



THE HONG KONG  
POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大學

Pao Yue-kong Library

包玉剛圖書館

---

## Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

**By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:**

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

### IMPORTANT

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact [lbsys@polyu.edu.hk](mailto:lbsys@polyu.edu.hk) providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

DEVELOPMENT OF NEO-CONFUCIANISM AND  
ITS RECORDED PRESENTATIONS FROM  
MID-MING TO EARLY QING HENAN AND  
SHAANXI PROVINCES

明代中後期河南及陝西的地方理學發展及其敘述

CHEN GUAN HUA

Ph.D

The Hong Kong Polytechnic University

2016

**The Hong Kong Polytechnic University**  
**Department of Chinese Culture**

香港理工大學

中國文化學系

**Development of Neo-Confucianism and Its Recorded Presentations  
from Mid-Ming to Early Qing Henan and Shaanxi Provinces**

明代中後期河南及陝西的地方理學發展及其敘述

**CHEN GUAN HUA**

陳冠華

A thesis submitted in partial fulfillment of  
the requirements for the degree of Doctor of Philosophy

此論文為哲學博士學位課程之部分要求

July 2015

2015年7月

## CERTIFICATE OF ORIGINALITY

I hereby declare that this thesis is my own work and that, to the best of my knowledge and belief, it reproduces no material previously published or written, nor material that has been accepted for the award of any other degree or diploma, except where due acknowledgement has been made in the text.

\_\_\_\_\_ (Signed)

CHEN Guanhua (Name of student)

## 原著聲明

我謹此聲明此論文為我個人的研究所得，而且就我所知，除文裏特別註明引用的出處外，我並沒有抄襲任何已發表或刊出的資料，或抄襲任何其他已獲頒授學位或文憑所得的資料。

\_\_\_\_\_ (簽名)

CHEN Guanhua (學生姓名)

(本聲明中文譯本如與英文本之文義有任何歧異，概以英文本為準。)

# **Development of Neo-Confucianism and Its Recorded Presentations from Mid-Ming to Early Qing Henan and Shaanxi Provinces**

## **ABSTRACT**

From mid-Ming on, the dominance of the Cheng-Zhu brand of Neo-Confucianism was shaken, giving way to the flourishing of the “new learning” of Wang Yangming (1472-1529). Wang Yangming and Zhan Ruoshui (1466-1560) imparted their new doctrines to the public by discussion of learning. They were so effective that northern scholars saw a huge threat in their doctrines and rose to challenge them. This thesis is a study of how Neo-Confucianism was developed and transformed in Henan and Shaanxi provinces and how its recorded presentations changed over times in the context of intellectual contacts and debates of noted scholars from the south and the north in mid-Ming times. The thesis consists of three parts.

Part One includes three chapters which offer the intellectual background of northern Ming China, clarifying existing scholarship of earlier and modern times. Chapter One seeks out the development of Neo-Confucianism in northern China from early Ming on. Chapter Two examines works compiled in late Ming and early Qing times which record Neo-Confucianism in Henan and Shaanxi since mid-Ming. The presentations in such works vary from one to another; they shed lights on the divergent intellectual trends since mid-Ming in the two provinces, when the Wang Yangming school of thought succeeded in spreading its doctrines to the north and became a local tradition there. Yet, Confucian scholars in early Qing showed different attitudes toward this legacy. In Henan, Sun Qifeng (1584-1675) and Tang Bin (1627-1687) tried to bring back Wang Yangming’s doctrines by compiling their works on the local history of Ming Neo-Confucianism. But their fellow provincial Geng Jie (1622-1693) made an effort to erase the traces that Wang’s Henan followers left. Shaanxi is another story. Li Yong (1627-1705) and Wang Xinjing (1656-1738)

accepted the late Ming Neo-Confucian tradition there, and continued to revive the “Guan learning”, which means Neo-Confucian learning of Shaanxi. These critical and contrasting positions encourage us to re-examine the Neo-Confucianism transmitted in northern China from mid-Ming to early Qing. Chapter Three reviews modern scholarship on the topic and discusses the research approaches.

Part Two and Part Three take development of Neo-Confucianism in Henan and Shaanxi as examples, and analyze their regional differences. Part Two demonstrates that, ever since mid-Ming, Henan scholars continually debated the Confucian learning typical of south China that was mainly occasioned by the northward spread of Wang Yangming’s doctrines to Henan. Chapter Four focuses on Cui Xian (1478-1541), He Tang (1474-1543) and Wang Tingxiang (1474-1544), who wrote and argued over Confucian doctrines with southern counterparts in Nanjing and in Henan. However, their influence was weak, and their resistance failed. Chapters Five and Six explore the cases of You Shixi (1503-1580), Meng Huali (1545-1597), Wang Yiwu (1557-1626), Zhang Xinmin (1561-1633) and Lü Weiqi (1587-1641), a successive effort of three generations to introduce Wang Yangming’s learning to the north. I examine the paths they took to keep close with southern Yangming scholars while maintaining their own intellectual independence. I also explore the conditions that helped them transform the intellectual landscape of Henan -- converting and combining with ancient local Neo-Confucian traditions.

Part Three traces the Neo-Confucianism developed, interrupted and revived in Shaanxi. Chapter Seven elaborates Lü Nan (1479-1542)’s and Ma Li (1474-1556)’s cases. Lü Nan advocated discussion of learning while Ma was against it. Ma stood strong, changed the intellectual climate, so Wang Yangming’s learning did not prevail in Shaanxi before late Ming. Feng Congwu (1556-1627) started his intellectual journal by visiting and discussing with Yangming scholars in Nanjing and Beijing. He

ended up returning to Shaanxi to revitalize Neo-Confucianism in the name of Guan Learning, which is fully dealt with in Chapter Eight.

In short, this thesis finds that the development of neo-Confucianism in the north since mid-Ming owes a great deal to the communication of thoughts between northern and southern scholars of the time. Northern scholars challenged their southern counterparts in various occasions. But southern thoughts did deeply shape the neo-Confucianism trends in the north giving rise to a new local tradition of Confucianism which triggered new representations of the history of Confucianism in the north at the beginning of the Qing dynasty.

# 明代中後期河南及陝西的地方理學發展及其敘述

## 摘要

本論文從南北學術交互激蕩的視角，考察明代中後期河南、陝西兩地的理學發展過程，旨在探討兩個議題：（一）明代中期以降北方理學新舊學說競逐，新思想傳入與傳承的歷史；（二）晚明清初北方理學歷史敘述的差異所在。本文以河南、陝西為研究區域，分序編、上編、下編三編漸次論述明代中後期北方理學發展之歷史。

序編三章。第一章利用地方志書梳理明代北方山東、山西、河北、河南、陝西的理學發展情況，指出這些區域從明代中期起，地方學者因回應南方新學術之興起而改變了地方學術面貌，其中河南、陝西一批學者同聲相應、同氣相求，最引人矚目。第二章主要從晚明清初持續涌現的諸多理學歷史著作開始回顧河南、陝西理學歷史，分析它們在學風陡轉下不同的地方理學敘述策略。清初政治上學術尊朱的壓力強化，及學者群體學術趨向的自我轉變，導致河南學者對明代中期河南理學史的敘述走向分化。孫奇逢（1584-1675）《理學宗傳》、《中州人物考》和湯斌（1627-1687）《洛學編》致力顯揚陽明學的價值，強調其在河南理學傳承中歷史地位；到耿介（1623-1693）《中州道學編》則極力消除陽明學在河南傳播的痕跡，抹殺明代中期以來王學對河南理學的影響，呈現出一種「去陽明化」的取向。在陝西，明末馮從吾（1556-1627）《關學編》中強化了陝西學者間的師承關係，創立起一種多元并存的關學傳承譜系的敘述方式。《關學編》的敘述方式在清初得以推廣，成為其後關學敘述的載體與模式。李顥（1626-1705）擔憂關學絕續，毅然講學，其門人王心敬（1656-1738）不顧朝廷尊朱闢王的潮流，接續《關學編》前後擴充關學人物，撰出《關學續編》，將馮從吾、李顥和他們的門人列



入其內，證明關學包容程朱陸王，一脈相承、淵源不絕。這些因時制宜而前後相異的歷史敘述，也說明有必要重新審視明代中期以降的河南、陝西的理學發展。第三章回顧近現代明代思想史研究提供的思考角度和討論範式，反思明代北方理學歷史研究之不足。

上、下兩編從南北學術互動激蕩的角度，分別探索明代中期以降河南、陝西兩地理學傳播與發展的歷史。上編以河南為中心討論明代中後河南學者南下講學與陽明學北傳河南的過程。其中，第四章以明代中期河南學者崔銑（1478-1541）、何瑋（1474-1543）、王廷相（1474-1544）為例，闡述他們先後南下與湛若水（1466-1560）、王守仁（1472-1529）或其門人論學的歷史，指出他們在南京在河南著述論辯，抵制新學術，但因他們缺乏嚴格的講會組織和動人的講學魅力，不足以在河南發揮長久影響。第五章以明代中期以來尤時熙（1503-1580）及其門人孟化鯉（1545-1597）、三傳王以悟（1571-1638）等為個案，展現陽明學北傳、轉化，進而在河南扎根的過程。第六章追蹤在尤時熙等影響下，明末河南澠池張信民（1561-1633）、新安呂維祺（1587-1641）繼承理學志業，開展地方講學，建構河南地方學統的歷程。

下編以陝西為中心研討明代中後期陝西學者的講學活動與地方理學復興的歷史。其中，第七章以新舊學風交替下的陝西學者呂柟（1479-1542）、馬理（1474-1556）為中心，分析呂柟在南京跟陽明後學鄒守益（1491-1562）論學，及在鄉傳學的情形，以及馬理對陽明學的抵制。本章認為呂柟在陝西講學效果不彰，馬理抱持經學傳統，反對講學，加之嘉靖末年關中地震，致使陝西理學傳承遭受重創。第八章以馮從吾（1556-1627）為例，從其吸收南北兩京學術風氣，在陝西興復書院講學的經歷，論述明末陝西講理學之復興與關中理學傳統的塑造的歷史過程。至明末清初因學風轉向，種種梳理河南、陝西明中期以後理學傳衍系譜的著述，紛紛採用不同的敘述策略闡釋北方理學歷史。

透過以上述析，本論文可得出以下結論與認識。在明代中期學術思想變化的

脈絡下，明代中後期北方（河南、陝西）理學之發展，是南方新學興起，南北學術互相激盪的結果，由此可突破《明儒學案》對明代「王門」、「北方王門」、「諸儒」的區隔與分野，揭示出明代中後期南北學者對話交流的歷史過程。明代理學新說興起初期在河南、陝西引起一致的負面回響，但這回應因兩地學術之差異而程度有別，南北學術激盪實塑造著北方的理學發展進程。此點在本文對明代中後期陽明學北傳的歷史考察中得到驗證。本文認為，研討學術思想的傳播與發展應兼顧歷史現場的時、地、人三重因素的變化。在明代中後期的不同時刻北方士人社群上對陽明學的態度前後各異，陽明學傳入河南、陝西的時間有先後，其命運不盡相同，學術思想傳播的內容與過程也具有地域差異。在河南，陽明學經過三代學者的講學運動之轉化、變通，實現在地化，成為地方理學傳統的一部分；在陝西，由於舊學學者抵制及學術斷層，陽明學於明末才得以傳入，故其扎根不深。明代陽明學在北方發展過程不同，對地方理學傳統的影響各異，因此呈現相異的地域理學特色，它是明代中後其南北學術交流激盪的結果。明代中後期北方地方理學的發展，是當時明代整體的理學思想變遷的產物，對其發展的歷史敘述則受後世學風轉向的左右。清初獨尊程朱的學風轉向，程朱、陸王之別成為學術爭論熱點。本論文分析了河南、陝西明末清初學者對地方理學的種種歷史敘述，學者因個人的學術取向、歷史認識及社會政治壓力而採取不同的書寫方式。這些著述不足以反映明代中後期北方理學發展的歷史實情，一方面提示我們返回明代中後期的歷史現場，另一方面則為我們反思二十世紀八、九十年代出現的洛學討論及「關學熱」提供了極佳的觀察角度與思考維度。

# **Acknowledgements**

感謝朱鴻林教授五年來的耐心指導



# 目 錄

序 編.....	1
<b>緒論.....</b>	<b>1</b>
<b>第一章：明代北方理學發展概況 .....</b>	<b>4</b>
第一節：山東、河北與山西的理學.....	4
一、明代山東理學發展情況.....	5
二、明代河北理學發展情況.....	9
三、明代山西理學發展情況.....	12
第二節：河南與陝西的理學.....	16
一、明代前期河南理學發展情況.....	16
二、明代前期陝西理學發展情況.....	24
小結.....	38
<b>第二章：晚明至清初北方的理學歷史敘述 .....</b>	<b>40</b>
第一節：清初河南的理學史書寫.....	41
一、孫奇逢與《中州人物考》之編撰.....	41
二、湯斌《洛學編》之修正.....	55
三、耿介《中州道學編》之反動.....	74
第二節：晚明清初陝西的理學史敘述.....	86
一、明末陝西理學歷史敘述之開端：馮從吾《關學編》 .....	86
二、王心敬《關學續編》與清初陝西理學之續述.....	96
小結.....	107
<b>第三章：近現代明代學術史研究概況 .....</b>	<b>109</b>
第一節：明代思想史研究中的學派劃分.....	109
第二節：明代講學運動與地方學術認同.....	115
第三節：明代地方學統的現代敘述：近現代的關學及洛學爭論.....	120
第四節：本文的方法、思路與結構.....	122
 上編 明代中後期河南學者南下講學與陽明學之北傳.....	 126
<b>第四章：崔銑、何瑋及王廷相在南京論學 .....</b>	<b>126</b>
第一節：崔銑與湛若水、王守仁學術之辨.....	127
一、崔銑的學術趨向：徘徊南北士人之間.....	127
二、崔銑《程志》與湛若水《遵道錄》的思想異同.....	134
三、崔銑與湛、王學術的分裂.....	140

第二節：崔銑河南修學與南下之爭.....	146
一、崔銑在鄉修學.....	146
二、崔銑南下掀起學術爭辯.....	159
第三節：何瑋在南京.....	171
一、何瑋在南京論學.....	171
二、《儒學管見》的思想特點與論說對象.....	177
第四節：王廷相對明代中期理學之論辯與批判.....	189
一、王廷相的理學轉向.....	189
二、王廷相編刊《慎言》及論學南京.....	194
三、從《慎言》到《雅述》.....	202
小結.....	206
<b>第五章：尤時熙與陽明學北傳河南及其發展</b> .....	209
第一節：尤時熙與陽明學之北傳.....	209
一、尤時熙南下求教陽明後學.....	211
二、鄉居辨識陽明學：從〈格物臆說〉到〈格訓通解〉.....	221
三、尤時熙論學與河南陽明學的轉變.....	238
第二節：孟化鯉與河南理學之發展.....	254
一、孟化鯉及其學問承繼.....	255
二、孟化鯉東往南京論學.....	258
三、孟註《曹月川先生錄粹》與河南陽明學之轉向.....	275
第三節：王以悟與新安、陝州講學.....	281
一、王以悟求學孟化鯉.....	282
二、王以悟與陝州、新安講會的式微.....	288
三、王以悟的講學情懷.....	295
小結.....	299
<b>第六章：明末河南講學及地方學統之建構</b> .....	301
第一節：張信民講學與澠池地方理學傳統敘述之初建.....	301
一、張信民與曹端學術遺產之淵源.....	302
二、張信民與河南尤時熙、孟化鯉之學.....	303
三、張信民與河南講學之拓展.....	310
四、澠池地方理學傳統敘述之初建.....	317
第二節：呂維祺講學與新安理學傳統的續建.....	327
一、呂維祺復興新安講學的東林因素.....	328
二、呂維祺新安講學及其特點.....	334
三、晚明新安地方理學傳統敘述之續建.....	345
小結.....	350

下編 明代中後期陝西學者的講學活動與理學復興.....	352
-----------------------------	-----

<b>第七章：新舊學風交替下的呂柟</b> .....	352
第一節：與王守仁的接觸及對其學說觀感.....	353
第二節：與座師湛若水論學.....	360
第三節：與鄒守益南京論戰及其意蘊.....	365
小結.....	373
<b>第八章：馮從吾與陝西理學</b> .....	375
第一節：馮從吾之理學特色與正學書院.....	375
第二節：南北兩京的學術風氣與馮從吾的講學思考.....	380
一、北京翰林院的講學氛圍.....	380
二、南京許、周論戰及李贄事件.....	388
三、馮從吾在京的講學與思索.....	392
第三節：講學關中.....	396
一、馮從吾的疑思.....	396
二、地方講學與關中士夫會約.....	401
三、閉關修學.....	406
四、四出傳學.....	416
第四節：重塑關中理學傳統.....	425
一、樹立地方理學傳統：《關學編》之撰寫.....	425
二、整理張載思想遺產：迎復張載後裔.....	430
小結.....	432
<b>結語</b> .....	434
<b>參考文獻</b> .....	439





# 序 編

## 緒論

本論文從南北學術交互激盪的視角，考察明代中後期河南、陝西兩地的理學發展過程，旨在探討兩個議題，（一）明代中期以降北方理學新舊學說競逐，及新思想傳入與傳承的歷史，（二）晚明清初北方理學歷史敘述的差異所在。

近代以來明代學術思想史研究，多聚焦南方理學的思想特色和學派傳衍，對北方理學傳承之討論相對較少。明代北方理學發展別具一格，明代中後期又捲入與南方理學新說的爭辯角逐，屬明代思想史的重要一環。明前期北方理學呈現明顯地域差異，山東、河北理學不興，山西、河南、陝西則共同尊奉薛瑄之學、曹端之學，思想趨同，晉、豫、陝地域學術自成一體。明代中期南方理學新說之興起，刺激北方舊學術，學者奮起回應。河南、陝西一批理學學者同聲相應、同氣相求，相互奧援抵制王守仁、湛若水的理學新說。同時，另一批理學學者則交相支援致力引入理學新說，講學授徒，折衷轉化，實現新學在地化，最終改變當地學術風貌。明代中後期河南、陝西兩地的理學新舊說起承轉合的歷史過程，引人矚目，是本研究措意所在。

明末清初河南、陝西湧現系列敘述地方理學傳承與人物的著作，加上明、清北方地方志書的「儒林傳」、「理學傳」、「人物傳」，顯示了明代中後期北方理學醞釀著複雜而深刻的歷史變化。這批著述集中出現在河南、陝西兩地，是最早梳理明代地方理學史的作品，著名如河南有孫奇逢（1584-1675）《理學宗傳》、《中州人物考》，湯斌（1627-1687）《洛學編》，耿介（1623-1693）《中州道學編》等，陝西則有馮從吾（1556-1627）《關學編》，李顥（1626-1705）、王心敬（1656-1738）《關學續編》等。它們在清初大量刊行，饒富意味。清初學術遭遇官方尊朱的政治壓力和學者的自身轉變由多元爭辯走向一元正統，當代理學學者背負著三重角

色：轉型時代的參與者、理學事業傳播者、及理學歷史的敘述者，他們書寫的明代中後期地方理學史充滿政治的、學術的、和個人理念的權衡考量，對近現代思想史研究影響深遠。

本研究從回顧這段學術史開始，以河南、陝西為研究區域，分序編、上編、下編漸次論述明代中後期其理學發展之歷史。

序編三章，是對從明代開始延續至清代，乃至近現代的廣義上的學術史回顧。第一章利用明清地方志書梳理明代前期北方山東、山西、河北、河南、陝西的理學發展情況，指出明代北方理學的中期轉變概況，為深入研討明代中後河南、陝西理學之發展提供歷史背景。第二章主要從晚明清初持續湧現的諸多理學歷史著作開始檢討河南、陝西理學歷史敘述，分析它們在學風陡轉下不同的地方理學敘述策略與現實考慮。第三章總結近現代明代思想史研究提供的思考角度和討論範式，進一步思考明代北方理學歷史之研究，從而展開上、下兩編的論述。

上、下兩編分別以河南、陝西為例，從南北學術互動的角度，探索明中期以降兩地理學傳播與發展的進程。上編以河南為中心討論明代中後河南學者南下講學與陽明學北傳河南的過程。其中，第四章以明代中期河南學者崔銑（1478-1541）、何瑋（1474-1543）、王廷相（1474-1544）為例，闡述他們先後南下與湛若水（1466-1560）、王守仁（1472-1529）或其門人論學的歷史。第五章以明代中後期尤時熙（1503-1580）及其門人孟化鯉（1545-1597）、王以悟（1571-1638）為個案，展現陽明學北傳、轉化，進而在河南扎根的過程。第六章追蹤在尤時熙等影響下，明末河南澠池張信民（1561-1633）、新安呂維祺（1587-1641）繼承理學志業，開展地方講學，建構河南地方學統敘事的歷程，從而展開上、下兩編的論述。

