

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Co-published by School of Chinese, The University of Hong Kong and
Center for Chinese Language and Cultural Studies, Stanford University

VOLUME 46

NUMBER 1

東
方
文
化

第四十六卷第一期

香港大學中文學院、史丹福大學中華語言文化研究中心 聯合出版

王龍溪對邵康節《易》學的繼承與轉化

賀廣如*

論文摘要 本文討論明代(1368-1644)學者王龍溪(1498-1583)對北宋(960-1127)邵康節(1011-1077)《易》學的繼承與轉化。文中聚焦於二人思想關聯處，比較心與良知、先天後天、天根月窟三組概念，以明其間之承轉變化與異同。康節之心性理概念並不具明顯或濃厚的道德特質，其以心為性之寥廓，且意屬心之範疇，與龍溪主張心即理，乃粹然至善，意有善惡，不屬於心之概念有別。康節以先天之學屬心，後天之學屬迹，人心若至誠，自能與萬物合一，通曉先天之學。其定位伏羲八卦與文王八卦具體用關係。朱子並將二者分屬先天之學與後天之學。龍溪承邵朱之說，再以正心乃先天之學，誠意為後天之學。

天根、月窟二詞，在先秦兩漢時原指星宿與月之所出，康節首創連用二詞，並賦予陰、陽初始的對稱義，以乾巽間為月窟，坤震際為天根，二詞自此成了陰陽初始的代名詞。朱子直指復為天根，姤為月窟；龍溪更謂根主發生、窟主閉藏，又對應本心念萌與念翕、良知覺悟與攝持，再配合十二消息卦的陰陽遞變，使二者別而不分，一體而化。其說實藉良知明覺應感的發用呈顯之“有”，以印證超越善惡的形上之“無”。此以無入有，再由有返無的圓成過程，全是由“四無說”立論。龍溪對康節《易》學的吸收與轉換，具體且完整地展現在以“四無說”對天根月窟的詮釋之中。

關鍵詞 邵雍(邵康節) 王畿(王龍溪) 先天後天 天根月窟 四無說

*作者現任臺灣中央大學中國文學系副教授。

一 前言

王龍溪（名畿，字汝中，1498–1583）是王陽明（名守仁，1472–1529）晚年的重要弟子，對於王學傳承具有關鍵性的地位，黃梨洲（名宗羲，1610–1695）以為“文成之後不能無龍溪”、“於文成之學，固多所發明也”，¹由是可見龍溪對晚明王學的重要。在《易》學發展的過程中，龍溪以心學解《易》的特殊角度，亦對晚明《易》學產生影響。值得一提的是，龍溪的《易》學專著雖僅有《大象義述》一卷，但在與友人論學時，龍溪屢屢提及《易》之思想，並將王學概念融入其中，賦予《易》新的意義。此類文獻，均可一窺龍溪對《易》用力尤深，值得留意。

此外，龍溪與人論學時，經常提及北宋學者邵康節（名雍，字堯夫，1011–1077）。康節乃北宋五子之一，對宋明理學發展影響至鉅，朱熹（1130–1200）以“四通八達”贊之。²據《宋史》所載，康節之學淵源於李之才（字挺之，980–1045），³而李氏屬陳搏系統，受道家及道教之影響極深。故即使朱子肯定康節學說，後世對於康節或儒或道的爭議始終不斷，引發正反兩極之評價，⁴唯此一現象亦正可見其影響不容小覷。康節學問之根本在《易》，其《易》學以象數聞名，又稱為先天學。先天者，伏羲所畫之《易》；後天者，文王所演之《易》。伏羲所畫之《易》，先於《周易》而有，乃闡發宇宙萬物生化之理，康節學說尤重於此，故其學又稱為先天學。相關論說均集中於《皇極經世書》之《觀物內篇》與《觀物外篇》，內篇為自著，外篇則為門人弟子所記；另有《伊川擊壤集》一書，內容全為詩作，可見其人思想與性情。

令人好奇的是，龍溪論《易》未曾觸及數學，其所重之康節學術究竟為何？何以龍溪如此偏好康節？而康節學說與王學宗旨是否有扞隔之處？龍溪的先天正心之學與

天根月窟等說，均與康節先天學密切相關，其說是否全然承自於康節？又或者已轉換為自家說法？其與康節《易》學的異同究竟何在？此中曲折，著實耐人尋味。

歷來學者論及康節及龍溪者不乏其人，但大多分別論述二人學術，罕有專論二人思想之關聯者，唯朱伯崑與趙中國二人約略提及。朱氏《易學哲學史》稍論龍溪頗受康節影響，⁵但未能深述，殊為可惜。而趙氏《邵雍易學哲學研究——兼論易學對於北宋儒學復興的貢獻》則有專節討論，趙氏認為龍溪以為邵子得先天而後立象數，故不應以象數為先天之學，此說真可謂知邵子者。⁶其說別出手眼，部分意見與筆者不謀而合，值得參考。

在分論二人的專著中，唐明邦《邵雍評傳》、⁷王誠《先天後天——邵雍哲學思想研究》、⁸宋錫同《邵雍易學與新儒學思想研究》、⁹以及方祖猷《王畿評傳》、¹⁰彭國翔《陽明學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》、¹¹陳明彪《王龍溪心學易研究》等，¹²均為重要著作，值得參考；而張學智《明代哲學史》、¹³錢明《陽明學的形成與發展》、《浙中王學研究》，¹⁴以及吳震《陽明後學研究》¹⁵等書，亦有專章分論龍溪思

5 朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年1月一版一刷），頁240–247。

6 趙中國：《邵雍易學哲學研究——兼論易學對於北宋儒學復興的貢獻》（天津：南開大學博士論文，2009年），頁136。

7 唐明邦：《邵雍評傳》（南京：南京大學出版社，1998年12月一版一刷）。

8 王誠：《先天後天——邵雍哲學思想研究》（北京：北京大學博士論文，2009年）。

9 宋錫同：《邵雍易學與新儒學思想研究》（上海：華東師範大學出版社，2011年6月一版一刷）。

10 方祖猷：《王畿評傳》（南京：南京大學出版社，2006年7月一版一刷）。

11 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2003年6月初版一刷）。

12 陳明彪：《王龍溪心學易研究》（臺北：國立師範大學國文研究所碩士論文，2002年）。

13 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2003年6月一版二刷），頁129–140。

14 錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002年9月一版一刷），頁158–181；《浙中王學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年10月一版一刷），頁215–290。按：錢氏在二書中，一將龍溪與王心齋比較，一將龍溪與錢繩山合論思想異同，俱有不同的闡發，值得參究。

15 吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003年4月一版一刷），頁330–341。按：吳氏在是書中，特別著重於龍溪思想中受到道教影響的部分，頗有見地，為其他著作所罕及。

1 [清]黃宗羲：《浙中王門學案二》，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年2月臺一版），第1冊，卷12，頁240。

2 [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1988年8月一版二刷），卷100，頁2543。

3 [元]脫脫等編：《道學傳》，《宋史》（北京：中華書局，1985年6月新一版一刷），卷427，頁12726–12727。

4 方東美先生主張邵雍之《易》本為術數傳統的道士《易》，其後轉為儒家系統（詳見方著：《新儒家哲學十八講》[臺北：黎明文化事業公司，1983年2月初版]，頁226、233）；而唐君毅先生則認為邵雍的象數之學目的在於以四象取代漢《易》五行系統，其先天心法，與釋氏之說極為相近（詳見唐著：《中國哲學原論·原教篇》[臺北：學生書局，1984年2月全集校訂版]，頁26–44）；至於勞思光先生則以為邵雍之先天諸圖及其《易》學，不過是一悲觀的命定史觀罷了，不但不以邵雍為儒家，對其學亦不以為然（詳見勞著：《新編中國哲學史》（三上）[臺北：三民書局，1989年10月五版]，頁164–169）。杜保瑞定位邵雍以象數學的道路，建構其宇宙論圖式，其以仁義評價史事的歷史哲學，顯示邵雍實乃一儒家仁義價值的捍衛者（詳杜著：《邵雍儒學建構之義理探究》，《華梵人文學報》第3期，2004年6月，頁75–124）。

想。至於日本學者荒木見悟、¹⁶ 岡田武彥、¹⁷ 楠本正繼、¹⁸ 永富青地、¹⁹ 佐藤鍊太郎等人，²⁰ 亦有專文或專章論及龍溪，其中以荒木見悟特別點出心學與《易》學之間的互動關聯，實與明末三教合一現象的合流，關係密切，尤其值得一讀。

本文聚焦於康節與龍溪二人思想之關聯處，對於非關聯處則不討論。在結構的安排上，擬先敘述龍溪對康節之評價，再擷取並比較二人學說中的重要概念。首論心與良知，以明二人學問之根基。次論先天後天，因康節之先天學足以概括其學之大要，而由此衍伸的圖象及《易》學，對龍溪影響不小，是以此節論述二人在先天後天之學的概念傳承及轉化。末論天根月窟，此二詞彙之《易》學概念，由康節首先賦予，而龍溪承續並轉化，以圓成其良知化的“四無”《易》學，故天根月窟乃二人思想關聯中之核心。三組議題的比較，由根基而摘要而核心，可見二人如何層累演進以成就各自之學問樣貌。最後為結論。

二 龍溪對康節的評價

關於康節之學術定位，歷來有或儒或道之爭議。今見《四庫總目》對康節《皇極經世書》之評價可知：

邵子數學本於之才，之才本於穆修，修本於種放，放本陳搏。蓋其術本自道家而來。當之才初見邵子於百泉，即授以義理、物理、性命之學。《皇極經世》蓋即所謂物理之學也。……朱子《語錄》嘗謂自《易》以後，無人做得一物如此整齊，包括得盡。……然《語錄》又謂《易》是卜筮之書，《皇極經世》是推步之書，……與《易》自不相干。又謂康節自是《易》外別傳。……至近時黃宗炎、朱彝尊攻之尤力。夫以邵子之占驗如神，則此書似乎可信。而此書之取象配數，又往往實不可解。……至所云“……”則粹然儒者之言，非術數家所能及。斯所以得列於周、程、張、朱間歟！²¹

16 荒木見悟：《心と易》，《豪闊烈火神——禪僧覺浪道盛のたたかい》（東京：研文出版社，2000年7月初版一刷），頁19-41。

17 岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》（東京：明德出版社，2004年6月初版一刷），頁166-181。

18 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（千葉：廣池學園出版部，1964年12月再版一刷），頁477-489。

19 永富青地：《王羲の易學と丁賓——大象義述を中心として》，《東洋の思想と宗教》，第六號，1989年，頁53-65。

20 佐藤鍊太郎：《王羲の“易”解釈について》，《陽明學》第十號，1998年3月，頁63-78。

21 [清]紀昀：《皇極經世書十二卷》，《四庫全書總目·子部·術數類一》（北京：中華書局，1987年7月一版四刷），卷108，頁915下-916上。

四庫館臣先引朱子對康節的推崇及評判，又歷數諸家對康節的批評，雖仍以粹然儒者之言評之，但字裏行間仍明顯可見對康節定位的不確定。

再引《總目》論康節《伊川擊壤集》：

邵子抱道自高，蓋亦顏子陋巷之志，而黃冠者流以其先天之學出於華山道士陳搏，又恬淡自怡，迹似黃、老，遂以是集編入《道藏·太元部》〈晚字〉、〈禮字〉二號中，殊為誕妄。²²

