

明代高攀龍「心易」說 及讀《易》心法析論

楊自平*

摘要

高攀龍為晚明儒者，著有《周易孔義》。《周易孔義》異於一般傳注，乃研《易》心得之作。該書以《易傳》思想為依歸，視《易》為聖人「體道」、「傳心」之書，致力展現個人掘發的讀《易》心法。此心法以「心易」說為核心，一方面談「以心釋《易》」，另一方面從存有論層面強調心體、道體通貫為一，順此談以心體「易」，再以此作為「以心釋《易》」的基礎。景逸之義理釋《易》，對於《易》之陰陽，談陰陽生生與陰陽相互為用，並闡發陰陽之道所形成的現象界之原理原則，論心體之虛寂與無私無為之發用，並由本體工夫相即談修身與經世實踐，闡發《易》之「敬義」、「敬懼」、「改過遷善」及發政施仁之深意。景逸《易》學可謂「心易」《易》學，以天道性命相貫通的義理釋《易》。透過自身對聖人之學的默會及對宋明理學的啟發，結合自身工夫實踐、人事閱歷所凝煉出的生命智慧，匯聚成《周易孔義》一書。

關鍵詞：高攀龍、《周易孔義》、周易易簡說、易學、心學

* 國立中央大學中國文學系特聘教授。

An Analysis of Gao Pan Long's Concept of Mind-Yi in the Ming Dynasty

Yang, Tzu-Ping
Distinguished Professor, Department of Chinese Literature,
National Central University

Abstract

Gao Pan Long, a prominent scholar of the late Ming Dynasty, is renowned for his *Zhou Yi Kong Yi*, highly regarded by his contemporaries. Gao aimed to explicate the profound meanings of *Yi Chuan*, blending insights from predecessors with his unique understanding of human affairs. Using trigrams and hexagrams, he provided comprehensive and nuanced interpretations. This paper explores differing scholarly views on Gao's Mind-Yi theory within the context of Ming Dynasty *Yi Jing* studies. Gao's interpretations emphasized the unification of the three elements, virtue as the foundation of human affairs, and adapting to time and place. His work demonstrated the *Yi Jing*'s universal principles and practical applications. Through *Zhou Yi Kong Yi*, Gao revealed the interconnection between the Tao of Humanity and the Tao of Universalism. He argued that the Tao of *Yi Jing* could refine individual character, improve society, and promote universal harmony, embodying the essence of his *Yi Jing* study.

Keywords: Gao Pan Long, *Zhou Yi Kong Yi*, *Zhou Yi Yi Jian Shuo*, *Yi Jin Research*, Philosophy of Mind-heart

明代高攀龍「心易」說 及讀《易》心法析論*

楊自平

一、前言

高攀龍（初字雲從，後字存之，號景逸，1562-1626）為晚明重要學者，著述甚多，據門人華允誠（字汝立，號風超，1588-1648）《高忠憲公年譜》著錄，有《古本大學》、《正蒙集註》、《四子要書》、《朱子節要》、《東林講義筭記就正錄》、《同善會錄》、《邵文莊公年譜》、《高氏家譜》、《疏稿揭議》、《周易孔義》、《春秋集註》¹、《毛詩集註》、《困學記》、《三時記》等書。²明·朱國禎（字文寧，號平涵，1557-1632）於景逸³眾論著特舉出《正蒙集註》、《朱子節要》、《周易孔義》三部論著，並云：「《周易孔義》則一生經歷所注。」⁴明·錢士升（字抑之，號御冷，晚號塞庵，1575-1652）亦指出景逸於《易》鑽研甚深，言道：「先生書無不窺，尤深於《易》。」⁵

* 本文係國科會研究計畫「明代晚期《易》學研究 III：蔡清門人蘇濬之《易》學研究、東林學者高攀龍之《易》學研究 MOST 112-2410-H-008-068」之研究成果。並於 2023 年 10 月 19 日於中央大學儒學研究中心承辦、中央研究院明清推動委員會共同主辦「2023 宋明清儒學的類型與發展 X 學術研討會」宣讀，會後業經修改。承蒙蔣秋華教授及本刊兩位外審提供寶貴修正意見，受益甚多，在此特致謝忱。關於「心易」一詞，經深究景逸之意，「易」實兼《易》與「易道」，故未逕將「易」加書名號。

¹ 此處《春秋集註》即《春秋孔義》。

² 明·華允誠：〈高忠憲公年譜〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊（南京：鳳凰出版社，2020），頁 2164。

³ 為表示對前賢之敬重，以下皆以景逸尊稱之。

⁴ 朱國禎云：「著數甚多，內《朱子節要》研訂最真，《正蒙集註》解釋最備，《周易孔義》則一生經歷所注，真前聖所未發者。」見明·朱國禎：〈忠憲高先生墓誌銘〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 2081。

⁵ 明·錢士升：〈忠憲高公神道碑銘〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 2087。

學界對景逸理學極為關注，相較下對《易》學關注略少。目前關於景逸《易》學的研究主要在解經立場、釋《易》義例及義理釋《易》三方面。曾春海、楊麗娟、溫海明等指出景逸的解經立場是以《易傳》為宗，⁶張韶宇則提到景逸運用爻位、時、卦主三義例釋象，⁷溫海明、韓盟關注景逸以卦主釋《易》。⁸此外，張韶宇論景逸義理釋《易》，強調以心言《易》，旨在會通理學與心學。⁹

綜觀前賢所論，有幾點待商榷：就釋象義例指出景逸運用爻位、卦主釋《易》，只是說明景逸釋《易》運用此義例，不宜視為釋《易》特色。至於指出景逸釋象義例重視「時」的看法，重視「時」屬釋義範圍，與釋象無關。對於景逸以心言《易》，兼採程、朱重理與陸、王重心，順此認定景逸《易》學會通理學與心學，此看法恐須深入景逸《易》著，考察景逸對心的論法，進而相應立論。

本文基於前賢成果，一方面深入研讀景逸《易》著，並擴展其他論著，另一方面結合景逸之學思歷程及思想變化，全面考察景逸完整思想，最後聚焦景逸《易》著，提出研究觀點。

景逸志於聖賢之道，重在體認天人一體。¹⁰終其一生致力為學，終身自省，輔以讀書窮理與靜坐工夫。景逸深入先秦及宋明儒學，甚至出入佛、老，¹¹對王門時風有

⁶ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，《哲學與文化》31：10（2004.10），頁144。楊麗娟：〈高攀龍易學研究〉（昆明：昆明理工大學中國哲學系碩士論文，2007），頁10。溫海明、韓盟：〈傳高子絕學續攀龍心意：高攀龍《周易易簡說》的易簡之道詮解〉，《江海學刊》5（2021.5），頁59-60。

⁷ 林忠軍等著之《明代易學史》，〈高攀龍的「易簡」易學〉這章為張韶宇撰寫。張韶宇云：「高攀龍善於運用《易傳》發明的爻位說來解說卦義。」又云：「高攀龍解《易》非常注重『時』義。」又云：「他對京房發明並被王弼等人繼承的卦主說亦多有採用。」見張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，收入林忠軍等著：《明代易學史》（濟南：齊魯書社，2016），頁234、235、235。張韶宇於《明代心學易研究》一書，有〈高攀龍的「易簡」易學〉專章，論點大致相同，見張韶宇、張沛等：《明代心學易研究》（成都：巴蜀書社，2020），頁266-284。

⁸ 溫海明、韓盟：〈傳高子絕學續攀龍心意：高攀龍《周易易簡說》的易簡之道詮解〉，頁59-62。

⁹ 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，收入林忠軍等著：《明代易學史》，頁232、233；張韶宇、張沛等：〈高攀龍的「易簡」易學〉，《明代心學易研究》，頁269、270。

¹⁰ 景逸有詩云：「聖賢止是學為人，學不知天人未真。天在人身春在木，人居天內木涵春。萬殊精別方知義，一本窮研始識仁。試看天人無間處，不知天道豈知身？」見明·高攀龍：〈戊午吟二十首〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁121。

¹¹ 景逸云：「吾嘗出入於佛、老，而『知』總不如一『敬』字。」見明·高攀龍：〈筮記〉，收入明·高

深入反思。¹²關於上述，筆者深受鍾彩鈞、楊菁、侯潔之等學者之啟發。

關於景逸之學思歷程，鍾彩鈞指出：「景逸是極關切自身身心性命的人，個人不能自外於社會，因此在政治社會風氣敗壞的背景中力主朱學，但唯有注意他在身心性命上的工夫，才能說明他的進境。」¹³並藉《困學記》考察景逸二十五歲到五十三歲的學思變化，從早年學問工夫到汀州之悟及之後發展。景逸二十八歲前的歷程，鍾彩鈞云：「因以敬持心，而感到氣鬱身拘，遂根據程明道『心要在腔子裡』與李見羅修身為本之學，做身心相得的工夫。」¹⁴從二十五歲採程、朱學主敬工夫，其後兼採程顥（字伯淳，號明道，1032-1085）心為身之主與李材（字孟誠，號見羅，1529-1607）修身工夫，悟出心為身之主的身心兼修工夫。其中重要轉折，是三十三歲的汀州之悟。其後兩年又有不同體會。直至生命最後一刻，持續作身心工夫。

本文基於前賢研究，進一步將景逸《易》學與其學思歷程結合，並放在整個學思脈絡中，期見出景逸對《易》有哪些獨到體會，提出哪些深刻議題及觀點，進而見出《易》學在景逸思想之定位及對《易》學發展之重要性。

二、景逸《易》學之理學根柢

研究景逸《易》學，與其逕由《易》學論著闡釋，不若結合理學整體考察，較能見出治《易》重心。

學界論景逸理學，¹⁵或從人性論考察，或從工夫實踐入手，各有所見。多數學者

攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 203。

¹² 景逸云：「念菴曰：『但知即百姓之日用，以證聖人之精微，不知反小人之中庸，以嚴君子之戒懼。』此語透盡講良知者末流之弊。」又云：「王龍溪曰：『始吾以致知為然，而不知有遺於物。』蓋姚江之門亦已覺之。」見明·高攀龍：〈語〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校《高攀龍全集》上冊，頁 197。

¹³ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變·高景逸》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018），頁 448。

¹⁴ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變·高景逸》，頁 450。

¹⁵ 關於景逸理學之研究論著，除文中所引之論著外，尚有以下重要論著：張安奇：《高攀龍評傳》（南

採取由心性論切入的進路，如古清美、曾春海與朱湘鈺同樣關注景逸以性善論對治王門後學「無善無惡」說。古清美指出景逸以「理」、「性善」救正「無善無惡」說，言道：「景逸專提『理』，並以窮理格物的途徑代替虛明靈覺的知體，他們並歸結於『性善』，已結束一切流弊所由的『無善無惡』之說。」¹⁶曾春海進一步指出景逸論點的限制，言道：「對朱學『性即理』及陽明學『心即理』的內在裂痕缺乏哲學的問題意識，未能予以正視而做出合理的調合。」¹⁷景逸雖欲調和朱學與王學，然卻忽略朱學、王學的哲學思考不同，未能在理論上有效調和。朱湘鈺則指出景逸所理解的朱學、王學皆非其原貌，言道：

