

第一章 導言

第一節 研究動機與目的

每到寒、暑假，總發現許多學生計劃到國外進行短暫的游學之旅，一方面是學習當地的語言，一方面是遊覽當地的山水名勝，感受不一樣的文化、不一樣的風土民情。這樣的游學不但能使語言的學習更有效果，也能擴大視野，即所謂的「讀萬卷書，行萬里路」。熱衷游學的不只是學生，甚至一般的社會人士，亦會以游學來進行充電，使得游學不再限於語言的學習，而有更多的名目花樣。游學並非現代人的專利，亦非現代文明的產物。古代的知識分子，從春秋戰國時代開始，幾乎無不游學。現代人與古代人的游學，相同的是以學習為最高目的，不同的是現代人的游學是域外的、跨越國界的，而古代人的游學則在域內，限於九州之境。

對於宋明理學家來說，學習不只是求得知識，而是要學做聖人，成聖是其終極目標。例如周敦頤（1017—1073）認為：「聖希天，賢希聖，士希賢。」¹程頤（1033—1107）曾說：「聖人可學而至歟？……凡學之道，正其心，養其性而已，中正而誠，則聖矣。」²朱子（1130—1200）也曾說：「學者大要立志，才學，便要做聖人是也。」又說：「為學，須思所以超凡入聖。」³陽明（1472—1528）一開始即以學聖人為其人生目標。⁴因此牟宗三認為宋明理學即是「內聖之學」即

¹ 周敦頤，《通書·志學》，《周子全書》，（臺北：財團法人臺北市廣學社印書館，1975），卷八，頁146—150。

² 程頤，〈顏子所好何學論〉，《河南程氏文集》卷八，《二程集》，（臺北：漢京出版事業公司，1983），頁577—578。

³ 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，（臺北：正中書局，1962），卷八，頁273—274。

⁴ 根據陽明《年譜》的記載，早在他十一歲時，曾問塾師：「何為第一等事？」塾師曰：「惟讀書登第耳。」陽明則認為「登第恐未為第一等事」，讀書是要「學聖賢」。《年譜一》，《王陽明全集》，

是「成德之教」。⁵而如何追尋聖學，宋明理學家告訴我們的不外是讀書靜坐、親師取友。讀書靜坐可以離群索居，而親師取友則非走出家門不可，因此游學就成爲追尋聖學的必經之路了。對陽明學者而言，他們的游學不只爲了親師取友，追尋人生的終極目標——成聖，更爲了要傳播聖學——陽明學。他們相當熱衷游學，並游走於各地的講會，不論出處進退，幾乎到了「無日不講學，無日不會友」的地步，可以說有一種聖徒似的宗教熱情。

筆者的碩士論文《王陽明四句教之開展與衍化》主要討論在三次講學聚會中，陽明學者對於四句教的辯論，⁶當時即注意到陽明學者的講學組織相當特別，值得進一步深究探討。⁷由於陽明學的研究成果相當豐碩，我不斷思考如何突破自己的格局、現有的研究，找到合適的議題。發現游學是前人未曾注意到的議題，而游學所具有的流動性及跨地域性特色，對於今日盛行的地域性研究，更有對話與互補的作用。因此本文即以「聖學的追尋與傳播——陽明學派游學活動研究」爲題，主要討論陽明學者的游學流動所造成的人際互動如何重新凝結、創造出獨具特色的「游學文化」。也就是陽明學者的游學，在流動性及跨地域性的特色下，人的流動如何凝結出制度化的講學模式？人的流動造成社會關係的流動，如何衝激著傳統的家庭倫理，甚至改變五倫的位序？人的流動，如何凝結出特定的社會價值，甚至是社會認同？人的流動，造成思想的流動，形成跨地域的講學議題，形成如何的對話效應，激盪著學者的思想心靈？人的流動，學者如何記錄，如何書寫？而這些記錄、這些書寫如何隨著學者的流動而流動？這些都是本文所關注的焦點。期待在這樣的研究之後，能對陽明學派游學活動有整體的認識，以作爲日後歷時性比較研究的基礎。

第二節 研究定義與範圍

（上海：上海古籍出版社，1995），卷三十三，頁1221。

⁵ 牟宗三認爲：「此『內聖之學』亦曰『成德之教』。『成德』之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。」《心體與性體》第一冊，（臺北：正中書局，1996），頁1-11。

