

從李贄對蘇軾學術之評價 考察其思想之建樹——以《九正易因》對 《東坡易傳》之徵引討論為核心

袁光儀*

摘要

李贄與蘇軾，一在晚明，一在北宋，相隔數百年，看似無甚關聯，然而，蘇軾乃北宋文壇盟主，也是晚明文人極為推崇的典範人物，而李贄正是當中引領「蘇學」風潮的重要代表。晚明文人與道學家之對立意識，可上溯於北宋之洛蜀黨爭，故李贄之「反道學」，實即承繼了蘇軾蜀學與洛學對立之精神。然而李贄學術乃陽明嫡傳，而陽明心學儘管與程朱理學相頡頏，卻無疑仍屬道學一脈，而遠於蘇軾蜀學，故李贄尊蘇軾，亦非揚蜀學而棄洛學，而代表了陽明心學涵融洛蜀之精神，亦即在道學與文人之間尋求溝通與調合。李贄蓋棺之作：《九正易因》，其徵引諸家《易》解幾六十家，而以王畿與蘇軾二人之說為最多，卻獨對東坡說解提出駁正，要亦有為而發。故本文試申述之。

關鍵詞：李贄、蘇軾、九正易因、東坡易傳、洛蜀黨爭

* 國立臺北大學中國文學系副教授。

An Investigation of Li Zhi's Thought Through his Evaluation on Su Shi's Scholarship: Quotes in *Jiu Zheng Yi Yin* on *Tongpo Yizhuan* as Core Discussion

Yuan Guang-Yi

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Taipei University

Abstract

Li Zhi Lived in the late Ming Dynasty, while Su Shi born in the Northern Song Dynasty; it may seem like both figures have little connection, for Su Shi was known as leader of literary circles in the Northern Song Dynasty, while Li was the celebrated scholar, adored by the late Ming Dynasty scholars. However, Li Zhi was one of the most important representatives that lead the Su Studies (*Su Xue*) campaign. The inverse awareness between late Ming Dynasty's scholar and Moralism can be traced back to the "Luo Shu faction dispute" (*Luo-Shu Dangzheng*) of the Northern Song Dynasty. In fact Li Zhi's "anti-moralism" (*Fan Daoxue*) transmitted Su Shi's spirit above the inverse of Shu Studies and Luo Studies. However, Li Zhi's learning was handed down in a direct line from Wang Yangming; although the School of the Mind opposed Cheng-Zhu Neo-Confucian thought, there is no doubt that both the School of the Mind and School of Principle belong to same lineage of Moralism, which differs from Su Shi's "Studies of the Shu Region" (*Shuxue*). Even though Li Zhi follows the scholarship of Su Shi, this does not suggest he abandoned Luo Studies and praised Shu Studies, but represents the combination of the School of the Mind with the spirit of *Luo Shu*, which seeks to blend and provide a line of communication between Moralism and scholars. Li Zhi's last work *Jiu Zheng Yi Yin* cites the explanations of about 60 scholars for *The Book of Changes*.

Among those various scholars' explanations, the statements of Wang Ji and Su Shi are cited most prominently, but Li Zhi proposes to correct Su Shi's explanation. Thus, this paper aims to explore the reasoning behind this.

Keywords: Li Zhi, Su Shi, *Jiu Zheng Yi Yin*, *Tongpo Yizhuan*, Luo-Shu faction dispute

從李贄對蘇軾學術之評價 考察其思想之建樹——以《九正易因》對 《東坡易傳》之徵引討論為核心*

袁光儀

一、前言

李贄（號卓吾，1527-1602）與蘇軾（字子瞻，1037-1101），一在晚明，一在北宋，相隔數百年，看似無甚關聯，然而，蘇軾可謂北宋之文壇盟主，也是晚明文人士極為推崇的典範人物，而李贄不但是其中的推崇者之一，更可稱為當中引領「蘇學」風潮的重要代表。李贄對蘇軾推崇備至，嘗評之曰：

古今風流，宋有子瞻，唐有太白，晉有東山，本無幾也。必如三子，始可稱人龍，始可稱國士，始可稱萬夫之雄。用之則為虎，措國家於磐石；不用則為祥麟，為威鳳，天下後世，但有悲傷感嘆，悔不與之同時者也。¹

文中以蘇軾與晉之謝安（320-385）、唐之李白（701-762）並列而盛讚之，視為不世出之大才上士，古今罕有其匹，可見其評價之高。

此外，李贄亦選編蘇軾文章為《坡仙集》²，且曾自述曰：

《坡仙集》雖若太多，然不如是無以見此公生平。心實愛此公，是以開卷便

* 本論文為國科會補助專題研究計畫部分成果。計畫名稱：「李贄《九正易因》與蘇軾《東坡易傳》之比較研究」（編號：NSC100-2410-H-305-048-），承蒙《成大中文學報》審查委員提供許多寶貴意見與修改建議，特此致謝。

¹ 明·李贄：〈蘇軾〉，《藏書》，收入張建業主編：《李贄全集注》第7冊（北京：社會科學文獻出版社，2009），卷39，頁312。

² 現存有明萬曆庚子（28年）繼志齋刊本。收入《宋集珍本叢刊》第19-20冊（北京：線裝書局，2004）。

如與之面敘也。³

「心實愛此公」，「開卷便如與之面敘」，可見李贄之於蘇軾，不僅是客觀理性的讚譽，更有主觀情感之相契。

如此大力推崇蘇軾的李贄，實乃堪稱為晚明彰揚蘇軾學術之第一人，如錢謙益（1582-1664）所言：

萬曆之季，海內皆詆訾王、李，以樂天、子瞻為宗，其說倡于公安袁氏，而袁氏中郎、小修皆李卓吾之徒，其指實自卓吾發之。⁴

文中即概括當時文壇「以樂天（白居易）、子瞻為宗」的現象，乃倡於公安三袁，而其思想宗旨則實由李贄所啟發。

如袁中道（1570-1623）更直謂李贄為「今之子瞻」，其言曰：

卓吾李先生，今之子瞻也。才與趣不及子瞻，而識力、膽力不啻過之，其性無忤害處，大約與子瞻等也，而得禍亦依稀相似。⁵

其實客觀看待這段評論，所謂「性無忤害處，大約與子瞻等也，而得禍亦依稀相似」，即使確實「形似」，亦未必真具有值得比較探討的學術意義；而所謂「才與趣不及子瞻，而識力、膽力不啻過之」，更顯見二人之才性與學術之表現方向並不一致，如何能將兩個不同領域的佼佼者放在一起比較呢？因此，將李贄與一代文豪蘇軾作一比附，除了代表袁中道對李贄其人其學之推崇與褒揚外，實顯示出李贄是袁中道等晚明文人心目中的領袖人物，已可與蘇軾在北宋主盟文壇的地位相提並論。

李贄在晚明文人中的地位，學界已有諸多探討，如張學智便曾歸納李贄在晚明褒貶兩極的評價曰：「贊揚他的主要是一些文學上、美學上的激進派，抨擊他的多是

3 明·李贄：〈與焦弱侯〉，《續焚書》，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，卷1，頁107。

4 明·錢謙益：〈陶仲璞遜園集序〉，《牧齋初學集》，卷31，收入張建業主編：《李贄全集注》第26冊，頁228。

5 明·袁中道：〈跋李氏遺書〉，收入明·潘曾紘編：《李溫陵外紀》，卷2，收入張建業主編：《李贄全集注》第26冊，頁155。按，《李贄全集注》收羅資料甚富，故本書引用有關李贄著作及參考資料皆據之。然而本句在《李贄全集注》乃據《珂雪齋集》作「龍湖李先生，今之子瞻也」，本文則仍據《李溫陵外紀》作「卓吾」。

王學的反對者。」⁶便可見李贄一方面被正統道學家嫉之如仇，另一方面卻堪稱為晚明文人之代言人。而如黃明理則指出，晚明文人普遍感受與道學對立的情緒，其源則應上溯於北宋的洛蜀黨爭，即蘇軾所代表的文人集團，與程頤（1033-1107）所代表的道學家兩派之對立。⁷若從此一「文人」與「道學」對立的角度，再看李贄在晚明文壇的地位與影響力，便不難看出他與北宋洛蜀黨爭中與洛學對立的蘇軾，確實有其相似性與可比較性。

關於洛、蜀二黨（道學、文人）自北宋以至晚明數百年間勢力消長之概況，董其昌（1555-1636）曾有一觀察與論斷，值得吾人關注與思考，其言曰：

蓋自宋元祐中程蘇為洛蜀之爭，後百餘年，考亭出而程學勝。又三百年，姚江王伯安出而蘇學復勝。姚江非嘗主蘇學也，海內學者非盡讀蘇學之書、為蘇氏之文也。不主蘇學而解粘去縛，合於蘇氏之學；不讀蘇氏書，而所嗜莊賈釋禪，即子瞻所讀之書；不作蘇氏文，而虛恢諧謔、瀾翻變幻，蒙童小子，齒頰筆端，往往得之。⁸

文中除了以晚明學者種種與蘇學精神相似的具體表現，論斷「蘇學復勝」乃其時之學術風尚外，更指出這一風尚與陽明心學的興起實有密切相關。北宋洛蜀之爭，在「考亭（即朱子，1130-1200）出而程學盛」之後，文人長期以來亦感受到被壓抑的情緒，而陽明心學對程朱理學的挑戰，無形中的「解粘去縛」，則使晚明文人得到思想解放，而能與道學分庭抗禮。李贄做為王學左派中特出的一分子⁹，也是晚明時期極具代表性的「暢銷作家」¹⁰，而董其昌個人的學術，四庫館臣即評其「禪悅大旨，

⁶ 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000），頁 317。

⁷ 黃明理：《「晚明文人」型態之研究》（新北市：花木蘭文化出版社，2011），第三章。

⁸ 明·董其昌：〈鳳凰山房稿序〉，《容臺集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 171 冊（臺北：莊嚴文化事業公司，1997），卷 2，頁 287。

⁹ 雖然《明儒學案》將李贄排除於儒門之外，故早期學者如稽文甫僅將王龍溪及泰州諸人，歸為王學左派，至於李贄，只保守表示「雖然不能直接列入王學左派，但和王學左派關係密切，其思想行動最能把左派王學的精神充分表現出來。」參稽文甫：《左派王學》（臺北：國文天地雜誌社，1980），頁 55。但晚近學者則多能正視其乃王學左派中最特出者。如王煜言：「今日看來，泰州派最具創發性的作家是李贄。」參王煜：〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，《明清思想家論集》（臺北：聯經出版事業有限公司，1973），頁 28-29。

¹⁰ 清·黃節：〈李氏焚書跋〉：「陳明卿云：『卓吾書盛行，咳唾間非卓吾不歡，几案間非卓吾不適。』」

乃以李贄為宗」¹¹，因此董其昌眼中所調的「姚江王伯安出而蘇學復盛」的局面，李贄想當然耳正是其中引領潮流、推波助瀾的代表人物。此亦可以沈德符（1578-1642）之說作一印證，其引述董其昌（號思白）言曰：

董思白太史嘗云：程蘇之學角立於元祐，而蘇不能勝。至我明姚江出，以良知之學變動宇內，士人靡然從之。其說非出於蘇，而血脈則蘇也。程朱之學幾於不振。……姚江身後，其高足王龍谿輩傳羅近溪……最後李卓吾出，又獨創特解，一掃而空之。¹²