景逸以「性善論」救正王學末流「無善無惡」之弊端，雖打著「孟子性善說」的主張，實已是舊胚新酒，不同以往，他對宋明理學之反省，使得他所理解的朱學並非純然的朱學，而王學也非純正的王學，換句話說，他對於王學與朱學多有所修正。¹⁸

意即景逸的性善論，並非純粹討論朱學、王學，而是為了救正王學末流，自然不可能針對朱學、王學進行理論調和。因此認為景逸的問題意識已有所轉向，但所開展的理論體系不夠完整。

至於從工夫實踐切入之研究者，或探討景逸即本體即工夫之學，或關注靜坐與悟道，或探討格物致知，或關注李材修身觀對景逸的影響。

鄧克銘曾對景逸即本體即工夫之學有深入分析，言道：

將敬提昇或內化為心之本體自有的作用，使敬具有本體與工夫合一的性質。在晚明可視為綜合程朱與王學的表現，……關於學的部分，……高攀龍則從復性的觀點提示學之內容，顯然具有個人及時代的思想因素。……高攀龍認

京：南京大學出版社，1998）、周熾成：《復性收攝：高攀龍思想研究》（北京：人民出版社，2007）、向世陵：〈高攀龍的「理氣心性」觀〉，收入劉大鈞主編：《儒學釋蘊》（上海：上海古籍出版社，2007）、朱湘鈺：《高攀龍心性論研究》（南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2002）、陳美吟：《高攀龍理學思想之研究》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2011）。

¹⁶ 古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》（臺北：大安出版社，2004），頁 50。

¹⁷ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 153。

¹⁸ 朱湘鈺：〈從宋明到清初理學家「性善論」意涵的概念演變——以高攀龍為例〉，《終極學刊》3（2003.12），頁 50。

為若已明白復性之理，仍須多學而識以呈現性體之價值。¹⁹

意即景逸結合自身實踐，綜合程、朱與王學，救正王學偏重本體，開展出本體與工夫合一的主張，此觀點相較認定景逸純屬王學或純屬程、朱，或是會通王學與程、朱學，無疑是更適切的說法。既說明景逸內化程、朱主敬工夫，又揭示景逸重學以復性，展現即本體即工夫的特色。

景逸即本體即工夫之學與靜坐密切關連，楊菁、鍾彩鈞關注景逸靜坐工夫及悟道歷程。楊菁云：「他一生自少至老，幾乎不間斷地從事靜坐，並有很多的體悟，尤其是對儒家的聖人之道——心性之精微，有更為深刻的體認。」²⁰景逸三十三歲汀洲之悟是重要轉捩點，是第一次開悟體驗。鍾彩鈞云：「汀州之悟是通過程明道『萬變皆在人，其實無一事』而覺悟到天人內外無隔，六合皆心。六合皆心是本體，萬變無事是工夫與境界。」²¹又指出：「雖非從陽明入手，但前一階段的識認本體近於陽明，汀洲之悟則反轉陽明之說，主張格物窮理然後無私欲之蔽。」²²

對於景逸汀洲之悟後的讀書與靜坐實踐，鍾彩鈞指出「是培植自己道德力量的工夫」，²³又云：「靜坐是工具性的，喚醒此心，常明無適，是對心未接物時的自體的醒覺與培養，以對神浮氣短的凡人，達到厚聚深培的結果。」²⁴然須留意的是，景逸讀書、靜坐工夫一直持續到晚年，且在做法及體會亦有所轉變。鍾彩鈞歸結出：「景逸的學思歷程是本體（自然）與工夫的平衡，從汀洲之悟到中庸，是從覺悟本體到融釋於日用的過程。」²⁵此可由景逸五十餘歲時的體會見出。五十二歲時言道：「靜坐之法不用一毫安排，只平平常常默然靜去，此『平常』二字不可容易看過，即性體也，……是復性之道也。」²⁶五十四歲時云：「故必收斂身心，以主於一，一即平

¹⁹ 鄧克銘：〈高攀龍之《論語》詮解〉，《鵝湖學誌》46（2011.6），頁126。

²⁰ 楊菁：〈高攀龍的靜坐實踐及其體悟〉，《國文學誌》22（2011.6），頁331-332。

²¹ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，頁454-455。

²² 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，頁461。

²³ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，頁464。

²⁴ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，頁465。

²⁵ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，頁482。

²⁶ 明·高攀龍：〈靜坐說〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁236-237。

常之體也，主則有意存焉，此意亦非著意，蓋心中無事之謂一。」²⁷此時景逸境界已提升，重在從容自在體認性體。

曾春海則認為景逸基於程、朱主敬窮理工夫救正王學，認為《周易孔義》關注實踐層面，曾云：「藉〈坤〉卦〈文言傳〉『敬以直內，義以方外』來發展程、朱主敬窮理的細密工夫論以救正王學末流工夫實踐的空疏不足。」²⁸並指出景逸強調「本體與工夫的不可分割性。」²⁹認為景逸據《易傳》發展程、朱主敬窮理工夫，強調本體、工夫一體。但亦批評景逸論格物窮理：「在格物窮理的論題上對道德理性及知識理性之差異和關係亦未能釐清而失於含混。」³⁰細究此批評，實有待商榷。可由景逸以下說法回應，曾云：「或疑程、朱致知為聞見之知，不知窮至物理。理者，天理也，天理非良知而何？」³¹景逸批評時人以程、朱所說的「知」為經驗知識，主張程、朱所知之理是天理，天理是良知，是善，是道德價值，將所有的理統稱為天理。

針對曾春海批評景逸未能深入調和朱學、王學，朱湘鈺批評景逸自身的理論不夠完整，侯潔之關注景逸承繼李材修身觀，正可回應曾春海、朱湘鈺的疑難。侯潔之認為景逸出於救正王學，並未關注學派的抉擇，而是對李材之學有所承繼與開展，³²言道：

之所以歸諸「修身」的相同路徑，則是為了防範工夫重心向內外兩端傾斜，所以通過「知本」將「知止」導向身性相合之理，……不僅顯示出「修身」說蘊含的內外合一的實踐取向，同時也標誌對「止於至善」解讀的視閥轉變。……就修正處來說，他們既共許朱子「格物」、陽明「致知」、見羅「修身」等義最為精奧，又主張不應獨揭一端而排擯他者，可見其所欲處理的本

²⁷ 明·高攀龍：〈書靜坐說後〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 237。

²⁸ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 153。

²⁹ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 153。

³⁰ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 153。

³¹ 明·高攀龍：〈筮記〉，頁 203。

³² 侯潔之云：「由於顧高皆曾批評見羅，因此一般以為見羅對他們僅止於階段性的影響，鮮少留意三人的義理承續關係。」侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本說——以李見羅為參照系〉，《臺大中文學報》76 (2022.3)，頁 183。

非學派擇取的問題，而是從如何救弊的思考出發。³³

景逸承繼李材重修身工夫，然亦重視本體，使「知本」達到內外合一，實現善的理想，此乃融攝眾家思想而得，非關注學派之抉擇。這點鍾彩鈞有類似看法，曾云：

李見羅的修身知本、陽明的良知良能、陳白沙的主靜、程明道的定性、張橫渠的大心、薛敬軒的性天，都有一定程度的影響。但景逸從自悟與實踐的立場取材而變化為己用，與思想家的原貌已有距離。景逸對其宗主的朱子，在讀書、靜坐，約束身心上雖然遵其教旨，但在物、心、性、理等概念上，常用其語而不依其意，在思想上有相當的距離。³⁴

承上所述，景逸轉化宋明各家思想為己用，而非循著各家原意，順此，可考察景逸如何轉化朱學、王學。

侯潔之認為景逸結合李材止修之學開展「致知」、「格物」說，言道：

景逸則是將「致知」援引至「格物」中作為窮理的工夫要道，……以「知」的「良」為識取性理而後得。……放大身性之間在實踐發用上間隙，將「致知」訓釋為知「格物」所窮的天理，以作為滌除物欲的方法。……關注的則是「從性到身」的大身歷程，因此止性在他的工夫層次裡只是起點，其後還要接續「格物」以確保「天下一身」的理想能穩固實現，故「本」凸顯的是至善之性的作用義，也就是性以身為實地的面向。³⁵

意即景逸將「致知」放在「格物」而明天理的脈絡下，透過明天理，實現正身，甚至擴及齊家、治國，平天下事業。侯潔之的詮釋極為相應而深刻。

承上所論，在此做些補充。一是復性不只是開端，須終身行之。景逸云：「吾輩學問只要復性。吾性蕩平正直，合下與天地同體。」³⁶其次，景逸所說的「物理」、「天理」，「物理」即前所述指事物之理，然又分為事物之理與為人之理。就理的根源性可稱為天理。景逸云：「伊川先生曰『在物為理，處物為義』，此二語關涉不小，

³³ 侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本說——以李見羅為參照系〉，頁 184-185。

³⁴ 鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變·高景逸》，頁 450。

³⁵ 侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本說——以李見羅為參照系〉，頁 185-186。

³⁶ 明·高攀龍：〈絕四章〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 273。

了此即聖人良止心法。」³⁷藉伊川語指出事物有其理則，包括本質之理、陰陽變化之理。當人面對事物，便有人因應事物該有的做法，包括是否合於道德、合於時機、是否得體等，此便是所謂的「義」。

可見景逸雖重視復性，並非只重本體。曾云：「以本體為工夫，以工夫為本體。不識本體，皆差工夫也；不做工夫，皆假本體也。惟誠敬，即工夫，即本體。誠無為，敬無適，以識本體，故未嘗費纖毫之力也。」³⁸又云：「學問起頭要知性，中間要復性，了手要盡性，只一性而已。性以敬知，性以敬復，性以敬盡，只一敬而已。」³⁹無論修身，甚至齊家、治國，無法單靠本體，見羅的修身知本帶來很大啟發，格物與讀書都是重要工夫。曾云：「學問在知性而已，知性者，明善也。」⁴⁰又云：「讀書窮此者也，靜坐體此者也，會友明此者也。心無所適便是敬，時時習之熟則自妙。」⁴¹格物與讀書都有助明天理，進而依天理實現人的價值。

綜合前賢所論，景逸基於救正時風，融會孔、孟及宋明先賢提出「性善」說修正「無善無惡」說。重視為學，不拘特定學派，重視復性及格物致知工夫，輔以讀書、靜坐及歷練，以明天理，修身經世。

三、景逸論經傳及著述觀與景逸《易》著考辨

在論景逸《易》學前，先考察景逸對《六經》、儒學與傳註傳承、對讀書窮理及著述的看法，及對前賢、時人治《易》的評價。

³⁷ 明·高攀龍：〈理義說〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 223。

³⁸ 明·高攀龍：〈答薛用章一〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 535。

³⁹ 明·高攀龍：〈與許涵淳〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 534-535。

⁴⁰ 明·高攀龍：〈與陳似木一〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 544。

⁴¹ 明·高攀龍：〈與許涵淳〉，頁 534-535。

（一）景逸論《六經》及儒學傳承

景逸將《六經》內容區分聖人之名言及無法名言的「道」，曾云：「明乎所言者，皆言其無言者也。」⁴²其中，無法名言的「道」，景逸又稱為「心」，意即聖人相傳之道、聖人傳心。景逸云：「《六經》皆聖人傳心，明經乃所以明心，明心乃所以明經。明經不明心者，俗儒也；明心不明經者，異端也。」⁴³景逸又論聖人「傳心」云：「虞廷之精一，孔門之博約，千聖傳心，一脈遞授。」⁴⁴景逸認為舜、禹精一之教⁴⁵至孔子博約之學，立意相通貫，即景逸詩所云：「千聖傳心一敬修，不知真敬反成囚。」⁴⁶意即《六經》乃聖人傳心之學，重視誠敬修身之法。順此亦可見出，景逸認為儒學心法是指道德實踐之法，而非專談心性之學，言道：

