臺大中文學報　第三十四期
2011年6月　頁263～304
臺灣大學中國文學系

刁包《易》學的思想基礎及治《易》立場與作法

楊　自　平*

提　　要

刁包是明末清初的《易》學家。他對明朝覆亡有深切感受，希望藉由結合朱子思想，強調讀書、窮理，爲時代找出新的契機。他的心性論、工夫論，及《易酌》中所說的「心」、「心學」，皆本於朱子。刁包對王學提出深切的反省，主張以讀書、窮理救正王學只談良知本體，同時亦將讀書、窮理歸本於心，並肯定朱子朱子心具衆理的主張。故刁包所說的「心」、「心學」，實非陽明心學一路，而是朱子心即理的系統。至於刁包「學《易》以檢心」的說法，是以有益自家身心作爲學《易》的動機與理想，此觀點迥異於以《易》歸心學的心學《易》。此外，由刁包「四聖二賢一心」的主張，可見出他宗程的治《易》立場，強調以義理解《易》。至於治《易》內容則兼採程、朱，並廣引衆說。在治《易》作法上，無論訓詁、考典制、釋象皆以合於經義爲依歸，並承繼與擴展程《傳》引史解經的作法，且於《易》重要觀點，在義理方面多

本文於100.01.16收稿，100.05.18審查通過。
＊國立中央大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

有發揮。刁包羽翼程《傳》與孔子《易》之功，值得吾人重視。

關鍵詞：刁包、朱子、伊川、《易酌》、程《傳》

臺灣大學學術期刊資料庫

The Basis, the Viewpoint, and the Method of Diao-Bao's *Yi Jing* Studies

Yang Tzu-ping*

Abstract

Diao-Bao (1603-1669) is a *Yi Jing* scholar that was born in the Ming Dynasty and died the Qing Dynasty. Seeing the termination of the Ming Dynasty, he emphasizes on the importance of reading Chinese classics, especially Zhu Xi's doctrine. In his *Yi Zhuo*, he interprets the ***mind*** on the basis of Zhu Xi's concept, believing that we human beings need to clarify and purify our minds by learning so as to refine the essential wisdom in our nature. He inherits and develops Cheng Yi's *Yi Zhuan*, elucidating *Yi Jing* with philosophic approaches and historical documents. He notes the differences between Cheng Yi's *Yi Zhuan* and Zhu Xi's *Zhou Yi Ben Yi* and attempts to combine them with other related studies. With these efforts, he contributes much to Zhu Xi and Cheng Yi's school of *Yi Jing* learning.

Keywords: Diao Bao, Zhu Xi, *Yi Zhuo*, Cheng Yi, *Yi Zhuan*

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

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫

刁包《易》學的思想基礎及治《易》立場與作法*

楊　自　平

一、前　　言

清・刁包（字蒙吉，號用六，1603-1669）爲明末清初的學者，四庫館臣指出彼著有《易酌》14卷、《四書翊註》42卷、《潛室劄記》2卷、《用六集》12卷，並編有《斯文正統》12卷，[1]《千頃堂書目》尚著錄《辨道錄》4卷。[2]

＊本文曾於2011年1月7-8日中央大學儒學研究中心舉辦的「宋明理學學術會議2011——朱子誕辰880週年紀念學術研討會」中宣讀，承蒙香港科技大學陳榮開教授講評，以及加拿大Brock大學哲學系陳榮灼教授就此文提供寶貴意見；之後又承蒙兩位匿名審查專家提供珍貴的修訂意見，使拙文得以充分改進，在此一併致上最深謝意。

1 《四庫全書總目提要》記載刁包著《易酌》14卷、《四書翊註》42卷、《潛室劄記》2卷、《用六集》12卷。清・永瑢等：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1995年4月），上冊，卷6，頁36；卷37，頁314；卷97，頁822；卷181，頁1632；卷194，頁1767。關於《斯文正統》的卷數有不同說法，《千頃堂書目》指出有10卷，《清史稿》則云：「又選斯文正統九十六卷。」清・黃虞稷撰，瞿鳳起、潘景鄭整理：《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，2001年7月），卷31，頁759。清・趙爾巽等：〈儒林一〉，《清史稿》（臺北：洪氏出版社，1981年8月），第18冊，卷480，頁13135。

2 清・黃虞稷：《千頃堂書目》，卷11，頁311。

臺灣大學學術期刊資料庫

學界對刁包的研究不多。在刁包學術交往方面的研究，劉仲華有兩篇論文——〈試論清初降臣孫承澤與理學家的學術往來〉、〈孫奇逢與孫承澤撰寫與畿輔人物的學術異同和交往始末〉。前者指出刁包與清・孫承澤（字耳伯，號北海，又號退谷，1592-1676）及清・魏象樞（字環極，一作環溪，1617-1687) 的交往，及刁、孫二人在心性問題及學統問題的討論。[3] 後者則指出清・孫奇逢（字啓泰，又字鍾元，1585-1675）與孫承澤在同時期撰寫相近的著作，二人間的聯繫是透過刁包進行的。[4]

關於刁包學術思想研究，理學方面有郤軍紅《刁包思想初探》，探討刁包的理學思想；[5]《易》學方面則有汪學群〈刁包易學中的人性修養論〉、[6] 及氏著《清初易學》第二章「明遺的程、朱《易》學」第一節「刁包的《易》學」。[7] 汪氏的論著，在前言的說明大致相同，但之後各段則有殊異。〈刁包易學中的人性修養論〉從三點討論刁包《易》學中的人性修養論：一、肯定人性善，二保持善性需修養，三、知行合一與理想人格；並於文末以刁包自身之實踐，肯定刁包言行一致的作爲。汪氏點出刁包《易》學提到人性論及修養論的重要主張，但可惜未能扣緊彼所強調刁包屬於程、朱一系的說法，稍有不愼，恐使刁包落於彼所批評的陸、王心學一系。

---

3 劉仲華：〈試論清初降臣孫承澤與理學家的學術往來〉，《唐都學刊》23 卷 6 期（2007 年 11 月），頁 89。

4 劉仲華：〈孫奇逢與孫承澤撰寫與畿輔人物的學術異同和交往始末〉，《石家莊學院學報》12 卷 4 期（2010 年 7 月），頁 51。

5 郤軍紅從四方面探討刁包的理學思想，包括天道論、人性論、修身論和格物論。並探討五個主題：（一）太極理氣論、（二）「道只是實理」、（三）存心復性，氣質習染、（四）立志養氣，敬靜讀書、（五）明體達用，格物致知。本部論文已大致掌握刁包理學思想的重要觀點，然對於刁包理學的特色及於理學發展的重要性，並未明確說明。郤軍紅：《刁包思想初探》（石家莊：河北師範大學碩士論文，王俊才先生指導，2003 年）。

6 汪學群：〈刁包易學中的人性修養論〉，王俊義主編：《炎黃文化研究》（第一輯）（鄭州：大象出版社，2004 年 11 月），頁 116-125。

7 汪學群：《清初易學》（北京：商務印書館，2004 年 11 月），頁 151-196。

臺灣大學學術期刊資料庫

汪氏對刁包《易》學的研究，有兩點值得討論，其一是汪氏將刁包列入明遺的程朱《易》學，與清廷的程朱《易》學及儒臣的程朱《易》學有所區隔。這樣的區分法，提供一值得探究的問題，即刁包的遺民身分是否影響其《易》學成就。可惜的是汪氏僅將刁包《易》學定位在「明遺的程朱《易》學」，但卻未說明刁包明遺身分對其《易》學的影響。此外，關於刁包對程、朱《易》的抉擇，汪氏主張刁包本於朱子《易》，但筆者認爲此論斷值得商榷。

此外，對於《易酌》中常出現「心」的概念，及「心學」一詞，筆者以爲不可逕認定爲陸、王心學，須深入理解與說明，以確切掌握刁包的意旨。

本文將針對刁包《易》學的思想基礎、治《易》立場、治《易》作法與成果三方面加以探究。在探討相關問題前，先探討刁包的遺民身分對其學術的影響，以及刁包對當時學術風氣所作的反省。

考察與刁包同時期的學者，如顧炎武（原名絳，字忠清，後改名炎武，字寧人，號亭林，1613-1682）、黃宗羲（字太冲，號梨洲，1610-1695）、王夫之（字而農，號薑齋，1619-1692），他們對明的滅亡有著切膚之痛，將沉痛悲憤轉化爲學術論著。刁包也有類似的情況。明的覆亡，深深影響刁包的際遇與心境，他懷著沉痛的悲情爲明帝服「斬衰」。據清・江藩（字子屏，號鄭堂，1761-1831）《宋學淵源記》載道：「甲申聞變，服斬衰，朝夕哭。」[8]《清史稿》亦記載：「甲申，國變，設莊烈湣皇帝主於所居之順積樓，服斬衰，朝夕哭臨如禮。」[9]

身處明亡之際，刁包對出處進退有極深刻的想法。對那些爲國死節的忠臣義士，充滿孺慕之情。彼言道：

> 蓋時勢既不可爲，則命與志無兩全之理，命全而志喪，志全而命喪，致以遂之，即舍生取義，殺身成仁也。凡人平居失志時，鮮不願爲忠臣義士者，及禍患切身，便貪生怖死，把生平志願都灰墮了。如范質、王溥輩，

[8] 清・江藩：《宋學淵源記》（臺北：廣文書局，1993 年 5 月），卷 1，頁 3a。
[9] 清・趙爾巽等：《清史稿》，卷 480，頁 13135。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 可勝歎哉？若是社稷念重，身家念輕；君父念重，妻子念輕，臨時須辦得一死，不至搖尾乞憐，靦顏人世矣。《儒行》云：「儒有劫之以眾，阻之以兵，見死，不更其守。」又曰：「可殺也，而不可辱也」，此致命遂志之謂也。文天祥、方孝孺其表表者與？[10]

面對明朝明亡，刁包選擇不事清朝，由上述所標舉文天祥、方孝孺的事蹟，便可說明原因。但何以刁包未選擇殉國？筆者以爲，刁包肯定堅守節義的理念，但對具體作法並未執於一端。就刁包的身份與文天祥、方孝孺相較，刁包爲一介布衣，而文天祥、方孝孺乃國之重臣，雖然作法不同，但不降志辱身，選擇不事新朝、新主的守節立場則是一致的。

