

中國文化研究所學報

JOURNAL OF CHINESE STUDIES



Number 52 • January 2011

香港中文大學中國文化研究所出版

Published by the Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong

心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較

賀廣如

國立中央大學中國文學系

前言

《易》學發展至宋明階段，受到理學相當大的影響，尤其是陸王心學的出現，對於《易》學的研究產生了質的改變。猶如魏晉時期以《老》、《莊》說《易》一般，宋明時期亦有以心學說《易》的現象。《四庫全書總目》便以陸象山（名九淵，1139–1192）的弟子楊慈湖（名簡，1140–1225）為例，描述了此一現象：

簡之學出陸九淵，故其解《易》惟以人心為主，而象數事物皆在所略，……考自漢以來，以老、莊說《易》，始魏王弼；以心性說《易》，始王宗傳及簡。……簡則為象山弟子之冠，如朱門之有黃榦；又歷官中外，政績可觀，在南宋為名臣，尤足以籠罩一世。故至於明季，其說大行。……夫《易》之為書，廣大悉備，聖人之為教，精粗本末兼該，心性之理未嘗不蘊《易》中，特簡等專明此義，遂流於恍惚虛無耳。¹

據《四庫總目》所云，慈湖以心性說《易》，不僅對當世頗有影響，到了明代後期，風氣更加盛行，遂有恍惚虛無之弊。其文又云：「然自明隆、萬以後，言理者以心學竄入《易》學，率持禪偈以詁經。」²明代後期所以盛行心學說《易》，自然與陽明學的大行密切相關。綜觀《四庫總目》之論，心學《易》的現象，始自於南宋楊慈湖，而到了明代後期更加風行，除了以心學解《易》之外，更以禪學滲入《易》學，因而衍生不少流弊。

雖然《四庫總目》對於以心說《易》不無微辭，甚至使用「竄入」一詞，但從學術史的角度看來，不論是解經的方式，或是論說的內容，心學與《易》學二者之間，如何

¹ 清永瑆等：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1987年），卷三〈經部·易類三·楊氏易傳〉，頁13。

² 同上注，卷六〈經部·易類六·周易傳註〉，頁40。

相互影響，卻是相當值得留意的問題。本文要探討的是，從南宋到明季的心學《易》，其發展的情形如何？其間論說的內容與方式又有甚麼樣的轉變？

宋明兩朝心學，宋以陸象山為祖，明以王陽明（名守仁，1472–1528）為宗。二人學術思想脈絡相近，³對《易》的理解亦同樣有心學化的傾向。⁴象山以為：

著卦之德，六爻之義，聖人所以復乎天、交乎物者，何其至耶！以此洗心，則人為之妄滌之而無餘。人妄既滌，天理自全，退藏於密微之地，復乎天而已。由是而吉凶之患與民同之，而已之心無不盡。心既盡，則事物之交，來以神知，往以知藏，復何累之有哉！妄滌而復乎天者自爾微，心盡而交乎物者無或累，則夫著卦六爻之用，又豈可以形迹滯！而神知之說，又豈可以荒唐窺也哉！⁵

象山論著卦六爻，全以存天理、去人欲為標的。人欲既去，則心中之天理自可全存，是以《易》之著卦爻象實乃一工具，不可為之拘限。象山又云：「聖人洗心於著卦六爻之間，退藏於隱密精微之地，而同乎民、交乎物者，雖吉凶往來之紛紛，而吾之心未嘗不退藏於密，……而《易》之書所以不可以象數泥而浮虛說也。」⁶「洗心」之功，即去人為之妄滌，亦即復其心之本然。此時，吉凶之先幾，與萬事萬物之變化，無不了然於心；而退藏於密，便是使其心不為外物所牽累。是以《易》之象數，乃聖人藉以明洗心藏密之媒介而已，其旨終究在明本心所具之天理。⁷

陽明論《易》，則云：「良知即是《易》，『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，惟變所適』。此知如何捉摸得？見得透時便是聖人。」⁸陽明直接將良知等同於《易》，其以心學說《易》，⁹較諸象山更加簡要直接。所

³ 牟宗三以為象山與陽明是由孔子之仁與孟子之本心而直接完成儒家的道德形上學者，詳參牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁224。

⁴ 關於陸、王二人以心學說《易》的議題，可參楊月清：〈易哲學發展史之一嬗變——陸王心學的易哲學思想探析〉，《周易研究》2005年第5期，頁22–29。

⁵ 陸九淵：《象山全集》，《四部備要》據明李氏刻本校刊（臺北：臺灣中華書局，1979年），卷二九〈聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往（省試）〉，頁四下。

⁶ 同上注，頁五上。

⁷ 關於象山之《易》學思想，可參楊月清：〈論陸九淵的《易》學思想〉，《東疆學刊》2001年第2期，頁79–84。

⁸ 王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷三〈語錄三〉，頁125。按：引號中文字出自《易·繫辭下傳》第八章，詳見朱熹：《易本義》（臺北：世界書局，1962年），卷三，頁68。

⁹ 關於陽明論《易》，可參楊月清：〈體常盡變——王陽明易哲學的心學建構〉，《蘭州學刊》2006年第8期，頁41–43。

可惜者，陸、王二人均無《易》學專著，僅有零星文字論及，所論相當有限。是以若想深入探索宋明兩代心學《易》的情況，由二人的門生入手，應為較為可行的途徑。

象山高弟慈湖著有《楊氏易傳》一書，對六十四卦卦爻辭有詳細說解，是極佳的研究對象。至於陽明弟子，除了要有足夠的《易》學論著，還要能傳承陽明的思想。尤其明代王學遍行天下，衍生了不少學派，究竟如何選取合適的對象，誠屬不易。

黃梨洲(名宗羲，1610–1695)《明儒學案》論王龍溪有云：「象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪。以為學術之盛衰因之，慈湖決象山之瀾，而先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」¹⁰梨洲以楊慈湖和王龍溪(名畿，1498–1583)並列陸、王二人的重要弟子，認為陸、王的學術盛衰，慈湖和龍溪都起了關鍵作用；而龍溪對王學的貢獻，較諸慈湖之於陸學，甚至還有更多的發明，顯示了龍溪在陽明學的發展中具有的核心地位。

龍溪的《易》學論著有《大象義述》一卷，專論六十四卦的《大象傳》。此外，在與友朋及門人的論學文章中，屢屢提及《易》中諸卦的思想，雖非專著，但頗具深度，且份量並不算少，故本文選擇王龍溪作為明代後期心學《易》的代表，以與慈湖並列相較，冀能藉由二人論《易》的內容，探討宋明心學《易》的發展梗概。

近年學界對慈湖與龍溪二人思想頗有研究，兩岸及日本成績俱有可觀，¹¹但為了避免文章蕪蔓，本文無意全面論述二人的《易》學思想，僅摘取其《易》學中涉及心學之部份加以比較，冀能深入探討其間異同，並說明宋明心學《易》的演變。

¹⁰ 黃宗羲：《明儒學案》(臺北：華世出版社，1987年)，第一冊，卷一二〈浙中王門學案二〉，頁240。

¹¹ 關於慈湖的研究，可觀者如董金裕：〈楊簡的心學及其評價〉，《國立政治大學學報》第61期(1990年)，頁31–43；鍾彩鈞：〈楊慈湖《易》學概述〉，載張以仁先生七秩壽慶論文集編輯委員會(編)：《張以仁先生七秩壽慶論文集》(臺北：臺灣學生書局，1999年)，頁179–216；〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第17期(2000年9月)，頁289–338；吳震：〈楊慈湖をめぐる陽明学の諸相〉，《東方學》第97輯(1999年)，頁68–81；曾凡朝：〈楊簡易學思想研究〉(濟南：山東大學博士論文，2006年)。關於王龍溪的研究實乃汗牛充棟，不勝枚舉，茲略舉與《易》較相關者，如周古陽：〈王龍溪的心學與易學〉(臺中：國立中興大學碩士論文，2000年)；方祖猷：《王畿評傳》(南京：南京大學出版社，2001年)；陳明彪：〈王龍溪心學《易》研究〉(臺北：國立臺灣師範大學碩士論文，2002年)；錢明：《陽明學的形成與發展》(南京：江蘇古籍出版社，2002年)；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)；吳震：《陽明後學研究》(上海：上海人民出版社，2003年)；楊月清：〈試論王龍溪的易學哲學〉，《周易研究》2004年第6期，頁73–80。此外，日本學者如楠本正繼：《宋明時代儒学思想の研究》(千葉縣柏市：広池学園出版部，1962年)；岡田武彦：《王陽明と明末の儒学》(東京：明德出版社，1970年)；牛尾弘孝：〈楊慈湖の思想——その心学の性格について〉，《中国哲学論集》第1號(1975年)，頁33–45；荒木見悟：〈陳北溪と楊慈湖〉，載所著《中国思想史の諸相》(福岡：中国書店，1989年)，頁138–68；永富青地：〈王畿の易學と丁

本文分為數個部份，先討論慈湖與龍溪二人如何知《易》，即對《易》的定位與理解，以「《易》不在書」、「心《易》與良知《易》」兩節分述，析論二人對《易》認知的異同，亦藉此探討二人的本體論。其次論二人如何行《易》，亦即二人的工夫論，以「不起意與絕意去識」標目。再次為「卦論」，本文將舉數卦為例，析論二人如何以其心學思想解釋卦義，同時亦嘗試與程朱《易》論作一比較，以《易》學發展的角度，討論宋明《易》學心學化的發展與演變。其後的「圖書」一節，則是論龍溪對圖書的看法，分析龍溪如何將圖書融入其思想體系之中，並深化其工夫論，以呈現明代心學《易》在圖象方面的開展。最後是「結論」。

《易》不在書

慈湖關於《易》的著述，有〈己易〉與〈汎論易〉二文，收在《慈湖遺書》之中；又有《楊氏易傳》一書，專釋六十四卦卦爻辭。今依其內容與生平行狀考察，〈己易〉及〈汎論易〉的著作時間應早於《楊氏易傳》，後者乃前二文論說的開展，¹²其間的思想脈絡一致，論說的深度雖有不同，但並無轉折性的質變，故均可視為研究慈湖《易》學的重要資料。下文便就這些資料加以分析。

對於《易》的定位，慈湖在〈己易〉中云：「《易》者，己也，非有他也。以《易》為書，不以《易》為己，不可也；以《易》為天地之變化，不以《易》為己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也。私者裂之，私者自小也。」¹³一般人讀《易》時，常以為道理即在書中，也就是求之於外，但慈湖卻指出，《易》之道實己之道，若想了解《易》中之理，反求諸己即可。此外，慈湖更進一步說明，之所以如此論述的理由，乃因《易》中所闡釋的天地變化，實即己之變化。天地與我，一而非二。

既然《易》道即在於己，那麼何需讀《易》？聖人作《易》所為何來？慈湖又云：

卜筮者，民之利用，聖人繫之辭，因明人之道心，是謂正德。人心即道，故舜曰「道心」，孔子曰：「聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法

〔上接頁3〕

賓——大象義述を中心として〉，《東洋の思想と宗教》第6號（1989年），頁53-65；佐藤鍊太郎：〈宋代の心學と易〉，《中国哲学》第24號（1995年12月），頁131-49；島田虔次：〈楊慈湖〉，《東洋史研究》24卷4號（1966年3月），頁123-41；佐藤鍊太郎：〈王畿の『易』解釈について〉，《陽明学》第10號（1998年3月），頁63-78；荒木見悟：〈心と易〉，載所著《憂国烈火禅——禅僧覚浪道盛のたたかい》（東京：研文出版，2000年），頁19-41。

