

論林希元《易經存疑》的義理發揮與 致用思想

楊自平

中央大學中國文學系助理教授

一、前言

明初學術以朱子學爲主流¹，中期以後則以陽明學較爲盛行²。但有一問題值得注意，是否陽明學出現後，朱學就完全消聲匿跡，或只殘存在科舉的保護傘下？若單就學術發展而論，可不必討論科舉這部分，因學術本身強調創造性、發展性，而科舉是在既定格式（八股文）制約下，爲著功利的目的，不強調思想的深度與廣度。

考察明中期，除了陽明學的發展外，與之同時期的尚有蔡清（字介夫，別號

本文曾於二〇〇七年十月中央大學儒學研究中心主辦「宋明理學學術研討會」中宣讀，承蒙清華大學楊儒賓教授講評，特此致謝。在此也萬分感謝三位論文評審，提供諸多修正意見，筆者受益甚多，謹此致意。

- ¹ 陳來指出：「明前期是朱學占統治地位的時期，這一時期理學的主要代表爲曹端、薛瑄、胡居仁。」陳來：《宋明理學》（瀋陽：遼寧教育出版社，1992年），頁219。侯外廬等著《宋明理學史》亦言道：「曹端的理學基本上還是沿著程朱理學發揮的。」「薛瑄與吳與弼雖然都宗奉朱子學。」侯外廬等著：《宋明理學史》（下）（北京：人民出版社，1997年），頁118、119。張學智亦認爲：「明初理學以朱熹學說爲依歸。」張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2003年），頁1。
- ² 《宋明理學史》言道：「明代中期，理學史發展的主要內容是王守仁心學的崛起及王學的廣泛傳播。朱學雖然也還是官方哲學，但逐漸推居次要地位。」侯外廬等著：《宋明理學史》（下），頁151。陳來亦認爲：「（陽明心學）針對著明中期政治極度腐敗，程朱學逐漸僵化的現實，具有時代的意義。」陳來：《宋明理學》，頁258。

虛齋，1453-1508）領軍的閩學一系的朱學系統³，此一系沿襲朱子所創立的宋代閩學⁴。蔡清是晉江人，晉江在明代隸屬於福建承宣布政使司下的泉州府⁵，故蔡清領軍的這一系廣義可稱閩學學派，更明確的名稱是閩中學派。關於閩中學者一詞，可見於《明史》朱澗（字必東）、馬明衡（字子萃）的傳記，《明史》言道：「明衡登正德十二年進士，授太常博士，甫為御史，即與澗同得罪，閩中學者率以蔡清為宗，至明衡獨受業於王守仁，閩中有王氏學自明衡始。」⁶

自二十世紀二十年代顧頡剛、張星烺等人開啓了泉州的歷史文化研究，到八十年代泉州歷史研究會及傅金星、李亦園諸學者推動下，「泉州學」逐漸成為融合歷史、人文、生態諸領域的地域文化研究⁷。李亦園認為當代的「泉州學」與過去屬於方志學的「泉州志」是有分別的，彼言道：「一般方志的撰寫大都屬於編纂、記述、刊錄、登載，而較少進入『研究』的範疇。……『泉州學』的基本立場是在從事研究的，……不僅在最高的層次上要有理論的指導，要有假設、求證的過程，要講究信度、效度等等。……『泉州學』的基本精神即在辨明泉州文化的特色。」⁸其中，對南宋以降的閩中學派研究亦畫歸於「泉州學」的系統下。

閩中學派知名成員多為晉江人。《明史·儒林傳》於蔡清傳後列出陳琛（字思獻，別號紫峰，1477-1545）、王宣、易時中（字嘉會）、林同、趙遂（字子重）、蔡烈（字文繼）等較知名的門人，除此亦列入同郡的林希元（字茂貞，號

³ 夏良勝〈贈允昭黃先生分教義興序〉云：「閩學之興，于今人必曰自泉之蔡虛齋。虛齋學本性命，於事物必通其曲，演朱子之緒而風士教。」〔明〕夏良勝：《東洲初稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》，第1269冊），卷2，頁16a。黃宗義言道：「傳其學者，有同邑陳琛、同安林希元。」〔清〕黃宗義：《明儒學案》（臺北：臺灣中華書局，1984年），卷46，頁6。李清馥言道：「吾郡自蔡文莊、陳紫峰而後，崇獎後學開發經旨者，必推先生（蘇濬）。」〔清〕李清馥：《閩中理學淵源考》（影印文淵閣《四庫全書》，第460冊），卷70，頁1a。

⁴ 朱熹嘗講學於崇安、建陽、尤溪、連江、長樂等地。

⁵ 《明史·地理志六》記載：「太祖吳元年十二月平陳友定，洪武二年五月仍置福建等處行中書省。七年二月置福建都衛，八年十月改福州都衛為福建都指揮使司，九年六月改行中書省為承宣布政使司，領府八、直隸州一、屬縣五十七。」〔清〕張廷玉等：《明史》（北京：中華書局，1995年），第4冊，卷45，頁1121。

⁶ 同前註，第18冊，卷207，頁5464。

⁷ 此處關於「泉州學」的介紹，參考陳桂炳：〈泉州學80年〉，《泉州師範學院學報》（社科版）2006年第3期，頁38-42。

⁸ 李亦園：〈「泉州學」的新視野〉，《泉州師範學院學報》（社科版）2000年第1期，頁5-6。

次崖，1481-1565）。其中林希元為同安人，同安與晉江均屬泉州府，而趙遼為東平人、蔡烈為龍溪人，其餘諸子均為晉江人士⁹。在蔡清門人與林希元之後，又有蘇濬¹⁰（字君禹，號紫溪，1542-1599）¹¹，亦為泉州地區的知名人物。另外明世宗嘉靖時期，與蔡清相關的晉江知名人士尚有抗倭寇大將俞大猷（字志輔）¹²，及為林希元《易經存疑》作序的文人王慎中（字道思，1509-1559）¹³。

與閩中學派相關的「《蒙》、《存》、《淺》、《達》」¹⁴之說，指的是該學派著名的四本《四書》著作，蔡清《四書蒙引》、陳琛《四書淺說》、林希元《四書存疑》、王振熙（字君含）《學庸達解》¹⁵。「《蒙》、《存》、

⁹ 張廷玉等：《明史》，第24冊，卷282，頁7234-7236。

¹⁰ 李清馥言道：「其（蘇濬）《韋編微言》、《雞鳴偶記》前輩謂可與虛齋《密箴》並傳，信不誣也。其解《易》、《生生篇》諸解自謂補程、朱、蔡、陳之遺善乎？文節李公之言曰『先生學宗虛齋，節倅紫峰，其出處相類，其講解足相發明』云。」李清馥：《閩中理學淵源考》，卷70，頁1a-b。

¹¹ 蔡清、陳琛、蘇濬為晉江人，林希元為同安縣人，然在明清時期晉江、同安同屬泉州府，故可統稱泉州派。

¹² 《明史》記載：「少好讀書，受《易》於王宣、林福，得蔡清之傳。」張廷玉等：《明史》，第18冊，卷212，頁5601。

¹³ 王慎中曾撰〈刻蔡虛齋太極圖解序〉、〈易經存疑序〉，見〔明〕王慎中：《遵巖集》（影印文淵閣《四庫全書》，第1274冊），卷9，頁18a-20a、89a-91a。

¹⁴ 皮錫瑞云：「明初用《四書疑》，後乃改《四書》《五經》義。其破承原起之法，本於元王充耘《書義矜式》，又本於呂惠卿、王雱之墨義。名為明經取士，實為荒經蔑古之最。明時所謂經學，不過《蒙》、《存》、《淺》、《達》之流。」〔清〕皮錫瑞：〈經學積衰的時代〉，《經學歷史》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁278。

¹⁵ 關於「蒙存淺達」，這四部書是就《四書》而言。至於作者及確切書名，現今有說法認為《達》的作者指的是蘇濬。例如，何乃川認為：「《晉江縣誌》載有泉諺曰：『山有清、紫、朋、羅，人有《蒙》、《存》、《淺》、《達》』，前句乃泉州四大名山，後句乃泉郡發揮朱子思想的四本名著。《蒙》是蔡清的《四書蒙引》、《易蒙引》開其先，林希元的《四書存疑》、陳琛的《四書淺說》、蘇濬的《四書達說》繼其後，在明、清思想界佔有重要地位。」何乃川：〈閩學後繼蔡清的武夷詩〉，《泉州師範學院學報》（社科版），2006年第1期，頁133。然考察後發現，《達》的作者並非蘇濬，較可能的作者是王振熙。理由在於蘇濬的著作，書名為《兒說》，書名中並無「達」字；而王振熙著有《學庸達解》，書名中有「達」字。《明史·藝文志一》記載：「蘇濬《周易冥冥篇》四卷、《易經兒說》四卷」。張廷玉等：《明史》，第8冊，卷96，頁2348。朱彝尊亦言蘇濬：「《周易冥冥篇》四卷、《易經兒說》四卷。」朱彝尊：《經義考》（北京：中華書局，1998年《四部備要》本），卷59，頁326。又李清馥言道：「按近代先生所傳書有《易經兒說》、……《四書兒說》。」李清馥：《閩中理學淵源考》，卷70，頁4a。二書皆只有「兒說」之名，並未出現「達說」之名，故何乃川、傅金星之說法並不正確。之所以認為是蘇濬，推斷應與蘇濬名氣較大，及著作與舉業有關之故。如《欽定續文獻通考·經籍考》言道：「《兒說》則其為子姪講授之書，專為科舉之學而設，故墨守朱

《淺》、《達》」四部書所以被視為科舉參考書，應與明代科舉科目以《四書》、《五經》為主，且重朱子《四書章句集注》及《周易本義》有關¹⁶。「《蒙》、《存》、《淺》、《達》」四部書的內容，皆援用朱子說法，或就朱子說法加以修訂，深受明代舉子所重視。除《四書》專著外，蔡清、林希元、陳琛的《易》學著作《易經蒙引》、《易經存疑》、《易經淺說》（一名《易經通典》），亦受參與舉試者所重視。《明史》指出：「（林希元）所著《存疑》等書與琛所著《易經通典》、《四書淺說》，並為舉業所宗。」¹⁷

可見以蔡清為宗主的閩中學者，其治學重心在《易經》與《四書》，林希元亦不例外。除《明史》指出林氏《易經存疑》、《四書存疑》為明代舉子所重視，〈提要〉更直接指出：「蓋其書本為科舉之學」¹⁸。《四書存疑》、《易經存疑》被列為舉業重要參考書，甚至〈提要〉更稱《易經存疑》乃為科舉而作。值得思考的是，林氏著書是否確為舉業而作，而非基於學術研究？

針對此問題，應區分作者本意與讀者態度這兩方面思考。若作者著述是出於學術動機，即使被舉子拿來作為舉業參考書，仍應正視其學術價值。

關於《存疑》是否為科舉而作的問題，應逕就林氏自己的說法考察，該書〈自序〉及《同安林次崖先生文集》便是最直接的材料。細究該書〈自序〉，開頭即言道：「予自束髮讀書即喜窮研經理。」林氏指出己所重者在窮經研理，並對當時士子馳騁文詞，不重聖人大義的作法提出批評。又言道：「乃若捋精鬪巧，馳騁詞華，聖竅賢關，置而弗問，學士沿習弊也久矣。前聖作經，皇明造士，意豈若是？」由這段文字可見出，林氏對當時士子基於功利之心，兢兢於科舉之業，是有所批評的；再加上文中並無一語指出該書是為科舉而作。因此，在

子《本義》，尺寸不踰。」〔清〕紀昀等：《欽定續文獻通考》（影印文淵閣《四庫全書》，第630冊），卷145，頁2b。既然《達》並非指蘇濬的《四書兒說》，考察明代《四書》著作，書名與「達」有關者，唯王振熙《學庸達解》。朱彝尊《經義考》云：「王氏（振熙）《學庸達解》三卷。」（卷162，頁845）

¹⁶ 《明史·選舉志》記載：「科目者沿唐、宋之舊，而稍變其試士之法，專取《四子書》及《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮記》五經命題試士，蓋太祖與劉基所定。其文略仿宋經義然，代古人語氣為之，體用排偶謂之八股，通謂之制義。……《四書》主朱子《集註》，《易》主程《傳》、朱子《本義》，《書》主蔡氏《傳》及古註疏、《詩》主朱子《集傳》，《春秋》主《左氏》、《公羊》、《穀梁》三傳及胡安國、張洽《傳》，《禮記》主古註疏。」張廷玉等：《明史》，第6冊，卷70，頁1693-1694。

¹⁷ 同前註，第24冊，卷282，頁7235。

¹⁸ 〔明〕林希元：《易經存疑》（影印文淵閣《四庫全書》，第30冊），提要頁1b。

該書〈自序〉找不到林氏該書為科舉而作的論據。

至於《文集》的部分，〈改正經傳以垂世訓疏〉一文，林氏指出：「臣平生所著又有《四書（存疑）》、《易經存疑》二書，……如果於經傳有所發明，後學有所裨益，亦乞勅禮部頒行。」¹⁹

即此可斷定，林氏《易經存疑》、《四書存疑》皆非專為科舉而作，故〈提要〉所稱「蓋其書本為科舉之學」的說法與事實不符，依林氏自己的說法，二書當是為探求聖人大義而作。

此外，林希元《存疑》乃繼蔡清《蒙引》而作。〈提要〉稱：「是書用注疏本，其解經一以朱子《本義》為主，多引用蔡清《蒙引》，故楊時喬《周易古今文》謂其繼《蒙引》而作微有異同。」²⁰

