

## 由「心」究「理」：

# 林希元《四書存疑》之義理思考

陳逢源

### 摘要

林希元，字茂貞，號次崖，生於明成化 17 年（1481），卒於嘉靖 44 年（1565），年八十五，福建泉州府同安縣人，《明史·儒林傳》僅有簡單陳述，地位附屬於陳琛；黃宗羲《明儒學案》附名蔡清、羅欽順、張岳學案之中，同樣缺乏梳理。然而檢視文集當中，憂國憂民，雖然迭遭挫折，進退出處一秉於理，始終以道為念，回歸於學術，撰成《四書存疑》，辨證學術，救正士風，宗主程、朱理學，標舉蔡清學術，形構閩學宗風之餘，反對陽明心學，人心雖屬形氣，卻是氣之「精英」，理具於心即為德，心具理而非即是理，由心究理，心為修養關鍵，「精英」保證氣有向上的契機，矯正時人過於自信缺失。林希元從時政而及於學術，有體有用，在虛靈持敬當中，實感天理流行，從而在心學流傳之際，反映閩學一脈不同視角，成為紛雜世局當中最後諍言。

關鍵詞：林希元、四書存疑、蔡清、陽明、閩學

---

2023/08/14 收稿，2023/10/10 審查通過，2023/11/01 修訂稿收件。

\* 本篇論文曾發表於中央大學儒學研究中心舉辦之「2023 年宋明清儒學的類型與發展 X」學術研討會，乃是執行科技部「明代四書學中朱學系譜——以蔡清《四書蒙引》、陳琛《四書淺說》、林希元《四書存疑》為核心之考察」（計畫編號：MOST 109-2410-H-004-145-MY3）計畫所獲得成果，感謝兩位匿名審查人，惠賜寶貴意見，助理李松駿同學協助檢覈資料，在此一併致謝。

\*\* 陳逢源現職為國立政治大學中國文學系特聘教授。

**Examining “Principle” through the “Mind”:  
Contemplation on Principle  
of Lin Xiyuan’s *the Reserved Questions  
on the Four Books (Sishu cunyi)***

Chen Feng-yuan

Abstract

Lin Xiyuan, courtesy named Maozhen, and also known by the pseudonym Ciya, was born in the 17<sup>th</sup> year of the Chenghua of the Ming Dynasty (1481) and passed away at the age of 85 in the 44<sup>th</sup> year of the Jiajing (1565). Hailing from Tong’an County, Fujian, he was briefly mentioned in *the History of Ming: Confucian Scholars*, with his status being subordinate to Chen Chen. In Huang Zongxi’s *Ming Confucianism Cases*, he was listed alongside Cai Qing, Luo Qinchun, and Zhang Yue, yet these accounts lacked thorough examination. However, in the anthology of review, one finds a deep concern for the nation and its people. Despite facing setbacks, remained committed to principles of Taoism and scholarly pursuits. He authored *the Reserved Questions on the Four Books (Sishu Cunyi)*, engaging in academic debates, rectifying the style of Fujian school, and opposed Yangming’s theory of “mind,” arguing that despite being part of physical energy, the human mind represents the pinnacle of that energy. The “elite”, represented by Lin Xiyuan, embodied the potential for moral and intellectual ascendance, countering the prevalent overconfidence of his contemporaries. Principle and mind are the key to self-cultivation. Lin Xiyuan’s transition from political engagement to scholarly pursuits was both practical and useful. Grounded in reverence for metaphysical principles, he

---

\* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

sensed the prevalence of heavenly truths. Amidst the propagation of the School of Mind, his perspective from the tradition of Min Province offered a unique viewpoint, becoming a poignant voice of dissent amidst the tumultuous societal landscape of his era.

Keywords: Lin Xiyuan, *the Reserved Questions of the Four Books (Sishu Cunyi)*, Cai Qing, Yangming, Min Xue

## 一、前言

林希元，字茂貞，號次崖，福建泉州府同安縣人，生於明成化 17 年（1481），卒於嘉靖 44 年（1565），年八十五。《明史·儒林傳》云：「與琛同年進士。歷官雲南僉事，坐考察不謹罷歸。所著《存疑》等書，與琛所著《易經通典》、《四書淺說》，並為舉業所宗。」<sup>1</sup>地位附屬於陳琛，簡單的陳述，無法有深入的了解，檢視黃宗羲《明儒學案》也僅名見於蔡清、羅欽順、張岳傳記之中，其學為蔡清、陳琛一系，與陳琛、張岳為「泉州三狂」，<sup>2</sup>生平闕如，無法考見學行。同鄉蔡獻臣編次文集，撰成〈林次崖先生傳〉撮舉一生經歷，云：「其學主程、朱，嘗恨不得及虛齋先生之門，於良知新說尤所不喜。所著《四書、易經存疑》，丞南時復加刪定。」<sup>3</sup>迭遭波折，鬱抑卻未矢志，最終回歸於學術，就算廢居於家，仍然秉持信念，凡有盜寇災禍，關乎民生、國命，無不思以救正，真正做到為官盡忠，居鄉盡責，慷慨任事，又能機謀權變，經明行修，明於庶務，事業從德性學問中來，有體有用，兼有經略之能與幹事之才，「學究精微，體驗真切」無疑是極高的評價。<sup>4</sup>嘉靖即位林希元上〈新政八要疏〉，<sup>5</sup>一如朱熹於孝宗即位上〈壬午應詔封事〉；<sup>6</sup>嘉靖 10 年（1531）回任大理寺右寺丞上〈王政附言疏〉二十一人條，<sup>7</sup>貢獻時政良方，貫徹儒學理念，也一如朱熹上〈戊申封事〉，<sup>8</sup>秉持愛君憂國之心，忘身直言，淑世熱情，展現於平治天下的視野與眼光，勇於任事，狷介自守，充具經世思想，然而主程、朱而宗蔡清，不喜陽明良知之說，則又是學術信仰所在。凡此種種，過往少人留意，近

<sup>1</sup> [清]張廷玉等著：《明史·儒林一》（北京：中華書局，1974年），卷282，頁7235。

<sup>2</sup> [清]黃宗羲：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷46，頁1097；卷47，頁1108；卷52，頁1226。

<sup>3</sup> [明]蔡獻臣：〈林次崖先生傳〉，收於[明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》上冊（廈門：廈門大學出版社，2015年），卷首，頁12。

<sup>4</sup> 同上註。

<sup>5</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·新政八要疏》上冊，卷1，頁13-21。

<sup>6</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·壬午應詔封事》第2冊（臺北：德富文教基金會，2000年），卷11，頁344-355。

<sup>7</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·王政附言疏》上冊，卷2，頁52-93。

<sup>8</sup> [宋]朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集·戊申封事》第2冊，卷11，頁365-391。

人何丙仲整理文集，完成校注工作，編輯〈林次崖希元先生年譜〉附之於其後，<sup>9</sup>林希元篤志勵行，一生學行所在，遂有可以考見內容。所撰〈面皮薄歌〉云：「人生莫得面皮薄，皮薄一事最不著。心頭才有半分虧，十分面赤害羞辱。」<sup>10</sup>附和友人之作，充滿諧謔趣味，但面薄無法更改，也是個人秉性自白，然而嘉靖 20 年（1541）被劾以「貪污不職」罷黜，<sup>11</sup>貶居於家；朱紱則指為地方勢家豪族，專營不法，<sup>12</sup>迥異於自述內容，殊為奇怪，按覈林希元〈安南功成乞查功補罪以全臣節揭帖〉與〈上巡按二司防倭揭帖〉，<sup>13</sup>原因乃是朝堂政爭，遂遭黜落；原本守土之功，也因家人衝撞，致使挾怨報復，<sup>14</sup>林希元一生所受誣枉難以細數，而文集當中，憂國憂民，輔君、勸

<sup>9</sup> 何丙仲：〈林次崖希元先生年譜〉，收於〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》下冊，頁 709-738。

<sup>10</sup> 〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·面皮薄歌》下冊，卷 17，頁 632。

<sup>11</sup> 〔明〕董倫等修：《明世宗實錄》，收於黃彰健等校勘：《明實錄附校勘記及附錄》第 21 冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965 年），卷 245，頁 4928，「嘉靖二十年正月辛亥條」。

<sup>12</sup> 朱紱〈閱視海防事〉云：「又如考察間住僉事林希元，負才放誕，見事風生，每遇上官行部，則將平素所撰詆毀前官傳記等文一二冊寄覽，自謂獨持清論，實則明示挾制，守土之官，畏而惡之，無如之何。……專造違式大船，假以渡船為名，專運賊贓，并違禁貨物。夫所謂鄉官者，一鄉之望也，仍今肆志狼籍如此，目中亦豈知有官府耶？」按：朱紱文中直言「蓋漳泉地方本盜賊之淵藪，而鄉官渡船又盜賊之羽翼」，偏見由此可見。〔明〕朱紱：《朱中丞覽餘集·閱視海防事》，收於〔明〕陳子龍等選輯：《明經世文編》（北京：中華書局，1962 年）第 3 冊，卷 205，頁 2158。

<sup>13</sup> 〔明〕林希元〈安南功成乞查功補罪以全臣節揭帖〉一文云：「元以不才被論去官，不知所論何事？途遇須知官回自京師者，咸云：『科道諸公謂元平生居官無可議，建議征南亦是至當不易之論。但今非其時，計莫登庸降，本當以腊月至，過期不至，疑是元沮撓。故略彈論以相警，意吏部必不便議罷黜。』已而吏部果議留用，科道諸公甚以為當，不意明徑批『特與閑住』。命下之日，物論驚駭，科道諸公咸共嘆息，追悔莫及。」〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》上冊，卷 6，頁 236。林展認為是毛伯溫等同僚妒忌與排擠，見林展：《羅欽順與學友對陽明學的批判及其時代意涵》（香港：香港理工大學中國文化學系博士論文，2019 年），頁 148。可知此乃安南事牽累的結果。又〈上巡按二司防倭揭帖〉云：「冢宰默泉吳公時為分守，嘉寒家得賊之功，行文府縣賞勞有功之人。彼時寇欲反仇，元遣家人致書求救於都御史朱秋崖。怒家人撞突，既加之罪，不錄家人得賊之功。元由是絕口不言，當世事於今年矣。」〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》上冊，卷 6，頁 231。

