

# 論陽明及王畿對王門心學《易》之 開創與發揚\*

楊自平

國立中央大學中國文學系教授

## 提 要

王畿是王門《易》學的代表。本文關注王畿對陽明良知學及《易》學的承繼與開展及二子的良知理氣觀與「心易」說，以及王畿如何以非分解方式建立《易》學形上學。王畿藉「寂然不動，感而遂通」說明形上本體，藉「乾」、「坤」與「坎」、「離」，以形上理氣，闡發「性宗」、「命宗」之「體用一原」，藉〈復〉、〈姤〉說明「天機」，藉「天機」闡發「生生」。藉由《易》建立異於釋老的儒家形上學。強調根本確立後，知識便有所本，名物制度基於「政學一體」亦有所本。王畿治《易》是為成就一己性命之學，受用身心，是王門心學《易》的重要代表，值得重視。

**關鍵詞：**王畿 陽明 良知 心學 易學

---

\* 本文係國科會計畫「明代王門《易》學之反思 I：以浙中王畿與江右聶豹、羅洪先之《易》學為核心 MOST 113-2410-H-008-052-」之研究成果。承蒙本刊兩位外審提供寶貴修正意見，受益甚多，在此特致謝忱。

# 論陽明及王畿對王門心學《易》之 開創與發揚

楊自平

國立中央大學中國文學系教授

## 一、前言

王畿（字汝中，號龍溪，1498-1583）是王守仁（字伯安，號陽明子，1472-1529）重要弟子，黃宗羲（字太沖，號梨洲，1610-1695）將王畿歸入浙中王門。<sup>①</sup>牟宗三認為王畿與羅汝芳（字惟德，號近溪，1515-1588）是王門真正嫡傳。<sup>②</sup>楊祖漢亦指出：「他對陽明之學，自認了解最為真切，平生弘揚陽明之教，不遺餘力，對王學多有發明，而亦引生了許多論爭，是陽明之後王學之中心人物。」<sup>③</sup>王畿承繼陽明學並加以開展與宣揚，在王門有其重要地位，但也引發不少爭論。

學界極重視龍溪學，鍾彩鈞指出：「龍溪之學高明玄遠，近年更成為陽明學研究的核心議題。……現今的研究成果認為龍溪早年重悟，成熟後兼重修，主張

---

① 牟宗三云：「當時王學遍天下，然重要者不過三支：一曰浙中派，二曰泰州派，三曰江右派。此所謂分派不是以義理系統有何不同而分，而是以地區而分。」牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990年2月），頁266。

② 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1999年9月），頁413。

③ 楊祖漢：〈王龍溪對王陽明良知說的繼承與發展〉，《鵝湖學誌》第11期（1993年12月），頁37-52。（DOI:10.29653/LS.199312.0003）

悟修合一、頓悟漸修等等。」<sup>④</sup>有不少王畿《易》學的研究，如朱伯崑《易學哲學史》<sup>⑤</sup>、林忠軍等《明代易學史》<sup>⑥</sup>、張韶宇、張沛《明代心學易研究》<sup>⑦</sup>、賀廣如《心學《易》鉤沉》<sup>⑧</sup>，及數篇期刊論文，汪學群〈王畿先、後天之學的蘊義〉<sup>⑨</sup>、鄧秀梅〈王龍溪的易理思維研究〉<sup>⑩</sup>、陳明彪〈王龍溪〈大象義述〉析論〉<sup>⑪</sup>、林志鵬〈心學與易理的交融——王龍溪《大象義述》探析〉<sup>⑫</sup>等，多聚焦在王畿以心學解《易》。

上述成果多偏重對王畿《易》學的討論，唯賀廣如曾就王畿《易》學與宋代楊簡（字敬仲，1141-1226）、邵雍（字堯夫，1012-1077）進行比較。但王畿《易》學與陽明《易》學之淵源亦值得關注。朱伯崑《易學哲學史》以王畿為王

- 
- ④ 鍾彩鈞：《明代心學的文獻與詮釋》（臺北：中研院中國文哲研究所，2020年9月），頁155。
- ⑤ 朱伯崑：《易學哲學史（修訂本第三卷）》（臺北：藍燈文化事業有限公司，1991年9月），頁246-281。
- ⑥ 該書第二章「心學易的繁盛」其中一節〈王畿心學與易學的融通互釋〉為張沛所撰。林忠軍等：《明代易學史·王畿心學與易學的融通互釋》（濟南：齊魯書社，2016年6月），頁154-177。
- ⑦ 張韶宇、張沛：《明代心學易研究·王畿「心易」易學》（成都：巴蜀書社，2020年10月），頁139-185。
- ⑧ 賀廣如：《心學《易》鉤沉》（臺北：臺大出版中心，2023年12月），頁55-104、105-155。王畿《易》學部分，由兩篇期刊論文改寫。賀廣如：〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，《中國文化研究所學報》第52期（2011年1月），頁1-32。（DOI:10.29708/JCS.CUHK.201101\_(52).0001）；〈王龍溪對邵康節《易》學繼承與轉化〉，《東方文化》第46卷第1期（2013年6月），頁61-94。分別收錄於專書第二章、第三章。
- ⑨ 汪學群：〈王畿先、後天之學的蘊義〉，《貴陽學院學報（社會科學版）》第2期（2021年），頁1-7。
- ⑩ 鄧秀梅：〈王龍溪的易理思維研究〉，《東華人文學報》第11期（2007年7月），頁207-234。（DOI:10.6420/DHJHS.200707.0207）
- ⑪ 陳明彪：〈王龍溪〈大象義述〉析論〉，《文學新論》第18期（2013年12月），頁117-147。作者之碩論以專書出版，陳明彪：《王龍溪心學易研究》，收入《中國學術思想研究輯刊四編》第5冊（新北：花木蘭文化事業有限公司，2009年3月）。
- ⑫ 林志鵬：〈心學與易理的交融——王龍溪《大象義述》探析〉，《學術研究》第8期（2018年），頁21-26。

門《易》學代表，僅於開頭簡略介紹陽明《易》學，言道：

雖然王守仁的心學……但由此建立起以良知為核心的本體論，同樣是借助於對《周易》經傳的解釋和宋明以來的《易》學哲學問題的闡發。王氏並非《易》學家或解《易》的經師，其所談的《易》學哲學問題，也比較貧乏，但所提出的觀點，對王門《易》學哲學的發展起了很大的影響。<sup>13</sup>

強調陽明的良知學與《易》有關，卻無解《易》之傳注，亦未發展《易》學哲學，但卻對王門王畿、聶豹（字文蔚，別號雙江，1486-1563）、季本（字明德，號彭山，1485-1563）等《易》學影響深遠。

順此，本文擬進一步探討王畿對陽明《易》學的承繼與開展。陽明與王畿異於程頤（字正叔，1033-1107）、朱熹（字元晦，號晦庵，1130-1200）有重要傳注傳世，僅有《語錄》、《文集》零星論《易》文字，即便王畿留下較多論《易》文獻且有完整〈大象傳〉疏釋，但欲由有限文獻梳理二子之《易》學特色，有相當難度。本文在研究方法參考岡田武彥「內在性研究」法，<sup>14</sup> 強調體驗實踐層面，非僅止於分解思辯。問題意識部分，大方向考察王畿對陽明《易》學的承繼與開展，細部問題上，就學者對王畿論良知之理氣的不同看法做出回應。就陽明與王畿之「心易」說及王畿如何釋《易》深入探討，期完整見出王畿《易》學的特色及重要性。

---

<sup>13</sup> 朱伯崑：《易學哲學史·王畿的易說》，頁252。

<sup>14</sup> 岡田武彥云：「如果忽略體認自得的實踐而空談理論，是不可能把握宋明哲學的本質。」又云：「所謂『內在性研究』，就是在研究一個人的哲學思想時，設身處地的感受他的體驗。而不僅僅通過科學的實證研究來分析他的思想。我把科學的實證研究稱為表象研究，當然，這種研究是必要的。」（日）岡田武彥撰，吳光等譯：《王陽明與明末儒學·中文版序》（重慶：重慶出版社，2023年5月），頁9、12。

## 二、陽明開創王門心學《易》

欲掌握王門《易》學特色，須深刻掌握陽明如何為心學《易》定調。

### （一）對聖賢經傳及讀經的看法

首先考察陽明對聖賢經傳及讀經的看法。陽明肯定讀經的重要，曾云：「士之學也，以學為聖賢。……《六經》以為戶牖，《四子》以為階梯。求之於心而無假於雕飾也，……措之於行而無所不該也。」<sup>15</sup> 陽明主張為學是為成聖賢，透過讀經，用心體悟並實踐聖賢智慧。

陽明思想與朱子有別，然仍肯定朱子闡發《五經》及《論》、《孟》深意之功，言道：「夫晦庵折衷群儒之說，以發明《六經》、《語》、《孟》之旨於天下，其嘉惠後學之心，真有不可得而議者。」<sup>16</sup> 甚至為朱子不廢尊德行提出辯護：

然晦庵之言，曰「居敬窮理」、曰「非存心無以致知」……是其為言，雖未盡瑩，亦何嘗不以尊德性為事，而又烏在其為支離者乎？獨其平日汲汲於訓解，雖韓文、《楚辭》、《陰符》、《參同》之屬，亦必與之注釋考辯，……又其心慮恐學者之躐等而或失之於妄作，使必先之以格致而無不明，然後有以實之於誠正而無所謬。<sup>17</sup>