下編以陝西為中心研討明代中後期陝西學者的講學活動與地方理學復興的歷史。其中，第七章以新舊學風交替下的陝西學者呂柟（1479-1542）、馬理（1474-1556）為中心，分析呂柟在南京跟陽明後學鄒守益（1491-1562）論學，及在鄉傳學的情形，以及馬理對陽明學傳入陝西的抵制。第八章以明末馮從吾的

學術活動與思考為例，從其採擷南北兩京學術風氣，在陝西興復書院講學的經歷，論述明末陝西理學之復興與關中理學傳統的塑造的歷史過程。

基於上、下兩編的論述，本文結論部分將進一步提出一些對明代思想史的初步觀察和延伸思考：學派、地域學術、思想傳播與流變的機制。

## 第一章：明代北方理學發展概況

明代理學之發展，明代前期北方大儒輩出，如明初大儒曹端、薛瑄等皆出自北方，南方有方孝孺、趙謙、吳與弼與之並稱。明代中期以後王守仁、湛若水崛起於南方，其聲氣逐漸超越北方，江西、浙江等地區儼然成為理學重鎮。

以往明代理學學術史的研究，多集中在明代中後期南方王、湛所代表的學派人物和學說傳播之研究上，對北方理學之發展關注不多。既有的明代北方理學歷史研究往往聚焦於曹端、薛瑄等大人物，對大多數發揚地方學術的小人物缺乏整體梳理。明初北方理學人物輩出，何以到明中期學術逐漸走向衰微，其變化過程一直相當模糊，以至明中後期北方河南、陝西地區理學陡然興起，顯得突兀而難以解釋。

本章以北方的山東、山西、河北、河南、陝西五個區域為主，利用地方志的理學傳、儒林傳或人物傳，考察明代前期北方理學傳承或學術淵源的歷史，一方面闡明明代前期北方地域學術的發展狀況，另一方面提供理解明代中後期北方理學勃興的知識背景。

### 第一節：山東、河北與山西的理學

本節以府、州一級行政單位為描述對象，根據地方志書分別梳理山東、河北與山西在明代前期理學發展的情狀。本節將討論明代前期，並稍及由前期向中、後期過渡的明代北方理學之發展，希望透過前後對比，展現北方地方理學的傳承、變動的時間脈絡，分析地方理學從明代前期發展到中期的變化特點和原因。

## 一、明代山東理學發展情況

參考《明儒學案》與《明史·儒林傳》等文獻，可以發現明代前期山東缺乏像曹端、薛瑄那樣的理學開山人物，直到明代中期以後才湧現出一批淵源有自且《明儒學案》、《明史·儒林傳》為之立傳的理學人物，如王道、張後覺、孟秋等。在這批人物之前，山東地方理學之發展狀況相當模糊，有待釐清。

東昌府明初理學人物較少。記載中，元末東昌有李仕魯，聽聞婺人朱公遷得朱子之傳，乃從之游，洪武初以傳朱學者得薦。<sup>1</sup>又有程端著意理學，他精於算數的同時「博洽好古，銳意著述，邃理學」，中成化十年（1481）鄉試，<sup>2</sup>但他所學習及傳授何種學問，地方志語焉不詳。至中期理學人物迭起，首先有穆孔暉以鄉試門生拜入守仁門下。<sup>3</sup>接著以「恭慎持範，雅意作人」諸城的顏鑰發明王守仁、陳獻章之旨，傳授給張後覺。<sup>4</sup>張氏「早歲得陽明之傳於顏鑰」<sup>5</sup>而光大之，傳授給孟秋、趙維新，兩人皆「學宗陽明，師事宏山（張後覺）」。<sup>6</sup>守仁、獻章的學問在當地薪火相傳。然而，不願追隨新學的地方學者也大有人在。劉嘉祥「積學經史淹貫，究心聖賢理解，執文壇牛耳，為闔邑士子文章之宗」，萬曆年間以明經授兗州訓導，與在學諸生「以名節道義相勗」，頗有「曹月川風焉」。<sup>7</sup>另一

<sup>1</sup> 陸鈺等纂修，〈李仕魯〉，《人物志》，《山東通志》（《四庫全書存目叢書》史部第 188 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山東省圖書館藏明嘉靖刻本影印），卷三十一，頁 346。

<sup>2</sup> 梁永康等修，趙錫書等纂，〈程端〉，《冠縣縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第二十九號》），卷八，頁 838-839。

<sup>3</sup> 盧承琰修，劉淇纂，〈穆孔暉〉，《堂邑縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第二十五號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十八年重刊本影印），卷十五，頁 371-375。孫葆田等纂，楊士驥等修，〈穆孔暉〉，《歷代儒林》，《山東通志》（上海：商務印書館，1934，據民國四年排印本影印），卷一百六十二，頁 4805-4806。

<sup>4</sup> 王世臣修，孫克緒纂，〈顏鑰〉，《茌平縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七一號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙四十九年刊本影印），卷二，頁 261。

<sup>5</sup> 王世臣修，孫克緒纂，〈張後覺〉，《茌平縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七一號》），卷二，頁 272。孫葆田等纂，楊士驥等修，〈張後覺〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4805。

<sup>6</sup> 王世臣修，孫克緒纂，〈孟秋〉，《茌平縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七一號》），卷二，頁 272-273；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈孟秋〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4806；王世臣修，孫克緒纂，〈趙維新〉，《茌平縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七一號》），卷二，頁 273；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈趙維新〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4806。

<sup>7</sup> 黃景曾修，靳淵然等纂，〈劉嘉祥〉，《邱縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三十六號》，臺

位地方學者趙克念對陽明學等多有不滿，地方志記其「談經不喜為異」，也獲得不少學者宗崇。<sup>8</sup>

青州府明初程朱學者獨占鰲頭。有被譽為「二程兄弟」的尼養德、養性兄弟，尼養德洪武年間由儒士舉為教諭，「倡明理學，啟迪後進」，士人宗式之；尼養性舉真定訓導，「克有師範」。<sup>9</sup>臧哲洪武初也以儒士舉為本縣訓導，<sup>10</sup>同時還有「世習儒業」貫通經史，且精於理學的崔迪，<sup>11</sup>洪武年間「邃於理學」的張謙，<sup>12</sup>「學宗濂洛」的趙學。<sup>13</sup>正德年間貢生沈曠師事地方程朱學者李敘菴而得濂洛之傳。<sup>14</sup>以上是明代前期青州府學者，從其經歷所見，他們大多以程朱之學為宗。

明代中期理學新說興起，青州府學者聞風而動。弘治末年馮裕屢薦不起，傾心理學，於是前往師事陳獻章的高弟賀欽而得其宗旨。<sup>15</sup>石琚肄業南國子監時，為講學南京的呂柟賞識，而「聲譽日起，都下從遊者甚眾」。<sup>16</sup>至萬曆年間，焦竑從督學御史耿定向學，復質疑於陽明學后勁羅汝芳，當地士子安重從學焦竑。<sup>17</sup>陽明學在青州傳衍。在陽明學風潮下，房如矩「從江右鄒氏學良知之學」，「敝衣不飾，秉禮敷教」，引人注目，地方名士多出其門。<sup>18</sup>周沂則「中歲厭囂競，退修事心之學」。<sup>19</sup>同時，當地保持程朱之學的學者也不少，韓必光「學宗濂洛」。<sup>20</sup>張五

---

北：成文出版社，1968，據民國二十二年鉛本影印），卷六，頁 289-290。

<sup>8</sup> 梁永康等修，趙錫書等纂，〈趙克念〉，《冠縣縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第二十九號》），卷八，頁 840。

<sup>9</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈尼養德〉，《青州府志》（《新修方志叢刊》，臺北：學生書局 1968，據清咸豐九年刊本影印），卷四十三，頁 2869-2870；陳食花修，鍾鏢等纂，〈尼養德〉，《益都縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七五號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙十一年刊本影印），卷九，頁 545；陳食花修，鍾鏢等纂，〈尼養性〉，《益都縣志》，卷九，頁 545。

<sup>10</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈臧哲〉，《青州府志》，卷四十三，頁 2870。

<sup>11</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈崔迪〉，《青州府志》，卷四十三，頁 2869。

<sup>12</sup> 姚延福修，鄧嘉緝等纂，〈張謙〉，《光緒臨朐縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三八九號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十一年刊本影印），卷十四，頁 582。

<sup>13</sup> 陳食花修，鍾鏢等纂，〈趙學〉，《益都縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七五號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙十一年刊本影印），卷九，頁 553。

<sup>14</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈沈曠〉，《青州府志》，卷四十四，頁 2928。

<sup>15</sup> 姚延福修，鄧嘉緝等纂，〈馮裕〉，《光緒臨朐縣志》，卷十四，頁 591。

<sup>16</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈石琚〉，《青州府志》，卷四十四，頁 2935-2936。

<sup>17</sup> 陳懋修，張庭詩纂，〈安重〉，《日照縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三六六號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十二年刊本影印），卷八，頁 275。

<sup>18</sup> 陳食花修，鍾鏢等纂，〈房如矩〉，《益都縣志》，卷九，頁 556。

<sup>19</sup> 陳食花修，鍾鏢等纂，〈周沂〉，《益都縣志》，卷九，頁 555。

<sup>20</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈韓必光〉，《青州府志》，卷四十四，頁 2980。

美萬曆間以理學名於世，「以主敬為宗」，「學衍程朱」，其子張秋受薰陶，「沉潛好學，亦邃於理」。<sup>21</sup>趙繼忠「甫離經即志理學」，周、程、張、朱之言「皆能淹貫」。<sup>22</sup>鍾英「精《太極》、《西銘》理學諸書」，「言動以古人自律」。<sup>23</sup>也有學者不喜講學，認為「聚徒講學，非盛世事也」，於是遣散從學者，「閉戶自精」。<sup>24</sup>至明末，當地士人成勇繼承家學，「學宗濂洛，毅然以扶翼世教為己任」，<sup>25</sup>連士雅「潛心洙泗之學，歸本敬誠」，<sup>26</sup>張所好「博極群書，專心洙泗之學，得其奧旨」。<sup>27</sup>

明代中期，程朱與陸王兩股學風交織，青州學者取態各異。上述諸例中有持守程朱者，也有轉向新學者。不可忽略的還有兼取兩家之長的學者，如萬曆四十四年（1616）進士薛近洙就「以考亭、白沙、河津諸儒為師」。<sup>28</sup>亦有視二者為讎仇的，萬曆間馮子咸棄舉子業講求濂洛之學，「造次以禮義自防，究心理學，言必稱程朱」，他尤其厭惡「儒名而趨二氏者」，「道及必毅然辯之」。<sup>29</sup>張居珍也是「必尊程朱」的學者，晚年里居「講論不輟，門人甚眾」。<sup>30</sup>

濟南、兗州、萊州三府明初理學人物鮮少，明中後期當地學者多為陽明學所吸引。最早將陽明學傳入濟南府的是泰安李氏家族，李欽嘉靖間任職紹興府而受陽明學薰染，告歸後從事「澄心默坐，體認天理」，<sup>31</sup>其子李汝桂年少即篤志聖賢之學，「聞陽明、東廓良知慎獨之旨」，於是刻苦敦行，久之有悟，吸引「四方之士來學者，常數十百人」，地方官員受感召「率所講學門下士二百人」前往執經

<sup>21</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈張五美〉，《青州府志》，卷四十五，頁 3089。

<sup>22</sup> 陳懋修，張庭詩纂，〈趙繼忠〉，《日照縣志》，卷八，頁 270。

<sup>23</sup> 陳食花修，鍾鏞等纂，〈鍾英〉，《益都縣志》，卷九，頁 555-556。

<sup>24</sup> 陳懋修，張庭詩纂，〈劉文耀〉，《日照縣志》，卷八，頁 274；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈劉文曜〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807。

<sup>25</sup> 王文彬等修，王寅山纂，〈成勇〉，《續修廣饒縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第六十四號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十四年鉛本影印），卷十九，頁 625-628。

<sup>26</sup> 王文彬等修，王寅山纂，〈連士雅〉，《續修廣饒縣志》，卷十九，頁 606。

<sup>27</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈張所好〉，《青州府志》，卷四十五，頁 3119。

<sup>28</sup> 毛永柏等修，劉耀春纂，〈薛近洙〉，《青州府志》，卷四十五，頁 3070；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈薛近洙〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807。

<sup>29</sup> 姚延福修，鄧嘉緝等纂，〈馮子咸〉，《光緒臨朐縣志》，卷十四，頁 618-619。

<sup>30</sup> 姚延福修，鄧嘉緝等纂，〈張居珍〉，《光緒臨朐縣志》，卷十四，頁 639-641。

<sup>31</sup> 任弘烈編輯，〈李欽〉，《泰安州志》（《中國方志叢書·華北地方·第十號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛本影印），卷三，頁 100。

講業。<sup>32</sup>泰安同鄉王嘉賓從之「闡發良知之說」，「與聞講餘旨，處處體認，專以化人為務」。<sup>33</sup>同府淄川張氏兄弟往從李汝桂學，「專心理學，姚江、龍溪語錄皆著手評」。<sup>34</sup>張氏兄弟的父親張敬則深於《周禮》、《左傳》，在當地也有影響「與二三生徒日夕講習，寒暑不輟」，<sup>35</sup>畢氏家族的畢木從之遊而有俊杰的美稱，其子畢自嚴、子肅承繼其學。<sup>36</sup>明代中後期濟南府內還有「潛心理學」的高捷、<sup>37</sup>「深明理學」的王克謹、<sup>38</sup>「以古道自期」而被目為理學的徐松、<sup>39</sup>「讀書沉潛，務得聖賢旨趣」紀繡、<sup>40</sup>「鄉居究心理道」徐士雅、<sup>41</sup>「為理學推重一時」的李逢春<sup>42</sup>等地方人物。

兗州府元末王麟「聞金華許謙講道，徒步往從」。<sup>43</sup>洪武年間有儒學訓導宋亮以古道倡率鄉人，數年之間風俗丕變。<sup>44</sup>此後一段時期內，地方學術一直隱沒，直至正德年間陸續陽明學傳入該地。梁穀曾「遊王守仁之門」，獲得守仁器重。<sup>45</sup>路迎會同穆孔暉、王道師事王守仁，「專務講學以相切劘」。<sup>46</sup>胡汝桂好學慕古，潛行理性，「與江右諸公講陽明之學，月旦為會，海內目其名行，翕然稱之」<sup>47</sup>陳

<sup>32</sup> 孫葆田等纂，楊士驥等修，〈李汝桂〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807；孟昭章纂修，〈李汝桂〉，《人物志》，《重修泰安縣志》（《新修方志叢刊》，臺北：學生書局，1968，據民國十八年鉛印本影印），卷八，頁 952-953。

<sup>33</sup> 孫葆田等纂，楊士驥等修，〈王嘉賓〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807；任弘烈編輯，〈王嘉賓〉，《泰安州志》，卷三，頁 105。

<sup>34</sup> 王贈芳等修，成淮等纂，〈張敬〉，《人物志》，《濟南府志》（《新修方志叢刊》，臺北：學生書局，1968，據光緒二十年刊本影印），卷五十，頁 4569-4569。

<sup>35</sup> 王贈芳等修，成淮等纂，〈張敬〉，《人物志》，《濟南府志》，卷五十，頁 4569-4569。

<sup>36</sup> 王贈芳等修，成淮等纂，〈畢木〉，《人物志》，《濟南府志》，卷五十，頁 4560-4569。

<sup>37</sup> 王贈芳等修，成淮等纂，〈高捷〉，《人物志》，《濟南府志》，卷五十，頁 4555-4556。

<sup>38</sup> 王贈芳等修，成淮等纂，〈王克謹〉，《人物志》，《濟南府志》，卷五十二，頁 4761-4762。

<sup>39</sup> 王贈芳等修，成淮等纂，〈徐松〉，《人物志》，《濟南府志》，卷五十二，頁 4759-4760。

<sup>40</sup> 韓文焜纂，〈紀繡〉，《人物誌》，《利津縣新志》（《中國方志叢書·華北地方·第三九三號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙十二年刊本影印），卷八，頁 270-272。

<sup>41</sup> 舒化民修，徐德城纂，〈徐士雅〉，《人物志》，《長清縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三六五號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十五年刊本影印），卷十二，頁 771-772。

<sup>42</sup> 舒化民修，徐德城纂，〈李逢春〉，《人物志》，《長清縣志》，卷十二，頁 778。

<sup>43</sup> 張志熙等修，劉靖宇寫，〈王麟〉，《東平縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四十六號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛本影印），卷十一，頁 529。

<sup>44</sup> 于慎行編，〈宋亮〉，《人物志》，《兗州府志》（濟南：齊魯書社，1985，據明萬曆二十四年刻本影印），卷三十六，頁 2b。

<sup>45</sup> 張志熙等修，劉靖宇寫，〈梁穀〉，《東平縣志》，卷十一，頁 542。

<sup>46</sup> 于慎行編，〈路迎〉，《人物志》，《兗州府志》，卷三十六，頁 16b。

<sup>47</sup> 于慎行編，〈胡汝桂〉，《人物志》，《兗州府志》，卷三十六，頁 23b；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈胡汝桂〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807。



職則「初得陽明先生語，悅之，日夜潛思，若有所悟」，因而與同邑邢文舉、茌平張後覺「月旦會講，諸邑子從之者數十人」，嘉靖末年陽明後學鄒善、羅汝芳督學山東，陳氏與之遊。<sup>48</sup>萬曆年間周希孔、願孔兄弟尊信正學，「趨向一視晦菴，而兼喜象山之書」。<sup>49</sup>

萊州府明初有盧繼宗邃於理學，從遊者甚眾。<sup>50</sup>其後地方學術不彰，後繼無人。弘治間張顯與王守仁有交往，守仁為文贈之，<sup>51</sup>但方志未言及其學術承傳，之後該地理學人物轉為沉寂。

綜合上文，明初山東理學最盛的地區集中在東昌、青州二府，但其所指稱的理學的具體含義是含糊不清的，不是身心之學，歸納而言當屬應付科舉考試的程朱學知識。到明代中期，理學新說慢慢傳入山東，如東昌、青州。明初理學傳統隱沒不顯的濟南府、兗州府，到明代中期陽明學吸引大批士紳追隨，並在地方大家族內傳播，方志裡理學人物猛增。也有偏遠地區終明一代其地方學術未曾顯揚，如山東萊州府。

## 二、明代河北理學發展情況

明代北方諸省中河北省（時稱北直隸）理學發展最為薄弱，明初只有零星理學人物出現，情況到明代中期才有所變化。河北理學人物不多，難以每府逐一分析其人物流布，故下面將河北省劃分成北部、中部、南部三大區域梳理其明代前期理學發展狀況。

---

<sup>48</sup> 于慎行編，〈陳職〉，《人物志》，《兗州府志》，卷三十六，頁 25b。

<sup>49</sup> 婁一均修，周翼纂，〈周希孔〉，《鄒縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三八〇號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙五十四年刊本影印），卷二，頁 497-499；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈周希孔〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807；婁一均修，周翼纂，〈周願孔〉，《鄒縣志》，卷二，頁 500；孫葆田等纂，楊士驥等修，〈周願孔〉，《歷代儒林》，《山東通志》，卷一百六十二，頁 4807。

<sup>50</sup> 林溥修，周翕鑣纂，〈盧繼宗〉，《人物志》，《即墨縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七四號》，臺北：成文出版社，1968，據清同治十一年刊本影印），卷九，頁 617。

<sup>51</sup> 張同聲修，李圖等纂，〈張顯〉，《膠州志》（《中國方志叢書·華北地方·第三八三號》，臺北：成文出版社，1968，據清道光二十五年刊本影印），卷二十五，頁 908-910。

河北北部包括宣鎮、順天府、永平府。元末明初的著名儒者有黃潤玉，他祖籍寧波鄞縣，明初替父實京，故《北學編》視他為順天人。黃潤玉「肆力於學，以己心為嚴師」，經學方面頗有造詣，敢於質疑諸經傳註，<sup>52</sup>然而河北未見傳其學者。成化間永平府賀欽在京師事陳獻章，「見白沙論學，即上疏解官，執弟子禮事白沙」，別後懸白沙肖像於室中，「事之甚謹」。<sup>53</sup>賀欽仰慕陳氏之學，但也未能使其學扎根河北。明代前期河北北部理學之發展似乎一度沉寂，理學人物零星冒起，但難以持續。

明代中後期其理學發展有所改觀。宣鎮孫世芳登嘉靖二十六年(1547)進士，「於書無所不窺，尤邃於理學」，對注疏語錄每有獨見。<sup>54</sup>嘉靖間郝勳與陽明後學羅洪先相砥礪，追「求所謂萬物一體者」。<sup>55</sup>萬曆間順天人李天麟於理學有洞見，以求仁為宗旨，宗崇宋儒周、程、張、朱之道統。<sup>56</sup>至天啟年間則有講學河東書院，以節義著稱的朱之馮，<sup>57</sup>同時還有博覽群書及諸儒語錄而「究心物理性命之學」的金鉉。<sup>58</sup>這些理學人物多是自學而得，或是受朋友啟發，他們師承不明，傳授亦不遠。

