

## 第二章 晚明王學的衰頹與救弊思潮的萌芽

晚明不論在政治、經濟、社會、學術上，都產生了劇烈的變化，其衰敗之勢已日漸顯露，高景逸便曾道：「臣觀天下事勢岌岌矣。」<sup>1</sup>在儒學的演變上，陽明後學出現諸多涉入釋、道思想之說，因而呈現儒、釋、道合流的傾向，空談良知，大暢儒、釋、道同源之說層出不窮；另一方面，針對王學流弊的抨擊亦應之而起，倡議以「經世致用」為核心的實學思想，逐漸興盛起來。

### 第一節 晚明王學的衰頹

晚明王學的衰頹，與其後學王龍溪及王心齋、羅近溪為代表的泰州學派有密切的關係。考察其對於王陽明學說的詮解內容及傳衍方式，便可尋繹出王學流弊產生之因。

王陽明晚年概括自己的講學宗旨，提出了著明的四句教：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」，總結了其畢生的思想精華。致良知之學，發展至明中葉以後，已十分盛行。然而王門後學對於陽明四句教詮解上著重於終極境界的描述與體悟，加上到處講學，使良知之說通俗化，使得王學之流弊於此漸露端倪。

據陽明《年譜》記載，嘉靖六年(1527)，陽明征思恩、田州

---

<sup>1</sup> 高景逸：〈今日第一要務疏〉，《高子遺書》，收於《文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年）卷7，頁443。

的前夕，王畿與錢德洪造訪同門張元沖(號浮峰)，討論到陽明的講學宗旨。因錢、王二人對於「四句教」的意見無法趨於一致，於是當晚(九月初八)一同請益陽明，期望能得一明確之旨。陽明遂因此移席於天泉橋上，於此提出了個人的看法。這就是「天泉證道」公案。<sup>2</sup>據〈天泉證道記〉，陽明論學，每提四句為教法。我們先引《王陽明年譜》嘉靖六年「九月任午發越中」條記載：

是月初八日，德洪與畿訪張元沖舟中。因論為學宗旨。畿曰：「先生說知善知惡是良知，為善去惡是格物，此恐未是究竟話頭。」德洪曰：「何如？」畿曰：「心體既是無善無惡，意亦是無善無惡，知亦是無善無惡，物亦是無善無惡。若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡。」德洪曰：「心體原來無善無惡，今習染既久，覺心體上見有善惡在，為善去惡正是復那本體工夫。若見得本體如此，只說無工夫可用，恐只是見耳。」畿曰：「明日先生啟行，晚可同進請問。」是日夜分，客始散，先生將入內，聞洪與畿候立庭下。先生復出，使移席天泉橋上。德洪舉與畿論辯請問。先生喜曰：「正要二君有此一問，我今將行，朋友中更無有論證此者。二君之見，正好相取，不可相病。汝中須用德洪工夫，德洪須透汝中本體。二君相取為益，吾學更無遺念矣。」德洪請問。先生曰：「有只是你自有良知本體，原

<sup>2</sup> 關於天泉證道的始末，各種記述不盡相同。記載天泉證道的文章，方祖猷說有六種之多。但他未說明是哪六種。可參見方祖猷：《天泉證道·嚴灘答問·南浦請益—有關王陽明晚年宗說的三件大事》，《寧波大學學報》(人文科學版)，1997年第3期，頁16-30。就目前現有的材料而言，這六種材料大致是《傳習錄》第315條、《王陽明年譜》嘉靖六年「九月壬午發越中」條、《龍溪王先生會集》的〈天泉證道記〉、王畿所作〈錢緒山行狀〉、《龍溪先生會語》的〈東游問答〉和鄒守益的〈青原贈處〉。

來無有本體，只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷、陰霾暄氣，何物不有，而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。太虛無形，一過即化，亦何費纖毫氣力。德洪功夫須要如此，便是合得本體工夫。」畿請問。先生曰：「汝中見得此意，只好默默自修，不可執以接人。上根之人，世亦難遇，一悟本體，即是工夫，物我內外，一齊俱透，此顏子明道不敢承當，豈可輕易望人。二君已後與學者言，務要依我四句宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。以此自修，直躋聖位，以此接人，更無差失。」畿曰：「本體透後，於此四句，宗旨如何？」先生曰：「此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此工夫。初學用此，循循有入，雖至聖人，窮究無窮，堯舜精一工夫，亦只如此。」先生又重囑付曰：「二君以後，更不可更四句宗旨。此四句中人上下無不接著，我年來立教，亦更幾番，今始立此四句。人心自有知識以來，已為習俗所染，今不教他在良知上實用為善去惡工夫，只去懸空想箇本體，一切事為俱不著實，此病痛不是小小，不可不早說破。」是日洪、畿俱有省。<sup>3</sup>

王陽明以「四句教」說明自己工夫哲學的架構，首句論本體，後三句言工夫。

在陽明後學中，以王畿最先對王陽明「四句教」的詮釋發生偏離的現象：王龍溪認為，心體與意、知、物是體用關係，根據即體即用、即用即體的體用同源原則，心體既是無善無惡，則意、

<sup>3</sup> 王陽明：《年譜三》，《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年5月臺影印初版）卷34。

知、物也應是無善無惡的，即「心無善無惡，意無善無惡，知無善無惡，物無善無惡」的四無。龍溪在〈天泉證道記〉中指出：

夫子立教隨時，謂是權法，未可執定。體用顯微只是一機，心意知物只是一事。若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。天命之性粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名，惡固本無，善亦不可得而有也。是謂無善無惡，若有善有惡，則意動于物，非自然之流行，著于有矣。<sup>4</sup>

