

第二章 游學之目的與價值

陽明認為：「天下首務，孰有急於講學耶？」¹他的一生以講學為職志，²並在游宦各地中接引後學，³講論致良知之教。這樣的觀念亦為弟子們承襲，如終身游學四方，以天地為家的王畿就說：「吾人此生，不論出與處，閒與忙，只有講學一件事。」⁴而對會友論學略有微詞的聶豹（1487—1563）也認為：「講學是吾輩第一事。」⁵至於第二代、第三代弟子持此看法者更是不勝枚舉。⁶我們可以說，「講學為人生首務」是陽明學者共同的想法，而這也不僅止於觀念層次，更是他們生活的寫照。

陽明學者的游學四方，形成普遍的游學風尚，除了學者個人思想觀念一肯認講學的重要外，筆者以為外在環境的配合與刺激更是不容忽視。在政治上，從中晚明後，宦官的擅權、皇帝的專制，導致群臣與宦官、群臣與皇帝之間的權力角力，如正統到正德年間的宦官：王振、汪直乃至劉瑾的專權導致朝政的混亂，⁷如陽明因劉瑾而遭到貶謫。⁸又如嘉靖年間的「大禮議」⁹更形成皇帝與群臣間的緊

¹ 《傳習錄拾遺》，《王陽明全集》，卷三十二，頁 1171。

² 鄒守益曾記載：「當時有稱先師者曰：『古之名世，或以文章，或以政事，或以氣節，或以勳烈，而公克兼之。獨除却講學一節，即全人矣。』先師笑曰：『某願從事講學一節，盡除却四者，亦無愧全人。』」鄒守益，〈陽明先生文錄序〉，《王陽明全集》卷四十一，頁 1568—1569。

³ 關於陽明在游宦中接引後學可參考拙著，〈王陽明與書院〉，《孔孟月刊》40 卷 2 期（2001），頁 22—30。

⁴ 王畿，〈與趙麟陽〉，《王龍溪全集》，（臺北：華文出版社，1970），卷十一，頁 729—731。

⁵ 聶豹，〈答何吉陽〉，《雙江聶先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 72 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷九，頁 431。

⁶ 例如曾從學於劉魁（1488—1552）的尤時熙（1503—1580）說：「人生世間，不分賢愚貴賤，只有講學一事。」〈上劉晴川師〉，《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷四，頁 824。又如受學於羅汝芳（1515—1588）的楊起元（1547—1599）認為自己：「平生無他長，止有講學一事。」〈鄧心虞〉，《續刻楊復所先生家藏文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 167 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷七，頁 328。

⁷ 楊國楨、陳支平，《明史新編》，（臺北：昭明出版社，1999），第五章第一節，頁 165—183。

⁸ 《年譜一》，《王陽明全集》卷三十三，頁 1227。

張，而許多主張與嘉靖皇帝不同的官員，更遭到落職、貶謫的命運，如鄒守益亦因此而貶謫廣德。¹⁰而官員間的意識型態與權力鬥爭，也導致陽明學處於弱勢的地位。¹¹再加上吏治的腐敗，¹²進士出身並不能保障在仕途上的順遂，而且一般官員的薪水甚低。¹³另一方面，由於人口的快速成長，而舉人和進士的名額卻未相應增加，考中功名的機會越來越小，因此讀書人必須在「作官」之外，另尋出路，游學成爲另一種可能。¹⁴

政治上的混亂，仕途上的阻礙，科考上的不順遂，是反面的，或者說消極的刺激陽明學者游學四方的外在因素，而積極刺激的，莫過於商品經濟的發展，城鎮和各省水陸交通網日益發達。交通網路的發達不僅方便商賈的往來交易，亦促進旅遊活動的頻繁、旅遊風氣的轉變，也使得游學四方的理想得以實現。¹⁵而結合旅遊、論學、交友的游學活動，則成爲明代士人的普世生活型態之一。¹⁶

⁹ 關於「大禮議」的研究，可參考朱鴻，《大禮議與明嘉靖初期的政治》，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1978。另外關於嘉靖皇帝的專制可參考懷效鋒，《嘉靖專制政治與法制》，（長沙：湖南教育出版社，1989）。

¹⁰ 張廷玉，《明史》，（北京：中華書局，1997），卷二八三，頁 7268—7270。

¹¹ 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第一章，頁 31—71。

¹² 楊國楨、陳支平，《明史新編》第五章第一節，頁 183—189。

¹³ 周志文，〈仕進與講學——以王畿、錢德洪的選擇爲例〉，《晚明學術與知識分子論叢》，（臺北：大安出版社，1999），頁 53—67。根據《明史·食貨志》記載，明初官俸以米爲標準，不久便爲折鈔，而折鈔則日賤。宣德八年（1433）戶部奏：折鈔由每石二十五貫減爲十五貫，以致「卑官日用不贍」。至成化（1464—87）時更在折鈔之外加上折布，愈折愈少。所以《明史·食貨志》說：「自古官俸之薄，未有若此者。」《明史》卷八十二，頁 2003。

¹⁴ 關於明代生員人數及生員的生活狀況，可以參考Ping-ti Ho（何炳棣），*The Ladder of Success in Imperial China*.（New York: Columbia University Press, 1962）與陳寶良，〈明代生員層的仕進之途〉，《安徽史學》2002 年 4 期（2002），頁 2—10、〈明代生員層社會生活之真面目〉，《浙江學刊》2001 年 3 期（2001），頁 161—166 等研究。余英時認爲仕進的困難，導致許多讀書人棄儒從商，「從商」成爲士人在「作官」外的另一出路，並導致了「以士爲首」的傳統四民觀念的鬆動。〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，（臺北：聯經出版社，1987），頁 259—404。劉志琴亦有相同的看法。〈晚明城市風尚初探〉，《中國文化研究集刊》1，（上海：復旦大學出版社，1984）。呂妙芬對於陽明學的興起與生員人口增加的關係有深入的探討，她認爲：「對個人而言，登第的困難延緩了出仕的時間，也增加了遊學求友的時間，可以更多參與詩社和文社活動。」《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第一章，頁 31—71。

¹⁵ 關於明代商品經濟的研究可參考全漢昇，《明清經濟史研究》，（臺北：聯經出版社，1987）。牛建強，《明代中後期社會變遷研究》，（臺北：文津出版社，1997）。關於交通網路及商書的程國路引，可參考陳學文，《明清時期商業書及商人書之研究》，（臺北：洪葉文化事業有限公司，1997）。明代旅遊活動的興盛情況可參考張嘉昕，《明人的旅遊生活》。

¹⁶ 吳智和舉出羅洪先的〈冬遊記〉正是結合旅遊、賞景、交友、論學於一的具體展現。〈明人山

科學的不順遂，增加了游學求友的時間，而從另一方面來說，科學赴考本身也使得游學成爲可能。胡直（1517—1585）曾說過：「予登第，始得盡友海內諸學士。」¹⁷張元忞亦說：「往歲春獲與大廷之對，一時同舉者四百人。私自喜曰天下如此，其大賢才如此其多，而此四百人者又其傑然者也，則吾之所賴以爲助，而砭其愚、策其惰，以庶幾進于斯道者，舍此將安求焉。」¹⁸皆是說明科學赴考乃至登第，得以與天下之賢才交游。而程文德（1497—1559）在爲丘竹巖遊北雍而歸所寫的序中認爲：少遊庠校，「鄉之善士得而友之」，而自庠校應舉省城，「國之善士得而友之」，而自省城遊國子監，則「天下之善士得而友之」。¹⁹這無疑是說明學校及科學考試制度本身，從各省的鄉校到京城的國子監，從各省的鄉試到京城的會試，皆促使讀書人突破自己鄉黨的限制，而與來自全國各地的精英交流，而陽明學者也利用此全國精英匯聚的時刻，大興講會，聚友論學，使游學四方的理想展現在科學赴考的過程中。

以上討論了政治、經濟、教育上促使陽明學者走出家門，游學在外的外緣因素。而對陽明學者而言，追尋聖學是他們的人生目的，因此「講學」成爲人生的首務。他們將觀念化爲行動，在跨地域的流動中，優游於師友之間，與同志的交流互動，凝結成特定的講學組織，同時又塑造出相應的社會價值來維繫游學行爲與游學組織的發展。這些社會價值又內化於陽明學者的觀念中，不斷促使他們往游學的領域推進。換言之，游學的目的與價值促使他們游學在外，而在與師友的生活中，不但強化了對游學的原有看法，更進一步創造了新的社會價值，兩者交互影響，而形成獨特的游學文化。

陽明學者對游學的看法與在游學歷程中產生的社會價值，無疑是促使他們行動更爲重要的因素，也是支持他們以游學凌駕一切—包括作官—的理論依據，更是他們以游學作爲安身立命，實現經世致用的理想抱負。對他們而言，游學的目的與價值，不外乎傳播陽明學說，這普遍存在於第一代弟子的理念中。而傳統儒

水休閒生活》，《漢學研究》20卷1期（2002），頁101—129。其實羅洪先不只〈冬遊記〉，類似的作品還有〈夏遊記〉、〈甲寅夏遊記〉，另外其他陽明學者同類型的著作還有張元忞、鄧以讚的〈秋遊記〉。

