

張爾岐《易》學特色與定位析論^{*}

楊自平^{**}

（收稿日期：101 年 1 月 5 日；接受刊登日期：101 年 4 月 19 日）

提要

張爾岐（字稷若，號蒿庵，1612—1677）為明末清初重要經學家。張氏《周易說略》於眾《易》注選擇《周易本義》，並藉由對《本義》作簡要的義理解釋與發揮，承繼朱子重「本義」的精神，主張探求「理之象」，闡發聖人的教誡義。張氏《易》學的另一特色是透過講學推廣《易》教。張氏的《易》學哲學重視元氣，主張理氣不二、理勢合一，與王船山的觀點有同有異。張氏《易》學之重要性實為在元、明釋象、釋義過度發展之後，重新正視並回應朱子的主張，順應《易》學的發展。與同時期的刁包相較，張氏治《易》近於朱子，刁包治《易》近於伊川。張氏《易》學有其特色，值得吾人關注。

關鍵詞：張爾岐、《周易說略》、《易》學、朱子、清初

^{*} 本文曾於 2011 年 8 月 5-7 日中央大學儒學研究中心主辦「東亞儒學的當代詮釋國際學術研討會」上宣讀。承蒙中研院文哲所鍾彩鈞教授講評，在此特致謝忱。會後經過數次修改，又幸蒙本刊兩位匿名審查專家提供寶貴修訂意見，使拙文得以再次修訂，於此一併致謝。

^{**} 中央大學中文系副教授。

一、前言

張爾岐（字稷若，號蒿庵，1612—1677）為明末清初重要經學家，著作甚豐。¹然其後學者，多認定《禮》學最具代表性。如，清·江藩（字子屏，號鄭堂，1761—1831）肯定張氏的《禮》學成就，就其承繼漢·鄭玄（字康成，127—200）《儀禮注》，將他歸於漢學家。²四庫館臣亦指出：「爾岐之專門名家，究在鄭氏學也。」³《清史稿》亦著墨於張氏的《禮》學特色及顧炎武的讚美語。⁴《清儒學案》亦指出：「至其精研《禮經》，墨守高密，最為亭林所推服。後來繼起，循其緒而擴之，先導之功，不可泯也。」⁵

即此可見，清儒多從《禮》學肯定張氏的學術貢獻。無怪乎汪學群如是說：「作為清初著名經學家，張爾岐以治三《禮》而名家，這似乎是當時及後來學者的不刊之論。」⁶相

¹ 張氏的著作，據清·江藩記載：「始名《儀禮鄭注節釋》，後改名《儀禮鄭注句讀》。又參定監本脫誤，凡二百餘字，並考《石經》脫誤，凡五十餘字，作〈正誤〉二篇，附於後。……《夏小正傳注》一卷、《吳氏儀禮考注訂誤》一卷、《弟子職注》一卷、《老子說略》二卷、《濟陽縣志》九卷、《蒿庵集》三卷、《蒿庵閒話》二卷、《春秋傳議》未成。」參見氏著：《漢學師承記》（臺北：廣文書局，1993年5月），卷1，頁10。清·趙爾巽等亦記載：「成《儀禮鄭注句讀》十七卷，附以〈監本正誤〉、〈石經正誤〉二卷。……爾岐又著《周易說略》八卷、《詩經說略》五卷。」參見氏著：《儒林二》，《清史稿》第18冊（臺北：洪氏出版社，1981年8月），卷481，頁13169。關於《周易說略》的卷數，清·永瑤等：《四庫全書總目》上冊作四卷，並云：「惟第四卷分為二，故亦作五卷。李煥章作爾岐傳云八卷者，誤也。」參見氏著：《四庫全書總目》上冊（北京：中華書局，1995年4月），卷9，頁71。嚴靈峰主編之《易經集成》，亦收錄《周易說略》四卷，版本為宣統元年善成堂刊本。汪學群則指出：「今據北京圖書館藏，清康熙五十八年（1719），泰山徐氏真合齋磁版印本，《周易說略》為八卷，可知《周易說略》為八卷，《四庫全書總目》有誤。」參見氏著：《清初易學》（北京：商務印書館，2004年10月），頁197。即此可見，各家所據版本不同，卷數亦異，汪氏所論未當。

² 清·江藩云：「年三十，讀《儀禮》，歎曰：……因鄭康成注文古質，賈公彥釋義曼衍，學者不能尋其端緒，乃取經與注章分之，定其句讀，疏其節錄，其要取其明注而止，有疑義則以意斷之，亦附於末，始名《儀禮鄭注節釋》，後改名《儀禮鄭注句讀》。又參定監本脫誤凡二百餘字，並考《石經》脫誤凡五十餘字，作〈正誤〉二篇附於後。成書之時，年五十有九矣。昆山顧炎武遊山左，與爾岐友善，讀其書而為之序，手錄一本，藏山西祁縣所立書堂。嘗與汪琬書，稱爾岐之學，根本先儒，立言簡當。又與友人論師道書曰：『獨精三《禮》，卓然經師，吾不如張稷若。』其為亭林所推重如此。」參見氏著：《漢學師承記》，卷1，頁9-10。

³ 清·永瑤等：《四庫全書總目》下冊（北京：中華書局，1995年4月），卷181，頁1636。

⁴ 清·趙爾巽等：《清史稿》記載：「年三十，覃思儀禮，以鄭康成注文古質，賈公彥釋義曼衍，學者不能尋其端緒。乃取經與注章分之，定其句讀，疏其節，錄其要，取其明注而止，有疑義則以意斷之，亦附於末，成《儀禮鄭注句讀》十七卷，附以〈監本正誤〉、〈石經正誤〉二卷。顧炎武游山東，讀而善之，曰：『炎武年過五十，……』。」參見氏著：《清史稿》第18冊，卷481，頁13169。

⁵ 徐世昌等：《用六學案》，《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），卷16，頁699。

⁶ 汪學群：《清初易學》，頁244。

較下，《易》學方面顯得不值一書。《四庫全書》著錄張氏《儀禮鄭注句讀》，卻將《周易說略》列於存目。依《四庫全書總目·凡例》第三條所云：

今詔求古籍，特創新規，一一辨厥妍媸，嚴為去取。其上者，悉登編錄，罔致遺珠；其次者，亦長短兼臚，見瑕瑜之不掩。其有言非立訓，義或違經，則附載其名，兼匡厥繆。至於尋常著述，未越群流，雖咎譽之咸無，究流傳之已久，準諸家著錄之例，亦併存其目，以備考核。⁷

故杜澤遜認為上述說法意指《四庫存目》之書不外兩類：一是「平庸俚淺」，二是「違背正統觀念」。又認為：「《存目》各書提要大都只是挑剔之詞，諸如『殊無可取』、『非說經之道』、『非通論也』、『可據為定論也』之類評語，隨處可見。」⁸若單從表面看，四庫館臣肯定《句讀》一書，卻不稱許《說略》。但事實是否如此？有必要就《說略》作深入考察，以檢驗四庫館臣的論斷。

至於現今學界對張爾岐的研究主要有兩方面：一是張爾岐交遊研究，⁹尤其關注張氏與清·顧炎武（本名繼坤，改名絳，字忠清，改名炎武，字寧人，號亭林，1613—1682）的交遊與論學。二是張爾岐學術思想研究，¹⁰雖然討論範圍廣及《易》學、理學、《禮》學、《老》學諸論著，亦肯定這些論著的價值，但仍以《禮》學成就較受關注。¹¹

⁷ 清·永瑤等：《四庫全書總目》上冊，卷首，頁17。

⁸ 杜澤遜：〈《四庫存目》諸書的價值及其流傳與輯印〉，《文哲研究通訊》第6卷第2期（1996年6月），頁123。

⁹ 相關論文有數篇。如，張華松：〈張爾岐交遊考〉，《孔子研究》2004年第3期，頁91-99。趙儺生：〈顧炎武與張爾岐〉，《東岳論叢》1985年第5期，頁85-89、83。

¹⁰ 關於張氏《易》學方面的研究，除本文所引汪學群《清初易學》外，尚有陳怡青《張爾岐周易說略研究》（臺北：臺北市立師範學院應用語文研究所碩士論文，2001年）。該文指出《周易說略》援引並評議《本義》、程《傳》，且參引眾說。並提及張氏的《易》學觀，包括論易之起源：《易》乃模寫天地之易，論《易》的內容：陰陽變易之道，及論易之性質：推天道以明人事。又討論張氏所說的太極、氣、心。最後歸結張氏《易》學特色：1、寧為略而不為詳的說解態度，2、本朱熹之說而不拘守，3、偏重「義理易」，肯定「象數易」，4、釋《易》內有「經世致用」之意。關於張氏老學及理學的研究，如，王繼學：〈論張爾岐的《老子說略》在老學史上的地位〉，《商丘師範學院學報》第22卷1期，（2006年1月），頁20-22。王建美：〈張爾岐理學思想論略〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》2004年第5期，頁43-47。其他尚有王鈞林：〈張爾岐的學問與思想〉，《孔子研究》2007年第2期，頁75-85。

¹¹ 關於張氏《禮》學的研究，戴君仁指出：「張氏是藉《儀禮》，來抒發他思古之幽情。……我想他作這部書，其目的是要後人不忘自己的文化，亦即是不忘自己的歷史。」參見氏著：〈書張爾岐《儀禮鄭注句讀》後〉，收入張爾岐：《儀禮鄭注句讀》（臺北：學海出版社，1997年10月），附錄頁1-7。林存陽指出：「這不僅開一代治《儀禮》學之先聲，其禮與性命之說相結合的思想取向，對其後『禮學即理學』思想的形成，亦不無啟發。」參見氏著：〈張爾岐與《儀禮鄭注句讀》〉，《齊魯學刊》2001年第1期，頁40。

汪學群留意到張氏《易》學的成就，並評道：

綜觀他的《易》學，繼承了宋以來義理《易》學的傳統，尤其以程頤和朱熹的《易》學為指歸，並結合明清之際的社會劇變，抉發《周易》義理，對其中蘊含的哲理給予充分發揮，豐富發展了《易》學思想及其基本精神。有鑑於此，乾嘉學者把他僅僅歸結為樸學家，以治考據而稱著學界，是不全面的，應該說，他是考據與義理兼顧的學者。¹²

汪氏指出張氏承繼程、朱《易》學，並認為張氏義理解《易》多有新義，並能兼具考據與義理。與清儒說法相較，清儒肯定張氏《禮》學成就，故認定張氏為漢學家；汪氏由張氏整體學術立論，遂認定張氏為漢、宋兼採派。

順此，可進一步思考以下問題：一是張氏治《易》與治諸經的觀念及作法是否一貫性？二是張氏《易》學與朱子《易》的關聯？以及張氏《易》學是否以義理治《易》？三是張氏《易》學的定位與貢獻。

本文以《說略》為核心，兼論張氏相關《易》著，透過與朱子《易》及元、明朱子《易》學的對照，探究張氏的治《易》目的，進而斷定其定位及貢獻。同時亦考察《儀禮鄭注句讀》、《春秋傳議》這兩部經著，期能見出張氏治經是否有一貫宗旨及作法。藉由這兩面向的探究，指出張氏《易》學的特色及重要性。

