臺大中文學報　第二十八期
2008年6月　　頁93~138
臺灣大學中國文學系

從《日講易經解義》論康熙殿堂《易》學的特色

楊　自　平*

提　　要

《日講易經解義》是康熙朝重要的殿堂《易》著。鑑於學界多視殿堂學術爲統治者御用工具，故本文以《易經解義》爲研究對象，進行深入分析，以見出這類型著作的特色及重要性。《解義》是日講官爲康熙講《易》而作，故解經前須先列出核心大義，且內容須合於經世致用。該書釋《易》，將卦象、卦爻辭視爲整體，並依各卦所代表的處境，指出處世之道。在義理發揮上，該書兼論扶陽抑陰與陰陽相互爲用，一方面提出君子、小人之辨，另方面又提出剛柔並濟。康熙習《易》後，不僅對群臣發表他對易理的理解，並且將所學運用在具體施政上。透過《解義》可發現，殿堂經學不僅有治經成訣，且強調經世致用。對於現今社會，仍有其重要的價值。

關鍵詞：日講易經解義、康熙、經世致用、殿堂經學、易學

本文於 97.02.12 收稿，97.05.07 審查通過。
＊國立中央大學中國文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Features of Imperial Scholarship on the *Yijing*: Explored through the *Daily Lectures on the Yi*

Yang Tzu-ping*

Abstract

Daily Lectures on the Yi was an important work of imperial scholarship on the *Yijing* during the reign of the Kangxi Emperor. Most scholars have regarded imperial scholarship as a means of political governance. Focusing on the *Daily Lectures*, this study aims to unveil the general characteristics and the importance of the same type of scholarly works.

The *Daily Lectures* was compiled by lecturers of the Classics Colloquium for the Kangxi Emperor to expound the philosophy of *Yijing*. Before giving in-depth interpretation, the lecturer had to lay out the main idea of the lecture, the content of which had to incorporate the ideal of practical statesmanship (*jingshi zhiyong*). The *Daily Lectures* interprets the *Yijing* in a holistic manner, through a close association of the images of hexagrams (*guaxiang*) with *guaci* and *yaoci*. It views each *gua* as not only representing a particular real-life situation, but also dictating a corresponding way of proper behaviors and actions. In interpreting the philosophy of the *Yijing*, the *Daily Lectures* stresses both the notion of praising *yang* over

* Assistant professor, Department of Chinese Literature, National Central University.

臺灣大學學術期刊資料庫

yin, and the notion of *yin-yang* mutual complement. Accordingly, while emphasizing the importance of distinguishing the *junzi* (noble man) from the *xiaojen* (mean man), it also preaches the necessity to combine *gang* (tough-mindedness) with *jou* (tender-mindedness). Having finished his learning of the *Yijing*, in return the Kangxi Emperor was expected to offer his own interpretation to his officials and then put what he had learned into practice.

Through a close investigation on the *Daily Lectures*, this study shows that imperial scholarship of the Qing is distinguished by its achievement in classics studies as well as by its emphasis on the ideal of practical statesmanship. The study also indicates that the *Dialy Lectures*, albeit a work of imperial scholarship of the past, still holds some value and relevance for present-day modern society.

Keywords: ***Daily Lectures on the Yi*, Kangxi Emperor, practical statesmanship, imperial scholarship on the Confucian classics, *Yijing* learning**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

從《日講易經解義》論康熙殿堂《易》學的特色[1]

楊　自　平

一、前　　言

清初殿堂《易》學[2]著作，《文淵閣四庫全書》收錄三部，包括順治朝的《易經通注》，康熙朝的《日講易經解義》與《御纂周易折中》。[3]其中，康熙朝就囊括兩部。《清代學術文化史論》嘗論康熙對《折中》、《易經解義》二書的主導權及對清初《易》學的影響，言道：

> 《周易折中》爲官方《易》學代表作，……而經康熙審定之《易》學著

[1] 本文係國科會專題研究計畫 96-2411-H-008-013 之成果，感謝國科會提供研究補助。二位論文評審提供諸多修正意見，筆者受益甚多，謹此致謝。此外，審查人指出本文未處理康熙帝與耶穌會士白晉、利瑪竇等人論《易》及所受西方思想影響的議題，此部分確實爲筆者所忽略，但目前受限於篇幅，待日後進行深入研究與撰述。對審查人提供這項寶貴意見，再次致上謝意。

[2] 王茂嘗將清初理學分爲三種類型：（一）殿堂理學，代表者爲熊賜履、李光地、張伯行等人；（二）館閣理學，代表者爲陸隴其、張烈等人；（三）草野理學，代表人物，如張履祥。見於王茂、蔣國保、余秉頤、陶清等：《清代哲學》（安徽：人民出版社， 1992 年 1 月），頁 13-174 。本文殿堂《易》學之名，近於王茂所稱的「殿堂理學」。

[3] 爲使行文簡潔，文中將《日講易經解義》與《御纂周易折中》簡稱《解義》與《折中》。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 作，尚有《易經解義》。故清朝《易》學研究興盛，並出現漢、宋《易》爭鳴之局，實與清初康熙定下「兼收並採，不病異同」之治《易》方針，有極大關係。[4]

汪學群亦嘗評論這兩部著作，言道：「《易經解義》同樣繼承義理《易》的傳統，但更強調『以經學爲治法』，把《易》運用于實際，以期收到明道經世的效果。《周易折中》回歸古本《易》，兼採漢以下《易》學，折中于朱子，試圖總結已往《易》學成果，並作出自己的定評，可以說是清廷《易》學的集大成。」並指出二書的共通點在於「以義理爲主，以通經致用爲目的，並逐漸轉向尊朱熹。」且認爲二書有其共通時代性，「與清初理學由王學返朱學的大趨勢相埒」，「也與清廷崇儒重道政策一致」。又進一步指出二書的成書目的是爲「籠絡漢族士大夫人心」，更重要的是「爲統治者的政治服務」。[5]

汪氏亦論及兩書的殊異處，《解義》是順承康熙以通經爲用的觀念，以此方向解《易》。汪氏認爲：「此書堪稱是以《周易》爲帝王之道，經世致用的典型。」[6]至於《折中》，汪氏指出：「《折中》則是對以往《易》學的總結，可以說是集官方《易》學大成之作。」[7]亦即《折中》不僅總結前代《易》說，亦爲明永樂胡廣等奉敕修纂的《周易傳義大全》之後，再次集官方《易》學之大成。

對於汪氏所評是否的當，可考察康熙命儒臣書撰《解義》與《折中》的用意所在，可由彼親書之序言中見出。〈易經解義序〉言道：

> 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，嘗博綜簡編，玩索精蘊，至於《大易》尤極研求。特命儒臣參考諸儒註疏傳義，撰爲

---

[4] 王俊義、黃愛平：《清代學術文化史論》（臺北：文津出版社，1999 年 11 月），頁 67-68 。

[5] 該段所引汪氏之說法，均出自汪學群：《清初易學》（北京：商務印書館，2004 年 11 月），頁 381 。

[6] 《清初易學》，頁 448 。

[7] 《清初易學》，頁 484 。

臺灣大學學術期刊資料庫

《易經解義》一十八卷，日以進講，反復卦爻之辭，深探作《易》之旨。[8]

〈周易折中序〉言道：

但知諸書《大全》之駁雜，奈非專經之純熟，深知大學士李光地，素學有本，易理精詳，特命脩《周易折中》，上律河洛之本末，下及眾儒之考定，與通經之不可易者，折中而取之。……康熙五十四年春告成而傳之天下。後世能以正學為事者，自有所見歟！[9]

依康熙所論，確實如汪氏所稱，為求通經治用及總結歷代《易》說而作。但值得注意的是，《解義》的讀者最初僅為康熙一人，而《折中》的讀者一開始就包括康熙及當時的學者。二書針對的對象不同，成書目的亦有別矣。

梁啓超嘗論康熙時期學術史發展指出，「在專制政體下，君王的好劣，影響全國甚大，所以他（康熙）當然成為學術史上有關係的人。」[10]尤其是殿堂學術自然全由康熙所主導。康熙明確昭示諸文學侍從之臣，言道：「爾等既為文學侍從之臣，即有成就德業之責。」[11]而湯斌、熊賜履、李光地、徐乾學、張英、高士奇等人，確實多承順康熙旨意，講授經學、性理學，並撰著講義。這批侍講之臣為康熙講學、著述時，不僅講述觀點、重點須符合皇帝的心意，對康熙的諸多要求多能配合執行。

相較其他《易》學家或《易》著研究，《解義》是應帝王要求而作，必須配合帝王的特殊要求。若忽略這個背景，則無法見出該書的特色。故本文其中一項關切點是考察康熙對《解義》內容的要求，以及儒臣如何順承康熙明《易》致用的旨意，將《易》經傳與治國目標相結合。

---

[8] 清・牛鈕、孫在豐等：《日講易經解義》，《四庫全書珍本》七集（臺北：臺灣商務印書館，1977 年），頁 1-2 。

[9] 清・李光地：《御纂周易折中》（臺北：瑞成書局，2001 年 10 月，康熙 54 年武英殿原刊本），頁 3-5 。

[10] 梁啓超：《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1989 年 8 月），頁 18 。

[11] 《聖祖仁皇帝聖訓》〈聖學・康熙十九年庚申六月甲申〉，《文淵閣四庫全書》「史部」第 169 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），卷 5 ，頁 6 ，總頁 202 。

臺灣大學學術期刊資料庫

另一項關注點則是考察《解義》在解經上是否另有新義。雖然牛鈕、張玉書、湯斌嘗針對《解義》的內容上奏道：「易理甚深，後人所解不能盡暢其理。……臣等所撰講章，就諸儒所解，纂輯其說，亦僅能發明大旨而已。」[12]雖然湯斌自陳該書僅是整理前賢說法，但仍有必要深入探究，到底彼所言是謙稱或是事實？透過深入分析，方能作出公允的論斷，公正地指出該書的價值，不宜因該書與帝王關係密切，斷然否定其價值。

二、《易經解義》的成書宗旨與釋經體例

《解義》之成書與康熙日講活動有關。據《康熙起居注》記載，自十九年至廿三年間爲講習《易經》時期，[13]《解義》寫作亦與此同時，[14]十九年三月康熙敕命牛鈕、孫在豐等日講官撰著各篇講義，到廿三年四月呈進並頒行。[15]該書寫作出自牛鈕、孫在豐、張英、常書、歸允肅諸人之手，[16]但由原本講經用的講義，到《解義》成書，最後經過修訂，統一全書的體例。[17]

關於《解義》的成書宗旨，即康熙所言：「反復卦爻之辭，深探作《易》

12 《康熙起居注》（北京：中華書局， 1984 年 8 月），總頁 1054 。

13 自康熙 19 年 4 月初 11 日年 9 月初 6 日。見於《康熙起居注》，總頁 527 、1232 。

14 此並非只從表面時間相重疊來論，而是對照《康熙起居注》與《易經解義》內容論之，當時日講所使用的講章即《易經解義》之內容。如《康熙起居注》所載講章有關豐〈彖〉一節的內容，與《易經解義》釋豐〈彖〉內容相同。《康熙起居注》，總頁 1056 。《易經解義》，卷 12 ，頁 50-51 。又如，《康熙起居注》所載講章有關巽六四爻辭一節的內容，與《易經解義》釋巽六四爻辭內容相同。《康熙起居注》，總頁 1067 。《易經解義》，卷 13 ，頁 19 。

15 〈日講易經解義進呈疏〉，《易經解義》，頁 1 、 4 。

16 此些著者亦身兼講書之責，《康熙起居注》皆有記載。

17 康熙云：「卦、爻之義原各不同，即如噬嗑一卦，中四爻主用刑者言，初、上二爻主受刑者言，每爻各有取義，必得此一段，方覺全卦之理了然。諸卦可照此式撰刻。」「康熙十九年庚申十月丁未」，《康熙起居注》，總頁 629 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之旨」，[18]因康熙對該書的著述方向有極大主導權，故彼所強調的治《易》方向——治國經世與探求聖人作《易》之旨，便成爲《解義》重要著述目標。

