臺大中文學報　第四十八期
2015 年 3 月　　頁 85 ~ 120
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

晏斯盛以傳解經的《易》學理念與實踐

楊　自　平*

提　　要

晏斯盛（字虞際，號一齋，？-1752）為清中葉《易》學家，強調《易》為聖人藉卜筮以明義理之書，主張即《易》以明象言理，並以一陰一陽的易簡思想為《易》的核心義理。晏氏以成卦原則及成卦後原則的二重區分論通例，成卦原則據〈繫辭傳〉肯定重卦說，據〈雜卦說〉談反對卦變；成卦之後，自然可就六畫卦作整體考察。後人對晏氏《易》著體例提出三點批評：一、擅自於六十四卦各爻爻辭前畫一全卦而間以一動爻；二、割裂傳文以附經文；三、重新編排《十翼》篇目次第的用意無法理解。然這三點實與晏氏視《易》為卜筮之書及欲羽翼《易》經傳的理念有關。釋象作法主張不可悖逆卦義，並據《易傳》釋象，且並非全面釋卦爻辭取象。義理釋《易》的重心在發揮陰陽之理，據《易傳》一陰一陽、乾元、易簡、時、幾等概念加以融貫，建立獨特的易簡哲學，發揮《易》重視時變的特性。此外晏氏《易》學與程廷祚（字啟生，號錦莊，1691-1767）《易》學有相近及相異處，可相互對照研究。

關鍵詞：晏斯盛、《易》學、乾嘉、程廷祚、《易翼宗》

本文於 103.11.09 收稿，104.03.04 審查通過。
＊國立中央大學中國文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2015.03.48.03

臺灣大學學術期刊資料庫

Yan Si-Sheng's Idea and Practice of the *Classic of Changes*: The Method of "Explaining the Classics with the Commentaries"

Yang Tzu-Ping*

Abstract

Yan Si-Sheng is a mid-Qing scholar of the *Classic of Changes* who emphasizes that the *Classic of Changes* is a book of fortune-telling with which sages explain moralities. Yan advocates that one should explain the reasons behind phenomena with the *Classic of Changes,* and that the simplified thought of *yin* and *yang* is the core principle of the *Classic of Changes.* Yan distinguishes the principles of forming hexagrams from the principles after forming hexagrams. His principles of forming hexagram affirm the *Xicizhuan*'s formulation of double trigrams and oppose the *Zaguashuo*'s hexagram alternation. He thinks that one can observe the hexagram after forming one. Later scholars criticize Yan's principles for the following three reasons: 1. Yan draws a whole hexagram before every line-explanation of the sixty-four hexagrams, and inserts a variable *yao* in it at his will. 2. Yan takes sections of the *Commentary of the Classic of Changes* out of its context to fit in the *Classic of Changes*. 3. Yan rearranges the order of the Ten Wings, the purpose of which is not understandable. These are in fact because Yan regards the *Classic of Changes* as a

* Professor, Department of Chinese Literature, National Central University.

臺灣大學學術期刊資料庫

fortune-telling book and intends to support the ideas of the *Classic of Changes* and its *Commentary.* Yan believes that one should not explain phenomena against the meaning of the hexagram because of the *Commentary* or take the hexagram-line explanations as a whole to explain phenomena. He thinks the *Classic of Changes* should be interpreted by realizing the principles of *yin-yang.* Thus he integrates the concepts of *yin-yang, qian-yuan,* simplicity, time, and timing according to the *Commentary* and constructs his unique philosophy of simplicity that displays the importance of timing changes in the *Classic of Changes*. Yan's doctrine of the *Classic* can be compared to Cheng Ting-Zuo's for their similarities and dissimilarities.

Keywords: **Yan Si-Sheng, *Classic of Changes* studies, Qianlong and Jiaqing, Cheng Ting-Zuo, *Yiyizong***

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

晏斯盛以傳解經的《易》學理念與實踐*

楊　自　平

一、前　言

晏斯盛（字虞際，號一齋，？-1752）為清中葉重要《易》學家之一，著有《楚蒙山房易經解》16卷，該書收錄《學易初津》2卷、《易翼宗》6卷、《易翼說》8卷。

考察與晏氏同期或之後的《易》學家對晏氏《易》的評論，程廷祚（初名墨，字啟生，號錦莊，1691-1767）於《大易擇言》及書信肯定晏氏論圖書之學及易簡思想，[1] 焦循（字理堂，一字里堂，1763-1820）《易廣記》嘗保存並援引晏氏為王又樸（字從先，1681-1760）《易翼述信》所撰的〈序〉，並指出未得見《易翼宗》。[2] 四庫館臣則指出《學易初津》為《楚蒙山房易經解》全書之宗旨，並評《學易初津》及綜評晏氏《易》學云：

* 本文係科技部專題研究計畫「清中葉《易》學研究II——晏斯盛《易》學研究（103-2410-H-008-053-）」之研究成果，感謝科技部提供研究補助。本文亦曾於2014年10月30-31日中央大學儒學研究中心主辦、中央研究院明清研究推動委員會合辦之「宋明清儒學的類型與發展」學術研討會宣讀，承蒙彰師大國文系黃忠愼教授講評，在此特致謝忱。會後業經修改，又幸蒙本刊兩位匿名審查專家提供寶貴修訂意見，使拙文得以再次修訂，於此一併致謝。

1 關於這部分將於後文說明。

2 焦循云：「新喻晏斯盛一齋云：『他經無聖人之注解，故不妨異同。獨《周易》則孔子為之傳矣。乃欲悖《傳》而別為之解，或謂〈大傳〉為非聖人之書，其得為知言乎？予往者《周易翼宗》之作，誠有所不得已也。』」此段見《易翼述信・序》，惜晏所自撰《周易翼宗》未見。」清・焦循著、陳居淵主編：《易廣記》，收入《雕菰樓易學五種（下冊）》（南京：鳳凰出版社，2012年11月），卷3，頁1097。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 《學易初津》為全書之宗旨，謂今所傳圖書乃大衍之數，因〈大傳〉之言而圖之，不取河、洛奇偶之說。又謂辭占不遺象辭，而不取卦變、互體之說，皆能絕諸家之葛藤。……然不廢象數，而不為方技術數之曲說；不廢義理，而不為理氣心性之空談，在近日說《易》之家，猶可云篤實近理者矣。[3]

反觀現今學界對晏氏《易》學卻不甚措意，唯汪學群《清代中期易學》有所關注，理由何在？筆者以為，應與學界論乾嘉《易》學多側重該時期的特色，而非關注有哪些發展面向，故研究多聚焦在漢學《易》這部分。梁啟超（字卓如，號任公，1873-1929）便標舉惠棟（字定宇，號松崖，1697-1758）、張惠言（字皋文，號茗柯，1761-1802）、焦循為三大家，[4]朱伯崑（1923-2007）指出：

> 乾嘉時期的漢學流行，對《易》學的研究起了深刻的影響。其總的趨勢是，從宋學對《周易》經傳義理的闡發轉向對漢《易》的解說，或依漢《易》解經的學風重新注解《周易》經傳。……他們對漢《易》進行了深入地研究和解說，公開標榜《易》漢學。[5]

《周易研究史》亦有類似的主張，指出：

> 到乾隆朝時，惠棟終於構築起「樸學易」的牢固陣地，形成與宋《易》分庭抗禮的局面。其後經過張惠言、焦循、姚配中等人的努力，樸學《易》聲勢大張，名著迭出，於是取代了宋《易》，成為清代《易》學的代表。[6]

---

3 四庫館臣撰寫之〈提要〉，參見清•晏斯盛：《學易初津》、《易翼宗》、《易翼說》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年），第 49 冊，頁 1b-2a。

4 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1989 年 8 月），頁 199。

5 朱伯崑：《易學哲學史》修訂本（臺北：藍燈文化事業有限公司，1991 年 9 月），第 4 冊，頁 332。

6 廖名春等：《周易研究史》（長沙：湖南出版社，1991 年 7 月），頁 380。

臺灣大學學術期刊資料庫

這兩部《易》學史同樣站在學術發展的立場，強調乾嘉《易》學特色及對前代《易》學的發展變化。這樣的研究進路，優點在於有助掌握時代學術特色，然限制在於無法見出時代學術的整體面向，且不易見出與前代學術發展較全面的關聯性。

汪學群《清代中期易學》則將焦點轉乾嘉時期有那些發展面向，並區分為漢《易》派、宋《易》派、漢宋兼採派、建構《易》學派。其中，將晏氏、程廷祚與焦循同歸於構建《易》學一系。並指出：「構建《易》學的新嘗試指超越漢、宋《易》學，試圖創造出具有時代特色的《易》學。」[7] 將建構《易》學與宋《易》、漢《易》兩派區分。