¹⁷ 胡直，〈困學記〉，《明儒學案》卷二十二，頁519—526。

¹⁸ 張元忞，〈寄鄒聚所〉，《張陽和先生不二齋文選》，《四庫全書存目叢書》集部第154冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷二，頁350—351。

¹⁹ 程文德，〈贈竹巖丘子遊北雍歸序〉，《程文恭遺稿》，《四庫全書存目叢書》集部第90冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷五，頁158。

家對朋友的重視——「以友輔仁」的觀念，也使得陽明學者走出家門，出外與友論學。更重要的是「萬物一體之仁」的形上理念，乃至由此延伸的講學以經世的理想，更使他們以講學作為教化社會的方式，而擔負起經世致用的儒家使命。因此以下即以傳播師教、以友輔仁、萬物一體之仁三方面來討論陽明學者在游學活動中所強化並創造的目的與價值。

第一節 傳播師教

陽明學者游學四方的目的，首推傳播師教，尤其對第一代弟子而言，傳播師教，無疑是他們一生的職志，因為他們的游學四方，使得陽明學得以廣為士人所知，甚至風行天下。然而也因為弟子們各以所悟所見，講論立教，使得陽明學在第一代弟子身上即出現分化的現象。以下從兩方面來討論陽明學者傳播師教的游學目的。

一、師教不彰

歐陽德（1496—1554）在寫給魏良弼（1492—1575）的一封信中說：「數歲不得一會，良以為念。青原、螺渚之間，幸數與東廓、念菴諸丈求切磋之益，望兄不至，未嘗不增慨也。吾輩開山法主，豈可使木魚絕響如此其久，先師如綫之脉，將誰續耶？」²⁰傳播師教是弟子們的責任，他參與青原等講會，與江右學者鄒守益、羅洪先等人論學而獲切磋之益，他要魏良弼能參與講會，共傳老師之教。在此歐陽德以傳播師教之責責求魏良弼，並強調出而會友的重要。另一個陽明的大弟子，至八十歲仍周游不倦的王畿更將傳播師教的責任攬在身上，在他的文集中時時流露尋求後進，傳播師教的急切心情。在隆慶庚午年（1570），他 73 歲，因家中遭逢祝融之變，而寫了〈自訟長語示兒輩〉：

不肖年逾七十，百念已灰，潛伏既久，精神耗洩，無復有補於世。而耿耿苦心，惕然不容自己者有二：師門晚年宗說，非敢謂已有所得，幸有所聞，心之精微，口不能宣。常年出遊，雖以求益四方，亦思得二三法器，真能

²⁰ 歐陽德，〈答魏水洲二〉，《歐陽南野先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 80 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷三，頁 406。

以性命相許者，相與證明領受，衍此一脈如綫之傳。孔氏重朋來之樂，程門興孤立之嗟，天壤悠悠，誰當負荷，非夫豪傑之士，無待而興者，吾誰與望乎！夫經以明道，傳以釋經，千聖傳心之典也，粵自哲人萎而微言絕，……我陽明先師首倡良知之旨，闡明道要，一洗支離之習，以會歸於一，千聖學脈，賴以復續。……不肖晨夕參侍，謬承受記，時舉六經疑義叩請印證，面相指授，忻然若有契於心。儀刑雖遠，警效尚存，稽諸遺編，所可徵者，十纔一二，衰年日力有限，若復秘而不傳，後將復晦，師門之罪人也。思得閉關却掃，偕志友數輩，相與辨析折衷，間舉所聞大旨奧義，編摩纂輯，勒為成典，藏之名山，以俟後聖於無窮，豈惟道脈足徵，亦將以圖報師門於萬一也。所幸良知在人，千古一日，憫予惓惓苦心，將有油然而應，翕然而相成者，豈徒終於泯泯而已哉。知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。……殆將終始尚友之志、同善之心而玉之成也。²¹

王畿常年出游的原因，除了取益四方外，最重要的有二，一是傳播「師門晚年宗說」。在陽明出征思田前夕，王畿與錢德洪針對陽明四句教討論，兩人相持不下，而後就正於陽明，這就是著名的「天泉證道」。²²所謂「師門晚年宗說」當是指四句教。²³王畿希望自己得自陽明的晚年宗說，有「二三法器」——豪傑之士，能以性命相許，真實領受，共傳師門正脈。第二個原因是傳良知之教，他先談到陽明良知之教乃接續千聖學脈，而自己親受陽明的指導，若祕而不傳，則是「師門之罪人」，所以才要與友相聚辨析折衷。最後他說：「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求」，其懇懇求友、傳師教之心溢於言表。有人針對王畿年近七十，仍出游不倦，戲稱：「孔氏轍環，亟於行教，子心亦良苦，吾人年近七十，獨不聞堯舜耄期，亦有倦勤之慮乎！」而王畿則回答：他的求友四方，志在取善求益，而非以行教為事，比較重要的是「師門晚年微旨」恐致中絕，因此「思得一二法器」，轉相傳授，以衍一脈之傳。²⁴在此他也表達了傳播師教的切切苦心，相同的看法，

²¹ 王畿，〈自訟長語示兒輩〉，《王龍溪全集》卷十五，頁 1062—1071。

²² 《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁 117—118。另外，關於天泉證道的記載亦見〈年譜三〉，《王陽明全集》卷三十五，頁 1306—1307。及王畿，〈天泉證道記〉，《王龍溪全集》卷一，頁 89—93。

²³ 關於四句教在天泉證道以及後來在第二、三代弟子與其他學派學者間所引起的廣泛傳播與爭辯，將於第五章做深入的討論。

²⁴ 王畿，〈中憲大夫都察院右僉都御史在菴王公墓表〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1505—1513。

在文集中比比皆是。²⁵而後學也肯定王畿的出游以及其傳播師教的苦心，王畿的學生蕭良幹（1534—1602）說：「彼其恐師門之秘，終於湮沒，皇皇焉若號人而求售。至遭疑謗而不改，斯良工苦心也。」²⁶而王宗沐（1523—1591）說得更詳細，王畿的不辭周流，求友四方，是要闡發陽明未盡之旨。時人有疑其過者，王畿則舉智者大師的「四宏願」：「未悟者令悟，未解者令解，未安者令安，未涅槃者令涅槃」來說明：自己既得陽明印證，怎可使師門之緒不傳，這樣反而不如佛家了。因此王畿「無一日不講學、不會友」，江南地區的講會：水西、洪都、白鹿、懷玉、南都、滁陽、宛陵，幾乎都有他的縱跡。²⁷

王畿傳播師教的急切苦心，化成了他游學四方的行動，他亦以此與同志相勉，期望同志能出來主會，共同為傳播師教而奮鬥。他在寫給羅洪先的信，在在表明希望他出身承擔，共明此學的心願：

貴省自廓翁捐背後，青原、復古諸會所，荒落殆甚，諸友悵悵若無所歸，固知此輩未必盡發真心，未能盡性命。然風聲鼓動，彼倡此和，主盟斯道者，不可無人。一人倡之，眾人從而和之，已而倡之者眾，和之者益眾。所謂道誼由師友有之，義重聚樂，求此道之不明，不可得也。若各各離居，火力不聚，漸至煙消，寢成灰息，求此道之大明，亦不可得也。²⁸

羅洪先早期游學四方，深深肯定游學會友之利，然而因目睹講會之弊，而閉關息游。²⁹王畿要羅洪先出來主盟，尤其是在鄒守益等同志相繼捐背，無人主會的情

²⁵ 例如：〈約會同志疏〉曰：「爰念先師良知之教，人孰不聞，能實致其知者有幾。凡所應感，動靜息食，常變順逆，一以良知出之，不蔽于意欲者有幾。天之所以與我者何如，而自待乃若是，薄亦甚矣。不肖精神向衰，創悔頗切，亦覺有深省處，一脉精微，僅存如線，其所傳述，得于面授，自信頗真。若不及時尋求法器，真肯發心者數輩，相與究明斯旨，以圖遠業，一線之緒，將自此而絕。譬之日昃之離，無從繼明，倏爾長夜，此日夜拊膺疾首，不容自己之苦心也。況年逾七十，百念盡休，一切遠涉塵勞，不惟日力不逮，勢亦有所不能。惟是一念改過，不忍負于初志，所望同鄉諸友憐予苦心，修學月會之期，以是月廿三為始。不肖雖有少出，亦望互相主盟，弗令復廢。日征月邁，以熙光明而神變化，庶于師門為無負耳。」〈答吳悟齋〉言：「不肖於師門晚年宗說，幸有所聞。數十年來，皇皇焉求友於四方，豈惟期以自輔，亦期得一二法器，相與共究斯義，以綿師門一脈如綫之傳。」〈與沈宗顏〉亦曰：「區區八十老翁，於世界更有恁放不下。惟師門一脈如綫之傳，未得一二法器出頭擔荷，未能忘情。切切求友於四方者，意實在此。」《王龍溪全集》卷二、十、十二，頁218—220、671—686、846—848。

