

## 第四章 跨地域之游學活動與人際關係

游學之所以稱之為「游」，主要因為它有「流動性」與「跨地域性」的特點，所謂「流動性」是不固守在一個地方，而是頻繁的來往於各地，所謂的「跨地域性」是指走出鄉里，跨出本縣、本府甚至是本省，突破地域與鄉黨的限制。對陽明學者的游學而言，這兩個特點更是顯著。他們抱持著對聖學的信仰以及傳播的使命，走出家庭，到一個陌生的區域去求學問道、傳播聖學，展開大規模而且頻繁的游學之旅。正如第二章所言，除了是個人思想觀念、意願目標以及生涯的選擇之外，當然要有外在環境——交通及旅行設施的配合，才能成為可能。陽明學所以能席捲天下，成為全國性的思想學派，而非一局限於學者個人家鄉或游宦地區的區域性學派，也與這種流動的、跨地域的游學活動有關。

流動的、跨地域性的游學活動，在聖學的追求及傳播的目的下，人與人之間的頻繁交流及互動，勢必會影響社會文化的發展。首先，人的流動讓人與人的交流與互動跨越了家庭親族或鄉里的範圍，人際關係的開展突破了區域性的界線，向沒有血緣關係的同志師友領域挺進，與同志師友的社交活動成了陽明學者生活的重心所在。再者，這樣的學術社交活動在求學問道的目的下，形成各種型態的游學活動，在陽明學者身上，與其他時代的游學不同的是，他們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。<sup>1</sup>

本章主要探討的是跨地域的游學活動與人際關係的交互影響，觀察在游學的活動中，人與人的交流互動，凝結成特定的講學組織——講會，並不斷進行社會關係的創造，同時又塑造出相應的社會價值——如第二章所述——來維繫這種凝結與創造的發展。換言之，陽明學者的游學四方，在家庭與游學之間，在各種形態的游學活動之下，如何發展出獨特的游學文化、獨特的社交文化，以及在這些學術社交生活中，人與家庭的關係以及同志間的關係，產生什麼樣的變化，甚至會對傳統五倫的位序及內涵產生思想觀念上的改變，這些都是本章欲討論的重點。

---

<sup>1</sup> 陳來稱為「會游活動」，〈明嘉靖時期王學知識人的會講活動〉，頁 1—53。

## 第一節 家庭與游學之抉擇

在第二章我們談到陽明學者對於自我的游學四方賦與崇高的價值與目的，也因為有這些價值與目的，使他們的游學更合理化，也更崇高化。他們普遍有「友天下士」的理想，而游學四方，則是這樣理想的實現。不過，在實際的生活中，當他們選擇游學，甚至成為安身立命之所時，勢必會與現實的生活相衝突，首先衝突的是家庭。儒家特別重視家庭倫常，游學在外，則無法善盡家庭責任，於是這樣的責任大多數落在妻子的身上。另外，以追求聖學為目的的游學與科舉仕進的關係似乎不大，而科舉是古代士人的必經之路，甚至是唯一的，游學在外，講論聖學、修養身心，不但剝奪了準備科舉的時間精力，而且講論的內容也與科舉不相關，因此，許多學者的父親、妻子是以此為理由，來反對兒子、丈夫的出游。<sup>2</sup>本節即討論陽明學者在友天下士的理想之下，家庭與游學之間如何抉擇，以下分為友天下士之理想與家庭生活之犧牲二部分來論述。

### 一、友天下士之理想

友天下之善士的理想是由孟子所提出的：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人，頌其詩，讀其書，不知其人可乎！」<sup>3</sup>「友天下之善士」、「取友四方」亦成為陽明學者的共同理想。耿定向曾對他的弟子劉元卿說：「友一鄉、友一國，推之友天下，極之尚友千古，此不容已之實踐逕也。」<sup>4</sup>這明顯是沿襲孟子的說法。鄒守益也談到自己從事良知之學三十多年，「立朝居鄉」，不敢廢背，然而仍「不免包謾於世情」、「摹擬於見聞」、「倚靠於思索」，使「慥慥

<sup>2</sup> 例如錢德洪師事陽明時，他的父親以科舉為由告誡他：「爾固得所師矣，恐妨試事，奈何？」錢德洪則回答：「男聞教以來，心漸開朗，科第逼予則有之，入試胡慮哉！」次年果中式。王畿，〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1373—1397。

<sup>3</sup> 《孟子·萬章下》，《孟子注疏》，頁 188。

<sup>4</sup> 耿定向，〈別劉調父〉，《耿天臺先生文集》卷十九，頁 1868—1873。

皜皜」的良知真體，「判然未之能凝」，因此亟圖「取善四方」，以求助益，以不虛此生。<sup>5</sup>另外，至七、八十歲仍「轍環天下」的王畿，在學者問到他出游四方雖是隨方引掖後學，然往來交際，不免費卻許多精神，勸他「靜養寡出」，「以待四方之來學」，這樣對人已皆有益。王畿則以「男子以天地四方為志」來回答，並生動的描述聚友講學的情況：

精神自然專一，意思自然沖和，教學相長，欲究極自己性命，不得不與同志相切劘相觀法。同志中因此有所興起，欲與共了性命，則是眾中自能取益，非吾有法可以授之也。男子以天地四方為志，非堆堆在家，可了此生，吾非斯人之徒而誰與，原是孔門家法，吾人不論出處潛見，取友求益，原是己分內事。若夫人之信否，與此學之明與不明，則存乎所遇，非人所能強也。至于閉關獨善，養成神龍虛譽，與世界若不相涉，似非同善之初心，予非不能，蓋不忍也。<sup>6</sup>

他認為出游與朋友論學並非為教人，主要目的為究極自己性命，因此男子應以天地四方為志，而非堆堆在家，他也引孔子「吾非斯人之徒而誰與」作為應時時與朋友聚會以取友求益的論據。以天地四方取友求益為志，基本上就是孟子「友天下之善士」的理想。羅洪先有一段話更能描述這種理想：「以為斯道之不明由師友之不立，師友不立由守己大堅，而取善不廣，欲舍己而取善，非必待人之我告也，有當就而問者矣，故曰友一國之善士，友天下之善士。夫既謂之天下之善士，要必觀諸四方而後可決也。……故嘗以為苟遇其人，吾雖崎嶇而奔馳所不恤也，苟不得其人，則吾之崎嶇奔馳者，亦將可以為動忍之助，而懲宴安之習。固所不悔也，蓋視其身之不足，乃學而求益者也。」<sup>7</sup>他除了表露親師取友的熱切心情外，更強調要游學四方，而友天下之善士，他也體認到游學過程所必須付出的崎嶇奔馳之苦，這是得遇良師益友之助所必須付出的代價，即使不遇良師益友，這樣的旅途之苦，亦有動忍之助，而能懲平日宴安之習，對於自身的道德提昇亦有幫助。他完全肯定這樣奔波游學的價值。張元忬自言因浙江在東南一方，不足以盡天下之士，因此「自束髮以來，嘗孳孳求友于四方」，藉著科舉考試，他認識了來自天下之精英，然而真正能「莫逆于吾之心者」卻不多。後來他遇到鄒德涵、

<sup>5</sup> 鄒守益，〈簡翠匡黃柱史〉，《東廓鄒先生文集》卷六，頁76。

<sup>6</sup> 王畿，〈天柱山房會語〉，《王龍溪全集》卷五，頁370—382。

<sup>7</sup> 羅洪先，〈謝整菴先生〉，《念菴羅先生集》，《四庫全書存目叢書》集部第89、90冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷二，頁525—526。

耿定向及鄧以讚等人，情形則有所改觀：「吾之躁心日以平，慾心日以釋」，這是與友論學的助益，他更說自己能得此數人共學，是上天的厚意：「天必有以厚我，而將使之不終于無成」。<sup>8</sup>不論是「取善四方」、「以天地四方為志」或「求友四方」，皆是孟子「友天下之善士」的最好註腳。

陽明學者在談到「友天下之善士」、「求友四方」的理想時，亦會以孔子以下歷代聖賢輾環天下為榜樣。例如羅洪先在寫給聶豹勸他出游會友的一封信中舉孔子、孟子周遊列國、「濂溪太極圖得之種穆」、「伊川之易取証成都康節」、「橫渠遇二程始撤臯比」、「朱、陸、呂、張之往復議論」，來說明游學四方以親師取友的重要。<sup>9</sup>蔣信也談到孔子說：「丘也東西南北之人」，足跡遍天下，不論賢與不賢皆師之，如果只「取乎一鄉一邑，謂不必求之四方者」，則「不足與於大道」，因此他要人「學為孔子，而能從其為東西南北之人者」。<sup>10</sup>人要突破自我鄉黨的限制，而求師友於四方，才能與於大道。在這種周遊四方、求友天下的理想下，有人也以孔子「東西南北人」自況，如王良言：「予也，東西南北之人也。」<sup>11</sup>羅汝芳亦曰：「余亦思賦遠遊而為東西南北之人矣。」<sup>12</sup>

陽明學者以「友天下之善士」、「取友四方」為理想，並反覆論述與師友相聚論學時如沐春風的愉悅之情，應不只是理論上意識到朋友對修身成德的重要，而是反映了他們長期優游涵泳於師友間教學相長的實際生活經驗，以及在失去這種學習環境之後的惶惑不安。我們可以這樣說長期漫游以友天下之善士是陽明學者獨特的生活型態。例如鄒守益「升衡嶽，歷匡廬，徘徊石屋，取善青原、雲津、海陂、龍化之間，賴二三君子著實箴砭於發憤竭才，任重道遠，始覺有進步處。」<sup>13</sup>王畿和錢德洪至七、八十歲仍周游各地與士友論學，即是「友天下之善士」最好的例子。而唐順之（1507—1560）每每感嘆「獨學無友」，「生平交遊，一時雨散」，遂罷去詩文記誦，而專事聖賢之學，致力求友四方。<sup>14</sup>而喜愛游學會友的周

<sup>8</sup> 張元忭，〈寄鄒聚所〉，《張陽和先生不二齋文選》卷二，頁350—351。

<sup>9</sup> 羅洪先，〈答雙江公〉，《念菴羅先生集》卷一，頁508—510。

<sup>10</sup> 蔣信，〈別少林章子序〉，《蔣道林先生文粹》卷三，頁263。

<sup>11</sup> 王良，〈安定書院記〉，《王心齋全集》卷四，頁3a—b。

<sup>12</sup> 羅汝芳，〈書取益四方卷〉，《羅明德公文集》，據東京高橋情報以日本內閣文庫藏明崇禎五年序刊本影印，漢學研究中心藏，卷五，頁47b—48a。另外杜蒙（1502—1591）也自稱：「吾東西南北人也！」楊起元，〈明逸儒黃峰杜先生墓誌銘〉，《太史楊復所先生證學編》三，頁361—362。

<sup>13</sup> 鄒守益，〈寄題祁門全交館〉，《東廓鄒先生文集》卷八，頁129。

<sup>14</sup> 唐順之，〈與田巨山提學〉，《唐荆川先生集》，《叢書集成三編》十七《常州先哲遺書》，（臺北：

汝登，對於朋友之助，尤其對於共同致力於學道的同志之友有更細緻的描述：

余一生全得友樂，全得友力。少時習舉，八九為群，肝膽相對，形骸盡忘，寧可終歲不問田園，而必欲常時相聚書舍；寧可半載不近房室，而不可一日不見友朋。中年慕道，則有道友乎合談証，趣味尤為不淺，花時、月時、風雨時，必得道友談道，斯慰愁時、苦時、病時、寂寞時、昏憤時、過悞時、沈溺時，一得道友談道乃開。後遇宗門之友，更自奇特，或以微言相挑，或以峻語相逼，一日問予如何是心，予以訓語相答，喝之曰奴才話。數日又問，予不敢答，止曰尚未明白，又喝之曰為人不識自心，狗亦不直。時大眾中面為發赤，而心實清涼無可奈何，而意實懽喜。歸來終夜不寐，參求不得，心苦徬徨，而次日下床又惟恐其會之不早集，語之不加厲也，余得友之樂如此。早年文業獲就科第，竊叨友之力也；情性舒暢，他好不移，雖以弱稟孱軀，而得少病延年，友之力也；中年知有此事，既知而不退轉，不厭苦，友之力也；大病垂死有藥力不能到，而友之一言直療膏肓，卒以不死，友之力也；晚年於斯事頗能信入，不至終為奴才、為狗，友之力也。余得友之力如此，故余謂師之恩如天地，而友之恩如日月，非日月天地亦不成覆載；師之恩如菽粟，而友之恩如水火，非水火，菽粟亦不能濟人。……嗟乎！惟余知友之樂，感友之力，同余者幾人！<sup>15</sup>

周汝登可以半載不進房室，卻不可一日不見朋友、不與朋友相會講學，他也歷數了朋友對他的幫助，在朋友相處中所得到的愉悅之情，因此他對於會友講學是積極參與的，從他的文集中，我們可以看到許多會友講學的紀錄。楊起元也這樣描述他會友的心情：「蓋不孝之從事此學有年矣，恒自驗之，每當離群索居之際，亦有一種道義可以安頓身心者，自以為無限穩妥也。至欲自盟終身持守不易，及其一見高賢大良，則向之所執若長風大波為之洗蕩，無復影響。又嘗驗之每順應一事，應之時自信無所失也，及其靜居之中或夜寤省多不自安，甚至愧汗夾背，不勝追悔。已少焉接良朋舒志意，又覺夫初應之為是，而後悔之為非也，然後知道無定在，友可輔仁，過必不能免也，惟友是箴，善必不能據也，惟友是長，古之人未嘗一日而離友，此其學之所以易成也。」<sup>16</sup>離群索居之時，自以為道義在

藝文印書館，1971），卷五，頁16b—17b。

<sup>15</sup> 周汝登，〈題友人書札〉，《東越證學錄》卷九，頁697—701。

<sup>16</sup> 楊起元，〈沈介庵書〉，《太史楊復所先生證學編》二，頁312—314。

心，然而在應事時、靜居時、夜寐時，卻不自安，愧汗夾背，無法終身持行，於是需要良師益友的指導，才能學有所成。因此他也汲汲求友於四方，積極推動並參與講會活動。

## 二、家庭生活之犧牲

陽明學者以求友四方為理想，明顯可看到他們強調會友時精神意志自是與離群索居或家居時有所不同，所以他們在強調會友之助時，皆會提到離群索居之弊，如周衝（1485—1532）寫給陽明的書信中，有一段描寫他對朋友相聚講習的依賴：「若三五日不得朋友相講，便覺微弱，遇事便會困，亦時會忘。」無朋友相講之時，則看書、靜坐或游衍經行，然而「終不如朋友講聚，精神流動，生意更多。」<sup>17</sup>鄒守益在參加寶城之會後，寫給朋友的信中，談到在會中「陶然自適，脫去世味，直求天真」，所以古人「樂朋聚而患索居」，而回家後則「憂虞惚冗，便覺不同。」雖然強作工夫，而無「凝聚渾成之趣」。<sup>18</sup>歐陽德也談到「平日凡心習氣消磨未盡」，不免「潛滋暗長」，不論是居官或居家皆是「行乎毀譽利害得喪之途」，將會對良知本體「日戕賊而不自覺」，所以強調「非師友夾持，恐不能以離索之力消磨。」<sup>19</sup>王畿也認為：

