

# 《易經通注》之帝王學特色\*

朴榮雨

## 提 要

《易經通注》作為清廷第一部帝王學《易》學的教科書，並惟朱子學是從。然而當其“道統”與“治統”融為一體於致用之時，卻不無與朱子《易》學理論和哲學立場有所出入、異同互存、貌同實異之處。如《通注》對“天人”、對“法天”思想的強調、對君臣關係與君民關係以及“中正”觀念的詮釋，都與朱子《易》學有所抵觸，此實為彰顯帝王學《易》學的旨趣所致。本文僅限於《通注》“元”的概念處理“法天”思想所蘊涵的哲學義涵。

本文將帝王學分為“為己之學”型與“為人之學”型，進而扣緊帝王學與道統論的關係，分析《易經通注》帝王學《易》學的核心特徵，並與朱子《易》學較其異同，依此凸顯《通注》帝王學《易》學對儒家道統觀的關係和影響。

**關鍵詞：**《易經通注》 順治 道統 治統 朱熹 帝王學 《易》學 王心

---

\* 此文由香港浸會大學中國語言文學系與中國傳統文化研究中心於2018年10月26日~27日共同主辦的“第二屆儒家經典的跨域傳釋國際學術研討會——中心與邊緣的文化受容及傳釋”國際學術研討會上發表過的内容修改而成。

## 一、前 言

《易經通注》(以下簡稱《通注》)九卷於順治十五年由傅以漸、曹本榮等奉順治帝之敕令而撰。<sup>1</sup> 衆所周知,清廷定鼎於中原,百度伊始,便以崇尚朱子學為建設國家體制的綱紀。四書五經,皆由此般真諦提綱挈領,進而樹立新帝王學的道統氣象。

《通注》作為清廷第一部帝王學《易》學的教科書,其主要的指導思想即朱子學。然而當其“道統”與“治統”融為一體於致用之時,卻不無與朱子學《易》學理論和哲學立場異同互存,貌同實異之處。如《通注》力倡對“天人”、對“法天”思想之意義、對君臣關係與君民關係以及“中正”觀念的詮釋等都與朱子學有所牴觸,此實乃為彰顯帝王學易學而推舉所致。由於議題之一貫性以及推論的集重性並限於篇幅等為由,本文將推論範圍僅限於攸關“元”概念的哲學問題加以討論。關於“君臣關係”以及“中正”概念等重要議題則恕待另篇文章設以處理。

關於《通注》的研究,學界幾乎置之不理。談論清代學術鼎鼎大名之碩儒,亦幾未及清廷欽定之學或奉敕之撰的學術意義和價值。更何況啓齒於《通注》?<sup>2</sup>

關於《易經通注》之版本,目前有三:一、《文淵閣四庫全書》,經部,易類 37 冊中之《易經通注》,此本由臺灣商務印書館出版於 1983 年;二、《四庫全書珍本》,十二集之 4 冊之《易經通注》,此本由台灣商務印書館出版於 1982 年;三、《文津閣四庫全書》,經部,易類 32 冊之《易經通注》,而此本由北京商務印書館出版於 2006 年。本稿所用之版本是文淵閣四庫全書本。

對《易經通注》之研究,目前有兩則研究成果引人注目。一為王學羣所著《清初易學》第四章第一節《易經通注》,另一則是楊自平所撰《世變與學術:明

---

1 趙爾巽等撰:《清史稿》卷一四五《藝文志》一(北京:中華書局,1976年),冊15,頁4221。  
2 諸如梁啟超《清代學術概論》、《中國近三百年學術史》,錢穆《中國近三百年學術史》,章炳麟、劉師培等關於清代學術作品亦未著墨筆。此外陸寶千《清代學術史》亦不外乎此。

清之際士林易學與殿堂易學》第八章《從〈易經通注〉看順治殿堂易學》。此兩者都注意到清廷的帝王學基本上帶著唯朱子學是從，以程朱學為道統主幹的特徵。前者將清廷帝王學《易》學成果稱為“官方易學”，<sup>3</sup> 後者則稱為“殿堂易學”，<sup>4</sup> 而在本文則稱其為“帝王學《易》學”。本文之所以稱其為“帝王學《易》學”，援自章學誠“六經皆先王之政典”的表述，<sup>5</sup> 如同錢穆所稱經學本為“王官學”<sup>6</sup> 而起等等的這些論斷，而《易》尤當其首，本為最高統治者應變之需而發展的學術類型。要之，經書本身來自帝王之政典，尤其五經之學非帝王莫屬。本文因而稱經學為帝王之學。

然而，帝王學就其類型而言，理應著眼其有兩種類型：為己型之帝王學與為人型之帝王學。這種區分又有與人類權力模型有著密不可分的關聯。人類之權力機構，通常由最高統治者和輔相最高統治者之貴族階級之間的協力而成。一旦成形的權力機構又賦予最高統治者以“治統”（或稱“政統”）的權限，而輔相階級則握“道統”以輔助“治統”。“權力”之所以成為“權力”，須得其正當性，然後方能起到名實相符的作用。這“治統”、“道統”中的“統”乃意味著“權力的正當性”。在中國，權力的此般正當性便由“治統”與“道統”的結合而完成其規模。要成為一個最具理想的權力必須具備此兩統，合而為一，缺一不可。

然在帝王學範圍中，為己之學型的帝王學與治統擔任者攸關，而為人之學型的帝王學則與作為襄助最高統治者的士大夫階級所任。本文亦緣此理路，先將帝王學分為“為己之學”型與“為人之學”型，進而扣緊帝王學與道統論的關係，分析《易經通注》帝王學《易》學的核心特徵，並與朱子《易》學相較其異同，以凸顯《通注》帝王學《易》學對儒家道統觀的關係和影響。

3 汪學羣：《清初易學》（北京：商務印書館，2004年），頁381。

4 從“至於殿堂易學，過去學術史談及清初官學，多以程、朱學稱之”一句可知，楊自平將“殿堂易學”與“清初官學”視為同列。楊自平：《世變與學術：明清之際士林易學與殿堂易學》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年），自序頁XV III。

