

第三章 游學之固定活動

陽明學者的游學活動深具流動性與跨地域性，它不是固定一地，而是四處流轉的，而在這樣變動不居的游學活動中，他們發展了一種制度化的講學活動——講會。在講會中，他們將講學活動制度化，甚至明文化——記錄成會約、會籍，從這些會約、會籍中，我們可以知道他們如何組織、如何進行講學活動、有一些固定的活動內容，而這些活動顯然是傳承於宋、元的書院教育。

早在三十年代，盛朗西就提出書院以藏書、供祀、講學三者為主要的功能，楊布生、彭定國則將其擴充為：藏書、教育、學術、宗教、出版五大功能。¹陽明學派游學活動的場所不限於書院，再加上其「游」的特性：流動性與跨地域性，游學活動的內容與宋代書院教育相較，有相同亦有相異的部分。

書院最重要的講學活動，即是游學最重要的「學」的部分，直接展現在學者間的講學與論辯活動上，而書院的祭祀活動，在陽明學派的游學活動中亦可見到。另外，陽明學派的游學活動中亦可看到歌詩、靜坐及省過等活動，這些亦是宋代書院教育中所有的。不過，更重要的是，宋代的書院教育並未將這些活動明文化，而陽明學者的游學，則將這些活動明文化、制度化，在相關的會約、會籍上明文規定，而形成定制。

另外，陽明學派游學活動，還有一種與科學相關的「作課」活動。陽明學者在游宦時，如主學政工作等，皆會在相關公文中強調並實際進行練習舉業文字的活動，而一般以求學問道為主的游學聚會則未看到類似的活動。再者，陽明學者的游學，由於「游」的特性，學者們常一邊游學，一邊旅遊，也就是前章所說的

¹ 盛朗西，《中國書院制度》，（臺北：華世出版社，1977），頁 47。

² 楊布生、彭定國主要將書院文化分為八大功能，除了上述五項外，其他三項：傳播功能，探討書院文化在域內、外傳播的情況。檔案功能，主要探討書院的建築遺址及碑刻、志書等檔案。當代功能，探討當代書院的研究以及書院的復興等。這三項是屬於書院文化的延伸功能，真正屬於書院本身的活動應是上述所列的五項。《中國書院文化》目錄，（臺北：雲龍出版社，1997）。吳萬居也認為宋代書院有讀書、藏書、刻書、祭祀、講學五大功能。《宋代書院與宋代學術之關係》，（臺北：文史哲出版社，1991），第二章第二節，頁 70—98。

將山水攬勝結合在游學之中。

上述七項活動：論學、祭祀、歌詩、靜坐、省過、練習舉業文字以及山水攬勝，不一定會完全展現在每次的游學聚會中。一般而言，論學、祭祀、歌詩、靜坐、省過是陽明學者游學的主要活動。以下即以論學、祭祀、歌詩、靜坐、省過等主要活動內容深入討論，至於練習舉業文字以及山水攬勝，則在最後論述。

第一節 論學

陽明學派游學活動中最重要的即是義理的講論，這是陽明學說得以發揚的重要關鍵。學者講論的紀錄即是「會語」，會語中記載了主講人與聽者之間的問答與講述，除了是我們了解陽明學者個人的思想材料外，也讓我們了解當時論學的進行方式，以及討論的內容。因此，本節主要討論陽明學者游學聚會中的論學活動，以及他們對論學原則的規定等。另外，論學活動本身與陽明學者的聖學追尋，亦即與躬行實踐的關係為何，亦是陽明學者關心、批判的重點，所以本節將一併討論論學與躬行的問題。

一、論學活動

義理的講論是游學中的重要活動，其內容大部分是五經、四書或是先儒的語錄。討論的重點是與修身成德相關的議題，例如在蓬萊會的會規中規定：「或証所得，或質所疑，或徵六經四子之言，以為折衷，或學古人嘉言懿行，以為資楷」。³而在興學會條約中所重的則是「講經書」、「讀語錄」。⁴至於進行的方式，則不大相同。例如鄒守益聚廣德同志於廣信，吳學愚請鄒守益講「鷄鳴而起」一章，這是由聽者請主講人闡發經書某章之義或陽明學說要旨的例子。⁵而在聞講書院的講會中：「每會輪一人講四書一篇，以為參互體究之資」，講完諸生再發問。⁶而羅汝芳在永昌的講會則是先聽諸生講「天命之性」一章、「舜其大知」一章以及

³ 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，《王龍溪全集》卷五，頁339—354。

⁴ 楊東明，〈興學會條約〉，《山居功課》卷四，頁1a—22b。

⁵ 鄒守益，〈廣信講語〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁98—99。

⁶ 王畿，〈聞講書院會語〉，《王龍溪全集》卷一，頁100—103。

「知之者不如好之者」一章，然後再給予評論指導，這是由學生先講，主講者聽，然後再給予評論的例子。⁷這些都是屬於正式會講的例子，也有許多的論學是在會講之後進行的，例如羅洪先記錄青原會後「諸君……退則各就寢所商確，俱夜分乃罷」。⁸不過，大部分來說論學主要還是採取問答的形式，重點在「因病發藥」，例如王畿與友人在白雲山房論學即談到：「君子五教，答問居一焉。譬如醫之治病，必須病者先述病原，知其標本所在，藥始中病，不為徒發，望氣切脈，終不若自言之真也」，使學者能「憤而後啓，悱而後發」，⁹而有所收穫。

陽明學者屢屢談到在論學活動中應「吐露真心，與朋友商之」。¹⁰陽明學派最早的講會——越中中天閣講會中，陽明勉勵參加的會友：

相會之時，尤須虛心遜志，相親相敬。大抵朋友之交以相下為益。或議論未合，要在從容涵育，相感以誠，不得動氣求勝，長傲遂非。務在默而成之，不言而信。其或矜己之長，攻人之短，粗心浮氣，矯以沽名，訐以為直，挾勝心而行憤嫉，以圯族敗群為志，則雖日講時習於此，亦無益矣。

11

所以虛心謙遜是論學的重要法則，陽明亦以此告誡陳九川：「與朋友論學，須委曲謙下，寬以居之。」¹²鄒德涵在講學時也告誡學生，朋友相會講學要「以誠相與，以謙相下」。¹³另外，在論學中，朋友之間的意見、看法如有不一致時，陽明告訴學生要「從容涵育，相感以誠」，而不能「動氣求勝」。¹⁴王畿在水西會後，告訴諸生：「論議未合，更須遜志虛心，互相取益，毋得動氣求勝」，而有不同意見時，則要自反，「默默虛懷相証」，才是朋友取益之道，如果執見求勝，即使「見得是」，亦「失為學之本」。¹⁵另外在他寫給吳時來（1553 進士）的信中，也說講學要戒「勝心」及「執己見」，議論未合時「不妨暫舍」、「以虛相受」。¹⁶由此，

⁷ 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，臺北：國立中央圖書館據萬曆四十六年浙江劉一焜刊本攝製，卷一，頁 13a—15a。

⁸ 羅洪先，〈夏遊記〉，《念菴文集》卷五，頁 134—144。

⁹ 王畿，〈白雲山房間答〉，《王龍溪全集》卷七，頁 503—511。

¹⁰ 歐陽德，〈寄吳伯升〉，《歐陽南野先生文集》卷三，頁 396。

¹¹ 王陽明，〈書中天閣勉諸生〉，《王陽明全集》卷八，頁 278—279。

¹² 《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁 94。

¹³ 鄒德涵，《鄒聚所語錄》卷下，《鄒聚所先生文集》，頁 510。

¹⁴ 王陽明，〈書中天閣勉諸生〉，頁 278—279。

¹⁵ 王畿，〈水西別言〉，《王龍溪全集》卷十六，頁 1119—1123。

¹⁶ 王畿，〈答吳悟齋〉，《王龍溪全集》卷十，頁 686—702。

我們可以看到陽明學者的論學，在追求真理、道德修養的主要目的下，真誠、虛心，仍是被高舉的美德，也是會友們應遵守的原則。而意見的交換，相持不下時，亦不許學者一味爭勝，而是各自靜默反省，以待深入了解之後，再進行辨析討論。

上述義理講論的方式以及原則，亦列入講會的會規中，會友必須嚴格遵守，例如上述興學會即規定：「會中議論務要平心和氣，虛己受人。即言有不近理處，亦宜婉轉開導，務得樂從。若是己非人，便非學問。」¹⁷越中的蓬萊會也規定：「議論稍有不合，不妨虛心相與，徐以俟之。毋致動氣求勝，精神歸一，氣象沖和，斂而不傷於滯，泰而不失於縱。」¹⁸王畿與楊東明皆談到在講會中，議論未合時的情況，會友的態度與處理方式。另外，王時槐在西原會中也規定會友：

會時宜肅容斂氣，毋欹側、毋褻侮、毋戲謔、毋諛譁、毋忿詞遽色、毋談鄉邑是非及一切浮泛之事、毋身在席間而心馳宮牆之外、毋以赴會為姑應故事，而雖聞理義，竟無悅心之味。大抵此會只以靜肅受益為主。

學貴潛心，勿恃言說，……果有所見，或疑而未明，欲質問者，從容呈吐，以請裁正。若問答之際，彼此意見不同，姑默而再思，以俟功深之後，自將融釋，不必競相執辨，徒恣口耳且長勝心。¹⁹

呂妙芬認為從這樣的會規中，可以看到一種力圖抗拒言說、抗拒人與人之間互動的用心，以及一種更著重在自我內心處省察與修持、被靜肅氣氛所籠罩的講會風格。²⁰這樣的看法放在晚明王學流弊的大環境下，以及王時槐個人對講學所產生的弊端的看法下，或許有幾分道理。然而筆者以為明辨言說的限制是陽明學者普遍的看法，而對於問答之間的意見差異，亦強調要先默而思之，而不再爭議求勝，更是王畿等學者的主張，亦是其他地區講會論學的重要原則，因此以〈西原會規〉這樣一個孤證來證明江右與其他地區講學氛圍的差異，似有不妥，倒不如說是王時槐個人在面對講學流弊紛陳的情況下，再次強調過去學者所主張的論學原則吧。

二、言說與工夫

¹⁷ 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

¹⁸ 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，頁 339—354。

¹⁹ 王時槐，〈西原會規十七條〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷六，頁 305—308。

²⁰ 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第九章，頁 410—411。

論學本身就是一種言說，一種名言的講論，對言說與道（或心）之間的關係，一般思想家有兩種看法，一是老子的「道可道，非常道；名可名，非常名。」²¹說明了言說的限制。而王弼曰：「言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。」²²則說明名言的工具性。另外《易傳》：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」²³即肯定名言可以涵蓋天地之道。陽明學者汲汲於從事游學，紛紛從事言說活動，他們對於言說的看法，卻是走老子、王弼的路，從陽明以下的學者皆認為言說有其限制，言說只具有工具性的價值。

首先，心體或道體是超越於言說的，陽明言：「心之精微，口莫能述。」²⁴王艮亦言：「是道也，非徒言語也，體之身心，然後驗矣。」²⁵心體與道體不是言說所能敘明的，而且，要使心體呈顯，必須在心體上做工夫，而不是在知識層面上的理解。陽明於是將講學分為兩種：一是「講之以身心」，一是「講之以口耳」，講之以口耳是「揣摸測度」，是在知識層面上描繪心體，講之以身心是「行著習察」、「實有諸己」，即是在心體上體認。²⁶對於口耳之學，陽明有如下的評論：

今為吾所謂格物之學者，尚多流於口耳。況為口耳之學者，能反於此乎？天理人欲，其精微必時時用力省察克治，方日漸有見。如今一說話之間，雖只講天理，不知心中倏忽之間已有多少私欲。蓋有竊發而不知者，雖用力察之，尚不易見，況徒口講而可得盡知乎？今只管講天理來頓放不循；講人欲來頓放著不去；豈格物致知之學？後世之學，其極至，只做得個義襲而取的工夫。²⁷

在言說的過程中，說與聽都涉及語意的辨析，其目的在於達到知識層面的理解，外在的言說儘管能達到關於對象（天理、人欲）的知，但卻不能保證內在道德的完善（存天理、去人欲），口講與躬行（省察克治）是有距離的。因此陽明常常

