

# 「即心即易，心易圓融」 ——劉宗周「心易」哲學思想探賾

張瑞濤

中國石油大學（華東）馬克思主義學院哲學系講師

## 一、引言

劉宗周(1578-1645)，字起東；以五月遺腹，念其父秦臺公，別號念臺；晚年更號克念子，以勵其學；後講學於浙江省山陰縣城北蕺山，自稱蕺山長，後世學者尊其為蕺山夫子。蕺山晚年花費十一年「凡三易稿」而成《人譜》<sup>1</sup>，對陽明後學躐等之弊做出最集中、最深刻的哲學回應，並從「醇儒學」視闕抵制袁了凡的〈功過格〉，從而與明末時代功利主義道德價值觀、禪學化的道德修養進路涇渭分明。是著是蕺山生前出版的惟一一部著作，且臨終前告誡其子劉洵要將是著作為「家訓」傳習兢兢<sup>2</sup>。《人譜》分正篇和續篇，正篇包涵〈人極圖〉

---

感謝兩位匿名評審專家認真、細緻的評論和誠懇的建議，筆者受益頗多，謹表謝忱。筆者已盡力遵照審查意見修改，未臻完善之處，文責自負。本文獲中國石油大學（華東）「中央高校基本科研業務費專項資金」（項目名稱：「明末清初儒學演變中的劉蕺山哲學思想研究」；項目編號：10CX04007B）資助，同時為中國教育部人文社科規劃課題青年基金項目（項目名稱：「蕺山後學文獻整理及思想研究」；項目編號：11YJJCZH232）中期成果。

<sup>1</sup> 蕺山子劉洵（1613-1664，字伯繩）說：「《人譜》作於甲戌，重訂於丁丑，而是譜則乙酉五月之絕筆也。一句一字，皆經再三參訂而成。向吳巒稱初刻於湖，鮑長孺再刻於杭，俱舊本也。」（姚名達：《劉宗周年譜》，收入吳光主編：《劉宗周全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2007年〕，第6冊，頁477。）即，《人譜》初撰於崇禎甲戌年（1634），再訂於崇禎丁丑年（1637），定稿於弘光元年即乙酉（1645）年閏六月。

<sup>2</sup> 據劉洵《蕺山劉子年譜》載，一六四五年五月二十九日，劉宗周絕食，洵請訓示，宗周曰：「做人之方，盡於《人譜》。汝作家訓守之可也。」見〔清〕劉洵：〈蕺山劉子年

和〈人極圖說〉，續篇則為〈證人要旨〉、〈紀過格〉、〈訟過法〉和〈改過說〉。戴山則因《人譜》之〈人極圖說〉而發明易道，撰著《讀易圖說》、〈易衍〉和《周易古文鈔》。他在《讀易圖說·序》中指出：

余嘗著〈人極圖說〉，以明聖學之要，因而得《易》道焉。盈天地間，皆易也；盈天地間之易，皆人也。人外無易，故人外無極。人極立，而天之所以為天，此易此極也；地之所以為地，此易此極也。故曰：「六爻之動，三極之道也。」又曰：「《易》有太極」。三極一極也，人之所以為人，心之所以為心也。惟人心之妙，無所不至，而不可以圖像求，故聖學之妙，亦無所不至，而不可以思議入。學者苟能讀《易》而見吾心焉，盈天地間，皆心也。任取一法以求之，安往而非學乎！因再述諸圖，而復行其說於後，以補前說之未盡，總題之曰「讀易圖說」。誠亦自媿瞽見矣，殆繇是發軔焉，庶存跬步之一跌云。<sup>3</sup>

〈人極圖說〉不同於周敦頤(1017-1073)〈太極圖說〉「宇宙化生論」和「倫理道德學說」的二分思辨<sup>4</sup>，而是以人道涵攝天道、地道，以此挺立「心之體」：「無善而至善，心之體也。」<sup>5</sup>按照〈人極圖說〉理論推演，「心」體天道，明地道，盡人道，融物道，無所不在，無所不能，「心」不僅是「天之所以為天」的「所以然之理」，還是「地之所以為地」的「所以然之理」，「三才之道」統於「心」，「盈天地間，皆道也，而歸管於人心為最真」<sup>6</sup>。劉灼曾據此指出：「〈太極圖說〉謂天以陰陽五行化生萬物，物鍾靈有人，人合德為聖，似一一有層次。先生獨言：『人即天即地，人心具有太極、陰陽、五行萬化之理。』〈人極圖說〉與語錄中備言此意，至《讀易圖說》，則發揮無餘蘊矣。誠擴前聖所未發也。」<sup>7</sup>劉灼之論，的確把握了〈人極圖說〉探求「心體」的內在邏輯，而且啟發了筆者以「心易」疏理戴山《易》學哲學本質的理路。

譜》，《劉宗周全集》，第6冊，頁170。

<sup>3</sup> [明]劉宗周：《讀易圖說》，《劉宗周全集》，第2冊，頁122。

<sup>4</sup> 劉戴山雖在「形式」上仿照周敦頤〈太極圖〉作〈人極圖〉，但從「實質」言，則是對周氏哲學「太極」本體的解構，亦是對周氏以來宋明理學家「二分思辨」的解構，拙作：〈劉戴山《人譜·人極圖》釋義〉（將刊於《齊魯學刊》2011年第5期，頁15-19）對此有關釋。

<sup>5</sup> 劉宗周：《人譜》，《劉宗周全集》，第2冊，頁3。

<sup>6</sup> 劉宗周：《學言》（中），同前註，頁407。

<sup>7</sup> 姚名達：《劉宗周年譜》，頁459。

概而言之，戴山「心易」哲學涵蘊相互關聯、制約的兩方面內容。爲了說明戴山「心易」哲學思想的特點，筆者首先簡要說明戴山闡釋哲學概念的特點，即「即~即~」的「一體圓融」思維<sup>8</sup>。這種思維方法的展開，分爲三層面：第一，前一個「即~」與後一個「即~」二者相對獨立，有其各自蘊涵與意義；第二，「即~」與「即~」二者不可割裂開來，應該在相對相生的存有狀態下互相理解；第三，前「即~」是後「即~」的基礎，應該立定前者來通貫二者，而不是立定後者通貫二者。我們以戴山論「中」與「和」關係爲例來說明。戴山說：「隱微者，未發之中；顯見者，已發之和。莫見乎隱，莫顯乎微，故中爲天下之大本。慎獨之功，全用之以立大本，而天下之達道行焉，此亦理之易明者也。」<sup>9</sup>按戴山之意，「中」即是隱微之未發，「和」即是顯見之已發，然隱與顯，本即是合一。「中」隱蘊著發的可能與必然，「和」暗涵有發的基礎與本質。「中」與「和」既是狀態，又是過程。說它們是過程，表明「中」有隱「發」這樣的潛在，並且「發」之潛在無時無刻不在進行之中；說它們是狀態，表明「和」之顯發的表面現象中始終內涵著「中」的基礎與實質。從表層的「顯」角度講，「中」與「發」都是過程，也都是狀態；從深層的「隱」角度講，未發之「中」潛存「發」的可能，已發之「和」內涵「中」的自然本質，「中」即是「和」的基礎和前提，「和」即是「中」的自覺與規範。那麼，「中」與「和」之間構成一種「即~即~」的關係。

李明輝先生在分析戴山一六一三年〈與以建二〉書信中所說「道，形而上者。雖上而不離乎形，形下即形上也。故曰『下學而上達』。下學非只在灑掃應對小節，即未離乎形者皆是。乃形之最易溺處，在方寸隱微中。故曰『人心惟危，道心惟微』，即形上、形下之說也。是故君子即形色以求天性，而致吾戒懼之功焉」<sup>10</sup>時，有這樣一段話：「這個『即』字既非表示邏輯意義的A=A，亦不可理解爲象山、陽明就心之自我立法而言『心即理』之『即』，更不同於天臺宗以非分解的、詭譎的方式說『生死即涅槃，煩惱即菩提，無明即法性』之『即』。這個『即』字當是意謂『雖形下者，而形上者即在其中』或『就形下之

<sup>8</sup> 拙作：〈一體圓融，和合無礙——劉戴山《人譜》工夫哲學探蹟〉（將刊於《人文雜誌》2011年第5期，頁15-26）對此有闡釋。

<sup>9</sup> 劉宗周：《學言》（上），頁372。

<sup>10</sup> 劉宗周：《劉宗周全集》，第3冊，頁299。

中而指其形而上者』之義」<sup>11</sup>。李先生對「即」的說明與吾之用意較為接近，但未如「即～即～」說得詳細。

勞思光先生以「合一觀」釐定蕺山這一哲學思辨特點。他說，蕺山「合『道與器』、『理與氣』、『道心與人心』等等對別概念而為一之特殊觀點」是「劉氏說中之最大特色」<sup>12</sup>。「合一」固然是蕺山闡釋哲學諸理念的整體效果，但其背後概念關係的展開過程和邏輯分析，實更應值得我們關注。

蕺山這個「一體圓融」思維方式應用於《易》學哲學，從而架構了以「即心即易，心易圓融」為基本特徵的「心易」哲學。一方面，易由「心」生，「心」外無易，主張「聖人作卦」，易道具於聖人之一「心」；另一方面，易以明「心」，「心」由易顯，通過「生生太極」闡論「人心妙有」之道，通過「先天後天，妙合無間」闡論「四德」與「四氣」「中和一體」之道，最終落實於「君子用易」，以此彰顯「本心」之「生生」大道。

## 二、易由「心」生，「心」外無易

蕺山易學透過其心學而彰顯。蕺山三十七歲悟道，「天下無心外之理，無心外之學」<sup>13</sup>，「心學」為其哲學基本路向。蕺山早在一六二八年的《學言》中就曾指出：「一元生生之理，亙萬古嘗存，先天地而無始，後天地而無終。渾沌者，元之復；開闢者，元之通。推之至於一榮一瘁、一往一來、一晝一夜、一呼一吸，莫非此理。天得之以為命，人得之以為性，性率而為道，道修而為教，一而已矣，而實管攝於吾之一心。此心在人，亦與之無始無終。不以生存，不以死亡，故曰：『堯、舜其心至今在。』」<sup>14</sup>「理」只是「一元生生」，無始無終、無先無後，是對事事物物之生生不息之意的描述。「理」與「命」、「性」、「道」、「教」又通合為一，本質為一，而最後管攝於「心」。「心」具有生生之義，「又合而言之謂之易。易即仁，仁乃生生。生生之謂心。」<sup>15</sup>「生生之謂

<sup>11</sup> 李明輝：〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁1-32，引文見頁23。

<sup>12</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（三下）（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁429。

<sup>13</sup> 姚名達：《劉宗周年譜》，頁256。

<sup>14</sup> 劉宗周：《學言》（上），頁374。

<sup>15</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，《劉宗周全集》，第1冊，頁220。

心」就是「繼善」而化育萬物、「成性」而萬物自性「生生不已」。陰陽互蘊、動靜無端、乾坤合德，故能夠萬物化生、各具生性，而終究不離「道體」，終究為「心」生生不已之呈露與體備。戴山哲學之「心」非為「一元本體」、「實性本體」，與宋明理學家傳統意義上的「理」、「氣」、「心」、「性」本體有異，而是一種「虛性本體」。「虛」在中國古代典籍中有空無的意思。《爾雅·釋詁》曰：「虛，空也。」因其空無，故能容納和接收事物。如《莊子·人間世》曰：「國維虛厲。」但它作為範疇便不是一般的居所，而是道的處所。《管子·心術上》：「天之道曰虛。」《呂氏春秋·有度》：「清明則虛。」高誘《注》：「虛者，道也。」《淮南子·詮言訓》：「虛者，道之舍也。」<sup>16</sup>《賈子·道術》：「道者，所從接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。」<sup>17</sup>引伸為一種居所的模式、模型，或者說是道的居所的模型，或者說虛位之道。稱某範疇為虛性範疇，則它的形式是空無的，內容是客觀的。這樣的範疇所表達的是定性與個性的統一，是抽象性與具體性的統一，是靈活性與確定性的統一<sup>18</sup>。就其《易》學哲學言，戴山主張易由「心」生，「心」外無易。

### （一）、易道具於聖人一心

在戴山看來，易道具於聖人之心。《周易古文鈔》釋《繫辭上傳》首章第一小節「(1)天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣」<sup>19</sup>，指出：

易道雖本之天地，而實具於聖人之一心，以聖人之心具有天地之全體也。聖人一心耳，有天道焉，有地道焉，此即《易》畫乾坤之撰也。天地之道在，而卑高、動靜、方物、象形隨在，則《易》卦之蘊，亦悉於此在矣。方謂事情所向，因方有物，其類不離淑慝者，是聖人之心本有善無惡，而界限轉見分明，則吉凶之路，於此決矣。成象成於中者，成形成於外者，即下文知始成物者是也。<sup>20</sup>

<sup>16</sup> 張雙棣：《淮南子校譯》（北京：北京大學出版社，1997年），頁1476。

<sup>17</sup> 于智榮：《賈誼新書譯注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年），頁233。

<sup>18</sup> 張立文：《中國哲學邏輯結構論》修訂本（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁293-294。

<sup>19</sup> 戴山將此章劃分為六小節，為敘述引用方便，筆者為每一小節加上數字序號。

<sup>20</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁213-214。

戴山於此表明，聖人之心具天地之道，自然便能夠將此道、此心通過卦象的形式加以彰明。而且，聖人之心落實於人身，自然便是純粹至上、至善之「心」，能夠始終知惡知善、向善抑惡。「誠於中，形於外」，內有本心之明，外必有善舉善行。聖人之心即是「心」體者，即是「生生」之道體，萬事萬物之意義和價值之存在，自然歸因於「生生」之道、「心」體之既知既能。戴山釋本章第二至第六小節，正是討論「心」之「生生之義」。

戴山釋第二小節「(2) 是故剛柔相摩，八卦相蕩，鼓之以雷霆，潤之以風雨；日月運行，一寒一暑」曰：「乾坤之體立，而大用乃行。於是一剛一柔，具有相摩相盪之機，則六十四卦盡在聖人之心，而於所謂雷霆、風雨、日月、寒暑之變，皆一一有以體其撰矣」；釋第三小節「(3) 乾道成男，坤道成女」時指出：「聖人之心既體立用行，全具一副造化，而生物之功自有不容已者。男女，蓋以配合而為父母者言」；釋第四小節「(4) 乾知大始，坤作成物」則進一步指出：「一始一生，交致其功。如男女構精，萬物化生然」；釋第五小節「(5) 乾以易知，坤以簡能」則曰：「至此，遂直指乾坤之道。乾道健，故曰易；坤道順，故曰簡。易知簡能，乃乾坤之道，而即聖人之道也。」<sup>21</sup>透過這四句話可以看出其中的三層意蘊：第一，六十四卦盡在聖人之心；第二，聖人之心具「造化生生」之功；第三，易道即是心道，乾坤之道即是聖人之道。戴山〈人極圖說〉論「萬性一性」云：

