

心學《易》流別之始

——《童溪易傳》定位商榷**

賀 廣 如*

摘 要

本文緣起於質疑《四庫全書總目》對《童溪易傳》的定位與評論。《四庫總目》認為，明萬曆以後以心學說《易》的現象，始於南宋王宗傳《童溪易傳》與楊慈湖《易》學。而童溪之書祖尚玄虛，高深幻竅，甚至涉及異學；唯因人微言輕，故在心學《易》的流行上，影響不若慈湖。本文檢視南宋以來《易》學諸家，發現視童溪是書為心學《易》之說法，實起於《四庫總目》，清中葉以後的學者多引此說。但童溪對心之認知，實與南宋陸象山、楊慈湖主張之「心即理」歧異，而較近於程伊川之「性即理」。此外，童溪之書並未涉及異學，且好以史事為例，所謂玄虛幻竅之說，純屬無稽。而其所以影響不若慈湖，真正的原因應是童溪本不屬於心學派，其書不應視為心學《易》之作。其論卦變、理數，乃至史例及思想等面向，均近伊川，應屬程氏《易》學脈絡無疑。

關鍵詞：王宗傳、童溪易傳、心學易、楊簡（楊慈湖）

2010 年 9 月 30 日收稿，2011 年 7 月 4 日修訂完成，2011 年 7 月 28 日通過刊登。

* 作者係國立中央大學中國文學系副教授。

** 拙文承蒙黃沛榮老師及數位匿名審查者提供許多寶貴意見，特此誌謝。

一、前 言

《童溪易傳》，一曰《童溪王先生易傳》，作者為南宋王宗傳。宗傳字景孟，號童溪（以下簡稱「童溪」），福建寧德人。孝宗淳熙八年（1181）進士，曾為韶州教授，¹生卒年不詳，《宋史》無傳。傳世之作僅有是書。

本文之緣起，在於質疑《四庫全書總目》（以下簡稱《總目》）對是書的評論及定位。《總目》以為，是書涉於異學，雖鮮有學者誦習，但卻與楊簡（1140-1225，以下簡稱「慈湖」）《易》學宗旨相同，明萬曆以後以心學說《易》的風氣，實自二人起始。²

倘是書真如《總目》所言，乃心學《易》流派之原始，即使四庫館臣評價不高，在學術發展史中，仍應具有相當程度的關鍵地位。但問題在於，是書是否的確以心學詮說《易經》？並與慈湖宗旨相同？甚至還涉入異學？《總目》的說法根據何在？

關於是書，近現代人的研究極少，大陸期刊僅有兩篇，一是張素梅介紹是書現存善本；³另一則是姜穎的博士論文，對童溪的學術定位大抵依循《總目》之說；此外，姜氏另有一篇期刊論文，論述童溪如何由承續程伊川（頤，1033-1107）「隨時從道」的思想，轉化為「隨吾心之正」的心學《易》理路。⁴而朱伯崑《易學發展史》則對於《總目》之說不以為然，認為童溪之學不屬心學體系，不宜與慈湖《易》學視為同一系統；但朱書中對於童溪學術亦僅寥寥數語帶過，未能詳述；⁵臺灣康雲山之博士論文則以專章討論童溪《易》學，並視之為南宋心學《易》的脈絡之一。⁶

1 清·紀昀等，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965），卷3〈經部·易類三〉，頁15下-16上。

2 清·紀昀等，《四庫全書總目》，卷3〈經部·易類三〉，頁16上。

3 張素梅，〈《童溪王先生易傳》考析〉，《圖書館理論與實踐》2005.2: 67。

4 姜穎，「《童溪易傳》研究」（濟南：山東大學哲學與社會發展學院博士論文，2009）；〈從「隨時從道」到隨吾心之「正」——試論《童溪易傳》以心解《易》的基本理路〉，《周易研究》2009.6: 12-18。

5 朱伯崑，《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995），第2卷，頁527。

6 康雲山，「南宋心學《易》研究」（高雄：高雄師範大學國文研究所博士論文，1994），第

綜觀《總目》之說與近人研究，《童溪易傳》一書的學術定位，顯然言人殊，部分學者仍沿續《總目》之說，視是書屬心學《易》之脈絡；但亦有學者提出不同見解，將之劃出心學《易》的範疇。

本文擬先釐清《四庫總目》的文意，然後探討是書在南宋以後的大致影響，以及歷來學者對是書的評價，耙梳出自宋以來對《童溪易傳》一書的引用及評論概況，以觀察《總目》說法與歷史事實是否相符。其次，論述《童溪易傳》書中要旨，檢視是書如何詮解《易》中思想。再次，比較是書與楊慈湖《易》學之內容，以見二人是否同樣以心學說《易》。最後為結論。

二、《童溪易傳》之影響及評論

在《四庫全書總目》中，論及以心學詮說《易經》的趨向時，總是以負面的態度評論，且屢屢提及童溪《易》學。先看《總目》對是書的評論：

【《童溪易傳》三十卷】宋王宗傳撰。宗傳字景孟，寧德人。淳熙八年進士，官韶州教授。……宗傳之說，大概祧梁孟而宗王弼，故其書惟憑心悟，力斥象數之弊，……焯序述宗傳之論有「性本無說，聖人本無言」之語，不免涉於異學，與楊簡慈湖《易傳》宗旨相同。蓋弼《易》祖尚元（玄）虛，以闡發義理，漢學至是而始變。宋儒掃除古法，實從是萌芽；然胡、程祖其義理而歸諸人事，故似淺近而醇實；宗傳及簡祖其元（玄）虛而索諸性天，故似高深而幻宵。……以禪言《易》起於南宋之初，特作詰無成書，宗傳及簡則各有成編，顯闡別徑耳。……錄存是編，俾學者知明萬歷以後動以心學說《易》，流別於此二人，亦說《周禮》者存俞庭椿、邱葵意也。⁷

此段文字有許多值得注意的論點。首先，《總目》因為林焯之序而將童溪與慈湖二人之《易》學視為涉於異學、以心學說《易》，⁸王、楊乃同一

6 章，頁 194-259。

7 清·紀昀等，《四庫全書總目》，卷 3〈經部·易類三〉，頁 15 下-16 上。按：「元虛」之「元」，應即「玄」字，以避清聖祖康熙玄燁名諱之故。

8 此處《總目》所言之「異學」，自然是指釋氏。事實上，《四庫全書總目》往往將心學與釋氏之學視為連帶的關係，並不切割。例如在明高攀龍《周易簡說》的提要中，《總目》便云：「攀龍之學，出入朱、陸之間，……則其說主於學《易》以檢心，非如楊簡、

路數，故論及學術利弊，往往二人同論。其次，童溪《易》學承自王弼（226-249），祖尚玄虛之心性天道，而與胡瑗（993-1059）、伊川歧出，罕及人事，是以有高深幻眇之病。第三，童溪與慈湖不但因此成爲明代後期以心學說《易》流別之始，甚至南宋之初以禪言《易》之現象，亦與二人不無關係。

《總目》的這三個論點，息息相關，而第三個論點，更是在前兩個論點的基礎上，進一步定位楊、王二人在學術史上的影響。關於三點議論的問題，下文將會有詳細的說明。然不論哪一個論點，顯然《總目》對童溪此書的評價相當負面，既然如此，何以《四庫全書》仍要收錄是書？四庫館臣解釋其中因由，即如同收錄俞庭樞《周禮復古編》之情形，「特存其書，著竄亂聖經之始，爲學者之炯戒焉。」⁹

在慈湖《楊氏易傳》的提要中，《總目》亦有類似的言論：

【《楊氏易傳》二十卷】宋楊簡撰。……簡之學出陸九淵，故其解《易》惟以人心爲主，而象數事物皆在所略，……考自漢以來，以老、莊說《易》，始魏王弼。以心性說《易》，始王宗傳及簡。宗傳，淳熙中進士；簡，乾道中進士，皆孝宗時人也。顧宗傳人微言輕，其書僅存，不甚爲學者所誦習。簡則爲象山弟子之冠，……又歷官中外，政績可觀，在南宋爲名臣，尤足以籠罩一世，故至於明季，其說大行。……夫《易》之爲書，廣大悉備，……心性之理，未嘗不蘊《易》中，特簡等專明此義，遂流於恍惚虛無耳。昔朱子作《儀禮經傳通解》，不刪鄭康成所引讖緯之說，謂存之正所以廢之。……今錄簡及宗傳之《易》，亦猶是意云。¹⁰

慈湖係象山（陸九淵，1139-1192）高足，承象山「心即理」之說，將心學

王宗傳等引《易》以歸心學，引心學以歸禪學，務屏棄象數，離絕事物，遁於恍惚眇冥，以爲不傳之秘也。是固不得謂『以心言《易》』爲攀龍之失矣。」（卷 5〈經部·易類五〉，頁 31 下）按：《總目》在此顯然將心與心學清楚分別，但對於心學與禪學的關聯，卻視爲理所當然的連接。在《御纂周易折中》的提要中，更直接謂：「理者《易》之蘊，主理太過，使王宗傳、楊簡之說溢而旁出，而《易》入於釋氏。」（卷 6〈經部·易類六〉，頁 35 上）此段已逕將王、楊之《易》列入釋氏之學。由是可見，《總目》對於心學與釋學的認知，相當混淆，時而連帶言及，視之爲必然的關聯；時而視爲相同，並不分別。

9 清·紀昀等，《四庫全書總目》，卷 19〈經部·禮類一〉，頁 151 上。

10 清·紀昀等，《四庫全書總目》，卷 3〈經部·易類三〉，頁 13 上至中。

發揚光大，其學術立場相當明確，其書以心學說《易》，自無可疑。而《總目》「存之正所以廢之」之說，正與上文說明收錄《童溪易傳》的原因相仿，即以此作為負面示範，提醒學者避免再入歧途。

《總目》在這段文字中，同樣重複了第三個論點，述說慈湖與童溪乃以心性說《易》之始祖，而慈湖於後世影響尤深，明季之《易》入禪，似乎慈湖得負起不小的責任。值得注意的是，此處點出童溪「人微言輕，其書僅存，不甚為學者所誦習」，似意指此書鮮有學者聞問，故在以心性說《易》的流衍上，影響遠不若慈湖。

今考南宋以來注《易》諸書，引用《童溪易傳》者並不算少，如南宋方實孫《淙山讀周易》、俞琰（1258-1314）《周易集說》，元代董真卿《周易會通》、胡震《周易衍義》、李簡《學易記》、王申子《大易緝說》、熊良輔《周易本義集成》，明代胡廣（1370-1418）《周易大全》、蔡清（1453-1508）《易經蒙引》、姜寶《周易傳義補疑》、金賁亨（1483-1564）《學易記》、遂中立《周易札記》、熊過《周易象旨決錄》、鄒懋卿《易經正義》、孫從龍《易意參疑》、張元蒙《讀易纂》、張振淵《周易說統》，清代刁包（1603-1669）《易酌》、晏斯盛《易翼說》、喬萊《易俟》、胡世安（?-1663）《大易則通》、李光地（1642-1718）《御纂周易折中》、陸奎勳（1663-1738）《陸堂易學》、王又樸（1681-1760）《易翼述信》、沈起元（1685-1763）《周易孔義集說》、程廷祚（1691-1767）《大易擇言》、王宏《周易筮述》、吳汝綸（1840-1903）《易說》、強汝諤《周易集義》、翟均廉《周易章句證異》，民國馬其昶（1855-1930）《周易費氏學》、張其淦（1859-?）《邵村學易》等，就筆者所見，約計有 32 家，雖不算多，但亦不在少數；且歷時數代，自宋至民國，並未湮絕。其中《淙山讀周易》等九書，直接引用次數更多達 40 次以上，甚至有上百次之多。¹¹ 此一現象，至少可證明此書並非完全沒有受到重視。