此外，康熙重視經典中義理的通貫性，嘗言《易》可以「一以貫之」，此觀點亦主導《解義》的著述方向。就《易》而言，「一以貫之」展現在《易》的內容與致用兩方面。在內容方面，透過爻性（即陰爻、陽爻）、爻位，便能全面解釋六十四卦的卦、爻辭。康熙言道：「易理雖變化無窮，而歷觀諸卦，實有一貫之義。大約審爻位之陰陽，辨剛柔之中正，而吉凶悔吝之數，即不外乎此矣。」[19]在致用方面，一方面是指六十四卦的易理能普遍適用於不同身分者，另方面則是特就君王而言，《易》皆可關聯於政治。康熙言道：「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，則爲有天下國家者而發，一辭一語皆可通於政治。」[20]

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，探求聖賢意旨爲目標，而此二者實出於康熙的要求。康熙言道：「講章詞取達意，以簡要明白尙。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。」[21]

在釋經體例上，亦可明顯見出重義理解釋與探求聖人意旨的作法。在義理解釋上，《解義》會於各卦之前、釋卦辭、釋爻辭皆先簡要說明大義。具體表現有三：其一，每卦之前，先立一段總論，發明卦名、卦辭、爻辭的大旨。[22]

---

18 〈日講易經解義序〉，《解義》，頁 1-2 。

19 《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》〈講筵緒論〉，《文淵閣四庫全書》「集部」第 237 册（臺北：臺灣商務印書館， 1986 年），卷 27 ，頁 8 ，總頁 231 。

20 《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》〈講筵緒論〉，《文淵閣四庫全書》「集部」第 237 册，卷 27 ，頁 11 ，總頁 233 。

21 《康熙起居注》，總頁 1175 。

22 庫勒納言道：「《解義》內，每卦之前，須總論一段，發明卦、爻之旨。」「康熙十九年庚申十月丁未」，《康熙起居注》，總頁 629 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其二，釋各卦卦辭時，先簡要說明卦名之由及卦辭大義；[23]其三，釋各爻爻辭時，先簡要說明該爻大義。[24]此三點皆爲使讀者能清楚掌握各卦、各爻的大義。

除此，在體例上尚有探求聖賢意旨的作法。《解義》在簡要說明卦辭大義後，便以「文王繫某彖辭曰」，詳釋卦辭取象及得此占辭之由。爻辭部分，則併附〈小象傳〉，簡要說明爻辭大義後，則以「周公繫某某爻曰」，詳釋爻辭取象及得此占辭之由；其後則以「孔子釋某象曰」，詳釋該爻辭〈小象傳〉之涵義。

從《解義》於釋卦前先立一總論，繼而說明每一卦卦名、卦辭、爻辭大義，目的是爲了讓康熙清晰掌握各卦的重點，此作法合於康熙所要求的「一以貫之」。此外，「文王繫某彖辭曰」、「周公繫某某爻曰」，亦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。

三、《易經解義》的卦名解釋

此處將就《解義》與朱子《本義》進行比較，一方面探討《解義》與《本義》的關聯性，另方面亦期見出《解義》在卦名解釋的特殊處。

《本義》釋卦名，是先就卦名本身的字義作解釋，其作法與《說文》釋字

---

[23] 例如，釋乾卦卦辭開頭言道：「此卦六畫皆奇，上下皆乾，陽之純而健之至，故名爲乾。而卦辭則即天道以明聖人之德也。」釋坤卦辭開頭言道：「此卦六畫皆偶，上下皆坤，陰之純而順之至，故名爲坤。而卦辭則欲人法地而安於順也。」釋屯卦辭開頭云：「此卦震下坎上，以震動遇坎險，故名爲屯。卦辭言濟險者當守正愼動，而又在立賢以自輔也。」《解義》，卷 1 ，頁 2 、卷 2 ，頁 2 、卷 2 ，頁 28 。

[24] 以屯卦爲例，釋初九云：「此一爻是言濟屯者在有守正之德以得民心也。」釋六二云：「此一爻是言二能以正自守而不苟於從人也。」釋六三云：「此一爻是爲躁進者示戒也。」釋六四云：「此一爻是言濟屯者宜求賢自輔也。」釋九五云：「此一爻是言時危無輔而德澤難施也。」釋上六云：「此一爻是言無才無輔不能出險也。」《解義》，卷 2 ，頁 31 、 32 、 34 、 35 、 36 。

臺灣大學學術期刊資料庫

本義相近。以屯䷂、訟䷅、比䷇三卦爲例，《本義》釋屯䷂道：「屯，……難也，物始生而未通之意。故其字象屮穿地始出而未申也。」釋訟䷅道：「訟，爭辯也。」釋比䷇道：「比，親輔也。」[25]至於《說文》對屯、訟、比三字字義的解釋，釋屯道：「屯，難也。象艸木之初生，屯然而難。」釋訟道：「訟，爭也。」釋比道：「比，密也。」[26]然《本義》釋卦名，或採字之本義，亦有採引申義或假借義等。《本義》以字義釋卦名，與朱子欲探求文王論定該卦卦名[27]的本義有關。

朱子釋卦名之字義後，進而釋該卦得名之由。復以屯、訟、比三卦爲例，彼釋屯道：「卦以震遇坎，乾坤始交而遇險陷，故其名爲屯。」又釋訟道：「上乾下坎，乾剛坎險。上剛以制其下，下險以伺其上。又爲內險而外健，又爲己險而彼健，皆訟之道也。」釋比道：「九五以陽剛居上之中而得其正，上下五陰比而從之。」[28]此三卦，朱子或以上下二體之象、或以上下二體之卦德、或以六畫卦象等解釋得名之由。餘卦皆仿此。

《解義》釋卦名，並未如朱子提出卦名字義，再解釋得此卦名之由，而是直接解釋得此卦名之由。例如，釋屯䷂道：「此卦震下坎上，以震動遇坎險，故名爲屯。」釋蒙䷃言道：「此卦坎下艮上，山下有險，內險外止，俱有蒙滯未通之意，故名爲蒙。」釋需䷄道：「此卦乾下坎上，以乾健臨坎險，知險不

---

25 宋・朱熹：《周易本義》，《朱子全書》第 1 册（上海：古籍出版社、合肥：安徽教育出版社， 2002 年 12 月），頁 33 、 37 、 39 。本文所採《本義》，依據版本乃《朱子全書》中的《周易本義》，該書以北京圖書館所藏南宋吳革刻本爲底本，並參校該館所藏宋甲本諸版本而成。該書之編排方式爲先經後傳，屬朱子原本。

26 漢・許愼：《說文解字》（臺北：書銘出版社， 1990 年 9 月），第一篇下，總頁 22 、第三篇上，總頁 100 、第八篇下，總頁 390 。

27 朱子言道：「有天地自然之易，有伏羲之《易》，有文王、周公之《易》，有孔子之《易》。自伏羲以上皆無文字，只有圖畫。……文王以下方有文字，即今之《周易》。」《本義》，頁 28 。

28 《本義》，頁 33-34 、 37 、 39 。

臺灣大學學術期刊資料庫

進，有需待之意，故名爲需。」[29]由上下二體之卦的卦象、卦德，帶出此象所代表的意義。

統觀《解義》的卦名解釋，除其解釋方式，主要是以上下二體之卦的卦象、卦德解釋得此卦名之由賁䷕、晉䷢、升䷭三卦，此三卦於二體之卦象、卦德外，另加入卦變來解釋。然《解義》的卦變內容，直承《本義》，並無異解。《解義》釋賁䷕道：「此卦離下艮上，內離明而外艮止，……又卦變自損、既濟二卦而來，柔來文剛，剛上文柔，剛柔相錯而文生焉，故名爲賁。」釋晉䷢道：「此卦坤下離上，卦象日出地上，……卦德順麗離明，……卦變自觀而來，柔進上行，……故名爲晉。」釋升䷭道：「此卦巽下坤上，卦變自解而來，柔進居四有自下升上之義，故名爲升。」[30]《解義》對六十四卦得卦名之由的說明，僅此三卦加入卦變解釋，而朱子《本義》則於隨䷐、蠱䷑、賁䷕、无妄䷘[31]四卦，解釋得此卦名之由，加入卦變說明之。

比較《解義》與《本義》後發現，《解義》釋卦名，在方式上承繼朱子以二體之卦象、卦德、卦變解釋得此卦名之由，所不同者唯在朱子先立卦名字義，再解釋得卦名之由。

四、《易經解義》釋各卦大義

《解義》釋卦前的總論，實爲該書之特色，爲《本義》所無。其作用當與康熙「一以貫之」的要求有關，其作用是使習《易》者在深入各卦卦、爻辭、〈彖〉、〈象〉內容之前，先對該卦有整體性認識。

在深入論析各卦總論前，先考察《解義》如何認定卦、爻辭的性質及卦、爻辭間的關聯。藉由與《本義》相較，探究《解義》對卦、爻辭性質之占筮、義理的抉擇，以及對四聖作《易》的理解。

---

[29] 《解義》，卷 2，頁 28、39、卷 3，頁 2。
[30] 《解義》，卷 6，頁 24、卷 8，頁 48、卷 11，頁 2。
[31] 《本義》，頁 46、47、50、53。

臺灣大學學術期刊資料庫

《解義》不同於《本義》強調《易》爲卜筮之書，將卦、爻辭的內容區分爲象辭、占辭，《解義》對於卦、爻辭中的占辭，不似朱子以此占如何如何之類解釋之。《解義》於乾䷀九二爻辭按語指出，易理變動不居，不必特別強調占得此爻將如何的說法。彼言道：「《本義》謂占者若有見龍之德，則利見九五在上之大人，此雖主占法之變通而言，而易理變動不居，原自如是。如九二抱德用世之士，非得人主推心委任，無由普德施於天下而成霖雨之功，故其義可以類通，而其象可以互見也。」[32]

對於泰䷊六五「帝乙歸妹」的解釋，亦異於《本義》。朱子的解釋是：「帝乙歸妹之時，亦嘗占得此爻。……凡經以古人爲言如高宗、箕子之類者皆放此。」[33]而《解義》則解釋爲：「此一爻是見君能虛心下賢，而成致泰之功也。帝乙，至尊之象；歸妹，下賢之象。」[34]朱子從事實發生層面說明帝乙曾占得此爻，故爻辭記之；而《解義》則從義理層面將「帝乙歸妹」視爲假託之辭，說明君能下賢之理。

《解義》對用九、用六的解釋亦與《本義》以占筮向度解釋不同。朱子言道：「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。」「用六言凡得陰爻者，皆用六而不用八，亦通例也。」[35]皆由占筮的立場解釋用九、用六的作用。《解義》認爲乾爲純陽之卦，坤爲純陰之卦，異於其他六十二卦之卦畫有陰有陽，故增加用九、用六，以說明乾坤二卦仍合於陰陽相濟爲用之理。彼言道：「乾、坤二卦之陰陽，未有專於一偏而不相爲濟者，故六爻之後復以用九、用六明之，此則諸卦所不得而同者矣。」[36]

至於如何以用九、用六說明乾、坤陰陽相濟之理，《解義》將「群龍无首」與「利永貞」解釋爲救正陽極與陰極之弊。彼釋乾用九「群龍无首」道：

---

32 《解義》，卷 1 ，頁 6 。
33 《本義》，頁 42 。
34 《解義》，卷 4 ，頁 20 。
35 《本義》，頁 32 、 33 。
36 《解義》，卷 1 ，頁 3 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「群龍謂六陽，无首謂變剛爲柔。……九者，陽數之極也。體乾之道者，當思陽極則亢，而濟之以柔，以善其用。」又釋坤用六「利永貞」道：「六者，陰數之極也。體坤之道者，當思陰柔之性患在不能固守，若能善用其陰柔，而以陽剛濟之，……貞固之德，安而能永，何不利之有？」[37]