由上可見，在眾多晚明士人眼中，李贄之「獨創特解」，確實在「姚江王伯安出而蘇學復勝」的風潮中，有著關鍵性的影響力。

若從此一角度，重新審視李贄令晚明文人推崇備至的原因，則隱隱然可見李贄長期被視為「反道學」之異端，究其實可視之為是承繼了蘇軾蜀學與洛學對立的精神。然而，被「王學的反對者」所抨擊、乃至被世人視之為「反道學」的李贄學術，卻是承繼陽明心學的進一步發展，而陸王心學儘管與程朱理學相頡頏，但若放在「洛蜀黨爭」的脈絡中，無疑仍較近於「洛學」而遠於「蜀學」。如黃明理概括洛蜀二黨之學術歧異，即以「性命之學」與「文學藝術」二分¹³，而祝世祿序《藏書》則謂李贄曰：「先生自托無為人也，唯知性命之學而已。」¹⁴且李贄更曾對摯友焦竑（1541-1620）明言：「夫文學縱得列於詞苑，猶全然於性分了不相干，況文學終難到手乎？」¹⁵由此對比，即顯見其學術之歸趨並不在文學，更顯見李贄仍屬道學一脈。然則，李贄推崇蘇軾，又豈在彰揚「蜀學」、貶抑「洛學」？其對蘇軾、乃至對洛蜀二學真正的評價與態度，實應再作深入地探究與釐清。

當時風尚如此。」收入張建業主編：《李贄全集注》第2冊，頁341。陳萬益亦指出，李卓吾與陳眉公之小品，乃當時統領時代之兩種典型。見氏著：〈論李卓吾與陳眉公〉，《晚明小品與明季文人生活》（臺北：大安出版社，1997），頁87。

¹¹ 清·永瑆等：《欽定四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書》第3冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁3-650，子部卷122，子部32，雜家類6，《畫禪室隨筆四卷》條。

¹² 明·沈德符：〈紫柏評晦庵〉，《萬曆野獲編》，卷27，收入《李贄全集注》第26冊，頁225。

¹³ 黃明理：《「晚明文人」型態之研究》，頁42。

¹⁴ 明·祝世祿：〈藏書序〉，《藏書》卷首，收入張建業主編：《李贄全集注》第26冊，頁81。

¹⁵ 明·李贄：〈與弱侯焦太史〉，《續焚書》，卷1，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，頁69。

即如董其昌已言，「姚江非嘗主蘇學也」，故若謂「其說非出於蘇，而血脈則蘇也」，便有值得商榷的餘地了。王學與蘇學之「血脈」實不相同，其相同之精神所在，僅在於二者皆與程朱爭持對「真道學」的詮釋權，或曰，皆反對將「道學」定於程朱之一尊而已。因此，李贄推尊蘇軾、乃至為晚明文人所推尊，固是無可否認的事實，然其所傳承者，並非蘇軾之蜀學，而為王學之「血脈」，仍以「性命之學」為依歸。數百年來，世人多以李贄為一「反道學」之文人，晚近研究雖已能重新定位李贄乃陽明心學之一脈，但其處道學、文人間，世人皆見其彰揚蜀學、批評洛學之鮮明形象，而其學術真貌卻又是「唯知性命之學」，其中看似矛盾之處，實有值得深思探討的內涵。然此一論題至今似乎尚未受到學界關注，故本文擬作一拋磚引玉而嘗試論之。

二、從李贄對蘇軾之評價看洛蜀二黨之對立與調和

李贄對蘇軾自有高度肯定，亦是真心愛重，前文已有引述證明，而在洛蜀黨爭的對立下，朱子對蘇軾之批評往往不遺餘力，若就李贄如此愛重蘇軾，相反地自幼即與朱子格格不入，「讀傳注不省，不能契朱夫子深心」¹⁶的情況來看，李贄似乎應當申蘇軾而貶朱子，但仔細考察李贄對朱子批評蘇軾、乃至對洛蜀相爭的態度，則可看出他對雙方立場皆有平情的理解，並不特別站在蘇軾一方，相反地，他亦不認可蘇軾「好笑道學」之言行。以下即申述之：

（一）文公非不知坡公也：為朱子進一解

對於朱子之批判蘇軾，李贄一方面申明蘇軾精光不滅之人格風範不容否定，另一方面，他對於朱子力詆蘇軾之言行，實亦有平情的理解，即使有人疑朱子之持論太過，他亦僅淡淡表示：「此俱不妨，但要說得是耳。」而曰：

¹⁶ 明·李贄：〈卓吾論略〉，《焚書》，卷3，收入張建業主編：《李贄全集注》第1冊，頁233。

文公非不知坡公也。坡公好笑道學，文公恨之，直欲為洛黨出氣耳，豈真無人心哉！

此俱不妨，但要說得是耳。一蘇文忠尚不知，而何以議天下之士乎？文忠困厄一生，盡心盡力幹辦國家事一生。據其生平，了無不幹之事，亦了不見其有幹事之名，但見有嬉笑遊戲，翰墨滿人間耳。而文公不識，則文公亦不必論人矣。¹⁷

「文公非不知坡公也」，李贄相信朱子「非不知」，實是「知」也。至於「坡公好笑道學，文公恨之」，此一主觀情感的喜惡恩怨，老實說也不是單方面的問題，洛、蜀雙方皆不免於情緒與意氣，應兩分其罪¹⁸，朱子「直欲為洛黨出氣」的心態，李贄亦能理解，也未苛責；但無論如何，蘇軾之品格風範與學術文藝，自是流芳千古的典範人物，即使敵黨也當肯定並認知蘇軾的不朽地位，故曰：「文公不識，則文公亦不必論人矣」，此語乃以反詰的方式，一方面高度推崇蘇軾，一方面則乃言文公之「必識」，不可誤以為其真貶抑朱子「一蘇文忠尚不知，而何以議天下之士乎？」因其前一段早已申明「文公非不知坡公」了。

實則朱子「為洛黨出氣」的情況確然有之，但其理智上的就事論事，對蘇軾之學術實亦多有肯定之處，證諸後世學者的研究，大抵皆能印證李贄的看法，如《四庫全書總目》中，欲申明蘇軾經學（《東坡易傳》、《書傳》）之學術價值，皆特別引述朱子之說，曰：

朱子作《雜學辨》，以軾是書為首，然朱子所駁，不過一十九條，其中辨文義者四條。又一條謂「蘇說無病，然有未盡其說者」，則朱子所不取者僅十四條，未足以為是書病。況《朱子語類》又嘗謂其「於物理上亦有看得著處」，

¹⁷ 明·李贄：〈文公著書〉，《焚書》，卷5，收入張建業主編：《李贄全集注》第2冊，頁222。

¹⁸ 雖然洛蜀必爭之因，實在於彼此之學術思想與價值歧異，難以彌縫，但雙方之言行實皆不免於失當，如黃明理《「晚明文人」型態之研究》討論洛蜀相爭之由，引述歷來學者對其事之評議，即指出東坡失於狂蕩，且「東坡玩侮戲謔伊川，似乎即是兩黨交攻之基本原因。」（頁41）此外，涂美雲則指出：「無論程、蘇之間孰是孰非，然而藉此口語參商之細故，隨即由洛黨引發政治紛爭，而至攻訐競起、同罹黨禍的地步，卻不得不歸咎於洛黨之所為。」參涂美雲：《朱熹論三蘇之學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005），頁193。則可說是東坡起釁於前，而洛黨挾怨報復、擴大爭端於後，皆不免於有過。

則亦未嘗竟廢之矣。¹⁹

《朱子語錄》亦稱，其解〈呂刑〉篇，以「王享國百年耄」作一句，「荒度作刑」作一句，甚合於理。後〈與蔡沈帖〉雖有「蘇氏失之簡」之語，然《語錄》又稱：「或問諸家《書》解誰最好，莫是東坡？曰：然。又問但若失之太簡？曰：亦有只須如此解者。」則又未嘗以簡為病。洛、閩諸儒以程子之故，與蘇氏如水火，惟於此書有取焉，則其書可知矣。²⁰

由四庫館臣之考辨，一方面可知蘇軾經學之價值，亦可見朱子論學理性平和的態度。當代學者論蘇軾之經學，對朱子評議蘇學之說亦頗有關注與研究，如謝桃坊即指出朱子在衛道立場對蘇軾固有嚴厲批評，但「作為文人和學者私下又對蘇軾的文學作品表示欣賞，對其人格表示欽佩。」²¹便可見朱子對於蘇軾，即使站在道學一派的立場上有所批駁，但對於蘇軾學術優長與人格風範，亦能客觀地給予肯定。故李贄「文公非不知坡公也」之評論雖稱簡略，卻實立足於其對洛蜀二黨之立場皆有平情近理的了解上，方能不「以辭害意」，不以朱子「為洛黨出氣」的批判而疑其為「不知坡公」，而由李贄之評論，吾人當亦能肯定：卓老非但能知坡公，亦同樣能知文公也！

（二）最恨戒禪師復來作蘇子瞻：正視蘇軾之口過

其實李贄對於蘇軾，雖說是「心實愛此公」，但對於「坡公好笑道學」一事，李贄並不認可，此可由其〈與周友山〉一文的感慨作一旁證。世傳蘇軾乃南禪雲門宗第三代五祖山戒禪師之轉世²²，李贄對此一說卻表示極度地憾恨，曰：

¹⁹ 清·永瑤等：《欽定四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書》第1冊，頁1-65、66，經部卷2，經部2，易類2，《東坡易傳九卷》條。

²⁰ 清·永瑤等：《欽定四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書》第1冊，頁1-255，經部卷11，經部11，書類1，《東坡書傳十三卷》條。

²¹ 謝桃坊：〈關於蘇學之辯——回顧朱熹對蘇軾的批評〉，《孔孟月刊》36：2（1997.10），頁31。其他如林麗真：〈東坡易傳之思想及朱熹之評議〉，收入國立臺灣大學中國文學研究所主編：《宋代文學與思想》（臺北：學生書局，1989），頁627-667、涂美雲：《朱熹論三蘇之學》、粟品孝：〈理學與非理學之間：朱熹對蘇軾學術的批評和吸取〉，《社會科學研究》1（2000.1），頁89-93……等，對朱子評議蘇軾之說亦有研究析論，無法一一引述。

²² 事見明·朱時恩：《居士分燈錄》，收入《中國燈錄全書》第6冊（北京：中國書店，2008），卷下，

最恨戒禪師復來作蘇子瞻。戒禪師，雲門嫡孫也，載之《傳燈》為雙泉寬第一子，寬受雲門大師印可，方再傳便稱舛錯，復受後有，則《傳燈》諸有名籍者豈能一一出世了生死乎？既不能了，則學道何益，僕實為此懼。且戒禪師縱不濟事，定勝子瞻幾倍，一來蘇家投胎，便不復記憶前身前事，賴參寂諸禪激發，始能說得幾句義理禪耳，其不及戒禪師，不言又可知也。況於文字上添了許多口業，平生愛國憂民上又添了許多善業，臨到常州回首時，不但這幾句義理禪作障業，我知平生許多善業口業一一現前，必定被此二業牽去，又不知作何狀矣：愈來愈迷，求復為東坡身，我知其不可得也。蓋學道之人，本以了生死為學，學而不了，是自誑也。²³

李贄深感生世之苦，學道乃以「了生死」為目標，由此來看戒禪師學道一生，卻不能出離生死，反而再度投胎，無異是一種退轉與墮落。此處涉及的輪迴之說及李贄背後之價值判準是非如何，無法詳論²⁴，值得注意的是他對蘇軾一生的概括：所謂「於文字上添了許多口業，平生愛國憂民上又添了許多善業」，「愛國憂民上」之「許多善業」，自是李贄高度肯定蘇軾為人龍、為國士的原因，但李贄對蘇軾之「嬉笑怒罵皆可書而誦」，亦曾表示嘆賞²⁵，此處卻說他「文字上添了許多口業」，其「口業」所指，當即包括了蘇軾「好笑道學」的種種言行。而又評曰：「其不及戒禪師，不言又可知也」，「愈來愈迷，求復為東坡身，我知其不可得也」，更可見在究心「性命之學」的李贄眼中，蘇軾生命學術的境界是有限的，是不究竟的，更不是他所欲追求的。