刁包對隱遯體會至深，嘗就隱遯的要件、最理想的境界以及作法深入說明。彼認爲遯的要件在於知幾。言道：「若羣陰暴長，則天下事不可爲矣。惟積漸而來，故尚可隄防而挽回之。……贊其大曰時，曰義，言因時制宜，不得拘拘一轍也。」至於遯的最高理想則在於全身遠害。彼言道：「或曰身之屈道之亨也，余意全身遠害，不惟道亨，身亦亨矣。」遯的作法則有「跡」與「用」的分別。言道：「以退避爲遯，遯其跡也；以晦藏爲遯，遯其用也。」[11]

刁包釋「嘉遯」極爲獨特。彼言道：

> 當〈遯〉之時，雖九五不以君位言，然則當位而應，與時行正，非以藏形匿影爲遯也。或廊廟而饒山林之致，或丘園而繫朝野之望，此其遯，誠可嘉美，得正而吉也。若張子房之從遊赤松，李鄴侯之白衣宰相，其近之矣。[12]

彼將〈遯〉䷠九五解爲朝之重臣而退居幕後者，如漢之張良；又可解爲隱居深山而深繫衆望，如唐之李泌（字長源，722-789）。

刁包自己亦選擇隱遯，潛心讀書講學。《清史稿》記載：「遂隱居不出，

---

[10] 清・刁包：《易酌》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，《景印文淵閣四庫全書》第 39 册），卷 8，頁 30a-30b。

[11] 同前註，卷 6，頁 23a-23b、22a、21b。

[12] 同前註，頁 28a。

臺灣大學學術期刊資料庫

於城隅辟地爲齋，曰潛室，亭曰肥遯。日閉戶讀書其中，無間寒暑，學者宗焉，執經之履滿戶外。」[13]

但這樣的隱居不仕具有什麼意義？筆者以爲，可結合彼將居室與亭臺命名爲「潛室」、「肥遯」加以考察。彼嘗解釋〈遯〉䷠上九「肥遯」道：

> 三陽不與陰繫，則於陰應。獨上居乾之終，遯之極，在卦外，而去陰最遠者也，故可以超然自得，稱肥遯焉。《傳》以「肥」爲充大寬裕，《本義》但加自得二字，余謂「肥」者，優游泮渙之意，睟面盎背，疾憊之反也。安往而不利哉！[14]

彼由上九的爻位及與他爻的關係，說明超然自得之理；且於程、朱從容自得的解法外，加上「優游泮渙」與「睟面盎背」，強調悅樂與充實的境界。

至於如何做到「肥遯」？刁包認爲須洞達徹悟，無所質疑係戀。彼言道：

> 大凡出處之際，一有所疑，則徘徊觀望而不果，故无所疑，而後肥遯，无不利也。无所疑者，胸中洞達了徹，毫不芥帶於人情世故也。若嚴子陵加足帝腹，殆其人與？四皓、兩生，亦庶幾矣。[15]

但這樣的說法，表面看來有道家意味，但其實是儒家的工夫修養。彼言道：「遯世无悶者，確乎自信，不以是非毀譽爲心，孔子之不怨天，不尤人是也。」[16]即此觀之，刁包以「肥遯」自期，是希望能做到不爲外在環境所困限，透過道德自覺與修養，做到眞正的己立己達。

對於命亭爲「肥遯」，彼說明背景，言道：「肥遯名亭，自戊寅始也。爾時方役役於八股之業，思得君而事之，思得民而使之，而命名遂有取於遯之義。」即此觀之，此實出於儒家義。至於命名所包含的理想，彼言道：「曾子之所謂『心廣體胖』，孟子之所謂睟面盎背，皆其義也。」又云：「孑然一

[13] 《清史稿》，卷 480 ，頁 13135 。
[14] 刁包：《易酌》，卷 6 ，頁 29a 。
[15] 同前註，頁 29b 。
[16] 同前註，卷 5 ，頁 48a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

亭，即謂居天下之廣居可也。」[17] 就命亭之理想來看，仍爲儒家己立己達的大丈夫理想。

當然，從刁包號用六，更能明顯見出他乾健不已的堅定心志。〈坤〉用六「利永貞」，彼解釋道：「用者，用其變也。〈坤〉變而爲〈乾〉，則健行不息，故曰『利永貞』。」[18]

因此，刁包對遯的思考，由「潛龍」、「肥遯」與「用六」，可鮮明見出他以龍德自許，即使身處逆境，仍能表現乾健不已的精神，自信自立，無怨無尤。

至於刁包對當時學術發展的看法，彼對王學、科舉、治經皆提出反省。嘗對王守仁（字伯安，號陽明，1472-1529）及王畿（字汝中，別號龍溪，1498-1583）之學有所批評。彼言道：「降至晉世，以清談相尚，不務實之病，殆有甚焉。程、朱而後，慈湖、龍溪之徒，不免傳染，但症候不同耳。」[19] 刁包認爲楊簡（字敬仲，1141-1226）及龍溪思想爲玄虛之學，並認爲限制在於不得聖人之理。彼言道：「文成及慈湖、龍溪諸公，往往不得聖人之理，又安望其得聖人之旨哉？」[20]

此外，刁包亦嗅出明末學術的危機，彼嘗批評當時重舉業，廢治經的時風。彼言道：「今之學者，一意作舉業。」[21] 又云：

> 國家以制科取士，考其始，程之《傳》、朱之《本義》，蓋嘗並列學宮。

---

[17] 以上三段文字，參見清・刁包：〈肥遯亭說〉，《用六集》（臺南：莊嚴文化事業股份有限公司，1997 年，《四庫全書存目叢書》集部第 196 册），卷 11，頁 8a-8b。

[18] 《易酌》，卷 1，頁 43a-44 b。關於這點，非常感謝陳榮灼教授及孫致文教授提供寶貴意見。

[19] 清・刁包：《四書翊註・論語》（臺南：莊嚴文化事業股份有限公司，1997 年，《四庫全書存目叢書》經部第 170 册），卷 12，頁 31b。

[20] 清・刁包：《潛室箚記》（北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》），卷上，頁 9。

[21] 清・刁包：《四書翊註・論語》，卷 12，頁 30b-31a。

臺灣大學學術期刊資料庫

其既也，厭博而就約，避難而趨易，於是專主《本義》，《程傳》不得而與焉。業《易》者，童而習之，白首而不知爲何書。其所爲舉業家言，則又彷彿於不可知之象，馳騖於無所用之辭。程之奧旨宏綱，棄置有如隔世；朱之微言約義，奉行又徒具文。[22]

不僅在《易》學方面出現舉子習《易》避難趨易，全然不明聖人義理的現象，在《四書》學方面，亦有王學學者厭棄程、朱之學的情形。彼言道：「迨姚江學興，學者開口指摘程、朱，如添理字、事字、心字便支離，添萬字對一亦支離。分別夫子之忠恕、學者之忠恕便支離。分忠屬一，恕屬貫便支離。」[23]

可見刁包對當時的學風，無論是王學、科舉，或治經，均感受到重大危機，亦嘗試找出學術發展的新契機。刁包對王學及王門後學並非全盤否定，而是認爲當以程、朱之說修訂之，方能上契於孔、孟之道。彼言道：「孔、孟之道，至程、朱而明，至文成而晦。學者有志斯道，須去其所以晦程、朱者，而後得其所以明孔、孟者。不然，含糊兩可，終無入處。」[24]

對於重科舉，廢治經的時風，彼提出正視經典及重視好的傳注的主張。刁包重視讀書，尤重聖人之書，理由是：「聖賢之書，原爲天下後世謀身心也。」[25]並認爲讀聖人之書需藉由好的傳注。彼言道：

有兩儀便須有六經，有六經便須有《四書》，有《四書》便須有《集註》，有《四書集註》便須有《近思錄》，有《近思錄》便須有《小學》，此皆與兩儀相終始。……其他史書，不可不讀，然綱領卻在《春秋》；性理不可不讀，然要約卻在《近思錄》。……余繼之云：「欲承千聖絕學後，只讀數編緊要書。」若數書者，其盡之矣。[26]

刁包指出重要的經典及讀書進程，並肯定《春秋》與《近思錄》爲史書與性理

22 清・刁包：〈原序〉，《易酌》，序頁 2b-3a 。
23 清・刁包：《四書翊註・論語》，卷 4 ，頁 18b-19a 。
24 清・刁包：《潛室箚記》，卷上，頁 9 。
25 同前註，卷上，頁 7 。
26 同前註，卷下，頁 42-43 。

臺灣大學學術期刊資料庫

書的綱領、要義，最後諸經典皆爲承繼聖人絕學之要書。在衆書中，彼尤重《易》、《書》、《春秋》三書，並以「興於《書》，立於《春秋》，成於《易》」說明三書的關聯。[27]

綜觀上述，刁包的遺民經驗，確實與他的學術發展有所關聯，對於學術發展亦提出深刻反省，思考根本問題，並提出救正之道，而這也成爲他治學的動力及理想所在。

二、《易》學的思想基礎

《易酌》中常出現「心」及「心學」的概念。程、朱之學較常言性理，陽明則常言良知（心），刁包既尊程、朱，何以不言性理，而屢言心？筆者以爲，應與刁包對陽明學的反省有關，即彼針對陽明所說的心加以反省，並以程、朱的觀點說明心的意義。以下將進一步說明刁包對王學的反省，及彼所提出的爲學進路。

（一）出入眾儒而擇定於高子

至於刁包的學術淵源，汪學群指出：「刁包論學由梁溪上溯程、朱以及孔、孟，學者遂謂他『私淑梁溪高氏，尊程、朱而抑陸、王』。他尤尊朱熹。」[28]這段評論是極正確的。但汪氏對刁包如何認同及承繼高攀龍（字存之，又字雲從，號景逸先生，1562-1626）並未說明，且未說明如何由梁溪上溯程、朱以及孔、孟。

刁包私淑高氏是出入晚明儒者人格思想後所作的抉擇。首先於孫奇逢與高氏間作抉擇。《清史稿》載道：「明天啓舉人。再上春官，不第。遂棄舉子業，有志聖賢之學。初聞孫奇逢講良知，心鄉之。既讀高攀龍書，大喜，曰：

[27] 同前註，頁 42 。
[28] 汪學群：《清初易學》，頁 151 。

臺灣大學學術期刊資料庫

『不讀此書，幾虛過一生。』」[29] 徐世昌《清儒學案》亦言道：「孫夏峰徵君避難過祁州，留與講學，心嚮之。既而見高忠憲之書，尤篤好。南游至無錫，與忠憲猶子彙旃訂交，盡讀忠憲遺書，遂稱私淑弟子。」[30]