河北中部涵括真定、保定、河間三府。明代前期保定府劉大寧「博極群書，尤邃《太極圖說》，以理學名」，領成化十九年(1483)鄉薦。<sup>59</sup>明代中期有楊繼盛，從韓邦奇學樂律、天文地理、太乙六壬兵陣等，又從同僚講學京師，謫官則立書院教諸生，筑道統祠祭先儒。<sup>60</sup>萬曆年間鹿善繼聚眾講陽明學，從學之士蔚然興起，同鄉張果中成為其高弟，<sup>61</sup>新城孔衍學受業於鹿善繼，「留心經術於書無

---

<sup>52</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈黃孟清先生〉，《北學編》（《四庫禁燬書叢刊》史部第63冊，北京：北京出版社，2000，據清光緒十四年四川尊經書院刻本影印），卷一，頁697。

<sup>53</sup> 黃彭年等撰，〈賀欽〉，《畿輔通志》，卷二百二十四，頁7916。

<sup>54</sup> 黃彭年等撰，〈孫世芳〉，《畿輔通志》，卷二百二十四，頁7923。

<sup>55</sup> 黃彭年等撰，〈郝勳〉，《畿輔通志》（上海：商務印書館，1934），卷二百十七，頁7685。

<sup>56</sup> 黃彭年等撰，〈李天麟〉，《畿輔通志》，卷二百十七，頁7699。

<sup>57</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈朱勉齋先生〉，《北學編》，卷二，頁709-710。

<sup>58</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈金忠節先生〉，《北學編》，卷二，頁710-711。

<sup>59</sup> 黃彭年等撰，〈劉大寧〉，《畿輔通志》，卷二百十八，頁7725。

<sup>60</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈楊椒山先生〉，《北學編》，卷二，頁700-702。

<sup>61</sup> 黃彭年等撰，〈張果中〉，《畿輔通志》，卷二百十九，頁7757。

所不讀，尤精理學」，<sup>62</sup>孫奇逢從往之，畢生信奉其學。<sup>63</sup>當地同時還有孫承宗「究心經濟之學」。<sup>64</sup>鹿善繼之學頗有傳承，但只是局限在一府之內。真定府嘉靖間才有傳承問「留心性命之學」，「構書院與鄉後進講學，四方負笈至者百餘人」。<sup>65</sup>萬曆間趙南星則參與東林講學，<sup>66</sup>魏大成宗程、朱，闢佛、道。<sup>67</sup>河間府明初有張濬，領成化十六年鄉薦，「致政家居，潛心理學，筑草堂數間，教授生徒，發明關閩濂洛之旨」，時人以張載目之。<sup>68</sup>明代中期之後河間府理學人物卻隱沒不彰。

河北南部領有順德、廣平、大名三府。順德府蔡翬師從湛若水，出使廣東時為陳獻章置祭田六頃，其罷官後「聚徒授經，遠近來學者三百餘人，建書院於洺水之陽，置贍田三十頃以給生徒」。<sup>69</sup>廣平府有宋學道登萬曆庚戌進士，曾在鄉興學社，「與生徒講格致精一之旨」。<sup>70</sup>大名府明初有秦亨「究心性理之學」。<sup>71</sup>王崇慶活躍於正德年間，讀書有志於正學，師事湛若水，醉心道學。<sup>72</sup>嘉靖間的王循吉「潛心理學」，著《五經圖說》、《帝王憂世心法》諸圖說進呈世宗，獲敕修明道書院，俾教授生徒。<sup>73</sup>萬曆時王一元也「潛心聖學」，著有《大學中庸講義》。<sup>74</sup>三府理學人物多是明中後期之人，可見明代前期其理學不振。

概括上文，明初河北理學相當沉寂，人物單薄。明中期之後河北理學受外來影響才顯得活躍，理學士人漸次出現，但是缺乏領袖人物，沒有響亮的學術主張，學者各有所宗，學者間缺乏代際傳承。

<sup>62</sup> 黃彭年等撰，〈孔衍學〉，《畿輔通志》，卷二百十九，頁 7757-7758。

<sup>63</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈孫徵君先生〉，《北學編》，卷三，頁 712-713。

<sup>64</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈孫文正先生〉，《北學編》，卷補遺，頁 731-732。

<sup>65</sup> 黃彭年等撰，〈傳承問〉，《畿輔通志》，卷二百二十一，頁 7833。

<sup>66</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈趙忠毅先生〉，《北學編》，卷二，頁 705-706。

<sup>67</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈魏樂吾先生〉，《北學編》，卷二，頁 707。

<sup>68</sup> 黃彭年等撰，〈張濬〉，《畿輔通志》，卷二百二十一，頁 7814。

<sup>69</sup> 黃彭年等撰，〈蔡翬〉，《畿輔通志》，卷二百二十五，頁 7963。

<sup>70</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈宋哲陽先生〉，《北學編》，卷二，頁 705。

<sup>71</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈秦教授先生〉，《北學編》，卷二，頁 698。

<sup>72</sup> 魏一鰲輯，尹一會續輯，〈王端溪先生〉，《北學編》，卷二，頁 699。

<sup>73</sup> 黃彭年等撰，〈王循吉〉，《畿輔通志》，卷二百二十三，頁 7900。

<sup>74</sup> 黃彭年等撰，〈王一元〉，《畿輔通志》，卷二百二十三，頁 7901。

### 三、明代山西理學發展情況

有明一代山西之理學發展主要集中在三個核心地區，北部以太原府為中心，旁及大同府，東南以潞安府、汾州為中心，西南則是平陽府。山西有名的理學之士大部分出自這些地區。明代前期山西理學因平陽府薛瑄（字德溫，號敬軒，謚文清，1389-1464）而著稱，山西各地學者慕名前往師事，掀起一股講求理學的風氣。

平陽府洪武年間不乏性理之學的人士。胡純洪武年間以耆碩學徵至京師，不欲就官，「謫廣西桂林府，閉戶卻掃，潛心性理之學」。<sup>75</sup>永樂三年（1405）進士臨汾人周麟自小好學，「博通經子，講論理學」，造就甚眾，縉紳多出其門，他大約與薛瑄同時，於是「有河汾益友之稱」。<sup>76</sup>薛瑄之興起無顯著師承淵源，其理學是從濂、洛、關、閩諸家言說中參悟得來。薛瑄之父薛貞洪武、永樂年間一直任地方儒學教官，「學以仁義道德為本，深斥異端邪怪之說」，<sup>77</sup>薛瑄從之宦游習學，參加河南鄉試獲得功名。薛瑄在山西發揮影響是其致仕之後的事情。景泰間，同鄉楊潤從薛文清學而稱高弟，從學施交「動遵規矩」。<sup>78</sup>杜駿聞薛文清講學河津，負笈從之，薛氏授以《太極圖說》，遂大悟。<sup>79</sup>在薛氏家鄉蒲州，從其學者最多。衛述「少從薛文清，學以躬行為本」；<sup>80</sup>孟琳「從學薛文清，得其正傳」；<sup>81</sup>楊諶「從薛瑄學，以真知力行為本」，薛氏的洛陽門人閻禹錫見而奇之，認為「師門有人矣」。<sup>82</sup>鄰縣荊詡則偕其兄同受業薛瑄。<sup>83</sup>安邑李昶不僅受學於薛瑄，且傳其學於

<sup>75</sup> 王軒等撰，〈胡純〉，《山西通志》（《中國方志叢編》之十三，臺北：華文書局，1969，據光緒十八年刊本影印），卷一百三十六，頁 2649。

<sup>76</sup> 王軒等撰，〈周麟〉，《山西通志》，卷一百三十六，頁 2649。

<sup>77</sup> 王軒等撰，〈薛貞〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2716。

<sup>78</sup> 王軒等撰，〈楊潤〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2717。

<sup>79</sup> 王軒等撰，〈杜駿〉，《山西通志》，卷一百三十六，頁 2649。

<sup>80</sup> 王軒等撰，〈衛述〉，《山西通志》，卷一百二十五，頁 2431。

<sup>81</sup> 王軒等撰，〈孟琳〉，《山西通志》，卷一百二十五，頁 2431。

<sup>82</sup> 王軒等撰，〈楊諶〉，《山西通志》，卷一百三十八，頁 2689。

<sup>83</sup> 王軒等撰，〈荊詡〉，《山西通志》，卷一百三十八，頁 2689。

蘭州周蕙。<sup>84</sup>薛瑄去世後當地士人仍受其學術感召，如史英「為諸生即以薛文清自期」，「所言皆主敬窮理之學」。<sup>85</sup>馬紹武潛心儒學，「體驗程朱書暨《讀書錄》年二十有八」。<sup>86</sup>姚橧「幼慕河汾學，博覽群書，朝夕不輟」，「日與同志數人講求性命」。<sup>87</sup>

同一時期平陽府因與河南澠池毗鄰，澠池曹端之學遠近聞名，因此也有山西士人往從曹端事學。例如蒲州人謝琚任河南道監察御史而「從學於曹端」，編有《法言》、《月川年譜》、《太極圖說》。<sup>88</sup>曹端因任平陽府霍州學正，深得當地士人尊敬。李德原本講學霍州，「及見學正曹端，退語諸生曰：學不厭教不倦，曹子之盛德也，至其知古今達事變，末學鮮及之」，於是勸諸生從曹氏學，自己則避席而去。<sup>89</sup>

明代前期薛瑄引起的理學熱潮未能延續，平陽府從學之士其學多是一代而終，地方志上未見得力者接續薛瑄之學。明代中期至明末，平陽士人把目光投向新的理學大儒。以明中期猗氏荊詡家族為例，荊詡早年與其兄同學於薛瑄，至其孫輩荊芸卻出離程、朱之學，轉「宗陸象山涵養之說，常終日危坐」。<sup>90</sup>薛瑄之學在一個家族之內尚且難以維繫，明代中期學風陡變，平陽府士人很快有了新的學術偶像：陝西理學學者呂柟、馬理。陝西與平陽接壤，人員往來便利，學術易於輻射。正德年間王光祖「遊涇野（呂柟）之門，精思力行，潛心理學」，「既歸，筑室祀先聖賢，讀書其中，題曰：明誠精舍」。<sup>91</sup>嘉靖間絳州人陶梓「師呂涇野，得身心之學」。<sup>92</sup>翼城王松博通《書》、《易》、《性理》、《通書》，出任訓導「教諸生日以著書為事」，其子王熙則「從（陝西）三原馬端肅（馬理）講學七載」。<sup>93</sup>

<sup>84</sup> 王軒等撰，〈李昶〉，《山西通志》，卷一百三十九，頁 2704。

<sup>85</sup> 王軒等撰，〈史英〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2717。

<sup>86</sup> 王軒等撰，〈馬紹武〉，《山西通志》，卷一百三十六，頁 2651。

<sup>87</sup> 王軒等撰，〈姚橧〉，《山西通志》，卷一百三十九，頁 2705。

<sup>88</sup> 王軒等撰，〈謝琚〉，《山西通志》，卷一百三十八，頁 2688。

<sup>89</sup> 王軒等撰，〈李德〉，《山西通志》，卷一百三十六，頁 2649。

<sup>90</sup> 王軒等撰，〈荊芸〉，《山西通志》，卷一百三十八，頁 2689。

<sup>91</sup> 王軒等撰，〈王光祖〉，《山西通志》，卷一百三十九，頁 2704。

<sup>92</sup> 王軒等撰，〈陶梓〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2717。

<sup>93</sup> 王軒等撰，〈王松〉，《山西通志》，卷一百一十一，頁 2168。

明末平陽士人追隨的是桑拱陽（1633年舉人）、辛全（約1573-1628）的學術風尚。桑拱陽是臨汾人，「嘗作《進道圖》、《清心錄》，又繪太極圖於窗，揭敬字於室」，以講學為業，「四方學者爭師之」。<sup>94</sup>辛全是絳州人，自少「即有志聖賢之學，每讀程朱書，焚香端坐，錄其言行以為法則」，「奉安邑曹真予為師」，<sup>95</sup>他跟陝西馮從吾、河南孟化鯉、王以悟等多有學術往還。當時，辛全與桑拱揚以講心性之學蜚聲，<sup>96</sup>明末平陽理學之士人數不少，或是與之同學，或是出自其門。<sup>97</sup>

明代後期也有士人直赴陝西與馮從吾講學，<sup>98</sup>或者到河南執贄王以悟。<sup>99</sup>另外，絳州党成則有志聖賢獨守程、朱之訓，「日誦貫濂洛關閩諸書，以身體之」，「嘗為人辨朱陸異同，探本原，窮歸宿，是非疑似瞭如指掌」，<sup>100</sup>他也有追隨者。<sup>101</sup>

山西東南的汾州、潞安府的理學遠不及平陽府。明初汾州介休有武允，永樂丁酉舉人，「通明五經，博覽群籍」，「鄉後學翕然宗之」。<sup>102</sup>成化間介休舉人馬驥「善啟迪後進」，「遠邇來學者多登科第」。<sup>103</sup>由此可見，明初當地士人主要以科舉為尚，對理學興趣不大。直到明中期嘉靖時，當地才有人私淑薛瑄之學，致力於理學。祁縣郭儒是嘉靖丁酉（1537）舉人，致仕後「力學不衰，篤信朱子及許魯齋、薛敬軒三子」，曾輯有《續近思錄》寄望學者由朱、許、薛三子「以求周、

<sup>94</sup> 王軒等撰，〈桑拱揚〉，《山西通志》，卷一百一十一，頁 2173。

<sup>95</sup> 王軒等撰，〈辛全〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2719。

<sup>96</sup> 王軒等撰，〈范宏嗣〉，《山西通志》，卷一百三十六，頁 2651。

<sup>97</sup> 與辛全同輩或同門論學者有陳師亮、裴章美、裴章鶴、裴嶠、呂崇烈、文顯道、魯世任、王復初、李生光；從桑拱揚學的有范宏嗣。王軒等撰，〈陳師亮〉、〈裴章美〉、〈裴章鶴〉、〈裴嶠〉、〈呂崇烈〉，《山西通志》，卷一百三十六、一百三十九，頁 2651、2705；王軒等撰，〈文顯道〉、〈魯世任〉、〈王復初〉、〈李生光〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2719、2720。

<sup>98</sup> 郭廷佐，字良輔，號潛菴，蒲州人，少好學博通經籍，尤耽吟詠，縉紳結社賦詩，咸奉為尊。馮少墟聞其賢，延以賓禮，三請而後至。王軒等撰，〈郭廷佐〉，《山西通志》，卷一百三十八，頁 2690。

<sup>99</sup> 宋大可，受之其先，遷臨汾，幼業儒，以貧屢貿易陝州，從王惺所遊，得聞正學。王軒等撰，〈宋大可〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2721。

<sup>100</sup> 王軒等撰，〈党成〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2720。

<sup>101</sup> 李毓秀，字子潛，絳州人，從党成游幾二十年，守師說不敢變，尤其研精《學》、《庸或問》，輯《宋儒大文約》亦《或問》為多。嘗曰：《西銘》、《太極》相為表裏，《西銘》言其當然，《太極》言其所以然，《西銘》猶《大學》，《太極》猶《中庸》也。王軒等撰，〈李毓秀〉，《山西通志》，卷一百四十，頁 2720。

<sup>102</sup> 王軒等撰，〈武允〉，《山西通志》，卷一百十四，頁 2234。

<sup>103</sup> 王軒等撰，〈馬驥〉，《山西通志》，卷一百十四，頁 2234。

程、張四子，並求孔孟」。<sup>104</sup>當地慢慢出現聚徒講學，<sup>105</sup>或談道嗜學的士人。<sup>106</sup>

明初潞安府的士人也以舉業為志。杜敷通《易》、《詩》、《書》三經。<sup>107</sup>杜敷的同學友申甫以《易》魁於鄉，官潞州學正，「與諸生講習四輔」。<sup>108</sup>郭翀治《春秋》有名，「與友人賈敏、李約談論，輒以第一人自許」。<sup>109</sup>潞安府要到嘉靖以後才有理學之士興起，如楊世卿以理學名，<sup>110</sup>趙初「創蒼溪書院，以讀書著述為事，建聖賢道統堂」，陝西大儒呂柟路過其地，曾與之辯論。<sup>111</sup>嘉靖癸未進士李新芳也以聖賢之業為鵠的，「燕居危坐，對如神明」。<sup>112</sup>天啟間有貢生申尚德「從事姚江之學，嘗著《致知源流》以表章之」，<sup>113</sup>李瑤短暫歷仕，歸鄉後「端居一室，繹聖學指趣」，究心性理之學。<sup>114</sup>由於資料闕如，這些理學嘗試在地方上的影響力難以評估，但是其理學顯然不及平陽府興盛。

山西北部太原府的理學人物也零星寂寥。明初太原士人頗向學薛瑄。王永亨「受學薛瑄門」，其子王瓊也「邃於理學」。<sup>115</sup>郭瑄因與薛氏文字交往，「潛心性命」。<sup>116</sup>但很快在當地就無人問津薛瑄之學了。嘉靖間有貢生閻大綸在鄉「講明正學」。<sup>117</sup>到萬曆年間有靜樂人李淨芳「潛心理學」。<sup>118</sup>這時大同府的潘文也講程、朱之業。<sup>119</sup>

綜上所述，明初山西理學以薛瑄之學為主，地處西南的平陽府成為山西理學勝地，山西境內士子慕名往學，其影響及太原、汾州各州府。明初曹端在山西任

<sup>104</sup> 王軒等撰，〈郭儒〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2663。

<sup>105</sup> 王軒等撰，〈馮思翊〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2662。

<sup>106</sup> 王軒等撰，〈薛東海〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2663。

<sup>107</sup> 王軒等撰，〈杜敷〉，《山西通志》，卷一百十三，頁 2206。

<sup>108</sup> 王軒等撰，〈申甫〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2656。

<sup>109</sup> 王軒等撰，〈郭翀〉，《山西通志》，卷一百十三，頁 2206。

<sup>110</sup> 王軒等撰，〈楊世卿〉，《山西通志》，卷一百十三，頁 2210。

<sup>111</sup> 王軒等撰，〈趙初〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2656。

<sup>112</sup> 王軒等撰，〈李新芳〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2656-2657。

<sup>113</sup> 王軒等撰，〈申尚德〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2657。

<sup>114</sup> 王軒等撰，〈李瑤〉，《山西通志》，卷一百三十七，頁 2657。

<sup>115</sup> 王軒等撰，〈王永亨〉，《山西通志》，卷一百七，頁 2088。

<sup>116</sup> 王軒等撰，〈郭瑄〉，《山西通志》，卷一百三十九，頁 2697。

<sup>117</sup> 王軒等撰，〈閻大綸〉，《山西通志》，卷一百七，頁 2096。

<sup>118</sup> 王軒等撰，〈李淨芳〉，《山西通志》，卷一百三十九，頁 2697。

<sup>119</sup> 王軒等撰，〈潘文〉，《山西通志》，卷一百十八，頁 2305。

學官，其學在山西也多有傳頌者。然而，明初這波理學高潮過後，薛瑄之學得以綿延數代，但影響大不如前，平陽薛氏家族成員甚而轉求他學。到明代中期，周邊陝西及河南的理學思潮崛起，山西士人逐漸為其吸引，晉、陝、豫三地學術互動頻繁，思想多元一直持續至明末。明初薛瑄開創的理學在山西走向式微。

## 第二節：河南與陝西的理學

上節研究指出山東、河北兩省毗鄰，明代前期理學發展的命運相近，隱沒不彰；山西明初薛瑄之學獨樹一幟，但對河北、山東影響有限，明代中後期河南、陝西理學思潮崛起，山西士人的理學興趣逐漸轉移。本節循著上節的思路，著重梳理河南與陝西的理學發展進程，並關注其與周邊省份乃至南方地區的學術文化交流情況。

明代前期末，陝西官員、士人不滿官學僵化的程朱教育，上下合力改革教育，推行書院講學，提倡疑經註經，培養新式人才，形成一個獨具地域特色的學術傳統，它是陝西理學崛起的重要環節。本節對相關人物的思想與實踐，亦予以細緻考察。

### 一、明代前期河南理學發展情況

明代前期河南理學人物不著。《新鄉縣志·儒林傳序》指出，河南理學宗傳宋、元兩朝皆有淵源，然而要到明代中期何瑋時理學才再度聲名鵲起。<sup>120</sup>明代中期河南理學相當發達，各府湧現出代表性人物。為方便論述，本節把河南省劃為北部、中部、南部分別整理其理學發展情況。

---

<sup>120</sup> 〈儒林傳序〉：理學宗傳，淵源伊洛二程，而後元有魯齋，前明如何文定公亦粹然有道君子也。新鄉之儒林不多，概見誠以學蔚醇儒，非可倖而致也。參看：趙開元纂修，暢俊蒐輯，〈儒林傳序〉，《儒林》，《新鄉縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四七二號》，臺北：成文出版社，1976，據清乾隆十二年石印本影印），卷三十二，頁1211。



