

蒙以養正——李贄《九正易因》之 〈蒙卦〉解與「童心說」

袁光儀*

摘要

本論文主要藉由李贄的《九正易因》一書中對〈蒙卦〉的闡釋，與其眾所週知的「童心說」作一對照與印證。李贄長期被視為反道學之異端，多數論者以「童心說」作為李贄學術之核心，而認為「童心」乃與儒者所提倡之「天理」（義理之性）兩相對立；然而李贄生平最後一部著作《九正易因》，卻自述其書為「法文王，法孔子」之作，此書此衷與其「反道學」之形象大相逕庭，卻長期被學者所忽略，故李贄之《九正易因》與其學術之真正性格，實當再加辨析。「童心者，心之初」與〈蒙卦〉為「物之穉」的象徵正相彷彿，李贄對〈蒙卦〉的詮解，與童心說對照，正有「互文足義」之效；此外，對比其他學者之〈蒙卦〉解，更可看出「童心說」與孔孟儒學間之關係與異同，此即本文所欲申述者。

關鍵詞：李贄（李卓吾）、童心說、九正易因、蒙卦、啟蒙教育

* 國立臺北大學中國文學系助理教授。

Meng Yi Yang Zheng (蒙以養正) :Li Zhi's Interpretation of *Meng Gua* in *Jiu Zheng Yi Yin* and His Theory of Childlike Heart

Yuan Guang-Yi
Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Taipei University

Abstract

This paper aims to compare Li Zhi's interpretation of *Meng Gua* (蒙卦, the Developing Hexagram) in his book *Jiu Zheng Yi Yin* (九正易因) with his well-known work *Theory of Childlike Heart* (童心說). Li Zhi has long been considered an anti-moralistic heretic. Most scholars have deemed *Theory of Childlike Heart* the core of Li Zhi's learning and thus regard "childlike heart" as an opposite of "the justice of nature (天理) (the nature of righteousness, 義理之性) proposed by Confucians. However, in *Jiu Zheng Yi Yin*, the last work in his life, Li Zhi himself states that the work "follows King Wen and Confucius (法文王, 法孔子)." Such an idea, which is totally divergent from his anti-moralist image, has been ignored by researchers. Therefore, the relationship between Li Zhi's *Jiu Zheng Yi Yin* and the essence in his learning deserves further investigation. The concept that "the so-called *childlike heart* refers to the very beginning of the heart" is similar to interpreting *Meng Gua* metaphorically as "the starting stage of beings (物之稗)". Comparing Li Zhi's explication of *Meng Gua* with his notion of *childlike heart* leads to a fuller understanding of both works. In addition, this paper contrasts other scholars' understandings of *Meng Gua* and presents the similarities and differences between *Theory of Childlike Heart* and Confucianism.

Keywords: Li Zhi (Li Zhuo-Wu), *The Theory of Childlike Heart*, *Jiu Zheng Yi Yin*, *Meng Gua* (the Developing Hexagram), enlightening education

蒙以養正——李贄《九正易因》之 〈蒙卦〉解與「童心說」

袁光儀

一、前言

李贄（1527-1602）的〈童心說〉，原本只是收於《焚書》中的一篇文字¹，然而，因其中具開創性的文學主張，使得〈童心說〉成為文學史家探討其文學理論的重要文本；諸哲學史若要對李贄學術「化繁為簡」概括說之，亦往往即以其「童心說」為核心²；各種有關李贄的專書論著中，亦多有對「童心說」的專章探討³，而其中「六經、語、孟，乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可語於童心之言明矣」的大膽議論，更是學者們引證其「反道學」的重要論據之一。然而，即如李贄〈答焦漪園〉中自謂：「《李氏焚書》，大抵多因緣語、忿激語，不比尋常套語」⁴，其「忿激」之處，則似袁中道（1570-1623）所言：「矯枉之過，不無偏有重輕」，唯有「舍其批駁譎笑之語，細心讀之」，方能恰當理解李贄學術之真意乃「大有補於世道人心」⁵。故對所謂李贄「反道學」的本質，在近二十多年來已漸有了新的看法，如李焯然所言：「李贄只反假儒、假道學。……他是要辯明『真』儒與『偽』

¹ 《焚書》卷3，張建業等編，《李贄文集》第一卷（北京：社會科學文獻，2000），頁91-93。又：本論文引用李贄之著作版本，皆採用張建業等編之《李贄文集》全七卷，以下引述時不再一一加註。

² 如張學智，《明代哲學史》（北京大學，2000）第二十章即以「李贄的童心說」為標題；蔡方鹿，《宋明理學心性論》（成都：巴蜀書社，2009）第四章第八節則題為「李贄的童心說及其對理學的批判」。

³ 如左東嶺，《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民，1997）第三章第三節：「童心說與李贄的人生價值觀」；許建平，《李贄思想演變史》（北京：人民，2005）第五章：「反思儒學與童心說反理性思想的形成」。

⁴ 《焚書》卷1，頁7。

⁵ 袁中道，〈李溫陵傳〉，《李贄文集》第一卷〈附〉，頁133。

儒之別。」⁶龔鵬程〈克己復禮的路向：晚明思潮的再考察〉⁷一文，則更進一步批判早期以李贄為「反禮教」之類的研究實為「畫歪了臉譜」，而指出儒者之「克己復禮」，方為李贄學術思想之核心。

雖然李贄已漸由「反道學」的異端，逐步正名為高倡「真道學」的陽明嫡傳，但對照不同學者對「童心」內涵的詮釋，卻仍意見紛紜，莫衷一是。有學者順龔鵬程之研究，進而指出「李贄關懷重點依然在於超越的道德心」⁸，論證李贄「童心說」對於王學之繼承與發展⁹；但更多的專著仍著重以道家、佛教系統的觀點詮釋之¹⁰，此外更強調其說與儒者良知之學有根本不同，如張學智認為：「童心不包括天賦道德意識」，不單如此，「童心的喪失，正是道德意識、道德規範佔據以至戕害本心的結果。」¹¹許建平則分析：「李贄肯定童心也就肯定真心、『最初一念』和自然私心」，「佛教認為無明是惡，儒學認為情欲是惡，在童心說中則被視為『真』的內涵。而六經、語、孟所宣揚的仁、義、禮、智的善的內涵，在童心說裡則被視為假，視為真的對立面。」¹²許蘇民則更斷言：「所謂『童心』……即與封建的『義理之性』相對立的『氣質之性』……說穿了，『童心』即人欲，而且是毫無掩飾的人欲。」¹³諸說自然亦皆引述李贄文本以為論據，然則童心之「真」與「超越的道德心」，究竟是一是二？如何在此看似矛盾的兩端間尋求合理一貫的說解？似乎仍須作進一步釐清。

有鑑於李贄思想之複雜性，筆者曾以〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉¹⁴一文，闡明李贄正視並肯定自然人欲的存在，乃將其劃為「非道德」

6 〈論李贄在明代思想史上的地位〉，氏著《明史散論》（臺北：允晨，1987），頁160。

7 龔鵬程，《晚明思潮》（臺北：里仁，1994）第一章，頁1-20。

8 蕭義玲，〈李贄「童心說」的再詮釋及其在美學史上的意義〉，《東華人文學報》2（2000），頁184。

9 溫愛玲，〈從雙溪經典觀看李卓吾之「童心說」——析論「童心說」對於王學之繼承與發展〉，《東方人文學誌》2：4（2003）。

10 如許建平，《李贄思想演變史》（同註3）藉《維摩詰經》理解「童心說」思想之形成；左東嶺：《李贄與晚明文學思想》（同註3）除佛學外，更借老莊思想詮釋並定位童心說內涵。

11 張學智，《明代哲學史》（同註2），頁303。

12 同註3，許建平，《李贄思想演變史》，頁287、288。

13 許蘇民，《李贄的真與奇》（南京：南京出版社，1998），頁112-113。

14 袁光儀，〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉，《臺北大學中文學報》2（2007），

之領域，排除於道德判斷之外；至於童心之「真」作為其學術之最高價值判準，其「真」亦即「真道德」，與孟子即心善言性善之超越普遍性的本質實無二致。但〈童心說〉分明對「六經、語、孟」有激烈批判，僅以其為「矯枉之過，不無偏有重輕」之「因緣語、忿激語」，亦難以盡釋諸疑，無怪諸多學者皆無法正面肯定「童心」與孔孟儒學之關係；故以「童心說」為核心，當如何對李贄之「真道學」作更真切的了解，應再尋求多方論證。

現有的李贄研究，大多關注其《焚書》、《藏書》等著作，卻忽略了李贄另有詮釋《周易》的《九正易因》一書，乃其生平最後一部著述，代表其學術最完熟的型態¹⁵，《九正易因》書首一篇〈讀易要語〉，李贄特別加註曰：「真要語，幸勿草草」，其中明言：「法神聖者，法孔子者也，法文王者也，則其餘亦無足法矣！」¹⁶即可見其醇儒的立場，故其所謂「反道學」，實據文王孔子之高標準，而對後世儒者有愛深責切之批判¹⁷。若說《焚書》、《藏書》多「因緣語、忿激語」，僅為一種破執之論，遮詮之說，則唯有《九正易因》，方為李贄對其所謂「真道學」之正面表詮。