如果反覆咀嚼比較《總目》對《童溪易傳》與《楊氏易傳》二書的提

11 根據筆者的統計，《淙山讀周易》引用次數為 99 次，《周易會通》為 40 次，《周易本義集成》為 41 次，《周易大全》為 42 次，《御纂周易折中》為 62 次，《大易擇言》為 43 次，《周易孔義集說》為 154 次，《周易章句證異》為 101 次，《周易費氏學》為 40 次。

要，便不難理解四庫館臣之所以如此評論《童溪易傳》的因由，無非是爲了突顯明季以心說《易》風氣大行的現象，實與慈湖的關係更加密切，相較之下，似乎童溪並未參與助長此一風潮。倘若順著四庫館臣的角度，純粹就心學《易》的流行來看，慈湖的影響確實遠大於童溪；¹²但筆者要問的是，之所以造成此一現象的因由，難道真的只是因爲童溪「人微言輕」？而與童溪的學術內容毫無關係？

在回答此一問題之前，也許應該先回到上文根據《總目》所引出的第一和第三個議題。第一個議題即是《總目》將慈湖與童溪視爲同涉異學者，二人論《易》宗旨相同。第三個議題便是在視楊、王二人爲同一路數的前提下，認爲心學《易》乃至禪學《易》始於二人。至於問及何以童溪對後世影響不如慈湖，便是由第三議題衍生而來的質疑。這個質疑，自然牽涉到對第一議題的認知，亦即應先確認童溪學術是否真應歸屬於心學派？甚至涉及異學？與慈湖同路？先解決了對第一議題的疑惑後，才能在這個基礎上繼續討論第三議題，以及其所衍生的相關質疑。

將童溪歸屬於心學派的說法，實源起於清《四庫全書總目》。自《總目》出後，不但總纂官紀昀（1724-1805）在爲人作序時屢次表達此一立場，¹³其他學者亦迭引其說以議論楊、王二人之入異學。例如清葉昌熾（1847-1917）〈古本易鏡序〉云：「楊慈湖、王童溪之《易》，則釋氏之《易》也。」¹⁴俞樾（1821-1907）〈釋淡然周易注序〉亦云：「宋楊簡之《慈湖易解》、王宗傳《童溪易傳》皆高談心性與禪理通。」¹⁵而梁章鉅（1775-1849）承其師紀昀之說，謂主理者使王宗傳、楊簡之說，溢而旁出，

12 此點由明代心學派學者對慈湖的大量討論便可驗證，可參吳震，〈楊慈湖をめぐる陽明学の諸相〉，《東方学》97(1999): 68-81。

13 例如紀昀在〈遜齋易述序〉與〈周易義象合纂序〉二文中，論及《易》學流行，便一再申說慈湖與童溪浸淫乎佛老。詳見清·紀昀，《紀文達公遺集》（《續修四庫全書》第1435冊，上海：上海古籍出版社，1995，據清嘉慶十七年紀樹馨刻本影印），卷8，頁9上-10下（總頁339-340）。

14 清·葉昌熾，〈古本易鏡序〉，《奇觚瑣文集》（《續修四庫全書》第1575冊，據遼寧省圖書館藏民國十年刻本影印），卷上，頁12上（總頁261）。

15 清·俞樾，〈釋淡然周易注序〉，《春在堂雜文》（《春在堂全書》第4冊，南京：鳳凰出版社，2010，據南京博物館藏光緒末增訂重刊本影印），頁33上（總頁446）。

而《易》入於釋氏。¹⁶ 王玉樹亦引《總目》之說，謂宗傳已涉異學。¹⁷

上述學者的說法，均承《總目》而來，故議論相近，甚至直接視楊、王二人之《易》為釋氏之學，跳過心學的範疇。究竟《總目》之根據為何？前引《總目》謂童溪書有林焯序，序中述童溪之論有「性本無說，聖人本無言」之語，故「不免涉於異學」，此蓋即館臣論斷童溪語涉異學之由來。今引林序原文如下：

性本無說，聖人本無言。童溪之論性，然也。《易》，盡性書也，而何至於多言！我知之矣。¹⁸

「性本無說」一句，林氏之意究竟為何？是「性即是無」的主張？還是性原本未見討論？若四庫館臣依此論斷童溪涉於異學，顯然是將此句理解為「性即是無」，並以爲童溪之說與釋氏空無之論相近，因而有涉於異學之見。

今查童溪全書，並無「性本無」一語；觀全書內容，亦無與釋氏空無之論相涉者。惟卷 10 觀卦有一段話謂聖人行「不言之教」的文字似較爲相近，引述如下，以供討論。其文曰：

或曰：昔者夫子嘗欲无言。子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！」夫何言之教，其在聖門如子貢者，猶有未悟，今而曰「聖人以神道設教而天下服」，何也？曰：服有二，有知而服之者，有不知而服之者。民日遷善而不知爲之者，此不知而服之者也；如七十子之服孔子也，此知而服之者也。子貢曰：「子如不言，小子何述焉？」此一子貢也；又曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」此又一子貢也。¹⁹

此處係以《論語》解釋觀卦〈彖傳〉內容。由此可看出童溪對於「聖人不言

16 清·梁章鉅，〈讀經一〉，《退庵隨筆》，《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1979），第 21 編，卷 14，頁 2 下（總頁 330）。

17 清·王玉樹，〈諸儒詮解〉，《退思易話》（《續修四庫全書》第 24 冊，據中國科學院圖書館藏清道光十年芳榭堂刻本影印）第五策，頁 7 上（總頁 678）。

18 宋·林焯，〈童溪易傳序〉，收入宋·王宗傳，《童溪易傳》，清徐乾學輯，納蘭成德校訂，《通志堂經解》（臺北：漢京文化公司，1985），第 2 冊，卷首，頁 3（總頁 918）。

19 宋·王宗傳，〈觀卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷 10，頁 17 上至下（總頁 1005）。按：孔子曰「予欲無言」一章，出自《論語》〈陽貨〉；「夫子之言性與天道」章，語出《論語》〈公冶長〉。

性」的主張，乃源自《論語》。此段文字雖非出自林氏之手，未必能直接解釋林序原意，但林氏作序，首先點出童溪在書中著墨最多的「性」，及其說與古代聖人的關聯，筆者可以很合理地推測林氏依循童溪「聖人不言性」的說法，進一步介紹是書內容。如果此一推測成立，那麼林序的本意應即：性原本沒有任何討論或說法，就連聖人（孔子）都沒有加以說明，而童溪在書中所談論的人性問題，是很正確的，因為整部《易》的要旨，都與人性相關，所以何需再多說些什麼呢！我只要讀《易》便可明白人性了。

依照本文對於林序的解讀，《總目》應是誤讀了林序的意思。而此一誤讀，衍生出的「不免涉於異學，與楊簡慈湖《易傳》宗旨相同」之結論，便也很有可能是誤解。

前文謂宋、元、明三代曾有不少學者引用童溪是書，在這些學者的著作中，並未見將童溪視為心學乃至異學的說法；且清代亦不乏與《總目》異議者，如陸心源（1834-1894）便直斥《總目》之言，力主童溪學術應屬程氏學：

【《童溪易傳》三十卷】……其說主義理而斥象數，徵人事而遠天道，引程伊川之說最多，蓋程氏學也。胡安定、司馬溫公、蘇東坡、朱子發、張橫渠、周濂溪六家之言，亦時見徵引；龔塗甫、耿南仲則偶一及之耳。時或徵引史事，證成其義，于楊誠齋《易傳》相近，非楊慈湖《易傳》比也。其說「豐其沛，日中見昧」、「觀，盥而不薦」皆據陸氏《經典釋文》，折衷古義，亦非廢古書不讀。惟于〈說卦〉、〈序卦〉不著一字，殆偏于言理不言數之故歟。²⁰

陸氏之說，顯然較諸《總目》言之有據，不但直書童溪徵引諸人之說，且謂童溪徵人事而遠天道，與楊誠齋（名萬里，1127-1206）相近，非慈湖可比。其說實與《總目》謂童溪祖尚玄虛，有高深幻眇之弊的說法全然背道而馳。

前文已言，大量引用童溪是書者，均未見視童溪為心學派或涉異學者。有趣的是，凡指說童溪屬心學或釋氏者，其書中均未引用童溪本人的說法，

20 清·陸心源，〈《童溪王先生易傳》跋〉，《儀顧堂題跋》（臺北：廣文書局，1998），卷1，頁6上（總頁49）。

究竟是不屑引用，還是人云亦云，只是拾《總目》之牙慧？箇中實情，著實耐人尋味。

《總目》對童溪的定位倘真如本文論證純屬誤解，那麼原先第一個議題指涉慈湖與童溪宗旨相同的說法，自然必須進一步由二人書中內容檢驗；而第三個議題認為王、楊二人乃心學《易》流別之始，並衍說童溪對後世影響不若慈湖的理解，當然也必須調整。

爲求更嚴謹地瞭解《總目》說法是否有誤，下文將深入檢視《童溪易傳》一書要旨，以明白其學術論點，並與慈湖《楊氏易傳》相較，然後再給予合適的學術定位。

三、《童溪易傳》要旨

(一) 著作時間及版本、卷數

在《童溪易傳》卷 27 注文之前，曾有一段作者的小序，載明著作時間。其文曰：

序曰：歲在戊戌，予著《易傳》，計三十卷。其於〈繫辭〉、〈序卦〉、〈雜卦〉，未暇也。然早夜思之，慊然於中，若有所負。蓋以謂勤苦述著，未及終篇，不得爲全書故也。越三載，歲在辛丑，蒙恩賜第還鄉，加我之年，茲惟其時，日月逾邁，不敢不勉。噫！此續傳之所由作也。淳熙八年冬十月二十有四日丁丑宗傳謹識。²¹

戊戌是南宋孝宗淳熙五年（1178），辛丑是淳熙八年（1181）。依此小序可知，童溪注《易》，分成兩個階段，首先是在淳熙五年時完成六十四卦的說解。而〈繫辭〉等傳，是直到淳熙八年中進士第後，方才續作注文，至於何時完成，序中未詳。故整部書之著成時間，不得早於淳熙八年。