陽明認為朱子強調主敬，足見亦重視尊德性，之所以被批評支離，實因朱子致力各類典籍的訓解，強調格物窮理所致。

<sup>15</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（三）·應天府重修儒學記》（上海：上海古籍出版社，2014年1月），卷23，頁991。

<sup>16</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（三）·答徐成之》，卷21，頁891。

<sup>17</sup> 同前註，頁890。

即便肯定朱子主敬說，但陽明更強調體證良知本體的重要，言道：「諸君要實見此道，須從自己心上體認，不假外求始得。」<sup>18</sup>又云：

夫君子之論學，要在得之於心。……心也者，吾所得於天之理也，無間於天人，無分於古今。苟盡吾心以求焉，則不中不遠矣。學也者，求以盡吾心也。……不得於心而惟外信於人以為學，烏在其為學也已！<sup>19</sup>

陽明強調為己之學，強調得之於心、盡本心。陽明以心學通貫儒學，並以良知學接續聖賢統緒，言道：

聖人之學，心學也。堯、舜、禹之相授受曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此心學之源也。中也者，道心之謂也；道心精一之謂仁，所謂中也。<sup>20</sup>

陽明肯定十六字心傳為儒家心學源頭，並將「心學」的「心」理解為道德心。此意近於象山。曾論象山道：「象山辨義利之分、立大本、求放心，以示後學篤實為己之道。」<sup>21</sup>肯定象山發揚孟子學，亦肯定象山「心即理」，曾據「允執厥中」發揮此意：「『中』只有天理，只是『易』。隨時變易，如何執得？須是因時制宜。難預先定一個規矩在。」<sup>22</sup>「中」即是陽明所說的良知，既是「道心」，也是「天理」、「易道」。

牟宗三曾以「真誠惻怛」詮釋陽明所說的良知：「『真誠惻怛』便是他的本體，……他這個最內在的自性本性在種種特殊機緣上，便自然而自發地表現而

<sup>18</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁24。

<sup>19</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（三）·答徐成之》，卷21，頁891。

<sup>20</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·象山文集序》，卷7，頁273。

<sup>21</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（三）·答徐成之》，卷21，頁891。

<sup>22</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁21-22。

為各種不同的『天理』，……孝、弟、忠便是所謂『天理』（道德法則）。」<sup>23</sup> 強調陽明良知學本具道德法則，依著機緣發用。林月惠進一步指出陽明良知學具有強烈的道德主體意識，言道：「陽明之言『良知』，特別彰顯道德決斷的能力，……其主體意識比孟子更強，……當下體證良知，道德實踐乃有著力處。」<sup>24</sup> 透過當下體證良知，便能做出道德判斷，產生道德行動。

陽明所說的良知，除能自發依著機緣表現道德行為，亦能與天地萬物相感通，牟宗三云：「良知感應無外，必與天地萬物全體相感應，此即函著良知之絕對普遍性。……良知不但是道德實踐之根據，而且亦是一切存在之存有論的根據。」<sup>25</sup> 並稱陽明所說的良知是「道德的形上學」，是「實踐的形上學」，<sup>26</sup> 並云：「道德實踐中良知感應所及之物與存有論的存在之物，兩者之間並無距離。」<sup>27</sup> 可見陽明的「心即理」包括做為道德實踐依據的天理及與存在物相感通之天理。（二）《易》為卜筮及載道之書

陽明曾論及《易》之成書、《易經》、《易傳》的關聯及歷代《易》學，言道：

自伏羲畫卦，至於文王、周公，其間言《易》，如《連山》、《歸藏》之屬，紛紛籍籍，不知其幾。「易」道大亂，孔子以天下好文之風日盛，知其說之將無紀極，於是取文王、周公之說而贊之，以為惟此為得其宗，於是紛紛之說盡廢，而天下之言《易》者始一。<sup>28</sup>

上述所論，延續朱子就發生義論四聖相繼作《易》，並肯定孔子為《周易》作

<sup>23</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 218。

<sup>24</sup> 林月惠：〈再論「見在良知」〉，收入《人文論叢：2006 年卷》（武漢：武漢大學出版社，2007 年），頁 555。

<sup>25</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 223。

<sup>26</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 223。

<sup>27</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 223。

<sup>28</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷 1，頁 8-9。

傳的重要性。陽明曾釋〈乾〉初九云：「《易》之辭是『初九，潛龍勿用』六字。《易》之象是初畫，《易》之變是值其畫，《易》之占是用其辭。」<sup>29</sup>此乃藉〈繫辭傳〉「辭」、「象」、「變」、「占」說明「辭」、「象」是指爻辭、爻畫，「變」、「占」是就占筮時，值該爻畫，用該爻辭。曾受學於陽明的黃綰（字宗賢，又號石龍，1480-1554）評價甚高，認為「古未有如此看者，可為讀《易》之例。」<sup>30</sup>嚴格而言，陽明所論與朱子無異，黃綰過譽之。

此外，陽明論《易》，乍看是承繼朱子《易》為卜筮之書的立場，然深究後，多有新意。如陽明云：「蓍固是《易》，龜亦是《易》。」<sup>31</sup>雖然《易傳》「大衍之數」僅言及以蓍草占筮，但陽明從歷史發展角度指出龜卜亦是《易》。又如，陽明更強調《易》是載道及記事之書，言道：「以事言謂之史，以道言謂之經。事即道，道即事。……《易》是包犧氏之史。」<sup>32</sup>並對《易》是義理之書或卜筮之書加以論析，言道：

卜筮是理，理亦是卜筮。天下之理孰有大於卜筮者乎？只為後世將卜筮專主在占卦上看了，所以看得卜筮似小藝。不知今之師友問答，博學、審問、慎思、明辨、篤行之類，皆是卜筮。卜筮者，不過求決狐疑，神明吾心而已。《易》是問諸天，人有疑，自信不及，故以《易》問天；謂人心尚有所涉，惟天不容偽耳。<sup>33</sup>

陽明提出卜筮與義理一體，將卜筮理解為明理之方式，即決疑之過程，順此指出《易》既能助人決疑，又能使人明理，故既是義理之書又是卜筮之書。

陽明《易》說特色是強調務本、通貫，因此治《易》強調四聖一心，強調

<sup>29</sup>（明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁20。

<sup>30</sup>（明）黃綰撰，張宏敏編校：《黃綰集》（上海：上海古籍出版社，2020年5月），卷10，頁164。

<sup>31</sup>（明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁21。

<sup>32</sup>同前註，頁11。

<sup>33</sup>（明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄下》，卷3，頁115-116。

《易》之旨與《四書》及諸經相通，最後體會歸本吾心，而此正是王門《易》學的核心。王畿承繼陽明定位《易》為卜筮及載道之書，並強調「《易》為君子謀」的觀念。由王畿重視「《易》為君子謀」，亦可作為為何尤重〈大象傳〉，〈大象傳〉由上下二體之象，引申出君子觀象當如何修身經世。

### 三、王畿「心易」說之良知學根柢與 「心易」說的兩層義

探討陽明、王畿心學《易》，不唯就「所言」立論，宜更關注「所以言」。陽明、王畿之心學是本於得悟，王畿重視悟，曾云：「君子之學，貴於得悟。……入悟有三：有從言而入者、有從靜坐而入者、有從人情事變練習而入者。得於言者，謂之解悟，……得於靜坐者，謂之證悟，……得於練習者，謂之徹悟。」<sup>34</sup>對於陽明悟道過程，言道：「先師之學，其始亦從言而悟，已而從靜中取證。及居夷處困，動忍增益，其悟始徹。一切經綸變化，皆悟後之餘續。」<sup>35</sup>王畿對陽明良知學體會甚深，曾云：

今日良知之說，人孰不聞，然能實致其知者有幾？……須將種種向外精神打並歸一，從一念獨知處樸實理會，自省自訟，時時見得有過可改，徹底掃蕩，以收廓清之效，方是入微工夫。若從氣魄上支持、知解上湊泊、格套上依傍，……其為未得本原、無補於性命。<sup>36</sup>

<sup>34</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·悟說》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），卷17，頁494。王畿認為象山是由言悟道，曾云：「象山自信本心，終身受用在『先立乎其大』一句公案。雖因言而入，所自得者多矣。……蓋象山之學得力處全在積累，……非深悟無極之旨，謂足以語此。」（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·撫州擬峴臺會語》，卷1，頁16。

<sup>35</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·悟說》，卷17，頁494。

<sup>36</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·水西會約題詞》，卷2，頁29。

王畿批評時儒重形氣，以相對性知解方式理解良知學，主張需悟得本心，覺察本心動靜之機。王畿對良知之理氣及動靜議題之見幾承自陽明，以下闡明之。

### （一）道德心自發表現道德行為且與天地萬物相感通

無論陽明「良知即是『易』」<sup>37</sup>或王畿「易，心『易』也」，「易」皆指形上義的「大易」、「易道」，非限指《易》書。王畿承繼陽明「心易」云：「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。」<sup>38</sup>王畿肯定陽明悟得良知即天理，即心即是易；並以良知發用所及事物為存在界，此存在界不外吾心，遂言心物不二。