《周易》原為上古占筮之書，相傳文王作《易》，夫子解《易》，此說雖在近代疑古考證之風興起後，已漸不被採信，然而卻是李贄研《易》之基本態度，其〈讀易要語〉揭示了李贄只以文王、孔子之「神聖」為法的精神，此外他認為六十四卦之卦辭、爻辭（包括解卦、爻辭之彖傳、小象），乃發明神聖大人事；六十四卦之大象，發明君子學人事，大象乃「為中下人說法」，與卦、爻辭是完全不同層次的立論，「兩途各別，不可得而混」。故《九正易因》中移大象於每卦末，與其他版本《易經》之編排不同；而其書申論旨在「取法乎上」，以文王卦、爻辭，及孔子彖傳、小象之「神聖心事」為主。換言之，文王、孔子是李贄心目中的真聖人，《九

頁 155-185。

¹⁵ 袁中道〈李溫陵傳〉載：「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。」（同註 5，頁 132）

¹⁶ 《九正易因·讀易要語》，《李贄文集》卷 7，頁 92。

¹⁷ 袁光儀，〈李贄《九正易因》初論——一條擴展李贄與儒學研究的新路徑〉，《臺北大學中文學報》8（2010）。

正易因》所詮釋者，則為李贄心目中的「真道學」。然則，李贄所詮釋的文王、孔子，究竟是對儒學的扭曲變造，或確實突破了世俗的成見障蔽，而指出了文、孔二聖超越時代的真精神？其友馬經綸（誠所，1562-1605）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。」¹⁸就算是視李贄為洪水猛獸、批判李贄不遺餘力的四庫館臣，論及此書，仍必須給予肯定的評價，曰：「贄所著述，大抵皆非聖無法，惟此書尚不敢詆訾孔子，較他書為謹守繩墨云。」¹⁹便可見即使站在正統道學的立場，亦無法否認李贄的詮解為「謹守繩墨」，合乎儒者之精神。李贄每卦自身解說之後亦附錄前代諸家說解，自王弼、伊川、朱子等皆在其列，當然亦表示對相關詮解之吸納與認同，凡此皆可認定《九正易因》確是一部儒學系統下的著作。但從另一方面看，學者亦可從中發掘「《九正易因》所體現的李贄的反傳統思想」²⁰，可見其書內涵與眾所認知的〈童心說〉之精神，當然仍是一貫而非矛盾者。然則其「法神聖」而又「反傳統」之精蘊何在，實值得深入辨析。

《周易》本身包涵豐富的哲理，《九正易因》詮釋《易經》六十四卦，其思想涵括面向亦十分多元，其中與〈童心說〉最可相互對照者，當屬李贄對〈蒙卦〉的闡釋，但現有論〈童心說〉之著述，尚未見與其〈蒙卦〉解相互參證者，故本論文即就此作一辨析，以下先闡述《九正易因》申述〈蒙卦〉之內涵，再與〈童心說〉之思想作一對照，期對李贄〈童心說〉及其「真道學」之本質，有更深入的了解。

¹⁸ 馬經綸，〈與當道書〉，收入潘曾紘編：《李溫陵外紀》（臺北：偉文，1977），卷4，頁265。

¹⁹ 紀昀等，《欽定四庫全書總目》，經部7，易類存目1，《九正易因》條，《影印文淵閣四庫全書》第一冊，臺北：臺灣商務，頁1-176。

²⁰ 張建業，〈李贄與《九正易因》〉，第三節標題。原載《北京師院學報》（1988/1），收入中國人民大學書報資料中心，《複印報刊資料》，頁86-94。此筆者所見關於探討李贄《九正易因》之唯一一篇論著。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。

二、《周易·蒙卦》與李贄《九正易因》之〈蒙卦〉解

由於《周易》文辭簡略古奧，給予後人創造性詮釋的極大空間，將諸多註家之〈蒙卦〉詮解對比而讀，幾乎看不到完全相同者，大同小異尚屬正常，亦有完全歧異難以融通者。雖然學者讀《周易》各有啓迪，其引申發揮不同處，亦未必代表此是彼非，但諸多論點紛歧實無法一一羅列並舉，故以下僅先簡介前人詮釋〈蒙卦〉的大概方向與主流意見，其後仍以李贄本身之詮解爲重，而以可與李贄相互參證之說法略作補充，至於諸多分歧處則不多所辨析。

（一）前人之〈蒙卦〉闡釋略說

〈蒙卦〉爲六十四卦中第四卦，〈序卦〉曰：「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物，故受之以屯；屯者盈也，屯者物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙；蒙者蒙也，物之穉（穉，稚）也。」²¹故〈蒙卦〉象徵稚幼蒙昧之時。前輩學者對此卦多有闡釋，資料庫可查詢之單篇論文已逾二十篇，大抵以教育的觀點來看此卦的價值，如陳雅賢〈由易經蒙卦論中國古代教育思想〉²²；或更具體地指出其所論「教育」的重點階段即在於「啓蒙」，如劉瀚平〈周易教育思想探微——從蒙卦看啓蒙教育〉²³；即使泛論《易經》整體思想，如曾春海〈「易」教的人文精神及時代意義〉²⁴，欲拈出六十四卦中探討教育原理者，亦必舉「蒙卦」爲說²⁵，凡此皆可見〈蒙卦〉中所指示之教育原理與方法，在論《易經》乃至整個古代儒家教育思想時的重要性及其代表性何如。

然而，《周易》本爲占筮之書，卦、爻辭本爲上古遺留之占辭，經過後世之整

²¹ 《周易·序卦》，《周易正義》（《十三經注疏分段標點 1》，臺北：新文豐），頁 687-688。

²² 《孔孟月刊》413（1997），頁 4-8。

²³ 《嘉義師院學報》8（1994），頁 273-286。

²⁴ 《哲學與文化》272（1997），頁 20-32。

²⁵ 該文第四節論「《易》書的教育原理與方法」，即以〈蒙卦〉爲主（頁 28-29），另提及〈觀卦〉，則重在「社會教化」方面。此外如張文政，〈從易經蒙卦看大易哲學的教育思想〉，《中華易學》213（1997），提及〈坎卦〉、〈巽卦〉，而指〈蒙卦〉爲「對整個教育的理念、方法、與態度上作了最完備的探討。」（頁 21）

理而流傳，各卦之卦辭與六爻辭是否成於一人之手，或者必成其一貫之理路，學者多有異說；即使後世學者讀〈蒙卦〉而啓發其對教育原理之看法，但此是否爲〈蒙卦〉之本義，亦可有討論之空間，尤其因初六爻辭有謂「利用刑人」，上九爻辭則謂「擊蒙」，此是否即先人主張「體罰」之於「啓蒙教育」之必然性？黃志傑〈「易經·蒙卦」本義試探〉²⁶即對此有一反思，而論證〈蒙卦〉之本義並非探討教育思想，卦辭與六爻辭之間亦各自獨立成文，故不能以「擊蒙」等文句論證古人贊成體罰。考六爻之文句，如九二爻辭：「包蒙，吉。納婦，吉。子克家。」六三爻辭：「勿用取女，見金夫，不有躬，無攸利。」明言婚娶之事，欲皆與「教育」牽合，雖諸位學者亦有說解，而各有不同，皆不免於過度引申之嫌；前代亦有多家註解僅就字句疏釋，而不必皆以「教育」通說之，如黃氏已指出王弼、程頤、朱子解卦辭皆僅釋字面文意，認爲富含教育原理者乃自孔穎達之說解始²⁷。故黃志傑之研究，亦有助於吾人擺脫既有框架，疑者存疑，而不必勉強取一說而欲通卦辭與六爻，對〈蒙卦〉各爻辭的「教育精神」作過度詮釋。

然而，僅以〈蒙卦〉取「蒙穉（稚）」之義，及彖傳、大象明言「蒙以養正，聖功也」、「君子以果行育德」來看，即可見《周易》經傳之作者，對於象徵「物之穉」的蒙卦，「啓蒙」（推而廣之即「教育」）確實是其所賦予的重要意涵之一；且卦辭所言「匪我求童蒙，童蒙求我」，亦確實指引了從事教育的幾個根本原理，與儒者思想乃至後世教育理論皆可相互印證，不論是從教師的立場論師道尊嚴，引證所謂「禮聞來學，不聞往教」²⁸，或從受教者的角度來看「童蒙」才是學習之主體；乃至從教學方法上強調「不憤不啓，不悱不發」²⁹，學生自主學習較之填鴨式教育更有成效……等等，「匪我求童蒙，童蒙求我」之卦辭，不僅可與上述教育原理之精神相呼應，且更因其創造性詮釋的空間，可給予後人種種反思與啓發。由此再看爻辭中所言之「發蒙」（初六）、「包蒙」（九二）、「困蒙」（六四）、「童

