

程廷祚「以經解經」的釋《易》實踐與易簡哲學*

楊自平**

國立中央大學中國文學系

摘 要

清中葉《易》學家程廷祚 (1691-1767)，研究進路屬於義理《易》。他反省時人治《易》常受歷代《易》學影響，未就經傳本身加以探究，因此他釋《易》不歸依程朱，並對歷代普遍使用的承、乘、比、應說法加以質疑。藉由〈繫辭傳〉，發展出易簡哲學，重視天人性命之理，以及開物成務的理想，其《易》學具有下列三點特性：一，異於前代《易》家著眼於六畫卦象，他著重三畫卦，以上、下二體之象釋卦爻辭。二，他的易簡哲學重視乾、坤，以其純陽、純陰之故。三，在三畫卦方面，他不取天、地、雷、風、坎、離、艮、兌等具體物象，而採抽象義的卦德，即健、順、動、入、陷、麗、止、說。程氏《易》學既包括對歷代《易》學的反省，亦有回到經傳本身的釋《易》實踐。《大易擇言》反映他對歷代《易》學的理解與檢視，《易通》則是他回歸經典的成果，值得後人重視。

關鍵詞：程廷祚，清代，《易》學，《大易擇言》，《易通》

* 感謝中央大學中文系岑溢成教授及兩位匿名審查專家提供寶貴修訂意見，使拙文得以充分改進，在此特致謝忱。

** 作者電子郵件信箱：tpyang@cc.ncu.edu.tw

一、前言

程廷祚，初名默，字啟生，號綿莊，上元（今南京）人。因家近青溪，自號青溪居士。生於康熙三十年（1691），卒於乾隆三十二年（1767），為清代中期著名的經學家與易學家，於《易》、《詩》、《書》、《禮》皆有鑽研，著有《尚書通議》、《青溪詩說》、《春秋識小錄》、《禮說》、《青溪文集》等書。《易》學專著則有《易通》、¹《大易擇言》三十卷、²《讀易管見》一卷、³《易說辨正》四卷，晚年又撰著《彖爻求是說》六卷。⁴

學者論程氏學術的定位，多將程氏歸於顏元、李塨學派。較早提出此看法者為晚清戴望（字子高，1837-1873），將程氏歸於清初顏元（字易直，又字渾然，號習齋，1635-1704）學派。戴望云：

讀顏氏《存學編》，……於是確守其學，力屏異說，以博文約禮為進德居業之功，以修己治人為格物致知之要，禮樂兵農天文輿地食貨河渠之事，莫不窮委探原。……蓋先生之學以習齋為主，而參以梨洲、亭林，故其讀書極博而皆歸於實用。⁵

¹ 程廷祚，《易通》，《續修四庫全書》第20冊（上海：上海古籍出版社，1995，清乾隆十二年道寧堂刻本）。該書由數部書所構成：《易學要論》二卷、《周易正解》十卷、《易學經義》一卷，並附《占法訂誤》一卷。

² 程廷祚，《大易擇言》，《景印文淵閣四庫全書》第52冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986）。

³ 程廷祚，《讀易管見》，《續修四庫全書》第20冊（上海：上海古籍出版社，1995，三近堂藏本）。

⁴ 《易說辨正》與《彖爻求是說》似已亡佚，現今未得見。《彖爻求是說》為程氏晚年之作。程氏〈《彖爻求是說》自序〉言道：「爰以冬春之間，取《易通》而重訂之，……然掛一漏百，愈增心之慌惕，遂復作《彖爻求是說》。」又云：「茲書多晚歲所新獲，若《易通》、《擇言》有可信者，亦頗蒐采以成全書。筆墨之暇，因有感於前占，而詳譯聖經之語以為序。至舊說辨證出入者，既散見於各彖、爻之下，而發凡起例，又別為《易學舉端》數則，以領其要於前云。」程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，《青溪文集》（合肥：黃山書社，2004），卷6，〈《彖爻求是說》自序〉，頁150。點校本《青溪集》收錄程廷祚之《青溪文集》及《青溪文集續編》，尚有《附錄》數篇。本文凡引《青溪文集》及《青溪文集續編》之文字，為明確指明出處，筆者會標明出自《青溪文集》或《青溪文集續編》及卷數，但頁數則以《青溪集》的編頁為準。

⁵ 戴望撰，劉公純標點，《顏氏學記》（北京：中華書局，1958），卷9，頁225-226。

徐世昌（字卜五，號菊人，1855-1939）等著《清儒學案》亦將程氏置於「習齋學案」，並與惲鶴生、戴望同列為「習齋私淑」。⁶《清史稿》〈儒林一〉亦將程氏列於顏元之後，惲鶴生（生卒年不詳）及李塨（字剛主，號恕谷，1659-1733）之前。⁷後來的學者多承繼此說，甚至納入更廣義的顏李學派，如，梁啟超（字卓如、任甫，號任公，1873-1929）及胡適（字適之，1891-1962）。《近三百年學術史》第十章為「實踐實用主義」，以顏元、李塨為主，程廷祚附於其後；⁸胡適論程廷祚道：「他要用和緩的，積極的方法來重新建立顏李學。」又：「我相信程廷祚始終是一個顏李學的信徒。」又云：「在這攻擊宋儒經學的方面，程廷祚不失為一個繼承顏李遺風的自由思想者。」⁹現代學者如袁爾鉅、姜廣輝等均由顏李學派來評論程氏學術。¹⁰

上述諸說多重在指出程氏的學思歷程與顏元、李塨的關聯，及程氏在思想上認同顏、李之學。這些論點大抵不誤，皆可由程氏的說法得到印證。程氏對顏元的為人及主張均予肯定，嘗道：「習齋動必以禮，敦善行而不怠，率門弟子講求禮樂兵農之實學。」¹¹又曾自道受益於顏、李之學，及顏、李對儒家之學的貢獻，言道：

某弱冠得讀二家之書，壯歲晤剛主先生于白門，往復議論。……夫孔、孟既沒，程、朱奮乎百世之下，……第其學出于遺經，參以己意，……

⁶ 徐世昌等編纂，沈芝盈、梁運華點校，《清儒學案》（北京：中華書局，2008），卷11，頁550-551。

⁷ 趙爾巽、柯劭忞編纂，《清史稿》第18冊（臺北：洪氏出版社，1981），卷480，〈儒林一〉，頁13133。

⁸ 梁啟超，《近三百年學術史》（臺北：華正書局，1989），頁150。

⁹ 胡適，《胡適選集：人物》（臺北：文星出版社，1966），〈顏李學派的程廷祚〉，頁128、133、144。

¹⁰ 「闡發顏元、李塨唯物論思想，王源和程廷祚是其中卓越者。」袁爾鉅，〈王源、程廷祚對顏李學派哲學思想的闡發〉，《甘肅社會科學》，2（蘭州：1997），頁39。從唯物論談顏李學屬大陸早期學界的看法，在袁氏說法之前，周兆茂已有相同的評論指出：「在這一『襲績補苴』的時風中，程廷祚獨樹一幟，力倡顏元、李塨的唯物主義和啟蒙主義學說，批判程朱唯心主義理學。」周兆茂，〈論程廷祚的哲學思想〉，《安徽師大學報》（哲學社會科學版），1（蕪湖：1988），頁44。至於姜廣輝則跳開唯物、唯心對立的思考，從治學方面談程廷祚對顏李之學的承繼與開展。姜氏指出：「顏門弟子在河北者除李塨、王源外，多不尚著述，因而顏學一傳之後，驟然衰落，在江淮私淑顏李者雖多有其人，然可稱述者，唯程廷祚一人而已。……到了程廷祚的時代，已不容許在道德、經濟方面對程朱加以非議，程廷祚只好在『經之是非離合』上批評程朱。」姜廣輝，〈顏李後學程廷祚〉，《江淮論壇》，6（合肥：1984），頁82。

¹¹ 程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，《青溪文集》，卷6，〈《明儒講學考》序〉，頁133。

故于聖道不無離合。……國朝顏、李崛起，乃能舉其是非得失之大者，以與六經證其異同，而冀幸學者之一悟，可不謂先聖之功臣而宋賢之益友與？¹²

筆者認為，即便程氏極推崇顏、李學，然不可逕將程氏逕認定為顏、李一系，應更細緻地論述彼此殊異。就《易》學而言，顏元不談《易》，且無《易》著傳世；李塨則有《周易傳注》七卷、《周易筮考》一卷傳世，但仍應深入考察彼此是否有關聯。

近數年來關於程氏學術研究，已能就程氏學術本身來看，而非表面地論述程氏之學即是顏、李之學。¹³ 如，楊奕成由程氏援引某家說法認定承繼關聯，康全誠亦著重論述程氏《易》學的淵源。汪學群著重在程氏《易》學的開創性，提出五個重點：「對傳統《易》學的反思」、「奉《十翼》以還《十翼》」、「自天地而下，一氣而已」、「性則盡之，心則正之」、「能制事而得其宜」，¹⁴ 主要著墨於程氏的重要主張。汪學群亦論程氏《易》學的易簡思想，並分別從六方面探討：易簡包涵天人、易簡體現《易》所謂的生生之道、易簡與盡性、易簡與知能是緊密相聯的、易簡與中和、易簡與格致和誠意。¹⁵ 汪氏點出易簡在程氏《易》學的重要性，極具洞見。但仍有數處須再商榷。一是汪氏所理解的易簡，是就心，或是就理，還是就《易》這部書而言，說解並不明確。二是未能明確論說程氏所說的氣，氣何以既是形上，又是形下？

此外，汪氏將程氏《易》學與清代晏斯盛（字虞際，號一齋，?-1752）及焦循（字里堂，1763-1820）皆歸於「構建易學」一系。汪氏云：「構建易學的新嘗試

¹² 同前引，《青溪文集續編》，卷7，〈與宣城袁蕙纓書〉，頁392-393。

¹³ 關於程氏經學方面的研究，如趙銘豐，〈程廷祚〈《尚書古文疏證》辨〉述評〉，《國家圖書館館刊》，1（臺北：2010），頁125-148；汪學群，《清代中期易學》（北京：社會科學文獻出版社，2009），第4章，第2節，頁311-370；康全誠等，〈清代《易》學特色〉，《遠東學報》，26.4（臺北：2009），頁585-593；康全誠，《清代易學八家研究》（臺北：中國文化大學中文所博士論文，2003），第7章，〈程廷祚《易》學研究〉，頁307-349；羅惠齡，《試論程廷祚《論語說》對朱熹《論語集注》評議之研究》（臺北：華梵大學中文所碩士論文，2007）；柳宏，《清代《論語》詮釋史論》（揚州：揚州大學中文所博士論文，2004），第4章，〈乾嘉時期的《論語》詮釋——統一與多元的格局〉，第2節，「漢宋兼采派之《論語》詮釋」，頁98-106；楊奕成，《程廷祚之《易》學及其思想》（臺北：淡江大學中文所碩士論文，2004）。古文方面則有閻紅俊，《程廷祚古文理論探析》（銀川：寧夏大學中文所碩士論文，2010）。

¹⁴ 汪學群，《清代中期易學》，頁319-370。

¹⁵ 同前引，頁341-343。

指超越漢、宋易學，試圖創造出具有時代特色的易學。」¹⁶ 依汪氏的分類法，宋《易》、漢《易》各為一類，若不主漢、宋《易》，且有創發新義者則歸於構建《易》學一系。此觀點可再探究，即程氏《易》是否全然與漢《易》與宋《易》無關？且程氏若真的建構了一套具有新義的《易》學，到底其作法及特色為何？以上二點，本文皆將提出解答。

