

中央研究院近代史研究所集刊  
第30期（民國87年12月）  
◎中央研究院近代史研究所

# 聖學教化的弔詭： 對晚明陽明講學的一些觀察

呂 妙 芬

## 摘要

本文從社會文化史的角度討論晚明陽明學者的講學教化活動，說明其學說內涵與言說行動中蘊涵的複雜訊息，及其開啟學術多元的契機。文章主要分四部分：首先根據講學記錄，說明講學者宣揚「聖與人同」、「聖學簡易」、反對好高務異、著重日常家庭倫理的教化特色。接著，分別從工夫論、言說活動、和道德表述三個角度，討論蘊涵在講學論述和活動中許多複雜的曲折和弔詭，亦即糾雜在簡易平實、反奇異、重彝倫的講學訊息中，卻有極多元、甚至對反的發展空間。

關鍵詞：明 講學 陽明學 泰州學派

# Paradoxical Moral Cultivation and Persuasion: Some Observations on *Chiang-hsüeh* Activities of Yang-ming Scholars in the Late Ming

Lu Miaw-fen

## Abstract

This article discusses *Chiang-hsüeh* activities of Yang-ming scholars and their relationships with Late-Ming society and culture. It investigates the complexity of the scholars' moral discourse and the multiple intellectual developments that arose from their moral instructions. First, I summarize key characteristics of their moral discourse through a detailed description of its promotion of the twin ideas that "the sage is the same as everyone," and "sage learning is simple and easy," and its emphasis on family morals in everyday life, as well as its opposition to the contemporary fashion of pursuing novelty and loftiness. Secondly, by focusing on three aspects of their efforts in moral cultivation, their attitudes toward moral development through speech and discussion, and their ways of moral expressions, I single out paradoxes in their moral messages and contradictions between their words and deeds, with a view to pointing out how diverse possibilities, even contradictory ones, could be derived from their moral cultivation and persuasion.

**Key words:** Ming, Yang-ming learning, T'ai-chou school

# 聖學教化的弔詭： 對晚明陽明講學<sup>1</sup>的一些觀察

呂 妙 芬\*

- 一、前 言
- 二、聖學教化的內容
- 三、工夫論的弔詭
- 四、言說的弔詭
- 五、道德表述的多樣性
- 六、結 語

## 一、前 言

從晚明以降，「猖狂放肆、衝決名教」便成了晚明陽明講學者，尤其是泰州學派的典型寫照，雖然對於此「反傳統」的歷史評價曾因著意識型態之不同而有極大的轉變，泰州學者從名教的罪人可以一變為追求自由、平等的

<sup>1</sup> 晚明陽明講學活動無論就思想內涵或學者社群的活動而言，都有相當歧異性，本文自然無法涵蓋所有晚明陽明講學活動和思想家，只是探討其中一些重要的現象，研究對象主要是晚明某些熱衷講學，其講學內容著重闡揚聖與凡同、聖學簡易，理念也符合王艮以師道自任，以明明德於天下為理想的學者們。換言之，這些學者與所謂的泰州學派有一定的關係，本文所討論的講學現象也可說是以泰州講學為代表，但筆者並不完全照《明儒學案》中所列舉的泰州學者為考量，也不認為這些學者們有意識地以某學派自稱。行文討論中包括楊東明、鄒元標、查鐸等非泰州學者，即按前述標準考量。

\* 中央研究院近代史研究所博士後研究。本文的兩位匿名評審和熊秉真女士、祝平次先生指出筆者不少疏失，提供寶貴意見，特此致謝。

近代化先知。<sup>2</sup> 晚近的研究對於此歷史的迷思已有許多釐清，除了批判套用西方近代啟蒙運動進步史觀的框架和高舉自由主義的價值觀念外，也著力於從思想者的言行、社會和歷史的脈絡中，發掘泰州學者符合傳統的精神面貌。<sup>3</sup> 李贊(1527-1602)縱然有批判社會、標新立異的精神，卻也有維護法紀、尊重帝制的一面；<sup>4</sup> 顏鈞(1504-1596)和何心隱(1517-1579)近乎俠者的風采雖不是士紳的典範，卻仍不離傳統儒家致力於教化宗族鄉黨的懷抱與作為。<sup>5</sup> 大體而

<sup>2</sup> 黃宗羲、顧炎武與清代學者多以放蕩、空虛批判泰州學者，認為其學說迷眾，是名教大罪人。此看法至晚清始有轉變，民國以降，在新文化運動及馬克思主義的影響下，學者對於泰州學者反傳統的聲音及平民化的作風，給予相當高的評價，嵇文甫、容肇祖、侯外廬、楊天石等人的著作都帶有這樣的立場。島田虔次認為從王陽明、王艮，到李贊，可以看見一種尋求自我及確立個人精神的近代因素，而稱此為中國近代思惟的萌芽。Wm. Theodore de Bary 也認為泰州學派開出一種中國式的個人主義。嵇文甫，《左派王學》（上海：開明書局，1934）；容肇祖，《李贊年譜》（北京：三聯書局，1957）；容肇祖，〈何心隱及其思想〉，《輔仁學誌》6: 1-2 (1937)；侯外廬，《中國思想通史》卷4下（北京：人民出版社，1963）；楊天石，《泰州學派》（北京：中華書局，1980）；島田虔次，《中國における近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1949）；Wm. Theodore de Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,” in *Self and Society in Ming Thought*, ed. by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought (New York: Columbia University, 1970), pp. 145-247。關於過去學者對泰州學派研究趨勢的變化，參看池勝昌，〈耿定向與泰州學派〉（國立台灣師範大學歷史研究所碩士論文，1990），第一章；曾光正，〈不離俗而證真——泰州學派倫理觀的研究〉（國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，1996），第一章。

<sup>3</sup> 例如上註所引的池勝昌和曾光正的論文；李焯然，〈論李贊在明代思想史上的地位〉，《明史散論》（臺北：允晨文化實業公司，1987），頁153-168；龔鵬程，〈晚明思潮〉（臺北：里仁書局，1994）。

<sup>4</sup> 龔鵬程，〈晚明思潮〉，第一章，頁1-20；一些學者認為李贊特異的一生與他對死亡的恐懼、尋求解脫死亡的掙扎等複雜心理因素有關，其熱衷於求道及對儒家名教和偶像的新詮釋，均根源於此複雜的心理作用，參見江燦騰，〈李卓吾生平與佛教思想〉，《人間淨土的追尋》（臺灣：稻鄉出版社，1989），頁69-146；林其賢，〈李卓吾的佛學與世學〉（臺北：文津出版社，1992）。本文因主要探討晚明講學活動，而李贊雖和許多泰州學者有交往，思想上也有契合之處，但他並不熱衷講學活動，因此本文並不特別考慮李贊的思想與影響。

<sup>5</sup> 顏鈞曾在家鄉組織「三都萃和會」，聚族人鄉黨七百餘人共講學，宣講儒家倫理要義，後因母喪才停止。何心隱也曾率族建構聚和堂，教育族內子弟，頗有成效，後因何心隱與當道衝突入獄而被迫停止。參見，顏鈞，〈自傳〉，《顏鈞集》（黃宜民標點整理，北京：中國社會科學出版社，1996），頁24；容肇祖，《何心隱集》序（北京：中華書局，1960）。關於顏鈞的生平及思想的宗教性，參見鍾彩鈞，〈泰州學者顏山農的

言，泰州學者以講學淑世，所宣揚的理念是孝弟忠信等符合傳統禮教的人倫親情，所展現的意圖是藉講學的道德教化改進社會秩序，重建宗族倫理，並實踐個人理想，並非反傳統的革命情懷。然而歷史的發展畢竟不只關乎思想的內涵或思想者所表述的意圖，有其更複雜的社會性，一個行為的社會解讀也是多元的，晚明陽明講學所招致的批判及所引發的紛擾，並非純因學者立場的差異而導致誤解或排擠，或僅涉及理念落實過程中的落差，似乎與晚明整體的社會狀況、講學者的教化內容及其所從事的講學活動都緊密相關。雖然今天我們憑藉以重建那段歷史的材料都只是片斷的，也都無法脫離寫作者的學術立場和主觀判定，曲解和頌揚的成分亦隨處可見，卻不妨礙我們窺見蘊涵在這股講學風潮中多樣而複雜的面貌。

本文寫作的主旨並不在評斷晚明陽明講學活動或所謂王學末流的功與過，也不在於解釋何以講學者的理想終於無法落實，而是想探討蘊涵於晚明講學活動之學說內涵與言說行動中的複雜訊息，及其開啓多元學術走向的契機。我特別希望打破簡單的因果論述模式，例如以為陽明學者講學的內容或形式必然會帶出某種學術風尚而完全忽略不同人在不同歷史情境下可能有的差異性。我希望指出不僅學者的聖學論述本身潛藏著多元走向的可能性，人物和歷史情境的差異也會對學聖之體驗、聖學符號之運用、與表述道德的方式等造成複雜迂曲的影響。下文的討論將先從講學的記錄，分析講學者聖學教化的藍圖，說明其宣講聖與凡同、聖學簡易自然、著重孝弟慈等日常倫理的講學特色及其歷史意義，亦即講學者如何為眾人指點一條超凡入聖的途徑，及其藍圖中指涉的三代理想世界。接著，將分別從工夫論、言說、及道德表述三方面，討論蘊涵在此超凡入聖藍圖中複雜的曲折與弔詭。

---

思想與講學》，《中國哲學》（長沙：岳麓書社，1998），輯 19，頁 22-44；余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，郝延平、魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變》（台北：中央研究院近代史研究所，1998），頁 40-50。關於何心隱的生平與思想，參看 Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1974); Yü-ying Cheng, "The Ethics of the Sphere Below (Hsia): The Life and Thought of Ho Hsin-yin(1517-1579),"《漢學研究》11: 1(21)(1993)，頁 49-101。

## 二、聖學教化的內容

從王陽明(1472-1528)以來，許多陽明學者都有意識地要推廣陽明學並教化社會，<sup>6</sup> 特別是王艮(1483-1540)等學者，不僅以講學為職志，更發展出「出必為帝者師，處必為天下萬世師」以講學涵蓋政治經世的理念，<sup>7</sup> 在「明明德於天下」和「萬物一體之仁」的理想下，從事以修身、講學、覺民的方式實踐《大學》所勾勒出的道德政治理想。<sup>8</sup>

從事這種所謂「傳學脈」、「覺眾民」的工作，除了必須面對不同學派和官方意識型態的挑戰，破除追求科舉功名主導的士習，<sup>9</sup> 在很大的程度上，還必須打破聖人高不可企的形象，說服人相信學聖是可能的，激勵人有希慕聖賢之心。晚明陽明學者講學的特色之一就是針對一般人「視聖太高，視己太卑」，<sup>10</sup> 望聖賢而卻步的情形，極力強調聖學簡易自然、聖人與眾人相同，而且著重在日常人倫最親切處——孝弟慈——講聖學工夫。以下即就幾個在講

<sup>6</sup> 王陽明在江西推行鄉約，欲重建因里甲制度崩潰的地方社會秩序，此建制有許多倣效者，江右的鄒守益及董燧等鄉紳都致力於以講學傳揚陽明學說，以鄉約建設家族和社區的活動，關於王陽明的鄉約內容與推行，參見 Hauf Kandice, "The Community Covenant in Sixteenth Century Ji'an Prefecture, Jiangxi," *Late Imperial China* 17: 2(1996)，頁 1-50；關於董燧以陽明學從事鄉族建設，見梁洪生，〈江右王門學者的鄉族建設——以流坑村為例〉，《新史學》8: 1(1997)，頁 43-85。

<sup>7</sup> 王艮，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1987），卷 3，頁 11a。關於王艮講學的理念，參考曾光正，〈不離俗而證真〉，第三章。程玉瑛，〈王艮與泰州學派：良知的普及化〉，《國立師範大學歷史學報》17(1989)，頁 59-136。

<sup>8</sup> 晚明講學者經常把講學的工作說成是落實《大學》「明明德於天下」、及實現萬物一體之仁理想的作為，而且強調只有天下人盡明其明德，才是自己明明德，以此強調講學的必要性，可參看羅汝芳，《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1977），上卷，頁 10b (20)；楊起元，《太史楊復所先生證學編》（明萬曆二四年序刊本影印，東京：高橋情報，1990），卷 1，頁 4b-5a，17a-b；楊東明，《山居功課》（明萬曆四十年序范炳校刊本，東京：高橋情報，1991），卷 5，頁 46b-47b。

<sup>9</sup> 關於陽明學說提出的學術背景，學派建構過程，所遭遇的反對等，參看 Miaw-fen Lu, "Practice as Knowledge: Yang-ming Learning and Chiang-hui in Sixteenth-Century China," (Ph. D. Dissertation, University of California Los Angeles, 1997), chap. 1.