館臣對於道教徒將康節著作收入《道藏》之舉，顯見不以為然。此一態度，與對《皇極經世書》的評價相當一致。根據兩篇提要之內容，便可窺知四庫館臣之所以如此力辯，自然是由於世人對康節的評價與定位不一。而之所以有如此歧異之評價，主因在於康節《易》學中大量論及數學，與詩作中的怡然超脫，都很難不令人聯想到儒家以外的學說。

龍溪在論學時，不時提及康節，其對康節的評論角度，別有一番見地：

問曰：“堯夫之學似即孔門之學，而明道不以為然者，何也？”先生曰：“堯夫亦是孔門別派，從百源山中靜養所得，五十以後自謂無復渣滓可去，閒往閒來，謂之閑道人。蓋從靜中得來，亦只受用得靜中些子光景，與兢兢業業學不厭、教不倦之旨異矣！白沙所謂‘靜中養出端倪’亦此意也。”²³

此段文字可見明代學者對於康節學說之歸屬感到茫然，因為連北宋程明道（名顥，1032-1085）都不認為康節是孔門。而龍溪雖認同康節屬儒家，但卻只定位為別派，認為康節過於偏重靜養，與明初學者陳白沙（名獻章，1428-1500）相同，有異於孔子兢兢業業之態度。

在《復顏沖字》一書中，龍溪更直言白沙、康節的靜養一派與陽明學猶有毫釐之隔：

愚謂我朝理學開端，還是白沙，至先師而大明。白沙之學，以自然為宗，“從靜中養出端倪”，猶是康節派頭，於先師所悟入處尚隔毫釐。²⁴

22 紀昀：“《擊壤集》二十卷”，《四庫全書總目·集部·別集類六》，卷153，頁1322上。按：太元應作太玄，因避清聖祖玄機諱而改。

23 [明]王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，據日本江戶年間和刻本影印明萬曆47年丁賓刊本（京都：中文出版社、臺北：廣文書局，1975年5月初版），卷8，頁16下（總頁596）。

24 王畿：《復顏沖字》，《龍谿王先生全集》，卷10，頁35上（總頁777）。

在《答馮緯川》一書中，龍溪亦闡明類似的意見。²⁵ 實則龍溪以陽明學為本位，認定王學方屬孔門正傳，而白沙雖是明代理學開端之人，卻與康節一樣，偏好靜養，不若王學之能兼賅動靜，是以猶隔毫釐。不過，雖然如此，龍溪仍然肯定康節、白沙此脈亦屬聖人之功：

識此便是仁體，此是聖學之胚胎。存此不息便是聖功。白沙所謂“靜中養出端倪”，亦此意。然此理不必專在瞑坐始顯。日用應感，時時存得此體，便是此理顯處，便是仁體充塞流行。²⁶

靜坐能使仁體露其端倪，學者可藉此涵養，以成聖人之功，這便是何以龍溪認定康節仍屬孔門一脈之由。唯瞑坐雖然能顯仁體，但若偏於靜坐，則易錯過在日用處做工夫的機會。換言之，若要仁體充塞流行，無時不顯，就必須在日用應感上下功夫，使仁體時時存養。

龍溪雖以康節靜養功夫為不足，但對於康節詩作，則贊賞有加：

康節先生《擊壤集》，鳴於世久矣。白沙以詩之聖屬諸少陵，而以康節為別傳。……夫言，心聲也；詩，尤言之精也。《擊壤集》中，無非發揮先天之旨，所謂別傳，非耶。²⁷

龍溪對於白沙視康節為詩之別傳，相當不以為然，關鍵在於《擊壤集》能發先天之旨，極為不易，由此可見龍溪對於先天學的重視，以及對於康節的評價之高，並無貶抑之意。

三 心與良知

心與良知此組概念，雖看似與《易》無涉，但卻為康節、龍溪二人學問之根基，唯有透過對此根基之理解，方能深入探知二人在“先天後天”、“天根月窟”二組概念之異同。基於此一理由，本節討論康節與龍溪二人對心與良知的概念。

先論康節對心的認知。康節某些關於心的言論，令龍溪認定此乃康節學術之宗旨。龍溪云：

25 龍溪云：“白沙靜中端倪之見，乃是堯夫一派，與先師致知格物之旨，微有不同。”見王畿：《答馮緯川》，《龍谿先生全集》，卷10，頁13上（總頁733）。

26 王畿：《撫州振峴臺會語》，《龍谿先生全集》，卷1，頁33上～下（總頁160）。

27 王畿：《擊壤集序》，《龍谿先生全集》，卷13，頁7上～8下（總頁957～960）。按：白沙《隨筆》詩云：“子美詩之聖，堯夫更別傳。”見〔明〕陳獻章：《陳獻章集》（北京：中華書局，1987年7月版），卷9，頁785。

康節之學，洗滌心源，得諸靜養，窮天地始終之變；究古今治亂之原，以經世為志，觀於物有以自得也。……康節云：“先天圖，心法也。吾終日言而未嘗離乎是。”²⁸

按：康節原文作：“先天學，心法也”、“先天圖者，環中也”、“圖雖無文，吾終日言而未嘗離乎是”，²⁹ 龍溪雖將“先天學”誤作“先天圖”，但關鍵的“先天”、“心法”兩個詞彙，龍溪並未記錯，且康節自言此乃其念茲在茲者。前文已云，康節先天之學乃探究宇宙萬物生化之理，其謂先天學乃心法，即是心可概括宇宙萬物的道理。就字面而言，此說似乎與心學派主張的“心即理”相近，但問題在於，康節對心的理解，是否即同於心學派的認知？基於此一疑惑，下文先討論康節對心的概念。

在《皇極經世書》中，康節曾云“心為太極”、“道為太極”，³⁰ 其以心包含宇宙萬物之道的說法，與前云先天學乃心法一致；而在《伊川擊壤集》中，康節亦有“道在人心”之說，³¹ 值得留意的是，在是書《自序》中，康節論及心與性的關係：

性者，道之形體也。……心者，性之郛廓也。³²

“心者，性之郛廓”一語，經常被朱子引用，對朱子心性論影響不小。朱子以為，心具性、理，但不即是性、理，故主張“性即理”，而非“心即理”。³³ 至於康節此言，其旨應在說明性可藉由心以具體呈現其內容。郛廓乃謂其具體之範圍。由於性乃形而上者，必須藉由心的發用，方能彰顯其內容，而此一發用，即是落實並驗證了性的存在，故以“郛廓”來表明心、性二者之間的關係。不過，單就此一說明，僅能顯示心、性之間有一定的關聯，至於此一關聯的程度，以及心與性各自的內容為何，尚不

28 王畿：《擊壤集序》，《龍谿先生全集》，卷13，頁7上～8下（總頁958～959）。

29 [宋]邵雍：《觀物外篇上》，《皇極經世書》，《文淵閣四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月初版），卷13，頁34下（總頁803～1069）。

30 邵雍：《觀物外篇下》，《皇極經世書》，卷14，頁1上（總頁803～1075）。

31 康節《道裝吟》云：“如知道只在人心，造化工夫自可尋。”見〔宋〕邵雍：《伊川擊壤集》，影印宜秋館據明文靖書院刊本校刊，《叢書集成續編·文學類》第165冊（臺北：新文豐出版公司，1989年7月臺一版），卷13，頁15上（總頁106）。

32 邵雍：《自序》，《伊川擊壤集》，卷首，頁2上（總頁14）。

33 朱子云：“性即理也。在心喚做性，在事喚做理。”、“性是理，心是包含該載，敷施發用底。”、“心以性為體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以真是理者，以有性故也。”見黎靖德編：《朱子語類》，卷5，頁82、88、89。

足以下結論。³⁴ 此外，還要說明的是，康節此理乃宇宙萬物之理，而此性雖乃道之形體，由天之所命，³⁵ 但是否即如朱、陸所認知的具有濃厚的道德意識之性，亦需再深入考察。

康節對觀物極有興趣，其著作中有不少討論觀物的文字，往往亦與心相關聯。如〈觀物篇〉云：

聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也；不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我于其間哉。是知我亦人也，人亦我也，我與人皆物也。此所以……用天下之心為己之心，其心無所不謀矣。³⁶

去人我之別的心，方能無所不謀，無所不容。反之，有我之私，很可能會造成心之障蔽。康節又云：

自心觀物，何物能一。自物觀心，何心不均。³⁷

以物觀物，性也；以我觀物，情也；性公而明，情偏而暗。³⁸

任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。³⁹

性以無心明，情由鑑止已。⁴⁰

此段引文所謂的心，顯然皆是指有我之心。有我之心，易受情蔽而昏昧，故即使可具體呈顯性、理之內容，卻無法自然呈現。性以無心明，乃指去有我之心，意即唯有泯人我之別，方能因物而順性，神明其心所本有之理。因此，去我之私蔽，便成了修心的重要工夫：

34. 卞宗三先生對於康節“心者，性之郛廓”一語有一番深入的說解，且認為朱子不能完全把握康節之意。詳參卞著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1989年5月臺初版八刷），第一冊，頁550-554。

35. 邵雍云：“天使我有是之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。”詳見〈觀物外篇下〉，《皇極經世書》，卷14，頁20上（總頁803-1085）。

36. 邵雍：〈觀物篇六十二〉，《皇極經世書》，卷12，頁18上-下（總頁803-1050）。

37. 邵雍：〈上下吟〉，《伊川擊壤集》，卷16，頁7下（總頁121）。

38. 邵雍：〈觀物外篇下〉，《皇極經世書》，卷14，頁21上（總頁803-1085）。

39. 同上注。

40. 邵雍：〈重遊洛川〉，《伊川擊壤集》，卷4，頁10上（總頁48）。

天學修心，人學修身。身安心樂，乃見天人。天之與人，相去不遠。不知者多，知之者鮮。身主於人，心主於天。心既不樂，身何由安。⁴¹

修心工夫之所以屬天學，乃因心可呈顯天理，透過修心，可使天理呈現；故為天學。

修心可去有我之私蔽，其工夫究竟為何？康節曰：

心一而不分則能應萬變，此君子所以虛心而不動也。人心當如止水則定，定則靜，靜則明。⁴²

康節此段文字，頗近荀子之“虛壹而靜”，使心專一且定靜，自然清明無障蔽。

康節又云：

聖人之難，在不失仁義忠信而成事業。何如則可？在於絕四。毋意、毋必、毋固、毋我。……始於有意，成於有我。有意然後有必，必生於意；有固然後有我，我生於固。意有心，必有待，固不化，我有己也。⁴³

意必固我，乃心有偏蔽的發展過程。意是起始，我為結果。如此一來，偏蔽遂成，性理因是而不彰，故康節的修心工夫，應是專一定靜與絕四工夫相輔相成。

心修之後，其境界如何？康節云：

無思無為者，神妙致一之地也，所謂“一以貫之”、“聖人以此洗心，退藏於密”。⁴⁴

無思無為，即是絕四之首的毋意，能使心定靜澄明，達到與大化合一的境界。由是可見，康節所敘述之心，雖然易有偏蔽，必須修習，但其本然狀態始終是能與天地萬物造化合一的。至於此心是否具有仁義禮智等先天的道德特質，則並非康節關注的重點；更進一步說，不論是心即理，或性即理，朱、陸兩派所言的性、理，都是純粹至善的，具有濃厚的道德特質；而康節之論“性公而明，情偏而暗”，雖亦似有性善情惡之意，但是否因此便可認定康節所認知的性，即如同朱、陸兩派所言純粹至善之性，實仍有商榷的餘地。換言之，即使康節所認知之性屬善，但其道德特質並不濃