程氏兩部重要《易》著——《易通》與《大易擇言》，據汪學群考訂，《易通》的寫作期間為乾隆元年（1736）至乾隆五年（1740），《大易擇言》成書於後，自乾隆七年（1742）至乾隆十七年（1752）。¹⁷《大易擇言》的著述宗旨與《易通》不同。《易通》在表現程氏《易》學的主張，《大易擇言》則為程氏對歷代《易》學的抉擇。〈《易通》（庚申）自序〉言道：

孔子作《傳》，深明觀象玩辭之法，……廷祚生乎二千餘年之後，觀群言之淆亂，始嘗泛濫求之，而竊有疑焉。……自乾隆丙辰迄於庚申，五易寒暑著《易通》如千卷，乃盡去舊說之未安者，以求合於孔子之說，以上溯乎包犧、文王之意，而冀其萬有一得。¹⁸

上述說法指出《易通》乃盡棄有疑義的舊說，本於《易傳》的理解與體悟來解經。至於《大易擇言》性質近於李光地奉敕所撰《御纂周易折中》，立意在於抉擇眾說。程氏〈自序〉言道：

六經之中，惟《大易》有聖人之訓詁，則後世說《易》，或鑿智強經，異說多端，不可致詰；或繪圖立象，自命畫前之秘，以相授受者，皆不可以不知所擇也。¹⁹

程氏自言曾致力治《易》，言道：「余不揣樸昧，曾肆力於《易》學，旁及毛

¹⁶ 同前引，頁 299。

¹⁷ 汪學群，《清代中期易學》，頁 312、316。

¹⁸ 程廷祚，《易通》，〈（庚申）自序〉，頁 1b。程氏〈《易通》自序〉有兩篇，一篇撰於乾隆己未年（乾隆四年，1739），另篇完成於乾隆庚申年（乾隆五年，1740），二者相隔一年。但現今《續修四庫全書》所收錄道寧堂刻本的《易通》，卻將庚申〈自序〉列於己未〈自序〉之前，吾人實需留意二者撰成之先後。本文以年分將二者明確標出。

¹⁹ 程廷祚，《大易擇言》，〈自序〉，頁 2b。

《詩》、戴《禮》，而於《書》則不敢輕有論撰。」²⁰ 程氏宗族晚輩程晉芳（字魚門，號戢園，1718-1762）亦肯定其《易》學成就，言道：「嘗謂君之《易》必傳，……以《易》獨造其精微。」²¹

筆者亦留意到程氏治《易》的轉變，由出入眾家《易》說，到提出「以經解經」的主張。其間曾經歷一段類似朱子的「天啟」經驗。程氏自述道：

乾隆元年，余客京師郊南東嶽廟。秋八月之七日，新月下步于庭，偶思〈離〉卦，困而就寢。夢中忽有所得，與常解絕異。驚寤，急披衣起，挑燈錄之，時夜已分矣。²²

自程氏領悟到解《易》不可依恃前賢及《易傳》的說法，故他著《周易正解》時，特別採用李登刊刻的白文《易》本，在注經時，捨棄舊說，甚至《易傳》，盡可能地以個人對經文的鑽研來解經。程氏云：

余求《易》之說於正文一部，儒先箋疏悉皆束而弗觀。悄然如入乎山之深，林之遠也，嗒然而如有所喪也。凡六十四象、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。²³

本文鑑於今人對程氏《易》學的研究，雖亦論及程氏《易》學的淵源與欲自建體系的理想，以及程氏所強調的易簡思想，但對於程氏所提出的治《易》原則、治《易》實踐，及其治《易》特色仍有必要再深入論析。此外，對於程氏《易》學於《易》學發展的定位及重要性亦有必要加以說明。故本文擬就現今學者的論點如淵源及易簡思想再作更深入探討，亦就學者未論及的部分，即程氏以經解經的治

²⁰ 程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，《青溪文集續編》，卷 2，〈《尚書私學》序〉，頁 313。

²¹ 〈《青溪詩說》自序〉引程晉芳之書信。同前引，《青溪文集》，卷 6，〈《青溪詩說》自序〉，頁 151。

²² 程廷祚，《易通》，《周易正解》，〈隨記〉，頁 1a。

²³ 同前引，頁 2b-3a。

《易》實踐作深入考察，以見出程氏《易》學的特色及其重要性。

此處需說明的是，程廷祚自言其治經《易》是「以經解經」，然實際釋經並非全然不取《易傳》內容，但採用者甚少，僅取〈彖傳〉論卦德的部分，明顯異於歷代以傳解經者多取《易傳》內容的作法，故本文仍採用「以經解經」作為程氏釋《易》特色。

二、對前賢舊說的抉擇

關於程氏《易》學淵源方面，康全誠指出程氏《易》學源於眾家，包括魏朝王弼（字輔嗣，226-249）、宋代程頤（字正叔，1033-1107）與朱熹（字元晦，1131-1200）、元代俞琰（字玉吾，1258-1314）、清代李光地（字晉卿，又字厚庵，人稱安溪先生，1642-1718）與程智（字極人、極士，人稱大易師雲莊先生，1603-1651）。理由主要依據程氏的文章及《大易擇言》所援引的說法。²⁴ 至於與顏李學派的淵源，尤其李塨，康氏亦提及李塨對程氏的影響。²⁵

就康氏所談及諸子對程氏的影響，考察程氏《青溪文集》確實嘗論及，《大易擇言》一書亦多援引諸家說法，但僅憑此，並不足以說明承繼關係，應深入探究在重要主張及作法上的關聯，這點實為康氏的限制。此外，康氏所提到許多《易》家，並非程氏《易》學的淵源，甚至是被程氏批判的對象。因此，對程氏《易》學淵源的探討，需更加嚴謹論述。

針對上述問題，筆者考察程氏《易》著，由程氏自言所認同的觀點，可作為討論其淵源的佐證。汪學群嘗指出：「程廷祚《易》學的最大特色是對傳統《易》學進行全面反思。」²⁶ 汪氏指出程氏所批判者，言道：

²⁴ 康氏指出：「程氏《易》學淵源於王弼者，其於〈上方望溪先生論易學書〉云：『聖人立教，惟在義理……』王弼《易》學，……從而開創後世以義理說《易》之先河。」康氏以程氏《易》屬義理《易》，而王弼為義理《易》之先驅，即此而論淵源。至於稱程氏淵源於程、朱及李光地，則以《大易擇言》中引諸家之語為證。參見康全誠，《清代易學八家研究》，頁 327-332。即此觀之，康氏論程氏淵源於諸家，只能說程氏曾論及或援引諸家之說，而無法由核心觀點及治《易》作法深入說明淵源。

²⁵ 「程氏既受程雲莊《易》學之影響，其又主《周易》多論人事之書，此說即承繼於李塨」。同前引，頁 331。楊奕成對程氏《易》學淵源的論述，多承繼康氏的說法，如指出程氏淵源於王、程、朱、俞琰、李光地，且由程氏援引諸家之說法為證；對於程氏與李塨之關聯，彼言道：「廷祚被視為顏李學派的傳人，並將其務實的思想內化於自己的學說，其主《周易》為立人道之書，此觀點便是承繼李塨。」楊奕成，《程廷祚之《易》學及其思想》，頁 48-58。

²⁶ 汪學群，《清代中期易學》，頁 319、369。

所論涉及包括春秋以來的易學主要學說或觀點，尤其是集中在卜筮、卦變、互體、讖緯、釋卦諸體例，以及河圖洛書、先天後天、太極圖諸方面，也就是說他對漢代象數學、宋代河洛、先天之學都採取反對的態度，認為這些都是後人附會強加在《周易》上面的，他批評這些學說或觀點旨在還《周易》原貌。²⁷

其中關於河圖、洛書、先天圖、後天圖的部分，因汪氏已論及，且論說詳盡，故於此不再贅述。²⁸ 汪氏亦嘗論及李塉。順此可討論顏、李學派對程氏《易》學的影響。

就程氏所贊同的主張，若出現年代早於程氏，可視其為淵源；若與程氏為同時代的人士，但主張提出較早，仍可視其為淵源；但若主張提出時間相近，則可視為英雄所見略同。

關於程氏《易》學淵源的討論，也就是對程氏對舊說抉擇的考察，又可區分為同時代《易》學家與宋代《易》學家兩部分。以下將分別加以說明。

(一)對同時期《易》家說法之承繼

為程氏所重視的同時期《易》家，包括李塉、李光地、²⁹ 晏斯盛、程智等。首先，與程氏關係密切的顏李學派，顏元不談《易》，並無《易》著傳世；李塉則有《周易傳注》七卷、《周易筮考》一卷傳世。程氏肯定李塉對《河圖》、《洛書》、《先天圖》所作的批評，汪氏僅引《易學要論》最後附的一段小字，記載與李塉論《易》的經過。³⁰ 筆者以為，這段文字可見出程氏肯定李塉的兩點主張：一是（解《易》）「當主象」，二是於「《先天》、《河》、《洛》之學，攻辯甚為有功。」但彼亦批評李塉《周易傳注》多惑於舊說，而有支離之弊。³¹

考察《易學通義》，程氏引了李塉的四段文字，一是李氏釋「是故易有太極」一節的文字，二是李氏云「觀《大傳》『天生神物』與『仰則觀象於天』二段」一段，三是李氏云「陳搏又有《太極圖》傳之周濂溪」一段，四是李氏云（五行）

²⁷ 同前引，頁 319。

²⁸ 同前引，頁 328-332。

²⁹ 程氏極重視李光地的《易》學，《大易擇言》多處保留並討論李光地的觀點，然受限於篇幅，容日後再詳論。

³⁰ 汪學群，《清代中期易學》，頁 332。

³¹ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁 51b。

「蓋自戰國末即有其說」一段。³² 即此可見出程氏對《易》圖學的思考與李璣一致。若欲指出顏、李學派對程氏治《易》的影響，可就《易》圖學這方面來談。

其次，程氏於《大易擇言》亦援引同時期晏斯盛的主張，晏氏指出：

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」三句于不問，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，豈真整整齐齊如今所傳之圖哉？³³

由這段引文可見出程氏對晏氏論圖書的認同，此亦可見於程氏寫給晏氏的書信。程氏認同晏氏的兩點主張，言道：「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。」³⁴ 由此可見，除晏氏對《易》圖的評論外，以陰陽為《易》之本，亦為程氏所贊同。

此外，因程氏釋經重性命之理，與宗族前輩程智觀念相同。程氏肯定程智《易》學以闡發精微的性命之學為理想，言道：「雲莊先生明睿挺出，以大《易》立教，獨闡性命之微，而謂之極數，學者鮮能得其途徑以入。」³⁵ 對於程智的思想，可由程氏《大易擇言》所引的一段文字見出：

雲莊程氏曰：「夫子歷敘上古受命之聖人，至黃帝、堯、舜則曰取諸乾、坤，乾、坤，統易之全體而言也。蓋非精易則不足以入神，非神明於人道，則焉能垂衣裳而天下治。又《大傳》『自天祐之』凡三見，其二贊學《易》之君子，惟此獨贊堯、舜，蓋非效法大《易》，斷不足以立人道，而承天命。故學《易》者，學天地之變化，學立人之法則

³² 同前引，卷下，頁 37a-38a、41b、43a-44a、44b-46a。亦見於李璣，《周易傳注》，《景印文淵閣四庫全書》第 47 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），卷 5，頁 36a-42b、53a、45a-47b、26a-30a。程氏所引已經刪減，非全錄原文。

³³ 程廷祚，《大易擇言》，卷 34，頁 70b-71a。晏氏說法則見於晏斯盛，《學易初津》，《景印文淵閣四庫全書》第 49 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），卷下，頁 7a-7b。

³⁴ 程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，《青溪文集續編》，卷 4，〈上新喻一齋晏公求序《易通》書〉，頁 348。

