臺大文史哲學報　第七十六期
2012年5月　　頁29~66
臺　灣　大　學　文　學　院

# 心學《易》中的陰陽與卜筮
## ——以季本為核心*

賀　廣　如**

## 摘　要

本文以明代王門學者季本之《易》學為核心，探討在慈湖學興起的學術氣氛中，季本為對治時弊而提出龍惕說。其說根柢為《易》，所論以主宰為尊，自然為從，以及陽善陰惡等議題，引發同門許多討論，尤其王龍溪與鄒東廓對於陰陽問題再三致辯。本文檢視《易學四同》與《說理會編》二書，得知部分內容雖延續龍惕說，但亦嘗試修正陰柔評價，足見同門論辯之啟發。而其卜筮論，具濃厚心學色彩，將占得之幾與獨知結合，內化占卜為一道德檢視過程，以呈現良知靈明，並貫徹彭山對主宰與惕然的主張；同時，通貫伏羲、文王、周公、孔子四聖之《易》，謂之「四同」，以對抗朱子四聖各異之說；且其著法主張，亦與朱子有別。要之，季本之《易》學，在心學《易》的發展脈絡，乃至明代學術思想的演變中，均具重要價值。

關鍵詞：季本（季彭山）　易學四同　龍惕　楊簡（楊慈湖）　著法

臺灣大學學術期刊資料庫

100.12.14 收稿，101.4.25 通過刊登。
*　本文承蒙兩位匿名審查者惠賜寶貴意見，謹此致謝。
** 國立中央大學中國文學系副教授。

# 一、前言

以心學角度詮釋《易經》，自南宋以來，已有楊簡（慈湖，字敬仲，1140-1225）之《楊氏易傳》首開其宗，《四庫全書總目》謂其書乃心學《易》流別之始。[1] 洎明代王學大興，在陽明（1472-1528）的嫡傳弟子之中，諸人雖屢於書信、講學中論《易》，但有《易》學專著者並不多，如王龍溪（畿，1498-1583）亦僅有〈大象義述〉一卷，但季本（1485-1563）不僅有《易學四同》八卷、《別錄》四卷專論《易經》，甚至還遍注五經，著書凡百廿卷，為王門諸子中之異數。值得一提的是，《易學四同》不僅以心學解說《易經》；在《別錄》中，還深入討論了一般心學家罕及的圖象與蓍法，並與心學做了相當程度的聯結，為象數領域注入了心學的色彩，在《易》學發展史的脈絡中，彌足珍貴。

季本，字明德，號彭山，浙江會稽人，少師王司輿，[2]後師事陽明。弱冠領鄉薦，尋丁父母憂，家居十二年。正德十二年（1517）進士，授建寧府推官，召拜侍御史，歷官揭陽、弋陽、蘇州、辰州、吉安等地，終長沙太守。在官凡二十餘年，所至輒聚徒講學，績甚眾然。其講學於青原山時，學者多以自然為宗，彭山懼其浸失師門之旨，因為「龍惕說」以救其弊，同志或然或否，終自信其說，不為所動。享年七十有九。[3]

彭山所主之「龍惕說」，出自《易》乾卦九三爻辭，[4]乃針對時弊而發，尤

1 清．紀昀等，〈經部．易類三〉，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965），卷 3，頁 16 上。按：《四庫總目》謂楊簡《楊氏易傳》與王宗傳《童溪易傳》二書乃心學《易》流別之始，唯王氏《童溪易傳》思想實非心學之屬，學者已有專文討論，詳參賀廣如，〈心學《易》流別之始——《童溪易傳》定位商榷〉，《漢學研究》29 卷 3 期（2011 年 9 月），頁 267-302。

2 清．黃宗羲，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》（臺北：華世書局，1987），卷 13，頁 271。

3 關於彭山生平，詳參彭山門人明．張元忭，〈季彭山先生傳〉，《不二齋文選》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997，《四庫全書存目叢書》據湖北省圖書館藏明萬曆張汝霖汝懋刻本影印），卷 5，頁 22 上至 27 上（總頁集 154-437~154-439）。按：文中「績甚眾然」，原文作「績甚毅然」，其意費解，今據《國朝獻徵錄》引文改。詳見明．焦竑編，〈長沙守季彭山先生本傳〉，《國朝獻徵錄》，收入《明代傳記叢刊》（臺北：明文書局，1991）第 113 冊，卷 89，頁 27 下（總頁 113-423）。

4 乾卦九三爻辭云：「君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」乾卦除此爻外，均以龍喻，如潛龍、飛龍、亢龍等。彭山所謂「龍惕」二字，便是以「龍」結合九三爻之「惕」，

臺灣大學學術期刊資料庫

其力斥慈湖之近禪。此說引起當時同門諸子的討論，如王龍溪、鄒東廓（守益，1491-1562）等人，均與之論辯，尤其對於《易》學中的陰陽概念，更有深入的討論，於是遂有《龍惕書》之編纂。[5]「龍惕說」乃彭山學問宗旨所在，今觀其以乾卦爻辭標目，便可知彭山於諸經之中，尤重《易》學。在《龍惕書》之後的二十多年，彭山完成《易學四同》及《別錄》的撰作，將師門心學宗旨灌注其中，形成獨特的《易》學觀點。

本文以季本為核心，探討心學《易》中的兩大部分，一是心學《易》中的陰陽觀，另一則是心學《易》中的卜筮論。在陰陽觀的部分，擬先由明代學者對楊慈湖的評價著手，勾勒明代嘉靖以後的學術氣氛，並藉此突顯彭山「龍惕說」形成的因由；其次，深入討論因此說而引發的論辯，並進一步檢視彭山著作中的陰陽觀是否延續了「龍惕說」的主張？而同門友人之間的論辯，對於彭山注經可能產生何種啟發？接著，在卜筮論的部分，先論述一般學者對卜筮的看法，再探討彭山如何連結卜筮與心學？而此一連結，又與彭山的陰陽觀，或是龍惕說有何關係？之後，再論述彭山如何衍生其蓍法主張。最後是結論。

## 二、由明代的慈湖評價談起

前文已言，彭山曾力斥慈湖近禪，並以「龍惕說」對治因慈湖而形成的弊端，由是可見慈湖對明代學術影響之大。慈湖乃南宋陸象山（九淵，1139-1192）之高足，為心學派的重要傳人；而彭山為陽明的門人，與慈湖同屬心學一脈，其所以力斥慈湖，目的在於釐清心學要旨，以免同門學者誤入歧途。事實上，在南宋時，朱子（熹，1130-1200）便已說過：「楊敬仲文字可毀」；[6]而批評慈湖之舉，在明代後期更是常見，關於明代後期學者對於楊慈湖的評價，大陸學者吳震曾有詳細的論述。[7]

形成因時知惕、主宰惺惺的「龍惕說」。

5 《龍惕書》原書現藏北京圖書館，縮微制品第 18019 號，明萬曆三十一年（1603）劉毅刻本。今人朱湘鈺，〈《龍惕書》與「龍惕說」議辯〉，《儒學研究論叢》第 2 輯（2009 年 12 月），頁 186-201，附錄刊載《龍惕書》原文，可詳參。按：本文所引《龍惕書》之內容，皆依朱文附錄所載，於註文中直接標明朱文頁數，以明出處。

6 宋．朱熹，《朱子語類》（北京：中華書局，1988），卷 124，頁 2985。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

吳氏指出，宋末以降，陸學不振，慈湖著作雖存世，但被廣泛閱讀的情形，應該是等到明朝嘉靖初年以後才開始；而現行《慈湖遺書》的刊本，乃嘉靖四年（1525）秦鉞所刻。[8]

不過，根據陽明的書信記載，陽明曾在正德十五年（1520）間，讀過《慈湖文集》；[9]而且《傳習錄》中亦可見陽明對慈湖的評論：

> 楊慈湖不為無見，又着在無聲無臭上見了。[10]

陽明對慈湖褒貶兼具。此段文字收錄在《傳習錄》卷下，依照卷下的收錄及編纂時間判斷，[11]此說很可能是陽明晚年見解，亦即在嘉靖初年間。

此後，嘉靖十二年（癸巳，1533）羅整庵（1465-1547）《困知記》續篇便謂慈湖以禪學誤人；[12]嘉靖十八年（己亥，1539）崔銑（1478-1541）刊印湛若水（1466-1560）之《楊子折衷》，湛氏序文中謂慈湖之書於數年之間盛行如熾，因懼其說大行，使天下皆不知道，並入於禪，故作是書。[13]魏莊渠（1483-1543）〈答崔子鍾〉一文中更明言：

> 自陽明之說行，而慈湖之書復出，禍天下殆天數邪？年兄與湛年兄辭而闢之，意則甚善，但名未正耳。何謂名？曰：慈湖之書，逆天侮聖人之書也。……校嘗謂佛氏無天，今慈湖既已叛聖人而從佛，

97 輯（1999 年），頁 68-81。

8 吳震，〈楊慈湖在陽明學時代的重新出場〉，頁 344。

9 陽明〈與顧惟賢〉一文曰：「承寄《慈湖文集》，客冗未能遍觀。」（明．王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992，卷 27，頁 1000）是文中提及「鑾輿近聞且南幸」、「近得省城及南都諸公書報云，即日初十日聖駕北還，且云船頭已發，不勝喜躍。」（頁 999）按：明武宗於正德十五年（1520）十二月甲午還京師（詳見明．董倫等修，《明武宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964，卷 194，頁 5，總頁 3635），由此判斷，是文應即作於此時。此外，〈陽明年譜〉在「十有六年辛巳，先生五十歲，在江西」條，亦載「正月，居南昌。是年先生始揭致良知之教。先生聞前月十日武宗駕入宮，始舒憂念」云云（〈年譜二〉，卷 34，頁 1278），益可輔證陽明閱及《慈湖文集》之時間點，應為正德十五年無疑。

10 明．王守仁，〈語錄三〉，《傳習錄下》，收入《王陽明全集》，卷 3，頁 115。

11 關於《傳習錄》之編纂過程，詳參陳榮捷，〈《傳習錄》略史〉，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 7-11。

12 明．羅欽順，《困知記．續篇》（北京：中華書局，1985，《叢書集成初編》據《正誼堂全書》本排印），卷 4，頁 29。

13 明．湛若水，〈楊子折衷引〉，《楊子折衷》（上海：上海古籍出版社，1997，《續修四庫全書》據浙江圖書館藏明嘉靖葛澗刻本影印），卷首，頁 6-7（總頁 257-258）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 親為之奴矣，而又呵佛罵祖，陽主聖教，欲高出一層，……此書不焚，不知顛了無限後生。校每思之，未嘗不為痛心疾首也。[14]

崔子鍾即崔銑，湛年兄即湛若水，其意蓋謂《楊子折衷》之闢慈湖，猶未能鞭辟入裏，故直言慈湖逆天侮聖人。魏文直接點出了慈湖之書所以盛行，實與陽明學大興關係密切。[15]

羅整庵、湛若水、魏莊渠俱非王門中人。若以王門而論，實亦屢有評論慈湖者，如彭山即是一例。其〈贈都閫楊君擢清浪參將序〉一文曰：

> 甲午秋，余自南禮曹謫判辰州，月山以余為同門，不恥下問，而余學尚未精，靡有麗澤之益。然是時方興慈湖楊氏之書，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。越三年，轉二吉安，乃為《龍惕書》以貽月山，亦未以為然也。雙江聶子獨深信之，則為心龍之說以發其義。[16]

此處的甲午年，為明嘉靖十三年（1534）。越三年，即嘉靖十五年（1536）。[17]由是可知，彭山《龍惕書》之出，乃明代慈湖著作興盛的時期。

而在王門之中，除彭山之外，王龍溪、鄒東廓、聶雙江（1487-1563）、錢緒山（1496-1574）、歐陽南野（1496-1554）、羅念菴（1504-1564）等人，俱有討論慈湖的言論。諸人對慈湖之見解正反面兼有，亦有部分接受、部分批評

---

14 明．魏校，〈答崔子鍾〉，《莊渠遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1974，《四庫全書》珍本五集），卷 4，頁 60 上至下。

15 日本學者荒木見悟亦有此說，詳見荒木著，〈陳北溪と楊慈湖〉，《中国思想史の諸相》（福岡：中国書店，1989），頁 159。

16 明．季本，〈贈都閫楊君擢清浪參將序〉，《季彭山先生文集》（北京：書目文獻出版社，1988，《北京圖書館古籍珍本叢刊》據清初抄本影印），卷 1，頁 849 上。