二、治經背景與目的

時代變革對張氏造成極大衝擊。張氏嘗云：「明季諸臣，吾不知其何心矣。……國破君死，而獨愛其身之溫飽，身溫飽而名已辱，溫飽有時而盡，名辱者無窮期。」¹³時代因素亦影響張氏的治學態度。張氏面對衰亂之世，其治學態度有兩大轉折，第一階段由原本專治時文並雜學眾家，轉為立志治經史；第二階段則是從立志到具體落實的曲折過程。

對於個人學思歷程的轉變，張氏云：「天降喪亂，備罹荼毒，摧絕惕號之餘，猶時理殘書，修故業，如是者六、七年。一旦悼念身世，發憤盡焚昔所閱房牘，及所自作諸義，

¹² 汪學群：《清初易學》，頁244。

¹³ 清·張爾岐撰、張翰勳等點校：〈蒿庵集·甲申紀文後跋〉，《蒿庵集、蒿庵集摺逸、蒿庵閒話》（濟南：齊魯書社，1991年4月），卷2，頁95。該點校本包含三部書，為了清楚標明出自何書，故以下註腳，僅標出單部書名及卷數，頁數則依原本三書合一的總頁碼。

絕意科舉，日偃蹇蓬蒿敗屋之間，吟嘯自恣。」¹⁴又云：「崇禎黃帝大行之年，予始焚棄時文，不復讀，思一其力於經史。」¹⁵可見張氏於崇禎帝初崩（1644年）便已廢棄時文，立志治經史，但又因國仇家恨擾心，旁及他學。彼言道：

迨棄時文，學經史。君父之恨，身世之感，更至遞起，自分永棄。於時心儀梅福、申屠蟠、王裒、孫登、陶潛之為人，時時取《老子》及《參同》、《文始》之流，讀之以自遣。雜坐田父、酒客間，劇談神仙、方技、星卜、冢宅不絕。所謂經與史，名焉存耳。意之所至，亂抽一帙；意之所止，不必終篇。勿論不解，即解亦不憶。嗟乎！將安歸咎哉！¹⁶

張氏所舉西漢·梅福（字子真，？—？）、東漢·申屠蟠（？）、魏·王裒（字偉元，？—？）、魏·孫登（？）、晉·陶潛（字元亮，365—427）皆為亂世隱居不仕之人。《老子》、《參同契》、《文始真經》則為道家、道教之作，神仙、方技、星卜、冢宅等則屬方伎之學。足見張氏此刻無心於儒家經史之學，而醉心道家、道教及隱逸、方伎之學。

張氏因諸家之學無法安頓身心，經過這番曲折，最後歸本儒家。彼云：

自今以往，業有定紀，不敢雜。首《大學》，次《論語》，次《中庸》、《孟子》，次《詩》，次《書》，次《易》，次《春秋》，次《周禮》、《儀禮》、《禮記》。史則主《綱目》，次《前編》、《續編》、本朝《通紀》、《（大）政錄》。雜書則《大學衍義》，及補《西山讀書記》、《文獻通考》、《治安》，考據《文章正宗》、《明臣奏疏》、《大明會典》。日有定課，不敢息。¹⁷

至此，張氏每日勤治經史，並研治重要的讀書記與政書。張氏曾言此時的治經情形道：「至庚戌歲，愚年五十九矣，勉讀閱，六月乃克卒業焉。」¹⁸此外，張氏棄科舉，於鄉里授徒。為了教學，對前賢經注加以補訂。彼云：「以困於饑餓，強起為鄉里授句讀，求口實，諸抱筴來者，又非八股義不問。不得已，復取坊刻，為科簡好惡，遇難題，鮮當意。」¹⁹《說

¹⁴ 〈自訂書義序〉，《蒿庵集》，卷2，頁77-78。

¹⁵ 〈日記又序〉，同前註，頁74。

¹⁶ 同前註，頁75。

¹⁷ 清·張爾岐：〈日記又序〉，《蒿庵集》，卷2，頁76。

¹⁸ 這段文字，在學海版《儀禮鄭注句讀》所附張氏自序，誤寫成「勉讀六閱月乃克卒業焉。」參見清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，張序頁2b。筆者據《蒿庵集》訂正之。參見清·張爾岐：〈儀禮鄭注句讀序〉，《蒿庵集》，卷2，頁58。

¹⁹ 清·張爾岐：〈自訂書義序〉，《蒿庵集》，卷2，頁78。

略·序》亦云：「予自四十讀《易》時，取以授子姪門人。」²⁰可見張氏治經一部分原因是基於授業需要。

張氏治經的目的在於探求並傳承聖人之道。彼云：「蓋聞聖人之道，備在六經。大人之學，首先格物，格物莫切於窮經，而窮經要歸於體道。」²¹張氏於《傳議》亦強調《春秋》大義，彼言道：「胡文定發《春秋》大義，多三《傳》所未及。」²²又於《句讀·自序》云：

而後其俯仰揖遜之容，如可睹也；忠厚藹惻之情，如將遇也。周文郁郁，其斯為郁郁矣；君子彬彬，其斯為彬彬矣。……使當時遇難而止，止而竟止，不幾於望辟離之威儀，而卻步不前者乎？噫！愚則幸矣。願世之讀是書者，勿徒憚其難也。²³

足見《句讀》乃為助後學習《儀禮》而作，並呈現出彼對周文的嚮往。顧炎武亦指出張氏治經是為傳承聖人之道。彼云：

後之君子，因《句讀》以辨其文，因文以識其義，因其義以通制作之原，足夫子所謂，以承天之道而治人之情者，可以追三代之英。而禮亡之歎，不發於伊川矣。如稷若者，其不為後世太平之先倡乎？²⁴

前輩戴君仁（字靜山，1901—1978）亦主此說。彼言道：

對於《儀禮》，不顧其艱難，特別下功夫，著作成書，含有保存先民衣冠儀容之意。……也可以說，他更想保存古人生活上的文化。……文化保存，應當是匹夫有責焉，張氏著了《儀禮鄭注句讀》，正是盡了他匹夫的責任。²⁵

²⁰ 清·張爾岐：〈自序〉，《周易說略、老子說略》（合訂）（濟南：齊魯書社，1993年12月），頁4。本文使用《說略》的版本，除齊魯書社的標點本外，尚參考〔清·張爾岐：《周易說略》，《無求備齋易經集成本》第74冊（臺北：成文出版社，1976年據清宣統元年善成堂刊本）。

²¹ 清·張爾岐：〈經學社疏〉，《蒿庵集》，卷3，頁142。

²² 清·張爾岐：《春秋傳議》，收入《四庫全書存目叢書》第132冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年據天津圖書館藏稿本），卷1，總頁135。

²³ 清·張爾岐：〈自序〉，《句讀》，張序頁2b。

²⁴ 清·顧炎武：〈儀禮鄭注句讀序〉，《亭林文集》，《四部叢刊》集部第77冊（臺北：臺灣商務印書館，1965年據上海涵芬樓康熙刊本），卷2，10a-10b。為使行文簡潔，以下正文及註腳，皆將《儀禮鄭注句讀》簡稱《句讀》。

²⁵ 戴君仁：〈書張爾岐《儀禮鄭注句讀》後〉，參見清·張爾岐：《句讀》，附錄頁4-5。

在治經作法方面，由《說略》、《句讀》及未完的《春秋傳義》，有兩點共通作法：一是張氏治《易》、《禮》、《春秋》各選定一重要注本，即宋·朱熹（字元晦，號晦庵，1130—1200）《本義》²⁶、鄭玄《儀禮注》與唐·賈公彥（？—？）《儀禮義疏》、宋·胡安國（字康侯，1074—1138）《春秋傳》為主。張氏嘗云《句讀》選擇鄭《注》、賈《疏》的理由，言道：

愚三十許，時以其周、孔手澤，慕而欲讀之，讀莫能通，旁無師友，可以質問。偶於眾中言及，或阻且笑之。聞有朱子《經傳通解》，無從得其傳本。坊刻考註、解詁之類，皆無所是正，且多謬誤。所守者，唯《鄭註》、《賈疏》而已。²⁷

張氏原本欲以朱子與弟子合撰之《儀禮經傳通解》為底本，但因未得此書，相較當時流行的注本，鄭《注》、賈《疏》是較值得參考的注本。

二是張氏以朱、鄭、賈、胡四子的治經成果為依據，為了使後人易於掌握經典，對經注內容簡約者加以解釋與發揮，對內容繁複者則加以刪減，簡要論述其意。

關於第二點，以《說略》、《句讀》為例，《說略》便是以《本義》過於簡略，故加以解釋並發揮。彼云：「朱子作《本義》，亦但依貼卦詞，銷釋凝滯，寧為略不為詳者，……，而《本義》又不易讀，乃本其說，稍微敷衍，名曰《說略》，以便童蒙。」²⁸至於《句讀》則因《鄭註》文字古奧，故加以解說；以《賈疏》說解繁複，故加以刪減。彼云：「《註》文古質，而《疏》說又漫衍，皆不易了讀，不數繙，輒罷去。……於是取《經》與《註》章分之，定其句讀；《疏》則節錄其要，取足明註而止。……俾世之讀是書者，或少省心目之力。」²⁹顧炎武所以肯定該書，亦非就考據肯定之，而是就其釋經合於先儒，且解說簡要。彼與汪琬書信云：「《儀禮鄭注句讀》一書，根本先儒，立言簡當。」³⁰

筆者於前言嘗引江藩以張氏治《儀禮》宗鄭注，遂將之定位為漢學派，然由張氏治經的共通性來看，其評斷並不恰當，因張氏治經並不問漢、宋，而是選擇當時可見最好的注本。

綜觀上述，在時代巨變之際，張氏透過選擇重要注本，以簡要的義理解經，藉以探求並傳承聖人之道。

²⁶ 為使行文簡潔，《周易本義》皆簡稱《本義》。

²⁷ 清·張爾岐：《句讀》張序頁 1b-2a。

²⁸ 清·張爾岐：〈自序〉，《說略》，頁 4。

²⁹ 清·張爾岐：《句讀》，張序頁 2a。

³⁰ 清·顧炎武：〈答汪苕文書〉，《亭林文集》，卷 3，19a。

三、與朱子《易》學的關聯

張氏《易》學，除《說略》一書外，尚有其他著作。其中一部是節錄伊川《易傳》的《周易程傳節錄》，張氏云：「某晚而知慕是書，苦衰病不易竟，乃取而節之意，所欲錄則錄，三百八十四爻，容不備也。」³¹此外，尚保存於為他人著述所作的〈序〉中。一篇是〈圖書管窺序〉，一篇是〈錄易林推用序〉。³²透過這些著作，可見出張氏的《易》學主張。

前已指出《說略》受朱子《本義》與程頤（字正叔，1033－1107）《易傳》的影響，尤其是朱子《易》。但到底如何承繼並開展《本義》？

（一）與朱子《易》學觀之比較

以下將就四方面比較張氏與朱子的《易》學觀。首先，張氏肯定朱子主張《易》的原始版本是經傳區分的。彼嘗論宋代恢復古《易》的過程道：

晁說之始考訂《古經》為八卷，東萊呂氏乃定為《經》二卷，《傳》十卷，於〈象〉、〈象〉、〈文言〉等篇，各加傳字。朱子所云，乃復孔氏之舊者，故據之以為《本義》。至永樂間修《大全》，乃從程《傳》，而分《本義》以附其後。民間單行《本義》，亦用其式，非朱子之舊矣。故朱子原本《本義》，所謂〈上經〉、〈下經〉，單指義、文、周公之經而言也；今本《本義》，所謂〈上經〉、〈下經〉，則兼〈象〉、〈象〉、〈文言〉三傳而言也。³³