筆者認為汪氏將「構建《易》學」與漢《易》派、宋《易》派區分的作法及原則是成立的，然與汪氏看法略異，認為晏氏及程氏與焦循《易》仍有不同。程氏[8] 與晏氏[9] 皆自道在治《易》採取的是「以傳解經」的進路，反觀焦循則

7 汪學群：《清代中期易學》（北京：社會科學文獻出版社，2009 年 7 月），頁 299。

8 《周易正解・隨記》云：「余求《易》之說於正文一部，先儒箋疏悉皆束而弗觀。悄然如入乎山之深，林之遠也，嗒然而如有所喪也。凡六十四彖、三百八十四爻之義，皆求之《傳》，而筆諸書，既自以為得之矣。……余向者殆未敢舍傳而言經也，而所失若此，況夫百家眾說，膠轕於中，而謂足以會通經傳，無謬於三聖之旨，其可得乎？……說《易》者不可以成說拘，不可以意見格也。」清・程廷祚：《易通・周易正解・隨記》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年，清乾隆十二年道寧堂刻本），第 20 冊，頁 2b-3a。

9 據晏斯盛自己的說法是「以經解經」，然就晏氏提出藉由《十翼》以明《易》之綱領及掌握經文之意來看，實是以傳解經。筆者以為，晏氏因將孔子所作之《十翼》視為經，故有此說。然就現代學界的看法，《易》之經、傳應分開看，故本文採用「以傳解經」來說明晏氏的治《易》方式。晏氏云：「學《易》者先從〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉求之，則綱領正而條理分；次由〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉解之，則字比句櫛，各有指歸，所謂以經解經也。」清・晏斯盛：《學易初津》，《景印文淵閣四庫全書》，第 49 冊，卷上，頁 44a。本文所參考《易翼宗》、《易翼說》皆出自《景印文淵閣四庫全書》第 49 冊，故不另列。

臺灣大學學術期刊資料庫

屬於自建體系，岑溢成曾對焦氏《易》學體系作深入論析。[10] 逕將三子《易》歸屬一類，值得商榷。

就晏氏與程氏強調「以傳解經」的治《易》進路，雖然發生在清中葉，然其理念卻與清初「回歸原典」運動強調歸本於孔子的主張一致，[11] 亦可視為清初「回歸原典」運動精神的延續。

本文致力論析晏氏的治《易》主張與實踐，並就晏氏與程氏治《易》異同略作比較，期能指出晏氏《易》學的定位及在《易》學發展史上的重要性。

二、對歷代《易》學的反省與治《易》立場之抉擇

晏氏論《易》，曾針對歷代《易》學關注的三大課題提出深入探討，內容包括：一、在經、傳分合問題，有經傳合一說與經傳區分二說；二、《易》的定位有《易》為卜筮之書與《易》為義理之書的說法；三、治《易》方法則有象數與義理之爭。[12]

---

10 參見岑溢成：〈焦循易學的邏輯結構和《易圖略》中「易圖」的校勘問題〉，收入《涵養用敬：國立中央大學中文系專任教師論著集刊（1）》（中壢：國立中央大學中文系，2002 年 9 月），頁 129-152。岑溢成：〈焦循〈當位失道圖〉牟釋述補〉，收入《鵝湖學術叢刊 28：牟宗三先生與中國哲學之重建》（臺北：文津出版社，1996 年 12 月），頁 245-262。岑溢成：〈焦循「易圖略」的系統研究〉，《鵝湖學誌》31 期（2003 年 12 月），頁 63-84。

11 關於明末清初「回歸原典運動」，該觀念乃前輩林慶彰提出，林氏指出此乃由余英時所稱清初重經典考據是為解決理學爭議而「取證於經書」奪胎而來。又云：「明末清初的『回歸原典』運動，在整個經學演變的過程中，應該是歷次回歸原典的要求中，規模最龐大、影響最深遠的一次。」又提出「說經應以孔、孟為正」為當時三種理論之一，言道：「當時理學家談心論性，爭程朱、陸王之異同，……明末清初學者有感於此種爭端之起，乃因不溯儒學之本源所致，為徹底解決此種爭端，遂有說經應以孔、孟之言為正的要求出現。」林慶彰：〈中國經學史上的回歸原典運動〉，《中國文化》第 2 期（2009 年），頁 100、105。

12 此為筆者歸納所得。

臺灣大學學術期刊資料庫

對於經、傳分合問題，晏氏反對朱子經傳區分說，主張四聖《易》一體，強調經傳合一，以此作為核心觀點，不僅以此原則治《易》，並據此分判歷代《易》說。晏氏針對朱子《周易本義》卦變圖後的一段文字「有天地自然之易，有伏羲之《易》，有文王，周公之《易》，有孔子之《易》。……讀者宜各就本文消息，不可便以孔子之說為文王之說也。」[13] 評論道：「嗚呼！《易》果然乎哉？孔子顧若是其不可信哉？」[14]

關於《易》的定位，晏氏認為《易》乃聖人假卜筮以明義理，而《易》的義理能通貫天人，通貫萬物，有助於安立道德性命。晏氏云：「總之天人一貫，萬物一理，於以綱紀性命，如是而已，卜筮非道外也。」[15]

至於治《易》方法的檢討，晏氏藉由認同程廷祚的說法，表達自己對象數派、義理派的各執一端的批評，嘗引程氏語云：

> 程啓孫曰：「後之言《易》者，主象數則以義理為虛浮，主義理則以象數為穿鑿，各執其是以名家，而不知其無當於《易》則均也。夫象也，數也，理也，《易》之中固有是三者。然康成、仲翔之所謂象非象，焦贛、京房之所謂數非數，輔嗣、穎達之所謂理非理也。」[16]

晏氏同程氏所云《易》本具象、數、理，然不同於漢《易》家所說的象數，亦不同於王弼、孔穎達所主張的義理。

此外，晏氏提出兩項原則衡量歷代《易》學之得失：其一，考察後儒理論系統本身是否有不合理處。晏氏曾質疑邵雍的加一倍法及先天圖，認為依照加一倍法的原則不會僅發展至六畫而止，又認為父母與六子相生不合人事之理。晏氏云：「况其二畫無名，六畫不止；乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤，父母、子女並生，又大非天地人之理乎！〈繫辭〉之綱領乾、坤，殆非秦、漢以

13 宋・朱熹撰，朱傑人等主編，王鐵校點：《周易本義》，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年 12 月），第 1 冊，頁 28。
14 清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 44a。
15 同前註。
16 同前註，頁 4b。

臺灣大學學術期刊資料庫

下所及與也。」[17]

其二，以《易》經、傳作為評斷標準，指出《易》僅言陰陽，《易傳》亦僅言重卦、乾、坤易簡之理及部分通例，後世《易》家卻衍生許多新觀點。如，晏氏嘗批評同時期毛奇齡（字大可，號秋晴，1623-1716）以京房納甲說及五行生克說釋〈巽〉九五，晏氏云：「至毛西河以『先庚三日』為丁戊己，『後庚三日』為辛壬癸，謂以庚為主，木為金所克，則去木之柔而用金之剛。……甚為鑿謬。大《易》一書只道陰陽，並無納甲生克消洩之義。」[18] 又批評漢《易》、宋《易》諸說，包括以爻斷占、讖緯、五行生剋、納甲、飛伏、卦氣、卦變、丹道、先天之學、後天之學皆非《易傳》本有。[19] 又針對九家逸象、《火珠林》、京房的八宮卦、邵雍的加一倍法提出批評。晏氏云：

> 揚子雲卦氣起〈中孚〉、九家偽象，京房、《火珠林》、納甲、飛伏，〈乾〉統〈姤〉、〈遯〉、〈否〉、〈觀〉、〈剝〉、〈晉〉、〈大有〉，……此於易簡之意，既一無所窺，而後世所尊信以為得《易》之源者，莫如邵子先天，其乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八加一倍以至於六畫者，亦於乾道、坤道易簡生生之理，全未有合也。[20]

綜觀上述，晏氏對於歷代《易》學之檢視及個人治立場之抉擇，在經、傳分合問題，主張經、傳合一說；對於《易》的定位，認為《易》乃聖人假卜筮以明義理之書；在治《易》方法的檢討，反對歷代《易》家未據《易》談象數、義理，主張即《易》明象言理。

---

17 同前註，頁 3b-4a。

18 清・晏斯盛：《易翼宗》，卷 6，頁 43b。

19 晏氏云：「《十翼》無爻斷之詭，無讖緯之荒，無五德勝衰、納甲、飛伏之陋，無卦氣、卦變之支離，無鼎爐、升降之偽，無先天、後天之異，非聖人而能之乎？蓋自《左》、《國》占筮已多依附為怪幻。」其中，以爻斷占，晏氏是針對《左傳》、《國語》用占而言。清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 1b-2a。

20 同前註，頁 3b-4a。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、以成卦原則及成卦後原則的二重區分論通例

