



國立臺灣大學文學院中國文學研究所

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

《日講易經解義》研究

——由士大夫《易》學至帝王《易》學

The Features of Imperial Scholarship on the *I-Ching*

during K'ang-Hsi's Reign

研究生：羅文傑 撰

Mun-Kit Low

指導教授：何澤恆博士

Chak-Hang Ho (Doctor)

中華民國一〇五年一月

January 2016

提要



《日講易經解義》是清帝康熙習《易》時，翰林院日講官為其所撰寫之講章。

帝王圖治，必由乎學。學必從師。帝王為學，必以人臣為師。然儒生所務與帝王所尚，容有不同。本文以此發想，藉由人臣習《易》文本與帝王治《易》講章之詳讀精校，試圖釐清兩者差別所在，並且探討後者如何由前者蛻化而成。

中國文化之精神偏重於人文。而儒家之抱負，厥在修齊治平。孔門四科雖以德行為首，言語、政事關乎經綸，而文學、德行，又通乎言語、政事。孔學所論，不外乎內聖、外王之道。先秦以降，漢儒講求經世致用，偏於外王一端；宋儒闡明天人性理，著重內聖之學，要之，皆各得孔學之一偏。自有清以來，專事考據，其先雖懸「訓詁明而後義理明」為鵠的，但最終竟味失其途，與孔學內聖、外王之道相距日遠。今人治經，每視經書為史料，經學之本質乃蕩然無存。本文以帝王《易》學為研究主題，正欲探討其所蘊含之精神，思考其對今後經學發展可有之啟發。

關鍵詞：康熙 日講 經筵 帝王易學 日講易經解義 周易傳義大全

Abstract



This thesis investigates the features of imperial scholarship on the *I-Ching* during K'ang-Hsi's reign (1622-1722). By examining the *Daily Lectures on the Yi* and *K'ang-Hsi Shi Lu*, this thesis explores how K'ang-Hsi's imperial lecturers interpreted the *I-Ching*, how K'ang-Hsi applied the interpretation to governance, as well as the interaction between K'ang-Hsi and the Classics Colloquium's lecturers.

Traditionally, *I-Ching* was regarded as a Confucian classic of the theory of life and the theory of the universe. Although *I-Ching* contains much political philosophy, this political philosophy did not exert great influence on politics until K'ang-Hsi's reign. As crown prince, K'ang-Hsi studied the Confucian classics since his childhood. Distinct from the emperors of the past, K'ang-Hsi paid great attention to *I-Ching*'s political philosophy. He demanded the imperial Classics Colloquium's lecturers to interpret *I-Ching* in relation to administration of the kingdom.

Keyword: *K'ang-Hsi* *Daily Lectures on the Yi* *political philosophy* *I-Ching*

《日講易經解義》研究

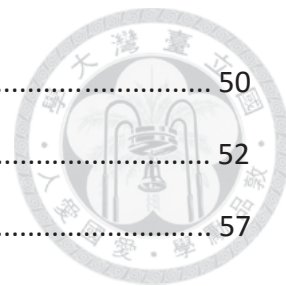
——由士大夫《易》學至帝王《易》學



目次

第一章 緒論	1
第一節 前言	1
第二節 研究背景與本懷	3
第三節 研究回顧與論評	8
第四節 研究取徑擬議	11
第二章 《日講易經解義》之歷史考察	13
第一節 清初日講之設——兼論康熙之勤學圖治	13
第二節 《日講易經解義》之撰作	21
第三節 《日講易經解義》之刊布	30
第三章 《日講易經解義》之詮釋旨趣	37
第一節 經筵講章體例概述	37
第二節 《日講易經解義》釋經體裁	43
一、「總論」之內涵性質	44

二、「釋義」之宗旨特色	50
(一) 奉朱熹《周易本義》為標準	52
(二) 以君臣治道推衍朱注	57
三、「按語」之內容旨趣	64
(一) 援古為證	64
(二) 綜論卦爻	78
(三) 調和異說	86
(四) 申發經義	93
第四章 《日講易經解義》之思想義蘊	99
第一節 《周易》經傳中之政治意涵及其詮釋傳統	99
第二節 《日講易經解義》的君道論述	110
第三節 《日講易經解義》的臣道論述	122
第四節 《日講易經解義》的天人論述	141
第五章 結論	146
參考文獻	152



第一章 緒論



第一節 前言

「日講」是明清兩代為向帝王傳授經史知識而設的講席，在宋代、元代又稱作「經筵」。《日講易經解義》乃清代翰林院日講官為康熙帝講授《易經》時所撰寫之講章。

自古帝王為治，未有不由乎學者。《尚書·說命下》記載殷代賢臣傅說勸勉高宗「念終始典于學」云：

王！人求多聞，時惟建事。學于古訓，乃有獲。事不師古，以克永世，匪說攸聞。惟學遜志，務時敏，厥修乃來。允懷于茲，道積于厥躬。惟教學半，念終始典于學，厥德修罔覺。監于先王成憲，其永無愆。惟說式克欽承，旁招俊乂，列于庶位。¹

《禮記·學記》亦曰：

君子如欲化民成俗，其必由學乎！玉不琢，不成器；人不學，不知道。是故古之王者建國君民，教學為先。〈兌命〉曰：「念終始典于學。」其此之謂乎！

2

後世人臣每以上述《尚書》、《禮記》之言勸勉帝王務學。

帝王所學，講筵所述，不外乎修己、治人之道。庶人之學與不學，但繫一家之

¹ 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版公司，1983年8月），頁318。

² 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），頁956、957。



隆窳；帝王之學與不學，則關乎天下之治亂。北宋名臣范祖禹（1041-1098）曾對哲宗勸學云：

揚雄曰：「學之為王者事，其已久矣。堯、舜、禹、湯、文、武汲汲，孔子皇皇，其已久矣。」夫學者，所以學治天下，王者之事也。……後世繼體守文之君，生而驕逸，不能務學，忘其祖宗之艱難、累世之勤勞，徒見天下無事，以為禍亂無從而生，或荒耽于酒，或盤于遊畋，或窮奢極侈，或輕用民力，諂諛日親，忠正日疎，人心離貳，遂亡其國。其所行之迹，後世視以為戒。自古以來，治日常少，亂日常多，推原其本，由人君不學故也。……陛下今日學與不學，繫天下他日之治亂，臣不敢不盡言之。陛下如好學，則天下之君子皆欣慕，願立於朝，以直道事陛下，輔助德業，而致太平矣。陛下如不好學，則天下之小人皆動其心，欲立於朝，以邪諂事陛下，竊取富貴而專權利矣。君子專於為義，小人專於為利。君子之得位，欲行其所學也；小人之得位，將濟其所欲也。用君子則治，用小人則亂。君子與小人，皆在陛下心之所召也。³

范祖禹不僅直探古代治亂之根源在於君子小人之消長，更明確指出君子小人之消長，繫乎帝王之學與不學。范氏所言，可謂深切著明。

《易》推天道以明人事。⁴〈泰〉卦〈象〉云：「內君子而外小人，君子道長，小人道消也。」〈否〉卦〈象〉曰：「內小人而外君子。小人道長，君子道消也。」〈象傳〉作者以君子、小人之消長闡釋〈泰〉、〈否〉二卦，蓋有深意焉。天下一治一亂，泰否相仍，莫不由乎人事之得失。帝王講筵以《易》為讀本，不為無見。

學必求師。帝王為學，必以人臣為師。人臣抗顏為帝王師，必儼然以道自居。

³ 宋·范祖禹：〈勸學箴子〉，《范太史集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1100冊），卷14，頁10-13。

⁴ 參清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年10月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷1，頁2。

然儒生之所學與帝王之所尚，終有差別。宋高宗謂大臣曰：



有帝王之學，有士大夫之學。朕在宮中，無一日廢學，然但究前古治道有宜於今者，要施行耳，不必指摘章句以為文也。士大夫之學則異於此。須用論辯古今以為文，最不可志於利。學而志於利，則上下交征，未有不危國者。

5

本文因此發想，以士大夫《易》學、帝王《易》學之異同為探討議題。

第二節 研究背景與本懷

中國文化之精神偏重於人文。而儒家之抱負，厥在修齊治平。孔門四科雖以德行為首，言語、政事關乎經綸，而文學、德行，又通乎言語、政事。孔學所論，不外乎內聖、外王之道。先秦以降，漢儒講求經世致用，偏於外王一端；宋儒闡明天人性理，著重內聖之學，要之，皆各得孔學之一偏。自有清以來，專事考據，其先雖懸「訓詁明而後義理明」為鵠的，但最終竟昧失其途，與孔學內聖、外王之道相距日遠。錢穆先生云：

自宋明理學諸儒興，然後非可與適道者，即不可與共學，而孔學之規模狹矣。

自有清儒，謂惟訓詁考據始可盡儒學之能事，是乃可與共學，而終不能相與

⁵ 宋·李心傳：《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，1985年），卷143「紹興十有一年十有二月己卯」條，頁2297。

以適道，斯孔學之境界淺矣。⁶



宋、明而清，孔學之規模、境界可謂狹矣淺矣。民國以來，國人倡以科學之方法整理國故，古代經書乃一變而為史料，並且日漸失其本質，屈萬里先生云：

凡先秦經籍，經昔儒所附會，致失其本來面目者，皆正待吾人之研究以昌明之。其所以研究之目的，即闡明其真相，作為古代社會史之資料而已。自郭沫若氏，首闢此途，繼起者已大有人在。顧《易》之本義，尚未大明，而遽據之以述史事，自不能無誤。夫史猶屋宇也，其資料則築屋之器材也。器材未堅，而欲其屋之固，亦何可能？故吾人治《易》，即為從事一磚一瓦之製作，俾作高堂華屋者之取材而已。⁷

屈先生乃博雅大儒，其在《易》學研究上，造詣獨到，貢獻甚鉅。然而，先生所開示研《易》途徑，似僅止於存古，不啻將使學術與時代脫節，恐怕亦無關乎宏旨。林師慶彰云：

近百年來，經學史學化，就是用研究歷史的方法來研究經書，僅重視經書的作者和時代，所計較的是經書中的史事真不真。經書的本質是什麼？歷代經學家如何詮釋經書？經書的教育貢獻如何？這些問題是把經書史料化的史學家所不屑去碰觸的。⁸

錢穆先生亦云：

⁶ 錢穆：〈略論孔學大體〉，《學籥》（臺北：蘭臺出版社，2000年），頁2。

⁷ 屈萬里：〈說易〉，收入黃師沛榮所編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985年10月），頁138。

⁸ 林師慶彰：〈經書帝王學叢書序〉，《中國歷代經書帝王學叢書·宋代編》（臺北：新文豐出版社，2012年12月）。



此數十年來，所謂以科學方法整理國故，其最先旨義，亦將對中國已有傳統歷史文化，作徹底之解剖與檢查，以求重新估定一切價值。所懸對象，較之晚明、清初，若更博大高深。……宏綱巨目，棄而不顧。尋其枝葉，較其銖兩。至今不逮五十年，流弊所極，孰為關心學問之大體？孰為措意於民物之大倫？⁹

錢先生並不反對為學術而學術，且謂古代學術對於今日時務，其事或可相通，卻不盡相合。倘若食古不化，必強求其合，不僅害學術，亦將害時務。但錢先生主張為學當於古今會通處留心，讀書貴「能通到身世，尤貴能再從身世又通到學問。」¹⁰

「從身世通到學問」，此乃通儒之境，非學者所能求而必至者。然讀書為學於古今會通處著眼、求其通乎身世，此則學者所可勉而從事者。筆者以為，中國古代最講求「通到身世」，又最能反映經學內聖外王之特質者，厥為帝王經筵之學。南宋徐鹿卿（1189-1250）云：

臣聞帝王之學與經生學士異，非區區從事於章句訓詁而已。讀〈禹貢〉一書，當知古人所以為民除患者如此其勞，疆理天下者如此其廣，立法取民者如此其審，尊所聞，行所知，不至於古不止也。¹¹

《尚書·禹貢》所載，無非上古各地之山川方物，清儒胡渭（1633-1714）不惜殫其精力著成《禹貢錐指》一書，徐鹿卿卻告宋理宗曰「帝王之學與經生學士異」，帝王讀〈禹貢〉務知其要，而非「區區從事於章句訓詁」。至於〈禹貢〉旨要，厥在「知古人所以為民除患者如此其勞，疆理天下者如此其廣，立法取民者如此其

⁹ 錢穆：〈學術與心術〉，《學籥》，頁 131。

¹⁰ 錢穆：〈學問之入與出〉，《學籥》，頁 150。

¹¹ 宋·徐鹿卿：〈八月戊寅進講尚書讀九朝通略通鑑綱目〉，《清正存稿》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1178 冊），卷 4，頁 1。



審。」此種觀點，完全是從大處著眼。又，范祖禹曰：

人君讀書，學堯、舜之道，務知其大指，必可舉而措之天下之民，此之謂學也。非若人臣析章句、考異同、專記誦、備應對而已。¹²

「務知其大指」即知要，「必可舉而措之天下之民」即適用。宋上官均云：

人主之學在乎簡而知要，達而適用。知要在乎明道，明道在乎味五經之微言。

13

帝王之學務求「知要」、「適用」，換言之，帝王之學乃「知大體」、求「通乎時代」之學問。此種治學特性，或對學術日趨窄而深之今日有所啟發，此筆者以《日講易經解義》為研究對象的第一個原因。此外，經筵所陳，帝王所學，無非修己、治人之道。清帝雍正云：

自古修己、治人之道，載在經書。帝王御宇膺圖，咸資典學。¹⁴

修己、治人之道，即內聖、外王之道。自宋而明，自明而清，雖然民間學術所尚不同，經學面貌一再變遷，由義理而考據，自狹而趨淺，然而經筵所述，帝王所學，並未因此而受太大影響，其旨仍不外乎內聖、外王兩端。而此兩端，正是孔學之全體，經學之本質。就經學史的角度而言，經筵講章自有其價值。此筆者以《日講易經解義》為研究對象的第二個原因。

¹² 宋·范祖禹：《帝學》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第696冊），卷3，頁3。

¹³ 見宋·趙汝愚：《宋名臣奏議》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第431冊），卷5，頁17。

¹⁴ 清·鄂爾泰等奉敕修：《世宗憲皇帝實錄》（北京：中華書局，1985年，《清實錄》第七冊），卷34「雍正三年七月丁巳」條，頁521。

新文化運動以來，將傳統經學批判得體無完膚。雖然日後以「科學方法」之名義整理國故，但卻僅將經書視為史料，偏見錮蔽，貽害至今。林師慶彰云：



在我研究經學三十多年的過程中，我逐漸體會到什麼是經學。把古代流傳下來的典籍，按既定的目的加以講述而成的一套理論。這套理論的內涵，可以用「內聖外王」來概括。所以經學就是教人如何內聖外王的學問。……經書講的是從人與人、人與社會的互動關係到如何治理一個國家。大家在經書的薰陶和指導下，社會趨於安定，政治也上了軌道。我們不得不承認中國社會、政治的穩定力量有大部分是來自經書的作用。如果像胡適的觀點，經學在歷代都是負面的，那中國社會和政權如何維繫到現在？¹⁵

這大概是胡適以來，學術界領導者第一次公開承認中國古代經學內聖外王之價值。

林師慶彰又云：

我覺得最能反映經學本質的，應該是宋、元、明、清代留傳下來皇室的經學教材。……從這些著作可以看出經書如何用於教化，國家有變故時，講官如何活用經書的道理。¹⁶

此則不僅承認傳統經書內聖外王之價值，甚至還留意到帝王之學經世致用的特性。

林師慶彰大概是辛亥革命以來，第一位正面看待帝王之學的學者。

由宋迄清，「完整」的經學既然保存於帝王講筵，則今日欲研治經學，自不能忽視經筵講章。康熙以異族之姿，御宇六十一載，是中國歷史上在位最久的帝王。少年時代的康熙即孜孜典學，勤求治理。他多次強調「萬世道統之傳，即萬世治統

¹⁵ 林師慶彰：〈經書帝王學叢書序〉，《中國歷代經書帝王學叢書·宋代編》（臺北：新文豐出版社，2012年12月）。

¹⁶ 同前註。

之所繫」之意，¹⁷於是乎他努力建中表正，以「大觀在上」自期，後世史家稱其寬仁。而歷代經筵講章，保存得最完備又最豐富的，厥為康熙朝之講章。由於上述種種原因，以康熙朝經筵講章作為研究中國古代帝王學的切入點，或許不失為一個好的開始。

第三節 研究回顧與論評

《日講易經解義》相關研究可就兩方面論之：一為講筵制度層面。二為講章文本層面。大陸學者多著眼於講筵制度，臺灣學者則致力於講章文本。

就目前所見，對中國古代經筵制度首次展開深入研究者，為朱瑞熙先生之〈經筵制度〉，此篇文章寫於上個世紀七十年代，收於白鋼先生所編《中國政治制度通史》的第六卷。後人研究經筵制度，每多祖述朱瑞熙先生之意見。在二十世紀結束以前，大陸學界已分別對宋、元、明、清各代經筵進行研究。¹⁸這些文章涉及經筵的各個層面，包含經筵制度之源流與功能、講筵內容、講官制度、進講時地等等。與大陸相較，臺灣方面僅有呂實強、劉家駒先生述及康熙朝之經筵。¹⁹然兩位先生

¹⁷ 見清·喇沙里、陳廷敬等奉敕撰：《日講四書解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第208冊），卷首〈康熙御製序〉。

¹⁸ 計有趙秉忠、白新良：〈經筵日講與康熙政治〉，《社會科學輯刊》1990年第1期，頁105-110；楊業進：〈明代經筵制度與內閣〉，《故宮博物院院刊》1990年第2期，頁79-87；蕭放：〈宋明經筵制度述論〉，《史志文萃》1990年第3期，頁69-71；張帆：〈中國古代經筵初探〉，《中國史研究》1991年第3期，頁102-111；王風雷：〈元代的經筵〉，《內蒙古大學學報》（哲學社會科學版）1993年第2期（總第85期），頁26-33；朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》第55輯，1996年12月，頁1-52；宋秉仁：〈明代的經筵日講〉，《史耘》第2期，1996年9月，頁41-66；櫻若：〈清前中期皇帝典學述論〉，《故宮博物院院刊》1998年第2期，頁62-67。

¹⁹ 參呂實強：〈從起居注看康熙帝對經史的研習〉，收入中央研究院近代史研究所編：《近代中國初期歷史研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1989年4月），頁439-469；劉家駒：〈經筵日講——康熙皇帝青年時期所受的公開教育〉，《東吳文史學報》第10期（1992年3月），頁109-143；劉家駒：〈經筵日講——康熙皇帝所受四書五經的教育〉，《故宮文物月刊》第10卷第12期（1993年3月），頁120-127。



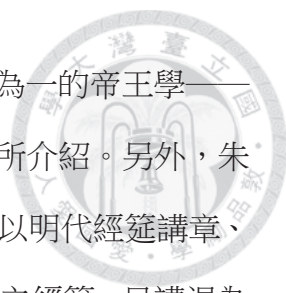
的研究頗具啟發。呂先生是第一位以《起居注》研治帝王學的學者，日後實際進行講筵文本研究之學者以《起居注》作輔助，殆皆受呂先生之啟迪。劉家駒先生則專從康熙勤學的角度著墨，欲以昭示康熙是一位不可多得的賢君。

進入二十一世紀，經筵制度之研究若雨後春筍，投入研究之大陸學者數量可觀。除單篇論文以外，²⁰也以碩博士論文的方式呈現，²¹在上個世紀的研究成果上繼續深掘，並且拓充研究範圍，如王耘先生的〈金代經筵述略〉以及鄒賀、陳峰先生的〈中國古代經筵制度沿革考論〉，首對金代經筵有較深入之研究，後者甚至論及高麗、越南等中國周邊國家之經筵制度。臺灣方面，2006 年以後開始出現以經筵講章為研究對象之單篇論文，²²陳恆嵩、金培懿與何銘鴻先生於此致力甚深，各人至

²⁰ 計有姜鵬：〈經筵進讀與史學義理化〉，《復旦學報》2006 年第 3 期，頁 117-124；史革新：〈清代經筵日講制度探源〉，《尋根》2008 年第 1 期，頁 90-93；陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》2008 年第 1 期（總第 202 期），頁 52-58；王耘：〈金代經筵述略〉，《滿語研究》2008 年第 1 期，頁 137-140；陳東：〈清代經筵制度〉，《孔子研究》2009 年第 3 期，頁 96-104；劉方玲：〈帝王道統化理想與清初士大夫對經筵日講的推進〉，《燕山大學學報》（哲學社會科學版）第 10 卷第 3 期，2009 年 9 月，頁 87-91；陳東：〈皇權下的師道尊嚴——中國古代經筵坐講立講之爭〉，《教育學報》2009 年第 4 期，頁 103-109；吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》第 3 期，2009 年 9 月，頁 41-52；姜鵬：〈北宋經筵中的師道實踐〉，《學術研究》2009 年第 7 期，頁 114-121；鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》2009 年第 9 期，頁 202-205；鄒賀：〈宋代經筵制度成因論析〉，《西安文理學院學報》（社會科學版）2012 年第 15 卷第 3 期，頁 56-64；鄒賀：〈宋代經筵官設置考〉，《宋史研究論叢》2012 年第 1 期，頁 101-113；鄒賀：〈宋朝經筵制度補闕〉，《貴州文史叢刊》2012 年第 2 期，頁 18-23；晁中辰：〈明「經筵」與「日講」制度考異〉，《東岳論叢》2012 年第 7 期，頁 95-99；魏彥紅：〈北宋皇帝重教研究綜述〉，《河北大學學報》（哲學社會科學版）第 35 卷第 5 期，2012 年 9 月，頁 39-44；魏彥紅：〈宋代經筵研究綜述〉，《河北師範大學學報》（教育科學版）第 14 卷第 10 期，2012 年 10 月，頁 90-96；鄒賀：〈論宋朝經筵制度〉，《蘭州學刊》2013 年第 9 期，頁 42-46；陳東：〈康熙朝經筵次數及日期考〉，《歷史檔案》2014 年第 1 期（總第 202 期），頁 82-89。

²¹ 計有孟蓉：《明代經筵日講制度述論》（上海：上海大學歷史文化學院碩士論文，朱子彥先生指導，2005 年 5 月）；陳東：《清代經筵制度研究》（濟南：山東大學中國古代史博士論文，王育濟先生指導，2006 年）；姜鵬：《北宋經筵與宋學的興起》（上海：復旦大學歷史學系博士論文，朱維錚先生指導，2006 年 5 月）；蕭宇青：《明朝的經筵制度》（廣州：華南師範大學碩士論文，顏廣文先生指導，2007 年）；馬元元：《南宋經筵制度及其歷史作用》（河北：河北大學歷史學系碩士論文，汪聖鐸先生指導，2008 年 6 月）；鄒賀：《宋朝經筵制度研究》（西安：陝西師範大學中國古代史博士論文，陳鋒先生指導，2010 年 5 月）；吳曉榮：《兩宋經筵與學術》（南京：南京大學中國古代文學專業碩士論文，孫力堯先生指導，2013 年）。

²² 計有朱鴻林：〈申時行的經筵講章〉，收入國家圖書館、中央研究院歷史語言研究所、國立臺灣大學中國文學系主編：《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（臺北：國家圖書館，2006 年 12 月），頁 509-533；蔣秋華：〈劉克莊商書講義析論〉，《嘉義中文學報》第 2 期（2009 年 9 月），頁 97-119；金培懿：〈合人神為一的帝王學——由諸橋轍次的經筵進講與《論語》理解談起〉，《中國學術年刊》第 31 期（2009 年 3 月），頁 1-33；金培懿：〈作為帝王教科書的論語——宋代論語經筵講義探析〉，《成大中文學報》第 31 期（2010 年 12 月），頁 61-106；陳恆嵩：〈徐鹿卿及其尚書經筵講義研究〉，《嘉大中文學報》第 2 期（2009 年 9 月），頁 33-54；陳恆嵩：〈魏校及其尚書經筵講義析論〉，《東吳中文學報》第 21 期（2011 年 5 月），頁 239-258；何銘鴻：〈《日



少有兩篇以上之相關論文。比較特別的是金培懿先生之〈合人神為一的帝王學——由諸橋轍次的經筵進講與《論語》理解談起〉，首對日本經筵有所介紹。另外，朱鴻林先生〈申時行的經筵講章〉一文不容忽視。朱先生是第一位以明代經筵講章、日講講章進行比較的學者。時至今日，仍有不少學者將明清兩代之經筵、日講混為一談，忽略了兩者講章之差異性。朱先生之文實具廓清之功。可惜此篇論文收入《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》，一般學者每多忽略。單篇論文以外，臺灣學者亦開始以經筵講章為碩博士論文之研究主題。²³迄今為止，臺灣學界之經筵講章研究，皆集中於《論語》、《尚書》兩部經書。第一位以《易經》為研究對象者，為楊自平先生。²⁴論文而外，林師慶彰於 2012 年編纂出版《中國歷代經書帝王學叢書》，首將宋代之講筵講章匯為一編。歷代經筵講章多散見文人別集或叢書當中，這部叢書的出版，實有裨於日後帝王學之研究。²⁵林師慶彰之序文已如上節所述，在帝王學研究方面深具指標性意義。

以上所述，乃迄今為止經筵相關研究之概況。至於《日講易經解義》，目前對此書有較深入之論述者，僅楊自平先生一人。楊先生有〈從《日講易經解義》論康熙殿堂《易》學的特色〉一文。楊先生以《康熙起居注》、《聖祖仁皇帝實錄》、《聖祖仁皇帝御製文集》作為輔助材料，研究方法非常值得借鑑。這些材料除了從側面角度反映了康熙習《易》之心得、用《易》之實際情況，還透露了康熙於講筵習《易》時所生疑惑。然而，受限於篇幅，楊先生對於《日講易經解義》「明治亂之倚伏、君子小人之消長，以示人事之宜」的特色，並沒有闡述清楚。另外，比較遺憾的是，

講書經解義》之帝王教化觀》，收入林慶彰、錢宗武主編：《首屆尚書學國際學術研討會論文集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2012 年 4 月）；何銘鴻：〈宋代經書帝王學以義理解經特點初探——以史浩《尚書講義》為主〉，《北市大語文學報》第 12 期（2014 年 12 月），頁 1-26。

²³ 鄭又榮：《張居正等輯著論語直解研究》（高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，黃忠天先生指導，2006 年）；簡承禾：《康熙日講書經解義研究》（臺北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，陳恆嵩先生指導，2012 年）；歐修梅：《日講春秋解義研究》（高雄：國立中山大學中國文學系博士論文，楊雅惠先生指導，2013 年）；鍾信昌：《宋代論語經筵講義研究》（臺北：臺北市立大學中國文學研究所博士論文，林慶彰先生指導，2014 年）。

²⁴ 楊自平先生曾於《臺大中文學報》第 28 期（2008 年 6 月）發表〈從《日講易經解義》論康熙殿堂《易》學的特色〉一文。此文後來收入所著：《世變與學術——明清之際士林易學與殿堂易學》（臺北：臺大出版中心，2012 年）。

²⁵ 案：目前這套叢書僅出版了「宋代編」，據序文所言，日後將陸續出版宋代以外各朝之經筵講章。


楊先生闡明此書釋經體例時，忽略了明清經筵講章的一貫體式，而且單憑《日講易經解義》卷首所載康熙序文探討著述宗旨，亦難免有些缺失。不過，大醇小疵，楊先生在《周易》經筵講章的研究上實有筆路藍縷之功，相信在其帶動下，日後將有更多的相關研究出現。

第四節 研究取徑擬議

《日講易經解義》既為經筵講章，則在耙梳文本之前，理當了解經筵之各個層面。舉凡經筵制度之源流與功能、講筵內容、講官制度、進講時地、進講禮儀等等，都應該要有相當程度的認識。蓋經筵講章與一般《易》學著作有所不同，其撰作皆有特定之對象與目的，其內容自有其獨特之處。倘若不能從大處著眼，勢必不能全面掌握講章之特色。尤其明代以來，日講、經筵有別，不從制度面著手，必將日講講章、經筵講章混為一談。實則兩者之內容、體式不盡相同。就筆者的觀察，目前學界對此措意者不多，亦未見較深入之討論，因此筆者不揣固陋，就所收集之資料，試著理出日講講章、經筵講章在內容上之差別，並且申明講章體式對於講臣「離經言道」之特性，有重要的彌補作用。

《日講易經解義》最初的讀者就只有康熙一人。康熙以異族之姿臨御中原，何以研習漢人之經典？其習《易》之目的為何？習《易》時有無特殊疑惑？有何心得？漢臣為異族帝王撰寫講章，有何特殊強調？是否有所迴避？凡此種種，都是研究《日講易經解義》時所應留心之問題。而欲知其人，論其世，又必須以《康熙起居注》、《聖祖仁皇帝實錄》、《聖祖仁皇帝御製文集》、《聖祖仁皇帝聖訓》等為輔助，並且多方參考史學界對康熙所作之研究。

正式耙梳文本之前，必須先掌握《日講易經解義》之撰作宗旨與特色。《四庫



提要》之評論以及《日講易經解義》卷首所載康熙御製序文，固然是了解此書撰作旨意的重要依據，然而，四庫館臣評論人主相關典籍，容有溢美、迴避之辭，因此僅能當作參考。而康熙御製序文，作於此書頒布之前、康熙習《易》之後，應當視為康熙之習《易》心得，而非撰作宗旨。此書既然由翰林院日講官撰寫，應當從日講官的文集中尋找線索。過去研究康熙朝日講講章之學者都忽略了這一點，因而往往單憑卷首所載康熙御製序文，論斷康熙刊布日講講章是為了「籠絡漢人士大夫」。這種觀點，完全忽略了此書最初是為康熙而撰，並非為士大夫而作。

日講官為帝王撰寫講章，最重要的依據理當為一般士大夫之《易》著。從日講官文集中尋得《日講易經解義》的成書依據後，即可深入耙櫛、比對兩者之同異。上文已指出，帝王之學與士大夫之學不同。唯有透過細心之比對，才能充分了解帝王《易》學如何由士大夫《易》轉化而來，真正掌握帝王《易》學的特色所在。此外，欲全面深刻地理解帝王《易》學，又必須具備一定的人事歷練。《易》推天道以明人事，南宋大儒朱熹曾曰：

《易》中詳識物情，備極人事，都是實有此事。今學者平日只在燈窗下習讀，不曾應接世變，一旦讀此，皆看不得。某舊時也如此，即管讀得不相入，所以常說《易》難讀。²⁶

這是朱熹的深刻感言。而帝王學又每就君臣的角度闡發道理，在學統、治統分離之今日，學者皆缺乏「君臣」之磨練，恐怕很難避免朱熹所說「讀得不相入」之窘境。筆者自身或將不免，汲深綆短，唯期雖不中，亦不相遠而已。

²⁶ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年3月），卷72「易八·遯」，頁1823、1824。

第二章 《日講易經解義》之歷史考察



第一節 清初日講之設

——兼論康熙之勤學圖治

清室以異族入主中原，統治中國長達二百六十八年，其間有一百年以上國力鼎盛，在中國歷史上，蓋只有漢、唐盛世，可以與之媲美。¹這種成就，決非偶然。歷史學者傅樂成先生認為：

滿族是一個具有頗多優點的民族。它的最大長處，是勇武善戰而又有政治才能，並有高度的模倣能力，肯虛心吸收外來的文化和人才。這些地方，與蒙古人大不相同。²

蓋馬上得天下，終不可以馬上治之。故論武功之盛，疆域之遼，元朝可謂空前絕後，然因其無治之之道，國祚乃不過百年。滿族善戰而外，有政治才幹，又肯吸收漢文化，故能開啟一代盛治。

清室甫定鼎燕京，即有儒臣請開經筵。戶科給事中郝傑上疏云：

從古帝王，無不懋修君德，首重經筵。今皇上睿資凝命，正宜及時典學。請擇端雅儒臣，日譯進《大學衍義》及《尚書》典謨數條，更宜遵舊典，遣祀闕里，示天下所宗。³

¹ 錢穆：「康熙與乾隆，正如唐貞觀與開元、天寶也。」見錢著《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，2002年），下冊，頁865。

² 傅樂成：《中國通史》（臺北縣：大中國圖書公司，2002年8月），下冊，頁658。

³ 清·巴泰等奉敕修：《世祖章皇帝實錄》（北京：中華書局，1985年，《清實錄》第三冊），卷9，頁93。



或因當時局勢未定，故遲至順治十二年，日講才正式開始。然順治本身對於傳統儒家那套治平理論並不太熱衷。這在隔年二月丙子，吏科給事中王啓祚的奏疏中可看得出來：

皇上博覽羣書，內院諸臣繙譯不給。但臣聞自古帝王，雖孜孜好學，要不過講明修齊治平之道而止，非若文人之習，以誇多鬪靡為長也。故卷帙雖極浩繁，而閱者無多，百家雖有異同，而採者蓋寡。無論其無補於治道，正以皇上之身，萬幾待理，必時加愛養，以迓無疆之休。請自今除《四書》、五經以及《資治通鑑》、《貞觀政要》、《大學衍義》有關政治者，時令日講諸臣進講外，其餘姑且緩之。精神不泛用則益固，智慮不旁分則益專。明良喜起，庶績咸熙，亦可以優游而坐致隆理矣。⁴

帝王之學，與士大夫本不同。宋代上官均〈上徽宗論治天下在好學廣問〉云：「人主之學在乎簡而知要，達而適用。知要在乎明道，明道在乎味五經之微言；適用在乎遠觀前世之治亂盛衰之跡，而近稽祖宗聖明相繼治天下之意，因已然之跡而考其理亂，因理亂而鑑其所以得失，可謂知要而適用矣！」⁵「知要」、「適用」乃帝王為學之鵠的。鼎沸初定，講筵已開，而順治之心全在「無補於治道」的典籍上，由此可以窺見其志趣所嚮。故終順治一朝，史臣對其御講筵的情形並沒有任何較具體的紀錄。

與順治相較，康熙於「典學」一事則顯得非常積極。康熙八歲即位，以年幼由索尼、鰲拜、蘇克薩哈、遏必隆四大臣輔政。六年，首輔大臣索尼逝世，康熙始親政。然其時大權旁落。八年，康熙以過人膽識，計擒鰲拜，奪回政權。翌年十月，即諭禮部：

⁴ 清·巴泰等奉敕修：《世祖章皇帝實錄》（北京：中華書局，1985年，《清實錄》第三冊），卷98，頁765、766。

⁵ 見宋·趙汝愚：《宋名臣奏議》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第431冊），卷5，頁17。



帝王圖治，必稽古典學，以資啟沃之益。經筵、日講允屬大典，宜即舉行。

爾部詳察典例，擇古具儀奏聞。⁶

時康熙十七歲，正與當年其父順治博覽無歸的年齡相當。康熙深明「帝王圖治，必稽古典學」，故諭禮部著手召開經筵、日講。案：在清代，經筵、日講有別。「經筵」一名起於宋。宋元兩代，帝王御前講席統稱「經筵」或「講筵」，無所謂「日講」。⁷明代英宗正統以後，「經筵」專指每月二日、十二日、二十二日所舉行的大型君臣聽講活動，後來又稱作「月講」、「會講」或「大經筵」。因明代帝王時常罷朝，「月講」有時還成為朝臣與帝王溝通的場合。「日講」（又稱「小講」或「小經筵」）才真正是明代帝王的御前講席。⁸清代「日講」之制沿襲明代，但清代所謂「經筵」，專指春、秋兩季的經筵大典（帝王的開學典禮），其內涵不但有別於宋元，與明代亦有所不同。⁹

⁶ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1985年，《清實錄》第四冊），卷34，頁462。

⁷ 《欽定歷代職官表·經筵日講起居注官表》：「歷代經筵皆無專官，至唐始有內殿侍讀講書之制，然亦未有經筵之名。……經筵之制起於宋，凡侍讀、侍講、學士侍讀、侍講及崇政殿說書，皆稱經筵官。……當時以雙、隻日入侍講讀，早晚進講，惟遇假、故及大寒大暑，權行停罷。故經筵即日講，並不分設兩官。……自明於經筵之外有日講、午講諸儀。於是，經筵、日講職名始區分而為二矣。」見清·永瑢、紀昀等奉敕撰：《欽定歷代職官表》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第601冊），卷24，頁14-18。

⁸ 《大明會典》：「國初經筵無定日，或令文學侍從之臣講說，亦無定所。正統初始著為儀常，以月之二日，御文華殿進講，月三次，寒暑暫免。日講於文華穿殿，其儀簡。……凡經筵初開，敕勳臣一人知經筵事，內閣學士或知或同知經筵事。六部尚書、左右都御史、通政使、大理寺卿及學士等官侍班。翰林院春坊等官及國子監祭酒二員進講。……（日講）止用講讀官。內閣學士侍班。不用侍衛、侍儀、執事等官。」明·李東陽、申時行等撰：《大明會典》（臺北：新文豐出版社，1976年7月），卷50「禮部九·經筵」，頁917、918。

⁹ 《欽定大清會典則例》：「順治九年，定每歲春、秋仲月，各舉經筵一次。大學士知經筵事，以尚書、左都御史、通政使、大理卿、學士等官侍班，以翰林院官二人進講。十四年，議準每歲春、秋行經筵禮。豫期，禮部行知欽天監諷吉，內閣酌定講官人數，均具疏奏聞。經書講章，令講官撰擬，內閣改定，恭呈御覽。……日講，順治九年，定每歲於春、秋仲月御經筵後舉行日講禮，嗣後率以為常。冬、夏至前一日乃輟講。又定每日講章，滿漢講官分撰、繙譯，謄繕畢，先期以正本進呈御覽。又定滿漢進講官，滿一人，漢二人或三人，每日奉副本詣乾清宮，設於案，行一跪三叩禮，畢，以次進講。講畢，行一跪三叩禮退。」見清·乾隆帝十二年敕撰：《欽定大清會典則例》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第623冊），卷59九「禮部·儀制清吏司·經筵」，頁1-4。另參張帆：〈中國古代經筵初探〉，《中國史研究》1991年第3期，頁102-111。陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》2008年第1期（總第202期），頁52-58；〈清代經筵制度〉，《孔子研究》2009年第3期，頁96-104。鄒賀、陳峰：〈中國古



康熙十年二月，首舉經筵；¹⁰四月，初開日講。在往後的十五年裡，康熙先《四書》，次《尚書》、《通鑑》，次《周易》，次《詩經》，孜孜向學，勤求治理，寒暑不廢：

講官常書等奏：「冬至後，向有停講之例，皇上聖學日新，寒暑無間，今《易經講義》已畢，將進講《詩經》，時值沍寒，應否停講，請旨。」上諭：「天氣雖寒，朕於宮中煖閣，可以進講。且機務少暇，每日披覽經義，於學問多所裨益，不必停講。」¹¹

