



王龍溪〈大象義述〉析論*

陳明彪

拉曼大學中華研究院中文系助理教授

摘要

王龍溪(1498—1583)是明代心學的高峰，也是明代心學易的代表。龍溪之學實以良知為本，《六經》為用，故《六經》退居為闡明良知的注腳，所謂「良知是貫串《六經》之樞紐，故曰：《六經》皆我注腳。」（〈水西精舍會語〉）順此而論，《易》的內容遂收縮為一良知而已，故曰：「《易》即良知也」（〈答季彭山龍鏡書〉）「《易》，心《易》也，以《易》為書則泥，是皆未明於大《易》之過也。」（〈易與天地准一章大旨〉）《易》為良知、為心《易》，可謂其易學的核心思想。在《王畿集》中，龍溪對於《六經》的引用以《易》為最大宗，他的易學觀點散見於各篇，比較集中且完整陳述的唯有〈大象義述〉。此篇對六十四卦各卦的〈大象〉逐一闡述，並少數引用、廣採或全引程頤《程傳》、朱熹《周易本義》的觀點來析論其中的義理，可見心學家雖反對程朱理學，但在易學的詮釋上，仍有不得不憑藉他們之處。因此，本文將一一比較龍溪與程頤、朱子的觀點，以見其繼承之處。此外，此篇多處融入良知解易，展現出心學易

* 本論文初稿曾於南華大學主辦之「2013 明代文學與思想國際學術研討會」發表，其後本文承兩位匿名審查委員提供許多寶貴意見，據以修訂，特致謝忱。



的特色，此特點也是本文大力著墨分析之處。心學解易雖展現出《易》之詮釋之諸多面向之一，然只取能為我所用者而解之，卻忽視大部份《易經》經傳之內容。此種主觀的解經法雖然精采，然也犯了忽略《易經》詮釋傳統之病，故文末簡略評述其詮釋的問題。

關鍵字：王龍溪、大象義述、良知、心學易、程頤。



The Analysis of Wang Longxi's "Daxiang Yishu "

Tan Beng Piou

Abstract

Wang Ji (1498-1583) was a mountain in the philosophy of the mind eminent in the Ming dynasty and a representative of *Yi* study through the philosophy in the era. Longxi based his learning on the concept of conscience, to which the *Six Confucian Classics* were used as footnotes, and so the content of the *Book of Changes* in his interpretation was reduced to conscience. *Yi* as conscience and mind thus becomes the core of his *Yi* study. In his *Wang Ji Ji (Collected Writing of Wang Ji)*, Longxi quoted mostly from the *Six Confucian Classics*. Throughout the book that sees a scattering of ideas in his *Yi* study, the article that has the most focused and complete of such a study is "Daxiang Yishu" ("On the Meaning of *Yi* Hexagrams"). The article explicates the meaning of each of the 64 *Yi* hexagrams with morsels of, partial or even complete quotations from Cheng Yi's *Cheng Zhuan (Cheng Yi Commentary on the Book of Changes)* and Zhu Xi's *Zhouyi Benyi (Fundamentals of Zhou Yi)*. Such quotations show the origins of the contemporary mind philosophers' interpretations in Cheng's and Zhu's neo-



Confucianism, to which they reacted. Thus, this research paper compares Longxi's perspective with Cheng's and Zhu's to demonstrate the former's intellectual inheritance from the latter. The paper also delves into the interpretation of *Yi* through conscience, which characterises *Yi* study through the philosophy of the mind. While displaying one of the dimensions to the interpretation of *Yi*, such a study keeps those ideas pertinent to its own and casts aside most of the other commentaries on the *Book of Changes*. Even though the subjective interpretation has its own appeal, it ignores the tradition of *Yi* study. In view of the observation, this paper ends with brief comments on the problem with such an interpretation.

Keywords: Wang Longxi, “Daxiang Yishu”, Conscience, *Yi* study through the philosophy of the mind, Cheng Yi.



一、前言

王畿（1498—1583），字汝中，別號龍溪，王陽明的高足。¹黃宗羲說：「象山之後不能無慈湖，文成之後不能無龍溪」、「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。」²《明史》說：「陽明學派，以龍谿、心齋為得其宗。」³此皆可足證龍溪在王學中的影響力和崇高地位。

除了對於陽明心學義理的調適上遂外，龍溪還是明代心學解易，亦即心學易的代表人物之一。⁴在論析龍溪的易學思想上，牟宗三先生起步甚早。原本龍溪在〈致知議略〉主「乾知即良知」，聶雙江則反對此說，〈致知議辨〉中就載有兩人相關的論辯，牟宗三順此作了相關的剖析。⁵然他是在研究宋明理學的主脈絡下，順帶的解析龍溪的心學易理，此非其關心重點，內容也不多。其後，朱伯崑先生在其鉅著——《易學哲學史》中首先系統闡述了龍溪的易學，他從「論易為君子謀」、「易為心易」和「先天統後天」的三個面向切入，令人對於

¹ 關於王龍溪的生平事跡，可詳參彭國翔：《良知學的展開》，（北京，三聯書店，2005），附錄〈王龍溪先生年譜〉，頁511—571，此為學界目前最為詳細的考證。

² 黃宗羲：《明儒學案上·浙中王門學案二》，（北京，中華書局，1985），卷十二，頁239。

³ 張廷玉等：《明史·列傳·儒林二》，（北京，中華書局，1974），卷二百八十三，頁7274。

⁴ 王陽明的易學思想，惟見〈五經臆說十三條〉中的五條，此五條分別論述「貞」字、〈恆〉卦、〈遯〉卦和〈晉〉卦（二條），顯示出從體用及良知的角度來解《易》的觀點，因其內容篇幅有限，故無法明顯展示出龍溪對他的繼承與創新之處。然無疑的，龍溪以良知解《易》，應是受到陽明的啟發和影響。關於王陽明的易學思想，可詳見戴璉璋：〈王陽明與周易〉，《中國文哲研究集刊》第十七期，2000年9月，頁389—403。

⁵ 詳參氏著《從陸象山到劉蕺山》，（上海，上海古籍出版社，2001），第四章〈《致知議辯》疏解〉，頁230及244—247。案：牟宗三對於龍溪「乾知即良知」的解析，見於《從陸象山到劉蕺山》第四章，此章和第三章〈王學之分化與發展〉同為王學之兩章，牟宗三提及此兩章「實早已於一九七二年及一九七三年分別發表於新亞學術年刊之第十四期與第十五期。」參《從陸象山到劉蕺山·序》，頁1。



龍溪的易學有一梗概的了解。⁶

就龍溪言，心學為其本色，在闡說心學思想時，他總喜隨引《周易》的經傳文字來解說發揮。此種方式和傳統經學家之解易不盡相同。蓋傳統經學家在注釋《周易》時，除緊守經文、依經解義之外，亦會在經傳的文字脈絡中注入自己的思想；對於龍溪，他則是以一種用《易》的立場出發，因而有時忽視《周易》經傳文字的意涵，或直接割裂文句，不理原本前後的脈絡，只是截取某些字詞句子申以己意。此為心學家解易的特色，亦為人所詬病。換言之，龍溪一俟達成其闡述心學的目的就不再贅論，故《周易》在其思想中總以片斷的字句出現。比較特別的是，龍溪對於《周易》之大象作了完整的解說，於是就有獨立成篇且完整的〈大象義述〉⁷的撰作。從此點說，〈大象義述〉在龍溪著作中有一特殊的地位，蓋此篇除了記載龍溪對於六十四卦的大象逐一依照卦序所作之解說外，同時它也是他唯一一篇專門解說《易傳》之著作。至於龍溪為何要大費周章專門著作此篇為各卦大象作解，而不對於《易傳》他篇也作類似的闡述，則未見其動機之說明。