5 章學誠：《文史通義·易教上》卷一，《四部備要》史部（北京：中華書局），頁1。

6 錢穆：《兩漢博士家法考》，《兩漢經學古今文平議》，《錢賓四先生全集》（臺灣：聯經出版事業公司，1998年），頁191。

## 二、朱熹道統觀對清廷帝王學《易》學的影響

關於“道統”的定義，<sup>7</sup>我們可以參考費孝通的界說：“道統並不是實際政治的主張，而是由士大夫階層所維護的政治規範的體系。”<sup>8</sup>據費氏，“道統”是一套“政治規範”的體系，由士大夫階層建立。至於所謂的“實際政治的主張”由在位的帝王而頒布，這純屬於“治統”或者“政統”領域的權力類型。自周之衰落，至孔子主張仁與禮之施行的時代，天下衰亂，因此，本是道統與治統合而為一的權力型態，便遭到分道揚鑣，分而為二的權力分離局面。但天下之權力不可一日為二，必須保持結構形式的完整，其權力之正統性才能穩定運作。至漢，便舉孔子為“素王”，以圖彌補“治統”失德的缺陷。自此而降，中國士大夫的政治目標便是建立“道統”以助“治統”為己任。這就是在中國權力型態的獨特模式。

以下檢討朱熹道統說以供理解《易經通注》所蘊含的哲學意義：

朱子學完善了適合於專制統治的理論，之前作為國學儒學這時作為官學實現了大成。雖然儒學之中本來也包含著對政治的限制和追求人性解放的根據等，但至此它已成了國家學、帝王學的表現形式。<sup>9</sup>

但我們也要認識在清代除做官方學術的儒學外，另有在民間流行的學術。在清代官方遵奉的學術和民間所崇仰的思想，其實是分隔為兩歧：

官僚信奉的是儒家，而普通民衆則依存於道家……所以可以說政治道

---

7 朱熹對“道統”一辭之定義，可見《中庸章句序》：“聖聖相傳，若成湯，文、武之為君，皋陶，伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳”。朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2011年），頁14。

8 費孝通等：《皇權與紳權》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年），頁32。

9 增井經夫著，程文明譯：《大清帝國》（北京：社會科學文獻出版社，2017年），頁349。

德信奉儒家，而社會道德則道家為尊。<sup>10</sup>

因此我們所認識的清代學術，先要理解此般兩歧分隔之後，才能理解得公允。清廷剛入中原，首先要確立由武力占領而得到的權力予以正當性及合法性。清廷的抉擇是漢族士大夫所推崇的朱子學：

朱子學作為官僚體制的骨幹，每一個官僚也都不得像護身符一樣守護它。朱子學本身此時已經教條化，不再作為一門學問，而儼然成了一種官僚宗教——這與孔子之於儒教一樣，朱子也被賦予了神格。由於清代朱子學作為學問追求純粹，甚至有著排除朱子之外的其他宋學的動向，所以思想失去了原來的流動性，已完全陷入了一種沒有偶像的偶像崇拜之中。<sup>11</sup>

職是之故，朱子學便成為清廷整個帝王學的準繩，進而朱熹的《易》學也使《易經通注》在易學史中的意義轉變與發展，並賦予無可磨滅的影響與指導。例如，朱熹易學主張“占-象”的關係是不可分離，因此當人詮釋卦爻辭時，“占-象”需要緊密在一起而進行詮釋。雖然《通注》並未像朱熹《周易本義》般，每每強調“占-象”關係，但基本上也遵循朱熹易學的基本立場。

固然，朱子學對清廷帝王學易學所施的影響極其重要，但也要不可忽視《易經通注》本身所具有的獨特意義與價值。《通注》極度強調“法天”思想，而這“法天”思想關涉清廷整套帝王學攸關的形上根源。就朱熹易學與《通注》在理解存有論上必不可少的形上概念之詮釋而言，的確是分道揚鑣了。朱子學推崇“太極”，而《通注》另崇“元”為諸般易學概念所啓程的形上根源。本文在下節中，僅限於這兩個易學概念而梳理《通注》在易學中的意義和價值。

---

10 增井經夫：《大清帝國》，頁 351。

11 增井經夫：《大清帝國》，頁 351—352。

### 三、《易經通注》在清廷奠定期的角色

在正式檢討《易經通注》的起源與規模等議題之前,先了解一下學界對研究《通注》之研究情景。學界對清代學術提出分期之說,其說法有如下幾種:

清代學術的分期說,複雜難梳,衆說紛紜,莫衷一是。然可舉諸如梁啓超的四期說、傅斯年的五期說、胡適的二分說、錢穆的四個階段說、王國維的清代學術三變說等說法。<sup>12</sup>

《易經通注》乃撰於清廷入主中原的初創階段,順治帝爲使新政權奠定於磐石上,努力將漢臣引進朝廷,進而使中原學術思想作爲統治天下的中樞。理解《通注》在清廷治理天下的過程中所扮演何種角色,是不僅對易學史上的意義重大,更是對理解清廷帝王學的主旨尤爲要緊。

關於清代學術的思潮特色與清學之出發點,梁啓超曾界說云:

清代思潮果何物耶?簡單言之:則對於宋明理學之一大反動,而以“復古”爲其職志者也。其動機及其內容,皆與歐洲之“文藝復興”絕相類。<sup>13</sup>

梁氏所謂的“一大反動”有如“甲派至全盛期時必有流弊,有流弊斯有反動,而乙派與之代興。乙派之由盛而弊,而反動亦然。”<sup>14</sup>並且,綜觀清學云:“一言以蔽之,曰以復古爲解放”:

第一步,復宋之古,對於王學而得解放。第二步,復漢唐之古,對於程朱

12 汪學羣編:《清代學問的門徑》(北京:中華書局,2009年),頁12—14。

13 梁啓超:《清代學術概論》(上海:上海古籍出版社,1998年),頁3、頁7以下。

14 同上注,頁7—8。

而得解放。第三步，復西漢之古，對於許鄭而得解放。第四步，復先秦之古，對於一切傳注而得解放。夫既已復先秦之古，則非至對於孔孟而得解放焉不止矣。<sup>15</sup>

