

第二章 周汝登生平、著作與學術思想

第一節 周汝登的生平與著作

一、生平

周汝登，字繼元，號海門，浙江嵊縣人。生於明世宗嘉靖二十六年(1547)，卒於明思宗崇禎二年(1629)，年八十三歲。根據周汝登的〈先府君行狀〉¹和《嵊縣志》等地方資料，可知汝登的祖先原居汝南(今河南)，後隨宋室南渡而遷居武林(今浙江杭州)，直到某世祖先諱天祥才遷至剡(今浙江嵊縣)。汝登先世曾仕宦元朝，亦行善鄉里，廣受稱譽，如其所記：

諱天祥者始遷剡，仕元臨海學官。再傳諱承祖，仕提舉。承祖孫諱用彰，布衣積善，邑侯臨其喪，題曰：一生仁義，千載吉昌。用彰子諱澤榮。澤榮子諱克溫，治家循禮，喜施予。克溫子諱岑，以長厚聞。岑子諱河，性慈祥，多隱德，稱友松公，是為先大父，娶于史氏有淑行，生五子，伯簡，仕主簿，仲暉，叔府君，叔宣，季書，授藩官。²

地方志亦記載其祖周用彰「家富而好善，率長子澤榮輩捨藥賑粥，夏則施茶，冬則濟步。為萬石長，無絲毫苟取。兄卒於戍，以資產與姪，鄉里義之」³可知汝登的先祖周用彰、周克溫、周岑等，皆是仁善敦厚、友愛親鄰之人，而汝登的祖父周河和父親周謨亦承接此良善家風，在人品、學問上受人稱戴，列為縣志的義行和鄉賢人物。祖父周河取史氏為妻，生有五子，為人慈善，人稱友松公，其「多隱德」的事蹟在於「有少婦失衣飾，懼姑責，偕夫將自盡，河(周河)曲全之。婦感甚，潛至河居謝，河正色遣去」⁴此外，亦「嘗拾遺金還其人」，是位救人性命、正直有德之人。周河的第三子周謨，為汝登父親，字居正，人稱雙溪先生或端方

¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 1069-1082。

² 周汝登：《東越證學錄》，頁 1071。

³ 牛蔭馨修，丁謙等纂：《嵊縣志》，第四冊，頁 1102。

⁴ 牛蔭馨修，丁謙等纂：《嵊縣志》，第四冊，頁 1105-1106。周汝登於〈十黃庄記〉一文，亦詳細記載祖父周河救婦人命一事，見《東越證學錄》，頁 901-904。

先生，娶黃氏為妻，因無生子遂再娶丁氏，生三男一女，長子汝強，次子汝思，三子即汝登。周謨為人：

事父母至孝，性端方，步履言笑皆有常度。讀書手不釋卷，體究極精，義利之界斬然。嘉靖間貢授靜海訓導，傷親勿逮養，設位祀之，晨昏進膳，遇諱日則泫然流涕。待諸生嚴而有體，為講授經史，疊疊不倦；釐正鄉飲昏喪等儀，以化其俗。學者仰之如山斗，致仕歸，諸生揮淚別。⁵

可見周謨個性端整，事親至孝，勤奮於學問和教學，謹守禮法常度，風化鄉里。另外，在汝登為其父撰寫的〈先府君行狀〉⁶中，更可見周謨為人敦厚仁慈，終生勤儉樸實；在道德上自律甚嚴、追尋孔孟之道，力求實踐和謹獨致知的工夫；在家庭中奉母至孝、友敬兄弟；為官正直守禮，教導地方重視鄉飲祭典，極受百姓、士人敬愛；周謨逝世後，汝登路過周謨任官的靜海縣，當地「士子思之有泣下者」⁷，足見周謨為人、為官的高風亮節。雖然周謨的人品學行皆善，但汝登親近的時間卻短暫，因周謨在汝登十四歲時去世⁸。幼年失怙，使汝登對父親的記憶不多，僅能透過親友所述和珍藏父親手書，來追思父親的高潔品行，並表達其孺慕效法之情。

從先祖留傳下的嘉德懿行，和祖父、父親稱譽鄉里的品行，可見汝登從小是在良善家風的薰陶下成長，其對先祖們的事蹟熟稔並心懷敬意，孺慕之情從其撰述的字裡行間流露，足見汝登嚮往之並視為楷模典範，盼能追效前祖以不負家風。而其中又以父親周謨對汝登的影響最大，從〈先府君行狀〉的詳細記述，可見汝登對父親端正的言行謹銘在心，時時惕厲自己；此外，周謨於書信中指示的修己為學之方，更對汝登起有重要的影響，因為汝登不僅珍藏僅存的兩封父親手書，更隨身攜帶，時時誦讀其中內容：

先君語語成訓，具足法，今傳後。且作字行列點畫俱自不苟，學力、行誼比於古人。……手書所示皆誠正修齊之大旨，次書丁寧，訓飭因微，戒鉅子孫，率循上可入聖賢，而次足衛家，百代龜鑑，昭昭具是。登也不才，

⁵ 牛蔭慶修，丁謙等纂：《嶧縣志》，第四冊，頁 983。

⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 1069-1082。

⁷ 同上註，頁 1077。

⁸ 據周汝登所言：「不肖十四歲而孤」，見《東越證學錄》，頁 688。

無能仰希萬一而奉持儆省，則自誓頃刻不忘。故凡在家或五日或十日，必一展誦；出外或百里或千里，常自隨身。⁹

關於手書所揭示的修己為學之方，更詳細的內容如下：

(父親周謨)北上途，貽兒書，示之修己務學，謂舉業雖非聖賢，而於此專一便是收放心，心收業精，而聖學亦不外此。戒之寡欲，欲不必至淫蕩；即居室飲食間，皆當以命制性，以禮制情。又教之孝親，教之撫下，滿函無一事不是正經，無一言不歸大道。¹⁰

可見周謨遺留下的言行身教，在汝登的人格形塑和學問養成上，起有很大影響，關於誠正修齊以追尋聖賢榜樣，收心戒欲、孝悌守禮的家訓，都在汝登往後的生命中努力踐履不輟。由上述可知，祖父輩的嘉善遺風和事蹟，對汝登的生命帶有激勵和效法的作用，其一生的作為和經歷都在此基礎上逐漸展開。

影響汝登一生的人，除了父親周謨，最值得一提的就是王畿(字汝中，別號龍溪，1497-1582)。汝登的叔父周震和堂兄周夢秀皆從學王畿¹¹，受兩人影響下，二十四歲的汝登曾在王畿入剡講學時前往聽講，但卻不甚領會，直到日後自行讀王畿會語，方有領悟，因此汝登以「及門而未受業，受業而非及門」¹²來描述自己與王畿的師生關係：

予少年不知學，隆慶庚午(1570)，邑令君請先生(王畿)入剡，率諸生旅拜，不肖與焉。雖侍側聽講而不能領略，故及門而不可謂之受業。予通籍後，始知慕學，漸有所窺，思先生平日之言為有味，取會語讀之，一一皆與心契，乃切歸依；而先生此時逝矣，實受業而非及門也。¹³