值得思考的是到底《存疑》繼朱子《本義》及蔡清《蒙引》而作，是否僅是消極保存前賢之說，未有新解？抑或在承繼前賢說法下，仍有其特殊論點？另外，在整個明代《易》學發展上，該書的重要性為何？均為本文關注重心所在。學界對林希元《易》學的研究，目前僅出現何乃川〈林希元的《易》學觀〉一文，文中由林希元〈重刊《易經蒙引》序〉整理出林氏的三項主張，一是林氏認為《易》的地位高於《五經》，二是林氏主張古聖說《易》，只可說是乘船見海，而不能說已盡觀大海。三是林氏認為治《易》應通過訓詁方法而取其大者，通過旁論博引的方法而取其近者²¹。如何在林氏自己提出的《易經》定位及治《易》原則下，進一步見出具體的解經作法與成果，本文將作深入介紹與分析。

二 林希元的經學觀與《易》學觀

考察林希元《易》學觀前，先說明其經學觀。對於《六經》，林氏認為作者為聖人，目的在教化百姓，使時人及後人能由經以體道、行道。彼言道：「夫道在生民，如日用飲食不可離也，百姓日用而不知，聖人修道以立教，《六經》所

¹⁹ 林希元：《同安林次崖先生文集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·集部》，第75冊影印乾隆十八年陳臚聲詒燕堂刻本），卷4，頁43a。

²⁰ 為使行文簡潔，《易經存疑》簡稱《存疑》。該引文收入林希元：《易經存疑》，提要頁1a-b。

²¹ 何乃川：〈林希元的《易》學觀〉，《鷺江職業大學學報》第8卷第1期（2000年3月），頁80-81。

以作也。聖人作經將使人由之以適道也。」²²《六經》乃聖人立教之作，此說並無新意，卻可見出林氏對《六經》的基本主張。

林氏亦針對歷代聖賢、帝王與《六經》的關係加以說明，分別指出聖賢作經、帝王正經、帝王行聖賢之事與帝王推行聖賢之學四種類型。彼言道：

作經以垂世訓者，聖賢也；正經以垂世訓者，帝王也。以帝王而兼聖賢之事者，伏羲、文王是也；故馬圖出河而八卦畫，龜文出洛而九疇敘。以帝王而成聖賢之事者，漢武帝、宋理宗者是也；故遺書求而《六經》完，理學崇而《六經》明。²³

至於林氏對經學的看法，彼認為《六經》的文字、義理深奧難解，藉由傳註的解釋，有助對經文的理解。林氏又針對漢儒及宋儒的傳註指出各自特點，漢註重訓詁，宋註重義理；漢註重在講明經典的字、詞、句義及名物制度，而宋儒傳註則重在掌握微言大義。彼言道：

經不明則道無由適，傳註其可已與？漢儒專門授受，字疏句釋勤矣，然業專訓詁，微言奧旨鬱而弗彰，由戶升堂，吾無取焉。有宋真儒輩出，更互演繹，抽關啓鑰，升堂覩奧，《六經》之道如日中天，有目者共見，可無恨矣。²⁴

正因林氏強調治經的目的在於掌握聖人的微言大義，故雖然承認漢儒在名物訓詁方面的努力，但仍認為若欲更深刻掌握《六經》經旨，必得參考宋代大儒的經註，方能理解聖人之教。

而林氏對於朱子學的看法，一方面肯定朱子註解經傳的成就，另一方面亦認為朱子的說法並非不可更動。彼言道：

或者謂朱熹命世大儒，萬世所宗，所定之書，似無容更改。臣竊謂不然。……朱子改《易》，不宜舍《程傳》而為《本義》，……故執朱子之說而不欲更改者，固非學者求是當仁之誠，亦豈朱子所望於後學之意哉？²⁵

林氏的理由是，《六經》義理無窮，非一人所能盡解。彼言道：

夫義理無窮，非一人之言所能盡，亦天地所秘，未肯一時盡洩於人也。故

²² 林希元：〈易經存疑序〉，《易經存疑》，序頁 1b-2a。

²³ 林希元：〈改正經傳以垂世訓疏〉，《同安林次崖先生文集》，卷 4，頁 40a-b。

²⁴ 林希元：〈易經存疑序〉，序頁 2a。

²⁵ 此段所引出自林希元：〈改正經傳以垂世訓疏〉，卷 4，頁 41b-42a。

宇宙數千年，聖賢迭興，各自立言，後聖有作，尚有可言者焉。……易理非一人之所能盡，天地之秘，至是始洩耳。²⁶

即此亦可關聯何以林氏將該書命名為「存疑」的問題。林氏〈自序〉與《文集》皆未提及命名之由，目前可見資料有二，一見於〈提要〉，一見於《經義考》，但內容所據均為明洪朝選（字舜臣）²⁷的〈易經存疑序〉。雖然引文相同，但其中一段文字卻出現爭議。〈提要〉載道：「『存疑』者，洪朝選〈序〉謂：『存朱子之疑，以羽翼程、朱之《傳》、《義》也。』」²⁸《經義考》載有較完整的洪朝選〈序〉，然關鍵的一段文字「存疑者，存諸子之疑」²⁹，與〈提要〉不同。

到底《存疑》所「存疑」者是「朱子」，還是「諸子」？其間出入，當如何論定？目前無法由林氏的文章找出證據，再加上洪朝選文集現今無由得見，只得由《存疑》一書內容加以考察。

以下就《存疑》舉數例考察之。其中一類如釋〈需〉☵《象》「利涉大川，往有功也」言道：「據《象傳》、《程傳》不見兩象意，似只承正中說來。《本義》兼兩象，未知是夫子之意否？今但得依他。然不可遺了上文正中意。」釋〈師〉☷《象》言道：「《本義》以卦體釋卦辭，未知是夫子之意否？依愚見若作只據義理說，不粘著卦體尤善。」釋〈渙〉卦辭道：「但《本義》已定，《語錄》雖謂未穩而未及更改，無有敢張主者，姑記于此，以俟智者之自擇爾。」釋〈小過〉☱六五爻辭言道：「《本義》以太高解之，似未得其旨，當依《程傳》為是。」³⁰

此四例確實就朱子釋經、釋《象》提出疑問，但不限《本義》，亦採《語錄》的說法，最後的作法或者僅提出疑問，或提出己意，或主他說以代之，並請研《易》者自行判斷。

《存疑》除對朱子之說「存疑」外，亦常出現對《蒙引》說法的「存疑」。如釋〈屯〉☳卦辭「利貞，勿用有攸往」言道：「『勿用有攸往』與『利貞』是二義，《蒙引》說『勿用有攸往』即是『利貞』，與愚說不同，在識者之自擇

²⁶ 同前註。

²⁷ 洪朝選同安人嘉靖二十年進士。

²⁸ 林希元：《易經存疑》，提要頁 1b。

²⁹ 朱彝尊：《經義考》，卷 53，頁 293。

³⁰ 此處四例出自林希元：《易經存疑》，卷 2，頁 26b-27a、頁 41a、卷 8，頁 15a、頁 46a。

耳。」釋〈豫〉䷏《象》「剛應而志行，順以動，豫」言道：「《蒙引》之說愚未敢從，識者擇之。」又釋〈坎〉䷜六四爻辭云：「《蒙引》云：『六四在險之時，與五剛柔相濟，其相得當倍於恒情，故只用薄禮，益以誠心。』云云竊疑此說恐未通。」又釋〈小過〉䷛卦辭云：「此卦辭最難看，《蒙引》尚未得其說，愚反覆求之，似得其旨。」³¹

就此觀之，《存疑》並非僅存朱子之疑，亦有更多對蔡清說法的存疑，雖說蔡清《蒙引》為疏解朱子《本義》而作，然若將後出的蔡清所說全歸於朱子，極為不妥。因此，《存疑》有存「朱子」之疑的內容，故稱該書存朱子之疑並無不可，但《存疑》並非僅存朱子之疑，若以該書整體論之，應以《經義考》中引洪朝選〈序〉「存諸子之疑」為當。

而林氏以「存疑」名書，與彼所主張「夫義理無窮，非一人之言所能盡」的觀點是一致的，這是經典閱讀所採取的開放態度，不將經典固定於一人一派的解釋，而是扣緊經典本身不斷提出不同角度的見解，而這也是經典在前賢、後賢相繼解釋下，產生眾多豐富可觀的作品。如朱子《本義》承繼程子《易傳》，蔡清《蒙引》疏解《本義》，而林氏又《存疑》羽翼程、朱、蔡三子的《易》著。

即此見之，林氏肯定聖賢作經立教的用心，以歷代帝王正經及推行《六經》之功，而歷代經學對於《六經》訓詁、義理的註解，使經典的義理得以源源不絕被開顯，此乃承繼朱子區分「經」、「傳」、「學」的說法³²。

既明林氏的經學觀，以下將說明其《易》學觀。林氏認為《易》與諸經之別在於《易經》以符號來象徵天人之道，異於諸經純以文字載道。彼將「易」區分《易》道、卦爻畫、《易》辭，林氏認為卦爻畫乃以抽象符號說明萬般的實事實

³¹ 此處四例出自同前註，卷2，頁3b、卷3，頁49b、卷4，頁72b-73a、卷8，頁37a。

³² 此處以朱子「《易》歷三聖」與伊川《易》學的說法為例，彼言道：「如伏羲畫八卦，那裏有許多文字言語？只是說八個卦有某象，〈乾〉有〈乾〉之象而已。其大要不出於陰陽剛柔、吉凶消長之理。然亦未嘗說破，只是使人知卜得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。……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，如卜得〈乾〉卦，則大亨而利於正耳。及孔子繫《易》，作《象》、《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。……及至伊川，又自說他一樣，微似孔子之《易》，而又甚焉。故其說《易》，自伏羲至伊川，自成四樣。」〔宋〕黎靖德輯，鄭明等校點：《朱子語類》，卷66，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社/合肥：安徽教育出版社，2002年），第16冊，頁2190-2191。

理，而聖人所作《易》辭，則就卦爻畫所象徵之事理加以發揮。彼言道：

稽實以待虛，託一以該萬，以六十四卦三百八十四爻，冒天下之道，豈與諸經比哉？聖人以辭而說《易》，猶人以舟而涉海，涉海者乘長風破巨浪，窮力之所至，謂之見海則可，謂盡海之觀則未也。³³

雖然《易》辭皆為說明卦爻畫而設，但林氏認為文辭雖能顯道，但卻無法窮盡道之深義，此說法與朱子所見相同。

前已指出林氏承繼朱子將「經」、「傳」、「學」區分的觀點，在《易》亦然，林氏亦將《易經》、《易傳》、《易》學析分為三。彼言道：

聖人作《易》以冒天下之道，只一卦一爻於萬事萬物，蓋無不該，至《繫辭》則拘滯而不可盡通矣。如〈乾〉卦「元亨利貞」，則只吾人可用耳，卦象所廣如馬、龍、金、玉之類可通乎？……《大傳》繫辭焉以盡其言，又當別看，難例論也。³⁴

林氏亦承繼朱子《易》為卜筮之書的說法，彼言道：「愚謂聖人畫卦繫辭是為人占卜而設，其占得卦爻則占卜之人當之，如占得〈乾〉卦則占者當乾，占得〈坤〉卦則占者當坤；若占者之德不能當得此卦，則用不得此卦之辭。」³⁵

聖人窮盡思慮畫卦、作《易》辭，歷代《易》學家即使竭力明象、解義，然《易》道廣大精微，難以窮盡。林氏言道：「說《易》者擬形容象物宜，窮意之所至，謂之見《易》則可，謂盡《易》之蘊則未也。是故《易》可象而不可言，可言而不可盡，聖人其猶病諸，況其下者乎？」³⁶

雖然《易》道不易窮盡，但林氏仍為致力於治《易》者指引兩大原則，一是由傳註以明經，由經而求《易》道，二是躬身實踐，知行合一。彼言道：「學者沿傳求經，沿經求道，精思力踐，深造自得，則將親見宓義，面揖姬、孔。」³⁷

三、論《存疑》的「模寫」說與象的虛實說

林氏所說「沿傳求經，沿經求道，精思力踐，深造自得」的治《易》原則，

³³ 林希元：〈重刊《易經蒙引》序〉，《同安林次崖先生文集》，卷7，頁2a-b。

³⁴ 林希元：〈復羅整庵冢宰書〉，同前註，卷5，頁22b。

³⁵ 林希元：《易經存疑》，卷1，頁7b。

³⁶ 林希元：〈重刊《易經蒙引》序〉，卷7，頁2b。

³⁷ 林希元：〈易經存疑序〉，序頁2a。

是否能於《存疑》中得到印證，以下將就此作深入考察。

攤開《本義》、《蒙引》與《存疑》，考察三書的關聯，可發現《蒙引》主要針對《本義》的內容加以解釋、補充或修訂；而《存疑》之內容雖多引《本義》、《蒙引》之說法，但其作法既非解釋《本義》，亦不在解釋《蒙引》，而是表現個人對《易》經、傳之解釋，對於《本義》、《蒙引》之說法可取者加以載記、說明，有爭議處亦提出修定或補充。故《存疑》不同於《蒙引》疏解《本義》的作法，而是在《本義》、《蒙引》的基礎上，提出個人對《易》經、傳的解釋。即此而論，《存疑》確實參考了《本義》與《蒙引》兩部釋《易》傳注，與彼所言「沿傳求經」相符；至於林氏在朱、蔡二子之基礎上提出個人對《易》經、傳的解釋，則是進一步表現出「沿經求道」的理想。