²⁶ 蕭良幹，〈王龍溪先生全集序〉，《王龍溪全集》，頁3—7。

²⁷ 王宗沐，〈龍溪先生文集序〉，《王龍溪全集》，頁9—14。

²⁸ 王畿，〈與羅念菴〉，《王龍溪全集》卷十，頁656—658。

²⁹ 關於羅洪先的游學生涯以及對游學看法的轉變，筆者將於第六章作深入的討論。

況下，更要羅洪先發揮「萬物同體」之心，「為眾出關」、「擔當此事」，而羅洪先所詬病的講會之弊——發心不真，只要與會者各各實行「相觀法」，而「不徒支解辨說」，必能去其弊，而得其利，並使青原、復古諸會能重振前風。³⁰至於他寫給劉文敏（1490—1572）的信亦持相同的觀點，江右同志：東廓、雙江、明水、念菴、瑤湖、魯江等人先後殞落，如果劉文敏只是好學清修，重在保自身，而不出赴大會，則未免有揀擇心在，他要劉文敏推擴「一體不容已之情」，出身承當老師學脈。³¹從這兩段話，勸友出來主盟講會，也可看到王畿對於師教不彰，汲汲於傳播師教的焦急心情。

二、王學分化

陽明歿後，弟子即著手編纂陽明相關著作，包括《文錄》和《年譜》，主要編纂者錢德洪在編輯這些著作時，有更深層的動機——合異同歸，不論是編《年譜》以「徵師言」、³²編《傳習錄》使學者「趨專歸一」³³或是「亟圖為會」，³⁴皆希望為已漸露分化之象的陽明良知學，求得「合異同歸」的效果。³⁵同樣的看法亦出現在江右學者歐陽德、鄒守益及陳九川（1494—1562）的文集中：

每念哲人云遠，微言日晦。朋舊四方星散，各以其質之所近，意之所見者為學，無緣聚首以砭偏去蔽。³⁶

龍溪自水西而返，已約獅泉、三峰訂避暑之策。期以對越明命，歸一正學。

³⁰ 王畿，〈與羅念菴〉，頁 656—658。

³¹ 王畿，〈與三峰劉子問答〉，《王龍溪全集》卷四，頁 281—283。

³² 錢德洪曰：「師既沒，吾黨學未得止，各執所聞以立教。儀範隔而真意薄，微言隱而口說騰。且喜為新奇譎祕之說，凌獵超頓之見，而不知日遠於倫物。甚者認知見為本體，樂疏簡為超脫，隱幾智於權宜，蔑禮教於任性。未及一傳而淆言亂眾，甚為吾黨憂。邇年以來，亟圖合併，以宣明師訓，漸有合異統同之端，謂非良知昭晰，師言之尚足徵乎？譜之作，所以徵師言耳。」〈陽明先生年譜序〉，《王陽明全集》卷三十七，頁 1356—1358。

³³ 錢德洪曰：「師門之教，使學者趨專歸一，莫善於《傳習錄》。」〈續刻傳習錄序〉，《王陽明全集》卷四十一，頁 1583—1585。

³⁴ 同上，錢德洪曰：「吾師既沒，……同志散歸四方，各以所得引接來學，而四方學者漸覺頭緒太多。執規矩者，滯於形器，而無言外之得；語妙悟者，又超於規矩之外，而不切事理之實，願學者病焉。年來同志亟圖為會，互相剴切，各極所詢，漸有合異同歸之機。」

³⁵ 錢德洪編纂陽明著作，其目的與思想意圖亦貫穿於陽明著作之中。這方面的研究可參考鍾彩鈞，〈錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻〉，《中國文哲研究通訊》8卷3期（1998），頁 69—89。

³⁶ 歐陽德，〈答程松谿〉，《歐陽南野先生文集》卷三，頁 410。

不為浮談虛見，負師門而疑來學，嗣當有以請正。³⁷

竊謂先師既沒，同門豪傑，大率各以所得者為教，流傳日遠，恐亦失真。精義歸一，此會似不可緩，不知仁者亦作此念否？³⁸

年踰五十，鬢髮白已過半，德業無成，曷勝憂懼。乃今往天真、入會稽，求益良醫以尋結果。亦欲拉二公西集匡廬，南遊虔嶺，痛與同志究竟一番，庶使先師宗旨，不失其真。³⁹

他們都談到陽明後學以質之所近，意之所見為教，使得師教紛紛，而要使精義歸一，則要同志相聚，聯結講會，討論折衷，不使浮談虛見遮蔽師教。

陽明弟子游學四方，傳播陽明學說，使陽明學風行天下。而另一方面，因學者個人個性、行事風格、成學歷程不同，所得亦有差異，因此也開啓王學分化的契機。黃宗羲說：「當時同門之言良知者，雖有淺深詳略之不同。」當時聶豹以「歸寂為宗，功夫在於致中，而和即應之。」而上述四人：錢德洪、鄒守益、歐陽德、陳九川，再加上王畿、黃弘綱（1492—1561）等人則主「已發未發非有二候，致知即所以致中」，雙方環起難端，往復論辯。⁴⁰或許他們有感於良知學的紛紛異同，因此有立會、共同討論、商訂正學以合異同歸的主張。

不論是因為師教不彰而傳播師教，或是因為良知之學紛紛而傳播師教，總之，傳播師教是第一代弟子共同的職志。筆者發現，相關的言論只出現在第一代弟子的文集中，第二代乃至第三、四代弟子則無此等看法。筆者以為原因有二：一是學術風潮的轉變，在第一代弟子時，由於陽明學派尚屬興起階段，並遭到朝廷禁學、謗議的命運，再加上陽明五十多歲殞歿，其致良知教雖已成熟，但未能完全而完整地傳授給弟子，未能風行天下，而這責任自然就落在第一代弟子身上，所以王畿等人才會以傳播師教為職志。經過他們的努力，陽明學已廣泛流行於士人階層，而後陽明從祀孔廟，為官方所承認，⁴¹傳播師教的責任總算完成，

³⁷ 鄒守益，〈簡南野歐陽宗伯〉，《東廓鄒先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 65、66 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷六，頁 70。

³⁸ 陳九川，〈簡王龍溪先生〉，《明水陳先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 72 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷一，頁 25。

³⁹ 陳九川，〈簡薛中離〉，《明水陳先生文集》卷一，頁 25。

⁴⁰ 黃宗羲，〈江右王門學案二〉，《明儒學案》卷十七，頁 359—361。

⁴¹ 關於陽明從祀孔廟的經過，可參考朱鴻林，〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》5 期（1996），頁 167—181。Chu, Hung-lam, "The Debate over Recognition of Wang

所以這樣的看法不會出現在再傳及三傳弟子中。另一原因則是學術典範的轉移，以陽明為中心緊密的同門意識及為學派奮鬥的強烈使命逐漸轉化。在陽明生前，弟子們始終圍繞在陽明身邊，接受陽明的教化薰陶，而陽明歿後，對陽明的崇敬，對良知教的肯認，同志間相處的情誼，使他們紛紛擔負起傳播師教之責，而游走四方。一個學派在開枝散葉以後，成員對其原始宗主的崇敬相對降低，而轉向直屬的師承，這本是人之常情，所以在第二代、第三代弟子間，同門意識則屬於各別的支派，對陽明的崇敬，轉向個人的直屬師承，例如泰州學者對王艮（1483—1540）的崇敬，⁴²晚明學者如楊起元、管志道、焦竑（1540—1620）、李贄對羅汝芳的崇敬，而形成所謂的「羅汝芳典範」。⁴³更重要的是學術環境的改變，對講學的責難紛起，也使得他們擁立新的學術宗主，尋求比陽明更崇高、更權威的學術典範，以對抗來自各方的學術批判與壓力。⁴⁴學術典範的轉移使得在再傳及三傳弟子的言論中不見傳播師教的看法。

第二節 以友輔仁

傳統儒家在談到修身成德時，皆提到朋友對於修身成德的幫助，如《論語》：「君子以文會友，以友輔仁。」⁴⁵《孟子》：「友也者，友其德也。」⁴⁶《周易·兌

Yang-ming, " *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1 (1988), pp.47—70。

⁴² 程玉瑛，〈王艮（一四八三至一五四一）與泰州學派：良知的普及化〉，《師大歷史學報》17期（1989），頁59—136。

⁴³ 張藝曦認為晚明講學界有所謂的「羅汝芳典範」，《講學與政治：明代中晚期講學性質的轉變及其意義》，頁91—95。

⁴⁴ 晚明泰州學者在討論以孝弟為中心的思想時，皆抬出明太祖（1328—1398）這張神主牌，明太祖儼然成為治統與道統合一的典範。如：羅汝芳曰：「然求如我太祖高皇帝，獨以孝弟慈望之人人，而謂天地命脈全在此者，則真千載而一見者也。」又曰：「孔子曰：『仁者，人也。』孟子曰：『堯舜之道，孝弟而已。』我高皇聖諭數語，直接堯舜之統，而兼總孔孟之學者也。」《太史楊復所先生證學編》，《四庫全書存目叢書》子部第90冊，（臺南：莊嚴出版社，1995），卷首，頁257、256。另外在晚明關於無善無惡及三教問題的辯論上，學者則舉出孔子（551—479bc）、周敦頤以及明太祖為學術宗主，以為自己的無善無惡論及三教合一尋求合理的論據。關於無善無惡及三教問題的論辯，見第五章。