¹² 詳參鍾彩鈞：〈楊慈湖《易》學概述〉，頁181-82。

¹³ 楊簡：《慈湖遺書》，《叢書集成續編》影印張氏約園刊《四明叢書》本（臺北：新文豐出版公司，1989年），卷七〈己易〉，頁一上（總頁219）。

地。天地設位，而《易》行乎其中矣。」明三才皆《易》之道，崇廣效法，蓋以人心未能皆悟本一之妙，姑因情立言，曰效法而進。至於果與天地相似無間，則自信其本一矣。此心人所同有，故《易》之道亦人所日用。〈上繫〉曰：「百姓日用而不知。」惟其不知，故背吉趨凶。¹⁴

聖人作《易》之由，在於百姓日用而不知，不知人心與天地本一，無有不同，人心即道心；且人心即《易》道，亦即三才與《易》實為一體，但常人往往不知此理，或知此理卻自信不及，聖人於是因情立言，故遂有「效法」之說。實則所效所法者，乃其所本具所良能也。換言之，倘常人皆能體認此說，自知自明，《易》即天地，天地即我，則聖人毋需作《易》矣。

無獨有偶，龍溪論述《易》的定位，也有類似的言論：「《易》，心《易》也。以《易》為書則泥，是皆未明於大《易》之過也。善學者，能於一念入微求之，得其所謂虛明寂照，一體之機。《易》不在書而在於我，可以臥見羲皇，神游周孔之庭，大丈夫尚友之志也。」¹⁵龍溪先點出《易》為心《易》，接下來便一再強調不應視《易》為書，因為《易》理本不在書，而在於我。善學《易》者，能在心體自然發用之初反觀自省，求得心體虛寂之本貌，便能得《易》之道。故知反求諸己者，自然能尚友古人，不論羲皇周孔，以人同此心之故也。

龍溪在〈易測授張叔學〉一文中又進一步說明《易》與己身的關係：

故曰：《易》以道陰陽，仰觀俯察，類萬物之情，近取而得之，不越乎身心兩字而已。心即乾之陽也，身即坤之陰也。心中之神，身中之氣，即坎離之交也。神氣之往來，即六十卦周天之法象也。……變動周流，不可以典要而執，思為而得，是故身心之外無學矣。¹⁶

《易》所道之陰陽，身與心而已。乾坤坎離以外的六十卦，所法之象，亦不過是身心神氣之往來屈伸，所以整部《易》根本就是為了闡述身心的種種變化而作。若離卻身心以求《易》，便是捨近求遠。

龍溪之論「以《易》為書則泥」、「《易》不在書而在於我」，其說與慈湖之論「以《易》為書，不以《易》為己，不可也」說法如出一轍，二人同樣以為《易》道不在書而在於我。慈湖以為天地之變化，即我之變化，龍溪則更進一步說明《易》之陰陽不外身心兩字。二人論《易》，均主張求諸己身，論點相當一致。

¹⁴ 楊簡：《楊氏易傳》，《叢書集成續編》影印張氏約園刊《四明叢書》本，卷一〈乾〉，頁三上至三下（總頁217）。

¹⁵ 王畿：《王龍溪全集》，《叢書彙編》第一編影印清道光二年（1822）刻本（臺北：華文書局股份有限公司，1970年），卷八〈易與天地準一章大旨〉，頁一〇下（總頁536）。

¹⁶ 同上注，卷一五〈易測授張叔學〉，頁一〇上至一〇下（總頁1049-50）。

心《易》與良知《易》

上文云慈湖以《易》為己，但所謂「己」者，究竟何所指？慈湖在臨卦中，有更清楚的論述：「行有不得者，皆反求諸己。己者，心也。……道心人人所自有，人之本心即道，自是至動至變，自是無思無為，自大亨而失正，而人自知自信者寡。果自知自信，則《易》道在我矣。」¹⁷此處慈湖又再次強調《易》道在我，並且說明「我」或「己」所指為心，也就是人的本心，且本心即道心，這也是何以《易》道在我的緣故。

在論離卦時，慈湖則界定了「人心」的意涵：「人心非氣血，無形體，虛明神用，無所不通，意動故昏，一日覺之，自神自明，六通四關，視聽言動，心思變化，無不皆妙，無不中正。」¹⁸慈湖所言之人心，顯然並非是形而下的氣血之心，而是屬於形而上的道德本心，¹⁹所以無可見之形體，只有虛明之神用，故能無所不通，唯一旦意動，則處於昏昧的狀態。若能逆覺而返回本心，便又能恢復本然的神明之用。

慈湖在〈己易〉中，亦闡述了「己」的概念非指氣血之體：

舉天地萬物萬化萬理皆一而已矣，舉天地萬物萬化萬理皆乾而已矣。坤者，乾之兩，非乾之外復有坤也。震巽坎離艮兌，又乾之交錯散殊，非乾之外復有此六物也，皆吾之變化也。不以天地萬物萬化萬理為己，而惟執耳目鼻口四肢為己，是剖吾之全體而裂取分寸之膚也，是牯於血氣而自私也，自小也，非吾之軀止於六尺七尺而已也。坐井而觀天，不知天之大小也；坐血氣而觀己，不知己之廣也。²⁰

耳目口鼻四肢，乃可見之血氣所構成，屬於形而下的層次，但這並非慈湖所謂的「己」。慈湖以為，若單就形而下的層次來理解「己」的概念，實在狹隘，無法真正看到「己」所能涵括的廣大範圍。若能就形而上的層次著眼，則天地萬物之理，盡在於「己」，而收攝諸卦之義的乾卦，也就是包括萬物之理的乾卦，自然也在「己」之中。慈湖此番論述，與孟子「萬物皆備於我」的概念相同，²¹都是在形而上的層次陳述，不僅清楚地解釋了「己」的概念，也說明了何以涵括天地萬物之理的《易》之所以為「己」的理由，乃因己之心所本具之理，實即天地萬物之理，故可推出「己《易》」之說，更精確地說，慈湖之「己《易》」，實應是「心《易》」。

¹⁷ 楊簡：《楊氏易傳》，卷八〈臨〉，頁一下至三上（總頁284-85）。

¹⁸ 同上注，卷一〇〈離〉，頁一九下（總頁313）。

¹⁹ 鍾彩鈞亦有類似的說法，詳參鍾彩鈞：〈楊慈湖《易》學概述〉，頁186。

²⁰ 楊簡：《慈湖遺書》，卷七〈己易〉，頁四上（總頁220）。

²¹ 孟子曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」見《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年），《孟子集注》，卷一三〈盡心上〉，頁350。

前文曾引龍溪謂「《易》乃心《易》」，但龍溪論《易》時，更喜與良知連接，並進一步論述《易》與致良知之間的關聯。下文便就此點說明。

龍溪在〈易測授張叔學〉中云：

《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，天然靈竅，其究也範圍天地，發育萬物，其機不出於一念之微。良知之主宰，即所謂神；良知之流行，即所謂氣。盡此謂之盡性，立此謂之立命。良知先天而不違，天即良知也；良知後天而奉時，良知即天也。故曰：知之一字，眾妙之門。伏羲之畫，象此者也；文王之辭，彖此者也；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。²²

自陽明提倡良知，遂使《易》道大明。龍溪承自陽明對良知的理解，再連接在《易》道的詮釋上，認為原來不論是伏羲，還是文王、周公、孔子，眾多先賢大聖為《易》所作的努力，都是圍繞著良知而來，乃至魏伯陽、邵雍(1011–1077)的丹丸之論，亦與良知同義，故致良知即還丹，致良知即弄丸，致良知即見《易》。更清楚地說，良知即是《易》道。

龍溪在〈答季彭山龍鏡書〉中，便闡明了此一想法：

夫良知之於萬物，猶目之於色，耳之於聲也。目惟無色，始能辨五色；耳惟無聲，始能辨五聲；良知惟無物，始能盡萬物之變。無中生有，不以迹求，是乃天職之自然，造化之靈體。故曰變動不居，周流六虛，不可為典要，惟變所適，《易》即良知也。今疑此為不足，而猶假聞見以為學，是猶假色於目以為視，假聲於耳以為聽，如之何其可也？²³

此段的重點，在於「無中生有」的概念。世人拘執所聞所見，故不能理解耳目之所以能視聽的因由，乃因其無色無聲，猶如良知因虛明無物，故能盡萬物之變，此即所謂「無中生有」。若良知有物，則是先有成見橫互於中，遇事難免扞格不通，遑論盡變與適變。良知之於萬物的關係，雖近似於耳目與視聽，但耳目具體具象，在作用上仍有其限制，良知則無形無象，是以無物且無拘限，此其所以能周流六虛，惟變所適之由也。而良知能盡萬物之變的特性，實即《易》道之宗旨，故有《易》即良知之說。

²² 王畿：《王龍溪全集》，卷一五〈易測授張叔學〉，頁一一上至一一下（總頁1051–52）。

²³ 同上注，卷九〈答季彭山龍鏡書〉，頁一七下（總頁608）。

前云龍溪論《易》乃心《易》，此處又云《易》即良知，致良知即見《易》。究竟在龍溪的思想中，良知與心的關係如何？龍溪〈致知議辨〉云：

《易》言蓍之神，卦之知，神知即是良知。良知者，心之靈也。洗心退藏於密，只是良知潔潔淨淨，無一塵之累，不論有事無事，常是湛然的，常是肅然的，是謂齋戒以神明其德。神知即是神明，非洗心藏密之後而後有神知之用也。²⁴

以龍溪的角度來說，心與良知所指涉的內容極為相近，均屬與生俱來的道德本體，其原始狀態，乃潔淨而無塵累，二者名異實同。但深一步說，若要強調先天所具有的應感能力，良知似更能細膩且精確地傳達此一概念。蓍之神，卦之知，講的便是對應事物時當下的吉凶判斷，不論面對任何的變動與情況，都能精準無誤，這是蓍卦的神知之用；而「良知」二字，便是強調心體知是知非的能力。其以「心之靈」稱之，一方面強調良知應事時當下立斷的靈動特性，²⁵另一方面又說明了良知仍然涵括在心的範疇之內，故云心即良知，雖無不可，但若要表達當機立斷的能力，則龍溪好用「良知」一詞，便不難理解了。

值得注意的是，龍溪又以氣論心及良知。〈南雍諸友鷄鳴憑虛閣會語〉云：「天地靈氣，結而為心。無欲者，心之本體，即伏羲所謂乾也。」²⁶〈易與天地準一章大旨〉又云：「天地間，一氣而已。《易》者，日月之象，陰陽往來之體，隨時變易，道存其中矣。其氣之靈，謂之良知，虛明寂照，無前後內外，渾然一體者也。所以準天地而彌綸之者，必有本以出之，非徒法象相示而已也。」²⁷心乃天地靈氣所聚結，而良知又為天地之氣之靈。心與良知在龍溪的思想中，名異實同，可以再次得到印證。唯不論是心或良知，在這兩段引文都被歸結到氣的層次，應屬形而下者。然前文曾云龍溪強調良知惟無物，故能盡萬物之變，乃無中生有，不以迹求者。且《易》之神知即是良知，依此而論，良知又不應屬形而下者。龍溪之論，似不無前後矛盾處。然若仔細讀來，龍溪在將心或良知歸屬於氣時，均不忘強調心或良知乃氣之靈。此一「靈」字，應即關鍵所在。蓋龍溪雖以氣論心或良知，但又要強調其虛明寂照的作

