

第六章 游學書寫與個案研究

一般討論宋明理學時，常常忽略了理學家在從事道德修養時，是以什麼為憑藉，使得這種基本上是內心世界的轉化能夠有所保證？也就是理學家以何種書寫來表達道德修養的實際狀況，描述成學的過程與經驗。除了語錄等高深的言論外，究竟還有哪些是屬於這一類的書寫？王汎森認為有自傳、功案、年譜、肘後牌、書壁、書門、書衣、日記、日錄等。¹當然陽明學者也不例外。前面我們談到陽明學者的游學，發展出制度化的講會形式。他們到處游學，到處拜訪同氣相求的朋友，到處談論，到處切磋，而形成一種獨具特色的「游會」形式，因應這獨特的形式，他們的書寫也別具特色。

陽明學者記錄游學流動的書寫主要還是理學家常用的兩種文體——語錄和論學書，論學書不一定與游學相關，在此不予討論。而語錄是記載學者間的對話與論辯，是講學的記錄，但因應新的游學形式，陽明學者的語錄專稱「會語」。許多熱衷游學的學者皆有為數不少的「會語」著作。另外有些陽明學者會用「遊記」這一明代中後期蓬勃發展的文體，來記錄游學的流動。而這些記錄游學流動的書寫，亦會在學者圈中流動，而形成更大的對話空間及影響。

游學是屬於個人的活動，不過講會卻是群體性的，大型的陽明學講會常常有二、三百人甚至千人參加，這樣的活動如何號召？如何宣傳？著名學者的個人魅力固然能號召學者的參與，但是否有較具體的宣傳手法，類似現今舉辦活動時，會張貼廣告，發傳單，換言之在陽明學者的游學書寫中是否有關於宣傳講會的書寫。首先，在學者的論學書中，我們常看到學者以書信告知講會消息，或是相約

¹ 功案是一個人道德修養歷程中所經歷的種種關節及轉折，記下這些歷程，就像一件案子的前因後果，所以稱為「功案」。年譜則有實際修身借鑒的功用，參詳某人的年譜，便是參詳他道德奮鬥的歷程。肘後牌是一塊木牌上寫著自警自勵的話，佩於手肘之處，每當手肘彎曲時，便因碰觸而自警，書壁、書門、書衣是於壁上、門上、衣上書寫警句來警惕自己。日記、日錄則以簿記的方式，記載生活中的舉動、念慮云為。王汎森，〈日譜與明末清初思想家——以顏李學派為主的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69本2分（1998），頁245—295。

共赴講會，而學者大多會與門生、親友共同前往，如此則聚集不少人參與講會。前面亦談到陽明學者為地方官時，會積極舉辦講會，而許多心儀陽明學的地方官亦會邀請著名的陽明學者主講。以地方官員的身分舉辦講會，其號召力不容小看。地方上的鄉紳、生員在複雜的人際、利益關係下自然是基本參與成員。例如王畿在赴水西會，途中經過桐川，州守吳同春「傳檄」號召參與講會。²「檄」是一種公文書，多用於軍事上的緊急狀況。³吳同春以檄文號召講學，則表示了講會召開的臨時性與強制性。一般而言，地方官出面組織講會，會以公文書號召參與講會，所聚集的人數通常較多。另外，顏鈞以一介布衣在豫章舉辦講會，他既非有名的學者，又非地方官員，如何號召？他用的就是張貼傳單的方法。他利用科舉考試，學者群聚省城的機會，張貼〈急救心火榜文〉，號召考生聚於同仁祠中，據說當時號召了千五百人參與。⁴由這些例子，我們可以推測，陽明學講會的舉辦，除了學者以論學書通知講會外，張貼榜文或傳遞公文書，甚至散發傳單，以達到宣傳講會的目的。

以筆者目前所見的陽明學者著作，關於游學的書寫仍以記錄游學的過程為大宗，宣傳號召講學的公文書、榜文仍是鳳毛麟角。因此本章以記錄游學過程的書寫為論述重點。以王畿的會語、羅洪先的遊記為討論重點，從文體學的觀點論述會語、遊記的屬性，並從王畿、羅洪先的書寫中，呈現出陽明學者不同的游學典型。

第一節 游學人生的典範 王畿的會語

王畿是陽明學派的重要學者，時人推崇他為王門之顏、曾，⁵由這樣的評價可知他在陽明學派中的地位。不過由於學風的轉變與時代課題的迫切性，明末清初的學者對他則多有批判，這方面的看法，可以黃宗羲為代表。黃宗羲對王門各

² 王畿，〈桐川會約〉，《王龍溪全集》卷二，頁 215—218。

³ 陳必祥，《古代散文文體概論》，（臺北：文史哲出版社，1987），頁 222。

⁴ 顏鈞，〈急救心火榜文〉，《顏鈞集》卷一，頁 1—3。

⁵ 王宗沐曰：「先生以獨悟微旨，一時學者推以為顏曾。」〈王龍溪先生全集序〉，《王龍溪全集》，頁 3—7。對王畿思想多有責難的聶豹亦稱「龍溪在先師之門人比之顏子」。〈寄羅念菴十六首〉之十一，《雙江聶先生文集》卷九，頁 422。

學派的評價是：「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣。」⁶不過他又認爲王畿「親承陽明末命，其微言往往而在。……而先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」⁷黃宗羲分別從學說的推廣、引發的弊端以及與陽明思想的關係來評價王畿。以現代陽明學的研究成果來看，王畿是少數幾個受到學者重視的陽明學者，研究成果相當豐富，不過學者多著眼於王畿思想本身的研究，基本上亦循著黃宗羲的路線，一是認爲王畿思想真得陽明之傳；⁸一是從講學的弊端——疏濶及蕩越工夫來論述王畿思想，而認爲王畿思想本身的缺陷，對於明末講學之弊有推不開的責任。⁹

談到王畿除了他思想的精采外，還有他輾跡天下的游學人生。當時的人對王畿游學天下的人生經歷及苦心多所讚賞，王宗沐曾說：「終先生之身，無一日不講學、不會友。……故語其會之所則有水西、洪都、白鹿、懷玉、南都、滁陽、宛陵，幾遍江南之地，而會之人皆當時同志，幾盡一世之英。」¹⁰而以王畿傳人自居的周汝登對於這樣的景象，這樣的精神，稱之爲「聖賢作用」，令他心醉。¹¹而對王畿思想頗有微詞的黃宗羲，亦強調他的無日不講學。¹²除了短暫時間在南京做官外，他將一生奉獻在講學上，而他參與、組織、受他影響的講會不計其數，會後並寫成一篇篇的游學紀錄——會語。因此，本文首先論述王畿的游學經歷、游學書寫——會語的文體屬性，再從王畿的人生抉擇、人生觀等方面來建構王畿

⁶ 黃宗羲，〈泰州學案一〉，《明儒學案》卷三十二，頁 703。

⁷ 黃宗羲，〈浙中王門學案二〉，《明儒學案》卷十二，頁 238—240。

⁸ 如牟宗三認爲：「王龍溪之穎悟並非無本，他大體是守著陽明底規範而發揮，他可以說是陽明底嫡系；只要去其蕩越與疏忽不諦處，他所說的大體皆是陽明所本有；他比當時其他王門任何人較能精熟于陽明之思路，凡陽明所有的主張他皆遵守而不渝，而亦不另立新說，他專主于陽明而不參雜以其他；他只在四無上把境界推至其究竟處，表現了他的穎悟，同時亦表現了他的疏闊，然若去其不諦與疏忽，這亦是良知教底調適而上遂。」《從陸象山到劉戡山》，頁 281—282。

⁹ 這方面的看法，可以侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史》爲代表，頁 272—283。

¹⁰ 王宗沐〈王龍溪先生全集序〉，頁 3—7。

¹¹ 周汝登曰：「先生十九在外，問之云往某地以主會，行往某地以訪友，行視其家若郵傳，然有時在宅，則滿堂無非講學之人，滿座無非講學之語，今日過之如此，明日過之如此，他日偶然過之，無不如此。因思先生周流既無寧期，歸家又日聚友，豈真無一家事可關心耶！看這一箇景象，對這一副精神，謂非聖賢作用，不可不令人心醉之矣。」〈剡中會語〉，《東越證學錄》卷五，頁 431—434。

¹² 黃宗羲曰：「先生林下四十餘年，無日不講學，自兩都及吳、楚、閩、越、江、浙，皆有講舍，莫不以先生爲宗盟。年八十，猶周流不倦。」〈浙中王門學案二〉，頁 238—240。

這一「游學人生」的典範。

一、旅行、游學與書寫

相看皆白首，不學待何時。於己苟無得，此生空浪馳。

百年開道眼，千里赴心期。人命在呼吸，回頭已較遲。¹³

這是王畿在萬曆八年（1560）與徐階會於城南精舍後所寫的詩，這時王畿已八十三歲，徐階亦致仕回鄉，而無官職之累。詩中強調的是即時講學，甚至跋涉千里，參與講會，而不要蹉跎光陰。這樣的生活與精神亦是他人生的寫照，因此從《王龍溪全集》，我們可以發現王畿的一生，幾乎是在旅行中度過的。他的旅行經歷可歸納為附錄Ⅲ。對王畿來說，每一次的旅行，除了遊覽山川名勝，更重要的是會友論學，而他每次旅行之後的書寫，亦是以對話論辯為記錄重點，因此，這些旅行，是具有多重意涵的。一般「旅行」，我們如果要為它下定義，是指「人們離開他們住的地方，從事空間的移動或遊歷行為」，¹⁴而「旅遊」的意義，一般多指「旅行遊覽」，是「為了滿足物質和精神上的某種需要，以遊覽、娛樂為主要目的」。¹⁵換句話說，旅行的重點在「行」字，遊覽並不是它的主要目的；而旅遊的重點在「遊」字，遊覽就是它的最終目的。¹⁶旅行的範圍似乎比旅遊來得更廣泛，而游學則是指以學術研究為目的的旅行。所以，王畿的旅行，更確切地說是「游學」。

王畿的游學大抵有兩種模式，一是訪友論學，一是參與講會，例如他曾在嘉靖三十六年（1557）到福建福州，拜訪王慎中（1509—1559），相互切磋，共十九日。¹⁷隆慶三年（1569）夏，因曾同亨（1533—1607）之約，王畿冒暑兩渡錢塘，在杭州兩人晨夕共聚，聯床論學。¹⁸另外大部分是參與講會，不過王畿每次的出游，其目的是要參加某一個講會，但常在途中，或是受邀講學，或是隨緣結會，

¹³ 王畿，〈會城南精舍和徐存齋少師韻四首〉之一，《王龍溪全集》卷十八，頁1264—1265。

¹⁴ 陳思倫等著，《觀光學概論》，（台北：空中大學出版社，1995），頁4。

¹⁵ 臧維熙等編，《中國旅遊文化大辭典》，（上海：上海古籍出版社，2000），頁3。

¹⁶ 巫仁恕，〈晚明的旅遊活動與消費文化—以江南為討論中心—〉，《中央研究院近代史研究所集刊》41期（2003），頁87—143。

¹⁷ 王畿，〈三山麗澤錄〉，《王龍溪全集》卷一，頁108—126。

¹⁸ 王畿，〈別曾見臺謾語摘略〉，《王龍溪全集》卷十六，頁1150—1156。

¹⁹或是訪友論學，例如：嘉靖三十二年（1552）二月十七日戚賢病卒，王畿至全椒拜祭，四月離開全椒，取道滁陽，當時呂懷（1532 進士）改建陽明祠於滁陽城外瑯琊山紫薇泉上。王畿拜謁新祠，呂懷聚集數十人於祠下，請王畿開講。²⁰別後，王畿赴寧國府涇縣水西之會，後又到宛陵參加講會。²¹又如嘉靖四十三年（1564）春，李材（1519—1595）訪王畿於杭州金波園，共游西湖勝景，往復論學十日。²²暮春，至水西訪友，並應羅汝芳之約，赴會宛陵。道經陽羨，時耿定向在宜興督學，王畿前往拜訪，兩人同游張公洞，連榻論學。²³四月，王畿到宣城，羅汝芳集宣城六邑士千餘人，大會於至善堂。²⁴後至涇縣水西會，與當地弟子貢安國、周怡、王維禎等有信宿之聚。²⁵

從附錄Ⅲ的表中，我們可以發現王畿的游學區域，除了因科舉考試到北京，與同志學會講學，以及到福建訪問王慎中外，大部分集中在東南的江西、安徽、江蘇、浙江等地區。他流連在各地的講會，在陽明學者中，這樣的熱情及經歷是相當特出的，在陽明第一代弟子中能與其相比的大概就屬錢德洪與鄒守益而已。錢德洪因其著作已亡佚，對於其游學的經歷，我們無法獲知，不過由黃宗羲的評價，可見一斑。黃宗羲說：錢德洪「在野三十年，無日不講學。江、浙、宣、歙、楚、廣名區奧地，皆有講舍。先生與龍溪迭捧珠盤。年七十，作〈頤閒疏〉告四方，始不出遊。」²⁶而鄒守益，由第四章的論述，我們知道除了在江西安福地區的惜陰會、青原大會以外，寧國府水西會的成立與他也有關係，而他宦遊廣德、南京時亦積極創辦書院，組織講會。至於第二代弟子大概只有羅汝芳可以與王畿比擬。²⁷第二、三代的弟子，仍然游學，仍然積極參與講會，不過像這類跨地域的游學與交往多是通過宦游及書信等途徑來進行，大部分的學者仍以地方上的講會為經營重點，而以地域性的游學為主了。

¹⁹ 王畿常在赴會途中隨緣結會，他說：「太平周子順之訪予山中，因偕之西遊，將歷觀東南諸勝，遇同志之區，則隨緣結會，以盡切劘之益。」〈道山亭會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 162—168。