⁴⁵ 《論語·顏淵》，《論語注疏》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁111。

⁴⁶ 《孟子·萬章下》，《孟子注疏》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁180。

卦》象辭：「麗澤，兌，君子以朋友講習。」⁴⁷可見儒家把朋友視為修身成德不可或缺條件之一。對於陽明學者而言，更是如此。他們汲汲出游，無非是要尋求志同道合的朋友，講論聖學，互相切磋鼓勵，以求在道德修養上有所精進。因此，會友成為聖學追尋歷程中必要的因素，游學求友成為學者們共同的生活型態。以下即分會友的重要以及會友與為仁由己兩方面來討論陽明學者以友輔仁的游學目的與價值。

一、會友之重要

陽明學者強調朋友對於修身成德的重要。陽明提到：「學問之益，莫大於朋友切磋，聚會不厭頻數也。」⁴⁸而感嘆自己早年「求師於天下，而莫予誨也；求友於天下，而與予者寡矣；又求同志之士，二三子之外，邈乎其寥寥也。」⁴⁹聶豹也提到「君子學以崇其德也，講學以會友，取善以輔仁。」⁵⁰陳九川則說：「吾輩甘為庸俗人則已矣，如欲卓然自樹於天地之間，求無愧怍，非親師取友，相與淬礪夾持，亦何所用力哉！」⁵¹王畿更說：「學問之於朋友，如魚之於水，纔一相離，便生枯渴。」⁵²而他八十多歲仍周流天下，亦「求友一念，老而彌切。」⁵³王艮亦言：「學者之於師友，切磋琢磨，專在講明而已。」⁵⁴歐陽德則進一步認為「道之不明，大率朋友離索之故。」⁵⁵薛侃（？—1545）則舉孔、孟、周、程未嘗不以師友為學，而推論出「學不可無師友。」⁵⁶至於第二代、第三代弟子對朋友與成德的關係更是強調，如羅汝芳：「今世道之根本在此學，此學之根本在朋友。」更說：「只是講學，只是聚朋友便了。」⁵⁷並訓誡弟子「不見子家座上常有二、三

⁴⁷ 《周易正義》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁130。

⁴⁸ 王陽明，〈與朱守忠〉，《王陽明全集》卷五，頁179—180。

⁴⁹ 王陽明，〈別三子序〉，《王陽明全集》卷七，頁226—227。

⁵⁰ 聶豹，〈譽德書院記〉，《雙江聶先生文集》卷五，頁320—321。

⁵¹ 陳九川，〈復董司憲〉，《明水陳先生文集》卷一，頁22。

⁵² 王畿，〈與李見亭〉，《王龍溪全集》卷十一，頁769—773。

⁵³ 王畿，〈與吳安節〉，《王龍溪全集》卷十一，頁787—788。

⁵⁴ 王艮，〈與林子仁〉，《王心齋全集》，（臺北：廣文書局有限公司，1987），卷五，頁1a。

⁵⁵ 歐陽德，〈答聶雙江二〉，《歐陽南野先生文集》卷一，頁368。

⁵⁶ 薛侃，〈研幾錄〉，《四庫全書存目叢書》子部第9冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），頁503。

⁵⁷ 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，（臺北：廣文書局有限公司，1996），下卷，頁167—168。

十客，便是子學不長進矣。」⁵⁸周汝登（1547—1629）強調：「不可一日無學，則必不可一日不求友。」⁵⁹他的好友鄒元標（1551—1624）亦言：「學問無盡，友真不可不會也。」⁶⁰王良的兒子王襃（1511—1587）亦說：「君子之賢也，必由師友以長其德。」⁶¹耿定向則說：「求友是性命」、「養心莫善於求友」。⁶²他的弟子劉元卿（1544—1609）亦說意志懈惰時，近朋友可以振起精神，而認為「此滋補最速之劑。」⁶³另外，北方王門的張後覺（1503—1578）、孟化鯉（1545—1597）亦勸友人：「須朋友常相聚會，更見穩實」、⁶⁴「此學全要師友，自然不扶而挺，否則欲免東倒西歪，難矣！」⁶⁵

陽明學者幾乎人人強調朋友對於成德的重要性，鼓勵人多與朋友相聚，參與講會。因此「以友輔仁」成爲陽明學者修身成德的重要工夫之一。如周汝登認為：「親師取友，或看書，或靜坐，無非所以長養此念耳。」⁶⁶孟化鯉則說：「今日始學，須要操心謝俗，或近師友，日日觀摩；或親經籍，時時體貼；或靜坐以凝慮；或遠游以洗心，方便多端。」⁶⁷胡直亦言：「善學者譬如種樹，仁，全樹也；志，根也；師友，哉培者也；詩書，灌溉者也。」⁶⁸他們不約而同的認為：修身成德的工夫在立志、靜坐、看書以及親師取友。另外，羅汝芳則強調立志與尋真師友的重要：「如汝實實要入此門，則先須辨個必爲聖人之志。志意堅定，方好去尋真師友。遇著真師友，方纔有真口訣。」⁶⁹可見對他們而言，修身成德不是離群

⁵⁸ 羅汝芳，《盱壇直詮》，下卷，頁 180—182。

⁵⁹ 周汝登，〈証修會錄序〉，《東越證學錄》，（臺北：文海書局，1970），卷六，頁 497—500。

⁶⁰ 鄒元標，〈東吳安節三〉，《願學集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1294 冊，（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷三，頁 36—37。

⁶¹ 王襃，〈語錄遺略〉，《重雋東崖王先生遺集》，《四庫全書存目叢書》集部第 146 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷上，頁 649—653。

⁶² 耿定向，〈與周柳塘〉，《耿天臺先生文集》，（臺北：文海出版社，1970），卷三，頁 316—318。

⁶³ 劉元卿，〈養生四劑〉，《劉聘君全集》，《四庫全書存目叢書》集部第 154 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷十二，頁 304。

⁶⁴ 張後覺，〈教言〉，《張弘山集》，《四庫全書存目叢書》子部第 91 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷一，頁 146。

⁶⁵ 孟化鯉，〈答楊晉菴〉，《孟雲浦先生集》，《四庫全書存目叢書》集部第 167 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷二，頁 520。

⁶⁶ 周汝登，〈剡中會語〉，《東越證學錄》卷四，頁 355—356。

⁶⁷ 孟化鯉，〈已千錄〉，《孟雲浦先生集》卷七，頁 600—605。

⁶⁸ 胡直，〈申說贈蕭希之太守北上〉，《衡廬精舍藏稿》，《景印文淵閣四庫全書》第 1287 冊，（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷十五，頁 412—415。

⁶⁹ 羅汝芳，〈近溪語要〉卷上，《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，《四庫全書存目叢書》集部第

索居，靠個人的力量所能完成的，而必須出游以親師取友。

二、會友與為仁由己

會友是成德的必要條件之一，然而孔門有所謂的「為仁由己」⁷⁰，何者孰重？兩者是不是有所衝突？陽明學者除少數之外，一般皆認為「為仁由己」與會友講學並重，如陽明曾說：「為仁由己，固非他人所能與。而相觀砥礪之益，則友誠不可一日無者。」⁷¹朋友對於「為仁」有相觀砥礪之助。鄒德涵認為：「為學不可無朋友講習夾持，所以說以友輔仁。雖是為仁由己，本是人替我做不得，恰像個替得我做得一般。」⁷²尤時熙則說：「雖曰為仁由己，而培植灌溉，必資師友。」⁷³楊東明（1548—1624）亦言：「本體不從外來，而功夫則賴師友。故夫為仁由己，語其機之決也；當仁不讓，語其志之勇也；苟無師友相成，將有息焉，不修遜焉，不敢當者矣。嘗驗之義重聚樂之時，又驗之索居離群之際，其志之勇怯，學之進退，自可考見，故曰道德由師友有之。」⁷⁴這幾段話無非是強調即使為仁由己，師友夾持仍然是必要的。

陽明學者如此強調師友講論，然而後來有些參與講學者卻發心不真，只徒口耳講說，而產生廢棄實踐工夫、不重躬行的弊端，因此有學者反而強調實踐躬行的重要，如羅洪先的晚年息游，便是目睹講學之弊而做的決定。而同樣目睹講學之弊，而屢屢批判的王時槐⁷⁵（1522—1605）對親師取友，游學講論的看法則與

129、130 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），頁 5。

⁷⁰ 《論語·顏淵》曰：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！』」，《論語注疏》，頁 106。

⁷¹ 王陽明，〈寄希淵二〉，《王陽明全集》卷四，頁 158。

⁷² 鄒德涵，〈鄒聚所語錄〉，《鄒聚所先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 157 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），頁 511。

⁷³ 尤時熙，〈答仁居李先生〉，《尤西川先生擬學小記》卷四，頁 829—830。

⁷⁴ 楊東明，〈東憲副陳雲麓公祖〉，《山居功課》，據東京高橋情報以日本內閣文庫藏明萬曆四十年序范炳校刊本影印，漢學研究中心藏。卷七，頁 16a—17a。

⁷⁵ 例如〈答族生永卿〉：「今學者之病在於猜疑憶度之日多，而困心衡慮之功少，是以空騰詞說無裨實事耳。」又〈三益軒會語〉：「學者以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔顏樂地，以虛見為超悟，以無用恥為不動心，以放其心而不求為未嘗致纖毫之力者多矣，可歎也。」這些弊病的產生是因為講學者談「現成良知」，〈贈別陳文臺〉：「今世談性本現成，無俟修證者紛紛矣，此說良是。然惟上根徹悟真得者可以契此。顧主盟者不辨根器，漫然語之，以凡夫目視耳聽于手持足行，即與聖無異，不必更言修治。遂以縱恣狂肆、不循矩法者為有