²¹ 《老子》第一章，（臺北：臺灣中華書局，1992，《四部備要》本），頁 1a。

²² 王弼，〈明象〉，《周易略例》，《周易王韓注》，（臺北：臺灣中華書局，1985，《四部備要》本），頁 8b-10a。

²³ 〈繫辭上〉，《周易正義》，頁 158。

²⁴ 王陽明，〈答王天宇二〉，《王陽明全集》卷四，頁 163-165。

²⁵ 王艮，〈答侍御張蘆岡先生〉，《王心齋全集》卷五，頁 17a-18a。

²⁶ 王陽明，〈答羅整庵少宰書〉，《王陽明全集》卷二，頁 75。同樣的看法亦見王畿〈思學說〉：「講學者，非講之以口耳，講之以身心，完復此明德而已。聞義而徙，不善而改，正講學之實事，日可見之行，無非所以修德也。」《王龍溪全集》卷十七，頁 1233-1234。

²⁷ 《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一，頁 24-25。

以啞子吃苦瓜爲喻，說明名言的限制，而強調躬行的重要：「啞子喫苦瓜，與你說不得。你要知此苦，還須你自喫。」²⁸其他學者對於言說的限制，躬行重於名言，則反覆強調，如北方王門的張後覺言：「學問不在講說，只在實踐。實踐得，則講說亦是真功；實踐不得，縱所言悉當空談而已。」²⁹

因此，在陽明學者的思想中，言說基本上是悟道、行道的筌蹄，不是行道和悟道的關鍵，而最究竟的悟道是不由語言文字的，例如王畿將悟分爲三種層次：

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，磨礪煅鍊，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。³⁰

所謂徹悟是不待於語言文字的，亦不假於外在環境，是心體的呈顯，是究竟的悟，在此他也批評了羅洪先的「收攝保聚」是證悟，得之於靜坐，有待於外在的環境，非上乘之悟。鄒元標亦將悟分爲三種：省悟、奮悟、透悟，透悟是「神而明之，實有諸己」，不由「言語觸發」、不由「練磨薰習」，而是「渾然周流，無復滯礙」，是「斯道之正宗」。³¹而與王畿論學有所出入的羅洪先，對於悟道不假言說思維則看法一致：「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。」³²

道體是超越言說的，而求道悟道的工夫亦是不假言說的，那麼我們如何解釋陽明學者孜孜於從事游學，從事於言說的活動。尤其是在學者紛紛攻擊講學的弊端時，他們如何回護講學的正當性，以及言說在游學活動中的必要性。在談論這個問題前，我們先來看看陽明學派內部對於講學流弊的看法。講學在風行之後，

²⁸ 同上，頁 37。

²⁹ 張後覺，〈教言〉，《張弘山集》卷一，頁 152。其他相似的看法還有徐階（1503—1583）〈示游生文信〉：「今人親師友、觀書冊等是講學事，然非於心上切實體會，而泛然從事口耳，必不能有得。」《世經堂集》，《四庫全書存目叢書》集部 79—80 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷二十，頁 62。另外，鄒德涵則說：「若在師友口脛上，接得些話頭，書冊上看得些說話，終是外聞外見，無自得處。縱是應事接物，亦是硬把持；縱是却思慮，亦是硬把持，只做得伍伯的學問，只是挨傍格式。」《鄒聚所語錄》卷中，《鄒聚所先生文集》，頁 498—499。

³⁰ 王畿，〈悟說〉，《王龍溪全集》卷十七，頁 1224—1225。

³¹ 鄒元標，〈仁文會約語〉，《願學集》卷八，頁 293—294。

³² 羅洪先，〈答李中溪〉，《念菴文集》卷四，頁 85—86。

所引發的流弊，主要是將「行」對比於「言」，也就是言說活動所帶來的負面效果，即是一般所說的「空言」。陽明學者亦就此來立論，無論是「億想談說，而未嘗實用其力」、³³「滕口說而遺實踐」、³⁴「崇意見而乖實際，競口耳而寡心得」，³⁵或是「溺於口耳，而又不免揣摩承襲之誤」，³⁶皆是將講學的空言之虛，與躬行之實相對比。另外，對於講學之弊多有批判而修正的張元忞，³⁷在他的文集中，常常可見這方面的論述，他批評的重點亦是在「空言」上。如「近世學者之弊在議論多而實踐少」、³⁸「講學者唯務于空言而忽躬行之實」、³⁹「崇妙悟而略躬行」、⁴⁰「徒言良知而不言致，徒言悟而不言修」。⁴¹他並批判陽明學內部良知學的紛歧，尤其是只言良知本體，而不言「致」之工夫的問題：

今夫良知無是無非，良知知是知非，此文成宗旨也。良知人人所有，而致之為難，致之云者，豈徒飭空言，騁虛見，恍惚想像，而遂可謂頓悟哉！知其是未必為，知其非未必不為，良知於我何有矣？余懼夫學者徒言知而不求其良也，徒言良知而不求其致也，世有忠信廉潔以砥厲者乎？無論其學，余誠願為之執鞭。⁴²

近世談學者或不然，但知良知之本來具足，本來圓通，窺見影響，便以為禰柄在手，而不復知有戒慎恐懼之功。以嗜慾為天機，以情識為智慧，自以為寂然不動而妄動愈多，自以為廓然無我而有我愈固，甚至於名檢蕩然而良心盡喪，孔門之所謂仁，陽明之所謂良知，果若是乎？遂使世人率以講學為偽，而謗姍交集，其咎蓋不在彼矣。⁴³

³³ 歐陽德，〈答胡仰齋〉，《歐陽南野先生文集》卷一，頁366—367。

³⁴ 蔣信（1483—1559），〈簡羅念菴內翰三首〉，《蔣道林先生文粹》，《四庫全書存目叢書》集部第96冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷八，頁332—334。

³⁵ 唐順之（1507—1560），〈答廖東雱提學〉，《唐荆川先生集》，《叢書集成三編》十七《常州先哲遺書》，（臺北：藝文印書館，1971），卷六，頁4b—6a。

³⁶ 徐階，〈與王南江大參〉，《世經堂集》卷二十二，頁70。

³⁷ 關於張元忞對講學的批判及修正，可參考侯外廬，《宋明理學史》，（北京：人民出版社，1987），第十五章，頁403—415。

³⁸ 張元忞，〈又答田文學〉，《張陽和先生不二齋文選》卷二，頁355—357。

³⁹ 張元忞，〈寄馮緯川〉，《張陽和先生不二齋文選》卷二，頁357—363。

⁴⁰ 張元忞，〈復鄒南臯〉，《張陽和先生不二齋文選》卷三，頁378。

⁴¹ 張元忞，〈寄周海門〉，《張陽和先生不二齋文選》卷三，394—395。

⁴² 張元忞，〈贈王學博序〉，《張陽和先生不二齋文選》卷四，頁403

⁴³ 張元忞，〈寄查毅齋〉，《張陽和先生不二齋文選》卷三，頁375—377。

所以他的講學不在強調良知本體的現成圓通，這只是空言，而是強調「致」之工夫的重要，要人能著實做「致良知」的工夫。

陽明學者對於言說基本上是持保留態度，強調言說在體道上的限制，楊國榮認為陽明在肯定主體自悟的同時，對主體間的討論和對話不免有所弱化。這會造成二種結果，一是就認識論的維度而言，拒絕不同意見的討論，總是難以避免獨斷論的歸宿；一是從道德領域看，懸置討論和對話，則易於導致過分強化自我的內省和體驗，並使道德意識趨於神祕化。⁴⁴陽明思想是否有獨斷論的傾向，應再詳細探究，而在道德實踐上，懸置討論對話，自我內省和體驗，以及道德意識的神祕化三者，似乎不必然存在著邏輯的關係，況且陽明並未懸置對話討論，他一生汲汲於接引後學，與弟子、學者對話討論即是最好的證明。即使對言說的限制，講學空言的弊端多有自覺，陽明學者對對話討論，仍持肯定的態度，其所抱持的理由即是上一章我們討論學者的游學目的，學者認為講學的必要性——「學」必待「講」而後明，而要傳播師說更要靠「言說」，再者與朋友的對話討論有「輔仁」之效，亦是「萬物一體之仁」、「與人為善」的實踐。而言說在此的作用則是陽明所說的：「示人以所向往」，⁴⁵指點求道的方向，即是周汝登所說言說的作用在「躬行處識旨歸」，使行著習察更切實正確。⁴⁶另外，王畿則認為講學說話太多，是不得已，言語的作用在「剖析分疏」，使「習聞舊見」得以解脫，並一再反覆強調不能以言語承擔，或是騰口說，而要「默而成信」、「須識病痛」，才能「斬除得淨」。⁴⁷

由此可知，陽明學者對言說的保留態度，對講學空言之弊的多所批評，並未導向反對對話討論的立場，而是提醒自己及其他學者在對話討論中要對言說抱持高度的警惕心理。在實際的論學活動中，他們經常要求學者要將言說的道理在身心上體察，例如周汝登在越中講學時，強調「學問不可懸空立論，須於言下就體入自身」，今說良知，就要體察問答之間是不是良知，說不覩不聞，就要體察問答中是不是不覩不聞，要「密密自察」，「方有下落」。⁴⁸另外，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

⁴⁴ 楊國榮，《心學之思——王陽明哲學的闡釋》，（北京：三聯書店，1997），頁 230—231。

⁴⁵ 《傳習錄拾遺》，《王陽明全集》卷三十二，頁 1176。

⁴⁶ 周汝登，〈南都會語〉，《東越證學錄》卷一，頁 131—135。

⁴⁷ 王畿，〈冲元會紀〉，《王龍溪全集》卷一，頁 93—97。

⁴⁸ 周汝登，〈越中會語〉，《東越證學錄》卷四，頁 321—322。

打個對同，果渾然相合耶？抑尚不免有所間隔也？」他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。」⁴⁹都可見陽明學者在論學場合中對言說的警惕心理，亦告誡學者將言說的道理體之於身心。不過從另一方面來看，陽明學者對言說的警惕心理，並未扼止學者創立新說，反而因為強調自身的體驗，而使得學者在游學的聚會中，將自己的體驗所得提出討論，使陽明學說，如良知學、四句教以及三教之辨等，在陽明學者的討論對話中有更進一步的發揮。

第二節 祭祀

在本章開頭，我們提到祭祀是書院的重要功能，而書院的祭祀，其淵源有二：一是《禮記·祭法》所說的：「夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以勞定國則祀之，能御大畜則祀之，能捍大患則祀之。……此皆有功烈於民者也。」⁵⁰將有功於民者置於祀典之列，這種祭祀多少帶有紀念性的意味，並非純粹宗教性的祭祀祈福。而在書院中，我們也看到祭祀對於書院所在地或書院本身有功之人，《元史·選舉志》即言：「先儒過化之地，名賢經行之所，與好事之家出錢粟贍學者，並立為書院。」⁵¹並在書院中祭祀先儒名賢。而另一最重要的淵源應當是官學的祀孔典禮與孔廟的從祀制度，⁵²朱鴻林認為祀孔典禮所寓的目的，除了報功之外，還有所謂「崇德」。崇德報功的原則，同時也應用到孔廟中配享和從祀於孔子的先賢先儒。⁵³這種在官學中釋奠孔子及後儒的傳統，自然會影響到民間書院的祭祀行為。所以書院祭祀的對象不僅有在事功上有功於人民的，也有在思想文化上有德於人民的。陽明學派游學中的祭祀活動，基本上是承襲宋代以來書院祭祀的傳統，以下即分兩部分：祭祀活動及祭祀的意義來論述。

⁴⁹ 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁139—140。

⁵⁰ 《禮記正義》，（臺北：藝文印書館，1997，《十三經注疏》本），頁802—803。

⁵¹ 宋濂，《元史》，（臺北：鼎文書局，1979—1980，正史全文標校讀本），卷八十一，頁2032。

⁵² 關於歷代的祀孔典禮及孔廟的從祀制度，可以參考黃進興，〈權力與信仰：孔廟祭祀制度的形成〉、〈學術與信仰：論孔廟從祀與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，（臺北：允晨出版社，2003），頁164—312。