可見汝登要到三十一歲進士及第後，方才漸入王畿學問，有所領悟，並間往過從

⁹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 687-688。

¹⁰ 周汝登：《東越證學錄》，頁 1075。

¹¹ 據周汝登〈題駱峯伯岐山兄書後〉所記：「瑞泉叔(指周震)孝友誠篤，受學龍溪先師之門」另外，又言「予從叔震，恂恂長者，不為苟從；從兄夢秀行實孤高，有伯夷之峻。父子信事先生(指王畿)甚篤，予拜雖令君所率，實二公汲引也」分別見於《東越證學錄》，頁 690、頁 433。

¹² 周汝登：《東越證學錄》，頁 431。

¹³ 同上註，頁 431-432。

¹⁴。對王畿之學的研讀、契悟，深刻影響汝登的學問發展，日後與許孚遠(字孟中，號敬菴，1535-1604)的九諦九解之辯，即根據王畿在天泉證道上的主張進行闡發，足見王畿在汝登思想樣貌的形塑中佔有重要影響。

除了王畿之外，根據《明儒學案》、《明史》¹⁵等記載，汝登的另一位師者是羅汝芳(字惟德，號近溪，1515-1588)。如《明儒學案》言：

先生(周汝登)有從兄周夢秀，聞道於龍溪，先生因之，遂知向學。已見近溪，七日無所啟請，偶問『如何是擇善固執？』近溪曰：『擇了這善而固執之者也。』從此便有悟入。近溪嘗以法苑珠林示先生，先生覽一二頁，欲有所言，近溪止之，令且看去。先生竦然若鞭背。故先生供近溪像，節日必祭，事之終身。¹⁶

黃宗羲的記述清楚，並依此師承將汝登劃歸泰州學派，加上《明史》、《四庫全書》等書皆如此敘述，故後人認定羅汝芳是汝登的另一重要師長。但隨師承而來的學派歸屬，卻在近年受到討論，如彭國翔撰文探討《明儒學案》中汝登的學派歸屬，認為將汝登歸之泰州學派並不符合實情，指出無論從地域、思想傳承或自我認同上看，汝登都應視作王畿弟子而歸入浙中王門。¹⁷此外，呂妙芬亦於文中指出「雖然黃宗羲在《明儒學案》中將之(周汝登)歸入泰州學派，指明周汝登是羅汝芳的門人，不過根據周汝登本人和當時人的看法，周汝登無疑是以王畿的接棒人自居」¹⁸以上二文或多或少都對周汝登的學派歸屬適切與否進行討論，因此值得思索羅汝芳與汝登的關係是否真如黃宗羲所述如此密切？羅汝芳對汝登的思想發展是否具有重大影響？若檢視汝登的著作，可發現提及羅汝芳的部分較王畿少，且相較於履稱王畿為「龍溪先師」¹⁹，文中並未以先師或師者之名稱呼羅汝芳²⁰，換言之，汝登明確承認自己受王畿影響，並以師者身分稱呼王畿，但卻未以同樣方式

¹⁴ 周汝登：「予雖不得時侍左右而間嘗過從」見《東越證學錄》，頁432。

¹⁵ 《明史》記：「良傳林春、徐樾，樾傳顏鈞，鈞傳羅汝芳、梁汝元，汝芳傳楊起元、周汝登、蔡悉。」見[清]張廷玉等撰：《明史》(北京：中華書局，1974年)，第24冊，卷283，頁7275。

¹⁶ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十六，頁854。

¹⁷ 彭國翔：〈周海門的學派歸屬與「明儒學案」相關問題之檢討〉，《清華學報》第31卷第3期(2001年9月)，頁339-374。

¹⁸ 呂妙芬：《陽明學士人社群一歷史、思想與實踐》，頁241。

¹⁹ 周汝登言：「吾越中故有學會，自龍溪先師主教席以來，陽和子時號召之」；「或問本體工夫，先生(指周汝登)曰：『龍溪先師云……』」，依序見《東越證學錄》，頁497、317。

²⁰ 周汝登言：「太史(指楊起元)羅南城之門人也」，見《東越證學錄》，頁739。

去看待羅汝芳，重要的是，汝登完全未在著作中提及黃宗羲所述關於他與羅汝芳互動的事情；此外，時人如鄒元標、陶望齡等皆視汝登為王畿在越中(今浙江)的傳人²¹，透過這些證據，可以保守推測汝登與羅汝芳的關係不若王畿密切，但不能排除他可能接觸過羅汝芳或閱讀其著作，而與羅汝芳的互動是否如黃宗羲所言有到師生關係，則須在更多證據出提出以前，予以謹慎保留；至於羅汝芳對汝登思想的影響程度如何，則有待第二節介紹汝登思想時再予以釐清與說明。

其實汝登的老師不只王畿一人，根據其〈書諸師手札後〉所言，可知汝登稱呼師者以從學的學者至少有十八位：

不肖自入小學，至對公車，教我、造我、舉我，稱師者凡十有八，即恩有等差而均難忽於報。……不肖言念諸師，於情於義自不能解於心。顧其中存沒隔世，遠近異里，無由見面，每為扼腕。因輯其手書為冊，書不可得，書氏號爵里以備。²²

可見汝登從師多人，對師長們多所感念懷想，只是其整理的諸師手札至今未見，故無法明確得知這些師者的姓名、字號。但可知汝登一生中，除了受父親周謨和王畿的影響外，還接受多位師者的教導，如此的廣泛問學反映了汝登的好學精神和其追求聖賢之道的努力。

汝登的努力向學，讓他在二十七歲舉於鄉，三十一歲考中進士，授命為南京工部屯田主事，之後即展開近半生的仕宦生涯。三十三歲出使真州(今)，三十四歲前往蕪湖，負責督稅，²³因朝廷擬增稅額，汝登不忍向民徵收，遂以缺額謫貶。²⁴就在此際，汝登遭逢長兄汝強和嫡母丁太夫人相繼逝世，²⁵因此在三十五歲回鄉

²¹ 鄒元標：「龍溪見地，非不了義者所能究竟。繼元後龍溪而出者也，雙目炯炯，橫衝直撞。所至令人膽落心驚，亦能使人神怡情曠。東越之學，從今益顯益光者，非繼元氏乎？」見周汝登：《東越證學錄》，序文，頁 18-19；陶望齡：「海門子少聞道龍溪之門，晚而有詣焉。自信力故尊其師說也益堅，其契也親，故詞不飾而甚辨。四方從遊者皆曰：『先生，今龍溪也。』其門人塙輩哀其答贈之文刻之。讀者又曰：『龍溪子之文，曷以異諸？』」見《東越證學錄》，序文，頁 5-7。

²² 周汝登：《東越證學錄》，頁 696-697。

²³ 周汝登自述：「癸酉(明神宗萬曆元年，西元 1573 年)余舉於鄉……丁丑(明神宗萬曆五年，西元 1577 年)余舉進士。……己卯(明神宗萬曆七年，西元 1579 年)余使真州……庚辰(明神宗萬曆八年，西元 1580 年)余使蕪湖。」見《東越證學錄》，頁 692-693；周汝登言：「丁丑(1577)，汝登舉進士，視政屯部」見《東越證學錄》，頁 1085；《嵎縣志》記周汝登：「萬曆丁丑第進士，授工部屯田主事」見牛蔭馨修，丁謙等纂：《嵎縣志》，第四冊，頁 987。