羅洪先有所不同。他弱冠師事劉文敏，入仕後求友四方，終無所得。五十歲罷官歸田，屏除外務，息心靜養，反而有得。⁷⁶因為目睹講學之弊，而主張「悟性修命」說。⁷⁷他與羅洪先的求學歷程非常相像，然而他卻不像羅洪先晚年閉關息游，反而流連於各地講會，積極參與。因此他對「為仁由己」及會友的看法也不似羅洪先一般，而是採取持平的態度：

夫學奮志責躬，惇倫飭行，是必諸己者也；夾持引翼，救過長善，相觀而受益，是資諸友者也。能奮切己之志，則自不容已於求友；能受良友之益，則於切己之志愈有助而大成矣。故學者輔志明道，莫善於會。⁷⁸

此事須有希聖真志，又須親炙明師良友，朝夕勿離。庶自己既有專功，又得明眼者印證，乃可漸入。⁷⁹

此事固在自己靜養，然必賴有道賢者為之夾持，為之開導。譬如遠涉遐方，得一慣識路程者與之同行，庶不誤入旁歧，大省力也。何如？何如？獨學無友，則勤苦難成。⁸⁰

為學要真行實修，而師友夾持的開導印證，亦有事半功倍的效果，所以「輔志明道，莫善於會」，強調參與講會的重要。

陽明學者強調會友對於修身成德的重要，即使在「為仁由己」的古訓之下。

悟，一涉省躬滌慮，則云於性上加添矣。是徒知穀之現成，而以種獲釜炊為多事；徒知木之現成，而以釜斤繩墨為贅疣也，遂使後學承襲口吻，蕩焉無所檢束。高者陷於無忌憚之中庸；陋者甘於決大防而不止。口稱性與聖同，而實行與道背。自誤誤人，將無底極。憂世衛道之君子，得不重為扼腕而思一救其流弊乎。予懷此慮久矣。」《塘南王先生友慶堂合稿》，《四庫全書存目叢書》集部第114冊，（臺南：莊嚴出版社，1995），卷一、四、六，頁161、257、315—316。同樣的看法在文集中比比皆是。

⁷⁶ 王時槐，〈塘南居士自撰墓誌銘〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷七，頁326—327。黃宗羲，〈江右王門學案五〉，《明儒學案》卷二十，頁468—469。

⁷⁷ 〈答蕭勿菴〉曰：「若強而言之，只云悟性修命可也。蓋性不假修，只可云悟而已。命則性之呈露，不無習氣隱伏其中，此則有可修矣。修命者，盡性之功，似不當以性命對舉而並修之也。性者，先天也，知屬發竅，是先天之子，後天之母也。惟知為先天之子，後天之母，則此知正在體用之間。若知前求體則著空，知後求用則逐物；知前更無未發，知後更無已發，合下一齊俱了，更無二功。故曰獨獨者無對也，無對則一，故曰不貳也。意者知之默運，非與知對立而為二也，致知者非以知照意之謂也。」《塘南王先生友慶堂合稿》卷一，頁187—188。關於王時槐的「悟性修命」說之研究，可參考牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，（臺北：臺灣學生書局，1993），第五章第四節，頁421—447。

⁷⁸ 王時槐，〈書西原惜陰會籍〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷六，頁298—299。

⁷⁹ 王時槐，〈答李養端〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷一，頁189。

⁸⁰ 王時槐，〈答王肯齋〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷一，頁181—182。

朋友對於學者個人的修身成德，除了有互相激勵，使之不致懈怠懶散外，最重要的，也是對良知之學所必要的，即是李贄所說的「吾輩求友之勝己者，欲以證道」。⁸¹即是前面所舉羅汝芳說的「真師友乃有真口訣」。陽明曾說：「今世無志於學者無足言，幸有一二篤志之士，又為無師友之講明，認氣作理，冥悍自信，終身勤苦而卒無所得，斯誠可哀矣。」⁸²師友講學對成德的幫助在於講明致良知之教，而不致流於「認氣作理，冥悍自信」，終身無得的景況。王艮也認為：「有志之士，何代無之？若非明師良友，鼓舞於前，誘掖獎勸，抑其過，引其不及以至於中。其不至於半途而廢，行不著，習不察，流於異端枝葉者鮮矣。」⁸³同樣認為師友除了可以鼓勵、強化個人的修德之志，不致半途而廢外，更由於師友的講論，而可以確保不會誤入歧途，能正確地在成聖的道路上不斷前進，他也以此來訓示學生，要學生出來與朋友聚講，深坐山中，只會「喜靜厭動」，將會「行不著，習不察」，而有所偏差。⁸⁴所以歐陽德說：「今世通患，大患無志。有志矣，無師友講明，安於所習，自以為得不傳之學於遺經，而不自知其違道遠矣。」⁸⁵也就是沒有師友講明，則會自以為得不傳之學，而不知違道已遠。因此王時槐常常說求友之助，意見造作自會消除：「予既老無他營，惟以孔孟正學與郡邑諸同志時時聚於西原、青原、復真、元陽之間。每自苦意見造作之為障，而居安達順之未易能也，故汲汲求友冀交助而相成。」⁸⁶

陽明提倡致良知之說，強調道德主體的自信、自主，王畿等人甚至主張良知現成、自信本心：「先師提出良知二字，正指見在而言。見在良知與聖人未嘗不同，所不同者，能致與不能致耳。且如昭昭之天與廣大之天原無差別，但限于所見，有大小之殊。」⁸⁷又說：「若信得良知及時，時時從良知上照察，有如太陽一出，魑魅魍魎，自無所遁其形，尚何諸欲之為患乎。」⁸⁸所謂良知現成，自信本心，即是良知完滿具足，充分推致擴充即能成聖成賢。但是致良知乃是深層的主觀自省，高度的道德主觀傾向，勢必會抹殺客觀性判斷的空間，即陽明所說的「冥

⁸¹ 李贄，〈與耿司寇告別〉，《李溫陵集》，（臺北：文史哲出版社，1971），卷二，頁138—143。

⁸² 王陽明，〈寄希淵三〉，《王陽明全集》卷四，頁158—159。

⁸³ 王艮，〈安定書院記〉，《王心齋全集》卷四，頁3a—b。

⁸⁴ 王艮，〈與俞純夫〉，《王心齋全集》卷五，頁3a。

⁸⁵ 歐陽德，〈答人問學經〉，《歐陽南野先生文集》卷三，頁404。

⁸⁶ 王時槐，〈塘南居士自撰墓誌銘〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷七，頁326—327。

⁸⁷ 王畿，〈與獅泉劉子問答〉，《王龍溪全集》卷四，頁284—285。

⁸⁸ 王畿，〈金波晤言〉，《王龍溪全集》卷三，頁243—245。

悍自信」，這是良知學在理論上與延伸而來的工夫論上的一個必然隱憂，也引起許多學者，如上述王時槐的批判與修正。⁸⁹換句話說，在實際的修養過程中，如何證明一個人是否真的致得良知，或是未能真識良知而蔽於意見口耳呢？這時，就需要勝己之師友來證道了。羅汝芳說：「只是時時刻刻將自己心腸與經書遺言精神查對，用力堅久，則或見自己本心偶合古聖賢同然處，往往常多，然細微曲折必須印證過後乃更無弊。若初學下手則必須一一遵守，就是覺得古聖經書於自心未穩，且當虛懷質正師友，決不可率意斷判，以流於猖狂自恣之歸也。」⁹⁰羅汝芳之學亦如王畿，強調良知現成，不假修為，⁹¹而他在這段話中則強調質正師友的必要性。另外，在實際的講學場合中，同志之間的「證道」更是比比皆是，如羅洪先在嘉靖十八年（1539）冬天游學，與王畿等人論學，他問王畿「試論余如何？」王畿回答：「汝以學問湊泊知見，縱是十分真切，脫不得湊泊耳。」幾天後，他又問王畿「兄觀弟識性否？」王畿回答：「全未。」⁹²這樣直指過錯，互證所學，是相當直接的了，但也只有這樣才能避免良知學過度自信的隱憂。

第三節 萬物一體之仁

在思想史上，萬物一體的觀念產生甚早，但有不同的類型。如《莊子·齊物論》提出「天地與我並生，而萬物與我為一」，⁹³這種萬物一體是在相對主義哲學的基礎上抹殺事物差別性的結果。宋代以後大多數儒者的同體思想則來自程顥（1032—1085）和張載（1020—1077）。程顥曰：「仁者，以天地萬物為一體，莫

⁸⁹ 王汎森認為，由於現成良知與客觀性判斷之間的衝突，因此晚明以來，許多思想家包括陽明學者，紛紛尋求外在的規範，於是有朝向經典主義的發展，這也是明末清初從理學走向經學的重要原因。〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65本2分（1994），頁333—373。

⁹⁰ 羅汝芳，《盱壇直詮》，下卷，頁211—212。

⁹¹ 黃宗羲這樣說明羅汝芳之學：「先生之學，以赤子良心，不學不慮為的，以天地萬物同體、徹形骸、忘物我為大。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，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，無之非是。」〈泰州學案三〉，《明儒學案》卷三十四，頁760—763。