⁶ 蔡淑閔，《王陽明四句教之開展與衍化》，國立政治大學中國文學系碩士論文，1998。

⁷ 呂妙芬的博士論文即以「講會」爲主題。Miaw-fen Lu, *Practice as Knowledge: Yang-ming Learning and Chiang-hui in Sixteenth-Century China*. (Ph.D., University of California, Los Angeles, 1997)。

關於「游學」的定義，在現代人的觀念中，游學，一般是指出國做短期的學習，時間以十天以上至一年不等，以觀光旅遊及學習為目的，有時甚至觀光旅遊的成分多一些，通常無法獲得學位。而留學則是指較長期，通常是一年以上，而且是以獲得學位為主要的目的。而在古代，游學是大部分士大夫必經的生命歷程，游學的地理空間主要還是局限於九州之內。雖然晉、唐時期有高僧法顯、玄奘涉足海外，但畢竟是少數的例子。

游學一詞，在《韓非子·五蠹》中即有，韓非子在批評了儒生與游俠之後說：「是故服事者簡其業，而游學者日眾，是世之所以亂也。」⁸陳啓天的解釋是：「戰國時游士之風甚熾，顯學如儒、墨固無論矣，即陰陽、道德、縱橫、以及一切游士，亦咸思以其所學，游說於諸侯，故曰游學。……韓子以為重游士，則不足以勸農厲兵，故極非之。儒俠在當時為游士者特多，故更非之。」⁹陳啓天對游學的看法是「以其所學，游說於諸侯」，是指從事於游說的行為，應該說是「游說之旅」，¹⁰並不是筆者所稱之「游學」。

「游學」的另一義是指「離開本鄉到外地求學」。¹¹如《史記·春申君列傳》：「（春申君）游學博聞，事楚頃襄王。」¹²又《後漢書·逸民傳·嚴光》：「少有高名，與光武同遊學。」¹³在古籍中「游」與「遊」經常通用。王子今認為所謂的「千里負笈」，不遠千里，跋山涉水，求師問道的「游學」是古代行旅生活的一部分。並舉司馬遷（145—86B.C）、徐宏祖（1587—1641）、顧炎武（1613—1682）為例來說明游學。¹⁴王淑良認為從春秋末年到戰國末年，在社會上興起的「越陌度阡、投師問學、切磋學問」的旅行活動，稱之為「游學之旅」，或「學旅」。¹⁵與「游說之旅」是不同的型態。春秋戰國的游學，一方面是「各階層學子，諸子百家的學者和思想家等游學之旅，紛紛邁開雙腳，趨赴列國諸邦、四方郡縣、邊塞

⁸ 陳啓天著，《增訂韓非子校釋》，（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 43—44。

⁹ 同上。

¹⁰ 王淑良，《中國旅游史》，（北京：旅游教育出版社，1998），頁 74—79。

¹¹ 《漢語大詞典》第五冊，（上海：漢語大詞典出版社，1995），頁 1506。

¹² 司馬遷，《史記》，（臺北：鼎文書局，1979—1980，正史全文標校讀本），卷七十八，頁 2387。

¹³ 范曄，《後漢書》，（臺北：鼎文書局，1979—1980，正史全文標校讀本），卷八十三，頁 2761。

¹⁴ 王子今，《中國古代行旅生活》，（北京：商務印書館，1996），頁 140—146。

¹⁵ 王淑良，《中國旅游史》，頁 74—79。

城郊、山中林下的聚學之所，或授業，或拜訪名師，或切磋學問，或問學觀禮樂。」另一方面是「諸子百家聚於稷下學宮、禮儀之都等『百家爭鳴』的學術之旅，或著書講學，或爭鳴，或論證。」¹⁶因此我們可以說「游學」即是「旅遊與學術研究結合在一起」，¹⁷不外乎是游歷考察及求學問道兩種。¹⁸

另外與游學概念相關的是「講學」，講學一詞的出現很早，在《左傳·昭公七年》有：「孟僖子病不能相禮，乃講學之。」杜預注：「講，習也。」¹⁹講學是指研習、學習。講學一般又指「公開講述自己的學術理論」，²⁰李弘祺認為講學活動通常是指「集中於學術上的非正式的親近對話和討論」，孔子是第一個實踐這個方法的人。²¹如此看來，講學包括「教」與「學」，在儒家的觀念中「教」包含「學」，即所謂「教學相長」²²的道理。