<sup>10</sup> 例如楊東明：「世儒謂聖人生知安行，決非學力可至，則阻天下希望之志，悉是語也，獨不觀古來聖人用功之密乎。」見《山居功課》，卷 5，頁 11b-12a。類似之論，亦見周汝登，《東越證學錄》（臺灣：文海出版社，1970），頁 343。

會中的例子來看這些信念如何被傳講。

王艮的語錄中記載他說：「聖人之道無異於百姓日用，凡有異者，皆謂之異端」，又說此道是「至簡至易」。<sup>11</sup> 善於在講會中指點人的羅汝芳(1515-1588)<sup>12</sup> 喜歡從人與生俱來能愛親敬兄處說仁、說良知，<sup>13</sup> 他講學的宗旨便在以孝弟慈為化民成俗之要。<sup>14</sup> 有一則羅汝芳講學的記錄記著他從「大明朝人與唐虞朝人也是一般，但堯舜生來見得這個是我的天性，亦是人的同性」開講，再講到堯舜如何以德性感化人，果然三年的工夫，天下便會歸于大同。後來孔子祖述堯舜，以仁立教，但除卻顏曾外，竟無人肯信。孟子出來道盡說仁之實就在事親，孟子所謂的君子三樂就是以孝弟為樂、及擴充此孝弟之心為仁人之樂。接著他又以人人擴充赤子之心便可使家邦天下咸歸于仁來激勵會眾，結果會眾果然深受感動，「合堂之眾皆同聲感嘆謂：『果然人人皆可做得。』」<sup>15</sup> 羅汝芳鼓勵他們看重這個歷史性的時刻：「此時諸人各各信得極，是古今希有之事」，更不忘提醒要持有此信念並不容易：「當時孟子一生之言，未曾得一個相信」。<sup>16</sup> 這是一則生動的記錄，讓我們看見一位善於講道的講員如何以最平常的人倫親情來指點聖學之簡易與當然，而興發聽眾企慕希聖的心志。

楊起元(1547-1599)的《證學編》也記錄有一次在講會中，一人問到孔子賢於堯舜、生民以來未之有也，而他們的講會總說要學孔子，怎麼可能？會

<sup>11</sup> 王艮，《王心齋全集》，卷2，頁9a，15a。

<sup>12</sup> 對於羅汝芳之擅長講學，黃宗羲說：「論者謂龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆。顧盼吐欠，微談劇論，所觸若春行雷動，雖素不識學之人，俄頃之間，能令其心地開明，道在現前，一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用，顧未有如先生者也。」《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），卷34，頁762。

<sup>13</sup> 例如「人之良知與未有學養子而后嫁，則宜兄弟、和妻子、順父母，正是鄉村愚夫愚婦之所共知共能者」；「良知只是個愛親敬長」；「此個孝弟慈原人人不慮而自知，人人不學而自能，亦天下萬世人人不約而自同者也」；「赤子之心，渾然天理」；見羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》(明萬曆四十六年浙江劉一焜刊本)，卷1，頁7a，8a，28a；卷6，頁5a。

<sup>14</sup> 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷6，頁6a；卷1，頁20b，28a。

<sup>15</sup> 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷1，頁16a-17b。

<sup>16</sup> 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷1，頁17b-18a。

中便有人回答：「堯舜之道易簡，人皆可爲」，「（孔子之）道視堯舜尤爲至易至簡。」接著楊起元又補充解釋：「昔者愚聞之師，人皆可以爲堯舜，堯舜即人也，人即堯舜也，識得此，人斯可以爲堯舜矣。」講完後，會友們都欣然同意此說。<sup>17</sup> 在另一處，楊起元告訴會友們，人以爲學賢人比較容易、比較有依據，不知聖人的學問比賢人的學問更易簡、更有依據，道德實踐的首要關鍵就是要看清聖學簡易的事實。<sup>18</sup>

楊東明(1548-1624)在講會中回答楊復元問「聖如夫子而發莫知之嘆，何謂也？」時，明白將原因歸之於聖學平易而眾人卻務奇：「蓋聖人之學，仰之而合於天，俯之而同於人，使人皆學夫子之學，則易知者宜莫如夫子，惟世之好奇者衆，故不能知聖人，而知聖者獨歸諸天。」他認爲天道本來平易，所以能萬世不違，聖人之學本天道，亦平易近人，但後世人卻「耐不過」這種「無奇效、無顯名、無可稱、無可述」的平易境界，而「好高立異」，反而違離聖學正道，所以孔子發莫知之嘆，用意在「自明所學」，也在「昭示斯道之本體。」<sup>19</sup>

其實王陽明已明白說良知聖學是至簡至易，也說愚夫愚婦與聖人同具良知。<sup>20</sup> 他還考慮到教導的效率問題，他告訴弟子們與人講學必須就著聖學平易處指點人：「你們擎一箇聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行，須做得箇愚夫愚婦，方可與人講學。」<sup>21</sup> 弟子們告訴他，他身爲一個受人尊敬的領袖，對眾弟子而言，就像泰山在前，自然引發人景仰之情，王陽明回答：「泰山不如平地大，平地有何可見。」根據黃省曾之見，在這些對話中，王陽明的目的是要「剖破終年爲外好高之病」。<sup>22</sup>

周汝登(1547-1629)更細膩地辯明不只好高務奇是病，故意卑下亦是病，<sup>23</sup>

<sup>17</sup> 楊起元，《證學編》，卷1，頁1b。

<sup>18</sup> 楊起元，《證學編》，卷1，頁32b-33a。

<sup>19</sup> 楊東明，《山居功課》，卷5，頁32b-35b。

<sup>20</sup> 王守仁，《傳習錄》中、下，見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983），頁383，181。

<sup>21</sup> 王守仁，《傳習錄》下，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁357。

<sup>22</sup> 同上註。

<sup>23</sup> 「或謂道在天地間須要超人頭地的方行得，先生（周汝登）曰：天地間有個甚麼，只依

不僅不知希望是病，慕名而希望亦去聖甚遠，<sup>24</sup> 而這些辯明的目的仍是在強調聖學應該要自然而然、隨著本分去下功夫。他曾在歙縣開化寺舉行的講會中教導人：「又要朴實頭在家庭內做，不必務高慕遠，各人試看若父母前心低不下，更說甚降心，兄弟間心捨不得，更說甚輕利，以至待奴僕處心忍不住，更說甚忍性，家庭中不踏實，外面粉飾，一切是假。若從家庭中做得實，外面自不須言。」<sup>25</sup>

從以上所引的講學例子可見，學者們在講學會中宣揚「聖與凡同」，主要目的是要改變一般人認為學聖人太困難、不可行的想法，說服人相信只要自己立志，人人可以成聖。他們又宣揚「聖學簡易」，闡明學聖之道只需在日常生活中盡孝盡忠、愛親敬長即可，所謂「只把孩提之孝弟去學堯舜」、「堯舜之道孝弟而已矣」。<sup>26</sup> 他們所希冀的，是為眾人指出一條通往成聖的道路；而在他們建構的社會改革藍圖中，理想的道德社會正是儒家經典中的三代盛世。他們批評當時人「好高立異」是走錯了路，離聖人境界愈來愈遠。基於此，我們確實可以說這些教導的內容完全合乎傳統禮教的內涵，並不特別具反叛性。

至於晚明陽明講學活動在晚明社會文化上的意義，若以爭議最多的泰州講學為例，過去學者的研究可以簡單歸納如下：泰州學者致力於提倡以講學改革社會的理念與實踐，即在「萬物一體之仁」和「師道立則善人多」的信念下，強調以講學學聖人（孔子），以講學而經世。又配合《大學》由身而家而國的道德政治觀，注重在宗族、鄉黨間以講學落實其道德教化，並以宣講孝弟慈等家庭倫常，致力於宗族宗會的組織建構。而且無論從思想內涵或實踐活動面看，雖然泰州講學庶民化的程度與影響仍需更謹慎評估，不宜過分強調，但是其確實能夠較深入庶民階層及文化中，甚至與其他宗教文化融

本分平平行去便是，卑污的與道無與，奇特的亦與道相懸，非卑污即奇特，去此兩病，無別有道。」《東越證學錄》，頁 120。

<sup>24</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁 136。

<sup>25</sup> 周汝登，《東越證學錄》，頁 167-168。

<sup>26</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 38b (76)。周汝登，《東越證學錄》，頁 255-258。

合，創造新的社會文化活力。<sup>27</sup>

另一方面，泰州講學在明末清初的知識社群中屢遭嚴厲批判，包括其提倡布衣講學竄師儒之位而混淆傳統綱紀名分、其教法易流於重悟輕脩之弊、影響學風士習之猖狂、提供士子攀附權貴、遊食高門、形成黨派等。<sup>28</sup> 這類批評自然牽涉複雜的因素，或因為學派不同，或因政治立場歧異，或出自士紳階層對社會秩序及分工的維護心理，並不公允。而且許多現象可能更關係著晚明整體社會結構，如生員在整體社會結構中的份量和地位之改變、市鎮商業經濟的勃興影響生活習尚、政治體制的崩壞與法律規範在實行上的鬆弛等，並不是任何學說造成的結果，而泰州講學本身也是這社會大格局的因應產物。<sup>29</sup> 儘管如此，我們仍然可以問泰州講學為什麼如此容易成為爭議的焦

<sup>27</sup> 關於泰州學者們提倡布衣講學，以講學理念從事宗族整合，並進而參與社會改革等，參見 Ronald G. Dimberg, *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*；Yü-ying Cheng, “The Ethics of the Sphere Below(Hsia): The Life and Thought of Ho Hsin-yin (1517-1579)”; 曾光正，〈不離俗而證真〉；關於泰州學風的庶民化，參見島田虔次，〈中國における近代思惟の挫折〉，Wm. Theodore de Bary, “Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought,” 程玉瑛，〈王良與泰州學派：良知的普及化〉。

<sup>28</sup> 例如管志道極力批判王良之倡布衣講道，認為是讓當時許多士子藉口講學以實踐明德於天下的理想，實際卻不務正業，遊食攀附，甚至結黨論政，因此導致「尊師卑君，廢業易分」，參見管志道，〈再覈臥碑士農工商可言軍民利病合教民榜文各安生理議〉，《從先維俗議》（四庫全書存目叢書，臺南：莊嚴，1995），卷2，頁90。也參見曾光正，〈不離俗而證真〉，第四章。認為泰州教法易流於猖狂的批評很多，甚至連熱衷講學，與泰州學者頗有交往，更贊同「聖與凡同」之教的張元忭，亦反對楊起元等人直指本體的教法，參見張元忭，〈寄羅近溪〉，《張陽和先生不二齋文選》（據 1603 年山陰張氏刊本攝製縮影，臺北：國立故宮博物院，1997），卷3，頁5a；呂坤認為泰州教法著意學樂，其樂非自深造真積、憂勤惕勵中得，必導致猖狂自恣，見呂坤，《呻吟語》（臺北：漢京文化事業有限公司，1981），卷2，頁19a(333)。