⁹² 羅洪先，〈冬遊記〉，《念菴文集》，《景印文淵閣四庫全書》集部第1275冊，（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷五，頁125—134。

⁹³ 《莊子·齊物論》。郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》，（臺北：木鐸出版社，1982），頁79。

非己也，認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己，故『博施濟眾』，乃聖之功用。」⁹⁴仁者以萬物爲一體是作爲博施濟眾的基礎，它是要落實在社會關懷上的。另外〈識仁篇〉：「仁者，渾然與物同體。義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。」⁹⁵這裡的萬物一體則是一種精神境界，要落實到內心修養中來。至於張載〈西銘〉及〈大心篇〉則是要以我爲軸心，以天地萬物爲一體。⁹⁶陽明學者對萬物一體的看法基本上沿襲程、張二人，然而筆者發現到他們屢屢將萬物一體、經世與講學聯在一起說，即對他們而言，講學即是萬物一體之仁的實踐，甚至是經世事業的全部。「萬物一體說」不僅爲他們的會友論學提供形上的根據，而且也使得講學成爲學者施展抱負、理想的安身立命之所。以下即分兩方面論述之。

一、講學與萬物一體

陽明的大弟子錢德洪敘說陽明一生講學的苦心最爲真切：「平生冒天下之非詆推陷，萬死一生，遑遑然不忘講學，惟恐吾人不聞斯道，流於功利機智，以日墮於夷狄禽獸而不覺；其一體同物之心，饒饒終身，至於斃而後已：此孔孟已來聖賢苦心，雖門人子弟未足以慰其情也。」⁹⁷他認爲陽明一生講學出自一體同物之心，而這所謂一體同物之心與上述程顥、張載所言者並無甚差別。所差別者則在陽明以良知之教來涵攝一體之仁。在〈答聶文蔚〉一書中說得十分清楚：「天地萬物，本吾一體者也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體，求天下無治，不可

⁹⁴ 〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉，《河南程氏遺書》卷二上，《二程集》，（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁15。

⁹⁵ 同上，頁16-17。

⁹⁶ 〈大心篇〉曰：「大其心則能體天下之物，物有未體，則心有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。」〈西銘〉即〈乾稱篇〉的一部分，曰：「故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。」《正蒙》，收於《張載集》，（北京：中華書局，1985），頁24-26、62-66。

⁹⁷ 錢德洪序語，〈語錄二〉，《王陽明全集》卷二，頁40。

得矣。」⁹⁸很明顯的，將生民百姓的疾苦當作自身的疾苦，才是「是非之心」的實質所在。他說能致得良知，則能以天地萬物為一體，無非是說良知具有普遍性的意義，是與「仁者以天地萬物為一體」相關聯的。所以他在〈拔本塞源論〉中進一步說：「夫聖人之心，以天地萬物為一體，其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。」⁹⁹聖人推「萬物一體之心」而「教」天下，因此「講學」成為天下首務——轉變人心，使「間於有我之私，隔於物欲之蔽」的常人心，轉變為「以天地萬物為一體」的「聖人之心」。¹⁰⁰

這樣萬物一體的概念被陽明的弟子所承襲，並進一步與講學相關的教與學相聯繫，亦即他們用「萬物一體」的概念來解釋孔子「學不厭，教不倦」。¹⁰¹歐陽德認為「良知本與天地萬物為一體」，見善與不善在人，己身皆有感受，而學不厭是「立其天地萬物一體之體」，教不倦是「達其天地萬物一體之用」，因此體用同源，教學無二，所謂「教學相長」也。¹⁰²「萬物一體」即是「與人為善之心」，不只是「教」的層面，亦涉及「學」的部分。王畿更是屢屢發揮「學之不厭，誨人不倦，原是萬物一體之仁」的意涵：「君子之講學，非徒教人也，自求其益而已。故曰學之不講，是吾憂也。自求其益，則雖終日與朋友論議，孰非為己實事，相觀相正，自不容已。蓋學之不厭，誨人不倦，原是萬物一體之仁。」¹⁰³、「吾人之學，原與物同體。誨人倦時，即學有厭處，成己即所以成物，只是一事，非但相長而已也。」¹⁰⁴、「夫教學相長，成己成物，原非兩事。興教作人，無非達吾一體之實學，誨人倦時，即是學有厭處。世人視此為迂闊事，不知所以為學，

⁹⁸ 王陽明，〈答聶文蔚〉，《王陽明全集》卷二，頁79—82。

⁹⁹ 王陽明，〈答顧東橋〉，《王陽明全集》卷二，頁41—57。

¹⁰⁰ 關於陽明萬物一體思想的研究可參考陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，（北京：人民出版社，1991），第九章，頁258—276。或是林惠勝，〈試論王陽明的萬物一體〉，《中國學術年刊》16期（1995），頁53—77。

¹⁰¹ 《論語·述而》曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉！」《論語注疏》，頁60。

¹⁰² 歐陽德，〈贈麥元實序〉，《歐陽南野先生文集》卷七，頁476—477。

¹⁰³ 王畿，〈答退齋林子問〉，《王龍溪全集》卷四，頁286—288。

¹⁰⁴ 王畿，〈三山麗澤錄〉，《王龍溪全集》卷一，頁108—126。

故不知所以為教，故其學亦孤。」¹⁰⁵在王畿的觀念中，講學是為實現「萬物一體」，與「教學相長」與「成己成物」是相結合的，而他對洪垣（1532 進士）能與朋友相聚講學，則稱讚他是「以性命為重，視萬物為一體者」。¹⁰⁶羅汝芳也認為：「蓋仁者，渾然與物同體，此體既與物同，則教學又豈容一哉。故教不徒教，而必以學，直己陳德而不敢欺也；學不徒學，而必以教，與人為善而不敢私也。教學相長，人已夾持，以故有親有功，可久可大，而又何厭倦之有哉！」¹⁰⁷楊東明認為講學並非為號召生徒、立黨與，而是先覺者懷誨人不倦之意，後進者切於就正有道之心，而其根源則在「萬物一體之心」，因此君子「不昧救時行道之念，每倦切而不忘。故遇一有志之士，輒左提右攜，不忍釋手，必欲造就而成全之。所憂者深，所任者重，而所計者遠也，此今日孜孜講學之意乎！」講學又有「救世行道」的功能。¹⁰⁸劉元卿也認為大興講會是「吾人一體相關之性自不容已」，而今日之會「非為自己立命」，而是「為生民立命」、「為諸士立命」。¹⁰⁹由此看來，陽明學者視教與學為推擴萬物一體之心，不只是能教學相長，更是成己成物、救世行道的方法，而教與學則具體展現在聚友論學的場合中。所以與陽明相同的，後學們亦遑遑然游走四方，以聚友論學為人生首務。

二、講學與經世致用

講學是萬物一體之仁的具體展現，更是儒者的經世事業。王畿談到：「區區入山既深，無復世慮，而求友一念，若根於心，不容自己。春夏往赴水西、白山之會，秋杪赴江右之會，歲暮始返越。知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。人生惟此一事，六陽從地起，師道立則善人多，挽回世教，敘正人倫，無急於此，惟可與知己道也。」¹¹⁰求友赴會在使「師道立而善人多」，透過講學不只可以修養自身，更可以變化風俗，挽回世教，敘正人倫。早期的羅洪先亦表達這樣的觀念：「吾輩講學只是保守此念，除此更無工夫可用，更無功業可求。……所謂其君用之，安富尊榮；子弟從之，孝弟忠信。千古聖賢扶植世教，不外於此。欲用

¹⁰⁵ 王畿，〈別言贈沈思畏〉，《王龍溪全集》卷十六，頁 1131—1134。

¹⁰⁶ 王畿，〈答洪覺山〉，《王龍溪全集》卷十，頁 713—716。

¹⁰⁷ 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，上卷，頁 56。

¹⁰⁸ 楊東明，〈東撫臺吳韞菴公祖二〉，《山居功課》卷七，頁 9a—10a。

¹⁰⁹ 劉元卿，〈明新紀會〉，《劉聘君全集》卷九，頁 250—254。

¹¹⁰ 王畿，〈與蕭來鳳〉，《王龍溪全集》卷十二，頁 840—841。

世顯功業，與吾人求太平，舍講學更無措手處，一切才智力量，舍講學更充拓不成。」¹¹¹王宗沐亦認為聖賢所以汲汲遑遑於講學，是因為看到「天下陷溺」、「若痛痒之切於身者」¹¹²。楊東明則進一步將萬物一體之仁與世道之頹喪合起來講：「夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，豈其樂於徇人哉！萬物一體之懷，自有不容已耳，以令天下之人心不正好惡多舛。域中洶洶，日趨迷亂，凡此皆學問不明之過也。彼不肖者固無望矣，而最賢者又徒自有餘如斯世斯人何，夫子曰吾非斯人之徒與而誰與！天下有道，丘不與易也。吁！此所以為聖人之心也，恐其欲杜門而不能矣。」¹¹³在「萬物一體之仁」的形上理念下，在儒家「己欲立立人，己欲達達人」的仁者本懷下，在「吾非斯人之徒與而誰與」的孔門家法下，講學成為拯救人心陷溺的最好方式，所以王艮才會說：「經世之業，莫先講學。」¹¹⁴