<sup>14</sup> 據林希元〈祭何沅溪司寇文〉云：「然予家居被枉於當道，訴於闕下，當路沮焉。先生為予求之者凡十次，始得一行。」〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》下冊，卷 15，頁 581-582。又〈復項甌東屯道書〉云：「自謂平生陰鷲及人最多，宜善報也，乃有流賊之變、朱都之禍，天人之道至是皆反常矣。然強盜突如其來，

學、救災、恤患等，條陳意見；對於內臣、兵亂、倭亂、內憂、外患等，直言批判，忠言讜論，無不思以救正，進退出處之間，以道自持，一秉公理，純乎儒者本色，云：

元平生因不作希世取寵之事，故至今日豈以中道改節乎？昔與張羅峰共仕留都，相與甚厚，屢以大禮相援。元以福薄不足，以致遠辭。是時，未有方、霍二公也。及謫判泗州，張羅峰、桂見山奉詔北上，又親至泗相援。元以既得罪，不可言大事辭。是時，未有致齋、久庵二黃也。使在留都能從羅峰之招，其位當在方、霍之上矣；使在泗州能從張、桂之招，其位當在二黃之上矣。而皆不能，此元不能希世取寵之一驗也。入佐大理，南北五年，遼左兵變，責不在我，隱忍不言，非特免禍且可大升。元以朝廷紀法所在，不能隱忍，犯忌諱而為之，而有廉欽之行。安南之事，舉世所不欲為。元之位卑，又無任大事之責，特以安南本祖宗、中國故事，又有可取之機，故不量彼己，犯眾怒而為之，卒招意外之謗而落仇人之手。使在大理不言遼左之事，當在半洲之列矣；使在欽州不言安南之事，必無今日之禍事。而皆不能，此又元之不能希世取寵之二驗也。夫當此四時，皆可以取大富貴而無禍患，又非有以逼之使為而元皆不為，豈今日失路而反為之耶？<sup>15</sup>

稍一妥協，富貴立取，然而卻堅持到底，林希元充滿程、朱理學本色，其後更經歷倭亂、山賊、佛郎機夷等事變，無不有彌平之策，其眼光絕不僅止於海濱一隅而已，直接觸動王朝興衰，乃至於世界格局，乃是明代由盛轉衰可以觀察的重要指標。然而最後嘉靖 28 年（1549）上〈改正經傳以垂世訓疏〉，為蔡清所改《大學》發聲，結果竟是削去官籍，<sup>16</sup>起復無望，世局之艱，行道之難，原有人力所不能及，然而學行所在，一生以之，理學

---

閩門八十口能脫虎口，又不可謂無天道。朱都之譖，人謂禍且不測，而竟不行，又不可謂無人心。君子所持以為善而無恐者，惟有此耳。」〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》上冊，卷 5，頁 199。

<sup>15</sup> 〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·復京中故人書》上冊，卷 5，頁 176-177。

<sup>16</sup> 《明世宗實錄》載「詔焚其書，下希元於巡按御史問，尋褫其冠帶為民」。至於認為「希元福建同安人，所著書雖間與朱傳不合，自成一家，言多可取者」，顯然只見其跡，未見其延續蔡清，上繼程朱學統之心。〔明〕董倫等修：《明世宗實錄》，卷 368，頁 6584。

之可貴在此，儒學之價值也在此，理成為點檢反省的重點，原不能以得失計較，從而回歸於程、朱理學，標舉蔡清學術，反對陽明心學，成為撰成《四書存疑》重要主軸，辨證學術，救正士風，則又是紛雜世局當中最後諍言。林希元支持反對陽明心學的羅欽順，不僅為《困知記》撰序刻於嶺南，也盛贊著書明道，乃是「千古之人豪」；<sup>17</sup>另外鼓吹閩地學人勇於整治學風，期以阻止陽明心學流布，<sup>18</sup>對於陽明學術深有疑慮，對抗立場十分明顯，歸納其中主張：一方面覺得陽明具有事功，成就不可掩沒；<sup>19</sup>其次，認為陽明所說道理眾說紛紜，辯而終傷和氣，不妨回歸自己身心上用功；<sup>20</sup>而以朱、陸之辯為例，朱熹是百煉之金，象山鍛煉不夠，也仍是金，但今人以銅包金，無法論其真金，所謂「近日紛紛，皆所謂矮人看場者」，<sup>21</sup>說明缺乏相應條件，也就難以究析真相，其中關乎程、朱理學真情實感的體會，雖是指朱、陸問題，實乃對於陽明後學的反駁，則又有明末心學流弊精準的預判，回歸於士林儒風，才是林希元關注重點，清初學人反省明代士人風氣，也可見林希元憂慮深遠，撰成《四書存疑》既是切己檢討，義理深化的成果，<sup>22</sup>對於明代學術新變之際，也有助於提供不同視角的觀察。

<sup>17</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·祭羅冢宰整庵先生文》下冊，卷15，頁575。

<sup>18</sup> [明]林希元：〈與張淨峰提學書〉、〈與張淨峰提學書二〉，[明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》上冊，卷5，頁205-207。

<sup>19</sup> 按：林希元〈祭王陽明總制文〉言其功業世所不能及，學術則「雄智出群，涉獵三教，迄自成家」，[明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·祭羅冢宰整庵先生文》下冊，卷15，頁558。林展認為林希元對陽明事功的稱頌，非但有掩其學術用意，也有寄託安南之議收復故土的隱微心思，見林展：《羅欽順與學友對陽明學的批判及其時代意涵》，頁141-142。然而林希元〈新政大要疏〉第四項「清言路以定國是」直言「王守仁親夷大難，厥功不細。張永、張忠平空掩而取之，又妄獲平民以邀功於時」。[明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·新政大要疏》上冊，卷1，頁17。對於陽明事功的肯定，林希元始終如一。

<sup>20</sup> [明]林希元云：「昔年陽明初講道，一時學士無底輩者群然趨之，或見招。元不惟不從，且力與之辯。然終不能回，或至平日相知反失和氣，此緣無聖賢許大見識、學問故也。後思此，皆無益身心底事，故一切置之，且就自己身心上用功。又十餘年，道理見得，又頗分曉，益見得不必與之辯。」[明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·與林國博論格物大學問疑書》上冊，卷6，頁210-211。

<sup>21</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·與舒國裳修撰同年書二》上冊，卷5，頁168。

<sup>22</sup> 《易經存疑》提要云：「其曰『存疑』者，洪朝選序謂『其存朱子之疑，以羽翼程朱之傳義也。』」[清]紀昀奉敕：《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），卷5，

## 二、閩學宗風

林希元學術自學為多，認為自己生於海濱之地，見聞不廣，頗為遺憾，因此對於前輩學人關注尤深，特別是鄉賢前輩蔡清，認為是「入國朝來理之工者蔡虛齋」，<sup>23</sup>以不能親炙及門為憾，云：

元平生頗有書癖，不幸生長海濱，少不接中州文獻，又遭家多難，年二十一始獲就學。鄉有先正蔡虛齋，竟不及游其門，終身為恨。求師當世洪筆麗藻之士，則不入於理家；談道德者，又空虛詭誕之溺而無用。不得已，求之於心，亦時有見。然知音者希，裁正無人，重以疑惑為心，良亦苦矣。<sup>24</sup>

身處海隅，對於學問求之若渴，然而文章入於詞藻，則缺乏道理；而學術談論道理，卻又入於玄虛，不論是華而不實，或是虛而不實，皆有所偏，均非林希元認取的學術，回歸學術根本，唯有以道學為念，實從經典而回歸於人生，回歸於世道的認取進程，而回歸於聖人經典，實做體驗，一如李侗對於朱熹的提醒。<sup>25</sup>蔡清正是從經典體驗入手，對於蔡清終生尊仰，也才有蔡清為國朝「理之工」的評價。<sup>26</sup>事實上，蔡清生平著作的整理，乃至於與蔡清門人陳琛、王宣等人相互論學，相與為友，都是林希元著力的工作，雖未親炙卻不影響學術理念的傳承，林希元撰〈重刊四書蒙引序〉云：

國朝以經術造士取之，以是尊經也。又胡不聞近世之病經者有三：科舉也、詩文也、道學也。科舉以經義，已則支裂經言，押

---

頁 70。按：林希元〈易經存疑序〉云：「是故昔賢傳注，庸可厚非，今之君子，我未之信也。」〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集》上冊，卷 7，頁 247。則所疑為「今之君子」，而非朱注，其尊朱之立場，則又是閩學要義。

<sup>23</sup> 〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·與吳思齋書》上冊，卷 5，頁 180。

<sup>24</sup> 〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·與王藁谷中丞書》上冊，卷 5，頁 190。

<sup>25</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986 年），卷 104，頁 2620，云：「後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。與他說，李先生只說不是。某卻倒疑李先生理會此未得，再三質問。李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。」

<sup>26</sup> 陳逢源：〈「道統」與「心體」：明代蔡清《四書蒙引》朱學深化與衍異考察〉，《成大中文學報》第 76 期（2022 年 3 月），頁 66-67。

闔時好，其失也市；詩文以紀述，已則遺外經傳，雕鏤枝葉，其失也荒；道學以希聖，已則座塵落故實，空談性解，其失也霸。三者出而經蕪矣。理之於經，譬金之礦，玉之璞，珠之蚌，珊瑚、玳瑁、象犀之生絕域，非穴深山，沉重淵，浮巨海，逾歷百千萬里，犯虎豹、蛟龍之吻而出之，不可以獲。世未有以是求者，願以三者病之，惡乎明？是故明經有術，勇力拔山不能攻其堅，明見萬里不能燭其微，辯駕諸侯不能解其難。退焉若有所怯，訕乎似不能言，疾雷不驚，火不焚，水不溺，紆紆徐徐，握道之樞；勉勉汲汲，循道之則；淵淵默默，守道之極；暗暗昧昧，明道乃會；纖纖剪剪，斯道乃顯。孰能與於斯哉，其吾虛齋夫子乎！予未之能逮也，願與學者勉之。<sup>27</sup>

對於蔡清推崇至極，至於迎合時好的科舉，雕鏤文辭的詩文，以及空談性理的學問，導致士人爭逐功利、華麗，淪於玄虛的結果，皆是為學進路的迷失，分析切中時弊，反省極為深刻。學者唯有從經入手，實理體證，前者為其路徑，後者為其形態，由經學入理學方向，由此可見，而理為經之樞紐，亦可得見。蔡清引導士人省察方向，成為林希元宗奉原則，唯有參透四書義理，洞悉經典奧義，可以明見萬里，處變不驚，明經必須以道為念，必須歷經體證的過程，在「握道」、「循道」、「守道」的堅持中，心念堅定，因緣際會下，斯道乃顯。道是在人生歷練當中成就，絕非憑空揣想、玄虛輕巧可以得之，蔡清實有成績，則又是林希元尊仰原因，《四書存疑》乃是個人追隨成果，具有深入印證與檢證反省內容，云：