²⁰ 王畿，〈滁陽會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 168—175。

²¹ 王畿，〈周潭汪子晤言〉，《王龍溪全集》卷三，頁 227—229。

²² 王畿，〈書見羅卷兼贈思默〉，《王龍溪全集》卷十六，頁 1169—1180。

²³ 王畿，〈東遊會語〉，《王龍溪全集》卷四，頁 288—302。

²⁴ 王畿，〈宛陵會語〉，《王龍溪全集》卷二，頁 194—198。

²⁵ 王畿，〈東遊會語〉，頁 288—302。

²⁶ 黃宗羲，〈浙中王門學案一〉，《明儒學案》卷十一，頁 225—226。

²⁷ 關於羅汝芳的游學經歷可參考程玉瑛，《晚明被遺忘的思想家：羅汝芳（近溪）詩文事蹟編年》，（臺北：廣文書局，1995）。

王畿的游學化爲一篇篇的會語書寫，在他二十卷的文集中，前七卷是有關游學的紀錄，大多是會語，分量可說相當多。他曾說：「余平生不能爲文，然一生心精皆在會語。相從縉紳士大夫以及受業之英，相與往復問答者」。²⁸可見會語的重要。宋明理學家所使用的文體，語錄與論學書爲大宗，在王畿的文集中亦是如此——八卷是語錄，²⁹四卷是論學書。祝平次認爲語錄與論學書是「非常個人化的文類，其內容與作者的品貌風格緊緊連結在一起」，他認爲這樣的體裁才能表達思想家對道德的縝密思索。³⁰語錄是記錄學者之間的對話，最早的源頭可以追溯到記載孔子言行的《論語》，不過研究書院的學者提到這種記錄老師言論的現象，到唐朝時在一般的儒學教育中已經找不到了。到了宋代，書院講學勃興，理學家使用語錄來記錄講學的實況，則是受到了禪宗的提示。³¹

會語運用語錄記錄對話的形式，主要的內容仍以講學的紀錄爲重點，這是兩者相同的地方。不過在名稱上稱之爲會語，可見兩者的差異，亦可見陽明學者講學的特色。由第四章的論述，我們知道陽明學者發展了一種制度化的講學形式，即是講會，會語即是講會的紀錄。我們可以說明代中晚期尤其是陽明學者，因應新的講學形式—講會—而產生一種語錄體的延伸文類，即「會語」。不論是王畿、鄒守益，乃至第二代、第三代的陽明學者如周汝登、羅汝芳、王時槐，在他們的文集中，皆有大量的「會語」。「會語」即是講會的紀錄，記錄的重點在講會的時間、地點、參與學者、人數，以及論學的過程。以王畿〈聞講書院會語〉爲例，首先它點明的是時間「嘉靖甲寅春」，接著描述王畿赴會的原因及地點：「先生赴江右之約，秋入武夷，歷鵝湖，返棹廣信，郡中有聞講書院之會，吉陽何子，請

²⁸ 王宗沐，〈王龍溪先生全集序〉，頁3-7。

²⁹ 《王龍溪全集》的目錄，在卷一至卷八的卷次下即注明「語錄」。

³⁰ 祝平次，〈自我、文本與傳統：陸九淵與南宋道學的發展〉，《成大中文學報》8（2000），頁139-160。

³¹ 李弘祺認爲：「佛教禪宗對宋朝私人教育的第二個影響是利用對話和討論的形式。《論語》就是孔子及其門徒間講學的紀錄，但這種記錄老師言論的現象到唐朝時在一般儒學教育已經找不到了。到了八世紀，它才又成爲一種傳播教誨的寫作形式。當時，禪宗弟子開始記錄其長老所講的話，著名的《壇經》不只代表了禪宗在論辯方法上一具深刻意義的新開始，它也發揚了佛教所開創的記錄長老言論和談話當時情景的傳統。用這種形式來記錄以講學爲形式的教學活動是最恰當的，因而宋明理學思想家們充分利用了這種寫作風格。禪宗方法，在理學家恢復早已被遺忘的「講學」方法的過程中，至少起了一種提示的作用：親近對話和討論以及詳盡而系統地記錄談話的內容。」〈朱熹、書院與私人講學的傳統〉，頁1-13。又見楊玉華，〈語錄體與中國古代白話學術〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》1999年3期（1999），頁108-112。

先生往蒞之。」接著說明聞講書院講會的會約是陽明的「立志說」以及「拔本塞源一體論」。再來是講會的進行方式：「每會輪一人講《四書》一篇，以為參互體究之資」，而王畿參與的這次講會正在講「孟子道在邇而求諸遠」一章。講畢，即由諸生起問，討論的重點在於「性外無道，道外無事」以及以良知立志等議題。會語的記錄重點則在描述王畿與諸生對話的內容。³²因此，我們可以說會語是語錄體的延伸發展。

由於會語主要記錄一個講會，或是一次游學的多個講會，因此它的呈現多是篇章式的，如上述嘉靖四十三年，王畿到涇縣參加水西會，中途與耿定向晤談，又參加了羅汝芳的宛陵會，這次的東遊，最後寫成〈東遊會語〉。³³一般來說語錄的呈現是片斷式的，《論語》是如此，甚至宋明理學家的語錄亦是如此。這應與兩者的講學形式以及記錄者有關。宋代基本上是書院的講學，一群學生圍繞在老師身邊，討論學問，陽明的講學雖然不是在書院中，但亦是這樣的模式。再加上語錄多是學生的紀錄，因此大多是片斷式的，所以語錄的編輯要集合多位學生的筆記而成，例如陽明的《傳習錄》即是如此。³⁴會語則不是，會語的記錄基本上是以講會為單位，陽明學者參與講會後，即撰寫當次講會的會語，聽講者當然也有紀錄，後來的講會雖然也發展出固定的記錄人員，³⁵但講會的記錄者多是學者本身，因此會語的呈現多是篇章式的。當然，對於同樣的講會，由於記錄者的不同，取舍的差異，其描述的重點也會有所不同。例如冲玄會，王畿的紀錄就與鄒守益不同。³⁶

王畿的著作以會語為中心，他亦以此自我標榜，他的會語呈現何種風格？我們以羅汝芳的會語為對照。陶望齡對王艮、王畿及羅汝芳曾有如下的評論：

新建之道傳之者為心齋、龍溪，心齋之徒最顯盛，而龍溪晚出壽考，益闡其說，學者稱為二王先生。心齋數傳至近溪，近溪與龍溪一時並主講席於

³² 王畿，〈聞講書院會語〉，《王龍溪全集》卷一，頁100—103。

³³ 王畿，〈東遊會語〉，頁288—302。

³⁴ 關於《傳習錄》的編輯可參考錢明，〈陽明全書成書經過考〉，《王陽明全集》卷四十一，頁1632—1648。

³⁵ 例如楊東明的興學會「置會簿二扇」，一是記錄「言有可採足垂久遠者」，亦有固定的紀錄人員。〈興學會條約〉，《山居功課》卷四，頁1a—22b。

³⁶ 冲玄會大抵是在討論本體與工夫以及近時講學之弊，鄒守益對於每位學者的提問與回答皆記載詳細，王畿的記錄則較簡略。王畿，〈冲元會紀〉，《王龍溪全集》卷一，頁98—97。鄒守益，〈冲玄錄〉，《東廓鄒先生文集》卷七，頁107—112。

江左右，學者又稱二溪。余友人有獲侍二溪者，常言龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆。³⁷

由這段批評，可知二王、二溪在陽明學派中的地位，而他所說的「龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆」，除了說明兩人講學風格的不同外，這樣的分別亦展現在他們的會語書寫中。王畿的會語依他的說法是「吾師之微旨在焉」，³⁸他的游學主要是要宣傳師說，因此會語書寫所著重的是陽明學說的闡述，強調分析、解說概念的意義和它們之間的關係，而且在會語及論學書中，常常發現同一主題往復幾回討論的情形。例如他與聶豹、羅洪先等人的良知之辯。王畿的會語書寫呈現的是縝密的邏輯思考與概念的清楚解析。

至於羅汝芳則不是，他的會語雖然也有概念的解析，但他所強調的是實際的修養問題，而不強調概念本身的理解（當然王畿亦強調修養），因此他的講學常常出現許多提點式的語言，一而再，再而三的反覆引導學者，使其當下有所體悟。例如：在一次講會上，一友對「照管本心」未解，時有捧茶童子至，羅汝芳則問：「此時與捧茶童子何如？」友回答：「信得更無兩樣」，後羅汝芳又問：「不知君此時何所用功？」友曰：「此時覺心中光光晶晶，無有沾滯。」在反覆的幾次提點後，友乃恍然有省。³⁹「捧茶童子」成了他在講會中常常提點學者的例子。這樣的例子在王畿的講學場合及會語書寫中是較少的。這樣的差異，或許與兩人的學說主旨、講學目的與對象，以及講學風格有關。王畿的講會專注於陽明學的基本理論問題而極深研幾，參加同志會遠多於鄉會，所以他的講會是精英的講會，他關心的是理論性和精神性的課題。羅汝芳所主的講會，大眾參加的鄉會更多，其講會的性質多是一種通俗化或世俗化的儒家講會，如他以明太祖「六諭」鼓吹講會。⁴⁰講學的差異亦顯現在兩人會語的書寫上。

二、仕進與講學的抉擇

端居忽清嘯，不言行四時。太虛常闐寂，群象自紛馳。

³⁷ 陶望齡，〈盱江要語序〉，《陶文簡公集》卷三，頁233—234。

³⁸ 王宗沐，〈王龍溪先生全集序〉，頁3—7。

³⁹ 羅汝芳，《盱壇直詮》上卷，頁98—100。

⁴⁰ 陳來，〈明嘉靖時期王學知識人的會講活動〉，頁1—53。

簞食聊堪樂，萬鍾非所期。衡門俯蘭芷，可以慰棲遲。⁴¹

這首詩明白表達出王畿對於仕進與講學的抉擇。「簞食」用的是顏淵的典故，《論語》曰：「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，賢哉回也！」⁴²顏子是唯一被孔子許為好學、三月不違仁的弟子，⁴³他既沒有立言，也未立功，但其高超的道德品格，卻被後世所稱頌。王畿所嚮往的是如顏子一般，以道德性命為志業的生活，即使生活困頓亦不改其樂，政治上的建樹、富貴名利，並非他所期望的。因此除了短暫的仕宦外，王畿幾乎「無日不講學，無日不會友」，堪稱是陽明學者中最佳的游學典範。根據徐階《王龍溪先生傳》的記載，王畿在嘉靖十一年（1532）就廷試，觀政吏部，任南職方主事。嘉靖十八年（1539），改南武選郎中，後得罪夏言，被票旨詆為「偽學」，於是上疏要求解職歸里。終於在嘉靖二十一年（1542），正式結束他短暫的仕宦生活。⁴⁴即使在仕宦生活中，他仍講學不輟。

對王畿來說，講學是凌駕於一切之上的唯一價值，在宛陵會中他曾告誡諸友：

自此學不明，世之學者不知生意所自出，不從真息中尋討下落，徒欲向外馳求，意氣愈盛，知解愈繁，格套愈多，而本來生機愈窒。雖使勳業掀天，文才蓋世，不過採枝摘葉伎倆，與清明根本，未有分毫交涉也。因諸賢惓惓相愛，不以不肖為鄙，故敢申布狂言，少致相助之意，惟諸賢自愛，盡去習氣，用終遠業，吾道之幸也。⁴⁵

文才勳業是枝末，道德性命才是根本。對他來說文名勳業，轉眼便成「空華」，人應為性命，默默「自修自證」，「以畢此生」。⁴⁶對於兒孫輩的科舉考試，他亦如此看待，三子王應吉（1579 舉人）科舉不第，⁴⁷友人紛紛來書勸慰，他認為科舉考試「遲速利鈍，自有緣數」、「時乃天道」，「未嘗以此動心」，他所在意的是「兒

⁴¹ 王畿，〈會城南精舍和徐存齋少師韻四首〉之四，《王龍溪全集》卷十八，頁 1264—1265。

⁴² 《論語·雍也》，《論語注疏》，頁 53。

⁴³ 《論語·雍也》記載：「哀公問弟子孰為好學，孔子對曰：『有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。』」《論語注疏》，頁 51。又子曰：「回也！其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣！」《論語·雍也》，《論語注疏》，頁 52。

⁴⁴ 徐階，〈王龍溪先生傳〉，《王龍溪全集》，頁 19—28。

⁴⁵ 王畿，〈與宛陵會中諸友〉，《王龍溪全集》卷十二，頁 819—822。

⁴⁶ 王畿，〈與李見亭〉，《王龍溪全集》卷十一，頁 769—773。

⁴⁷ 王應吉於萬曆七年（1579）中應天鄉試。見王畿，〈祭岳父張菱塘文〉，《王龍溪全集》卷十九，頁 1357—1358。

輩忠信好學，家庭相守，不忘一脈之傳，便是人道中樂事」。⁴⁸因此最後給兒輩的遺言是：

兒輩得出身仕途，我非不喜，然非我深願。更須將學問理會，發箇必為聖賢之志。以父子兄弟為師友，立定腳根，檢飭收攝，勿為種種世情緇染汨沒。坦然平懷，謙恭和順，勿作掩藏計較，利己妨人伎倆。方是一生受用處，即便是善繼善述之孝也。⁴⁹

王畿對於道德性命的價值取向，使得他在遇到人生抉擇的當口，毅然放棄了仕進，而投身於道德性命的講學事業中。

王畿以講學為志，表現出一種自信自立，雖千萬人吾往矣，甚至破除毀譽的氣魄。他曾告訴張元忬，吾輩講學，是為「自己性命」，即使「舉世不相容」，亦「不因時而有所加損」。⁵⁰另外他也告誡趙澱陽，吾人發心，原為「自己性命」，要「自信不惑」，雖然「萬死一生」，亦要「出頭擔荷」，而不「以世之向背為從違」。⁵¹不過後來，陽明學者的講學受到來自朝廷的壓力，甚至禁講，面對講學的艱難處境，他認為講學成為禁忌，「時乃天道」，不足為異。他所反復強調的還是吾人發心，原為自己性命，「自性自修」，「自命自立」，而「無所待於外」。⁵²講學的壓力，除了來自朝廷，還有來自於學者圈中。許多陽明學者不滿講學，而對王畿提出許多批評，其批評不外是「以為迂濶臭腐，縱言空論，無補于身心也。甚或以為立門戶、崇黨與而侈囂譁，無關於行實也」。⁵³而耿定向則批評王畿的「破除毀譽」之說，有害名教。⁵⁴而在家中遭逢祝融之災後，王畿也體認到君子的「獨立不懼」與小人的「無忌憚」，差別只在「毫髮間」，而他往年「自信以為天下非之而不顧」，「無所動於中」，所招致的「多口之憎」，不可一概「以人言為盡非」，