如果援用梁啟超的時代分段和其“復古”之分門方式，清廷帝王學在學術上的定位可屬於第一步的復古階段，批王學尊朱子學。《易經通注》在學術史所蘊蓄的思想色彩亦遵循此路而定。又，梁啟超在《中國近三百年學術史》中提及清初學術有顯著的啓蒙意蘊，既有辯破前代之學術，同時又有建樹新時代的氣象。說如“亭林之建設方向近於科學的，船山的建設方向近於哲學的。”<sup>16</sup>若沿此理路酌量，《易經通注》在清初所承擔的歷史角色，即在於《通注》為清廷新政權所奠下的初創性影響力上。

清廷入關定鼎之際，為鞏固政權而積極採納漢人學者和漢文化。從如下的歷史分析中可窺其原委：

公元 1652 年（順治九年）九月，順治帝福臨視察太學，親行兩跪六叩頭大禮，祭奠孔子，並要求太學師生：“聖人之道如日中天，講究服膺，用資治理。爾師生其勉之”<sup>17</sup>他諭令全國奠孔讀經，編撰《資政要覽》、《範行恒言》、《人臣儆心錄》、《御定孝經注》、《御定道德經注》，頒行全國。福臨還特別令人翻譯滿文五經、四書等儒家經典，督促貴族王公及其子弟認真研習。他本人率先垂範，努力學習漢文，刻苦研讀甚至背誦先秦、兩漢、唐宋時代的經典著述，吸納先進的漢族儒家文化，尤其注意正反兩方面吸取漢族帝王的統治經驗。<sup>18</sup>

15 梁啟超：《清代學術概論》，頁 7。

16 梁啟超：《中國近三百年學術史》（天津：天津古籍出版社，2003 年），頁 86。

17 何曉明：《中國皇權史》（武漢：武漢大學出版社，2015 年），頁 441。何注引自《清世祖實錄》卷六八。又，趙爾巽等撰：《清史稿》卷五，《太祖本紀》二（北京：中華書局，1976 年），頁 130。《清史稿》錄云：“世祖九年九月辛卯，幸太學釋奠。癸巳，徠衍聖公、五經博士、四氏子孫、祭酒，司業等官有差。”敕曰：“聖人之道，如日中天。上之賴以致治，下之資以事君。學官諸生當共勉之。”

18 何曉明：《中國皇權史》，頁 441。

順治九年，順治帝福臨當十五歲時，剛親政之際。可見清廷積極引進漢文明以圖治理新江山的丹衷。順治帝初行親政之時，竟能得如此豐碩的學習漢族文化的成果，是承襲清初“通經致用”之時代潮流而來的。順治帝正將其描述於《易經通注》之《序》中：“夫《易經》者，聖人持世之書，非讖緯術數之書也；通經者，帝王取士之法，非詩賦策論之法也。”<sup>19</sup>由順治帝此般認識中可知，清朝第一部帝王學易學，以“聖人持世之書”與“通經致用之法”此般立場確切地推展其奠定中原的理想。這種立場朝著“明道”與“文治”之方向而走。《通注》“摘要”云：

世祖開天明道之功，且以見國家文治，超邁古今。本本原原，一皆欽奉祖訓，故重熙累洽，百有餘年，而有今日之極盛焉。<sup>20</sup>

施展“明道”與“文治”而“超邁古今”，更期使剛立業入主中原的清廷能有“重熙累洽”並“今日之極盛”之長治久安。“明道”與“文治”的具體內容，以程朱學為主幹，間有舉出清廷宏業上所需之通經致用。《通注》為清廷所奠定之功，影響其後之康熙帝與乾隆帝之治世原則。由此能留給清廷後代三百年之江山了。

#### 四、《易經通注》之帝王學《易》學之特徵

本節將探討《易經通注》在《易》學史上的特徵和意義。若我們從《通注》中所蘊含的《易》學特徵條分縷析、分門別類，則在本文篇幅有限，無從一一梳理其完整的内容。在本節中，容僅扣兩方面，加以論析：一是關於占卜的立場為如何，另一是從形上學方面去檢討《通注》的特徵與意義。前者使捲入變亂

19 傅以漸等：《周易通注》，《景印文淵閣四庫全書》，冊 37，（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 4。

20 傅以漸等：《周易通注》，頁 7。



局面的行動主體，據以得出應變權衡之行動範式，而後者則使行動主體依據占卜所示的行動範式，按照此形上原則所定的範圍與指導下進行脫離危險與解決問題的具體行動。《通注》所著眼的形上概念，並非來自宋明理學家所推崇的“太極”本根，而是援引“元”的概念加以推展其帝王學的宏旨。清廷從“元”之形上意義中找到其所要推行的各自行動和其所面臨的個別事態得以歸宿的最終價值根源。

### （一）《易經通注》對占卜的態度

《通注》對“占卜”的理解，大體上遵從朱熹為占卜鋪下的理路。眾所周知，朱熹在宋明儒學史上第一位提倡《周易》乃為“占卜之書”的立說者。<sup>21</sup>關於卜筮，《通注》針對《周易·繫辭下》：“夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。”一句便述道：

此章專言卜筮，其扼要在洗心退藏于密，聖人心易，不過附圖章以顯其所為通志、定業、斷疑。……《易》斟酌從違之理，使之吉則趨，凶則避不至。有初而鮮終，故曰成天下之務，總不出吉凶、貞勝。上自造化氣數，下至人心謀慮，千條萬緒，雖巧歷不能紀。卦爻一設，便自統括無遺，故曰冒如斯而已。不如斯，豈能已哉。惟《易》開物，故制為卜筮，使之吉凶曉然；惟《易》成務，故制為卜筮，使之趨避劃然；惟《易》冒天下之道，故制為卜筮，使志業中之疑根無不豁然。必至疑根盡斷，通始真通，定始真定。聖人功及天下如此。<sup>22</sup>

從引文中可知，《通注》不僅對卜筮表露公允的評述，更對卜筮之哲學意涵，分

<sup>21</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，冊4，（北京：中華書局，1986年），頁1620—1640。又，《易學啟蒙》之大意亦不外乎“《易》為卜筮之書”之論定。又，在《周易本義》幾乎每條卦辭與爻辭之中，繫之“象辭”和“占辭”以助占問者斷吉凶之宜。

