決，反滋之以疑，日言易而易不可言矣。夫易之數本於天也。天非以人爲驗，無以知天。易之辭憑乎理也。理非以事爲徵，無以見理。茲編之所解者，悉遵本義，主乎象占，以卜筮還之。而於各卦之義，各爻之義，復采古來人事相類者與爲證明。或係前人，或由己見，皆敬小窗閒坐所讀，苦無端倪，欲以課虛責實，庶幾得所持守，誌而不忘耳。卷帙既成，不忍恝然廢棄，爰顏之曰《義類存編》，以示子弟侄輩。俾之便習此經，因以兼通諸史，不無稍有裨益。雖所引著，其事未必與其義適符，而望影藉響，以爲比類參觀，亦足知類通達。況由是觸類以引而伸，充類以至於盡，推類以概其餘。覺義雖舉一、二人之類，可作千萬人想。義雖舉一、二事之類，可作千萬事觀。化而裁之，推而行之，神而明之，何致拘泥鮮通，不能兼該泛應，有負於易爲卜筮之書也哉！」㉞

7.楊克彰，臺北淡水縣人，恩貢，光緒十六年（1890）署，著有《周易管窺》、《讀易要語》、《易中辨義》諸書㉟。

8.黃文儀賦〈寄興〉詩，以言誦易尋道之旨：「……閉戶誦《周易》，焚香清道心；爻詞如可會，大象何難尋？」㊱

以上爲檢索記錄所得彰明較著者，筆者擬於來年完成編撰《臺灣易學人物志》，此爲先聲，當詳考求全；而後繼有賢，踵事增華，臺灣易學發展的猗歟盛況，乃可觀於今日。

（四）臺灣習易學子中式名錄

㉞連橫：《臺灣通史》（第 128 種，1962 年），卷三十四〈列傳六・流寓列傳・黃敬〉，頁 984～985。並可參陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1963 年），卷十六〈附錄三・志餘・紀人〉，頁 451。

㉟沈茂蔭：《苗栗縣志》（第 159 種，1962 年），卷十二〈職官表・文職・苗栗縣訓導〉，頁 190～191。

㊱盧德嘉：《鳳山縣采訪冊》（第 73 種，1960 年），〈癸部・藝文（二）・詩詞〉，頁 512。

康熙二十六年丁卯（1687），蕭弘樑榜：蘇峨，習《易經》。三十二年癸酉（1693），鄭基生榜：王璋，習《易經》，宜良知縣，才能著聲；丁憂之日，士民籲請兩院具題保留。陳夢球，習《易經》，隸籍正白旗中北關[37]。

康熙三十三年甲戌（1694）：陳夢球，習《易經》，隸籍正白旗[38]。

康熙五十年辛卯（1711），許斗榜：楊阿捷，習《易經》；王錫祺，習《易經》[39]；許宗岱，習《易經》[40]。

從上可知臺灣早期易家梗概，而臺閩地區學子習易，大凡均以唐．孔穎達《周易正義》、南宋．朱熹（1130～1200）《周易本義》以及清．李光地《周易折中》爲之準式，故康熙五十四年（1715）〈御製周易折中序〉說：

> 易學之廣大悉備，秦、漢而後，無復得其精微矣。至有宋以來，周、邵、程、張闡發其奧：惟朱子兼象數、天理違眾而定之，五百餘年無復同異。宋、元、明至於我朝，因先儒已開之微旨，或有議論己見，漸至啓後人之疑。朕自弱齡留心經義，五十餘年未嘗少輟；但知諸書大全之駁雜，奈非專經之純熟。深知大學士李光地素學有本，易理精詳；特命修《周易折中》，上律河洛之本末、下及眾儒之考定與通經之不可易者，折中而取之。越二寒暑，甲夜披覽，片字一畫，斟酌無怠。康熙五十四年春，告成而傳之天下。後世能以正學爲事者，自有所見與！[41]

---

[37]高拱乾：《臺灣府志》（第 65 種，1960 年），卷八〈人物志．舉人（年表）〉，頁 208。並見於周元文：《重修臺灣府志》（第 66 種，1960 年），卷八〈人物志．選舉．舉人年表〉，頁 260。

[38]高拱乾：《臺灣府志》，卷八〈人物志．進士（年表）〉，頁 207。並見於周元文：《重修臺灣府志》，卷八〈人物志．選舉．進士年表〉，頁 259。

[39]周元文：《重修臺灣府志》，卷八〈人物志．選舉．舉人年表〉，頁 260。

[40]同前註，卷八〈人物志．選舉．副榜年表〉，頁 261。

[41]劉良璧：《重修福建臺灣府志》（第 74 種，1961 年），卷首〈聖謨．御製周易折中序〉，頁 10。

（五）《臺灣文獻叢刊》中見載易學說解

1.婚姻爲人倫之始。《易經》有曰：「有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣。」又曰：「女正位乎內，男正位乎外；男女正，天地之大義也。」是以夫婦之道，爲人倫所首重。自古婚禮，有通媒、行聘、納采、問名等禮，所以重其事，見不可苟合也[42]。

2.易著師貞，書稱克詰；武備之道，當與文治並崇。國家偃武修文，德威遐播：墩臺壁壘，鞏磐石於千年……。其所以講習於無事之時、防範於太平之日者，制稱盛焉。豈曰山海敉寧，遽謂兵不必備哉！志兵制[43]。

3.在易，地中有水曰師。師之行於天下，猶水之行於地中；既著「容民畜眾」之義，必協「行險而順」之德。是知師以眾正，乃克副大軍討貳撫順、懷柔萬邦之命[44]。

4.易曰：「地險：山川、邱陵也。王公設險以守其國。」是有守土之責者，不可不識境內之山川、邱陵也[45]。

5.八卦井，在龜山，其泉甘冽。天朗氣清之候，樵夫、牧豎適或遇之；倘有意往尋，則反迷其所。易曰：「變動不居，周流六虛。」其井有焉。

6.論曰：大易以艮止象山，坎險象水，天地之常經也。即臺灣驗之，山下有水，於卦爲蒙；山在水中，於卦爲蹇。蒙者，昧也；內山阻深，遇險而止，故昧。蹇者，難也；舟楫往來，止於至險，故難。若夫時止而止，險而不失其信，則潮信與風信是也。推而言之：天包乎水，水承乎地；地藉水力以自持，九州均在瀛海中，何啻臺灣[46]？

---

[42]六十七：《使署閒情》（第 122 種，1961 年），卷三〈雜著（一）·通飭慎婚姻重廉恥示〉，頁 92。

[43]劉良璧：《重修福建臺灣府志》（第 74 種，1961 年），卷十〈兵制〉，頁 315。

[44]同前註，〈記·師泉井記〉，施琅，頁 539。並見范咸：《重修臺灣府志》（第 105 種，1961 年），卷二十二〈藝文（三）·記·師泉井記·施琅〉，頁 674。

[45]屠繼善：《恆春縣志》（第 75 種，1960 年），卷十五〈山川·形勢〉，頁 263；下則卷二十二〈雜志〉，頁 302。

7.十閩山海阻深，阪隰磽瘠，惟臺灣號稱沃衍。……統計全臺秬秸，曾無粒補天庾。易曰：「損上益下，民說无疆。」又曰：「利用爲大作。」蓋言報也。條分詳載，俾鼓舞奉公者知所勸。志賦役。

8.論曰：通臺灣者厥有三族。初發難由倭人，闢地築城自荷蘭，相度形勢、奠厥國基成於鄭氏。蓋海外驅除若斯之難也。聖王奠之，建都立邑，設官分職，有土有人，斯其時矣。明禮法，定民志，以完開國承家之事，是在官斯土者。易曰：「雲雷屯，君子以經綸。」猶是時哉，猶是時哉[47]！

9.城隍之名見於易[48]。易有之，「重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫」，言有備也。神名城隍，何取乎？易曰：「城復于隍。」隍，池也，又壑也[49]。

10.封域既分，制度斯起。通方經畫人事，所以贊天工也。邑自新造，百務草創。城郭宮室、倉廩府庫、廬井溝渠，間有作者，其名焉爾。……凡夫城郭以衛民、公署以蒞民、陂塘水利以便民，水旱荒凶有備也、鰥寡孤獨有養也：綱理目張，百廢具舉。易曰：「改邑不改井。」其亦斯義也夫。志規制[50]。

11.易曰：「王公設險以守其國。險之時義大矣哉！」夫曰設險以守，則雖有天險、地險，實賴有人焉；能設守以爲無形之險也明矣。澎湖屹峙海中，夙稱天險；其勢據臺、廈之中流，作漳、泉之外捍。其爲險也不在山之阻隘，而在水之汪洋；不在邱陵之扼塞可以一夫當關，而在沙汕

---

[46]王必昌：《重修臺灣縣志》（第 113 種，1961 年），卷二〈山水志〉，頁 84～85。下則卷四〈賦役志〉，頁 105。

[47]謝金鑾：《續修臺灣縣志》（第 140 種，1962 年），卷一〈地志・建置〉，頁 3～4。

[48]同前註，卷七〈藝文（二）〉，蔣元樞〈新修郡城隍碑記〉，頁 510。下則同，〈重建郡城碑記〉，頁 511。

[49]周璽：《彰化縣志》（第 156 種，1962 年），卷十二〈藝文志・記〉，胡應魁：〈古月井碑記〉，頁 466。

[50]余文儀修、王瑛曾編纂：《重修鳳山縣志》（第 146 種，1962 年），卷二〈規制志〉，頁 29。

之紆迴直使千帆難越。然則因險設防，宜乎易守矣[51]。

12.易曰：「損上益下，民悅無疆。」如果閭閻稱便，朝廷原不在區區升斗，必欲其額外加增，要當無絀於經費而後爲盡善耳[52]。

13.莧菜，《爾雅》：「蕢、赤莧，即今紅莧是也。」《埤雅》：「有紅、白二色。易曰：『莧陸。』乃馬齒莧。」[53]

14.茅，易：「藉用白茅。」禮：「縮酌用茅。」詩：「晝爾於茅。」北路甚多，高與人齊。又一種短而細，名金絲茅，理而不亂。謹案：《爾雅》：「茨，蒺藜。」……詩言：『牆有茨。』易言：『據於蒺藜。』皆此草也[54]。

15.鷹：《易．通卦驗》：「鷹，鷙殺之鳥也。」《格物總論》曰：「鷹，鷙鳥；金眼鉤觜、鐵爪劍翮，善攫搏。」按：此鳥飛鳴則風，坐鳴則雨[55]。

16.螺螄：一作蠃。易：「離爲蠃。」亦作蠡。

17.伯勞：《爾雅》謂之鵙，《易．通卦驗》云博勞。性好單棲，其飛翍；其聲嗅嗅，夏至應陰而鳴。俗謂之不孝鳥。

18.雉：易曰：「離爲雉。」離，火也，其體文明，俗名山雞[56]。

---

[51]林豪：《澎湖廳志》（第 164 種，1963 年），卷五〈武備．武備略總論〉，頁 170。此說並可參見於陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1964 年），〈弁言．序〉，頁 3。

[52]柯培元：《噶瑪蘭志略》（第 92 種，1961 年），卷五〈田賦志．附考〉，頁 50。

[53]陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈物產．蔬菜類〉，頁 67。並見周鍾瑄：《諸羅縣志》（第 141 種，1962 年），卷十〈物產志．物產．蔬之屬〉，頁 200。

[54]同前註，〈物產．草木類．草之屬〉，頁 125、138。《諸羅縣志》，卷十〈草之屬〉，頁 223。

[55]屠繼善：《恆春縣志》（第 75 種，1960 年），卷九〈物產（鹽法）．禽之屬〉，頁 171；下則同卷〈甲之屬〉，頁 181。按：《易．通卦驗》為緯書。

[56]陳文達：《臺灣縣志》（第 103 種，1961 年），〈輿地志一．土產．羽之屬〉，頁 36～37。下則〈毛之屬〉，頁 40。周鍾瑄：《諸羅縣志》，卷十〈物產志．物產．羽之屬〉，頁 234。

19.牛：易卦：「坤爲子母牛。」耕畜。

20.馬：乘畜也。易：「乾爲馬。」坤配乾，象牝馬。

21.犬：易：「艮爲狗。」

22.雞：易：「巽爲雞。」[57]

23.龜：《大戴禮》：「甲蟲三百六十，龜爲之長。」易曰靈龜，書曰元龜。《周禮》：「龜人掌六龜之屬。」[58]

24.螳螂：《易．通卦驗》曰：「螳螂捕蟬，蟬得美陰而鳴。螳螂超枝緣條，以葉自翳蔽，竦腰舉足，搏而取之。」

以上論及人事婚姻、軍事武備，田賦規制等，以及鳥獸草木之名，雖小而可以窺大，雖微而可以觀顯[59]。

四、復興創造轉化期：臺灣光復（1945）以來

筆者《臺灣易學史．上編．歷史考述實錄》，已將臺灣光復以來的易學發展歷史分期敘述，並將 1945～1971 定爲復興期，1971～1988 定爲創造期，1988 迄今定爲轉化期。本節因篇幅關係，在歷史考察部分則從略；類型分析上，則以《臺灣易學史》所述臺灣光復以來三代易學發展的

---

[57]以上俱見於周鍾瑄：《諸羅縣志》，卷十〈物產志．物產．畜之屬〉，頁 229～230。

[58]同上，〈介之屬〉，頁 242。下則〈蟲之屬〉，頁 246～247。以上各物產引《易》說者，並見於周璽：《彰化縣志》（第 156 種，1962 年），卷十〈物產志〉，頁 318、337、341、342、345、356；陳淑均：《噶瑪蘭廳志》，卷六〈物產志〉各相關內容記載。

[59]此外，在周于仁、胡格編纂之《澎湖志略》（第 109 種，1961 年）卷之一〈天文紀．星野〉（頁 1）、〈天文紀．風信〉（頁 5）、〈天文紀．日月〉（頁 10），卷之二〈地理紀．形勝〉（頁 14）、〈地理紀．街市〉（頁 43～44）、〈地理紀．井泉〉（頁 46），卷之四〈文事紀．書院〉（頁 78）、〈文事紀．書院．學約十條〉（頁 87），卷之五〈人物紀．列女〉（頁 108），卷之七〈風俗紀．習尚〉（頁 149），卷之八〈土產紀．陸產〉（頁 165～177）、〈水產〉（頁 188～192），都可見記載引易說以為徵驗，可以相互參照，茲不贅錄。

代表學者爲主，臚列名單、標識頁碼及撰者如下，略觀其間易學歷史的進程。就詮釋類型分析，此中三代易學則以史學、經學與哲學三方面，權作臺灣易學教育、研究與發展的三大向度。

（一）大陸來臺第一代易學代表學者

1.錢穆（1895～1990，江蘇無錫）的易學研究：史學系統。（頁 183～226，陳明彪撰稿）
2.方東美（1899～1977，安徽桐城）的易學研究：哲學系統。（頁 227～238，陳韋在撰稿）
3.戴君仁（1901～1978，浙江鄞縣）的易學研究：國學系統。（頁 239～262，許力仁撰稿）
4.屈萬里（1907～1979，山東魚臺）的易學研究：國學系統。（頁 263～274，陳韋在撰稿）
5.高明（1909～1992，江蘇高郵）的易學研究：國學系統。（頁 275～286，黃惠香撰稿）
6.牟宗三（1909～1995，山東棲霞）的易學研究：哲學系統。（頁 287～390，陳明彪撰稿）

（二）臺灣培植第二代易學代表學者

1.胡自逢（1912～2004，四川儀隴）的易學研究：師大國學系統。（頁 391～394，吳兒容撰稿）
2.黃錦鋐（1922～，福建莆田）的易學研究：師大國學系統。（頁 395～398，薛皓文撰稿）
3.高懷民（1930～，河南南陽）的易學研究：師大國學轉哲學系統。（頁 399～442，陳韋在撰稿）
4.黃慶萱（1932～，浙江平陽）的易學研究：師大國學系統。（頁 443～454，張輝誠撰稿）
5.戴璉璋（1932～，浙江麗水）的易學研究：師大國學系統。（頁 455

～460，張雅茹撰稿）

6.簡博賢（1934～，臺灣基隆）的易學研究：師大國學系統。（頁 461～468，黃惠香撰稿）

7.陳鼓應（1935～，福建長汀）的易學研究：臺大哲學系統。（頁 469～472，魏碧芳撰稿）

8.呂凱（1936～，江蘇，臺灣臺北）的易學研究：政大國學系統。（頁 473～480，陳韋在撰稿）

9.吳怡（1939～，浙江青田）的易學研究：師大國學轉哲學系統。（頁 481～490，趙皎君撰稿）

10.徐芹庭（1941～，臺灣苗栗）的易學研究：師大國學系統。（頁 491～502，吳淑慧撰稿）

11.黃沛榮（1945～，廣東中山）的易學研究：臺大國學系統。（頁 503～520，許力仁撰稿）

12.林麗眞（1947～，臺灣花蓮）的易學研究：臺大國學系統。（頁 521～532，黃惠香撰稿）

（三）臺灣栽成第三代易學代表學者

1.莊耀郎（1951～，臺灣苗栗）的易學研究：師大新儒家系統。（頁 533～534，張雅茹撰稿）

2.岑溢成（1952～，香港）的易學研究：師大與香港新儒家系統。（頁 535～538，楊琇惠撰稿）

3.劉君祖（1952～，湖南寧縣，臺灣臺中）的易學研究：臺大理工系統。（頁 539～554，吳淑慧撰稿）

4.朱高正（1954～，臺灣雲林）的易學研究：留德法政學系統。（頁 555～558，魏碧芳撰稿）

5.龔鵬程（1956～，江西吉安，臺灣臺北）的易學研究：師大國學系統。（頁 559～564，張輝誠撰稿）

6.劉瀚平（1956～，河北寧河，臺灣臺東）的易學研究：政大國學系統。（頁 565～574，趙皎君撰稿）

7.謝大寧（1957～，江蘇阜寧，臺灣臺北）的易學研究：師大新儒家系統。（頁575～578，薛皓文撰稿）

8.黃忠天（1958～，臺灣臺中）的易學研究：政大與高師國學系統。（頁579～590，謝育娟撰稿）

9.杜保瑞（1961～，臺灣臺北）的易學研究：臺大哲學系統。（頁591～604，楊琇惠撰稿）

10.孫劍秋（1962～，臺灣臺北）的易學研究：政大國學系統。（頁605～618，謝育娟撰稿）

11.賴貴三（1962～，臺灣屏東）的易學研究：師大國學系統。（頁1～19，徐敏芳撰稿）[60]

此外，臺灣易學名家尚有先進前輩，如：吳康、嚴靈峰、陳立夫、羅光、唐君毅、南懷瑾、愛新覺羅·毓鋆、張廷榮、程石泉、黎凱旋……等等。哲學系統如：成中英、郭文夫、林義正、曾春海、林安梧、李霖生、魏元珪、陳榮波……等。國學系統如：何澤恆、鄭吉雄、董金裕、王關仕、王開府、王基西、季旭昇、黃明理、顏國明、王財貴、林文彬、黃忠愼、游志誠、賴錫三、林文欽、林益勝、曾昭旭、陳廖安、陳郁夫、王金凌、趙中偉、許朝陽、許維萍……等等。因筆者時間心力所限，闕遺部分只好留待日後努力以赴，以克竟其成了[61]。

以下援據《臺灣易學史》敘述載錄中的精要部分，例舉三代中第一代具開創性的大師，史學部分以錢穆爲代表，經學（國學）部分以屈萬里爲代表，哲學部分以牟宗三爲代表，分述其易學要義，以管窺觀知臺灣易學薪火相傳，繼承創造的歷史研究與詮釋類型樣貌：

（一）錢穆之史學易學[62]

---

[60]此文並未收入《臺灣易學史》中，而附錄本書之後。並將與其他未刊入此書的臺灣易學者，一併收錄於預計來年後續出版之《臺灣易學人物志》一書中。

[61]筆者已獲得國科會補助九十四學年度專題研究計畫：「臺灣易學人物志」，將利用一年的期限，再度結合師生學力，共同編撰一部較為完整的臺灣易學人物專家史錄，提供學界參考利用。

錢穆學問淹博，鑽研四部，述作等身，特以史學著稱於世，今有《錢賓四先生全集》[63]搜羅論著最全，分甲乙丙三編。錢穆既以史學著名於世，一般學者對於其經學造詣，或有忽略處；考察其經學著作，並無任何一部易學專書，主要以單篇論文爲主。下表依歷史進程排列錢氏易學相關論文篇目 14 種，年代橫跨先秦、西漢、魏晉、兩宋、明末至清中葉，分量上以〈朱子之易學〉爲最多，年代上以 1929 年發表的〈易經研究〉最早，內容上有本經本傳的研究、道家與《易傳》的關係、《易傳》的宇宙論（哲學思想）、易學專家（王弼、周濂溪、朱子、王船山、焦循）的易學思想、治經方法，以及圖書學（太極圖與先天圖之傳授）。表列如下：

	篇　名	朝　代	內　容	出　處
1	〈易經研究〉	先秦、西漢	本經本傳	《中國學術思想史論叢》（一）
2	〈莊老太極無極義〉	先秦	道家與《易傳》的關係	《莊老通辨》
3	〈莊老與易庸〉	先秦、西漢	道家與《易傳》的關係	《莊老通辨》
4	〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉	先秦、西漢	哲學思想	《中國學術思想史論叢》（二）
5	〈王弼〉	魏晉	易學專家	《中國思想史》
6	〈王弼論體用〉	魏晉	哲學思想	《莊老通辨》
7	〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉	魏晉	哲學思想	《莊老通辨》
8	〈周濂溪〉	北宋	易學專家	《中國思想史》
9	〈論太極圖與先天圖之傳授〉	北宋	圖書學	《中國學術思想史論叢》（五）
10	〈朱子之易學〉	南宋	易學思想	《朱子新學案（四）》
11	〈黃梨州〉	明末清初	圖書學	《中國近三百年學術史》（一）
12	〈王船山〉	明末清初	易學專家哲學思想	《中國思想史》、《中國近三百年學術史》（一）

[62]詳參陳明彪：〈錢穆的易學研究〉，《臺灣易學史》，頁 183～226。
[63]臺北：聯經出版社，1998 年 5 月。

13	〈焦里堂阮芸臺凌次仲·里堂論漢學考據〉	清	治經方法	《中國近三百年學術史》（二）
14	〈焦里堂阮芸臺凌次仲·里堂論命〉	清	哲學思想	《中國近三百年學術史》（二）

就錢穆早年〈易經研究〉一文，可看出他受到 20 世紀初葉思潮的影響頗深。當時，中國史學界正興起以顧頡剛（1893～1980）爲首的疑古辨僞思潮。錢穆早年的研究，受疑古思潮影響，然而到了晚年則反對顧氏的意見。他主張用「剝皮」的方法研究《易經》，又主張「十翼非孔子作」，且分別從出土的魏冢《易經》及《左傳》、《論語》、《史記》等文獻中提出十個證據，考證十翼非孔子所作。這樣的研究方法和推論，可謂疑古辨僞潮流下的產物。此爲他易學研究的一大特色。

其次，錢穆的易學研究特色是喜以考據訓詁來通義理。以考據訓詁來通義理，此法乃上承清儒，清儒每喜以此法來研究義理，有名者如戴震（1723～1777）《孟子字義疏證》、焦循（1763～1820）《孟子正義》等。他的方式通常是先探求某字詞的最早來源，接著歸納此新出現字詞的涵義，再由此探討或確定某一思想的內容。如在〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉中，先就王郭二人注解用「理」字者，逐條收羅，再加以解析。接著說到：「理」字的提出開始於道家，《莊子·養生主》就有「依乎天理」的話。就此而言，之後的《易傳》，是自道家系統衍生下來。王弼（226～249）注易用到「理」字者，除《周易略例·明彖》「物无妄然，必由其理」外，共有九條，這些理字有「所以然之理」、「固然之理」、「必然之理」的涵義，以後宋儒言「理」，皆來自此。

或是探求某字詞來源，再以之判定某家思想，如在〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉中，提到《易傳》、〈中庸〉來自莊老，蓋因〈中庸〉言「致中和」，中和亦指《易傳》陰陽氣之中和，莊老書言中和處很多。此是先探求「中和」來自莊老，接著以此字詞去判定《易傳》、〈中庸〉的性格，如此判定和實情不符。或是由不同的字詞先加以等同，接著再等同各家思想，如在〈易經研究〉中提出《周易·繫辭傳》中的思想，大體遠於《論語》，近於莊老，他說因〈繫辭傳〉言神、變化，相當於莊老言自然、道。

又判定《周易．繫辭傳》中的哲學，是道家的自然哲學。其宇宙論，是唯氣之一元論。如此從不同的字詞去等同儒道二家的思想，不再作進一步的哲學論述，這樣的推論實誤解了二家的思想內容。《周易．繫辭傳》中的哲學，其本色根本就是儒家的道德哲學，而不是道家的自然哲學。其宇宙論，是道德的，不是唯氣的一元論。

綜合上述，以考據訓詁的方式去談義理，對於文獻來說是一初步的功夫，在考據訓詁基礎完成之後，尚須從事進一步的思想分析。以「《易傳》、〈中庸〉出自莊老」此點來說，徐復觀（1903～1982）〈有關思想史的若干問題〉說：