孔子教人，亦只是說用，……孔子後，孟子方說出心性。孟子後，秦漢學者俱在訓詁上求，更不知性命為何物。至宋，周、程夫子出，才提出性命到微妙矣。朱夫子出，不得不從躬行實踐上說。若知孟子之言，便知孔子句句精妙；若知得朱子之言，便知周、程語語著實。⁴⁷

景逸認為儒學發展，從孔門重實事實行，到孟子談性善，秦漢儒者致力經典訓詁，北宋濂洛諸儒深入談性命之學，發展到朱子重視工夫實踐，但認為傳承重心在實踐工夫。

至於《五經》傳注，景逸認為各有特色，曾云：「《五經》、《四書》註俱是漢儒專門傳受，俱有一個來歷。後來宋諸大儒又費許多心思，逐句逐字稱斤估兩定下。肯細心咀嚼之，自有滋味，何必說出許多新奇。」⁴⁸景逸肯定漢學重師法、家法，宋學就經文義理深入闡釋，皆展現嚴謹治經態度，不務標新立異。景逸於歷代傳註，

⁴² 明·高攀龍：〈講義自序（小引）〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 257。

⁴³ 明·高攀龍：〈語〉，頁 171。

⁴⁴ 明·高攀龍：〈大學首章廣義〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 171。

⁴⁵ 《古文尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」見漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第 1 冊（臺北：藝文印書館股份有限公司，1989），卷 4，頁 86。

⁴⁶ 明·高攀龍：〈戊午吟二十首〉，頁 121。

⁴⁷ 明·高攀龍：〈東林書院會語〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 332。

⁴⁸ 明·高攀龍：〈東林書院會語〉，頁 332。

尤推崇朱子，言道：「朱子傳註《六經》，折衷群言。」⁴⁹又推崇道：「刪述《六經》者，孔子也；傳註《六經》者，朱子也。……孔子之學，惟朱子為得其宗，傳之萬世而無弊。孔子集群聖之大成，朱子集諸儒之大成。聖人復起不易斯言。」⁵⁰景逸肯定朱子得孔子刪述《六經》之大義，折衷眾說，集諸儒之大成。因此，在景逸經學論著及相關文章，屢見朱子的影響。

（二）景逸論為學之要及前賢治《易》

景逸肯定為學的重要，除力行靜坐外，終身讀書窮理。景逸論讀書窮理可歸結成四要點：其一，博學基於明本。景逸云：「學在明宗。宗未明，要多學而識；宗既明，仍要多學而識。」⁵¹明本出於博學，博學基於明本，明本即「一以貫之」之意。對於「一以貫之」，景逸有番獨到解釋：「若識得一以貫之，觸處是道。無小無大，總是學；無賢不賢，總是師。不是多學而識者是一道，一以貫之者又是一道也。」⁵²足見景逸認為孔子好學臻於一以貫之的境界，故能無適非道。

其二，達到「一以貫之」需以先聖先賢為師法典範。景逸云：「吾輩何所師？何所學？由孔、孟而來，宗傳在周、程、張、朱，昭代憲章即在周、程、張、朱，滿天下都是此道。……要在能一貫不能一貫耳。」⁵³至於如何師法聖賢，景逸云：「孔、顏當時博文只是《詩》、《書》、《禮》、《樂》，約禮只是躬行實踐。吾輩今日將經書熟讀深味，就是博文；將聖賢所言一一體之於心，見之行事之實，就是約禮。」⁵⁴深玩聖賢所言，躬行實踐，方為善學。

其三，讀書須透徹、通貫天理。其四，讀書所得宜於人倫日用中印證、考驗。景逸五十七歲有詩云：「吾儒窮理最為先，理徹心空不入禪。窮是十分到底處，理須一物不容前。《六經》盡向躬行驗，一字不從文義牽。自有豁然通貫日，方知日用是

⁴⁹ 明·高攀龍：〈語〉，頁 201。

⁵⁰ 明·高攀龍：〈晦庵先生〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 253。

⁵¹ 明·高攀龍：〈仲尼焉學章〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 286。

⁵² 明·高攀龍：〈仲尼焉學章〉，頁 286。

⁵³ 明·高攀龍：〈仲尼焉學章〉，頁 286。

⁵⁴ 明·高攀龍：〈顏淵喟然歎章〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 276。

真玄。」⁵⁵由讀經以明天理，並於人倫日用中印證。

景逸終身研《易》，據長子高世儒記載二十八歲丁憂期中仍讀《易》，⁵⁶〈山居課程〉亦載道：「天甫明，小憩即起，盥漱畢，活火焚香，默坐玩《易》。」⁵⁷

明·葉茂才（字參之，號閒適，1558-1629）亦言景逸六十四歲面對東林書院受奸佞毀壞之際，屏跡湖上玩《易》。⁵⁸景逸一生即便遭遇變故，仍讀《易》不輟。

關於前賢《易》學，景逸特別肯定宋儒之治《易》之功，言道：「元公、純公之於《易》也深乎！獨得其至微以洗心藏密矣。康節之妙於象數，正公之發明義理，文公之歸本卜筮，皆卓絕，漢儒孰得而奪諸？」⁵⁹認為周敦頤、明道得《易》精微之深意，邵雍（字堯夫，1012-1077）體象數之妙，伊川闡發《易》之義理，朱子重《易》之本來面目。

錢一本（字國端，號啟新，1539-1610）亦精於《易》，著有《像象管見》、《像抄》等，華允誠《年譜》記載，景逸於五十二歲延請錢一本於東林書院講《易》，⁶⁰肯定錢一本釋《易》象云：「《易》象經先生說明，一字一句，既知來歷。今只味其言外之味，受用無盡。」⁶¹有亦肯定啟新「象像」說：「吾於是沛然於錢啟新先生象像之說，而知其有功於《易》者大也。」⁶²並轉引錢一本「象像」說云：「為乾為坤，天地之象也；上天下地，則人之像也。六十四卦，其象，卦也，其像，人也，缺一非人像也。」⁶³依錢一本的說法，六畫卦上二爻象天位，下二爻代表地位，中二爻代表

⁵⁵ 明·高攀龍：〈戊午吟二十首〉，頁 122。

⁵⁶ 明·高攀龍：〈忠憲景逸府君行述〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 2091。

⁵⁷ 明·高攀龍：〈山居課程〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 239。

⁵⁸ 葉茂才云：「乙丑春夏間，緹騎四出，矯旨逮楊副院等六人至京，……至是議盡毀天下書院，而東林尤所最忌，……而東林遂為瓦礫區，學者無立錐之地矣。當是時，存之屏跡湖上，玩《易》不輟。」見明·葉茂才：〈景逸高先生行狀〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 2120。

⁵⁹ 明·高攀龍：〈筮記〉，頁 205。

⁶⁰ 明·華允誠：〈高忠憲公年譜〉，頁 2153。

⁶¹ 明·錢一本：〈與錢啟新二〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 423。

⁶² 明·高攀龍：〈乾象說〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 230。

⁶³ 啟新云「《易》者，象也；象也者，像也。象謂皇象卦畫之象，象又謂之像，人兼天地為才，全象皆備於人。一畫有缺，即不成其為人，即不像其為象。象在人，人成像也。」明·錢一本：〈例略〉，《像象管見》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 33 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），頁 9a。景逸引文參見明·高攀龍：〈乾象說〉，頁 230。

人位，就六畫言指卦象，然所展現的是人在天地間的一切活動。此與景逸主張《易》通貫天人的觀念相近，所異者，景逸談的是義理，啟新兼言象理。

（三）景逸之著述觀及其《易》著

至於對著述的看法，景逸答弟子問云：「程子至中年始著書，著述之事甚非學者所宜亟亟，不得已乃言之耳。一生學問有得力處，若無人可授，豈忍自私？只得公之後世，終亦出於不忍人之心，若文詞何用？」⁶⁴景逸認為著述非學者首務，重點在自身真正受用。到了深有所得，方謹慎著述，且著述之心基於己立立人，己達達人，不得已而為之。至此便可見出景逸著述之用心及為何晚年方致力著述。此外，景逸強調著述宜平實嚴謹，勿標新立異。曾云：「更不知今之所謂新奇，正先儒所剩下不用者。」⁶⁵上述著述原則乃承繼程、朱等前賢，將深有所得之見，以平實嚴謹方式呈現，傳於後世。

關於景逸《易》著，目前有《周易易簡說》、《周易孔義》兩種版本，常見的版本有二：《文淵閣四庫全書》收錄的是《周易易簡說》3卷，《高子全書》收錄的是《周易孔義》3卷，尹楚兵指出點校《高攀龍全集》同時參考這兩種版本，言道：

《周易孔義》三卷，以上海圖書館藏明崇禎間刻、清華希閔劍光閣重修《高子全書》所收明崇禎九年秦垌刻本為整理底本，以民國十三年金陵王氏思過齋刻本《周易孔義》及《文淵閣四庫全書》本《周易易簡說》作為參校本。⁶⁶

據上所述，明崇禎間刊刻之《高子全書》採用的版本是《周易孔義》，《文淵閣四庫全書》採用的是《周易易簡說》。

就傳世本《周易孔義》、《周易易簡說》之卷數及內容來看，二書幾乎相同，據尹楚兵陳述僅「崇禎本個別頁殘缺」。⁶⁷至於為何同時出現兩種書名，有兩個因素：一是景逸有〈《周易孔義》敘〉與〈《大易易簡說》敘〉兩篇序文，二是《明史·藝

⁶⁴ 明·高攀龍：〈東林書院會語〉，頁320。

⁶⁵ 明·高攀龍：〈東林書院會語〉，頁332。

⁶⁶ 清乾隆7年（1742）華希閔刊本《高子全書》收錄明崇禎9年（1636）秦垌刻本。尹楚兵：〈整理說明〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁4。

⁶⁷ 尹楚兵：〈《周易孔義》提要〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁2266。

文志》及朱彝尊（字錫鬯，號竹垞，1629-1709）《經義考》著錄《周易易簡說》3卷、《周易孔義》1卷。⁶⁸

針對此現象，需分別就傳世本與明清時期的狀況來看。對於張善文主張《周易易簡說》大略抄自《周易孔義》而稍有刪改。⁶⁹溫海明、韓盟合撰之文亦承此說。⁷⁰對於《周易易簡說》是否抄自《周易孔義》，得明確區分是就傳世本或就明清時期的狀況來論。就傳世本來看，現存景逸《易》著乃一書兩名。至於明清時期的狀況，據《明史》、《經義考》記載似有二書。張韶宇、曾春海皆主此說，然未交代立論依據，⁷¹曾春海指出：

《周易孔義》一卷，這是他在東林書院與錢啟新講《易》時，擬將講義寫定成書，卻延至天啟三年六十二歲乞差回鄉時，寫成於歸途，晚年才勒成定本。……《大易易簡說》三卷，該書分條詮釋《易》之義理，扼要簡約，旨在以「心」釋《易》。⁷²