今本書前有林焯之序，文中亦言及是書著作時間。其文曰：

余與童溪生同方，學同學，同及辛丑第，知其出處最詳。公性能酒，飲已，輒論《易》。……自是與人論《易》不倦，而於二〈繫〉爲詳。出其

21 宋·王宗傳，〈序〉，《童溪易傳》，卷 27，頁 1 上（總頁 1175）。

門者，十九青紫。既第之三年，教授曲江，越二年而書成。大書其影曰：「三十之卷《易》書，自謂無愧三聖。」其篤於自信者歟！公姓王，諱宗傳，字景孟，世謂天下王景孟，則其人也。開禧更元，族子嗣客武陵，以書來曰：「劉君日新將以《童溪易傳》膏馥天下後世，叔大夫父當序。」是以序。儒林郎知衢州開化縣主管勸農公事林焯炳叔序。²²

依林序所言，則是書應成於及第後五年，即淳熙十三年（1186）。²³而刊刻時間，則是在南宋寧宗開禧元年（1205）。

至於本書卷數，前引卷 27 之小序曾謂「計三十卷」，當時其書未成，此蓋為作者預估之卷數，而非既成之內容已達三十卷之多，而林序謂其書成之後，有「三十之卷《易》書」之語，故此書著成之後的全部卷數，應為三十卷。

是書現今所存最早的版本，乃北京國家圖書館藏之宋代開禧元年劉日新宅三桂堂刊本，與林焯作序時間為同一年，蓋即當時付梓之本，亦應是此書最早的刊本。今收入 2002 年北京圖書館出版之《中華再造善本》之「唐宋編·經部」。此本原有三十卷，但現今僅存二十二卷，分別為一至十四卷、十八至二十二卷、二十八至三十卷。依此本之卷數來看，與林序所言「三十卷之《易》書」相符。而現存之版本，除上述所說之三桂堂刊本外，猶有數個版本，首先是遼寧圖書館藏《童溪先生易傳》，共三十卷，今殘存六卷，分別是十五至十七卷、二十五至二十七卷；此本亦為宋開禧元年建安劉日新宅三桂堂刊本，其版式與北京國圖所藏之三桂堂刊本完全相同，即每半頁十四行，每行二十三至二十四字不等，左右雙邊，細黑口；值得注意的是，此本所存卷數，正巧是北京國圖藏本所缺的卷數，如果將兩書合併，便僅缺二十三、二十四兩卷，由此推測，遼圖與北京國圖所藏二書，很可能原為同一部書，因故而分屬二地。其次，天一閣文物保管所亦收有《童溪王先生易傳》三十卷，乃明抄本。而《通志堂經解》及《四庫全書》亦收有是書，卷數亦為三十；其中六十四卦注文為二十六卷，〈繫辭傳〉注為四卷，〈序卦〉、

22 宋·林焯，〈童溪易傳序〉，《童溪易傳》，卷首，頁 3 上至下（總頁 918）。

23 張素梅謂此書作於淳熙五年未登進士第之時，而在淳熙八年稍後才著成此書。見張著，〈《童溪王先生易傳》考析〉，頁 67。但文中並未明言「稍後」之確切時間，與本文所指之淳熙十三年略異。

〈雜卦〉僅有原文，並無說解，合計為三十卷。

今查南宋以來各家書目所載，是書卷數有二說，一為三十卷，一為三十二卷。載是書卷數三十者，有明朱睦㮮（1517-1586）《萬卷堂書目》、²⁴ 焦竑（1541-1620）《國史經籍志》、²⁵ 祁承燦（1565-1628）《澹生堂藏書目》、²⁶ 清季振宜（1630-?）《季滄葦藏書目》、²⁷ 于敏中（1714-1778）《欽定天祿琳琅書目》、²⁸ 官修《續通志》、²⁹ 彭元瑞（1731-1803）《欽定天祿琳琅書目後編》、³⁰ 法式善（1753-1813）《陶廬雜錄》、³¹ 慶桂《國朝宮史續編》、³² 范邦甸《天一閣書目》、³³ 陸心源《儀顧堂題跋》、³⁴ 丁仁《八千卷樓書目》等。³⁵

-
- 24 明·朱睦㮮，〈易經〉，《萬卷堂書目》（《續修四庫全書》第 919 冊，據上海辭書出版社圖書館藏觀古堂書目叢刊本影印），卷 1，頁 1 下（總頁 453）。
- 25 明·焦竑，〈經類·易〉，《國史經籍志》（《續修四庫全書》第 916 冊，據復旦大學圖書館藏明徐象標刻本影印），卷 2，頁 2 上（總頁 288）。
- 26 明·祁承燦，〈經部〉，《澹生堂藏書目》（《續修四庫全書》第 919 冊，據北京圖書館藏清宋氏漫堂抄本影印），總頁 561。按：祁書載作者為王宗賢，非王宗傳，應為訛誤。
- 27 清·季振宜，〈經解目錄〉，《季滄葦藏書目》（《續修四庫全書》第 920 冊，據北京圖書館藏清嘉慶十年黃氏士禮居刻本影印），頁 50 上（總頁 630）。
- 28 清·于敏中等，〈影宋鈔經部〉，《欽定天祿琳琅書目》（臺北：廣文書局，1968），卷 4，頁 2 下（總頁 266）。
- 29 清·嵇璜等，〈藝文略·經類第一·易〉，《續通志》（臺北：新興書局，1965），卷 156，頁志 4179 中。
- 30 清·彭元瑞，〈宋版經部〉，《欽定天祿琳琅書目後編》（《續修四庫全書》第 917 冊，據光緒十年長沙王氏刻本影印），卷 2，頁 6（總頁 135）。
- 31 清·法式善，〈朱彝尊《經義考》三百卷〉，《陶廬雜錄》（《續修四庫全書》第 1177 冊，據北京圖書館藏清嘉慶二十二年陳預刻本影印），卷 4，頁 3 上（總頁 643）。
- 32 清·慶桂，《國朝宮史續編》（《續修四庫全書》第 825 冊，據遼寧省圖書館藏清嘉慶十一年內府抄本影印）。按：《國朝宮史續編》載《童溪易傳》計有三處，卷 79〈書籍五·鑒藏影宋鈔書十五部〉曰：「影宋鈔本《童溪易傳》三十卷」（頁 21 上，總頁 638）；卷 80〈書籍六·鑒藏宋版書二百二十三部〉曰：「宋版《童溪王先生易傳》三十卷」（頁 5 下，總頁 648）；卷 82〈書籍八·經部一百七十三種〉曰：「《童溪易傳》二函」（頁 4 下，總頁 667）。
- 33 清·范邦甸，〈經部·易類〉，《天一閣書目》（《續修四庫全書》第 920 冊，據浙江圖書館藏清嘉慶十三年揚州阮氏文選樓刻本影印），卷 1 之 2，頁 2 下（總頁 33）。
- 34 清·陸心源，〈《童溪王先生易傳》跋〉，《儀顧堂題跋》，卷 1，頁 6 上（總頁 49）。
- 35 清·丁仁，〈經部·易類〉，《八千卷樓書目》（《續修四庫全書》第 921 冊，據民國十二年鉛印本影印），卷 1，頁 3 上（總頁 65）。

載卷數爲三十二者，則有宋馮椅《厚齋易學》、³⁶ 明朱睦㮮《授經圖》、³⁷ 清宮修《續文獻通考》。³⁸

依現存各版本所見，是書俱爲三十卷。至於是否真有三十二卷本傳世？則無法確知。但除了馮椅《厚齋易學》之外，記載三十二卷的作者或編者，同時亦有其他著作收錄了三十卷本，此一現象，實啓人疑竇。如朱睦㮮《授經圖》雖記錄爲三十二卷，但朱氏在《萬卷堂書目》中亦記錄了三十卷本。而同爲清高宗乾隆（r.1736-1795）敕令嵇璜等人所編的《續通志》及《續文獻通考》亦有類似的情況，同時錄有兩種卷數不同的版本。這三部載有三十二卷本的作品，究竟是以訛傳訛？還是確有其書？著實令人不解。

值得一提者爲陸心源之《童溪王先生易傳》跋。其文曰：

《童溪易傳》三十卷，題曰迪功郎前詔州州學教授王宗傳景孟撰。前有宗傳自序及林焯炳叔序，二十七卷有宗傳自識。案：宗傳，福建甯德縣八都鄉童溪人，因以童溪爲號。學問淹博，尤精于《易》，與阮齡元膚爲友，論《易》最契。淳熙八年，以上舍登第，嘗自贊曰：「二十一年太學，晚年方得一官。三十二卷《易》書，自謂無愧二聖。何事窮能到骨，只緣氣要衝山。童溪已辦，釣竿一任。興來臨水，興罷登山。」其高曠如此，見《八閩通志》及本書。³⁹

今查《八閩通志》及童溪原書，咸不見此文中之自贊詩句。但其中「三十二卷《易》書，自謂無愧二聖」兩句，亦見於林焯序中，唯林序所言爲「三十之卷《易》書，自謂無愧三聖」。兩相對照，林序「三十之卷」，在陸跋卻易爲「三十二卷」；林序「無愧三聖」，陸跋則爲「無愧二聖」。

在童溪書中，最常提及的聖人不外文王、孔子，時而亦及伏羲，以其爲

36 宋·馮椅，〈先儒注疏下〉，《厚齋易學》（《四庫全書珍本初集》，臺北：臺灣商務印書館，1969-1970），附錄二，頁6下。

37 明·朱睦㮮，〈諸儒著述附歷代三易傳注〉，《授經圖》（臺北：廣文書局，1968），卷4，頁2上（總頁29）。

38 清·嵇璜等，〈經籍考·經·易〉，《續文獻通考》（臺北：新興書局，1963），卷142，頁考4062中。

39 清·陸心源，〈《童溪王先生易傳》跋〉，《儀顧堂題跋》，卷1，頁6上（總頁49）。按：文中童溪自贊詩後四句之斷句，乃基於六四句式及文義對稱的考量。感謝王次澄教授提供寶貴的諮詢，以及匿名審查者的不同意見，特此申謝。

始作《易》者，故不論原文是二聖或三聖，文意俱通，且此一問題並不影響卷數多寡，故存而不論。至於「二」與「之」字形近，確實可能訛誤，但到底何者是本字？何者是訛字？便牽涉到卷數的問題。今觀陸跋標目之下，首句便謂「《童溪易傳》三十卷」，又謂「二十七卷有宗傳自識」，足見陸氏所持版本與今之流通諸版應為同一版本，即三十卷本，故陸文的「二」字，很有可能是「之」字的訛誤；倘陸氏所引之原典確實寫作三十二卷，至少可以論斷的是，陸心源本人並未見到三十二卷本。

附帶一提，大陸學者張素梅謂依童溪小序所言，六十四卦注已有三十卷，再加上續注〈繫辭傳〉兩卷，是書原應有三十二卷。⁴⁰今觀其文，此說並無根據，蓋純粹依〈繫辭傳〉原典卷數臆測而來，不足採信。