<sup>22</sup> 傅以漸等：《周易通注》，頁159。

析精到,適逢肯綮。《通注》這種看法,與朱熹“象占一致”之說法正相吻合。當朱熹受到其弟子先之問《易》時述道:“據某看來,《易》本是箇卜筮之書,聖人因之以明教,因其疑以示訓。”<sup>23</sup>由此番說可知,《通注》與朱熹對《周易》一書的立場是如出一轍。朱熹之所以力主“《易》為卜筮之書”,是另有目的的。

此處,我們暫時考慮由占卜儀式所得出的“占卦”結果,究竟有什麼樣的哲學意涵。從討論占卜結果所蘊含的哲學意義中,可發現《周易》一經所蘊含的經學價值和哲學價值之所從來。

朱熹之易學旨趣在於促使宋朝道學將道統與治統合而為一的終極目的。<sup>24</sup>朱熹對《周易》所取的看法,是與它經所持顯有不同:

如他經,先因其事,方有其文,如《書》言堯、舜、禹、成湯、伊尹、武王、周公之事。因有許多事業,方說到那裏;若無那事,亦不說到那裏。《易》則是個空底物事,未有是事,預先說是理,故包括得盡許多道理。看人做甚事,皆撞著也。<sup>25</sup>

“空底物事”是指從《周易》沿著“大衍之數”之占卜演算而得出的各項“卦辭”或“爻辭”。朱熹發現“空底物事”此番概念,不僅僅在易學史上深具意義,而在整個經學史上更具其獨樹一幟的貢獻。

依朱熹之見,作為五經之首的《周易》,與其他五經所蘊含的意義,本是不相類。如在文中所言,其他五經的記載方式全是“先因其事”,而《周易》則載之“空底物事”。它經言“事”,《周易》說“理”。“事”所指者乃為具體事件之內容,

23 黎靖德編,王星賢點校:《朱子語類》,冊4,頁1632。

24 據余英時的研究,朱熹與道學家士大夫所推崇的權力運用的模式是“君臣共定天下”、“君臣共治”的治理模型。自周公經孔子而後,在中國的權力結構是“道統”與“治統”分隔兩地的形式。自此以降,皇權擔任“治統”而士大夫則承擔“道統”,而當其實際實行於世時又要合作,其權力的正常運用才能可期。余英時:《朱熹的歷史世界:宋代士大夫政治文化的研究》(北京:生活·讀書·新知三聯書店,2011年),頁407—408。又,余英時:《宋明理學與政治文化》(長春:吉林出版集團,2008年),頁153。又,費孝通等:《皇權與紳權》,頁34。

25 黎靖德編,王星賢點校:《朱子語類》,冊4,頁885—886。

“理”所示者則為僅僅依“空底物事”而供占卜者以其“象徵形式”。而“象徵形式”以“象徵符號”顯現占卜者面前，即是“空底物事”即借以“抽象形式”的道理呈現於占卜者面前的一項“象徵符號”。占卜者則以此項“空底物事”，即占卜所得之“象徵符號”，投射於自身所需解決的個別事態中，據以獲得新的義蘊於其中。這即是一位遭逢危機局面的占卜者用之以脫離其困境或開出新路數時所要用的行動框架( Frame of acting)。將所卜到的“空底物事”投射於占卜者個人事態上，亦是依據“隱喻邏輯”形式加以投射的。總之，一則“占卜”儀式提供的“占卦”結果，為“治統”過程應變策略提供新的路數，這即是“開物”的創造活動。這即是“窮則變”的占卜活動所帶來的哲學意義。

如引文所示，《周易》一經與它經之所以不同，即全在於“空底物事”一概念上。正如“《春秋》推見至隱，《易》本隱以之顯”<sup>26</sup>所示，它經如同《春秋》“屬辭比事”般而在個別事態中隱含其理，《周易》則由理致而明其事，投射其理於個別事態中去。這正是涉及認知語言學家所言的“隱喻邏輯”之典範形式。朱熹當時已能識破“隱喻邏輯”形式所隱含的本質義蘊，即“隱喻投射”( metaphorical projecting)，真是令人敬佩之見識。<sup>27</sup> 如上所論，這種“投射”由占卜而成，朱熹之所以力主“占-象一致”說，可尋於此般道理。職是之故，朱熹重視“占卜”在《周易》中必不可缺的基礎性意涵。在它經中有備了史事，“道統”能在日常生活的每每“事件”上嵌入有理有據的正統性，而在《易》中有了“占卜”，“治統”在“變亂”局面上才能得到權衡應變的正統性。就朱熹而論，

<sup>26</sup> 《漢書》卷五七下，《司馬相如列傳》，(北京：中華書局，2002年)，頁2609。

<sup>27</sup> 關於“隱喻投射”的理解，可參讀諸如 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Afterward in 2003; Georg Lakoff & Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, New York: Basic Books, 1999; George Lakoff, *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about in the mind*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1987; Mark Johnson, *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*, Chicago; London: The University of Chicago; Zoltán Kövecses, *Metaphor: a practical introduction*, Second edition, Oxford; New York: Oxford University Press, 2010. 這些資料均屬認知隱喻學的角度將人類的語言結構與思維本質緊密結合在一起，提供當人面臨新的事態和認知對象時所啟動的心智活動模式。其中提出意象機制( image schemas)與概念圖式( conceptual schemas)的結合模式是尤為引人矚目的研究成果。

統合此兩者，方能完成權力機構的正當性和政治活動的正當性，缺一不可。由此可知，占卜在朱熹易學中所扮演的腳色絕不可讓渡或拋棄的。

《通注》也認識到朱熹這種思想的致用意涵，並基本上遵循朱熹對占學所下的定義。但《通注》也未忽略對卜筮作過分的理解傾向，對《周易·繫辭下》“是故變化云爲，吉事有祥，象事知器，占事知來”一句，《通注》云：

既說心研慮，又豈待卜筮而知吉凶乎？天有風雨露雷之變化，人即有日用酬酢之云爲。人有日向高明之吉事，天即有休徵滋至之禎祥，聖人于變化云爲，一定之器，一比度而知其或吉或凶，何以銷弭，何以迎迓！于變化云爲，未定之來，一考驗而知其有祥无祥，何以斡旋，何以敬奉！知險知阻，所以知器知來，而孰非易簡之所爲哉！<sup>28</sup>