上述逕採《明史·藝文志》、《經義考》之說，以《周易孔義》為景逸東林講義，寫定成書於六十二歲，但對《周易易簡說》並未交代成書歷程。文中指出《周易孔義》為景逸與錢一本共同講學時的講義，於晚年方寫定成書，⁷³楊麗娟碩論亦主此說，並指出是依據《年譜》。⁷⁴然據華允誠《年譜》，景逸延請錢一本於東林書院講《易》，並未載景逸參與講《易》，僅言及《周易孔義》於六十二歲成書於舟中，故曾春海、楊麗娟視《周易孔義》為景逸東林講學的講義，恐有待商榷。

楊麗娟又就書籍流傳，推測為何僅存《周易易簡說》，未見《周易孔義》，是因

⁶⁸ 清·張廷玉等撰，楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》第4冊（臺北：鼎文書局，1994），卷97，頁2349。《經義考》著錄《大易易簡說》3卷，《周易孔義》1卷，參見清·朱彝尊：《經義考》（北京：中華書局，1998），卷60，頁329。

⁶⁹ 張善文：《歷代易家與易學要籍》（福州：福建人民出版社，1998），頁173。

⁷⁰ 溫海明、韓盟：〈傳高子絕學續攀龍心意：高攀龍《周易易簡說》的易簡之道詮解〉，頁58。

⁷¹ 張韶宇有兩篇論作皆涉及此，除張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，收入林忠軍等著：《明代易學史》，頁231。尚有張韶宇：〈簡論高攀龍易簡易學之特質：折中「理學」與「心學」〉，《貴州社會科學》12（2014.12），頁91。

⁷² 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁144。

⁷³ 明·華允誠：〈高忠憲公年譜〉，頁2156-2157。

⁷⁴ 楊麗娟：《高攀龍易學研究》，頁9。

陳龍正彙編《高子遺書》，將《周易孔義》拆散而分列於《高子遺書》中，遂不得見《周易孔義》。⁷⁵此推斷缺少陳龍正為何如此做的理由，恐不具說服力。

清藏書家丁丙（字嘉魚，一字松生，1832-1899）提出異於《明史》、《經義考》的看法，認為《周易易簡說》、《周易孔義》乃一書兩名，⁷⁶但卻未說明論斷依據。清·唐文治（字穎侯，號蔚芝，晚號茹經，1865-1954）亦主此說，但提出推論：「至《孔義》與《易簡說》為一為二，按朱竹垞先生《經義考》列作二書，而以《孔義》為一卷，顯係歧誤。」⁷⁷又據景逸二序認定著述意旨相同，進而推斷「竊意著書時，有此二敘，而刻書者未敢臆斷，姑與並存。」⁷⁸

綜合上述，就傳世本來看，《周易易簡說》、《周易孔義》乃同書異名。至於明清時期的狀況，單就《明史》、《經義考》來看是有兩部論著，也符合景逸有兩篇序文，可惜的是《明史》、《經義考》未就這兩部論著介紹。然而丁丙及唐文治同書異名的論斷亦有可能，關鍵在於景逸六十五歲離世，論著未及刊行。尹楚兵指出：「高攀龍門人、子侄及同邑於崇禎年間又先後刊刻《高忠憲公詩集》、《周易孔義》、《春秋孔義》。」⁷⁹因著景逸兩篇序文，遂有同書異名的現象。

可以確定的是，目前流傳較廣的兩個版本是同書異名，至於明清時期是否有兩種不同《易》著，目前缺少文獻證據。

⁷⁵ 楊麗娟：《高攀龍易學研究》，頁 9。

⁷⁶ 尹楚兵：〈《周易孔義》提要〉，頁 2266。

⁷⁷ 清·唐文治：〈《周易孔義》敘〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 2266。

⁷⁸ 清·唐文治：〈《周易孔義》敘〉，頁 2266。

⁷⁹ 尹楚兵：〈前言〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 4。

四、論「心易」與「性善」

明·朱國禎指出：「《周易孔義》則一生經歷所注。」⁸⁰關於景逸《易》學整體特色，曾春海指出：「返回周濂溪、張載、程伊川和朱熹等人《易》學中所樹立之天人性命相貫通的一本論來發展。」⁸¹此評論甚切。

（一）關於「心易」說

在景逸《易》學，「心易」是重要概念，多數學者理解為以「心」釋《易》，包括以心學釋《易》經傳及以「心」解釋「易」兩方面。張韶宇云：「以心理解《易》與以心解《易》的雙重傾向。」⁸²

此外，學者對「心易」的理學系統，學者或主程、朱一系，或主陽明一系。曾春海認為景逸以「心」釋「易」屬程、朱系統，言道：

他在《周易易簡說》〈原序〉中直指易體心體通貫為一，形上的易體對感官認識而言是不可見的，可是有其實存性。……對他而言，性即理，人之善性與天道生生之理的好生之德不二，然而，他受朱熹心包性，心與性（理）不離亦不雜，性理之善乃形上的，心乃氣之精爽為形而下的。⁸³

意即將景逸的「心易」理解為心體與易體通貫，以人之善性與天地生生之理一體，性理又內具吾心，即此而稱心易通貫為一。張韶宇亦同意這點，然指出有心學的觀點，言道：「高攀龍沿襲了程頤、朱熹釋『易』為『理』的做法。」⁸⁴又：「晚明心學高度昌盛的局面，又使高攀龍受到心學的強烈影響。在主張理心不二的高攀龍看來，『易』即『理』實可順理成章地推出『易』即『心』的結論。」⁸⁵意即認為景逸「易即理」承自程、朱，「易即心」承自陸、王。張韶宇亦意識到景逸所說的「心」與陽

⁸⁰ 明·朱國禎：〈忠憲高先生墓誌銘〉，頁 2081。

⁸¹ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 153。

⁸² 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，收入林忠軍等著：《明代易學史》，頁 232。

⁸³ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 153。

⁸⁴ 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，頁 232。

⁸⁵ 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，頁 233。

明不同，言道：「與天理同一的『心』，首先是天道層面的天地生物之心。……此天地之心稟賦於人，則為人之本心。」⁸⁶意即「易即心」的「心」既指天地之心，又指人的本心。

面對兩種不同看法，本文採取第二節所指出景逸並非拘限特定學派的立場。考察《周易孔義》論「心」，常連著「命」、「性」、「天理」而言，強調「心」、「命」、「性」、「天理」就根源處實通貫為一。以此為基礎，進而分別論述，以「命」指吾心根源於天，以「性」指人存在之本質，以「天理」指心本具之價值。景逸釋〈无妄〉云：「『剛自外來』，天命也；『為主于內』，人心也。人心即天命。」⁸⁷論及人心源自天命。釋〈復〉云：「〈復〉者，復其情之未發，即性也。」⁸⁸言及未發之心即是性。釋〈益〉云：「益之雖自外來，靈心實本自具。」⁸⁹言及靈心本具。釋〈困〉云：「致極乎命，知天所付之正理。」⁹⁰意指修養達至致命境界，便知吾心本具天理。

對於形上易道之體用，景逸釋〈繫辭傳〉云：「『无思』、『无為』、『寂然』、『感通』，則易之體用也。」⁹¹意即形上易道之體用具有「無思」、「無為」、「寂然」、「感通」之特性。

景逸亦順此論聖人之心通於易道，釋〈繫辭傳〉云：「聖人之心純乎易也，故曰『以此洗心』。密者無朕也，『退藏於密』則『寂然不動』，『吉凶與民同患』則『感而遂通』。」⁹²意即聖人之心通貫易道，心之體用，即寂即感。對於聖人德業與易道之關聯，景逸云：

聖人之德業，盡之於「易」矣。上達之知，如天之崇；下學之禮，如地之卑。知禮成性，而道義出，猶之乎天地設位而「易」行也。……人心之「易」與

⁸⁶ 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，頁 233。

⁸⁷ 明·高攀龍：〈无妄〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1455。

⁸⁸ 明·高攀龍：〈復〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1454。

⁸⁹ 明·高攀龍：〈益〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1492。

⁹⁰ 明·高攀龍：〈困〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1477。

⁹¹ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1498。

⁹² 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1498。

天地之「易」始配合無間，故曰人心即「易」，而未易言也。⁹³

景逸論人心即「易」，藉由聖人之德配天地，德行與事功勘配易道周流，即此發揮聖人之心通於易道，與天地間易道周流，配合無礙。

景逸論心與易道相通，實出於他自身靜坐體道經驗，曾云：「靜中觀喜怒哀樂未發時，湛然太虛，此即天也。心、性、天總是一個。……凡人之所謂心者，念耳。人心日夜繫縛在念上，故本體不現。」⁹⁴景逸長期靜坐，悟出心、性、天理通貫，順此指出世人為意念繫縛，無法悟道。

景逸常強調心之靈明，於〈離〉云：「人心真明，乃黃離也。」⁹⁵又云：「常明之明，无戾也。」⁹⁶皆論及心體靈明。然景逸亦正視孟子所說陷溺本心，釋〈坎〉云：「人心之陷溺者，非孚誠相輸，自明而入，不能出之於陷也。」⁹⁷又云：「人心之陷，如徽纆之係，叢棘之真。」⁹⁸於〈咸〉云：「憧從心從，童蒙昧不明也。」⁹⁹透過正視人心陷溺之敝，談復本心之明、復本然之性。

深究景逸論心體，與錢一本略異。考察兩人書信，景逸曾引錢一本論天人道：「天人本無二，人只緣有此形體，與天便隔一層，除形體，渾是天也。」¹⁰⁰又引錢一本論心性云：「心性至為難明，謂之兩物，又非兩物，謂之一物，又非一物。除卻心即無性，除卻性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。」¹⁰¹就錢一本所論，天、人既是一，又是二，心、性亦然。景逸肯定錢一本之用心，並言道：「老丈之意，惟恐學者開剖割裂，歧心性為二。」¹⁰²並進一步指出：「然要在人之用力

⁹³ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1497。

⁹⁴ 明·高攀龍：〈示學者〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 239。

⁹⁵ 明·高攀龍：〈坎〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1459。

⁹⁶ 明·高攀龍：〈坎〉，頁 1459。

⁹⁷ 明·高攀龍：〈坎〉，頁 1458。

⁹⁸ 明·高攀龍：〈坎〉，頁 1458。

⁹⁹ 明·高攀龍：〈咸〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1465。

¹⁰⁰ 明·錢一本：〈答錢啟新一〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 422。

¹⁰¹ 明·錢一本：〈答錢啟新一〉，頁 423。

¹⁰² 明·錢一本：〈答錢啟新一〉，頁 423。

何如。若存養此心，純熟至精微純一之地，則即心即性，不必言合，如其未也。」¹⁰³依景逸之見，當吾人對心體的存養工夫達到極致，便能體會即心即性即天，心性天是一，至此便無天人之分、心性之分的問題。景逸在《周易孔義》所表現的便是體道後對《易》的理解，對聖人之意的領會。