萬性，一性也。性，一至善也。至善，本無善也。無善之真，分為二五，散為萬善。上際為乾，下蟠為坤。乾知大始，吾易知也；坤作成物，吾簡能也。其俯仰於乾坤之內者，皆其與吾之知能者也。乾道成男，即上際之天；坤道成女，即下蟠之地。而萬物之胞與，不言可知矣。〈西銘〉以乾坤為父母，至此以天地為男女，乃見人道之大。<sup>22</sup>

透過戴山言論可知，聖人之心亦即「心」之體，是事物生成演變本質的集中體現，「心」並不是「生成」事物，而是事物「生滅」之過程與狀態的「性質」描述。事物之存在、演變、消無、長成的系列過程，從最為根本、終極的意義上講便是「生生」，是從無到有、從小到大、從一物到他物，物物存在，物物又會消無。物物並不能體會它們的這種存在屬性，惟聖人體思明察。聖人勘悟萬物生生

<sup>21</sup> 同前註，頁 214。

<sup>22</sup> 劉宗周：《人譜》，頁 3-4。

進程，亦即對萬物生生進程給以明晰、概括。聖人以己心融會貫通萬物生生之本旨，「生生」之義自然落實於「聖人之心」。聖人以一心而體萬心、明萬物、道萬理，歸根結底便是以「心」見理、以理明「心」。事事物物生生不息之本旨透過聖人之「心」而顯明，聖人之「心」使人明晰萬物生生本旨的工具手段便是《易》。聖人體物道而成易道，易道便是心道，心道終極所在便是物物「生生不已」之義。聖人之心將道理彰著顯明，從而「心外無易」。

戴山通過進一步闡論乾坤「易簡」之道，凸顯了聖人之心本具易道的「心易」哲學思想。他在釋第六小節「(6) 易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣」指出：「以易知，故即以易而知物；以簡能，故即順乾之易以爲簡而成物。易知，故物物皆於乾資始而有親；易從，故物物皆於坤作成而有功。有親，故始始不窮而通萬古於一息；有功，故生生不匱而會寰宇爲一身。則其德業之賢於人當如何者，而豈不有以盡天下之理而成位乎天地之中乎！此伏羲氏之『心易』也，而一部《易》書從此開天立教，嗚呼盛哉！」<sup>23</sup>戴山認爲，《易》暢明了「易知、易簡→有親、有功」的思辨進路，而原點開端便是「乾坤之道」。

〈乾〉卦爲《易》經首卦，戴山在釋「乾，元亨利貞」卦辭時說：「乾，健也，眞陽之德也。乾本三畫卦之名，上下皆乾，則健之至也，故『乾』之名不易焉。元，始也，大也；亨，通也；利，宜也；貞，正而固也。乾之爲道，當始亨而利於正，言可大又可久也，天下之盛德大業也。夫乾，《易》道之第一義也。」<sup>24</sup>戴山在〈易贊〉中贊「元」曰：「天地之大，其德曰生。生生之妙，一元渾成。橐籥萬有，靜專不撓。聲希味淡，絕類離情。俄而盎然，俄而蒸蒸。勾芒甲拆，次第分明。君子去仁，烏乎成名？仁者人也，生而載靈。萬物一體，克己者勝。」贊「亨」曰：「一齊俱到，渾無後先。日用之間，視聽貌言。紛續交錯，三百三千，是爲通德，溥博如天。天下文明，見龍在田。」贊「利」曰：「《易》用逆數，天地轉轂。君子得之，以理制欲。其利斷金，剛德靡惑。」贊「貞」曰：「智以成終，仁以成始。原始要終，一生一死。死生之說，純亦不

<sup>23</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 215。

<sup>24</sup> 同前註，頁 31。

已。」<sup>25</sup>據此來看戴山對「乾」的定性和定位，「乾」自然便是「盛德大業」。元者生生，亨者通德，利者剛德，貞者仁智，四者配〈乾〉卦，乾者必為萬物資始、人間大德、生生之道。天道涵蘊於「乾」，無聲無臭、無善無惡、無知無能。但是，天道之自然無為又真切體現在「人」身上。天道透過人得以顯明，而這個關節點便是「誠」。

《文言》「九二」曰：「見龍在田，利見大人」，何謂也？子曰：「龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：『見龍在田，利見大人』，君德也。」「九三」曰：「『君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎』，何謂也？子曰：『君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。』」戴山對此有所發揮，指出：

閑邪存誠，由信謹以來，又操之一念之微，得誠體焉。存之為言潛也，而德已見矣。故曰「君德也」。君德，即天德也。……

誠者，天之道也。存之為德，發之為業，忠信所以存之也。修辭立誠，謂言必由衷，本所存為所發也。修辭所以修業，業非在外也，居之而已。又言知至知終，誠身必先於明善也。……乾一而實，誠是也。初以之潛，二以之見，三以之惕，四以之躍，五以之飛，上以之亢而悔也，天道所以元亨利貞也。<sup>26</sup>

「誠者，天之道」，而「誠之者」便是「人之道」。天道自然、健順，但惟有人才能體思勘悟、實功實行。反過來講，天道本與人道相通，六爻之中二爻，自是通貫天道與地道的人道。從形式上看，人道與天道、地道並列為三；但從本質上看，人道、地道、天道相通圓融。〈人極圖說〉首句便言：「無善而至善，心之體也。即周子所謂『太極』。太極本無極也，統三才而言，謂之極；分人極而言，謂之善。其義一也。」<sup>27</sup>即是說，三才之道統體為「道」、為「極」，而從天之自然無為講，謂之「天道」；從地之生物延續講，謂之「地道」；從人之體天道、行地道、通三才之道講，謂之「人道」。而綜合言，三才之道根

<sup>25</sup> 同前註，頁 27-28。

<sup>26</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 35-36。

<sup>27</sup> 劉宗周：《人譜》，頁 3。



本便是「生生不已」，生生之道謂之「心」，惟人體心、思心、明心。心涵蘊於人，便是「本心」。「本心」之明，便是人道之開顯，亦即自然無爲之天道與生物延續之地道之顯明。天、地、人三者圓融，人心中有「本心」，「本心」即是天道、地道，故而可說「存之爲德」；人自然彰明此「本心」，便是「發之爲業」。「存之爲德」淵始處便是三才之道圓融統合，「發之爲業」落腳點正是人道「本心」之澄明無礙。「存之爲德」與「發之爲業」的連貫狀態正是「誠」。「誠」不僅僅是「體」，同時還是「用」，是「即體即用，以用明體」的過程。所「誠」之必然理據在「存之爲德」，所「誠」之自然彰露在「發之爲業」。而「誠」之存在的必然性和可能性便是天道、地道與人道的通貫。三才之道圓融和合而成「人」：「聖人之德，即天地之德也；聖人之明，即日月之明也；聖人之序，即四時之序也；聖人之吉凶，即鬼神之吉凶也。天道在我駕御之中，天若我先，亦我後，總弗我違，見乘龍一步一驟消息如此。」<sup>28</sup>聖人「誠」天道、地道和入道，聖人之「心」本自有三才之道，天道自是「在我駕御之中」。聖人制《易》，「心外無道」、「心外無易」之理則，又可見一斑。

蕺山的「心易」特點於此已經表露無疑。我們可將之與朱子做一比較。朱子在釋「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」時指出：「人與天地鬼神，本无二理。特蔽於有我之私，是以梏於形體而不能相通。大人无私，以道爲體，曾何彼此先後之可言哉。先天不違，謂意之所爲，默與道契；後天、奉天，謂知理如是，奉而行之。」<sup>29</sup>依朱子意，人與天地鬼神無二理，即他們都受「理」之規範，他們所面對的都是「一理」，「大人」在「理」面前亦只是「與道默契」、「知理奉行」，「大人」無私而以「理」爲體。「理」體而「大人」爲用，朱子之《易》道是在人外，「理」在「心」外。而在蕺山這裏，「天道在我駕御之中」，「道」在「我」心中。

進一步結合蕺山對〈坤〉卦的闡述，聖人制《易》、「心」外無易之論更能突顯出來。蕺山釋〈坤〉卦卦辭曰：

坤，順也，眞陰之德也，言其順乎乾也。上下皆坤，純坤體也。按：陰畫偶者，左畔一畫即陽也，其右乃倣而偶之，有順道焉。故陰即陽之餘氣，

<sup>28</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁40。

<sup>29</sup> [宋]朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》（北京：中華書局，2009年），頁41-42。

而坤道即乾道之成者也。是故有元亨利貞之象，牝馬順而健也。順而健，所以順也。其占爲君子攸往，元而亨也。<sup>30</sup>

從中可見，戴山以坤道爲乾道之「成」。也就是說，〈乾〉〈坤〉二卦合貫一起，故而體現天地「健順之道」。正因爲乾爲純陽、坤爲純陰，乾坤故能實現陰陽和合、天地合德之境。這可從戴山釋〈坤〉卦之《象傳》的言語得以佐證。《象》曰：「至哉坤元！萬物資生。乃順承天，坤厚載物。德合無疆，含弘光大。品物咸亨，牝馬地類。行地無疆，柔順利貞。」戴山說：「此以地道明坤義，而類舉其四德也。乾、坤本非二氣：乾道之有終者，即坤道也，此資始資生之別也，故曰『乃順承天』。始則必亨，而利而貞，亦復如是。牝馬順而有終，有柔順利貞之象焉。天道大元，地道至元并至貞。地道無成而代有終也。」<sup>31</sup>即是說，天道至健，但亦有終，而此終止之地，便是坤道。天道正，左旋；坤道反，右旋。乾坤左右互動交融，物物資生資始。有天道之玄遠，必有地道之邇近；天道告人以自然、必然，地道訓人以應然、實然。天道不離地道，離地道而無有終止；地道不離天道，離天道而無有端始。天地交合，萬物生生；天道與地道圓融，人道「誠明」。天道爲我駕御，地道亦爲我掌控。若說「天道」爲「誠」的話，那麼，「地道」就是「明」。「心」中有「誠」，亦有「明」。「夫坤，君子所以致順乎道也，故其體至柔而動則剛，剛以言乎正也；其用至靜而德行則方，方以言乎義也。先迷後得，得所主也。既得所主，則虛靈不昧之中，萬理咸備，萬化自彰，而天道之在我者，真有以順承之而不二矣。此反之之道也。乾道主誠，坤道主明也。明以明此誠，誠以誠此明也。」<sup>32</sup>「乾道主誠，坤道主明」，「誠」之所在即是明晰、徹悟地道之「明」，「明」之所在乃是通貫、圓融天道之「誠」。地道爲天道之「成」，「坤道即乾道之成者」，天道健，地道順，天地之道彼此融通，不可割裂。天道爲正，爲健；地道爲反，爲順。有正自然有反，有對；有健自然有承，有順。天道在我，地道與天地和合圓融，地道亦終究在「我」。乾坤之道，萬物資生資始；我「心」涵蘊天地之道，自然秉承生生之義。萬物生生、事事生生，天地全體蘊於聖人一心耳。

<sup>30</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁41。

<sup>31</sup> 同前註，頁43。

<sup>32</sup> 同前註，頁45。

## (二)、聖人善學天地，《易》為其階

聖人以一心印證天地之理，即「心」是《易》，範圍天地，曲成萬物。《繫辭傳》曰：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。……仰以觀于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」所謂「彌綸」，「彌以統之於外，綸以理之於中」<sup>33</sup>，即是說，《易》之一書已經具有天地之道，聖人用《易》，則應從中仰觀俯察，以得天地之道。在戴山看來，「君子之學《易》也，必求端於天地，以為致知之本，而其大者在陰陽之辨，天道之所以成文，地道之所以致理也。」<sup>34</sup>通過仰觀俯察，君子能知天地之道莫非陰陽之所為；明「陰陽之辨」，自然必求「幽明之故」，而其「所為幽明之故」，必歸於「死生之說」。戴山說：

其間自明之幽，一始一終，相為循環，原且反之，以推氣數之自然，而死生之說莫詳於此矣。又進而求所謂死生之說，始無所始，聚則成形者是，終無所終，散則成變者是，總是一氣之屈伸，以為終始之運，而鬼神之情狀昭昭乎不可揜矣，則亦何莫而非《易》書之蘊乎！始焉由著以知微，而愈推愈入，洞造化之本原。既焉由微以知著，而愈顯愈明，洩造化之妙用。<sup>35</sup>

由此可見，戴山由「幽明」、「終始」、「顯著」之論而推理「生死之說」，無非是重點突出「造化之道」。人生天地間，不要視自己為天地間之「惟一物」，亦不要認為自己「永遠存在」，人作為肉體之自然生命只是一個時間過程而已，人惟有精神生命才有可能實現「永恆」。故而，在有限的自然生命時間段內，我們所做當是鍛煉自己的精神、培育自己的道德、構建自己的人格，至於利欲物誘，此等身外之物非為精神生命所苑囿。因而，戴山以己之「大生死」論反對俗儒以「人物」指生死，亦反對佛教言七尺之軀之成毀，「以原妙為父母未生前參究，反終為眼光落到後參究，遂有了生死」之論<sup>36</sup>，正是以「大生死」觀抵制學儒之人而參禪所形成的「了生死」理論。

不過，戴山強調君子學《易》要體會「造化生生」之理，其實效則是在彰顯

<sup>33</sup> 同前註，頁 217。

<sup>34</sup> 同前註，頁 218。

<sup>35</sup> 同前註。

<sup>36</sup> 同前註。

「心」的致廣大、盡精微的主體能動性。他說：

君子以一心印證天地之理，有庶幾相爲比擬而不我違者。則天下之大、萬物之廣，孰爲遺於天地之外乎？知足以周物而道濟因之，仁知並建，一天地幽明之故也。而且推行之通，與時消息，不墮遷流，一天地之始終也。樂天以無憂而動，而體天之化，安土以能愛而靜，而效地之靈，一鬼神之情狀也。聖人之心與天地相似，又一層一層推入去，有若此者。<sup>37</sup>