《通注》對占卜的功用持過分的詮釋立場，示以警惕。這與朱熹爲占卜鋪開的理路有所相左，但《通注》這種立場，不算違背尊朱是從的根本框架。朱熹亦極爲強調占卜在《周易》作爲王官學經籍的致用功能。但也未忽略給人警惕“人若能見得到理已十分分明，則亦不須更卜。”<sup>29</sup>

總之，《通注》和朱熹基本上都肯認占卜乃《周易》之本質因素，而兩者都對占卜原理“奉承”過甚、“迎迓”過度，則示以警惕，提醒人以《周易》本來爲著“開物”、“成物”、“冒天下之道”而尋出某種“象徵符號”，以供行動主體一則使下一步行動可採取的行動模式( Frame of acting)。一番占卜行爲若失去了這般《周易》本來的目的，就易犯流於迷信。

但本文仍欲提出一則不可忽略的差異因素：兩者圍繞“治統”概念所採取的行動能量和實踐上的權限有著政治身分上的差距。朱熹，或者其他士大夫，畢竟承擔襄助帝王之補助角色，而帝王順治則自我裁決即可；前者乃爲人型之帝王學，而後者才是符乎爲己型之帝王學。圍繞著由占卜所得的一則“空底物事”，在“治統”過程中裁決一項政治性議論時，兩者各自的裁決權限是不同的。

28 傅以漸等：《周易通注》，頁 180。

29 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，冊 5，頁 1627。

《通注》與朱熹之間在針對“占卜”哲學的立場不同，極可能是由二者身分關係結構本身造成的。

## (二) 《易經通注》之存有形上學說

清廷帝王學易學共同特色，乃極為重視“法天”觀念，而將其具體化為“天德”觀念，而“天德”的形上根源則以“元”的概念作為價值判斷的最初“托始”。這不像朱熹與宋明諸儒所推崇的“太極”概念作為理學諸般概念的存有形上之根源。朱熹易學與《通注》說明存有之形上根源之立足點顯不吻合。

### 1. “元”概念

《易經通注》對“元”作為形上根源，是由元亨利貞之“四德”中將其凸顯而分離出來。“元”從四德中脫穎而出，乃成為清廷第一部帝王學《易》學教科書《通注》之形上本源：

四德尤莫大于元，真陽一點，不落五行、二氣之中。性命太和，包括其域。直先聖人而立，生天生地之根，天下萬物從此托始。所以亨者天之發用，利者天之成實，貞者天之歸結，无不本此一元。是元能統乎天德之始終也。<sup>30</sup>

“元”是“真陽一點”，猶如“微粒子”般，是極為少丁點的存有本源。“真陽一點”之“點”，當然不能實指如“微粒子”般的某種“實體”概念，而“點”是某種“動態”的“初始點”。又，“直先聖人而立”，更為“生天生地之根”。萬物無不從此“一元”而托其始，“元”可以“統天德之終始”。

如上所論，“元”是一個單一的形上根源，它是陽氣，具有“萬物資始，乃統天”的功能。如此一來，清廷在易學史上建立了與前不同的學說。由於“元”是“直先聖人”，就存有論的原始義而言，“元在先”而“人在後”，所以做為行動主體的“聖人”“大人”以及“人君”均是效法此“元”中所蘊涵的道理，即是“天德”。清廷“法天”思想不承襲“太極”概念而取“元”，顯示《通注》易說的有些

30 傅以漸等：《周易通注》，頁9。

詮釋並不與朱子學同軌。

## 2. “人君法天，當法其元”

作為清代第一部帝王學易學的《易經通注》在其形上根源的最終歸宿問題上極為強調“人君法天”的思想，而其法天的具體方法則“法其元”。在《坤》卦之“安貞之吉”條云：

安貞何以得吉？有才而能斂藏，不露德深器厚，直與地之厚德載物同其順承，故人君法天，當法其元，人臣法地，當法其貞。<sup>31</sup>

《通注》此處所言之“元”理應是坤元，但其論調上而言，則似乎指“乾元”而發。《通注》未及“坤元”為“人君法天”之形上根源，亦未言“人臣法其坤元”之類的形上義涵，而但云“人臣法地，當法其貞”。《通注》對“元”作此般詮釋，正與王夫之“乾坤並建”說相左。<sup>32</sup>“乾坤並建”之立說，容許臣下在周易“存有”意義上以及在修養論或者事功論上，賦予與人君相同的資格，甚至可以平分秋色。王夫之這般觀點，能給臣下承擔君臣共定天下之資格，同時與朱熹及宋儒所推崇的“君臣共治”觀點一脈相承。

但《通注》不許將“元”分為“乾元”和“坤元”，“元”正像宋儒所界定之“太極”般，僅能是獨一無二的存有根源，因此身為臣下者不得承擔“元”的價值，而僅能容許“貞”的價值。

<sup>31</sup> 傅以漸等：《周易通注》，頁 16。

<sup>32</sup> 在王夫之易學著作中論及“並建乾坤”或“乾坤並建”之語辭處處可睹。可見“乾坤並建”說，對王夫之而言是具極深的哲學意涵。但要注意的是，王夫之雖主張“乾坤並建”之說，但也有論析“元”之形上本源義。不過王夫子對“乾”與“元”的關係，其說又有不一，有時以“乾坤”為“易之元”，有時有以“元”為“萬物之資”。王夫之：《周易內傳》，《船山易傳》（臺北：夏學社出版事業有限公司，1980年），頁 5；頁 7；頁 15 等處。又云“坤之元所以與乾同”之說法，同書，頁 42。對“太極”又以“極至”釋之，則與其“乾坤”和“元”之形上本源之“初始”義韻有對立之意味。同書，頁 517。王夫之早年所著之《周易外傳》則以“元氣”界定“太極”。王夫之：《周易外傳》（臺北：河洛圖書出版社，1977年），頁 133。又說，“乾有太極”之說法，見王夫之：《周易外傳》，頁 166。但晚期所著之《周易內傳》，卻不以“元氣”釋“太極”，也不主張“乾有太極”之說法，是可注意者。其說“坤之元與乾同”則又近於《易經通注》之觀點，但乾坤之間的始源性而言，顯不同於《通注》之主乾說。