由此，吾人當能注意到，儘管李贄備受晚明文人推崇，且其本於「童心：真心」為最高價值的學術²⁶，得以肯定所有出於童心之「真」的文學創作，亦衷心肯定蘇

頁 451。

²³ 明·李贄：〈與周友山〉，《續焚書》，卷 1，收入張建業主編：《李贄全集注》第 3 冊，頁 101。

²⁴ 《居士分燈錄》於蘇軾事蹟後亦附錄蓮池本師贊曰：「愚聞之古德云，士大夫英敏過人者，多自僧中來，然嘗疑之，迷而不返者什九，不負宿因者什一，其故何也？五濁世多諸退緣，賢者所難免也。」（頁 452）則可見李贄以蘇軾不及戒禪師，非僅一己之見，亦佛教界之公論也。

²⁵ 明·李贄：〈蘇軾〉，《藏書》，卷 39，收入張建業主編：《李贄全集注》第 3 冊，頁 312：「子瞻自謂嬉笑怒罵皆可書而誦，信然否？夫嬉笑怒罵，既是文章；則風流戲謔，總成嘉話矣。……坡公得之，是以大妙。」

²⁶ 筆者曾有兩篇論文申明李贄「童心說」之真諦，詳見袁光儀：〈道德與反道德——李贄及其「童心

軾之人格卓立與文學天才，但李贄學術之價值歸趨並不在於文學，此可由其與焦竑的信中得一明證，其言曰：

兄以蓋世聰明，而一生全力盡向詩文草聖場中，又不幸而得力，所嗜好者真堪與前人為敵，故於生死念頭不過一分兩分，微而又微也……此時不在念，他日功名到手……恐益不暇為此矣……夫文學縱得列於詞苑，猶全然於性分了不相干，況文學終難到手乎？……功名富貴等，平生盡能道是身外物，到此乃反為主而性命反為賓矣。²⁷

焦竑的「蓋世聰明」，甚且亦令李贄讚之曰：「焦弱侯，今之長公（即蘇軾）也」²⁸，但「文學縱得列於詞苑，猶全然於性分了不相干」，因此，焦竑這樣的「聰明」、在詩文創作上的高度天才，固然能使他在一般人「終難到手」的「文學」上獨能「得力」，「堪與前人為敵」，但在通往「了生死」、「明性分」的學術上，卻可能反成障礙，故其「得力」亦堪稱一種「不幸」，所謂「最恨戒禪師復來作蘇子瞻」，亦正是基於相同的感慨。李贄對焦竑言之諄諄，正彰明其學術宗旨乃以「性命之學」為主，是「欲真實講道學以求儒、道、釋出世之旨，免富貴之苦」²⁹者，若循文學一途，卻只能在功名富貴場中成就其「善業」或「口業」，顯然是無法達其目標的。

（三）仁者以天地萬物為一體：超越道學與文學之界限

綜上所述，可知李贄作為陽明心學一脈，其學術性格仍是廣義的道學（洛學）。然而李贄與正統道學家最大的不同，乃在於他開放多元的價值觀，既平視三教，亦

說」的再詮釋》，《臺北大學中文學報》2（2007.3），頁155-185、袁光儀：〈蒙以養正——李贄《九正易因》之〈蒙卦〉解與「童心說」〉，《成大中文學報》29（2010.7），頁51-82。要言之，童心之「真」可包含「生命本懷」、「生命實況」、「最高價值」三層次，基於對前二層次之正視，李贄不獨能嘆賞蘇軾（文人）之真性情、真文章，且亦能對世間萬殊一體平視之；但在最高價值層面之「真」，其童心之正，即〈蒙卦〉所謂「人之正性」，實以孟子之性善，或曰陽明之「無善無惡心之體」為內涵，此亦李贄學術之真正歸趨，而乃蘇軾學術未能確切掌握之處。由下文李贄對《東坡易傳》之駁異商榷，即可見李贄對儒者道德主體精神之掌握，而蘇軾於此固微有不足，詳見後文探討。

²⁷ 明·李贄：〈與弱侯焦太史〉，《續焚書》，卷1，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，頁69。

²⁸ 明·李贄：〈書蘇文忠公外紀後〉，《續焚書》，卷2，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，頁199。李贄及晚明文人為文屢稱蘇軾為「蘇長公」，以蘇軾在家中排序為長，故稱。

²⁹ 明·李贄：〈三教歸儒說〉，《續焚書》，卷2，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，頁224。

涵容洛、蜀。在李贄眼中，「儒、道、釋之學，一也，以其初皆期於聞道也」³⁰，唯有相互取資、相互尊重，方可體現《中庸》所謂「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」³¹之真諦，故其反對程朱道學嚴斥佛老的態度³²；同樣的，道學與文學儘管不同道，但本於「並育」、「並行」之精神，要出於各人生命本質之「真」，亦唯有彼此尊重，同等肯定而已。

如其〈與管登之書〉一文所言曰：

空同先生與陽明先生同世同生，一為道德，一為文章，千萬世後，兩先生精光具在，何必更兼談道德耶？³³

空同先生即前七子之首李夢陽（1472-1529），與王陽明（1472-1529）之生卒年正巧相同。雖然從後世來看，王陽明之精光燦然，遠勝於李，但李贄此說旨在申明道德、文章二者並列同高，無分軒輊的態度，而這一態度，在看待洛、蜀兩黨的分歧上也同樣適用，程頤與蘇軾，豈不亦「同世同生，一為道德，一為文章，千萬世後，兩先生精光具在」嗎？儘管就李贄（乃至所有道學家）而言，性命之學方為究竟，然從文人的立場來看，文學確實極難到手，故對於古今文豪，如何能不肯定其精光具在、價值卓然？道學與文人二者若相互否定，則徒見其褊狹無量，不如彼此相互肯定，方可具體展現「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」的涵養與胸襟。道學家既申言「仁者與天地萬物為一體」³⁴，若不能身體力行展現此一胸懷氣量，則不啻為言行相違之假道學矣。然而，文章與道德既獨立並存，則「文學縱得列於詞苑，

³⁰ 明·李贄：〈三教歸儒說〉，《續焚書》，卷2，收入張建業主編：《李贄全集注》第3冊，頁223。

³¹ 《中庸》第30章，收入宋·朱熹：《四書集註》（臺北：學海出版社，1988），頁37。

³² 李贄對三教同等尊重的態度，無法詳述，參見筆者：《李卓吾新論》（臺北：臺北大學出版社，2008）第五章第一節。

³³ 明·李贄：〈與管登之書〉，《焚書》，卷2，收入張建業主編：《李贄全集注》第1冊，頁232。

³⁴ 「仁者以天地萬物為一體」本程顥（1032-1085）語，可參清·黃宗羲：《宋元學案·明道學案上》（臺北：廣文書局，1971），卷13，頁274。筆者以為此語正足以概括李贄儒學之精神，詳見拙著：〈仁者以天地萬物為一體——李贄儒學闡微〉，《成大宗教與文化學報》15（2010.12）頁1-32。而如吳震之研究亦已觀察到，「萬物一體」實已成為王門諸子講學之重要理念。參氏著：《明代知識界講學活動繫年（1522-1602）》（上海：學林出版社，2003），頁28。故李贄亦以此高標準責求道學家言行如一。而李贄自身求「了生死」而自謂「真道學」，亦非「陽儒陰釋」，而旨在彰明：真以「天地萬物為一體」的真道學，當必有涵容三教的胸襟！

猶全然於性分了不相干」，其價值亦無法以彼代此，亦是明顯的事實。真正欲究心於性命之際，則固當知「文章直彼餘事耳」³⁵，若生耽溺，畢竟違道日遠。因此，真正「志在聞道」的李贄，又如何不捨文章而就性命之學呢？

綜上所述，吾人當可重新認清李贄對於蘇軾的真正態度。筆者以為，李贄推崇蘇軾背後的精神，並不是蜀學，更不是「反道學」，而當視之為陽明心學在「洛學」、「蜀學」的對立間所扮演的角色：是「道學」（洛學）對「文學」（蜀學）的正視與和解，是擁有「萬物一體」的胸襟，而不偏執一端的道學家，對文學家的尊重與接納。此一正視與和解、尊重與接納，固然為文人所樂見，卻仍不能為當時之正統道學家所認可，李贄由此抨擊保守道學家之褊狹與專斷，其所謂「反道學」，正在於反思什麼才是「真道學」？——究竟是擯斥蜀學得為真道學，或是涵融洛、蜀方為「真道學」？若道學家連蘇軾這樣才德俱足的文學天才都無法包容，又豈能奢言「仁者以天地萬物為一體」？然而，他要求道學家落實「萬物一體」，是對道學家之「愛深責切」，而絕不是站在文學家的角度，貶抑道學本身的價值。實則對於洛蜀黨爭之是非，李贄皆有同情的理解，亦不偏袒任何一方，對於蘇軾，他確是「心實愛此公」，但卻不等於他贊同蘇軾對洛學的態度。李贄之學術，正在一「萬物一體」之精神，強調彼此尊重，以泯除二者之爭，故道學家若貶抑文學，則為李贄所反對，然蘇軾玩侮道學之態度，亦違反此一相互尊重的精神，李贄又豈能認同？

李贄之學術，立足於陽明「心即理」之信念，以「真」為唯一最高價值，而對世間萬殊皆以開放多元的態度一體平視之，故其對蘇軾的評價，正亦印證其學術一貫之精神：蘇軾之「嬉笑遊戲，翰墨滿人間」，皆其至情至性、至真無偽的表現，盛讚「童心者，真心也」，「天下之至文，未有不出於童心焉者也」³⁶的李贄，自然「開卷便如與之面敘」，如見知己；此外，懷抱「萬物一體」的胸襟，則不論三教異同、道德文章，皆當彼此肯定尊重，更何況是對蘇軾這位人品卓立的典範人物，更當肯

³⁵ 明·李贄〈復焦弱侯〉：「蘇長公何如人，故其文章自然驚天動地。世人不知，祇以文章稱之，不知文章直彼餘事耳，世未有其人不能卓立而能文章垂不朽者。」《焚書》，卷2，收入張建業主編：《李贄全集注》第1冊，頁112。

³⁶ 明·李贄：〈童心說〉，《焚書》，卷3，收入張建業主編：《李贄全集注》第1冊，頁277。

定其不朽，又如何得以貶抑之？然而，與洛學對立的蘇軾「好笑道學」，畢竟不免為其言之失當，故蘇軾以戒禪師為前身，卻在「善業」、「口業」間「愈來愈迷」，乃李贄所引以為戒者；而其學術之歸趨，亦必以「性命之學」為究竟。因此，即使欣賞蘇軾之「真」及其文章之「美」，亦不必以其人其學為皆「善」，而若欲探求宇宙之「至善」，則宋明道學、尤其是能包容三教之陽明心學，無疑較蘇學更為勝場。

雖然宋明道學發揚孔子仁教、孟子性善之旨，而體悟「仁者以天地萬物為一體」之境界，實乃至真、至善、亦至美，然不可否認的是，落實在現實中，在「考亭出而程學勝」之定於一尊後，道學家往往以己為獨善，而否定了佛老乃至其他各家在不同層面上亦各有其真善美，其善善惡惡之是此非彼，非但無以體現「萬物一體」之境界，且其無以尊重其他學術之態度，適足以印證老子所謂「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」³⁷，唯有徒增衝突與對立而已。如晚明理學殿軍劉戡山（1578-1645），亦嘗反省東林之學曰：「顧憲成（1550-1612）之學……善善惡惡，其弊也，必為申韓，慘刻而不情。」³⁸亦堪為一證。李贄之學術，實即有先見於此，故對道學家有許多愛深責切的反省，破除程朱之獨尊，而平視三教與洛蜀。此外，李贄正視蘇軾學術之價值，其意義所在，亦在於落實洛學與蜀學之溝通與對話：他不但高度肯定蘇軾的文學成就，亦能看重蘇軾之經學著作，在其臨終前最後一部易學專著：《九正易因》中，對蘇軾《東坡易傳》³⁹之徵引與討論，明顯超乎其他解《易》諸家，可見其對於《東坡易傳》之重視。