第二階段抉擇於高氏、顧憲成（字叔時，別號涇陽，1550-1612）、馮從吾（字仲好，號少墟，1556-1627）[31] 三子與劉宗周（字起東，號念台，1578-1645）之間。刁包嘗評論蕺山道：

> 念臺劉先生為儒，醇乎其醇者也。考其《語類》亦襲無善之說，所謂習矣而不察焉，非歟？高、顧、馮諸君子，生平同心一德，相與講明斯道，其於無善之說，蓋嘗深非而力斥之矣。

刁包肯定蕺山的人格與學問，並評爲眞正的醇儒，但彼認爲蕺山承襲陽明「無善無惡心之體」的主張，[32] 與高、顧、馮三子批評無善無惡說相較，刁包較認同三子的主張。

第三階段由高、顧、馮三子作抉擇。彼嘗綜評三子道：「涇陽先生微有駁

---

[29] 清・趙爾巽等：《清史稿》第 18 册，卷 480 ，頁 13135 。

[30] 徐世昌等：〈用六學案〉，《清儒學案》（臺北：燕京文化事業股份有限公司，1976 年 6 月），第 1 册，卷 15 ，頁 302 。

[31] 馮氏之生卒年，乃據王昌偉之考訂。王昌偉云：「晚明陝西著名學者馮從吾(1556-1627)，在一封討論族譜的書信中，列舉了編纂族譜所應遵守的原則，……」王昌偉：〈明代陝西的族譜書寫〉，《全球化下明史研究之新視野論文集（一）》（臺北：東吳大學歷史系， 2008 年 8 月），頁 101 。

[32] 因刁包未引蕺山文獻，筆者考察蕺山文集後加以補充。蕺山云：「心無善惡而一點獨知」，又云：「陽明先生言『無善無惡心之體』，原與性無善無不善之意不同。性以理言，理無不善，安得云無；心以氣言，氣之動有善有不善，而當其藏體於寂之時，獨知湛然而已，亦安得謂有善有惡乎？」參見明・劉宗周：〈學言中〉，《劉子全書及遺編》（京都：中文出版社， 1981 年 6 月），上册，卷 11 ，頁 6b 、6a 。蕺山所說的心是氣心，強調心的知覺作用，故言心無善惡，與陽明以道德言心的至善不同。因刁包對蕺山的評論極少，此處僅言「考其《語類》亦襲無善之說」，只能見出刁包不滿意蕺山承襲陽明「無善」的主張。筆者以爲刁包並未深究蕺山的主張，以及蕺山與陽明對心的不同理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

雜，而大段則痛快之極。少墟先生微有沾滯，而大段則醇正之極。若夫極其痛快，而無少駁雜；極其醇正，而無少沾滯，其惟景逸先生乎？」[33] 對於評顧氏「駁雜」的一項重要原因，應與顧氏對心的思考有關。彼云：「涇陽引《南華經》，直與《虞書》人心、道心二語並稱，是何道理？甚哉！」[34] 反觀刁包肯定高子對性的理解，[35] 以及肯定高子重視格物。彼言道：「梁溪先生其人者，首以表章格物爲學，微辭奧義，如日中天，即謂程、朱復生可也。」[36] 因此，刁包大抵肯定三子，尤其推崇高氏，肯定其思想純正、通達。

經過審愼抉擇，彼認同高氏之學，並提出由高氏上溯朱子以及孔子的學道路徑。彼言道：「今之學道者，須自梁溪登考亭，自考亭登尼山，才不差卻路徑。」[37] 這樣的看法，無疑將高子視爲明代承繼朱子的重要人物。

刁包於明儒極頌揚薛瑄（字德溫，號敬軒，1389-1464），[38] 但卻以高子作爲明代接續朱子的重要人物，原因爲何？筆者以爲，應與刁包認爲高子集明代理學大成有關。如同刁包亦肯定北宋五子，但卻獨宗朱子，實因朱子集衆儒大成之故。[39] 故彼歸宗高子，理由亦應同此。

（二）承繼朱子心能知覺及心具性理的心性論

刁包的心性論有四項重點：其一，心、性二分。彼云：「心也，性也，天也，分言之則三。」[40] 其二，心爲虛靈之體，內具善性及衆理，具有知覺能力。彼言道：「從工夫覓本體，以心之虛靈二字盡之。無一物填塞之謂虛，無

---

33 清・刁包：《潛室劄記》，卷下，頁 59 。
34 同前註，卷上，頁 3 。
35 刁包言道：「文清之學得力在一性字，梁溪亦然。」同前註，卷下，頁 55 。
36 同前註，卷上，頁 23 。
37 同前註，頁 1 。
38 關於刁包對薛瑄的重視，可由《潛室劄記》多援引並肯定薛瑄的說法見出。
39 刁包言道：「以理學言之，顏曾思孟而後，畢竟以晦翁爲第一人。若程明道、程伊川豈得過分優劣？然而集儒者大成，則有專屬焉。」同註 33 ，卷下，頁 42 。
40 同註 33 ，卷上，頁 23 。

臺灣大學學術期刊資料庫

一物遮蔽之謂靈。」[41] 又云：「若夫虛靈知覺，佛氏所謂性，吾儒所謂心。故曰此心之妙境而非性也。」[42]

其三，性是理，指吾人本具仁義禮智之善性，此善性亦是天理。彼言道：「性即理也。」又云：「吾性本善，吾習得無有不善者與？」又謂：「人道所以無懈弛，以其有仁義禮智四德也。」[43] 又道：「仁義禮知，天之理，人之性也。」[44] 所謂「即」是即是的意思。仁義禮智是人道，是人德，亦是天理。彼認爲道即是理，[45] 就其內具於人心而稱爲德，道、理、德，三者所指涉的對象是相同的。

其四，心具性理。彼言道：「心即理也。」[46] 此處所謂「即」是具的意思。刁包並認爲心得其正，則能呈現所具之善性及衆理；反之，若受本能、欲望及外在環境所牽引，則表現爲人欲。故云：「心之變幻雖多端，大約不出天理、人欲二者而已。」[47]

刁包有時亦使用良知一詞，如，彼云：「孩提之童，無不知愛其親也，以此爲良知是也。」[48] 又云：「知愛知敬，自然之良知也，……知食知色，人欲之良知也。」[49] 就陽明而言，良知便是指道德本心，而無其他。何以刁包卻區分天理的良知與人欲的良知，此是就心而言，心能表現天理及人欲。若心得其正則能表現天理的良知，若不得其正則表現人欲的良知，而人欲的良知便是指生理及心理之本能與欲求。

---

41 同前註，頁 18 。

42 清・刁包：〈答孫北平少宰書其一〉，《用六集》，卷 2 ，頁 2a 。

43 該處所引文句，分別出自清・刁包：《潛室箚記》，卷上，頁 9 ；卷下，頁 57 ；卷下，頁 52 。

44 清・刁包：〈答孫北平少宰書其一〉，《用六集》，卷 2 ，頁 3a 。

45 刁包云：「必有當然處謂之理，以其爲人所共由謂道。道與理只是一個，同體而異名也。」清・刁包：《潛室箚記》，卷上，頁 11 。

46 同前註，卷上，頁 9 。

47 同前註，卷下，頁 52 。

48 同前註，卷上，頁 7 。

49 同前註，頁 7 。

臺灣大學學術期刊資料庫

刁包的心性論，實受朱子影響。朱子論心道：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」又言性道：「性即理也，……人物之生，因各得所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。」[50] 然刁包進一步強調心的作用，強調心能表現天理及人欲兩個面向，因此影響善性能否充分呈現。這點值得留意。

（三）即心明理的工夫論

刁包提出四點工夫主張。其一，時時省察吾心是否能展現天理。彼言道：

> 存心之謂仁，利物之謂義，居敬之謂禮，窮理之謂智，立誠之謂信。逐日省察五者，缺其一則人道虧矣。不存心則放，不利物則刻，不居敬則慢，不窮理則蔽，不立誠則詐。五善去而五惡隨之，可不慎與？[51]

彼認爲五善看似獨立，然實相關聯。如，能表現仁，則義亦在其中。彼言道：「作事合宜，便有惻然不安之心，仁也。不安其不合宜者，而安其合宜者，義亦在其中矣。」[52]

其二，主張「從工夫覓本體」，透過自省覺知虛靈的心。彼言道：「愚謂從工夫覓本體，以心之虛靈二字盡之。無一物填塞之謂虛，無一物遮蔽之謂靈。予今日惟時時刻刻，覺其填塞、遮蔽而已，不知何日可見本體。」[53] 具體法便是去人欲，存天理。彼言道：

> 儒者言無物，又言有物，何也？無物之物指人欲言也，……需是克己閑邪，打掃的潔潔淨淨，然後本色豁露，無少污染，故曰無物。有物之物指天理也。……需是存心養氣，發見的活活潑潑，然後本性凝成，無少滲漏，故曰有物。惟無物所以能有物，惟有物所以能無物，蓋合一而交資也。[54]

[50] 宋・朱熹：《四書章句集注》（臺北：長安出版社，1991 年 2 月），頁 3 、 17 。
[51] 清・刁包：《潛室箚記》，卷下，頁 57-58 。
[52] 同前註，頁 55 。
[53] 同前註，卷上，頁 18 。
[54] 同前註，頁 19 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其三，實踐格物窮理的工夫。刁包肯定程、朱格物窮理思想本於孔子，言道：「孔子於《易・繫辭》曰『窮理』，於《大學》曰『格物』。程、朱釋格物爲窮理，以夫子之言發明夫子之言，故確不可易也。」[55] 並解釋窮理之義，言道：「博而言之，萬物有萬物之理；約而言之，一物有一物之理。無鉅細，無精粗，皆有理，則皆在所當格也。」[56]

刁包論格物，有兩個重點，一是「物」包括心性及天地萬物。彼言道：「心即理也，故格物者格心；性即理也，故格物者格性；天即理也，故格物者格天。心也，性也，天也，分言之則三，合言之則渾然一物也。」[57] 二是彼認爲格物應先由明心性作起。彼言道：「格物者，以知心知性爲先務，心即理也，性即理也。明乎心性，而後可以言明理也。」[58]

其四，肯定儒家重視人倫，並主張徹底實踐。刁包嘗以人倫價值的肯定與實踐分判儒家與佛老及雜霸事功之不同。彼言道：

> 浮屠、老聃，其學亦精矣，彼何嘗不言仁義禮智且信也。然而未得其道者，以其父子、君臣、夫婦之間，有缺典故也，所以謂之異端。漢祖、唐宗，其治亦云偉矣，彼亦何嘗不言仁義禮智且信也。然而未得其道者，以其父子、君臣、夫婦之間，有殘德故也，所以謂之雜霸。[59]