綜合學者的研究，筆者以為游學包括游講與狹義的游學，游講是屬於老師或已成學的思想家的講學活動，而狹義的游學則是指負笈求學。同樣的，講學亦可分為二義，一是講述學說，一是教學相長的學習。游學的意義、範圍應可涵攝講學，再加上陽明學者不只講學，他們也有一段負笈求學的經歷，而且即使是成學後的講學，也並不固定在一地、一書院，而是周游各地，來往於各地的學術聚會。因為其講學深具「流動」的特性，所以筆者將題目訂為「游學」，而不用講學。

關於研究範圍，黃宗羲（1610—1695）的《明儒學案》是研究明代學術史的重要憑藉，他將陽明後學分為浙中王門、江右王門、南中王門、楚中王門、北方王門、粵閩王門，以及泰州學派七個學案，加上陽明本人的姚江學案，共八個學案是屬於陽明學派。²³黃宗羲所列的學者雖然無法涵蓋所有的陽明學者，不過他所列的—不包括各學案序言所舉的以及附案的學者—八十五個學者，是很具有代

¹⁶ 同上。

¹⁷ 陳寶良研究明代城居士大夫的旅遊生活，將其分為三：宦游、游學及冶游。游學即是旅遊與學術研究的結合，旅遊是手段，學術研究才是目的。他並舉了鄭若曾、王士性、徐宏祖及顧炎武為例。《飄搖的傳統——明代城市生活長卷》，（長沙：湖南出版社，1996），頁 209。

¹⁸ 錢杭、承載將出游行旅分為三型：游歷考察型、求學問道型及謀生型，游學當指求學問道型，並舉方以智為例。《十七世紀江南社會》，（杭州：浙江人民出版社，1996），頁 326。

¹⁹ 《春秋左傳正義》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁 765。

²⁰ 《漢語大詞典》第十一冊，頁 366。

²¹ 李弘祺，〈朱熹、書院與私人講學的傳統〉，《國立編譯館館刊》十九卷（1985），頁 1—13。

²² 《禮記正義》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁 648。

²³ 黃宗羲，《明儒學案》目錄，《黃宗羲全集》第七、八冊，（臺北：里仁書局，1987），頁 3—8。

表性的，因此筆者所論的陽明學派、陽明學者，是以《明儒學案》所列者為主。不過黃宗羲在收錄人物的去取上也不是沒有問題，例如他沒有收錄李贄（1527—1602），應是出於個人的主觀，而李贄對晚明思潮有很大的影響，溝口雄三認為晚明的泰州學派成為學者批判的眾矢之的，是因為李贄的關係。²⁴有鑑於李贄的重要性，筆者將李贄列入討論範圍。

在江右王門鄒守益（1491—1562）的學案中，有其子善（1521—1600），孫德涵（1538—1581）、德溥（1583 進士）、德泳的附傳，對於鄒德涵，黃宗羲這樣說：「穎泉（指鄒善）論學，於文莊（指鄒守益）之教，無所走作，入妙通玄，都成幻障，而先生以悟為入門，於家學又一轉手矣。」²⁵依筆者對鄒德涵文集的考察亦是如此，其學說思想反而接近其師耿定向（1524—1596）。另外在泰州學案的序言中，黃宗羲提到顏鈞（1504—1596）、梁汝元（後改名為何心隱，1517—1579）、鄧豁渠（1498—1578）、方與時、程學顏、錢同文及管志道（1536—1608）等人，並未列為專傳討論。顏鈞是王艮（1483—1540）的學生，羅汝芳（1515—1588）的老師，他一生孜孜於講學，對羅汝芳的成學歷程影響深遠。何心隱與李贄相同，在當時皆被視為異端，最後更因此而死在獄中。管志道的三教合一思想頗具特色，其思想更成為當時許多學者批判的重點，他曾與東林顧憲成（1550—1612）、高攀龍（1562—1626）論辯「無善無惡」與「三教合一」的問題。²⁶以上四人由於其思想形態或游學經歷特殊，筆者亦將其列入研究範圍中。因此除了《明儒學案》專傳的八十五個學者，再加上鄒德涵、顏鈞、何心隱、李贄與管志道，共九十人為本論文的研究範圍。研究的時間範圍主要是上述陽明學者所處的明代中晚期，從十六世紀初延續到明末。