晏氏論釋《易》通例，在成卦原則上據〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈繫辭傳〉重三畫卦，肯定重卦說，自然也反對邵雍加一倍法之說。晏氏云：「『八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣』，是先有八卦，因而八八相重為六十四卦，一定之法也。」[21] 又云：「〈大象〉俱內外兩卦相成，足以見古人八八相因而為六十四之本。」[22]

因此，反對前賢在成卦原則上以六畫卦為主，談消息卦變，並故由〈雜卦傳〉的「反對」概念找到依據，以「反對」說解釋成卦前的相互關聯。晏氏云：「〈彖傳〉之言往來者十八卦，皆〈雜卦傳〉反覆錯綜之義，先儒不得其說，而作為卦變以當之，非也。」[23] 在實際釋〈訟・彖〉亦云：「『剛來得中』不必用虞翻卦變，只依文王〈序卦〉、〈雜卦〉反覆相推之法，處處渾合，乃見本原。」[24] 對於同時期的毛奇齡「五易」[25] 說，於五易中，毛氏尤重「移易」。[26] 移易又名推易，卦、爻辭中的往來、類聚皆與移易有關，[27] 晏氏亦以「移易」

---

21 同前註，頁 42a。

22 同前註，頁 15b-16a。

23 同前註，頁 38b。

24 清・晏斯盛：《易翼宗》，卷 1，頁 42b。

25 毛奇齡云：「《易》有五易，謂變易、交易、轉易、對易、移易，而實有不易之理，該乎其中。」清・毛奇齡：《仲氏易》，《皇清經解易類彙編》（臺北：藝文印書館，1992 年 9 月），卷 91，頁 3b。關於毛氏的五易說，可參考林忠軍〈毛奇齡「推移」說與清代漢易復興〉一文的觀點。林忠軍：〈毛奇齡「推移」說與清代漢易復興〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第 2 期（2012 年），頁 98-104。

26 毛奇齡「移易」說之內容，可參見清・毛奇齡：《仲氏易》，卷 91，頁 6a-11a。

27 毛奇齡云：「《周易》者，移易之書也。……而必以移易一例，為演易屬辭之用。」清・毛奇齡，鄭萬耕點校：《推易始末》，《毛奇齡易著四種》（北京：中華書局，2010 年 1 月），卷 1，頁 3。又云：「謂審其分聚，計其往來，而推移而上下之。」同前註，卷 90，頁 1a-1b。

臺灣大學學術期刊資料庫

說本於消息卦變，不合《易傳》重卦說及「反對」說的觀點，故批評道：「至近世西河毛氏陰陽分聚之說，又臆妄之甚者矣。」[28]

正因成卦原則肯定重卦說，對於前賢論三才之位及互體說亦提出不同看法。關於三才之位，前賢主張以初、二為地位，三、四為人位，五、上為天位之說；晏氏則認為，既然六十四卦皆源於重卦，則上、下卦應各有三才之位。晏氏云：「一卦六爻，先儒以初、二為地，三、四為人，五、上為天，非也。〈傳〉曰：『「《易》之為書也，……兼三才而兩之故六。』是言內、外兩卦，各有三才也。」[29]

至於互體說，晏氏亦批評道：「明明內外兩卦矣，鑿象之家多及互體，不自知其離經而悖聖也。」[30]「互體」一詞既不見《易》經、傳，且該概念是以六畫卦為本，有違重卦說，故不取互體說。

值得注意者，晏氏區分成卦原則及成卦後的原則，成卦原則據〈繫辭傳〉肯定重卦說，據〈雜卦說〉談反對卦變；成卦之後，自然可就六畫卦作整體考察。即此便可解釋為何晏氏以三畫卦為本，卻又肯定以六畫為本的乘、承、比、應通例，若不明白晏氏的兩重區分，便易誤認晏氏自相矛盾。

此外，吾人應留意晏氏使用陰陽、剛柔的術語有其獨特原則，晏氏云：「以大分言，則卦體自稱陰陽，六爻自稱剛柔；以一理言，則陰陽、剛柔亦可通稱也。」[31] 就《易》經、傳本身而言，陰陽是就卦畫來說，剛柔是就爻畫來說；但就《易》所涵具之理而言，陰陽、剛柔可通用。

晏氏又以「名義」及〈繫辭傳〉「六爻相雜，唯其時物也」的「時物」，分別說明卦、爻的作用，「名義」指卦義，「時物」指爻所說明的時及位。卦辭是就整個卦分析卦名涵義，分析終始之義；爻辭是就各爻所說明的人事，分

28 清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 15b-16a。
29 同前註，頁 16a-16b。
30 同前註，頁 42a。
31 同前註，頁 19b。

臺灣大學學術期刊資料庫

析其時與位。彼云：「質，體也。彖辭言一卦之體段，推原其始，而要於其終，所以為六爻之綱也；物，位也。爻辭言各爻之細節，即其時與物而分析之，所以為一卦之目也。」[32] 又云：「名立而象出焉，六爻之時物亦辨焉。故曰：『觀其彖辭，則思過半矣。』蓋彖皆以著卦之名義，而爻位之時物，亦各因卦之名義而見。」[33]

對於前賢論爻位，提出當位、不當位，有時亦稱為正、不正，晏氏首先就〈彖傳〉、〈小象傳〉、〈繫辭傳〉與「位」有關的文字提出討論，認為「位」是就自然現象的高、低及人事地位的貴、賤而言，實與爻位無關。晏氏云：「〈傳〉曰：『卑高以陳，貴賤位矣』，是位止有高卑、貴賤，初無陰陽、剛柔也。」[34]

晏氏對前賢以當位、不當位論吉凶的觀點提出批評，找出許多實例證明當位與否無關吉凶。亦即晏氏反對機械式地以當位與否論吉凶。晏氏云：

> 則夫以位之初、三、五為剛，二、四、上為柔，而以爻之剛柔所居觀其剛柔之異同，而別其正不正，以辨卦之吉凶者，殊不然也。然則位分高、卑，爻分剛、柔，而於其間剛、柔所至之高、卑，視其名義之所歸，因以著其時之為用，則辭之吉凶，概可識矣。[35]

晏氏認為爻辭論吉凶，是就爻所說明的人事，在卦義所展現的大時局，與所處的地位、才德及當時的時機，即此而論吉凶，而非僵固地將爻位與爻性結合來談。

至於「乘」、「承」、「比」、「應」四通例，晏氏對「應」談地較多，有兩個主要理由：一是經傳談及「應」的較多，共有十九卦；[36] 二是「應」例

---

32 清・晏斯盛：《易翼說》，卷 2，頁 24a。

33 清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 13b-14a。

34 同前註，頁 19b。

35 同前註，頁 29a-29b。

36 晏氏云：「或曰：『經之言應者何以僅有〈蒙〉、〈師〉、〈比〉、〈小畜〉、〈履〉、〈同人〉、〈大有〉、〈豫〉、〈臨〉、〈无妄〉、〈大畜〉、〈咸〉、〈恆〉、〈遯〉、〈睽〉、〈萃〉、〈升〉、〈鼎〉、〈未濟〉十九卦也。』」同前註，頁 34a-34b。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

符合自然及人事之理。

首先晏氏針對為何只有十九卦言及「應」作出說明。晏氏云：「以名義之切合，舉其端也。」[37] 意指這十九卦以「應」釋之，符合卦義；聖人藉由這十九卦作為範例。

對於「應」例的義理說明，晏氏指出自然、人事有氣的感通，故《易》藉符號、三畫卦畫的相應、敵應、同體應來說明。與前賢說法相較，較特別處在於最後一項八純卦內外同體相應的原則，如，坎卦是上體坎與下體坎相應。晏氏云：「凡物性情、氣質之相協者，有動必應。六十四卦有敵應者，有剛柔應者、敵應、八純之卦內外同體者也。剛柔應，五十六卦，內外異體者也。應也者，性情、氣質之相協也。」[38]

前已指出當位與否無關吉凶，對於「應」，亦與吉、凶無關。真正影響吉、凶的是合於卦義的時位，只是正好具有「應」的特性，故併言之。即便如此，晏氏亦反對完全否定「應」例的說法。晏氏云：

> 然而卦、爻之所以為吉、凶、悔、吝者，名義之時位耳。「應」不過其中之一端，苟其名義親切，亦有所不遺也。先儒專以「應」、「不應」明卦、爻之吉、凶者，非也；竟以「應」為非卦、爻中之所有者，亦非也。[39]

至於「乘」、「承」、「比」三例，晏氏指出《易傳》只談到「乘」例，未及「承」、「比」二例；且談及「乘」例只有七卦，藉此七卦作為範例。晏氏云：

> 先儒於《易》自「應」以外，有「乘」、「承」、「比」三例。而見於《傳》者惟「乘」，餘初未之言。言「乘」者，〈彖傳〉僅〈夬〉、〈歸妹〉二卦，〈象傳〉亦僅〈屯〉、〈豫〉、〈噬嗑〉、〈困〉、〈震〉