²⁶ 《孔孟月刊》486（2003），頁17-30。

²⁷ 同前註，頁19-20。

²⁸ 語出《禮記·曲禮上》，《禮記注疏（上）》（《十三經注疏分段標點10》，臺北：新文豐），頁34。

²⁹ 《論語·述而》第8章（朱熹，《四書集註》，臺北：學海，1988），頁95。

蒙」（六五）、「擊蒙」（上九），與其論證其本義與「教育」無關，似乎不如仍就教育的角度，以「啓蒙」應有的態度與方法尋求恰當詮釋，或許更加簡易直截一些。

總之，作為上古占筮之紀錄，〈蒙卦〉卦辭與各爻辭文句之本義或未必為「教育」而發，然而，將《周易》整理成書者、尤其是彖傳、象傳之作者，卻無疑地十分重視〈蒙卦〉「物之釋」的象徵，且亦深刻體認「啓蒙」這一教化事業的重要性，而將其對此中問題之思考，以簡要之文句，豐富的象徵意涵流傳後世，故後世學者皆可藉〈蒙卦〉而對教育理論與實踐原則作一申發。雖然，後世學者學思所得，或未必皆同，亦未必盡符合卦、爻辭文句之本義，但所當辯難者或不在此。就其個人學術而言，若其詮解有其一貫理路且自成體系，而無語焉不詳、前後矛盾之蔽，則皆成其為一家之言；所當反思者，是其「一家之言」是否僅是「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」³⁰之各抒一見；或亦揭示某些顛撲不破的真理，足供後人再三反思玩味，甚至依其所言奉行，亦可「百世以俟聖人而不惑」³¹？僅以「體罰」為例，如黃志傑顯然反對前人以〈蒙卦〉爻辭論證其深具「體罰觀念」³²，而其他申述〈蒙卦〉教育精神者，則或不諱言「體罰在中國傳統教育觀念上是被允許的」³³，然而，「發蒙」、「擊蒙」，是否舍「體罰」外不能為功？或「發蒙」、「擊蒙」之道多方，「體罰」僅是長期存在的諸多方式之一？若自此一角度反思，則可知即使以教育觀點詮釋，「初六，發蒙，利用刑人，用脫桎梏，以往吝」，以及「上九，擊蒙，不利為寇，利禦寇」，仍有各種詮釋的可能性，亦未必即論證《易》教「贊成體罰」。

以上對前輩學者以〈蒙卦〉為主題之論文略作討論，簡而言之，除黃志傑外，大抵皆以教育觀點闡釋其意涵；然而，若再解析卦辭及各爻辭之內涵，則異說甚多。若以歷代各家註解來看，則未必皆明言〈蒙卦〉之教育思想；即使以教育精神闡釋卦辭及彖傳、大象，亦未必即以教育觀點通釋六爻。在諸家各自不同的詮解中，吾

³⁰ 《周易·繫辭上》第4章，同註21，頁552。

³¹ 《中庸》第29章，同註29，頁37。

³² 同註26，頁25、26、27。

³³ 同註22，頁6。

人自無法執一廢百，在其中選定任何一家作為「標準答案」，僅能回到本文的主題：李贄《九正易因》對〈蒙卦〉之詮解，而對照其與歷代諸家有何異同。李贄對〈蒙卦〉之簡評為「取象尤難，問學至盡」³⁴，可見李贄基本上亦從「教育」的角度解析其內涵，所謂「問學」，則見其主要是由學習者（蒙者）的立場看問題。〈蒙卦〉之「蒙稚」象徵，與「童心」「人之初，心之初」之階段正相彷彿³⁵，而力主童心不可失的李贄，對於所謂「啓蒙」與「問學」的意義，正有別具心眼的見解，值得詳加考察。

（二）李贄〈蒙卦〉解之內容探析

李贄《九正易因》對〈蒙卦〉之說解，乃先順卦辭、彖傳加以申發，其後再就各爻辭作一貫串解釋，因此，就李贄觀點而言，〈蒙卦〉之卦、爻辭乃一整體，而皆是聖人對「問學」之意義、方法、態度乃至終極目標之指引。由於李贄往往融《周易》經傳之文句於其解說之中，故以下先引述〈蒙卦〉經傳之內容：

蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞。

《象》曰：蒙，山下有險，險而止，蒙。蒙，亨，以亨行，時中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志應也。初筮告，以剛中也。再三瀆，瀆則不告，瀆蒙也。蒙以養正，聖功也。

初六：發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。《象》曰：利用刑人，以正法也。

九二：包蒙，吉。納婦，吉。子克家。《象》曰：子克家，剛柔接也。

六三：勿用取女，見金夫，不有躬，無攸利。《象》曰：勿用取女，行不順也。

六四：困蒙，吝。《象》曰：困蒙之吝，獨遠實也。

六五：童蒙，吉。《象》曰：童蒙之吉，順以巽也。

³⁴ 《九正易因》，頁 103。

³⁵ 〈童心說〉：「童子者，人之初也；童心者，心之初也。」（《焚書》卷 3，頁 92）

上九：擊蒙。不利為寇，利禦寇。《象》曰：利用禦寇，上下順也。

《象》曰：山下出泉，蒙；君子以果行育德³⁶。

〈蒙卦〉卦象坎下艮上，坎為水，為險，艮為山，為止；九二以陽爻居下卦之中，故曰「剛中」，為師位，即「匪我求童蒙，童蒙求我」之「我」，六五之童蒙，與九二乃一陰一陽，為正應，故曰「志應」；彖傳即就卦象本身解析，大抵為《易經》解卦之通義。此外，〈蒙卦〉唯九二、上九為陽爻，其他為陰爻，故九二、上九象徵師尊，而其他陰爻象徵處於不同境況下之蒙者，以教育觀點解卦者，其論釋或詳略互見，而大抵不違背此原則。

李贄的說解基本上先依彖傳作發揮，曰：

山下有險，險而止，以此卦下險上止象也。夫方其止也，混混沌沌，莫知所之。童蒙如此，聖人如此，雖欲不止，其可得乎！然既以險而止，則必以亨通而行，及其亨通而行也，聖人如此，童蒙如此，雖欲不行，又可得乎！故曰：蒙，亨。以亨行，時中也。言時止即止，時行即行，即此便是時中聖人，與蒙無異矣。然則蒙，乃人之正性；養蒙，即所以養正，而為做聖之實功，是以利貞也。匪我求童蒙，童蒙求我者，言我與五之志相應，故五自相求，非求我告也，童蒙在中本自無餘，我特承順而包納之，足矣！彼何求而我又何告！初筮告者，初六方出門，即筮得二之剛中，而來求發其蒙，然至於再，至於三，終不與告者，非不告也，恐瀆蒙也。故曰：瀆則不告³⁷。

以上幾乎是彖傳之隨文註釋，但無論其論「止」、論「亨」、論「時中」，皆強調「童蒙」本性之自足至足，與聖人無二無別，則顯然與一般論「啓蒙」者強調後天教育之重要性有極大差別，亦呈現了李贄獨立於各家註釋之外的個人特色。因此，李贄論「啓蒙」的意義與他家之重點不同，他指出「蒙，乃人之正性；養蒙，即所以養正」，對照李贄〈童心說〉之主張，則可見其力保「心之初」的「童心」，實出於「童心」即「人之正性」之信念，即以孟子論性善之超越普遍性為前提。其教育之目標亦是純粹儒學的：「養蒙，即所以養正」，即求此「做聖之實功」，而教

³⁶ 《九正易因》，頁 103。此依李贄順序將《大象》移至最後。

³⁷ 《九正易因》，頁 103-104。

童蒙學做聖人，絕非教其舍己外求，相反地，當知「童蒙如此，聖人如此」，「童蒙在中本自無餘」，以現代的語言來說，教育的意義便是啓發「童蒙」自身的主體性，唯有自尊自重，自信自立，方可學為聖人，倘若「童蒙」一味地被動依賴師長，期待外來的「標準答案」，豈不喪失自身的主體性，豈不違背啓蒙之本質目標！此所以「瀆則不告」也。故「童蒙求我」正在其主體性之發揚，為師所須做的，唯九二之「包蒙」：「承順而包納之」，順著童蒙的本性去啓發他的自覺，包容其不同氣質而能因材施教，除此之外，「彼何求而我又何告」！

下文繼而闡釋曰：

今觀其繫初之辭曰：爾勿筮我求告，欲我開發爾之蒙昧為也，是自加桎梏也，正宜利用刑人，用正法以解脫其不如法之桎梏耳。不然，吾恐其以往而吝，反加愛惜，不可脫矣。不見六四乎，本老實人也，反以為不美而獨遠之。本蒙也，反以為不美，而謂天困之。夫彼方以蒙為困矣，其吝又可脫邪？所謂以往吝者，正指四之謂矣³⁸。

順上文以「蒙，乃人之正性」之義，李贄對「發蒙」的闡釋亦不同於各家，反謂「欲我開發爾之蒙昧」實是「自加桎梏」，因此他對爻辭「利用刑人，用說桎梏」之「刑」解為「正法」（即「蒙乃人之正性」之「正」），「說」解為「脫」，而解作「用正法以解脫其不如法之桎梏」：啓發其自身蒙之正性而擺脫外在價值觀之束縛；如六四之「困蒙」，說其「本老實人也，反以為不美而獨遠之。本蒙也，反以為不美，而謂天困之。夫彼方以蒙為困矣，其吝又可脫邪？」凡此皆可看出李贄之以蒙為美、以蒙為正的態度。故「困蒙」之「困」不在困於蒙昧，而在其不能自覺蒙之正性，六四小象所謂「獨遠實也」之「實」，在李贄之詮釋，即「蒙」本質之正性³⁹，故「發蒙」的過程，不在於「去除蒙昧」，不在於使童蒙遠離蒙昧狀態，而在於啓發蒙者之自覺其正、自信其美，換言之，即認清自身生命之本質與價值。相反地，若求外在的價值取代自身蒙之正性，獨遠其實，則為自加桎梏，以往而吝，不可脫矣。