17 若以甲午年起算，三年後應為丙申年，即嘉靖十五年。鄒東廓〈復古書院記〉曾載彭山於嘉靖丙申年冬於安福復古書院建構之初，自郡署事謀於屠竹墟，並於政暇往督其役，復出板籍器用佐之。由是可知，當時彭山已轉任吉安同知。詳參明．鄒守益，《東廓鄒先生文集》（臺南：莊嚴文化事業有限有公司，1997，《四庫全書存目叢書》據北京大學圖書館藏清刻本影印），卷 4，頁 61 上（總頁集 66-31）。此外，萬曆年間所修的《吉安府志》，其〈秩官表〉中亦在嘉靖十五年載明季本，顯示彭山應在嘉靖十五年到任，詳參明．余之禎、王時槐等纂修，〈秩官表〉，《江西省吉安府志》（臺北：成文出版社，1989，《中國方志叢書．華中地方》據明萬曆十三年刻本影印），頁 15 上（總頁 97）。而大陸學者吳震亦將彭山《龍惕書》繫於嘉靖十五年，詳參吳著，《明代知識界講學活動繫年》（上海：學林出版社，2004），頁 71-72。按：此處年代之計算方式及相關資料，感謝朱湘鈺的提醒，特此誌之。

臺灣大學學術期刊資料庫

之現象，其中龍溪由於思路與慈湖相近，被雙江評為慈湖之學，故論辯尤多；諸人之評說在吳文中已有論述，此不贅舉。[18]

值得一提者，除了上述諸人，仍有許多學者對慈湖深感興趣，不斷討論慈湖學術之是非，如顧應祥（1483-1565）謂「慈湖立言太玄，未免起人頓悟之疑」；[19]顧憲成（1550-1612）亦云「慈湖并詆《通書》，穿鑿害道，可謂斯文之一厄」；[20]劉宗周（1578-1645）則論「象山言心本未嘗差，到慈湖言無意，分明是禪家機軸，一盤托出」。[21]諸人所論，大同小異，亦即以儒者本位，認為慈湖近禪，因此給予負面的評價。

其實，肯定慈湖者亦不在少數，如李卓吾（1527-1602）云：「慈湖於宋儒中獨為第一了手好漢，以屢疑而屢悟也。」[22]袁中道（1570-1623）亦曰：「儒門之學，慈湖最為光明」；[23]而明末高僧紫栢真可（1543-1603）則有〈懷楊慈湖先生三首〉，自白其學受慈湖影響極大，在慈湖過世三百多年之後，學說仍然不墜，因而還幽默地自稱乃慈湖浪裏之魚。[24]由於紫栢乃佛門中人，故在儒者眼中看來，此詩似正可坐實當時學者認定慈湖近禪的取徑。

在眾多的評價之中，部分學者特別將焦點集中在慈湖《易》學的部分。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。明代學者李開先（1502-1568）

18 吳震，〈楊慈湖在陽明學時代的重新出場〉，頁 349-353。

19 顧應祥曰：「蓋慈湖之意，本謂人心至虛至明，不可加之意；若加之意，則有意必固我之心，而非其本體矣。然其立言太玄，未免起人頓悟之疑。」詳見明．顧應祥，《靜虛齋惜陰錄》（北京：書目文獻出版社，1988，《北京圖書館古籍珍本叢刊》據明刻本影印），卷 1，頁 3 上（總頁 6）。

20 明．顧憲成，《小心齋劄記》，收入《顧端文公遺書》（上海：上海古籍出版社，1997，《續修四庫全書》據復旦大學圖書館藏清康熙刻本影印），卷 3，頁 2 下（總頁 143）。

21 明．劉宗周，〈學言上〉，《劉子全書》（臺北：華文書局，1968），卷 10，頁 9 上（總頁 579）。

22 明．李贄，〈觀音問．答澹然師之四又〉，《焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷 4，頁 169。

23 明．袁中道，〈福井先生集序〉，《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989），卷 10，頁 476。

24 茲錄其中二詩：「曾讀先生所著書，明星朗月照禪居。夜來頭面渾呈露，知我慈湖浪裏魚。」「慈湖今日尚長清，誰謂先生有死生！何處風來波浪起，依然不斷講經聲。」詳見明．釋真可，〈懷楊慈湖先生三首〉，《紫栢老人集》（臺北：新文豐出版公司，1987，《明版嘉興大藏經》據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印），卷 14，頁 30 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

曾謂「楊慈湖之《易》多有高出朱《註》之上者」，[25]給予慈湖《易》學相當好的評價；而泰州王門的耿天臺（定向，1524-1596）亦對慈湖有極高的讚譽；[26]其徒焦澹園（竑，1541-1620）不但服膺慈湖〈己易〉，更謂其師耿天臺與慈湖相類。此一比況，實將澹園對慈湖的傾慕之情，更加崇顯。[27]

日人荒木見悟曾詳細討論慈湖以心學注《易》的影響，並云不論明末諸人對慈湖或然或否，都不得不承認慈湖《易》學對後世影響極大；[28]甚至有些學者的論辯，根本就是圍繞著慈湖《易》學而開展。[29]由是可知，就明代後期心學《易》的發展情況而言，慈湖實佔有舉足輕重的地位，不容小覷。

## 三、「龍惕說」衍生的論辯

明嘉靖十五年（1536），彭山五十二歲，作《龍惕書》貽楊月山，自序云：

> ……既而慈湖楊氏之書出，先師以其順性命之理，無所勉強，謂其得心體之本然，偶有取焉。一時門人多習其說，語及學問率主自然，而勉強工夫輒為費力，則若自然無與工夫者。嗚呼！此豈先師之本教哉！余懼自然之流於無節也，則為《龍惕書》以明乾乾之義，告之同志，亦不盡以為然也。今自然之弊，有至樂便易而厭拘檢者矣，

25 李開先云：「……如經學止知尊朱子、便舉業，勿論漢疏，雖宋儒之說，置之不問，問之不知，每經止舉一家。如楊慈湖之《易》、林之奇之《書》、《詩》則王氏《總聞》、《春秋》則木訥《經筌》及魏湜之《禮記集說》，多有高出朱註之上者。」詳見明．李開先，《李中麓閒居集》（上海：上海古籍出版社，1995，《續修四庫全書》據中國科學院圖書館藏明刻本影印），卷五，頁 109（總頁 667）。按：魏湜應作衛湜。

26 耿氏云：「茲讀慈湖〈己易〉，雖與孔《易》尚隔，顧其見己貼身，不似世儒虛浮；且極直截，不似世儒纏擾。孟子後眇臻斯理者，參會得此，即庸劣凡夫，立地可以作聖。」明．耿定向，〈跋己易〉，《耿天臺先生文集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997，《四庫全書存目叢書》據南京圖書館藏明萬曆二十六年劉元卿刻本影印），卷 19，頁 12 上至下（總頁集 131-459）。

27 焦氏云：「某舊所服膺者，慈湖先生〈己易〉耳。讀老師書，反求諸心，不以卦爻求《易》。甚矣！吾師之類於慈湖先生也。」明．焦竑，〈答耿師〉，《焦氏澹園集》（北京：北京出版社，2000，《四庫禁燬書叢刊》據中國科學院圖書館藏明萬曆三十四年刻本影印），卷 12，頁 8 上（總頁集 61-101）。

28 荒木見悟，〈陳北溪と楊慈湖〉，《中国思想史の諸相》，頁 160。

29 如耿天臺與管東溟的《易》學論辯，便是一例。詳參日人荒木見悟，〈易經觀〉，《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979），頁 318-320。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 其明智之士又或務高遠，而細行不矜，其流將不入於佛老也邪？故搜葺舊言，併次同志所嘗往來論說，彙為一書，廣發先師宗旨云。[30]

此篇序文中清楚說明《龍惕書》之著作緣由，即與慈湖影響的自然之弊有關；是書之出，當時同志不盡以為然，顯示同門諸友有許多不同意見。今觀書中所收論說，涉及者有聶雙江、李古沖、薛中離（1486-1545）、鄒東廓、王龍溪、陳子虛、張陽和（1538-1588）、徐文長（1521-1593）等八人，可見此說在當時引發不少論辯；由於本文焦點集中於與《易》之陰陽概念相關者，因此僅討論龍溪和東廓二人與彭山的往來論辯，至於其他論說與爭辯內容，讀者可逕自參考朱湘鈺文，[31]此不贅述。

龍惕說的要旨，主要在以龍喻心，有別於當時學者的以鏡喻心。[32]彭山云：

> 別後見得此學主腦略真，大抵論心當以龍不以鏡。……蓋鏡者，無情之照，凡有所見皆自外來，而磨擦之功亦自外作，非己能用力也。……夫任其自妍，任其自醜，任其自去，任其自來，以是為無意必，而無所經綸裁制，則習懶偷安皆緣此起，自以為虛而不知，乃是先迷失道也。[33]

彭山以為，以鏡喻心，無由顯出心的自主能力，只能完全處於被動的順從狀態，如此易失卻主宰，猶如坤卦彖傳「先迷失道」一般。但龍溪卻對彭山之說不以為然，認為水鏡之喻，自有其意義：

> 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，無情之照，因物顯象，應而皆實，過而不留，自妍自醜，自去自來，水鏡無與焉。[34]

同樣是論物象之自去自來，彭山的著眼點在於突顯鏡之不由自主，但龍溪看重的卻是「水鏡無與」，轉而強調物象之過而不留，以此喻心之不為外物牽引，

30 明．季本，〈自序〉，《龍惕書》，頁 186。

31 朱湘鈺，〈《龍惕書》與「龍惕說」議辯〉，頁 161-185。

32 陽明後學曾有不少人討論以鏡喻心的譬喻是否適當，可參鄧克銘，〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007 年 6 月），頁 153-190。

33 明．季本，〈與楊月山龍惕書〉，《龍惕書》，頁 186-187。

34 明．王畿，〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970，《叢書彙編》據清道光二年刻本影印），卷 9，頁 14 上（總頁 601）。按：是文亦見於王龍溪，〈論龍惕書〉，《龍惕書》，頁 192。惟《龍惕書》中，「警惕」俱作「驚惕」；且部分字句亦略有出入，然大同小異，故不一一註出。

臺灣大學學術期刊資料庫

無所凝滯於中，如此反而呈現心在與物無對的同時，亦能不隨之起舞，故以「無情之照」喻之。

彭山先以「先迷失道」比喻鏡之無所經綸裁制，接著再繼續發揮對坤卦的看法：

> 《易》之坤體正言自然無為之理，此豈凶德哉！然一入於此，則聖人便有履霜堅冰之戒；而於坤之極也，以其氣勝理微，則曰「龍戰于野」。〈傳〉曰：「為其嫌於無陽也，故稱龍焉」，而龍之可見者則為乾矣。由此觀之，聖人之學止是以龍狀心也。[35]

依彭山之邏輯，以龍狀心，便是以乾狀心；至於坤體，彭山以自然無為之理詮釋之，雖未臻於凶德，但以履霜堅冰之戒連結自然無為，其對坤體發展屬負面趨向的認知，是非常明顯的。而龍溪對於彭山以自然之弊比附坤體的負面趨向，自是無法認同，指出彭山「不惟辜負自然，亦辜負乾坤」。[36]附帶一提，坤卦上六爻辭「龍戰于野」，彭山以「氣勝理微」來理解，此說涉及彭山的理氣概念，在《龍惕書》中所言有限，本文留待下節再深入討論。

針對以龍狀心，彭山再進一步深論：

> 夫龍之為物，以驚惕而主變化者也。驚惕者，主宰惺惺之謂也。因動而見，故曰驚惕。能驚惕則當變而變，當化而化，不滯於跡，不見其踪，此非龍德之自然乎？吾心剛健之象，天命之不能已者正如此，故以龍言心，或潛或見，或大或小，出則顯於天下，入則藏於無形，隨時所遇，動必惕然。……心本剛德，本自惺惺，……故學者當以主宰為的，……自然固主宰之無滯者也，然曷嘗以此為先哉！故以龍言心，則變化即自然也，而主腦則未之失，故下手工夫不待他求，觀於龍則自見矣。……夫佛老之說，豈盡詭於聖人哉？……然聖學所以不取者，為其貴自然而少驚惕也。柔道也，非剛道也；坤道也，非乾道也。[37]