宋代以降，帝王講筵每於酷寒盛暑罷講，久已成為制度。¹²康熙求學惟日不足，打破了這種慣例。其次，日講有固定場所，十二年修葺宮殿，康熙諭翰林院掌院學士傳達禮：

朕以修葺宮殿，明日移駐瀛臺，暫留數日。夫進講所以致知，蓄德期於日新，未容少間。講官其日至瀛臺，如常進講。¹³

此可見康熙求學之積極主動。更有甚者，康熙十二年至十九年間，三藩作亂，日講曾因此停罷一段時日，康熙「恐致荒疏」，諭翰林院每日進講如常：

諭翰林院掌院學士傳達禮等曰：「日講關係甚大，今停講已久，若再遲，恐


代經筵制度沿革考論》，《求索》2009年9月，頁202-205。

¹⁰ 康熙在位六十一年，一共舉行了六十次經筵大典。參陳東：〈康熙朝經筵次數及日期考〉，《歷史檔案》2014年第1期（總第202期），頁82-89。

¹¹ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第五冊，卷117「康熙二十三年十一月庚寅」條，頁235、236。

¹² 《欽定大清會典則例·翰林院》：「日講之禮，每歲自二月经筵後始，夏至日止；八月经筵後始，冬至日止。」見《欽定大清會典則例》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第625冊），卷153，頁4。

¹³ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第四冊，卷41「康熙十二年三月甲戌」條，頁551。



致荒疎。日月易邁，雖當此多事之時，不妨乘間進講，於軍事無誤。工夫不間，裨益身心非淺爾。爾衙門議奏。」尋翰林院諸臣以機務殷繁，請間日一進講。上曰：「軍機事情，有間數日一至者，亦有數日連至者，非可限以日期，其仍每日進講，以慰朕惓惓嚮學之意。」¹⁴

康熙之好學，有時甚至使得翰林院撰寫講章的速度趕不上日講：

翰林院奏：「皇上聰明天縱，好學敏求，洵從古所未有。臣等會同詹事等官，正在晝夜撰擬日講講章。伏乞皇上少緩進講，俾得陸續撰擬進呈。」得旨：「仍著按日進講。其講章，爾等撰擬後節次進呈。」¹⁵

張英是康熙的講官之一，其在〈講筵應制集序〉裡曾回憶早年為康熙授講的情形：

雞未鳴時，從長安門步至左翼門。祇候少頃，東方漸白，樓鶴羣起，星稀殿角，露浥階城，偕奏事諸臣方曳組而入，至乾清門候。諸臣奏事畢，內侍傳入弘德殿。殿中左右列圖書，南向設御座，北向設講官席，皆用黃絕幕，中設鑪焚香。講官既入，則侍從咸退。講官再拜，北向立，敷陳經義，時有所諮詢。既退，命賜茶於乾清宮門，如是者三年。……是時也，海內寇賊未平，天子方宵旰般憂，四方將帥咸稟承廟略，指兵籌餉無虛晷，且日御講筵，與臣等討論古昔。於此窺聖度之高深，睿學之懋敏，太平之所以立致也。¹⁶

¹⁴ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第四冊，卷 49「康熙十三年甲寅九月壬戌」條，頁 644。

¹⁵ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第五冊，卷 120「康熙二十四年四月丁未」條，頁 264。

¹⁶ 清·張英：《文端集》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1319 冊），卷 41，頁 2、3。



三藩之亂至康熙十九年始平。其間，康熙宵衣旰食，指兵籌餉之餘，仍日御講筵。其勤學圖治之心，於此展露無遺。張英這段回憶，說的是早期日講的情形，康熙二十二年以後，海內晏清，康熙乃諭講官：

朕每旦未明求衣，坐待部院奏事，奏事既畢，然後入講，不惟遲延晷刻，亦且稽悞工夫。自後於未啓奏前進講，方得從容議論，多所發明。¹⁷

此前都是卯時（早晨五點至七點）視朝，視朝後進講，自此改為聽政前先行日講。根據《實錄》的記載：「自是講官待漏宮門，甫辨色，上已御經筵矣。」此一年，康熙三十歲，正值壯盛期。他不但早起聽講，其自學亦常至夜半，《實錄》載：

上泊舟燕子磯，讀書至三鼓。侍講學士高士奇奏曰：「皇上南巡以來，行殿讀書寫字每至夜分，誠恐聖躬過勞，宜少自節養。」上諭曰：「朕自五齡即知讀書，八齡踐阼，輒以〈學〉、〈庸〉訓誥，詢之左右，求得大意而後愉快。日所讀者，必使字字成誦，從來不肯自欺。及四子之書既已通貫，乃讀《尚書》，於典謨訓誥之中，體會古帝王孜孜求治之意，期見之施行。及讀《大易》，觀象玩占於數，實覺義理悅心，故樂此不疲耳。」¹⁸

其時，日課是《易經》，康熙自習《易經》而覺「義理悅心」，樂此不疲，竟欲罷不能。自習、聽講以外，康熙還親自講經，必求所學融會：

日講原期有益身心，增長學問，今止講官進講，朕不覆講，但循舊例，日久將成故事，不惟於學問之道無益，亦非所以為法於後世也。嗣後進講時，

¹⁷ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第五冊，卷 111「康熙二十二年癸亥八月庚子」條，頁 136。

¹⁸ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第五冊，卷 117「康熙二十三年甲子十一月乙丑」條，頁 228。

講官講畢，朕仍覆講，如此互相討論，庶幾有裨實學。¹⁹



又云：

前曾諭內閣諸臣，或朕自講朱註，或解說講章，內閣諸臣奏稱朕宜隨便發明書旨，不必預定規程。今思講學必互相闡發，方能融會義理，有裨身心。以後日講，或應朕躬自講朱註，或解說講章，仍令講官照常進講。²⁰

為求所學徹底融會貫通，康熙不但要求覆講，甚至於講官解說之前，自己先講一遍。由此可見，康熙不僅好學，而且善學。

帝王之學與一般士子不同。北宋名臣范祖禹云：「人君讀書，學堯舜之道，務知其大指，必可舉而措之天下之民，此之謂學也。非若人臣析章句、考異同、專記誦、備應對而已。」²¹呂公著〈上哲宗論修德為治之要十事〉亦云：「天子之學與凡庶不同。夫分文析字，考治章句，此世之儒者以希祿利取科級耳，非人主所當學也。人主之所當學者，觀古聖人之所用心，論歷代帝王所以興亡治亂之迹，求立政立事之要，講愛民利物之術。」²²康熙非常清楚地意識到這一點：

朕平日讀書窮理，總是要講求治道，見諸實行，不徒空談耳。²³

宋代以降，理學興盛，學者莫不言「讀書窮理」，康熙亦孜孜「窮理」，然其所窮者

¹⁹ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第四冊，卷 54「康熙十四年四月辛亥」條，頁 702。

²⁰ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第四冊，卷 67「康熙十六年丁巳五月己卯」條，頁 857。

²¹ 宋·范祖禹：《帝學》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 696 冊），卷 3，頁 3。

²² 宋·趙汝愚：《宋名臣奏議》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 431 冊），卷 3「君道門」，頁 5。

²³ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第四冊，卷 43「康熙十二年癸丑九月癸亥」條，頁 573。



既非「性之理」，亦非「心之理」，而是「治理」。康熙又云：

朕每披覽載籍，非徒尋章摘句，採取枝葉而已，正以探索源流，考鏡得失，期於措諸行事，有裨實用。其為治道之助，良非小補也。²⁴

帝王為學貴「知要」、「適用」。「非徒尋章摘句，採取枝葉」即「知要」；「考鏡得失，期於措諸行事」即「適用」。康熙又云：


朕臨御天下，垂六十年。仰惟祖宗付託之重，知天子以乂安海宇為孝。是以夜寐夙興，勤求治理。政事之餘，留意經術，期為天下廣文教。²⁵

「勤求治理」是學之事，「廣文教」是教之事。《禮記·學記》云：「古之王者建國君民，教學為先。」帝王之學必兼「學」與「教」，乃成其為帝王之學，這與宋明以來士子偏重的「為己」之學，在根本上有所不同。康熙為學，頗能把握此一要點。上文引康熙要求覆講的原因是：「今止講官進講，朕不覆講……不惟於學問之道無益，亦非所以為法於後世也。」一方面，覆講有益於學，另一方面，則是為了「為法於後世」。說這番話時，日講也才剛開始兩年，康熙當時才二十二歲，但他對於帝王之學與士子之學的不同，已有深刻的認識，而他自己也非常努力地「建中表正」，²⁶期為後世法、為天下法。在康熙五十年的一次經筵中，這種為天下表率的帝王之學，展露無遺：

²⁴ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第五冊，卷 119「康熙二十四年乙丑二月辛亥」條，頁 254。

²⁵ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第六冊，卷 278「康熙五十七年戊戌四月癸未」條，頁 728。

²⁶ 《日講易經解義》釋〈姤·彖傳〉云：「從來有位者不必有德，而有德者未必有位，德位恆不相遇。卦體九五以陽剛之德，居建中表正之位，是德與位遇，而治化昭明於天下也。」見清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊），卷10，頁42、43。



上御經筵，諭大學士等曰：「從來經筵之設，皆帝王留心學問，勤求治理之意。但當期有實益，不可止飾虛文。朕觀前代講筵，人主惟端拱而聽，默無一言，如此則雖人主不諳文義，臣下亦無由而知之。若明萬歷、天啟之時，何嘗不舉行經筵，特存其名耳，何裨實用？朕御極五十年，聽政之暇，勤覽書籍，凡《四書》、《五經》、《通鑒》、《性理》等書，俱經研究，每儒臣逐日進講，朕輒先為講解一過，遇有一句可疑，一字未協之處，亦即與諸臣反覆討論，期於義理貫通而後已。蓋經筵本係大典舉行之時，不可以具文視也。」上親講《四書》「忠恕違道不遠」一節，《易經》「九五：飛龍在天」一節。講畢，賜大學士九卿詹事及講官等宴。²⁷

康熙在經筵大典中的這番開示，批評了過去人君把經筵視同具文的弊病，又敘述了他自身如何好學，並且親講《四書》、《易經》一段，以明其所言非虛。這番開示充分流露了康熙「建中表正」之意。至此，康熙之學，已不再停留於「勤求治理」的階段，而是進入到「以學示教」的境界。

第二節 《日講易經解義》之撰作

康熙朝日講始於十一年四月，由十一年至十六年間，康熙讀的是《四書》；十七年二月至十九四月年間，讀《尚書》；十九年四月至二十三年十一月間，讀《易經》。《易經》讀畢則讀《詩經》，十六年以後又兼讀《資治通鑑》、《通鑑綱目》，一

²⁷ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第六冊，卷 245「康熙五十年辛卯二月辛巳」條，頁 432。



直持續到二十五年閏四月六日，康熙以日講有礙披覽，諭停止。²⁸

講筵開始授《易》的時間，《康熙起居注》有明確記載：

辰時，上御懋勤殿。講官庫勒納、葉方藹、張玉書進講「罰懲非死」一節。……
庫勒納奏曰：「《書經》應講者已畢，自明日始，當以《易經》進講。」上
曰：「朕思經史俱關治理，自宜並講。爾等可進講《易經》，將《通鑒》講
章陸續送入，令張英在內，每晚進講《通鑑》。」²⁹

此則紀錄繫於康熙十九年四月初十日。當天，《書經》已講完，庫勒納奏請講授《易經》。自四月十一日始，講筵即開始授《易》，《康熙起居注》載：

辰時，上御懋勤殿。講官庫勒納、葉方藹、張玉書進講「乾：元亨利貞」一
節、「初九：潛龍勿用」一節。³⁰

直至康熙二十三年十一月，《易經》方講授完畢。³¹翰林院日講官在進講以前，必須
事先把撰寫好的講章進呈，以便康熙預習。《欽定大清會典則例·翰林院》云：

每日於部院官奏事後進講。講章繕正、副二本，以正本先期進呈。本日，掌
院學士率講官二人或三人，以副本進講。歲終匯錄成帙進御。³²

²⁸ 參鄭仲烜：《清朝皇子教育研究》（臺北：國立中央大學歷史研究所碩士論文，莊吉發先生、賴澤涵先生指導，2011年），頁30-42；簡承禾：《康熙日講書經解義研究》（臺北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，陳恆嵩先生指導，2012年），頁33-35。

²⁹ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》（北京：中華書局，1984年），頁526「康熙十九年四月初十日己巳」條。

³⁰ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁527「康熙十九年四月十一日庚午」條。

³¹ 《康熙起居注》「二十三年十一月三十日辛卯」載：「講官常書、孫在豐、歸允肅向奏事敦住轉奏：『往年冬至後，向有停講之例。皇上聖學日新，寒暑無間，今《易經》講義已畢，將進講《詩經》。時值沍寒，應否停講？請旨。』」中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁1258。

³² 清·乾隆帝十二年敕撰：《欽定大清會典則例》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第625冊），卷153，頁4。

《日講易經解義》即是翰林院日講官為康熙講授《易經》時所撰寫的講章。

據《日講易經解義》卷首所載，撰寫此一講章之總裁官為牛鈕、孫在豐和張英，分撰官則為傅臘塔、沈荃、蔣弘道、嚴我斯、常書、朱馬泰、王封滌、阿山、邵吳遠、徐乾學、高士奇、董訥、翁叔元、秦松齡、王頊齡、歸允肅、曹禾、嚴繩孫等人。其中，張英、徐乾學、高士奇等又為一時之選。康熙晚年曾回憶說：

朕前日考試翰林，竟有不能詩文之人，詩中 useful 「習坎」等字者。此因朕素講《易經》，故皆濫用不計切題與否。彼皆以荒疏已久為辭。部院司官有辦理之事，猶可云荒疏，翰林理應讀書，亦云荒疏，可乎？今之翰林迥不如昔，如熊賜履、張玉書、張英、陳廷敬、徐乾學、徐元文、徐秉義、王士正等，學問俱佳。³³

康熙一連舉出多位昔日翰林院學士之名。其早年讀書，多仰賴這幾位學問俱佳的學士。尤其張英，康熙於講筵中習《書》、《易》，受益於張英良多。張廷玉為其父張英所撰〈行述〉云：

庚申二月，進講《書經》畢，上諭曰：「爾歷年進講《書》理明暢，克有裨益。」府君奏曰：「《書經》義蘊宏深，臣僅粗解章句。歷年侍從講席，伏觀我皇上講論精貫，探討深微，迥非恆見所及。臣竊思《書經》所載，其文則典、謨、訓、誥，堯、舜、禹、湯、文、武之所以為君，臯、夔、稷、益、伊尹、傅說、周公、召公之所以為臣，皆備於此。皇上萬幾之暇，講貫是書，治統、道統之要，兼備無遺，實萬世無疆之慶也。」進呈《書經衷論》四卷。三月，進講《易經》，進呈《易經參解》六卷。四月，上諭吏部：「侍讀學士張英供奉內廷，日侍左右，恪恭匪懈，勤慎可嘉，爾部從優議敘具奏。」五

³³ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第六冊，卷 262「康熙五十四年三月壬戌」條，頁 579。

月，特擢翰林院學士兼禮部侍郎。³⁴



上文已指出，康熙先習《四書》，次《書經》，次《周易》。康熙於《書經》講筵結束之際，讚賞張英「歷年進講《書》理明暢，克有裨益」，同年五月，張氏即被擢為翰林院學士兼禮部侍郎。

值得注意的是，張廷玉特別將其父回應康熙的話——「講貫是書，治統、道統之要，兼備無遺」，記載在〈行述〉中。清室以異族入主中原，在文化上本與漢人不同。學者每強調清代統治者以儒學籠絡士林，但卻往往忽略治統、道統合一之觀念，是漢臣灌輸給滿族的。回顧上一節可知，開設經筵，講明典學，也是漢臣對滿清統治者的建議。甚至一開始，滿清統治者對於經筵並不太感興趣。然在日積月累的潛移默化下，治統、道統合一之觀念已深深內化於清帝心裡。上述張英所謂「講貫是書，治統、道統之要，兼備無遺」，只是就《尚書》而言，往後康熙序《日講易經解義》曰：

朕惟帝王道法，載在六經。而極天人、窮性命、開物前民、通變盡利，則其理莫詳於《易》。……朕夙興夜寐，惟日孜孜勤求治理，思古帝王立政之要，必本經學。……特命儒臣參考諸儒注疏、《傳》、《義》，撰為《解義》一十八卷，日以進講。……庶稱朕以經學為治法之意也夫。³⁵

又曰：

《易經》闡發天人理數，道統攸關。朕朝夕披玩，期造精微。³⁶

³⁴ 清·張廷玉：〈先考予告光祿大夫文華殿大學士兼禮部尚書謚文端敦復府君行述〉，《澄懷園文存》（上海：上海古籍出版社，2010年），卷15，頁7、8。

³⁵ 清·牛鈕等敕撰：《日講易經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊），卷首〈御製序〉。

³⁶ 見《日講易經解義》卷首所載康熙答〈進呈疏〉之諭旨。



康熙「以經學為治法」，又謂《易》「道統攸關」，凡此種種都不是滿族固有之思維，而是傳統漢族士大夫特有的價值觀。在探討講章撰作之主旨時，不應僅據康熙序文為言，而忽略了漢臣對清帝之影響。³⁷

回到上文所引〈行述〉，《書經》講筵於四月初十日正式結束，三月，張英已先進呈《易經參解》六卷。張英文集中有〈恭進易經參解表〉，云：

伏遇皇帝陛下，道法天行不息，學同日進無疆。《尚書》已講於經幃，《大易》繼陳於黼座。……自田何、京房而後，漢初各有師傳；逮濂洛、康節以來，宋儒始為定論。考亭《本義》之學，洵可奉為宗風；伊川《易傳》之文，尤有資於治理。竊惟廣且大者，《易》之體，豈容驟測其精微？奇而法者，《易》之辭，未許遽窺其典要。必在發明章句，譬如探源者先索其流；務期剖晰文詞，難言得意者遂忘其象。爰考先賢諸說，輯為《參解》一書，時逾兩期，卷分六帙。……聊佐乙夜之覽觀，庶備九重之清燕。伏願德符岐聖，治軼羲皇；履帝位而豐豫時登，養萬民而訟師不作；觀損益之義，化自洽於中孚，察消長之幾，世自升於大有；對時育物，端居見天地之心，知崇禮卑，撫卷盡乾坤之蘊矣。³⁸

表中提到《尚書》已講於經幃，接下來要進講的是《大易》。張英進呈所撰《易經參解》，是為《周易》講章之撰寫做準備，亦即先提出一個撰作準則，好讓分撰官依循，分別完成。文中提到，「考亭《本義》之學，洵可奉為宗風；伊川《易傳》

³⁷ 案：楊自平先生論《日講易經解義》之著述宗旨時，僅據此書卷首所載康熙序文以及康熙所撰〈講筵緒論〉為言。事實上，〈講筵緒論〉、康熙序文都作於《易經》講筵期間或之後，只能看作是康熙習《易》之心得，不宜直視為《日講易經解義》之著述宗旨，因為《日講易經解義》之撰作與刊刻，早在講筵開始前就已陸續進行了。探討《日講易經解義》成書之旨，宜從講臣之角度留心。楊先生之意見，詳參所著：〈從日講易經解義看康熙殿堂易學〉，《世變與學術——明清之際士林易學與殿堂易學》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁328—331。

³⁸ 清·張英：《文端集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1319冊），卷39，頁1-3。

之文，尤有資於治理」，雖然這並沒有脫離明清科場以程、朱《易》學取士之傳統，不過，須要留意的是，張英尊奉《周易本義》，看重的是朱熹之「學」，其有取於伊川，乃因《程傳》「尤有資於治理」。後來講章呈現之面貌有別於科場專用之《周易傳義大全》，其關鍵實在於此。以上是僅就內容而言，至於形式，則「必在發明章句」、「務期剖晰文詞」，這又是講章撰作的另一準則，下文將詳論之。

值得一提的是，張英所進之表，由篇首「道法天行不息」至篇末「撫卷盡乾坤之蘊」一共引用了十八卦之文，其才藻學養於此可見一斑。張氏有《講筵應制集》二卷，〈行述〉稱張英「平生手不釋卷，於書無所不讀。……應制詩文，無不俄頃立就。」

上述〈恭進易經參解表〉，因受限於文體，張英對《易經參解》成書之旨，並未深入說明。張氏另有〈恭進易經參解序〉。此〈序〉大致上可劃分為兩段，首段說明《易經》的主要內容，並且闡發《易》「扶陽抑陰」之意，最後歸結為：「天地之性，人為貴。必讀《易》，而後知聖人之尊且大也。」這主要是為了在講筵開始之前，向康熙講明習《易》之目的：

臣竊聞《易》之為書，貫徹二儀，囊括萬類，微以窮陰陽之變化，顯以繫人事之吉凶，幽以明鬼神之情狀，探蹟索隱，彰往察來。讀者得其中微言大義之一二，可以服之終身而無盡，況取四聖人之所發揮，而朝夕涵泳其間者乎？又嘗竊觀先儒論《易》，其大者，極於扶陽而抑陰。夫天地之有陰陽，猶四時之有寒暑，日月之有晝夜也。以氣化言之，萬物不能有長而無消，人事不能有得而無失，運會不能有治而無亂，舉世不能盡君子而無小人。是以卦之爻三百八十有四，陽爻居其半，陰爻即居其半。雖聖人，安能損益於其間哉？然聖人兢兢業業。於陽剛也，則扶之進之；於陰柔也，則抑之退之。此固六十四卦中，無在不存斯義，而於〈否〉、〈泰〉、〈剝〉、〈復〉、〈夬〉、〈姤〉諸卦之辭，尤其深切著明者也。聖人不能使四時有春夏而無秋冬，而製為室廬衣裳以禦之；不能使日月有晝而無夜，而製為燈

燭以繼之；不能使萬物有長而無消，而製為度數以節宣之；不能使人事有得而無失，而示以修省戒懼以補救之；不能使運會有治而無亂，而立為紀綱法度以維持之；不能使舉世盡君子而無小人，而立為教化刑罰以勸懲之。

《易》之中，數者備矣。此則聖人扶陽抑陰之至意，隱見於六十四卦之中。所謂參贊化育，裁成天地者，豈有他哉？故曰：「天地之性，人為貴。」必讀《易》，而後知聖人之尊且大也。³⁹

《易》以「陰」、「陽」囊括天地萬物。舉凡寒暑、晝夜、萬物之消長、人事之得失、運會之治亂、世間之君子小人，莫非陰陽。六十四卦三百八十四爻，陽、陰各居其半，象徵的就是天道有陽必有陰，有盛必有衰的自然之理。此自然之理，雖聖人亦無法損益於其間。然有天道之自然，又有人事所當然。萬物不能有長而無消，故作《易》聖人制作度數以節宣之；人事不能有得而無失，故聖人昭示修省、戒懼以補救之；運會不能有治而無亂，故聖人確立紀綱、法度以維持之；舉世不能盡為君子而無小人，故聖人立教化、明刑罰以懲勸之。此皆聖人作《易》之深意。帝王讀《易》，無非是學習聖人扶陽抑陰之道，效法聖人參贊化育、裁成天地。〈序〉中雖然沒有言及治統、道統，然治統、道統合一的意思已躍然紙上。張英對《易經》主旨的這番論述，其實南宋朱熹（1130-1200）早已言之：

人自有合讀底書。如《大學》、《語》、《孟》、《中庸》等書，豈可不讀？讀此《四書》，便知人之所以不可不學底道理。……《易》自是別是一箇道理，不是教人底書。……文王、周公之辭，皆是為卜筮。後來孔子見得有是書，必有是理，故因那陰陽消長盈虛，說出箇進退存亡之道理來。要之，此皆是聖人事，非學者可及也。……蓋為學只要理會自己胸中事爾。⁴⁰

³⁹ 清·張英：《文端集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1319冊），卷40，頁4、5。

⁴⁰ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年3月），卷67「易三·綱領下·讀易之法」，頁1658、1659。



朱熹教人「為學只要理會自己胸中事」，強調讀書貴切己。讀《四書》能「知人之所以不可不學底道理」，因此《四書》是人人「合讀底書」。至於《易》，則無論就卜筮或孔子所說的進退存亡之理來看，說的都是「聖人」之事，非學者可及。此處所謂「聖人」，是指〈繫辭傳〉「聖人以斷天下之疑」、〈乾·上九·文言〉「進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎」中之「聖人」，亦即德位兼備之聖王。《四書》多言修己之事，乃人人「自己胸中事」，是學者所當理會的；至於《易》，朱熹「非學者之急務也」。⁴¹若與程頤相較，朱熹這個觀點是非常特別的。程頤釋《易》每切人事，將《易》說成人人可讀之書。朱熹雖極推崇程頤，但卻不鼓勵學者讀《易》。不過，朱熹也沒有反對學者讀《易》，他為學者開示一個大方向：

某嘗謂上古之書莫尊於《易》，中古後書莫大於《春秋》，然此兩書皆未易看。今人才理會二書，便入於鑿。若要讀此二書，且理會他大義。《易》則是尊陽抑陰，進君子而退小人，明消息盈虛之理。《春秋》則是尊王賤伯，內中國而外夷狄，明君臣上下之分。⁴²

朱熹曾說他平生於《易》「費了些精神理會」，但「所得似雞肋焉」。⁴³他認為《易》與《春秋》皆不易讀，學者每穿鑿附會。若真想讀此二書，他教人「且理會他大義」。至於《易》之大義，朱熹認為是：尊陽抑陰，進君子而退小人，明消息盈虛之理。這是朱熹為學者開示讀《易》的大方向。若將朱熹這番話與張英〈序〉中「先儒論《易》」云云做對照，就會發現兩者大抵相仿，只不過張英敷陳得更清楚明白，且康熙居「聖人」之位，《易》對他而言是「合讀底書」，較一般學者多了一個讀《易》的理由。

⁴¹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 104「朱子一·自論為學工夫」，頁 2614。

⁴² 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·讀易之法」，頁 1659。

⁴³ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 104「朱子一·自論為學工夫」，頁 2614。

張英〈恭進易經參解序〉的第二大段，主要說明《易經參解》之撰寫依據：

臣草澤微材，至愚極陋，遭逢聖天子崇儒典學之時，叨隨講幄，入侍禁中。恭睹我皇上孜孜圖治，未明求衣，躬理庶政，退朝即御便殿，講誦經史，至漏下數刻，不輟祁寒盛暑，率以為常。臣自顧學植淺薄，惟切惶悚侍從之暇，伏讀《周易》，望洋測海，茫無津涯。欲纂輯訓詁一書，期先通曉章句，然後徐求其精義。爰奉朱子《本義》為標準，而詮解訓釋，則雜取於《大全》、《直解》諸書，芟其繁冗，務存簡切。至於釋卦名義，則《程傳》最精，故節取以載於本卦之首。《大全》諸儒之說，發明經義、有裨講席者，並采錄之。閱兩期而成，名之曰《易經參解》。條分縷析，一以先正之言為矩矱，絕不敢參臆說於其間。因臣質性愚魯，著此一編，藉以自備遺忘。荒陋粗淺，深知不免。又念在禁中修輯之書，不敢不上塵我皇上睿覽，亦以見文明化成在上，小臣亦有不敢自棄之私。非云於經旨有所闡明羽翼，足以獻之當宁也。謹序。

據張英自述，此書之體是「纂輯訓詁」、「一以先正之言為矩矱」。至於其撰作原則，一是節取程頤《伊川易傳》對卦名之訓釋，載於本卦之首；二是釋義以朱熹《周易本義》為標準，並且參考《周易傳義大全》、《直解》諸書；三是凡《周易傳義大全》諸儒之說，可以發明經義、有裨講席者，皆採錄之。關於第三點，主要是就《易》例、對卦體之詮釋而言，下文將詳細述之。若與〈恭進易經參解表〉作個對照，此〈序〉對《易經參解》之撰作準則，無疑交代得更詳盡明白。然〈表〉中「伊川《易傳》之文，尤有資於治理」，又可與此〈序〉相互補充。換言之，《易經參解》對《程傳》之採摭，不止於卦名之訓釋，還包含其中之「治理」。

雖然張英謙稱《易經參解》是他「自備遺忘」之書，但從〈序〉中「有裨講席者，並采錄之」來看，此書進呈時已明顯是針對講筵而作的了，至少也為講筵做過調整。張英是《日講易經解義》的總裁官之一，他在《易經》講筵開始前的一個月



進呈《易經參解》，自然是為了確定講章撰寫的準則，好讓分撰官分別完成。張英的《易經參解》只有六卷，《日講易經解義》成書時則為十八卷，就篇幅之差異來看，後者就算有取於前者，也只能說是一部分。

可惜張英的《易經參解》及上述〈序〉文所提到的《直解》，今已不傳，亦不見於一般書志。⁴⁴今日欲對《日講易經解義》深入研究，也只能根據張英〈序〉、〈表〉中所論準則，以《伊川易傳》、《周易本義》、《周易傳義大全》等比對互參。

第三節 《日講易經解義》之刊布

御前講筵唯一的聽眾與學習者是帝王本人，照理而言講義沒有刊行的必要，故宋代以降的經筵講義，多散見於文人別集當中。《四庫全書總目提要》云：

宋代經筵講章，如朱震、范沖《左氏講義》，戴溪《春秋講義》，類多編輯別行。⁴⁵

然而，康熙朝有刊刻日講講章的慣例。自講筵講授《四書》開始，就已邊講邊刻。

⁴⁴ 張英另有《易經衷論》二卷，《四庫全書總目提要》云：「是書專釋六十四卦之旨，而不及〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉。每卦各為一篇，詮解大意，而不列經文。大抵以朱子《本義》為宗，然於〈坎〉卦之『貳用缶』句，又以《本義》為未安，而從《程傳》以『樽酒簋貳』為句，則固未嘗有胡炳文等膠執門戶之見也。其立說主於坦易明白，不務艱深，故解〈乾〉、〈象〉『元亨利貞』云：『文王繫辭，本與諸卦一例』，解〈乾〉、〈坤〉、〈文言〉云：『聖人舉〈乾〉、〈坤〉兩卦示人以讀《易》之法，如此擴充體會。』蓋以經釋經，一掃紛紜膠轕之見，大旨具是矣。《漢書·儒林傳》稱『費直惟以〈象〉、〈象〉、〈繫辭〉十篇文言解說上、下經』，知漢代專門，不矜繁說。英作是書，其亦此志歟？」案：以《易經衷論》與《日講易經解義》對照可知，兩書無論在體例還是內容上，都有很大的差異。後者釋〈坎〉卦一依朱熹之訓釋，並以「貳用缶」為句，與《易經衷論》亦不同。《易經衷論》、《易經參解》之成書宗旨自有別。

⁴⁵ 《四庫全書總目提要·經部·詩類一·黎齋毛詩經筵講義提要》卷 15，頁 26。明人文集亦不乏「冠以日講、直解及經筵講章」者，如鄭紀《龍皋文集》、陸簡《龍皋文集》、張璧《陽峰家藏集》等等，參《四庫全書總目提要》相關文集之提要。



《日講四書解義》卷首〈進呈疏〉云：

臣等於康熙十六年三月十三日，恭侍弘德殿進講，蒙皇上面諭，《四書講章》應行刊刻。⁴⁶

此疏題為「進呈刊完《日講四書解義》」，上疏的時間是康熙十六年十二月十八日。

《四書》於十一月甫講畢，十二月講章已刊完。這是邊進行日講，邊刊刻講章的明證。《日講四書解義》是康熙朝第一部刊刻的日講講章，緊接著《四書》的是《書經》。《日講書經解義》卷首〈進呈疏〉云：

臣等於康熙十七年二月初二日奉旨：「爾衙門《四書》講章刊完，可即將《書經》講章刊刻。」⁴⁷

十七年二月，講筵方授《書經》，康熙即諭翰林院刊刻講章。此疏上於康熙十九年四月十三日，而《康熙起居注》明確記載《書經》於十九年四月十日講完，換言之，《書經》講完的幾天內，翰林院就把刻好的《日講書經解義》進呈了。至於《日講易經解義》，卷首〈進呈疏〉載：

臣等於康熙十九年三月十九日奉旨：「《易經》講章應行刊刻。」⁴⁸

講筵於四月十一日開始授《易》，而康熙於月前已先諭翰林院刊刻。蓋當時《日講書經解義》的刊刻已近尾聲，所以康熙有此諭旨。即刊刻講章一事，亦可窺見康熙

⁴⁶ 清·喇沙里、陳廷敬等奉敕撰：《日講四書解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第208冊），卷首〈進呈疏〉。

⁴⁷ 清·王頊齡等敕撰：《日講書經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第65冊），卷首〈進呈疏〉。

⁴⁸ 清·牛鈕等敕撰：《日講易經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊），卷首，頁1。

的行事作風以及他急切刊行講章的心意。此〈進呈疏〉上於康熙二十三年四月二十日，當時翰林院還在進講《易經》，直到同年十一月，《易經》才講授完畢，⁴⁹可見早在《易經》講筵結束以前，《日講易經解義》就已刊刻好了。

漢文以外，滿文《日講易經解義》亦在講授同時刊刻。《康熙起居注》「十九年十月二十二日丁未」條記載：

上御懋勤殿，講官庫勒納、葉方藹、張玉書進講。上親講「〈象〉曰：雷電，〈噬嗑〉」一節，講官進講「初九：履校滅趾」二節。講畢，庫勒納奏曰：「臣等詳譯《易經》一書，卦辭言一卦之總體，爻辭言各爻之時位，其義各有不同。《解義》內每卦之前，須總論一段，發明卦爻之旨，今撰得〈乾〉、〈坤〉二卦總論進呈睿覽，伏惟皇上裁定發刻。」上覽畢，曰：「《易經》卦爻之義原各不同，如〈噬嗑〉一卦，中四爻主用刑之人，初、上二爻主受刑之人，每爻各有取義，必得此一段，方覺全卦之理了然。諸卦可即照此式撰刻。」⁵⁰

〈乾〉、〈坤〉是《易經》首二卦，同年四月即已講授，滿臣庫勒納將〈乾〉、〈坤〉二卦總論的翻譯呈上，已是半年以後的事了。康熙覽畢即諭庫勒納「照此式撰刻」，可知滿文《日講易經解義》亦在講授期間翻譯刊刻。

這種一邊進講，一邊刊刻講章的做法，難免有些缺憾。《康熙起居注》「二十三年四月三十日」條載：

講官牛鈕、孫在豐、歸允肅進講「吉凶者，貞勝者也」二節、「夫乾確然示

⁴⁹ 《康熙起居注》「二十三年十一月三十日辛卯」條載：「講官常書、孫在豐、歸允肅向奏事敦住轉奏：『往年冬至後，向有停講之例。皇上聖學日新，寒暑無間，今《易經》講義已畢，將進講《詩經》。時值沍寒，應否停講？請旨。』」見中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁1258。

⁵⁰ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁629。

人易矣」三節。講畢，上諭曰：「講章詞取達意，以簡要明白為尚。如本文敷衍太多，則斷章未免重複。在本文貴了徹聖賢意旨，歸於簡當，而斷章發揮數語，闡明理道，務去陳言。朕閱張居正《尚書》、《四書直解》，篇末俱無支辭。今後所撰《詩經》講義，亦須要言不煩，期於盡善。」⁵¹

是日，日講官進講〈繫辭下傳〉第一章，康熙對講章有點不滿，認為講章於本文敷衍太多，不夠簡要。然，由於當時《日講易經解義》已刻成（上文已指出，同年四月二十日，日講官上疏稟奏刊完《日講易經解義》一事），康熙也僅能指望日後撰寫的《詩經》講義「要言不煩，期於盡善」了。

刊刻好的《日講易經解義》，旋即頒行。據載，康熙二十三年十一月十八日己卯：「賜衍聖公、曲阜知縣及五經博士日講《四書》、《易經》、《書經》解義，人各一部。」⁵²《易經》講筵於同月結束，康熙即以刻好的講章賜予衍聖公、五經博士等人。又，隔年七月二十九日丁亥：「頒發《四書》、《易經》、《書經》講義於白鹿洞書院。」⁵³這和講筵結束的時間也非常接近。《日講春秋解義》卷首所載〈乾隆御製序〉云：

我聖祖仁皇帝聰明天亶，自少時即篤好經書。及躬攬大政，辨色，出視朝，裁決萬幾甫畢，即召儒臣講論經義，務抉其根源，參伍羣言，以求至當。經筵所進日講《四書》及《尚書》、《周易》解義，皆裁自聖心，以為無憾者，故即時刊布。⁵⁴

《日講易經解義》是康熙朝最後一部刊行的日講講章，也是最後一部康熙於講筵上

⁵¹ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 1175「康熙二十三年四月三十日乙丑」條。

⁵² 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 1255「康熙二十三年十一月十八日己卯」條。

⁵³ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，《清實錄》第五冊，卷 121「康熙二十四年七月丁亥」條，頁 282。案：日講講章頒發的對象很廣，包括文武大臣，如康熙十七年十二月十五日辛巳：「頒《日講四書解義》於滿漢文武大臣。」見《清實錄》第四冊，卷 78，頁 999。

⁵⁴ 清·庫勒納、李光地等奉敕撰：《日講春秋解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 172 冊），卷首〈乾隆御製序〉。

讀完的經書。⁵⁵雖然未能盡善盡美，然因其成書在《日講四書解義》、《日講書經解義》之後，能夠吸收前面兩部《解義》的經驗，康熙以為無憾者，應該以此為最。

御前講筵的主要對象是帝王，講章的撰寫亦針對帝王而發，故宋代以來的經筵講章多散見於文人別集。康熙以官方力量，有計劃地、急切地刊布日講講章，其中原因值得玩味。清室以異族之姿統治中國，頒布講章於書院、孔子故里，未嘗不含有宣示、籠絡士人的意味。然而，須要強調的是，康熙本人是真誠地、努力地學習成為一位好帝王的。《康熙起居注》載：

上御乾清宮，講官牛鈕、孫在豐、歸允肅進講「勞謙，君子有終，吉」一節。上親講「亢龍有悔」一節。講畢，上顧孫在豐問曰：「『亢龍有悔』一節，何以注在『不應講』之列？」孫在豐奏曰：「因〈乾卦·文言〉有此一節，前已進講，此節重見，字句皆同。且『亢龍』意義似宜避之，是以不講。」上曰：「天道虧盈，過高則亢。《易》中所言，無非此理，正宜以此為戒，不必避忌。以後〈繫辭〉講章，不分應講、不講，俱以次逐節進講。」

56

是日講〈繫辭上傳〉第八章，文中有「亢龍有悔」云云，與〈文言傳〉重複。十九年四月二十八日，講官張玉書就已進講過〈文言傳〉此節，⁵⁷故孫在豐以「前已進講」為由，推託不講。實則是孫在豐等人有所避忌，因古人每以〈乾〉之「龍」比擬帝王，「亢龍」有譴責君德有損之意味，故講官不敢講。從康熙的回答「《易》中所言，無非此理，正宜以此為戒，不必避忌」來看，他是真切地以《易》理來警惕

⁵⁵ 《聖祖仁皇帝實錄》「康熙二十五年閏四月己未」條載：「上諭翰林院掌院學士庫勒納、張英等曰：『爾等每日將講章捧至乾清門豫備，詣講筵行禮進講，為時良久，妨朕披覽功，著暫停止。《春秋》、《禮記》，朕在內，每日講閱。其《詩經》、《通鑒》講章，俱交與張英，令其齎至內廷。』」見《清實錄》第五冊，卷 126，頁 336。當時，《詩經》講筵尚未結束，康熙因講筵有礙披覽，故諭令暫停。此後，終康熙一朝，就再也沒有日講了。《日講春秋解義》至雍正朝始刊印，《日講禮記解義》則刊印於乾隆朝。至於《詩經》、《通鑒》講章，並沒有流傳。