可知龍溪的四無說是著眼於天理自然流行之終極境界上立論的。有學者指出王龍溪所論的終極境界，陽明也屢次言及，陽明〈答羅整菴少宰書〉的文字即是明證。因此對於龍溪著眼於心、意、知、物之純乎天理而不顯善惡相所說的四無，陽明定當同意。<sup>5</sup>然而對於龍溪以四無做為傳衍弟子之教，陽明則希望龍溪「默默自修，不可執以接人」。在《傳習錄·下》另記載：

我這裡接人，原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的，原是箇未發之中。利根之人一悟本體，即是工夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡工夫，熟後渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見是我這裡接利根

<sup>4</sup> 參看〈天泉證道紀〉，《王龍溪語錄》（台北：廣文書局，1960年12月初版）卷1。

<sup>5</sup> 鄭宗義：《明清儒學轉型探析－從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000年），頁12。

人的，德洪之見是我這裡為其次立法的。二君相取為用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。<sup>6</sup>

引文中，陽明「接利根人」的說法，引起龍谿的誤解。現實的道德修養中能夠直接徹悟本體的人極少，稱為「利根之人」，即龍谿「四無」的詮釋；而「教在意念上實落為善去惡工夫，熟後渣滓去得盡時，本體亦明盡了」是錢德洪領悟的四有，可用以接應中下之人。其實無論是《年譜》或《傳習錄》所載，均只有四句教，而沒有「四有」、「四無」的說法。這是龍谿個人的用語<sup>7</sup>。按照其理解，不但錢德洪所說的四有，甚至連陽明四句教亦為四有之說，也不足以表達良知的極地。陽明說過「乃若致知則存乎心悟」<sup>8</sup>，則對良知本體的心悟在理論上就必涵一覺悟、頓悟本體之義。四無句乃是對聖人天縱之性而說，故陽明表示「此顏子明道不敢承當，豈可輕易望人。」依此，四無之說只能作為對治

<sup>6</sup> 王陽明：〈語錄三〉，《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年5月臺影印初版）卷3。

<sup>7</sup> 雖然黃宗羲依其師劉宗周之說，表明「四句教」並非出自陽明，乃是王畿個人的見解。但黃宗羲此說經錢穆先生辨正後，已知有誤。參閱錢穆：〈說良知四句教與三教合一〉，收入氏著：《中國學術思想史論叢(七)》（台北：素書樓文教基金會，2000年），頁124-152。劉述先在其《黃宗羲心學的定位》裡對此問題亦曾詳加分析，大幅引用相關資料說明。參閱氏著：《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨出版社，1986年10月），第二章，頁31-60。劉先生從考證「四句教」的來龍去脈，指出劉宗周與黃宗羲對王畿「四無」說的理解非定論，並論及王畿「四無」之實義。文中兼採錢穆與牟宗三之說。劉先生指出陽明「天泉證道」所言之「四句教」乃一無可疑的事實，他說「《年譜》與《傳習錄》都只記有四句教，而沒有『四有』、『四無』的說法，這是龍溪個人特別的用語。」（頁41）所以他更表示：「四有、四無之說則確始自龍溪。龍溪之言四無，並非完全無據，然談無說有，的確有蕩越處，……龍溪既守不住自己陣腳，作三教和會之說，不免引起反激。」（頁55）。所以，對於「四句教」是出自陽明之說，已真像大白，不爭之事實。

<sup>8</sup> 王陽明：〈大學古本序〉，《王陽明全集》（臺北：河洛圖書出版社，1978年5月臺影印初版）卷7，頁58。

實踐所達致之化境，而不可視為客觀教法，也不能獨自成爲一種教法，須配合「徹上徹下」的「四句教」教法，才不會產生偏失。<sup>9</sup>且陽明一再強調「四句教」是徹上徹下語，並強調錢、王二人之見「正好相取，不可相病」，必須「相取爲益」。但或許王陽明的囑咐未能發揮效用，龍溪仍以四無之說立教，並提出以先天後天、頓漸、實權等多對概念來判分四無教與四句教，因而顯現了其偏失之弊。以四無教與四句教的分別在於前者是先天之學，後者是後天之學；前者是頓教，後者是漸教，這說法已難以成立。因爲實際上四句教中所肯定的良知本身便涵有先天義與頓悟義。否則陽明就不能說「良知是造化的精靈」、「良知存乎心悟」等話。至於以四無教是實法，四句教是權法，則更明顯是背離了陽明的遺教。<sup>10</sup>更甚者，在龍溪頓教優於漸教的傾向。其言：

若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜。纔落牽纏，便費斬截，致知工夫轉覺繁難；欲復先天心體便有許多費力處。顏子有不善，未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學。原憲克伐怨慾不行，便是後天繁難之學。不可不辨也。<sup>11</sup>

由此足見，可以說四無教確實是有理論上的問題的。至於泰州學派對於王陽明學說的詮解，容或內容略異，但卻同樣是著眼於終極境界的描述，將於下文中詳述。總之，由王畿對良知學說的立教情形來說，不難理解晚明王學流入玄虛空寂之弊，引釋氏禪宗之說，混同儒、釋、道之界限，任情縱欲行爲的氾濫等問題，便

<sup>9</sup> 參見牟宗山：《從陸象山到劉蕺山》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁151-172。