蕺山此論表明，君子積極推演「心」的能動性和主體性，透過《易》而體思天地之道，天地生生之蘊、事物周流之意、生命幽明之道，無不是建立於「心」之能知，能思，能悟基礎之上的。惟有「心」，才有「道」的體悟，才有「道」的開顯，「天地受其範圍，萬物受其曲成，而幽明、死生、鬼神之知，於此益見其通乎天地萬物而無間」，惟「心」知之盡，方有神之至，「神則即心是易」<sup>38</sup>。蕺山此處「即心是易」的理論不同於朱熹「窮理」、「盡性」、「知命」<sup>39</sup>的解釋。朱子從「聖人用《易》」角度論闡此說，而蕺山則是從「心外無易，即心是易」的角度來發明易道。惟「心」至大，「心」可以探賾《易》中內外之道，凸顯了人的能動性和主體性，是對人的「自我主體」之地位和意義的提升。

聖人之心蘊於《易》，根源在於「聖人之心配天地」。《繫辭傳》曰：「夫易，廣矣！大矣！以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」在蕺山看來，「不禦」是言《易》無外，「靜正」是言《易》無內，《易》之無內無外則能夠體備天地之道。《繫辭傳》曰：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」《繫辭傳》所說正是「天地之廣大」者。因此，「大」者大生，「廣」者廣生，二者「理分見於動靜之際」<sup>40</sup>。此話涵蘊著兩層意思：其一，乾坤皆有動靜。乾坤本是相互依存，「以陽有動亦有靜，陰有靜亦有動說陽中有陰，陰中有陽的陰陽依存之理」；其二，乾動與坤闢授受而交通。乾坤陰陽交通而「生生」，「生生」故能「廣大」<sup>41</sup>。乾坤動靜圓融通合，從而元、亨、利、貞四德悉備。朱子《周易本義》亦有同論：「乾坤各有動靜，於其四德見之，靜體而動用，靜別而動交

<sup>37</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 218-219。

<sup>38</sup> 同前註，頁 219。

<sup>39</sup> 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，頁 226-227。

<sup>40</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 221。

<sup>41</sup> 陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》（北京：商務印書館，2005 年），頁 604。

也。乾一而實，故以質言而曰大；坤二而虛，故以量言而曰廣。蓋天之形雖包於地之外，而其氣常行乎地之中也。」<sup>42</sup>不過，戴山論《易》「廣大悉備」落腳於「聖人之心」，與朱子不同。《繫辭傳》曰：「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德」。戴山釋之：「蓋《易》本摹寫天地而作，故一一與之吻合如此。此非《易》之配天地，而聖人之心早有以配天地也」<sup>43</sup>。《易》為聖人作，易道即天地之道，惟聖人之心體思勘悟天地之道之後方有易道之顯。故而，「聖人之心早有以配天地」，其實質便是「心易」<sup>44</sup>。

聖人將其心思體悟隱蘊於《易》，則人此易、心此易，「盈天地間皆易」。《繫辭傳》曰：「子曰：易其至矣乎！夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。」戴山釋之曰：「聖人善學天地，而《易》其階也。」即是說，聖人透過天地萬物之情而明辨其理則，通過《易》這樣的手段將之開顯出來。《易》是聖人認識世界之知，體思天地之道，勘查人倫之理之後的思想結晶。因而，「天地設位而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」在戴山看來，「盈天地之間，無非易也。聖人，人此易者也。人此易，心此易也。心之所在，即性之所成，而聖人第以存存而不已者，濬心易之源，則道義皆從此出。而德以之崇，崇效天，業以之廣，卑法地。轉若一一於《易》書有藉然。此易之所以為至，而洵非聖人不能用之也。」<sup>45</sup>所謂「盈天地間皆易」，只是「盈天地間皆心」的代名詞而已。聖人制《易》，體思天地之道。《易》是反映聖人之心的「特殊形式」，「人此易，心此易」，「盈天地間皆易」，實質正是「盈天地間皆心」。聖人造《易》，其對天地之道的思考和體悟便涵蘊《易》書之中，聖人之心便充塞宇宙天地間。

聖人作《易》，《易》卦之象、爻體現了聖人之「心」。《繫辭傳》曰：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜。是故謂之象。聖人有以見天下之動而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。」戴山釋曰：「彖言乎象。此所謂象，指文王彖辭。」「賾兼萬物之廣，而動專以人事言，交會處便有通行之路，亦從物宜來。象不言辭，占為備也」<sup>46</sup>。彖本是解

<sup>42</sup> 朱熹：《周易本義》，頁230。

<sup>43</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁222。

<sup>44</sup> 同前註。

<sup>45</sup> 同前註。

<sup>46</sup> 同前註，頁223。

釋六十四卦的卦名、卦義及卦辭，象是解釋六十四卦卦名、卦義和爻辭，每一卦皆有六爻，皆有爻象（爻的陰陽）和爻數（爻的位數）。卦有卦辭，爻有爻辭，那麼在象與辭之間一定存有某種關係。上引《繫辭傳》之論亦正是在處理這種關係。而對於戴山，「象不言辭，占未備也」。他釋《繫辭傳》「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶」即指出：「卦立而象具，因象繫辭，因辭定占，各有一定之理。此《易》之體也」<sup>47</sup>；釋《繫辭傳》「象者，言乎象者也，爻者，言乎變者也」亦有同論：「爻亦象也，而盡乎變矣。」<sup>48</sup>這就是聖人「立象以盡意」之謂。這種論斷的本質表明：「『辭』是以象中所孕之變——爻為根據的」<sup>49</sup>。爻辭往往根據爻象和爻位的變動而變化，辭、占、象、變乃是「聖人作《易》大綱」，《繫辭傳》所言「《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占」無非是「開天下寡過之門」<sup>50</sup>之自然手段。因此，君子將有為必有言，有言自然叩之蓍卦，而其理則必已具於聖人之辭中。君子由辭而受命，所行作為，在幽明之中根源於「聖人之心」。君子之心合聖人之心，君子用《易》以作為，則「若更由鼓舞之神而從事焉，以神會之餘，融心得之妙，信手拈來，頭頭是易，非惟得意而忘言，抑亦冥心而忘象，則君子體道之極功也」<sup>51</sup>。從君子用《易》的視角來看，戴山進一步強調了「心」的主體性和能動性，「就人心以模《易》理，若一出於神之所為者。此占法之所以可尚，而尚辭與象變，至此始有全功也。人心无思而无乎不思，无為而无乎不為，故能於寂然不動之中而遇感而遂通之妙，是以謂之神，實無截然動靜之可言也。」<sup>52</sup>戴山一句「寂然不動之中而遇感而遂通之妙」清晰表明了「心」在彰明《易》道過程中的作用和價值。

聖人作《易》，本然涵蘊「心」生生不已之道，早已將自己對天地人三才之道的體思勘悟融貫《易》卦；《易》之辭、占、象、變，實無定理，但又不離天地之道，君子學《易》、用《易》，必須充分發揮自主能動性，透過創造性的《易》理的闡釋而實現人性的體悟和德行的培育。

<sup>47</sup> 同前註，頁 215。

<sup>48</sup> 同前註，頁 216。

<sup>49</sup> 楊慶中：《周易經傳研究》（北京：商務印書館，2005 年），頁 43。

<sup>50</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 229。

<sup>51</sup> 同前註，頁 235。

<sup>52</sup> 同前註，頁 230。

### (三)、聖人畫卦，以類萬物之情

正因為易道具於聖人一心，從而，聖人能夠「類萬物之情」而畫卦。戴山在對《繫辭下傳》「包犧氏」一章的闡論中有說明。《繫辭傳》曰：

- (1) 古者包犧氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。
- (2) 作結繩而為網罟，以佃以漁，蓋取諸〈離〉。
- (3) 包犧氏沒，神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸〈益〉。
- (4) 日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸〈噬嗑〉。
- (5) 神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以「自天祐之，吉无不利」。黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸〈乾〉、〈坤〉。
- (6) 剡木為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸〈渙〉。
- (7) 服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸〈隨〉。
- (8) 重門擊柝，以待暴客，蓋取諸〈豫〉。
- (9) 斲木為杵，掘地為臼，杵臼之利，萬民以濟，蓋取諸〈小過〉。
- (10) 弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸〈睽〉。
- (11) 上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸〈大壯〉。
- (12) 古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨，蓋取諸〈大過〉。
- (13) 上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸〈夬〉。<sup>53</sup>

戴山將這段話分為十三層次分別加以闡釋。他述第一句話時指出：

<sup>53</sup> 根據戴山釋此段話的層次而加序號，見同前註，頁238-240。金景芳先生認為，這段話不是《繫辭傳》原文，並提出五條理由，因而在其《周易全解》一書中將之刪除。參見金景芳、呂紹剛：〈原序〉，《周易全解》，修訂本（上海：上海古籍出版社，2005年），頁7-8。

此包犧氏作《易》緣起的據，以為必仿《河》、《洛》者，皆支見也。盈天地之間，只是陰陽兩端盡之。其間一消一息，有許多變化之理，而要歸之近取諸身。聖人一一以身印之，見得盈天地間之理總是吾心之理，於是會作一箇，分作千萬箇，信手一畫，捷不停手，再畫三畫，為因重之法以推之八卦，而六十四卦之體具，則天地萬物之理，總在一部《易》書中矣。王昭素曰：「『與地』之間，諸本多有『天』字，通所謂夏葛冬裘、高黍下稻之類是也。神明之德即天地之德，萬物之情即天地分見之情，非有二也。」愚按：天地之德，即前章「天地之大德曰生」是也。萬物之情不一，而聖人以義約之，亦曰治人而已矣。人者，天地之靈，萬物之秀也。<sup>54</sup>

戴山這段解釋體現出三層意思：

第一，包犧氏作八卦並非仿《河圖》、《洛書》，八卦之《易》與《圖》《書》之《易》皆為《易》。即是說，包犧氏仰觀天象，俯察地理，觀鳥獸之紋理及天地萬象之內蘊，援取人身及自然物的象徵，「會通陰陽造化之性質，類別天地萬物之情態」<sup>55</sup>，所創制的「八卦」之圖乃是「近取諸身，遠取諸物」而來，是本於自身之才性心意而展開的「制器尚象」之舉。聖人所演「八卦」之《易》學與聖人治「圖書」之學，雖然在形式上是不同的，但在實質上都是聖人作《易》的體現，二者皆是《易》學之重要內涵。

第二，盈天地間之理總是吾心之理，聖人信手一畫而成卦，卦以見理。在戴山看來，世間之事物物，其意義和價值皆不離人心，惟有「心」才會賦予其意義和價值，事物之存在正是透過其意義和價值而顯明。但從終極來看，「心」是物之存在的根本。「心」體之本質便是「生生」，生生之意範圍事物物，事物物才被人納入到意義和價值的規範之下。聖人以其「心」體勘天象地理，察識蟲魚走獸，結合自身所思、所感、所悟、所明，畫卦而明心。一部《易》書，卦卦有其理據，卦卦不離本心。道不可言，亦不可名，但可參悟，「聖人姑以一畫顯之。盈天下間，萬有不齊者，數也；而一以君之，一非數也。故聖人起數於二，使人自悟虛體焉。心無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此！」<sup>56</sup>雖聖人之心無思無為，卻又能「寂然不動、感而

<sup>54</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 238。

<sup>55</sup> 陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》，頁 651。

<sup>56</sup> 劉宗周：《易行》，《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 146-147。



遂通」，於己身，於遠物，於他者，類萬物之情而比擬之，數數以明理，畫畫以見心。

第三，人為天地之靈秀。人生天地之間，本就是自然之生物存在，與草木蟲魚、禽獸虎狼無異。但是，人又能超越於其他生物。人能群，能言，能思，能寫，而且人能夠將言思與踐行相統合，從而在適應世界的同時改造世界。道理本來公正的擺在人與他物之面前，惟人透視此理，覺悟此理，彰明此理。有聖人出，則以其心智悟道明理，作卦見道，以明瞭人之意義和價值。人是「心」的擁有者和使用者，正是人體會了「心」，參悟了「心」的無所不包、至大精微，人才成為世間的最靈最秀者。伏羲氏作《易》畫卦，便是明證。戴山在〈易衍〉中曾有是言：「伏羲氏之道，不可得而徵矣。洪濛初判，沕沕穆穆。探月窟，躡天根，鼓以雷霆，潤以風雨，調以四氣，順以八方，山川河嶽，次第效靈。乃一舉而得乾策，再舉而得坤儀，又多乎哉？為之一變一合，而六十四卦相生於無窮。聖人曰：『道在是矣。吾何以語言文字為哉？』天不言，以行與事示之而已矣。」<sup>57</sup>聖人伏羲氏畫卦造《易》，以己之思悟和知能，以己心之明而明晰天地之道，開顯天道之道。天地之道不可言，一切盡在卦爻之間。

在戴山看來，聖人由「一」畫而作卦撰《易》，彰顯了「太極」、「兩儀」、「四象」、「八卦」、「六十四卦」生生不息之義。

首先，「太極」生生「兩儀」。戴山有〈太極兩儀四象八卦總圖〉（圖一）描述了「太極」衍生八卦之進程。他說：

聖人作《易》，從一畫始，即太極也。因而重之，即陰陽也。陰陽既分，則太極遂隱於無形，而以一奇一偶分陰陽  
 矣。兩儀合而一陽生，則太陽也。太陽變而生少陰，少陰變  
 而生少陽，少陽變而生太陰，則四象立矣。兩儀四象立，而  
 八卦蘊於其中矣。統言之：得三奇三偶之純卦，則乾坤之體  
 也；又得三奇三偶之互卦，則六子之體也。此《圖》立，而前可以無太極，後可以無八卦、六十四卦。蓋聖人「易簡」之精意也。<sup>58</sup>



聖人以「一」表示「太極」，太極並非具體某物，而是「生生」的代名詞。戴山說：「聖人初然只是信手一下，遂為大易母，因而生生焉。以一生二，乃得

<sup>57</sup> 同前註，頁 146。

<sup>58</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 7-8。

偶數，便是兩儀之象。」<sup>59</sup>即是說，「太極」之「一」本是聖人隨手所畫而已，並不是表現為這一「一」。「一」生生不已而變為偶數，即「--」。那麼，「太極」便隱於「一」與「--」之中。「--」表示「陰」，為兩個「一」。從而，「太極」分化為兩儀，「自此一與兩分矣，兩分又兩對，遂為後天兩儀之定位，則三才之道亦蘊於此矣。太極出在兩儀外，又入在兩儀中。出在兩儀外則生陰生陽，入在兩儀中則以陽領陰。此易道至妙處。」<sup>60</sup>從形式上看，「太極」好似「有形」，實際卻在反映由「一畫」而「象」而「卦」的「生生之道」。「太極」隱於無形，故而「陰陽」兩儀生生；太極隱於有形之「陰陽」兩儀，自然「以陽統陰」。之所以「以陽統陰」，是因為：「盈天地間，一氣而已矣，而陰陽分。非謂分一氣以為陰，分一氣以為陽也。一氣也，而來而伸者，陽也，往而屈者，陰也。來則必往，伸則必屈，總一陽之變化也。故盈天地間，陽嘗為主，而陰以輔之，陰不得與陽擬也明矣。」<sup>61</sup>（關於「陰陽」之本質及其內涵，下文將有詳細闡發。）