41. 邵雍：〈天人吟〉，《伊川擊壤集》，卷18，頁2下-3上（總頁131-132）。

42. 邵雍：〈觀物外篇下〉，《皇極經世書》，卷14，頁20下-21上（總頁803-1085）。

43. 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷13，頁38上-下（總頁803-1071）。

44. 邵雍：〈觀物外篇下〉，《皇極經世書》，卷14，頁20下（總頁803-1085）。

厚，更何況是心！因此，康節所認知的心、性、理，均與後來的朱、陸學派不盡相同。⁴⁵

接下來，再討論龍溪對心的看法。大抵而言，龍溪對心的認知是承襲陸王學派“心即理”的路數而來，如其在《致知論辯》論心、意、知、物時云：

性則理之凝聚，心則凝聚之主宰，意則主宰之發動，知則其明覺之體，而物則其感應之用也。⁴⁶

理之凝聚為性，而心則為此一凝聚的主宰，發動後則稱為意。由此段文字的說明可知，龍溪視心為性、理的主宰者，亦即性、理乃一抽象的概念，但心卻具有動力，能駕馭發動意念，並使性、理呈顯。此中尤須說明者為知，龍溪謂知乃明覺之體，其實亦是“心之虛靈”，“以主宰謂之心，以虛靈謂之知，原非二物”，⁴⁷ 故心與知其實為一，龍溪通常稱此知為良知，並謂“良知即是心之本體”。⁴⁸ 其實，在龍溪的論述中，良知幾乎可說是心的代名詞，故謂“良知者，性之靈”，⁴⁹ 其說自然是承陽明而來，且尤其強調良知所具有的先天道德特質：

先師良知之說倣於孟子，不學不慮，乃天所為，自然之良知也。惟其自然之良，不待學慮，故覽觀敬兄觸機而發，神感神應。惟其觸機而發，神感神應，而後為不學不慮自然之良也。自然之良即是愛敬之主，即是寂，即是虛，即是無聲無臭天之為也。⁵⁰

由於良知是天之所為，所以與生俱來，無需學習，也不必思慮。而愛親敬長等善行，亦屬自然而發之行為，不需經過人為刻意的教導，是本來固有之能力；唯此一能力偶然會因意識之障蔽而有所阻，無法完全呈現：

夫心本寂然，意則其應感之迹；知本渾然，識則其分別之影。萬欲起於意，萬緣生於識。意勝則心劣，識顯則知隱。故聖學之要，莫先於絕意去識。……此

45 趙中國亦以為心學之心與邵雍之心的定義和作用不同，詳見趙著：《邵雍易學哲學研究》，頁131。

46 王畿：《致知論辯》，《龍谿王先生全集》，卷6，頁19上-下（總頁471-472）。

47 王畿：《留都會紀七》，《龍谿王先生全集》，卷4，頁30上（總頁359）。

48 王畿：《答馮錦川》，《龍谿王先生全集》，卷10，頁12下（總頁732）。

49 王畿：《南遊會紀》，《龍谿王先生全集》，卷7，頁2上（總頁499）。

50 王畿：《致知論辯》，《龍谿王先生全集》，卷6，頁12上（總頁465）。

古今學術毫釐之辨也，知此則知先師致良知之旨惟在復其心體之本然，一洗後儒支離之習。⁵¹

絕意去識之主張，即明白指出障蔽心體者乃意識，非心體本身；而意識雖由心知所發，但亦是萬欲萬緣的生起之根，時而與心知對抗，導致心體不復、良知不顯。因此，致良知之旨便是要廓清意識，去除欲緣，使本然之道德主體呈現，推致良知於事物物之中，此即陽明“致良知”之宗旨。

在上文論述康節對心的認知時，亦曾討論心有偏蔽之過程，乃始於有意，終成有我。康節在論述中，雖有心、意名詞之別，但對於由意至我的偏蔽現象，卻全歸屬於心的範疇，故反對“以心觀物”、“以我觀物”，並提出“修心”的工夫論。姑不論康節所認知的心是否具有先天的道德性質，單就康節對心、意分合的看法而言，便與龍溪保全心體至善，並主張絕意去識的說法有質壤之別。

綜上所述，康節對心、性、理的內涵認知，實與龍溪不同。關鍵在於其理與心的道德特質並不濃厚；而康節對心與性之關聯雖說明不足，但其論心與性的道德色彩不若龍溪般顯著便已是不爭的事實，且其對意是否屬心的看法，亦有別於龍溪。康節以意屬心之範疇，故心易有偏蔽；而龍溪則主心體至善，欲由意起，二人在對心、意的理解上，實有顯著的差異。

四 先天後天

本節討論康節與龍溪關於先天後天的概念。前文曾言，康節之學被稱作先天學，因其先天論述足以涵蓋其學說之大要，且因此衍生出許多《易》之圖書、象數的討論，對後世《易》學發展影響甚鉅。唯其學雖論及先天圖，但在康節著作《皇極經世書》中，並未見先天圖之圖象，今所見諸圖俱為後人所作，⁵² 並非康節所為。不過，儘管如此，康節仍然非常重視先天圖，其文曰：

先天圖者，環中也。

51 王畿：《憲訓解》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁23下-24上（總頁610-611）。

52 現存《四庫》本及《道藏》本之《皇極經世書》中，並無《易》圖，今人所討論之《易》圖，一般而言，大多是根據邵伯溫、王湜、朱震、朱熹、蔡元定等人所描述與主張之諸圖為內容，其中尤以朱子著作中的先後天諸圖影響最大，詳見宋錫同：《邵雍易學與新儒學思想研究》，頁117-118。唯王誠以為，今見之先天諸圖確為康節本人所作，但由於涉及當時的學術派別紛爭，康節之子邵伯溫建構了一個自伏羲以來《先天圖》的授受體系，以與劉牧的河洛學對抗，其說極具創見，足成一家之言，詳見王誠：《先天後天——邵雍哲學思想研究》，頁34-53。

圖雖無文（先天圖也），吾終日言而未嘗離乎是，蓋天地萬物之理盡在其中矣。⁵³

由上述引文可知，康節之學問宗旨即在於先天圖之意涵，而此圖所包含的天地萬物之理，亦即是康節之所重，故即使先天圖既無圖象，又無文字，讀者仍可由康節之論述知其要旨。此外，除了討論先天圖，康節亦特別愛好“先天”一詞。其《伊川擊壤集》中，便有不少詩作提及先天：

初分大道非常道，纔有先天未後天。⁵⁴

先天天弗違，後天奉天時。弗違無時虧，奉時有時疲。⁵⁵

若問先天一字無，後天方要着功夫。⁵⁶

人心先天天弗違，人身後天奉天時。⁵⁷

“先天天弗違，後天奉天時”，語出《易經》乾卦之《文言傳》。⁵⁸ 在上述詩句中，康節以先天、後天對比，突顯二者之分別。先天乃萬物形具以前的生成之理，而後天則為萬物形具之後的種種作為與現象，相較於先天而言，後天因有形質，故方有功夫可著；但亦正因如此，一旦行者有疲弊之態，便易有脫軌之舉，使所行不如理，功夫不到家，故康節對先天的重視，遠勝於後天。其《皇極經世書》〈觀物外篇〉又云：

先天學，心法也。故圖皆自中起，萬化萬事生乎心也。先天學主乎誠，至誠可以通神明，不誠則不可以得道。先天之學，心也；後天之學，迹也。⁵⁹

康節以為，通曉先天學的首要條件是至誠。若能至誠，便可與神明相通感，並因此曉達萬化之理。而所謂的至誠，應即是心體本然的清明狀態，無思慮，無偏蔽，能自然呈現本具之性理，故此時境界能與萬物相融合，無人我之別。因此，如何使心體維

53 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷 13，頁 34 下（總頁 803-1069）。

54 邵雍：〈觀三皇吟〉，《伊川擊壤集》，卷 15，頁 1 下（總頁 112）。

55 邵雍：〈先天吟〉，《伊川擊壤集》，卷 16，頁 12 下（總頁 123）。

56 邵雍：〈先天吟〉，《伊川擊壤集》，卷 17，頁 4 上（總頁 126）。

57 邵雍：〈推誠吟〉，《伊川擊壤集》，卷 18，頁 1 下（總頁 131）。

58 《乾·文言傳》曰：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？”詳見〔宋〕朱熹：《易本義》（臺北：世界書局，1968 年 11 月再版），卷 1，頁 11。

59 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷 13，頁 34 下-35 上（總頁 803-1069）。

持至誠境界的方法，便是通曉先天學所具萬化之理的重要途徑，此即“先天學，心法也”之意旨，亦即康節以先天學屬心之由。而後天之學，由於偏重行為舉止是否合於理，倘若能奉行天時，便可藉由具體的事為闡發先天之理，此屬於迹的層次，與先天學迥然相異。

前文已言，康節著作中未見先天圖之圖象，今見諸圖俱為後人所作，而現今流通較廣且影響深遠者，當屬朱子《易學啟蒙》、《易本義》及蔡元定（1135-1198）《皇極經世纂圖指要》所列之先天圖（附圖一）。朱、蔡二人之所據，乃康節《皇極經世書》中部分關於卦位順序的敘述。茲錄於下：

“八卦相錯”者，相交錯而成六十四卦也。“數往者順”，若順天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云“數往也”。“知來者逆”，若逆天而行，是右行也，皆未生之卦也，故云“知來也”。夫《易》之數，由逆而成矣。此一節直解圖意，若逆知四時之謂也。陽在陰中，陽逆行；陰在陽中，陰逆行。陽在陽中，陰在陰中，則皆順行，此真至理，按圖可見之矣。⁶⁰

由文中“直解圖意”、“按圖可見”之語，可判定這些文字是針對圖象而說。

關於順行逆行的問題，康節則落實於卦位的安排與順序中：

順數之，乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八；逆數之，震一離兌二乾三巽四坎五艮坤六也。⁶¹

除了卦位的順數與逆數之外，康節還特別強調乾坤坎離四卦的作用與位置：

四正者，乾坤坎離也。觀其象，無反覆之變，所以為正也。⁶²

乾坤，定上下之位；離坎，列左右之門。⁶³

乾坤，天地之本；坎離，天地之用。⁶⁴

由是可知，在康節的圖中，上下為乾坤，左右是離坎。此外，在《皇極經世書》中，還有另一段文字，也提及八卦的方位，但卻與此段所言之上下左右的安排有所不同：

60 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷 13，頁 26 下-27 上（總頁 803-1065）。

61 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷 13，頁 27 上（總頁 803-1065）。

62 同上注。

63 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷 13，頁 26 上（總頁 803-1065）。

64 邵雍：〈觀物外篇上〉，《皇極經世書》，卷 13，頁 29 上（總頁 803-1066）。

至哉！文王之作《易》也，其得天地之用乎！故乾坤交而為泰，坎離交而為既濟也。乾生於子，坤生於午，坎終於寅，離終於申，以應天之時也。置乾於西北，退坤於西南，……坎離得位，兌艮為耦，以應地之方也。……震兌，始交者也，故當朝夕之位；離坎，交之極也，故當子午位。巽艮雖不交，而陰陽猶雜也，故當用中之偏位；乾坤，純陰陽也，故當不用之位。⁶⁵