<sup>10</sup> 鄭宗義：《明清儒學轉型探析—從劉蕺山到戴東原》，頁13。

<sup>11</sup> 王龍溪：〈三山麗澤錄〉，《王龍溪語錄》（台北：廣文書局，1960年12月初版）卷1。

成爲不難預見的事實了。

## 一、儒學與釋、道合流

明末劉宗周曾言：

自文成而後，學者盛談玄虛，遍天下皆禪學。<sup>12</sup>

黃宗羲在《明儒學案·泰州學案》，亦針對陽明後學曰：

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，益啟瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右為之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇。傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所羈絡矣。顧端文曰：心隱輩坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人，只緣他一種聰明，亦自有不可到處。羲以為非其聰明，正學術之所謂祖師禪者，以作用見性。諸公抓翻天地，前不見古人，後不見來者。釋氏一棒一喝，當機橫行，放下拄杖，便如愚人一般。諸公赤身擔當，無有放下時節，故其害如是。<sup>13</sup>

劉宗周與黃宗羲均明確地指出，陽明後學對陽明學術的傳衍已失去了原貌，並已流為禪學。黃宗羲則更指出陽明之學傳至王龍溪

<sup>12</sup> 劉宗周：〈年譜〉《劉子全書》（台北：華文書局，1969年出版）卷40，頁3512。

<sup>13</sup> 黃宗羲：〈泰州學案一〉，《明儒學案》（台北：台灣中華書局，1984年8月臺四版）卷32。

已經與禪學合流。龍溪以良知為「現成」，先天俱足，毋須修為，以「頓悟」為工夫。

劉宗周即認為王龍溪「直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景，雖謂之操戈入室可也。」<sup>14</sup>而另一陽明後學王艮一脈則「以赤手搏龍蛇」，以現成良知立學，從日用常行處指點良知，謂良知「天然率性」，吃飯穿衣、饑食飲渴、冬裘夏葛無非妙道；這些觀點，均已顯示出王心齋、王龍溪在傳達陽明學說時常混用了釋氏之說，致使陽明學與禪學產生了混同的傾向。黃宗羲說「龍溪之後，力量無過於龍溪者；又得江右為之救正，故不至十分決裂」，所謂王龍溪後學得江右學派救正，是指聶豹、羅洪先等的歸寂之說使其不致完全流於禪學；至於王艮後學，顏山農，何心隱等人，已非名教所能束縛，呈現出與儒學完全不同的樣貌，如以禪宗祖師禪所使用的「一棒一喝」教法，便是顯著的例子。

錢德洪在陽明〈大學問·跋〉說：

師既沒，音容日遠，吾黨各以己見立說。學者稍見本體，即好為徑超頓悟之說，無復有省身克己之功。謂「一見本體，超聖可以跂足」，視師門誠意格物、為善去惡之旨，皆相鄙以為第二義。簡略事為，言行無顧，甚者蕩滅禮教，猶自以為得聖門之最上乘。噫！亦已過矣。自便徑約，而不知已淪入佛氏寂滅之教，莫之覺也。<sup>15</sup>

<sup>14</sup> 黃宗羲：〈師說〉，《明儒學案》。

<sup>15</sup> 王陽明：〈大學問·跋〉，《王陽明全集》卷26，頁973。



錢德洪看出當時許多陽明後學，已無「省身克己」的修養工夫，進而轉向「頓悟之說」，言行踰矩，不重禮教，還自認得到聖門的主旨，然實則已陷入佛家而不自覺。對於陽明後學涉入佛學，錢德洪的見解與劉宗周、黃宗羲是相當一致的。

陽明末學除了有混同禪說的情形之外，另有一種主張會通儒、道、佛三家的觀點，對於傳統儒學亦產生了影響。

事實上，在陽明學之前，有許多理學家均曾涉獵佛、道之說或結交佛、道之人，而這種往來可說是三教互動的表現。即使如此，但對佛道兩家一般均視之為異端而採取排斥和批判的態度，提倡三教融合之說者甚少。至明代陽明學興起之後，隨著中晚明陽明學者對佛道二教的瞭解與吸收，三教融合的思想主張才逐漸興盛起來。

有學者指出，陽明並沒有明確提出三教融合的說法，但其思想中實際上已經包含三教融合的主張<sup>16</sup>：

張元沖在舟中問：「二氏與聖人之學所差毫釐，謂其皆有得於性命也。但二氏與性命中著些私利，便謬千里矣。今觀二氏作用，亦有功於吾身者，不知亦須兼取否？」先生曰：「說兼取，便不是。聖人盡性至命，何物不備？何待兼取？二氏之用，皆我之用。即吾盡性至命中完養此身謂之仙；即吾盡性至命中不染世累謂之佛。但後世儒者不見聖學之全，故與二氏成二見耳。譬之廳堂三間共為一廳，儒者不知皆吾所用，見佛氏，則割左邊一間與之；見老氏，則割右邊一間與之；而已則自處中間，皆舉一而廢百也。聖人

<sup>16</sup> 彭國翔：《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003年6月），頁471-476。

與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道。  
二氏自私其身，是之謂小道。」<sup>17</sup>

這是嘉靖二年癸未（1523），陽明與張元沖討論三教的關係。張元沖詢問欲追求聖人之學，是否應兼採佛、道二氏，此一問題的提出，實已預設了儒釋道三教作為三種獨立思想的系統，而由陽明「說兼取，便不是」的回答及其三間屋舍的說法，意謂其認為佛道兩家的思想本來完全可以為儒學所合攝，只是後來儒者自我局限，以致出現了「舉一而廢百」之失。由此看來，陽明的話中蘊涵著儒、道、佛能夠相容的思想，只是這種相容的原則是以佛、道歸於儒學罷了。