<sup>29</sup> 關於十六世紀以降，生員人數激增，而科舉名額卻近乎飽合，造成大量落榜士子積存於社會，及其對晚明士習和文化的衝激，已廣泛引起學者的重視和討論，最近余英時引文徵明之言，更具體說明當時蘇州地區，每一生員在三年中成為貢生或舉人的成功率僅有三十分之一，此客觀形勢迫使許多人必須棄儒就賈，也開啟複雜的士商互動關係，參見余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，《近世中國之傳統與蛻變》上冊，頁3-52。關於明末生員與大眾文化，參考酒井忠夫，《中國の善書》（東京：國書刊行會，1960）；〈明末清初の社會における大眾的讀書人と善書・清言〉，《道教の綜合研究》（東京：國書刊行會，1977），頁370-393。另外，關於明清商品經濟的發展與社會文化風尚的關係，學者也有廣泛討論，例如劉志琴的〈晚明城

點？晚明陽明講學活動隱涵著怎樣複雜紛陳的面貌及開啓學術多元的契機？下文將從工夫論、言說活動、及道德表述三方面來探討這問題。

### 三、工夫論的弔詭

王艮、董漘(1458-1534)和王陽明的對話，說出門見「滿街人都是聖人」，<sup>30</sup> 羅汝芳指著捧茶童子說道，<sup>31</sup> 這些大概是晚明陽明學對於「聖與人同」最大膽、著名的說法，這些說法雖然可能帶出將聖人平凡化、使道德標準下滑的影響，致使某些學行不佳的講學者亦膽敢自稱聖人，然而這樣的影響並非必然的結果，也不是學者宣揚「聖學簡易」的真正目的。張灝和王汎森都指出在陽明學樂觀自信的思想中，其實有著嚴格的道德主義傾向，及對自身罪惡的高度敏感。<sup>32</sup> 亦即，在聖可學而至的前提下，成聖可能帶給人極大的心理焦慮和高度的警覺，而非鬆懈散慢。又如上文所述，學者基於「傳學脈」、「覺眾民」的考量，認為必須打破聖人高不可企的形象，才能有效地說服人相信學聖的可能，因此在理解「滿街人都是聖人」或「聖學簡易」的教法時，實離不開對講學目的與對象的考量。而且這些強調「聖學簡易」的文字也須與另一些說明「立志」和「聖學工夫」的文字並觀，對於學者們的聖學論述才能有一較全面的觀照。

儘管「堯舜人人可學而至」是宋明理學的公論，更是陽明學的主要精神

市風尙初探》（於上海復旦大學出版《中國文化研究集刊 1》，1984），陳萬益的《晚明小品與明季文人生活》（臺北：大安出版社，1988），陳東有的《人欲的解放——明清社會經濟變遷與大眾審美》（江西高校出版社，1996）都試圖從經濟和社會層面來討論明清城市生活和文學文化間的關連；陳寶良，《飄搖的傳統——明代城市生活長卷》（長沙：湖南出版社，1996）討論在商品經濟及各種文化衝激下，晚明城市生活的多種面貌。關於近年來學者對於明清商品經濟的發展與市場聚落史的研究，參看范毅軍，〈明清江南市場聚落史研究的回顧與展望〉，《新史學》9: 3(1998)，頁 87-134。

<sup>30</sup> 王守仁，《王陽明全書》1（臺北：正中書局，1979），頁 97。

<sup>31</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 48b-49a(96-97)。

<sup>32</sup> 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁 24-28。王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63: 3(1993)，頁 679-712。

所繫，但是孔子以降，千載不見一聖人，則又是個歷史文化的事實，面對這個事實，要如何解釋呢？最常見的解釋就是因為人不能知道自己可以成聖、不能真實立志為聖。關於前者，陽明學者努力告訴人要自信良知、宣揚眾人與聖人同樣具備良知；「立志」則是陽明學者教學的另一個重點所在。

王陽明說：「故區區於友朋中，每以立志為說，亦知往往有厭其煩者，然卒不能舍是而別有所先，誠以學不立志，如植本無根，生意將無從發端矣。」<sup>33</sup>大抵陽明學者本著「為仁由己」的信念，相信每個人的良知即是道德實踐成始成終的根據，不需外求，因此均以「立志」為學之首務。例如王艮：「學者有求為聖人之志，始可與言學，先師常云：『學者立得定，便是堯舜文王孔子根基；』」<sup>34</sup> 王畿(1498-1583)說君子之學「莫先於辨志，莫要於求端志者；」<sup>35</sup> 查鐸(1516-1589)：「學莫先於立志」，「既肯立志用功，始有病痛可言；」<sup>36</sup> 孟化鯉(1545-1597)：「蓋今之人無異於堯舜以來之人，而得與斯道者辰星，非學不講，凡以志弗立爾。」<sup>37</sup> 許多講會的會約或主會者的勉勵，也以「立志」為首，例如晚明的水西會、稽山會、惜陰書院的講會、虞城興學會等，<sup>38</sup> 均可見立志在陽明學者的教化活動中所佔的重要地位。

如果說學者在強調聖學簡易自然時多充滿自信快樂的語調，那麼在談論立必為聖人之志時，則多披露聖人「仰之彌高、鑽之彌堅」之不可及，以及學聖「任重道遠、死而後已」的艱難事實，其所謂的立志也絕不平凡，反而多帶一種「雖千萬人吾往矣」的孤高氣象。下文先以楊東明為例，看他如何在不同情境下，或因聽眾不同或因焦點的轉移，關於聖學的論述也有不同的著重點。

<sup>33</sup> 王守仁，〈寄張世文〉，《王陽明全書》2，頁101。

<sup>34</sup> 王艮，《王心齋全集》，卷2，頁3a。

<sup>35</sup> 王畿，《水西同志會籍》，《王龍溪語錄》，卷2，頁7a。

<sup>36</sup> 查鐸，《楚中會條》，頁1a；2a。收於趙紹祖、趙繩祖輯，《涇川叢書》（1917年翟鳳翔等影印本）。

<sup>37</sup> 孟化鯉，〈興學會約序〉，收於楊東明，《山居功課》，卷4，頁1b-2a。

<sup>38</sup> 查鐸，《水西會條》，頁2a；蕭良榦，《稽山會約》，頁1b；翟台，《惜陰緒言》，頁1a，以上均收於《涇川叢書》。河南虞城興學會會約，見楊東明，《山居功課》，卷4。

一日鍾文麓與諸生講學，言及周公，鍾曰：「周公豈異人哉，如吾今在此講學即周公也。」一友曰：「謂聖人可學而至則可，謂即是周公，未敢信也。」鍾曰：「汝言是也。」<sup>39</sup>

事後，陳光宇向楊東明轉述上面的對話，並詢問其看法，楊東明的回答令他十分訝異：

鍾丈謂汝言是，不欲辨耳，宜答曰：「不止我是周公，若等無非周公也。」<sup>40</sup>

此處鍾文麓和楊東明敢以自己比附聖人，都是在強調自己道德本性和聖人一樣完美，一切工夫只為「完其自有之聖人」，<sup>41</sup> 並不在說明自己的道德成就真可比擬聖人。而一般人對於這種說法訝然不敢置信的反應，多半著眼於自己才性和實際道德成就去聖甚遠的事實，如此的反應也說明了聖人在歷史文化中的超卓地位，及不可亵瀆之神聖性。即使一個抱持著「聖與凡同」信念的人，因著論題焦點的轉移，論述重點便可能不同。楊東明在勉勵興學會的會友們時說：

天下事未有不以志立而成，志荒而廢者。工藝皆然，何疑於學？昔孔子發憤敏求，顏子苦孔之卓，彼大聖大賢立志，類如此苦矣，況其下者乎？……故願諸同志，幡然省悟，毅然勉圖，以天地為必可效法，以聖賢為必可儕伍。……如登山者，務陟於巔，掘井者，務及於泉，毀譽不顧，貧賤不恤，夭壽不二，一路精神惟與道謀，苟一息尚存，不敢少懈，如此立志，何遠不致？何堅不破？<sup>42</sup>

此處強調的不再是眾人與聖人同，而是立志學聖所需的真誠苦實。即使賢如孔子、顏回，也必須下困勉工夫，立苦卓志向，何況眾人？而行這條超凡入聖之路更須要終身戰戰兢兢，只要一息尚存，即不能絲毫懈怠。既然千載不出一聖人乃因人無真志真行，聖人之志的超高處即昭然若揭，在顏子學聖的歷程中，孔子崇高不可及的形象更扮演著激勵的作用，因此在論到立志時，

<sup>39</sup> 楊東明，《山居功課》，卷6，頁33a-b。

<sup>40</sup> 同上註。

<sup>41</sup> 同上註。

<sup>42</sup> 楊東明，〈學問要義〉，《山居功課》，卷4，頁6b-7a。

學者也常一改道本平易的說法，強調須立一高卓的志向。底下周汝登勉勵王世韜的話即是一例：

道理只是平常，此爲好奇作怪人言耳，若實欲負荷此事，非有超人之識，過人之行，人趨我不趨，人取我不取，一種孤高品格，恐終難與言道。孔子云不可彫、不可朽、未足與議，皆謂是也，故我輩切不可以平常二字自騙自過。<sup>43</sup>

周汝登這番話明白表露講學者因材施教的考量，道理平常是針對好奇作怪的人說的，而此處周汝登勉勵的對象是王世韜，他是王畿的孫子，<sup>44</sup> 王畿又是陽明講學的健將，家學淵源，因此周汝登並不以道理平常、聖學簡易來勉勵，反而提醒他若以爲道只是平常，每天只「悠悠泄泄」地度日，終是自欺。<sup>45</sup> 周汝登特別指出要真立志學聖人，需要具備「一種孤高品格」，即使有違眾人之見與行，也要能夠自信、勇敢前進而不退縮。對於晚明陽明學者的聖人論述中經常帶有歌頌聖學自然簡易與苦心學道的兩極表現，若加以考慮說話時的場合與對話者的身分，將有助於理解。

除了說話的場景與對象會影響關於聖學的論述外，即使我們只看他們關於「聖學簡易」的論點，進一步追問其意涵，並觀察這些學者的修養工夫，我們便會發現在「簡易自然」的字面下所蘊涵的卻是極高妙困難的工夫。羅汝芳繼王艮而下，對於聖學簡易之教有透徹的發揮，又因其講學影響大，門徒講友多，晚年又得楊起元傳其說，因此底下主要就羅汝芳的學說來討論所謂聖學簡易的意涵，其他學者的類似之見，則附於註釋中。

有人問羅汝芳：「掃盡浮雲而見青天白日與吾儒宗旨同否？」他回答：

後世諸儒亦有錯認以此爲治心工夫者，然與孔孟宗旨則迥然冰炭也。夫語孟俱在，如曰苟志於仁無惡也，又曰我欲仁斯仁至矣，又曰凡有四端於我者，知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達，苟能充之，足以保四海，看他受用，渾是青天白日，何等簡易，又何等方便也。<sup>46</sup>

<sup>43</sup> 周汝登，《東越證學錄》，卷4，頁8b(264)。

<sup>44</sup> 周汝登，〈宗溪王公六十壽序〉，《東越證學錄》，卷8，頁6a-9a(613-619)。

<sup>45</sup> 周汝登，《東越證學錄》，卷4，頁8b(264)。

<sup>46</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁63b(126)。

由此可見，所謂聖學簡易，旨在說明學聖的關鍵是在每個人的內心，不假外求，人只要循著自己本具的道德本性如實做去，擴充自然能愛能敬的赤子之心即是。以心為治的對象，則落入人為外求，反而扼殺純全完美的良知心體。這樣的思想其實是陽明學的菁華所在，與王陽明所謂的「致良知」和王畿所謂的「現成良知」一脈相承，<sup>47</sup> 都在強調做學問需要有個「大頭腦」，即順著自己良知本心而發，特別是對比於程朱學的「為外支離」而言。<sup>48</sup>