在此段引文中，顯然有兩個不同的八卦方位圖。原先的圖象，乾坤居子午位，坎離居寅申位；改易之後，乾坤退於西北和西南，坎離則居子午位。就原先的圖象而言，坎離之寅申位，雖非正左與正右之卯酉位，但仍屬一左一右的對稱之位，兼以乾坤所居之子午位，應可確定改易之前的圖象，即是上文所述四正卦居上下左右之圖。而改易之後的圖象，坎離為子午，震兌為朝夕，故上下左右變換成離坎震兌四卦，且依此段引文所述“文王作《易》得天地之用”可知，改易之圖應可視為文王八卦圖（附圖二）。

追本溯源，康節此段論改易之卦圖，應即是來自於對《易·說卦傳》的解說。在《說卦傳》第五章中，討論了八卦位置，⁶⁶ 所述大抵與康節的改易卦圖相同，但原文並未提及此圖與文王有何關聯。而康節不但明確地定位此方位圖為文王八卦，還提及了伏羲八卦：

起震終艮一節，明文王八卦也；天地定位一節，明伏羲八卦也。⁶⁷

《說卦傳》第五章之首句為“帝出乎震”，終句為“成言乎艮”，故“起震終艮”一節，說的便是第五章，康節在此明白地命名為“文王八卦”。至於“天地定位”一節，所指是《說卦傳》第二章：“天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。數往者順，知來者逆，是故《易》逆數也。”⁶⁸ 此章的後半段，前文已就康節討論順逆之行的內容指出，康節認為，“此節直解圖意”，但文中僅就順數逆行加以討論，並未進一步說明八卦方位，而此處則清楚定位這段文字應為伏羲八卦，正與文王八卦形成對比。

65 邵雍：《觀物外篇上》，《皇極經世書》，卷13，頁28上－下（總頁803-1066）。

66 《說卦傳》第五章：“帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。萬物出乎震，震，東方也。齊乎巽，巽，東南也。離也者，言萬物之潔齊也。離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也；聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也，萬物之所說也，故曰說言乎兌。戰乎乾，乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。”詳見朱熹：《易本義》，卷4，頁71。

67 邵雍：《觀物外篇上》，《皇極經世書》，卷13，頁26下（總頁803-1065）。

68 朱熹：《易本義》，卷4，頁70。

前文已言，康節所命名之文王八卦乃改易後之圖象，而改易前的原有圖象，似應即為伏羲八卦。關於八卦方位排列的兩種圖象，除了命名的差異之外，康節還有另一種分別：

乾坤縱而六子橫，《易》之本也；震兌橫而六卦縱，《易》之用也。⁶⁹

乾坤縱而六子橫，所指應即為乾坤居子午位的原有圖象，蓋即伏羲八卦圖；震兌橫而六卦縱，所指應即為震兌居朝夕位的改易後圖象，即文王八卦圖。康節以伏羲八卦為《易》之本，文王八卦為《易》之用，與前段引文謂文王作《易》得天地之用的說法相呼應；而伏羲八卦與文王八卦的本、用分別，在此亦清楚界定。

《說卦傳》“天地定位”一章，究竟是否在描述八卦方位，實難斷定。而“起震終艮”一章，雖明白指出八卦方位，但卻未曾論及文王。換言之，此兩章不論是否討論了八卦不同的位置安排，其共同之處，便是隻字未提伏羲與文王，而首先將此兩章與二聖關聯，並分別八卦方位之原圖及改易者，便是邵康節。

在康節的詮釋下，《說卦傳》中描繪了兩種不同的八卦方位圖，康節將之命名為伏羲八卦與文王八卦，並說明前者為《易》之本，後者為《易》之用，此係康節之創舉。但康節並未以先天之學和後天之學來分別二者，首位以先天後天之學關聯此二圖，並分別平行對稱伏羲與文王八卦的學者，是朱熹。

康節以心與迹分別先、後天之學，在朱子的理解中，《易》之本與《易》之用的分別與先、後天學的分別平行對應，故以伏羲八卦為《易》之本，自然便屬先天之學，似亦為理所當然之事。至於文王八卦既為《易》之用，其屬後天之學，更是想當然爾。

朱子《易本義》卷首所列的先天四圖——伏羲八卦次序圖、伏羲八卦方位圖、伏羲六十四卦次序圖、伏羲六十四卦方位圖等，均註明：“伏羲四圖，其說皆出邵氏。”⁷⁰ 此外，《易本義》卷首尚列有文王八卦次序圖、文王八卦方位圖，並註明此二圖乃後天之學。⁷¹

69 邵雍：《觀物外篇上》，《皇極經世書》，卷13，頁26上－下（總頁803-1065）。

70 朱子於“伏羲六十四卦方位圖”下註云：“伏羲四圖，其說皆出邵氏。蓋邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯長，伯長得之華山希夷先生陳搏圖南者，所謂先天之學也。”詳見朱熹：《易本義》，卷首，頁8。按：關於朱子《易本義》卷首所列先天後天諸圖，本文僅選擇其中與龍溪論說相關者討論，如八卦方位圖；至於八卦次序圖、六十四卦次序圖及方位圖，由於與本文議題並未直接關聯，則存而不論。

71 朱子於“文王八卦方位圖”下註云：“邵子曰：此文王八卦，乃入用之位，後天之學也。”詳見朱熹：《易本義》，卷首，頁8。

關於文王八卦，由於康節對《說卦傳》“起震終艮”一節有詳細的討論，依其說可繪出圖形。唯康節雖稱之曰“《易》之用”，但並未逕以後天之學稱之。

至於伏羲八卦的方位，除了乾坤坎離四正卦外，其餘康節皆語焉不詳。依康節之描述，乾坤居子午，坎離位寅申，此兩組卦的排列均為彼此遙遙相對，而《說卦傳》第二章中“天地”、“水火”各成一組，若依康節之邏輯，其餘之“山澤”、“雷風”兩組似亦應是彼此遙遙相對的位置排列。《易本義》卷首於“伏羲八卦方位圖”下引康節說“乾南坤北”云云，⁷² 其說未見於《皇極經世書》，不知何據。但其圖則是乾坤上下，坎離左右，艮兌、震巽兩組居於四隅，且各自彼此遙對，蓋為朱子與蔡元定依康節之說推衍而成；唯康節即使稱伏羲八卦為“《易》之本”，但亦並未以先天之學名之。

不過，平心而論，若依康節之邏輯推想，朱子之敷衍似應合理，⁷³ 故此後學者大都追隨朱子之說。而明代的王龍溪，亦受到朱子詮說康節的影響，藉此描述並定位先後天學及伏羲、文王八卦與《易》之體用的關係：

夫伏羲八卦，乾南坤北，離東坎西，謂之四正，震兌巽艮則居於四隅，此存體之位，先天之學也。文王八卦，離南坎北，震東兌西，謂之四正，乾坤艮巽則居於四隅，此入用之位，後天之學也。先後一揆，體用一原，先天所以涵後天之用，後天所以闡先天之體，在伏羲非有待於文王，在文王非有加於伏羲也。⁷⁴

龍溪此段文字，顯然是在康節解說《說卦傳》的基礎上，再加上朱子的理解而形成。龍溪承朱子之說，亦以伏羲八卦是存體之位，屬先天之學；文王八卦為入用之位，乃後天之學。且龍溪更進一步融合二者，以為先後一揆、體用一原，二者應相輔相成。

在《易》之八卦的體用上，龍溪還更深入地闡發先後天的關係：

八卦成列，此寂然不動之體，即所謂先天也。上下無常，剛柔相易，……八卦蕩摩，此感而遂通之用；即所謂後天也。坎離者，乾坤二用，二用無爻位，周流行於六虛，後天奉天時以復於先天也。⁷⁵

72 朱熹：《易本義》，卷首，頁7。

73 趙中閭在〈邵雍先天學的兩個層面：象數學與本體論——兼論朱熹對邵雍先天學的誤讀〉一文中，則對朱子的推衍不以為然。詳見趙著：前揭文，《周易研究》，2009年第1期，頁67-70。

74 王畿：《先天後天解義》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁8下（總頁580）。

75 王畿：《先天後天解義》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁9上（總頁581-582）。

先天為體，寂然不動；後天即用，感而遂通。乾坤屬先天之體，坎離是後天之用，龍溪對先後天體用與八卦的關係體悟，雖說受到朱子不小的影響，但大抵仍可說未失康節的原意，且推衍合宜。

不過，龍溪對先後天學的敷陳，尚不止於此。前文比較康節與龍溪論心，其中的一大分別關鍵，即在於道德特質的濃厚與否。而此番論先後天，龍溪再次將道德意味濃厚的正心與誠意工夫注入先天、後天之列：

正心，先天之學也；誠意，後天之學也。……吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善，一切世情嗜欲自無所容，致知功夫自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，纏葛牽纏便費斬截，致知工夫轉覺繁難，欲復先天心體便有許多費力處。⁷⁶

依龍溪所說，正心，便是在心體上立根，如此凡事便由至善心體而出，不受嗜欲之意左右；由於心體至善乃先天而有，故名曰先天之學。倘立根者為意之動處，則不免已有嗜欲滲入，清理頗費功夫；因為意念乃後天所生，故稱為後天之學。此段對先天之學與後天之學的分別關鍵，在於龍溪對心與意的認知：“道在心傳，是謂先天之學，縷涉意見即屬後天。”⁷⁷ 前文已言，龍溪以心體至善乃先天而有，意識因受世情嗜欲影響，善惡交雜其中，由後天所生。而這兩種截然不同的來源，不僅導致修養工夫的難易有別，更顯示了工夫擇擇時的根器差異：

人之根器，原有兩種。意即心之流行，心即意之主宰，何嘗分得？但從心上立根，無善無惡之心即是無善無惡之意，先天統後天，上根之器也。若從意之立根，不免有善惡兩端之抉擇，而心亦不能無雜，是後天復先天，中根以下之器也。⁷⁸

文中所提及的“無善無惡之心即是無善無惡之意”，乃龍溪著名的“四無說”，相關內容留待下節論天根月窟時，再進一步詳述，此處暫且存而不論，先耙梳正心與誠意的問題。依龍溪之意，上根者選擇簡易的先天正心法，中下根者使用繁難的後天誠意法。唯若依康節所說“若問先天一字無，後天方要著功夫”，意即先天本無功夫

76 王畿：《三山齋淳錄》，《龍谿王先生全集》，卷1，頁13上（總頁119）。

77 王畿：《撫州擬觀音會語》，《龍谿王先生全集》，卷1，頁22下（總頁138）。

78 王畿：《答馮緯川》，《龍谿王先生全集》，卷10，頁12上（總頁731）。

可用，且龍溪所主張之心體既屬至善，如是何需再用“正心”之功？此一先天正心之學，豈非蛇足？

對於此一問題，龍溪亦有自覺，故云：“心體本正，纔正心便有正心之病。纔要正心，便已屬於意。……舍了誠意，更無正心工夫可用也。”⁷⁹由是可見，龍溪實白知此一以正心、誠意對比先天、後天的作法，不僅有語病，更有理論上的瑕疵。