⁵⁶ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 1163「康熙二十三年四月初五日庚子」條。

⁵⁷ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 534「康熙十九年四月二十八日丁亥」條。



自己的。康熙又云：

卿等每日起早進講，皆天德王道、修齊治平之理。朕孜孜問學，無非欲講明義理，以資治道。朕雖不明，虛心傾聽，尋繹玩味，甚有啟沃之益。雖為學不在多言，務期躬行實踐，非徒為口耳之資。然學問無窮，義理必須闡發。卿等以後進講，凡有所見，直陳無隱，以副朕孜孜嚮學之意。⁵⁸

康熙深知「學不在多言，務期躬行實踐」，但許多道理又非馬上就能做到，所以要求講官「凡有所見，直陳無隱」，其勤學圖治之心意，溢於言表。《聖祖仁皇帝御製文集》裡收錄了康熙〈書座右四則〉，一云：「無一日不寫字，無一日不看書，義理自然貫通。」另一則是：「為學之道，須功夫嚴密，久之，其理自昭。一段自得之趣，自不能已。」⁵⁹由此可以窺見康熙對於讀書為學這件事的看法。又，《康熙起居注》「十四年二月十七日乙巳」載：

春季經筵，《四書》、《書經》講章二節，同經筵各官擬定，學士傳達禮呈覽。上諭：「講章內書寫稱頌之言，雖係定例，凡事俱宜以實。這〈中庸〉『誠者，天之道也』一節，講章內有如『秉至誠而御物，體元善以宜民，固已媲美三王，躋隆五帝』等語，似屬太過，著另改來看。」⁶⁰

經筵講章裡稱頌康熙「秉至誠而御物，體元善以宜民，固已媲美三王，躋隆五帝」，康熙以為「太過」，乃諭經筵官修改。隔年春天又舉行經筵大典：

學士喇沙里、徐元文啟奏經筵講章題目。上諭曰：「嗣後經筵講章稱頌之處，

⁵⁸ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 310「康熙十六年五月二十九日甲辰」條。

⁵⁹ 《聖祖仁皇帝御製文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 1298 冊），卷 28，頁 1。

⁶⁰ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 194「康熙十四年二月十七日乙巳」條。

不得過為溢辭，但取切要，有裨實學。其諭各講官知之。」⁶¹

「切要」、「有裨實學」是康熙對講章的要求，同時也是他對自己的要求。

綜上所述，康熙孜孜典學，勤求治理，並且要求自己躬行實踐，不尚誇辭。他不但在日講當中覆講，務求融會，也在經筵大典上親自講經，建中表正，垂法天下後世。刊行日講講章雖多少帶有宣示帝王好學之意味，但若逕以「籠絡士人」視之，則恐怕失之一偏。

⁶¹ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，頁 247「康熙十五年二月初七日己未」條。

第三章 《日講易經解義》之詮釋旨趣



第一節 經筵講章體例概述¹

根據南宋王應麟的《困學紀聞》記載，經筵講義始見於北宋元豐年間（1078-1085）：

古之講經者執卷而口說，未嘗有講義也，元豐間陸農師在經筵始進講義。²

陸佃（1042-1102），字農師，北宋哲宗時曾任給事中侍講，有《陶山集》傳世。今按《陶山集》中並沒有收錄陸佃的經筵講義。可確知者，下至南宋，講義之作已頗為普遍。《四庫提要》云：

考講義之作，莫盛於南宋，其解經者，如袁燮《毛詩講義》之類，其論史者，如曹彥約《經幄管見》之類，皆經筵所陳也。³

今尚傳世的經筵講章，除名為「講義」外，有的名為「解」，如南宋尹焞之《孟子解》；或名「總義」，如南宋易祜之《周禮總義》；或名「解義」，如北宋耿南仲《周易新講義》，初名《周易解義》；或名「直講」，如明代高拱《日進直講》；或名「直解」，如明代張居正之《書經直解》。其初，經筵講章並沒有固定的體例，有些只是

¹ 張帆先生：「廣義的經筵，是指所有與帝王講經論史有關的制度和禮儀，包括經筵大典，包括日講，也包括相關的經史講義的進呈。狹義的經筵與『日講』相對，在明代是指『月講』，在清代是指春、秋兩仲的『經筵大典』。」見所著：〈中國古代經筵初探〉，《中國史研究》1991年第3期，頁56。案：明清兩代雖有經筵、日講之分，但無論經筵還是日講，都須事先進呈講章。本節所謂「經筵講章」，取其廣義，包含明清兩代的「日講講章」、「經筵講章」。

² 宋·王應麟：《困學紀聞·經說》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第854冊），卷8，頁39。

³ 林師慶彰主編的《中國歷代經書帝王學叢書》中即收錄了許多宋代學者的經筵講義。參所編：《中國歷代經書帝王學叢書：宋代編》（臺北：新文豐，2011年）。

參考前儒注疏「順文演繹」，⁴有些則不訓釋經文，直接徵引經史，發揮治理。⁵下至明代，經筵講章才逐漸形成固定體式。明代朱荃宰《文通》云：



經筵進講章，首列訓詁，次陳大義，而以規諷終焉。⁶

另外，四庫館臣為明代高拱《日進直講》所撰提要亦云：

（拱）為裕王講官，進講《四子書》，先訓句解，次敷陳大義，蓋從日講之例。⁷

由「蓋從日講之例」一語可知，明代講筵所進講章已有固定體式。今按尚存的明代講章，在羅列訓詁之後，當時講章還逐字逐句地串講經文，而在串解的同時敷陳理道，至於敷陳的方式，則「簡切明暢，有不待深思強索而昭然者。」⁸蓋由於這種「簡切明暢」的體式，所以明代講章常以「直講」或「直解」命名。清代官修《詞林典故》云：

講義自宋時已有之，宋范純仁、劉安世等文集中尚有經義數篇，蓋即當時經筵所撰進者。但其體與明時不同，明日講所進謂之「直解」。⁹

⁴ 宋史浩撰的《尚書講義》類此。《四庫提要》云：「《尚書講義》二十卷，宋史浩撰。……蓋本當時經進之本，故其說皆順文演繹……大抵以注疏為主，參考諸儒而以己意融貫之。」見清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷11，頁10、11。

⁵ 宋·范純仁《范忠宣集》卷9所收錄的〈進尚書解〉類此。

⁶ 明·朱荃宰：《文通》，卷3。

⁷ 清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷37，頁14。

⁸ 明·申時行《書經講義會編·序》：「蓋余向所採錄，第以舉業從事，多尋章摘句，拘牽藝文。而廣廈細旃之上，直以闡發大旨，剖析微言，要在啓沃聖聰，敷陳理道，不為箋疏、制義所束縛，其簡切明暢，有不待深思強索而昭然者。獨是書藏於禁中，惟閣臣講寮乃蒙宣賜，學士大夫罕獲親焉。」

⁹ 清·鄂爾泰、張廷玉等奉敕撰：《詞林典故》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第599冊），卷3，頁13。



「直解」這種釋經方式，可以說是專門針對帝王而設的。蓋帝王日理萬機，不像士子般可以從容尋繹經文原意，因此講章必須「簡切明暢，不待深思強索而昭然」，才方便帝王披覽學習。南宋朱熹就曾指出，為人主解經與為學者解經的方式應有所差別：

大抵解經固要簡約，若告人主，須有反覆開導推說處，使人主自警省。蓋人主不比學者，可以令他去思量。如孔子告哀公顏子好學之問，與答季康子詳略不同，此告君之法也。¹⁰

《論語》記載季康子向孔子問：「弟子孰為好學？」孔子回答季康子曰：「有顏回者好學，不幸短命死矣！今也則亡。」而魯哀公也向孔子問了同樣的問題，孔子卻答曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」由兩處詳略不同的回答看來，對於一般人，孔子並不直接告知顏回何以稱得上「好學」，蓋孔子必待學者追問而始告之，所謂「不憤不啟，不悱不發」也。此即朱熹所謂的「學者」須「令他去思量」。然而，針對位高權重的國君，這種啟發式的教導方法並不合適，孔子唯恐魯哀公不善學、不能問，故把握哀公向己請教的機會，不待其追問而詳告之。朱熹是非常細膩的學者，他由孔子回答的或詳或略，領悟到為人主解經當「反覆開導推說」，無奈的是他侍講經筵時，因持論切直而引起宋寧宗的反感，進講不久即被罷免。¹¹無論如何，他所指出的為君王解經之特殊方式，確實成了後代講章特色之一。

除「簡切明暢」、「開導推說」外，明代以後之講章又多「援古為證」。明代黃

¹⁰ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年3月），卷101「程子門人·尹彥明」，頁2576。

¹¹ 《宋史·孫逢吉傳》：「朱熹在經筵持論切直，小人共不便，潛激上怒，中批與祠。」見元·脫脫撰，楊家駱主編：《新校本宋史》（臺北：鼎文書局，1980），卷404，頁12225。



佐《翰林記》云：

楊士奇等先於六月亦進呈文華殿《大學講義》，上(明太宗)覽畢，稱善。……上曰：「孟子道性善必舉堯舜，爾等於講說道理處，必舉前古為證，庶幾明白易入。」……所謂援古為證，勿用浮辭，尤講章之定式。¹²

明太宗看完楊士奇等所進《大學講義》後，認為講章必須舉前古為證，才深切著明，道理「易入」。蓋由於明太宗之訴求，「援古為證」遂逐漸成為「講章之定式」。必須略作說明的是，「援古」之古，固然指古代歷史，但同時也包含記載著上古三代歷史的《詩》、《書》、三《禮》等經典。經筵之設，無非是令人主「明堯、舜、禹、湯、文、武之道，以興唐虞三代之則」。¹³故作為上古三代歷史載體的《詩》、《書》等經典，常被援引解經。這又是明清講章的一大特色。

須要特別指出的是，明清兩代，經筵、日講各有講章，體例不盡相同。在明代，日講講義多稱作「直解」，而經筵講義一般稱為「講章」。《大明會典》載：

經筵講章、日講直解俱送內閣看定。經筵講章，先三日進呈；日講直解，先一日進呈。¹⁴


講章、直解最大之差別，由《明史·羅喻義傳》中的一段記載可以看得出來：

(羅喻義)進講《尚書》，撰「布昭聖武」講義，中及時事，有「左右之者，

¹² 明·黃佐：《翰林記》(臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第596冊)，卷9，頁4、5。

¹³ 明·楊士奇〈請開經筵〉云：「伏惟皇上，肇登寶位，上以繼承列聖，下以統御萬邦，必明堯、舜、禹、湯、文、武之道，以興唐虞三代之則，宗社永安，皇圖永固，天下蒙福，永遠太平。」見楊著：《東里別集》(臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，1239冊)，卷3「奏對錄」，頁5、6。

¹⁴ 明·李東陽、申時行等撰：《大明會典》(臺北：新文豐出版社，1976年7月)，卷221「翰林院」，頁2937、2938。



不得其人」語，頗傷執政；末陳祖宗大閱之規，京營之制，冀有所興革。呈稿政府，溫體仁不懌，使正字官語喻義，令改。喻義造閣中，隔扉謁體仁。體仁怒，上言：「故事，惟經筵進規多於正講，日講則正多規少。今喻義以日講而用經筵之制，及令刪改，反遭其侮，惟聖明裁察。」遂下吏部議。¹⁵

《尚書·伊訓》云：「惟我商王，布昭聖武，代虐以寬，兆民允懷。」當時，羅喻義進講《尚書》此節，撰寫好的講章必須事先呈送內閣看定，因講章中論及時事，威脅到掌權者，溫體仁乃令其刪改。雖然「喻義以日講而用經筵之制」云云，只是溫體仁加罪羅喻義之藉口，但由此可知，當時「經筵進規多」、「日講正多規少」已成為慣例。換言之，明代的「經筵講章」多含規諷之辭，甚至不排除對時事的評論，含有較濃厚的政治色彩，而「日講直解」則以解說經文、發明經義為主，主要目的是培養君德、闡明治道，基本上屬於教育範疇。

明代「經筵講章」規諷人主之傳統為清代所延續，但又稍不同。康熙於二十一年諭經筵講官曰：

經筵關係大典，自大學士以下，九卿、詹事、科道俱侍班，必君臣交儆，上下相成，方有裨於治理。向來進講，俱切君身，此後當兼寓訓勉臣下之意，庶使諸臣皆有所警省。¹⁶

「向來進講，俱切君身」是明代以來經筵講章的傳統，「兼寓訓勉臣下之意，庶使諸臣皆有所警省」則是康熙朝所開創之新例。無論如何，勸戒箴規是清代經筵講章主要訴求之一，這與一般正課的日講講義有別。

此外，稱頌帝王是明清兩代經筵講章的另一特點。《康熙起居注》載：

¹⁵ 清·張廷玉撰：《明史·列傳第一百四·羅喻義傳》（臺灣：中華書局，1981年），卷216，頁14。

¹⁶ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年，《清實錄》第五冊），卷111「康熙二十一年八月辛丑」條，頁136。



春季經筵，《四書》、《書經》講章二節，同經筵各官擬定，學士傳達禮呈覽。上諭：「講章內書寫稱頌之言，雖係定例，凡事俱宜以實。這〈中庸〉『誠者，天之道也』一節，講章內有如『秉至誠而御物，體元善以宜民，固已媲美三王，躋隆五帝』等語，似屬太過，著另改來看。」¹⁷

康熙是非常篤實的帝王，講章內稱頌他「固已媲美三王，躋隆五帝」，令他感到不太自在，因此諭令講臣修改後再呈上。其實，「稱頌之言」是經筵講章之「定例」，並非經筵官特意討好他。相隔七年後，類似的事情再次發生：

翰林院奏經筵講章，得旨：「經筵所以講學修德大典也。講章須有勸戒箴規之意，乃稱啓沃。今講章內有『道備君師，功兼覆載』，二語太過，其易之。」

18

在大典上頌揚帝王，久已成為經筵講章的定例，故講臣撰寫講章時，難免受此傳統影響而有溢美之辭。至於日講講章，因其主要目的在「啟沃君心」，因此不會像經筵講章般出現稱頌之辭。

雖然明代以後的「經筵講章」、「日講直解」有上述差別，但兩者又有共通處。朱鴻林先生曾就明代申時行所進「經筵講章」、「日講直解」進行比對，發現兩者文句多重疊，只是「經筵講章」經過修飾，更精練；在篇章結構上，兩者亦大致相似，只不過「經筵講章」多了「講官期望」的部分，常以「仰惟皇上」、「臣愚尤願」等句起段，以「臣等無任惓惓」、「宗社生民幸甚」等句作結。¹⁹

¹⁷ 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》（北京：中華書局，1984年），頁194「康熙十四年二月十七日乙巳」條。

¹⁸ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1985年，《清實錄》第五冊），卷104「康熙二十一年八月己卯」條，頁48。

¹⁹ 參朱鴻林：〈申時行的經筵講章〉，《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（2006年12月），頁509-533。

宋代經筵除「開陳經旨」外，向來肩負著「救正闕失」之使命，²⁰元人亦謂：「臺諫不敢言，則經筵言之。」²¹在大多數時候，宋、元兩代經筵是政治與教育的結合體。下至明、清，講筵規諷的功能已漸漸由「經筵」承擔，相對而言，「日講」主要目的只在於傳授帝王修己、治人的道理。明清兩代「經筵講章」與「日講直解」在體例上的異同，正反映了當時講筵功能的分化。朱鴻林先生云：

經筵因為有文武大臣及科道詞林近臣侍班聽講，講說內容便刻意與皇帝本人的公私行事關連起來，因而不能不觸及皇帝本身或朝廷時政。……日講是基礎性的講說，講章都以「直解」形式出現。²²

在深入研究清代日講講章之前，必須對當時「經筵」、「日講」的異同有所認知，才不至於將兩者之講章混為一談。

第二節 《日講易經解義》釋經體裁

《日講易經解義》雖雜出眾手，但其體例經過統一。每卦皆先列總論於前，然後將卦辭、〈彖傳〉、〈大象傳〉、初爻至上爻等析成九節（〈小象傳〉附於各爻爻辭之後）。每節釋義，又首陳章旨，次列訓詁，接著循文演繹，末附按語。總論、按

²⁰ 《宋史·寧宗本紀》載宋寧宗「詔經筵官，開陳經旨，救正闕失」。見元·脫脫：《宋史》（臺灣：中華書局，1981年），卷37，頁3。

²¹ 《元史·列傳第三十·馬祖常傳》：「巉巉嘗謂人曰：『天下事在宰相當言，宰相不得言則臺諫言之，臺諫不敢言則經筵言之。備位經筵，得言人所不敢言於天子之前，志願足矣。』」見明·宋濂：《元史》（臺灣：中華書局，1981年），卷143，頁3。

²² 朱鴻林：〈申時行的經筵講章〉，《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（2006年12月），頁525。

語多本於《大全》，釋義則以《易本義》為依歸，亦兼採《程傳》、《正義》。茲綜理條陳如下：



一、《日講易經解義》總論之內涵性質

《解義》於每卦之首必列總論，通常先釋卦名取義，接著或闡析卦主，或發明《易》例，或綜論各爻吉凶之所由，或發揮聖人序卦之精義。凡《周易傳義大全》諸儒之說可發明經義者，皆被採錄，鎔鑄一爐。以〈屯〉卦為例，《解義》云：

〈屯〉取濟難之義。凡處險難者，必能奮發有為，然後可以出而治險。故下卦以〈震〉德之動，為亨屯之本。而初畫一陽居下，又為成卦之主，所以一卦吉凶皆視初爻以起義。象辭雖統論卦體，而與初爻之旨實互相發明。其言「利貞」即初之「利居貞」也，其言「勿用有攸往」即初之「磐桓」也，其言「利建侯」即初以賢明剛正之德繫天下之望，而宜早建以為侯也。惟初既為民望之所歸，則凡有志用世者，必與初相輔乃克有濟。故二乘初則「屯遭」，三不應初則「有吝」，四與初正應則「吉无不利」，五位雖居尊，而初得民於下則「屯膏」，上與初地位相遠，下无應援，則進无所之，而不能自振。蓋諸爻之辭因初起義者如此。至於初為卦主，既曰「大得民」矣，乃六二不應其求，而反以為難，何也？合諸爻而言，則初九以陽統陰，民皆歸往；據六二而言，則二以陰柔為初陽所逼，受制於人。此一爻別取一義，非全卦之旨也，《程傳》言之晰矣。²³

此段總論之內容有三大要旨：其一、揭示全卦之主題。其二、剖析一卦之主爻（其

²³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊），卷2，頁26、27。

法又可細分為三，即分析上下卦之卦德、比對卦辭與主爻爻辭之關係，以及分析各爻爻辭與主爻之關係。其三、申明「一爻別取一義」之《易》例。與《周易本義》、《程傳》相較，《解義》對卦主的論述顯得更詳盡透徹。又如〈師〉卦，《解義》云：

一陽之卦，得位者，〈師〉、〈比〉而已。先王之制民，無事則為比閭族黨，故〈比〉卦衆在內，一陽在上為之主，君象也；有事則為伍兩卒旅，故〈師〉卦衆在外，一陽在下為之主，將帥象也。九二剛中，所謂「丈人」、「長子」者也，故卦辭曰「吉无咎」，九二爻辭亦曰「吉无咎」。要之，一本乎「貞」而已。聖人之兵以順動，猶曰「毒天下」者，蓋兵，凶器；戰，危事也。雖以順動，猶不免於毒，此聖人之特筆也。六爻中，出師、駐師、將兵、將將，與夫奉辭伐罪、旋師班賞之道，無一不備。後世言兵之書，總不出此，而其義光明正大，非後世權謀可比。王者不得已而行師，豈舍此而他求哉？²⁴

此卦總論先就卦象上比較〈師〉、〈比〉二卦，既而透過卦辭與主爻爻辭的比較，闡明卦主，最後針對帝王論述「王者之師」。若與上述〈屯〉卦總論對照，可以發現兩卦總論之內容旨趣不盡相同。又如〈比〉卦，《解義》云：

〈比〉之為卦，一陽居尊，而五陰應之。……六爻自九五稱「顯比」外，餘五爻皆稱「比之」。「比之」之詞，初比之「无咎」，二、四比之「貞吉」，皆以其比五也。獨三「比之匪人」而傷，上「比之无首」而凶，是三、上自相為比，而不比五也。自卦言之，群陰皆比於五；自爻言之，或遠或近，或來或不來，有未可一律拘者。蓋卦以明一統之義，而爻各隨其位之所之，所以盡「比」之變也。²⁵

²⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁20、21。

²⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁31、32。



此卦總論除了透過對六爻爻辭的分析，闡明卦主外，還指出了《易經》卦辭、爻辭旨意有別之現象。又如〈離〉卦，《解義》云：

文王序上經，始之以〈乾〉、〈坤〉，而終之以〈坎〉、〈離〉者，以〈坎〉得〈乾〉之中畫，〈離〉得〈坤〉之中畫。故〈坎〉、〈離〉者，天地之心也。〈坎〉藏天之陽，著明為月；〈離〉麗地之陰，含明為日。〈坎〉水主北方而司寒，〈離〉火主南方而司暑。月則司夜，日則司晝。自太極既判，兩儀化育以後，凡水火日月之用，寒暑晝夜之運，莫非二卦之所包蘊。²⁶

此卦總論則發揮聖人序卦之深意。又如〈蹇〉卦，《解義》云：

〈蹇〉之為卦，聖人所以教人濟難也。見險而止，固為審時觀變，然禍患之作，天所以開聖人。誠能擇地、擇人，正名仗義，事亦何不可為者？故象辭曰「利」曰「吉」，而〈象傳〉備言「時用」之大，為濟蹇之人勸也。但〈象傳〉於既止之後，策其奮往，故一則曰「往得中」，再則曰「往有功」。而六爻則於「往」多戒辭，於「來」多幸辭，蓋庸懦者，遇險輒畏，非「往」無以振困循；躁動者，冒險妄為，非「來」無以需時會。沈潛之智與果斷之勇，非有二也。而要之，「來」非止而不往，方且博求才俊，聯情合勢，以宏濟艱難，故爻自初、二以上不曰「來反」，則曰「來連」；不曰「朋來」，則曰「來碩」，與〈象傳〉「利見大人」之旨實相發明云。²⁷

此卦總論則將卦爻辭、〈象傳〉揉合為一，精論處蹇之道。由上可知，《解義》於每卦卦首所序總論，其內容所涉及之面向非常廣，或論卦主，或明《易》例，或綜論各爻，或闡發卦序之精義……各卦總論，基本上可視為讀《易》綱領，是帝王習《易》

²⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁57。

²⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁35、36。



首該具備的知識。此部分內容，比較沒有針對性，在今日來看，仍有極高的參考價值。必須指出的是，各卦總論往往是揉合《周易傳義大全》諸儒之說而成。例如〈泰〉卦，《解義》云：

卦取感通之義，詞言消長之機。《易》之陰陽，以天地自然之氣言之，則不可相無；以君子小人之象言之，則聖人之意未常不欲天下之盡為君子而無小人也。〈泰〉、〈否〉之象，歸宿皆在君子小人之消長，故曰《易》以天道明人事。〈泰〉乃吉亨之時，然九三方過中，聖人即以為戒，制治於未亂，保邦於未危也。〈泰〉極生〈否〉，聖人於三示其端，於上要其極。平陂往復者，天運之不能無；艱貞勿恤者，人事之所當盡。若上居〈泰〉極，雖欲「艱貞」，已無及矣。〈豐〉卦當盛大之時，而〈象傳〉曰「日中則昃，月盈則食」，皆聖人思患預防之意也。²⁸

《周易傳義大全》於〈泰〉卦〈象傳〉下引《朱子語類》云：

《易》之陰陽，以天地自然之氣論之，則不可相无；以君子小人之象言之，則聖人之意，未嘗不欲天下之盡為君子而无小人也。²⁹

又引宋代馮椅（字儀之、奇之，號厚齋。生卒年不詳）曰：

〈泰〉、〈否〉之象，歸宿在君子小人之消長，故曰《易》以天道明人事。³⁰

此外，《大全》於〈泰·九三〉下引宋代徐古為曰：

²⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁10、11。

²⁹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第28冊），卷5，頁16。

³⁰ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁17。



或曰：陰陽交運，否泰相仍，時勢然也，雖艱貞勿恤，如之何？曰：平陂往復者，天運之不能无；艱貞勿恤者，人事之所當盡。天人有交勝之理，處其交，履其會者，必有變化持守之道。若一諉之天運，以為无預於人事，則聖人之《易》可无作也。³¹

以《大全》和《解義》兩相對照，不難發現《解義》採摭鎔鑄之跡。又如〈履〉卦，《解義》曰：

卦辭之「虎尾」，主九四言；爻辭之「虎尾」，主九五言。以〈兌〉說視〈乾〉剛，則〈乾〉為虎；自〈乾〉之三爻視之，惟五以剛居剛，則謂五為虎亦可。凡卦辭以爻為主，則爻辭亦與卦同，如〈屯〉之「利建侯」是也；卦辭以上下體言，則爻辭與卦多不同，如卦辭「履虎尾，不咥人」，而六三「咥人」是也。合六爻言之，初、上，履之始終也；初言往，上言旋，一進一反，而履之象見矣。中四爻以剛履柔者「吉」，以柔履剛者「凶」，以剛履剛者「厲」。陽爻居陰位，謙也。此一卦皆以陽處陰為善。³²

此卦總論無一句無來歷，皆採《大全》之說而鎔鑄一爐。《大全》於〈履〉卦辭下引宋代陳埴（字器之，號木鐘、潛室）曰：

卦辭之虎尾，主九四言，其正體也；爻辭之虎尾，主九五言，其變體也。卦為正體，爻多變體，不可執泥。³³

³¹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁23、24。

³² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁1。

³³ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁2。



於九四爻辭下引元代胡炳文（字仲虎，號雲峰。1250-1333）曰：

以兌說視乾剛，則乾為虎，自乾之三爻視之，唯五以剛居剛，謂五為虎亦可也。³⁴

另外，於六三爻辭下又引胡炳文曰：

凡卦辭以爻為主，則爻辭與卦同，如〈屯〉卦「利建侯」是也；卦之辭以卦上下體論，則爻辭與卦不同，如此卦曰「履虎尾，不咥人」，而六三則書曰「咥人」是也。³⁵

又，於上九爻辭下引宋代丘富國（字行可，建安人。生卒年不詳）曰：

初、上，履之始終也。初言往，上言旋，一進一反，而履之象見矣。中四爻以剛履柔者吉，以柔履剛者凶，以剛履剛者厲。……王輔嗣曰：「陽爻處陰位，謙也。」故此一卦皆以陽處陰為善。³⁶

以《解義》和《大全》相互對照，可以發現《解義》〈履〉卦之總論完全是由《大全》裁製而成。本文於第二章論《解義》之撰作標準時提到，此書於「《大全》諸儒之說，發明經義，有裨講席者，並采錄之」，此點於每卦之總論就能見出。

³⁴ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁10。

³⁵ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁8。

³⁶ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁13。



二、《日講易經解義》釋義之宗旨與特色

《解義》通論全卦後，一概將每卦析成卦辭、〈彖傳〉、〈大象傳〉、初爻與〈小象傳〉、二爻與〈小象傳〉、三爻與〈小象傳〉、四爻與〈小象傳〉、五爻與〈小象傳〉、上爻與〈小象傳〉等九小節，每節分別釋義。其釋義又有一貫體例，即首陳大旨，次列訓詁，接著循文演繹。以〈姤〉卦為例，〈姤〉卦初六：「繫于金柅，貞吉。有攸往，見凶。羸豕孚蹢躅。」〈象〉曰：「繫于金柅，柔道牽也。」《解義》釋云：

此一爻是戒小人不可輕進並示君子使早為之防也。柅，止車之物，金取其堅，九二之象。羸豕，瘠豕也。蹢躅，跳躑也。周公繫〈姤〉初爻曰：「自古小人未有侵害君子而已獨自全者。初以一陰始生，誠能知幾安分，居九二之下止而不前如繫于金柅然，則克守小人之正，必受君子之福，不亦貞而吉乎？若越禮犯上，往而肆害，必不為眾正所容，凶立見矣。然此特以理言也。如以勢而論，則小人浸長之勢必不可遏。目前雖弱，異日必有強梁肆志之時，猶羸弱之豕暫若安靜，固可決其氣盛力壯，必至蹢躅也。君子可不早為之備哉？」孔子釋初象曰：「初戒以繫用金柅者，以初六柔邪之道最善牽引。今雖一陰初生，勢必號召羣邪，牽連而進，肆其蹢躅，故不可不止其進而預為之防也。」³⁷

首句「此一爻是戒小人」云云，點明本爻爻旨。接著是對「柅」、「羸豕」、「蹢躅」等艱澀詞語的訓解。訓解過後則以近似翻譯的方式推衍經文。因傳統學者多相信「《易》歷四聖」之說（伏羲畫卦，文王作卦辭，周公作爻辭，孔子作《十翼》），因此《解義》在申講經傳時都會添入「文王繫某卦彖辭（指卦辭）曰」、「周公繫某卦某爻曰」、「孔子釋某爻象曰」等，以示區別。全書每一節都像這般井然有序地明

³⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁45。

章旨、列訓詁、循文演繹（常常末附按語）。須要特別強調的是，《解義》在串講時添入「某某曰」此種作法，是明末以來講章的定式，並沒有任何特殊深意。³⁸但由於《解義》習慣以《四書》之理推衍《易傳》，常會不經意地造成某種「如孔子當面說話」的效果。例如〈隨〉卦九五〈象〉曰：「『孚于嘉，吉』，位正中也。」《解義》云：

孔子釋五象曰：從來為政在人，取人以身。九五所居中正，故能以我之正，而信二之正；以我之中，而信二之中，其相孚有如此也。使己無其德，則是非之鑑不明，取舍之權不定，又安能信善而得吉哉？³⁹

「為政在人，取人以身」見諸《中庸》，乃孔子答哀公問政的話，《解義》在演繹〈象傳〉時取以相發，讀來備感親切。又如〈蠱〉卦九三「幹父之蠱，小有悔，无大咎。」〈象〉曰：「幹父之蠱，終无咎也。」《解義》云：

孔子釋三象曰：九三幹父之蠱，雖若有悔，然能振既隳之緒，成再造之圖，心迹為人所諒，豈有三年無改之嫌？終得无咎，宜也。何患其有小悔哉？⁴⁰

「三年無改」見於《論語》，〈學而〉載孔子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行。」

³⁸ 楊自平先生認為：「整部《易經解義》，由書名便可見出重點在於『解義』，『義』包括義理、聖人大義，亦即以義理解經，探求聖賢意旨為目標，而此二者實出於康熙的要求。康熙言道：『講章詞取達意，以簡要明白為尚。如本文敷衍太多，則斷章未免重複。在本文貴了徹聖賢意旨，歸於簡當，而斷章發揮數語，闡明理道，務去陳言。』……『文王繫某彖辭曰』、『周公繫某爻曰』的作法，符合康熙所提探求聖人旨意的原則。即此可見，《解義》的體例與康熙所提出的著述原則是一致的。」見所著：〈從日講易經解義看康熙殿堂易學〉，《世變與學術——明清之際士林易學與殿堂易學》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁330、331。案：楊先生似有推求過深之嫌。本文上一節已指出，宋代以來講章命名多雷同，有些即名為「解義」，清代只是率由舊章而已。「文王繫某彖辭曰」、「周公繫某爻曰」這種形式亦沿自明代。參看明代萬歷年間張居正為神宗進講時所編的《四書直解》、《書經直解》就不難發現，明末講章串解經文時因多採類似翻譯的「直解」方式，故常繫上「某某曰」。另外，楊先生所引康熙之語，本文於第二章已討論過，康熙那番話主要是針對講章不夠簡要而發，並非特別要求講章要「探求聖人旨意」。

³⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷五，頁31、32。

⁴⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁40。



三年無改於父之道，可謂孝矣。」以「三年無改」釋爻辭中的「小有悔」，不但貼切，讀來亦彷彿聖人面授。又如〈咸·大象傳〉：「山上有澤，咸。君子以虛受人。」

《解義》云：

孔子釋〈咸〉象曰：山上有澤，山之虛，受澤之潤，有咸之象焉。……然所謂虛者，循乎天理，而中絕意、必、固、我之私，如無適、無莫，而義之與比，不必信、果，而惟義所在。⁴¹

這段闡釋更大量引用《論語》。〈子罕篇〉云：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」而「無適也，無莫也，義之與比」、「言必信，行必果，硜硜然小人哉」都是孔子的話，分別見於《論語》〈里仁篇〉、〈子路篇〉。雖然傳統學者多相信《十翼》出於孔子之手，但由於〈象傳〉解經不採用〈文言〉、〈繫辭〉那種「子曰」的方式，因此孔子相對而言是隱身在〈象傳〉背後的。宋儒論讀書，每教人展卷如面聖賢。⁴²《解義》以「直解」之體，引用《四書》演繹〈象傳〉，竟意外地使孔子「如當面說話相似」，這大概是前人所沒料想到的。

若詳論之，《解義》釋義指特色有三：一、奉朱熹《周易本義》為標準。二、以《伊川易傳》、《周易傳義大全》及其他《易》說作補充。三、以君臣治道推衍朱注。茲分述如下：

（一）奉朱熹《周易本義》為標準

本文第二章已指出，《解義》主要以張英的《易經參解》為撰作指標，而張英「奉朱子《本義》為標準」，這點完全反映在《解義》「釋義」的部分。例如〈比〉

⁴¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁5、6。

⁴² 朱熹云：「做好將聖人書讀，見得他意思如當面說話相似。」又云：「開卷便有與聖賢不相似處，豈可不自鞭策！」見宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷10「學四·讀書法上」，頁162。



卦：「吉，原筮，元永貞，无咎。不寧方來，後夫凶。」自來注家對卦辭中的「原筮」、「元」等眾說紛紜。王弼對此二詞並沒有出注，孔穎達《周易正義》補釋云：

「原筮，元永貞，无咎」者，欲相親比，必能原窮其情，筮決其意，唯有元大永長貞正，乃得无咎。「元永貞」者，謂兩相親比，皆須永貞。⁴³

孔疏以「原窮其情，筮決其意」釋「原筮」，並且以「大」訓「元」，以「元永貞」為相親比之雙方所必備之德性。後來《程傳》以「占決卜度」釋「筮」，謂「必推原占，決其可比者而比之」，蓋本自孔疏。然《程傳》以「有君長之道」訓「元」，又與孔疏有別。⁴⁴無論如何，「元」訓大、訓首（長），都是古書中的常訓。惟《本義》云：

比，親輔也。九五以陽剛居上之中而得其正，上下五陰比而從之，以一人而撫萬邦，以四海而仰一人之象。故筮者得之，則當為人所親輔。然必再筮以自審，有元善、長永、正固之德，然後可以當眾之歸而无咎，其未比而有所不安者，亦將皆來歸之。若又遲而後至，則此交已固，彼來已晚，而得凶矣。若欲比人，則亦以是而反觀之耳。⁴⁵

朱熹雖沒有逐字各別出注，但其對卦辭的理解，已見於申講當中。考朱熹之意，他是以「再」訓「原」，以「善」訓「元」，並且以「元永貞」指當眾歸者所應具備之德性。朱熹對〈比〉卦卦辭的理解不但與傳統注疏不同，與《程傳》亦有極大差別。他訓「原」為「再」，訓「元」為「善」，更是古書中較罕見的話訓。⁴⁶但《解義》

⁴³ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁64。

⁴⁴ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》（北京：中華書局，2011年5月），頁46。

⁴⁵ 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁62。

⁴⁶ 《淮南子·泰族》：「原蠶一歲再收，非不利也，然而王法禁之者，為其殘桑也。」高誘注：「原，再也。」《左傳·文公十八年》：「高辛氏有才子八人。……天下之民，謂之八元。」杜預



卻完全採取了《易本義》的訓解：

卦辭言人君比天下，必盡比天下之道，斯能得天下之比也。原，再也。筮，謂審察。元，謂元善之德。永，謂存元善而無間於始終。貞，謂行元善而不流於姑息。不寧，謂未得所比之人。後夫，謂不早歸附者。文王繫〈比〉象辭曰：〈比〉卦以一陽居尊位而得其正，上下五陰順而從之。以上之比下言，則以一人而撫萬邦；以下之比上言，則以四海而仰一人。比則當為人所親厚輔助而吉。然民之比我，比於我之有德也。故必再為審察，果有元善好生之德，足以長人，而元善之德，果永而不至於間斷，貞而不失於駁雜，自無忝於作民元后之責，而无咎矣。由是仁恩四洽，凡未比而不安寧者，方歸來未已。彼負固如後夫，祇自貽其戚而凶耳，於王者何損哉？⁴⁷

《解義》首先一貫地指出全卦旨意，接著一一注解「原」、「筮」、「元」等詞語。若以《解義》之注解和《易本義》對照，不難發現《解義》完全採取了《易本義》的解釋，只不過《易本義》沒有各字出注，而《解義》一一為之注明。此外，由對照中亦可得知，《解義》在申講經文時，基本上是依循朱注推衍，《易本義》云「九五以陽剛居上之中而得其正，上下五陰比而從之」，《解義》則曰「以一陽居尊位而得其正，上下五陰順而從之」；《易本義》云「以一人而撫萬邦，以四海而仰一人之象」，《解義》則申明之曰「以上之比下言，則以一人而撫萬邦；以下之比上言，則以四海而仰一人」；《易本義》謂「必再筮以自審，有元善、長永、正固之德，然後可以當眾之歸而无咎」，《解義》則詳言之曰「故必再為審察，果有元善好生之德，足以長人，而元善之德，果永而不至於間斷，貞而不失於駁雜，自無忝於作民元后之責，而无咎矣。」

在絕大多數時候，《解義》都是像上述般為《易本義》出注，並且依循《易本

注：「元，善也。」朱熹對「原」、「元」之訓釋，可謂有本有源，只不過採用了較不普遍的古訓。

⁴⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁32、33。



義》推行。茲再以〈比〉卦上六為例。此爻爻辭曰：「比之无首，凶。」自來注家對於「无首」的解釋亦莫衷一是。王弼注云：

无首，後也。處卦之終，是「後夫」也。⁴⁸

王弼之意，上六「比之无首」與卦辭「後夫凶」同旨，亦即親比他人，遲緩落後。

《程傳》則不採取王弼的解釋：

凡比之道，其始善則其終善矣。……始比不以道，隙於終者，天下多矣。

49

《程傳》以「始比不以道」釋「无首」，亦即不以正道、好的開始親比他人。至於《易本義》，不但不取王注，亦自異於《程傳》。《易本義》云：

陰柔居上，无以比下，凶之道也，故為「无首」之象。⁵⁰

《易本義》說得極簡略，看似與王弼意同，其實不然。《周易傳義大全》引胡炳文（字仲虎，號雲峰。1250-1333）曰：

王弼云：「〈乾〉剛惡首，〈比〉吉惡後。」上六居五之後，比之不先，即卦辭所謂「後夫凶」者也，諸家皆依之，惟《本義》則與「後夫」之取義不同。蓋〈乾〉以六爻陽剛盡變而為〈坤〉之陰柔，故曰「无首」。〈比〉以陰柔居上亦曰「无首」者，〈乾〉之「无首」，剛而能柔，不為首也，故吉；