林氏認為卦爻畫是為「模寫」天地萬物而設計。「模寫」這個術語，朱子早已使用，說明聖人作《易》，模寫事、物形象³⁸。蔡清《蒙引》亦嘗用此術語，除了承朱子言模寫事、物形象外，另加入模寫事物之理。彼言道：「蓋非乾坤之一動一靜，則安有此物；既無此物，則安有此理？既無此理，則《易》又何從模寫得此理？」又曰：「凡吉凶消長之理，進退存亡之道，盈天地間所有物事，《易》皆一一依他樣子模寫出來。」³⁹

林氏對於「模寫」的理解，承繼《蒙引》模寫事物形象及事物之理的說法。彼言道：「《易》中有〈乾〉、〈坤〉諸卦，有貴賤、剛柔，有吉凶變化等名物，皆是聖人因天地間所本有者而模寫之爾。」⁴⁰又曰：「天地之化，萬物之生，晝夜之循環，皆有箇神易，《易》則模寫乎此理者也。」⁴¹一方面強調卦爻畫乃模寫天地本有自然事物，另一方面指出所模寫者乃事物變化當然之理。

³⁸ 朱子云：「『剛柔相摩，八卦相盪』，方是說做這卦。做這卦了，那『鼓之以雷霆』，與風雨日月寒暑之變化，皆在這卦中。那成男成女之變化，也在這卦中。見造化關捩子才動，那許多物事都出來。《易》只是模寫他這箇。」見黎靖德輯，鄭明等校點：《朱子語類》，卷 74，頁 2501。又曰：「聖人作《易》，只是要發揮性命之理，模寫那箇物事。」見同上書，卷 77，頁 2613。

³⁹ 關於《易經蒙引》的版本，無求備齋《易經集成》本，前六卷取明刻本明末宋兆禴《重訂蔡虛齋先生易經蒙引》，自〈井〉卦以降則以文淵閣《四庫全書》本補之。但該書缺少六十四卦後面的十七卦，及《繫辭傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》，故須另參考文淵閣《四庫全書》的版本。該處引文出自〔明〕蔡清：《易經蒙引》（影印文淵閣《四庫全書》，第 29 冊），卷 10 上，頁 3a、卷 12 上，頁 3a。

⁴⁰ 林希元：《易經存疑》，卷 9，頁 1a-b。

⁴¹ 同前註，卷 9，頁 53b。

林氏進一步說明卦畫符號如何模寫萬物。林氏分別從乾坤準天地而設、六爻之位擬卑高之位而畫、爻畫剛柔本於事物之動靜、卦爻吉凶依善惡而立、著策之變化取於陰陽二氣之變化，以這五項說明卦爻畫如何模寫天地自然之象。彼言道：

是故天以純陽至健而居尊，地以純陰至順而居卑，則《易》中純陽之〈乾〉卦、純陰之〈坤〉卦於是乎定矣，蓋乾坤準天地而作也。天地萬物卑高陳列，其分截然而不容紊，則《易》卦六爻之貴賤於是乎位矣，蓋貴賤準卑高而作也。凡物之屬乎陽者，其性常動，屬乎陰者，其性常靜，《易》中卦爻之剛者其性動，柔者其性靜，其理實本於此，是剛柔由動靜而判也。事情善惡以類而聚，萬物善惡以羣而分，善則吉，惡則凶，《易》中卦爻之吉凶則本於是，是吉凶因事物而生也。陰陽二氣，在天者則成象，如日月星辰之屬；在地者則成形，如山川動植之屬，而皆有變化也。《易》中著策卦爻之陰變為陽，陽化為陰者，實取於是，是變化因象形而見也。夫《易》書中乾坤、貴賤、剛柔等諸名物，皆準天地間事物而作如此，此可見《易》是盡性之書，非後世識緯術數之學所可同年而語也。⁴²

除了進一步發揮「模寫」說外，林氏對易象的解釋，表現出理性思維的特質。例如，〈大有〉䷍《象傳》「火在天上」，林氏認為此「火」非指實際的火，而是指「日」這個實物，理由是：「若作實火，焉有火在天上耶？」⁴³又如〈晉〉卦䷢《象傳》「日出地上」，彼認為「日」並非指太陽實象，而是指日的象徵義——「明盛」，理由是「昏亂之時，日未嘗不出地。」⁴⁴此二例皆是林氏藉由日常常理說明「火」、「日」所代表的意義。

再如〈謙〉卦䷎《象傳》「地中有山」，但彼認為〈謙〉卦義是以「以山之高而處於卑地之下」的意象來象徵謙「居高能下」的深義，並非真有個山在地下的具體實象⁴⁵。對於〈豐〉卦䷶卦辭「宜日中」，林氏一方面引《象傳》「日中則昃」說明太陽不可能長期居於中天的常理，另一方面又解釋卦辭言「宜日中」是

⁴² 同前註，卷9，頁2a-3a。

⁴³ 同前註，卷3，頁31a。

⁴⁴ 同前註，卷5，頁35b。

⁴⁵ 同前註，卷3，39b。

藉以說明人君治國當守常道，不使過盛，兢兢業業，臨淵履薄⁴⁶。皆是藉由常理為判斷依據，對經傳文意加以解釋。

此外，林氏亦針對卦、爻辭區分「實象」與「虛象」。「實象」指的是實言其事，「虛象」指的是虛說其事。以「涉大川」為例，其用法有實象亦有虛象。如〈屯〉卦 ䷂ 之例，初九「盤桓，利居貞，利建侯」與六二「屯如遭如，乘馬班如，匪寇婚媾，女子貞不字，十年乃字」、六三「即鹿无虞，惟入于林中，君子幾不如舍，往吝」林氏指出：「〈屯〉初、二兩爻皆是實象，惟三一爻是虛象，蓋『即鹿无虞』非言即鹿之事也。」⁴⁷彼所以認為「即鹿无虞」是虛象，是因並非實言打獵之事，而是藉以說明：「乃不能審時度勢而妄往以濟之，其取困也必矣。」⁴⁸

又如〈蒙〉卦 ䷃ 九二「子克家」與該爻《小象》：「子克家，剛柔接也。」之例，林氏認為「子克家」在爻辭為實象，在《小象》為虛象，雖然二處「子克家」均指「居下而任在上發蒙之事」，但實、虛之別在於「子」，彼認為九二一爻可為子之象，但《小象》的「子」只是說明居下位，並非實指人子之意，故林氏云：「若把剛柔作父子則淺矣」⁴⁹。

〈需〉 ䷄ 卦辭「利涉大川」，是作實象說，指的是實際大川存在的凶險。彼言道：「大川多有風波之險，人多不能寧耐，而致覆溺之禍。故聖人特於〈需〉發其義，使天下後世之人知涉大川巨險者，皆必能待，然後有濟其仁天下也至矣。」⁵⁰至於〈謙〉卦 ䷎ 初六「用涉大川，吉」則是作虛象，用「涉大川」喻為「涉險」，非實際言涉大川之事⁵¹。

即此可見，林氏對於《易》中的象與理的解釋，常運用常理、常識加以鑑別，將象、理所指，區分虛與實。所謂「虛」強調其象徵或借用、引申之義，「實」則言合於常識、常理，或實指其事。此虛、實之分乃林氏治《易》之著力處。

⁴⁶ 同前註，卷7，頁51b-52a。

⁴⁷ 同前註，卷2，頁10b。

⁴⁸ 同前註，卷2，頁10a。

⁴⁹ 同前註，卷2，頁20b、21a。

⁵⁰ 同前註，卷2，頁25a-b。

⁵¹ 林氏言道：「涉大川是虛象，凡人之涉險難皆是，與〈需〉、〈訟〉諸卦涉大川不同。」同前註，卷3，頁44a。

四、《存疑》對卦義、卦、爻辭的解釋與義理發揮

蔡清《蒙引》在卦名及卦、爻辭解釋上，承繼朱子重視《易》的「本義」，對朱子《周易本義》的解釋多所肯定，因朱子之說法較精簡，經由蔡清的疏解使意旨更明確，內容亦更豐富。除了對朱子的說法加以解釋、補充、修訂，其中不乏蔡清的獨到見解，尤其因朱子強調「本義」，故於義理表現較少，而蔡清於義理闡釋處較多，無論天道、人事皆有所發揮。

林氏《存疑》亦承繼蔡清重義理闡釋，只是分量明顯增加。此外，《蒙引》釋卦、爻辭會引史事為證，《存疑》亦採此方式，但使用頻率較《蒙引》為高。因此，與《蒙引》相較，《存疑》在卦、爻辭解釋上，著重義理的闡釋，無論天道、人事皆然，亦常引史事為證來說明卦、爻辭之義理，在比重上，明顯高於《蒙引》，亦即與朱子《本義》強調求《易》的「本義」，反對過多義理解釋的觀念與作法，距離更遠。

《存疑》對於卦義、卦辭的解釋，部分承繼蔡清的特殊講法。如〈訟〉卦䷅，《存疑》釋道：「為卦上〈乾〉下〈坎〉，上剛以制其下，則下情為之不堪，下險以伺其上，則其智足以謀上，此訟之道也。內陰險，其奸足以害物；外強健，其力又足以濟奸，亦訟之道也。己險能執彼之短以為辭，彼健能為我之敵而不屈，亦訟之道也。」⁵²此段文字與《蒙引》所言相同，「上剛以制其下，則下必有所不堪，下險以伺其上，則上又為其所脅，此以上下之勢言之有訟之道也。又以一人言其內也險，心既忍於害物；其外也健，力又足遂其奸。以二人言之，己既險能脅彼之短以為辭，彼又健能為我之敵而不屈，凡此皆訟之道也。」⁵³

又如〈師〉卦䷆、〈同人〉卦䷌、〈謙〉卦䷎、〈豫〉卦䷏諸卦，以〈師〉卦為例，《存疑》承《蒙引》釋〈師〉卦卦義，指出〈師〉卦有「寓兵於農之象」⁵⁴。〈同人〉卦卦辭「同人于野」，蔡清承朱子所言：「于野，謂曠遠而无

⁵² 同前註，卷2，頁33a。

⁵³ 蔡清：《易經蒙引》（臺北：成文出版社，1976年，無求備齋《易經集成》，第49-52冊），頁357。本文凡引《易經蒙引》，若無特別註明，皆據此一版本。

⁵⁴ 蔡清云：「伏至險於大順，就坎險坤順言；藏不測於至靜之中，就坎水坤地言，統是寓兵於農之意。蓋農之為農，出作入息，耕田鑿井而已，至順也。」同前註，卷2，頁374-375。《存疑》：「伏至險於大順，即坎險坤順；藏不測於至靜之中，即坎水坤地；就是寓兵於農之意，故有師之象，卦有寓兵於農之象。」林希元：《易經存疑》，

私」，而進一步發揮釋道：「同人于野，謂曠遠而无私，亦隨所居之位言。如處一家則大同乎一家之人，處一鄉則大同乎一鄉之人。……」而林氏又解釋道：「不是出野外去，同人乃曠遠無私之象也。」⁵⁵至於〈謙〉卦，林氏承《本義》言「有而不居之義」及《蒙引》所言，「有」指的是有德、有功之義⁵⁶。而林氏釋〈豫〉卦承《蒙引》所言「衆心和樂之謂豫。……孟子所謂人和是已」，進一步發揮道：「蓋豫有二義，有一人自和樂者，有衆人共和樂者，而此則是衆人共和樂也。」⁵⁷

關於上述諸例，明顯見出林氏承繼許多朱子與蔡清的說法，然《存疑》引用二子的說法，並未全部標明出處。以前所舉數例論之，如〈訟〉、〈師〉、〈謙〉、〈豫〉這四卦並未標明出自《本義》、《蒙引》，故讀《存疑》須與《本義》、《蒙引》仔細對照，方能仔細鑑別那些是援用朱子、蔡清的觀點，那些是林氏個人特殊說法。

當然，《存疑》在卦義、卦辭的解釋有不少為《本義》與《蒙引》的補充。如〈蠱〉卦䷑，《本義》僅言：「壞極而有事也」與「壞之極，亂當復治」。《蒙引》承繼之，並肯定朱子用「極」字的卓見，並補充道：「此非專就天下說，凡人家及庶事俱有亂而復治之理。」⁵⁸而《存疑》卻指出為何事情會敗壞到極致，一方面先泛說原因，言道：「天下國家都是苟且因循弄得那極弊」；另一方面由卦象指出集團上下無法合作，上為〈艮〉，象徵上位者擺出高姿態，因循苟且；下為〈巽〉，象徵下位者畏縮不前，上下失職，使集團淪於蠱壞的處境⁵⁹。

卷 2，頁 39b-40a。

⁵⁵ 關於《周易本義》（原本），本文所採版本乃朱傑人等主編：《朱子全書》第一冊中的《周易本義》，該書以北京圖書館所藏南宋吳革刻本為底本，並參校該館所藏宋甲本諸版本而成。該書之編排方式為先經後傳，屬朱子原本。〔宋〕朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第 1 冊，頁 43。蔡清：《易經蒙引》，卷 2，頁 482-483。林希元：《易經存疑》，卷 3，頁 20b。

⁵⁶ 朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，頁 44。蔡清：《易經蒙引》，卷 3，頁 527。林希元：《易經存疑》，卷 3，頁 39b。