²⁴ 《嵎縣志》記周汝登：「督稅蕪湖，稅額舊歲二萬，內部議增倍之，汝登不忍橫征，以缺額謫兩淮運倅。」見牛蔭馨修，丁謙等纂：《嵎縣志》，第四冊，頁 987。

丁憂。服喪期間，又遇堂兄周夢秀過世，接二連三的親人逝世，讓汝登有將近十年的時間都在家鄉剡地。雖卸職在家，但汝登仍不忘問學，並展開講學活動；他集資創建鹿山書院，與有志之士聚合論學。直到四十四歲左右，方結束居鄉生活，赴任兩淮鹽運判官，²⁶並在當地著手興辦廢弛的社學，展開風俗教化的事業。²⁷四十六歲，任南京駕部郎一職，同時在當地進行會講，與許孚遠的九諦九解之辯就發生在此時。五十一歲，移官嶺表(五嶺以外的地方，指嶺南，在今廣東省一帶)。五十二歲，任廣東按察司僉事，此時的汝登因為病痛所苦，加上生母黃太夫人高齡，蒙生去職的念頭，遂上疏乞休，卻不被允許。²⁸隔年，五十三歲轉任雲南布政使司左參議，又再據身病母老之由上疏乞休，²⁹終被允許，得以回鄉。汝登在廣東任官的時間雖不長，又為疾病所困，但仍不放棄講學，其「東粵會語」即是此時的講學記錄，可見汝登為學的努力不減，教育後學的心志熱切。退休回鄉後的汝登終能將其對學問的熱情，全心投注於地方講學等傳承大道的教育事業上，其「越中會語」、「武林會語」、「剡中會語」、「新安會語」皆是汝登五十三至五十六歲左右，居鄉後的講學成果。若根據《嵎縣志》的記錄，可知退休回鄉後的汝登，應有再度出來作官：

陞雲南參議，再疏陳情，得旨歸里。……陞南京尚寶司卿，署京兆篆；陞太僕寺少卿，為滁人修社學、置義田；陞光祿寺卿，尋陞通政使司晉戶部右侍郎，致仕歸。……年八十三，詔起工部尚書，未任卒。³⁰

可見汝登為官時間相當長，直到人生的最後一年，還被任命為工部尚書，卻因逝世而未任職。

汝登一生的為官政績極受稱譽，《嵎縣志》言：「汝登為政，以教化為先，

²⁵ 周汝登言：「庚辰汝登視榷蕪湖，而吾伯兄汝強六月殞京師，太安人聞之傷甚。明年汝登當考績未及期，而太安人訃至，乃正月五日，實卒於歲前十二月二十七日矣。」見《東越證學錄》，頁 1087。

²⁶ 周汝登言：「予昔在庚寅(明神宗萬曆十八年，西元 1590 年)謫官海上」見《東越證學錄》，頁 753。

²⁷ 周汝登在兩淮興復社學一事，可見〈建社文學移〉和〈社學教規〉的記載，見《東越證學錄》，頁 1015-1027。

²⁸ 〈乞休疏〉：「廣東按察司僉事臣周汝登為身病沉危，母年衰耄，力窮情迫，懇乞 俯容休罷事」見《東越證學錄》，頁 767。

²⁹ 〈再上乞休疏〉：「雲南布政使司左參議臣周汝登為情苦病深，新命難趨，冒死重號懇乞 憫容休罷事」見《東越證學錄》，頁 770。

³⁰ 牛蔭慶修，丁謙等纂：《嵎縣志》，第四冊，頁 988。

不事刑罰，故所至有慈祥清白名。」³¹清代李慈銘亦言：「汝登歷官有政績」³²只要從督稅蕪湖不忍增收稅額、任官兩淮時興辦地方社學、在所待之處皆舉辦會講並從事講學等，就可看出汝登是以不忍人之心去體恤百姓，透過教育來開啟民智，達到移風易俗、端正風氣的效果，為地方帶來很大貢獻。³³汝登之所以能成為有仁德、有政績的父母官，除了效法父親周謨的行事、發揮先師王畿講學不怠的精神外，也可歸功於擁有一套良好的為官理念：

來翰述政務繁沓，豈游刃猶有難地乎？自古成大業者，計在知人，……一切屬吏數多，須精別賢否，賢否不淆，斯蒼生受福；知人之效，勞半功倍。……地方風俗美惡，處處不同，但美中有惡，惡中有美，又事理必然。在上者似宜見其美，不見其惡。見其美者，時時有獎成之意；不見其惡者，非能廢法，特哀矜之，不更加一惡心爾。人家父祖待兒孫，心腸亦大率如此。豈弟君子君子視百姓更有二心耶？³⁴

這是汝登寫給任官友人的一封信，當中透露自己為官的方法，在於知人善任、以褒善憫惡的慈善態度去治理地方，懷著保民如子的心去對待百姓。可見汝登反對以嚴治厲法去管理地方，主張順隨地方民情，以循循善誘的方式育民化俗。除了教化式的治理方法，汝登也特別要求自己 and 所有任官者必須節儉守廉：

百凡須從節省，不節則後難繼，難繼則稱貸多，稱貸多則必不能為好官，凡此就世法論耳。³⁵

汝登知道為官者若不節制欲望，將會導致循私貪瀆或搜括民脂等敗壞行為，因此特別注重節儉簡樸的品德。而恪守此項要求的汝登，也讓自己獲得「通籍五十年，林居三十餘年，不畜財，不治第，不營產」³⁶的清廉美名。

汝登一生除了為官，還投身於講會等教育事業。終其一生，無論在外地任官

³¹ 牛蔭慶修，丁謙等纂：《嵊縣志》，第四冊，頁 988。

³² [清]李慈銘：《乾隆紹興府志校記》（臺北：成文出版社，1983 年影印清代手鈔本），頁 111。

³³ 除此之外，汝登深厚的仁愛之心，曾讓他為受嚴酷枷刑的犯人尋求合理處罰與審判，見〈與鄭給諫春寰〉，見周汝登：《東越證學錄》，頁 805-806。

³⁴ 見〈與徐寶慶仰南〉，《東越證學錄》，頁 817-818。

³⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 882。

³⁶ 牛蔭慶修，丁謙等纂：《嵊縣志》，第四冊，頁 988。

或返鄉居家，都不間斷地參與、舉辦講會，建置社學，親自講學，帶動地方的從學風氣。如在三十五歲到四十四間的居鄉期間，集資創建鹿山書院，與有志之士聚合論學，並進行講學；四十四歲任官兩淮時，興復社學；四十六歲任職南京，參與南都講會；五十一至五十二歲在嶺南時，有東粵講會；退休返鄉後，又陸續展開講學，因而有「越中會語」、「武林會語」、「剡中會語」、「新安會語」等記錄；後再度出仕，陞太僕寺少卿時，為滁人修建社學。這一股對講會、講學等教育事業的用心投入，在於汝登認為大道的求索、宣揚和學問的精進，必須透過眾人的聚合，以互相論學、激勵的方式來達成：

語謂民之於仁甚於水火，人或可一日無水火，必不可一日無學；不可一日無學，則必不可一日不求友。自古帝庭君臣吁咈，孔壇師弟樂羣，孜孜皇皇當為何事？而今人視為緩圖，曾不知身心性命為何物，良亦可悲！³⁷