願惟寡昧之資，短於聞道。庸致新故雜襲，蕭糧莫分。重以海陬僻居，麗澤寡與，自進獨難。時則有若先正虛齋，橫經授徒，英雋云集。乃以三隅莫反，束脩未行。詎謂天不憖遺，哲人奄逝。爰即墳典自求我師，十載沉思，若將有得。無何宦轍東西，風波蕩析，奚囊舊稿十喪二三。幸視學嶺南，乃克興修舊業，佑啟我生。知我者謂既與斯文，不宜獨善，乃以四子先付梓人。《學》、《庸》甫就，鴻迹忽遷，南北奔馳，遂虛歲月。回盼往業，有似夢中。既而因病在告，乃復搜尋故紙，庸畢前功。

<sup>27</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·重刊四書蒙引序》上冊，卷7，頁242。

《語》、《孟》二疑，以次落稿。覆訊之誚，庸知其免。閉戶之勤，有足多者。門人胡、卞二子，請與《學》、《庸》並刻為全書。或曰世方傳注之病，易簡是宗，奚乃之學？余曰：「是何言與？夫義理玄微，窮之弗盡。故在古聖終日皇皇，有若曰博曰精，切磋深造，類皆繁難，奚其簡易？且六經諸子於今具在，使子舍傳求心，去繁即簡，豈能頓悟？是故陸子之學，智者之過，匪聖人之衷，大道之蠹也。」或聞之曰：「余過矣。」二子喜曰：「旨哉師言！請書以序。」<sup>28</sup>

延續蔡清進路，回歸經典，林希元十年思索，遂有初步成果，提學嶺南時刊刻《大學存疑》與《中庸存疑》，歷經官場波折後，經門人鼓吹續成《論語存疑》、《孟子存疑》，完成《四書存疑》，相對於士風功利、華麗、玄虛的檢討，更集中於「易簡」之學的批判，尤其針對病傳注之繁，而求之於心的進路，認為有違聖賢宏規，有失儒者深造之功，直言為大道之蠹，指為智者之過，林希元《四書存疑》刊刻之後，又續有增補，云：

《四書存疑》，余窗稿也。昔提督嶺南，曾刻《大學》、《中庸》以示諸生，四方學者見而悅之，有不見全書之恨。入丞南大理，士多相從學問，於是金陵胡椿、胡棟、江都卞崧共求《論語》與《學》、《庸》并刻，始為完書。建安王氏取其本，翻刻於書坊，顧字多訛脫，觀者弗便。嗜利之徒見此書之行之遠也，欲刻之而嫌起爭，又於《學》、《庸》編首增入數條，更其名曰「明心」，義既不倫，名亦無謂。予病焉，思有以正之，未得也。廢居林下，不忍自泯沒，爰取舊聞復加溫習。幸天不閉其衷，時有開益，經傳子史頗有論著，此書亦有增改。陽溪詹文用氏既刻予《易疑》於書肆，復請曰：「四書近為葉氏所亂，若以今本與文用刊行，彼當自廢矣。」予喜曰：「此吾志也。」乃與之，因道其故於編端，庸告學者。<sup>29</sup>

<sup>28</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·四書存疑序》上冊，卷7，頁244。

<sup>29</sup> [明]林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·增訂四書存疑序》上冊，卷7，頁245。

《四書存疑》成為坊肆爭刻內容，前後有胡椿、胡棟、卞崧刻本、建安王氏刻本、葉氏刻本，以及陽溪詹文用刻本等，四種刻本均已亡佚，後則有崇禎 8 年（1635）西西山房刻《連理堂重刊四書存疑》，以及清順治 10 年（1653）鍾秉嶽刻《重訂林次崖先生四書存疑》，<sup>30</sup>晚近影印日本國立公文書館藏明刊本《重刊次崖林先生四書存疑》輯入域外漢籍珍本，清楚標示「續補」內容，也更能清楚考察廢居於家的心得，取用最為方便，林希元延續蔡清學術思考，特別留意研治朱學態度，云：

故愚竊取方外之論，而私錄之於此，具其言曰：「異於朱子而不乖乎道，亦朱子之所取也。」最見得到。<sup>31</sup>

此乃援引蔡清《四書蒙引》內容，「方外」乃「方公」之誤，<sup>32</sup>以道為是，義理為尚的精神，展現宗朱而不佞朱的主張，一如對於蔡清說法的檢討，實見其理的訴求，乃是回歸個人體證心得，成為林希元思考重要方式，如林希元《四書存疑》於《大學》「所謂誠其意者」章，云：

《蒙引》曰：「毋自欺，所以誠意也。自慊則意誠矣。」此意似是而非，何也？蓋自慊求快足於己也，即如惡惡臭，如好好色也，如惡惡臭，如好好色，即毋自欺也。毋自欺即誠意也，今以毋自欺為誠意，以自慊為意誠，則一是工夫，一是效驗，成兩意矣。○欺曰自欺，不是瞞人，祇自瞞也。慊曰自慊，但要自家快足，不干別人事也。兩自字雖同意，之所指有不同矣。《蒙引》曰：「欺，自欺也；慊，自慊也。」所以為慎其獨也，知自之為自，則知獨之為獨，卻混作同說了，原來此獨字是指人所不知，己所獨知。言自欺之自，是人所不知，己所獨知，意自慊之自，非人所不知，己所獨知矣，槩為同可乎？<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 徐長生：〈《同安林次崖先生文集》新見刻書史料考〉，《集美大學學報（哲學社會科學版）》第 22 卷第 4 期（2019 年 10 月），頁 24。

<sup>31</sup> 〔明〕林希元著，〔明〕胡椿、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，收於《域外漢籍珍本文庫》編纂委員會編：《域外漢籍珍本文庫·第四輯》經部第 6 冊（重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2014 年），卷 1，頁 402。此書原無標點，以下引文標點為筆者所加。

<sup>32</sup> 〔明〕蔡清著，〔明〕莊煦編：《四書蒙引》，收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第 206 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年），卷 1，頁 35。

<sup>33</sup> 〔明〕林希元著，〔明〕胡椿、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷 1，頁 407-408。

蔡清以毋自欺是誠意，自慊是意誠，採取分解方式詮釋文本，於是分出工夫與效驗，然而林希元批評《蒙引》說法似是而非，全文應該順讀而下，自慊就是快足於己，也就是惡惡臭，好好色，而惡惡臭，好好色出於本性，也就是毋自欺，而毋自欺也就是誠意，解釋誠意的形態，純就工夫的描述，而不是效驗的說明，誠意效驗並不僅止於此；同樣情況，獨是指人所不知而已所獨知，「自欺」與「自慊」是在「慎其獨也」情況下揭示顯豁，但「自」與「獨」概念不能混同，而「自欺」與「自慊」也各有所指，林希元並非全然推翻蔡清詮釋，而是更加重視下手工夫，推敲義理更為細密，釋義更為嚴謹，實證其理的結果，避免工夫與效驗不清，釋義之精進，說理之明快，由此可見。如林希元《四書存疑》於《論語·公冶長篇》「三思而後行」章，云：

《蒙引》曰：「三思者，思已審而復展轉思之無已，非謂三次思量也。」○再思可矣，方其理之未得也，仔細商量，思而得之，是一思也；既而平心易氣，再加仔細商量，若與初間所思底無異，這方是當，這便是再思；若再思與初間所思底不同，須再加商量，則那再思底是一思，第三商量底乃是再思也。《蒙引》曰：「此亦槩言，若理明底人，便思三四番，亦不到得私意起，若魯鈍人思一二番未得到，三四番始得，亦不可知。」然而多思的人，大率流入私意者多，此發聖人言外之意。愚謂聖人此語特為中人言耳。<sup>34</sup>

所謂之「三」只是「展轉思之」，不必拘執於三次，同樣情況，義理精熟，心體澄明，也不見得思之再三就會私意起，而有些魯鈍之人，思之再思，也是很正常的事，蔡清釋義圓融通透，林希元以此乃是發聖人言外之意，也說明孔子乃是針對中人而言，全然掌握文本旨趣，留意由思而行的關係，學者思而得之，即是一思，平心易氣，仔細思量，便是再思，兩者無異便是得當，如未得當，則再仔細思量，而此也仍是再思，唯求心之得理，符合林希元無所迴忌，以理而行的性格，以及實踐而得之的主張，林希元《四書存疑》於《論語·子路篇》「居處恭」章，云：

<sup>34</sup> [明]林希元著，[明]胡樁、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷4，頁493。

理無往而不在，居處有居處之理，執事有執事之理，與人有與人之理，恭敬忠則心存而理以得，所以為仁。《蒙引》曰：「隨在而盡其理。」恐未是，蓋恭、敬、忠未是理，乃所以求理者也。○恭敬並言，則恭主容，敬之事，若單言恭則該得敬篤，恭而天下平是也；單言敬則該得恭，修己以敬是也。○居處不可專指，靜是就一身上說，如曰所居而安，何止是靜，只是人之置其身便是如與人交接時，此身也要安頓得好，這便是居處也，故以恭言之。……居處恭，則一身動靜皆由於禮矣；執事敬，則事事皆得其理矣，與人忠則待人不失其道矣。故曰心存而理得，雖之夷狄不可棄，猶云能行五者於天下，曰夷狄舉重以見輕也，夷狄且然，況中國乎！<sup>35</sup>

相對於蔡清以理而行，隨所在而盡其理，理則在我，林希元釋義更密，推究更細，所謂之理出於相應原則，是在處居恭、執事敬所得的結果，理並非心中權擱放著的理，而是隨事而盡心，行事歷練，實踐成就後心中所獲得的體證，所謂心存而理得，是一身動靜皆由於禮，也是事事皆得其理，是人不失其道所獲得的結果，所謂之理並非懸空虛浮的存在，而是歷練當中始終堅持的方式，而終能在心中獲得理之澄朗的感受，強調道德實踐，回歸於心中體證，蔡清指引方向，林希元於實踐當中得之，觀察更為具體，釋義更為周衍，閩學於事中見理的進路，由此可見。然而必須澄清，所謂「居處有居處之理，執事有執事之理，與人有與人之理」，並非理之為外，各有其理，而是心存恭敬而得其理，由分殊以見理一，而分殊以見理一，正是道南一脈的學術心法，也是閩學要義所在，<sup>36</sup>林希元《四書存疑》於《孟子·離婁下》「博學而詳說」章，云：