張氏肯定宋·晁說之（字以道，1059－1129）及宋·呂祖謙（字伯恭，1137－1181）與朱子恢復古本《易》的作法，並指出自《大全》之後，所通行的今本《本義》實非朱子所修訂的原本《本義》。

正因張氏肯定《周易》原本為經傳區分，故依據呂祖謙排訂的經傳次序，編訂一部經傳區分的《易》本。彼云：「後來坊間單行《本義》，亦用其式，已大非朱子之舊矣，何論孔氏？嘗私據呂氏所序，定為一本，藏之家塾。」³⁴該書可代表張氏對《易》版本的主張。

其次，張氏從發生義肯定朱子《易》為卜筮之書及《易》為聖人開物成務之書。³⁵彼云：

³¹ 清·張爾岐：〈周易程傳節錄序〉，《蒿庵集》，卷2，頁60。

³² 〈圖書管窺序〉，同前註，頁61。〈錄易林推用序〉，同前註，頁70-71。

³³ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁5。

³⁴ 清·張爾岐：《蒿庵閒話》，卷1，頁276-277。

夫《易》本為卜筮而作，以人之未有知識也，使之知何者為吉，何者為凶，而開乎物；以人之欲有作為也，使之趨其吉，避其凶，而成乎務。物與務之當然者，皆道也。卦爻既設，而天下之道皆統括於其中，《易》之為用，如斯而已。是故聖人作《易》，非有他也，以通天下之志而使之開，以定天下之業而使之成，以斷天下之疑而使之皆合乎道也。³⁶

張氏亦肯定朱子四聖相繼作《易》的主張。³⁷彼云：「伏羲之畫，文王、周公之辭，孔子之《翼》，無二致也。」³⁸張氏於解說卦辭前會列出以下文字，如，「文王繫之辭曰」，或「文王繫辭說」，有時亦用「繫辭以為」、「文王繫辭以為」、「文王以為」、「文王繫之辭以為」。亦偶用「文王見此卦……，故繫辭」或「文王以卦……，故繫之辭曰」的形式。³⁹《易傳》部分則標曰：「夫子釋之曰」，而標明伏羲與周公處較少，而論伏羲者僅一處，見於〈乾〉卦辭後的注云：「昔伏羲畫一奇以象陽之實，畫一偶以象陰之虛。至三畫皆陽，則名為乾。乾者，健也。又自八卦重為六十四卦。此卦上、下皆乾，則陽之純，健之至也，故仍名為乾。」⁴⁰短短數語，說明伏羲畫卦、命名的過程。

其三，肯定邵雍（字堯夫，1011—1077）、朱子對圖書學的貢獻及諸《易》圖有助於習《易》。張氏〈圖說管窺序〉云：「河、洛、卦位諸圖，其說莫詳於邵、朱兩先生。」又：「學者於此，因圖測象，因象識意，與僅索之語言文字問者，當有異。」⁴¹

張氏與朱子《易》學觀殊異處有二：一是主張以傳釋經，二是提出「數」與「法」的概念。關於第一點，前已指出張氏肯定原始《易》為經傳區分，但《說略》卻採用經傳合一的版本，是否張氏所說與所為不同？筆者以為不然，《說略》採經傳合一，當與張氏的釋經主張有關。

³⁵ 宋·黎靖德輯、鄭明等校點：《朱子語類·易二·綱領上之下·卜筮》記載：「《易》本為卜筮而作，古人淳質，初無文義，故畫卦爻以開物成務。」參見氏著：《朱子語類》第3冊，收入《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽古籍出版社，2002年12月），卷66，頁2179。

³⁶ 清·張爾岐：《說略》，卷4，頁310。

³⁷ 朱子云：「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》看，周公《易》自作周公《易》看，孔子《易》自作孔子《易》看，必欲牽合作一意看不得。」參見宋·黎靖德輯、鄭明等校點：《朱子語類》，收入《朱子全書》第16冊，卷66，頁2182。

³⁸ 清·張爾岐：〈自序〉，《說略》，頁3。

³⁹ 張氏釋〈需〉卦辭道：「文王見此卦九五，坎體中實，陽剛中正而居尊位，……故繫辭以示占者說，……」。又釋〈訟〉卦辭道：「文王以卦之九二中實而無應，……故繫之辭曰，……」。參見同前註，卷1，頁39、43。

⁴⁰ 同前註，卷1，頁6。

⁴¹ 清·張爾岐：〈圖說管窺序〉，《蒿庵集》，卷2，頁61。

張氏認為釋經基本應以經文內容為主。如，釋〈坎〉䷜九五道：「『坎不盈』是坎陷之地尚未滿，滿則為平地矣。與〈彖傳〉水流不盈不同。」⁴²同時當參考〈彖傳〉與〈小象傳〉。以〈噬嗑〉䷔為例，彼云：「雖先儒有此說，覺與〈彖傳〉不合。《蒙引》所判甚明，謂治獄亦有〈噬嗑〉之義則可，謂〈噬嗑〉之得亨全在用獄，則斷不可也。」⁴³又如，釋〈臨〉䷒上六「敦臨」道：「先儒解經，必本〈象傳〉。今『志在內』句既指二，則爻辭『敦臨』，當亦是臨二陽無疑。」⁴⁴

至於第二點，張氏於「數」之外，提出「法」的概念。張氏承繼朱子對數的說法⁴⁵言道：「夫子曰天地、大衍之數、揲蓍求卦之法，此所謂變化之道也，此皆理勢之自然，乃神之所為也。」⁴⁶又進一步提出數與法之分，及人應明數與法的所以然，言道：

但此變化之道，人自不易知耳。人有知變化之道，於數，則知其若何而生成屈伸，若何而乘除損益，會其迭運之機；於法，則知其若何而進退離合，若何而往來交錯，皆默契其屢遷之用。則知數也者，一氣機之往來；法也者，一奇偶之積分。若或使之然，而實非有以使之然也。……其於無心之化，自然之理，不有以真見而無疑乎？甚矣！人之宜究心於數、法也。⁴⁷

張氏認為有物即有數，而法便是指數的規則。至於數的存在是本於氣的變化，而法則是因數的存在而有，並指出數與法皆自然界所本有，非出於人為。

以上乃就張氏對朱子《易》學觀的承繼與開展所作的說明。

（二）強調探求「理之象」

張氏提出獨特的「理之象」的概念。首先，張氏指出各卦皆有其特殊時義。彼言道：「夫卦之所遭者，時也；所託者，義也。有其時即有其時之義。」⁴⁸其次指出釋經是探求「理之象」。「理之象」的「象」是指依稀、彷彿，或虛說的意思，意指可涵括眾理。彼云：

⁴² 清·張爾岐：《說略》，卷2，頁139。

⁴³ 同前註，卷1，頁104。

⁴⁴ 該段所引文字見於同前註，頁99-100。

⁴⁵ 朱子云：「大衍之數五十，蓋以河圖中宮天五乘地十而得之，至用以筮，則又止用四十有九，蓋皆出於理勢之自然，而非人之知力所能損益也。」參見宋·朱熹：《本義》，卷5，頁130。

⁴⁶ 清·張爾岐：《說略》，卷4，頁307。

⁴⁷ 清·張爾岐：《說略》，卷4，頁307。

⁴⁸ 同前註，卷1，頁85。

質言則專，專則滯，故愈詳而愈多失。擬其影似，則略於事而言理，略於理而言理之象。於是乎事所不得兼者，理得而兼之；此之理不得兼彼之理者，理之象則無不得而兼之也。⁴⁹

又云：「天下之理，一而已矣，而致用則萬。」⁵⁰其中，「略於事而言理，略於理而言理之象」可與朱子說法對觀。朱子云：

蓋文王雖是有定象，有定辭，皆是虛說，此個地頭，合是如此處置，初不粘著物上。故一卦一爻，足以包無窮之事，不可只以一事指定說。他裏面也有指一事說處，如「利建侯」、「利用祭祀」之類，其他皆不是指一事說。此所以見《易》之為用，無所不該，無所不遍，但看人如何用之耳。⁵¹

朱子認為雖然卦、爻辭有定事、定理，亦有非專言一事一理者。朱子亦指出卦、爻辭包涵普遍之理，此普遍之理是指陰陽之理。朱子云：「且如《易》，只是一個陰陽之理而已。伏羲始畫，只是畫此理；文王、孔子皆是發明此理，吉凶悔吝，亦是從此推出。」⁵²

透過上述對比，可得出以下兩點，一是張氏所云「擬其影似」，即朱子所稱的虛說，是指表現方式。如，釋〈離〉䷄九三道：「大耋之嗟，只是以衰為憂之象，亦不拘定是憂老死，此所謂占之象也。」⁵³亦即張氏釋經不採拘定的方式，而取較寬鬆的解法，使能包含更豐富的義理。

張氏亦以此理解朱子的治《易》作法。彼云：「朱子作《本義》，亦但依貼卦詞，銷釋凝滯，寧為略不為詳者，亦曰求不失其為影似者而已。」⁵⁴

二是張氏所說的「理之象」，是就釋經內容而言，即朱子所說無所不該的理。此理在形式上具有普遍性，至於具體內容義，張氏雖未明言，然可以朱子所言「陰陽之理」說明之。

⁴⁹ 同註 47，頁 3。

⁵⁰ 清·張爾岐：〈自序〉，《說略》，頁 3。

⁵¹ 宋·黎靖德輯、鄭明等校點：《朱子語類》，收入《朱子全書》第 16 冊，卷 67，頁 2212-2213。

⁵² 宋·黎靖德輯、鄭明等校點：《朱子語類》，收入《朱子全書》第 14 冊，卷 9，頁 308。

⁵³ 清·張爾岐：《說略》，卷 2，頁 142。

⁵⁴ 同前註。

四、釋經作法

張氏的釋經具體作法有三：一摘錄或改寫《本義》的說法，⁵⁵並稍加解說；二是對經文的訓詁、釋義及說明典制，三對前賢及時人說法加以辨析。以下將分別說明。

（一）對《本義》的摘錄或改寫與解說

關於這點，以〈蒙〉䷃六五「童蒙，吉」為例，朱子的解釋是：「柔中居尊，下應九二，純一未發，以聽於人，故其象為童蒙，而其占為如是則吉也。」⁵⁶張氏本朱子之說，稍加發揮道：「六五柔中居尊，下應九二，蒙之純一而不雜者也。有虛己之誠，而無自用之失，則賢者得以盡其啟沃之力，德性以明，治功以成而吉矣。」⁵⁷彼解釋朱子「純一未發」為「純一而不雜者也」，並說明此是指虛己下人的君王；亦將朱子「其占為如是則吉」，解釋為君臣同心合力以成就治功，遂將〈蒙〉䷃六五「童蒙」明確指為推行教化的君王。

又如，〈泰〉䷊九二「包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行」，朱子僅云：「占者能包容荒穢，而果斷剛決，不遺遐遠，而不昵朋比，則合乎此爻中行之道矣。」⁵⁸張氏進一步補充，此三事所以合於中行，是因不偏於剛柔一端之故。彼云：

當〈泰〉之世，人情安肆，瑕類易生，用猛則見以為激，用寬則見以為馳。必也待物以恕，能包含荒穢矣，而又能用馮河之勇。凡人之當去，事之當更者，斷然行之而不疑焉，舉及側陋，慮及幽隱，能不遐遺矣，又能亡朋比之私。凡人之狃