³⁵ 同前引，《青溪文集》，卷 6，〈《明儒講學考》序〉，頁 133。

也。」³⁶

程氏對李塉、晏斯盛說法的承繼，主要是辨析宋代圖書之學方面。此外，對於晏氏釋《易》重陰陽，亦予以肯定與承繼。在義理方面則承繼程智重視性命之學的主張，雖然程氏援引程智的說法不多，但可確定的是程智重視性命之學的大方針，深刻影響了程氏。

(二)對宋代《易》家說法之承繼

此處將考察程氏對宋代《易》家說法的承繼。在版本體例方面，程氏主張不以〈大象傳〉附經，故援引宋代鄭汝諧（字舜舉，號東谷居士，1126-1205）的說法。程氏云：「又按：鄭氏汝諧曰：『余嘗論成卦之名，取義不一，不必泥〈大象〉而為鑿說。……』鄭氏之論，正愚不欲以〈大象〉附經之意也。」³⁷程氏主張不以〈大象傳〉附經，故援引鄭氏說法為佐據。

至於釋經重要原則上，程氏認同宋代項安世（字平甫，1153-1208）、俞琰及趙汝樸（生卒年不詳）的主張。此處分成兩點加以說明。

其一，程氏依項安世及俞琰之說，指出八卦之義以健、順、動、入、陷、麗、止、說為正。程氏云：

按：項氏安世曰：「立一奇一偶、二奇二偶、三奇三偶之象，所以擬健順動入陷麗止說之意也。」又曰：「所謂神明之德，萬物之情，皆萃于此八字矣。」俞氏琰曰：「健順動入陷麗止說，此八卦之德也。凡天下萬事萬物之性情包括無有遺者，向微孔子發明之，則乾坤震巽坎離艮兌，終古不知為何義。先儒以此八字為八卦之訓詁，誠哉是言也。」再觀二說，愚之言其不為無本矣。³⁸

³⁶ 程廷祚，《大易擇言》，卷35，頁12a。

³⁷ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁17b。鄭汝諧的說法，參鄭汝諧，《東谷鄭先生易翼傳》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第2冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），頁117。

³⁸ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁10b。引項安世語，可見於項安世，《周易玩辭》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第2冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），卷13，頁91；卷15，頁97。俞琰語則見俞琰，《俞氏易集說》，收入納蘭性德、徐乾

其二，程氏肯定趙汝楳的說法主張爻位不分陰陽的原則。程氏云：「按：趙氏汝楳曰：『位也者，所以列貴賤，明外內，虛之以待剛柔之迭居，辨之以定趨舍之吉凶者矣。』此說可謂深明爻位不分陰陽者也。」³⁹

對於較受清代學者所關注的程氏與伊川、朱子《易》學之關聯的議題，學者對程氏既未承繼程朱的《易》學觀，且釋《易》並未參考程《傳》與《本義》多有微詞。如，戴望指出程氏說經有自是之嫌，言道：「先生嘗謂墨守宋學者非，墨守漢學者為尤非。繩以信古傳述之義，其言固不能無失，而其說經亦多自是之弊。較之二莊、惠、戴諸家，相去甚遠，然終非空疏淺薄不求實事者比。」⁴⁰ 清代汪由敦（字師茗，號謹堂，一號松泉，1692-1758）於〈《大易擇言》序〉云：「顧讀其書，覺于程《傳》、《本義》時有未合。竊謂程朱之《易》。于聖人學《易》寡過之道，已為純密，程君亦豈有出其範圍？其不同者，辭義訓詁之間耳。」⁴¹ 筆者以為二子所論亦有其限制，戴氏僅提出自是的批評，但卻未舉實例說明；汪氏則從理上推論，認為程氏所論未脫離程朱範圍，此二說皆欠缺實例佐證。

關於程氏與伊川的關係，程氏肯定伊川不取〈說卦傳〉卦位說釋經。程氏嘗云：「卦位之說，近于術數家言，在經文或別有取義，亦未可知。而儒者強為之說，程子所辨極是。」⁴²

至於程氏與朱子《易》的關聯方面，程氏對朱子重要《易》學主張承繼者極少。程氏贊同朱子主張「《易》為卜筮之書」，⁴³ 但對於朱子其他《易》學主張，如將卦、爻辭區分為象辭、占辭，則未予認同。程氏對他人詢問：「朱子以潛龍為象，勿用為占，何如？」答道：「以為象則皆象，以為占則皆占。」⁴⁴ 明顯對朱子象占之說持反對看法。

值得注意的是，程氏《大易擇言》仍以大量篇幅保存伊川《易傳》、朱子《本

學輯，《通志堂經解》第3冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），頁419，釋〈說卦傳〉「乾，健也」一句。

³⁹ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁39b。另參趙汝楳，《易雅》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第2冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996），〈通釋第一〉，頁571。

⁴⁰ 戴望，《顏氏學記》，卷9，頁227。

⁴¹ 汪由敦，〈《大易擇言》序〉，收入程廷祚，《大易擇言》，頁2a-2b。

⁴² 程廷祚，《大易擇言》，卷36，頁15a。

⁴³ 「《易》之作，以占筮，聖人既作《易》，而寓其象于蓍策之間，以詔萬世，使知〈乾〉之恆易，〈坤〉之恆簡，即在于是，而斯須不可離也。」程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，《青溪文集》，卷1，〈易論二〉，頁8。

⁴⁴ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁34b。

義》的釋經成果，足見對二子治《易》成果的重視。對於程氏釋《易》不依程朱，但《大易擇言》卻多存程朱之說，原因為何？筆者以為，此與程氏的釋經主張有關，即程氏不否定程朱的《易》學成就，但釋經卻主張不依舊說，而應回到經典本身。

綜言之，程氏治《易》，於舊學多所鑽研，故其《易》著對先秦到清代《易》學論之甚詳，並就歷代《易》學明確指出所贊同與反對的觀點；但在經傳解釋上，堅持不依恃歷代《易》說，而主張回到經傳本身。這點實為研究程氏《易》學必須留意之處。

三、對義例解經的反思

程氏對前賢的釋《易》作法提出極深刻地反省，不僅對占候、圖書學及卦變、互體之說提出批評，更值得注意的是批評多數《易》家所使用的承、乘、比、應及當位、不當位等觀點。如〈《易通》（己未）自序〉云：

百家紛紜，或亂其外，或迷其內也。亂其外者，若卜筮、緯候之類，而《河圖》、《先天》為尤甚；迷其內者，若卦變、互體之類。而陽位、陰位承、乘、比、應為尤甚之。數說者皆自以為出於《十翼》，而天下信之不疑者也。⁴⁵

程氏指出歷代《易》家所提出的占候、圖書學，或為治《易》而提出的義例如卦變、互體，或承、乘、比、應等皆自以為根據《易傳》，而其後治《易》者亦未能反省諸說是否合理提出反省，逕以用來釋經，致使產生障蔽。

關於「例」的定義，程氏解釋道：「例者，以類相從之謂。」⁴⁶ 至於稱法上，程氏有時單稱「例」，有時稱「比例」。⁴⁷ 程氏認為例非出於作《易》者之手，而是見於書成之後。彼言道：「作《易》者無例也，然成書之後，則可以例

⁴⁵ 程廷祚，《易通》，〈（己未）自序〉，頁 1a。

⁴⁶ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁 1a。

⁴⁷ 「爻辭取義，其例有三。」同前引，頁 5a。「諸說其即先生所謂比例者與？」程廷祚，《大易擇言》，〈例略〉，頁 4a。

觀。而學者比例以求其義，亦復易明，故繫辭之例，不可以不論。」⁴⁸

對於治《易》，程氏提出「以經解經」的原則，藉以檢視前賢的說法，同時據此提出可行的釋經原則。彼言道：「竊謂善治經者，必以經解經，以經解經，宜求經之比例。」⁴⁹ 程氏如何運用此法，反省並提出有效的釋經方式，以下將深入論析。

(一)對傳統義例解經作法的反省

前已指出程氏所批評的義例包括卦變、互體，甚至承、乘、比、應等，因程氏對「互體」、「變卦」、「卦主」的反省較顯近，故先提出討論。

程氏認為「互體」、「變卦」未見於《易傳》。彼言道：「變卦、互體諸論，起于未有箋、疏之前，《左》、《國》所載乃春秋之時，筮史所創立也。孔子作《十翼》，蓋以其無當聖經，斥而去之矣。」⁵⁰ 至於卦主，彼言道：

舊說又謂卦有主爻，以〈无妄〉〈傳〉有「剛自外來而為主于內」之語，欲以例他卦。殊不知一卦之中，六爻各有時位，每遇一爻，即當以此爻之時位為主，不得合六爻而強分主使，此其誤亦乘、承、比、應之類也。即「由豫」、「由頤」不必以主爻論。⁵¹

程氏從發生義指出「互體」、「變卦」未見於《易傳》。對於卦主，程氏認為該術語雖出自〈无妄〉、〈彖〉，但僅依此便將卦主訂為義例，用於他卦之上，未免武斷；此外，程氏認為卦主說有強分各卦六爻主從之嫌，且前賢以卦主來解釋卦爻辭亦非唯一有效的解釋。

至於程氏討論最多的，當屬「承、乘、比、應」、「當位」與「不當位」這類義例。程氏的批評理由有三點：

一是從發生義認為這些義例是後起的說法。程氏認為「乘、承、比、應」始自漢儒，彼云：「乘、承、比、應，《左》、《國》尚無其說，漢儒始謂爻上有乘，下有承，承亦曰比，又始以爻之初應四、二應五、三應上。」⁵²

⁴⁸ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁 1a。

⁴⁹ 程廷祚，《大易擇言》，〈例略〉，頁 3b。

⁵⁰ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁 28b。

⁵¹ 同前引，頁 35。

⁵² 同前引，頁 28b。

二是這些義例雖據《易傳》，但原意與義例實無關涉。如，程氏論「承」云：「『承』之說本於〈節〉之六四，以此卦能節物者，惟九五一爻，故四之『安節』，〈傳〉曰『承上道也。』而非他卦可引為例者。」又論「比」云：「〈比〉之六四曰『外比於賢』，此言四之比五固也。然卦本名比，亦非他卦可引以為例者。」⁵³

三是這些義例並不具有全面性的釋經效力。如，程氏指出「當位」、「不當位」的義例不具全面性解釋效力，且與〈繫辭傳〉「二多譽，四多懼，……三多凶，五多功」的說法有所衝突。彼言道：

爻位無陰陽之分，舊說非也。……若論中爻，二、四陰也，而一譽一懼；三、五陽也，而一凶一功。所以同為陰陽，而遽有分別者，義安在乎？況陽貴而陰賤，三與五同為陽，而〈傳〉何以云貴賤之等邪？⁵⁴

程氏認為依「當位」、「不當位」的說法，當位則吉，不當位則凶，依此，則若三、五為陽爻，二、四為陰爻當為吉，但〈傳〉卻云「二多譽，四多懼」、「三多凶，五多功」，即此而認定「當位」、「不當位」的義例無法成立。

程氏亦指出歷代使用這些義例解經的兩點限制：一是解經時出現違背義例的現象。如，程氏論舊說以「應」例解經道：

而為之說者，曰上下卦本于相重，是以相應。後儒復謂二、五兩爻，奇偶相值，乃為正應；若奇與奇值，偶與偶值，則為不得其應。遇其說之難通，則謂不可滯于常例。遇〈乾〉、〈坤〉之純體，又謂相應以位。穿鑿附會，異說並起。⁵⁵

程氏認為，既然舊說「應」的原則是陰陽相應，何以在解釋〈乾〉、〈坤〉等卦時，亦將上下卦處同位的二陰或二陽稱之為「應」？即此認為舊說在義例釋經無法解通的情況下，不免出現穿鑿附會的現象。