除此之外，由於龍溪對心、意的認知不同，導致正心與誠意的工夫有難易之別，且對於先天之學與後天之學的評價，亦因是而有高下之分。龍溪對後天誠意工夫的批評不少，如中根以下、牽纏繁難等說詞，實難脫“嫌棄”之疑。而與心、意關係平行者，便是良知與知識，龍溪在以先後天之學對應二者時，亦有同樣的態度：

良知者，本心之明，不由學處而得，先天之學也。知識則不能自信其心，未免假於多學億中之助，而已入於後天矣。⁸⁰

龍溪對於後天之學不如先天之學的感受，表露無遺。而康節論先後天之比較時，“弗違無時虧，奉時有時疲”之說，似亦右先天而左後天，明顯偏重先天之學。但不論是依康節對八卦方位的敘說與設計，或是據龍溪對伏羲文王八卦與《易》之體用的理解，先天之學與後天之學，一為體，一為用，二者都應是互補、相輔相成的關係，各自均扮演重要且不可取代的角色。不過，實際的情況，則是龍溪雖在先後天的議題中加入了道德修養的工夫論說，但對於先天之學的偏重，則完整地承繼了康節厚此薄彼的現象。

其實，龍溪應是深知先天之學乃康節學問的根基，對於後世逕以象數謂康節先天之學者，相當不以為然：

或問先天、後天之旨，先生曰：“先天之學，天機也，邵子得先天而後立象數，而後世以象數為先天之學者，非也。……大約謂知天機者，見在物先，猶言見天地萬物生死變化之間鍵在吾目中，猶庖丁見牛脈理之明也，故曰‘邵子竊弄造化’。”⁸¹

前文曾言，康節認為通曉先天學，便可知萬化之理，此處龍溪更明言先天學可知天機，預測造化如反掌之易。至於象數，不過是通曉先天學之餘的附加工具而已，並非最終目的；後世學者倘以象數為先天之學，便是本末倒置，買椟還珠了。此一認知，

正可說明龍溪何以在讚賞先天學之餘，並無意涉及象數。龍溪對圖象的討論，僅點到為止；至於數學，更是完全不提，原因便是如此。當然，龍溪所認識的先天學，與康節的先天學面貌似同，而內涵實異。同樣是論先天的萬化之理，也同樣是說道在人心，但二人對心與萬化之理的理解，卻有很大的不同，是以龍溪所理解的康節先天學，與康節原先的設計，有明顯的歧出；兼以朱子對伏羲文王八卦方位圖的附會，先後天之學加進了圖象、方位的元素，二者的體用關係強化；龍溪在此基礎上，更添入了正心、誠意的工夫論說，使得先後天之學的發展，已遠超出康節的設想範疇，此蓋為能知天機之康節始料所未及者。

五 天根月窟

本節討論康節與龍溪思想中天根月窟的概念。天根月窟之說，在邵、王二人思想中，俱佔有一席之地，且對龍溪思想的圓成，尤其具有重要意義。因此本文以專節討論此一概念。

先論天根與月窟的詞彙緣起。首論天根。今考先秦兩漢之古籍中，以下數書曾提及“天根”一詞：

《國語·周語》：“天根見而水涸。”⁸²

《莊子·應帝王》：“天根遊於殷陽，至蓼水之上。”⁸³

《新書·等齊》：“人之情不異，面目狀貌同類，貴賤之別，非人天根著於形容也。”⁸⁴

《史記·天官書》：“氐為天根，主疫。”⁸⁵

《太玄經·玄圖》：“天根還向，成氣收精。”⁸⁶

82 不著撰人、〔吳〕韋昭注：《國語》，《叢書集成初編》據《士禮居叢書》排印（北京：中華書局，1985年新一版），卷2，頁22。按：韋昭注云，天根，亢、氐之間。

83 [周]莊周撰，〔晉〕郭象注：《莊子》，《四部備要》據明世德堂本校刊（臺北：臺灣中華書局，1980年1月臺七版），卷3，頁16上。

84 [漢]賈誼撰，翟振益、錢夏校注：《新書》（北京：中華書局，2010年4月一版三刷），卷1，頁47。按：翟注云：天根，指人之自然根性稟賦。

85 [漢]司馬遷撰，口人澠川賓言考證：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977年5月五版），卷27，頁13（總頁474）。

86 [漢]揚雄撰，〔晉〕范望注：《太玄經》，《中國子學名著集成珍本初編·雜家子部》影印明嘉靖甲申郝聚萬玉堂覆宋刊兩浙茶鹽司本（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年12月初版），卷

79 王畿：《致知識辨》，《龍谿王先生全集》，卷6，頁5下（總頁452）。

80 王畿：《致知識略》，《龍谿王先生全集》，卷6，頁1下（總頁444）。

81 王畿：《南遊會紀》，《龍谿王先生全集》，卷7，頁7下（總頁510）。

上述諸書中，《國語》、《史記》、《太玄經》三書中之“天根”，其義相近，咸謂天根乃一星宿，位置大致在氐星附近，亦有直指天根即為氐星者；而《莊子》中之天根乃人名，賈誼（前 201– 前 169）《新書》之天根則指人與生俱來的根性與稟賦。

次論月窟。“月窟”一詞，先秦典籍無可考，兩漢典籍則有三：

楊雄《長楊賦》：“西厭月窟，東震日域。”⁸⁷

《易林·臨之蠱》：“火生月窟，上下恩塞，亂我國。”⁸⁸

《漢武帝內傳》：“仰上升絳庭，下遊月窟阿。”⁸⁹

上述三書之“月窟”，其義大抵一致，意指月所生之處。其中《長楊賦》以“日域”與“月窟”對偶，顯示“月窟”本不與“天根”一詞對稱，亦不連用；更重要的是，天根指星宿，月窟為月所出之處，雖同屬天象，但其意義之關聯並不密切，亦與《易》無涉。此二詞彙的用法，自先秦兩漢以來，大抵如是。而首先運用二詞，並賦予其義為陰、陽各自初始者，應即是北宋的邵康節。⁹⁰ 康節《觀物吟》云：

10，頁 3 上，總頁 409。按：范注云：天根，謂冬至牽牛一度也。

87 [梁]蕭統編、[唐]李善注：《文選》（臺北：文津出版社，1987 年 7 月），卷 9，頁 409–410。按：服虔注：“辟，音窟，月所生也。日域，日出之城也。”辟與窟音義相同，應為同字異形。

88 [漢]崔篆：《易林》，《四部備要》據上禮居校宋本校刊（臺北：臺灣中華書局，1970 年 6 月臺二版），卷 5，頁 13 下。按：《易林》之作者，歷來頗見爭議，今據張國良考證為漢人崔篆，詳見其著：《〈易林〉作者作時間問題重探》，《經學側論》（新竹：國立清華大學出版社，2005 年 11 月初版），頁 1–35。

89 舊題〔漢〕班固撰：《漢武帝內傳》，《叢書集成初編》據《守山閣叢書》本排印（北京：中華書局，1985 年新一版），頁 3。按：《四庫總目》疑是書為魏晉文士託名班固所作。詳見紀昀編：《四庫全書總目·子部·小說家類三》，卷 142，頁 1206 中–1207 上。

90 按：唐朝呂巖《呂子易說》書前有圖解一卷，討論先後天八卦等諸圖，其中亦含天根月窟圖，此係後人所補，非唐人呂氏所作。此由其《六十四卦方圓圖》中提及邵子可知：且諸圖中文字多有引用《皇極經世書》之內容，《天根月窟圖》亦引康節《伊川擊壤集》之《觀物吟》。詳見〔唐〕呂巖：《呂子易說》，《四庫未收書輯刊》影印清乾隆曾燠刻本（北京：北京出版社，2000 年 1 月初版--刷），卷前頁 35 上（總頁參輯 1–22）、頁 47 下至 48 下（總頁參輯 1–28–1–29）。又按：黃梨洲《易學象數論》謂康節因先天圖而創為天根月窟，即《參同契》“乾坤門戶牝牡”之論也。詳見〔清〕黃宗羲：《易學象數論》（臺北：廣文書局，1981 年 2 月再版），卷 1，頁 14 上至下（總頁 39–40）。梨洲之說，並非毫無見地，因天根月窟在康節重新賦予的意義中，確實意指陰陽之起始，與《參同契》所言門戶牝牡之意義相近，但即使如此，將天根、月窟併成一組，並以這組詞彙形容此一意義的作法，仍是康節的首創之舉。

耳目聰明男子身，洪鈞賦與不為貧。因探月窟方知物，未躡天根豈識人。乾遇巽時觀月窟，地逢雷處看天根。天根月窟閑來往，三十六宮都是春。⁹¹

依康節之意，月窟即是乾與巽之相接處，即一陰將生未生之際；而天根，則是坤與震之交遇點，乃一陽將起未起之時。簡言之，天根乃陽之將起，月窟乃陰之將生。天根、月窟二詞，自此成了陰陽初始的代名詞。至於三十六宮為何，歷來說法不少，黃梨洲《易學象數論》中便歸納了六種說法，⁹² 其中最常被採用的說法，便是朱子之說。朱子以為，三十六宮即六十四卦，因為《易》中有八個卦，其本卦與反覆卦卦形完全相同，如乾、坤、坎、離、頤、大過、小過、中孚；其餘二十八卦與其反覆卦共成五十六卦，合之則為六十四卦；而八與二十八相加，正成三十六之數，是應為康節所指之三十六宮。⁹³

朱子所言究竟是否與康節原意相符，實不得而知。因為在康節的著作中，提及三十六宮者僅此一處。但提及天根月窟之說，則是屢屢可見，如其《月窟吟》曰：

月窟與天根，中間來往頻。所居皆綽綽，何往不申申。投足自有定，滿懷都是春。若無詩與酒，又似太虧人。⁹⁴

是詩與上引《觀物吟》同樣強調天根、月窟二者之間的來往充滿生機，猶如春天萬物生發一般。其實，陰陽之間的往來變化，自有其規律，此消便彼息，此息即彼消，消息之間，通常同時發生，互有牽連，若以四時譬喻，春夏秋冬，各自有陰陽之消息，狀況不一；但康節選擇以春天比況，關鍵即在強調生發之意，其謂天根與月窟，所指亦在陽與陰之將生，以其初始之徵兆，可見未來成長之趨勢，故此初始之苗，彌足珍貴。如其《冬至吟》即曰：

何者謂之幾，天根理極微。今年初盡處，明日未來時。此際易得意，其間難下辭。人能知此意，何事不能知。⁹⁵

91 邵雍：《觀物吟》，《伊川擊壤集》，卷 16，頁 2 下（總頁 118）。

92 黃宗羲：《天根月窟》，《易學象數論》，卷 1，頁 14 上–下（總頁 39–40）。

93 朱子云：“三十六宮都是春。”《易》中二十八卦翻覆成五十六卦，唯有乾、坤、坎、離、大過、頤、小過、中孚八卦，反覆只是本卦，以二十八卦湊此八卦，故言三十六也。”詳見黎錦德編：《朱子語類》，卷 100，頁 2552。