時常處家與親朋相燕昵，與妻奴佃僕相比狎，以習心對習事，因循隱約，固有密制其命，而不自覺者。纔離家出遊，精神意思，便覺不同，與士夫交承，非此學不究，與朋儕酬答，非此學不談，晨夕聚處，專幹辦此一事，非惟閑思妄念無從而生，雖世情俗態，亦無從而入。<sup>20</sup>

在家所面對的是日常瑣碎之事，面對的是妻奴佃僕，習心對習事，閑思妄念雜然而生，但一離家出遊，所面對的是同志朋友，所談論的是道德良知，自然精神專一沖和，世情俗態，無從而入。另外他更說親師取友是「致知實學」、「養生正脉路」，因為與朋友相聚時，「宴安怠惰之氣，自無所容」，精神自然「充實光輝」，如果離群索居，必會「積閒成懶，積懶成衰」，因而墮落。<sup>21</sup>楊東明也認為會友時

<sup>17</sup> 王陽明，〈啓周道通書〉，《王陽明全集》卷二，頁 57—61。

<sup>18</sup> 鄒守益，〈簡歐汝重〉，《東廓鄒先生文集》卷五，頁 57。

<sup>19</sup> 歐陽德，〈答戚補之二〉、〈答陳履賢〉，《歐陽南野先生文集》卷三，頁 406—407、399。

<sup>20</sup> 王畿，〈天柱山房會語〉，頁 370—382。

<sup>21</sup> 王畿，〈留都會紀〉，《王龍溪全集》卷四，頁 302—329。

「精神奮發」，閒居時則「精神懶散」。<sup>22</sup>羅汝芳則對師友相聚時與閒居時的對比有很細膩的譬喻與描寫：「若吾人閒居放肆，一切利欲愁苦，即是心迷，譬之水之遇寒而凝結成冰，固滯蒙昧，勢所必至；有時共師友談論，胸次瀟灑，則是心開朗，譬之冰遇暖氣消融成水，清瑩活動，亦勢所必至也。」<sup>23</sup>閒居時，利欲放肆，心迷愁苦，而會友時則心胸開朗瀟灑，說明師友間如春風般的感染力，可以開釋一個人的襟懷，洗滌一個人的思慮。因此有學生問焦竑：「吾輩在會時，妄念不起，離卻此會，不免復生。」他回答：朋友，即第二個我，以友輔仁，就如同輔車相依，離之則寸步難行，所以「誰教汝離卻」，<sup>24</sup>朋友是離不得的。

陽明學者以「友天下之善士」、「取友四方」的理想，反覆論述與師友相聚論學時的愉悅之情，而且是與離群索居，即家居做為對比。龔鵬程認為在晚明小品文中，家所代表的是世俗社會；出游，則開啓了自然世界（山水），及人文的意義世界（師友）。<sup>25</sup>這可由袁中道（1570—1623）的一段話為代表：

其勢有不能久居者，家累逼迫，外緣控德，俗客溷擾，了無閒時，以此欲離家遠遊。一者，吳越山水，可以滌浣俗腸；二者，良朋勝友，上之以學問相印證，次之以晤言消永日。<sup>26</sup>

這段話與上面引述的陽明學者對閒居與游學的看法有異曲同工之妙。同樣的，我們可以這樣說，對陽明學者而言，家所代表的是世俗世界，而游學則開啓了一個至高無上的聖學世界。另外，明末清初的學者傅山（1607—1684）對「好學無常家」的解釋，亦可為離家游學做最好的註解。傅山認為「好學無常家」，家並非指專家之家，而是指家室之家，也就是好學的人不能「死坐屋底」，胸懷會因「懷居卑劣」，見聞亦不廣闊，所以讀書人要出游，除了「尋山問水」，可以「堅筋骨」、「暢心眼」外，也可以得遇師友，親之取之，更勝於家居。<sup>27</sup>

對陽明學者而言，在道德修養的目的下，游學是勝過家居生活的，而經年的離家游學與在家庭生活中扮演盡責的丈夫、父親與兒子之間是有衝突的。周汝登在為祝世祿（1540—1611）的〈一室游卷〉題辭時提到游學與順親的衝突。如果

<sup>22</sup> 楊東明，〈論學篇〉，《山居功課》卷六，頁 25b—26a。

<sup>23</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》上卷，頁 126—127。

<sup>24</sup> 焦竑，〈古城答問〉，《澹園集》，（北京：中華書局，1999），卷四十八，頁 727—738。

<sup>25</sup> 龔鵬程，《游的精神文化史論》，頁 244。

<sup>26</sup> 袁中道，〈東遊記一〉，《珂雪齋前集》，《四庫禁燬叢刊》集部第 181 冊，（北京：北京出版社，2000），卷十二，頁 414—415。

<sup>27</sup> 傅山，〈十六字格言〉，《霜紅龕集》，（臺北：文史哲出版社，1986），卷二十五，頁 706。

家人，尤其是父親不容兒子遠游，則應當選擇順親，在家做個孝順兒子。如果家人不僅能容又能鼓勵出游，則出外游學，所以游與不游的取舍皆在於順親上。他的理由是學問即在於「順親」，不論是「切切游從」，或是「孜孜師友」，皆為求得順親之旨。<sup>28</sup>順親與否，成為抉擇游學或家庭的重大關鍵所在。陽明居越時，潮州的黃夢星來游，居數月則告歸省父，二三月之後又來，如是者屢屢。陽明認為黃夢星「稟氣差弱」，是「不任於勞者」，而告訴他：「生既聞吾說，可以家居養親而從事矣。奚必往來跋涉若是乎？」夢星則回答：

吾父生長海濱，知慕聖賢之道，而無所從求入。既乃獲見吾鄉之薛、楊諸子者，得夫子之學，與聞其說而樂之。乃以責夢星曰：「吾衰矣，吾不希汝業舉以干祿。汝但能若數子者，一聞夫子之道焉，吾雖啜粥飲水，死填溝壑，無不足也矣。」夢星是以不遠數千里而來從。每歸省，求為三月之留以奉菽水，不許；求為踰月之留，亦不許。居未旬日，即已具資糧，戒童僕，促之啟行。夢星涕泣以請，則責之曰：「唉！兒女子欲以是為孝我乎？不能黃鵠千里，而思為翼下之雛，徒使吾心益自苦。」<sup>29</sup>

黃夢星的游學是父命，其父黃保不希冀兒子舉業仕進，而是追求聖學，因此督促其子不遠千里求學於陽明。黃夢星的游學，與其說「游夫子之門」是「夢星之本心」，不如說是「吾父之命，不敢違也」。<sup>30</sup>同樣的薛玉也以「遠覽者無局見，近栖者靡遐觀」來督促其子游學歐陽德之門。<sup>31</sup>另外，王畿所撰寫的〈丁母慈節傳〉記載丁母訓二子「爾長無望富貴易門閥，得與聞王門學，成一儒者足矣。」<sup>32</sup>於是遣二子執贄於王門入室高弟，而且遍交四方同志。除了父親扮演兒子是否游學，從事聖學追求的重要推手外，而在父親早逝的家庭中，寡母更扮演了引導兒子致力聖賢志業的角色。

相較於黃夢星的游學，龍履祥的游學則曲折多了。陽明督軍虔南，日與士人論學，龍履祥將往，他的父親不准，怒罵道：「是皆飾虛名誑人者，汝何得爾！」履祥於是「廢食偃臥不起」、甚至「涕泣請不輟」，經過一番的抗爭努力，父親不得已才同意。接下來，履祥游陽明門下數月，原本「侈汰驕逸難近」的個性，變

<sup>28</sup> 周汝登，〈題一室游卷〉，《東越證學錄》卷九，頁730—732。

<sup>29</sup> 王陽明，〈書黃夢星卷〉，《王陽明全集》卷八，頁282—284。

<sup>30</sup> 同上。

<sup>31</sup> 歐陽德，〈封君薛公墓誌銘〉，《歐陽南野先生文集》卷二十四，頁736—737。

<sup>32</sup> 王畿，〈丁母慈節傳〉，《王龍溪全集》卷二十，頁1527—1531。



得「馴馴如處子」，看到兒子這樣的轉變，其父大喜，於是在履祥的引見下，亦執贄於陽明。<sup>33</sup>另外王子應聞鄉邑長者為陽明之言，於是聚糧入越，當時鄉人見他「棄家千里，為人所莫之行者」，相視駭異，於是父母阻止，並將兒子對游學的熱誠與行為比之為「中狂疾」，於是王子應只好捨遠求近，求學於同鄉的劉文敏和鄒守益門下。<sup>34</sup>無論是父母對聖學的肯定而遣子游學，或是經過一番奮鬥才得以遂行游學之志，或是因家庭因素而對游學的歷程稍做調整，從這些地方士人的身上，我們可以看到游學與家庭的衝突，而其間的抉擇是因人而異的。對大部分的陽明學者包括以順親為重的周汝登而言，在家庭與出外游學之間，他們選擇的是出外游學，選擇暫時離開家庭，優游於師友之間。

陽明學者經年的離家游學，勢必對於家庭有所忽略，而家庭倫常的維持則有賴家人尤其是妻子的相助。學者的研究指出妻子在許多方面成為丈夫的倚賴，尤其在家庭經濟的生產和管理上，而對子女們的教養和督導，女人也經常比男人擔負更重的責任，這個現象相當普遍存在受儒學影響的家庭中。<sup>35</sup>對於游學在外的陽明學者而言更是如此。以天地為家，至七、八十歲仍周流在外的王畿，其家庭是由妻子掌管治生之事，使他無後顧之憂，而能游學四方。他說：

予性疎慵，不善理家，安人織於治生，拮据綢繆，終歲勤動，料理盈縮，身任其勞，而貽予以逸。節費佐急，豐約有等，家政漸裕，不致蠹敗渙散，安人成之也。……予自聞陽明夫子良知之教，無日不講學，無日不與四方同志相往來聚處。安人既貽予以逸，得以專志於學，贈遺聯屬，觀省慰勞，不致獨學寡聞，以負師訓，識者謂有鷄鳴雜佩之風。……予性資夷曠，平居少憂滯，出則朋交樂聚，俛仰訢合，有舞雩童冠之興，入則妻孥洽比，熙熙愉愉，有琴瑟靜好之懽，一切外境忻戚，若無足以當情者，然非安人為之周旋縱臾其間，或未免內顧之慮，與水火睽革之嫌，求其廓然坦蕩，相忘相信，終始相成，其可得乎！<sup>36</sup>

王畿承認自己不善理家，而妻子則織於治生，使得家計日漸豐裕，而他無日不講

<sup>33</sup> 羅洪先，〈明故直隸滁州判官北山龍翁墓志銘〉，《念菴羅先生集》，卷八，頁 672—673。

<sup>34</sup> 劉元卿，〈王箕峰公墓銘〉，《劉聘君全集》卷八，頁 202—203。

<sup>35</sup> Susan Mann, *Precious Records* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 143—177。以及呂妙芬，〈婦女與明代理學的性命追求〉，羅久蓉編，《無聲之聲Ⅲ：近代中國的婦女與文化，1600—1950》，（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），頁 133—172。

<sup>36</sup> 王畿，〈亡室純懿張氏安人哀辭〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1531—1541。

學，無日不會友，則是妻子擔待家庭責任，才能使他免於後顧之憂，而能游學在外，追求聖學志業。又如從學於羅洪先的王託，胡直描寫王託的生活：「有訓從先師學，取友四方，遠越數千里，近或百里，多至踰年，少或踰月浹旬，蓋不知其幾。而孺人爲緝衣崎嶇，脫簪卸珥，亦不知其幾，咸未嘗有怨色對言。故有訓得內罄孝友，外獲友天下士。」<sup>37</sup>學者得以專心一志的游學在外，親師取友，參與講學，妻子都是他們在物質及精神上甚至是家庭責任上的最大支持者與代替者。

不過，從另一個角度來看，做丈夫的不必過問家事，能飄然若出世間，這樣的「自由」，<sup>38</sup>似乎只是男人的專利，妻子處在這樣的情況下，也只有默默守候家庭，無言地奉獻與犧牲。而學者對於自己在家庭倫常上的缺失以及妻子的犧牲奉獻，難道毫無感覺？羅洪先的妻子曾氏臨終時，他在楚山與王畿習靜，返家時，其妻已卒一旬。<sup>39</sup>羅洪先在〈奠亡室曾孺人〉中表達了對妻子極深的歉意：

嗚呼！嗚呼！自子于歸以來，三十有五年，吾以學且仕，憂且病，與子居室者不過數年耳。雖遠在數千里外，未嘗以饋祀賓祭之事，一日戚吾之心者，以子能知吾之心，敬承不違，雖勤瘁澹泊，能久安之，誠足恃也。自吾歸田以來，十有五年。吾以講學聚友外出者，歲不知其幾矣，雖遠在數百里外，未嘗以取與酬應之事，一日戚吾之心者，以子能知吾之心，敬承不違。……今為千古之別，乃病不知其時，藥不辨其宜，沒不聞其語，殮不執其手，子其有遺恨於吾否耶？可悲也。……即子委命能不吾憾，吾出而反顧，莫為之主，入而獨處，莫為之語，吾縱有四方之志，其終能忽然耶？可悲也。<sup>40</sup>

在此我們看到的是羅洪先對自己終日游學在外，無法善盡家庭責任，對妻子抱持

<sup>37</sup> 胡直，〈王氏冠山墓記〉，《衡廬精舍藏稿》卷十二，頁378—379。另外從學於顏鈞的蔣士致，羅汝芳記載：「士致初事舉子業，聞山農顏師講陽明先生良知之學，遂棄去遊四方，門戶事惟孺人一身任之，士致或數月或踰歲乃始一歸相見，熙熙晏如也。丁未，余道永新，庭謁士致，同行者數十輩，孺人出為禮畢，隨具客茗，俄傾俱遍。余訝曰：誰謂士致貧耶，及窺其果核，竟人人殊，其約己而善蓄事，固多類此也。」羅汝芳，〈永新蔣母李孺人墓誌銘〉，《羅明德公文集》卷四，頁75b。

<sup>38</sup> 趙園認為：「『游』一向被士人在不同意義上作為『自由』的象徵，作為對『自由』的嚮往的表達。」〈游走與播遷——關於明清之際一種文化現象的分析〉，《東南學術》2003年2期（2003），頁4—18。

<sup>39</sup> 胡直，〈念菴先生行狀〉，《衡廬精舍藏稿》卷二十三，頁525—539。

<sup>40</sup> 羅洪先〈奠亡室曾孺人〉，《念菴文集》卷十七，頁398—399。

著深切的哀痛與虧欠。從另一個角度看，女人成爲丈夫追求聖學，游學事業下的犧牲者，不過在理學家的書寫中，妻子的犧牲奉獻，可以被轉化爲有見識、能匹配丈夫偉志的美德，一種隱約和男人聖學連上關係的成就。<sup>41</sup>