二是這些義例認定的吉凶與卦、爻辭的吉凶並無必然關聯。如，程氏質疑，依

⁵³ 同前引，頁 34a-34b。

⁵⁴ 同前引，頁 36a。

⁵⁵ 同前引，頁 28b。

舊說「應」則吉，「不應」則凶，六十四卦理皆如此，但就卦、爻辭考察，並非如此。彼言道：「是則所謂正應與不得其應者，其二、五兩爻得失之數亦相等矣，其說何歟？」⁵⁶

因此，程氏認為義例解經並不可恃，不如取上、下卦象或整體卦象來釋經。例如，程氏就舊說以「乘」例解經傳者，以卦象加以解釋，言道：

謂爻有乘者，本于〈傳〉言乘剛。按：〈傳〉言乘剛者五，〈屯〉六二、〈豫〉六五、〈噬嗑〉六二、〈震〉六二皆屬震，〈困〉六三屬坎，解者謂為剛所逼，非也。夫剛為天德，乘而上之，則與之相背，故多凶咎。觀〈夬〉之柔乘五剛，為以賤加貴之象，則其義可識矣。……按：震為陽之初起，其義最重，故乘剛多于震發之，經之所謂乘者盡于此矣。後儒乃以為爻例有乘，豈不誤乎？⁵⁷

程氏認為〈傳〉言「乘剛」，幾與三畫的震卦有關，非就爻與爻言陰爻乘於陽爻之上。又如「應」，彼認為：「所論乃卦之全象，非謂六爻之中，某爻與某爻應也。」又云：「細觀卦象有應者，不止于二十八卦也，六十四卦又無卦不可以言應。」⁵⁸

程氏對釋經方式的反省極為深刻，彼不反對從《易》經傳可見出義例，但卻反對前賢以承、乘、比、應，與當位、不當位等義例僵固地解經。

(二)以陰陽、剛柔、貴賤建立釋經通則

程氏一方面依據「以經解經」反省前賢以承、乘、比、應，與當位、不當位等義例僵固地解經，另方面亦依據「以經解經」的原則，提出他認定的釋經通則。

程氏何以特別強調「以經解經」一詞，筆者以為是針對部分《易》學家忽略經傳之旨而妄以己意解經而發。彼言道：「六經惟《易》為絕學，以後儒不知以經解經而自解也。」⁵⁹

既然強調重新反省釋經原則，程氏透過對經傳深入研究後，提出《易》的三大

⁵⁶ 同前引，頁 34a-34b。

⁵⁷ 同前引，頁 33b-34a。

⁵⁸ 同前引，頁 25b、27a。

⁵⁹ 程廷祚，《易通》，《周易正解》，〈隨記〉，頁 2a。

核心通則，即陰陽、剛柔、貴賤。⁶⁰ 對照《大易擇言》〈例略〉所提出的五條通則，即「定經卦以健、順、動、入、陷、麗、止、說」、「察重卦以反對」、「稽六位以貴賤」、「求爻義以本爻」、「明彖、爻之辭以〈彖〉、〈象〉二傳」，⁶¹ 明顯多了兩條原則，即強調卦與卦的反對關係，以及本於〈彖傳〉、〈小象傳〉釋卦、爻辭。其中，陰陽、剛柔、貴賤三者是根本原則，多出的兩條是輔助原則。

汪學群對這五條原則皆詳加解說，並指出：

程廷祚所說的上述釋《易》比例是以孔子《易傳》為依據的，遵循著以經解經，以傳解經的原則，這些想法萌發於作《易通》之時，《大易擇言》則加以系統化，從而構成了他易學的一大基本特色。⁶²

筆者贊同汪氏稱此些原則本於《易傳》，且為其《易》學的基本特色，但對彼所論「遵循著以經解經，以傳解經的原則」及「這些想法萌發於作《易通》之時，《大易擇言》則加以系統化」則稍有異議。

筆者以為前者應修正為透過這五條原則實現以經解經的理想，且程氏無「以傳解經」的用語，僅提出「以經解經」，若細究之，汪氏所稱「以傳解經」，是就程氏解經原則的來源是本於《易傳》而言，這點是成立的。至於後者，據筆者考察，在《易通》已提出數條義例。〈例略〉第一條「定經卦以健、順、動、入、陷、麗、止、說」、「稽六位以貴賤」、「察重卦以反對」、「求爻義以本爻」亦分別見於《易通·易學要論》「論八卦之義以健、順、動、入、陷、麗、止、說為正」、「論六位之等差」、「求卦之真解當先明反對之實義」、「論卦爻取義之例」。⁶³「明彖、爻之辭以〈彖〉、〈象〉二傳」，則間接見於《易通》「論〈大象傳〉不可附經」。⁶⁴ 以此可見，程氏於《易通》便已明確提出釋經原則，並非至《大易擇言》才做到系統化。但可以確定的是，《大易擇言》對釋經原則的說明較《易通·易學要論》更精簡，由這五條原則便可明悉見出程氏的解經主張。

⁶⁰ 「夫《易》之大例三：卦曰陰陽、爻曰剛柔、位曰貴賤。」程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁 38a-38b。亦見於程廷祚，《大易擇言》，〈例略〉，頁 1b-2a。

⁶¹ 程廷祚，《大易擇言》，〈例略〉，頁 1a-2b。

⁶² 汪學群，《清代中期易學》，頁 335-336。

⁶³ 參見程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁 8a、21b、16a；卷下，頁 5a。程氏於該義例指出：「凡爻辭取義，其例有三，……剛柔有性情、六位有優劣，所值之卦有體象，以此三者求之，其義自見。」同前引。

⁶⁴ 同前引，頁 17a。

程氏所稱「以經解經」，實是相對「以己意解經」而言。至於「以經解經」中的兩個「經」字，應是包含經文與《易傳》。故程氏「以經解經」是廣義的，包括以經解經、以經解傳、以傳解經、以傳解傳。筆者姑舉二例說明。如程氏五條原則中第一條「定經卦以健、順、動、入、陷、麗、止、說」，其中的「健、順、動、入、陷、麗、止、說」便是出於〈說卦傳〉。若以此義例解經，便是以傳解經。

又如，程氏釋〈繫辭傳下〉第七章「三陳九卦」來看，彼言道：「九卦先言其象，次言其德，次言其用。〈履〉知天德而踐之，故為德之基；說而順乎乾，故和而至；履虎尾而不咥，故以和行也。……以經解經，義本明晰。」⁶⁵ 依此來看，程氏是以卦象、卦德、卦辭解釋〈繫辭傳〉。故第二個「經」，其實是指〈傳〉；第一個「經」則兼含《易傳》與《經》，因卦象、卦德實出於〈說卦傳〉。

但何以程氏仍主張「以經解經」，筆者以為，程氏所重在於解釋經文，且認為〈彖傳〉與〈小象傳〉皆本於經文而作。故仍可稱為「以經解經」。

四、《周易正解》的解經實踐

程氏解經實踐，表現於《周易正解》一書。程氏指出《周易正解》解經原則及作法皆本諸《易傳》。彼言道：「余著《周易正解》，一字一義，咸稟諸《十翼》，而不敢越其所未盡。」⁶⁶

程氏釋經的文字表達極為簡約，既無繁冗的義理發揮，亦無曲折的象數解釋。《周易正解》釋經皆扣緊經文作解釋，即便偶有發揮，文辭亦極精簡，此為該書在表達方面一大特色。

《周易正解》釋經有兩大主張，一是伏羲《易》、文王《易》、孔子《易》是一體不分的。彼云：「包犧之卦象，非文王之繫辭不能用；文王之繫辭，非孔子之《十翼》不能明。」⁶⁷

二是釋卦、爻辭當依〈彖傳〉、〈小象傳〉。彼云：「惟〈彖〉、〈爻〉二傳於經，乃如車之有轅，屋之有椽，其用有相成而不可缺者，故不可不合而為一也。」⁶⁸ 並自言其治《易》亦依此原則。彼云：「廷祚之於《易》，全體大例求

⁶⁵ 程廷祚，《大易擇言》，卷35，頁34b、35b。

⁶⁶ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，〈序〉，頁1b。

⁶⁷ 同前引，《易學要論》，卷上，頁5b。

⁶⁸ 同前引，卷下，頁17a。

之〈繫辭傳〉，彖、爻之義求之〈彖〉、〈象〉二傳，不敢自立一解，不敢漫用後儒一說。」⁶⁹

以下將就《周易正解》考察其治經作法與特色。

(一)版本抉擇

在版本的抉擇上，程氏既不依今本，即經傳合一的版本；亦不取古本，即經傳區分的版本。⁷⁰ 彼言道：

今本自王輔嗣，以至宋伊川用之，古本朱晦菴用之，余則皆不取。……《十翼》中，〈說卦〉以後三篇晚出可疑，若夫〈繫辭傳〉所以言《易》之全體大例也，〈文言〉所以廣觀象玩辭之法也，〈大象〉自有取義，而非以解經，惟有〈彖〉、〈象〉以訓詁之體，釋彖、爻之義。竊疑二傳在孔門，未必與經別行。⁷¹

對於不盡從古本《易》與今本《易》的理由，彼言道：

今考古本，其他可從也。若盡從之，則反使彖、爻之義，鬱而不章，而異說得以入之；若盡從今本，以〈文言〉之推廣，以〈大象〉之非解經而亦附於經，說之不可驟通，則必遷就而附會之，其失多矣。⁷²

因此，《正解》擷取古本、今本的部分觀點，於經傳體例另作安排。分成經與傳兩部分。在上、下經部分，分別依卦辭、〈彖傳〉、爻辭、〈小象傳〉排列。經之後為傳，依次為〈大象傳〉上、下篇，其後為〈繫辭傳〉一篇，共二十五章；之後分別為〈文言傳〉、〈說卦傳〉，其下為〈序卦傳〉，分上、下篇，最後為〈雜

⁶⁹ 同前引，《周易正解》，〈隨記〉，頁 2a。程氏所言以《象傳》解爻辭者，皆指〈小象傳〉，因彼認為〈大象傳〉並非用於解經。〈隨記〉又云：「〈大象〉自有取義，而非以解經，惟〈彖〉、《象》以訓詁之體，釋彖、爻之義。」同前引，頁 4a。

⁷⁰ 關於古本《周易》，即宋初的呂大防（字微仲，1027-1097）、晁說之（字以道，1059-1129）、程迥（字沙隨，生卒年不詳）致力於恢復古《易》；之後的呂祖謙（字伯恭，1137-1181）參考了晁氏的版本，訂為經二篇、傳十篇之古《易》，朱子《周易本義》便是沿用呂祖謙的定本。

⁷¹ 程廷祚，《易通》，《周易正解》，〈隨記〉，頁 3b-4a。

⁷² 同前引，頁 4a。

卦傳〉。

(二) 卦序說明

在解經前，程氏於卦畫之後，卦名、卦辭之前，加上一段說明卦與卦的承繼關係。程氏云：「至於六十四卦之序，余竊取〈傳〉之本義，而稍更之，附於卦畫之下，以俟後之君子論定焉。」⁷³ 例如，於〈乾〉指出「欲立人道，不可以不明天德，故《易》首〈乾〉。」於〈坤〉云：「知有天德，則順之而已，故〈坤〉次焉。」⁷⁴

程氏於卦序的說明有其新解。程氏新解主要基於兩點。第一點，程氏對六十四相因關係是以陰陽變化結合人事變化所作的思考。如，彼對〈觀〉、〈噬嗑〉次序排列的原因說明，可見出程氏對人事發展所作出的思考。彼言道：「消長，道之相因，長則必消，故繼之以〈觀〉。」又云：「陽消則物之間阻者多，不可無以勝之，故繼之以〈噬嗑〉。」⁷⁵