順此，王畿進一步指出，若能深明良知即是易道，便知讀《易》不在探求《易》中知識，而在以心體道，曾云：「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。」<sup>39</sup>即此可見，二子「心易」說，既指心即是「易」道，亦指反求吾心明「易」道。

### （二）藉由非分解方式以形上理氣論良知

牟先生對良知理氣觀並未多著墨，以其重在判教，就王學特色立論，但《易》學涉及詮解陰陽，勢必得論及。此外，理解王畿說法，宜區分是核心意旨或權宜說法。王畿曾反省時人講學之弊，云：「今人講學，以神理為極精，開口便說性說命，以日用飲食聲色財貨為極粗，人面前便不肯出口。」<sup>40</sup>並提到為使他人理解，不得不曲折解說，言道：「吾人今日講學，未免說話太多，亦是不得

<sup>37</sup>（明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄下》，卷3，頁142。

<sup>38</sup>對於「易」、「易道」皆指天理，吳震及賀廣如皆標示為「《易》道」，恐有待商榷。（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易測授張叔學》，卷15，頁419。賀廣如：《心學《易》鈞沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁115。

<sup>39</sup>（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易與天地准一章大旨》，卷8，頁183。

<sup>40</sup>（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·沖元會紀》，卷2，頁29。

已。只因吾人許多習聞舊見纏繞，只得與剖析分疏。」<sup>41</sup>若能分判是核心意旨或權宜說法，方能相應理解。

### 1、以形上理氣論良知

如何相應理解陽明、王畿論良知與氣是研究王門心學《易》一大難題。王畿曾以「神」、「氣」論良知：「良知之主宰，即所謂神；良知之流行，即所謂氣。」<sup>42</sup>尚有一段重要文字：「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。」<sup>43</sup>依表面看，似為王畿以氣論良知、論「易」，另補上「道存其中」，就這點來看，易理解為形下氣論，但王畿卻又說良知為「氣之靈」，該如何善解？

學者提出兩種看法：第一種看法是朱伯崑基於理氣二元論提出心氣合一說，認為王畿「對『心』的解釋本於心氣合一說」，<sup>44</sup>張沛承此說，認為陰陽是形下之氣，良知是形上的所以然之理。張沛云：

依他之見，氣是充塞天地，構成萬象的基本元素。陰陽二氣往來消息，背後必有所以然之道，即「易道」。「易道」就是良知。這種「心氣為一」說通過將良知定義為「氣之靈」，進而賦予了良知對陰陽二氣的主宰地位。……作為陰陽二氣主宰的良知與宇宙生生不息的「易道」等同，也就是「良知即易」。<sup>45</sup>

意即張沛將良知等同於形上「易道」，並視為氣的所以然之道，具主宰性。依性質不同談理氣二分，就實存作用談理氣合一。第二種看法是賀廣如提出良知處形上、形下之間的看法，言道：

<sup>41</sup> 同前註，頁 29。

<sup>42</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易測授張叔學》，卷 15，頁 419。

<sup>43</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易與天地准一章大旨》，卷 8，頁 183。

<sup>44</sup> 朱伯崑：《易學哲學史（修訂本第三卷）》，頁 255。

<sup>45</sup> 林忠軍等：《明代易學史·王畿心學與易學的融通互釋》，頁 155-156。

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。……《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。……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。……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，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」。<sup>46</sup>

上述所論，以良知是介於形上與形下之間的本體，避免良知同時是形上，形下的矛盾，但對於處於形上與形下之間的良知又該如何理解，賀廣如並未說明。

針對二說，深究王畿言「心」實為一本論，曾云：「心一也，以其全體惻坦而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理，以其明覺而言謂之智。」<sup>47</sup> 道德形上本體的心，具有無限性，可由不同面向論述，既可就仁德言，亦可就道德價值言，亦可就原理、條理言，亦可就虛寂言。

上述兩種觀點，最大的問題在於違背王學心即理的立場。陽明曾藉「精一」與「精神」論良知之理氣，言道：

「精一」之「精」以理言，「精神」之「精」以氣言。理者，氣之條理；氣者，理之運用。無條理則不能運用，無運用則亦無以見其所謂條理者矣。精則精，精則明，精則一，精則神，精則誠，一則精，一則明，一則神，一則誠，原非有二事也。<sup>48</sup>

陽明將經典中的「精一」與「精神」提出特別詮解，認為「精一」與「精神」皆是就良知本體言，只是展現理、氣不同面向，但這是暫時權說，實情是良知不可

<sup>46</sup> 賀廣如：《心學《易》鉤沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁118-119。

<sup>47</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答吳悟齋掌科書》，附錄二，頁710。

<sup>48</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄中·答陸原靜書》，卷2，頁70。

專以理或專以氣言。

此處需分辨的是，陽明以氣論良知時，所謂的氣特指形上根源之氣，可由以下文字見出：

夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可形象方所求哉？真陰之精，即真陽之氣之母；真陽之氣，即真陰之精之父。陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，即凡若此類，皆可以不言而喻。<sup>49</sup>

為指引後學，不得已以分解的方式言說。就氣層面而言，是指形上真元之氣，是無形而實存，<sup>50</sup>能無限創生，是萬物存在之根據。創生實體的概念，正是儒釋之辨的關鍵。

因此，陽明體悟的良知既是理，也是氣。曾云：「若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性、氣之可分也。」<sup>51</sup>王畿對此深有體會，亦藉非分解與分解的思維與表達方式，表述自己體會的良知、心即理、心即易。

王畿透過非分解與分解兩種思維與表達方式，表述自己體會的良知、心即理、心即易，完全承繼陽明特殊義理脈絡，說明良知本體能感應道德實踐與存有界的存在物。

## 2、論良知體用一源，無分動靜

陽明論良知體用，化用程頤「體用一源，顯微無間」說，修正前賢以動靜論體用。陽明強調動靜是就時機而言，無論靜時、動時，本體都是明覺的。陽明云：「動靜時也，即體而用言在體，即用而言體在用，是謂體用一源。」<sup>52</sup>就本

<sup>49</sup> 同前註。

<sup>50</sup> 陽明云：「有心俱是實。」（明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄下》，卷3，頁141。

<sup>51</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄中·答周道通書》，卷2，頁69。

<sup>52</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁36。

體之體用言，陽明強調良知本體具有無限妙用，於無限妙用見本體。陽明云：「夫體用一源也，知體之所以爲用，則知用之所以爲體者矣。雖然，體微而難知也，用顯而易見也。」<sup>53</sup> 順此，論心體無間已發、未發。陽明云：「蓋體用一源，有是體即有是用，有未發之中，即有發而皆中節之和。」<sup>54</sup> 又云：

心，無動靜者也。其靜也者，以言其體也；其動也者，以言其用也。故君子之學，無間於動靜。其靜也，常覺而未嘗無也，故常應；其動也，常定而未嘗有也，故常寂；常應常寂，動靜皆有事焉，是之謂集義。<sup>55</sup>

陽明著重隨時覺察良知本體，若能徹悟並實踐，便知良知的靈明與無盡妙用，可應機發用，依時實踐德行，感知萬物。

王畿在天泉證道便表達出對陽明良知體用觀之體會，言道：

體用顯微，只是一機；心意知物，只是一事。……蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。<sup>56</sup>

王畿對陽明所說的良知體悟甚深，以非分解的方式談良知體用、談心意知物。唯有徹底洞悟良知本體，方能理解良知是虛寂的，具有無限生機，能隨機應物。

但因王畿常以「無」論心體，易被批評流於禪釋，但從以下對話，便可證實王畿對心體的理解是合於儒家的。《傳習錄》載道：「先生曰：『有心俱是實，無心俱是幻。無心俱是實，有心俱是幻。』汝中曰：『有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。』先生然

<sup>53</sup> (明) 王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·答汪石潭內翰》，卷4，頁165。

<sup>54</sup> (明) 王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁20。

<sup>55</sup> (明) 王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·答倫彥式》，卷5，頁203。

<sup>56</sup> (明) 王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·天泉證道紀》，卷1，頁1。

其言。」<sup>57</sup>就本體而言，心為「有」，說明心體是實存，此正說明陽明心學非禪學；就工夫言「無」，此為儒道釋三家共法，王畿稱「無者，聖學之宗也」。王畿承繼陽明化用程頤「體用一源，顯微無間」的觀念論良知體用，對陽明之深意有相應掌握。楊祖漢詮釋道：「可知此體是體即用、用即體，即乃是渾淪的『體而非體』之體。」<sup>58</sup>

王畿較陽明關注楊簡思想，肯定「慈湖之學得於象山，超然自悟本心，乃易簡直截根源。」<sup>59</sup>認可楊簡能悟得本心，並藉「不起意」發揮自己所悟得的良知體用。依楊簡論「不起意」：「人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。」<sup>60</sup>強調依著靈明本心發用，私意不起。王畿闡發道：

知慈湖「不起意」之「意」則知良知矣。意者，本心自然之用，如水鑒之應物，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。空洞無體，廣大無際，天地萬物有像有形皆在吾無體無際之中，範圍發育之妙用固自若也。其覺為仁，其裁制為義，其節文為禮，其是非為知，即視聽言動，即事親從兄，即喜怒哀樂之未發，隨感而應，未始不妙，固自若也。而實不離於本心自然之用，未嘗有所起也。<sup>61</sup>