37 同前註，頁 34b。
38 同前註，頁 34a-34b。
39 同前註，頁 33b-34a。

臺灣大學學術期刊資料庫

五卦，何也？舉一隅也。[40]

晏氏認為「承」例，於經、傳文僅〈節〉卦四、五爻合於此義，然肯定「承」例的義理，承說明柔順乎剛的道理，亦與「應」同氣相類相乎應，故可採取視「應」例的方式，配合卦的名義，輔助說明即可。晏氏云：

若夫〈蠱〉初之意承考，五之承以德；〈歸妹〉初之吉相承，上之承虛筐；〈節〉四之承上道，雖言承，而非剛柔相承之明文。惟〈節〉四與九五相屬，如下之承上者。然大概亦以柔順乎剛為善，內外、尊卑之義所應有也；方以類聚，物以群分，與「應」為類，卦爻名義切合之處參觀，不廢可也。[41]

然「比」例與其他三例不同，晏氏認為經、傳未嘗言及，即便〈比〉卦、爻辭中出現「比」字，然或與卦名有關，即便與卦名無關，亦與「比」例無關，遂認為「比」例可捨棄不用。晏氏云：

至「比」則不出「乘」、「承」二者之外，《傳》未嘗一語及之，如，〈比〉之六二曰「比之自內」，六三曰：「比之匪人」，六四曰：「外比于賢」，皆本卦比義，與初曰：「比之初」，九五曰：「顯比」，上曰：「比之无首」，同非剛柔比近之義，無此例可也。[42]

對於晏氏所論〈比〉卦六爻〈小象傳〉出現「比」字與「比」例無關，然就晏氏所舉〈比〉六二、六三、六五〈小象傳〉確實與「比」卦名有關，初六、上六〈小象傳〉亦與例無關。然六四〈小象傳〉「外比于賢」，與他例實有不同，[43] 晏氏的解釋亦云：「四從五，五在外，而四從之，正也。」[44] 此雖如晏氏所云亦與卦名有關，然亦合於「比」例。但相較於「承」、「乘」、「應」三例，若

40 同前註，頁 35b。
41 同前註，頁 36b-37a。
42 同前註，頁 36b-37a。
43 〈比〉六四〈小象傳〉「外比于賢」合於「比例」，與〈比〉其他爻辭之〈小象傳〉言「比」不同，對於這點，非常感謝本刊外審委員提供此高見。
44 清・晏斯盛：《易翼宗》，卷 2，頁 11b。

臺灣大學學術期刊資料庫

《易傳》僅此一條涉及「比」例，實屬孤證，故晏氏認定可不用此例是合理的。

至於卦主例，晏氏認為是據〈无妄・彖傳〉類推而來，並認為卦主與全卦有關，且與卦義相關聯。晏氏云：

> 卦之有主爻，從〈彖傳〉之言而例推之者也。〈文言〉所謂「後得主而有常」，言〈坤〉之為道宜後也，非卦主本義。惟〈无妄・彖傳〉曰：「剛自外來而為主于內」，則就初九而言為〈无妄〉之主。先儒由是推之，而各卦皆有主爻焉。五之位尊，居中得時，宜其為卦主也。而初、二、三、四、上之所以為主者，則必全卦之關係，而卦義因之以起者也。觀卦之情，玩傳之義，亦所不廢者也。[45]

綜觀晏氏對「乘」、「承」、「比」、「應」四例的分析，主要依據是是否出於《易》經、傳，進而指出該例的義理涵義。即便晏氏認為「乘」、「承」、「應」可採用，但認為合於這些例，與卦、爻辭論吉凶無關，吉凶主要與卦的名義及爻的時、位有關。因此，「乘」、「承」、「應」三例，只作為釋《易》的輔助原則。此外，「乘」、「承」、「比」、「應」四例及卦主例，是將此五例作為成卦後的原則，與成卦原則不同，此亦為晏氏之洞見所在。

四、以傳解經之釋《易》主張與實踐

晏氏的釋《易》實踐，亦展現於體例安排上。大體而言，《易翼宗》的體例是經傳合一，將傳文附於經文之後。然細部觀之，與費直（字長翁，？-？）、王弼（輔嗣，226-249）《易》以傳附經的安排仍有不同。在卦辭方面，共同者是六十四卦皆附有〈彖傳〉、〈大象傳〉之文。所異者有三點：一是〈乾〉、〈坤〉兩卦附〈文言傳〉與釋卦辭有關的文句，二是〈乾〉、〈坤〉與六子卦附有〈說卦傳〉與八卦有關之文句，三是〈繫辭傳〉與六十四卦卦辭有關者亦附於卦辭之後。爻辭方面，六十四卦爻辭之後皆附有〈小象傳〉之文，所異者

45 清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 41a。

臺灣大學學術期刊資料庫

亦有兩點：一是〈乾〉、〈坤〉兩卦附〈文言傳〉與釋爻辭有關的文句，二是〈繫辭傳〉與六十四卦爻辭有關者亦附於爻辭之後。這樣的作法並非晏氏任意改動版本，而是基於釋《易》的目的，讓治《易》者釋卦、爻辭時方便參考。

四庫館臣對此作法嘗提出批評云：「《易翼宗》以經文為主，而割《十翼》散附於句下，意在以經解經，頗傷破碎。」[46] 又評《易翼說》道：「《易翼說》全解《十翼》，而先〈繫辭〉，次〈說卦〉，次〈序卦〉，次〈雜卦〉，次〈彖傳〉，次〈文言〉，次〈象傳〉，非古非今，更不知所據何本。」[47]

綜觀上述評論，歸出三個重點：一是批評晏氏擅自於六十四卦各爻爻辭前畫一全卦而間以一動爻的作法過於專斷，二是即便能理解晏氏基於以傳解經的理念割裂傳文以附經文，然此作法使經文流於破碎；三是批評晏氏任意編排經、傳內容，對為何重新編排《十翼》篇目次第的用意無法理解。

對於四庫館臣的批評，筆者以為，其論斷實基於對傳統傳注的認定，認為不宜擅自更動經傳文字及篇次，以及任意變更卦畫符號。然而四庫館臣卻忽略晏氏將論著命名為《易翼宗》、《易翼說》，便說明其著作乃為羽翼《易》經、傳而作，既命名為「翼」，故體例上可依個人的理念來安排，晏氏的作法屬一類，吳澄《易纂言外翼》又屬另一類。因此，《易翼宗》、《易翼說》的體例安排，實為晏氏《易》學理念的展現。

對於四庫館臣所批評：「又每爻之首，畫一全卦，而間以一動爻，……亦自我作古。」[48] 對於晏氏各爻爻辭前畫一全卦，而間以一動爻的作法，以及對用九、用六的符號表現，其用意何在？此與晏氏參考《易傳》肯定《易》有卜筮之用有關。晏氏嘗云：「易辭皆為筮設，〈繫辭傳〉言之詳矣。」[49]

就間以一動爻的作法來看，晏氏於〈乾〉初九及〈坤〉初六作為範例說明，

46 同前註，頁 1b。
47 同前註，頁 1b-2a。
48 同前註，頁 1b。
49 清・晏斯盛：《易翼宗》，卷 1，頁 13b。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋〈乾〉初九云：「筮者得卦，自下而上，故下爻為初，三變皆奇，除掛一歸餘，其見存之策凡三十六，四其九也，故純陽之爻稱九。」[50] 釋〈坤〉初六云：「筮者三變皆偶，除掛一歸餘，其見存之策凡二十四，四其六也，故純陰之爻稱六。」[51] 對於「用九」、「用六」，則肯定《左傳・昭公十二年》蔡墨語，認為是〈乾〉、〈坤〉六爻全動之辭，[52] 故以符號標明六爻全變之意。然需補充者，晏氏認為「用九」、「用六」雖為〈乾〉、〈坤〉六爻全變之辭，然仍不離〈乾〉及〈坤〉之卦義。故釋「用九」云：「六爻皆九之全象，仍此元亨利貞之意，而無有間斷，不可端倪也，與他卦體象毫不相涉。」以此批評朱子道：「朱子以為全動之占，又以為九之凡例，亦騎牆之見。」[53] 釋「用六」云：「六爻皆動，則坤用而從乾矣。」[54] 又綜論二者云：「不知『見龍无首』，剛濟以柔也；『利永貞』，陰從乎陽也。」[55]

至於晏氏釋卦名及卦辭，並非採統一模式，筆者以為應是晏氏就其有獨到見地者言之。如，釋〈需〉卦名云：「坎、乾之再交，八卦相盪。乾上乘坎，二柔四剛，與〈訟〉相覆推。乾下坎上，而九五得中。文王觀此坎險在前，而乾健在內，不欲陷乎險中，因名曰需，人事之有待如之。」[56] 釋〈同人〉卦名云：