⁴⁸ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁68。

⁴⁹ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁52。

⁵⁰ 宋·朱熹：《周易本義》，頁65。

〈比〉之「无首」，陰柔不足為首也，故凶。然卦辭惡其後，爻辭惡其无首，蓋其才既不足以高人，又不能自卑以從人，其凶同耳。兩義亦自相貫。⁵¹

可見《易本義》所謂「无首」，指陰柔無才不足以為首，其義雖與卦辭「後夫凶」相互補充，但卻不等同於卦辭，與王弼之訓解實有別。而《解義》釋「比之无首」云：

此一爻是言無德不能為民所比也。无首，謂無德而居上。周公繫〈比〉上爻曰：人必有剛中之德，然後可首出庶物，而為人所比。上六陰柔居上，無剛健之德以比下，為「比之无首」之象。如此，則何以為人所比乎？眾叛親離，凶其不免矣。⁵²

從爻旨、注解即可得知，《解義》完全依《易本義》為釋。《易本義》云「陰柔居上，无以比下」，而《解義》謂「上六陰柔居上，無剛健之德以比下」，雖僅增添寥寥數語，但實較《易本義》清楚多了。單就此點而論，《解義》於《易本義》不無疏釋之功。又如〈訟〉卦，《易本義》透過卦體分析，闡明訟之所由生云：

上〈乾〉下〈坎〉，〈乾〉剛〈坎〉險，上剛以制其下，下險以伺其上；又為內險而外健；又為己險而彼健，皆訟之道也。⁵³

以卦象、卦德闡明卦義，是《易本義》一貫的作風，但像上述這般注解，無疑太過簡略。《解義》曰：

⁵¹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷4，頁29。

⁵² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁40。

⁵³ 宋·朱熹：《周易本義》，頁56。

卦德上〈乾〉剛而下〈坎〉險，是為上剛以陵其下，下險以伺其上。以一人言，則內險以懷詐，外健以恃強；以二人言，則又己險能攻彼短，彼健能欺此弱，是以為訟也。⁵⁴



與《易本義》對照即可發現，《解義》的訓釋完全是依循朱注脈絡作補充。以「懷詐」釋「內險」，以「恃強」釋「外健」，〈訟〉卦「險」、「健」之義始明。「以一人言」、「以二人言」云云，對朱注也是很好的補充。又如〈恆〉卦，《易本義》云：

恆，常久也。為卦〈震〉剛在上，〈巽〉柔在下；〈震〉雷〈巽〉風，二物相與；〈巽〉順〈震〉動，為〈巽〉而動；二體六爻，陰陽相應，四者皆理之常，故為恆。⁵⁵

末云「四者皆理之常」，驟讀費解。《解義》曰：

此卦〈巽〉下〈震〉上，是剛上柔下，有分之常；雷風相與，有氣之常；以〈巽〉而動，有事之常；剛柔相應，有情之常，皆有恆久之義，故名為恆。⁵⁶

《解義》分別以「分之常」、「氣之常」、「事之常」、「情之常」一一申明，《易本義》的「四者」才昭然若揭。

（二）以君臣治道推衍朱注

⁵⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁12。

⁵⁵ 宋·朱熹：《周易本義》，頁134。

⁵⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁14。

《解義》對經文的訓釋基本上以《易本義》為宗，但兩者有一極大不同。在朱熹看來，《易》為卜筮之書，他認為：「《易》之卦爻，上自天子，下至庶人，皆有用處。」⁵⁷又云：「《易》如一箇鏡相似，看甚物來，都能照得。如所謂『潛龍』，只是有箇潛龍之象，自天子至於庶人，看甚人來，都使得。」⁵⁸因此，朱熹不贊成以一事一理解釋卦爻：

問：「胡安定將〈乾〉九四為儲君。」曰：「《易》不可恁地看。《易》只是古人卜筮之書。如五雖主君位而言，然亦有不可專主君位言者。天下事有那一箇道理，自然是有。若只將〈乾〉九四為儲位說，則古人未立太子者，不成是虛卻此一爻？如一爻只主一事，則《易》三百八十四爻，乃止三百八十四件事。」⁵⁹

因〈乾〉卦有龍象（爻辭中有「潛龍」、「見龍」、「飛龍」、「亢龍」等），故向來解《易》者每以此卦所言屬「君」之事。朱熹認為，將〈乾〉卦九四爻視為儲君，自然有那一箇道理，並非不對，然若如此看《易》，如此解《易》，則三百八十四爻就只成三百八十四事了。因此，他雖極推崇《程傳》，教人讀《易》又只需以此入門，⁶⁰但他對《程傳》以具體事理釋《易》的作法甚為不滿：

《易》本是卜筮之書，卦辭、爻辭無所不包，看人如何用。程先生只說得一理。⁶¹

⁵⁷ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易五·乾下」，頁 1731。

⁵⁸ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下」，頁 1647。

⁵⁹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 68「易四·乾上」，頁 1695。

⁶⁰ 《朱子語類》：「看《易傳》，若自無所得，縱看數家，反被其惑。伊川教人看《易》，只看王弼《注》，胡安定、王介甫《解》。今有伊川《傳》，且只看此尤妙。」見宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·程子易傳」，頁 1650。

⁶¹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·程子易傳」，頁 1651。

又云：

伊川言：「聖人有聖人用，賢人有賢人用。若一爻止做一事，則三百八十四爻，止做得三百八十四事。」也說得極好，然他解依舊是三百八十四爻，止做得三百八十四事用也。⁶²

由於不願意將一爻止說成一事，所以朱熹釋《易》往往僅以「陰陽剛柔」說之：

問：「見人說此卦作：〈巽〉體順，是小人以柔順小術畜君子，故曰『小畜』，如何？」曰：「《易》不可專就人上說，且就陰陽上看分明。〈巽〉畜〈乾〉，陰畜陽，故謂之『小』。若配之人事，則為小人畜君子也得，為臣畜君也得，為因小小事畜止也得，不可泥定一事說。」⁶³

朱熹認為，將「小畜」解作「小人畜君子」固未嘗不可，但這種解經方式畢竟「泥定一事說」，因此他主張《易》當就「陰陽上看」。如〈小畜〉卦，就卦體而言是上〈巽〉下〈乾〉，〈巽〉為陰卦，〈乾〉為陽卦，以〈巽〉畜〈乾〉就是以陰畜陽、以小畜大，此〈小畜〉之所以名為「小」。依朱熹看來，唯有這般從「陰陽上看」，《易》才能含攝萬物而不遺，才能「自天子至於庶人，看甚人來，都使得」。這是朱熹解《易》的基本立場，也是他撰作《周易本義》的主要原因。而《解義》之釋經傾向則完全異於此。《解義》詮釋經文雖一依朱注，但它往往以君臣之理、為政要道，闡明《易》理。例如〈比〉卦初六：「有孚比之，无咎。有孚盈缶，終來有他吉。」《易本義》釋曰：

⁶² 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·程子易傳」，頁 1652。

⁶³ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 70「易六·小畜」，頁 1755。

比之初，貴乎有信，則可以无咎矣。若其充實，則又有他吉也。⁶⁴



依朱熹的意思，此爻說得是與人親比之初，貴有誠信。這個道理，可以說上自天子，下至庶人都合用。但《解義》卻僅就君臣關係釋此爻：

此一爻是勉始仕之臣以誠事君也。缶，瓦器也。盈缶，充實之象。周公繫〈比〉初爻曰：人臣事君，貴於誠信。……蓋人臣事主，其始進之日，一念之誠偽，終身之邪正分焉。始進不以誠，後未有能出於誠者也。聖人於〈比〉之初六以「有他吉」許之，可以為人臣勸矣。⁶⁵

《解義》對於經文的理解，與《易本義》並沒有任何歧異。但無論就爻旨或對經文的推衍來看，《解義》都是以人臣之道詮釋此爻。這種釋經方式，與朱熹所強調的「上自天子，下至庶人，皆有用處」的解《易》立場，可謂大相逕庭。必須一提的是，《程傳》雖然亦以人事解《易》，但在許多時候，《程傳》所言事理不限於君臣，不限於政事。同樣以〈比〉卦初六為例，《程傳》釋云：

相比之道以誠信為本，中心不信而親人，人誰與之？⁶⁶

顯然，《程傳》並不像《解義》那般專就人臣之道釋此爻。事實上，〈比〉卦講的是人與人之間的親比之道，本不限於君臣，《程傳》釋〈比〉卦九五時說得很明白：

聖人以大公无私治天下，於「顯比」見之矣。非惟人君比天下之道如此，大率人之相比，莫不然。以臣於君言之，竭其忠誠，致其才力，乃顯其比君之

⁶⁴ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 63。

⁶⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 3，頁 35。

⁶⁶ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 48。

道也。用之與否，在君而已，不可阿諛逢迎，求其比己也。在朋友亦然，修身誠意以待之，親己與否，在人而已，不可巧言令色，曲從苟合，以求人之比己也。於鄉黨、親戚，於眾人，莫不皆然，「三驅」、「失前禽」之義也。

67

此爻爻辭曰：「顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。」傳統注家多以《易》之五爻為君位，加上此爻爻辭云「王用三驅」，因此很自然地會讓人以為此爻說的就是人主之事。但《程傳》卻謂：「非惟人君比天下之道如此，大率人之相比，莫不然。……在朋友亦然……於鄉黨、親戚，於眾人，莫不皆然。」由此可見，《程傳》雖以人事解《易》，但它並不泥定於君臣、政事。《解義》的釋經方式卻異於此，它是專就君臣之道闡釋卦爻。試再以〈小畜〉為例。〈小畜〉九三：「輿說輻，夫妻反目。」〈象〉曰：「夫妻反目，不能正室也。」此卦上〈巽〉下〈乾〉，六四是卦中唯一陰爻。九三以陽爻居六四陰爻之下，爻辭曰「夫妻反目」，與爻象相吻合；又九三介於上下卦之間，爻辭曰「輿說輻」，亦與整體卦象相呼應。這是《易》中相當特別的一爻。《程傳》釋此爻云：

三以陽爻居不得中，而密比於四，陰陽之情相求也。又暱比而不中，為陰畜制者也，故不能前進，猶車輿說去輪輻，言不能行也。夫妻反目，陰制於陽者也，今反制陽，如夫妻之反目也。……婦人為夫寵惑，既而遂反制其夫。未有夫不失道，而妻能制之者也。⁶⁸

《程傳》每就人事釋經。像上述爻辭「夫妻反目」，亦以人事為言，《程傳》只是就經文申說「夫妻反目」之緣由。然《易》之卦爻辭其實只是「象」。王弼〈周易略例〉云：「言者，明象者也。……存言者，非得象者也。」《程傳》謂：「婦人為夫

⁶⁷ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 51。

⁶⁸ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 55、56。



寵惑，既而遂反制其夫。未有夫不失道，而妻能制之者也。」這是把爻辭看成實事了。《易本義》則曰：

九三亦欲上進，然剛而不中，迫近於陰，而又非正應，但以陰陽相說而為所繫畜，不能自進，故有輿說輻之象。然以志剛，故又不能平而與之爭，故又為夫妻反目之象。⁶⁹

《易本義》與《程傳》最大的差異，就是完全以「陰陽剛柔」闡釋爻辭。注中「有輿說輻之象」、「為夫妻反目之象」，顯示朱熹把「輿說輻，夫妻反目」只看作是「象」。既是「象」，就不限於「夫妻反目」一事，它可以「引而申之」，通用到萬事萬物上。《解義》云：

此一爻是言不能進復自道，始為小人所制，而終與之爭也。……九三欲進之心雖與初、二同，然剛而不中，迫近於四。不中則無靜守之節，近四則有易昵之私，是援結小人以進，卒為所制而不得進，如輿之說輻然。乃三之志剛，不安受其制，始則陰陽相悅有如夫婦，究之心不能平而與之爭，為夫妻反目之象。……初與二皆能復，獨三畜於四而不復者，與四相比而悅也。使陽不失道，則陰豈能畜之哉？是可為失身於小人者之大戒也。⁷⁰

引文標線部分是《解義》因襲朱注者。可以發現，《解義》對爻辭的闡釋完全是依循朱注的脈絡作推衍，但《解義》將「輿說輻，夫妻反目」說成了：始援結小人以進，相悅有如夫婦，卒為所制而與之爭。《程傳》釋經雖亦切近人事，但也只不過將爻辭「夫妻反目」看成實事，《解義》卻有意識地將爻辭推衍為人臣出處進退之義。這種釋經傾向，是《解義》與《易本義》、與《程傳》最大的差別。茲再以〈賁〉

⁶⁹ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 67。

⁷⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 3，頁 46、47。

卦為例。〈賁·六二〉：「賁其須。」〈象〉曰：「賁其須，與上興也。」《程傳》云：

卦之為賁，雖由兩爻之變，而文明之義為重。二實賁之主也，故主言賁之道。飾於物者，不能大變其質也，因其質而加飾耳，故取須義。須，隨頤而動者也。動止唯繫於所附，猶善惡不由于賁也。二之文明，惟為賁飾，善惡則繫其質也。⁷¹

《程傳》對此爻的解釋較含糊，然其不以君臣之理釋此爻，則是可以肯定的。《易本義》云：

二以陰柔居中正，三以陽剛而得正，皆无應與，故二附三而動，有「賁須」之象。占者宜從上之陽剛而動也。⁷²

與《程傳》相較，《易本義》的注解顯得極簡略，且僅以「陰陽剛柔」闡釋經文。《解義》則云：

此一爻是言人臣同心共濟，能資於人以有為也。須，附頤而動者也。周公繫〈賁〉二爻曰：二以陰柔居中正，三以陽剛居正，是皆同德相輔，同氣相孚，而又俱無應與，則其勢孤而求援益切。故二之陰柔才弱，必上附三之陽剛而動，則其一謀一猷皆仰資乎三以成之，如須之附頤而動也。……按：二以陰不足以有明也，得陽而後明；二以柔不足以有立也，得剛而後立；二以下不足以有興也，得上而後興。此二之所以必須乎三也。然則，欲建功烈於當時，垂聲名於竹帛，豈獨士君子貴有拔茅連茹之風哉？古之盛世，君明臣良，一德一心，君臣相資用成邳隆之治，則求賢佐理，以興

⁷¹ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 125。

⁷² 宋·朱熹：《周易本義》，頁 105。

起事功，實有天下者第一要務也。⁷³



不難發現，《解義》大量因襲《易本義》之注文，並且順循著朱注的語脈演繹。《易本義》只言「陰陽剛柔」，《解義》則將「陰陽剛柔」推衍到「人臣同心共濟」的具體事上了。不但如此，末附按語更由人臣「拔茅連茹」之義，引伸為「君臣相資」、「求賢佐理」，切就君身闡發治道。《易本義》的解經方式是「看甚人來，都使得」，《解義》則「泥定一事說」，精確一些，是「泥定君臣之事說」。

這是《解義》與《程傳》、《易本義》最大的不同，也是帝王之《易》與士大夫之《易》最大的差別。

三、《日講易經解義》按語之內容旨趣

《解義》在每節釋義過後，經常末附按語。這些按語的內容約可歸為四大類：

(一) 援古為證。(二) 綜論卦爻。(三) 調和異說。(四) 申發經義。⁷⁴第一、二類多本於《大全》諸儒之說，第三、四類則為講臣之發揮。茲綜理條陳如下：

(一) 援古為證

本章第一節已言，明代以降之經筵講章多「援古為證」，並且逐漸成為定式。所謂「古」，一方面指古代歷史。為使經義深切著明，切近人事，明清講章多以古代歷史闡發經文。另一方面，「古」亦指承載著上古三代歷史的《詩》、《書》等經

⁷³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁29。

⁷⁴ 案：《解義》在每節釋義過後，有些議論以「大抵」、「蓋」、「夫」等發端，雖不以「按」出之，然其內容亦不外乎援古為證、引申經義，論其性質實無異於按語。將這些末附於「釋義」的內容一併歸為「按語」，似未嘗不可。

典。經筵之設，無非是令人主「明堯、舜、禹、湯、文、武之道，以興唐虞三代之則」，因此作為上古三代歷史載體的《詩》、《書》等經典，常被援引解經。

援史釋《易》有非常久遠的傳統，早在〈彖傳〉已發其端。〈明夷·彖〉云：

明入地中，明夷。內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。「利艱貞」，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。

「以之」，向來有兩種解讀。《經典釋文》：「王肅云：唯文王能用之。鄭、荀、向作『似之』，下亦然。」⁷⁵無論何種解讀，〈彖傳〉作者顯然認為歷史上文王、箕子的作為有合於〈明夷〉之義者。這大概是最早以史例比附卦爻的《易》說。漢代以後，儒者援史釋《易》已成為風氣。例如東漢鄭玄釋〈隨〉卦初九「官有渝，貞吉。出門交，有功」曰：

昔舜「慎徽五典，五典克從；納于百揆，百揆時序；賓于四門，四門穆穆」，是其義也。⁷⁶

「慎徽五典」云云見於《尚書·堯典》。又如孔穎達《周易正義》疏釋〈乾〉卦初九云：

天之自然之氣起於建子之月，陰氣始盛，陽氣潛在地下，故言「初九潛龍」也。……若漢高祖生於暴秦之世，唯隱居為泗水亭長，是「勿用」也。諸儒皆以為舜始漁於雷澤。舜之時，當堯之世，堯君在上，不得為小人道盛。此「潛龍」始起，在建子之月，於義恐非也。⁷⁷

⁷⁵ 唐·陸德明撰，張一弓點校：《經典釋文》（上海：上海古籍出版社，2012年12月），頁36。

⁷⁶ 清·李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994年），頁212。

⁷⁷ 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），卷1，頁2。



孔氏謂「諸儒」皆以〈乾〉卦初九為舜始漁於雷澤之時，可見魏晉以降儒者釋《易》，多以舜之事比附此爻。上述引文還透露一點：由於對經義的理解有別，以史例證《易》，偶而也會形成某種爭議。像孔氏就認為，以舜漁於雷澤之時比附「潛龍」，於義恐非。孔氏本漢人之見解，以〈乾〉卦六爻配建子、建丑、建寅、建卯、建辰、建巳之月。初九「潛龍」正當建子，亦即十一月，時陰氣極盛，陽氣潛藏。以人事言，陰為小人。陰氣極盛之時，正小人當道之日。舜值唐堯治世，自不宜以舜為例釋此爻。因此，孔氏轉以漢高祖劉邦為泗水亭長之時釋「潛龍勿用」。

下迄北宋，程頤釋《易》特重人事，更大量援史證經。如釋〈師〉卦上六「大君有命，開國承家，小人勿用」曰：

師旅之興，成功非一道，不必皆君子也，故戒以小人有功，不可用也。賞之以金帛祿位可也，不可使有國家而為政也。小人平時易致驕盈，況挾其功乎？漢之英、彭所以亡也。聖人之深慮遠戒也。⁷⁸

又如釋〈否〉卦九五「其亡其亡，繫于苞桑」云：

漢王允、唐李德裕不知此戒，所以致禍敗也。⁷⁹

又如釋〈隨〉卦九四「隨有獲，貞凶，有孚在道以明，何咎？」曰：

古之人有行之者，伊尹、周公、孔明是也，皆德及於民，而民隨之。其得民之隨，所以成其君之功，致其國之安。……下信而上不疑，位極而無逼上之嫌，勢重而無專強之過，非聖人大賢則不能也。其次如唐之郭子儀，

⁷⁸ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 45。

⁷⁹ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 73。

威震主而主不疑，亦由中有誠孚，而處無甚失也。非明哲能如是乎？⁸⁰

此種援史證《易》的解經傾向，更集中體現在〈乾〉卦當中。《程傳》釋〈乾〉卦九二云：「以聖人言之，舜之田漁時也。」釋九三則曰：「舜之玄德升聞時也。」又以〈乾〉卦九四為「舜之歷試時也」。一部《伊川易傳》，以史證經之例子俯拾皆是。

朱熹視《易》為卜筮之書，認為「《易》不可專就人上說」，更反對將《易》「泥定一事說」，因此他雖然極推崇《程傳》，但對《程傳》以史事比附卦爻的作法頗有微詞。朱熹云：

六爻不必限定是說人君。且如「潛龍勿用」，若是庶人得之，自當不用；人君得之，也當退避。「見龍在田」，若是眾人得，亦可用事；「利見大人」，如今人所謂宜見貴人之類。《易》不是限定底物。伊川亦自說：「一爻當一事，則三百八十四爻只當得三百八十四事。」說得自好。不知如何到他解，卻恁地說！⁸¹

又如〈蒙〉卦上九「擊蒙，不利為寇，利禦寇」，《程傳》釋云：

以九居〈蒙〉之終，是當蒙極之時。人之愚蒙既極，如苗民之不率，為寇為亂者，當擊伐之。然九居上，剛極而不中，故戒「不利為寇」。治人之蒙，乃「禦寇」也；肆為剛暴，乃「為寇」也。若舜之征有苗，周公之誅三監，「禦寇」也。秦皇、漢武窮兵誅伐，「為寇」也。⁸²

《程傳》將〈蒙〉卦上九爻辭中的「寇」理解為賊寇，並且以歷史上舜、周公、秦

⁸⁰ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 100。

⁸¹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·總論卦象爻」，頁 1665。

⁸² 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁 30。



始皇、漢武帝等之用兵，釋說爻辭中的「禦寇」、「為寇」。程頤是將爻辭看成實事了，而非以「象」視之。朱熹對此略有意見。《朱子語類》載：

問：「『擊蒙，不利為寇』，如《本義》只是就自身克治上說，是如何？」曰：「事之大小都然。治身也恁地。若治人做得太甚，亦反成為寇。占得此爻，凡事不可過當。如伊川作用兵說，亦是，但只做得一事用。不如且就淺處說去，卻事事上有用。若便說深了，則一事用得，別事用不得。」⁸³

《周易本義》釋〈蒙〉卦上九云：「以剛居上，治蒙過剛，故為擊蒙之象。然取必太過，攻治太深，則必反為之害。惟捍其外誘，以全其真純，則雖過於嚴密，乃為得宜。故戒占者如此。凡事皆然，不止為誨人也。」⁸⁴朱熹將爻辭「不利為寇，利禦寇」視為「象」，故云「凡事皆然」、「占得此爻，凡事不可過當」。他認為程頤以舜征有苗、周公誅三監、秦皇黷武等例釋說此爻，會將《易》說成「一事用得，別事用不得」。職是之故，朱熹釋《易》鮮少援史為證。⁸⁵

《日講易經解義》雖「奉朱子《本義》為標準」，但在援古證《易》這點上，反而比較接近《程傳》。一方面這固然是明代以來講章之定式，畢竟講章的主要讀者是帝王，為使《易》理「不待深思強索而昭然」，講章實有必要以深切著明之史例闡明經義。另一方面，帝王為治，以古為鑑，與儒生析章句、考異同、辨真偽之學本自不同。康熙云：

《易》之理雖無所不該，下至士庶人皆可用，而聖人立經垂訓之大義，則

⁸³ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 70「易六·蒙」，頁 1747。

⁸⁴ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 52。

⁸⁵ 《周易本義》中亦有少數幾個援史證《易》的例子。如釋〈睽〉卦初九「見惡人，无咎」云：「必見惡人，然後可以辟咎，如孔子之於陽貨也。」另外，釋〈履〉卦六三「武人為于大君」云：「六三不中不正，柔而志剛……為剛武之人，得志而肆暴之象，如秦政、項籍。豈能久也？」大概這幾處爻義較難理解，因此朱熹以史例明之。這與《程傳》有意以史事比附卦爻的解經態度有所不同。

為有天下國家者而發，一辭一語皆可通於政治。⁸⁶



朱熹言《易》每強調「《易》之卦爻，上自天子，下至庶人，皆有用處。」康熙則認為聖人作《易》垂訓是「為有天下國家者而發」。《解義》釋經不採用朱熹那種《易》為卜筮書之立場，亦自可想見。


《解義》中援史證《易》的例子非常多，有些史例對於闡明經義極有幫助。例如〈師〉卦：「貞，丈人吉，无咎。」占辭何以既曰「吉」又曰「无咎」？《解義》按云：

卦辭言用師之道利於得正，而又在命將得人以制勝也。……按：《傳》有之曰：「秦之銳士，不敵桓、文之節制；桓、文之節制，不敵湯武之仁義。」師以仁義為本，又得仁義之將，如黃髮之尚父，元老之方叔，故「吉」且「无咎」，惟三代之師為然。若後世嬴秦之滅六國，「吉」矣而不免於「咎」；武侯之伐魏，「无咎」而不能必「吉」，豈所稱出於萬全者哉？

文中之「傳」指《荀子·議兵》。《解義》以「戰克」釋〈師〉卦之「吉」，以「無窮兵黷武之咎」釋「无咎」。「秦之銳士」戰無不克，然有窮兵黷武之咎，是「吉而不免於咎也」。齊桓、晉文尊王攘夷，雖非師出必克，然卻免黷武之咎，是「无咎而不必吉也」。至於湯、武之師，乃王者之師，出於完全，故曰「吉且无咎」。《解義》引《荀子》以外，又以史例相互參證，對卦辭未嘗沒有發明之功。

更多時候，《解義》所引史例「皆可通於政治」。例如〈革〉卦初九「鞏用黃牛之革」，講的是當革之初，上無正應，初九雖有陽剛之才，然時猶有待，宜固守己分，而不可失之躁妄。《解義》引西漢賈誼為例云：

⁸⁶《聖祖仁皇帝御製文集·講筵緒論》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1298冊），卷27，頁11。



國家之患，好大喜功，輕言變革，每由於新進生事之人。三代而下，若賈生本王佐之材，然當遇主之初，立談俄頃，不度時勢，遂欲變法，盡棄其舊而新是圖，論者謂才有餘而識不足，卒為時所忌嫉，不得竟其用，此爻之垂戒，誠有以夫。⁸⁷

又如〈蠱〉卦九二：「幹母之蠱，不可貞。」〈象〉曰：「幹母之蠱，得中道也。」《解義》釋云：

九二以剛中之德，起而治蠱，幹所當幹，固其貞也。但恐以剛承柔，未免堅持拂戾，則於以子事母之道，有未盡安。故當周旋委曲，巽以入之，不可自以為貞而固執之也。……按：以臣幹君，如以子幹母，固不可一於柔順，亦不可一於果決。宋司馬光入相，盡變熙寧之法，可謂善矣，而處之太過，遂使奸人藉口改父之道，為後日報復之端，而眾正皆不免於得禍。爻之以「不可貞」垂戒，〈象〉以「得中道」申之，兩聖人深知幹蠱之難者乎？⁸⁸

又如〈大畜〉六四「童牛之牯」，照《解義》的理解是「遏惡者當於未萌」，六五「豮豕之牙」講的則是「止惡當攻其特而去其勢，而非逞以淫刑」，《解義》按云：

漢之趙、張，設鉤鉅捕盜賊，豈不能使奸人屏迹？君子以為不如潁川之教化、渤海之勸諭。秦之商君，刑棄灰，制連坐，豈不足戢為惡之志？君子以為不若虞之化讒說、周之感頑民。趙、張之於牛，不牯之以童，而惟治其觸；商君之於豕，不去其勢，而欲制其牙故也。⁸⁹

⁸⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁39。

⁸⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁39、40。

⁸⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁21、22。



像上述這些史例，不但有資經義，且「皆可通於政治」，有裨治道。

與《程傳》相較，《解義》又每以惕勵之口吻，援古代君臣以為戒。如〈隨〉：

「元亨利貞，无咎。」《解義》云：

天下之為隨不一，而莫大乎君臣之相隨。君之致人隨，固貴乎正，而臣之隨君，尤宜審擇天命之所歸，人心之所向。必如**張良**之從漢高，**鄧禹**之從光武，**諸葛**之從昭烈，應天順人，功建名立，雖**伊尹**、**太公**之業，何以加茲？苟不擇所隨，失身依附，**楊雄**之臣莽，**荀彧**之仕魏，甚至**馮道**之閱歷五朝，寡廉鮮恥，喪名敗節，其能免當時之非笑，後世之指摘哉？⁹⁰

又如〈履〉卦九四，《解義》云：

九四近至尊而處多懼之地，能以陽居陰，則剛強而以謹畏行之，所以處危懼而終獲其志。**文王**之小心翼翼，**周公**之赤烏几几，誠千古人臣事君之極則歟！⁹¹

又如〈蠱〉卦初六：「幹父之蠱，有子，考无咎，厲，終吉。」《解義》云：

幹蠱之時，與天下更始，不得不反前人之覆轍，雖改臣、改政，有決不容已者。豈可姑息以遂先人之過，貽宗祀之憂乎？**大禹**八年於外脩絲之功，而絲竟得以配天；**蔡仲**克蓋前愆，復邦於蔡，而蔡叔得以延數百年之祀，其千古臣子之極則歟？⁹²

⁹⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁23、24。

⁹¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁8。

⁹² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁38、39。



以上是釋經時援古代人臣以為戒。至於人君，更是《解義》特別針對的對象。如〈恆〉卦六五：「恆其德，貞，婦人吉，夫子凶。」〈象〉曰：「婦人貞吉，從一而終也；夫子制義，從婦凶也。」《解義》云：

臣道猶婦道也，忠順以事一人可也；君道猶夫道也，自當乾綱獨攬，而不可下移者也。苟徒以任臣為德，則偏信生奸，必致大害。如漢元之委任王鳳兄弟，明皇之聽信林甫、國忠是也。夫自古英君誼辟，非不勇於任人，而必有獨斷之德，以神其不測之權。其待庶僚也，既不可失於過嚴，使臣下無靖獻之路；其御貴臣也，又不可失於太寬，使國枋有廢弛之憂，則剛柔合宜，而「貞恆」之道得矣。⁹³

又如〈坎〉卦六四：「樽酒簋贰用缶，納約自牖，終无咎。」《解義》云：

君臣相遇，自古為難，而四與五不事多儀，即可交合者，蓋時當無事，勢分之相隔，故君臣之合，常見其難；運值多艱，緩急之相須，故君臣之合，偏覺其易。四與五在險難之中，剛柔相濟，臣固切於上交，君亦勤於下接，宜其作合之易也。方之在昔，肅宗之於李泌，德宗之於陸贄，庶幾似之。然贄從其君於多難之日，計無不從，及禍患寢平，一抗直言而遽罹斥逐，豈其有乖納牖之道乎？信乎君臣之合似易而實難也。人主誠深念乎此，則其臣自不至信而被謗，忠而見疑矣。⁹⁴

又如〈剝·大象傳〉：「山附于地，剝。上以厚下安宅。」《解義》云：

⁹³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁23、24。

⁹⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁54。

〈坤〉為地，「厚下」以象〈坤〉也；〈艮〉為土，「安宅」以象〈艮〉也。

唐太宗曰：「君依於國，國依於民，尅民以奉君，猶割肉以充腹。」是明於

「厚下安宅」之理者。人君法此以治剝，其亦危者使平之道也歟？⁹⁵

《易》中有些卦爻是「上自天子，下至庶人，皆有用處」的，《解義》卻偏就君王的角度釋之。例如〈謙·大象傳〉：「地中有山，謙。君子以裒多益寡，稱物平施。」

《解義》按云：

古之帝王皆有謙德，如堯之「允恭克讓」，舜之「溫恭允塞」，禹之「不自滿假」，皆此意也。⁹⁶

謙德乃天子以至於庶人莫不當力行之道，而《解義》卻徵引《尚書》，偏以「古之帝王皆有謙德」釋之。又如〈蒙〉卦六四：「困蒙，吝。」〈象〉曰：「困蒙之吝，獨遠實也。」此一爻是言人貴能得師，以開悟啓蒙，亦上自天子，下至庶人，莫不皆然。而《解義》云：

昔仲虺誥成湯曰：「能自得師者王，謂人莫己若者亡。好問則裕，自用則小。」

夫成湯，聖君也；仲虺，賢相也。其君臣誥誡，猶諄諄以得師好問相勸勉。

人固可以孤陋自處，而甘致困蒙之吝哉？⁹⁷

這完全是就帝王的角度詮釋「困蒙」。至如〈无妄·大象傳〉，《解義》逕謂：「為人君者，其務以聖帝賢王為則哉！」此種對帝王耳提面命的行文語氣，也可以說是帝王《易》學與士大夫《易》學的差別之一。

⁹⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁38。

⁹⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁5。

⁹⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷2，頁46。



由於「聖帝賢王之則」皆載於上古典籍，故《解義》又每以《詩》、《書》證《易》。
如《解義》釋〈蒙·彖傳〉云：

夫蒙者之求教，與教者之發蒙，無不以聖人為期，而聖功惟在養正。可見天理人欲，全在辨之于早。若待外誘既深，發然後禁，則扞格而難勝矣。
〈伊訓〉云：「罔不在初。」〈召誥〉云：「王乃初服。」後世留心國本者，必惓惓以早諭教為言，其亦有見于此乎？⁹⁸

又如〈蠱·大象傳〉：「山下有風，蠱。君子以振民育德。」《解義》云：

〈堯典〉「時雍於變」而先之以「克明」，〈洪範〉無有「淫朋」、「比德」而先之以「作極」，此之謂也。⁹⁹

《尚書·堯典》：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦，黎民於變時雍。」〈洪範〉：「凡厥庶民，無有淫朋；人無有比德，惟皇作極。」經筵講章大量引《書》證《易》，無非欲人君治己治人，時刻以聖帝賢王自勵。至於施政明作，更當以聖王為則。如〈噬嗑〉六五：「噬乾肉，得黃金，貞厲，无咎。」《解義》云：

九四以剛噬，六五以柔噬。以剛噬者，有司之守，惟在於法之中；以柔噬者，大君之仁，時行於法之外也。然猶「貞厲」則「无咎」，如帝舜：「欽哉！惟刑之恤！」穆王訓誡祥刑而曰：「朕言多懼。」其敬慎之心，誠有可為後世法者歟？¹⁰⁰

⁹⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷2，頁41、42。

⁹⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁38。

¹⁰⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁22。



《尚書·堯典》載舜云：「欽哉！欽哉！惟刑之恤哉！」〈呂刑〉載周穆王曰：「嗚呼！敬之哉！官伯族姓。朕言多懼。朕敬于刑，有德惟刑。」惟以上古三代聖王為則，方能興唐虞三代之治。《解義》釋〈家人〉卦「利女貞」云：

夫《詩》首周南，而以〈關雎〉為始，見文王之化，自家而國也。故〈葛覃〉、〈樛木〉諸什，皆修身齊家之效，而〈桃夭〉、〈采芣〉則家齊而國治之驗，〈江漢〉、〈汝墳〉則天下平之漸矣。非深有合於「家人」之義者乎？然必有「不顯」、「無射」之德，立乎「刑于」之先，而後室家以正，教化以洽。卜年、卜世之基，無不本於此也。帝王正己以正家，正家以正國與天下，豈有外於「女貞」之訓者哉？¹⁰¹

以上連引《詩經》七篇，以言修齊治平之效驗。「不顯」、「無射」、「刑于」云云，亦見於《詩》，〈思齊〉曰：「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。……不顯亦臨，無射亦保。」

總而言之，《解義》釋《易》每引《詩》、《書》為證，無非是欲人主「明堯、舜、禹、湯、文、武之道，以興唐虞三代之則」。¹⁰²程頤謂：「天下治亂繫宰相，君德成就在經筵。」¹⁰³明代以降廢除宰相，帝王集君權與相權於一身，天下平陂，猶繫於人君一身。講臣對帝王「學于古訓乃有獲」之諄諄告誡，¹⁰⁴實可謂用心良苦。

必須一提的是，《解義》按語所引史例、古訓，許多已見於《周易大全》。如〈家

¹⁰¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁13、14。

¹⁰² 明·楊士奇〈請開經筵〉：「伏惟皇上，肇登寶位，上以繼承列聖，下以統御萬邦，必明堯、舜、禹、湯、文、武之道，以興唐虞三代之則，宗社永安，皇圖永固，天下蒙福，永遠太平。然其根本，在致力於聖學。自古賢聖之君，未有不學而能致治者也。」見楊著：《東里別集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1239冊），卷3「奏對錄」，頁5、6。

¹⁰³ 宋·程顥、程頤撰，王孝魚點校：〈論經筵第三劄子〉，《二程集》（北京，中華書局，2004年2月），卷6，頁540。

¹⁰⁴ 「學于古訓，乃有獲」見於《尚書·說命篇》，這是殷代賢臣傳說勸勉殷高宗的話。



人)六四：「富家，大吉。」《周易大全》引中溪張氏（張清子，字希獻，號中溪，南宋人）曰：

六四與初九為正應，又介乎九三、九五之間，以柔得剛，以虛受實，故能富盛其家，而有大吉之占。六四以巽順之道而在高位，其一家之母歟？《記》曰：「父子篤，兄弟睦，夫婦和，家之肥也。」家之肥，即家之富也。¹⁰⁵

《記》謂《禮記》，「父子篤」云云出自〈禮運篇〉。《解義》於此爻釋義後按云：

所謂富家者，豈止富厚而已哉？《記》有之：「父子篤，兄弟睦，夫婦和，家之肥也。」家之肥，即家之富矣。由此推之，而國之富、天下之富，亦豈出於此爻之義乎？¹⁰⁶

兩相對照，可以發現《解義》襲用《大全》之例，只不過《解義》針對帝王又將「家之富」推於「國之富，天下之富」。又如〈師〉卦初六：「師出以律，否臧，凶。」《周易大全》引西溪李氏（李過，字季辨，號西溪。南宋人，生卒年不詳）曰：

〈甘誓〉「攻右」、「攻左」、「御非其馬之正」，〈牧誓〉「五步、六步、七步」、「五伐、六伐、七伐」，皆不可亂。¹⁰⁷

而《解義》按云：

師之有律猶樂之有律，森明諧協，法至嚴也。《書》曰：「不愆於四伐、五

¹⁰⁵ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷13，頁54。

¹⁰⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁21。

¹⁰⁷ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷4，頁6。

伐、六伐、七伐，乃止齊焉。」所以用律也。若後之兵法，所謂「以正合，以奇勝」者，陰謀秘計，可謂律乎？故善用兵者，教正而不教奇，猶有律之意存焉爾。¹⁰⁸



此又可見《解義》因襲《大全》之痕跡。《解義》雖採用《大全》之例，但卻將議論導向了行軍用兵正奇之辯。此無意間透露了講臣以儒家正統思想教育帝王的基本傾向。又如〈比〉卦六三：「比之匪人。」《周易大全》引徐幾（字子與，號進齋，南宋人）曰：

三居不正之位而應上，「比之匪人」也。上「比无首」而凶，己乃應之，亦可傷矣。馬援勸隗囂專意東方，而隗囂降蜀，至於殺身亡宗，為天下笑者，非大可傷乎？¹⁰⁹

《解義》按云：

三居不正之位，乘、承、應皆陰，是「比之匪人」也。如馬援勸隗囂專意東方，而隗囂降蜀，卒至殺身亡宗，為天下笑，亦大可傷矣。¹¹⁰

兩相比對，可輕易發現《解義》按語所引史例，完全出自《周易大全》。較大的差別是《解義》以「乘、承、應皆陰」釋〈比〉卦六三，進齋則僅以「應上」釋之。這是因為《解義》分析爻象多依《易本義》的緣故。此爻《程傳》以二、四為「匪人」，¹¹¹而《易本義》則曰：「乘、承、應皆陰，所比皆非其人之象。」¹¹²《解義》

¹⁰⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁25。

¹⁰⁹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷4，頁24。

¹¹⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁37。

¹¹¹ 《周易程氏傳》：「三不中正，而所比皆不中正。四陰柔而不中，二存應而比初，皆不中正，匪人也。」見宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》（北京：中華書局，2011年5月），頁49。