來諭謂作隊成羣有所不必，則竊以為太自限隔，鄙意尤欲吾兄廣此一步。昔陽明征思田、征浚頭時，凡書示門人必惓惓，以郡城之會為囑。自古杏壇、閩洛，未嘗一日離羣，又非特陽明家法也。若謂龍蛇混雜，則自來不無，又安得因噎而廢食哉？……聯羣之會，關吾道之流行，人心之習尚，未可便以為餽羊而去之也。³⁸

稟此看法的汝登遂一生熱衷於參與、舉辦講會，透過此種交流、辯證、分享，讓聖賢之道亦得以彰顯並獲得傳播、宣揚。除了講會外，汝登也透過興辦社學和講學等方式，讓聖賢之道以教化方式帶入人群百姓中，進而移風易俗，端正地方風氣。在兩淮任官的汝登，看見當地社學頹傾，風氣刁頑悍訟、欺尊侮寡、不畏刑法，遂主張「興舉社學以端蒙養，拔本清源，誠為要務。……庶教化可行而風俗攸賴矣。」³⁹著手興辦十場社學，並頒布〈社學教規〉⁴⁰作為「延師之規，設教之方」⁴¹的依準，內容共有八點：「擇師」、「稽功」、「處餼」、「修理」、「端範」、「務本」、「授業」、「示禮」，此八點的教規，正透露了汝登的教育的主張和理念。如

³⁷ 周汝登：《東越證學錄》，頁 497-498。

³⁸ 同上註，頁 777-778。

³⁹ 同上註，頁 1016-1017。

⁴⁰ 同上註，頁 1017-1027。

⁴¹ 同上註，頁 1017。

社學老師的選取，必須要場官親自面見後，方能聘任；要求老師自身必須「端範」，即言行端正，因為「童子之性潛移為上，社學之師身教為先」⁴²；教授內容首在「務本」，即「首先孝弟，次教之幼儀，終教之陶情」⁴³；在「授業」上，以「授書、寫字、作課」⁴⁴為要；並要求老師教導禮節，即「冠婚喪祭必遵文公家禮」⁴⁵。可見汝登相當重視師者的品德言行，學生則以基本學行的陶冶養成為要。

在汝登仕宦各地、投身講學的一生中，友人們扮演了不可或缺的重要角色。因為生命中的困頓、學問上的困惑，都有賴朋友們的支柱扶持、激勵互勉，因而汝登發出「余一生全得友樂，全得友力」⁴⁶的真切之言。在〈題友人書札〉一文，汝登詳言自己從小到大受友之益匪淺：

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，孚合談証，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、沉溺時，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。……早年文業獲就科第，竊叨友之力也。……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……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。⁴⁷

可見汝登自年少起，就喜與朋友們親近並一同論學；中年後的求道之路，因有志同道合的友人們相伴，尤感充實快樂；病重時，友人的探望關心，也讓病情轉好。種種生活、精神、學問上的扶持鼓勵，都讓汝登銘感在心，而有「友之恩如日月」之語，足見其一生受友之力極大，對友人情誼相當重視。汝登一生結交不少朋友，相與論學的友人如鄒元標(1551-1624)、楊起元(1547-1599)、傅長孺、喻中卿等人，方外之友則有憨山大師、湛然大師、蓮池大師等，其中又以鄒元標、楊起元和陶望齡(1562-1609)與汝登的交情最為深厚。

⁴² 同上註，頁 1022。

⁴³ 同上註，頁 1023-1024。

⁴⁴ 同上註，頁 1025。

⁴⁵ 同上註，頁 1026。

⁴⁶ 同上註，頁 697。

⁴⁷ 周汝登：《東越證學錄》，頁 697-699。

鄒元標，字爾瞻，別號南臯，豫之吉水人，與汝登是同年進士。⁴⁸兩人曾在汝登任官南京、廣東時相聚論學；相隔兩地時，亦以書信往返互通；也互幫對方的著作寫序；內容顯示兩人在學問上互相辯難、切磋，在修養工夫上彼此督促勸勉。如鄒元標勸勉汝登在行為上不要偏離，必須謹慎，給予汝登很多修養工夫上的提醒和督促：

吾輩相期，越老越精神，無得放寬。弟近有堅晚之誓，事事言言留好樣與後人作模楷，不可為模楷者切勿萌之。……望兄與後學言提飭修行，一路再不可忽，不然縱說得伶俐，與世與身子無干。⁴⁹

寂然不動，性之體也；感而遂通，性之用也。用即是體，然須是發而中節。若未中節，畢竟是寂然不動處，有不清楚。故即浮雲即天，此等處能令學者放蕩忘返，兄當加意珍重，千古學術，畢竟有所持循始不差。

50

從汝登一生的言行，和他對實際工夫的看重，就可知汝登確實將鄒元標的叮囑加以落實。除了修養工夫外，兩人在學術上亦有所契合，如汝登曾為鄒元標的《學庸相求》一書寫序，文中汝登認為「滯於語言，猶之認影為形」⁵¹，要人超越字句的求索，體悟當中的深切涵意；並強調《大學》之旨在不學之能，《中庸》之旨在日用之能，認為鄒元標的《學庸相求》能超脫言語之外，抉發《大學》和《中庸》的主旨，足見兩人對二書內涵有相近的看法。

除了鄒元標之外，楊起元亦與汝登在學問、見識上相契。楊起元字貞復，號復所，廣東歸善人。⁵²與汝登為同年進士。汝登曾為楊復所的《四書併稿》一書寫序，從文中可見汝登對此書的期待與稱許。序中言：

太史復所楊公製有《四書》近義若干首，合併舊作而付之梓以行。此不過

⁴⁸ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷二十三，頁 532。

⁴⁹ [明]鄒元標：〈答周海門少參〉，《願學集》，卷三，頁 48，收入《景印文淵閣四庫全書·集部 1294》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年）。

⁵⁰ [明]鄒元標：〈答周海門少參〉，《願學集》，卷三，頁 46，收入《景印文淵閣四庫全書·集部 1294》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年）。

⁵¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 483。

⁵² 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十四，頁 806。

經生業耳，而妙悟在筆墨蹊徑之外。讀者文視之則文，義求之則義，神會之則神。……公之文，道子一幅畫耳，是在讀者字得之。⁵³

汝登認為閱讀楊氏此書，貴在讀到文字之外的道理，講求讀者自得之的體悟，顯示汝登閱讀《四書》的態度，此態度正是其思想中學貴自返精神的反映。另在〈題重刻評選楊太史公時義〉一文中，汝登敘述兩人論學之情深厚，對八股文皆不滿，並稱許楊氏的時義之文：

太史復所楊公於學，無時無事非講也，而茲且以時義為講。公有四書合併義二帙，余已序行之；而於中又選其最精者數十首，加以批評以宣洩其妙詣而梓之留都。蓋余於公文有獨契，而公亦語余曰：「子無論物色我者，即所批剝瑕類處宜存之，以示吾兩人之相信也」夫今天下文弊極矣，而救之者須拔其根，拔文弊之根必先明學，學明則文正。茲文是其左券，可以作則，故余重梓以行。雖然天下學亦多岐矣，學岐則覽斯文者，焉能必其盡信。⁵⁴

汝登認為造成八股流弊的根本在於學術不明，因此改善之道就在彰明立定正確的學術源頭，此當然是指陽明學而非朱學，所以汝登才會讚賞楊氏的時義之文。除了汝登稱許楊復所外，楊復所亦對汝登很推崇，在〈鄒南皋年丈〉這封信中，他說：