> 老莊所用的字語，都是幾經發展演變而來，無一字語具有「語源」的資格。……假定〈中庸〉、〈大學〉所用之字語，眞是沿自老莊，亦只能由此以推斷各書成立時代之先後，並不能由此以斷定各書的思想線索。……至錢先生因《莊子》有「勞神明爲一」的話，而認《易．繫傳》屢言「神明之德」，也是「襲取於老莊」，殊不知《莊子》之所謂神明，有類於今日之所謂精神；而《易傳》之所謂神明，乃係指鬼神而言。此乃傳統的用法，如《左．襄十四年》「敬之如神明者」即是。《易傳》是繼承傳統的用法，決非襲取老莊。……《易．繫傳下》有「天下之動，貞夫一者也」之言，而斷定此「一」字亦即《老子》書中「昔之得一」者之一，一即道也。……《易傳》、《老子》之所謂一，固皆指道而言，但《易傳》與《老子》之所謂道，在形式的層次上與性格上皆不相同，……則此一，正不必來自彼一。……古人的思想，保存在遺留的文獻裡面。要了解遺留的文獻；如文獻的本身有問題，當然須要下一番訓詁考據的工夫。……但僅靠訓詁考據，並不就能把握得到古人的思想。在訓詁考據以後，還有許多重要工作。我們所讀的古人的書，積字成句，應由各字以通一句之義；積句成章，應由各句以通一章之義；積章成書，應由各章以通一書之義。這是由局部以積累到全體的工作。在這步工作中，用得上清人的所謂訓詁考據之學。但我們應知道，不通過局部，固然不能

> 了解全體；但這種了解，只是起碼的了解。要作進一步的了解，更須反轉來，由全體來確定局部的意義；即是由一句而確定一字之義，由一章而確定一句之義，由一書而確定一章之義；由一家的思想而確定一書之義。這是由全體以衡定局部的工作。……，此係工作的第二步。此便非清人訓詁考據之學所能概括得了的工作。[64]

此論可說針對錢穆的研究方法，作了極深入的反省和提昇。又，錢穆在〈莊老與易庸〉說到「中道」的提出：先認識中間過程，再求貫通兩端（執兩用中），認爲是從道家提出宇宙事物是一切相對立的觀點後而來。此無論從理論上或文獻上，都沒有強而有力的證明恐流於臆斷。

當然，無庸諱言，錢穆的易學研究也是貢獻良多，像在〈朱子之易學〉中時時強調朱子「易本是卜筮書」的觀點，令人印象深刻，又以爲朱子看重康節的先天圖，表現了格物窮理的精神，其他論理氣的不離、理先氣後、太極和陰陽的關係（太極在陰陽中顯，陰陽則由太極生）等，都是重要的提醒。而最令人佩服的是在〈論太極圖與先天圖之傳授〉中，發揮了史學家綿密的考據功夫，說明了陳摶（？～989）似不授易予穆修、朱震（1072～1138）河圖傳授系統有誤、周子太極圖傳授之疑等，令後學者對這些問題重新思考。

（二）屈萬里之經學易學[65]

屈萬里治學嚴謹而廣博，經史子集皆深有涉獵，尤其對於上古史料的考證、圖書版本目錄之學，至今斐譽學界。屈萬里易學研究相關論述有以下 5 種：

1.《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969 年）。
2.《先秦文史資料考辨》（臺北：聯經出版社，1983 年）。
3.《古籍導讀》（臺北：聯經出版社，1984 年）。

---

[64]徐復觀：《中國思想史論集》，頁 100、108、111～113。
[65]詳參陳韋在：〈屈萬里的易學研究〉，《臺灣易學史》，頁 263～273。

4.《書傭論學集》（臺北：聯經出版社，1984 年）。

5.《漢石經周易殘字集證》（臺北：聯經出版社，1984 年）。

此外，指導臺大中文所易學碩士論文一篇：張彬村《易傳與莊子的現實世界觀與理想世界觀》（1976）。

屈萬里在〈說易散稿〉一文引言中，說到：「幼喜讀易，而持論往往與舊時經師之說不合。非故立異以鳴高，要亦求其心之所安而已。」他從年少即接觸《易經》，直到晚年臥病在榻，仍力求《易經集釋》能夠完稿成書，可謂一生與《易經》相伴，旁涉出的古文字學、古器物學，也都是爲求更合理地訓解《易經》而苦學所成。他重視證據、史料的可信度，在七十歲壽慶接受訪問時，曾說：「有一分證據，說一分話。找不到證據，不說話。」力求《易經》的眞面貌，以最充分的證據，做最可靠的推論，不盲從任何一項成說，不做違心之論，不做想像式的論述，一切奠基於證據之上。表現在《易經》研究上，也以此爲要求，他的易學研究成果，可以分爲四方面：

1.《周易》經文釋義：在〈周易散稿〉中，有關《周易》釋文的考釋，共有八則：「貞」、「利西南，不利東北」、「即命」、「三驅」、「包荒，用馮河，不遐遺；朋亡，得尙于中行」、「先甲三日，後甲三日；先庚三日，後庚三日」、「噬腊肉，遇毒」、「載鬼一車」。他因爲不滿足於舊說，而採取新證據所作的新詮釋，或遇有新證據可補充舊說者，由以上八例的證成其說，可知其治經之篤實不苟。

他在處理古籍上的一字一義時，秉持著實事求是的態度，沒有師法、家法的局限，對古往今來的說解，去蕪存菁，擇其可信者而宗之從之。對於義有未通，於理未能愜於心者，則廣泛取材於最新的出土資料，與民俗學上的研究作佐證，不爲不合理的說法強作解人，取於古而不泥於古，從新發現的材料尋求解決舊問題的有力證據，並且能不輕忽古籍所留下可供運用的資產。

2.《周易》歷史考證與史料：他透過以下四部分加以論證，〈周易卦爻辭成於周武王時考〉、〈易卦源於龜卜考〉、〈關於《周易》之年代思想〉與《周易》爻辭中之習俗，獲得不少可貴的見解與發現，夙爲學者所引述討論。

3.《周易》石刻版本研究：〈漢石經周易爲梁丘氏本考——跋張溥泉藏漢熹平石經周易藏石〉（此石為 1929 年出土）是探討《熹平石經．周易》所據的祖本問題，之前馬衡（1881～1955）認爲此祖本爲京氏本，此說一出，錢玄同（1887～1939）、顧頡剛、胡適之（1891～1962）諸先生皆和之。屈萬里此文認爲馬衡所據以論斷爲京氏本的證據，實屬牽強。而馬氏所云：「《熹平石經》之例，以一家爲主，而著他家於後。」並謂《熹平石經．周易》如爲京氏本，則「其碑末校記中，當著施、孟、梁丘之異同，如《詩》、《公羊》、《論語》之例。」但考之此石反面，在 20 字中，「施孟京氏」凡三見，而無梁丘氏，則《熹平石經．周易》所祖之本必爲梁丘氏本。此爲他據新出土的材料，打破學界成說之例。而對於《熹平石經．周易》之問題，他在 1961 年有專書《漢石經周易殘字集證》，內從漢石經之刊刻及經數碑數，到歷代搨本及各種著錄，皆有詳盡的探討，爲探討漢石經相關問題重要的著作。

4.歷代易學述評：關於傳統易學研究的論述，屈萬里以專書《先秦漢魏易例述評》爲代表，此書卷上先就十翼中〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉、〈繫辭傳〉、〈說卦傳〉述其條例，因爲此爲說易最早之作，尚無漢人象數學的痕跡。次以古籍之《國語》、《左傳》明晚周占筮之法，繼以漢武帝前諸子之說易條例。卷下則說明漢人象數解《易》的條例，如十二消息卦、互體及爻變、飛伏、爻辰、升降、納甲、兩象易等，最後以王弼易例作結。在本書自序他提到：「前人說易之書，有一通病，即蔽於易歷三聖之說，以爲必奧衍難究，而不敢以淺近目之是也。」故歷代易說迂曲難通者甚多，並無達到撥雲見日之效，反爲經典添上更難以明瞭的障礙。漢人以象數說易，穿鑿尤甚。王韓之注，雜取老莊；程子之傳，雜以性理之說。清代名家，於訓詁多據古義，但仍拘於象數。對於象數中圖書之學亦不苟同，直謂束之高閣可也。

就《周易》研究而言，屈萬里以爲必先確定其成書年代，各種學術論調出於何時，方能就書中所敘，取有力的佐證，古籍與出土資料並重，即王國維（觀堂，1877～1927）《國史新論》（《古史新證》）所創「二重證據法」，檢驗歷代易說，若前說不能明確解決問題，必不盲從古人之言，而是讓證據去說話。因此，一些千年未得合理的說法，他則以最新的資

料，設法做出更完善的說解，如對於「載鬼一車」之說，掃除迷信、附會等說法，直接從甲骨及群經中探求資料。重視證據、務實、謹嚴是屈萬里做學問的態度，所得的結論皆是步步推理所得，沒有憑空幻想、強作解人之辭，《周易集釋》爲他畢生研究《周易》的結晶，雖未能成書，但從已完成的部分與附記，即可看出對於一詞一句反覆思考，斟酌再三的痕跡，廣泛繼承前人的研究成果，並可從中作選擇，而終成一家之言。對於己說於義未安者，而後有更愜於心的看法，必不曲護，以求眞求善爲學術最高要求，接續清人重視訓詁的成就，佐以前人未見的資料，與歷史考實相結合而做成結論。他也認爲生當今日，有三項條件是前人未有者，此即他藉以突破前人成就之法：

1.思想解放後，不復爲迷信聖人觀念所蔽。

2.生於清代諸先哲之後，得憑藉其訓詁音韻諸學所造就之成績，以瞭解古書。

3.值甲骨、金文大量發現之時，得據以做比較之研究。

此外，他認爲今後治易的途徑有三，足資後學者取鑑：

1.當以經觀經，以傳觀傳。傳文有合於經者，自當取以參證。其不合者，不必強取以爲說。

2.注釋之書，當知所取捨也。對於漢人經說，「存者以少，不妨盡取而讀之。其關於易例者，則不必探求，而關於訓詁及異文者，故多可取資也。」對於宋以後至晚明諸書，「其爲圖書先後天之學者，固可不讀；即義理一派，其詮釋亦多望文生義，違失古訓，是直束之高閣可矣」；對於清代說易之書，「只宜注意其訓詁，不必泥其義例。」

3.「甲骨金文，可資考證也。」「是二者，皆與《周易》產生之時代相後先，故可取以資證者甚多。」

最後，他提到面對《周易》的態度說：「吾人固不應先存卑視之念，以埋沒其可貴之材料；尤不應存曾經聖人之手與自尊自大之念，以故神奇說。要必平心潛玃，以得其眞象爲最終目的。」

（三）牟宗三之哲學易學[66]

牟宗三乃一代哲學大師，論述不斷，其著作現以《牟宗三先生全集》[67]最爲完整，共分八輯。以下略依著作順序及學思發展，列出牟宗三易學思想中主要篇目內容及其出處。

	專著、單篇	朝代	內容簡介	出處
1	《周易的自然哲學與道德函義》	兩漢、宋明、清	經傳與易學家、哲學家的易、哲學思想	《周易的自然哲學與道德函義》
2	〈王弼之玄理易學〉	魏晉	道家易學	《才性與玄理》
3	〈人極圖說〉、〈讀易圖說〉（〈易衍〉第七章、〈易衍〉第八章）、〈〈太極圖說〉解〉	明	哲學家的易學思想	《蕺山全書選錄》
4	第八講〈對於「性」之規定（一）《易傳》、《中庸》一路〉	秦漢	《易傳》	《中國哲學的特質》
5	（1）對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定（第九節《易傳》與周張二程） （2）周濂溪對于道體之體悟（以誠體合釋乾道、誠體與寂感真幾、誠體之神與太極之理、「無極而太極，太極動而生陽」解、「太極動而生陽」之確解）	宋	哲學家的易學思想	《心體與性體》（一）
6	（1）程明道之一本論（天道篇、一本篇） （2）程伊川的分解表示（理氣篇）	宋	哲學家的易學思想	《心體與性體》（二）
7	（朱子）心、性、情之形上學的解析（關於明道所說之易體與神用之解析、關於濂溪「動而無動、靜而無靜，神也」之解析）	宋	哲學家的易學思想	《心體與性體》（三）
8	致知議辯（關於「乾知」之論辯、關於「幾」之論辯）	明	哲學家的易學思想	《從陸象山到劉蕺山》
9	第四講〈儒家系統之性格〉 第六講〈道家之玄理性格〉	先秦	本經本傳	《中國哲學十九講》
10	第一講〈亞里士多德「潛能」與「實現」原理及「四因說」〉 第三講〈儒家如何貫通「四因說」〉 第四講〈儒家：「動力因」、「目的因」的表示及兩種層次之說明之問題〉		本經本傳	《四因說演講錄》

[66]詳參陳明彪：〈牟宗三的易學研究〉，《臺灣易學史》，頁287～390。

[67]臺北：聯經出版社，2003年4月。

11	《周易演講錄》		《周易》經、傳	《周易演講錄》

綜觀牟宗三的易學研究，是從研究象數入手，構造一套中國的自然哲學，之後再逐漸回歸到儒家孔門的義理，他說：「我現在講《易傳》照孔門義理講，就是當道德形上學講。我年輕時候寫《易傳》那本書（《周易的自然哲學與道德函義》）是照自然哲學講，落在氣化講就是自然哲學。」[68]對於早年的作品《周易的自然哲學與道德函義》，他頗不滿意，說：

> 於《易經》，吾當時所能理解而感興趣的就是通過卦爻象數以觀氣化這種中國式的自然哲學（生成哲學）。至于就經而正視《易傳》，把《易傳》視作孔門義理，這是吾後來的工作，此並非吾當時所能了解，且亦根本不解，故亦無興趣。就《易經》之卦爻象數而講成自然哲學是往下講，雖講至本書第 V 部〈易理和之契和〉，亦是往下講。但就作爲孔門義理的《易傳》而講儒家的道德形上學，則是往上講……。吾在當時不能往上講，故本書第 II 部講王弼的易學與朱子的易學亦不明透。不但不明透，而且直可說最淺陋。……但吾當時既不解道家之玄理，尤無知于王弼之以道家玄理解孔門之義理之非是。朱子對于《易經》已知歸于儒家矣，但其根據《易經》而講太極，以及講理氣之關係，其全部意義，吾當時亦不能有明透之了解，只略知一二。……總之，吾當時對于儒釋道三教並無所知，對于宋明儒亦無所知，對于西哲康德更無所知，只憑道聽塗說，世俗陋見，而亂發謬論，妄下論斷。吾當時所習知者是羅素、懷悌海，以及維特根什坦之思路；於中國，則順《易經》而感興趣于漢人之象數，更發見胡煦與焦循易學之精妙，並發見這一套中國式的自然哲學（焦循除外）可與懷悌海那一套相比論，且亦根據實在論之心態來處理戴東原、焦里堂與朱子間之糾結，居然全始全終，終始條理，成一完整的一套，以

[68]詳參《周易哲學演講錄》，第十七講：中國式的自然哲學及西方 idealism 的三個系統，頁 124。

> 爲天下之理境可盡據此而斷之，遂視其他如無物。此是此書之總相也。……此書中所表現的一套自然哲學固可成一完整的一套，固亦可爲青年心態之所喜，然據此而謬斷其他，則是青年人之狂言與妄論，故吾後來甚悔之，幾不欲再提此書，亦無意重印之。對于此書，六十年來吾從未一看。[69]

以上是對《周易的自然哲學與道德涵義》的反省，然而豈是毫無價值可言？可從以下三點貞定之：

1.以西方哲學的觀點指出《周易》全書的涵義。

2.整理漢易並介紹清代胡煦的生成易學和焦循的道德易學。

3.發掘出中國的智學的傳統。

就第一點說，《周易》有四方面的意義：

1.數理物理的世界觀，即生生條理的世界觀。

2.數理邏輯的方法論，即以符號表象世界的「命題邏輯」觀。

3.實在論的知識論，即以彖、象來界說或類推卦象所表象的世界之性德的知識論。

4.實在論的價值論，即由彖、象之所定所示而昭示出的倫理意謂。

《周易》的物理原則是是「陰陽」，是「變易」，是「生成」，可以「易」字表之。數理方面的原則是「序理」，是「系統」，是「關係」，可以「序」字表之。彖、象表象世界是卦爻，可以「象」表之。倫理方面的原則是「意謂」，是「價值」，可由「象」來表徵「倫理意謂」或「價值意謂」。關於以上四個意義，他認爲 1 及 2 項，漢、清易學皆能詳細發揮；3 無人繼承；4 爲晉、宋易學所發揮，焦循窮盡極致。此四意義他頗著重，以爲若不能把握住此四涵意，不能明《周易》，或甚至可說不能明中國思想[70]。

就第二點說，在他之前，一般對胡煦（1655～1736）的研究不是很注重，焦循（1763～1820）則較多人著墨，筆者即以之爲博士學位論文。他在書中所展現胡氏易學之內容，對後人有很大的啓迪作用，對於胡煦的研

---

[69]〈重印誌言〉，頁 6～8。

[70]同上，頁 3～6。

究，雖已有輔仁大學許朝陽博士論文《胡煦易學研究》問世，猶尚待努力。對於焦循的易學，他自哲學角度切入，這是罕見的特識，其實也開示在研究焦循的易學時該建立一新思考點。

就第三點說，書中第五部爲〈律曆數之綜和〉，蔡仁厚（1930～）說：「其中第五部，是想由《易經》本身所具有的客觀的數學之序、以及焦循解大衍章引用古算以明『制（治）曆明時』，向律曆數之形上學的（宇宙論的）統一方面發展。先生於此確然見到中國文化之慧命，除堯舜禹湯文武周公孔子、歷聖相承的『仁教』之外，還有羲和之官的『智學』傳統，而古之天文律曆數，賅而存焉。天文律曆數在易學象數的牽連中，亦可見出其較爲有意義的形上學上的規模。」[71]然而，他此書亦存在不少缺點，如書中引用了不少西方哲學觀念去談《易經》的內容，有些頗嫌牽強附會，且有些結論很大膽，如說胡煦是中國最大的哲學家等。

至於此書對於牟宗三學思歷程的意義，顏炳罡（1960～）《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》，第一章〈生命與學思的雙向演進〉說：

> 就牟宗三本人的思想轉進言，這部書具有過渡意義。他對《周易》的研究是其思辨和邏輯興趣的結果，而通過對《周易》的系統研究，又進一步激發了他的思辨邏輯興趣。……牟並未由此深入探討中國哲學中的記號邏輯，而是回歸到邏輯本身，對邏輯系統進行了長期卓有成效的研究。他的思想也就由直覺的解悟轉進到架構的思辨。[72]

觀察牟宗三的學思歷程，他對於《周易》的研究始終保持高度濃厚的興趣，由之而來的著作是既多又精，思考既深又新。從他最早年的《周易的自然哲學與道德函義》，一直到《才性與玄理》中的〈王弼之玄理易學〉（解「各正性命」、「復其見天地之心」、「大衍義」、「一陰一陽」、「體用、有無」）；《中國哲學的特質》中的〈對於「性」之規定（一）《易傳》、《中庸》一路〉；《心體與性體》（一）中的對於〈葉水心〈總述

[71]同上，頁 18。
[72]顏炳罡：《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》，頁 53。

講學大旨〉之衡定中的《易傳》與周張二程及周濂溪對於道體之體悟；《心體與性體》（二）中的程明道之一本論（天道篇、一本篇）及程伊川的分解表示（理氣篇）；《心體與性體》（三）歷陳朱子對於心性情之形上學的解析（關於明道所說之易體與神用之解析、關於濂溪「動而無動、靜而無靜，神也」之解析）；《從陸象山到劉蕺山》中的〈致知議辯〉（關於「乾知」之論辯、關於「幾」之論辯）；《中國哲學十九講》中的第四講〈儒家系統之性格〉，第六講〈道家之玄理性格〉；《四因說演講錄》中的第一講〈亞里士多德「潛能」與「實現」原理及「四因說」〉，第三講〈儒家如何貫通「四因說」〉，第四講〈儒家：「動力因」、「目的因」的表示及兩種層次之說明之問題〉；以及晚年八十四至八十五歲講的《周易演講錄》，可見他是從自然哲學講到玄理易學再回歸到孔門義理的論述上。並且，他在儒家的基礎上與康德哲學的激盪下，建立一個圓教下的「道德的形上學」（實踐的形上學），將《周易》在哲學上的研究推向一個難以達致的高峰。

對於《周易》經傳的分析上，若主要以《周易演講錄》爲例來談，他獨鍾乾、坤二卦之卦爻，及與此二卦相關的彖、象、文言。此外，就是對〈繫辭傳〉的重要文句作大量又深入的疏解。在概念上，對一陰一陽、各正性命、幾、神等作了深入的闡釋。最終以〈乾・彖〉中的兩個原則表現了儒家道德形上學的義理，極成了圓教的高唱。至於對於象數的分析，這主要見於其早期的《周易的自然哲學與道德函義》，雖然他在此書中說到象數和義理不可離，然而到了後期就少見這方面的發揮了。故牟宗三的易學研究不是經學家式的研究，而是儒家的、哲理的、融貫東西的。

總之，《周易》在牟宗三各個學思階段，幾乎都有論及，且時出新義，因此《周易》對他的意義非凡。通過對《周易》的研究，他眞是作到了「返本開新」（牟宗三語），所謂「返本」，是說他回歸到中國哲學的源頭——《易經》去探究；所謂「開新」者，是說他本於儒家，藉助康德來證成一套「道德的形上學」。相對於五四時那些獨尊西方之人，他所走的是一條孤獨的固守傳統的路。五四那批人一切獨鍾西方，本是出於愛國，無可厚非，然而只是強力的移置西方思潮，不問中國的土壤適不適合，畢竟無法生根。五四過後歷經抗日、國共內戰、二地對峙，中華文化

處於風雨飄搖之際，幸賴牟宗三這些大賢一肩扛起文化存亡的重任，不僅深入探討中國經典，且各地講學、培養後進，以致促成後來儒學研究的興起，開啓了和西方對話的可能，這樣的器識和毅力，豈不正合於曾子所說：「仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」以上可說是牟宗三的易學研究所思考到的文化史上的意義。

以上三大名家的易學研究，作爲臺灣易學語文詮釋的歷史傳承與創造轉化的第一代卓然有成的代表學者，在史學、經學與哲學三大易學詮釋的類型論述上，不僅具有承先啓後的時代意義，更具有歷史發展的型塑價值，影響深遠，可大且可久，相信紹繼有賢，代有才出；而後起的易學從事者，在教學推廣、論述研究上，均能在第一代前輩的引領薪嚮下，對於《易經》、《易傳》與易學三大範疇，分就專題專論、專家史觀以及各代的易學歷史進程，發揮不同層面與向度的開發闡揚，在大家孜孜不倦、努力以赴的耕耘之下，相信未來的臺灣易學發展，必能「返本開新」，偉鑄立言的易學鴻業。

五、結論：回顧與展望

（一）臺灣易學研究的特色與成果

1.**方面廣**：研究範疇涵括八卦及六十四卦的產生，卦爻辭的性質（如卜筮性、義理性、文學性、社會性等），卦爻辭的內容、思想、作者與時代，十翼的思想淵源、著成時代及其在先秦學術史上的地位，歷代易學家及易學史，《周易》經傳的詮釋，《周易》與傳統文學、音樂、藝術及美學等，《周易》與現代科學與傳統科學。

2.**基礎深**：從研究者的學術背景分析，經常出版易學專著、發表論文的學者，以大學國文、中文系所、哲學系所爲主，其他系所爲輔；而中國大陸則以哲學系所、社會科學院哲學研究所爲主，思想文化研究所、歷史系所居次，中文系所反而少見特出的易學者。彼此交流，相互研討，深奠

後續發展的基礎。

3.**論文多**：從學生研究論文而論，碩士學位論文已逾 140 篇，博士學位論文已逾 40 篇。其中，大韓民國留學臺灣碩、博士研究生中，專研《周易》而有成就者，不乏其人；碩士班如：臺大哲研所金德僖、金納德，師大國研所南基守，政大哲研所金春植，文化哲研所金周昌、李相碩，文化中文所張貞海，東吳中文所朴京烜，輔大哲研所尹任圭、李淑子、吳相直，東海哲研所千炳敦等。博士班如：臺大哲研所金尙燮，文大哲研所金周昌、金學權、鄭炳碩、金聖基，輔大哲研所朴正根、尹任圭，東海哲研所千炳敦等。表現傑出，令人印象深刻；而今南韓與臺灣斷交多年，韓國留學生已明顯減少許多，多轉向大陸學習，故相對來說臺灣近年來已罕見韓籍研究生的易學論文了。

4.**風氣盛**：臺灣政治人物研習《周易》風氣漸盛，如前總統李登輝延聘劉君祖研習易學，上行下效，於是中央部會首長們也多如法炮製，蜻蜓點水般地過水一遭，但其實多無法深入體會，運用於經綸治國大業之中。劉君祖自學有成，又嘗從師於愛新覺羅毓鋆，出版專書多種，今已成爲社教易學推廣的重要人物，影響與貢獻，與日俱增。再如前立法委員朱高正，高中時即已研讀《易經》，雖留學歸國，從事政治活動，卻仍講述不斷，撰寫了幾本專著，闡發他個人的政治理念與哲學理趣。時風所及，上至高官顯宦，下至販夫走卒，多望風景從，蔚爲潮流。

（二）臺灣易學研究的發展困境

1.**師資缺**：大學校院師資不足，大學生選修意願雖高，但都爲求占卜實用，不能持恆學習探討；而中文研究生今多不從事經學研究，哲學研究生則多從事西方哲學研究，仰望易學而卻步者多，深恐後繼乏人，薪傳不易，最爲隱憂。緣因大部分的學習者，以爲《易經》爲有字的天書，在當今速成學習與怕苦畏難的大環境影響下，缺乏積極主動的研習鑽探精神動力，長此以往，臺灣易學發展前景必見頓挫。

2.**課題少**：臺灣易學研究以傳統對象、專題爲主，缺乏當代課題的相關研究，學術研究所能提供社會、國家的現代化助力有限，難以誘導學子

積極投入，更難以獲得政府、企業界的奧援，發展潛力受限；而且，缺乏科際整合研究，未能將既有研發成果，運用於其他學門，宏觀顯然不足。如何多向度、多視野開拓研究領域，值得正視。