深契羅汝芳之教的楊起元對此簡易之教曾發如下的感言：「簡則有功，易則有親，纖毫費力，尙隔一塵，然而益知此學之為難也。」<sup>49</sup> 道德良知人人自足，孝弟忠信人人本能，此教法的特色是指點人順著本來即有的道德本性做去，因此格外親切而有果效。從工夫論的角度看，道德良知之發用是自自然然、不費纖毫之力的；若費力以追求，反成弊障，終隔一塵。此處所謂「自然、不費纖毫之力」實就良知本體的朗現而言，亦即就著「與道合一」的完美境界立說，可以說是已翻轉而上「見山是山、見水是水」的極高境界，絕不等同於沒有工夫的「自然簡易」，無怪乎楊起元在體悟這種簡易之教後說：「益知此學之為難也」。周汝登對羅汝芳之教的看法也是：「近溪子之語須上根方能領略，中下根人轢泊不易。」<sup>50</sup>

從強調良知本體自然的朗現處言，學者往往會反對刻意追求某些特殊體驗，<sup>51</sup> 羅汝芳：「不能以天理之自然者為復，而獨於心識之炯然處求之，則天以人勝，真以妄奪；」<sup>52</sup> 他在講會中見一友用工，每坐便閉目觀心，便問：

<sup>47</sup> 王陽明：「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣，致吾心之良知，致知也，事事物物皆得其理，格物也。」〈答顧東橋書〉，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁172；關於王畿強調良知現成，學問關鍵只在自信良知，請見《王龍溪語錄》，卷1，頁8a，5a；卷3，頁8a；卷4，頁4a。

<sup>48</sup> 此處不是意指程朱學必是支離而不講究尊德性，而是說明陽明學提出的要旨之一，正是針對程朱學由道問學而尊德性，由博學而返約的工夫論而發，認為有務外遺內，模糊道德實踐的缺失。

<sup>49</sup> 見《盱壇直詮》，上卷，頁1a-b(1-2)。

<sup>50</sup> 周汝登，《東越證學錄》，卷1，頁25a(137)。

<sup>51</sup> 例如王艮見董燧瞑目趺坐，曰：「青天白日何自作鬼魅？」見年譜五十四歲下，《王心齋全集》，卷1，頁9b。

<sup>52</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁48a(95)。

「君今相對見得心中何如？」那人回答：「炯炯然也，但恐不能保守，奈何？」羅汝芳告訴他：「莫論保守，只恐未是耳，」<sup>53</sup> 接著又陳述他的看法：

乃適來酬酢，自我觀之，儘是明覺不爽，何必以炯炯在心爲乎？況聖人之學本諸赤子，又徵諸庶民，若坐下心中炯炯，卻赤子原未帶來，而與大眾亦不一般也，蓋渾非天性而出自人爲。<sup>54</sup>

這和指捧茶童子言道一般，都是就著人之心體出自天常、不需矯立學聖工夫而言。即使要「時時照管本心」，或言「博學」、「主靜」等工夫，都成掛慮，有礙本體的自然朗現。<sup>55</sup> 當被問到他心中工夫如何時，羅汝芳回答：

我底心也無個中，也無個外，所用工夫也不在心中，也不在外。只說童子獻茶來時，隨眾起而受之，已而從容啜畢，童子來接茶甌時，又隨眾而與之。君必以心相求，則此無非是心；以工夫相求，則此無非工夫；若以聖賢格言相求，則此亦可說動靜不失其時，而其道光明也。<sup>56</sup>

羅汝芳此處所陳述的工夫，正是泯除內外動靜，就道體發用流行而言的上乘工夫境界，任何有形式的操持都成障礙而須放下。對於羅汝芳這樣的學問特色，黃宗羲有如下的評論：「先生之學，以赤子良心、不學不慮爲的，以天地萬物同體、徹形骸、忘物我爲大。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適，工夫難得湊泊，即以不屑湊泊爲工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸爲胸次。」<sup>57</sup> 牟宗三則指出其學主要目的在「拆穿良知本身之光景使之真流行于日用之間」，即針對以描畫良知本身或良知之流行等「玩弄光景」之弊而發，通過對光景之破除，以無工夫之姿態呈現，牟先生更稱此看似無工夫者爲「一絕大之工夫，弔詭之工夫」。<sup>58</sup>

<sup>53</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁49a-b(97-98)。

<sup>54</sup> 同上註。

<sup>55</sup> 「問吾儕日來請教，或言觀心，或言行己，或言博學，或言主靜，先生皆未見許，然則誰人方可以言道耶？子曰：此捧茶童子卻是道也。」《盱壇直詮》，上卷，頁48b(96)。

<sup>56</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁50a-b(99-100)。

<sup>57</sup> 黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），卷34，頁762。

<sup>58</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1984），頁282-298。

從「絕大工夫，弔詭工夫」的角度我們才能瞭解喜愛說道本平常、聖人只是愚夫愚婦的羅汝芳也說：「凡境與聖體相去如天淵之隔，相異猶水火之反」，又說：「聖凡之分只在自考工夫，間斷不間斷耳。」<sup>59</sup>而關於此超凡入聖、不間斷工夫的內涵，可以從其論「慎獨」處理解：

但可惜百姓卻日用而不知，故其庸常知能原雖孩提皆良，後來無所收束，則日逐散誕，加以見物而遷，可好而喜樂，輒至過甚，可惡而哀怒，輒至過甚，貪嗔橫肆，將由惡終矣。惟是君子，顧諟天之明命，性靜時惺惺然戒慎，性動時惶惶然恐懼，於潛隱而常若昊天之現前，於微暗而常若上帝之臨照，慎獨既無須臾之或閒，則道體自能恆久而不遷，率其簡易（之知）以爲知，而日夕安常處順，率其簡易之能以爲能，而隨處有親有功。既無作好亦無作惡，則性善之中，任其優游，造化之內，亦從其出入矣，此則天然自有之定體，而賢聖不二之定守也。<sup>60</sup>

這段話讓我們看到聖人與凡人迥異的一面，雖然愚夫愚婦與聖賢一樣有不慮而知而能的道德本心，但因無所收束，終流爲惡。超凡入聖的大本工夫在時時保持本然心體之明，亦即無間斷的慎獨工夫，使道體恆久不遷。羅汝芳所謂的慎獨，是性體上的工夫，不是在念慮動後起善惡之分處說工夫。對於慎獨，他曾有如下說明：「蓋獨以自知者，心之體也，一而弗二者也，雜其所知者，心之照也，二而弗一者也。君子於此，因其悟得心體在我，至隱至微，莫見莫顯，精神歸一，無須臾之散離，故謂之慎獨也。」<sup>61</sup>他稱念慮起動紛擾爲「雜」，<sup>62</sup>「獨」爲「吾心獨知」，亦即良知明德。慎獨工夫就是時時戒慎恐懼，使良知本體無須臾離散，至此自然能動靜皆合於道；相對的，他認爲在意念上作工夫，則是支離瑣碎，不能有提綱挈領之效，反將引人違

<sup>59</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 58a(115)。

<sup>60</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 39b(78)。張元忭對羅汝芳這種直指道體的教法並不同意，但他對這段關於慎獨的工夫論卻深表同意，由此也可見羅汝芳教法所蘊涵的不同著重面。張元忭之論，見〈寄羅近溪〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷 3，頁 6a。

<sup>61</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 58b(116)。

<sup>62</sup> 同上註。

離聖道。由此我們再次看到，其所謂工夫「簡易」主要對比於支離而言，意指在自己的心體上作工夫。

這種徹上徹下的本體工夫，雖云「簡易」，其實異常困難，羅汝芳自己也明白說此工夫極困難：「人能以覺悟之竅而妙合不慮之良，使渾然爲一，而純然無閒，方是睿以通微，又曰神明不測也。噫，亦難矣哉，亦罕矣哉；」<sup>63</sup>

「蓋聰明穎悟，聞見測識，皆本體之障，世儒以障爲悟者多矣，若欲到透徹景界，必須一切剝落淨盡，不掛絲毫始得，甚矣，透徹之難也。」<sup>64</sup>

儘管上文說到羅汝芳等人的學說正是要破除刻意追求某些神秘經驗，然而整體而言，陽明學者對這種神秘經驗的追求比以前的理學家更熱衷，許多學者都有長時間閉戶靜坐、追求悟道的經歷，對於自己求道和悟道的經驗也多有描述。<sup>65</sup> 例如羅汝芳出入三教，熱切求道，有多次悟和破執的經歷，其刻意批評觀心、治心，正是他長期致力於身體操持的心得，絕非爲遺棄或反對實際操持工夫而發。<sup>66</sup> 王艮在未悟之時，常默坐靜思，夜以繼日，期以自得，二十九歲時有悟的經歷：「頓覺心體洞徹，而萬物一體宇宙在我之念益切」，之後仍常閉戶坐息。<sup>67</sup> 顏鈞學問雖深受王陽明和王艮的啓發，但其最關鍵性的轉折則是二十五歲時徹悟心體的親身經歷，他描述自己悟時，心「俄頃升入天堂上」，「恰似捆擗在囚獄炕上，今朝倏然脫落出監，舞蹈輕爽」，而其入悟的方法則是閉關七日的苦修。<sup>68</sup> 又如耿定理不喜言說，講究身體修行，理會當下光景，默識道體；鄧鶴（1498-約1578）遊走三教間，一生狂

<sup>63</sup> 《盱壇直詮》，頁49a(97)。

<sup>64</sup> 《盱壇直詮》，頁20a(39)。羅汝芳曾指示工夫要「渾身放下，視聽言動都且信任天機。」  
《盱壇直詮》，頁48a-b(95-96)。

<sup>65</sup> 參見陳來，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991），頁390-415；Miaw-fen Lu, "Practice as Knowledge: Yang-ming Learning and Chiang-hui in Sixteenth-Century China," chap. 5.

<sup>66</sup> 關於羅汝芳的求道經驗，參見《明儒學案》，卷34，頁760-763；Yü-ying Cheng, "Pursuing Sagehood Without Boundaries: The T'ai-chou School's Message and Lo Ju-fang's Intellectual Development, 1515-1553," 郝延平、魏秀梅編，《近世中國之傳統與蛻變》，下冊，頁799-841。

<sup>67</sup> 見王艮年譜，二十七歲、二十九歲、三十歲下；《王心齋全集》，卷1，頁2b-3a。

<sup>68</sup> 顏鈞，〈履歷〉，《顏鈞集》，頁33。

熱求道，都可見這股追求體悟、以悟證學的學風。<sup>69</sup> 這種現象其實與學者們的工夫論息息相關，也就是在此講求本體朗現、直契道體的「簡易」大本工夫中，任何形式的工夫進程都落入第二義，也因此獲得更自由的發展空間，而且為求證悟，種種迥異於日常生活的閉戶苦修都可能變得貼切而重要，晚明陽明講學的倫理學特色也有了迂曲性的發展。

綜合上述，本節討論主要分二點：第一，除了說明不同情境和對象可能影響論述的重點，也嘗試說明關於成聖之聖學論述的多元性。換言之，學者們面對成聖這樣困難的人生功課時，其態度並非單純的樂觀或悲觀，在其強調聖學簡易、眾人即聖人的樂觀表述之外，他們也同時描摹了立志為聖的堅苦不易，鋪陳一條孤獨而沉重的成聖歷程，重述著「孔子以降，千年不見一聖人」的歷史文化論述。第二，探討學者所謂聖學簡易自然的意義，說明其所指涉的是在性體上言工夫，本體朗現的崇高境界，因此是極困難的工夫。此工夫論雖不必然導向重玄悟輕脩持，或某種特定的工夫形態，但仍為種種在日常生活形態外苦修求悟的修養方式提供了合理的發展基礎，也弔詭地消減了講學者著重日常人倫的教化特色。