³⁸ 《九正易因》，頁 104。

³⁹ 諸家註「實」多依王弼注：「陽稱實也。」（同註 21，頁 89）即六四上下兩爻皆陰，獨遠於九二與上九，「困於蒙昧，不能比賢，以發其志」（同前，頁 88），故稱其「獨遠實」。李贄說解看似不同於各家，但以「實」為正性，仍是「陽」（師）所象徵的本質意義，故其精神與諸家亦不矛盾。

以上以初六及六四合併解說，以下則再就九二、六五之居中正應對比六三、上九處上爻之不合中道，而將六爻之吉凶在其以「蒙」為正的義理系統下成其一貫之說解，曰：

六五柔順居中，若以為婦，則為童蒙之婦；若有子，亦為童蒙克家之子。故九二以包蒙之吉，成六五童蒙之吉，而後六五能以己之童蒙，順以巽入於九二之包蒙。然則二與五之無不吉也，固宜。若六三，則知識大開，行已不順於蒙矣。大抵世之蒙者，聰明日廣，往往見金而不見其身。是故以聞一知十者為大賢，而日貨殖焉，反以空空者為鄙夫，屢空者為貧乞。瀆之則喜，告之則喜，加之以桎梏則又喜。所謂為寇也，非禦寇也⁴⁰。

李贄以九二、六五之居中正應，而將九二爻辭「包蒙，吉。納婦，吉。子克家」，與六五小象「童蒙之吉，順以巽也」，作一聯繫貫串，而得出「無不吉」的贊辭，表現了對爻辭所述之全盤接納與肯定。其要義已在前釋卦辭時申論過，故未多加贅述，要言之，即以二、五兩爻正具體顯示了卦辭之「匪我求童蒙，童蒙求我」之精神，九二「承順而包納」，六五則「順以巽」，此是教學雙方最理想的互動，六五柔順居中，能保其蒙之正性，則不論納婦生子，皆無往而不吉。六三居下卦之上，又以陰居陽位，在《易經》中一向象徵「行不順」，乃須反省戒懼的狀況，對比李贄之以蒙為正，六三則是盲目迷失、遠離蒙之本質的象徵。就一般常情而言，「知識大開」、「聰明日廣」，「聞一知十」、從商貨殖，似乎即是教育（尤其是現代教育）崇尚的目標，但李贄卻反而嚴加批判，若以現今「傳遞知識」的教育觀念來看，則難以理解李贄所論，然而，若對照〈童心說〉批判道理聞見乃令童心喪失的論點，則可見其學術之一貫。在李贄來看，蒙之正性才是至善至美，後天灌輸給我們的知識系統與追求金錢財貨的價值觀，則是強加桎梏，使我們迷失本性（見金不見其身）。然而，一旦以那些外在價值觀為美善，則生命自然流於不斷地外逐，看不起質樸（空空者）、看不起貧窮（屢空者），而自身便須不斷追求知識財貨以傲人，無異於不斷地「自加桎梏」，李贄直接借上九爻辭之「為寇」為喻，世俗教育以「知識」、「聰明」、「貨殖」為價值，就李贄看來皆是斷傷「蒙」之正性之「寇」，

⁴⁰ 《九正易因》，頁 104。

所當禦之，不當爲之，由此，爻辭所言「不利爲寇，利禦寇」，亦在李贄獨具心眼的詮釋下，有了全新的意義。

以上李贄論教育與啓蒙，與世俗常情之理解似乎有極大不同，但卻是儒者「尊德性而道問學」⁴¹之本義，李贄在〈蒙卦〉解說後附錄了王畿（龍溪，1498-1583）之《易》說，正可互相參證：

王畿曰：山下出泉，本靜而清，水之源也，不決於東西，不汨於泥沙，順以尋之，自然可達於海。君子法蒙之象，果行以育其德。水行而不息，故曰果；山止而不擾，故曰育。夫純一未發之謂蒙，蒙者，聖之基也。自蒙之義不明，世之學者以蒙爲昏昧，妄意開鑿，助成機智，汨以泥沙之欲，決以東西之趨，反使純一之體漓，清靜之源窒，非徒無益而害之也。夫聖功之要，全在於蒙⁴²。

「純一未發之謂蒙，蒙者，聖之基也」，正是儒者性善、人皆可以爲聖之通義，「世之學者以蒙爲昏昧，妄意開鑿，助成機智，汨以泥沙之欲，決以東西之趨」，則是後天物質生命利欲交纏，蒙蔽了先天至善本體的結果，李贄〈童心說〉批判道理聞見的真義，對照王畿此說，亦可得到更清楚的理解，其以激烈的言辭掃除外在聞見道理的障蔽，強調「絕假純真，最初一念之本心」，實基於此「聖功之要，全在於蒙」的信仰與堅持，因爲唯有確立道德主體性，認清本體至善才是至高無上的價值，才能有「做聖之實功」，否則盲目依循外在價值、追逐知識美名與財貨，除了造就一堆口是心非的「僞君子」，更擅於勾心鬥角、爭名逐利之外，世界非但不會因此更美好，反而更添亂源而已。

重新以「蒙，人之正性」理解李贄學術以〈童心說〉爲核心之精義所在，則可知李贄「法神聖」之精神，實是一純粹的道德理想主義。然而，對照現實人情之複雜面向，若樂觀以爲人人自反而縮，皆能保其「童心，真心」之純粹，沒有陰暗邪惡的一面，則不啻爲癡人說夢。故對於上九爻辭之所謂「擊蒙」，李贄仍以刑罰在教化中的意義作一思考與詮釋，曰：

⁴¹ 《中庸》第27章，同註29，頁35。

⁴² 《九正易因》，頁104-105。

嗚呼！〈乾〉、〈坤〉之後，既得震為長男以作之君，復得坎為中男以作為師，又得艮為少男始作刑官，以弼成其師之教之所不逮，而後知艮止之大功矣⁴³！不然其順於蒙者，二能包之；其不順者，雖二亦且奈之何！要使上下皆順，非艮剛不能。以是知有教則必有刑，刑非無因而設也。故曰：利用刑人，以正法也；利用禦寇，上下順也。聖人惓惓欲人作聖，而施養正之功於無可奈何之地也，固如此⁴⁴。

蒙下卦為坎，上卦為艮，李贄以坎（九二）為師，而艮（上九）則象徵「刑官」，九二之包蒙，是正面引導的教化力量，以承順包納所有「順以巽」而能受教的學生，但正因人存在「自由意志」，「其不順者，雖二亦且奈之何！」一味承順包納，畢竟無法令所有頑石皆能點頭，故「有教則必有刑」，對於不依正道的學生，適度的刑罰禁其為非，並要求其順服，仍是必要的。在此李贄再引用初六及上九小象「利用刑人，以正法也」，「利用禦寇，上下順也」，其「刑」仍取「刑罰」義，而「禦寇」之道，當然亦不脫刑罰之用，然而刑罰當以「正法」為原則，以「蒙，人之正性」的精神，當然是一種基於「人性化」的管理；所謂「禦寇」亦是協助學生避免錯誤價值觀扭曲其本性，因此是與學生站在同一陣線的「禦寇」，而不是與學生敵對的「為寇」。總而言之，刑罰之施乃「無可奈何」、不得已而用之，只是消極的禁人為非，並非教育的目的，「聖人惓惓欲人作聖」，懷抱此大愛精神，希望啓發所有人的良善本質，使其自覺其生而為人至高無上的價值，這才是教育最終的目標，也是李贄心目中文王、孔子之「神聖心事」。

以上將李贄解說〈蒙卦〉之全文分段闡釋，相較於各家註解與前輩學者之相關論文，確實可看出李贄不同於各家之獨特見解，但此乃《易經》極簡的文辭中所本具的創造性詮釋之空間，對照各家論述，雖重點或有不同，但其精神方向往往並不矛盾。如前已引述李贄附錄王畿之《易》說，與其學說之精蘊正可相互參證，而上九艮剛「有教必有刑」之施教原則，如朱熹（1130-1200）《周易本義》與王夫之

⁴³ 此乃李贄發揮乾、坤、屯、蒙四卦順序之精神。屯震下坎上，蒙坎下艮上，《說卦傳》有「震長男」、「坎中男」、「艮少男」之說（第10章，同註21，頁678），而屯之卦辭曰：「利建侯」，故李贄以震為君，而坎為師、艮為刑官，則依〈蒙卦〉九二、上九之象徵而發揮如此。

⁴⁴ 《九正易因》，頁104。

(1619-1692)《周易內傳》的詮釋皆可參看，曰：

以剛居上，治蒙過剛，故為擊蒙之象，然取必太過，攻治太深，則必反為之害。惟捍其外誘，以全其真純，則雖過於嚴密，乃為得宜，故戒占者如此。凡事皆然，不止為誨人也⁴⁵。

童蒙德本巽順，雖知有未逮，而心無邪僻。但憂外至之惡，相誘相侵，須為防護。若苛責太甚，苦以難堪，則反損其幼志養蒙之道，止其非，幾勿使狎於不順而已矣⁴⁶。

童蒙本質之「真純」、「巽順」、「心無邪僻」，是儒者之共同信念；「捍其外誘」，或曰「憂外至之惡，相誘相侵，須為防護」，則為施用刑罰之由；但「取必太過，攻治太深，則必反為之害」，「苛責太甚，苦以難堪，則反損其幼志養蒙之道」，故動用刑罰時務必戒慎為之，亦是所有「倦倦欲人作聖」的儒者必有的體悟。由此回頭再看前文提及之體罰問題，當可知其固為「刑罰」之一種，前代儒者並未禁用，亦未正面肯定，故是否施用與如何施用，唯看其是否能達到「捍其外誘，以全其真純」的目標，或將「反損其幼志養蒙之道」？須先解答此一問題，才能進一步言其贊同或反對體罰，否則用或不用，皆不能保證其能達成教育之目標。