⁵³ 朱鴻林，〈國家與禮儀：元明二代祀孔典禮的儀節變化〉，《中山大學學報（社會科學版）》39卷5期（1999）。

一、祭祀活動

一般談到明代書院的復興，皆會歸功於陽明與湛若水(1466—1560)的講學，⁵⁴黃宗羲曾這樣描述湛若水的講學：「平生足跡所至，必建書院以祀白沙。從遊者殆徧天下。」⁵⁵這無非是說書院的建立是為祭祀先儒，這樣的看法亦可套用在陽明學者建書院、立祠堂、聯講會的行為上。陽明的重要友人及弟子黃綰(1477—1551)曾說：

今多書院，興必由人，或仕於斯，或遊於斯，或生於斯，或功德被於斯；必其人實有足重者，表表在人，思之不見，而後立書院以祀之，聚四方有志，樹之風聲，講其道以崇其化。浙江之上龍山之麓，有曰天真書院，立祀陽明先生者也。蓋先生嘗遊於斯，既沒，故於斯創精舍，講先生之學，以明先生之道。……則今日書院之創，非徒講學，又以明先生之功也。⁵⁶

他先提到書院的祭祀對象，必是有功或有德於民者，與我們在本節開頭所說者相同。天真書院之建立，其動機和功用是祭祀陽明，然而書院的建立也並非只有祭祀的功能，還有講學的功能，所以祭祀和講學通常是結合在一起的。

一般而言，陽明學派游學中的祭祀活動，如果地點在書院或祠堂，因其有固定的建築，所以就會在建築中立陽明像或設陽明位，在春秋二季祭祀，而沒有固定會所的講會，通常也會以拜先師像為講會的開始。例如：浙江的天真精舍，就以春秋二仲月仲丁日為祭期，四方同志如期而來，「陳禮儀，懸鐘磬，歌詩，侑食。」⁵⁷鄒守益在安福舉行講會時，也設陽明像於中庭，焚香而拜後，才開始講會。⁵⁸而尤時熙的講所「中堂左龕設文成位」，來學者亦要焚香禮拜。⁵⁹

根據《王陽明年譜》的記載，陽明學者於嘉靖年間在各地設立書院、講會及祠堂的情況來看，一開始主要是祭祀王陽明。⁶⁰但隨著學派漸漸擴大，陽明書院或講會祭祀的對象則不限於陽明，而及於第二代、第三代弟子。例如兩淮地區對

⁵⁴ 樊克政，《中國書院史》，(臺北：文津出版社，1995)，頁161。

⁵⁵ 黃宗羲，〈甘泉學案一〉，《明儒學案》卷三十七，頁876—877。

⁵⁶ 黃綰，〈天真精舍碑記〉，《王陽明全集》卷三十六，頁1332—1333。

⁵⁷ 《年譜附錄一》，《王陽明全集》卷三十六，頁1328。

⁵⁸ 鄒守益，〈惜陰申約〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁103—104。

⁵⁹ 孟化鯉，〈河南西川尤先生行狀〉，《孟雲浦先生集》卷五，頁562—564。

⁶⁰ 見附錄II。

王良的崇敬，不但在家立木主牌位以示尊敬，而且立祠祭祀，並講王良之學。⁶¹黃宗羲記載楊起元師事羅汝芳「出入必以其像供養」，⁶²並在其師的講所「置師像，春秋奉祀。」⁶³又如江右的復古書院是鄒守益的講所，一開始只祀陽明，後來在學禁時，改名三賢祠，並祀王陽明、鄒守益、程文德，而躲過張居正的禁毀書院。⁶⁴江右的青原大會，後來在鄒元標及郭子章（1542—1618）的努力下，建立會館，並設五賢祠，祭祀王陽明、鄒守益、羅洪先、聶豹、歐陽德。⁶⁵寧國府的水西會一開始祭祀陽明，後來修建為水西書院，設文成公祠，正祀王陽明，配祀王良、鄒守益、歐陽德、錢德洪、王畿。⁶⁶浙江的天真書院一開始祭祀陽明，後來則配祀徐愛、冀元亨、薛侃、鄒守益、歐陽德、王良、王臣、劉魁、錢德洪、王畿等人。⁶⁷

二、祭祀之意義

祭祀活動從宋以來一直是書院的重要一環，初時只祭祀孔子及其弟子及對本地有功的人，祭祀的意義主要是在崇德報功，即尊崇先賢的德業事功，以作為學者的人格典範。對於書院的祭祀意義，高明士說得很清楚，他認為書院或學校的祭祀活動，不能純粹當做宗教活動來看待，而是學禮的教育活動，同時把理想人格具象化，便於人格教育與文化傳承。⁶⁸後來朱熹（1130—1200）建立竹林精舍，除祭祀先聖、先師外，還從祀周敦頤、二程、邵雍（1011—1077）、司馬光（1019—1086）、羅從彥（1072—1135）、李侗（1093—1163）等七先生，從而開啓了祭祀理學學統，以及本學派先師的先河。⁶⁹書院中的祭祀活動從此又有樹立學術風

⁶¹ 程玉瑛，〈王良（一四八三至一五四一）與泰州學派：良知的普及化〉，頁 129—131。

⁶² 黃宗羲，〈泰州學案三〉，《明儒學案》卷三十四，頁 806。

⁶³ 楊起元，〈國學生浚池黃先生墓誌銘〉，《續刻楊復所先生家藏文集》卷五，頁 284—285。

⁶⁴ 樊克政，《中國書院史》，頁 167。

⁶⁵ 〈傳心堂約述〉，釋笑峰等撰、施閔章補輯，《青原志略》，《四庫全書存目叢書》史部第 245 冊，（臺南：莊嚴出版社，1996），卷三，頁 558—567。

⁶⁶ 李德沅修，洪亮吉著，《涇縣志》，清嘉慶十一年刊本，（臺北：成文出版社，1983），卷八，頁 752—753。

⁶⁷ 陳善等修，《杭州府志》，萬曆七年刊本，（臺北：成文出版社，1983），卷四十六，頁 3002—3010。

⁶⁸ 高明士，〈書院祭祀空間的教育作用〉，《國際儒學研究》第三輯，（北京：中國社會科學出版社，1997）。

⁶⁹ 朱漢民，《中國的書院》，（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 110—111。

格並推廣理學思想的意義。明代書院也承襲此風，祭祀的對象與書院講學內容與學派傳承有緊密的關係，換言之，即以祭祀對象來表明書院的宗旨以及學術方向。例如前述湛若水在書院內奉祀其師陳獻章（1428—1500），而主程朱學的講會和書院則祭祀朱熹等宋代理學家。⁷⁰在陽明歿後，弟子的聯講會、建書院、立祠堂以祭祀陽明則明顯有樹立學統，建立學風，以區別於當時的程朱官學以及程朱學者所主導的書院。而這些地方也成為傳播陽明思想，是陽明學者聚會交游的主要據點。

陽明學盛行之後，陽明學派講會及書院祭祀的對象擴及門人弟子。我們發現到不同地區的配祀學者有明顯的差異，江右地區書院的配祀始終以江右學者為主，而浙江、南直隸地區書院的配祀則是江右、浙中甚至泰州的學者皆有。我們如何解釋這樣的現象。首先，祭祀對象以有功當地或書院的學者為主，因此我們從配祀對象，也可以了解學者對此書院的貢獻，例如水西書院，錢德洪與王畿雖不是當地人，但兩人對水西講會的提倡功不可沒，因此創建書院時從祀二人。其次，有些書院講會明顯是跨地域性的組織，因此會有許多不同地區的學者來到當地講學，做出貢獻。例如做為陽明學精神中心的天真書院其從祀就具有跨地域的特性。不過青原會亦是跨地域的講會，未從祀其他地區的學者，主要原因應該是創立與維持者是江右學者。再者，書院的祭祀對象，與書院、講會的創立人的學術傳承以及思想傾向密切相關，因此陽明後學建書院主祀陽明外，自然會配祀自己的直屬師承。另外在附錄 II 的表中，我們也看到有些書院並祀湛若水與陽明或是並祀陽明與陳獻章，除了與創建者的學術傳承有關外，亦顯示當地的學術傳統，例如廣東韶州府的明經書院並祀陳獻章與陽明，因為廣東本有陳獻章的江門心學傳統。南京大同樓並祀湛若水和陽明，則因為湛若水曾在南京與陽明共同講學，亦曾任職南京國子監，是其「過化之地」的緣故。

第三節 歌詩

一般理學家對文學的看法，並不完全採取貶抑的態度，而是在一切都以道德

⁷⁰ 楊布生、彭定國，《中國書院文化》，頁 182。

修養為成聖依歸的目的下，文學常常附屬於道，其內容就必須符合道的標準，也就是要有益於世道人心、修身養性，這就是文學批評傳統中的「載道說」。⁷¹理學家做不做詩？答案當然是肯定的，不論朱熹或是陽明，做詩是他們生命中極重要的部分，他們的詩作常常呈現一種哲理式的風格，所描寫的是成德道路上的困頓、艱難，以及悟後所達到的崇高境界與喜悅，因此也有學者捨棄一般思想性的文本，而從詩作來研究理學家的生命情懷，這樣反而更能貼近他們的內心世界。⁷²陽明學者對道德修養是極度重視的，在這樣的前提下，他們對文學的看法，自然較接近於載道說，也就是以道德修養為依歸，反對沒有落實於道德生命，無益於人心的文學創作。⁷³而在陽明學者的游學經歷中，歌詩是一個重要的活動，歌詩的目的與他們的文學觀是相合的，是為修身養性。以下即討論陽明學派游學歷程中的歌詩活動以及他們對歌詩目的的看法。

一、歌詩活動

陽明學派中，無論何種形式的游學聚會皆有歌詩活動，士大夫交游講學的一般性講會有歌詩，以教化大眾、勸善糾惡為主要目的的鄉約活動有歌詩，甚至以養蒙為主的社學教育亦有歌詩，所以我們可以說無會不歌詩。因此，從講學的紀錄中，我們可以看到許多歌詩的例子，例如華陽明倫堂講會的主會者命諸生歌詩。⁷⁴衢州府衢麓講舍的孔氏聚會有「孔氏童子四十餘人歌〈鹿鳴〉、〈伐木〉之章」，⁷⁵羅汝芳守寧國府，在宛陵學會，亦命「歌童舉樂合歌」，⁷⁶而他在大理與諸生討論《論語》後，將別，「因命之歌」，歌「〈南山〉五章」，再歌「勝日尋芳」一首。⁷⁷楊起元赴龍興寺講會，諸生亦歌「〈鹿鳴〉三章」以及「良知之詩」。⁷⁸周

⁷¹ 關於文與道的關係的研究，可參考郭紹虞，《中國文學批評史》，（臺北：五南圖書出版有限公司，1994），頁 124—133、155—234。

⁷² 如林佳蓉，《承擔與自在之間——從朱熹的詩歌論其生命態度的依違》，臺灣師範大學國文研究所博士論文，2000。

⁷³ 關於理學家的文學觀，可參考馬積高，《宋明理學與文學》，（長沙：湖南師範大學出版社，1989），頁 69—83、155—214。以及安贊淳，《明代理學家文學理論研究》，臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1999。

⁷⁴ 王畿，〈華陽明倫堂會語〉，《王龍溪全集》卷七，頁 475—486。

⁷⁵ 鄒守益，〈衢州府孔氏家塾記〉，《東廓鄒先生文集》卷四，頁 42—43。

⁷⁶ 王畿，〈宛陵會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 194—198。

⁷⁷ 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 139—146。

汝登在新安的講會，座中則歌「耳目聰明男子身」詩。⁷⁹以上是講會的例子。羅汝芳在寧國府舉鄉約，在鄉約中即規定進講後要以「鼓磬」配合，歌「〈南山〉之詩」，⁸⁰這是在鄉約中歌詩的例子。周汝登在家鄉的社學亦規定要歌詩「每日申、酉時，輪一班歌詩一二首。或取諸三百篇，或間以名賢理學之句。」⁸¹這是社學中歌詩的例子。由以上我們也可以看到他們所歌詠的多是「《詩經》之關於倫理而易曉者，及晉靖節，宋周、程、張、朱及我朝文清、康齋、白沙、一峰、甘泉、陽明諸君子之詩，切於身心而易曉者。」⁸²而從羅汝芳的講學紀錄中，我們可以看到講會中歌詠的是那些理學名家之詩，如歌程顥的「男兒到此是豪雄」、朱子「萬紫千紅總是春」、⁸³王良的「入室先須升此堂」、⁸⁴「人心若道無通塞，明暗如何有去來」⁸⁵等等。