⁵⁵ 以〈乾〉為例。朱子云：「六畫者，伏羲所畫之卦也。一者，奇也，陽之數也。乾者，健也，陽之性也。本注『乾』字，三畫卦之名也。下者，內卦也；上者，外卦也。經文『乾』字，六畫卦之名也。伏羲仰觀俯察，見陰陽有奇耦之數，故畫一奇以象陽，畫一耦以象陰。見一陰一陽有各生一陰一陽之象，故自下而上，再倍而三，以成八卦。見陽之性健，而其成形之大者為天，故三奇之卦名之曰乾，而擬之於天也。三畫已具，八卦已成，則又三倍其畫以成六畫，而於八卦之上，各加八卦，以成六十四卦也。此卦六畫皆奇，上下皆乾，則陽之純而健之至也。故乾之名，天之象，皆不易焉。」參見宋·朱熹著：《本義》，頁30。張氏簡要摘錄為：「昔伏羲畫一奇以象陽之實，畫一偶以象陰之虛。至三畫皆陽，則名為乾。乾者，健也。又自八卦重為六十四卦。此卦上下皆乾，則陽之純，健之至者也，故仍名曰乾。」參見清·張爾岐：《說略》，卷1，頁6。

⁵⁶ 宋·朱熹：《本義》，頁35。

⁵⁷ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁38。

⁵⁸ 宋·朱熹：《本義》，頁41。

於近褻，事之習為故常者，脫然絕之而無累焉，是用剛而不偏於剛，用柔而不偏於柔。合乎九二之中行，則治泰得其道矣。⁵⁹

張氏指出「包荒」與「用馮河」、「不遐遺」三事皆不偏於剛柔，故朱子稱能行此三事即為合於中道。

又如〈師〉䷆初六「師出以律，否臧凶」，朱子云：「在卦之初，為師之始，出師之道，當謹其始，以律則吉，不臧則凶，戒占者當謹始而守法也。」⁶⁰張氏進一步發揮，言道：

三軍之命繫於將，大將之權在於律。凡師之出必以律，號令嚴明，部伍整肅，使坐作步閱之間，次舍出入之際，皆有常度，所謂有制之兵，此師之臧者也。而不以律否臧焉，不惟不可以制勝，且將以卒與敵而凶矣。占者可不慎哉！⁶¹

朱子僅順著爻辭說明出師之始當守法，而張氏鑑於軍令對行軍的重要，故多加闡釋，於卦辭指出「人君用師之道，在得正與擇將而已」，⁶²而於初六爻辭針對將帥指出號令嚴明的重要性及影響。

因此，《說略》本於經文，參考並簡要改寫《本義》的說法，適度地發揮個人見解，藉以傳達聖人大義。

（二）訓詁與典制

《說略》雖多處承繼朱子說法，但在經文的訓詁及對典制的說明亦能表現己見。在訓詁方面，如，〈夬〉䷪九五「莧陸夬夬」的「莧陸」，張氏云：「《大全》小注，朱子云：『莧陸是兩物。莧，馬齒莧。陸，商陸。』《本義》作一物，則承程《傳》之說，似不及《語錄》也。」⁶³又於《蒿庵閒話》更詳盡地說明道：

⁵⁹ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁66。

⁶⁰ 宋·朱熹：《本義》，頁38。

⁶¹ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁48-49。

⁶² 同前註，頁47。

⁶³ 清·張爾岐：《說略》，卷2，頁197。

嘗聞馬齒莧與鼈臙同食成鼈痕，雜和鼈肉同器藏之，信宿化為鼈。左道刻章陸根為人形，咒之能知禍福，名章陸神。醫書又云，取商陸花，陰乾百日，搗末服之，臥思念所欲事，即於眼中自見。二物真草木之妖異者，其感陰氣之多。⁶⁴

張氏的判斷依據是以醫學、方術作輔證，指出馬齒莧與商陸均為奇異之植物。馬齒莧與鼈肉羹一起食用，會導致腹中有鼈般大小的積塊，且馬齒莧與鼈同置於器會化為鼈。商陸的根，可用於咒術，而人服食陰乾後的花，亦會出現不可思議之奇事。馬齒莧與商陸的妖異特性，與爻辭言小人之行徑相符，故取《朱子語類》作二物解。

此外，《說略》亦有數處以典章制度來釋《易》的例子。一是釋〈比〉䷇〈象〉「先王以建萬國，親諸侯」，言道：「以為天下至大，一人不得而親之也，乃建立公侯伯子男之萬國，使為諸侯，制為巡狩述職，朝聘往來之禮以親之。」⁶⁵

另一例更具代表性。彼釋〈比〉䷇九五「王用三驅」道：「《本義》：『天子不合圍，開一面之網』，是言三驅之法如此，不曾正解『三驅』字。《大全》徐氏之說不通。」⁶⁶張氏批評朱子僅言君王田獵，網開一面的作法，而未解釋何謂三驅；又批評南宋·徐幾（字子與，號進齋，？-？）的說法：「王者田獵，合三面之網，而開其一面，以驅逐禽獸，至再至三，使之可去，其順而來者則取之。」⁶⁷徐氏將三驅解釋為君王田獵，網開一面，行三次驅獸之舉。張氏認為此說法不通，以為三驅當指田獵前的校閱活動。

張氏引《周禮》為證，《周禮·夏官司馬》云「中冬，教大閱。虞人萊所田之野為表，百步則一，為三表。又五十步為一表」，彼將其後經文簡要整理道：「田之日，鼓人三鼓，車徒皆行，及表乃止。又三鼓，車聚徒趨，及表乃止。又三鼓，車馳徒走，及表乃止。車三發，徒三刺，乃鼓退，坐作如初，遂以狩田。」⁶⁸故張氏論定「三驅」指的是三次及表幟而止的行動。⁶⁹

張氏所以認為徐氏的說法不通，應是依據《周禮》論校閱後的田獵活動。彼據《周禮》云：「既陳，乃設驅逆之車，有司表貉于陳前，……鼓人皆三鼓，車徒皆作遂鼓行。」⁷⁰經文中並未見徐氏所稱三次驅獸行動，故不取其說。

⁶⁴ 清·張爾岐：《蒿庵閒話》，卷1，頁279。

⁶⁵ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁52。

⁶⁶ 同前註，頁54。

⁶⁷ 明·胡廣等：《周易大全》，《無求備齋易經集成》第44冊（臺北：成文出版社，1976年據明建陽坊刻刊五經大全本），卷3，56a。

⁶⁸ 漢·鄭玄注、唐·賈公彥疏：《周禮·夏官司馬》，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1989年12月，收入影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》），卷29，頁14a-19a。張氏的說法參見清·張爾岐：《說略》，卷1，頁54-55。

⁶⁹ 張氏云：「每表一止，故為三驅也。」參見清·張爾岐著：《說略》，卷1，頁55。

⁷⁰ 漢·鄭玄注、唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，卷29，頁19a-19b。清·張爾岐：《說略》，卷1，頁55。

雖然《說略》以禮制釋經文者甚少，然由此例卻可見出張氏對禮制的熟稔。

（三）辨析前賢及時人的說法

《說略》對前賢及時人的說法常予辨析，對有疑義者，皆標明並辨析之；但對出色的見久，則以「圓」、「渾圓」⁷¹稱許之。

張氏對有疑義說法辨析甚詳。如，〈豐〉䷶六二「豐其蔀，日中見斗」，張氏對朱子的說加以修訂。朱子將該爻釋為六五障蔽六二的光明，⁷²但張氏認為，豐蔀、見斗諸象只是純就六五的昏暗而言，理由是六二與九四爻辭重出，故可加以比較。若於六二解釋為六五障蔽了六二的光明，則九四亦有豐蔀、見斗之象，但九四卻為陽剛，故有陽剛之明，則六五之闇主如何能障蔽之？彼言道：「豐蔀、見斗諸象，只就六五身上說其昏暗，不必說是蔽二之明。以四爻剛明，明字終覺添設耳。愚於此卦諸說，多有疑義。」⁷³其實除六二與九四爻辭重出，九三爻辭亦極為近似，九三與九四情形相近，皆為陽爻，唯九三處於下卦離之上，故亦為明者。無怪乎張氏認為朱子的解法不夠理想，故主張豐蔀、見斗、豐沛皆專就六五一爻而言。

又如，釋〈鼎〉䷱初六爻辭道：「近說『顛趾』是陰柔不勝任，『出否』是戒懼以自新，極便作文，殊覺不如《本義》之圓。」⁷⁴張氏認為時說不及《本義》，較合爻辭之意。又如，釋〈艮〉䷳初六道：「程《傳》作止於動初說，萬歷間談者又作念之方動說，此據《蒙引》在下說。」⁷⁵張氏認為初爻爻辭當就爻位言，而非時間的初始義。

綜觀《說略》釋經，多採《本義》的說法，然亦兼採程《傳》、《蒙引》、《參義》的解釋，對於眾說多能深入辨析，期為經文尋出較理想的解釋。

五 探求「理之象」的釋經實踐

前已指出張氏治《易》重探求「理之象」，但此觀念如何落實？考察《說略》後可歸出四點：一釋經內容須扣合所釋的卦、爻辭，二強調象辭、占辭的教誡義，三是主張六爻

⁷¹ 張氏云：「說甚渾圓。」參見清·張爾岐著：《說略》，卷3，頁256。

⁷² 朱子云：「六二居豐之時，為離之主，至明者也。而上應六五之柔暗，故為豐蔀、見斗之象。」參見宋·朱熹：《本義》，頁80。

⁷³ 清·張爾岐：《說略》，卷3，頁244。

⁷⁴ 同前註，頁225。

⁷⁵ 清·張爾岐：《說略》，卷3，頁232。

合觀，甚至卦、爻辭須併觀；四既留意經文相通處，但又認為釋《易》不可僵固。雖然這四點並非張氏所獨創，之所以於此點出，實因這四點為張氏釋經的原則。以下將就第二、第四點加以說明。

（一）重卦、爻辭的教誡義

此處藉由與朱子的作法相較，對比出張氏釋卦、爻辭的特殊處。朱子釋卦辭的方式不外以下三點：一是簡要說明得此占辭之由。如，釋〈賁〉䷖「亨，小利有攸往」言道：「占者以其柔來文剛，陽得陰助，而離明於內，故為亨。以其剛上文柔，而艮止於外，故小利有攸往。」⁷⁶二僅順著占辭作簡要說明。如，釋〈需〉卦䷄「有孚，光亨，貞吉，利涉大川」為例，朱子釋道：「故占者為有所待而能有信，則光亨矣。若又得正，則吉而利涉大川。正固無所不利，而涉川尤貴於能待，則不欲速而犯難也。」⁷⁷三是指出占者占得此卦當如何。如，釋〈訟〉䷅「有孚窒，惕中吉，終凶，利見大人，不利涉大川」言道：「故戒占者必有爭辨之事，而隨其所處為吉凶也。」⁷⁸

張氏雖亦參考朱子說法，但卻進一步表現自己對占辭的義理解釋。以〈噬嗑〉䷔「亨，利用獄」為例，朱子言道：

其占當得亨通者，有間故不通，齧之而合，則亨通矣。又三陰三陽，剛柔中半下動上明，下雷上電，本自〈益〉卦六四之柔，上行以至於五，而得其中，是以以陰居陽，雖不當位，而利用獄。蓋治獄之道，惟威與明，而得中之為貴。故筮得之者，有其德則可應其所占也。⁷⁹