對照朱子與王夫之的說解，更可見「蒙，人之正性」之說，並非高倡「童心」的李贄，或包括王畿的左派王學特有的詮釋，而是所有儒者之共同前提；而「蒙以養正」，「倦倦欲人作聖」，則是儒者論教育之共同目標⁴⁷。李贄之學術，不論〈童心說〉或《九正易因》，其核心精神實乃一以貫之，其〈蒙卦〉所闡釋之「問學」要旨，亦處處可與〈童心說〉作一印證，以下將再詳加析論。

⁴⁵ 朱熹，《周易本義》（王雲五主編，《四庫全書珍本六集》，臺北：臺灣商務），卷1，頁6下。

⁴⁶ 王夫之，《周易內傳》（濟南：山東友誼書社，1992），頁146。

⁴⁷ 如韓國學者趙顯圭論朱子之教育思想，亦概括曰：「朱熹教育的意義在於使人明白人性之美善，而為學的本質即在彰顯自身本有的內在秉彝，為己而不為人。」（《朱熹人文教育思想研究》，臺北：文津，1998，頁102）即可見不論古今中外，真知儒者其道固無不同！

三、〈童心說〉與李贄解《易》之義理融貫

李贄〈童心說〉要旨可略分析如下：首先其在彰明「童心」之為最初、最真、最可貴，萬不可失的無上價值，曰：

童心者，真心也。……夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失也⁴⁸！

其次，則在論述童心之喪失，完全是因成長過程中種種聞見道理從外而入，從此以外在的價值作主宰，而喪失童心之真純，曰：

蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以為主於其內而童心失。其長也，有道理從聞見而入，而以為主於其內而童心失。其久也，道理聞見日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，而務欲以揚之而童心失；知不美之名之可醜也，而務欲以掩而童心失。……夫既以聞見道理為心矣，則所言者皆聞見道理之言……豈非以假人言假言，而事假事，文假文乎？蓋其人既假，則無所不假矣⁴⁹。

由對童心、真心的無上推崇，李贄提出一極開放的文學見解，曰：

天下之至文，未有不出於童心焉者也。苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者。詩何必古選，文何必先秦。降而為六朝，變而為近體；又變而為傳奇，變而為院本，為雜劇，為《西廂曲》，為《水滸傳》，為今之舉子業，皆古今至文，不可得而時勢先後論也⁵⁰。

此一以童心之「真」為標準，而將傳奇小說皆推為「古今至文」的開放性見解，無疑打破正統文學之觀念，故李贄進一步破除人們對六經、語、孟的盲目推崇，而曰：

⁴⁸ 《焚書》卷3，頁92。

⁴⁹ 《焚書》卷3，頁92。

⁵⁰ 《焚書》卷3，頁92。

夫六經、語、孟，非其史官過為褒崇之詞，則其臣子極為讚美之語。又不然，則其迂闊門徒，懵懂弟子，記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。後學不察，便謂出自聖人之口也，決定目之為經矣，孰知其大半非聖人之言乎？縱出自聖人，要亦有為而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子，迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以為萬世之至論乎？然則六經、語、孟，乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可以語於童心之言明矣⁵¹。

以上看似激烈批判聖人經教的背後，李贄批判的其實是後人盲目依循經教文字，而喪失主體精神、思辨能力的愚行。聖人「有為而發」、「因病發藥，隨時處方」的指導豈不亦出自童心之「真」？但若後人執其一時之言而為「萬世之至論」，則六經、語、孟已徹底淪為一種外在的聞見道理，無法引發生命最真切的感動，反不如傳奇、小說之啓迪人心。一味依循經教文字，食古不化，則無法真切面對生命，無法保有「童心」，又如何掌握生命的主體性？

〈童心說〉全文意旨大抵如是，可見其除了推崇童心之「真」，並批判外在道理聞見之「假」，而著重破除「道理聞見」（聖人經教）之障蔽外，並沒有充分論證其童心之「真」何以當為無上價值？一般人的成長過程，便以擺脫童稚蒙昧、多識道理聞見為目標，李贄之說難道不是違反常識與常情？如何理解其以聞見為蔽之真義？然則若聞見道理不足為貴，吾人又當何學？〈童心說〉亦有言：

古之聖人，曷嘗不讀書哉！然縱不讀書，童心固自在也，縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳，非若學者反以多讀書識義理而反障之也⁵²。

可見讀書識義理，亦未必便障蔽童心，且「聖人」正是讀書識義理亦能護此童心者！由此來看，李贄豈不獨尊聖人？但聖人之讀書識義理，與一般人之以聞見道理障蔽童心，究竟異同何在？以上種種問題〈童心說〉皆未正面解答，因此，單就〈童心說〉一文來看，李贄實破而未立，僅有「遮詮」而未有「表詮」⁵³。然而，前述

⁵¹ 《焚書》卷3，頁93。

⁵² 《焚書》卷3，頁92。

⁵³ 龔鵬程即批評曰：「反覆強調勿以道理聞見障蔽童心，卻未從盡心、發揚本心明覺功能方面去申論。」（同註7，頁9）然而單看〈童心說〉（或《焚書》、《藏書》之因緣語、忿激語）固有此病，但《九

《九正易因》之〈蒙卦〉解，則恰可正面闡明「童心」之內涵與價值，並申述聞見道理何以爲蔽，此外，更進一步對「啓蒙」、「問學」真正的意義、態度、方法與目標，有深刻的思考，以下再綜合析論之：

（一）童心之正

〈童心說〉僅說童心是「真心」，是「絕假純真，最初一念之本心」，但「真」一定能等於價值嗎？若如論者所謂「童心即人欲」，「人欲」固是「真」，但「人欲」真能作爲價值判準嗎？故「童心」、「真心」做爲李贄學術之最高價值，其內涵決當再加辨析。李贄之童心固是「真」，因爲「真」，使他亦必正視「人欲」的存在，亦必不能忍受任何虛偽矯飾的態度；簡言之，「人欲」做爲存在的事實，是童心之「真」所不能迴避而必正視的「對象」，卻不是童心的本質內涵；此「絕假純真，最初一念之本心」之所以萬不可失，乃因其同時亦即是善、即是美，即儒者所論先天至善的道德主體。此在〈童心說〉未嘗明言，但《九正易因》「蒙，人之正性」，「聖人如此，童蒙如此」之說，則可印證李贄心目中的「童心」，即與聖人相同之「正性」。

此外，可再看《九正易因》釋〈坤卦〉六二爻辭「直方大，不習無不利」之申述曰：

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。……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⁵⁴！

即如四庫館臣評《九正易因》爲「謹守繩墨」，「人之生也直」，「直者是敬」、「方者是義」，「敬非著意」、「義非襲取」，「此豈有待於學習而後利哉！」李贄此段論釋，與傳統儒者全無二致，若如論者所言〈童心說〉與儒者義理之性相對立，則李贄此一〈坤卦〉解，無異爲一種自我矛盾與自我背叛；但「敬非著意」、

正易因》與《道古錄》諸書，卻不乏正面闡述者，尙待後學發掘之。

⁵⁴ 《九正易因》，頁 97。

「義非襲取」、不待學習而後利者的主張，對照童心之「絕假純真，最初一念」的精神，亦全然結合，由此對照，即可見李贄之「真」，實即一種由主體精神出發，全無刻意徇名或虛矯外飾（著意襲取）之「真道德」，故李贄之所以能賦予童心至高無上的價值定位，正以其對道德主體先天本在（不待學習）的信仰與堅持。

此一精神，在〈四勿說〉論「禮」與「非禮」處亦充分彰顯：

蓋由中而出者謂之禮，從外而入者謂之非禮；從天降者謂之禮，從人得者謂之非禮；由不學、不慮、不思、不勉、不識、不知而至者謂之禮，由耳目聞見，心思測度，前言往行，仿佛比擬而至者謂之非禮⁵⁵。

「由中出」、「從天降」、「由不學、不慮、不思、不勉、不識、不知而至」，簡而言之，即出自「童心」之「絕假純真，最初一念」，才是真正的「禮」；相反地，「從外入」、「從人得」、「由耳目聞見，心思測度，前言往行，仿佛比擬而至者」，換言之，即是使童心喪失的聞見道理，則全是「非禮」。這一對「禮」與「非禮」的定義，可說違反世俗常識的認知，唯有對照前述所謂「敬非著意」、「義非襲取」，才能了解李贄乃以「童心」之最高標準要求吾人之道德實踐：絕不當摻雜任何外飾之假與利欲美名之追逐，而唯有出於先天至善主體之應然當然，才是「禮」，才是真道德⁵⁶！爲了確立「童心」之真爲唯一真道德，故李贄極言從外入之聞見道理爲「假」，但試問現實教育難道不正在教導學子「聞見道理」嗎？縱使「聞見道理」對照先天本在的童心之「真」而爲「假」，「假」又豈等於無價值、又豈能等於「惡」呢？故李贄大悖常情之主張背後的意義所在，當須再加辨析。