²⁴ 同上注，卷六〈致知議辨〉，頁一三下至一四上（總頁430-31）。

²⁵ 良知遇事的判斷，屬道德是非的判斷，與蓍卦神知的人事吉凶不盡相同。蓋否道之時，君子若依平常的是非判斷行事，則其凶險可知，故道德是非並不同於人事吉凶。但龍溪卻以為神知即是良知，蓋龍溪所論之吉凶，並不以人事言，乃以道德言，如是則神知的判斷便與良知同屬道德層次，吉凶即是非，唯神知本由《易》的蓍卦來，而良知由人的心體生，來源本不相同，但在龍溪認定「《易》即良知」的前提下，蓍卦所呈現的吉凶結果，便與良知的是非判斷無異，故神知即是良知。

²⁶ 王畿：《王龍溪全集》，卷五〈南雍諸友鷄鳴憑虛閣會語〉，頁一一下（總頁360）。

²⁷ 同上注，卷八〈易與天地準一章大旨〉，頁一〇上（總頁535）。

用，故以「靈」字形容之，使之雖屬形下，但卻極近形而上之無形無象，雖有而無，故仍以無物說之。

在〈同泰伯交說〉一文，龍溪再次說明良知與氣的關係：「神為氣之主宰，氣為神之流行，一也。神為性，氣為命。良知者，神氣之奧、性命之靈樞也。良知致則神氣交而性命全，其機不外於一念之微。」²⁸神為性，屬理，乃形上的層次，主宰著氣的運行；氣為命，乃神之發用流行，屬形下的層次，但良知卻為神氣之奧、性命之靈樞。龍溪在此更清楚的界定了良知乃介於神氣相交、性命雙修的關鍵樞紐，²⁹與上文所言良知乃氣之靈的說法相近，其定位即在形上與形下之間；而溝通形上與形下的契機，便在「一念之微」。此一念之微，便是良知的呈現契機，只要能掌握住，便能致良知，便能使神氣相交，性命雙修。關於一念之微的問題，下文會有較詳細的討論。

大體說來，龍溪良知的概念承自於陽明。在心即理的思想脈絡之下，所論之良知即心，但良知更加強調心之靈明面，故龍溪時而好以良知言。至於慈湖，雖未提出「良知」一詞，但觀其論心之虛明神用，無所不通，便可知其所論之心當然亦包括了龍溪的良知概念。故不論是心《易》或是良知《易》，慈湖與龍溪對《易》的定位與理解，可說大體相同。若從另一角度來看，慈湖一再強調心非氣血，但龍溪卻將心與良知俱歸屬於氣的層次，此點卻明顯有別。雖說龍溪以氣之靈將心或良知與一般之氣分別開來，使之似有而若無，介於形上與形下之間，但到底是與慈湖的形上之心有了層次上的不同。此一細微的分判，或可窺見氣論哲學在明代心學本體論的發展中，較宋代推進了一步。³⁰

不起意與絕意去識

在了解慈湖與龍溪二人對《易》認知有何異同之後，本節將進一步論述二人實行《易》說的主張，亦即二人的工夫論。不論是慈湖的心《易》，或龍溪的良知《易》，二人均認為《易》道在己，不必外求。然而，一旦反求己心或逆覺良知之後，常人是否便從此保有本心的清明虛靈，自然發而為善，不再有所阻礙呢？對於此點，慈湖一再提醒不動意的必要。〈己易〉云：

²⁸ 同上注，卷一七〈同泰伯交說〉，頁三二下（總頁1254）。

²⁹ 龍溪此以神氣、性命論良知，實與道教內丹學密切相關，甚至認為良知乃範圍三教之宗，已非單純的道德主體而已。參吳震：《陽明後學研究》，頁330-41；彭國翔：《良知學的展開》，頁288-301。

³⁰ 朱伯崑亦以為宋代象山、慈湖以心為世界本原，到了明代，陳白沙、湛若水、王陽明均以氣論世界之一體，若水與陽明俱主心氣合一，但若水以氣釋心，陽明以心釋氣，顯以物質出於精神。明代氣論哲學的發展，明顯可見。詳參朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），第二卷，頁235。

人誰無好善改過之心？或有以為難而不能遷改者，患在於動意。惟能不動意，則虛中無物，如鏡如空，何善之難遷？何過之難改？舜聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦者，以舜之道心精一，故無有阻滯也。³¹

舜所以能使道心精一、無有阻滯的前提，乃在於不動意；一旦動意，便不再是虛中無物的本然狀態。其論乾卦亦云：

忠信者，本心之常，即道心也。孔子曰：「主忠信。」明乎忠信即主本。苟於忠信誠實之中，而微動其意焉，則為支、為離、為陷、為溺、為昏、為亂。誠能不失本心之忠信，如文王之不識不知，無非帝則，如孔子之無知也，而萬善自備。³²

僅微動其意，便為支離、陷溺、昏亂，與道心相去遠矣。在慈湖的思想中，意堪稱萬惡之源。至於文王之不識不知與孔子之無知，也不過就是不失本心。故凡人若能不動其意，則能無異於文王、孔子。然而令人疑惑的是，意動之後，人的本心便因此而改變了嗎？如果人心已變，那麼即使不再動意，如何能使人心回復本然的狀態？

慈湖論益卦云：

人君欲施益於民，不必求諸物，不必求諸外，求諸己，求諸心是矣。何謂心？人皆有心，人心皆善，皆正，自神自明，惟因物有遷，遷則意動，則昏，則亂，如雲翳日，如塵積鑑，其本善本正本神本明者，未始磨滅也。³³

慈湖以為，當人因外在事物而遷動意念時，雖處於昏亂的狀態，但本心的善正神明並未因此而失去或改變，昏亂只是表象而已；猶如雲之蔽日、塵之蒙鑑，只要去除這些雲與塵，日與鑑便能復明。故一旦去意，昏亂之表象便立即停止，而本心之善明自然重現。

慈湖之論心與意，彷彿是善惡兩端，只要能不動意，便可保有本心的虛明狀態，所行無一不善；反過來說，一旦動意，則支離陷溺昏亂，惡從此生。由是可知，在慈湖的定義中，意無善的可能，凡意必屬惡。但究竟意從何而來？又如何判別？慈湖在〈絕四記〉中，曾說明心與意的分別：

何謂意？微起焉，皆謂之意；微止焉，皆謂之意。意之為狀，不可勝窮，……然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則為心，二則為

³¹ 楊簡：《慈湖遺書》，卷七〈汎論易〉，頁二五下（總頁231）。

³² 楊簡：《楊氏易傳》，卷一〈乾〉，頁一九上至一九下（總頁225）。

³³ 同上注，卷一四〈益〉，頁六下（總頁345）。

意；直則為心，支則為意；通則為心，阻則為意。直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離？感通無窮，匪思匪為。孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。³⁴

心與意未始不一，慈湖在此點出了意乃由心所發，亦即當心發用之時，若因欲念或外物之牽累，而有與心不一致，亦即離心而歧出者，便稱為意。若所發者與心為一，其發必善，如是不得稱之為意。唯有偏離本心之善而發者，方稱為意。這也就是為何慈湖認定意必屬惡的原因，因為善者必由心發，不善者必自意來。由是之故，慈湖對於《大學》中的「誠意」之說，相當不以為然：「故《大學》無『子曰』者，非聖人之言。孔子曰：『心之精神是謂聖。』孟子道性善，心未始不正，何用正其心！又何用誠其意！又何須格物！」³⁵心未始不正，故不需正心，但意必不正，難道也不需誠意嗎？在慈湖來說，不以誠意為必須，乃在於意者必惡，所以誠意不只是沒有必要，更是沒有可能。只要能維持不動意的狀態，便可確保所發必善。換句話說，慈湖根本就不願讓意有生發的可能。

慈湖主張的不動意，龍溪亦曾討論，並藉此引出自家的致良知之說。茲引其說以為下文張本：

知慈湖不起意之義，則知良知矣。意者，本心自然之用，如水鑑之應物，變化云為，萬物畢照，未嘗有所動也。惟離心而起意，則為妄。千過萬惡，皆從意生。不起意，是塞其過惡之原，所謂防未萌之欲也。不起意，則本心自清自明，不假思為，虛靈變化之妙用，固自若也。……即喜怒哀樂之未發，隨感而應，未始不妙，固自若也。而實不離本心自然之用，未嘗有所起也。³⁶

由這段文字可知，龍溪極其贊同慈湖不起意之說，並以為與龍溪所倡的良知相通。龍溪清楚點出，意由本心所發，發用後本心未嘗有動。但龍溪又論若離心而起之意，便是萬惡之原。此段論離心而起之意，與慈湖完全一致。龍溪在〈慈湖精舍會語〉又云：

馮子曰：「或以不起意為滅意，何如？」先生曰：「非也。滅者，有起而後滅。不起意，原未嘗動，何有於滅？」馮子曰：「或以不起意為不起惡意，何如？」先生曰：「亦非也。心本無惡。不起意，雖善亦不可得而名，是為至善。起即為妄。雖起善意，已離本心，是為義襲，誠偽之所分也。」³⁷

³⁴ 楊簡：《慈湖遺書》，卷二〈絕四記〉，頁八下至九上（總頁157）。

³⁵ 同上注，卷一三〈論大學〉，頁五上（總頁340）。

³⁶ 王畿：《王龍溪全集》，卷五〈慈湖精舍會語〉，頁一二下至一三上（總頁362-63）。

³⁷ 同上注，頁一三上至一三下（總頁363-64）。

馮子所問的不起惡意，顯然以為有善意存在的可能，龍溪答以起即為妄，即使所起者為善，因已離本心，故此善乃偽作而來，屬於偽善，與本心自然發用的真誠之善不同，故亦不可取，是以意雖善亦不可名之為善。「善意」一詞，從慈湖的觀點來看，是說不通的。

由是可見，龍溪對慈湖之意有充分的理解，同時也認為不起意的工夫與良知相通。然而即使如此，卻亦不免論其弊端。事實上，明代中後期的王門諸子，對於慈湖有不少的評論，³⁸焦點特別集中在不起意的工夫，如季彭山（名本，1485–1563）便是一例。龍溪〈答季彭山龍鏡書〉謂彭山深懲近時學者過用慈湖之弊，龍溪遂為慈湖辯曰：

若楊慈湖不起意之說，善用之未為不是。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，良背行庭之旨。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，非慈湖所能獨倡也。惟其不知一念用力，脫卻主腦，莽蕩無據，自以為無意無必，而不足以經綸裁制，如今時之弊，則誠有所不可耳。³⁹

在此段文字之中，龍溪提到了「意」與「念」，這兩個字所指涉的內涵不盡相同，且龍溪尤其好用「一念」一詞，前述引文曾有「一念之微」，即是一例。簡言之，意與念雖同屬心之發用，但念是意的瞬間單位，意由念所形成，乃心發用時整體的運作過程。⁴⁰但龍溪之一念，所指卻與一般的念不同，乃指良知當下的呈現，是本心自然且直接的發用，毫無起作，故一念之微便是指此發用時最初的端倪，而一意便是此端倪的延伸。故龍溪此處所謂的「一意」，並非慈湖所謂離心起作之意，而是良知的呈現，本心的發用。至於起作之意，因離本心而歧出，龍溪稱之為「二意」，乃因欲而動、因物而遷所生之意，此意方等同於慈湖所謂之意。龍溪之一意與二意之別，關鍵在於是否心之為主。一意者，必根於心；二意者，離心而起作。在慈湖的概念中，沒有所謂的一意。意根於心，心為之主，如此而發用者，不稱為意。唯有離心而發者，方謂之意。故龍溪論意有兩種不同的意涵，而慈湖只有其中一種。