（二）心、性與《易》

童溪詮說《易》之六十四卦卦爻辭及〈繫辭傳〉時，往往特別強調「性」、「命」、「理」等概念，其中尤以「性」最為重要。如論困卦云：

夫正者，在天則為命；在人則為性；而在事與物，則為理。古今有殊時，而此正則不變；萬物有成敗，而此正則固存。⁴¹

天命、人性、物理，皆為「正」的代名詞，只是由不同角度闡述而已。

其論中孚卦又云：

夫誠者，天之道也。天之道，在人則曰性，而在性則曰正而已矣。⁴²

此處再論天道與人性，與〈中庸〉之「誠」、《易》之「正」的概念相通。

更有甚者，童溪將人性的概念與《易》道結合，貫穿全書：

《易》之道即天地之道也，天地之道即《易》之道也。……夫天者，制命之君也；土者，宅生之地也；而《易》則性命之學也。⁴³

《易》則性命之學，此句實已道盡童溪《易》學的宗旨。〈繫辭傳〉云「《易》

40 張素梅，〈《童溪王先生易傳》考析〉，頁 68。

41 宋·王宗傳，〈困卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷 21，頁 14 上（總頁 1111）。

42 宋·王宗傳，〈中孚卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷 26，頁 2 上（總頁 1163）。

43 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·易與天地準〉，《童溪易傳》，卷 27，頁 14 上至下（總頁 1181）。

與天地準」，⁴⁴ 故《易》道可說是天地之道的縮影；而童溪更進一步視《易》道為性命之學，由是可知人性、天命之學，應是童溪治《易》時最主要的論述角度。

除了性命之外，童溪猶論及「心」。〈繫辭傳〉注云：

自然之理，其在天地者然也，聖人奚取焉？取其在人心者，與其在天地者，本无以異也。故又發明乾、坤之易簡，人能盡之以成德業，則可以與天地參矣。乾以易知，坤以簡能，此自然之理在天地也。易則易知，簡則易從，此自然之理在人心也。……易簡之為易簡，又吾心之所以自然者是也。知吾心之所以自然者，則乾之易、坤之簡，在我而已，其所以成德業而參天地者，又何難乎？⁴⁵

此段文字，強調自然之理在人心，與天地本無異，故聖人取之，以盡乾、坤之易簡，以成德業而參天地。是以聖人之所以能參天地的根由，在於人心中原本具有的天地自然之理。童溪又曰：

充无不知愛之心以為仁，則仁滿天下，而有不可勝用之仁；充无不知敬之心以為義，則義滿天下，而有不可勝用之義，此无他，易從，故其所成就也亦易。……久焉者，是理之存夫吾心，未嘗一日忘也。雖與天地同其久長，可也。⁴⁶

此段係以工夫論印證天理確在吾心中，要人日久成習，莫忘吾心本存是理。

類似的說法，還有「蓋正之在人也，所謂其本心也」，⁴⁷ 以及「天地之心即我之心也」等等。⁴⁸ 值得注意的是，前述以「正」之在人則曰「性」，此又謂其「本心」也，究竟在童溪的思想中，心與性的關係為何？

在童溪注說六十四卦之卦爻辭時，屢屢以「性」作為判斷是非的準則，如同上述引文以人性為正，固存不變云云。而在論述人的過失時，童溪則極力撇清過失與「性」的關聯。其文曰：

44 此語出自《易》〈繫辭傳〉。詳見宋·朱熹，《周易本義》〈繫辭上傳〉（臺北：世界書局，1968），第四章，卷3，頁57。

45 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·天尊地卑〉，《童溪易傳》，卷27，頁6上至下（總頁1177）。

46 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·天尊地卑〉，《童溪易傳》，卷27，頁7上至下（總頁1178）。

47 宋·王宗傳，〈蹇卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷18，頁3上（總頁1078）。

48 宋·王宗傳，〈繫辭下傳·易之興也〉，《童溪易傳》，卷30，頁2上（總頁1213）。

夫正者，人之性也。人之性或至於失其正而妄者，非性之罪也。不能有的是正之過也。……蓋是正也，非外鑠我者也，我固有之也。因其固有而不失之，此《易》之所予也。⁴⁹

失正之妄，與性無關，其因在於不能循此固有之性而起用，而《易》則可助人順性發用。此一發用的能力，顯然並不存於人性之中，因為性乃形而上者，只存有而不活動，所以童溪才會為性辯護，釐清此事與性無關。既然如此，那麼發用的能力來自何處？何以會有不循性而發用的可能？

前文云由於自然之理在人心，故聖人得以成德業而參天地。在論及「大人者，與天地合其德」時，童溪說明了如何藉人心之理以參天地。其文曰：

至理无乎不在，在天地則為覆載之德，在日月則為晝夜之明，在四時則為寒暑之序，在鬼神則為禍盈福謙之吉凶，均一理也。一理所在，以心契之，故无往而不合。无往而不合，則大矣！故天地以无私為德，……而大人則以无私為心，以此无私合彼無私，宜其大也。夫至理純乎天而已矣。故天全是理，為造化之主；地配天也，日月、四時、鬼神皆分任其造化之職者也，大人全盡是理，則亦天而已矣。⁵⁰

「一理所在，以心契之」，清楚地說明了循天理而行者，心也。而此心如何能循理而行？便是如大人之無私，如此方能全盡是理。天理在人曰性，人心去其私，便可盡其天理，亦即是循性而發用，故發用的能力，全由心生；前文云人心本具天理，故心循天理或人性發用，本應是再自然不過的事，為何還會有不循性的失正之過？依此段文字看來，大人之所以能全盡天理，前提是以無私為心，以此推知，顯然失正之過與私欲不無關係。

既然如此，克服私欲，以無私為心，便成了重要的課題。童溪釋乾卦〈文言傳〉「敬以直內，義以方外」時，曾指出克欲之法：

君子敬以直內，則所謂正而無偽者，存諸我矣！如是則內有所主，雖一毫人欲，不能入吾舍，心正而意識也。⁵¹

持守以敬，則欲不能入，人心便自然循性而發用，不會有失正之過；反過來

49 宋·王宗傳，〈无妄卦·九四爻辭〉，《童溪易傳》，卷12，頁10上至下（總頁1023）。

50 宋·王宗傳，〈乾卦·文言傳〉，《童溪易傳》，卷2，頁15下至16上（總頁932）。

51 宋·王宗傳，〈坤卦·文言傳〉，《童溪易傳》，卷3，頁11下（總頁940）。

說，一旦懈怠，稍有疏失，私欲便趁機而入，心不契理，失正之過，亦於焉再現。

童溪注《易》時，常用到「何容心」一詞，亦與心之發用相關聯。如其論坤卦初六云：

夫陰陽，天地之道，消長往來，為晝夜、為寒暑、為古今，一息不停也。聖人何容心於其間，而有所愛、有所忌也哉！⁵²

此段文字明顯將人心與天道區隔，以為天地之間自然的陰陽消長、往來寒暑、古今變化等運作，自有其理，不容人心之愛忌參與或干擾其間之運作。由是可知，童溪對「心」的認知，並非如人性或天理，始終是純正不阿的，即使人心本具天理，但因私欲愛忌之情亦屬心的範疇，人心易受情感及欲望的影響，可能產生各種偏差，故與天地之理無法全然相合。「何容心」一詞，正透露童溪對心之循性發用的信任度不足。

注〈繫辭傳〉時，童溪亦提及天理之運作，不容人心干預其間：

夫六爻之動，其為吉凶、悔吝、變化、剛柔，所以示人者，莫非天理之當然，是謂時中之道。而天地與人皆所不能違也，故曰：「六爻之動，三極之道也。」極，中也。聖人以是時中之道，教詔天下君子，於此何所容其心哉！⁵³

《易》中六爻變化所示，無一不是天理，童溪謂之「時中之道」，故《易》道即天地之道，但卻不容人心運作其間。此段「何容心」的說法，再次將天理與人心區隔。在無妄卦中，童溪亦一再強調「其動以天，而人為不與焉」，⁵⁴將天與人分別開來。前述引文中論及失正之妄時，童溪僅為性辯，不為心辯。這不只是由於性與心有形上、形下之別，性只存有，唯有心方可發用，更是因為童溪所論之心，雖具性理，但不即是性理，只有當去其私欲愛忌之時，才能全然契合於本存於心之性理，使之充分發用，而與天相合。

下文將以慈湖之《易》注與童溪作一比較，冀由二人之異同，清楚照見童溪《易》學是否屬於心學一路。

52 宋·王宗傳，〈坤卦·初六爻辭〉，《童溪易傳》，卷 3，頁 5 上（總頁 937）。

53 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·聖人設卦觀象〉，《童溪易傳》，卷 27，頁 10 上（總頁 1179）。

54 宋·王宗傳，〈無妄卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷 12，頁 7 上至下（總頁 1022）。

(三) 卦變說及其他

在歷來《易》注中，卦變始終是一個重要的議題，說法相當分歧。⁵⁵ 至於童溪之論卦變，則是祖述伊川，專以乾、坤兩卦主變。如其論隨卦云：

或曰：《易》家以隨自否來，蠱自泰來，其義如何？曰：非也。乾、坤重而為泰、否，故隨、蠱无自泰、否而來之理。世儒惑於卦變，故隨曰「剛來而下柔」，噬嗑曰「柔得中而上行」，……則曰：凡此者，皆自否而來也。……凡卦之具三陽三陰者，此皆自泰與否而來也；凡卦之具二陽二陰者，此皆自臨與遯而來也，凡卦之具一陽一陰者，此皆自姤與復而來也。……程河南……於賁之〈象〉又釋之曰：「卦之變皆自乾、坤，先儒不達，故謂賁本泰卦，豈有乾、坤重而為泰，又有由泰而變之理？」夫由賁〈象〉之所釋，則我心之所同然，河南實得之。⁵⁶

引文中謂凡三陽三陰之卦皆自泰、否來，二陽二陰之卦自臨、遯來，一陽一陰之卦自姤、復來者，即是指朱熹（1130-1200）之卦變論。唯童溪以程河南（即伊川）主張為是，認為凡卦之變應皆自乾、坤而來，除此之外，不宜再謂自他卦而變。文中所謂之先儒，應指王弼，詳細的討論，將在下節與慈湖相較的部分，再作論述。

卦變屬象學，象與數往往相連。童溪對於《易》之數，亦有一番看法：

《易》有自然之理，斯有自然之數。是理也，一定而不易；故是數也，奇則為奇，耦則為耦，亦一定而不易。是理也，相因以為用；故是數也，奇以耦成，耦以奇成，亦相因以為用。是理也，運行而不窮；故是數也，始則有終，終則有始，亦運行而不窮。然則數生於理，理寓於數。數之所生，理之所在也。故《易》於此，取天地之數以為大衍之數焉。⁵⁷

數生於理，理寓於數。表面看來，理數不離，同等重要，但在童溪是書中，

55 卦變說有以十二辟卦為主，去乾、坤而不用，以十卦主變者；亦有以十辟卦為主，復用六子卦分主者；尚有以十辟卦去大壯、觀、夬、剝不用，而以六卦主變者；至於程伊川則專以乾、坤兩卦主變；朱熹則以反對言變，專以爻畫換換為變。詳參清·萬斯同，〈卦變說〉，《群書疑辨》（《續修四庫全書》第1145冊，據湖北省圖書館清嘉慶二十一年（1816）刻本影印），卷1，頁4上至下（總頁472）。