實則蘇軾雖以文章名世，但其《東坡易傳》等經學論著，方是其衷心所重，此

³⁷ 《老子》第2章，晉·王弼注：《老子 帛書老子》（臺北：學海出版社，1989），頁2。

³⁸ 明·劉宗周：〈修正學以淑人心、以培國家元氣疏〉，《劉子全書》（臺北：華正書局，未標出版年，據清道光刊本影印），卷14，頁889。

³⁹ 按，蘇軾《東坡易傳》或稱《蘇氏易傳》、《昆陵易傳》等，《四庫全書總目》曰：「此書實蘇氏父子兄弟合力為之。題曰軾撰，要其成耳。」故後世學者研究或強調此書乃三蘇共同之作，如金生揚：《〈蘇氏易傳〉研究》（成都：巴蜀書社，2002），頁67。但亦有學者主張此書仍屬蘇軾之作，如謝建忠：〈蘇軾《東坡易傳》考論〉，《文學遺產》6（2000.6），頁30-36。而許多學者之研究，甚且未對作者問題多作考辨。因李贄引用時除一處（革卦）稱「蘇氏」外，或稱「坡公」、「蘇子瞻」、「蘇長公」，而《李贄全集注》第15冊《九正易因注》則已考證李贄所引皆出《東坡易傳》（頁16，注釋〔45〕），顯然李贄亦視《東坡易傳》為蘇軾作，故本文於《東坡易傳》作者問題不另探討。至筆者手邊翻閱之版本，乃宋·蘇軾著，龍吟點評：《東坡易傳》（長春：吉林文史出版社，2002）。

可由其弟蘇轍（1039-1112）為其所作〈墓誌銘〉中的一段內容得一印證，曰：

先君（指蘇洵）晚歲讀《易》，玩其爻象，得其剛柔、遠近、喜怒、逆順之情，以觀其詞，皆迎刃而解，作易傳，未完，疾革，命公述其志，公泣受命，卒以成書，然後千載之微言，煥然可知也。復作《論語說》，時發孔氏之秘。最後居南海，作《書傳》，推明上古之絕學，多先儒所未逮。既成三書，撫之嘆曰：「今世要未能信，後有君子，當知我矣！」⁴⁰

由本段之敘述，即可見蘇軾作三書用心之深，及其對於自身經學之看重。而其《易傳》之作，蘇轍讚以「千載之微言，煥然可知也」，即或有不認同者將疑其不免於主觀情感之過譽，要亦彰明了蘇軾之《易傳》乃欲申發大易之「微言」，豈不亦為其自身學術精蘊之所寄？故東坡門人秦觀（1049-1100）亦申述蘇軾學術之宗旨曰：

蘇氏之道，最深於性命自得之際；其次則器足以任重，識足以致遠；至於議論文章，乃其與世周旋，至粗者也。閣下論蘇氏而其說止於文章，意欲尊蘇氏，適卑之耳！⁴¹

秦觀之說，亦正前引李贄所言「文章直彼餘事耳」之意，而其「最深於性命自得之際」的內涵，豈不當於其《易傳》中得之？故《東坡易傳》之於蘇軾學術中的意義、價值與其重要性所在，亦可見矣！然則若不知其經學之內涵，亦不能真知蘇軾學術之全貌，而李贄除詮擇蘇軾文章為《坡仙集》外，亦在作《易因》時多方參考蘇軾之《東坡易傳》，蘇軾所謂「後有君子，當知我矣」，李贄豈不正足以當之！

然而，李贄看重《東坡易傳》，卻非一味接納其說，書中對蘇軾之《易》解亦特別有所駁正，相較其引述其他解《易》之說從未置評的情況，更可見李贄確實有為而發。所可惜者，李贄《九正易因》雖是其殫精竭慮之最終著作，卻一向未受學界關注，故以上所述論題，自亦未見探討，筆者有見於此，故以下再嘗試推究之。

⁴⁰ 宋·蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，《樂城後集》，收入《景印文淵閣四庫全書》集部第 51 冊，別集類，卷 22，頁 22。

⁴¹ 宋·秦觀：〈答傅彬老簡〉，《淮海集》，收入《景印文淵閣四庫全書》集部第 54 冊，別集類，卷 30，頁 106。

三、李贄《九正易因》對《東坡易傳》之徵引 及其學術意義

(一)《九正易因》之根本精神及其對前人《易》說之徵引概況

李贄《九正易因》一書，乃其生平蓋棺之作，袁中道〈李溫陵傳〉載曰：

初公病，病中復定所作《易因》，其名曰《九正易因》，常曰：我得《九正易因》成，死快矣。《易因》成，病轉甚。……⁴²

可見其書在李贄心目中之地位，實代表其生平學術最終而完熟之型態。然後世學者多關注李贄《焚書》、《藏書》中對道學之批判，而少正視《九正易因》中李贄開宗明義曰：「法神聖者，法孔子者也，法文王者也，則其餘亦無足法矣」⁴³，由此可見其學術之建立，實乃據「文王、孔子」之高標準而來，故其對於後世道學之批駁，正以其心目中的真道學為判準，而《九正易因》一書，則是其對於所謂「真道學」之正面表詮。

有鑑於其書之於李贄儒學之重要性，至今卻少有學者深入探討⁴⁴，筆者曾撰數篇論文申述其要旨⁴⁵，論證其確不愧為馬經綸（1562-1605）所盛讚曰：「李卓吾先生者……樂聖人之道，詮聖人之經，若世所梓行《易因》及《道古錄》諸書，具上足以闡義文孔孟之心傳，下足以紹周邵陳王之嫡統者也。」⁴⁶《九正易因》之易學詮

⁴² 明·袁中道：〈李溫陵傳〉，《珂雪齋集》，卷 17，收入張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊，頁 158。

⁴³ 明·李贄：《九正易因·讀易要語》，收入張建業主編：《李贄全集注》第 15 冊，頁 2。

⁴⁴ 目前學界關於本書之研究，筆者僅見張建業〈李贄與《九正易因》〉一篇，收入氏著：《李贄論》（北京：社會科學文獻出版社，2010），頁 96-108。如林慶彰主編：《經學研究論著目錄》（臺北：漢學研究中心，先後三冊，分別於 1989、1995、2002 出版），黃尚信：《周易著述考》（臺北：國立編譯館，2002），收錄有關《九正易因》之研究資料皆僅此一篇。其他依國家圖書館之博碩士與期刊論文等資料庫之搜尋亦未有所得。然而，張建業主編《李贄文集》、《李贄全集注》對《九正易因》之整理考訂已甚詳明，亦極有裨於後學在前人之基礎上再加深入。

⁴⁵ 皆已收入袁光儀：《異端的儒學：李贄《九正易因》闡論》（高雄：高雄復文圖書出版社，2012）。

⁴⁶ 明·馬經綸：〈與當道書〉，收入明·潘曾紘編：《李溫陵外紀》，卷 4，收入張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊，頁 102。

釋，乃根於文王、孔子「深於憂患」⁴⁷之精神，且更立足於陽明心學闡明孟子「性善」、肯定「個個人心有仲尼」⁴⁸之體悟，故對於「仁者以天地萬物為一體」之境界，有超乎整個專制時代的真知洞見，其真以聖凡為平等、肯定所有生命獨立自存之價值的精神，直至 21 世紀之今日，仍顯得先進前衛，值得加以表彰。

承前所述，可知《九正易因》一書之思想，實乃承繼陽明心學之進一步發展，然而，筆者卻發現一特別的現象：其書對於蘇軾之《東坡易傳》，徵引數量之多，乃超乎其他解《易》諸家之上。《九正易因》之體例，在各卦經傳之後，先以自身之體悟，對經傳之內容與精神作一闡釋，其後則附列歷代學者之《易》說若干則，其所引述之論《易》學者幾六十家⁴⁹，可見其淵博。然而其中多數的學者在全書中往往僅引用一、兩次而已，筆者作一簡單的整理歸納，發現真正引述超過十次以上的學者實不逾十家，而其中引用最多者，其一乃陽明高弟王畿（1498-1583），其二即是蘇軾之《易》說，皆各引用二十餘卦，較之其引用王弼（226-249）、程頤乃各十一卦，而朱熹僅引用兩卦的頻率來看，即可見李贄對蘇軾《易》說之看重何如，乃與王畿等量齊觀，而王弼、程、朱等尚在其下。前文已申述李贄對蘇軾之高度評價，故其《九正易因》中大量引述《東坡易傳》之文字，自非偶然與巧合，而可透露出李贄對蘇軾之學術確有其相應相契之處。然而，李贄既是陽明嫡傳，蘇學與王學並非同道，故李贄對《東坡易傳》之大量徵引，更不當等閒視之，其背後所代表之意義，實有值得深思者。

李贄作為陽明後學，王畿正是王門學者中令他最為推重的一位，曾盛讚曰：「世間講學諸書，明快透髓，自古至今未有如龍谿先生者。」⁵⁰故《九正易因》中大量引述王畿之《易》說，實亦在情理之中，而李贄學術源出姚江，亦可由此作一印證。李贄引用王畿之說共有二十五卦，為乾、屯、蒙、需、訟、謙、豫、蠱、臨、觀、

⁴⁷ 明·李贄：《九正易因·讀易要語》：「文王之深於憂患也，故於六十四卦、三百八十四爻，專一發揮神聖心事，不至入險而後悔。而夫子復舉《大象》有言之教，俾魯莽如余者得而讀之，亦可以省愆而寡於怨尤。」收入張建業主編：《李贄全集注》第 15 冊，頁 1。

⁴⁸ 明·王守仁：〈詠良知四首示諸生〉，收入吳光等編校：《王陽明全集·中》（上海：上海古籍出版社，2011），卷 20，頁 870。

⁴⁹ 依張建業：〈李贄與《九正易因》〉，《李贄論》，頁 101 之統計。

⁵⁰ 明·李贄：〈復焦弱侯〉，《焚書》，卷 2，收入張建業主編：《李贄全集注》第 1 冊，頁 110。

賁、大過、咸、遯、晉、明夷、家人、蹇、損、萃、升、困、艮、旅、中孚；引用蘇軾時，明白附列於每卦末者有：坤、屯、師、比、泰、同人、大有、謙、豫、蠱、觀、賁、大畜、頤、坎、離、咸、遯、大壯、蹇、井、革、小過等二十三卦；但乾、睽、益三卦，在自身解說之文中亦援引蘇軾之說，合計之則共二十六卦，較之引王畿之例尚多一卦。然而李贄附列前人《易》說，就其一般體例，皆僅條列其說，除了少數或有較完整之段落闡明卦爻之義理外，往往僅有簡短的字句解釋或解《易》觀點而已，而不論其說與李贄自身之詮解有何異同，李贄皆未再加上任何解釋或補充。如其引述王畿之說，因心學家之解《易》不重象數⁵¹，故李贄所引文字或詳或略，皆在闡明《易》理，若與李贄自身解說相對照，亦可見彼此之精神確能相互印證，但詮釋之角度與重點實亦未必皆同，但李贄所引二十五卦中，未有任何一條加以辯證或申述。唯獨引述蘇軾之說時，李贄卻一反常態地或加眉批、或申發自身觀點，或詮解、或評論、或駁正，在其引述幾六十家中，此種狀況實乃絕無僅有者，如《九正易因·坤》引程子曰：「西南陰方，東北陽方。陰必從陽，離喪其類。」⁵²類此簡短片段之文句，方為李贄附錄諸家《易》解之常態，若與程子《易傳》對校之，則知其非原文照錄而頗有簡省⁵³，然李贄於此皆未有所說明或討論，故其獨對《東坡易傳》提出駁異，極為特別。若說只是李贄一時興起、無所寄託，實亦令人難信，故其背後深意，頗堪玩味。