94 邵雍：《月窟吟》，《伊川擊壤集》，卷 17，頁 5 下（總頁 127）。

95 邵雍：《冬至吟》，《伊川擊壤集》，卷 18，頁 1 上（總頁 131）。

掌握天根，便能知幾。此幾乃動之微，吉之先見者，⁹⁶ 故天根月窟所呈現之先機，並不僅止於宇宙現象的消長盈虛，更包涵了人事變化的吉凶盛衰。康節在《皇極經世書》中以元會運世說明歷史變化之起落，除了可知康節認為宇宙及人事發展有一定之規律外，在此更可見康節對於變化徵兆的重視，而天根與月窟，便是象徵所有變動的最先契機。康節曾經自況是能掌握此一契機之人，其〈大筆吟〉云：

有客無知，為性太質。不忮不求，無固無必。足躡天根，手探月窟。所得之懷，盡賦予筆。⁹⁷

康節自比為一無知之客，此無知猶云無思無為，凡事一出於先天所具於心之性理，故能絕於意之始生，而必、固、我自亦無法形成，如是無物我之別，自然與大化合一。故不論是天根，或是月窟，宇宙人事的種種變化，無不瞭若指掌。其〈窺開吟〉便云：

物理窺開後，人情照破時。能將函谷塞，只用一丸泥。⁹⁸

此丸泥比喻太極，亦即謂天地萬物的生化之理。而天根月窟，即是這萬物生化變動的初始狀態。這便是康節窮其畢生之力所要了解的道理，唯此一道理顯然並非屬於知識層面，而是必須透過人格的修養，絕其意必固我所可能造成的偏蔽，以維持先天本具之性理，透過與大化冥合，一萬物之情的無我清明，以至誠境界與神明相通，如是自然應感萬物變化。且不論其變化之始的徵兆多麼微細，也都能感知其跡，並通透此間的脈絡與發展。

前云康節以乾巽之間謂月窟，坤震之際為天根，以表達一陰及一陽將生之時，此係就八純卦言。倘以六十四卦論之，那麼一陰初始之際，便應為乾、姤之間；一陽始生之時，自然是坤、復之際。在《皇極經世書》中，康節論及諸卦要義時，除八純卦外，確實尤重復、姤二卦：

夫《易》，根于乾坤，而生于姤復。蓋剛爻柔而為復，柔爻剛而為姤，自茲而無窮矣。⁹⁹

⁹⁶ 《繫辭下傳》第五章云：“子曰：知幾其神乎？君子上交不謁，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。”見朱熹：《易本義》，卷3，頁66。

⁹⁷ 邵雍：《大筆吟》，《伊川擊壤集》，卷14，頁9上（總頁111）。

⁹⁸ 邵雍：《窺開吟》，《伊川擊壤集》，卷19，頁2上（總頁139）。

⁹⁹ 邵雍：《觀物外篇上》，《皇極經世書》，卷13，頁27下（總頁803-1065）。

無極之前，陰含陽也；有象之後，陽分陰也。陰為陽之母，陽為陰之父，故母孕長男而為復，父生長女而為姤，是以陽起於復，而陰起於姤也。¹⁰⁰

此兩段引文皆強調復、姤所代表的初生之義，乃陰陽相交之始所呈現的局面，亦即六十四卦中陰或陽的繁衍成長，皆不得不由此二卦開頭。

或許正由於康節對復、姤二卦的重視，導致朱子直接視天根為復卦，月窟為姤卦。乾遇巽，便成了上天下風而為姤；地逢雷，則為上地下雷的復卦。¹⁰¹ 而原先康節所設定的將生未生之陽、將起未起之陰，到了朱子的解說，便落實成為一陽之始生、一陰之初起。此一解法，影響後世許多學者，其中當然也包括了明代的王龍溪。

龍溪對天根月窟的理解，直承朱子而來，以復謂天根，姤為月窟：

或問天根月窟之義，先生曰：“此是堯夫一生受用底本，所謂竊弄造化也。天地之間，一陰一陽而已矣。乾，陽物也；坤，陰物也。陽主動，陰主靜。坤逢震為天根，所謂復也；乾遇巽為月窟，所謂姤也。”¹⁰²

龍溪在此首先指出天根月窟說是康節一生學術的根本，亦可說是康節學問之歸結處，因為康節在《皇極經世書》與《伊川擊壤集》中，不斷表達他想探究萬物造化的道理；而天根月窟，便是造化之始，故只要掌握此一初始之機，其後種種發展與變化，便猶如探囊取物般的容易理解，故以“竊弄造化”來形容。而對於天根的坤逢震、月窟的乾遇巽，龍溪的解讀，一如朱子，直指二者即為復、姤二卦。唯龍溪對天根月窟的論說，在承襲朱子之說的同時，還特別區分了陽動陰靜的特質，並將此特質充分發揮在陰陽之初始的部分：

根主發生，鼓萬物之出機；窟主閑藏，鼓萬物之入機，陽往陰來之義也。¹⁰³

發生與閑藏，出入往來之間，萬物造化，由是而成。此說相較於康節之論天根與月窟，偏重於陽與陰之初始生發義，顯然有別。從康節的角度來看，萬物造化，可說是充滿春意，但龍溪卻在這春意中看到了陰陽的出入之別，發生與閑藏，必須同時運作，方能生生不息。對於此一分別，康節自然並非毫無所見，其謂“天根月窟閑來往”、“天根與月窟，中間來往頻”，便是此意，但康節並不強調二者之異，而偏好由

¹⁰⁰ 邵雍：《觀物外篇上》，《皇極經世書》，卷13，頁27下（總頁803-1065）。

¹⁰¹ 朱子云：“‘天根月窟’，指復、姤二卦而言。”見黎靖德編：《朱子語類》，卷115，頁2773-2774。

¹⁰² 王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁15上-下（總頁593-594）。

¹⁰³ 王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁15下（總頁594）。

其共同的初始義敷衍，以顯天地宇宙的好生之德，此應係康節個人特質所致。而龍溪之所以區別二者，除了理論的細緻化，當然還有其他的理由。

前文已云，康節與龍溪在看待宇宙人心的角度上，其中有一主要的分別，即在於道德特質的濃厚與否。而在論述天根月窟的內涵時，此分別仍然可藉此突顯。龍溪在論復、姤二卦時，其注入濃厚道德特質的詮說方式，又再一次呈現其中：

一念初萌，洪濛始判，粹然至善，謂之復；復者，陽之動也。當念攝持，翕聚保合，不動於妄，謂之姤；姤者，陰之靜也。一動一靜之間，天地人之至妙者也。¹⁰⁴

前文曾論龍溪的心、意之別，謂心本至善，欲由意起，而此處引文中“一念初萌”與“當念攝持”之“念”，其所指顯然與欲起之意有別，因龍溪謂此念之初萌乃粹然至善，故可知此念必由本心而發，且不經思慮，是以能完整呈現至善之境界；而攝持保合此念原有之至善，不使之入於邪妄，這便是復、姤二卦意義的完整銜接。龍溪此一詮說，充分發揮了其主張天根月窟乃一出一入的動態特性，並將此一特性賦予復、姤二卦。而其所謂的初萌之一念，其實便是陽明主張的良知，龍溪在《答楚侗耿子問一》中，便明白地指出良知與復、姤的關係：

天根月窟是康節一生受用本旨。學貴得之於初，一陽初起，陽之動也，是良知覺悟處，謂之天根。一陰初遇，陰之姤也，是良知翕聚處，謂之月窟。復而非姤，則陽逸而藏不密；姤而非復，則陰滯而應不神。一姤一復，如環無端，此造化闡開之玄機也，謂之弄丸。¹⁰⁵

龍溪再次強調天根月窟之說對康節的重要，乃其一生受用的根本宗旨。而前云之一念初萌，在此便逕指為良知覺悟處；原先的當念攝持，便成了良知翕聚處，故天根與月窟，或說復卦與姤卦，便即是良知的覺悟與翕聚。至此，龍溪徹底將康節原先描述造化初始的陰陽二端，轉換成為具有道德特質的良知覺、攝。故龍溪不只是對復、姤二卦添上濃厚的道德價值，更以良知學詮釋此一價值的方向；而相較於龍溪，康節之論天根月窟及復、姤二卦，其重點顯然在描述客觀的宇宙概念，其間是否具有道德色彩，著實令人質疑。由天到人，由對宇宙自然的描述，到與生俱來善性的萌發與保合，康節與龍溪的分別，在論述天根月窟的內涵時，對照得最是清晰。

104 王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁15下-16上（總頁594-595）。

105 王畿：《答楚侗耿子問一》，《龍谿王先生全集》，卷4，頁32上（總頁363）。

值得留意者，尚有龍溪對復、姤的兼重，其論偏復則陽逸，偏姤則陰滯，故須二者並重，如是方能成造化之終始，生生而不息，此說極可能與當時學風的弊端有關。慈湖學大興於明代中後期，¹⁰⁶ 且陽明過世之後，王門諸子對於良知本體如何完整呈顯有許多不同的主張，¹⁰⁷ 龍溪之同門季彭山（名本，1485-1563）即對慈湖學興起而引發的弊端有不少批評；¹⁰⁸ 而龍溪之學問路數近於慈湖，在當時亦有一些質疑聲浪，¹⁰⁹ 故龍溪在回應對慈湖的批評時，其實亦是為己而辯。除了肯定慈湖不起意之說未為不是，亦不得不指出其說易有莽蕩無據之弊，不足以經綸裁制。¹¹⁰ 而此一莽蕩無據，正與復而不姤的陽逸之弊相應，此蓋有所得於同門師友之往來交涉，致使龍溪不得不持續修正其說，以臻圓融。

106 詳參吳震：《楊慈湖在陽明學時代的重新出場》，收入吳震、吾妻重二編：《思想與文獻：日本學者宋明儒學研究》（上海：華東師範大學出版社，2010年4月一版一刷），頁343-355。按：是文原以日文寫作，原題為《楊慈湖をめぐる陽明学の諸相》，刊於《東方學》，第97輯（1999年），頁68-81。

107 詳參林月蕙：《本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折》，《良知學的轉折：蕭雙江與羅念庵思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年9月初版），頁631-72。

108 季彭山云：“是時方興慈湖之書，同門諸友多以自然為宗，至有以生言性，流於欲而不知者矣，余竊病之。”見〔明〕季本：《贈都聞楊君擢清浪參將序》，《季彭山先生文集》，《北京圖書古籍珍本叢刊》影印清抄本（北京：書目文獻出版社，1988年），卷1，頁849。另云：“但慈湖以精神思慮言心，而謂百姓日用而不知者為道，併以子思率性之率為不必言，則是主乎氣也，就使虛明無體，精神四達，亦不過氣之妙用耳，蓋禪家之見如此。”見季本：《聖功·誠神幾》，《說理會編》，《四庫全書存目叢書》影印北京清華大學圖書館藏明馮繼科刻本（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年9月初版·刷），卷3，頁3上（總頁子9-285）。是書又云：“大抵慈湖之說，本宗自然，學者喜於易簡，勇受樂從，而不知工夫不實，其不流於空寂者幾希矣。”見季本：《實踐一·脩業》，《說理會編》，卷5，頁9上（總頁子9-306）。