朱子既解釋卦辭言「亨」及「利用獄」的理由，同時亦指出占者得此卦當如何。而張氏則稍加擴充，言道：

故繫辭以示占者說，人於當需之時，固有出於勢之不得不然，而非其心之誠然者，非能需者也。必需而有孚，實心以需而無欲速之念，是真能以義命自安者。利害

⁷⁶ 宋·朱熹：《本義》，頁 50。

⁷⁷ 同前註，頁 36。

⁷⁸ 同前註，頁 37。

⁷⁹ 同前註，頁 50。

計較之私，不得擾亂其腦中，其心之光明而亨通為何如？然所需之事，若又得乎正道，則事無不宜而得吉。即臨大難，亦必得濟而利涉大川矣。⁸⁰

將二說相較，朱子僅釋「有孚」為有信，以及說明為何卦辭云「利涉大川」，以涉川需具備不求速成的需待修養。張氏不僅承朱子將「有孚」釋為誠信，更加入「實心」，即真實無妄之心。此外，亦承繼朱子不求速成的解釋，又以不計較利害說明光亨。張氏參考朱子對卦辭的簡要解釋，並以簡要義理說明如何處需待之時。既指出處需待之時的心態，有真誠與虛妄之別，誠心全無功利心，妄心乃礙於現實的無奈之心態；又指出所需待之事亦須合於正道，認為卦辭中的「貞」是就事而言，以下句為「利涉大川」之故，涉川屬於大事，故順此言「即臨大難，亦必得濟」。

再以〈師〉䷆「貞丈人吉，無咎」為例，朱子釋道：「丈人，長老之稱。用師之道，利於得正而任老成之人，乃得吉而無咎，戒占者亦必如是也。」⁸¹朱子僅重在用師之道在「利於得正，而任老成之人」，並認為占者當效法。但張氏則就朱子所說「得正」及「任老成之人」加以擴充。言道：

人君用師之道，在得正與擇將而已。若不得其正，則兵出無名而事不成；若不擇將，則將不知兵而棄其眾。故用師者必名義甚正，實為伐罪去殘之舉，而又使老成之人以將之，是真能帥師以正人，則民悅而從，戰必勝，攻必取，而得吉矣，又何咎之有？用師之道如此，占者可知所遵矣。⁸²

張氏順朱子之說，發揮為何用師之道在於出師的名義及任將。彼指出若不得已必須出兵，用師之名義當在去殘伐罪，且須任用善於御兵的統帥，方能勝敵而歸。這般解法使卦辭的義理更顯豐富而深入。

至於爻辭解釋，朱子重在釋象、占之由，偶而簡要解釋象、占的教誡義，然張氏卻格外重視象、占的教誡義。如，〈同人〉䷌九三「伏戎于莽，升其高陵，三歲不興」，朱子云：「剛而不中，上無正應，欲同於二，而非其正，懼九五之見攻，故有此象。」⁸³朱子針對九三本身及與他爻的關係加以解釋。張氏順承朱子，又補充道：「然義既不正，勢又不敵，終莫可發，故至於三歲之久，終莫之能興焉。九三圖非己有，徒勞而無功，其象如此。」⁸⁴

⁸⁰ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁39。

⁸¹ 宋·朱熹：《本義》，頁38。

⁸² 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁47。

⁸³ 宋·朱熹：《本義》，頁43。

⁸⁴ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁74。

張氏點出九三所為不合於義，又不得勢，自然無法成功。即此指出該爻勿行非分之事的教誡義。

又如，釋〈否〉䷋初六「拔茅茹以其彙，貞吉，亨。」朱子云：「三陰在下，當否之時，小人連類而進之象。而初之惡則未形也，故戒其貞則吉而亨。蓋能如是，則變而為君子矣。」⁸⁵朱子以三陰爻釋象辭之由，並以初六為惡未形，故需守正解釋何以得此占辭。張氏順承此說云：「三陰在下，當否之時，連類而進，其象為拔茅而其茹以彙而起。然初之惡尚未形，猶可以反於善，故戒之以能改而從乎正，則亦君子之徒也。」並進一步補充道：「上焉不為國家之患，下不失在己之庇，吉而得亨矣。是在六之心，一轉移間耳。」⁸⁶張氏順承朱子之說，並強調該爻提醒為善或為惡全在一念間的教誡義。若小人或一般人肯於惡未成形之際，轉念悔改，則可成為君子。

綜觀上述，張氏釋經表面看來多本於朱子，然仔細考察便發現張氏尤重卦、爻辭的教誡義，即便如此，卻不會作過多發揮。這點值得留意。

（二）留意經文可相通處與釋《易》不可僵固

張氏釋經，既留意經文的相通處，又主張釋經不可僵固。關於前者，如，彼認為〈履〉䷉初九與〈師〉䷆、〈比〉䷇二卦初爻的作用相似。釋〈履〉䷉初九，張氏對朱子的說法⁸⁷不全然承繼，僅承繼「以陽在下，居履之初」，但對「未為物遷，率其素履者也」則採保留態度。彼認為該爻是說明履之常道，與〈師〉䷆、〈比〉䷇二卦初爻言用師、用比之常道相同。彼云：「時說作不改平日所履，覺未安，故斷從程《傳》。愚意此爻只據初爻說履道之常，如〈師〉、〈比〉二卦初爻之例。」彼認同程《傳》以履道釋該爻，⁸⁸言道：「初九以陽在下位而當方進之始，是能安其見在卑下之常，而不顯乎外者。人能如是而往，又何咎？」⁸⁹

雖然張氏留意經文相通處，但卻更重視釋經不可拘限。彼嘗以〈屯〉䷂說明此理道：

屯是一事，六爻則各言其所以處是屯者。然據各爻所取是一義，自六爻彼此相取又一義，有難以執一者。如〈屯〉初爻是成卦之主，固處屯之最善者；自二爻視

⁸⁵ 宋·朱熹：《本義》，頁42。

⁸⁶ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁69。

⁸⁷ 朱子云：「以陽在下，居履之初，未為物遷，率其素履者也。占者如是，則往而無咎也。」參見宋·朱熹：《本義》，頁40。

⁸⁸ 伊川云：「賢者則安履其素，其處也樂，其進也將有為也。」參見宋·程頤：〈易傳序〉，《易傳》，收入《二程集》第2冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月），卷1，頁750。

⁸⁹ 張氏釋〈履〉初九，參見清·張爾岐：《說略》，卷1，頁47。

之，則為強鄰相逼；自五爻視之，則為新造之主，於義殊有未善；自四爻視之，則又為賢人在下而可相輔者。他卦亦然。所謂不可為典要也。⁹⁰

又如，釋〈小畜〉䷈六四「有孚，血去惕出，無咎」，亦採此主張。彼承順朱子之說，⁹¹言道：「六四以一陰而畜眾陽，本有傷害憂懼者也。然柔順得正，虛中巽體，有孚信以感人，故二陽感其孚而來助之。既得二陽之助，則傷害可免，憂患可消，而不至有不勝之咎。」並認為該爻非就小人而言，指出：「此爻不作小人看，卻以乾作強梗者。《易》不可為典要如是。」⁹²

此外，張氏並不贊成朱子承繼宋·張載（字子厚，1020—1077）「《易》為君子謀，不為小人謀」的主張，⁹³而認為《易》的接受對象並非設定在君子。彼釋〈遯〉䷠卦辭道：

為君子若能順時而遯，則能自伸其志於隱約之中，……而小人則利於守正，不可以浸長之故，遂侵凌君子。自古小人之害君子，未有能獨免者也。聖人蓋不獨為君子謀矣。⁹⁴

此想法亦見於釋〈小畜〉䷈上九，彼云：「此爻只就畜極而成說道理，而兩示其占。『既雨』句，狀小人之盛也；『尚德』句，咎君子也；『婦貞』句，危小人也；『月幾』二句，曉君子也。」⁹⁵這樣的解法，不將經文視為僅為君子設言，亦為彼「理之象」說法的一種體現。

張氏不以僵固拘限的觀點釋經，正體現張氏探求「理之象」的理念，使經文包含的義理更形豐富。

⁹⁰ 同註 89，頁 34。

⁹¹ 宋·朱熹：《本義》，頁 40。

⁹² 張氏之說法，參見清·張爾岐：《說略》，卷 1，頁 59。朱子云：「以一陰畜眾陽，本有傷害憂懼，以其柔順，得正虛中，巽體二陽助之，是有孚而血去惕出之象也，無咎宜矣。故戒占者亦有其德，則無咎也。」參見宋·朱熹：《本義》，頁 40。

⁹³ 清·張爾岐：《說略》，卷 1，頁 59。

⁹⁴ 朱子云：「橫渠云『《易》為君子謀，不為小人謀。』凡言亨皆是說陽，到得說陰處，便分曉說道小人吉。」參見宋·黎靖德輯、鄭明等校點：《朱子語類》，收入《朱子全書》第 16 冊，卷 70，頁 2346。

⁹⁵ 清·張爾岐：《說略》，卷 2，頁 153。

⁹⁶ 同前註，卷 1，頁 60。

六、重視元氣的《易》學哲學

汪學群嘗論《說略》的治《易》路數屬義理學，⁹⁶並將《說略》中的義理分成修身與經世，且認為張氏論修身多就日用倫常處著墨。汪氏於「確立仁義禮諸德」一節言道：「張爾岐的思路，從人的內心世界轉到人的日用倫常方面，探討了如何確立人們道德行為模式的問題。他之所以關心這個問題，與明清之際的社會動亂與道德失範有關。」⁹⁷此說法甚有洞見，《說略》確實多有仁義禮諸德的相關論述。

在談張氏重元氣的《易》學哲學前，先討論彼對「易」三義說的檢視。「易」三義說即簡易、變易、不易，此三義源於《易緯乾鑿度》及鄭玄、唐·孔穎達（字仲達，574—648）。然《易緯》未使用「簡易」一詞，僅用「易」稱之；鄭玄亦不用「簡易」一詞，而用「易簡」。

《易緯》云：「易者，以言其德也；……變易也者，其氣也；……不易也者，其位也。」⁹⁸「易」是就體而言，「變易」是指氣的流行變化，「不易」則是指天地萬物的結構秩序。鄭玄〈易贊〉則云：

易之為名也，一言而函三義，易簡一也，變易二也，不易三也。故〈繫辭〉云：「乾、坤其《易》之緼邪？」……此言其易簡之法則也。又曰：「其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」此言從時變易，出入移動者也。又曰：「天尊地卑，乾、坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。」此言張設布列，不易者也。據茲三義，而說易之道，廣矣，大矣。⁹⁹

鄭玄將「易」釋為易簡，即易道歸本乾、坤，即此而言易簡；「變易」則指易道隨時變易，「不易」則指天地萬物的結構的恆定性。孔穎達則承繼《易緯》及鄭玄的說法。¹⁰⁰《易緯》及鄭玄對「不易」見解相近，皆就宇宙論言天地萬物的結構的恆定性。

張氏對三義說中的不易提出質疑，認為簡易、變易不類。彼云：

⁹⁶ 汪氏云：「總體上說，屬於義理學的路數。」參見汪學群：《清初易學》，頁198。

⁹⁷ 同前註，頁221。

⁹⁸ 漢·鄭玄注：《易緯乾鑿度》（北京：中華書局，1985年收入《叢書集成初編》），卷上，頁1-2。

⁹⁹ 漢·鄭玄注、宋·王應麟輯、清·張惠言等校訂：《周易鄭注》，（北京：中華書局，1985年，收入《叢書集成初編》），頁139。

¹⁰⁰ 魏·王弼、韓康伯注、唐·孔穎達疏：〈周易正義序〉，《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1989年12月，收入影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》），序頁3b-6a。