（二）聞見之蔽

前人以〈童心說〉對六經、語、孟的批判，便以爲李贄反對聖人經教、反對儒者道學，但對照其《九正易因》之以文王、孔子之「神聖」爲法，則其中矛盾將不

⁵⁵ 《焚書》卷3，頁95。

⁵⁶ 實則前輩學者對李贄〈童心說〉乃在建立「真道德」之旨亦有所見，如許蘇民曰：「肯定人的情感、欲望、追求之合理性，才能在此基礎上建立一種真正合乎人性的道德，才能打破那種本質上是不道德的虛偽的道德氛圍。」（同註13，頁113）若將儒學等同於封建禮教之虛偽道德，則李贄童心固與儒學相對立，但李贄所論，實是儒者真精神，此其所以能自謂爲真道學之故。

可索解。上文已析論其〈蒙卦〉闡釋，一反世俗以「聰明」、「貨殖」為價值，而批判其為「自加桎梏」；回頭對照〈童心說〉之批判道理聞見，則亦可再加反思李贄以道理聞見為蔽之真義所在。若能認清李贄與儒者的道德理想主義，其教育之終極目標乃在於「惓惓欲人作聖」，則可知李贄之「問學」完全是以「道德教育」的本質作思考，其反對道理聞見，其實是對「知識教育」與「道德教育」本質之歧異作一辨析。如以六經、語、孟為從外入的道理聞見，則只是一套外在的知識系統，不能培養自身的道德主體，遑論其「作聖之實功」；但「古之聖人，曷嘗不讀書哉！」以自覺自身「蒙之正性」為先，則「多讀書識義理」，當然亦是「護此童心而使勿失」的重要工夫，李贄自身小說戲曲無所不讀的好學精神，難道不亦在「多讀書識義理」嗎？重要的是，他所謂「義理」的核心即人人本具的「童心」之「正性」，教人復其本心即教育之首要目標，此即〈蒙卦〉「問學」之精神。

此「問學」之旨，李贄在其《道古錄》中的一段闡釋亦可作為印證：

人之德性，本自至尊無對，所謂獨也，所謂中也，所謂大本也，所謂至德也。然非有修道之功，則不知慎獨為何等，而何由至中，何由立本，何由凝道乎！故德性本至尊無對也，然必由問學之功以道之，然後天地之間至尊、至貴、可愛、可求者常在我耳。……此道問學與尊德性所以不容有二也。……重問學者，所以尊德性也。能尊德性，則聖人之能事畢矣。於是焉或欲經世，或欲出世，或欲隱，或欲見，或剛或柔，或可或不可，固皆吾人不齊之物情，聖人且任之矣⁵⁷。

以上釋《中庸》「尊德性而道問學」的精神，「重問學者，所以尊德性也」，即千古儒者一貫的理念，李贄非但未嘗反之，甚且極力申明之。唯有教導童蒙認清「人之德性，本自至尊無對」，「天地之間至尊、至貴、可愛、可求者常在我耳」，確立其道德主體之自信自立，才是教育之根本目標，其他「或欲經世，或欲出世，或欲隱，或欲見，或剛或柔，或可或不可」，每個人的才性氣質是天生的不平等，無法以單一標準要求之，要其適才適性，則不論往何方向發展，皆唯有「承順而包納之」、任之而已。因此，知識系統的灌輸，唯有因材施教，而不可求備焉，若以知

⁵⁷ 《李贄文集》第七卷，《道古錄》卷上，第11章，頁360-361。

識學習能否「聞一知十」分其高下優劣，則此外在價值觀的桎梏，唯有令童蒙以種種外在價值為美惡之判準，反以自身之蒙昧為可鄙，習於外逐的生命，要如何肯定自我生命「至尊無對」的價值呢？

李贄此一對德性與知識的態度，對照王陽明（1472-1529）之說，亦可有更清楚的了解，陽明曰：

學校之中，惟以成德為事；而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德，而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易。用之者惟知同心一德，以共安天下之民，視才之稱否，而不以崇卑為輕重，勞逸為美惡；效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣而不以為賤。……其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業，以相生相養，而無有希高慕外之心；其才能之異，若臬、夔、稷、契者，則出而各效其能。……故稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教，即己之善教也⁵⁸。

教所有學子「成德」，才是教育唯一具普遍性的目標，至於才能之異，則唯有順其各自的專長發展，而「不以崇卑為輕重，勞逸為美惡」，「苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣而不以為賤」，「各勤其業，以相生相養，而無有希高慕外之心」，「稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教，即己之善教也」，以上描述，說是儒者的理想國藍圖亦不為過，簡而言之，當人們只以「德性」為無上價值，而不在知識才能、地位權勢等種種天生不平等的差異上作比較時，則人與人間只有無私的付出，而無無謂的爭逐，彼此才能的不同，只有互相欣賞、互相依賴與互相信任，而無須羨慕嫉妒，更不必爭權奪利、拼個你死我活！

李贄獨倡童心之真、童蒙之正，乃至所有儒者之「尊德性」，即在此一道德理想主義之嚮往與堅持，而其以道理聞見為障蔽，批判「世之蒙者，聰明日廣，往往見金而不見其身」，便是對世俗誤以知識才能論價值的反思與批判。童蒙德性之真純本與聖人無別，但其才能之異則可能相去懸絕，若以聞見道理為價值，既知美名之可好，不美之名之可醜，則才質之下者，如何能免於希高慕外？又如何能避免種

⁵⁸ 《傳習錄》卷中〈答顧東橋書〉，陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生，1983，頁195。

種虛偽巧詐與明爭暗鬥？又如何能保其德性之真純？經此反思，則知種種人世之惡，固以聞見道理障童心而生也。

李贄此一對聞見道理的反省批判，其實王陽明亦早已言之，曰：

聖人之所以為聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜；猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。……蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩；所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。……後世不知作聖之本是純乎天理，欲專去知識、才能上求聖人，……不務去天理上著工夫，徒弊精竭力，從冊子上鑽研……知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽；正如見人有萬鎰精金，不務鍛鍊成色……而乃妄希分兩……分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣⁵⁹。

王陽明以「成色」喻聖人本心之「純乎天理」，而以「分兩」喻個人才力大小之不同，「成色」才是聖之所以為聖的關鍵，人人皆有、可學而致；而「分兩」大小、知識才力之別，非但無關於作聖之功，且若不知正確價值之方向，則「知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽」——此正具體指出了一個事實：若以知識才力為凌駕於天理之上的價值，則「道德」不必然能隨知識才力同步增長，甚且可能正成反比！若欲肯定人人之價值平等、皆可為聖，卻以天生不平等的知識學習為價值判準，豈非搞錯了方向？又豈可能達成「惓惓欲人作聖」的教育目標呢？

經由以上之討論分析，當可重新理解李贄以道理聞見為弊之真諦，非但不是前人所認為的反對聖人經教，相反地，李贄是以極端認真的高標準反思「問學」（教育）的本質，唯在啓發「童心」道德主體的自覺，而徹底摒除以知識才能論優劣的世俗價值觀。聞見知識的擴充，只須依其才能之異而適性發展，即使才質之下者，「作生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿鑿有味，真有德之言」⁶⁰，各行各業的人士皆是社會不可或缺的小螺絲釘，其價值皆與聖人無二無別！因此，與其說李贄旨在打破聖人經教，不如說他所批判而要打破的，是知識分子自以為是的優越感！但此一批判，莫說是專制時代難以為統治階層所接納，即使在二十一世紀的今日，

⁵⁹ 《傳習錄》卷上〈薛侃錄〉，同前註，頁119。

⁶⁰ 〈答耿司寇〉，《焚書》卷1，頁28。

位居金字塔頂端的階級，又有幾人真正視社會底層的庶民之生命價值與其平等？實則是知識無限地擴充，亦未嘗弭平人間種種不公不義，反有愈拉愈大的貧富差距，「人人平等」依然只是口號。然則以知識財貨為「桎梏」、而視聖凡為平等的李贄，焉往而不為「異端」？而千古以來一意以「尊德性」為上的儒者，又如何不被視為「迂遠而關於事情」⁶¹呢？

（三）啟蒙之道

前文已說到，單就〈童心說〉一文而言，旨在獨倡童心之真，並破除從外入之聞見道理之蔽，但童心之真何以當為至高無上之價值？聞見道理又何以不得做為主宰吾人言行之標準？若不以「聞見道理」為學，則「啟蒙」（或曰「教育」）之意義又當何在？單看〈童心說〉，實破而未立，而《九正易因》之〈蒙卦〉解，則恰可補足其正面意涵。童心之真即蒙之正性，讀書識義理亦在護此童心而勿失，體認「童蒙在中本自無餘」；故啟蒙教育之目標，不在於灌輸外在知識價值取代其蒙之正性，而在啟發其自覺「童蒙如此，聖人如此」之價值尊嚴。李贄關於啟蒙之道的見解，〈童心說〉固未能及之，然而〈蒙卦〉九二「承順而包納之」的精神，在《焚書》中早有申明，李贄自述其學術乃「真為下下人說，恐其沉溺而不能出」⁶²，而欲下下人慕聖學聖，豈能責以道學家（知識分子）的高標準？故他主張：「聖人不責人之必能，是以人人皆可以為聖」⁶³，「不責人之必能」，亦即蒙卦九二「承順包納」的胸襟；李贄詮釋孔子教其子鯉以《詩》、《禮》的態度，便是如此循循善誘：「終不以不入而遽已，亦終不以不入而遽強」的不責其必能，他認為此即「中者養不中，才者養不才」之道：「只可養，不可棄，只可順，不可逆。逆則相反，順則相成。」⁶⁴此外，他對《論語》「舉直錯諸枉」的理解，亦在強調此一包容的精神：「即諸枉亦要錯置之，使之得所，未忍終棄也。」⁶⁵