> 〈泰〉、〈否〉，小乾、坤也，以下一陰五陽、一陽五陰者四，而〈同人〉則其間接續者也。〈師〉一陽居二而統群陰，〈同人〉一陰居二而合群陽；〈師〉眾也，〈同人〉親也，各卦相因，〈同人〉、〈大有〉乾離相加，覆推而成。柔以二為正為中，柔正居中，足繫兩陽，而外又應乎乾，以柔中而合健德，大同之象也，故曰同人。[57]

50 同前註，頁 5b。
51 同前註，頁 16b。
52 同前註，頁 13b、22b。
53 同前註，頁 6a。
54 同前註，頁 22b。
55 同前註，頁 23a。
56 同前註，頁 37b。
57 同前註，卷 2，頁 38a。

臺灣大學學術期刊資料庫

晏氏於〈需〉卦僅就上、下二體之象、反卦之象及卦主加以說明。然於〈同人〉卦則說明該卦乃〈泰〉、〈否〉之後一陰五陽、一陽五陰的四卦之開端；並說明與〈師〉為對卦，卦義相近；與〈大有〉為反卦，兩卦相推，並結合卦主及「應」例加以解釋。

從論述上，雖然晏氏並未採用任何新方法，僅藉由《易傳》對經文的解釋及通例，即此以印證彼所提出以傳解經的理念。但所論卻見新意，不僅由本卦卦象說明卦名，並說明本卦與前、後卦關聯性，後者更是晏氏釋卦名的心血所在。

至於釋卦、爻辭部分，亦表現《易》為卜筮之書的特色，並以〈屯〉、〈蒙〉兩卦作為範例，指出：「筮得〈屯〉象者」、[58]「筮得〈蒙〉象者」。[59]於〈蒙〉初六云：「得此爻者，如馭冥頑，以法正之，則小懲而大戒。」[60]

此外，晏氏亦不廢釋卦、爻辭取象之由，如，釋〈履〉卦辭「履虎尾」云：「乾，虎象」，[61]釋〈晉〉卦辭「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接」云：「六五柔爻，與坤同體，有土者也。坤為牝馬，為眾馬之蕃庶也。離為日中，自二至五三爻，晝日之三接也。」[62]釋〈師〉上六云：「坤為土地，為均，為文，為眾，故有『大君有命，開國承家』之象。」[63]釋〈咸〉上六云：「兌為口，上六正其開合之處，而位居卦外，是感之在外者也。」[64]

綜合晏氏釋卦、爻辭取象之由的作法有三要點：一是釋象不可悖逆卦義，二是僅據《易傳》釋象，三是並非全面釋卦爻辭取象之由，而是對於有必要說明，且明顯由卦象見出卦、爻辭取象者方論之。故對前賢以〈逸象〉釋經，且

58 同前註，卷 1，頁 24b。
59 同前註，頁 31b。
60 同前註，頁 33b。
61 同前註，卷 2，頁 20b。
62 同前註，卷 4，頁 19b。
63 同前註，卷 2，頁 6b。
64 同前註，卷 4，頁 7a。

臺灣大學學術期刊資料庫

悖離卦義者，批評道：「來氏知德據《九家易》『坤為迷』，謂先迷為坤象，不知此大悖乎！坤道者何？得謂坤本有迷象，鑿象者之所以害義也。」[65]

此外，在實際釋經亦常運用「乘」、「承」、「比」、「應」四例，經筆者考察後發現晏氏「所為」與「所說」是一致的。晏氏先就卦義及爻的時、位說明，方輔以該例。如，釋〈屯〉六二云：「六二柔中，其位甚正；而其時方屯，其體則震，又切乘初剛，難以自安。」[66] 但若非必要，以卦義或〈小象傳〉解說的義理已相當明確，則不復用這些通例。如，釋〈蒙〉初六云「〈傳〉曰『正法』，其義已明切無遺，不必及其『承』、『比』也。」[67]

這四例主要是就爻與爻的關係而言，主要談兩爻的關係，僅極少數是談一爻與數爻的關係。如，釋〈豫〉卦辭云：「一陽居四，上下眾陰應之，其志得行。」[68] 乃就上下四陰與九四一陽相應。

然較特別的是，在實際運用上，亦包括上、下卦。其用法有二：一是用來說明上、下卦的關係。如，釋〈屯〉云：「〈乾〉、〈坤〉之後，震上乘坎」，[69] 釋〈需〉云：「乾上乘坎」。[70] 釋〈乾〉九三云：「以乾承乾，兩乾交接之地。」[71] 又如，釋〈无妄〉六二云：「柔順中正，立心无妄。虛以應乾，誠其其所有事，不以利為心，則往不利之道也。」[72]

二是說明某爻在下卦之上，如，以「乘」例釋〈訟〉九四云：「九陽剛乘險，訟也。」[73] 即九四居下坎之上。又如，以「比」例釋〈臨〉六四云：「六四

65 同前註，卷 1，頁 16b。
66 同前註，頁 26b。
67 同前註，頁 33b。
68 同前註，卷 3，頁 1b。
69 同前註，卷 1，頁 24b。
70 同前註，頁 37b。
71 同前註，頁 8b。
72 同前註，卷 3，頁 49b。
73 同前註，卷 1，頁 45b。

臺灣大學學術期刊資料庫

柔順上承六五，內外相接，地澤相比，臨之至親者，故曰『至臨』。」[74] 取上卦坤與下卦澤相比。

筆者認為晏氏對「乘」、「承」、「比」、「應」四例的「所說」與「所為」大抵一致，唯有兩點值得留意，一是晏氏認為除「比」之外，「乘」、「承」、「應」例見於《易傳》，故於「比」例云：「無此例可也」，但實際釋經卻有屢採該例，使「所說」與「所為」出現不一致的情形。二是晏氏於「應」例提出該例有三原則，除傳統相應及敵應說外，彼另提出八重卦同體相應這類。然在實際釋經時，卻未使用該原則，既然如此，是否需特別提出此原則，值得考慮。

五、義理釋《易》之核心——易簡哲學

晏氏的《易》學哲學以「易簡」為核心，「易簡」概念源自〈繫辭傳〉。不同於虞翻（字仲翔，164-233）將〈文言傳〉「旁通」轉化，建立以「對卦」為義涵的「旁通」《易》例，晏氏在不違原意的前提下，建立獨特的《易》學哲學。在說明晏氏《易》學哲學前有必要先釐清晏氏之前的《易》家如何理解「易簡」概念。

綜觀前賢論「易簡」可分為兩大類，一是由《易》的三義討論「易簡」，二是逕就「易簡」談天地之道。前者如鄭玄（字康成，127-200）《易贊》提出《易》的三大核心義涵，並將「易簡」列於其中，並認為「易簡」是易的涵義之一，指易有易簡法則，即以乾道、坤道為本。鄭玄云：

> 《易》之為名也，一言而含三義：易簡，一也；變易，二也；不易，三也。故〈繫辭〉云：「乾、坤，其《易》之緼邪？」又曰：「《易》之門户邪？」又曰：「夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣。易則

74 同前註，卷 3，頁 18a。

臺灣大學學術期刊資料庫

易知，簡則易從。」此言其易簡之法則也。[75]

孔穎達（字仲達，574-648）《周易正義•卷首》指出，崔覲、劉貞簡[76]等「易者謂生生之德，有易簡之義。……皆以《緯》稱『不煩不擾，澹泊不失』，此明是易簡之義，無為之道。」[77]認為崔覲、劉瓛等承繼《易緯》「易者，以言其德也」[78]的說法，「德」是就本體言，亦可稱為道體，此道體「虛無感動，清淨炤哲」，即虛靈明覺，寂然不動，感而遂通。崔覲、劉瓛順此以生生之德解釋易簡。

至於逕就「易簡」談天地之道，首先介紹將「易簡」分別言乾、坤之道者。虞翻認為「易簡」是指乾、坤的不同特性，乾能生物，坤能容物，將「易簡」視為乾、坤之道。虞翻云：「陽見稱易，陰藏為簡。簡，閱也。乾息昭物，天下文明，故以易知；坤閱藏物，故以簡能矣。」[79]朱熹（字元晦，一字仲晦，號晦庵、晦翁，1130-1200）指出「易簡」談乾、坤之道在天地與人為之體現。朱子云：「言乾、坤之理分見於天地而人兼體之也。」又云：「乾健而動，即其所知，便能始物而無所難，故為以易而知大始；坤順而靜，凡其所能，皆從乎陽而不自作，故為以簡而能成物。」又云：「人之所為，如乾之易，則其心明白而人易知；如坤之簡，則其事要約而人易從。」[80]