以乾之六爻而言，其龍或潛或見，或躍或飛，所謂因時而惕，乃九三一爻所強調者；雖說其他五爻未必不能有時惕之功，但彭山對於乾卦之龍的認知，顯然是以九三一爻為主，並以此涵括全卦，認為龍之為物，隨時惕然。此一惕然，

35 明．季本，〈與楊月山龍惕書〉，《龍惕書》，頁 187。

36 明．王畿，〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》，卷 9，頁 15 下（總頁 604）。按：是文亦見於王龍溪，〈論龍惕書〉，《龍惕書》，頁 192。

37 明．季本，〈與楊月山龍惕書〉，《龍惕書》，頁 187。

臺灣大學學術 開放資料庫

亦如心之主宰，不失主腦。雖彭山並不否認「自然固主宰之無滯」，但堅持自然易衍生弊端，此乃坤柔之道，非乾剛之道；而心之德，只能是剛道。但龍溪對於以警惕概括龍德的認知，並不認同：

> 警惕只是因時之義，時不當，故危厲生，惟惕始可至於無咎，非龍德之全也。無欲則自然警惕，當變而變，當化而化，潛見飛躍，神用無方，則不涉蹤跡，不犯安排，吾心剛健之象，帝命之不容已者，正如此。[38]

除了不同意以警惕偏概龍德之外，相較於彭山將乾坤截然二分，是剛非柔，重主宰輕自然的取捨路徑，龍溪則主張二者宜相互為用，不應如此分疏：

> 丈又云:「龍之為物，以警惕而主變化者也」、「自然是主宰之無滯，曷嘗以此為先哉」、「坤道也，非乾道也」云云，其意若以乾主警惕，坤貴自然；警惕時未可自然，自然時無事警惕，此是墮落兩邊見解，《易》道宗原，恐未可如是分疏也。夫學當以自然為宗，警惕者，自然之用，戒謹恐懼，未嘗致纖毫力;有所恐懼，則便不得其正，此正入門下手工夫。……自古體《易》者莫如文王，文王小心翼翼，昭事上帝，迺是真自然；不識不知，順帝之則，迺是真警惕。乾坤二用，純亦不已，是豈可以先後而論哉！[39]

龍溪以文王為例，說明文王乃《易》道之最佳體現者，其人自然與警惕並行為用，相輔相成，以此證明乾坤二者無分軒輊，不應偏重。

面對龍溪的文王之例，彭山則以《易》首乾卦為據，說明乾乃學問之根本：

> 僕所以主於言龍不言鏡者，非謂驚惕時不可自然，自然時無事驚惕，誠以學者之病在於自然，而不知所惕也。……文王序《易》以乾為首，是自古學問之本在乾也，夫惟如此，而後工夫有所下手，若他卦陰陽進退，則皆乾道之變化耳。……苟失自然，正賴乾道之知惕耳，是本在乾道，不在自然也。若以自然為本，則任陰而不任陽，毫釐之差，忽不自覺；凡流於物欲，至於錮蔽而為不自然者，皆此自然者之所必致矣。[40]

臺灣大學學術期刊資料庫

38 明．王畿，〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》，卷 9，頁 15 下（總頁 604）。按：是文亦見於王龍溪，〈論龍惕書〉，《龍惕書》，頁 192。

39 明．王畿，〈答季彭山龍鏡書〉，《王龍溪全集》，卷 9，頁 14 上至下（總頁 601-602）。按：是文亦見於王龍溪，〈論龍惕書〉，《龍惕書》，頁 192。

40 明．季本，〈答龍溪書〉，《龍惕書》，頁 194-195。

彭山極力辯說，並非不重自然，只是不能以此為本，並說各卦中的陰陽進退，皆屬乾道之變化，其意實以乾道主宰一切，所有變化，皆由陽生，陰永遠只是扮演從屬的附和角色，故只能任陽不任陰；倘角色互換，任陰不任陽，以自然為本，便必定會流於物欲，弊端叢生。

很顯然，龍溪的乾坤互用、陰陽並重的主張，仍然未能說服彭山。但彭山的說法，同樣亦引起了東廓的質疑：

> 執事憂近時學者失自然宗旨，流於物欲，特揭龍德之警惕變化，以箴砭之，可謂良工苦心矣。特剛柔善惡之分，於鄙情尚未釋然，是以遲遲未敢復也。夫三才之道，曰陰陽、曰剛柔、曰仁義。仁義、剛柔、陰陽之流行中節處，為道、為善；其偏重不中節處，則為過、為不及、為惡。故乾之上九，剛也，以過而曰「有悔」；坤之六五，非柔乎？以中而曰「元吉」。君子之乾乾不息，正以能晦能顯、能屈能伸，若四時日月錯行代明，故「果行育德」，非以奮發也；「嚮晦宴息」，非以因循也；「容民畜眾」，非以兼愛也；「儉德避難」，非以為我也；「明罰勅法」，非以立威也；「議獄緩死」，非以售恩也。此皆乾德之變化，時而出之，不可以纖毫人力增損；若以剛柔蔽善惡，得無尚有未瑩乎？[41]

東廓先以〈說卦傳〉中論三才之道的內容分析，說明陰陽、剛柔、仁義三組平行的概念，皆各由兩個相對的概念組合而成；而這些相對概念，猶如四時錯行，日月代明，在不同的條件之下，各有其用，並沒有絕對的善惡。彭山任陽不任陰的主張，不免引人陽善陰惡的疑惑，亦即將相對概念絕對化，遇陽皆善，著陰必惡，難道《易》道真是如此嗎？

對於東廓的意見，彭山回應如下：

> 前領教惠感自然之說，僕以人之安於無為而無所主宰者當之，故以為有剛柔之別。今思真自然者，原不如此，尊教以為誤認自然，是也。至於陽善陰惡，則本是《易》理。柔中之善，乃亦陽剛之退；當退而無所主宰，則陰晦乘之矣！惡得為善邪！舉此而推之，他例可見。[42]

彭山此段文字，透露兩個訊息。首先，彭山同意誤認自然的含意；其次，對於

41 明·鄒守益，〈復季彭山使君〉，《東廓鄒先生文集》，卷 5，頁 34 上至下（總頁集 66-60）。按：是文亦見於鄒守益，〈又論龍惕書〉，《龍惕書》，頁 190-191。

42 明．季本，〈答東廓書〉，《龍惕書》，頁 191。

臺灣大學學術期刊資料庫

陽善陰惡的質疑，彭山則堅持己見，以為此乃《易》理之當然，而且還進一步補充說明，凡是陰柔所顯之善，全是由陽剛的退讓而來，亦即陰即使有善，此善實由陽來，非陰之自生；而陽剛若當退而失其主宰之位，此一惡象，則必是由陰而來，乃陰晦乘於陽剛之上，故有此惡。彭山此說，實與前復龍溪書中所言「他卦陰陽進退，則皆乾道之變化耳」已有部分歧出。因為若依復龍溪之書所言，陰陽進退，全由乾陽主宰，那麼即使因陽剛之退而顯柔中之善，其主宰仍在乾陽，亦即乾陽不應會有失其主宰之時；但此處回應東廓的說法，卻顯見乾陽可能失其主宰，而為陰晦所乘，故乾剛之不能處於絕對的優勢，或宰制地位，由是可見。彭山由於恐懼因自然而生的流弊，一意主張警惕，所發展出的陽善陰惡說，實非一完善的體系，故在與友人論辯的過程中，不免有左支右絀的現象發生。

東廓在前書札中，先反駁了彭山以剛柔蔽善惡的認知，但彭山不受，仍堅持己見，於是東廓再復書，列舉《易》中諸卦陽爻不如陰爻之善的例子：

> 警惕變化、自然變化，其旨初無不同者。不警惕，不足以言自然；不自然，不足以言警惕。警惕而不自然，其失也滯；自然而不警惕，其失也蕩。蕩與滯，皆有適有莫，不可與語比義之變化矣。向所陳乾之上九，以剛而曰「有悔」；坤之六五，以柔而曰「元吉」，似不可以剛柔分善惡。而來教若有未允。嘗即各爻而攷之，則需之九三不如上六之終吉；蠱之九二不如六五之用譽；噬嗑之上九不如六五之黃金；頤之初九不如六四之虎視；大過之九三不如初六之白茅；離之九四不如六二之黃離；井之九二不如上六之有孚；旅之上九不如六五之譽命。高明試思之，再以見教。夫陰陽、剛柔、仁義，本一道也，因三才而六其名耳。故自其流行中節處，便是善；其偏重處，便是過與不及，便是惡。若必以陰陽剛柔分善惡，不知仁義又將安屬之乎？[43]

《易》中六十四卦，三百八十四爻，陰爻善、陽爻惡的例子，比比皆是，當然不止於此；而東廓之所以如此不厭其煩，所要表達者，僅是陰陽不應有絕對的善惡，尤其以三才之道而言，如果陰陽、剛柔分屬絕對的善惡，那麼仁義呢？難道也是仁善義惡嗎？

在《龍惕書》所收集的諸多論辯之中，未能見到彭山對東廓此信的回應，

43 明·鄒守益，〈再簡季彭山〉，《東廓鄒先生文集》，卷 5，頁 35 上至下（總頁集 66-60）。按：是文亦見於鄒守益，〈又復龍惕書〉，《龍惕書》，頁 191。

臺灣大學術期刊資料庫

但其龍惕說以《易》中陰陽概念為根底而建構，則可確定無疑。是書成於彭山五十二歲之時，此後，七十歲時，彭山又完成《說理會編》；[44]七十五歲，《易學四同》著成。[45]依二書內容及序文可知，其著述之時間均相當長，而完成的時間點，皆在《龍惕書》成書約二十年之後。由二書之內容分析，實可深入考察彭山如何全面地處理《易經》中的陰陽概念。本文將在下節中，進一步檢視彭山在《龍惕書》之後的陰陽觀。

## 四、《易學四同》之陰陽觀及其著書目的

本節以《易學四同》一書為主，全面檢視彭山如何處理《易》中之陰陽問題。由於是書的成書時間和《說理會編》相近，且《會編》中亦有論及陰陽之段落，故本節亦兼論《會編》中的陰陽概念，作為比較及參考的材料。

茲先論《四同》中的陰陽觀。彭山注井卦上六爻辭「井收勿幕，有孚元吉」云：

> 坎口上開，有勿幕之象；汲綆所收在上，而所用之泉，則九五也。故上六但能勿幕，而泉之及物者廣矣。有孚者，上六與九五合德，而有及人之誠也。唯其有孚，故其天理之萌，不能自已，而其吉在元也。[46]

此文主旨在釋上六，但彭山卻不斷地論及九五，以為上六之功能僅在勿幕，而九五才是真正能嘉惠眾人的來由。因此，即使「有孚元吉」指的是上六這一陰爻，但彭山仍要說是因上六與九五陽爻合德，方有及人之誠。

再論大畜卦之六四與六五爻。彭山曰：

> 六四柔而得正，童牛而即牿之，能止之於初也。……蓋恐陽之動於

44 彭山於是書序文末云：「嘉靖甲寅季夏望日彭山季本自序」（明．季本，〈說理會編序〉，《說理會編》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995，《四庫全書存目叢書》據北京清華大學圖書館藏明馮繼科刻本影印，卷首，頁 2 上，總頁子 9-254），甲寅為嘉靖三十三年（1554），是年彭山七十歲。

45 彭山於是書序文末云：「嘉靖己未歲仲夏晦日後學彭山季本書」（明．季本，〈易學四同序〉，《易學四同》，上海：上海古籍出版社，1995，《續修四庫全書》據北京大學圖書館藏明嘉靖刻本影印，卷首序目，頁 2 下，總頁 155），己未為嘉靖三十八年（1559），是年彭山七十五歲。

46 明．季本，〈井〉，《易學四同》，卷 2，頁 53 下至 54 上（總頁 227）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 初陰之時也，禁於初發，則略无躁心之萌，而所發皆善，故曰元吉。……六五柔而得中，能去豕之勢者也。去勢則拔去病根，陽剛絕，无所動，視四則无所謂未發者，而不待於禁矣，其吉如此。四、五爻義有取於陰，非謂陰能畜陽也，但借陰以見陽之自畜耳。[47]