然而，《九正易因》作為李贄臨終前最後一部著作，僅針對《易經》六十四卦（包括卦爻辭及《彖傳》、《象傳》）作詮解，《易傳》其他部分皆未及完成，李贄自言曰：

《乾》、《坤》不載《文言》者，以《文言》宜自為傳，不宜獨摘《乾》、《坤》兩卦，而遺其他，已破碎聖人之經傳也。待未死，尚當窮究《繫辭》之奧，

⁵¹ 鄧秀梅：〈王龍溪的易理思維研究〉，《東華人文學報》11（2007.7），頁233。

⁵² 參張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁15。

⁵³ 程子《易傳》乃曰：「西南陰方，從其類，得朋也；東北陽方，離其類，喪朋也。離其類而從陽，則能成生物之功，終有吉慶也。」參黃忠天：《周易程傳註評》（高雄：高雄復文圖書出版社，2006），頁27。《九正易因注》以為其引文不完整，與原文意思亦不甚相合。參張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁17，注釋〔59〕。然筆者以為，李贄引文雖省略過多，以至文義不甚明晰，但若參照其自身之解說——尤其是對蘇軾《易》解之駁異，乃強調「一心聽命於乾」的精神，即程子所言「離其類而從陽」之意，故二者立論之重點或有不同，然宗旨實亦相合，詳見下文析論。

不但發明《文言》而已。然中間亦有說及《文言》者，蓋儒先連篇引類，不復裁減之矣。⁵⁴

文中可見李贄認為《文言》不附於《乾》、《坤》二卦之獨特看法，然《文言》、《繫辭》所深富之哲理，李贄卻未及發明之，故其易學體系之架構及其對歷代解《易》諸家批評去取之理路等，亦多有未能見諸文字者。同樣的，李贄並未說明為何獨對《東坡易傳》另眼相待，而特別提出討論之諸卦，其特殊性又何在，亦難起李贄於地下而扣問之，然而，僅就其引述及評論之文字內容分析探討，亦可發現李贄與蘇軾《易》解之對話中，實亦涵有不少值得後人深思反省之義理，故筆者嘗試詮解之。

（二）《九正易因》對《東坡易傳》之徵引與討論

相較於其他解《易》諸家李贄只引述而不討論的情況，李贄對蘇軾《易》說加以評述之處卻是不少，有些極為簡略，如《九正易因·遯》引蘇子瞻曰：「陰盛於〈否〉，而至於〈剝〉，君子未嘗不居期間。〈遯〉以二陰而伏於四陽之下，陰獨未足以勝陽，而君子遂至於遯，何也？曰：君子之遯，非直棄而不復救也，以為有亨之道焉。」下加批語曰：「說得好，坡公未知。」⁵⁵既肯定其「說得好」，卻又評其「未知」，當是反省蘇軾未能力行其所言「君子之遯」也。將文中所言《易理》與蘇軾之言行事蹟作一對照，吾人或亦可對李贄此一評語作一反思印證，然這樣直觀式的眉批文字，要在讀者心領神會而已，似亦不必強作解人。然而，除了這類隻言片語的短評外，還有一些篇幅較長、文意完整的討論，尤其是〈坤〉與〈同人〉兩卦，除了大量地引述蘇軾之說外，更一一補充李贄自身看法，一方面可看出李贄對蘇軾善解之肯定與吸納，但另一方面亦有駁異與商榷，透過與蘇軾之對話，益可見李贄涵融洛、蜀兩家之學術，確有其超越時代的獨特樣貌。透過〈坤卦〉之闡釋，可見李贄萬物一體之精神，乃視聖凡為平等，要能人人各盡其性，則其價值皆同；而解〈同人〉卦

⁵⁴ 明·李贄：《九正易因·乾》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁7。按，此處《乾》、《坤》皆採書名號，乃依《李贄全集注》原文，本論文中一般引述各卦名時，則以〈乾〉、〈坤〉表示。

⁵⁵ 明·李贄：《九正易因·遯》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁202。

之要義，則在申明「君子和而不同」⁵⁶之襟懷，更表現出君子既能獨立不倚，而又能涵容大度的處世智慧。以下再加析論之：

1、聖凡平等

《九正易因》中強調「聖凡平等」之精神，張建業早已申言之，所著〈李贄與《九正易因》〉一文，特別引述李贄論〈乾卦〉之語，所謂「一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也。萬物統體一乾元，是太和之保合也，不可得而異也。故曰：乃利貞。然則人人各正一乾之元也，各具有是首出庶物之資也。」⁵⁷而表彰其中的精神，乃「強調人人平等，人人皆聖」的思想，「具有強烈的反封建壓迫反傳統思想的戰鬥意義」。⁵⁸然而，若再看李贄論〈坤卦〉，卻又強調「天尊地卑之正理」與「君尊臣卑之正道」⁵⁹，對此「人人平等」與「君尊臣卑」之間的思想矛盾，前輩學者亦只能視之為「受時代與階級的局限」⁶⁰而不予置評了。

然而，李贄對此看似明顯的矛盾是否毫不自覺？或者，他這些在後人看來分明矛盾衝突的論點，實自有其一以貫之的理路呢？筆者以為，〈乾卦〉所揭示之「聖凡平等」之思想，是超越晚明之專制時代，而為後世所能理解推崇之「進步」；但〈坤卦〉所言之「正道」，立足於儒者道德自律之精神，而事事反求諸己、安時處順、不伎不求的態度，其真正的意義與價值所在，則是至今仍不容易為人所了解的，實有再加析論的必要，而其〈坤卦〉中大量引述並駁正蘇軾說解的文字，更有助於後人探知李贄之深意。

以下先申述李贄〈坤卦〉說解的要旨，李贄曰：

乾坤定質，則一健一順。苟責健以順，責順以健，健、順皆失其質矣。《乾》、《坤》兩卦，即為反常，非天尊地卑之正理也。乾坤定位，則一夫一婦。苟責夫以婦，責婦以夫，夫婦皆反其分矣。《乾》、《坤》兩卦，總為失位，非

⁵⁶ 《論語·子路》第23章，收入宋·朱熹：《四書集註》，頁147。

⁵⁷ 明·李贄：《九正易因·乾》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁5。

⁵⁸ 張建業：《李贄論》，頁106。

⁵⁹ 明·李贄：《九正易因·坤》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁12。

⁶⁰ 張建業：《李贄論》，頁108。

君尊臣卑之正道也。……是故聖人於乾坤獨詳言之。乃世之儒者，畫蛇添足，謂健而不順，則剛躁而不可成；順而不健，則萎靡而不可振。吁！果若所云，尚足以稱乾與坤乎哉！夫苟其剛躁而不可成也，而猶可以稱乾焉；萎靡而不足為也，而猶可以稱坤焉，則天不成天，地不成地，吾人將何所蓋載也？不知此固至健至順者之所自有，而何用補助於其間也！若健而復濟以順，必非真健者；順而乃加以健，必非至順者。嗚呼！是惡足以識乾坤之正性乎！⁶¹

「乾坤定質，則一健一順」，乃闡釋無論天地、君臣、夫婦，皆各有其不同的本質，因而也有不同的職分，既缺一不可，亦無法相互取代。若不能體認各自的位分與限制，不能恪盡各自的權責，並發揮各自無法替代的優長，則皆是所謂「不知正性」。由此可見，所謂「君尊臣卑」的正道，實唯有在「君君、臣臣」的各盡職分下才有意義，而其「尊卑」亦僅就職分言，是〈乾卦〉所謂：「一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也」，每個人之不同才具、不同位分豈能無別？即使在今日民主社會號稱人人平等的時代，尊卑之勢又何嘗泯除？且又何可泯除？若元首不尊、號令不行，除了徒增社會亂象外，人民難道又能和諧安樂嗎？然而，從另一方面說，「萬物統體一乾元，是太和之保合也，不可得而異也」，個人才具位分之不同，皆是「乾元」不可或缺的一部分，亦即《莊子·天下》所謂「道無乎不在」的精神，在這獨一無二的價值上，人人皆平等，又難道需要以權位尊卑論價值嗎？

因此，李贄之「平等」，不是企圖否定差異存在的假平等，而是尊重所有差異的真平等，乾健則行健，坤順則行順，這才是充分肯定並保障其各自的特質，相反地，若「責健以順，責順以健」，無異邯鄲學步、東施效顰，唯有喪失自我而已。故在〈坤卦〉，李贄特別強調「至順」之道，非是盲從於所謂「君尊臣卑」，而是真知自身特質、自身位分，便堅持做好自己，則與乾之健有同等的價值。其言曰：

乾坤，一也。故《乾》曰元亨，《坤》亦曰元亨。但《乾》曰利貞，而《坤》則曰利牝馬之貞。且不但馬也，而又曰牝馬，則視龍之變化飛騰為何如？而坤獨利此者，則以此為坤之貞故也。……先者，為乾為主，而吾後之，則得主而利。……蓋唯主是從，則志意專一而不二。安居以聽，則後順得常而不

⁶¹ 明·李贄：《九正易因·坤》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁12-13。

迷。坤之利貞如此，是乃元亨也。人之生也直，直疑不方矣。今言直而又言方者，以人但知直而不知直之無不方耳。蓋地性博厚，坤德無疆，其不可孤蓋如此也。直者為正，方者為義；正者以行，方者以止。直者是敬，敬非著意，唯其內之直而已；方者是義，義非襲取，唯其行之利而已。此豈有待於學習而後利哉！固不習而無不利者也，夫何疑！⁶²

龍之變化飛騰固然令人激賞，但牝馬安於做牝馬，而又何遜於龍？坤之利貞便在於不希高慕外，而安守其分，事實上，真知己之正性，則知「敬以直內，義以方外」⁶³便是坤無遜於乾、「萬物統體一乾元」之無上價值，其他外在表現，誰主誰從、誰健誰順，要其當位而行，皆是不可或缺，皆無高下之別。

2、各盡其性

由上可見李贄解〈坤卦〉的重點精神，乃承〈乾卦〉解之「聖凡平等」義，而更凸顯不論所處職分尊卑，要能「各盡其性」，方所謂真平等。若再看其下對於蘇軾《易》解之引述評論，則更能了解李贄申明坤德至順之意義所在。以下分段申述之。其一曰：

坡公《解》曰：至順而不貞，則陷於邪，故坤利牝馬之貞。余謂至順未有不貞者。至順者，順乾也。順乾矣，有不貞乎？若得朋，若與類，若西南行，則以陰柔而復附於陰柔，安能一心聽命於乾，而為大順之至與？⁶⁴

蘇軾之說，強調「貞」乃順之前提，而李贄則曰：「至順未有不貞者」，順乾之健則無不貞，「乾」所象徵者即「萬物統體一乾元」，即道德主體之至善，即「敬以直內，義以方外」之精神，所謂「邪」、所謂「附於陰柔」，皆為氣質之牽引與障蔽，自不當順之，若唯順於乾（道德主體），則無不貞。故坡公疑至順而有不貞者，實以其未能掌握「順乾（道德主體）」方為「至順」之道也。

⁶² 明·李贄：《九正易因·坤》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁13。

⁶³ 《坤文言》語，此亦堪稱為李贄釋〈坤卦〉所強調的核心精神。又，李贄以《易傳》為孔子作，故下文引述《坤文言》「坤至柔而動也剛，至靜而德方」之句，即盛讚曰：「夫子已解得十分了。」

⁶⁴ 明·李贄：《九正易因·坤》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁14。以下二、三、四、五段引文之出處皆同（頁14-15），不另加註。

其二曰：

坡公曰：坤之為道，可以為人用，而不可以自用；可以為和，而不可以為倡。故君子利有攸往，先則迷而失道，後則順而得主，此所以為利也。西與南，則兌也，離也，巽也，皆吾朋；東與北，則震也，坎也，艮也，皆非吾朋。兩陰不能相用，故必離類絕朋，而求主於東北。余謂乾者，坤之主也。乾為主，不須求，求反失之，便有得朋之想矣，不能一心以聽命於乾矣。