3.**組織散**：臺灣地區缺乏統整的易學研究中心或機構，無法有效發揮協調、統合的功能，既有成果無法總結匯聚，發展宏圖亦難以體現。加以臺灣學術界圈子太小，在意見溝通交流上，略顯保守而遲滯，怯於批判，故無法建立大格局、大氣魄的易學研究環境。凡此種種，均有賴臺灣學術俊傑、社會菁英與民間志士一齊努力，共同奮鬥打拚，以期能突破發展的瓶頸及困境，提昇並創造出蓬勃發展的易學氣象。

（三）臺灣易學研究的未來展望

黃師沛榮〈近十年來海峽兩岸易學研究的比較〉專文，曾針對易學研究的未來展望提出十個工作目標與海內外易學研究同好互勉，雖然已經是十幾年前的倡議，但今天看來仍然具有反思的意義與發揮作用的價值，筆者以爲仍然可以作爲臺灣易學未來研究發展的理想目標：

一、編印歷代易學論著目錄，並撰成提要。

二、收集易學家資料，編成《易學史長編》，進而編撰詳盡正確的《易學史》。

三、編輯《歷代易說雜義叢輯》，將散見於歷代文集、筆記、雜說、雜考等著作之易說輯出、分段標點，並按所解說之經文次序編次成書。

四、收集並比較現存各種《周易》經傳的版本及譯本。

五、輯印歷代易學論著。

六、選輯發表於海峽兩岸期刊中的易學論文，並予分類，有計畫地出版《周易論文集》。

七、以新觀念來撰寫《周易通論》，系統地重新檢討《周易》的問題。

八、編撰《周易經傳新注》。

九、編撰《易學辭典》：易學術語及詞匯，古今易學專著、重

要易學家，《易經》成語與其他等。

十、成立「周易研究會」或「周易研究中心」。

20 世紀以來，易學研究者已普遍認同兩個結合傳統與現代的學術客觀特點，首先認爲《易經》是卜筮之書，《易傳》爲哲學之書，得到「以經觀經」、「以傳觀傳」、「經傳分治」的方法結論，此大異於傳統「以傳解經」、「經傳不分」的認識進路。其次，則指出本世紀古史辨派的易學意涵，源出於自宋代以來的經學懷疑之風；實證方法則承續了清代乾嘉樸學的考據精神，對於《周易》的看法則接受了清末今文經學家的觀點[73]。臺灣與中國大陸的易學研究者沿襲了傳統，批判繼承了前賢，而今面向 21 世紀，都有浩然捨我其誰的胸襟與沛然莫之能禦的志氣，但必須在傳統的厚實基礎上向上、向前發展，才能更進一步創造出易學文化研究提昇與轉化的可能。這是當今海峽兩岸易學界有志之士共同的願景，期望大家眾志成城，集思廣益，邁往成功圓滿之路。

臺灣是一深富生命力與創造性的美麗之島，衡觀臺灣易學的歷時進程，既能批判的繼承，又能創造的發展，可以邁步迎接未來新世紀的考驗與挑戰。綜合而論，臺灣地區易學研究人才薈萃，成果豐碩，如能與時俱進，必能達到國際水準，可與海峽兩岸及各國頂尖學者並駕齊驅，同步發展，而不虞落退人後。展望未來，易學研究將可成爲一條寬廣坦蕩而充滿希望理想的學術大道，這眞是可以期待與努力以赴的目標。

（按：本文原刊載於 2004 年 11 月，臺灣大學東亞文明研究中心：「東亞語文學與經典詮釋學術研討會」，頁 1～29。）

[73] 詳參鄭吉雄：《易圖象與易詮釋·從經典詮釋傳統論二十世紀易詮釋的分期與類型》。

伍、臺灣易學史與人物志綜論

一、前　言

四百年篳路藍縷，全臺首學，泮宮遠書香；乾坤奠道統，寶島欣欣，三代鼎革時義大。

一甲子春風化雨，故國鴻儒，庠教流善慶；泰貢開文明，英才濟濟，五經豐頤易仁尊。❶

上聯爲筆者自撰《臺灣易學史．序聯》，概括臺灣易學發展的歷史進程。而主編出版的《臺灣易學史》，即是主持執行國科會九十一學年度專題研究計畫的成果（計畫編號：NSC91-2411-H-003-029，執行期限 2002.8.1～2003.7.31）；此書係結合學生助理研究總成，共分上下二編：「上編：歷史考述實錄」，附錄七篇❷；「下編：臺灣易家隅介」，分述三代二十八家，附錄二篇❸。此書論述歷史發展與代表易家，具體而微，可作爲臺灣易學進程基本而重要的參考文獻。此外，筆者於九十四學年度又再度主持執行國科會專題研究計畫：「臺灣易學人物志」（計畫編號：NSC94-2411-H-003-040，執行期限 2005.8.1～2006.7.31），目前正校稿編訂中，自我期許

---

❶收載於賴貴三主編：《臺灣易學史》，〈序〉，頁1。

❷分別是：「臺灣五十年來之易學研究計畫」、「中華民國易經學會介紹」、「臺灣各大學校院歷年易學課程暨指導教授一覽表」、「臺灣各大學校院歷年易學開課調查統計表」、「臺灣各大學校院歷年易學博士論文一覽表（1966～2003）」、「臺灣各大學校院歷年易學碩士論文一覽表（1958～2003）」、「臺灣師範大學國文系所歷年易學演講紀要（1996～2003）」。

❸分別是：〈尚秉和的易學研究〉、〈廖名春的易學研究〉。尚秉和（1870～1950）為民初易學名家，意指民國前期大陸知名學者對臺灣易學的間接影響；廖名春（1956～）為北京清華大學思想文化研究所教授，見微知著，以代表大陸當代易學者與臺灣易學發展直接交流的兩岸現況。

計畫結束一年內，能夠順利完成，付梓出版，更進一步提供臺灣易學與經史學研究學者取資參考的藍本。

本文係筆者執行行政院國家科學委員會九十一學年度專題研究計畫：「臺灣易學史」（2002.8.1～2003.7.31）與九十四學年度專題研究計畫：「臺灣易學人物志」（2005.8.1～2006.7.31）的成果綜合論述。兩項計畫互爲表裏，前者重在臺灣易學歷史各面向以及代表學者人物考論，後者則重在臺灣易學人物總體探討評議，目前已出版《臺灣易學史》❹，《臺灣易學人物志》則正在進行編訂，期望來年完成，提供學界參考。衡觀臺灣易學歷史發展，萌基發展於明鄭（1662～1683）與清領（1683～1895）時期，而中輟於日治時代（1895～1945），眞正開花結果薪傳發皇，則有待於國民政府光復遷治臺灣（1945 至今一甲子），本文考察自明清以來三百餘年間，臺灣易學歷史發展的脈絡，以見代表性人物研究成果，俾資溯本探源、辨章考鏡。

儒家經學何時傳入臺灣？歷史上很難找出確切的答案，但是鄭成功於 1662 年收復臺灣時，隨行移遷的官員中有不少是飽讀經典的儒士，後來又設立「全臺首學——孔聖文廟」，奠定了臺灣經學的教育基礎，並撒播了薪火相傳的文化種子。可惜有關此一時期中，臺灣經學歷史探討分析的研究文獻並不多見，較有具體成果的專著，當以陳昭瑛教授（1957～）所著《臺灣儒學——起源、發展與轉化》❺最具代表了；職是之故，筆者乃積極考察整理撰述，期望能貢獻棉薄微力，並拋磚引玉，以完成《臺灣易學史》與《臺灣易學人物志》爲階段性目標。因爲筆者教學研究與學術服務負擔沈重，時力有限，無法充分深入分析，甚盼高明指導教正，匡補闕遺；後學踵事增華，發揚光大。

二、臺灣早期易學人物及其著作

❹臺北：里仁書局，2005 年 2 月 10 日初版。

❺陳昭瑛：《臺灣儒學——起源、發展與轉化》，全書共收專論八篇。

臺灣易學歷史分期，筆者曾於《臺灣易學史》中，依政治時間發展，分析爲三階段七時期。第一階段「啓蒙發展期」，分期爲三：一、啓蒙前期：荷蘭領臺時期（1624～1662）；二、啓蒙後期：明鄭復臺時期（1662～1683）；三、發展期：滿清領臺時期（1683～1895）。第二階段「沈潛復興期」，分期爲二：一、沈潛期：日本治臺時期（1895～1945）；二、復興期：國府遷臺時期第一階段（1945～1971）。第三階段「創造轉化期」，分期爲二：一、創造期：國府遷臺時期第二階段（1971～1987）。二、轉化期：國府遷臺時期第三階段（1987 迄今）。以上三階段七時期，均已於《臺灣易學史》說明論述，恕不再贅。本節旨在爬梳史料，匡補闕遺，以見臺灣易學啓蒙發展奠基期歷史人物及其著作的概貌豹斑。

（一）臺灣府學教授葉亨及其門生：王璋、陳夢球

據高拱乾《臺灣府志》載，府學教授葉亨諸生，深造有得，精通經學，研習《易經》而中第者有：康熙三十二年（1693），臺灣府王忠孝之侄王璋、臺灣縣陳夢球中舉，皆習《易經》。康熙三十三年（1694），臺灣府陳永華子陳夢球中進士，習《易經》❻。以上各人生平雖均未詳，然據此可知葉亨是臺灣易學教育史上的第一人，他的門生王璋、陳夢球成爲臺灣易學教育史上的第一批學者，只可惜未考見葉氏師生有關易學論述傳世。葉亨師生三人，在歷史文獻可貴而有限的紀錄中，可說是臺灣易學史上第一批知名學者，開啓了臺灣經學史人才代出的文化傳統，值得在此特別表彰宣揚。

（二）南臺府縣學諸生：蘇峨、楊阿捷、王錫麒、許宗岱

據史載臺灣各地府縣學生，研習《易經》而中舉者，尚有：康熙二十

❻詳參高拱乾：《臺灣府志》，《臺灣文獻叢刊》第 65 號，卷八〈人物志〉「進士年表」、「舉人年表」，頁 207～208。

六年（1687），鳳山縣蘇峨習《易經》。康熙五十年（1711），臺灣府楊阿捷、諸羅縣王錫祺與臺灣縣許宗岱皆習《易經》❼。以上各人生平惜均未詳，而可知清初領臺時，承明鄭之遺緒，政學重心仍在南臺：鳳山縣城原在今高雄左營半屏山下、蓮池潭畔，舊城遺蹟尚存，猶可憑弔，後遷治今高雄縣鳳山市。臺灣府及臺灣縣，大抵在今臺南市縣境內，惟有「全臺首學——孔廟」，巋然獨存。諸羅縣即今嘉義市，縣學所在，恐不易覓得遺蹤了。

（三）北臺府縣學諸生：郭菁英、王士俊、黃敬

陳培桂編《淡水廳志》卷十六「附錄三」〈志餘．紀人〉，也記錄了三位臺灣先賢在經學與易學上的學養造詣，其中「郭菁英」（名列第一），「王士俊」（名列第三），「黃敬」（名列第十五），三位先賢均爲清前中期北臺灣淡水廳（新竹以北）的著名學者，史志傳略迻錄如下❽：

> 郭菁英，字顯相，成金兄，廩生。胸次高潔，絕營求，背誦六經如流。與人交，和藹可親。
>
> 王士俊，號熙軒，竹塹開墾首，世傑之五世孫，嘉慶間庠生。篤學，尤邃於易；授徒日廣，言論風生，每講奧義，必引史以證之，鄭用錫輩皆出其門。

據上文，可知王士俊先賢，學邃於易，「每講奧義，必引史以證之」，他或許是臺灣易學史中「史學易」的第一人。

> 黃敬，字景寅，歲貢生，芝蘭堡關渡莊人。少失父，事母極孝，母病，奉湯藥惟謹，身不貼席者十餘夕，家人曰：「子病矣。」曰：「吾惟求母之不病，遑知己病乎？」課徒不計財帛，但來從學者，諄誨不倦。著有《易經理解》（據紳士采訪）。❾

---

❼詳參周元文：《重修臺灣府志》，《臺灣文獻叢刊》第 66 號，卷八〈人物志．選舉〉「進士年表」、「舉人年表」、「副榜年表」，頁 259～261。

❽詳參陳培桂：《淡水廳志》（《臺灣文獻叢刊》第 172 種，1964 年），卷十六〈附錄三．志餘．紀人〉，頁 449～451。

而黃敬先賢所著《易經理解》一書，則或許也是臺灣易學史中著錄的第一部易學存目專著。只可惜二家學說與著作未傳於後，無法明其究竟，眞是遺憾！

而關於黃敬先賢，連橫（1876～1936）《臺灣詩乘》記載：「黃敬字景寅，淡水人，敦內行，設教關渡，及門多秀士，後貢明經。曩余撰通史，至北訪求。其孫金印造門請見，攜示所著《易經義類存編》。余讀其書，爲作列傳。」❿據此可知，黃敬除上述《易經理解》外，尙有《易經義類存編》；而下文連橫名著《臺灣通史》所載，尤爲詳盡，謂：「著《易經義類存編》二卷，《易義總論》、《古今占法》各一卷。」黃敬可謂臺灣文教史先賢楷模，也是最有資格尊爲臺灣易學專家的名儒先生，有關他的生平學行與易著易說，於以下《臺灣通史》所載傳略中，得窺梗概，並可與上文對勘：

> 黃敬，字景寅，淡水干豆莊人。干豆或作關渡，故學者稱關渡先生。少孤，母潘氏守節。性純孝，勤苦讀書。安溪舉人盧春選來北設教，敬事之，授《周易》。咸豐四年（1854）歲貢生，嗣授福清縣學教諭，以母老辭。假莊中天后宮爲社塾，先後肄業者數百人。當是時，港仔墘曹敬亦聚徒講學，皆以敦行爲本，游其門者多達材。人稱爲二敬。北臺文學因之日興。敬爲人謹飭，一言一動，載之日記，至老不倦。束修所入，悉以購書，或勸其置田，曰：「吾以此遺子孫，勝於良疇十甲也。」著《易經義類存編》二卷、《易義總論》、《古今占法》各一卷、《觀潮齋詩》一卷，未刊。其序易曰：「吾因卜筮而設。聖人欲人於事，審可否，定從違，察吉凶，以謹趨避，特爲假借之辭，聊示會通之意。故體則兼該靡盡，用則泛應不窮。無論人爲何人，尊卑貴賤皆可就此以占；事爲何事，

---

❾按：王松（1866～1930）：《臺陽詩話》（第 34 種，1959 年），下卷，頁 50，又有傳略曰：「黃敬，字景寅，淡水關渡人。性孝友，喜讀書，歲貢生，著有《易經理解》。」

❿詳參連橫：《臺灣詩乘》（第 34 種，1960 年），卷三，頁 152。

大小輕重皆可依此以斷。豈一、二義類所得泥而拘乎？唯其爲書廣大精微，擴而充之，義多浩渺，研而究之，義又奧幽。前聖之言，非必故爲詭祕，以待後人深求。易本懸空著象，懸象著占，道皆虛而莫據，辭易混而難明。欲爲初學者講，不就其義以整其類，則說愈繁而旨益晦。譬如登山，仰止徒嘆其高，莫得尋其徑路。譬如入海，望洋徒驚其闊，莫得覓其津涯。執經習焉不察，開卷茫乎若迷。將易所以教人卜筮，欲啓之以明，反貽之以昧，欲命之以決，反滋之以疑，日言易而易不可言矣。夫易之數本於天也。天非以人爲驗，無以知天。易之辭憑乎理也。理非以事爲徵，無以見理。茲編之所解者，悉遵本義，主乎象占，以卜筮還之。而於各卦之義，各爻之義，復采古來人事相類者與爲證明。或係前人，或由己見，皆敬小窗閒坐所讀，苦無端倪，欲以課虛責實，庶幾得所持守，誌而不忘耳。卷帙既成，不忍恝然廢棄，爰顏之曰《義類存編》，以示子弟侄輩。俾之便習此經，因以兼通諸史，不無稍有裨益。雖所引著，其事未必與其義適符，而望影籍響，以爲比類參觀，亦足知類通達。況由是觸類以引而伸，充類以至於盡，推類以概其餘。覺義雖舉一、二人之類，可作千萬人想。義雖舉一、二事之類，可作千萬事觀。化而裁之，推而行之，神而明之，何致拘泥鮮通，不能兼該泛應，有負於易爲卜筮之書也哉！」⓫

在臺灣易學史中，前述十位前輩碩學鴻儒，可說是臺灣經學史上的先鋒人物，雖然著述不傳，影響有限，但在文化傳統薪傳的歷史論述上，他們所奉獻的引領力量與先導地位，卻永恆存在著不容後生輕忽與時間泯滅的文獻實證意義。

（四）鳳山縣令、淡水同知曹謹獎掖學易士子

⓫連橫（1876～1936）：《臺灣通史》（第 128 種，1962 年），卷三十四〈列傳六・流寓列傳・黃敬〉，頁 984～985。

此外，曹謹，原名瑾，字懷樸，河南河內人，嘉慶丁卯（1807）解元。大挑直隸知縣，改福建，補鳳山。鳳山苦旱，開九曲塘，引下淡水溪，砌石爲五門，以時蓄洩。知府熊一本善之，勒碑紀事，稱曰曹公圳。道光二十一年（1841），升淡水同知。朔望詣明倫堂，宣講聖諭。刊《孝經》、小學，付蒙塾誦讀，給以獎賞。能兼《易經》朱註者，賞有加。復捐俸，續修學海書院，寒士多賴成業，祀德政祠⓬。

（五）臺灣先賢於易學、易教有功有行者：洪受、丁蓮、鄭用錫、鄭用鑑、楊克彰、黃文儀

以下爲檢閱與易學相關，凡所得經學儒士六人，節錄其傳略著述，提供參考：

1.洪受，字鳳明，鳳山人。潛心力學，於經傳多所發明。在庠教授，稱大師，門徒多成名。所著有《四書易經從正錄》、《滄海紀遺》，嘉靖乙丑（1565），以貢歷國子助教、夔州通判，卒於官⓭。按：其傳略見於《金門志》，早於明鄭時期，與臺灣經（易）學關係間接，錄此備考存參。

2.丁蓮，字青若，晉江人。父天禧，登崇禎庚辰（1640）武進士。蓮幼孤力學，康熙癸巳（1713）進士，任興化教授，學行純華。巡撫陳璸（1656～1719）延主鰲峰書院，教士一循白鹿洞規，多所成就。調臺灣學，倡明經術，海外化之。秩滿，擢知儀徵縣，未抵任卒。著有《易經萃解》十二卷⓮。按：丁蓮與前葉亨異時同功，均作育卓成。

⓬陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈列傳・政績・曹謹〉，頁 434～435。並見陳培桂：《淡水廳志》（172 種，1963 年），卷九（上）〈列傳一・名宦・文職〉，頁 261；沈茂蔭：《苗栗縣志》（159 種，1962 年），卷十四〈列傳・文職〉，頁 199～200。

⓭徐鼒（1810～1862）：《小腆紀傳》（第 139 種，1963 年），卷十〈人物列傳（二）・文學・洪受許材許開〉，頁 230。林焜熿：《金門志》（第 80 種，1960 年），卷十〈人物列傳（二）・文學・洪受許材許開〉，頁 2230。

⓮陳文騄修、蔣師轍編纂：《臺灣通志》（第 130 種，1962 年），〈列傳・政績・

3.鄭用錫（1788～1858），字在中，號社亭，崇和子，少穎異，淹通經史百家，尤精於易，好吟詠。主明志書院講席，汲引後進。淡自開闢，志乘無書，乃纂稿藏之。嘉慶戊寅（1818），舉於鄉，道光癸未（1823）成進士。開臺二百餘年，通籍自用錫始。治家最嚴，所編家規，子孫猶恪守之。晚築北郭園以自娛，著述日富，有詩文若干卷。請祀鄉賢祠⓯。按：新竹市內及郊外，猶完整保存鄭氏家廟及其墓園古蹟，筆者嘗親尋訪拜謁，印象深刻！

4.鄭用鑑（1789～1867），字藻亭，竹塹城人；拔貢生，原籍同安，性恬淡，嘗倡修文廟，復襄舉義渡、義倉事。掌教明志書院，垂三十年。廳志稿，佐兄用錫兼修，以運津米勞，加內閣中書銜；同治元年（1862），舉孝廉方正。著《易經易讀》（《易經圖解易讀》）、《靜遠堂文鈔》，俱未付梓。光緒初年，入祀鄉賢祠⓰。而以下連橫《臺灣通史》記載較詳，可以互相參考，並觀異同：

> 用鑑，字明卿，號藻亭，用錫從弟也。道光五年（1825），貢成均。性眞摯，重然諾。設塾課徒，以德行爲先，文藝爲次。及門陳維英（1811～1866）輩皆傑出。主明志書院講席垂三十年，誨人諄諄，至老不倦。素樂善，捐修淡水學宮，佐用錫纂志稿。……著《易經圖解易讀》三卷及詩文，未刊。⓱

5.楊克彰，臺北淡水縣人，恩貢，光緒十六年（1890）署，著有《周易管窺》、《讀易要語》、《易中辨義》諸書⓲。按：載錄易著三種，均

丁蓮〉，頁 463。並參黃任纂、章倬標補：《泉州府志選錄》（第 233 種，1967 年），〈志人・丁蓮〉，頁 152。

⓯傳詳陳培桂：《淡水廳志》（第 172 種，1964 年），卷九（中）〈列傳二・先正〉，頁 270～271。

⓰鄭鵬雲、曾逢辰：《新竹縣志初稿》（第 61 種，1959 年），卷四〈列傳・鄉賢〉，頁 167。

⓱連橫：《臺灣通史》（第 128 種，1962 年），卷三十四〈列傳六・流寓列傳・鄭用鑑〉，頁 968～969。

⓲沈茂蔭：《苗栗縣志》（第 159 種，1962 年），卷十二〈職官表・文職・苗栗縣訓導〉，頁 190～191。

未考見。

6.黃文儀賦〈寄興〉詩，以言誦易尋道之旨：「……閉戶誦《周易》，焚香清道心；爻詞如可會，大象何難尋？」⑲按：未見有易學著述載錄。

凡以上各家易學著作，只可惜僅存目於臺灣方志文獻中，未能藏之名山，傳諸後世；而日本治臺以來，因推行皇民化運動，漢學教育與傳承幾乎僅賴於書院私塾加以維繫⑳，並未能厚植基礎深耕發展，故有待於臺灣光復（1945）以還，至今六十年間的三代薪火相傳，才能上繼傳統，下開新葉。

三、《臺灣易學史》內容簡說

《臺灣易學史》全書共分上下兩編，上編「壹、研究成果述略」中總共收錄了十二項既有研究成果：（一）高明（1909～1992）〈五十年來之易學〉㉑。（二）徐芹庭（1941～）〈六十年來之易學〉㉒。（三）徐芹庭〈民國以來易學之源流〉㉓。（四）徐芹庭〈民國以來象數與義理派之易學〉㉔。（五）黃沛榮（1945～）〈近十餘年來海峽兩岸易學研究的比較〉㉕。（六）林慶彰（1948～）主編《經學研究論著目錄．周易》㉖。

---

⑲盧德嘉：《鳳山縣采訪冊》（第 73 種，1960 年），〈癸部．藝文（二）．詩詞〉，頁 512。

⑳詳參李園會編著：《日據時期臺灣教育史》。林玉体：《台灣教育史》。

㉑原載於《中國一周》五十年元旦特大號，後收錄於《高明文輯》，上冊，頁 145～156；又刊於《高明經學論叢》（同上，1978 年 7 月），頁 29～40。

㉒此文收錄於程發軔主編：《六十年來之國學》第一冊，「第一部：經學」第一篇，頁 3～209。

㉓此文收錄於徐芹庭：《易學源流》下冊，頁 1173～1391。

㉔此文發表於《孔孟學報》，第 40 期（1980 年，臺北），頁 261～315。

㉕此文同時發表於《漢學研究》，第 7 卷第 2 期（1989 年 12 月），頁 1～17；以及《周易研究》，1989 年第 1 期（總第 3 期），篇名作〈近十年來海峽兩岸易學研究的比較〉，頁 96～102。

㉖第一期 1912～1987 年（臺北：漢學研究中心，1989 年 12 月初版），由林慶彰主

（七）徐芹庭〈臺灣易學著作與易學家〉㉗。（八）賴貴三（1962～）〈臺灣《周易》研究之回顧與展望〉㉘。（九）許維萍（1970～）〈臺灣五十年來（1949～1998）的易學研究〉㉙。（十）楊慶中（1964～）《二十世紀中國易學史》。（十一）鄭吉雄（1960～）《易圖象與易詮釋》。（十二）賴貴三〈臺灣易學史考述初探〉㉚。其後，筆者又發表〈臺灣易學語文詮釋的歷史考察與類型分析〉㉛以爲增益，並本文即爲目前有關臺灣易學歷史發展與代表人物的重要參考文獻。

上編「貳、面向分期簡論」中，則分別就「學院派」、「學會派」、「職業派」、「講學派」、「交流派」與「詮釋派」六項，敘述有關臺灣易學教學研究、發展推廣與詮釋交流的既有現況；其下，則就臺灣歷史發展分期論述——「參、啓蒙發展期：啓蒙前期（荷蘭領臺時期，1624～1662）、啓蒙後期（明鄭復臺時期，1662～1683），發展期（滿清治臺時期，

編，李光筠、張廣慶、陳恆嵩、劉昭明編輯，上冊，《周易》，頁 72～209。第二期 1988～1992（同上，1999 年 5 月初版），亦由林慶彰主編，汪嘉玲、侯美珍、張惠淑、游均晶編輯，上冊，《周易》，頁 325～484。第三期 1993～1997（同上，2002 年 4 月初版），則由林慶彰、陳恆嵩主編，何淑蘋、李盈萱、翁敏修、劉帥青編輯，中冊，《周易》，頁 711～902。按：黃尚信編著：《周易著述考》（臺北：國立編譯館，2002 年 12 月初版），上冊（頁 1～840）、下冊（頁 841～1479），多承前編各書資料匯編，故未另列說明。