⁵⁷ 關於〈豫〉，見蔡清：《易經蒙引》，卷 3，頁 547。林希元：《易經存疑》，卷 3，頁 48b。

⁵⁸ 朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，頁 47。蔡清：《易經蒙引》，卷 3，頁 592。

⁵⁹ 林希元：《易經存疑》，卷 3，頁 65a。林氏又言：「艮剛居上，是其情高亢而不下接；巽柔居下，是其性退縮而不上交，故曰上下不交。下卑巽是逡巡畏縮而不前進，上苟止是因循止息而不事事，上下不交則事無人共理，下卑巽而上苟止，則事聽其廢壞，所以積弊而至於蠱。」同上書，卷 3，頁 65a-b。

對於處於蠱，該如何「復治」，林氏一方面泛說道：「然元亨非可以坐致也，必也冒險越深以求濟」，另一方面又結合卦辭詳論如何涉險救弊，即藉著自新之志與深謀遠慮之思行之。彼言道：

治蠱之道在乎先甲三日，後甲三日，蓋甲日之始在治蠱則是事之端也；先甲三日辛也，後甲三日丁也，辛有自新之義，……故曰先甲三日言當革故鼎新也；丁有丁寧之義，……故曰後甲三日言當憂深思遠也。自新於先，丁寧於後，則治蠱有道而亂反為治矣。⁶⁰

又如〈夬〉卦 ☱，卦辭「揚于王庭，孚號有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往」，林氏認為〈夬〉之卦義，不僅是欲除去小人，更表現出對此事必然的決心。彼言道：「決者必然之辭，不止于去，言去之決也。」但光有形勢的優勢與必然的決心仍有未足，尚須配合五種作為方能成功。林氏將卦辭析解成決小人的五件事：其一，「揚于王庭」即正名其罪，使惡行公諸天下，「原來君子之去小人必正名其罪者，豈徒欲情真罪當，使欲無辭而心服哉！實欲暴揚其罪于天下，使奸人無所掩其惡，無所逃其罪爾」；其二，「孚號」即眾人齊心協力，「決小人非衆力不克，衆力非孚號不齊」；其三，「有厲」即有危懼之心，「君子之防小人也常踈，小人之謀君子也常巧。彼罪雖著，吾力雖齊，若安然自肆以為無事而忘危懼之心，未有不生意外之事者」；其四，「告自邑」即先求正己，「告自邑告命自其私邑也，自其私邑告命，所以治私邑也。故曰先治其私只是躬自治耳」；其五，「不利即戎」即靠深遠謀略不可專恃武力，「不利即戎言當有深謀秘計，不可專尚威武也」。當五事俱全，方能「利有攸往」，盡除小人⁶¹。

藉由上述〈蠱〉與〈夬〉二例，可明顯見出林氏將卦義與卦辭結合，提出這兩卦可得出的人事之理。

在爻辭解釋方面，林氏的作法，大抵依《蒙引》論周公繫爻辭的說法，蔡清言道：「周公之繫爻辭，或取爻德，或取爻位，又或取本卦之時與本爻時位，又或兼取應爻，或有取所承、所乘之爻，有兼取乘應與時位兼全者，有僅兼其一二節者，又有一爻為衆爻之主者，則兼及衆爻，大槩取義不出此數端。」⁶²林氏釋爻辭，或就爻性（即陰爻、陽爻）、爻位解釋爻辭何以得此象、此占，或加入該爻與他爻的關係加以說明。就這點來看，與朱子、蔡清的作法並無不同。

⁶⁰ 同前註，卷3，頁65b-66a。

⁶¹ 同前註，卷6，頁31b-34a。

⁶² 蔡清：《易經蒙引》，卷1，頁56-57。

但較特別的是，林氏非常注重占者占得此爻當如何行事這點。朱子《本義》的用法常是「占者如是，其吉（或凶）可知」、「占者有其德，則其占如是也」、「占者遇此，當某某」、「戒占者如此」等等。蔡清《蒙引》則未強調占者當如何這點，僅順著占辭或《本義》的說法解釋。

以〈屯〉䷂初九「利居貞，利建侯」為例，《本義》言道：「然居得其正，故其占利於居貞，……而占者如是，則利建以爲侯也。」⁶³朱子釋占辭後，繼言占者如是則如何。《蒙引》的解釋則是：「居貞者，以時勢未可進而不遽進也。……爻之『利居貞』，即卦辭所謂『利貞，勿用有攸往』也。『利建侯』又作象看，而占在其中，如子克家例。」⁶⁴蔡清僅解釋「居貞」的原因，以及爻辭與卦辭內容相關這點，並未言及占者如何這部分。

反觀林氏，非常著重占者如何這一點，並詳加發揮。同個例子，林氏的說明是：「故占者利於安處其正，言必安於義命，不可萌僥倖之心也。孔子進以禮，退以義，得之不得曰有命。孟子不肯枉尺而直尋者，皆是道也。」⁶⁵即此可見出，林氏極重視占者如何這點，與朱子、蔡清有所不同。

林氏的爻辭解釋，最大的特點便在於，藉由爻辭的象與占，指點人處於某種特殊際遇，衡量個人特質、所處時位、周遭人士，當如何行事。

林氏將爻辭視爲對人所處各種情境的「模寫」，因此，對占者如何之解釋，是放在作爲大環境的卦時作考量，進而考量各爻所代表的小環境，提出個人由爻辭中得到的智慧。例如，〈屯〉䷂九五「小貞吉，大貞凶」，身居九五之君位，何以小貞得吉，大貞卻得凶？林氏以正釋「貞」，遇大事雖守其正，然大勢已去故得凶也。彼言道：

占者若遇小事能守其貞則吉，遇大事雖守其正而亦不免於凶。蓋飲食起居之常，無關於理亂興衰之數者，得正則可以獲安；若建侯、行師之類，有關於國家之大體者，雖得其正，亦不能救其弊也。⁶⁶

再以〈需〉卦䷄的三爻辭爲例，初九「需于郊，利用恒，无咎」，林氏言道：「占者止而不進，危邦不入，亂邦不居，則不陷於險而无咎矣。」釋九三「需于泥，致寇至」，言道：「需于泥，將陷于水矣。九三去險甚近，地已可危，過剛

⁶³ 朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，頁34。

⁶⁴ 蔡清：《易經蒙引》，卷2，頁290。

⁶⁵ 林希元：《易經存疑》，卷2，頁6b。

⁶⁶ 同前註，卷2，頁12a。

不中，性又不善，乃致寇至，孽自己作，咎將誰歸？占者不可不慎也。」又釋九五「需于酒食」言道：「言只以酒食爲事而无所作爲，非縱情於酒食以銜盃爲高致也。需于酒食貞也，占者如之而貞則吉矣。」⁶⁷林氏認爲，處需之時，當守正以等待時機。初九「需于郊」，彼以不入危亂之邦國來解釋，故能避險而無禍害；九三則以爻性、爻位說明本身自取災禍，九五則以居高位而表現出無所作爲，說明何以處險而不危。

透過林氏的解釋，詳盡地分析各卦所代表的各種大環境，並深入說明各爻所代表的各種細微情勢。爲了加強說服力，林氏亦常引史爲證，使人得以掌握其中所蘊涵的處世智慧，並能將之運用於複雜的人間世。

此外，林氏在義理解釋上，特別重視三個術語「貞」、「中」、「孚」。其中，最重視的是「貞」這一項。

其一，重視「貞」，以「正」釋貞，強調合於道義的優先性。

林氏重視道義，對於卦辭中的占辭，尤重視「貞」，並以「正」釋之，具有道德義。雖然伊川早已將「貞正」連用⁶⁸，朱子將伊川以「正」釋「貞」，則稍加修正，成爲「正固」的用法⁶⁹。蔡清則依朱子「正固」之說，行事不僅須合於正道，且須持續依理而行⁷⁰。林氏對於「貞」則回到伊川以「正」釋「貞」的用法，強調行事當合於道義。以下舉數例說明之。

例如，言養、聚之理的〈大畜〉䷙與〈頤〉䷚、〈萃〉䷬三卦。林氏釋〈大畜〉道：「人之所畜非一，而皆不可不正。畜學不正則爲異端曲學，畜人不正則德不足以服人，畜財不正則爲貨悖而入，故凡有所畜皆不可不正。」⁷¹認爲不僅所畜者大，更重要的是需合於正道。又釋〈頤〉卦道：

人之所養有二，一是養性，一是養身，二者皆不可不正，觀其所養之道如

⁶⁷ 同前註，卷2，頁28a-31b。

⁶⁸ 《易程傳》釋〈蒙〉卦辭言道「發蒙之道利以貞正」，釋〈需〉卦辭則云「有孚則光明而能亨通，得貞正而吉也」，釋〈比〉六四道：「四與初不相應，而五比之外比於五，乃得貞正而吉也。」〔宋〕程顥、程頤：《程氏易傳》，《二程集》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），第2冊，頁719、723、741。

⁶⁹ 朱子言道：「正字不能盡貞之義，須用連正固說，其義方全。正字也有固字意思，但不分明，終是欠闕。」「《易》言貞字，程子謂正字盡他未得，有貞固之意。」見黎靖德輯，鄭明等校點：《朱子語類》，卷68，頁2283。

⁷⁰ 蔡清言道：「事有未正，必欲其正；事之既正，必守其正，此正固二字之義也。固所以全其正也，如此說貞字之義乃盡。」蔡清：《易經蒙引》，卷1，頁43。

⁷¹ 林希元：《易經存疑》，卷4，頁50a。

大學聖賢之道正也，異端小道則不正矣。又必自求其口實如重道義而畧口體正也，急口體而輕道義則不正矣，皆正則吉，不正則凶。⁷²

一方面指出養性、養身須得其正，另一方面又指出重道義，輕享樂的道理。又釋〈萃〉卦道：

見大人雖可以得亨，然所萃不正，亦非大人之所與也，故必利于正，然後可以得亨。萃不以正則人聚為苟合，財聚為悖入，學聚為偽學，皆非大人之所與也，故不足以致亨。」⁷³

萃之時雖利於聚，然須以正道聚人、聚財、聚學，否則所有皆虛偽苟合。再如言親附、感通的〈離〉☲與〈咸〉☶、〈中孚〉☴三卦，林氏釋〈離〉卦道：「言所麗得其正也。在人則為所親附之人，所由之道，所主之事，皆其所麗也，所麗得正則可以亨通，不然窒礙者多矣，其能亨乎？」即此而言無論所依附之人或所為之事均須合於正理。又釋〈咸〉卦道：「言占得〈咸〉卦者，其占當得亨通，然必利於貞然後可以得亨。使不貞則失其亨而所為皆凶。」處〈咸〉之時，雖利於人已相感，然須合於正理，方能利於感通。又釋〈中孚〉道：「利貞就中孚說，蓋中孚亦有不正者。」此則強調以正相孚，方合於中孚之理⁷⁴。

關於人事的〈革〉☲與〈兌〉☱（悅），林氏釋〈革〉道：「凡所更革皆大通而得其正，其悔乃亡。」革之時，人心惶惶不安，然若能行事大通而合於正道，則人們便心悅誠服。至於〈兌〉，彼言道：「非道求說則為邪諂而有悔咎，況此卦之體三、六二爻皆以柔而居外，又有不正之嫌，故占者利於貞正。兌亨之後，不忘利貞之戒，聖人之情可見矣。」⁷⁵意即人情和悅固是好事，然仍須合於正道，以正相悅，方無悔恨。

此外，尚有一例言「利艱貞」，加一「艱」字，強調所處際遇之艱難。林氏釋〈明夷〉☶道：「在他卦則曰利貞，在〈明夷〉則曰利艱貞，蓋當明夷雖欲守正有不能直遂者，故須艱難委曲以守其正，如箕子之佯狂為奴是也。」⁷⁶於平時守正道已屬難得，更何況處無道之世，自然艱難度更高。即使如此，林氏仍認為遇亂世仍當堅持正道。

⁷² 同前註，卷4，頁57a-b。

⁷³ 同前註，卷6，頁50b-51a。

⁷⁴ 此段引文見同前註，卷4，頁74b、卷5，頁2a、卷8，頁31a。

⁷⁵ 此段引文見同前註，卷7，頁2a、卷8，頁8a。

⁷⁶ 同前註，卷5，頁41a-b。

其二，重視「中」，以中道救正過與不及。

林氏亦強調中庸之道的重要，彼言道：「講得中方可用無過不及之意，蓋天下之理不外一中，加之錙銖則為太過，減之錙銖則為不及，皆非中也。」⁷⁷然天地間一氣流行，不免有過與不及，然落於人事，過猶不及，皆有所偏，故須賴後天修為使行事合於中道。彼釋〈豐〉䷶卦辭「宜日中」言道：

天道日中則昃，宜日中者常中而不昃也。世道盛極則當衰，人君守常而不至於過盛，如日之常中也。日無常中之理，聖人特借此以言治道爾。兢兢業業，如履虎尾，如蹈春冰，罔淫于逸觀遊田，皆守常之道也。⁷⁸