陽明學者追求的是與志同道合的朋友相聚，可以暫時拋開家庭俗務的煩擾而專心論學，這種朋友相交的精神境界是超然高妙的，談論的內容是精微深奧的，相聚的時光是與俗務隔絕的，因此能完全專注，而不受外界干擾。雖然，家庭與游學之間是衝突的，但對於熱衷講學的人來說，他們或許可以找到兩者之間的平衡，也或許可以從儒家聖學的絕對崇高性上找到支持自己的論據，而凌駕於家庭倫理之上。他們無法像佛家一般完全離開俗務，捨離世間，出家求道，但是他們的確渴望暫時拋開世間的雜念與牽累，在一群志同道合的朋友中，尋求純粹高超的精神境界，尋求精神生命的寄託與歸依。

## 第二節 跨地域之游學活動

在家庭與游學之間，陽明學者選擇走出家庭，走出鄉里，進入另一個領域，進行頻繁的游學活動，形成各種模式的游學活動。大概可以分爲四種：仕宦游學、科舉游學、訪友論學以及負笈求學。這四者一般而言皆是屬於跨地域的流動，科舉游學不用說，科舉制度從各省的鄉試到京城的會試本身，就是一次次跨地域的旅行。而仕宦游學，由於官吏的任用普遍都有「地區迴避」的制度，而「迴避之例，至明始嚴」，<sup>42</sup>所謂的「地區迴避」即是籍貫回避。<sup>43</sup>因此做官勢必要離開本鄉，進行跨地域的流動，不過這種因仕宦的流動是非自願性的，是被動的，不過作爲流動的主體，有權利選擇如何渡過仕宦生涯，陽明學者在仕宦中仍主動參與講學，興辦文教設施，這樣的選擇與作爲則是主動性的。訪友論學與負笈求學，當然有可能只是在本地的流動，然而較具意義的是跨地域的流動，因爲跨地域所代表的意義可能是不同型態的思想文化的交流，因此這兩種型態的游學，我們著眼的也是跨地域流動的部分。

<sup>41</sup> 呂妙芬，〈婦女與明代理學的性命追求〉，頁 150。

<sup>42</sup> 趙翼，〈仕宦避本籍〉，《陔餘叢考》，（臺北：世界書局，1970），卷二十七，頁 8a-13b。

<sup>43</sup> 關文發、顏廣文，《明代政治制度研究》，（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 213。

這四種游學模式，是古代知識分子游學的共同之處，而陽明學者的游學與前代不同的是，在四者之中有一個共通的活動模式——講會。講會是一種制度化的游學活動，是明代特有的講學組織。<sup>44</sup>因此以下即先討論游學活動的一般模式，再討論制度化的講會，以見陽明學者如何進行跨地域的游學活動。

## 一、游學之模式

陽明學者的游學活動，約有四種模式，仕宦與科舉游學，顧名思義，即是做官及參加科舉的過程中進行學術的討論與交流，訪友論學是學者私下的互訪，討論學問，這是相當頻繁而且形式較自由的游學型態，而負笈求學，則是知識分子不遠千里，跋山涉水，從師問道。以下分別論述：

### （一）仕宦游學

陽明學者在仕宦的過程中，不論處在何等官職，仍不忘興學，以化民成俗為己任，亦不忘求友，追求道德性命的超脫。而他們在為學者撰寫傳記或墓誌銘時，也對能在仕宦中興學以及與友相聚論學的行為表示贊賞，例如王畿為戚賢（1492—1553）寫墓誌銘，即稱贊他「以興學為務」，聚集邑中才俊文學數十輩於安定書院講學。<sup>45</sup>而陽明寫給黃綰的信也強調仕宦中求友的重要：

人在仕途，比之退處山林時，其工夫之難十倍，非得良友時時警發砥礪，則其平日之所志向，鮮有不潛移默奪，弛然日就於頹廢者。<sup>46</sup>

而張元忭也說在宦游中，即使不能「遂行其志」，也能「與四方賢者相切磨」。<sup>47</sup>而耿定向更直接說他跋涉宦途，無非在「求友」。<sup>48</sup>因此興學、求友成為陽明學者在宦游中的主要工作與目的。

聶豹宦游福建，在當地建養正書院，射圃亭於會城，群八閩秀士教之，又刻《傳習錄》、《道一編》、《二業合一論》及古本《大學》。<sup>49</sup>而他在華亭任知縣時，

<sup>44</sup> 錢穆，《國史大綱》，（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 805—806。

<sup>45</sup> 王畿，〈刑科都給事中南玄戚君墓誌銘〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1439—1459。

<sup>46</sup> 王陽明，〈與黃宗賢〉，《王陽明全集》卷六，頁 219—220。

<sup>47</sup> 張元忭，〈答孟我疆〉，《張陽和先生不二齋文選》卷三，頁 390。

<sup>48</sup> 耿定向，〈書牘一〉序，《耿天臺先生文集》卷三，頁 245—246。

<sup>49</sup> 聶豹，〈重修養正書院記〉，《雙江聶先生文集》卷五，頁 326—327。宋儀望，〈明榮祿大夫太子

與諸生講學，當時徐階還是生員，更影響了他的學術傾向，以及日後對講學熱誠。<sup>50</sup>魏良弼在甲申夏拜松陽令，「修文廟，餉門廡，葺齋舍，創書樓，濬泮池，闢湫隘，鑄祭器，置制書」，又增修社學，令童子講習冠婚鄉射之禮。又與諸生講論得失，「諄諄誨迪，本之於身心而貴力行，先之以德行而後文藝，其要歸卒本于良知，而善能提挈宗旨，切中事情，令人人自得反復於性命之致，雖隸卒多感發興起，或至泣下」。<sup>51</sup>而督察學政的學者更是以興學為務，如王宗沐視學廣西及江右，並與諸生論格致之旨。<sup>52</sup>宋儀望視學福建講良知之學，<sup>53</sup>為陽明學在福建開展做出貢獻。

陽明學者在宦游中興學主要表現在興建書院、創辦社學、組織鄉約、建立講會上，講會部分留待下節深入討論。在興建書院上，例如江西安福地區的講會惜陰會，苦無固定的會所，一直要到程文德知安福時，才在地方官員與士民的努力下，興建了復古書院，成為安福地區講學的中心。<sup>54</sup>而鄒守益謫判廣德時，建復初書院，迎王艮主講。<sup>55</sup>而他在當地也吸引了一批學生，在日後跟隨他到南京、江西參與講學。<sup>56</sup>以地方官員的身分來提倡陽明學是相當有效果的，我們發現到每次地方官員舉辦講會，參與人數多達百人，甚至千人，除了主講者的個人號召魅力外，應當與地方官號召當地諸生參加有關。<sup>57</sup>而他們所興辦的書院也成為當地講論陽明學的中心。地方官員在書院建構中也扮演著重要的角色，尤其是由陽

---

太保兵部尚書贈少保諡貞襄雙江聶公行狀》，《華陽館文集》卷十一，頁400—408。《道一編》是明代程敏政（1445—1499）所著，內容為考辨朱陸異同。《二業合一論》湛若水所著，內容論學業與德業不相妨。聶豹，〈重刻道一編序〉、〈重刻二業合一論序〉，《雙江聶先生文集》卷三，頁277—278。

<sup>50</sup> 徐階，〈明故太子太保兵部尚書贈少保諡貞襄聶公墓誌銘〉，《世經堂集》卷十八，頁758—760。

<sup>51</sup> 熊祐，〈魏水洲先生行略〉，收於《太常少卿魏水洲先生文集》卷六，頁93—98。

<sup>52</sup> 鄧以讚，〈通議大夫刑部左侍郎致仕敬所王先生行狀〉，《鄧定宇先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第156冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷四，頁394—400。

<sup>53</sup> 胡直，〈大理卿宋華陽先生行狀〉，《衡廬精舍藏稿》卷六，頁724—730。

<sup>54</sup> 程文德，〈復古書院記〉，《程文恭遺稿》卷十，頁199—201。鄒守益，〈復古書院記〉，《東廓鄒先生文集》卷四，頁31—32。

<sup>55</sup> 鄒守益，〈廣德州新修復初書院記〉，《東廓鄒先生文集》卷四，頁2。王艮〈年譜〉，《王心齋全集》卷一，頁7a—7b。

<sup>56</sup> 詳下文。

<sup>57</sup> 例如鄒守益謫判廣德州時，曾建復初書院，創立講會，後隨著他的離開而興廢不常。萬曆五年（1577）王畿過桐川，在州守吳同春的邀約下，有百餘人會於復初書院，「既畢會，使君懼其久復廢，因圖為月會之期。」王畿，〈桐川會約〉，《王龍溪全集》卷二，頁215—218。

明學講會促成的書院建構，必然要在一些陽明門人或心儀陽明學的地方官主事下才比較容易順利完成。<sup>58</sup>

鄉約與社學都是屬於社會教育的一環，其對象不限於士紳，而及於一般民眾。從陽明開始，陽明學者任地方官時就努力創辦社學，組織鄉約，如陽明於正德十五年（1520）在南贛舉行鄉約，<sup>59</sup>成爲後來地方官員設立鄉約的典範。<sup>60</sup>羅汝芳在寧國府等地任地方官時，亦積極組織鄉約教育大眾。<sup>61</sup>在創辦社學方面，陽明於正德十三年（1518）在南贛設立社學，頒示〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉成爲社學教育的典範。<sup>62</sup>另外在嘉靖七年（1528）征思田後，設立五社學，而後成爲書院。<sup>63</sup>而魏良弼在松陽、王宗沐視學廣西，亦以陽明在南贛的社學爲典範，來推行社學教育。<sup>64</sup>

## （二）科舉游學

在第二章我們曾舉張元忬及丘竹巖的例子，說明科舉赴考及至登第，得以與天下賢才交游。不論是各省的鄉試或京師的會試，都是天下精英聚集的時刻，能在此時大興講會，對於思想的傳播，勢必有加乘的效果。王畿在癸未年（嘉靖二年，1523）下第，丙戌年（嘉靖五年，1526）的會試本不欲參加，而陽明告訴他：「吾非以一第爲子榮也，顧吾之學，疑信者半，子之京師，可以發明耳。」<sup>65</sup>陽

<sup>58</sup> 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第二章，頁73—110。

<sup>59</sup> 〈年譜一〉，《王陽明全集》卷三十三，頁1255—1256。王陽明，〈南贛鄉約〉，《王陽明全集》卷十七，頁599—604。

<sup>60</sup> 余英時提到明儒對民間社會的重視更體現在鄉約制度上，宋代關中呂氏的鄉約經過朱熹的修訂之後，在明代得到進一步的發展。而且陽明學者運用鄉約制度爲社會講學的媒介，影響深遠。張居正禁毀書院一部分即由此而起。〈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》，頁13。關於陽明南贛鄉約的研究可參考曹國慶，〈王守仁的心學思想與他的鄉約模式〉，《社會科學戰線》6期（1994），頁76—84。陽明的南贛鄉約成爲後來鄉約的典範，相關研究可參考朱鴻林，〈明代中期地方社區治安重建理想之展現——山西河南地區所行鄉約之例〉，《中國學報》31期（1991），頁87—100。

<sup>61</sup> 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。《盱壇直詮》下卷，頁157—161。

<sup>62</sup> 〈年譜一〉，《王陽明全集》卷三十三，頁1252—1255。

<sup>63</sup> 〈年譜三〉、〈年譜附錄一〉，《王陽明全集》卷三十四、三十五，頁1315—1317、1342—1345。

<sup>64</sup> 魏良弼，〈松陽縣社學條規〉，《太常少卿魏水洲先生文集》卷二十，頁56—58。王宗沐，〈修舉社學檄〉，《敬所王先生文集》卷二十七，頁589—593。

<sup>65</sup> 徐階，〈王龍溪先生傳〉，《王龍溪全集》，頁19—28。

明要王畿利用會試，天下精英聚集的時刻，宣傳陽明思想。王畿於是與錢德洪相偕赴京考試而中第。他們在京師聚友會講，「每會輿馬塞，至不能行」，於是分爲四會，而且江右同志居多。<sup>66</sup>王畿在講會中亦被同志視爲是折衷師說的角色：「每期會余未嘗不與，眾謬信謂余得師門晚年宗說，凡有疑義，必歸重於余，若爲折衷者」。<sup>67</sup>過去的講會多以「翰林科道部屬官資爲序」，也就是以官位爲序，王畿則認爲「會以明學，官資非所行於同志，盍齒敘爲宜」，<sup>68</sup>於是以年齡爲序成爲陽明講會通例。顏鈞也利用鄉試人才雲集的時候，在省城貼〈急救心火榜文〉，號召考生聚於同仁祠中，據說當時有千五百人參與，可見是一次規模盛大的講會。<sup>69</sup>羅汝芳也在聽講之列，並大受感動，於是拜顏鈞爲師。<sup>70</sup>

### （三）訪友論學

訪友論學是學者之間的互訪，討論學問，其形式是相當自由的。陽明學者之間的互訪論學，使不同的思想觀念得以交流論辯，激發出許多思想的火花。例如在壬戌年（1562）王畿因羅洪先「不出戶者三年予茲矣」，擔心他「偏于枯靜」，因此到松原訪羅洪先。<sup>71</sup>兩人「縱論二氏之學及參同契」，而有羅洪先的「世間那有現成良知」一命題的提出。他說：

世間那有現成良知，良知非萬死工夫斷不能生也，不是現成可得。今人誤將良知作現成看，不知下致良知工夫，奔放馳逐，無有止息，茫蕩一生有何成就。……若無收斂靜定之功，却說自有良知善應，即恐孔孟復生，亦不敢承當也。<sup>72</sup>

王畿主張「現成良知」，早年羅洪先亦深信不疑，但中年以後，開始懷疑。在幾次的出游中，並與王畿交相論辯「現成良知」的正當性，而在這次的會晤中，而有此一著名命題的提出。

另一個例子則是王時槐與羅汝芳，在第二章，我們說過，王時槐對於王門後

<sup>66</sup> 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。

<sup>67</sup> 同上。

<sup>68</sup> 同上。

<sup>69</sup> 顏鈞，〈急救心火榜文〉，《顏鈞集》卷一，頁1—3。

<sup>70</sup> 王時槐，〈近溪羅先生傳〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷三，頁243—245。

<sup>71</sup> 王畿，〈松原晤語〉，《王龍溪全集》卷二，頁190—194。

<sup>72</sup> 羅洪先，〈松原志晤〉，《念菴文集》卷八，頁181—182。

學「縱恣狂肆」、「不循矩法」多有批評，尤其對於羅汝芳的後學批評更是嚴厲，但他對於羅汝芳則是推崇備至。他在為羅汝芳所寫的〈傳〉中說：「予竊謂後學真知先生者蓋寡。彼徒見先生之標末，而未窺先生之底裏，故或妄意以為慕先生之學，而未免失其矩步，以蹈于縱蕩之歸也。……昧者以有慾之心，藉口於先生之脫略谿徑，遂蕩然潰防敗節，以僭附於狂簡者，不亦遠哉！」<sup>73</sup>兩人多次互訪論學，乙丑年（嘉靖四十年，1565）兩人在京師相見，於羅汝芳的府邸論學。羅問王：「近日何如？」王回答：「吾惟直透本心耳！」羅詰問本心，王則請示，羅回答：「難言也！譬如蒸飯必去蓋，乃知甑中有飯，去甑乃知釜中有水，去釜乃知竈中有火，信未易言哉！」王接著問：「豈無方便指似處？」羅回答：「莫如樂，第從樂而入可也！」<sup>74</sup>而在萬曆六年（1578）王時槐自安福訪羅汝芳，〈傳〉中並未記載兩人對於思想問題有所辯難，而是王時槐自述在逾旬的相處中，見羅汝芳與弟子家人的日常相處，感慨道：「予見先生博大渾涵，普愛同人，略無揀擇，境隨靜鬧，不生取舍。乃自愧予之淺衷局量，躑躅厭煩，誓當頓捨宿障，庶可通於大方也。」<sup>75</sup>羅汝芳則在萬曆十二年（1584）到吉安訪王時槐，王問玄門之學，羅則「亟口贊中庸二字曰平常是道，何事旁求！」<sup>76</sup>從這些記載中，我們看不到兩人對於思想問題的爭鋒相對，而是羅汝芳站在長者的角度，對於王時槐有所指導，有所提點。我們看到的是兩人深厚的情誼，以及對於聖學互相扶持，互相鼓勵的同志之情。