刁包認爲佛、老及漢唐事功，相較於儒家，最大的差別在於，儒家肯定或徹底實踐人倫全體，而佛、老及漢唐事功則否。

刁包不僅於觀念上強調人倫的重要，自身更是徹底實踐。據《清史稿》記載：「居父喪，哀毀，鬚髮盡白。三年不飲酒食肉，不內寢。及母卒，號慟嘔血，病數月，卒。」[60] 依《孟子・離婁下》所云「養生者不足以當大事，惟送

---

[55] 同前註，頁 23 。
[56] 同前註。
[57] 同前註。
[58] 同前註，卷上，頁 9 。
[59] 同前註，卷下，頁 58 。
[60] 清・趙爾巽等：《清史稿》，卷 480 ，頁 13135 。

臺灣大學學術期刊資料庫

死可以當大事」觀之，朱子解釋：「事生固當愛敬，然亦人道之常耳；至於送死，則人道之大變，孝子之事親，舍是無以用其力矣。故尤以爲大事，而必誠必信，不使少有後日之悔也。」[61] 刁包身處親人大變之際，居喪甚哀，眞正實踐儒家的孝道。

（四）刁包心性論與工夫論的意義

刁包的工夫論有兩點意義，首先，刁包的工夫論是基於對陽明說法的反省。他對陽明思想並未全盤否定，他肯定陽明才高，[62] 亦認爲陽明思想源於孔、孟，有功於學者，亦有功於孔、孟。彼言道：「陽明先生倡良知之學，有功於學者甚大。但致知之說，昉自孔子；良知之說昉自孟子，陽明於孔、孟之說，引而伸之足矣。」[63]

至刁包指出陽明思想不合聖人之理，理由爲何？筆者以爲，此是就陽明不談格物窮理而言。彼言道：「乃處處牽合到良知上，其痛快醒發處固多，其穿鑿附會處亦不少矣。」又云：「姚江學興，直以爲善去惡四字，了卻此案，而格物之學晦矣。入手一差，便難得手。」[64] 可見刁包認爲工夫不應只落在爲善去惡上，而應加入讀書窮理的工夫。彼言道：「或曰：『心如何只在心上？』曰：『須用書册收攝他，或作文寫字亦好。若一意把捉，究竟無用。』」[65] 由彼所說「若一意把捉，究竟無用」便可見出，彼欲避免後學只著眼在心體的意念活動上，而主張致力於讀書及窮理，以收束吾心。彼言道：「孟子云：『學問之道無他，求其放心而已。』余下一轉語云：『求放心之道無他，學問而已矣。』」[66]

---

61 宋・朱熹：《四書章句集注》，頁 292 。

62 刁包言道：「文成之才，大於文清；文清之學，正於文成。」清・刁包：《潛室劄記》，卷下，頁 53 。

63 同前註，頁 41 。

64 同前註，卷下，頁 41 ；卷上，頁 23 。

65 同前註，卷上，頁 2 。

66 同前註，卷下，頁 32 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其次，刁包於朱子的工夫論亦有所開展。朱子的工夫論，格物窮理與主敬爲核心主張。刁包認爲對當時時風而言，除標舉朱子所說的格物與主敬外，亦強調朱子所重視的讀書與靜坐之法。彼言道：「古之人，格物而已，無所謂讀書也；今之人，非讀書則無由格物。古之人，主敬而已，無所謂靜坐也；今之人，非靜坐則無有主敬。」[67]

對於靜坐，刁包特別說明與禪學之殊異，言道：

> 居處恭，非靜坐乎？靜坐時，端其首，拱此心也；峙其背，直此心也；瞑目，是此心也；閉耳，聽此心也；謹呼吸，息此心也；兩手交，護此心也；兩足交，據此心也。皆所以整齊嚴肅，而求其放心也。如是而後可看喜怒哀樂未發前現象，如是而後可養出端倪，如是而後稱善學也。[68]

「整齊嚴肅，而求其放心」便是儒門靜坐功法。刁包並進一步肯定高子將朱子所說的靜坐與讀書相關聯，且指出兩點意義：一是靜坐與讀書相結合，既可將儒門與佛老的靜坐觀加以區隔，亦可區別於記誦之學所說的讀書。二是靜坐與讀書結合，即學思並重之義。彼言道：

> 朱子之教學者曰：「半日靜坐，半日讀書」，景逸先生益之曰：「靜坐以思所讀之書，讀書以考所思之要」。余不揣，又益之曰：「靜坐以思所讀之書，與禪學之寂滅異矣，庶幾日有所得，而不至於殆。讀書以考所思之要，與俗學之記誦異矣，庶幾日有所得，而不至於罔。」[69]

上述說法，即刁包所提出小心與大心的工夫。一方面在心上作工夫，藉由主敬與靜坐，使心虛靈；另方面透過格物與讀書，以明天地萬物之理。彼言道：

> 學者須是小心，把心來收斂在方寸間，不著馳騖了些子，是謂小心，否則大。又須是大心，把天地萬物都匯歸在心裡，不著遮蔽了些子，是謂大心，否則小。心未有不小而能大者也，亦未有不大而能小者也。[70]

---

67 同前註，頁 42 。
68 同前註，頁 41
69 同前註，卷上，頁 5-6 。
70 同前註，頁 2 。

臺灣大學學術期刊資料庫

刁包強調一切言行、事功、文辭皆須歸本於心。彼言道：「聖人不輕言心，善觀聖人之言者，所言無非心也。」[71] 又云：「文清稱眞儒之不雜，凡四：曰心，曰行實，曰事業，曰文詞是也。余謂行事、事業、文詞皆本於心，心不雜則滿腔天理，渾然湛然，發諸外者，莫非天理流行矣。又何雜焉？」[72]

同時，刁包亦強調格物窮理所得的理，不是散亂蕪雜的，透過「明理」而體悟衆理可一以貫之。彼言道：「天下無理外之物，天下無性外之理。天下無心外之性，心存則性復矣；理得，而天地萬物一以貫之矣。」[73] 故於「格物」外，又提出「物格」的概念，「格物」是指工夫，「物格」是指格物後的境界。彼言道：「格物者，多學而識；物格者，一以貫之。」[74]

對於刁包心性論及工夫論有兩點必須留意。首先，吾人若因刁包言心、心學，而逕以心學稱之，並無不可，唯須標明此心學不同於陸、王心學，不妨以「即心明理」稱之。其次，刁包的心性論及工夫論嚴格而言屬朱學系統，但若只強調刁包的朱學色彩，則無法見出他對王學所作的反省。因此，一方面須說明刁包對王學的反省，並肯定王學重視心的主張；另方面須指出刁包肯定並繼承朱子的心性論及工夫論，如此方能相應理解其思想特色。

三、「學《易》以檢心」的治《易》理想與宗程的治《易》立場

（一）「學《易》以檢心」的治《易》理想

刁包對於四聖之心，可由卦畫、《易》辭及《易傳》見出。彼言道：「學畫

71 同前註，頁 10 。
72 同前註，卷下，頁 47 。
73 同前註，頁 55 。
74 同前註，卷上，頁 11 。

臺灣大學學術期刊資料庫

後之《易》，即《易》見心」。至於邵雍所說畫前之《易》，即天地之《易》，是否亦能得之？刁包認爲可由吾心以得之。彼言道：「夫畫前之《易》，生天、生地、生人者也，舉天地不能出其範圍，而《易》於是乎見矣。學畫前之《易》，即心見《易》。」[75] 依刁包的觀點，心能知覺天地萬物之理，並能具衆理，遂能掌握天地之《易》。

因此，刁包提出四聖二賢之《易》與吾心之《易》可相通。彼言道：

> 四聖二賢之《易》爲一心之《易》。內省吾心，一《易》之注存也；外觀吾身，一《易》之發見也。極而至於家，於國，於天下，何莫非一《易》之洋溢也哉！夫然後學畫後之《易》可，學畫前之《易》亦無不可矣。[76]

吾心與聖人之心，皆能具衆理，若能誠懇地將所學歸本於吾心，自能與聖人之心相通無隔也。彼言道：「觀卦、爻之象，而觀其吉凶之辭，抽繹聖人之旨趨，學《易》而會諸心。」[77]

然需強調的是，刁包所言聖人之心或吾之心，所重皆在心所具之義理。所以強調心，有兩點用意：一是心性乃爲學之根源。若不言心性，則無法說明學的動力及爲何要學的問題。彼言道：「性者，志學之源頭也。源頭不了當，學從何處著力？……學者，盡性之路頭也，路頭不眞正，性從何處得力？」[78]

二是學當明義理爲主，而非在名物、文辭的考察上。彼言道：「敬之一字，千古傳心之要典也，其說詳於《書》而著於《禮》。余謂《易》與《詩》亦然。何也？〈乾〉䷀之九三曰：『君子終日乾乾，夕惕若』，此三百八十四爻之綱領也。」[79] 由彼標舉「敬」的重要，便可見出彼所重在於義理。

筆者發現，刁包以心言《易》，實受高子《周易易簡說》的影響。高子〈序〉言道：「《易》無之而非是，識其無之而非是，無之不可見《易》也。

---

[75] 清・刁包：〈原序〉，《易酌》，序頁 1a 。
[76] 同前註，序頁 3b 。
[77] 同前註，卷 11 ，頁 9a 。
[78] 清・刁包：《潛室箚記》，卷上，頁 3 。
[79] 同前註，頁 10 。

臺灣大學學術期刊資料庫

然果何物也？曰：吾之心也。天下有非《易》之心，而無非心之《易》，是故貴于學。學也者，知非《易》則非心，非心則非《易》也。」[80] 考察《簡說》，多有以心釋經者。如，釋〈无妄〉䷘道：「言心法者莫備于〈无妄〉。剛自外來，天命也爲；主于內，人心也。人心即天命。」又釋〈坎〉䷜六四言道：「人心之陷溺者，非孚誠相輸，自明而入，不能出之于陷也。」又釋〈坎〉䷜上六道：「人心之陷，如徽纆之係，叢棘之寘，三歲不得，則不得矣。」又釋〈離〉䷝九二云：「人心眞明，乃黃離也。」又釋〈咸〉䷞道：「咸者，无心之感。」[81] 即此可見，刁包以心言《易》實受高子影響。