其次，「兩儀」生生「四象」。「太極」生生而成兩儀，兩儀生生，便有四種結合方式，即「☰」、「☷」、「☱」、「☴」，分別為「太陽」、「少陰」、「少陽」、「太陰」之「四象」。但是，戴山所強調的兩儀生四象並不是「一奇之上生一奇一偶，一偶之上生一奇一偶，所謂因重之說」<sup>62</sup>。即是說，「四象」之成立不是「一」與「--」相「重」而來，而是「生生」而來。戴山說：「奇生偶，是為太陽生少陰。偶復生奇，是為少陽；奇復生偶，是為太陰。右伴奇畫自左伴偶畫而生，右伴偶畫自左伴奇畫而生，見一陰一陽變化之妙，即所謂兩儀生四象也。」<sup>63</sup>這種「生」是「自生」、「自變化」，不是「重」，「因重者，六十四卦之法，而非兩儀四象生出之法也。天地之間，陰變陽化，自是嘗理，易之所以為《易》者以之」<sup>64</sup>，其本質則是反映了陰與陽之「變化」之妙。「太極」分為「一」與「--」兩儀之後，二者之中涵蘊「太極」，便變成「☷」與「☱」之象，既有「兩儀」，又有「太極」之根。按照戴山〈太極兩儀

<sup>59</sup> 同前註，頁9。

<sup>60</sup> 同前註。

<sup>61</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁128。

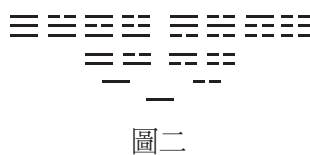
<sup>62</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁10。

<sup>63</sup> 同前註，頁9-10。

<sup>64</sup> 同前註，頁10。

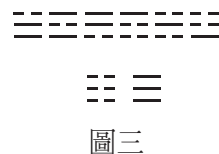
四象八卦總圖〉的說明，「兩儀合而一陽生，則為太陽」，即「☰」。太陽之「☰」之「奇生偶」，便演變為「☷」，即「少陰」。「少陰」之「☷」之偶畫由「一」變來，奇畫由「--」變來，則「一」與「--」合而為「少陽」之「☱」。「少陽」之奇畫又變為偶畫，則有太陰之「☶」之成。

再次，「四象」生生「八卦」。「四象」與「陰陽」二儀分別結合，生生而成八卦，即☰〈乾〉、☷〈兌〉、☲〈離〉、☱〈震〉、☴〈巽〉、☵〈坎〉、☴〈艮〉、☷〈坤〉。戴山說：「合兩儀與四象，積之得三奇之〈乾〉焉，得三偶之〈坤〉焉。又錯而交之，以〈坤〉交於〈乾〉而得長男之〈震〉、中男之〈坎〉、少男之〈艮〉，此陰變陽也；以〈乾〉交於〈坤〉而得長女之〈巽〉、中女之〈離〉、少女之〈兌〉，此陽化陰也，即所謂四象生八卦也。」<sup>65</sup>〈乾〉、〈坤〉二卦為純卦，〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉為互卦。〈坤〉與〈乾〉交，〈乾〉之陽爻變換三個位置，由下而上，演變為〈震〉☱、〈坎〉☵、〈艮〉☶，三卦皆一陽爻兩陰爻構成，其爻畫數皆為五，為奇數，為陽數，三卦為陽卦；〈乾〉與〈坤〉交，〈坤〉之陰爻變換三個位置，由下而上，演變為〈巽〉☴、〈離〉☲、〈兌〉☱，三卦皆一陰爻兩陽爻構成，其爻畫數為四，為偶數，為陰爻，三卦為陰卦。按照戴山推演邏輯而展開，其演變邏輯關係可以圖展示（圖二）。



圖二

最後，「八卦」相重而成六十四卦。戴山曾作〈八卦子母相生蘊六十四卦之圖〉（圖三）闡釋「八卦」相重而衍生「六十四卦」之邏輯關係。他說：「八卦生生之序，初然只是〈乾〉父〈坤〉母，父母交而生六子。又以〈乾〉



圖三

〈坤〉進列於六子，各交八卦而生六十四卦。觀〈乾〉〈坤〉可以列六子，則太極不必另為圖象可知，故曰：『太極本無極』。」<sup>66</sup>從中可看出三點：一、〈乾〉〈坤〉為生生之序之始；二、〈乾〉〈坤〉生六子，即〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉，而〈震〉為長男、〈坎〉為中男、〈艮〉為少男，〈巽〉為長女、〈離〉為中女、〈兌〉為少女，此八卦相互「交」而成六十四卦；三、太極生生之義便隱蘊於「八卦相交」之中，「交」從而「生」，

<sup>65</sup> 同前註。

<sup>66</sup> 同前註，頁9。

「生生」便是「太極」。八卦「重」出六十四卦首先是建立於「〈乾〉父〈坤〉母」地位之上。「乾首與坤交，為大生之本。於是次第生三男三女，而進於本位，成純乾」。即是說，〈乾〉〈坤〉相交，以〈乾〉為父，保留〈坤〉之陰爻，以陰爻之數與位之變動而生成〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉三男三女，最後復歸〈乾〉位，從而成八卦：〈泰〉、〈大壯〉、〈小畜〉、〈需〉、〈大有〉、〈大畜〉、〈夬〉、〈乾〉。「〈坤〉首與〈乾〉交，為廣生之本。於是次第生三男三女而進於本位，成純坤。」<sup>67</sup>和〈乾〉與〈坤〉交生六子一樣，〈坤〉與〈乾〉交，以〈坤〉為母，保留〈乾〉之陽爻，以陽爻之數與位之變動而生成〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉三男三女，最後復歸〈坤〉位從而成八卦：〈否〉、〈豫〉、〈觀〉、〈比〉、〈晉〉、〈剝〉、〈萃〉、〈坤〉。其他六子之長男之〈震〉、中男之〈坎〉、少男之〈艮〉分別由〈坤〉而進，次第與六子〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉交，還之「父宮」之〈乾〉；長女之〈巽〉、中女之〈離〉、少女之〈兌〉分別由〈乾〉而進，次第與六子〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉交，還之「母宮」之〈坤〉。六子與父母、六子分別交而成四十八卦，〈乾〉〈坤〉父母互交而生十六卦，總數為六十四卦。下表可以形象展示巽山由八卦而六十四卦重生邏輯：

交	乾	震	坎	艮	陰卦				
坤	☰泰	☳復	☵師	☶謙	☱臨	☲明夷	☶升	☷坤	坤
震	☳大壯	☳震	☵解	☱小過	☱兌	☲革	☳大過	☶萃	兌
巽	☴小畜	☴益	☵渙	☴漸	☱損	☴賁	☱蠱	☴剝	艮
坎	☵需	☵屯	☵坎	☶蹇	☱睽	☲離	☱鼎	☴晉	離
離	☲大有	☲噬嗑	☵未濟	☴旅	☱節	☲即濟	☴井	☴比	坎
艮	☶大畜	☶頤	☵蒙	☴艮	☱中孚	☲家人	☴巽	☵觀	巽
兌	☱夬	☴隨	☵困	☱咸	☱歸妹	☴豐	☴恒	☵豫	震
乾	☰乾	☴無妄	☵訟	☱遯	☱履	☲同人	☴姤	☵否	乾
陽卦					兌	離	巽	坤	交

在巽山看來，「八卦」重而成「六十四卦」，「每卦各重一卦，八卦各重八卦，八八而得六十四也。六十四而《易》之道備矣」<sup>68</sup>。卦止於八，是「四象」生生而成；爻只有六，是以參三才。故有「八卦成列，象在其中矣。因而重之，

<sup>67</sup> 同前註，頁 11。

<sup>68</sup> 同前註，頁 12。

爻在其中矣」之說。戴山所論「重」八卦而成六十四卦故事，「一卦重八卦，八卦各重八卦，全從造化之理迭相推盪，正是自然之理」<sup>69</sup>。因此，他並不同意邵雍的「一每生二」之論。邵雍(1011-1077)〈觀物外篇〉曰：「太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰下交於陽，四象生矣。陽交於陰，陰六月交於陽，而生天之四象。剛交於柔，柔交剛而生地之四象。於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。是故一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四。故曰分陰分陽，迭用柔剛。故《易》六位而成章也。十分爲百，百分爲千，千分爲萬，猶根之幹，幹之有枝，枝之有葉，愈大則愈少，愈細則愈繁。合之斯爲一，衍之斯爲萬。是故〈乾〉以分，〈坤〉以翕之，〈震〉以長之，〈巽〉以消之。長則分，分則消，消則翕也。」<sup>70</sup>在戴山看來，「一每生二」，循序而進，終錮於「死法」而不知「變」。若循邵子之論，六十四卦又可分爲一百二十八卦，進之百千萬億，且亦有七爻、八爻、九爻、十爻之卦。戴山之「變法活法」是之「生生」、「自生」；邵子之「死法死數」正是程子「加一倍法」者<sup>71</sup>。

### 三、「心」由易顯，易以見「心」

戴山論《易》演《易》的思辨邏輯，內蘊著「心」體論思想，「易由心生」之論將天地人三才之道和合圓融，凸顯了「心」的本體之功能和意義。但同時，戴山論《易》演《易》又遵從「易以見心」的哲學理路，在凸顯《易》的功能和意義的過程中，進一步強化「心」的至上性和至善性，闡論人的自我主體性，爲君子人格的挺立明確客觀性和必然性。

#### (一)、人心妙有，生生不已

戴山以己意闡論《河圖》、《洛書》之意涵，在將它們變圖的同時，自創新圖，以此發明易道。他首先闡發的便是「無極太極」概



圖四

<sup>69</sup> 同前註。

<sup>70</sup> [宋]邵雍著，[明]黃畿注，衛紹生校理：《皇極經世書》（鄭州：中州古籍出版社，1993年），卷7上〈觀物外篇上·先天象數〉，頁330。

<sup>71</sup> [清]胡渭著，鄭萬耕點校：《易圖明辨》（北京：中華書局，2008年），頁135。

念，並以「人心妙有」圖（圖四）示之。戴山於此有說明：「此人心妙有之象，爲《河》、《洛》總圖。中一點，變化無方。子曰：『易有太極』，周子曰：『無極而太極』，淪於無矣。解無極者曰『無形有理』，益滯於無矣。今請爲太極起廢而表是圖，其爲象曰有，即未必周子之旨也，抑亦孔門之說與！雖然，滯於有矣，夫圖其似之者也。」<sup>72</sup>這段話涉及三個命題：「易有太極」、「無極而太極」、「無形有理」。

第一個命題「易有太極」見《繫辭下傳》第一章<sup>73</sup>：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」而戴山闡釋「易有太極」之理則是結合上下文展開的。戴山所整理的此章內容爲：

- (1) 子曰：「書不盡言，言不盡意。」然則聖人之意，其不可見乎？子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」
- (2) 乾坤，其易之經邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則无以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。
- (3) 是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民，謂之事業。
- (4) 是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。
- (5) 極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。<sup>74</sup>

戴山釋第一節曰：「道不可言，聖人不得已而有言以見意，孰謂遂可盡意乎？象者，意之顯者也，因象設卦而情偽盡，因象繫辭而言盡，非穴言之務盡也。」<sup>75</sup>在戴山看來，「象以言意」、「立象盡意」，「辭」是因「象」而繫，「象」與「辭」皆是要表述聖人之「意」，「聖人是通過設立爻象來表達思想，設立卦象來反映真偽，撰繫卦爻辭來傳達語言，變異卦爻來施利於天下，擺弄著占體

<sup>72</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁127。

<sup>73</sup> 因戴山改《繫辭傳》，本屬《繫辭上傳》之第十一章和第十二章的文字內容，他調整爲《繫辭下傳》第一章。他說：「舊本『用之謂之神』後有『《易》有太極』，二節文勢不類，今改入下章。」（《周易古文鈔》，頁233）

<sup>74</sup> 同前註，頁233-235。

<sup>75</sup> 同前註，頁234。

現《易》的神奇作用」<sup>76</sup>。「立象盡意」是聖人立象而表達聖人之「心」。緊接著，戴山在闡述第二節時指出：「象莫大乎陰陽。一陰一陽，為聖人立象之大義。有象斯有易，生者自生，成者自成，即聖人不得而知之。」也就是說，聖人畫卦作《易》根本上是看到了「陰陽」的意義和價值。「陰陽」動靜即是萬事萬物之「生生不已」。這樣的「生生」是「生者自生，成者自成」，凡物皆是「陰陽」和合而成。有此「陰陽」動靜之形，自然有「陰陽」動靜之道。「象立而道、器分，一上一下之謂也。上者即其下者也，器外無道也。即變通，即事業，即道也，而非離器以為道也。」這裏就明確體現了「即~即~」的哲學思辨，「即陰陽即道」、「即器即道」，「陰陽」不離「道」、「器」不離「道」；「陰陽」之中就有「道」，「器」中自然有「道」。在戴山看來，惟「識得形上之道，方許識得易有太極」。戴山終於提出了「易有太極」之論。那麼，這個「道」，這個「太極」究竟是什麼？戴山在分析第四節時指出：「於是聖人分明指示道體，曰『易有太極』，蓋曰道無道，即乾坤之生生不息者是，是以乾坤列而四象與八卦相蘊而生。此易道之所以為至也。強名之曰『太極』，而實非另有一物立於兩儀、四象之前也。」<sup>77</sup>可知，「道」即是「太極」，「太極」即是「生生不息」者，而「太極」又實非一物，更非立於兩儀、四象之前的某種「先驗存在」。從本質來講，「易有太極」是說《易》中有「生生之道」，此「道」以「太極」名之。萬物皆由「陰陽」動靜和合而成，那麼，萬物便是「生生不息」而延續無窮。