即此可見出，就天道而言，「中」僅出現於一小段時間，如日正當中，或月圓等天象，之後便有所偏移。但就人事而言，林氏認為，不僅要求合於中，並進一步言「守中」。

林氏又藉〈節〉卦䷻來說明中道的重要。對於〈節〉卦，彼認為該卦於卦體三陽、三陰，剛柔中分，以及陽居二五中位，展現中道思想。彼言道：「況此卦之體剛柔中分，而二五之剛各得其中，又節之善而當得亨者。」而彼認為朱子僅就陽居二五中位論之，而彼則以「剛柔中分」作為補充。對於二者，可明顯發現彼所強調者在卦體剛柔中分上。對於此，彼言道：「就節而言，若太拘束，是為太過，非中也；稍無拘束，是為不及，亦非中也。若剛過於柔，是為苦節，即過乎中；柔過於剛，是為不節，而不及乎中。」又曰：「卦體三陰三陽是剛柔中分，不過於剛，不過於柔，既不立己太峻，用物太儉，而至苦節之窮；亦不放蕩無拘，流蕩莫止，而至不節之嗟，乃節之適中者也。」⁷⁹

然而如何落實節的中道義呢？林氏指出節的觀念唯表現在節制言行與節省財用二事上，「制行有節，則在邦必達，在家必達矣；用財有節，則不傷財、不害民矣，是亨也。」並且進一步指出，正因合於中道，故能常守而不失。言道：「夫節固可得亨，苦節而至於太過，則其節為苦矣。苦節則違性情之正，乖倫理之常，物不能堪，而勢不可行，不可守以為常也。凡事得中則甘，過中則苦。」⁸⁰

此外，林氏又於數卦發明卦辭中的中道思想，用以作為吾人行事之準則。例

⁷⁷ 同前註，卷8，頁23a。

⁷⁸ 同前註，卷7，頁51b-52a。

⁷⁹ 本段引文見同前註，卷8，頁23a、22a-b。

⁸⁰ 本段引文見同前註，卷8，頁23b。

如，〈大過〉卦☱為中四陽，上下二陰之卦，林氏由該卦二五之位及二體之象見出其中所包含的中道思想。彼言道：「四陽雖過，而二五得中，則不純任陽剛，而有審時知退者，在過而不過也。巽是極深研幾，巽入乎義理，說是寬裕溫柔，不傷於猛暴，亦救過之道也。」⁸¹

林氏又於〈噬嗑〉卦☲，以治獄說明中道思想。彼釋〈噬嗑〉卦辭言道：「治獄之道，過剛則暴，而虐害乎人；過柔則懦，無以懾服乎人；剛柔中分，則既不傷於暴，又不失之懦，得其中也。」⁸²就治獄而言，過剛、過柔皆有不宣，故宜發揮中道精神。林氏就〈噬嗑〉之卦體呈現三陰三陽，剛柔中分，即此而言〈噬嗑〉卦展現出治獄的中道精神。

其三，重視「孚」，一方面解釋為誠信，另一方面解釋為遇事有主意。

關於孚，朱子解為「信之在中者也」⁸³，蔡清就朱子的說法進一步發揮道：「信以循物無違而言，是涉於事者；孚則是心之處，即忠也。忠信二字亦相離不得。」林氏亦承此說，並補充「忠」的涵義：「孚，信之在中者，是以心言，發己自盡為忠，循物無違為信，孚則發己自盡之忠也。」⁸⁴

蔡清對〈需〉☵卦辭「有孚」解釋為：「盖人之所需，固有出於勢之不得不然，而非其心之實然者，故貴有孚。需之所以能有孚者，以其知義命故也。知義命則自然安於需，故光亨。」⁸⁵林氏順蔡清之說加以闡釋：

凡人作事皆責成於目前，其間多有阻隔，而目前不可成者，其勢不容於不待；然不容不待者，其心多非所樂，其待也未必出於中誠，不免於急迫覬望之意，如此則懷抱不開，胸中許多暗昧抑塞，而不光明豁達，故聖人特發有孚之義。⁸⁶

又曰：「蓋遇事勢之未可為，即安於義命，雍容以待幾會，而不切切焉以厚覬望，則其待也，出於真實而非虛假矣。如此則心逸日休，芻襟洒落而无滯碍，不亦光明亨通乎？」林氏由蔡清面對現實阻礙不得不待的處境，以知義命之心而安於需的說法，更明白指出何以必須以坦然之心面對的原因，並認為「安於義命」方是最好的自處之道。林氏又將卦辭「有孚」與「貞」相關聯，認為處需之時，

⁸¹ 同前註，卷4，頁63b。

⁸² 同前註，卷4，頁9b。

⁸³ 朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，頁36。

⁸⁴ 蔡清：《易經蒙引》，卷2，頁333；林希元：《易經存疑》，卷2，頁25b。

⁸⁵ 蔡清：《易經蒙引》，卷2，頁333。

⁸⁶ 林希元：《易經存疑》，卷2，頁24a-b。

尙須爲未來作準備，並以正道爲依歸。彼言道：「然使心安於需，而事或未出於正，則將來亦未必可成，必也所需之事皆出於正，而无行險僥倖之爲，則功深而效得，時動而事起。向者之所需，而今皆就緒矣，故吉。」⁸⁷

即此可見，林氏言「孚」並非僅重在個人遇事安然處之的修養，而是進一步思考，等待的時機一過，下一步該如何走下去。此亦可由彼釋〈坎〉☵卦辭「有孚」見出，彼言道：「〈坎〉二、五之陽各居一卦之中，是剛而得中已，爲有孚之象。占者若內有孚信，而其心亨通，則不爲坎所困，而能出乎坎矣。」又曰：「孚信之在中者，有孚只是內有誠信爾，其事如何？大抵當險難之時，中有定主，內有成筭，不束手無策，此便是內有誠信，乃有孚也。」⁸⁸

林氏認爲《易》的「孚」字，不僅指盡己信實之心，亦包括心中有定見，即使尙處待機的處境，仍能預作準備；遇到險難，亦有足夠的見識、能力解決問題。此觀點與林氏釋〈大過〉☱《象》「君子以獨立不懼，遯世无悶」相類，彼言道：「愚謂此惟有定見有定力者能之，所以爲大過之行也。」⁸⁹而此乃林氏與朱子、蔡清對「孚」的理解稍微不同處。

五、論《存疑》的理氣觀與「即心求物」說

《存疑》一書，「道」與「象」是極重要的概念，有必要釐清其義涵。林氏認爲《易》的特色便在於六十四卦之卦爻符號，並指出這些符號所代表的是「天地間之物理」⁹⁰。「物理」二字在《存疑》一書中，除單獨使用外，亦常與「人情」並論或相連使用⁹¹。林氏所謂的「物理」，所指爲何？林氏所說的「物」當包含「事」在內，故「物理」即事物之理，此理指的是事物「當然之理」⁹²，而事物當然之理便是所謂的「道」⁹³。因此，林氏認爲伏羲畫卦爻，便是用以表現

⁸⁷ 本段引文見同前註，卷2，頁24b-25a。

⁸⁸ 同前註，卷4，頁67b-68a。

⁸⁹ 同前註，卷4，頁64a-b。

⁹⁰ 同前註，卷11，頁24a。

⁹¹ 林氏云：「巽者善通人情，酌物理。」同前註，卷4，頁12b。林氏云：「爻辭各言一節之變，於人情物理尤爲曲盡。」同上書，卷9，頁35a。

⁹² 林氏言道：「愚謂天下事物各有當然之理，聖人因物付物，隨事處事，是後天而奉天時也。」同前註，卷1，頁64b。

⁹³ 林氏云：「道者，事物當然之理。」同前註，卷12，頁3b。

事物當然之理，即為載道之具。

對於六十四卦之卦、爻表現事物之特性、地位、價值性等等，林氏認為並非彼此不相涉，而是能一言以蔽之，彼稱之以「道」、「物理」或「事物當然之理」。此「理」所指為何？即陰陽的循環往復是也。藉由一陰、一陽之符號，排列組合以說明事物當然之理。彼言道：

天下物理，不外陰陽消息兩端而已，如所謂幽明之故，死生之說，鬼神之情狀，以至雨風雷露之聚散，羽毛鱗甲之生死，百穀草木之榮悴，是皆陰陽之消息也。聖人只設一陰一陽兩畫以象之，而天下許多物理，皆盡於兩畫之中矣，故曰「立象以盡意」。⁹⁴

至於林氏所理解的陰、陽所指為何？是氣？或是理？彼言道：「道只是一氣爾，惟是一氣，故動則為陽，靜則為陰。」⁹⁵至於人世男、女的存在，亦由陰陽二氣所致。彼言道：「成男成女，固陰陽交感，各以其氣為主。而分男女之始之成，實以陰陽二氣，一施一受，交相贊助而就，男女之分只在知始之時。」⁹⁶

然而林氏並非言道即是氣，而是使一陰一陽變化成立的原理方稱為道。而所謂陰陽變化之道，林氏言道：「蓋曰『一陰一陽之謂道』，則當其為陰時而道在陰矣，當其為陽時而道在陽矣。陰陽只管迭運而道无不在焉，可見此道在陰在陽不可測度也，不可測度故謂之神。」⁹⁷林氏認為天地事物皆一氣流行，或為陽，或為陰，而陰陽更迭過程中，道在其中矣。

陰陽消息中如何見「道」？前所引林氏所言：「所謂幽明之故，死生之說，鬼神之情狀，以至雨風雷露之聚散，羽毛鱗甲之生死，百穀草木之榮悴，是皆陰陽之消息也。」無論幽明、死生、鬼神、氣象之變化、榮枯諸現象，所以如此者，乃陰陽二氣消長所致。故由現象中體察陰陽二氣之流行變化，而於流行變化中見「道」。

至於氣與道（理）的關係，林氏認為陰陽所以更迭不已是理為主宰之故。然必須釐清林氏所言的理（或稱太極）是形上實體義，或是朱子所主張的所以然之理。關於理氣，林氏有三段極重要的文字。其一：

然陰陽之所以變化者，有簡理為之主宰，理即太極也。是太極也，動而生

⁹⁴ 同前註，卷 10，頁 45a。

⁹⁵ 同前註，卷 9，頁 56b。

⁹⁶ 同前註，卷 9，頁 21a。

⁹⁷ 同前註，卷 9，頁 56a-b。

陽，靜而生陰。陰陽之分，本於太極之動靜。……然陰陽生生不已，太極動靜隨在而分。」⁹⁸

其二：

天地間只是陰陽二氣而已，……陰陽只管往來，循環不已，只此便是道。蓋太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，陰陽迭運不已，皆太極動靜之所爲。無太極則無動靜、無陰陽矣。故聖人即陰陽之迭運以語道之全體，非陰陽迭運之外復有箇道也。⁹⁹

其三：

愚按太極動靜而分陰陽，太極非無爲者也，況太極雖不雜乎陰陽，亦不離乎陰陽。今虛一不用以象太極，却把太極與陰陽判而爲二，尤爲未穩。愚意《啓蒙》之說非，《本義》所以不用，其或以此也歟？以分而爲二以象兩儀，觀之則四十九策未用之先，太極渾淪陰陽未判之象也，但聖人不言爾。¹⁰⁰

綜合上述三段文字，林氏指出太極與氣的關係是不離不雜，太極不同於陰陽二氣，但卻不離陰陽二氣。又認爲陰陽能動能靜，太極亦能動能靜。同時更明確指出太極是陰陽迭運之理，陰陽所以變化無端，即是太極之作用，太極動則生陽，靜則生陰，故萬象中既見陰陽二氣，而所以然之理亦在其中。林氏由陰陽變化不已，以顯理爲主宰，即此以見太極之作用，就此而言太極不離陰陽。綜合林氏的說法，與朱子所言並無二致。

既明天地造化之理，將進一步考察林氏對於歷史發展的看法。林氏提出「天人相爲表裏」的說法，此處所謂的「天」，並非指自然義的天，而是指歷史發展的大趨勢。彼言道：

天人相爲表裏，否泰相爲倚伏。天運不能外人而自成，世道不常泰而無否。故天將開泰，不能不資乎多才。泰運既開，則人才亦不爲世數得。此實關於氣運之通塞，生民之理亂，莫非蒼蒼者主之，非偶然也。¹⁰¹

林氏認爲「天運」、「世道」相爲隱顯，天運隱微，唯藉世道以彰顯。「天運」、「世運」皆是就歷史發展的趨勢是盛或衰而言。林氏認爲歷史是盛衰相

⁹⁸ 同前註，卷 10，頁 35a。

⁹⁹ 同前註，卷 9，頁 55a-b。

¹⁰⁰ 同前註，卷 10，頁 8a-b。

¹⁰¹ 林希元：〈送虛江俞君擢廣東都閩序〉，《同安林次崖先生文集》，卷 7，頁 41b。

繼，彼所言「蒼蒼者」，並非認為冥冥中有個人格神在主宰，而是強調歷史並非任意發展，整個發展有其變化原理。

人生天地間，浮沉於歷史洪流中，如何不渾渾噩噩寄身其間？林氏認為，必須藉由透徹省察自家身心，方能建立價值。彼言道：「吾人生天地間，只是自己身心要理會得透透徹徹，停停當當，勿為邪說所勝、所惑，是第一件事。」¹⁰²但如何理會自家身心？如何不為邪說所勝、所惑？

上述所提的問題，林氏提出了「即心以求物」的思考。彼言道：「心是人之神明，乃一身之主；道是人所當行之理，而具於心。心是心，道是道，不是一物。……然心是吾心，物是外物，物理具於吾心，人當即心以求物。」¹⁰³彼認為，道是指應然的價值，而心是指吾身虛靈明覺的主宰，道雖具於心，但心、道為二物。至於格物窮理，林氏認為，既然心已被上天賦予理義，此理義與外物之理是相通的¹⁰⁴，既然相通，便可由吾心之理義，於日常所及之事物，去探求、印證事物之理。