順此便可理解景逸「心易」說，景逸云：「於何見『易』？曰：『易無之而非是，識其無之而非是，無之不可見易也。』然果何物也？曰：『吾之心也。』」¹⁰⁴張韶宇詮釋道：「在『易』即『天理』的視野下，『易』橫貫宇宙、普天匝地、遍在一切人物之中。世界萬有、人間萬象，隨時隨地皆『易』的展現。」¹⁰⁵此解亦可，然可進一步解釋為當徹底證悟心體後，便能體會易理即吾心，吾心即是易。

對於景逸所云：「天下有非易之心，而無非心之易，是故貴於學。學也者，知非易則非心，非心則非易。」¹⁰⁶「非」是指違背，整段文句，張韶宇解釋為：「在主張理心不二的高攀龍看來，『易』即『理』實可順理成章地推出『易』即『心』的結論。因此，他又明確指認『易』為『吾之心也』。」¹⁰⁷張韶宇用思辯類推的方式詮解，恐不相應。依景逸之意，認為透過後天工夫，體認心易一體。這段話透顯景逸非就生而知之者立論，而是針對所有人，且強調後天工夫實踐的重要。

景逸治《易》，受用於《易傳》，¹⁰⁸「心易」說有四大重點：一、從存在界價值根源¹⁰⁹論「心」、「易」、「天理」通貫為一，即此論存在界的「理一分殊」。二、存在界價

¹⁰³ 明·錢一本：〈答錢啟新一〉，頁 423。

¹⁰⁴ 明·高攀龍：〈《大易易簡說》序〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1423。

¹⁰⁵ 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，頁 232。

¹⁰⁶ 明·高攀龍：〈《大易易簡說》序〉，頁 1423。

¹⁰⁷ 張韶宇：〈高攀龍的「易簡」易學〉，頁 233。

¹⁰⁸ 〈自序〉云：「《易》註於夫子，說《易》者，明夫子之言而明《易》矣。」見明·高攀龍：〈序〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1433。

¹⁰⁹ 本文所使用存在界價值根源，轉用袁保新對老子「道」的詮釋，所以稱轉用是因高攀龍所體會的「道」並非全是道家義的「道」。袁保新界定「存在界」云：「人類實踐行動所關涉到的全體事物，所以存在界也就是價值世界存在事物，也就是實踐主體所關懷的價值物。」並區分與西方形上學殊異云：「西方形上所探究的存有物則是就其為認知對象而言。」參見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991），頁 118。對於「道」作為存在界價值根源，袁保新云：「形上之道的基本性格必須理解作存在界價值秩序的基礎，而不能擬同於西方形上學的第一因、無限實體或自然規律，否則，形上之道與人生實踐之道，必如陳康先生所析，斷裂為兩橛。」參見袁保新：《老子

值根源，以其無形，無法以名號來指稱，遂以易、天命、天理等形上稱謂來指稱。¹¹⁰並將易、天命、天理等稱謂視為等同。三、關於本體之動靜、本體與工夫的關係，主張體用不二，即體言用，即用顯體。即本體即工夫，強調本體、工夫相即不離。四、以存在界價值根源具有普遍義、無限性，遂以非分解方式表達，強調整體性、通貫性，異於程、朱重在區分不同概念的含意，非分解的表達為景逸思想之特色。以下進一步說明景逸提出的讀《易》心法。

（二）關於「性善」

景逸將易道、心、性視為一體，對於「善」亦有特殊看法，認為「善」並非單就心體、性體上說，而是就價值根源而言。景逸釋〈晉〉云：「天下所順從而不計失得，如是而往，皆天理之至公，無功利之私意，其光大何如？」¹¹¹釋〈中孚〉云：「『利貞』者，天之性情。『中孚』者，性情之自然，莫之為而為，故曰應乎天。」¹¹²所謂「善」是就價值根源上說。此外，景逸對價值根源常以「寂然」、「無朕」描述。

因此，景逸將作為價值根源的心、性、善都視為一體，皆無形無名。景逸云：「學問在知性而已，知性者明善也。孟子道性善而言必稱堯、舜者何也？性無象，善無象，稱堯、舜者，象性善也。」¹¹³既然心、性、善作為存在界價值根源具無限性，無法用名言指稱，只能透過可見的聖人形象來說明。

順此，景逸以「性善」闡釋「元亨利貞」之義，言道：「『繼之者善』是萬物資始，『成之者性』是各正性命。『元』特為善之長耳，元而亨，亨而利，利而貞，貞

哲學之詮釋與重建》，頁 124-125。

¹¹⁰ 關於名號與稱謂的使用，可參考岑溢成論王弼「名」、「稱」之辨：「『名號』的運用，一定會把它所表示的性質分限關聯到它所施用的對象上。而『道』是沒有特定性質分限的，……所以王弼才會在『名號』之外提出『稱謂』。……『名號』的根據是它所指稱的事物或對象的客觀性質。以客觀的性質為依據，自然可以產生有溝通功能的名稱。『稱謂』……而僅依據說話者主觀的涉求，……說話者原則上是可以選取任何名稱來充作任何事物的『稱謂』。……『名號』就是名稱的基本使用，而『稱謂』只是名稱的一種特殊使用，……『稱謂』只是去除了一定性質分限的『名號』。」見王邦雄等：《中國哲學史（上）》（臺北：里仁書局，2006），頁 308-309。

¹¹¹ 明·高攀龍：〈晉〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1467。

¹¹² 明·高攀龍：〈中孚〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1487。

¹¹³ 明·高攀龍：〈與陳似木一〉，頁 544。

而復元。繼之者，皆此善也。」¹¹⁴又云：「利貞者，性情也。成這物方有這性，故至利貞，始言性情。」¹¹⁵景逸認為「元」是存在界價值根源，是初始之至善，循環相繼而成性。

景逸並就四時、四德之「貞」加以闡發：「『貞』之義大矣哉！四時以『貞』為冬，四德以『貞』為智。隆冬之時，萬象寂然無朕；大智之人，一點伎倆不形。《中庸》『尚綱』，《大易》藏密，入德於此，成德於此。」¹¹⁶即此闡發「貞」作為價值根源是寂然無形的。

綜合上述，景逸對於存在界價值根源以寂然無形，以超越義的至善來稱謂。為救正王學爭論良知本體之善惡，不在實體義的心、性論善惡，而是就價值根源談無限性及超越義的至善。進一步指出價值根源無形無名，需回到存在界分辨、體認，由具體人格、具體言行，體察所彰顯價值義涵。

五、通貫天人之「易簡」與「中庸」

在談讀《易》心法前，順著前面提到的道統說，此處進一步由《就正錄·聖賢論贊》見出景逸對孔、顏、曾、思、孟到濂溪、橫渠、明道、伊川、朱子諸聖之評價及如何承繼諸聖之說。

景逸於孔子，讚嘆夫子之聖難以名狀：「夫子自言『知我其天』，天不可知，聖不可知，蕩蕩乎！其孰能名之？」¹¹⁷敬佩顏子行仁，工夫之深：「箪瓢陋巷是何胸次！博文約禮是何修持！不遷不貳是何力量！是之謂不違仁。識仁者，當識顏子所以為仁。」¹¹⁸稱讚曾子能悟道、傳道：「一貫者，子之悟道也；《大學》者，子之傳道也。

¹¹⁴ 明·高攀龍：〈語〉，頁 188。

¹¹⁵ 明·高攀龍：〈語〉，頁 188。

¹¹⁶ 明·高攀龍：〈語〉，頁 188。

¹¹⁷ 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 252。

¹¹⁸ 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 252。

『絜矩』又何不貫之有？故格物者，格知天下之為一物也，物格而一以貫之矣。」¹¹⁹肯定子思以「中庸」傳夫子之道：「非仲尼則堯、舜之道不傳，非子思則仲尼之道不傳，所傳何道也？中庸也。非『未發』一語，則中庸之道不傳。一語為千古知性之竅，知此之謂知性，復此之謂復性，盡此之謂盡性。」¹²⁰推崇孟子性善說：「何以必道性善？是人人本色也。何以必稱堯、舜？是性善實證也。試看不學良知，不慮良能，塗之人與堯、舜有針芒不合否？」¹²¹

至於宋代諸子，肯定周子具聖人氣象及以「無極」即「太極」說明「易道」：「先生三代以後之聖人乎！無轍跡可尋，無聲臭可即。無極太極，太極無極，是之謂『易』，妙於未畫，聖人洗心退藏於密以此。」¹²²推崇明道發揮《學》、《庸》之深意，指引後人明天理：

《大學》者，聖學也；《中庸》者，聖心也。匪由聖學，寧識聖心，發二書之秘，教萬世無窮者，先生也。……非先生，學者不識天理為何物矣；不識天理，不識性為何物矣。是儒者至善極處，是佛氏毫釐差處。¹²³

肯定明道闡發聖典，推闡儒學，以闢佛、老。又肯定伊川推崇禮學，教人克制私欲：「先生之道通於天地，『禮儀三百』，『威儀三千』，先生之道，備於一身。……人欲肆，而防之者禮。學如先生，乃曰『克己復禮』。」¹²⁴肯定張載以「太和」說明「易道」：「先生以太和名『易』。浩然者，太和之充於四體；太和者，浩然之塞乎天地，匪是不為知道，不為見易。」¹²⁵至於朱子，前面已指出景逸肯定朱子傳注《六經》，傳夫子之學，集北宋諸儒之大成。¹²⁶

綜上所述，景逸肯定孔子以仁承繼堯、舜之道，強調顏回博文約禮及不遷怒、

119 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 251。

120 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 252。

121 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 252。

122 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 252。

123 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 252。

124 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 253。

125 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 253。

126 明·高攀龍：〈聖賢論贊〉，頁 253。

不貳過的體仁、行仁工夫。重視曾子「一貫」之學，並將「一貫」之學展現在《大學》「絜矩」之道、格物致知思想中。肯定子思「中庸」之道，體悟道體寂然未發。認同孟子性善說及推崇堯、舜，進而基於天道性命相貫通，將性善理解為心體、性體的普遍恆常性，即此稱為至善。並以堯、舜聖仁言行作為達至「性善」之實證。景逸亦肯定宋代諸子具聖賢氣象，傳承聖人之學，於《易》、《禮》、《學》、《庸》，延續儒家道統。上述諸賢傳承之道統，為景逸思想之根基，順此亦可見出景逸以傳承道統自期，以下將進一步掌握景逸傳承道統之心跡。

（一）基於「心易」的讀《易》心法

對於景逸之治《易》宗旨，曾春海云：

高攀龍對狂禪派所曲解誤導的陽明心學，更是立基於其所詮釋而建構的《易》學上。……其理論取向採其《易》學的形而上學為立基點及其所能開展的詮釋脈絡。其《易》學宗旨係透過「萬物資始而資生」的生生本元，「一之而一元，萬之而萬行」的天人性命相貫通之《易》學來對治王學及其後學之流弊。¹²⁷

意即景逸《易》藉由天人性命相貫通的《易》學形上學來對治王學末流的空疏。這點確實中的，有助掌握景逸《易》學的重心。

關於曾春海的說法，就景逸欲對治王門過於重視心體來說是正確的，但恐非藉《易》學的形而上學來導正，而是本文所強調由存在界價值根源立論。若僅是從客觀對象化談宇宙論意義下的《周易》形上學，無法解釋為何景逸特別關注修身及經世實踐。