海內同志如吳下管東溟才識無雙，南中精詣者周海門年丈。今借重吾廣矣，尚有馮年丈具區、閻廷評立吾……。⁵⁵

在楊復所逝世後，汝登寫有〈哭楊復所〉⁵⁶一詩悼之，文句悽愴，讀來令人動容，足見兩人深厚的情誼。

⁵³ 周汝登：《東越證學錄》，頁 715-716。

⁵⁴ 周汝登：《東越證學錄》，頁 716-717。

⁵⁵ 楊起元：《續刻楊復所先生家藏文集(八卷)》，收入《四庫全書存目叢書·集部 167》(臺南：莊嚴事業文化有限公司，1997 年影印天津圖書館藏[明]楊見峻等刻本)，頁 329。

⁵⁶ 周汝登〈哭楊復所〉：「乍聞消息不勝悲，白首論交更有誰。寶劍莫投心掛樹，瑤琴不鼓淚盈絲。難忘密語香焚處，恍覩慈顏月上時。寂寞玄經空自草，生前能有幾人知。」見周汝登：《東越證學錄》，頁 1234。

陶望齡，字周望，號石簣，會稽人。⁵⁷比汝登小十五歲，但兩人卻有亦師亦友的深厚關係。陶氏在〈海門文集序〉中，敘述汝登聞道於龍溪，而自己受教於汝登最久，他說：

海門子少聞道龍溪之門，晚而有詣焉自信力，故尊其師說也益堅，其契也親。……從之遊者皆曰：「先生，今龍溪也。」其門人後輩褒其贈答之文刻之。讀者又曰：「龍溪之文曷以異諸？」望齡蒙鄙獲以鄉曲事先生，受教最久。⁵⁸

陶氏亦多次寫信向汝登請教學問，從多封〈與周海門先生〉的信件中，可見兩人互相鼓勵砥勉的求道之情：

辱教拳切，真如提獎癡兒、誘歸亡子，感甚感甚！杜足廿日，以老母病瘧，出侍湯藥，乃知人生靜緣亦不易得也。蒙指不安心的訣，雖粗浮之氣不能便爾得力，而近亦稍知省力一番。⁵⁹

雖然陶氏自稱後學，但汝登仍以兄弟稱之，並對陶氏早已逝世感到痛心，在〈祭石簣陶太史文〉說：

人不知學，學不努力，雖壽百年，徒生何益？兄生一日，一日不虛，年假才竭，卓爾堪幾。未見其止，中道摧阻，鬱鬱深衷，為兄痛苦。真友難遇，正學難諳，兄契最上，不落二三，弟亦直截，一義同參，肝膽相傾，芥針共合，十餘年來，愈久愈洽。鏡水之舟，剡溪之棹，來往合并，相視惟笑。

⁶⁰

足見兩人在論學、情誼上的真切深厚。

⁵⁷ 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十六，頁 868。

⁵⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 5-7。

⁵⁹ 陶望齡：《歇菴集》（上海：上海古籍出版社，1995 年影印華東師範大學圖書館藏[明]萬曆喬時敏等刻本），頁 405。

⁶⁰ 周汝登：《東越證學錄》，頁 1111-1112。

二、著作

以下對汝登的著作進行概述，首先介紹書目著錄的情形，其次說明成書的目的和此書的內容，以及現今收藏於何處。

(一)《嵎縣志》十三卷

雍正《浙江通志》著錄作十三卷，《千頃堂書目》著錄作十三卷，《內閣藏書目錄》著錄四冊，宋慈抱《兩浙著述考》著錄作十三卷。汝登曾在明萬曆戊子年(1588)為家鄉主持編修《嵎縣志》，但此書至今不見，但其內容卻有為後出所修的《嵎縣志》引錄，並以周志稱之。

(二)《程門微旨》一卷

乾隆《浙江通志》著錄作一卷，《千頃堂書目》著錄作一卷，宋慈抱《兩浙著述考》著錄作一卷，《尊經閣文庫漢籍分類目錄》有著錄，但未著卷數。根據汝登寫的〈程門微旨序〉，可知他是為了闡發程子的思想而摘錄其言以明之：「夫學不尊程，難以語學；尊不真信，難以語尊。然真信在契其直截之旨。而語與方便雜出如水中乳，貴乎鑿擇，不肖因與友朋參訂，摘而抄之，類為一帙，分為八篇，曰在己，曰此箇，曰不二，曰本知，曰冥行，曰聖妙，曰活潑潑，摠命曰《程門微旨》。」⁶¹目前藏於日本尊經閣文庫中。

(三)《邵楊詩微》一卷

同治《嵎縣志》著錄一卷，《尊經閣文庫漢籍分類目錄》有著錄，但未著卷數。根據汝登〈邵楊詩微序〉所言，可知他選錄邵雍、楊簡的詩做注解，是為了叫人參求其中奧旨，而非一意以雜禪攻之，他說：「近讀康節、慈湖二先生詩，其語彌似禪，而其旨彌徹。因為摘揭各數十首以附微旨之後，學者讀此莫問是禪非禪，一味起疑起信，參求既久，有日醒然，庶幾謂之知道，而可以不虛此生。」

⁶¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 436-437。

不然雖使篤志力行，亦謂徒然而已。」⁶²現今此書藏於日本尊經閣文庫中。

(四)《海門先生集》十二卷

《四庫全書總目提要》著錄十二卷，《進呈書目·浙江省第五次曝書亭呈送書目》著錄十二卷，《尊經閣文庫漢籍分類目錄》有著錄，但未著卷數。根據《四庫全書總目提要》所言：「是集凡文十卷，詩二卷，集中如九解九諦篇，越中、南都、剡中、東粵、新安會語五篇，皆聚徒講學之語。」⁶³可見此書收有汝登的詩文和會語記錄。今被收錄於《四庫全書存目叢書·集部·別集類》中。

(五)《聖學宗傳》十八卷

乾隆《浙江通志》著錄十八卷，《四庫全書總目提要》著錄十八卷，《千頃堂書目》著錄十八卷，孫殿起《販書偶記續編》著錄十八卷，《中國善本書目提要》著錄十八卷，《內閣文庫漢籍分類目錄》著錄十八卷，《尊經閣文庫漢籍分類目錄》有著錄，但未著卷數。根據劉承幹《聖學宗傳·跋》可知此書是汝登以陽明心學角度撰寫的學術史：「明儒周海門先生著有《聖學宗傳》一書，自庖犧至近谿皆擷其要旨加以編測，俾人知作聖工夫，無不從治心入手，如種樹者必培其根，導水者必濬其源，雖垂示有淺深，時代有先後，而其致力專精之處罔弗從同。」⁶⁴現今在國家圖書館藏有明萬曆乙巳年(1605年)東越王氏刊本。

(六)《東越證學錄》十二、十六及二十卷

《東越證學錄》分別有十二卷、十四卷、十六卷、二十卷四種版本，著錄十二卷本的書目有：《千頃堂書目》、《文選樓藏書記》；著錄十四卷本的書目有：《兩浙著述考》；著錄十六卷本的書目有：《四庫全書總目提要》、《四庫全書存目叢書》、《美國國會圖書館藏中國善本書錄》、《美國國會圖書館藏中國善本書