#### 四、言說的弔詭

關於晚明陽明學者聖學教化的另一個弔詭，與其講學活動緊密相關，雖然學者致力於講學論述，但其對言說的活動和語言的價值，基本上持貶抑的態度，相信人的道德主體是超越語言的存在，最上乘的悟道是不由語言而默契道體，因此身體力行的求道經驗是講學的重點，自身的體驗也成為聖學論述的重要判準。然而也正因為如此，學者勇於提出自己對儒家聖學的創見，對於不同宗教的理論和操練也持較開放的態度，一時各種會通或評比三教的看法紛紛而出，製造許多奇說異論和學術辯論。加上講學活動興盛，加速各種論述間的交流和衍生，因此儘管陽明講學者道德教化的理想指向朴實無華的三代、批判當代好高務奇的學風，其講學活動卻不免為當時立異好奇的學

<sup>69</sup> 《明儒學案》，卷 35，頁 826-827。關於鄧鶴的生平與思想，參見荒木見悟，〈鄧豁渠の出現とその背景〉，《中國心學の鼓動と佛教》（中國書店，1995），頁 261-296。

風推波助瀾。就學術論述而言，各種推陳出新的學說和論辯頻繁的現象，正足以說明晚明學界的創造力與多元性，但在重行道而抑言說的明代學風中，這種論述的創造性也多被貶為負面的，象徵「處士橫議」的戰國氣象，去三代朴實世界甚遠。

陽明學主要靠講學活動傳播而興盛，因為涉及與官方和學術界意識型態及權力結構的緊張關係，以及傳統文人文化變遷等因素，講學的正當性與否一直是個激烈爭辯的議題。反對和批評講學的聲浪和朝廷的禁令不斷，尤其張居正(1525-1582)的禁講更有一時的遏阻作用，<sup>70</sup> 不過講學活動到了晚明益加勃興，在生員過盛、科舉日難、政治混亂、仕途險惡的晚明，講學無疑成為許多讀書人理想的寄託，儘管對於理想的構想可以極不相同。

在回應對講學的攻擊時，致力於講學的學者當然要捍衛「講」對「學」的必要性。一般反對講會的論述，主要就言說行動所帶出的負面影響立論，特別是將「說」對比於「行」，而將講學貶為「空言」，主張只要在彝倫上實行，不需高談性命之學，以免開出許多學術紛爭，或者質疑參與講學者的真正目的在攀附社會關係，不在學習。王畿曾列舉當時人對講學的批評如下：「嗟乎，世之人所以病乎此學者，以爲迂闊臭腐，縱言空論，無補於身心也，甚或以爲立門戶，崇黨與，而侈囂譁，無關於行實也。」<sup>71</sup> 記載在楊東明《山居功課》中的一段話很可以顯出批判者與回護者雙方的論點：

有客謂予曰：今之講學何爲者哉？夫道莫大於彝倫，子孝臣忠，便是實學，安用繁言爲哉？今舍實學不務，乃論良知，談性命，辨知行合一之旨，言雖精，何當於實用？無亦立門戶以博名高，假道術以濟仕進之私乎，君其戒之。<sup>72</sup>

<sup>70</sup> 張居正於萬曆三年上〈請申舊章飭學政以振興人才疏〉中即提到不許別創書院，禁群聚徒黨，空談廢業，於萬曆七年更正式詔毀天下書院，對於講學活動起了一時的遏阻作用，但終不能全禁，張居正卒後，講學活動益加興盛。參見，John Meskill, *Academies in Ming China* (Tucson, Ariz.:The University of Arizona Press, 1982), pp. 139-159；Miaw-fen Lu, "Practice as Knowledge: Yang-ming Learning and Chiang-hui in Sixteenth-Century China," chap. 1.

<sup>71</sup> 王畿，〈新安福田山房六邑會籍〉，《王龍溪語錄》，卷 2，頁 18a。

<sup>72</sup> 楊東明，〈論學篇〉，《山居功課》，卷 6，頁 10a。

楊東明的回應：

予喟然太息曰：……道莫大於彝倫，人人知矣，顧獨講學者略而不重哉？……惟夫性命之理，是彝倫之所從出，而萬化之所由起也，乾坤所以不毀，人類所以不滅者，胥此爲之維持，此而不明，即日用周旋於彝倫之際，亦行不著、習不察焉耳。……故學之不講，孔子憂之，孔子所憂必非庸眾人可非而笑者也。且夫講學者之聚而談也，豈徒駕空憑虛，無當於實用哉？或發所自得，或質所疑難，或評隙前修，或啓迪後進，或德業相砥礪，或遇失相規懲，或歌詠以陶性情，或觀察以卜涵養，晷刻促聚，獲益無方，此周子所稱爲義重聚樂也。……若曰假公濟私，立門戶以傳名高，誠有之矣，獨不觀貨殖者貨殖，聚斂者聚斂，而真積力久，潛心仲尼者自若也，懲一廢百，不幾於因噎廢食乎。<sup>73</sup>

楊東明的反駁頗能代表一般爲講學辯護所用的理由，大體而言，在辯護講學的必要性時會站在肯定彝倫的基礎上強調：

(1)爲學的宗旨必須靠講學方得講明。楊東明以「惟夫性命之理，是彝倫之所從出」，強調講性理之學對身體力行的指導作用；王艮說：「學講而後明，明則誠矣」，「苟非師友講明功夫頭腦，并出處進退時宜，焉能自明而誠？」<sup>74</sup> 王畿以行路譬求道，認爲真實求道者必遭疑惑：「若是真行路人，遇三叉路口便有疑，有疑不得不問，不得不講，惟坐謀所適，始無所疑，始不消講。」<sup>75</sup> 講學不僅可以解答疑惑、確立學問大方向，講學行爲的本身更是身體行道的明證。

(2)雖然承認講會中有行爲動機不良者，但不應該因噎廢食，並舉孔子憂學之不講以證講學的重要。例如王畿：「且吾人之講學，誠有迂闊而假借者也，然此特染習之未除，未可因此而并以此學爲可鄙也，世間豪傑之士亦有不待講學褪身而鮮失者矣，然此特天資之偶合，未可恃此而并以此學爲可廢也。學之不講，孔子以爲憂，況吾儕乎？由前之說，是懲哽噎之傷而欲廢其

<sup>73</sup> 同上註，頁10a-12a。

<sup>74</sup> 王艮，《王心齋全集》，卷1，頁2b；卷5，頁1a。

<sup>75</sup> 王畿，《三山麗澤錄》，《王龍溪語錄》，卷1，頁9b。

食，由後之說，是恃捷馳之足而欲棄其棰策也，烏乎可哉？」<sup>76</sup> 周汝登：「若謂龍蛇混雜，則自來不無，又安因噎而廢食哉？且一會聚間，關係有不輕者……。」<sup>77</sup> 張元忭也承認講學者中固然有空談說妙或言行不實之病，即所謂「詭」和「僞」之病，但指出若因此而「以爲學可不講，友可無會」，將落入「罔罔焉不著不察」和「自以爲躬行君子而昧于上達、安于小成」，亦即「蔽」和「畫」的弊病。<sup>78</sup> 以上諸說都不否認在講會興盛的情況下，有一些假借攀附的流病，但也都重申這些弊病的本身不應該影響到講學的正當和必要性。

(3)申明講會乃以友輔仁的聚會，強調與朋友相聚論學的實際效益，<sup>79</sup> 如楊東明列舉講學的正面功能爲「或發所自得，或質所疑難，或評駁前修，或啓迪後進，或德業相砥礪，或過失相規懲，或歌詠以陶性情，或觀察以卜涵養。」<sup>80</sup> 講學者也經常自述其與朋友相聚時精神奮進的情形，如王畿：「終日與朋友相對，宴安怠惰之氣自無所容，精神自然充實光輝」，「非惟閑思妄念無從而生，雖世情俗態亦無從而入，精神自然專一，意思自然沖和；」<sup>81</sup> 楊東明面對友人勸阻他講學不成而發怒時說，自己「會友時則精神奮發，閒居時則精神懶散，若遂放下，恐懶散不已而漸至荒迷矣，故上達下達，機全在此，即可死可生而此事不可歇手也。」<sup>82</sup> 這些都是以自身的見證來支持講學的重要性，當然也是個人意願的表明，在論辯無終時，學者也經常回歸到

<sup>76</sup> 王畿，〈新安福田山房六邑會籍〉，《王龍溪語錄》，卷2，頁18b。

<sup>77</sup> 周汝登，〈與陶石梁〉，《東越證學錄》，卷10，頁6a(777)。

<sup>78</sup> 張元忭，〈贈李源甫年丈序〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷4，頁10a。另外，楊起元類似之言，見〈復耿侗老〉，《證學編》，卷2，頁12b。

<sup>79</sup> 陽明學者非常強調朋友對於修身的重要性，筆者認爲此與當時會社組織興盛的社會情況相關，更直接與學者熱衷講會活動有關，反映了思想內涵與學術組織活動間的密切關係，也有正當化講學活動的作用，詳細請參看 Miaw-fen Lu, "Practice as Knowledge: Yang-ming Learning and Chiang-hui in Sixteenth-Century China," chap. 4.

<sup>80</sup> 楊東明，〈論學篇〉，《山居功課》，卷6，頁11a-b。

<sup>81</sup> 王畿，〈留都會紀〉、〈天柱山房會語〉，《王龍溪語錄》，卷4，頁11a；卷5，頁14a。

<sup>82</sup> 楊東明，〈山居功課〉，卷6，頁25b-26a。

宣告自己生命的抉擇和信仰。<sup>83</sup>

雖然在辯護講學活動的必要性時，學者極力建立言說與明道、行道之間的關係，凸顯言說的重要性，但是在陽明學者的思想中，言說基本上仍是工具性的，是悟道的筌蹄，卻不是悟道和行道的關鍵，最上乘的悟道乃是不由語言文字的。例如王畿分悟為三：

入悟有三，有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變鍊習而入者。得於言者，謂之解悟，觸發印正，未離言詮，譬之門外之寶，非己家珍；得於靜坐者，謂之證悟，收攝保聚，猶有待於境，譬之濁水初澄，濁根尚在，纔遇風波，易於淆動；得於鍊習者，謂之徹悟，磨礱煅鍊，左右逢源，譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震蕩愈凝寂，不可得而澄清也。<sup>84</sup>

此處王畿所謂的徹悟，即是本體的朗現，既不假乎語言思維，也無關乎外在環境的變遷，是最上乘的悟。羅洪先(1504-1564)對良知的詮釋和工夫論的見解，雖與王畿多有不合，<sup>85</sup> 但對於悟道之不假語言文字，並無歧見：「悟之一字似亦當辨，有因言而悟者，有不因言而悟者。不因言而悟，真悟也，上也。」他把悟道真假的判準歸於自身的真實體驗。<sup>86</sup>

王艮也說：「是道也，非徒言語也，體之身心，然後驗矣。」<sup>87</sup> 李顥(1627-1705)讚美王艮之學則說：「心齋先生不由語言文字，默契心宗，一洗俗學支離之陋。」<sup>88</sup> 王襞(1511-1587)：「人人本有，不假外求，故曰易簡。非言語之能

<sup>83</sup> 例如，楊東明：「有人非笑講學者，余曰：不在多言，只求其不負此生而已矣。」《山居功課》，卷 6，頁 18a。

<sup>84</sup> 王畿，〈悟說〉，《王龍谿先生全集》（道光壬午 1822 年會稽莫晉重刊本），卷 17，頁 17b。

<sup>85</sup> 關於羅洪先的生平與思想，參見古清美，〈羅念菴與陽明學〉，〈羅念菴的理學〉，《明代理學論文集》（大安出版社，1990），頁 141-207；林月惠，〈良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究〉（國立臺灣大學中國文學博士論文，1995）。