而陽明此一觀點在其後學王龍溪的論述中，有更進一步顯明化的傾向。王龍溪與佛、道人物往來交遊<sup>18</sup>，並作〈三教堂記〉一文，其中言：

三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛；佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂，孰從而辨之？世之儒者，不揭其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。……學佛老者，苟能以復性為宗，不淪於幻妄，是即道釋之儒也；為吾儒者，自私自用智，不能普物而明宗，則亦儒之異端而已。毫釐之辨，其機甚微。吾儒之學明，二氏始有所證。須得其髓，非言思可得而測也。<sup>19</sup>

<sup>17</sup> 王陽明：《年譜三·嘉靖二年十一》條下，《王陽明全集》卷34，頁650。

<sup>18</sup> 詳參彭國翔：《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁240-262。

<sup>19</sup> 王畿：〈三教堂記〉，《龍溪王先生全集》（萬曆43年嘉善丁賓刻本）卷17。（轉引自彭國翔《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁264-265）（按：關於王龍溪與佛道二教的關係，可參見彭國翔）《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁175-337。）

王畿對於佛、道思想的會通，是否已逸出傳統儒學思想範疇，仍可進一步再斟酌探究。本文在此要說明的是，陽明後學對佛、道所持開放與吸收的態度，影響所及，使得明代中晚期陽明學者不諱言談「佛」論「道」，將佛老思想中的空無虛寂等觀點融攝於儒學，甚至以此詮解儒學，雖說此舉可除去門戶之見，但也造成了儒、道、佛本來面貌不易釐清的缺點。<sup>20</sup>

## 二、通俗化傳衍導致狂放風潮

陽明學的廣泛流傳，與其後學熱衷於創立書院、舉辦講會等活動有密切關係。以王艮為首的泰州學派即為極重要的代表。

出身貧民的王艮，社會經歷對其思想的形成有著極為重要的影響。其終生隨處講學，倡導百姓日用之學，強調學問不離日常生活，應從生活中樂學得之。如其言：「人心本自樂，自將私欲縛，私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。」<sup>21</sup>並自許說：「出則必為帝者師，處則必為百世師。」<sup>22</sup>這種觀點是其面向社會大眾進行講學的理論動力。他曾做〈鯁鱗賦〉表述自己的這一願望：

道人間行于市，偶見肆前育鱗一缸，覆壓纏繞，奄奄然若死之狀。忽見一鯁從中而出，或上或下，或左或右，或前

<sup>20</sup> 唐君毅：〈略談宋明儒學與佛學之關係〉，參見氏著：《哲學論集》（台北：台灣學生書局，1990年），頁551-561。

<sup>21</sup> 王艮：〈樂學歌〉，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1979年5月初版）卷之4。

<sup>22</sup> 王艮：〈語錄〉，《王心齋全集》卷之2。

或後，周流不息，變動不居，若神龍然。其鱓因鯁得以轉身通氣而有生意。是輓鱓之身，通鱓之氣，存鱓之生者，皆鯁之功也。雖然，亦鯁之樂也，非專為憫此鱓而然，亦非為望此鱓之報而然，自率其性而已耳。于是道人有感，喟然嘆曰：「吾與同類並育于天地之間，得非若鯁鱓之同育于此缸乎？吾聞大丈夫以天地萬物為一體，為天地立心，為生民立命，幾不在茲乎？」遂思整車束裝，慨然有周流四方之志。悠然而逝，縱橫自在，快樂無邊。回視樊籠之鱓，思將有以救之，奮身化龍，復作雷雨，傾滿鱓缸，于是纏繞覆壓者，皆欣然有生意矣，其肯醒精神，同歸于長江大海矣。道人欣然就車而行。<sup>23</sup>

這是王艮以鯁鱓為喻，表達欲為救世的教化之師的理想。

王艮傳道的宗旨是：「不以老幼貴賤賢愚，有志願學者，傳之。」<sup>24</sup>目的是使「愚夫愚婦皆知所以為學」<sup>25</sup>。因此王艮門下多半是平民，如樵夫朱恕、灶丁王社、王樞、周盤，陶匠韓貞，小商販季宦、林訥，佣工林春，農夫夏廷美等，他們都屬於社會下層的平民階層。

錢穆先生對於泰州學派這種都熱衷于講學的平民教育曾有如下論述：

至王陽明提倡良知之學，然後講學家可以不必顧到學校教育之種種方便，只在幾次談話中收作興人才之效。此種講學，傳播極快。學校教育，漸漸轉移變成社會教育。于是

<sup>23</sup> 王艮：〈鯁鱓賦〉，《王心齋全集》（臺北：廣文書局，1979年5月初版）卷之4。

<sup>24</sup> 徐樾：〈王艮別傳〉，《明儒王心齋先生遺集》卷4。

<sup>25</sup> 王艮：〈王道論〉，《王心齋全集》卷之4。

乃有所謂「講會」之興起。講會與以前講堂精神又不同。講會其先原于陽明之「惜陰會」，陽明弟子如王龍溪、錢緒山諸人，推行尤力。……如泰州心齋講堂，則實近于講會。亦漸次脫離書院性質，而近于社會演講矣。<sup>26</sup>

不同於過去，由學校教育轉變成社會教育，正是陽明學能迅速通俗化的主要關鍵。這種講會的方式，不同於過去書院講學是學者相集而從師；講會則是由會中延請主講者，會畢，則主講者即離去，如此漸漸脫離書院性質，而近於社會公開演講。<sup>27</sup>透過這樣的方式將學術傳播至民間，此即學術通俗化的開始。通俗化的學術較能引發民眾的興趣與一連串的反應。