四庫館臣嘗評論高子《簡說》言道：

> 攀龍之學，……以心言《易》。然其說曰：「天下有非《易》之心，而無非心之《易》，是故貴于學也。……」則其說主于學《易》以檢心，非如楊簡、王宗傳等，引《易》以歸心學，引心學以歸禪學，務屏棄象數，離絕事物，……是固不得謂以心言《易》爲攀龍之失矣。[82]

館臣稱高子「以心言《易》」，是學《易》以檢心，異於楊簡、王宗傳（字景孟，號童溪，？-？）引《易》歸心學。此番評論甚是，亦可適用於刁包《易》學。

（二）宗程的治《易》立場

關於刁包治《易》立場，汪學群指出：「刁包的《易》學重視義理發揮，屬於清初義理《易》。」[83] 又云：「刁包《易》學，……尤其服膺程頤、朱熹《易》學，因爲他們直接繼承伏羲、文王、周公、孔子之《易》。」[84] 表面看

---

[80] 明・高攀龍：《周易易簡說》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年，《景印文淵閣四庫全書》經部第 34 册），序頁 1b。

[81] 該段所引文句出自同前註，卷 1，頁 64a、74a、74b、76a；卷 2，頁 1b。

[82] 同前註，提要頁 1b-2a。

[83] 汪學群：《清初易學》，頁 152。

[84] 同前註，頁 196。

臺灣大學學術期刊資料庫

來並無大問題，但深究之則不然。何故？若刁包《易》以義理爲主，則應稱其宗程《易》，因朱子重探求「本義」，而非純言義理。因此，關於刁包的治《易》立場值得深入探究。

四庫館臣論刁包《易》學言道：「書用注疏本，以程《傳》、《本義》爲主。雖亦偶言象數，然皆陳摶、李之才之學，非漢以來相傳之法也。」[85] 意即刁包主程、朱《易》，但所謂的「主」有歧異性，既可指立場，亦可就內容而言。因此，在探討刁包立場是宗程或宗朱時，必須明確界定是就立場而言，而非就內容立論，否則易造成混淆。

刁包的治《易》立場與「四聖二賢一心」的重要主張有關，此觀點包含四聖《易》與程、朱《易》這兩部分。對於刁包的立場，須從《易》學發展史及刁包對程、朱《易》的宗旨認定來看。

就《易》學發展史而言，刁包承繼朱子四聖相繼作《易》的主張，並認爲既然孔子《易》完成於最後，後世《易》學自當以探求孔子《易》爲主。彼言道：

> 由一畫而加之至三百八十有四，交易、變易，妙有權衡，故用酌或仰酌諸天，或俯酌諸地，或中酌諸人，變化生心，萬理具備，聊以待夫神而明之者，而未獲一遇也。越數千載，文王作於前，周公繼於後，一則酌羲之畫，合而爲彖，有彖下之辭；一則酌羲之畫，分而爲爻，有爻下之辭。讀其辭離奇奧衍，非上智，莊不得其解，潔淨精微之教，難言矣。越數百載，天縱孔子而假之年，畫酌羲，彖酌文，爻酌周公，用成《十翼》，《易》由此爲古今完書。[86]

這段文字明確說明刁包肯定四聖一心，且前聖後聖相承的關鍵在一「酌」字，即斟酌之意。刁包肯定孔子《易傳》，以其能體察前聖作《易》的成果及用心。故彼言道：「有經斯有傳。傳者，傳也，發明經旨，而傳之天下來世者也。」[87]

---

[85] 清・刁包：《易酌》，提要頁 1a 。

[86] 同前註，序頁 1a-1b 。

[87] 清・刁包：《潛室箚記》，卷下，頁 33 。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於程、朱《易》，刁包認爲程《易》承繼孔子《易》，朱《易》又承繼程《易》。彼言道：「潔淨精微之教難言矣，越千四百載得伊川程子。……原本孔《翼》，發揮之聖之蘊，以教天下來世於無窮，一人而已。……孔子而後唯伊川爲能作是書。」[88] 刁包認爲伊川能根據《易傳》，發揮聖人潔淨精微之教，故對程《傳》極爲推崇。甚至認爲：「讀《易》而不知程《傳》之妙，不可以言《易》。」[89] 至於朱子，其貢獻在於能明程《傳》的義理。彼言道：「唯考亭爲能明是書。」[90]

如上所述，二賢傳承四聖《易》，若刁包以程、朱繼承者自居，則當選擇接續朱子，何以在立場抉擇上卻選擇伊川？筆者以爲，此與刁包於四聖《易》尤重孔子，故主張探求孔子《易》有關。對於程、朱《易》的宗旨，刁包認定「程《傳》主理，《本義》主卜筮」，[91] 就宗旨來看，程《易》較接近孔子《易》，而此便是刁包宗程《易》的理由所在。相關證據皆可由刁包自己的說法見出。彼言道：「數年來輯有《易酌》一書，專以孔《翼》求三聖之《易》，又專以程《傳》求孔聖之意。」[92] 又道：「善言孔子之《易》者，莫如伊川。」[93] 又云：「學《易》者明程子之義，而孔義其庶乎？庶乎孔義，則庶乎可與言《易》矣。」[94] 皆可見出彼肯定程《傳》善繼《易傳》宗旨。

至於刁包在宗程的立場下，如何安頓朱子《易》？筆者以爲，刁包將朱子視爲伊川的承繼者，故主張透過朱子《易》掌握伊川《易》。此觀點亦可由刁包的說法得到印證。彼言道：「善言伊川之《易》者，莫如晦翁。」[95] 又云：

88 清・刁包：〈自序〉，《易酌》，序頁 2a 。
89 清・刁包：《潛室箚記》，卷下，頁 60 。
90 清・刁包：〈自序〉，《易酌》，序頁 2a 。
91 同前註，卷首，頁 1b 。
92 清・刁包：〈答戴滄州司農書〉，《用六集》，卷 1 ，頁 25a 。
93 清・刁包：〈讀易法〉，《易酌》，卷首，頁 5a 。
94 同前註，頁 3a 。
95 同前註，頁 5a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「非朱子不能發明程子之義。」[96] 又言道：「《本義》翼程爲二《傳》功臣，正猶程《傳》翼孔爲《十翼》功臣也。」[97]

瞭解刁包宗程的原因，便可說明何以刁包反對朱子以占釋《易》的作法。刁包的批評主要有三點：一是反對朱子以占者遇之當如何來釋爻辭。彼言道：「《本義》亦有所未安者，如於每爻之不必曰占者遇此則云云，是一爻只作一事用也。文公方諄諄以此戒人而解占筮之義，如此無乃淺之視占筮乎？」[98] 彼亦反對朱子釋某爻辭指出某人曾占得此爻。如，釋〈泰〉䷊六五「帝乙歸妹」言道：「本義云：『帝乙歸妹之時，亦嘗占得此爻。』余未敢信。」[99]

二是反對朱子對用九、用六的解釋。朱子釋「用九」道：「用九，言凡筮得陽爻者，皆用九而不用七，蓋諸卦百九十二陽爻之通例也。……使遇此卦，而六爻皆變者，即此占之。」又釋「用六」道：「用六，言凡得陰爻者，皆用六而不用八，亦通例也。……遇此卦而六爻俱變者，其占如此辭。」[100] 刁包提出質疑道：「竊意筮卦者六爻不變，或六爻中一爻、二爻不變，則用七、八，曷言乎用九、六，不用七、八也？此即就卦之六爻言耳。」[101]

朱子是就陽爻、陰爻，談老變，少不變，即逢九、六必變。刁包針對朱子所說「言凡筮得陽爻者，皆用九而不用七」及「凡得陰爻者，皆用六而不用八」，並將二者皆視爲通例，加以批評。並依《啓蒙》云：「六爻皆不變，則占本卦彖辭」、「四爻變，則以之卦二不變爻占」、「五爻變，則以之卦不變爻占」，[102] 所謂不變之爻皆指七、八。刁包認爲這三條條例，均依據不變爻而言，即此反駁朱子的主張。

---

96 同前註，卷 5 ，頁 19a 。

97 以上二句，參見〈讀易法〉與〈原序〉，同前註，卷首，頁 2a 、序頁 2b 。

98 清・刁包：〈與張潞水司馬書〉，《用六集》，卷 1 ，頁 9a 。

99 清・刁包：《易酌》，卷 3 ，頁 27a 。

100 宋・朱熹：《本義》，頁 32 、 33 。

101 清・刁包：《易酌》，卷 1 ，頁 8a 。

102 宋・朱熹、蔡元定：《易學啓蒙》，《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 册，頁 258 。

臺灣大學學術期刊資料庫

對此，刁包提出他的主張，言道：「陰陽之道，變則用，不變則不用。用九者，用陽之變也。」又云：「坤之用六，猶乾之用九，蓋合一卦六爻而用之也。用者，用其變也。」[103] 即此可見，刁包不取朱子以占筮釋用九、用六，而以義理說明二者乃就六爻而言，指用陽之變與用陰之變也。

三是反對朱子以占辭解釋「元、亨、利、貞」，認爲應以義理解爲四德爲宜。言道：「『元、亨、利、貞』，自穆姜時已作四德說，孔子引之作《文言》，其取義詳且盡矣。朱子獨作占辭，謂『大亨而利在正固』，竊意還他四德，无害其爲占辭也。」[104] 此堅決反對以占筮釋《易》的態度，亦可由彼對漢《易》術數派的批評見出，彼言道：「若焦延壽，若京房，若郭璞，其表表者，然皆相傳爲卜筮之書，以自神其術數云爾。」[105]

雖然刁包反對朱子以占釋《易》，但仍認爲朱子《易》不同於焦延壽、京房、郭璞的術數《易》。雖然亦承認《易》有占筮這部分，但關注重心卻在心性上。彼言道：

> 竊思占筮者，非象數之事，而乃心性之事也。故《繫辭》云：「聖人以此洗心，退藏於密；聖人以此齋戒，以神明其德。」夫全《易》專重此兩句，兩句又專重「以此」兩字。[106]

又云：

> 聖人制出這個物事來，如禮樂一般。……筮云，筮云，占驗云乎哉？六十四卦生自〈乾〉、〈坤〉二卦，〈乾〉、〈坤〉二卦畫出誠敬二字，聖人心裏，時時刻刻，如那揲著求卦一段，以此洗滌洗濯其心，教他潔潔淨淨，无纖毫私欲來污染他。如是，那有一些馳騖？那有一些滲漏？才會退藏于密，此所謂无思无爲，寂然不動也。[107]