¹¹² 宋·朱熹：《周易本義》，頁64。

「奉朱子《本義》為標準……《大全》諸儒之說，發明經義，有裨講席者，並采錄之」，可於上述按語窺見一斑。

綜上所述，《解義》按語援古證《易》，雖不乏因襲《大全》者，然又每將這些史例、古訓更相推衍，其著眼點完全在於輔成君德、闡明治道。欲考察帝王《易》學對士大夫《易》學的吸收與轉化，這是不能忽略的線索之一。

（二）綜論卦爻

《解義》有部分按語，性質接近卦首「總論」。這些按語或綜述全卦，或通論象占，或參伍卦爻，其功能主要在於明經。例如〈復〉卦上六，《解義》按云：

卦之六爻，初之「不遠復」，賢而希聖者也；五之「敦復」，聖而希天者也；二之「下仁」，其親賢取友以成其德者乎？四之「獨復」，其棄邪從正而不牽于流俗者乎？三之「頻復」，其猶日月之一至焉者乎？皆合于復之義者也。惟上之「迷復」，怙終不悛，害于身，凶于國，有不可勝言者。故聖人于三猶曰「无咎」，而上則曰「災眚」，曰「大敗」。其重改過而惡怙終者，何切也！¹¹³

此按語綜述「復」之義，將全卦各爻都貫穿起來了。又如〈恆〉卦九二：「悔亡。」〈象〉曰：「九二悔亡，能久中也。」《解義》按云：

貞者，恆之道也。此爻不言貞而言中者，蓋恆之所貴者貞，貞之所貴者中。恆而非貞則失其恆，故四以「久非其位」而失禽，上以「振恆」而「大無功」。貞而非中則失其貞，故初之「浚恆」以貞而「凶」，三之「承羞」以

¹¹³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁56、57。

貞而「吝」，五之「恆其德」以貞而有「從婦」之「凶」。惟九二能「久中」，則無過不及之弊。中之所在，即正之所在也。程頤亦曰：「中重於正，中則正矣。」¹¹⁴



「中重於正」是《易》學中極重要的命題。此命題由程頤提出。〈損〉卦九二：「利貞，征凶。弗損，益之。」〈象〉曰：「九二利貞，中以為志也。」此卦陽爻居陰位，以《易》例視之不可謂「正」，然爻辭卻云「貞」（今人多據卜辭訓「貞」為「占問」，傳統《易》學家則多訓「貞」為「正」），於例不符。程頤乃據〈小象傳〉以「中重於正，中則正矣」釋之。另外，程頤釋〈恆〉卦九二亦云：「能恆久於中，則不失正矣。中重於正，中則正矣，正不必中也。」《程傳》雖以「中重於正」釋〈恆〉卦九二，但並沒有進一步以此申論〈恆〉卦各爻。《解義》按語以「恆而非貞則失其恆」、「貞而非中則失其貞」綜論全卦，才闡明了程頤所提出之命題。

《易》中有些卦，或經文與〈彖〉、〈象〉之間，或爻辭與爻辭之間，或卦與爻間，存在著某種矛盾，以至於無法視「一卦如一句」、「一部前後不相悖戾」。¹¹⁵像〈噬嗑〉卦，此卦主題講用刑，根據六爻爻辭，初、上二爻是受刑者，其他各爻，包含九四，皆為用刑者。然〈彖傳〉又從整體卦象分析此卦，以九四為頤中之「物」，使得此爻同時兼有「受噬者」之象。這與九四爻辭主「用刑者」言實有衝突。為了解釋這種矛盾，後世《易》學家於是提出了「卦爻取義不同」的說法。《解義》對此多所措意，每於按語暢論之。如〈噬嗑〉九四，《解義》按云：

以全卦之體言，四為一卦之間，則受噬者在四；以六爻言，四反為噬之主，與三陰同噬初、上者。蓋卦言其位，則梗在其中；爻言其才，則剛足以噬，取義固不同也。¹¹⁶

¹¹⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 8，頁 20。

¹¹⁵ 參清·傅以漸、曹本榮奉敕撰：《易經通注》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 37 冊），卷首「傅以漸〈序〉」，頁 2。

¹¹⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 6，頁 20。



又如〈解〉卦初六：「无咎。」《解義》按云：

六爻之義，有以解難言者，有以解去小人言者。蓋天下之難，多自小人致之，此諸爻所以主解小人也。若初爻則專主解難之意。必本之以和平安靜，而輔之以果斷剛決，然後無所往而不失之廢弛，有攸往而不失之煩擾。戡亂安民，不外此矣。然四以初為小人，惟恐解拇之不速；而初以四為正應，惟恐剛柔之不濟，又可見六爻之取義各不同也。¹¹⁷

又如〈臨·彖傳〉：「臨，剛浸而長，說而順，剛中而應，大亨以正，天之道也。」

〈象〉云：「澤上有地，臨。君子以教思无窮，容保民无疆。」《解義》按曰：

〈象〉言君子臨逼小人，而〈象〉以教民、養民為言者，蓋小人之害民，不啻蠱賊之害稼，君子欲逼而去之，皆為斯民計也。故聖人「養賢以及萬民」，而蕭何則云「養民以致賢人」，言在上能盡教、養之道，則在下之賢人必多。世皆君子而無小人，道其可以大行矣！不可以証〈象〉、〈象〉相發之旨乎？¹¹⁸

《易》以剛象君子，陰象小人。〈臨〉卦初、二皆陽，乃剛陽浸長之卦。傳統學者多以《十翼》為孔子所作，然像〈臨〉卦，〈彖〉、〈象〉之間毫無交集，似乎又非出於一人之手。上述所引《解義》按語，就是試著為此作一解答。

此外，《易經》卦序向來也是《易》學家所關注的焦點之一。〈序卦傳〉是最早的有系統地論述卦序之《易》說。唐代李鼎祚《周易集解》、宋代程頤《伊川易傳》皆把〈序卦傳〉拆散繫於每卦之首，據以為釋。《周易大全》卷首所載〈上下篇義〉，

¹¹⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁52。

¹¹⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁48。

專就陽卦、陰卦的角度通論《易經》上下篇序卦之義，相傳亦為程頤所作。至於朱熹，因以「文王自是文王《易》，孔子自是孔子《易》」，¹¹⁹釋經時不採〈序卦傳〉之說。《解義》對待卦序的態度是介於程、朱之間。一方面，《解義》釋經不像《程傳》那般將〈序卦傳〉拆散繫於每卦之首，另一方面，《解義》對於聖人序卦之意又多所措意，不像朱熹那般將《易》視為卜筮之書。《解義》於〈訟·彖傳〉下按云：

民生有欲，不能無爭。欲莫大於飲食，此〈訟〉之次乎〈需〉也。若以爭濟之，則眾起興戎，終為厲階，故又次之以〈師〉。聖人為世道人心慮，至深遠矣。然則，處訟之道，孰吉孰凶，孰利孰不利，烏可不致審乎哉？¹²⁰

這是《解義》中極少數採用〈序卦〉之說釋《易》的按語。另外，《解義》於〈小畜·彖傳〉下按曰：

自〈乾〉、〈坤〉而下，〈屯〉、〈蒙〉、〈需〉、〈訟〉、〈師〉、〈比〉皆三男陽卦用事，至此方見〈巽〉之一陰用事，而以〈小畜〉名焉。聖人於陽既幸其志行，復期其尚往，總不欲陰勝乎陽也如此。¹²¹

《易》以三畫卦〈乾〉、〈震〉、〈坎〉、〈艮〉為「陽卦」，以三畫卦〈坤〉、〈巽〉、〈離〉、〈兌〉為「陰卦」。自六畫卦〈乾〉、〈坤〉而下，〈屯〉、〈蒙〉、〈需〉、〈訟〉、〈師〉、〈比〉等上下卦皆由「陽卦」組成，至〈小畜〉卦上〈巽〉下〈乾〉，方見「陰卦」

¹¹⁹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·三聖易」，頁 1645。

¹²⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 3，頁 13。

¹²¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 3，頁 43。案：《解義》這個見解其實出於元代胡炳文。《周易大全》於〈小畜〉卦辭下引雲峰胡氏曰：「自〈乾〉、〈坤〉而下，〈屯〉、〈蒙〉、〈需〉、〈訟〉、〈師〉、〈比〉皆三男陽卦用事，至此方見〈巽〉之一陰用事，而以〈小畜〉名焉，尊陽也。陰之畜陽，唯能以〈巽〉入柔其剛健，非能力制之，故陽之亨自若也。」見明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 28 冊），卷 4，頁 33。

用事。〈小畜〉卦中唯有一陰，全卦以此陰爻起義，故《解義》曰「〈巽〉之一陰用事」。《解義》認為此種卦序，有聖人「總不欲陰勝乎陽」之意存焉。這種看法，既不見於《程傳》，也不見於《易本義》，但對聖人序卦之意，亦未嘗不是一種很好的發揮。總而言之，《解義》對於卦序的理解，既不像《程傳》那般膠著，也不像《易本義》那般完全漠視。

更多時候，《解義》按語的功能是對卦於卦之間、爻與爻之間作一比較。例如〈觀〉卦初六：「童觀，小人无咎，君子吝。」《解義》按云：

「童」之象，位陽而爻陰，陽則男而陰則稚也。〈蒙〉之六五亦曰「童蒙」，但蒙者一聽於人，受教有地，故「吉」；〈觀〉者無識於己，仰德靡由，故「吝」，義各不同耳。¹²²

此按語主要將〈蒙〉卦六五之「童蒙」與〈觀〉卦初六之「童觀」作一比較。這兩爻共同的特點是「位陽而爻陰」，陽象男，陰象稚，故爻辭皆繫以「童」。兩爻爻辭同中有異，〈蒙〉卦之「童」以柔中應九二之剛明，受教於人，故占辭曰「吉」；〈觀〉卦之「童」遠於居中得正之九五，仰德靡由，故占辭曰「吝」。又如〈豫〉卦：「利建侯、行師。」《解義》按云：

〈比〉卦〈象〉曰：「建萬國，親諸侯。」〈師〉卦〈象〉曰：「容民畜眾。」而〈豫〉之彖辭兼此二者。雖皆得〈坤〉之順，然〈師〉、〈比〉遇〈坎〉，猶有險難，若〈豫〉則四方底定，六服永清，固非同〈屯〉之「不寧」而「建侯」、〈謙〉之「不服」而侵伐也。人主處此，倘以時際宴安，粉飾至

¹²² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁6、7。案：《解義》這個見解其實脫胎於元代胡炳文之說。《周易大全》於〈觀〉卦初六下引雲峰胡氏曰：「童之象，陽位而陰爻，陽則男而陰則稚也，故〈蒙〉六五亦曰『童』。『童觀』以近為明，初六去二陽最遠，故為兒童之觀。」見明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第28冊），卷8，頁21。

治，甚而濫加封爵，賞非其功，廣啓兵端，罰非其罪，豈保大定功之善術哉？惟深思安不忘危，治不忘亂，則久安長治，永永無疆已。¹²³



〈比〉卦、〈師〉卦皆由三畫卦〈坤〉、〈坎〉組成，兩卦〈象傳〉一言建侯之事，一言行師之事；〈豫〉卦卦辭「利建侯、行師」則兼〈比〉、〈師〉二〈象〉。由卦象上看，〈豫〉卦〈坤〉下〈震〉上，〈屯〉卦則有〈震〉无〈坤〉，卦辭言「利建侯」，而不言行師；〈謙〉卦有〈坤〉无〈震〉，六五爻辭曰「利用侵伐」。〈屯〉、〈謙〉二卦各得〈豫〉卦之一體，而卦爻辭亦各得其半。此是就卦象、經傳之文比較《易》中各卦異同。又如〈需〉卦九三，〈象〉曰：「需于泥，災在外也。自我致寇，敬慎不敗也。」六四〈象〉曰：「需于血，順以聽也。」《解義》按云：

三能「敬慎」，雖迫于險而不敗。四能「順聽」，即陷于險而可出。然則，能敬且順，又何險難之不可處哉？¹²⁴

此類參伍卦爻，交互比較的按語尚多，茲不贅引。這裡只想強調一點，《解義》「綜論卦爻」之按語，絕大多數出自《大全》諸儒之說。如上述按語，實乃元代胡炳文（字仲虎，號雲峰。1250-1333）之意見。《周易大全》引胡氏曰：

三能「敬」，則雖迫坎之險而不敗。四能「順」，則雖陷坎之險而可出。敬與順，固處險之道也。¹²⁵

兩相對照，不難發現《解義》因襲之跡。又如〈賁〉卦六四：「賁如皤如，白馬翰如，匪寇婚媾。」《周易大全》引雲峰胡氏曰：

¹²³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁13。

¹²⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁7、8。

¹²⁵ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷3，頁24、25。



此與〈屯〉六二相似。〈屯〉剛柔始交，〈賁〉剛柔相雜，皆有「婚媾」象。然〈屯〉之二「乘馬班如」，應五之心何其緩？〈賁〉之四「白馬翰如」，應初之心何其急？時不同也。〈屯〉二應五，下求上也，不可以急；〈賁〉四應初，上求下也，不可以緩。¹²⁶

《解義》於同一爻底下之按語曰：

此爻與〈屯〉之六二相似。〈屯〉剛柔始交，〈賁〉剛柔交錯，皆有「婚媾」象。然〈屯〉之二「乘馬班如」，應五之心何其緩？〈賁〉之四「白馬翰如」，應初之心何其急？蓋〈屯〉二應五，下求上也，故不可以急；〈賁〉四應初，上求下也，故不可以緩。時、地固有不同焉耳。¹²⁷

可以看得出來，《解義》按語幾乎完全襲用胡炳文的話，只是隱去其名，以「按」出之。再如〈觀·彖傳〉：「大觀在上，順而巽，中正以觀天下。觀盥而不薦，有孚顒若，下觀而化也。」《周易大全》引雲峰胡氏曰：

四陽為〈大壯〉，四陰不曰小者之壯，而曰〈觀〉，取二陽示四陰也。釋彖且曰「大觀」，〈壯〉以下之四陽為「大」，〈觀〉以上之二陽為「大」。釋卦名義則以為大而在上，釋卦辭以為下觀而化，上下之分嚴，崇陽抑陰之意可見矣。¹²⁸

又引進齋徐氏曰：

¹²⁶ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷9，頁12。

¹²⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁31、32。

¹²⁸ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷8，頁18。



下觀而化，以四陰觀二陽言。謂上有精潔誠敬之德，顯然可仰，則天下有所觀感而化。如舜恭己正南面而天下自治，文王不大聲以色而萬邦作孚，自然之感固如此也。¹²⁹

而《解義》按語，將胡氏、徐氏兩說鎔鑄在一起了：

四陽二陰之卦曰〈大壯〉，四陰二陽之卦曰〈觀〉。四陽之為〈大壯〉，以陽之盛言也，四陰何不以陰盛言，而獨取二陽在上，為四陰所觀仰？蓋扶陽抑陰，聖人固有微意存焉。天下多者必受治於少，況陽實為陰所樂從者乎？但當盡其為觀之道耳。舜恭己南面而天下自治，文王不大聲以色而萬邦作孚，可以得此卦之義矣。¹³⁰

《周易大全》主要採南宋董楷《周易傳義附錄》、元代胡一桂《周易本義附錄纂疏》、元代董真卿《周易會通》（胡一桂之弟子）、元代胡炳文《周易本義通釋》（胡一桂之子）四家之說「雜為鈔錄」。¹³¹這些說法不但「同異互存」，且「不無繁而可刪，華而寡要」。¹³²《解義》為提供帝王一部簡切洞達的《易經》讀本，在《大全》的基礎上鎔鑄眾說，薈萃微言，雖「以先正之言為矩矱，不敢參臆說於其間」，但對帝王而言，亦不失為信而有徵之《易經》讀本。

¹²⁹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷 8，頁 18。

¹³⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 6，頁 3。

¹³¹ 《四庫全書總目提要》云：「《周易大全》二十四卷，明胡廣等奉敕撰。……朱彝尊《經義考》謂「廣等就前儒成編，雜為鈔錄，而去其姓名。《易》則取諸天台、鄱陽二董氏，雙湖、雲峰二胡氏。於諸書外，未寓目者至多」云云。天台董氏者，董楷之《周易傳義附錄》；鄱陽董氏者，董真卿之《周易會通》；雙湖胡氏者，胡一桂之《周易本義附錄纂疏》；雲峰胡氏者，胡炳文之《周易本義通釋》也。今勘驗舊文，一一符合彝尊所論。」見清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷 5，頁 1。

¹³² 清代順治皇帝序《易經通注》云：「自魏王弼、唐孔穎達有《注》與《正義》，宋程頤有《傳》，朱熹《本義》出，學者宗之。明永樂間，命儒臣合元以前諸儒之說，彙為《大全》，皆於《易》理多所發明。但其中同異互存，不無繁而可刪，華而寡要。」見清·傅以漸、曹本榮奉敕撰：《易經通注》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第 37 冊），卷首〈御製序〉。



(三) 調和異說

本文第二章已指出，儒者之學與帝王之學不同。析章句，考異同，此儒者之學也。帝王之學則在於知要、適用。明代魏校《莊渠遺書》記載明世宗曾向魏氏請益云：

朕聞講，以〈洪範〉第七疇之二段「曰驛曰克」者，蔡《傳》以「驛」為金兆，「克」為土兆，似有未安。既心有疑，須問於博學高見。卿其為朕詳明指說來聞。¹³³

而魏校答曰：

仰惟皇上因講官說經未安，問及微臣，臣不覺手舞足蹈……夫義理有當汲汲講求者，有當闕疑而不必講者。蓋講求義理，正欲實踐，履於身而見諸行事，故當汲汲。乃若文義有不可通者，則當闕之而不必解。……仰惟皇上聖質超越古今，正宜廓大胸襟，講求聖王心學之要，開天聰明，不宜屑屑於文義間，鑿破混沌。¹³⁴

「不屑屑於文義間」正是帝王之學與儒者之學最大的差別。因此，經筵講章釋經，一般上都不辨異同。

上文已指出，《解義》卦首總論以及綜論卦爻之按語，基本上都襲自《大全》諸儒之說。然《大全》之體例，「龐雜割裂，無所取裁」，甚至往往同異互存，群言

¹³³ 明·魏校：《莊渠遺書·御札》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1267冊），卷2，頁14。

¹³⁴ 同前註。



淆亂。¹³⁵事實上，程、朱對《易》之訓釋已自不同，《大全》諸儒之說又不乏異於程、朱者。例如〈比〉卦六三：「比之匪人。」《程傳》云：

三不中正，而所比皆不中正。四陰柔而不中，二存應而比初，皆不中正，匪人也。¹³⁶

《程傳》是以二爻、四爻為「匪人」。《易本義》云：

陰柔不中正，承、乘、應皆陰，所比皆非其人之象。¹³⁷

《易本義》以「承、乘、應」，亦即二爻、四爻、上爻為「匪人」，已和《程傳》不同。而《周易大全》引進齋徐氏曰：

三居不正之位而應上，「比之匪人」也。上「比无首」而凶，己乃應之，亦可傷矣。¹³⁸

進齋唯以「上六」為「匪人」，與程頤、朱熹又有所不同。《周易大全》另外又引三山劉氏曰：

承、乘、應皆陰，「匪人」之象。凡居者之隣，學者之友，仕者之同僚，

¹³⁵ 《四庫全書總目提要》云：「明永樂中，官修《易經大全》，龐雜割裂，無所取裁，由群言淆亂，無聖人以折其中也。」又云：「明永樂間，命儒臣合元以前諸儒之說，彙為《大全》，皆於《易》理多所發明，但其中同異互存，不無繁而可刪，華而寡要。」分別見於清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷6，頁34、頁1。

¹³⁶ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁49。

¹³⁷ 宋·朱熹：《周易本義》，頁64。

¹³⁸ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷4，頁24。

皆所當戒也。¹³⁹



是劉氏之說，又同於朱熹。諸家對「匪人」所取象，理解不一，但各家說法皆羅列於〈比〉卦六三之下。又如〈復〉卦六五：「敦復，无悔。」〈象〉：「敦復，无悔，中以自考也。」《程傳》云：

六五以中順之德處君位，能敦篤於復善者也，故「无悔」。雖本善，戒亦在其中矣。陽復方微之時，以柔居尊，下復无助，未能致亨吉也，能「无悔」而已。¹⁴⁰

《易本義》云：

以中順居尊，而當復之時，「敦復」之象，「无悔」之道也。¹⁴¹

朱熹對此爻的理解基本上與《程傳》無別。而《周易大全》引雲峰胡氏曰：

諸家於此爻皆輕看，殊不知「不遠復」者，善心之萌；「敦復」者，善行之固。故初九「无祇悔」，「敦復」則其復也无轉移，可「无悔」矣。「不遠復」，入德之事也。「敦復」，其成德之事歟？¹⁴²

胡氏有《周易本義通釋》，對《周易本義》之發明貢獻良多。但由上可知，胡氏對於「敦復」的理解與朱熹有所不同。這些說法都被採錄並存於《周易大全》中了。

¹³⁹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷4，頁24。

¹⁴⁰ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁137、138。

¹⁴¹ 宋·朱熹：《周易本義》，頁112。

¹⁴² 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷9，頁47。

《解義》採摭群言，一般上都省略出處，不辨異同。¹⁴³然《解義》釋經有一傾向，當兩說互異，可相補充時，《解義》往往以按語明之。例如〈隨·彖傳〉：「隨，剛來而下柔，動而說，隨。大亨貞，无咎，而天下隨時。隨時之義大矣哉！」《解義》按云：

「天下隨時」，《本義》依王肅釋作「天下隨之」，諸儒之釋，又皆以為「隨時」。蓋正適於時之宜，則隨乃盡乎正之利。細而一語默、一嘖笑、一作息，大而政事之張弛、賞罰之先後、禮樂之質文，各順乎其時而變通，以行其正，是以剛而無虐，柔而不屈，動者不倦，說者無厭，而天下之相隨者，相依固結，而不可散也。苟泥於正而違乎時，非其時即非其正矣，天下其孰能隨之？此其義固可相發明耳。¹⁴⁴

〈隨〉卦爻辭或云「出門交有功」，或云「係小子，失丈夫」，或云「隨有獲」，講的是隨人之義。而〈大象傳〉云：「澤中有雷，隨。君子以嚮晦入宴息。」講的則是「隨時」之義。朱熹、諸儒各就經傳之一偏為釋，《解義》乃通貫二解，兩說並取。又如〈臨〉卦九二：「咸臨，吉，无不利。」〈象〉曰：「咸臨，吉，无不利，未順命也。」《解義》云：

君子以正道命令天下，人無不順而從之。彼小人於君子，心術不侔，趨向各異，獨以陰僻之私，排沮撓抑於其間。邪類不誦，則正道不伸。君子之臨小人，正為其「未順命」，而不得不去之耳。按：「未順命」，或以為未順天命，或以為未順君子之命。要之，君子之命全乎天理，即天命也。邪正不兩立，故小人不順於君子，而君子必欲屏絕之，正以其悖乎天理耳。

¹⁴³ 案：通觀《解義》一書，對經說異同稍加辨析者只有四處，分別是〈離·彖傳〉、〈遯〉卦九五、〈晉〉卦上九、〈艮〉卦六二。此四處主要辯駁《程傳》之非。

¹⁴⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁25。



豈從一己之同異起見乎？¹⁴⁵

自來注家皆以〈臨〉卦初九、九二象君子。此爻占辭曰「吉，无不利」，而〈小象傳〉卻云「未順命」，與爻辭有所衝突。《周易本義》於〈小象傳〉下注云：「未詳。」

《朱子語類》亦無說。孔穎達《周義正義》、《程傳》以及《周易大全》所引諸儒之說，皆以「君命」釋「命」。《解義》所謂「或以為未順天命」，不武知何所本。¹⁴⁶無論如何，可以確定的是《解義》以「天理」調和了「天命」、「君子之命」，兩說並採。又如〈頤〉卦六四：「顛頤，吉。虎視眈眈，其欲逐逐，无咎。」〈象〉曰：「顛頤之吉，上施光也。」《解義》云：

四之顛頤而得吉，何也？蓋上之於下，不必思自己出，然後謂之能養也。今能任初之賢以養民焉，則初之施即四之施，而恩膏所及，昭然其光顯矣。此其所以為吉也歟？……或謂「上施」之「上」，指五而言。蓋人臣承流布化，無非奉行朝廷之德意，譬諸日月之照臨，雷霆之鼓動，雨露之滋潤，寒暑之成實，無非為天地養萬物而已。謂初之施即四之施可也，謂四之施即五之施，又何不可哉？¹⁴⁷

或以〈小象傳〉之「上」指六四，或以「上」指六五。而《解義》以「人臣承流布化，無非奉行朝廷之德意」調和兩說，謂「初之施即四之施，四之施即五之施」，可謂甚善。又如〈明夷〉六二：「明夷，夷于左股，用拯馬壯，吉。」《解義》云：

此一爻是言二傷猶未切，而示以速去之道也。……六二以明德處暗地，較

¹⁴⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁50。

¹⁴⁶ 《解義》釋義奉《易本義》為宗，有可能根據朱熹於〈否〉卦九四的注解，將「命」理解為「天命」。〈否〉卦九四：「有命，无咎，疇離祉。」《周易本義》：「命，謂天命。」《周易大全》引雲峰胡氏曰：「諸解以『命』為君命，《本義》以為天命。蓋〈泰〉九三『無平不陂，無往不復』、〈否〉九四『有命』，否泰之變皆天也。」

¹⁴⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁31、32。

之初九，則位已近君，然志欲于飛而事多掣肘，如傷其左股之象。當此時而不去，必且身中危機，即去而不速，亦恐禍患尋至。故為二計，當速於決去，如用馬壯之速以救之，則可以全身免禍而吉矣。……宋儒蘇軾釋此爻，獨以二本在朝之臣，當忍傷以救君之闇。豈可如居下之初，潔身遠去？所謂用拯馬壯者，竭忠盡智，彌縫其闕，匡救其災，要在有濟國事於萬一爾。此言亦有合於為臣之義，故附錄之。¹⁴⁸

《解義》將「用拯馬壯」理解為去位以遠禍，然卻同時附錄蘇軾之見解。實則，這兩種意見於經義是矛盾的。然因蘇軾之說「亦有合於為臣之義」，所以《解義》附錄之。這點頗能反映經筵講章與儒生釋經之差別。儒生釋經，分文析字，考辨異同，務求章通句解，於經之「本義」，甚至不惜皓首以窮之。帝王之學異於此。帝王之學但求知要、適用。只要適用，就算不是經文原意，甚至違背經義，皆可「附錄之」。試再以〈頤〉卦明之。〈頤〉卦卦辭云：「貞吉。觀頤，自求口實。」此卦從來歧見紛出。「頤」有口頤、頤養二義。純就卦辭來看，「觀頤」指觀他而言，「自求口實」謂自身而言。然注家多受〈彖傳〉「觀頤，觀其所養也；自求口實，觀其自養也」之影響，每將「自求口實」釋為觀他人自求口實。又為了區別「自求口實」與「觀頤」之義，或將「觀頤」之「頤」釋為養人，或將「頤」釋為養德。《程傳》即釋「觀頤」之「頤」為養人：

人之養身、養德、養人、養於人，皆以正道，則吉也。天地造化，養育萬物，各得其宜者，亦正而已矣。「觀頤，自求口實」，觀人之所頤，與其自求口實之道，則善惡吉凶可見矣。¹⁴⁹

《程傳》謂「頤」有養人之義，大概是因為〈彖傳〉有「聖人養賢以及萬民」云云。

¹⁴⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁6、8。

¹⁴⁹ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁150。



朱熹則釋「頤」為養德：

「觀頤」，謂觀其所養之道。「自求口實」，謂觀其所以養身之術。皆得正，則吉也。¹⁵⁰

《易本義》說得比較含糊。《周易大全》引《朱子語類》云：

養須是正則吉。觀頤，是觀其養德正不正。自求口實，是觀其養身正不正，未說到養人處。¹⁵¹

《程傳》以「頤」為養人，朱熹曰「未說到養人處」，正是為了與《程傳》作區別。

《解義》卻將兩說通而貫之云：

《程傳》謂「觀頤」為觀所養之人，「自求口實」為自求養身之道。蓋下體三爻皆主自養，上體三爻皆主養人。上體則觀其養人者得正則吉，下體則觀其自養者得正則吉也。與《本義》專主養德、養身不同。其實，自養為養人之本，未有自養不正而能養人者。真德秀云：「已得其養，則吾身先成，然後可推而達之天下。」是也。《本義》專言其體，《程傳》兼明其用。解雖各異，義實相通。總以見《易》道之無不該而已。¹⁵²

朱熹為明《易》之本義而撰《周易本義》。《解義》釋經雖奉《周易本義》為宗，但在解經傾向上實不同於朱熹。凡有裨於治道者，解雖各異，《解義》皆予以採摭調和。這與儒生追求「本義」的釋經立場有很大的不同。若與康熙晚年，李光地奉敕

¹⁵⁰ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 118。

¹⁵¹ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷 10，頁 32。

¹⁵² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 7，頁 25。



修撰之《周易折中》對照，更能看出兩者之差別。《周易折中》云：

陸氏銓曰：「觀頤，即考其善不善；自求口實，即於己取之而已矣。」案：陸氏說與《傳》、《義》異。蓋云觀其所養者，以自求養而已。如所養者德乎，則當自求其所以養德之道；如所養者身乎，則當自求其所以養身之方，與夫子〈象傳〉語意尤合也。¹⁵³

陸氏之說與《程傳》、《易本義》都不同，而《周易折中》謂「與夫子〈象傳〉語意尤合也」，可見李光地所求得之「本義」，又自異於朱子了。四庫館臣論《日講易經解義》云：「儒者拘泥章句，株守一隅……帝王之學，能見其大。」¹⁵⁴其對儒者之學似有過貶之嫌，但這也道盡了儒者《易》學與帝王《易》學之差別。

（四）申發經義

上文已明，《解義》釋經之體可分為「總論」、「釋義」、「按語」三大部分。「總論」基本上是採摭《大全》諸儒之說鎔鑄而成。「釋義」部分則主要順循朱注，以治理演繹經文。至於按語，「援古證經」、「綜論卦爻」二類亦多本於《周易大全》，真正可視為講臣之發揮者，乃「調和異說」與「申發經義」兩類，而後者又為《解義》按語之大宗。

清代程廷祚《大易擇言》以六目編纂諸家之說，這六目分別是：

一曰正義，諸說當於經義者也。**二曰辨正**，訂異同也。**三曰通論**，謂所論

¹⁵³ 清·李光地：《御纂周易折中》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第38冊），卷4，頁22。

¹⁵⁴ 清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷6，頁3。

在此而義通於彼，與別解之理猶可通者也。四曰餘論，單辭片語可資發明者也。五曰存疑，六曰存異，皆舊人訛舛之文，似是者謂之疑，背馳者謂之異也。¹⁵⁵



若以此六目例《解義》，申發經義之按語包含了「通論」、「餘論」兩類。其「餘論」者，如：

〈咸〉六爻皆以人身取象，拇也、腓也、股也、脢也、輔頰舌也，各得其一體。惟九四當心位，心統百體，至虛至公，無所不感，無所不通。苟失其虛且公者，而憧憧狃於朋從，則心雖有統百體之名，其實亦塊然一物耳，安在其能光大哉？先儒謂心猶鏡然，居其所，而物以形來，則所鑒自廣。若執鏡隨物，以度其形，為照幾何？¹⁵⁶

此為〈咸〉卦九四按語。〈咸〉卦九四：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」無一辭及「心」。因爻辭有「感」之義，故《解義》特於按語發揮「心統百體，至虛至公」之理。又如〈无妄〉卦：「元亨，利貞。其匪正，有眚，不利有攸往。」《解義》按云：

无妄即所謂誠，誠則自無不正，而又勉以「利貞」，何也？蓋人無格物致知、學問思辨之功，則志在祛妄而反墮於妄，本欲從正而反悖於正。以此自治，必有言偽而辯、行僻而堅之失，而受病在一身；以此治人，必有不諳物情、不識時宜之弊，而受病在天下。從來妄之溺於利欲者易見，妄之溺於意見之偏、學術之誤者難知。惟其難知，是以果於自用，輕試之世道

¹⁵⁵ 清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》，頁 50。

¹⁵⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 8，頁 10、11。

民物，而貽害無窮也。¹⁵⁷



此是就卦辭發揮「自以為无妄」之義，並且強調「格物、致知、學、問、思、辨之功」。類似上述「餘論」尚多，茲不贅舉。


《解義》「所論在此而義通於彼」之按語，充分體現了講章之特色。如〈賁〉卦六二：「賁其須。」〈象〉曰：「賁其須，與上興也。」《解義》云：

此一爻是言人臣同心共濟，能資於人以有為也。……按：二以陰不足以有明也，得陽而後明；二以柔不足以有立也，得剛而後立；二以下不足以有興也，得上而後興。此二之所以必須乎三也。然則，欲建功烈於當時，垂聲名於竹帛，豈獨士君子貴有拔茅連茹之風哉？古之盛世，君明臣良，一德一心，君臣相資用成邕隆之治，則求賢佐理，以興起事功，實有天下者第一要務也。¹⁵⁸

據《解義》的理解，此爻主要講「人臣同心共濟，能資於人以有為也」。然《解義》卻於按語中，將「人臣同心共濟」之義引申到人主身上，謂自古必「君明臣良，一德一心」方能成就「邕隆之治」，而其關鍵猶在於人主能「求賢佐理」，甚至認為這是「有天下者第一要務」。這種針對帝王的特殊闡釋，是《解義》一大特點。由於《解義》最初的讀者就只有康熙一人，講臣撰寫講章必須針對帝王而發，因此《解義》在詮釋卦爻時，往往推衍到人主身上。可貴的是，這種推衍、引申的意思，《解義》一概以按語出之，使不與本文之義相雜。這種嚴謹的體例，不僅不妨礙康熙先掌握經文「原義」，亦使《易》理更切君身，為其所用。又如〈離〉卦：「利貞，亨。畜牝牛，吉。」《解義》云：

¹⁵⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁2、3。

¹⁵⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁29。



卦辭言附麗乎人之道，既貴於正，而又必出之以順也。……按：〈離〉之為卦，一陰離乎二陽。陽者，君道；陰者，臣道，故多主臣麗君而言。然臣可以上麗乎君，君亦可下麗乎臣。為君者，黜邪佞，登忠良，慎之於始矣。而既得賢臣，則卑躬以隆其體，虛懷以盡其情，又極延攬之誠焉。此君之善乎麗臣也。為臣者，進以禮，退以義，謹之於初矣。而既事聖主，則將順以昭其美，委曲以殫其忱，又極納牖之道焉。此臣之善乎麗君也。三代以下，人主巍巍於上，百僚唯唯於下，君側多狎昵之人，盈廷工諛媚之習，知此者鮮矣。¹⁵⁹

〈離〉卦講的是附麗於人之道，多主臣附麗君而言。《解義》乃就「臣麗君」而申說「君麗臣」之道，並藉此說明了三代以下君臣失道之現象。又如〈臨〉卦六三：「甘臨，无攸利，既憂之，无咎。」《解義》按云：

此一爻是見無德者不可以臨人也。……按：六三以甘媚臨人而无攸利，見君子之難說也；「既憂之，无咎」，又見君子之易事也。處己嚴，故不受不正之說；與人寬，故不治「既憂」之人。爻辭為六三開遷善之門，然亦可見二陽之用心矣。¹⁶⁰

〈臨〉卦講的是在上者臨御在下者之道，初不限於小人之臨君子。此按語以《論語》「君子易事而難說」申發爻辭，並由此及彼，轉就君子對待小人之角度論說。又如〈睽〉卦九四：「睽孤，遇元夫，交孚，厲，无咎。」《解義》按云：

人臣比肩事君，惟宜一心一德，共僂力以報國。若意見各立，遂至積成猜嫌，互相嫉害，此豈社稷之福乎？後世人臣之睽莫甚於趙之廉、藺，唐之

¹⁵⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁58、59。

¹⁶⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁50、51。

牛、李。廉、藺始睽而終合者，以兩人之心皆出於公，公則自無不可化也。
牛、李始睽而終亦睽者，以兩人之心皆徇乎私，私則自不能克也。四與初
皆有陽剛之德，同德相遇，故始雖睽而終必合。欲濟天下之睽者，亦觀其
心之公私而已矣。¹⁶¹

這是由爻辭始睽終合之義，引申至人臣之猜嫌，又由人臣之猜嫌，申論公、私之別，並藉此提醒人主「觀其心之公私」。此按語最能見《解義》層層推衍的解經特色。又如〈復〉卦六二：「休復，吉。」〈象〉曰：「休復之吉，以下仁也。」《解義》按云：

天地生物之心曰元，人得天地生物之心以為心曰仁。為仁固由己而不由人，然亦有己未能復禮，而資人以輔仁者。初不遠之復，自修之意多；二休美之復，資人之益多，及其成功，一也。夫布衣窮處之士，猶須親師取友，輔成其德，若君天下者而得仁人之助，將盡一世之大，皆可使反剝而為復焉，又豈獨一身之克復己哉？¹⁶²

爻辭「休復」講的是修身之事，〈象傳〉「下仁」謂「資人以輔仁」，自來皆無異議。《解義》將〈象傳〉之「下仁」，由個人修身之事，聯繫到人君「得仁人之助」，以「盡一世之大」、「反剝為復」，這已可謂郢書燕說了。朱熹云：

每常解文字，諸先生有多少好說話，有時不敢載者，蓋他本文未有這般意思在。¹⁶³

¹⁶¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁32、33。

¹⁶² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁52。

¹⁶³ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷105「論自注書·總論」，頁2626。

又云：

凡解釋文字，不可令注脚成文。成文，則注與經各為一事，人唯看注而忘經。¹⁶⁴



《解義》申發經義之按語，不但「成文」，而且每如朱熹所說「與經各為一事」。當中雖有許多「好說話」，但「本文卻未有這般意思」。好在講臣以「按」出之，將這些議論與「釋義」作區隔。否則，必使人「看注而忘經」。¹⁶⁵

《四庫提要》論《日講易經解義》之特色云：「其大旨在即陰陽往來、剛柔進退，明治亂之倚伏、君子小人之消長，以示人事之宜。」¹⁶⁶此一特色，最能於講臣申發經義之按語中見出。此為帝王《易》學與儒生《易》學最大的差別，本文將於下一章申論之。

¹⁶⁴ 宋·朱熹：《晦庵集·儀禮附記下篇》，（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1145冊），卷74「記解經」，頁21、22。

¹⁶⁵ 案：《解義》有些申發經義之言論，不以「按」出之，而以「大抵」、「蓋」、「夫」等發端者，亦當以「按語」視之。這些未附於「釋義」之議論，皆為講臣之發揮，與「釋義」部分有明顯的區別。

¹⁶⁶ 清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷6，頁3。

第四章 《日講易經解義》之思想義蘊



第一節 《周易》經傳中之政治意涵及其詮釋傳統

據《左傳》、《國語》之記載，春秋時人引《易》，每以卦爻辭推斷吉凶，《易》最初僅為卜筮之書，斷無可疑。自《十翼》之作，以天道、人事推闡《易》文，《易》乃由卜筮之書一變而為哲理之書。不僅如此，《十翼》之文又有一大特點，即每就「聖人」的角度立言：