天下之理，自一而散之萬，雖萬而本於一，自其萬而觀之，但見殊途百慮，萬乎不同；自其一而觀之，則萬物之理即一物之理，

<sup>35</sup> [明]林希元著，[明]胡椿、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷6，頁555。

<sup>36</sup> 按：朱熹《延平答問》載錄許多訊息，牟宗三先生歸納李侗開示有四，分別為「默坐澄心，體認天理」、「洒然自得，冰解凍釋」、「即身以求，不事講解」、「理一分殊，始終條理」。見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1996年）第3冊，頁4。錢穆先生歸納朱熹獲之於延平者有三：一是須於日用人生上融會，一是須看古聖經義，又一為理一分殊，所難不在理一處，乃在分殊處。見錢穆：《朱子新學案》第3冊（臺北：三民書局，1982年），頁35。

無不同也。故仰觀於天，日月星辰，雨風雷露之類，其理不同，而為天之理一也。俯察於地，水火土石，南北高深之類，其理不同，而為地之理一也。中觀於人，君臣父子，夫婦長幼朋友之類，其理不同，而為人之理一也。合天地人之理而觀之，三才之理不同，太極之理一也。學必到能說約處，方是到，然非揣摩億度而能為此說也，必銖而積、寸而累，待夫功深力到之後，一旦豁然融會貫通，有以見夫天下之理本無二，然後見之言也，得統宗會元之妙，無繁瑣支離之病，若夫子曰吾道一以貫之，周子曰五行一陰陽，陰陽一太極，朱子曰聖人之心渾然一理，泛應曲當，當此真能說約者也。博學詳說是銖積寸累之功，所以造夫融會貫通之地也。……學到能說約時，六經只是一理，非但六經，《學》、《庸》、《論》、《孟》只是此理，非但四子，子史百家之不背於道者，皆此理也。《蒙引》引東海有君子出焉，得一部《大學》而深造實踐之，固成箇聖人一段，正是此意。<sup>37</sup>

按，蔡清《四書蒙引》云：「聖賢道理只是一貫，且如東海有君子出焉，得一部《大學》而深造實踐之，固成箇聖人也。西海有君子出焉，得一部《中庸》而深造實踐之，亦成箇聖人也。又南海有君子出焉，得一部《論語》而深造實踐之，亦能成箇聖人也。又北海有君子出焉，得一部《孟子》而深造實踐之，亦能成箇聖人也。」<sup>38</sup>這些文字承自象山心學宣言而來，<sup>39</sup>東、西、南、北異域殊方，君子以《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》深造而實踐之，蔡清並不是調和朱、陸，而是標出朱熹四書學價值，強調經典可以成就聖人，道德必須於修養中落實，林希元歷數孔子、周敦頤、朱熹而及蔡清，皆是真到說約處，也都是力到功深後的有見之言，由博反約必須是心中實有其見，也才能真正萬殊歸於一理，工夫為要，由此可見，為學篤實，亦可得見。林希元《四書存疑》於《論語·憲問篇》「君子上達」章，云：

<sup>37</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷10，頁679-680。

<sup>38</sup> [明]蔡清著，[明]莊煦編：《四書蒙引》，卷12，頁581。

<sup>39</sup> [宋]陸九淵著，[明]王宗沐編：《陸象山全集》（臺北：世界書局，1959年），卷36，頁316-317。

《蒙引》「君子循天理，天理本自高明，故日進乎高明，小人徇人欲，人欲本自汙下，故日究乎汙下」。此說覺未切，曰日進高明，日究汙下，都是日新不已，意不是死殺。譬如登山，日進高明，是一步高過一步；如入谷，日汙下，是一步低似一步。自一事之善，積而十事，自十而百而千而萬，一節高一節去，此日進高明也。自一事之惡，積十事而百而千而萬，一節低一節來，此日究汙下也。若曰天理本自高明，人欲本自汙下，一下便了，不見上達下達，日進日究意。<sup>40</sup>

「天理」並不是懸空的存在，「人欲」也不一定是究極汙下，道德並不是別出一個境界，而是君子日日踐行的結果，重點在於一步高過一步，日進不已的工夫，實踐而得之進路，成為林希元特別留意之處，從而修正並補充蔡清說法，從工夫而達本體也就更為清楚明白。

### 三、心體觀察

儒學必須在工夫中成就，回歸於心體修養，心為工夫所在，蔡清以動靜，動不失其靜，拈出「虛」之一字，以「虛齋」為號，黃宗羲《明儒學案》錄其語「人心本是萬里之府，惟虛則無障礙」、「蓋居嘗一念及靜字，猶覺有待於掃去煩囂之意，唯念個虛字，則自覺便安」，<sup>41</sup>在動靜體驗當中，由靜悟虛，「虛靜」容易讓人以為是道家工夫，然而相對於道家回歸自然，蔡清乃是觀察心念之起，究析意念之動，純乎心體體察，必須視為儒學修養工夫。「靜」原就宋代理學家重視的修養方式，「靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象」心法，更是朱熹承李侗一脈的道南指訣，<sup>42</sup>朱熹《大學章句》即以「虛靈不昧，以具眾理而應萬事者」來解釋明德，<sup>43</sup>更為「靜」到「虛」提供指引的方向，心體是湛然虛明，鑑空衡平樣態，唯有虛與靜才能應之無失，成為林希元思考的重點，《四書存疑》於《大學》「明明德」章云：

<sup>40</sup> [明]林希元著，[明]胡樵、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷6，頁563-564。

<sup>41</sup> [清]黃宗羲：《明儒學案·諸儒學案上四》，卷46，頁1098-1099。

<sup>42</sup> 陳逢源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程〉，《融鑄與「進程」：朱熹四書章句集注之歷史思維》（臺北：政大出版社，2013年），頁192-194。

<sup>43</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注·大學章句》（臺北：長安出版社，1991年），頁3。

《章句》「人之所得乎天」解德字，「虛靈不昧」解明字，具眾理，應萬事是貼人之所得乎天句，蓋舉明德體用之全而言也。○《蒙引》云「心惟虛則靈」亦是，但以虛靈分體用，恐未是。蓋心列於臟腑，所以獨靈者，以其虛也，不但人靈，獸亦然，但其靈有限爾。故曰「惟虛則靈」亦是，但欲以是分體用，吾見虛裡未嘗無用，靈裡未嘗無體。竊恐體用未免於強分，殆非所以語人心本體之妙也。<sup>44</sup>

「虛」是了解心體最關鍵處，心因虛而靈，然而相較於蔡清強調「虛靈二字有動靜體用之分」，<sup>45</sup>林希元認為虛靈是整體，是人所得乎天，以應萬事的形態，虛未嘗無用，靈未嘗無體，並不能分別體用，「虛靈」是人得之於天而具於心的情況，兩者是相互支持的關係，兼及動靜，不可分割，唯有事理昭著，才能明其明德，續補又有進一步說明，云：

故具眾理應萬事只在人之所得乎天，內虛靈不昧是他本體如此，所以謂之明德，要只是箇心爾。心惟虛靈不昧，所以能承受許多道理，又能發出來應事，其他臟腑則不能矣。其靈又本於虛，但不可把虛靈分體用動靜，又不可謂靈具眾理，靈應萬事，為何？蓋虛靈雖有兩樣，卻不可作兩時看，其靜時未嘗不靈；其動時未嘗不虛，曰心官至靈，何止言動，是靜亦有靈也；曰以虛受，人是動亦本於虛也，何止是靜，又具能應，是一串事，乃為分屬虛靈，未免分裂破碎。<sup>46</sup>

明德在心，心體虛靈，靈本於虛，由虛而靈，虛靈是心具明德的證明，本體虛靈不昧，所以可以具眾理、應萬事，承受許多道理，發以應事，靜時未嘗不靈，動時未嘗不虛，所以虛靈是整體性存在，超乎動靜，不能分別體用，破裂看待。以「虛靈」了解心體，更能清楚心官功能，蔡清拈出「虛」之為要，林希元重視「虛靈」一體，從虛靜轉為虛靈，概念更為清楚，避免落入道家玄虛的誤解，也有更為清楚的操持之道，林希元《四書存疑》於《大學》「脩身在正其心」章云：

<sup>44</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁393。

<sup>45</sup> [明]蔡清著，[明]莊煦編：《四書蒙引》，卷1，頁30。

<sup>46</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁393-394。

忿懣、恐懼、好樂、憂患四者，皆心之用而人所不能無者，但要  
以虛待之，無以為之先，則虛靈之天，隨感而應，喜怒、憂懼各  
中其則，而不失其本然之正矣。苟不能虛以待之，而四者或先有  
於胸中，則虛明之體，為其所累，當其應物之時，都是這私意發  
出，喜怒哀樂必失其當然之則，而心不得其正矣！故以虛心應  
物，則物物皆順道；以私心應物，則物物皆失則，甚矣！有所之  
為心害也，此《易》所以貴於虛貞也。<sup>47</sup>

心體虛而有待，則能隨感而應，各中其則；相反如果心體不虛，難免私意  
發出，喜怒哀樂失其則，心不得其正，最終有害於心，虛是心體操持關鍵，  
湛然虛明，鑑空衡平，才能體察天理流行，以虛應物成為心體修養首要條  
件，從而深致贊嘆，《四書存疑》於《大學》「明明德」章云：

聖人情順萬事而無情其用，不亦虛乎！心官至靈，其體不亦虛  
乎！且曰惟人也得其秀而最靈。又曰人心之靈，莫不有知，不成  
專言用，故曰虛靈，不可分體用者此也。<sup>48</sup>

人得五行之秀氣，人心之靈，莫不有知，然而聖人以虛應事，心官以虛而  
靈，虛乃成德關鍵，對於心體描繪，來自於修養的觀察，強調「虛靈」意  
義，則又有提醒心體形態的作用，云：

蓋人之臟腑，惟心居中最貴而獨虛，血氣周流於一身，皆統會於  
是。人得此氣以有生，必有箇清爽處，其精英則盡萃於是，此心  
所以獨靈於諸臟，又能管轄乎臟腑肢骸也。理氣不相雜，氣之精  
英在是，則許多道理亦皆在是；理無計度無營，為氣則有計度有  
營，為凡理之承載敷施，皆氣為之，故心也者，理氣之會，神靈  
之物，一身之主，萬事之綱也。<sup>49</sup>