⁶² 周汝登：《東越證學錄》，頁 462-463。

⁶³ 見《周海門先生文錄十二卷》後附之《四庫全書總目·海門先生集十二卷》提要，收入《四庫全書存目叢書·集部 165》（臺南：莊嚴事業文化有限公司，1997年影印北京圖書館藏[明]萬曆張元憬等刻本）。

⁶⁴ 周汝登：《聖學宗傳》，收入《四庫全書存目叢書·史部 99》（臺南：莊嚴事業文化有限公司，1996年影印復旦大學圖書館藏[明]萬曆三十三年(1605)王世韜等刻本）。

目》、《清華大學圖書館藏善本書目》；錄二十卷本的書目有：《尊經閣文庫漢籍分類目錄》、《日藏漢籍善本書錄》、《北京圖書館善本書目》；而《京都大學人文科學研究所漢籍目錄》和《中國古籍善本總目》則同時著錄十六卷本和二十卷本。現今國家圖書館藏有十六卷本，臺北文海出版社據此本影印；日本東京尊經閣文庫則藏有二十卷本。此書幾乎收錄了汝登一生的重要講學記錄與文章，是研究其思想的重要資料。

(七)《王門宗旨》十四卷

《四庫抽燬書目》著錄十二本，《四庫全書總目提要》著錄十四卷，《內閣文庫漢籍分類目錄》著錄十四卷，《千頃堂書目》著錄十四卷，《兩浙著述考》著錄十四卷。汝登在〈王門宗旨序〉言：「王門宗旨者，錄陽明先生語也。先生語難去取，而間有所擇者，揭其要也，要語在論學，而奏疏行移等具存者，徵學問之實用也。旨稱宗者，明為千聖之嫡嗣也，數門人語附見而概系之王門統於宗，無二旨也。」⁶⁵可見汝登是摘錄王陽明、王艮、錢緒山、王龍溪等王學學者之語，合為一書，以明王學學脈。

(八)《四書宗旨》六卷

《千頃堂書目》有著錄，未著卷數，《兩浙著述考》有著錄，未著卷數，《四書注解存目及存書目錄》有著錄，未著卷數。現今國家圖書館藏有明崇禎己巳年鄭重耀刊本，共六卷；民國六十七年，中國子學名著集成編印基金會根據此本影印出版，本文即以此版本進行研究。根據書前鄭重耀的序文，可知此書是汝登在生前最後六年完成的著作，有意透過《四書》來與王學思想做嵌合，並以此證成此生的學問。

第二節 周汝登的學術思想

一、「心即本體」論

⁶⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 463-464。

(一)心的內涵：全然至善、俱足眾理

在周汝登的思想中，「心」極為重要，被賦予主體性的地位，性質全然至善，故以「無善無惡」名之。如其在〈九解〉中所言：

維世範俗，以為善去惡為隄防，而盡性知天，必無善無惡為究竟。無善無惡，即為善去惡而無跡，而為善去惡，悟無善無惡而始真。……頭上難以安頭，故一物難加者，本來之體，而兩頭不立者，妙密之言。是為厥中，是為一貫，是為至誠，是為至善，聖學如是而已。經傳中言善字，固多善惡對待之善，至于發明心性處，善率不與惡對，如中心安仁之仁，不與忍對，主靜立極之靜，不與動對。⁶⁶

赤子之心無惡，豈更有善耶？⁶⁷

是以文成于此，指出無善無惡之體，使之去縛解粘，歸根識止，不以善為善，而以無善為善，不以去惡為究竟，而以無惡證本來，夫然後可言誠正實功，而收治平至效。⁶⁸

至善無惡，既無惡，當然就無善惡相對或善惡分辨，也就沒有立善或立惡的必要；因為善字與惡字是依隨對方而生，即善名是在惡的相對之下才有，若無惡，則何來善名呢？故汝登認為全然至善的心體，並不能用落入善惡相對的「善」名稱之，而必須超越善惡相對，用更高的絕對境界義—「無善無惡」，來說明心體的純然至善，並無善惡之分或善惡對立。心體除了具有無善無惡的至善本質外，還是不學不慮的良知，即不需刻意或強調，心體的良善之知，自然能做出恰當合宜的分辨和反應；若刻意為善，就帶有人為的算計與較量，而非心體良知的自然發顯：

無作好無作惡之心，是稟彝之良，是直道而行。著善著惡，便作好作惡，

⁶⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 90-92。

⁶⁷ 周汝登：《東越證學錄》，頁 99。

⁶⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 104。

非直矣。⁶⁹

有善喪善，與「有意為善，雖善亦私」之言，正可證無善之旨。……吉人為善，為此不有之善，無意之善而已矣。⁷⁰

致良知之旨，與聖門不異，則無善惡之旨，豈與致良知異耶？不慮者為良，有善則慮而不良矣。⁷¹

「心」無善無惡的至善本質和良知內涵，使其本身俱足眾理，不必增添。汝登說：

學問之道，不必他求，各各在當人之心，千聖相傳，只傳此心而已。夫人生而有此心，這箇心……遇親自知孝，遇長自知弟，遇見孺子入井，自知怵惕惻隱，一毫無欠，不必加添，見在運用，皆是此心。……此心完完全全平平坦坦，率此本心便是大道。⁷²

學問之道不必往外求索，只要返求內心，則一切的學問、道理皆能見於心體；因為心體全然至善，故由其發顯而出的無不切合大道、符合大道。此外，心體的良知不待學習或強求，自然能做出完善的判斷和反應，猶如「未有學養子而後嫁」：

未有學養子而後嫁一句，指示不慮之良尤為的切，養子之道不可學亦不必學，推之萬事萬化，莫不皆然。此心自能誠、自能求，以至自能忠、自能恕、自能好、自能惡，全不容一毫安排增益於其間。⁷³

意指心中良知自能對事情有真切的應對、反應，完全出於自然，不容安排、學習。

綜合而論，在汝登的思想中，「心」被提到很高的位置，認定「心」具有無善無惡的至善本質，具備不學不慮的良知，且俱足眾理，以肯定並彰顯「心」至高的主體性地位。

⁶⁹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 101。

⁷⁰ 周汝登：《東越證學錄》，頁 108。

⁷¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 110。

⁷² 周汝登：《東越證學錄》，頁 145-146。

⁷³ 周汝登：《東越證學錄》，頁 224。

(二)心與天、性、氣、理的關係

汝登除了描述心體的內涵，還論述心與天、性、氣、理的關係，由此界定心體並確立其定位。從自然良知的角度視之，汝登認為「天」與「心」是一不二：

後世論學有本心、本天之判，然觀虞廷，則止言心矣。明道謂即心便是天，更不可外求；邵子亦謂自然之外別無天。自然者，即吾心不學不慮之良也，故天與心不可判，判天與心而二之者，非惟一之旨矣。⁷⁴

說明心體良知的自然性就是「天」性，故天與心是一不二，心即天，求之於心，就是求之於天。接著，論「理、氣」與「心」的關係：

理、氣雖有二名，總之一心。心不識不知處便是理，纔動念慮起知識便是氣。雖至塞乎天地之間，皆不越一念。曰：心何便是理？如視是心而視所當視，有視之理；當循聽是心而聽所當聽，有聽之理；當循心豈便是理乎？曰：此正學問竅要，不可不明。信如所言，則是心外有理，理外有心矣。凡人視所不當視，聽所不當聽，聲色牽引得去，皆知識累之也，知識忘而視聽忽明，即心即理，豈更有理為心所循耶？⁷⁵