慈湖的工夫全著眼在如何不起意上，對於意起之後的紛擾複雜局面，慈湖但謂昏亂支離云云，但如何面對這些昏亂支離，慈湖往往只是簡略帶過，比喻此一現象

³⁸ 詳參吳震：〈楊慈湖をめぐる陽明學の諸相〉。

³⁹ 王畿：《王龍溪全集》，卷九〈答季彭山龍鏡書〉，頁一五下至一六上（頁604–5）。

⁴⁰ 彭國翔對於龍溪的意與念有詳盡的析論，相當精彩，值得參考。詳見彭國翔：〈明儒王龍溪的一念工夫論〉，《孔子研究》2002年第4期，頁56–58。

如雲蔽日、塵積鑑，如此而已，至於如何撥雲見日、去塵明鑑，慈湖並沒有太多的著墨。故龍溪此謂一念用力，即指本心在自然的發用之後，隨即轉而起作，不再延續原初之念。因為原始且直接的發用，乃自然而然，絲毫不需任何的氣力，如此用力，便成起意，也就脫卻了主腦，這主腦就是良知，也就是本心。簡言之，就是離心而起意；意起之後，便易陷入莽蕩而無依憑的困境。此時若仍只用慈湖的不起意工夫，實無法處理或制裁如此紛雜昏亂的狀態，且學者還可能未必自覺意已起作，如此當然會衍生不少弊端。

龍溪雖然肯定慈湖的不起意，但仍不免批評慈湖的工夫不足以面對意起之後的情況，此點自然與當時學者產生的流弊有關，而彭山屢論慈湖以自然為宗，近於禪學，屬異端之流，⁴¹亦是在此一背景下衍生出來的論說。然而，龍溪對於慈湖之學的肯定遠多於批評，因二人的主張與思路有許多相似之處，時人或評慈湖，或論龍溪，所論皆不外是近禪及工夫脫略等等，⁴²對二人的批評相當雷同，故如彭山之評慈湖者，其實亦是藉慈湖來論龍溪。而龍溪為慈湖力辯，⁴³說穿了，亦是為己而辯。

龍溪論意，除了前文所論的一意與二意，還有絕意去識之說。其〈意識解〉云：

人心莫不有知，古今聖愚所同具。直心以動，自見天則，德性之知也。泥於意識，始乖始離。夫心本寂然，意則其應感之迹；知本渾然，識則其分別之

⁴¹ 季本云：「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《季彭山先生文集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印清抄本（北京：書目文獻出版社，1988年），卷一〈贈都閩楊君擢清浪參將序〉，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：《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（臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1995年），卷三〈聖功·誠神幾〉，頁三上（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。」見卷五〈實踐一·脩業〉，頁九上（總頁子9-306）。

⁴² 如聶雙江謂龍溪「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151-59。此外，荒木見悟亦曾論及慈湖《易》學在明代中後期的影響，支持和批評者各有其人，可參荒木見悟：〈陳北溪と楊慈湖〉，頁152-54。尤其值得注意的是，心學《易》的流行引發佛教唯心論復活的契機，最典型的例子便是《楞嚴經》的流行，詳參荒木見悟：〈心と易〉，頁35-38。關於荒木見悟的資料，係由中央研究院中國文哲研究所廖肇亨先生提供，特此誌謝。

⁴³ 龍溪云：「馮子曰：『或以慈湖之學為禪，何也？』先生曰：『慈湖之學，得於象山，超然自悟本心，乃易簡直截根源。說者因晦庵之有同異，遂闕然目之為禪。禪之學，外人倫，遺物理，名為神變無方，要之，不可以治天下國家。象山之學，務立其大，周於倫物感應，荊門之政，幾於三代，所謂儒者有用之學也。世儒溺於支離，反以易簡為異學，特未之察耳。知象山則知慈湖矣。』」見《王龍溪全集》，卷五〈慈湖精舍會語〉，頁一三下至一四上（總頁364-65）。

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。絕意，非無意也；去識，非無識也。意統於心，心為之主，則意為誠意，非意象之紛紜矣；識根於知，知為之主，則識為默識，非識神之恍惚矣。……此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。⁴⁴

龍溪此論心與意之別、知與識之辨。心與意的關係，猶如知與識的關係，是兩組類似的對比概念，一如自宋代以來德性之知與聞見之知的區別。⁴⁵當然，龍溪之論知、識，明顯受到佛教的影響，⁴⁶唯此並非本文重點，姑存而不論。

延續前文對龍溪一意與二意的討論，再來看龍溪這裏所說的誠意，便可清楚理解誠意之意，即是一意，因為意統於心，心為之主。而默識之識則與誠意之意相同，亦因根之於知，乃良知直接的發用，與由外緣而生之識不同，故此論絕意去識，並非要無意無識，因誠意之意與默識之識，均屬本心或良知自然之發用，是學者應當努力的目標，其所要絕去者，只是欲起之意與緣生之識。兩種意與識內涵截然不同。若說無意無識，則是連同為心所統之意及根之於知之識一併去除了，因此龍溪特加申明，期期以為不可。龍溪論意有兩種意涵，論識亦然。或根於內，或起於外，差異極大，不可不辨。

關於誠意之論，前文已云，就慈湖來說，誠意是說不通的，因為慈湖對意的定義，只有欲起之意一種，與龍溪的情況並不相同。故慈湖的不起意，是絕意，也是無意，但龍溪的絕意，便不能說是無意了。

慈湖與龍溪之意，雖有部份定義的差別，但若擺脫文字的拘限，其實二人所要棄絕者，同為欲起之意，此點並無不同。就工夫論而言，龍溪雖肯定慈湖不起意的工夫，且認為此一工夫與致良知相通，但面對學者產生的種種流弊，龍溪不免有更深的思考，並對慈湖提出了「脫卻主腦，莽蕩無據」的批評。其「絕意去識」的主張，之所以內涵較慈湖複雜，除了與佛教的影響有關，其實亦與回應當時流弊關係密切。因為學者必須確切掌握心意知識的細微分別，方能實下工夫，避免莽蕩無據的弊端，此亦明代心學在工夫論上所以層層深化之由。綜觀言之，龍溪其實是承接著慈湖的脈絡，以更深細的觀察論述心的發用，也因此而發展出較為複雜細微的工夫論。二人的同中之異，正呈現了心學由宋到明如何漸入精微的層次。

⁴⁴ 王畿：《王龍溪全集》，卷八〈意識解〉，頁二一上至二一下（總頁557-8）。

⁴⁵ 詳參陳來：《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1992年），頁362-63。

⁴⁶ 詳參彭國翔：《良知學的展開》，頁46-57。

關於慈湖之論意，本文擬再稍事補充。慈湖雖不信〈繫辭傳〉為孔子所作，⁴⁷但卻好〈繫辭〉中的「無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」，⁴⁸藉此論心體的自然發用，並將之與不動意的說法連接起來，如其論益卦曰：

道心無體，因物有遷，遷則有所倚，有所倚則入於邪。不動於意，本無所倚，本無邪偏，何思何慮？自至自中，自神自明，自無所不通。人之所以動而異者，此也，何思何慮？天之所以施者，此也，何思何慮？地之所以生者，此也，何思何慮？惟無思，故無所不明；惟無為，故無所不應。凡《易》之道，皆此道也，皆大《易》之道也。⁴⁹

當心體不動於意時，便沒有任何思慮可言，此一現象，便是〈繫辭〉所說的無思無為，亦是本心寂然不動，感而遂通之靈明狀態。如果我們仔細觀察慈湖論思慮，不難發現其所謂的思慮，與意的內涵相當接近，如蠱卦云：

六十四卦之道，《易》之道也，一也，亦謂之元，乾元、坤元，即此元也。此元非遠，近在人心。念慮未動之始，其元乎？故曰「天下何思何慮」。孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。」文王不識不知，順帝之則。人惟因物有遷而動於思慮，動於思慮而後流而不交。昏而亂，則蠱益蠱、壞益壞矣。何能有所亨？何能致天下之治？⁵⁰

在前面的引文之中，也曾見慈湖以孔子之無知及文王不識不知、順帝之則來代表心體湛然、不動於意的狀態與境界，而此段文字亦同樣以文王、孔子來指涉未因物遷而動於思慮的情況；且前文所論動意的後的昏亂，亦與動於思慮之後的情況相同，足見慈湖之論動意與動於思慮，所指大體相同。然若細加分別，意指的是歧出心體

⁴⁷ 〈己易〉云：「〈大傳〉曰：『鼓萬物而不與聖人同憂。』此非先聖之言也。……其曰『《易》與天地準』，此亦非孔子之言也。何以明之？天地即《易》也，幽明本無故，不必曰『仰觀俯察』而後知其故也。死生本無說，不必『原始要終』而後知其說也。是皆非吾孔子之言也，其徒之已說也。神即《易》，道即善，其曰『繼之者善也』，離而二之也。……孔子曰：『《易》其至矣乎！夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。』此孔子之言也。聖人即《易》也，德業即《易》也，繼曰『天地設位，而《易》行乎其中』，又非孔子之言也。何者？離《易》與天地而二之也。」見《慈湖遺書》，卷七，頁六下至七下（總頁221-22）。

⁴⁸ 〈汎論易〉曰：「《易》上下〈繫〉雖非孔子所作，而其間得之於孔子者多矣。……少讀〈易大傳〉，深愛『無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故』，竊自念學道必造此妙。」見《慈湖遺書》，卷七，頁二九下至三〇上（總頁233）。按：所引〈繫辭〉之文，出自〈繫辭上傳〉第十章。

⁴⁹ 楊簡：《楊氏易傳》，卷一四〈益〉，頁一一下至一二上（總頁343）。

⁵⁰ 同上注，卷七〈蠱〉，頁一九上至一九下（總頁281）。

後起作的方向，思慮則是就起意的動作言，亦即意的起作。換言之，有思慮即有起作，有起作即是意動，非心體之自然應感，乃因物而遷，歧出本心自然發用的動作。

雖然思慮即是意的起作，但慈湖論及思慮時，並不全是負面的，例如論遠思深慮，其文云：

《易》不可不深慮遠思，先事三日而圖之，後事三日又慮之，慮其始而圖其終，以消息盈虛，終則有始，天行也。……前曰何思何慮，此曰遠思深慮者，何也？一也。惟無思無慮者，乃能遠思深慮，即此思慮之時，實亦何思何慮，如水鑑之照萬象，雖曲折萬變，而水鑑無思無慮也。⁵¹

原來慈湖所謂的遠思深慮，其實就是何思何慮，亦是無思無慮，仍屬本心自然的應感，非有所思為而起作，與動意不同。

龍溪亦曾論何思何慮，其〈答南明汪子問〉云：

夫何思何慮，非不思不慮也。所思所慮一出於自然，而未嘗有別思別慮，我何容心焉？譬之日月之明，自然往來而萬物畢照，日月何容心焉？……無思者，非不思也，無思而無不通，寂而感也。不思則不能通微，不通微則不能無不通，感而寂也。⁵²

龍溪此說，彷彿是對慈湖「遠思深慮」的進一步補充。意即何思何慮非全不思慮，如遠思深慮仍是思慮，但此思慮亦是無思慮，因所思所慮，全出自然，未嘗歧出心體，故心體仍寂然，應感仍通達。

卦論

本節將以數卦為例，具體說明慈湖與龍溪如何以其心學思想解說《易經》。由於龍溪的〈大象義述〉內容僅限於論述各卦的〈大象傳〉，對卦義解釋不多，但在與友朋論學的諸多文章中，卻常見龍溪對《易》卦的深入探討。是以本文除了〈大象義述〉之外，猶擇取文集中相關的部份與慈湖作一比較，以見二人卦論的梗概。