---

75 漢•鄭玄，宋•王應麟輯：《周易鄭康成注•易贊》（臺北：藝文印書館，影印四庫善本叢書），頁 25b。

76 劉貞簡即劉瓛，諡貞簡。

77 魏•王弼，晉•韓康伯注，唐•孔穎達疏：《周易注疏•易序》（臺北：藝文印書館，1989 年，影印阮元校刻十三經注疏附校勘記本），頁 4b。

78 「易者以言其德也，通情無門，藏神無內也。光明四通，倣易立節，天地爛明，日月星辰，布設八卦，錯序律歷，調列五緯，順軌四時，和粟孳結，四瀆通情，優游信潔，根着浮流，氣更相實，虛無感動，清淨炤哲，移物致耀，至誠專密，不煩不撓，淡泊不失，此其易也。」漢•鄭玄注：《易緯乾鑿度》（北京：中華書局，1985 年，叢書集成初編本），卷上，頁 1-2。

79 唐•李鼎祚：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年 12 月），卷 13，頁 313。

80 宋•朱熹撰，朱傑人等主編，王鐵校點：《周易本義》，頁 124。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，韓康伯（332-380）與蘇軾（字子瞻，1037-1101）則以「易簡」整體說明乾、坤的共通性，即無為之道。韓康伯認為「易簡」是因天地之道自然無為。韓氏云：「天地之道，不為而善始，不勞而善成，故曰易簡。」[81] 蘇軾亦有相同看法，言道：「易簡者，一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也。」又云：「乾無心於知之故易，坤無心於作之故簡。易故無所不知，簡故無所不能。」[82]

與前代《易》家相較，晏氏與程廷祚對「易簡」有更深入且具系統性的發揮。二子認為易簡之道關涉象數與義理的立場之爭，晏氏肯定程廷祚的說法，嘗引程氏語：

> 《易》之有是三者，其大原則一「—」一「--」而已，由「—」、「--」而為八卦，而為六十四卦，三百八十四爻，《易》之所操，以冒天下之道者，其精微潔淨而無復餘義如此。故以象言之則為剛、柔，以數言之則為奇、偶，以理言之則為健、順，而皆不越乎二畫者，惟是之謂象數、義理，而非如彼諸家之所云也。」斯言可謂獨見其大矣。[83]

程氏認為《易》的象、數、理便是由一「—」一「--」作為基礎，八卦、六十四卦皆本於此。

相較漢學派由漢學上溯孔門經學的作法，[84] 晏氏甚至連較漢《易》更早的《左傳》、《國語》亦不採用，以其占筮多駁雜之論，[85] 直接回到孔門《易》。

---

81 魏・王弼，晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易注疏》，卷 7，頁 3a。

82 宋・蘇軾：《東坡易傳》，《景印文淵閣四庫全書》，第 9 冊，卷 7，頁 3a。

83 清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 4b-5a。

84 張惠言云：「聖人之道，著之於經，傳之其人，師弟子相與守之。然夫子沒而微言絕，二百餘年之間，以至漢興，《詩》分為四，《春秋》分為五，此皆七十子所親授，世世傳業，口授而筆記，猶尚如此，源遠末分，非秦火之禍也。……然揆其本原，罔不依經附傳，承師論法，雖汎濫殊等，其歸不同者渺矣。」清・張惠言：〈《易義別錄》序〉，《茗柯文編》（二編），《續修四庫全書》，第 1488 冊，卷上，頁 8b-9a。

85 清・晏斯盛：《學易初津》，卷上，頁 2a。

臺灣大學學術期刊資料庫

既然以聖人《易》經傳為準則，故與程氏皆承繼〈繫辭傳〉，強調一陰一陽的重要。

然與程氏僅由一「—」一「--」言剛柔之象、奇偶之數及健順之理略異，晏氏提出天地一理，理不可見，初顯於於乾元之氣，其後陰氣始生，陰、陽二氣又成象為天地、萬物。晏氏云：

> 天地之間，理一而已。理之最初者見而為陽，後起者見而為陰，聖心渾然一理，仰觀俯察以為此無可象也。最初者象之以「—」，後起者象之以「--」，其象之最著者，天、地是矣。天一而已無先之者。[86]

晏氏以一「—」一「--」視為陽氣、陰氣之初始，亦為理之初顯。乾、坤亦自一「—」一「--」而來，乾、坤相交而成六子卦，乾、坤、六子相重而成六十四卦，六十四卦乃三畫乾、坤之作用。晏氏云：

> 「—」，陽也，天地人皆有焉，「—」而三之，則乾矣，易也。「--」，陰也，天地人皆有焉，「--」而三之，則坤矣，簡也。乾交坤初而有震，交坤中而有坎，交坤三而有艮；坤交乾初而有巽，交乾中而有離，交乾三而有兌。……因而重之，則乾、坤、六子對待、反復，剛柔相錯，而六十四卦成焉，皆易、簡之道也。[87]

晏氏對〈繫辭傳〉的「易簡」有其獨到詮釋，〈繫辭傳〉僅言「乾以易知，坤以簡能」，而晏氏將一陰一陽與「易簡」關聯，釋「易簡」為理，陰陽為氣，嘗云：「易簡，天地之理也；陰陽，天地之氣也。」[88] 理不可見，由氣中顯，理初現於乾元之氣，以「—」、「--」符號象徵乾元與坤元。並且指出陽先陰後，陰由陽所生，就符號言，先有「—」而後有「--」。彼云：

> 「—」，易也；易不可見，乃以「—」象之。「--」，簡也；簡不可見，乃以「--」象之。由「—」以至萬「—」，皆「—」也；由「--」以至萬「--」，

86 同前註，頁 2a-2b。
87 同前註，頁 3a。
88 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 皆「--」也。「--」皆「—」也，兩其「—」為「--」。「—」先而「--」後也。先者，易也；效法乎易則簡也。有一不能無兩，有兩必先有一，一神而兩化也。易簡神化，在「—」、「--」先意也，「—」、「--」由易簡神化而立。[89]

既明易簡之理，則無論象數、義理，皆須本易簡而立論，晏氏以此分判是否合於聖人之意。晏氏的《易》學觀，便是以一陰一陽所呈現的易簡之理為核心，無論八卦、六十四卦皆本於易簡之理。

至於晏氏義理釋經的部分，汪學群曾對此提出三點觀察：其一，晏氏提出「盡人以合乎天」的命題。晏氏強調「反躬自省」的重要，釋卦、爻辭時都發揮「反躬自修，回歸天性」之旨。[90] 汪學群並指出：「晏斯盛談道德尤其重視踐履，把道德由內在修養轉化為外在自覺的實踐，並由此開出功業來。」[91]

其二，晏氏提出「辭危，憂世之意」的主張。晏氏認為憂患為《易》之大旨，並舉晏斯盛釋〈既濟〉、〈未濟〉卦強調居安思危之意。[92] 釋〈泰〉、〈蠱〉均強調預防之意。[93] 釋〈蹇〉則強調君臣合德才能化解危機。[94] 並於〈觀〉卦強調君為民之表率，以民為本。[95] 並藉〈泰・大象〉說明民本的體現表現在輔助百姓從事農耕，改善生計。[96]

其三，晏氏主張「有禮然後泰」。晏氏尤重視禮，提出八點主張：一、禮需有一定物質條件作基礎。[97] 二、禮、仁一體，禮是仁表現於外的合宜言行。[98]

---

89 同前註，頁 5a。
90 汪學群：《清代中期易學》，頁 304。
91 同前註，頁 306。
92 同前註。
93 同前註，頁 307。
94 同前註。
95 同前註，頁 308。
96 同前註，頁 308-309。
97 同前註，頁 309。
98 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、禮者，節也。[99] 四、禮者，分也。[100] 五、行禮需合於儉，其作用在移風易俗。[101] 六、禮需因革損益。[102] 七、禮重在反身修己。[103] 八、禮法兼行。[104] 順此亦提出用刑以寬。[105]

綜觀汪學群的這三點說法，確實都能反映晏氏的見地，值得參考。然筆者以為，須進一步找出通貫晏氏義理釋《易》的核心特色。以下將進一步提出分析。

前已指出，晏氏於卦辭重視卦義，談該卦所展現的陰陽之理；於爻辭重視時、位，就現實所處時、位作論斷，故所論亦各有偏重。晏氏云：「彖言陰、陽之大分，爻言所值之時、位，各有所當。約而言之，諸卦大象之不吉者，初爻皆有吉義。如〈屯〉、〈蠱〉、〈睽〉、〈蹇〉之類，言其勢之可迴也。」[106]

正因晏氏重視卦義，不僅認為釋象不可違背卦義，在義理引申時亦需合於卦義。在此基礎上，對卦義義理的發揮及卦、爻辭解釋、發揮，晏氏藉由卦畫闡釋陰陽之理。

以晏氏釋〈蒙〉卦為例，在據卦象說明卦義後，便引入良知概念，提出人性感通，說明蒙昧而能亨通之故。言道：

> 天地之性人為貴，知覺之良，感而通。筮得〈蒙〉象者有亨之義焉，何也？童蒙之向亨，視乎其志。九二剛中以為質，而六五虛中以為應，感發真切，彼此誠孚，是則實能求之。……志之應而時中之道也。此如筮然，誠一則應，私雜則否。今九二剛中，高明純一，蒙而亨之本也。[107]