至於研究材料，當以陽明學者的文集為主。過去陽明學者的文集由於明、清兩代思想與學風的轉移，清代學者普遍不能欣賞陽明學者的學術風格，因此在整理明代文獻時，常常因為過濾而有所遺漏。以《四庫全書》為例，陽明學者的文集，僅有陽明、羅洪先（1504—1564）、鄒元標（1551—1624）及胡直（1517—1585）等人的文集收錄在《四庫全書》中，其他學者的文集大部分不是列入存目，就是遭到禁燬的命運。²⁷因此早年要研究陽明學者，由於材料的缺乏，大多仰賴《明

²⁴ 溝口雄三著，林右崇譯，《中國前近代思想的演變》，（臺北：國立編譯館，1994），頁 125—165。

²⁵ 黃宗羲，〈江右王門學案一〉，《明儒學案》卷十六，頁 335。

²⁶ 蔡淑閔，《王陽明四句教之開展與衍化》第四章，頁 99—169。

²⁷ 筆者曾經考察《四庫全書》子部儒家類圖書的著錄原則，被列入存目的理由約有十三類，其中

儒學案》所節錄的學者文集文本。不過，這樣的情況已有改觀，《四庫全書存目叢書》、《續修四庫全書》與《四庫禁燬叢刊》的出版，再加上中研院傅斯年圖書館購有日本東洋文庫、內閣文庫與東京大學文學部所藏明代文集影印本，使得現今的研究更加省力。這些叢書，已將大部分陽明學者的文集收錄，不過仍有一部分的學者文集，尚待發掘。因此筆者的研究材料以目前所能收集到的陽明學者文集為主。²⁸

第三節 文獻探討與研究方法

關於文獻探討，筆者分兩部分來討論，一是游學研究，二是陽明學研究。首先在游學的研究部分，在一般的旅遊史或旅遊文化專著中，皆將游學列入旅遊活動之下，例如王子今的《中國古代行旅生活》談到行旅生活百味有「游學行跡」一項。²⁹又如王淑良的《中國旅遊史》對古代知識分子的游學論述則限於春秋戰國時代。³⁰而張嘉昕的《明人的旅遊生活》，對於明代旅遊的模式、主題、交通方式以及旅遊的功能、類型等論述詳盡，但只提及晚明文人的「集會結社」，對於陽明學者的游學，以及其獨具特色的「集會」型態則隻字未提。³¹至於專論游學的研究，以筆者目前所見僅有張鶴泉的〈東漢時代的游學風氣及社會影響〉與劉太祥的〈漢代游學之風〉，兩者分別從游學的特點、職能及影響等方面來論述兩漢的游學。³²對於游學的研究可說有開創之功。由此看來，游學的研究相對於豐富的旅遊史、旅遊文化研究而言，是相當不足的。

在陽明學的研究部分，研究成果相當豐富，前人已做過不少回顧與整理。例

三類：門戶之見、姚江末流以及流於禪學皆與陽明學者有關。例如在周汝登（1547—1629）的《王門宗旨》一書，提要云：「汝登此編，徒爭王學之門戶，實不足以發明王學也。」而尤時熙（1503—1580）的《擬學小記》，提要云：「猶是姚江末流，敢為高訥者也。」〈四庫全書子部儒家類圖書著錄原則析論〉，《孔孟月刊》42卷2期（2003），頁40—47。

²⁸ 見附錄 I。

²⁹ 王子今，《中國古代行旅生活》，頁140—146。

³⁰ 王淑良，《中國旅遊史》，頁74—79。

³¹ 張嘉昕，《明人的旅遊生活》，中國文化大學史學研究所碩士論文，2000。

³² 張鶴泉，〈東漢時代的游學風氣及社會影響〉，《求是學刊》1995年2期（1995），頁104—109。
劉太祥，〈漢代游學之風〉，《中國史研究》1998年4期（1998），頁43—54。