王畿就「意」區分為私意及誠意，前者離心而起，後者心自然發用。認為楊簡「不起意」基於見私意之害，提出不起私意。王畿認為若私意不起，心自清明，

<sup>57</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄下》，卷3，頁141。

<sup>58</sup> 楊祖漢：〈心學的經典詮釋〉，《興大中文學報》第21期（2007年6月），頁77。（DOI: 10.30091/JCDNCHU.200706.0003）

<sup>59</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·慈湖經舍會語》，卷5，頁113。

<sup>60</sup> (宋)楊簡撰，董平校點：《慈湖先生遺書·絕四記》，收入《楊簡全集》第7冊（杭州：浙江大學出版社，2016年10月），卷2，頁1857。

<sup>61</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·慈湖經舍會語》，卷5，頁113。

對心體發用所及之存在界事事物物，自能隨感而應。

足見王畿將楊簡「不起意」，引入自己的「四無教」立場，強調意是心的自然發用。牟宗三曾評王畿「四無教」道：

四無實即一無，……若從解說上說，……是超越的方式。若從工夫上說，……是從先天入手，無所對峙，此則必須頓悟。……必須無所對治時，才是全體「便是」，……則直悟本體，一悟全悟，良知本體一時頓現，其所感應之事與物亦一時全現。<sup>62</sup>

亦即王畿採超越性非分解的解說方式，強調直悟本體的工夫。林月惠進一步指出：「龍溪之言『見在良知』，彰顯道德實踐動力可當下自然呈現，完整具足。」<sup>63</sup> 即此可見，王畿對陽明良知學的開展，有其重要性。

### （三）王畿「心即是易」的兩層義

若純從《易》學的立場來看陽明論《易》，難說其重要性等同程、朱，對陽明而言，《易》不過是儒家重要經典之一，他所關注的是如何通貫聖賢經傳。但王畿對於《易》有更多關注，尤其對《周易》形上哲學的發揮有其重要性。

以陸王心學詮釋《周易》有一必須面對的課題，《易》重視陰陽，談到陰陽一定涉及氣，王畿論氣的部分較陽明為多，這點可視為對陽明的開展，王畿透過兼用分解及非分解的方式建立《周易》形上學，核心思想便是「心即是易」。

關於「心即是易」，「易」是指形上「易道」，「易」是稱謂<sup>64</sup>而非名號。

<sup>62</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁273。

<sup>63</sup> 林月惠：〈再論「見在良知」〉，頁567。

<sup>64</sup> 岑溢成云：「『名號』的運用，一定會把它所表示的性質分限關聯到它所施用的對象上。而『道』是沒有特定性質分限的，……『名號』的根據是它所指稱的事物或對象的客觀性質。以客觀的性質為依據，自然可以產生有溝通功能的名稱。『稱謂』……而僅依據說話者主觀的涉求，……說話者原則上是可以選取任何名稱來充作任何事物的『稱謂』。……『名號』就是名稱的基本使用，而『稱謂』只是名稱的一種特殊使用，……『稱謂』只是去除了某些性質分

「心即是易」包涵兩層義：一是從本體層面論心與「易」具有相同形上特質，二是從工夫層面，指回歸本心以悟得「易」。然在王畿思想中，本體與工夫一體，即本體即工夫，即工夫即本體。

1、從本體層面論心與「易」有相同形上特質

王畿借〈繫辭傳〉「易，无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通」發揮「易」與心的形上特性。王畿云：「天地之間，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。」<sup>65</sup> 此處所說的氣即前面所說形上根源之氣，從形上根源之氣談「易」與心渾然不分。進而談心與「易」皆有「虛明寂照」的形上特性，由「無前後內外，渾然一體」說明吾心即是「易」，「易」不外吾心。

順此說明心與「易」能應變感通，言道：「蓋天下之感，皆生於寂；而其應也，皆本於虛。虛以適變，寂以神感。」<sup>66</sup> 以「寂」說明心與「易」之至靜，以「虛」說明心與「易」的無執，故能應變感通。

「虛明寂照」與王畿以鏡喻心可一起看。在王畿前，陽明便常用此喻，言道：「如明鏡然，全體瑩徹，略無纖塵染著。」<sup>67</sup> 又云：「聖人之心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照。」<sup>68</sup> 藉此喻心體全幅清明無染，故能隨感應物。二子以鏡喻心，非彭山所批評「鏡者，無情之照，……非己能用力也」，<sup>69</sup> 龍溪承繼陽明之旨，指出以「鏡」爲喻，一來是權說，二是借用明鏡鑑物之特性。<sup>70</sup>

---

限的『名號』。」王邦雄等：《中國哲學史（上）》（臺北：里仁書局，2006年2月），頁308-309。

<sup>65</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易與天地准一章大旨》，卷8，頁183。

<sup>66</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·大象義疏》，附錄一，頁652。

<sup>67</sup> （明）王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集（一）·傳習錄上》，卷1，頁13。

<sup>68</sup> 同前註，頁27。

<sup>69</sup> （明）季本撰，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂：《四書私存·附錄·與楊月山龍惕書》（臺北：中央研究院文哲研究所，2013年），頁651。

<sup>70</sup> 王畿云：「夫人心與物無對，無方體，無窮極，難於名狀，聖人欲揭以示人，不得已取諸譬喻，初非可以泥而比論也。水鏡之喻，未為盡非。……因物顯像，……水鏡無與焉。蓋自然之

王畿將陽明鏡喻進一步發揮，指出：

知是知非而實無是無非。知是知非者，應用之跡；無是無非者，良知之體也。譬之明鏡之照物，鏡體本虛而妍媸自辨，妍媸者，照之用也。以照為明，奚啻千里？……良知無知，然後能知是非，聖學之宗也。非深於「易」者，其孰能知之！<sup>71</sup>

王畿區分鏡體的照物能力與做出判斷的能力，指出鏡僅照出物之實象而不做美醜判斷，即此發揮心體以無限性朗照萬物，而非以相對價值看待事物，也正因基於超越普遍性來判斷是非，才能不受人為因素所拘限。

王畿以非分解方式談形上的「易」與心，指出「易」與心是一體不可分割的。陽明與龍溪是在肯定心體至靜，非超越義而非相對義的靜的前提下，以鏡喻心。

## 2、從工夫層面論回歸本心以證「易」

至於「心即是易」的第二層涵義是就工夫層面，從頓悟層次，強調回歸本心悟得易道。王畿強調：「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。」<sup>72</sup>意即透過吾心明覺體悟天地陰陽變易之道，言道：「易者，陰陽而已，幽明、生死、鬼神皆陰陽之變，天地之道也。知者，良知也；致良知，所謂『說』、所謂『情狀』可不言而喻矣。」<sup>73</sup>

王畿從頓悟層面，強調回歸本心，除了覺知心體之虛寂，亦覺察心體本具仁德，言道：「天地之道，知、仁而已。仁者，知之不息，非二也。痿痺則為不仁，靈氣有所不貫也。……莫非天則之自然，良知之順應也。」<sup>74</sup>王畿以分解的

---

所為，未嘗有欲。」（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答季彭山龍鏡書》，卷9，頁211-212。

<sup>71</sup>（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·艮止精一之旨》，卷8，頁184。

<sup>72</sup>（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易與天地准一章大旨》，卷8，頁183。

<sup>73</sup>同前註。

<sup>74</sup>同前註。

方式說明「易」與心有知、仁兩種形上特性，但又以非分解的方式說明知、仁一體不二。

綜合上述，王畿指出天地與人兼有仁、知的形上特性，吾心能感知萬物，而吾心所感知的存在界，以形上的道為存在依據及變化的原理原則。透過回歸本心，使心體充分發用，體悟天地之道的無限性，此便是王畿「心即是易」的第二層涵義。

#### 四、王畿以「心易」釋《易》之修身經世

##### (一) 以「性命合一」釋「乾」、「坤」

賀廣如曾就王畿論卦與楊簡之說比較，<sup>75</sup>認為：「除了有所承於慈湖脈絡之外，更加入道教養生煉丹的思想。」<sup>76</sup>所謂承繼慈湖脈絡是指楊簡「己易」、重視心體及「不起意」，至於加入道教思想，則是就王畿以「乾」、「坤」論性命合一說。王畿云：「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。」<sup>77</sup>又云：「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，動靜之幾，性命合一之宗也。一切藥物老嫩浮沉，火候文武進退，皆於真息中求之。」<sup>78</sup>賀廣如指出：

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，但誠不可只知養生調息，因為養德方為首務。……但此處引入道教養生煉丹的現象，……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

<sup>75</sup> 所舉數卦，其中「乾」、「坤」是就三畫卦言，與其他六畫卦不類，故捨之。

<sup>76</sup> 賀廣如：《心學《易》鈞沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁141。

<sup>77</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·東遊會語》，卷4，頁85。

<sup>78</sup> 同前註。

關聯。<sup>79</sup>

上述所論，亦可成立，然未盡相應。其中一點，王畿並非引入道教養生煉丹思想，而是以良知學回應或對治當時重釋道、養生之時風。再者，王畿的身心觀，非僅止於將二者並列，而談以養德為首務。