《解義》對用九、用六的解釋，異於《本義》，卻近於伊川《易傳》，伊川云：「用九者，處乾剛之道，以陽居乾體，純乎剛者也。剛柔相濟爲中，而乃以純剛是過乎剛也。見羣龍，謂觀諸陽之義，无爲首則吉也。以剛爲天下先，凶之道也。」又曰：「坤之用六，猶乾之用九，用陰之道也。陰道柔而難常，故用六之道，利在常永貞固。」[38]伊川以「无爲首」說明處乾亢之法，以「常永貞固」說明處極陰之則，此「剛柔相濟」的觀點，爲《解義》所承繼。

《解義》對於「帝乙歸妹」或用九、用六的解釋，均異於《本義》從占筮向度立論，而是從義理向度來解釋，實因《解義》認爲，《易》雖爲卜筮之書，但卻並非僅作卜筮之用。彼言道：「《易》象雖通於卜筮，而君子觀象玩辭，原不待卜筮而後可以學《易》。」[39]

此外，《解義》亦未如朱子釋經強調四聖作《易》，將卦辭、爻辭分別視之，以求《易》「本義」；[40]而是一方面從發生層面肯定四聖作《易》，但另方面釋經時卻採取朱子「四聖一心」[41]的主張。不僅將卦辭及六爻爻辭視爲一

---

37 《解義》，卷 1 ，頁 9-10 ；卷 2 ，頁 16 。

38 宋・程頤：《易傳》，《二程集》第 2 册（臺北：漢京文化出版社， 1983 年 9 月，四部刊要本），卷 1 ，總頁 697 、 711 。

39 《解義》，卷 1 ，頁 4 。

40 朱子言道：「故學《易》者須將《易》各自看，伏羲《易》自作伏羲《易》，看是時未有一辭也；文王《易》自作文王《易》，周公《易》自作周公《易》，孔子《易》自作孔子《易》看，必欲牽合作一意看不得。」宋・黎靖德：《朱子語類》第 3 册，《朱子全書》第 16 册（上海：古籍出版社、合肥：安徽教育出版社， 2002 年 12 月），頁 2182 。

41 〈五贊・述旨〉：「恭惟三古，四聖一心，垂象炳明，千載是臨。」〈五贊〉原本附於《易學啓蒙》卷末，後人移附於《本義》。見王鐵《朱子全書》第 1 册〈校點說明〉，頁 7-8 。〈五贊・述旨〉見於《朱子全書》第 1 册，頁 164 。

臺灣大學學術期刊資料庫

體，甚至將〈彖傳〉、〈小象傳〉與經文相結合。[42]彼言道：「學者觀六畫之象，玩卦爻之辭，而參合於〈彖〉〈象傳〉之旨，於以用易，殆庶幾焉。」[43]

《解義》以義理解釋的方式通貫卦辭、爻辭，此可由各卦的卦辭大義與六爻爻辭大義見出。以需䷄爲例，其卦辭大義爲：「卦辭言善需者，必以天德行王道，然後可以濟險而成功也。」至於爻辭大義分別爲：初九之「明遠害之道，貴能守其常也。」九二之「見二有剛中之德，故終能遠害也。」九三之「爲過剛不中不善需者示戒也。」六四之「明出險之道在于順時也。」九五之「言人君處德位兼隆之時，自恭己而成化也。」上六之「言得賢共濟爲出險之道也。」[44]

順此將進一步考察各卦總論。各卦總論在方法上，是將卦象、卦辭、爻辭內容加以統整的作法。透過此方法，整體指出該卦的意義。例如，屯䷂、蒙䷃二卦的總論，釋屯道：「屯取濟難之義。」認爲屯「濟難」之義與初九一爻有關，並言道：

> 凡處險難者必能奮發有爲，然後可以出而治險，故下卦以震德之動爲亨。初畫一陽居下，又爲成卦之主，所以一卦吉凶，皆視初爻以起義。彖辭雖統論卦體，而與初爻之旨，實互相發明。

至於蒙卦，則言：「蒙取養蒙之義。」將六爻依陰、陽區分爲蒙者與治蒙者，以說明治蒙與被治者該有的作法。並言道：

> 物生方穉，養德更難於養身。聖人欲立教者，動合于中而施當其可，故卦辭予之以亨，而又戒之以利貞。六爻四陰爲蒙，二陽爲治蒙之人。而上九過剛不中，又以九二時中爲一卦之主。……五身居尊位而能自處於蒙，以

---

[42] 對於〈彖傳〉與卦辭之關係，《解義》認爲〈彖〉乃解釋卦義與卦辭而設。彼言道：「〈彖傳〉則或言卦體，或言卦德，或言卦變，或言卦象，皆所以推明卦義，與卦辭相發明者也。」至於此處僅列〈小象傳〉而不及〈大象傳〉，實因〈大象傳〉之作法與經文有別。《解義》言道：「惟〈大象〉闡因象命名之理，於六爻之外，別立一義，責在用《易》之君子。」《解義》，卷 1，頁 2。

[43] 《解義》，卷 1，頁 2。

[44] 《解義》，卷 3，頁 2、5、6、7、8、9。

臺灣大學學術期刊資料庫

為天下率教者之倡。[45]

相較《本義》，《本義》並未出現各卦總論的體例，而是在區分四聖《易》的前提下，分別解釋卦名、卦辭、爻辭，《解義》則將該卦卦象與經文緊密聯結，指出該卦的整體大義。此作法在歷代《易》著，實屬少見，可視爲該書一大特色。

考察《解義》論各卦大義，有一明顯特色，即就各卦指出人事的多種狀況，並提出具體作法。例如小過卦䷽，《解義》承《本義》「小者過也」[46]認爲小過乃「陰過之卦」。但與《本義》稍不同，朱子就陰爻言雖過於陽，然須陰須守正方能通達；且因陰爻中正當位，故可小事，陽爻不居中，不當位，不可大事。[47]《解義》亦承繼朱子二陰中正，二陽不當位，所以可小事，不可大事的看法，稍異者在於朱子言陰爻須守正，而《解義》強調爲君子謀，君子處小過之時，當「辭尊居卑」、「勇退不進」，如此方能免去災禍。[48]

又如未濟卦䷿，《解義》強調雖然時遇未濟，然處未濟之時，當有積極既濟之念。言道：

為卦下坎上離，水火不交，六爻皆不當位，故為未濟。然剛柔皆相應，應則陰陽相助，而未濟者終於必濟。……然處未濟者，必有進作有為之才，慎始持終之力，後能濟天下之艱難。

又曰：「總之聖賢之處世，在既濟之日，則無時非未濟之心；在未濟之日，則無時非欲濟之念。」[49]不僅指出處未濟之際，當心存既濟之理想，同時亦提出

45 屯、蒙之引文見於《解義》，卷 2 ，頁 27 、 38 。

46 《本義》，頁 85 。

47 朱子言道：「既過於陽，可以亨矣，然必利於守正，則又不可不戒也。卦之二、五皆以柔而得中，故可小事，三、四皆以剛失位而不中，故不可大事。」《本義》，頁 85 。

48 《解義》釋小過道：「小過陰柔居中，陽剛失位，故可小事而不可大事，利在居貞而已。夫處小過之時，貴於辭尊而居卑，勇退而不進，此二五所以得柔中之應，而三四不當位，以陽剛處之，惟在慎防以免患也。」《解義》，卷 14 ，頁 12-13 。

49 《解義》，卷 14 ，頁 35 。

臺灣大學學術期刊資料庫

實際作法，即須具備做事之長才，且能謹愼行事，有始有終，方能實現理想。

即此可見，《解義》不僅分析各卦所示之境遇，同時指出各卦對人事的具體建議。以下將以相關的卦加以說明。

許多卦論及際遇，其內容可區分爲順境、逆境。《解義》認爲，此些卦並非僅說明際遇狀況爲何，而是進一步提出因應之道。首先，與順境相關的卦，《解義》指出此些卦重在提出積極作法與預防之道。例如鼎䷱、豐䷶二卦。《解義》釋鼎䷱道：「鼎，重器也。得之難，守之不易。必才德兼備，輔相得人，用以合天心而順民志，乃可以奠重器於無虞也。」[50]一方面言鼎爲國家重器，另方面言保鼎之道。前者因卦象、卦名言鼎的形體與用途，後者因卦辭、爻辭論如何長保國家重器。[51]

又論豐䷶道：「卦以明動相資爲義，離明主之而震動將之，致豐之本，即保豐之道。」而致豐之道與保豐之道並言，主要是《解義》認爲卦辭、爻辭所指不同，言道：「卦爲豐亨之象，而爻多警戒之辭，深慮豐之不可長保。」[52]卦辭言明而動所以致豐，爻辭則以告戒之辭言保豐之道，故綜合二者之意而言之。

此外，既濟卦䷾爲順境之卦，《解義》指出該卦由既濟之境遇，言保濟之道。釋既濟道：

> 既濟水火相交，各當其用，天下萬事已濟之時也。而卦爻之辭皆有警戒之意，正以安不忘危，乃持盈經久之至計。蓋既濟雖非有患之時，而患每生

50 《解義》，卷 11 ，頁 46 。

51 「此卦巽下離上，六爻有鼎之體，二象有鼎之用，故名爲鼎。卦辭言人君得保鼎之道，斯治化大通也。」《解義》，卷 11 ，頁 47 。爻辭方面，分別論六爻大義：「此一爻是言初才德不足以勝任，戒其當自奮勉也。」「此一爻是言二能剛正自持，而不爲小人所比昵也。」「此一爻是言三始雖不偶於君，而有悔終當相遇而得吉也。」「此一爻是爲大臣輕任匪人而誤國者戒也。」「此一爻是美人君以虛中之德下賢也。」「此一爻是美上臣德之純也。」 《解義》，卷 11 ，頁 51 、 52 、 53 、 54 、 55 。

52 《解義》，卷 12 ，頁 47 、 48 。

臺灣大學學術期刊資料庫

於既濟之後也。……卦辭言保濟之道，當慎終如始，而固守其貞也。[53]

卦象、卦名言既濟之境遇，而卦、爻辭則思如何使既濟得以延續，指出該卦有警戒預防之意旨。

至於與逆境相關的卦，其內容可區分爲如何積極脫離困境，以及如何預防事態惡化。對於部分與險困、蒙昧有關的卦，《解義》的卦名解釋，由靜態的處境描述，加入動態的行動義，提出如何渡過此際遇的思考。以屯、蒙而言，由處屯難、蒙昧處境的描述，發展成如何渡過屯難的處境與如何脫離蒙昧的狀態。除此，蠱卦䷑之例亦屬此，由蠱壞而言治蠱。《本義》釋蠱道：「蠱，壞極而有事。」[54]《解義》則釋道：

> 此見亂極當治，而所以治之在人之有所事也。蠱者事也，乃既蠱而治之之事也。……或從天道說向人事，或從人事說向天道，是教人竭力承天，不可自失機會，皆以責人治蠱也。[55]

《解義》將朱子所稱極衰亂處境的描述，轉變爲如何拯救衰亂狀態。

此外，釋坎卦䷜則由險難之時，進而言出險之道，《解義》論坎卦道：「蓋天下不能無險阻之時，聖人貴有出險之用。惟秉陽剛中正之德，因時措宜。天下有事，則定密策，決衆疑，以成撥亂返正之功。」釋睽䷥則由睽違之時，言如何濟睽，釋睽卦道：「然以既睽之日，而能本濟睽之德，乘濟睽之勢，以求濟睽之助，則通志遂情，其機在我。」釋蹇䷦則由蹇難之際，言教人濟難，釋蹇卦道：「蹇之爲卦，聖人所以教人濟難也。」釋渙䷺則由渙散之時，言人君濟渙之道，釋渙卦道：「此卦坎下巽上，風行水上，有離披解散之象，故名爲渙。卦辭是言人君濟渙之道也。」。[56]

各卦總論尚有一點值得注意，亦即常運用一組對比觀念，深入說明各卦的義涵。以下整理出三組不同觀念：「公」與「私」、「理想」與「現實」、

---

53 《解義》，卷 14 ，頁 24 。
54 《本義》，頁 47 。
55 《解義》，卷 5 ，頁 34 。
56 《解義》，卷 7 ，頁 47 ；卷 9 ，頁 24 ；卷 9 ，頁 36 ；卷 13 ，頁 30 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「常」與「變」。