⁶ 詳參朱伯崑：《易學哲學史》第三卷，（北京，華夏出版社，1995），〈王畿的易說〉，頁 216-247。

⁷ 〈大象義述〉未見於現存最早的龍溪文集的刻本，也就是明萬曆十六年(1588)，蕭良榦所刻的二十卷的《王龍溪先全全集》中。至明萬曆四十三年(1615)，丁賓刻的《王龍溪先全全集》較蕭良榦本增多兩卷，其中卷二十一為〈大象義述〉。此詳參王龍溪著，吳震編校整理：《王畿集·編校說明》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁一-二。以上情形也就是《四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1965）於《龍谿全集》二十卷下所說的：「是集為其子應斌、應吉所編。凡語錄八卷，書序雜著、記說共九卷，詩一卷，祭文、誌狀、表傳二卷。其門人蕭良榦刊之，丁賓又為重鑄，而益以〈大象義述〉一卷，傳誌、祭文一卷。」參集部，卷一百七十七，集部三十，別集類存目四，頁 1588。又，彭國翔雖考證了王龍溪大部份作品產生的年代，但未見此篇寫作的確切年代，詳參彭國翔：《良知學的展開·王龍溪先生年譜》，（北京，三聯書店，2005），頁 511-571。因此，為何蕭本未收〈大象義述〉而遲至丁本方納入此篇，這就是必須進一步加以考察之事，因這或許就牽涉到此篇定位的問題。以下本文所論述的〈大象義述〉，皆引自《王畿集·附錄一》，頁 652-675。



〈大象義述〉顯現了兩個特點：一是龍溪在注釋《周易》〈大象〉時，藉之發揮其心學思想，此固不待言；二是龍溪對於程頤的《程傳》和朱熹的《周易本義》的說明多所採用，尤其是《程傳》的幅度更大，甚至有多處直接承襲其說者。此不免啟人疑竇，蓋龍溪之時，明代的學術界在陽明之後反朱是一主流，且龍溪在其文集中屢屢批評程朱致知之說，然此處為何不發揮己意，反而多引程朱之說呢？此頗耐人尋味。這是否意味著，心學家解易固然多以用易的角度出發，但對於《易經》基本問題的處理上，仍有不得不依賴倚重程朱之處呢？為解此疑，在本論文中，筆者就一一比對龍溪和程朱對於各卦大象在象和義的解釋，以探討其倚重究竟到了何種程度。接著，筆者將據〈大象義述〉去剖析龍溪的心學易理，凸顯其心學易之特色。如此自這兩個面向去展現出〈大象義述〉的基本樣貌來。

二、解析大象及象義時繼承《程傳》和《周易本義》之處

龍溪在詮釋〈大象傳〉時深受程頤和朱熹解說的影響，二人中又以前者為大宗，為證明此點，筆者將就龍溪對於各卦大象的解說和二人一一作對比，藉以觀其同異。⁸

筆者原欲從四個角度去檢視龍溪對於程朱〈大象傳〉義理的繼承，以及探討他本身的發揮。這四個角度分別為：一、解卦之大象全用程朱之義者；二、解卦之大象大幅採用程朱之義者；三、解卦之大象偶用程朱之義者；四、解卦

⁸ 本論文中的兩個表格主要是參照筆者碩士論文《王龍溪心學〈易〉研究》附錄三而製（頁 235-239），除了內容多有增刪外，並增加了必要的解說和補述。至於論文三的部份，亦據原論文第五章第四節而作更進一步的論述（頁 152-164）。



之大象完全不用程朱之義而出乎己義者。

然而能作如此的處理是一理想，蓋因龍溪和程頤朱熹的說法在一卦的大象中既有相承復有不同，無法很清楚的切割開來作一充份又完整的對比。換言之，只能就其相關處作一大要的對比。如此，筆者只能採取大致的劃分來處理二者。此固然免不了研究之粗疏，然也是百般尋思下所能採取的較好的處理方式。以下將分別列表比對〈大象義述〉繼承《程傳》、《周易本義》之處，接著從龍溪所闡述的易學中的心學內涵來探討其與程朱不同之處。

(一) 本於《程傳》

龍溪解六十四卦之大象及象義時多本《程傳》，其中有些文句的文字或敘述的順序或有不同，但基本上其內容是相通的。以下為方便見其相承之處，故列表以對比之。

	〈大象義述〉	《易程傳》
3.〈屯·大象〉曰：「雲雷，屯；君子以經綸。」	君子觀〈屯〉之象，經綸天下之事，以濟其難，……（頁 654）	君子觀屯之象，經綸天下之事，以濟於屯難，……（頁 40）
4.〈蒙·大象〉曰：「山下出泉，蒙；君子以果行育德。」	君子法〈蒙〉之象，果行以育其德，……（頁 654）	君子觀蒙之象，以果行育德，……（頁 49）
5.〈需·大象〉曰：「雲上於天，需；君子以飲食燕樂。」	雲上於天而未成雨，故為須待之義，……（頁 655）	……雲方上於天，未成雨也，故為須待之義。（頁 57）
6.〈訟·大象〉曰：「天與水違行，訟；君子以作事謀始。」	天左旋而水東注，違行也。……能謀始以絕訟端，中與終不必言矣，……。謀始之道，非但慎交結、明契券，……（頁 655）	天上水下，相違而行，……故凡所作事，必謀其始，絕訟端於事之始，則訟无由生矣。謀始之義廣矣，若慎交結、明契券之類是也。



7.〈師·大象〉曰：「地中有水，師；君子以容民畜眾。」	水聚於地中，為眾聚之象。(頁 655)	地中有水，水聚於地中，為眾聚之象，故為師也。(頁 73)
8.〈比·大象〉曰：「地上有水，比；先王以建萬國，親諸侯。」	……故建萬國親諸侯，以比民也，……(頁 655)	……先王觀〈比〉之象，以建萬國，親諸侯。建立萬國，所以比民也；……(頁 82)
10.〈履·大象〉曰：「上天下澤，履；君子以辯上下，定民志。」	……上下之分明，然後民志有定；民志定，然後可以言治；民志不定，則上下相逐於崇高侈肆，天下不可得而治也。(頁 656)	……夫上下之分明，而後民志有定，民志定，然後可以言治；民志不定，天下不可得而治也。(頁 98)
13.〈同人·大象〉曰：「天與火，同人；君子以類族辨物。」	天與火，其性俱上，故為同人。(頁 657)	……天在上，火性炎上，火與天同，故為同人之義。(頁 123)
14.〈大有·大象〉曰：「火在天下，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。」	火在天上，所照者廣，大有之象。(頁 657)	火高在天上，照見萬物之眾多，故為大有。(頁 131)
18.〈蠱·大象〉曰：「山下有風，蠱；君子以振民育德。」	山下有風，蠱，風旋而物撓亂，物壞而有事之象，故曰蠱。(頁 658)	山下有風，風遇山而回，則物皆散亂，故為有事之象。(頁 165)
19.〈臨·大象〉曰：「澤上有地，臨；君子以教思無窮，容保民無疆。」	物之相臨，無若地之臨水，故澤上有地，為臨也。(頁 659)	……物之相臨與含容，無若水之在地，故澤上有地為臨也。(頁 175)
20.〈觀·大象〉曰：「風行地上，觀；先王以省方、觀民、設教。」	風行地上，遍觸萬類，周觀之象。……省察其俗。有不同者，設教以訓之，……。奢如曹，示之以儉；儉如魏，示之以禮。所以一道德而同風俗也。(頁 659)	風行地上，周及庶物，為由歷周覽之象，……天子巡省四方，觀視民俗，設為政教，如奢則約之以儉，儉則示之以禮是也。(頁 182)
22.〈賁·大象〉曰：「山下有火，賁；君子以明庶政，無敢折獄。」	……君子觀明照之象，以修明其庶政，而無敢於折獄也，……折獄者貴用情實，有文飾則沒其情矣。故無敢用文以折獄，亦一義也。(頁 659)	……君子觀山下有火，明照之象，以脩明其庶政，成文明之治，而無果敢於折獄也。……折獄者專用情實，有文飾則沒其情矣，故無敢用文以折獄也。(頁 198)