以上大段引述坡公文字，其中大旨，與前所引述程子「陰必從陽，離喪其類」之精神亦大抵相同，李贄並未多作討論，可見亦無異見，只針對所謂「求主於東北（即『從陽』）」的「求」字作商榷。所謂「乾為主，不須求，求反失之」的內涵，可以上引李贄對「敬以直內」二句之解說作一印證，曰：「直者是敬，敬非著意，唯其內之直而已；方者是義，義非襲取，唯其行之利而已。此豈有待於學習而後利哉！」「求」即是「著意」、「襲取」，即孟子所謂「行仁義」，而非「由仁義行」。⁶⁵「由仁義行」乃順道德主體（乾）之應然與當然，有所「求」之「行仁義」，則不免於功利私欲之雜染，失去純粹道德之精神了。故李贄強調「不須求」，實是以最高標準期待儒者，須摒除所有功利目的之追求，方為真正的自律道德。

其三曰：

坡公曰：以六居二，可謂柔矣。夫直、方、大者，何從而得之？曰：六二，順之至也。君子之順豈有他哉，循理無私而已。余謂至柔而動也剛，至靜而德方。夫子已解得十分了，不須再以順理無私解也。夫人唯其至柔，所以至剛；唯其至靜，所以至方。故柔可能也，至柔不可能也。嗚呼，至矣！

以上引蘇軾以「循理無私」詮釋〈坤卦〉六二以陰爻居陰位，當位居中，故雖柔而可直、方、大，此說實非有誤；然而李贄則引《坤文言》曰：「坤至柔而動也剛，至靜而德方」，認為孔子已完整表達〈坤卦〉至柔而至剛、至靜而至方的精神，相較之下，「循理無私」的解釋便顯得多餘了。李贄所以對蘇軾之說再進一解，盛嘆「柔可能也，至柔不可能也」，便是因一般人或以為「柔」與「直、方、大」是相反而無法

⁶⁵ 孟子曰：「舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。」參《孟子·離婁下》第19章，收入宋·朱熹：《四書集註》，頁294。

並存的，故李贄必申明其「一以貫之」的精神所在：真正居柔處靜而能守柔不爭，不以外慕而妄動，實必內有至剛至方的乾德，否則要不隨世浮沉而堅持自我，又如何可能？由此再看儒者之謹守臣道，不正是以其循理而無私，故不必計較何謂尊卑，而能一心為大我奉獻嗎？

其四曰：

坡公曰：處上下之交，皆非安地也。乾安於上，以未至於上為危，故九三有夕惕之憂；坤安於下，以始至於上為難，故六四有括囊之慎。陰之進而至於三，猶可貞也，至於四，則殆矣。故自括結以求無咎無譽。咎與譽，人之所不能免也。出乎咎，必入乎譽；脫乎譽，必罹乎咎。咎所以致罪，而譽所以致疑。甚矣，無譽之難也！又曰：方其變化，雖草木猶蕃；及其閉也，雖賢人亦隱。余謂讀此可以痛哭。

以上大段文字乃言〈乾〉之九三與〈坤〉之六四，皆處上下之交，俱危而不安，所謂「咎所以致罪，而譽所以致疑」，故君子處「天地閉」之時，必自括結自守，以求無咎無譽。東坡之大才堪為國士、為人龍，而一生卻屢遭貶謫困頓，故此處申言「無咎無譽」之道，自有身世之感在焉，而李贄但言「讀此可以痛哭」，自是感同身受，非僅為蘇軾流涕，亦在為歷代所有「敬以直內，義以方外」，卻在坎坷世道中困頓難行之大賢而灑淚。此可對照前文曾引述之〈遯卦〉解，其卦象艮下乾上，全卦僅初、二兩爻為陰爻，而蘇軾曰：「陰獨未足以勝陽，而君子遂至於遯」，其理與此所言亦相通：在小人勢力漸長時，即應及早「自括結以求無咎無譽」，方能免於罪咎；可惜「無譽之難」，大賢君子要避免小人妒賢嫉才，很多時候確實有「說得到，做不到」的無奈（所謂「說得好，坡公未知」），令人慨嘆。實則在這個自古至今皆以權位尊卑論價值的世界，賢才橫遭權勢者打壓之悲劇，本是史不絕書；但真正的賢才，難道又需要隨著世俗爭名奪利的價值觀而起舞嗎？尊與卑、咎與譽，皆「求在外者也」⁶⁶，尊又何必為譽、卑又何必為咎呢？即使安於卑，焉知不亦為「君子之遯」：「非直棄而不復救也，以為有亨之道焉」！其中的「亨」不是個人前途的暢通，而是國家社

⁶⁶ 孟子曰：「『求則得之，舍則失之』，是求有益於得也，求在我者也。『求之有道，得之有命』，是求無益於得也，求在外者也。」參《孟子·盡心上》第3章，收入宋·朱熹：《四書集註》，頁350。

會的和諧；不計個人毀譽，暫時以「遯」來避免眼前的衝突對立，尋找他日「事緩則圓」的可能性，也是另一種「救世」之道。但這樣的襟懷，唯有真以萬物為一體，超越尊卑毀譽之執著的大聖大賢，才可能真知力行，此所以李贄自謂其學乃「法文王、法孔子」者也。

其五曰：

坡公又曰：黃，中之色也。通是理，然後有是色也。裳，下之飾也。黃而非裳，則上體也；裳而非黃，則雖下體，而非正位居體也。今處重坤之正位，又居下體之中，故稱裳以明下，稱黃以明中。夫文生於相錯，若陰陽之專一，豈有文哉！余謂坤不貴文，貴文在中。黃，中之色也，文在中也，何待相錯而後有文也。

本段所引坡公解，乃釋〈坤卦〉六五「黃裳，元吉」，而順《坤文言》曰「君子黃中通理，正位居體」之說申述之，李贄大段引述其文，當亦表示認可其「稱裳以明下，稱黃以明中」之申發⁶⁷；然所謂「夫文生於相錯，若陰陽之專一，豈有文哉！」乃蘇軾自身的詮釋，亦有學者以此代表蘇軾之美學觀點⁶⁸，但李贄則特別對此提出商榷，曰：「坤不貴文，貴文在中。黃，中之色也，文在中也，何待相錯而後有文也。」乃強調坤之所貴不在於「文」，而在於「中」，「黃」即其「文」之表徵，亦其「中」之內涵，前已申述李贄再三強調「坤」之至柔至順、至靜至方，故「敬以直內」之「中」正是其核心精神，所貴在其純一，自不待相錯而後有文。李贄「何待相錯」之商榷，更凸顯他強力反對「責健以順，責順以健」的態度，「若健而復濟以順，必非真健者；順而乃加以健，必非至順者」，不論是至順或至健，本身皆自足而至足，做自己就好，盲目仿效他人，反而喪失自我！然而世間又有幾個真能安於自身德性，而不嚮慕追求他人所有的人呢？此李贄所以大嘆：「柔可能也，至柔不可能也」！

以上申明李贄闡述坤道之旨，可知在他倡言「君尊臣卑」看似強調階級命定的表象上，其精神實正在於落實其〈乾卦〉所謂的「一物各具一乾元」，「萬物統體一

⁶⁷ 《東坡易傳》原文為「稱裳，以明其臣；稱黃，以明其德。」參宋·蘇軾著，龍吟點評：《東坡易傳》，頁14。

⁶⁸ 見宋·蘇軾著，龍吟點評：《東坡易傳》，頁12。

乾元」，唯有肯定保障每一物之本然特質——即使坤之柔順與乾之剛健看似截然相反——亦有同等的價值，「人人平等，人人皆聖」才不是一種徒具形式的口號，而是落實於生命中具體的實踐。其大量引述蘇軾《易》說，實為表彰蘇軾之善解，而關鍵概念之澄清與商榷，則是以儒者自律道德的精神作一貞定，則坤道之至柔至順亦是至善，自無「陷於邪」之杞憂。其可說是一方面肯定並吸納蘇軾提倡「柔道」⁶⁹的精神，另一方面更以道學家所掌握之自律道德、孟子性善之旨，對蘇學不夠精微深刻的部分作一補足。作為道學之一脈，而能充分正視蘇軾經學，李贄學術所欲建構的，正是一條能夠融通洛學與蜀學的大道，而其融通之道不是和稀泥式地不求甚解，而是真正落實孔子所謂「君子和而不同」的豁達大度，此在下文申述之。

3、和而不同

關於洛蜀之對立，前輩學者從不同角度考察，皆可見其中學術蘄向之根本歧異，殊難彌縫⁷⁰，因此，若站在各自之立場，將對方與自身迥異之部分貶抑為毫無價值，則彼此之衝突對立，勢必是個永遠無解的難題。而李贄之學術，一方面反對道學家「執己自是」⁷¹之偏執，而大力表彰蘇軾之學術文藝與人格風範，且強調道德與文章並列同高的精神；但另一方面亦充分掌握道學家性命之學之精微，既正視蘇軾經學之成就，亦從道德性命之立場，對其說不足之處給予修正與商榷。故其學術涵融洛蜀之精神，既是保障兩方學術各自獨立之價值，且更超越二者，以「文王、孔子」之高標準，作為對洛蜀二黨、所有君子之共同期許。故洛、蜀二學不必「同」，但亦無須衝突對立，而可和諧共處，共創大同。

李贄解〈睽卦〉時，亦引述蘇軾之說而再申己意，其說正可有助於吾人理解李贄心目中的「大同」之道。其言曰：

⁶⁹ 趙中偉：〈東坡的柔道——解析《東坡易傳》的思維結構〉，收入王靜芝等著：《千古風流——東坡逝世九百年學術研討會》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2001），頁 617-657。

⁷⁰ 除前註 13 已引黃明理「性命之學」與「文學藝術」之分外，學者探討亦多，無法一一具引。

⁷¹ 明·李贄：〈答耿司寇〉：「雖各各手段不同，然其為不容己之本心一也。心苟一矣，則公不容己之論，固可以相忘於無言矣。若謂公之不容己者為是，我之不容己者為非；公之不容己者是聖學，我之不容己者是異學，則吾不能知之矣。……恐公於此，尚有執己自是之病在。」《焚書》，卷 1，收入張建業主編：《李贄全集注》第 1 冊，頁 71。

坡公曰：人苟唯同之知，若是必睽；人苟知睽之足以有為，若是必同。予謂人苟唯同之知，若是必睽；人苟知睽之不得不睽，若是必同。⁷²

以「坡公曰」與「予謂」二段相較，可知李贄對蘇軾前句所言完全接納，後句亦非反對蘇軾之說，而是在蘇說之上更進一解。〈睽卦〉之《象》曰：「睽，火動而上，澤動而下，二女同居，其志不同行。」即象徵彼此之志向不同。世間萬物，人情百態，本來就不可能完全相同，故曰「人苟唯同之知，若是必睽」——若只知一味求同，而無視彼此之差異本質，反而必「睽」（離心離德）。因此，求同不在於否定、泯除差異的存在，事實上，「睽」是世間萬物自然存在的現象，唯有正視、尊重乃至保障彼此的差異，才能進一步互補互助，互通有無，終而能共創大同。以上所引「坡公曰」，乃《東坡易傳·睽卦》注《象傳》之語，《象》曰：「天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時用大矣哉！」⁷³正在於申明天地萬物「相反而相成」之理，故蘇軾曰：「人苟知睽之足以有為，若是必同。」乃強調「睽」之能「相成」，而李贄改之曰：「睽之不得不睽」，則更強調「睽」（即「相反」）之「必然性」，唯有肯定「差異」、尊重「差異」，了解種種「相反」皆有助於「相成」，則知唯有保障「睽」（相反）之存在，才是「同」（相成）之前提；相反地，若以否定打壓異己的方式求同，則「若是必睽」而已。