第一組「公」與「私」，《解義》運用這組概念，區分卦所包含的形式義理，合於公則吉，出於私則凶、吝，以此解釋同人、隨、无妄、賁、豫、損六卦。

例如，同人卦䷌，《解義》藉由卦辭言「亨」，六二主爻之爻辭言「吝」，指出同人卦強調應出於公心，若出於私意，則出現偏蔽。《解義》的推斷依據是，同人卦之得名，實因六二中正上應九五。然《解義》就卦辭言「亨」，而六二爻辭言「吝」，提出因卦辭就上體之卦爲乾，即同人是出於「公心」；而釋六二爻辭道：「宗，黨也。」黨即有偏私，不合於公心，故爻辭爲「吝」。[57]

隨卦䷐亦與同人近似，《解義》承《本義》言隨爲說從，或從人而言人能隨己，或從己而言己具有使人追隨的條件。[58]《解義》進一步以公、私區別之，雖然同樣使人追隨，但卻有德與私之別，若以德使人追隨則吉，若以私則難免有災咎。彼言道：「大抵物之相隨與己能致物之隨，以德孚則一於貞，以私合難免乎咎。此彖辭所爲特致其丁寧，而全卦以利貞爲斷也。」[59]

无妄䷘亦與前二卦相近，《解義》承《本義》均釋无妄爲「實理自然」，[60]然《解義》又依二體之卦的卦德，區分出「動以天」與「動以人」，合於天理則无妄，出於私意則妄爲。彼言道：「无妄之謂，誠以天道，言實理之自然也，以聖人，言實心之自然也。震者動也，動以天爲无妄，動以人則妄矣。」[61]

---

57 「宗，黨也。」見於《解義》，卷 4 ，頁 38 。關於該卦總論言道：「同人六二一爻居中得正，上應九五之乾，是卦之得名本由乎二，而爻辭之吝異於卦辭之亨者，蓋同人之道，貴以大公至正，通天下之志，不可稍有偏係。統一卦而論，則有乾行之德，而其同人出於公，故亨；就一爻而言，則有偏比之情，而其同人出於私，故吝，此卦爻之各有取義也。」《解義》，卷 4 ，頁 32 。

58 朱子云：「隨，從也。……己能隨物，物來隨己，彼此相從，其通易矣。」《本義》，頁 46 。

59 《解義》，卷 5 ，頁 22 。

60 《本義》，頁 53 。

61 《解義》，卷 6 ，頁 1 。

臺灣大學學術期刊資料庫

賁卦䷕亦與前三卦相近，相同處在於三卦皆與人事有關，稍異處在於同人、隨二卦並未特指某事，而賁卦特別指出周代禮樂制度。《本義》將賁解爲文飾，又將六五「賁于丘園」釋爲「敦本尙實」，釋上九「白賁」爲「賁極反本，復於无色」。[62]《解義》承之，並進一步指出六五、上九爻辭說明豐富的禮文，必須有其大本，此大本即天文是也。故孔子稱周禮「郁郁乎文哉」，實因周公制禮並非出於私意規畫，而是以人文合於天文。《解義》言道：「夫周公制禮作樂，其文郁郁然，皆因天道自然之文，以成人道當然之文，並未嘗以己意增飾一事。然後知周禮之作，猶是取丘園，取白賁之心也已。」[63]

又如豫卦䷏，《解義》承《本義》將豫解釋爲「和樂」並以卦象及二體之卦的卦德解釋得卦名之由。[64]較特別的是，《解義》留意卦辭、爻辭論述重點不同，認爲卦辭就公衆言萬民之和樂，而爻辭就個人言一己之安樂。彼言道：「然豫有二義，卦之豫乃萬方和樂之徵，雖建侯行師而亦利；爻之豫率一己晏安之事，有吉凶悔吝之不同。天下之豫不可无，而一身之豫不可有。」[65]

損卦䷨則近於豫，《解義》承《本義》言損下益上，損民益君，[66]然卻進一步區分，損有「不當損而損」與「當損而損」，前者出於私，後者基於公。《解義》認爲該卦二義兼有，一方面戒惕「不當損而損」，另方面鼓勵「當損而損」，並指出具體作法。彼言道：

> 天下之事，有不當損而損者，損下益上，損民益君是也；有當損而損者，省文存質，去奢崇儉是也。聖人畫卦，以損下益上示戒，而以損所當損爲法統。[67]

---

62 《本義》，頁 51 。

63 《解義》，卷 6 ，頁 24 。

64 朱子云：「豫，和樂也。……九四一陽，上下應之，其志得行，又以坤遇震爲順以動，故其卦爲豫。」《本義》，頁 45 。

65 《解義》，卷 5 ，頁 12 。

66 朱子云：「損，減省也。……損下益上，損內益外，剝民奉君之象，所以爲損也。損所當損而有孚信，則其占當有此下四者之應矣。」《本義》，頁 67 。

67 《解義》，卷 10 ，頁 1 。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二組是「理想」與「現實」，《解義》運用這組對比觀念，說明人與事在現實與理想上的差別。例如困卦䷮，《解義》釋困卦是以凡人處困與大人處困的心態、作法加以對比，凡人屈而不振，大人屈而能伸。彼言道：

> 然一困而不振者，庸人也；在困而能伸者，君子也。砥節固窮，泰然不變其所守，則身困而道益通。故彖著亨吉无咎之辭而屬之大人，所以？處困之方也。[68]

又如訟卦䷅，《解義》承《本義》指出從二體之象與卦德皆明顯見出爭訟之義，[69]又進一步由卦辭及爻辭，見出文王、周公欲於現實生活中不圓滿的爭訟現象，提出更高的無訟理想。彼言道：「卦辭言處訟者當曲盡其道，以歸於無訟也。」又曰：

> 訟之六爻，惟五聽訟，惟三不訟，餘皆訟者也。然初不永所事，二不克訟，四不克訟而得吉，上以訟受服，遂有終朝之褫，皆言訟不可成而使民無訟之意蓋可見矣。[70]

第三組是「常」與「變」，《解義》以「常」說明常理、常則之恆常不可易性，以「變」說明某些事態的偶然可變性，釋小畜䷈、井䷯、革䷰三卦以此。《解義》承《本義》言小畜乃以陰止陽之義，[71]進一步指出，人事以大畜爲恆常，小畜爲偶然之變，將小畜理解爲小人干擾君子之行大事，使大事不竟，僅能成就小事。彼言道：「以大畜小，以陽畜陰，其常經也。然亦有君子欲行事，而小人得以擾係之；大事之將就，而小故得以邀阻之，皆小畜也。」[72]

---

68 《解義》，卷 11 ，頁 12 。

69 朱子云：「訟，爭辨也。上乾下坎，乾剛坎險，上剛以制其下，下險以伺其上；又爲內險而外健，又爲己險而彼健，皆訟之道也。」《本義》，頁 37 。《解義》云：「此卦坎下乾上，乾剛坎險。在上下爲相制，內外爲相濟，人己爲相敵，皆致訟之道也，故名爲訟。」《解義》，卷 3 ，頁 10 。

70 《解義》，卷 3 ，頁 11 、 10 。

71 朱子云：「小，陰也。畜，止之之義也。上巽下乾，以陰畜陽；又卦唯六四一陰，上下五陽皆爲所畜，故爲小畜。」《本義》，頁 39 。朱子的解釋爲《解義》所承繼。

72 《解義》，卷 3 ，頁 41 。

臺灣大學學術期刊資料庫

又於井卦䷯，《解義》認爲井卦除了言井水養人之事外，並進一步指出井體固定不移，有如治道有常有變，其中的常經常則是恆常不可易的，至於一般性原則則可隨時勢變化有所調整。彼言道：

> 井取井養之義。井體有定而不遷，猶治道有常而不易也。雖時勢推移，不無因革，而王者大經大法終不可變。故卦辭示以法之當守，而又戒其變法之凶也。[73]

《解義》釋革卦䷰，雖然強調變革之意，然其中亦隱含恆常之義。何以見得？世事發展，誠前釋井卦所言，有常有變，雖革卦言變，僅是就世事變遷部分觀之，即此言變革的重要，亦意味著不可變者不可妄變，而此實就常而論也。彼言道：

> 革取變革之義。凡事有必變之時，聖人因有改易之事。善革者，準乎天人而合於至正，始無妄革之弊。……六爻皆處革之人，而所居之位不同，象亦各異，要貴一愼革之心而已。[74]

可見革卦看似僅言變革，但由「善革」、「愼革」的說法，便可見出，當變則變，不當變者則不妄革，此爲《解義》釋該卦之深義。

《解義》的作法，符合康熙所要求的通貫性，以及致用的想法。《解義》釋卦前的總論，其一大特色便是揭示《易經》經文所蘊藏的致用作法。除上述所論，各卦總論尚有論及君子、小人以及強調貞正的部分，將於重要義理處論之。

五、《易經解義》的重要義理

考察《解義》的內容，發現多論及人事，然易理實包括天道與人事，《解義》雖不廢天道，卻特別重視人事，原因何在？經考察後發現，當與《解義》

[73] 《解義》，卷 11 ，頁 23 。
[74] 《解義》，卷 11 ，頁 34 。

臺灣大學學術期刊資料庫

強調天、地、人三才各有其職分有關。彼言道：「天地一而不貳，則悠久無疆，化育萬物。聖人一而不貳，則純亦不已，配合天地。然聖人者，又三才之主也。」[75]

《解義》認爲上天創生萬物，大地化育萬物，人力無法參與其中，亦無法瞭解自己是如何被創生，主張無需鑽研這些議題，應將心力放在人事上，以此參贊天地化育。彼言道：「造化之理，通乎人事；性命之學，合乎治功。」[76]此外，《解義》亦主張冥冥中的天意不可見，但卻可由人事順逆見出。彼言道：「天之從違不可見，可見者人事之順逆耳。」[77]

正因《解義》強調天地各有其職，而人之職分在於盡人事，故釋《易》重在人事、經世這個面向。此正可解釋何以《解義》較忽略太極、理氣的形上學議題，以及心性學議題的論述。[78]即使論及天人問題，最終仍將論點關聯到人事、經世方面。例如，解釋「乾元」言道：

> 乾爲天之性情，而元則變化之所從出，是即太極也，流形於亨，各正於利者。一物各一太極，資始於元；保合於貞者，萬物統一太極。太極者理也，而氣在其中。太和者氣也，而理在其中。明乎此，則帝王在上，仁以育萬民，義以正萬民，張弛翕闢，總一太極自然之用，而所謂太和在宇宙

---

75 《解義》，卷 8 ，頁 18 。

76 《解義》，卷 1 ，頁 13 。

77 《解義》，卷 1 ，頁 40 。

78 關於《解義》在心性學方面的論點，可由以下這段引文見出。《解義》將孟子所說惻隱、羞惡、辭讓、是非四端理解爲情，將仁、義、禮、智理解爲性，雖然承孟子言性善，但孟子將四端與仁、義、禮、智皆視爲性，而非將四端視爲情，此與孟子說有別矣。《解義》言氣、情，非純爲形下之義，而是指理、性的具體發用而言，即此言天地之氣、人之情無不善。彼言道：「大抵在天則有理、氣，在人則有性、情。元、亨、利、貞，理也；生、長、收、藏，氣也；有是理即有是氣。仁、義、禮、智，性也；惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；有是性即有是情。惟天之理、氣全具於人，故人之性、情無一不善。《易》書教人盡性而推本於天命，正以天人本無二理，而人不當以氣拘物蔽，自遠於天也。」《解義》，卷 1 ，頁 17 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 間者，即其應天時贊化育之極功而已，寧有二致哉！[79]