<p>23.〈剝·大象〉曰：「山附於地，剝；上以厚下安宅。」</p>	<p>山高而反附於地，圯剝之象也。觀剝之象，以厚其下，而安其居也。（頁 660）</p>	<p>……山高起於地而反附著於地，圯剝之象也。上謂人君與居人上者，觀剝之象而厚固其下，以安其居也。（頁 206）</p>
<p>24.〈復·大象〉曰：「雷在地中，復；先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」</p>	<p>陽始於下，動而未發，復之象也。先王觀復之象，安靜以養之，順天道也。（頁 660）</p>	<p>當陽之微，未能發也，……陽始生於下而甚微，安靜而後能長。先王順天道，當至日陽之始生，安靜以養之，……（頁 214）</p>
<p>25.〈无妄·大象〉曰：「天下雷行，物與无妄；先王以茂對時，育萬物。」</p>	<p>雷行天下，相薄而能成聲。天之化育萬物，生生不窮，雷所以代天用事。驚蟄振萌，使各正其性命，……（頁 661）</p>	<p>雷行於天下，陰陽交和，相薄而成聲，於是驚蟄藏，振萌芽，發生萬物。其所賦與，洪纖高下，各正其性命，……（頁 221）</p>
<p>27.〈頤·大象〉曰：「山下有雷，頤；君子以慎言語、節飲食。」</p>	<p>以卦義言之，上止下動，頤頷之象；以卦形言之，外實中虛，頤口之象。……慎言語，所以養德也；節飲食，所以養體也。在身為言語，於天下則凡禮樂、政教、科條之詳，號令之申，出於身者，皆是。慎之，則安定而無擾。在人為飲食，於天下則凡貨資、財用、九品之貢，九式之頒，養於人者，皆是。節之，則省約而無傷。推養之道，養德、養體、養天下，莫不皆然也。（頁 661-662）</p>	<p>……以上下之義言之，艮止而震動，上止下動，頤頷之象；以卦形言之，上下二陽，中含四陰，外實中虛，頤口之象。……慎言語以養其德，節飲食以養其體，……在身為言語，於天下則凡命令政教，出於身者皆是，慎之則必當而无失；在身為飲食，於天下則凡貨資財用，養於人者皆是，節之則適宜而无傷，推養身之道，養德養天下，莫不然也。（頁 238）</p>
<p>28.〈大過·大象〉曰：「澤滅木，大過；君子以獨立不懼，遯世無悶。」</p>	<p>澤者，滋養於木，木反為澤所滅，大過之象。……（頁 662）</p>	<p>澤，潤養於木者也，乃至滅沒於木，則過甚矣，故為大過。君子觀大過之象，以立其大過人之行。（頁 246-247）</p>



<p>29.〈坎·大象〉曰：「水洊至，習坎；君子以常德行，習教事。」</p>	<p>坎為水，水流仍洊而至。兩坎為習，自源泉以至於海。洊，習而不驟者也。君子法其順下之性，信而有常，則常久其德行，法其重坎之形，洊而相受，則習熟其教事。(頁 662)</p>	<p>坎為水，水流仍洊而至，兩坎相習，水流仍洊之象也。水自涓滴，至於尋丈，至於江海，洊習而不驟者也。其因勢就下，信而有常，故君子觀坎水之象，取其有常，則常久其德行。……取其洊習相受，則以習熟其教令之事。(頁 255)</p>
<p>31.〈咸·大象〉曰：「山上有澤，咸；君子以虛受人。」</p>	<p>……君子觀山澤通氣之象，虛其中以受人。(頁 663)</p>	<p>……君子觀山澤通氣之象，而虛其中以受於人。(頁 273)</p>
<p>32.〈恆·大象〉曰：「雷風，恆；君子以立不易方。」</p>	<p>……雖然恆，非一定之謂，一定則非恆矣。隨時變易，乃常道也。(頁 664)</p>	<p>〈恆·象〉：「利有攸往，終則有始也」下注曰：「……故恆非一定之謂也，一定則不能恆矣。唯隨時變易，乃常道也，故云利有攸往。」(頁 282)</p>
<p>34.〈大壯·大象〉曰：「雷在天上，大壯；君子以非禮弗履。」</p>	<p>雷震於天上，大而壯也。(頁 664)</p>	<p>雷震於天上，大而壯也，……(頁 297)</p>
<p>36.〈明夷·大象〉曰：「明入地中，明夷；君子以莅眾，用晦而明。」</p>	<p>……君子觀明入地之象於蒞眾也。不極其明察，……蓋用明之過，則傷於大察，而無含容之度。人情反睽，疑而不安，……(頁 665)</p>	<p>……故君子觀明入地中之象，於蒞眾也，不極其明察而用晦，……若自任其明，无所不察，則己不勝其忿疾，而无寬厚含容之德，人情睽疑而不安，失蒞眾之道，適所以為不明也。(頁 311)</p>
<p>37.〈家人·大象〉曰：「風自火出，家人；君子以言有物，而行有恆。」</p>	<p>……而家之本，又自身而出也。身之所出，惟言與行，……(頁 665)</p>	<p>正家之本，在正其身。正身之道，一言一動，不可易也。(頁 321)</p>
<p>38.〈睽·大象〉曰：「上火下澤，睽；君子以同而異。」</p>	<p>離火兌澤，二陰相體，而炎上潤下，所性異趨，睽之相也。(頁 665)</p>	<p>上火下澤，二物之性違異，所以為睽離之象。(頁 329)</p>