㉗文詳《周易研究》，1993 年第 2 期，頁 24～32。

㉘此文原是筆者於 1998 年 8 月 21～22 日，應邀參加大韓民國中國學會主辦「第十八次中國學國際學術大會：二十一世紀中國學的課題」（漢城：淑明女子大學「壽蓮教授會館」），發表的會議論文，頁 1～17。會議論文集篇題作〈臺灣未來周易學術研究展望〉，內文篇名則如上題，頁 125～141。

㉙發表於 2002 年 1 月 2 日，東吳大學中文系所學術研討會中，原題為〈從反共到命相——1949 年以來《易》學研究在臺灣〉，今已收錄於林慶彰主編：《五十年來的經學研究（1950～2000）》，頁 1～61；而該書更易文題為：〈《周易》學研究〉。

㉚此文刊載於《國文學報》，第 33 期（2003 年 9 月，臺北），頁 1～36。

㉛此文發表於「東亞語文學與經典詮釋學術研討會」（2004 年 11 月，臺灣大學東亞文明研究中心），會議論文頁 1～29，排校稿頁 1～55，收錄於研討會論文結集：《語文、經典與東亞儒學》（2006 年 12 月）。

1683～1895）」。「肆、沈潛復興期：沈潛期（日本據臺時期，1895～1945），復興期（國府遷臺時期第一階段，1945～1971）」。「伍、創造轉化期：創造期（國府遷臺時期第二階段，1971～1987），轉化期（國府遷臺時期第三階段，1987～2003）」。「結論：回顧與展望」，則以「臺灣易學研究的特色與成果」、「臺灣易學研究的發展困境」、「臺灣易學研究的未來展望」三項作結，附錄七項多爲表列資料，也都具有檢討參考的價值。

此外，下編「臺灣易家隅介」，分述三代二十八家：「壹、臺灣光復以來第一代易學導師」、「貳、臺灣光復以來第二代易學教授」、「參、臺灣光復以來第三代易學專家」。此三代分法，係以民國 34 年（1945）10 月 25 日臺灣光復後，臺灣大學中文系（1945 年 11 月）與臺灣師範大學國文系（1946 年 6 月）相繼成立，以至民國 38 年（1949）國民政府遷治臺灣，由中國內地相繼抵臺而被聘任的專家學者教授群，是爲第一代國學導師，而第一代以易學及其教育爲彰明較著者 6 人，列名如下：一、錢穆（1895～1990，江蘇無錫）。二、方東美（1899～1977，安徽桐城）。三、戴君仁（1901～1978，浙江鄞縣）。四、屈萬里（1907～1979，山東魚臺）。五、高明（1909～1992，江蘇高郵）。六、牟宗三（1909～1995，山東棲霞）。這些大陸來臺第一代易學代表學者，又可分別三類：史學系統（錢穆），哲學系統（方東美、牟宗三），國學系統（戴君仁、屈萬里、高明）。

其次，民國 45 年（1956）8 月，臺灣師範大學設立國內第一所「國文研究所碩士班」；民國 46 年（1957）1 月 12 日，教育部部長張其昀（1901～1985）敦請師大國研所所長高明（1909～1992）創辦國內第一所「國文研究所博士班」；同年 3 月，臺灣大學設立國內第一所「中國文學研究所碩士班」，而臺大遲至民國 56 年（1967）8 月，始設立「中國文學研究所博士班」，此期間受業裁成的碩博士班研究生，都爲第一代碩學鴻儒之入室弟子，而且大半成爲國內大學校院教授，其以易學爲專業者是爲第二代，選錄 12 人（序號承上，第三代同此）：七、胡自逢（1912～2004，四川儀隴）。八、黃錦鋐（1922～，福建莆田）。九、高懷民（1930～，河南南陽）。十、黃慶萱（1932～，浙江平陽）。十一、戴璉璋（1932～，浙江麗水）。十二、簡博賢（1934～，臺灣基隆）。十三、陳鼓應（1935～，福建長汀）。十四、呂凱（1936～，籍貫江蘇，臺灣臺北）。十五、吳怡

（1939～，浙江青田）。十六、徐芹庭（1941～，臺灣苗栗）。十七、黃沛榮（1945～，廣東中山）。十八、林麗眞（1947～，臺灣花蓮）。其中，簡博賢、徐芹庭與林麗眞三位教授，爲誕生於臺灣的第一代易學專業教授，表徵著臺灣易學教育文化主體性與歷史薪傳的特殊意義。臺灣培植第二代易學代表學者，可分別二類：哲學系統（高懷民、陳鼓應、吳怡），國學系統（胡自逢、黃錦鋐、黃慶萱、戴璉璋、簡博賢、呂凱、徐芹庭、黃沛榮、林麗真）。

民國六十年代（1971），以迄民國八十年代（1991）以來，第三代易學教授也已經卓然樹立，深造有成，選列代表 10 人：十九、莊耀郎（1951～，臺灣苗栗）。二十、岑溢成（1952～，香港）。二十一、劉君祖（1952～，湖南寧縣，臺灣臺中）。二十二、朱高正（1954～，臺灣雲林）。二十三、龔鵬程（1956～，江西吉安，臺灣臺北）。二十四、劉瀚平[32]（1956～，河北寧河，臺灣臺東）。二十五、謝大寧（1957～，江蘇阜寧，臺灣臺北）。二十六、黃忠天（1958～，籍貫贛南，臺灣臺中）。二十七、杜保瑞（1961～，臺灣臺北）。二十八、孫劍秋（1962～，臺灣臺北）。這批第三代易學代表學者，可分別五類：哲學系統（杜保瑞），國學系統（龔鵬程、劉瀚平、黃忠天、孫劍秋），新儒家系統（莊耀郎、岑溢成、謝大寧），理工系統（劉君祖），政治系統（朱高正）。以上第三代易學名家，也已經培育出第四代的易學新銳，正是嶄露頭角的風華時期，值得期待應許。

四、「臺灣易學人物志」執行成果概述

「臺灣易學人物志」專題研究計畫，乃賡續筆者「臺灣易學史」研究計畫執行成果，而在已出版的《臺灣易學史》中，因時力篇幅所限，僅能列舉國民政府遷臺以後較具代表性的學者加以論述，如上文計有三代 28 人，然尚有三代間許多人物，以及前此日據時期之前的相關人物，粗估逾

[32]按：劉瀚平，今改從母姓，為「胡瀚平」，專任彰化師範大學國文學系教授，為易學專家。

130 餘位人數，均在本計畫執行成果所設定的研究探討與撰述出版預期之中。因此，在《臺灣易學史》28 家易學代表教授學者的基礎鋪陳之下，「臺灣易學人物志」將踵事增華，詳實具體的研究成果內容，將發表於規劃時程出版的專著之中。現在已經整理撰有易學論述的學者教授人物名單，分代選錄如下：

第一代：唐君毅、徐復觀、愛新覺羅．毓鋆、羅光、吳康、劉百閔、嚴靈峰、程石泉、程發軔、程兆熊、林尹、李漢三、周鼎珩、陳立夫、張廷榮、黎凱旋、杜而未、傅隸樸、王瓊珊、南懷瑾、陳泮藻、史作檉、史次耘、李霜青、周大利……等。

第二代：成中英（夏威夷大學）、韋政通、范良光、林慶彰、林益勝、王忠林、王熙元、王新華、徐正桂、王明雄、楊政河、李煥明、黃永武、韋政通、馬光宇、喬衍琯、黃振華、郭文夫、董金裕、傅武光、侯秋東、王開府、陳滿銘、陳郁夫、何澤恆、曾春海、王基西、張成秋、魏元珪、李志勇、趙玲玲、傅佩榮、馮滬祥、陳福濱、王金凌、汪志勇、馮家金……等。

第三代：鍾彩鈞、林義正、陳榮波、林安梧、季旭昇、鄭吉雄、陳廖安、顏國明、王財貴、黃忠愼、游志誠、江弘毅、林文彬、林文欽、賴貴三、賴錫三、簡松興、趙中偉、許朝陽、賀廣如、李霖生、楊自平、許維萍、張新智、張文政、丁亞傑……等。

依徐芹庭教授〈臺灣易學著作與易學家〉[33]所述，概括而言，第一代易學導師，如主持執教於臺灣師大與政治大學的高明教授，精通易理，著有〈連山歸藏考〉、〈易圖書學溯原〉、〈讀易隨筆〉、〈易學史上篇〉、〈五十年來之易學〉、〈周易研究〉、〈孔子的易教及易象探原〉等專論，培植後進，不遺餘力。臺灣大學屈萬里教授，就史料研究易學，撰《先秦漢魏易例述評》、〈周易爻辭中之習俗〉、〈周易卦爻辭成於周武王時考〉、〈說易散稿〉、〈周易古義補〉、〈漢熹平周易石經殘字集證〉，言必求徵，義必求當，用力最篤，而方法最密，影響最鉅。臺灣大學中文系戴君仁善談易理，撰《讀易》一書，其書在宏揚易學，澄清邪

[33]文詳《周易研究》，1993 年第 2 期，頁 24～32。

說，頗有功勞。

此外，臺灣大學哲學系吳康（1897～1976）以哲學述易，著《周易大綱》，又著《邵子易學》、《周易哲學思想》，其治易以哲學方法，兼及象數、義理、訓詁及目錄諸學，推原究本，歸納而演繹之。陳立夫（1900～2001）主編《易學應用之研究》，集中搜錄臺灣學者《周易》研究的主要成果，精思入微，貢獻匪淺。嚴靈峰（1904～？）以《周易》與老子原理觀點相同，著《易學新論》，又編輯《易經集成》、撰述《馬王堆帛書易經初步研究》、《馬王堆帛書易經六十四卦的重卦和卦序問題》等專篇，老當益壯，與時俱進。程兆熊（1908～？）重王弼、程子之學，撰《易經講義》一冊，共六十六講，參以己說，甚有見地。程石泉（1909～2005）以易爲中國哲學思維與民族智慧，著《易學新探》、《雕菰樓易義》，筆者撰博士論文《焦循雕菰樓易學研究》，得益於此甚多。南懷瑾（1918～）天才橫溢，講論易道，必先究其象數之原，又從而闡義理之眞，長於哲理思辯，著有《易經繫辭新解》、《易經演講論集》、《周易今註今譯》等書，俱一時上選。黎凱旋精於易數，撰《易數淺說》，又與徐芹庭等共創「中華民國易經學會」，推廣易教，成效卓著。第二代易學教授，則如胡自逢善述《周易》義理，著有《先秦諸子易說通考》、《周易鄭氏學》、《程伊川易學論述》諸書，謹嚴深入。徐芹庭著作等身，撰有《讀易隨筆》、《易學蠡測》、《易來氏學》、《周易條例》、《兩漢十六家易注闡微》、《虞氏易述解》、《周易異文考》、《周易陸氏學》、《魏晉七家易學研究》等。其餘犖犖諸家，恕不贅述。

筆者已有初步的資料搜集，並擬分期分人撰述評論，因時力有限，尚未編訂完成；惟此編將匯整臺灣易學史發展進程中全面的人物圖譜，期望能夠提供一分完整的臺灣易學歷史人物論述，並呈現出臺灣易學發展的歷史眞實景況，作爲後續觀善取資的歷時性照察指標。

五、研究計畫執行成果回顧與檢討

《臺灣易學史》僅是初步完成研究成果，拋磚引玉，作爲獻力臺灣易

學的學術基礎。本計畫成果具體而微的介紹臺灣易學發展史上的重要面向，並在既有的研究基礎上，更進一步探討臺灣易學發展史上的實質義涵，期望透過筆者持續學志的努力，能夠初步建構出臺灣易學史的基本整體框架。

在歷史發展分期上，筆者將荷蘭據臺時期（1624～1662）與明鄭復臺時期（1662～1683）這六十年間，定爲臺灣易學史的啓蒙期；清領時期（1683～1895）二百餘年間，定爲臺灣易學史的發展期，並就臺灣早期歷史記錄中，關涉到圖書文獻、教育與易學人物諸項，分別考述說明。其次，又將日據時期（1895～1945），定爲臺灣易學史的沈潛期；並將臺灣光復（1945）至退出聯合國（1971），定爲臺灣易學史的復興期。而臺灣經歷了 1971 年退出聯合國的外交挫敗後，在「莊敬自強，處變不驚，愼謀能斷」的政治心理建設之下，風雨生信心，因而展開了一段政治、經濟與文教的建設改造，國家富裕，民生安康，經濟高度發展，教育突飛猛進，躋身爲開發中國家之林，這是中華民族有史以來最爲幸福樂利美好的一段時期。此時，程發軔主編《六十年來之國學》，顯示出民國一甲子國學發展的諸多面向與成果；其中，徐芹庭撰述了〈六十年來之易學〉一文，可爲此一時期易學的基礎先聲。其後，1978 年中美斷交，又是另一次臺灣社會轉型成功的試煉；到了 1987 年，民主政治與兩岸交流的潮起潮湧，將臺灣社會更推向另一個創造轉化的高峰。檢視這一時期的臺灣易學發展概況，讓我們看到了未來可能的新遠景與新方向。筆者將此一時期分定爲：國府時期第二階段（1971～1987），國府時期第三階段（1988～2003），並視爲創造轉化的新時代的開始與延續，在臺灣歷史進程的發展中，應該合乎實際情況。此外，在資料搜集及撰寫主題上，筆者概分爲六項範疇：（一）易學教育：學校與民間教授課程。（二）易學組織：人民團體與學校社團。（三）易學人物：臺灣本土與域外學者。（四）易學專書：臺灣本土與域外學者。（五）易學論文及刊物：學校碩博士論文、期刊學報論文等。（六）其他相關主題。期望在此一構想的計畫之下，能夠完成臺灣四百年來易學歷史性記錄的全部眞象。

筆者自 1998 年 8 月於韓國淑明女子大學發表〈臺灣周易研究之回顧與展望〉[34]始，即時刻注意臺灣易學發展的諸多面向。雖然，本文旨在展

現、回顧臺灣《周易》學術研究的既有成果，並展望、觀察其後續發展的可能進路與研究潛力，進而探討未來無限而多元的研發趨勢。全文安排爲四節：（一）前言：臺灣《周易》研究概述，（二）臺灣《周易》研究之成果回顧，（三）臺灣《周易》研究之未來展望，（四）結論臺灣《周易》研究之特色與困境。限於篇幅，本文僅能具體而微開展輪廓圖貌，補闕拾遺，猶俟來日。故此文爲催生「臺灣易學史」計畫的基礎，加上大陸學者楊慶中出版了《二十世紀中國易學史》，臺灣部分卻僅簡單敘述自1949 年以來的發展及學者概況，無法全面展現臺灣易學發展的歷史全面性與獨特性，終於促使筆者發願編述完成基本架構的《臺灣易學史》，而此又激發了「臺灣易學人物志」專題研究計畫的緣起，筆者執行此二專題研究計畫的最終目的，則在於建構一部全面而完整的臺灣易學發展歷程中的眞實向度。

綜合論之，「臺灣易學人物志」專題研究計畫，已在既有的「臺灣易學史」整理成果出版的基礎上，試圖探索臺灣易學史各歷史發展時期中，易學人物專家的生平點滴與撰論種種。但由於時間有限，能力不及與資料繁簡參差，以致於《臺灣易學史》中對學術會議、學位論文或教授專家等等介紹頗爲闕遺疏略，只能逐一增補，俟《臺灣易學人物志》專勒成編出版時，再求其全面一致而大抵圓滿了。

此外，在凸顯臺灣易學研究在近世以來對易學本身的發展層面與成果上、及其思想上的建樹，以及對整個中國文化學術的重要性，仍然是筆者及有志之士來日必須努力以赴深待探討的課題。今以一己及學生助理之力，僅能初步建立論述的基本架構，完整詳盡的內容，期能在筆者及有志同道持續不斷的檢索與探析之中，再進一步累積成爲豐實的素材，並期持志以恆，撰述完成「臺灣易學人物志」的終極理想目標。

本二計畫作爲全面論述的基礎，雛形已具，完整成果展現自信指日可待，並預期能夠貢獻微力於學林。但由於筆者教學與服務負擔十分沉重，以致無法全心全力專注於「臺灣易學人物志」研究探討與編修審訂工作，加上兼任研究助理信心不足，時力有限。目前所得整理成果，尚差強人

㉞大韓民國中國學會主辦：「第十八屆中國學國際學術會議」。

意，可以應命；而筆者亟盼年內能夠蔵事付梓，提供學界參考指教，庶幾得遂所願，克竟學功。

六、結　論

「易學深心託豪素，臺灣懷抱觀古今」㉟

上聯本是筆者編述《臺灣易學史》的序題，特以「易學」、「臺灣」二語，而嵌用乾隆「三希堂」聯，寓有主體自覺深義，故援引於此作結。

自西漢．費直以至東漢．鄭玄（127～200）、曹魏．王弼（226～249），確立了經傳分合與以傳解經的傳統；直至兩宋疑古風潮時興，北宋．歐陽修（1007～1072）《易童子問》以及南宋．朱熹（1130～1200）易學諸論，以爲孔子不作傳而易爲卜筮之書，自此經、傳、學三者廓然釐清。而 20 世紀以來，海內外易學研究者已普遍認同兩個結合傳統與現代的學術客觀特點，首先認爲《易經》是卜筮之書，《易傳》爲哲學之書，得到「以經觀經」、「以傳觀傳」、「經傳分治」的方法結論，此大異於傳統「以傳解經」、「經傳不分」的認識進路。其次，則指出本世紀古史辨派的易學義涵，源出於自宋代以來的經學懷疑之風；實證方法則承續了清代乾嘉樸學的考據精神，對於《周易》的看法則接受了清末今文經學家的觀點㊱。臺灣與中國大陸的易學研究者沿襲了傳統，批判繼承了前賢，而今面向 21 世紀，都有浩然舍我其誰的胸襟與沛然莫之能禦的志氣，但必須在傳統的厚實基礎上「返本開新」（借用牟宗三語），才能更進一步創造出易學文化研究提昇與發展轉化的可能。這是當今海峽兩岸易學界有志之士共同的願景，期望大家眾志成城，集思廣益，終能邁往成功圓滿之路。

㉟此聯本是筆者主編：《臺灣易學史》，頁 1，〈序：易學深心託豪素，臺灣懷抱觀古今〉之序題，特以「易學」、「臺灣」而嵌用乾隆「三希堂」聯，再援引於此作結。

㊱詳參鄭吉雄《易圖象與易詮釋．從經典詮釋傳統論二十世紀易詮釋的分期與類型》專論。

臺灣是一深富生命力與創造性的美麗之島，衡觀臺灣易學的歷時進程，自 20 世紀中葉以來，總凡三代一甲子，既能批判的繼承，又能創造的發展，已然邁步迎接未來新世紀的考驗與挑戰。總體而論，臺灣地區易學成果薈萃，人才輩出，如能與時俱進，必能達到質量水準，足與國際同步發展，並駕齊驅。回顧過去，展望未來，臺灣易學研究將成爲一條四通八達而充滿學術希望的理想大道，這眞是衷心期許努力以赴的目標。

（按：本文原發表於 2006 年 11 月，彰化師範大學國文學系：「國科會中文學門 90～94 研究果發表會」，頁 1～16。）

附錄：屯如師及其易學研究

徐　敏　芳*

一、學行素描

賴師貴三，字屯如，一字仁叔，合字屯仁，命其齋曰「樂學」、曰「積學咫進」。1962 年生，祖籍粵東五華，遷臺客家第十代。臺南一中、中山大學外文系、臺灣師範大學國文系所畢業，獲文學博士學位。歷任臺灣師大助教、講師、副教授、教授，並曾兼人文教育研究中心組長、中國訓詁學會秘書長。2003 年 8 月至 2004 年 7 月，應聘至荷蘭國立萊頓大學漢學研究院擔任學術交換教授，現爲臺灣師大國文學系、國際漢學研究所合聘教授，並兼任漢學所創所所長。

屯如師學承太老師黃慶萱教授，專長爲《周易》、中國經學、中國哲學、文字學、訓詁學、文獻學，精通隸書、善識篆刻。編著有：《頊安世周易玩辭研究》、《潁川堂賴氏歷代族譜考述》、《焦循年譜新編》、《焦循雕菰樓易學研究》、《昭代經師手簡箋釋》、《焦循手批十三經註疏研究》、《臺灣易學史》等書。

在教學方面，曾在大學部及研究所，分別開設四書、國文、史學方法、應用文、中國哲學史方法論、國學概論、古籍導讀、文字學、散文選及習作、訓詁學、中國哲學史、易經、周易研討、易經專題研究、中國哲學專題研究、經學史專題研究、群經大義、治學專題研究、中國古代學術史等多種課程。另於人文中心推廣班教授易學與人生、周易占筮學基礎、e 世界易世界：周易經傳講解等課程；並曾應聘於臺北高等行政法院同仁進修課程、荷蘭海牙臺北中文學校教師家長聯誼會開設易學研習班，國防

*徐敏芳，現為國立臺灣師範大學國文研究所碩士生，為本書作者論文指導學生。

管理學院美國威而猛軍校交換學生教授「中華文化介紹」英文課程。現任教科目則有：周易研討（碩博合開）、易經專題研究（碩士專班）、群經大義（教學碩士班）、易經、古籍導讀、應用文及習作、訓詁學等。

屯如師待人親切熱誠，開張師命勤懇治學，提攜後進不遺餘力。孜孜矻矻，剛健篤實。欣然於清儒江藩子屏鄭堂先生之言曰：「讀書當融釋，講學在縝密；不讀書，無入德之門；不講學，無自得之樂。」嘗致書云：「爲學但求盡己之能，不務虛名之譽；處世惟慮眞誠無傷，不營非分之利。熱心公務，舍己從人，是非功過寵譽褒貶，何有於我哉！心安理得，樂天知命，壽夭何干，生命自在我心深處。浸淫中國傳統文化，早歲自撰『志貫中西道，心歸孔孟家』聯，實我此生如夢之至境，今日始得其一二。」「因懷抱理想，樂學進取，知足常樂，隨緣順機，恆存赤誠，故居之安而資之深，而左右逢其原，一切福運命會，皆非天降，實由力成，大家都必須正視生而爲人的嚴肅性與神聖性，才能享受生命的天賦。」宋朝大文豪蘇東坡有詩云：「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥；泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西？」但對屯如師來說，凡偶然走過的都要留下生命的印記，並珍惜此生中的所有因緣際會，並期許學生們也能一同享受生命的豐華與學問世界的無垠寬闊。

屯如師治學兼及經學與義理學，以紮實的文獻學爲基礎，有本有原，進一步推求專家專書專題之奧義，實融貫清儒治學方法，兼採現代觀念。對於易學，主張經、傳爲本，象數、義理並重，以下就屯如師相關著作說明如下：

二、易學流金

（一）出版專著六種

屯如師易學相關著作有《項安世周易玩辭研究》（1990 年 5 月，碩士論文；2007 年 9 月修訂付梓）、《焦循年譜新編》（1994 年 3 月）、《焦循

雕菰樓易學研究》（博士論文，1994 年 7 月出版）、《焦循手批十三經註疏研究》（2000 年 3 月），並主編《春風煦學集——黃慶萱教授七十華誕受業論集》（2001 年 3 月）、《臺灣易學史》（2005 年 2 月）。除碩論由花木蘭文化出版社刊行外，餘由臺北市里仁書局出版發行。

（二）發表易學單篇論文近 70 篇

約計有期刊論文 30 餘篇、研討會論文 20 餘篇、及專書收錄論文近 20 篇，因目錄檢索甚易，恕不贅述。期刊論文主要刊載於《中國學術年刊》、《國文學報》、《孔孟月刊》、《漢學研究通訊》。研討會論文發表則遍及臺灣臺北（中央研究院、臺灣大學東亞文明研究中心、臺灣師範大學、政治大學、孔廟明倫堂），臺中（逢甲大學），高雄（中山大學）；北京（山東大學主辦），揚州（揚州大學），上海（復旦大學），青島（山東大學主辦），澳門（漢文化資訊聯盟），香港（浸會大學），北京（文信傳文史研究院），新加坡（新加坡易經研究會）等地。

（三）易詩嵌聯

屯如師喜隨興之所至，吟作詩聯，曾仿焦循〈讀書三十二贊〉頌其易學曰：

焦子里堂，其學多方；天算皇皇，經史泱泱。
雕菰深藏，洞淵顯揚；三書洋洋，正義湯湯。
旁通陰陽，二五位當；失道情僵，後順得常。
相錯成章，比例斯張；時行柔剛，變動健強。
數理無疆，假借是匡；天地惟蒼，性命乃康。
其人昂昂，其志滂滂；潛德幽光，聖道永昌。

2002 年 8 月 24 日，分別爲香港浸會大學盧鳴東教授、香港城市大學鄧立光教授作鳳頂格嵌名聯，書隸持贈：

鳴鶴和靡中孚志，東陽輝映大有光。
立德垂言功造化，光前裕後道薪傳。

2004 年 12 月，於荷蘭萊頓大學整理完稿《臺灣易學史》時，有感而嵌乾隆三希堂聯爲序題，並撰長聯以識臺灣易學發展史實：

易學深心託豪素，臺灣懷抱觀古今。

四百年篳路藍縷，全臺首學，泮宮遠書香；乾坤奠道統，寶島欣欣，三代鼎革時義大。

一甲子春風化雨，故國鴻儒，庠教流善慶；泰貴開文明，英才濟濟，五經豐頤易仁尊。

2004 年，甲申之秋 10 月 30 日，林安梧教授電傳隨占記感：「冬日寒甚，國運蹇促，憂思滿懷，近作一首，以述心境，寄諸友人，共祈天地，禱諸聖哲，以新此年！」