---

103 清・刁包：《易酌》，卷 1 ，頁 8a 、 43b-44a 。
104 同前註，頁 1b 。
105 同前註，序頁 1b 。
106 清・刁包：〈與張潞水司馬書〉，《用六集》，卷 1 ，頁 9a 。
107 清・刁包：《易酌》，卷 11 ，頁 53b-54a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

瞭解刁包的治《易》立場，便不難掌握《易酌》的治《易》重心。如彼於〈自序〉言道：「夫是以矻矻窮年，纂輯成書，……酌朱以合於程，酌程以合於孔，酌孔以合於羲文、周公。」[108] 其中，「酌」乃斟酌、抉擇、取擇之義。又云：「學易者博以程《傳》，約以《本義》，亦可以弗畔矣夫。」[109]

由刁包宗程的治《易》立場，便可發現彼對於《易》的認定明顯與朱子不同。刁包將《易》視爲義理之書，故重在以義理解《易》；而朱子從《易》的原初面目，視《易》爲卜筮之書，故重在探求「本義」。誠如蔡方鹿所言：

> 《周易程氏傳》的特點是以義理解《易》，直接從《易》中發揮義理，而不計較卜筮和象數，認爲《易》是載道之書。……朱熹的《周易本義》大旨在推本象占，著重探討《周易》之書的卜筮本義，不直接闡發義理，認爲義理與《易》只有間接的聯繫，即使闡發義理，也須建立在象數和卜筮之卦爻辭的基礎上。[110]

正因刁包強調釋《易》當以義理爲主，對於占亦強調重隨事變通而取義。彼言道：「竊意據理解釋，俟占時，隨人隨事而變通以取義焉，斯學《易》之善者也。」[111]

整部《易酌》便以探求聖人大義爲目的。彼言道：「使非肆力於孔子之《翼》，以求作《易》者之心於憂患之中，則羲之畫、文之彖、周公之爻懵如也。……使非肆力於程子之《傳》以求贊《易》者之心於韋編之外，則孔子之《翼》懵如也。」[112] 又云：「《易》所可見者畫焉耳，《易》所可讀者辭焉耳，若夫義理之存，蓋寥寥也。義理亡而簡編存，天下豈復有《易》哉？潔淨精微之教，難言矣。」[113] 可見彼所重者乃「作《易》者之心」與「贊《易》

108 同前註，序頁 3a-3b 。
109 同前註，卷首，頁 2a 。
110 蔡方鹿：《朱子經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004 年 4 月），頁 331 、 332 。
111 清 · 刁包：〈讀易法〉，《易酌》，卷首，頁 2a 。
112 同前註，序頁 3a 。
113 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

者之心」，或彼所稱「潔淨精微之教」、「義理」，足見刁包治《易》確實重義理。而彼所言：「《易》所可見者畫焉耳，《易》所可讀者辭焉耳，若夫義理之存蓋寥寥也。義理亡而簡編存，天下豈復有《易》哉？」[114] 便是最好的說明。

四、《易酌》的治《易》作法

考察《易酌》一書，刁包在治《易》立場上是宗程《易》，但在治《易》內容上則是兼採程、朱《易》。至於如何兼採，除逕引《傳》、《義》原文外，亦有許多內容是承述二子的宗旨。彼言道：「以程子二《傳》爲孔子之階梯，或錄其辭而表章之，或述其志而推廣之。」[115]

整部書不僅援引程《傳》、《本義》的說法，尚廣引諸家《易》說。據筆者統計，宋以前以漢・鄭玄（字康成，127-200）、魏・王弼（字輔嗣，226-249）、唐・孔穎達（字仲達，574-648）爲多。於宋較常引用者，爲伊川弟子楊時（字中立，號龜山，1053-1135）《易說》、楊萬里（字廷秀，號誠齋，1127-1206）《誠齋易傳》、項安世（字平甫，號平庵，1129-1208）《周易玩辭》；元代則以胡一桂（字庭芳，號雙湖先生，1247-？）《周易啓蒙翼傳》、胡炳文（字仲虎，號雲峰先生，1250-1333）《周易本義通釋》爲主。對明代《易》家，較重視者爲蔡清（字介夫，號虛齋，1453-1507）《易經蒙引》、[116] 焦竑（字弱侯，號澹園，1540-1620）《易筌》；對於同時期，即晚明《易》家，較重視者爲黃道周（字幼元，一字螭若，號石齋，1585-1646）《易象正》、何楷（字玄子，？-1645）《古周易訂詁》、高攀龍《周易易簡說》。

114 同前註，序頁 2b-3a。

115 同前註，序頁 3b。

116 《易酌》引鄭玄說 6 條，釋〈乾〉用九，引王安石之說。同前註，卷 1，頁 7b。引王弼注 6 條、引孔疏 4 條、蔡清說 42 條。

臺灣大學學術期刊資料庫

刁包既以程《傳》、《本義》爲主，何以又廣引衆說？考察其用意，實欲補程、朱所不足處，彼言道：「以諸儒及己意，補程、朱所未備。」[117] 至於刁包以己意補程、朱的部分，除義理外，主要有訓詁、典章制度、釋象，以及以史釋《易》四方面。其中，訓詁與典章制度、釋象內容較少，以史釋《易》使用較多。以下將分別說明之。

（一）以訓詁、典章制度釋《易》

在訓詁方面，刁包於字、詞解釋，能秉衆《易》家及諸經傳等說法作爲依據。如，釋〈屯〉䷂「乘馬班如」云：「《疏》引《子夏傳》云：『班如謂相牽不進也。』較《傳》義分布更顯亮。」又，釋〈師〉䷆六三「輿尸」云：「輿字如輿論、輿情、輿人等，皆作衆字；尸字如《詩》『誰其尸之』、《春秋傳》『子尸之』皆取主義，益信衆主之說，確不可易也。」[118]

對於諸家異解，刁包亦能一一辨析。如，釋〈大畜〉䷙上九「何天之衢」道：

> 《傳》本胡先生之說曰：「何字衍。」《本義》作贊嘆語，曰：「何其通達之甚也。」固有理。《訂詁》云：「何，儋也，負也。」與「《詩》『何天之寵，百祿是何』義同」。又別王延壽賦「荷天衢以元亨」句爲証。言上九畜極而通，肩鴻任重，以翱翔于天路，而不爲羈勒之所制也。其說更暢。[119]

刁包認爲程《傳》、《本義》對「何」字的解固然有理，但何楷引《詩》及王延壽賦以「荷」爲訓，於整個爻辭釋意思更通暢。

在典章制度方面，刁包嘗解釋「盥」禮，言道：「《傳》本胡翼之之說，謂『盥爲祭祀之始，盥手酌鬱鬯於地，求神之時也』，……愚意『盥』作灌地

117 同前註，序頁 3b 。
118 同前註，卷 2 ，頁 6a 、 47a 。
119 同前註，頁 35b 。

臺灣大學學術期刊資料庫

求神說，言盥之時，全副精神都凝聚在這裏。」[120] 刁包不採程《傳》、《本義》[121] 潔手的說法，而取「灌地求神」說，此實承自漢・馬融（字季長，79-166）的說法。[122] 所以取此說，是從義上說，認爲「灌地求神」時，最能表現全副誠意之故。

彼又嘗針對朱子引《周禮》釋〈噬嗑〉☲九四「噬乾胏，得金矢」，對獄訟需支付重金的解釋提出質疑。言道：

> 《本義》引《周禮》獄訟入鈞金束矢而後聽之爲解，似有證據。但百姓曲直未分，一例以此責之，束百矢亦已難矣，而況鈞金三十斤，豈易辦乎？是開富人以賄賂之門，而貧乏者雖有奇冤，終不獲伸也。恐《虞書》所謂金作贖刑者不如此，則《周禮》亦何可盡。[123]

彼從理上質疑《虞書》、《周禮》關於支付高額訴訟費的說法，認爲此作法，對貧民不公不義。刁包從理上質疑是合理的，但古代是否有此作法，則屬事實問題，需加以區分。

刁包又嘗針對婚禮提出考察，釋〈歸妹〉☳上六「女承筐无實，士刲羊无血」，認爲程《傳》主祭祀說，《本義》主婚姻說，二者皆合於理。言道：

> 《傳》主祭祀說，……按《禮》，諸侯之祭親割牲，卿大夫亦然，割取血以祭也。「士刲羊无血」，无以奉祭祀矣。夫婦共承宗廟，無以奉祭祀，則于義當離，是夫婦之不終者也……《本義》主婚姻說，女承士之筐而无幣帛之實，故士不能具酒食以召鄉黨僚友，刲羊无血也，所以爲約婚不終之象。二說俱有理，宜併存之。[124]

---

120 同前註，頁 35b 。

121 朱子云：「盥，將祭而潔手也。」宋・朱熹：《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 册，頁 49 。

122 馬融云：「盥者進爵灌地以降神也。」唐・李鼎祚：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年 12 月），卷 5 ，頁 112 。

123 清・刁包：《易酌》，卷 4 ，頁 58b 。

124 同前註，卷 9 ，頁 34a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

彼依據《禮》，認定伊川及朱子之說，皆合於禮制。唯伊川所言是婚禮已成之後，而朱子所論是婚禮未成之際，故認爲二說皆有理。

刁包雖以義理治《易》，然卻不廢釋象。對於象，提出兩點看法，一是認爲《易》始於伏羲的卦畫。彼言道：「《易》何昉乎？自庖羲一畫始也。」[125] 二是肯定伊川「假象以顯義」的主張，認爲《易》是理象合一的。彼言道：「程傳曰：『理无形也，故假象以顯義。』此理最確。讀之，知一部《易》莫非象，則莫非理也。或者乃謂伊川言理而遺象，豈其然哉？」[126]

在釋卦、爻辭方面，刁包爻位、爻性，當位、不當位，以及各爻承、乘、比、應之關係，以及卦主說來釋象。這些作法，與程、朱無異。

但刁包釋象有兩點與程、朱不同，其一，刁包較程、朱廣引《說卦傳》釋象。如，釋〈噬嗑〉䷔初九「履校滅趾」言道：「震爲足，下畫爲趾。」又釋〈離〉䷝上九「王用出征，有嘉折首」言道：「離爲戈兵，爲甲冑，故上稱王用出征。」[127] 伊川與朱子於《說卦傳》所重在八卦代表的自然之象及卦德，唯朱子於〈大壯〉䷡六五「喪羊於易」取「兌爲羊」釋爻辭。[128]