第二個命題「無極而太極」見周敦頤〈太極圖說〉。周子言「無極而太極」，其實質是「自無而為有」或「無能生有」<sup>78</sup>，「無極」為「無」，在「太極」之先；「太極」為有，是「無極」的化生者。周敦頤《通書·動靜》章有云：「水陰根陽，火陽根陰。五行陰陽，陰陽太極。四時運行，萬物始終。混兮闢兮，其無窮兮。」<sup>79</sup>在周子看來，「陰陽」互為其根，由「五行」到「陰陽」二氣。而陰陽二氣混沌未分的「太極」則根於「無極」。這種「從無生有」的宇宙生成論，「把『無』看做是超越的虛無概念」，「能以最大的包容性而涵攝萬

<sup>76</sup> 陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》，頁 640。

<sup>77</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 234-235。

<sup>78</sup> 參見張立文：《宋明理學研究》（北京：人民出版社，2002 年），頁 114-116。

<sup>79</sup> [宋]周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009 年），頁 28。

物」<sup>80</sup>。周子解「無極太極」實存在「無極」和「太極」兩個概念，且它們有邏輯先後關係。戴山並不同意。按照他的意思，「無極」最爲直接的解釋就是「沒有極」。他說：「無極、太極，又是夫子以後破荒語。此『無』字是實落語，非玄妙語也。」<sup>81</sup>「無極」來標明「太極」就是「終極」，除此之外並無其他「道體」。

第三個命題「無形有理」乃朱熹言論。朱熹曾有是言：「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理；靜而生陰，亦只是理。」<sup>82</sup>也就是說，事事物物皆有其「理」，「理」在物先。同時，朱熹將「太極」看作是統合天道萬物之理的哲學概念，「太極」爲理之大全、理之極至：「太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個箇而已。因其極至，故名曰太極。」<sup>83</sup>遵循這樣的哲學邏輯，朱熹在處理「太極」與「無極」的關係指出：「殊不知不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化之根。」<sup>84</sup>在朱熹看來，如果不言太極，無極便會流入佛教之空寂，不能爲萬物化生之根本；如果不講無極，則太極同於事物，不足爲萬物化生之根本<sup>85</sup>。即是說，講「太極」必須有「無極」這一定限詞，「太極」做萬物化生之根本才得以真切體現。所以，「無形有理」之論表明的是「太極」隱於無形，它是萬物化生的本原之「理」。朱熹曾有是言：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故曰『無極而太極』，非太極之外，復有無極也。」<sup>86</sup>朱熹的理論在戴山看來亦是「滯於無」的表現。即是說，朱子以「無極」之「名」描述「太極」之本體意義，根本上還是圍繞「無極」與「太極」兩個「概念」而打轉，不能從「無極」之「名」中走出來。

<sup>80</sup> 張立文：《宋明理學研究》，頁 123。

<sup>81</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 235。

<sup>82</sup> 朱熹著，〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年），卷 1〈理氣上·太極天地〉，頁 1。

<sup>83</sup> 同前註，卷 94〈周子之書〉，頁 2371。

<sup>84</sup> 朱熹：〈答陸子美〉，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996 年），第 3 冊，卷 36，頁 1566-1567。

<sup>85</sup> 張立文：《朱熹思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 163。

<sup>86</sup> 朱熹：〈太極圖說解〉，見周敦頤：《周敦頤集》，頁 4。



在蕺山這裏，一方面，「太極」不是生成萬物的「本體」，而是連結「人極」、「心」的橋樑，視為「生生道體」；另一方面，從「無極」之「名」中走出，以「圖像」的形式來說明「無極太極」之涵蘊，即「妙有」之意。所謂「妙有」，看似是「有」，實際是「無」；看似是「無」，實際是「有」。「妙有」告訴我們，「太極」並不是一個具體之「物」，或者「理」，而是一種「生生」之「象」。

蕺山為進一步說明「人心妙有」之意，還有「人心全體太極之象」（圖五）加以說明。他解釋到：「渾然一氣之中，而周流不息，二儀分焉。陽生於右，陽根陰也。陰生於左，陰根陽也。陰陽相生，禪代不窮，四氣行於其間矣。又分之而為八，為六十四，為四千九十六，至於無窮，皆一氣之變化也，而理在其中矣。」<sup>87</sup>蕺山所構設的人心「全體太極」之象遵循著這樣的邏輯進路：「氣」周流不息而「分」兩儀，即「陰」與「陽」；「陰」與「陽」相生相克，禪代無窮；「氣」中自然有「理」。也就是說，「心」之「妙有」之象之本質便是「生生」，「陰」與「陽」並不是「氣」生成出來的，而是「氣」自然運動的「表現」。這裏涉及到「氣」概念，該如何理解呢？實際上蕺山早在一六三七年的《學言》中便已表明「太極即氣」的觀點：「或曰：『虛生氣。』夫虛即氣也，何生之有？吾溯之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之無，無而未始無也。非有非無之間，而即有即無，是謂太虛，又表而尊之曰太極。」<sup>88</sup>由此處可以看出，虛即氣，非由虛生氣。氣與太虛正如「屈」與「伸」，「屈」而由「氣」還「虛」，「氣」並不滯於「虛」，「氣」之有形之上便是「虛」之無形，「虛」即是「氣」；「伸」而由「虛」見「氣」，「虛」自然體現為「氣」，由「虛」而「實」，「氣」即是「虛」。「虛」者自然顯像為「氣」，「氣」者必然為「虛」開顯。「虛」與「氣」這樣的和合圓融狀態，表徵為「太極」<sup>89</sup>。「人心妙有」正是對「太極」之情狀的說



圖五

<sup>87</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁127-128。

<sup>88</sup> 劉宗周：《學言》，頁407-408。

<sup>89</sup> 陳永革先生說：「宗周所理解的氣，並非實然的氣，而是一種描述性的界定。」「太虛與氣，都不能理解為實然之物，而是一種『象』。太虛即氣之象，並無迹相可尋，其實為天地之性體。」（陳永革：《儒學名臣——劉宗周傳》〔杭州：浙江人民出版社，2007年〕，頁115。）筆者比較同意這種觀點。

明。實際上是通過「無極太極」間的即有即無、即無即有關係來說明「心」的至大與至微、至動與至靜狀態。而「人心全體太極」則是在揭示「太極」之動自然分化為「陰」與「陽」兩儀、「陰陽」之相生、相克又自然化生為「四象」、「八卦」、「六十四卦」的宇宙生生圖示中，彰顯「心」與「太極」間的圓融互動。

「太極」不在「心」外，但它又不是「心」所生成；同樣，「心」亦不在「太極」之外，「心」亦不是「太極」所生成。要理解「心」，就要透過「太極」之形狀來展示。「太極」作為不同語境的，統指天道、地道、人道的哲學概念，與「心」本是無別。戴山「人心參天兩地之象」（圖六）及其說明正對此有所闡論。他說：



圖六

以心參天，心即天。以心兩地，心即地。其曰「參天兩地而倚數」，何也？昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生著，於是有數焉。聖人因而仰觀俯察，裁之以參兩之法。置一為太極，兩得地數，三得天數，以三乘兩，而得六畫之數。此正以心參兩之事也。故立卦分爻之後，遂以和順於道德而理於義，窮理盡心以至於命。道義性命，非由外鑠我也，我固有之也。借數以顯心，非離心有數也。即易以明心，非離心有易也。然則易豈在心外乎？數豈在心外乎？著豈在心外乎？至矣哉！幽贊之為義也。<sup>90</sup>

此中戴山「借數以顯心」、「即易以明心」已經明白說明，天道之陰陽、地道之柔剛、人道之仁義乃為「心」自然如此而已，太極、陰陽、八卦、六爻，只是「心」中自然道理如此，圖、數、易只是「心」的描述而已。具體到「太極」，也只是「心」之存在狀態的描述。

正是因為「人心妙有」，「心」生生不已，從而「人心萬古無窮」<sup>91</sup>；亦因為此「造化之理」，事事物物「新新故故，相推而不窮」<sup>92</sup>。就個體之人之「心」講，他或行善或揚惡，但作為「人」的「本心」之明、知、能並不會因為他的所作所為而或「存在」或「消逝」，「本心」自然如此，自在如此。「本心」之明是對天道、地道的「承接」，是天地人三才之道落實於全體之人、整體之人的「具體體現」。進一步講，「本心」便是人道，統合天、地、人三才之道

<sup>90</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁129。

<sup>91</sup> 同前註，頁134。

<sup>92</sup> 同前註，頁135。

而概觀之，則其本質為「生生」。生生者，「心」也。「盈天地間皆心」，生生之謂易，生生之謂心。

曷為天下《易》？曰「心」。心，生而已矣。心生而為陽，生生為陰，生生不已，為四端，為萬善。始於幾微，究於廣大。出入無垠，超然獨存，不與眾緣伍，為凡聖統宗。以建天地，天地是儀；以類萬物，萬物是宥。其斯以為天下極。<sup>93</sup>

《易》者，「心」也。「心」萬古不變，「生生之道」本即是「生生不已」，天不變，此「心」不變。萬化生生，事事物物各有其存在之必然性和自主性，亦與他物、他事之間相互影響，相互轉化，事物之生與滅、有與無，體現出來的便是「生生不已」之情狀。人與物「渾然同體」，人是世間之一物，世間之物與吾人同性同德、共生共存。人、物可亡，而「生生」之道不亡。

即《易》而見心。戴山關於「人心妙有」的闡論，看到了人、事、物存在的客觀性與必然性以及事事物物「生生不已」的可能性，告誡吾人要有「大生死」理念，要從有極、有形之具體現實中窺察無極、無形之「太極」存有。明白此理便是明晰「心」之本性。戴山在〈易衍〉中深刻指出：

上下四方，一指而已矣。往古來今，一息而已矣。又孰知一指一息之所自起乎？一念而已矣。君子通宇宙以生心，繇一指而一席，而一家，而一國，而天下，仍一指也。繇一息而一時，而日，而月，而歲，而世運會元，仍一息也。知一指一息之為無窮無極也者，可與言《易》矣。故曰：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」又曰：「堯、舜其心至今在。」<sup>94</sup>

有限的生命個體背後隱含著無限的生命存在，有形的自我背後隱含著無形的「生生之道」。當吾人體思「自我」的時候，實質上便是對「他自我」的體認。我與他者之間，自然存在者「生生不已」之道，自我如此，他自我亦是如此；自我約束自己，自我踐履篤行，他自我定亦能夠自我約束自己，自我踐履篤行。至於「他自我」是否如「自我」一樣有如此的，基於「生生之道」的思悟而進行「自我」的踐履篤行，並不去強求。只要「自我」已經踐履篤行，循規守據，修養身心，便是對「心」的遵從和證成。踐行「自我」，完善自我生命，便是彰明

<sup>93</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁136。

<sup>94</sup> 同前註，頁142-143。

著「無窮無極」之「心」體的生生延續。看似是「玄遠飄渺」，卻是「真實自在」。因為「我」的存在只是「生命」長河的一滴，而生命長河的生生之道卻涵蘊於吾心之中。吾心生生不已，「生生之道」因吾而展示風采。做到如此，吾人便是「聖人」、「大人」、「君子」，便實現了與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶。

## （二）、先天後天，中和一體

在戴山易學哲學中，「陰陽」為《易》之「象」，「象莫大於陰陽」。那麼，「陰陽」究竟具有怎樣的內涵和性質？戴山創「人心中以陽統陰之象」（圖七），並指出：



圖七

盈天地間，一氣而已矣，而陰陽分。非謂分一氣以為陰，分一氣以為陽也。一氣也，而來而伸者，陽也；往而屈者，陰也。來則必往，伸則必屈，總一陽之變化也。故盈天地間，陽嘗為主，而陰以輔之，陰不得與陽擬也明矣。是故陽生於子，在純陰之中，而左旋以極於午；陰生於午，在純陽之中，而右旋以極於子。其分既已如此矣，又合而觀之。陽嘗居中，孕之以陰，陰嘗居外，統之以陽，尤著扶陽抑陰之教焉。<sup>95</sup>

我們可從兩方面來分析這段話：其一，「陰陽」之內涵；其二，「陽左旋而陰右旋」之內涵。

先看第一問題：「陰陽」之內涵。戴山說得明白，「陰」與「陽」只是「氣」之分，但並不是指「一部分氣」為「陽」，「一部分氣」為「陰」，而是就「氣」之「屈伸」來講的。前面筆者已經指出，「氣」即「太極」，「虛」與「氣」之間亦存在這樣的「屈伸」關係。在這裏可進一步看出，「陰」為「太極」之「屈」，陽為「太極」之「伸」，「屈伸」本是「太極」之自然運動變化而已。也就是說，「太極」屈伸動靜而表露為「陰陽」，要說「太極」之「生」「陰陽」，此「生」只是「太極」的「自生」與「自成」，而不是所謂的先有「太極」後有「陰陽」之「宇宙論」之生成邏輯。因此，「陰陽」是「太極」之自然涵蘊的表現，運用「即~即~」思維，「太極」與「陰陽」是「即太極即陰陽」的關係，二者一體圓融，和合無礙：談「太極」，自然有「陰陽」為之顯露；談「陰陽」，一定為「太極」之運動動靜的自然結果，是「太極」自生自動

<sup>95</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁128。

的體現。不過，戴山也看到了「陽為主」的一面，「來則必往，伸則必屈」，這是事物運動變化的自然規律。戴山從「陰陽」的動靜中看到了「陽」的主導意義，實際上正是對人終究能夠實現「本心」常明的道德境界的承認，更是對「心」體之意義和價值的遵從與踐行。

再看第二個問題。「陰」與「陽」為「太極」自生自動的體現，但二者必然遵循著自身的運動軌跡，一個是「陽左旋」，一個是「陰右旋」；「陽生於子，在純陰之中，而左旋以極於午；陰生於午，在純陽之中，而右旋以極於子」。這與戴山對《河圖》、《洛書》之圖的體認有關聯。而且，「陽左旋」與「陰右旋」以及「陽統陰」問題與戴山的「先天後天」問題密切相關。



關於「陽左旋」，戴山在〈河圖擬圖〉（圖八）有說明。他指出：

合而觀之，六十四卦，八卦也；八卦，四象也；四象，一陰陽也；陰陽，一太極也，太極本無極也。陽生於子，自一而三而五而七而九，極於酉；陰生於午，自二而四而六而八而十，極於卯；而中皆左旋，天道之運也。一六之水生三八之木，三八之木生二七之火，二七之火生五十之土，五十之土生四九之金，而金復生水，各以一陰一陽分生成之德。<sup>96</sup>