聖人以順動，則刑罰清而民服。（《豫·象傳》）

聖人以神道設教，而天下服矣！（《觀·象傳》）

聖人養賢以及萬民。（《頤·象傳》）

聖人感人心而天下和平。（《咸·象傳》）

聖人久於其道而天下化成。（《恆·象傳》）

其唯聖人乎？知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！（《乾·上九·文言傳》）

夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。（《繫辭傳》第七章）

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。（《繫辭傳》第十章）

以上之「聖人」皆指德位兼備的統治者而言。《大象傳》雖不言「聖人」，但「先王」凡七見，「后」三見，「上」一見，「大人」一見，其內涵實與「聖人」無別。《大象傳》出現次數最多的是「君子」，凡五十三見，¹這些「君子」都不是單純就品行上說的有德之人：

¹ 黃師沛榮對此做過仔細之統計。參所著：《周易象象傳義理探微》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2001年），頁110。



雲雷，屯；君子以經綸。((屯·大象傳))
地中有水，師；君子以容民畜眾。((師·大象傳))
上天下澤，履；君子以辯上下，定民志。((履·大象傳))
山下有風，蠱；君子以振民育德。((蠱·大象傳))
澤上有地，臨；君子以教思無窮，容保民無疆。((臨·大象傳))
山下有火，賁；君子以明庶政，無敢折獄。((賁·大象傳))
明入地中，明夷；君子以蒞眾，用晦而明。((明夷·大象傳))
雷雨作，解；君子以赦過宥罪。((解·大象傳))
澤上於天，夬；君子以施祿及下，居德則忌。((夬·大象傳))
澤上於地，萃；君子以除戎器，戒不虞。((萃·大象傳))
木上有水，井；君子以勞民勸相。((井·大象傳))
澤中有火，革；君子以治歷明時。((革·大象傳))
雷電皆至，豐；君子以折獄致刑。((豐·大象傳))
山上有火，旅；君子以明慎用刑而不留獄。((旅·大象傳))
澤上有風，中孚；君子以議獄緩死。((中孚·大象傳))

不難發現，〈大象傳〉所謂之「君子」亦指在位之執政者言。²《十翼》最初之預設讀者，殆皆此類「君子」、「聖人」。

《十翼》專就統治者角度闡發義理之特點，於《周易》並非毫無根據。其一、作為占筮用途之卦爻辭，本來就是供周代統治者「定天下之業」、「斷天下之疑」用的。其二、若純就卦爻辭本身來看，亦無處不見「聖人」之蹤影：

² 案：〈大象傳〉中之「君子」，更多時候是就德性上說的，但強調德性其實也是為了政治。戴君仁先生云：「《易傳》之可貴，是它重視人事，重視道德與政治。道德與政治，又是融成一片的，所謂為政以德。」參所著：〈易經的義理性〉，收入黃師沛榮所編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985年10月），頁212。



- 〈師·上六〉：「大君有命，開國承家，小人勿用。」
- 〈比·九五〉：「顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。」
- 〈臨·六五〉：「知臨，大君之宜，吉。」
- 〈離·上九〉：「王用出征，有嘉折首，獲匪其醜，無咎。」
- 〈益·六二〉：「或益之十朋之龜，弗克違，永貞吉。王用享于帝，吉。」
- 〈夬〉：「揚于王庭，孚號有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往。」
- 〈升·六四〉：「王用亨于岐山，吉，無咎。」
- 〈困〉：「亨。貞，大人吉，無咎。有言不信。」
- 〈井·九三〉：「井渫不食，為我心恻；可用汲，王明並受其福。」
- 〈革·九五〉：「大人虎變，未占有孚。」
- 〈革·上六〉：「君子豹變，小人革面。征凶，居貞吉。」
- 〈豐〉：「亨。王假之，勿憂，宜日中。」
- 〈渙〉：「亨。王假有廟，利涉大川，利貞。」
- 〈渙·九五〉：「渙汗其大號，渙王居，無咎。」

這些卦爻辭中的「王」、「大君」、「大人」、「君子」，一律指統治者而言。雖然以今天的學術眼光來看，這些卦爻辭大部分只是卜筮的紀錄；就應用層面而言，它們也只不過是「象」，但余敦康先生已指出，《周易》筮辭除了占卜的記錄以外，有一部分是直接來源於現實生活經驗之總結，例如：

- 〈屯·六三〉：「即鹿無虞，惟入于林中，君子幾，不如舍，往吝。」
- 〈師·初六〉：「師出以律，否臧，凶。」
- 〈泰·九三〉：「無平不陂，無往不復，艱貞無咎。」
- 〈恆·九三〉：「不恆其德，或承之羞，貞吝。」
- 〈解·六三〉：「負且乘，致寇至，貞吝。」

這些筮辭皆已擺脫卜筮的宗教思維，對客觀世界具有一定的認識意義。³余先生並沒有把〈臨〉卦六五「知臨，大君之宜，吉」一併作為例子，但此爻無疑實可與上述諸爻歸為同類。不難發現，這些爻辭已經含有某種程度的說理意味，且其主語與訴告對象，大致而言都是在上位之統治者。

上述現象，解釋了為何朱熹雖以《易》為卜筮之書，並且強調「所謂『潛龍』，只是有箇潛龍之象，自天子至於庶人，看甚人來，都使得」，⁴但有時他仍不得不從人君的角度訓釋卦爻。例如〈大有〉六五：「厥孚交如，威如，吉。」《周易本義》云：

大有之世，柔順而中，以處尊位。虛己以應九二之賢，而上下歸之，是其孚信之交也。然君道貴剛，太柔則廢，當以威濟之，則吉。⁵

又如〈既濟〉六二：「婦喪其茀，勿逐，七日得。」《周易本義》云：

二以文明中正之德，上應九五剛陽中正之君，宜得行其志。而九五居既濟之時，不能下賢以行其道，故二有婦喪其茀之象。⁶

且不論卦爻辭的作者是誰、是怎麼形成的，可以確定的是，當中有些卦爻，若不就統治者的角度釋之，實在於義難通。準此而論，《十翼》以「聖人」闡釋經文，就不足為奇了。只不過卦爻辭於「聖人」罕言之，⁷《十翼》則累言之。

³ 相關詳細論述，請參余敦康：〈從易經到易傳〉，收入黃師沛榮所編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985年10月），頁230、231。

⁴ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年3月），卷67「易五·乾下」，頁1647。

⁵ 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁83。

⁶ 宋·朱熹：《周易本義》，頁227。

⁷ 案：卦爻辭內容涉及的面向非常廣，不專就統治者的角度繫辭取象。黃師沛榮〈易經卦義系統之研究〉一文，對《周易》卦爻辭做過深入、系統性之研究，指出六十四卦分別象喻古人生活中最受關注之各種時態或事態。仔細分析，六十四卦卦義約可歸為七大類：一、生存環境。二、社會型態。三、社會制度。四、生活細節。五、人際關係。六、處世態度。七、人生際遇。這七類

漢代以象數釋《易》，基本上是延續先秦以來《周易》之卜筮傳統。至魏代王弼一掃漢人讖緯鑿空之論，以義理解《易》，其本質則比較接近《十翼》，只不過王弼援老、莊以為說，使得《易經》蒙上一層道家色彩。王弼以降，最能發揮《十翼》之釋經精神，對後世又有深遠影響者，則為《伊川易傳》。朱熹〈周易五贊〉中之〈原象〉云：「孔聖贊之，是為《十翼》。遭秦弗燼，及宋而明，邵傳義畫，程演周經，象陳數列，言盡理得。」〈警學〉曰：「在昔程氏，繼周紹孔，奧指宏綱，星陳極拱。」⁸在朱熹看來，程頤是最得周、孔「奧指」之學者。

不過，《伊川易傳》雖上接《十翼》之傳統，兩者又有所不同。《十翼》作者認為《易》是聖人「通天下之志」、「成天下之務」、「崇德而廣業」之書，它基本上是傾向於從統治者的角度闡釋經文的。程頤釋《易》的基本態度則有別於《十翼》，他試圖將《易》說成人人都適用之書。程氏云：

凡六爻，人人有用。聖人自有聖人用，賢人自有賢人用，衆人自有衆人用，學者自有學者用，君有君用，臣有臣用，無所不通。⁹

舉例言之，《程傳》釋〈噬嗑〉卦云：

口中有物，則隔其上下不得嗑，必齧之則得嗑，故為噬嗑。……凡天下至於一國一家，至於萬事，所以不和合者，皆由有間也，無間則合矣。以至天地之生，萬物之成，皆合而後能遂。凡未合者，皆有間也。若君臣、父子、親戚、朋友之間，有離貳怨隙者，蓋讒邪間於其間也，除去之則和合矣。¹⁰

包括了人生之大要。參所著：〈易經卦義系統之研究〉，《易學乾坤》（臺北：大安，1998年），頁89—122。

⁸ 宋·朱熹：《周易本義》，頁3、6。

⁹ 見宋·程頤、程頤撰，朱熹編：《二程遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第698冊），卷19，頁4。

¹⁰ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》（北京：中華書局，2011年5月），頁117。

依程頤的理解，〈噬嗑〉卦是凡君臣、父子、親戚、朋友，以至於萬事，都能用得上的。這種「人人有用」、「無所不通」的詮釋方式，可以說與《易》之卜筮精神是相吻合的。然《十翼》作者並不如此訓釋〈噬嗑〉卦。〈彖傳〉云：

頤中有物，曰噬嗑。噬嗑而「亨」，剛柔分，動而明，雷電合而章。柔得中而上行，雖不當位，「利用獄」也。

〈噬嗑〉卦唯六二、六三、六五是陰爻，而「得中」者，僅二、五兩爻，前者以陰居陰，又屬「當位」，可見〈彖傳〉「柔得中而上行」指六五而言。五位為「尊位」、為「天位」，故所謂「利用獄」，顯然就人主而言。〈噬嗑·大象傳〉之「先王以明罰敕法」，正可與〈彖傳〉互補。顯然，《易傳》是純就「先王」、「利用獄」的統治者闡釋此卦的，這與《程傳》說成凡君臣、父子、親戚、朋友，以至於萬事都能用的釋經立場不同。

再如〈比〉卦九五：「顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。」〈小象傳〉釋云：

「顯比」之吉，位正中也。舍逆取順，「失前禽」也。「邑人不誡」，上使中也。

文中所謂「上」，顯然指上位者而言。此卦九五爻為全卦中之唯一陽爻，〈彖傳〉針對此爻云：

比，輔也，下順從也。「原筮，元永貞，无咎」，以剛中也。

可見〈彖傳〉作者亦從下位者順從上位者的角度釋說此爻。至於〈大象傳〉，更直接以「先王」立論：



地上有水，比；先王以建萬國，親諸侯。

無論是大小〈象傳〉，還是〈彖傳〉，都是就下位者親比上位者釋說〈比〉卦的。然《程傳》卻云：

聖人以大公无私治天下，於「顯比」見之矣。非惟人君比天下之道如此，大率人之相比，莫不然。以臣於君言之，竭其忠誠，致其才力，乃顯其比君之道也。用之與否，在君而已，不可阿諛逢迎，求其比己也。在朋友亦然，修身誠意以待之，親己與否，在人而已，不可巧言令色，曲從苟合，以求人之比己也。於鄉黨、親戚，於衆人，莫不皆然，「三驅」、「失前禽」之義也。

11

《程傳》以朋友、鄉黨、親戚、衆人「莫不皆然」訓釋「顯比」，這種「人人有用」的釋經傾向，顯然與《十翼》之專就「聖人」立論有所不同。

必須強調的是，上述《程傳》這種將三百八十四爻說成「無所不通」的意圖，雖然與卜筮精神相通，但就本質上而言，兩者迥然有別。雖然《周易》筮法，今日已不可確知，但可以肯定的是，先秦時人，至少《十翼》的作者認為，卦爻辭只是「象」。〈說卦傳〉是如此，〈彖傳〉、〈小象傳〉亦莫不如此。清代學者朱軾（字若瞻，號可亭、文端。1665-1736）云：

《易》者，象也。有象斯有理，理從象生也。孔子〈彖〉、〈象〉二傳，何嘗非言象？雷、風、山、澤以及〈乾〉馬、〈坤〉牛、〈震〉龍、〈巽〉雞之類，皆象也。即卦之剛柔、上下、應比、承乘，亦何莫非象乎？¹²

¹¹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，頁 51。

¹² 參《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》



一般人只注意到〈說卦傳〉之所載為「象」，但朱軾卻明白指出，〈彖傳〉、〈小象傳〉中之剛柔、上下、應比、承乘，莫非是象。既然是「象」，就可以「觸類而長」，通於萬事萬物。〈彖傳〉、〈小象傳〉雖然每就統治者的角度立論，發明「占外之占」，¹³甚至有時「言理不言事」，¹⁴但兩者以陰陽、剛柔、中正、承乘、比應、當位不當位等觀念闡釋經文，在說理的同時，其實也保留了《周易》作為卜筮之書的特徵。至於程頤，其「人人有用」、「無所不通」的釋經方式，與〈彖傳〉、〈小象傳〉並不相同。回顧上述《程傳》對「噬嗑」、「顯比」的訓釋可以發現，程頤只是說明了萬事萬物間，有些道理是可以相通的，就像「噬嗑」之「去間」、「顯比」之「大公無私」，小之一人一家，大之國於天下，「去間」、「無私」之理，莫不可用。然而，並非六十四卦三百八十四爻的道理都可以像上述般由此而通乎彼。程頤這種引申經義的釋經方式，顯然與〈彖傳〉、〈小象傳〉之以「象」解經有所不同。雖然他努力地將《易》說成「無所不通」，但在方法上，畢竟是行不通的。後來朱熹專以陰陽剛柔闡釋卦爻辭，才突破《程傳》所面臨之瓶頸。

程頤、朱熹皆試圖將《周易》說成「上自天子，下至庶人，皆有用處」，是因為不如此說，《周易》就只是「聖人」之事，只合「聖人」用了。朱熹對於聖人作《易》、贊《易》之用意，是有很明確之認知的：

《易》自是別是一箇道理，不是教人底書。……文王、周公之辭，皆是為卜

筮。後來孔子見得有是書，必有是理，故因那陰陽消長盈虛，說出箇進退存

本)，卷 6，頁 33。

¹³〈需〉卦九三〈象〉：「『需于泥』，災在外也；自我『致寇』，敬慎不敗也。」《周易本義》云：「『敬慎不敗』，發明占外之占。聖人示人之意切矣。」見宋·朱熹：《周易本義》，頁 54。案：所謂「占外之占」，指的是在占辭以外說道理。

¹⁴〈隨〉卦上六：「拘係之，乃從維之。王用亨于西山。」《日講易經解義》云：「上六居〈隨〉之極，是其所以隨人者，止此無妄之心，合終始而不易，隨之固結而不可解者也。故其相知之深、相信之篤，如有物焉，既『拘係之』，更『從而維之』之象。夫誠意之極，可通神明，又有『王用亨于西山』之象。明之所以隨乎人者以此，幽之所以隨乎神者亦以此。……隨之極，言理不言事。」見清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊），卷5，頁32、33。

亡之道理來。要之，此皆是聖人事，非學者可及也。……蓋為學只要理會自己胸中事爾。¹⁵



此處所謂「聖人」，即《易傳》「通天下之志」、「斷天下之疑」、「崇德而廣業」之聖人，亦即德位兼備之統治者。朱熹非常清楚，無論是文王、周公之卦爻辭，還是孔子之《十翼》，基本上說的都是上位者之事，「非學者可及也」。後來，他以陰陽剛柔釋卦爻，務求「上自天子，下至庶人，皆有用處」，《周易》才比較貼近學者，不再是學者不可及之書。

程頤、朱熹將《易》釋成「人人可用」，雖然對於《周易》之普及功不可沒，但基本上這是從「學者」的角度思考、出發的。在《十翼》形成的年代，其作者念茲在茲的無非是人主能夠知其說而用之於世，所以才每就「聖人」的角度立論。從這點來看，程、朱《易》學之本質是士大夫《易》學，與《十翼》之「聖王」《易》學自有區別。後世真正接續《十翼》詮釋傳統的，大概就只有帝王講筵了。

從上一章可以得知，《日講易經解義》不但汲取了程、朱以來士大夫《易》學之養分，而且還將《十翼》釋經之精神發揮到極致。一方面，《日講易經解義》在釋義時，一概把〈彖〉、〈象〉、《周易本義》注文中之「象」代以君臣治道；另一方面，《日講易經解義》在每一節之末或以「按」，或以「蓋」、「夫」、「大抵」等發端，將經義引申至人君身上。例如：

泰雖開於天地，成於君臣，而實本於君心理欲邪正之辨。蓋〈乾〉為陽而〈坤〉為陰，君心所存者皆陽明之善，而不累於陰暗，是「內陽而外陰」也。君心所發者皆剛健之德，而不即於委靡，是「內健而外順」也。……蓋「內陽而外陰」，則其心內明而不外眩；「內健而外順」，則其心內足以勝私而外順於理。君志如此，方與君子有相孚之美，而不授小人以迎合之端。是以君子常

¹⁵ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·讀易之法」，頁 1658、1659。

進，而小人常退也。信乎泰不在氣數，而在人君之一心哉！¹⁶



〈泰·彖傳〉云：「天地交而萬物通也，上下交而其志同也。內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消也。」陰、陽、健、順只是「象」，程頤、朱熹都沒有作進一步的解釋，《解義》則明確地以「君心所存」釋之，謂：「君心所存者皆陽明之善而不累於陰暗，是『內陽而外陰』也。君心所發者皆剛健之德而不即於委靡，是『內健而外順』也。」這不但將〈彖傳〉之「象」具體化了，而且上接《易傳》切就君身釋《易》之精神，將「開泰」之關鍵歸諸「人君之一心」。又如〈否·彖傳〉：「上下不交，而天下无邦也，內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子，小人道長，君子道消也。」《周易本義》無釋，《程傳》則云：

陰柔在內，陽剛在外，君子往居於外，小人來處於內，小人道長，君子道消之時也。¹⁷

程頤是以君子、小人釋〈彖傳〉之陰陽剛柔。這是傳統士大夫《易》學最常見的訓釋。《解義》則除了如〈泰〉卦那般以「君心所存」釋陰陽剛柔外，更進一步謂：

泰則歸之天，否則責之人，聖人之深意也。¹⁸

又云：

君心之疏密，即小人消長之關也；小人之消長，即天命去留之本也。¹⁹

¹⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊），卷4，頁12。

¹⁷ 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，頁115。

¹⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁11。

¹⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁40。



因此，「轉移世運之大權，端在人君操之於上而已。」²⁰這種責成帝王的解釋，可謂上接《十翼》，而有別於士大夫之《易》學。

《易傳》中有些例子頗能凸顯《十翼》作者切就人君釋經之特色。例如〈解〉卦六三：「負且乘，致寇至，貞吝。」〈繫辭傳〉一方面釋云：

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。

這是單純就經文本身作釋義，與〈小象傳〉之釋以「負且乘，亦可醜也。自我致戎，又誰咎也」，並沒有太大出入。然而，另一方面，〈繫辭傳〉又加以引申云：

上慢下暴，盜思伐之矣。

爻辭講的是小人因竊取君子之器而招致寇盜，〈繫辭傳〉卻將爻辭的意思引申到上位者自致寇亂之事上去了。《解義》云：

此一爻是傲無才德者，不宜在高位也。……六三陰柔不中正而居下之上，乃無德而竊據高位者，則褻辱所必加，斥逐所必至，雖得之，必失之，是猶小人宜負荷而反乘車，處非其分，當致寇奪也。……按：古者德以詔爵，能以詔祿。人人各安其分，而不萌僥倖之想。後世用人，不以行舉，不以言揚。一小人得志，而衆小人生心紛紛競進，各挾負販之智，而逞暴取豪奪之私。其為生民之害，豈可言乎！夫安民可與行義，危民易與為非。民既稔受其毒，而出爾反爾，犯上作亂之事因之而起，故曰「負且乘，致寇至，盜之招也。」

²⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁40。

可見天下本無寇盜，而用小人者實招致之。有天下者，與其勞師動衆以殄平寇盜，不若愛惜名器以慎絕小人。未有小人不去而寇盜可平者。²¹



一方面，《解義》依循〈小象傳〉的意思，闡明小人自我致戒之原因；另一方面，《解義》在按語中承襲了〈繫辭傳〉切就君身說理之精神，發揮人君用人不當而致寇亂之義。整部《日講易經解義》基本上都是秉持著這種釋經精神闡明《易》理的。

若將《解義》之思想義蘊稍作梳理，其要約有三端：君道、臣道以及天人論述。茲分別綜述如下：

第二節 《日講易經解義》的君道論述

《周易》六十四卦，有些卦與統治階級的關係比較密切，尤其經過《易傳》的闡釋後，後人每將這些卦聯想到統治者身上，最鮮明的例子就是〈乾〉、〈坤〉二卦。自《易傳》以來，古人即將〈乾〉卦象喻君道、〈坤〉卦象喻臣道。其他如〈比〉卦、〈臨〉卦、〈觀〉卦、〈革〉卦、〈鼎〉卦、〈豐〉卦等等，無論卦名、卦義，都容易讓人聯想到在位執政者。而在六十四卦當中，最能代表統治階級的，大概就是〈大有〉卦了。純就卦名以及爻辭來看，〈大有〉卦主要講豐收之事。《穀梁傳》宣公十六年：「五穀大熟為大有年。」又，《公羊傳》桓公三年：「彼其曰大有年何？大豐年也。」這是「大有」之古義。農作物之收成主要依賴天時，故〈大有〉上九曰：「自天祐之，吉，無不利。」然自《易傳》以來，「大有」已轉化為富有天下之義。〈雜卦傳〉云：「大有，眾也。」〈序卦傳〉云：「與人同者，物必歸焉，故受之

²¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁54、55。

以〈大有〉。有大者，不可以盈，故受之以〈謙〉。」〈繫辭傳〉徵引〈大有〉上九爻辭，亦非就農作收成的角度詮釋「大有」：



《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。」

由「尚賢」一語可以得知，〈繫辭傳〉也是就統治者的角度詮釋「大有」的。至於〈彖傳〉、〈象傳〉，那就更明顯了。〈大有·象〉曰：「火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休命。」此「命」指的是天命。而〈大有·彖〉云：

大有，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」。

除〈說卦傳〉、〈文言傳〉沒有言及「大有」外，《十翼》各傳都從「有天下者」的角度訓釋此卦。而《解義》云：

〈大有〉取居尊得衆之義。六五一陰在上，五陽從之，所有者大，故曰大有。然而，成其有之大者，實本於元后之德。君德不剛不足以制事，而過剛則失之嚴；不明不足以燭理，而過明或失之察。必離明乾健，順時而運，乃能制作盡善，治化大行，是德以全乎其勢也。〈彖〉故以「元亨」予之。又欲萬世君臣膺豐亨豫大之慶，勵持盈保泰之修，是以諸爻多戒詞焉。初則惕以克艱，二則勗以任重，三則勸獻納之忠、嚴小人之辨，四則明分義之大，抑僭逼之嫌，所以**徹夫臣**者至矣。五必誠孚於下交，威飭乎无備；上必尊賢而不居其有，行順而昭格於天，所以**徹夫君**者至矣。君臣各有當盡之道，而操用行政之權、辨是非邪正之實，其道又專屬乎君。故當大有之朝，含畜甚衆，



小人雖未即為君子之害，而剛明之主慮切「履霜」，不第「天秩」、「天叙」昭典禮之雍容，尤以「天命」、「天討」嚴賢奸之進退，此〈大象〉所為以「遏惡揚善」，著應天時行之實歟？²²

這段文字不但融會了《易傳》各篇對〈大有〉的詮解，而且通貫諸爻，概括經緯天下，守成保泰之要道，是《解義》中論述治理極為精要的一段文字。《解義》認為：「大有之所以亨者，不以勢而以德。」有天下者最重要的就是具備剛明之德，唯德可以「全乎其勢」。一方面，「剛明」指的是君心所存，君有光明之盛德，才足以建中表正，為天下表率。另一方面，「剛明」指的是人君所應具備的特質，有剛之德才足以獨攬乾綱，決斷取捨；有明之德才足以鑑別是非、洞燭邪正。然兩者又必須合乎中，否則剛必失於嚴刻，明將失於過察。剛明而中以外，人君還必須「順時而運」，制作才能盡善。而「大廈非一木之支，太平非一人之業」，有天下者又必得賢能之佐助，方能理繁務、治眾庶。任人以誠信為本，臨下以威儀為尚。用人則貴知人，必進君子而退小人，遏惡揚善，才能永保天之休命。此外，「尊賢而不居其有」、「慮切履霜」，更是人君持盈保泰之要道。此為人君經綸天下之大旨。至於人臣，荷天下之重任，除量力度德，敬慎戒懼外，又當嘉猷時陳，良謨是獻。其位高權隆者，更須謹守義分，不可矜功挾權，有僭逼之嫌。此為受天下之託者所當盡之道。唯君明臣良，一德一心，才能治有保有，長永天命。

帝王經天緯地之要旨，幾乎都涵蓋在上面這段文字裡了。《解義》反覆申明者，殆不出上述諸端。其論帝德則曰：「為人君者，其務以聖帝賢王為則哉！」²³又云：「帝王、聖賢無二學。」²⁴帝王處聲色交攻，讒佞環伺之境，非心易縱而賢人易隔，若非朝夕省察，時時存養，勢必耽於逸樂，蔽於奸邪，故《解義》反覆叮嚀帝王必須以聖賢為法。

²² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁42、43。

²³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁5。

²⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁16。



帝室為天下表率，故正己又須正家：

夫天下之大，即於一家定之，此家人之所關甚鉅也。……造物不能外陰陽而神其用，帝王不能外倫紀而大其功。以天下為家者，欲一道德而同風俗，豈能舍宮壺之地而別求起化之原乎？²⁵

天下相隨之關鍵，帝之所以為帝，王之所以為王，皆在乎一己之德：

致隨之道，惟出於正，則一人之心，適合乎天下人之心，將見近說遠來，無思不服，盡天下而隨之。帝之所以為帝，王之所以為王，皆在乎此，非若驩虞小補之治而已。²⁶

《解義》又云：

〈大畜〉之義有二，一止畜，畜乾也；一蘊畜，畜德也。……凡畜德者，非有剛健篤實輝光之盛，不能成日新之德。畜惡者，非有德禮潛移默化之機，不能臻蕩平之治。天德王道，聖人於〈大畜〉一卦已盡發明。²⁷

蓄德乃有「潛移默化之機」，乃能止天下之惡，所謂「帝王正己以正家，正家以正國與天下。」²⁸《解義》又云：

從來險難皆起於人事，故治己、治人為有天下之要務。……人君必先慎修於上，日就月將，而後海內回心向道，風移俗易，不待勢制威禁，自然相觀而

²⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁15、16。

²⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁25。

²⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁11、12。

²⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁14。

化，則治己又為治人之本也。²⁹



《易經》講筮初期，三藩之亂尚未平息。上述這番言論，對康熙無疑是一大警惕。

又，為政在人，取人以身。修身以德，自能使群賢畢集，眾正盈廷：

從來為政在人，取人以身。九五所居中正，故能以我之正，而信二之正；以我之中，而信二之中。其相孚有如此也。使己無其德，則是非之鑑不明，取舍之權不定，又安能信善而得吉哉？³⁰

蓋太平非一人之業，「世道之治，必以君臣交通，勵精圖治而後成」，³¹故《解義》又反覆強調「君臣相須」、「明良相會」之理：

君擇臣，臣亦擇君。五之「朋來」，是延攬羣才，以資廓清者定之略，興王之所以定大業也。上之「來碩」，是攀附真主，以成旂常竹帛之功名，世之所以垂不朽也。二者宜其相須甚殷，而相見恨晚矣。³²

自人臣言之，有匡時之志、濟世之才，亦須遇上明主才能吁咈相成，而臻盛治：

文明柔順之臣，必得剛健獨斷之主，始能堂廉合德，吁咈相成，而臻天下一家之盛治。³³

自人君言之，必得梗楠杞梓之材、舟楫鹽梅之佐，而後可成巨構而建大功：

²⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁50。

³⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁31。

³¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁36。

³² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁46。

³³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁32。



古之盛世，君明臣良，一德一心，君臣相資用成邛隆之治，則求賢佐理，以興起事功，實有天下者第一要務也。³⁴

君臣各有其道。人君治天下務求「知要」，懂得「執簡御煩」，而求賢佐理乃治理天下第一要務。必勞於求賢，乃能逸於治事：

天下之大，非一人心思所能周，而屈己下賢，資其聰明以廣吾之所不及，誠得執簡御煩之要者。……人君勞於求賢，而逸於任人，乃天理當然之極，即中道也。世主或聰明自用而不肯下賢，則失之過；或昏昧自安而不知下賢，則失之不及。……蓋人君沾沾自用，豈能周於萬事？故自任其知者，適以成其不知。〈中庸〉稱舜大智，惟其好問好察，而約之用中，其得「知臨」之道者歟？又言「聰明睿知，足以有臨」，則知自古臨天下者，未有不要之於「知」，而又非一人自用之謂也。可以悟為君之道矣。³⁵

〈中庸〉載孔子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也。」《解義》謂「世主或聰明自用而不肯下賢，或昏昧自安而不知下賢」，實道盡古今治亂之要因。世主若知屈己下賢，則雖才微智淺，亦可賴以流布恩澤，嘉惠繁庶。若不審己度力，昧於求賢，勢必如涉大川而無舟楫，無由以濟。《解義》釋〈頤〉卦六五「拂頤，居貞吉。不可涉大川」云：

五以柔居尊位，才不足以養人。上有陽剛之德，五賴其賢以養之。夫君以養人，頤之經也；反賴上之養以養之，是拂於經矣。既以己不足而求養於上，必居守貞固，篤於信任，斯惠澤常流而得吉也。若不能審己度力，或以拂頤

³⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁29。

³⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁52、53。



為嫌，而冒昧以圖功，自用以求濟，是猶「涉大川」而無操楫之任，何由而克涉哉？³⁶

又云：

君道貴剛，柔所不尚。然柔而能任剛明之賢，則不獨資以自養，而天下亦賴之。如太甲、成王，雖不及湯之錫勇、武之執競，而能信任尹、虺、周、召之賢，則未始不可成治功也。至若漢元之優柔不斷，知蕭望之、周堪之忠而不能用，知弘恭、石顯之惡而不敢去，進賢如轉石，去佞如拔山，是其柔也，必至於莫救矣。³⁷

可見人君不必有過人之才，但不可不求賢以輔。柔而不知任賢，則不獨已失其養，天下或亦被災蒙禍。又，才弱守成者固有資於賢能，出險濟難者更須急於求賢：

聖人立教，責重人事。雖時勢無可為，猶必教之以出險濟難之道。況〈屯〉之九五本有陽剛之才，未為失德，而直以「大貞凶」為戒，何哉？誠以有君無臣，必不能成大業。五專恃六二陰柔之應，斯所往多阻。卦之初九既為人望所歸，使與六四同屈己下賢，傾心委任，而又內修德政以收拾人心，未必膏澤不可以下流，而經綸不可以徐布。故辭曰「屯膏」，以明求賢之宜急也。

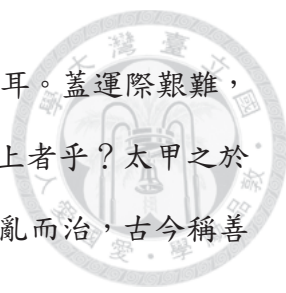
38

傾心任賢，縱使運際艱難，亦可轉危為安，易亂為治：

³⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁32。

³⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁33。

³⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷2，頁36。



委任得人，自足以成天下之治。故功在九二，而名歸六五耳。蓋運際艱難，雖英明剛斷之君，猶不能不望臣隣之助，況六五之柔中在上者乎？太甲之於阿衡，成王之於公旦，惟其傾心信賢，故能轉危為安，易亂而治，古今稱善守成者，無以加焉。誠任人之道得耳！³⁹

任賢使能既為有天下者第一要務，故君貴知人。能知人，則無乏材之嘆：

自古為治，未有借才異代者，亦顧用之何如耳。知之極其明，位之極其當，循名責實以考其成，信賞必罰以鼓其氣，則人人興事赴功，賢者以奮，不肖者以勉，苟有一長，莫不樂為朝廷之用，而何至有乏材之嘆哉？⁴⁰

「知之極其明，位之極其當」，「苟有一長」莫為朝廷所用，則世無遺材矣。故人君貴有「明」之德，「明」乃能知人。《解義》對知人之「明」有一段非常精彩的論述：

人君以知人為明，用人為急。知之不真，則所求非所用，所用非所求，而為害益甚。此君之德必以明為大也。所謂明者，至誠以將之，虛己以待之，本之眾論以取其公，攬之一心以行其斷，庶幾賢無不用，而用必皆賢。此知人之法也。故曰：「君明臣忠，則朝廷治安。」明之一言，誠探本之論也夫？

41

天下治亂，繫乎人君之「明」。蓋人主操用人之大權，不知人，則必用人失當，為害益甚。故人主不必有過人之才，但不可無知人之明。能「明」則「賢無不用，用必皆賢」。君明臣良，一德一心，則險難可濟，風俗可移，盛治可期。反之，不「明」

³⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁42。

⁴⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁44。

⁴¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁30。



則無以審賢奸，察情偽，必致奸邪盈廷，世道阡危：

蓋邪正不並立，而辨之於始實難。然郭子儀能識盧杞之險，李沆能辨丁謂之奸，而卒不能禁。其不得志者，以賢奸消長之數，轉移總由君、相，而不在他人故也。德宗云：「人言盧杞奸邪，朕殊不覺。」寇準云：「如謂之才，顧能使之久居人下耶？」小人之傾動君、相，其可畏如此。甚矣，知人之為急也！⁴²

人君之「明」為賢奸消長之關鍵，而賢奸之消長，又係天命之去留。可見「明」實乃人君保邦守成之樞要。

以上論「正」、「明」二點，是《解義》認為凡有天下者所不可不具備之德。人君可以無才，但不正則無以正家、正天下，無以致人之隨；不明則無以知人，無以「位人極其當」，無以辨忠奸。能既正且明，自然「明良會合，心志一而功業成」。人君所尚，莫貴於此兩點。此外，人君又貴有剛健之德，並且審時而動：

剛則能斷，健則知險。既有定識，又有定力，自不肯冒進以陷於險。……夫有國家者，內而宮府，外而海甸，艱難險阻，往往伏於不測，雖盛明之世，亦所必有。惟在人主秉剛健之德，審時而動，行正道以成大功耳。⁴³

天下禍患往往伏於不測，雖盛明之世，亦所必有，可謂無地無險，無時無險。故人君貴有剛健之德，審時而動，方能知險、涉險。又，治理天下難免有改弦易轍之事，若缺乏定識、定力，無剛健決斷之德，勢必因循蠱壞，以致遺害無窮：

幹蠱之時，與天下更始，不得不反前人之覆轍，雖改臣、改政，有決不容已

⁴² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁45。

⁴³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁3。

者。豈可姑息以遂先人之過，貽宗祀之憂乎？⁴⁴



《解義》又云：

凡事有必變之時，聖人因有改易之事。……凡人可與習常，難與通變；可與樂成，難與慮始。當革之初，未免疑懼，必待已革之日，事久論定，信所當然，而後乃孚，革之難有如是也。……革之道關乎治亂安危，非聖人之得已也。後世之患不失於因循以養禍，則失於輕作以敗事。故當革而不革，法久則弊生，不可也；不當革而輕革，興一利必復生一弊，尤不可也。⁴⁵

革易之事，非審時而動，有定識、定力不能也。唯有識見，知革所當革，又用於改革，方能進復先代明王之治：

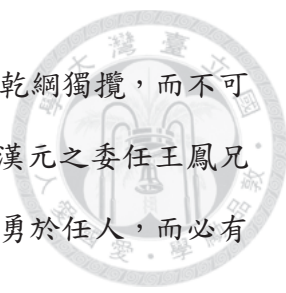
《程傳》謂：「國家必紀綱廢，而後禍患生。聖人既解其難，則當修治道、正紀綱、明法度，進復先代明王之治，是來復也。自漢以下，亂既除則不復有所為，姑隨時維持而已，故不能成善治，此不知來復之旨也。」至哉言乎！蓋「无所往」者，言天下初定，不宜以無益之事輕舉妄動，滋生民紛擾之端。至一代之興，所為規畫布置，以建久安長治之規，君臣上下，孜孜汲汲，猶恐不逮，固未嘗頃刻可緩也。若謂時難甫息，便可晏然無事，因循玩弛，聽其自然以偷旦夕之安，恐前難方解，而後難復起矣。⁴⁶

此外，人君雖以任人為務，又必有剛之德，乃能「乾綱獨攬」，不致主權下移：

⁴⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁38、39。

⁴⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁34—36。

⁴⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁48。



臣道猶婦道也，忠順以事一人可也；君道猶夫道也，自當乾綱獨攬，而不可下移者也。苟徒以任臣為德，則偏信生奸，必致大害。如漢元之委任王鳳兄弟，明皇之聽信林甫、國忠是也。夫自古英君誼辟，非不勇於任人，而必有獨斷之德，以神其不測之權。⁴⁷

故人君雖勇於任人，亦當深思豫防，使上下無相偏之嫌：

蓋人臣位高權隆，苟非於利害之幾、盈謙之理，辨之甚哲，鮮有不侈然自大，以至凶於家，害於國者。此在為臣者，固不可不戒。而人君亦當深思豫防，使上下無相偏之嫌。如漢光武不令功臣預政，宋藝祖之解諸將兵權，則損抑之正，所以保全之耳。⁴⁸

人君雖貴有剛明之德，然又必須約之以「中」，否則剛愎自用，厲咎不免：

古之帝王，明足以照，剛足以決，勢足以專，然而未常不凜凜於自用則小之戒，乃其所以為聖也。……若夫優柔不斷者，又當以英果濟之，此〈洪範〉『高明柔克，沉潛剛克』之說，不可執一而論也。⁴⁹

又，唯有剛明之德，可以及遠。以此行師出征，無所不利；以此治人，若不約之以中，必失之嚴、失之察：

上九以陽居上，在〈離〉之極，剛明之至者也。惟剛明，則可以及遠。故王者用此道以出征，則能戡亂止暴，以享有嘉美之功。然剛極則無所縱舍，明

⁴⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁23—24。

⁴⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁49、50。

⁴⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁9。

極則無所掩匿。苟不約之以中，則剛而失於過嚴，明而病於過察矣。⁵⁰



又云：

君子臨民，不貴苛察。……見雖足以察於幾微，而不以苛核失含宏之度；智雖足以燭於隱伏，而惟以端默宏坐照之神。……昔人云：「自治用昭，去惡乃盡；莅衆用晦，太察則傷。」⁵¹

人主用獄之道，尤貴剛柔得中。唯剛乃能不流於姑息，唯柔方有寬恕之厚：

有仁恕之德而不失之委靡，有哀矜之念而不流於姑息，一張一弛之當其可也。凡此皆具用獄之道。……柔中雖不當位而「利用獄」者，蓋人命至重，死者不可復生，斷者不可復續，故折獄之道雖貴剛斷，而尤貴柔中。禹之泣罪，湯之解網，〈王制〉之三宥，皆柔中之謂。三代盛王卜年久遠而非後世可及者，其皆以忠厚為立國之本歟？⁵²