河南北部包括彰德、衛輝、懷慶三府。彰德府在河南最北端，與山西、河北接壤，明代前期理學發展狀況不明朗，中期以後湧現了一批有志理學的重要人物，如胡紹先、張士隆、崔銑、馬卿等。胡紹先「志以聖賢為可學，言動必則古昔，事親至孝，居喪一遵朱子家禮」，<sup>121</sup>與舉業之士不同。安陽張士隆弘治八年（1495）舉鄉試入太學，與同鄉崔銑、馬卿，山西儒者馬理、呂柟相砥礪。<sup>122</sup>馬卿「為學以古人自期，志於用世」，<sup>123</sup>在彰德同輩中有聲望。崔銑弘治十八年成進士，擔任過翰林編修、南京稽勳司、南監祭酒，嘉靖致仕歸，「讀書洵上，折衷群言，遠近學者眾」，崔氏認為「道在五倫，學在治心，功在慎獨」，堅持「非聖人之志不存，非翼經之文不閱」。<sup>124</sup>崔銑的學術特色詳見本文第四章。在崔銑引領下，當地士子紛紛師從，嘉靖間崔銑辭官歸養，關後渠書屋傳授經典，安陽張洵前往受學，並動員其兄長張溱從崔銑學。<sup>125</sup>同鄉劉格也前往「師事崔銑」。<sup>126</sup>武安韓永齡筑精舍於紫金河澗，訓授生徒，崔銑將之引置門下。<sup>127</sup>崔銑不喜陽明學，府內不乏志同道合者，如睢州魯邦彥嘉靖登進士後以終養母親請歸，「杜門掃軌，潛心經術」，「時海內學者多宗陽明，邦彥專主程朱」；他質疑陽明學者「今師心自用，以聞見為支離，以踐履為義外，夷考其行，果聖人之徒也與哉」？<sup>128</sup>

陽明學的興起使彰德府內學術分化，傾心同情陽明學的士人有之。徐養相「潛心性理之學」，嘉靖三十五年（1556）登進士出仕餘姚，「表章陽明之學，與多士

<sup>121</sup> 貴泰、武穆淳纂，〈胡紹先〉，《人物志》，《安陽縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第一〇八號》，臺北：成文出版社，1968，據清嘉慶二十四年刊本、民國二十二年鉛字重印本影印），卷十九，頁 503。

<sup>122</sup> 盧崧修，江大鍵纂，〈張士隆〉，《人物志》，《彰德府志》（《新修方志叢刊·河南方志之一》，臺北：學生書局，1968，據清乾隆五十二年刊本影印），卷十三，頁 1415-1417，貴泰、武穆淳纂，〈張士隆〉，《人物志》，《安陽縣志》，卷十九，頁 478-480。

<sup>123</sup> 張鳳臺修，李見荃等纂，〈馬卿〉，《林縣志》，卷十二，頁 695-698。

<sup>124</sup> 盧崧修，江大鍵纂，〈崔銑〉，《人物志》，《彰德府志》，卷十三，頁 1413-1415；貴泰、武穆淳纂，〈崔銑〉，《人物志》，《安陽縣志》，卷十九，頁 477-478。

<sup>125</sup> 盧崧修，江大鍵纂，〈張洵〉，《人物志》，《彰德府志》，卷十四，頁 1492-1493；貴泰、武穆淳纂，〈張洵〉，《人物志》，《安陽縣志》，卷十九，頁 496-497。

<sup>126</sup> 盧崧修，江大鍵纂，〈劉格〉，《人物志》，《彰德府志》，卷十四，頁 1490-1491；貴泰、武穆淳纂，〈劉格〉，《人物志》，《安陽縣志》，卷十九，頁 495-496。

<sup>127</sup> 盧崧修，江大鍵纂，〈韓永齡〉，《人物志》，《彰德府志》，卷十七，頁 1764-1765。

<sup>128</sup> 王枚等纂修，〈魯邦彥〉，《續修睢州志》（《新修方志叢刊·河南方志之八》，臺北：學生書局，1968，據清光緒十八年刊本影印），卷六，599-601。

朝夕講習三年，興起甚眾」，罷歸後以明道淑人為己任，「日聚生徒講解經書性理辨析細微，窮極淵奧，遠近從學者常數百人」。<sup>129</sup>同鄉張正學的學術主張與陽明心學相仿佛，教人「凡做事只要自己心上打得過便為之，打不過即毋為」，東林人物鄒元標嘆服其品格。<sup>130</sup>

衛輝府理學興起是明代中期陽明學沖擊的結果。江西陳慶嘉靖時任衛輝知府，「宗陽明之學」，「構文會館於亭之旁，與諸生講學，寒暑不倦」，<sup>131</sup>官方牽率其上，從學甚眾。嘉靖間洛陽尤時熙講陽明學，衛輝郭野晚年目盲，猶購尤氏著作命兒子「讀而聽之，沖然自得」。<sup>132</sup>萬曆間獲嘉賀仲軾「好學力行，每教人循天理存良心，以聖賢為法」。<sup>133</sup>明末宗信陽明學的孫奇逢遷居衛輝，當地士人影從，陽明學持續影響該地。劉源潔與孫奇逢究談性命之旨；<sup>134</sup>郭迓熙「從孫奇逢先生遊」，晚年尤嗜學不厭。<sup>135</sup>郭士標有志聖賢之學，雖力學不倦，「猶自以無所師承，未敢堅信不疑」，及孫奇逢僑寓衛輝，郭氏出其所學與相正，「議論往復，多所符契」，「乃益渙然無所惑」。<sup>136</sup>

懷慶府明前期理學不明，明中期何瑋崛起引領風潮，明末該地理學則以孫奇逢為中心。關於何瑋的討論詳見本文第四章。何瑋弘治十五年（1502）成進士，當時「王守仁以道學名於時，（何）瑋獨默如，嘗言陸九淵、楊簡之學流入禪宗……此吾道大害也」，<sup>137</sup>他對陽明學不假寬貸。當地追隨何氏學者有周道、<sup>138</sup>婁樞、<sup>139</sup>

<sup>129</sup> 王枚等纂修，〈徐養相〉，《續修睢州志》，卷六，頁 601-603。

<sup>130</sup> 王枚等纂修，〈張正學〉，《續修睢州志》，卷六，頁 618。

<sup>131</sup> 德昌修，徐朗齋纂，〈陳慶〉，《衛輝府志》（《新修方志叢刊·河南方志之四》，臺北：學生書局，1968，據清乾隆五十三年刊本影印），卷二十九，頁 1803。

<sup>132</sup> 德昌修，徐朗齋纂，〈郭野〉，《衛輝府志》，卷三十二，頁 2021-2022。

<sup>133</sup> 鄒古愚纂修，〈賀仲軾〉，《河南獲嘉縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四七四號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十四年鉛印本影印），卷十三，頁 606-607。

<sup>134</sup> 德昌修，徐朗齋纂，〈劉源潔〉，《衛輝府志》，卷二十七，頁 1681。

<sup>135</sup> 德昌修，徐朗齋纂，〈郭迓熙〉，《衛輝府志》，卷二十七，頁 1684。

<sup>136</sup> 趙開元纂修，暢俊蒐輯，〈郭士標〉，《新鄉縣志》，卷二十七，頁 1002-1005。

<sup>137</sup> 王榮陸修，方履箴纂，〈何瑋〉，《武陟縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四八一號》，臺北：成文出版社，1976，據清道光九年刊本影印），卷二十五，頁 1062-1064。

<sup>138</sup> 周道，字大經，受學何文定，嘉靖丙戌進士。參看：袁通纂修，方履箴輯，〈周道〉，《河內縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四七五號》，臺北：成文出版社，1976，據清道光五年刊本影印），卷二十六，頁 1372。

<sup>139</sup> 婁樞，字子靜，少為諸生，師事何文定。參看：袁通纂修，方履箴輯，〈婁樞〉，《河內縣志》，卷二十六，頁 1373。

劉涇。<sup>140</sup> 雖倫晚出不及師事何瑋而「心嚮往之」，「含咀六經，默契程朱之心傳，旁參乎諸子百家同異源流，咸歸條貫」。<sup>141</sup> 明末孫奇逢傳陽明學，吸收大批學者，改變了當地學術面貌。王九齡「得孫夏峰著述而印之於陽明語錄，有會於心」。<sup>142</sup> 申夢吉中年後潛心理學，時為牛車出就孫奇逢究性命之旨。<sup>143</sup>

河南中部涵括地區最多，有河南府、開封府、歸德府及汝州，其理學也最興盛。明代前期薛瑄之學流風及之。正統間汝州閻威「為諸生時慨然有志聖賢之學，從河東薛先生瑄遊，不樂仕進」。<sup>144</sup> 汝州多宗程、朱正宗。嘉靖時士人「競尚陸王之說」，馬德懋「獨崇紫陽」，「遠近從遊者日眾」。<sup>145</sup> 王璇「始學蔡沈書，又學朱子詩」，訓導諸生以濂、洛、關、閩為宗。<sup>146</sup> 明初開封府士人多宗尚薛瑄之學。薛瑄隨父就學鄆陵，「苦志篤學，以斯道為己任，鄆庠生多從之」。<sup>147</sup> 陳銓「從河東薛文清公學」。<sup>148</sup> 天順間陳獻章名聲大振，鄆城李榮「從新會陳獻章講學」。<sup>149</sup> 其後開封也有士人宗信獻章高弟湛若水之學的，如隆慶戊辰（1568）進士郝維喬致政歸，杜門著書，引掖後學，「每於座右書：『隨處體認天理』六字以自警」。<sup>150</sup> 至明中葉，襄城李敷「私淑許魯齋、薛文清公之教」，以正學善教引掖後進。<sup>151</sup> 嘉靖間李敷侄曾孫李繼業繼承先人之志，「遊薛文清公《讀書錄》，發奮為聖賢之學」，

<sup>140</sup> 劉涇，字叔清，肆力濂洛之學，師事何文定。參看：袁通纂修，方履箴輯，〈劉涇〉，《河內縣志》，卷二十六，頁 1374。

<sup>141</sup> 繁時令，〈雜倫〉，王榮陸修，方履箴纂，《武陟縣志》，卷二十三，頁 965-966。

<sup>142</sup> 劉大觀，〈王廣文傳〉，王榮陸修，方履箴纂，《武陟縣志》，卷二十三，頁 978-980。

<sup>143</sup> 王榮陸修，方履箴纂，〈申夢吉〉，《武陟縣志》，卷二十六，頁 1083。

<sup>144</sup> 趙林成等纂修，〈閻威〉，《直隸汝州全志》（《新修方志叢刊》之六，臺北：學生書局，1968，據清道光二十年刊本影印），卷六，頁 669。

<sup>145</sup> 趙林成等纂修，〈馬德懋〉，《直隸汝州全志》（《新修方志叢刊》之六，臺北：學生書局，1968，據清道光二十年刊本影印），卷六，頁 671。

<sup>146</sup> 姜簾、郭景泰等纂修，〈王璇〉，《郟縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四四〇號》，臺北：成文出版社，1975，據民國二十一年石印本影印），卷九，頁 421-422。

<sup>147</sup> 靳蓉鏡、晉克昌等修，蘇寶謙纂，〈薛瑄〉，《鄆陵縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四五八號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十五年鉛本影印），卷十九，頁 1400。

<sup>148</sup> 田金祺等修，趙東階等纂，〈陳銓〉，《汜水縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第一〇六號》，臺北：成文出版社，1968，據民國十七年鉛印本影印），卷八，頁 281-282。

<sup>149</sup> 陳金臺纂輯，〈李榮〉，《鄆城縣記》（《中國方志叢書·華北地方·第四五二號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十三年刊本影印），卷二十，頁 1054。

<sup>150</sup> 熊燦修，張文楷纂，〈郝維喬〉，《扶溝縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第一〇六號》，臺北：成文出版社，1976，據清光緒十九年刊本影印），卷十二，頁 749。

<sup>151</sup> 汪運正纂修，〈李敷〉，《襄城縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四九四號》，臺北：成文出版社，1968，據清乾隆十一年刊本影印），卷六，頁 363。

「以程、朱、許、薛五子書訓迪後進，期于躬行實踐」，四方來學負笈者眾。<sup>152</sup>

明代中葉學風走向多元，部分開封士子或別有所宗，或自學自得。鄆陵王麟呈「讀古人書不徒諷誦章句，以開心明目利於行為志」，「聞異端而衛正道」。<sup>153</sup>萬曆年間臨潁劉斯原從陽明後學耿定向遊，「於書傳有獨解」，因手輯《大儒文要》及《大學古今本通考》十餘卷。<sup>154</sup>同鄉姚得溥則「博及群書，學有心得，教授生徒」，一時名儒談理學者率歸順。<sup>155</sup>

河南府的理學發展隨時代學風而轉，且具有地方特色。明代前期洛陽閻禹錫「聞薛瑄講學河東，往受業焉」，守居敬窮理之說，終身行之。<sup>156</sup>同鄉白良輔「與閻禹錫同遊薛文清之門」，得道學之正，<sup>157</sup>喬縉亦「師事薛瑄」。<sup>158</sup>新安方泰慕薛文清公之為人，著《讀書錄》三卷。<sup>159</sup>這股風潮過後，靈寶縣許氏家族的宦業與學術三代綿延，與世風頗不同。成化年間許進以善治有所聲聞，其仲子許誥「倡明理學，敦風化，尚實行，學者化之」，<sup>160</sup>許詩「裁定家範，講明禮學，海內大儒皆師事之」，著有《讀書管見》、《道統源流》、《性學篇》等。<sup>161</sup>

自明代中期始，陽明學進入該府，成為地方學術的重要內容。嘉靖間洛陽尤時熙成功在河南推廣陽明學，<sup>162</sup>洛陽士人爭先師事，如李士元、<sup>163</sup>謝江、<sup>164</sup>吳道

<sup>152</sup> 汪運正纂修，〈李繼業〉，《襄城縣志》，卷六，頁 364。

<sup>153</sup> 靳蓉鏡、晉克昌等修，蘇寶謙纂，王麟呈，《鄆陵縣志》，卷十九，頁 1400-1401。

<sup>154</sup> 陳垣等纂修，〈劉斯原〉，《重修臨潁縣志》（《新修方志叢刊·河南方志之十》，臺北：學生書局，1968，據民國四年鉛印本影印），卷十，頁 988-989。

<sup>155</sup> 陳垣等纂修，〈姚得溥〉，《重修臨潁縣志》，卷十，頁 990-991。

<sup>156</sup> 龔崧林纂修，汪堅總修，〈白良輔〉，《洛陽縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四七六號》，臺北：成文出版社，1976，據清乾隆十年刊本影印），卷八，頁 541。

<sup>157</sup> 龔崧林纂修，汪堅總修，〈白良輔〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 542。

<sup>158</sup> 龔崧林纂修，汪堅總修，〈喬縉〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 543-544。

<sup>159</sup> 張鈞修，李希白纂，〈方泰〉，《新安縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四三九號》，臺北：成文出版社，1975，據民國二十七年石印本影印），卷十一，頁 753-754。

<sup>160</sup> 孫椿榮修，張象明等纂，〈許誥〉，《人物志》，《靈寶縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四七七號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十四年重修鉛印本影印），卷七，頁 341-342。

<sup>161</sup> 孫椿榮修，張象明等纂，〈許詩〉，《人物志》，《靈寶縣志》，卷七，頁 344。

<sup>162</sup> 尤時熙，字季美，嘉靖舉人，居京師，見王陽明《傳習錄》，憮然曰：道在是矣。由學博選國子學正，潛心理道，不及見文成為憾。時劉魁謂得陽明之正傳，時熙師事之尋擢戶曹，母老乞歸，鍵戶三十餘年，從遊者百餘，人稱：西川先生。著有《擬學小記》、《聖訓衍》諸書。參看：龔崧林纂修，汪堅總修，〈尤時熙〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 548-549。

<sup>163</sup> 李士元，字子仁，嘉靖舉人，西川高弟子，為如臯教授，詔諸生於人倫日用間體心性之旨，一時學者向風焉。早卒，西川聞而泣曰：士元死，吾道孤矣。參看：龔崧林纂修，汪堅總修，〈李士元〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 549。

行、<sup>165</sup>陳麟。<sup>166</sup>尤氏在新安則有邱鳳與同游，<sup>167</sup>孟化鯉、<sup>168</sup>劉鉞、<sup>169</sup>周玩易等慕名師事講學。<sup>170</sup>在孟津，李根、<sup>171</sup>梁許、<sup>172</sup>王幾坤、<sup>173</sup>郭夢麟，<sup>174</sup>皆執贄尤時熙。尤氏第二代傳人中孟化鯉最著，他成功傳衍尤氏之學至新安，當地從孟氏講學者有黃道、郭士愨、趙永澄、王誥、<sup>175</sup>崔儒秀、<sup>176</sup>王親賢等。<sup>177</sup>王以悟是尤氏之學的第三代重要人物，他在陝州博揚傳學，從學者有趙子棟、趙良桂等。<sup>178</sup>王以悟之子王體仁亦「善談名理，文思敏捷」<sup>179</sup>。明末秦迪吉為及師事王以悟，於是刊刻王惺所先生集以「自勉且勉人」。<sup>180</sup>

歸德府明中葉也深受陽明學影響。王國禎「講陽明之學」，「弟子從之者千餘人」。<sup>181</sup>萬曆時楊東明歷宦所與往復問辯者，如「鄒南臯、馮少墟、呂新吾、孟

---

<sup>164</sup> 謝江，字仲川，嘉靖丁未進士，西川高弟。任工科給事，劾趙文華，廷杖，罷歸講學與李天倫等互相研究，朝夕不輟。著有《滋心語錄》。參看：龔崧林纂修，汪堅總修，〈謝江〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 551。

<sup>165</sup> 吳道行，洛陽庠生，從西川遊，安貧守志，人以顏子擬之。參看：龔崧林纂修，汪堅總修，〈吳道行〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 552。

<sup>166</sup> 陳麟，字道微，嘉靖進士，除河間推官，擢禮課給事，以言事廷杖，興疾歸，惟自責，無快快意，日與謝黃門從西川講學，著有《歸田錄》。參看：龔崧林纂修，汪堅總修，〈陳麟〉，《洛陽縣志》，卷八，頁 554。

<sup>167</sup> 張鈞修，李希白纂，〈邱鳳〉，《新安縣志》，卷十一，頁 745-749。

<sup>168</sup> 張鈞修，李希白纂，〈孟化鯉〉，《新安縣志》，卷十一，頁 749-750。

<sup>169</sup> 張鈞修，李希白纂，〈劉鉞〉，《新安縣志》，卷十一，頁 756-757。

<sup>170</sup> 張鈞修，李希白纂，〈周玩易〉，《新安縣志》，卷十一，頁 761-764。

<sup>171</sup> 李根，字怡生，號育吾，少負英資，就學西川尤氏，開來繼往。參看：徐元燦、趙擢彤、宋縉等纂修，〈李根〉，《孟津縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四六一號》，臺北：成文出版社，1976，據清康熙四十八年嘉慶二十一年刊本影印），卷三，頁 43。

<sup>172</sup> 梁許，號帶川，起家甲第，仕渭南，抗疏力爭陽明先生孔廟從祀。參看：徐元燦、趙擢彤、宋縉等纂修，〈梁許〉，《孟津縣志》，卷三，頁 44。

<sup>173</sup> 王幾坤，字惟簡，號書山，聰穎多異才，九試不第，從絳帳百餘人，皆久流，如新安理學孟化鯉、邑理學僉事李根，理學太守王價。參看：徐元燦、趙擢彤、宋縉等纂修，〈王幾坤〉，《孟津縣志》，卷三，頁 48。

<sup>174</sup> 郭夢麟，聞西川尤先生講學洛陽，時李根、梁許皆受業焉。公遂欣然適洛拜謁，執弟子禮。殫心理學，深契濂洛關閩之旨。參看：徐元燦、趙擢彤、宋縉等纂修，〈郭夢麟〉，《孟津縣志》，卷三，頁 51。

<sup>175</sup> 張鈞修，李希白纂，〈黃道〉，《新安縣志》，卷十一，頁 764-766。

<sup>176</sup> 張鈞修，李希白纂，〈崔儒秀〉，《新安縣志》，卷十二，頁 916。

<sup>177</sup> 張鈞修，李希白纂，〈王親賢〉，《新安縣志》，卷十一，頁 797-799。

<sup>178</sup> 歐陽珍修，韓嘉會等纂，〈趙廷輔〉，《陝縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第一一四號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛印本影印），卷十七，頁 558-559；歐陽珍修，韓嘉會等纂，〈王以悟〉，《陝縣志》，卷十七，頁 560-561。

<sup>179</sup> 歐陽珍修，韓嘉會等纂，〈王體仁〉，《陝縣志》，卷十七，頁 567。

<sup>180</sup> 歐陽珍修，韓嘉會等纂，〈秦迪吉〉，《陝縣志》，卷十七，頁 570。

<sup>181</sup> 劉德昌修，葉澧纂，〈王國禎〉，《商邱縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第九八號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十一年石印本影印），卷九，頁 572。