六四柔而得正，六五柔而得中，一曰元吉，一曰吉，但彭山在說明二陰爻之得正與得中後，仍不忘強調此二爻非謂陰能畜陽，乃借陰以見陽之自畜。由此一按語及井卦上六之例可知，彭山論陰之美，不但不忘陽之善，甚至還要進一步解釋其美乃由陽善而來。此二例證，可顯示先前東廓認為彭山有陽善陰惡的傾向，實非虛說，其質疑確有其理。

在噬嗑卦六五爻「噬乾肉，得黃金，貞厲，无咎」的注釋中，亦有類似的情況。彭山曰：

> 黃，中色；金，剛物；五，剛位，而六處於中，能斷獄而得其中者也。……六雖柔道，但居五而得中上行，所以曲盡人情者在此，不失為治獄之正。然陰柔非剛直，則所以治獄者，恐其有失，故以為危；以其為黃金之德，故能无咎。……六五曰「黃金」，以陽位為金也，而得陰爻，則因陽為主而中，此黃金之義也。[48]

六五一爻，陰爻居陽位，彭山釋此爻所以能得黃金，全由五之陽位而來；六之陰柔，乃造成危厲的主因。而結果之所以能无咎，亦全仗五之陽位所形成的黃金之德。此段注釋可說將其陽善陰惡的主張發揮得淋漓盡致。

不過，值得留意的是，在注釋同一卦的〈彖傳〉時，彭山卻顯然有了不同的想法：

> 六居於五，……而六以陰居陽，雖不當位，然剛位之本中者，其所發用，得柔以行之，有所相濟，則委曲詳盡；雖得其情，而哀矜勿喜，不特以剛明為治獄之能也，故以柔中之德為正，此以明利用獄之意。九〔六〕五爻辭所謂「得黃金」者，蓋本於此。[49]

原本造成危厲因由的陰柔特質，在此處卻呈現出可與剛德相濟，並有哀矜勿喜的正面價值；故原與「得黃金」無涉的陰柔之六，至此亦可分享善果。

在訟卦九五爻辭「訟，元吉」的注釋中，彭山亦對柔道有正面的肯定：

臺灣大學學術期刊資料庫

---

47 明．季本，〈大畜〉，《易學四同》，卷 1，頁 76 下至 77 下（總頁 194）。

48 明．季本，〈噬嗑〉，《易學四同》，卷 1，頁 65 上（總頁 188）。

49 明．季本，〈噬嗑彖傳〉，《易學四同》，卷 3，頁 49 下至 50 上（總頁 274）。按：引文中「九五」應作「六五」，〔〕中之「六」字，由筆者加入。

> 夫无訟之道在柔，如六三之食舊德而无成是也。然每於剛爻發之，見柔之可以制剛也，其旨深矣。[50]

柔以制剛，彭山於此不但強調陰柔對無訟的正面助益，還以「制剛」一詞來說明柔道的作用，完全顛覆了龍惕說中以陽剛為主宰的觀念，更不用說陽善陰惡的主張在此處根本消失無踪。此外，在大過初六、明夷六四二爻的爻辭解說中，[51]亦有類似的情形，此不贅述。

在闡明需卦卦辭「有孚，光亨」時，彭山對「孚」字作了一番探討：

> 《易》中凡言孚者，皆陽剛真切之心也。有自剛而言，則柔在剛中；有自柔而言，則剛在柔中。柔者，剛之體；剛者，柔之用。即體而言，用在體；即用而言，體在用也。隨其剛柔以為體用，則合一者可見矣。故剛柔合德，而後謂之孚。[52]

彭山雖以陽剛真切之心來定義「孚」，但析其內涵，卻是剛柔互為體用，且二者合德的情況下，方能謂之孚。至此，彭山顯然已跳脫先前「陽善陰惡」或以「剛柔蔽善惡」的框架，而能統領剛柔，合二者之德。「陽剛真切之心」的陽剛，似不再與陰柔處於對立面，且具有超越相對之意涵呈現，故具統合之德。

在龍惕說中，彭山以龍言心，故謂「心本剛德，本自惺惺」，此時的剛德，有明顯的對比性；所對比的，當然是以鏡喻心的無所經綸裁制，亦如坤柔的自然無為，故「心本剛德」之剛，是與陰柔相對的。而論《易》中之孚乃陽剛真切之心，此心的陽剛之德，則具有超越義，較諸龍惕說時期顯然不同。

再論《說理會編》。在《會編》中，有不少文字或論點，與龍惕說幾乎完全相同，如對以鏡喻心說的批判；[53]又如論學者以本體自然，信其流行，猶如坤道之先迷；[54]甚至論陽善陰惡說，還較龍惕說中更加清楚明白。[55]值得留意者，是東廓特別提及的〈說卦傳〉論三才之道的段落。彭山在《會編》中云：

---

50 明．季本，〈訟〉，《易學四同》，卷 1，頁 22 下（總頁 167）。

51 明．季本，〈大過〉，《易學四同》，卷 1，頁 81 下（總頁 196）；卷 2，頁 16 上（總頁 208）。

52 明．季本，〈需〉，《易學四同》，卷 1，頁 18 上（總頁 165）。

53 明．季本，〈聖人以龍言心〉，《說理會編》，卷 2，頁 6 上（總頁子 9-274）。

54 明．季本，〈易是伏羲〉，《說理會編》，卷 10，頁 10 下（總頁子 9-348）。

55 季本云：「陽主善而惡不自陽生，凡陽之惡，皆陰為之也；陰主惡而善不自陰生，凡陰之善，皆陽為之也。」詳參明．季本，〈陽明陰晦〉，《說理會編》，卷 1，頁 6 上（總頁子 9-261）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 陰陽者，剛柔之象；剛柔者，陰陽之德，其實一也。……竊詳此章，有似複解〈繫辭〉「有天道焉，有人道焉，有地道焉」一章之義，而語意不若前章之渾然耳。〈說卦〉豈聖人所作哉！[56]

關於〈說卦傳〉作者，彭山在《易學四同》亦曾指出：

> 〈說卦〉之言，多與經義不合，必非出於孔子，其有義不繫於〈說卦〉，而理可通者，或本〈繫辭〉之文，而誤入於此耳。[57]

不論是《會編》，還是《四同》，都顯示出彭山對〈說卦傳〉的不信任。但儘管如此，這似乎沒有影響對三才之道的討論。在《會編》中，還有另外一段文字也是討論這個議題：

> 剛柔者，陰陽之德也；仁義者，剛柔之善也；健順者，仁義合德，純一不已之誠也。……故以陰陽、剛柔、仁義互相發明，則可以陰陽為氣，剛柔為質，仁義為德，析而為三則不可。[58]

陰陽、剛柔、仁義可互相發明，且不可析而為三，原先在龍惕說中以負面價值評判陰柔的情況已不復見。也許此處說法未必即與東廓提出的質疑有關，但在《龍惕書》中，我們看不到彭山對三才之道的回應，而此處的討論，或許可以提供一點參考。《會編》中既有與龍惕說如出一轍的文字，亦有對陰陽、剛柔、仁義三組平行概念的交互發明，且對陰柔無絲毫的貶抑，相較於《四同》中對陽善陰惡主張正反例俱存的現象，《會編》的矛盾情形，自然亦不足為奇了。

除了陰陽與善惡的關係，彭山論說中的理氣觀，亦與陰陽概念無法切割。《會編》曰：

> 道形而上，即理也；器形而下，即氣也。自形而上，則為善；自形而下，則為惡。善主理言，以其陽之明也；惡主氣言，以其陰之晦也。理為主，則陽能帥陰而為健；氣能從，則陰不撓陽而為順。形容健之為帥，莫切於惕若；形容順之為從，莫切於自然。故乾健坤順者，陽為主也，善之明也。若陽不為主而陰進焉，則晦而為惡矣。[59]

此段言論，除了維持陽善陰惡，以及惕若為帥、自然為從的觀念，還加入了道器與理氣的概念。且此處陽理陰氣的概念，將陽屬形上，陰歸形下，分別為兩

臺灣大學學術典藏庫

56 明．季本，〈陰陽者〉，《說理會編》，卷 10，頁 16 下（總頁子 9-351）。

57 明．季本，〈說卦傳〉，《易學四同》，卷 8，頁 1 上（總頁 378）。

58 明．季本，〈天下之道〉，《說理會編》，卷 1，頁 8 下（總頁子 9-262）。

59 明．季本，〈道形而上〉，《說理會編》，卷 1，頁 10 上（總頁子 9-263）。

個截然不同的層次。彭山理氣二分的框架，顯然有所承於朱子，[60]但朱子將陰陽劃歸於氣，同屬形下層次。[61]而彭山雖用此框架，然在陰陽概念的分屬上，卻又自創一格。其所以如此分屬的原因，當然是為了要崇顯惕若的地位，以對比自然無為屬於較為低下的層級，此當即龍惕說中論坤之上六「氣勝理微」之由來。故陽理陰氣的概念，本為龍惕說中隱而未發之說法，在《會編》中則清楚明白地呈現。

彭山此一說法，黃梨洲（宗羲，1610-1695）在《明儒學案》中便曾提出質疑：

> 夫大化只此一氣，氣之升為陽，氣之降為陰，以至於屈伸往來，生死鬼神，皆無二氣，故陰陽皆氣也。其升而必降，降而必升，雖有參差過不及之殊，而終必歸一，是即理也。今以理屬之陽，氣屬之陰，將可言一理一氣之為道乎？先生於理氣非明睿所照，從考索而得者，言之終是鶻突。[62]

梨洲的說法，便是將陰陽同歸於氣的層次，亦即二者不得分屬形上、形下兩層。

關於此一問題，前段討論《會編》中論三才之道的引文，彭山曾論「陰陽為氣，剛柔為質，仁義為德，析而為三則不可」云云，此說不但未見對陰柔的貶抑，更將陰陽同屬於氣，想來亦應是彭山在修正陰柔看法的同時，也重新思考了陰陽與理氣之間的對應問題。

先前與彭山論辯的龍溪，雖在主宰與自然的主張上異於彭山，但在論乾坤陰陽之關係時，竟也有著類似的分屬情況。龍溪云：

> ……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。[63]

又云：

臺灣大學學術期刊資料庫

60 朱子曰：「理未嘗離乎氣。然理，形而上者；氣，形而下者。自形而上下言，豈無先後！理無形，氣便粗，有渣滓。」見宋．朱熹，〈理氣上．太極天地上〉，《朱子語類》，卷 1，頁 3。

61 朱子曰：「蓋太極是理，形而上者；陰陽是氣，形而下者。然理無形，而氣卻有迹。」見宋．朱熹，〈性理二．性情心意等名義〉，《朱子語類》，卷 5，頁 84。

62 明．黃宗羲，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》，卷 13，頁 271。

63 明．王畿，〈易測授張叔學〉，《王龍溪全集》，卷 5，頁 10 上至下（總頁 1049-1050）。

> 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。[64]

神為性，屬理，主宰著氣的運行；氣為命，乃神之發用流行。雖龍溪論心及良知，以心為天地靈氣之所聚結，而良知乃心之靈，皆摻入了氣的層次，定位於形上與形下之間，並不純然屬氣，與一般的氣並不相同。[65]但龍溪將乾陽與坤陰分屬兩個層次，卻與彭山有異曲同工之妙。而龍溪之所以如此分屬的原因，自然與道教養生煉丹有關，與彭山因主張龍惕說而刻意擡高主宰的因素有別；不過，陽明後學對於陰陽概念的運用與屬性，在不同的因由發展之下，竟能有如此類似的看法，著實顯示此一議題值得深究。

大體而言，《說理會編》中的許多概念較近龍惕說，而《易學四同》中解說〈繫辭傳〉的部分，曾多次提及參照《說理會編》，但六十四卦說解的部分則全未論及，顯示《說理會編》的著作時間可能較近於《四同》中〈繫辭傳〉的部分，是以二者觀念相彷。唯《會編》中亦有與龍惕說背馳之概念，如論陰陽為氣，以及對陰柔評價的修正等等；[66]而同樣的情況亦見於《四同》中六十四卦之說解。由於二書之成書時間極長，在龍惕說提出之後，《四同》對陰陽概念的全面處理，部分內容或可視為延續龍惕說的觀點；而彭山與同門友人不斷論辯，很可能啟發他一再思考，嘗試解決其中的問題，並修正原有的觀念，故書中與龍惕說矛盾之處，也許正因同門論辯而有所改變，致使最初陽善陰惡的說法，或時見時隱，或直接修正，導致正反例俱存二書之中，全書概念並不一致。