歌詩的內容一般是有益身心之作，而其歌詩的形式，在一般的講會中，較不拘，也不見得有鐘鼓樂器的伴奏，幾乎是隨機的歌詠，不過如果將歌詩活動列入會約中，就會比較清楚記錄歌詩的進行方式，如興學會會規有：「坐久，贊者稍起，贊曰鳴歌鍾，司鐘者鳴鍾五聲，贊曰歌詩，乃齊聲歌詩一首，節以鍾磬。少間，贊曰再歌聲，節如前。」而它的順序是安排在拜先師、宣聖訓、斂容默坐之後，講經書、讀語錄之前。⁸⁶而在鄉約及社學的聚會中，歌詩的形式亦會明文記載。陽明在南贛廣設社學，在〈教約〉中明文規定：「每學量童生多寡，分爲四班，每日輪一班歌《詩》；其餘皆就席，斂容肅聽。每五日則總四班遞歌於本學。每朔望，集各學會歌詩於書院。」其順序則是「先考德，次背書誦書，次習禮，或作課仿，次復誦書講書，次歌《詩》。」⁸⁷而王宗沐在督廣西學政時，亦修舉社學，並參照陽明〈教約〉的方式，對童生進行歌詩訓練。⁸⁸另外，上述羅汝芳寧國府鄉約以及周汝登的〈社學教規〉對歌詩的形式及順序亦有詳細的規定。歌詩

⁷⁸ 楊起元，〈龍興寺會記〉，《太史楊復所先生證學編》一，頁 287—289。

⁷⁹ 周汝登，〈新安會語〉，《東越證學錄》卷二，頁 157—159。

⁸⁰ 羅汝芳，〈寧國府鄉約訓語〉，《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，頁 312—318。

⁸¹ 周汝登，〈社學教規〉，《東越證學錄》卷十三，頁 1017—1027。

⁸² 鄒守益，〈訓蒙詩要序〉，《東廓鄒先生文集》卷一，頁 571—572。

⁸³ 羅汝芳，〈白鹿洞上論〉，《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，頁 620。

⁸⁴ 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，卷七，頁 46b。

⁸⁵ 羅汝芳，《語要》，《盱江羅近溪先生全集》，頁 40b。

⁸⁶ 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

⁸⁷ 王陽明，〈教約〉，《王陽明全集》卷二，頁 88—89。

⁸⁸ 王宗沐，〈江西學政〉，《敬所王先生文集》卷二十八，頁 621—636。

活動一般皆放在講完經書之後，這樣的安排是有意義的，即王畿所說的「久坐神憊，間起緩步，或命題賦詩，或雅歌投壺，各以意適，不至溺而忘返，張弛迭用。」⁸⁹在冗長靜態的講讀之後，歌詩即有休息舒活精神、筋骨的意義，使下面的活動能繼續進行。

二、歌詩之目的

歌詩的目的在於修身養性，即王畿所說的「興志」。⁹⁰這不僅讓我們想到孔子的《詩》教：「《詩》，可以興，可以觀，可以群，可以怨」、⁹¹「興於《詩》，立於禮，成於樂」。⁹²而朱熹對「興於《詩》」的解釋，最能看出歌詩與修身養性的關係，他認為因為詩感人易入，在吟詠之間可興起人的好善惡惡之心。⁹³陽明在南贛修學社學後，頒示〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉，另外又立了〈教約〉，這兩篇文章，完整體現了陽明的社學教育觀及社學措施，成為研究兒童教育的經典名作。在〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉中，他首先強調兒童教育的目的：「古之教者，教以人倫。……今教童子，惟當以孝弟忠信禮義廉恥為專務。其栽培涵養之方，則宜誘之歌詩以發其志意，導之習禮以肅其威儀，諷之讀書以開其知覺。」⁹⁴他提出了三種課程：歌詩、習禮、讀書，而這三種課程的設計又是符合兒童的心理發展的，他認為：

大抵童子之情，樂嬉遊而憚拘檢，如草木之始萌芽，舒之則條達，摧撓之則衰痿。今教童子，必使其趨向鼓舞，中心喜悅，則其進自不能已。譬之時雨春風，露被卉木，莫不萌動發越，自然日長月化；若冰霜剝落，則生意蕭索，日就枯槁矣。故凡誘之歌詩者，非但發其志意而已，亦以洩其跳號呼嘯於詠歌，宣其幽抑結滯於音節也。⁹⁵

歌詩的目的不但是「發其志意」亦是引導人把內心的情緒感受藉著詩歌表達出來，而不致於鬱悶壅塞。鄒守益在廣德也教童子歌詩，他認為詩的作用是「理性

⁸⁹ 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，頁 339—354。

⁹⁰ 王畿，〈華陽明倫堂會語〉，頁 475—486。

⁹¹ 《論語·陽貨》，《論語注疏》，頁 156。

⁹² 《論語·泰伯》，《論語注疏》，頁 71。

⁹³ 朱熹，《論語集注》卷四，《四書集注》，頁 13b—14a。

⁹⁴ 王陽明，〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉，《王陽明全集》卷二，頁 87—88。

⁹⁵ 同上。

情」，⁹⁶尤時熙亦言：「歌詩貴和平，主於養心。」⁹⁷

王畿在回答「古人歌詩之義」時，認為：

古人養心之具，無所不備，琴瑟簡編，歌詠舞蹈，皆所以養心。然琴瑟簡編舞蹈，皆從外入，惟歌詠是元氣元神，訖合和暢，自內而出，乃養心第一義。舜命夔典樂，教胄子，只是詩言志、歌永言，四德中和，皆於歌聲體究，蕩滌消融，所以養其中和之德，而基位育之本也。⁹⁸

歌詩與音樂舞蹈相比，舞蹈音樂是由外而來，而歌詩是由內而出，配合元氣元神，使氣神和暢，是養心第一義。歌詩藉著旋律和詩意來陶冶性情，興發意志。楊東明也談到歌詠的目的是「養其性情」，而舞蹈是「養其血脈」，都是進修的方法，而舞蹈之儀不行於世，歌詩之調尚傳，所以在課業之餘，須歌詩一二。歌詩時則能使「心平氣和」、「志舒意展」，不僅能養德，又能助「樂學之心」。他也談到自己與同志歌詩，頓覺「躁心平而鬱心釋」。⁹⁹

至於歌詩的方法，陽明認為要「整容定氣」、「清朗聲音」、「均審節調」，不能躁急蕩囂。¹⁰⁰而王畿則引申陽明的說法：「後世不知所養，故歌法不傳，至陽明先師始發其秘。以春夏秋冬，生長收藏四義，開發收閉，為按歌之節」，¹⁰¹搭配他說歌詠是元氣元神，自內而出來看，他無非是說歌詩要以內在之氣配合自然的春夏秋冬、生長收藏之義而開發收閉來唱歌，這才是正確的歌詩方式，即他所說的「古歌法」。另外，由於詩歌的目的在道德修養，因此王畿也認為歌詩還要做自我反省的工夫。《論語》：「子與人歌而善，必使反之，而後和之」，¹⁰²朱熹對「反」的解釋是「再歌」，王畿則認為應是「反之性情以自考」，¹⁰³也就是作自我反省的工夫。羅汝芳也贊成這種看法：「此反字不專謂使之復歌」，而以為「反之云者，欲反求而身有之云也」。¹⁰⁴因此，歌詩除了要配合元氣、自然的規律來唱之外，還要反之身心，才能達到修身養性的目的。

⁹⁶ 鄒守益，〈訓蒙詩要序〉，頁 571—572。

⁹⁷ 尤時熙，〈擬作會約〉，《尤西川先生擬學小記》卷五，頁 849。

⁹⁸ 王畿，〈華陽明倫堂會語〉，頁 475—486。

⁹⁹ 楊東明，〈義塾條約〉，《山居功課》卷三，頁 4b—10a。

¹⁰⁰ 王陽明，〈教約〉，頁 88—89。

¹⁰¹ 王畿，〈華陽明倫堂會語〉，頁 475—486。

¹⁰² 《論語·述而》，《論語注疏》，頁 65。

¹⁰³ 王畿，〈華陽明倫堂會語〉，頁 475—486。

¹⁰⁴ 羅汝芳，〈白鹿洞上論〉，頁 620。

王畿、羅汝芳談到詩歌的「自反」，也被應用在講學的聚會中，我們可以看見他們把論學、詩歌結合，在講會中操練這種「反之性情以自考」的工夫。例如羅汝芳的《盱壇直詮》記載一次講會，有人問朱子「由良知而充之，以至無所不知；由良能而充之，以至無所不能，方是大人不失赤子之心」，羅汝芳回答：「若有不知，豈得謂之良知；若有不能，豈得謂之良能，故自赤子即已無所不知，無所不能也。」坐中諸生競求赤子良知，而莫得其實，於是羅汝芳停止名言的辨析，思維的運作，命諸生「靜坐誦詩」，歌「萬紫千紅總是春」之句，接著再以此比喻赤子良心，而使諸生了解赤子之心的意境，並反之身心。¹⁰⁵另外一次講會記錄：「吾儕適歌萬紫千紅總是春，便嘆曰果然滿座皆春也。適又歌男兒到此是英雄，亦復嘆曰果然是英雄也，即此嘆處便可見當時反之之氣象，而感發善心，懲創逸志，固有勃然以興，而莫可自己者矣。」¹⁰⁶羅汝芳強調內心正確體驗詩歌意境，進而因詩興志，不至於流於有口無心的聒噪，落入名言的陷阱中。尤時熙也記載一次他與朋友論學，不理解義理，覺不舒暢，於是友人歌「少陵、白沙七言律各一章，為陽明先生調」，忽覺「身心洞然，真有萬物一體之意」，而適才的言說論辯則「豁然無影響」，而嘆「歌詩於學，更是直截。」¹⁰⁷這幾個例子，一方面說明名言解析有時不如詩歌入人之深，詩歌反而能使人更加理解思想義理。另一方面也強調要體會詩及詩歌所描寫的境界，並反之身心，才能有助於道德修養。

第四節 靜坐

靜坐是儒、佛、道三家皆有的工夫修養，禪定是佛家的修養方式，道家也有所謂的「心齋」、「坐忘」的修養工夫，儒家也以靜坐為收放心的工夫。因此陳來認為「靜坐」本身並沒有什麼「佛」或「道」的屬性，任何精神傳統中都可以容納靜坐為一種修養方法。¹⁰⁸

宋代理學家的修養方法中，靜坐是一個重要的工夫。¹⁰⁹周敦頤曾提出「定之

¹⁰⁵ 羅汝芳，《盱壇直詮》，下卷，頁202—204。

¹⁰⁶ 羅汝芳，《白鹿洞上論》，頁620。

¹⁰⁷ 尤時熙，《紀聞》，《尤西川先生擬學小記》卷六，頁852。

¹⁰⁸ 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁295。

¹⁰⁹ 鄭宗義認為宋明儒雖大多不反對靜坐，但對靜坐的工夫義卻有兩種迥然不同的看法。一是把

以中正仁義而主靜」，¹¹⁰但他說的主靜沒有明確涉及靜坐。二程則不然，程顥曾教謝良佐靜坐，程頤見人靜坐，便歎其善學。¹¹¹到了南宋陸九淵（1139—1192）亦教弟子靜坐，其弟子多做「安坐瞑目」的工夫。¹¹²就是朱子也不廢靜坐，他曾寫信給潘叔昌說：「熹以目昏，不敢著力讀書，閒中靜坐，收斂身心，頗覺得力。」¹¹³又曾語門人：「閑時若靜坐些小，也不妨。」¹¹⁴又曾主張「用半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進！」¹¹⁵不過朱子只是由日常生活的紛亂來肯定靜坐的功效，所以當有學生欲專務靜坐，朱子則訓誡：「又恐墮落那一邊去。只是虛著此心，隨動隨靜，無時無處不致其戒慎恐懼之力，則自然主宰分明，義理昭著矣。」¹¹⁶可見對朱子來說靜坐並非必要的工夫。到了明代，不只理學家習靜，一般文人、士人亦習靜，吳智和認為習靜成為明人休閒文化中一種特殊性的休閒形式。¹¹⁷陽明學者也教人靜坐，亦幾乎人人皆有靜坐的經驗，而在他們的游學活動中，靜坐亦是重要的一環，在會約中常明文規定靜坐的工夫。因此以下即分靜坐活動及靜坐的意義論述之。