#### （四）負笈求學

負笈求學是古代知識分子必經的歷程，陽明學者亦不例外。在陽明主政江右及居越時，吸引了一大批學者來學，許多重要的第一代弟子皆在此時入門。鄒守益，正德十四年（1519）在虔臺與陽明論格致之學，兩人反覆辯論，守益悟「道在是矣」，於是執弟子禮，之後辰濠反，陽明起兵吉安，守益亦星馳軍門，陽明喜曰：「君臣師生之誼在此一舉」。後來陽明歸越，守益又謁陽明於越中，參訂月

<sup>73</sup> 王時槐，〈近溪羅先生傳〉，頁 243—245。

<sup>74</sup> 同上。

<sup>75</sup> 同上。

<sup>76</sup> 同上。



餘而別，而使陽明悵望不已。<sup>77</sup>而有「江有何黃」之稱的何廷仁（1486—1551）、黃弘綱（1492—1561）亦在此時親炙陽明。何廷仁即《傳習錄》中的何秦，陽明在贛州聚四方君子論學，廷仁曰：「吾恨不及白沙之門，先生今之白沙也，又可失耶」，於是裹糧從學陽明於南康，陽明授萬物一體之學與致良知之說，終夜思之，達旦不寐，而有省悟。而他也跟隨陽明「在贛趨贛，在南浦趨南浦，在越趨越」，而不以舉業為念。<sup>78</sup>黃弘綱亦從陽明學於虔臺，列高弟之列，而後陽明歸越，亦趨越，四、五年而歸。<sup>79</sup>何、黃兩人密切的與其他地區學者聯絡，而且遠赴浙江跟隨陽明講學，何廷仁也參與建造浙江陽明書院的工作。<sup>80</sup>王陽明去世，黃弘綱親自護送靈柩回浙江，並與其他門徒守喪，經理其家。<sup>81</sup>至於第二代弟子，鄭景明初見鄒守益於廣德，後來鄒守益官南京，他又至南京，守益歸里後，他又跟隨至江西受學。<sup>82</sup>王孔橋先在江西拜鄒守益為師，後又隨著鄒守益的游宦，至廣德、南京。<sup>83</sup>貢安國在南京從學於王畿，而後亦隨著王畿赴青原、白鹿、冲玄、復古之會。<sup>84</sup>無論第一代或第二代弟子，他們的負笈求學有一特色，也就是不固定在一個地方接受老師的教誨，而是跟隨老師四處流動，老師輩的學者游會，學生輩的陽明學者亦游會，而形成頗具特色的游學樣態。

學者在談到負笈求學時，皆會特別強調游學的艱辛與困難，也強調游學者跋山涉水，不遠千里，而有「千里裹糧」之稱。如陳子為「不遠數千里」受學於羅洪先，<sup>85</sup>周怡「裹糧千里」受學於王畿。<sup>86</sup>而程生不但離家千餘里，而且「歲暮積雪，載道徒步艱苦」而問學於周汝登。<sup>87</sup>王文軫也「冒雨雪，渡番湖千餘里」拜

<sup>77</sup> 宋儀望，〈明故中順大夫南京國子監祭酒前太常少卿兼翰林院侍讀學士追贈禮部侍郎諡文莊鄒東廓先生行狀〉，《華陽館文集》卷十一，頁 408—414。

<sup>78</sup> 羅洪先，〈明故承德郎南京工部屯田清吏司主事善山何君墓志銘〉，《念菴羅先生集》卷八，頁 652—653。

<sup>79</sup> 黃宗羲，〈江右王門學案四〉，《明儒學案》卷十九，頁 449—450。

<sup>80</sup> 《年譜三》，《王陽明全集》卷三十五，頁 1297。

<sup>81</sup> 黃宗羲，〈江右王門學案四〉，頁 449—450。

<sup>82</sup> 鄒守益，〈贈鄭景明歸徼〉，《東廓鄒先生文集》卷一，頁 599。

<sup>83</sup> 鄒守益，〈贈王孔橋〉，《東廓鄒先生文集》卷一，頁 582—583。

<sup>84</sup> 王畿，〈祭貢玄略文〉，《王龍溪全集》卷十九，頁 1363—1366。

<sup>85</sup> 羅洪先，〈別陳子為〉，《念菴文集》卷六，頁 148—149。

<sup>86</sup> 王畿，〈別言贈周順之〉，《王龍溪全集》卷十六，頁 1127—1131。

<sup>87</sup> 周汝登，〈題程生小像〉，《東越證學錄》卷十三，頁 973—975。

訪鄒元標。<sup>88</sup>王艮從泰州到南昌問學於陽明，也遭遇風阻及盜賊的危險。<sup>89</sup>胡孺道自蕪湖到南京從學鄒守益，也遇到北風方怒，長江風浪大，舟行困難的境地。<sup>90</sup>這些描寫無非說明求師問道的艱辛，無論其描寫是否有跨張之處，是否真有跋涉千里之遙，其目的無非是以千里之遙、艱辛的路程來襯托學者立志向學的堅定，是這些外在艱困的環境所無法動搖的，正如王艮送給胡尚賓的詩：「之子家衡陽，遠來路六千。專心求我學，一住即三年。立志苟不勇，焉能耐歲寒，無犯而無隱，孜孜學問焉。」<sup>91</sup>這也是樹立榜樣，成為其他學者的模範。

陽明學者的負笈求學除了會隨著老師的游宦而流動外，還有一個現象，尤其是第二、三代的弟子，他們大多從學於多位老師。這與講會的制度及游會現象有關，講會的主講者通常不只一人，再加上游會，在這樣的情況下，學者就可能同時或先後受業於多位老師。例如戚袞，鄒守益判廣德時，受業東廓之門，而後選貢入南京國子監，歐陽德以「良知之學開講南雍」，又師事之。<sup>92</sup>鄧元錫（1528—1593）也說自己「蒙東廓先生指擊，師泉先生煅煉，已受三五先生深知於大方」。<sup>93</sup>朱松崑也師事鄒守益與劉師泉。<sup>94</sup>蕭良幹也因錢德洪、王畿「狎主道盟」，而師事兩先生。<sup>95</sup>焦玄鑑、黃金色至浙江天真書院，亦從「緒山、龍溪二公遊」。<sup>96</sup>而陳一泉則先師事顏鈞，而後游學吉安，折服於劉邦采（1528 舉人）的思想而執贄為弟子，還引起了顏鈞的不悅與謾罵。<sup>97</sup>這些例子都說明學者不專主一師，因此他們的思想多元，較難以劃分歸屬。

## 二、制度化之游學活動

<sup>88</sup> 鄒元標，〈仁文會紀〉，《鄒南臯語義合編》，《四庫全書存目叢書》子部第 14 冊，（臺南：莊嚴出版社，1995），頁 170。

<sup>89</sup> 〈年譜〉，《王心齋全集》卷一，頁 5b—6a。

<sup>90</sup> 鄒守益，〈贈胡孺道〉，《東廓鄒先生文集》卷一，頁 595。

<sup>91</sup> 王艮，〈送胡尚賓歸省〉，《王心齋全集》卷四，頁 15b。

<sup>92</sup> 王畿，〈文林郎項城縣知縣補之戚君墓誌銘〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1467—1474。

<sup>93</sup> 鄧元錫，〈答劉瀘瀟調父書〉，《潛學編》，《四庫全書存目叢書》集部第 130 冊，（臺南：莊嚴出版社，1997），卷十二，頁 692—693。

<sup>94</sup> 劉元卿，〈朱松崑先生傳〉，《劉聘君全集》卷七，頁 168—169。

<sup>95</sup> 焦竑，〈通奉大夫陝西布政使司左布政使拙齋蕭公墓志銘〉，《澹園集》卷三十一，頁 481—485。

<sup>96</sup> 焦竑，〈兵部職方清吏司主事洪潭焦公墓志銘〉、〈參議黃公傳〉，《澹園集》卷三十一、續集卷十，頁 475—477、926—930。

<sup>97</sup> 鄧元錫，〈陳一泉先生墓誌銘〉，《潛學編》卷八，頁 546—549。

陽明學者在上述的四種游學活動中，發展出一種制度化的游學活動，第三章所論述的固定活動：論學、祭祀、歌詩、靜坐、省過等亦是游學活動制度化的表現，而在本節則要探討制度化的講學組織——講會。一般明代書院的研究皆會提到明代的書院發展了講會制度，使書院成了學術團體集會的場所。<sup>98</sup>因此有人將明代書院分爲「講會式書院」、「宣講式書院」及「聚徒式書院」。<sup>99</sup>講會雖然與書院關係密切，不過，講會常在書院外舉行，而且聽講者不以書院生徒爲限，<sup>100</sup>因此我們應當將講會從書院中獨立出來。

講會是否是陽明學興起後才有的學術組織，其起源於何時？有學者認爲南宋時朱熹主講白鹿洞書院，即設有講會。<sup>101</sup>而著名的朱陸鵝湖之會，只是臨時的一次會講，並不是固定的講會組織。<sup>102</sup>朱漢民則認爲會講論辯的教學法早在戰國的稷下學宮就開始了，沿襲至漢代經師的會講、魏晉清談以及宋明書院的會講制度，而明代的講會組織則是會講的制度化。<sup>103</sup>總之，獨立於書院，制度嚴整的講會是明代中後期的產物，應是可以確定的。因此筆者採取朱漢民的看法將會講與講會區分，會講是指不同學術觀點的學者「聚會講學，以辨析異同，爭辯是非」，而講會則是「會講發展成一種學術組織，即由學者們定期聚會講學的組織」。<sup>104</sup>

陽明學的第一個講會是嘉靖四年（1525）九月的中天閣講會。陽明在平宸濠之亂後於正德十六年（1521）歸餘姚省墓，吸引了錢德洪等七十多人前往執贄。<sup>105</sup>而後嘉靖四年（1525）陽明又歸餘姚省墓，餘姚是陽明的故籍，其家已遷至紹興，此次回鄉省墓，只是短暫停留，爲了讓學生有持續講學的機會，於是定會於龍泉寺的中天閣，每月以朔、望、初八、廿三爲會期。<sup>106</sup>陽明寫了〈書中天閣勉諸生〉，詳述立會的目的以及聚會的原則，可以說是陽明學講會最早的會約。他認爲：

<sup>98</sup> 楊布生、彭定國，《中國書院文化》，頁 56。

<sup>99</sup> 李材棟，《江西古代書院研究》，（南昌：江西教育出版社，1993），頁 323。

<sup>100</sup> 樊克政，《中國書院史》，頁 194。

<sup>101</sup> 李才棟，《江西古代書院研究》，頁 319—320。張建仁，《明代教育管理制度研究》，（臺北：文津出版社，1993），頁 170—171。

<sup>102</sup> 李材棟，〈關於鵝湖之會與鵝湖書院〉，《南昌航空工業學院學報（社會科學版）》2 卷 2 期（2000，12），頁 54—57。

<sup>103</sup> 朱漢民，〈古代學校的會講論辯〉，《教育評論》1997 年 2 期（1997），頁 54—55。

<sup>104</sup> 朱漢民，《中國的書院》，（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 127。

<sup>105</sup> 〈年譜二〉，《王陽明全集》卷三十四，頁 1282。

<sup>106</sup> 〈年譜三〉，《王陽明全集》卷三十五，頁 1293—1294。

承諸君之不鄙，每予來歸，咸集於此，以問學為事，甚盛意也。然不能旬日之留，而旬日之間，又不過三四會。一別之後，輒復離群索居，不相見者動經年歲。然則豈惟十日之寒而已乎？若是而求萌蘖之暢茂條達，不可得矣。故予切望諸君勿以予之去留為聚散。或五六日、八九日，雖有俗事相妨，亦須破冗一會於此。務在誘掖獎勵，砥礪切磋，使道德仁義之習日親日近，則世利紛華之染亦日遠日疏，所謂「相觀而善，百工居肆以成其事」者也。<sup>107</sup>

也就是不讓學生因為自己之去留而聚散不定，因此組成講會，使學生每月固定參與會講，與朋友互相砥礪切磋，道德學問能夠日親日近。而這種因為不願離群索居、獨學無友，而在自己的鄉里中創造與友相聚論學的作法，成為後來所有陽明學講會組成的目的和模式。這個講會是由地方士人組成的，是屬於地方性的講會。

以上討論了講會的意義、淵源以及陽明學的第一個講會，而我們反覆強調陽明學者的游學與前代學者不同的，即在於講會的制度化上，而這展現在：定期化、組織化、跨地域化以及網絡化，這也是陽明學者講學的重要特色。以下分別論述：

### （一）定期化

所謂定期化，即是講會舉行的時間和頻率是固定的。不過，各個講會則依各自的需要，而訂定時間的長短及聚會的頻率，沒有統一的標準。或月有會，或兩月一會，或季會，或年會，例如桐川講會、蓬萊會、吳中的講會等是每月一會；<sup>108</sup>；鄒守益的東山會則每月二會；<sup>109</sup>上述中天閣講會則每月四會，以朔、望、初八、廿三為期；馮緯川的慈湖精舍講會，甚至高達每月六會之多；<sup>110</sup>惜陰會則「間月為會五日」；<sup>111</sup>洪都的同心會則每季一會；<sup>112</sup>青原會則「春秋二季，合五郡，出

<sup>107</sup> 王陽明，〈書中天閣勉諸生〉，《王陽明全集》卷八，頁278—279。

<sup>108</sup> 王畿，〈桐川會約〉、〈蓬萊會籍申約〉、〈道山亭會語〉，《王龍溪全集》卷二、五，頁215—218、339—354、162—168。

<sup>109</sup> 鄒守益的東山會，據劉元卿的說法，歷經鄒守益祖孫三代，六十餘年都有講會的舉行。劉元卿，〈題東山會志〉，《劉聘君全集》卷十二，頁291—292。

<sup>110</sup> 王畿，〈慈湖精舍會語〉，《王龍溪全集》卷五，頁362—367。

<sup>111</sup> 王陽明，〈惜陰說〉，《王陽明全集》卷七，頁267—268。

<sup>112</sup> 王畿，〈洪都同心會約〉，《王龍溪全集》卷二，頁199—201。

青原山，爲大會」。<sup>113</sup>而每會時間長短也不一定，多者數十日，少者數日或僅一日爲會。例如蓬萊會爲一日之會，惜陰會爲五日之會，洪都同心會則爲十日之會。