⁴⁸ 王畿，〈與朱越崢〉，另外在〈與趙澱陽〉亦表達相同的看法。《王龍溪全集》卷十、十一，頁702-705、767-768。

⁴⁹ 王畿，〈遺言付應斌應吉兒〉，《王龍溪全集》卷十五，頁1102-1106。

⁵⁰ 王畿，〈答張陽和〉，《王龍溪全集》卷十一，頁758-759。

⁵¹ 王畿，〈與趙澱陽〉，《王龍溪全集》卷十一，頁767-768。

⁵² 王畿，〈與沈宗顏〉，《王龍溪全集》卷十二，頁843-846。

⁵³ 王畿，〈新安福田山房六邑會籍〉，《王龍溪全集》卷二，頁212-215。

⁵⁴ 耿定向曰：「往聞丈教欲人破除毀譽，此第可與高明好脩者道，令之逼真入微可也。若以為訓，恐將使天下胥入于頑鈍無耻，不可振勵，然且不可。今並將是非之心看作標末，不將使天下胥至昏昏懂懂耶。區區密參顯証，近日學術惟是辨志一著，乃為喫緊，人有真志，即令師致知一言亦已終身受用不盡，不必別為高論，否則即此極深入微之論，人且借為藏慝蓄垢之資也。」〈與王龍溪先生〉，《耿天臺先生文集》卷四，頁444-448。

而要「自反以求增益之地」。⁵⁵不過，他還是一再強調「講」對「學」的必要性：蓋吾人在世，不能為枯木為濕灰，必有性情之發，耳目之施，以濟日用。不能逃諸虛空，必有人倫庶物，感應之迹。有性情而不知節，則將和蕩而淫矣；有耳目而不知檢，則將物交而引矣；有人倫庶物之交而不知防慎，則將紊秩而棼類矣。此近取諸身，不容一日而離，則此學固不容以一日不講也。……學之不講，孔子以為憂，況吾儕乎！⁵⁶

他也強調講學是「講之以身心」，非「講之以口耳」，⁵⁷而必須「從一念入微」，「有過必改」、「有善可遷」，⁵⁸「完復此明德」。⁵⁹而講會的舉辦是爲了「講學明道」，而不是「崇黨與」、「立門戶」。⁶⁰

王畿仕進與講學的抉擇，除了是個人對道德性命追尋的肯定外，亦需要外在環境的配合。第二章開頭我們談到陽明學者的游學需要經濟、交通等種種條件的配合。另一個重要的因素則是講學提供了士人科舉功名之外的另一個人生經營場域，這種價值甚至可以和政權所建構出來的主流價值——「功名」相並列，在許多時候，它是作為功名外的另一種價值選擇。⁶¹明代中葉以後，知識分子似乎多了一種選擇機會——當然這種選擇有時是迫於無奈，因為科舉名額有限，無法順利登第，或是政治混亂，仕途不順遂——他們不見得必須依照傳統的方式，讀書—考試—做官，他們當然還是讀書，還是知識分子，但他們可以不再從事政治，而是講學或從商。⁶²所以他們終其一生與道德知識維持緊密的關係，投身教育事業，從事民間講學的工作。這也就是許多陽明學者在混亂的政治情勢中，願意犧牲政

⁵⁵ 王畿，〈自訟長語示兒輩〉，《王龍溪全集》卷十五，頁 1062—1071。

⁵⁶ 王畿，〈新安福田山房六邑會籍〉，頁 212—215。

⁵⁷ 王畿，〈與趙麟陽〉，《王龍溪全集》卷十一，頁 729—731。

⁵⁸ 王畿，〈與張陽和〉，《王龍溪全集》卷十一，頁 759—760。

⁵⁹ 王畿，〈思學說〉，《王龍溪全集》卷十七，頁 1233—1234。

⁶⁰ 王畿，〈約會同志疏〉，《王龍溪全集》卷二，頁 218—220。

⁶¹ Peter K. Bol 認為南宋的科舉考試，應試者日增而錄取率日降的情況，合理的解釋應該是參與科舉的行為本身便可能提供一個認可士人社會地位的標準。而道學教條也可能有同樣的作用。Peter K. Bol, "The Examination System and the Shih," *Asia Major* 3, no. 2 (1990), pp.149—171。也就是科舉考試與理學具有提供士人文化與社會認同的力量。換言之講學亦能提供學者的身分認同，亦是科舉之外的另一種人生價值。

⁶² 余英時認為仕進的困難，導致許多讀書人棄儒從商，「從商」成為士人在「作官」外的另一出路。〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，頁 259—404。而從商是否與講學同樣有社會認同作用，被主流價值所接受，則須要更進一步評估。

治權力，除去公務纏身，反而更能投身於文化學術界，而發揮更大的影響力，甚至獲得道德或文化上更高的聲譽。因此王畿才能毅然決然，義無反顧的選擇游學天下，講學一生。

三、「游」的人生觀

平生志遠遊，未須悲逆旅。歸來值秋半，淅淅金風起。
 童冠日追隨，鼓枻清江裏。出處豈殊調，顏瓢即禹臍。
 登高採靈藥，冥棲沃神水。青山寂無言，至樂云在此。
 無古亦無今，忘物亦忘己。呼吸造化根，綿綿詎容已。
 微哉兩字訣，如是而已矣。⁶³

這首詩是王畿赴徽州斗山書院講學途中，登釣臺所作的。⁶⁴嘉靖六年（1527），陽明奉命出征思恩、田州，由越入廣，渡錢塘、經釣臺，而有〈復過釣臺〉詩，當時王畿亦隨行在側。⁶⁵再次登臨釣臺，王畿所抒發的是平生的志向。在詩中，他說志在遠遊，並未以遊為苦，無論是「童冠日追隨，鼓枻清江裏」，或是「出處豈殊調，顏瓢即禹臍」，所描寫的無非是一種與道德性命同在的「孔顏之樂」。⁶⁶或

⁶³ 王畿，〈秋日登釣臺次陽明先師韻二首〉之二，《王龍溪全集》卷十八，頁1324—1325。

⁶⁴ 〈斗山會語〉曰：「慨惟離索之久，思求助于四方。乃者千里遠涉，歷釣臺、登齊雲、涉紫陽，止于斗山之精廬，得與新安諸同志為數日之會，其意固不在於山水間也。」《王龍溪全集》卷二，頁157—159。這次講學時間不詳。陳時龍以為這次的講學是王畿最早到徽州的記載，應在嘉靖三十六年（1557）新安福田之會前，而在嘉靖二十八年（1549）王畿首次赴水西會之後。〈十七世紀徽州府的講會活動〉，頁133—183。

⁶⁵ 〈年譜三〉，《王陽明全集》卷三十五，頁1307。陽明〈復過釣臺〉詩曰：「憶昔過釣臺，驅馳正軍旅。十年今始來，復以兵戈起。空山煙霧深，往迹如夢裏。微雨林徑滑，肺病雙足臍。仰瞻臺上雲，俯濯臺下水。人生何碌碌？高尚當如此。瘡痍念同胞，至人匪為己。過門不違入，憂勞豈得已！滔滔良自傷，果哉未難矣！」《王陽明全集》卷二十，頁794。

⁶⁶ 「尋孔顏樂處」是宋明理學家自周敦頤以來，所追尋的主題。程顥曾回憶：「昔受學於周茂叔，每令尋顏子、仲尼樂處，所樂何事？」（〈考辨〉，《河南程氏遺書》卷第二上，《二程集》，頁16）自古以來即認定「孔顏之樂」在於「安貧樂道」，而程頤認為：「然則顏子所獨好者，何學也？學以至聖人之道也。」（〈顏子所好何學論〉，《河南程氏文集》卷八，《二程集》，頁577—578）。因此我們可以說「孔顏之樂」即是「學以至聖人之道」，即是追尋聖學，與道德性命同在的快樂。而這種「孔顏之樂」又是具體落實在師友共聚一堂的講學中的。王畿所強調的孔顏之樂，除了是安貧樂道，也有強調優游於師友之間，共同追尋聖學的講學之樂。因此在孔門弟子中，他特別標榜顏子，除了說明陽明思想為顏子之傳外，更與這種與師友同堂講學的「孔顏之樂」有很大的關係。關於「孔顏樂處」的研究，可參考劉振維，〈孔顏樂處辯〉，《哲學與文化》22卷5、6期（1995），頁457—466、550—557。關於「孔顏樂處」展現在孔門的對話精神的研究，可參考周益忠，〈從

者說是良知在我，無古無今，忘物忘我的至樂。另外在隆慶四年（1570），家遭祝融之變，他回憶一生，自認「性好遊」，「轍迹幾半天下」，凡是「名山洞府」、「幽恠奇勝」之區，世人有「終身羨慕」而不可至者，他皆得「遍探熟遊」。而旅行當中，「童冠追從」、「笑歌偃仰」，儼然有「舞雩」之樂，更使他「樂而忘返」。⁶⁷可見他所追求的是一種舞雩之興、童冠追從的生活，是一種優游在師友同志間的自在與快樂，因此他明白表示他的出游「志於得朋，不在山水之間」。⁶⁸

王畿平生志遠遊，所追尋的是童冠追從、優游在師友同志間的孔顏之樂，因此他轍跡天下，即使到七、八十歲，求友一念愈切。在許多論學書中，他皆表達這樣的志向：「不肖耄年，無復世念，惟求友一念，寤寐不能忘，衰朽艱於遠涉，徒有耿耿」。⁶⁹他積極求友，無非是要與友論學，互相切磋，取善求益，如同第二章所論的「以友輔仁」。他積極來往於各地講會是要「以會為學」，務求「取善之益」，⁷⁰是要「取人為善」，求以「自益」，⁷¹而「人之信否」與此學之明與不明，則「存乎所遇」，「非人所能強」，所以他認為：「吾人不論出處潛見，取友求益，原是吾人分內事」。⁷²在〈留都會紀〉中，他亦強調親師取友的重要：

吾人出來，與四方朋友交接，乃是求益，不是專去教人。吾人若是要救取自家性命，自不容不親朋友，相勸相規，宴安非僻之習，自無所容。翼翼昭事，攝養保愛，自不容已。機緣相觸，因而興起，非分我所有以與人，而人自受益，教學相長之義也。苟欲躲避世界，耽于靜養，悠悠暇豫，漸致墮落，非徒無益，而反害之，若嘵嘵然急於行教，而忘取益，求人者重，而自治輕，則固有所不可耳。⁷³

子產不毀鄉校到尋孔顏樂處——兼談孔門對話精神對後世教改的啓示》，《國文學誌》6期（2002），頁29—52。有關王畿標榜顏子，認為陽明學是顏子之傳，可參考呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第六章，頁269—294。

⁶⁷ 王畿，〈自訟長語示兒輩〉，頁1062—1071。

⁶⁸ 同上。另外在〈斗山會語〉，他亦表達其意不在於山水之間，而在於與朋友相聚論學。〈斗山會語〉，頁157—159。

⁶⁹ 王畿，〈與萬合溪〉，另外在〈與李見亭〉、〈與吳安節〉、〈與蕭來鳳〉等論學書中亦表達相同的看法。《王龍溪全集》卷十一、十二，頁755—756、769—773、787—788、840—841。

⁷⁰ 王畿，〈與汪周潭〉，《王龍溪全集》卷十一，頁752—753。

⁷¹ 王畿，〈答宗魯姪〉，《王龍溪全集》卷十一，頁782—784。

⁷² 王畿，〈三山麗澤錄〉，頁108—126。

⁷³ 王畿，〈留都會紀〉，《王龍溪全集》卷四，頁302—329。

因此，對他而言，「此學於朋友，如魚之於水，不可一日離」。⁷⁴

王畿出游求友，除了追求以友輔仁之效外，重要的還有所謂的「一脈之傳」，〈用韻別蔡玄谷〉詩：

白下過從二十年，舊交零落倍淒然。鍾陵皎月憐同賞，吳苑清歌誰與傳。
己分灰形逃世外，敢云聞道在吾先。山堂此夕還傾耳，賸有松風次第宣。

75

這首詩表達出舊交零落、吳苑清歌誰傳的淒然心境。王畿卒於萬曆十一年（1563），得年八十六，在陽明學者中，算是壽考的。當同志輩一個個的殞落，⁷⁶甚至他最屬意的弟子（如周怡、貢安國、陸光宅）也先他而去，當他為這些同志師友，撰寫祭文、行狀或墓誌銘時，一人獨存的孤寂心境是可想而知的。當同志師友相繼凋謝，他所想到的是「吳苑清歌誰與傳」。在嘉靖四十四年（1564），他弔羅洪先，又到安福、永豐展拜鄒守益、聶豹諸人之墓，後與同志會於洪都，他告訴與會學者：「爰念同門諸友，相繼淪背，師門正脉，僅存一綫」，而要「三五豪傑」，擔負斯緒，以「挽回造化」。⁷⁷而他在給學者的書信中，亦常表達這樣的心境：

去年往江右吊念庵兄，雙江、東廓、魯江、明水相繼淪謝，吾黨益孤，老師一脈，僅僅如綫。自分年衰時邁，須得真發心者二三輩，傳此微言，庶免斷滅宗傳，不知相接中，亦得幾人否？⁷⁸

同志師友相繼離世，我們可以想像王畿的心情，除了有相知幾人的感慨外，還有唯恐斷滅宗傳，也就是「深山落木虛堂夜，衣鉢于今付阿誰」⁷⁹的惶惑不安。

在同志師友相繼過世，甚至僅存王畿一人時，「衣鉢于今付阿誰」是他念念不忘的責任。他更積極參與講會，尋求同志，以衍師門之傳。在越中的講會，他

⁷⁴ 王畿，〈留別霓川漫語〉，另外在〈桐川會約〉、〈與沈宗顏〉，亦表達相同的看法。《王龍溪全集》卷十六、二、十二，頁 1156—1161、215—218、843—846。

⁷⁵ 王畿，〈用韻別蔡玄谷〉，《王龍溪全集》卷十八，頁 1303。

⁷⁶ 嘉靖七年（1528）陽明卒，十九年（1540）王艮卒，三十二年（1553）戚賢卒，三十九年（1560）唐順之卒，四十年（1561）黃弘綱、陳九川卒，四十一年（1562）鄒守益卒，四十二年（1563）聶豹、季本卒，四十四年（1564）羅洪先卒，萬曆二年（1574）錢德洪卒。