《解義》並未就乾元的形上學層面作全面深入論述，僅將乾元等同於太極，並以「理」解釋太極；順此引入太和，將太和釋爲氣，帶出理氣不離的觀點，此說法直承朱子，並無新解。論太極與萬物的關係，則用一物一太極與萬物一於太極的說法說明。[80]並由此進一步探討理氣在人事中的體現，稱君王治國以仁義之心，此合於太極之理在宇宙間的作用；而稱君王順應時勢治國，此相符於太和之氣在宇宙的發用。

《解義》論人事，既強調事事有其常理，亦不否認氣數的作用，強調依順時勢。但面對險困的際遇，則主張德性修養可突破困境的限制。彼言道：「大抵氣數一定，雖聖人不能與之爭。然具剛中之德，處險阻而得其道，則氣數亦不得而終困之。」[81]

此外，《解義》特爲康熙立說，故於義理解釋上，特別針對帝王的修身與經世加以論述。有兩點值得注意，一是《解義》不純就動機立論，理想地論仁心善性，而是既言仁心，又言如何將此仁心充分發用。二是論修身、經世明顯基於《易》的陰陽思想，一方面強調扶陽抑陰，一方面強調陰陽相合爲用。

對位居萬人之上的帝王而言，除非自覺修身的重要，否則多順任原始氣性、欲望行事，這也正說明爲何歷代帝王除堯、舜、周文、周武外，唯唐太宗、康熙等少數帝文稱得上明君。雖然如此，但歷代儒者仍期待帝王能修德自省，《解義》亦不例外。釋復卦䷗言道：

> 六五居至尊之位，縱使天資高妙，見道甚蚤，勵精圖治，立志甚堅，而聲色逸樂，交攻於內，便辟讒佞，環伺於外，非心易縱而難制也，善事易格

---

79 《解義》，卷 1 ，頁 13 。

80 於〈繫辭上傳〉言道：「太極者，本然之妙。……故三才各一太極，而太極各兼陰陽，有陰陽則有變化。……自卦爻而析言之，則爻各一道，一物各具一太極也；自卦爻而統言之，則六爻一道，萬物統體一太極也。」《解義》，卷 15 ，頁 10 。

81 《解義》，卷 7 ，頁 52 。

臺灣大學學術期刊資料庫

而難行也。有道仁人之輔導於下者，易隔而難親也。苟非朝考夕糾，省察存養，則見於己有銖兩之偏，施於事有尋丈之失，豈得云无悔哉？[82]

藉此提醒帝王，反身修德對治國的重要性。

在修身方面，首先，《解義》確立「義」的價值觀，反對功利思想。彼言道：「大抵聖賢學問，不外素位而行。分所當得，不與人競利；分所不得，越不與人競功。蓋一有功利之心，即與世相違而不能相從，訟所由作矣。」[83]對帝王而言，《解義》亦強調帝王自身以守正、愼動對治功利之心。彼言道：「帝王圖治，非守正不能黜功利之習，非愼動不能抑僥倖之謀。」[84]

其次，提出仁義兼備的理想。如前引文「帝王在上，仁以育萬民，義以正萬民」，仁是指愛人之心，而義是指行事合於正理。《解義》認爲國家興廢繫於民心，帝王須行仁義，方能聚民、服民。彼言道：「天下之治亂全視人心之向背。匹夫匹婦非可以權制術馭而爲我用也，仁足以使之感，義足以使之服，然後奮發舉事，而人不得而議之。」[85]

《解義》全書雖仁義兼論，然更強調義的重要。釋咸卦嘗言：「爲治之要在於以實心行實政，而不徒尙仁、言仁。」[86]亦即帝王雖有仁心，然不能落實爲正確的施政，仍有不足。

因此，《解義》釋《易》極重視「貞」的概念。以卦辭大義、爻辭大義觀之，在卦辭方面，於屯䷂言：「守正愼動」，於臨䷒曰：「必守正預防乃可制於未亂」，於咸䷞道：「守正則得其理，徇私則失其道」，於明夷䷣論：「人臣遇難，當守正保身而曲全其道」，於小過䷽言：「處小過之道，當安分以守正」。[87]在爻辭方面，於屯䷂初九言：「濟屯者在有守正之德，以得民心」、

82 《解義》，卷 6 ，頁 56 。
83 《解義》，卷 3 ，頁 17 。
84 《解義》，卷 2 ，頁 30 。
85 《解義》，卷 2 ，頁 32 。
86 《解義》，卷 8 ，頁 20 。
87 《解義》，卷 2 ，頁 28 ；卷 5 ，頁 44 ；卷 8 ，頁 2 ；卷 9 ，頁 2 ；卷 14 ，頁 13 。

臺灣大學學術期刊資料庫

於六二言：「以正自守，而不苟於從人」，於訟䷅六三言：「守常安正能始終，以求無訟」，於否䷋六二言：「君子守正則道亨」，於豫䷏六二言：「守正之君子，爲能超於流俗，炳於幾先」，於大畜䷙九二言：「君子守正不往，而能自全其道」，於晉䷢初六言：「欲進者，宜守正以待時」、於六二言：「守正不阿，自能以德而獲福」。[88]

至於如何達至仁義兼備的理想，《解義》提出幾點看法：

一是肯定「主敬」、「存誠」的工夫，以實理爲依歸。對於二者之關係，《解義》認爲「主敬」先於「存誠」，彼言道：「大抵誠敬者，聖學之源。而存誠之功，又必先之以主敬。」[89]並認爲《易》教在於「敬」字。彼言道：

> 大抵聖人教人學《易》，歸於知懼，不獨處危地爲然。天下事未有不成於敬而敗於肆者，凡卦言惕，言厲，言愼，言艱貞，皆危其辭，以使人免過者也。[90]

至於「誠」，則與私見相對，乃心存實理之義。《解義》言道：「大抵身世之扞格，皆由私見之未除。无妄則一實理相感召，所謂至誠而不動者，未之有也。聖賢之待物，帝王之御世，總不出一誠而已矣」[91]

另方面，《解義》主張以主敬、存誠工夫，面對外界誘惑及逆境的考驗。彼言道：「大抵坦與險，不生於世，而生於中之靜躁。設以聲色貨利動其心，爵祿名譽紛其志，則此中先亂，見道必不明，信道必不篤，即有坦者，亦變而爲險矣。古之君子雖遇造次顚沛，而神明晏然，不爲搖惑，豈非中有素定者在乎？」[92]

二是強調能明時知幾，依時順處。《解義》認爲易道的重心在「時」的概念，而聖人之學便是教人如何依時而行。彼言道：「易道不外一時，聖人合德天

88 《解義》，卷 2 ，頁 31 、 32 ；卷 3 ，頁 16 ；卷 5 ，頁 17 ；卷 7 ，頁 18 ；卷 8 ，頁 52 、 53 。
89 《解義》，卷 1 ，頁 22 。
90 《解義》，卷 1 ，頁 7 。
91 《解義》，卷 7 ，頁 6-7 。
92 《解義》，卷 4 ，頁 6 。

臺灣大學學術期刊資料庫

地之學不外趨時。」[93]故《易》藉六十四卦展示六十四種不同時遇，時遇有順有逆，人當依時順處。處可進之時，則乘時以進；處當退之時，則依時而退。《解義》於晉䷢言：「有可進之時，……人臣遇聖明之主可以立功而獲寵」，於升䷭言：「君子乘時進用」。於遯䷠則言：「當遯之時也，能與時行，而適得其宜」，於困䷮則道：「處困之時，當守貞處默，以善全其道也。」[94]

至於「時」與「貞」的關係，《解義》強調貞（守正）必須關聯著「時」而言，意即在恰當時機作該做的事。若僅守正道而不考慮時機，亦不得稱爲正，反倒有拘泥之弊。《解義》言道：「苟泥於正而違乎時，非其時即非其正矣。」[95]

《解義》更提出明時之要在於「知幾」，「知幾」故能防患於未然。《解義》釋渙䷺初六言道：「必至於渙散而拯之爲難矣，圖事者所以貴知幾之識也。」[96]因此提出「審幾觀變」。釋蹇䷦〈彖〉言道：「蹇難之世，……必有大人出焉，具審幾觀變之識，而又得撥亂反正之資，然後可以平大難而福蒼生也。」又曰：「要之必以智爲本，有智則立乎險之外，以運於險之中，方能操全勝之局，而進止皆得其當。」[97]可見「知幾」又與「智」有關，此智指的是大智。而聖人所以能以大智審幾而作，關鍵又在「無欲」。《解義》言道：「常人多欲，其悟也恒在事後，故咎至而不知；至人無欲，其覺也恒在幾先，故超然而无咎。」[98]

然僅止於「知幾」，尚猶不足，還須進一步採取立即行動，故《解義》提出「見幾而作」、「見幾而止」，例如，釋明夷䷣初九言道：「君子當見幾而作乃可免於患」，釋蹇䷦初六言道：「才不足者宜見幾而止」。[99]如此方能當

[93] 《解義》，卷 10 ，頁 18 。
[94] 《解義》，卷 8 ，頁 48 ；卷 11 ，頁 2 ；卷 8 ，頁 25 ；卷 11 ，頁 13 。
[95] 《解義》，卷 5 ，頁 26 。
[96] 《解義》，卷 13 ，頁 35 。
[97] 《解義》，卷 9 ，頁 39 。
[98] 《解義》，卷 5 ，頁 18 。
[99] 《解義》，卷 9 ，頁 6 、 40 。

臺灣大學學術期刊資料庫

機立斷，當行則行，當止則止，產生最大的效用。

三是強調謹始愼終。《解義》於臨、井、未濟三卦指出謹始愼終的重要。釋臨䷒道：「卦辭言陽道之方行，而又戒其當愼始而慮終也。」釋井䷯道：「卦辭言治法有常，當敬愼以守其成也。」釋未濟䷿道：「卦辭言求濟之道當以敬愼持其始終也。」[100]

《解義》釋爻辭，多於初爻言謹始的重要，如釋師䷆初六道：「戒出師者當守法以謹其始也。」釋比䷇初六道：「勉始仕之臣以誠事君也。」釋家人䷤初九道：「能嚴於正家之始則家道可成也。」釋既濟䷾初九道：「能敬愼於始，處於不敗之地也。」至於釋艮䷳初六，則既言謹始，又免其愼終，言道：「初能止於始，而又勉以善終之道也。」[101]

帝王身繫天下之安危，修身爲經世之本，經世爲修身之用。帝王之氣性，影響其經世成效。《解義》指出任帝王者不可不具備「剛」與「明」這兩大特質，「剛」方能負重致遠，「明」方能英明果決，然無論「剛」與「明」均須適中，過與不及皆有不足，不及則怯懦昏庸，過則易流於苛察。彼言道：「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。」然僅「剛」與「明」適中，仍有不足，尙須順應時勢，方能使天下大治，故又曰：「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。」[102]

至於帝王經世的大方針及具體作法方面，《解義》極重視《易》的陰陽概念，並言道：「大抵易之爲道，陰陽消長而已。」[103]若簡要區分天地造化與人事的陰陽關係，彼認爲造化之陰陽相互爲用，人事的陰陽，當重陽抑陰。言道：「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，

100 《解義》，卷 5 ，頁 45 ；卷 11 ，頁 24 ；卷 14 ，頁 36 。
101 《解義》，卷 3 ，頁 25 ；卷 3 ，頁 36 ；卷 14 ，頁 28 ；卷 12 ，頁 18 。
102 《解義》，卷 4 ，頁 43 。
103 《解義》，卷 1 ，頁 15 。

臺灣大學學術期刊資料庫

則聖人之意，未常不欲天下之盡爲君子而無小人也。」[104]

但若更細部分析，《解義》指出，從天地造化層面看陰陽關係，就作用義言，陰陽相互爲用，不可偏廢；就價值義言，則陽氣主創生，陰氣主殺伐。彼言道：「蓋論造化之理，則陰陽二氣對待、流行，不容偏廢；而論淑慝之分，則陽主生，陰主殺，主生者爲善，主殺者即爲不善。」[105]