一、靜坐活動

在蓬萊講會的會約中規定：「主人別治靜室，焚香默對，外息塵緣，內澄神慮。」¹¹⁸即是給會友一段靜坐的時間，整理思緒，澄靜心情，以便接下來的聽講

靜坐當作「退聽閉關」的「常行工夫」。二是視靜坐為「體證本心」的「入門工夫」。〈明儒陳白沙學思探微——兼釋心學言覺悟與自然之義〉，《中國文哲研究集刊》15期（1999），頁337—388。陽明學者在游學活動中所安排的靜坐，即是他所說的「常行工夫」，而學者以靜坐悟道，則屬於「入門工夫」。

¹¹⁰ 周敦頤，〈太極圖說〉，《周子全書》，卷二，頁23。

¹¹¹ 〈傳聞雜記〉，《河南程氏外書》卷十二，《二程集》，頁432。

¹¹² 陸九淵曾說：「學者能常閉目亦佳。」其學生詹阜民無事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日。如此者半月，一日下樓，忽覺此心已復澄瑩。〈語錄下〉，《陸九淵集》，（臺北：里仁書局，1981），卷三十五，頁471。

¹¹³ 朱熹，〈答潘叔昌十書之第五書〉，《朱熹集》，（成都：四川教育出版社，1996），卷四十六，頁2239。

¹¹⁴ 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，（臺北：正中書局，1962），卷二十六，頁1054。

¹¹⁵ 《朱子語類》卷一百一十六，頁4474。

¹¹⁶ 朱熹，〈答潘子善七書之第五書〉，《朱熹集》卷六十，頁3127。

¹¹⁷ 吳智和，〈明人習靜休閒生活〉，《華岡文科學報》25期（2002），頁145—193。

¹¹⁸ 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，頁339—354。

與論道。在興學會會規中，會眾入座後，「斂容默坐，定氣澄心，反照此時，心遊何處，務約之，使入身來。」¹¹⁹也就是要收束身心於會講之中。靜坐通常安排在論學之前，會友來自各地，每人皆有營生事業、家庭瑣事的各種雜務煩惱縈繞心頭，因此會講之前，有必要給會友一段「隔離」的時間，將心從外收攝於內，一方面可以專心於會講論學，而不會身在講堂，心在外務，另一方面亦可達到修養身心的功效。因此靜坐在會講中的功能是「息思慮」。¹²⁰

一般而言，講學的聚會仍以論學為重頭戲，靜坐只是輔助論學的順利進行，不過有些聚會則有強調靜坐的傾向，蔣信告訴友人在朋友相聚時，要默坐收拾此心，「精神斂處，光輝自見」，而不在人人各出所見，這反而是無益的。¹²¹他似乎有強調靜坐甚於論學的傾向。王時槐的〈西原會規〉中說：「學貴潛心，勿恃言說」，同志相聚，務在「凝神習靜，切己體認」，並以「靜肅受益」為主。¹²²另外他在白鷺洲書院正學會的會規一開頭就說：「學者所以學為聖賢，必貴躬行，非徒口耳也」，會規的第一條是「省過」，第二條則是「靜坐」，關於靜坐，他說：

會日以靜坐澄心，操存涵養為主。勿身在會堂，心馳會外；勿閑談俗事，虛費光陰；必漫爾隨群，視為故事，不加體認。¹²³

靜坐與言說比較起來是較實際的，言說是口耳，而靜坐則是躬行，在「貴躬行」的原則下，不切於身心的無益論辯在講會中是被禁止的，而靜坐是體之身心的實際操練，反而成為講會的基調。王時槐抗拒無益身心的言說，主張講會應以靜坐涵養為主，是與他對晚明學術的觀察息息相關的，即上一章我們提到的，晚明有徒恃空言，不務躬行的學風，因此不論他的思想，或是他訂立的講會學規，以及講學的內容等，皆以強調實踐躬行為主。

除了在會講前給予會友靜坐的時間，我們亦可看到講會中主講人如何引導會友以靜坐操練，自省其心的例子：

諸友靜坐寂然無譁，良久，有將欲為問難者，羅子乃止令復坐，徐徐語之曰：諸子當此靜默之境，能澄慮反求，如平時燥動，今覺凝定；平時昏昧，今覺虛朗；平時怠散，今覺整肅，使此心良知炯炯光徹。則人人坐間，各

¹¹⁹ 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

¹²⁰ 尤時熙，〈擬作會約〉，頁 849。

¹²¹ 蔣信，〈答陶子省菴助教〉，《蔣道林先生文粹》卷八，頁 346—347。

¹²² 王時槐，〈西原會規十七條〉，頁 305—308。

¹²³ 王時槐，〈續白鷺洲書院正學會條三條〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷六，頁 319。

各抱一明鏡在懷中，卻請諸子將自己頭面對鏡觀照，若心事端莊，則如冠裳濟楚，意態自然精明；若念頭不免塵俗，則蓬頭垢面，不待傍觀者恥笑而自心惶恐，又何能頃刻安耶？¹²⁴

羅汝芳教學生靜坐不只是塊然端坐，而是要如對鏡觀照，反求諸己，而使良知心體得以朗現。

至於靜坐的方法，或許由於它是眾所皆知的法門，所以在會約中只說要「默坐澄心」、「凝神習靜」，並未確實指示如何靜坐。不過在少數學者的文集中，對靜坐的方法有所闡述，或許可以讓我們一窺究竟。王畿對於靜坐，有所謂的「調息法」：

息有四種相：一風，二喘，三氣，四息。前三為不調相，後一為調相。坐時鼻息出入覺有聲，是風相也；息雖無聲，而出入結滯不通，是喘相也；息雖無聲，亦無結滯，而出入不細，是氣相也；坐時無聲，不結不粗，出入綿綿，若存若忘，神資融融，情抱悅豫，是息相也。守風則散，守喘則戾，守氣則勞，守息則密，前為假息，後為真息。欲習靜坐，以調息為入門，使心有所寄，神氣相守，亦權法也。¹²⁵

王畿將息分為四種，調息比數息好，靜坐，必從調息入門，使心有所寄，神氣相守。¹²⁶另外，一般我們常聽到的「閉關靜坐」，其法究竟如何？顏鈞有「七日閉關法」，¹²⁷並詳述此法門的運用。首先，先擇掃樓居一所，攤鋪聯榻，而後就坐榻上，收拾身子，目不開，以棉塞耳使不聽，口閉不言，手指不動，肩背挺直，這是身體動作的配合，接下來就是呼吸，他說：「將鼻中吸收滿口陽氣，津液漱嚥，咽吞直送，下灌丹田，自運旋滾幾轉，即又吸嚥津液，如樣吞灌，百千輪轉不停，二日三日，不自己已。」¹²⁸類似氣功的修鍊。如此二三日，而後解此纏縛，倒頭酣睡，任意自醒，醒後不許言笑，任意長臥至七日，聽老師到耳邊密語「開示」。不外是說經此類似氣功的靜坐後，必定氣順神爽，即是道體黜聰，脫胎換

¹²⁴ 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》卷七，頁42b-43a。

¹²⁵ 王畿，〈調息法〉，《王龍溪全集》卷十五，頁1060-1062。

¹²⁶ 王畿的「調息法」來自佛教，方祖猷發現〈調息法〉一文，基本上是抄襲智顛的《童蒙止觀》。《王畿評傳》，（南京：南京大學出版社，2001），頁345-348。另外關於「調息法」與三教的關係，可參考林惠勝，〈試論王龍谿「三教合一」說——以〈調息說〉為例〉，《中國學術年刊》14期（1993），頁161-179。

¹²⁷ 顏鈞，〈引發九條之旨——七日閉關開心孔昭〉，《顏鈞集》卷五，頁37-38。

¹²⁸ 同上。

骨。七日後起身梳洗，禮拜天地、皇上、父母、聖賢、師尊，之後再以三月的時間口傳默受《大學》、《中庸》，使得靜坐操練與道德義理結合，而能盡《大學》「修齊身家」之道，以及《中庸》「中和位育」之功。¹²⁹由王畿與顏鈞對靜坐法的描述，無非是藉著身體動作的靜定，而逐漸放鬆，使呼吸均勻調和，進一步使身心達到寧靜專一的狀態。

二、靜坐之意義

在陽明學派的游學聚會中，皆以靜坐澄心息慮為會講的預備活動。而對陽明學者來說，靜坐在他們的工夫修持中有何意義？靜坐與致良知教的關係如何？靜坐是否是他們的究竟工夫？是本節討論的重點。一般談到陽明思想的轉變，有所謂的「前三變」、「後三變」，其中在學後三變中，靜坐為陽明思想之一變。¹³⁰陽明確實曾教學生靜坐，《年譜》曾記載，陽明在貴陽時主知行合一，學生罔知所入，紛紛異同，於是教學生靜坐，自悟性體。而他所提倡的靜坐並非佛家的「坐禪入定」，而是以此「補小學收放心一段功夫」。¹³¹對於初學者，因為「心猿意馬，拴縛不定」，所以教靜坐息思慮，然而靜坐並非究竟工夫，陽明恐怕學者「懸空靜守，如槁木死灰」，所以又教「省察克治」。¹³²另外當學生問他靜時意思好，遇事便不同時，他則要學生在事上磨鍊，不要只知靜養而不知克己工夫。¹³³克己工夫即「省察克治」。陽明曾這樣總結他教導學生的工夫：

¹²⁹ 同上。

¹³⁰ 王畿曰：「先師之學，凡三變。……嘗泛濫於詞章，馳騁於孫吳，……及為晦翁格物窮理之學，幾至於殞。時苦其煩且難，自嘆以為若於聖學無緣，乃始究心於老佛之學，……及至居夷處困，動忍之餘，恍然神悟，……始嘆聖人之學，坦如大路。……自此之後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。……自江右以後，則專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，盎然出之，自有天則，乃是孔門易簡直截根原。……逮居越以後，所操益熟，所得益化，信而從者益眾，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日麗空，而萬象自照。」〈滌陽會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 168—175。錢德洪的看法略有不同，他說：「馳騁於辭章，已而出入二氏，繼乃居夷處困，豁然有得於聖賢之旨，是三變而至道也。……居貴陽時，首與學者為『知行合一』之說；自滌陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提『致良知』三字，直指本體，令學者言下有悟；是教亦三變也。」〈刻文錄敘說〉，《王陽明全集》卷四十一，頁 1573—1579。

¹³¹ 《年譜一》，《王陽明全集》卷三十三，頁 1230—1231。

¹³² 《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一，頁 16。

¹³³ 同上，頁 12。

吾昔居滁時，見諸生多務知解，口耳異同，無益於得，姑教之靜坐。一時窺見光景，頗收近效。久之，漸有喜靜厭動，流入枯槁之病。或務高玄解妙覺，動人聽聞。故邇來只說致良知。良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨鍊也好，良知本體原是無動無靜的。此便是學問頭腦。我這個話頭自滁州到今亦較過幾番，只是致良知三字無病。¹³⁴