⁶¹ 司馬遷，《史記·孟子荀卿列傳》（瀧川龜太郎，《史記會註考證》，臺北：洪氏，1986），頁 943。

⁶² 〈復鄧石陽〉，《焚書》卷 1，頁 9。

⁶³ 〈答耿司寇〉，《焚書》卷 1，頁 28。

⁶⁴ 以上引文皆〈與友人書〉，《焚書》卷 2，頁 69-70。

⁶⁵ 〈復京中友朋〉，《焚書》卷 1，頁 18。又：以上討論詳見袁光儀，〈「為下下人說法」的儒學——李

總之，唯有懷抱對所有蒙者（不論其不中不才或曰「枉」）的大愛，肯定所有生命同等的尊嚴與價值，才是李贄心目中文王、孔子的「神聖心事」。如《九正易因》詮釋〈觀卦〉曰：

此卦四陰在下，臣民之象，下觀者也。二陽在上，君子之象，觀天下者也。然上九一陽，但可謂之大觀在上，必有九五中正以觀天下，然後自自然下觀而化矣。……觀九五者，真同觀於天哉！但下之觀五者以天，而五之所觀者即我；下之觀五者如神，而五之觀我者即民。我生民生，無二無別，是謂天下之平，此所以不言而喻，而下觀自化與？而觀者不一，化者不一，則各隨深淺，自不能一也⁶⁶。

〈觀卦〉九五所象徵的，便是李贄理想中的聖王精神：「下之觀五者以天，而五之所觀者即我；下之觀五者如神，而五之觀我者即民。我生民生，無二無別」。聖人在凡人眼中，自然如天如神；但真正的聖人必不自聖，必以萬物為一體，以聖凡為平等，看重每一民命與「我」有同等的價值！而其教化萬民，又豈在設立一套價值判準分其優劣、促其爭逐？「觀者不一，化者不一，則各隨深淺，自不能一也」，此處所描繪的聖王教化，便是如此「不責人之必能」地，以「不一」為正常，讓所有人民能依其才性方向，「各隨深淺」地無須比較，自由地發展他自己！這一理想，在封建專制時代固然是個太天真的神話，即使到現在號稱自由多元的社會，同樣是個「迂遠而關於事情」的夢想。數不清的父母師長，依然以考取「熱門科系」作為教育目標，而不論其是否適才適性，這樣的教育，難道符合「啓蒙」的本質？但以知識財貨論高下的社會，當然唯有「適者生存，不適者淘汰」的流血競逐，生命又何嘗能有「各隨深淺」的自由呢？然而，藉由李贄之「法神聖」，是否亦可提醒吾人重新反思：人類文明發展至今，究竟是要繼續以追求知識財貨為價值，或亦當適時教導學子認清生命本質「不假外慕，無不具足」⁶⁷的意義呢？

由李贄對〈觀卦〉聖王精神的詮釋，當可更加具體印證〈蒙卦〉九二所謂「承

贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難》，《臺北大學中文學報》3（2007），頁 129-164。

⁶⁶ 《九正易因·觀》，頁 143-144。

⁶⁷ 《傳習錄》卷上〈薛侃錄〉：「各人儘著自己力量精神，只在此心純乎天理上用功，即人人自有，箇箇圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。」（同註 58，頁 129）

順而包納之」的胸襟與大愛。雖然，以如此堅信童心之正的樂觀人性論，亦不能否認現實中的蒙者未必皆能「下觀自化」、「順則相成」。藉〈蒙卦〉初六之「利用刑人」與上九之「擊蒙」，李贄亦論及「有教則必有刑」之義，然而其中除了正面肯定艮剛刑官在弼成師教之不及處，確有其必要性之外，所謂「施養正之功於無可奈何之地」，即可見李贄對於刑罰乃採不得已而用之的消極態度。李贄對政刑的態度，單看〈蒙卦〉本文或嫌簡略，以下再引用其他相關論釋對照說明。

首先是《九正易因》釋〈噬嗑〉卦辭「利用獄」，而以九四、六五二爻辭（噬乾肺，得金矢，利艱貞，吉；噬乾肉，得黃金，貞厲，無咎）與其爻象爻位之關係作一對照，而申述曰：

九四中一奇畫，有噬乾肺而得金矢之象。六五噬乾肉而得黃金，故曰得當。言位雖不當，以之斷獄正得當者。所謂利用獄是也。何也？柔中也。如九四剛不中正，雖有金矢之才亦必以利艱貞戒之。縱以艱貞獲吉，夫子亦以為未光。則知獄貴情恕，用在柔中，過剛者之不足以斷獄，審矣！……〈賁〉之象曰：君子以明庶政，無敢折獄。嗚呼！黜剛明於不用，聖人好生之心何如哉！學者宜細思之⁶⁸。

此段說解之重點，在於以九四剛不中正與六五之柔中作一對比，六五陰爻居陽位，本不當位，但「以之斷獄則正得當」，其因在於「獄貴情恕，用在柔中」，相反地，過剛者則不足以斷獄，故九四雖有金矢之才亦必戒之。而所以黜剛明而不用者無他，唯在「聖人好生之心」而已。能包容不知不能者誤觸法網，夫子忠恕之道，即使在使用刑治獄時，依然是一以貫之。如歐陽修〈瀧岡阡表〉中，記其父深夜秉燭為死刑犯求生路的精神，便可見所謂「獄貴情恕」，千載真儒皆心同理同。

此一包容精神，擴而充之，亦為王者治天下的胸襟，《九正易因》之〈晉卦〉解，即就「文明柔中之主」作一申發，曰：

今觀六五以文明柔中之主，廣大地之度，順遍照之容，當時諸侯凡有失得，皆一切勿恤而不與校矣。此群下所以畢見其忱而往吉，無不利與！以陰居

⁶⁸ 《九正易因·噬嗑》，頁147。

陽，宜有悔，居〈離〉之中，其德大明，而下皆順從，則其悔亡⁶⁹。

「廣大地之度，順遍照之容」，「凡有失得，皆一切勿恤而不與校」，便是儒者理想中三代聖王能受萬國擁戴的真精神。不在於征服、掠奪、宰制、管控，而僅在於創造一個和平無爭的環境，故不必嚴守一套價值判準記其「失得」，較其高下優劣，而可任各國依其自然環境之不同狀況各自發展……唉，果真是個只存在於上古傳說中的理想社會呀！然而，歷經二十世紀兩次世界大戰的人類，依然不能真正洞徹和平的真諦，依然以自身文化的價值強加於他國，徒釀衝突爭端，較之儒者理想之「迂遠而闕於事情」，當今的人類，又真能自詡為更「進步」嗎？

以上由李贄「為下下人說」之精神，看其對啓蒙之道的發揮，可知其重在循循善誘，故唯有承順而包納，不責其必能；以文王、孔子之神聖為法，則當知「我生民生，無二無別」，尊重每一生命之個別差異與同等價值。故即使不能否認刑罰之施或有其必要性，但李贄皆強調大愛包容的精神，師者面對每一個別的蒙者固是如此，王者面對天下百姓、不同族群之間的差異時更是如此。此一大愛與包容，即李贄《九正易因》屢屢申言的「法神聖」之道，實亦程顥（明道，1032-1085）所謂「仁者以天地萬物為一體」⁷⁰的具體闡釋，此一仁者之真誠惻怛，即童心真心之自然發露，故孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」⁷¹此心此理，乃千載真儒所共知共能，而盲目追尋外在價值的偽道學無與焉。

四、結語

〈童心說〉乃眾多研究李贄的學者所必不忽略的重要文本，但《九正易因》作為其生平最後一部十分重視的著作，卻少有學者關注。以上藉《九正易因》中〈蒙

⁶⁹ 《九正易因·晉》，頁182。

⁷⁰ 黃宗羲，《宋元學案》（臺北：廣文，何紹基等校勘本），卷13，〈明道學案上〉，頁274。

⁷¹ 《孟子·離婁下》第12章，同註29，頁292。

卦〉及相關說解的內涵，對李贄〈童心說〉「遮詮」背後的宗旨所在，重新作一闡釋。對照《焚書》中的「因緣語、忿激語」，與《九正易因》「法文王孔子」的「真要語」，在看似矛盾衝突的背後，實可看出李贄對於儒學精神的掌握，確有超越凡俗之真知洞見，故以極高的標準激烈批判言行相違的偽道學，批判以虛偽外飾箝制人心的僵化禮教。在晚明專制政體已然腐敗不堪的現實中，李贄童心之「真」，正如直指「國王沒有穿新衣」的小孩，不僅令眾人難堪，亦撼動了既有的權威秩序，若執著於一時的成敗得失，當然要視其為洪水猛獸；然而，文王、孔子之為至聖，正在其能超越成王敗寇的政治現實，而能指引人類文化發展之方向、彰顯精神文明的永恆價值，此心此理，千載以下獨立於政權之外的「真道學」，則皆可洞徹。故即使《焚書》中眾多的「因緣語、忿激語」，使眾人誤以李贄為「反道學」，但真知李贄的摯友們，如馬經綸、袁中道，及焦竑（弱侯，1541-1620）、劉東星（晉川，1538-1601）等人，則皆知其儒者本懷，甚且推尊其為聖人⁷²。