⁷⁷ 王畿，〈洪都同心會約〉，《王龍溪全集》卷二，頁 199—201。

⁷⁸ 王畿，〈與貢玄略〉，另外在〈與徐成身〉亦表達相同的心境。《王龍溪全集》卷十二，頁 824—825、854—855。

⁷⁹ 王畿，〈辛亥秋予偕周順之江叔源訪月泉天池山中出陽明先師手書答良知二偈卷撫今懷昔相對黯然疊韻四絕聊識感遇之意云〉之一，《王龍溪全集》卷十八，頁 1310—1311。

說：「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。」⁸⁰而對於同門後輩，他更以此勉勵，以求弟子承擔此學，例如他寫給沈宗顏（1539—1582）的信說：「區區八十老翁，於世界更有恁放不下，惟師門一脈如綫之傳，未得一一法器出頭擔荷，未能忘情，切切求友於四方者，意實在此」。⁸¹甚至在他的妻子死後（隆慶五年，1571），他治預墓，隨緣待盡，無復多慮，但仍有一念耿耿在心：「惟是師門晚年所授指訣，修身無力，未底於成，且未得一二法器可付託，每疚於心，以故求益四方之念，老而未衰」，而希望妻子在天之靈能保佑、幫助他，使大業終有所成。⁸²這一二年發生家宅大火以及妻子的離世，對王畿打擊甚大，故有二年的時間未出游，不過在萬曆元年（1573）以後，他又恢復往年的生活，來往於各地講會。

王畿的一生，可以以一「游」字來概括。他性好遊，在仕進與講學的兩難上，他選擇游，尋求與同志師友共聚一堂的孔顏之樂，他以游為樂，不以遠遊逆旅為苦。在王畿的散文、詩中，我們看不到懷才不遇的悲苦情緒，看不到無法得君行道的抑鬱寡歡，⁸³只看到他優遊於師友同志之間，流連於各地講會之中的自在快樂。而縈繞於心的只有求友一念，只有一脈之傳，因此他苦口婆心的勸人追尋道德性命，出來承擔講學之責。他的人生觀，他的人生選擇，樹立了一個以「游」為最高價值的人生典範，不僅在陽明學者中是特出的，在古代知識分子中亦是罕見的。

第二節 自我與他者的對話 羅洪先的遊記

明末清初的學者在評價陽明後學時，多以江右王門為陽明之正傳，例如黃宗羲曰：「姚江之學，惟江右為得其傳；東廓、念菴、兩峰、雙江其選也。……是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。」

⁸⁰ 王畿，〈約會同志疏〉，《王龍溪全集》卷二，頁218—220。

⁸¹ 王畿，〈與沈宗顏〉，另外在〈與陸平泉〉、〈與李克齋〉亦表達相同的觀點。《王龍溪全集》卷十二、九，頁846—848、622—625、591—593。

⁸² 王畿，〈亡室純懿張氏安人哀辭〉，《王龍溪全集》卷二十，頁1531—1541。

⁸³ 在王畿的觀念中，游學亦是經世致用的表現，詳見第二章。

⁸⁴而不論是「鄒東廓之戒懼，羅念菴之主靜」皆強調工夫的重要，因此是「真陽明之傳也。」⁸⁵他也對羅洪先在陽明學發展過程中的地位，下了這樣的斷語：「天下學者，亦遂因先生之言，而後得陽明之真。」⁸⁶不只是黃宗羲，在他之前的東林學者顧憲成亦言：「陽明之良知至矣，暨其末流，上者益上，下者益下，則非陽明本指也。江右先達如羅念菴，于此每有救正。」⁸⁷他們都對羅洪先有較高的評價。

顧憲成、黃宗羲著眼於羅洪先思想對陽明後學的種種流弊有所救正，而給予較高的評價。對於羅洪先思想，當代學者已有許多研究，普遍的看法與明末清初學者大相逕庭，他們認為羅洪先思想在一定程度上雖有陽明思想的影子，但已經背離陽明良知說，⁸⁸而比較接近於宋儒周敦頤、程顥，⁸⁹甚至有人認為是「新朱子學的胎動」。⁹⁰當然明末清初學者對羅洪先的高度評價有其時代課題之迫切性，然而經由當代學者的研究，使我們對於羅洪先的思想有更清楚的認識與定位。

關於羅洪先的研究，前輩學者多聚焦於思想的解析、與陽明思想的比較，及與其他王門諸子，尤其是歸寂思想的提出者——聶豹的差異上。⁹¹而日本學者福田殖則從「王門後學少人數的講學的典型」來探討〈冬遊記〉，他也注意到〈冬遊記〉是羅洪先早期思想的資料，〈夏遊記〉是早期過渡到中期思想的代表，而〈甲寅夏遊記〉則是後期思想的代表。⁹²吳震則延續福田殖的看法，以三篇遊記為基礎，擴大到文集相關篇章，來探討羅洪先的思想。⁹³對於三篇遊記，其他學者僅將其視為羅洪先許多思想性的文本之一，並不特別注意。

明末清初學者對羅洪先思想評價的同時，每每提及越中、王畿，而在羅洪先

⁸⁴ 黃宗羲，〈江右王門學案一〉，《明儒學案》卷十六，頁 333。

⁸⁵ 黃宗羲，〈浙中王門學案一〉，頁 225—226。

⁸⁶ 黃宗羲，〈江右王門學案三〉，《明儒學案》卷十八，頁 388。

⁸⁷ 黃宗羲，〈東林學案一〉所引，《明儒學案》卷五十八，頁 1394。

⁸⁸ 牟宗三認為：「江右之雙江與念菴則不得其門而入，恐勞擾一番而已。」《從陸象山到劉戡山》，頁 310—311。

⁸⁹ 古清美，〈羅念菴與陽明學〉、〈羅念菴的理學〉。劉桂光，〈論江右王門羅念菴之思想〉，《鵝湖學誌》14 期（1995），頁 83—123。

⁹⁰ 岡田武彥著，《王陽明與明末儒學》，頁 119。

⁹¹ 牟宗三、古清美與劉桂光的研究主要是討論羅洪先與陽明思想的背離，岡田武彥、林月惠（《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》）則討論了羅洪先與聶豹的差異。

⁹² 福田殖，〈羅念菴の「冬遊記」について——王門における講學活動の一場面〉，頁 2—27。

⁹³ 吳震，《聶豹羅洪先評傳》，（南京：南京大學出版社，2001）。

的思想歷程中，王畿扮演非常重要的角色，在羅洪先早期思想的發展中，甚至是「思想指導者」，中後期則逐漸轉變，而這些轉變與對話的過程一一展現在他三次旅行後所撰寫的三篇文本——〈冬遊記〉、〈夏遊記〉、〈甲寅夏遊記〉中。這三篇遊記相當特殊，除了呈現出羅洪先成學歷程外，另外就是前面提到的羅洪先以「遊記」這一文體，來描寫游學的歷程，這是與其他陽明學者不同的地方。因此筆者採取兩種研究路徑，一是就遊記的形式上，從文體的觀點來探討羅洪先三次旅行、三篇遊記的屬性，二是就遊記的內容上，採取西方旅行文學的重要概念：「自我的追尋」、「自我與他者的對話」，來看羅洪先的成學歷程及其與王畿對話的角色轉變，並論述羅洪先對這樣的對話、旅行的後設思考，以期呈現出陽明學者另一種特殊的游學型態。

一、旅行、游學與書寫

羅洪先的三次旅行，第一次是在嘉靖十八年己亥（1539），他起復為經筵講官，於赴京途中，在南京逗留，與王畿等人反復論學，後來作了〈冬遊記〉，記錄了閏七月至十二月的旅行經過，歷時共半年之久。這次旅行根據〈冬遊記〉記載，因與友相約赴官，「鄒東廓、唐荆川再書促余有聯舟約」，然而他抵達鎮江時，兩人「既遠去不相待」，而「王龍溪在南京書來邀會」，也因為「自念山中離索，嘉會難逢」，促成了羅洪先與王畿等人的會面。以下略述這次旅行的經過，羅洪先在閏七月十八日從吉水家中出發，十月二日至鎮江，七日抵達南京郊外龍潭驛，九日會王畿、王臣，十一日遊覽南京各處名勝，在觀應寺與王畿論學，次日王畿回南京處理公務，下午王畿轉回共宿月泉方丈。十三日同宿論學，之後訪湛若水，夜宿王畿家，十二月二日同遊論學，八日則是最後的會談。十二月十五日赴泰州林春（1498—1541）之約，二十日至安豐場訪王良，滯留三天，二十三日別王良，二十五日與林春訪吳悌，二十六日，王畿又有書信寄與羅洪先，對連日來的論學，做一個總結。二十八日啓程北上。⁹⁴

第二次旅行是在嘉靖二十七年戊申（1548）。他在嘉靖十九年（1540）冬忤旨，被謫為民，⁹⁵次年歸田。根據〈夏遊記〉記載六年後丙午年（1546）「得石蓮洞於蔽廬之北」，多靜居於石蓮洞，他「自是頓息山水之興，如醉者遇芳醪，無

⁹⁴ 羅洪先，〈冬遊記〉，《念菴文集》卷五，頁125—134。

⁹⁵ 羅洪先本傳，張廷玉，《明史》卷二八三，頁7278—7279。

復羨慕，誠不自知其何也」。次年戊申，則「會友人王龍溪，期會匡廬、天池」，當時錢德洪、貢安國、王汝舟（1516—1567）與王畿同往，先在六月七日入石蓮洞論學。二十五日一行人參加青原大會，「四方及同郡之士，先後至者，百六十人」，七月二十三日解會，歷時約一個月。其後為擇江浙會所，所以在八月二日攜王託、周柳渠與王畿、貢安國、王汝舟同趨龍虎山。十二日同赴冲玄，登愛山樓，題詩樓壁，十四日與王畿別。明年（1549）九月，冲玄大會，羅洪先因「外父大僕曾公十月歸窆，擬畢事而行，比束裝聞會解」，並未參與，因此這次旅行即在戊申八月十四日結束。然而羅洪先對這次旅行的紀錄並未因此而終止，在冲玄大會的隔年，鄒守益贈冲玄大會的會語，要他「一言以相報」，因此羅洪先對會語中王畿的說法進行了反駁。而〈夏遊記〉的末尾並收錄他在庚戌年（1550）所寫的〈答郭平川〉。由此，〈夏遊記〉非一時之作，撰寫過程歷時三年，完成於庚戌年春。⁹⁶

第三次旅行是在嘉靖三十年甲寅（1554），根據〈甲寅夏遊記〉的記載，在己酉年春，他追書〈夏遊記〉，在次年「質之龍溪」，王畿「不謂然，將面訂焉」，本相約明年癸丑匡廬之遊，羅洪先五月往，王畿不至，甲寅年四月，王畿書邀羅洪先期會，羅洪先則「倦遠役」，遣人邀王畿南游，後沈寵（1537 舉人）來書說趙貞吉約會王畿有天池之遊，而羅洪先想「予與大洲相聞者十六、七年矣，失期則終身不面，且慮龍溪未必南也」，所以在五月與劉龍山、趙弼（1510—1560）、尹轍（1511—1560）及周汝方出遊。十一日至九江，趙貞吉已行，未能相晤，於是與王畿相約同遊。十四日羅洪先等人「謁濂溪先生祠」並「展先生墓」，十六日「上天池」，十七日宋儀望來訪，十八日「龍溪同沈古林邀會海天」，「予與道輿如海天」，夜宿舟中，與沈寵談工夫，二十八日謁靖節祠，二十九日王畿來，遂買舟同行，是夜談方外之學，後討論〈夏遊記〉。六月初與王畿別，十二日入石蓮。十六日陳兩湖邀會玄潭，「予為地主」，十九日「如玄潭」，王畿及江右學者三十三人，聚於雪浪閣下論學，至二十二日解會。後同舟行，至二十四日各贈詩留別。⁹⁷

從以上對三次旅行的介紹，我們可以發現到羅洪先旅行的動機不論是「山中離索，嘉會難逢」或是「予追書〈夏遊記〉，王子龍谿不謂然，將面訂焉」，皆是

⁹⁶ 羅洪先，〈夏遊記〉，《念菴文集》卷五，頁 134—144。

⁹⁷ 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，《石蓮洞羅先生文集》卷十二，頁 28b—46a。

爲了與友論學，因此這三次旅行的屬性就不單純是旅行，而具有多重意涵的。考察羅洪先的三次旅行，我們可以看到羅洪先在南京天池、浙江冲玄以及江西玄潭等地，無論是山水名勝、寺廟道觀皆是其遊覽的重點，然而在遊覽的背後，更重要的卻是與友相聚，討論學問，因此這三次旅行，與其說是旅遊，更確切地說應是「游學」。

至於這三篇遊記的屬性，首先這三篇遊記皆是順著日期記錄，〈冬遊記〉主要記錄羅洪先遊南京、泰州與王畿等人論學的經過，〈甲寅夏遊記〉記錄玄潭大會的經過，而〈夏遊記〉則分爲三部分，一是記錄青原大會，一是駁斥王畿冲玄之會的論點，一是〈答郭平川〉書。三篇遊記的內容大部分是記錄論學的，因此福田殖稱爲「日記體的講學遊記」。⁹⁸另外，這三篇遊記與會語不同的是，它詳細記錄旅行的行止，甚至夜宿的寺廟道觀，這對其他學者的旅行有參考的作用，甚至在閱讀完遊記後，實際按文索驥，走上旅行之路。⁹⁹

一般文學意義上的「遊記」是指：

以作者的遊蹤為線索，記敘旅途見聞，描述山川景物的散文作品稱為遊記。¹⁰⁰

羅洪先三篇游學書寫的重點皆在論學上，這當然與羅洪先旅行的動機是密切相關的，雖然這三篇遊記有對山水名勝的感懷，¹⁰¹然而我們看到他還是將大篇幅留給論學的記載，尤其是一來一往的論辯上，因此雖然三篇文本名爲「遊記」，其內容與文學家所寫的文學意義上的遊記是有差異的。

文學家的遊記是以山水名勝，以及所引發的感懷爲描寫對象。晚明的文人更是將山水視爲「文本」，旅遊其中的人類變成了讀者，帶著後設的觀點來記錄旅遊，或如另一世界，或如畫中，或如夢中。¹⁰²而羅洪先的遊記並不是以「閱讀山