又如，程氏對〈頤〉、〈大過〉卦序相因的說明，言道：「萬物待養於陽，〈大畜〉陽德盛矣，故繼之以〈頤〉。」又云：「陽德失其所養則衰，故繼之以〈大過〉。」⁷⁶ 程氏這種解釋卦序相因關係的論點，實根柢於前面所言，卦代表天下之事物及《易》即陰陽的主張。

第二點，程氏對於人事關係的發展，實根柢於儒家思想，重視道德性。其中，最鮮明者莫如出現「德」的概念，尤其是「天德」。如〈大有〉繼〈同人〉云：「同乎人者，當極其德於天，故繼之以〈大有〉。」於〈比〉繼〈師〉言道：「天下之眾，有天德者可以一之，故繼之以〈比〉。」於〈大畜〉繼〈无妄〉言道：「能見天地之心，則不可不全其心之天德，故繼之以〈大畜〉。」⁷⁷

綜觀程氏對卦序的說明，實據陰陽變化及儒家思想，開出異於舊說的新面貌。

(三) 卦名解釋

首先，程氏釋卦名亦極著重卦與卦的反對關係。主要是針對〈小畜〉、〈大

⁷³ 同前引，頁 4b。

⁷⁴ 同前引，卷 1，頁 4a、6a。

⁷⁵ 同前引，頁 14b、17b。

⁷⁶ 同前引，頁 37b、40b。

⁷⁷ 同前引，頁 50a、28b、34a。

畜〉、〈大過〉與〈小過〉四卦。釋〈大畜〉云：

序卦皆取反對。如，〈小畜〉與〈旅〉對，〈大畜〉與〈无妄〉對，皆有實義，不可假借。先儒往往以〈大畜〉與〈小畜〉相提而並論，故有〈小畜〉以小畜大，〈大畜〉以大畜小之說。徒見卦名之偶爾相似，而不知其取義之懸絕也。〈大畜〉、〈无妄〉之所以相對者，〈无妄〉言心，〈大畜〉言學。⁷⁸

又，釋〈大過〉云：「〈大過〉與〈小過〉，本非對待，先儒每每以之並論，非也。且過字亦有辨，〈小過〉乃經過、相過之過，〈大過〉則過失、過誤之過。」⁷⁹ 釋〈小過〉則道：「小過一卦，先儒既不察與〈中孚〉反對之實義，動與〈大過〉相提並論。」⁸⁰

程氏雖從《易傳》得知卦與卦的反對關係，但實際釋經過程中，亦明確藉由卦名、卦辭及〈彖傳〉所涵具的義理見出此關聯。此為程氏極強調處，不可不留意。

程氏在卦名解釋上雖多承舊說，但有二十餘卦有其新義。歸結其新義，可分三大類：第一類最多，與修身、修德、為學有關，尤其是前面提到的「天德」概念；第二類與政治興衰、經世濟民有關，第三類最少，主要與陰陽剛柔有關。

關於第一類，又可再細分為：1. 肯定道心的境界。如釋〈大有〉道：「大有者，言人之心能全乎天德，則天之所有，皆得而有之。」⁸¹ 2. 肯定修德的重要，一方面積累善性，一方面對治意念、欲望對心的蒙蔽。釋〈升〉道：「升者，自下而上之謂，德積而升是以元亨。」⁸² 釋〈小過〉道：「小過者，意之動也。心大而意小，心同體於天，無有終始，意則以時起滅。」⁸³

第二類與政治興衰、經世濟民有關。如釋〈晉〉道：「晉者，治道昌明之象，世之治也。」⁸⁴ 釋〈蠱〉道：「蠱者，修其事也，事修則天下可以長治。」⁸⁵ 釋

⁷⁸ 同前引，卷4，頁51b。

⁷⁹ 同前引，卷2，頁43b。

⁸⁰ 同前引，卷4，頁51b。

⁸¹ 同前引，卷1，頁50b。

⁸² 同前引，卷3，頁55b。

⁸³ 同前引，卷4，頁48a。

⁸⁴ 同前引，卷3，頁15a。

⁸⁵ 同前引，卷2，頁8a。

〈鼎〉道：「鼎者，養人之器，君子正其位以養天下，若持鼎然。」⁸⁶

第三類與陰陽剛柔有關者，如，釋〈小畜〉道：「畜，容受之義也。小畜者，陰有未化，陽不可以不待，故容而受之也。」⁸⁷ 釋〈未濟〉道：「未濟而曰亨者，剛柔不當位，而有相為用之道也。」⁸⁸

綜觀上述，除了第三類談陰陽剛柔外，雖可合於儒家觀點，但亦非僅為儒家所有；第一類與第二類皆本於儒家修德與經世的主張。即此可見程氏釋卦名之特色。

(四) 卦辭解釋

前已指出程氏提出參考〈彖傳〉釋卦辭原則。至於具體釋經，彼釋〈師〉卦辭，便據〈彖傳〉言道：「師貞正，則有得眾之道。大人德出乎眾，而以天下為度者也。」⁸⁹

對於卦辭中常出現的語詞，如，元亨利貞、利涉大川、利（不利）有攸往、利建侯等用語，程氏的解釋方式明顯與朱子不同。程氏依據個人對卦名的解釋，參考上下二體卦象與〈彖傳〉內容，並加上儒家義理而作出解釋。如釋〈屯〉道：「屯者，險難之象，亂極當治，故曰元亨。利貞者，動不可恃。勿用有攸往者，險不可犯也。利建侯，言當此之時，聽命於聖賢而後可為也。」⁹⁰ 程氏對卦辭的解釋是依據〈屯〉的卦義，加上儒家重視聖賢的觀點而得。

至於與方位有關的用語，如，利西南、不利東北，程氏不取卦位說，而據卦象、〈彖傳〉作解釋。如，釋〈解〉道：「利西南，前行無礙也。」此實依據〈彖傳〉「利西南，往得眾也。」⁹¹ 從程氏的作法來看，雖然卦位說出於〈說卦傳〉，但彼仍認為與解經無關，遂不予採用。相較下，〈彖傳〉與解經較密切，故加以參考。

此外，在卦（爻）辭中，程氏極為重視「貞」的概念，彼云：「易之所最重者，貞也。」⁹² 對於「貞」的解釋，程氏認為有二解，一解為正，一解為常。之所以不全訓為正，程氏從理上推論認為，若貞皆訓為正，則何以經文會出現「不可

⁸⁶ 同前引，卷4，頁8b。

⁸⁷ 同前引，卷1，頁32a。

⁸⁸ 同前引，卷4，頁55a。

⁸⁹ 同前引，卷1，頁25a。

⁹⁰ 同前引，頁11a-11b。

⁹¹ 同前引，卷3，頁33a、34a。

⁹² 同前引，卷1，頁10b。亦見於程廷祚，《大易擇言》，卷2，頁24b

貞」、「貞凶」等用語。彼言道：

蓋貞有二義，一訓為正，一訓為常，讀者當各以本辭求之，如「貞吉」之貞。應作正解者固多，應作常解者亦多。若「貞凶」、「貞吝」之屬，則宜俱作常解，言如是而獲凶與吝者，理之常也。天下豈有出於正，而聖人以為凶、吝者乎？⁹³

除了釋卦辭內容外，於以下數卦，另加上人事哲理的發揮。如，釋〈謙〉卦辭後云：「凡物之理，侈則亡，約則存也。」⁹⁴ 釋〈豫〉卦辭，加上「樂不貴乎獨，而貴乎同」一句。⁹⁵ 釋〈蠱〉卦辭，增加「有事者，非聖人之所得已也」一語。⁹⁶ 於〈觀〉卦辭，增補「君子可不修其敬德，以持將頹之運乎」一語。⁹⁷ 釋〈明夷〉卦辭增加：「君子之自夷其明，而明存者，莫正於此矣。」⁹⁸ 於〈家人〉卦辭增云：「婦道正而後家道隆也，是在齊家之君子。」⁹⁹ 於〈睽〉卦辭則云：「萬物各執其用而不能相通也，然雖各執其用，而未嘗不相為用，在辨其所以異而已。」¹⁰⁰

前面論易簡哲學時，已指出程氏重天人性命之學，釋卦辭時，確實側重心性及修德。如程氏釋〈歸妹〉卦辭，指出情與欲的限制，言道：「有欲動情勝而躡等於進之意焉。」¹⁰¹ 於〈井〉卦辭，則由卦辭對井之特性的說明，用以比喻人性。彼強調吾性常定，而吾心寂然感通。人若自棄而不修德，則不見本性，彼云：

井者生民之大用，終日灌輸，猶人之有性也。「改邑不改井」，事物無定形，而吾之性常定也。「无喪无得，往來井井」，未發之中，本無增減，感物而動，往來無窮，而性自若，其故所謂「不改井」者是也。然性雖人所同具，至於臨時不能自見其性，而反以鹵莽滅裂，甘於自棄者

⁹³ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁12b。

⁹⁴ 同前引，《周易正解》，卷1，頁54a。

⁹⁵ 同前引，卷2，頁1a。

⁹⁶ 同前引，頁8a。

⁹⁷ 同前引，頁14b。

⁹⁸ 同前引，卷3，頁18b。

⁹⁹ 同前引，頁22a。

¹⁰⁰ 同前引，頁25a。

¹⁰¹ 同前引，卷4，頁22b。

多矣。故曰「汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶」。¹⁰²

程氏又藉由〈艮〉卦卦辭說明儒家的修身之道。彼認為，〈艮〉卦雖言止之道，但卦辭卻不偏言止，且不偏言行，以其一依於吾性之故。彼言道：

艮，止也，學之所以成始而成終也。然所止者，神明之樞要，不可以跡象求，不可以虛無執，故「艮其背，不獲其身」，止而不見有我也，是以不偏於止也；「行其庭，不見其人」，行而不見有物也，是以不偏於行也。行止惟在於天德，則無偏枯執一之害，而免於咎矣。¹⁰³

此外，程氏釋〈否〉「否之匪人」，亦有其獨到見地，認為卦辭言「否之匪人」是指世之否、泰全由於人，尤其是主政者。彼云：「否之匪人，世非有否、泰也，在人而已。主世者非其人，以至於否，咎將誰歸乎？」¹⁰⁴

程氏釋卦辭，扣緊卦辭內容，並參考〈彖傳〉的解釋，並依據天人性命的大原則，對卦辭提出相應且深刻的解釋，其中常充滿明智的洞見。

(五)對爻辭的解釋

對於卦與爻，程氏反對舊說卦以時言，爻以位言的主張，認為卦代表天下事物，而爻則兼時與位。彼云：「先儒以時言卦，以位言爻，不知卦主天下之事物，爻則兼時、位而言」、「天地之間，同此一事，而時、位不同，故一卦之中，六爻不能皆善。」¹⁰⁵

程氏釋爻辭，主要依據三原則：陰陽、卦象、貴賤之位。程氏云：「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。」¹⁰⁶ 然細究此三原則，據此釋爻辭者，程氏並非唯一，則其獨特性何在？筆者以為，程氏的獨特處便在於，僅據此三原則釋爻辭，而將前賢常使用的卦主、卦變、爻變，以及承、乘、比、應皆棄而不用。

¹⁰² 同前引，頁 1a-1b。

¹⁰³ 同前引，頁 15b-16a。

¹⁰⁴ 同前引，卷 1，頁 43b。

¹⁰⁵ 同前引，《易學要論》，卷下，頁 3a-3b。

¹⁰⁶ 程廷祚，《大易擇言》，〈例略〉，頁 2b。類似說法亦見於程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷下，頁 5a。