愚以「簡易」、「變易」皆順文立義，語當不謬。若「不易」則破此立彼，兩義背馳。如仁之與不仁、義之於不義，以「不易」釋「易」，將不仁可以釋仁，不義可以釋義乎？¹⁰¹

錢鍾書（字哲良，號槐聚，1910—1998）《管錐編》嘗批評張氏的說法道：「蓋苛察文義，而未洞究事理，不知變不失常，一而能殊，用動體靜，固古人言天運之老生常談。」¹⁰²

錢氏的說法有其道理，張氏確實是就文義上說，若「易」與「不易」的「易」所指涉為相同事物，則既稱為 A，就不會是～A，若二者皆是，則產生矛盾。錢氏是從義理上提出批評，指出三義說的原意，「易」就用言，「不易」就體言。

錢氏的理解實相應於《易緯》及鄭玄的主張。因此，張氏未能相應理解《易緯》及鄭玄論「易」與「不易」。即便如此，該議題可引發另一個問題，即《易經》所說的「易」是以變易，或是不易為主？順此可考察張氏釋《易》是否重在變易。

（一）太極即元氣

張氏《說略》論自然之易及聖人作《易》皆強調「變易」。彼云：「聖人見天地之間，觸處皆易，要之不過陰陽消息兩端而已。」¹⁰³又：「聖人之作《易》也，本以模寫陰陽之變。」¹⁰⁴彼認為「易」是指陰陽變化。

張氏論陰陽，是從宇宙論談陰陽二氣。彼云：「夫天地之化，惟一氣流行而已，不能無過也。」¹⁰⁵又云：「方其始也，陰精陽氣，妙合而凝，而物以之成；及其終也，精氣銷殞，魂漸遊散，而物以之變。」¹⁰⁶天地及萬物皆基於氣的流行。對於氣的流行變化，彼云：「易之陰變陽，陽化陰，即造化氣機，退極則進，進極則退之象也。」¹⁰⁷

至於太極，張氏云：「陰陽之所以變者，是為太極。」¹⁰⁸又云：

¹⁰¹ 清·張爾岐：《蒿庵閒話》，卷 1，頁 277。

¹⁰² 錢鍾書：《管錐編》第 1 冊（北京：中華書局，1979 年 8 月），頁 6-7。

¹⁰³ 清·張爾岐：《說略》，卷 4，頁 284。

¹⁰⁴ 同前註，頁 313。

¹⁰⁵ 同前註，頁 291。

¹⁰⁶ 同前註，頁 290。

¹⁰⁷ 同前註，頁 287。

¹⁰⁸ 同前註，頁 313。

夫所謂道者何也？道本不離乎因陰陽，而實不倚於陰陽者也。若分言陰陽，只謂之陰陽，不得謂之道。惟是靜則為陰，動則為陽，既一陰而又一陽，動靜無端，循環不已，是即太極本然之妙，乃所謂道也。¹⁰⁹

又云：

天道之運，惟是一氣，而一氣之始動即為元，萬物皆取此一元之氣，以為生生之始。氣機既動之後，即漸長而為亨，遂成而為利，結實而為貞。不過此一元之氣，流行貫通而無間，則乾之元乃統備乎天德而無遺者也。¹¹⁰

從上述三段文字，可歸結出，張氏認為太極、道、乾元皆為相同概念，並從兩點論太極，一是就形式義說明太極是陰陽變化的所以然，一是就內容義說明太極是氣之根源處，是指渾淪未分之氣，亦可稱為元氣。元氣與有限的氣不同，是屬形而上的。

若與船山論理氣相較，船山云：「理者，原以理夫氣者也，則理以治氣，而固託乎氣以有其理。是故舍氣以言理，而不得理。」中間有一行小註：「理治夫氣，為氣之條理。」¹¹¹船山所說的理是指恆常之條理、原理。此理不外於陰陽二氣，而表現於二氣流形中，即二氣恆常之理。船山又云：「道者，天地萬物之通理，即所謂太極也。」又：「太和之中，有氣有神。神者非他，二氣清通之理也。」¹¹²亦即認為道、太極、神皆是理，指氣之條理。

岑溢成理解船山所論的氣，言道：

陽氣剛健，陰氣柔順，陰陽二氣絪縕變化，而生成宇宙萬物，這就是「誠」。那麼氣可說是「誠」的內容。……就氣而言，虛與實是它的兩種狀態：虛是氣的原始狀態，實是氣發用而聚結的形式。……這一由虛至實，再由實反虛的過程，就是氣之生化過程。所以生化就是氣的本質。

又釋船山理氣不離道：「氣的生化有一定的條理規律，就叫做理。……理不是外氣的獨立存在。……要理解什麼是理，必須通過氣。……這樣一來，理與氣是不即不離的。」¹¹³

¹⁰⁹ 同註 103，頁 292。

¹¹⁰ 清·張爾岐：《說略》，卷 1，頁 8。

¹¹¹ 清·王船山：《讀四書大全說·孟子》，《船山全書》第 6 冊（長沙：嶽麓書社，1996 年 10 月），卷 8，頁 923。

¹¹² 以上兩段引文，參見清·王船山：《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，卷 1，頁 15、16。

¹¹³ 王邦雄等：《中國哲學史》下冊（臺北：里仁書局，2008 年 8 月），頁 601。

張氏論理氣與船山稍異，雖然二子皆肯定理氣不離，但對理的認定卻明顯不同，張氏所說的理是元氣，即船山所說的氣的原始狀態，船山所言的理是指氣的條理；故張氏的理氣不離是指元氣與陰陽已分之氣相即，船山則是指理不外於氣，其為氣之條理，即此言理氣不離。

（二）仁性與成性

張氏認為萬物皆稟受元氣而生，此元氣能不斷發用。彼云：「天道之運，惟是一氣，而一氣之始動即為元，萬物皆取此一元之氣，以為生生之始。氣機既動之後，即漸長而為亨，遂成而為利，結實而為貞。」¹¹⁴

至於萬物的形質，張氏認為是由此元氣中所具有的形質潛能所造成。彼云：「方資始之時，僅有其氣，及坤元發育，則氣肇為形。坤元者，萬物之所資以生其形者也。……乃順承天之施，氣至則生耳。坤之元亦乾之元也。」¹¹⁵

張氏並解釋動物是由胚胎所生，而生機及形質潛能皆來自元氣。彼云：「凡物之生，胚胎朕兆，皆乾主之。氣始萬物之形，理始萬物之性。」¹¹⁶又提出天下一理的觀點，彼云「蓋天下一心，本同一理，天下之理，同出一正。」¹¹⁷張氏表現出極獨特的見地，從生理學上指出動物由上天賦予之胚胎所生，且皆稟受天地元氣，但如此一來，便出現人的特殊性為何的問題。此問題可由張氏的一段文字見出端倪。彼云：

斯時氣方萌動，而理乘以行，……無一毫渣滓雜於其間，是可目之為善也，此理在天曰善。及其氣之既凝，成為形質，則此理遂付於人物，人得之而為民彝，物得之而為物則。¹¹⁸

張氏指出人與禽獸雖同稟天地元氣而生，然所受之元氣仍有別，人得其人性，禽獸得其動物性。因人得天獨厚，稟受天地較多的元氣，禽獸較受限於形質，故人異於禽獸者便在於仁心道義，張氏即此肯定人天生便有善性。彼云：「性中所具道義，隨時流出而各當其則。……道義是性中所固有的。」¹¹⁹

¹¹⁴ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁8。

¹¹⁵ 同前註，頁20。

¹¹⁶ 清·張爾岐：《說略》，卷4，頁285。

¹¹⁷ 同前註，卷1，頁88。

¹¹⁸ 同前註，卷4，頁292-293。

¹¹⁹ 同前註，頁298。

值得留意者，張氏雖亦言仁、義、禮、智的理解，然明顯異於孟子，亦異於朱子。¹²⁰張氏云道：「天地以生物為心，人即得此生物之心以為心，此心得之最先，是之為元。人有此天地生物之心，而後禮以節之，義以宜之，知以守之，以次而集。」¹²¹張氏肯定人皆有仁心，此乃本於天地之元氣，仁心以純粹無雜而稱為善。雖然張氏認為此人心的自元氣，並將元氣亦以天理稱之，然彼所說是指渾淪未分之氣，與朱子所稱所以然之理的意思迥異。

張氏於四德，只強調人稟受仁心，雖然義、禮、智可由仁心發展而成，但張氏認為關鍵仍在修養工夫上。彼云：「人各具是四德，而不必能全是四德。」¹²²又云：「德雖具於吾心，而實大備於古人之言行。古人之言行，即其德之散見者也。吾識而得之，則萬理會於一心，而一心統乎萬理，德之量於是而全。」¹²³又云：「始自一念之善，積而至念念皆善；始自一事之宜，積而至事事皆宜。由下學之功，漸累而上，遂窮神達化，盡性至命。」¹²⁴

可見張氏所強調者在於人如何透過後天修養而使善性擴充、生長。張氏論人性明顯異於陽明良知說及朱子的性即理。張氏重視氣，並認為人的仁心即天地生物之心，同時強調後天工夫的重要。

若與船山相較，張氏強調人性的擴充、生長，實與船山的「性日生日成」相近。船山云：「後天之性，亦何得有不善？『習與性成』之謂也。先天之性天成之，後天之性習成之也。」又云：「聖賢之學，反身而誠，養其性以存其心。」¹²⁵

岑氏對船山「性日生日成」釋道：「人性的不斷改變，或源於天然的變化，或由於客觀的影響與主觀的修習。……因影響和修習而成就的，是後天的性。」又云：「性之不容揜者，就是仁義禮智等陰陽健順之德，不斷自覺人性的這些內容，不斷推而充之，就是『繼善』，就是『日成之』。」¹²⁶

足見張氏的論點與船山近似，具有鮮明的時代性。

（三）強調理勢合一

張氏除了討論宇宙生成及人性外，亦留意人事的變化發展。張氏本於〈彖傳〉，強調「時」的重要，「時」包括歷史時間與宇宙時間，彼主張順時而行，釋〈遯〉䷠云：「為

¹²⁰ 宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：長安出版社，1991年12月），頁238、325。朱子云：「仁、義、禮、智，性也。」又云：「性者，人所稟之天理也。」

¹²¹ 清·張爾岐：《說略》，卷1，頁11。

¹²² 同前註，頁11。

¹²³ 同前註，頁125。

¹²⁴ 同前註，卷2，頁208。

¹²⁵ 清·王船山：《讀四書大全說·孟子》，卷8，頁962；卷10，頁1079。

¹²⁶ 王邦雄等：《中國哲學史》下冊，頁604。

君子者，若能順時而遷，則能自伸其志於隱約之中。」¹²⁷細究張氏對於「時」論述，可分成四方面：變、勢、機、幾。

對於變，是強調時的變化，主張靜觀時變。「觀」是指觀察與思慮，靜則是指心的虛靜狀態。彼嘗云：「靜觀時變」¹²⁸。汪學群據《說略》釋〈革〉䷰及〈繫辭下傳〉第二章，指出：「革既要符合社會發展的客觀必然性，又要順應民心。」又云：「人為了適應環境，也必然要變，符合了自然界變化發展的客觀趨勢，充分發揮了《周易》所蘊含……的變通思想。」¹²⁹此論甚是。