至於講會時間及頻率的訂定標準，主要在於會友居住地的地理遠近，也就是王畿所說的「量諸友地理遠近，月訂小會」。<sup>114</sup>例如洪都的同心會，居住相近的同志有每月兩會的，但「路途相隔遠者」就只能每年四會。<sup>115</sup>因爲講會是定期性的聚會，必須衡量參加者居住的地理遠近以訂定會期，通常小會<sup>116</sup>聚會頻率較密，應是屬於地方爲單位的講會，參加人數較少。至於大會，涵蓋的地域較廣，無法常常學會，許多聯合九邑的大會，多數是春秋二會，而參與人數也較多，因此我們由會期也可看出講會的規模以及其性質。

## （二）組織化

所謂組織化是說陽明學講會有會籍（約）、名簿、固定的會所以及財務來源等。首先在會籍、會約方面，每次講會，都留有詳加記載講會經過的「會籍」，猶如會議紀錄。「會籍」中除了記載有問答式的討論內容——「會語」外，還有與會者共同協商的「會約」，以闡明講會的宗旨及共同遵守的規範，<sup>117</sup>講會完畢，往往還會請主盟者贈言，用以警策。以保留最完整紀錄的興學會會籍爲例，首先是孟化鯉及楊東明的序，皆強調立會經過以及會友講學的重要。接著是〈學問要義〉，申明興學會的宗旨，擇術、取友等原則，而後是〈興學會條約〉，即詳細規定每次會講的進行方式，以及應遵守的規範，先記錄會期「每月三舉，逢九爲期」、「午時赴會，酉時散會」，接著是論學、祭祀、歌詩、靜坐、省過等活動的進行方式，最後有〈興學會同志姓氏〉，即參與人名冊，以及跋語。<sup>118</sup>這是份完整的

<sup>113</sup> 〈年譜附錄一〉，《王陽明全集》卷三十六，頁 1330。

<sup>114</sup> 王畿，〈水西會約題詞〉，《王龍溪全集》卷二，頁 159—162。

<sup>115</sup> 王畿，〈洪都同心會約〉，頁 199—201。

<sup>116</sup> 周汝登以人數參與多寡來分會之大小，人數多者，達百人以上者爲「大會」，人數少者，七八乃至十多人者，爲「小會」，而兩者聚會的頻率「小會視大會爲期更密」。〈小會題詞〉，《東越證學錄》卷九，頁 746—750。

<sup>117</sup> 研究書院的著作皆會談到書院的學規管理與規章制度，例如楊布生、彭定國談到：「朱熹的〈白鹿洞書院學規〉是第一個系統完整的學規，也是南宋以後，歷代書院共同依據和遵循的總學規。」《中國書院文化》，頁 75—82。陽明學講會中的會約應是承襲朱熹的學規，並因應新的講學形式，而加入新的成分。

<sup>118</sup> 楊起元，〈山居功課〉卷四，頁 1a—22b。

講會會籍，其他的講會，我們所看到的大多是片段紀錄，只有會語或是會約，不然就是學者的贈言。

就會約的內容而言，陽明學講會的會約，尤其是講會進行方式的規定，即是第三章所討論的固定的活動，是大同小異的，而講會的宗旨，主要是「敦德業」，因此會約多離不開道德性命的範圍。不過從講會的會約中，也顯現出社會意義，許多講會都將「崇儉約」、「戒奢靡」列入會約之中。例如季本（1485—1563）的舟中講會，第一條即是勿奢，聚會時「以四果四盤四格，勿殺牲鵝及用牛肉，酒多不過七行，末麵多不過二品，取於充飢」。<sup>119</sup>蓬萊會會約的第二條規定「崇儉約」：「越俗素稱雅直，近習侈靡，每事尙奢。今日之會，正復古還淳之時。」因此會講時的吃食「時果四色，魚肉六器，麵食二品，不得過豐。」另外「僕從止一人，舟輿夫役，盡遣歸食」。<sup>120</sup>尤時熙在家鄉所成立的講會，其會約第一條為「每會一日兩飯，不用酒肉，蔬盤菜羹，隨意任便，但取足用，深戒奢靡。」<sup>121</sup>上述楊東明的興學會以及以作善事為目的的同善會亦在會約中強調「力禁奢靡」。<sup>122</sup>另外，陽明學講會有些會約中亦強調「脩禮節」，蓬萊會的第四條會約即是「脩禮節」，主要規範士大夫交際之禮，如「親友鄉黨遇有吉凶當行之禮，亦宜同事人出分儀一錢，物薄情厚，免於失禮而已。」<sup>123</sup>而王時槐〈西原會規〉亦規定「出處進退辭受取予，視聽言動必以禮」。<sup>124</sup>由這些會約的內容，也反映當時奢靡，不重禮法的社會風氣，<sup>125</sup>陽明學者力圖藉著講會的運作，達到淳化風俗的目的。

<sup>119</sup> 季本，〈舟居條約〉，《季彭山先生文集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》集部第106冊，（北京：書目文獻出版社，1988），卷四，頁921—922。

<sup>120</sup> 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，《王龍溪全集》卷五，頁339—354。

<sup>121</sup> 尤時熙，〈擬作會約〉，《尤西川先生擬學小記》卷五，頁849。

<sup>122</sup> 楊東明，〈興學會條約〉、〈同善會條約〉，《山居功課》卷四、一，頁1a—22b、8b—9b。

<sup>123</sup> 王畿，〈蓬萊會籍申約〉，頁339—354。

<sup>124</sup> 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。

<sup>125</sup> 關於晚明崇奢的風氣，可參考劉志琴，〈晚明城市風尚初探〉。徐泓，〈明代社會風氣的變遷：以江浙地區為例〉，中央研究院第二屆國際漢學會會議論文集編輯委員會編，《中央研究院第二屆國際漢學會會議論文集》，（臺北：中央研究院，1989），頁137—159。林麗月，〈晚明「崇奢」思想隅論〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》19期（1991），頁215—234，以及〈衣裳與風教——晚明的服飾風尚與「服妖」議論〉，《新史學》卷10期3（1999），頁111—157。巫仁恕，〈明代平民服飾的流行風尚與士大夫的反應〉，《新史學》卷10期3（1999），頁55—100。何淑宜，〈以禮化俗——晚明士紳的喪俗改革思想及其實踐〉，《新史學》卷11期3（2000），頁49—100，則研究晚明士紳以禮化俗，在喪俗方面的努力。

陽明學講會設有名簿，如興學會「置會簿二扇」，一是記錄「言有可採足垂久遠者」，一是「會眾往，各置便桌，至則書名，以便稽查勤惰」，<sup>126</sup>其名簿即是〈興學會同志姓氏〉。王時槐的西原惜陰會亦「列姓名齒序，以重心盟」，並且詳記出缺席狀況，「以稽勤篤」。<sup>127</sup>雖然大部分講會的紀錄並不完整，不過由這兩個例子得知，講會必設有一簿，書同志姓名，以考察會友參與講會的狀況。

陽明講會舉行的地點，一般而言，主要是以書院、會館以及寺廟道觀為主，而以寺廟道觀為大宗。例如何遷（1501—1574）曾請王畿會講於聞講書院；<sup>128</sup>洪都同心會在南昌雙林寺、豐城至德觀舉行；<sup>129</sup>孟化鯉在洛陽的講會在寶雲寺、城南精舍以及陳仁甫書屋舉行；<sup>130</sup>周汝登在剡中的講會，會於惠安僧寺；<sup>131</sup>羅汝芳也曾在城隍廟及王氏家祠舉講會。<sup>132</sup>大致來說，書院的講會則在本書院舉行，有會館的講會自然會以會館作為講會的地點。不過，許多講會並不是先有書院、會館，而是先有講會，而在士民的催生之下才興建書院、會館，如惜陰會之於復古書院。水西會本來在水西上、中、下三寺舉會，而後建立水西書院。<sup>133</sup>西原惜陰會原本在金牛禪院舉行，而後建惜陰會館為會所。<sup>134</sup>因此我們可以說在未建書院、會館之前，許多講會大多是以寺廟道觀為會所。

講會舉行的地點，一般以寺廟道觀為主，少數會在書院、個人書屋甚至家族祠堂舉行。相對於書院等場所，寺廟道觀是屬於開放性的公共空間，開放給社會大眾使用，而書院等場所雖然亦可開放給儒者作為講學的處所，然而如果沒有地方官及所有人的邀約，一般學者要在書院講學，應是不太可能的。<sup>135</sup>王鴻泰認為寺廟道觀的功能大致有五：休閒遊覽、入廟燒香的宗教功能、市集活動、旅舍、娛樂活動（如說書、算卦等）。<sup>136</sup>許多佛寺道觀，由於依山林建設，林壑優美，

<sup>126</sup> 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

<sup>127</sup> 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。

<sup>128</sup> 王畿，〈聞講書院會語〉，《王龍溪全集》卷一，頁 100—103。

<sup>129</sup> 王畿，〈洪都同心會約〉，頁 199—201。

<sup>130</sup> 孟化鯉，〈樂吾劉先生墓表〉，《孟雲浦先生集》卷五，頁 567—568。

<sup>131</sup> 周汝登，〈剡中會語〉，《東越證學錄》卷五，頁 333—335。

<sup>132</sup> 羅汝芳，〈盱壇直詮〉下卷，頁 150—151、152—154。

<sup>133</sup> 〈年譜附錄一〉，《王陽明全集》卷三十六，頁 1346。

<sup>134</sup> 王時槐，〈惜陰會館記〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷三，頁 235—236。

<sup>135</sup> 書院除了講學的功能外，對一般儒者而言亦是遊覽的好處所。書院是開放遊覽的，不過是否開放講學，則需進一步探討。

<sup>136</sup> 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〉，第一章第三節，

素為文人墨客尋訪古跡，發思古之幽情的名勝故地，進而成為文人讀書，甚至文藝社交的場所，<sup>137</sup>所以陽明講會以寺廟道觀為會所是相當自然的現象。我們也發現，許多學者的游學多以寺廟做為住宿的地點，如羅洪先的三次游學，幾乎全部夜宿寺觀，而留宿期間，不但寺僧設齋款待，儒士還往往自攜酒餚飲宴於寺中。<sup>138</sup>因此不止文人，寺觀亦成為學者社交論學的場所。書院、寺廟道觀往往位於山水靈秀之地，<sup>139</sup>因此，陽明學者在參與講會的同時，除了獲得道德生命的提昇外，亦進行了一場山水名勝的自然饗宴。

至於在固定收入方面，有些講會設有會田，可以供給講會所需開銷，例如鄒守益的東山會，後來即設有會田。<sup>140</sup>另外，如講會後來興建書院為會所，通常亦設有院田，如復古書院之惜陰會即置有院田。<sup>141</sup>其他則靠與會者固定的會費或捐贈，如季本的舟居講會：「有力者，人備米三升，銀三分，其次者減一倍，再其次減二倍，無力者但空身而來亦可。」<sup>142</sup>興學會則會友每人「捐銀三分」，<sup>143</sup>而有些講會則以罰款做為會費，如鄒守益的惜陰會仿照鄉會的模式進行規過勸善，「顯過則罰以財，大過則倍罰」，<sup>144</sup>作為會費。講會亦設有工作人員，如興學會設有「贊禮二人、宣聖訓一人、司講一人、司讀一人、供書案二人、司鍾司鼓司磬各一人」、「每會定司會二人，會日先至，照管本日事務」，<sup>145</sup>當然是由與會人員擔任。又如羅汝芳知寧國府，立宛陵精舍，「歲以諸生二人，司其出納，登籍備稽覈焉。主會講事者，參政梅守德、參議沈寵，生員郭忠貞、吳箕、胡希瑗、王點等為會長，司出納」。<sup>146</sup>

頁 116—131。

<sup>137</sup> 楊布生、彭定國，《中國書院文化》，頁 173—174。

<sup>138</sup> 見第六章。

<sup>139</sup> 楊布生、彭定國認為「佛道兩教興起以後，他們的『精舍』或『道觀』都棲息在『洞天福地』，也就是人們經常所說的名山勝水。後來儒家所創辦的書院也是如此。」又說：「自南宋書院勃興之後，更是打破了天下名山為僧道所盤踞的格局，許多書院的院址也擠入名山勝地建築起來，有的還襲用佛教的精舍和道觀興辦書院。」《中國書院文化》，頁 171—172。

<sup>140</sup> 王時槐，〈東山會田記〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷三，頁 239—240。

<sup>141</sup> 劉元卿，〈復古書院續置田記〉，《劉聘君全集》卷七，頁 150—152。

<sup>142</sup> 季本，〈舟居條約〉，頁 921—922。

<sup>143</sup> 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

<sup>144</sup> 鄒守益，〈惜陰申約〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁 103—104。

<sup>145</sup> 楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

<sup>146</sup> 魯銓等修、洪亮吉等纂，《寧國府志》，清嘉慶二十年刊本，（臺北：成文出版社，1970），卷十九，頁 609。



### (三) 跨地域化

陽明講會除了地方性的講會外，我們常可在學者的文集中看到大會九邑之士於某處的紀錄，這即是跨地域的講會。如廣信講會「會徽、寧、蘇、湖、廣德同志，以聚於廣信」，<sup>147</sup>春臺之會是四邑之會，<sup>148</sup>白鷺之會則是九邑士紳聯聚五日，<sup>149</sup>而西原體仁堂之會則是「季秋之月，必集九邑及門者，為會五日」。<sup>150</sup>陽明學跨地域的講會為數不少，以下則以天真精舍講會、冲玄會以及水西會為例說明。

天真書院的興建，與陽明有密切的關係。陽明晚年於紹興講學時，嘗欲擇天真山卜築以居，以便終老，不過此願未遂，便又命出征思田，道經西安時曾寄詩表達鍾愛之情。<sup>151</sup>因此陽明歿後，薛侃於嘉靖九年（1530）在天真山建天真精舍，並在精舍中祭祀陽明，大興講會：「每年祭期，以春秋二仲月仲丁日，四方同志如期陳禮儀，懸鐘磬，歌詩，侑食。祭畢，講會終月。」<sup>152</sup>而後屢經門人改建，規模方為完備。陽明歿後，門人雖然散聚各地，而天真精舍一直是門人關注的焦點，天真精舍不只是浙中的講學中心，更是聚集四方同志的聚會中心。每年春秋祭期，東南同志皆會於天真精舍，懷念先師，相與論學，共證交脩。<sup>153</sup>不過由於王畿、錢德洪等越中學者周游各地，對此書院並未專注經營，因此作為講學中心，其效果是不顯著的。王畿就曾感嘆：「先師祠中，舊有初八、廿三會期。頻年以來，不肖時常出赴東南之會，動經旬月，根本之地，反致荒疎，心殊惻然。……而吾鄉首善之區，反若鬱晦而未暢，寂寥而無聞。揆厥所由，其端有二，一者不肖在家之日少，精神未孚，雖間一起會，及予外出，旋復廢馳；二者不肖