56 宋·王宗傳，〈隨卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷9，頁9上至10下（總頁993）。

57 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·大衍之數五十〉，《童溪易傳》，卷28，頁7下（總頁1190）。

理的地位遠重於數，且童溪罕論及數。童溪對理的重視，當然與宋代重視理學的思想背景有關；唯其主要根源，應亦來自伊川。

在論小過卦之卦辭時，童溪曾謂：

……蓋易者，象也，有是理則有是象，有是象則起是義。程河南所謂「至微者，理也；至著者，象也。體用一源，顯微無間」是也。⁵⁸

上文論理與數，此論理與象。唯不論是象或數，均自理出；象與數，皆不過是理的載體而已。伊川曾論：「有理而後有象，有象而後有數」，若能得其義理，則象數便在其中。⁵⁹此一標舉「理」為《易》之首，象數皆由是生的想法，深深影響著童溪。

童溪注《易》時，往往博引各家《易》說，如司馬光（1019-1086）、張載（1020-1077）、程伊川、蘇軾（1036-1101）、朱震（1072-1138）等人，兼具義理派與象數派學者。然所引象數派學者之內容，幾乎都集中於這些學者論述義理的部分，反而與象數之《易》例關係不大。且就所引眾家《易》說之份量相較，司馬光、張載、蘇軾等均不超過 20 次，朱震計有 55 次，但《易程傳》卻共有 140 次之多，數量居冠，可見童溪受伊川影響之深。⁶⁰

此外，童溪尤好引用史事為例，以說明卦爻辭之義理。如論遯卦上九之「肥遯」，便舉范蠡身遯五湖為例。⁶¹論蠱卦九二「幹母之蠱」，便以魯莊公、鄭莊公為例。魯莊公不能防閑於其母文姜；鄭莊公以叔段之故，實其母武姜于城穎而誓之，遂有穎考叔之肉諫。二人於母之蠱，一則不及，一則太過，均非中道，不可謂之善幹其蠱者。⁶²

上文曾引《四庫總目》謂童溪以王弼為宗，若以《易》義理派之脈絡而言，此說無誤；但若謂童溪似王弼之祖尚玄虛、高深幻眇，不似胡安定、程

58 宋·王宗傳，〈小過卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷 26，頁 6 下（總頁 1165）。

59 宋·程顥、程頤，〈伊川先生語七上〉，《二程集·河南程氏遺書》（臺北：漢京文化公司，1983），卷 21 上，頁 271。

60 關於童溪引用諸人之統計數字，詳見康雲山，「南宋心學《易》研究」，頁 215-217。按：至於童溪引用伊川說法之次數統計，康氏計有 115 次，姜穎計有 120 次（詳見姜著，〈從「隨時從道」到隨吾心之「正」〉，頁 13，註 3），而依筆者估算，則有 140 次之多。

61 宋·王宗傳，〈遯卦·上九爻辭〉，《童溪易傳》，卷 15，頁 7 下（總頁 1056）。

62 宋·王宗傳，〈蠱卦·九二爻辭〉，《童溪易傳》，卷 10，頁 5 上（總頁 999）。

伊川論人事之淺近醇實，便是嚴重的誤謬。根據康雲山的統計，《童溪易傳》共徵引史事 179 則以證《易》理，正反例均有。以史例說明義理的注《易》方式，在北宋《易》學之義理派相當盛行，自胡安定（瑗，993-1059）、程伊川等人大量援引史事證《易》，遂因此而蔚成風氣。⁶³ 故童溪正是在此一風氣影響之下，大量以史論《易》，胡、程二人醇實之風，童溪實亦得之。

此節所述童溪之論卦變、理數、史例等見解，除說明其《易》學的主張，藉以檢視《四庫總目》說法是否正確外，更可見伊川對童溪之影響既深且廣，在在處處都可見到伊川的影子。前引陸心源謂童溪乃程氏學，非無據也。

四、與楊慈湖《易》學之比較

（一）二書著作先後

慈湖關於《易》的著述，有〈己易〉及〈汎論易〉二文，收在《慈湖遺書》之中；另又有《楊氏易傳》一書，專釋六十四卦卦爻辭。今依其內容與生平行狀考察，〈己易〉及〈汎論易〉的著作時間應早於《楊氏易傳》，後者乃前二文論說的開展，⁶⁴ 其間的思想脈絡一致，論說的深度雖有不同，但並無轉折性的質變，故均可視為研究慈湖《易》學的重要資料。依鍾彩鈞的考證，今本之慈湖〈己易〉，應成於南宋光宗紹熙五年（1194）之前，亦即慈湖五十四歲以前的作品；至於《楊氏易傳》，則成於寧宗慶元二年以後的十四年間（1196-1210），即慈湖五十六歲至七十歲之間。⁶⁵

依前文所述，《童溪易傳》整部書的著成時間應在淳熙十三年（1186），較慈湖《楊氏易傳》的完成，至少早了十年以上。換言之，假若童溪思想確屬心學脈絡，即使其後世影響不若慈湖，仍可說名副其實是心學《易》著作之源頭；但若其說不屬心學，那麼自然就另當別論了。

63 詳見康雲山，「南宋心學《易》研究」，頁 223-224。

64 詳參鍾彩鈞，〈楊慈湖《易》學概述〉，《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁 181-182。

65 鍾彩鈞，〈楊慈湖《易》學概述〉，頁 181。

(二) 心與《易》

此節專論二人《易》學中與心相關的部分，藉由二人論述的比較，檢視童溪的學術路徑與心學之關係。

先論聖人作《易》之旨。茲先引慈湖之說。其文曰：

孔子曰：「夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地，天地設位而《易》行乎其中矣。」明三才皆《易》之道，崇廣效法，蓋以人心未能皆悟本一之妙，姑因情立言，曰「效法」，而進至於果與天地相似無間，則自信其本一矣。⁶⁶

慈湖謂天地人三才與《易》的道理，本無分別，但在人心未悟此理之前，只好權宜地用「效法」一詞，以使人心有仿效的目標。待日後體悟此理，便知此理原在吾心，吾心即是理，亦即是《易》，故只要發揮吾心本有之理，便即是行《易》之道。

童溪亦曾論聖人作《易》。其文曰：

聖人本天地以作《易》，非有他也，故所以發明人心之妙用。人心之妙用，即天地之變化也。天地之變化，見於萬物成象成形之際，與夫雷霆風雨日月寒暑之運動。人心之妙用，則為可久可大之德業，其實皆無越乎自然之理而已矣。⁶⁷

聖人本天地以作《易》，其實亦是本人心之妙用以作《易》；換言之，作《易》的目的，便在於將人心中的妙用呈顯出來。因為不論是人心之妙用，或是天地之變化，都在自然之理的包含之中。童溪「皆無越乎自然之理」的說法，顯然將三才並立，與慈湖「本一」之說有別。

再論《易》與己身之關係。慈湖在〈己易〉中云：

《易》者，己也，非有他也。以《易》為書，不以《易》為己，不可也；以《易》為天地之變化，不以《易》為己之變化，不可也。天地，我之天地；變化，我之變化，非他物也。私者裂之，私者自小也。⁶⁸

66 宋·楊簡，〈乾卦〉，《楊氏易傳》（《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1989，據張氏約園刊《四明叢書》本影印），卷1，頁3上（總頁217）。

67 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·天尊地卑〉，《童溪易傳》，卷27，頁2上至下（總頁1175）。

68 宋·楊簡，〈己易〉，《慈湖遺書》（《叢書集成續編》，據張氏約園刊《四明叢書》本影

慈湖首先論述自身與天地和《易》的關係。其中以天地變化為我之變化的說法，顯然與孟子「萬物皆備於我」的概念有關。⁶⁹ 要之，不論是《易》，還是天地，所有的變化，都內化為一己的變化；且一己也不再是具有人我分別的個人，而是轉化為一個大我的境界與胸襟，是以宇宙之中無份外之事。

童溪亦有類似的言論。其文云：

《易》即我也，我即《易》也。默而成之，不言而信，則卦象爻辭，又何有焉！故夫卦象爻辭之所云者，即吾之德行也。⁷⁰

相較於慈湖論自身與《易》、天地之關係，此處童溪僅論及自身與《易》的關聯，較為簡略。依童溪之說，《易》中所云，即我之種種德行，是以《易》即我，並無分別。此段文字若與慈湖之說合觀，二人似無差異。但若進一步深究，二人所謂之「我」或「己」所指涉者是否為同一概念時，便不得不持保留的態度。

在慈湖的認知中，「己」所指的概念即是心，且此心並非形而下的氣血之心，而是屬於形上之心，故本心即道心，心即是道，亦即是理。⁷¹ 至於童溪，其謂「《易》之道即天地之道」時，所衍生的結論是「《易》則性命之學也」。前文已略述童溪對心、性的看法，得知童溪雖以《易》之六爻所示即天理變化，但卻同時強調此間不容人心運作，因為人心之愛忌欲望，易使心無法循性發用，而有偏差失正之過；故童溪所謂之「《易》即我」，此「我」並

印)，卷7，頁1上（總頁219）。

69 《孟子》〈盡心上〉曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」見宋·朱熹，《四書章句集注·孟子集注》（北京：中華書局，1996），卷13，頁350。

70 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·子曰書不盡言〉，《童溪易傳》，卷28，頁29上至下（總頁1201）。

71 慈湖〈臨卦·卦辭〉云：「己者，心也。……道心人人所自有，人之本心即道。」（詳參楊簡，《楊氏易傳》，卷8，頁1下至3上，總頁284-285）；〈離卦·卦辭〉又云：「人心非氣血，無形體，虛明神用，無所不通。」（卷10，頁19下，總頁313）按：慈湖好言「道」，甚於說「理」，此乃象山「心即理」概念的擴展。關於慈湖論心，可參考劉秀蘭，「化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新」（臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1999），頁84-99、126-129；鍾彩鈞，〈楊慈湖《易》學概述〉，頁188-193、〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》17(2000.9): 325-332；張念誠，《楊簡心學、經學問題的義理考察》（臺北：花木蘭文化出版社，2010），頁28。

非指「心」，因童溪之「心」雖亦具天理，但不即是理，與慈湖之形上心，並不相同；是以童溪之結論「《易》則性命之學也」，其實間接說明了此「我」應是指天所予我之本性。

在詮釋六十四卦之卦爻辭時，慈湖與童溪的對比便更加鮮明。以乾卦卦辭「元亨利貞」為例。慈湖云：

「元亨利貞」，前既裂而四之矣，今又合而一之，與夫〈象〉言乾元以統「亨利貞」之旨同也。夫天地間安得有二道哉？苟分元亨利貞以爲是四者而非一，則亦安能知元亨利貞哉？……人能反求諸己，默省神心之無體無方，無所不通，則曰元、曰亨、曰利、曰貞、曰一、曰四，皆所以發揮此心之妙用，不知其爲四也。⁷²