憶昔年少。問酒邀愁。起舞弄劍話千秋。怎知世態強作憂。什麼舜堯周孔。竟敢誇勉。到得中年。歷觀世變。欲開笑顏。臉皺卻嫌。亂緒紛紛。豈可綿綿。捻燈心。下油海。且把光熹。就此殘延。

屯如師後於 2004 年 12 月 31 日午後，歲末寒流作始之際，而賦和詞曰：

珍懷童少，樂天忘愁。漫語閒坐度春秋，不記冷暖觀患憂。所謂學問道德，仰止心勉。不惑逾年，略識時變。志歸孔顏，茂對尚嫌。事理紛紛，今古綿綿。攢寸心，覓學海。養晦存熹，生生永延。

又因緣電傳任教於高雄女中之國研所學生陳秀香，而得其回賀函曰：

新年快樂！萬事如意！雖值歲末冬寒，拜讀老師的年度壓卷之作後，卻覺得暖意滿懷。大作字字珠璣，溫柔敦厚。赤子之綿綿初心「志歸孔顏」，一路走來，始終如一。「攢寸心，覓學海，養晦存熹」，書生本色，光彩照人。可謂亂世中難得的名篇佳品！

林教授知此，遂有感而發，曰：「能得寸心，天涯比鄰，三兩友好，亦無憾矣。」2005 年新正，林教授致師友諸生新春嵌聯：「太乙龍見常貞利，極酉鳳生正元亨。」2005 年 2 月 20 日午後，屯如師亦和而撰聯曰：

太乙龍飛新鼎革，極酉鳳翥耀貢離。

2006 年 3 月 12 日星期日植樹節，2007 年 2 月 6 日星期二師大年畫展前夕，屯如師亦連年嵌聯，以賀師長諸生新歲：

艮止時行光丙吉，剝消反復厚戊祥。

丁蒙物阜迎新歲，亥泰民康除舊年。

丁新去故天人革，亥正貞和道德頤。（和林教授安梧賀歲聯）

義方善長仁爲大，師範尊崇道自雄。（嵌師大與郭校長義雄名聯）

開泰迎春頤學府，國豐辭歲貢人文。（嵌國文系與王主任開府名聯）

2007 年 1 月 30 日星期二，接誦陳師新雄膺選師大名譽教授感賦詩，敬步原韻以賀以祝。時寒流強襲，而冬陽溫煦，彷彿老師春風照拂，良可樂也。

喜聞夫子傳嘉譽，實至名歸濟道身。

鼎泰包蒙儒學正，豐頤顯比聖功倫。

從心所欲神思旺，隨遇而安體性親。

四代薪傳尊德業，中孚大有士林嚬。

2007 年 8 月 1 日，應聘接任國際漢學研究所創所所長後，又曾賦詩以和體育系施致平主任、教育學院何榮桂院長與數學系洪萬生主任函，兼賀師大各位師長榮膺新職，引《周易．大畜卦．彖傳》「剛健篤實，輝光日新」語爲每句首字：

剛柔並濟彰仁智，健毅從公校運隆。

篤蘊英華崇道範，實涵學養蔚師風。

輝煌志業深心鑄，光耀黌宮遠略成。

日進生生終大有，新猷共創體同榮。

詩聯風華，杏壇雅致，屯如師文心士範，學子追仰志嚮，高尚以宗其仁懷。

三、易學嚶鳴

《項安世周易玩辭研究》爲屯如師 1990 年臺灣師大國文研究所碩士

論文，由太老師黃慶萱教授指導，獲得口試委員黃沛榮、陳郁夫兩位教授贊許，以最高分通過論文考試。提要云：

> 兩宋理學鼎盛，融儒、釋、道於一爐。北宋五子開宗於前，南宋朱、陸鳴放於後；一時俊選，紛馳當世，彬彬蔚蔚，濟濟盛哉！項安世與朱、陸爲師友之交，腹滿經綸，懷抱澄清。以直諫著聲於朝，厄黨禁橫禍；又以易學揚名當代，成名山事業。其鐘鼎事功，《宋史》具載；而其立言述作，世傳《周易玩辭》等書，然知者、考者少，故其學不宏焉。項氏易學，以程子《易傳》爲本，義理爲重，兼闡象數；其書易讀，其說易入，此斯篇之所以作也。
>
> 本文之作，一以項安世之生平、交游、著作爲考察之重點，知人論世之外，尤有立本治學之意焉。故於考據、目錄、斠讎諸事，多所著力，振葉以尋根，溯流而討源，追本返始，時有意外之收穫，深得爲學之樂趣也。再者，以項氏易學爲研究之主題，《周易玩辭》爲立言之根據，《項氏家說》爲輔學之取資，故考其淵源，釋其方法，述其凡例，闡其精微以歸結焉。其人、其書、其學，由是可知一二，此愚啓蒙之書，入道之師也。乃不以「項氏易學研究」爲名，而易之曰「項安世《周易玩辭》研究」者，所以顯其名而彰其書，以爲學者之便識耳。

第一章〈項安世之生平〉

論及生平，編次年譜，考校翔實，從年譜並陳時人的方式，還可以看出項安世在歷史時間點上的定位，達到「知人論世，識其學行之始末」的效果。

第二章〈項安世之交游〉

由前章架構擴大來看，聚焦項安世交游，從項氏《平菴悔稿》、《項氏家說》、《周易玩辭》等線索出發，「以明項氏與當時碩儒、名士、雅客與僚友之情誼，並見其廣交博學之軌跡。」其中項氏與朱熹、陸九淵問學論道尤多，錄其書信，其他交游者，附以字號傳略，兼有詩作選錄。

第三章〈項安世著作考釋〉

「考其著作，錄其善本，以知鑒藏之惟艱，斠讎之匪易也。」具有版本學、目錄學、斠讎學上之價值。於「鑒藏」一節，屯如師因「影讀宋刻本《周易玩辭》，又見王重民（1903～1975）撰《中國善本書提要》曰：「卷內有『延古堂李氏珍藏』、『讀易樓圖書記』、『醒齋眞監』、『白石山房書畫印』等印記。」乃興發逐卷、逐頁辨其印記，考其藏家，而善本之輾轉傳世，脈絡分明矣。又有案語：「爲考索宋刻本《周易玩辭》鑒藏圖記，以明其流傳源本，雖費週章，然頗有心得。及今思之，不免喟歎前人薪傳之苦心！又搜集資料之後，反省傅斯年（1896～1950）所謂：『上窮碧落下黃泉，動手動腳找東西。』乃知學問固無捷徑，惟實踐始可獲也。」

第四章〈項安世易學之淵源〉

由歷史縱、橫面向剖析，「溯項氏易學之淵源，所以示其源頭活水，歸本有自也。」從歷史地緣來看，項安世象數、義理並重的易學特色，來自荊州易學的遺風。從著作徵引情況來看，轉益多師，包括了兩漢、魏、晉象數易學，唐儒注疏易學，以及宋代理學易、圖書象數易、老莊易、疑古易、考古易等名家，深造有得，雖未引史學易家之說，然其書以史事證易，亦有淵源脈絡。尤其，項安世自謂讀程頤《易傳》三十年，又與朱子爲學侶師友之交，往復論辨，義理淵源於程子，又能「貫通爻象，遍考諸家，斷以己意」，分析精當。

第五章〈《周易玩辭》釋易之方法〉

歸納出幾種模式：一、「釋名定義」，釋名以破文字迷障，定義以立易道規模，於各卦條目下訓釋字辭意義，來發揮經傳的義理。二、「引述考徵」，亦即博徵群經、參稽諸子、旁徵史書、廣稽小學訓解、雜引各類他說，可見項氏之學養。三、「史事證易」，以平常史法證易義之外，尚以比較分析之史觀引史事以證易。屯如師認爲史事易學雖自宋代始，然而援史證易之法，其實源自卦爻辭中所記載史事之啓示，亦深得於經史互證

之結果。這樣的方式，可以切合人事，鑒往知來，一方面在窮究義理之際，佐以史事印證，開展經史濟民顯用之本質，而項氏引史闡論，堪與李光、楊萬里二大家並稱巨擘。四、「比較分析」，繫聯卦爻之義，經傳之旨，反覆推闡，體例多方，比類分析。

第六章〈《周易玩辭》易例發凡〉

羅列歸納所得，依易、陰陽、卦、爻、〈彖傳〉、〈象傳〉、〈繫辭傳〉等項目，總爲三節，並把散見《玩辭》各卷中的文例附於章末。以統易義，以見指撝。

第七章〈《周易玩辭》易學內涵探微〉

探討項安世象數、義理易學之精微。

（一）首先分析易理結構

紬繹出：項氏重「象」、「辭」，將二者先於變、占之上，以乾「元、亨、利、貞」四德觀易之全體，而八卦乃四德之體現，項氏就〈說卦傳〉德、物、身、家四類分爲八門的八卦取象反覆比較推闡，對於卦序的同異比較，例如「上經言天地之生萬物，以氣而流形，故始於乾、坤，終於坎、離，言氣化之本也。下經言萬物之相生，以形而傳氣，故始於咸、恆，終於既濟、未濟，言夫婦之道也。」（《玩辭．卷十六．序卦》）進而闡發：「由此可知，坎、離者，乾、坤之用也。上經將終，受以頤、大過；下經將終，受以中孚、小過。頤、中孚肖離，大（過）、小過肖坎，故上經以頤、大過附坎、離，下經以中孚、小過附既（濟）、未濟。四卦皆不反對，所以明雷、風、山、澤之正用也。又四卦之象，皆肖坎、離，蓋雷、風、山、澤之氣，出於坎、離；而坎、離之氣，出於乾、坤，此二儀所以生四象，四象所以生八卦也。」（頁 354、355）項氏「反對說」亦有創見，屯如師述其論反對之義，「以爲有全體相反者，有卦體上下相反者，有卦義相反者，皆可參考卦爻之義以斷之。又以爲本非相反對之卦，所生諸卦皆相反對；本相反對之卦，所生諸卦乃不相反對，可知易道變通之理在於是也。」至於三才之道與主爻說則貫通六爻時位。

（二）復論象數易學

1.觀「象」論「變」

（1）「項氏以爲易象大明於奇畫既生之後，始於復、姤，終於乾、坤，各以六位而成一卦，而三百八十四爻列焉：蓋六位以時而成一卦，而陰陽亦以時而成消息，所變動乎其內，此生生幾微之理也。故其象之說亦不一：有卦畫之象，陰陽、奇耦、三連、六斷是也。此項氏以爲『凡卦畫皆曰象。……指畫爲象，非謂物象也。』之意也；而〈大象〉所以總論六畫之義，〈小象〉各論一畫之義者，是其眞詮也。有〈大象〉之象：天、地、風、雷、山、澤、水、火是也。有〈說卦〉之象：乾爲馬，坤爲牛；乾爲首，坤爲腹之類是也。而至精微者，卦畫之象也；至瑣碎者，〈說卦〉之象也，必研究其精微者，而不拘泥其瑣碎者，乃能得其易象之旨歸也。」（頁 363）「乾、坤、坎、離、震、艮、兌、巽八卦，其體用有別，功能各異，而成就《易經》六十四卦德位之妙者，厥賴一奇六畫易簡、變易、不易之功也。」（頁 364）一奇六畫，項氏曰：「剛健中正，以奇畫言也，純粹精，以六畫言也。」

（2）易變之說，有隨時之變、逐爻之變、逐卦之變等，屯如師檢索項氏卦變之說，歸納條例：「三百八十四爻，皆乾、坤原象之變也。」「六十四卦，皆復、姤十二消息卦之變也。」因此，「變象可與辭義互通共見者，亦在於陰陽、時位、上下之交耳。」（頁 364～368）

（3）項氏所明象數之例，可分卦氣說與卦法二方面：卦氣說論及乾、坤卦氣、四正卦氣、十二卦氣、六十卦氣、卦氣〈序卦〉之異。項氏以乾、坤父母卦之十二爻分主十二月，又以陰陽、奇耦之分以別之。坎、離、震、兌四正卦之二十四爻，分主一年中二十四節氣；坎、離二卦初爻分主冬、夏二至，震、兌二卦初爻分主春、秋二分。十二月卦，又名十二消息卦，爲孟喜卦氣之一。每卦主一月，皆以陽息、陰消爲說。又名十二辟卦，凡七十二爻，以主七十二候。其說以陰陽爻位之進退、消息，以明一年十二月之四時週流，隱含卦爻象「以通神明之德，以類萬物之情」之義，而變通以配四時，剛柔相推以成一歲之理。六十卦氣者，扣除四正卦外餘六十卦，以十二消息爲辟卦，辟卦爲君；其餘四十八卦爲雜卦，雜卦

爲臣。每卦主六日七分，五卦共主一月，乃以六十卦之卦象配一年三百六十五日又四分之一之歲實。

屯如師認爲，《玩辭》各卷中引「卦氣」說以訓釋易義者亦多見，如卷二履卦「一陰一陽卦義」條，以消息卦明消長之道；卷七大壯「消長」條，尤甚明之。故可知卦氣之說，實有輔成易道、助明易義之功，雖非易學正傳，然爲世所宗，亦有可觀之處。卦法方面，項氏於各家卦說，皆歸納綜合，而有所分析比較，雖繁雜難曉者多，亦可「清理頭緒、通觀本末」。（頁368～376）

2.取「數」論「占」

〈繫辭傳〉所云易之四道，「數」實兼於「象」之內。後賢本卦畫之象以求數，又本數以求占卜之事，故朱熹以爲易本卜筮之書，乃有見於卦爻辭之占語也。蓋精於占卜，則可以知方來之事，此先民之所憂懼者，易之遠近、幽深由是以明，其道洵不可輕忽也。

（1）大衍之數：《玩辭》卷十三〈繫辭上〉〈大衍之數五十章第九〉以爲「大衍之數」本於「天地之數」，故「天數五至行鬼神也」當次於「大衍之數」之前。亦即項氏認爲「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化，而行鬼神也。」應置於「大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二以象兩，卦一以象三；揲之以四以象四時，歸奇于扐以象閏；五歲再閏，故再扐而後卦。」之前，是爲錯簡。屯如師闡發：「生數自一二三四而極於五，成數自六七八九而極於十，故大衍之數五十，取天地之極數以立本也。揲卦之法，生數至四而止，遇五則變而爲一；成數至九而止，遇十則變而爲一，故其用四十有九，取天地之變數以起用也。小數止於四，大數止於九，五與十皆伏而不見；然而十與五，常藏於七八九六之中，九六合而爲十五，七八合而亦爲十五，七八九六，當一月之日數也。」「七八九六，皆合五而成；參天兩地之數，合之亦爲五，故數至五而備矣。如揲蓍者，左得一則右得三，左二則右二，左三則右一，左四則右四；其初得之蓍，皆一二三四也。算得餘策，則爲六七八九，而五具焉，此自然之四十五數也。又

如布算者，一二三四以數立，七八九六以五成，而十與五皆無數焉；小數極于四，大數極于九，然而每數必用五籌，而後成算。此皆聖人發明數學之妙旨，誠明其道，則自然不易之理、天地恆常之數，又何難焉？」（頁376～380）

（2）筮占之法：「凡揲蓍之法，以左右相逆而成象，遇純則變也，故九六變而七八不變。項氏但於《玩辭》中舉釋其義，並未析明其法，如欲理解蓍法、占法之原委，可以參考黃宗羲《易學象數論》卷二之內容。」易之四德「元亨利貞」，與「吉凶悔吝」四斷辭相對。「故由卦爻之德與卦爻之占辭相結合，則可以用於筮占之事，而定人事之禍福，是於蓍數之外，又備一說。」「是故易之道術多方，達於天理、洽於人事而窮於象數之靈妙，若項氏之易學，殆亦博雅於斯，而有所發明自得也。其淵源蹤跡，窮原竟委，不難識其朗昭之本矣！」（頁381）

（三）末論義理易學

「其義理之規模，皆本於《周易》經、傳之旨，而有所樹立者也。」

1.〈繫辭傳〉義理之解析

（1）項氏論〈繫辭傳〉各章之要旨，以爲〈上繫〉廣大、多言聖人作易，〈下繫〉精要、多言聖人用易。〈繫辭傳〉上下爲《周易》義理思想之總體發揮與匯歸。

（2）項氏〈繫辭傳〉綱領舉要：「五事」—乾坤、貴賤、剛柔、吉凶、變化；「三知」—知幽明之故、死生之說、鬼神之情狀；「四故」—「與天地相似，故不違。知周乎萬物而道濟天下，故不過，旁行而不流。樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛」；「三而」—「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知」；「五盡」—「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」；「五謂」—「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業」；「六存」—「極天下之賾者存乎卦；鼓天下之動者存乎辭；化而裁之存乎變；推而行之存乎通；神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行」；「三陳九卦」；「四相」—相攻、相取、相感之三情，總屬於相近之一情；「六

辭」—「將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。」

（3）〈繫辭傳〉之價值在於其哲學思想—說明宇宙萬物構成原理，及天地事物矛盾、對立、發展、變化之軌則，又發揮儒家之倫理道德本質。項氏皆能正視而歸納其義，頗有知言識道之功。

2.形上義理之解析

（1）易道本一（太極）。（2）陰陽通變（感、常）。（3）體用一貫（極深研幾）。（4）形氣造化。（5）時義爲大。以上參詳論文，恕不贅述。

3.人事義理之體察

（1）道德、理義、性命：「道是天命之流行也，德是人性之秉受也，義是地理之涵蘊也，顯微闡幽，皆易知能之極功也。」

（2）居中守正：「君子居中正之位，則其道可行，故君子之所樂，中正而已！」

（3）修身養德：「易之所以修吾身而養吾德者，在於知行合一，自進自昭而已。」亦即聖賢強調「爲德在己，豈由人乎哉」之至意。

第八章〈結論〉

將項氏易學之特色，歸納爲五項：一、博採眾家，《程傳》爲宗。二、詮解多方，特尚比較。三、易例發凡，以見指撝。四、象數義理，相輔相成。五、彖象爻傳，兼綜並釋。最後說明其影響、評價。

四、易學研究進路

屯如師碩士論文研究的第一步工作，就是「案索典藏善本，一一研讀，分節考釋。」《四庫全書總目提要》說《項氏家說》：「安世學有體用，通達治道；而說經不尚虛言，其訂舛同異，考究是非，往往洞見本原，迥出同時諸家之上。」陳振孫（1183～1261）《直齋書錄解題》說《周易玩辭》：「大抵程氏一於言理，盡略象數，而此書未嘗偏廢；程氏

於小象頗欠發明，而此書爻象尤貫通。蓋亦遍考諸家，斷以己意，精而博矣！」諸語亦可對照本書旨趣。「含英咀華，轉益多師」、「有所師承，不主一家，擇善而從」，屯如師在考述項安世所學源流的同時，也總和了易學發展及易學名家成就的情況。

《項安世周易玩辭研究》可看出屯如師小學、經學、史學、文獻學、哲學的融通，充滿著文化傳承的願力和熱情，而這樣的研究方法與精神，成爲屯如師之後易學研究一貫的特色；也隱隱呼應著傅偉勳（1933～1996）教授「創造的詮釋學」進路：實謂（從原典考證、原始資料的考查，去決定原思想家的實際言詮）、意謂（如實客觀地了解並詮釋原典義理或原思想家的意思意向）、蘊謂（原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、言詮在思想史上的積澱深化等等）、當謂（原有思想的深層義蘊或根本義理所在，諸般可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價等等）與必（創）謂（站在新時代立場對於原有思想之批判的繼承與創造的發展）。

屯如師述評焦循易學，同樣親手鈔錄檢校第一手資料，包含罕見的善本秘籍。地毯式研究一個「人」的全面，閱讀他所有的文集（以及當時碩學通儒的相關著作）、刻藏印記、批校書跡、思想體系與社會背景，深入內化爲所得，與古人相互印證學思與生命歷程。完成《焦循年譜新編》，簡介云：

> 焦循里堂，爲清代乾嘉之際揚州學派的重要代表人物，其經學、算學蜚聲宇內，譽爲名家。但現有的焦里堂年譜，皆具體而微、簡而未備，甚至很難見到。作者研究焦循有年，本書不僅蒐羅豐富、考訂詳實，並且多有一手資料。每章之前，敘以提要；每年以下，歸納事蹟，詳文附後，按目分條，鉅細靡遺。不僅是焦譜之冠，也是年譜撰寫的典範。

從而總結焦循學術歸趣「在於肯定：生命大化流衍，瀰貫天地萬有，參與時間本身之創造性，終臻至善之境也。」「證之以實，運之於虛」則爲焦循治學研經之旨趣。「兼容並蓄、融會貫通」的「通儒」二字，固爲阮元所題其傳，其實亦映照著老師的學思歷程。屯如師會通統合的理想，不僅是兼顧易學的象數與義理，還包括了經學與理學，以厚實的小學基礎，連結默契道妙的儒家易理，通貫中國易學與哲學的發展。而本書是此

種理想的起點，與具體而微的展現。

五、易學開展與統合

（一）《焦循雕菰樓易學研究》

本書爲老師 1994 年師大國文研究所博士論文，由太老師黃慶萱教授指導，口試委員有呂凱教授、黃沛榮教授、莊萬壽教授與陳郁夫教授。提要云：

> 焦循里堂先生爲清朝乾隆、嘉慶之際，繼戴震東原先生之後第一流之人物，阮元譽之爲「通儒」，蓋有見於其學之無所不能也。本論文乃就里堂一生學力、心血萃聚之《雕菰樓易學》，探討其全方位之學術成就也。緒論以言其易學之淵源、歷程及其著作之簡介也；首章以鳥瞰其易學體貌，爲全書之通論也。以下六章，分別就里堂易學中，從經傳之實測、天算之成就與小學之造詣、道統之一貫中，所參悟而得之創獲，以闡析其「旁通（當位失道）、相錯（比例）、時行（變通）」之根本易例，並綜論其以數理解易、假借治易之奧蘊，終以道德哲學之匯歸，爲孔孟道統之證成，可見易義之貞定矣！結論各節，以考察其易學之方法，綜述其易學之特色，並探討其易學之評價；如是，《雕菰樓易學》之全體大用，可得客觀之認識與相應之理解，其重因又重創之易學發明與系統，乃能確立其在易學哲學發展史中，專家之地位與學術之價值也。

《焦循雕菰樓易學研究．自序．附記》云：

> 本書意在忠實而客觀整理里堂先生《雕菰樓易學》之發明、方法與旨歸，以表彰其專家之學。

屯如師歸納出焦循易學之方法：「檢索」；「歸納」；「演繹」；「統貫」。至於焦循易學之特色：「汎觀博覽，取精用宏」；「證之以

實，運之於虛」；「參伍錯綜，引申觸類」；「好學深思，心知其意」。對於焦循易學之評價則有：肯定說；批判說；折衷說；象、數、辭、理之統一。而焦循「通儒」的特色，也促成了老師日後全面研究焦循的契機。

（二）《焦循手批十三經註疏研究》

屯如師綜觀手批全文，對照焦循後定多種經學專著，並逐一對勘阮元《十三經注疏校勘記》，再核校惠棟《九經古義》等漢學撰述，「觀其異同，明其得失，匡補闕遺，損益斟酌」。

屯如師曾述評焦循：「治易有卓越之詮釋學與嚴密之方法論，而其最終歸趨，不僅爲求通易辭而設，尤爲建立其道德哲學之理想而設。」按屯如師的分析，焦循對「道統」的體悟，具體表現在《易學三書》、《孟子正義》、《論語通釋》、《五經補疏》等書中。而繼太老師黃慶萱教授〈《周易》時觀初探〉、〈《周易》位觀初探〉發表多年之後，撰寫〈《周易》命觀初探〉、〈《易傳》與先秦諸子「神」思較論〉，以立體的詮釋學關注「命」與「神」，探討中國哲學通史與文化思維中的核心概念在三代與先秦的發展。另一方面，承襲著屯如師早年即心繫著孔孟的儒家情懷，除了在研討會中析論《周易．文言傳》的儒家思想、《周易．大象傳》的文化體系及其現代義涵，更集中在《孔孟月刊》發表「孔子的易教」與「孟子的易教」兩大主題，透過通行本《易傳》與帛書《易傳》逐條詮釋孔子思想及其現代意義，透過焦循《孟子正義》的易學詮釋加以申發，兩大主題之間，尚有專篇討論焦循《論語》、《孟子》與易學的會通。可看出屯如師會通儒家易的苦心。

由此觀之，當屯如師撰寫《說文解字》、《爾雅》中的易理、易說，鈔讀焦循訓詁經說，同時也顯示出易學經典詮釋紮實的工夫。推求設卦觀象的原點，從《周易．同人卦》聯想火祭文化，從文字初形初義及引申假借的發展連結祭祀與占卜的關係，乃至析論《周易》「二元對貞」的文化詮釋學，屯如師提出的易詮釋學，從上古的形成、流傳，先秦的詮釋、兩漢的氣化、魏晉南北朝的儒道會通，乃至宋明理學與清代樸學，都能給出文化上的相應理解，因爲「默契道妙」，所以儘管擁有深厚的考據學問，

終極的關懷與學術的目的總是指向著儒家的生命情懷，並且嘗試著給予現代詮釋，以新創組構「二元對貞」的名詞，突出《周易》哲學在理論、實踐與文化方面的多維向度，以及《周易》哲學詮釋中主客相對一體的特質。

六、易學回顧與前瞻

屯如師編撰完成《臺灣易學史》，並擬續編《臺灣易學人物志》，選擇在安身立命的這個時空，格外有意義。除了「批判的繼承」，其實更有著「創造的發展」的使命。從本書的目錄架構，可以看出屯如師對易學的使命感與強烈的關懷，在〈結論：回顧與展望〉中，屯如師認爲臺灣易學研究最大的發展困境在於：「大學校院師資不足，大學生選修意願雖高，但都爲求占卜實用，不能持之以恆地學習探討；而中文研究生今多不從事經學研究，哲學研究生則多從事西方哲學研究，仰望易學而卻步者多，深恐後繼乏人，薪傳不易，最爲隱憂。」其次是必須重視「多向度、多視野開拓研究領域」的問題。此外，缺乏統整的易學研究中心或機構，學術氛圍亦難以建立大格局、大氣魄的易學研究環境。屯如師期許海峽兩岸易學界，「必須在傳統的厚實基礎上向上、向前發展，才能更進一步創造出易學文化研究提昇與轉化的可能。」1989 年，黃沛榮教授倡議未來易學十大目標；1998 年，屯如師撰文〈臺灣《周易》研究之回顧與展望〉；2005 年，《臺灣易學史》從各時期探討臺灣地區各種面向的易學研究，期許返本開新的未來。