《解義》就人事層面看陰陽關係，一方面則從作用義，強調陽盛、陰盛皆過而不中，故陽過盛，則以陰柔濟剛；陰過盛，則以陽剛濟柔，陰陽相互爲用。《解義》釋无妄☰道：「大抵剛不足則以居陰爲戒，剛有餘則以居柔爲美。无妄震動在下，乾剛在上，此剛有餘者，必固守之而後无咎，其亦剛柔相濟之義乎？」[106]另方面從價值義，強調陰陽體性殊異，陽爲善，陰爲惡，相互消長，即此言扶陽抑陰之理。彼言道：「聖人欲以人事挽造化，嘗以扶陽抑陰之意寓於觀象繫辭之中。故諸卦每遇陰爻必勉之以柔順，戒之以守貞。」[107]

關於扶陽抑陰的運用，《解義》主要是論君子、小人之辨。彼言道：「雖陰之取象不專屬於小人，而於君子、小人之際尤加謹焉。以君子、小人之進退爲世道消長之所繫也。」[108]對帝王而言，明辨君子、小人，實爲治國要務。《解義》指出君子、小人的差異有三：一是君子重義，小人重利，二是君子守正難親，小人鑽營易親。三是君子不得志，仍能樂道自守；小人不得志，則無所不用其極。若使君子、小人共立於朝，君子必遠小人，但或能容小人；而小人必不容君子，欲除之而後快。[109]

---

104 《解義》，卷 4 ，頁 10-11 。

105 《解義》，卷 2 ，頁 2 。

106 《解義》言道：「大抵君子、小人氣類各別，若使竝立於朝，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。」《解義》，卷 7 ，頁 10 。

107 《解義》，卷 2 ，頁 2 。

108 《解義》，卷 2 ，頁 2 。

109 《解義》，卷 9 ，頁 56-57 。

臺灣大學學術期刊資料庫

《解義》提醒帝王，治國當防小人勢力無限壯大，致使國家傾覆。彼言道：「大抵陰柔之性最爲難制。其未盛也，潛伏而不及防；其既盛也，橫決而不可禦。」[110]欲抑制小人勢力急速擴張，須以君子之力抑其勢力。彼言道：

> 自古小人之類易盛，君子之類易衰，以小人與君子爭勝，君子常不能無傷。然而君子既去，而小人之禍亦不旋踵。……作《易》至此，聖人之爲世道慮者遠哉！[111]

若小人勢力已明顯擴大，當如何除之？《解義》認爲當緩行而不可躁進。彼言道：「君子之決小人可緩而不可急。」[112]

至於陰陽相互爲用，則體現在治法上。首先，在帝王治國方法上，《解義》主張採用《易》「剛柔相濟」之理，行「恩威並濟」。《解義》認爲法家之治偏於剛，道家無爲而治偏於柔；若一味強調嚴刑峻法，則易流於暴政，不可稱爲剛；一味姑息，易流於失序，不得稱爲柔。理想的治法應是剛柔相濟，即內剛外柔，方能建立社會秩序，又能使社會和諧。而「剛柔並濟」的具體作法即是「恩威並濟」，威能維繫秩序，恩能凝聚民心，二者兼而不失，方爲理想的治國之道。[113]

不僅治國大方針如此，具體施政，亦以此爲原則。例如，治國的兩大要務，教育與法律，《解義》認爲二者當「寬嚴適中」。[114]至於節省用度，亦

---

110 《解義》，卷 1 ，頁 15 。

111 《解義》，卷 2 ，頁 26 。

112 《解義》，卷 10 ，頁 48 。

113 《解義》言道：「大抵帝王治法，剛柔相濟，必無偏勝之理。刑名法律之治，剛勝而偏者也；虛無清靜之治，柔勝而偏者也。且以操切爲剛，必流於殘忍，則並不得謂之剛；以姑息爲柔，必流於委靡，則並不得謂之柔。內健而外順，體嚴而用和，庶有得于用九之義，而無失中之弊矣乎！」又曰：「大抵帝王之治，恩威並濟。」《解義》，卷 1 ，頁 10 ；卷 4 ，頁 51 。

114 《解義》言道：「大抵治蒙之法，貴乎寬嚴適中，而制之于早，則易爲力。防之于後，則難爲功。制於早者，發蒙者也；正法以繩之而有餘，防于後者，擊蒙者也。」《解義》，卷 2 ，頁 39 。

臺灣大學學術期刊資料庫

應以適中爲原則。[115]

對於教育與刑法，《解義》藉由蒙卦肯定二者皆有其必要性，但認爲以教育優先，刑法居後，對國家安定較有成效。彼言道：「制之于早則易爲力，防之于後則難爲功；制於早者發蒙者也，正法以繩之而有餘防于後者，擊蒙者也。」[116]

六十四卦與教育有關者，除蒙䷃之外，便是賁卦䷕。《解義》釋賁䷕指出，文化教養當以人情爲根本，又指出周禮禮文彬彬，然實合於天地自然之道。彼言道：「賁雖尚文，然必以質爲本」，又曰：「夫周公制禮作樂，其文郁郁然，皆因天道自然之文以成人道當然之文，並未嘗以己意增飾一事。」[117]

至於刑法的部分，因六十四卦論及刑法者不少，故《解義》對此議題闡發較多。《解義》認爲刑法乃爲維繫社會秩序而設，對於違法犯禁者，則以刑法處置。彼釋噬嗑䷔道：「去天下之間，在任刑罰，小則懲戒，大則誅戮，以除去之。」[118]

刑與兵有其共通性，均爲懲治不法而設。出兵平亂，是爲維護國家安全。彼言道：「大抵世雖極治，不能保下無方命之人，……寇賊不靖，間我疆圉者也，則合之以兵。」[119]

無論用刑、出兵，《解義》均強調應以仁義爲本。關於用刑，主張「止惡於初」，彼言道：「止惡於初，不但小人之幸，即在上者亦易於施法，不致釀成禍患，興起大獄，殃及無辜。」[120]而所謂止惡於初，《解義》認爲即明確規定相關法律，使人瞭解社會規範，且因知懼而不敢犯罪。彼言道：

115 《解義》釋節卦言道：「卦辭言節道貴於適中而不可過也，節有限而止也。」《解義》，卷 13 ，頁 41 。
116 《解義》，卷 2 ，頁 39 。
117 《解義》，卷 6 ，頁 23 、 24 。
118 《解義》，卷 6 ，頁 23 。
119 《解義》，卷 6 ，頁 14 。
120 《解義》，卷 6 ，頁 18 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 先王以爲與其有間而後合，不若未間而預防。於是因大小之罪，定輕重之罰，一出一入，秩然有條而不紊，俾後之用法者有所遵守，而罔敢少踰。如此則國憲昭明於一時，紀綱振肅於萬世，庶人知警懼而無或犯矣。[121]

對於用兵，《解義》重申「兵者，聖人不得已而用之」的觀念，認爲非到事態嚴重，非出兵解決不可，方才用兵。即使用兵，亦須師出以正，順時而行，方爲用師之道。彼言道：

> 兵者，聖人不得已而用之。有殺戮之慘，供億之苦，所至荊棘毒害隨之，故言乎毒者如攻病然。毒藥所施，非沈疴堅癥不可輕用也。……率師者，以正舉，以順動，庶乎可矣！[122]

對於用刑、出兵，《解義》均以三代作爲理想目標。在用刑方面，藉由於噬嗑卦指出，後世斷獄雖以果斷爲貴，但該卦主卻指出「柔中」之道的可貴。彼言道：

> 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，……其皆以忠厚爲立國之本歟！

而所謂「柔中」之道是指爲政者出於仁恕之德，有哀矜之念卻不姑息的作法。[123]

既然《解義》肯定刑法以仁義爲本，對於已遭處罰且知錯者，當給予悔過自新得機會，因此於釋解卦〈大象〉指出大赦的重要，並依所處時勢，指出大赦的不同作法。彼言道：「大抵承平之世，赦宥不可數，數則奸宄得志，而良民不安，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。」[124]

---

121 《解義》，卷 6 ，頁 16-17 。
122 《解義》，卷 3 ，頁 24 。
123 《解義》言道：「是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。」《解義》，卷 6 ，頁 16 。
124 《解義》，卷 9 ，頁 51-52 。

臺灣大學學術期刊資料庫

在用兵方面，則引《荀子・議兵》所言：「秦之銳士不敵桓文之節制，桓文之節制不敵湯武之仁義。」[125] 即此言商、周開國之君，雖以武力推翻前朝，然被稱爲仁義之師，關鍵在於「以仁義爲本」，且任命仁義之將。三代以降，則以齊桓、晉文有節制地興兵爲用師典範，後世出兵則多造成嚴重死傷，皆有不足。[126]

帝王欲治天下，必賴群臣之力，《解義》多據《易》思考君臣之道。《解義》據艮卦提出君臣共治的重要，言道：「天下猶一身，然君臣共治，元首股肱謂之一體，苟間隔不通，則堂陛朝野之間，判然爲二，君澤何由下濟？民隱何由上聞？欲以興起至治難矣。」[127] 又指出君臣遇合不僅有賴情意相投，更重要的是以道相合，君王知賢善任，賢臣盡心竭力，自然國泰民安。彼言道：

> 君臣之間，不惟以情相合，而實以道相孚，人自不得而間之矣。君之任賢愈專，則賢之任事愈力，一人端拱無爲，而羣材效職，萬方樂業，天下所蒙之福，孰非大君之福哉！[128]

此外，對於國家制度，亦須考量常與變，若爲常道則不輕廢，反之，若不合時宜，則當因革損益。《解義》釋井卦䷯，一方面指出國家大經大法，不可任意更改。彼言道：「井取井養之義，井體有定而不遷，猶治道有常而不易也，雖時勢推移不無因革，而王者大經大法，終不可變。」[129] 另方面則指出井田制度，因時異勢遷，不可施行於今，然仍可延續制度背後的精神。又言道：

> 古者養民之法莫善於井田，……後世制度既湮，井田久廢，時異勢殊，雖

---

[125] 清・王先謙《荀子集解》（臺北：世界書局， 1991 年 11 月），卷 10 ，頁 181 。

[126] 《解義》言道：「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。』師以仁義爲本，又得仁義之將，如黃髮之尙父，元老之方叔，故吉且无咎，惟三代之師爲然。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！」《解義》，卷 3 ，頁 22 。

[127] 《解義》，卷 12 ，頁 21 。

[128] 《解義》，卷 4 ，頁 20-21 。

[129] 《解義》，卷 11 ，頁 23 。

臺灣大學學術期刊資料庫

不可泥古之法，苟師其意而行之，省力役，薄賦歛，勤本抑末，尚儉去奢，使學校無濫士，田野無游民，孰謂三代之治不可再見於今哉！[130]

即此可見，爲帝王者，對制度的興廢，須審愼爲之，方有助於萬民。

六、康熙的習《易》與用《易》

康熙習《易》，自十九年至廿三年，歷時四年。其間，除日講外，亦於經筵安排講官講論某段《易》經傳文字，甚至到晚年仍常言《易》。[131]

康熙認爲《易》能會通五經，[132]以《易》包含天人、性命之理，並言及開物成務，通變盡利的原則。[133]並認爲歷代聖王治理天下的王道思想，皆源於《易》。[134]正因高度肯定《易》的價值，故康熙藉由「反復卦、爻之辭，深探作《易》之旨。」[135]

到底康熙所體會《易》包含的天人性命、開物成務之理其內容爲何？康熙認爲天人性命、開物成務之理即陰陽變化的原理。彼言道：

大抵造化功用不外陰陽，而配諸人事則有貞邪淑慝之別。運數所由，盛衰、風俗所由，治亂、君子小人所由，進退消長，鮮不於奇偶二畫，屈伸變易之間見之。

---

130 《解義》，卷 11 ，頁 27-28 。

131 《康熙起居注》於康熙 54 年初記載一段康熙曉諭衆臣的言論，言道：「……科場出題關係緊要，……朕長講《易》及修訂天文曆法等書，人人皆知，必以此等書擬題。」《康熙起居注》，總頁 2144 。