---

99 同前註。
100 同前註。
101 同前註。
102 同前註，頁 310。
103 同前註。
104 同前註。
105 同前註，頁 311。
106 清‧晏斯盛：《易翼宗》，卷 2，頁 34a。
107 同前註，卷 1，頁 31b-32a。

臺灣大學學術期刊資料庫

九二剛中，代表能開顯良知，故為蒙亨之本；再加上二、五爻陰陽相應，誠意相感，故能處蒙昧而能亨通。

晏氏藉釋〈坤〉初六，發揮陰的重要性，指出陰不可無，且陰能順承陽。陰之所以為害，是因表現出偏戾之氣且失位之故。言道：

> 說履霜者，多主抑陰。然陰所以配陽，不可相無。〈臨〉、〈遯〉之浸而長，不可相勝也。若得時、得正，亦足見順承之功。或又以陰為小人，則六二之「直方大」、六五之「黃中通理」，豈盡小人乎？惟偏戾而不得所居，乃失陰之德，斯小人耳。[108]

即此可見，晏氏義理釋《易》的重心便是發揮陰陽之理，更根本地說是發揮一陰一陽的易簡之理。晏氏強調識「元」，並將〈乾〉、〈坤〉兩卦初爻理解為「乾元」、「坤元」，藉以揭示一陰一陽之理，為六十四卦變化的根本。晏氏認為〈乾〉之初九乃形之始、氣之始、理之始。[109] 即從宇宙論立場，指出理不可見，見之於氣，理在氣中。並將「乾元」與《中庸》的誠、《論語》的仁，及孟子所說的「平旦之氣」及四端之心相等同，既是道體，又是心體，亦是元氣。晏氏云：「乾之元，《中庸》所謂『誠者，天之道，物之終始』，《論語》所謂『人之生也直』，《孟子》所謂『平旦之氣』、『赤子之心』也。學《易》者當先識元。」[110]

至於「坤元」，坤指後起的陰氣，能順承陽，坤元指陰氣、陰理之始。晏氏云：「不先物而悠久无疆，柔順之至也，故有牝馬之義焉，所以著其為坤道也，亦坤之元為之也，何也？坤之元，順德也。」[111]

除了以〈乾〉、〈坤〉初爻為「乾元」、「坤元」，亦重視各卦的初爻。此可由晏氏釋〈否〉初六「拔茅茹以其彙」見出，晏氏指出前賢多藉初爻說明

108 同前註，頁 31b-32a。
109 同前註，頁 6b。
110 同前註，頁 4b。
111 同前註，頁 15a-15b。

臺灣大學學術期刊資料庫

小人連類而進，此乃受限卦辭之故，言道：「先儒俱以三陰皆為小人，是專見彖而不見爻也。」[112] 而彼認為爻辭是以時、位為主，〈否〉之時雖闇世，然轉變之契機卻是在初爻，〈否〉時有九五陽剛居尊之君，若能與〈否〉之初便開始謀畫，阻止小人、惡事，且固守正道，如此便能亨通。晏氏云：

> 〈否〉初事尚可救，陰陽雖不交，而外有九五剛正之君，因時而早圖之，則猶可及止也，惟在正而固以守之則吉，而否者以亨。亨否非一人之事，亦必有傑出之人，氣機之際，旋轉之功在初，為最切也。……且據其材而言之，苟有可治，則否即可亨也。……古今治世而伏亂幾，亂世而基治理，豈不惟其人乎？[113]

即此可見，晏氏認為各卦初爻居時之初、居下位，然就時機而言卻常是成敗、興衰關鍵所在。當然，光掌握時機還不夠，還需有人才能執行。此觀點不僅適用初爻，各爻亦有其特殊時勢、處境。晏氏於〈未濟〉卦辭指出人才應審度時勢之理，言道：「然〈未濟〉有當濟之理，離往居外，則六居五而得中，是能審度時勢而不失緩急之宜者，濟之主也。」[114]

就整部《易翼宗》來看，晏氏致力發揮〈彖傳〉重「時」的觀點，屢見晏氏論審時的重要，復於四處極力提出「時乎！時乎！不可失也」的呼籲。於〈蠱〉卦辭云：「天道循環，無往不復，終則必有始。時乎！時乎！不可失也。」[115] 釋〈解〉卦辭云：「緩則失中矣，天道人事皆有然者。時乎！時乎！不可失也。」[116] 釋〈革〉六二云：「時乎！時乎！不可失也。由是出而從君，撥亂世而反之正，有相得益彰之美，吉可知矣。」[117] 釋〈未濟〉上九道：「〈未濟〉之極則將濟矣，水火交而飲食衎衎，所以需時也，故无咎。時乎！時乎！不可

---

112 同前註，卷 2，頁 34a。
113 同前註，頁 33b-34a。
114 同前註，卷 6，頁 82b。
115 同前註，卷 3，頁 11b。
116 同前註，卷 4，頁 42a。
117 同前註，卷 5，頁 48b。

臺灣大學學術期刊資料庫

失也。若溺于其中，不復求濟，則失之矣。」[118]

晏氏據《易傳》的一陰一陽、乾元、易簡、時、幾等概念加以融貫，建立獨特的易簡哲學，發揮《易》重視時變的特性，以一陰一陽，氣之初見，理寓於其間，為宇宙及人事之根本，即此體察吉凶之初始。易簡哲學是晏氏義理釋《易》的核心及特色所在，其他義理之闡發皆本於此。

六、與程廷祚《易》學之異同

汪學群曾歸結晏氏《易》學有四點特色，[119] 筆者認為可再歸約為兩點：一是強調晏氏不取漢、宋《易》，且對漢、宋《易》有所反省，主張回歸《易傳》。二是強調晏氏《易》學以義理解《易》為主，尤重視反躬自省。筆者贊同這兩點，唯認為對晏氏《易》學的特色及貢獻仍須再予強化。

晏氏的《易》學理念，認為《易》為聖人藉卜筮以明義理之書，並以一陰一陽的易簡思想為《易》的核心，即此對歷代《易》說加以分判，藉以批評不出於經傳的各種派生觀點，強調回到經傳本身進行理解。

在釋經實踐上，晏氏兼顧釋象及釋義，皆強調以充分解釋卦、爻辭之意為主，且皆以一陰一陽之象與理為根本。釋卦辭著重在發揮該卦整體的陰陽之理，釋爻辭則著重在爻性及時、位，藉爻性剛、柔以說明人本身的條件，「時」則說明現實時勢因素，強調審時謀始的重要；「位」則說明具體處境，如此方能進一步說明該事能否成功，論斷吉凶。

---

118 同前註，卷 6，頁 86a。

119 汪學群提出晏氏《易》四點特色：一、對漢《易》、宋皆有批評。二、治超越漢、宋《易》。三、主張回歸《十翼》，以《十翼》為《易》的凡例、注疏，突顯《十翼》的地位。四、治《易》重思想闡發，涉及人性、政治、社會諸領域，集中討論心性修養、居安思危、禮後而泰等問題，說明其《易》學具有社會現實性。參見汪學群：《清代中期易學》，頁 311。

臺灣博碩士學位論文 期刊資料庫

此外，晏氏《易》學與程廷祚《易》學[120]有極相近處，均是在歷代《易》學過度發展後，主張回到經傳本身。程氏嘗由兩方面肯定晏氏《易》學：一、肯定晏氏批評宋代圖書之學。[121] 二、肯定晏氏一陰一陽的「易簡」思想。[122]

此外，二子尚有兩點主張是一致的：第一點，二子皆採三畫卦體系及重視「反對」關係，程氏《大易擇言・例略》所提出的五條通則，其中兩條即「定經卦以健、順、動、入、陷、麗、止、說」、「察重卦以反對」。[123]

第二點，二子皆反對傳統的當位說，程氏認為當位應是就人現實上當不當其位而論。如，釋〈革〉九三云：「九三剛不當位，征凶，行而未必吉也。」[124] 釋〈鼎〉九三云：「失位之剛，巽極而躁，廢聽善之具，阻公正之階。見至道而弗知其美，擁膏澤而不被於物，以此持天下之大器，而自以為無害，可乎？」[125] 依舊說九三應屬當位，但程氏的看法卻是指是剛而不能適合其位之人。