其二，刁包釋經不取卦變說。伊川以乾坤卦變說釋《彖傳》。如，釋〈恆〉䷟《彖》「剛上而柔下」言道：「謂乾之初上居於四，坤之初下居於初，剛爻上而柔爻下也。」[129] 朱子則以消息卦變釋卦、爻辭。如，釋〈訟〉䷅「有孚窒，惕中吉」言道：「且以卦變自遯而來，爲剛來居二，而當下卦之中，有有孚而見窒，能懼而得中之象。」[130]

刁包則認爲卦變非經所本有，且易理無涉，故不主以卦變釋經。彼釋〈訟〉䷅《彖》「剛來而得中也」言道：「剛來得中，稽之卦變之說，程、朱互

125 同前註，序頁 1a 。
126 同前註，卷 1 ，頁 2b-3a 。
127 同前註，卷 4 ，頁 56a ；卷 5 ，頁 72a 。
128 朱子云：「卦體似兌，有羊象焉。」宋・朱熹：《本義》，頁 62 。
129 宋・程頤：《易傳》，《二程集》（臺北：漢京文化事業， 1983 年 9 月），第 2 册，卷 3 ，頁 861 。
130 宋・朱熹：《本義》，頁 37 。

臺灣大學學術期刊資料庫

異。竊思卦變之說，於易理既無所發明，質之聖人畫卦之初，恐亦未必及此，不如勿泥其說爲是。」[131] 因此，彼釋經不錄朱子以卦變釋經的內容，僅於釋《彖傳》時，收錄並辨析程、朱的說法。即此可見，刁包對卦變的定位，較近於伊川，皆不主張以卦變釋經，僅用於解釋《彖傳》。

（二）即史言理及評述前賢用《易》實例

刁包治《易》常引史事解《易》，此實受程《傳》的影響。其作法有四：引前賢所舉之事例、逕自引史事解《易》、於程《傳》或前賢所言之史事再作補充。

引前賢所舉之事例方面，彼曾引楊時所云：「此如舜之謳歌朝覲時也」，解釋〈乾〉䷀九五「飛龍在天」。[132] 又，釋〈漸〉䷴六二《象》「飲食衎衎，不素飽也」，既引楊萬里所舉的史事。然彼引用最多的，當屬程《傳》。

至於逕自引史事解《易》之例甚多，如，釋〈屯〉䷂六四「乘馬班如，求婚媾，往吉，无不利」言道：「此說又爲居公卿之位，而短于才者，開一法門。如畢士安之于寇準，盧懷愼之于姚崇、宋璟。以至李吉甫使裴垍疏三十人薦于朝，數月之間，選用略盡。皆可謂求婚媾而往者也。」又釋〈屯〉䷂上六「乘馬班如，泣血漣如」言道：「蓋言其屯極而莫可誰何也，竊意此爻唐之文宗頗爲似之。」[133]

至於補充程《傳》及前賢言史事之例亦不少。如，釋〈漸〉䷴六二《象》「飲食衎衎，不素飽也」，既引楊萬里所舉的史事，又加以增補其他史事。彼言道：

> 楊誠齋曰：「食君之祿，又豈素餐云乎？亦欲置國家于磐石之安，納人民于和衎之樂而已。故傅說之志在中興有商，而非后則不食其祿；孟子之志在平治天下，而食前方丈則得志不爲。」絕好名理。昔王曾大魁天下，或

131 清・刁包：《易酌》，卷 2 ，頁 33b 。
132 同前註，卷 1 ，頁 6b 。
133 同前註，卷 2 ，頁 9 b 、 12 b 。

臺灣大學學術期刊資料庫

戲之曰：「狀元試三場，一生喫着不盡。」公正色曰：「曾平生之志，不在溫飽。」庶幾此爻之義矣。[134]

刁包引楊氏犖傳說、孟子之史事爲證，又補充宋・王曾（字孝先，978-1038）鄉試、會試、殿試連中第一的事例，解釋爻《象》之義。

整部書，刁包補充最多的，當屬程《傳》。如，釋〈乾〉䷀九二「見龍在田，利見大人」言道：「（程《傳》）又說：『舜之田漁時也。』愚謂，唯孔子之東西南北，棲棲道路者，足以當之。」釋〈剝〉䷖《象》「剝之无咎，失上下也」言道：「《傳》曰：『東漢之呂強是也。』余謂，唐張說聽宋璟之言，而不附二張；宋石工鐫司馬光黨人碑，而不書安民二字，亦其人矣。」[135]此則於程《傳》所引史事，另補他例證之，對程《傳》有擴充之功。

關於刁包引前賢用《易》、談《易》的實例。此處以〈乾〉卦䷀爲例，[136]彼釋初九「潛龍勿用」言道：「昔元薛居欲太子往陝西，經理田事。王約不爲署行，曰：『太子，潛龍也，當勿用之時，爲飛龍之事可乎？』此亦可謂知《易》者。」又釋九五「飛龍在天」云：「昔宋太祖一日問王昭素曰：『九五飛龍在天，利見大人，常人何可占得此卦？』昭素曰：『何害！若臣等占得，則陛下是飛龍在天，臣等利見大人，是利見陛下也。』可謂善解《易》，可謂善對君矣。」[137]於上九「亢龍有悔」又引蔡澤說范雎的說法言道：「蔡澤曰：『此言上而不能下，信而不能屈，往而不能自反者也。』策士之言，竟可作注疏。大抵富貴功名到極盛時，便當尋個退步。」刁包藉由元・王約（字彥博，號豫齋，1252-1333）及宋・王昭素（？-？）與東周・蔡澤用《易》說理之事例，藉以說明善知《易》、解《易》的表現。

刁包釋〈蒙〉卦䷃卦辭時，則援引伊川事蹟爲證，說明伊川善用發揮〈蒙〉卦䷃精神。彼言道：「伊川于《易》，言如是，行亦如是。故被朝命爲講

134 同前註，卷 9，頁 22a-22b。
135 同前註，卷 1，3b；卷 5，頁 5a。
136 該段引文分別見於同前註，卷 1，頁 3b、6b-7a、7a。
137 同前註，3b、6b-7a。

臺灣大學學術期刊資料庫

官，三辭而後就職。既就職，不請俸，不求封，唯力爭坐論之禮，舉朝以爲迂闊，以爲倨傲，而不知匪我求童蒙，先生善用《易》也。」[138] 又釋〈旅〉卦䷷卦辭，援引高子事蹟爲證，說明高子能實踐〈旅〉卦䷷的精神。彼言道：「梁溪先生謫居揭陽，嚴立課程，靜坐、讀書相資爲用，以《小學》、《近思錄》教來學者，可謂得旅之時義矣。」[139]

無論刁包引史釋《易》，或引前賢用《易》的實例，皆爲即事明理，以見出《易》所言爲實事實理，絕非空論。

五、義理的開展與發揮

（一）論易與太極

刁包認爲「易」是指陰陽二氣生生不已。彼言道：「生生者，易也。」又云：「言其一陰而又一陽，循環不已也。」[140]

對於「太極」，刁包以種子爲喻，言道：「余謂果有核，核有仁，仁者天地生物之心也。……天蓋特留此種，以爲生生之元也。」[141] 彼認爲宇宙論意義的太極，即天地生物之心，是陰陽二氣生生不已之根源。

刁包對太極的描述有三個方面。其一，由刁包以種子爲喻，便可見出彼認爲太極具活動義，能不斷創生，此實承自伊川的觀點，從宇宙論論太極。彼嘗言：「程子所謂，陰陽非道也，所以一陰一陽者道也。言其一陰而又一陽循環不已也，此道字即指太極，說太極動而生陽，靜而生陰，故曰『一陰一陽之謂道』。」[142] 又嘗對程《傳》所云：「一陽復于下，乃天地生物之心也。先儒

138 同前註，卷 2 ，頁 14a-14b 。
139 同前註，卷 9 ，頁 45a-45b 。
140 同前註，卷 11 ，頁 57a 、 20a 。
141 同前註，卷 5 ，頁 7a 。
142 同前註，卷 11 ，頁 20a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

皆以靜爲見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也，非知道者，孰能識之？」[143] 評論道：「至哉言乎！自古未有說至此者。」[144]

其二，彼亦承繼朱子的主張，從存有論論太極，認爲太極乃陰陽二氣生生不已的所以然之理。彼言道：「易之所以生生者，則有太極焉。……易之極則无形體可按，而渾然獨至者也。理至而氣生，兩儀立矣。」[145] 其三，太極與氣的關係，刁包所言「理至而氣生」，不可理解爲理生氣，而是有理即有氣，有太極即有渾淪未分之氣，故刁包亦指出太極不離渾淪未分之氣。彼言道：「五十之中，復虛其一而不用，以象太極，混沌未分之始。一者其體也，四十有九者其用也，天下未有無體而有用者。」[146]

綜觀上述三點，刁包所說的太極是本體義，此宇宙本體能不斷創生，且此本體亦不離渾淪未分之氣。因此，宇宙創生之本體與渾淪未分之氣一體作用，使生機不斷，陰陽二氣亦生生不已。刁包對太極的表述可歸爲三層面，一是存有論層面，指出太極爲陰陽生生的所以然之理。二是宇宙論層面，指出太極爲萬有之創生本體，具有無限創生動力。三亦是就宇宙論層面而言，指出宇宙創生本體與渾淪未分之氣相即不離。

刁包又指出吾心與天地之心，就個殊性而言是分立的，就整體性而言是一體無別的。彼言道：「天、地、人以其質言之曰三才，以其理言之曰三極。渾言之，三才統體一太極也；分言之，三才各具一太極也。」[147]

正因人乃天地所生，吾心即是天地之心，故明吾心便可見《易》。彼言道：

> 此心凝聚處即是太極，此凝聚之心，無有形象依倚即無極。無極而太極，正于反觀內照得之。易有太極，心有太極也。故高子曰：「天下有非《易》之心，而無非心之《易》。《易》有太極，心有太極，不見吾心之太

143 宋・程頤：《易傳》，卷 2 ，頁 819 。
144 清・刁包：《易酌》，卷 5 ，頁 12a 。
145 同前註，卷 11 ，頁 57a 。
146 同前註，頁 38b 。
147 同前註，頁 8b 。

臺灣大學學術期刊資料庫

極，則無以見《易》也。」[148]

綜觀上述，刁包認爲天地之心即宇宙本體，亦爲萬有之根源。人爲天地所生，天地之心爲人存在之根源，吾心亦本於天地之心。故高子及刁包皆提出「不見吾心之太極，則無以見《易》」的主張。