依此來看，泰州學派實有助於陽明學普及化，這種積極入世的精神似乎也很難說是蹈虛不務實。<sup>28</sup>然而，問題在於泰州學派的積極入世主張，背後卻是以「良知化境」為理論根據的。<sup>29</sup>而泰州學派卻往往將良知化境視為一平常而實極高明的道體流行的境界。〈泰州學案一〉中曾載羅近溪言「道」的故事：

子因一友謂吾儕今日只合時時照管本心，事事歸依本性者，反復訂之而未解。時一二童子捧茶方至。子指而嘆之曰：「君視此時與捧茶童子如何？」曰：「信得便無兩樣。」頃之，子復問曰：「不知君此時何所用功？」曰：「此時覺

<sup>26</sup> 錢穆：《國史大綱》（台北：臺灣商務印書館，1996年6月修訂第三版），第805-806頁。

<sup>27</sup> 參閱李弘祺：〈絳帳遺風－私人講學的傳統〉，收入林慶彰主編：《中國文化新論·學術篇》（台北：聯經出版公司，1991年1月），頁388。

<sup>28</sup> 泰州學派的積極入世從社會史的角度看，可謂將陽明良知教普及於社會大眾。箇中的分析可參看余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（台北：聯經出版公司，1987年），頁90-94。

<sup>29</sup> 鄭宗義：《明清儒學轉型探析－從劉戡山到戴東原》，頁15。

心中光光晶晶，無有沾滯。」子曰：「君前云與捧茶童子一般，說得儘是。至曰；心中覺光光晶晶，無有沾滯，說得又自己翻帳也。」此友沉思久之，遽然起曰：「我看來並未翻帳，先生何為此光景，則分明與他兩樣矣。」曰：「此果似兩樣。不知先生心中工夫卻是何如？」子曰：「我底心也無個中，也無個外，所用工夫也不在心中，也不在心外。只說童子獻茶來時，隨眾起而受之。已而從容啜畢，童子來接茶甌時，又隨眾而與之，君必以心相求，則此無非是心；以工夫相求，則此無非工夫；若以聖賢格言相求，則此亦可說動靜不失其時，而其道光明也。」其友乃恍然有省。<sup>30</sup>

這段「捧茶童子」即「道」的故事，正足以說明良知的徹悟，若缺乏真實的工夫，往往極易流於狂放。故白沙很早就提出見解說：「若無孟子工夫，驟而語之以曾點見趣，一似說夢。」<sup>31</sup>若嚴格地加以分判，則對良知化境的把握只能說是個人的體悟，根本談不上是修養工夫。<sup>32</sup>黃宗羲在《明儒學案》中有一段論述，主張破除光景，道體流行於日用倫常的羅近溪思想的話明白道出了這層意思：

先生之學，以赤子良心、不學不慮為的，以天地萬物同體、徹形骸、忘物我為大。此理生生不息，不須把持，不須持續，當下渾淪順適。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫；胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張

<sup>30</sup> 羅近溪：《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1990年12月初版）上卷。

<sup>31</sup> 黃宗羲：〈泰州學案一〉，《明儒學案》卷32。

<sup>32</sup> 鄭宗義《明清儒學轉型探析－從劉戡山到戴東原》，頁17。

棹，無之非是。學人不省，妄以澄然湛然為心之本體；沈滯胸膈，留戀景光，是為鬼窟活計，非天明也。<sup>33</sup>

羅近溪強調良知的自然圓成以及致良知工夫的簡易，乍看來「渾淪順適」的化境是可以通過破除光景來把握的，但必須指出，破除光景僅是「工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫」的個人體悟的「當下呈現」，絕不是一般意義的修養工夫。總之，單就良知化境說是沒有一可循序達至的階梯，因此不應作為宗旨，更遑論以此作為講會中對一般社會民眾的講演內容及教學方式了。由此來看，泰州學派這種以突顯道體流行之自然平常風格為宗旨，在理論上還是有其不足之處。

更進一步來說，泰州學派倡議「良知化境」，加上以講會的方式促使通俗化的結果，容易引起人欲、人情無所節制，為流入狂放提供了理論上的藉口。晚明「滿街聖人」之說即是明證。<sup>34</sup>

從許多陽明後學所表現出來的狂蕩不拘、束書不觀、游談無根的生活方式觀之，泰州學派所引領的通俗化，悖離了社會規範，陽明學通俗化後，導致種種社會問題，此即產生種種不良的後果，這樣的結果，必然引起當時社會人士的反感。

《明儒學案》卷六十〈東林學案三〉，史玉池（孟麟）曾批評道：

<sup>33</sup> 黃宗羲：〈泰州學案三〉，《明儒學案》卷34。

<sup>34</sup> 蕭敏如《東林學派與晚明經世思潮》一文中提到：「王學興起後，開啓個體自覺的思維方向。在「本心自得」的思維模式下，所有既成的理論都必須在驗證個人的主觀經驗之後才得以成立。原本不容置疑的『天理』，以及天理／人欲對立的架構，遭逢前所未有的挑戰；而『滿街聖人』的思維理路，也逐漸打破由聖／凡之間傳統階級切割的隔閡，甚至從某個角度而言，由道德修證上的聖／凡階級架構的顛覆，逐漸衍伸成為打破政治結構上的君／民階級分際的思想質素，而成為明後期民本思想發蒙的契機。（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2003年，1月。）