慈湖論卦尤重卦之通義，以為六十四卦皆能體現《易》道，不應有大卦小卦的差異。⁵³故乾可視為《易》的異名，⁵⁴而坤亦未嘗不可，其論乾卦云：

⁵¹ 同上注，卷七〈蠱〉，頁一九下至二〇上（總頁281）。

⁵² 王畿：《王龍溪全集》，卷三〈答南明汪子問〉，頁一四上（總頁247-48）。

⁵³ 慈湖論隨卦曰：「六十四卦皆可以言元亨利貞也。……六十四卦皆《易》也，無大卦小卦之異也，亦猶曰『大矣哉』，非獨取此數卦，而餘卦不言可也。」見《楊氏易傳》，卷七〈隨〉，頁一三下（總頁278）。

⁵⁴ 慈湖論乾卦曰：「乾者，《易》之異名；元亨利貞，亦《易》之異名。」見《楊氏易傳》，卷一〈乾〉，頁二六上（總頁228）。

坤者，兩畫之乾；乾者，一畫之坤也。……非乾道之外復有坤道也。……於以明乾坤之實未始不一也。……坤者，乾之耦者也；震、坎、艮、巽、離、兌，乾之變錯者也，無二乾也。一言之謂之乾，兩言之謂之坤，八言之謂八卦，又別而言之謂之六十四卦，又謂之三百八十四爻，又謂之萬有一千五百二十，又謂之無窮，皆此物也。⁵⁵

故不論是乾卦還是坤卦，甚或是震、坎、艮、巽、離、兌等卦，乃至六十四卦、三百八十四爻，均可相通，可歸屬於乾卦，亦即歸屬於《易》道。六十四卦皆可說是元亨利貞，⁵⁶並無不同。而落實《易》道，最重要的便是使己私不形，意慮不作，如此便能使天人一致。若微起思慮，便失其忠信之本心。故意動則窒，則蔽，則伐，則邪。⁵⁷慈湖解卦，大抵如是。凡卦之吉者必因其行合於道，無我無欲、不動意、無思慮、無偏倚，如文王之不識不知、孔子之無知；卦之凶者則反是。猶如一公式然，故慈湖解卦乃以其不動意之論貫串《易》之全書，以此為六十四卦之通義。

慈湖以為乾坤未始不一，龍溪則不然。龍溪論乾，首先將良知的概念融入乾卦之中，以為乾知即良知，乃萬物之始。⁵⁸而論乾坤的關係時，則曰：

乾屬心，坤屬身；心是神，身是氣。身心兩事，即火即藥。元神元氣，謂之藥物；神氣往來，謂之火候。神專一則自能直遂，性宗也；氣翕聚則自能發散，命宗也。真息者，動靜之機，性命合一之宗也。一切藥物老嫩浮沈，火候文武進退，皆于真息中求之。⁵⁹

龍溪先將乾坤分屬心與身、神與氣，隨後又連接至火候藥物性命等，⁶⁰顯然是將《易》之乾坤視為道教養生煉丹的重要根本，⁶¹且一切關鍵，全在真息中求。然而，乾知既是良知，此論真息，究竟與良知有何關係？龍溪又云：「千古聖學存乎真

⁵⁵ 楊簡：《楊氏易傳》，卷一〈乾〉，頁四下至五上（總頁217-18）。

⁵⁶ 同上注，頁一三下（總頁278）。

⁵⁷ 同上注，頁一八下（總頁224）。

⁵⁸ 王畿云：「《易》曰：『乾知大始。』乾知即良知，乃渾沌初開第一竅，為萬物之始，不與萬物作對，故謂之獨。以其自知，故謂之獨知。」見《王龍溪全集》，卷六〈致知議略〉，頁二上（總頁407）。

⁵⁹ 王畿：《王龍溪全集》，卷四〈東遊會語〉，頁九上（總頁293）。

⁶⁰ 鍾彩鈞對於此段文字有相當清楚的解說，以為龍溪並非在練道教氣功，而是藉以說明心身一體的關係。詳參鍾彩鈞：〈王龍溪的本體論與工夫論〉（《心體與性體》出版四十週年紀念國際學術研討會論文，中壢：國立中央大學文學院儒學研究中心，2009年12月），頁6。

⁶¹ 龍溪頗好道教內丹學之養生方法，常將之引入致良知理論中，並以此為範圍三教的根基，詳參吳震：《陽明後學研究》，頁314-41；彭國翔：《良知學的展開》，頁286-315。

息，良知便是真息靈機。知得致良知，則真息自調，性命自復，原非兩事。若只以調息為事，未免著在氣上理會，與聖學戒慎不覩、恐懼不聞、致中和工夫，終隔一層。」⁶²致良知乃養德，調真息乃養生，龍溪巧妙地將養德與養生連成一事，但戒不可只知養生調息，因為養德方為首務。知致良知，則真息自調，性命自復，亦即若能養德，則養生自在其中。⁶³故說到底，雖然繞了一個大圈，龍溪的重點仍舊回到致良知，與其學的宗旨不悖。但此處引入道教養生煉丹的現象，值得重視，實與當時學者兼重釋道，甚至主張三教合一的學術背景有重要關聯。

其次論蒙卦。歷來說蒙義，大體有蒙稚、蒙昧、昏蒙之義，⁶⁴而程伊川（頤，1033–1107）在此之外，猶有「純一未發」之義：「未發之謂蒙，以純一未發之蒙而養其正，乃作聖之功也。」⁶⁵此釋〈象傳〉「蒙以養正，聖功也」。其注六五之「童蒙」，亦申說此「未發」之義，謂：「童，取未發而資於人也。」⁶⁶而朱熹（1130–1200）《易本義》則承伊川之說，亦在說解昏蒙之餘，發揮此「純一未發」之旨，如其論「童蒙」曰：「柔中居尊，下應九二，純一未發，以聽於人，故其象為童象，而其占為如是則吉也。」⁶⁷論上九之「擊蒙，不利為寇，利禦寇」時，朱子更深論此義：「攻治太深，則必反為之害。惟捍其外誘，以全其真純，則雖過於嚴密，乃為得宜。」⁶⁸伊川與朱子的「純一未發」、「全其真純」之說，顯然將向來論蒙卦的蒙昧、昏蒙之義，導向了另一個途徑，以正面的角度理解蒙之未發，反而保全天生之真純，不受外誘而無渣滓。換言之，程朱二人對蒙的理解同時涵括了正反面的角度，兼有數義。

慈湖論蒙之情況，亦與程朱二人近似：

不習不知之謂蒙，以不習不知養之，是謂作聖人功。……蒙即元也。……蒙有昏蒙之義，有無思無慮、養正之義，有蒙稚之義。上艮下坎，出泉之象，於是發蒙，微使達之，德性之所自有，不假復求，順而達之，無不善者，有行實焉，則德性得所養矣。⁶⁹

⁶² 王畿：《王龍溪全集》，卷四〈留都會紀〉，頁二五下（總頁326）。

⁶³ 龍溪又云：「吾人今日所講是何學？喜怒哀樂，稍不中節，皆足以致疾。戒慎恐懼則神住，神住則氣住、精住。雖曰養德，而養生亦在其中。」見《王龍溪全集》，卷四〈留都會紀〉，頁二二上至二二下（總頁319–20）。

⁶⁴ 〈序卦傳〉謂蒙乃「物之釋也」，而王弼與孔穎達，則以蒙昧、昏蒙之說釋之，歷來學者多襲二人之說。詳參孔穎達：《周易注疏》，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊《十三經注疏》本（臺北：藝文印書館影印，1955年），卷一，頁三一下（總頁35）。

⁶⁵ 程頤：《易程傳》（臺北：世界書局，1968年），卷一〈蒙〉，頁23。

⁶⁶ 同上注，頁25–26。

⁶⁷ 朱熹：《易本義》，卷一〈蒙〉，頁9。

⁶⁸ 同上注。

⁶⁹ 楊簡：《楊氏易傳》，卷三〈蒙〉，頁一〇下（總頁244）。

慈湖以為，「蒙」字含有昏蒙、元蒙、蒙稚三義。其中元蒙，乃釋〈彖傳〉「蒙以養正，聖功也」，其所謂不習不知，應與伊川所謂之「純一未發」相近，亦由正面的角度看待蒙義，但慈湖強調的是不經由後天學習、先天固有的部份。慈湖謂無思無慮，乃指心體本然狀態，沒有任何起作、因物而遷的意動情況，故只要順此而養，便能保全自有之善性，不需外求，自然能致聖人之功。

慈湖雖與程、朱二人同樣兼取蒙之數義，但慈湖不習不知、無思無慮以養正的說法，卻很具有個人的特色。一如前文析論慈湖對意及思慮的理解，慈湖此處以無思無慮論蒙，體現本有之德性，以明《易》道本在己身，著重點仍是在意念的起作與否，與其不動意之學說宗旨相當一致。

龍溪論蒙，則專取「純一未發」一義：

夫純一未發之謂蒙。蒙者，聖之基也。防未萌之欲，弗使牯於外誘；保未發之中，弗使驚於異趨。貞以養之，自然可入於聖。此果行育德之功，學之脉也。自蒙之義不明於世，世之學者以蒙為昏昧，妄意開鑿，計筭營為，助成機智，汨以泥沙之欲，決以東西之趨，反使純一之體漓，清靜之源窒，非徒無益而害之也。……孟子善用《易》，其曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」赤子之心，即所謂蒙。良知良能，人所固有。大人之所為大人，無所不知，無所不能，惟不失其固有之良而已，非有所加也。⁷⁰

龍溪批評歷來之昏蒙說有害無益。所謂蒙者，乃人所固有的赤子之心，純一未發。所謂養蒙，便是保此未發之中，亦只是不失固有的良知良能而已。龍溪之論蒙，極力摒斥昏蒙、蒙昧之說，專取純一之義，藉此會通師門的良知之旨，亦同樣具有自家學說的特色。表面上，其「純一未發」之說顯然有所承於伊川與朱子，但其後所申論的赤子之心、良知良能，實近於慈湖之不習不知；而防未萌之欲，亦近於慈湖無思無慮、不起意的狀態。慈湖以無思無慮說蒙，龍溪以良知良能論蒙，二人不約而同強調人所固有之本然，不需外求，此一現象洵非偶然，二人論蒙之內涵，著實體現了以心學理論詮說卦義的最佳例證。

再論復卦。慈湖論復卦初九之「不遠復」，亦受伊川相當的啟發，茲先引伊川之說：

失而後有復，不失則何復之有？唯失之不遠而復，則不至於悔，大善而吉也。……顏子無形顯之過，夫子謂其庶幾，乃「無祇悔」也。過既未形而改，

⁷⁰ 王畿：《龍谿王先生全集》，日本江戶間和刻本（京都：中文出版社；臺北：廣文書局影印，1975年），卷二一〈大象義述〉，頁1690-91。

何悔之有？既未能「不勉而中」，「所欲不踰矩」，是有過也；然其明而剛，故一有不善，未嘗不知；既知，未嘗不遽改，故不至於悔，乃「不遠復」也。⁷¹

伊川以顏子為例，強調在過之未形之前，便已知其不善而改，故不至於悔，是以謂「不遠復」。慈湖之說雖亦以顏子為例，但卻幾乎全繞著「起意」的議題打轉，與前文強調的不動意畧有不同。因為此卦的前提在意已起，故須就此一問題討論如何處理，對於不動於意的論述，正可作一補充。其文曰：

意起為過，不繼為復。不繼者，不再起也，是謂「不遠復」。意起不已，繼繼益滋，後雖能復，不可謂「不遠復」。不遠之復，孔子獨與顏子，謂其「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」者，繼之之謂。意起即覺其過，覺即泯然，如虛之水，泯然無際；如氣消空，不可致詰。人心自善自神自明自無污穢，……顏子清明，微過即覺，覺即泯然，無際如初，神明如初，是謂「不遠復」。微動於意即復，不發於言行，則不入於悔戾。⁷²