至於勢，如，釋〈大畜〉䷙九二言「能審乎時勢」，釋〈明夷〉䷣六二言「審時觀勢」。¹³⁰彼所說的「勢」，是指隱藏於事件背後的動態發展，即在某個時空，由各種人事因素匯集所形成的發展趨向。張氏釋〈姤〉䷫九五道：「必能韜晦才美，不使外露，靜觀其勢，而密為之圖，則能消患於方萌。」¹³¹正因時與勢，皆隱微不顯，故需藉由心的虛靜工夫，方能審知。

所謂機是就事件言，指事情的關鍵。如，釋〈坎〉䷜卦辭云：「身處險而心亨，……熟察事機」，又釋〈大畜〉䷙六五道：「知天下之惡，不可以力制也，於是察其機，持其要，塞其本原，故不假刑法嚴峻而惡自止。」¹³²其中，「機」、「要」、「本原」，其義相通。

至於幾是指事情的開端。如，張氏釋〈姤〉䷫〈彖〉道：「一陰始生，其端甚微也，而其漸則將不及制，非見幾識微之士，早為之防，禍有不可言者。」¹³³

變、勢、機、幾，皆與「時」相關，即時變、時勢、時機、開端。若就宇宙論、存有論而言，則可由「氣」來談變、勢、機、幾，即氣之變、氣勢（或稱氣運）、氣機、氣之端。張氏嘗言「氣機」道：「乾健而動，氣機一發，萬物俱生。」¹³⁴順此，亦可將「時」聯著「氣」去談。如，彼釋〈豐〉䷶〈彖〉言道：「即天地之大，其氣機或盈或虛，亦與時消息，未有常盈而不虛者也。」¹³⁵亦即氣機的盈虛，亦隨著「時」而產生變化。

張氏認為人雖具善性，然仍需透過事上磨練。而聖人作《易》，便是欲使人知常通變。嘗云：「必擇夫理之至當不易者而固守之，乃所以善用其健也。」¹³⁶又云：

¹²⁷ 清·張爾岐：《說略》，卷2，頁153。

¹²⁸ 同前註，頁136。

¹²⁹ 汪學群：《清初易學》，頁243-244。

¹³⁰ 清·張爾岐：《說略》，卷2，頁126、165。

¹³¹ 同前註，卷3，頁201。

¹³² 同前註，卷2，頁136、127。

¹³³ 同前註，卷3，頁199。

¹³⁴ 清·張爾岐：《說略》，卷4，頁285。

¹³⁵ 同前註，卷3，頁243。

¹³⁶ 同前註，卷1，頁6。

遇事之不可以常法處者，聖人能委曲通變，……然不泥於經，亦不畔乎經，其所行者，終是天理人心之不可易，而不至於流盪無歸，其旁行者，權行之智也；而不流，則守正之仁也。……凡人為境所動，而私意未化者，則自利之念多，而愛物之意反薄，聖人隨所處而安，雖境遇不齊，只是純乎天理，而不以一毫私意雜乎其中，便能物我無間，視人猶己而能愛矣。¹³⁷

亦即在有道之世，人可依常道而行；若處無道之世，則作法可稍加變通，但仍不離正道。聖、凡之別，便在於聖人能依所處而行正道，凡人卻可能偏離正道。

張氏認為自然界及人間世皆為理氣不離，彼治《易》亦留意理勢關係。嘗云：「遇理有可為，勢有可乘，必成出險之功。」¹³⁸整部《說略》可見出張氏既強調觀勢變，亦強調明天理，主張依時順理而行，此為張氏《易》學用心所在。

若將張氏論理勢與船山相較，船山云：「言理勢者，猶言理之勢也。」又云：

理氣不相離，而勢因理成，不但因氣。氣到紛亂時，如飄風驟雨，起滅聚散，迴旋來去，無有定方，又安所得勢哉！凡言勢者，皆順而不逆之謂也。……夫然，又安往而非理乎？知理勢不可以兩截溝分。¹³⁹

依船山的說法，勢是理之勢，即理的活動所形成的趨向，此趨向是順而不逆的，故船山所說的理勢是不離的，理本身便有勢。張氏所的勢是就氣言，氣本身亦有活動性，其活動性亦有趨向；而所謂的理勢關係，是指氣之活動與元氣相即不離。即此觀之，二子對理、勢認定不同，故對理勢關係亦有不同理解。

七、結論

張氏治經，雖偶用考據法，但以探究聖人大義為主，又欲透過釋經使後人易於掌握經旨，以傳承聖人之道。就《易》學來看，誠如《說略·自序》所言：

¹³⁷ 同註 134，卷 4，頁 291。

¹³⁸ 清·張爾岐：《說略》，卷 2，頁 136。

¹³⁹ 此兩段文字參見清·王船山：《讀四書大全說·孟子》，卷 9，頁 992。

每病俗說之陋，而《本義》又不易讀，乃本其說，稍微敷衍，名曰《說略》，以便童蒙。倘讀者因此以得朱子之說，復因朱子之說以求四聖人之說，庶幾見聖人設卦繫辭，待用於無窮者，果非質言之所能詳。而依其影似，隨事擬議，以盡變焉，將不容言之旨，亦依稀可睹矣乎！¹⁴⁰

張氏於眾《易》註中選擇《本義》，由書名命為「說略」，便可見出張氏欲藉由對《本義》簡要的義理解釋，承繼朱子重「本義」之旨，主張探求「理之象」，闡發聖人的教誡義，透過釋《易》，推廣《易》教。

因此，張氏的《易》學成就有兩個方面，一是釋經上有羽翼《本義》之功，二是透過講學來推廣《易》教。這兩點亦為張氏經學共通成就。若吾人比較《說略》與《本義》，便會發現《本義》於〈繫辭傳〉解說甚略，《說略》卻解說較詳盡。筆者研究後發現，應與張氏重闡發聖人大義及推廣《易》教的理想有關。《說略》釋〈繫辭傳〉多有對習《易》者的建言。包括提醒習《易》者體悟天下一理。彼云：「天下之理，一而已矣，而致用則萬。」¹⁴¹主張將天下之理統貫於吾心。又指點習《易》者守常處權。彼云：

遇事之不可以常法處者，聖人能委曲通變，……然不泥於經，亦不畔乎經，其所行者，終是天理人心之不可易，而不至於流盪無歸，其旁行者，權行之智也而不流，則守正之仁也。¹⁴²

因此，當吾人論張氏《易》學成就，不可忽略張氏本於經學的精神，重在體會常道及經世致用，在推廣《易》學、《易》教有其貢獻。

至於張氏的釋《易》成就，在談對張氏《易》學的評價前，先回應前言所論四庫館臣將《說略》列於存目的作法。杜澤遜指出四庫館臣對列於存目之書，所論極為簡略。彼言道：

檢閱《提要》不難發現，凡「著錄」之書大都詳密，而「存目」提要每多粗略，……《存目》提要不附原書，但須說明著者爵里，書之大略及列入《存目》之由，不必如「著錄」各書反復考訂也。特此粗略之提要，以觀 6793 種《存目》之書的價值，謂為隔靴搔癢，並不過分。¹⁴³

¹⁴⁰ 清·張爾岐：《說略》，頁 4。

¹⁴¹ 清·張爾岐：〈自序〉，《說略》，頁 3。

¹⁴² 同前註，卷 4，頁 291。

¹⁴³ 杜澤遜：〈《四庫存目》諸書的價值及其流傳與輯印〉，頁 124。

這也正說明為何《提要》僅簡略評論《說略》道：「篤守朱子之學，因作此書，以發明《本義》之旨。」¹⁴⁴「篤守朱子之學」是談治《易》立場，「發明《本義》之旨」是指治《易》成果。

杜澤遜亦曾整理出六千餘冊典籍被列入存目的九點理由：限制規模、貴遠賤近、揚漢抑宋、壓制民族思想、維護封建倫理道德、避免重覆、尊官書而抑私撰，以及原本殘缺或漫漶過甚，無法校寫、著作水平庸劣或偽妄之書。¹⁴⁵就這九點來看，《說略》被列入存目的理由，較可能的理由是限制規模、尊官書而抑私撰，即便如此，吾人不可逕因該書列於《存目》便忽視其價值，故本文針對張氏《易》學作深入研究，乃欲重新審視《說略》的學術價值。

筆者以為張氏《易》學的定位及重要性，可由朱子後的《易》學發展見出。元、明《易》學家幾受朱子《易》學影響，多以羽翼《本義》自期。作法不外二類，一是從釋象上補朱子之不足，一是從義理上補朱子所未備。前者如元·吳澄（字幼清，1249—1333）、明·來知德（字矣鮮，號瞿唐，1525—1604），皆指出朱子釋象的不足，故於釋象多所發揮，言道：「朱子非不知象之當明，《本義》惟〈大壯〉說象，他卦則否，以其不易言而不言歟？」¹⁴⁶因此，自許「予補朱義者」¹⁴⁷，著力於釋象。嘗言：「吾於《易》書用功至久，下語尤精，其象例皆自得於心，亦庶乎文王、周公繫辭之意。」¹⁴⁸「象例」即吳澄發現的取象通例，藉此化解朱子釋象的難題。來知德《周易集註》亦重釋象。如彼釋〈小過〉䷛卦辭「飛鳥之遺音」道：「〈小過〉錯〈中孚〉，象離，離為雉，乃飛鳥也；既錯變為〈小過〉，則象坎矣，見坎不見離，則鳥已飛過，微有遺音也。《易經》錯綜之妙至此。」¹⁴⁹來氏藉由〈小過〉䷛與〈中孚〉䷼為錯卦關係，〈小過〉䷛六爻為複體坎與〈中孚〉䷼六爻為複體離，又〈說卦傳〉「離為雉」，進而說明〈小過〉䷛見坎不見離，故卦辭以此取象。吳澄與來氏皆重釋象，以補朱子釋象的不足。

至於後者，如明·蔡清（字介夫，號虛齋，1453—1507）及林希元（字茂貞，號次崖，1481—1565）。蔡清鑑於朱子於義理表現較少，故補朱子釋義之不足，於天道、人事皆有所發揮。對朱子《易》為卜筮之書的說法，另強調「以道義配禍福」的觀念，彼言道：「易雖主卜筮，然以道義配禍福，與他術數書不同，所以為經也。」¹⁵⁰《易經蒙引》在這方面

¹⁴⁴ 清·永瑤等：《四庫全書總目》上冊，卷9，頁71。

¹⁴⁵ 杜澤遜：〈《四庫存目》諸書的價值及其流傳與輯印〉，頁124-132。

¹⁴⁶ 元·吳澄：〈送趙仲然赴循州長樂縣主簿序〉，《吳文正公集》，收入《元人文集珍本叢刊》第3冊（臺北：新文豐出版有限公司，1985年），卷19，頁347。

¹⁴⁷ 元·吳澄：〈石晉卿易說序〉，《吳文正公集》，卷10，頁215。

¹⁴⁸ 《易纂言·後跋》，吳澄弟子譚觀生引吳澄語，參見元·吳澄：《易纂言》，《無求備齋易經集成》第35冊（臺北：成文出版社，1976年據康熙19年通志堂原刊本影印），頁447。