在彭山龍惕說中，最重要的主張便是主宰與自然二者間的關係定位，彭山運用了乾坤、陰陽、善惡等概念來比附此一主從關係，甚至還形成了獨特的理氣論；但在引發同門的質疑之後，在《會編》與《四同》中，我們彷彿看到了彭山嘗試脫落這些比附，僅維持著主宰與自然的主從關係仍舊。而主宰與惕然，

64 明．王畿，〈東遊會語〉，《王龍溪全集》，卷 4，頁 9 上（總頁 293）。

65 詳參賀廣如，〈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 卷（2011 年 1 月），頁 8-9。

66 日本學者三澤三知夫認為，在《易學四同》和《說理會編》中都存在著剛柔善惡說的反例，因此二書並不適用此一原則，且彭山應是參酌東廓的意見而做了修正。但三澤卻忽略了二書中同時也存在不少剛柔善惡說的正例，此一現象，亦同樣不容忽視。詳參三澤著，〈季本の易学──『易学四同』を中心に〉，《專修人文論集》第 83 號（2008 年 10 月），頁 41-44。

臺灣大學學術期刊資料庫

便是彭山不斷強調的主張。要之，《四同》的著作，與龍惕說不可能毫無關係，彭山自云「窺此學踰三十年」，[67]其序文作於嘉靖三十八年（1559），亦即自嘉靖八年（1529）以前，便已開始研究《易經》，而《龍惕書》成於嘉靖十五年（1536），正在此後的七年，故龍惕說的提出，以及諸同門的往來論辯，對於《四同》的著作和構思，必然造成相當程度的影響，二者之關聯不宜輕忽。

除了延續、修正龍惕說中的陰陽觀，《易學四同》之作，還有其他重要的目的。其自序云：

> 《易》，心學也。隨時變易，歸於中道，故謂之易，人心之動靜陰陽而已矣。……故周公之爻，即文王之彖；文王之彖，即伏羲之象；至於孔子之象彖爻傳，又不過解釋三聖之義而已；千聖一心，豈有異學哉！[68]

伏羲、文王、周公、孔子四聖一心，其學不異，故是書名為「四同」，即由此而來。

大體說來，元明以來的《易》學發展，由於官學的提倡，幾乎都受到了朱熹相當大的影響。以伏羲等四人之《易》而言，朱子便認為四人各自不同：

> ……故學《易》者須將《易》各自看，伏羲《易》，自作伏羲《易》看，是時未有一辭也；文王《易》，自作文王《易》；周公《易》，自作周公《易》；孔子《易》，自作孔子《易》看。必欲牽合作一意看，不得。[69]

由是可知，彭山以「四同」標名，實是針對朱子的說法而來。此外，是書採古《易》結構，前兩卷僅注釋六十四卦之卦爻辭，三四兩卷專釋〈象傳〉（即〈大象傳〉）、〈彖傳〉、〈爻傳〉（即〈小象傳〉），五六卷則釋〈繫辭傳〉，卷七釋〈文言傳〉，卷八釋〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉。此一復古意味的結構安排，乃北宋以來之學術現象，[70]並非由彭山開端；但彭山在卷三及卷四中，先釋〈象

67 明．季本，〈易學四同序〉，《易學四同》，卷首，頁 2 下（總頁 155）。

68 明．季本，〈易學四同序〉，《易學四同》，卷首，頁 1 上至 2 上（總頁 154-155）。

69 宋．朱熹，〈易二•綱領上之下〉，《朱子語類》，卷 66，頁 1622。

70 宋代呂大防《周易古經》、晁以道《古周易》、程沙隨《古易考》、呂祖謙《古易》、朱熹《周易本義》等書，均將經傳分列，企圖恢復古《易》之原始樣貌，並視鄭康成、王輔嗣為變亂古《易》之始祖。詳參元．胡一桂，〈古《易》之變〉、〈古《易》之復〉，《周易啟蒙翼傳》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985，《通志堂經解》本）中篇，頁 5 上-13 下（總頁 4107-4111）；以及林忠軍，《象數易學發展史》（濟南：齊魯書社，1998）第二卷，頁 483。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳〉，次〈彖傳〉，再〈爻傳〉，乃因彭山認為〈象傳〉專釋伏羲卦體之義，〈彖傳〉釋文王彖辭之義，〈爻傳〉釋周公爻辭之義，今依伏羲、文王、周公作《易》之序安排，[71]便可明諸聖相因，發明一理。此舉不但可見彭山貫串其諸聖相同的理念，更可知其尤重伏羲，[72]與北宋以來復古版本先〈彖〉再〈象〉的情況不同。

在注《易》的過程中，將心學主張融入其間，亦是彭山的目的之一。其論《易》道云：

> 《易》道雖廣大，而皆具於心，天地之間，即廣大之道也。備即具也。具於吾心，靜正之外无道矣。[73]

又云：

> 居，存諸心也；……玩，習熟於心也。……則序與辭，皆在君子之心，而不在於《易》書之卦爻也。此因下文君子學《易》之事，而先言《易》理之在心也。……聖人作《易》，不過剛柔之變化；而君子學《易》，亦惟玩此剛柔變化之在心者耳。[74]

《易》道廣大，包含天地，皆具於吾心之中；而《易》之序與辭，亦皆在吾心，故所謂學《易》之道，亦不過是習熟此心之剛柔變化而已。此段言論，乃是自楊慈湖以來典型的心學《易》論述，[75]亦即是將孟子「萬物皆備於我」，[76]以及陸王「心即理」的概念，鎔鑄到涵括天地萬物的《易》道之中，便形成了心學《易》。

通觀《易學四同》全書，不難發現彭山解《易》有其公式可循。例如釋晉卦六二爻辭「晉如愁如」，彭山謂「此得其本心之正者，故曰貞吉」；[77]釋訟卦九四小象「安貞不失」，則謂「不失者，不失其本心也」；[78]釋蠱卦六四小象「裕

71 明．季本，〈聖人作易〉，《說理會編》，卷 10，頁 15 上至下（總頁子 9-351）。

72 日本學者三澤三知夫亦論及此一現象，詳參三澤著，〈季本の易学──『易学四同』を中心に〉，頁 48-49。

73 明．季本，〈夫易廣矣〉，《易學四同》，卷 5，頁 17 下（總頁 331）。

74 明．季本，〈是故君子所居而安者〉，《易學四同》，卷 5，頁 9 上至 10 上（總頁 327-328）。

75 詳參賀廣如，〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，頁 6-9。

76 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。」見宋．朱熹，《四書章句集注．孟子集注．盡心上》（北京：中華書局，1996），卷 13，頁 350。

77 明．季本，〈晉〉，《易學四同》，卷 2，頁 12 下（總頁 206）。

78 明．季本，〈訟〉，《易學四同》，卷 3，頁 17 下（總頁 258）。

臺灣大學學術期刊資料庫

父之蠱，往未得也」，便謂「得，謂得其本心之所安」。[79]由是可知，此一公式便是，凡得者，乃得其本心；失者，亦必是失其本心。

此一現象，亦與慈湖解《易》之公式雷同。在慈湖的《楊氏易傳》中，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；而卦之凶者則反是。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，此為六十四卦之通義。[80]

由慈湖到彭山，其以心學說《易》的方式，彷彿有一共相存在，亦即簡化卦爻辭中複雜且紛歧的訓詁問題，僅以心學的主張貫穿其間，不論是本心的得或失，還是能否不動意，說穿了，其實是萬變不離其心學之宗。[81]當然，在注《易》時，亦自有因心學角度而開發出的特殊說解，別具意義。例如彭山釋无妄云「即无忘也，即孟子『勿忘勿助長』之義也」；[82]釋渙，謂「仁恩洋溢，如氷融釋而水充滿也。渙有散義，但謂仁恩之散於外耳，非以離散言也。先儒多以人心離散釋渙，失其旨矣」；[83]而釋坎之〈彖傳〉曰：「天險，謂天理自然之險，得人心之和，而足以威天下者。王公因山川丘陵之險而設之以守國，亦恃人和而已。其所危懼在心，正所謂天險也」。[84]以上諸說，俱與歷來說法有別，充滿了濃厚的心學色彩，值得參考。

龍惕說雖由反慈湖之見解及影響而引發，但其後《易學四同》之內容卻難脫慈湖之影響。是書之心學詮釋，不但有其公式可循，更與慈湖、龍溪不無相近之處。例如彭山與慈湖同以「寂然不動，感而遂通」釋咸卦，並強調人心自虛，不假思慮，如是方能物來順應。[85]而論復卦上六爻辭「迷復」時，彭山以

79 明．季本，〈蠱〉，《易學四同》，卷 3，頁 44 下（總頁 271）。

80 詳參賀廣如，〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，頁 17。

81 祝平次認為，陽明所認知的經典意義，必須藉由突顯內在良知心體方能呈現；而此一意向，不但易使閱讀經典的目的單純化，且易簡化經典內容，同時使得詮釋經典的歷史角度偏向消極而負面。這些現象有些是理學傳統中所固有，有些則屬陽明心學的傾向所致。詳參祝著，〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期（2007 年 9 月），頁 101。

82 明．季本，〈无妄〉，《易學四同》，卷 1，頁 73 下（總頁 192）。

83 明．季本，〈渙〉，《易學四同》，卷 2，頁 82 下至 83 上（總頁 241 至 242）。按：此處所謂先儒，蓋指伊川。伊川曰：「渙，離散也。人之離散由乎中，人心離則散矣。」詳參宋．程頤，〈渙〉，《易程傳》（臺北：世界書局，1968），卷 6，頁 264。

84 明．季本，〈坎彖傳〉，《易學四同》，卷 3，頁 68 下（總頁 283）。

85 明．季本，〈咸〉，《易學四同》，卷 4，頁 1 上至 3 下（總頁 286-287）。宋．楊簡，〈咸〉，《楊氏易傳》（臺北：新文豐出版公司，1989，《叢書集成續編》影印張氏約園刊《四

臺灣大學學術期刊資料庫

為「當復之時，无終迷之理，以見天理之未嘗亡，而物極必反也。程子以迷復為終迷不復，則初陽之復，當遂滅息矣。」[86]此一批評伊川之說，亦是批評朱子，因程朱二人皆以「終迷不復」釋「迷復」。[87]巧合的是，龍溪亦以為迷復非「迷而不復」，乃「欲求復而失其所主」。[88]

上述彭山與慈湖和龍溪在解《易》的相近處，實不宜以偶合的理解帶過，因此間其實存有諸人說《易》的共同宗旨，亦即心學主張，故即使諸人各有特色，仍不免呈顯共同的說解傾向。

《四同》之作，有對慈湖批判的背景，更有對龍惕說陰陽觀的延續與修正，還包括了針對朱子四聖各異的非斥，當然更有透過經解闡述師說的企圖，故終究不免於與慈湖以心學說《易》有著雷同的說解共相。是書所能解讀的意義，非僅止於明代心學《易》的一本著作而已，其所牽引的學術氛圍，不僅可見當時心學界的重要論爭，更是王門後學對時弊的反省。[89]由龍惕說引發的爭端，到《四同》的延續與修正，彭山透過經典注釋的方式，漸次呈現其思想的主張與轉變。

## 五、卜筮論

上節述彭山因批判慈湖、端正時弊而提出龍惕說，不論其陰陽觀在後來如何修正，要旨仍是強調心之主宰，一如龍之時惕。此一思想取徑，在其卜筮論中，依然可見，本節便專論彭山之卜筮。

南宋以來，一般學者對卜筮的看法，大抵以朱子為尊。朱子認為，伏羲之《易》，原只是用來卜筮而已：

> 讀伏羲之《易》，如未有許多〈彖〉、〈象〉、〈文言〉說話，方見得《易》之本意，只是要作卜筮用。……及文王、周公分為六十四卦，添入「乾，元亨利貞」、「坤，元亨，利牝馬之貞」，早不