109 如蕭雙江謂龍溪“不犯做手”，羅念庵評龍溪“終日談本體，不說工夫”等等，詳參彭國翔：《良知學的展開》，頁151-159。

110 龍溪云：“若楊慈湖不起意之說，瞽用之未為不是，蓋人心惟有一意，始能起經綸，成德業。意根於心，心不離念，心無欲則念自一，一念萬年，主宰明定，無起作，無遷改，正是本心自然之用，良知行庭之旨，終日變化酬酢，而未嘗動也。纔有起作，便涉二意，便是有欲而罔動，便為離根，便非經綸裁制之道。慈湖之言，誠有過處，無意無必，乃是聖人教人榜樣，非慈湖所能獨創也。惟其不知一念用力，說卻主腦，莽蕩無據，自以為無憲無必，而不足以經綸裁制，如今時之弊，則誠有所不可耳。”詳見王畿：《答季彭山龍鏡書》，《龍谿王先生全集》，卷9，頁17上-下（總頁661-662）。

在復、姤兼重互用的循環交替下，終而又始的造化往來，龍溪稱之為“弄丸”。此弄丸之說，亦承自康節。康節以“丸”比喻太極，¹¹¹ 其所謂之“弄丸”，蓋指對天地大化之體悟與實踐，雖龍溪亦以造化往來稱弄丸，但龍溪之造化，是指在良知基礎上的覺悟與翕聚，如此陽出陰入，一闡一闔，復、姤互用，方成造化，故龍溪之弄丸，其丸應是指良知；而康節之弄丸，其丸則是太極，二者明顯有別。

不論是天根月窟，或者是復卦與姤卦，龍溪的詮釋，都自成一套體系，與《易》始終維持著若即若離的關係。乍看之下，其說似仍合乎陽往陰來、消息盈虛的造化之理；然細究之後，其良知覺攝的說法，卻又不免予人脫軌歧出之感。此一現象，在討論復、姤之義時，愈見分明：

夫“一陰一陽之謂道”，“繼之者善”即謂之復，“成之者性”即謂之姤。復與姤，人人所同具，百姓特日用而不知耳。顏子擇乎中庸，有不善未嘗不知，未嘗復行，無祇於悔，所謂復也。能擇而守，拳拳服膺而弗失，所謂姤也。復者陽乘陰也，姤者陰遇陽也。知復而不知姤，則孤陽易蕩而藏不密；知姤而不知復，則獨陰易滯而應不神；知復知姤，乾坤互用、動靜不失其時，聖學之脈也。¹¹²

此段直引《繫辭傳》之文解釋復、姤，其原文曰：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。”¹¹³ 龍溪以為，承繼天地所賦予於人的善性即是復，而體現實行此一善性的便是姤。“有不善未嘗不知”數語，亦出《繫辭傳》，¹¹⁴ 此係《繫辭傳》釋復卦初九爻辭“不遠復，無祇悔”之意。¹¹⁵ 《繫辭傳》原文以孔子舉顏回為例，謂其知過能改，有不貳過之德，其重點在於指出顏回有不善未嘗不知，是以一旦有絲毫過錯，隨即覺察，以復於善道；由於其覺察之敏銳，使其所復可不遠於道，當下所犯之誤失不至於悔，此即爻辭“不遠復，無祇悔”之意。龍溪以此釋復卦，自然無可置疑。唯其後以“能擇而守，拳拳服膺而弗失”釋姤，則實與姤之卦爻辭義毫不相干，而其所釋

¹¹¹ 康節《自作真贊》云：“松桂操行，鷺花文才。江山氣度，風月情懷。借爾面貌，假爾形骸。弄丸餘暇，閑往閑來。”詩末自註：“丸謂太極。”詳見邵雍：《自作真贊》，《伊川擊壤集》，卷12，頁7下（總頁97）。

¹¹² 王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁16上（總頁595）。

¹¹³ 詳見《繫辭上傳》第五章。朱熹：《易本義》，卷3，頁58。

¹¹⁴ 《繫辭下傳》第五章：“子曰：‘顏氏之子，其庶庶幾乎！有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。’《易》曰：‘不遠復，無祇悔，元吉。’”朱熹：《易本義》，卷3，頁66-67。

¹¹⁵ 復卦初九：“不遠復，无祇悔，元吉。”象曰：“不遠之復，以脩身也。”朱熹：《易本義》，卷1，頁24。

姤之內容，自然是沿承其良知覺攝翕聚的主張而來。由是可見，龍溪雖擬兼顧卦爻原意，實則未能。此外，龍溪於此再度強調復、姤必須兼重並用，以避其偏知之弊，其說亦與前引良知覺攝一文同，茲不贅述。

龍溪論復、姤之義與《易》的若即若離，還可以由論十二消息卦得見。¹¹⁶ 其文曰：

乾坤，先天也，自一陽之復，而臨，而泰，而大壯，而夬，以至於乾；自一陰之姤，而遯，而否，而觀，而剝，以至於坤。由後天以返於先天，奉天時也。¹¹⁷

引文中所舉之十二卦，前半之復、臨、泰、大壯、夬、乾，其卦形變化，由復的一陽五陰，到臨的二陽四陰，再到泰的三陽三陰、大壯的四陽二陰、夬的五陽一陰，最後到乾的六陽，陽爻由初至上，逐卦遞增，顯示陽氣漸長，陰氣漸消的過程；而後半的姤、遯、否、觀、剝、坤，其卦形的遞變，則是以陰爻的漸長，陽爻的漸消來呈現，正好與前半六卦的情況完全相反。龍溪在此以先天後天的觀念處理，設定乾坤二卦屬先天，而自復至乾、自姤至坤的遞變，則全屬後天返先天的過程，龍溪並強調此乃“奉天時”之舉。關於“奉天時”之義，龍溪在與同門聶雙江（名豹，1487-1563）辯論良知之已發未發時，曾有相關的討論，其《致知讀辨》云：

“中節”云者，循其天則而不違也。養於未發之豫，先天之學是矣。後天而奉時者，乘天時行，人力不得而與。曰“奉”、曰“乘”，正是養之之功。¹¹⁸

依此說來，自復至乾、自姤至坤的後天返先天之奉天時過程，全應屬於先天之學。此不但與康節謂“先天之學，心也；後天之學，迹也”歧異，亦似與龍溪以先天屬正心、後天為誠意的工夫相矛盾。此中問題，亟需進一步深論。

在深論之前，筆者擬先引一段龍溪以“四無說”結合天根月窟的說法，以供參考。其文曰：

¹¹⁶ 十二消息卦，即十二月卦，即以十二卦代表一年十二個月，其說出自漢代孟喜。詳見朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，頁122-125。

¹¹⁷ 王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，卷8，頁15下（總頁594）。

¹¹⁸ 王畿：《致知讀辨》，《龍谿王先生全集》，卷6，頁6上（總頁453）。

堯夫所謂“丸”，即師門所謂“良知”。萬有生於無，知為無知之知，歸寂之體即天根也。萬物備於我，物為無物之物，感應之用，即月窟也。意者動靜之端，寂感之機，致知格物，誠意之功也，此孔氏家學也。¹¹⁹

上文曾論龍溪之弄丸，其丸應指良知；而康節之弄丸，其丸指太極。此段引文即直指康節之丸實乃陽明之良知，由此更可確認龍溪以陽明良知學的角度詮說康節學術。而其論萬有生於無，知為無知之知，物為無物之物，此則由其“四無說”而來。龍溪“四無說”乃陽明“四句教”的延伸。陽明“四句教”曰：“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。”¹²⁰ 然而，龍溪以為，若悟得心是無善無惡之心，那麼意、知、物三者亦應是無善無惡的，故論“無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神”。¹²¹ 陽明雖同意龍溪此說，但指出此“四無說”乃為上根人立教，即本體便是工夫，屬頓悟之學。

在龍溪“四無說”的基礎上，意為心之所發，物為意之所在，意與物皆是順著心體的應感一體而化，毫無執著與凝滯，如實且完整地呈顯心的本然狀態，故即使心意知物是超越善惡的形上境界，此一境界仍需藉由無執無滯的形下呈顯以印證本體的境界，如喜怒哀樂發而中節，循天則而不過，便是一例。如此中節的表現，便即是無意之意的“應圓”，亦即是無物之物的“用神”。故其說雖標舉超越善惡的形上之“無”，其實卻仍得依憑形下的“有”來呈現，唯此“有”必須是奉天時而行，如是方能即用以顯體。故“四無說”其實是以無入有，再以有返無的交錯過程。¹²²

如果清楚了龍溪以“四無”立論的觀點，再回頭檢視先前討論龍溪以天根月窟或復、姤二卦論念萌與念翕、良知之覺與攝，乃至繼善成性的說法，便不難發現，諸說俱是由良知的明覺感應出發，亦即由心上立根，同樣是在“四無”規模下的論述。¹²³

119 王畿：《天根月窟說》，《龍谿王先生全集》，卷 8，頁 16 上 - 下（總頁 595-596）。

120 《傳習錄》載陽明於嘉靖六年（1527）奉命征思田，行前於天泉橋上與門人錢結山、王龍溪論學，詳闡“四句教”的宗旨，史稱“天泉證道”。詳參葉紹鈞點註：《傳習錄》（臺北：臺灣商務印書館，1987年4月臺十版），卷下，頁 257-258。按：“四句教”之說，亦見於龍溪《天泉證道紀》、錢結山《陽明年譜》，以及黃宗羲《明儒學案·浙中王門學案二》等處，詳略不一。

121 王畿：《天泉證道紀》，《龍谿王先生全集》，卷 1，頁 1-下（總頁 96）。

122 陳來對於陽明學中以有合無，將道釋的虛無納入儒學有詳盡的解說。詳參陳著：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月一版一刷），頁 203-234。此外，彭國翔對於龍溪“無中生有”之內涵，以及“四無論”同時兼具存有論與境界論之意義，亦有深入的討論，詳參彭著：《良知學的展開》，頁 115-127、189-216。

123 牟宗三先生認為，若從明覺之感應說物，則物固無不正；而意從明覺，亦無不誠，如是，便是一體而化，即王龍溪所謂“四無”。詳參牟著：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990年

其間雖有發生與閉藏，或萌與翕、覺與攝等細微區分，但基本上二者都必須是一體而化的完整銜接。此一銜接，必須是完美無縫，因為在良知不斷覺發應感，且念念相續而萌的當下，其翕攝之工夫若稍有遲疑，執著與凝滯，便猶如見縫插針一般，隨時而生。因此，覺、攝之間，必須是一體而化，二者之間雖有區別，但卻又不可截然二分，如是方能兼而不偏，方能復先天造化之良知：“邵子弄丸，亦只是邵子從入路頭。若信得良知過時，方是未發先天宗旨，方是一了百當，默而存之，可也。”¹²⁴ 其中一了百當，便是此意。

因此，在十二消息卦中，自復至乾、自姤至坤，此一後天返先天的奉天時過程，亦是一體而化的，非人力可與。而後天返先天的過程，便是上文所說的以有返無的過程。要說明的是，此處的後天，是由“四無”立論的後天，乃奉天時的良知呈顯過程，故是先天之學範疇中的後天，與上節後天誠意工夫的後天有別，猶如龍溪論心意知物亦有兩層不同的意涵。以誠意之功為例，上節所說的誠意工夫，其意有善惡之別，故其工夫在意上立根，並非由“四無”而論，因此即使努力抉擇善惡，使心無雜，以復先天本體，實乃由人力而為，必須屬後天之學。而上段引文謂萬有生於無，知為無知之知，物為無物之物，意者動靜之端，寂感之機，其意乃由“四無”立論，是以良知的明覺感應上說，乃一無意之意，超越善惡；既然如此，其實無意可誠，根本不需人力對治，一如先天正心之學的無邪心可正的情況是一樣的。