<sup>86</sup> 羅洪先，〈答李中溪〉，《念菴文集》（景印文淵閣四庫全書，第 1275 冊，臺灣：商務印書館，1983），卷 4，頁 9b-10a。

<sup>87</sup> 王艮，〈答侍御張蘆岡先生〉，《王心齋全集》，卷 5，頁 18a。

<sup>88</sup> 李顥，〈觀感錄〉，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷 22，頁 278。

述，非思慮之能及，故曰默識。」<sup>89</sup> 既然言說只是做為引人入道、行道的工具，不僅本身不具終極價值，還可能成為體道和行道的牽絆。講學者在從事講學時，其實對言說有相當高度的警惕心理，他們經常將講說的動作停隔，要求學生查驗講說的道理與自身是否相合，羅汝芳和周汝登的語錄中多可見此情形。羅汝芳與大理諸生講顏淵問仁一章後，即問：「諸生各以方纔口中說的道理與今身上的行事打個對同，果渾然相合耶？抑尙不免有所閒隔也？」指點學生若不能在自身上求個實落受用，皆「只是一段虛見、一場閒話、而一套空理矣。」<sup>90</sup> 周汝登也強調「學問不可懸空立論，須於言下就體入自身」。<sup>91</sup> 他雖熱衷講學，對於言說的行為卻異常謹慎，即使在聽了一段他極同意的論說時，他仍會很警戒地提醒：「然亦只是言語耳」。<sup>92</sup> 他自述自己論學的規範是「決不許多言，決不許等待，即今聽得便自體察，如輪刀上陣，生死立判。」<sup>93</sup> 又如耿定理論學，不煩言說，在講會中別人各呈所見，他卻經常靜默不語，一次忽從座中崛起拱立說：「請諸君觀中」，因嘆道：「舍當下言中，沾沾於書本上覓中，終生罔矣。」<sup>94</sup> 都可見講學者對於言說活動的警戒心理。

有時學者更在道體超越的意義上，解消語言文字的表面意涵，羅洪先：「彼真悟者，橫說豎說，無有不可，即眾人之言，便可上達，所謂言近指遠，不落言詮者也；」<sup>95</sup> 鄒元標(1551-1624)：「學問先立其大，橫說豎說，正說偏說，逆說順說俱是，又不在言下說是非。」<sup>96</sup> 從徹悟道體的層次而言，語言所表述的意涵都是方便性的，沒有根本的意義，因此橫說豎說、正說偏說均不妨害明道，如此也可做為明代講學眾聲喧嘩的一種理解；反之，即使說得頭頭是道，若沒有真悟，也只是虛談空見。而這一切的最終判準是自己親

<sup>89</sup> 見《明儒學案》，卷 32，頁 723。

<sup>90</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 70a-b (139-140)。

<sup>91</sup> 周汝登，《東越證學錄》，卷 4，頁 37a (321)。另參見，卷 2，頁 7a-8a (157-159)。

<sup>92</sup> 同上註，卷 2，頁 9b (162)。

<sup>93</sup> 同上註，卷 2，頁 3a (149)。

<sup>94</sup> 《明儒學案》，卷 35，頁 826-827。

<sup>95</sup> 羅洪先，〈答李中溪〉，《念菴文集》，卷 4，頁 10a。

<sup>96</sup> 鄒元標，〈答高景逸大行〉，《鄒子願學集》，卷 2，頁 69a。

身悟道的經歷。基於此，講會的內容除了講論以外，更包括靜默、分享、規過等身體力行的操練。<sup>97</sup>

儘管如此，講會畢竟是個定期性的社交活動，提供了一個特殊的場域讓不同的論述對話和辯論，不僅提高言說活動的能見度和影響力，也製造出許多新奇的言說內容。又因著自身體悟的經驗是言說價值的重要判準，許多人便勇於根據自己的體驗提出新說。例如楊起元與葉絅齋論學，葉絅齋不同意楊起元對藏身于恕等說的見解，認為應「守先賢緒言，不能別爲新說」，楊起元在覆信中，先呈明己說乃「自反身體驗而爲之說，非敢以爲聖賢之說也」，詳細解說自己的看法與經書貫通處，最後對於守先賢緒言，則提出異議：「且理者天下萬世之公也，考三王而不謬，俟後聖而不惑，何所云守，何所云新也。」<sup>98</sup> 楊起元訴諸天下公理以解消先賢緒言的權威性，此處雖以萬世不易之公理爲依歸，實則本諸自身對理的認識與信心。同樣地，羅汝芳訓「克己復禮」爲「能自復禮」，<sup>99</sup> 楊起元訓「格物」爲「己與物通一無二」，<sup>100</sup> 又認爲聖人重自我反省，除非自己有善無惡，否則不求人、不非人，故「終其身無求人非人之期」等說，<sup>101</sup> 都是本諸自身體驗而提出，也引發學者的論辯。

另外，對於良知解釋的紛歧，大概是晚明陽明學面對最大的困擾之一，也可見講學者創造新說的現象。王陽明四句教所引起「有善無惡」和「無善無惡」的爭辯可以說是開諸多紛爭的肇端，<sup>102</sup> 王陽明逝世後，對於良知的詮釋更是紛亂，王畿在嘉靖四十一年(1562)就曾指出當時學者「各以其性之所近，擬議攏和」，造成異說紛陳的現象：「有謂良知非覺照，須本於歸寂而

<sup>97</sup> 關於陽明學的講會活動，參看呂妙芬，〈陽明學講會〉，《新史學》9:2(1998)，頁45-87。

<sup>98</sup> 楊起元，〈附復葉絅齋書〉，《證學編》，卷1，頁50a-53a。

<sup>99</sup> 參見楊起元爲羅汝芳之辯護，見楊起元，〈焦漪園會長〉，《證學編》，卷2，頁47b-49b。關於明代後期對「克己」之說的變化及其發生的社會背景，參見溝口雄三，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》（國立編譯館，1994），頁434-447。

<sup>100</sup> 楊起元，《證學編》，卷1，頁8a-b。

<sup>101</sup> 同上註，卷1，頁51b-52a。

<sup>102</sup> 王陽明晚年提出「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」的四句教，不僅成了王門一大公案，更引起王學內部的分派，和後續許多的論辯。關於四句教的哲學意涵及王門後學的部分討論，參見陳來，《有無之境：王陽明哲學的精神》，第八章，頁193-234。

始得……；有謂良知無見成，由於修證而始全……；有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨；有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道……；有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用；有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。」<sup>103</sup> 到了萬曆年間，當查鐸興復水西會時，也面臨同樣的問題，因「諸友各有師承，因各以其學名」，關於太極無極、有無、脩悟、本體功夫的說法紛陳。<sup>104</sup> 面對如此眾說紛紜的情形，學者當然試著提出己說以澄清或整合眾說，結果卻是在喧騰的眾說中再匯入一些聲調，並不能有整合之實。在此情況下，要求「擺脫陳言舊見，直求自得」、「決不隨人口吻，決不隨人腳跟」<sup>105</sup> 等高舉自身體驗的聲音更相應響起。

這種講究自得、不隨人口吻的學風精神也可以做為探討晚明三教合一主張的一個觀照側面。三教合一是晚明講學的一個重要特色，也是三教共有的趨勢，這問題的涵蓋面極廣，關係著政治、經濟、社會、宗教、學術、文化等複雜的因素，<sup>106</sup> 而學者個人對於三教的取捨，以及三教如何涵攝的見解都有明顯的差異，無法一概論之。雖然如此，一般而言，對於佛、道二教比較開放的理學家，大都秉持以身學道、以自身體驗為判準的原則來看待或接受。鄒元標：「大都學人只一味自參自悟，既到家，如人飲水，冷暖自知，不必

<sup>103</sup> 王畿，〈撫州擬峴臺會語〉，《王龍溪語錄》，卷1，頁21a。類似之論，參見〈滁陽會語〉，《王龍溪語錄》，卷2，頁6a。

<sup>104</sup> 見查琪，〈明故中憲大夫廣西按察司副使先考毅齋查公諱鐸行實〉，《刻毅齋先生闡道集》，卷末，頁6a-7a。

<sup>105</sup> 鄒元標，〈東友人〉，《鄒子願學集》，卷3，頁4a。

<sup>106</sup> 關於晚明三教融合的背景，參看 Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 21-29；關於儒道釋三教中均有三教合一的趨勢，參見 Shek, Richard Hon-chun, "Religion and Society in Late Ming: Sectarianism and Popular Thought in Sixteenth and Seventeenth Century China," (Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1980), pp. 71-82。其他討論晚明三教合一之著作相當多，僅舉專著如：Berling, Judith, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980); Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1980); Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986)。

先橫是非異同之心在胸中，此意略存，爲毒最烈，」<sup>107</sup> 即是一例。又如周汝登，他雖未必完全接受佛教，但顯然反對只因著宗教名目不同而闢佛：「闢佛須自有安身處，不可茫然隨俗詆毀」；<sup>108</sup> 當人問他「象山陽明之學雜禪是否」時，他的回答充分顯示出以自身體驗爲判準的論學特色：「子還體認見之？抑隨聲和之者？夫禪與儒名言耳，一碗飯在前，可以充飢，可以養生，只管吃便了，又要問是和尚家煮的？百姓家煮的？」<sup>109</sup> 焦竑(1541-1620)有類似的說法：「僕非左袒釋氏者，但以學者不究明己事，日棼棼二氏之辯，所謂如人數他寶，自無半錢分，故一之耳。」<sup>110</sup> 趙貞吉(1508-1576)爲自己學禪辯護時也以自身經歷爲證詞：「夫僕之爲禪，自弱冠以來矣，敢欺人哉，公試觀僕之行事立身，於名教有悖謬者乎？則禪之不足以害人明矣。僕蓋以身證之，非世儒徒以口說諍論比也。」<sup>111</sup>

各種融會三教的看法因人而異，無法全面列舉，這裡僅舉幾個出現在晚明講學界對三教關係的新看法爲例。楊起元說佛道二氏與儒家，「其教雖異，其道實同」，他認爲儒者闢佛是因其教異，但實際上儒者又竊取佛道而學之。他說：「學之者本心之良，而闢之者名義之束也」，世人因爲束於名義而失去本心，所以不是佛道二氏喪人心，而是世人闢佛而自喪己心。<sup>112</sup> 焦竑說佛教經典所發明的同是孔孟盡性至命之學，因此「釋氏諸經即孔孟之義疏」，既然兩家最終的意義都在回歸本心、安頓性命，所以不必說會合二教爲一，根本就是「欲二之而不能矣」。<sup>113</sup>

管志道<sup>114</sup>(1537-1608)一生力主三教合一，其牽合佛儒二教之說極多，高

<sup>107</sup> 鄒元標，〈答劉君東孝廉〉，《鄒子願學集》，卷2，頁61a。此處鄒元標雖不是針對三教問題而發，但此說明白表示其將學問判準置於自己親身體悟的看法，而且鄒元標對佛教的態度亦屬開放，對於禪學，亦不諱言。見黃宗羲，《明儒學案》，卷23，頁535。