慈湖以心乃無體無方，無所不通，故元、亨、利、貞四者實一，皆可以心貫串。

童溪論「元亨利貞」，則有全然不同的形態。其文曰：

〈文言〉釋「元亨利貞」，有及於君子。以言元亨利貞之在我也。以在我言之，則元者，此性之始也。孟子曰：「性無不善」，稟受之初，萬善咸備。……亨也者，此性之明也。始生之性，至此而明，則眾美於焉而咸會矣。……利者，此性之用也。利，宜也；義，亦宜也。益之〈象〉曰：「君子以見善則遷，有過則改。」……貞者，此性之體也。夫性得其正，則推而見於事爲之際，無適而不正，其本在我故也。夫元亨利貞其在我者如此，孰能推而行之？君子也。⁷³

此云元亨利貞之在「我」，分別代表「性」之始、明、用、體。正可說明上述「《易》即我」的「我」字，乃指「性」而非「心」。性乃形而上之理，能起用者乃心而非性，然童溪即使論及性之體現與運用，仍沒有提及心的概念，從頭到尾以「性」字會通元亨利貞四字，與慈湖以此「心」妙用將元亨利貞貫串爲一相較，二人詮釋重點之別，相當明顯。

再論二人同舉文王「不識不知」之例。⁷⁴先引慈湖之說。慈湖云：

72 宋·楊簡，〈乾卦·文言傳〉，《楊氏易傳》，卷 1，頁 25 上至下（總頁 228）。

73 宋·王宗傳，〈乾卦·文言傳〉，《童溪易傳》，卷 2，頁 1 上至 2 上（總頁 925）。

74 《詩》〈大雅·皇矣〉：「帝謂文王：予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。」詳見東漢·鄭玄，《毛詩鄭箋》（臺北：新興書局，1993），卷 16，頁 13 上

《易》之道也，一也，亦謂之元；乾元、坤元，即此元也。此元非遠，近在人心。念慮未動之始，其元乎？故曰「天下何思何慮」。孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。」文王「不識不知，順帝之則。」人惟因物有遷而動於思慮，動於思慮，而後流而不交，昏而亂，則蠱益蠱，壞益壞矣，何能有所亨？何能致天下之治？⁷⁵

慈湖好以文王之「不識不知」及孔子之「無知」譬喻人心，以說明不識不知與無知之狀態，實乃人未起意念時之本然狀態，亦即心原有的狀態。然而，一旦動於念慮，便與人心之本然不合，以致蠱壞。慈湖往往以「意」字涵括念慮，認為意乃惡之源起，故主張不動意、不起意，將意與心明確區隔；⁷⁶故慈湖謂人心之發用，此係一不容己的力量，溥溥淵泉而時出，不經思慮，便已自然踐履，是以所行無不合於天則，無不合於《易》道。故文王之「不識不知」與孔子之「無知」，均是指念慮不起之時，人心自然之流行發用。

童溪亦曾舉此例以說明乾卦〈象傳〉。其文曰：

自然，誠也。誠者，天之道也。君子之為君子，何容心哉！亦天而已矣。……「飛龍在天」，而曰「大人造也」。「造」之一辭，有以見聖人之功用與天同焉。天何容心哉！聖人亦何容心哉！「不識不知，順帝之則」而已矣。⁷⁷

同樣是論「不識不知，順帝之則」，慈湖以為此境合於人心，童溪卻謂此何容於心！二人截然不同，關鍵在於對心的認知有別。童溪將念慮識知的作用歸諸於心，故以為循天道時，須摒棄心之念慮識知，因此類心之作用與天道不一，有礙天道之流行。故童溪之論旨在「順帝之則」，而慈湖則以「不識不知」論心之不動，二人論說實迥然不同。

相關的說法，在童溪書中屢屢可見，如卷 28 云：

（總頁 110）。

75 宋·楊簡，〈蠱卦·卦辭〉，《楊氏易傳》，卷 7，頁 19 上至下（總頁 281）。

76 慈湖認為，當心發用之時，若因欲念或外物之牽累，而有與心不一致，亦即離心而歧出者，便稱為意。若所發者與心為一，其發必善，如是便不得稱之為意。這也就是為何慈湖認定意必屬惡的原因，因為善者必由心發，不善者必自意來。詳參楊簡，〈絕四記〉，《慈湖遺書》，卷 2，頁 8 下至 9 上，總頁 157。

77 宋·王宗傳，〈乾卦·象傳〉，《童溪易傳》，卷 1，頁 9 上至 10 上（總頁 923）。

夫心也者，酬酢萬物之君也。心有所累，則酬酢萬物也，不能擴然而大公。是心也，不能擴然而大公，則亦異於《易》矣。夫无思无爲，寂然而不動，感而遂通天下之故者，《易》也；聖人以此著卦六爻，洗去夫心之累，則是心也，擴然而大公。《易》即吾心也，吾心即《易》也。⁷⁸

此文中謂「《易》即吾心也，吾心即《易》也」，乍看似以心學說《易》，然而，細讀是文便可發現，童溪在謂《易》與吾心相合之前，實有一重要的前提，便是去心之累，唯有在無累的情況之下，心方能廓然大公而與《易》合。酬酢萬物之君，是童溪對心的定義，此一定義與上述推知心之作用——念慮識知相當符合，一旦有念慮，便是有所累而異於《易》矣；唯有無思無爲，方能寂然不動，感而遂通，故去心之累，便是盡去心之念慮思爲。

慈湖與童溪亦曾以禹之「安汝止」爲例，⁷⁹說明人心之持守。慈湖曰：

人之本心即道，故曰道心。……大人以道事君，於其初也而復之，是於思慮未作之初而安也。禹曰「安汝止」，人之本心自神、自明、自不動、自即道，故曰「復自道」，此雖有復之名，初無復之實，是謂不復之復。⁸⁰

又曰：

禹曰：「安汝止。」苟微動其意慮，則失其止矣。⁸¹

慈湖不斷強調人之本心原自神明不動，原即是道，故必須安止於思慮未作之時，以維持其本然狀態。倘意慮微動，則原先安止之本然狀態便被破壞，不復神明。故造成失止現象的罪魁禍首是意念，而非心。

童溪釋明夷卦六四爻辭「獲明夷之心」，亦以同樣的例子說明。童溪云：

……蓋君心暗亂，而入之之不難也。此心意之所以易獲也。夫人君之心或不謹，而易爲陰小之所入，天下雖欲不爲暗亂之世，得乎？禹之戒舜曰：「安汝止。惟幾惟康，其弼直。」夫汝止不安，則易動而易惑，不知幾康之是念。⁸²

78 宋·王宗傳，〈繫辭上傳·天一地二〉，《童溪易傳》，卷 28，頁 18 上至下（總頁 1195）。

79 「安汝止」一句，語出《尚書》〈益稷〉。詳見宋·蔡沈，《書經集註》（臺北：新陸書局，1986），卷 1，頁 29。

80 宋·楊簡，〈小畜卦·初九爻辭〉，《楊氏易傳》，卷 5，頁 7 下（總頁 257）。

81 宋·楊簡，〈解卦·卦辭〉，《楊氏易傳》，卷 13，頁 12 上（總頁 337）。

82 宋·王宗傳，〈明夷·六四爻辭〉，《童溪易傳》，卷 16，頁 14 上至下（總頁 1067）。

童溪將因外誘而生的意念亦歸屬心的範疇，故謂心暗亂不謹，心意易獲，且天不容心。故童溪之「安汝止」，是要人心不為所動，不受外誘，如是方能於事發之端安止其心。

慈湖強調念慮不生，童溪要心不受外誘，如是方能使心不動，安止於本然狀態。平心而論，不論念慮是否歸屬於心之作用，念慮易為心之累，著實無疑，故不論是心即理，還是心具理，都必須面對念慮與外誘的問題。這兩種對心不同的認知，在處理念慮造成的問題時，其工夫論的取徑究竟會有多大的差異？

《易》中的艮卦，專論止的工夫，茲引二人論說比較其間異同。艮卦卦辭：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」慈湖注云：

人精神盡在乎面，不在乎背；盡在乎前，不在乎後。凡此，皆動乎意，逐乎物，失吾本有寂然不動之性，故聖人教之曰「艮其背」，使其面之所向、耳目鼻口手足之所為，一如其背，得其道矣。雖則應用交措（錯），擾擾萬緒，未始不寂然矣。視聽言動，心思曲折，如天地之變化，惟此為艮，惟此為止其所。苟艮其面，雖止猶動，知其動而強止之，終不止也。惟艮其背，則面如背，前如後，動如靜，寂然無我，不獲其身，雖行其庭，與人交際，實不見其人。⁸³

此段先論逐物動意。受外誘而動思慮，倘僅於表面止之，但內心已非未動時之寂然，此止實乃強制為之，治標而不治本，禁不起時間的考驗，日久終會迸發而無可阻遏。故其止必須如背之不為所動，在視聽言動種種錯綜複雜的行為中，其心仍維持原始的寂然狀態，如是方為真正的「止」。慈湖又曰：

蓋吾本有寂然不動之性，自是無思無為，如水鑑，如日月，光明四達，靡所不照，目雖視而不流於色也，耳雖聽而不流於聲也，作用如此，雖謂之不獲其身，不見其人，可也。水鑑之中，萬象畢見而實無也，萬變畢見而實虛也。止得其所者，無所也，無止也，非所有而無之也，非本不止而強止之也。本無止，本無所，今日止其所者，姑為之言也。⁸⁴

耳目雖行視聽之功，但卻不為聲色所牽動，視萬象實無實虛，其心仍維持本

83 宋·楊簡，〈艮卦·卦辭〉，《楊氏易傳》，卷17，頁1下（總頁369）。

84 宋·楊簡，〈艮卦·卦辭〉，《楊氏易傳》，卷17，頁2上（總頁369）。

有寂然不動之狀態，無思無爲。故其止乃本然之止，非刻意爲之，甚至連「止」的意念都沒有，更遑論止於何處。此係慈湖的艮止論。其中以水鑑爲喻，視萬象如水中影像之幻化的說法，亦爲佛經中常用的譬喻。⁸⁵

接著論述童溪之說，在此之前，先引程伊川之論。伊川釋艮之卦辭曰：

人之所以不能安其止者，動於欲也。欲牽於前，而求其止，不可得也。故艮之道，當「艮其背」，所見者在前，而背乃背之，是所不見也；止於所不見，則无欲以亂其心，而止乃安。「不獲其身」，不見其身也，謂忘我也，无我則止矣。不能无我，无可止之道。「行其庭，不見其人」，庭除之間，至近也；在背，則雖至近不見，謂不交於物也。外物不接，內欲不萌，如是而止，乃得止之道，於止爲无咎也。⁸⁶

伊川以爲，人心之所以亂，在於欲望；而欲望之所以生，往往是因爲外誘的牽引；面對外來的誘惑，倘能以背對之，不見可欲，則其心自然不亂。故伊川的艮止之法，在於不交於物。外物不接，內欲不萌。故此法必須藉由外力的控制，兼以抑遏內在欲望的生起，內外交養之下，方能竟全功。