《周易孔義》充分展現景逸「心易」思想，景逸視《易》為性命之書，深入體悟各卦之深意，結合自身工夫實踐，得出寶貴的讀《易》心法。「心法」概念見於〈復〉、〈无妄〉¹²⁸二卦，〈艮〉卦使用「止法」概念，¹²⁹談及心止於所當止，亦可歸於「心

¹²⁷ 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，頁 144。

¹²⁸ 明·高攀龍：〈復〉、〈无妄〉，頁 1454、1455。

¹²⁹ 景逸釋〈艮〉云：「思不出位，止法也。」見明·高攀龍：〈艮〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1481。

法」。為何特別提出「心法」，可由景逸談《論語》心法見出，言道：「但孔門心法極難看，並不是懸空守這一個心，他只隨時、隨處、隨事、隨物，各當其則。須合一部《論語》來看方見。蓋這個心不是別物，就是大化流行與萬物為體的。」¹³⁰順此，景逸於《易》、《論語》見出聖人之意並非只關照心體，而是就價值根源說明人的心、性與大化流行、萬物為一體，故能隨時隨地於事事物物合於天理。

景逸所說的讀《易》心法實本於吾心即是「易」的「心易」說，並認為最合適的例子莫過於〈无妄〉，言道：

言心法者，莫備於〈无妄〉。「剛自外來」，天命也；「為主于內」，人心也。人心即天命，故「動而健，剛中而應，大亨以正」也。「匪正」則非命，非命則有眚，而不利有攸往。然所謂「匪正」者，不獨妄也，「无妄之往」亦妄也。「无妄之往」，所謂無事生事，如上九然。¹³¹

藉〈无妄〉卦指出，心體即是天命，心體剛健中正便是正命，強調不妄動，順應天理。並藉〈艮〉卦發揮心法當止則止之深意，言道：

「易」是一定不易之至理，隨時變易者，正變易以從其不易者也。故時止則止，時行則行，一止於當止當行之所也。人心所以不止，以內見我，外見人，人我之見一生，而一定之所遂失。¹³²

《易》揭示恆常不變之理，人須通變以從道。〈艮〉強調時止則止，而關鍵在於心能止，唯吾心無私欲限隔，全幅朗現天理，方能做到。

由景逸治《易》強調留意讀《易》心法，自不同於以思辨論理，¹³³或以對象化思維的方式釋《易》。景逸曾批評時人誤解程朱格物窮理，言道：「尋常見世儒以在物為理為程子錯認理在物上，以窮至事物之理為朱子錯在物上求理，頗為絕倒。此

¹³⁰ 明·高攀龍：〈學如不及猶恐失之章〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁272。

¹³¹ 明·高攀龍：〈无妄〉，頁1455。

¹³² 明·高攀龍：〈艮〉，頁1481。

¹³³ 景逸云：「此章是聖門傳心之要，不可只將道理來解說。」見明·高攀龍：〈一貫章〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁261。

不獨不識理，亦不識物，名為合心、理而一之，實則歧心、理而二之。」¹³⁴足見景逸認為程朱格物窮理需體會吾心與天理一體。

景逸關注「易道」，藉〈繫辭傳〉發揮「易」的存有論義涵，有時以本末並舉的立場，指出所見一切無不是「易」。有時又以分別說的方式，或基於崇本立場，以形上本體「太極」論「易」，作為一切萬物之本源。景逸云：「蓋即『易』為太極，非太極在『易』之先也。道在，故妙於變通。」¹³⁵或就現象界，說明一切事物皆是「易」道示現。景逸云：「夫『易』者何物也？現前之物也。」¹³⁶又云：「天下之事至蹟也，以聖人見之，皆易也。」¹³⁷表達方式雖異，然皆歸於以「易道」為萬物本源。

景逸進一步視《易》之卦畫、《易》辭為彰顯「易道」而設。但如何體會「易道」、實踐「易道」，有賴人的默會與實踐。景逸云：「卦藉以極天下之蹟，辭藉以鼓天下之動。……至於神明於幾微之妙者，全藉乎人；默成其不測之用於言意之外者，全藉乎人之德行也。」¹³⁸景逸治《易》便是由親身實踐及對《易》的證悟，深悟聖人之意，期由聖人的視野指出立身處世的智慧。

此外，景逸讀《易》心法特別關注《易》的「元亨利貞」、「貞」及《易傳》「乾元」、「坤元」、「陰陽」、「生生」、「易」、「中」、「正」、「時」、「幾」、「有終」、「位」等概念。其中，「元亨利貞」、「貞」、「中」、「正」屬道德價值層面，「乾元」、「坤元」屬形上本體層面，「時」、「幾」、「有終」與時間有關，「位」與空間有關，「陰陽」、「生生」、「易」則屬《易》學哲學範圍，所論多有見地。

至於景逸「心易」說強調即體即用，可包含兩面向，一是就本體談由體起用，即用顯體，體用不二，即體即用的核心主張。曾云：「大哉乾乎！性也，體也。六爻發揮，情也，用也。時乘六龍者，聖人也。雲行雨施者，聖人也。」¹³⁹就卦、爻關係言，卦為體，爻為用。就聖人而言，「時乘六龍」言聖人之德，體也；「雲行雨施」

¹³⁴ 明·錢一本：〈答錢啟新一〉，頁 423。

¹³⁵ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1499。

¹³⁶ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1494。

¹³⁷ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1497。

¹³⁸ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1499。

¹³⁹ 明·高攀龍：〈乾〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1437。

言聖人之德政，用也。

二是就工夫實踐強調無工夫無以識本體，離本體非真工夫。曾云：「以本體為工夫，以工夫為本體。不識本體，皆差工夫也；不做工夫，皆假本體也。惟誠敬即工夫即本體，誠無為，敬無適，以識本體，故未嘗費纖毫之力也。」¹⁴⁰如釋〈乾〉九四「或躍在淵」：「四即體而用矣，故曰『或躍』。用不離潛，故曰『在淵』。」¹⁴¹

景逸基於即體即用的「心易說」提出之讀《易》心法實為治《易》一大特色。

（二）以「易簡」、「中庸」論本體即工夫

景逸論《易》「易簡」及「中庸」亦是基於體用相即的觀點。景逸順〈繫辭傳〉論「乾坤」之「易簡」，「乾坤」可指卦畫及存有論的天地。景逸釋〈繫辭下傳〉「夫乾，天下之至健」章云：「乾坤者，六十四卦陰陽之畫。德行者，乾坤之德行。……故乾至健，恆易以知險；坤至順，恆簡以知阻也。」¹⁴²此就卦畫指出 62 卦皆有乾、坤超越義的至剛、至柔的特質，就此形上特性來論「易簡」價值。

至於《易》如何呈現天地之道，景逸云：

天地之道，大無不包者，充周而無外；細無不入者，密察而不遺。聖人準則之，而彌綸其道也。仰觀天文，俯察地理，可見者為明，不可見者為幽。明者，「易」之呈於有象；幽者，「易」之藏於無朕。……死生之說，「易」一陰一陽之說也。……鬼神之狀，「易」一屈一伸之情狀也。……安此之謂安土，敦此之謂敦仁。因地之宜而厚載也，何不愛焉？……天地無心而成化，此實範圍之使不過也；萬物並育於天地，此實曲成之而不遺也。¹⁴³

景逸指出天地之道具普遍性、無限性，《易》所揭示包括：一、陰陽屈伸變化之理，可說明晝夜、四時、生死、鬼神諸現象。二、天地生物、成物之大功。三、天地以無心無為創造並化育萬物。

順此進一步談存有論之「易簡」，景逸云：「夫『易』者何物也？現前之物也。」

¹⁴⁰ 明·高攀龍：〈答薛用章一〉，頁 535。

¹⁴¹ 明·高攀龍：〈乾〉，頁 1435。

¹⁴² 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1505。

¹⁴³ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1495-1496。

『乾坤』非他，天地之尊卑是矣。……而乾之知始，何其易也；坤之成能，何其簡也。不易不簡，非道也。」¹⁴⁴所謂「易簡」之道就是天地之道，為一切存在界價值本源。

對於作為存在界價值根源的「道」，景逸亦常以「中庸」來稱謂。〈困學記〉提到五十一歲證悟「中庸」之深意，¹⁴⁵並認為以「中庸」來稱謂「道」極為貼切，曾云：

此「道」絕非名言可形，程子名之曰「天地」，陽明名之曰「良知」，總不若「中庸」二字為盡。「中」者，停停當當；「庸」者，平平常常。有一毫走作便不停當，有一毫造作便非平常。本體如是，工夫如是，天地、聖人不能究竟，況於吾人？¹⁴⁶

景逸認為程子就自然界稱「天地」，陽明就人之心體稱「良知」，皆不如以「中庸」稱謂「道」貼切，既能涵括存在界，展現「道」的價值特性與工夫的日用平常。

景逸對「中庸」的體悟亦展現在《周易孔義》。如釋〈乾〉卦：「九二龍德正中，所謂『中庸其至矣』，此人性之本色，惟聖人造其極。夫何為哉？庸言、庸行之信、謹而已，『閑邪存其誠』而已。」¹⁴⁷以「中庸」為價值根源，唯聖人能徹底實踐。

景逸亦以「中庸」，強調日用平常之意。釋〈恆〉云：「中之道，平常而已。玩九二『悔亡』之詞，何平常如之？此所以為中而可久也。」¹⁴⁸又云：「蓋天下未有不識中道，而能恆其德者。」¹⁴⁹若能察識中道，於生活日常實踐，便能恆保其德。

綜觀景逸兼採「易簡」、「中庸」、「中道」作為存在界價值根源的稱謂，實基於「易簡」、「中庸」、「中道」這三個名號之原意具有平易、簡明、穩當、平常之意，可展現「道」並非玄遠深奧。若深刻體悟，便能體會「道」無處不在。景逸云：「『易

¹⁴⁴ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1494。

¹⁴⁵ 景逸云：「壬子方實信『中庸』之旨。」見明·高攀龍：〈困學記〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 348。

¹⁴⁶ 明·高攀龍：〈困學記〉，頁 348。

¹⁴⁷ 明·高攀龍：〈乾〉，頁 1437。

¹⁴⁸ 明·高攀龍：〈恆〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1465。

¹⁴⁹ 明·高攀龍：〈恆〉，頁 1465。

簡』而理得矣，『中庸』其至矣乎！聖人示人竭盡無餘，天理於此而見。」¹⁵⁰此乃出於對「道」的深刻體會。

景逸論「易簡」，從整體面談是指即本體即工夫；若分開來談，由本體出發，談本體即工夫；由工夫出發，則工夫即本體。既明「道」的特性，進一步論景逸於〈繫辭傳〉藉〈咸〉九四，談君子如何參贊天地，言道：

夫「易」，日用之常道也。……君子明乎屈伸往來之道，惟求諸「同歸」「一致」之理，精義焉而已矣。「精義入神」，則足以逢源而「致用」；「利用安身」，則足以立本而「崇德」。過此以往，未之或知。窮神知化，德盛致然，非思慮之所及也，而憧憧者何為乎？故學不明於「易簡」之善，未有不入於憧憧者，欲強遏之，不可得也。¹⁵¹

景逸關注〈繫辭傳〉「天下同歸而殊塗，一致而百慮」及「精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也」這兩段話，強調不宜拘限在理性或感性認知，此皆屬於人為思慮，主張透過道德實踐，徹底證悟天地屈伸往來之理，真正體會「易簡」之道。