此一分別一旦釐清，便可知以“四無”的角度而言，一陽之復，與二陽之臨、三陽之泰、四陽之大壯、五陽之夬，其實是毫無分別的，亦即一念初萌，或諸念俱萌，或念念相續而萌，只要都是由良知之明覺感應上發，其意義是一樣的。同理可推，一陰之姤，與二陰之遯、三陰之否、四陰之觀、五陰之剝，在龍溪的“四無”理論中，也是分別俱泯。更清楚地說，龍溪泯除了諸卦的分別，僅餘存陰陽意義上的區別；而此一區別，便是天根與月窟的發生與閉藏之別、復和姤的念萌與念翕之別、良知的覺與攝之別，陰陽二者之間，都必須是一體而化的，雖有別但卻不分，如是陰中有陽，陽中有陰，二者交替循環，如環環相扣而無端，如此後天方能返先天，以闡先天之體，先天也才能涵後天之用，先後一揆，體用一原。

龍溪論天根月窟，全由“四無”立根，俱屬先天之學，與論先天正心、後天誠意之時的“四有”與“四無”交雜比擬顯有不同。而龍溪以“四無說”注入他所認知的“康節一生受用本旨”，將康節之“丸”轉為“良知”，天根月窟的意義，也被徹底轉換，其收納康節學術的意圖，昭然可見。明乎此，便知龍溪之論康節，非是要詮釋康

2 月再版二刷），頁 332-337。

124 王畿：《留都會紀七》，《龍谿王先生全集》，卷 4，頁 28 下（總頁 356）。

節本意；龍溪之論復、姤，亦非是要說解《易》之內涵，在六經皆我註腳的風格主導下，《易》與康節，都不過只是龍溪“四無說”的分支而已。

龍溪的“四無說”，是對陽明“致良知”的進一步闡發，其目的仍在推廣“致良知”。在龍溪的認知中，整部《易》的內容，其實都涵括在“致良知”之中：

《易》學之不傳也久矣，自陽明先師倡明良知之旨，而《易》道始明。不學不慮，天然靈寂；其究也，範圍天地，發育萬物，其機不出於一念之微。……良知先天而不違，天即良知也；良知後天而奉時，良知即天也。……伏羲之畫，象此者也。文王之辭，象此者也。周公之爻，效此者也。孔子之《易》，贊此者也。魏子謂之“丹”，邵子謂之“丸”。致良知，即所謂“還丹”、所謂“弄丸”，知此謂之知道，見此謂之見《易》，乃四聖之密藏、二子之神符也。¹²⁵

連四聖之《易》、魏伯陽《參同契》的“還丹”，¹²⁶ 都與“致良知”之旨相符，更何況是龍溪原本就推崇的康節，其“弄丸”之主張，當然不能遺漏！龍溪無視於各家學派論說的分別，一意以“致良知”統攝諸論的意圖，已再清楚不過。

六 結語

本文討論明代學者王龍溪對北宋邵康節《易》學的繼承與轉化，文中聚焦於二人思想之關聯處，特別比較心與良知、先天後天、天根月窟三組概念，以明其間之承轉變化與異同。

康節之學術定位，歷來爭議不斷，或以儒者視之，或以道教術士評之。而龍溪肯定康節屬儒學，以其靜養工夫能使仁體露其端倪，學者可因此涵養聖功；但又認為如此偏重靜養，實不若王學能兼貳動靜，使仁體時時流行，故與王學猶差毫釐。由是可知，龍溪雖以康節之學猶有不足，但其對康節的評價大抵仍是相當的高。

康節所主張的性、理，並不具明顯或濃厚的道德特質，實與南宋朱、陸兩派對性理的理解不盡相同；而康節以為心乃性之郛廓，僅說明心、性二者之間有一定的關聯，至於關聯的程度為何，並無進一步的說明。其論意乃欲之所起，亦屬心之範疇，故需透過修心工夫，方能使心無蔽澄清。而龍溪對性理與心意的看法則直承陸王心學

¹²⁵ 王畿：《易測授張叔學》，《龍谿王先生全集》，卷 15，頁 12 上 - 下（總頁 1149-1150）。按：關於引文中的一念之微，彭國翔有詳盡的析論，值得參考，詳見彭著：《明儒王龍溪的一念工夫論》，《孔子研究》2002 年第 4 期，頁 56-58。

¹²⁶ 魏伯陽云：“金來歸性初，乃得還丹。”其意為金生水，水出而滅火以成丹，便可復人之初始陰陽交合的狀態，以統陰陽之變化。詳見（漢）魏伯陽：《周易參同契》，《叢書集成初編》據《百陵學山》本影印（北京：中華書局，1985 年新一版），卷上，頁 13。

一脈而來，其學以心即理來表述心所本具的先驗道德特質，並以良知乃心之本體來強調心所有的靈明感應與判斷善惡的能力，而障蔽心體之意識乃欲緣生起之根，故必須加以廓清，以保心體本然之清明，故意有善惡，而心則粹然至善，顯然與康節的概念有別。

先天後天，是康節學說中的重要概念。康節以為先天乃萬物形具以前的生成之理，而後天則為萬物形具之後的種種作為與現象。倘人心能至誠無思慮，無人我之別，其境自能與萬物合一，通曉先天學所包涵的萬物之理。至於後天之學，則著重於行為舉止之合理與否，若能奉行天時，便可藉其行闡發先天之理，故此屬迹之層次，與先天之學屬心之層次有別。

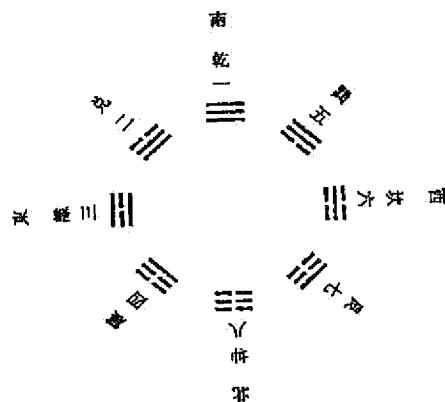
先天圖之圖象，未見於康節書中，但根據其文字描述，可知康節在說解《易》之《說卦傳》時，已定位乾坤居子午之圖象為伏羲八卦，而改易後使震兌居朝夕位的圖象則為文王八卦，並以兩種八卦之間為體用的關係。朱子在此基礎上，再度定位伏羲八卦屬先天之學，文王八卦為後天之學。龍溪承朱子之說，亦以伏羲八卦存體，屬先天；文王八卦入用，屬後天，並以正心乃先天之學，誠意為後天之學分別二者。其先天之學在心上立根，工夫簡易；而後天之學則在意上立根，未免嗜欲之雜，工夫繁難，顯較先天費力。龍溪對康節先後天學的理解，先是受到朱子的影響，再加上其學說中的良知學色彩，使得龍溪先後天之學的面貌與內涵，都與康節有顯著的歧出。

天根與月窟二詞，在先秦兩漢的典籍中，一指星宿，一指月之所出，雖同屬天象，但二詞並不連用，亦不對稱，且意義關聯並不密切，也與《易》不相涉。但康節首創連用二詞，並賦予二者具陰、陽之初始的對稱義。其以乾巽相接為月窟，表一陰將生未生；以坤震交際為天根，示一陽將起未起。天根、月窟二詞，自此成了陰陽初始意涵的代名詞。康節以為，只要能掌握此一初始之契機，則萬化之理，便能瞭若指掌。而朱子直指一陽初起之復卦為天根，一陰始生之姤卦為月窟；龍溪承朱子之說，不但以天根為復，月窟為姤，還區別了陽動陰靜的特質，謂根主發生、窟主閉藏。此一發生與閉藏，又衍生出道德本心的念萌與念翕、良知的覺悟與攝持，且龍溪一再強調二者必須兼重互用，不得偏廢，否則流弊叢生；再加上十二消息卦的陰陽消息與遞變，龍溪對天根月窟內容的敷陳，無一不是在“四無說”的規模下立論。其對天根月窟、復姤二卦，或說是良知覺與攝之間的細微區別，其實是別而不分，一體而化的；而十二消息卦的陰陽之別，其實亦是陰中有陽，陽中有陰的交替循環，如環相扣而無端。藉由良知明覺應感的發用呈顯之“有”，以彰顯印證超越善惡的形上之“無”，後天返先天的奉天時，便是以無入有，再由有返無的圓成過程。

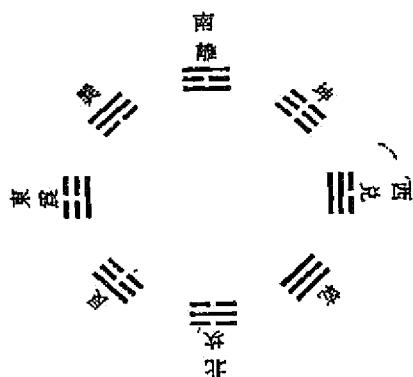
龍溪以致良知統攝康節學術的意圖與作為，藉由本文的分說，可清楚驗證其間的脈絡與發展；而龍溪對康節《易》學的吸收與轉換，具體且完整地展現在以“四無說”

對天根月窟的詮釋之中。此一詮釋中的質變現象，除了可以照見學術史的發展與演變，更可以突顯詮釋過程中層累堆疊的後人說解，與原說內涵之間的誤差，可以是部分歧出，甚至也可以是另起爐灶的新世界。康節之於龍溪，其所扮演的角色，應該是很重要的啟蒙者，引發他從承繼到移轉，一步一步地建立起屬於自己的由天根月窟砌成的“四無”堡壘。

附圖一：先天圖（伏羲八卦圖）¹²⁷



附圖二：後天圖（文王八卦圖）¹²⁸



¹²⁷ 此圖出於朱熹：《易學啟蒙》（朱傑人等編：《朱子全書》第一冊〔上海：上海古籍出版社，2002年12月第一版〕），卷2，頁236。

¹²⁸ 此圖出於朱熹：《易學啟蒙》，卷2，頁241。

ENGLISH ABSTRACT

WANG LONGXI'S ADAPTATION AND TRANSFORMATION OF SHAO YONG'S YI STUDY

HO GOANG-RU*

ABSTRACT This article aims to discuss how Wang Longxi 王龍溪 (1498–1583), a scholar in the Ming 明 dynasty (1368–1644), adapted and transformed the Yi 易 study of Shao Yong 邵雍 (1011–1077) – a philosopher who lived during the Northern Song 北宋 dynasty (960–1127). By comparing three sets of concepts, namely “xin yu liangzhi” 心與良知 (the concept of the mind and conscience), “xiantian houtian” 先天後天 (the intrinsic and extrinsic theories), and “tiangen yueku” 天根月窟 (Heaven Root and Moon Cave), this paper seeks to analyse the similarities and differences on the study of Yi by Shao and Wang.

KEYWORDS Shao Yong (Shao Kangjie 邵康節), Wang Ji 王畿 (Wang Longxi), “xiantian houtian” 先天後天 (the intrinsic and extrinsic theories), “tiangen yueku” 天根月窟 (Heaven Root & Moon Cave), “siwu shuo” 四無說 (four-none theory)

* HO Goang-ru is Associate Professor in the Department of Chinese Literature, National Central University, Taiwan.