<p>39.〈蹇·大象〉曰：「山上有水，蹇；君子以反身脩德。」</p>	<p>前有險陷，後有峻阻，蹇之象也。君子觀蹇之象，而以反身修德。孟子曰：「行有不得，反求諸己。」（頁 666）</p>	<p>山之峻阻，上復有水，坎水為險陷之象，上下險阻，故為蹇也。君子觀蹇難之象，而以反身脩德，君子之遇艱阻，必反求諸己而益自脩。孟子曰：「行有不得者，皆反求諸己。」（頁 339）</p>
<p>40.〈解·大象〉曰：「雷雨作，解；君子以赦過宥罪。」</p>	<p>天地發散而成雨，雨故雷作而解也。……過失則赦之，可也；罪惡而赦之，非義也，特有之而已。（頁 666）</p>	<p>天地解散而成雷雨，故雷雨作，而為解也。……過失則赦之可也，罪惡而赦之則非義也，故寬之而已。（頁 347）</p>
<p>41.〈損·大象〉曰：「山下有澤，損；君子以懲忿窒欲。」</p>	<p>山下之澤，氣通於上，與取於下，以增上之高，皆損下之象。君子觀損之象，以損於己。修己之道，所當損者，惟忿與欲。（頁 666）</p>	<p>山下有澤，氣通上潤，與深下以增高，皆損下之象。君子觀損之象，以損於己，在修己之道所當損者，惟忿與欲，……（頁 358）</p>
<p>42.〈益·大象〉曰：「風雷，益；君子以見善則遷，有過則改。」</p>	<p>風烈則雷迅，雷激則風怒，二物相益者也。君子觀象，而求益於己。為益之道，莫若見善則遷，有過則改也。（頁 666-667）</p>	<p>風烈則雷迅，雷激則風怒，二物相益者也。君子觀風雷相益之象，而求益於己。為益之道，無若見善則遷，有過則改也。（頁 366）</p>
<p>43.〈夬·大象〉曰：「澤上於天，夬；君子以施祿及下，居德則忌。」</p>	<p>澤，水之聚也，而上於天，決潰之義。君子觀決上而注下之象，則施布其祿，澤以及於下也。（頁 667）</p>	<p>澤，水之聚也，而上於天，至高之處，故為夬象。君子觀澤決於上而注溉於下之象，則以施祿及下，謂施其祿澤以及於下也。（頁 376）</p>
<p>44.〈姤·大象〉曰：「天下有風，姤；后以施命誥四方。」</p>	<p>……后思以風天下，於是施其命令，周誥四方。（頁 667）</p>	<p>……為君后者觀其周徧之象，以施其命令，周誥四方也。（頁 384）</p>
<p>45.〈萃·大象〉曰：「澤上於地，萃；君子以除戎器，戒不虞。」</p>	<p>澤上於地，水之聚也。君子觀萃聚之象，以除戎器，用戒備於不虞。（頁 667）</p>	<p>澤上於地，為萃聚之象，君子觀萃象，以除治戎器，用戒備於不虞。（頁 394）</p>
<p>46.〈升·大象〉曰：「地中生木，升；君子以順德，積小以高大。」</p>	<p>地中生木，長而上升，升之象也。（頁 667）</p>	<p>木生地中，長而上升，為升之象。（頁 403）</p>



<p>47.〈困·大象〉曰：「澤水，困；君子以致命遂志。」</p>	<p>水下漏，則澤上枯，困乏之象。……君子為小人所掩蔽，窮困之時也。……既盡其防慮之道，而不得免其命也。(頁 668)</p>	<p>澤无水，困乏之象也。君子當困窮之時，既盡其防慮之道而不得免，則命也。(頁 411)</p>
<p>48.〈井·大象〉曰：「木上有水，井；君子以勞民勸相。」</p>	<p>坎水巽木，以木入水，君子觀井之德，法井之用，以勞來其民，所謂先之勞之也。勸相勸勉，輔相以相生之道，……伊川謂：「木器入於水中，而上之，汲井之象。」(頁 668)</p>	<p>木承水而上之，乃器汲水而出井之象。君子觀井之象，法井之德，以勞徠其民，而勸勉以相助之道也。(頁 421)</p>
<p>49.〈革·大象〉曰：「澤中有火，革；君子以治曆明時。」</p>	<p>水火相息為革。革者，變也。……君子觀變革之象，以治曆數，明四時之序。(頁 668)</p>	<p>水火相息為革。革，變也。君子觀變革之象，推日月星辰之遷易，以治曆數，明四時之序也。(頁 430)</p>
<p>51.〈震·大象〉曰：「洊雷，震；君子以恐懼脩省。」</p>	<p>雷震相襲，故曰洊雷。方其仍洊而至，聞之者，莫不恐懼，而必以修省繼之，所以盡畏天之實也。(頁 670)</p>	<p>洊，重襲也，上下皆震，故為洊雷。雷重仍則威益盛，君子觀洊雷威震之象，以恐懼自修飭循省也。(頁 450)</p>
<p>52.〈艮·大象〉曰：「兼山，艮；君子以思不出其位。」</p>	<p>上下皆山，故有兼艮之象。(頁 670)</p>	<p>上下皆山，故為兼山。(頁 458)</p>
<p>53.〈漸·大象〉曰：「山上有木，漸；君子以居賢德善俗。」</p>	<p>山上有木，其高有因。木之高而因山，漸之象也。(頁 671)</p>	<p>山上有木，其高有因，漸之義也。(頁 466)</p>
<p>54.〈歸妹·大象〉曰：「澤上有雷，歸妹；君子以永終知敝。」</p>	<p>雷動而澤隨，男動而女說，以少女從長男，故曰歸妹。(頁 672)</p>	<p>雷震於上，澤隨而動，陽動於上，陰說而從，女從男之象也，故為歸妹。(頁 475)</p>
<p>55.〈豐·大象〉曰：「雷電皆至，豐；君子以折獄致刑。」</p>	<p>雷電皆至，威照並行，曰豐。離明也，照察之象；震動也，威斷之象。(頁 672)</p>	<p>雷電皆至，明震並行也。……離，明也，照察之象。震，動也，威斷之象。(頁 484)</p>



<p>56.〈旅·大象〉曰：「山上有火，旅；君子以明慎用刑，而不留獄。」</p>	<p>火之在山，明無不照，明而止，慎之象也。火行而不處，不留之象也。……獄者不得已設，豈可留滯久淹也。(頁 672)</p>	<p>火之在高，明無不照。……明而止，亦慎象。觀火行不處之象，則不留獄。獄者不得已而設，民有罪而入，豈可留滯淹久也。(頁 493)</p>
<p>57.〈巽·大象〉曰：「隨風，巽；君子以申命行事。」</p>	<p>巽為風，上下皆巽，故曰隨風，言風相隨而動也。(頁 672)</p>	<p>兩風相重，隨風也。隨，相繼之義，……(頁 501)</p>
<p>58.〈兌·大象〉曰：「麗澤，兌；君子以朋友講習。」</p>	<p>兩澤相麗，互有滋益之象。……朋友之樂，莫若講習。(頁 673)</p>	<p>麗澤，二澤相附麗也。兩澤相麗，交相浸潤，互有滋益之象，……朋友講習，固可說之大者，……(頁 509)</p>
<p>59.〈渙·大象〉曰：「風行水上，渙；先王以享帝立廟。」</p>	<p>風行水上，播蕩離披之象。先王欲合天下之渙，莫先於享帝立廟。(頁 673)</p>	<p>風行水上，有渙散之象，先王觀是象，救天下之渙散，至於享帝立廟也。(頁 517)</p>
<p>60.〈節·大象〉曰：「澤上有水，節；君子以制數度，議德行。」</p>	<p>澤之容水有限，盈則溢，中則平，節之象也。君子節天下有道，曰制數度，議德行。(頁 673)</p>	<p>澤之容水有限，過則盈溢，是有節，故為節也。君子觀節之象，以制立數度，……(頁 526)</p>
<p>62.〈小過·大象〉曰：「山上有雷，小過；君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」</p>	<p>山上有雷，過常之象，曰小過。(頁 674)</p>	<p>雷震於山上，其聲過常，故為小過。(頁 541)</p>
<p>63.〈既濟·大象〉曰：「水在火上，既濟；君子以思患而豫防之。」</p>	<p>水火既交，各得其分，曰既濟。(頁 674)</p>	<p>水火既交，各得其用為既濟。(頁 549)</p>
<p>64.〈未濟·大象〉曰：「火在水上，未濟；君子以慎辨物居方。」</p>	<p>水火不交，不相濟為用，曰未濟。……火在水上，非其處也。君子觀其處不當分之象，慎而處之，辨其當各居其方，使不相犯，所以待其濟也。(頁 675)</p>	<p>水火不交，不相濟為用，故為未濟。火在水上，非其處也，君子觀其處不當之象，以慎處於事物，辨其所當，各居其方，謂止於其所也。(頁 557)</p>



綜合上表所述，以上除〈乾〉、〈坤〉、〈小畜〉、〈泰〉、〈否〉、〈謙〉、〈豫〉、〈隨〉、〈噬嗑〉、〈大畜〉、〈離〉、〈遯〉、〈晉〉、〈鼎〉和〈中孚〉十五卦之大象外，其餘四十九卦之大象，無論是在卦象的解析或卦義的部份或整體的闡述上，皆依《程傳》作解，其數可謂繁多。