所得乎天者理也，所以得之者氣也，心兼有理氣，為理氣之會，心雖是氣，  
但理未消失，而且由於精英盡萃，其體虛靈，所以為神靈之物，一身之主，  
萬事之綱，臟腑之中最貴而獨虛，人血氣的中樞，心做為修養關鍵並無疑  
義，然而在氣的驅動下，展現不同的形態，云：

<sup>47</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁408。

<sup>48</sup> 同上註，頁393。

<sup>49</sup> 同上註，頁394。

自心之念慮言則曰意，自心之嚮往言則曰志，自心之具此理以生言則曰性，自心之得此理以為性言則曰德，自性之動則曰情，自情之能動則曰才，曰意、曰志，皆從心也，曰情、曰才皆從德性也，要皆氣之為也。故性情之寂感，氣之動靜也；心之善惡，氣之清濁美惡也；才之優劣，氣之強弱也，人之不能盡其性情才德者皆氣之為，而物欲之蔽則緣氣而生也。<sup>50</sup>

心既是道德善惡之原，從心出有意、有志，從心之本具有性、有德，自性之動而為情，自情之能動而為才，在氣的驅動之下，性、情、才、德有不同的展現，形成人紛雜萬端、參差不齊的形態，至於物欲之蔽，也是緣氣而出的結果，心為關鍵由此得見，層次複雜亦可得知。心由氣而及理，統有情性，理、氣不離，卻也不雜，所以學者重點在撤其拘，去其蔽，反其本而復其初，從而明德可以得明，因此在紛雜氣中，林希元留意心體發動要究其所發而明之，此為儒學修養要義所在，云：

本體之明未嘗息，謂自有發見時也，見孺子入井而惻怛之類，可見當因其所發而遂明之，此是朱子教人下手用功處，此意本《中庸》：「其次致曲。」孟子曰：「凡有四端於我者，知皆擴而充之來。」<sup>51</sup>

心的修養與操持，必須從氣之紛雜中，得見理之純粹，然而心在發見時最容易得見本體之明，也最容易入手，至於為何人有參差，心會有蔽，則因為氣稟所拘，云：

陳北溪曰陰陽五行七者夾雜，便是參差不齊，所以人隨所稟，便有許多般樣，有一等人，非常剛烈，是值陽多；有一等人，極是軟弱，是值陰氣多，有人躁暴忿戾，又值陽氣之惡者，有狡譎奸險，此又值陰氣之惡者，不是陰陽氣本惡，只是分合轉移，齊不齊便自然成駁雜善惡爾。○程、張以前無人說氣稟，孟子曰：「人之可使為不善，其性亦猶是也。」又曰：「非天降才爾殊也，所以陷溺其心者然也。」皆是說人欲之蔽，氣稟之偏，起於程、張，所以有功於萬世。<sup>52</sup>

<sup>50</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁393。

<sup>51</sup> 同上註，頁395。

<sup>52</sup> 同上註，頁394。

由氣言氣稟，更能解釋人之不齊，以及人欲之蔽，從張載、二程所以提出，到陳淳所以理解，遂有理氣影響更為清楚的內容，重點不僅是惡何以存在，而是人所以未能明德原因，修養的工夫在於克服氣稟之偏，心成為修養的關鍵，在道德本體當中，林希元辨析既密，工夫明快，《四書存疑》於《大學》「欲正其心者」章云：

心是酬酢萬變之主，意是心之發謀造慮處，正心是日用酬酢工夫，誠意是立心為人之始，人必立心做好人了，然後此心酬酢萬變，可求當理而使之正，若立心不做好人，全體是私意，則日用酬酢皆從私意上發出，更何理會正心，此欲正其心者，所以必先誠其意，意不誠而能正心者，未之有也。<sup>53</sup>

釐清心與意之間，心之為主，而立心做好人，求當理而行，為首要前提，相對於此，續補當中直言「心是本體」，云：

心是本體，渾全之物，有動靜；意是心發作，欲做事處，乃是動，卻是有心之動，不是無心，無心乃情也。正心是心之應物得其當，誠意是發心真實要為善，惟其實要為善，則此心都在義理上了，日間應接，始可隨事求理，使得其當。若不真實要為善，則此心全在物欲上，如何使他應接當理，緣應接不當理，只是喜怒憂懼之發，不得其當，卻非惡也。<sup>54</sup>

所謂「做好人」乃是「實要為善，則此心都在義理上」，如此隨事求理，理無不當，以心為本體的主張更為明確，而將動靜納入，心體觀察是在修養的進路中完成，日用之間，實踐得之的進路，成為義理詮釋的內容，展現實證其事的精神，虛之以待，以求其正的方式，對於心體運作，也就饒有分判，《四書存疑》於《大學》「脩身在正其心」章云：

心本虛物，若未至而預期之，既至而偏主之，既往而凝滯之，三者有一焉，是所謂有所皆能為心之累，而心所以不得其正也。或曰預期偏主，一在應事之先，一在應事之時，謂之有所是矣，凝

<sup>53</sup> [明]林希元著，[明]胡椿、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁399。

<sup>54</sup> 同上註，頁399。

滯又在應事之後，謂之有所可乎？曰凝滯於應事之後，又所以為後事之先，而後心之所以不得其正，亦緣於此也。<sup>55</sup>

原本欲動情勝，心不得其正，轉而以心無所累來思考，未至而預期，既至而偏主，既往而凝滯，皆為心之累，所以不得其正，然而心與物接，豈有不預期，也很難不凝滯，原本心思而慮的過程，原就有預期、決斷、反思檢討階段，《大學》：「身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。」朱注：「蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。」<sup>56</sup>檢討忿懣、恐懼、好樂、憂患不得其正的原因，是指心思澄朗，情緒不能影響心思，心才能為正，朱注顯然才是正解，林希元以虛而無累為正，顯然已失其旨，然而以「虛」為宗旨，強調心體虛而有待，力求心無所累，重視心體操持始終如一，則又是延續蔡清思考的結果，也符合林希元一生以理而行，狷介而守，迭遭困厄卻仍直言進諫的性格，然而心體澄明，起心動念之際，人所不聞不睹，操持也就特別重要，《四書存疑》於《中庸》「莫見乎隱」章云：

夫道不可離於須臾，君子自所睹所聞，以至不睹不聞，固無所不用其謹矣。若夫方寸之中，是為暗處一念之發，是為細事，是乃不睹不聞之終，所睹所聞之始，所謂天理固當發見，人欲亦萌乎其間時也，此正理欲分界，善善惡惡開頭，尤其是緊關去處，君子雖云無所不用其謹，於此若不更加詳慎，則前面雖有許多存養工夫，未免盡棄；後面雖欲用許多存省工夫，亦無及矣。故子思上文既說戒懼，於此復說謹獨，又是就其中特揭切要工夫，以示人要不出乎上文戒慎恐懼之外也，謹獨工夫只是就一念萌動處體察，不得放過，看是天理、是人欲，是天理便從此保養擴充將去，是人欲便從此遏絕了。觀此則謹獨含省察存養克治在內，言省察者，以其尤切耳。不睹不聞是時事物未接，己不得而知也；莫見莫顯是時事物方接，己得而知人不得而知也。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁409。

<sup>56</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁8。

<sup>57</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷2，頁421。

方寸之中，一念之發，天理人欲將萌之際，扼人欲之將萌，循天理保養擴充，因此心念之起，成為用功之處，在與物未接，不睹不聞之時戒懼，在事物方接，人所不知時謹獨，力求省察存養克治工夫的完成，心念辨析精細，重視體證修養，務求實下工夫，由此可見，反映林希元修養工夫的思考，因此相對於過往分出動靜，分屬存養與省察，也就有不同意見，云：

夫道具於心而該動靜，方其靜也，事物未接，思慮未萌，天真湛若，物欲不生，雖鬼神有莫窺其際者，道何離之有，惟其動也，外物一接，思慮亦萌，天理固然發見，人欲或萌乎其間，而斯道之離，多在此時。君子體道之功，固無時無處不致其謹，而於此則尤當用力處也。《大學》所謂「意」，周子所謂「幾」，即是此處。○此處從來人都說作靜而存養，動而省察，愚獨不然，按上言道不可須臾離，則是無時不當戒謹恐懼也，獨以為靜可乎？下言謹獨方是隱微處致察，都未說道顯處也，槩以為動察可乎？《章句》只說存養省察，都無動靜，多少穩當。<sup>58</sup>

相對於靜而存養，動而省察的工夫，林希元認為道無所不在，君子體道之功，也應是無時無處不在，通貫而行的工夫，兩者是相輔相成，並無所謂存養與省察兩分情況，分出動靜並不能強化修養的進行，云：

看來存養省察二者亦要並行，存養就要省察，專靠一邊不得，不存養則此心有時而放逸，存養而不省察，則此心放而不自知。先儒謂存養為主人，省察是奴僕，正是此意思，此以謹獨為省察亦是，只就隱微一時而言耳，要之學者一日十二時，皆須點檢身心，不得一時放過也。○按：存養二字本《孟子》「存其心，養其性，所以事天也」，後人因此便說箇存養。然孟子之言，存心養性，本該動靜也，今用其言，乃專主靜時說可乎？《論語》：「君子無終食之間違仁。」總註觀之其曰：「取舍之分明，然後後存養之功密，存養之功密，則取舍之分益明矣。」終食、造次、顛沛不違仁，皆謂之存養，則存養不可以靜言更明白矣。按：愚此說在《章句》、《或問》自明白，人都不察耳。《章句》：「君子之心，常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽。」夫日常存敬畏，雖不

<sup>58</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷2，頁421。

見聞亦不敢忽，可見君子戒懼之功，又不特在於不睹不聞。《或問》曰：「先言道不可離，而君子必戒謹恐懼乎其所不睹不聞者，所以言道之無所不在，無時不然。學者當無須臾毫忽之不謹而周防之，以全其本然之體也。」夫曰當無須臾毫髮之不謹，則又何嘗偏主不睹不聞言哉，即此觀之，則戒懼不可專主靜也，尤了然矣。<sup>59</sup>