林氏亦強調理必須本於吾心，不可外心而求之。吾心雖本具理義，但因受氣質、欲望的限制、障蔽，故無法充分表現出善，須透慎獨、謹言慎行來恢復本然之善。彼言道：

德者人之所得乎天，具眾理而應萬事，本自高大也，不能不壞于氣稟、物欲。人欲復其本然之善，要在於慎之而已。然其慎之也，勿以善小而不為，自其微小而積累之，暗室屋漏必謹也，動靜語默必謹也，一顰一笑，衣服飲食，以至邇之事父，遠之事君，皆必謹也。銖銖而積之，寸寸而累之，至于无一理之或遺，无一善之不備，則天之與我具眾理而應萬事者，无不復全于我矣。¹⁰⁵

林氏的觀點與伊川、朱子「格物窮理」的主張相近¹⁰⁶，均強調心雖具萬理，然有氣質、欲望之阻隔，故須透過工夫修養，以恢復心之虛靈明覺，使吾心所具之理

¹⁰² 林希元：〈與林國博論格物、《大學》問疑書〉，同前註，卷6，頁4a-b。

¹⁰³ 林希元：〈彭城復馬宗孔同年書〉，同前註，卷5，頁6a-b。

¹⁰⁴ 林氏言道：「道者事物當然之理，德者人之所得乎天之理，義者處物之宜。道泛說，德方就人心上說。理即事物之理，性者人得此理以有生，命則理性之所從出也。」林希元：《易經存疑》，卷12，頁3b。

¹⁰⁵ 同前註，卷6，頁62a-b。

¹⁰⁶ 「格物窮理」乃程、朱二子重要主張，今人這方面的研究極多，值得參考，此處僅略言之。

得以充分彰顯。也因此，林氏反對陽明將朱子所說的「事物當然之理」理解為外於吾心的「義外」¹⁰⁷。透過林氏的解說，亦讓吾人瞭解，程朱一系的格物窮理，絕非外於吾心去窮究事物之理，而是結合吾心所具之理而言窮理。

即此亦可見出林氏強調須明事物當然之理的重要原因，原來通曉天地造化之理，人世發展之勢，其目的便在於安身立命。而如何立身處世，除了靠自己摸索外，又須賴歷代聖人的指引。林氏認為，聖人能通達事物之理，進而依理而行。彼言道：「愚謂天下事物各有當然之理，聖人因物付物，隨事處事，是後天而奉天時也。」¹⁰⁸

林氏認為，聖人作《易》，是在聖人對事物之理深刻體察後，以卦爻符號展現，讓學習者知曉如何順理則吉，逆理則凶。林氏言道：「《易》中每卦每爻各有一卦一爻之象，象之所具，不是吉便是凶。」¹⁰⁹正因《易》包含聖人深刻之用心，故治《易》時，須深入體察之。彼言道：「用《易》以窮理，要見《易》理是如何，天地間理是如何，聖人用《易》以窮之是如何。」¹¹⁰

總結林氏關於物象、物理與卦爻象、《易》理之間關聯性的說明，《易》乃模寫天地事物的象與理，林氏所重者，尤在理的部分。彼認為萬事萬物皆由陰陽二氣所生，而陰陽二氣之流行，生生不已。陰陽二氣所以生生不已，是因太極之理主宰其間。因此所謂的理，或稱為道，指的便是陰陽循環往復的原理、原則。而聖人作《易》，便是聖人既明物理知吉凶，繼而以六十四卦符號來表現萬象，並說明事物當然之理。

林氏承繼朱子〈學易篇〉所云：「理定既實，事來尚虛，用應始有，體該本無，稽實待虛，存體應用」，強調《易》象是虛象，義理非一事一理，主張對於《易》象、義理的解釋不可過於執定，需盡可能掌握其間的豐富內容¹¹¹。而此看待象與理的方式，正是林氏個人在治《易》時重要的指導原則。

¹⁰⁷ 林希元：〈彭城復馬宗孔同年書〉，卷5，頁6a-7b。

¹⁰⁸ 林希元：《易經存疑》，卷1，頁64b。

¹⁰⁹ 同前註，卷9，頁28a。

¹¹⁰ 同前註，卷9，頁42b。

¹¹¹ 林氏言道：「蓋當初聖人繫辭是看得卦爻中義理是如此，然後設箇虛象來說，於萬事無不該。如〈乾〉初九設箇潛龍之象，其占曰『勿用』，看隨甚樣人皆用得。六十四卦三百八十四爻皆如此，所以曰『天下之至精』。若說得執殺，不能該天下之理，便是粗底事理不為精矣。朱子〈學易篇〉『理定既實，事來尚虛，用應始有，體該本無，稽實待虛，存體應用』可味至精之意。」同前註，卷10，頁19b-20a。

六、論《存疑》的致用觀

前已指出，相較蔡清《蒙引》，《存疑》更強調義理發揮與引史證《易》這兩點。此原因當與林氏欲「以經致用」有關。與蔡清及蔡清弟子陳琛相較，林氏之志與二子有明顯不同。林氏嘗評蔡清言道：「虛齋以理學名海內，筮仕餘二十年，立朝不幾年，視學江右，又不一年而致其事。當時人多疑之，至今而後稱焉。」又曰：「以開後之學者，仕必欲行其所學，一言一行，不合於時，則奉身而退，雖挽之，不能使留，則守孔子進禮退義之家法。」¹¹²

林氏論陳琛言道：「先生發身科第，列職中朝，急流勇退，……蟬蛻污濁之中，清風高節，足以廉頑而立懦。……先生之《易通典》、《淺說》，學者傳誦，以為法程，……是先生身雖晦而道則彰也。」並指出自身與陳琛道同而志異，言道：「慕伊尹之任，而失伯夷之清；學史魚之直，而失甯武之智。……坎坷終身，三仕三黜，凡百無成，至是始知先生之高，如神仙中人，可望而不可及。」¹¹³

對於前賢蔡清及同道陳琛，二子以進士大才，不致力於廟堂事功，卻選擇蟄居鄉野，修身立教，林氏有著尊重與相應理解，並引三達德——立德、立功、立言，及孟子聖之清者的說法，肯定蔡清、陳琛二子有立德、立言之功，並與伯夷有著清高之志。而林氏亦言，其自身的出處進退的抉擇，異於二子，所師法者是聖之任者的伊尹與個性正直的史魚。

林氏嘗自述平生志業，言道：「平生無他解，惟志在生靈。」不論在朝、在野，林氏均以經國濟世，救民水火為志。彼言道：「元不自揆量，志在天下國家。故自入仕至家食，一念憂國憂民之志，不以隱顯而少衰。」¹¹⁴也正因林氏志在經世濟民，異於蔡清、陳琛以講學自任，故治《易》目標亦有所不同。

考察林希元一生重要事蹟，可分為三大類，第一類事蹟是上疏提出解決時弊之道。林氏對時政考察極深，並提出解決之法，一生中寫了許多奏疏，其中最著名的三大奏疏是：〈新政八要疏〉、〈荒政叢言疏〉、〈王政附言疏〉。嘉靖元

¹¹² 林希元：〈贈陳紫峰先生南歸序〉、〈南京國子祭酒虛齋蔡先生行狀〉，《同安林次崖先生文集》，卷9，頁8b、卷14，頁18b。

¹¹³ 林希元：〈祭陳紫峰先生文〉，同前註，卷16，頁2b。

¹¹⁴ 林希元：〈與鍾天慶理副同年書〉、〈復項甌東屯道書〉，同前註，卷5，頁5a、頁29a。

年(1522) 林氏初仕任南京大理寺評事，於明世宗嘉靖初登基，便上〈新政八要疏〉，其中一項建議禁派太監鎮守各省，為世宗所採納，召回當時駐十三省的太監¹¹⁵。之後任泗州判官，值泗州大饑荒，林氏上〈荒政叢言疏〉詳盡提出解決饑荒的要法。任南京大理寺丞期間，又曾上〈王政附言疏〉二十一事¹¹⁶，前二疏所列具體作法，皆曾頒布實施。這三道上疏均非空言，而是具體可行的實學論著。

第二類是實際建立極佳的政績。林氏於泗州判官任內，全力賑災，拯救饑民數萬人；又於欽州知州任內，積極墾荒地、勸農桑、立社學、重防務，欽州百姓感念其德，並為之立生祠¹¹⁷。

第三類是提出主戰以正國法的主張，實際參與平安南之亂。嘉靖十二年(1534)、十四年(1536)大同軍、遼東軍叛變，林氏連上〈急處叛軍以正國法疏〉、〈討叛軍飭武備以弭禍亂疏〉、〈遼東兵變疏〉等奏疏，欲救國家危難，但卻遭世宗、首輔夏言斥為狂妄，貶謫欽州¹¹⁸。任欽州知州任內，值安南莫登庸廢主自立，侵擾欽州邊境，林氏屢上疏請求發兵討伐，然世宗與朝臣皆無意用兵。直至嘉靖十七年(1539)、十八年(1540)才勉強派咸寧侯仇鸞、兵部尚書毛伯溫領軍討伐莫登庸，而林氏亦招募兵士參與靖亂，盡復欽州故地四峒。最後莫登庸削王號，自降為都統¹¹⁹。

¹¹⁵ [明] 蔡獻臣〈林次崖先生傳〉記載：「(林希元)授南京大理寺評事。世廟登極，條上〈新政八要〉，有君道急務六，……有朝廷大政二，一曰息內臣機務，以拔禍根；二曰罷內臣鎮守，以厚邦本。其後十三省鎮守盡罷歸內監，中興美政，實先生啓之。」見同前註，卷首，傳頁 1a。

¹¹⁶ 蔡獻臣〈林次崖先生傳〉言道：「先生在粵嘗上〈荒政〉數十事，丞大理，又上〈王政附言〉二十一事，前後諸疏，皆剴切盡事理，其志直欲立見施行，雖賈誼、蘇軾，莫能過之。」(卷首，傳頁 2a)

¹¹⁷ 蔡獻臣〈林次崖先生傳〉言道：「時江北大饑，嘯聚至九百餘人，先生悉心賑濟，多賴全活，復單車往諭解散之。」「所為建學、脩廡、儲蓄、守禦，……欽人建生祠祀之，迄於今不絕。」(卷首，傳頁 1b-2a)

¹¹⁸ 因蔡獻臣〈林次崖先生傳〉未詳言大同軍、遼東軍之事，故參考《明儒言行錄》的內容。《明儒言行錄》記載：「嘉靖十三年大同軍叛，殺主帥，閉城門，公上疏請誅之以正國法，而朝議從撫。定居一年，遼東兵又告變，窘辱巡撫呂經，公言：『往者大同之變，朝廷過為姑息，以故悍卒咸生輕侮，一有觸發，攘臂而動。……』疏入，上責公狂妄，謫知欽州。」[清]沈佳：《明儒言行錄》(影印文淵閣《四庫全書》，第 458 冊)，卷 6，頁 39a-b。至於與二事相關之奏疏，可參見《同安林次崖先生文集》卷三。

¹¹⁹ 蔡獻臣〈林次崖先生傳〉言道：「知欽州時，安南莫登庸篡其主而自立，……先生尤力主必討之議，凡六上疏請正天誅。……征交之議，與當事意見不同，然其後盡復四崗舊地，而莫登庸削王爵，降為都統，先生力也。」(卷首，傳頁 1b-2a)

明王慎中曾簡述林希元一生事蹟道：「先生以直道爲大理，守理斷獄，歷忤權勢，其謫爲欽州，稍叙遷爲廣東僉事，議取交趾，具有謀畧，雖不用，而其志甚壯。」¹²⁰王慎中指出林氏懷有強烈的經國濟世之志，本身又具有經世長才。而林氏經世致用之志，亦影響林氏治經的方向。誠如王慎中所言：「《易》之爲書，於人事靡不畢備，其大者，尤在於折獄、用師，先生蓋不爲徒講於《易》之文矣。」¹²¹亦即對林氏而言，治《易》的目的不僅在疏解文義，更重要的是如何明《易》理與用《易》。對於此，將進一步於《存疑》加以印證之。

細究《存疑》與致用相關的說法，可分成兩大類：一是針對個殊政事，指出具體作法；一類是討論致用的原則、方針。關於個殊政事，前所引王慎中說法，明確提出治軍與治獄兩類，「兵」、「刑」實爲治國要務也。對於治軍，在《易》主要是〈師〉卦☶。前已指出林氏承繼朱子、蔡清「寓兵於農」的說法，以及朱子所稱：「用師之道，利於得正而任老成之人。」¹²²與《蒙引》所言：「用師既得其正，所任又得其人，則民悅而從，戰勝攻取吉矣。」¹²³林氏順承言道：「兵凶器，戰危事，不可輕舉。師不以正，則有黷武殃民之災；將不得人，則有僨軍殺將之禍。故聖人於師發貞丈人之戒，言出師以正，任將得人，則可以成功而无咎也。」¹²⁴即此強調不可任意興師，若不得已而出兵，必須注意兩件大事，一是須有正當興師原因，或出於討伐不義，或基於自衛；二是任用將才爲將，方能成功。林氏對〈師〉卦卦辭較特別的解釋在於「吉，无咎」，彼強調「言其功可成，於理又无咎也」，意即「吉」是就出師得勝而言，「无咎」是就正義之師而言。林氏認爲，師不得已而用之，須出於正義的目的，且須用對將帥，如此方是維護正義，不致殃民，又能保全全軍將士的生命。