作爲屯如師學術研究的對象，同時也是取法的師友，項安世與時儒楊萬里同時而稍晚，詩易共妙。「禽魚上下詩三百，風雨陰晴易二篇。」（《項安世周易玩辭研究》頁 81、174：參見《悔稿》卷三，頁 116〈偶作〉詩。同卷頁 107，〈送章升之料院自魚關還闕〉詩，又有句云：「欲知病後食何藥？三百篇和上下篇。」）項安世祖籍浙南，其父徙居湖北江陵；焦循世居江蘇。焦循治經，講究旁通、一貫，手批、題記歷歷可見，命其孫名曰「授易、授書、授詩」，亦可觀其「欲彰聖經，薪傳世業」之深意。

林慶彰教授主持之「清乾嘉揚州學派研究」計畫中，揚州學派易學研究由屯如師負責執行。親赴揚州實地考察，在交流學術研討會中發表對揚州學者焦循研究概況。而研討對象除焦循《雕菰樓易學三書》、《易話》、《易廣記》、《周易補疏》、《易義解詁》等易學著作外，如王懋竑《讀書記疑》、《白田草堂存稿》，劉寶楠《娛景堂集》，劉恭冕《廣經室文鈔》，王念孫、王引之《讀書雜志》、《經義述聞》、《經傳釋詞》等有關易學的資料，據以分析各家易學的內容，以便歸納揚州學派易學的特色，並探索其對後世的影響。期間根據中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館所藏明崇禎間毛氏汲古閣刊本《十三經注疏》二十函，一百二十冊，三百三十三卷。首冊《周易兼義》內有嘉慶五年庚申（1800）及十三年戊辰（1808），焦循手書題記；冊內各卷，並有焦循手批、校改、圈點及眉批資料，首先完成〈焦循理堂先生手批《周易兼義》鈔讀記〉。林慶彰教授〈「清乾嘉揚州學派研究」計畫述略〉以屯如師之研究成果爲例，說曰：

> 焦循一生治易甚勤，所撰《雕菰樓易學三書》（《易章句》、《易圖略》、《易通釋》）蜚聲士林，號爲名家。而其研究根柢，則奠基於《十三經注疏》，其中《周易兼義》精讀詳批的豐富內容，奠定日後焦氏治易的基礎，也是他注易的初稿。根據這本《周易兼義》的批校本，可以追蹤焦循《周易》學術發展的軌跡，並考察此後創造詮釋的進路。
>
> 作者將《周易兼義》中焦循批校的原文，逐條鈔錄，並加新式標點，在《中國學術年刊》中分期發表。……這一工作除了可以看出焦循早期研究易學的原貌外，也可以看出和後期所作《易學三書》的關係。
>
> 作者將此書全部鈔錄，並加新式標點，以供學界參考之用。

楊晉龍〈臺灣學者研究「清乾嘉揚州學派」述略〉（《漢學研究通訊》第19卷第4期，2000年11月）亦引敘屯如師相關焦循研究論著曰：

> 賴貴三〈焦循里堂先生見存著述考錄〉、《焦循年譜新編》、〈《焦循年譜新編》紀要〉、〈焦循里堂先生年譜〉等論著，乃參考前賢之作、輯錄相關詩文資料而益以己見，欲巨細靡遺

地考論焦循生平、學術及著述內涵之作。

賴貴三〈焦循理堂先生手批《周易兼義》鈔讀記〉、〈焦循手批《尚書正義》釋文校案〉、〈焦循手批《爾雅注疏》鈔釋〉、〈焦循手批《毛詩註疏》鈔釋（一）〉、〈焦循手批《春秋公羊傳注疏》釋文校案〉、〈焦循手批十三經註疏研究〉、〈批判繼承與創造發展—清乾嘉通儒焦循經學述評：以手批《十三經註疏》爲例簡說〉等文，全面鈔釋史語所收藏的焦循手批《十三經注疏》中的批校語，加以歸納而論其作用與貢獻，以爲在訓詁、斠讎、文獻學、傳解經方法上，多具有匡補闕遺的作用，由其批校文大量引用兩漢以至當代的研究成果，亦可見焦氏博采不拘一家的學風及樸學徵實的工夫。

賴貴三〈焦循雕菰樓易學研究〉、〈清代揚州通儒——焦理堂先生《雕菰樓易學》述評〉二文，謂其善用檢索、歸納、演繹、統貫諸法，其特色是自立系統，自創體例，以經傳爲對象，務求其全面之貫通，全盤之瞭解。肯定者謂其義例分明、創易學之新局；批判者詬其附會自是，有辭無理。實則焦氏過求一貫之旨，或不免推衍太過，然其自有立場，自可成一家之學。

臺灣研究「揚州學派」的情形，根據前述資料的分析，可以發現在基礎的研究上，如生平及學術背景、著述情形、著述內容、研究方法等方面整理的著述較多，成果也較豐碩；至於分析學術內涵、特色影響、意義價值等較進一步的研究，則相對的比較少，不過也有一些值得提出來的成果，例如張以仁師對王氏父子訓詁方法的檢討；陳新雄先生等對古音學的研究；劉玉國對阮元訓詁與方法的研究；何澤恆先生對焦循的研究；賴貴三對焦循生平、易學、批校的研究；李幸長對淩曙的熱心研究等等，對爾後有心研究揚州學派的學者，有相當大的助益。再者雜論泛論之文甚多，較專門的研究，除博碩士論文外也不多見，因此說其研究猶是方興未艾，發展的空間還很大。

到大陸地區考察訪問、乃至歐洲遊學交換，又在屯如師的學思歷程

中，印證了讀萬卷書、行萬里路的道理。楊慶中《二十世紀中國易學史》第九章〈1949 年以來臺灣地區的易學研究〉介紹了屈萬里、高明、戴璉璋、黃沛榮、朱高正、高懷民、黃慶萱、方東美、羅光以及屯如師共十位易學家。其實，除了學術研究之外，屯如師在日常之中也關注著易，經常在贈答文學中融貫易道的旨趣，爲義理詞章考據兼善的另一種展現，論贊、詩詞、嵌名聯、命字……，蘊含了中國文化濃厚的人文氣息，有仰望的高度、情感的流通與關懷的期許。如果說，西方文化傳統重視的是「文藝復興人」，那麼，屬於中國文化傳統的，大概就是「通儒」的氣質吧！以下是屯如師指導博碩士論文一覽表，教學相長，可謂薪傳得材。

	姓名	校院系所名稱	學年度	論文名稱／老師曾作嵌名聯
1	陳明彪	國立臺灣師範大學國文研究所	95 博畢	牟宗三詮釋漢代易學平議 「明通道德詮仁智，彪炳文章耀四三」
2	簡毅銘	私立東吳大學中國文學研究所	93 博	明清之際儒者經世之道（撰寫中）
3	張青松	國立臺灣師範大學國文研究所	96 博	清儒焦循、紀大奎與端木國瑚三家易學較論（尚未定題，擬撰中）
1	李瑋如	國立臺灣師範大學國文研究所	88 碩畢	魏晉易學「生生」思想研究
2	唐玉珍	國立臺灣師範大學國文研究所	88 碩畢	《左傳》、《國語》引易考釋
3	劉馨潔	國立臺灣師範大學國文研究所	88 碩畢	易傳陰陽思想之研究
4	顏婉玲（鳴謙）	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	91 碩畢	周易心理思想研究
5	陳美華（離之）	國立臺灣師範大學國文系夜間教學碩士學位班	95 碩畢	右腦系統融入《孟子》教學之研究
6	文蜀陵（艮之）	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	93 碩畢	紀大奎及其《觀易外編》初探
7	陳韋在	國立臺灣師範大學國文研究所	92 碩畢	焦循《尚書》學研究 「韋編三絕今儒在，尚友五經古聖書」
8	林淑鈴	國立臺灣師範大學國文系夜間教學碩士學位班	92 碩畢	清儒萬年淳易學研究 「淑馨憂患三聖易，鈴悅清新萬年淳」

9	趙憶祺	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	93 碩畢	由「醫易會通」初探理象數術之養生健康研究（由《周易》與《黃帝內經》探討理象數術之養生及其應用） 「憶演玄皇孳灝灝，祺親懿德利生生」
10	林琬茹（泰之）	國立臺灣師範大學國文研究所	93 碩畢	端木國瑚《周易指》詮例發微
11	許力仁（乾之）	國立臺灣師範大學國文研究所	93 碩畢	李道平《周易集解纂疏》研究 「力德並運三才懋，仁智雙彰六位穌」
12	吳淑慧	國立臺灣師範大學國文研究所	93 碩畢	清儒翁方綱及其易學研究 「淑文經世師三易，慧德養生誦四詩」
13	黃惠香	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	古史辨易學論文駁議研究（撰寫中） 「惠濟莘莘謙損益，香凝款款復乾坤」
14	徐敏芳（兌之）	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	《周易》語典思想文化義蘊研究（撰寫中） 「敏思安行隨時兌，芳離樂學變通之」
15	許君薇	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	《周易參同契》歷代注解義理意涵研究（撰寫中）
16	項世勳	國立臺灣師範大學國文研究所	95 碩畢	清儒黃式三、黃以周父子易學研究
17	賴惠姍	國立臺灣師範大學國文研究所	95 碩畢	唐君毅之易學研究
18	游佳樺	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	95 碩畢	俞樾曲園先生易學研究
19	張家勝	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	《周易》卦序研究（撰寫中）
20	王博玄	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	焦循《三禮便蒙》及其禮學研究（撰寫中）
21	楊士龍	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	朱子《春秋》學研究（撰寫中）
22	陳威璔	國立臺灣師範大學國文研究所	96 碩	《周易》卦爻辭同文現象研究（撰寫中）
23	潘亮君	國立臺灣師範大學國文系夜間教學碩士學位班	96 碩	《易傳》與《中庸》「誠」思想較論（尚未定題，擬撰中）
24	陳怡帆	國立臺灣師範大學國文系夜間教學碩士學位班	96 碩	朱子與焦循孟子學詮釋異同與社會價值辨析（尚未定題，擬撰中）
25	蕭玉娟	國立臺灣師範大學國文系夜間在職碩士學位班	96 碩	魏晉易學儒道會通研究（撰寫中）

26	詹至真	國立臺灣師範大學國文系夜間在職碩士學位班	96 碩	黃慶萱易學及其教學研究（撰寫中）
27	陳淑美	國立臺灣師範大學國文系夜間在職碩士學位班	96 碩	高明仲華夫子易學及其易教研究（撰寫中）
28	陳佳琪	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	96 碩	魏晉文人散文中生死學析論（建安文人之生死觀研究）（撰寫中）
29	蕭敬樂	國立臺灣師範大學國文系夜間教學碩士學位班	96 碩	清儒刁包及其易學研究（撰寫中）
30	戴丞臻	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	96 碩	傅恆《周易述義》研究（尚未定題，擬撰中）
31	鄭沛瑩	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	97 碩	《易傳》「幾」、「神」思想研究（撰寫中）
32	蕭佳琳	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	97 碩	《周易》與班級經營研究（撰寫中）
33	高秋芬	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	97 碩	《周易》經傳中的生命周期與自我實現探析（撰寫中）
34	王新媚	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	97 碩	李光地《易學通論》研究（撰寫中）
35	王怡蘋	國立臺灣師範大學國文系暑期教學碩士學位班	97 碩	《周易》筮法應用與經傳教學進程研究（撰寫中）
36	王詩評	國立臺灣師範大學國文研究所	97 碩	高懷民教授易學研究（撰寫中）
37	陳正賢	國立臺灣師範大學國文研究所	97 碩	黃宗羲、黃宗炎兄弟易學研究（撰寫中）
38	劉凱玲	國立臺灣師範大學國文研究所	97 碩	變文與佛學思想研究（撰寫中）
39	王穎慧	私立元智大學中國文學研究所	97 碩	胡自逢教授易學研究（撰寫中）

徵引文獻

本徵引文獻係彙整本書各篇論文所參閱的相關古籍、專書、學位與期刊學報論文及其他等，依類編序，總分三類：古籍（依四部及作者時代先後排序）、專書、論文（凡現代著述均依作者姓氏筆畫由少而多排序；同一作者多篇時，則依論著先後為次），每類各書目均標以阿拉伯數字，俾便學者檢索、查考與利用。

一、古籍

（一）經部

01.春秋．左丘明，晉．杜預注：《春秋左氏傳》，臺北：藝文印書館，1982 年 8 月 9 版。
02.西漢．戴德，北周．盧辯注：《大戴禮記》，臺北：新文豐出版公司，1985 年。
03.西漢．京房：《京房易傳》，北京：北京圖書出版社，2001 年。
04.東漢．鄭玄：《禮記注》，臺北：藝文印書館，1982 年 8 月 9 版。
05.東漢．鄭玄：《六藝論》，北京：北京圖書館出版社，2001 年。
06.東漢．許愼，清．段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1999 年 11 月增修 1 版 1 刷。
07.東漢．許愼，東漢．鄭玄駁：《駁五經異義》，北京：中華書局，1985 年。
08.東漢．班固輯：《白虎通德論》，上海：上海書店，1989 年。
09.魏．何晏：《論語集解》，臺北：藝文印書館，1982 年 8 月 9 版。
10.魏．王弼注，晉．韓康伯注，唐．孔穎達正義，清．阮元校勘：《重刊宋本十三經注疏．周易正義（附：校勘記）》，臺北：藝文印書館，1997 年 8 月初版 13 刷。
11.魏．王弼注，晉．韓康伯注，唐．孔穎達疏：《周易正義》，附《釋

文》、《周易略例》，明．萬曆十四年（1586）國子監刊本，皇明朝列大夫國子監祭酒李長春等奉勅重校刊，臺北：國立臺灣師範大學圖書館「東北大學寄存古籍善本」。
12.魏．王弼注，晉．韓康伯注，南宋．朱熹本義：《周易兩種——周易王韓注、周易本義》，臺北：大安出版社，1999 年 7 月第 1 版。
13.晉．郭璞：《爾雅注》，臺北：藝文印書館，1982 年 8 月 9 版。
14.唐．孔穎達：《五經正義》，臺北：藝文印書館，1982 年。
15.唐．李鼎祚集解，清．李道平纂疏：《周易集解纂疏》，臺北：廣文書局，1971 年 5 月。
16.北宋．陳彭年、邱雍等修訂：《廣韻》，臺北：世界書局，1986 年。
17.北宋．周敦頤：《太極圖說與通書》，臺北：自由出版社，1990 年。
18.北宋．歐陽修：《易童子問》，臺北：成文出版社，1976 年。
19.北宋．張載：《橫渠易說》，臺北：臺灣大通書局，臺北：漢京文化公司，1969 年；臺北：廣文書局，1974 年。
20.北宋．程頤撰，南宋．朱熹撰：《易程傳》、《易本義》，臺北：莊嚴出版社，1984 年。
21.北宋．程頤：《易程傳》，臺北：世界書局，1988 年 11 月。
22.北宋．司馬光：《溫公易說》，臺北：廣文書局，1974 年。
23.南宋．朱熹：《周易本義》，臺北：世界書局，1988 年 11 月。
24.南宋．朱熹：《易學啓蒙》，臺北：廣學社印書館，1975 年。
25.南宋．朱熹：《四書集註》，臺北：文津出版社，影印吳縣吳志忠校刊本，1985 年 9 月初版。
26.南宋．朱震：《漢上易傳．周易卦圖．周說叢說》，上海：上海書店，1994 年。
27.南宋．楊萬里：《誠齋易傳》，臺北：新文豐出版公司，1985 年。
28.南宋．項安世：《周易玩辭》，臺北：國家圖書館，宋寧宗時江陵項氏建安書院刊本。
29.南宋．俞琰：《周易集說》（《俞氏易集說》），臺北：廣文書局，1974 年。臺北：成文出版社，1976 年。
30.南宋．王應麟輯，清．惠棟補：《增補鄭氏周易》，臺北：臺灣商務

印書館，影印文淵閣《四庫全書》本。
31.南宋・王宗傳：《童溪王先生易傳》，北京：北京圖書館出版社，2002 年。
32.元・吳澄：《易纂言》，臺北：廣文書局，1974 年 9 月。
33.元・董眞卿：《周易會通》，臺北：成文出版社，1976 年。
34.明・來知德：《易經來註圖解》，成都：巴蜀書社，1989 年。
35.清・李光地：《周易折中》，臺北：眞善美出版社，1971 年 6 月。
36.清・陳夢雷：《周易淺述》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
37.清・納蘭成德、徐乾學：《通志堂經解》，臺北：漢京文化公司，臺北：大通書局，1972 年。
38.清・紀昀：《四庫全書總目提要・經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
39.清・永瑢等：《四庫全書總目提要・經部》，臺北：臺灣商務印書館，1968 年。
40.清・張惠言：《張惠言易學十書》，臺北：廣文書局，1977 年。
41.清・張惠言：《易義別錄》，臺北：漢京文化公司，1980 年。
42.清・翁方綱：《經義考補正》，清・乾隆五十七年（1792）濟南使院刻本，1924 年上海博古齋石印本。
43.清・翁方綱：《翁方綱纂四庫提要稿》，上海：上海科學技術文獻出版社，2000 年 10 月第 1 版第 1 次印刷。
44.清・翁方綱，吳格整理：《翁方綱纂四庫提要稿》，上海：上海科學技術文獻出版社，2005 年 10 月第 1 版第 1 次印刷。
45.清・翁方綱：《翁方綱經學手稿五種》，美國：柏克萊加州學東亞圖書館稿抄校本叢刊，上海：上海古籍出版社，2006 年。
46.清・紀大奎：《雙桂堂易說二種——觀易外編、易問》，臺北：老古文化公司，嘉慶戊辰十三年（1808）版，1999 年初版 2 刷。
47.清・段玉裁：《周禮漢讀考》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
48.清・焦循：《雕菰樓易學三書》，臺北：廣文書局，1992 年 8 月 3 版。
49.清・焦循：《仲軒易義解詁》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館典藏手鈔本。

50.清・焦循：《論語通釋》，臺北：臺灣師範大學國文系圖書館，東北大學寄存「木犀軒刻本」。
51.清・焦循，沈文倬點校：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988 年 7 月。
52.清・阮元：《重刊宋本十三經注疏校勘記》，臺北：藝文印書館，影印嘉慶原刊本，用文選樓藏本校定，1982 年。
53.清・阮元等撰：《經籍纂詁》，臺北：宏業書局，1983 年。
54.清・端木國瑚：《周易指》、《周易圖》、《易斷辭》、《周易上下經》，《四庫未收書輯刊》第 6 輯第 1 冊，北京：北京出版社，1998、2000 年，據道光刻本影印出版。
55.清・王筠：《說文釋例》，臺北：世界書局，1984 年 3 版。
56.清・劉寶楠：《論語正義》，臺北：世界書局，1983 年 4 月新 4 版。
57.清・郝懿行：《爾雅義疏》，臺北：藝文印書館，1980 年 10 月 3 版。
58.清・李兆洛：《石經考》，北京：北京圖書館出版社，2005 年。
59.清・黃奭輯：《春秋緯》，上海：上海古籍出版社，1993 年。
60.清・黃式三：《儆居遺書》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館，清・光緒十四年（1888）續刊本。
61.清・黃式三：《易釋》，臺北：成文出版社，據清・光緒十年（1884）廣雅書局刊本影印，1976 年。
62.清・黃以周：《儆季雜著》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館，清・光緒二十年（1894）江蘇南菁書院刊本。
63.清・黃以周：《十翼後錄》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
64.清・黃以周：《周易故訓訂》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
65.清・黃以周：《周易注疏賸本》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
66.清・黃以周：《禮書通故》，臺北：華世出版社，影印光緒十九年（1893）黃氏試館刊本，1976 年。
67.清・黃以周：《經訓比義》，臺北：廣文書局，影印光緒二十二年（1896）南菁講舍刻本，1977 年 1 月初版。
68.清・皮錫瑞：《經學通論》，臺北：臺灣商務印書館，1989 年臺 5 版。

69.清．皮錫瑞，周予同注釋：《經學歷史》，臺北：學海出版社，1985年。

（二）史部

01.西漢．司馬遷，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，未著出版年月。
02.東漢．班固：《漢書》，臺北：洪氏出版社，1975年。
03.三國吳．韋昭注：《國語》，北京：商務印書館，2005年。
04.晉．陳壽，裴松之注：《三國志》，臺北：鼎文書局，1979年。
05.南朝宋．范曄：《後漢書》，臺北：臺灣中華書局，1966年。
06.北齊．魏收：《魏書》，臺北：鼎文書局，1979年。
07.南朝梁．蕭子顯：《南齊書》，臺北：鼎文書局，1979年。
08.唐．房玄齡：《晉書》，臺北：鼎文書局，1979年。
09.唐．李延壽：《北史》、《南史》，臺北：鼎文書局，1979年。
10.唐．姚思廉：《梁書》、《陳書》，臺北：鼎文書局，1979年。
11.唐．李百藥：《北齊書》，臺北：鼎文書局，1979年。
12.唐．令狐德棻：《周書》，臺北：鼎文書局，1979年。
13.唐．魏徵：《隋書》，臺北：鼎文書局，1980年。
14.宋．歐陽修、宋祁：《新唐書》，臺北：臺灣中華書局，1981年。
15.宋．王俅：《嘯堂集古錄》，北京：中華書局，1985年。
16.宋．章如愚：《群書考索》，臺北：新興書局，1972年。
17.清．王夫之：《讀通鑑論》，北京：中華書局，1975年。
18.清．張廷玉主編，楊昶等譯注，李國祥審閱：《明史》，臺北：錦繡出版事業股份有限公司，1993年。
19.清．章學誠，葉瑛校注：《文史通義校注》，臺北：里仁書局，1984年9月10日。
20.清．劉獻廷：《廣陽雜記選》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第219種，1965年。
21.清．崔述：《崔東壁遺書．豐鎬考信錄》，臺北：世界書局，1963年。

22.清・李兆洛：《石經考》，北京：北京圖書館出版社，清抄本，2005年。
23.清・盧文弨輯，莊翊昆等校補：《常郡八邑藝文志》，上海：上海古籍出版社，1997年。
24.清・高拱乾：《臺灣府志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第65號，1960年。
25.清・周元文：《重修臺灣府志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第66號，1960年。
26.清・陳文騄修，蔣師轍編纂：《臺灣通志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第130種，1962年。
27.清・陳培桂：《淡水廳志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第172種，1963年。
28.清・徐鼒：《小腆紀傳》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第139種，1963年。
29.清・六十七：《番社采風圖考》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第90種，1961年。
30.清・王必昌：《重修臺灣縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第113種，1961年。
31.清・王松：《臺陽詩話》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第34種，1959年。
32.清・沈茂蔭：《苗栗縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第159種，1962年。
33.清・余文儀：《續修臺灣府志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第121種，1962年。
34.清・余文儀修，王瑛曾編纂：《重修鳳山縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第146種，1962年。
35.清・林焜熿：《金門志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第80種，1960年。
36.清・林豪：《澎湖廳志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第164種，1963年。

37.清・周鍾瑄：《諸羅縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 141 種，1962 年。
38.清・周璽：《彰化縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 156 種，1962 年。
39.清・范咸：《重修臺灣府志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 105 種，1961 年。
40.清・柯培元：《噶瑪蘭志略》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 92 種，1961 年。
41.清・徐珂：《清稗類鈔選錄》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 214 種，1965 年。
42.清・屠繼善：《恆春縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 75 種，1960 年。
43.連橫：《臺灣詩乘》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 34 種，1960 年。
44.連橫：《臺灣通史》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 128 種，1962 年。
45.清・黃任纂，章倬標補：《泉州府志選錄》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 233 種，1967 年。
46.清・陳文達：《臺灣縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 103 種，1961 年。
47.清・陳淑均：《噶瑪蘭廳志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 160 種，1963 年。
48.清・劉良璧：《重修福建臺灣府志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 74 種，1961 年。
49.清・盧德嘉：《鳳山縣采訪冊》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 73 種，1960 年。
50.清・鄭鵬雲、曾逢辰：《新竹縣志初稿》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 61 種，1959 年。
51.清・謝金鑾：《續修臺灣縣志》，臺北：臺銀經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第 140 種，1962 年。

52.趙爾巽等著：《清史稿》，臺北：洪氏出版社，1981 年。

（三）子部

01.春秋．老聃，張震點校：《老子》，長沙：岳麓書社，1989 年。
02.春秋．管仲，戴望校正：《管子》，臺北：臺灣商務印書館，1968 年。
03.春秋．孫武，漢．曹操注，唐．杜牧注：《十一家註孫子》，北京：北京圖書館出版社，2003 年。
04.戰國．墨翟，王冬珍、王讚源校注：《新編墨子》，臺北：國立編譯館，2001 年。
05.戰國．莊周，清．郭慶藩集釋：《莊子》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 3 月初版 2 刷。
06.戰國．莊周，張震點校：《莊子》，長沙：岳麓書社，1989 年。
07.戰國．呂不韋，楊堅點校：《呂氏春秋》，長沙：岳麓書社，1989 年。
08.戰國．韓非：《韓非子》，上海：上海古籍出版社，1989 年。
09.戰國．荀卿，清．王先謙：《荀子集解》，臺北：世界書局，1983 年 4 月新 4 版。
10.戰國．列禦寇，晉．張湛注：《列子》，臺北：先知出版社，1976 年。
11.戰國．佚名：《黃帝四經》，北京：北京出版社，1996 年。
12.西漢．劉安，陳麗桂校注：《淮南子》，臺北：國立編譯館出版社，2002 年。
13.西漢．陸賈：《新語》，鄭州：中州古籍出版社，1996 年。
14.西漢．賈誼：《賈子》，臺北：臺灣商務印書館，1969。
15.西漢．董仲舒：《春秋繁露》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978 年。
16.西漢．劉向，曹亦冰譯注，倪其心審閱：《新序．說苑》，臺中：暢談國際文化公司，2003 年。
17.西漢．劉向，向宗魯校證：《說苑校證》，北京：中華書局，2000 年。
18.東漢．仲長統：《仲長統論》，北京：中華書局，1985 年。
19.東漢．王充，楊寶忠校箋：《論衡》，石家庄：河北教育出版社，1999 年。