臺灣大學學術期刊資料庫

明叢書》本），卷 11，頁 1 下 5 下（總頁 316-318）。

86 明．季本，〈復〉，《易學四同》，卷 1，頁 73 上（總頁 192）。

87 伊川曰：「以陰柔居復之終，終迷不復者也。迷而不復，其凶可知。」見宋．程頤，〈復〉，《易程傳》，卷 3，頁 108；朱子曰：「以陰柔居復終，終迷不復之象，凶之道也。」見宋．朱熹，〈復〉，《易本義》（臺北：世界書局，1968），卷 1，頁 24。

88 明．王畿，〈建初山房會籍申約〉，《王龍溪全集》，卷 2，頁 27 下至 28 上（總頁 210-211）。

89 日人荒木見悟認為，彭山龍惕說足以視為當時思想界的重要提醒。詳參荒木著，〈易經觀〉，《明末宗教思想研究──管東溟の生涯とその思想》，頁 317 。

> 是伏羲之意，已是文王、周公自說他一般道理了。然猶是就人占處說，……及孔子繫《易》，作〈彖〉、〈象〉、〈文言〉，則以「元亨利貞」為乾之四德，又非文王之《易》矣。到得孔子，盡是說道理。然猶就卜筮上發出許多道理，欲人曉得所以凶，所以吉，……反覆都就占筮上發明誨人底道理。……故其說《易》，自伏羲至伊川，自成四樣。某所以不敢從，而原《易》之所以作而為之說，為此也。[90]

由是可知，儘管文王、周公、孔子均是就占筮上說道理，但究竟與純粹作卜筮用的伏羲之《易》有別。朱子先將卜筮與義理截然二分為兩大節，[91]再細分文王、周公、孔子三者的義理之《易》，甚至連伊川之《易》亦與孔子不同。

彭山的想法，顯然與朱子針鋒相對。朱子認為四聖之《易》各有不同，宜分開看；但彭山卻認為千聖一心，伏羲、文王、周公、孔子之義，並無二致，關鍵在於占筮與義理不得分為兩節看，[92]故名其書為「四同」，正是高舉此纛，以對抗朱學強大的陣營。

大體而言，心學家論《易》，大多專注於義理的闡發，罕有深入討論卜筮者，更遑論言及筮法。偶有提及者如慈湖，但謂「卜筮者，民之利用，聖人繫之辭，因明人之道心，是謂正德。」[93]如是而已，並未深論卜筮與心學有何關聯。幸而陽明曾與弟子討論這個問題，明確指出卜筮與吾心之關係：

> 問：「《易》，朱子主卜筮，程《傳》主理，何如？」先生曰：「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

90 宋．朱熹，〈易二•綱領上之下〉，《朱子語類》，卷 66，頁 1629-1630。

91 朱子云：「《易》所以難讀者，蓋《易》本是卜筮之書，今卻要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。」詳參宋．朱熹，〈易二•綱領上之下〉，《朱子語類》，卷 66，頁 1626。

92 季本云：「文王拘於羑里，身經患難，憂民之迷吉凶，亦猶伏羲也。乃即伏羲所畫之卦，繫之彖辭，以發明其義，而《易》道復興焉。雖其所言於卦畫之情已皆全具，但未言其變，則其蘊尚未顯然，故周公復作爻辭，其用九六，蓍以變言也，……於此見吉凶之幾焉，其實本文王之意也。故周公之爻，即文王之彖；文王之彖，即伏羲之象；至於孔子之〈象〉、〈象〉、〈爻〉傳，則又不過解釋三聖之義而已。」詳見明．季本，〈《易學四同》序〉，《易學四同》，序目，頁 1 下至 2 上（總頁 154-155）。

93 宋．楊簡，〈乾〉，《楊氏易傳》，卷 1，頁 3 上至下（總頁 217）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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，惟天不容僞耳。」[94]

陽明主張，卜筮並非小藝，作用在神明吾心，故舉凡可使吾心神明者，如博學、審問、慎思、明辨、篤行之工夫，均與卜筮無別。陽明將卜筮的地位明顯提高，但卜筮如何能神明吾心呢？關於此點，彭山有較為深刻的討論：

> 先儒以《易》為卜筮，未為非是，但謂卜筮者，主於開物成務，以前民用，而非若後世之論利害也。聖人以百姓迷於吉凶之故，雖父兄臨之，師保誨之，官法治之，亦不知畏也；所畏者，惟在鬼神。……故聖人因其明而通之以卜筮，先使齋戒以神明其德；德既神明，則機易觸發，而後卜筮之後以言告之，則無不聽信，趨吉避凶，身安用利，此聖人所以為神道設教也。後世不知《易》之為教，欲開人心；執其象占，立為斷例，則不過以卜筮推測利害之粗迹耳。[95]

彭山承陽明之意，說明神道設教的目的，乃是利用百姓之畏鬼神及趨吉避凶的心態，藉由卜筮以開人心，故卜筮並非只是推測利害之小藝耳。

但何謂「開人心」？《四同》自序又曰：

> 故《易》以知來為要。聖人以此洗心，退藏於密，……於是憂民之迷於吉凶也，而為之設卜筮以前民用，……不過因其心之同，不待外求者而開明之，使不昧於吉凶之幾，即其一念之覺而得補過，以復於无咎。[96]

由此可知，倘民心未開，則易昧於吉凶之幾；因卜筮而開明者，便可因占卜所示之幾，而有一念之覺，故卜筮所扮演的角色，實具有一樞紐作用。

在說明蒙卦的「童蒙」時，彭山亦論及開明的重要：

> 蒙，昧也。……童者，赤子之心也；赤子之心，猶未開明，故曰童蒙。……筮本揲蓍問神之事，而借之以明蒙者之問於師也。……然則所謂亨者，唯以開明其誠心而已。[97]

赤子之心，乃本來具有，但易有蒙昧之蔽，故猶需開而明之，其誠心方能顯現。

在討論觀卦初六「童觀」時，彭山亦有類似的說法：

臺灣大學學術期刊資料庫

94 明．王守仁，〈語錄三〉，《傳習錄下》，收入《王陽明全集》，卷 3，頁 102。

95 明．季本，〈卜筮論〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 58 上至下（總頁 521）。

96 明．季本，〈《易學四同》序〉，《易學四同》，序目，頁 1 上至下（總頁 154）。

97 明．季本，〈蒙〉，《易學四同》，卷 1，頁 14 上至下（總頁 163）。

> 初陰在下，觀雖未能感發，而猶朴然不失本心，如童蒙然，故有童觀之象。[98]

彭山以童觀和童蒙近似，均屬樸然不失本心的狀態；但顯然彭山不以此一狀態為圓滿，認為還需藉由感發，才能完整呈現本心。此處所謂的感發，應與上述開明同義，其意在使本心顯露，不為各種可能的因素障蔽；而卜筮的作用，便是扮演去除障蔽的角色。

倘若我們再深一層思考，便會想問，何以卜筮能具有此番去除障蔽的開明作用？關於此一問題，彭山亦曾論及：

> 夫知來者，占也，覺於幾先之謂也。此即獨知之處，人所不見而甚微者也。堯舜「執中」之傳，所謂「道心惟微」者，惟此而已。故孔門得之，世守以為謹獨之教，而其源則實開於伏羲之世矣。[99]

對彭山而言，占卜所得之先幾，實即〈學〉、〈庸〉慎獨工夫中之獨知。[100]在起心動念之際，人所不見，唯己獨知，故〈中庸〉主張須戒慎恐懼，以防止惡念之長養。由於此一獨知之際，最易為人輕忽；而占卜所得之幾，乃一隱微未現之徵兆，猶如起心動念，己所獨知者，故藉由所占之幾的提醒，便可使人有一念之覺，不為欲念障蔽，而本心遂自然呈顯，此即占卜何以能開明人心之由。

對於知幾，彭山亦有論述：

> 幾者，動之微，獨知而未有形也。知幾之知，即幾之不息；幾不息，則為吉事之祥，故曰「吉之先見」。……幾藏於隱而未著於動，乃柔德也。故知幾即是知柔。[101]

知幾即是知柔，此段文字再見對柔道的肯定，已非龍惕說中陽善陰惡的主張。彭山此以知幾之知為獨知之知，乃是巧妙地將占卜所得之知，與內在覺知之知

98 明．季本，〈觀〉，《易學四同》，卷 1，頁 59 下（總頁 185）。

99 明．季本，〈《易學四同》序〉，《易學四同》，序目，頁 2 上至下（總頁 155）。

100 〈大學〉云：「所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。」（見宋．朱熹，《四書章句集注．大學章句》，頁 7）〈中庸〉曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」（見宋．朱熹，《四書章句集注．中庸章句》，頁 17）

101 明．季本，〈子曰知幾其神乎〉，《易學四同》，卷 7，頁 22 上（總頁 373）。

臺灣大學學術知識資料庫

二者結合，並將占卜內化為一覺知的過程。因此，占卜所得的吉凶悔吝，自然亦與人心密切相關：

> 《易》之有占，所以知來也。……知來之占，全在幾上；而幾之可驗者，吉凶悔吝而已。為善則吉。吉者，心之安處也。為不善則凶。凶者，心之不安處也。自凶而趨吉則悔。悔者，心有所悟而必欲改也。自吉而向凶則吝。吝者，心有所羞而不欲為也。此皆天命之本然，而良知之所不能自已者，故四者在心，皆謂之德。聖人以神道設教，特指此以示人，欲其知本心之明，不從外得也。禍福無門，惟人所召，蓋謂幾在我也。……舍此而求未至之禍福，則有假於讖諱術數而命自外來，人謀不能與，亦何益矣。[102]

吉凶悔吝，乃心之安與不安，或悟或羞，而非世俗所謂的禍福利害。故四者乃心之德，藉由占卜，人可內觀知其本心之明。禍福導因於自身的作為，而自身作為的好壞，又繫於獨知工夫的持守，或說是所占之幾引發的覺念提點，以使良知能自然擴充，則其作為自然無害。故在彭山看來，良知的一點靈明，便是心之幾，亦是知來之占所得的幾。簡言之，占筮所得的幾，對於因迷惘而問神的人而言，正可提點占者之心，使其靈明透顯，猶如雲開月明，此時便不需外求，心中自有主宰矣。

彭山內化占筮為覺知，所要強調者，不外是人心之主宰。所占之幾引發的覺念提點，或說是良知透顯，便即具有惕然的作用。主宰與惕然，是彭山始終不變的主張，從陰陽觀到卜筮論，一以貫之。

視占得之幾與良知為一，此係心學派獨特的說解。彭山此說雖是陽明以為卜筮可神明吾心的延續，但將幾與獨知結合，卻是彭山個人的說法。其說深化了陽明的主張，且思考更加細膩，以貫徹對主宰與惕然的關懷。在心學派對卜筮的論述中，頗具意義。

而其對吉凶的看法，只由心之安否著眼，並非以世俗的禍福論斷。因為在彭山的認知中，世俗的禍福，不免受到外在運勢流轉的影響，人易處於被動的角色，失去主宰；故世上假讖諱術數而謀求的禍福之命，實由外來，非人謀所能與，此一禍福實不能與吉凶劃上等號。「禍福無門，惟人所召，蓋謂幾在我也」，彭山此處所謂的禍福，與世俗之觀念有著不小的差距。相較於人謀不能與的外來之命，心之安否，才是人能真正完全參與並主宰的過程，所以這才是

102 明．季本，〈論吉凶悔吝乃心上知來之幾〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 17 上至下（總頁 501）。

真正的吉凶，也才是人之所能召的禍福；倘心安之作為可能會因此召致世俗所謂的禍患，對彭山而言，仍應是義無反顧的，因為心安與否，才是最重要的考量。彭山的吉凶觀，全是內在道德的檢視，與世俗價值的認知有異，必須釐清。[103]

彭山對於卜筮的意義、扮演的角色與作用，乃至占筮所得的徵兆與結果，以及何以能與人心緊密相連，都有相當完整的思考，故其所以主張四聖一同，關鍵便是由具有心學意義的卜筮貫穿其間。在心學《易》的發展史上，彭山此論著實值得重視，而其所以特重蓍法之因由，亦可由是知悉。彭山對蓍法的操作過程，乃至占變方式，均有不同於朱子的主張。下文將論彭山之蓍法。