對陽明學者而言，世道混亂，其因在於人心陷溺，而要拯救人心的方法，則在明學術，要明學術則在講學。所以對王艮來說，經世的具體作為不是政治事功的建立，而是講學——「出必為帝者師，處必為天下萬世師」：

學不足以為人師，皆苟道也，故必修身為本，然後師道立而善人多。如身在一國，必修身立本以為一國之法，是為一國之師矣；身在一國，必修身立本以為一國之法，是為一國之師矣；身在天下，必修身立本以為天下之法，是為天下之師矣。故出必為帝者師，言必尊信，吾修身立本之學，足以起人君之敬信，來王者之取法。夫然後道可傳亦可行矣，庶幾乎已自配得天地萬物，而非牽以相從者也，斯出不遺本矣。處必為天下萬世師，言必與吾人講明修身立本之學，使為法於天下，可傳於後世。夫然後立必俱立，達必俱達，庶幾乎修身見世，而非獨善其身者也，斯處不遺末矣。孔孟之學正如此，故其出也，以道徇身，而不以身徇道；其處也，學不厭而教不倦，本末一貫，合內外之道也。夫是謂明明德、親民、止至善也。¹¹⁵

以修身為本，身在家、在國、在天下，則為一家、一國、天下之法，不論出與處皆為師，所謂「師道立而善人多」。出，身在朝廷，故為帝者之師，起人君之敬

¹¹¹ 羅洪先，〈與劉仁山〉，《念菴文集》卷四，頁 89—90。

¹¹² 王宗沐，〈啓鄒東廓先生〉，《敬所王先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 111 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷十，頁 225。

¹¹³ 楊東明，〈東呂新吾先生書四〉，《山居功課》卷七，頁 49a—50a。

¹¹⁴ 王艮，〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁 14b。

¹¹⁵ 王艮，〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁 11a—11b。

信；處，身在野，則為天下萬世師，與人講修身立本之學，而立人達人，不獨善其身，所以不論出與處皆要講學。換言之，經世的方式不是直接參與政治，而是用「師」的身分，把這種道理傳播弘揚，以求達到移風易俗，改良社會的目的。¹¹⁶王良的學生顏鈞，以一介布衣，四處講學，其目的亦在「善世」：「大道無私，人品殊科，不有先覺，孰開其蔽？況天下之廣，億兆之眾，苟不沿流申道，遞分四方，誘以同學，則有志者阻于遐僻，昧于見聞，終將貿貿焉莫知所謂大道。是故在昔孔孟流環以木鐸天下，亦惟恐生獨樂之私，不得與眾同耳。吾輩學宗孔孟以善世，可自嫌于枉徇而私利乎！」¹¹⁷而羅汝芳則以「如予一人能孚十友，十友各孚十友，百人矣。百友各孚十友，千人矣，由千而萬而億，達之四海運掌也。」¹¹⁸而使講學達到經世的目的，楊起元則引佛家發大弘願之例說儒者講學，亦要以「度盡眾生為願」。¹¹⁹

對陽明學者而言，講學是經世事業，應以此為大本所在，以此為終極關懷，因此他們推崇孔子。陽明基於萬物一體之仁，積極接引後學，是以孔子為榜樣。¹²⁰而在後學的心目中，孔子的地位甚至凌駕於堯舜、伊尹之上。王良說：

伊傳得君可謂奇遇，設其不遇，則終身獨善而已。孔子則不然也。

不論有位無位，孔子學不厭而教不倦，便是位育之功。¹²¹

伊尹是三代的賢相，輔佐商湯，而成經世大業，連孔孟都非常推崇他，而王良卻認為伊尹得君才能成就善世之功，倘若不遇明君，則將獨善其身，沒沒無聞。而孔子就不同了，無論得位與否，他皆學不厭教不倦，便是「致中和，位天地，育萬物，便做了堯舜事業。」¹²²劉元卿亦有這樣的看法：「孔子求天下英才而教育

¹¹⁶ 岑淦成，〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學誌》14（1995），頁59—82。

¹¹⁷ 顏鈞，〈告天下同志書〉，顏鈞著，黃宣民標點整理，《顏鈞集》，（北京：中國社會科學出版社，1996），卷一，頁3—6。

¹¹⁸ 羅汝芳，〈盱壇直詮〉，下卷，頁188。

¹¹⁹ 楊起元，〈冬日記〉，《太史楊復所先生證學編》三，頁344。

¹²⁰ 陽明曰：「然而夫子汲汲遑遑，若求亡子於道路，而不暇於煖席者，寧以蘄人之知我信我而已哉？蓋其天地萬物一體之仁，疾痛迫切，雖欲已之而自有所不容已，故其言曰：『吾非斯人之徒與而誰與！欲潔其身而亂大倫，果哉，末之難矣！』……僕之不肖，何敢以夫子之道為己任？顧其心亦已稍知疾痛之在身，是以徬徨四顧，將求其有助於我者，相與講去其病耳。今誠得豪傑同志之士扶持匡翼，共明良知之學於天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相養，去其自私自利之蔽，一洗讒妒勝忿之習，以濟於大同。」〈答聶文蔚〉，頁79—82。

¹²¹ 王良，〈語錄下〉，《王心齋全集》卷三，頁9a。

¹²² 王良，〈語錄上〉，《王心齋全集》卷二，頁8b—9a。

之，教然後知困處，即其學然後知不足處，不厭不倦，不知老之將至。自其成己而言，真有賢於堯舜之所以進修者。堯舜得天雖厚，然不能如孔子一生處朋友之中，起予助我發憤無已時。自成物而言，真有賢于堯舜之所以資益者。堯舜雖得五人卻原是天資之以贊帝治者，何能如孔子一向陶冶群才，雖勇夫富賈率成上賢。自其功在萬世而言，又真有賢於堯舜之所以存心天下者。堯舜得位則仁行，無位者絕望於聖賢之路。自孔子以匹夫提七十子，明道覺世，流仁無窮，萬世之下莫不知人之皆可以為聖人，凡有志斯道者往往循而效之，率有所成，凡此皆孔子之所以賢於堯舜，而未必不從求友中得之。則求友一言，非有志之士，恐未可以概論也。」¹²³堯舜是三代聖王，自孔子以降的儒者多有褒崇，而劉元卿則以為堯舜得位則仁行，不得位則不成聖賢，而孔子處在朋友之中，不只成己，亦能成物，陶冶群才，其功在萬世，所以賢於堯舜。¹²⁴他如此標榜孔子無非是要強調求友論學的重要，經此標榜，孔子成為陽明學者講學經世的模範了。

陽明學者皆以講學為善世之功、經世之業，講學的內容主要還是修身成德，而非政治民生事務，這可從王畿對經世的解釋看出：

儒者之學，務于經世。然經世之術，約有二端：有主于事者，有主于道者。主于事者，以有為利，必有所待而後能寓諸庸。主于道者，以無為用，無所待而無不足。¹²⁵

儒者之學，以經世為用，而其實以無欲為本。無欲者，無我也。天地萬物本吾一體，莫非我也。……我陽明先師居夷處困，超悟絕學，倡言於群喙之中，發明良知之旨以覺天下，而儒者之用益顯。良知者，仁體也，以其愛無不周，而惻然不容已也，而謂之容。……吾惟實從事於致知，充其天地萬物一體之量，……固已與天地萬物相為流通貫徹，包并無餘。¹²⁶

¹²³ 劉元卿，〈答甘以光〉，《劉聘君全集》卷三，頁61—62。

¹²⁴ 另外〈重樂編序〉：「師友者為仁之器耳，仁人心也，人心無不與天下相關。堯舜得位則相關之心遂，伯夷不得位而望望然不屑就無術以就之也，柳下惠不得位而由然不屑去無術以易之也，伊尹不得位而栖栖然就桀就湯，無術以自致其相關之仁也。夫伯夷直去之耳，下惠能就之而不能易之，伊尹能易之而不能自致其為術未神也。孔子游目於三聖人之外，而獨得夫為仁之方，其心蓋曰使為仁而必藉君相則不得君相，仁終不流矣。今夫師友固亦吾之君相也，切之砥之，君相之事備矣；明之覺之，君相之道著矣；引之垂之，君相之則立矣。夫不得君相而其功反有賢於君相者，此其術不益神而其用不益巧耶！斯孔子之所以為萬世帝王師乎！」《劉聘君全集》卷四，頁83。

¹²⁵ 王畿，〈贈梅宛溪握山東憲副序〉，《王龍溪全集》卷十四，頁947—951。

¹²⁶ 王畿，〈賀中丞新源江公武功告成序〉，《王龍溪全集》卷十三，頁931—936。

「主於事者」當指政治事功等實際作為，即是陽明所謂的「破山中賊」；「主於道者」當指修身成德的講學，即是陽明所謂的「破心中賊」。¹²⁷而王畿所謂「以無為用」、「以無欲為本」的經世內涵是指使讀書人先悟得以無為本、以天地萬物為一體之良知，使胸中自然無固定之自我成見，而能在道德上做完美的發揮。雖然陽明學者對良知的理解有所不同，然對講學是以修身成德為目的的看法則是毫無異議的，因此經世對陽明學者而言是指以修身成德為目的的講學，這點是確定的。