⁹⁸ 福田殖，〈羅念菴の「冬遊記」について——王門における講學活動の一場面〉，頁 11。

⁹⁹ 巫仁恕認爲遊記對晚明的旅遊風氣有實際的影響，尤其對士大夫的影響更爲直接，有些例子顯示讀者在閱讀完遊記後毅然決然地走向旅遊的道路。他並舉王思任爲例。〈晚明的旅遊活動與消費文化—以江南爲討論中心—〉，頁 87—143。羅洪先的遊記記錄精詳，可能有這樣的作用，然而是否真的能引導旅行，則值得觀察。不過羅洪先的遊記的確啓發了鄧以讚於萬曆五年（1577）到越中游學。見下文。

¹⁰⁰ 陳必祥，《古代散文文體概論》，頁 69。

¹⁰¹ 例如〈夏遊記〉：「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，遂題樓壁云：『……入龍虎山，冒雨過冲玄觀，登愛山樓。憑闌四顧，萬木蕭森，感年華之不留，慨朋簪之難盍。』」頁 134—144。

¹⁰² 毛文芳，〈閱讀與夢憶——晚明旅遊小品試論〉，《中正中文學報年刊》3 期（2000），頁 1—44。

水」為目的，他巨細靡遺記錄每日的行程，甚至留宿的寺廟道觀，並詳加論述與同志論學的情況，這樣的特點，可說是會語與遊記的綜合體，而會語的成分多一些。我們考察三篇文本，除〈冬遊記〉是少數人論學，沒有講會的舉行，兩篇〈夏遊記〉記錄了青原大會、玄潭大會兩場講會，其內容也包括會語的記錄重點，因此，我們可以這樣說，三篇文本有遊記的名稱、形式，但內容卻更貼近於語錄，或者說是會語。這也是理學家遊記的最大特色。

相較於其他陽明學者，羅洪先用遊記這一文體來描述游學歷程，其他陽明學者則使用「會語」。在羅洪先現存的文集中未見「會語」之類的著作，¹⁰³這是很特殊的。羅洪先並不是不參與講會，如兩篇〈夏遊記〉，他參加了青原、玄潭之會，而玄潭之會的地主更是他本人，但他並未如鄒守益、王畿等人以會語來記錄這兩場講會，而以「遊記」來呈現。遊記與會語比較起來，更加「個人化」，或許更能表達他「個人」對思想的縝密思索，也或許與他在講會中所扮演的角色，以及他對講會的看法有關吧！

羅洪先的三篇遊記主要記錄三次游學，與其他學者往來論辯的經過，三篇遊記更標誌著羅洪先思想的發展歷程。他論述的重點不在「閱讀山水」，而是在「閱讀自我」上。羅洪先的三篇游學書寫名為遊記，可說是一種旅行文學，因此我們借用西方旅行文學的概念，來解析三篇遊記，由此亦可看出羅洪先的游學書寫與文學家遊記的不同特點。波特（Dennis Porter）認為旅行書除了記錄旅途的經驗表象，更重要的是建構作者的「自我主體」以及「他者」之間的對話交鋒。¹⁰⁴胡錦媛在研究當代台灣旅行文學，引用精神分析大師拉岡（Lacan）的看法，人對自我的認知必得透過「非自我」之人或物的反射方得以形成，¹⁰⁵也就是必須藉由與非自我的「他者」對話來建構自我，這可能是人也可能是物。當然西方旅行文學中的「他者」所指的是跨越疆界、異地尤其是異國的地理文化，「旅行者會帶著原先的文化、語言結構或意識型態（移動的結構）的眼鏡一起旅行，在所經過的土地上，同時也將原來的結構帶入這些地方，同時也將異地的某些東西帶入結

¹⁰³ 在現存文集中未見會語的收錄，或許不代表羅洪先沒有會語的著作。然而在筆者所用三個版本的羅洪先文集，皆未有會語的作品。

¹⁰⁴ 宋美瑋，〈自我主體、階級認同與國族建構：論狄福、菲爾定和包士威爾的旅行書〉，《中外文學》26卷4期（1997），頁5。

¹⁰⁵ 胡錦媛，〈繞著地球跑——當代臺灣旅行文學（下）〉，《幼獅文藝》83卷12期（1996），頁59。

構中或帶回生長的土地上」。¹⁰⁶而晚明文學家遊記中的「他者」是指「山水名勝」，¹⁰⁷至於羅洪先的「他者」，則是論學的同志。¹⁰⁸

對羅洪先來說聖學的追尋是其終極目標，而他藉著與當代學者（人），透過經典（物）與孔孟以降的聖賢對話，而形成自己的思想。將此概念套在旅行上，也就是為什麼對自我的追尋需要透過旅行來完成。我們回過頭來檢視羅洪先的旅行動機，就能知道他為什麼要透過旅行來追尋聖學，無論是「山中離索，嘉會難逢」或是「予追書〈夏遊記〉，王子龍谿不謂然，將面訂焉」，旅行能帶給他許多與朋友論學的機會，雖然寫信也能達到這樣的效果，然而寫信是較曠日廢時的，而旅行可以面對面的往來論辯，即時呈現，這是書信所達不到的。我們借用西方旅行文學的觀點，當然羅洪先的三次旅行不是跨越疆界，不能完全套用這樣的概念，然而就旅行的意義，途中與他者的對話，對自我認識的修正這一點來看，兩者在某些意義下是可以相通的。因此筆者借用西方旅行文學：「自我的追尋」、「自我與他者的對話」兩概念來解析羅洪先的游學書寫。

二、自我的追尋

羅洪先曾回憶十四、五歲時，當時陽明在江西贛州虔台講學，他本欲前往，但為父母所阻。然而受到周龍岡的影響，「慨然有志聖賢之業」。¹⁰⁹而後在二十三歲，他師事同里李中（1478—1548），¹¹⁰不論是十五歲「慨然有志聖賢之業」，或是二十三歲受學李中「謂聖域舉足可入」，¹¹¹我們可知他是以追求聖學為其人生

¹⁰⁶ 李鴻瓊，〈空間，旅行，後現代：波西亞與海德格〉，《中外文學》26卷4期（1997），頁109—110。

¹⁰⁷ 理學家當然有像文學家以「山水」為閱讀對象，也就是一般意義上的「遊記」，例如：張元忭遊楚，而有一系列的山水遊記，像〈東遊記〉、〈遊赤壁記〉、〈遊南嶽記〉、〈遊武當山記〉、〈遊白鹿洞記〉等，《張陽和先生不二齋文選》卷四，頁410—423。

¹⁰⁸ 羅洪先旅行中的「他者」主要是人，尤其是當時一些重要的陽明學者，記錄的重點在與其他人一來一往的論辯、自我思想的反思上，而忽略周邊的山川景緻，這與其他文學家的遊記比較起來是特殊的。我們可以借用陳長房在研究當代西方旅行文學索魯思的《火車之旅集景》的話來解釋：「（作者）很少挖掘『探險』地理景觀。……作者惟一有意參與的探險，則是對自我思想觀念與情感的深入挖掘。」〈建構東方與追尋主體：論當代英美旅行文學〉，《中外文學》26卷4期（1997），頁52。

¹⁰⁹ 羅洪先，〈別周龍岡〉，《念菴羅先生集》卷三，頁548—549。

¹¹⁰ 羅洪先，〈谷平李先生行狀〉，《念菴羅先生集》卷七，頁630—634。

¹¹¹ 羅洪先，〈冬遊記〉，頁125—134。

目標。¹¹²

追求聖學是許多思想家一生的課題，而對羅洪先來說，追求聖學所碰到的最大難題，當屬「欲根不斷」。¹¹³在〈冬遊記〉中這個問題出現了五次，甚至在〈夏遊記〉亦是，因此「欲根不斷」實是一直困擾羅洪先的最大問題。在〈冬遊記〉一開始，與王畿相會的第一天，王畿問羅洪先近日學問如何，他回答：「近於靜坐中，稍見精神當斂束，不宜發散，一切寂然，方有歸宿」，¹¹⁴可見「主靜」是羅洪先斷欲根的方法。數日後，王畿再問羅洪先「自信如何」，他則回答：「欲根種種未斷耳」，接下來他的紀錄是：

龍溪曰：「今人為學只不緊要，故皆難成，須於咽喉下刀，方是能了性命，而今只為有護持在。」余曰：「試論余如何？」龍溪曰：「汝以學問湊泊知見，縱是十分真切，脫不得湊泊耳。」¹¹⁵

王畿並未正面回答如何斷欲根，而只說為學要有如咽喉下刀，捨得自家性命，立定志向，而不要心有旁騖。而後羅洪先又與王慎中、戚賢、湛若水等人相會，再次論及「斷除欲根」。他與戚賢討論內容如何，並未詳載，而與湛若水的相會，湛若水也只教他「漸次歲減一歲耳」。而王慎中的話則頗值得玩味，他告訴羅洪先：「念頭斷去不得，止是一任他過，便要如何斬除，恐更多事，此吾小歇脚法也」，¹¹⁶這與羅洪先「斷念頭」之說無疑是針鋒相對的，王慎中之真義如何，或許可從王畿對羅洪先的回答稍見端倪。

在臨別之前，王畿與羅洪先討論了「學術歸宿處」，羅洪先基於他的「斷欲根」觀點，再次強調「如今只有無欲一著，不敢不勉，舍此恐更無著力處」，¹¹⁷王畿則一方面肯定「無欲」乃「千古聖學宗旨」，一方面指出羅洪先過於執著「無欲」：

¹¹² 何謂聖學？羅洪先〈正學書院記〉曰：「夫聖賢之學何學哉？求以復吾之心焉耳。」《念菴羅先生集》卷五，頁 608—609。

¹¹³ 羅洪先早年寫給王畿的信說：「孤近日之學無他，惟時時刻刻直任良知，以凝然不動為本體，亦覺有可進步處。但念頭時復有起，不得總成片段，夫懇懇切切自謂於本體用功矣。然念頭有起，即非本無一物，猶為克怨伐欲不行之功，已落第二義，未知孔門為仁，顏子不貳過之旨果何在？」〈與王龍谿〉，《念菴文集》卷二，頁 20。

¹¹⁴ 羅洪先，〈冬遊記〉，頁 125—134。

¹¹⁵ 同上。

¹¹⁶ 同上。

¹¹⁷ 同上。

汝學不脫知見，虛知見有何益，看來總未逼真。若逼真來，輪刀上陣，措手不輒，直意直心，人人皆得見之，那得有許多遮瞞計較來。若一向如此，決不能有成。遇有事來，決行不去。從前錯過好日月，須從此發憤，勿至墮落可也。¹¹⁸

王畿的說法是要羅洪先立大本——脫知見、立良知。羅洪先反覆說要斷除欲根，要「無欲」，卻是虛見，無良知作主宰，因此有許多計較心在，遇到事情，也無法做到無欲。所以我們回過頭來看王慎中的話，以良知作主宰，念念是良知，就沒有所謂斷欲根的問題了。臨別之夜，兩人又對「如何是真為性命」的問題進行討論，王畿則延續上面的說法「棄得性命，是為性命」，「造化把柄在我」便能「打破毀譽得失一關」，便能「橫斜曲直，好醜高低，無往不可」。羅洪先對王畿論點的反應是「有省」，並說「此一句吾領得，原來日用工夫皆是假作」，¹¹⁹最後羅洪先還是被王畿的觀點所折服。

後來羅洪先前往泰州赴林春之約，兩人一見面又是討論近時之病，羅洪先的回答當然是「欲根不斷耳」。之後他到安豐場見王良，羅洪先「述近時悔恨處，且求教益」，¹²⁰或許我們可以大膽猜測可能還是「斷欲根」的問題，與王慎中、王畿相同，王良要羅洪先「立大本」，「立此身便能位天地，育萬物，病痛自能消融」的「正己物正」之學，臨別又作〈大成歌〉¹²¹相贈。羅洪先則頗有「深省」、「灑然有鼓舞處」。¹²²而後王畿又有書信寄與羅洪先，對連日來的論學作一個總結，仍是要羅洪先「識真性」、「立定根基」，羅洪先仍有「許多費照管放不下處」，仍有許多「陪奉纏繞」，因此要有「一種萬死一生真功夫」。¹²³

¹¹⁸ 同上。

¹¹⁹ 同上。

¹²⁰ 同上。

¹²¹ 〈大成歌〉：「十年之前君病時，扶危相見為相知。十年之後我亦病，君期枉顧亦如之。始終感應如一日，與人為善誰同之。堯舜之為乃如此，芻蕘詢及復奚疑。我將大成學印證，隨言隨悟隨時躋。只此心中便是聖，說此與人便是師。至易至簡至快樂，至尊至貴至清奇。隨大隨小隨我學，隨時隨處隨人師。掌握乾坤大主宰，包羅天地真良知。自古英雄誰能此，開闢以來惟仲尼。仲尼之後微孟子，孟子之後又誰知。廣居正路致知學，隨語斯人隨知覺。自此以往又如何，吾儕同樂同高歌。隨得斯人繼斯道，太平萬世還多多。我說道心中和，原來箇箇都中和。我說道心中正，箇箇心中自中正。常將中正覺斯人，便是當時大成聖。自此以往又如何，清風明月同高歌。同得斯人說斯道，大明萬世還多多。」王良，《王心齋全集》卷四，頁9a-9b。

¹²² 羅洪先，〈冬遊記〉，頁125-134。

¹²³ 同上。

值得注意的是在〈冬遊記〉中，王畿與羅洪先也討論了「善與人同之旨」，王畿說：

善與人同是聖凡皆是平等，如今讒說作聖，便覺與人異，若看聖人愚夫愚婦稍有不同，即非聖人之學矣。且曰天性原自平滿，今汝縱是十分回頭用力，俱湊泊作平滿，作平滿便是不平滿矣，此皆機心不息，所以至此。¹²⁴

這即是「現成良知」的觀點。羅洪先對此的反應是「余嘿領受」。¹²⁵綜觀〈冬遊記〉，羅洪先對於王畿等人的觀點基本上是接受的，即便是他後來極力辯駁的「現成良知」說亦是如此。

這時縈繞羅洪先心中的難題是「欲根不斷」，而他的對治工夫是「主靜」、是「無欲」，這當然沒有錯，而王畿等人給他的答覆是要他以良知做主宰，才能一了百了，斷欲根並非究竟工夫。其實斷欲根也是一種在心體上掃除塵埃的工夫，以此為工夫有何不可？而且如果按照王畿等人所說的「直意直心」，難道不會造成恣情任意的弊病？只是羅洪先在此時並未深入追究，或許可以說他對自己的思想自信不足，也或許尚未成形，所以羅洪先還是被王畿的觀點所折服，¹²⁶甚至有一段時間還接受王畿的現成良知思想。¹²⁷當然這也不能說羅洪先這時完全放棄「主靜」、「無欲」、「斷欲根」的觀點。