林希元檢覈原典文字，分判心體操作，強調動靜之分，並不適合用以說明存養、省察功夫的屬性，回歸於心念之動，應該是時時存養，事事省察，存養時即省察，省察時即存養，結合存養與省察，才能切中修養內涵，以及心體操持方式，道既是君子的堅持，無終食之間違仁，常存敬懼，雖不見不聞也不敢輕忽，無須與毫髮之不謹，用心所在，乃是確保工夫的純粹與貫徹，強化君子以道自持的信念，就其修養目的而言，更為明確清楚，也更容易操作。至於動、靜分屬之工夫，修養分為兩截，林希元認為是後人誤讀的結果，云：

看來兩節人之所以分動靜者，是緣致中和條，《章句》：「自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而大本之立益以固。」句差來，不知彼之言固有所因，豈可緣彼而遂錯認此也，何也？戒懼乎不睹不聞，則所睹所聞可知也，君子慎獨者，戒懼乎所睹所聞之初，而在所不睹不聞之內也，必特言者，揭其要以示人也。《章句》自戒懼而約之，自謹獨而精之兩段，是截戒懼乎不睹不聞以屬致中，截戒慎乎所睹所聞以屬致和，既欲中截以分屬，則當自靜之發動之始處截，故一則曰自戒懼而約之，一則曰自謹獨而精之，自戒懼而約之，此截戒懼乎其所不睹不聞以屬致中也，自謹獨而精之，此截自謹獨而精之以屬致和也。或者緣此遂以戒懼為靜時工夫，謹獨為動時工夫，是不悟傳註立言之旨，遂將正經大義錯解也，甚矣！讀書之難也。<sup>60</sup>

林希元認為動靜之分乃是誤讀《中庸章句》內容的結果，從戒懼而約之，以至於至靜之中，錯誤聯想到戒懼是靜時工夫，謹獨為動時工夫，然而兩

<sup>59</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷2，頁421-422。

<sup>60</sup> 同上註，頁422。

者並非並列對立，而是疊加關係，動是在靜的基礎上完成，戒懼以約之，極其中之大本，循此謹獨而精之，以致其和，工夫並非兩截，而是融通的結果，存養與省察也是同樣情形，此一進路符合朱熹融「靜」於「敬」的思考，<sup>61</sup>也反映心體操持的實證心得。《四書存疑》於《孟子·盡心上》「盡其心者」章云：

存心工夫兼動靜，靜亦定，動亦定是也。養性亦兼動靜，或謂如此則靜時存心就該得養性矣。愚謂尚明毫釐之差，蓋應事接物，順其性而不害，是動養也；事物未感守其理而不失，是靜養也，心以知覺言，性以理言。<sup>62</sup>

存心兼有動靜，養性也兼動靜，靜是守理而不失，動是順性而不害，動靜是心應事與未感的狀態，並不是心分為兩層，工夫因之有異。林希元以實證其事的方式，反映在心體的觀察，得見存心養性，動靜一如的主張。

#### 四、反駁陽明

林希元延續蔡清自省進路，心是修養關鍵之處，也是實有其感的存在，操持存養，體會既深，對於心體饒有觀察，《四書存疑》於《論語·先進篇》「仲弓問仁」章續補云：

問心德何如？德者，得也。謂得乎天之理也，理在天地間，未屬人，只謂之理，及氣聚成形而人生焉，此理具於人，方謂之德，言為人所得也。理具於人，具於心也。心如何具是理，理氣在天地間，原不相離，氣聚成形則理在其中，心雖是氣凝成形質，然有不滯形質者在，最為神妙，出入變化不測，是蓋人一身之氣精英總會處，氣雖充滿於人身，然精英則總會在心，此是形質之心，其精英便有靈覺，其總會在心，便四肢而百骸無不管攝，故人之身，此精英之心實主之，人身患瘡□而覺痛癢者，氣之支流受病，其總會精英覺之也；人風顛不省事而猶生活者，氣雖在風痰蔽心失其精英也，此可以觀心矣。而理不外乎此，其精英中主宰運用正當恰好，無偏曲邪僻處便是理。理無形而妙乎形，不離乎氣亦不離乎氣，最微妙難認，所以漢唐諸儒少認得及，至宋

<sup>61</sup> 陳逢源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程〉，頁 207。

<sup>62</sup> 〔明〕林希元著，〔明〕胡樞、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷 12，頁 721。

儒方認得，然說得不十分了了，緣這理為所得則謂之德，人生有心，會氣之精英而含這理，故謂之心德。<sup>63</sup>

心具理而非即是理，人心雖然是氣，但卻是氣之精英，心統性情，理氣不離，理具於心即為德，林希元以「精英」保證氣有向上的契機，心有靈覺，也就無所謂存有不活動問題。就道德而言，心是修養用功之處，精英主宰運用正當恰好，無偏曲邪僻之處，理也就豁然呈現，理無形而妙乎形，不離乎氣也不雜乎氣，微妙難認，卻始終存在，因此就人而言，心為關鍵，人生有心，會氣之精英而含理，於此稱為心德，云：

理在氣中，原不是有箇物，只是氣做出好的便是理，然不是待做出方有這道理，原是有此物在其中，故做出如此，故曰：「沖漠無朕之中，萬象森然已備。」……曰人之一心，會氣之精英而含這理，然氣有為而理無為，心之靈覺寂感，皆氣之微，故曰人心妙不測，出入乘氣，機心妙不測，最難靜定，馳騁奔放，更無一時寧息。先儒謂如懸鏡空中，無物不入其中，又謂如水翻車，正謂此也。且如在此看書寫字，未到幾行，未能幾字，心已走了，況他時乎！心既馳騁奔放，則私欲就縱肆，此理為昏昧抑塞，不能昭著流行，理不昭著流行，則德亡矣。如何心既馳騁奔放，雖未必逐於欲，然即其身在此而心馳，亦所謂雖無邪心，苟不得正舉皆妄也，況又逐於耳目口鼻四肢之欲，不可止乎，此是心放則欲肆，欲肆則理亡，理亡即德亡也。敬便是把持這心底方法，能敬則把持得心在這裡，心在這裡則靜亦定，動亦定，隨所遇而心皆在，更不容馳逐於外，視必明，聽必聰，貌必恭，言必從，耳目四肢之欲亦無自而生，故曰私意無所容，私意無所容，則此心主宰運用皆是這理昭著流行，這理昭著流行，則心德全矣。<sup>64</sup>

理在氣中，由氣見理，然而必須澄清，並不是氣做出理來，而是理原就在氣中，缺乏氣的了解，理也就無所著落，缺乏理的認識，氣也就沒有方向，心中得見理氣不雜、不離，理氣相互證成，心德才能得全。林希元特別留意心為修養關鍵，敬為入手工夫，心如果無法把持，奔馳走作，不僅難有

<sup>63</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷6，頁541-542。

<sup>64</sup> 同上註，頁542。

正舉，甚至私意既起，私欲乘之，最終則理亡德亡。必須清楚了解心中之理成為心德，心德在天理昭著當中得見，然而心不等同於理，理也不等同於德，理在心中，其中有複雜體證過程，無理則無德，德是心在敬定當中實感天理流行的結果。至於陽明認為理乃是求之外的看法，乃是對於朱學的誤解，《四書存疑》於《大學》「在止於至善」章，云：

《傳習錄》非朱註於事事物物上求至善，卻是義外也。不知其所謂求，是如求柴、求米之於外也，抑求之於心乎？若朱子是說求之於外，則謂之義外可也，若朱子未嘗說求之於外，烏可以是言為義外哉？<sup>65</sup>

朱熹求善於外，是義外、歧出之學，只是說法既非出自朱熹之口，批評顯然出於個人誤解，未能深究朱熹學術也就難有真正的對話，林希元從根源上斷開，具有邏輯層面上澄清作用，指出爭議核心所在，必須回歸於朱學本身。事實上，這也是陽明思考的方向，<sup>66</sup>續補則有進一步的釐清，云：

《傳習錄》非朱註，謂於事事物物上求至善，卻是義外也，至善是心之本體，又曰至善只是求諸心，心即理也，此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分，以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁，只在此心去人欲存天理上用功便是。據其說止至善，只是去人欲存天理，不可說於事事物物上講求，蓋恐落於義外也。不知若不講求，將有錯認人欲作天理，若申生之死孝、子路之死忠者，豈可不講求；而此理只求之於心，亦不能為義外也，又謂要此心純乎天理之極，非有

<sup>65</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁396。

<sup>66</sup> 「於事事物物上求至善，卻是義外也」見於[明]王守仁講，[明]徐愛錄：《傳習錄上》，收於[明]王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷1，頁2。語錄之後附錄〈朱子晚年定論〉，篇首云：「〈定論〉首刻於南、贛。朱子病目靜久，忽悟聖學之淵藪，乃大悔中年註述誤己誤人，遍告同志。師聞之，喜已學與晦翁同，手錄一卷，門人刻行之。自是為朱子論異同者寡矣。師曰：『無意中得此一助！』隆慶王申，此峰謝君延傑刻師《全書》，命刻〈定論〉附〈語錄〉後，見師之學與朱子無相謬戾，則千古正學同一源矣。」[明]王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，卷3，頁127。回歸於朱學方向想法相同，但方式截然不同。

學問、思辨之功，將不免於毫釐之差，千里之謬。又曰須有學問  
思辨之功，依舊是講求也，不知如何又如此說，豈不自相矛盾。<sup>67</sup>

陽明主張理求之於心，避免支離之病，不可於事事物物講求；卻又主張心極乎天理之極必須要有學問、思辨之功，前者強調圓頓直截，當下朗現，即本體即工夫，後者又認為要有修養，要有講求，有工夫才有本體，本體與工夫之間，說法游移，立場已然矛盾，又云：

其謂心即理，又心即性，及朱子說人為學分心與理，未免為二，亦不是。夫心與性尚有分，謂心為虛靈知覺斷不可，此可以見心理之別矣，性是心所具之理，故曰心統性情，豈可謂心即性，子曰：「回也，三月不違仁。」仁即性，曰「心不違仁」，是心與性固有分矣。○又陽明謂於事事物物上求至善是義外，是失記萬物皆備於我，天生烝民，有物有則，民之秉彝之說也，物備於我，則格物於我物則秉彝，則格物於秉彝，安得為義外乎？<sup>68</sup>