總而言之，人君學《易》，必須深明剛柔得中之理，隨「時」變易，隨「事」變易，不可膠執一定：

君子之於萬民，猶天地之於萬物。念茲蹇難之後，多罹於法，非陷於不自知，即迫於不得已，與處常之時不同，故矜恤之典行焉。於無心之過，則赦之而不問；於犯法之罪，亦宥之而從輕。沛以解網之仁，開其自新之路，誠仰體天地好生之德而然也。大抵承平之世，赦宥不可數，數則奸宄得志，而良民

⁵⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁67。

⁵¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁4。

⁵² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁15。

不安。故明罰勅法，昭萬世之常經。處危疑之世，赦宥不可無，無則反側不安，而禍難不解。故泣罪祥刑，見一人之寬政。此古帝王治世之微權，在因時而用之也夫！⁵³



即此用刑一端，可以略見帝王因時行權之一斑。《解義》有一段話頗能總結帝王學《易》之大要：

天下之至靜者莫如山，以山受澤而為〈咸〉，可見寂然不動者，正其感而遂通者也。天下之至變者莫如風雷，而以為〈恆〉，可見變化無端者，正其常久不已者也。君子立此「不易方」之理，以化裁利用。「恆」非膠執，「方」為通方。人主誠能法雷風之象，雖酬酢萬變，隨時變易以從道，而中之所立，毅然有以自主，則剛柔協應，何難久道化成乎？⁵⁴

帝王經綸天下，興作云為，苟能掌握「隨時變易」、「執中而立」、「剛柔協應」之要道，則鄧隆之治，指日可待矣。

第三節 《日講易經解義》的臣道論述

《日講易經解義》乃康熙習《易》之講章，既然主要讀者只有康熙一人，照理而言，講章理當僅就人君申發經義。然今日所見，講章裡卻有許多訓勉人臣的言論，這是非常值得留意的。舉例而言：

⁵³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁51。

⁵⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁18。



君子出任天下之重，必臨事而懼如弗克濟，然後可遺大投艱而無患。不然，恃才以驕，而顛蹶失防，一己之身名不足道矣，而誤人家國之託，其罪豈可贖哉？⁵⁵

又如：

蓋人君之保邦，猶大匠之作室。大匠必得榱桷杞梓之材，而後可成巨構；人君必得舟楫鹽梅之佐，而後可建大功，否則用違其量，以杖為楹，以蒿代柱，將見棟折榱崩，覆壓是懼。何以享莞篔之安乎？故曰：「有非常之人，乃有非常之事。」荷重任者，亦勉之而已！⁵⁶

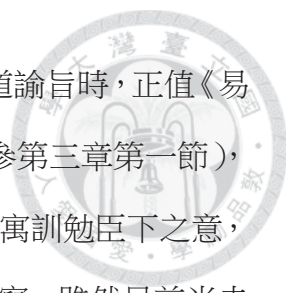
像上述般針對人臣而發的言論，不但於帝王之習《易》沒有太大意義，這種口吻在一般士大夫的《易》學著作裡亦較為罕見。此一現象或許可從兩方面去理解。一則自《十翼》以降，學者已多將二、三、四爻理解為臣位，日講官以人臣之身分撰寫講章，不禁流露出像上述般同僚間之互勉，其實也合乎情理。但另外一方面，這可與康熙馭下之作風有關。康熙於二十一年諭經筵講官曰：

經筵關係大典，自大學士以下，九卿、詹事、科道俱侍班，必君臣交儆，上下相成，方有裨於治理。向來進講，俱切君身，此後當兼寓訓勉臣下之意，庶使諸臣皆有所警省。⁵⁷

⁵⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁19。

⁵⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁36。

⁵⁷ 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》（北京：中華書局，1986年，《清實錄》第五冊），卷111，頁136。



《易經》講筵始於十九年四月，止於二十三年十一月。康熙下這道諭旨時，正值《易經》講筵期間。雖然清代經筵講章、日講講章之內容有所不同(請參第三章第一節)，但康熙這種「必君臣交儆，上下相成，方有裨於治理」、「此後當兼寓訓勉臣下之意，庶使諸臣皆有所警省」的訴求，或許也左右了《易經》講章的撰寫。雖然目前尚未找到確切的論據證實這一點，但本文在第二章第三節已指出，《日講易經解義》之刊刻於《易經》講筵結束前就已完成。刊刻好講章，又旋即頒賜衍聖公、曲阜知縣、五經博士、白鹿洞書院等。另外有學者指出，康熙朝的《日講四書解義》、《日講書經解義》，頒賜對象還遍及滿漢文武百官。⁵⁸康熙如此有計畫地刊刻講章，並且賜予他的臣子，未嘗沒有教化之深意寄寓其中。若此推論無誤，則《日講易經解義》多寓訓勉臣下之語，就不足為奇了。⁵⁹

六十四卦中最能概括人臣之道者，大概就是〈泰〉卦九二爻了。〈泰〉卦九二：「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行。」〈象〉曰：「包荒，得尚于中行，以光大也。」爻辭原意，時人或以為講的是以匏涉川，因匏大堪任，故最終得濟而上於道路。⁶⁰然經〈小象傳〉的詮釋後，此爻之義涵變得非常豐富。〈小象傳〉中的「尚」可以訓為上，也可以訓作合；「中行」可理解為「行中」，即道路之中，亦可解釋成富有義理意味之「中道」；「光」可以通作「廣」，也可以就字面上的意思，理解為心體之光明。〈小象傳〉於此似乎運用了漢字通假、雙關的特性詮釋經文，因此一方面看似在訓釋爻辭，另一方面又好像在暗示某種義理。而二爻為臣位，〈泰〉卦九二以陽爻居陰位，剛柔得中，上應六五，具備了人臣所應有之條件。《解義》釋云：

⁵⁸ 參張宗友：〈清初御定經解的經典化與學術取向〉，收入南京大學中國文學與東亞文明研究協同創新中心所編：《經學與中國文獻文化國際學術研討會會議論文》2013年8月，頁858—880。

⁵⁹ 根據《聖祖仁皇帝實錄》的記載，八年正月丁丑，康熙釋奠孔廟，滿漢祭酒以次講《易經》，司業講《書經》。四品以下翰林官及五經博士、各執事官、學官、監生序立聽講。講畢，康熙宣制曰：「聖人之道如日中天，講究服膺，用資治理爾。師生其勉之。」康熙這番諭臣下服膺聖道、師生共勉的話，頗堪玩味。另外，《聖祖仁皇帝御製文集》（初集）卷17收錄了康熙所撰〈君臣一體論〉，云：「〈泰〉之五曰：『帝乙歸妹，以祉，元吉。』言主泰之君，能柔中虛己以應乎臣也。五之義，朕方自勉，以仰企乎唐、虞之治。二之義，則尚賴百爾有位，一乃心德，以匡不逮。」康熙勵精圖治之心意，不難於此窺見一斑。

⁶⁰ 參屈萬里：《讀易三種》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁91。



九二有剛中之德，而上應六五，是主乎泰而得中道者也。其待人也恕，其處事也寬，為能包容荒穢。且賢必進而不肖必退，利必興而弊必革，能用馮河之勇焉。舉及側陋，圖及隱微，不以遐遠而有遺。且不昵於近倖之私，不狃於便安之習，而朋比是亡。此四者各有中行之道。蓋不能含容，非中也；當斷而不斷，亦非中也；忘遠，非中也；泄邇亦非中也。九二惟中行，故因剛而剛，因柔而柔，或用剛而濟之以柔，或用柔而濟之以剛，皆適合乎天理之當然。人能如是，自合乎九二之中行，而所以治泰者，得其道矣。……九二之心，極其光大；光則明足以有照，大則器足以有容。其得中道而主泰也，豈偶然乎？……二雖臣位，實主治泰之責者。故必有包容之量，剛斷之才，深遠之慮，大公之懷，而均合乎天理當然，不偏不倚之道，庶幾泰可常保，而國家深賴有是人耳。⁶¹

《解義》將〈泰〉卦九二爻辭解釋成「有包容之量，剛斷之才，深遠之慮，大公之懷，不偏不倚」了。這幾個條件，可以說是人臣最重要之德性，整部《解義》論及人臣之道時，基本上都是依據這幾點開展。例如，其論人臣貴有「剛斷之才，深遠之慮」曰：

圖天下事者在乎謀，成天下事者在乎斷。寡謀則輕以昧理，少斷則緩以失機，凡事皆然。……昔唐貞觀之治，革隋季之弊，善謀而濟之以能斷，天下稱房、杜焉。⁶²

史稱房玄齡善謀，而杜如晦善斷，兩人謀斷相資，以興大唐之業。蓋有嚴審之謀略才足以應變，有剛斷之才具乃不至於失時。《解義》云：

⁶¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁16、17。

⁶² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁41、42。



強毅過人固足以幹事矣，而又出以時措之宜。……思慮嚴審固足以通變矣，而又行以和順之美。有大過人之才如此，以是濟時之過，則經綸有方，可以長保其盛而不至於衰，此其所以亨也。⁶³

人臣受天下重託，「利必興而弊必革」，而革弊興利，尤須有大公之心，嚴審之謀與剛斷之勇，《解義》云：

會當變革之日，時勢兩難，每多因循坐視，皆避悔之一念萌之也。經權常變，苟能自信其心，一出於大公至正，即可信於天下後世。古之人所以定大策、決大疑，而中外安之若行所無事者，惟此而已矣。⁶⁴

人臣貴公。所謂公，除所存皆「憂民體國之心」、「經營圖度，不由矯拂」外，⁶⁵更重要的是不可有「朋比」之私：

人臣比肩事君，惟宜一心一德，共僇力以報國。若意見各立，遂至積成猜嫌，互相嫉害，此豈社稷之福乎？後世人臣之睽，莫甚於趙之廉、藺，唐之牛、李。廉、藺始睽而終合者，以兩人之心皆出於公，公則自無不可化也。牛、李始睽而終亦睽者，以兩人之心皆徇乎私，私則自不能克也。⁶⁶

人臣存心公，則不但一切經營圖度，皆出於憂民體國之心，且不因意見各立，遂至猜嫌，互相嫉害。如此，乃能一心一德為天下計，而百姓被其澤，蒙其福。反之，人臣存心私，則但知有己，不知有天下，所謀皆一己之利，甚至結黨相濟，汲汲求

⁶³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁37。

⁶⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁42、43。

⁶⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁42。

⁶⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁32。



去異己而後安，釀禍無窮，禍國殃民。公私之分，實天下治亂所由繫，故《解義》又反覆論述「人臣最忌蔽賢，而又最患植黨」之義：

蓋人臣最忌蔽賢，而又最患植黨。二者或疑於相妨，不知意主於為國，則其所以勤延攬者，皆公也；意主於為己，則其所以廣汲引者，皆私也。若外避植黨之名，而內懷嫉賢之實，其害與樹私交者，正復相等。以處無事之日，必誤國家，況可與之濟屯乎哉？⁶⁷

又云：

人臣之善，莫大於進賢，而人臣之姦，莫大於蔽賢。先儒有言：「姦人不樂進賢，其情有三：保位固寵，常恐失之。以賢者見用，必能建功立業，掩己之名，形己之短，其情一也。姦人樹私，必人附己乃引之。賢者進退以道，不肯趨附小人。以為不附己而引之，則不感己之恩，不為己之黨，其情二也。姦人心既不公，識必不明，雖遇賢才，不能深知。以為引而進之，必累乎己，其情三也。」⁶⁸

蔽賢、植黨皆出於私心，乃人臣誤國誤天下最根本的因素，因此《解義》對大臣每戒以「量己之不足，資人之有餘」：

四以柔居正，而下應初之剛正，是居上而能信任乎下者也。然陰柔不足以及物，必藉初之賢以成功，則養人者初也，而任賢以養人者惟四。……上之於下，不必恩自己出，然後謂之能養也。今能任初之賢以養民焉，則初之施，

⁶⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷2，頁35。

⁶⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁58、59。

即四之施，而恩膏所及，昭然其光顯矣。⁶⁹



又云：

四位近五，大臣之道，正當合天下之羣策羣力以共輔其君，功不必自己出，名不必自己成，唯求有濟於艱難而已。豈矜一手足之烈乎？高帝有蕭何而淮陰効力，藝祖得趙普而諸將歸心，其庶幾乎此義矣。⁷⁰

唯具自知之明，乃能下賢：

凡不明者，非昧於知人，即蔽於自恃。六四求初九之賢同往濟屯，量己之不足，資人之有餘，不自用而任之，其識見可謂明矣。⁷¹

此外，大臣又必有知人之明，才不致賢否相混，邪正相淆，導致日後彼此傾軋，禍延天下：

蓋大臣弘濟艱難，非一手一足可勝任，故以得人助理為急。然必先具知人之哲，而後賢否不致混淆，邪正不相傾軋，庶幾「盍簪」之「朋」，皆同道之君子，而不惑於同利之小人。有任人之責者，尚其致慎於聚之之正，而毋溺於諂媚之徒，則幾矣。⁷²

然而，「賢否不致混淆」只能說是大臣任人之準則。事實上，這種理想狀態在歷史上從未實現過。自古雖「極盛之世，不無小人」，堯、舜之時尚有四凶，後世為治

⁶⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁31。

⁷⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁43、44。

⁷¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷2，頁35。

⁷² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁19、20。

者又如何能避免賢否相混？職是之故，《解義》在君子、小人之辨別上著墨甚多，蓋欲出仕之君子謹於去就，有所防範，並且深明自處之道：



大抵君子、小人，氣類各別。若使並立於朝，小人未有不日進，君子未有不日退者。其故何也？君子以道事人，人必敬之而疎；小人惟言莫違，人必狎之而親。疎者易間，而親者難睽也。而君子者，不得志則樂道自守，奉身而退；小人者，不得志則狡謀百出，不進不休。君子有時容小人，而小人必不肯容君子。自古以來，斷無小人在位，而君子得安其身者也。⁷³

此段文字對君子、小人的差別，論之甚詳。君子以道事人，危言危行，故人君每多敬而疎之；小人惟言莫違，奔走趨奉，故人君莫不狎而親之。此所以小人日進，而君子日退。君子不得志，不過隻身遠引，以道自守；小人不得志，則無所不用其極，不進不休。君子之待人也寬，故有時而容小人；小人之待人也刻，必不肯容君子。自古以來，小人無不汲汲於除去君以逞其志：

蓋羞惡之心，人皆有之。然君子出之於正，則以蔽賢竊位為終身之慚；小人發之於邪，則以不能傷善為生平之恥。當其不得有為，畜憤於中，及一旦據得為之地，萃羣小之有才者以佐之，必將無所顧忌，誅鋤善類，以快其心。

74

小人最善引朋結黨以固其勢：

蓋小人乘間伺釁以圖進用，其心未嘗須臾忘，特值明盛之朝，無所逞其志耳。三為方中，四已過中，陰道漸長，彼安得不翩然動乎？一小人倡於上，衆小

⁷³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁56。

⁷⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁27、28。

人附於下，牽連比合，釀禍無窮。⁷⁵



又每多方蒙蔽，使上下否隔以行其私：

「匪人」者，致否者也。上下之情否塞不通，皆由「匪人」所致。「匪人」用事，則必多方蒙蔽，使上下否隔而後得以恣肆妄行。其意本欲傾害君子，不知君子去，而國亦隨之，則其為害，寧獨善類蒙禍而已乎？⁷⁶

小人之為害如此，而卻往往得勢者，以其擅長曲媚惑眾：

從來小人為害，人人皆知，而不能去之者，以其善媚也。人好利，即媚之以利；人好名，即媚之以名。多方以結人之歡，先事以承人之意。蓋不獨庸眾為其蠱惑，即端人君子亦有時誤受其欺蔽者矣。然外為巧言令色之態以售其奸詐，而中實包藏險毒，凶於家，害於國，有不可言者。聖人痛之惡之，故於二之爻，名之為「狐」，言其邪媚惑人之可羞；於上之爻，又名之為「隼」，言有險鷲搏噬之可畏，俾後之人知所鑒戒，慎勿喜其媚而忘其毒也。⁷⁷

《解義》又云：

蓋小人欲為不善以害君子，未有不藉黨援以相濟者。然阱深而機巧，在人主之前，多為謹身自媚以使其不覺。及至布置既定，羽翼已成，外廷耳目皆其朋黨，肘腋近倖悉彼私人，忠良蒙禍，世道隲危，人主縱覺之，無可如何矣。

78

⁷⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁19。

⁷⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁23。

⁷⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁53、54。

⁷⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁40。



小人之可畏有若此，然則君子處之之道為何？《易》中〈遯〉、〈否〉二卦，陰長於下，象喻小人得勢，而君子艱危，〈大象傳〉明示君子自處之道云：「天地不交，否；君子以儉德辟難，不可榮以祿。」又云：「天下有山，遯；君子以遠小人，不惡而嚴。」《解義》對此有非常透徹的闡述，並且不時以〈大象傳〉這兩點意思闡釋卦爻。其釋「儉德辟難」云：

先儒言：「致否者，匪人也；益甚其否者，君子之貞也。」東漢黨錮之獄，熙寧正士之竄，皆緣矜尚名節太過，激成清流之害，而世道遂至於阽危。所以君子收斂其德，不形於外，非止為一身免禍，而天下實陰受其福。此其異於常人，而終有亨否之用歟？⁷⁹

從來小人皆容不下君子。而君子又每多剛直尚氣，自以為「貞」，不知疾惡過嚴，將致小人忿怨積中，埋下日後報復之因。《解義》又云：

疾惡過嚴，不以小人為意而蔑視之，雖舉動未嘗違理，而一念輕忽，遂為「用罔」。即自以為貞，而不知適滋厲階耳。夫小人方設機以自固，君子不察，以剛氣乘之，我方恃壯而行，彼益陰為盤結，勢必罹其網羅……夫君子之「壯」至為小人所竊用，為君子者又不知慎重而復「罔」以乘之，盈庭之排斥方嚴，而宵小之藩籬愈固，卒致蹈「觸藩」之愆，甚而遭反噬之禍矣。可毋戒歟！

80

因此，《解義》反覆強調對小人不可分別太嚴：

⁷⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁25。

⁸⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁42、43。



當睽時，同德相合，正異己者所忌，分別太嚴，必遭讒構。故或遇惡人，雖非與我同德，而不可不見之，庶釋其猜疑而免中傷之咎。⁸¹

〈睽〉卦初九：「悔亡。喪馬，勿逐，自復。見惡人，無咎。」朱熹《周易本義》釋云：「必見惡人，然後可以辟咎，如孔子之於陽貨也。」本文第三章已指出，《周易本義》釋經鮮少引用史例，朱熹於此特以孔子之例闡明爻義，這是非常值得留意的。自來儒者對於君子、小人之分別極嚴，然在現實世界中，君子實不得不與小人並處。君子究竟該如何對待小人，這對儒者而言是一個非常嚴肅的課題。此一問題不但涉及個人之出處，甚至還關係天下安危。有些儒者主張應當「包承小人」，有些則主張「去盡小人，方能成治」（詳細論述請參下文）。若就孔子的言行來看，雖然孔子每以君子、小人作對比，但孔子對待小人、惡人的態度，未必如後世儒者般嚴峻。《論語·顏淵》載孔子曰：「質直而好義，察言而觀色。」質直是內主忠信而不事矯飾，此為君子該有之本色。⁸²然質直好義，又必須察言觀色，否則必稜角畢露而獲罪於人。《解義》基本上沿襲了孔子此種觀點，並且從現實政治的角度出發，一方面強調君子對小人要有「包荒之量」、「不可涇渭太分」，另一方面又告誡有急於用世之念者，不可枉道以入小人之羣，必須嚴小人之防：

蓋處否之時，君子固不可涇渭太分，激成小人之禍，亦豈可因卑躬厚貌，遽受彼之籠絡，遂至舍己以徇之乎？孔子之待陽虎，孟子之處王驩，可謂合乎大人之道矣。⁸³

⁸¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 9，頁 28、29。

⁸² 錢穆先生對於此章有很好的說解：「質直，內主忠信，不事矯飾。不矯飾，不苟阿，在己者求有以達於外，而柔順謙卑，故人亦樂見其有達。或說：察言觀色以下人，疑若伺顏色承意旨以求媚者。然察言觀色，當與質直好義內外相成。既內守以義，又能心存謙退，故能謙尊而光，卑而不可踰，此聖人處世之道，即仁道。鄉愿襲其似以亂中行，而後儒或僅憑剛直而尚氣，則亦非所謂聖人定之以中正仁義之道。」見所著：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，2011 年 10 月），頁 343。

⁸³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 4，頁 27。



《解義》釋經時一再提醒君子不可失身於小人：

君子出處，不可不審，非獨為小人所畜，當止而不進，即為小人所引，而輕身就之，終必有害。蓋一有急於用世之念，往往忘慮患持難之心也。⁸⁴

又云：

九三欲進之心雖與初、二同，然剛而不中，迫近於四。不中則無靜守之節，近四則有易昵之私，是援結小人以進，卒為所制……初與二皆能復，獨三畜於四而不復者，與四相比而悅也。使陽不失道，則陰豈能畜之哉？是可為失身於小人者之大戒也！⁸⁵

此外，《解義》又諄諄告誡君子不可不慎於小人之姤遇：

夫剛性直方而柔多巧佞。柔而遇剛，柔必善於趨承，而剛必喜其妍媚。一與之合，必將依附曲從，攀援而上，為遯、為否、為剝，將來不測之禍，皆始於此。是小人之長，非自能長也，皆君子不知所備，有以與之……霜冰之漸，已兆於庶類蕃庶之會；否、剝之機，即萌於治道全盛之時。⁸⁶

又云：

宋儒邵雍有言：「〈復〉次〈剝〉，明治生於亂也；〈姤〉次〈夬〉，明亂生於治也。時哉！時哉！未有剝而不復，夬而不姤者。」此其故不在小人能害君

⁸⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁17。

⁸⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁46、47。

⁸⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁42、43。



子，而在君子不能拒小人。蓋妬者存乎彼，取者存乎我。彼雖欲妬，而我終勿取，則小人其如君子何？⁸⁷

邵雍此處的意見，主要指出治亂相生乃一定之理，就像天道循環那般自然。但《解義》卻特別強調人為努力之一面，提醒君子須嚴小人之防。嚴防之道，除上述謹於出處、慎乎妬遇外，又當「以禮義廉耻為立身之大防，以正大光明為處事之大本」，使小人不敢近：

君子之與小人不容並立，然其所以遠之之道，初非過為惡厲以深拒之。惟嚴於自治，以禮義廉耻為立身之大防，以正大光明為處事之大本，毫釐不苟，尺寸不移，則一正足卻百邪，小人自遠退而不敢近矣。……如謂恥與小人並立，而必以遠遜為高，則正人盡去，人君孰與相助為理乎？⁸⁸

「極盛之世，不無小人」，君子小人並立於朝，實不可勉。若君子皆恥與小人並處而潔身遠引，則人主孤立於上，而天下盡付予小人矣。君子苟能莊以持己，則雖日與小人周旋，而小人自不敢近。

以上所說，是君子消極的自保之道。《解義》另外又從積極的一面開示曰：

彼小人亦知己之欲去君子，為名不正言不順，而乃浸潤侵蝕，使之日消月鑠而不自知。然則小人之為計狡，而為禍深矣！為君子者，可不防之於早，以杜其惡於未形也哉？⁸⁹

君子之類常孤，小人之黨常衆，故除了防微杜漸，君子又必須援同德以進，才不至

⁸⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 10，頁 43。

⁸⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 8，頁 29。

⁸⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 6，頁 35。



於為小人所制：

君子小人不容並立，然君子之類常孤，小人之黨常衆。故君子必剛正自守，援同德以俱升，乃不為小人所制。此九二所以貴「牽復」也。不然，小人衆而君子孤，漫然以進而不受其害者鮮矣！⁹⁰

君子處壯盛之時，又不可掉以輕心，必須存心制事一出乎正：

君子處方壯之時，據得為之勢，必以貞為壯之本，以中為貞之用，以禮為貞之表，周詳敬慎，不亢不激，則天德在我，既有以自勝，即有以勝人。⁹¹

而君子之「臨逼」小人，既需「有其機」，又需「有其道」：

初、二皆有「咸臨」之象。初剛得正，二剛得中，而二之勢，又上進則加盛矣。舉動合宜，所以臨之者有其道；權勢在我，所以臨之者有其機。以是而臨小人，則義足以服其心，力足以制其暴，陰邪可盡去，而吾道靡不伸，「吉，无不利」宜也。⁹²

所謂「舉動合宜」，一方面固然指「以公道存心，正理處事」、「不恃吾有常勝之勢，而恃我有必勝之理」，⁹³使小人無疵可議，無隙可乘。另一方面，蓋謂「從容審處，默奪潛消」，先「釋其猜疑」而後徐徐圖之：

蓋小人之設備以傾陷君子者，本由君子之排斥過嚴，不得不陰為藩蔽也。誠

⁹⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷3，頁46。

⁹¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁46。

⁹² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁49、50。

⁹³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁48。

從容審處，默奪潛消，彼且服我之寬大而釋其猜疑，我何不可坦示其公忠而毅然長往乎？故取象於羊，則藩籬已決，而不至於羸；取象於車，則大輿輓壯，而進有其具也。⁹⁴



《解義》又云：

必內含章美，默為圖維，不動聲色，不尚威武，實得勝之之謀，而不露勝之之迹，乃可挽回造化，斡旋氣運。⁹⁵

當大臣者有「解去小人」之責，然亦必自守其正，不予小人以口實，更須審時度勢，沉機觀變，不可輕於一擊，否則小人未除而先蹈禍患矣：

人臣為國除奸，豈顧利害？但不審時度勢，而冒昧一決，則有奸未除而禍先叢者矣。而其要，尤在不予小人以口實。使以君子自命，而立心有一毫未光明，處事有一毫未中正，不能無諸己而徒欲非諸人，人主豈能亮之天下？豈能信之而惟所欲為乎？⁹⁶

《解義》又云：

六三以陰柔小人竊位媚主，驚悍叵測，猶「隼」之立于「高墉」者然。上六當大臣之任，位尊望重，一舉而殲厥兇惡，有「射隼于高墉」之上之象。如是，則僉壬退而禍患除，上無負於天子，下有裨於蒼生，則「无不利」宜也。……小人恆在人主左右，居高而害物，故取象於「隼」。方其棲於山林，

⁹⁴ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 8，頁 43、44。

⁹⁵ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 10，頁 49。

⁹⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 10，頁 31。

人皆得而射之；惟棲於王宮「高墉」之上，則如城狐社鼠，有所憑依，雖欲射之而不能矣。不幸與之相值將解去之，非其人不動，有其人非其時亦不敢動。必下有九二之「中直」，九四之「得朋」，上有六五之能「解」，而後上六乃得乘其便利，除君側之奸，功成而天下安之。然則，去小人寧易哉？

97

古來君子非不欲除去小人，然卻往往事未成而先罹其禍。欲除小人，談何容易？故《解義》又為身處陰盛之時的君子開示曰：

漢唐之世，黨錮之禍毒徧海內，然必有一二君子沉幾觀變，超然於塵埃之外而不攬其患，所謂得處剝之道也。……太抵平陂倚伏，一定之理。觀變不審，徒欲與小人角一日之勝負，既非保身之哲，又重天下之禍。且使維持補救者，反無以施其具也。從來挽回世運，非深心大力，遵時養晦之士不能。平勃之重安漢室，仁傑之復興唐祚，斯其人矣。⁹⁸

又云：

夫天地之不窮於剝，以其剝而能復也；世道之不窮於否，以其否而能泰也；君子之不窮於小人，以其遯而能亨也。⁹⁹

〈復·彖〉曰：「反復其道，七日來復，天行也。……復，其見天地之心乎？」陽往必反，此為天道循環自然之理。在天地否塞之時，君子若能隱身藏道，「勿恤其孚」，相信終有剝極而復，道亨於世之一天。

⁹⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷9，頁58、59。

⁹⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁36、37。

⁹⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷8，頁28。



由上可知，《解義》對陰陽消長之闡析，可謂極其詳盡；對君子所以自處之道，更是反復告誡，這與一般《易》學著作相較，不得不說是一大特色。《四庫全書總目提要》論此書曰：

其大旨在即陰陽往來、剛柔進退，明治亂之倚伏、君子小人之消長，以示人事之宜。¹⁰⁰

洵可謂深得《解義》之旨。此外，《解義》尚有一點值得一述。《解義》所示「人事之宜」中，有一種「用小人而不為小人所害」的論點。〈大過〉九四：「棟隆，吉，有它吝。」〈象〉曰：「棟隆之吉，不橈乎下也。」《解義》釋云：

九二比初則無不利，九四應初戒之以吝者，蓋剛固不能不資柔以相濟，而亦不可牽係於柔以害其剛。故於二既明其相濟之利，而於四復著其牽係之害也。夫所貴大臣者，以其正色立朝，不可攀援，而後能仔肩天下之重。苟悅小人之柔媚而親比之，其不為所連累而自損功名者罕矣。可不戒歟？¹⁰¹

「剛固不能不資柔以相濟，而亦不可牽係於柔以害其剛」，此處之「柔」指小人，「剛」則指大臣。《解義》於此明確地說出大臣不可「悅小人之柔媚」而有所攀援，但又不能不用小人。另外，〈困·九四〉：「來徐徐，困于金車，吝，有終。」〈象〉曰：「來徐徐，志在下也。雖不當位，有與也。」《解義》釋云：

蓋君子之於小人，絕之未嘗太嚴，所以示包荒之量；與之不可太速，所以遠朋比之嫌。故能用小人而不為小人所害。¹⁰²

¹⁰⁰ 清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷6，頁3。

¹⁰¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁43。

¹⁰² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷11，頁20。



此則明謂君子「用小人而不為小人所害」矣！這種觀點不但不見於《程傳》或《周易本義》，於一般士大夫《易》學著作裡，恐怕亦不會出現。《解義》如此釋經，當然主要是就現實政治之情形作考量。在實際的政治世界裡，絕不會只有君子而沒有小人。「用柔以濟而不牽係於柔」、「用小人而不為小人所害」，正是《解義》對現實政治的回應。

君子究竟該如何對待小人，自來存在著不同的看法。朱熹云：

龜山才質因弱，好說一般不振底話，如云「包承小人」，又語某人云「莫折了人屋子」，其意謂屋弊不可大段整理他，只得且撐拄過。其說「巽止」之義，蓋亦如此意爾。豈不大害哉？¹⁰³

楊時認為對待小人應該用「包承」的態度，朱熹頗不以為然。朱熹云：

若論陰陽，則須二氣交感，方成歲功。若論君子小人，則一分陰亦不可。須要去盡那小人，盡用那君子，方能成治。¹⁰⁴

就天道而言，孤陰不生，孤陽不長，故兩者皆不可缺。就人事而言，朱熹則認為必須去盡小人，盡用君子，方能成治。所謂「去盡小人」，並不是指盡滅其類，而是「舉直錯諸枉」：

今以四時寒暑而論，若是無陰，陽亦做事不成。但以善惡及君子小人而論，則聖人直是要消盡了惡，去盡了小人，蓋亦抑陰進陽之義。某於〈坤〉卦曾

¹⁰³ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 70「易六·蠱」，頁 1774。

¹⁰⁴ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·論易明人事」，頁 1672、1673。

略發此意。今有一樣人議論，謂君子小人相對，不可大故去他；若要盡去他，則反激其禍。且如舜、湯，舉皋陶、伊尹，不仁者遠。所謂去小人，非必盡滅其類，只是君子道盛，小人自化，雖有些小無狀處，亦不敢發出來。豈必剿滅之乎？¹⁰⁵

朱熹這種解見，看似與《解義》「用小人」的說法矛盾，其實不然。《解義》謂「用小人而不為小人所害」是就人臣的角度言，朱熹所云則是就人君的立場說。回顧上文可知，《解義》謂「君心之疏密，即小人消長之關也；小人之消長，即天命去留之本也」，可見《解義》莫不欲人主盡去小人而用君子。然而，就人臣的角度言，其所遇所處非操之在己，因為人君才是實際掌握用人權者。在絕大多時候，人臣無法避免「邪正混淆」之處境，《易傳》因此才有「不惡而嚴」之誠。所謂「用小人而不為小人所害」，實際上也是為君子計、為君子謀。《解義》云：

君子小人之進退，天下之治亂所由關。歷觀古今，治常少而亂常多，君子常難進，而小人常難退。所以〈夬〉卦與〈剝〉卦相對，於〈剝〉則見五陰剝一陽之易；於〈夬〉則見五陽決一陰之難。聖人深知利害之原，不覺望之深，慮之迫，丁寧告誡，不厭其詳，所以為君子計者切矣，所以為天下萬世計者至矣！¹⁰⁶

君子小人之進退，天下之治亂所由關。有天下者苟能常進君子、退小人，而君子又能深明「邪正混淆」的自處之道，不輕罹小人所設網羅，既亨其身又亨其道，則堯舜之世可期，鄧隆之治可臻矣！

¹⁰⁵ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 70「易六·否」，頁 1763。

¹⁰⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷 10，頁 29。



第四節 《日講易經解義》的天人論述

宋儒邵雍云：「〈復〉次〈剝〉，明治生於亂也；〈姤〉次〈夬〉，明亂生於治也。時哉！時哉！未有剝而不復，夬而不姤者。」¹⁰⁷剝極而復，否極泰來，乃天道循環自然之理。而「《易》之為書，推天道以明人事」，似謂人事之治生於亂，亂生於治，亦如天道那般自然，有其一定之氣數，故邵雍才因此而有「時哉」之嘆。與此相較，帝王講筮則特別「責重人事」，強調人為努力之一面。《解義》云：

若以否泰相仍為一定之數，豈聖人作《易》之旨哉！¹⁰⁸

又云：

泰不在氣數，而在人君之一心！¹⁰⁹

這種否泰由人不由天的觀點，可以說是經筮講章一大特色。固然《易》之為書，教人趨吉而避凶，不能說不看重人為之努力，朱熹就曾說過：

如人占得這爻，便要人知得這爻之象是吉是凶，吉便為之，凶便不為。¹¹⁰

又云：

¹⁰⁷ 宋·邵雍：《皇極經世書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第803冊），卷13，頁31。

¹⁰⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁22。

¹⁰⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁13。

¹¹⁰ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷66「易二·綱領上之下·卜筮」，頁1631。



凡《易》一爻皆具兩義，如此吉者，不如此則凶；如此凶者，不如此則吉。

111

然而，自古以來學者在詮釋《易經》時，或就《易經》教人防患未然之一面釋說，或就天道循環往復之一面闡發，各有偏重，不盡相同。試以〈泰〉卦為例。〈泰〉卦上六：「城復于隍，勿用師，自邑告命，貞吝。」〈象〉曰：「城復于隍，其命亂也。」《周易傳義大全》載錄了好些說法，其中之一是楊萬里（字廷秀，號誠齋。1127-1216）的意見：

〈乾〉、〈坤〉，開闢之世乎？〈屯〉、〈蒙〉，洪荒之世乎？〈需〉養，結繩之世乎？〈訟〉、〈師〉，阪泉涿鹿之世乎？〈畜〉、〈履〉，書契大法之世乎？〈泰〉通，堯舜雍熙之世乎？過此而後，泰而否，否而泰，一治一亂，治少亂多，泰豈可復哉？故曰〈泰〉，其上古之極治歟？¹¹²

楊氏有《誠齋易傳》，其旨「本程氏，而多引史傳以證之」。¹¹³由以上引文看來，楊氏是以〈泰〉卦比附上古堯舜之世，並且認為這種盛世在後代就再也沒有復現過。這種「足以聳文士之觀瞻，而不足以服窮經士之心」的說法，既遭前人非議，¹¹⁴又無補於治道，並不為《解義》所取。《周易傳義大全》又引宋代丘富國（字行可，建安人。生卒年不詳）曰：

¹¹¹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 67「易三·綱領下·總論卦象爻」，頁 1665。

¹¹² 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月，影印文淵閣《四庫全書》本），卷 5，頁 29。

¹¹³ 見《四庫全書總目提要》卷 3，頁 23。

¹¹⁴ 《四庫全書總目提要》云：「《誠齋易傳》二十卷，宋楊萬里撰。……是書大旨本程氏，而多引史傳以證之。初名《易外傳》，後乃改定今名。……新安陳櫟極非之，以為『足以聳文士之觀瞻，而不足以服窮經士之心。』吳澄作跋亦有微詞。……元胡一桂作《易本義附錄纂疏》，博採諸家，獨不錄萬里一字，所見蓋與陳櫟同。」

六四言「翩翩不富」，則泰已過中，而否欲來之時也；六五言「帝乙歸妹」，則人君保泰之事；上六言「城復于隍」，則泰轉而為否矣。天下豈有常泰之時乎？¹¹⁵



丘氏的說法，主要謂泰否相因，天下沒有常泰之時。此一意見可以和《程傳》互參。《程傳》云：「城復于隍矣，雖其命之，亂不可止也。」程頤的訓釋，主要也是說由泰而否，為不可逆之數。丘、程二家對〈泰〉卦上六的解說，基本上都側重於天道循環往復之一面。與此相較，《解義》則特別強調之人為努力：

泰極而否，雖天運之自然，實人事之所致。「城復于隍」者，蓋由久安長治之後，法度政令之命已亂，豈徒天運使然哉？倘能勵精奮發以修其政令，庶人心感動，天意可回，泰猶可保，而不致於終否也。¹¹⁶

《解義》並非不知「泰極而否」乃「天運之自然」，但卻強調人當盡一切努力以回天意。這種「天意可回」的釋經基調，可以說貫穿了整部《解義》。例如其釋〈姤〉卦九五曰：

蓋陰陽消長固係一定之數，人惟立志不堅，付於天命之無可如何而不思所以轉移之，則命即從此去矣。五之志，務期人定以勝天，故命亦為五所轉，而「有隕自天」也。¹¹⁷

其釋〈蠱〉卦則云：

¹¹⁵ 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，卷5，頁29。

¹¹⁶ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁21。

¹¹⁷ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷10，頁49、50。

致亨之道，全在以人事挽天運。……治蠱全關人事，使不勉人事之當然，而坐希天運之自至，是名棄天、褻天，而非善承天意者矣。¹¹⁸



又，《解義》釋〈坎〉卦云：

初、上二爻包〈坎〉體四爻之外，是六爻中陷坎之最甚者。然聖人視此，不以為天運之適然，而必責以人事之當然，故始終以「失道」倣之，若險未嘗陷人，而人自陷夫險者。其勉人以自強之心，可謂切矣！¹¹⁹

釋〈屯〉卦九五「屯其膏，小貞吉，大貞凶」曰：

聖人立教，責重人事。雖時勢無可為，猶必教之以出險濟難之道。¹²⁰

釋〈復〉卦則曰：

有天道之復焉，有人道之復焉。天道之復乃氣運之自然，人道之復皆行事之所致。夫使氣運將復，而行事無自復之道，則其復必不固。所以古之聖王，當天命既屬，而修德益謹，行善益力，自此羣剛相繼，同德協心，往無不利，大勳畢集。庶幾「來復」之權在我而不在造化矣。¹²¹