李贄學術所有看似矛盾的主張，一言以蔽之，即：待下下人極寬，而待道學家極嚴，其實皆在其聖凡平等的信念下所可一以貫之者。證之李贄《九正易因》之〈蒙卦〉解，則知其一方面為蒙者言「童蒙如此，聖人如此」之正性，一方面為師者倡論「承順而包納之」的大愛，在以「尊德性」為上的基本精神下，對於憑藉才能高下、聞見知識、財貨名位等分判優劣的世俗價值觀，便採取嚴格批判的態度。因其不以任何外在價值分優劣，故待所有蒙者皆極寬；但以「法文王孔子」之高標準要求所有為師者、為政者，則在世俗價值之爭競下取得優勢的上位者，皆如面對照妖鏡一般，赤裸裸地顯現其「口談道德而志在富貴」、忘卻「童心」、溺於私欲的醜陋面目。在人類社會無論何時皆奉行著「適者生存，不適者淘汰」的叢林法則的現實中，李贄焉往而不為「異端」？但他所體認的「真道學」，對照王陽明以「成色分兩」論聖人、程明道言「仁者以天地萬物為一體」的精神，又豈有所別？「老者安之，朋友信之，少者懷之」，此孔子之志也⁷³，然而若失去「童心」、失去「蒙

⁷² 沈德符：「溫陵李卓吾聰明蓋代，議論間有過奇，然快談雄辯，益人意智不少。秣陵焦弱侯，沁水劉晉川，皆推尊為聖人。」（《萬曆野獲編·四》，〈二大教主〉，臺北：偉文，卷 27，頁 1821）

⁷³ 《論語·公冶長》第 25 章，同註 29，頁 82。

以養正」的信念，這一人人互信、互愛、互助的理想社會，當然永遠只是個無法實現的烏托邦；而李贄「法神聖者，法孔子者也，法文王者也，則其餘亦無足法矣」的堅持，難道不正立足於他對聖人理想境界之深刻體悟上嗎？

所謂對道學家之嚴，實乃李贄自身律己的標準，即其自言：「清謹勇往，只可責己，不可責人⁷⁴。」袁中道描述李贄：「本狷潔自厲，操若冰霜人也，而深惡枯清自矜、刻薄瑣細者，謂其害必在子孫⁷⁵。」便是一方面「責己」，而一方面堅決反對以此標準「責人」的態度。李贄待人之寬與責己之嚴，在〈答鄧明府〉一文，亦可為具體的例證：

間或見一二同參從入無門，不免生菩提心，就此百姓日用處提撕一番。如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積金寶，如多買田宅為子孫謀，博求風水為兒孫福蔭，凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而共習，共知而共言者，是真邇言也。……且愚之所好察者，邇言也。而吾身之所履者，則不貪財也，不好色也，不居權勢也，不患失得也，不遺居積於後人也，不求風水以圖福蔭也。言雖邇而所為復不邇者何居？愚以為此特世之人不知學問者以為不邇耳，自大道觀之，則皆邇也；未曾問學者以為邇耳，自大道觀之，則皆不邇也⁷⁶。

肯定「世間一切治生產業等事」，乃緣於李贄對所有下下人、蒙者的關懷與接引；但唯有自身「不貪財、不好色、不居權勢」的道德修養與實踐，才能保持「童心」不被欲望雜染的純粹。然而，李贄始終強調的是，以此高標準責己，尚不足以為真道學；唯有一方面責己，一方面包容世間凡眾之不知不能，才是真以「天地萬物為一體」的真道學。問世間有幾人當得起李贄的高標準？然則曰李贄為異端，不亦宜乎？

且合〈童心說〉與《九正易因》之〈蒙卦〉解，申明李贄學術之基本要義：童心之真，即蒙之正性，即「童蒙如此，聖人如此」，人人先天本具之平等價值；除

⁷⁴ 〈豫約·感慨平生〉，《焚書》卷4，頁175。

⁷⁵ 同註5，頁135。

⁷⁶ 〈答鄧明府〉，《焚書》卷1，頁36。

此之外，任何以後天外在之標準作爭競比較，分判其高下優劣的行爲，則皆適足以斲傷童心、迷失本性。唯有打破對外在價值觀的盲從，找回本心正性之自主自律，才是教育的目標，而聖人面對才質高下不齊的蒙者，知其「逆則相反，順則相成」，則唯有「承順包納」地因材施教，而不當過於苛責，損其幼志養蒙之道。

雖然，李贄（儒者）的理想始終距離現實很遠，但洞徹「人皆可以爲堯舜」的真平等，而能落實於教育中，致力於啓發學子道德主體之自覺，便是儒學超越時代的永恆價值⁷⁷。而正是在這逐漸開放多元的時代，儒者的理想，當能更容易被恰當了解：「蒙以養正」，本是所有教育者所當秉持的信念；至於才能之異，絕不該是分判學子高下優劣的標準，如何給孩子更多的自由，使其得以適性發展，而別再以成績扼殺其自信，也該是當前教育所當努力的目標吧！

⁷⁷ 如郭齊家等早期學者對宋明儒學皆多有負面評價，然仍要肯定其教育思想「爲人類崇高的道德教育學說提供了豐富的思想資料」（《中國教育思想史》，臺北：五南，1980，頁 243），二十一世紀之今日，當更能客觀理解並發掘儒學之普世價值。如洪錦淳，〈陽明啓蒙教育的內涵與義蘊〉（《國立臺中護理專科學校學報》5，2006）一文，對王陽明論啓蒙教育之思想要旨有更詳密之分析，且合當代西方教育理論如蒙特梭利等之主張相互印證，本文限於篇幅，無法詳加引述討論，但亦可見儒者對於教育本質（成德）之思考，絕非過時落伍，相反地，時代愈進步，愈可認清其思想之高度。

引用書目

- 李贄著，張建業等編，《李贄文集》全七冊，北京：社會科學文獻，2000
- 潘曾紘編，《李溫陵外紀》，臺北：偉文，1977
- 《周易正義》，《十三經注疏分段標點1》，臺北：新文豐
- 《禮記注疏》，《十三經注疏分段標點10》，臺北：新文豐
- 司馬遷，《史記》，瀧川龜太郎：《史記會註考證》，臺北：洪氏，1986
- 朱熹，《周易本義》，王雲五主編，《四庫全書珍本六集》，臺北：臺灣商務
- 朱熹，《四書集註》，臺北：學海，1988
- 王陽明，《傳習錄》，陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生，1983
- 王夫之，《周易內傳》，濟南：山東友誼書社，1992
- 黃宗羲，《宋元學案》，臺北：廣文，何紹基等校勘本
- 沈德符，《萬曆野獲編》，臺北：偉文，未標出版年
- 紀昀等，《欽定四庫全書總目》，《影印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務
- 李焯然，《明史散論》，臺北：允晨，1987
- 龔鵬程，《晚明思潮》，臺北：里仁，1994
- 左東嶺，《李贄與晚明文學思想》，天津：天津人民，1997
- 許蘇民，《李贄的真與奇》，南京：南京出版社，1998
- 張學智，《明代哲學史》，北京大學，2000
- 許建平，《李贄思想演變史》，北京：人民，2005
- 蔡方鹿，《宋明理學心性論》，成都：巴蜀書社，2009
- 趙顯圭，《朱熹人文教育思想研究》，臺北：文津，1998
- 郭齊家，《中國教育思想史》，臺北：五南，1980
- 林慶彰主編，《經學研究論著目錄》全三冊，臺北：漢學研究中心，1989、1995、
2002
- 黃尚信，《周易著述考》，臺北：國立編譯館，2002
- 張建業，〈李贄與《九正易因》〉，《北京師院學報》1988，收入中國人民大學書

報資料中心《複印報刊資料》

劉瀚平，〈周易教育思想探微——從蒙卦看啓蒙教育〉，《嘉義師院學報》8（1994）

曾春海，〈「易」教的人文精神及時代意義〉，《哲學與文化》272（1997）

陳雅賢，〈由易經蒙卦論中國古代教育思想〉，《孔孟月刊》413（1997）

張文政，〈從易經蒙卦看大易哲學的教育思想〉，《中華易學》213（1997）

蕭義玲，〈李贄「童心說」的再詮釋及其在美學史上的意義〉，《東華人文學報》2（2000）

黃志傑，〈「易經·蒙卦」本義試探〉，《孔孟月刊》486（2003）

溫愛玲，〈從雙溪經典觀看李卓吾之「童心說」——析論「童心說」對於王學之繼承與發展〉，《東方人文學誌》2：4（2003）

洪錦淳，〈陽明啓蒙教育的內涵與義蘊〉，《國立臺中護理專科學校學報》5（2006）

袁光儀，〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉，《臺北大學中文學報》2（2007）

袁光儀，〈「爲下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》3（2007）

袁光儀，〈李贄《九正易因》初論——一條擴展李贄與儒學研究的新路徑〉，《臺北大學中文學報》8（2010）