〈夏遊記〉一開始即記載王畿對「未發之中」的看法：

未發之中未易言，須知未發却是何物，謂之未發，言不容發也，發於目為視矣，所以能視者不隨視而發，發於耳為聽矣，所以能聽者不隨聽而發，此乃萬古流行不息之根，未可以靜時論也。¹²⁸

即未發、已發渾一，不能以動靜來區別。此時羅洪先對王畿的觀點沒有加以評論。在後來，「未發之中」卻成為他與王畿思想的分歧點。接下來的青原大會，〈冬遊

¹²⁴ 同上。

¹²⁵ 同上。

¹²⁶ 吳震認為：「在當時的論學過程當中，忽聞某語而有所『省悟』，這乃是一種常見的說法，若以此便認為這種『省悟』標誌了理論上的成熟或思想上的飛躍，則未免過於輕率。」《聶豹羅洪先評傳》，頁 199。

¹²⁷ 羅洪先說：「孤近日之學無他，惟時時刻刻直任良知。」〈與王龍谿〉，頁 20。又如〈甲寅夏遊記〉：「往年見談學者皆曰知善知惡即是良知，依此行之即是致知，予嘗從此用力，竟無所入，蓋久而後悔之。」頁 28b-46a。又如〈與尹道輿〉曾說：「從前為良知時時見在一句誤，却欠却培養一段工夫，培養原屬收斂翕聚，甲辰夏因靜坐十日，恍恍見得，又被龍谿諸君一句轉了，總為自家用功不深，內虛易搖，友朋總難與力也。」《念菴文集》卷三，頁 53-55。

¹²⁸ 羅洪先，〈夏遊記〉，頁 134-144。

記)所屢次討論的「斷除欲根」的問題,又再一次搬了出來,可見此時縈繞他心中的仍是這個難題。他說:「凡去私欲,須於發根處破除始得,私欲之起必有由來,皆緣自己原有貪好,原有計算,此處湧過,一時潔淨不過潛伏,且恐陰爲之培植矣。」羅洪先說要於發根處破除私欲,而錢德洪則回答:「此件工夫零碎,但依良知運用,安事破除?」¹²⁹這無疑又是一記當頭棒喝。錢德洪的觀點與前面王慎中等人在〈冬遊記〉的說法相同,以良知爲本,順良知而行,就無須做去欲的工夫。而王畿的回答則是「不然,此倒巢搜賊之法也,勿謂盡無益也。」¹³⁰對於羅洪先三番兩次提出這個問題,王畿只有肯定「去私欲」也是重要的方法。但是數天後當羅洪先再重提舊話時,王畿則批評羅洪先太過執著,「在破除上尋一道理」,「拈一物放一物」,¹³¹終非究竟,終非從根本入手。如此王畿與錢德洪的觀點可說是相當一致,與在〈冬遊記〉所論者是相同的。在他們看來,羅洪先的「斷欲根」並非根本工夫,根本工夫是在致良知上,如果不致力於良知的實踐,而只關注私欲的破除,則會破除一私欲,又有另一私欲,即陷入王畿所謂的「拈一物放一物」無止境的循環之中,而終無了期。

然而,與〈冬遊記〉討論這一問題時所不同的是,羅洪先自己的主張開始成形,強調「須於發根破除私欲」、「此中澹泊得下,即無染著耳」,¹³²而不是如何破除的問題,並進一步對王畿的觀點,展開批判。此中關鍵應是他對聶豹思想的全盤接受,¹³³他回顧此時的思想時說:「所私大冊七書(指聶豹《困辯錄》),發揮道脉,移文簡書,雍容不迫,出其一二,已足名家。……戊申、己酉,相信而專。……自予二人,如一手足。」¹³⁴另一方面聶豹在爲羅洪先〈夏遊記〉所撰寫的序中也說:「予與念菴子麗澤二十年,而論始合。今觀記中發明大旨,要不過此。」¹³⁵所以他在〈夏遊記〉的後半部發表了自己的觀點。首先,他先引王畿在冲玄大會的看法,王畿認爲良知是「一念靈明」,無分內外,無分寂感,「不昧此

¹²⁹ 同上。

¹³⁰ 同上。

¹³¹ 同上。

¹³² 同上。

¹³³ 〈困辯錄序〉:「往歲癸卯洪先與洛村黃君聞先生言必主於寂,心亦疑之。後四年丁未而先生逮送之境上,含涕與訣,先生曰:『吾自勝之,無苦君輩也。』其容愴然,其氣夷然,其心澹然,而素自是乃益知先生。……而何疑於先生。」《念菴文集》卷十一,頁213-214。

¹³⁴ 羅洪先,〈祭雙江公歸窆文〉,《念菴文集》卷十七,頁386-387。

¹³⁵ 聶豹,〈刻夏遊記序〉,《雙江聶先生文集》卷三,頁284-285。

一念靈明」，即是「致知」，「隨事隨物」，不昧此靈明，即是「格物」，所以「良知是虛，格物是實，虛實相生，天則乃見」。有人認為良知「未盡妙義」、「不足以盡天下之變」，而在良知上攙入「無知意見」，就是「異學」，在良知上加入「見聞知識」，便是「俗學」。因此「信得良知過時」，「意」即是「良知之流行」，「見」即是「良知之照察」。¹³⁶這樣的說法即是「現成良知」說。羅洪先則先舉陽明、《中庸》的話來反駁王畿「良知是虛，格物是實」的說法。而後他再舉《大學》「定靜安慮」來反駁「虛實相生，天則乃現」。這些論述，其矛頭是指向王畿的「現成良知」，這也是羅洪先與王畿思想最根本的分歧：

當知未發之中，常人亦未能皆有，豈非以良知之發為未泯之善端，未發之中當因學而後致，蓋必常定常靜，然後可謂之中。則凡致知者，亦必即其所未泯，而益充其所未至，然後可以為誠意，固未嘗以一端之善，為聖人之極則也。……故謂良知為端緒之發見可也，未可即謂時時能為吾心之主宰也，知此良知思以致之可也，不容以言語解悟，遂謂之為自得也。¹³⁷

良知並非當下具足，未發之中當因學而後致，而良知為未泯之善端，要擴而充之始能全，所以良知是端緒之發見，非時時為心之主宰，本然與實然是不一致的。他有這樣的觀點主要是因當下具足的理論有可能產生種種弊端：

以利欲之盤固遏之，猶恐弗止矣，而欲從其知之所發以為心體。以血氣之浮揚，斂之猶恐弗定也，而欲任其意之所行以為工夫。畏難苟安者，取便於易從，見小欲速者，堅主於自信。夫注念反觀，孰無少覺。因言發慮，理亦昭然。不息之真，既未盡亡，先入之言又有可據。日滋日甚，日移日遠，將無有以存心為拘迫，以改過為粘綴，以取善為比擬，以盡倫為矯飾者乎？而其滅裂恣肆者，又從而譁張箕鼓之，使天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧，則其陷溺之淺深，吾不知於俗學何如也！¹³⁸

一般人皆利欲盤固、血氣浮揚，如果從其知而發、任其意而行，則會有恣情任意、不做工夫的種種弊端。羅洪先著眼的是在實踐過程中所產生的種種弊病，這是工夫的層面，不能與本體層面的「良知現成」混為一談，他將兩者混淆，而認為王畿的現成良知說會造成「天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧」的弊病。當

¹³⁶ 羅洪先，〈夏遊記〉，頁134—144。

¹³⁷ 同上。

¹³⁸ 同上。

然我們也可以理解羅洪先憂世憤俗的心情。

〈夏遊記〉第三部分收錄了〈答郭平川〉一文，基本立場也與上述相同，主要是反駁王畿的良知現成說。它有二個重點，一是不以良知為足，而以致知為功，因為孟子言「怵惕」必以「擴充繼之」，「好惡」必以「長養繼之」，「愛敬」必以「達之天下繼之」。二是「以見在之知為事物之則」，「失養其端而惟任其所已發」，則會「認欲以為理」，「物我倒置」，「牽己以遂物」。¹³⁹這樣的觀點並延續至〈甲寅夏遊記〉。

在〈甲寅夏遊記〉，首先王畿論及〈夏遊記〉，羅洪先即圍繞在「良知的知善知惡」，展開論述，他認為良知本體是「至善」的，然而「知善知惡之知」，「隨出隨泯」，是「一時之發見」，所以要以未發之中為主宰，要「主靜以復之」，必有「收攝保聚之功」來充達長養，然後「家國天下，感無不正，而未嘗為物所動」，即是「格物」。¹⁴⁰他並未對「收攝保聚」作解釋，而僅說明能收攝保聚，而後定靜安慮，家國天下無物不正。在此他基本上將良知視為「隨出隨泯」之知，這是一重大誤解，也就是他將良知與知覺混為一談，良知不是知覺，但良知又不能脫離知覺。¹⁴¹良知的存在具有普遍性，它既是人生而靜的未發之中，又是當下具足的中節之和，羅洪先的說法如前所述是將工夫問題與本體論層次上的問題混為一談，才會有這樣的誤解。

後來王畿問羅洪先「近日覺何如」，羅洪先的回答則與此之前（包括〈夏遊記〉）又有些不同，他說「當時之為收攝保聚偏矣」，這並非表示他對「收攝保聚」的工夫有所質疑，而是反省自己在寂感問題上，有「執寂有處」、「指感有時」而分「動靜為二」，而可能會有「重於為我」、「疎於應物」的弊端，¹⁴²這也是王畿等人對聶豹歸寂說的批判重點。因此他說：

¹³⁹ 同上。

¹⁴⁰ 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，頁 28b—46a。

¹⁴¹ 王畿〈答羅念庵〉曰：「良知非知覺之謂，然舍知覺無良知。良知即是主宰，而主宰淵寂，原無一物。」《王龍溪全集》卷十，頁 651—653。而羅洪先回這封信說：「夫謂知覺即主宰，主宰即又淵寂，則是能淵寂亦即能主宰，能主宰亦即自能知覺矣，又何患於內外之二哉？今之不能主宰者，果知覺紛擾故耶？亦執著淵寂耶？其不淵寂者，非以知覺紛擾故耶？其果識淵寂者，可復容執著耶？自弟受病言之，全在知覺，則所以救其病者，舍淵寂無消除法矣。……弟平日持原頭本體之見解，遂一任知覺之流行，而於見在功夫之持行，不識淵寂之歸宿，是以終身轉換，卒無所成。」〈江右王門學案三〉所引〈答王龍溪〉，頁 395—396。

¹⁴² 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，頁 28b—46a。

夫心一而已，自其不出位而言謂之寂，位有常尊，非守內之謂也，自其常通微而言謂之感，發微而通，非逐外之謂也，寂非守內，故未可言處，以其能感故也。絕感之寂，寂非真寂矣，感非逐外，故未可言時，以其本寂故也。離寂之感，感非正感矣，此乃同出而異名，吾心之本然也。寂者一，感者不一，是故有動有靜，有作有止，人知動作之為感矣，不知靜與動，止與作之異者，境也，而在吾心未嘗隨境異也，隨境有異，是離寂之感矣，感而至於酬酢萬變，不可勝窮，而皆不外乎通微，是乃所謂幾也。故酬酢萬變，而於寂者未嘗有碍，非不碍也，吾有所主故也，苟無所主則亦馳逐而不返矣，聲臭俱泯，而於感者未嘗有息，非不息也，吾無所倚故也，苟無所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。¹⁴³

他並未放棄「寂在感先，感由寂發」的觀點，相反的，「寂」成為先天本體，並指出「絕感之寂，寂非真寂」、「離寂之感，感非正感」，是「同出而異名」，而所謂的「收攝保聚」之功，則是守「寂感合一」之「寂」。這樣的觀點與聶豹「寂感動靜，犁然為兩端」¹⁴⁴的觀點已有不同。這樣的觀點倒是與王畿較為接近，因此王畿對於羅洪先這樣的說法，並未加以評論，而只說「兄已見破到此，弟復何言」。¹⁴⁵由此可知，王畿開始為羅洪先所折服。然而這並不意味著王畿與羅洪先的思想趨於一致。要知道，羅洪先花了那麼大篇幅解說，是為了說明「收攝保聚」的必要性：

心也者，至神者也，以無物視之固泯然矣，以有物視之固炯然矣，欲盡斂之則亦塊然不知，凝然不動，無一物之可入也，欲兩用之，則亦忽然在此，倏然在彼，能兼體而不遺也。……學者難於自信者也，使於真寂端倪果能察識，隨動隨靜，無有出入，不與世界物事成對待，不倚自己知見作主宰，不著道理名目生證解，不藉言語發揮□精神，即此漸能自信，果能自信，則收攝保聚之功，自有準則。¹⁴⁶

也就是只有透過收攝保聚之功，才能察識真寂端倪。羅洪先雖強調寂感合一，然而並未放棄「主靜守寂」的基本立場，因為這是「斷欲根」的方法，收攝保聚即是主靜守寂。在〈冬遊記〉中，羅洪先「主靜無欲」的思想，經過與聶豹、王畿

¹⁴³ 同上。

¹⁴⁴ 聶豹，〈答胡青厓〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁424—425。

¹⁴⁵ 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，頁28b—46a。

¹⁴⁶ 同上。

的對話，已經更加深化了。

在〈甲寅夏遊記〉的末尾，則記錄了「玄潭之會」的論學內容。當時劉邦采與王畿因現成良知的問題，爭執不休，鄒守益請羅洪先為之折衷。劉邦采主張「性命兼修」，「是說也吾為見在良知所誤，亟為而得之也。」對於「性命兼修」的問題，王畿不作批評，而是問劉邦采「見在良知與聖人同異」，劉邦采回答：「不同」，他認為「見在良知的愚夫愚婦之知能」就好像「頑鑛未經煅煉，不可名金」，它是「純陰無真陽」，要復真陽，必須「開天闢地，鼎立乾坤」乃能得之，所以「以見在良知便是聖人体段，誠不可」。¹⁴⁷而王畿則以一隙之光與四表之光為喻，說明兩者並無不同，意思是愚夫愚婦的見在良知與聖人並無不同，兩者的差別只在愚夫愚婦為「雲氣掩脉」，掃除雲氣，「依舊日光照臨四表」，而不是如劉邦采所言「純陰無陽」而須「別尋乾坤」。¹⁴⁸羅洪先對兩人觀點所作的論斷是：