(二) 本於《周易本義》

除了依據《程傳》，根據朱子《周易本義》作解者也為數不少，茲列表以對比之。

	〈大象義述〉	《周易本義》
2. 〈坤·大象〉曰：「地勢，坤；君子以厚德載物。」	……其勢順，則見其高下相因之無窮。(頁 653)	……而言其勢之順，則見其高下相因之無窮，……(頁 299)
3. 〈屯·大象〉曰：「雲雷，屯；君子以經綸。」	君子觀〈屯〉之象，經綸天下之事，以濟其難，……(頁 654)	經綸，治絲之事。(頁 300)
6. 〈訟·大象〉曰：「天與水違行，訟；君子以作事謀始。」	……能謀始以絕訟端，……(頁 655)	天上水下，其行相違。作事謀始，訟端絕矣。(頁 304)
12. 〈否·大象〉曰：「天地不交，否；君子以儉德避難，不可榮以祿。」	天地否塞，君子道消，小人得志之時。故宜收斂其德，以避小人之難。(頁 656)	收斂其德，不形於外，以辟小人之難，人不得以祿位榮之。(頁 311)
13. 〈同人·大象〉曰：「天與火，同人；君子以類族辨物。」	天與火，其性俱上，故為同人。(頁 657)	天在上而火炎上，其性同也。(頁 311-312)
14. 〈大有·大象〉曰：「火在天下，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。」	火在天上，所照者廣，大有之象。(頁 657)	火在天上，所照者廣，為大有之象。(頁 313)
15. 〈謙·大象〉曰：「地中有山，謙；君子以裒多益寡，稱物平施。」	以卑蘊高，謙之象也。……損高益卑，以趨於平，謙之意也。(頁 657)	以卑蘊高，謙之象也。……損高增卑，以趨於平，亦謙之意也。(頁 314)



18.〈蠱·大象〉曰：「山下有風，蠱；君子以振民育德。」	山下有風，蠱，風旋而物撓亂，物壞而有事之象，故曰蠱。(頁 658)	山下有風，物壞而有事矣。(頁 317)
24.〈復·大象〉曰：「雷在地中，復；先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」	陽始於下，動而未發，復之象也。先王觀復之象，安靜以養之，順天道也。(頁 660)	安靜以養微陽也。(頁 323)
28.〈大過·大象〉曰：「澤滅木，大過；君子以獨立不懼，遯世無悶。」	……澤者，滋養於木，木反為澤所滅，大過之象。……(頁 662)	澤滅於木，大過之象也。(頁 327)
29.〈坎·大象〉曰：「水洊至，習坎；君子以常德行，習教事。」	……蓋治己治人，皆必重習，然後熟而安之，……(頁 662)	治己治人，皆必重習，然後熟而習之。(頁 328)
43.〈夬·大象〉曰：「澤上於天，夬；君子以施祿及下，居德則忌。」	澤，水之聚也，而上於天，決潰之義。君子觀決上而注下之象，則施布其祿，澤以及於下也。(頁 667)	澤上於天，潰決之勢也。施祿及下，潰決之意也。(頁 342)
47.〈困·大象〉曰：「澤水，困；君子以致命遂志。」	水下漏，則澤上枯，困乏之象。……致命，猶委命於人，不復為我所有。(頁 668)	水下漏，則澤上枯，故曰：「澤无水」。致命，猶言授命，言持以與人而不之有也。(頁 345)
49.〈革·大象〉曰：「澤中有火，革；君子以治曆明時。」	……四時之變，革之大者。……(頁 668)	四時之變，革之大者。(頁 348)
54.〈歸妹·大象〉曰：「澤上雷，歸妹；君子以永終知敝。」	雷動而澤隨，男動而女說，以少女從長男，故曰歸妹。……君子視其始合之不正，知其終之有敝也。(頁 672)	雷動澤隨，歸妹之象。君子觀其合之不正，知其終之有敝也。(頁 353)
58.〈兌·大象〉曰：「麗澤，兌；君子以朋友講習。」	兩澤相麗，互有滋益之象。(頁 673)	兩澤相麗，互相滋益。(頁 357)
61.〈中孚·大象〉曰：「澤上風，中孚；君子以議獄緩死。」	風感水受，中孚之象。君子體天地好生之德，而議獄緩死，中孚之意也。(頁 673)	風感水受，中孚之象。議獄緩死，中孚之意。(頁 359)



以上龍溪依朱子作解者共有十七卦之大象，它們分別是：〈坤〉、〈屯〉、〈訟〉、〈否〉、〈同人〉、〈大有〉、〈謙〉、〈蠱〉、〈復〉、〈大過〉、〈坎〉、〈夬〉、〈困〉、〈革〉、〈歸妹〉、〈兌〉和〈中孚〉卦之大象。

綜上所述，龍溪在〈大象義述〉的詮釋上固然其字句和《程傳》及《周易本義》多所雷同，甚至有完全一樣者，但是此只就其相同處而檢視之。此中，筆者尚未能尋繹及建立其取捨程朱的標準，換言之，其何時取程朱之解或不取程朱之解，是否有其一貫的理路或一致性，殊難定論。現只能提出此現象而概述之。

此外，龍溪解〈大象〉時和程朱在字句上的雷同或字義上的雷同，未必代表思想詮釋系統上就與程朱相同，龍溪之詮釋內容還是有許多異於二人之處，以下將展示龍溪獨異之心學詮釋。

三、〈大象義述〉之心學內涵舉隅

雖然〈大象義述〉頗受《程傳》和《周易本義》的影響，然龍溪並非完全採用二賢之說法，而是既有繼承，復有創新。此創新即顯示在其心學易理的注入與解說中，以下就舉其要者而論。

（一）由〈乾〉之大象以論心之本體

〈乾〉之大象曰：「天行健，君子以自強不息。」龍溪由此論〈乾〉為「無欲者，心之本體」，他說：

乾，天德也。天地靈氣，結而為心。無欲者，心之本體，即所謂乾也。天德之運，晝夜周天，終古不息。日月之代明，四時之錯行，不害不悖，



以其健也。聖德之運，通乎晝夜，終身不息。堯舜兢業，文王緝熙，孔子不厭不倦，同乎天也。賢人以下，不能以無欲，非強以矯之，則不能勝。故曰：自勝者強。所欲不必沉溺，意有所向便是欲。寡之又寡，以至於無。人以天定，君子之強，以法天也。⁹

〈乾〉為天德，無欲之心體即良知，亦為天德。天德剛健不已，聖人至誠，其德同於天，亦乾健不息。聖人之同乎天乃因其無欲，賢人以下則因有欲而不能復天德。欲其實是指欲念，蓋心體至善，人之意在發動時則有誠與不誠之分，若意不直由心體而發則意不誠，不誠之意即生出欲念，而由欲念遂牽引出各種惡行，故根本解決之道就落在減少欲念的努力上。龍溪又說：

乾之為卦，或潛或見，或惕或躍，或飛或亢，位雖有六，不過出處兩端而已。內體主處，外體主出。潛，處之極也；亢，處之窮也。見與飛，上下之交也；惕與躍，內外之際也。六者，君子終身經歷之時也。知處而不知出，此心固也；知出而不知處，此心放也。皆所謂意必也。乘龍御天，莫大於時，君子素位，無入而不自得，以其無時而非學也。良知者，氣之靈，謂之乾知，亦謂之明德。大明終始，明乎此而已，君子之學也。故曰君子以此洗心，退藏於密。密之時義，大矣哉！¹⁰