這與他在「人心先天之象」（圖九）中的釋語相對應：「太極之體，其儀於陽者，有天道焉。所謂『維天之命，於穆不已』也。天道左旋三百六十五度四分度之一，其數也。而數從中起，天樞建焉。蓋至動之中而有不動者主乎其間，所謂動之微者也。此具《河圖》之象。圖一三五七九，二四六八十，皆左旋而陰陽相配。五行以相生為序，五十居中，有天樞之義。」<sup>97</sup>「太極」之體儀於「陽」，即是說「太極」之「伸」為「陽」，即「天道」承之。「立天之道曰陰與陽」，「天道」自然體現為「陰陽」。在象「天」的《河圖》之中，「一三五七九，二四六八十，皆左旋而陰陽相配」，也就是「陽左旋」。這樣，按照戴山之意，「陽左旋」是「人心先天之象」。不過，以「先天之象」示「人心」，實是述說「心」之「生生之道」而已，是以「先天之象」的運動生生不息類比「心」、描述「心」。



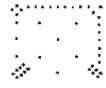
圖九

<sup>96</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁4。

<sup>97</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁130。

關於「陰右旋」，戴山在〈洛書擬圖〉（圖十）中有說明。他指出：

地道右旋，《洛書》體地者也，而數主克，故一六之水克二七之火，二七之火克四九之金，四九之金克三八之木，三八之木克五之土。而五居中，沖氣用事，克中有生，則所以成變化而行鬼神者愈有其用矣。此所謂後天之《易》也。<sup>98</sup>



圖十

這與戴山「人心後天之象」（圖十一）中的釋語相對應起來：「此具《洛書》之象，《書》皆以陽統陰，而五行相克以右旋。水一統六而居下，火七統二而居右，金九統四而居上，木三統八而居左，土統四方而居中。以陽統陰，以陰間陽，尤見陰陽相得之妙，雖相克而不相害。」<sup>99</sup>戴山以「地道」為「陰」，實是說「質具於地而氣行於天」的「五行」在「右旋」。其時，在〈河圖擬圖〉中戴山就講到了「五行」相生之道，此處則說明「五行」相克之道，但終究「相克而不相害」，克中有生，從而成變化、行鬼神。



圖十一

戴山之所以有如此之論，建立在這樣的分析基礎上：「天道一氣周流，任運而動，猶不無氣盈六日之病，而終能過而不過，成造化之功者，實以地道一逆，分布之為七政，而行之以漸。時時有節宣之妙，天道所以生生不已也。左右互旋，順逆相生，陽得陰遇，乃成歲功。故曰：『《易》，逆數也。』」<sup>100</sup>也就是說，有「陽」必然有「陰」，有「陰」自然有「陽」，天道與地道、「陽」與「陰」在互旋中互相彰顯，二者不可分割。自然而然，對於人心亦是如此。「夫人心有七政焉，七情是也。非用逆，何以作聖」<sup>101</sup>，其道理就在於，本然之「心」本是「誠於中形於外」，本來「心」與「性」、「性」與「情」圓融通貫，但因生活的多元性和多樣性，「個體之心」存在的多元差異，從而造成「人心」的多元性，個體之人有過亦有惡。有過有惡並不可怕，人可以從「七情」、「五倫」、「百行」中「遷善改過」，從而「復心」，「迷復亦是學」<sup>102</sup>。人「心體」常在、「本心」常明，個體之人才能夠做工夫，開展道德踐行，從而能

<sup>98</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁6。

<sup>99</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁131。

<sup>100</sup> 同前註。

<sup>101</sup> 同前註。

<sup>102</sup> 劉宗周：《學言》（下），頁459。

夠不斷遷善改過。個體之「心」有「過」便是「迷」，有「迷」但可改，改過便是「迷復」，便是誠明「本心」：「人雖犯極惡大罪，其良心仍是不泯，依然與聖人一樣，只為習染所引壞了事。若纔提起此心，耿耿小明，火然泉達，滿盤已是聖人。」<sup>103</sup>所以，「用逆可以作聖」。

「天道」左旋而地道「右旋」，通過「五行」的相生相克彰明「太極」生生之義。「人心」涵蘊「太極」，故而「人心」亦具「生生之義」。回到上面的問題，戴山雖然看到了「陽左旋」與「陰右旋」的運動軌跡之不同，但並不是強分出「先天」與「後天」。在他那裏，「陰陽旋運」、「先天後天」，本即是「打合為一」，他強調「生成之德」的目的正是為「心性」哲學做鋪墊。

既然「陽左旋」與「陰右旋」從本質上是「順逆相生」的，那麼，戴山也就自然而然地將天道與地道統合起來，主張「後先一天」。他說：「天道圓，地道方。圓者，運而無跡；方者，處而有嘗。故天包乎地之外，而即入乎地之中，後先一天也。故天地之氣，妙合無間，一體而兩分，乃著生成之德。」<sup>104</sup>戴山在《曾子章句》中曾言：「天道曰圓者，陽之動也，天之所以為健也；地道曰方者，陰之靜也，地之所以為順也。幽明者，陰陽之象也。一氣含吐而陰陽分，法象莫大乎天地也。……陽主施，陰主化，天施而地生也，二氣為主，五行變合，一施一化，是生萬物。萬物生生，變化無窮，此天地之所以為道也。此《易》理也。」<sup>105</sup>天道圓標識著「陽之動」，地道方標識著「陰之靜」，「天道」、「地道」與「陰陽」相融通，而「陰陽」施化則萬物生生不息。戴山將這個「生生」之道看作為「易理」，從而說「萬物生生，變化無窮，此天地之所以為道也。此易理也」。他進一步將天道與地道「妙合無間」之形象稱為「人心中天圓合地方之象」（圖十二）。



圖十二

在戴山看來，人心有「四氣」。「四氣」即「喜怒哀樂」四者。戴山認為，人心有四氣，正如天有四時、地有四方。在天言，「天有四時，春夏為陽，秋冬為陰，中氣行焉」；在地言，「地有四方，南北為經，東西為緯，中央建焉」。那麼，在人言，「人有四氣，喜怒哀樂，中和出焉。」「四氣」又與「四德」，即「仁義禮智」相對應而存在。同時，戴山進一步指出，「元亨利貞，即春夏秋

<sup>103</sup> 劉宗周：《人譜》，頁 15。

<sup>104</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁 132。

<sup>105</sup> 劉宗周：《曾子章句》，《劉宗周全集》，第 1 冊，頁 594-595。

冬之表義，非元亨利貞生春夏秋冬也。左右前後，即東西南北之表義，非左右前後生東西南北也。」元亨利貞與春夏秋冬相對應而存在，左右前後與東西南北相對應而存在，自然而然，「仁義禮智，即喜怒哀樂之表義，非仁義禮智生喜怒哀樂也。又非仁義禮智爲性，喜怒哀樂爲情也。又非未發爲性，已發爲情也。」<sup>106</sup> 蕺山以「四時」、「四方」爲類比對象，將「四氣」與「四德」看作是「妙合無間，一體而兩分」的關係，從而消解了先儒「以未發屬性已發屬情」、「性生情」、「心統性情」的觀點。具體而言，「心」中之有「仁義理智」，「本心」本是生生不已，一元常運。從「仁義禮智」潛在而自然如此講，它們是「中」，是「隱微」；從「仁義禮智」受物感應刺激而動講，它們是「和」，是「顯發」。這是從「本心」的本然存在狀態來講。這個狀態，就是「心」之「獨」：

至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以爲心也。則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣，一陰陽也。陰陽，一獨也。<sup>107</sup>

前已說明，「人心妙有」、「人心全體太極」，「心」生生不已，故而「喜怒哀樂」自然是「仁義禮智」的「誠於中形于外」，「仁義禮智」自然會「感而遂通」而有「喜怒哀樂」。更進一步說，「喜怒哀樂」作爲「仁義禮智」的感通之「發」，並不會背離「仁義禮智」，「所發」必然與「仁義禮智」相對應，故爲「和」；「仁義禮智」自然涵蘊「本心」，不管它是否「感通而發」，它都自自然然、必然如此，從此出發，定有與之合德符節之「喜怒哀樂」，故爲「中」。「中」與「和」圓融和合，「中爲天下之大本，而和爲天下之達道，及其至也，察乎天地，至隱至微、至顯至見也。故曰『體用一原，顯微無間』。」<sup>108</sup>

從「本心」講，「四德」與「四氣」是「中和一體」。但從具體之「個體之心」講，內在「本心」之「四氣」演變爲「七情」，即喜怒哀懼愛惡欲。按照蕺山之論，「七情」就是「人心之七政」，「七者皆照心所發也，而發則馳矣。衆人溺焉，惟君子時發而時止，時返其照心而不逐於感，得《易》之逆數焉。此之謂『後天而奉天時』，蓋慎獨之實功也。」<sup>109</sup>這裏，蕺山說明了兩個問題：其一，「七政」、「七情」爲「照心」所發。蕺山並沒有明確的「照心」理念，但

<sup>106</sup> 劉宗周：《讀易圖說》，頁132。

<sup>107</sup> 劉宗周：《易行》，頁138。

<sup>108</sup> 同前註。

<sup>109</sup> 同前註，頁139。



從他的隻言片語中可以看出，「照心」是由「覺」而成的心。「心也者，覺而已矣。覺故能照，照心嘗寂而嘗感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之變為欲、為愛，怒之變為惡、為哀，而懼則立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於傷者。合而觀之，即人心之七政也。」<sup>110</sup>所謂「覺」，蕺山一六三六年《學言》曾言：「心一也，合性而言，則曰仁，離性而言，則曰覺。覺即仁之親切痛癢處。」<sup>111</sup>「覺」作為一種人心「自主能動性」，自然會根據個體自我生活環境，人生閱歷和外物刺激調整自己的情緒，從而「個體之心」在他「調整」情緒的過程中並不一定會「符合」人之「本心」的那種自然、理性、自覺的「中和」狀態。因此，「四氣」會有向「七政」轉變的可能。但我們應該理解，「覺」、「照心」開顯「七政」的過程實際上是人的「自主能動性」發揮的過程。從「自主能動性」來講，它自身無所謂善與惡；但從它是否實現「中和一體」角度講，它的發揮可能會「錯位」。而在這裏，蕺山關心的是「自主能動性」問題本身，人善於利用、發揮「自主能動性」，並有實現「中和一體」的可能。無論是「眾人」，還是「君子」，人人有「自主能動性」，人人有「照心」，但惟有君子可實現「自主能動性」下的「中和一體」。這就是蕺山告之吾人的第二個問題，即發揮「自主能動性」，實現「中和一體」，實質上就是做「工夫」的過程。這就要求人體思易道，透過易道實現自我的身心修養，實質上正是人自「明」而「誠」的歷程。實現於此，便是「君子」。

#### 四、《易》為君子謀，我心自治

蕺山讀《易》而演《易》，以《易》說心，最終落實在修德成人。在他看來，《易》「為君子謀」，《易》為君子提供修德成人的智慧與策略，其實質是對人「自主性」、「自我性」的體驗。

##### （一）、君子「尊心以神」，知微知彰

「人心」稟具「全體太極」，「太極」生生而以「陰陽」承，君子學《易》用《易》自然要「得陰陽之大分」。按照蕺山論說，「陰陽大分」落腳於君子修

<sup>110</sup> 同前註，頁 138-139。

<sup>111</sup> 劉宗周：《學言》（上），頁 388。

爲，便是「形神相抱」。他在〈易衍〉中指出：

神，陽之爲也；形，陰之爲也。陰所以輔陽，形所以載神也。神褻而見役於形，則陰陽消長之勢也。故君子尊心以神，嘗使陽自外來，而爲主於內。有時入於潛，而純息爲守；有時悔於亢，而無首得遇：皆所以尊神也。神尊而形爲役矣。形神相抱，妙合無端，生生不窮。<sup>112</sup>

在「陰陽」關係上，「陽」常爲主，人心「以陽統陰」。以「陰陽」釋「形神」，則「神」爲主，「以神統形」。當然，「形」與「神」之間並不存在誰生誰的問題，它們只是「心」自然顯發的存在狀態。就「天道」之自然存在言，「陰」與「陽」爲其彰顯，「即天道即陰陽」；就「人心」之自然存在而言，「形」與「神」爲其彰顯，「即心即形神」。這裏，應該看到一點，「形神」爲所有「人心」所具備，「具備」形神相抱之理論存在與現實世界中每個人都實現了「形神相抱」是兩碼事。對於「人心」之常明、常止之「本心」講，「誠於中形於外」，內在自有天道，「心意知物」四者自然運轉而有「中和之性」，與之對應的「情」、「五倫」、「百行」自然合德符節，有善無惡。那麼，「本心」之明便是將「命與性」、「性與道」、「道與教」實現自然圓融統合，這表現出來的便是「神」，便是「自覺」、「隨心所欲」。而對於有些人講，也就是衆多的「個體之心」而言，「本心」之明雖常在，卻因物欲利誘而不能「顯發」其本然之「神」，往往會「賤形廢神」。

「形」以彰「神」，「神」以用「形」。「神」是「心」之「生生不已」之道，「形」便是「情」、「五倫」、「百行」、「萬事」。「形神相抱」標明了「神」自然通過「形」彰明，「形」之運轉體露自然與「神」之本旨相合。反之，「賤形廢神」便是掩蔽「神」而走作「形」。自然而然，後者之爲即是「過」，「過」成其爲「過」，「過」而不改便是「惡」。君子之爲當然是「尊心以神，形神相抱」。正如〈泰〉卦所言：「內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人」。天下之道，交則通，不交則攜。天地交泰，泰運既啓，「陰往而陽來，人事所以贊氣數也，吉亨之謂也。」<sup>113</sup>君子「尊心以神」既是「本心」自然要求，亦是君子實現「自我規範」的思想前提。

在「形」與「神」之間存在著本來的「形神相抱」之圓融一體關係，二者本

<sup>112</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁137。

<sup>113</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁68。

來是「本心」自然顯發。但是，因為「個體之心」的多元存在，「形」之顯露並不全部都體現「神」之「生生不已」之實質。因此，對於眾人來講的「過」與「惡」，在君子卻成爲「即用以求體，知微以知彰」的認識前提。人之「過」與「惡」的產生有種種根源，一旦認識到問題的根源所在，即事、即時改過遷善，便可證成爲君子、聖人。「聖人」乃是「無善而至善」的代名詞，是「知能」的化身，是儒家所追求的最高的道德境界、知識境界。而對於「君子」，作爲儒學所追尋的一種「理想人格」，並不是遙不可及、玄遠縹緲。若一個人能夠從他人的「過」與「惡」中體思明察、善觀動靜，自然便會「下學而上達」，從此爲「君子」身。對於犯過之人，有過並不是錯，有過不改才是真正的「過」與「惡」，若犯過之人「立地猛醒」，自然便是「復心」、「復性」，「迷復」本身便是修德進業，是「成人」的有效手段。若明瞭於此，自己已然走向「君子」修爲。