獅泉早年為見在良知便是全體所誤，故從自心察識立說，學者用功決當如此，但分主宰流行兩項工夫，却難歸一。龍溪指點極是透徹，却須體獅泉受用見在之說，從攝取進步處處綿密，始是真悟，不爾只成玩弄，始是去兩短取兩長，不負今日切磋也。若愚夫愚婦與聖人同異一段，前〈夏遊記〉中亦嘗致疑，但不至如獅泉云云大截然耳。千古聖賢汲汲誘引，只是要人從見在尋源頭，不曾別將一心換却此心。且如兄言開天闢地，鼎立乾坤以為吾自創業，不享見在，固是苦心語，不成懸空做得。只是時時不可無收攝保聚之功，使精神歸一，常虛常定，日精日健，不可直任見在以為止足，此弟與二兄實致力處耳。¹⁴⁹

羅洪先對於劉邦采的「性命兼修」是頗有微詞的，但在「見在良知」的問題，則與劉邦采的立場一致，而與王畿的觀點相距較遠。劉邦采純陰真陽的分法太截然，他認為應從見在尋源頭，不是如劉邦采所言以一心換此心，而是用收攝保聚之功，使精神歸一，「不可直任見在以為止足」。

綜合以上所述，我們從三篇遊記，可以發現羅洪先藉著與其他學者的對話，逐步深化他的思想，在〈冬遊記〉時「斷欲根」的問題雖然得到許多人「立大本」的解答，雖然他曾試圖由此去解決他的人生難題，然而並未獲得解決，因此他沒

¹⁴⁷ 同上。

¹⁴⁸ 同上。

¹⁴⁹ 同上。

有從這個路向開展他的思想，而是從一開始的「主靜無欲」中得到解答，而接近於聶豹思想，我們在〈夏遊記〉的後半部可以發現這樣的痕跡。而他也在逐漸深化的「主靜」思想中，與聶豹歸寂說有所區別，並極力反駁王畿的「現成良知」說，而有「世間那有現成良知」這一著名命題的提出。

三、自我與他者的對話

羅洪先的三次游學，與他對話的學者非常多，然而交鋒較多、較重要的則是王畿，因此筆者將「他者」集中在王畿身上，探討兩人的對話關係。羅洪先於嘉靖八年（1529）舉進士第一，任翰林院修撰。隔年正月，請假告歸，十一年（1532）起「補原職」。¹⁵⁰王畿與錢德洪亦赴京參加廷試，羅洪先與王畿的相識即在這一年。羅洪先曾回憶當時與王畿論學的情形：「憶壬辰歲，與君處，君是時孳孳然神不外馳，惟道之求，汎觀海內，未見與君並者，遂託以身，不之疑。」¹⁵¹可見當時，羅洪先對王畿是頗為傾倒的，不難想像其在思想上受王畿的影響。前面我們也說過早期羅洪先曾服膺過王畿的「現成良知」說，但被其所苦，而轉向全面批判，而他批判的焦點，對話的對象是王畿，因此我們可以說王畿對他思想的影響是無庸置疑的。從嘉靖十一年在京師相會，一直到羅洪先去世，兩人始終保持密切的來往，這段友誼也不因兩人在「現成良知」上的歧見而有所影響。王畿在王門諸子中，不論是「江有何黃，浙有錢王」，¹⁵²或是二王、二溪，¹⁵³皆可看出他重要的地位。他是陽明學說的代言人，亦扮演折衷王門弟子思想分歧的角色，他自己曾說：「眾謬信謂余得師門晚年宗說，凡有疑義，必歸重於余，若為折衷者。」¹⁵⁴因此我們可以說他在當時是陽明思想的權威。

前面我們討論旅行文學的概念時，曾說旅行者會帶著移動的結構一起旅行，他可能將原來的結構帶入這些地方，也可能把他者的結構帶回來，也就是在自我與他者的對話中，兩者會交互影響。在羅洪先的三次游學中，隨著他思想的成形，我們可以發現這個現象。從兩人的問答，尤其是「兄看弟如何」或「直指病痛」

¹⁵⁰ 胡直，〈念菴先生行狀〉，《衡廬精舍藏稿》卷二十三，頁 525—539。

¹⁵¹ 羅洪先，〈書王龍溪卷〉，《念菴文集》卷八，頁 171。

¹⁵² 何是何善山，黃是黃洛村，錢是錢緒山，王是王畿。〈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。

¹⁵³ 陶望齡，〈吁江要語序〉，頁 233—234。

¹⁵⁴ 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。

這樣的問題。在〈冬遊記〉中，王畿一開頭就問羅洪先近日造詣，又接著問「自信何如」，羅洪先只回答「此去尙遠」，而後王畿再問「自信如何？」他回答「欲根不斷」，而王畿則直指羅洪先病痛「未脫湊泊知見」。後來兩人連臥禪榻上，羅洪先甚至問「兄觀弟識性否」，王畿直陳「全未」，而後有兩次王畿直指羅洪先病痛，不外是「爲性命心不切」、「只是悠悠」，或是「不脫知見」，而要他「輪刀上陣，措手一軼」。對於王畿這樣直接的批評，羅洪先的反應則是「惕然自懼」、「嘿然痛自省」。¹⁵⁵我們可以說羅洪先此時未有定見，對於王畿的論點，並未反駁，也無力反駁，他基本上是帶著人生的難題去旅行，再帶著他者的回答來調整自我，自我的重構、調整就這樣呈現在兩人的對話中，王畿儼然是羅洪先思想的指導者，甚至是思想的檢驗者。

在〈夏遊記〉中這樣的情形逐漸改變。在青原大會，他又再次討論「去私欲」的問題，認爲「須於發根處破除始得」，王畿則回應「勿謂盡無益」。兩人共榻，羅洪先又「請指余之短」，王畿回答「拈一物放一物」等等，羅洪先則回應「此中澹泊得下，即無染著耳」，所謂「澹泊」，即是「去私欲」，即是「發根處破除」，¹⁵⁶兩人在此時始有一來一往觀點相異的對話。後半部是爲冲玄大會王畿觀點所發，因羅洪先並未實際與會，因此我們無法看到兩人的針鋒相對，而就羅洪先的論述，他的思想成形，引證《大學》、《中庸》、陽明的觀點，逐步對王畿的論述展開全面的反擊，包括他在〈冬遊記〉未表示意見的「善與人同」（現成良知）問題上。

在〈甲寅夏遊記〉中，又有些變化。首先當時有談方外之學者，王畿問羅洪先「公見二氏如何」，羅洪先回答「吾儒因時立教，率本人情萬物，賴以並育天地，待之成能，其法守庸常，其功用廣大，二氏不得而與也」。羅洪先在這段話之後直接記錄「龍溪因敘〈夏遊記〉」，¹⁵⁷因此王畿的反應如何，我們不得而知。而同樣三教的問題，在〈冬遊記〉亦出現過，羅洪先的紀錄是：

與龍溪談及儒與老佛之辨。龍溪曰用儒書解二氏，不識二氏，用二氏解儒書尤不是，此各有機竅，所謂毫釐千里自混不得，已而究竟學術歸宿處。龍溪隱而不發，余再三詰之，龍溪曰此事難以口說，須是自悟。¹⁵⁸

¹⁵⁵ 羅洪先，〈冬遊記〉，頁 125—134。

¹⁵⁶ 羅洪先，〈夏遊記〉，頁 134—144。

¹⁵⁷ 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，頁 28b—46a。

¹⁵⁸ 羅洪先，〈冬遊記〉，頁 125—134。

之後羅洪先則將問題轉到「無欲」上。我們看到的是王畿的看法，他語焉不詳，羅洪先再三詰問而未獲解答，也可以說對王畿的分辨完全不了解，而〈甲寅夏遊記〉記錄的則是羅洪先的看法，我們可以說這時的羅洪先對自己的思想已有自信，對三教的問題已有定見了。

後來王畿與羅洪先討論〈夏遊記〉的問題，接著王畿就問「近日覺何如」，羅洪先回答「當時之為收攝保聚偏矣」等等，之後王畿回應「兄已見破到此，弟復何言」，¹⁵⁹在此羅洪先「寂感合一」的思想已成，與王畿的觀點相同，而他也逐漸為羅洪先所折服。後來羅洪先更直指王畿之病：「自信大過」，導致「情欲走漏」，故要有「對治之劑」，「嚴為之防」。¹⁶⁰其後的玄潭之會，他更成為劉邦采、王畿思想歧異的折衷者。在解會後，王畿問羅洪先「近日持行處」，羅洪先回答「今覺此心收攝只是誘引，不得遷善改過，不變二境工夫，稍不撓心耳」，羅洪先於是問王畿「兄視弟如何」，王畿還是要羅洪先「以良知致良知」，「直信得及」。而羅洪先還是強調「收攝保聚之功」，才能「見得端倪」，如果「以見在良知承受，即又不免被虛見作崇耳」。¹⁶¹由這段敘述我們可以發現，相較於〈冬遊記〉，羅洪先正試圖將自己的結構帶入他者（王畿），影響他者，雖然最後兩人還是堅持己見。不過，在最後王畿問「何以贈我」，羅洪先則說了一段頗饒意味的話：

陽明先生之學其為聖學無疑矣，惜也速亡，未至究竟，是門下之責也。然為門下者有二，有往來未密，煅煉未久，而許可大早者，至於今或守師說以淑人，或就已見以成學，此非有負於先生，乃先生負斯人也。公等諸人其與往來甚密，其受煅煉最久，其得證問最明，今年已過矣，猶不能究竟此學，以求先生之所未至，却非先生負諸人，乃是公等負先生矣，尚何諉哉！¹⁶²

表面看來這段話是勉勵王畿要努力宣揚師說，其背後無疑是要以陽明學傳承的責任，來影響王畿，要王畿「究竟此學」，「求先生之所未至」，而羅洪先從〈夏遊記〉一直到〈甲寅夏遊記〉，不斷引用陽明的話，不是在告訴王畿他的思想就是陽明未竟之旨，也就是說「現成良知」並不符合陽明思想，所以要王畿深思。王

¹⁵⁹ 羅洪先，〈甲寅夏遊記〉，頁 28b—46a。

¹⁶⁰ 同上。

¹⁶¹ 同上。

¹⁶² 同上。

畿聽完後「矍然起坐曰『惠我至矣』」，¹⁶³對王畿來說他不僅折服於羅洪先的論點，而且羅洪先的話在某種程度上已造成影響，至少在師傳之責上，所以他才會「矍然起坐」。羅洪先此時不但能反駁王畿的觀點，而且還能一針見血，直陳王畿之病，這樣角色的轉變，當是他思想深化的結果。

接下來，我們將討論羅洪先對游學、會友論學的後設思考。我們發現在〈夏遊記〉批判王畿冲玄大會的觀點後，他這樣寫道：「不肖悲覺迷之已遲，知悅言之非助，每危坐以嘿省，遂簡出而息遊。」¹⁶⁴他已有簡出息遊的打算。而後他仍有甲寅年的游學，隔年乙卯（1555）王畿至江西，羅洪先與之同游楚山避暑，並在楚山靜坐三月，¹⁶⁵而返家時，其妻卒已過一旬，羅洪先當時深切悔恨，¹⁶⁶以後則不再出游。這樣的轉變也呈現在他對游學、會友論學的觀點上。

在〈冬遊記〉之前他是主張游學的：「回思往跡，既不可尋，而藥石在心，服膺懼失。竊念自丙戌以來致力此學，當時自負意氣，謂聖域學足可入，每懷五嶽，頗志四方。」¹⁶⁷甚至在歸途中寫了一首歌：「父母生我身，師友成我仁。我身如不仁，形神俱非真。聞歌乃易簣，受言永書紳。誰知百年內，二義無疎親。」¹⁶⁸而聶豹對於師友切磋一直是不感興趣的，羅洪先曾貽書說道：

生雖未有真實之心，然於求人則已至矣，有益於我，為我所不逮者，必虛心相向，蓋自揀其短，而非舍此以趨之。至其有益，必捐身而不顧，雖累饑寒，經跋涉，重湖驚濤之險，逆旅捽詈之加，以為吾之宴安，所以伐性而喪生，不知幾倍於此，而吾之茲行，正所以勝之。¹⁶⁹

即使要承受饑寒以及旅途的危險，他仍「捐身而不顧」，所以「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」¹⁷⁰。也就是游學不僅一方面可以與友論學，一方面也有「動心忍性」的效果，兩者皆可使道德得到提升。他並舉聖人友天下士為例，來說明游學

¹⁶³ 同上。

¹⁶⁴ 羅洪先，〈夏遊記〉，頁 134—144。

¹⁶⁵ 胡直，〈念菴先生行狀〉，頁 525—539。

¹⁶⁶ 羅洪先〈與劉仁山〉：「往遭妻喪，以未得面訣，又屢見尼不之聽，已而悔之，故哭之慟。」《念菴文集》卷四，頁 89—90。

¹⁶⁷ 羅洪先，〈冬遊記〉，頁 125—134。

¹⁶⁸ 同上。

¹⁶⁹ 羅洪先，〈答雙江公〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 508—510。

¹⁷⁰ 羅洪先，〈謝整菴先生〉，《念菴羅先生集》卷二，頁 525—526。

的重要性：孔孟周遊列國，「濂溪〈太極圖〉得之种穆」、「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」、¹⁷¹「邵子遊齊魯燕趙而歸，而曰道在是矣」，¹⁷²而這也是「聖人之所樂」，應當「勉其然，未可以為禁」。¹⁷³

會友有什麼好處？所謂「三人行，必有我師焉」，¹⁷⁴其益處是不言可喻的，所以早期羅洪先基本上是持這樣的觀點：「會友亦所以堅吾之初心，去吾之私意，而起吾之惰氣也，……蓋與人為善，亦是吾人生理本合如此。」¹⁷⁵甚至認為所謂「斯道不明」的原因在「師友之不立」，師友不立，則因「守己大堅，而取善不廣」，而「欲舍己而取善，非必待人之我告也」，所以要「友一國之善士，友天下之善士」。¹⁷⁶因此對當時主要會友論學的場合——講會，他更抱持肯定的態度，而聶豹對講會一直有所反感，主張「以不會矯會之弊」，而羅洪先則以為：