<sup>108</sup> 周汝登，《東越證學錄》，卷1，頁16a(119)。

<sup>109</sup> 同上註，卷1，頁17a(121)。

<sup>110</sup> 焦竑，〈答錢侍御〉，《焦氏澹園集》(臺北：偉文圖書公司，1977)，卷12，頁7b(384)。

<sup>111</sup> 《明儒學案》，卷33，頁756。

<sup>112</sup> 楊起元，《證學編》，卷3，頁15a-b。

<sup>113</sup> 焦竑，〈答耿師〉，《焦氏澹園集》，卷12，頁3b-5a(376-379)。

<sup>114</sup> 雖然管志道非常反對王艮開啓的布衣講學之風，但他三教合一的主張明顯而有特色，且

攀龍(1562-1626)對其說有如下的歸納：「蓋此翁一生命脈只在統合三教，其種種開闢，不過欲成就此局，拈出一箇周元公是欲就道理上和合，拈出一箇高皇帝，是欲在時勢上和合，拈出群龍無首則欲暗奪素王道統，而使佛氏陰篡飛龍之位，拈出敦化川流則欲單顯昆盧性海，而使儒宗退就川流之列。」<sup>115</sup> 根據高攀龍之言，管志道三教合一說的策略有四：(1)在學問的淵源上，以二程的老師周敦頤(1017-1073)為統合三教之先賢。<sup>116</sup> (2)從政治權勢的考量上，舉明太祖三教論為依歸。<sup>117</sup> (3)管志道舉《周易》群龍無首之說雖旨在攻擊王艮等以見龍自比、以布衣任道統的講學者，但他又說：「雖曰無首，畢竟釋迦乘統天之龍，孔子乘御天之龍；釋迦應飛龍在天之象，孔子應見龍在田之象，見龍安得不遜於飛龍，」<sup>118</sup> 故實以佛氏高於孔子。(4)管志道舉《中庸》「大德敦化，小德川流」來說明「道一教三」之旨，<sup>119</sup> 但其以《華嚴經》的「昆盧性海」即是「乾元統天之旨」，<sup>120</sup> 故實以佛之道為終極，貶儒家為川流之列。

這些因應著講學活動、強調親身體悟而提出的新說，其實是晚明普遍社會風尚的一部分。劉志琴說艷、新、異是明季時尚的三個特點，當時在「服

---

回應當時的講學的學風，並與主要講學者如李見羅、高攀龍、顧憲成、鄒元標、焦竑、楊復所等交換意見，是當時廣泛為人所知也頗受批評的學說，因此在此舉出。

<sup>115</sup> 高攀龍，〈答涇陽論管東溟〉，《高子遺書》（景印文淵閣四庫全書，1292 冊，臺灣商務印書館，1983），卷 8 上，頁 9b-10a。

<sup>116</sup> 管志道：「蓋元公實通孔子並育並行之化，融三教於太極圖中而不得不以斯文之脈發川流於兩程。」見〈題知儒編〉，《惕若齋集》，卷 3，頁 28b-29a。關於管志道之學說，參見荒木見悟，《明末宗教思想研究——管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979）；曾光正，〈不離俗而證真〉第四章。

<sup>117</sup> 參見管志道，〈聖祖主賓三教大意〉，《從先維俗議》，卷 5，頁 44a-46b。

<sup>118</sup> 管志道，〈剖儒釋現悟修證境界〉，《從先維俗議》卷 5，頁 109。

<sup>119</sup> 管志道：「道脈離而復合，人心塞而漸通，皆有天命行乎其間，伏羲之後之有文王也，天也，乾元一點而三教旋分，敦化之不能不為川流也，文王之後之有我聖祖也，亦天也，三教漸平，而乾元復合，川流之不能不為敦化也。」〈答顧選部涇陽文書暨求正牘質疑二十二款〉，《問辨牘》（臺南：莊嚴，1995），利集，頁 95a。

<sup>120</sup> 管志道：「孔子自有出世心法，通乎昆盧，則乾元統天之旨是也。」見〈答屠龍儀部赤水文書〉，《問辨牘》元集，頁 70a。

飾上『去朴從艷』；文藝上『異調新聲』；學術上『慕奇好異』」。<sup>121</sup> 陳萬益研究晚明小品，認為當時最具讀者群和代表性的李贊(1524-1602)和陳繼儒(1558-1639)都在樹立「異人」的形象，而他們的作品之所以能廣受讀者的青睞，也正因其符合讀者標新好異的口味。如李贊的賣點在他「識力高人一等，能見人所不能；膽力超人一級，敢疑人所不敢」；而一生未仕的陳繼儒之所以能以一處士得享全國之文名，也是因著當時士大夫對他特殊作風的欣賞和標榜。<sup>122</sup> 這種慕奇、好異、立新的晚明風尚，應該與當時江南地區商業活動發達、官僚體制渙散、禮法綱紀鬆弛、出版業勃興、文藝活躍、都市生活活絡、人與人互動關係加劇等整體社會現象緊密相關。弔詭的是，對於當時整體學術風尚，講學者多半持批判的態度，但是其講會活動本身既是這大文化的產物，對其所批判的土習也起了推波助瀾的作用。

綜合上論，晚明陽明學者的講學教化活動，環繞在言說的活動，開出許多含混複雜的現象。一方面講學者在回應對講學的批評時，會極力強調講學對於明道的重要，維護言說的必要性；另一方面，在其思想中言說實無絕對的意涵與價值，更可能成為悟道的障礙，必須時時提防。就其講學教化所指涉的理想而言，其所嚮往的社會是三代朴實無華的社會，所批判的是當時好奇務異的學風，然而其講學活動所開創出的卻是一個眾聲喧嘩、奇說異論輩出的學術場域。

## 五、道德表述的多樣性

陽明學著重內在道德意念，不以外在規範主導道德實踐的看法，明顯表達於講學的議題和學者的實際修養工夫中，如議辨狂狷與鄉愿，及著重在內在意念處省過等。<sup>123</sup> 下文將從分析一個普遍出現在晚明講學中的議題——論辨「狂狷與鄉愿」——來說明當時學風透顯一種對於功名、鄉評等外在評價

<sup>121</sup> 劉志琴，〈晚明城市風尚初探〉，《中國文化研究集刊》1，頁204。

<sup>122</sup> 陳萬益，〈晚明小品與明季文人生活〉，頁85-115。

<sup>123</sup> 關於狂狷與鄉愿之辨與陽明學和泰州學風的緊密關係，過去學者已有許多闡述，例如嵇文甫之《左派王學》，島田慶次，《中國における近代思惟の挫折》，頁157-161。

的不信任感，此不僅呼應著晚明綱紀不彰、鄉評不足據的歷史圖象，也可以說明何以學者們在追求超凡入聖的歷程中，經常糾合著嚴格自省和孤高自信兩種看似迥異的氣質。這些複雜的訊息，在個人的道德修為及回應當時學術環境時，又可能展現出如何不同的風貌。

《論語》〈衛靈公〉：「子曰君子疾沒世而名不稱焉」。朱熹註：「君子學以為己，不求人知，然沒世而名不稱焉，則無為善之實可知矣」，<sup>124</sup> 顯然認為「為善之實」仍相當地反應在社會的評價和個人功名勳業的成就上。王陽明則不一樣，他認為「名不稱」的「稱」是指「名稱其實」而言，<sup>125</sup> 君子所擔心的是有名而無道德之實，並不以外在評價之名來論斷道德之實。如此「名不足以顯實」的想法到了晚明更盛，<sup>126</sup> 楊起元：「功不在名，道不在位，天下有隱德陰功，受之而不知者，其惟聖人之學乎。」<sup>127</sup> 楊東明也說好名之人，其行為必然為善不為惡，但聖人卻不取，是因為好名者「炫偽」而沒有道德之實，而且好名的念頭「終於純然之體有虧」，亦即不純的動機是求道的大障礙。<sup>128</sup> 這樣切斷名實關連的看法不僅表明了晚明理學家專注內心道德意念之真誠，也多少反映了他們自身的政治經歷與心得。

晚明熱衷講學的學者，無論思想的異同，其政治生命都相當不順利，他們之所以投身於講學，也多因為長期致仕在家，講學成了其生命實現的另一種方式。參與東林書院講學的學者如此，鄒元標、馮從吾(1566-1627)、楊東明、鄧以讚(1542-1599)、查鐸亦都如此。<sup>129</sup> 在功名勳業不可成就的景況下，

<sup>124</sup> 朱熹，《四書集注》（臺灣：藝文印書館，1980），《論語》8，頁5b。

<sup>125</sup> 王畿：「先師云：稱是名稱其實之稱，沒世而名不稱，生猶可補，死則無及也，故以為疾。」王畿，〈答中淮吳子問〉，《王龍溪語錄》，卷3，頁17a。

<sup>126</sup> 這種觀念經常引《中庸》：「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之」為根據。朱熹，《四書集注》，《中庸》，頁7a。

<sup>127</sup> 楊起元，《證學編》，卷1，頁31a。

<sup>128</sup> 楊東明，《山居功課》，卷6，頁22a-b。這當然關係著不朽的概念，對於楊東明而言，只有「道」是不朽的，功名貴富言語都只如朝華之草。他說：「天下光明不朽事業，悉自純篤中流出，……彼作偽炫名者，如朝華之草，未幾零落，何足貴哉。」同上註，卷6，頁22b。

<sup>129</sup> 鄒元標於萬曆初年疏論奪情被謫，萬曆二十一年移疾歸吉水，里居講學，從遊日眾，《明史》：「中外疏薦遺佚，凡數十百上，莫不以元標為首，卒不用，家食垂三十年。」（《明

這些文人不僅重新思索經世的意義及人生的終極價值，也都各自採取行動來落實，雖然行動的方式不盡相同，但著重自身道德修養之實則是他們的共識。從嚴格的道德修養標準看來，官場上的應對運作都成了虛假害道的網羅，鄒元標：「吏曹假之所出乎，假者，居其地，密情縛儀，送往迎來，厚同鄉同年，舊僚舊交，預報陞除，曲為應援，此感其小惠，彼稱其厚德，是人亦得微名，仕途仕途，亦誤採而用之。」<sup>130</sup> 聲名可能是一連串虛偽逢迎的結果，毫無道德之實。

「聖人無名」的想法除了反映著學者在政治境遇困挫時對道德實踐的再度肯認，也反映他們面對成聖歷程的複雜心理。楊東明：「天下有目前榮利，有身後榮名，有遯世潛修而無名。目前榮利，常人居之；身後榮名，賢人居之；潛修無名，聖人居之。」<sup>131</sup> 換言之，一個真正篤實修身的聖人，可能除了自己以外，沒有人瞭解或欣賞他，不僅無今生的榮利，連身後榮名都未必能得；但是換一個角度說，即使沒有人瞭解，聖人仍然會堅持修身。因此超凡入聖這條路可能是極盡孤獨，極需堅忍的；固然需要時時警敏自省內心為善之誠，也需超卓不移的自信自任。同樣地，鄒元標在感慨於「鄉評不足據，而官聲不足以徵」之後，便說一個真正有魄力追求成聖的君子，不僅需要謙卑自省，更需要在自省無愧後，有「雖一國非之不顧也，天下非之不顧也」的孤高勇氣。<sup>132</sup>

這種糾合著自省和自信的心理也充分表現在他們對「狂狷與鄉愿」的議論中。而狂狷與鄉愿之辨正是名實不符，聖人取實不取名這類想法的最佳經典根據。根據孟子之論，狂者狷者都是在行為上明顯不符合中道的；相對的，鄉愿者的行為表現卻是極似忠信廉潔，而且「眾皆悅之」、「一鄉皆稱原人」，享有鄉評美譽。狂狷和鄉愿最大的區別在於內在的心志，狂狷是真實志於聖

史》[臺北：鼎文書局，1975]，卷 243，頁 6303）；楊東明從 1595 至 1620 年休致在鄉講學，馮從吾在 1592 到 1596 年間，及 1606 年以後從事講學活動，他在這兩段時間內均無官職，參見 Joanna F. Handlin, *Action in Late Ming Thought*, pp. 65-99；查鐸在萬曆初年休致歸鄉，興復水西會，並主講其間，見〈查鐸行實〉。

<sup>130</sup> 鄒元標，〈東孟雲浦文選〉，《鄒子願學集》，卷 2，頁 32b。

<sup>131</sup> 楊東明，〈山居功課〉，卷 6，頁 26a。

<sup>132</sup> 鄒元標，〈答陳心谷中丞〉，《鄒子願學集》，卷 2，頁 20a-b。

人之道，鄉愿卻媚俗、同流合污，因此被冠以「德之賊也」的醜名。<sup>133</sup> 在這個狂狷鄉愿的論述中，外在行為表現和鄉評聲譽不僅降為第二義，甚至對反成為虛偽的象徵，一個擁有鄉評的人卻成了以假亂真的「德之賊」。