六、論《易》陰陽變化與心之體用相即

（一）基於「易道」論陰陽生生、「陽尊陰卑」與「扶陽抑陰」

景逸肯定「易道」周流，並對「陽尊陰卑」及「扶陽抑陰」提出獨到見解。以下將析論之。

1、論陰陽即「易」

前論「易簡」之道已指出包括卦畫及存有論兩面向，此處再就「易」與「陰陽」深論之。景逸指出，聖人體會易道無處不在，藉陰、陽兩畫或乾、坤兩卦展現形上

¹⁵⁰ 明·高攀龍：〈語〉，頁179。

¹⁵¹ 明·高攀龍：〈繫辭下傳〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁1501。

「易道」。乾、坤或陰、陽為形而下載道之器。¹⁵²

順此，景逸從存有論層面談陰陽、「易道」相即，釋〈損〉云：「天地之化，兩而已矣。兩者生生之本，……兩所以為致一也。」¹⁵³陰陽二氣有「易道」作用其間，不可見的「易道」藉氣開顯。景逸進一步說明陰陽、「易道」相即，構成萬物存在，曾云：「夫『易』，陰陽而已矣，『一陰一陽之謂道』也。一陰一陽相繼而不已者，善之流行也；一陰一陽生物而成形者，性之各正也。」¹⁵⁴陰、陽二氣為構成萬物形質之必要物質，二者生生不已，彰顯「易道」發用。

景逸藉由〈乾〉、〈復〉二卦，談存在界天行不已及仁心不斷。釋〈乾〉云：「君子何以能自強不息也？以天行也。天行自不息，君子之心，天行也，何息之有？」¹⁵⁵釋〈復〉云：「『天行』，原其始也。『剛長』，要其終也。天地生物之心，無一息間斷，於〈復〉而見矣。」¹⁵⁶又云：「休則復矣，復則仁矣。二近初，故取象於下仁，是聖人之示心法也。」¹⁵⁷景逸以「天」及君子之「心」並觀，以其皆同於「易道」，進而發揮天行剛健不已，生機循環不息，及君子自強不息之心及復性反本之深意。

此外，亦藉〈升〉、〈益〉二卦談生機無限，及人應日進其德，精進不已。釋〈升〉云：「地中生木，生機之自然。惟自然之順德，生生自不容已，可以積小高大也。」¹⁵⁸此處單就天之生機無限立論。又釋〈益〉云：「木道者，震、巽也，生生之道，何大川不可涉乎？動而順理，自有日進無疆之福。時當春、夏，正是天施地生之時……天地之益萬物，聖人之益萬民，一而已矣。」¹⁵⁹此處以「生生之道」發揮天之生機無限及聖人益民事業不斷精進。

¹⁵² 景逸云：「故『易』之蘊蓄，乾、坤兩畫盡之。兩卦成列，而『易』立乎其中。兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。……乾、坤，陰、陽也；陰、陽，亦器也。『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』即器為道，故即形而上下之。」見明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1499。

¹⁵³ 明·高攀龍：〈損〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1472。

¹⁵⁴ 明·高攀龍：〈繫辭上傳〉，頁 1496。

¹⁵⁵ 明·高攀龍：〈乾〉，頁 1436。

¹⁵⁶ 明·高攀龍：〈復〉，頁 1454。

¹⁵⁷ 明·高攀龍：〈復〉，頁 1454。

¹⁵⁸ 明·高攀龍：〈升〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1476。

¹⁵⁹ 明·高攀龍：〈益〉，頁 1473。

景逸承繼前賢，談「陰陽即易」，論陰陽二氣構成萬物形質，陰陽生生不已彰顯「易道」發用，並強調「道器不二」，由形下之氣開顯形上「易道」。進而說明人之進德當法天之生機無限。

2、論「陽尊陰卑」與「扶陽抑陰」

承上所述，景逸「陰陽即易」之存有論層面，較著重陰陽二氣的平等性，強調相互為用，以下進一步從分別性談陰陽二氣及作用於現象中之樣態。陰、陽二氣有相對特性，〈繫辭傳〉有「天尊地卑」之說，陰陽二氣作用於現象，亦有高低、剛柔、明暗、小大之別，無論「天尊地卑」或現象的相對性，在景逸看來，皆是萬物自然狀態，無關乎人為價值的分判。景逸云：「『易』是現前的物事，看〈繫辭〉首章可知，只平鋪著看尊卑、貴賤、動靜、剛柔，吉凶變化自然而然。聖人說一部《易》，卻不曾說一般。」¹⁶⁰意即「易道」體現於萬物中，因此一切現象展現的分別性都是自然如此的。

正因景逸強調「易道」與陰陽相即，遂將《易》言「陽尊陰卑」視為存在界本來如此的結構：天上地下、天尊地卑；君上民下、君主民從；陽為君子，陰為小人。景逸云：「天地之道，陽尊而陰卑，故陽君而陰民。陽為主則為君子之道，陰為主則為小人之道。」¹⁶¹

後人批評「陽尊陰卑」，是就尊卑作為相對價值提出批評。景逸發現現象界的與價值義的「陽尊陰卑」出現斷裂，若強合為一，便會出現基於價值義的「陽尊陰卑」而產生壓迫行為。景逸提出的化解之道，先肯定「易道」是存在界的價值根源，相對義的尊卑、上下、貴賤都是合理的，從「易道」立場，取消分別性，依著自然本性發揮其價值。

順此，景逸對「扶陽抑陰」亦有特殊詮解，曾云：「陰、陽者，天地之道；扶陽抑陰者，聖人所以彌綸天地之道也。」¹⁶²〈答湯質齋〉云：「自古聖人參贊化育，只

¹⁶⁰ 明·高攀龍：〈東林書院會語〉，頁 327。

¹⁶¹ 明·高攀龍：〈繫辭下傳〉，頁 1501。

¹⁶² 明·高攀龍：〈繫辭下傳〉，頁 1501。

有扶陽抑陰四字。謂之扶抑，畢竟特有低昂；特有低昂，畢竟眾人不識，故眾人不識處，正君子苦心獨運處也。」¹⁶³景逸認為「易道」具現於天地、人事，聖人實踐「扶陽抑陰」是順應天地之陽尊陰卑之結構，「扶陽抑陰」便是聖人於人事順應自然現象的實踐，而非前賢所稱推崇君子，貶抑小人。

景逸對「陽尊陰卑」、「扶陽抑陰」與傳統論法最大差別在於不從人建立的相對價值標準立論，而是透過體「道」實踐，以「道」觀萬物，肯定萬物自然本性，各有分位。

（二）基於「心易」說論初心、有終及心之無私無為與敬懼改過

「心」為體道之樞機，景逸不從意念來論心，也不聚焦在實體義的心談發用，而是由「道」作為存在界的價值根源來談論心。

1、論初心與有終

景逸指出《易》重「初」、「有終」之義，亦重視「素」之義，進而藉由「初」、「素」闡發初心、心之本色的深義。如釋〈比〉云：「《易》重初，初者，未變之心也。」¹⁶⁴又釋〈履〉云：「素者，本色也。……大人不失赤子之心，末世追隆古之道，感遇萬變，而素位者無入不自得焉，所謂『素履』也。」¹⁶⁵釋〈无妄〉初九云：「初九，人心之本色。」¹⁶⁶又釋〈无妄〉九四云：「九四固有之心，故可貞而无咎。」¹⁶⁷

除重視初心，亦藉「有終」發揮工夫積累的重要。釋〈坤〉云：「不居其成功，豈獨臣職有終？保其令終矣。」¹⁶⁸又云：「居尊而德光，居卑而德不可踰，君子有終者以此。……至於身之不保，而功則安在？《易》所以重有終之戒與？」¹⁶⁹又於〈艮〉

¹⁶³ 明·高攀龍：〈答湯質齋〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 470。

¹⁶⁴ 明·高攀龍：〈比〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1443。

¹⁶⁵ 明·高攀龍：〈履〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1444。

¹⁶⁶ 明·高攀龍：〈无妄〉，頁 1455。

¹⁶⁷ 明·高攀龍：〈无妄〉，頁 1455。

¹⁶⁸ 明·高攀龍：〈坤〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1438。

¹⁶⁹ 明·高攀龍：〈謙〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1448。

云：「上九『敦艮』是成終之學。」¹⁷⁰皆就《易》論「有終」，不僅重視敦行，強調道德實踐有始有終，並強調明哲保身的重要。

景逸論初心，除強調心的清明，亦就工夫談保持初心的重要。至於「有終」是就結果面言，若連著初心，則為有始有終之義。重視立本及工夫積累為景逸釋《易》重要義理。

2、重視心體之無私無為及無私無為之發用

景逸特別基於「道」發揮心的無私無為，釋〈大壯〉云：「人心正大，即天地之情。」¹⁷¹又釋〈比〉云：「五無心成比，如天之無私，王道之至純也。」¹⁷²聖人所以成就王道，是出於無私無為之心。

對於心的發用，釋〈咸〉云：「咸者，無心之感。……蓋神感神應，莫知其然，有心與之，豈咸也哉！」¹⁷³心未發時寂然清明，即其發用，神感神應。又藉〈大畜〉上九說明心豁然大通的境界，言道：「『何天之衢』，乃如是乎？所謂一旦豁然也。」¹⁷⁴

景逸又進一步談聖君所以行道於天下，在於君王本於無私無為之心，釋〈萃〉云：「萃之所以聚者，順天下之理，說天下之心，五剛得中，上下順而歸之也。」¹⁷⁵君王以無私無為之心，得到百姓歸附，又釋〈益〉云：「大君有孚惠心，如天施地生，……故天下亦有孚惠其德，而志乃大得也。」¹⁷⁶君王以無私無為之心治天下，百姓廣被其德。

綜觀上述，景逸基於「道」，闡發心無私無為，故有無盡妙用；聖人以王道參贊天地，是出於心的無私無為。

（三）重視敬懼與改過遷善

¹⁷⁰ 明·高攀龍：〈艮〉，頁 1481。

¹⁷¹ 明·高攀龍：〈大壯〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1473。

¹⁷² 明·高攀龍：〈比〉，頁 1443。

¹⁷³ 明·高攀龍：〈咸〉，頁 1464。

¹⁷⁴ 明·高攀龍：〈大畜〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1456。

¹⁷⁵ 明·高攀龍：〈萃〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1475。

¹⁷⁶ 明·高攀龍：〈益〉，頁 1467。

景逸除強調心的無私無為，亦關注《易》論「敬義」與改過遷善工夫。在談工夫即本體時，曾論「敬義」道：「本體即工夫者，『中庸』而已，聖人於〈乾〉之九二言之；工夫即本體者，『敬義』而已，聖人於〈坤〉之六二言之。」¹⁷⁷強調「敬義」是合於本體之工夫。

此外，景逸將《易》「危懼」、「敬懼」、「懼」，視為「敬義」的同義詞，曾云：「危懼則無不安平，慢易則無不覆傾，惟懼而後得无咎，此『易道』之要領也。」¹⁷⁸又云：「一部《易》原始要終，只是敬懼无咎而已。」¹⁷⁹心自然生出敬慎，正見工夫不離本體之義。