當然，君子由人之過而明「本心」，在體思明辨中「尊心以神」；犯過之人「迷復」而還其「本心」，「即用以求體，知微以知彰」而證成爲「君子」，皆遵循了「體用一原」之理則。在蕺山看來，「日月，照而已矣，而照本無體；水火，燥濕而已矣，而燥濕之外別無用」<sup>114</sup>，日月自然照，照者乃日月所爲；水火自然燥濕，燥濕必爲水火所爲。自然而然，「形」中涵蘊「神」，乃「本心」自然如此；「神」之至正、至善、至純、生生，自然通過「形」而彰顯，「本心」自然有此表現。於「個體之心」講，其言行舉止亦是「形」，但或許非「神」之自然顯露，而是「賤形廢神」之爲。但對他人來講，對「君子」而言，其「形」恰可成爲養「神」的絕好參照系。因此，吾人可從「形」與「神」之具體呈露境況中看出，「形」可被劃分爲兩種：一，「本心」之「形神相抱」之「形」；二，「個體之心」之「賤形廢神」之「形」。第一種「形」，自然與「神」相對應，「本心」彰明，人人爲君子、聖人。第二種「形」，能夠爲「君子」所體思明辨，而「轉生」爲與「神」對應之「形」。終究來講，「形」作爲「神」之「用」，必然是要體現某種道德的意志和精神。「賤形」體現不出「神」，但「轉生」之後的「形」自然與「神」相抱。「本心」常明，「神」便不滅；「心」生生不已，「神」亦是生生不息。

因此，君子善觀「形」變，「窮神知化」。《易》中有夫子之言：「精義入

<sup>114</sup> 劉宗周：〈易行〉，頁140。

神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」此語本載《繫辭傳》，然蕺山將之置之於〈咸〉卦。在蕺山看來，夫子此論乃「發明感通之理之妙」<sup>115</sup>。盈天下之大者，莫過於「心」。天下萬事萬物，殊途同歸，「心」一致而慮則為百，實則百慮為一慮，百途為一歸。正如天地日月寒暑之推遷，一往一來，彼此感通，此謂之天地之情；萬物之尺蠖、龍蛇之屈伸，一往一來，自感而應，此謂之萬物之情。萬物之情，與天地之情相感通，人之「本心」自然與天地之情、萬物之情相感通，而且人人之情又會相互感通。君子在萬象萬性世界，以己心己意感通他人他心，「屈信相感間，君子所以深求一致之理而自得夫百慮之妙」<sup>116</sup>，從而上下與天地同流、前後與萬事同情。勘查參悟諸「形」諸「物」，窮天地之理，知天地之化，感人心而天下和平。朱子釋曰：「下學之事，盡力於『精義』、『利用』，而交養互發之機，自不能已。自是以上，則亦無所用其力矣。至於『窮神知化』，乃德盛仁熟而自致耳。」<sup>117</sup>朱子之論看到了君子為學「下學」之進路，雖贊成「感通」之論，但認為「上達」之「理」乃「下學」之自然效果，非「心」本有。而在蕺山，他則以「感通之理」、「窮神知化」為「心學要旨」<sup>118</sup>。即是說，「心」本來誠明無礙，誠於中自然發於外，其「形」自然有其「神」，君子之「窮神知化」只是挺立此理，君子「善觀形變」亦只是「復心」而已。對相同問題的不同釋語，已顯見朱、劉之異。

在蕺山看來，君子不僅能夠觸類旁通，以己「心」感通他事他物，而且「本中建極」，自我「規矩」，正己以正人。《繫辭上傳》第十二章曰：「是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義《易》以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉？古之聰明睿智、神武而不殺者夫！」蕺山〈易衍〉中釋之曰：「圓以言乎其體也，方以言乎其用也，《易》以言乎體用之全也。」<sup>119</sup>《周易古文鈔》釋之曰：「以蓍德與卦爻比類而稱，以見體非用不顯，而神物之稱有自來矣」<sup>120</sup>。蕺山兩處釋語皆表達了「體

<sup>115</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁126。

<sup>116</sup> 同前註，頁127。

<sup>117</sup> 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，頁250。

<sup>118</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁127。

<sup>119</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁142。

<sup>120</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁232。

非用不顯」的道理。在他看來，「體」立自然由「用」彰明，見「用」自然有「體」涵蘊其中。聖人「即心是易，渣滓蕩滌淨盡，得洗心之說焉。洗之極，藏處是易，用處亦是易」<sup>121</sup>，《易》之道本乎「心」，有「聖人之心」而有《易》之作、理之顯；反之，透過《易》，君子可以透視「心」。如果說《易》是「聖人之心」之「用」，「聖人之心」是《易》之體的話，那麼，「方圓」自是君子之「用」，「規矩」自是君子之「體」。「方圓者，象也。有尙是象者，至圓出乎規，至方出乎矩也。規矩，方圓之至也。君子本一中而見極，而規矩出焉。」<sup>122</sup>君子本於「心」而以之為「規矩」，在「意」之規制下，知善知惡，好善惡惡；「心」有四端之仁義禮智，自然有喜怒哀樂之情；措之為五倫、百行，以至儀禮三千，無不規規矩矩。「其禮為貌言視聽，其倫為子臣弟友，其行為出處進退辭受取與，其過為素位」<sup>123</sup>，一切自自然然，「神」以踐「形」，「形」以載「神」，主體自我之自在性與能動性彰露無遺。

## （二）、君子「以變為要」，遷善改過

君子以「神」踐「形」，由「體」達「用」，固然是「本心」之自在要求。但「個體之心」之「形」有變異之可能存在。「形變」之後，個體之人若能「善變」而遷善改過，自然亦為「君子」。

君子「明變」則是從《易》道而來。《繫辭上傳》曰：「《易》有聖人之道四：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。」在戴山看來，「辭、占、象、變是聖人作《易》大綱，使後人尊尙之，而不敢忽，以開天下寡過之門」<sup>124</sup>。即是說，聖人作《易》之意圖乃是為人「寡過」而創構方法和理論。這個理論便是隱含於「象變辭占」中的「變」論。朱子釋此句曰：「四者皆變化之道，神之所為者也。」<sup>125</sup>戴山更是告誡，「善學者，乃自知變始」。在他看來，惟「變」才能「通」於所窮之理、之神。陽窮則亢，陰窮則傷，「亢可言也，傷不可言也。是以君子有善變之功」。「善變」的意義和價值在於，「陽退而陰，則高明柔克；陰進而陽，則沉潛剛克」。君子如何用

<sup>121</sup> 同前註。

<sup>122</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁 142。

<sup>123</sup> 同前註。

<sup>124</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 229。

<sup>125</sup> 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，頁 237。

「變」？戴山說：「進極而退，則有過必改；退極而進，則見善必遷。」<sup>126</sup>在戴山看來，「易道」就是「變」，「易者變也，隨時變易以從道也」。當然，戴山爲了說明《易》之善於言「變」，特指出：「善乎《易》之言變也，莫備乎〈鼎〉〈革〉矣。革去故，鼎取新也。革之去故也，革而不已，爲虎之炳，爲豹之蔚。君子所以脫凡近而游高明者，其然乎！鼎之取新也，新而不已，爲金之融，爲玉之潤。君子所以策渺修而踐成德者，其然乎！」<sup>127</sup>既然戴山以爲〈革〉〈鼎〉二卦備言「變」，則來分析戴山的論斷。

䷰（〈離〉下〈兌〉上）〈革〉：巳日乃孚。元亨利貞，悔亡。

《象》曰：革，水火相息；二女同居，其志不相得，曰革。「巳日乃孚」，革而信之；文明以說，大「亨」以正，革而當，其「悔」乃「亡」。天地革而四時成。湯、武革命，順乎天而應乎人。革之時大矣哉！

《象》曰：澤中有火，革；君子以治歷明時。

初九，鞏用黃牛之革。

《象》曰：「鞏用黃牛」，不可以有爲也。

六二，巳日乃革之，征吉，无咎。

《象》曰：「巳日」「革之」，行有嘉也。

九三，征凶，貞厲；革言三就，有孚。

《象》曰：「革言三就」，又何之矣！

九四，悔亡，有孚，改命吉。

《象》曰：「改命」之「吉」，信志也。

九五，大人虎變，未占有孚。

《象》曰：「大人虎變」，其文炳也。

上六，君子豹變，小人革面；征凶，居貞吉。

《象》曰：「君子豹變」，其文蔚也；「小人革面」，順以從君也。<sup>128</sup>

戴山釋〈革〉卦辭曰：「法之敝也，而利用革矣。革故鼎新，天下之大事也，其可易言乎！必求巳日之孚焉。元、亨、利、貞四德備而後從之，則革而盡善，庶

<sup>126</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁143。

<sup>127</sup> 同前註，頁143-144。

<sup>128</sup> 參見朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，頁177-180。

不遺更張無漸之悔，甚言革之當慎也。」<sup>129</sup>在蕺山看來，「革」之本質是「去弊盡善」，是人走向完美的根本途徑。他在釋《象傳》時指出：「文明則知之明，說則處之當，所以大亨以此也。天地不革，不成造化；聖人不革，不成世宇。一皆時之所爲也。革而當，時也，非文明無以審時，非說無以趨時。」<sup>130</sup>與朱熹平淡無奇釋〈革〉卦的論調不同，蕺山高調重視〈革〉卦的意義和價值，視之爲實現世道文明，人倫欣悅的基本「手段」。堅守「革故」之理念，實現自我變革，從舊的觀念、錯誤的認識和「形」態中走出來，終究會「脫凡近而游高明」，從而爲「君子」。

䷱（〈巽〉下〈離〉上）〈鼎〉：元吉，亨。

《象》曰：鼎，象也。以木巽火，亨飪也。聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。巽而耳目聰明，柔進而上行，得中而應乎剛，是以元亨。

《象》曰：木上有火，鼎；君子以正位凝命。

初六，鼎顛趾，利出否；得妾以其子，无咎。

《象》曰：「鼎顛趾」，未悖也；「利出否」，以從貴也。

九二，鼎有實；我仇有疾，不我能即，吉。

《象》曰：「鼎有實」，慎所之也；「我仇有疾」，終无尤也。

九三，鼎耳革，其行塞。雉膏不食；方雨虧悔，終吉。

《象》曰：「鼎耳革」，失其義也。

九四，鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

《象》曰：「覆公餗」，信如何也？

六五，鼎黃耳，金鉉，利貞。

《象》曰：「鼎黃耳」，中以爲實也。

上九，鼎玉鉉，大吉，无不利。

《象》曰：「玉鉉」在上，剛柔節也。<sup>131</sup>

蕺山釋卦辭曰：「鼎，器之養者也。以託於天下之上，則養天下之大器也。君子有養天下之責，而能不愧其任焉，元吉之道也，亨可知矣。」<sup>132</sup>可以看出，蕺山以「鼎」爲君子養責的基本手段。「鼎」者，「養器」也。孔穎達《周易正義》

<sup>129</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁170。

<sup>130</sup> 同前註，頁172。

<sup>131</sup> 參見朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，頁180-183。

<sup>132</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁173。

對此亦有同樣發揮：「革去故而鼎取新，取新而當其人，易故而法制齊明，吉然後乃亨，故先『元吉』而後『亨』也。鼎者，成變之卦也。〈革〉既變矣，則制器立法以成之焉。變而無制，亂可待也。法制應時，然後乃吉；賢愚有別，尊卑有序，然後乃亨，故先『元吉』而後乃『亨』。」<sup>133</sup>即是說，君子以「革」去「故」，以「鼎」養「新」，從而在「補過之學」<sup>134</sup>中見善必遷，見過必改，改過便是遷善，遷善自然改過。

當人面對紛紜世界，萬千倫常時，在與他人的交往中，知何種為善，自然便行善而去惡。君子自然能夠時常明察秋毫，善觀時變，針對不同的生活環境和文化背景，反思倫理道德的合理性和走向道德至善的必要手段，以己之「自我主體」適應「變」的環境，從而維持正義。從戴山對「變」的推崇來講，君子「善觀其變」的理論實在一定程度上昭示著戴山本人的某種「向變」和「求變」的學術性格與人生路向。就他的哲學思辨邏輯講，先儒將理、氣、性、心、本體、工夫、動、靜等等哲學理念「二分對待」，而戴山創構「即~即~」的「一體圓融」思維方式，將哲學理念架構在整體、立體的框架中。這是「善觀術變」。就戴山的為政歷程講，「通籍四十五年，在仕版者六年有半，實際立朝僅四年」<sup>135</sup>，多半時間在家講學明倫，從事一些造福地方的實事工作，他早已對明末「漏舟弊政」不抱信心，故而能夠善變自己為政方略，與其同流合污，不如退而求貞。這是「善觀政變」。就戴山學術思想的路向來講，明末士子學儒之人卻與禪學合流，因不滿他們的修己成人之道，故有《人譜》之撰著。但是，戴山為學「己之儒、釋不可不辨，人之儒、釋姑置之不問」<sup>136</sup>，他看到了儒釋交融的學術演變事實，他自己本身提倡為學「自得」，「學問之道，只有緊關一下難認得清楚，如所謂寸鐵殺人者是。聖賢之訓，多隨地指點，大約使人思而自得之。此項工夫，直須五更清夢時，血戰幾場也。」<sup>137</sup>自然而然，他並不以己之學強人認同。只是，他的「醇儒學」的為學方向和維護儒學道統的責任心使吾人充分感受到他「善觀學變」的聰明智慧。