在談心、身關係前，王畿先從天地之道論「乾」、「坤」，言道：「聖人微言，見於『大易』，學者多從陰陽造化上抹過，未之深究。」<sup>80</sup>亦即指言陰陽二氣之變化，未明形上易道。以「乾」、「坤」說明心、身關係，也是針對時人以相對義論身心及重練氣養形的養生觀。依王畿的看法，「乾」、「坤」一本，由「元神」、「元氣」及「性宗」、「命宗」、「真息」便可見是形上義，既是形上義，便具無限性，但為了便於理解、實踐，不得已以分解的方式區分神、氣及性、命，再由本體化生有形之理氣。此外，「元神」、「元氣」及「性宗」、「命宗」是純論形上本體，「真息」則作為形上義本體動靜之樞機。

深究王畿以「乾」、「坤」論身心，與前面已論及的良知理氣觀相通貫，亦與「性命合一」說相通，「性命合一」得自王畿對孔、孟性命論之體會，曾云：「春秋之時，性學不明，世人以欲動處為性，故孔子提出天命之性以示人，……戰國之時，告子以食、色為性，……故孟子從性命重處，立法以示人，正是性命合一之宗。」<sup>81</sup>又云：

人生而靜以上不容說，才有性之可名，即已屬在氣，非性之本然矣。性是心之生理，性善之端，須從發上始見。惻隱、羞惡之心，即是氣，無氣則亦無性之可名矣。凡聖賢立言，皆為救世而發。<sup>82</sup>

<sup>79</sup> 賀廣如：《心學《易》鉤沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁133-134。

<sup>80</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·東遊會語》，卷4，頁85。

<sup>81</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·性命合一說》，卷8，頁187。

<sup>82</sup> 同前註。

王畿區分孔、孟的無言與言說，無言是因應心性為形上道德本體無法以名言論說，言說是為醒世不得已而為，但又恐世人偏於一端，故從理、氣兩端分別立說，進一步提醒世人勿執一端。孟子性命論，因性學不明，不得已必須談論，基於人禽之辨，由道德性與氣性，肯定道德性為人所獨有，將此稱為性，本能、欲求的氣性是人與動物所共有，稱之為命，即由天所賦予。

王畿認為孟子肯定人有德性、氣性，但特別將德性稱為性，氣性稱為命，而有性命之分，進而指出孟子性命之分是強調確立道德本體的可貴，進而在本體下工夫。王畿云：「孟子論性，亦不能離氣質。蓋性是心之生理，離了氣質即無性可名。天地之性乃氣質之精華，豈可與氣質之性相對而言？」<sup>63</sup>又云：「一則推夫天理之自然，一則本諸自然之生理，使人從重處用力，以歸於合一之宗，此是孟子立法最善形容處。非性待命補、命待性救，故欲分而二之也。」<sup>64</sup>王畿由孟子立大體，推擴本心，即此暢談個人體會的「性命合一」說，正視人的具體實存是性命一體。

細究王畿所言，實為對治時人的身心及養生觀，在寫給潘恩（字子仁，號湛江，又號笠江，1496-1582）書信曾云：「丈平時好養生之術，自謂已得其髓。吾儒之學未嘗不養生，但主意不為生死起念。陽明先師良知兩字，乃是範圍三教之宗。」<sup>65</sup>有鑑此時風，倡議陽明良知學，以歸本儒學。雖亦使用「元神」、「元氣」、「真息」、藥、火候等煉丹用語，皆轉化名相所指，放在所悟得的良知學脈絡解釋。

## （二）以「體用一原」釋「坎」、「離」及〈復〉卦

既明「性命合一」說，可進一步探究「體用一原」或「先、後天一揆」說。朱伯崑曾關注王畿藉「乾」、「坤」、「坎」、「離」說明身心觀，王畿云：

<sup>63</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·撫州擬峴臺會語》，卷1，頁19。

<sup>64</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·性命合一說》，卷8，頁187。

<sup>65</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·與潘笠江》，卷9，頁215。

乾，陽物也；坤，陰物也；坎、離者，乾、坤之二用，陰陽之變也。四象以下，六十四卦，陰陽所變之節也。……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。神氣往來，即六十四天之法象也。<sup>66</sup>

朱伯崑認為此論出自《參同契》，並解釋道：「本於道教解《易》著《參同契》，……伏羲畫卦時所依據的陰陽之物，說到底，是出於人的身心。……心中有神，身中有氣，神氣相交，故有卦象坎、離之交。」<sup>67</sup>對於王畿引《參同契》立論，恐有待商榷。至於將「心中之神，身中之氣」詮解為「心中有神，身中有氣」，實沿用前賢以「乾」、「坤」為體，以「坎」、「離」為「乾」、「坤」陰陽相交之用，然此非王畿之意。對此擬結合以下文字一起探討。

綜觀王畿這兩段文字，實是藉「乾」、「坤」與「坎」、「離」說明「體用一原」，言道：

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。坎者，陰中之陽，命宗也；離者，陽中之陰，性宗也。而其機不外於一念之微。寂感相仍，互為體用，性命合一之宗也，吾人可以觀學矣！<sup>68</sup>

王畿展現獨特見解，以「乾」、「坤」為形上本體，以「坎」、「離」形上本體之發用，「乾」、「坎」為心之寂、感之狀態，「坤」、「離」為身之寂、感樣態。既言「離」為「性宗」、「坎」為「命宗」皆寂、感一體，又言「性宗」、「命宗」一體不二。順此可見，王畿並非只以非分解方式說明良知或易道，而是由悟得的良知本體或易道，為解釋人的實存及與人關聯的存在界，以分解的權說

<sup>66</sup> (明) 王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易測授張叔學》，卷 15，頁 418。

<sup>67</sup> 朱伯崑：《易學哲學史·王畿的易說》，頁 261。

<sup>68</sup> (明) 王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·先天、後天解義》，卷 8，頁 181。

加以論述，使良知學透過適合的形上語言得以明確表述，使溝通或實踐成爲可能。

賀廣如指出王畿以心學釋〈復〉云：「強調復後再現之本初狀態。……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，……故事倍功半。」<sup>89</sup>此論合於王畿歸返本心之意。然王畿釋〈復〉尙有其深意。王畿釋〈復·大象〉云：「陽始動於下，動而未發，復之象也。……先王觀復之象，安靜以養之，順天道也。夫貫動靜，徹終始，無一息之或已者，天地生物之心也。」<sup>90</sup>除了談靜養工夫，更強調天地之心通貫動靜，此處「陽始動於下，動而未發」與王弼「動息則靜」<sup>91</sup>相近，皆指道體寂然的狀態。並就《易》類似用語談合動靜之功，言道：

《易》中凡言恐懼、言惕、言厲、言號、言悔、言危言驚之類，皆指陽動之機而言。故曰「洊雷，震。君子以恐懼修省。」合動靜之功也。先師以戒慎恐懼為功夫，不睹不聞為本體。<sup>92</sup>

王畿所論合動靜之功，就道體存在而言，與朱子「天地之心未嘗無，但靜則人不得而見爾。」<sup>93</sup>相近，強調道體無時不在。但特別的是，異於前賢將戒懼、省察等工夫理解爲對治私欲而設，但王畿將工夫落在心體發用初機，強調工夫不離本體，於本體隱微處下工夫。

### （三）以「先天之學」釋〈蒙〉、邵子《易》並主「先、後天一揆」

王畿曾藉〈蒙〉卦發揮「先天之學」，賀廣如評道：「龍溪論蒙，專取『純

<sup>89</sup> 賀廣如：《心學《易》鈞沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁138-139。

<sup>90</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·大象義述》，附錄一，頁660。

<sup>91</sup> （魏）王弼、（晉）韓康伯：《周易王韓注·復》（臺北：大安出版社，1999年6月），頁75。

<sup>92</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·大象義述》，附錄一，頁660。

<sup>93</sup> （宋）黎靖德編，鄭明等校點：《朱子語類·易七》，收入《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月），卷71，頁2392。

一未發』一義，……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。」<sup>94</sup>此論甚是。王畿所謂保持赤子之心，是指以無執之心，復其本心。藉〈蒙〉之〈大象傳〉、〈彖傳〉言道：

夫山下之泉，本靜而清，濬其源、疏其流，順則達之，滑則澄之。蒙養之正，聖功也，翕聚所以為養也。故謂爽然盎然不足以盡良知，必假學慮而昧夫天機之神應，非所以稽聖。謂作用情識即所以為致知，而忽夫翕聚緝熙之功，非所以為徵學。善學者默而存之，求以的可也。<sup>95</sup>

強調學當復歸清靜本心，此方為善學。若僅增益知識，或於情識下工夫，皆非正途。指出為學不可支離，宜歸返本心。又云：

赤子無智巧，無技能，無算計，純一無偽，清淨本然，所謂蒙童也。得其所養，復其清靜之體，不以人為害之，是為聖功。大人通達萬變，是鑿竅於混沌，安以害之也。吾人學不足以入聖，只是不能蒙，知識反為良知之害，才能反為良能之害，計算反為經綸之害。若能去其所以害之者，復還本來清靜之體，……聖功自成，大人之學在是矣。<sup>96</sup>