然二子論點的相異處亦有五點：一、晏氏以卦畫符號表現動爻及用九、用六，程氏則否。二、晏氏肯定《左傳》、《國語》釋《易》說法，不廢占用及

120 《大易擇言》是程氏對歷代《易》學的理解與檢視，而《易通》是程氏回歸經典的成果。

121 《大易擇言》援引晏氏論圖書的主張，足見對晏氏說法的認同，所引文字如下：「天之垂象，天文也；河之〈圖〉、洛之〈書〉，地理也。後儒舍『天垂象，見吉凶，聖人象之』三句於不問，而惟取「河出圖，洛出書」，以為先有圖書之象，而後因以畫卦設蓍，謬也。不知天之垂象，凡三百六十五度有奇，日月星行乎其間。……且河之有〈圖〉，洛之有〈書〉，想亦略具奇偶之文理爾，豈真整整齊齊如今所傳之圖哉？」清・程廷祚：《大易擇言》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），第52冊，卷34，頁70b。晏氏說法則見於《學易初津》，卷下，頁7a-7b。

122 可由程氏寫給晏氏的書信見出。程氏云：「閣下之言曰：『《易》之盡於一奇一偶』，又曰：『宋儒為《易》，大抵為先天所誤』，斯二言者，足以俟百世而不惑矣。」清・程廷祚：《青溪文集續編・上新喻一齋晏公求序《易通》書》，《青溪集》（合肥：黃山書社，2004年12月），卷4，頁348。

123 清・程廷祚：《大易擇言・例略》，頁1a。

124 清・程廷祚：《易通・周易正解》，卷4，頁6b。

125 同前註，頁10b。

臺灣大學學術期刊資料庫

動爻。程氏則認為《左傳》、《國語》所載未可盡信，且認為古聖人設卜筮之目的，「聖人不過欲人知其事之是非，理之邪正而已。」[126] 三、晏氏治《易》較程氏重視訓詁。四、程氏釋爻辭者要依據陰陽、卦象、貴賤之位三原則，曾云：「爻有三義：剛柔有性情，所據之卦有體象，六位有貴賤優劣，三者合而為爻，而義備矣。」[127] 與前賢相較，程氏的獨特性在於僅據此三原則釋爻辭，而不取前賢常使用的卦主、卦變、爻變，以及承、乘、比、應。但晏氏釋《易》尚援用承、乘、比、應及卦主概念。

五、關於「易簡」哲學方面，程氏論《周易》以〈乾〉、〈坤〉為本，論宇宙生成及萬有存在則以純陽、純陰之氣為本源。故程氏論「易簡」有二義，一是就〈乾〉、〈坤〉二卦而言，一是就純陽之氣、純陰之氣的特質而言。[128] 然晏氏論易簡，則特別就一陰、一陽發揮，以〈乾〉初九、〈坤〉初六來解釋「乾元」、「坤元」以此為陰陽之氣及陰陽之理的肇端。

七、結　論

綜觀晏氏《易》學的特色及重要性，就清代《易》學發展來看，在乾嘉漢學盛行下，主張回到《易》經、傳本身。晏氏肯定《易》同時具有占筮及聖人大義，且認為《易》兼具象與理，讓吾人重新正視《易》的特色及作用，使吾人得以對歷代《易》學如，象數、義理之爭，及有關《易》定位的爭論再次全面而深入地檢視。而透過晏氏以傳釋經的具體實踐，檢視歷代解《易》那些觀念及作法與經傳是貼合的，那些是過度引申的，足以作為後人治《易》的參考。

---

126 清・程廷祚：《易通・占法訂誤》，頁 9a、12a。

127 清・程廷祚：《大易擇言・例略》，頁 2b。類似說法亦見於清・程廷祚：《易通・易學要論》，卷下，頁 5a。

128 關於程廷祚的「易簡」思想，可參見楊自平：〈程廷祚「以經解經」的釋《易》作法與易簡哲學〉，《清華學報》第 43 卷 2 期（2013 年 6 月），頁 241-247。

臺灣大學學術期刊資料庫

透過晏氏的易簡哲學，看到晏氏如何重視天地及人事變化之開端，並由此重新正視「時變」的重要，透過晏氏對卦辭論陰陽大要，透過爻辭說明人之才德、時機、處境如何應世，對於《易》開物成務之功作出深度發揮。

晏氏《易》學並未提出炫目的觀念或出奇的想法，而是在歷代《易》學眾聲喧嘩下，呼籲我們回到《易》經、傳本身，透過實際解經，讓我們看到《易》的豐富面貌，並透過「易簡」哲學的建立，展現獨到的思維，此正是晏氏《易》學的特色及貢獻所在。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

漢・鄭玄，宋・王應麟輯：《周易鄭康成注》，臺北：藝文印書館，影印四庫善本叢書。

漢・鄭玄注：《易緯乾鑿度》，北京：中華書局，1985 年，叢書集成初編本。

魏・王弼，晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1989 年，阮元校刻十三經注疏附校勘記本。

唐・李鼎祚：《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1996 年 12 月。

宋・朱熹撰，朱傑人等主編，王鐵校點：《周易本義》，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年 12 月，第 1 冊。

宋・蘇軾：《東坡易傳》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，第 9 冊。

清・毛奇齡：《仲氏易》，《皇清經解易類彙編》，臺北：藝文印書館，1992 年 9 月。

清・毛奇齡，鄭萬耕點校：《推易始末》，《毛奇齡易著四種》，北京：中華書局，2010 年 1 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊清・晏斯盛：《學易初津》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，第 49 冊。
＊清・晏斯盛：《易翼說》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，第 49 冊。
＊清・晏斯盛：《易翼宗》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，第 49 冊。
清・程廷祚：《大易擇言》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，第 52 冊。
清・程廷祚：《易通》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995 年，清乾隆十二年道寧堂刻本，第 20 冊。
清・程廷祚：《青溪集》，合肥：黃山書社，2004 年 12 月。
清・張惠言：《茗柯文編》（二編），《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 1488 冊。
清・焦循著，陳居淵主編：《易廣記》，《雕菰樓易學五種（下冊）》，南京：鳳凰出版社，2012 年 11 月。

二、近人論著

＊朱伯崑：《易學哲學史》修訂本，臺北：藍燈文化事業有限公司，1991 年 9 月。
岑溢成：〈焦循易學的邏輯結構和《易圖略》中「易圖」的校勘問題〉，《涵養用敬：國立中央大學中文系專任教師論著集刊（1）》，中壢：國立中央大學中文系，2002 年 9 月。
岑溢成：〈焦循〈當位失道圖〉牟釋述補〉，《鵝湖學術叢刊 28：牟宗三先生與中國哲學之重建》，臺北：文津出版社，1996 年 12 月。
＊岑溢成：〈焦循「易圖略」的系統研究〉，《鵝湖學誌》31 期（2003 年 12 月）。
＊汪學群：《清代中期易學》，北京：社會科學文獻出版社，2009 年 7 月。
林慶彰：〈中國經學史上的回歸原典運動〉，《中國文化》第 2 期（2009 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊林忠軍：〈毛奇齡「推移」說與清代漢易復興〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第 2 期（2012 年）。
＊梁啟超：《中國近三百年學術史》，臺北：華正書局，1989 年 8 月。
＊楊自平：〈程廷祚「以經解經」的釋《易》作法與易簡哲學〉，《清華學報》第 43 卷 2 期（2013 年 6 月）。
＊廖名春等：《周易研究史》，長沙：湖南出版社，1991 年 7 月。
（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Liang, Q.-Ch. (1989). *Zhong guo jin san bai nian xue shu shi* [The history of Chinese academics for the past 300 years]. Taipei: Hua Cheng.

Liao, M.-Ch., et al. (1991). *Zhou yi yan jiu shi* [The history of *Classic of changes* studies]. Changsha: Hunan.

Lin, Zh.-J. (2012). Mao Qiling's view of "development" and revival of study of the Chinese *Book of changes* in the Qing dynasty. *Journal of Shaanxi Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition), 2,* 98-104.

Sham, Y.-Sh. (2003). A systematic investigation of Chiao Hsun's diagrams of hexagramic change. *Legein Semi-Annual Journal, 31,* 63-84.

Wang, X.-Q. (2009). *Qing dai zhong qi yi xue* [Mid-Qing Dynasty studies of the *Classic of changes*]. Beijing: Social Sciences Academic Press.

Yan, S.-Sh. (1983-1986). *Xue yi chu jin* [The beginning of learning the *Classic of changes*]. Taipei: The Commercial Press. (Original work published in the Qing dynasty)

Yan, S.-Sh. (1983-1986). *Yi yi shuo* [A general discussion on the Wings of the *Classic of changes*]. Taipei: The Commercial Press. (Original work published in the Qing dynasty)

Yan, S.-Sh. (1983-1986). *Yi yi zong* [The basics of the Wings of the *Classic of changes*]. Taipei: The Commercial Press. (Original work published in the Qing dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫

Yang, T.-P. (2013). Using the method of "explaining the classics via the classics" to interpret the *Yijing*: Cheng Tingzuo's philosophy of yijian. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies, 43*(2), 217-254.

Zhu, B.-K. (1991). *Yi xue zhe xue shi* [The history of philosophy of the *Classic of changes*]. Taipei: Landeng.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