以上龍溪區分〈乾〉卦六爻為內卦主處，外卦主出。此六爻，反映了君子一生的經歷，故人應重視〈乾〉卦的啟示，知處知出。就良知言，人如果只知處不知出，那是固守住良知的寂然不動；如只知出不知處，則是讓良知淪為感而遂通的放逸。故人要兼顧出與處，才能保任住良知寂然不動的體、感而遂通之用。

⁹ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 652。

¹⁰ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 653。



〈乾·象〉所言之「大明終始」，即明此良知明德。故君子以乾卦的義理，提醒人對於良知要從其寂感處把握之，並要時時努力持守良知這密奧。

（二）由〈蒙〉之大象以論赤子之心

〈蒙〉之大象曰：「山下出泉，蒙。君子以果行育德。」龍溪以為赤子之心就是「蒙」，也就是良知良能。因「蒙」是「聖之基」而非「昏昧」，故於此要修養保任而非如世人般對其採取「妄意開鑿」之功夫，龍溪說：

夫純一未發之謂蒙，蒙者，聖之基也。防未萌之欲，弗使牴於外誘，保未發之中，弗使驚於異趨，貞之養之，自然可入於聖，此果行育德之功，學之脈也。自蒙之義不明於世，世之學者以蒙為昏昧，妄意開鑿，計算營為，助成機智，汨以泥沙之欲，決以東西之趨，反使純一之體濶，清靜之源窒。非徒無益，而害之也。夫聖功之要，全在於蒙。……赤子之心，即所謂蒙。良知良能，人所固有。¹¹

君子如要達致果行育德之功，其要即在令欲念不萌。吾人之原初一念，本為清淨，然因欲望之夾雜，故成欲念。欲念總在無時無刻誘人而不返，故根本之道在於令其不生，不生則不擾。此外，對於未發之中應加以保任，除令其勿放失勿為外誘所奪外，並應以正道養之，如此即可入聖。

（三）由〈隨〉之大象以論息

〈隨〉之大象曰：「澤中有雷，隨。君子以嚮晦入燕息。」龍溪就此賦於息有止息、生息二義，他說：

¹¹ 同上注，頁 654。



君子觀象而得息之義，人之息與天地同運。孟子曰：「日夜所息。」息者，生生之機也。觀之於夕，羣動息矣，然後真機回復，而為朝；觀之於晦，六陰息矣，然後真陽逆受，而為朔。……顏子如愚，三月不違，三月一息也。

日月而至，日月一息也。堯之允恭，舜之玄德，文之不顯，孔之無知，羣聖息也。專而直，翕而闢，天地一息也。尺蠖之屈，龍蛇之藏，萬物一息也。

通古今於一息，萬年一息也。……息者，範圍三教之宗也。息有二義，有止息，有生息。如冰之凝，而時釋也；如蟲之蟄，而時啟也。此造化出入之機，聖人至誠無息之學，君子自強不息之功。¹²

息並非休息，而是「生生之機」，此可自息之生息止息得知。息之止息如「冰之凝」、「蟲之蟄」，其生息如冰之釋、蟲之啟，可見止息緊扣生息而言，而有止方有生，止息中即有生息。故止不是停止，而是具有生生不息之機。就天地言，其息是見於夕、晦時的止息，以及朝、朔時的生息。在人之息而言，以顏回為例，其於師門教誨不違如愚，三月不違仁，是為「三月一息」。其餘孔門弟子則日月或至於仁，是為「日月一息」。故他們的止息是在仁，亦即良知；他們的生息則在由仁所生所攝的各種道德行為上。群聖之息亦同。總之，龍溪認為息既然具有能止能生的特性，而此實同於良知的即寂即感，就此點言息可視為良知，故視息為「範圍三教之宗」。

¹² 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 658。



(四) 由〈復〉之大象以論復性

〈復〉之大象曰：「雷在地中，復。先王以至日閉關，商旅不行，後不省方。」
〈復〉為一陽動於下，龍溪解析曰：「陽始於下，動而未發，復之象也。……夫貫動靜，徹終始，無一息之或已者，天地生物之心也。……氣機隱伏，人不可得見，迨至復時，靜而方動，動而未發，天地生物之心也。……生理本不息。有息焉者，人欲間之耳。日夜之所息，保護愛養，平旦清明之氣，不為旦晝之所牿亡，君子復性之功也。」¹³可見復為「天地生物之心」，它是生生不息的，正處於始動而未發之際。就人而言，復為人心中之真陽，乃最初無欲之一念。¹⁴良知本不息，但因人欲的影響，因而不能自然發用。故應效法孟子善加保護愛養此平旦清明之氣，能如此即回復本性。龍溪又申論曰：

聖人無復，以未嘗失也。失而後有復，復者善端之萌，入聖之機。復之義，初九為不遠復者。過未離於心，而亟復之，故能不祇於悔而吉。二為休復，切比於初，志在從陽，復之休美者也。三為頻復，以陰躁處動極，復之頻數而不固，過在失，不在復也。四為獨復，處羣陰之中，獨能下應於陽，不亂羣也。五為敦復，以中順之德處尊位，敦篤於復者也。上為迷復，迷復者，非迷而不復，以其求復而失其主本，逾求復而逾遠於道，故曰「迷復之凶，反君道也」。學者能以初復自修，法於休，戒於頻，勉於獨，中德自考而不為迷復之凶，善於復者也。¹⁵

「《易》為君子謀」。「復，其見天地之心」。「良知者，造化之靈機，天地

¹³ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 660。

¹⁴ 龍溪認為：「最初一念，即《易》之所謂復，……」參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·南雍諸友鷄鳴憑虛閣會語》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷五，頁 112。

¹⁵ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 660-661。



之心也」。《復》之六爻皆發此義。初復者，復之始，纔動便覺，纔覺即化，一念初機，不待遠而後復，顏子之所以修身也。學貴近仁，二比於初，謂之休復。學務於恒，三失於中正，謂之頻復。四處羣陰之中，志應於初，謂之獨復。敦復者，服膺勿先，篤於復也，故曰「敦復無悔，中以自考也」。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」。¹⁶

以上龍溪除闡述〈復〉卦大象之義，並對〈復〉卦六爻加以解說。其中，他對於六二、六三、六五三爻之說明皆承《程傳》而來。六二「為休復，切比於初，志在從陽，復之休美者也。」《程傳》於「六二：休復，吉。」句下注曰：「二雖陰爻，處中正而切比於初，志在從陽，能下仁也。復之休美者也。」六三「為頻復，以陰躁處動極，復之頻數而不固，過在失，不在復也。」《程傳》於「六三：頻復，厲，无咎。」句下注曰：「三以陰躁處動之極，復之頻數而不能固者也。……過在失而不在復也。」六五「為敦復，以中順之德處尊位，敦篤於復者也。」《程傳》於「六五：敦復，无悔」句下注曰：「六五以中順之德處君位，能敦篤於復善者也，故无悔。」¹⁷從以上的對比來看，對於爻義之說明兩者不只是意思相同，甚至連字句也高度近似。

復次，此則引文勉人復性，展示出復性的過程。聖人至誠無息，沒有過失故不須求復，一般人因有過失故須求復。人因有資質之優劣，故復性之功不同。〈復〉之初九是「不遠復」，以顏回為例，他的不遷怒不貳過，並非說他沒有怒

¹⁶ 參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·建初山房會籍申約》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷二，頁 50。