王畿藉〈蒙〉發揮「先天之學」，指出大人之學重在養心、復還本心，批評俗學重視相對性知識、才能、謀慮，王畿稱此為「後天之學」。

在此補充王畿對「先天之學」、「後天之學」有兩種不同用法：第一種用法是針對良知學與聞見知識，肯定先天之學，批評俗儒重聞見知識。王畿云：「如是則為德性之知，如是則為見聞之知，……良知者，本心之明，不由學慮而得，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

<sup>94</sup> 賀廣如：《心學《易》鈎沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁136。

<sup>95</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·書同心冊卷》，卷5，頁121-122。

<sup>96</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·萬松會記》，卷5，頁128-129。

天矣。」<sup>97</sup>特別將良知稱為「先天之學」，批評重知解的「後天之學」。第二種用法是王畿主張之「先、後天一揆」，此說本於陽明，<sup>98</sup>王畿云：「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。」<sup>99</sup>並進一步發揮道云：

寂之一字，千古聖學之宗。感生於寂，寂不離感。捨寂而緣感謂之逐物，離感而守寂謂之泥虛。夫寂者，未發之中、先天之學也。未發之功卻在發上用，先天之功卻在後天上用。<sup>100</sup>

王畿確立良知學，扣緊良知本體談先天、後天之寂感，即此言「先、後天一揆」。此二者可視為破法與立法，在評邵子《易》曾兼採之。

首先，王畿批評後世論邵子《易》偏重象數學，言道：「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。」<sup>101</sup>進一步提出：「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。」<sup>102</sup>認為若體悟良知便明邵子已悟得天機。

再者，王畿基於「心易」闡發「天根月窟」道：

「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」。……一〈姤〉一〈復〉，如環無端，此造化闔闢之

<sup>97</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·致知議略》，卷6，頁130。

<sup>98</sup> 陽明云：「『先天而天弗違』，天即良知也；『後天而奉天時』，良知即天也。」(明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集(一)·傳習錄下》，卷3，頁125。

<sup>99</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·易測授張叔學》，卷15，頁419。

<sup>100</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·致知議辯》，卷6，頁133。

<sup>101</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·南遊會紀》，卷7，頁154-155。

<sup>102</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·留都會紀》，卷4，頁97。

玄機也，謂之「弄丸」。<sup>103</sup>

賀廣如指出王畿逕以〈復〉、〈姤〉為「天根」、「月窟」是承自朱子，其新意在於「徹底將康節原先描述造化初始的陰陽二端，轉換成爲具有道德特質的良知覺、攝。」<sup>104</sup>此論甚切，然可進一步落在「心易」上看，同時兼論良知本體與天道。此外，王畿發揮獨特體會，將〈復〉、〈姤〉「天根」、「月窟」都落在形上本體上說，無分動靜。

不僅將〈復〉、〈姤〉「天根」、「月窟」視爲一體，分開來看，〈復〉亦無分動靜，曾就〈復〉卦，時人以不見不聞、獨知論心體靜、動，反駁道：「天根如樹之根，天機如根之生意，名雖異而實則一，不可以動靜分疏。若以天根爲已發之體，天機爲已發之用，分動分靜，存養省察，二用其功，二則支而離矣！」<sup>105</sup>主張「天根」、「天機」名異實同，「悟得時，謂心是常靜亦可，謂心是常動亦可。心無動靜。動靜，所遇之時也。」<sup>106</sup>王畿更以「天機」闡釋「生生」之義，言道：「『生生之謂易』，『生生』即天機，一念萬年。無一息非念，寂感皆念也。」<sup>107</sup>說明天機無時不存。

王畿本於認定邵子《易》爲「先天之學」，以「先、後天一揆」闡發邵子「先後天之學」論宇宙造化，言道：「夫伏羲八卦，……此存體之位，先天之學也。文王八卦，……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。」<sup>108</sup>賀廣如指出：「龍溪承朱子之說，亦以伏羲八卦是存體之位，屬先天之學；文王八卦爲入用之位，乃後天之學。且龍溪更進一步融合二者，以爲先後一揆、體用一原，二者應相輔相成。」<sup>109</sup>此論甚

<sup>103</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答楚侗耿子問》，卷4，頁100。

<sup>104</sup> 賀廣如：《心學《易》鈞沉·承繼與轉化——邵康節對王龍溪《易》學的影響》，頁90、93。

<sup>105</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答吳悟齋》，卷10，頁251。

<sup>106</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·南遊會紀》，卷7，頁156。

<sup>107</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·水西經舍會語》，卷3，頁59。

<sup>108</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·先天、後天解義》，卷8，頁180。

<sup>109</sup> 賀廣如：《心學《易》鈞沉·承繼與轉化——邵康節對王龍溪《易》學的影響》，頁79。

是。

然王畿不僅將邵子「先後天之學」視為一體，更進一步闡發即寂即感之深意。言道：

吾人處於天地之間，上為乾，下為坤，離為日，生於東，坎為月，生於西，艮為山，奠於西北，兌為澤，匯於東南，震為雷，奮於東北，巽為風，起於西南。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，山澤以氣通，雷風以形薄，八卦蕩摩，此感而遂通之用，即所謂後天也。<sup>⑩</sup>

王畿對於邵子「先後天之學」所展現的世界，異於前賢從氣化宇宙論理解，而是以形上道體的層面論道的彰顯。認為〈先天圖〉以「八卦成列」表現「寂然不動之體」，摹寫山河大地自然景象的恆常存在；〈後天圖〉以「八卦蕩摩」表現「感而遂通之用」，摹寫大化流行的無盡變化，意即從悟道者複刻聖人所看到的世界。

除了上述對邵子「先後天之學」的獨特闡發，更藉「坎」、「離」為「乾」、「坤」二用，說明人在天地中的獨特地位，談「性宗」、「命宗」。<sup>⑪</sup>此理解方式近於將邵子「先後天之學」與周子〈太極圖〉的宗旨相關聯。

綜觀上述，王畿透過「性命合一」、「體用一原」、「先、後天一揆」的思維以「心易」說通貫釋《易》，透過復歸良知本體，證成存在意義及證悟良知後感知的存在界，異於純從形下氣化角度釋《易》。

<sup>⑩</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·先天、後天解義》，卷8，頁180。

<sup>⑪</sup> 前面「體用一原」已論及，於此不贅述。

## 五、肯定「《易》為君子謀」及以「政學合一」釋《易》

### (一) 肯定「《易》為君子謀」，闡發歸本良知之「知止」、「改過」

王畿於《易》肯定「《易》為君子謀」，特別就良知學談「知止」的重要，藉〈艮〉卦「艮其背」，稱為「聖學宗傳」，<sup>112</sup>特別闡釋卦辭「艮其背」、「不獲其身」、「不見其人」及〈象〉「艮，止也」、「止其所也」、「上下敵應」及〈大象〉「兼山」、「思不出其位」之深意。援用〈艮·象〉釋卦辭云：「艮，止也。『艮其背』，止其所也。耳目口鼻四體諸根之用，皆在於面，惟背為不動，故以取象。」<sup>113</sup>藉由人身背不動說明取象，順此進一步發揮不為物遷之工夫，言道：「艮止功夫不分寂感，時時是寂，時時是感，時時在感應上做得主宰，不為外境所遷，是謂『敵應』，不相與也。」<sup>114</sup>王畿將「止其所也」詮解為復歸本體，強調時時歸本良知，不為物遷，自有大用，故云：「背雖不動，五臟皆繫於背，九竅百骸之滋潤，背為之輪，故曰『盜於背』，是以無用為用也。」<sup>115</sup>更由此指出實踐需先證悟良知本體，言道：「賢如溫公，終身未能道此，只為未悟艮止之意，未免為中所繫縛。大抵敦行與悟入功夫須有辨。自古豪傑而未至聖人者，只少此一著耳。」<sup>116</sup>

既明「知止」基於復歸良知，王畿亦曾就〈謙〉發揮止於禮的深意，言道：

《易》為君子謀，〈謙〉之六爻無凶德，故君子尚之。謙者，內止於禮，而外順於事。止者，心之本體，順而不止則為足恭，外面種種貶損退讓，

<sup>112</sup> 王畿又云：「聖學功夫只在『艮其背』一言。」（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·龍溪會語》，附錄二，頁 705。

<sup>113</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·艮止精一之旨》，卷 8，頁 1834。

<sup>114</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答章介庵》，卷 9，頁 211。

<sup>115</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·艮止精一之旨》，卷 8，頁 184。

<sup>116</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答章介庵》，卷 9，頁 211。

未免有個媚世之心，於事反不順。古人以「涉川」、「行師」發〈謙〉之例子，其旨微矣。故君子學貴知止。<sup>⑩</sup>

藉〈謙〉上、下二體之卦的卦德內止外順，進一步發揮外順於事是以心體止於禮為本，以此為〈謙〉所以言利涉川、行師之微旨大義。

此外，王畿重視「遷善改過」，張沛指出此為王畿《易》學的核心，是基於「先天正心之學」的工夫。<sup>⑪</sup>可惜張沛未說明「遷善改過」與「先天之學」如何關聯。王畿是基於歸本知止談改過，言道：