進一步，或許有人會問：以修身成德為目的的講學是否能稱之為經世，在當時已引發其他學者的懷疑，如呂坤（1536—1618）曾致書給楊東明「戒講學虛談，求經濟實用」，即是在說：講學無濟於經濟實用。由楊東明的回答我們可以看到陽明學者一貫的主張：「昔人謂師道立而善人多，善人多則朝廷正而天下治。夫其群聚而講學也，亦以冀善人之多耳，力雖微而志則遠，此會事所以難寢也。」¹²⁸而周汝登也說：「當杏壇間，師友尋求，朝夕論證，惟此一事於此體驗究竟，有所証入。而後推之用世，精神貫，力量全，蓋不越身心性情之際，而自裕彌綸康濟之施，道本如是。」¹²⁹會友講學，是求善人多，而善人多則天下治，所以講會不可廢。學術與事功相較，學術是更為根本的，聚友講學以明學術，而後推之用世，自然能有「彌綸康濟」之施。在陽明學者看來講學即是經世，但在呂坤看來講學只是虛談，更有甚者，明末清初的顧炎武（1613—1682）等人以「清談誤國」來評價陽明學派。而余英時在談到「經世致用」觀念時，則認為王學中只有江右的馮應京（1555—1606）才真有經世的傾向，因為他編了一部《皇明經世實用編》。¹³⁰因此我們有必要對經世的概念做一釐清。

「經世致用」是儒家一個重要傳統，然而對經世之學的正確內容和研治重點，長期以來曾在不同學派或學者之間存在著歧見或爭辯。¹³¹由於經世經常連著「致用」講，亦即致力於有用的、實用的，所以一般的意義是指對世間亦即國家和社

¹²⁷ 王陽明，〈與楊仕德薛尙謙〉，《王陽明全集》卷四，頁 168。

¹²⁸ 楊東明，〈東呂新吾先生書二〉，《山居功課》卷七，頁 46b—48a。

¹²⁹ 周汝登，〈郡守拙齋蕭侯崇祀記〉，《東越證學錄》卷十一，頁 906—911。

¹³⁰ 余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 405—468。

¹³¹ 真德秀的《大學衍義》認為經世之學只管做基礎的、內在的，其餘一切都可推致而得之。所以經世成了對正心誠意等理念的爭辯，多於對禮樂刑政、兵馬錢糧等實際知識的灌輸與掌握。而後丘濬作《大學衍義補》則認為《衍義》並不是經世之學的全部，甚至連核心也不是。其後學者對二書的評價即是對經世之學的內容的爭辯。朱鴻林，〈理論型的經世之學——真德秀大學衍義之用意及其著作背景〉，《食貨月刊》3、4 期（1985），頁 108—119。

會實際事物的經略和治理。林樂昌認為經世有三個層面：一是制度或政治層面，二是物質或經濟層面，三是精神文化層面。¹³²對上述呂坤等學者而言，經世只是政治和經濟層面，精神與文化層面似乎不屬於經世的範圍。另外就宋明理學家的經世事業來看，王安石（1021—1086）的變法，將政治經濟層面的經世事業推到了高潮，然而隨著王安石變法的失敗，南宋以後則日益轉向教化，尤以創建書院和社會講學為最顯著的特色。¹³³創建書院和社會講學，即是精神文化層面的經世內涵。陽明學者講學並非只是力求個人修養，而是透過在士人階層的講學，¹³⁴整頓士風，在社會上進行整頓人心的教化運動。因此沒有理由將講學排斥在儒家的經世事業之外，以往對王學的評價也以無濟於「經世致用」來批判，這恰恰忽略了陽明學者以講學作為經世事業的特徵。

對明末清初的學者來說，經世致用是「舉而措之天下，能潤澤斯民」，¹³⁵反對水間林下空談心性，無補於世道。¹³⁶清初學者甚至將明亡的責任歸罪於陽明學，如顧炎武言：「五胡亂華本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談有甚於前代者！昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。」¹³⁷「以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之清談，王介甫之新說，其在於今，則王伯安之良知是也。」¹³⁸陽明學派在他們眼中真成了萬惡不赦的歷史罪人了。路新生認為清初學者會有這樣的看法，是站在「資治」而非「致用」的立場來看待

¹³² 林樂昌，〈王陽明的講學生涯和社會教化使命——兼論明代儒教民間講學的現代意義〉，《哲學與文化》23卷1期（1996），頁1244—1257。

¹³³ 余英時認為宋明學者的創建書院及社會講學即是經世之業，並認為王陽明仍要繼續新儒家未竟的「經世」大業。也就是新儒家的倫理也因陽明學的出現才走完了它的社會化的歷程。〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁331—340。這樣的看法與他在〈清代學術思想史重要觀念通釋〉一文中對「經世」的解釋有所不同。

¹³⁴ 泰州學派則突破四民的樊籬，而講學於士農工商之間。相關的研究可參考島田虔次，《中國に於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 W.T. de Bary ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 145—247。

¹³⁵ 劉彝為胡瑗高弟，宋神宗問劉「胡瑗與王安石孰優？」這兩句是劉彝的答言，〈安定學案〉，《宋元學案》，（臺北：世界書局，1991），卷一，頁17。

¹³⁶ 顧憲成（1550—1612）說：「官輦轂，念頭不在君父上；官封疆，念頭不在百姓上；至於水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨德義，念頭不在世道上，即有他美，君子不齒也。」〈東林學案一〉，《明儒學案》卷五十八，頁1376—1379。

¹³⁷ 顧炎武，〈夫子之言性與天道〉，《原抄本日知錄》，（臺北：文史哲出版社，1979），卷九，頁194—196。

¹³⁸ 顧炎武，〈朱子晚年定論〉，《原抄本日知錄》，卷九，頁535—539。

陽明學派的講學。所以他分別從「經世致用」和「經世資治」的差異及從政治家的層面來看陽明學者的立身處世等方面來反駁這樣的說法。¹³⁹當然清初學者這樣的看法是有其時代意義的，但從另一個意義上來說，「通經致用」無法在實際的政治上有所實踐，亦是無濟於民生日用。對陽明學者而言，講學是以道德修養為主，身正則天下治的理想不是虛無飄渺的，只是陽明學風行之後，萬物一體的崇高理想，經世致用的初衷，漸被遺忘，講學的意義於是變質了。

值得注意的是陽明及其弟子為何以講學為經世的內涵，亦即他們在尋求解決社會弊端的方法時，為何不從政治或經濟的角度去思考？反而將焦點放在改造人心，教化心靈的講學上。這可能是因為他們認為思想和心靈的整頓是比政治及經濟等問題的解決更為根本，更為迫切的，我們從以上的引述，可以很清楚的看到陽明學者這樣的看法。再者，余英時認為陽明學者放棄了「得君行道」的上行路線，轉而採取了「移風易俗」的下行路線，唯有如此，他們才能繞過專制的鋒芒，從民間社會方面去開闢新天地。也就是「君主專制」是逼使陽明學者逐步轉移其注意力於民間社會方面的一個根本原因。¹⁴⁰另外，政治經濟方面問題的解決需要外在條件的配合，即是要「得位」，亦是王畿所說的「有所待」，而得位與否並不是個人所能控制的，因此他們選擇講學，選擇做為思想家，而不是政治家，所以有些陽明學者終身不仕，以講學作為安身立命之所，也可了解上述陽明學者為何如此大力推崇孔子勝於堯、舜、伊尹等古代聖賢的原因了。

由以上論述可知，陽明學者游學四方，交友論學，其目的在第一代弟子身上是師教傳播的重責大任，要將陽明致良知教傳播出去，因此他們必須走出家門，與陽明一樣汲汲的接引後學，以希冀陽明學大明於世。另外使陽明學者游學四方則是朋友對成德的必要性，雖然說「為仁由己」，然而也須要朋友的支持與鼓勵，才能持續在修身成德的道路上不斷精進，須要朋友肯認良知的獲得與否，才能避

¹³⁹ 路新生認為經世致用是注重人多方面的需求，它的範圍比資治廣，即是林樂昌所認為的包括精神文化層面三種意義的經世，而經世資治則專指政治等實際事物。〈對王學學風的再認識〉，《孔孟學報》65期（1993），頁157-177。另外明末清初學者對於陽明學派「束書不觀，游談無根」的評價，包遵信認為早在明代以八股文取士，陽明之前學風就已如此了，將帳算到王學身上是有點冤枉，不過王學有助長此學風的趨勢。〈王學的崛起和晚明社會思潮〉，《中國文化研究集刊》2，（上海：復旦大學出版社，1984），頁18-44。

¹⁴⁰ 余英時，〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，《現代儒學論》，（River Edge, NJ：八方文化企業公司，1996），頁30-34。

免流於過度主觀，過度自信的弊端。而講學的形上基礎是萬物一體之仁，則提昇了講學的崇高性，並使講學具備經世致用的功能。這些目的，使他們化理念為行動，積極入世，優游於師友切磋問學的生活型態之中。而在這樣的生活型態中，更強化了他們的這些價值觀念，凝結出適於游學生活的社會價值。無論是傳播師教、以友輔仁或是萬物一體之說，更使得學者游學四方，聚友論學更具正當性，亦更崇高化了。