處坎險、陰長之逆境，《解義》則勉以「務期人定以勝天」、「以人事挽天運」；於陽復、壞極而治之順境，《解義》則戒以「來復之權在我而不在造化」。其「勉帝王以

¹¹⁸ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷5，頁34—37。

¹¹⁹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷7，頁56、57。

¹²⁰ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷2，頁36。

¹²¹ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷6，頁47。

自強之心」，可謂切矣！在《解義》看來，凡人皆可以言命，唯獨君相不可言命：

唐臣李泌告君曰：「凡人皆可言命，獨君相不言命。君相而言命，則政教為無權矣。」苟能審察時變，用人行政，一專力於其所當為，則人謀既臧，天休自至。¹²²

凡人言命，吉凶悔吝之所及但止於一身；帝王言命，則關乎天下之治亂安危。這種強調「人謀」、「君相不言命」的思維，真正將《解義》定調成帝王《易》學。《解義》云：

〈泰〉、〈否〉之象，歸宿皆在君子小人之消長。……小人進則君子退矣，君子進則小人亦退矣。然欲君子之進，全在上下交而志同。志苟不同，則交以貌，不交以心。人君雖欲進君子，而讒邪間之，逸欲荒之，浮論撼之，事變阻之，君子豈可得而進乎？孔子推明所由然，又在內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人。蓋「內陽而外陰」，則其心內明而不外眩；「內健而外順」，則其心內足以勝私而外順於理。君志如此，方與君子有相孚之美，而不授小人以迎合之端。是以君子常進，而小人常退也。信乎泰不在氣數，而在人君之一心哉！¹²³

君子小人之消長，天下之泰否所由關。而君子得以常進，小人得以常退，其關鍵又在人主之一心。君心陽明，則不受外眩；君心健而順，則內足以勝私而外順乎理。如此，則能無懼於讒邪、逸欲、浮論、事變之擾，而常進君子、退小人矣。《解義》總結曰：「泰不在氣數，而在人君之一心！」這是帝王《易》學與士大夫《易》學最大之差別。

¹²² 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁29。

¹²³ 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，卷4，頁10—12。

第五章 結論



清室以異族之姿入主中原，統治中國長達二百六十八年，其間有百年以上國力鼎盛，這種歷史現象絕非偶然。史學家認為，除了滿族勇武善戰、有政治才能以外，這主要歸功於滿族能虛心吸收漢文化、漢族人才。清室甫定鼎燕京，即有儒臣請開經筵。面對異族統治者，漢臣這種勸勉帝王「念終始典于學」之現象非常值得留意。這反映了當經筵已成為一種制度、傳統以後，它自有其生命力，在不同的歷史階段繼續發揮其功能。不過，順治帝對於儒家傳統經學似乎沒有展現太大的熱誠。康熙八歲即位，十六歲正式從鰲拜手中奪回政權以後，旋即頒諭天下以「崇儒重道」為基本國策。陳祖武先生云：

在中國儒學發展史上，如同清初康熙帝那樣視崇儒重道為基本文化國策，並於國務活動之餘，數十年如一日潛心講求的帝王，實不多見。儒學在我國不同的歷史時期演進，顯然不是個人意志所能轉移。但是，在中國封建社會後期，隨著封建君主專制政治體制的空前強化，帝王的好尚，往往又會給儒學的發展以重要影響。在這個問題上，清初的康熙帝就是一個典型事例。¹

自十八歲開始，康熙先《四書》，次《尚書》、《通鑑》，次《周易》，次《詩經》，孜孜典學，勤求治理。其習《易》初期，三藩未平，兵馬倥傯之際，他仍諭講官每日進講。講臣張英回憶曰：「是時也，海內寇賊未平，天子方宵旰股憂……指兵籌餉無虛晷，且日御講筵……於此窺聖度之高深，睿學之懋敏，太平之所以立致也。」此番出自漢臣之口的回憶，從側面反映了康熙勵精圖治之決心。

康熙非常明確地說出其為學用心所在：「朕平日讀書窮理，總是要講求治道，見諸實行，不徒空談耳。」又云：「朕每披覽載籍，非徒尋章摘句，採取枝葉而已，

¹ 陳祖武：〈論康熙的儒學觀〉，《孔子研究》1988年第3期，頁63-69。



正以探索源流，考鏡得失，期於措諸行事，有裨實用。其為治道之助，良非小補也。」帝王為學，立心與士大夫有所不同，此為研治帝王學所不可不知者。

關於《日講易經解義》的撰作宗旨，筆者主張當從總裁官、分撰官的文集中尋找線索。一則因為《四庫提要》對此書的評論相當簡略，而且論及當代人君相關典籍，容有溢美、迴避之辭；二則康熙對《日講易經解義》所作御製序文，只能反映康熙習《易》之心得以及刊布此書之用意所在。此書最初的讀者只有康熙一人，並且完全是針對康熙而撰寫。由總裁官張英文集中的〈恭進易經參解序〉、〈恭進易經參解表〉可以得知，《日講易經解義》的撰作依據是「奉朱子《本義》為標準，而詮解訓釋，則雜取於《大全》、《直解》諸書……至於釋卦名義，則《程傳》最精，故節取以載於本卦之首。《大全》諸儒之說，發明經義、有裨講席者，並采錄之。……一以先正之言為矩矱，絕不敢參臆說於其間。」《日講易經解義》的分撰官雖多達十八人，但基本上都是在此標準之下分別撰寫、完成。

透過耙梳文本以及實際仔細地比對，筆者發現《日講易經解義》於六十四卦卦名下之「總論」，基本上是由《周易傳義大全》裁製而成。「總論」的內容，或解釋卦名之取義，或闡析卦主，或發明《易》例，或綜論各爻吉凶之所由，或發揮聖人序卦之精義，可視為讀《易》綱領。《周易傳義大全》對於諸儒之說「龐雜割裂，無所取裁」，甚至往往同異互存，群言淆亂。翰林院日講官為了方便康熙迅速掌握全卦要義，對《周易傳義大全》用心別擇與鎔裁，寫成一篇篇精簡扼要的「總論」，在今日看來，各卦「總論」仍具有極高的參考價值。

《日講易經解義》對《易》本文的訓釋，遵守了明代以來經筵講章「首陳大旨，次列訓詁，而後循文演繹」的一貫體例，並且「奉朱子《本義》為標準」，順循朱注之語脈，以君臣治道演繹經文。《周易本義》是為了「上自天子，下至庶人，皆有用處」而作，《解義》則明顯地「泥定君臣之事說」。《易傳》、朱注中之「陰陽剛柔」無非是象，《解義》依循朱注之餘，嘗試將這些「象」具體化、落實化，代之以君臣，闡之以治理，這在整部《易》學史上，可謂獨樹一幟。士大夫《易》學轉化為帝王《易》學的過程，也從這種釋經方式顯現出來。

《日講易經解義》在每節釋義過後，經常末附按語。這些按語約可歸為援古為證、綜論卦爻、調和異說、申發經義四大類。「援古為證」是明代以來經筵講章逐漸形成的定式。明、清經筵講章大量援古證經，一方面是為求經義深切著明，切近人事；另一方面，則是希望帝王「明堯、舜、禹、湯、文、武之道，以興唐虞三代之則」，以聖帝賢王為法。值得注意的是，《程傳》雖然也常以史證《易》，但《日講易經解義》卻鮮少沿用《程傳》之史例，這可能與《程傳》對史事常失考核有關。

2

朱熹為明《易》之本義而撰《周易本義》。《解義》釋經雖奉《周易本義》為宗，但在解經傾向上卻不同於朱熹。凡有裨於治道者，解雖各異，甚至矛盾，《解義》皆予以調和採摭，以按語出之。這與儒生分文析字，考辨異同，追求「本義」的釋經立場有很大的不同。若以《解義》與康熙晚年，李光地奉敕修撰之《周易折中》對照，更能看出兩者之差別。四庫館臣論《日講易經解義》云：「儒者拘泥章句，株守一隅……帝王之學，能見其大。」正清楚道出帝王《易》學與士大夫《易》學之差別。

《日講易經解義》「所論在此而義通於彼」之按語，充分體現了講章之特色。講臣撰寫講章必須針對帝王而發，因此《解義》在詮釋卦爻時，往往推衍到人主身上。可貴的是，這種有時稍嫌「離經言道」、「郢書燕說」的推衍引申，《解義》大部分皆以按語出之，使不與經文之義相雜。這種嚴謹的體例，不僅不妨礙康熙先掌

² 例如〈屯〉卦九五：「屯其膏，小貞吉，大貞凶。」《程傳》釋云：「施為有所不行，德澤有所不下，是『屯其膏』，人君之屯也。既膏澤有所不下，是威權不在己也。威權去己而欲驟正之，求凶之道，魯昭公、高貴鄉公之事是也。故小貞則吉也。小貞，則漸正之也，若盤庚、周宣脩德用賢，復先王之政，諸侯復朝。蓋以道馴致，為之不暴也。又非恬然不為，若唐之僖、昭也。不為，則常屯以至於亡矣。」朱熹批評曰：「唐昭宗、文宗，直要除許多宦官。那時若有人，似尚可為。……如伊川《易》解，也失契勘。說『屯其膏』云：『又非恬然不為，若唐之僖、昭也。』這兩人全不同，一人是要做事，一人是不要做，與小黃門啗果食度日，呼田令孜為『阿父』。」又如〈遯〉卦傳：「遯亨，遯而亨也。剛當位而應，與時行也。小利貞，浸而長也。」《程傳》釋云：「蓋陰長必以浸漸，未能遽盛，君子尚可小貞其道。所謂『小利貞』，扶持使未遂亡也。……聖人之意，未便遽已也，故有『與時行』、『小利貞』之教。聖賢之於天下，雖知道之將廢，豈肯坐視其亂而不救？必區區致力於未極之間，強此之衰，艱彼之進，圖其暫安。苟得為之，孔、孟之所屑為也，王允、謝安之於漢、晉是也。」朱熹批評曰：「伊川說『小利貞』云：『尚可以有為。』陰已浸長，如何可以有為？所說王允、謝安之於漢、晉，恐也不然。王允是算殺了董卓，謝安是乘王敦之老病，皆是他衰微時節，不是浸長之時也。」朱熹謂程頤援史有失考核，而這些說法，都為《周易傳義大全》所錄。

握經文「原義」，亦使《易》理更切君身，為其所用。由此可見，經筵講章之體例實與其內容相輔相成，不容忽視。

《日講易經解義》之思想義蘊，可就「君」、「臣」、「天人」三點論之。整部《解義》對君道之論述，又可以〈大有〉卦一以貫之。〈大有〉卦體「剛健而文明，應乎天而時行」，六五剛柔得中，正與剛柔居中之九二相應，自六爻視之，六五又有「上下應之」之象。《解義》認為：「大有之所以亨者，不以勢而以德。」有天下者最重要的就是具備剛明之德，唯德可以「全乎其勢」。一方面，「剛明」指的是君心所存，君有光明之盛德，才足以建中表正，為天下表率。另一方面，「剛明」指的是人君所應具備的特質，有剛之德才足以獨攬乾綱，決斷取捨；有明之德才足以鑑別是非、洞燭邪正。然兩者又必須合乎中，否則剛必失於嚴刻，明將失於過察。人君剛明而中，順時而運，制作自能盡善。君道雖貴剛，但更貴乎能柔中下賢，下賢貴明。蓋人君不必有過人之才，但不能沒有知人之明。能知人則可以藉以輔己之不足。故人君「勞於求賢，而逸於任人」。此外，人君尚明，明方足以鑑別君子、小人，使君子常進，而小人常退。綜合言之，《解義》認為人君最重要的德性就是「正」與「明」。這是帝之所以為帝，王之所以為王。此外，「尊賢而不居其有」、「慮切履霜」，更是人君持盈保泰之要道。

《解義》對臣道之論述，可以〈泰〉卦九二爻概括之。此爻剛柔得中，應乎六五柔中之君，爻辭「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行」，有「包容之量，剛斷之才，深遠之慮，大公之懷，不偏不倚」之象徵意涵。整部《解義》論及人臣之道時，基本上都是依據這幾點開展。人臣貴有嚴審之謀以應變，有剛斷之才以隨時。更貴乎以公存心，最忌蔽賢與植黨。而現實的政治世界中，往往「賢否混淆」，因此《解義》在君子、小人之辨別上著墨甚多，蓋欲出仕之君子謹於去就，有所防範。《解義》反覆為君子開示「解去小人」之道，並且說明如何「用小人而不為小人所害」，其為君子謀之心意，可謂切矣！《解義》這方面的內容，在一般士大夫之《易》學著作裡甚為罕見。《四庫提要》謂《日講易經解義》：「其大旨在即陰陽往來、剛柔進退，明治亂之倚伏、君子小人之消長，以示人事之宜。」洵可謂深得



《解義》之旨。

剝極而復，否極泰來，乃天道循環自然之理。而「《易》之為書，推天道以明人事」，似謂人事之治生於亂，亂生於治，亦如天道那般自然，有其一定之氣數，故邵雍才因此而有「時哉」之嘆。與此相較，帝王講筮特別「責重人事」，強調人為努力之一面。《解義》認為：「君心之疏密，即小人消長之關也；小人之消長，即天命去留之本也。」並且總結曰：「泰不在氣數，而在人君之一心！」《解義》將天道、人事循環之理，歸結到帝王之一心，這真正昭示了帝王《易》學與士大夫《易》學最大之差別。

誠如本文第四章第一節所述，《周易》的本質乃「聖人之事」，而所謂聖人，指的是德位兼備的最高統治者。就卜筮的角度而言，《周易》是聖人「以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑」之書；就哲理的角度來看，《易傳》所言莫非聖人「所以崇德而廣業」之事。此朱熹所以強調「《易》非學者之急務」、「此皆是聖人事，非學者可及也」。辛亥革命以來，國人多以「專制黑暗」形容傳統帝制，學界對於帝王經學之研究乃避之唯恐不及。事實上，若平心而論，帝王之學專言修己、治人之道，而內聖、外王兩端，正是孔學之全貌、經學之本質，乃經學之所以為經學的最重要元素。可惜自宋明而清，經學之規模境界，由狹趨淺，加上今日治統、學統兩相分離，學者從事經學研究時，每多忽略經學「外王」之一面，忽略了帝王學在經學史上的重要性。

本文特別強調帝王學之價值，並非欲以貶低士大夫之學。若回顧本文第二章、第三章所述，即可發現帝王之學是由士大夫之學轉化而來的。《日講易經解義》奉考亭之學為宗風，即充分說明了帝王學亦須以堅實的士大夫之學為基礎，本身才會更有良好的體現。

傳統帝制已隨歷史洪流之沖刷消逝殆盡，然則今日研究帝王學的意義何在？筆者以為，傳統經學肩負著「化成天下」的重責大任，帝王學既然保存著經學修齊治平、化成天下之精神，今日發揚帝王之學，正所以發揚經學。更何況古今政制雖有差別，但「君臣」之道、治人之術，古今有其會通之處？至於如何在學統、治統

分離的今日，使傳統經學之精神得以延續、回饋到政體當中，這就是今日「士大夫」要思考的問題了。

中國傳統帝王之制可以消逝，但帝王學之精神必得延續，經學才不至於在今日失去其生命與價值。³



³ 先師愛新覺羅諱上毓下璽，為清代禮烈親王代善第十一世孫，六歲入毓慶宮為宣統皇帝伴讀。清室覆亡後，先師志於「以夏學奧質，尋拯世真文」，為辦「華夏學苑」曾作苑訓云：「學由不遷怒不貳過臻聖王至德；苑育仁者相帝者師履一平要道。」蓋先師為傳統帝制結束後，繼續弘揚帝王學之最要人物。參張輝誠：《毓老真精神》（新北市：印刻文學，2012年），頁83。



參考文獻

一、古籍原典

(一) 經部

1. 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，臺北：新文豐出版社，2001年。
2. 唐·陸德明撰，張一弓點校：《經典釋文》，上海：上海古籍出版社，2012年12月。
3. 宋·程頤撰，王孝魚點校：《周易程氏傳》，北京：中華書局，2011年5月。
4. 宋·朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1999年。
5. 宋·董楷：《周易傳義附錄》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
6. 元·胡一桂：《易本義附錄纂疏》，合肥：黃山書社，2008年。
7. 元·胡炳文：《周易本義通釋》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
8. 元·董真卿：《周易會通》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
9. 明·胡廣等奉敕撰：《周易傳義大全》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
10. 清·喇沙里、陳廷敬等奉敕撰：《日講四書解義》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第208冊。
11. 清·王項齡等敕撰：《日講書經解義》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第65冊。
12. 清·牛鈕等奉敕撰：《日講易經解義》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第37冊。
13. 清·李光地等奉敕撰：《御纂周易折中》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
14. 清·李道平撰，潘雨廷點校：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994年。
15. 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。

(二) 史部

1. 宋·趙汝愚編：《宋名臣奏議》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印



- 文淵閣《四庫全書》本。
2. 宋·李心傳：《建炎以來繫年要錄》，北京：中華書局，1985年。
 3. 明·李東陽、申時行等撰：《大明會典》，臺北：新文豐出版社，1976年7月。
 4. 明·黃佐撰：《翰林記》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
 5. 清·巴泰等奉敕修：《世祖章皇帝實錄》，北京：中華書局，1985年，《清實錄》。
 6. 清·馬齊、朱軾等奉敕修：《聖祖仁皇帝實錄》，北京：中華書局，1985年，《清實錄》。
 7. 清·鄂爾泰等奉敕修：《世宗憲皇帝實錄》，北京：中華書局，1985年，《清實錄》。
 8. 清·鄂爾泰、張廷玉等奉敕撰：《詞林典故》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
 9. 清·乾隆帝敕撰：《聖祖仁皇帝聖訓》，臺北：文海出版社，2005年。
 10. 清·乾隆帝十二年敕撰：《欽定大清會典則例》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
 11. 清·永瑤、紀昀等奉敕撰：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
 12. 清·永瑤、紀昀等奉敕撰：《欽定歷代職官表》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
 13. 清·趙爾巽等撰：《清史稿》，臺北：洪氏出版社，1981年。
 14. 清·章授纂，曹鐵注譯：《康熙政要》，鄭州：中州古籍出版社，2012年。
 15. 中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》，北京：中華書局，1984年。

(三) 子部

1. 宋·邵雍：《皇極經世書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
2. 宋·程顥、程頤撰，朱熹編：《二程遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
3. 宋·范祖禹：《帝學》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第696冊。
4. 宋·王欽若等奉敕編：《冊府元龜》，臺北：清華書局，1976年。
5. 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年3月。
6. 宋·王應麟撰：《困學紀聞》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
7. 清·張英、王士禎等奉敕撰：《御定淵鑿類函》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。

8. 清·徐世昌著，陳祖武點校：《清儒學案》，石家莊：河北人民出版社，2008年。




(四) 集部

1. 宋·范純仁：《范忠宣集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
2. 宋·程顥、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》，北京，中華書局，2004年2月。
3. 宋·范祖禹：《范太史集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1100冊。
4. 宋·朱熹：《晦庵集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
5. 宋·徐鹿卿：《清正存稿》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本，第1178冊。
6. 明·朱荃宰撰：《文通》，上海：復旦大學出版社，2007年11月。
7. 明·楊士奇撰：《東里別集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
8. 清·康熙皇帝御製，張玉書等奉敕編：《聖祖仁皇帝御製文集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。
9. 清·張英撰：《文端集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，影印文淵閣《四庫全書》本。

二、工具書

1. 王德毅：《清人別名字號索引》，臺北：新文豐出版社，1985年。
2. 江慶柏：《清代人物生卒年表》，北京：人民文學出版社，2005年。
3. 池秀云：《歷代名人室名別號索引》，太原：山西古籍出版社，1998年。
4. 朱保炯、謝沛霖編：《明清進士題名碑錄索引》，上海：上海古籍出版社，1980年。
5. 李靈年、楊忠編：《清人別集總目》，合肥：安徽教育出版社，2000年。
6. 杜連喆、房兆楹編：《三十三種清代傳記綜合引得》，臺北：鼎文書局，1973年。
7. 來新夏：《近三百年人物年譜知見錄》，北京：中華書局，2010年12月。
8. 周惠民主編：《1945-2005年臺灣地區清史論著目錄》，北京：人民出版社，2007年。
9. 周駿富編：《清代傳記叢刊索引》，臺北：明文出版社，1986年。
10. 柯愈春：《清人詩文集總目提要》，北京：北京古籍出版社，2002年。

- 
11. 馬釗主編：《1971-2006年美國清史論著目錄》，北京：人民出版社，2007年。
 12. 張其成主編：《易學大辭典》，北京：華夏出版社，1992年2月。
 13. 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。
 14. 張善文：《歷代易家與其易學要籍》，福州：福建人民出版社，1998年。
 15. 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。
 16. 張舜徽：《清人文集別錄》，武昌：華中師範大學出版社，2004年。
 17. 陳乃乾編，丁寧、何文廣、雷夢水補編：《室名別號索引》，北京：中華書局，1982年。
 18. 陳乃乾編：《清代碑傳文通檢》，臺北：文海出版社，1984年。
 19. 陳德芸：《古今人物別名索引》，上海：上海書店出版，1982年。
 20. 麥仲貴：《明清儒學家著述生卒年表》，臺北：臺灣學生書局，1977年。
 21. 楊世文：《清儒碑傳集》，成都：四川大學出版社，2005年。
 22. 楊廷福、楊同甫編：《清人室名別稱字號索引》，上海：上海古籍出版社，2002年。

三、近人專著

1. 于省吾：《易經新證》，臺北：藝文印書館，1975年9月。
2. 王鍾翰主編：《滿族歷史與文化》，北京：中央民族大學出版社，1996年。
3. 朱伯崑：《易學哲學史》，臺北：藍燈文化出版公司，1991年9月。
4. 朱伯崑主編：《易學基礎教程》，廣州：廣州出版社，1993年12月。
5. 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。
6. 何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004年。
7. 佚名著、王鍾翰點校：《清史列傳》，北京：中華書局，1987年。
8. 李周龍：《易學窺餘》，臺北：文津出版社，1991年8月。
9. 李治亭主編：《清史》，上海：上海人民出版社，2002年。
10. 李春光：《清代學人錄》，瀋陽：遼寧大學出版社，2001年。
11. 李學勤、朱伯崑：《周易二十講》，北京：華夏出版社，2008年1月。
12. 李鏡池，曹礎基整理：《周易通義》，北京：中華書局，1981年9月。
13. 汪榮寶：《清史講義》，臺北：文海出版社，1982年。
14. 汪榮祖主編：《清帝國性質的再商榷：回應新清史》，臺北：遠流出版社，2014年。
15. 汪學群、武才娃撰：《清代思想史論》，北京：中國社會科學出版社，2007年2月。
16. 孟森：《明清史論著集刊》，北京，中華書局，1959年。
17. 孟森：《明清史論著集刊續編》，北京，中華書局，1986年。



18. 孟森：《清史講義》，北京：中華書局，2007年9月。
19. 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，臺北：臺灣學生書局，1969年。
20. 屈萬里：《讀易三種》，臺北：聯經出版公司，1983年8月。
21. 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版公司，1983年8月。
22. 松村潤：《明清史論考》，東京：山川出版社，2008年。
23. 林政華：《易學新探》，臺北：文津出版社，1987年5月。
24. 林慶彰：《中國經學史論文選集》，臺北：文史哲出版社，1992-1993年。
25. 林慶彰：《國際漢學論叢》，臺北：樂學書局，1999年。
26. 林慶彰：《清代經學研究論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
27. 林慶彰：《經學研究論叢》，中壢：聖環圖書，1994-1996年。
28. 林慶彰主編：《中國歷代經書帝王學叢書》，臺北：新文豐出版社，2011年12月。
29. 林麗真：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004年11月。
30. 金景芳、呂紹綱：《周易全解》，臺北：韜略出版社，1996年。
31. 南炳文、白新良編：《清史紀事本末》，上海：上海大學出版社，2006年。
32. 孫劍秋：《易理新研》，臺北：臺灣學生書局，1997年12月。
33. 徐志銳：《周易大傳新注》，臺北：里仁書局，1995年10月。
34. 徐志銳：《周易新譯》，臺北：里仁書局，1995年。
35. 徐芹庭：《易學源流》，臺北：國立編譯館，1987年8月。
36. 高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1988年7月。
37. 高亨：《周易古經今注》，臺北：華正書局，2008年3月。
38. 高亨：《周易古經通說》，臺北：華正書局，2005年。
39. 高翔：《康雍乾三帝統治思想研究》，北京：中國人民大學出版社，1995年。
40. 高懷民：《大易哲學論》，臺北：成文出版社，1978年。
41. 高懷民：《先秦易學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年7月。
42. 高懷民：《兩漢易學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年7月。
43. 高懷民：《宋元明易學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年7月。
44. 國家清史編纂委員會編譯組編：《清史譯叢》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
45. 張立文：《周易帛書今注今譯》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
46. 張舜徽：《清儒學記》，濟南：齊魯書社，1991年。
47. 梁啟超：《中國近三百年學術史》，臺北：華正書局，1994年8月。
48. 梁啟超：《清代學術概論》，臺北：臺灣商務印書館，2008年10月。
49. 清史編委會編：《清代人物傳稿》，瀋陽：遼寧人民出版社，1984年。
50. 莊吉發：《清史論集》，臺北：文史哲出版社，1997年。
51. 許大齡：《明清史論集》，北京：北京大學出版社，2000年。
52. 陳捷先、成崇德、李紀祥主編：《清史論集》，北京：人民出版社，2006年。
53. 陳捷先：《明清史》，臺北：三民書局，1990年。



54. 陳捷先：《清史雜筆》，臺北：學海，1977-1984年。
55. 陳捷先：《透視康熙》，臺北：三民書局，2012年。
56. 陳鼓應、趙建偉：《周易注譯與研究》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
57. 傅樂成：《中國通史》，臺北：大中國圖書公司，2002年8月。
58. 彭國棟：《重修清史藝文志》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
59. 彭國棟：《清史文獻志》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
60. 曾春海：《晦庵易學探微》，臺北：輔仁大學出版社，1983年。
61. 馮爾康：《清史史料學》，瀋陽：瀋陽出版社，2004年。
62. 黃忠天：《周易程傳註評》，高雄：復文圖書出版社，2000年。
63. 黃沛榮：《周易象象傳義理探微》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2001年4月。
64. 黃沛榮：《易學乾坤》，臺北：大安出版社，1998年。
65. 黃沛榮：《易學論著選集》，臺北：長安出版社，1985年。
66. 黃壽祺、張善文譯註：《周易譯註》，上海：上海古籍出版社，2007年4月。
67. 黃慶萱：《周易縱橫談》，臺北：東大圖書公司，1995年3月。
68. 黃慶萱：《周易讀本》，臺北：三民書局，1992年。
69. 黃興濤：《清朝滿人的「中國認同」：對美國「新清史」的一種回應》，北京：社會科學文獻出版社，2013年。
70. 黃鴻壽：《清史紀事本末》，臺北：三民書局，1959年。
71. 楊向奎：《清儒學案新編》，濟南：齊魯書社，1985年。
72. 楊自平：《世變與學術——明清之際士林易學與殿堂易學》，臺北：臺大出版中心，2012年。
73. 楊慶中：《二十世紀中國易學史》，北京：人民出版社，2000年2月。
74. 廖名春、康學偉、梁韋弦編：《周易研究史》，長沙：湖南出版社，1991年。
75. 廖名春：《周易經傳與易學史新論》，濟南：齊魯書社，2001年8月。
76. 臺灣中央研究院歷史語言研究所編：《明清史料》，北京：中華書局，1987年。
77. 劉大鈞：《周易概論》，成都：巴蜀書社，2010年6月。
78. 劉家駒：《儒家思想與康熙大帝》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
79. 劉師培：《清儒得失論》，北京：中華書局，2009年11月。
80. 劉鳳雲、劉文鵬編：《清朝的國家認同：「新清史」研究與爭鳴》，北京：中國人民大學出版社，2010年。
81. 潘雨廷：《讀易提要》，上海：上海古籍出版社，2003年3月。
82. 鄭天挺：《明清史資料》，天津：天津人民出版社，1980年。
83. 鄭天挺：《清史》，天津：天津人民出版社，1989年。
84. 鄭天挺：《清史探微》，北京：北京大學出版社，1999年。
85. 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年6月。
86. 賴貴三：《易學思想與時代易學論文集》，臺北：文津出版社，2007年。
87. 錢穆：《中國近三百年學術史》，北京：商務印書館，1997年8月。
88. 錢穆：《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，2002年。


89. 錢穆：《經學大要》，臺北：蘭臺出版社，2000年。
90. 錢穆：《學籥》，臺北：蘭臺出版社，2000年。
91. 閻崇年：《正說清朝十二帝》，北京：中華書局，2006年。
92. 閻崇年：《康熙大帝》，北京：中華書局，2008年。
93. 閻崇年：《閻崇年說清史》，北京：中華書局，2009年。
94. 戴君仁：《談易》，臺北：臺灣開明書店，1974年。
95. 戴逸：《清史》，北京：中國大百科全書出版社，2010年。
96. 戴逸主編：《簡明清史》，北京：人民出版社，2004年。
97. 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989年。
98. 嚴文郁：《清儒傳略》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
99. 嚴靈峯：《無求備齋易經集成》，臺北：成文出版社，1976年。



四、論文


(一) 學位論文


1. 宋秉仁：《清代前期翰林院體制與儒生官僚格局》，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，王爾敏先生指導，2001年。
2. 郭永吉：《自漢至隋皇室經學教育禮制蠡測》，新竹：國立清華大學中國文學研究所博士論文，朱曉海、李學勤先生指導，2005年。
3. 姜鵬：《北宋經筵與宋學的興起》，上海：復旦大學歷史學系博士論文，朱維錚先生指導，2006年5月。
4. 陳東：《清代經筵制度研究》，濟南：山東大學中國古代史博士論文，王育濟先生指導，2006年。
5. 鄒賀：《宋朝經筵制度研究》，西安：陝西師範大學中國古代史博士論文，陳鋒先生指導，2010年5月。
6. 歐修梅：《日講春秋解義研究》，高雄：國立中山大學中國文學系博士論文，楊雅惠先生指導，2013年。
7. 鍾信昌：《宋代論語經筵講義研究》，臺北：臺北市立大學中國文學研究所博士論文，林慶彰先生指導，2014年。
8. 林麗真：《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，戴君仁先生指導，1973年。
9. 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，胡自逢先生指導，1985年。
10. 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，戴璉璋先生指導，1986年。

- 
11. 黃文興：《儒家倫理與皇帝制度的精神》，臺中：私立東海大學歷史研究所碩士論文，管東貴先生指導，1989年。
 12. 孟蓉：《明代經筵日講制度述論》，上海：上海大學歷史文化學院碩士論文，朱子彥先生指導，2005年5月。
 13. 蕭宇青：《明朝的經筵制度》，廣州：華南師範大學碩士論文，顏廣文先生指導，2007年。
 14. 馬元元：《南宋經筵制度及其歷史作用》，河北：河北大學歷史學系碩士論文，汪聖鐸先生指導，2008年6月。
 15. 歐小蘭：《唐宋帝王教育研究——以《帝範》和《帝學》為中心的討論》，成都：四川師範大學歷史學系碩士論文，王春淑先生指導，2009年。
 16. 鄭仲烜：《清朝皇子教育研究》，臺北：國立中央大學歷史研究所碩士論文，莊吉發先生、賴澤涵先生指導，2011年。
 17. 簡承禾：《康熙日講書經解義研究》，臺北：私立東吳大學中國文學研究所碩士論文，陳恆嵩先生指導，2012年。
 18. 吳曉榮：《兩宋經筵與學術》，南京：南京大學中國古代文學專業碩士論文，孫力堯先生指導，2013年。

(二) 期刊論文


1. 王風雷：〈元代的經筵〉，《內蒙古大學學報》(哲學社會科學版)1993年第2期(總第85期)，頁26-33。
2. 王耘：〈金代經筵述略〉，《滿語研究》，2008年第1期，頁137-140。
3. 史革新：〈清代經筵日講制度探源〉，《尋根》2008年第1期，頁90-93。
4. 朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》第55輯，1996年12月，頁1-52。
5. 何冠彪：〈乾綱獨御、乾綱獨斷——康熙、雍正二帝君權思想的一個側面〉，《漢學研究》第20卷第2期，2002年12月，頁275-300。
6. 吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》第3期，2009年9月，頁41-52。
7. 宋秉仁：〈明代的經筵日講〉，《史耘》第2期，1996年9月，頁41-66。
8. 金培懿：〈作為帝王教科書的論語——宋代論語經筵講義探析〉，《成大中文學報》第31期，2010年12月，頁61-106。
9. 姜鵬：〈北宋經筵中的師道實踐〉，《學術研究》2009年第7期，頁114-121。
10. 姜鵬：〈經筵進讀與史學義理化〉，《復旦學報》2006年第3期，頁117-124。
11. 晁中辰：〈明「經筵」與「日講」制度考異〉，《東岳論叢》2012年第7期，頁95-99。
12. 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。

- 
13. 張帆：〈中國古代經筵初探〉，《中國史研究》1991年第3期，頁102-111。
 14. 張英聘：〈試論明代的經筵制度〉，《明史研究》第5輯，頁139-148。
 15. 張雙志：〈清朝皇帝的華夷觀〉，《歷史檔案》2008年第3期，頁32-42。
 16. 莊吉發：〈清代起居冊的編纂及其史料價值〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》第7期，1979年，頁189-209。
 17. 陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》2008年第1期（總第202期），頁52-58。
 18. 陳東：〈皇權下的師道尊嚴——中國古代經筵坐講立講之爭〉，《教育學報》2009年第4期，頁103-109。
 19. 陳東：〈康熙朝經筵次數及日期考〉，《歷史檔案》2014年第1期（總第202期），頁82-89。
 20. 陳東：〈清代經筵制度〉，《孔子研究》2009年第3期，頁96-104。
 21. 陳恆嵩：〈徐鹿卿及其尚書經筵講義研究〉，《嘉大中文學報》第2期，2009年9月，頁33-54。
 22. 陳恆嵩：〈魏校及其尚書經筵講義析論〉，《東吳中文學報》第21期，2011年5月，頁239-258。
 23. 喬治忠：〈說康熙起居注〉，《史學史研究》1991年第1期，頁58-63。
 24. 黃進興：〈清初政權意識形態之探究——政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第58卷第1期，1987年3月，頁105-131。
 25. 黃愛平：〈清代康雍乾三帝的統治思想與文化選擇〉，《中國社會科學院研究生院學報》2001年第4期，頁58-66、111。
 26. 楊自平：〈從易經通注論順治殿堂易學特色〉，《興大中文學報》第25期，2009年6月，頁251-280。
 27. 楊業進：〈明代經筵制度與內閣〉，《故宮博物院院刊》1990年第2期，頁79-87。
 28. 鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》2009年第9期，頁202-205。
 29. 鄒賀：〈宋代經筵制度成因論析〉，《西安文理學院學報》（社會科學版）2012年第15卷第3期，頁56-64。
 30. 鄒賀：〈宋代經筵官設置考〉，《宋史研究論叢》2012年第1期，頁101-113。
 31. 鄒賀：〈宋朝經筵制度補闕〉，《貴州文史叢刊》2012年第2期，頁18-23。
 32. 鄒賀：〈論宋朝經筵制度〉，《蘭州學刊》2013年第9期，頁42-46。
 33. 漆永祥：〈清代起居注官與錢大昕的《講筵日記》〉，《中國典籍與文化》2000年第3期，頁122-124。
 34. 趙玉田：〈明代的國家建制與皇儲教育〉，《東北師範大學學報》（哲學社會版）2001年第4期，頁36-42。
 35. 趙秉忠、白新良：〈經筵日講與康熙政治〉，《社會科學輯刊》1990年第1期，頁105-110。

- 
36. 趙秉忠：〈略論康雍前三帝對外戚重臣的駕馭〉，《清史研究》1994年第1期，頁45-52轉頁88。
 37. 趙鴻承：〈帝王學的啟示〉，《晉陽學刊》1994年第3期，頁106-107。
 38. 劉方玲：〈帝王道統化理想與清初士大夫對經筵日講的推進〉，《燕山大學學報》（哲學社會科學版）第10卷第3期，2009年9月，頁87-91。
 39. 劉家駒：〈經筵日講——康熙皇帝所受四書五經的教育〉，《故宮文物月刊》第10卷第12期，1993年3月，頁120-127。
 40. 劉家駒：〈經筵日講——康熙皇帝青年時期所受的公開教育〉，《東吳文史學報》第10期，1992年3月，頁109-143。
 41. 劉盛：〈清代帝師論〉，《明清論叢》第二輯，2001年3月，頁456-463。
 42. 劉潞：〈康熙的文化政策〉，《故宮博物院院刊》1984年第1期，頁16-24。
 43. 稷若：〈清前中期皇帝典學述論〉，《故宮博物院院刊》1998年第2期，頁62-67。
 44. 蔣秋華：〈劉克莊商書講義析論〉，《嘉義中文學報》第2期，2009年9月，頁97-119。
 45. 蕭放：〈宋明經筵制度述論〉，《史志文萃》1990年第3期，頁69-71。
 46. 謝景芳：〈致君堯舜與強權政治——論明代士大夫與專職皇權的衝突〉，《學習與探索》2000年第3期，頁121-127。
 47. 魏彥紅：〈北宋皇帝重教研究綜述〉，《河北大學學報》（哲學社會科學版）第35卷第5期，2012年9月，頁39-44。
 48. 魏彥紅：〈宋代經筵研究綜述〉，《河北師範大學學報》（教育科學版）第14卷第10期，2012年10月，頁90-96。

（三）會議與論文集論文

1. 朱鴻：〈君儲聖王·以道正格——歷代的君主教育〉，收入鄭欽仁編：《中國文化新論——制度篇：立國的宏規》（臺北：聯經出版公司，1982年10月），頁415-463。
2. 朱鴻林：〈申時行的經筵講章〉，收入國家圖書館、中央研究院歷史語言研究所、國立臺灣大學中國文學系主編：《屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會論文集》（臺北：國家圖書館，2006年12月），頁509-533。
3. 何銘鴻：〈日講書經解義之帝王教化觀探析〉，收入林慶彰、錢宗武主編：《首屆國際尚書學學術研討會論文集》，臺北：萬卷樓圖書公司，2012年。
4. 呂士朋：〈清代的崇儒與漢化〉，收入中央研究院編：《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》（臺北：中央研究院，1981年），頁533-542。
5. 呂實強：〈從起居注看康熙帝對經史的研習〉，收入中央研究院近代史研究所編：《近代中國初期歷史研討會論文集》，上冊（臺北：中央研究院近代史研究所，

- 
- 1989年)，頁 439-469
6. 孟森：〈讀清實錄商榷〉，《明清史論著集刊》（臺北：南天書局，1987年），頁 619。
 7. 陳志明：〈日講書經解義初探〉，收入單周堯主編：《明清學術研究》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
 8. 鄧國光：〈康熙與乾隆的「皇極」漢、宋義的抉擇及其實踐——清代帝王經學初探〉，收入彭林編：《清代經學與文化》（北京：北京大學出版社，2005年11月），頁 101-155。
 9. 白壽彝主編：《清史國際學術討論會論文集》，瀋陽：遼寧人民出版社，1990年。
 10. 佛光人文社會學院：《第一屆清史國際學術研討會論文集》，宜蘭：佛光人文社會學院，2003年10月。
 11. 南開大學歷史研究所明清史研究室編：《明清史論文集》，天津：天津古籍出版社，1991年。
 12. 明清史國際學術討論會秘書處論文組編：《明清史國際學術討論會論文集》，天津：天津人民出版社，1982年。