¹⁷ 詳參程頤著、黃忠天註評：《周易程傳註評》，（高雄：復文圖書出版社，2006），卷三，頁 215-217。



與過，而是指他在怒與過初生未離心之時，當下察覺出而修正之，此即「纔動便覺，纔覺便化，一念初機，不待遠而後復」，故能復其良知。六二為「休復」，六二比於初九，勉人親近仁德之人。六三為「頻復」，六三以陰爻而處陽位乃為失位，喻人處於擾動的環境，雖多次求復然不得，故其過在於沒有恒心，而不在求復之舉，故勉人應持守恆常。六四為「獨復」，此爻雖處羣陰之中，但不與羣陰相應，故不為羣陰所亂，反獨能和初九相應，故此勉人要獨善其身。六五為「敦復」，此爻以柔順而居尊位，欲人以敦厚篤誠之道復其善性。上六為「迷復」，龍溪不取程伊川「迷而不復」之義，¹⁸而是指在欲念充斥之下，雖欲求復而沒有良知作主。

（五）由〈咸〉之大象以論心之虛和何思何慮

〈咸〉之大象曰：「山上有澤，咸。君子以虛受人。」龍溪由此論述了人心之虛和修養功夫的何思何慮，龍溪說：

山澤通氣，以山之虛，配以澤之潤。惟虛故通，實則不通矣。故曰竅於山川。君子觀山澤通氣之象，虛其中以受人。虛者，道之源也。目惟虛，故能受天下之色；耳惟虛，故能受天下之聲；心惟虛，故能受天下之善。舜居深山，心本虛也。一有感觸，沛然若決而莫禦，以虛而受也。目存青黃，則明眩而不能辨色；耳存清濁，則聰聵而不能別聲；心存典要，則心窒而不能通變。君子之學，致虛所以立本也。¹⁹

君子觀象玩辭，領悟到唯有山之虛方有山澤通氣的可能，故虛才能通，虛才能生實。就人而言，唯有目、耳、心之虛方能容受天下之聲色與美善。若目、耳、

¹⁸ 同上注，頁 218。

¹⁹ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 663。



心都實的話，即「目存青黃」、「耳存清濁」、「心存典要」，則不能發揮各自的功用，故人應求心之致虛。一旦心能處於虛的狀態，則可接受天下之善言善行。龍溪復申說何思何慮之義：

咸者，無心之感，虛中無我之謂貞。貞則吉而悔亡。無心之感，所謂何思何慮也。著於思慮，則為憧憧。何思何慮，乃學者用功之節度，非指聖學之成功也。……何思何慮之旨，備於《繫辭》。何思何慮，非無思無慮也。直心以動，出於自然，終日思慮而未嘗有所思慮。觀之造化，日月往來，相推而明生焉，寒暑往來，相推而歲成焉。出於自然，未嘗有所思慮也。²⁰

何思何慮出於〈繫辭〉，〈繫辭下〉曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。」²¹這解釋了〈咸〉九四爻辭：「憧憧往來，朋從爾思。」之義。就〈咸〉卦言，龍溪以為何思何慮即是〈咸〉卦的無心之感，即良知的感應。何思何慮不是沒有思慮，而是思慮順著良知起用，出於自然。此出自良知應事時自然發用的思慮，它是隨起隨滅，毫不造作拖帶，就如日月寒暑往來般自然，故曰「終日思慮而未嘗有所思慮」。

進一步言，何思何慮即「思慮未起」之意，龍溪說：

「思慮未起」，乃邵子先天心法，即吾儒「何思何慮」之旨，非對已起而言也。思是心之職，不思便是失職。慮，思之審也。未起云者，終日思

²⁰ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 663。

²¹ 王弼、韓康伯注、孔穎達疏 十三經注疏整理委員會整理：《十三經注疏·周易正義》，（北京，北京大學出版社，2000），卷八，頁 358。



慮而未嘗有所思慮，非不思不慮也。……此等處正好默識。若不轉念，一切運謀設法皆是良知之妙用，皆未嘗有所起，所謂百慮而一致也。纔有一毫納交要譽惡聲之心，即為轉念，方是起了。²²

今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，乃其最初無欲一念，所謂元也。轉念則為納交要譽、惡其聲而然，流於欲矣。²³

心的職責是思，它不思就失職。心之思慮本於良知之妙用而發，故見孺子將入井則自然生起怵惕惻隱之心，進而設法營救，這是「不轉念」，也就是「思慮未起」。若心之思不是順承良知而來，被欲望牽引，人就會只想到在救人的過程中圖得利益，或欲與孺子之父母結交，或是要在鄉黨朋友間博得好名聲，或是厭惡孺子之求救聲，這就是「轉念」，即「思慮起了」。²⁴

（六）由〈鼎〉之大象以論聚畜

〈鼎〉之大象曰：「木上有火，鼎。君子以正位凝命。」龍溪據此而特言凝，並取凝為聚畜之義，他說：

凝之一字，聖學之基。無極二五，妙合而凝，故曰「苟不至德，至道不凝焉」。凝者，聚畜之義。陰陽之精，凝而為日月，故能得天而久照，造化之功也。尺蠖不屈，則不信；龍蛇不蟄，則不啟。萬物且然，而況於人乎！夫萬物皆備於我，反身而誠則樂，誠斯凝矣。凝目睛，始能善萬

²² 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·書見羅卷兼贈思默》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷十六，頁472-473。

²³ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·南雍諸友鷄鳴憑虛閣會語》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷五，頁112。

²⁴ 詳參彭國翔：《良知學的展開》，（北京，三聯書店，2005），第三章〈王龍溪的致良知工夫論〉，頁119-121。



物之色；凝耳韻，始能善萬物之聲。天聰明也，故君子不重則不威，厚重威嚴，正其作居之位。凝者，學之固也，以忠信為主本。忠信者，凝之質也。²⁵

此表示無凝不成物，蓋陰陽之精要凝聚方能成日月，人之耳目也要凝聚方能善聽萬物之聲、善辨萬物之色。而君子致良知以凝命，²⁶其入手處則在主忠信。由致良知和主忠信，君子凝聚精神，成其厚重威嚴，故云「凝者，學之固也」。

（七）由〈艮〉之大象以論不出位之思

〈艮〉之大象曰：「兼山，艮。君子以思不出其位。」龍溪由此申論不出位之思，龍溪說：

上下皆山，故有兼艮之象。兩雷兩風，兩火兩水，兩澤，皆有往來之義。唯兩山並峙，不相往來，止之象。心之官則思，以思為職，位所居之位，不出其位，猶云止其所也。不出位之思，謂之正思。如水鑒之應物，而常止也。如日月之貞明，變化云為，萬物畢照，而未嘗動也。思者，心之用。思不根於心，謂之忘，謂之憧憧，便是廢天職。《洪範》五事，貌言視聽，皆本於思。思曰睿，睿作聖。故曰思者聖功之本。思不可以有無言，著於無思，即為沉空；著於有思，即為逐物。無思而無不通，千聖之絕學也。先儒謂萬事各有其所，得其所則止而安。不出位，如素富貴，行乎富貴，素貧賤，行乎貧賤之類。專以應跡而言，未明思之本旨。

²⁵ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 670。

²⁶ 龍溪說：「良知者，離明之體，天聰明之盡。致良知則天命在我，宛然無思無為，不出其位，而萬善皆歸焉。所謂凝命也。」參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·凝道堂記》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷十七，頁 480。



然不出位之思，即不願乎外之意。心與跡，非判為兩事也。²⁷

〈艮〉卦卦象為兩山相重，山代表止，故兩山止而不相往來，不往來也就不生感應。由此，龍溪以為心也應有止的一面。而心之官為大體，以思為職責，這是心之作用。思原以不出其位為其本份，也就是根於心而發之思，才是止於其所。止於其所之思為「不出位之思」，亦稱「正思」。「不出位之思」並非完全死靜，它是事物來時而起感應，呈顯萬事萬物之原貌而不被其牽引。此種思不是無思，也不是有思。若言此思為無，則它一直處於寂然不動的狀態，是為「沉空」；若言其為有，則它只是不斷與物相感，流於「逐物」。故思是統合有無，不落於任何一邊的。