陽明以心即理，心即性，林希元重申朱熹心統性情，心性有分的看法，心中有理為德，但心不等同於理，心達於理是有條件也有歷程，是在虛靈持敬當中，實感天理流行的結果。其次，回歸於原典，不論是《論語·雍也篇》「回也，其心三月不違仁」，<sup>69</sup>心與性有分；抑或《孟子·告子上》引《詩·大雅·烝民》，<sup>70</sup>所謂之事事物物，實指備於我心的物則秉彝，格物是格心之秉彝，是在日用之間、事事物物歷練結果，並不存在義外問題，陽明無階次的看法，既非朱熹主張，也不符合經文旨趣，從邏輯根源、推證立場，乃至於原文內容，顯然有扭曲與錯解之處。林希元宗主朱學一脈，對於陽明心學難以相應，不難了解，《四書存疑》於《大學》「致知在格物」章，云：

這物字所該極廣，後面齊家、治國、平天下許多事物，皆在這一物字內。或曰：「物在外，知在心，曰致知在格物得無義外，若陽明所論乎！」曰：「物雖在外，其理則具於吾心，所以說萬物皆備於我。」又曰：「中者天下之大本，皆以心具萬物之理言也。心具

<sup>67</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁396。

<sup>68</sup> 同上註，頁396-397。

<sup>69</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注·論語集注·雍也篇》，卷3，頁86。

<sup>70</sup> [宋]朱熹：《四書章句集注·孟子集注·告子上》，卷11，頁329。

物理，有不能知者，蔽於氣稟爾，氣稟雖蔽，而知依舊在。格物致知是窮極物理，還復這知，雖云格物，然是格之於內，不是格之於外，不是格之於外者，物雖在外，其理則具於吾心故也，所以致知在格物，不是求之於外，陽明謂是義外，蓋未了此也。」<sup>71</sup>

如果能夠了解「物」之所指，也就能夠清楚分歧的原因，所謂之「物」並不僅止於外在事事物物，而是齊家、治國、平天下諸多事物，心體虛靈，兼有性情，可以具眾理、應萬事，承受許多道理，日用之間歷練與體證之下，心中所得天理流行澄朗的心知結果，理既具於吾心，萬物皆備於我，所以格物並不是求之於外，而是反求諸己，格之於內的工夫。物既非外在之物，也就無所謂無法窮究問題，陽明重視「心體」卻不了解心體虛靈，<sup>72</sup>對於「物」的理解也就視之為外，無法領會心具眾理，有物有則之內，對於「物」詮釋的偏失，也就產生後續許多誤解，衍生知行問題，云：

按：知行工夫要隨事理會，如今日知得這一事，就要行這事；知得那一事，就要行那事，不是說纔知得一事，姑停卻待眾理盡知，然後誠意、正心、修身也。故朱子云：「《大學》之書，雖以格物致知為用力之始，然非謂初不涵養踐履，而直從其事於此也。」又非謂物未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不修，家可以不齊也。若必俟知至而後可行，則夫事親從兄，承上接下，乃人生之所不能一日廢者，豈可謂吾知未至而暫輟以俟其至而後行哉！朱子此說，發前人所未發，嘗見陽明之徒非朱子〈致知補傳〉云：必待豁然貫通地位，然後誠意則有白首不及為之患，正為不知此語，妄生譏誚。<sup>73</sup>

朱熹以心體綜納萬有，強調隨事理會，以求得見澄明之理，因此是即事見理，不存在無法窮究外在事理的情況，心與物沒有內外分歧，知與行自然也就沒有時間落差。事實上，朱熹以二程「涵養須用敬，進學則在致知」

<sup>71</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁400。

<sup>72</sup> 按：陽明〈語錄一〉也列舉「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，心外無事」。而〈大學問〉言及「自然昭靈不昧者」，主要是指「明德」。[明]王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》上冊，卷1，頁15；卷26，頁968。比較其中，陽明是以心具明德為說，與林希元「虛」以納「理」的觀點不同。

<sup>73</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁400。

為宗旨，兩相配合，知行並進，<sup>74</sup>原就不是待心知而後行的情況，陽明後學扭曲豁然貫通的意涵，在知行關係產生認知問題，對於朱學的攻擊，乃是誤解關鍵定義的結果，類似例子很多，《四書存疑》於《論語·雍也篇》「君子博學於文」章，云：

問《傳習錄》謂博文是約禮工夫，與明善是誠身工夫，格物是誠意工夫，一般，其說然與？曰為學之有知行，猶用兵之必學兵，行醫之必學醫也。故經傳所說，博文約禮，致知誠意，明善誠身，惟精惟一，知仁之類，都是兩段事，今把正經說知俱作行底工夫，則聖人如何不教人知，專教人去行，如何行得？譬之用兵而不學兵，行醫而不學醫，得無誤事殺人乎！自來聖人皆教人讀書窮理，此致知事也，如曰小子何莫學夫《詩》，汝為〈周南〉、〈召南〉之類，可見子路曰何必讀書然後為學，可見當時為學亦讀書也，博學於文，正是讀書窮理事。今卻拗作行說，則所謂學《詩》、為〈周南〉、〈召南〉等，俱何為者？若謂此非真知，則聖人謂學《詩》可以事父事君，不為〈周南〉、〈召南〉，猶正牆面，此豈草草者，今卻不及何耶？既把博文做行，則明善亦當依此說，又以學問、思辨與篤行解之，又何不同。且博文既是行，《中庸》既說博學，下面不消說篤行矣。又說篤行何也？《大學》自格物至平天下，各是一件事，其曰先曰後云者，是說必先了此，而後及彼之辭也，今日格物致知即是誠意功夫，然後齊家亦即是治國、平天下工夫乎？其曰先後，字不亦贅乎！夫知行之為兩段事，自古聖人固已言矣，不但程朱也，如曰知及仁，守三知三行，始終條理，皆是分開言也。今謂博文致知明善即是力行工夫，然則知及即是仁，守三知即是三行，始條理即是終條理，與依其說，東西南北俱見窒礙，毛髮孔竅俱是病痛，吾不能盡書也，安得舍此而信彼哉！<sup>75</sup>

<sup>74</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷9，頁148，云：「致知、力行，用功不可偏。偏過一邊，則一邊受病。如程子曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』分明自作兩腳說，但只要分先後輕重。論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」

<sup>75</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷5，頁502。

陽明說法為徐愛所錄，<sup>76</sup>對於誠意的重視，因其主張古本《大學》之故，<sup>77</sup>認為格物是誠意工夫，成為陽明心學要義，<sup>78</sup>相較於朱熹《大學章句》，古本《大學》工夫落在誠意，<sup>79</sup>只是既主知行合一，強調圓頓法門，即知即行，即行即知，因此博文約禮，致知誠意，明善誠身，惟精惟一混同詮釋，工夫既無條理，也無進程，成為林希元無法接受的內容，云：

問知行合一之說何如？曰：先儒原有知行互相發之說。蓋知至則行益力，行至則知益真，以是為合一則可。……聖人未嘗行過天，何以能歷象日月星辰，為地理志者未能行過九州，何以能知其山川人物，亦有所不通矣。既未行過然後知，則行乃是知之始，卻云知是行之始何耶？又謂知是行的主意，主意不在先耶！抑何自相矛盾也。或曰：陽明之意說有所為，觀其言曰：今人卻就將知行分作兩件事去做，以為必先知了然後能行，我如今且去講習討論，故知的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知，不是小病痛，其言如此，其為說亦是補偏救弊之意耳。曰：徒求知而不務行，此是學者之病，聖人立教，原使人知行並做，究竟其先後次第，則必先知而後行，你如今且去講習討論，做知工夫卻不教人去行，絕無此事，亦不聞此語。觀朱子嘗曰：《大學》雖以格物致知為用力之始，然非物未格，知未至，則意可以不誠，心可以不正，身可以不脩也，若必俟知至而後可行，則夫事親從兄，承上接下，乃人生之所不能一日廢者，豈可謂知未至而暫輟以俟其至而後行哉！觀此則朱子未嘗教人且去做知的工夫，不教人去行可見矣，陽明之說非厚誣耶！……今不悟朱子立言之意，輒以終身不能行為朱子病，切恐未足以病朱子，適為己病耳！嘗疑陽明於朱子之書，不但未能領會，切恐亦未盡見得正，為此等處。<sup>80</sup>

<sup>76</sup> [明]王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，卷1，頁10-11。

<sup>77</sup> [明]王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集·大學古本序（戊寅）》，卷1，頁242。

<sup>78</sup> 同上註，頁5-6，云：「朱子格物之訓，未免牽強附會，非其本旨。精是一之功，博是約之功，……盡心、知性、知天，是生知安行事；存心、養性、事天，是學知利行事；夭壽不貳，修身以俟，是困知勉行事。……《中庸》言『不誠無物』，《大學》『明明德』之功，只是個誠意。誠意之功只是個格物。」

<sup>79</sup> 高明：《高明經學論叢·大學辨》（臺北：黎明文化，1986年），頁123-125。

<sup>80</sup> [明]林希元著，[明]胡樅、卞崧同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷5，頁502-503。

陽明另開蹊徑，建構不同義理系統，林希元以朱熹涵養與進學並進，知以助行，行以助知，乃是互相證發的知行合一，並不存在陽明批評的問題，陽明補偏救弊，強調行的重要，提醒天下學者為學目的，有其意義但卻不是為學常軌，不僅未能真知朱熹學術之旨，也有扭曲朱熹原意嫌疑，回歸於經典考察，回歸於朱學檢討，陽明說法矛盾，有失其旨，自然不為林希元所認可。其他如《四書存疑》於《大學章句》「在新民」章，云：

《傳習錄》謂「親」只當作「親」，固不費更改。然愚觀上曰明明德，就教言也，下曰新民，亦是就教上說，與明德為類，曰親民則是就養上說，與明明德非類矣，故曰明己德新民德則可，曰明己德親民德則不可，然則前輩改親作新，不為無見也。<sup>81</sup>

陽明重視原本，以「親」字為解，然而從「明明德」擴及「新民」，「親」作「新」乃是符合文意脈絡判斷的結果，林希元續補有更進一步說明，云：

《傳習錄》又謂說親民，便兼教養意，說新民便覺偏了。此大誤，為何？《大學》所言是教人事，不是養人，所以駁之者以此，如親民欲兼教養，上文明明德亦兼教養乎？如何可通。○《大學》言明明德，就教言也。《孟子》言仁民，就養言也。《大學》主於立教，《孟子》主於論治，各有所主，《傳習錄》以《孟子》語《大學》，非是。<sup>82</sup>

擴及四書不同的義理架構考察，《大學》重點在於立教，《孟子》才是為治之道，陽明混同《大學》與《孟子》旨趣，有違四書義理體系。林希元《四書存疑》於《孟子·盡心上》「盡其心者知其性也」章，云：