我疆、耿天臺、張陽和、魏見泉、楊復所、徐匡嶽」，皆是當代陽明學名儒，「歸里闡明聖真，啟迪後學，西郊外設折柳亭以館四方士，執經問字者數百人」。<sup>182</sup>同鄉王夢鳳「幼與楊東明遊」，講性命之學，遂博極群書，曉暢義理」。<sup>183</sup>楊東明仲子楊春融「事務遵先訓」，「畏天理，無改父道」，<sup>184</sup>學問上有所繼承。反觀方志所記，明代前期歸德理學幾無一人。

河南南部有南陽、汝寧二府。明代前期南陽府理學，因薛瑄之學而興起。其鄉先輩李賢宣德年間向慕薛瑄，「造訪薛瑄，講論彌月，歸乃大肆于學，脫然有悟」。<sup>185</sup>薛瑄門人段堅成化年間任南陽知府，地方士人王鴻儒得到段堅器重「授以所學」，由是王氏「於書無所不讀」，其為學大要「以窮理致用為主」，<sup>186</sup>「縣人為洛學者，自鴻儒始」。<sup>187</sup>同鄉張景純亦「受業於太守段堅」，「凡性命道德之旨，天文地理之學，無不精究曉悉，著書立說，名重一時」，「王鴻儒每嘆服之」。<sup>188</sup>至嘉靖間李宗木「以道學自任，得閩洛之傳，世稱儒宗」。<sup>189</sup>但是南陽府的理學興盛有限，南陽人許評深感嘉靖年間理學勃興乏力。許評羅列元、明鄉賢，如元李术魯翀「學以濂洛為宗」，「閑道闢邪，與孟子同功」，入明有李從今「讀書談道，追跡河汾」，李宗木「道契五賢」，趙經「經明行修，蔚為世程」，曹鳳岐「學必嚴敬肆之辨，老不失赤子之心」，如今後繼無人，於是感慨「理學明於前代，迄於今何泯泯也」？<sup>190</sup>

汝寧府的理學較南陽繁盛。明天順年間自幼與江西吳與弼為友的蔡斌率其家

<sup>182</sup> 李淇修，席慶雲纂，〈楊東明〉，《人物志》，《虞城縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四四九號》，臺北：成文出版社，1976，據清光緒二十一年刊本影印），卷六，頁426-431。

<sup>183</sup> 李淇修，席慶雲纂，〈王夢鳳〉，《人物志》，《虞城縣志》，卷六，頁437。

<sup>184</sup> 李淇修，席慶雲纂，〈楊春融〉，《人物志》，《虞城縣志》，卷六，頁458-459。

<sup>185</sup> 朱璘纂修，〈李賢〉，《南陽府志》（《新修方志叢刊》之二，臺北：學生書局，1968，據清康熙三十三年刊本影印），卷五，頁1412-1420。

<sup>186</sup> 朱璘纂修，〈王鴻儒〉，《南陽府志》，卷五，頁1285-1286。

<sup>187</sup> 潘守廉修，張嘉謀纂，〈王鴻儒〉，《南陽縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四五七號》，臺北：成文出版社，1976，據清光緒三十四年刊本影印），卷七，頁644-647。

<sup>188</sup> 潘守廉修，張嘉謀纂，〈張景純〉，《南陽縣志》，卷十一，頁1276-1277。

<sup>189</sup> 朱璘纂修，〈李宗木〉，《南陽府志》，卷五，頁1520-1521。

<sup>190</sup> 許評，〈理學名儒祠記〉，南陽地區史志編纂委員會編，《明嘉靖南陽府志校注》（南陽地區：南陽地區史志編纂委員會總編室，1984，據1942年南洋《前鋒報》社印刷的版本翻印），第四冊，頁116b-117a。

入籍光山縣，出任儒學訓導，以「躬行為教，嘗謂：作聖之基自小學始，遊其門者皆恪遵之，士風遂變」。<sup>191</sup>光山諸生李果明受蔡氏感召，認為蔡氏所講授的是「為學之正路」，於是「篤信好學，身體力行，與同門喻明為講學之友，以轉移士風為己任……講學終其身」。<sup>192</sup>蔡斌家學一直綿延三代，且能感人向學。蔡斌其季子蔡鳳翹正德庚子舉於鄉，「修先世之業，門下從遊者日眾」，過秣陵曾與守仁遊，「陽明謂鳳翹以篤行為宗也」。<sup>193</sup>蔡鳳翹季子蔡光「八歲隨父謁陽明，能辨知行合一之旨，陽明甚異之」，任寧遠知縣「以正學率士」，「歸居東河上，從事講學」，他認為「斯道須靜中參求」。<sup>194</sup>蔡光之子蔡毅中萬曆七年（1579）舉於鄉，「修先人之業，聚徒講學」，十八年創宏道書院，「慨然以興起斯文為己任」。<sup>195</sup>正德間光山王家仕「獨與蔡鳳翹為忘年友，朝夕講誦……學以力行為宗」，晚年主持天中書院，倡明正學。<sup>196</sup>

明代中期汝寧府亦不乏自學自得或外出訪求名師的理學人物。張雲翔少即穎敏好學，「嘗聚友講良知之學，談當世之務，及《聖諭六言》、《孝經》等書」。<sup>197</sup>張如軫則厭惡學校舉業之習，「奮然有志於古學，恨無良師益友」，「聞涇野（呂柟）講學於解州，徒步千餘里往從之」，如軫得明師教誨，良友觀摩，「嘆聖賢之學自有真傳，非俗士所能窺也」，歸家後遂篤志古學，以呂柟所授教人，「士風為之一變」。<sup>198</sup>嘉靖間光山官思恕亦選擇外出訪師，赴湖北從耿定向兄弟、焦竑、楊起元遊數年，「彼此唱和性命之學」，「還居天中山房，默坐研思」，「從靜中討

<sup>191</sup> 楊修田纂修，〈蔡斌〉，《光州志》（《中國方志叢書·華北地方·第四八四號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十二年刊本影印），卷六，頁665。

<sup>192</sup> 晏兆平編輯，〈李果明〉，《人物志》，《光山縣志約稿》，不分卷，頁373。

<sup>193</sup> 晏兆平編輯，〈蔡鳳翹〉，《人物志》，《光山縣志約稿》，不分卷，頁374-375。

<sup>194</sup> 李本固撰，〈蔡光〉，《汝南志》（臺北：漢學研究中心，1990，據日本尊經閣文庫藏明萬曆三十六年刊本影印），卷十四，頁32a-33a；晏兆平編輯，〈蔡光〉，《人物志》，《光山縣志約稿》，不分卷，頁375-376。

<sup>195</sup> 晏兆平編輯，〈蔡毅中〉，《人物志》，《光山縣志約稿》，不分卷，頁376-378。

<sup>196</sup> 楊修田纂修，〈王家仕〉，《光州志》，卷六，頁984-985。

<sup>197</sup> 陳伯嘉修，李成均等纂，〈張雲翔〉，《重修汝南縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四五三號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十七年石印本影印），卷十六，頁931。

<sup>198</sup> 晏兆平編輯，〈張如軫〉，《人物志》，《光山縣志約稿》，不分卷，頁374。

出端倪，信此心與天地萬物無兩道」，士人熙然宗之。<sup>199</sup>任職汝寧的外來官員也影響著當地學術。例如許明陞萬曆間以鄉舉授光州學正，祥符人盧敏性以貢生任光州司訓，兩人「篤性好學，深於理窟，每教學者當各擇一字精而守之，終身無失」。<sup>200</sup>天啟元年博興宋景雲極宗朱子之訓，任上蔡令訓示諸生講求經義，「日與諸生講習，無不快然」。<sup>201</sup>

概言之，明代前期河南中部河南府、開封府、歸德府，南部南陽、汝寧二府多受薛瑄之學的恩澤，傳其學者代不乏人，甚至有學者宗崇南方學者吳與弼的學問。至明代中期陽明學興起之時，河南理學出現地域分化。河南北部彰德、衛輝、懷慶三府出現了一批反陽明學的重要學者，如崔銑、何瑋等。在河南中部、南部則聚集了一眾宗主陽明學的士人，如尤時熙、孟化鯉等。後者在明末占據學術上風，影響擴至山西、陝西。相較可知，明初河南程朱理學色彩濃重的薛瑄之學獨領風騷，在明中期新學之刺激下分化轉型，地方學術趨於多元。

## 二、明代前期陝西理學發展情況

### (1) 明初陝西理學的基本狀況

陝西理學以西安府最興盛，而旁及鞏昌、臨洮、鳳翔三府士人。陝西明初士人多以經史為重。元末同州尚士行隱居不出，「與蒲城趙孟暘、馬巨江等樂道講學」。<sup>202</sup>永樂間三原張顥、馬貴、杜棠相友好，「朝夕講學，所得深淳」。<sup>203</sup>其中，馬貴不就應詔，「隱居教授，遠近士多從之」，著有《靖川語錄》，頗有講學之風，

<sup>199</sup> 李本固撰，〈官思恕〉，《汝南志》，卷十四，頁 31a-32a；晏兆平編輯，〈官思恕〉，《人物志》，《光山縣志約稿》，不分卷，頁 379。

<sup>200</sup> 楊修田纂修，〈許明陞〉，《光州志》，卷六，頁 691-692。

<sup>201</sup> 楊廷望纂修，〈宋景雲〉，《上蔡縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四五五號》，臺北：成文出版社，1975，據清康熙二十九年刊本影印），卷九，頁 803-807。

<sup>202</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈尚士行〉，《陝西通志》（《中國省志彙編·十五》，臺北：華文書局，1969，據清雍正十三年刊本影印），卷六十三，頁 1814-1815。

<sup>203</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈張顥〉，《（嘉靖）陝西通志》（西安：三秦出版社，2006），卷二十七，頁 1430，趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈杜棠〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1431。



<sup>204</sup>其子馬江博學好古，也選擇「隱居教授」。<sup>205</sup>

陝西理學開端自薛瑄，發揚於臨洮段堅。陝西士人常泰最早「受學薛文清公，明性理之學」。<sup>206</sup>王盛任山西參政時也「受業薛河津之門」。<sup>207</sup>鳳翔張傑正統間任山西趙城訓導，與薛瑄論身心性命之學「致仕肆力於學」，「弟子從遊者日眾」。<sup>208</sup>但對陝西理學影響最大的是臨洮段堅，段堅以師道自尊，正統年間訪求同志之士，得薛瑄高弟閻禹錫、白良輔定交，「倡鳴周、程、張、朱之學」。<sup>209</sup>以上諸人唯段堅在其鄉引起士人理學興趣，得傳薛瑄之學。彭澤受段堅影響而同情理學，<sup>210</sup>顧敬與段氏友好，「晚年好學彌篤」，<sup>211</sup>周海則直接師事段堅。<sup>212</sup>而鄰近鞏昌府周蕙「聞段堅集諸儒講學，時往聽焉，有聞即服行」，自此以道自任，「遂為一時遠邇學者之宗」，周氏進而將段堅之學傳至西安，「西安李錦、薛敬之咸宗之，俱以道名」。<sup>213</sup>

西安府是陝西理學發展的中心。天順間李錦求學於周蕙「得聞周、程、張、朱為學之要」，「專以主敬窮理為事」，又跟姚顯、薛敬之相勉講學，「關中學者咸敬服從……出其門者多名士」。<sup>214</sup>姚顯居家亦「以道授徒」，<sup>215</sup>宣揚理學。薛敬之「言動必則先賢」，<sup>216</sup>因長期在外任官，對當代學術影響有限。至此，薛瑄之學在陝西逐漸隱沒。

明代中期新一批理學士人陡然崛起。他們教育經歷相近，都曾在南北兩京任

---

<sup>204</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈馬仲良〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1434。

<sup>205</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈馬尚寶〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1815。

<sup>206</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈常泰〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷三十，頁 1736。

<sup>207</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈王盛〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1816。

<sup>208</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈張傑〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1815；馮從吾撰，徐興海點校，〈默齋張先生〉，《關學編》（北京：中華書局，2012），卷三，頁 29-30。

<sup>209</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈段堅〉，《（嘉靖）陝西通志》（西安：三秦出版社，2006），卷三十，頁 1666。

<sup>210</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈彭澤〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷三十，頁 1669。

<sup>211</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈顧敬〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷三十，頁 1672。

<sup>212</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈周海〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷三十，頁 1672。

<sup>213</sup> 馮從吾撰，徐興海點校，〈容思段先生〉，《關學編》，卷三，頁 26-29；趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈周蕙〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十九，頁 1627-1628。

<sup>214</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈李錦〉，《（嘉靖）陝西通志》卷二十七，頁 1405-1406。

<sup>215</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈姚顯〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1412。

<sup>216</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈薛敬之〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1815。

官，目睹了明中葉南方理學新說的興起，並不約而同地有所回應。這批士人包括呂柟、馬理、王承裕等。他們的思想淵源多元而複雜，留待下節詳述。這批理學士人興起於弘治、正德年間，主要活躍在嘉靖時期。呂柟自小有聖賢之志，構雲槐精舍，聚徒講學，弘治年間游學南國子監，常與陝西同志馬理、秦偉，河南同道崔銑、何瑋聚講。呂柟在南京「以師道自任」，「四方之士環趨」，「是時海內講學者相望起，而各守一先生言」，呂柟「獨集取宋儒周、程、朱、張語為四子抄釋，令學者體驗而力行之」。<sup>217</sup>呂柟在西安有不少追隨者。涇陽人呂潛「師事呂柟，言動率以為法」，「嘗與友人郭郭講學谷中洞口，四方從學者甚眾」；呂氏同鄉張節、李挺亦從呂柟學，張節歸與呂潛、郭郭諸君子切劘，「讀書窮理涵養本源，至老不倦」；李挺在呂柟歿後轉師呂柟摯友馬理。<sup>218</sup>郭郭受呂潛啟發，「朝夕攻苦，益潛心性命之學」。<sup>219</sup>

三原馬理是馬貴的孫輩，與呂柟同輩，「遊太學，與呂柟、崔銑交相切劘，文章德義名震都下」，還鄉設教嵯峨精舍，「生平學準程朱，以主敬窮理為主，四方學徒轉相授受，自縉紳士子以至田夫野叟，無不欣慕之」。<sup>220</sup>當地士人周廷即登嵯峨精舍求學。<sup>221</sup>秦偉還是諸生時「與馬理相約，誠敬以學」，同游南監與呂柟、馬卿、崔銑、何瑋等講學如初。<sup>222</sup>

與此同時，在西安也零星出現信奉陽明學或自悟自得的理學士人。三原李伸弘治年間「卒業於王承裕之門，乃究理務約」，後任職江西「以王陽明為友，自謂得其學」。<sup>223</sup>渭南南大吉嘉靖初年任紹興府知府，適逢王守仁倡道東南，講良知之學，南大吉從其學而有得，歸而構澹西書院以教四方來學之士。<sup>224</sup>當時學者

<sup>217</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈呂柟〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1816；趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈呂柟〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1418-1419。

<sup>218</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈呂潛〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1816-1817。

<sup>219</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈郭郭〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1817。

<sup>220</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈馬理〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1816。

<sup>221</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈周廷〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1439。

<sup>222</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈秦偉〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1438。

<sup>223</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈李伸〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1438。

<sup>224</sup> 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注，〈南大吉〉，《（嘉靖）陝西通志》，卷二十七，頁 1454；馮從吾撰，徐興海點校，〈瑞泉南先生〉，《關學編》，卷四，頁 51-52。

不願追隨他學或無緣結交名師，亦可透過自學透悟成就其學。嘉靖時王之士「潛心理學，毅然以道學自任」，「立鄉約為十二會，赴會者百餘人」，「與諸同志講學，崇正闢邪，力肩斯道」。<sup>225</sup>宜川劉儒「為學以誠一為本，辨析理義，毫忽不苟」，「折衷於程、朱……學者爭師事之」。<sup>226</sup>劉儒同鄉劉子誠也潛心經史，「一時老師宿儒皆尊信之」。<sup>227</sup>

由前文可知，明代前期陝西理學亦深受薛瑄之學的持久薰染，但其影響力漸趨衰微。大致在明代中期一批新理學士人如呂柟、王承裕、馬理等登上歷史舞臺，與其河南同道遙相呼應。與此同時，陽明學傳入陝西。

## (2) 王恕疑經與弘道書院

在薛瑄之學以外，明代前期陝西儒者王恕、王雲鳳得風氣之先，開闢書院，組織講學，後進學者受其薰陶至明代中期蔚然成風，構成獨特的河東別派。

陝西三原王恕（宗貫，介菴，1416-1508）是明代久負盛名的經濟名臣，但其對陝西學術的影響亦同樣不可忽視，《明儒學案》視其為「三原學派」的始創者。<sup>228</sup>他相當留心陝西官學系統的弊病，弘治四年（1491）他藉吏部銓選推舉楊一清出任陝西按察使僉事提督學校。<sup>229</sup>

楊一清此前提學山西，以嚴苛著稱，在其督導下「山西不數年，學政之修，士風日振」，王恕正看重此點，於是「舉授本省提學」。<sup>230</sup>楊一清不負重託，八年間戮力整頓陝西官學。王恕一直留意到楊一清提學陝西的舉措與成效：

公至，開示教條三十餘款，行令郡邑及邊衛學校師生，遵行肄業。又刊

<sup>225</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈王之士〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1817。

<sup>226</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈劉儒〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1817。

<sup>227</sup> 沈青崖、吳廷錫等纂，〈劉子誠〉，《陝西通志》，卷六十三，頁 1817。

<sup>228</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈端毅王石渠先生恕〉，《明儒學案》（北京：中華書局，2008），卷九，頁 158-160。

<sup>229</sup> 張璠、李東陽、焦芳等，《明孝宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966-1967），卷五十，「弘治四年四月戊申」條，頁 999-1000。

<sup>230</sup> 王恕，〈贈提學憲副楊公陞太常少卿序〉，《王端毅公文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 36 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明嘉靖三十一年喬世寧刻本影印），卷二，頁 185。

行古喪射冠禮，使士習之。且禁止有喪之家作佛事。復親臨考較，視其勤怠從違而賞之。由是，士皆孜孜進學厲行，而遊惰苟且之徒不得雜於其間。衣冠之族咸執古禮，而閭閻之間反道悖德者鮮。<sup>231</sup>

王恕認為陝西士風轉佳全賴楊氏政策得力。王恕借楊一清之力澄清陝西學校之弊，正體現他身在朝廷而不忘地方學術的關懷。

弘治六年（1493）王恕因政治失利遭忌者「合謀排擠」，從吏部尚書任上致仕，<sup>232</sup>聯同其季子王承裕創辦書院，參與陝西地方學術。王承裕侍奉王恕回籍，定省之暇與陝西從學之士講學於佛寺梵剎之間，假僧舍草創學道書堂。弘治八年，門人秦偉與眾人四處籌集資金，構築弘道書院。

當時從遊者有秦偉、馬理等，所關心舉業成就，專攻一經，「從游之士有治《易經》者焉，有治《書經》、《詩經》者焉，亦有治《春秋》、《禮記》者」。王承裕專長《詩經》，其餘四經有所涉獵，但難以滿足教學需要。於是，書院專辟攷經堂，為王恕考索經典與諸生商討學問之所。<sup>233</sup>在傳道授業中王恕充分表達了他對學術的思考，成為弘道書院的講學風格：尊重經典而不迷信傳註，以心攷經。

攷經以教人，固當考儒先之傳註，以求聖賢立言之意，亦不可不以心考之。其經如此，其傳如此，以心考之亦如此，然後信之，斯可以語諸人。其經如此，其傳如此，以心考之不如此，則當闕之，不可以訛傳訛，以誤後學。

234

在攷經堂王恕撰著了系列疑經註經的作品，如《石渠意見》、《石渠意見拾遺》、《石渠意見補遺》。<sup>235</sup>在這過程中，王恕逐漸擺脫程、朱傳註的束縛，以註釋《易經》為例，王恕認為「程、朱《傳》、《義》及諸儒之說或不一」，「則以吾心裁之，雖

<sup>231</sup> 王恕，〈贈提學憲副楊公陞太常少卿序〉，《王端毅公文集》，卷二，頁 185。

<sup>232</sup> 王恕，〈後樂亭記〉，《王端毅公文集》，卷一，頁 176-177。

<sup>233</sup> 王恕，〈攷經堂記〉，《王端毅公文集》，卷一，頁 175。

<sup>234</sup> 王恕，〈攷經堂記〉，《王端毅公文集》，卷一，頁 175。

<sup>235</sup> 王恕，〈石渠意見拾遺補缺序〉，《王端毅公文集》，卷二，頁 183。王恕所著《石渠意見》、《石渠意見拾遺》、《石渠意見補遺》等書的對經典的解釋跟程朱理學之差別所在，可參考：侯羽種，〈《明儒學案》中「河東」與「三原」學派對程朱理學之承繼與演變〉（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2007），頁 189-236。