靜坐容易使人喜靜厭動，只養成一個枯槁之體，無論事上磨鍊或是靜處體悟，都是爲了致得良知，良知本體無分於動靜，因此致良知工夫亦無間於動靜，是究竟的工夫。

王畿基本上是承襲陽明對靜坐的看法，而主張在人倫日用處做工夫。唐順之認爲人因終日擾攘，嗜慾相混，因此要閉關靜坐一、二年，養成無欲之體，才能成就聖學。王畿則站在「聖人之學，主於經世」的立場上，說明雖不廢靜坐，但亦不以其爲上乘工夫、究竟法。因爲靜坐不免「喜靜厭動」，與世間了無交涉，如何能「經世」，而且人之欲根潛藏，非對境則不易發，靜坐只是暫時養成無欲之體，一對境則原形畢露。所以認爲要在「見在感應」上做工夫，要在「塵勞煩惱中作道場」。¹³⁵而所謂「見在感應」上做工夫，即是陽明所說的「事上磨鍊」。另外在竹堂講會中，學生問他靜坐，他則從人倫日用的角度來回答。首先他認爲明道教人靜坐只是權法，古代小學教之收心養性，不求靜而靜在其中。後世學絕道喪，自幼失所養，馳騫在外，故不得已教之靜坐。靜坐就如同繫馬於樁上，而非禪學的習於枯靜，外於人倫感應。之後他再解釋周敦頤的「無欲故靜」，他以爲無欲則靜虛動直，動靜皆在其中，而明道主靜的靜，實兼動靜，而陽明的居夷三載，不能以靜坐來看待，因爲其間有多少動忍增益、出萬死於一生的事上工夫，才能透悟良知指訣。¹³⁶可見陽明與王畿皆認爲靜坐須與事上磨鍊配合，而不能憑空守靜，養成個虛寂之體。

與王畿強調見在工夫不同的是江右學者對靜坐的重視，不論是聶豹的「歸寂」思想或是羅洪先的「收攝保聚」學說，基本上都是一種靜坐以求未發之中的工夫。兩人的學說皆是針對王畿的「現成良知」而來的，而上述王畿對閉關靜坐的批評，亦是針對江右的靜坐觀點而發。關於雙方的爭議將在第五章深入論述，在此，我

¹³⁴ 《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁 104—105。

¹³⁵ 王畿，〈三山麗澤錄〉，《王龍溪全集》卷一，頁 108—126。

¹³⁶ 王畿，〈竹堂會語〉，《王龍溪全集》卷五，頁 354—359。

們先來看看其他江右學者對靜坐的看法。魏良弼認為靜坐是入門下手工夫，靜坐的體認精察能分辨天理、人欲，分辨良知、習心，而體察之後，則不消靜坐，自能隨分體認天理而良知自不昧，¹³⁷他亦肯定靜坐的重要性。而在講會中屢屢強調靜坐養心的王時槐則認為：「夫學當無間於動靜，然始焉立基，終焉入微，必由靜得。雖有志為學，不久靜，恐以意氣承當，以影響為究竟，於真體親切處未能徹底，故貴靜也。」¹³⁸雖不堅持靜坐是唯一的工夫，卻極力強調靜坐的重要，他相信在靜坐中才能默識體察自心。因此他也提倡重視閉關靜修的「研幾」之學。¹³⁹靜坐很容易被視為喜靜厭動、頑空守寂、近於佛家的禪定，甚至被斥為異端，如同上述陽明、王畿的看法。王時槐也知道這樣的批評與靜坐的缺點：「今人不知學，但見向裏尋求，稍稍習靜者，便詆以為禪。」¹⁴⁰然而在議論紛紛的晚明學界中，他寧願以較貼近自心本性的靜坐為依歸。

不論陽明學者各人對靜坐的看法如何不同，我們可以發現，幾乎大部分的陽明學者皆有靜坐的經驗。首先陽明有龍場靜坐而悟道的經驗，¹⁴¹他也曾闢靜室讓王畿在其中靜坐，王畿因而開悟。¹⁴²上一章我們提到了王時槐五十歲罷官歸田，屏除外務，息心靜養，反而有得。另外，王良常默坐靜思，夜以繼日，期以自得，之後頓覺「心體洞澈，而萬物一體、宇宙在我之念益切。」¹⁴³羅洪先闢石蓮洞後，多居洞靜修，「默坐半榻間，不出戶三年」。¹⁴⁴顏鈞提出「七日閉關法」，亦以此來靜坐苦修。¹⁴⁵張元忭亦曾與友人在興浦山房共修靜業。¹⁴⁶另外，我們從《明儒學案》中可以找到許多學者靜坐的材料，例如聶豹在獄中長期靜坐，忽見「此心

¹³⁷ 魏良弼，〈松陽縣社學條規〉，《太常少卿魏水洲先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第85冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷三，頁56—58。

¹³⁸ 王時槐，〈仰慈膚見〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷五，頁278。

¹³⁹ 王時槐曰：「夫一陽潛萌於至靜之中，吾心真幾本來如是，不分時刻皆至也。學者識此而敬養之，篤恭不顯而大本立矣。故閉關非墮空也，惟深故能通天下之志，惟幾故能成天下之務，閉關之義大矣哉！」〈瑞華剩語〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷四，頁263。

¹⁴⁰ 王時槐，〈答周守甫〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷一，頁163。

¹⁴¹ 《年譜一》，《王陽明全集》卷三十三，頁1228—1229。

¹⁴² 徐階，〈王龍溪先生傳〉，收於《王龍溪全集》，頁19—28。

¹⁴³ 〈年譜〉二十七、二十九歲條下，《王心齋全集》卷一，頁2b—3a。

¹⁴⁴ 胡直，〈念菴先生行狀〉，《衡廬精舍藏稿》卷二十三，頁525—539。

¹⁴⁵ 顏鈞，〈履歷〉，《顏鈞集》卷四，頁33。

¹⁴⁶ 王畿，〈興浦庵會語〉，《王龍溪全集》卷七，頁514—516。

真體，光明瑩徹，萬物皆備」，而奠定歸寂說的基礎。¹⁴⁷劉文敏年八十，猶涉三峰之巔，靜坐百餘日。¹⁴⁸胡直奠定自學的重要基礎亦在長期的靜坐工夫。¹⁴⁹羅汝芳亦曾多次閉關默坐，以求心悟。¹⁵⁰

上述這些靜坐以求道的經驗是陽明學者共同的工夫語言，並非專屬某一學派。呂妙芬認為針對江左重悟輕脩、過度相信自己感官情緒的弊端，江右的陽明學者致力於長期靜脩明性的工夫。¹⁵¹筆者則以為靜坐求道是陽明學者的共同體驗，並非專屬江右，由以上的舉例即可證明此點。陳來認為陽明學者對這種悟道後神祕經驗的追求比以前的理學家更熱衷，許多學者都有長期閉戶靜坐、追求悟道的經歷，對於自己求道和悟道的經驗也多有描述。¹⁵²不過，晚明王學有重悟輕修、騰口說而略躬行的傾向，則是不爭的事實，所以不論是王時槐，張元忞、鄒元標，甚至東林的顧憲成、高攀龍皆強調「悟修並重」，¹⁵³這可視為對王學重悟輕修的批判與修正，是儒學內部的自我整肅。

第五節 省過

遷善改過是儒家極重視的修養工夫。孔子說：「過而不改，是為過矣。」¹⁵⁴子貢說：「君子之過也，如日月之食焉；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」¹⁵⁵孔子和子貢都認為人有過錯在所不免，重點是改過。陽明學者的游學活動常常有自訟式的省過，¹⁵⁶或是朋友間相互規過勸善的活動，設立功過簿，記錄會友的善惡

¹⁴⁷ 黃宗羲，〈江右王門學案二〉，《明儒學案》卷十七，頁 371—374。

¹⁴⁸ 黃宗羲，〈江右王門學案四〉，《明儒學案》卷十九，頁 431—432。

¹⁴⁹ 胡直，〈困學記〉，《明儒學案》卷二十二，頁 519—526。

¹⁵⁰ 黃宗羲，〈泰州學案三〉，《明儒學案》卷三十四，頁 760—763。

¹⁵¹ 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，頁 398—402。

¹⁵² 陳來，〈心學傳統中的神祕主義問題〉，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁 390—415。

¹⁵³ 王時槐的看法見第二章，張元忞的看法則見本章第一節。鄒元標在〈仁文會約語〉中說：「悟者，即悟其所謂修者，以悟而證修，則不沮於他歧之惑。修者，修其所謂悟者也，以修而證悟，則不涉於玄虛之弊，而實合內外之道。」《願學集》卷八，頁 293—294。至於東林學者的看法，可參考張藝曦，《講學與政治——明代中晚期講學性質的轉變及其意義》，頁 123—128。

¹⁵⁴ 《論語·衛靈公》，《論語注疏》，頁 140。

¹⁵⁵ 《論語·子張》，《論語注疏》，頁 173。

¹⁵⁶ 自訟式的省過活動起源相當早，而且不限於儒家。見Pei-yi Wu, "Self-examination and Confession

事例，甚至有相關的賞罰措施。因此本節所討論的省過包括自訟式的省過，以及會友間的規過勸善。以下即以省過活動與省過的意義二部分論述之。

一、省過活動

在蓬萊會的會約中有「敦德業，原議士夫居鄉，難於聞過，此會之立，正欲虛心受益，相規相勸，以善補過。……凡我同盟，亦望以一體為念，與人同過，誠意有餘，而言若不足，務盡忠告之益，期於改過而後已。」¹⁵⁷講會主要的目的在「敦德業」，會友要盡忠告之道，規勸朋友之過，而對於朋友之規勸，亦要虛心接受，改過自新。在興學會中亦有規過勸善的活動，強調會友在會中勸正過錯，但重點還是在「病者自醫」。¹⁵⁸楊東明另一個以做善事為主的同善會，雖然是屬於士人自發組成的慈善組織，但亦在會約中明訂會友間要規過勸善，對於不為善、敗壞會約者則罰銀五兩。¹⁵⁹由於講會的會約強調規過勸善，所以在講會中直指會友的過錯是被鼓勵的。在一次游學聚會中，唐順之問王畿：「公看我與老師之學有相契否？」王畿則直言其尚未致得良知，唐順之憤憤不服，強調他滿口所說，滿紙所寫皆是良知，最後經過王畿反覆再三的解釋，才承認：「吾過矣，友道以直諒為益，非虛言也。」¹⁶⁰上一章我們也提到王畿曾直指羅洪先之過，由此可知，在陽明學者的游學活動中，年輕或尚未悟道的學者常會與年長或對學問較有心得的學者驗證所學，一方通常會坦誠的直指對方的缺點，另一方即使不服，在再三辨析後，也能虛心接受，這正符合了上一章所說的「以友輔仁」之道。

不過這種會友之間的「直指過錯」、「直諒為益」的作風，在上述王時槐的兩個講會中，不再過度強調，西原會規定：「會中同志或有過失，不必對眾面斥，在我既失忠厚，在彼亦或難堪。君子忠告善道，相愛相成，不當如是也。惟婉詞

of Sins in Traditional China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39:1 (1979), pp.5–38。

¹⁵⁷ 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，頁 339–354。

¹⁵⁸ 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a–22b。

¹⁵⁹ 楊東明，〈同善會條約〉，《山居功課》卷一，頁 8b–9b。關於同善會的研究可參考夫馬進，〈同善會小史〉，《史林》65 卷 4 期（1982），頁 37–76。Joanna F. Handlin Smith, “Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch’ing,” *Journal of Asian Studies* 46.2 (1987), pp.309–337。梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》，（臺北：聯經出版社，1997），第二章〈明末清初民間慈善組織的興起〉，頁 37–70。

¹⁶⁰ 王畿，〈維揚晤語〉，《王龍溪全集》卷一，頁 103–106。

勸諷，或於僻處密相規戒，庶為得之。其聞人規勸者，則當虛心聽受，不宜色拒，子路聞過則喜，吾儕所當師也。」¹⁶¹朋友有過，不再當眾面斥，而是微婉勸告，或是在私下規勸，在白鷺洲的正學會亦強調微婉勸善的原則，直指過錯，則「傷於訐露」，而阻其自新之機。另外，它反而強調自省的重要：「凡赴會正坐，宜自思平日此心放逸，何以收攝？此心昏昧，何以開明？素行有缺，何以修飭？事親事長，宜家處鄉，何以盡分？忿怒情慾，何以懲窒？氣質乖僻，何以變化？境有順逆，何以平懷？默默內省，即圖自勉，務期俯仰無忤，勿負此生，是謂有志之士，真實之學也。」¹⁶²另外，在路溪劉氏小會，劉元卿亦認為：「會之日，其施規勸者，揚善之詞宜顯而長，舉過之詞宜婉而簡。其受規勸者，聞揚善之言，則退焉惕焉思其溢於言之中；規失之言，則愀乎悠乎繹其旨於言之外，則兩盡矣。」¹⁶³他們都不約而同強調微婉規過的重要，而不再鼓勵直指過錯，與上述的講會形成強烈的對比。