### 3. “元，聖人體天之心”

《通注》所推崇的形上根源乃為“元”，而此“元”應該是不可分離為二的統一體。並且它的性質是非客觀領域的存有本源，而是屬“心”下定義，此正是屬於“唯心論”者可主張的特色。《通注》對“元”以“天心”下定義，可視為主觀主義的立場。《通注》在《乾·文言》第三節“乾元用九，天下治也”一條之下，提出“元，天之心也”<sup>33</sup>的立場：

不徒曰用九，而曰乾元。元，天之心也；九，天之用也。聖人體天之心，用天之道，故剛而能柔，天下無不治也。

由於在此處所言之“天之心”乃“聖人體天之心”，因此作為人君要“體天之心”，自身必得是“聖人”，否則“天之心”無由“體會”得人君之心。清廷通過《通注》“元”概念，推導清庭獨有之“王心”概念。最高統治者以“王心”體現“天之心”，當效法“元”之德實行。

此處有使人注意之要點，即是上述“元”是“陽氣”，而此處則說如“心”。以“氣”與“心”共同界定一個“元”。那麼，這首先使人不得不詮釋為將“心”與“氣”是相連為一的哲學範疇。這是“心即氣”概念之所從來。“心即氣”之範疇，既非“性即理”，且非“心即理”，似乎將其視為援用於張載“氣論”特色的新觀點更為確切。借看張載對“心”的界說：

由太虛，有天地之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。<sup>34</sup>

張載雖未明言“心即氣”之說，然由人之性與心均在於太虛之大宇宙之中並有受到“氣化”之流行而成，因此，一個“合虛與氣”，進而“合性與知覺”而成的“心”具為“氣”所支配的性質。張載提及“心統性情”之說法云：“心統性情者

<sup>33</sup> 傅以漸等：《周易通注》，頁13。

<sup>34</sup> 章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2008年），頁9。

也。有形則有體，有性則有情。發於性則見於情，發於情則見於色，以類而應也。”<sup>35</sup>此處所言“發於性”“發於情”“發於色”等言詞，均在表現於“氣化”的發用性質。《通注》對心的定義：“涵養此心，空空洞洞，我即幾而幾即我。”<sup>36</sup>進而從《周易》之視角下界定“心”之發用：

天地之理備於《易》，而《易》之理具於吾人之心。其動靜云爲之宰，妙乎無聲無臭者，吾心之太極也。其幾動神發，順乎酬酢萬變之應者，吾心之儀象卦爻也。其舉而措之事業，守之而貴，行之而利者，吾心之吉凶大業也。圖畫之詳，形容此心之易簡，此心之用符合圖畫之精微，豈有間哉！雖然學固，未有窮也。<sup>37</sup>

《通注》對人心之外延所下之界說，將整個宇宙之《易》理包含在一個心之範圍中。此心諸如以“太極”、“兩儀”、“六十四卦”、“三百八十四爻”以擴及“事業”“大業”之形式依次顯現。而其運用原理則“易簡”、“圖畫”等諸般“象徵符號”。《通注》所謂的“人心”能包含如此龐大的規模，合乎現代認知語言學之心智體系的發生過程。<sup>38</sup>雖然《通注》尚未明言乃以“氣”之發用展現的特徵，而

35 章錫琛點校：《張載集》，頁 374。

36 傅以漸等：《周易通注》，頁 173。

37 同上注，頁 199。

38 據賴科夫 (George Lakoff)，人的理性是基於身體基礎而成。George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous things: what categories reveal about the mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, “preface”, p.xii. 我們的身體經驗和所用的意象機制的方法是關於我們如何建構使經驗有意義的範疇的核心。（“our bodily experience and the way we use imaginative mechanisms are central to how we construct categories to make sense of experience.”）賴科夫還有指出關於認知範疇之六項特徵，諸如思維是身體化了的 (embodied)，思維是意象式的 (imaginative)，思維有格式塔特質 (gestalt property)，思維有生態結構的 (ecological structure)，概念系統會使用認知類型，認知類型包含傳統範疇觀，意義論和理性觀。參見 George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous things*: pp.xiv - xv. 另外，賴科夫和窮森亦主張人的心智結構依賴於身體特徵而形成。George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, New York: Basic Books, 1999, pp.16 - 17. 柯百西斯 (Kövecses) 對思維特徵中的“範疇化”能力的論證，Zoltán Kövecses, *Language, mind, and culture: a practical introduction*, Oxford: New York: Oxford University Press, 2006, pp.17 - 38.



更確切說是“元”的發用，但《通注》此番界說並未代表它排斥“氣”在“元”的作用面相。

無論“心即氣”之界說是對是錯，從邏輯上而言，還有“元”與“心”之間的先在性問題仍有待澄清。如《通注》所言，由“元”作為“聖人體天之心”此番觀念可推，“元”先於“心”。那麼，作為一位人類並具一套人心體系的順治帝不得不承擔作聖人的道統任務，當從“元”而起。等到果能如此，身為天下最高統治者的皇帝，既有“治統”在身，又有“道統”在心。剛入中原之清廷權力順理成章地完成其正統性。要之，清廷所推崇的“王心”包容此般的因素，便成為“道統”與“治統”合而為一的最高的統治機制。

然而，倚仗著“元”概念以圖實現清廷權力之完整合法性，是事實上依靠皇帝一人之“心”作為最高價值判準，這是主觀上的判準。與此相對，其客觀上的最高判準，或者萬物萬事之根源，仍要涉及“太極”。《通注》對《繫辭上》第十一章第二節“是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”一文界說：

是故《易》者，兩儀、四象、八卦之總名，而皆自有太極始。天下有洗心藏密之理，闔闢无其機，變通无其緒，合天道民故，于神而明之之域，不得已而名之曰太極。<sup>39</sup>

“太極”有“洗心藏密之理”，是“神而明之之域”。亦即說，主觀之心智據以活動的客觀規律，是屬客觀性質的存有形式，是作為主觀心智之認知對象而無由取決之的客觀原理。與“元”作為主觀性價值根源相比，另上其路，別有其功。

#### 4. “大人即天”

《通注》將作為行動主體的人與“天”的關係緊連在一起，凸顯行動主體在“體元”過程的具體情景。要之，推舉“大人”作為最高理想境界之人格類型：

大人與天地、日月、四時、鬼神合者，合乎道也。全體乾道，渾然無私，曾

---

<sup>39</sup> 傅以漸等：《周易通注》，頁 161。

何彼此先後之可言哉！先天不違，謂意之所為，默與道契；後天奉天，謂知理如是，奉而行之天地之間，未有之事，皆天地間本有之理。大人即天，是以先天後天。<sup>40</sup>