心體至善，具有良知，只要依循此良知而行便自然是「理」；若稍加動念增慮，就是知識的添加，會遮掩初顯的良知，依此做去，便非良知之「理」，而是「氣」。故只要心依循良知而行，不為後天的知識牽擾，就是「心即理」。至於「性」與「心」關係，可由天命之性的論述來瞭解：

天外無性，性外無道，道外無教；教即是道，道即是性，性即是天。……名號雖殊，本體實無分別，聖賢教人只一而已矣。⁷⁶

⁷⁴ 周汝登：《東越證學錄》，頁 194-195。

⁷⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 190-191。

⁷⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 297-298。

人性自本自根，因其天然自有，不可得而知，故曰天命之謂性，凡言天者，如天成天設之意。⁷⁷

汝登認為「性即是天」，此「性」天然自有，與天一般；而「天」與「心」又是一不二，因此「性」與「心」並非二物，即「天」、「心」、「性」是相同、無分別的，依循心體良知，就能呈顯「性」之本然。

透過以上論述，可知在汝登的思想中，「心」與「天」、「性」、「理」皆為一，因為心體所具有的至善和良知，就是「天」、「性」、「理」，並無不同，同是一體，只是名號相異；因此天、性、理皆不待外求，只要返歸於心，就可得到；故天、性、理等種種殊名，皆不外於一心：

聖賢立言處，凡曰性曰命曰才曰情等，以至種種百千名目，皆是一心之別號。聖賢設做工夫處，如六經論孟中種種百千方便，皆只為此一心而設。

故不需向外求索，只要返求於心，讓良知發顯，一切都俱足於此，以說明「心」至高的主體性地位。

二、「心明境驗」的修養工夫

(一)工夫入手處一歸本自心

對本體的界定會影響工夫的安排，即本體的內涵，會決定要配合什麼樣的工夫內容，換言之，修養工夫的內容，是依隨本體的內涵而產生。因此汝登對修養工夫的主張，其實就是依照心體的內涵而設。汝登認為「心」全然至善、擁有良知、俱足眾理，不必勉強、增損，只要相信並依循此至善心體，情感、舉動自然恰當合宜。因此修養工夫的第一步就是認識此心，「知道」己心的性質與內涵：

夫人生而有此心，這箇心……遇親自知孝，遇長自知弟，遇見孺子入井，自知怵惕惻隱，一毫無欠，不必加添，見在運用，皆是此心。……此心完

⁷⁷ 周汝登：《東越證學錄》，頁 298。

完全全平平坦坦，率此本心便是大道。⁷⁸

此心自能誠、自能求，以至自能忠、自能恕、自能好、自能惡，全不容一毫安排增益於其間。⁷⁹

意指要「自知」己心至善，擁有良知，且俱足眾理，自能做出恰當適宜的判斷與反應。知道己心如此後，還要「相信」此心，因為「知道」與「相信」並不一樣，「知道」這個道理，未必就一定「相信」它。因此修養工夫的第二步就是要人「自信」己心，相信自己的心全然至善、俱足眾理，與聖賢同此一心，並不相隔：

此心豈特與顏曾思孟同，即孔子與我不差毫釐，只是信不及耳。⁸⁰

意指每個人的心都與聖賢相同，即「千古聖人祇同一竅，而我與千聖不隔絲毫」⁸¹，卻因自信不足而與聖賢相隔，因此自信己心與否實是關鍵處：

或者曰：此心此理，人無不同，人人同，豈人人聖乎？曰：人人本同，人人本聖，知而信者誰？信則同，不信則異，聖凡之分也。⁸²

若相信自己與聖賢同此一心，就可透過己心來體悟聖賢的道理或經典中的學問，並加以實踐，以達到聖賢的境界，此即修養工夫的第三步—「自覺」。因為聖賢的道理或學問皆是由其本然至善的良知之「心」所發出，而其他與聖賢同此一心，並不相隔，自然能透過己心的至善本質和良知去理解、體悟聖賢所說的道理。因此汝登說：「學問只在心悟，全不由見聞幫湊」⁸³、「學問只在自反」⁸⁴，意指學問、道理並不是在字句間尋求可得，而是要返求自心，透過己心方能體會當中的意義；若真能有所領悟，就是「覺」，表示己心良知領悟學問、道理與之相合

⁷⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 145-146。

⁷⁹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 224。

⁸⁰ 周汝登：《東越證學錄》，頁 150-151。

⁸¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 475。

⁸² 周汝登：《東越證學錄》，頁 471。

⁸³ 周汝登：《東越證學錄》，頁 326。

⁸⁴ 周汝登：《東越證學錄》，頁 362。

不悖，學問、道理只是己心至善本質的外在呈顯，故「學者，覺也」⁸⁵，意指「學」的真諦，在於透過己心去體悟而覺知聖賢道理與己心相合不違。反之，若不是透過己心體悟而有所覺，那麼所言所行的，就非出自內心的真正理解而做，而只是模仿工夫，即「彼學乃仿倣之學，非覺悟之學」⁸⁶，並非心有所悟後的真切言行。由此可見，汝登因為相信聖賢道理和書本學問，皆可透過自己與聖賢不隔的至善心體而領悟，所以很強調歸本自身、返求自心的實證工夫：

學問不可懸空立論，須於言下就體入自身。……密密自察，方有下落；若只泛泛論去，言自言，我自我，又欲等待他時體驗，則愈論愈支。⁸⁷

意指學問、道理不可空口言談，惟有透過己心的體悟、自身的體察，方能真正領悟當中意義，如此一來，自己也才真正與學問、道理緊密結合而有所得，達到「自得盡學」⁸⁸，即「不待人之謂自，本無失之謂得」⁸⁹，瞭解「學」的真正意義，在於明白自心本然至善、俱足眾理，不待外求，聖賢道理與書本學問都能在心中找到源頭而加以印證、呼應，彼此融通不隔。

(二)工夫落實處一人倫日用

汝登認為道理和學問，透過己心真切體悟、實有所得後，就必須立即實踐出來，不容等待：「即語、即踐、即錄、即修，非有所待於將來，而惟求共了於今日」⁹⁰強調學問和道理，由己心體悟而知後，就一定要落實在生活中，絕不可空口談論：

朴實做去，不作過頭語，尤其是喫緊之方。……皆令從家庭日用上踐履，從聲色貨利上勘磨，若於此打不過，於此踏不實，更論何學？⁹¹

⁸⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 387。

⁸⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 388。

⁸⁷ 周汝登：《東越證學錄》，頁 321-322。

⁸⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 507。

⁸⁹ 同上註。

⁹⁰ 周汝登：《東越證學錄》，頁 702。

⁹¹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 776。

學問、道理的落實處，並不在高妙遠處，就在每日生活的實際環境中、家庭工作間。惟有如此踏實做去，在日常生活中落實所學，學問和道理才能真正進入自己和他人的生命中，發揮力量而有所影響。因此汝登非常強調「實」的工夫，主張「一一實落體會，不以言語承當，不以擬議量度，方是真到不疑之地」⁹²，對玄虛蹈空的談論加以批評，要求履行「實」的工夫：