由於彭山賦予卜筮特殊的道德意涵，是以尤重蓍法。《易學四同・別錄》中前兩卷為〈圖文餘辯〉，乃辯諸儒說圖未盡之意；對於世傳伏羲先天八卦、文王後天八卦之圖著墨頗多，闡發二者乃體用關係，非文王與伏羲之外別立一意，其要仍在申說四同之旨；彭山並對諸圖多有發明，唯此一議題並非本文重點，因此略而不論。至於後兩卷，則為〈蓍法別傳〉，其內容在於詳述聖人神道設教的由來，以及與蓍法相關的種種問題。值得一提者，乃其序文中對於朱子的評論：

> 今其所存揲蓍之術，詳見於《易學啟蒙》。然亦但能辨明郭雍初掛後不掛之誤，而其餘悉皆仍舊。所謂「明蓍策」者，既不知七八常多、六九常少之偏；而所謂「考變占」者，亦多牽合，且不究之卦九六之老不可以占本卦七八之少，其譏雍法，亦猶五十步笑百步耳。後世遵信其書，習而不察，徒假象辭以為斷例，其於天下之變安在，其能盡哉！[104]

《易學啟蒙》一書，乃朱子闡明圖書、卦畫、蓍策、變占的作品。引文中所謂「明蓍策」、「考變占」，即是朱子書中的篇名。彭山再次於序文中明指朱子之誤，視朱子之譏郭雍，猶五十步笑百步。其對朱子蓍法論之不滿，溢於言表。是以彭山之論蓍法，即是企圖在朱子之外，另外提出一個「頗析群疑」的方法。[105]

明代當時一般所用的揲蓍之術，大抵遵循朱子在《易學啟蒙》中所用的方法。亦即根據〈繫辭上傳〉第九章「大衍之數五十，其用四十有九，……乾之

臺灣大學學術期刊資料庫

103 龍溪對於吉凶的看法，亦與彭山類似。詳參賀廣如，〈心學《易》之發展：楊慈湖和王龍溪的《易》學比較〉，頁 8。

104 明・季本，〈蓍法別傳序〉，《易學四同別錄》，序目，頁 1 上至下（總頁 403）。

105 明・季本，〈蓍法別傳序〉，《易學四同別錄》，序目，頁 1 下（總頁 403）。

策，二百一十有六；坤之策，百四十有四。」云云推衍而來。[106]先以五十莖蓍草象徵大衍之數，置其一不用以象太極，當用之策凡四十有九。[107]對於〈繫辭傳〉以及朱子的作法，彭山有不同的意見：

> ……且《易》卦三百八十四爻，陰陽各一百九十二，對待均平，本無偏勝，而獨於揲法為此欹斜之論，斯亦強矣。竊疑《大傳》所言「大衍之數五十，其用四十有九」，「九」字當為「八」字之誤，止用四十八策，則虛二以為陰陽之母可也。舊說相傳以虛一為太極，則一之為策，亦屬有形，固未足形容無聲無臭之本體，亦因「九」字而附會耳！[108]

彭山先指出〈繫辭傳〉中述乾坤之策不均，再論當用之策應為四十八，而非四十九，故應置二策不用，以象陰陽之母。其謂「九」當為附會而誤，其實並無版本上的根據，主因應與揲蓍時三變餘數不一致有關。

附帶一提，上節彭山論陽理陰氣時，陰陽二者本處於不同層次，此處主張虛二以為陰陽之母，顯然似又將陰陽二者置於同一層次。

根據朱子的蓍法，在置一不用之後，四十九策便信手一分為二，各置一手以象兩儀。接著，先掛右手一策於左手小指之間，再四揲左手之策，歸其餘數扐於左手無名指間。又四揲右手之策，再歸其餘數扐於左手中指間，是謂一變。合此變掛扐之數，只有五或九兩種結果。一變之後，合其左右餘策，分、掛、揲、歸如前法，是謂二變，此變掛扐之數只有四或八兩種結果。二變之後，復合左右之餘策，再如前法分、掛、揲、歸，其掛扐亦得四或八兩種結果。最後，合三變掛扐之策數，以四十九減之，便可得過揲之策數，有卅六、卅二、廿八、廿四等四種可能，分別以四除之，便得九、八、七、六四數，九為老陽、八為少陰、七為少陽、六為老陰，如此一爻已成。依此法，每爻三變，凡十八變成一卦。[109]

---

106 〈繫辭上傳〉曰：「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扐以象閏；五歲再閏，故再扐而後掛。乾之策，二百一十有六；坤之策，百四十有四。凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成《易》，十有八變而成卦，八卦而小成。」（詳參宋．朱熹，《易本義》，卷 3，頁 60-61）

107 宋．朱熹，〈明蓍策〉，《易學啟蒙》（收入朱傑人等編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002），卷 3，頁 246。

108 明．季本，〈辯蓍用四十九策之誤〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 10 下（總頁 497）。

109 宋．朱熹，〈明蓍策〉，《易學啟蒙》，卷 3，頁 247-251。

臺灣大學學術期刊資料庫

依朱子的蓍法，二變與三變的掛扐之數均非四即八，只有一變非五即九，原因即在於起初置一不用，以四十九策揲蓍。故彭山主張，應置二不用，以四十八策揲蓍，如此三變的掛扐之數便均為非四即八，呈現一致的情況：

> ……況用四十九而揲，則初揲視後二揲所得陰陽各多一策；當其定爻，皆去初揲五、九之一，以約於四、八之數，不若直用四十八策以揲而分二掛一，揲四歸奇，以備四營。除掛一外，左一則右必二，左二則右必一；左三則右必四，左四則右必三，皆以四象自相對待，一二合掛則為四，三四合掛則為八，所重但在四八耳。豈必初揲加四為五，加八為九哉？三變之後，隨其所得，四分四而為奇，四分八而為偶，以為陰陽老少，亦不必以其圖之多少強取法象也。[110]

揲蓍只用四十八策，而非四十九策，此係彭山獨樹一幟的蓍法，其目的即在使三變的掛扐之數同為非四即八。然而，彭山不同於朱子蓍法者，尚不止此。在六爻盡出成卦之後，朱子考量的是以何者占，或以本卦、之卦的彖辭，或以變爻爻辭，但彭山在考量變占之前，猶留意於每爻之來卦。

何謂爻之來卦？彭山曰：

> 來卦者，爻所從來之卦也。三揲而得一爻，以其左右之策一揲而四者，四約之則為奇；得八者，四約之則為偶；至三揲而觀其奇偶之積，遂成一卦，是一爻之所含也。爻分左右之扐，各有八變，又隱八卦之象焉。而以其一扐之一為老陽，變偶；一扐之四為老陰，變奇；總成對待之一卦，此皆自然法象，而豈人力所能安排哉！[111]

每個爻在產生之前，都須經過三變。按照彭山以四十八策揲蓍，每變的掛扐之數，都是非四即八；以四除之，非一即二，一即陽，二即陰，如此三變所成之爻，便應包含著一個來卦，亦即以三次揲蓍的掛扐之數所成的陰陽交疊而成的卦。例如一變為四，則初爻為陽；二變為八，二爻為陰；三變為四，三爻為陽，如此便形成了離卦；而三變掛扐之總數為十六，以四十八減之，餘數為三十二，除以四，得八，故此爻為少陰，來卦是離卦。

彭山在解卦時，除了考量上下卦象以及爻與爻之間乘承比應的關係外，總不忘以各爻的來卦解說此爻特性：

> 舊說揲蓍得爻，皆以九六之變占，而七八之不變者，皆無取於義，

臺灣大學學術期刊資料庫

110 明．季本，〈辯蓍用四十九策之誤〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 10 下至 11 上（總頁 497-498）。

111 明．季本，〈來卦八圖〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 19 上（總頁 502）。

> 殊不知變與不變之爻，各隱所從來之卦，則亦爻義之所繫也。觀爻而於其從來，則可以知畫前之《易》，而筮得幾先，能不迷於所適矣。[112]

不論所占之爻是否為變爻，各爻之來卦均隱於爻中，使得整卦的意義各加豐富，遠超過爻辭所能提供的範圍。

再論以何者占。朱子在〈考變占〉中，依《左傳》及《國語》中的占例，整理出一些占例：凡六爻不變者，以本卦象辭占；一爻變，則以本卦變爻爻辭占；二爻變者，以本卦二變爻爻辭占，但以上爻為主；三爻變，以本卦及之卦象辭合占，但本卦為貞，之卦為悔；四爻變，以之卦二不變爻爻辭占，但以下爻為主；五爻變，以之卦不變爻爻辭占；六爻變，若乾坤則占二用，餘卦則占之卦象辭。[113]

上述說法，除二爻變、四爻變乃以例推測之外，餘皆有例可循。而彭山正是對於朱子這兩個推測有意見。彭山先說明了占卦之基本原理，其文云：

> 竊謂內卦為貞，外卦為悔，此定體也。雖六爻變者，皆不可易，不但用之不變之卦而已，一爻變，以至六爻皆變，則又以本卦為貞，之卦為悔。但變自二爻以下者，則不變之勢重，故所重在本卦。變至四爻以上者，則已變之勢重，故所重在之卦。三爻之變得中，則觀本卦及之卦之象辭，其為本卦為貞，之卦為悔，一也。自不變卦與一爻、二爻、三爻、五爻、六爻變者，皆於《左傳》、《國語》有占例，惟四爻變者，於例無之。朱子准二爻變者之例而推言之，謂二爻變者，以本卦二變爻占，而以上爻為主；則四爻變者，當以之卦二不變爻占，而以下爻為主，蓋兩失之矣。[114]

依彭山之意，二爻之變以上爻為主，經傳中並無根據；至於四爻變，本卦固應觀其變爻，但之卦僅能觀其象象。因為變爻僅在本卦為六九，而之卦之不變爻乃本卦之七八，七八較九六穩定，並非變爻，毫無理由以此為占。[115]

平心而論，彭山此說相當有理。此外，關於五爻變之占例，依《左傳》襄公九年穆姜薨於東宮，始往而筮，遇艮之八，史謂是艮之隨，穆姜引隨之彖辭

臺灣大學學術期刊資料庫

112 明．季本，〈來卦八圖〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 24 上（總頁 504）。

113 宋．朱熹，〈考變占〉，《易學啟蒙》，卷 4，頁 258-259。

114 明．季本，〈論考變定占之法〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 15 上至 16 上（總頁 500）。

115 明．季本，〈論考變定占之法〉，《易學四同別錄》，卷 3，頁 15 下至 16 下（總頁 500）。

「元亨利貞，无咎」占之。[116]依此而論，遇艮之隨，乃五爻變，此時應以之卦之彖辭占，而非朱子所言以之卦不變爻占，朱子論此占例時，注云：「法宜以『係小子，失丈夫』為占，史妄引隨之彖辭以對，則非也」，[117]「係小子，失丈夫」，乃隨卦六二爻辭，朱子推翻《左傳》的記載，以古為非。但彭山卻認為隨卦二爻，因屬之卦，乃老陰之六，非如艮卦二爻為少陰之八；因此，穆姜之引彖辭，乃其正法，朱子以對為非，[118]其例實不可用。

要言之，不論是談蓍法，或是辯圖文，彭山所針砭的對象，始終是朱子；但其認知《易》本卜筮的看法，亦是根源於朱子。從《易學四同》到《別錄》之作，都與朱子脫不了關係。而其之所以能朱子壁壘分明的關鍵點，即是以心學的角度詮釋《易經》。從卜筮到義理，朱、王學說的論辯，始終沒有停歇。

## 六、結論

彭山的《易學四同》一書，乃明代王門學者中難得的《易》學專著，是書不但以心學解說《易經》，更對諸多圖象及蓍法深入討論，注入心學色彩，在心學《易》的發展史上，尤見珍貴。而其著名的「龍惕說」乃築基於《易》中乾卦九三一爻，由是可見其學實以《易》為根柢。

明代慈湖之書的盛行，實與陽明學大興相關。彭山提出《龍惕書》，力斥慈湖近禪，對治當時流弊，足見慈湖對明代學術影響之大。《龍惕書》提出後，當時同志不盡以為然，本文聚焦於龍溪和東廓二人與彭山往來論辯的陰陽概念。龍惕說主旨在以龍喻心，與當時學者以鏡喻心有別。彭山認為，以鏡喻心無法顯出心的自主能力，只能處於被動的狀態，如此易失卻主宰，猶如坤卦彖傳「先迷失道」。彭山以自然無為詮釋坤卦，並強調履霜堅冰之戒，其對坤體認知實屬負面。而其所謂乾卦之龍，全由九三一爻涵括，以為龍之為物，隨時惕然。此一惕然，亦如心之主宰，不失主腦。此外，彭山由於恐懼因自然而生的流弊，一意主張警惕，發展出陽善陰惡說，主張凡陰柔之善，全由陽剛而來；若陽剛當退不退，則惡象必由陰而來。