未能盡得四聖之心，亦頗得其一二之悅我心」，<sup>236</sup>決定經典可疑與否全憑「我心」為主導。

王恕懷疑及判定經典傳註可靠性的具體依據兩項條件：第一是文義通暢，不背經旨，第二是可言可行，能施諸政事。這全賴個人經驗，若「有與經文稍異而體認不通者」，經由「與弘道書院諸生商議可否」，或「與四方學者商榷」，形成定論。<sup>237</sup>王恕一再向諸生強調研讀經典時個人「再三體認」的重要性。<sup>238</sup>因此，王恕雖然強調「心」對疑經改經的主導作用，然而這只能局限在對經典含義的判斷之上，至於個人行為，則仍必須以經典軌範作為行動之依托和指南，決不可任「心」行之。他工作的重點是因時制宜地疏通經典，使之措置有方，經由士人參究學習，把知識轉化為個人合理行動。<sup>239</sup>

王恕這些學術主張在弘道書院教學中得以體現、落實。日常主持書院的王承裕訂立教條二十目，自明德、學道、誦讀、講解、察理、學禮、作古文、作時文、博觀、明治、考德、改過、作字、夜課、考試、游藝、給假，至義舉、會食、歸寧。<sup>240</sup>諸生除讀書研習之外，還要從小學做起，學習禮、行、坐、立、言、揖、視聽、容貌、稱呼、接見、告省、灑掃、讀書、寫字等十四綱。<sup>241</sup>平時王承裕「日處其中」，弟子按時「執經受業」，王恕不時參與「辯疑摘疵，或終日不倦」。<sup>242</sup>根據書院志附錄的〈弘道書院出身題名〉，可以推定書院至少從弘治四年（1491）一直維持到嘉靖十六年（1537），將近三十年書院人才輩出，每人皆通經，任官者治有實績（請見附表 1.2.2：弘道書院歷年出身題名表）。<sup>243</sup>

### 附表 1.2.2：弘道書院歷年出身題名表

<sup>236</sup> 王恕，〈玩易軒記〉，《王端毅公文集》，卷一，頁 178-179。

<sup>237</sup> 王恕，〈玩易意見〉、〈石渠意見拾遺補缺序〉，《王端毅公文集》，卷二，頁 183、186。

<sup>238</sup> 王恕，〈石渠意見請問可否書〉，《王端毅公文集》，卷三，頁 187。

<sup>239</sup> 關於王恕在經學上的創見之研究，學術界已有深入的探討，參看：朱治，《十四、十五世紀朱子學流傳與演變：以《四書五經性理大全》的成書與思想反應為中心》（香港中文大學歷史系博士論文，2012），頁 226-235。

<sup>240</sup> 王承裕，〈弘道書院學規〉，來時熙，《弘道書院志》（《中國歷代書院志》第 6 冊，南京：江蘇教育出版社，1995，據弘治十八年刻本影印），不分卷，頁 489-492。

<sup>241</sup> 王承裕，〈平川先生類定小學規〉，來時熙，《弘道書院志》，不分卷，頁 492-494。

<sup>242</sup> 王雲鳳，〈弘道書院記〉，來時熙，《弘道書院志》，不分卷，頁 494-497。

<sup>243</sup> 王承裕，〈弘道書院出生題名〉，來時熙，《弘道書院志》，不分卷，頁 497-500。

序號	姓名	專經	舉人	進士	歷官
1	張秉正		弘治五年		陝西朔州知州，陞山東兗州府同知，順天府治中，長蘆鹽運司運同
2	張原	《易》	弘治八年	正德九年	兵部給事中，陞戶科右給事中
3	張時雍	《詩》	弘治八年		
4	黨汝蘭	《易》	弘治十一年		
5	馬理	《春秋》	弘治十一年	正德九年	吏部主事，陞郎中，南京通政司右通政，光祿寺卿
6	秦偉	《易》	弘治十一年	弘治十八年	戶部主事，陞直隸保定府知府，除登州府知府，山西按察司副使、布政司左參政
7	劉德學	《春秋》	弘治十四年		
8	李伸	《詩》	弘治十四年	弘治十五年	山西臨汾縣知縣，陞山東道御史，嘉興保寧知府，山東按察司副使
9	李德明	《禮記》	弘治十四年		湖廣岳州府通判，陞河南南陽府同知
10	秦寧	《詩》	弘治十四年		山西沁水縣知縣
11	郝世家	《春秋》	正德二年	正德九年	河南裕州知州，陞刑部員外郎，山西山東按察司僉事，江西布政司參議，四川按察司副使
12	雒昂	《易》	正德二年	嘉靖二年	太常寺博士，吏部給事中，兵科右給事中，四川按察司僉事

13	李邦寧	《書》	正德四年鄉 貢		直隸完縣儒學訓導，陞涿州儒 學學正，山東東平王府教授
14	王明	《禮記》	正德五年		
15	潘汝壽	《易》	正德五年		山西曲沃縣知縣
16	李應霑	《易》	正德八年		山西壽陽縣知縣，改太平縣知 縣
17	竇彰	《詩》	正德九年鄉 貢		山東嶧縣儒學訓導
18	孟寶	《詩》	正德九年鄉 貢		四川岳池縣儒學訓導，陞雅州 儒學學正
19	李良心	《春秋》	正德十一年		四川什邡縣知縣
20	張時芳	《詩》	正德十一年		四川眉州知州
21	王綬	《詩》	正德十四年	嘉靖二年	浙江蕭山縣知縣，陞南京戶部 主事，工部員外郎、郎中，山 西大同府知府
22	王明	《禮記》	正德十四年		山西山陰縣知縣
23	賈朝	《詩》	正德十四年		山西陵川縣知縣
24	王輅	《易》	嘉靖元年		
25	王濟	《易》	嘉靖二年鄉 貢		
26	張佐	《易》	嘉靖三年鄉 貢		四川南充縣儒學訓導
27	王朝	《禮記》	嘉靖四年		
28	王節	《詩》	嘉靖六年鄉 貢		

29	趙瀛	《禮記》	嘉靖七年	嘉靖八年	山東章丘縣知縣
30	王輶	《易》	嘉靖七年蔭 國子監監生		
31	張龍	《書》	嘉靖九年鄉 貢		
32	來賀	《書》	嘉靖九年鄉 貢		
33	來聘	《易》	嘉靖十年	嘉靖十四 年	行人司行人
34	李邦傑	《書》	嘉靖十一年 鄉貢		
35	張治國	《易》	嘉靖十二年 鄉貢		
36	楊子美	《詩》	嘉靖十三年 鄉貢		
37	張文卿	《書》	嘉靖十三年 解元		
38	王佩	《易》	嘉靖十三年		
39	王輦	《易》	嘉靖十六年 蔭國子監監 生		
40	楊廷亨	《禮記》	嘉靖十六年		
41	李結	《禮記》	嘉靖十六年		

從弘道書院傳達的學術理念和培養人才的成就看，王恕、王承裕所要作興的是既通貫經典，又不為文字訓詁拘泥，敢於質疑傳註，且能靈活運用經典輔助實



踐這樣博學而有用的人才。

與王恕等舉辦書院，宣揚學術的同時，楊一清提學陝西拳拳用心於斯文並有實效，「於西安修復正學書院，武功修復橫渠書院，商周秦嶺改佛寺為韓文公祠」，王恕贊賞為「崇儒重道之盛事」。<sup>244</sup>

從揀任楊一清整頓陝西官學弊病，到親自創辦書院造就地方人才，明代中期前後王恕、王承裕等的努力嘗試，顯著地改變了陝西舊有的學術風貌。他們提倡尊經而疑經，是對當時僵化的程、朱之學的變革與補救。南方王守仁從經學上質疑《大學》朱註，要求恢復古本《大學》以提倡新學的想法，曾受王承裕疑經思想之啟發。<sup>245</sup>

### (3) 王雲鳳的書院構想與實踐

明代中葉王雲鳳兩度提學陝西，興起陝西理學功不可沒。王雲鳳早年即致力於鼓吹理學，提陞儒者地位。弘治初年他上奏「天下郡縣皆立名宦鄉賢祠，為後人式」獲准，是為明代名宦鄉賢祠制度的開端，並促成山西地方修建鄉賢祠入祀明初河東大儒薛瑄（1389-1464）。弘治十一年（1498）在河南陝州知州任上支持程朱之學，主持了摧毀僧尼寺院的端正風俗運動，他為支持學校建設將廢止太山廟田產移作學田轉予學校，<sup>246</sup>但受制於明代學制不予學校學田的規定，及上司反對而未能卒行。<sup>247</sup>

王雲鳳的理學思索源自當時學校教育陋弊。他指出：

自國家以經書之文取士，凡吾所謂志與（疑作「於」）仁義者少，而誦習夫人知之，反以為常談而莫之省。世儒學士耳厭目嫌，不舉以出之口，遂

<sup>244</sup> 王恕，〈贈提學憲副楊公陞太常少卿序〉，《王端毅公文集》，卷二，頁 185。

<sup>245</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所》，第八十本第三分（2009年9月），頁 403-450，尤其頁 414-430。

<sup>246</sup> 呂柟，〈僉都御史前國子監祭酒虎谷先生王公墓誌銘〉，收於焦竑編，《國朝獻徵錄》（明代傳輯叢刊第 112 冊，臺北：明文書局，1991，據明刊本影印），卷六十三，頁 199-202。

<sup>247</sup> 王雲鳳，〈遼州學田記〉，《博趣齋藁》（《續修四庫全書》集部第 1331 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據北京圖書館藏明刻本影印），卷十四，頁 188。

致天下學無本源，人材日壞。<sup>248</sup>

他認為這是深知治道者所應留心注意的，其他皆不足言。然而，長期以來「本朝士大夫不喜稽口（此字疑有誤）禮文教化儒業之事」；<sup>249</sup>士子貿貿不知所為，以「文辭泉湧而雲敷，泳游經史而泛濫百家」而號稱學者；稍知有道學者「往往厭經書之勤，而專求之於其心」，為躲避指摘甚至「援周、程而醜詆晦翁」。<sup>250</sup>這些令王雲鳳憂心忡忡，更有責任在提學任上有所作為。

王雲鳳弘治十一年（1498）底首度繼楊一清任陝西提學，<sup>251</sup>大舉改革，頒行系列肅清學政的規條：

### 王雲鳳督學規條簡表

條目	內容	目標
五要	敬以收放心，靜以定躁心，誠以息妄心，公以滅私心，正以省動心。	肅士心
九容	頭容直，色榮莊，耳容審，目容端，身容靜，手容恭，足容重，坐容正，立容直，揖容肅，拜容懇。	飾士身
十一行	孝事父母，弟事兄長，恭事師範，睦事宗族，遜事鄉黨，忠於謀人，信處朋，禮馭行事，義馭接物，廉馭貨財，恥馭過愆。	正士教
九戒	冠禮以重成人戒無序，婚禮以重夫婦戒論財，喪禮以重哀死戒浮費，祭禮以厚追遠戒苟且，射禮以觀志體戒無德，鄉相見禮以觀和敬戒侮悍，鄉飲酒禮以尚齒德戒偏私，慶賀節禮以觀忠愛戒惰慢，鞭春日月食禮以觀報本戒忽略。	敦士禮
四科	求道科以待上士，讀書科以待博士，學文科以待俊士，治事科以待材士。	待眾士
二十一過	逆親及當喪用酒肉，期功赴席請科，兄弟爭財，不睦宗族，不和鄉黨，朋友奸盜，賭博，宿娼，酗酒撒撥，好飲破產，妻妾失序，侵占田土，	禁士愆

<sup>248</sup> 王雲鳳，〈高太守學田記〉，《博趣齋藁》，卷十四，頁 190-191。

<sup>249</sup> 王雲鳳，〈遼州學田記〉，《博趣齋藁》，卷十四，頁 188。

<sup>250</sup> 王雲鳳，〈矩庵記為陳宗之作〉，《博趣齋藁》，卷十四，頁 182。

<sup>251</sup> 張璠、李東陽、焦芳等，《明孝宗實錄》，「弘治十一年十二月己亥」條，卷一百四十五，頁 2531-2532。

	誑騙錢債，包攬錢糧，買賣官物，教詞寫狀，暴橫鄉里，出入衙門打攪驛遞，把持官府挾制師長，事佛飯僧師巫賽會，造言生事浮躁驕奢。	
十政	聯齋號以聚士，謹衣巾以肅士，禁入酒肆以責士，端學官以教士，鼓提調以督學，置三等簿以造士，拔公直生以稽士，選社師以發士，訪賢能以式士，禁謔呼佞跪以振士。 <sup>252</sup>	以收士

這些條例以規範諸生容貌與舉止居多，當中「九行」、「九戒」、「二十過」涵括了和睦家庭成員、婚喪嫁娶禮儀、家庭財產管理、鄉里協調、法律糾紛等方方面面，大大超越學校教育的範圍，而深入到家族生活的領域。也有學校管理的條款，如「十政」一項。王雲鳳以道學自任，以「求道」為養士之首要目標，嘗試透過行為約束來涵養諸生主敬持敬的狀態，如「四科」、「五要」、「九容」即是。因此，王雲鳳推行的教育改革，使其與一般應試官學十分不同，職能更為周全，不僅為培養科舉人才，還有敦化風俗的教化功效。靠科舉晉身者畢竟屬少數，大部分人只能成為地方縉紳主持鄉村事務，因此，王雲鳳也強調學校這方面的教育。

王雲鳳嚴格推行這些條例。楊一清觀察到：「提學陝西按察司僉事王雲鳳，志向高古，行履端方，巡督各府衛州縣學校，不止校閱文字，其鋤惡佐善，崇正闢邪，興禮讓以厚風俗，拔英異以激頹懦，學政肅清，一方風動。」<sup>253</sup>楊氏為王雲鳳的政策歡欣鼓舞。

然而王雲鳳推動學校改革懲罰猛烈，一度傳出「榜笞生徒，同於拷訊，有至死者」的說法。<sup>254</sup>《陝西通志》也有措辭委婉的記錄，其曰：「(王雲鳳)學政嚴

<sup>252</sup> 呂柟，〈僉都御史前國子監祭酒虎谷先生王公墓誌銘〉，收於焦竑編，《國朝獻徵錄》，卷六十三，頁 200；張萱，《西園見聞錄》（明代傳記叢刊第 120 冊，據哈佛燕京學社 1940 年版影印），卷四十五，頁 404-405。

<sup>253</sup> 楊一清，〈一為乞改提學官員以修學政事〉，《關中奏議》（《四庫全書》史部第 428 冊，上海：上海古籍出版社，1987），卷二，頁 40-41。

<sup>254</sup> 徐光祚、費宏、賈詠等，《明武宗實錄》，「正德五年九月庚申」條，卷六十七，頁 1473-1474；王世貞，《弇山堂別集》（北京：中華書局，1985），卷二十六，頁 468；谷應泰，《明史紀事本末》（臺北：三民書局，1969），卷四十三，頁 455。

厲，不少姑息，士始不堪，而終直其法。」<sup>255</sup>為此，弘治十四年王雲鳳被調往陝西洮河岷州整飭邊備。期間，他其對學校教育關注如故，在邊地銳意興革衛所學校，增加在學生員廩膳名額，定期考校起貢，保障生員晉升途徑暢通，為國家揀得賢才。<sup>256</sup>

深諳學校弊端的楊一清積極支持王雲鳳的學政舉措，極力推舉王雲鳳繼任提學一職。他認為既用憲臣提學，「以法比佐教化，為作人善俗之地」亦未嘗不可，今日學校之弊正是提學官專以校文為務必，其餘茫無所事」，於是疏請吏部另派官員整飭邊備，王雲鳳繼續提學關中。<sup>257</sup>

王雲鳳弘治十七年（1504）二度執掌陝西學政，<sup>258</sup>任上重點扶持正學書院。王雲鳳為正學書院撰〈正學書院進士舉人題名記〉表彰楊一清整頓陝西學政以來正學書院培養的人材，<sup>259</sup>籌資增益書院之藏書，<sup>260</sup>又一直謀劃為書院「置田數十頃」資助書院運作。<sup>261</sup>在書院興起儒家禮教，移風易俗，清除佛教造像的影響，以木主撤換正學祠先賢畫像。<sup>262</sup>在正學祠祭祀宋、元諸儒外，特別增祀明初陝西家喻戶曉的理學家李錦。<sup>263</sup>王雲鳳早年在北京跟李錦有一面之緣，可惜年少知淺未及問學，他舉祀地方儒者李錦，是希望樹立鄉賢楷模以此「風動諸生」。<sup>264</sup>王雲鳳獲得關中士子歡迎，就讀正學書院深受其教育思想浸淫的呂柟，即在此時被薦貢入國子監。<sup>265</sup>

王雲鳳跟弘道書院饒有淵源。王雲鳳跟王恕相識，且興味相投，同「憂關洛

---

<sup>255</sup> 沈青崖、劉於義，〈王雲鳳〉，《陝西通志》（《文淵閣四庫全書》第 554 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷五十二，頁 210-211。

<sup>256</sup> 楊一清，〈關中奏議〉，卷六，頁 145-146。

<sup>257</sup> 楊一清，〈關中奏議〉，卷二，頁 40-41。

<sup>258</sup> 張璠、李東陽、焦芳等，〈明孝宗實錄〉，「弘治十七年七月甲寅」條，卷二一四，頁 4040。

<sup>259</sup> 王雲鳳，〈正學書院進士舉人題名記〉，《博趣齋藁》，卷十四，頁 186。

<sup>260</sup> 王雲鳳，〈正學書院藏書記〉，《博趣齋藁》，卷十四，頁 187。

<sup>261</sup> 王雲鳳，〈遼州學田記〉，《博趣齋藁》，卷十四，頁 188。

<sup>262</sup> 王雲鳳，〈徹正學祠像設告文〉，《博趣齋藁》，卷十八，頁 209。

<sup>263</sup> 王雲鳳，〈正學祀春秋祭文〉，《博趣齋藁》，卷十八，頁 210-211。

<sup>264</sup> 王雲鳳，〈正學祠增祀李介菴先生告文〉，《博趣齋藁》，卷十八，頁 209-210。

<sup>265</sup> 呂柟，〈僉都御史前國子監祭酒虎谷先生王公墓誌銘〉，收於焦竑編，〈國朝獻徵錄〉，卷六十三，頁 199-202

墜」而有救時補弊之志，<sup>266</sup>他對《易經》註解也一致不滿意於程、朱，自謂讀之「往往有不得其說者」，<sup>267</sup>為王恕撰生祠記稱揚其治道功績。<sup>268</sup>弘治十三年王雲鳳首次提學陝西巡歷學校時曾至三原拜訪王恕，目睹弘道書院生員冠者童子長幼有序，進退周旋嚴謹不怠，堂上堂下堂內堂外勤惰有別，頗為向慕。<sup>269</sup>弘治十八年王雲鳳為弘道書院撰記，表彰書院弘道的願景，抒發道學衰微的憂思：

今學者乃諱言之（道學）。一有談及者，則互相告語以為笑，不曰：「此其勉強，非自然也」，則曰：「彼某過也，某事不及也」……於為善者洗垢以索，吹毛以求，必以為過，必人以為不及而同流合污者乃以為中。一人唱之，十人聚而和之。<sup>270</sup>

官學系統沒有發揮其作用，宣揚道學，科舉功令讓在學士人甚至成為道學傳承的一大障礙，為害超過異端：

今學者少之所習，終身之所誦，無非聖人之書而以學道者為笑。一遇規行矩步，端□（疑作「容」）正色之士，則嘲論紛起，誹謗橫生，遂使學者以講道為諱，然則又何暇責異端者乎？<sup>271</sup>

相比之下，弘道書院在這方面表現超凡，王雲鳳冀望在學士子「以弘道為名」盡己之性以盡人、物之性，參天地贊化育發揮「弘道之極功」，勿耽於舉業。正德二年王雲鳳改任湖廣按察副使離開陝西。<sup>272</sup>

從楊一清、王雲鳳推行的學政條例看，它跟王恕等主持的弘道書院學規多有相近之處，王雲鳳代表官方督學跟弘道書院為代表的地方士人自行興學，相互呼應配合，率先實踐教育改革，推行制度化的書院講學，敢於質疑經典，一定程度上擺脫僵化程朱之學，綿延培養人才，造就了馬理、呂柟等一批知名理學之士，成為明代中期陝西理學中堅。