如：張克偉曾整理 1897—1988 年中外有關陽明學的論著。³³錢明曾回顧 1989 年之前大陸地區的陽明學研究，³⁴近年的研究則可參考郭齊勇的整理。³⁵歐美學者對陽明學的研究可參考陳榮捷的〈歐美之陽明學〉，³⁶而日本學者對陽明學的研究可參考陽明學大系編輯部所編的《陽明學入門》。³⁷在此筆者不以巨細靡遺的方式來討論陽明學的研究成果，而是就本論文研究，尤其是與方法論相關的部分來探討。陽明學研究，大致可以分爲五類，一是關於陽明心學的理論核心，二是陽明心學與朱、陸、湛、禪的比較研究，三是陽明心學與日本、西方哲學的比較研究，四是關於陽明思想的基本評價，五是關於陽明後學的研究和評價。³⁸不論是哪一類基本上仍是以哲學的解析研究爲主。由此可知，陽明學研究，仍以「哲學史的研究」爲大宗。³⁹

不過，這樣的情況，在八十年代以後有所改觀。在美國，六、七十年代佔主導的注重思想、觀念的中國哲學研究或中國思想研究，在八十年代已受到衝擊，代之而起的是社會史取向的思想文化研究。歐洲的漢學、美國的中國研究、日本東京與京都學派，在九十年代漸漸合流，形成一個有關中國思想研究的社會歷史化、文化化的非哲學化的潮流。⁴⁰這樣的研究可說是一種「思想史的研究」。⁴¹思想與政治、社會、經濟、教育之間，本來就有一種「交互依存」的關係，⁴²尤其中國哲學並非象牙塔裡的學問，這樣的研究更有其意義。在陽明學的領域中，將學術思想與社會文化結合的研究，首推溝口雄三的《中國前近代思想の屈折と展

³³ 張克偉，〈陽明學研究論著目錄〉，《書目季刊》22 卷 3 期（1988），頁 91—139。

³⁴ 錢明，〈十年來陽明學研究的狀況和進展〉，《孔子研究》1989 年 2 期（1989），頁 114—120。

³⁵ 郭齊勇，〈中國大陸地區近五年來（1993—1997）的儒學研究〉，劉述先主編，《儒家思想在現代東亞——中國大陸與臺灣篇》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁 59—122。

³⁶ 陳榮捷，《王陽明與禪》，（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 149—179。

³⁷ 陽明學大系編輯部，《陽明學入門》，（東京：明德出版社，1991）。

³⁸ 錢明，〈十年來陽明學研究的狀況和進展〉，頁 114—120。

³⁹ 陳來，〈中國宋明儒學研究的方法、視點和趨向〉，《浙江學刊》3 期（2001），頁 32—37。

⁴⁰ 陳來，〈世紀末中國哲學研究的挑戰〉，《哲學雜誌》31 期（2000），頁 8—23。

⁴¹ 陳來認爲哲學史的研究是指「中國古哲對宇宙、人生、人心、知識的理論化思考和概念組織體系」的研究，思想史的研究是指「注重研究在哲學以外政治思想、社會思想、歷史思想等非一般哲學的內容以及社會思潮，這些思想與社會、經濟基礎的聯繫相對地更爲直接，所以思想史的研究在研究思想的同時也應注意研究這些思想與一定的社會—文化（包括政治、經濟）結構、環境的複雜關聯與互動，以了解這個時代整個社會的有機關聯。」同上。另外葛兆光在〈思想史的寫法〉中，亦有相似的看法。《中國思想史——導論》，（上海：復旦大學出版社，2002）。

⁴² 王汎森，〈中國近代思想文化史研究的若干思考〉，《新史學》14 卷 3 期（2003），頁 177—194。

開》。他分析明清儒學對公、私、理、欲等觀念如何與政治、社會、經濟環境配合，而產生系統性的改變，從理學「天理之公vs.人欲之私」的架構中，導出近代均、平、公等共同體式的社會理想。⁴³這樣對於明清之際思想轉向的「前近代」論述，或許有許多可以討論的空間，⁴⁴但它結合思想史與社會經濟史跨領域的研究方法，是深具意義的。