童溪論艮，則與伊川近似。童溪云：

夫背之在人者，止於其所不見之地者也；人之所以不能止其所止者，以其牽於欲也。欲牽於前，則求其止有不可得，故艮之道當艮其背，謂所見在前，而背乃背之，則止於其所不見之地，莫或爲吾亂矣。王輔嗣所謂「目无患也」是也。……「行其庭，不見其人」，此時行之亦止也。何者？艮止其所，而吾之所知者，則止其所而已；自止其所之外，皆吾所不知故也。故夫艮之爲艮也，吾知其爲背而已矣，又何求於身之獲也哉！⁸⁷

此段文字的前三行，與上引伊川之文的前半段，意思幾乎完全相同。童溪之受伊川影響，由此可見。且此一影響，顯然不止於文字而已，更有思想上的深層意義。童溪承接伊川不交於物的艮止法，正是慈湖一再批評的「本不止而強止之」。慈湖以爲，此法只能暫時避免欲望生起，但內欲不萌，不表示即

85 如《諸法無行經》云：「譬如鏡中像，雖可目見而無有實。一切色亦如是。」詳見姚秦·鳩摩羅什譯，《諸法無行經》（《大正新脩大藏經》第 15 冊 No. 650，臺北：新文豐出版公司，1983-1988），頁 755 下。

86 宋·程頤，〈艮卦·卦辭〉，《易程傳》（臺北：世界書局，1968），卷 6，頁 236。

87 宋·王宗傳，〈艮卦·卦辭〉，《童溪易傳》，卷 23，頁 9 下至 10 上（總頁 1131）。

無欲；且其人一旦與外物相接，其欲必起，其心必亂，根本毫無招架之力。關鍵便在於此止必須兼有外在條件的配合，非全由內在的自律而生。而兩種良止法之所以有此差別，當然與雙方對心的認知有關。

在南宋以象山為首的心學派，以「心即理」為宗，主張本心乃一形上且純粹的道德心體。當吾人將本心如實完整地呈現時，並不需要經過任何的思慮，乃一直覺式的自然反應；且此一自然反應實是一不容己之力量，沛然莫之能禦，故能不為外物所誘，視聲色如無物。而慈湖論心，在象山的基礎上進一步發展，保有形上的特質，跨越道德的疆界，直接以覺悟形上之心為其究竟工夫，⁸⁸ 因此，慈湖論良止，其止來自於自律，乃一根本之止，不起絲毫的造作或執著，的確與禪學相近，但此係儒學中本有之發展，可通於佛道，但不能說即來自佛道。⁸⁹ 此一自律的根本之止，即為心學派面對念慮或欲望時的重要工夫。倘若因念慮生起而累於心，此時的心必然是未能維持原始的寂然狀態，而此情形顯然是由於平日涵養及警悟之工夫不足，是以本心無法充分呈現，暢達發用，遂為意慮所阻、為私欲所障蔽，形成拖累。⁹⁰ 所以慈湖不斷強調不起意的重要，並將意劃出心的範疇之外，因其心乃一形上之心，無思無為。

反觀童溪，其所謂之心雖亦具天理，或說人性，但其心並非一純粹且形上之心，乃一兼具形下的氣血之心。故舉凡意念識知之思慮、好惡愛忌之情感，皆由此出。因此，心之發用，有善有不善，無法保證其所發必然為善；是以面對外誘，必須兼有各種外在約束的條件配合，以遏阻念慮欲望可能的發展，使之導向正軌，如是方能循性而發，以心契理。

童溪對心的看法，顯然與當時陸象山、楊慈湖等心學派所主張的「心即理」有別，而較近於理學派程伊川所言的「性即理」，甚至是朱熹的「心統性情」之說。⁹¹ 但童溪書中好用與心學關係密切之詞彙，亦是不爭的事實；童溪雖繼承伊川，但卻彷彿想往心學靠攏，殊不知二者未能完全相容，致使其體

88 詳參鍾彩鈞，〈楊慈湖心學概述〉，頁 330-331。

89 詳參牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 14-15。

90 詳參牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1989），第 2 冊，頁 187-188。

91 關於伊川及朱子對心性情的看法，牟宗三有相當精闢的分說。詳參牟著，《心體與性體》第 2 冊，頁 275-307、331-349。

系與心學似近實遠，終歸分途而不相屬。總括言之，童溪心、性、理的概念自不若程、朱之明白深熟，其思想體系亦未完全建構，故時而有令人捉摸不定、難以判別之現象出現。唯童溪之思想深受伊川影響，則無可疑；上文曾謂童溪之卦變、理數、以史證《易》等見解均受伊川影響，此處更可見其思想亦近伊川。換言之，童溪《易》學幾可說大體籠罩在伊川的學說之中。⁹²

慈湖與童溪二人對心的認知差異，在艮卦中顯露無遺。以《易》學史的發展脈絡來看，就詮說《易經》的方法而言，二人以義理論述的方式，實皆有所承於王弼、程伊川以來的義理派，⁹³且得之於伊川尤多；但若就詮釋的內容深入考察，則童溪之學非屬心學，應可確定。⁹⁴《四庫總目》認為童溪與慈湖同屬心學，且視之為以心學說《易》流別之始，實已為一大誤解；而謂童溪涉及異學，影響後世以禪學說《易》之論，更是無根之談。

在南宋以後的《易》學史中，童溪的影響不若慈湖，固然與其人微言輕不無關係；但若將焦點專注在心學《易》之發展，其影響之所以不若慈湖，真正的原因應該是童溪並未以心學說《易》，故其學可說與此流派毫無關係，更遑論為流別之始；《四庫總目》僅就童溪之身分事蹟推測，實未明就裏，不足為據。

在確認《四庫總目》之說不足採信之餘，值得思考的是，究竟心學《易》應如何認定？何以四庫館臣會誤認童溪以心學說《易》？甚至視童溪為釋氏之學？

前引童溪書中，有不少論及人心之處，尤其〈繫辭傳〉注中特別多。其

92 姜穎之博士論文亦一再強調童溪結合王弼之玄學天道觀與伊川之理本論、工夫論，唯姜氏仍認定童溪隸屬心學，對於《四庫總目》以童溪為心學《易》源頭的說法並無異議。詳見姜著，「童溪易傳」研究，頁 117-119。

93 程伊川雖反對王弼以玄學思想解釋《易》理，但就《易》學史上的義理學派而言，伊川確實是將此派推向一個新的階段，具有劃時代的意義。故本文此處言及以義理論《易》之方式，以王弼、程伊川為代表。詳參朱伯崑，《易學哲學史》第 2 卷，頁 172-177。

94 康雲山指出，童溪是書分兩階段完成，前階段是以「理」為中心，發揮其本體思想與體用觀念，並由此闡述其工夫論；後一階段則以「心」為主，強調心的道德主體性。詳參康著，「南宋心學《易》研究」，頁 225。按：康說與本文所論歧異。筆者以為，童溪是書在注六十四卦的前階段中，雖論心之處較少，但並非全然不論；且注〈繫辭傳〉的後一階段，論心之處雖明顯增加，但對心的認知內涵卻與前階段不相違背，相互承應之處在在可見，故本文視全書為一整體，直探童溪對心的定義，不以康說為是。

中討論到與《易》的關聯處，如「《易》即吾心，吾心即《易》」等句，與心學派的說法相近，因慈湖亦有類似的文字，故確實容易誤認童溪為心學派學者。由於並非每段文字都能清楚照見童溪對心的認知，以及其說與心學派的歧異之處，故若未能全面深入探求童溪思想，並檢視其說與心學派的根本宗旨是否相符，讀者產生誤解的可能性的確不小。但「心學《易》」的認定，應是將心學中「心即理」的宗旨貫穿入《易》注之中，且所論不得歧出此派對心的根本認知，如是方能視為以心學說《易》。此係《童溪易傳》之所以無法視為心學《易》之緣由。至於四庫館臣何以視之為釋氏之學，除了可能對於林焯序中「性本無說」一句的誤讀外，還有可能受慈湖思想波及。實則慈湖所論，乃儒釋相通之處，未必即來自釋氏；更何況童溪書中並未及此，且好以史事為例，所謂高深幻眇、恍惚虛無之說，實屬無稽，不可遽信。

（三）卦變說

上文曾論童溪之卦變說祖述伊川，專以乾、坤兩卦主變。此處擬比較慈湖對卦變的看法與童溪之異同。

茲以賁卦為例。賁卦之〈象〉曰：「賁，亨。柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往。」⁹⁵其中柔來而文剛，指的是六二爻；分剛上而文柔，便是指上九爻。諸儒對於〈象傳〉中所謂「某來而文某」、「分某上而文某」等說法，一向有不同的解讀。各種不同的解讀方式，均牽涉到此卦之淵源，亦即此卦究竟由何卦變化而來，這也是卦變論中最主要的議題。例如王弼注賁之〈象〉曰：

剛柔不分，文何由生？故坤之上六來居二位，柔來文剛之義也。柔來文剛，居位得中，是以亨。乾之九二，分居上位，分剛上而文柔之義也。剛上文柔，不得中位，不若柔來文剛，故小利有攸往。⁹⁶

文中以坤之上六與乾之九二的變化來說明賁卦的生成。坤之上六，表明原生卦的上卦是坤；乾之九二，表示原生卦的下卦是乾。上坤下乾的組合，意即賁的原生卦是泰卦，也就是說，賁卦乃由泰卦變化而來。變化的方式，就是

95 此段文字語出《易》〈賁卦·象傳〉。詳見宋·朱熹，《周易本義》，頁 22。

96 魏·王弼，〈賁卦·象傳〉，見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983），頁 326。

泰的上六爻改居二位，成爲六二；九二爻改升上位，變成爲上九。如此上卦便爲艮，下卦便爲離，上山下火即爲賁卦。此即賁卦生成的由來。

慈湖對於王弼此番說法，頗表認同。其論賁〈象〉曰：

先儒以爲此卦本下乾上坤，坤之上爻，來爲六二而文乾；分乾之中爻，上爲上九而文坤。靜觀六畫，誠有斯象。偏剛偏柔，不可獨用，必資相濟，相賁以成章。⁹⁷

引文中之「先儒」，即是王弼。「此卦本下乾上坤」，指的是泰卦，即謂賁卦本由泰卦而來。而變化的過程，簡單地說，即泰卦之九二與上六互換位置，便成了山火賁卦。故慈湖對卦變的看法，顯然屬王弼一系。

童溪素祖伊川之說，故先看伊川注賁之〈象〉。其文曰：

卦之變皆自乾坤，先儒不達，故謂賁本是泰卦，豈有乾坤重而爲泰，又由泰而變之理？下離本乾中爻變而成離，上艮本坤上爻變而成艮，離在內，故云柔來；艮在上，故云剛上，非自下體而上也。乾坤變而爲六子，八卦重而爲六十四，皆由乾坤而變也。⁹⁸

伊川文中所謂「先儒」，同樣是指王弼。文中直接批駁王弼主張賁由泰來的說法，並重申凡卦之變皆自乾坤爻變而來，除乾坤外，不宜再有其他的根源。

童溪論賁〈象〉，雖未直引伊川之說，但大意依然與伊川雷同。其文曰：

離本乾體也，坤再索于乾以成離，故曰「柔來而文剛」，此非世儒所謂坤之上六來居二位也。所謂「小利有攸往」者，分上九之剛，上而文六四、六五之柔故也。艮本坤體也，乾三索於坤以成艮，故曰「分剛上而文柔」，此非世儒所謂乾之九二之剛往居上位也。⁹⁹