吾人一生學問只是改過，須常立於無過之地方覺有過，方是改過真工夫。所謂復者，復於無過者也。良知真體時時發用流行便是無過，便是格物。其工夫之難易精粗，存乎所造之淺深，而以改過為宗，則一而已。吾人之學所以異於仙佛正在於此。過是妄生，本無安頓處，才求個安頓所在便是認著，便落支離矣！<sup>⑫</sup>

異於前賢從意念處談改過，認為過是因妄念起，工夫不在對治妄念，而是復歸本體，便能無過。因此，王畿所說的改過即是復本心。並順此稱肯定良知本體，故工夫異於仙佛。

## （二）以「政學合一」釋《易》

王畿於經世基於「政學合一」，主張學為政之體，政為學之用。言道：

<sup>⑩</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·留都會記》，卷4，頁92-93。

<sup>⑪</sup> 張沛云：「王畿對〈繫辭〉、〈大象〉文句及《易》卦各爻的解釋，皆指向『遷善改過』這一學《易》之根本目的。其之所以解《易》。顯然是為其『先天正心之學』『一念工夫』的工夫論張本。」林忠軍等：《明代易學史·王畿心學與易學的融通互釋》，頁176。

<sup>⑫</sup> （明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·答聶雙江》，卷9，頁92-93。

君子之學，好惡而已矣。賞所以飾好也，罰所以飾惡也。是非者，好惡之公也。良知不學不慮，百姓之日用同於聖人之成能，是非之則也。良知致則好惡公而刑罰當，學也而政在其中矣。……好惡公於家則為家齊，公於國與天下則為國治而天下平，政也而學在其中矣。昔明道有云：「有天德可語王道，其要只在謹獨。……」可謂至博而至約者矣！<sup>120</sup>

王畿認為理想政治體現在賞罰得當，賞罰得當本於為政者之修為，若能致良知成就君子之學，則能本於公心執政。正因歸本良知，故能合於義，為所當為，有所不為，自能家齊、國治、天下平。而此政本於學，便是王畿承繼前賢發展出的博而能約之要法。

王畿「政學合一」思想實承自傳統內聖外王一體的觀點，但其特色在於發揮陽明良知學，強調良知得自於天，良知即是天道，順此談人之修德及經世皆應順應天道。藉〈大有·大象〉論修道與經世，並指出刑賞皆須順應天意，言道：「五刑之用，以討有罪，謂之天討；五服之章，以命有德，謂知天命，帝王治天下之大法也。……人之性，天之命也；止惡明善，以順天命。君子修道之功，出治之本也。」<sup>121</sup>賞罰須歸本良知，以順天應人。此外，又藉〈夬·大象〉發揮功成弗居之深意，言道：「君子施德於下，不居其功，如天之澤物，而忘其功也。」<sup>122</sup>慎賞罰以順應天道。

### 1、論養民、保民之道

王畿論經世，承繼孔孟談養民、保民、教民之道。對於養民，王畿於〈革·大象〉「治曆明時」見出先王愛民養民之心，言道：

帝王之治天下，莫先於授時。……曆謂日月五緯之躔次，時謂春夏秋冬之代遷。推日月，考中星，而後可以定四時。……曆須年年改革，不改革則

<sup>120</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·政學合一說》，卷8，頁195-196。

<sup>121</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·大象義疏》，附錄一，頁657。

<sup>122</sup> 同前註。

天度漸差，此歲差法也。定曆元，特其統體耳。<sup>⑫</sup>

王畿肯定正曆明時對農業生產的重要，為治國之首務，並就「治曆明時」暢談歷代歲差法之變革，足見彼並非只談良知本體，不重名物制度。

此外，藉〈泰·大象〉談君王以天地所生之物產養民，言道：「天地之道不能自成，須聖人財成輔相，以成其能。……財成天地之道，正以輔相其宜，非制其過，補其不足之謂也。」<sup>⑬</sup>王畿藉此談聖人以各種物產養民，以參贊天地，並非補天地的不足。又藉〈无妄·大象〉談施政宜及時，言道：「先王育萬物，亦體雷行及時之意。」<sup>⑭</sup>

對於保民，藉〈萃·大象〉「除戎器，戒不虞」說明置軍保民的重要，言道：「除者，修治以去弊惡也。……誰能去兵？窮兵，亂也；去兵，亦亂也。君子之除戎器，用戒不虞而已。」<sup>⑮</sup>更藉由〈師·大象〉提出適合時代的兵農合一做法，言道：

古者寓兵於農，兵農合一，……自井田廢，而兵農分。農之所出，廢於兵者十九，民無聊生。世有團結鄉民之法，有司苟能實心舉行，立為保長，聯以什伍之制，訓練以時，調發以度，不惟可省費禦爨，亦寓兵之遺意也。<sup>⑯</sup>

藉由掌握井田之精神，因應時代提出鄉里保甲法，以解決徵重稅養兵之弊，又能結合民力採有效編制與訓練，既有民間防衛勢力，又能減輕重賦，實為良策。

<sup>⑫</sup> 同前註，頁 668。

<sup>⑬</sup> 同前註。

<sup>⑭</sup> 同前註，頁 661。

<sup>⑮</sup> 同前註，頁 667。

<sup>⑯</sup> 同前註，頁 655。

## 2、論禮樂政刑之道

王畿由挺立良知本體，進而談教化。藉〈蠱·大象〉談教民的重要及作法，言道：「育德者，從民心之善根，提撕而煦養之，以啓其自新之機。所以振之者，不突條教之設，號令之申，蓋治其本也。」<sup>128</sup>此論之特色在於，強調教化之本在於引發百姓的善性，此教化須能內化，而非流於教條化形式。並藉〈漸·大象〉闡發求賢興教的重要，言道：「夫風俗之善，由於教化之明；教化之明，由於人才之德。君子求賢德，使居其位，以隆其教化。」<sup>129</sup>

至於禮樂教化，藉〈坤·大象〉談為何需要禮樂教化，言道：「人之所稟恆性，汨於機械，……而秉彝始薄，……禮生於厚，篤於厚，則禮始崇。忠信之人，可以學禮。」<sup>130</sup>強調先復歸善良本性，歸本良知，進而學禮。又藉〈履·大象〉談「君子因其自然，治為典禮。」<sup>131</sup>強調禮本於人性自然，因人性以制禮。又〈豫·大象〉談樂教云：「先王因天地之和，宣八風之氣，治樂以和神人，本之心而發之以聲，動之以容，協之以律，正之以音，從之以器。是故樂者，德之華。」<sup>132</sup>此處仍是以德為本，談樂教的重要，此為王畿之禮樂觀。

對於政事，則指名數制度，王畿於〈節·大象〉修正前賢說法，言道：

「制度數」，以政事而言，謂尊卑禮命之輕重；「議德行」，以人才言，謂大小名位之優劣。凡輿服宮室，立為科條以制之，莫不有多寡隆殺之等。使賤者不得以逾貴，卑者不得以逾尊，所以防其僭擬凌逼之漸。凡名器祿秩，設為品級以議之，莫不有黜陟遷調之典，……所以防其玷混濫冒之弊……節也者，人才政事之大防也。先儒以商量求中節為議德行，似非本旨。<sup>133</sup>

<sup>128</sup> 同前註，頁 658。

<sup>129</sup> 同前註，頁 671。

<sup>130</sup> 同前註，頁 653。

<sup>131</sup> 同前註，頁 656。

<sup>132</sup> 同前註，頁 657。

<sup>133</sup> 同前註，頁 673。

王畿的解法甚有見地，認為〈節·大象〉是專指政事，談輿服宮室之禮數及名器官位之規定，使人人依據禮數確立尊卑貴賤之社會地位，透過合理的人事任用及升遷制度，依賢不肖定上下之爵位。政事依常軌執行，仍賴為政者歸本良知，不以私意好惡妄為。

至於刑法，王畿釋〈豐·大象〉「折獄致刑」談斷案判刑當明察威斷，言道：「獄者，刑之未定；刑者，獄之已成。折獄如電，發奸摘伏，無有隱情；致刑如雷，禁慝止暴，無有縱法。」<sup>114</sup>明察威斷有賴本心清明，方能公正斷案，果斷執法，如此才能毋枉毋縱。此外，藉〈解·大象〉談本於仁心，恩威並重，言道：「威中有刑獄，澤中有赦宥，所以廣天地之仁心。」<sup>115</sup>「赦宥」可展現仁心，「威中有刑獄」則是藉由刑罰以立威，使民不敢為惡，且得以改過遷善，同時藉懲善罰惡使社會風氣良善。並特別藉〈訟·大象〉談慎始絕訟的重要，言道：「能謀始以絕訟端，中與終不必言矣。」<sup>116</sup>

綜觀王畿釋《易》，著重「《易》為君子謀」的大方向，並以「政學合一」的思想貫穿《易》論修身與經世，發揮本立而事成的內聖王學，掘發《易》之常道及經世之用。

## 六、結論

陸、王心學《易》在《易》學發展史有其重要性，陽明開創王門心學《易》，如同楊簡發揚象山《易》，王畿開展陽明《易》學。王畿相應理解陽明良知學及「良知即是易」的主張，透過認真研習儒典，出入佛老，結合自家體會，通貫理解《易》之深意。《論語》載錄孔子不言形而上的性與天道，陽明、王畿關注良知本體及天道，特別發展出「心易」說。王畿特別擷取《易》「寂然不動，感而遂通」的觀念說明良知、易道為虛寂靈明的形上本體，良知、易道