20.東漢・魏伯陽，陳全林注譯：《周易參同契注譯》，北京：中國社會科學出版社，2004 年。
21.三國魏・劉劭：《人物志》，北京：中華書局，1991 年。
22.三國魏・王肅注：《孔子家語》，臺北：世界書局，1967 年。
23.魏・王肅：《孔子家語》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》，第 695 冊，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
24.晉・楊泉：《物理論》，成都：四川人民出版社，1997 年。
25.南朝宋・劉義慶，柳士鎮等譯注，周勛初審閱：《世說新語》，臺北：錦繡出版事業股份有限公司，1993 年。
26.南朝齊・顏之推，李振興、黃沛榮、賴明德註釋：《新譯顏氏家訓》，臺北：三民書局，1993 年。
27.唐・王冰注，宋・林億等校正：《重廣補注黃帝內經素問》，臺北：臺灣商務印書館，上海涵芬樓景印明顧氏翻宋本。
28.唐・尹知章注，清・戴望校：《管子校正》，臺北：世界書局，1966 年。
29.北宋・邵雍：《邵子全書》，臺北：國家圖書館，明・萬曆三十四年（1606）丙午，檇李徐必達刊本。
30.北宋・程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年 9 月。
31.北宋・張載：《張子正蒙》，臺北：新文豐出版公司，1997 年。
32.南宋・陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981 年。
33.南宋・黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986 年 12 月。
34.明・王守仁，李生龍注譯：《新譯傳習錄》，臺北：三民書局，2004 年。
35.清・顧炎武：《日知錄》，臺北：臺灣商務印書館，1978 年。
36.清・黃宗羲，朱鴻林釋誤：《明儒學案點校釋誤》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年。
37.清・章學誠，葉瑛校注：《文史通義校注》，臺北：里仁書局，1984 年。
38.清・江藩：《漢學師承記》，上海：上海書店，1983 年複印本。

39.清・徐世昌等編：《清儒學案》，臺北：世界書局，1979 年。

（四）集部

01.西漢・劉向，宋翔鳳輯：《漢魏遺書鈔・古籍叢列彙編》，北京：北京圖書館出版社，據嘉慶三年（1798）金溪王氏自刊影印本，2001 年。
02.三國吳・陸機，張少康集釋：《文賦集釋》，臺北：漢京文化公司，1987 年。
03.三國吳・陸機，王德華注譯：《新譯陸機詩文集》，臺北：三民書局，2006 年。
04.晉・阮籍：《阮嗣宗集》，臺北：華正書局，1979 年 3 月初版。
05.南朝・梁・蕭統：《昭明文選》，臺北：藝文印書館，1989 年。
06.南朝梁・劉勰，王更生注譯：《文心雕龍讀本》，臺北：文史哲出版社，1984 年 3 月。
07.南朝宋・劉義慶，南朝梁・劉孝標注：《世說新語》，臺北：廣文書局，1987 年。
08.北宋・蘇軾：《東坡全集》，北京：北京圖書館出版社，1997 年。
09.清・戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，1980 年。
10.清・段玉裁：《經韻樓集》，臺北：漢京文化公司，1980 年。
11.清・紀大奎：《紀慎齋先生全集》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館典藏。
12.清・焦循：《焦氏叢書》，臺北：臺灣大學總圖書館善本書室，嘉慶、道光間江都焦氏雕菰樓本。
13.清・焦循：《焦氏遺書》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館，光緒二年（1876）衡陽魏綸先重刊本。
14.清・焦循：《雕菰集》，臺北：藝文印書館，《百部叢書集成・文選樓叢書》。
15.清・焦循：《易話》，臺北：傅斯年圖書館，光緒二年（1876）衡陽魏氏重刊本。
16.清・焦循：《易餘籥錄》，臺北：文海出版社，1967 年。
17.清・焦循：《里堂家訓》，臺北：文史哲出版社。

18.清・焦循：《焦里堂軼文》，臺北：藝文印書館。
19.清・焦循：《集舊文鈔》，揚州：揚州圖書館。
20.清・阮元：《揅經室三集》，臺北：世界書局，1982 年 3 月。
21.清・端木國瑚：《太鶴山人集》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館；臺北：臺灣大學圖書館，「烏石山房文庫」，道光二十年（1840）瑞安洪坤校刊本。
22.清・朱駿聲：《傳經室文集》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館，《求恕齋叢書》本。
23.清・龔自珍，王佩諍校：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1975 年。
24.清・錢儀吉等編：《碑傳集》，臺北：大化書局，1984 年。
25.清・黃式三：《儆居集》，臺北：臺灣大學圖書館，清・道光二十三年（1843）刊本。
26.清・黃以周：《儆季文鈔》，光緒二十年（1894）江蘇南菁書院刊本。
27.清・馬國翰：《玉函山房輯佚書》，上海：上海古籍出版社，1997 年。

二、專書

（一）易類

01.于省吾：《易經新證》，臺北：藝文印書館，1975 年 9 月 3 版。
02.牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，臺北：文津出版社，1998 年 9 月。
03.朱伯崑主編：《易學基礎教程》，廣州：廣州出版社，1993 年 12 月第 1 版。
04.朱伯崑：《易學哲學史》，臺北：藍燈文化出版公司，1991 年 9 月初版。
05.李申：《周易與易圖》，瀋陽：瀋陽出版社，1997 年。
06.李申：《易圖考》，北京：北京大學出版社，2001 年。
07.李周龍：《易學窺餘》，臺北：文津出版社，1991 年 8 月初版。
08.李鏡池，曹礎基整理：《周易通義》，北京：中華書局，1981 年 9 月

1 版。
09.邢文：《帛書周易研究》，北京：人民出版社，1998 年。
10.林忠軍：《象數易學發展史》第一卷，濟南：齊魯書社，1994 年。
11.林政華：《易學新探》，臺北：文津出版社，1987 年 5 月初版。
12.林麗眞：《王弼及其易學》，臺北：國立臺灣大學，《文史叢刊》之 47，1977 年 2 月初版。
13.林麗眞：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004 年 11 月初版。
14.杭辛齋：《學易筆談》，臺北：廣文書局，1975 年。
15.屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，臺北：臺灣學生書局，1969 年。
16.屈萬里：《漢石經周易殘字集證》，臺北：聯經出版社，1984 年。
17.周予同：《經今古文學》，臺北：臺灣商務印書館，1967 年。
18.尙秉和：《周易尙氏學》，北京：中華書局，1998 年 12 月。
19.高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1988 年 7 月。
20.高懷民：《大易哲學論》，臺北：自行出版經銷，1988 年 7 月再版。
21.高懷民：《兩漢易學史》，臺北：文津出版社，1978 年 11 月再版。
22.徐芹庭：《易學源流》，臺北：國立編譯館，1987 年 8 月初版。
23.徐芹庭：《周易陸氏學》，臺北：成文出版社，1977 年 2 月初版。
24.徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》，臺北：成文出版社，1977 年 2 月初版。
25.徐志銳：《周易大傳新注》，臺北：里仁書局，1995 年 10 月。
26.徐志銳：《周易新譯》，臺北：里仁書局，1995 年。
27.孫劍秋：《易理新研》，臺北：臺灣學生書局，1997 年 12 月初版。
28.黃元炳：《易學入門．卦氣集解合編》，臺北：集文書局，1977 年。
29.黃尙信編著：《周易著述考》，臺北：國立編譯館，2002 年 12 月初版。
30.黃師沛榮：《周易彖象傳義理探微》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2001 年 4 月增訂 1 版。
31.黃師沛榮編：《易學論著選集．附朱熹周易本義》，臺北：長安出版社，1985 年初版。
32.黃師沛榮：《易學乾坤》，臺北：大安出版社，1998 年初版。

33.黃師慶萱：《周易讀本》，臺北：三民書局，1992 年增訂初版。
34.黃師慶萱：《周易縱橫談》，臺北：東大圖書公司，1995 年 3 月初版。
35.黃師慶萱：《魏晉南北朝易學書考易佚》，臺北：幼獅文化事業公司，1975 年 11 月出版。
36.黃忠天：《周易程傳註評》，高雄：復文圖書出版社，2000 年。
37.張立文：《周易帛書今注今譯》，臺北：臺灣學生書局，1991 年。
38.張其成主編：《易學大辭典》，北京：華夏出版社，1992 年 2 月。
39.張善文：《象數與義理》，臺北：洪葉文化公司，1997 年 1 月初版 1 刷。
40.張善文：《歷代易家與其易學要籍》，福州：福建人民出版社，1998 年。
41.張善文：《歷代易家考略》，臺北：頂淵文化事業有限公司，2006 年 2 月初版。
42.張善文：《歷代易學要籍解題》，臺北：頂淵文化事業有限公司，2006 年 2 月初版。
43.陳居淵：《焦循易學與儒學思想研究》，濟南：齊魯書社，2000 年。
44.陳鼓應：《易傳與道家思想》，北京：三聯書店，1997 年 9 月。
45.楊慶中：《二十世紀中國易學史》，北京：人民出版社，2000 年 2 月初版。
46.廖名春：《馬王堆帛書周易經傳釋文》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
47.廖名春：《帛書易傳初探》，臺北：文史哲出版社，1998 年。
48.廖名春：《周易經傳與易學史新論》，濟南：齊魯書社，2001 年 8 月。
49.廖名春、康學偉、梁韋弦：《周易研究史》，長沙：湖南出版社，1991 年。
50.趙建偉：《出土簡帛周易疏證》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000 年。
51.潘雨廷：《讀易提要》，上海：上海古籍出版社，2003 年 3 月初版。
52.樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983 年 9 月初版。
53.劉瀚平：《話解易經》，臺北：五南圖書公司，1996 年 5 月初版。

54.鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》，臺北：喜瑪拉雅研究基金會，2002 年 2 月初版；臺北：臺灣大學出版中心，2004 年 6 月初版。
55.賴貴三：《焦循雕菰樓易學研究》，臺北：里仁書局，1994 年 7 月。
56.賴貴三主編：《臺灣易學史》，臺北：里仁書局，2005 年 2 月 10 日初版。
57.盧松安：《易廬易學書目》，濟南：齊魯書社，1999 年。
58.錢基博：《周易解題及其讀法》，臺北：臺灣商務印書館，1967 年。
59.戴君仁：《談易》，臺北：臺灣開明書店，1974 年。
60.戴師璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989 年。
61.簡博賢：《魏晉四家易研究》，臺北：文史哲出版社，1986 年 1 月初版。
62.顏國明：《易傳與儒道關係論衡》，臺北：里仁書局，2006 年 3 月 30 初版。
63.韓自強：《阜陽漢簡周易研究》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
64.嚴靈峰：《馬王堆帛書易經斠理》，臺北：文史哲出版社，1994 年。
65.嚴靈峰編輯：《無求備齋易經集成》，臺北：成文出版社，1976 年。

（二）其他

01.丁福保：《說文解字詁林》，臺北：臺灣商務印書館，1975 年臺 4 版。
02.不著撰人：《緯書集成》，上海：上海古籍出版社，1994 年。
03.不著撰人：《續修四庫全書・經部・易類》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
04.不著撰人：《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴出版社，1997 年。
05.不著撰人：《故宮珍本叢刊》，海口：海南出版社，2000 年。
06.支偉成：《清代樸學大師列傳》，臺北：藝文印書館，1970 年；長沙：岳麓書社，1998 年。
07.中國古籍善本書目編輯委員會：《中國古籍善本書目・經部》，上海：上海古籍出版社，1998 年 4 月。
08.中央研究院：《臺灣方志資料庫》，46 種，116 冊。
09.中央研究院中國文哲研究所：《清代揚州學術研究》，臺北：臺灣學

生書局，2001 年 4 月。
10.王利器：《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1996 年第 2 次印刷。
11.王茂等：《清代哲學》，安徽人民出版社，1992 年 1 月。
12.王重民：《中國善本書提要》，上海：上海古籍出版社，1983 年。
13.王俊義、黃愛平：《清代學術文化史論》，臺北：文津出版社，1999 年。
14.王國維：《古史新證——王國維最後的講義》，北京：清華大學出版社，1997 年。
15.王逸明：《定海黃式三黃以周年譜稿》，北京：學苑出版社，2000 年。
16.王雲五主持編輯：《續修四庫全書提要．經部》，臺北：臺灣商務印書館，1971 年。
17.王靜芝等：《經學研究論集》，臺北：黎明文化事業公司，1981 年初版。
18.王鍾翰點校：《清史列傳》，北京：中華書局，1987 年。
19.本田成之，孫俍工譯：《中國經學史》，上海：上海書店出版社，2001 年。
20.卡西爾：《人論》，上海：上海譯文出版社，1987 年。
21.牟宗三：《「四因說」演講錄》，臺北：鵝湖出版社，1997 年 9 月再版。
22.牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993 年 2 月修訂 8 版；臺北：聯經出版公司，《牟宗三先生全集．2》，2003 年 4 月。
23.牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1999 年 9 月初版 8 刷。
24.牟宗三：《中西哲學之會通十四講》，臺北：聯經出版公司，《牟宗三先生全集．30》，2003 年 4 月。
25.牟宗三：《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版社，2003 年 4 月。
26.江日昇：《臺灣外紀》，臺北：世界書局，1979 年。
27.江樹生：《鄭成功和荷蘭人在臺灣的最後一戰及換文締和》，臺北：漢聲雜誌社，1992 年 9 月。
28.任繼愈主編：《中國哲學發展史（秦漢）》，北京：人民出版社，

1985 年 2 月第 1 版。
29.艾柯，盧德平譯：《符號學理論》，北京：中國人民大學出版社，1990 年。
30.艾爾曼，趙剛譯：《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，南京：江蘇人民出版社，1998 年。
31.安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，石家庄：河北人民出版社，1994 年。
32.李零編：《中國方術概觀：占星卷》，北京：人民中國出版社，1993 年。
33.李開：《戴震評傳》，南京：南京大學出版社，1992 年。
34.李園會編著：《日據時期臺灣教育史》，臺北：國立編譯館，2005 年 5 月初版。
35.李學勤、呂文郁主編：《四庫大辭典》，長春：吉林大學出版社，1996 年。
36.何冠彪：《明末清初學術思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1990 年 2 月 15 日。
37.何冠彪：《明清人物與著述》，臺北：臺灣商務印書館，1996 年 12 月 1 日。
38.何澤恆：《焦循研究》，臺北：大安出版社，1990 年 5 月。
39.辛旗：《世界哲學家叢書——阮籍》，臺北：東大圖書公司，1996 年。
40.沈文倬點校：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988 年。
41.沈津：《翁方綱年譜》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年。
42.村上直次郎日文譯注，程大學中文翻譯：《巴達維亞城日記》，臺北：眾文圖書公司，1991 年。
43.汪惠敏：《三國時代之經學研究》，臺北：漢京文化事業有限公司，1981 年 4 月 5 日初版。
44.吳仰湘：《通經致用一代師——皮錫瑞生平和思想研究》，長沙：岳麓書社，2002 年 1 月第 1 版。
45.吳慧穎：《修訂本中國數文化》，長沙：岳麓書社，1996 年 12 月 2 版。

46.吳慰祖校訂：《四庫採進書目》，北京：商務印書館，1960 年。
47.余師培林：《詩經正詁》，臺北：三民書局，1995 年。
48.余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004 年 12 月初版。
49.林尹：《中國學術思想大綱》，臺北：臺灣學生書局總經銷，1978 年 7 月 13 版。
50.林玉体：《台灣教育史》，臺北：文景書局，2003 年 9 月。
51.林登順：《魏晉南北朝儒學流變之省察》，臺北：文津出版社，1996 年 4 月初版。
52.林義光：《文源》，臺北：中央研究院傅斯年圖書館，1920 年林氏寫印本。
53.林慶彰：《中國經學史論文選集》，臺北：文史哲出版社，1992 年 10 月初版。
54.林慶彰主編，李光筠、張廣慶、陳恆嵩、劉昭明編輯：《經學研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，1989 年 12 月。
55.林慶彰主編，汪嘉玲、侯美珍、張惠淑、游均晶編輯：《經學研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，1999 年 5 月。
56.林慶彰、陳恆嵩主編，何淑蘋、李盈萱、翁敏修、劉帥青編輯：《經學研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，2002 年 4 月。
57.林慶彰主編：《五十年來的經學研究（1950～2000）》，臺北：臺灣學生書局，2003 年 5 月。
58.季旭昇：《說文新證》，臺北：藝文印書館，上冊，2002 年初版；下冊，2004 年 11 月初版。
59.金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1997 年 12 月修訂第 2 版。
60.屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版公司，1983 年。
61.屈萬里：《先秦文史資料考辨》，臺北：聯經出版社，1983 年。
62.屈萬里：《書傭論學集》，臺北：聯經出版社，1984 年。
63.周予同：《經今古文學》，臺北：臺灣商務印書館，1967 年。
64.南懷瑾述著：《論語別裁》，臺北：老古文化事業公司，1983 年 11

月增訂 12 版。
65.胡玉縉，吳格整理：《續四庫提要三種》，上海：上海書店，2002 年 8 月。
66.胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》，北京：中國社會科學出版社，1999 年。
67.胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。
68.姜生：《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》，成都：四川大學出版社，1995 年 12 月初版。
69.馬宗霍：《說文解字引經考》，臺北：臺灣學生書局，1971 年景印初版。
70.馬宗霍：《中國經學史》，臺北：臺灣商務印書館，1968 年。
71.馬岡：《中國思想史資料導引》，臺北：牧童出版社，1977 年 3 月 10 日初版。
72.馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海古籍出版社，2003 年。
73.唐君毅：《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局，1984 年。
74.唐君毅：《人文精神之重建》，臺北：臺灣學生書局，2004 年，全集校定版 3 刷。
75.唐翼明：《魏晉清談》，臺北：東大圖書公司，1992 年 10 月第 1 版。
76.唐鑑：《清儒學案小識》，臺北：明文書局，1985 年。
77.郭梨華：《王弼之自然與名教》，臺北：文津出版社，1995 年。
78.荊門市博物館編：《郭店楚墓楚簡》，北京：文物出版社，1998 年 5 月初版。
79.高明：《高明文輯》，臺北：黎明文化事業公司，1978 年 3 月。
80.高明：《高明經學論叢》，臺北：黎明文化事業公司，1978 年 7 月。
81.夏傳才：《十三經概論》，臺北：萬卷樓圖書公司，1996 年初版。
82.徐中舒：《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，1990 年 9 月第 1 次印刷。
83.徐世昌：《清儒學案》，臺北：國防研究院中華大典編印會，1967 年。

84.徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1959 年 10 月。
85.徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年。
86.徐復觀：《中國經學史的基礎》，臺北：臺灣學生書局，1982 年。
87.孫述圻：《六朝思想史》，南京：南京大學出版社，1992 年 12 月第 1 版。
88.容庚：《金文編》正續編合訂本，臺北：臺灣大通書局，1971 年。
89.麥仲貴：《明清儒學家著述生卒年表》，臺北：臺灣學生書局，1977 年。
90.閔爾昌編：《江子屏先生年譜》，北京：北京圖書館出版社，2006 年。
91.梁啓超：《中國近三百學術史》，臺北：華正書局，1979 年；臺北：里仁書局，1995 年 2 月初版。
92.郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，上海：上海書店出版社，1999 年。
93.黃季剛口述，黃焯（耀先）筆記編輯：《文字聲韻訓詁筆記》，臺北：木鐸出版社，1983 年初版。
94.黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一），臺北：東大圖書公司，1991 年 10 月。
95.黃俊傑：《孟學思想史論》（卷二），臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年 6 月。
96.黃俊傑、林慶彰主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年 5 月。
97.黃師慶萱：《史記漢書儒林列傳疏證》，臺北：嘉新文化基金會，1966 年 3 月初版。
98.許抗生：《魏晉思想史》，臺北：里仁書局，1999 年 9 月初版第 1 次修訂。
99.許建良：《魏晉玄學倫理思想研究》，北京：人民出版社，2003 年 11 月第 1 版。
100.張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，北京：中國人民大學出版社，1989 年。
101.張世超等編：《金文形義通解》，京都：中文出版社，1996 年。

102.張舜徽：《清人文集別錄》，臺北：明文書局，1982 年。
103.張舜徽：《清儒學記》，濟南：齊魯書社，1991 年。
104.張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999 年 5 月。
105.張壽安：《以禮代理——凌廷堪與中葉儒學思想之轉變》，石家庄：河北教育出版社，2001 年 11 月。
106.章太炎：《檢論》，臺北：廣文書局，1970 年。
107.章季濤：《怎樣學習說文解字》，臺北：群玉堂，1991 年 10 月初版。
108.莊耀郎：《郭象玄學》，臺北：桂冠圖書公司，1995 年 1 月初版 2 刷。
109.陳立夫等：《中國文字與中國文化論文集》，臺北：孔孟學會，1985 年 6 月初版。
110.陳其泰：《清代公羊學》，北京：東方出版社，1997 年 4 月第 1 版。
111.陳昭瑛：《臺灣儒學——起源、發展與轉化》，臺北：正中書局，2000 年 3 月臺初版，2001 年 2 月第 2 次印行。
112.陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版事業公司，1991 年。
113.曹永和、包樂史、江樹生聯合主編：《臺灣史檔案文書目錄（十）：荷蘭東印度公司有關臺灣檔案目錄》，臺北：國立臺灣大學，1997 年。
114.傅榮賢：《中國古代圖書分類學研究》，臺北：臺灣學生書局，1999 年。
115.傅榮賢：《漢書藝文志研究源流考》，合肥：黃山書社，2007 年。
116.傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990 年 7 月初版。
117.湯用彤：《魏晉玄學甲編五種．魏晉玄學論稿》，臺北：里仁書局，1984 年 1 月出版。
118.勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1997 年 10 月增訂 9 版。
119.賀昌羣、容肇祖、劉修士、湯錫予、袁行霈：《魏晉思想》，臺北：里仁書局，1984 年 1 月出版。

120.賀廣如：《魏默深思想探究——以傳統經典的詮說爲討論中心》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1999 年 6 月初版。
121.程元敏：《中國經學史講義》，臺北：臺灣大學中國文學系筆記。
122.程元敏：《三國蜀經學》，臺北：臺灣學生書局，1997 年 8 月初版。
123.程紹剛：《荷蘭人在福爾摩沙》，臺北：聯經出版事業公司，2000 年。
124.程發軔主編：《六十年來之國學》，臺北：國立編譯館編輯，正中書局印行，1972 年 5 月。
125.程發軔：《國學概論》，臺北：正中書局，1974～1979 年。
126.曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005 年 6 月 2 版 2 刷。
127.董洪利：《孟子研究》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年 10 月。
128.葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1993 年。
129.裘錫圭：《文字學概要》，臺北：萬卷樓圖書公司，1995 年 4 月再版。
130.楊向奎：《中國古代社會與古代思想研究》，上海：中華書局，1964 年。
131.楊晉龍主編：《清代揚州學術》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005 年 4 月。
131.楊家駱主編：《歷代人物年里通譜》，臺北：世界書局，1974 年。
132.葉玉森集釋：《殷墟書契前編》，臺北：藝文印書館，1966 年。
133.葉瑛校注：《文史通義校注．校讎通義校注》，臺北：頂淵文化事業有限公司，2002 年。
134.萬斌主編：《浙學研究集萃》，上海：上海古籍出版社，2005 年。
135.臺南縣立文化中心：《沈光文全集及其研究資料彙編》，1998 年 12 月。
136.臺灣風物雜誌社：《臺灣的文化與文獻》，1990 年 1 月。
137.漆永祥：《乾嘉考據學研究》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

138.熊十力：《讀經示要》，臺北：明文書局，1984 年 7 月。
139.寧波同鄉月刊社：《臺灣文獻初祖》。
140.趙士林：《荀子》，臺北：東大圖書公司，1999 年。
141.趙航：《揚州學派新論》，南京：江蘇文藝出版社，1991 年。
142.趙書廉：《魏晉玄學探微》，安陽：河南人民出版社，1992 年 12 月初版。
143.潘鼐：《中國恆星觀測史》，上海：海林出版社，1989 年。
144.樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999 年 12 月初版。
145.劉大杰，林東海導讀：《魏晉思想論》，上海：上海古籍出版社，1998 年 12 月初版。
146.劉國樑注釋，黃沛榮校閱：《新譯周易參同契》，臺北：三民書局，1999 年。
147.劉長林：《中國系統思維》，北京：中國社會科學出版社，1991 年 4 月 2 刷。
148.劉師培：《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年。
149.劉師培，陳居淵注：《經學教科書》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
150.鄭文光：《中國天文學源流》，臺北：中國天文學源流，2000 年。
151.鄭吉雄：《清儒名著述評》，臺北：大安出版社，2001 年 8 月。
152.蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，臺北：文津出版社，2000 年第 1 版。
153.蔡冠洛編纂：《清代七百名人傳》，臺北：明文書局，1985 年。
154.歐陽超、歐陽景賢：《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，1992 年 9 月 16 日臺 1 版。
155.賴貴三：《焦循年譜新編》，臺北：里仁書局，1994 年 3 月 1 日。
156.賴貴三：《昭代經師手簡箋釋——清儒致高郵二王論學書》，臺北：里仁書局，1999 年 8 月。
157.賴貴三：《焦循手批十三經註疏研究》，臺北：里仁書局，2000 年 3 月。
158.賴貴三主編：《春風煦學集——黃慶萱教授七十華誕受業論集》，臺