晚明人對於「狂」的理解與運用是相當複雜的，狂的負面意義明顯地嵌合在其不合中道的誇張表現中，因此狂人、狂禪等詞便帶有貶抑的意涵，但卻也可以被援引為正面的表述。<sup>134</sup> 而在對比於鄉愿意義下的「狂」，則因其立志為聖之真誠勇猛，成為聖學中崇高的象徵，人引狂者自詡便在指涉其內在為聖之高志。<sup>135</sup> 理學家對狂狷和鄉愿的論辨承孟子之說，主要在分辨內心的誠偽（或應該說是表述內心立志為聖之誠），<sup>136</sup> 王陽明以狂者胸次自詡除了表明自己立志為聖的決心，更帶有為自己與程朱正統分道揚鑣辯解的意味，並為自己投身講學遭批評做辯護。《傳習錄》記載王陽明和學生的對話：

薛尚謙，鄒謙之，馬子萃，王汝止侍坐，因嘆先生自征寧藩已來，天下謗議益眾，請各言其故。有言先生功業勢位日隆，天下忌之者眾，有言先生之學日明，故為宋儒爭是非者亦日博，有言先生自南都以後，同志信從者日眾，而四方排阻者日益力。先生曰：諸君之言，信皆有之，但吾一段自知處，諸君俱未道及。諸友請問，先生曰：我在南都已前尚有些子鄉愿的意思在，我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏，我今纔做得箇狂者的胸次，使天下之人都說我行不捨

<sup>133</sup> 朱熹，《四書集註》，《孟子》〈盡心下〉，頁 13a-15a。

<sup>134</sup> 例如「狂禪」一般而言是貶語，但焦竑曾用此贊美李卓吾，李卓吾也在對比於鄉愿的意義下以狂者自我肯定，參見江燦騰，〈李卓吾的生平與佛教思想〉。

<sup>135</sup> 狂者有高志，從《孟子》：「其志嚙嚙然，曰古之人，古之人，」即可見〈盡心下〉。後代學者的談論也多不離此，如王畿：「聖門不取狷而取狂，以其見超而志大也」；又說：「算穩之人似狷，勇往之人似狂。算穩底少過，自謂可以安頓此身，未嘗有必為聖之志，……勇往底雖多過，卻有為聖之志。」見〈與沈伯南〉，《重刻王龍溪先生全集》，卷 12，頁 22a；卷 1，頁 18b。

<sup>136</sup> 例如王畿在〈與梅純甫問答〉和〈與陽和張子問答〉中均以狂者的胸次為真能從精神命脈處學聖人，雖在形跡上不免有過，卻因其心事光明特達，毫無回護蓋藏之態，可幾於道，非如鄉愿之趨避形跡，只管學取皮毛支節。見《王龍溪語錄》，卷 1，頁 3b-4b；卷 5，頁 19a-b。

言也罷。尙謙出曰：信得此過，方是聖人的真血脉。<sup>137</sup>

王陽明弟子們分析為什麼隨著王陽明的政治成就愈高、學說愈吸引人，他個人及學術遭受的攻擊也愈多，顯然與他提出異於程朱正統之說，又結集信徒成一新學派所引起權力結構之改變有關。王陽明則援引狂狷和鄉愿的區別，來為自己遭謗辯護，更藉此表明自己志於聖道的崇高志向。這裡所謂「狂者的胸次」指他「信得過良知真是真非」，而能夠無視於天下之人批評他行不掩言，正因為自己標舉的是必為聖人的志向，也因為「行不掩言」正是狂者的表徵，而狂者向道的心志又是學聖所必要的，因此外在行為不合中道和遭人謗議的事實，都可以因著「狂」者的志向而被聖化，而鄉評輿論的批判力也藉「狂者胸次」而解消。類似地，晚明周汝登闡發無善無惡之旨，遭到時人極多的批評，鄒元標在為其七十歲生日作序時特舉上文所引王陽明狂狷鄉愿之說相勉勵，勉其在遭謗時反省自己是否能有狂者堅持己志的胸襟，而不懷任何好名的鄉愿意思。<sup>138</sup> 焦竑在論到世人惑於鄉愿之形似而力排狂狷時，也強調「君子貴自信」，庸流之排阻不但無傷，自信堅持己行，終能覺悟而達中庸之行。<sup>139</sup>

上面的例子看到學者如何引狂者自比以表述內心為聖的志向，透露著雖千萬人吾往矣的自信風貌，下面楊起元之論則偏重嚴格自省的精神風貌。楊起元說：

堯舜之道與百姓同其日用，不忍以其身為皦皦之行，而鄉原反是。均斯世也，自鄉原觀之，則為流俗汚世，而吾得以攘臂攬美名於其間，自堯舜觀之，則比天聰明，天明威，而不敢不敬，不敢違道以干其譽。若是者又何也？蓋德有本而病有原，堯舜終身不萌一自是之念，而鄉原以自是成也，……夫自以為是則不虛，不虛則不合于天載，不合于天載則入于人為，人為則僞，故堯舜鄉原之辨，誠僞之分也。而世之學者莫克虛其心，妄意聖人之道，為之不已，自以為真脩實踐者，雖

<sup>137</sup> 王守仁，《王陽明全書》1，頁97。

<sup>138</sup> 鄒元標，〈壽海門周公七十序〉，《鄒子願學集》，卷4，頁106b-107a。

<sup>139</sup> 焦竑，〈答錢侍御〉，《焦氏澹園集》，卷12，頁6b-7b (382-384)。

未必即入於鄉原，然已與鄉原同病，不可不自畏也。<sup>140</sup>

楊起元以虛心與否做為聖人與鄉愿的區別，聖人能真正虛心，面對所生存的世界，能夠誠敬遵道而認同萬物，面對道德修養之事，則不斷看見自己不足之處：「吾何忠信之有？」「吾何廉潔之有？」<sup>141</sup> 因此其道德之進亦無限量。相對的，鄉愿之人總看自己比別人強，視其所生存之世為流俗污世，傾向於看見別人行為的污穢，並樂於標榜自己忠信廉潔的清高特異。楊起元認為此一「自是」之念便是不虛心，便易入偽，也正是鄉愿的病根。他甚至極警發地說，一個自以為真脩實踐、致力學聖的人，亦即對自己學問很有自信的人，很可能已入鄉愿之病。

然而無論鄉愿之辨所闡發的重點如何，忠信廉潔之美名與真實道德之間的落差仍是此議題不變的前提，正如楊起元所說：「使堯舜與鄉原共游於斯世，世之人必鄉原之信而堯舜之疑也。」<sup>142</sup> 在勳業功名、鄉評美譽都可能是虛假的時候，道德的判準其實只能在自己的一念之間，「好名」、「狂」、「鄉愿」等符號，就像一把兩刃的劍，可以向自我內心刻鏤出更深刻警發的道德實踐力，也可以指向敵人，或以「狂」自衛、或在敵人身上烙下好名、鄉愿的印記。<sup>143</sup> 瀰漫在晚明講學風潮中的嚴格道德自省或以狂者自詡的不同表述方式，以及許多充斥著漫罵、譏諷、自衛的紛雜言論，實與這種名與實、心與跡不相類的論述模式有密切關係。

## 六、結語

本文試著從社會文化史的角度來討論晚明陽明學者的講學教化活動，並不著意於評論這些講學活動對社會造成的正負面影響，而是希望呈現這些活動所關涉的複雜層面，及其開出的多元學術風尚。文章主要分四部分：首先，

<sup>140</sup> 楊起元，〈送陳秀才歸麻城序〉，《證學編》，卷4，頁28a-29b。

<sup>141</sup> 同上註。

<sup>142</sup> 同上註。

<sup>143</sup> 例如管志道即以好名、鄉愿批評講學者，見《惕若齋集》，卷1，頁17b-19a。呂坤：「今之人只是將好名二字坐君子罪，……愚悲世之人以好名沮君子，而君子亦畏好名之譏而自沮，吾道之大害也。」《呻吟語》，卷2之1，頁5b-6a(194-195)。

根據講學的記錄，說明某些陽明講學者宣揚「聖與人同」、「聖學簡易」、著重日常家庭倫常的教化特色，似乎為眾人指點了一條平實、簡易、自然的成聖之路，他們也明顯反對當時好高務異的學風。接著，分別從工夫論、言說活動、和道德表述三個角度觀察並反省晚明陽明講學活動中所蘊涵複雜多元的契機，亦即糾雜在簡易平實、反奇異、重彝倫的風格中，可以有極為多元、甚至是極端對反的發展。

第一，在工夫論方面，晚明陽明學者雖強調眾人即聖人、聖學簡易，卻沒有因此改變聖凡迥異的歷史文化定論，學者關於聖學的論述實透顯出不同的面貌，除了歌頌學聖的快樂、自然、簡易外，也敷陳著一條艱苦孤獨、死而後已的工夫歷程。而其所謂的簡易、自然的工夫，更是就本體的朗現而言，因此是看似無工夫的上乘工夫，也成了最困難的工夫。這樣的工夫論雖然極警策地看見一切刻意求道的行為都可能成為悟道之障蔽，但在其無跡可循、無由可效的指點下，卻容易開啓尙玄求悟等追求個人體驗的學風，嚴格苦修自省或談玄說悟而輕實脩等不同的學術風貌，都可以在這套工夫論中找到生發的脈絡。

第二，關於言說方面的討論，主要說明學者們對於言說活動的曖昧態度，以及與此相關的，晚明陽明講學所開展的新說輩出、眾聲喧嘩的情形。講學者一方面為維護其講學活動的重要性，都極力肯定「講」對於明道及行道的指導作用，認為不透過講學，人不能真實學聖；另一方面，在其思想中，最上乘的悟道卻是不假乎語言的，而是關乎人親身真實的體悟，因此學者們不僅對於言說透露著高度防範心理，也不賦予語言根本的意義。而在以親身體悟為最終判準的思想觀念裡，許多訴諸於親身體驗的新說被提出，在一個講究明道實行、輕鄙言說的時代裡，弔詭地開啓了一段新說輩出的學術史。

第三，關於道德表述的多樣性方面，主要說明在陽明學著重內在道德意念的修身觀念下，以及在明代普遍強調明道之儒的學風中，更呼應著晚明仕途危厄、學者個人政治生涯困挫、講學頻遭攻擊等歷史情境，晚明的道德表述呈顯一名實斷裂的現象，亦即外在功名勳業、和輿論評價等都不足以說明一個人的內在道德之實。在此名實斷裂的聖學論述下，聖人可能是極孤獨、不被認同的，而一個立志於超凡入聖的學者，除了需要更警敏地向內自省，

也需要自信的勇氣。與此緊密相關的，我們不僅可以理解何以當時學者樂於談辯狂狷與鄉愿之議題，更可以從其如何運用狂狷、鄉愿、好名等聖學符號中，看見瀰漫在晚明講學風潮中多樣的道德表述方式。

上文所述這些弔詭而複雜的發展，其實涉及著不同層次的因素，或是從理想到實踐的落差，或不同人對學說之理解與實踐的不同表現，或同一個人在不同情境下的不同表現，甚至反映著一個人心理層面的複雜性等等。儘管這些現象也可能發生在任何一個時代的任何學說活動中，但其特別興盛於晚明的陽明講學活動，應與陽明學說特重在心體上談道德修爲而相對減弱外在規範的特色緊密相關。當外在規範形式被相對地削弱之後，其結果並不必然就是道德實踐力的鬆弛，而是開放給更多種可能的形式，此也正是晚明陽明講學活動的寫照。