132 康熙言道：「蓋《詩》、《書》之文，《禮》、《樂》之具，《春秋》之行事，罔不於易會通焉。」〈日講易經解義序〉，《解義》，頁 1 。

133 康熙言道：「極天人，窮性命，開物前民，通變盡利，則其理莫詳於《易》。」〈日講易經解義序〉，《解義》，頁 2 。

134 康熙言道：「自昔包羲、神農、黃帝、堯、舜，王天下之道，咸取諸此。」〈日講易經解義序〉，《解義》，頁 1 。

135 〈日講易經解義序〉，《解義》，頁 2 。

臺灣大學學術期刊資料庫

又曰：「若乃體諸躬行，措諸事業，有觀民設教之方，有通德類情之用，恐懼修省以治身，思患豫防以維世，引而伸之，觸類而長之，而治理備矣。」[136]透過考察六十四卦卦畫的陰陽結構及卦與卦之陰陽變化，深思其中所包含的義理，於修身、經世具體實現，便能使所言所行依時順處而中理。

康熙聽日講官講《易》，考察《起居注》內容，發現在修身方面彼所重者有兩個面向，包括重視躬行實踐，以及體認過高則亢的道理，並肯定謙德的重要。

在重視實踐這部分，《起居注》記載，康熙嘗親講艮䷳六四「艮其身」一節，並聽畢講官進講六五、上九之後，言道：「《易經》義理精微，無所不該，但人不能一一體認，見諸躬行耳。」[137]

關於謙德，康熙嘗就《解義》豐䷶〈彖〉所言：「驕心一生，何所不至？……世之所謂安者，乃危之伏也；世之所謂治者，乃亂之機也」[138]發揮道：「滿招損，謙受益，聖人久安長治之道，只在持滿而已。」[139]康熙以謙視爲帝王持滿之道，如此方能處極盛之世，而能謹愼治國，不好大喜功。正因有此體會，故於之後親講「亢龍有悔」言道：「天道虧盈，過高則亢，《易》中所言，無非此理。」[140]康熙此語，意在提醒不斷前進的同時，當以亢盛爲戒，行事當更加謹愼。

在經世方面，考察《起居注》，發現彼所重者有幾個面向，包括刑法、武備、文德、君子與小人之辨、敬事之臣。其中以刑法、君子小人之辨與敬事之臣較受康熙關注。

關於刑法的部分，康熙聽講後認爲旅䷷〈大象〉「明愼用刑」即「刑期無

136 〈日講易經解義序〉，《解義》，頁 2 。

137 《康熙起居注》又載：牛鈕、張玉書等奏曰：「易理只是一時中。皇上聖學淵深，以此理措諸志事，正是體用合一學問。」《康熙起居注》總頁 1017 。

138 《解義》，卷 12 ，頁 50-51 。

139 《康熙起居注》，總頁 1056 。

140 《康熙起居注》，總頁 1163 。

臺灣大學學術期刊資料庫

刑」的意思，並就現實指出：「只是使民無訟難耳」，講官張玉書回奏道：「堯、舜在上，亦須從容化導，乃能至於無刑」，康熙肯定其觀點。[141]

又於聽講噬嗑卦䷔，「噬嗑，亨」及噬嗑〈彖〉二節，對於講官張玉書疏解《周禮》「三宥」之義，「三宥」指壹宥曰不識，再宥曰過失，三宥曰遺忘。[142]張玉書認爲大赦並非妄赦，乃針對有情可原者行之；又認爲赦罪於平常就能依犯罪情節執行，無須等到特定日子頒行。康熙對此說法給予肯定。[143]

而與刑法相關的用兵，康熙於講官講離䷝上九「王用出征」兩節後，指出：「武事不可不備，文德亦不可不修。」又言道：「明末之弊，皆由武備廢弛。」[144]即此可見，康熙認爲武備、文德皆有其重要性。

對於君子、小人之辨的議題，康熙認爲君子、小人之辨極重要，對僞君子亦不可不察。[145]對於《解義》君子堅守原則，不顧一國、天下之人反對的論點，康熙認爲所堅持的理念與作法，必須合於正理，方能不流於偏激。[146]

---

141 《康熙起居注》，總頁 1061 。

142 關於《周禮》論「三宥」，《周禮注疏》「司刺」言道：「司刺掌三刺、三宥三赦之法，以贊司寇聽獄訟。壹宥曰不識，再宥曰過失，三宥曰遺忘。壹赦曰幼弱，再赦曰老耄，三赦曰惷愚。」漢・鄭玄注、唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，（臺北：藝文印書館， 1989 年，嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本《十三經注疏》本），卷 36 ，總頁 539 。

143 張玉書言道：「盛世不輕赦，故春秋于肆大眚則譏之。其所謂赦過宥罪者，惟其罪有可原，因而赦免，非一概寬釋以示恩也。至於定獄之時，原情察理，斟酌至當。一歸于罪疑惟輕，則隨時隨事赦免已多，又豈待頒赦而後謂之赦乎？」康熙云：「所講赦罪一段，極當于理。」整件事見於《康熙起居注》，總頁 628 。

144 《康熙起居注》，總頁 760 。

145 康熙於講官講大壯九二「貞吉」、九三「小人用壯」後，言道：「君子、小人不可不辨，有似君子而非君子者，亦不可不察。」《康熙起居注》，總頁 775 。

146 《解義》釋大過〈大象傳〉「澤滅木，大過。君子以獨立不懼，遯世无悶」云：「君子當爲，則一國非之而不顧，天下非之而不顧，又何懼焉？不懼則過人矣。」《解義》，卷 7 ，頁 39 。康熙 21 年 5 月初 23 日，講官講畢睽〈彖〉、〈大象傳〉，康熙云：「《講義》云『一國非之而不顧，天下非之而不顧，』此必認得道理眞，乃爲無弊；否則，反爲乖戾矣。」又曰：「誠必見理明而後可。」整段文字見於《康熙起居注》，總頁 847 。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於小人，康熙嘗問講官「小人亦有可用之才，唯在隨才器使否？」，並肯定講官所言「小人雖有可用之才，國家斷無用小人之理」，以及「國家與其用小人，不若用愚人。蓋愚人無爲惡之才，自不至肆姦邪之禍」的論點，最後留下一句「知人最難」的感慨語。[147] 而對於君子、小人共事的狀況，康熙聽畢講官講述夬䷪上六爻辭及姤䷫卦辭，言道：「從來君子得志猶能容小人，小人得志必不肯容君子。」[148] 此正回應《解義》釋解九四爻辭所云：「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」[149] 的說法。

至於君臣關係，康熙強烈表達出對賢臣相輔治國的願望。康熙嘗聽講官進講萃䷬初六、六二言道：「二惟有中德，其忠君報主之念，出於此心之誠，然未嘗稍變其初志，故能薦賢爲國，而誠可格君也。」[150] 並加以回應道：「所講極是。人惟不忘其初心，始終克盡忠愛，乃爲臣之善道。」[151] 又對於《解義》釋巽䷸六四爻辭所言：「中臣事君以身，上臣事君以人。事君以身者，勞而寡效；事君以人者，逸而多獲」，王先謙解釋「身」指的是「死衛社稷」，而「人」指的是「舉賢」。[152] 康熙補充道：「大臣以人事君，必出於公心方可。」[153] 此明顯見出康熙強烈期待自始至終以忠誠爲國，且爲公舉賢的大

147 《康熙起居注》記載，康熙 21 年 8 月初 23 日，講官講畢解卦九四、六五爻辭，康熙問：「小人亦有可用之才，唯在隨才器使否？」牛鈕、陳廷敬、孫在豐對曰：「小人雖有可用之才，國家斷無用小人之理。即使貪使詐，古亦有之，要貴朝廷駕馭得宜，終不可委之以事權，假之以威勢。宋臣司馬光嘗言，國家與其用小人，不若用愚人。蓋愚人無爲惡之才，自不至肆姦邪之禍。若小人乘權藉勢，則流毒遺害於國家，不可勝言。 」上曰：「然。知人最難。」《康熙起居注》，總頁 886 。

148 《康熙起居注》，總頁 924-925 。

149 《解義》，卷 9 ，頁 56-57 。

150 《解義》，卷 10 ，頁 59 。

151 《康熙起居注》，總頁 968 。

152 《解義》，卷 13 ，頁 19 。該段文字中，「下臣事君以貨，中臣事君以身，上臣事君以人」出自《荀子・大略》，《荀子集解》，卷 19 ，頁 328 。

153 《康熙起居注》，總頁 1067-1068 。

臺灣大學學術期刊資料庫

臣，協助自己治理天下。

雖然康熙對賢德的忠臣充滿期待，但亦感慨此類賢臣難以覓得。彼嘗針對《解義》釋渙䷺六三爻辭所言：「言人臣忘身以濟渙也。」以及釋六四爻辭所言：「言大臣能渙小人之私群，而成天下之公道也。」[154] 而湯斌在侍講時加入「公爾忘私，國爾忘家」等語，[155] 康熙聽後感慨道：「公爾忘私，國爾忘家，亦徒有此語耳！欲得其人甚難。」又曰：「一心爲公能有幾人？」[156]

然而願望與現實間的落差，實因人的氣性多趨於利的緣故。當講官講益䷩上九爻辭，孫在豐指出貪污之臣爲害甚大，而專擅弄權之臣爲害更甚。康熙聞言回應：「此言誠然。但人情莫非爲利者。」而陳廷敬則指出「與其有聚斂之臣，寧有盜臣。聚斂之臣其害更甚於盜，以其病民、病國，所以惡之深」，孫在豐再以君子對比，並引董仲舒「正其誼不謀其利」，以君子以義爲依歸，與小人重利的價值觀不同。對於講官之說法，康熙深表贊同。[157]

康熙聽講《易》過程及聽講後對整部《易》的看法，嘗於日講官講畢歸妹卦䷵後，語重心長地提出「《易》學最難」的看法。彼言道：「易理精微，難以意測。就講章披覽，詞意亦甚分明，然尋繹聖人繫辭取象之旨，實非言語所能盡意，故《易》學最難。」[158] 康熙的說法，並非就字義、詞義上說，而是就聖人大義而言。之後聽畢日講官講畢〈雜卦傳〉，亦感慨言道：「易道精微廣大，朕於卦辭所設，粗識其概，至於聖人作《易》之理，神妙未測，未能悉

154 《易經解義》，卷 13 ，頁 36 、 37 。

155 湯斌以「公爾忘私，國爾忘家」解渙六三、六四爻辭。

156 《康熙起居注》，總頁 1087 。

157 《康熙起居注》記載，孫在豐奏言：「文人臣者，長國家而務財用，其害已不可勝言，況於專利於己！上則病國，下則病民，爲害甚大，法所不宥者也。」陳廷敬奏曰：「聖人最惡言利之臣。嘗言，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。聚斂之臣其害更甚於盜，以其病民、病國，所以惡之深，屏絕之弗用也。」孫在豐奏曰：「正人君子，正其誼不謀其利，乃所以利國、利民也。」上曰：「正論自是如此。」《康熙起居注》，總頁 913 。

158 《康熙起居注》，總頁 1054 。

臺灣大學學術期刊資料庫

其奧義。」[159]

康熙於整部《易》聽講完畢後，爲自己的學習成果作個總結，言道：「及讀《大易》，觀象玩占於數，聖人扶陽抑陰，防微杜漸，垂世立教之精心，朕皆反覆探索，必心與理會，不使纖毫扞格。實覺義理悅心，故樂此不疲。但資性不敏，獨於易旨，雖極研究，終未洞澈耳。」[160]

以上數語，深究後發現皆出於肺腑之言，爲一學習者最眞誠的反省。即使《日講》將《易》解釋地如此簡易明白，講官講《易》如此懇切，康熙的學習是如此認眞，但易理既廣博又精微，難爲人所窮知。故康熙明言能瞭解《易》所言具體人事之理，但對於更精微神妙的易理，則無法徹底瞭解。此乃康熙對自己的學習最眞切而深刻的評論。