此般全能的行動主體，理應由皇帝承擔。若行動主體要顯現“元”之完美性，須在現實實踐過程中，即須在具體時空中，以具體事態將其發揮到整個宇宙萬物萬事之各物之中一一落實，並且特別在天下紅塵種種事態中，發揮得淋漓盡致。文中所言“先天”與“後天”各指“先於天時而行”與“奉行於天時而為”。這是將作為行動主體之“大人”，當面具體事件要處理時被要求的“中道”標準。做到任何事情都能不違背“君子時中”的“中庸之道”的境界，其人正是“與天合其德”，“與日月合其明”、“與四時合其序”甚至於“與鬼神合其吉凶”，到此般境界，方能說此人完全體現了“元”之作用。由此類推，若佔居治統地位的現實人君能體現“大人”“時中”境界，那麼我們可以視此人君為“無人而不自得”的“元體”了。

《通注》將“大人”做為能體現“元體”的行為主體，正是反映邦基宏業早日獲得權力之正統性，並其得以淵遠流長的心願。“元”不能有一丁點的虧損或瑕疵，“元”是要完完整整，盡美盡善的完璧狀態。

##### 5. “天下無二元”

“天下無二元”此術語是《易經通注》關於“元”概念的哲學意涵中最具獨特，也是反映到皇帝權力追求強有力而獨一無二的極權力量。宋朝士大夫所推舉的“道統”“治統”合而為一的合作性權力模式，至此遭到變卦。清廷之下的臣僚再也不能向皇權提出“分權”。宋代以前本是屬於士大夫階級的“道統”，已經至於由“皇權”親自要管轄的地步了。臣下只有以“貞”輔佐“皇權”的奴才，而焉敢生心於“坤元”之“至哉”，更何況作為創造功能的“乾元”！《通注》在《坤·彖》中述道：

---

40 傅以漸等：《周易通注》，頁 15。

此以地道明坤之義，而首言元也。天下無二元，元氣一動即乾，稍緩即坤。大者無所不統，至者無所不到。始者，氣之始；生者，形之始，順承天施地之道也。<sup>41</sup>

“元”具“氣”之性質，所以與作為“理”之“太極”應加區別，“元”為行為主體所用，和“乾”與“坤”為一體，既為“氣之始”而“無所不統”，又為“形之始”而“無所不到”。“元”共含“乾”之功能與“坤”之功能，進而含蓄於聖人或大人之心智基質。因此，僅僅有一個“元”，便能統御宇宙，管轄天下萬民，已經具備完美十足的能量，更無須復求另一“元”以畫蛇添足，節外生枝了。

由《通注》“元”的思想可以推導出，它與朱熹等宋朝學者對“元”未賦予形上根源的立場分道揚鑣了。就宋儒以前之《易》學對“元”的理解而言，“元”只是作為“四象”中的一個象或“四德”中的一個德，或配屬於四時中的一時，如此而已。如此看來，《通注》對“元”所做的新的詮釋，在《易》學史上起著首唱其調的作用，並其對後代，尤其對康熙帝的影響是決定性的。

## 五、結 語

《易經通注》作為清廷第一部帝王學《易》學教科書，它在易學史上有著引人入勝之處。本文經過對於《易經通注》一書之分析，得出如下的結論：第一，《通注》受到朱熹易學之影響，而朱子易學在宋明理學中專為“治統”提供給行為主體某種能以解決問題局面的行動原則。清初滿族入主中原伊始，便有承擔奠定新政權於磐石之上的歷史任務。在滿漢民族對決之時代局面下，給滿清政權首要任務即是大量容納漢族知識分子使他們臣服於清朝，而具體的方式則是化解民族倔強對峙的局面：

首先，重用或表彰所謂的理學名臣。<sup>42</sup> 這樣，無論在身體力行的方面還

41 傅以漸等：《周易通注》，頁 15。

42 葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2001 年），頁 390。

是在知識闡述方面,官方都已經可以驕傲地宣稱,最出色和最優秀的人物都入吾彀中;其次,是一方面通過上諭和詔書,一方面通過考試制度,轉手接過漢族文化知識傳統,用更大的聲音和更高的調門推介儒家的或者是理學的思想。<sup>43</sup>

《易經通注》為清廷提供“治統”上的行為原則,“治統”必須與“道統”結合時才能完成完整的權力機制。對朱熹而言,“道統”基於四書而獲得理論根據,“治統”則依據《周易本義》而推展。《易經通注》在清廷權力初創期中的地位 and 腳色亦是為“治統”提供實踐上應變原理,使實踐家得到具體實踐上的正當性。

《易經通注》的易學意義,正在於回歸先秦時代之“學術本源”此般價值上,即為帝王學找回其本來面目,是所有經學和子學均須為治理天下發揮“通經致用”的任務。《通注》正是扮演帝王治理天下時據以指導的角色。並不像經生學士之分章絕句為務的章句之學,這正代表《通注》要回歸到《周易》本為天下“開物成務”之實踐導航的“先王之政典”此般面目。

關於《易經通注》在易學理論上的特徵與貢獻,本文想強調《通注》通過“元”而極其彰顯兩種與前區別的易學概念:一是強調“法天”的思想,另一是特別重視“王心”概念。《通注》之所以強調“法天”觀念,是要凸顯“人君法天”來普及“天德”於天下人民。《通注》之所以彰顯“王心”亦是要人君遵循“元”而普及“天德”。人君以“元”養成“聖人法天之心”,即由“元”而培養“王心”;進而由“法天”精神而發揮“王心”。

總而言之,清廷帝王學《易》學建立“元”概念,雖與朱熹與宋明儒家在《易》學中專推崇“太極”以作為形上根源的立場走上另路,但“元”概念給後代王朝決定性的影響。這“元”的精神所釀出來“天德”與“王心”兩個概念,在奠定將近三百年的大清江山起到不可磨滅的作用。本文經由對《易經通注》所涉及的易學概念,便得出結論,清朝帝王學之最高精神根源不是“太極”而是“元”。