當代學者的陽明學研究與本論文相關的有：福田殖從羅洪先〈冬遊記〉討論王門少人數的講學活動，⁴⁵陳來對於王門會講活動的綜合研究，⁴⁶以及李伏明專門針對江右講學的研究等。⁴⁷這三篇文章主要提到陽明學者的講學活動，以及講會組織。另外吳震的近作《陽明後學研究》，除了討論陽明後學錢德洪（1496—1574）等人的思想外，在第九章〈陽明後學與講學運動〉，則探討王門後學熱中於講學的思想根源。⁴⁸另一作品《明代知識界講學活動繫年》，則將嘉靖、隆慶、萬曆三朝（1522—1602）士人的講學活動作成年表，使我們清楚了解明代中後期講學活動的盛況。⁴⁹張藝曦的碩士論文《講學與政治：明代中晚期講學性質的轉變及其意義》，主要是論述講學與政治之間的關係，以陽明學派及東林學派為討論重點。⁵⁰不過在陽明學者中，他選取的人物偏向泰州學派，使其論述無法得到整全的呈現。前年出版的呂妙芬《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，是對於陽明學派講會活動較全面性的研究，是我們了解陽明學派地方性的講會活動很好的參考。⁵¹本書對於講會的研究可說有開創之功，對於筆者在研究方法以及議題的闡述上皆有所啟發。不過，他對於陽明學士人社群的認定，主要是地域性的，雖然

⁴³ 溝口雄三，《中國前近代思想の屈折と展開》，（東京：東京大學，1980）。

⁴⁴ 楊芳燕，〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》78期（2001），頁44—53。

⁴⁵ 福田殖，〈羅念菴の「冬遊記」について——王門における講學活動の一場面〉，《陽明學》6（1994），頁2—27。

⁴⁶ 陳來，〈明嘉靖時期王學知識人的會講活動〉，《中國學術》，（北京：商務印書館，2000），頁1—53。

⁴⁷ 李伏明，〈論陽明心學的內在矛盾與王學講會活動——以江右王門學派為例〉，《井岡山師範學院學報（哲學社會科學）》23卷4期（2002），頁5—10。

⁴⁸ 吳震，《陽明後學研究》，（上海：上海人民出版社，2003），第九章，頁421—459。

⁴⁹ 吳震，《明代知識界講學活動繫年》，（上海：學林出版社，2003）。

⁵⁰ 張藝曦，《講學與政治：明代中晚期講學性質的轉變及其意義》，國立臺灣大學歷史學系研究所碩士論文，1998。

⁵¹ 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，（臺北：中央研究院近代史研究所，2003）。

他也強調陽明學具有某種超越地域的質素，但在行文乃至章節安排上，無不以地域性的研究為主。⁵²呂妙芬關於講會的著作發表後，亦有學者以他的研究方法，補充了徽州地區的講會活動。⁵³

另外，有一些著作雖與本論文相關性不大，但亦啟發了我對游學議題的思考。龔鵬程的《游的精神文化史論》認為「游」的精神體現在社會文化的各個層面：思想、文學、藝術等，來反駁費孝通「鄉土中國」的說法。另外，他也提出撰寫「游的文學史」的必要性。⁵⁴王鴻泰對於明清之際城市生活的研究，他認為城市因人的流動與互動，而產生了公眾生活領域的交織，包括社會關係的創造、社會價值的建構、社會組織的構成，情色文化的創造、資訊的傳播、社會意識的形成、流行文化的發展，而構造出獨特的「城市文化」。⁵⁵對於筆者在思考游學的流動性上，有很大的啟發。

陽明學的研究成果是相當豐富的，在這樣的背景之下，如何尋找適切的議題來發揮，一方面能與現今的陽明學研究互相對話，一方面又能對陽明學的研究有所貢獻，成為最大的考驗。在仔細閱讀王畿（1498—1583）等人的文集時，發現他們的人生寫照，只能用一個字來形容，那就是「游」，而他們的「游」是流動性的，流動於各地講會，又是跨地域性的，並非限制在一地一鄉。陳來曾感慨明清思想研究也出現把某些思想或學術流派歸約到地方、宗族、階級等下層基礎的研究案例，地域研究已被奉為新的範式。⁵⁶歐美的中國研究重視地域研究，像包弼德（Peter K. Bol）關於唐宋變遷之際，士人階層在價值觀念上重大轉換的議題研究，就討論到地方士人及其家族的影響。⁵⁷又如艾爾曼（Benjamin A. Elman）研