至於治獄，刑法原是爲維繫社會秩序而設。林氏於〈噬嗑〉卦☲闡明治獄之理，彼認爲制定刑法的依據是「原事情以定罪、本天倫以制刑」。至於執法則必須注意「使刑必當其罪，罰必麗於事，輕重毫釐之間，各有攸當」。無論制法、執法，林氏皆主張中庸之道。彼言道：「治獄之道，過剛則暴，而虐害乎人；過柔則懦，無以懾服乎人；剛柔中分，則既不傷於暴，又不失之懦，得其中也。」

¹²⁰ 王慎中：〈易經存疑序〉，《遵巖集》，卷9，頁91a。

¹²¹ 同前註。

¹²² 朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，頁38。

¹²³ 蔡清：《易經蒙引》，卷2，頁376。

¹²⁴ 林希元：《易經存疑》，卷2，頁40a。

「夫用刑得道，人無不服」¹²⁵。

《易經》與實際政事相關者，除了用師、治獄二事外，尚有教育、養民、得民心、用人及對待君子、小人的態度這五方面。

在教育方面，林氏藉由〈蒙〉卦䷃卦辭揭示發蒙之條件與發蒙、養蒙之道。發蒙之條件有三：其一，施教者必須有剛中之德，亦即有豐厚的學養；其二，受教者必須主動求師問學；其三，受教者必須有高度的學習熱誠。彼言道：「此卦九二以剛居中，能發人之蒙，而與六五陰陽相應，是其發蒙也。匪我去求童蒙，乃童蒙來求我，其發之也。又因其初筮之誠而后告，若再三則瀆，瀆則不告，夫待其我求而發之，則相信之深，一投而即入矣。待其誠至而發之，則求道之切，一啓而即通矣。此蒙者所以得亨也。」¹²⁶

至於發蒙、養蒙之道，此處先就發蒙與養蒙的關係加以說明。蔡清《蒙引》認為，發蒙與養蒙均是指教育之事，初學階段稱為發蒙，而整個學習過程則稱為養蒙，即養成獨立人格。彼言道：「曰發蒙者，對前日之蒙而言；曰養蒙，對後日之作聖而言。」¹²⁷林氏認為蒙養之道在於「利貞」，並指出是針對發蒙、養蒙兼言，反對朱子單就養蒙而言¹²⁸。彼言道：「蓋童稚初生，志向未定，蒙養弗端，長益浮靡，明者之於童蒙，所以啓發與其所養育者，不以正道，其弊有不可勝言者矣。」¹²⁹至於所謂正道，指的是啓發學習者的良知良能，並存養此良善本性。彼言道：

故必啓其良知、良能之天，充其仁義本然之善，捍其外誘以全其真純，閑其私邪以養其德性，奸聲亂色不入於聰明，淫樂慝禮不接於心術。務使所聞皆正言，所見皆正事，所行皆正道，則習與智長，化與心成，中道若性，聖賢同歸，其為利無窮矣。¹³⁰

¹²⁵ 同前註，卷4，頁11a-b、9b、13b。

¹²⁶ 同前註，卷2，頁14a-b。

¹²⁷ 引文見蔡清：《易經蒙引》，卷2，頁311。蔡清又言道：「一說發蒙與養蒙不同，發蒙如未知而教之知，未能而教之能是也。養蒙則謂捍其外誘，以全其真純也。愚謂就教之知，教之能處，獨不可捍其外誘以全其真純耶？且發蒙、養蒙兩致其功耶？抑有先後耶？其說未通。」同上書，卷2，頁310-311。

¹²⁸ 〈蒙〉卦卦辭「利貞」，朱子解釋為：「明者之養蒙，與蒙者之自養，又皆利於以正也。」朱熹撰，王鐵校點：《周易本義》，頁35。

¹²⁹ 林希元：《易經存疑》，卷2，頁14b-15a。

¹³⁰ 同前註，卷2，頁15a。

林氏認為無論庶民或帝王家¹³¹，教育內容雖有不同，但當以道德教育為核心。此乃將孟子重視四端之心，強調存養擴充本心，作為教育的核心。可見林氏對於教育，主張以聖賢之教為依歸，以培養具有道德心，言行端正的人才為目標。

治國之事，千頭萬緒，然林氏據《繫辭傳》「理財、正辭、禁民為非曰義」指出理財、正辭、禁民為非，即為聖人功業最重要的三件事¹³²。理財的意思，林氏認為並非狹義地管理國家財務，而是泛指一切與民生相關的事務與制度。彼言道：「理財不是理國家之財，凡財之資於民用者無不理。不違農時，數罟不入污池，斧斤以時入山林，固理財也。制之田里，教之樹畜，使民之衣食有所出，亦理財也。薄其稅斂，食之以時，用之以禮，亦理財也。」¹³³

「正辭」的意義，林氏認為「辭」是指「所以訓民、命令、條教之類是也」¹³⁴，其包含項目相當繁複，但林氏據《蒙引》的說法，認為可以議禮、制度、考文¹³⁵三事綜括之¹³⁶。亦即林氏認為，天子被賦予禮儀、制度、文字典籍的制定與改易三大權力，皆依正道、正理行之，而不以私以妄行，如此便稱為「正辭」。

「禁民為非」這一項，其次第在養民、教民之後，乃為安定社會秩序而設，其內容為刑法與用兵二事，林氏言道：「古者兵刑一道，刑之大者則用兵。」¹³⁷這部分前已論及，故不再贅述。

林氏將複雜的治國之事歸為三大主項，然實際施行，卻千頭萬緒，不可能端賴帝王一人，故林氏指出親賢、用賢的重要。彼言道：「萬民之眾，非人君一人所能養，必先養賢，然後推以及之。故曰以堯舜之仁而不偏愛人，急親賢

¹³¹ 「賈誼曰：『教得而左右正，則太子正而天下定。』此之謂也。秦始皇使趙高傳胡亥，漢文帝使晁錯教太子，皆刑獄法律之事。卒使胡亥好殺而亡，而景帝卒為忌刻寡恩之主。其忽於大易利貞之戒矣。」同前註，卷2，頁15a-b。

¹³² 林氏言道：「聖人之功業，所謂功業乃在乎理財、正辭、禁民為非。」同前註，卷11，頁11a。

¹³³ 同前註，卷11，頁11b-12a。

¹³⁴ 同前註，卷11，頁12a。

¹³⁵ 《中庸》言道：「非天子，不議禮，不制度，不考文。」《集註》云：「禮，親疏貴賤相接之體也。度，品制。文，書名。」朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁36。

¹³⁶ 林氏云：「……《蒙引》曰：『如議禮、制度、考文之類皆是。』愚謂只議禮、制度、考文三事盡之矣。」林希元：《易經存疑》，卷11，頁12b。

¹³⁷ 同前註。

也。」¹³⁸

然談親賢、用賢，還須賴萬民之上的帝王能克制私欲。林氏認為，若帝王能親近君子，遠離小人，則能使君心良善，反之則流於惡。彼言道：「蓋人君之心，惟在所養，君子養之以善則善，小人養之以惡則惡。必左右前後皆君子而無小人，然後可以養君心於善。」¹³⁹明代自成祖朱棣開始，便非常信賴並重用宦官。在林氏身處的正德、嘉靖年間，明武宗縱欲享樂，重用劉瑾，樹立姦黨，朝綱不振，再加上林氏自身廢黜的際遇¹⁴⁰，對關心國事的林希元而言，自然對君子、小人的議題，心有戚戚焉。

雖然明知君子有利於君，有利於國，何以多數明代帝王寧親小人而遠君子？林氏從人性上提出解釋，言道：「君子難親而易踈，小人易親而難踈。」¹⁴¹林氏在〈新政八要疏〉亦提到「親正人以資輔導」、「清言路以定國是」的大方針，以及兩大急務：「息內臣機務以拔禍根」、「罷內臣鎮守以厚邦本」¹⁴²。這四項都與君子、小人之辨有密切關聯。

正因林氏極注意君子、小人之辨，對《易》中論君子、小人者，體會頗深。林氏認為，基於道德是非標準，君子、小人是無法並存。彼言道：「君子、小人不並立，二陽浸長，則進逼於陰，而陰不能立；二陰浸長，則進逼於陽，而陽不能立。二陽浸長，則陰當遯；二陰浸長，則陽當遯。」¹⁴³既然無法並存，就必須劃清界線，進而除去小人。林氏承朱子、蔡清，亦肯定《易》為君子謀，故站在君子立場，提出對待小人的方式。

林氏注意到，《易》在談君子、小人的關係，除了注意「理」的優先性外，亦注意到現實「勢」的問題。彼於〈屯〉䷂六三爻辭，發揮欲經世須具備三大要件：本身實力及條件、有力的客觀情勢、輔佐之人。彼言道：

君子欲有為於天下必有其具，有其勢，有其輔。六三陰柔，則才劣；不中不正，則德偏，是无其具也。居上卦之下，則位卑，是无其勢也。上六是

¹³⁸ 同前註，卷4，頁58a。

¹³⁹ 林希元：〈新政八要疏〉，《同安林次崖先生文集》，卷1，頁4a。

¹⁴⁰ 林氏云：「希元平生，不自揆量，每以天下國家事自任。遂致覆敗，退居林下。鄉國兵荒之禍，猶若在躬。遂至取怒當道，讒謗蜩興。及夫身蒙大難，求救軍門，不惟不救，反施下井之石。」見林希元：〈與周石崖提學書〉，同前註，卷5，頁28a。

¹⁴¹ 林希元：〈新政八要疏〉，卷1，頁4b。

¹⁴² 同前註，卷1，頁1a-13b。

¹⁴³ 林希元：《易經存疑》，卷5，頁21a。

陰爻，不得箇陽爻與之爲應，是无其輔也。¹⁴⁴

就君子、小人的關係來論，〈臨〉䷒、〈大壯〉䷡、〈夬〉䷪等均屬君子對有利的時機，而〈遯〉䷠、〈剝〉䷖則屬對君子不利的時機。林氏說法較特別處在於，即使君子處於有利的情勢，仍應堅守正道。

例如：〈臨〉䷒、〈大壯〉䷡、〈夬〉䷪三卦，林氏強調君子對待小人，須堅守正道，不可恃勢而行。彼釋〈臨〉道：「不恃勢用壯而守道義，合於中行，利貞也。」釋〈大壯〉：「君子道長之時也。君子之道雖長，然所行不正，則不異於小人，小人得起而乘之矣。豈能勝小人哉？故其占利於守正。」論〈夬〉卦道：「以盛陽而去衰陰，其必勝者勢也。聖人《繫辭》拳拳于決之之道者，理不可忽，而勢不可恃也。」¹⁴⁵林氏強調無論是與小人相處，或如處〈大壯〉與〈夬〉利於除小人的時機，均須以道義爲依歸，絕不可憑藉情境優勢行事。

至於時機不利君子的狀況，則反對與小人對抗，而主張君子當及時而退。林氏釋〈遯〉䷠道：「遯何以亨？身雖退而道無損，禍不及，是以亨也。」又論〈剝〉䷖道：「卦體陰盛陽衰，時固當止；卦德坤順艮止，又有順時而止之象，故占者不利有所往。」¹⁴⁶

除了上述種種關於治國的具體作爲外，林氏也注意到動機的優位性。無論是君王欲行仁政，或士人欲經世濟民，均有賴良善的動機。此良善動機，林氏將之解釋爲「無私」的精神。

林氏在答朱平川如何治理高明縣，提到需做到「二無」，即：「有身無身，有家無家」，並解釋道：「惟有其身，則所謀者惟身，於民不暇及矣。……惟有其家，則所謀者惟家，於官不暇及矣。」¹⁴⁷此處所謂的「無」便是忘的意思，爲官者需做到公而忘私，方能清廉不貪，勤奮公務。另外，在回應他人問禱雨儀式，何以有應、不應的問題，言道：「同而無間則通，有間則不通矣。凡物無情則無欲，無欲則無間；有情則有欲，有欲則有間。」¹⁴⁸林氏認爲禱雨者內心誠敬以祈雨，固然重要；但更重要的是，平日爲官，當無私情、無私欲，一念爲公，勤勉政事。既然平日便能勤政愛民，在民受難之際，出於真誠愛民之心而祈雨，

¹⁴⁴ 同前註，卷 2，頁 9b。

¹⁴⁵ 同前註，卷 3，頁 72a、卷 5，頁 27b、卷 6，頁 31b。

¹⁴⁶ 同前註，卷 5，頁 21a、卷 4，頁 25-b。

¹⁴⁷ 林希元：〈賀朱平川節判擢知高明縣序〉，《同安林次崖先生文集》，卷 7，頁 40a。

¹⁴⁸ 林希元：〈贈彭石坡邑侯禱雨有應序〉，同前註，卷 8，頁 20b。

自然容易感動天地鬼神。

這樣的觀念，在釋《易》時亦可見出。如釋〈咸〉九四「貞吉，悔亡，憧憧往來，朋從爾思」，言道：「以憧憧往來反觀九四之貞，只是往來付之，無心爾。蓋盡吾所感之道，而人之應與否，皆所不計也，此便是正而固。」¹⁴⁹林氏藉此爻辭發揮人與人的往來之理，當以「無心」，即無所求之心處之。

此處不免讓人心生疑義，林氏所言的「無心」，是否易流於道家義？關於此，可由〈无妄〉卦得到解答。〈无妄〉䷘六二「不耕穫，不菑畲，則利有攸往」，彼言道：

六二柔順中正，在无妄則是因時順理，而无私意期望之心。蓋凡職分之內，當為者皆盡分以為之，而此外，利害得失，皆所不顧。……蓋無所為於前，亦無所冀於後，自始至終，一無所計較之心也。然不謀其利，而自有其利，不計其功，而自有其功，故占者如之則利有攸往。……居天下之事業，皆無心者能致之，汲汲於得者，未必能得也。¹⁵⁰