---

43 葛兆光:《中國思想史》,頁 390—391。

最後，簡單地探討一下“宋明學術”與“清朝學術”的區別，以總結《通注》究竟對朱子學有多少繼承：

宋明的學問是主觀的，清代的學問是客觀的；宋明的學問是演繹的，清代的學問是歸納的；宋明的學問是悟的，清代的學問是證的；宋明的學問是理想的，清代的學問是經驗的；宋明的學問是獨斷的，清代的學問是懷疑的。<sup>44</sup>

於中真偽參半，既不能棄之而留遺憾，且不能持之而為陳腐。有史以來所建樹的學術，本應為“先王之政典”，本為帝王治理天下所用。不可為追求理想與真理而失去生活與實務。

回顧本文整體推論過程，可以提出學術界對於清廷帝王學所積累的學術成果，應多加矚目，進而加深研究。於中從關於“占卜”之界說與詮釋中，可汲取我們對“偶然事件”所帶來的變亂與窮塞的應變智慧與提升“窮則變”的應變能力；而從“元”概念中則可吸收最高統治者應有的“德”與“心”，即“天德”與“王心”。要之，由培養“應變能力”與“天德”“王心”，釀成活在現代市民社會的一份子理應具有的良品自我同一性（personal identity）。若能由《通注》此般的智慧而汲取有德有心的自我同一性，對活在民主自由時代的人而言，顯具值得研究的價值了。

（作者：成均館大學儒教文化研究所 責任研究員）

---

44 此說乃徐汪學羣評述傅斯年針對清代學術與宋明理學的關係之論斷。汪學羣編：《清代學問的門徑》（北京：中華書局，2009年），導讀頁5。

## 引用書目

### 一、中文

- 班固撰,顏師古注:《漢書》。北京:中華書局,2002年。
- 章錫琛點校:《張載集》。北京:中華書局,2008年。
- 朱熹:《四書章句集注》。北京:中華書局,2011年。
- 傅以漸等:《易經通注》,《景印文淵閣四庫全書》本。臺北:臺灣商務印書館,1983年。
- 王夫之:《周易內傳》。《船山易傳》,臺北:夏學社出版事業有限公司,1980年。
- 王夫之:《周易外傳》。臺北:河洛圖書出版社,1977年。
- 黎靖德編,王星賢點校:《朱子語類》。北京:中華書局,1986年。
- 趙爾巽等:《清史稿》。北京:中華書局,1976年。
- 章學誠:《文史通義》,《四部備要》本。北京:中華書局,1936年。
- 梁啟超:《清代學術概論》。上海:上海古籍出版社,1998年。
- 梁啟超:《中國近三百年學術史》。天津:天津古籍出版社,2003年。
- 汪學羣:《清初易學》。北京:商務印書館,2004年。
- 汪學羣編:《清代學問的門徑》。北京:中華書局,2009年。
- 楊自平:《世變與學術:明清之際士林易學與殿堂易學》。臺北:臺灣大學出版中心,2012年。
- 錢穆:《兩漢經學古今文平議》,《錢賓四先生全集》。新北:聯經出版事業公司,1998年。
- 費孝通:《皇權與紳權》。北京:生活·讀書·新知三聯書店,2013年。
- 葛兆光:《中國思想史》。上海:復旦大學出版社,2001年。
- 增井經夫,程文明譯:《大清帝國》。北京:社會科學文獻出版社,2017年。
- 何曉明:《中國皇權史》。武漢:武漢大學出版社,2015年。
- 余英時:《朱熹的歷史世界:宋代士大夫政治文化的研究》。北京:生活·讀書·新知三聯書店,2011年。
- 余英時:《宋明理學與政治文化》。長春:吉林出版集團,2008年。

## 二、英文

George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous things: what categories reveal about the mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, New York: Basic Books, 1999.

Zoltán Kövecses, *Language, mind, and culture: a practical introduction*, Oxford: New York: Oxford University Press, 2006.

## On Some Traits of Royal Learning in the *Comprehensive Commentary on the Book of Changes*

Park Youngwoo

(Senior researcher, Institute of Confucian Philosophy and Culture,  
Sungkyunkwan University)

### Abstract:

This paper aims to examine some traits of the philosophical issues in a textbook on the *Book of Changes* entitled *Comprehensive Commentary on the Book of Changes* (*Yijing tongzhu*), which was written by Emperor Shunzhi's (r. 1643–1661) edict and remained in use throughout the Qing dynasty. Comprised of nine fascicles, the *Yijing tongzhu* was compiled by Fu Yijian 傅以漸, Cao Benrong 曹本榮, et al. on an edict in 1658. In this book, Zhu Xi's (1130–1200) teachings play a dominant role. However, in governance matters, the Confucian orthodoxy (*daotong*) and ruling orthodoxy (*zhitong*) in this book reveal discrepancies compared with Zhu Xi's theory of the *Book of Changes* and philosophical stance. The *Yijing tongzhu* conflicts with Zhu Xi's teaching in, for example, its emphases on the thoughts of “correlation between heaven and man” and “law of heaven,” as well as its interpretation of the concept of the “middle and correct” position in the hexagram system. These discrepancies were mainly due to the Qing book's mission to promulgate the ideology of royal learning. This essay deals only with the philosophical issue of “law of heaven” and limits its discussion to the concept of “the Primary” (*yuan*).

In this essay, royal learning is divided in two types, namely “Learning for Oneself” and “Learning for Others.” Furthermore, the discussion will aim to clarify core features of the study of the *Book of Changes* under royal learning as



shown in *Yijing tongzhu* by analyzing the relationship between the study of royal learning and the Confucian orthodoxy. Finally, it will contrast *Yijing tongzhu*'s views with Zhu Xi's in their respective study of the *Book of Changes*, and thereby highlight some traits of the relationship between royal learning in the *Yijing tongzhu* and the Confucian orthodoxy and how the former influenced the latter.

**Keywords:** *Yijing tongzhu* ( *Comprehensive Commentary on the Book of Changes* ), Emperor Shunzhi, *Daotong* ( Confucian orthodoxy ), *Zhitong* ( Ruling orthodoxy ), Zhu Xi, system of royal learning, *Zhouyi* scholarship, royal mind