李贄引述蘇軾之說，申言「睽」與「同」相反相成之理，而更凸顯「睽」之必然與必要，言雖簡略婉曲，但若與其〈反騷〉之文字相對照，更可清楚看出李贄一貫強調「尊重差異」的精神，其言曰：

夫有伯夷之行，則以餓死為快；有士師之沖，則以不見羞汗為德。各從所好而已。若執夷之清而欲兼柳之和，有惠之和又欲并夷之清，則惠不成惠，夷不成夷，皆假焉耳。屈子者夷之倫，揚雄者惠之類，雖相反而實相知也，實未嘗不相痛念也。彼假人者豈但不知雄，而亦豈知屈乎？⁷⁴

伯夷之清與柳下惠之和，表現全然相反，但若真知彼此之「各從所好」，則即使「相

⁷² 明·李贄：《九正易因·睽》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁232。

⁷³ 宋·蘇軾著，龍吟點評：《東坡易傳》，頁169。

⁷⁴ 明·李贄：〈反騷〉，《焚書》，卷5，收入張建業主編：《李贄全集注》第2冊，頁140。

反」亦能「相知」，亦能「感同身受」(相痛念)。真知「睽之不得不睽」——每個人不同的特質表現，皆是宇宙萬物自然當然且不得不然的結果，則知尊重每個人「各從所好」的自由，而不強求其同，才能達到真正的和平與大同。

由李贄對「睽」與「同」相反相成之辯證的智慧，則當可推知李贄反對洛蜀二黨各是其是、相互非議的態度，且其學術更超越二者，而提出一種保障彼此差異，而能相互尊重欣賞的精神。然而，和諧大同固然是理想，但君子處世，亦非來者不拒、無所堅持。李贄在〈同人〉卦中，亦有對蘇軾之大段引述與討論，其中對所謂「同人」之「同」，又有另一番高標準的堅持，以下先將李贄自身解卦之重點作一歸納析論，其後再對照他與蘇軾《易》解之異同。

〈同人〉卦象為離下乾上，上下五陽，唯有六二一陰爻，而為卦之主。李贄首先以〈同人〉為「文王之卦」，又加眉批曰：「奇險」，表示在李贄看來，此卦實有深意存焉，不是常人可以就其表象輕易探知的。李贄之闡釋，首先以〈同人〉與〈大有〉作一對比，〈大有〉卦象乾下離上，與〈同人〉相反，唯有六五一陰爻居五陽之中。〈同人〉六二居中得位，自能為眾所宗，「所以然者，以六二文明以健，中正而應，有君子之正故也」。但較之〈大有〉六五之居柔處尊，〈同人〉六二柔爻處於下卦，尊卑之勢異，故「五易於有大而二難以居宗」，因此〈六二爻辭〉曰：「同人于宗，吝。」然而，這是因為六二身居下卦，故自感艱難而深加惕厲，實則上下五陽皆以二為宗，而欲求與同。但李贄強調，「同人」之「同」，主要在於六二與九五兩爻之剛柔相應，故《彖傳》曰：「柔得位得中而應乎乾，曰同人」，乃專言二、五之相應也，即使其他陽爻也欲與之同，但唯有九五才是六二之正應，其他則不足以當之。⁷⁵

由上述李贄對〈同人〉的詮釋，再看下文對蘇軾《易》解之商榷，更可清楚其意旨所在：

坡公《解》曰：利涉大川，乾行也。苟不得其誠同，與之居安則合，與之涉川則潰矣。禿翁曰：六二非但應九五之乾，凡所與同之人皆乾也。與乾為行，

⁷⁵ 明·李贄：《九正易因·同人》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁77。

涉川豈足道哉！一乾獨不可當，況五乾邪？君子於此可以喜而不寐也。坡公以誠同解乾行，似未通。誠同者，二與五也。乾行者，五陽為行，同人于野也。⁷⁶

蘇軾以「誠同」解「乾行」，但李贄（自稱「禿翁」）則強調，上下五陽皆為「乾行」，即〈卦辭〉所謂「同人于野」，但「誠同」則只有二五之相應足以稱之。雖然因六二之德，令上下五陽皆欲與同，在眾望所歸之下，故能「利涉大川」，而君子於此亦可以喜而不寐，但除了九五之正應外，餘皆不足以稱為「誠同」。故在此李贄所要強調的是，即使眾望所歸，但究竟何者才是君子「誠同」的對象，卻更應以極清明的心志作一正確的抉擇，李贄以「堯、舜之相授受也，孔、顏之相授受也」作一比擬，其彼此關係就如「雲從龍，風從虎」一般⁷⁷，即使在「同聲相應，同氣相求」的過程中，亦將面對許多艱難挑戰，如二、五之間相隔著三、四兩爻，且三、四兩爻亦有「伏戎于莽」與「乘其墉」的強勢，但二、五兩爻依然堅定其信念：「中心同之，何日忘之」，因此李贄對〈九五爻辭〉「同人，先號咷而后笑，大師克相遇」的詮釋，亦引蘇軾之說而解之曰：

坡公曰：君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭。由此而觀，豈以用師而少五哉！夫以三、四之強而不能奪，始於號咷而卒達於笑，至於用師相克矣，而不能散其同，此以知二、五之誠同也。禿翁曰：「誠同」二字，到此方說得著。

因此，若就蘇軾解九五「誠同」的精神來看，實與李贄的看法極為相合。而李贄必強調二、五方為「誠同」的精神，或可藉司馬遷〈伯夷列傳〉所言：「子曰：『道不同，不相為謀』，亦各從其志也」⁷⁸作一詮釋：正因尊重「各從其志」的自由，故若

⁷⁶ 明·李贄：《九正易因·同人》，收入張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁79。以下二段之引文出處亦同，不贅。

⁷⁷ 語出《乾文言》：「子曰：同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎。聖人作而萬物睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」李贄曰：「堯、舜之相授受也，孔、顏之相授受也，流濕就燥，隨雲從風，唯聲之應而氣之求，安能無吝乎？」參張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁77。

⁷⁸ 漢·司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1986），卷61，頁848。

非「志同道合」者，亦不足與謀，不得謂為「誠同」。而六二堅持「居中正應」的精神，依然是《坤文言》之「敬以直內，義以方外」，此亦李贄所以言「至順未有不貞者」也！

此外仍須申明者，所謂「志同道合」並不等於同質性高，如〈同人〉之二、五兩爻本為一陰一陽，由此更顯示出志同道合者，依然可能是相反而相成的，李贄亦引蘇軾解曰：

（坡公）又曰：二，陰也；五，陽也。陰陽不同而為同人，是以知其同之可必也。苟可必也，則雖有堅強之物，莫能間之矣。故曰其利斷金。

由上可見，李贄與蘇軾解〈同人〉之旨實乃相合，除了對蘇軾以「誠同」解「乾行」的部分作一商榷外，大抵皆是藉由蘇軾之說來印證己意。總之，〈同人〉六二與其他五陽皆有「于野」之同，亦「君子矜而不爭，群而不黨」⁷⁹之精神，但畢竟「和而不同」，真正「誠同」者，唯有九五「同心之朋」⁸⁰也。而引蘇軾所謂「陰陽不同而為同人，是以知其同之可必也」，證諸〈坤卦〉強調乾健坤順皆「正性」，以及〈睽卦〉強調「睽之不得不睽，若是必同」等，更可看出李贄所謂「一物各具一乾元」，正是肯定世間萬殊雖相反而皆能相成，故有同等之價值。其主張實為一種真自由與真平等，不但有其「一以貫之」的理路，更有其超越時代的意義與價值。然則其所表彰蘇軾之善解，同樣亦可證明《東坡易傳》的價值，確實如四庫館臣所言「推闡理勢，言簡意明，往往足以達難顯之情，而深得曲譬之旨」，其「多切人事」且「文辭博辯，足資啟發」⁸¹，值得後人再加深究。

⁷⁹ 《論語·衛靈公》第21章，收入宋·朱熹：《四書集註》，頁166。

⁸⁰ 李贄曰：「世無同心之朋，大賢君子將安所托命哉！此于郊之同（上六「同人于郊」），所以聖人不取也。」參張建業主編：《李贄全集注》第15冊，頁79。

⁸¹ 清·永瑤等：《欽定四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書》第1冊，頁1-65、66，經部卷2，經部2，易類2，《東坡易傳九卷》條。

四、結語

經由上文之考察，一方面可知李贄對蘇軾人格學術之高度評價，另一方面亦發現李贄作為陽明心學之一脈，其對於蘇軾易學之正視與看重，並非彰揚蜀學而貶抑洛學，而是站在「法文王、法孔子」的立場上，既能掌握洛學言道德性命之精微，且更尊重、吸納蜀學之優長，實可代表陽明心學落實「以天地萬物為一體」之精神境界，確可消融洛蜀之對立，展現「君子和而不同」之修養與胸襟。由李贄《九正易因》對《東坡易傳》之大量徵引與討論，已能顯見其看重蘇軾學術之精神；而進一步分析其內容，則不但是能表彰蘇軾善解，且亦藉儒者自律道德的精神給予修正補足，而其意在言外，更有值得後人反省深思之大智大慧，非徒空言玄理而已，其真自由與真平等的精神，若能落實於生命之體悟與實踐，實有助於促進社會之合理與和諧，可見李贄思想超越時代之先進與前衛。證諸洛蜀二黨君子相爭之歷史遺憾，乃至晚明及後世依然黨爭紛紜之時代悲劇，則知李贄之為「異端」，正在於他早已超越人類歷史上種種善善惡惡、是此非彼之鬥爭心態，而真能了悟王畿申說陽明所謂「無善無惡心之體」之真諦⁸²，正在打破世間種種相對的、有限的善惡分判，肯定所有生命獨特的價值，由此方能尊重所有「睽」（相反）之表現，而肯定其皆能「相成」。這樣一種超越的智慧，以道家玄理解《易》的蘇軾⁸³，擁有的道家「無」之超脫，自然亦能「說得好」，但其未能善解孟子之性善論⁸⁴，無法確切掌握儒者之道德自律

⁸² 王畿承陽明「無善無惡心之體」而申說「四無」，其宗旨所在，實即李贄為眾所稱之「聖凡平等」精神，故得李贄衷心盛讚之。如其〈答楚侗耿子問〉曰：「大人之學，性相平等，無有高下……無同無異，無凡無聖，無三教可分，無三界可出，遼古無為之化也。」參氏著：《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970），卷4，頁335。但凡人執著於現象之異同，實難以理解體悟其「無同無異，無凡無聖」之智慧。

⁸³ 蘇軾之以道家解《易》，如前註69所引趙中偉之論文外，林麗真：《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004）、余敦康：《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》（上海：學林出版社，1997）論及《東坡易傳》之專章，以及鄧秀梅：〈東坡易傳特色舉要〉，《臺北大學中文學報》12（2012.9），頁1-20等，皆有所論，然而偏重（老、莊）不同，無法詳述。

⁸⁴ 蘇軾論性主張「性無善無惡」，而批評孟子之說；而王學「無善無惡心之體」，卻是能真知孟子即心善言性善之先天主體。蘇軾論性之說，除前註所引學者亦有所觸及外，如楊淑瓊：〈「東坡易傳」中的性命之說〉，《鵝湖》335（2003.5），頁48-53、張曉芬：〈試從《蘇氏易傳》的「思無邪」探究其