¹⁴⁹ 明·來知德：《周易集註》（臺北：武陵出版有限公司，1997年5月據朝爽堂刻本），卷12，頁405。

¹⁵⁰ 明·蔡清：《易經蒙引》，收入《無求備齋易經集成》第49-52冊（臺北：成文出版社，1976年前六卷取明刻本《重訂蔡虛齋先生易經蒙引》，自〈井〉卦以降則取《影印文淵閣四庫全書》本

的發揮較《本義》為多。林希元《易經存疑》亦以羽翼《本義》自期，亦兼羽翼《蒙引》，故亦承繼蔡清重義理闡釋，只是份量明顯增加，且在引史事釋《易》的作法，使用頻率較《蒙引》為高。因此，《存疑》在卦、爻辭解釋著重義理闡釋，亦常引史事為證。如〈蠱〉，《本義》僅言「壞極而有事也」與「壞之極，亂當復治。」《蒙引》承繼之，並肯定朱子用「極」字的卓見，並補充「此非專就天下說，凡人家及庶事俱有亂而復治之理。」¹⁵¹而《存疑》卻指出為何事情會敗壞到極致，一方面先汎說原因，「天下國家都是苟且因循弄得那極弊」；另方面由卦象指出集團上下無法合作，上為艮，象徵上位者擺出高姿態，因循苟且；下為巽，象徵下位者畏縮不前，上下失職，使集團淪於蠱壞的處境。¹⁵²

吳、來、蔡、林四子以釋象、釋義補朱子不足的作法，就學術發展上有其貢獻。吳、來二子發展了宋代的象數學，而蔡清及林希元在朱子之後，於義理解《易》有其貢獻。此二進路，皆承繼朱子《易》學而有所開展。但就二者的治《易》觀點與作法來看，實與朱子有極大出入。因朱子強調探求「本義」，故在釋象及釋義上不多作解釋與發揮，反觀吳、來、蔡、林四子卻於釋象、釋義發揮甚多，與朱子之用意，大相逕庭。

順此來看，《說略》亦承繼朱子《易》，但卻不如吳澄、來氏重釋象，亦不如蔡清、林希元補充義理內容。該如何說明張氏《說略》的特色及價值？筆者以為，可由張氏在釋象及釋義過度發展後，重新正視並回應朱子的主張。若依此論，張氏與前述四位《易》學家一樣，其《易》學皆有其時代性，順應《易》學發展的流變。

若將張氏《易》學放在清初《易》學考察，除了如前面與船山《易》學哲學的比較外，亦可發現將張氏與同時期的刁包（字蒙古，號用六，1603—1669）作比較。二子皆屬義理解《易》，然刁包的治《易》立場是宗程《傳》，強調以義理解《易》，整部《易酌》以極大篇幅對經文作義理闡釋。¹⁵³而張氏治《易》作法近於朱子，朱子強調卦、爻辭皆是虛說，非定事定理，張氏重探求理之影似，與朱子論點相合。

透過對張氏《易》學的研究，可見出其一貫的治經理念與作法，既承繼前賢，亦有所開展。不僅致力於釋經，更致力於推廣經學。此外，就《易》學發展而言，張氏《易》學有其獨特價值，值得吾人重視。

補之），頁 43。

¹⁵¹ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 47。明·蔡清：《易經蒙引》，卷 3，頁 591。

¹⁵² 參見明·林希元：《易經存疑》，收入《四庫全書珍本》三集（臺北：臺灣商務印書館，1972 年），卷 3，頁 65。林氏又言：「艮剛居上，是其情高亢而不下接；巽柔居下，是其性退縮而不上交，故曰上下不交。下卑巽是逡巡畏縮而不前進，上苟止是因循止息而不事事，上下不交則事無人共理，下卑巽而上苟止，則事聽其廢壞，所以積弊而至於蠱。」同前揭書，頁 65-66。

¹⁵³ 參見楊自平：〈刁包《易》學的思想基礎及治《易》立場與作法〉，《臺大中文學報》第 34 期（2011 年 6 月），頁 263-304。

徵引文獻

（一）古籍

- 漢·鄭玄注、唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1989年12月）。
- 漢·鄭玄注、宋·王應麟輯、清·張惠言等校訂：《周易鄭注》（北京：中華書局，1985年）。
- 漢·鄭玄注：《易緯乾鑿度》（北京：中華書局，1985年）。
- 魏·王弼、韓康伯注、唐·孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1989年）。
- *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·朱熹：《朱文公文集》，《朱子全書》第23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·程頤：《易傳》，《二程集》第2冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月）。
- 宋·黎靖德撰、鄭明等校點：《朱子語類》，《朱子全書》第14-16冊（上海：古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月）。
- 元·吳澄：《吳文正公集》，《元人文集珍本叢刊》第3冊（臺北：新文豐出版有限公司，1985年）。
- 元·吳澄：《易纂言》，《無求備齋易經集成》第35冊（臺北：成文出版社，1976年）。
- 明·林希元：《易經存疑》，《四庫全書珍本》三集（臺北：臺灣商務印書館，1972年）。
- 明·來知德：《周易集註》（臺北：武陵出版有限公司，1997年5月）。
- 明·胡廣等：《周易大全》，《無求備齋易經集成》第44冊（臺北：成文出版社，1976年）。
- 明·蔡清：《易經蒙引》，《無求備齋易經集成》第49-52冊（臺北：成文出版社，1976年）。
- 清·王船山：《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊（長沙：嶽麓書社，1996年10月）。
- 清·王船山：《讀四書大全說》，收入《船山全書》第6冊（長沙：嶽麓書社，1996年10月）。
- *清·永瑤等：《四庫全書總目》上、下冊（北京：中華書局，1995年4月）。
- 清·江藩：《漢學師承記》（臺北：廣文書局，1993年5月）。
- *清·張爾岐：《蒿庵集、蒿庵集招逸、蒿庵閒話》，《四庫全書存目叢書》第207冊（濟南：齊魯書社，1991年4月）。
- *清·張爾岐：《周易說略、老子說略》（合訂本）（濟南：齊魯書社，1993年12月）。
- *清·張爾岐：《周易說略》，《無求備齋易經集成》第74冊（臺北：成文出版社，1976年）。
- *清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》（臺北：學海出版社，1997年10月）。

清·張爾岐：《春秋傳議》，《四庫全書存目叢書》第132冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。

清·趙爾巽等：《清史稿》第18冊（臺北：洪氏出版社，1981年8月）。

清·顧炎武：《亭林文集》，《四部叢刊》集部第77冊（臺北：臺灣商務印書館，1965年）。

（二）近人論著

王邦雄等：《中國哲學史》下冊（臺北：里仁書局，2005年9月）。

王繼學：〈論張爾岐的《老子說略》在老學史上的地位〉，《商丘師範學院學報》第22卷1期（2006年1月），頁20-22。

王建美：〈張爾岐理學思想論略〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》2004年第5期，頁43-47。

王鈞林：〈張爾岐的學問與思想〉，《孔子研究》2007年第2期，頁75-85。

*杜澤遜：〈《四庫存目》諸書的價值及其流傳與輯印〉，《文哲研究通訊》第6卷第2期（1996年6月），頁121-139。

*汪學群：《清初易學》（北京：商務印書館，2004年10月）。

*林存陽：〈張爾岐與《儀禮鄭注句讀》〉，《齊魯學刊》2001年第1期，頁36-40。

徐世昌等：〈用六學案〉，《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）。

陳怡青：《張爾岐周易說略研究》（臺北：臺北立師範學院應用語文研究所碩士論文，2001年）。

張華松：〈張爾岐交遊考〉，《孔子研究》2004年第3期，頁91-99。

*楊自平：〈刁包《易》學的思想基礎及治《易》立場與作法〉，《臺大中文學報》第34期（2011年6月），頁263-304。

趙儷生：〈顧炎武與張爾岐〉，《東岳論叢》1985年第5期，頁85-89、83。

錢鍾書：《管錐編》第1冊（北京：中華書局，1979年8月）。

戴君仁：〈書張爾岐《儀禮鄭注句讀》後〉，收入張爾岐：《儀禮鄭注句讀》（臺北：學海出版社，1997年10月），附錄頁1-7。

（說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Du Ze-xun. "The Book-Titles in the "Ts'un-mu" of Su-ku Ch'uan-shu: Their Values, Publication, and Dissemination," *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 6-2(1996.6) , pp. 121-139.
- Lin, Cun-yang. "Zhang Er-qi and Yi-Li Zheng-Zhu-Ju-Dou," *Qilu Journal* , 1(2001) , pp. 36-40.
- Wang, Xue-qun. *Qing chu yi xue (The Yijing learning in Early-Qing Dynasty)*, Beijing: Commercial Press, 2004.
- Yang , Tzu-ping . "The Basis, the Viewpoint, and the Method of Diao-Bao's Yi Jing Studies," *Bulletin of the Department of Chinese Literature N.T.U.*, 1(2001.6) , pp. 263-304.
- Yong Rong. *si ku quan shu zong mu (continuation of Annotated Catalog of Imperial library)*, Beijing : Chung Hwa Book Co.1995.
- Zhu xi. *zhou yi ben yi (Literal Sense of Chuyi)*, *Zhu zi quan shu (Complete Works of Zhu xi) Section1*, Shanghai : Shanghai Ancient Books Publishing House and Hefei : Anhui Education Press,2002.
- Zhang-Erqi. *Hao an ji (Works of Haoan)*, *Si ku quan shu cun mu cong shu (series of Index to imperial collection of four) Section 207*, Tainan : Solemn Culture Business Co., Ltd.
- Zhang-Erqi. *Zhou yi shuo lue, (General Discussion to Yijing)*, Jinan : Qilu Press,1993.
- Zhang-Erqi. *Zhou yi shuo lue, (General Discussion to Yijing)*, *Wu qiu bei zhai yi jing ji cheng (Wuqiubeizhai Edition of Books collection of Yijing) Section 74*, Taipei : Cheng Wen Publishing Co.,Ltd. 1976.
- Zhang-Erqi. *Yi li zheng zhu ju dou, (Punctuations in Textual Research of Yili by Zheng Xuan)*, (Taipei : Xuehai Press,1997.)

Analysis on the Characteristics and Orientation of Zhang-Erqi's Interpretation of *Yijing*

Yang, Tzu-ping

(Received January 5, 2011; Accepted April 19, 2012)

Abstract

Zhang-erqi, active during the late Ming Dynasty and the early Qing Dynasty, is one of the important scholars of Confucian Classics. His *Zhouyishuolüe* is based on *Benyi*, quoting other scholars' as well as his personal viewpoints, and interpreting, complementing and further revising what *Benyi* might have mentioned. The way Zhang-erqi interpreted *Yijing* mostly follows Classics and Annotations, interpreting and developing the teachings of great minds. Zhang-erqi does not only interest in pure study in academic field, and promoting the study of *Yijing* learning. He demonstrates other contributions. His characteristic lies in his emphasis on flowing trend; consequently, he points out that humans pay attention to the conditions we are dealing with. Therefore, the principle is to lead a harmonious life in accordance with golden rules and conditions. After the over-development of interpreting the *Yijing* by means of images and numbers and by means of philosophic ways during the Yuan and Ming Dynasties, it is time for Zhang-erqi to take Zhu-zi's thoughts seriously, and to properly develop the context of *Yijing*. Compared with his contemporary scholar, Diao Bao, Zhang's study approach is close to that of Zhu-zi while Diao Bao's to Yi-chuan. Zhang-erqi has his own traits, which is worth our notice.

Keywords: Zhang-erqi, *Zhouyishuolüe*, *Yijing* learning, Zhu-zi, the Early Ching