<sup>147</sup> 鄒守益，〈廣信講語〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁 98—99。

<sup>148</sup> 鄒守益，〈題春臺會錄〉，《東廓鄒先生文集》卷八，頁 132。

<sup>149</sup> 王時槐，〈與吳安節公二首〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷二，頁 211。

<sup>150</sup> 王時槐，〈西原敬止堂記〉，《塘南王先生友慶堂合稿》卷三，頁 241—242。

<sup>151</sup> 王陽明〈西安雨中諸生出候因寄德洪汝中并示書院諸生〉詩曰：「幾度西安道，江聲暮雨時。機關鷗鳥破，蹤跡水雲疑。仗鉞非吾事，傳經愧爾師。天真石泉秀，新有鹿門期。」而當陽明得知錢德洪、王畿於此卜築書院時，又寄〈德洪汝中方卜書院盛稱天真之奇并寄及之〉詩云：「不踏天真路，依稀二十年。石門深竹徑，蒼峽瀉雲泉。泮壁環胥海，龜疇見宋田。文明原有象，卜築豈無緣？」《王陽明全集》卷二十，頁 795。

<sup>152</sup> 〈年譜附錄一〉，《王陽明全集》卷三十六，頁 1328。

<sup>153</sup> 王畿，〈刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1373—1397。

抱尚友之志，修行無力，凡心未忘，雖有聖解，無以取信于人，是皆不肖不能自靖有以致之，于人何尤也！」<sup>154</sup>不過，天真精舍是聚集四方同志，緬懷陽明的聖地，也是凝聚陽明學派不致於潰散的中心，實具有獨特的地位與象徵性的意義。

冲玄會舉行於嘉靖二十八年（1549），地點在江西玄潭龍虎山的冲玄觀，羅洪先說：「初青原議江、浙會地，以龍虎為勝，至是厭其喧劇。十二日，聞冲玄幽阻，同諸君往。雨下如注，入門深林複澗，水聲虢虢。登愛山樓，蒼青四塞，迥異人世，心頗悅之。」<sup>155</sup>而此次講會聚集了浙江、安徽、江西的陽明學者共聚一堂，是跨地域的講會。<sup>156</sup>參與者百餘人，陽明學的重要學者如王畿、錢德洪、鄒守益、劉邦采、陳九川、聶豹等人，都共襄盛舉，參與此會。此次講會討論了許多關於成德的議題，而陽明學內部最重要的現成良知之辯，在重要學者齊聚一堂的情況下，有精采而深入的論辯。而此次會講留下了完整的會語紀錄，<sup>157</sup>對於我們了解陽明學內部思想的紛歧，提供了詳細的資料。

水西會成立於嘉靖二十七年（1548），當時貢安國等人隨王畿和錢德洪赴江右參加青原講會，並與鄒守益商議借水西上中下三寺，正式成立寧國府六邑的跨地域講會。<sup>158</sup>水西會成立之後，王畿和錢德洪則輪年主持講席。<sup>159</sup>己酉年（1549）值王畿主會，他在〈水西會約題詞〉中說明水西會建立經過以及此次會講的情形：

嘉靖己酉夏，予既赴水西之會，浹旬相告歸，復量諸友地理遠近，月訂小會，圖有終也。先是戊申春仲，余因江右諸君子期之青原，道經於涇，諸友聞余至，相與扳聚，信宿而別，泠泠若有所興起。諸君懼其久而成變，

<sup>154</sup> 王畿，〈約會同志疏〉，《王龍溪全集》卷二，頁 218—220。

<sup>155</sup> 羅洪先，〈夏遊記〉，《念菴文集》卷五，頁 134—144。

<sup>156</sup> 王畿〈冲元會紀〉曰：「先生偕緒山錢子，攜浙、徽諸友，赴會冲元，合凡百餘人，相繼紉繹參互。」《王龍溪全集》卷一，頁 93—97。

<sup>157</sup> 會後王畿有〈冲元會紀〉，鄒守益有〈冲玄錄〉，聶豹在會後也曾致書鄒守益，再次討論講會中論點的同異（即〈答東廓鄒司成三〉），連因故缺席的羅洪先，也在隔年看過鄒守益的會語以後，提出自己的看法，其〈夏遊記〉有詳細的論辯，並為鄒守益〈冲玄錄〉作序，而有〈刻冲玄錄序〉。王畿著作稱「冲元會」，當是刻書避諱的結果。

<sup>158</sup> 上寺曰寶勝，中寺曰崇慶，下院曰西方，在涇水之西。鄒守益，〈書水西同志聚講會約〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁 105—106。

<sup>159</sup> 林月惠認為「水西書院有固定的講會活動，卻延聘各地陽明親炙高弟，定期輪流為講會盟主，以號召各地同志與會。換言之，水西書院最能顯現早期王門動態講學的盛況。」《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 70。水西會是水西書院的前身，水西書院則晚至嘉靖三十三年（1554）才興建。見〈年譜附錄一〉，《王陽明全集》卷三十六，頁 1346。

復相與圖會於水西。歲以春秋為期，蘄余與緒山錢子疊至，以求相觀之益。余時心許之。今年春，六邑之士，如期議會，先期譴使戒途，勸為之駕。余既心許之，不克違。孟夏之望，發自錢塘，由齊雲，歷紫陽，以達於水西。則多士彬彬，候余已逾旬月。……是會合宛及旁郡聞風而至者，幾二百三十人有奇。少長以次，晨夕會於法堂。究訂舊學，共證新功，颯颯益有所興起。<sup>160</sup>

王畿至水西講學次數甚多，每次他的主講，皆可吸引百餘人參加。<sup>161</sup>鄒守益對於水西會的建置亦有功，並曾參加。<sup>162</sup>

#### （四）網絡化

研究東林書院的學者指出，東林書院與武進、宜興等地鄰近的書院相呼應，而形成「黨社關係網絡」，<sup>163</sup>而所謂「東林書院網絡」，是指「東林、關中、江右、徽州四地之書院群」，<sup>164</sup>這樣的網絡化現象，在比東林稍早的陽明學講會亦可發現。陽明學講會雖然沒有像東林書院這樣的全國性網絡，然而卻有跨府、跨縣的網絡化現象。以下即以青原會和新安會為例說明。

談及青原會，要先說地方性的講會——惜陰會。嘉靖五年（1526），劉邦采等人在江西安福成立了惜陰會，<sup>165</sup>亦是採取中天閣講會的模式，陽明曾書〈惜陰說〉以及〈寄安福諸同志〉，<sup>166</sup>其主旨與〈書中天閣勉諸生〉相同，皆是強調離群索居之弊，與聚友論學的重要。這個講會也是由地方士人組成的，屬於地方性的講會。不過，惜陰會的影響很大，江西地區成立不少以鄉為單位的惜陰會，甚

<sup>160</sup> 王畿，〈水西會約題詞〉。收於彭國翔，〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本略考〉，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，（臺北：臺灣學生書局，2003），頁 644。

<sup>161</sup> 〈別言贈梅純甫〉曰：「每予過水西，遠近同志趨會無慮數百人。」《王龍溪全集》卷十六，頁 1123—1127。

<sup>162</sup> 鄒守益，〈書水西同志聚講會約〉，頁 105—106。

<sup>163</sup> 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》，頁 20—21。另外關於東林書院及復社的網絡化，亦可參考謝國楨，《明清之際黨社運動考》，頁 60。小野和子，《明季黨社考——東林與復社》，（京都：同朋舍，1996），頁 250—270。

<sup>164</sup> 陳時龍，〈晚明書院結群現象研究——東林書院網絡的構成、宗旨與形成〉，《安徽史學》2003 年 5 期（2003），頁 5—11。

<sup>165</sup> 〈年譜三〉，《王陽明全集》卷三十五，頁 1302—1304。

<sup>166</sup> 王陽明，〈惜陰說〉、〈寄安福諸同志〉，《王陽明全集》卷七、六，頁 267—268、222—223。

至有的家族亦採取惜陰會的模式舉行家會、族會，例如油田彭氏亦舉惜陰之會于廣法寺，<sup>167</sup>後來產生了聯合這些地方講會而舉行跨地域、網絡化的青原大會。而這種先在各地舉行地方小會，而後聯合舉行跨地域性大會的作法，也成為陽明學講會的重要特色。<sup>168</sup>

青原會的由來，鄒守益曾說：「茲會也，先師嘗命之矣，迺今十有四年始克成之，茲惟艱哉！」<sup>169</sup>可見青原講會的構想來自陽明。第一次的青原會於嘉靖十二年（1533）七月舉行，是屬於跨地域、網絡化的講會，因為它聯合吉安府各地的惜陰會：「敝邑惜陰之會，舉于各鄉，而春秋勝日復合九邑及贛撫之士會于青原」。<sup>170</sup>九邑是指吉安府的九個縣，<sup>171</sup>不過實際上，青原會還吸引了吉安府以外的江西省，甚至外省的學者參與，如聶豹、羅洪先、黃弘綱、王畿、錢德洪及其門人都參與過。<sup>172</sup>每次參與人數達百人之多。<sup>173</sup>

新安，即徽州的古稱。<sup>174</sup>新安講會的成立，則有賴於王畿、鄒守益等人的提倡。新安在己酉（1549）之前即有講會：婺源的福山之會、歙西的斗山之會、祁門的全交館之會。而鄒守益於冲玄會之後亦曾到徽州講學。<sup>175</sup>在最後一站斗山書院，鄒守益等人要前往寧國府參加水西會，新安「六邑同志咸集，依依不能別」，於是訂定輪年之約：「首祁門、次歙、次婺源、次休寧，週而復始。」<sup>176</sup>輪年由各地舉辦，而形成徽州一地網絡化的講會。關於王畿最早到新安講學的記載是〈斗山會語〉：「慨惟離索之久，思求助于四方。乃者千里遠涉，歷釣臺、登齊雲、涉

<sup>167</sup> 見鄒守益，〈書廣法文會題名〉，《東廓鄒先生文集》卷八，頁 133—134。

<sup>168</sup> 例如鄒守益說永新「乃倣惜陰之例，間月各會于鄉，而春秋合會于邑。」〈書永新文會約〉，《東廓鄒先生文集》卷八，頁 124—125。

<sup>169</sup> 鄒守益，〈青原嘉會語〉，《東廓鄒先生文集》卷三，頁 676。

<sup>170</sup> 鄒守益，〈簡方時勉〉，《東廓鄒先生文集》卷五，頁 50。

<sup>171</sup> 吉安府的九個縣為：安福、廬陵、吉水、永豐、泰和、萬安、龍泉、永寧、永新。

<sup>172</sup> 黃弘綱是江西雩都人，他曾參與過青原會，鄒守益曰：「洛村約以孟夏五日會于青原，已轉告中山、雙江諸君赴之。」〈與董生〉，《東廓鄒先生文集》卷五，頁 67—68。王畿、錢德洪亦曾參加過青原會，鄒守益曰：「邇者緒山、龍溪二兄自浙中臨復古，大聚青原，考德問業，將稽先師傳習之緒。」〈惜陰申約〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁 103—104。

<sup>173</sup> 鄒守益曰：「嘉靖甲午閏月己卯，同志再會于青原，二百餘人。」〈錄青原再會語〉，《東廓鄒先生文集》卷三，頁 677—678。

<sup>174</sup> 關於徽州地區的講會，可參考陳時龍，〈十六、十七世紀徽州府的講會活動〉，頁 133—183。

<sup>175</sup> 鄒守益，〈書祁門同志會約〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁 104—105。

<sup>176</sup> 鄒守益，〈斗山書院題六邑會簿〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁 105。

紫陽，止于斗山精廬，得與新安諸同志爲數日之會。」<sup>177</sup>王畿與錢德洪更輪年主持新安講會。<sup>178</sup>王畿與錢德洪輪年主會的安排，顯然爲了與二人輪年主持水西會的安排相一致，因爲王畿常言赴水西過徽參與講會。<sup>179</sup>另外，在〈新安斗山書院會語〉中，亦記載：「新安舊有六邑大會，每歲春秋，以一邑爲主，五邑同志士友，從而就之。乙亥秋，先生由華陽達新安，……乃灑掃斗山書院，聚同志大會於法堂，凡十日而解。」<sup>180</sup>乙亥是萬曆三年（1575），這可能是王畿最後一次到新安講學的紀錄。

### 第三節 人際關係之創造與轉變

陽明學者爲了追尋與傳播聖學，走出家庭，進行跨地域的游學，形成獨特的游學文化，形成制度化的講會組織。講會既是一種士人學術交流與傳承的組織，又是士人社交生活的場所。所以我們也可以說講會是陽明學者制度化的社交組織。

陽明學者大規模、頻繁的游學活動，他們離開家庭，長期優游於師友同志的社交圈中，勢必無法善盡家庭責任，這在第一節已有說明。在儒學以家庭倫常爲首的傳統觀念下，他們如何說服自己與他人，爲自己的游學合理化，甚至尋求思想哲學上的依據。除了說明自己的游學是爲了傳播師教，爲了施展經世致用的抱負外，他們也強調了在聖學追求的過程中，必須有朋友的輔助。這些在游學活動中所產生的社會價值，即是第二章所討論的。另一方面，陽明學者脫離家庭的束縛，進入沒有血緣關係的師友同志圈中，勢必對傳統儒家倫常產生影響，傳統五倫的位序產生變化，高舉友倫成爲陽明學者共同的價值。

然而講會做爲一個社交組織，士人參加的目的亦是個個不同，不可能所有人皆抱持著崇高的目的參與講學，尤其在陽明學普遍受到士人認同，陽明學者進入

<sup>177</sup> 王畿，〈斗山會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 157—159。

<sup>178</sup> 王畿曰：「新安舊有六邑同志之會，予與緒山錢子，更年蒞會，以致交修之益。」〈建初山房會籍申約〉，《王龍溪全集》卷二，頁 208—211。

<sup>179</sup> 如嘉靖丁巳（1557），王畿赴水西會，這一年他也到徽州講學。王畿，〈書婺源同志會約〉，《王龍溪全集》卷二，頁 181—187。

<sup>180</sup> 王畿，〈新安斗山書院會語〉，《王龍溪全集》卷七，頁 486—497。

朝廷中樞，以官員的身分提倡講學時，講學的崇高價值逐漸淡化，社交的意味濃厚，朝著純粹的社交活動發展。本節主要討論在上節組織化、制度化的游學活動中，陽明學者因應會友論學這一新的生活型態，而衍生出的對於朋友之倫的強調，以及在純粹社交的氛圍下，師友關係如何轉變，來探討陽明學講會中人際關係的創造與轉變。