北：里仁書局，2001 年 3 月。
159.盧盛江：《魏晉玄學與中國文學》，南昌：百花洲文藝出版社，2002 年 4 月初版。
160.戴師璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中研院文哲所，2002 年。
161.簡博賢：《今存南北朝經學遺籍考》，臺北：黎明文化事業公司，1975 年 2 月。
162.錢鍾書：《談藝錄》，北京：中華書局，1984 年。
163.錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997 年。
164.錢穆：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社，1998 年 5 月。
165.繆荃孫：《藝風堂文漫存》，臺北：文史哲出版社，1973 年。
166.顏炳罡：《整合與重鑄——當代大儒牟宗三先生思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1995 年 2 月。
167.羅振玉：《三代吉金文存》，臺北：樂天書局，1973 年。
168.羅福頤：《三代吉金文存釋文》，臺北：遠流圖書公司，1983 年。
169.譚正璧：《中國文學家大辭典》，上海：上海書店，1981 年。
170.嚴文郁：《清儒傳略》，臺北：臺灣商務印書館，1990 年。
171.嚴正：《五經哲學及其文化學的闡釋》，濟南：齊魯書社，2001 年。

三、論文

（一）學位論文

01.江弘毅：《朱子易學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1985 年。
02.江超平：《伊川易學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1986 年。
03.江弘遠：《惠棟易例研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1988 年。
04.李尚信：《今、帛、竹書周易卦序研究》，濟南：山東大學博士學位論文，2007 年 4 月 9 日。

05.吳淑慧：《清儒翁方綱及其易學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2005 年 6 月 20 日。
06.林存陽：《清初三禮學》，北京：中國社會科學院研究生院博士學位論文，2000 年。
07.林麗貞：《王弼及其易學》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1973 年。
08.侯秋東：《王弼易學之研究——又名周易略例疏證》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1971 年。
09.胡自逢：《周易鄭氏學》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1969 年。
10.徐芹庭：《易來氏學》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1968 年。
11.徐芹庭：《漢易闡微》，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1974 年。
12.黃永武：《許愼之經學》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1970 年。
13.黃志傑：《魏晉時期周易玄學化研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2003 年。
14.黃師慶萱：《史記漢書儒林列傳疏證》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1966 年 3 月。
15.黃師慶萱：《魏晉南北朝易學考佚》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1972 年。
16.黃忠天：《楊萬里易學之研究》，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1988 年。
17.黃忠天：《宋代史事易學研究》，高雄：高雄師範大學國文研究所博士論文，1995 年。
18.黃順益：《惠棟、戴震與乾嘉學術研究》，高雄：國立中山大學中國文學系博士論文，1999 年。
19.陳正榮：《張載易學之研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1979 年。

20.莊耀郎：《原氣》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1984 年 5 月。
21.程鋼：《焦循天算學、易學學術思想研究》，西安：西北大學博士論文，1996 年。
22.廖伯娥：《馬王堆帛書易之義校釋與思想研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2000 年 6 月。
23.劉德明：《焦循孟子正義之義理學研究》，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文，1995 年。
24.賴貴三：《項安世周易玩辭研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1990 年。
25.賴貴三：《焦循雕菰樓易學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1994 年。
26.顏國明：《魏晉儒道會通思想之研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1987 年。

（二）學報期刊論文及其他

01.丁四新：〈鄭氏易義〉，《象數易學研究》，第 2 輯，濟南：齊魯書社，1997 年 6 月，頁 91～123。
02.丁四新：〈帛書繆和、昭力「子曰」辨〉，《中國哲學史》，2001 年，第 3 期，頁 100～107。
03.于豪亮：〈帛書周易〉，《文物》，1984 年，第 3 期。
04.毛子水：〈孟子焦疏補正〉，《孔孟學報》，第 16 期，1968 年 9 月，頁 91～118。
05.方祖猷：〈浙東學術在哲學、經學、史學、自然科學和佛學上的貢獻〉，《寧波黨校學報》，2003 年，第 4 期，頁 83～88。
06.王葆玹：〈西漢易學卦氣說源流考〉，《中國哲學史研究》，1989 年，第 4 期，頁 79～95。
07.王新華：〈淺說周易繫辭傳與老子思想之異同〉，《國立僑生大學先修班學報》，第 2 期，1994 年 7 月，頁 1～24。
08.王耀庭：〈從閩習到寫生——臺灣水墨繪畫發展的一段審美認知〉，

臺北市立美術館：《東方美學與現代美術研討會論文集》，1992 年 4 月，頁 123～151。
09.史革新：〈略論晚清漢學的興衰與變化〉，《史學月刊》，2003 年，第 3 期，頁 86～95。
10.江淑君：〈王弼易注玄學思想探述〉，《鵝湖月刊》，第 22 卷第 3 期，總號第 255，1996 年 9 月，頁 10～22。
11.杜正勝：〈沈光文的歷史鑑鏡〉，臺北：《自由時報》，1998 年 3 月 30 日，第 41 版。
12.李宗焜：〈數字卦與易卦〉，臺北：中研院史語所 93 年度第 19 次講論會，93 年 11 月 29 日，頁 1～33。
13.李宗焜：〈數字卦的內容與疾病記述〉，臺北：中研院史語所 93 年度第 19 次講論會，93 年 11 月 29 日，頁 1～17。
14.李翠瑛：〈王弼注易中有關「理」之闡述〉，《鵝湖月刊》，第 26 卷第 1 期，總號第 301，2000 年 7 月，頁 1～4。
15.李學勤：〈從帛書易傳看孔子與易〉，《中原文物》，1989 年，第 2 期。
16.何佑森：〈清代經學思潮〉，《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年，頁 15～29。
17.何澤恆：〈孔子與易傳相關問題覆議〉，《臺大中文學報》，第 12 期，頁 1～3＋5～55，2000 年 5 月。
18.沈津：〈翁方綱與四庫全書總目提要〉，《中國圖書文史論集》（錢存訓先生八十榮慶紀念），臺北：正中書局，上編，1991 年 12 月。
19.汪林茂：〈從傳統到近代——晚清浙江學術的變遷〉，《浙江大學學報人文社會科學版》，2004 年 9 月，頁 44～53。
20.吳光：〈試論「浙學」的基本精神——兼談「浙學」與「浙東學派」的研究現狀〉，《中國文哲研究集刊》，3：4，1993 年 12 月，頁 71～82。
21.吳承仕整理：〈江都焦循里堂遺稿撰孟子正義日課記〉，《華國》，第 1 卷第 9 期（1924 年 5 月 15 日），第 10 期（1924 年 6 月 15 日），第 11 期（1924 年 7 月 15 日）。

22.林安梧：〈道言論〉，《揭諦》學刊，創刊號，嘉義：南華管理學院哲學研究所，1997 年 6 月。
23.林存陽：〈黃式三、以周父子「禮學即理學」思想析論〉，《浙江社會科學》，2001 年，第 5 期。
24.林忠軍：〈論漢魏易學的嬗變〉，「第二屆海峽兩岸青年易學論文發表會」，臺北：國立臺灣師範大學，2000 年 6 月 8～14 日，頁 1～10。
25.林忠軍：〈鄭玄易與兩漢易學思潮〉，《象數易學研究》，成都：巴蜀書社，第 3 輯，2003 年 3 月，頁 80～93。
26.林偉盛：〈荷蘭東印度公司檔案有關臺灣史料介紹〉、〈二十年來荷據時期臺灣史的研究回顧〉，國史館：《臺灣史料的蒐集與運用學術討論會》，1999 年。
27.林慶彰：〈焦循孟子正義及其在孟子學之地位〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995 年，頁 217～241。
28.季旭昇：〈古文字中的易卦材料〉，劉大鈞主編：《象數易學研究》，成都：巴蜀書社，第 3 輯，2003 年 3 月，頁 10～39。
29.邱宜文：〈王弼易注中之老子思想〉，《鵝湖月刊》，第 23 卷第 8 期，總號第 272，1998 年 2 月，頁 31～38。
30.周積明：〈清代浙東學派學術譜系的構建〉，《光明日報》，2004 年 12 月 9 日。
31.胡本祥等人：〈黃以周治內經〉，《中華醫史雜誌》，2002 年 1 月。
32.胡家聰：〈易傳繫辭思想與道家黃老之學相通〉，陳鼓應：《易傳與道家思想》（北京：三聯書店，1997 年 9 月），〈附錄二：繫辭學派性質的討論〉第 3 篇，頁 243～262。
33.馬行誼：〈王弼周易注的詮釋策略與思想內涵〉，《逢甲人文社會學報》，第 11 期，2005 年 12 月，頁 57～82。
34.唐蘭：〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》，第 1 期，北京：科學出版社，1957 年。
35.徐芹庭：〈六十年來之易學〉，程發軔主編：《六十年來之國學》（中華民國建國六十年紀念），臺北：國立編譯館，1972 年 5 月，第一

冊，「第一部：經學」第一篇，頁 3～209。
36.徐芹庭：〈民國以來易學之源流〉，徐芹庭：《易學源流》，臺北：國立編譯館，1987 年 8 月初版，下冊，頁 1173～1391。
37.徐芹庭：〈民國以來象數與義理派之易學〉，《孔孟學報》，第 40 期，1980 年，頁 261～315。
38.徐芹庭：〈臺灣易學著作與易學家〉，《周易研究》，1993 年，第 2 期，總第 16 期，頁 24～32。
39.徐錫台、樓宇棟合寫：〈西周卦畫試說〉，《中國哲學》，第 3 輯，1980 年。
40.高明：〈五十年來之易學〉，《中國一周》五十年元旦特大號，《高明文輯》，臺北：黎明文化事業公司，1978 年 3 月，上冊，頁 145～156；《高明經學論叢》，1978 年 7 月，頁 29～40。
41.高鴻縉：〈大盂鼎考釋〉，《南大中文學報》，第 1 期，頁 5～32；抽印本，頁 2～29。
42.高鴻縉：〈毛公鼎集釋〉，臺北：國立臺灣師範大學國文學系圖書室藏抽印本。
43.高懷民：〈西漢形上學的奇葩——易緯氣化宇宙思想體系的形成及義蘊〉，《東吳哲學傳習錄》，第 3 號，1994 年 5 月，頁 13～29。
44.麥墀章：〈臺灣地區三百年來書法風格之遞嬗〉，《臺灣美術》，第 4 卷第 1 期，1991 年 7 月。
45.孫劍秋：〈惠棟治易的特色與貢獻〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所「清代乾嘉學者的治經貢獻第一次學術研討會」，2001 年 7 月 12～13 日，頁 1～17。
46.孫善根：〈論清代浙東學派的歷史地位〉，《浙江學刊》，1996 年，第 2 期，頁 103～109。
47.許維萍：〈臺灣五十年來（1949～1998）的易學研究〉，「東吳大學中文系所學術研討會」，2002 年 1 月 2 日，頁 1～61。
48.郭沫若：〈由周初四德器的考釋談到殷代已在進行文字的簡化〉，《文物》，第 7 期，1959 年。
49.郭沂：〈從早期易傳到孔子易說——重新檢討易傳成書問題〉，《國

際易學研究》，北京：華夏出版社，1997 年 8 月，第 3 輯，頁 129～159。
50.黃沛榮：〈近十餘年來海峽兩岸易學研究的比較〉，《漢學研究》，第 7 卷第 2 期，1989 年 12 月，頁 1～17；《周易研究》，1989 年，第 1 期，總第 3 期），篇名作〈近十年來海峽兩岸易學研究的比較〉，頁 96～102。
51.黃俊傑：〈孟子盡心上第一章集釋新詮〉，《漢學研究》，第 10 卷第 2 期，1992 年 12 月，頁 99～122。
52.黃慶萱：〈周易時觀初探〉，《中國學術年刊》，第 10 期，1989 年 2 月，頁 1～20。
53.黃慶萱：〈乾道變化與理一分殊〉，《孔孟學報》，第 62 期，1991 年 9 月。
54.黃慶萱：〈周易數象與義理〉，《國立臺灣師範大學學報》，第 37 期，1992 年，頁 295～328。
55.黃慶萱：〈周易位觀初探〉，《中華易學》，192 期，第 16 卷第 12 期，1996 年 2 月。
56.章太炎：《國粹學報》，第 2 年（1906），第 5 冊，第 24、25 期。
57.張亞初、劉雨：〈從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題〉，《考古》，1981 年 2 月。
58.張政烺：〈試釋周初青銅器銘文之易卦〉，《考古學報》，第 4 期，1980 年。
59.張政烺：〈帛書六十四卦跋〉，《文物》，第 3 期，1984 年。
60.張政烺：〈殷虛甲古文中所見的一種筮卦〉，《文史》，第 24 輯，1985 年。
61.張涅：〈關於定海黃氏著作的研究資料〉，浙江：浙江寧波大學，2005 年 10 月 29 日。
62.張壽安：〈黃式三對戴震思想之回應〉，《清代學術論叢第三輯》，臺北：文津出版社，2002 年，頁 253～281。
63.張聞玉：〈曾侯乙墓天文圖象研究〉，《古代天文曆法論集》，貴陽：貴州人民出版社，1995 年，頁 79～100。

64.陳東輝：〈詁經精舍與清代中後期浙江漢學〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所「浙江學者的經學研究第二次學術研討會」，2005 年 12 月 8、9 日。
65.陳來：〈馬王堆帛書易傳及孔門易學〉，《哲學與文化》，第 21 卷第 2 期，總 237，1994 年 2 月，頁 150～168。
66.陳其南：〈臺灣最古早的一所圖書館〉，「福爾摩沙特展．發現臺灣系列 34」，《中國時報》，2003 年 3 月 16 日，星期日，第 21 版，〈藝術人文〉。
67.陳其南：〈臺灣最早的本土文字——新港文書與虎尾字典〉，「福爾摩沙特展．發現臺灣系列 35」，《中國時報》，2003 年 3 月 18 日，星期二，第 14 版，〈藝術人文〉。
68.陳居淵：〈論焦循易學〉，《孔子研究》，1993 年，第 2 期，頁 88～95。
69.陳居淵：〈論焦循易學的通變與數理思想〉，《周易研究》，1994 年，第 2 期，頁 23～35。
70.陳居淵：〈從易學的通變理論看焦循對孟子的理解〉，《孔孟月刊》，1995 年，第 33 卷第 9 期，頁 38～46。
71.陳居淵：〈清代的家學與經學——兼論乾嘉漢學的成因〉，《漢學研究》，第 16 卷第 2 期，1998 年 12 月，頁 197～224。
72.陳居淵：〈論焦循孟子正義的易學詮釋〉，《孔子研究》，2000 年，第 1 期，頁 103～110。
73.陳祖武：〈晚清七十年之思想與學術〉，《清代學術論叢》，第 3 輯，臺北：文津出版社，2002 年，頁 1～21。
74.陳師新雄：〈黃侃求本字捷術之推闡〉，《訓詁論叢》，臺北：文史哲出版社，1999 年 9 月初版，第 4 輯，頁 9～16。
75.陳鼓應：〈漢代道家易學鉤沈〉，《臺大文史哲學報》，2002 年 12 月，頁 43～66。
76.陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，《人文學報》（國立中央大學文學院），第 20～21 期，1999 年 12 月～2000 年 6 月，頁 21～54。
77.陳鼓應：〈道家老學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，《臺大文史哲

學報》，第 54 期，2001 年 5 月，頁 201～226。
78.陳鼓應：〈王弼道家易學詮釋〉，《臺大文史哲學報》，第 58 期，2003 年 5 月，頁 1～24。
79.曹美秀：〈黃式三尚書啓蒙平議〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所「浙江學者的經學研究第二次學術研討會」，2005 年 12 月 8、9 日。
80.彭鋒：〈「鼓之舞之以盡神」的美學闡釋〉，臺北：中華民國易經學會「首屆海峽兩岸青年易學論文發表會」，2000 年 6 月 11、12 日，會議論文集，頁 179。
81.傅榮賢：〈易學研究本體特徵論〉，北京：「第三屆海峽兩岸周易學術研討會」，1997 年 7 月，頁 1～8。
82.湯一介：〈釋「易，所以會天道、人道者也」〉，山東大學易學與中國古代哲學研究中心：《海峽兩岸易學與中國哲學研討會論文集——易學卷》，2002 年 8 月，頁 598。
83.莊伯和：〈明清臺灣書畫談〉，行政院文化建設委員會：《明清時代臺灣書畫作品》，1984 年 5 月，頁 433～435。
84.程克雅：〈黃以周論書院與「學校禮」考述〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所「浙江學者的經學研究第一次學術研討會」，2005 年 6 月 23、24 日。
85.程克雅：〈晚清浙學與「漢學」知識系譜——以俞樾、黃以周、孫詒讓爲主軸的探究〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所「浙江學者的經學研究第二次學術研討會」2005 年 12 月 8、9 日。
86.程鋼：〈假借與焦循的易學闡釋方法〉，《清華大學思想文化研究所集刊》，第 1 輯，1996 年 4 月，頁 180～198。
87.程鋼：〈焦循易學的引申論研究〉，《傳統文化與現代化》，1997 年，第 3 期，頁 53～63。
88.程鋼：〈著作考據之爭與焦循易學〉，《華學》，第 3 輯，1998 年 11 月，頁 136～152。
89.盛成：〈復社與幾社對臺灣文化的影響〉，《臺灣文獻》，第 13 卷第 3 期，1962 年 9 月，頁 197～222。

90.曾守正：〈韓康伯繫辭傳注的玄理思維〉，《孔孟月刊》，第 33 卷第 5 期，1995 年 1 月，頁 16～23。
91.曾春海：〈易、老哲學理趣之異同〉，《哲學雜誌》，第 16 期，1996 年 4 月，頁 74～91。
92.董建和、陳培敏：〈明清浙東經、史「家學」〉，《浙江師大學報（社會科學版）》，1995 年，第 6 期，頁 29～33。
93.詹海雲：〈清代浙東學者的經學特色〉，《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年，頁 133～157。
94.楊太辛：〈浙東學派的涵義及浙東學術精神〉，《浙江社會科學》，1996 年，第 1 期，頁 90～95。
95.楊育菁：〈易經繫辭傳「一陰一陽之謂道」王韓注商榷〉，《鵝湖月刊》，第 28 卷第 1 期，總號第 325，2002 年 7 月，頁 16～25。
96.楊晉龍：〈孔子和易的關係〉，《中國文學研究》，第 5 期，1991 年，頁 1～15。
97.楊儒賓：〈水月與紀籍——理學家如何詮釋經典〉，《中央大學人文學報》，第 20、21 期合刊，1999 年 12 月～2000 年 6 月，頁 99～131。
98.楊儒賓：〈同時性與感通——榮格與易經的會面〉，朱曉海主編：《新古典新義》，臺北：臺灣學生書局，2001 年 11 月初版，頁 113～150。
99.裴學海：〈孟子正義補正〉，《國學論叢》，1930 年 12 月，第 2 卷第 2 號，頁 3～213。1978 年 2 月，臺北：學海出版社，輯印成書出版。
100.潘際安：〈翁方綱四庫提要稿述略〉，《中華文史論叢》，上海：上海古籍出版社，1983 年，第 1 輯。
101.鄧立光：〈從帛書易傳重構孔子天道觀〉，《鵝湖學誌》，第 13 期，1994 年 12 月，頁 43～62。
102.鄧立光：〈從帛書易傳看孔子之易教及其象數〉，《鵝湖月刊》，第 21 卷第 4 期，總 244 期，1995 年 10 月，頁 12～20。
103.劉昌佳：〈程顥、程頤「以理爲性」的「理一分殊」思想及方法

論〉，《逢甲人文社會學報》，第 12 期，2006 年 6 月，頁 169～201。

104.劉再復：〈面壁沉思錄．8〉，《聯合報．聯合副刊》，2003 年 5 月 8 日。

105.劉建臻：〈焦循集舊文鈔考證〉，《清代揚州學術研究》，臺北：臺灣學生書局，2001 年 4 月，下冊，頁 607～624。

106.鄭基良：〈氣化論初探〉，《空大人文學報》，第 11 期，2002 年 12 月，頁 227～248。

107.蔡長林：〈常州學派略論〉，彭林、鄭吉雄主編：《清代學術講論》，桂林：廣西師範大學出版社，2005 年 11 月第 1 版，頁 45～60。

108.諸煥燦：〈清代浙東學術概說〉，《寧波教育學院學報》，第 1 卷第 1 期，1999 年 9 月，頁 55～59。

109.歐陽康、孟筱康：〈試論周易的原初意義與現代意義〉，《第十六屆國際易學大會論文發表會論文集》，臺北：中華易經學會，2001 年 11 月，頁 69～83。

110.賴貴三：〈臺灣周易研究之回顧與展望〉，大韓民國中國學會：「第十八次中國學國際學術大會：二十一世紀中國學的課題」，1998 年 8 月 21～22 日，頁 1～17。會議論文集篇題作〈臺灣未來周易學術研究展望〉，頁 125～141。

111.賴貴三：〈焦循里堂先生學術年譜〉，《國文學報》，第 29 期，2000 年 6 月，頁 37～76。

112.賴貴三：〈易學與孟學的融攝與會通——以清儒焦循孟子正義爲中心的討論〉，「儒家思想學術研討會」，2000 年 7 月 14 日，頁 1～20。後刊於《慶祝莆田黃錦鋐教授八秩嵩壽論文集》，臺北：文史哲出版社初版，2001 年 6 月，頁 445～479。

113.賴貴三：〈焦循孟子學及其「以易注孟」說〉，第七屆清代學術研討會，2002 年 3 月 9 日，頁 1～30。後刊於高雄中山大學中國文學系編印之《第七屆清代學術研討會論文集．上》，2002 年 6 月，頁 123～152。

114.賴貴三：〈臺灣易學史考述初探〉，《國文學報》，第 33 期，2003 年 9 月，頁 1～36。
115.賴貴三：〈北京大學所藏清儒焦循孟子補疏手稿鈔釋（一）〉，《孔孟月刊》，第 43 卷第 5、6 期（509～510），2005 年 2 月，頁 41～43。
116.賴貴三：〈北京大學所藏清儒焦循孟子補疏手稿鈔釋（二）〉，《孔孟月刊》，第 43 卷第 7、8 期（511～512），頁 17～21。
117.賴貴三：〈北京大學所藏清儒焦循孟子補疏手稿鈔釋（三）〉，《孔孟月刊》，第 43 卷第 9、10 期（513～514），2005 年 6 月，頁 19～22。
118.賴貴三：〈北京大學所藏清儒焦循孟子補疏手稿鈔釋（四）〉，《孔孟月刊》，第 44 卷第 3、4 期（519～520），2005 年 12 月，頁 13～17。
119.賴貴三：〈北京大學所藏清儒焦循孟子補疏手稿鈔釋（五）〉，《孔孟月刊》，第 44 卷第 7、8 期（523～524），2006 年 4 月，頁 32～37。
120.賴貴三：〈北京大學所藏清儒焦循孟子補疏手稿鈔釋（六）〉，《孔孟月刊》，第 45 卷第 3、4 期（531～532），2006 年 12 月，頁 23～29。
121.賴溫如：〈論孫盛「以儒統老」之思想〉，《屏東師院學報》，第 17 期，2002 年，頁 481～498。
122.賴鼎銘：〈移民帶何書〉，《中國時報．人間副刊》，2003 年 3 月 8 日，星期六，第 39 版。
123.盧鳴東：〈論鄭玄「五帝降氣」說的星象根據〉，《國文學報》，第 32 期，2003 年 6 月，頁 55～86。
124.戴師璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》，創刊號，1991 年 3 月，頁 199～240。
125.謝君直：〈王弼的「動」「靜」觀——從老子注及周易注論其儒道態度〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 11 期，總號第 323，2002 年 5 月，頁 34～43。

126.鍾彩鈞：〈宋翔鳳學術及思想概述〉，《清代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994 年，頁 355～381。

127.魏永生：〈黃式三學術思想評議〉，《東方論壇》，第 3 期，2000 年，頁 31～35。

128.龔顯宗：〈論沈光文研究〉，臺南：國立成功大學中國文學系「第二屆臺灣儒學國際學術研討會」，1999 年 12 月 18、19 日。

封面
书名
版权
前言
目录
第一编　易学思想诠释与文化义涵
壹、《周易》「命」观初探
贰、《周易·文言传》儒家思想析论
参、论《周易》「二元对贞」的文化诠释学
肆、《周易·大象传》的文化体系及其现代义涵
伍、符号与思维——由《周易》卦爻象反思文字意义的诠释深度
陆、许慎《说文解字》引易补释与易理蠡探
第二编　隋唐以前易学思想专题史论
壹、说「易」在上古的形成、流传与诠释
贰、孔子的易教
参、《易传》与先秦诸子「神」思较论
肆、两汉易学「气化宇宙论」思想探析
伍、魏晋南北朝易学「儒道会通」思想史论
第三编　清儒五家易学思想考释探论
壹、《翁方纲纂四库提要稿·经部·易类》考释
贰、纪大奎及其《双桂堂易说》探析
参、焦循《孟子正义》中之易理诠释
肆、易学与孟学的融摄与会通——焦循《孟子正义》易学思想析论
伍、焦循「《尔雅》释易」说述评
陆、黄式三、黄以周父子易学初探
第四编　清代中晚期与台湾易学发展综论
壹、乾嘉学者易学研究的贡献与检讨
贰、清代常州学派易学研究的成果与检讨
参、明清时期台湾经学历史发展的文献考察
肆、台湾易学诠释的历史考察与类型分析
伍、台湾易学史与人物志综论
附录：屯如师及其易学研究
征引文献