今時講學主教者，率以當下指點學人，此是最親切語。及叩其所以，卻說飢來喫飯困來眠，都是自自然然的，全不費工夫，便說本體不如此，卻一味任其自然，任情從欲去了。是當下反是陷人的深坑，不知本體工夫，分不開的。有本體自有工夫，無工夫即無本體。試看樊遲問仁，是向夫子求本體，夫子卻教他工夫。曰：居處恭、執事敬、與人忠。凡是人於日用間，那個離得居處執事與人境界。故居處時便恭，執事時便敬，與人時便忠。此本體即工夫。學者求仁，居處而恭，仁就在居處；執事而敬，仁就在執事；與人而忠，仁就在與人。此工夫即本體。是仁與恭敬忠原是一體，如何分得開？此方是真當下，方是真自然。若飢食困眠，禽獸都是這等的，以此為當下，卻便同於禽獸，這不是陷人的深坑？且當下全要在關頭上得刀的。今人當居常處順時，也能恭敬自持，也能推誠相與，及到利害的關頭，榮辱的關頭，毀譽的關頭，生死的關頭，便都差了。則平常恭敬忠都不是真工夫，不用真工夫，卻沒有真本體。故夫子指點不處不去的仁體，卻從富貴貧賤關頭；孟子指點不受不屑的本心，卻從得失生死關頭。故富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，造次顛沛必於是，舍生取義，殺生成仁，都是關頭時的當下。此時能不走作，纔是真自然，纔是真當下。<sup>35</sup>

本體與工夫是不可分割的。一旦專論本體而疏於工夫，則絕非真正的本體，只是為任情縱欲推波助瀾罷了。這樣的講學主張

<sup>35</sup> 黃宗羲：〈東林學案三·史玉池論學〉，《明儒學案》卷 60。



及教法，在東林學者的眼中，絕非孔孟傳統所言的於日常生活中求本體之義，反是陷人於深坑的教法。

## 第二節 救弊思潮的萌芽

### 一、東林學派的主張

隨著王學的分化和走向衰頹，王學末流空談心性，混同儒釋道界限日益加劇，且嚴重影響到整個社會，因此，諸多批判與救王學之弊的主張亦逐漸增多。其中，東林學派無疑是最具代表性的。不僅對於王學提出許多修正，且更重要的是，在政治運動上也產生了極大的影響力。從學術思想史的角度來看，東林學派在明、清思想的轉折上，扮演著頗為關鍵的角色。其中最值得注意的主張，約可歸納為「志在世道」與「尊經」。

#### (一)志在世道

《明儒學案》中記載東林書院重建初成的情形：

甲辰，東林書院成，大會四方之士，一依白鹿洞規。其他聞風而起者，毗陵有經正堂，金沙有志矩堂，荊溪有明道書院，虞山有文學書院，皆捧珠盤，請先生之蒞焉。先生論學，與世為體，嘗言：「官輦穀，念頭不在君父上，官封疆，念頭不在百姓上；至於水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨德義，念頭不在世道上。即有他美，君子不齒也。」故會中亦多裁量人物、訾議國政，亦冀執政者聞

而藥之也。天下君子以清議歸於東林，廟堂亦有畏忌。<sup>36</sup>

顧涇陽將明初以來的書院講學重點，不再單純以心性為主題，而是積極地與現實生活、實務結合。由「水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨德義」的內聖思維，向「與世為體」與「世道」等務實的外王層面移轉。

因此，無論是顧涇陽所說：「士之號為有志者，未有不岌岌於救世者也。」<sup>37</sup>或如高景逸所言：「大道之果不離日用常行」<sup>38</sup>，「無用便是落空學問……，立本正要致用」<sup>39</sup>，「學問通不得百姓日用便不是學問」<sup>40</sup>。都把能否救世、致用作為衡量一切思想理論是否正確的標準和尺度，這就打破了王學末流脫離社會實際和言而無物的不良習氣，從而引導人們轉向崇尚治世致用為主要特徵的學術思潮。

## (二) 尊經

陽明「心即理」的主張，在「自信其良知」思想的推展下，經典文獻不再是道德價值判斷的依據，取而代之的是個人的體驗。王門後學則更張揚了此論點。根據王汎森對晚明的評述，道德判斷的統一尺度在他們的宣示下湮滅，在頓悟之學、滿街聖人的風潮下，「道」的統一性不復存在。知識分子傳統價值觀的失

<sup>36</sup> 黃宗羲：〈東林學案一，端文顧涇陽先生憲成〉，《明儒學案》卷 58。

<sup>37</sup> 顧涇陽：〈贈鳳雲楊君令峽江序〉，《涇皋藏稿》，收於《文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983 年）卷 8，頁 102。

<sup>38</sup> 高景逸：〈答葉台山〉，《高子遺書》卷 8 上，頁 486。

<sup>39</sup> 清·高廷珍等輯：〈顧涇陽先生東林會約〉，《東林書院志》（台北：廣文書局，1968 年 7 月初版）卷之 6。

<sup>40</sup> 高景逸：〈會語〉，《高子遺書》卷 5，頁 411。

落，催使他們重新向傳統經典中追索，藉著「質諸先覺，考諸古訓」的客觀標準，重新建構儒學之「道」<sup>41</sup>。東林學派「尊經」的呼籲，即由此而生，並在晚明的思想界活躍起來。