慈湖對於意起之後的處理，便是不繼起，當下立即斬絕，不再續起。最好的情況，當然是不動於意。若一不小心而意動，只要能微動即覺，便能馬上回復到不動之前的狀態，泯然無迹，且以其尚未表現於言行之中，故不易有過。這種不遠復的情況，僅次於不動於意，也是很難得的，故孔子獨許於顏子。至於常人，則大多是意起不已，繼繼益滋。如此一來，要當下絕而不繼，必然困難重重，故雖復而遠，不得謂之「不遠復」。

對照伊川與慈湖之說，不難發現慈湖解此爻受到伊川不小的影響。但慈湖論顏子之無形顯，並不僅止於不發於言行，更細論其意之微動而覺，覺後泯然，無際如初，神明如初。此段細論顏子在無形顯背後微細的心理變化，在在呈現出慈湖著重不動意的心學特色。

至於龍溪論復，則強調復後再現之本初狀態。此一本初，即是一念，也即是良知。其〈建初山房會籍申約〉云：

夫有失而後有復，聖人無復，以其無失也。……《易》為君子謀，復其見天地之心。良知者，造化之靈機，天地之心也。復之六爻，皆發此義。初復者，復之始，纔動即覺，纔覺即化，一念初機，不待遠而後復，顏子之所以修身也。⁷³

⁷¹ 程頤：《易程傳》，卷三〈復〉，頁106。

⁷² 楊簡：《楊氏易傳》，卷九〈復〉，頁一一上至一一下（總頁298）。

⁷³ 王畿：《王龍溪全集》，卷二〈建初山房會籍申約〉，頁二七下（總頁210）。

復的前提是有失，聖人因無失，故不需復。此一說法，與上文所引伊川「失而後有復，不失則何復之有」的說法並無二致，且龍溪亦以顏子為例，足見伊川論《易》，對慈湖與龍溪二人實有一定的啟發。前文云龍溪謂一念之微乃良知呈現之端倪，此段文字的一念初機。亦是良知之呈現，但卻是在意動而覺，覺而化之後再現的一念初機。也就是說，只要能覺其非，便可回復其心體之本然。一旦回復，則良知自然再現，此即復之意義。要留意的是，龍溪強調此復乃初復，因纔動即覺，所失不遠，故謂初復。

不遠復之說，伊川、慈湖、龍溪三人雖同樣以顏子為喻，但慈湖與龍溪脈絡顯然相仿，而與伊川有別。慈湖云「微過即覺」，龍溪云「纔動即覺」；慈湖云「覺即泯然」，龍溪云「纔覺即化」。所論何其相似！唯慈湖之重點在意起而不繼，便可神明如初；龍溪則論覺即復見良知，一念初機再現。表面看來，二人似各有所重，其實所論並無不同，其義一也。是故龍溪論初復之義，除了受到伊川的啟發，更可見慈湖的影響。

龍溪稱不遠復為初復，順此邏輯推想，既有失之不遠的初復之法，想必亦應有失之遠矣的遠復之功。龍溪曰：「迷復者，非迷而不復，欲求復而失其所主，至於十年不克征，故曰：迷復之凶，反君道也。資有純駁，故復有遠邇，功有難易，學之等也。……初復則吉，迷復則凶。吉凶之機，可以立辨。」⁷⁴所謂迷復，便是離失心體已遠，以至失其所主，欲復而不得，故有十年不克征之喻。龍溪之所以先說迷復非「迷而不復」，實乃有所指，因伊川與朱子俱以「終迷不復」釋之，⁷⁵故龍溪之批評，實針對程、朱二人而來。「復有遠邇，功有難易」，龍溪扼要地道出了初復與迷復之別。初復以其失不遠，故事半功倍；迷復以失之既遠，忘其所歸，欲遠復而難成，故事倍功半。

要補充的是，龍溪論復卦猶有先天正心之意，與姤卦對應後天誠意之學，並以天根月窟論二卦之體用，此一問題，由於牽涉到四無說及圖書之學，暫不討論，待下節論及相關議題時，再詳細探究。

慈湖與龍溪二人對於伊川之《易》學，或針對其說而批評，或有所承而轉換，顯見程朱之學在《易》學發展上具有相當的影響力。而在宋明《易》學義理化的脈絡中，不論是慈湖以不起意論卦，或龍溪以良知說卦，其以心學說解《易經》的方式，著實形成了心學《易》一派的特有風格。

⁷⁴ 同上注，頁二七下至二八上（總頁210-11）。按：龍溪〈大象義述〉論復卦，內容與是文相近，唯是文所論較為深入細密，故捨彼取此，讀者可參見《龍谿王先生全集》，卷二一，頁1706-9。

⁷⁵ 伊川曰：「以陰柔居復之終，終迷不復者也。迷而不復，其凶可知。」見《易程傳》，卷三〈復〉，頁108；朱子曰：「以陰柔居復終，終迷不復之象，凶之道也。」見《易本義》，卷一〈蒙〉，頁24。

慈湖論卦最重卦義，大體以不動意之論貫串《易》之全書，並以此為六十四卦之通義。前引《四庫總目》謂「簡之學出陸九淵，故其解《易》惟以人心為主，而象數事物皆在所略」，其說不盡是，因為慈湖雖罕論圖書與數學，然猶以卦氣說論述一卦之變化，如以十二消息卦論臨卦卦辭「至於八月有凶」，此乃採用漢儒孟喜之說，與胡瑗(993-1059)、程頤、朱熹等人所論相同。⁷⁶而論賁卦以為賁自泰來，⁷⁷論渙卦以為渙自否來，⁷⁸則是以卦變說解卦形。由是可知，慈湖在以其心學理論說解《易經》時，對於前人以《易》象解卦的方式，並非全無所承；其論各爻，尤重當位與否，且往往留意爻與爻之間乘承比應的關係。若遇有中正之爻，慈湖更會加強論述，強調中正乃道之異名，一旦動意便是失其中正，徹底將傳統的象學融入其義理之中，形成極具個人風格的以心說《易》之學。

龍溪論卦義，除了有所承於慈湖脈絡之外，更加入道教養生煉丹的思想，使其良知《易》學的內涵顯得更加複雜，但若論《易》學宗旨，其實與慈湖無異。不過，當時學者對龍溪有近禪之評，兼以其援引道教丹學入《易》之舉，又主張三教合一的學術立場，應是使得其良知《易》學內容更加豐富多元的重要原因。此外，慈湖罕論圖書，但龍溪卻善用圖書以建構其學，此一部份，著實與慈湖明顯不同，將在下文詳論。

圖書

關於《易》之圖書，由於慈湖罕論，故此節專論龍溪對圖書的看法。先談河圖洛書。龍溪〈河圖洛書解義〉云：

《易》曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」是圖書皆可以畫卦也。天地之間，不過一陰一陽、五行而已。……若曰某點為奇畫，為某卦；某點為偶畫，為某卦，一一比之而則之，則幾於泥矣。……若曰羲禹畫卦敘疇之時，河馬洛龜適至，聖人因而驗之，……理或有之。昔儒謂龜微物也，可以起數，乃知聖人胸中自有全經，固不在於紛紛點畫之盈縮以為分合湊補也。⁷⁹

⁷⁶ 詳參曾凡朝：〈論楊簡以陰陽解易及其心學特質〉，《山東教育學院學報》2008年第4期，頁31-34。

⁷⁷ 慈湖云：「先儒以為此卦本下乾上坤，坤之上爻來為六二而文乾，分乾之中爻上為上九而文坤，靜觀六畫，誠有斯象。」見《楊氏易傳》，卷九〈賁〉，頁一上（總頁293）。

⁷⁸ 慈湖云：「渙，……其卦變則本以九四之剛，來為九二而成坎，故曰剛來。六二之柔，往為六四而成巽，故曰柔得位乎外。」見《楊氏易傳》，卷一八〈渙〉，頁一二上（總頁384）。

⁷⁹ 王畿：《王龍溪全集》，卷八〈河圖洛書解義〉，頁九上至九下（總頁533-34）。

龍溪對河圖洛書的此番解釋，著實跳出了歷來圖書學者以河洛圖式解釋八卦來源的看法。⁸⁰伏羲畫卦，雖不無可能因緣際會，正好參考了河馬洛龜而畫成，但即使如此，龍溪仍以為不宜拘泥於卦畫源自何物，因為聖人深知天地造化之妙，天地之間，不過是陰陽五行而已，任何事物皆可據之畫卦，即使沒有河馬洛龜的出現，聖人一樣可以根據其他事物而畫出《易》卦，而大禹敘疇，情況亦然。故圖書固可作為輔翼，然不應為其所限，如此才能深知聖人畫卦之本旨。其實，龍溪此說頗受伊川影響，伊川以為兔子亦可據以畫卦，不必非要圖書不可，⁸¹「果無河圖、洛書，八卦亦須作」。⁸²不過，龍溪對於圖書的看法，除了來自河圖洛書，還有先後天圖。整體說來，若與伊川相比，龍溪較肯定圖書的價值。

相較於河圖洛書，龍溪對於伏羲八卦與文王八卦的先後天圖，更感興趣，且先天後天，各有其不同的意義及定位。在論述先後天圖之前，先談龍溪如何界定先天之學與後天之學。其〈三山麗澤錄〉一文云：

正心，先天之學也；誠意，後天之學也。……吾人一切世情嗜慾皆從意生。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，一切世情嗜慾自無所容，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，未免有世情嗜慾之雜。纔落牽纏，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。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學；原憲克伐怨慾不行，便是後天繁難之學。不可不辨也。⁸³

先天正心之學，即在心體上立根，彼時意尚未動，故既易且簡。倘爾後意動，因意已統之於心，心為之主，便無不善。此時之意，便是前文所云的「一意」；而後天誠意之學，便是在意動之後，方才對治，在為善去惡上下工夫。然此時不僅念念滋衍，斬截不易，且即使對治，亦無法保證此後所動之意必善。因為此時之意，乃前文所云之「二意」，離心而歧出，是以既繁又難。

龍溪在此舉顏淵與原憲為例，以對照先天工夫與後天工夫之難易。然而，倘若顏子所行確屬先天正心之功，其意所動，自應無一不善。可是龍溪之論顏子，卻是

⁸⁰ 詳參周古陽：〈王龍溪的心學與易學〉，頁85。

⁸¹ 伊川云：「聖人見河圖、洛書而畫八卦。然何必圖、書？只看此兔，亦可作八卦，數便此中可起。古聖人只取神物之至著者耳。只如樹木，亦可見數。」見《河南程氏遺書》，收入《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），卷一八，頁222。

⁸² 伊川云：「《春秋》不害感麟而作，然麟不出，《春秋》豈不作？孔子之意，蓋亦有素，因此一事乃作，故其書之成，復以此終。大抵須有發端處，如畫八卦，因見河圖、洛書。果無河圖、洛書，八卦亦須作。」見《河南程氏遺書》，卷一五，頁160。

⁸³ 王畿：《王龍溪全集》，卷一〈三山麗澤錄〉，頁一一下至一二上（總頁110-11）。

有不善未嘗不知，足見顏子仍有不善，且其不善者，必乃意之不善。唯其與原憲之別，應在於顏子之纔動即覺，纔覺即化的頓悟功力。纔動即覺，纔覺即化，由動意到覺到化，其間時間先後的連接，極其緊密，使得良知在最短的時間之內當下呈現，原先不善的意念頓時化為烏有，同時亦消除了念念滋衍牽纏的可能。此一頓悟，便是逆覺，便是致其良知，使良知在逆覺的當下完全呈露，復其本然心體，不再為物所遷，故並不需要再對治其意。此與原憲之克伐怨欲，在意上行為善去惡的分別工夫，自然有顯著的不同。是以龍溪認為顏子立根於先天心體，而與原憲的後天誠意工夫分別開來。