將規過勸善制度化、程序化是鄉約的特點，我們可以從陽明的〈南贛鄉約〉看到這樣的特色。¹⁶⁴鄉約中設有工作人員，主要負責鄉約的進行，並設三簿，一記錄與會人員姓名，另外兩簿分別是「彰善簿」與「糾過簿」。陽明在〈南贛鄉約〉中先說明彰善糾惡的原則，主要是說明糾過的處理：

彰善者，其辭顯而決；糾過者，其辭隱而婉；亦忠厚之道也。如有人不弟，毋直曰不弟，但云聞某於事兄敬長之禮，頗有未盡；某未敢以為信，姑案之以俟，凡糾過惡皆例此。若有難改之惡，且勿糾，使無所容，或激而遂肆其惡矣。糾長副等，須先期陰與之言，使當自首，眾共誘掖獎勸之，以興其善念，姑使書之，使其可改；若不能改，然後糾而書之；又不能改，然後白之官；又不能改，同約之人執送之官，明正其罪；勢不能執，戮力協謀官府請兵滅之。¹⁶⁵

接著說明鄉約舉行的細節，其中重要的部分一是「舉善」，通達明察的約史舉某

¹⁶¹ 王時槐，〈西原會規十七條〉，頁 305—308。

¹⁶² 王時槐，〈續白鷺洲書院正學會條三條〉，頁 319。

¹⁶³ 劉元卿，〈書路溪劉氏小會籍〉，《劉聘君全集》卷十二，頁 279。

¹⁶⁴ 溝口雄三認為陽明「是鄉約的熱心推進者。……其實這裡亦沿襲了明太祖頒布的《教民榜文》『鄉村規約』之《六論》中的一條。……再往前追溯，更有朱子對鄉村父老層的勸誡之語。……這訓戒原來或許是鄉村中自然形成的共同體的規範。」溝口雄三著，趙士林譯，《中國的思想》，（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 90—91。

¹⁶⁵ 王陽明，〈南贛鄉約〉，《王陽明全集》卷十七，頁 599—604。

人有某善或改某過，於約中經大眾確認後，正式記錄在彰善簿。另一則是「糾過」，程序如同舉善，只是過者要跪而酌酒自罰。不過不一定會記錄在糾惡簿，視情節輕重以及是否有悔改之心而定。¹⁶⁶鄉約中設立彰善糾過簿，進行規過勸善的活動，被學者應用於各種形式的聚會中。魏良弼在社學設立功過簿，由「司日者」專察學生善惡，詳報於師，登載在功過簿上，並「按臨懲勸」。¹⁶⁷鄒守益在惜陰會對於規過勸善的規定如下：

人立一簿，用以自考，家立一會，與家考之，鄉立一會，與鄉考之。……居處果能恭否？執事果能敬否？與人果能忠否？盡此者為德業，悖此者為過失。德業則直書於冊，慶以酒，過失則婉書於冊，罰以酒，顯過則罰以財，大過則倍罰，以為會費。凡與會諸友，各親書姓名及字及生辰，下注「願如約」三字，其不願者勿強其續願，入者勿限。¹⁶⁸

每人立一簿，每日自我反省，將德與過誠實記下，而家族鄉黨間則立會，透過彼此對會約的遵守，虛心省過，以期能在公開的場合中自訟其過而改過遷善。王宗沐在官學中亦設立省過會，方式類似鄉約，將善惡記錄於冊，而提交學政官，按情節施以賞罰。¹⁶⁹孟化鯉也鼓勵學生設置記過簿：「吾有過，吾紀之，庶幾睹斯簿，怵目惕心，赧顏汗背，將有言，將有為也，監於覆轍，不致復犯乎！」¹⁷⁰另外，他亦在〈初學每日用功法〉具體規定學生每夜省過的方式。¹⁷¹這類以簿記的方式記錄功過，自省善惡的聚會在晚明相當流行，酒井忠夫與王汎森的研究皆指出許多陽明學者透過講學的聚會致力於省過的工夫，也受到當時流行的功過格以及鄉約的影響。¹⁷²

二、省過之意義

陽明學者在游學的聚會中，進行朋友間規過勸善的活動，可見他們對於改過

¹⁶⁶ 同上。

¹⁶⁷ 魏良弼，〈松陽縣社學條規〉，頁 56—58。

¹⁶⁸ 鄒守益，〈惜陰申約〉，頁 103—104。

¹⁶⁹ 王宗沐，〈江西學政〉，頁 621—636。

¹⁷⁰ 孟化鯉，〈三子記過簿序〉，《孟雲浦先生集》卷四，頁 547—548。

¹⁷¹ 孟化鯉，〈初學每日用功法〉，《孟雲浦先生集》卷六，頁 586—587。

¹⁷² 酒井忠夫，《中國善書の研究》，（東京：弘文堂，2000）。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 本 3 分（1993），頁 679—712。

的重視，我們再來看看在一些思想性的論述中，他們對改過的看法。陽明首先強調「人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了。」¹⁷³聖人與凡人並無不同，差別只在「分兩」，不在「成色」。¹⁷⁴他認為一般人「只是物欲遮蔽，良心在內，自不會失；如雲自蔽日，日何嘗失了！」¹⁷⁵所以他強調：「本心之明，皎如白日，無有有過而不自知者，但患不能改耳。一念改過，當時即得本心。人孰無過？改之為責。」¹⁷⁶人的本心是純善的，人不可能沒有過錯，改之即得本心，重點是要能改。另外他在龍場教導學生，改過亦是重要的一環，他也強調「不貴於無過，而貴於能改過」，接下來則要學生自省平日的行爲，是否有不合道義的，如有則要痛下悔咎，改過從善。¹⁷⁷因此對陽明而言，任何道德修養工夫只是去蔽去過，使之返回本心的最初狀態，而不是在心上添加什麼。換言之，在陽明的思想中，道德修養是傾向於「改過去蔽」一路的。

至於陽明後學對改過的看法如何？王畿認為：「改過遷善」即是講學之事。¹⁷⁸因此他要人從一念入微處，見有過可改，有善可遷，才是所謂的講之身心，而非口耳傳述。¹⁷⁹王畿強調的是改過遷善的實踐意義，並要人在一念入微處遷善改過。陳九川亦說他與朋友只論「遷善改過」、「懲忿窒慾」，這樣使人持守有依據，而不會落入虛空不實，藉著這兩項工夫，能悟道是上乘，不能悟道，亦可達到寡過的效果。¹⁸⁰他們皆強調遷善改過是較具行動性的，亦相當重視改過對道德修養的必要性，無怪乎鄒守益會說：「懲忿、窒慾、遷善、改過，皆致良知之條目也」。

¹⁸¹

朋友有輔仁之功，因此遷善改過除了是自身省察的工夫外，陽明學者亦強調朋友間有責善的義務。前面所引的〈教條示龍場諸生〉在改過之後，第三條即是

¹⁷³ 《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁 93。

¹⁷⁴ 陽明言：「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。……故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人；猶一兩之金比之萬鎰，分兩雖懸絕，而到足色處可以無愧。故曰『人皆可以為堯、舜』者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳，猶鍊金而求其足色。」《傳習錄上》，《王陽明全集》卷一，頁 27—28。

¹⁷⁵ 《傳習錄下》，頁 93。

¹⁷⁶ 王陽明，〈寄諸弟〉，《王陽明全集》卷四，頁 172。

¹⁷⁷ 王陽明，〈教條示龍場諸生〉，《王陽明全集》卷二十六，頁 974—976。

¹⁷⁸ 王畿，〈答吳悟齋〉，《王龍溪全集》卷十，頁 671—686。

¹⁷⁹ 王畿，〈與張陽和〉，《王龍溪全集》卷十一，頁 759—760。

¹⁸⁰ 陳九川，〈簡儲柴墟先生〉，《明水陳先生文集》卷一，頁 23。

¹⁸¹ 〈江右王門學案一〉，《明儒學案》卷十六，頁 336—337。

責善。陽明認為責善是朋友之道，但必須「忠告而善道之」，也就是微婉的勸告，使朋友能接受，而改過從善，他也談到暴白其惡，痛毀極詆，將使他無所容身，反而無法達到效果，「訐人之短，攻發人之陰私」，非責善之道。最後他反駁「師無可諫」，而以身作則，告訴學生「諸生責善，當自吾始」。¹⁸²鄒守益也將規過勸善責之師友。¹⁸³而他的孫子鄒德涵也認為朋友聚會要「過失相規，德業相勸」，才是「以友輔仁」之道。¹⁸⁴至於曾教學生立改過簿，每日定時省過的孟化鯉，亦做了二篇〈責善說〉，可見他對改過以及責善的重視。首先在他〈責善說上〉說：

學問之道在為善，切磋之益在朋友，朋友而不以善相責，則相率日趨于非而莫覺矣，何以學為？孟子曰：「責善，朋友之道也。」是義也，始非不諄諄，吾黨乃比來非漫譚溢譽，卒忘其所謂責善者。夫士無教友則失聽，諸君之不吾責是無教也，予將安聽者，意予于學浮慕、寡遷善之實，聞言之聽受之誠乎，何終日群居不相關也。今夫善也者，天之命人之性，吾心之本體，固不以友朋責否為存亡，然芝蘭從化，蒼黃由染，則夫非法語異言提撕之使不怠，謂非朋友可乎！¹⁸⁵

他強調責善是朋友之道，雖然天性本善，不以友朋責善與否而存亡，然而有「法語異言提撕」，才不會沉淪為惡，這就是朋友對道德修養的必要性。而在〈責善說下〉他則說明在游學的聚會中有「漫譚而溢譽」的現象，也就是朋友之間「不以規而以譽」，在這樣的風氣下，要求善，如同「寢冰求煖，設兔置以捕鼈」，是不可能的。而接下來他歷數已過，雖然「不須人言昭灼我心，而吾未嘗憤然悔、截然改，而猶傲然自負為知學，則又何必曰責善責善云乎哉！」然而他亦一方面自許「從吾真心自訟自艾」，亦須有朋友「忠告而善道之」。¹⁸⁶

陽明學者對改過的重視，並將規過勸善責之友朋，化為實際的行動，則在游學的聚會中，施行規過勸善的活動、施行立簿自省的功課，所以我們才在許多陽明學者的游學聚會中，看到省過的活動。張灝認為雖然陽明學派對成德是充滿樂觀自信的，但卻時時流露「幽暗意識」。「幽暗意識」是發自對人性中或宇宙中與

¹⁸² 王陽明，〈教條示龍場諸生〉，頁 974—976。

¹⁸³ 鄒守益，〈簡郭平川〉，《東廓鄒先生文集》卷六，頁 72—73。

¹⁸⁴ 鄒德涵，〈鄒聚所語錄〉卷下，《鄒聚所先生文集》，頁 509—510。

¹⁸⁵ 孟化鯉，〈責善說上〉，《孟雲浦先生集》卷四，頁 552—553。

¹⁸⁶ 孟化鯉，〈責善說下〉，《孟雲浦先生集》卷四，頁 553—554。

始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟，是以強烈道德感為出發點的。¹⁸⁷陽明學者普遍認為「人胸中各有個聖人」，甚至「滿街都是聖人」，¹⁸⁸對人成德的可能性相當樂觀，但這不代表他們就意識不到人性黑暗的一面，換言之，只看到「天理」一方，而不見「人欲」。例如對人的成德最樂觀，提出「現成良知」的王畿，對人性所潛藏的罪惡和陷溺亦有深刻的體認，所以晚年兩篇深切反省己過的自訟文章，顯得特別沈重。¹⁸⁹王汎森指出在對人之成聖的樂觀自信下，也可能導出極為嚴格的道德要求，以及對自身罪惡感的強烈感受。因此他認為改過就成了陽明學者重要的課題之一。¹⁹⁰這也就是陽明學者在游學聚會中，屢屢強調自省己過，以及在師友相處時，坦白過錯，共同糾察，藉著朋友幫助自己省察過錯，以成就道德的重要原因吧！