東林學派標舉「尊經」、強調經典的價值。他們體認到傳統儒學文本在喚起知識分子對儒學正統意識認同時的重要力量，「尊經」成爲他們辨明儒學道統與頓悟之學的必要舉措。

在顧涇陽爲東林書院所作的〈東林會約〉之中，標舉出「四要」，其中一條便是「尊經」：

一曰「尊經」。尊經云何？經，常道也。孔子表彰六經，程朱表章四書，凡以昭往示來，維世教、覺人心，爲天下留此常道也。譬諸日月焉，非是，則萬古晦冥；譬諸雨露焉，非是，則萬古枯槁。學者試能讀一字便體一字，讀一句便體一句。心與之神明，身與之印證。日就月將，循循不已。其爲才高意廣之流歟，必有抑其飛揚之氣，斂然思俯而就，不淫于蕩矣！其爲篤信謹守之流歟，必有以開其拘曲之見，聳然思仰而企，不局于支矣！所謂陶冶德性，變化氣質，胥而納諸大中至正之歸，其功豈淺鮮耶！若厭其平淡，別生新奇以見超，是曰穿鑿；或畏其方嚴，文之圓轉以自便，是曰矯誣；又或尋行數墨，習而不知其味，是曰玩物；或膠柱鼓瑟，泥而不知其變，是曰執方。至乃枵腹高心，目空于古，一則曰：「何必讀書然後爲學？」一則曰：「六經註我，我註六經。」即孔子大聖一腔苦心、程朱大儒窮年畢力，都付諸東流已耳。然則承學將安所持循乎？異端

<sup>41</sup> 王汎森《「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變》（台北：行政院國科會科資中心，1995年6月），頁334。收錄於中央研究院歷史語言研究所集，第六十五本，第二分。

曲說，紛紛藉藉，將安所折衷乎？其亦何所不至哉？故君子尊經之為要。<sup>42</sup>

在〈東林會約〉的這一段文字裡，顧氏指出晚明知識分子為學的幾項基本態度：「穿鑿」、「矯誣」、「玩物」、「執方」、「目空于古」。其中，「穿鑿」、「矯誣」、「目空于古」等批判，都是針對王門後學對經學的態度而來的。

顧涇陽強調六經、四書具有「昭往示來，維世道、覺人心，為天下留此常道」的價值。不僅止於成聖工夫理論上有「陶冶德性，變化氣質」的修身作用，更具有「維世教、覺人心」的教化意義，成為穩定人心的力量。他肯定經典為「昭往示來」的「常道」，在歷史文化傳承以及社會、政治現實上有著絕對的實踐價值；對於「何必讀書然後為學」、「六經註我，我註六經」的觀點提出抨擊，強調以親身實踐工夫去印證經典文本的價值，將知識分子的著力焦點由陽明後學所重視的個人體驗層次轉移回到經典文獻。

再看高景逸所言：

故覺聖賢之言，愈淺近、愈精深。蓋一字一句，有終身用之不盡者。乃欲舍是而別求異端之說，直當面錯過矣！故嘗妄意以為今日之學，寧守先儒之說，拘拘為尋行數墨，而不敢談玄說妙，自陷於不知之妄作；寧稟前哲之矩，硜硜以為鄉黨自好，而不敢談圓說通，自陷於無忌憚之中庸。積之之久，倘習心變革，德性堅凝，自當恍然，知大道之

<sup>42</sup> 清·高廷珍等輯：〈顧涇陽先生東林會約〉，《東林書院志》（台北：廣文書局，1968年）卷之2。

果不離日用常行，而步步蹈實地，與對墮說相輪者遠矣。<sup>43</sup>

景逸尊經的深層目的，顯然仍是根植於儒學正統意識的思想土壤上，藉由經典重建正統儒學。這樣的主張，與顧涇陽是相當一致的。

## 二、朱子思想的再興

明代自洪武初詔以朱子之書立於學宮、「天下學者咸宗之」以來<sup>44</sup>，朱子學便與知識分子的思想發展有著密不可分的關係。朱子學在科舉制度的催化下形成龐大的官學傳統，籠罩整個明代，甚至明中期弘治、正德年間興起的陽明心學，也是由對朱子學思想問題的批判與質疑中蛻變遷化而來。明中期以降，陽明學躍居學術思想的主流，然而，隨著陽明學的衰頹，朱子學重新活躍於思想舞臺。方學漸在〈東引紀小引〉一文裡，論述到當時顧涇陽、高景逸、安希範等人於東林相聚，探論「學脈之所在」時指出：「蓋東林之學，以朱為宗。」<sup>45</sup>復興朱子學的共識，成為聯結東林學派各個學者間的重要關鍵。

顧涇陽、高景逸為首的東林學派，對於陸王心學的短長，以至朱學的不足，他們大都能持比較公允的態度。顧涇陽他在評論朱王異同時，其態度頗為平實。他說：

不肖，下里之鄙人耳，無所聞知。少嘗受陽明先生《傳習

<sup>43</sup> 高景逸：〈答葉台山〉，《高子遺書》卷8上，頁485-486。

<sup>44</sup> 黃宗羲：〈晦翁學案〉，《宋元學案》（台北：河洛出版社，1975年三月，台景印初版），頁17：「明洪武初，詔以先生之書立於學宮，天下學者咸宗之。」

<sup>45</sup> 清·高廷珍輯：方學漸〈東遊紀小引〉，《東林書院志》，卷16。

錄》而悅之。當士人桎梏於訓詁詞章間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日，豈不大快！<sup>46</sup>

顧涇陽其不諱言曾研習王陽明的《傳習錄》，而且也稱道王陽明，並無門戶之見。更可貴的還在於他總結理學思想發展的不同途徑，肯定了理學各派不同觀點的長短和它們應有的歷史地位。如說：