景逸更進一步指出心自然生敬、生懼，完全契合「易道」發用，曾云：「『易』之本體只是一『生』字，工夫只是一『懼』字。」¹⁸⁰心、「易道」皆能生生不已，皆自然生「懼」，此為順應本體的工夫，本體、工夫相即不離。

除此，景逸亦重視《易》論遷善改過，景逸的論點有兩大特色：一是將自然界的變化與人的改過相貫通，釋〈益〉云：「天下之有益者，莫過遷善改過。風雷一過，宇宙改色；人心一新，面目皆別。故遷改者，起死回生之神劑，超凡入聖之捷法也。」¹⁸¹此是在天人一體的脈絡下談，並非只論人的實踐。二是自然界的變化與人的改過都是為順應「易道」、天理。釋〈豫〉云：「故順動之道，知其不善，速改以從善而已。」¹⁸²景逸亦指出遷善改過是為了復性。

順此，景逸亦指出變化氣質或涵養性情，皆須透過見「道」方得，〈與周季純一〉云：「學不在多言，只變化氣質，涵養性情，一切五常百行，皆以此為本。然非見道不能。每日偷閒靜坐，猛奮體認。若靜中復頹闕，則動中氣濁，道體不顯也。」¹⁸³但景逸認為人的一切作為，不用思慮太多，依時順處，心無雜念，便能做出好的扶

¹⁷⁷ 明·高攀龍：〈語〉，頁 186。

¹⁷⁸ 明·高攀龍：〈繫辭下傳〉，頁 1504。

¹⁷⁹ 明·高攀龍：〈東林書院會語〉，頁 326。

¹⁸⁰ 明·高攀龍：〈筭記〉，頁 205。

¹⁸¹ 明·高攀龍：〈益〉，頁 1473。

¹⁸² 明·高攀龍：〈豫〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》下冊，頁 1449。

¹⁸³ 明·高攀龍：〈與周季純一〉，收入明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上冊，頁 537。

擇。景逸云：「順時而隱，非賢者不能。中心無欲，氣至而應也。」¹⁸⁴又進一步揭示見性要法云：

須一切放下，令心與念離，便可見性，放之念亦念也。如何得心與念離，放退雜念，只是一念，所謂「主一」也。習之久，自當一旦豁然。……何不從靜中體認，已湛然虛否？無昏無散否？動中體察，已斬然直否？無將無迎否？若猶未也，豈可不大愧耻，大發奮迅？¹⁸⁵

「一切放下」使心無雜念，便是見性，此為大關鍵。無論在靜中、動中，體認心體虛寂湛然，充分做主。

綜觀上述，景逸強調本體、工夫相即不離，反對空談本體，亦反對離本體談工夫。且主張「道」通貫天、人，天道即是人道。曾藉〈乾〉闡發天道即君子之道，釋〈乾〉云：「無天道則無人道，無人道亦無天道。天、人，一而已矣。」¹⁸⁶又云：「可見〈乾〉一君子也，君子一〈乾〉也。言合天、人者，猶二之矣。」¹⁸⁷正因強調天道即人道，故反對天人合一的說法，以其拆解天、人為二，故言合一。足見「道」通貫天、人，乃景逸一貫之旨。

七、結論

「心易」為景逸《易》學之核心思想，以「道」作為存在界價值根源的觀點釋《易》。《周易孔義》不同於一般傳注，亦非為羽翼一家之說而作。景逸以《易傳》思想為依歸，透過自身對聖人之學的默會、對宋明理學的通貫，基於學以成聖的特定立場，結合自身工夫實踐、人事閱歷所凝煉出的生命智慧，透過釋《易》展現其觀點。

¹⁸⁴ 明·高攀龍：〈坤〉，頁 1439。

¹⁸⁵ 明·高攀龍：〈示學者〉，頁 239-240。

¹⁸⁶ 明·高攀龍：〈乾〉，頁 1436。

¹⁸⁷ 明·高攀龍：〈乾〉，頁 1437。

景逸對於《易》的認定，雖亦主張《易》為卜筮之書，然有其新意，言道：

《易》者，卜筮之謂也；卜筮者，占之謂也。靜而不密則不占，動而不得則不占。至將有為也，將有行也，問之以著，則卜筮之一事云爾。謂著不足以盡占可，謂占不足以盡『易』不可。雖然，不見『易』而能知者鮮矣，則謂著為占也亦宜。¹⁸⁸

景逸認為遇大事而用著，只是卜筮的一部分。景逸將卜筮、占擴大解釋，強調「占」（卜筮）即是「易」，唯有知行皆合於「易道」者，方能真正用《易》。即此可見，景逸視《易》為聖人「體道」之書、「傳心」之書。欲深入解《易》，唯透過自身親證「易道」，方能相應理解聖人之意。

至於《周易孔義》之著述宗旨，因景逸以聖人之學來看待《易》這部經典，遂致力揭示聖人心法，透過《周易孔義》展現所掘發的讀《易》心法。此讀《易》心法是以「心易」說為核心。

「心易」說包含兩層面：第一個層面是解經方法，即許多學者談到的「以心釋《易》」。但這個部分須以第二個層面作為基礎，即存有界層面，指心、「道」通貫為一。此外，亦包括心、「道」之體用，景逸主張體用相即，本體即工夫，工夫即本體。景逸透過心、「道」通貫為一，進一步談以心體「易道」，這正是景逸「以心釋《易》」的基礎及特色所在。

景逸義理解釋《易》，亦環繞「心易」說展開，首先藉由「易簡」、「中庸」的稱謂說明形上之「道」的特質。在釋《易》方面，對於《易》之陰陽，談陰陽生生及陰陽相互為用，進而闡發「易道」於陰陽中開顯所形成現象界之原理原則。在人事方面，景逸談心之虛寂湛然與無私無為之發用，以及個人修身或經世實踐均需本於心，闡發《易》「敬義」、「敬懼」、「改過遷善」的觀點，以及聖人發政施仁之事功，以發揮人存在價值。

景逸《易》學反應出明代《易》學在理論上重視「心」、「易」關係的討論及對「易簡」觀念的闡發，以及強調證悟與經世的實踐面向。若能通貫《周易孔義》，甚

¹⁸⁸ 明·高攀龍：〈《大易易簡說》序〉，頁1433。

至整個景逸思想，便可發現景逸《易》學的「心易」說，即由「心易」說所發展出的論點，皆代表景逸之學承繼他所建立及理解的道統思想，及藉由自身對「道」的體悟以傳承聖人之學的理想，唯有在這樣的脈絡下理解景逸《易》學，方能見出其著述深意及特色所在。

徵引文獻

一、原典文獻

漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館股份有限公司，1989。

* 明·高攀龍撰，尹楚兵輯校：《高攀龍全集》上、下冊，南京：鳳凰出版社，2020。

明·錢一本：《像象管見》，收入《文淵閣四庫全書》經部第33冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。

* 清·朱彝尊：《經義考》，北京：中華書局，1998。

* 清·張廷玉等撰，楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》，臺北：鼎文書局，1994。

二、近人論著

王邦雄等：《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2006。

* 古清美：《顧涇陽、高景逸思想之比較研究》，臺北：大安出版社，2004。

* 朱湘鈺：《高攀龍心性論研究》，南投：國立暨南國際大學中國語文學系碩士論文，2002。

朱湘鈺：〈從宋明到清初理學家「性善論」意涵的概念演變——以高攀龍為例〉，《終極學刊》3（2003.12），頁37-51。

向世陵：〈高攀龍的「理氣心性」觀〉，收入劉大鈞主編：《儒學釋蘊》，上海：上海古籍出版社，2007。

* 林忠軍等著：《明代易學史》，濟南：齊魯書社，2016。

周熾成：《復性收攝：高攀龍思想研究》，北京：人民出版社，2007。

* 侯潔之：〈顧涇陽、高景逸的脩身知本說——以李見羅為參照系〉，《臺大中文學報》76（2022.3），頁143-189。

袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991。

陳美吟：《高攀龍理學思想之研究》，新北：花木蘭文化事業有限公司，2011。

- *張安奇：《高攀龍評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- 張善文：《歷代易家與易學要籍》，福州：福建人民出版社，1998。
- 張韶宇：〈簡論高攀龍易簡易學之特質：折中『理學』與『心學』〉，《貴州社會科學》12（2014.12），頁 91-94。
- *張韶宇、張沛：《明代心學易研究》，成都：巴蜀書社，2020。
- 曾春海：〈顧憲成、高攀龍易學中的天人合德論〉，《哲學與文化》31：10（2004.10），頁 137-156。
- 溫海明、韓盟：〈傳高子絕學續攀龍心意：高攀龍《周易易簡說》的易簡之道詮解〉，《江海學刊》5（2021.5），頁 58-66。
- 楊菁：〈高攀龍的靜坐實踐及其體悟〉，《國文學誌》22（2011.6），頁 301-333。
- 楊麗娟：《高攀龍易學研究》，昆明：昆明理工大學中國哲學系碩士論文，2007。
- 鄧克銘：〈高攀龍之《論語》詮解〉，《鵝湖學誌》46（2011.6），頁 95-130。
- *鍾彩鈞：《明代程朱理學的演變》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chuang Tsai Chun, *Ming Dai Chen Zhu Li Xue De Yan Bian* [The Evolution of Neo-Confucianism in Ming Dynasty] (Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, 2018).
- [Ming] Gao Pan Long, Yin Chu Bing ed., *Gao Pan Long Quan Ji* [The Complete works of Gao Pan Long (Volume 1、3)] (Nanjing: Phoenix Publishing House, 2020).
- Gu Qing Mei, *Gu Jing Yang, Gao Jing Yi Si Xiang Zhi Bi Jiao Yan Jiu* [A Comparative Study of Gu Jingyang's and Gao Jingyi's Thoughts] (Taipei: Daan Publishing House, 2004).
- Hou Chieh Chih, "Gu Jingyang's and Gao Jingyi's Theories of Self-Cultivation and Knowing the Essence by Referring to Li Jianluo's", *Bulletin of The Department of Chinese Literature National Taiwan University* 76 (Mar. 2022), pp. 143-190.
- Lin Zhong Jun, *Ming Dai Yi Xue Shi* [History of Yi Studies in Ming Dynasty] (Jinan: Qi Lu Press Co., Ltd. 2016).
- [Qing] Zhang Ting Yu, Yang Jia Luo ed., *Xin Jiao Ben Ming Shi Bing Fu Bian Liu Zhong* [New Collated Edition of the Ming History with Six Supplementary Works] (Taipei: Ting Wen Publishing House, 1994).
- Zhang An Qi, *Gao Pan Long Ping Zhuan* [Commentary on Gao Pan Long] (Nanjing: Nanjing University Press, 1998).
- Zhang Shao Yu, Zhang Pei, *Ming Dai Xin Xue Yi Yan Jiu* [A Study on "Yi-jing" of Mind in Ming Dynasty] (Chengdu: Bashu Publishing House, 2020).
- [Qing] Zhu Yi Zun, *Jing Yi Kao* [Textual research on the survival of Confucian classics and righteousness] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1998).
- Zhu Xiang Yu, *Gao Pan Long Xin Xing Lun Yan Jiu* [Research on Gao Pan Long's Theory of Mind and Nature] (Nantou: Master thesis of Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University, 2002).