## 一、友倫之強調

陽明學者重視朋友對修身成德的重要，而走出家庭，與朋友相聚講學。對陽明學者而言，修身成德是凌駕於一切事物之上，因此與成就道德相關的同志關係，就有可能超越於家庭中的血緣關係，以及政治上的君臣關係，這樣的看法也確實出現在一些熱衷游學的學者當中。如羅汝芳說：「朋友講學一節，真是人生救性命大事，非尋常等倫也。」<sup>181</sup>耿定向也說：「第默識得友朋資助功效殊不可言，以此益信此倫干係甚大，自分一生精神總寄于此矣。」<sup>182</sup>不論是「非尋常等倫」或是「此倫干係甚大」，他們皆強調朋友之倫的重要，然而並未與其他四倫相比較，而在聶豹寫給戴伯常的信中，他則有將友倫涵蓋其他四倫的意思：「聖學不明而友道廢，友道廢而明倫之教寂焉，無聞是豈世道之小故哉。故欲君臣義、父子親、長幼序、夫婦別者，非復友道不可也。」<sup>183</sup>友道是比君臣、父子、長幼、夫婦優先的人倫關係。另外劉元卿也有相同的看法：「夫道義由師友有之，無師友是無道義，無道義是無君臣、父子、夫婦、兄弟。」<sup>184</sup>在修身成德優先的情況下，道義由師友有之，復友道，其他君臣、父子、夫婦、長幼四倫，即能隨之而明。這些看法，無疑是以友倫涵攝其他四倫。

更進一步，被李贄稱為「人倫有五，公舍其四，而獨置身于師友聖賢之間」<sup>185</sup>的何心隱，更是高舉友倫，他在〈論友〉一文中說道：

天地交曰泰，交盡於友也。友秉交也，道而學盡於友之交也。昆弟非不交也，交而比也，未可以擬天地之交也。能不驕而泰乎？夫婦也，父子也，

<sup>181</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》下卷，頁 161—166。

<sup>182</sup> 耿定向，〈與羅近溪〉，《耿天臺先生文集》卷三，頁 280—282。

<sup>183</sup> 聶豹，〈答戴伯常〉，《雙江聶先生文集》卷十，頁 438—473。

<sup>184</sup> 劉元卿，〈題賀氏族譜〉，《劉聘君全集》卷十二，頁 294—295。

<sup>185</sup> 李贄，〈何心隱論〉，何心隱著，容肇祖整理，《何心隱集》，（北京：中華書局，1960），頁 10—12。

君臣也，非不交也，或交而匹，或交而昵，或交而陵、而援。八口之天地也，百姓之天地也，非不交也，小乎其交者也。能不驕而泰乎？……不落比也，自可以交昆弟；不落匹也，自可以交夫婦；不落昵也，自可以交父子；不落陵也，不落援也，自可以交君臣。天地此法象也，交也，交盡於友也。友秉交也。夫子賢於堯舜，堯舜一天地也，夫子一天地也，一天一地，一交也，友其幾乎？<sup>186</sup>

何心隱在此不僅高舉友倫於其他四倫之上，而且認為友倫最能盡成聖學道之助，並把朋友相交的特性推至形而上的意義，視為最能代表天地之法象，也視朋友為聯繫其他四倫的重要環節。因此陶望齡（1562—1609）直言：「世間惟道德朋友是真，餘悉假偽。」<sup>187</sup>

陽明學者這樣高舉友倫，並不是特例，而是時代的趨勢。在明代中晚期五倫關係的變動，是當時的趨勢，已有學者注意到這個現象，並做深入的研究。Joseph P. McDermott 的研究注意到泰州和東林的學者，不僅在言論行動上展現以友為重，患難與共的精神，甚至推重友倫於家庭血緣關係之上，或以批評時政。<sup>188</sup>張璉在研究王良的新人倫觀後，認為泰州學派擺脫三綱五常中以君父為尊的傳統價值觀，他們強調的不再是尊卑主從式的倫理關係，而是強調個體主動與人際關係平等的新人倫觀，這展現在對孝弟及師友的重視上。<sup>189</sup>另外陳寶良認為明末在五倫的位序及內涵上均有所變動，在位序上夫婦與朋友成為五倫之首，內涵上則改變三綱間的附屬關係。他並提出產生這些變動的原因：「文人社團的普及，事實上正好是對儒家『君子不黨』的反動，而社團內部之同志、同學或社友式的關係，勢必使『朋友』一倫升之五倫之首。」<sup>190</sup>因此我們可以說陽明學者在觀念上強調「以友輔仁」，高舉朋友之倫，在行為上四處游學，成立講會，與朋友論學，更助長了這樣的趨勢，而成為影響晚明文化中不可忽視的重要環節。

<sup>186</sup> 何心隱，〈論友〉，《何心隱集》卷二，頁 28。

<sup>187</sup> 陶望齡，〈辛丑入都寄君爽弟書〉，《陶文簡公集》卷十三，頁 571—572。

<sup>188</sup> Joseph P. McDermott, "Friendship and its Friends in the Late Ming," 收於中央研究院近代史研究所編，《近世家族與政治比較歷史論文集》一，（臺北：中央研究院近代史研究所，1992），頁 67—96。

<sup>189</sup> 張璉，〈從《心齋王先生全集》論王良的新人倫觀〉，中國明代研究學會主編，《明人文集與明代研究》，（臺北：中國明代研究學會，2001），頁 217—232。

<sup>190</sup> 陳寶良，〈明末儒家倫理的困境及其新動向〉，《史學月刊》2000 年 5 期（2000），頁 43—49。

## 二、人際關係之轉變

講會是陽明學者獨特的講學組織，亦是學者社交圈的進一步組織化、形式化。<sup>191</sup>在講會中，學者之間的交往取得了一種確定的形式，讓他們的來往互動有一個穩定的制度作為憑藉，以此保證講學活動的進行，甚至保證他們彼此的關係，形成特定的師生、同志關係，產生緊密的同門意識，而這種人際關係的開展，是隨著陽明學的傳播同步進行的。陽明學者周游四方，傳播良知學，再加上許多學者游宦各地，不論在地方或在朝廷任官，以官員的身分提倡講學，吸引更多士人進入這個學術社群，陽明學的影響範圍更形擴大，甚至成為時代風潮。

上一節仕宦游學的部分，我們提到陽明學者到各地擔任地方官、學政官，以官員身分提倡講學，吸引了許多地方士人及生員。除了地方官外，陽明學者中不乏進入朝廷中央，甚至擔任首輔者，以位高權重的身分登高一呼，必能產生更大的風潮。例如歐陽德與鄒守益，他們兩人長期在南京任職，甚至擔任國子監司業、祭酒的教育官員，對當地士人以及來自全國各地的國子監生及官員講學，影響甚鉅。聶豹曾這樣說歐陽德：「擢國子司業，日進諸生於館下，誨以心身之要，聞風至者，至不能容。」<sup>192</sup>張元忭也說：「當是時湛文簡、歐陽文莊兩公為國師，方講學，風動一時。」<sup>193</sup>無論是「聞風至者，至不能容」或是「風動一時」皆可看到他們所帶出的講學風潮。而以官員身分倡學而形成的講學盛況，首推京師靈濟宮講會。

關於靈濟宮講會，黃宗羲的記載是：

（徐階）及在政府，為講會於靈濟宮，使南野、雙江、松溪程文德分主之，學徒雲集，至千人。其時癸丑甲寅，為自來未有之盛。<sup>194</sup>

嘉靖癸丑至甲寅（1553—54），陽明學者在京師任官者：大學士徐階、禮部尚書歐陽德、兵部尚書聶豹、吏部左侍郎程文德等人在靈濟宮講學，參與者有千人之

<sup>191</sup> 李伏明認為「王學講會與其它學校和書院講學最顯著的不同在於，它不僅由名師宿儒向人們講授陽明心學，更主要的是作為一種王學知識分子之間學術和思想交往的形式。」〈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〉，頁 5—10。

<sup>192</sup> 聶豹，〈資善大夫禮部尚書兼翰林院學士贈太子少保諡文莊南野歐陽公墓誌銘〉，《雙江聶先生文集》卷六，頁 340—342。

<sup>193</sup> 張元忭，〈沈文池傳〉，《張陽和先生不二齋文選》卷五，頁 442—443。

<sup>194</sup> 黃宗羲，〈南中王門學案三〉，《明儒學案》卷二十七，頁 617—618。相同的記載亦見〈江右王門學案二〉，《明儒學案》卷十七，頁 359—361。



多，可謂盛況空前。靈濟宮講學的意義首先在舉行的地點上，是首善之區——京城。終嘉靖一朝，官方對陽明學的態度始終維持在嘉靖八年（1529）的禁學命令，<sup>195</sup>一直要到隆慶元年（1567）為陽明平反及從祀孔廟的建議，乃至萬曆十二年（1584）的獲准從祀才完全解除。不過朝廷的學禁並未嚴格執行，雖然在京師有一定的作用，<sup>196</sup>不過在嘉靖十一年（1532），方獻夫、歐陽德、程文德等人在京師慶壽山房聚講，<sup>197</sup>京師如此，其他離京師較遠的地區就更不用說了。由靈濟宮講會我們更可發現禁學命令並未嚴格執行，以及官方睜一隻眼閉一隻眼，甚至默許的態度。不過靈濟宮講會之所以造成這麼大的風潮，應與提倡者有關。這些陽明學者，不是內閣就是各部院官員，以官員身分登高一呼，底下的官員，自然附合響應。再加上，嘉靖四十一年（1562）徐階接任首輔一職，登上士人在政治上的最高位，而他向來熱心講學，此時又以首輔的身分提倡講學，士人、官員焉有不配合之理。<sup>198</sup>姑且不說參與者的動機是否一致向學，這樣的京師講會，在陽明學的傳播上是獨具意義的，這也印證了陽明在嘉靖二年（1523）會試後的感嘆：「吾學惡得遍語天下士？今會試錄，雖窮鄉深谷無不到矣。吾學既非，天下必有起而求真是者。」<sup>199</sup>陽明學因成為主考官過濾的焦點而被天下人所注意，同樣的首善之區的靈濟宮講會，勢必亦引起士人間的注意。所以《明史》說：

成弘以上，學術醇而士習正，其時講學未盛也。正、嘉之際，王守仁聚徒於軍旅之中，徐階講學於端揆之日，流風所被，傾動朝野。於是搢紳之士，遺佚之老，聯講會，立書院，相望於遠近。<sup>200</sup>

<sup>195</sup> 吏部尚書桂萼上疏指責陽明擅離職守，學問行為均不足法，吏部廷議的結果：「守仁事不師古，言不稱師，欲立異以為名，則非朱熹格物致知之論，知眾論之不與，則著朱熹晚年定論之書，號召門徒，互相唱和。才美者樂其任意，或流於清談；庸鄙者借其虛聲，遂敢於放肆。傳習轉訛，悖謬日甚。其門人為之辯謗，至謂杖之不死，投之江不死，以上瀆天聽，幾於無忌憚矣。……今宜免奪封爵以彰國家之大信，申禁邪說以正天下之人心。」《明世宗實錄》，（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷九十八，頁 2299。

<sup>196</sup> 《王陽明年譜》曰：「自師沒，桂萼在朝，學禁方嚴。薛侃等既遭罪譴，京師諱言學。」《王陽明全集》卷三十六，頁 1329。

<sup>197</sup> 同上。

<sup>198</sup> 陳時龍的研究指出在隆慶朝的內閣中，確實存在著以徐階、李春芳、趙貞吉三大學者組成的以尊陸王心學為理念的同志，並且在當政期間，大力利用擁有的職權威望以擴大其講學活動。〈從首善書院之禁毀看晚明政治與講學的衝突〉，《史學月刊》2003 年 8 期（2003），頁 40—45。

<sup>199</sup> 《年譜三》，《王陽明全集》卷三十五，頁 1287。

<sup>200</sup> 張廷玉，《明史》卷二三一，頁 6053。

陽明學更是風行天下了。

不過被陽明學者視為具有崇高意義的講會，理應是很單純的學術組織，卻也在高官提倡講學，陽明學流行後，產生變質。歐陽德曾很感慨地說：「此中諸生雖日進講，終是勢利場中，真實切磋者寡。」<sup>201</sup>年輕的生員參與講會，並不全是為了追求聖學理想，而摻雜了科舉利益的考量。所以在嘉靖四十三年（1564），刑科右給事中張岳上書批評當政者提倡講學，是以功名利祿來鼓動士大夫：

一辨誠偽以端士習。今講學家以富貴功名，為鼓舞人心之術，而聞風爭附者，則先以富貴功名橫於胸中，銓衡一缺，則翹首而垂涎；館局一開，則熱中而濡足。司錢穀，則慕秩署之清華；典刑名，則思兵曹之喧赫；居臺諫，則羨卿貳之崇高。以為不通其說，不究其術，則無以滿其欲而濟其私。然後勦竊浮詞，談虛論寂，相飾以智，相軋以勢，相尚以藝能，相邀以聲譽。初學之士，靡然從之，一入蒲團，皆宛然有聖人面貌，且洋洋獨喜自負，曰：「吾得為會中人物耳。」臣不暇論其立心，制行何如，試即與會之時，言語色笑變態多端，或覘喜怒於上官，定進退之秘訣；或騰毀譽於多口，發愛憎之神機；或間為堅白異同之談，各質己私，嘒嘒不相下。二有爵位稍尊，巧言雄辯者，參言其間，眾皆唯唯而莫敢發。豈天爵之論，以人爵而後定乎？今群工百執事，各有司存，既非奠贄於師弟，又非結契於朋儕，豈宜群萃州處，什五成群，以惑眾聽。善乎宗儒之言曰：「願士大夫有此工夫，不願士大夫有此門戶。」臣以為欲塞其門、拒其戶，在國家於用舍之間慎之而已。<sup>202</sup>

當時正是徐階在位之時，他說講學者以功名富貴來鼓動士大夫，就講學領袖而言，當然不是事實，他們是抱持著崇高的理想與價值來講學，來傳播聖學，只不過講學領袖亦無法保證人人動機純正，因此也就有人是聞風爭附，希冀在官員講學的場合中，獲得一些政治利益。所以這樣的上書，也讓我們看到講學的變質。管志道也對官員倡學多有批評，他認為陽明「闡良知於顯貴之後」，並未「捐俸以饒諸徒」，如果「積餼廩以招徒」，會使「書院暖於學校」，而官員又「藉名位以育士」，會使講學「假借浮於切磋，即以真始，亦以偽終」，更何況是那些未必

<sup>201</sup> 歐陽德，〈答鄒東廓〉，《歐陽南野先生文集》卷二，頁375。

<sup>202</sup> 《明世宗實錄》卷五四一，頁8748—8749。

真心講學者。因此他認為「裹糧問學，方見求道之真」。<sup>203</sup>《萬曆野獲編》也記載：

徐文貞素稱姚江弟子，極喜良知之學。一時附麗之者，競依壇坫，旁暢其說，因借以把持群邑，需索金錢，海內為之側目。<sup>204</sup>

嘉靖末年，徐華亭以首揆為主盟，一時趨鶩者人人自託吾道；凡撫臺涖鎮，必立書院，以鳩集生徒，冀當路見知。其後間有他故，駐節其中，於是三吳之間，竟呼書院為中丞行臺矣。<sup>205</sup>

沈德符認為徐階以首輔身分提倡講學，不只朝中官員爭先附麗，地方官亦立書院、聯講會，鳩集生徒聚講，使得人稱書院為「中丞行臺」。晚明的葉向高甚至說：「往徐文貞在政也，好講學，朝紳或借以為市。」<sup>206</sup>講學成為謀官晉身的工具。所以就在徐階致仕後二年，隆慶四年（1570），中央正式下令禁止提學憲臣聚徒講學。<sup>207</sup>到了張居正當國，更是壓抑講學，<sup>208</sup>正如鄒元標所說：「蓋嘗論譚學華亭時易，譚學江陵時難。華亭時右名理，即以理學為窟宅，朝登講堂，夕踞華要。江陵時禁錮斥逐殆盡，世且為波流，且為茅靡。」<sup>209</sup>