與意志自由，則或不免落於王弼所評曰：「老莊未免於有，恆訓其所不足。」⁸⁵此李贄所以一方面看重蘇軾《易》解，另一方面則又特別針對其說再加辯證之故。

長期以來，在「考亭出而程學勝」之後，學者往往忽略蘇軾蜀學（廣義言之即「文人」）的經學論著，無形中亦使傳統文化中的儒學，化約為程朱理學之儒學，於是對程朱理學不滿的人士，便進而否定整套源遠流長的儒學傳統，其誤解不待深辯，其流弊亦已不可勝言；實則無論宋明理學家如何極高明而盡精微，若忽略與論敵的對話，則亦難以致廣大而道中庸，其激而為反對者「禮教吃人」的控訴，實亦不能不說為許多道學家流於褊狹專斷之過。李贄學術實即有先見於此，故對道學家有諸多愛深責切的反省，如袁中道所云，其旨乃在於：「黜虛文，求實用，舍皮毛，見神骨；去浮理，揣人情」，因此，「即矯枉之過，不無偏有重輕，而舍其批駁謔笑之語，細心讀之，其破的中窾之處，大有補於世道人心。」⁸⁶而蘇軾「多切人事」之易學，與「解粘去縛」、「虛恢諧謔」的文字風格，李贄所以深愛而看重之者，當亦可見二者之精神相似，而皆可「以脫落世法之蹤，破人間塗面登場之習」⁸⁷，給予道學啟發與針砭。證諸朱子亦能吸納蘇軾之說，即可見必廣納百川，方可見儒學之真精神，故今日的儒學研究者，亦不能忽略「蜀學」作為傳統儒學之一環。在 21 世紀的今日，回頭省思儒學之常與變，更當關注長期與程朱理學對立的蘇軾蜀學，乃至被視為「反道學」之異端的李贄，他們的經學著作及其儒學思想之內涵，皆有被重新發掘的價值。

實則蘇軾與李贄皆一代大家，其學術值得比較探討之處非僅一端，如袁中道以李贄為「今之子瞻」，而言二人晚年得禍之故，以「二公舌端筆端，真有以觸世之大

性命之學)(一)(二)(三)，《孔孟月刊》549/550、551/552、553/554（2008），頁 27-31、33-47、35-39 等，亦有專論。

⁸⁵ 南朝宋·劉義慶：《世說新語·文學》第 8 則，參楊勇：《世說新語校箋》（臺北：宏業書局，1971）頁 152。

⁸⁶ 明·李贄：〈李溫陵傳〉，收入張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊，頁 159。

⁸⁷ 明·張鼎（?-1629）〈讀卓吾老子書述〉：「卓吾疾末世為人之儒，假義理，設牆壁，種種章句解說，俱逐耳目之流，不認性命之源，遂以脫落世法之蹤，破人間塗面登場之習……總之，要人絕盡支蔓，直見本心。」參明·李贄：《續焚書》，收入張建業主編：《李贄全集注》第 3 冊，頁 420。

忌者，然歟？否歟？」⁸⁸作一反詰，而未置答。就其二人橫遭磨難，著作幾度禁毀的事實，說其「舌端筆端，真有以觸世之大忌者」，亦是順理成章的推論，否則又將如何解釋「性無忤害」的兩人，卻令時人「愛之欲其生，惡之欲其死」⁸⁹呢？然而，當時的「大忌」在 21 世紀的今日來看，或許已不成其為「大忌」；相反地，才識膽力過人的兩人之學術，其所謂「觸世之大忌」，或許在時移世易之後，更可見其超越時代之先知洞見，亦未可知。然而，本文限於篇幅，諸多論題無法深入探討，僅能作一拋磚引玉，藉李贄《九正易因》對《東坡易傳》之對話，表彰李贄學術超越道學與文學之界限、涵融洛蜀、「和而不同」之精神，但願能引發學界對二人學術之精微，有更多的發掘與思考。

⁸⁸ 明·袁中道：〈跋李氏遺書〉，收入張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊，頁 155。案：筆者另有一篇論文即以袁氏之言為題：〈卓吾李先生，今之子瞻也——李贄與蘇軾並論之意義探討〉，《北京科技大學學報·社會科學版》28：4（2012.12），頁 22-30。該文可謂此篇之初論，其論李贄表彰蘇軾及調合洛蜀之意義較詳，而未論及《九正易因》與《東坡易傳》內容之比較。

⁸⁹ 明·周海門（1547-1629）：〈題卓吾手書〉曰：「此卓吾老子……一幅字……當必有愛之者，尤必有惡之者，愛惡之者亦必極。夫使不令人愛，不令人惡，愛惡之又不極，何取於字，亦何以為卓吾老子？惟其不但愛而且惡，惡之且必極，所以為卓吾老子之字。」收入明·潘曾紘編：《李溫陵外紀》，卷 2，收入張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊，頁 125。其說雖曰評李卓吾之字，移之以評其人亦甚恰切。

引用書目

一、原典文獻

- 漢·司馬遷著，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1986。
- 晉·王弼注：《老子 帛書老子》，臺北：學海出版社，1989。
- 南朝宋·劉義慶著，楊勇校箋：《世說新語校箋》，臺北：宏業書局，1971。
- * 宋·蘇軾撰，龍吟點評：《東坡易傳》，長春：吉林文史出版社，2002。
- 宋·秦觀：《淮海集》，收入《景印文淵閣四庫全書》集部第 54 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986。
- 宋·蘇轍：《欒城後集》，收入《景印文淵閣四庫全書》集部第 51 冊。
- 宋·朱熹：《四書集註》，臺北：學海出版社，1988。
- 明·朱時恩：《居士分燈錄》，收入《中國燈錄全書》第 6 冊，北京：中國書店，2008。
- 明·王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 明·王畿：《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970。
- 明·李贄：《焚書》，收入張建業主編：《李贄全集注》第 1、2 冊，北京：社會科學文獻出版社，2009。
- 明·李贄：《續焚書》，收入張建業主編：《李贄全集注》第 3 冊。
- 明·李贄：《藏書》，收入張建業主編：《李贄全集注》第 4-8 冊。
- * 明·李贄：《九正易因》，收入張建業主編：《李贄全集注》第 15 冊。
- 明·袁中道、沈德符、祝世祿等論及李贄文章，收入張建業主編：《李贄全集注》第 26 冊。
- 明·董其昌：《容臺集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第 171 冊，臺北：莊嚴文化事業公司，1997。
- 明·劉宗周：《劉子全書》，臺北：華正書局，未標出版年，據清道光刊本影印。
- * 清·永瑤等：《欽定四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書》第 1、3 冊。

二、近人論著

- 王煜：〈李卓吾雜揉儒道法佛四家思想〉，《明清思想家論集》，臺北：聯經出版事業有限公司，1973，頁 1-60。
- 余敦康：《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》，上海：學林出版社，1997。
- 吳震：《明代知識界講學活動繫年（1522-1602）》，上海：學林出版社，2003。
- 金生楊：《〈蘇氏易傳〉研究》，成都：巴蜀書社，2002。
- 林麗真：〈東坡易傳之思想及朱熹之評議〉，收入國立臺灣大學中國文學研究所主編：《宋代文學與思想》，臺北：學生書局，1989，頁 627-667。
- * 林麗真：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004。
- 林慶彰主編：《經學研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，2002。
- * 陳萬益：〈論李卓吾與陳眉公〉，《晚明小品與明季文人生活》，臺北：大安出版社，1997，頁 85-115。
- * 涂美雲：《朱熹論三蘇之學》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005。
- 袁光儀：〈道德與反道德——李贄及其「童心說」的再詮釋〉，《臺北大學中文學報》2（2007.3），頁 155-185。
- 袁光儀：〈蒙以養正——李贄《九正易因》之〈蒙卦〉解與「童心說」〉，《成大中文學報》29（2010.7），頁 51-82。
- 袁光儀：〈仁者以天地萬物為一體——李贄儒學闡微〉，《成大宗教與文化學報》15（2010.12），頁 1-32。
- * 袁光儀：《異端的儒學：李贄《九正易因》闡論》，高雄：高雄復文圖書出版社，2012。
- 袁光儀：〈卓吾李先生，今之子瞻也——李贄與蘇軾並論之意義探討〉，《北京科技大學學報·社會科學版》28：4（2012.12），頁 22-30。
- * 張建業主編：《李贄全集注》第 1-26 冊，北京：社會科學文獻出版社，2009。
- * 張建業：《李贄論》，北京：社會科學文獻出版社，2010。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。

張曉芬：〈試從《蘇氏易傳》的「思無邪」探究其性命之學〉(一)(二)(三)，《孔孟月刊》549/550、551/552、553/554 (2008)，頁 27-31、33-47、35-39。

黃尚信：《周易著述考》，臺北：國立編譯館，2002。

*黃明理：《「晚明文人」型態之研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2011。

黃忠天：《周易程傳註評》，高雄：高雄復文圖書出版社，2006。

嵇文甫：《左派王學》，臺北：國文天地雜誌社，1980。

粟品孝：〈理學與非理學之間：朱熹對蘇軾學術的批評和吸取〉，《社會科學研究》1 (2000.1)，頁 89-93。

楊淑瓊：〈「東坡易傳」中的性命之說〉，《鵝湖》335 (2003.5)，頁 48-53。

趙中偉：〈東坡的柔道——解析《東坡易傳》的思維結構〉，收入王靜芝等著：《千古風流——東坡逝世九百年學術研討會》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2001，頁 617-657。

鄧秀梅：〈王龍溪的易理思維研究〉，《東華人文學報》11 (2007.7)，頁 207-234。

鄧秀梅：〈東坡易傳特色舉要〉，《臺北大學中文學報》12 (2012.9)，頁 1-20。

謝桃坊：〈關於蘇學之辯——回顧朱熹對蘇軾的批評〉，《孔孟月刊》36：2 (1997.10)，頁 24-32。

謝建忠：〈蘇軾《東坡易傳》考論〉，《文學遺產》6 (2000.6)，頁 30-36。

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

Selected Bibliography

- Chen Wanyi. "Lun Li Zhuowu yu Chen Meigong" (A Discussion of Li Zhuowu and Chen Meigong). In *Wanming Xiaopin yu Mingji Wenren Shenghuo* (Essays of Delight and the Literati Way of Life in the Late Ming Dynasty), pp. 85-115. Taipei: Da-An Publishing House, 1997.
- Huang Mingli. "Wanming Wenren" *Xingtai zhi Yanjiu* (Research on the Types Literati of the Late Ming Dynasty). New Taipei City: Hua-Mu-Lan Culture Publishing Company, 2011.
- [Ming] Li Zhi. *Jiu Zheng Yi Yin* (Li Zhi's Nine Rectifications of the Book of Changes). In *Li Zhi quanji zhu* (The Complete Works of Li Zhi, with Annotations), ed. Zhang Jianye, vol. 15. Beijing: Social Sciences Documentation Publishing House, 2009.
- Lin Lizhen. *Yili Yixue Gouxuan* (Exploration on the Theoretical Doctrine on the Book of Changes). Taipei: Da-An Publishing House, 2004.
- [Song] Su Shi. Long Yin, commentator. *Dongpo Yizhuan* (A Record of Dongpo's Studies on the Book of Changes). Changchun: Jilin wenshi Publishing Press, 2002.
- Tu Meiyun. *Zhu Xi Lun San Su zhi Xue* (Zhu Xi's Commentary on the Scholarship of the Three Su's). Taipei: Show We Information Co., Ltd., 2005.
- [Qing] Yong Rong et. al. *Siku Quanshu Zongmu* (General Index to the Qianlong Encyclopedia). In *Yingyin Wenyuange Siku Quanshu* (The Wenyuan Pavilion Copy of the Siku Quanshu), Vol. 1, 3. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1983-1986.
- Yuan Guangyi. *Yiduan de Ruxue: Li Zhi Jiu zheng yi yin Chanlun*. (A Heretic's Confucian Thought: An Elucidation of Li Zhi's Jiu zheng yi yin) Kaohsiung: Fu-Wen Book Publishing House, 2012.
- Zhang Jianye ed., *Li Zhi Quanji zhu* (The Complete Works of Li Zhi, with Annotations), 1-26. Beijing: Social Sciences Documentation Publishing House, 2009.
- Zhang Jianye. "Li Zhi yu Jiu Zheng Yi Yin" (Li Zhi and Jiu zheng yi yin). In *Li Zhi lun* (Discourse on Li Zhi), pp. 96-108. Beijing: Social Sciences Documentation Publishing House, 2010.