陽明學派的游學聚會，除了上述五項活動之外，另外還有一種與科舉相關的活動，我們可稱之為「作課」。明代是以科舉考試為取士的主要方式，這自然會影響到學校的教育，因此官學是以科舉考試為教育目的，包括官方的書院，甚至有些民間書院亦將科舉時義列入教學活動中。而一般士人也會三五好友成群結會，以科舉考試為目的，共同學習科舉時義。例如聶豹在早年即與朋友相約為會，以「月之三六九日為期」，「每期約作時義五篇」，共同觀摩討論，之後再「各述其身心所得」。¹⁹¹這樣的會在明代士人群體中，是相當流行的。¹⁹²

陽明學者在游宦或罷官、致仕歸鄉後所設社學、義塾或是督理學政，會在相關的會規、教條中看到關於作課的規定。例如宋儀望（1514—1578）在督八閩學

¹⁸⁷ 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉，《幽暗意識與民主傳統》，（臺北：聯經出版社，1989），頁3—32。

¹⁸⁸ 《傳習錄下》，《王陽明全集》卷三，頁116—117。

¹⁸⁹ 〈自訟長語示兒輩〉：「自今思之，果能徹骨徹髓，表裏昭明，如咸池之浴日，無復世情陰翳，間雜障翳否乎？廣庭大眾之中，輯柔寡愆似矣，果能嚴於屋漏，無愧於鬼神否乎？愛人若周，或涉於泛，憂世若亟；或病於迂，或恣情徇欲，認以為同好惡；或黨同伐異，謬以為公是非。有德於人而不能忘，是為施勞；受人之德而不知報，是為悖義。務計算為經綸，則純自不守；任逆億為覺照，則圓明受傷。甚至包藏禍心，欺天妄人之念，潛萌而間作，但畏惜名義，偶未之發耳。凡此皆行業所招，鬼神之由鑒也。」另外還有〈自訟問答〉，《王龍溪全集》卷十五，頁1062—1071、1071—1086。

¹⁹⁰ 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，頁679—712。

¹⁹¹ 聶豹，〈江夏令蚪山蕭君夫婦合葬墓誌銘〉，《雙江聶先生文集》卷六，頁342—343。

¹⁹² 謝國楨，〈明清之際黨社運動考〉，（臺北：臺灣商務印書館，1978）。

政時，要諸生一、二十人以地理相近，意氣相同者，擇相應寬閒書院、寺觀，依據條規，立為一會。以「年齒稍長，文學行誼為眾推服者，或三、四人立為會長、會副」，以每月三六九為會期，會期之日，先「共相講論日用工夫、課程、身心體驗有何疑難」，然後就「掣題作文」，夏日五篇，冬日四篇，每九日作論或策或表共二篇，付會長批點，下次會日再共同商榷。¹⁹³宋儀望要諸生結會作文，無非是為他們的科舉考試以及日後登第做官做準備。另外，周汝登所立的社學亦有「授書、寫字、作課」的活動。¹⁹⁴楊東明所立的義塾，在條約中亦明訂要作舉業文字，並且「每月兩校」。¹⁹⁵在這些聚會中，不但要作舉業文字，而且要考核優劣，不過他們的考核與書院正式、制度化，類似科舉考試的考課制度，應當是不太相同的。¹⁹⁶

然而筆者必須說明的是在一般陽明學者以求學問道為目的的游學聚會中，我們很少看到有類似的活動。是因為他們反對科舉嗎？我們知道陽明的很多思想論述是針對當時的科舉之弊而發的，¹⁹⁷而他對科舉與聖人之學的看法如何？他引程子的兩段話來說明：

然謂舉業與聖人之學相戾者，非也。程子云：「心苟不忘，則雖應接俗事，莫非實學，無非道也。」而況於舉業乎？謂舉業與聖人之學不相戾者，亦非也。程子云：「心苟忘之，則雖終身由之，只是俗事。」而況於舉業乎？忘與不忘之間不能以髮，要在深思默識所指謂不忘者果何事耶？知此則知學矣。¹⁹⁸

¹⁹³ 宋儀望，〈為申飭學政事〉，《華陽館文集》，《四庫全書存目叢書》集部第116冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷二，頁478—494。

¹⁹⁴ 周汝登，〈社學教規〉，頁1017—1027。

¹⁹⁵ 楊東明，〈義塾條約〉，頁4b—10a。

¹⁹⁶ 關於書院的考課制度，一般研究書院的學者對於其起源，看法並不一致，楊布生、彭定國認為：「書院考課制度始於北宋後期的官學化書院，並大力推行而成為定制則在明清兩代，尤以清代為最盛。」《中國書院文化》，頁93—94。柳光敏認為：「考課制度能在書院推行與王陽明、湛若水對追求聖學與舉業兩不衝突的觀點有關。一些在各地主持書院的山長，都極力把講學與舉業統一到書院之中。」〈試論明代書院官學化的歷程〉，《齊魯學刊》1994年4期（1994），頁90—93。

¹⁹⁷ 例如〈萬松書院記〉曰：「夫三代之學，皆所以明人倫；今之學宮皆以『明倫』名堂，則其所以立學者，固未嘗非三代意也。然自科舉之業盛，士皆馳驚於記誦辭章，而功利得喪分惑其心，於是師之所教，弟子之所學者，遂不復知有明倫之意矣。懷世道之憂者思挽而復之，則亦未知所措其力。」《王陽明全集》卷七，頁253。

¹⁹⁸ 王陽明，〈寄聞人邦英邦正二〉，《王陽明全集》卷四，頁169。

心不忘聖學，舉業就無妨於聖學。徐階的話則很清楚的表明：「今不若就舉業中提掇出身心工夫，如作居處敬文字便真要居處敬，作忠孝仁義等文字便真要忠孝仁義之類如此」。¹⁹⁹另外，當時人對陽明學的疑問有：學者群居講聖學，是會妨害舉業的。陽明以為「聖學無妨於舉業」。²⁰⁰王畿亦認為「夫舉業德業原非兩事，故曰不患妨功，惟患奪志。志於道，則心明氣清，而藝亦進；志於藝，則心濁氣昏，而道亡，藝亦不進。」²⁰¹也就是德業有助於舉業的效果。無論他們如何強調舉業與聖學兩者不相衝突，不過對他們來說，聖學仍然是第一義，甚至有些學者在仕進與聖學有衝突時，是選擇後者的。所以在以道德修養為目的游學的聚會中我們看不到與舉業相關的活動。

陽明學者的游學聚會，也常常伴隨著山水攬勝，有的是「講習之暇，相從游覽」，²⁰²或是學者相約遊覽，共赴講會。游學聚會的場所往往不是書院就是寺觀，而這兩個場所，通常都在山水靈秀之境，因此赴會本身就是一次最佳的旅遊體驗。所以對陽明學者來說，講學和山水、旅遊實不可分。例如羅洪先的三篇遊記以及張元忭、鄧以讚的〈秋遊記〉就是結合游學與旅遊的最佳寫照。另外，周怡（1506—1569）與王畿曾相偕西遊，「歷觀東南諸勝」，遇同志之地，則「隨緣結會，以盡切劘之益」。²⁰³而鄒守益也曾「升衡山，尋石鼓、嶽麓」，與江右學者聶豹、陳九川、羅洪先等人共游講學。²⁰⁴值得注意的是，除了遊覽一般的山水名勝，較特殊的是陽明學者會特地遊覽有歷史意義的書院，或是前代理學家的相關古蹟。²⁰⁵例如王畿曾遊覽白鹿洞書院，並講學其中。²⁰⁶羅洪先在嘉靖三十年（1554）曾「謁濂溪先生祠」及「展先生墓」。²⁰⁷由此可見理學家的特質，及與一般文人

¹⁹⁹ 徐階，〈復姜廷善提學〉，《世經堂集》卷二十四，頁131—132。

²⁰⁰ 《年譜三》，《王陽明全集》卷三十五，頁1289—1292。

²⁰¹ 王畿，〈漫語贈韓天敘分教安成〉，《王龍溪全集》卷十六，頁1162—1164。

²⁰² 薛應旂，〈觀易臺記〉，《方山先生文錄》，《四庫全書存目叢書》集部第102冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷八，頁305。

²⁰³ 王畿，〈道山亭會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁162—168。

²⁰⁴ 鄒守益，〈簡復久菴黃宗伯〉，《東廓鄒先生文集》卷六，頁87—88。

²⁰⁵ 張嘉昕研究明人旅遊生活，歸納出明人旅遊活動的主題為：尋泉品茗、巖洞探幽、千山飛瀑、賞花觀竹等。陽明學者也不例外，不過在旅遊主題的選擇上還是有些許差異。張嘉昕，《明人的旅遊生活》，第四章，頁59—82。

²⁰⁶ 王畿，〈白鹿洞續講義〉，《王龍溪全集》卷二，頁201—205。

²⁰⁷ 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，《石蓮洞羅先生文集》卷十二，（臺北：國立中央圖書館，據明萬曆丙辰陳于廷文江刊本攝製），頁28b—46a。

旅遊主題的差異。

陽明常與弟子同游山水，《年譜》記載陽明四十二歲時，曾與學生同游浙江的山水名勝，《年譜》說：「先生茲遊雖為山水，實注念愛、綰二子。蓋先生點化同志，多得之登遊山水間也」。²⁰⁸可見山水對講學的幫助。周汝登說「賞玩光景之外，別有所為道情在耶！」²⁰⁹而尤時熙更直接在講會的會約中將「游山」列為主要的活動之一，而說游山有「洗心」的功效。²¹⁰而焦竑認為山水不但能「瀝胸臆」，更能「資筆舌」。²¹¹

不論山水對身心或對講學有多大的幫助，對大部分的陽明學者而言，重點還是在「學」，山水旅遊應當是游學的附帶活動，並非主要目的。轍跡幾遍天下的王畿，在游學中遍游各地山水，他曾這樣描寫自己的旅遊：

素性好遊，轍迹幾半天下，凡名山洞府，幽怪奇勝之區，世之人有終身羨慕，思一至而不可得者，予皆得遍探熟遊。童冠追從，笑歌偃仰，悠然舞雩之興，樂而忘返，是雖志於得朋，不在山水之間，不可不謂之清福。²¹²

另外，他在寫給周怡的贈言中也說「非徒區區山水間而已」，²¹³可見他的目的仍在講學，不在山水。因此即使陽明學者對山水遊覽非常嚮往，²¹⁴然而講學會友仍是游學的主要目的，山水遊覽只是附帶的活動。

²⁰⁸ 《年譜一》，《王陽明全集》卷三十三，頁 1235—1238。

²⁰⁹ 周汝登，〈越中會語〉，《東越證學錄》卷四，頁 262—264。

²¹⁰ 尤時熙，〈擬作會約〉，頁 849。

²¹¹ 焦竑，〈書吳寧野自紀〉，《澹園集》，（北京：中華書局，1999），附編一，頁 1190—1191。

²¹² 王畿，〈自訟長語示兒輩〉，頁 1062—1071。

²¹³ 王畿，〈別言贈周順之〉，《王龍溪全集》卷十六，頁 1127—1131。

²¹⁴ 陶望齡曾這樣表達他對山水的嚮往：「予多病，性遠人事，出入稀簡，至游山水或遠行數百里，蹈危險無所憚。身力羸劣，不任奔趨，及其躋層磴躡，絕頂攀援，蒙密升降，巖竇矯捷，勝人而已，亦不測其力之所從來。此予之二反也，予之嗜山水至矣。」〈贈章泰宇丈游吳序〉，《陶文簡公集》，《四庫禁燬叢刊》集部第 9 冊，（北京：北京出版社，2000），卷四，頁 284。