<sup>266</sup> 王雲鳳，〈贈石渠先生〉，《博趣齋藁》，卷四，頁 159。

<sup>267</sup> 王雲鳳，〈復古易後序〉，《博趣齋藁》，卷十五，頁 193-194。

<sup>268</sup> 王雲鳳，〈太子太保吏部尚書王公生祠記〉，《博趣齋藁》，卷十三，頁 184-185。

<sup>269</sup> 王雲鳳，〈弘道書院記〉，來時熙，《弘道書院志》，不分卷，頁 494-497。

<sup>270</sup> 王雲鳳，〈弘道書院記〉，來時熙，《弘道書院志》，不分卷，頁 494-497。

<sup>271</sup> 王雲鳳，〈弘道書院記〉，來時熙，《弘道書院志》，不分卷，頁 494-497。

<sup>272</sup> 徐光祚、費宏、賈詠等，《明武宗實錄》，卷二十一，「正德二年正月丁酉」條，頁 602。

總結前文，明代前期陝西理學受薛瑄之學被澤甚深，其學延綿不絕。大致在明代中期陝西學術出現交替，薛瑄理學影響消褪，一批由王恕、楊一清、王雲鳳等開創的書院講學模式造就的理學士人登臺，他們思想上敢於懷疑權威，主張以己心己見裁斷經典，組織上實行書院講學，他們對經學教學方法有所改革，但並未拋離經學。明代中期崛起的陝西理學士人是站在自身學術傳統上，反對激進的陽明學說，他們跟河南北部反對陽明學的同道聲氣相投。

## 小結

透過梳理、比較明代北方五省的理學發展歷史，大致可得到以下幾方面的觀察。

明代前期北方五省學術關連由東往西差別顯著。山東、河北相互毗鄰，明初兩地均無重要的理學人物，理學成就不彰，學術文化交往不深；山西、陝西、河南三省接壤，明初薛瑄、曹端的理學學說廣受三省境內士人追捧，學者間學術來往頻繁。薛瑄之學在山西以平陽府為中心向四周輻射，河南中部、南部州縣學術受其被澤，陝西境內薛瑄之學代有傳人。曹端之學在河南、山西也備受推崇。三地學術成就一時風潮。可見，西部三省自明初開始學術興味相投，思想聯繫漸趨緊密。

明代中期北方五省均受南方理學新說之激盪，學風中期更迭，新學北傳，舊學群體分化。明初理學傳統不濟的山東、河北，陽明學成為其地方理學之開端，至此地方志上理學士人漸次浮現。在河南、陝西，理學出現地域分化。河南北部出現了一批反陽明學的學者，在中、南部則聚集了一眾士人支持陽明學。在陝西，少數理學士人先知先覺，不滿僵化的程朱舊學教育，而開創出書院講學模式澆鑄理學新人才，他們從經學出發提倡懷疑精神，敢於辨難經典註釋，最後回歸經學，他們對新興的陽明學、甘泉學相當懷疑，甚至持敵視態度。

明代中期河南、陝西士人群體因反陽明學的共同旨趣而雲集攀援。薛學風潮過後，山西理學走向沉寂，河南、陝西理學亦無力振興。弘治年間陽明學興起前夕，陝西理學官員、士人實踐教育改革，推行制度化的書院講學，提倡質疑經典權威，深化經學，形成一套獨特的學問方法和學術思維。

明初北方理學之發展並不均衡，存在明顯的地域差別，學術思想之交流傳播在特定區域內自成一體。明初山東、河北理學不彰，而山西、陝西、河南則同受薛瑄之學的浸淫。如方志資料顯示，一度沉寂的北方理學在明代中期遽然萌發新機，北方五省理學發展活躍，理學家數量猛增，這無疑是南方理學新說之興起廣泛沖擊北方學術的結果。為回應南方學風之激盪，河南、陝西的理學士人逐漸聯合起來，南北士人交往、學風交匯開始深刻地改變河南、陝西兩地的理學發展。在上述知識背景下，明代中後期河南、陝西理學發展起承轉合，正是本論文即將探討的議題。

## 第二章：晚明至清初北方的理學歷史敘述

前一章梳理明代前期北方理學的發展狀況，指出北方理學在明代中後期經歷了複雜而深刻的歷史變化。而歷史上對這段理學發展史的回顧與思考的著作早已有之，可以追溯至晚明到清初。

明末清初在河南、陝西兩地集中出現了一批理學系譜性著述，意在梳理明代地方理學歷史和學統傳承。這批著述包括河南的孫奇逢《理學宗傳》、《中州人物考》，湯斌《洛學編》，耿介《中州道脈編》等，陝西的馮從吾《關學編》，李顥、王心敬《關學續編》等。<sup>273</sup>

這批著作成群出現有其時代意義。明末學者開始反思、調和程朱與陸王的學術分野，清初因政治介入學術，官方學者主張尊朱排王，學術由多元爭辯走向一元正統，學統之爭再起波瀾。這批著作的撰述者既是時代轉型的參與者，又理學事業的傳授者，他們的著作是對地方先賢的緬懷，是對地方學統的弘揚，更是對清初學風轉變的回應。<sup>274</sup>

他們對明代中後期河南、陝西的理學歷史之敘述，有深刻的歷史洞見，又充滿政治的、學術的、和個人理念的權衡考量。本章將從一批明末清初的理學系譜著作開始，結合作者的學術經歷、思想主張，探索明末清初學者書寫明中後期北方理學歷史的緣起及差異所在，指出此期人們對之識見各異，書寫各不相同，旨在釐清及說明這一時期北方的理學歷史值得重新審視。

---

<sup>273</sup> 已有研究對此類理學系譜性著述作過介紹，參考：史革新，〈略論清初的學術史編寫〉，《史學史研究》，總 112 期（2003 年），頁 38-47。

<sup>274</sup> 關於明清之際的學風變易，可參考：何佑森，〈明末清初學術風氣的轉變及其發展〉、〈清初的學風〉，收於氏著，《清代學術思潮：何佑森先生學術論文集（下冊）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 47-74、173-186。



## 第一節：清初河南的理學史書寫

明末變亂後，士人紛紛反思歷史。在河南，以明遺民自居的孫奇逢是回顧河南、乃至明代理學人物及其學術歷史的開端。本節將漸次研討孫奇逢及其門人湯斌、耿介的學術成長經歷，他們對中州理學歷史敘述的差異所在及其形成過程。

清初學風倒向程朱，朝廷上聚集了一批宗主程朱的理學名臣，他們是學術正統化的主要推手，對追隨陽明學的學者形成巨大壓力。孫奇逢因與門生故友交遊論學而感受到這種變化，又因資訊條件不足，他在書寫明代中後期河南理學歷史時前後有所搖擺，其《中州人物考》與《理學宗傳》對中州理學評價不一，但他始終不為世風所動。到孫氏門人輩，他們在朝廷直接面對這股風勢流轉，與之周旋，加之個人學術志趣變易，他們的學術主張出現分裂。湯斌堅守孫奇逢晚年對明代中後期理學發展的見解，並在《洛學編》內有所修正。耿介則與同門論學不合，分道揚鑣，投向程、朱之學，感受《學統》、《理學正宗》的薰陶，對陽明學展開批判，積極抹去陽明學在河南傳播的軌跡。因而，清初河南理學一門之內出現三種相異的中州理學歷史書寫。

### 一、孫奇逢與《中州人物考》之編撰

孫奇逢是首位梳理宋、明以來中州理學歷史的學者。本小節將結合孫奇逢的生平經歷與學術思想，透過其與門生故友的論學交往、彼此學術離合，探討其在清初學風轉變下撰述《理學宗傳》、《中州人物考》時代背景，並且比較兩書所反映的孫氏對中州理學歷史的認識差異，揭示主流學術壓力與個人學術志趣的緊張關係，及資訊條件的改變，怎樣影響學者的理學歷史敘述。

#### (1) 孫奇逢生平及撰述之時代背景

清初孫奇逢（啟泰，鍾元，1584-1675）歷經變亂，絕意仕進，潛心理學，窮費三十年心力撰寫出兩部影響巨大的作品。一部是《理學宗傳》（以下簡稱《宗傳》），為此，他深深地捲入清初學術的道統之爭；另一部是《中州人物考》，要不是身陷清初的學術論爭，孫氏筆下明代中州理學諸儒的人物形象和傳承脈絡不會如此反復多端、變動不居。

孫奇逢生於明萬曆十二年（1584），經歷明清更迭後以明遺民自處，<sup>275</sup>拒絕仕清，<sup>276</sup>一意收拾及興復故國學術遺產。因此，即使清廷逐步收緊文網，一併壟斷治統與道統時，他尤其開辦講會，作興後學，儼然清初北方學術之重鎮。<sup>277</sup>

孫奇逢早年在河北受當地學者鹿善繼（伯順，1575-1636）影響甚深。他們萬曆二十五年（1597）論交，四十一年兩人一同赴京會試，孫氏下第寓京，鹿氏登進士，鹿氏喜陽明學，孫氏因讀《傳習錄》「知行合一」，躍然有得，「自是寢食其中」。崇禎三年（1630）鹿氏里居，孫氏率子侄就學，與鹿氏朝夕相聚商量學問大旨，至崇禎九年鹿氏殉難而止。<sup>278</sup>

明亡之後，孫氏全身心投入理學鑽研之中。順治三年（1646）孫奇逢移居河南新安後開始以《日譜》記錄平日思考所得，並著手纂輯《理學宗傳》。同時，

---

<sup>275</sup> 王成勉，〈明末士人之抉擇——論今年明清轉接時期之研究〉，《食貨月刊》（第15卷第9-10期，1986年4月），頁67-75；王成勉，〈再論明末士人的抉擇——近二十年的研究與創新〉，氏著，《氣節與變節：明末清初士人的處境與抉擇》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，2012），頁15-31。何冠彪，〈明清之際士大夫對需否殉國的爭論〉，收於氏著，《生與死：明季士大夫的抉擇》（臺北：聯經出版事業公司，2012），頁97-136；何冠彪，〈論明遺民之出處〉，收於氏著，《明末清初學術思想研究》（臺北：學生書局，1991），頁53-124；王汎森，〈清初士人的悔罪心態與消極行為——不如城、不赴講會、不結社〉，周質平、Willard J. Peterson 編，《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》（臺北：聯經出版公司，2002），頁405-456。

<sup>276</sup> 趙御眾、湯斌、魏一鰲、耿極編次，胡娜點校，《徵君孫先生年譜》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》（鄭州：中州古籍出版社，2003），順治元年條、順治十年三月條、康熙八年五月條，頁1628、1637、1668。

<sup>277</sup> 孫奇逢及其門下的政治與學術抉擇，可參考：Jui-sung Yang, "Betwixt Politics and Scholarship: The Sun Ch'i-feng Circle in Seventeenth-Century North China," 《輔仁歷史學報》，第15期（2004年7月），頁1-42。又，呂妙芬對清初河南理學的復興有總括性的描述，當中既包含孫奇逢、湯斌等同情王學的學者，也包括宗主程朱的耿介、冉觀祖、竇克勤、李來章的理學圈子，請參考：呂妙芬，〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉，收於高明士編，《東亞傳統教育與學禮學規》（臺灣：國立臺灣大學出版中心，2005），頁177-223，尤其頁177-201。

<sup>278</sup> 趙御眾、湯斌、魏一鰲、耿極編次，胡娜點校，《徵君孫先生年譜》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，萬曆二十五年條、萬曆四十一年條、萬曆四十五年條、天啟元年條、天啟三年條、崇禎三年條、崇禎九年條，頁1603、1608、1610、1612、1613、1618、1621。

孫氏開始復興明末講學，所講如「隨時隨處體認天理」、「讀有字書，要識無字理」、「有不能領會處，默默向自身上體驗，便自了當」等理念，與鹿善繼的主張相彷彿。<sup>279</sup>孫氏認為「朱、王入門不同」，但其歸宿一致，這是他和鹿氏討論格物時的共識。<sup>280</sup>孫奇逢對朱陸異同成因的分析也來自鹿氏，認為「(世儒)不識無字理，逐處有礙，朱陸遂成異同……識得無字理，則《五經》、《四書》，任從何處領會，無不可直證源源本本，蓋道一而已矣」。<sup>281</sup>孫奇逢順治十六年輯出的《四書近指》講義所講述的內容也得自鹿氏《四書說約》，間或補其不備而已。<sup>282</sup>孫奇逢早年與鹿善繼共學，學術上承繼鹿氏之說，向慕守仁之學，理學上提倡以「讀有字書，要識無字理」消解朱陸異同之爭。<sup>283</sup>

順治十一年(1654)孫奇逢輯成《宗傳》稿，至康熙五年(1666)始定以《理學宗傳》為名付梓。<sup>284</sup>在順治十一到十三年(1654-1656)間，《宗傳》內道統大宗人物的選錄幾經變更與妥協，理學地位極受爭議的宋儒陸九淵和明儒王守仁都因孫氏堅持而始終穩若泰山，絲毫不動搖。<sup>285</sup>可見，孫氏對陸、王之學的青睞。

286

---

<sup>279</sup> 趙御眾、湯斌、魏一鰲、耿極編次，胡娜點校，《徵君孫先生年譜》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集(下)》，順治三年條，頁1630-1631。鹿善繼，〈認理提綱〉，《四書說約》(《續修四庫全書》經部第162冊，上海：上海古籍出版社，1995，據道光甲辰年重刻本影印)，頁500-502。

<sup>280</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈答常二河問學書〉，《日譜》(《孫奇逢全集》下，鄭州：中州古籍出版社，2003)，卷二十七，康熙六年二月初八日條，頁1114-1115。

<sup>281</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷三十五，康熙十三年十一月二十五日條，頁1373。

<sup>282</sup> 孫奇逢謂：無所事事為《四書近指》一編，大約皆四十年得之江村之講說，還以佐《(四書)說約》之未備耳。孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈寄杜君異〉，《日譜》，卷十三，康熙十七年正月二十三日條，頁493。

<sup>283</sup> 翻檢《日譜》順治六至八年的記錄得到一個印象，孫奇逢所講是日常切實學問，他常告誡學生，「日用間凡行一事，接一人，無不當中情理之處，此所謂道，即所謂學也」、「學者用功，切莫侈言千古遠談，當世最吃緊處，只要不虛此」。孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷三、卷五，順治七年八月二十二日條、順治八年七月二十日條，頁。

<sup>284</sup> 關於《理學宗傳》的成書歷程和編纂特點進行過簡單介紹，請參考：桂濤，〈從《諸儒語錄》到《理學宗傳》——試論孫奇逢《理學宗傳》之成書過程〉，《理論界》，總第475期(2013年)，頁159-161；張楓林，〈孫奇逢《理學宗傳》的編纂特點〉，《南陽師範學院報(社會科學版)》，第10卷第5期(2011年5月)，頁82-86；陳昇輝，〈《聖學宗傳》、《理學宗傳》對明代理學之論述與回應〉(臺灣：淡江大學中國文學系博士論文，2012)，頁64-71。

<sup>285</sup> 龍偉明，〈第一章《理學宗傳》的道統建構及其意義〉，《《理學宗傳》與清初的道統系譜建構》(廣州：中山大學歷史系碩士論文，2013)，頁11-32。

<sup>286</sup> 孫奇逢的理學著作與理學理想之梳理，可參考：侯外廬，張豈之，邱漢生主編，《宋明理學史》(北京：人民出版社，1984-1987)，頁698-720。

清初朝野士人正匯聚成一股「由王返朱」的強大思想力量，一步步肅清王學，對朱熹的崇信越來越具排他性。<sup>287</sup>這種定於一尊思想趨向既承擊了明末東林以降用程朱學挽救陽明學末流合會朱陸的思維慣性，<sup>288</sup>也有統治者壟斷治統與道統的企圖，<sup>289</sup>又有主導官方學術的文士詞臣之曲意奉承，借程朱正統迎合清帝的新合力。<sup>290</sup>

當時致力復興程朱之學的學者大儒則有孫承澤、陸隴其等。孫承澤以《考正晚年定論》駁斥陸、王著稱。深信程朱的陸隴其康熙十四年（1675）甫赴京，孫承澤即送去《考正晚年定論》，從而得知陳建有《學蔀通辨》。十六年陸隴其從友人處孫承澤的為人，得知他跟當朝翰林巨儒魏裔介、葉方藹、熊賜履、張幹臣「聲氣相合」。<sup>291</sup>

獨尊程朱這一趨勢力道異常強大，無遠弗屆，明末流寓河南的孫奇逢也難以置身事外。例證之一就是，孫奇逢的門生故友在順治十一年之後紛紛質疑《宗傳》甄選人物的標準，結果倒向程、朱一邊，如刁包（蒙吉，用六，1603-1669）、魏象樞（環溪，1617-1687）、魏裔介（石生，貞菴，1616-1687）。<sup>292</sup>從他們跟孫奇逢論學關係的疏遠，乃至對立，顯示出清初思想一尊程朱的走勢給孫氏帶來的壓力。

---

<sup>287</sup> 王汎森，〈清初思想趨向與《劉子節要》——兼論清初戴山學派的分裂〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十八本第二分（1997年6月），頁417-448；陳祖武，《清初學術思辨錄》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁12-46；梁啟超，《中國近三百年學術史》，收於朱維鈞校註，《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁91-137。

<sup>288</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》（臺北：商務印書館，1995），頁7-23；陳祖武，〈論清初學術的歷史地位〉，《清史研究》，第一期（1991），頁18-23。

<sup>289</sup> Lawrence D. Kessler, *K'ang-Hsi and the Consolidation of C'hing Rule, 1661-1684* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), pp.137-146. 黃進興，〈清初政權意識型態之探究：政治化的道統觀〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第五十八本第一分冊（1987年3月），頁105-132；陳祖武，〈論康熙的儒學觀〉，《孔子研究》，第3期（1988年），頁63-69；王鍾翰，〈康熙與理學〉，《歷史研究》，第3期（1994年），頁116-122。

<sup>290</sup> 陳祖武，〈《榕村語錄》及李光地評價〉，《福建論壇》，第二期（1990），頁19-24；施厚羽，〈從《御纂朱子全書》看清代前期官方意識形態與士風的形塑〉，《史繹》，第38期（2014年6月），頁19-58，尤其頁21-30。

<sup>291</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷三，康熙十四年五月十四日條、康熙十六年十一月廿六日條、康熙十六年十二月初一日條，頁490、496。

<sup>292</sup> 以上三人的例子可參考：龍偉明，〈第二章《理學宗傳》與清初的朱陸之辨〉，《《理學宗傳》與清初的道統系譜建構》，頁33-63；楊菁，〈心統與治統的建構——魏裔介的理學思想〉，氏著《清初理學思想研究》（臺北：里仁書局，2008），頁49-114。

孫奇逢竭能倡導兼容並包的多元思想，<sup>293</sup>可是，吸引力不大，他的門生故友似乎要追求一種思想定論，孫承澤《考正晚年定論》助長了這種情緒，陸隴其及當朝翰林大臣等從旁鼓動之，漸漸形成一股尊朱的風氣。這種定於一尊的思想氣氛對孫奇逢觸動極大，促使他從學問根源思考程朱、陸王之異同，找尋一套合理框架安排二者關係。

## (2) 孫奇逢與《理學宗傳》

孫奇逢順治十一年（1654）將完成的《理學宗傳》初稿求正於友人，遂捲入朱陸異同之爭，進而直接影響其《中州人物考》中對河南理學士人的定位。順治十一年，孫奇逢攜《宗傳》到河北磁州就正於張鏡心（號湛虛，1590-1656），張氏見當中列有陸九淵，借明代程朱學者崔銑之言，嚴詞詆毀陸九淵。爭辯之激烈，使在旁的孫氏季子孫望雅和門人馬爾楹「為之色動，極欲刪去之」；該年張鳳翔（號蓬玄，1577-1657）見孫氏，也不滿《宗傳》收錄陸九淵、王守仁。理由是守仁「無善無惡」說近乎禪，希望孫奇逢從嚴篩選《宗傳》。<sup>294</sup>這給孫奇逢不小壓力，此後兩年裡，他徘徊於選「七子」還是「十一子」代表理學之宗傳人物。<sup>295</sup>可是，不管《理學宗傳》結構怎樣調整，孫奇逢都執意保留陸、王二人，並向時人解釋程、朱和陸、王皆得孔孟道統之傳，不可率意詆毀痛闢。<sup>296</sup>

順治十二年（1655）六月，孫奇逢重理《理學宗傳》朱熹卷摘抄的論學語錄時，放棄了舊編只取朱熹晚年與陸九淵相合之論的做法，從容揀取「從前朱與陸

<sup>293</sup> 張顯清，〈簡論孫奇逢兼容並包的治學方針〉，《晉陽學刊》，第3期（1993年），頁87-90。

<sup>294</sup> 龍偉明，〈《理學宗傳》與清初的道統系譜建構〉，頁12-16、37-41。

<sup>295</sup> 孫奇逢早年所選錄「七子」包括：周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹、陸九淵、王陽明；最後選定的「十一子」除「七子」外還有邵雍、薛瑄、陳獻章。參看：龍偉明，〈第一章《理學宗傳》的道統建構及其意義〉，《理學宗傳》與清初的道統系譜建構，頁12-16；張錦枝，〈論孫奇逢《理學宗傳》的性質〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第62卷第6期（2009年11月），頁689-694。