在上文，我們一再強調講會除了是士人學術交流的場所，亦是士人間來往的社交圈，在崇高的講學目的下，陽明學者彼此在精神上的互相依賴，相互支持，以傳播聖學為己任，形成緊密的同門意識。當然人與人的交往，不純粹是精神性

<sup>203</sup> 管志道，〈答吳處士熙宇書〉，《續問辨牘》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊，（臺南：莊嚴出版社，1995）卷四，頁 175—181。

<sup>204</sup> 沈德符，〈內閣〉，《萬曆野獲編》，（北京：中華書局，1997），卷八，頁 215。

<sup>205</sup> 沈德符，〈畿輔〉，《萬曆野獲編》卷二十四，頁 608。

<sup>206</sup> 葉向高，〈新建首善書院記〉，收於馮從吾，《馮恭定全書》，《叢書集成三編》哲學類第 14 冊，（臺北：新文豐出版公司，1996），頁 777。

<sup>207</sup> 由於禮科給事中胡價上疏：「督學憲臣聚徒講學，本為儒者之事。乃其徒遂緣是而詭辭飾貌，以獵進取。至有一語相合，以為曾唯，而優之廩餼；一見如愚，以為顏子，而貢之大廷者。徒以長競進之風，而其中實無所得也。夫孔孟聚徒，彼其時固未有賞罰予奪之柄也。操賞罰予奪之柄而立為門戶，破其藩籬，豈持憲執法之體哉！」於是「部覆請如價言，戒諭督學憲臣，務敦崇實行，毋倡為浮說，以茲奸偽從之。」《明穆宗實錄》，（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷四十三，頁 1075。

<sup>208</sup> 左東嶺認為無論就張居正的交游看，還就其所掌握的心學理論以及所具備的人生境界看，都具有濃厚的心學色彩。然而卻因心學精神與現實專制政治之間的衝突，所以禁書院講學、正學術、禁邪說，同時也著手對王門弟子進行改造，例如耿定向及羅汝芳。〈論張居正的心學淵源及其與萬曆士人心態之關係〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2001 年 2 期（2001），頁 66—78。

<sup>209</sup> 鄒元標，〈張陽和先生文選序〉，《願學集》卷四，頁 131—132。

的，亦有物質性的，尤其牽涉政治、社會的問題時，當然會在人事和政治支援上相互幫助，互相提攜。這本是人之常情，不過在官員倡學下，再加上士人以做官出仕為唯一的人生目標，講會成為功利競逐的場合也就不稀奇了。<sup>210</sup>例如曾從學於鄒守益、歐陽德及王良的董燧，曾經兩次落第，而他在嘉靖二十九年（1550）「謁選授湖廣枝江縣知縣」，他的出仕，很可能與有權勢的陽明學者舉荐有關。<sup>211</sup>

講學雖然標榜學習聖學，但是在當時的確摻雜許多政治利益的考量，許多年輕的生員、官員的踴躍投入，絕不都是為了學做聖人，尤其是以官員的身分提倡講學更是如此，這一點講學領袖是心知肚明的。王畿在〈水西會約題詞〉中說：

且今日之會，非有法制可以防閑，惟藉區區道義，以為之聯屬。二三百人之內，豈能人人盡發真志，盡有信心，亦藉中間十數諸友，舊有所聞者，虛心樂取，招挾翕聚，以為之倡耳。一人倡之，十人從而和之，已而和之者益眾，雖欲此會之不興，不可得也。苟為性命之心不切，不能包荒隱惡，涵育成就，以全吾同體之愛。徒欲以勝心相高，甚至忿爭訐戾，動氣奮顏，而猶傲然以為知學，圯族敗群，莫此為甚。雖欲此會之不廢，不可得也。

<sup>212</sup>

講會基本上是以主觀的「道義」來維繫，儘管它有組織、具制度，但總不如「法制」之具有強制性和客觀化，因此，講會之興起與持續發展，則有賴於與會者對性命之學（聖學）的承諾與實踐來決定。一旦講學與修德分離為二，講會便會異化而變質。而王畿面對這樣的可能發展與現況，也只能再三強調發真志，切實為性命之心，不過他並未因此而懷疑講會的功能。發心不真，是講學者對與會者的一般批評，羅洪先也曾說：「此輩發心不真，遂生厭離。」<sup>213</sup>於是息游不參與講會。不喜講學的萬表（？—1556）也認為參與講學的人「未曾發心為道」，不過是「以意氣形迹，往來比挽，牽扯門面」，他認為講學的領袖與這些人終日講學，只是「徒費精神，彼此何益」，倒不如「待彼此機緣到時，偶一成就，未為晚也」。

<sup>210</sup> 李伏明認為「參加講會更多的是地方諸生，在特定的歷史文化傳統中，他們當然也追求成仁成聖，要『致良知』，但更多地要追求實際的政治社會利益。這就使王學講會這一學術和道德交流形式難以避免地會淪為追逐名利的場所。」〈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〉，頁5—10。

<sup>211</sup> 關於董燧的生平以及他透過陽明學講會的模式建設本鄉可參考梁洪生，〈江右王門學者的鄉族建設——以流坑村為例〉，頁43—85。

<sup>212</sup> 王畿，〈水西會約題詞〉，頁159—162。

<sup>213</sup> 王畿，〈與羅念菴〉，《王龍溪全集》卷十，頁656—658。

<sup>214</sup>孟化鯉的學生譚子陳曾因講會的參與者太多太雜，動機多端，而欲加以擇取，孟化鯉則認為會講是「兼善之學」，不是「獨善之學」，「招招舟子，且弗容已，而奚以擇為」，再加上立會非徒為人，全在反求諸己，不論人之善與不善皆為我師，亦有益於己，所以「欲加擇取，殆於不可。」<sup>215</sup>對於參與講會之人不純為聖學而來，講學領袖亦只能不斷提醒立必為聖人之志，<sup>216</sup>或是「以身作則」感化他人，<sup>217</sup>或是強調「教學相長」來說服自己了。

在官員倡學的情況下，的確有許多士子是以功名利祿的動機來參加，參與講會或許會得到位高權重的講學領袖的賞識，獲得晉身的機會。除了實質的政治利益外，參與講學是否能博得名聲，而能因名聲而帶來利益？我們可以推測：參與講會不只可能帶來實質的政治利益，亦能博取講學之名，雖然我們無法確切指出，但由講學領袖及時人的批評，可發現確實有這樣的現象。上述張岳的上書即有講學之士以「吾得為會中人物耳」，而洋洋獨喜自負，即是明證。另外，靈濟宮的講學領袖程文德說：

吾獨怪夫世有慕講學之名，而不勝其實者，遂使人詆為欺世盜名，藉口以自解。夫慕其名，豈不以為美也，名之美孰與實之美乎。吾務其實而使人無可議，久而亦將信之，不亦成己而成物乎！<sup>218</sup>

依程文德的說法，講學者中亦有慕講學之名而來參與講會者，他認為這些人只是欺世盜名，名實不相符。對講學多有批評的李贄曾對地方官必在仕宦之地立講會的現象提出批評，他說在地方上立會是「另標門戶」、「合縣分黨」——與會者為賢，不與會者為不肖，而地方官立會，自然人人會入會，入會者必多不肖，既多不肖，賢者必不肯來，講會則專門會不肖者。<sup>219</sup>他的批評不免有些過於激烈，然而也反映了一個事實，地方官好立會以謀求好聲名及政治利益是事實，與上述沈

<sup>214</sup> 王畿，〈驃騎將軍南京中軍都督府都督僉事前奉勅提督漕運鎮守淮安地方總兵官鹿園萬公行狀〉，《王龍溪全集》卷二十，頁 1398—1433。

<sup>215</sup> 孟化鯉，〈答譚子陳〉，《孟雲浦先生文集》卷三，頁 534—535。

<sup>216</sup> 陽明學者在講會中，不斷強調「立志」的重要，例如王畿在水西會中說：「予惟君子之學，莫先於辨志，莫要於求端志。」〈水西同志會籍〉，《王龍溪全集》卷二，頁 175—179。甚至將「立志」列入講會的會約中，例如興學會。楊東明，〈興學會條約〉，頁 1a—22b。

<sup>217</sup> 孟化鯉亦告訴譚子陳：「在我當躬行以率之；至誠以感之；盡心委曲以攜持之；優游涵泳薰磨以漸化之，不宜徒事曉曉，或粧點門面，致戾會講本義。」〈答譚子陳〉，頁 534—535。

<sup>218</sup> 程文德，〈南雍寓書嶺南多士六章〉，《程文恭遺稿》卷二十二，頁 296—298。

<sup>219</sup> 李贄，〈答耿司寇〉，《李溫陵集》卷三，頁 145—179。

德符的批評不謀而合，而參與講會者的動機除了與地方官打好關係，亦能博取賢者之名。李贄甚至批評與他交惡，積極參與建立講會的耿定向是「名心太重、回護太多」。<sup>220</sup>

中晚明時期有所謂的名士、山人的文化現象，山人是假借隱士之名而實際上游走於囂囂塵世以求名或求利為目的的人。<sup>221</sup>陽明學講會盛行之後，我們也看到許多為名為利參加講會的現象，有些人游走於講會之間，以博取好聲名或是政治利益。李贄曾對於當時德名高不可攀的聖人和清名高不可攀的山人作了重新定義：

今之所謂聖人者，其與今之所謂山人者一也。特有幸不幸之異耳。幸而能詩，則自稱曰山人，不幸而不能詩，則辭卻山人，而以聖人名。幸而能講良知，則自稱曰聖人，不幸而不能講良知，則謝卻聖人，而以山人稱。展轉反覆，皆欺世盜名者，名為山人，而心同商賈，口談道德，而志在穿窬。

<sup>222</sup>

在他眼中，聖人等同於山人，都是欺世盜名、口談道德，而心同商賈者。另外管志道對於布衣講學的批評不遺餘力，他稱這些人為「霸儒」。所謂「霸儒」是「不士農，不緇黃，而以講道遨遊天下」，「張學幟而煽遊風」，王艮為始作俑者。<sup>223</sup>他看到從事講學的理學家與從事詩文的山人兩者合流產生了種種弊端，理學家「到處「以師道自居」，「其交已遠，其聲已隆」，再加上「山人復影之以鼓聲價」，所以有人甚至「以徒黨之多寡，定道價之低昂」。他亦將理學家與山人等同：「迹濫山人，行同商賈」，而稱之為「道中之蠹民」。<sup>224</sup>因此，從李贄與管志道的看法，<sup>225</sup>我們可以說這些「拾良知之唾餘，掇禪玄之影響，借書院為郵亭、為淵藪，遨

<sup>220</sup> 同上。耿定向與李贄的不合在當時是相當有名的，焦竑曾試圖化解好友（李贄）與業師（耿定向）兩人之間的紛爭。關於耿李之爭，可參考左東嶺，〈耿、李之爭與李贄晚年的人格心態巨變〉，《北方論叢》1994年5期（1994），頁76—82。

<sup>221</sup> 關於晚明名士與山人的文化現象，可參考陳萬益，〈晚明小品與明季文人生活〉，《晚明小品與明季文人生活》，（臺北：大安出版社，1997），頁37—84。周明初，〈晚明士人心態及文學個案〉，（北京：東方出版社，1997），第三章，頁136—205。徐林，〈明代中後期隱士與山人之文化透析〉，《西南師範大學學報（人文社會科學版）》30卷4期，（2004），頁137—141。

<sup>222</sup> 李贄，〈又與焦秣陵〉，《李溫陵集》卷四，頁217—222。

<sup>223</sup> 管志道，〈答吳處士熙宇書〉，頁175—181。

<sup>224</sup> 同上。

<sup>225</sup> 管志道與他的老師耿定向一樣，對於李贄的行徑、思想，多有批評。不過在講學的「山人化」上，兩人的看法與批評倒是相當一致。

遊傳食於江湖、朝市之間，以左右望而罔市利」<sup>226</sup>的現象可說是講學界的名士化、山人化，這些「千百成群，龍蛇混雜，面則相詡相獎，背則相譏相嘲；聚則談虛談玄，散則奔名奔利」<sup>227</sup>的人可稱之為講學界的名士、山人吧！

講會作為陽明學者社交生活的場所，必然會牽涉到名和利的社會效應，不論學者本人的意願如何。透過同輩朋友的相互支持以及年輕士子的擁戴，單純的從學術文化的角度來看，講學領袖因此能在這一講學領域中樹立權威，成為人人景仰的聖學代言人，如王畿、鄒守益等人。而當師友中不乏在政壇中位高權重之人，功名利祿、仕進前途等因素的涉入，使得講會成為謀官晉昇的跳板，也是可以預期的現象。

陽明學者以追求聖學為人生目的，他們認識到獨學無友、離群索居的困境，親師取友是必經的歷程，因此普遍有「友天下之善士」的理想。而要實現「友天下之善士」，則必須走出家庭、鄉里，必須暫時拋棄家庭責任，才得以到外地去，優游於師友同志的社交圈中。在家庭與游學的衝突抉擇中，陽明學者創造了相應於游學生活的社會價值，他們肯認游學的價值與重要性，因此對大多數的陽明學者而言，家庭與游學的衝突，似乎不成問題，游學在外，似乎是更理所當然的。

游學是古代士人的必經歷程，主要有四種模式：仕宦游學、科學游學、訪友論學、負笈求學，陽明學者的游學亦不脫離此四種模式，不過比較特殊的是，他們發展出一種制度化的游學活動——講會。做為學術傳承及士人社交的組織，陽明學講會有著定期化、組織化、跨地域化及網絡化的特色，這也與前代學者的講學有所不同，不過我們仍可從中發現到宋元書院講學的影響。

講會是游學活動的制度化的表現，亦是士人社交活動制度化的表現，同志師友的關係，亦憑藉這個組織而得以確定、強化。陽明學者普遍對朋友有高度的依賴，不僅在觀念層次，甚至在實際生活中，所以他們肯認朋友在五倫中的重要性，甚至凌駕於其他四倫之上。陽明學者的人際關係亦因游學、講會而更形擴大，向沒有血緣關係的同志領域延伸。而沒有血緣的同志關係，相對於有血緣的親屬關係，是較具流動性，較變動不居的。不過，講會則保證了這種關係，產生了緊密的同

<sup>226</sup> 管志道，〈追求國學鄉學社學家塾本來正額以訂書院旁額議〉，《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊，（臺南：莊嚴出版社，1995），卷二，頁 292—298。

<sup>227</sup> 同上。

門意識。

不過，當陽明學盛行，講會活動蓬勃發展之時，社交的意義如果被放大，講學於是不只或不再爲了追求聖學，而是爲了政治或科舉利益。這很明顯的發生在陽明學者以官員的身分提倡講學的狀況。參與講會，成爲博取名聲、謀官加爵的跳板，同志關係也不再是單純爲追尋聖學而結合，而有更複雜的名利糾結在其中。陽明學也在這樣的情況下，逐漸變質了。