今奈何尚在荊棘坑塹，又如遭霧露瘴嵐，雖使竭蹶，已落迷途，而況坐受其困，空恣言說乎？前日見所云已自駭然，為錄數語相戒，今復聞，益用驚恐，我不曾有此教門，而何相率為此鑿空之論哉？前曾以實字相勉，吾輩用力只此一實，過實改，善實遷，解在經者，實體之身，出在口者，實驗之境。……與諸君論，從未敢有過頭話，便論到古人極玄妙處，未嘗不從實上究竟。⁹³

而將學問、道理落實於生活的過程中，若遇到不對、不合處，就要立即改過遷善，導之於正：「於過處能知，知了能改，人道工夫更莫有切于此者」⁹⁴汝登對「改過遷善」的工夫相當重視，自言本身的工夫著力處就在此處，並言「只反求己過便是孝順法，亦自己安樂法，常守此法，學問過半，更不須多矣」⁹⁵。

由上可知，汝登主張將由心體悟而出的學問、道理確實落實在日常生活中，在對勘之下發現有不當處，就要立即改過遷善。如此的修養工夫，似乎很平凡尋常，毫無高妙奇特處；因此，透過這些尋常工夫，真的能企及崇高的聖賢境界嗎？汝登對此疑惑做出解答，他認為聖賢所倡導的道理和學問，並非有任何奇特玄虛、高高在上之處，也不是與生活無關、遙不可及的；事實上，聖賢的道理、學問都是緣人而起、應生活而發，與日常生活是密切相關的，汝登說：

學術不外尋常，舍了家庭，更無所謂學者，故吾儒以堯舜之道盡孝弟。⁹⁶

夫道一而已矣，堯舜之道孝弟而已矣。⁹⁷

⁹² 周汝登：《東越證學錄》，頁 831。

⁹³ 周汝登：《東越證學錄》，頁 876-877。

⁹⁴ 周汝登：《東越證學錄》，頁 347。

⁹⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 871-872。

⁹⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 323。

孝弟乃不學不慮之良，即此便是天命。⁹⁸

吾輩所最喫緊者忠信，……學問之極，亦不過是忠信。夫子說好學亦非有增特，日用省覺，保任此忠信而已。⁹⁹

由此可見，汝登所認知的聖賢之道的內容，不外乎孝弟、忠信等人倫道德，是家庭日用間必需且重要的道德條目和規範，故才發展出要人們將道理落實於日常生活中並改過遷善的修養工夫。而透過聖賢道理不外孝弟忠信和用力於家庭日常的修養工夫，就可知汝登認知下的心體內涵，正是這些人倫道德，方能在體悟時融通不礙，故總而論之，汝登對聖賢道理的認識、對心體內涵的認知和修養工夫的主張，都仍是儒家規範，並無任何超脫之處。

三、「不辨儒釋」的主張與理由

關於汝登的思想，前人多認為與佛學有所交涉，而評之雜佛涉禪，如《明史》：「越中自王守仁後，一傳為王畿，再傳為周汝登、陶望齡，三傳為陶奭齡，皆雜於禪」¹⁰⁰及「汝登更欲合儒釋而會通之」¹⁰¹黃宗羲亦認為汝登之學流於禪說，失卻陽明學之旨，而予以批評。¹⁰²但若實際考察並分析汝登的論述，就會發現汝登並非如前人所言，一味地親佛近禪，或欲儒釋融通，其對佛家和儒釋之間自有一套看法，而形成此看法的評斷標準則源自於充滿儒家色彩的思想。

首先，汝登對佛家的內容並不全然認同，如對出家一事就表示反對：

《壇經》言若欲修行，在家亦得，故其偈云：恩則孝養父母，義則上下相

⁹⁷ 周汝登：《東越證學錄》，頁 228。

⁹⁸ 周汝登：《東越證學錄》，頁 362。

⁹⁹ 周汝登：《東越證學錄》，頁 322。

¹⁰⁰ [清]張廷玉等撰：《明史》（北京：中華書局，1974 年），卷 255，列傳 143，頁 6591-6592。

¹⁰¹ [清]張廷玉等撰：《明史》，卷 283，列傳 171，頁 7276。

¹⁰² 黃宗羲批評周汝登的「無善無惡」之論流於禪說，又言其教導門人的方式接近宗門教法：「先生建立宗旨，竟以性為無善無惡，失卻陽明之意。而曰：『無善無惡，斯為至善』，多費分疏，增此轉轍。善一也，有有善之意，有無善之意，求直截反支離矣。……先生之無善無惡，即釋氏之所謂空也。……其指點如此甚多，皆宗門作畧也。」¹⁰²可見黃宗羲視周汝登為思想雜於禪的陽明學者，其批評不滿之意明顯表現在敘述中。見黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷三十六，頁 853-854。

憐，心平何勞持戒，行直何用修禪。……大慧言學道就從塵勞中打出，不須毀形易姓，棄妻子，滅宗祀，作名教中罪人。……然則必欲出家，豈真知佛教者哉？¹⁰³

汝登雖然引用同是佛門的《壇經》和大慧宗杲(1089-1163)的話來反對出家一事，但其所引內容，如出家會斷離親情、拋棄宗族，都是從儒家倫理被破壞的角度進行反對，由此就可看出汝登評斷事情，其背後所持的立場為何。除了對出家表示反對，汝登對佛教戒律也有自己的見解：

有持齋念佛不合於家人父兄之心者，先生曰：學術不外尋常，舍了家庭，更無所謂學者，故吾儒以堯舜之道盡孝弟。六祖謂心平何勞持戒，行直不用修禪，可見所重有在，豈徒吃一口齋飯，便足為究竟法耶？因吃齋素，使父兄家人盡成乖戾，是何佛法？此雖謂之尊佛法，實是背佛門也，可深思之。古德云：萬法無過方寸，此心不明，終靠佛力不得；已而又曰：萬法總是調心，如釋門中教人布施所以破慳心，禮拜所以破慢心，持齋所以破殺心，種種方便，總不出調理自心。¹⁰⁴

汝登反對因戒律而破壞家庭親情，在於他對儒家的孝弟之道更重視，並且認為佛教的吃齋念佛等外在戒律，最終目的都是為了調伏自心，而非僅為戒律而守。至於佛家的輪迴之說，汝登又是以什麼立場進行理解？他並未正面談論輪迴之說，而改以鬼神之說來申明自己的看法。對於一般人只聽聞他人言說而未親身見之，便相信有鬼神的存在，他感到懷疑並認為此種相信非真信，因為「如此則亦隨人言轉，非真信也」¹⁰⁵故他認為透過《中庸》、《孟子》可了解：

知鬼神在知天，知天在知性，性汝自具，汝不求知而欲通幽明之說、死生之故，於語言文字、耳目聞聞之間，其為迷昧益甚矣。故子須力求知性，知性則一切自能判斷。不可泛泛，然難明者求明，未信者稱信也。¹⁰⁶

¹⁰³ 周汝登：《東越證學錄》，頁 170-171。

¹⁰⁴ 周汝登：《東越證學錄》，頁 323-324。

¹⁰⁵ 周汝登：《東越證學錄》，頁 289。

¹⁰⁶ 周汝登：《東越證學錄》，頁 290。

由此可知，汝登認為非經過自身體察，都不是「真信」，只是人云亦云、隨人言轉，因此要人返歸自身去體察、求之，惟有透過自身方能有所判斷。由以上三則例子可知，汝登對佛家內涵自有一套看法和認知，而其看法的出發點則以不違背儒家規範為前提。