至於程氏依據陰陽原則釋爻辭者，如釋〈屯〉六二云：「六二陰遠於陽，求其主而不得，故為屯遭班如之象。」¹⁰⁷ 據卦象釋爻辭者，如釋〈賁〉九三云：「九三處離明之極，盡飾之道，潤澤有加，非不美也。然循而行之，能無文勝之慮乎？」¹⁰⁸ 據貴賤之位釋爻辭者，如釋〈離〉六五釋該爻〈小象傳〉道：「『離王公』，言五所離乃王公之位。」並據〈小象傳〉發揮道：「若履王公之尊，而常懷虎尾春水之懼，未有不吉者也。」¹⁰⁹

程氏又強調，這些三條原則在實際運用上並無定法，或依上、下爻來看，或據六爻觀之，抑或同一個卦的卦象在不同的爻有不同解釋。彼云：

至若立象盡意，或假物類，或準事情，變動不居，初無定格。有取諸上、下爻者，如〈屯〉之六四目九五為婚媾，〈蒙〉之六三目九二為金夫是也。有取諸前、後爻者，〈蒙〉之「困蒙」，〈比〉之「匪人」，皆以在群陰之間是也。有合數爻而易地殊觀者，如〈師〉卦五陰自九二視之為眾，自六三視之為尸，自九五視之為禽是也。略舉其例，而皆不出乎前三者。¹¹⁰

即便以三原則釋爻辭並無定法，但程氏仍透過對爻辭的整理，就爻貴賤之位歸納出幾點通則：1. 初爻有言趾、言尾者；2. 爻居下卦，而言人身軀幹之象者；3. 爻居三、四之位而言心者；4. 爻居二、五之位而言心者。¹¹¹

此外，程氏釋爻辭亦使用「當位」、「不當位」的用語，但所取義不採舊說陽爻居陽位，陰爻居陰位，而是就人當不當其位而論。如釋〈革〉九三云：「九三剛不當位，征凶，行而未必吉也。」¹¹² 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？」¹¹³ 依舊說九三應屬當位，但程氏的用法卻是指是剛而不能合於其位之人。

¹⁰⁷ 程廷祚，《易通》，《周易正解》，卷1，頁12b。

¹⁰⁸ 同前引，卷2，頁22a。

¹⁰⁹ 同前引，頁50a、50b。

¹¹⁰ 同前引，《易學要論》，卷下，頁5a-5b。

¹¹¹ 同前引，頁11b-12a。

¹¹² 同前引，《周易正解》，卷4，頁6b。

¹¹³ 同前引，頁10b。

另外，程氏釋爻辭，亦偶有相應於爻辭的義理發揮。如釋〈小畜〉上九云：「君子之自積其德，誠不可以不汲汲也。」¹¹⁴ 又釋〈豫〉六二云：「六二以理自守，凡天下可樂之境，最易以移人。」¹¹⁵ 又釋〈恆〉六五云：「夫誠有以自守，則亦可謂之恆而得其正者矣。然君子之道至大，非恆於一節而已也。」¹¹⁶

歸結程氏爻辭解釋的作法及特點，程氏僅取陰陽、卦象、貴賤之位三條根本原則，依據爻辭內容，考察爻之時位，並參考〈小象傳〉，本於天人性命之理，提出相應地解釋。

五、程氏《易》學核心：「易簡」哲學

除了前面所論對前賢義例解經所作的反省，程氏對歷代《易》家偏重象、數、理的釋《易》方式亦有所反省。彼云：「至于談象之家，穿鑿傳會，無所不至，而皆昧于效此、像此之義。噫！此易道之所以不明也。」¹¹⁷ 又云：

象也，數也，理也，後之言《易》者，各執其是以名家，而不知其在於《易》則一而已。一者何？「—」、「--」是也。由一「—」、一「--」而為八卦，而為六十四卦，……以剛柔言之則曰象，以奇偶言之則曰數，以健順言之則曰理，而皆不越乎二畫者。¹¹⁸

即此可見，程氏認為天地自然之易及整部《易》書皆可歸本於陰陽，即此建構出「易簡」哲學。易簡哲學的易簡概念實本於〈繫辭傳〉，程氏並認為易簡正是《易》的本原。彼云：「孔子作《易傳》，首明易簡。曰：『像此而謂之象，效此而謂之爻』，蓋慮易道之晦蝕于群言，而揭其本原，以詔萬世者至矣。」¹¹⁹

程氏強調瞭解聖人如何作《易》極為重要，並藉由〈繫辭傳〉見出聖人如何體易而作《易》。言道：「《易》之不明，世人不求《易》之所以作也。仰則觀象於天，俯則觀法於地；近取諸身，遠取諸物，昔之聖人以是作《易》。而今惟求之於

¹¹⁴ 同前引，卷1，頁35a。

¹¹⁵ 同前引，卷2，頁2b。

¹¹⁶ 同前引，卷3，頁7b。

¹¹⁷ 程廷祚，《大易擇言》，卷35，頁5b。

¹¹⁸ 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁1a。

¹¹⁹ 程廷祚，《大易擇言》，〈自序〉，頁1a-1b。

書，欲其能明，得乎？」¹²⁰ 對於聖人所體悟天地自然之易，彼歸結出陰陽為《易》之本。言道：「幾微其究也，廣大非有二機也，一以貫之者也。於氣為陰陽，於象為柔剛，於數為奇偶，於德為健順，聖人本此以定吉凶而生大業，吾今而知《易》之所以作也。」¹²¹ 又云：

陰陽無形，而剛柔有數。八卦未立以前，惟有陰陽，陰陽非他，所謂健、順、動、入、陷、麗、止、說八者之道而已。八者相交、相變於天地之間，聖人見之，而遂以立卦。……既有八卦以後，則止言剛柔，以其已有奇偶之數也。然剛柔亦不離乎健、順、動、入、陷、麗、止、說八者之道，其陰陽非有二也。¹²²

因此，陰陽是聖人對天地萬物一以貫之的體會，彼稱之為易簡之理。¹²³ 而陰陽可見，具現為健、順、動、入、陷、麗、止、說之理。聖人作《易》，則以符號表現天地萬物的象、數與理。

程氏亦指出聖人作《易》的目的在於開物成務，但如何開物成務，程氏認為在於以易簡哲學化解天下險阻。彼云：「聖人欲以易簡之道，濟天地之險阻，故首以〈乾〉、〈坤〉而終于〈既濟〉、〈未濟〉。」¹²⁴ 又言道：「聖人之作《易》也，剛柔相錯而成卦，卦成而有象，象立則有名，名定而義生，義生而辭出。吉凶與民同患，易簡而天下之理得，開物成務，如是而已。聖人欲以爻象，明道之難明。」¹²⁵

程氏易簡哲學的內容為何？其一是六十四卦以〈乾〉、〈坤〉為主。彼云：「言《易》之精蘊，惟在〈乾〉、〈坤〉，而學者當于此求之，孔子示人觀象玩辭之要如此。」¹²⁶ 從結構上看，《易》六十四卦，以〈乾〉、〈坤〉為首，其下六十二卦皆與〈乾〉、〈坤〉相關。彼言道：「〈乾〉、〈坤〉二卦剛柔之未交者

¹²⁰ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，頁 3a。

¹²¹ 程廷祚，《讀易管見》，〈論易簡一〉，頁 4b。

¹²² 程廷祚，《易通》，《易學要論》，卷上，頁 6a-8b。

¹²³ 「象之說有二，內象人心，外象人事。……象人心者，一、--之象；象人事者，六十四卦之象。……要其至而言，一、--亦非象也，所以象夫易簡也。」同前引，頁 1b-2a。

¹²⁴ 程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，《青溪文集》，卷 1，〈易論三〉，頁 9。

¹²⁵ 程廷祚，《易通》，《周易正解》，〈隨記〉，頁 1a。

¹²⁶ 程廷祚，《大易擇言》，卷 34，頁 75b。

也，以下六十二卦則皆剛柔之相交而自〈屯〉始。」¹²⁷ 且〈繫辭傳〉屢言〈乾〉、〈坤〉，並將之視為門戶，程氏依經傳將重心擺在〈乾〉、〈坤〉。並參據〈繫辭傳〉「乾以易知，坤以簡能」一句，發展出易簡思想，並為易簡思想提出極豐富的哲學內容。彼云：「《大易》之主宰在於〈乾〉、〈坤〉，〈乾〉、〈坤〉之精蘊在於易簡，而萬理、萬事又皆統於乾元。故《易》之為書，惟〈乾〉卦至大，〈坤〉已相去甚遠，其餘六十二卦，不過一時一事之用耳。」¹²⁸

其二是以〈乾〉、〈坤〉明天人性命之理，此為萬理之本原，既然掌握萬理本原，便具有易簡之用。故彼言道：「乾、坤者，名也；健、順者，德也；易簡者，用也；奇偶者，數也；剛、柔者，性情也。」¹²⁹ 至於何以重視易簡之用，可由程氏的一段話得到印證。程氏云：「孔子沒而易道不傳，學術分裂。言事功者，不知求端於性命；言性言心，儒與釋又各謬於所見，而乾元之旨遂晦於天下。」¹³⁰ 又云：「天下之理，莫非性命之理，故曰『易簡而天下之理得』。易簡之重如此，而先儒未有能發其蘊者，亦反復求之于《易》而已。」¹³¹ 此正是程氏解《易》以天道性命之學為根本的緣故。也正因強調宇宙及人存在的本源，使其義理具有易簡的特色，以其成為有本之學。

其三主張乾、坤之外無道或太極，又反對伊川與朱子將陰陽只目為形下之氣，且批評朱子將道解釋為理。程氏對於舊說提出批評，言道：「易簡之外，無所謂乾、坤；乾、坤之外，無所謂道，而亦無所謂易，可知矣。〈大傳〉之言，章明如是，而後人紛紛欲加太極于乾、坤之上，又謂陰陽不得為道。」¹³² 又云：

三代以下，談術數者，假于五行之生克，星宿之吉凶，以惑世誣民，謂之陰陽；儒者言理言道，昧其本原，而于陰陽，則惟以寒暑晝夜之粗迹當之，蓋陰陽之說，晦而不明久矣。若程子謂，陰陽是形而下者；朱子謂，陰陽迭運者氣也，其理則所謂道，此皆顯與〈大傳〉違悖，不可不

¹²⁷ 同前引，卷3，頁4a。

¹²⁸ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，頁4a。

¹²⁹ 同前引，頁9b。

¹³⁰ 同前引，《周易正解》，卷1，頁2b。

¹³¹ 程廷祚，《大易擇言》，卷34，頁8b。

¹³² 同前引，卷35，頁5b。

知。¹³³

既然程氏不贊同舊說，於陰陽之上談太極，又反對伊川與朱子將陰陽只目為形下之氣，且批評朱子將道解釋為理。順此，以下將更深入論析程氏所說的陰陽，及彼對於太極與陰陽如何理解。

筆者認為程氏的論述重心在陰陽，不在道或太極。彼所說的陰陽確實不同於伊川、朱子所說的形下層次，而是從氣的根源處談，故屬於形上層面。此可由程氏常談及「乾元」、「坤元」，及較獨特的「真陰陽」概念見出。

程氏所說的「真陰陽」，即所謂純陽、純陰之氣，純陽之氣乃一切存在物之本性，純陰之氣為一切存在物形質之根本。在生化過程中，純陽之氣可恆常保持純粹無染，而純陰之氣則與形下之氣不免相互作用，方能化育萬物。彼言道：

明於《易》，然後知真陰陽。無為陽，無形為陰；主一切有為陽，成一切有為陰；至精為陽，精而兼雜為陰；統領者為陽，服從者為陰；先動後靜者為陽，先靜後動者為陰；無始無終者為陽，有來有去者為陰；無外無內者為陽，有方有所者為陰。知真陰、真陽則能見萬物之情。¹³⁴