龍溪對彭山之說不以為然，認為水鏡之喻，謂心不為外物牽引，堪稱無情

臺灣大學學術期刊資料庫

116 楊伯峻，〈襄公九年〉，《春秋左傳注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1987），頁964-965。

117 宋．朱熹，〈考變占〉，《易學啟蒙》，卷4，頁258-259。

118 明．季本，〈論考變定占之法〉，《易學四同別錄》，卷3，頁16上（總頁500）。

之照；且不認同以警惕概括龍德，主張自然與警惕並行為用，相輔相成，乾坤二者不應偏重。而東廓則以三才之道分析，說明陰陽、剛柔、仁義猶如四時錯行，各有其用，並無絕對的善惡；且列舉《易》中諸卦陽爻不如陰爻之善諸例，以明陽善陰惡之說無法成立。

在全面檢視《易學四同》及《說理會編》之後，可見彭山確有陽善陰惡的傾向，但二書中亦有讚揚柔道者，且跳脫先前「陽善陰惡」或以「剛柔蔽善惡」之框架，統領剛柔二者之德。而其論此心陽剛之德，則具有超越義，較諸龍惕說時期顯然不同。

彭山陽理陰氣的概念，本為崇顯惕若地位，雖沿用朱子對理氣二分之框架，然將陰陽概念分屬形上與形下，卻與歷來學者不同，此乃龍惕說中隱而未發，但在《會編》中則明白呈現；唯此說在《會編》中亦見修正，將陰陽同屬於氣。而龍溪雖不認同龍惕之說，但在乾坤陰陽之關係分野，竟與彭山類似。其分屬之因蓋受道教養生煉丹影響，與彭山因主張龍惕而刻意擡高主宰有別，但陽明後學對於陰陽概念的運用與屬性，竟能如此類似，著實值得深究。

大體而言，《易學四同》與《說理會編》二書中的陰陽概念，部分內容或可視為延續龍惕說觀點；而彭山與同門友人的論辯，很可能啟發其思考，使之嘗試解決並修正原有觀念，致使陽善陰惡說的正反例俱存二書之中，全書概念並不一致。

在龍惕說中，旨在定位主宰與自然二者之關係。彭山運用了乾坤、陰陽、善惡、理氣等概念比附其主從關係；但在引發質疑之後，在《會編》與《四同》中，彭山彷彿嘗試脫落諸種比附，僅維持主宰與自然的主從關係。因此，龍惕說的提出，以及諸同門的往來論辯，對於《四同》的著作和構思，必然造成相當程度的影響，二者之關聯不宜輕忽。

在注《易》的過程中，將心學主張融入其間，亦是彭山的目的之一。龍惕說雖由反慈湖之見解及影響引發，但其後《易學四同》之內容卻難脫慈湖之影響。是書之心學詮釋，不但有其公式可循，更不免與慈湖以心學說《易》有著詮說的共相。

《易學四同》及《別錄》的撰作，除了延續陸王學派以心學詮釋《易經》的脈絡，更標舉了針砭朱子的重要任務。「四同」之名，認定伏羲之《易》、文王之彖、周公之爻、孔子之傳乃千聖一心，並無二致，即是針對朱子主張四聖之《易》各異而來。而朱子之所以分別四聖，其中一大關鍵即在於分卜筮與義理為兩節。但彭山對卜筮的認知，充滿了濃厚的心學色彩，彭山將獨知與幾結合，藉由心學，卜筮反而可以展現四聖之同，不使其截斷為兩節；因占卜之

臺灣大學學術期刊資料庫

舉，正可提點心之靈明，促成內在道德檢視，與外在的利害禍福等世俗價值不同，而所謂的趨吉避凶，便是以人心之安否為判準。彭山內化占筮為覺知之舉，不但強調了人心的主宰，同時亦使卜筮具有惕然的作用。從陰陽觀到卜筮論，主宰與惕然，是彭山一以貫之的關懷。

占筮既然具有如是重要的意義，蓍法自然不能小覷。當時常用的揲蓍之法，大體遵循朱子以四十九策揲蓍的主張，但彭山卻認為應以四十八策為用，如是三變掛扐之數方能一致。此外，彭山猶留意每爻生成的三變掛扐之數，因為此三次策數即含藏了每爻的來卦，因此，彭山解卦往往針對各爻之來卦深入分析，使得每一爻的意義，不再侷限於爻位與爻象，或乘承比應的關係而已；且來卦的應用，不止於可變的動爻，對於不變的少陽與少陰，同樣亦可深入討論來卦所產生的效應。如此的詮釋，使得所占之卦意義豐富許多，具有獨特的風格。

以心學說《易》的脈絡，發展到明代後期的季彭山，在闡說卦爻義理之餘，亦因卜筮而開展出了多元的面向。彭山《易》學的意義，不應僅由心學《易》脈絡來看待，以明代學術史的角度而言，彭山之學與慈湖的纏繞，乃至與朱子的糾結，其間所引發的論辯，不但足以反應當時學界的狀況，更可照見王門後學的分歧。而王學與《易》學之間的融注與衝擊，原來可以產生如此多種面貌；甚至心學是否近禪或入禪的疑慮，竟也如影隨形地潛伏在對《易》的詮釋之中。心學《易》的發展，彷彿是陸王心學演變的縮影一般，只是轉換為《易》學的語言和內容，再次出場。

臺灣大學學術期刊資料庫

# 引用書目

## 一、傳統文獻

宋・程頤，《易程傳》，臺北：世界書局，1968 年。
宋・朱熹，《易本義》，臺北：世界書局，1968 年。
宋・朱熹，《朱子語類》，北京：中華書局，1988 年。
宋・朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1996 年。
宋・朱熹，《易學啟蒙》，收入朱傑人等編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
宋・楊簡，《楊氏易傳》，臺北：新文豐出版公司，1989 年，《叢書集成續編》影印張氏約園刊《四明叢書》本。
元・胡一桂，《周易啟蒙翼傳》，臺北：漢京文化事業有限公司，1985 年，《通志堂經解》本。
明・王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。
明・王畿，《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970 年，《叢書彙編》據清道光二年刻本影印。
明・余之禎、王時槐等纂修，《江西省吉安府志》，臺北：成文出版社，1989 年，《中國方志叢書・華中地方》據明萬曆十三年刻本影印。
明・李贄，《焚書》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984 年。
明・李開先，《李中麓閒居集》，上海：上海古籍出版社，1995 年，《續修四庫全書》據中國科學院圖書館藏明刻本影印。
明・季本，《季彭山先生文集》，北京：書目文獻出版社，1988 年，《北京圖書館古籍珍本叢刊》據清初抄本影印。
明・季本，《說理會編》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年，《四庫全書存目叢書》據北京清華大學圖書館藏明馮繼科刻本影印。
明・季本，《易學四同》，上海：上海古籍出版社，1995 年，《續修四庫全書》據北京大學圖書館藏明嘉靖刻本影印。
明・耿定向，《耿天臺先生文集》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，《四庫全書存目叢書》據南京圖書館藏明萬曆二十六年劉元卿刻本影印。
明・袁中道，《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989 年。
明・張元忭，《不二齋文選》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，《四庫全書存目叢書》據湖北省圖書館藏明萬曆張汝霖汝懋刻本影印。

臺灣大學學術期刊資料庫

明・黃宗羲，《明儒學案》，臺北：華世書局，1987 年。
明・焦竑，《焦氏澹園集》，北京：北京出版社，2000 年，《四庫禁燬書叢刊》據中國科學院圖書館藏明萬曆三十四年刻本影印。
明・焦竑編，《國朝獻徵錄》，臺北：明文書局，1991 年，《明代傳記叢刊》第 109-114 冊。
明・董倫等修，《明武宗實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1964 年。
明・湛若水，《楊子折衷》，上海：上海古籍出版社，1997 年，《續修四庫全書》據浙江圖書館藏明嘉靖葛澗刻本影印。
明・劉宗周，《劉子全書》，臺北：華文書局，1968 年。
明・鄒守益，《東廓鄒先生文集》，臺南：莊嚴文化事業有限有公司，1997 年，《四庫全書存目叢書》據北京大學圖書館藏清刻本影印。
明・魏校，《莊渠遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1974 年，《四庫全書》珍本五集。
明・釋真可，《紫栢老人集》，臺北：新文豐出版公司，1987 年，《明版嘉興大藏經》據明萬曆間五臺等地刻徑山藏版影印。
明・羅欽順，《困知記・續篇》，北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》據《正誼堂全書》本排印。
明・顧應祥，《靜虛齋惜陰錄》，北京：書目文獻出版社，1988 年，《北京圖書館古籍珍本叢刊》據明刻本影印。
明・顧憲成，《小心齋箚記》，收入《顧端文公遺書》，上海：上海古籍出版社，1997 年，《續修四庫全書》據復旦大學圖書館藏清康熙刻本影印。
清・紀昀等，《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965 年。

## 二、近人論著

朱湘鈺，〈《龍惕書》與「龍惕說」議辯〉，《儒學研究論叢》第 2 輯（2009 年 12 月），頁 161-201。
吳震，〈楊慈湖をめぐる陽明学の諸相〉，《東方学》第 97 輯（1999 年），頁 68-81。
吳震，《明代知識界講學活動繫年》，上海：學林出版社，2004 年。
吳震、吾妻重二編，《思想與文獻：日本學者宋明儒學研究》，上海：華東師範大學出版社，2010 年。
林忠軍，《象數易學發展史》第二卷，濟南：齊魯書社，1998 年。
祝平次，〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第 1 期（2007 年 9 月），頁 69-131。
陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1988 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

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 卷（2011 年 1 月），頁 1-32。

賀廣如，〈心學《易》流別之始——《童溪易傳》定位商榷〉，《漢學研究》29 卷 3 期（2011 年 9 月），頁 267-302。

楊伯峻，《春秋左傳注》，臺北：漢京文化事業有限公司，1987 年。

鄧克銘，〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007 年 6 月），頁 153-190。

〔日〕三澤三知夫，〈季本の易学——『易学四同』を中心に〉，《專修人文論集》第 83 號（2008 年 10 月），頁 37-60。

〔日〕荒木見悟，《中国思想史の諸相》，福岡：中国書店，1989 年。

〔日〕荒木見悟，《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

# Yin Yang and Divination in the *Book of Changes* as Seen through the Philosophy of Mind: With Emphasis on Ji Ben

Ho, Goang-ru*

## Abstract

This paper investigates research on the *Book of Changes* (*Yijing*) by Ji Ben, a scholar in the Wang Yangming School during the Ming dynasty. Ji Ben proposed his theory of "Dragon Alerting" to address the disadvantages of the academic atmosphere resulting from the rise of the Cihu teaching. Ji's theory is based on the *Book of Changes* and emphasized domination is more important than following one's nature. In addition, he believed that Yang was good and Yin was evil. Those issues gave rise to much discussion with academy mates, especially with Wang Longxi and Zou Dongkuo. By investigating Ji's books, *Yixue sitong* and *Shuoli huibian*, this article argues that he not only continued developing his views on the "Dragon Alerting", but also tried to resolve certain problems, such as the correction of negative comments on Yin by the inspiration gained during his debates with other scholars.

Ji's theory of divination was strongly influenced by the Philosophy of Mind, in that he combined the revelations from divination with the conscience of spirit in isolation. Through internalizing divination into a process of moral introspection, he rendered the innate knowledge of the good. He named his book "Sitong" in order to unify teachings on the *Book of Changes* by the Four Saints (Fuxi, King Wen, the Duke of Zhou, and Confucius). He argued against Zhu Xi's idea that the Four Saints are different and advocated a rule of divination different from that of Zhu Xi.

Ji Ben's studies on the *Book of Changes* are valuable in understanding the

臺灣大學學術期刊資料庫

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Central University.

development of interpreting the *Book of Changes* through the Philosophy of Mind, as well as in the evolution of intellectual thought during the Ming dynasty.

**Keywords:** Ji Ben (Ji Pengshan), Yixue sitong, Dragon Alerting, Yang Jian (Yang Cihu), the rule of divination

臺灣大學學術期刊資料庫