《傳習錄》謂天壽不二，脩身以俟，是困知勉行事。大差，此地位豈困知勉行者可及，《易傳》樂天知命故不憂，即天壽不二，脩身以俟也，可謂困知勉行乎？陽明說道理，多不顧前後，此處可見。<sup>83</sup>

天壽不二的覺悟，並非是困知勉行，而是要有天理流行的自信，才有面對生死的坦然，陽明強調心即理，然而關鍵之處，卻未能切中發揮，不免讓

<sup>81</sup> [明]林希元著，[明]胡樞、卞峽同校：《重刊次崖林先生四書存疑》，卷1，頁395。

<sup>82</sup> 同上註。

<sup>83</sup> 同上註，卷12，頁721-722。

人疑惑。林希元以心體為虛，由心見理，知行相互證成，理乃求之外的看法，是對於朱學根本的誤解，諸多相歧意見，回歸經旨，也就有分判的依據。林希元力主朱學價值，批判陽明心學，從而在心學流傳之際，反映閩學一脈不同的視角，則又是過往未及見，確有成績的治經心得。

## 五、結論

明代學者承繼程、朱理學，開出陸、王心學，然而兩者並不是由此而彼的關係，更多是彼此競逐辯證，多層疊加形態，形成明代思想的多元紛呈。晚近王汎森先生反思歷史思考方式，提醒注意被覆寫、擦試殘留的文本，留意被淹沒的聲音，認為「對宋明理學中的『心體』有關部分的瞭解，可能值得再思」。<sup>84</sup>而以四書學詮釋脈絡觀察，明儒確實存在不同的聲音，尤其是在明末紛雜時代，世界格局將變之際，複雜社會思想形態，存在各種進路、不同立場的經典詮釋內容，紛雜遠勝於前代。然而過往容易在心學光芒下，眾聲喧譁情況當中，掩失許多聲音，林希元具有敏銳眼光，有為有守，不僅參與時局深有論述，回歸於經典詮釋，也有延續學脈，救正世道主張，學術與持守皆有可觀，正是過往被疏忽的學人。首先，紛亂世局當中，林希元秉理而行，有體有用，不管在朝在野，勇於敢言，深有洞見，展現儒者出處大節，無違理學之教；其次，回歸於閩學一脈，糾合鄉里學人，尊崇朱學精神，標舉蔡清學術成就，一生以之，饒有學脈建構成績；最後回歸於經典研究，在聖人懿訓當中，闡明朱學旨趣，糾舉陽明心學差誤，則又深有捍衛朱學功勞。林希元以心體虛靈，精英盡萃，理具於心，有待體證實踐，矯正時人過於自信的缺失，未能討好時政喜好，迎合易簡學風，在衰亂時局當中，更顯得學行可貴，其行、其學、其功，皆有可觀，雖然最後廢居於家，有志難伸，但救正士風的籲求，有如空谷跂音，彌足珍貴，其〈自述〉云：

孫臏既別足，猶能破魏軍。范睢既折脅，猶能霸嬴秦。英布曾黥面，而乃受茅分。馬遷下蠶室，《史記》迄有聞。曰予雖蒙難，性命幸苟存。著述猶可勉，天未喪斯文。風雲如有會，猶解策華勛。<sup>85</sup>

<sup>84</sup> 王汎森：《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》（臺北：允晨文化，2014年），頁15-16。

<sup>85</sup> 〔明〕林希元著，何丙仲校注，廈門市圖書館編：《林次崖先生文集·自述》下冊，卷17，頁624。

回歸於著述，有待後世知音，乃是廢棄於家，蒙難於時，最深切的期待，整理觀察，有如下心得：

- (一) 林希元既勇於任事，又狷介自守，充滿淑世熱情，深有愛君憂國之心，饒富經世思想，展現於平治天下的視野與眼光，學術主程、朱，而宗蔡清，不喜陽明良知之說，乃是學術信仰所在。
- (二) 林希元於事中見理的進路，理並非懸空虛浮的存在，而是歷練當中始終堅持的原則，強調道德實踐，回歸於心中體證，蔡清指引方向，林希元於實踐當中得之，延續經典詮釋進路，形構閩學篤實宗風。
- (三) 林希元認為心統情性，心具理而非即是理，人心雖然是氣，卻是氣之精英，理氣不離，心以形質存在具有靈覺，理具於心即為德，「精英」保證氣有向上的契機，理既具於吾心，也就無所謂存有活動問題。
- (四) 格物是格心之秉彝，是在日用之間歷練的結果，並不是求之於外，也就無所謂無法窮究問題，陽明重視「心體」卻不了解心體虛靈，對於「物」詮釋的偏失，既非朱熹主張，也不符合經文旨趣，有扭曲與錯解情況。
- (五) 林希元尊崇朱學精神，標舉蔡清學術成就，回歸於閩學一脈，在聖人懿訓當中，闡明朱學旨趣，糾舉陽明心學差誤，深有捍衛朱學功勞，尤其矯正時人過於自信缺失，救正晚明衰頹士風，在衰亂時局當中，更顯得學思之可貴。

林希元一生以理自守，從時政而及於學術，有體有用，心在虛靈持敬當中，實感天理流行，《四書存疑》確立閩學宗風，得見其學思成果，從而在心學流傳之際，反映閩學一脈不同的視角。列舉觀察，不敢自是，尚祈博雅君子有以教之。

【責任編校：游喬茵、朱怡璇】

## 徵引文獻

### 專著

- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：長安出版社 Changan chubanshe，1991 年。

- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，陳俊民 Chen Junmin 校編：《朱子文集》*Zhuzi wenji* 第 2 冊，臺北 Taipei：德富文教基金會 Defu wenjiao jijinhui，2000 年。
- 〔宋〕陸九淵 Lu Jiuyuan 著，〔明〕王宗沐 Wang Zongmu 編：《陸象山全集》*Lu Xiangshan quanji*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1959 年。
- 〔宋〕黎靖德 Li Jingde 編：《朱子語類》*Zhuzi yulei*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1986 年。
- 〔明〕王守仁 Wang Shouren 著，吳光 Wu Guang 等編校：《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1992 年。
- 〔明〕朱紈 Zhu Wan：《朱中丞璧餘集》*Zhuzhongcheng piyuji*，收入〔明〕陳子龍 Chen Zilong 等選輯：《明經世文編》*Ming jingshi wenbian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1962 年。
- 〔明〕林希元 Lin Xiyuan 著，何丙仲 He Bingzhong 校注，廈門市圖書館 Xiamenshi tushuguan 編：《林次崖先生文集》*Lin Ciyai xiansheng wenji*，廈門 Xiamen：廈門大學出版社 Xiamen daxue chubanshe，2015 年。
- 〔明〕林希元 Lin Xiyuan 著，〔明〕胡椿 Hu Chun、卞崧 Bian Lai 同校：《重刊次崖林先生四書存疑》*Zhongkan Ciyai Lin xiansheng sishu cunyi*，收入《域外漢籍珍本文庫》編纂委員會 Yuwai hanji zhenben wenku bainzuan weiyuanhui 編：《域外漢籍珍本文庫·第四輯》*Yuwai hanji zhenben wenku, di si ji* 經部第 6 冊，重慶 Chongqing：西南師範大學出版社 Xinan shifan daxue chubanshe；北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，2014 年。
- 〔明〕董倫 Dong Lun 等修：《明世宗實錄》*Mingshizong shilu*，收入黃彰健 Huang Zhangjian 等校勘：《明實錄附校勘記及附錄》*Mingshilu fu jiaokanji ji fulu* 第 21 冊，臺北 Taipei：中央研究院歷史語言研究所 Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo，1965 年。
- 〔明〕蔡清 Cai Qing 著，〔明〕莊煦 Zhuang Xu 編：《四書蒙引》*Sishu mengyin*，收入〔清〕紀昀 Ji Yun、永瑤 Yong Rong 等編：《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin wenyuange sikuquanshu* 第 206 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983-1986 年。
- 〔清〕張廷玉 Zhang Tingyu 等著：《明史》*Ming shi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1974 年。

- [清]黃宗羲 Huang Zongxi:《明儒學案》*Mingru xuean*, 臺北 Taipei: 華世出版社 Huashi chubanshe, 1987 年。
- [清]紀昀 Ji Yun 奉敕:《四庫全書總目》*Sikuquanshu zongmu*, 臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan, 1985 年。
- 王汎森 Wang Fansen:《執拗的低音:一些歷史思考方式的反思》*Zhiao de diyin: yixie lishi sikao fangshi de fansi*, 臺北 Taipei: 允晨文化 Yunchen wenhua, 2014 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan:《心體與性體》*Xinti yu xingti* 第 3 冊, 臺北 Taipei: 正中書局 Zhengzhong shuju, 1996 年。
- 高明 Gao Ming:《高明經學論叢》*Gao Ming jingxue luncong*, 臺北 Taipei: 黎明文化 Liming wenhua, 1986 年。
- 陳逢源 Chen Fengyuan:《「融鑄」與「進程」:朱熹四書章句集注之歷史思維》“*Rongzhu” yu “jincheng”*: *Zhu Xi sishu zhangju jizhu zhi lishi siwei*, 臺北 Taipei: 政大出版社 Zhengda chubanshe, 2013 年。
- 錢穆 Qian Mu:《朱子新學案》*Zhuzi xin xuean* 第 3 冊, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1982 年。

#### 期刊論文

- 徐長生 Xu Changsheng:〈《同安林次崖先生文集》新見刻書史料考〉“*Tongan Lin Ciyai xiansheng wenji xinjian keshu shiliaokao*”, 《集美大學學報(哲學社會科學版)》*Jimei daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 第 22 卷第 4 期, 2019 年 10 月。
- 陳逢源 Chen Fengyuan:〈「道統」與「心體」:明代蔡清《四書蒙引》朱學深化與衍異考察〉“*Daotong’ yu ‘xinti’: mingdai Cai Qing Sishu mengyin Zhu xue shenhua yu yanyi kaocha*”, 《成大中文學報》*Chengda zhongwen xuebao* 第 76 期, 2022 年 3 月。

#### 學位論文

- 林展 Lin Zhan:《羅欽順與學友對陽明學的批判及其時代意涵》*Luo Qinshun yu xueyou dui Yangming xue de pipan jiqi shidai yihan*, 香港 Hong Kong: 香港理工大學中國文化學系博士論文 Xianggang ligong daxue zhongguo wenhua xuexi boshi lunwen, 2019 年。