程氏認為「真陰陽」不易體會，因現實所見皆為陰陽交互作用的結果。彼云：「真陰、真陽，陰陽之分也。豈易言知哉！若耳目所可及，心思所可到，則無非二物之交，蓋二物不交，則無天地萬物。」¹³⁵ 程氏雖就體上區分純陰、純陽之氣，但亦強調在作用上純陽、純陰之氣是不可分離的。彼云：「陽不得陰不靜，陰不得陽不明。陽得陰，陰得陽，此之謂通乎晝夜之道而知。」又云：「陽自統陰，陰自從陽。」¹³⁶

程氏對於宇宙生成及萬有存在所提出的思考，一方面強調自然界皆為純陽、純陰之氣相交，在生化過程中，純陰之氣又分化為有形之氣，與形下之氣交相為用，故能成就其生化之大功。另方面指出一切自然現象，皆出於純陰、純陽之氣的作用，於真陰陽之外，無所謂太極或道、理。

關於太極即陰陽，程氏云：「然則太極何物也？解經者當以經解之。第五章

¹³³ 同前引，卷 34，頁 26a。

¹³⁴ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，頁 5b-6a。

¹³⁵ 同前引，頁 6a。

¹³⁶ 同前引，頁 7b、8a。

云：『一陰一陽之謂道』……然則太極即陰陽而已矣。三代以下人，皆以陰陽之粗迹為陰陽，而不知其精粗巨細，無所不統。」¹³⁷ 至於道非外於陰陽的存在，而是就純陽、純陰運行過程而稱之為道，彼言道：

陰陽二物，其大者，生天生地而成天下一切之形象；其精者，為上天之載，於穆之命；其顯者，為日星河岳，鬼神之變化；其降于人也，為易知簡能，仁義之性。蓋天下之可知可見與無形無迹者，無非二物之所為，故曰「一陰一陽之謂道」，道猶路也，謂之道者，言道乃陰陽所行之路。¹³⁸

對於理，理是就純陽、純陰所為之事而言，因純陽、純陰具易簡之特質，故所為之事自能為眾理之本源。彼言道：「道者，陰陽所行之路；理者，陰陽所為之事也。故曰『易簡而天下之理得』。」¹³⁹ 至於程氏所言：「陰陽兼理與氣，而陰陽不得謂之理，謂之氣。」¹⁴⁰ 筆者以為此可視為對朱子、伊川以陰陽為形下之氣的回應，程氏以此強調陰陽是指純陽、純陰之氣，以其具無限性，就所為之事可稱為理，但就其為氣之根源，即此而言氣，是指真元之氣。

落在人的存在來說，心與性的關係，亦同於陰陽。程氏認為，性即純陽虛空純善之氣，心即純陰湛然靈覺之氣。彼言道：

人心湛然靈覺者，此命原也，不可名之為性，以其下統形氣，故謂之命原。人之一身，惟此與虛空元善之性合而為一。……虛空元善之性即乾也，易知自此而出；湛然靈覺即坤也，簡能自此而見。聖人以靜正養性命之原，以廣大者盡易簡之用。¹⁴¹

程氏認為人之性稟純陽之氣而生，故為虛空純善，心稟純陰之氣，具有湛然靈覺的潛能。而心與性之別在於，心為吾身形氣之主宰，但同時亦會受形氣所影響。程氏云：「心之靈覺不離於天則為道心，離於天則為人心，以其出自坤元。坤性墜

¹³⁷ 程廷祚，《大易擇言》，卷 34，頁 64b-65a。

¹³⁸ 同前引，頁 25b-26a。

¹³⁹ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，頁 35。

¹⁴⁰ 同前引，頁 35。

¹⁴¹ 同前引，頁 42b-43a。

下，故易為形氣所桎。」¹⁴² 又云：「無形者，皆易簡也；有形者，皆險阻也。心無一物，則易簡來歸，而險者可平，阻者可通。……《書》曰：『人心惟危』，謂險阻也；『道心惟微』，謂易簡也。」¹⁴³

因此，道心、人心之別，只在於是否離開純善之性。但程氏強調人固有虛空元善之性及湛然靈覺之心，但須時時存性修德以保固之。彼云：「易知、簡能，人性所固有，……人能以易簡之性，存之又存，則道生而德日以崇，義立而業日以廣矣。」¹⁴⁴

程氏《易》著屢言「天德」的概念，「天德」見於〈乾〉用九〈小象傳〉「用九，天德不可為首也。」程氏用天德稱虛空元善之性，並與真陽（乾元）相對應。彼云：「平天下者，當自實其心之天德」¹⁴⁵ 此外，亦從實踐面來談，肯定聖人具有天德，聖人的天德可由言行、行事不起私意見出。彼言道：「『見羣龍无首』，乃聖人天德之純，凡有所為，必待時至事起，而不以意必先之，所謂不以剛為天下先者，其說如是而已。」¹⁴⁶

程氏亦常將天德與「中」、「剛」、「剛中」、「中正」概念相關聯。關於中，一方面是就性的根源而言，一方面是護養善性而言。彼言道：「民之生也，受天地之中而以為性，故聖人立教，惟在於中。人能戒慎恐懼，須臾不失其中，則無往而不得。」¹⁴⁷ 至於以剛言之，如釋〈履〉六三爻辭道：「天德者何？剛之謂也。」¹⁴⁸ 有時亦以剛中指天德，彼言道：「所謂剛中者，示人以天德也。」¹⁴⁹ 其中，程氏尤其重視中正，視此為聖學的樞機，彼言道：「中正者，天之所以為德，而聖學之樞要也。」¹⁵⁰

綜觀程氏對陰陽的理解及心性問題的探討，其思考極為特殊，吾人須跳脫理氣二元對立，及理為氣之條理的思維，方能相應理解。筆者於前言已指出汪學群對程氏言陰陽及心性作了詳盡論述，並指出汪氏說法的未盡處。於此，筆者將就程氏的主張作更清楚的說明。

¹⁴² 同前引，頁 43a。

¹⁴³ 程廷祚，《讀易管見》，〈論易簡一〉，頁 4a。

¹⁴⁴ 程廷祚，《大易擇言》，卷 34，頁 34a。

¹⁴⁵ 程廷祚，《易通》，《周易正解》，卷 4，頁 44b。

¹⁴⁶ 程廷祚，《大易擇言》，卷 1，頁 15a-15b。

¹⁴⁷ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，頁 46b。

¹⁴⁸ 程廷祚，《大易擇言》，卷 6，頁 23a。

¹⁴⁹ 程廷祚，《易通》，《易學經義》，頁 46b。

¹⁵⁰ 同前引。

首先，須先確立程氏首重陰、陽；其次，確立程氏所說的陰、陽是指形上純陰、純陽之氣，即渾淪未分的真元或太和之氣，具有無限性。其三，陰、陽既可分論，亦可合論。分論是就其特性而分，合論則是就作用層面指出陽、陰相交為用。其四，在宇宙生化過程中，萬有皆受純陰、純陽真元之氣的作用，純陽之氣為萬物之本性，純陰之氣不斷生化，能分化出形質之氣，使純陰之氣與形下形質之氣交雜作用。藉由這四點，方能理解何以程氏認為萬有之源，除純陰、純陽之氣外無他，道只是說明純陰、純陽之氣的運行過程，理只是指陰、陽所為之事，而太極則是就純陰、純陽之氣為萬有之根源而稱為極。

因此，程氏《易》學的易簡哲學，在《周易》以〈乾〉、〈坤〉為本，在論宇宙生成及萬有存在則以純陽、純陰之氣為本源。因此，易簡便是指〈乾〉、〈坤〉二卦的易知、簡能的特色，或指純陽之氣、純陰之氣的特質而言。

六、結論

程氏《易》學屬於義理《易》，其《易》學哲學為易簡哲學。程氏反省時人習《易》、治《易》，常為歷代《易》學所桎梏，不能逕就經傳本身加以探究。正因此有自覺，故彼釋《易》，不僅勇於抉擇不歸依程、朱，亦不輕信前賢的主張，連歷代普遍採用的承、乘、比、應的說法都加以質疑。但程氏亦非全憑己意釋經，而是倚重《易傳》。一方面藉由〈繫辭傳〉，發展出易簡哲學，並肯定聖人重天人性命之理，及以《易》開物成務的理想；另方面亦肯定〈彖傳〉、〈小象傳〉對釋卦、爻辭的重要性，並據二傳以釋經。

程氏以義理治《易》，實與宋代程頤釋經作法相近，但相異處在於程氏釋經內容較重統合式論法，伊川較採分析式解法。此處以二子釋〈乾〉卦名作比較。程氏簡約釋云：「乾者，純陽而至健，天之命，人之心也。」¹⁵¹而伊川分解式論道：

乾，天也。天者，天之形體；乾者，天之性情。乾，健也，健而无息之謂乾。夫天，專言之則道也，天且弗違是也；分而言之，則以形體謂之天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情謂之乾。

¹⁵¹ 同前引，《周易正解》，卷1，頁1a。

乾者，萬物之始，故為天，為陽，為父，為君。¹⁵²

即便程氏釋《易》近於伊川義理治《易》，但程氏《周易正解》並不依循伊川之說，因此不可將之歸屬伊川一系。

對於程氏《易》學的定位，可以確定不屬程朱《易》學一系，至於汪學群稱程氏屬於自行建構體系，與清代焦循屬同類型，筆者以為此看法有討論空間。

對於焦循《易》學，岑溢成認為焦循建立一套嚴謹的《易》學系統。彼言道：

本文的起點，是假定焦循的易學體系是一個一致而聯貫的系統。……我們試著把這些易圖所表示的卦變規則轉寫為電腦程式，並嘗試使用這些程式把易圖重新繪製出來。結果不但能成功把易圖繪出，所繪出的易圖比所有刊本（包括手稿本）的《易圖略》都要嚴謹精確。這證明焦循的卦變規則是系統的、邏輯的，否則不可能為電腦充分掌握。……這不但可以給焦循易學研究者提供最精確的易圖版本，也有助於加強加深我們對焦循易學系統的結構和邏輯的理解。¹⁵³

汪學群以程氏「超越漢、宋易學」而稱程氏自建體系，只能說明程氏的立場，不走漢《易》、宋《易》的路數，無法即此認為程氏自建體系。對照焦循確實自建了一套象數體系，二者明顯不同。

但程氏治《易》是否與清初王夫之（字而農，號薑齋、一壺道人，1619-1692）《易》學相近？船山《易》學重視釋象，依據陰陽爻位釋卦爻辭之象。¹⁵⁴

¹⁵² 程頤，《易傳》，收入《二程集》第2冊（臺北：漢京文化，1983），卷1，頁695。

¹⁵³ 岑溢成，〈焦循《易圖略》的系統研究〉，《鵝湖學誌》，31（臺北：2003），頁81-82。

¹⁵⁴ 關於船山《易》學之研究，可參考朱伯崑，《易學哲學史》（臺北：藍燈文化，1991）；曾春海，《王船山易學闡微》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1978）；蕭漢明，《船山易學研究》（北京：華夏出版社，1987）；劉潤忠，〈論王夫之『乾坤並建』易學理論及其哲學意義〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1（北京：1988），頁59-66；杜保瑞，〈論王船山易學與氣論並重的形上學進路〉（臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1992）；林文彬，《船山易學研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1994）；汪學群，〈王船山占學觀試探〉，《中國哲學史》，3（北京：1998），頁92-97；汪學群，《王夫之易學——以清初學術為視角》（北京：社會科學文獻出版社，2002）；陳祺助，〈王船山論陰陽與太極的關係〉，《哲學與文化》，29.8（臺北：2002），頁123-146；邱黃海，〈船山易學的原理與方法——《周易內傳發例》的解析〉，《鵝湖學誌》，28（臺北：2002），頁149-195；楊自平，〈王船山《周易內傳》解經作法析論〉，《鵝湖學誌》，39（臺北：2007），頁1-56。