<sup>114</sup> 同前註，頁 656。

<sup>115</sup> 同前註。

<sup>116</sup> 同前註，頁 655。

無時不存，依時應物發用，無分動靜，動靜指所遇之時。並藉「乾」、「坤」與「坎」、「離」以形上理氣，闡發「性宗」、「命宗」之「體用一原」，藉〈復〉、〈姤〉說明「天機」，並以「天機」說明「生生」之義。王畿藉由《易》建立自己的道德形上學基礎，以此確立異於釋老的形上學。

王畿並以道德形上學作為治《易》核心，根本確立後，知識便有所本，曾云：「今日致知之學，未嘗遺典要、廢思為，但出之有本，作用不同。不焦於跡，天則自見，是真典要；不起於意，天機自動，是真思為。……談經者，舍此更無奧義可窺。」<sup>107</sup>對於《易》的名物制度，在「政學一體」下，亦有所本。在對於象數，在「先、後天一揆」下，亦本於易道而不雜。

此外，王畿治《易》是為成就一己性命之學，非為解經，<sup>108</sup>此可由〈致知議略〉與聶豹的論辯見出，王畿將「乾知大始」之「乾知」解釋為良知，聶豹援引朱子《本義》批評王畿說法未契合文義，並以〈象傳〉、〈繫辭傳〉對「知」的不同用法批評王畿僅以「乾知大始」便將「乾知」認定為良知，太過武斷。<sup>109</sup>聶豹站在解經立場，此質疑是有效的。但王畿基於用經立場，藉由經文表達自己的見解，正見出王畿治《易》的獨特處，而此亦是王畿心學《易》之特色。

正因王畿強調治《易》當身心受用，在指導門生學《易》，亦運用特殊作法。〈南雍諸友雞鳴憑虛閣會語〉載道：

先生至留都，鳳阿姜子、順之周子率六館諸生大會於雞鳴憑虛閣，觀者如

<sup>107</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·自訟問答》，卷15，頁433。

<sup>108</sup> 賀廣如稱：「龍溪論《易》不在書，而在己、在我、在良知，與慈湖同聲一氣。」賀廣如：《心學《易》鉤沉·陸王之傳——楊慈湖和王龍溪》，頁154。

<sup>109</sup> 王畿云：「《易》曰『乾知大始』，『乾知』即良知，乃混沌初開第一竅，為萬物之始，不與萬物作對，故謂之獨。」聶豹云：「《本義》云：『乾主始物，而坤作成之』，已似於經旨本明白，……〈象〉曰：『大哉乾元，萬物資始，乃統天』，是以統天贊乾也。及以下文照之，則曰『乾以易知，坤以簡能』，……而『知』、『能』則其用也。……他又曰：『夫乾，……德行恆易以知險；夫坤，……德行恆簡以知阻』，……『知』言其才，……《六經》之言，各有攸當，似難以一例牽合也。」(明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·致知議略》，卷6，頁131。

堵。殷生士望離席啟請《易》「乾，元亨利貞」之義，先生默而不答。姜子、周子為固請，先生曰：「《易》為君子謀，此乃揭示學者用功之的，非徒談說造化而已也，故曰『天行健，君子以自強不息』。……」<sup>140</sup>

王畿先以靜默引導門生，可惜諸生未能領會老師的用心便急著找答案，不得已藉由「《易》為君子謀」為方向，再以〈乾·大象〉諄諄引導，啟發後學落實在身心體會。

王畿治經立場承自陽明，歸本良知學，陽明指出：「只致良知，雖千經萬典，異端曲學，如執權衡，天下輕重莫逃焉，更不必支分句析，以知解接人也。」<sup>141</sup>雖然王畿在融會諸經以明己意較陽明多出許多，但精神仍是一致的。然也因王畿不似陽明說得少，其用意又不被相應理解，不僅常被同門質難，甚至被批評為虛玄而蕩，加上學術史批評王學末流，王畿思想成了箭靶，這些都是值得正視的現象。若能相應理解王畿治《易》在己的立場，深刻玩味經典之深意，體會良知、天道，立本以應世，如此方能成就真正的君子之學，體會儒學的真精神。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- (魏)王弼、(晉)韓康伯：《周易王韓注》(臺北：大安出版社，1999年6月)。
- (宋)楊簡撰，董平校點：《慈湖先生遺書》，收入《楊簡全集》第7冊(杭州：浙江大學出版社，2016年10月)。
- (宋)黎靖德編，鄭明等校點：《朱子語類》，收入《朱子全書》第16冊(上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月)。
- (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版

<sup>140</sup> (明)王畿撰，吳震編校整理：《王畿集·南雍諸友雞鳴憑虛閣會語》，卷5，頁112。

<sup>141</sup> (明)王守仁撰，吳光、錢明等編校：《王陽明全集·五經臆說十三條》，卷26，頁1075。

社，2014年1月）。

（明）王畿撰，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月）。

（明）季本撰，朱湘鈺點校，鍾彩鈞校訂：《四書私存》（臺北：中央研究院文哲研究所，2013年6月）。

（明）黃綰撰，張宏敏編校：《黃綰集》（上海：上海古籍出版社，2020年5月）。

## 二、近人論著

### （一）專書

（日）岡田武彥撰，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（重慶：重慶出版社，2023年5月）。

王邦雄等：《中國哲學史（上）》（臺北：里仁書局，2006年2月）。

朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年9月）。

牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1999年9月）。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990年2月）。

林月惠：〈再論「見在良知」〉，收入《人文論叢：2006年卷》（武漢：武漢大學出版社，2007年6月），頁554-572。

林忠軍等：《明代易學史》（濟南：齊魯書社，2016年6月）。

張韶宇、張沛：《明代心學易研究》（成都：巴蜀書社，2020年10月）。

陳明彪：《王龍溪心學易研究》，收入《中國學術思想研究輯刊》四編（第5冊）（新北：花木蘭出版社，2009年3月）。

賀廣如：《心學《易》鉤沉》（臺北：臺大出版中心，2023年12月）。

鍾彩鈞：《明代心學的文獻與詮釋》（臺北：中研院中國文哲研究所，2020年9月）。

### （二）期刊論文

汪學群：〈王畿先、後天之學的蘊義〉，《貴陽學院學報（社會科學版）》第2期（2021年），頁1-7。

- 林志鵬：〈心學與易理的交融——王龍溪《大象義述》探析〉，《學術研究》第 8 期（2018 年），頁 21-26。
- 陳明彪：〈王龍溪〈大象義述〉析論〉，《文學新鑰》第 18 期（2013 年 12 月），頁 117-147。
- 賀廣如：〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，《中國文化研究所學報》第 52 期（2011 年 1 月），頁 1-32。（DOI:10.29708/JCS.CUHK.201101\_(52).0001）
- 賀廣如：〈王龍溪對邵康節《易》學繼承與轉化〉，《東方文化》第 46 卷第 1 期（2013 年 6 月），頁 61-94。
- 楊祖漢：〈心學的經典詮釋〉，《興大中文學報》第 21 期（2007 年 6 月），頁 59-82。（DOI:10.30091/JCDNCHU.200706.0003）
- 楊祖漢：〈王龍溪對王陽明良知說的繼承與發展〉，《鵝湖學誌》第 11 期（1993 年 12 月），頁 37-52。（DOI:10.29653/LS.199312.0003）
- 鄧秀梅：〈王龍溪的易理思維研究〉，《東華人文學報》第 11 期（2007 年 7 月），頁 207-234。（DOI:10.6420/DHJHS.200707.0207）

# A Study of Wang Yangming and Wang Ji's Innovative Interpretations and Expansions of the *Yi-jing* Studies within the Framework of the Yang-Ming School's Philosophy of Mind

*Yang, Tzu-Ping*

Professor, Department of Chinese Literature, National Central University

## Abstract

Wang Ji represents *Yi-jing* in the Philosophy of Mind of the Yang-Ming School. Wang Ji comprehended the theory of Conscience, drawing from Confucianism, Buddhism, and personal experience to grasp the essence of *Yi-jing*. This paper examines Wang Ji's contribution to the development of Yang-Ming's Conscience theory and *Yi-jing* studies, alongside Zhan Gan-guan's perspectives on Conscience, Principle, and Material Force, as well as the relationship between Mind and Yi. It delves into Wang Ji's establishment of the metaphysics of *Yi-jing* through a non-decomposition approach. His metaphysical ontology is elucidated by the concept of "Silence in absolute stillness, enlightenment through inspiration", which unifies the "Xing school" and "Ming school" through the principles of "Qian", "Kun", "Kan", and "Li". Wang Ji explains "Tian-Ji" using "Fu" and "Gou", and delineates "Creative Creativity" through "Tian-Ji", establishing a Confucian metaphysical framework distinct from Buddhism and Taoism. Emphasizing the importance of a solid foundation rooted in the integration of politics and learning, Wang Ji's *Yi-jing* studies aim to enrich personal development and nourish both body and mind. It is an important representative of Wang Yang-Ming's School, worthy of attention.

**Keywords:** Wang Ji, Yang-Ming, Conscience, School of Mind-heart, Yi-jing