（二）明義利之辨

刁包對道德價值與功利價值有明顯分判，表現出強烈的重義觀。彼認爲《易經》中的「利」，是連著貞正而言，強調所謂利皆出於守正道。彼釋〈坤〉䷁卦辭道：「《傳》、《義》皆以『先迷後得』爲句，『主利』爲句。竊意《易》凡言利者皆貞也，未有言主利者，以利爲主豈可訓乎？」[149]

刁包肯定孔子「謀道不謀食」及董仲舒（前179-前104）「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的說法。釋〈无妄〉䷘六二「不耕穫，不菑畬」言道：「爻辭即君子謀道不謀食之意。」[150]又云：

> 余謂二柔順中正，盡其在我，與五爲應，而不責報。不耕穫者，不以耕而望其穫也；不菑畬者，不以菑而望其畬也，此即先事後得之意。所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」也。〈復〉之六四《本義》引董子之言爲作《易》之聖人言也，此又引董子之言，則爲六二言也。夫有春之耕則有秋之穫，有一歲之菑則有三歲之畬，此情理之必然者也。二雖不以耕而望穫，然耕矣豈有不穫者？二雖不以菑而望畬，然菑矣豈有不畬者？故利有攸往，特加則字，言不如此即如此所謂无妄之福也。[151]

彼引董子語，肯定〈无妄〉䷘六二爻辭有盡己而不計利的精神，這樣的精神不僅治世實屬難得，在亂世益顯珍貴。刁包雖身處亂世，然仍堅持儒家的道德價值。不僅肯定〈復〉䷗六四「中行獨復」，亦肯定〈剝〉䷖六三「剝之，无咎」，認

148 同前註，卷首，頁 3b-4a 。
149 同前註，卷 1 ，頁 33a 。
150 同前註，卷 5 ，頁 24a 。
151 同前註，頁 23b 。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲二爻辭皆表現出不受衆人所惑，能堅持正道的精神。釋〈剝〉䷖六三道：「三居剛應剛，以一陰處四陰之中，而不爲所染，蓋視羣陰非我族類，而左袒善良。故難當剝之時，而能无咎也。」[152]

即此可見，刁包肯定儒家的義利之辨，並認爲在逆境中，更顯出仁人重義不計利的可貴，而此正是刁包個人出處進退的依歸。

（三）工夫修養

此處將依謙德、親仁與從容審愼分別論述。刁包於六十四卦極重謙德，並嘗提出踐履作法，在於去矜傲。彼言道：

> 昔謝上蔡別伊川一年，問其功課。曰：「只降伏的一個矜字。」曰：「何謂也？」曰：「仔細簡點起來，病痛盡在這裏。」王陽明曰：「傲者衆惡之魁也。」知傲爲惡之魁，則知謙爲善之首矣；知傲爲凶德，則知謙爲亨道矣。學者時時佩服上蔡、陽明之言，然後可以語謙德。[153]

刁包並指出謙德之典範爲二聖一賢，即禹、周公與顏回。彼指出大禹及顏回自我修德之表現，言道：「如禹之謙也，『汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功』，其尊而光乎！如顏子之謙，曰：『願无伐善，无施勞。』克己而天下歸仁，其卑而不可踰！」[154]

刁包亦就禹有大功而不伐，周公有大功而謙遜，肯定二聖之謙德。言道：「抑洪水而平天下，禹之勞也；輔幼主而寧王室，周公之勞也。一不矜伐，一遜碩膚，『勞謙君子，有終吉』，舍二聖其誰與歸？」[155]

此外，刁包亦肯定親近仁人的重要。釋〈復〉䷗六二「休復，吉」言道：「學以親仁爲要。得仁者而親之，則日躋于美善。故曰『休復，吉』。」[156]

---

152 同前註，頁 4b 。

153 同前註，卷 3 ，頁 55b 。

154 同前註，頁 55b 。

155 刁包又云：「竊意此爻當以『勞謙君子』爲句，觀《象傳》可見，正與初六『謙謙君子』例同。」同前註，頁 61b-62a 。

156 同前註，卷 5 ，頁 14a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

在行事方面，刁包主張態度應既從容有審愼，如此方能建功，且能堅持到底。彼言道：「天下事，從容詳審則可以奏功，輕率躁易則易于賈禍。」又云：「大凡進退之際，須從容詳審，乃可无半途之悔。」[157]

謙德、親仁與從容審愼三者，皆爲刁包所重，並多所發揮。

六、結　　論

刁包的學術思想與時代變革密不可分的。他對明朝覆亡有深切感受，希望藉由結合朱子思想，強調讀書、窮理，爲時代找出新的契機。他的心性論、工夫論，及《易酌》中所說的「心」、「心學」，皆本於朱子。刁包對王學提出深切的反省，主張以讀書、窮理救正王學只談良知本體，同時亦將讀書、窮理歸本於心，並肯定朱子朱子心具衆理的主張。故刁包所說的「心」、「心學」，實非陽明心學一路，而是朱子心即理的系統。

至於刁包「學《易》以檢心」的說法，是以有益自家身心作爲學《易》的動機與理想，此觀點迥異於以《易》歸心學的心學《易》。此外，筆者依據刁包「四聖二賢一心」的主張，確立他宗程的治《易》立場，強調以義理解《易》。至於治《易》內容則兼採程、朱，並廣引衆說。在治《易》作法上，無論訓詁、考典制、釋象皆以合於經義爲依歸，並承繼與擴展程《傳》引史解經的作法，且於《易》重要觀點，在義理方面多有發揮。

本文在前人研究成果的基礎上，致力探究刁包《易》學的思想基礎及治《易》理想，尤其更著墨於刁包的治《易》立場。爲了確立其《易》立場，先區分治《易》立場與治《易》內容的區別，進而指出宗程的治《易》立場及兼採程、朱的治《易》內容。期藉由粗疏的研究心得，承繼刁包繼聖的理想，於刁包《易》學略盡輔弼之功。

（責任校對：胡頎）

[157] 同前註，頁 70b ；卷 6 ，頁 37a 。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

唐・李鼎祚：《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1996年12月。

宋・程　頤：《易傳》，收入《二程集》第2冊，臺北：漢京文化事業，1983年9月。

＊宋・朱　熹：《周易本義》（原本），《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月。

宋・朱　熹：《四書章句集註》，臺北：長安出版社，1991年2月。

宋・朱　熹、蔡元定：《易學啓蒙》，《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月。

＊明・高攀龍：《周易易簡說》，臺北：臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》第34冊，1983-1986年。

明・劉宗周：《劉子全書及遺編》上冊，京都：中文出版社，1981年6月。

＊清・刁　包：《易酌》，臺北：臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》第39冊，1983-1986年。

清・刁　包：《四書翊註》，《四庫全書存目叢書》第170冊，臺南：莊嚴文化事業股份有限公司，1997年。

清・刁　包：《潛室劄記》，北京：中華書局《叢書集成初編》據《畿輔叢書》本排印，1985年。

清・刁　包：《用六集》，《四庫全書存目叢書・集部》第196冊，臺南：莊嚴文化事業股份有限公司，1997年。

清・永瑢等：《四庫全書總目》上冊，北京：中華書局，1995年4月。

清・江　藩：《宋學淵源記》，臺北：廣文書局，1993年5月。

清・黃虞稷撰，瞿鳳起、潘景鄭整理：《千頃堂書目》，上海：上海古籍出版社，2001年7月。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・趙爾巽等：《清史稿》第18冊，臺北：洪氏出版社，1981年8月。

二、近人論著

王昌偉：〈明代陝西的族譜書寫〉，《全球化下明史研究之新視野論文集（一）》，臺北：東吳大學歷史系，2008年8月。

＊汪學群：《清初易學》，北京：商務印書館，2004年11月。

＊汪學群：〈刁包易學中的人性修養論〉，《炎黃文化研究》第一輯，鄭州：大象出版社，2004年11月。

＊徐世昌等：《清儒學案》第1冊，臺北：燕京文化事業股份有限公司，1976年6月。

＊郜軍紅：《刁包思想初探》，石家莊：河北師範大學碩士論文，王俊才先生指導，2003年。

＊蔡方鹿：《朱子經學與中國經學》，北京：人民出版社，2004年4月。

＊劉仲華：〈試論清初降臣孫承澤與理學家的學術往來〉，《唐都學刊》23卷6期（2007年11月）。

＊劉仲華：〈孫奇逢與孫承澤撰寫與畿輔人物的學術異同和交往始末〉，《石家莊學院學報》12卷4期（2010年7月）。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Cai, F.-L. (2004, April). *Zhu zi jing xue yu zhong guo jing xue* (Zhu Xi's studies on Confucian classics and other Confucian classic studies in Chinese history). Beijing: People.

Diao, B. (1983-1986). *Yi Zhuo* (Diao Bao's study on *Yi Jing*) (*The Four Treasuries*, Vol. 39). Taipei: The Commercial Press.

Kao, P.-L. (1983-1986). *Zhou yi yi jian shuo* (The definition of *Yi Jing* as simplicity) (*The Four Treasuries*, Vol. 34). Taipei: The Commercial Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Liu, Z.-H. (2007, November). Academic exchanges between Sun Cheng-ze and Neo-Confucians in Early Qing Dynasty. *Tangdu Journal, 23* (6), 87-92.

Liu, Z.-H. (2010, July). A comparative study of Sun Qifeng and Sun Chengze's writing of biographies. *Journal of Shijiazhuang University, 12*(4), 49-54.

Wang, X.-Q. (2004, November). *Qing chu yi xue* (The studies of *Yi Jing* in the Early Qing Dynasty). Beijing: The Commercial Press.

Wang, X.-Q. (2004, November). Diao bao yi xue zhong de ren xing xiu yang lun (Diao Bao's *Yi Jing* studies and his theory of cultivating virtues). *Yanhuang Cultural Studies* (1). Zhengzhou: The Elephant Press.

Xi, J.-H. (2003). *Diao bao si xiang chu tan* (Basic Philosophy of Diao Bao). Unpublished master's thesis, Hebei Normal University, Shijiazhuang, China.

Xu, S.-C. (1976). *Qing ru xue an* (Confucian scholars in the Qing Dynasty). Taipei: Yanjing.

Zhu, X. (2002, December). *Chou yi ben yi* (The meaning of *Yi Jing*) (*The Complete Works of Zhu* Xi, Vol. 1). Shanghai: Shanghai Ancient Books & Hefei: Anhui Education Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