⁵² 例如第三至五章分別是吉安府、寧國府、浙中地區的講會史，第五章最後並比較三地講會的差異。另外第八章「聖學教化的弔詭」與第九章「晚明江右學者的講學與地域認同」，更有江右、江左彼此呼應、對話的關係，以及地域性差別的比較。

⁵³ 陳時龍，〈十六、十七世紀徽州府的講會活動〉，《國立政治大學歷史學報》20期（2003），頁133—183。

⁵⁴ 龔鵬程，《游的精神文化史論》，（石家庄：河北教育出版社，2001）。

⁵⁵ 王鴻泰，《流動與互動——由明清間城市生活的特性探測公眾場域的開展》，國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1998。

⁵⁶ 陳來並以王陽明為例，說明地域研究的限制。〈明嘉靖時期王學知識人的會講活動〉，頁1—53。

⁵⁷ 包弼德著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》，（南京：江蘇人民出版社，2001）。另外他指導的博士論文亦是以地域性及家族的研究為主。如Anne T. Gerritsen, *Gods and governors: Interpreting the religious realms in Ji'an (Jiangxi) during the Southern Song, Yuan, and Ming dynasties (China)* (Ph.D., Harvard University, 2001)。Peter B. Ditmanson, *Contesting authority: Intellectual lineages and the Chinese*

究十八世紀的今文學派，亦是就常州地區今文學派的產生與興盛作了深入的分析，他認為十八世紀的今文運動深深植根於區域性的社會生活之中。⁵⁸就陽明學的研究而言，陽明學的傳播在地方上如何進行，地方士人如何由信奉朱子學轉而信奉陽明學，以及陽明學在地方上的影響，這些議題，都必須經由地域性研究，才能得到完滿的答案。⁵⁹而且就陽明學本身而言，地域性的差別或許存在，但實際的差別是否如我們想像的，仍要做更精細的探討。

陽明學派是一個跨地域的學派，王陽明本人雖是浙江人，但其哲學思想的形成，是與他在北京、山東、南京、貴州等不同地方的政治、教育、仕宦活動的經歷相聯繫的，是與他在各地方交往的朋友的思想往來有關聯，也是在他和古人的思想對話中展開的。而他的弟子，來自全國各地，在江西、浙江受學於陽明，學成之後回鄉或到各地傳播陽明思想，使陽明學成為跨地域、全國性的學派。流傳了二、三代之後，正如呂妙芬所強調的，地域學風的影響或許較前幾代明顯，但也沒有完全抹煞學派所具有的跨地域性的特質。⁶⁰在這樣的情況下，游學的流動性以及跨地域性的特徵，是筆者可以突顯的，也可以與地域性研究做一個互補與對話。因此我所關注的是陽明學者如何藉著游學活動，追尋聖學，傳播陽明思想，在人的頻繁流動下，如何發展獨具特色的「游學文化」，使陽明學成為跨地域性的學術派別。

第四節 研究架構

對於陽明學派的游學活動，筆者主要從四個層面：人的流動、社會關係的流動、思想的流動、書寫的流動來思考。游學基本上是一種人的流動，社會關係、思想以及書寫的流動，都是因為人的流動而來的。游學是一種個人的選擇，人為什麼游學，而陽明學派的游學又是屬於集體性的活動，如何進行流動，凝結出特

Imperial Court from the twelfth to the fifteenth centuries. , (Ph.D., Harvard University, 1999)。

⁵⁸ 艾爾曼著，趙剛譯，《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》，（南京：江蘇人民出版社，1998）。

⁵⁹ 梁洪生曾研究陽明學者董燧透過陽明學講會的模式及其個人的影響力建設本鄉，〈江右王門學者的鄉族建設——以流坑村為例〉，《新史學》卷8期1（1997），頁43—85。

⁶⁰ 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，頁369—371。

定的組織、特定的社會價值。因此這一層面包括流動的目的與價值、流動的方式、流動的型態等問題。游學是走出家門的活動，人在游學的理想下，勢必會影響家庭生活的經營，而人與人之間的互動，使得社會關係產生變化。這一層面的問題包括家庭生活的犧牲、友天下士的理想、友倫的強調，以及在利益的糾葛中，講學的意義與人際關係產生變質。思想的流動主要是在流動的過程，發展出跨地域的思想議題，如良知之辯、四句教之辯、三教之辯等。書寫的流動則是陽明學者記錄流動的書寫，主要有會語及遊記，而這些書寫又會隨著人的流動而流動。以下即根據本文的章節，略述處理這四個層面問題時的基本思路。