顏子之例可說明即使是上根之人，亦難免有世情嗜欲之雜，不過少而易化而已。⁸⁴先天正心的工夫，在實際的經驗中，若不能時時刻刻戒懼持守，稍有鬆懈，便不能保證意全無不善。然一有不善，若能如顏子之頓悟，便可使意動之後的致知工夫較為易簡，因其立根點在心體，而非在意。

附帶一提，此段論意動之處，若不論先天後天等字眼，實極似慈湖所言。而慈湖論工夫，其不起意之說，便是龍溪所說的在心體上立根，即先天正心之學。慈湖之所以較少論及如何處理意動之後的紛擾狀況，蓋亦以為斬截費力，與龍溪論後天工夫繁難有類似的考量。

先天正心與後天誠意雖有難易之別，但其共同的目標仍是要復心體之本然，故二者俱屬致知之功，亦即致良知，此係龍溪學問之根柢。故而龍溪在討論伏羲先天八卦圖與文王後天八卦圖時，亦同樣以先後天圖乃為致良知而設計。其〈先天後天解義〉曰：

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。⁸⁵

龍溪以伏羲八卦為體，乃先天之學；文王八卦為用，是後天之學。此說係源自邵雍。⁸⁶值得注意的是，龍溪確立先後天八卦的體用關係時，「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」的說法，對於先後天的定位和價值設定，均有不可取代、不能偏廢的意義。當然，龍溪最終的目的，其實仍是將之與其良知學說結合。其〈圖書先後天跋語〉云：

⁸⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁277-78。

⁸⁵ 王畿：《王龍溪全集》，卷八〈先天後天解義〉，頁七下至八上（總頁530-31）。

⁸⁶ 邵雍《觀物外篇》認為伏羲八卦為《易》之本，故為先天之學；文王八卦為《易》之用，故為後天之學。此外，龍溪對邵雍的先天圖式或先天《易》學相當推重，並致力將其說納入心學體系。詳參朱伯崑：《易學哲學史》，第三卷，頁241-42。

良知本順，致之則逆。目之視，耳之聽，生機自然，是之謂順；視而思明，聽而思聰，天則森然，是之謂逆。知順而不知逆則蕩，知逆而不知順則滯。一順一逆，圖書之法象也。先天寂然之體，後天感通之用。寂以神感，感以藏寂，體用一原，性命之宗也。順逆相承，有無相生，仰觀俯察，類萬物之情，而近取諸身，見其炯然者，不容以自昧。自當從心證悟，從身發明，以仰成天之所以生我之意，所謂以造化為學也，使君念之哉！⁸⁷

不論是河圖洛書，或是先後天八卦圖，這些圖書所法之象，都不過只是良知之體用而已。伏羲八卦所象徵的先天之體，也就是良知的寂然之體；而文王八卦所代表的後天之用，便即是良知的感通之用。故從龍溪的眼光看來，若想深入了解這些圖書，唯一的方法，便是證悟心體，亦即致良知。在先天為體、後天為用的架構中，體用缺一不可，否則便無法致良知。若只知先天良知之自然發用，而不能逆覺其所以然，便是知順而不知逆，其弊為蕩；反過來說，若只知一味地反思發用之所以然，而不知應順著良知，使其自然發用，便是知逆而不知順，會有凝滯之弊，故順逆須兼知，因為良知之體用一原，不可偏廢。

同樣是論先天之學與後天之學，且同樣是以致良知為目的，龍溪在〈三山麗澤錄〉中，對先天正心之學的態度多所肯定，以為工夫易簡，而對後天誠意之學便不免猶豫，以為工夫繁難。但在〈圖書先後天跋語〉一文卻以為先天寂然之體與後天感通之用，體用一原，寂感各有其位，各司其職，不可偏廢，否則各有其弊。兩相比較，二文中對於先天之學與後天之學的態度有顯著的不同。〈三山麗澤錄〉係龍溪六十歲時所作，⁸⁸當時顯然較偏好先天之學；而龍溪作〈圖書先後天跋語〉時，已是八十歲的高齡，⁸⁹對於先後天的態度已有修正，趨向一致，主張各有其用，不可偏好任何一方，否則均有流弊。

⁸⁷ 王畿：《王龍溪全集》，卷一五〈圖書先後天跋語〉，頁一二上至一二下（總頁1053-54）。

⁸⁸ 《龍溪先生會語》中〈三山麗澤錄〉一文有云：「嘉靖丁巳夏杪，始得相會於三山石雲館第。」嘉靖丁巳乃嘉靖三十六年（1557），是年龍溪六十歲，詳參彭國翔：〈王龍溪先生年譜〉，載《良知學的展開》，頁597。按：《龍溪先生會語》今藏北京大學圖書館善本室，刊於萬曆四年（1576），乃龍溪生前所刻，係現今所傳最早的龍溪文集。書中文章開頭大多先說明緣起，文末則記載寫作時間及地點，且許多文字均為流通之文集未載，如上引〈三山麗澤錄〉文中所載之年代，即為流通本所無。詳參彭國翔：〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文〉，載《良知學的展開》，頁631-81。又按：今人吳震編校整理《王畿集》，書末附錄亦收北大所藏之《龍溪會語》。見吳震（編校）：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），〈附錄二：龍溪會語〉，頁676-790。

⁸⁹ 〈圖書先後天跋語〉云：「丁丑夏，予赴水西之會。」見《王龍溪全集》，卷一五，頁一二上（總頁1053）。按：丁丑年應即萬曆五年（1577），是年龍溪年八十。

關於先天後天之學，龍溪還有一篇重要的文章，即〈天根月窟說〉。是文不但解釋了邵雍的先天六十四卦次序圓圖，⁹⁰且將先後天工夫發揮得更加淋漓盡致：「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。」⁹¹龍溪指出，天根月窟乃邵雍論天地造化的重要思想。⁹²邵雍〈觀物吟〉中，有「乾遇巽時觀月窟，地逢雷處看天根」等句，⁹³龍溪便將「地逢雷」直接解作上地下雷的復卦，「乾遇巽」解作上天下風的姤卦，並以復卦為天根，姤卦為月窟。龍溪又云：「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。根主發生，鼓萬物之出機；窟主閉藏，鼓萬物之入機，陽往陰來之義也。」⁹⁴自復至乾是先天，自姤至坤是後天。復是天根，屬於先天，主發生；姤是月窟，屬於後天，主閉藏。

前文論述龍溪先論先天正心與後天誠意之學，後又將先後天八卦圖與良知的體用結合，如今又再將諸卦分屬於先天與後天兩大系統，使諸卦在天地的造化中各有所司。然而，復的發生與姤的閉藏，究竟要如何落實在龍溪最關心的致良知工夫上？龍溪再進一步深論曰：

古之人仰觀俯察，類萬物之情，而近取諸身，造化非外也。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。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。⁹⁵

⁹⁰ 朱伯崑：《易學哲學史》，第三卷，頁243。

⁹¹ 王畿：《王龍溪全集》，卷八〈天根月窟說〉，頁一四上（總頁543）。

⁹² 根據吳震的研究，龍溪的思想吸納許多道教養生術的概念，而天根月窟說亦與「調息」有關，且受到邵雍相當大的影響。詳參吳震：《陽明後學研究》，頁341-66。

⁹³ 邵雍〈觀物吟〉云：「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。」見《伊川擊壤集》，《四部叢刊初編》影印明成化乙未（十一年，1475）畢亨刊本（臺北：臺灣商務印書館，1979年），卷一六，頁七五下至七六上（總頁115-16）。

⁹⁴ 王畿：《王龍溪全集》，卷八〈天根月窟說〉，頁一四上（總頁543）。

⁹⁵ 同上注，頁一四上至一四下（總頁543-44）。

此段細論復姤之別。先談復。復卦一陽在下，五陰在上。龍溪以一陽初動來比喻「一念初萌」，意指良知呈露的端倪。顏子的不遠復，便是使良知再現。前文敘述龍溪論復卦，先論「有失而後有復，聖人無復，以其無失」，點出了所謂「復」的意義，應是先失而後得。顏子的纔動即覺，良知再現，所得的良知與未失之時並無不同，故龍溪此論天根之復，便直接道此良知呈露之端，而不論原卦中有先失而後得一段意涵。此外，龍溪在卦中又論「復有遠邇，功有難易」，並分別以初復與迷復為例。顏子的初復，前文已析論，屬先天立根於心體的頓悟工夫；而迷復，非迷而不復，實乃其迷既久，失其所主，是以困難重重。不過，雖難卻仍有欲復之心。此一情況，猶如龍溪論原憲的克伐怨欲，雖仍欲復本然之善，但因在後天動意上立根，未免有世情嗜慾之雜。纔落牽纏，便費斬截，工夫轉覺繁難。倘此段對迷復的理解不誤，那麼龍溪原先所論復卦的初復與迷復，便包含了先天正心與後天誠意的工夫。不過，此論天根之復，顯然只有初復之義，也就是只論先天正心之學，而捨復卦中原先亦含有的後天誠意之學。

再談姤。月窟之姤，屬後天，主閉藏，其工夫乃當念攝持，翕聚保合，不動於妄。此處工夫在念上作，與前云後天誠意的工夫在動意上立根，相近而不盡相同。因工夫在念上，較意更加細密；其翕聚保合，便是攝持其念，不使發散滋衍，以維持近於初萌的狀態。倘其念已離心而歧，便審視澄治，使歸於善，不動於妄。由於其翕聚，可免牽纏斬截；且其保合，故離初萌不遠，或者維持初萌狀態，如此便可保障不遠而復的機會，即使不能如顏子的頓悟，至少不似後天誠意的繁難。是以月窟之姤，雖仍應歸於後天之學，但卻較誠意工夫更加細密深邃。

最值得留意的是姤的意義。龍溪表明，復姤不可偏廢，否則各有其弊。其弊與前引〈圖書先後天跋語〉中所說的或蕩或滯完全相同，但卻與較早所作的〈三山麗澤錄〉中偏好先天正心的易簡，嫌棄後天誠意的繁難態度有異。⁹⁶龍溪強調，立根心體，一有意動，雖可頓悟而化，再現良知，但若不能持守此時再現的一念初萌狀態，則意必再起，念必再續，前功盡棄矣。是以月窟之姤，雖立根於念，但其翕聚保合的工夫，可保再現的良知不失，以免蕩而不密之弊，相當重要。慈湖與龍溪原皆偏重先天正心之學，龍溪批評慈湖莽蕩無據，時人批評龍溪的脫略工夫，均與知復而不知姤的弊病相近。但龍溪論先後天圖書及天根月窟的復姤，特別強調偏廢之病，顯然對後天之學的態度與內容，已有明顯的修正，給予較多的肯定。此一現象，應是龍溪對自家工夫的反省而來。

⁹⁶ 〈天根月窟說〉一文的著成時間不明，北京大學圖書館善本室所藏《龍溪先生會語》一書中，卷二〈三山麗澤錄〉有一段文字討論天根月窟，與流通本文集的〈天根月窟說〉有部份相似，但內容較為簡略。此段文字亦論知復知姤，不可偏知，但並未與四無說的概念相結合，蓋當時龍溪之概念尚未成熟，是文乃一雛形耳。是文內容可見彭國翔：〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文〉，頁673-74；亦可見《王畿集》，頁704-5。

復姤不可偏知，先天與後天工夫兼用，但後天仍須返於先天，以奉天時。如此則後天工夫又當如何？龍溪云：

知復知姤，乾坤互用，動靜不失其時，聖學之脈也。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，應感之用，即月窟也。意者動靜之端，寂感之機，致知格物者，誠意之功也，此孔氏家學也。⁹⁷