這段文字見出，林氏所說的無心，是建立在「理」上，因六二爻能「因時順理」，方能無所求。既然無心指的是順理無私，此觀點仍合於儒家義理。

因此，林氏藉由義利之辨，提出唯以義理為依歸，以此為動機，方能不受私欲所障蔽，盡力完成所當為之事。當然，欲達到林氏所說無私的理想，對多數人，尤其是明代帝王，自然不易，此亦可見出林氏具有極高的道德理想性。

七、結論

林氏提出「沿傳求經，沿經求道，精思力踐，深造自得」的治《易》原則，實乃親自實踐所得。考察《存疑》內容，便是參考《本義》、《蒙引》對《易》經傳之註解，加上個人對經典的解釋，透過思考與實踐，所得出對易道的體會。

林氏《易》學與蔡清有密切關聯。林希元所以能歸為閩中學派，並非只是因為出身泉州府的關係，而是其學術旨歸與閩中派的宗主蔡清，有密切關聯。一方面與蔡清治《易》同宗朱子《周易本義》，蔡清《易經蒙引》一方面羽翼朱子《易》學，肯定《易》為卜筮之書、尊重朱子求《易》的「本義」，並對《周

¹⁴⁹ 林希元：《易經存疑》，卷5，頁6b-7a。

¹⁵⁰ 同前註，卷4，頁45b-46b。

易本義》的內容加以疏解；另一方面將《易》定位在以道義明吉凶之經書，著重《易》的常理及致用，加強義理解《易》，並加入史事為證，助於學《易》者對《易》的體悟與致用。而《易經存疑》亦在《周易本義》、《易經蒙引》的基礎下，亦承繼《易》為卜筮之書，及朱子《周易本義》的解經內容，進一步在義理、引史證經及經世致用加以發揮。

林氏治《易》，重視探求當然之理。然而，各家探求當然之理的目的則有不同，有出於純粹思辨的興趣，亦有為著道德修養的目的，也有基於致用的目標。若純出於思辨興趣，所關注者當落在「理」的相關思考上；若基於道德修養，則著重在「理」與工夫修養間的關聯性；若出於經世目標，則關注探討「理」的致用義及如何於現實中實踐。林氏發揮了程朱格物窮理的思想，於經典中擷取天道、人事當然之理，作為修身與經國濟世的參考。

正因林氏治《易》，注重《易》作為經典所具有的常理與經世特質，故《存疑》一書，雖承繼許多朱子《本義》及蔡清《蒙引》對經文的訓解，但最精彩處卻是在義理上的發揮，將《易》定位在指導人們立身處世的智慧經典。此特色在在明中葉之際，更顯得具有特殊意義。當時士子多將《五經》、《四書》奉為科舉寶典，孜孜矻矻，思考如何寫出讓主試官滿意的答案，讓自己高中金榜，而林氏所重在於經義，並期藉明經以經國濟世。

林氏對時代有著深切的關懷。林氏對於科舉問題的思考，可區分為兩方面，一是制度本身，一是實際運作的結果。林氏並不反對科舉以經義取士的制度，彼言道：「國家法古為治，建學造士，橫經設教，而取之於科貢。蓋士養於學校，三年教成，明經行修，斯能以經術以出治道也。」¹⁵¹對於科舉制的施行結果，林氏以孝宗弘治期為分界，弘治以前結果良好，以後則出現流弊。對弘治以前的施行成果，彼言道：「士必明經，學必適用，不失國家養士之意，故出於學校者，皆能有所樹立，以贊國家昌大休明之治。」¹⁵²至於弘治以後則是「雜學興而正學廢」¹⁵³。即此可見出，林氏認為科舉制本身有其理想性，欲藉明經，以經術舉才。但施行結果，卻是隨時代發展，每下愈況。雖然林氏似乎較稱美明初至弘治的施行結果，此應是比較後的評斷，而非實際結果完美無失。

在論述林氏對科舉的態度，必須明確區分制度本身與施行結果，方能見出林

¹⁵¹ 林希元：〈送張淨峰郡守提學浙江序〉，《同安林次崖先生文集》，卷7，頁33b。

¹⁵² 同前註，卷7，頁33b-34a。

¹⁵³ 同前註，卷7，頁34a。

氏的主張。彼所反對的是士子對科舉的功利心態，士人的功利心態表現在三方面，其一，僅重文辭華美，不重經義；其二，只重個人中第，不重個人修身；其三，只重個人名利，不談經世濟民。彼嘗言：「國家以文章取士，士攻文章，以應主司之求，於行檢、經術皆不暇修。」¹⁵⁴又曰：「自科舉之學興，天下之士，始則浮華於文詞，終則破碎於經義。」¹⁵⁵

正因林氏重視經義、經術，故反對弘治期以後的雜學，認為有害正學，彼言道：「……蓋自詩章雕鏤之學興，先王經世之迹輟而不講，……自記誦涉獵之學興，孔門博約之旨，輟而不講，……自良知易簡之學興，程朱義理之學輟而不講。」¹⁵⁶林氏所謂的正學是指自先王之道到孔子思想，下至程朱義理，一脈相承，這條系統，不包括陽明學。

林氏不反對科舉以《五經》、《四書》為考科，蔡清亦然，蔡清、林氏皆嘗為科舉編撰《四書程文》。蔡清所著，起於成祖永樂壬辰，至孝宗弘治壬子年間，於中第作品中，選擇四十四篇文辭與義理兼備的佳作，作為程文範例。而林氏所著則繼蔡著之後，自孝宗弘治癸丑，迄至世宗嘉靖癸丑，所選錄作品較蔡清多出近三倍。林氏自言選文標準是：「科舉之文，於經義若有一字一句出入，不得謂之程文。故愚之所取，必文理俱到，於經義不悖者。」¹⁵⁷

基於林氏對於先王之道、孔子之道的強烈認同，故能逆於時代潮流，欲行夫子之道於當世。嘗自道：「希元素服夫子之教，竊不自揆，欲以夫子之道施之天下。」¹⁵⁸對於當時三大時弊——重科舉、重詩文、偽道學，林氏有著深刻反省，其一，「科舉以經義，已則支裂經言，押闔時好，其失也市」。其二，「詩文以紀述，已則遺外經傳，雕鏤枝葉，其失也荒」。其三，「道學以希聖，已則塵落故實，空談性解，其失也霸」¹⁵⁹。林氏所重者在於有體有用之學，有體指的是聖賢之道，有用指的是躬行實踐。他最大的理想是希望成為「以平生所學，施之當世」的士君子¹⁶⁰。可惜世宗在位，前三年力爭大禮議，之後崇信道教，而前期的重臣張璁、夏言，因大禮議事件支持世宗而受重用；後期的重臣嚴嵩、徐階，則

¹⁵⁴ 林希元：〈贈龍巖學博賀君獎勵序〉，同前註，卷 8，頁 23b。

¹⁵⁵ 林希元：〈王一臞先生文集序〉，同前註，卷 7，頁 24a。

¹⁵⁶ 林希元：〈送張淨峰郡守提學浙江序〉，卷 7，頁 34a。

¹⁵⁷ 林希元：〈批點《四書程文》序〉，同前註，卷 7，頁 7b。

¹⁵⁸ 林希元：〈欽州去任辭先聖文〉，同前註，卷 16，頁 11b。

¹⁵⁹ 林希元：〈重刊《四書蒙引》序〉，同前註，卷 7，頁 1b。

¹⁶⁰ 林希元：〈辛丑至家祭祖文〉，同前註，卷 16，頁 14b。

以善撰道教青詞而受寵信。在昏君、姦臣當道下，胸懷大志，憂國憂民的經世之才林希元，在有限的仕宦生涯，勤政愛民，解除邊患，上疏關心國事；退隱林下，則著書講學，關心國事，與諸官員往來議論政事。

回顧林氏對時局的反省，認為士人的功利心態及陽明學的興起，皆使正學不彰，造成時代衰敝。但有一點是林氏未直接點破的問題，即明代自仁宗、宣宗以降，英宗、代宗、憲宗荒殆政事，是明代走向衰落的主要原因；而成祖時，重用宦官，亦啓後代宦官專政之大弊。當然，帝王的部分，除非改朝換代，多數臣子只能接受既有安排，故林氏從學術來反省時代的作法，依他的身分、地位來看，並無不當。

林氏重視學以致用，故而治《易》目的與作法，與朱子、蔡清二子重在純粹解釋經典的作法有所分別。林氏治《易》重在發揮經義，主張經世致用，是吾人研究《存疑》這部書時不可不留意之特色。而這種學以致用的精神，亦可讓後人治《易》時，思考如何於《易》經傳中，藉由理解，挖掘出更豐富、深刻的思想，並配合對時代的關注與反省，期將治《易》所得心得，應用於自身與現今社會。

論林希元《易經存疑》的義理發揮與致用思想

楊自平

本文主要討論明儒林希元《易經存疑》的著述目的與特色。首先，探討該書與舉業的關聯，以及林氏的經學觀與《易》學觀，並說明林氏所理解的「模寫」說及易象的虛實說。本文所關注者，該書既承繼朱子《周易本義》與蔡清《易經蒙引》諸多觀點，是否僅順承而無所開展？經研究發現，雖然該書承繼許多朱子、蔡清的說法，然而著書目的卻與二子不同，朱、蔡二子重在解經，而林氏卻以通經致用為目標，而該書之特色便在於義理發揮與經世致用這兩方面。故本文分析該書之卦義及卦、爻辭解釋及義理發揮，並考察林氏的理氣觀與「即心求物」說，並探究該書的致用觀。最後歸結出，《存疑》於《本義》、《蒙引》之後，在義理發揮與經世致用的表現上，有其重要貢獻。

關鍵詞：《易》學 林希元 《易經存疑》 蔡清 《易經蒙引》 朱子

An Interpretation of Lin Xiyuan's *Yi jing cunyi*: Hidden Meanings and Application to Practical Statecraft

YANG Tzu-p'ing

The purpose of this study is to discuss Lin Xiyuan's main purpose in and characteristics of writing *Yi jing cunyi*. The first part emphasizes four aspects: (1) the relationship between *Yi jing cunyi* and imperial examinations, (2) Lin's viewpoints on the theory of Confucian classics and the *Yi*, (3) the meaning of "image-taking," and (4) the theory of illusion and reality. It is still debatable whether Lin Xiyuan's *Yi jing cunyi* merely followed the ideas of Zhu Xi's *Zhou yi benyi* and Cai Qing's *Yi jing mengyin* or whether he developed and extended his own thoughts. Although Lin borrowed ideas from Zhu Xi and Cai Qing, yet there are some differences between the purposes of Lin's *Yi jing cunyi* and those of Zhu Xi's and Cai Qing's studies. The former tries to master classical books for practical applications, while the latter put emphasis on explaining them. After further studying the meanings of *gua*, the explanations of hexagram lines, corrections and extensions of philosophy, the theory of *li* and *qi*, the detailed investigation of the principles, and the ideas about practical statecraft based on Lin's *Yi jing cunyi*, we conclude that *Yi jing cunyi* follows the ideas of *Zhou yi benyi* and *Yi jing mengyin*, and at the same time makes great contributions towards the interpretation of hidden meanings and application to practical statecraft.

Keywords: *Yi* theory Lin Xiyuan *Yi jing cunyi* Cai Qing *Yi jing mengyin*
Zhu Xi

徵引書目：

- 王慎中：《遵巖集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 1274 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：漢京文化事業公司，1983 年。
- 朱熹：《周易本義》，收入《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社 / 合肥：安徽教育出版社，2002 年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003 年。
- 朱彝尊：《經義考》，北京：中華書局，1998 年。
- 沈佳：《明儒言行錄》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 458 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 李亦園：〈「泉州學」的新視野〉，《泉州師範學院學報》（社科版）2000 年第 1 期，頁 5-17。
- 李清馥：《閩中理學淵源考》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 460 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 何乃川：〈林希元的易學觀〉，《鷺江職業大學學報》第 8 卷第 1 期，2000 年 3 月，頁 80-82。
- ：〈閩學後繼蔡清的武夷詩〉，《泉州師範學院學報》（社科版）2006 年第 1 期，頁 133。
- 林希元：《易經存疑》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 30 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- ：《同安林次崖先生文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第 75 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 吳澄：《吳文正公外集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 1197 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 紀昀等：《欽定續文獻通考》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 630 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 侯外廬等：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997 年。
- 夏良勝：《東洲初稿》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 1269 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：臺灣中華書局，1984 年。
- 陳來：《宋明理學》，瀋陽：遼寧教育出版社，1992 年。
- 陳桂炳：〈泉州學 80 年〉，《泉州師範學院學報》（社科版）2006 年第 3 期，頁 38-42。
- 程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983 年。
- 張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，1995 年。

張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2003年。

傅金星：《泉賢著作述評》，廈門：鷺江出版社，1994年。

黎靖德編：《朱子語類》，收入《朱子全書》第16冊，上海：上海古籍出版社／合肥：安徽教育出版社，2002年。

蔡清：《易經蒙引》，收入影印文淵閣《四庫全書》第29冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。

____：《易經蒙引》，收入無求備齋《易經集成》第49-52冊，臺北：成文出版社，1976年。