君子「明變」，就要「知進退存亡之道」。所謂「變」，是要人因時而動，

<sup>133</sup> 劉玉建：《《周易正義》導讀》（濟南：齊魯書社，2005年），頁309。

<sup>134</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁173。

<sup>135</sup> 姚名達：《劉宗周年譜》，頁471。

<sup>136</sup> 劉宗周：〈答王生士美（業洵）〉，同前註，第3冊，頁352。

<sup>137</sup> 劉宗周：《學言》（上），頁371。



因勢而動，但不是見風使舵，八面玲瓏。君子「善變」即是「明變」，是通曉「變」之道，革故鼎新、推陳出新，是從「賤形」而明辨「神道」，是在他人、他事的「形」態演進中善於體思明察背後的道理。萬物生生，吾與萬物同體，在知人知事知己，在體思明辨己之「本心」澄明中「尊心以神」，有諸「中」，自然「形」於外。君子處世應事，須知「進退之道」，「以一身知進退存亡之道，而不失其正」<sup>138</sup>。君子進，則小人退；君子退，小人必進。君子從小人之進退中自然清醒「變」之實質，須知世道人心正維繫於君子之進退之中。漢朝君子亢，小人自然化而為賊；宋代君子亢，小人必是化而為夷。

君子「明變」，根本上是要「遷善改過」。「心」生生不已，無善而至善；「本心」常明誠明，知善知惡，好善惡惡；「個體之心」有善有惡，生過成惡。「本心」常明常主，雖為利欲蒙蔽而成過，但過可改，「本心」可復明。改過具有「六事功課」，即《人譜》之〈紀過格〉所講「稟閒居以體獨」、「卜動念以知幾」、「謹威儀以定命」、「敦大倫以凝道」、「備百行以考旋」和「遷善改過以作聖」。「六事功課」關鍵在於人要從己之真切感悟、深切體思和無思無慮的內心出發處人做事。人一旦犯過，倘若知悉「變之道」，在反思、反省中自然便可回心向道。「遷善」與「改過」是相對待的道德修養路向，一個是自覺地「誠於中形於外」的路向，一個是自覺的「見善知過，知錯即改」的路向。前者是經過了道德修養之後所達致的「隨心所欲不逾矩」的自然境界，後者是「自我主體」在參照系的影響下、在「自我能動性」的主宰下，向「心」之「生生」本性的回歸。人一旦體會到出自「個體之心」的念慮、欲望、情迷，一旦勘悟「道」出自「個體之心」的賤形、敗事，此一「體會」、「勘悟」便是「改過」，改過即是君子。戴山贊「悔吝」曰：「江河之大，始於涓涓。一星之火，可以燎原。君子謹微，履冰臨淵。一念偶失，亦不我寬。念念已失，轉念可圓。」<sup>139</sup>由此所說明的正是君子「轉念」即是改過之道。凡「過」始於「念」，有「念」則改，「轉念」即是復「本心」。戴山用〈大過〉、〈小過〉之卦進一步分析君子「明變」而善於「改過」之道。他說：「《易》之序大、小過也。大過，過雖大，小也；小過，過雖小，大也；陰陽之辨也。小過，小人之道也。有飛鳥之象焉，中薄而外豐，名勝實也。抑而從下，載戢其羽，乃知所止也。大

<sup>138</sup> 劉宗周：《易行》，頁152。

<sup>139</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁29。

過，君子之道也。有棟撓之象焉，所托之地然也，其為周公之過乎！」<sup>140</sup> 戴山此處雖以〈小過〉為小人之道，以〈大過〉為君子之道，但他明確指出，〈大過〉與〈小過〉都是君子「改過」之途，「君子補過之法」<sup>141</sup>，也就是「君子處非嘗之時而能僂力相與以有為，不無失之過激者」<sup>142</sup>。君子敢於直面「過」並改過，「若聖人過越常理以拯患難」<sup>143</sup>，終究「德日進」、「人日新」。

因此，面對個體的有限生命，面對無窮的「生生不息」之大道，君子「及時勉學」。夫子曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」世間萬物，瞬息萬變，人要有一定的聰明智慧，在體思「生生」之道的同時重視當下生命。「心」無知而無所不知，無能而無所不能，但個體之人、個體之心，總是要經過一個從無知到懵懂；從知之甚少到知之無窮，從有為之知到自覺之知、無為之知的過程。在不知、知之甚少的情況下，「知」是根據、手段，是人走向知與「自我」圓融和合的路徑；一旦明晰了知之質，知之實，所謂「知」，無非是「心」的「生生之道」自然延續。從獲取具體的「知識」進路和層面講，人尋知長識的路是漫長無比；但從知「知」之質、「知」之實來講，人的「知」與「能」自自然然地存在於人心之中，人無限地尋知無非是在證明「知」與「能」的力量和實質，是在表現「心」的意義和價值。具體知識之間、具體認識之間，世間存有的萬事萬物之間，本來就是相通感通的，人獲取的知識越多，人對「知」的本質的把握和認識就越深刻，對「心」的本體屬性與功能的體思越透徹。按照戴山之意來講，「心」這個「本體」與認知獲取知識之「工夫」本就是「通合一體」，經過長時間的認知、反思和明辨，其效果就是使人體會到這個「一體性」、「圓融性」。為了體會這個效果，君子的意義和價值就在於敢於「做工夫」，敢於從腳踏實地中體會「心」本來的那個「誠明」之「合一」、「圓融」。故而，「始學之，患其不立也；繼學之，患其不進也；終學之，患其未有成也。與日俱邁，孜孜而不息，以千百年為見在者」<sup>144</sup>。為學之始，自有「志」，志向所在便是做個君子、賢人，真切體會知與行、心與性、性與情、倫理與道德間的自然圓融通貫；為學之過程中，不恥下問，立規矩，守道德，尊禮義，重道義，踐履敦篤，腳踏實

<sup>140</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁 156。

<sup>141</sup> 劉宗周：《周易古文鈔》，頁 203。

<sup>142</sup> 同前註，頁 114。

<sup>143</sup> 劉玉建：《《周易正義》導讀》，頁 227。

<sup>144</sup> 劉宗周：〈易衍〉，頁 157。

地，推己及人，與萬物同體；爲學用功盡處，豁然開朗，「本心」明澈，自自然然，原來道理就在吾「心」中。時間教會吾人用功的策略，時間終究讓人從篤行中真切感悟「心」之生生大道。君子明辨，君子因而是「君子」。

## 五、結論

蕺山因《人譜》而有《讀易圖說》、《易衍》和《周易古文鈔》之撰著，亦因其「心學」而構架其《易》學哲學，彰顯出「即心即易，心易圓融」的「心易」哲學思想特徵。

一方面，「以心解易，即心是易」。在蕺山看來，易由「心」生，「心」外無易。

首先，易道居於聖人之一心。蕺山以爲，聖人之心即是「心」體，即是「生生」之道體，萬事萬物之意義和價值之存在，自然歸因於「生生」之道、「心」體之既知既能。從「生生不已」之意來看，「心外無道」、「心外無易」。

其次，聖人善學天地，《易》爲其階。蕺山以爲，聖人以一心印證天地之理，即心是易，範圍天地，曲成萬物。《易》卦之象、爻自然體現了聖人之「心」。

第三，聖人畫卦，以類萬物之情。蕺山以爲，「易道」具於聖人一心，聖人能夠「類萬物之情」而畫卦。聖人由「一」畫而作卦撰《易》，彰顯了「太極」、「兩儀」、「四象」、「八卦」、「六十四卦」生生不息之義。

另一方面，「易以明心，心由易顯」。在蕺山看來，易是「心」的呈露，學《易》從而成人成聖。

首先，「人心妙有，生生不已」。「妙有」看似是「有」，實際是「無」；看似是「無」，實際是「有」。蕺山以「人心妙有」爲「無極而太極」，目的在於體顯「生生之道」。

其次，「先天後天，中和一體」。「陰陽」爲《易》之「象」，且陽左旋，陰右旋，二者「順逆相生」，天道與地道統合，「先天」與「後天」打合爲一。蕺山闡論「先天後天」之「妙合無間，一體而兩分」之關係，目的在於打合「四德」與「四氣」爲「中和一體」。

蕺山「即心即易」的「心易」哲學觀，在凸顯天道、地道與人道「圓融」的

同時，既是在強調「自誠明」的「天人一體」進路，又是在強調「自明誠」的「心神一體」進路，從而主張「《易》為君子謀，我心自治」。在戴山看來，君子「尊心以神」，知微知彰。「人心」稟具「全體太極」，「太極」生生而以「陰陽」承，君子學《易》用《易》自然要「得陰陽之大分」，於「形神相抱」中落實於君子修為，既要「窮神知化」，又要「觸類旁通」。同時，戴山主張君子「以變為要」，要善於「遷善改過」。「個體之心」之「形」有變異之可能，君子要於「形變」之中「善觀時變」、「知進退存亡之道」，根本上要時時、處處「遷善改過」。通過「及時勉學」，君子明澈「本心」、參悟「心」之生生大道。

總之，戴山《易》學在心學視闕中展開，「心外無易」，要體思《易》道之精妙，須透視《易》所涵蘊之「心」，離「心」無易。同時，「心」體無處不在，無所不顯，《易》成為「心」「生生之道」得以彰顯的必然進程，學《易》用《易》便能彰明「心體」。戴山《易》學是「心學」視闕下的「心易」哲學，故而以「即心即易，心易圓融」概論之。

# 「即心即易，心易圓融」

## ——劉宗周「心易」哲學思想探蹟

張瑞濤

劉宗周（1578-1645）因《人譜》而有《讀易圖說》、〈易衍〉和《周易古文鈔》之撰著，因其「心學」而構架其《易》學哲學，彰顯出「即心即易，心易圓融」的「心易」哲學思想特徵。一方面，「以心解易，即心是易」。其一，易道居於聖人之一心，聖人之心即是「生生」之道體，由此可言「心外無道」、「心外無易」；其二，聖人善學天地，《易》為其階，聖人以一心印證天地之理，即心是《易》，《易》卦之象、爻體現了聖人之「心」；其三，聖人畫卦，以類萬物之情，聖人由「一」畫而作卦撰《易》，彰顯了「太極」、「兩儀」、「四象」、「八卦」、「六十四卦」生生不息之義。另一方面，「易以明心，心由易顯」。其一，「人心妙有，生生不已」，其本質便是「無極而太極」，是「生生之道」之顯現；其二，「先天後天，中和一體」，陰陽「順逆相生」，天道與地道統合，「先天」與「後天」打合，由此可推知「四德」與「四氣」是「中和一體」。自體而言，「心易」圓融，一體無礙；自用而言，君子用易，「《易》為君子謀，我心自治」：一方面，君子「尊心以神」，從而知微知彰；另一方面，君子「以變為要」，故能遷善改過。蕺山《易》學在心學視閫中展開，「心外無易」，要體思《易》道之精妙，須透視《易》所涵蘊之「心」，離「心」無《易》。同時，「心」體無處不在、無所不顯，《易》成為「心」「生生之道」得以彰顯的必然進程，學《易》用《易》便能彰明「心體」。

關鍵詞：劉宗周 心 《易》 心學易

## *Xin* Is the Foundation of *Yi*, and *Yi* Is to Display *Xin*: An Analysis of Liu Zongzhou's *Xin Yi* Philosophy

ZHANG Ruitao

The *Yi*-ology of Liu Zongzhou (1578-1645), which is derived from the philosophy of heart/mind (*xin*) of the *Renpu*, represents the philosophy of the *Yi jing* through the study of the heart/mind.

On the one hand, Liu Zongzhou considered that the heart/mind can be equated with *Yi* changes, and he illustrated *Yi* changes with the heart/mind. Firstly, the sages brought about *Yi*-ology to propagate the truth with the He tu and the Luo shu diagrams as foundations. The way of heaven was based on the *Yi*-ology stemming from the He tu scheme. The way of earth was based on the Luo shu configuration. Secondly, the sages created the Eight Trigrams with the heart/mind according to the study of the *Yi jing*. They kept the Dao of *Yi* changes in mind, studied the laws of nature with the assistance of *Yi*-ology, and created the Eight Trigrams to simulate all things and situations on the earth.

On the other hand, Liu Zongzhou also suggested that *Yi* changes could cast light on the heart/mind. Firstly, the surface representations are often in contrast to the real heart. The heart/mind will manifest these representations of itself, and is always there. That is to say, “the mutual reinforcement and neutralization of each other” is consistent with the idea that “the great ultimate (*Taiji*) is in itself since there is no other organizing pole.” Secondly, the transcendental and the realistic are the same in the end. In other words, *yin* and *yang* are born as two opposing principles in nature with the purpose of unifying the way of heaven and the way of earth, the innate and the acquired. Then, the four virtues and the four *qi* could be balanced and integrated together.

The *Yi*-ology of Liu Zongzhou proposes the idea of the integration of body and spirit, and *Yi* is the instrument according to which one becomes a profound person. The personalities of people with noble characters will be manifested when *Yi* is applied. People with noble characters value the heart/mind with divine respect and thus they see how things will develop from their first small beginnings. They attach importance to variations in order to reform and mend their ways to become good.

**Keywords:** Liu Zongzhou *xin* *Yi* “*Xin Xue Yi*”

徵引書目：

- 丁智榮：《賈誼新書譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，北京：崑崙出版社，2009年。
- 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，北京：中華書局，2009年。
- \_\_\_\_著，黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- \_\_\_\_：《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996年。
- 李明輝：〈劉蕺山對朱子理氣論的批判〉，《漢學研究》第19卷第2期，2001年12月，頁1-32。
- 周敦頤：《周敦頤集》，北京：中華書局，2008年。
- 金景芳、呂紹剛：《周易全解》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 邵雍著，黃畿注，衛紹生校理：《皇極經世書》，鄭州：中州古籍出版社，1993年。
- 胡渭撰，鄭萬耕點校：《易圖明辨》，北京：中華書局，2008年。
- 張立文：《宋明理學研究》，北京：人民出版社，2002年。
- \_\_\_\_：《中國哲學邏輯結構論》修訂本，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- \_\_\_\_：《朱熹思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 張瑞濤：〈劉蕺山《人譜·人極圖》釋義〉，《齊魯學刊》2011年第5期，頁15-19。
- \_\_\_\_：〈一體圓融，和合無礙——劉蕺山《人譜》工夫哲學探蹟〉，《人文雜誌》2011年第5期，頁15-26。
- 張雙棣：《淮南子校譯》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 陳永革：《儒學名臣——劉宗周傳》，杭州：浙江人民出版社，2007年。
- 陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》，北京：商務印書館，2005年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（三下），桂林：廣西師範大學出版社，2006年。
- 楊慶中：《周易經傳研究》，北京：商務印書館，2005年。
- 趙亮：《劉宗周易學思想研究》，濟南：山東大學碩士學位論文，2010年。
- 劉玉建：《《周易正義》導讀》，濟南：齊魯書社，2005年。
- 劉宗周著，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年。