第一章為導言，主要說明本文的研究動機、研究定義、研究範圍、研究方法、文獻探討以及研究架構。

第二章是游學之目的與價值，即上述第一層面關於流動的目的與價值的問題。討論在個人的選擇以及集體性的活動下，個人的流動目的，與在活動中所凝結的社會價值。陽明學者在游學的流動中，所創造的游學價值與目的，包括傳播師教、以友輔仁以及萬物一體之仁等。對陽明學者而言，游學是萬物一體之仁的實現，是經世致用理想的展現，亦是追尋聖學、傳播聖學的最佳途徑。

第三章是固定之活動，亦即第一層面的問題——人的流動如何凝結出特定的講學組織。本章主要是探討變動不居的游學活動中，仍有一些特定的活動，以顯示其制度化與組織化。陽明學者游學的制度化活動有論學、祭祀、歌詩、靜坐、省過等，這些活動亦詳細記載於講會的會約中，以保證活動的順利進行。

第四章是跨地域之游學活動與人際關係，牽涉第一層面與第二層面的問題。陽明學者在傳播師教、以友輔仁、講學是實現萬物一體之仁的目的與價值下，普遍有「友天下士的理想」，他們選擇游學，勢必會犧牲家庭生活，勢必會忽視儒家所重視的家庭倫理。所以他們大部分有高舉朋友之倫的觀點，甚至將友倫放在五倫之首。人際關係從有血緣、地緣的家庭親族及鄉里關係，向沒有血緣、地緣的同志師友關係邁進，這是社會關係流動的最佳寫照。而這樣的互動不只是社交活動，更是一種學術活動，特別是陽明學者發展了一種制度化的講學模式，學者優游於各大講會，形成獨具特色的「游會」現象。然而，在講會活動頻繁舉行，陽明學廣為世人所知，再加上握有政治實權的陽明學者提倡講會，講學的目的以及單純的人際交往，就逐漸在功名利祿的利益之下變質了。

第五章是思想之對話。即第三層面因人的流動所造成的思想流動問題。陽明

學者的游學是跨越地域的，因此產生許多跨越地域的思想議題，主要有良知之辯、四句教之辯以及三教之辯。這些都是陽明學者甚至非陽明學者關注的焦點。在良知之辯上，陽明學者對良知的看法相當分歧，引起廣泛討論與辯難的是聶豹的「歸寂說」，幾乎第一代的著名弟子皆參與在這次辯論之中，而幾個有名的講會，更是討論這個議題。在四句教之辯上，陽明學內部的看法其實相當統一，但在非陽明學者圈中則引發相當大的爭議。關於四句教的辯論主要發生在天泉證道、南都講會以及惠泉講會的學術聚會中。第二、三次辯論更是陽明學者與甘泉學派、東林學派的思想交鋒。在三教問題上，陽明學者對三教的態度不太相同，有的嚴守三教之分，有的則對三教持較寬鬆的態度，有的甚至主張三教合一。同樣的，主張三教合一的陽明學者，與嚴守三教之分的陽明學者及非陽明學者亦展開了一場精彩的學術論辯。

第六章是游學書寫與個案研究。即第一層面與第四層面的問題。主要討論學者如何記錄游學的流動，而從這些記錄流動的書寫，又發現陽明學者獨特的游學型態。會語是陽明學者記錄游學的主要文體，其性質與語錄相近，又有所不同。而遊記在形式上雖然名為遊記，但內容上與文學家所撰寫的遊記不同，陽明學者的遊記可說是遊記與會語的綜合體。而以遊記來記錄游學的，在陽明學者中只有羅洪先，以及有意模仿的張元忭（1538—1588）與鄧以讚（1542—1599）。另外，王畿與羅洪先分別是兩個陽明學者中非常不同的游學型態。王畿一生游學在外，輻跡天下，表現出一種以「游」為主的人生觀。而羅洪先則不是，一開始，他非常積極游學，但後來因為家庭變故、講學的變質，他開始簡出息游，對會友論學，乃至講會，多有失望。

第七章是結語，主要藉由系統性的整理與論述，總結整體的研究成果。