文中的「世儒」，仍然是指王弼。足見王弼之說，對後世影響頗大，不論贊成與否，都不能不置一辭。童溪說明賁之下離，乃由坤索於乾而來；賁之上艮，則由乾索於坤而變。故整個賁卦的組成，便是乾坤兩卦互索變化而成，其根源亦即乾坤兩卦，並非由上坤下乾交叉升降而成。

在賁卦的例子中，童溪對伊川的主張大體承接，但慈湖便主王弼之說，

97 宋·楊簡，〈賁卦·彖傳〉，《楊氏易傳》，卷 9，頁 1 上至下（總頁 293）。

98 宋·程頤，〈賁卦·彖傳〉，《易程傳》，卷 3，頁 98。

99 宋·王宗傳，〈賁卦·彖傳〉，《童溪易傳》，卷 11，頁 7 下至 8 上（總頁 1012）。

而與伊川不同，自然亦與童溪歧出。慈湖之卦變論與童溪各有所主，顯示二人《易》學的分歧不止思想，還包括了象學的部分。

五、結 論

本文緣起於質疑《四庫全書總目》對《童溪易傳》的評論及定位。《總目》以為，是書因童溪人微言輕，不甚為學者誦習，但與楊慈湖同樣以心學說《易》，涉及異學，明萬曆以後心學《易》之風氣，實自二人起始。

根據本文的考察，南宋以來引用《童溪易傳》者實不在少數，且未見有視童溪為心學派者。將是書歸屬於心學派的說法，實源起於《總目》。此外，《總目》對是書的定位，具有關鍵性的影響，尤其是清以後的學者，援引《總目》說法者不乏其人。

本文檢視《總目》的說法後，提出了三個論點。第一，慈湖乃象山高足，其心學立場自是毋庸置疑；唯童溪書中雖有不少涉及人心之處，且部分文字亦似與心學派說法相近，但若深入了解童溪對心的認知，便不難看出童溪說法歧出心學宗旨——「心即理」之處。慈湖與童溪的歧異，透過「元亨利貞」、「不識不知，順帝之則」、「安汝止」及艮卦卦辭的詮釋比較，便可見童溪思想實較近於伊川之「性即理」，甚或是朱子「心統性情」之說，與心學似近實遠，故是書實不應被視為心學《易》之作品。至於涉及異學之說，蓋由於四庫館臣誤解書前林焯序文，遂以為童溪之主張有佛家空無之意；兼以受慈湖近禪思想波及，連帶言之，實則童溪書中並未有涉及釋氏言論。要之，《總目》視慈湖與童溪二人同屬心學，且涉及異學之說法，實是一大誤謬。

第二，就注《易》的形式而言，慈湖與童溪偏重以義理論述的方式，實皆有所承於王弼、程伊川以來的義理派，且得之於伊川尤多；但童溪好以大量的史事為例，實得胡、程醇實之風，並非如《總目》所謂高深幻窅、恍惚虛無，故《總目》之說，實屬無稽，不可遽信。

第三，童溪對後世影響不若慈湖之真正因由，固然與其身分及聲名有關，更重要的應該是童溪思想並非心學，未曾以心學詮說《易經》，故其學與此流派並無關係，更遑論為流別之始！《總目》之說未明就裏，不足為據。

童溪之論卦變、理數、以史證《易》等見解均受伊川影響，其思想亦近伊川。《童溪易傳》一書之內容，大體屬於程學脈絡，應無可疑。而慈湖之卦變論主王弼之說，與伊川、童溪歧出。可見楊、王二人在《易》學上的分歧，不僅止於思想的部分，還包括了象學。將慈湖以心學說《易》的路數，對照童溪《易》學，二人著實迥不相侔，判然殊途。

引用書目

一、傳統文獻

- 東漢·鄭玄，《毛詩鄭箋》，臺北：新興書局，1993。
- 魏·王弼撰，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《諸法無行經》，收入《大正新脩大藏經》第 15 冊，臺北：新文豐出版公司，1983-1988。
- 宋·王宗傳，《童溪易傳》，清徐乾學輯，納蘭成德校訂，《通志堂經解》，臺北：漢京文化公司，1985。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1996。
- 宋·朱熹，《周易本義》，臺北：世界書局，1968。
- 宋·程顥，《易程傳》，臺北：世界書局，1968。
- 宋·程顥、程頤，《二程集·河南程氏遺書》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 宋·馮椅，《厚齋易學》，《四庫全書珍本初集》，臺北：臺灣商務印書館，1969-1970。
- 宋·楊簡，《慈湖遺書》，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1989，據張氏約園刊《四明叢書》本影印。
- 宋·楊簡，《楊氏易傳》，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1989，據張氏約園刊《四明叢書》本影印。
- 宋·蔡沈，《書經集註》，臺北：新陸書局，1986。
- 明·朱睦㮮，《授經圖》，臺北：廣文書局，1968。
- 明·朱睦㮮，《萬卷堂書目》，《續修四庫全書》第 919 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據上海辭書出版社圖書館藏觀古堂書目叢刊本影印。
- 明·祁承燦，《澹生堂藏書目·經部》，《續修四庫全書》第 919 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據北京圖書館藏清宋氏漫堂抄本影印。

- 明·焦竑，《國史經籍志》，《續修四庫全書》第 916 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據復旦大學圖書館藏明徐象榘刻本影印。
- 清·丁仁，《八千卷樓書目》，《續修四庫全書》第 921 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據民國十二年鉛印本影印。
- 清·于敏中等，《欽定天祿琳琅書目》，臺北：廣文書局，1968。
- 清·王玉樹，《退思易話》，《續修四庫全書》第 24 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據中國科學院圖書館藏清道光十年芳榿堂刻本影印。
- 清·季振宜，《季滄葦藏書目》，《續修四庫全書》第 920 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據北京圖書館藏清嘉慶十年黃氏士禮居刻本影印。
- 清·法式善，《陶廬雜錄》，《續修四庫全書》第 1177 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據北京圖書館藏嘉慶二十二年陳預刻本影印。
- 清·俞樾，《春在堂雜文》，《春在堂全書》第 4 冊，南京：鳳凰出版社，2010，據南京博物館藏光緒末增訂重刊本影印。
- 清·紀昀，《紀文達公遺集》，《續修四庫全書》第 1435 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據清嘉慶十七年紀樹馨刻本影印。
- 清·紀昀等，《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965。
- 清·范邦甸，《天一閣書目》，《續修四庫全書》第 920 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據浙江圖書館藏清嘉慶十三年揚州阮氏文選樓刻本影印。
- 清·梁章鉅，《退庵隨筆》，《筆記小說大觀》第 21 編，臺北：新興書局，1979。
- 清·陸心源，《儀顧堂題跋》，臺北：廣文書局，1998。
- 清·嵇璜等，《續文獻通考》，臺北：新興書局，1963。
- 清·嵇璜等，《續通志》，臺北：新興書局，1965。
- 清·彭元瑞，《欽定天祿琳琅書目後編》，《續修四庫全書》第 917 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據光緒十年長沙王氏刻本影印。
- 清·萬斯同，《群書疑辨》，《續修四庫全書》第 1145 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據湖北省圖書館清嘉慶二十一年（1816）刻本影印。
- 清·葉昌熾，《奇觚瑣文集》，《續修四庫全書》第 1575 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據遼寧省圖書館藏民國十年刻本影印。
- 清·慶桂，《國朝宮史續編》，《續修四庫全書》第 825 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據遼寧省圖書館藏清嘉慶十一年內府抄本影印。

二、近人論著

朱伯崑 1995 《易學哲學史》，北京：華夏出版社。

- 牟宗三 1989 《心體與性體》，臺北：正中書局。
- 牟宗三 1990 《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局。
- 吳 震 1999 〈楊慈湖をめぐる陽明学の諸相〉，《東方学》97: 68-81。
- 姜 穎 2009 「《童溪易傳》研究」，濟南：山東大學哲學與社會發展學院博士論文。
- 姜 穎 2009 〈從「隨時從道」到隨吾心之「正」——試論《童溪易傳》以心解《易》的基本理路〉，《周易研究》2009.6: 12-18。
- 康雲山 1994 「南宋心學《易》研究」，高雄：高雄師範大學國文研究所博士論文。
- 張念誠 2010 《楊簡心學、經學問題的義理考察》，臺北：花木蘭文化出版社。
- 張素梅 2005 〈《童溪王先生易傳》考析〉，《圖書館理論與實踐》2005.2: 67。
- 劉秀蘭 1999 「化經學爲心學——論慈湖之經學思想與理學之開新」，臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文。
- 鍾彩鈞 1999 〈楊慈湖《易》學概述〉，《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，頁 179-216。
- 鍾彩鈞 2000 〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》17(2000.9): 289-338。

The Origin of the *Xinxue* Approach to the *Yijing*: A Discussion of the Position of the *Tongxi Yizhuan*

Ho Goang-ru*

Abstract

This article originated with questions I had about the position attributed to the *Tongxi yizhuan* 童溪易傳 in the *Siku quanshu zongmu*'s 四庫全書總目. The *Siku zongmu* states that study of the *Yijing* 易經 from a *xinxue* 心學 perspective, an approach that became popular in the Wanli 萬曆 period of the Ming dynasty, in fact began in the Southern Song with Wang Zongchuan's 王宗傳 *Tongxi yizhuan* and Yang Cihu's 楊慈湖 commentary on the *Yijing*. The *Siku zongmu* also states that Wang tends to respect the mysterious and difficult to grasp, even touching upon non-Confucian ideas, and concludes that the reason his commentary had less impact than Yang's was due to his lower social status.

This article investigates *Yijing* scholars since the Southern Song, and finds that the above opinion of the *Tongxi yizhuan* expressed in the *Siku zongmu* was taken up by a number of scholars from the mid-Qing onwards. However, the understanding of mind Wang expresses in the *Tongxi yizhuan* is quite different from that of Lu Xiangshan 陸象山 and Yang Cihu's, and closer to that of Cheng Yichuan's 程伊川. Moreover, Wang does not in fact introduce non-Confucian concepts in the *Tongxi yizhuan*, preferring to use historical events as examples, and the claim that he has a tendency towards the mysterious and abstruse is

* Ho Goang-ru is an associate professor in the Department of Chinese Literature at National Central University, Chungli.

completely unfounded. The true reason that he was not as influential as Yang Cihu was that Wang's book does not belong at all to the School of Mind, and should not be regarded as using a *xinxue* approach to studying the *Yijing*. Wang Zongchuan's discussions of trigram changes, the concepts of the Universal Principle *li* and Numbers *shu* 數, and his use of historical examples and thought are all close to Cheng Yichuan, which without doubt identifies him as belonging to the Cheng School.

Keywords: Wang Zongchuan 王宗傳, *Tongxi yizhuan* 童溪易傳, *xinxue* approach to the *Yijing*, Yang Jian 楊簡 (Yang Cihu 楊慈湖)