雖然對精微神妙的易理無法充分理解，但康熙對於能掌握的易理，不時在日常加以發揮、運用。在觀念的發揮上，康熙嘗著〈愼幾微論〉、〈愼刑論〉、〈君臣一體論〉，其論點明顯見出受《易》的影響。

康熙於〈愼幾微論〉強調幾之隱微難見，當審幾識微，防患於早，謹愼至終。彼言道：

> 易曰：「幾者，動之微，吉之先見者也。」夫天下之廣，事物之眾，其接於中，而散見於外者，至紛綸而莫可紀極。……蓋事顯而幾微也，微則幽而難辨，危而難持，苟非察之於早，而謹之於終，則天命之在人者，必漓心之安於止者，必蕩軼而踰檢矣。[161]

康熙於〈愼刑論〉提出刑法的必要性及愼刑的重要，並藉由《易》，發揮聖人愼刑之理想。彼言道：「聖人之治天下，有禮有刑。禮也者，所以勸民之爲善也；刑也者，所以禁民之爲非也。……是刑之設也，聖人之所不得已也。……故聖人之愼刑，所以全民衷也。」又曰：

---

159 《康熙起居注》，總頁 1234 。

160 《康熙起居注》，總頁 1250 。

161 《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》〈愼幾微論〉，《文淵閣四庫全書》「集部」第 237 册，卷 17 ，頁 4 ，總頁 171 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 在《易》之噬嗑，其象爲明罰勅法；而即繼之以賁，曰「無敢折獄」；豐之象爲折獄致刑，而即繼之以旅，曰「明愼用刑」。噬嗑上離下震，豐上震下離，於義爲明爲斷；而賁與旅皆有艮體，於義爲止，聖人之意以爲用刑之道，貴乎明斷相資，而必本之於至愼。……然則愼刑者，所以止刑也。

又言道：「蓋惟刑，愼則不濫，善人無誤罹文網之懼刑；愼則必當，不善者無僥倖苟免之心。……大道昭明，會極歸極，是訓是行，而刑措不用矣。」[162]

至於〈君臣一體論〉，康熙引《易》，藉乾坤說明君尊臣卑之理，藉泰卦說明盛世上下交通之狀。又引泰卦九二、六五說明九二剛中保泰之臣與六五虛中納諫之君，表現君臣一體，相合無間的理想，並以此自期與勉衆臣。彼言道：「泰交之治，其惟唐虞之世乎？天尊地卑，自然之定位也。泰之象，乾下坤上，天之氣下降，地之氣上升，陰陽交而成歲功也。君尊臣卑，百王之大經也。」又曰：

> 嘗讀《易》至泰之二曰「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚於中行。」言保泰之臣，能以中道合乎君也。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，此又君臣一體之實也。[163]

此外，對於《易》與井田制相關的內容，康熙亦針對井田制是否適宜當世提出他的見解，認爲就現實而言，當時行兵農分離制，異於三代兵農合一制，既然時異勢遷，井田制已不能復行；並以除弊甚於興利，增事不如省事的論點，說明井田制不必復行。彼言道：

---

162 《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》〈愼刑論〉，《文淵閣四庫全書》「集部」第237冊，卷17，頁10-11，總頁174-175。

163 《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》〈君臣一體論〉，《文淵閣四庫全書》「集部」第237冊，卷17，頁7-8，總頁173。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 三代井田之法，寓兵於農，正《易》所謂「容民畜眾」也。自兵農既分，勢難復合。後世有欲於曠閑之壤，倣古行井田之法者，不惟無補於民，正恐益滋煩擾。天下事興一利不如去一弊之爲愈，增一事不如省一事之爲得也。[164]

至於將《易》運用在具體施政的實例，此處引二例說明。其中一例，康熙運用十二消息卦的原理，駁斥丁思孔巡撫以夏至陽氣上升作爲不宜開礦的理由。《起居注》記載，康熙云：

> 十一月應復卦，十二月應臨卦，正月應泰卦，此爲三陽開泰。夏至一陰生，陰氣始上升。冬至一陽生，陽氣始上升。陽令四月乃盡，陰令十月乃盡，此天地之定理。今巡撫丁思孔疏稱開礦之事，時值夏至，陽氣上升，不可挖取等語，果出何書？此皆聽信主文之人任意妄言。況夏至陽氣上升，本無此語。此等無學不諳道理愚魯之人，殊當窮究，令其慚愧。[165]

另一例，乃將《易》君子、小人之辨的觀點，運用在管理群臣上。據李光地的記載：

> 逢大旱，上令德揲蓍，得夬卦。因曰：「澤在天上，有雨，但決去小人，便甘霖立沛矣。」上曰：「小人在何處？」曰：「陰乘陽，逼近九五，乃得時得位者。」上曰：「如何去之？」曰：「揚于王庭」，自然明正典刑。上曰：「以予觀之，曰健而說，決而和，和而悅，似不動聲色，而隱然去之，豈不更好？」曰：「健與決，似終從斬截也。」於是，明公（明珠）偵知之，大急窘。……[166]

由以上二例，可見出康熙學以致用的積極表現，當然亦見出爲臣者不易的狀況。此二例亦可爲《易》的致用性，提供有力的證明。

---

164 《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》〈講筵緒論〉，《文淵閣四庫全書》「集部」第 237 册，卷 27 ，頁 8 ，總頁 231 。

165 《康熙起居注》，總頁 1209 。

166 清・李光地：《榕村語錄、榕村續語錄》（上）（下）（北京：中華書局， 1996 年 6 月），頁 725 。

臺灣大學學術期刊資料庫

七、結　　論

《解義》不同於歷代私家《易》著，一方面是應康熙帝的要求而作，另方面，既然是爲日理萬機的帝王而作，故論述內容必須精要，且合於致用性，這一點與司馬光《資治通鑑》的考量點有相近處。〈進資治通鑑表〉言道：

> 每患遷、固以來文字繁多，自布衣之士，讀之不徧，況於人主，日有萬幾，何暇周覽？臣常不自揆，欲刪削冗長，舉撮機要，專取關國家興衰，繫生民休戚，善可爲法，惡可爲戒者，爲編年一書。使先後有倫，精粗不雜。[167]

綜觀《解義》的釋經特色，《解義》於各卦前皆撰述簡論，並就各卦卦辭撰卦辭大義，爲六爻爻辭書爻辭大義，亦爲〈彖〉、〈大象〉列其大義，其作用乃助康熙簡明掌握經傳重點。此外，爲符合康熙經世致用的要求，故釋《易》方向以帝王的修身與經世爲主。而該書的「按語」則是對特定議題作相關補充，甚至結合時代問題作發揮。例如，同人卦強調四海一家的思想，[168]大有卦則言大一統思想。[169]此些觀點與康熙時欲弭平滿漢衝突，以及欲平三藩及臺灣有關。

《解義》以特定向度釋《易》，自然有所重，亦有所偏。該書對六十四卦著重分析卦畫陰陽的結構與變化，充分就人事之理加以解釋與發揮，尤其扣緊帝王經世加以論述。《解義》一書的特點是將《易》定位在具有實用性的經世

---

167 〈進資治通鑑表〉，宋・司馬光撰、宋・胡三省注、章鈺校記：《資治通鑑》第12冊（臺北：文光出版社， 1972年12月），總頁9607 。

168 《解義》言道：「特於初首發其義，蓋人並生天地間，自其異者觀之，一身之內多其障礙，安所謂同者乎？自其同者觀之，則六合之廣，廓然大公，安所謂異者乎？周公曰『于門』，不欲使人自域於門內也；夫子曰『出門』，直不欲使人存一門內之見矣。」《解義》，卷4 ，頁45 。

169 《解義》釋大有〈彖〉言道：「按大有之所以亨者，不以勢而以德。蓋德之體，則剛健文明；德之用，則應天時行，盡善盡美，如此是以能成大一統之治耳。」《解義》，卷4 ，頁37-38 。

臺灣大學學術期刊資料庫

之書，不僅揭示《易》之常道，亦開掘其致用性，這點實合於經學的特性。然其限制則在於減煞了《易》易理的豐富性，尤其是天人、性命之理這部分；對於《易》的象數面向亦未涉及；當然，亦遠離朱子強調《易》爲卜筮之書，主張探求「本義」的釋經宗旨。雖然如此，該書在經文前首列朱子九易圖，對經文的解釋亦多承繼朱子的說法，故於朱子《易》學，既有所承，亦有所變。

就《易》學發展論斷《解義》一書的價值，除了前面所論該書特色外，可將之與同屬奉皇帝敕命撰述的明代《周易大全》作比較，[170]《周易大全》釋《易》是採纂集衆說的「纂注」體作法，以伊川《易傳》、朱子《本義》作爲底本，加上伊川、朱子於他處的說法，與其他《易》家的觀點，以小註的方式附錄於後，其特點重在纂集相關文獻，對衆家說法不加辨析，亦不提出特殊解釋。《解義》的作法明顯異於《大全》纂注體的作法，而是以義理解釋爲主，側重人事之理，強調經世致用。在義理解釋上，既承繼程、朱等先賢部分說法，亦開展新解。就此而言，《解義》可視爲《大全》之後，具有鮮明釋經特色的殿堂《易》著。

至於研究《解義》一書對現今社會的作用，一方面有助今人習《易》，藉由各卦前的總論，及各卦辭、爻辭、〈彖〉、〈大象〉及其他《易傳》的大義，可簡易掌握重點。另方面，《解義》重視經世致用的面向，亦可將書中重要觀點應用於今世，甚至可作爲執政者施政參考，範圍包括教育、法律、經濟、軍事等方面。

透過解析《解義》著述目的與該書內容，以及對作爲讀者的康熙，其習《易》與用《易》的考察，可見出該書不僅對前代《易》說有所承繼，更在經世義理這方面有重要開展，強調《易》的致用面向。筆者深以爲不可將該書簡單看作替專制帝王服務的工具，或只是全盤承繼朱子而無新義的《易》著，應深入內容進行理解，相應地給予適當的評價，此正是本文寫作之深意所在。

（責任校對：陳建男）

[170] 該書乃胡廣、陳仁錫奉明成祖之令所撰。明・胡廣、陳仁錫同撰，《周易大全》，無求備齋《易經集成》第 43-48 册（臺北：成文出版社， 1976 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・許　愼：《說文解字》（臺北：書銘出版社，1990年9月）。

漢・鄭玄注、唐・賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1989年，清嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本《十三經注疏》本）。

宋・程　頤：《易傳》，《二程集》第2冊（臺北：漢京文化出版社，1983年9月，四部刊要本）。

宋・司馬光撰、宋・胡三省注、章鈺校記：《資治通鑑》第12冊（臺北：文光出版社，1972年12月）。

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

宋・黎靖德：《朱子語類》第3冊，《朱子全書》第16冊（上海：古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月）。

明・胡　廣、陳仁錫，《周易大全》，無求備齋《易經集成》第43-48冊（臺北：成文出版社，1976年）。

清・牛　鈕、孫在豐等：《日講易經解義》，《四庫全書珍本》七集（臺北：臺灣商務印書館，1977年）。

清・李光地：《御纂周易折中》（臺北：瑞成書局，2001年10月，清康熙54年武英殿原刊本）。

清・李光地：《榕村語錄、榕村續語錄》上、下冊（北京：中華書局，1996年6月）。

清・王先謙：《荀子集解》（臺北：世界書局，1991年11月）。

清・康　熙：《聖祖仁皇帝聖訓》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，《文淵閣四庫全書》「史部」第169冊）。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・康　熙：《聖祖仁皇帝御製文集（初集）》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，《文淵閣四庫全書》「集部」第237册）。

中國第一歷史檔案館整理：《康熙起居注》1-3册（北京：中華書局，1984年8月）。

二、近人論著

王　茂、蔣國保、余秉頤、陶　清等：《清代哲學》（安徽：人民出版社，1992年1月）。

王俊義、黃愛平：《清代學術文化史論》（臺北：文津出版社，1999年11月）。

汪學群：《清初易學》（北京：商務印書館，2004年11月）。

梁啓超：《中國近三百年學術史》（臺北：華正書局，1989年8月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