復次，對於程頤所言：「夫有物必有則，父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬，萬物庶事，莫不各有所，得其所則安，失其所則悖……」²⁸「萬事各有所，得其所，則止而安。」²⁹龍溪批評了伊川所言之止之義。蓋程頤之解只在跡上言，也就是他乃就萬事萬物之應在其所屬之位子上去論，實則應從根本上，即從心去探討止於其所之義。由此可知，龍溪之論是由心統跡，蓋心不出其位，自然其所應之事雖千殊萬異但皆能令其安居其位，相較於伊川要求每一件事都安在其位的繁瑣，如此做法是較易簡的。龍溪又說：

艮，止也。艮其背，止其所也。耳目口鼻，四肢之發用，皆在面。惟背為不動，故以背取象。背雖不動，而五臟皆係於背。九竅百骸之滋潤，皆為之輸。是以無用為用也。目之視色，如視以背，則目不為色所引，而視止於明矣；耳之聽聲，如聽以背，則耳不為聲所引，而聽止於聰矣。

²⁷ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 670-671。

²⁸ 程頤著、黃忠天註評：《周易程傳註評》，（高雄：復文圖書出版社，2006），卷六，頁 458。

²⁹ 同上注。



陰陽和則交，謂之和應；不和則不交，謂之絕應。艮之上下，陰應於陰，陽應於陽，若相敵然，應而不和，是為敵應。和應，俗學也；絕應，禪學也；不墮二見，應而不留，忘己忘物，聖人之學也。視思明，聽思聰，是為不出位之思，非深於《易》者，其孰能知之？³⁰

由「艮其背，止其所」，龍溪認為耳目若知道止於其所，則不會被聲色所誘，而能發揮其功用而「止於明」、「止於聰」。耳目之官不能思，易於被外物引誘，然若能由心之官統領，由大體統小體，回歸到不出位之思，這就是止於其所了。再者，龍溪又提出了和應、絕應和敵應。和應是指心和萬物相感應後而沾滯其上，這是放失其心。絕應是指和外物相隔，斷絕感應，這是枯守其心。敵應迥異二者，乃指在和萬物起感應後，自做主宰，不為物誘，不為境遷。³¹而顯然的，龍溪是主張敵應的。敵應其實也就是不出位之思的另一種描述。

四、結語

從以上的探討可知，龍溪撰作〈大象義述〉時深受程頤《程傳》和朱子《周易本義》的影響。經過一一的對比，龍溪對於大象之解義受程頤影響者有四十九卦之多，而他依據朱子作解者亦有十七卦之夥。他之所以廣採二人之說，筆者推斷原因有二：一是受到其師陽明解《易》的影響，二是《易程傳》和《周易本義》本身性質所致。就前者言，陽明雖然反對程朱，然其解《易》亦多有參照程伊川和朱子之處。³²既有前例在先，龍溪在解《易》時自然就因襲其師的

³⁰ 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·附錄一》，（南京，鳳凰出版社，2007），頁 671。

³¹ 龍溪說：「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。」參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·答章介庵》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷九，頁 211。

³² 詳參朱伯崑：《易學哲學史》第三卷，（北京，華夏出版社，1995），〈王畿的易說〉，頁 216-



作法。就後者言，《程傳》和《周易本義》堪稱良注，乃儒家解《易》的代表性傳注之一，參考價值頗高，故龍溪採用其中的義理亦不為奇。

雖然本文在文始將龍溪的〈大象義述〉的義理和《程傳》、《周易本義》一一比對出來，顯示出龍溪對二者的確多所繼承，此為其同；然其易學要旨實重在從多方面反覆申說良知的內涵，此為其異，亦為其特色所在。從由〈乾〉之大象以論心之本體，由〈蒙〉之大象以論赤子之心，由〈隨〉之大象以論止息、生息，由〈復〉之大象以論復性，由〈咸〉之大象以論心之虛和何思何慮，由〈鼎〉之大象以論凝聚，由〈艮〉之大象以論不出位之思可知，諸卦之大象皆扣緊良知申說。簡言之，其論易不過是一心的展現，《易》所論不過是一良知而已，這從「易，心易也，以易為書則泥，是皆未明於大易之過也。」³³「易即良知也」³⁴「良知是貫串六經之樞紐，故曰：『六經皆我注腳。』」³⁵等亦可得知。如此詮釋，其優點易於讓人在入手之初就理解與掌握《易經》中的道德意識，但其所論較少著墨於象數，純以良知解易，這種泛道德的解說確實會窄化易學的內容。固然，龍溪之解不離孔門義理，但過度的強調良知，認為良知可以代表整部《易經》，忽略了卦爻等的易學知識，對於《易經》的理解畢竟是不夠周全的。其實，即使是以義理解易的大家如王弼、程頤、朱熹，他們亦重視象數、不廢象數，觀察王弼和程頤的易注以象數解易，朱子《周易本義》亦秉持調和義理和象數的立場即可知。而龍溪之以良知解易，將讓學易者誤以為學習《易

218。

³³ 參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·易與天地准一章大旨》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷八，頁183。

³⁴ 參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·答季彭山龍鏡書》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷九，頁214。

³⁵ 參王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集·水西精舍會語》，（南京，鳳凰出版社，2007），卷三，頁60。



經》只是為了要體證良知，或是體證了良知即可拋棄《易經》，甚至是只要證悟良知連《易經》也可不用學習，此實極易犯上「束書不觀」之流弊。

總而言之，〈大象義述〉是一篇綜合心學家和程朱的義理的易著，而以心學解易為其最大特色。

徵引書目(依筆畫排列)

一、專書

1. 王守仁著 吳光等編校：《王陽明全集》(下)，上海：上海古籍出版社，1992年12月第1版。
2. 王弼、韓康伯注、孔穎達疏 十三經注疏整理委員會整理：《十三經注疏·周易正義》，北京：北京大學出版社，2000年12月第1版。
3. 王龍溪著 吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月第1版。
4. 方祖猷：《王畿評傳》，江蘇：南京大學出版社，2001年5月第1版。
5. 永瑢等撰：《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965年6月第1版。
6. 朱伯崑：《易學哲學史》第三卷，北京：華夏出版社，1995年1月第1版。
7. 朱熹：《宋刊周易本義》，據宋咸淳元年吳革刻本影印，福州：福建人民出版社，2008年8月第1版。
8. 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版。
9. 吳雁南等主編：《中國經學史》，福建：福建人民出版社，2001年9月第1版。



版。

10. 張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，1974年4月第1版。
11. 陳來：《宋明理學》，上海：華東師範大學出版社，2004年3月第1版。
12. 黃宗羲著 沈盈芝點校：《明儒學案》上冊(修訂本)，北京：中華書局，1985年10月第1版。
13. 黃慶萱：《周易縱橫談》，臺北：三民書局，1995年3月初版。
14. 彭國翔：《良知學的展開》，北京：三聯書店，2005年1月第1版。
15. 程頤著、黃忠天註評：《周易程傳註評》，高雄：復文圖書出版社，2006年3月初版。

二、論文

(一) 期刊論文

1. 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。
2. 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。
3. 戴璉璋：〈王陽明與周易〉，《中國文哲研究集刊》第十七期，2000年9月，頁389-403。

(二) 學位論文

1. 陳明彪：《王龍溪心學易研究》，(臺北，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2002)。