朱子揭格物，不善用者，流而拘矣；陽明以良知破之，所以虛其實也。陽明揭致知，不善用者，流而蕩焉；見羅以修身收之，所以虛其實也：皆大功於世教。然而三言（按：指格物、致知、修身）原並立於〈大學〉一篇之中也，是故以之相發明則可，以之相補救則可，以之相排擯則不可。

47

顧涇陽對朱學與王學採取相發明、相補救的見解是可取的，它有利於促進學術的發展。他主要是從理學思想發展的角度，肯定了王學的作用和地位，同時也指出了王學的弊端。此外，針對當時思想界王學末流放蕩不拘、浮華不實之風的情形，提出了「與其蕩也，寧拘」<sup>48</sup>的結論。他認為與其失於王陽明的「蕩」，毋寧失於朱熹的「拘」。因此他選擇了朱子之學，表明了自己為適應當前學術代的需要，企圖以「重修」來「救正」王學末流重「悟」不「修」之弊。

在高景逸輯《朱子節要》，涇陽為〈序〉云：

<sup>46</sup> 顧涇陽：〈復方本菴〉，《涇皋藏稿》卷4，頁49。

<sup>47</sup> 顧涇陽：《小心齋劄記》（台北：廣文書局，1975年）卷11。

<sup>48</sup> 顧涇陽：《小心齋劄記》卷3。

世之言朱子者鮮矣；彼其意皆不滿于朱子也。予竊疑之，非不滿也，蓋不便也。何者？世好奇，朱子以平，平則一毫播弄不得，高明者過於無所逞而厭之；朱子以方，方則一毫假借不得，曠達者苦於有所束而禪之，故不便也；以其不便也，於是乎從而為之辭。吾以為平，彼以為凡為陋……吾以為方，彼以為矯為亢……故不滿也……宜乎世之言朱子者鮮矣。……孔子依乎中庸，遯世不見知而不悔，平之至也；十五而志學，七十而從心不逾矩，方之至也……論血脈，朱子依然孔子也。<sup>49</sup>

在涇陽看來，承襲孔子儒學道統的朱子之學，正足以矯正玄虛、狂蕩的風氣，使之不能「播弄」、「假借」儒學，得以回復儒學原貌。

高景逸對濂洛關閩諸子亦極為推崇，其言：

孔門之學以求仁為宗，顏曾思孟之後，惟周程張朱之傳為的，陸氏之學從是非之心透入性地，不可謂不是，然而與佛氏以覺為性者相近，陽明良知之學亦是如此；一邊是仁體，一邊是知體，仁統四端，而知不能兼仁……源頭杪忽差殊耳。<sup>50</sup>

又曰：

夫學者，學為孔子而已。孔子之教四，曰文行忠信，惟朱子之學得其宗，傳之萬世無弊。即有泥文窒悟者，其敦行忠信自若也，不謂弊也。姚江天挺豪傑，妙悟良知，一破

<sup>49</sup> 見顧涇陽：〈朱子節要序〉，《涇皋藏稿》卷6，頁81-82。

<sup>50</sup> 高景逸：〈答顧涇陽先生論格物〉，《高子遺書》卷8上，頁466。

泥文之蔽，其功甚偉，豈可不謂孔子之學，然而非孔子之教也。今其弊略見矣，始也掃聞見以明心耳，究且任心而廢學，于是乎詩書禮樂輕而士黜實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，于是乎名節忠義輕而士鮮實修。蓋至於四無教者，弊而後知以四教教者，聖人憂患後世之遠也。<sup>51</sup>

高景逸指出，孔子文行忠信爲教，則詩書禮樂、名節忠義皆不得而廢，學者透過實悟、實修的工夫，即是聖學。此孔門聖學，惟有朱子能得其宗。陽明在於破朱學泥文窒悟上有功，然其單提良知爲宗旨，使學者專務「掃聞見以明心」、「掃善惡以空念」，輕視詩書禮樂與名節忠義而無實修實悟。這是陽明學不可謂孔子之教的原因。

再者，高景逸針對王學末流崇尚空談的浮華之風，提出了「反之於實」的觀點。他說：

這「知」字卻最關係，學術之大小偏正都在這裡。古今學術於此分歧，便分兩路去了：一者在人倫、庶物、實知、實踐去；一者在靈明、知覺、默識、默成去。此兩者之分，孟子于（與）夫子微見徵兆，陸子于（與）朱子遂成異同。本朝文清與王文成便是兩樣。宇內之學，百年前是前一路，百年後是後一路，兩者遞傳之後，各有所異。畢竟實病易消，虛病難補。今日虛病見（現）矣，吾輩當相與稽弊而反（返）之於實。<sup>52</sup>

<sup>51</sup> 高景逸：〈崇文會語序〉，《高子遺書》卷九上，頁 550-551。

<sup>52</sup> 高景逸：〈知及之章〉，《高子遺書》卷 9 上，頁 397。



景逸認為，儒學在致知議題上自孔孟時就出現了分歧：一為傾向人倫、庶物、實知、實踐；一為傾向靈明、知覺、默識、默成。發展到宋代即是朱陸的異同，以至明代演變至薛瑄（文清）、王陽明的不同途徑。而陽明學發展到明末，已是弊端叢生而「虛病見矣」，故而提出要「吾輩當相與稽弊而反之於實」的觀點。所謂「反之於實」，即是要求人們對客觀事物進行探索的重實踐、尚實證的認識途徑。這無疑是對當時王學末流崇尚空談的浮華不實之風的有力抨擊，欲以朱子思想中尚實的部分加以救弊的理想。