此處所謂「無知之知」、「無物之物」，即龍溪所倡的四無說。龍溪四無說乃陽明四句教的延伸。陽明四句教曰：「無善無惡之心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」⁹⁸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」。⁹⁹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，心、意、知、物俱屬形上，故不落入形下經驗層的善惡分別之中；而無意之意與無物之物，便是先天正心之學的完全實踐。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，在無處立根，毫無執著與凝滯，原先的後天亦一併升為先天。¹⁰⁰附帶一提，前文述龍溪之意有一意、二意之別，其一意應即四無說的無意之意。龍溪論月窟之姤，所界定者原為後天之學，以姤之當念攝持，必須在後天的經驗層實際對治，使其收攝，不動於妄。然而，此一漸入的教法，亦終有歸復心體本然之時，如頓悟之復歸心體的結果是一樣的，頓漸雖有久暫之別，但及其成，一也。此時若能兼用立根於心體的先天工夫，便不會再執著於經驗層的意念對治之中，故沒有凝滯之弊。因此，此時的意與物，亦超越經驗層，一併轉升為形上存有，成為無意之意與無物之物，不需再對治；而原先的

⁹⁷ 王畿：《王龍溪全集》，卷八〈天根月窟說〉，頁一四下至一五上（總頁544-45）。

⁹⁸ 《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緒山、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），卷下，頁257-58。按：四句教之說，亦見於龍溪〈天泉證道紀〉、錢緒山《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。

⁹⁹ 王畿：《王龍溪全集》，卷一〈天泉證道紀〉，頁一下（總頁90）。

¹⁰⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁336。關於四無說，不少學者均有相當深入的探討，如彭國翔以為四無說包括了存有論的實相和境界論的無執，詳見彭國翔：《良知學的展開》，頁193-207；林月惠以為四無說乃就業保任本體，為工夫的無執，詳見林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁684-87；鍾彩鈞則以為龍溪已跨進宗教的領域，四無說不僅是道德上的無執，更是向終極本體的回歸，詳見鍾彩鈞：〈王龍溪的本體論與工夫論〉，頁13-15。

後天誠意之學，自是亦併入先天，亦即所謂後天返於先天，此即何以龍溪以無物之物的應感說解月窟之姤的由來。再進一步說，當後天返於先天時，先天正心之學與後天誠意之學，便統合而為一，¹⁰¹ 俱屬先天範圍。

牟宗三認為，龍溪的先天之學，意在說四無，此說實為有見。¹⁰² 而此論天根月窟，一方面雖補其偏重先天之弊，給予後天較多的肯定；但另一方面，龍溪又以四無說統合先天與後天，致使後天亦返於先天。

龍溪充分利用圖書，將其先後天工夫論徹底融入其中，並以四無說作為最終原則，實是以心說《易》淋漓盡致的範例。而且，此舉還彌補了慈湖忽略圖書的缺憾，使得明代心學《易》的發展不止於義理的深化，而有了新的開拓。

結 論

本文所能處理的議題有限，在比較慈湖與龍溪二人《易》學之時，已深感論述之難度頗高，兼以龍溪思想閎富精深，故僅能擇取部份議題加以探討，掛一漏萬之處，在所不免，如龍溪對佛道兩教的處理，¹⁰³ 即是一例。

宋明心學一脈，對於《易》的詮釋，有相當的特色。其以心學說《易》的取徑，由南宋陸象山的高弟楊慈湖肇始，明代王陽明的門人王龍溪賡續其事。二人思想脈絡

¹⁰¹ 彭國翔以為，龍溪晚年格外強調一念工夫，實乃先天正心之學與後天誠意之學的統一。詳參彭國翔：〈明儒王龍溪的一念工夫論〉，頁66。

¹⁰² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁277。

¹⁰³ 龍溪曾云：「吾儒未嘗不說虛、不說寂、不說微、不說密，此是千聖相傳之秘藏，從此悟入，乃是範圍三教之宗。自聖學不明，後儒反將千聖精義，讓與佛氏，纔涉空寂，便以為異學，不肯承當，不知佛氏所說，本是吾儒大路，反欲借路而入，亦可哀也。」又云：「先師嘗有屋舍三間之喻。唐虞之時，此三間屋舍，原是本有家當，巢許輩皆其守舍之人。及至後世，聖學做主不起，僅守其中一間，將左右兩間，甘心讓與二氏。及吾儒之學日衰，二氏之學日熾，甘心自謂不如，反欲假借存活。洎其後來，連其中一間，岌岌乎有不能自存之勢，反將從而歸依之，漸至失其家業而不自覺。吾儒今日之事，何以異此！……先師良知之學，乃三教之靈樞，于此悟入，不以一毫知識參乎其間，彼將帖然歸化。所謂經正而邪慝自無，非可以口舌爭也。」見《王龍溪全集》，卷一〈三山麗澤錄〉，頁一八上至一九下（總頁123-26）。由是可知，在龍溪的認知中，心學一脈雖與釋道二氏在語言文字上不無相涉或相似之處，但論及內容精義，儒學自有傳承，此疆彼界，不容混淆。且若要論會通之道，陽明良知之說才是可以統領三教的盟主。故對於當時學者譏陸王心學之說出於禪者，龍溪並非純為己說辯駁而已，實是確有定見。本文雖未及處理龍溪之學與佛道二教的關係，但對於龍溪以心學說《易》的掌握，大體應不悖於龍溪思想的主要宗旨。關於龍溪與佛道二教的關係，可參考彭國翔：〈王畿與佛教〉，《臺大歷史學報》第29期（2002年6月），頁29-61；〈王畿與道教——陽明學者對道教內丹學的融攝〉，《中國文哲研究集刊》第21期（2002年9月），頁255-88。

相近，故其解《易》頗能呈現心學《易》的共同特色；然而，其思想終究有別，兼以不同的時代課題，慈湖與龍溪各自形成了極具特色的心學《易》。本文著重比較二人的《易》學，則宋明心學《易》的發展，應可見其梗概。

就知《易》而言，慈湖不起意的主張，全部融攝於對《易》道的詮釋之中，因為《易》即在己，在心，故學習《易》道便是反求諸己，反求於心。因此，慈湖不論是對《易》整體的解釋，或是討論諸卦，與論心學無異，幾可說完全合而為一。

龍溪論《易》不在書，而在己、在我、在良知，與慈湖同聲一氣。但其以良知論《易》，良知摻入了氣的層次，介於形上與形下之間，似有若無，可見得氣論在明代心學本體論的發展，應已受到相當的重視。

就行《易》而論，二人在工夫論的層次亦是同中有異。慈湖論意只有負面意涵，而龍溪卻有一意與二意之別，導致兩人的論述時有歧出；但若擺脫文字的拘限，則二人宗旨並無不同。龍溪所以有較為深緻的分別，除了受佛教的影響，更是企圖補正當時工夫的流弊，此亦明代工夫論層層深化之由；而其四無說的主張，自然也密切相關。其所論之一意，即是四無說中的無意之意，屬於形上存有，並非經驗層的實際意念。

在以心學說《易》的具體例證中，慈湖論蒙有三義，其中元蒙之說與龍溪以赤子之心論蒙，其義相通，均承自於伊川純一未發之說。慈湖論不遠復與龍溪論初復，俱以顏子為例，亦同樣受到伊川的啟發，但二人卻偏重於強調顏子纔動即覺、纔覺即化的頓悟過程，與伊川究竟有別。二人論蒙、復卦義，伊川的啟發之功不能泯沒，但二人或承或轉，以心學理論說解《易經》的特有途徑，則明顯與程朱脈絡不同，在宋明《易》學義理化的發展中，獨立建樹心學《易》的特色。

慈湖論卦，尤重通義，諸卦打併歸一，六十四卦未始不一，以不動意之說貫穿《易》之全書；雖罕論圖書與數學，但卻仍重卦爻之象，並將傳統的象學融入其義理之中。龍溪以良知解《易》，但時而攝入道教內丹之學，並以先天與後天之學的架構，將諸卦劃分為兩大體系，一主發生，屬先天；一主閉藏，屬後天。藉由《易》中諸卦與圖書之學，將其思想體系建立成一完整架構，並且把四無說的主張呈現得更加完善。天根月窟之說，一方面雖補其偏重立根心體的先天之弊，給予後天誠意之學較多的肯定；但另一方面，龍溪又以四無說統合先天與後天，使後天亦返於先天。龍溪以良知解《易》的方式，較諸慈湖之以心解《易》，更加深細，亦更見繁複；其徹底利用圖書以說解義理的方式，較慈湖更跨出了一大步，並且使得宋明的心學《易》並不僅止於義理的發展，對於圖書的理解也有了新的開拓。

龍溪的深細與繁複，除了透顯個人的學術風格之外，同時亦呈露了明代中後期心學《易》的發展。當時學者所面對的思想議題與南宋不同，所要思考及論述的角度自然也有差異。明代後期三教合一的思想所向披靡，龍溪之學有近禪之評，且援引道教內丹學說於《易》論之中，在在都顯示了明代心學學者面對三教課題時所持的融會態度，雖不時有同門學者之譏評，但龍溪仍勇往直前，自云「師門致良知三字，人

孰不聞，惟我信得及」，¹⁰⁴堅持以為其說不背師道，不背儒學。心學《易》的發展，由宋到明，隨著時代的演進，面對不同的挑戰。慈湖與龍溪，各以其學說主張，豐富了《易》學的內涵。本文藉由二人的比較，希望呈現的不止於二人學說的同異，更有宋明學術的發展梗概，巧妙地濃縮在對《易經》的詮解之中。

¹⁰⁴ 王畿：《王龍溪全集》，卷一五〈遺言付應斌應吉兒〉，頁三七上（總頁1103）。

The Development of *Yi* Study through the Philosophy of Mind: A Comparison of Yang Cihu's and Wang Longxi's *Yijing* Studies

(A Summary)

Ho Goang-ru

There is a line of succession in the development of comments on the *Yijing* 易經 by scholars of the Philosophy of Mind 心學 in the Song and Ming dynasties. Yang Cihu in Southern Song and Wang Longxi in the Ming dynasty are regarded as important representatives. They posit that if you want to seek the thought of *Yi*, you should turn to your mind instead of the book. *Yi* belongs to Mind, as well as to *liang zhi* 良知 (innate knowledge of the good). Through the concept of *bu qi yi* 不起意 (no intentions), Yang Cihu thinks that there are no differences in thought among the sixty-four hexagrams. Wang Longxi creates his structure of *Yi* thought through the explanation of Innate Knowledge, dividing the hexagrams into two main systems in terms of the “Intrinsic” and “Extrinsic Theory” 先天、後天學 and combining them with the “Four Non-being Theory” 四無說. The defects of laying particular stress on the Intrinsic Theory could be amended by the “Theory of Heaven Root and Moon Cave” 天根月窟說. At the same time, it could give more merit to the Extrinsic Theory. On the other hand, since Wang Longxi integrates the Intrinsic and Extrinsic Theory with the Four Non-being Theory, he also brings the Extrinsic Theory into the fold of the Intrinsic Theory. This outline of the development of *Yi* studies through the Philosophy of Mind in Song and Ming dynasties shows that the study of Wang Longxi has much more depth and is more complex than that of Yang Cihu.

關鍵詞：心學《易》 楊慈湖(楊簡) 王龍溪(王畿) 天根月窟說 先天學 後天學

Keywords: *Yi* study through the Philosophy of Mind, Yang Cihu (Yang Jian), Wang Longxi (Wang Ji), Heaven Root and Moon Cave Theory, Intrinsic Theory, Extrinsic Theory