如船山釋〈晉〉卦辭道：「三陰分土而為主於下，有諸侯之象焉。六五柔以撫之，使安其位。其所用錫之者，馬之蕃庶，馬以行地，而坤土主利也。……晝日，離明之象。」¹⁵⁵ 朱伯崑嘗對船山《易》學評論道：

他主張依象文義和卦德說解釋卦象同卦爻辭的聯繫，雖不排斥取象說，但以取象說為枝葉。因此，其在《外傳》和《內傳》中，主要依據一卦之中陰陽爻位的關係，解說卦爻辭。而對漢《易》以來象數學派提出的體例，如卦氣說、納甲說、五行說、互體說等，或加以排斥，或不引用，或作為異外處理。此表明其解《易》的路線，屬於義理學派。¹⁵⁶

又云：

但就理象的關係說，並非如程朱那樣，重理而輕象，而主張「即象以見理」，反對脫離卦象和物象，純言義理。這又是繼承宋《易》中氣學派的傳統，並且吸收元明以來象數學派中象學一派的觀點。其容納象數學派的觀點，不僅限於取象說，而且將象數範疇，作為其《易》學哲學的範疇之一，加以闡述。……王夫之的《易》學及其哲學，可以說又是基於義理學派的立場，對以前的《易》學作了一次總結。¹⁵⁷

朱氏所論甚是。船山對漢《易》提出反省，對程朱《易》雖有承繼，但有開展。船山釋《易》強調釋象，於《易》學哲學重視氣，並提出許多《易》學主張，如「乾坤並建」、「錯綜合一」、「象爻一致」、「占學一理」等，¹⁵⁸ 因此可視船山屬自建義理《易》學體系。

相較於船山，程氏亦同屬義理派，且亦對歷代《易》學有所反省，但筆者以為程氏仍不同於船山，以其未自建體系之故。

若深究程氏的作法，確實不在自建體系，相較焦循與船山致力建構體系，程氏

¹⁵⁵ 王夫之著，船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第1冊（長沙：嶽麓書社，1996），《周易內傳》，頁301。

¹⁵⁶ 朱伯崑，《易學哲學史》第4冊，頁12。

¹⁵⁷ 同前引，頁13。

¹⁵⁸ 參見王夫之著，船山全書編輯委員會編校，《船山全書》第1冊，《周易內傳》，〈發例〉，頁649-684。

的作法反而將歷代《易》學所構築的種種體系、名詞加以瓦解，重新主張回到經傳本身。但僅是如此看待程氏《易》學，仍有所不足。

綜觀程氏《易》學的獨特性有三：其一，異於前代《易》家著眼於六畫卦象，即此而談當位與否及比、應諸問題，程氏反著重三畫卦，以上、下二體之象釋卦爻辭。其二，程氏易簡哲學重視乾、坤，以其純陽、純陰之故。其三，程氏於三畫卦不取天、地、雷、風、坎、離、艮、兌等具體物象，而採抽象義的卦德，即健、順、動、入、陷、麗、止、說，即不依〈大象傳〉以具體物象解釋上下卦，而取〈彖傳〉常使用的三畫卦的卦德。

此外，上述三點又可相關聯，程氏重三畫八卦，尤以乾、坤為根本；且程氏以陰陽論乾、坤，又以卦德論八卦，皆不取具體物象，而採抽象思維，此便是程氏《易》學之特色所在。¹⁵⁹

從《易》學史發展來看，明清《易》學多受漢《易》、程朱《易》的影響，但程氏堅定地提出以經解經的主張並具體實踐，《大易擇言》是程氏對歷代《易》學的理解與檢視，而《易通》便是程氏回歸經典的成果，至於程氏《易》的特殊處便是以三畫卦的卦德及易簡哲學治《易》。若能從此向度看待程氏《易》學，或許更能體會程氏治《易》的深刻用心。

（責任校對：劉思妤）

¹⁵⁹ 此觀念承蒙岑溢成教授指點，個人加以吸收消化而得。

引用書目

一、傳統文獻

- 王夫之著，船山全書編輯委員會編校，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1996。
- 李 塏，《周易傳注》，《景印文淵閣四庫全書》第 47 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- 俞 琰，《俞氏易集說》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第 3 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 晏斯盛，《學易初津》，《景印文淵閣四庫全書》第 49 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- 程 頤，《易傳》，收入《二程集》第 2 冊，臺北：漢京文化，1983。
- * 程廷祚，《大易擇言》，《景印文淵閣四庫全書》第 52 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- * _____，《易通》，《續修四庫全書》第 20 冊，上海：上海古籍出版社，1995，清乾隆十二年道寧堂刻本。
- * _____，《讀易管見》，《續修四庫全書》第 20 冊，上海：上海古籍出版社，1995，三近堂藏本。
- * 程廷祚撰，宋效永校點，《青溪集》，合肥：黃山書社，2004。
- 項安世，《周易玩辭》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第 2 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 趙汝楳，《易雅》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第 2 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 趙爾巽、柯劭忞編纂，《清史稿》，臺北：洪氏出版社，1981。
- 鄭汝諧，《東谷鄭先生易翼傳》，收入納蘭性德、徐乾學輯，《通志堂經解》第 2 冊，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996。
- 戴 望撰，劉公純標點，《顏氏學記》，北京：中華書局，1958。

二、近人論著

- * 朱伯崑，《易學哲學史》，臺北：藍燈文化，1991。
- 杜保瑞，《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》，臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1992。
- * 岑溢成，〈焦循《易圖略》的系統研究〉，《鵝湖學誌》，31，臺北：2003，頁 63-84。

- 汪學群，〈王船山占學觀試探〉，《中國哲學史》，3，北京：1998，頁 92-97。
- _____，〈王夫之易學——以清初學術為視角〉，北京：社會科學文獻出版社，2002。
- * _____，〈清代中期易學〉，北京：社會科學文獻出版社，2009。
- 林文彬，〈船山易學研究〉，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1994。
- 周兆茂，〈論程廷祚的哲學思想〉，《安徽師大學報》（哲學社會科學版），1，蕪湖：1988，頁 44-51。
- 邱黃海，〈船山易學的原理與方法——《周易內傳發例》的解析〉，《鵝湖學誌》，28，臺北：2002，頁 149-195。
- 柳 宏，〈清代《論語》詮釋史論〉，揚州：揚州大學中文所博士論文，2004。
- 姜廣輝，〈顏李後學程廷祚〉，《江淮論壇》，6，合肥：1984，頁 80-85。
- 胡 適，〈胡適選集：人物〉，臺北：文星出版社，1966。
- 衷爾鉅，〈王源、程廷祚對顏李學派哲學思想的闡發〉，《甘肅社會科學》，2，蘭州：1997，頁 39-45。
- 徐世昌等編纂，沈芝盈、梁運華點校，《清儒學案》，北京：中華書局，2008。
- * 康全誠，〈清代易學八家研究〉，臺北：中國文化大學中文所博士論文，2003。
- 康全誠等，〈清代《易》學特色〉，《遠東學報》，26.4，臺北：2009，頁 585-593。
- 閻紅俊，〈程廷祚古文理論探析〉，銀川：寧夏大學中文所碩士論文，2010。
- 梁啟超，〈近三百年學術史〉，臺北：華正書局，1989。
- 陳祺助，〈王船山論陰陽與太極的關係〉，《哲學與文化》，29.8，臺北：2002，頁 123-146。
- 曾春海，〈王船山易學闡微〉，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1978。
- 楊自平，〈王船山《周易內傳》解經作法析論〉，《鵝湖學誌》，39，臺北：2007，頁 1-56。
- 楊奕成，〈程廷祚之易學及其思想〉，臺北：淡江大學中文所碩士論文，2004。
- 趙銘豐，〈程廷祚〈《尚書古文疏證》辨〉述評〉，《國家圖書館館刊》，1，臺北：2010，頁 125-148。
- 劉潤忠，〈論王夫之『乾坤並建』易學理論及其哲學意義〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1，北京：1988，頁 59-66。
- 蕭漢明，〈船山易學研究〉，北京：華夏出版社，1987。
- 羅惠齡，〈試論程廷祚《論語說》對朱熹《論語集注》評議之研究〉，臺北：華梵大學中文所碩士論文，2007。

（說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography）

Selected Bibliography

- Cen, Yi-cheng. "Jiaoxun Yi Tu Lue de Xitong Yanjiu (A Systematic Investigation of Jiaoxun's Diagrams of Hexagramic Change)," *Legein Semi-Annual Journal*, 31, 2003, pp. 63-84.
- Cheng, Ting-zuo. *Da Yi Ze Yan (Viewpoint Choice in The Book of Changes)*. *Jingyin Wen yuan Ge Siku Quanshu (The Complete Collections in Four Treasuries from Wen yuan Pavilion)*, vol. 52. Taipei: The Commercial Press, 1983-1986.
- _____. *Yitong (A Through Understanding in The Book of Changes)*. *Xuxiu Siku Quanshu (Sequel of the Complete Collections in Four Treasuries)*, vol. 20. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1995.
- _____. *Duyi Guanjian (My Limited Understanding of Zhouyi)*. *Xuxiu Siku Quanshu (Sequel of the Complete Collections in Four Treasuries)*, vol. 20. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1995.
- _____. *Qingxiji (Cheng Ting-zuo's Works Collected in the Name of His Style)*, collated & punctuated by Song Xiaoyong. Hefei: Huangshan Publishing House, 2004.
- Kang, Chuan-cheng. "Qingdai Yixue Bajia Yanjiu (Eight Schools on Zhouyi Study in the Qing Dynasty)," Ph. D. Dissertation, Taipei: Chinese Culture University, 2003.
- Wang, Xuequn. *Qingdai Zhongqi Yixue (The Yijing Learning in the Mid-Qing Dynasty)*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2009.
- Zhu, Bo-Kun. *Yixue Zhexueshi (History of Philosophy of Zhouyi Study)*. Taipei: Blue Lamp Cultural Enterprise, 1991.

Using the Method of “Explaining the Classics via the Classics” to Interpret the *Yijing*: Cheng Tingzuo’s Philosophy of *Yijian*

Yang, Tzu-ping

Department of Chinese Literature
National Central University

ABSTRACT

Cheng Tingzuo was a Mid-Qing scholar of the *Yijing* 易經 who endorsed a reading of the text based in moral principles. Cheng reflected on the fact that his contemporaries’ views of the *Yi* were often influenced by the historical interpretations found in the commentarial tradition rather than their own readings of the work. As a result of this reflective process, Cheng advanced an interpretation of the *Yijing* that diverged from the standard Cheng-Zhu position, and he expressed doubts regarding the received methods of explaining the text. Cheng’s *Yi* learning, which was based on the *Xicizhuan* 繫辭傳 section of the work, can be said to have three characteristics. First, Cheng differed from earlier scholars, who focused on the hexagrams, by emphasizing the trigrams and by using the trigram images (from the upper and lower parts of the hexagrams) to explain the *yao* lines. Second, Cheng’s philosophy of *yijian* 易簡 stressed the *qian* and *kun* trigrams because they represented, respectively, pure *yang* and pure *yin*. Third, Cheng did not adopt the concrete material images of the trigrams, but rather utilized the abstract meanings found in their corresponding virtues. Cheng thus not only reassessed the inherited tradition of *Yi* scholarship, he also called for a return to the actual interpretation of the text itself. His *Dayi zeyan* 大易擇言 reflects his understanding of earlier *Yi* learning, while his *Yitong* 易通 resulted from his decision to return to the classics. Both texts are worthy of our attention.

Key words: Cheng Ting-zuo, Qing Dynasty, *Yijing* learning, *Dayi zeyan*, *Yitong*

(收稿日期：2011. 10. 29.；修正稿日期：2011. 12. 28.；通過刊登日期：2012. 7. 12.)