凡吾之以一藝稱雄長者，莫不各有自得處，能虛心取之，皆足以為觀法之助。故有持異說與我迥不類者，亦詳察以求其故，而不敢遽有忿心，以來扞格之勢。比至一無足取，然後從而棄之，或病有所在，亦將按其症而嚴為之治，使彼無未盡之情，而吾有難勝之實，以為此乃成己成物之用。¹⁷⁷

講會有觀法之助，各人有各人所長，虛心取法，另一方面可以按症狀而嚴為之治，而有「成己成物」之功。所以他說：「朋友之弊誠無自解，大要存乎其人，如學求益則相觀更速，不必不會，如不知學，則會誠為蠹，為今之計，非必以不會矯會之弊，求為益我者耳。」¹⁷⁸因此他告訴聶豹：「蓋即吾之性命性命易至於喪失，……故非如執事所言真實收斂卒無以幾其至，欲真實收斂以幾其至，則合師友之切磋，亦卒無以去其散而歸其全也。」¹⁷⁹真實收斂與師友切磋相輔，並勸聶豹盡友天下之士。

在〈夏遊記〉中他開始簡出息游，同樣的看法在他晚年的書信中隨處可見：

¹⁷¹ 羅洪先，〈答雙江公〉，頁 508—510。

¹⁷² 羅洪先，〈謝整菴先生〉，頁 525—526。

¹⁷³ 羅洪先，〈答雙江公〉，頁 508—510。

¹⁷⁴ 《論語·述而》，《論語注疏》，頁 63。

¹⁷⁵ 羅洪先，〈答劉月川〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 497—498。

¹⁷⁶ 羅洪先，〈謝整菴先生〉，頁 525—526。

¹⁷⁷ 羅洪先，〈寄雙江公〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 516—517。

¹⁷⁸ 同上。同樣的觀點亦見〈答朱雲洲〉，《念菴文集》卷二，頁 24—25。

¹⁷⁹ 羅洪先，〈答雙江公〉，頁 508—510。

不肖固處山林者也，十五、六年來，亦嘗慨然於離群索居，而欲奔走天下，以徧訪其人。然出不能踰域，輒有所嫌避以去。……歸即有室人之變，稚子悲號思慕，勢不得更出戶。自分取友四方，一時已矣。¹⁸⁰

不肖髫年以來，妄意古人謂可希冀。……已而徧友四方之士，談論徒勤，躬行缺失。譬之趨遠役者，入于迷肆，東奔西馳，取道泥淖，未有騁步京國之期。今老矣，後志不酬，懲創日切，加之家難，灰心屏氣，若有改圖。

181

這兩封信都提到早年奔走天下，遍友四方之士，而後遭逢家變（妻卒而不得見）而息心改圖。此中的關鍵除了家變外，筆者以為最重要的是他對游學的看法。

前面我們提到羅洪先求友心切，是因師友切磋會帶來道德思想上的進步。而此時，他則提出求友是困難的。山林之人不可能遍訪，而朝廷之人又有名位差距，不得相近，即使「往來為當世名人」，也「未必皆有志於聖賢之學」，即便是有志聖學，又因「各持意見」，而難於吻合。¹⁸²而早期他多所肯定的講會，在此時，他已逐漸看到講會之弊，而予以反對。首先就講會的舉行來看：「涇縣之聚，郡守持以短縣令，縣令幾致削迹，其他瑣瑣姑不條敘。諸公誠為已矣，何地不可託宿，必欲近城市，勞官府，力犯人言，果取何益乎？」¹⁸³這是講會在舉行時騷擾地方官府的缺失。另外最重要的是講會討論的內容：他認為陽明「言致良知不離格物，誠周徧矣」，「未嘗廢學言良知也」。而現下講學者皆「執感應自然，以至於廢學」，而有「缺乏躬行」、「不免於空談」的弊端。¹⁸⁴「執感應自然」即是現成良知，如果專講現成良知則會導致空談而廢學的結果，這是他反對現成良知說的重要原因。

羅洪先晚年息游除了外在因素——室人之變、講會之弊、佳友難逢外，內在因素上則是思想型態。前面我們說到羅洪先自我的深化成形，包括他後來所提出的收攝保聚的工夫論，除了因為與他者（王畿、聶豹）的對話外，還有一個重要因素，我們不能忽略，就是他長期靜坐經驗的影響。羅洪先曾不止一次入山習靜，直到晚年（嘉靖三十七年後，五十五歲），靜居石蓮洞，甚至足不出戶三年。例

¹⁸⁰ 羅洪先，〈寄謝高泉〉，《念菴羅先生集》卷二，頁 524—525。

¹⁸¹ 羅洪先，〈答王敬所〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 501—502。

¹⁸² 羅洪先，〈寄謝高泉〉，頁 524—525。

¹⁸³ 羅洪先，〈答王龍谿〉，《念菴文集》卷三，頁 49—51。

¹⁸⁴ 羅洪先，〈正學書院記〉，頁 608—609。

如他在入楚山靜坐三月後，寫信給蔣信，描寫這次靜坐的體驗：

當極靜時，恍然覺吾此心中虛無物，旁通無窮，有如長空雲氣流行，無有止極，有如大海，魚龍變化，無有間隔，無內外可指，無動靜可分，上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在，吾之一身乃其發竅，固非形質所能限也。¹⁸⁵

對於這種體驗，學者往往指為神秘經驗，¹⁸⁶甚至諱而不談，然而筆者認為靜坐¹⁸⁷對羅洪先思想所產生潛移默化的影響，是不可低估的。尤其是他又那麼重視「主靜無欲」、「收攝保聚」。這樣的工夫論，這樣的工夫體驗，與師友切磋是較無關的，反而要像羅洪先「足不出戶」，長期操持，才能有成。所以我想這樣的思想型態，與他晚年息游有非常大的關係。

本節主要採取兩種路向來研究羅洪先的三篇遊記，從遊記的形式來看，羅洪先的三次旅行是為游學，而三篇文本雖名為「遊記」，但在內容上是會語與遊記的綜合體，而較接近會語。而從遊記的內容來看，在自我的追尋上，羅洪先從早期「斷欲根」的難題中逐漸開展「主靜無欲」的思想，開發「收攝保聚」的工夫論，而逐漸擺脫王畿，甚至聶豹的影響，以建立自己的學說，並全面攻擊王畿思想上的盲點，這一過程是透過與他者的對話而完成的。從思想開展的過程，我們也看到他與王畿的交互影響不斷改變，他對論學取友、對游學的態度也從早期奔走天下，遍友四方之士，肯定游學的益處，到晚年簡出息游，對取友論學，乃至講會，多有失望。這樣的變遷使我們看到另一面向的江右學者羅洪先，也看到另一種陽明學者的游學型態。

由以上對王畿以及羅洪先游學經歷的討論，我們可以發現，兩人呈現出完全不同的游學典型。首先，從游學的區域來看，由附錄Ⅲ及附錄Ⅳ兩人的游學經歷簡表中，可以發現王畿的游學踪跡是遍及東南地區，幾乎當時有名的各大講會都有他的身影，所以王畿的游學是跨地域性的。而羅洪先，從表中我們可以發現，

¹⁸⁵ 羅洪先，〈答蔣道林〉，《念菴羅先生集》卷一，頁491—493。林月惠從超個人心理學的觀點認為這種境界即是「真我的圓滿實現」，即是Maslaw所謂的「高原經驗」。〈論聶雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗——一種「現象學的描述」之理解〉，《鵝湖月刊》22卷8期（1997），頁28—36。

¹⁸⁶ 陳來，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境——王陽明哲學的精神》，頁390—415。

¹⁸⁷ 「靜坐」不只是羅洪先實踐躬行的日用工夫，更是他指導初學者的入門工夫。〈念菴先生行狀〉曰：「初至者誨令靜坐反觀，俟稍有疑，然後隨機引入。」頁525—539。

早年他亦是積極游學的，但至嘉靖三十年（1554）他五十一歲後，就不再出游，而且他游學的區域，除了因為作官的因素到京師、南京等地與友論學外，大部分都在江西地區，因此他的游學基本上是地域性的。

另外，就游學的類型來看，王畿的游學主要是為「一脈之傳」，是為了傳播陽明思想，從他與羅洪先等學者的對話看，王畿除了是陽明思想的代言人外，亦扮演著檢驗學者是否獲得良知的角色，因此王畿的游學型態是「傳道型」的。至於羅洪先，他的游學無非是要追尋聖學，解決人生難題，在〈冬遊記〉、〈夏遊記〉中，我們看到的是他汲汲於尋求「斷欲根」的解答，尋求王畿等人的肯認，並印證所得之道是否正確，因此他的游學型態是「證道型」。後來，他的思想成形，也能折衷學者間的歧見，逐漸從「證道型」，轉變為「傳道型」，不過他的「傳道」並不像王畿輻跡天下，而是「居鄉以待來學」的類型。羅洪先晚年雖不游學，但他的講學場所玄潭雪浪閣、石蓮洞以及松原成為許多學者造訪聚集的場所，他亦積極接引後學，培養了許多江西地區的學者，比較有名的是胡直。¹⁸⁸因此，從王畿與羅洪先身上，我們看到陽明學者不同典型的游學經歷。

游學是人的流動，人的流動會帶來思想的流動，凝結出特定的價值觀念，產生出流動的社會關係。同樣的，記錄流動的各種書寫，亦會隨著人的流動而流動。例如徐時舉奉王宗沐之命到天真書院奉奠陽明遺像，而問學於王畿。徐時舉出示聶豹、羅洪先、鄒守益所贈的書卷，祈王畿一言，以證所學。於是王畿根據三人所言，而做了〈致知識略〉，反對聶豹、羅洪先的說法。¹⁸⁹而即使沒有人的流動，書寫亦可在學者圈中流傳，例如王畿在回信給章介庵，並附上鄒守益的二封信。¹⁹⁰而一旦著作刊刻，其流動更是廣泛。同樣的游學書寫——會語、遊記，亦會流動於學者圈中，其流動的媒介，或者因人的流動，或者因書信的傳遞，或者因刊刻出版流通，而使影響擴大，甚至形成更大的講學場域。

首先，在會語的流動上，著名的例子是冲玄會，冲玄會是跨地域的講會，集合江西、浙江等地的陽明學者，著名的陽明學者皆與會，獨缺羅洪先，會後鄒守益有〈冲玄錄〉，將其寄給羅洪先，羅洪先閱後，對王畿現成良知的看法，提出

¹⁸⁸ 胡直於嘉靖二十六年（1547）「北面稟學」羅洪先。胡直，〈困學記〉，收於黃宗羲〈江右王門學案七〉，《明儒學案》卷二十二，頁519—526。

¹⁸⁹ 王畿，〈致知識略〉，《王龍溪全集》卷六，頁405—410。

¹⁹⁰ 王畿，〈答章介庵〉，《王龍溪全集》卷九，頁597—600。

辯駁，而成爲〈夏遊記〉的一部分，並在嘉靖三十年（1554），與王畿面對面延續這場辯論。萬曆五年（1577），鄧以讚、張元忭訪王畿，王畿有〈龍南山居會語〉，¹⁹¹而後在萬曆八年（1580），耿定向看了〈龍南山居會語〉，提出異議，而有〈與王龍溪〉一書，¹⁹²王畿接信後，又有〈答耿楚侗〉重申並堅持自己的主張。¹⁹³我們發現這些會語的流動，使未參與講會的學者，得以參與討論，擴大思想對話的範圍，形成更大的講學場域。

同樣的，遊記亦是流動的，羅洪先的三篇遊記，曾經單獨刊刻，¹⁹⁴其流動所造成的影響可分兩分面來討論，一是模仿創作，萬曆五年（1577）秋，鄧以讚與張元忭相偕同遊越中山水名勝，至天真書院拜謁陽明像，又展拜陽明墓，兩人拜訪王畿於龍南山居、金波園，切磋論學。結束近二個月的旅行後，鄧以讚與張元忭各撰寫〈秋遊記〉。鄧以讚、張元忭的這次游學，是模依羅洪先的冬、夏二遊。而兩人的〈秋遊記〉，其形式、內容，亦是模依羅洪先的三篇遊記。¹⁹⁵兩篇〈秋遊記〉亦是「日記體的講學遊記」，以日期爲序，詳細記錄旅行行止以及學者間的論辯。兩篇〈秋遊記〉與羅洪先的三篇遊記在陽明學者的游學書寫中是相當特殊的，在明人的旅遊書寫中，亦顯出濃厚的理學家特性。另外羅洪先三篇遊記的流動亦擴大思想對話的範圍。嘉靖四十三年（1564），王畿與耿定向在宜興會晤，他們討論了羅洪先的三篇遊記，王畿有〈東遊會語〉，耿定向有〈讀念菴先生冬夏二遊記〉。¹⁹⁶甚至北方王門的尤時熙與學生孟化鯉亦曾討論〈夏遊記〉。¹⁹⁷可見游學書寫更能跨越地域的限制，而向更廣大的知識圈推進。

¹⁹¹ 王畿，〈龍南山居會語〉，《王龍溪全集》卷七，頁 497—502。

¹⁹² 耿定向，〈與王龍溪先生二首〉之一，《耿天臺先生文集》卷三，頁 444—448。

¹⁹³ 王畿，〈答耿楚侗〉，《王龍溪先生全集》卷十，頁 665—667。

¹⁹⁴ 巫仁恕提到在嘉靖以後，單行本的遊記與旅遊詩也大量問世。〈晚明的旅遊活動與消費文化——以江南爲討論中心——〉，頁 87—143。羅洪先三篇遊記的刊刻應是這股風潮下的產物。

¹⁹⁵ 張元忭〈秋遊記〉曰：「定字謂：『昔念菴子三遊有記，獨無秋遊耳。當時龍溪翁固在會，論辯甚詳。距今二十餘年，翁且八十矣。而吾儕猶得泛杖屨，嘯歌于吳越山水間，日聞所未聞，豈非勝事。子必記之，名曰秋遊。』予曰『諾』，遂書之。」《張陽和先生不二齋文選》卷四，頁 406—409。又見鄧以讚，〈秋遊記〉，《鄧定宇先生文集》卷三，頁 355—359。

¹⁹⁶ 王畿，〈東遊會語〉，《王龍溪全集》卷四，頁 288—302。耿定向，〈讀念菴先生冬夏二遊記〉，《耿天臺先生文集》卷十九，頁 1852—1854。

¹⁹⁷ 尤時熙，〈答化鯉三〉，《尤西川先生擬學小記》卷四，頁 881。