<sup>296</sup> 如孫奇逢謂：「濂、洛、關、閩傳夫子之道，而未盡夫子之道也。子靜不合於紫陽，而未必不合於夫子，其自言曰：熟讀孟子而有得也。百世遂以為孟氏之傳，陽明可謂陸氏知己。」又如他謂：「從來大儒，宋之程子、張子、朱子，明之陽明子，初皆學禪，能究其蘊，後於吾道有得，始大悟其非而力排之，唯恐人之溺其中也。淺儒腐士不能窺其底里，即痛闢之，渠烏肯服？」孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷六、卷七，順治十二年二月初八日條、順治十二年九月十六日條，頁199、252。

始焉不合之語，並其繼焉漸合之語，終焉相合之語，並列於冊」。<sup>297</sup>孫奇逢認定，程朱、陸王諸儒的異同不是問題，孔孟猶如大德之敦化，諸儒則是小德之川流，程、朱、陸、王各人走路疾徐遠近雖不同，但總有臻於聖境之時，這是殊途同歸。<sup>298</sup>所以，他跟門人商論《宗傳》說：「諸儒各分尼山一得，然亦各有氣類，不待強合」。<sup>299</sup>孫奇逢承認程、朱與陸、王各有不同，但認為兩者均可取用，程、朱和陸、王不是非此即彼、勢不兩立的關係，他用程朱、陸王各分孔孟一宗的框架安排這兩派學者。<sup>300</sup>

《理學宗傳》在選錄人物時充分體現了孫奇逢對陽明學的重視，也因此孫奇逢深深捲入程朱、陸王的是非之爭。清初學術界朱陸異同的緊張猶在，尤其是順治十三年，張鳳翔仍執著地為《理學宗傳》收入陸、王跟孫氏往還辯論。<sup>301</sup>緊接著，孫氏的門生故友刁包、魏象樞、魏裔介先後投向朱學，對孫氏有所刺激。清初學術獨尊程、朱與孫奇逢兼容並包的思想交織，造成緊張。這種張力甚至使他對明代中州理學前輩的學問淵源的認知，也有前後早晚之不同。他所撰著的《中州人物考》與《理學宗傳》對中州理學前後不同的敘述，最足體現。

### (3) 《中州人物考》與《理學宗傳》對中州理學敘述的差異

《中州人物考》(以下簡稱《人物考》)共八卷，所考人物參照孔門七科，分

<sup>297</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷六，順治十二年六月十四日條，頁 232。

<sup>298</sup> 關於孫奇逢調和程朱、陸王思想的研究，可參考：陳振和，《孫奇逢研究》(香港：香港大學文學院碩士論文，1989)，頁 44-53。

<sup>299</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷六，順治十二年六月二十三日條，頁 234。龍偉明的研究認為，孫奇逢順治十年讀《朱子晚年定論》，思想發生轉變，確立了以陽明學為根底、融通朱陸的治學理路，其所根據的是湯斌等編《徵君孫先生年譜》上記錄的孫奇逢手書：「晦翁六十歲後，因目病靜坐，痛悔向時工夫，止是講論文義，於日用全欠檢點，深省痛懲。此是晦翁天資醇篤，真切用力，自覺自證明……聖道大公，而學人自私，以為尊晦翁，乃不尊其所悟這，而偏尊其悔者，晦翁不有餘恫乎！不能窺古人之藩籬，徒為古人爭是非，此最是學人大病。」筆者認為，順治十年孫氏無疑受《朱子晚年定論》觸動，但其所洞見的古人藩籬，仍不出陽明之見，因此，《宗傳》錄用朱子語錄時，只取朱子晚年之論。可是，順治十二年六月前後，他放棄了這種偏頗的做法，不再糾纏於朱陸不同，這才達到了更高的超越，其想法之轉變比順治十年有根本的差別。

<sup>300</sup> 有研究認為，《理學宗傳》是繼《伊洛淵源錄》、《聖學宗傳》之後對理學史的總結，參考：馬濤，〈論《理學宗傳》對理學的總結及其歷史地位〉，《河北學刊》，第 5 期(1989 年)，頁 106-109。

<sup>301</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈報蓬元先生〉，《日譜》，卷八，順治十三年四月初四條，頁 306-307。孫奇逢，〈質疑蓬元先生四則〉，《日譜》，卷八，順治十三年四月初六條，頁 307-308。

為理學、經濟、忠節、清直、方正、武功、隱逸七類，<sup>302</sup>本節將作集中討論與中州理學人物的歷史敘述相關的《人物考》理學類這部分。

《人物考》成書歷史較為模糊，創修自何時，已難以查考，唯順治五年(1648)孫奇逢作《畿輔人物考序》稱：「予考中州人物，規模略具」。<sup>303</sup>可見此時孫奇逢等已經搜集了不少中州人物的資料。順治十三年，孫奇逢去信張鳳翔提到他正在跟友人商量編撰《中州人物志》，並請張氏提供有關信息。<sup>304</sup>次年，孫奇逢敘《人物考》時已集得中州人物二百餘人，此時他已寓居河南九年，希望「在中州言中州」編撰該集「存之以助一己之渺修」，<sup>305</sup>其以孔門七科分類人物或定於此時。<sup>306</sup>至順治十六年，《人物考》輯成，翻閱時因覺評驚人物未得其當，於是「藏之篋中，不必示人」。<sup>307</sup>我們可確知順治十七年時，《人物考》理學部分尚未完成，孫奇逢自言河南先賢呂坤的傳記還未詳備，<sup>308</sup>《人物考》清直、方正兩部分也陸續有增補。<sup>309</sup>康熙元年(1662)六月，孫奇逢記錄道「訂中州理學編至二十六日完」，<sup>310</sup>但隨之資料新出，見聞增長，《人物考》還有變動的可能。康熙二年孫氏還在添入人物，<sup>311</sup>康熙五年孫奇逢訪求到魯邦彥的全傳，將之補入中州理學編內，<sup>312</sup>至

---

<sup>302</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈例議〉、〈分類〉，《中州人物考》（收於張顯清主編，《孫奇逢集》中冊，鄭州：中州古籍出版社，2003），頁 12-13、14-15。

<sup>303</sup> 孫奇逢撰，申少春點校，〈序〉，《畿輔人物考》（收於張顯清主編，《孫奇逢集》中冊，鄭州：中州古籍出版社，2003），頁 273-274。

<sup>304</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈質疑蓬元先生四則〉，《日譜》，卷八，順治十三年四月初六條，頁 307-308。

<sup>305</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈敘〉，《中州人物考》，頁 10-11。

<sup>306</sup> 湯斌等撰《徵君孫先生年譜》將《中州人物考》繫於順治十四年十二月條下，可能是根據孫奇逢撰《敘》而定，然而，照《日譜》記錄，順治十四年後《人物考》還在不斷的補充修訂中，遠未完成，故湯《譜》所繫不足採信。趙御眾、湯斌、魏一鰲、耿極編次，胡娜點校，《徵君孫先生年譜》，順治十四年十二月條，頁 1644。

<sup>307</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈《兼山堂四評》序〉，《日譜》，卷十二，順治十六年四月二十二日條，頁 407-408。

<sup>308</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈復馬玉笋〉，《日譜》，卷十三，順治十七年正月十九日條，頁 491。

<sup>309</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷十三，順治十七年二月初八日條、順治十七年二月初九日條，頁 496、497。

<sup>310</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷十七，康熙元年六月二十一日條，頁 715。

<sup>311</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈復李巖同〉，《日譜》，卷二十，康熙二年十二月初三日條，頁 889-890。

<sup>312</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷二十六，康熙五年十月十四日條，頁 1098-1099。

此《人物考》編撰完畢，隨後付梓，這是該書最早的版本。<sup>313</sup>綜上所述，《人物考》編撰約始於順治五年，至康熙五年左右完書，歷時十九年。《人物考》理學部分也直到最後時刻才完成。

《人物考》理學部分收錄了明代二十八位河南理學學者，考察其師承，追溯中州理學淵源，評介學術得失。筆者將簡單梳理《人物考》理學部分的二十八學者制成簡表（參見：附表 2.1.1），這裡著重挑選尤時熙、孟雲浦、張信民三人作個案分析，以展現孫奇逢認知的前後變化，提示這類敘述地方理學人物譜系的著述作為學術史參考時，本身的不確定性。

附表 2.1.1：《中州人物考·理學》收錄人物簡表

《中州人物考·理學》收錄人物簡表					
卷次	朝代	序號	姓名/人數	學問淵源	孫奇逢按語
卷一 理學	明代	1	曹端		
		2	薛瑄	厭科舉之學，慨然有求道志，靜思力踐，動必質諸書，一有不合，終夜反側不寐。	
		3	閻禹錫	聞河汾薛文清瑄講明濂洛關閩學，遂謝舉業，去洛從之游，得其大指而歸。	
		4	白良輔	請業河東薛瑄……瑄以其誠，遂延置弟子之列。	

<sup>313</sup> 道光二十四年，孫奇逢八世孫孫秀家以其家藏副本細加校訂，由汜水知縣謝益捐資刊刻，乃該書最早、最完整的單刻本。張顯清主編《孫奇逢集》即以此為底本。張顯清，〈點校說明〉，《孫奇逢集》（上），頁 4-5。



	5	方泰	慕薛文清之學。	
	6	許誥	時講學者，北稱函谷（許誥），南稱陽明。	余嘗謂學有共解，有獨解。言前人之言，行前人之行，眾聞而安之，耳目不驚，此共解也。言前人之所未言，行前人之所未行，群起而攻之，翻駁成案，此獨解也。獨解非深造自得，獨辟心靈，未易言。函谷與陽明并峙南北，而陽明以紫陽忠臣犯大難，公又欲問宋儒除去形氣，要那神與性理何處安頓？斯言出，其不為曲儒訾議也者，幾希。
	7	何瑋	嘗聞許文正、薛文清一言一行，或得其遺書，則欣然忘寢食。……是時，南有王姚江，北有許函谷，皆以道學名於時，瑋獨默如。	此近里著己之儒也。
	8	周道	師事何文定。	
	9	婁樞	師事何文定（何瑋）……議王陽明之學，且為洛蜀黨。	
	10	劉涇	周（道）、婁（樞）、劉涇，生同地，學同師。	
	11	王尚綱	先生平生，每右兩程而左三蘇，崇理學而鄙詞翰。	當時推理學者，必以公與何文定為首。

	12	崔銑	與三原秦偉、馬理、高陵呂柟、榆次寇天敘、林慮、馬卿、同邑張士隆相友，約明經修行，毋慕高虛，毋溺訓詁，其志毅然以洙泗為師。	文敏（崔銑）端嚴抗爽，言動有矩，無世俗依阿態，人擬之以程正叔……夫子不得中行而思狂狷，正為其不隨流俗，而孤行一意，文敏其聖門之狂狷乎？陸王學術俱在天下後世，文敏詆其為偽儒，為霸儒，不肯一語敷同，不無已甚，然亦各就所見而駁之，於異處正好著眼，第看果謬於聖人否？
	13	王廷相	自世儒轉相傳襲，為致良知之說，或幾以禪定亂德，乃力辨之。	浚川王子生平之學，不篤守先哲，以梏自得之識，故語議煥發，多出人意表……至謂周元公主靜而遺動，謂孟子善是性而惡亦是性，切自謂不謬於尼山，或亦自任之過也。
	14	李承恩	買理學諸書，閉門潛玩。	
	15	尤時熙	以不及師事文成為恨……於是，受學於文成之門人劉晴川，尊信師門良知之說。	《西川要語》一編，最喚醒人，世以傳陽明之學。愚謂陽明之致知，非陽明之致知，孔子之致知也。紫陽之窮理，孔子之窮理也，總不謬於孔子而已矣，何至相抵牾，分水火乎？即如格物之說，紫陽而在，亦可以此面質，共偕大道，為諍友，為功臣，奚不可由也？……至以朱、陸同異聚訟於前，朱、陸同異又聚訟於身後哉？皆緣不明於學者助之波耳，失紫陽意。
	16	李士元	會尤時熙講業洛中，即首	

		為歸依。	
17	陳麟	尤時熙倡道里中，麟偕謝黃門江，執弟子禮。	
18	謝江	少游尤時熙之門。	
19	吳道行	受業於尤時熙。	
20	邱鳳	尤西川（尤時熙）、孟雲浦兩先生，尤見重焉。	
21	魯邦彥		
22	呂坤		
23	楊東明	私淑新吾（呂坤）先生之學者。	
24	楊澗	晉菴、述復（楊澗），皆私淑新吾（呂坤）先生之學者。	
25	孟化鯉	生平服膺曹端。	雲浦（孟化鯉）之學，從統宗處理會，其破魄力自大。孔、孟演虞廷之傳，周、程續太極、識仁，便是一貫集義大宗旨。此數言盡之矣。主腦不清，文辭繁多，終是曲儒。
26	張信民	聞新安孟化鯉倡道函關，負笈從遊。	中州之學，月川（曹端）其昆侖也，以太極為立本，雲浦（孟化鯉）宗之，抱初（張信民）洗心退藏於密，正其一脈相傳處。
27	王以悟	從學於孟化鯉之門，於鄉之先儒曹端，備極篤信，	

			嘗與張信民、呂維祺諸人，倡明師說於正學書院。	
	28	呂維祺	與張信民修明濂洛之學。	

《人物考》中，孫奇逢對尤時熙生平學術掌握比較充分，指出尤氏追隨守仁未遂而受學於陽明門人劉魁的事實，同時，孫奇逢在傳末按語中不忘為陽明學鳴不平，指出陽明致知說跟朱熹窮理說，皆分得孔門一脈，後世不應以朱、王異同分別二人。<sup>314</sup>這既批評了中州理學人物中尊朱攻王的崔銑，又為尤時熙納入中州理學張本。孫氏對尤時熙的學術傳布也頗留心，《人物考》搜羅出五位地方上執贄或私淑尤氏的學者：李士元、陳麟、謝江、吳道行、邱鳳。

《人物考》認為河南另一位理學學者孟化鯉服膺曹端（字正夫，號月川）之學，「倡道函關，闡明學術於曹端之後」，他在按語中更推舉其學：「從統宗處理會，其魄力自大」。<sup>315</sup>所謂「統宗處理會」是贊揚孟氏百餘年後尚能接續明代程朱理學開山曹端之學。接著，孫奇逢認定張信民（抱初），「聞新安孟化鯉（雲浦）倡道函關，負笈從遊，毅然以斯道為己任」，故張氏學接曹端，環環相扣之下，孫氏擬列出一條明代中期中州之學脈：

中州之學，月川其昆侖也，以太極立本，雲浦宗之，抱初洗心退藏於密，正其一脈相傳處。<sup>316</sup>

中州後輩學者，如從學孟化鯉的王以悟，跟王以悟、張信民一同講學的呂維祺似乎順理成章地成為「備極篤信鄉之先儒曹端」的擁戴者。<sup>317</sup>所以，在孫奇逢認知的中州理學脈絡中，陽明學的影響實在有限，只及尤時熙一代人，遠不如明初程朱學者曹端，正學流風綿延近二百年。雖然孫氏同情陸、王，然而在資訊有限又

<sup>314</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈尤主事時熙〉，《中州人物考》，頁 32-33。

<sup>315</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈孟光祿公化鯉〉，《中州人物考》，頁 39-40。

<sup>316</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈張知縣公信民〉，《中州人物考》，頁 40-41。

<sup>317</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈王參政公以悟〉、〈呂忠節公維祺〉，《中州人物考》，頁 41-43。

主張學術包容的前提下，孫氏亦能寬然接受這一想法。孫奇逢認為中州理學傳統從明初程朱學者曹端開始，經明代中期孟化鯉、張信民等一直延續至明末，代表中州之學的主流。陽明學雖然進入河南，但其傳如曇花一現未形成流派。

孫奇逢對中州道脈的看法認為王以悟、孟化鯉、呂維祺所傳的是曹端之學。康熙元年（1662），《中州理學編》告成，孫奇逢撰《中州理學引》為說，指出「中州理學，肇自月川」，月川忠程朱之學，所以中州理學以程朱學為主導，這一看法大致形成於順治十七（1660）年。當時河南澠池縣令張天弓搜羅、刊行曹端遺集，孫氏應邀作序，因而得知尤時熙留下有文字，王以悟、孟化鯉、呂維祺的遺文則無從獲得，孫奇逢在資訊不足、資料匱乏的狀況下為王以悟、孟化鯉、呂維祺作記立傳。<sup>318</sup>明代中期中州理學人物如何瑋、王尚綱、崔銑諸人，亦跟月川亦步亦趨，唯獨其熱衷「詆子靜為禪學，陽明為心學」。因為中州陽明學影響力微弱，孫氏文中甚至未舉尤時熙之名，而僅表達學術兼容的意見，呼籲清初程、朱和陸、王兩派學者捐棄成見：「自顏、曾、思、孟以及周、程、張、朱，雖未必盡聖人之蘊，總是此一條路，路以同為異，以異為同，正不妨並存而互見之」。<sup>319</sup>

可是，孫奇逢這一中州道脈觀八年後被新出資料顛破。孫奇逢想法的轉變在《日譜》中留下痕跡。康熙六年，新安孟化鯉孫輩孟瑁寄來乃祖文集，孫奇逢大為驚訝：「雲浦，尤西川門人也，淵源姚江」，於是錄其語選入《理學宗傳》。<sup>320</sup>孫氏見毛會侯撰《孟雲浦序》推尊「姚江之學上接洙泗，而下行濂洛之傳」，爭辯姚江「本自無過」，如獲同道，隨即去信稱「弟極服膺此言，恨不能即握手一快談也」。<sup>321</sup>

康熙五年（1666）對孫奇逢是個特殊的年份。這年孫氏論學友時任內祕書院大學士的魏裔介刊行《聖學知統錄》將陸九淵、王守仁排除在道統之外，孫氏去

<sup>318</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈復馬玉笋〉，《日譜》，卷十三，順治十七年正月十九日條，頁 491。

<sup>319</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈中州理學引〉，《日譜》，卷十七，康熙元年六月十九日條，頁 714-715。

<sup>320</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷二十七，康熙六年三月二十一日條，頁 1129。

<sup>321</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈寄毛會侯書〉，《日譜》，卷二十七，康熙六年三月二十五日條，頁 1131。

信辯解無果，次年魏裔介撰《致知格物解》斥陽明學為禪，致使孫氏奮起反駁。陽明學在朝廷上正受排擠，孫奇逢亟需同道撐持，所以才對毛氏序那麼看重。康熙五年四月，時任內黃知縣的孫氏門人張沐（字仲誠）因家庭變故離職，原打算任內刊刻《理學宗傳》的計劃被迫擱置。大約是在這個空隙，孫奇逢得以修改《宗傳》中孟化鯉師承的記述：「（孟雲浦）聞西川尤先生倡道淑人，往師事之」。<sup>322</sup>孫奇逢《宗傳》尤時熙傳記跟《人物考》尤時熙傳相近，但附錄的對中州理學傳承的看法大有轉變。《宗傳》評論錄自孫氏讀《西川要語》所記跋語，大意为駁斥聚訟朱、王異同者，他指出守仁之致知與朱熹之窮理，皆符合孔子之意，「何至相相牴牾，分水火乎」？而《宗傳》與《人物傳》評價中州理學傳承的不同之處也相當明顯，《宗傳》在上述評論後，調整了他中州學脈的看法：

中州有兩路學脈：月川尺尺寸寸不失紫陽，西川字字句句不失陽明，是皆深造而有得者，非剽竊也。<sup>323</sup>

孫奇逢撰《人物考》時，僅見中州尤時熙一人傳陽明學，只能借此說明陽明學與朱子學可以互補並存，共偕大道。康熙五、六年間，孫氏獲得新知，中州陽明學脈絡原來源遠流長，因此他可自信地稱中州陽明學是一路學脈，跟朱子學並立。可以想見孫奇逢心目中的中州學術歷史已經大變，認識到王以悟、孟化鯉、呂維祺實際追隨尤時熙，學問宗崇陽明學，中州理學自明代中期尤氏熙以來皆是忠信陽明學者，陽明學在明中後期的河南實大有影響，足以構成與曹端之傳並立的一支。這些新見已來不及加入《人物考》，於是轉在《宗傳》裡有所表達，這就是為何孫奇逢康熙七年叮囑門人湯斌修撰《洛學編》重新敘述中州理學的緣故。

以上透過梳理孫奇逢順治十二年（1655）前後思想變化的內外因緣，在程朱壓倒陸王的形勢下，觀察孫奇逢因應資料和資訊，改變敘述，伸張學術，進而導致《人物考》和《宗傳》的不同書寫。隨著清初朝野尊朱態勢的加劇，孫奇逢門人湯斌、耿介相繼進入翰林院，直面朝廷理學名臣，在強大主流學術壓力下，他

<sup>322</sup> 孫奇逢撰，盧海山、王瑞平點校，〈孟雲浦化鯉〉，《理學宗傳》（收於張顯清主編，《孫奇逢集》上冊，鄭州：中州古籍出版社，2003），卷二十五，頁1203-1204。

<sup>323</sup> 孫奇逢撰，盧海山、王瑞平點校，〈尤季美公時熙〉，《理學宗傳》，卷二十二，頁1119。

們對中州理學歷史的敘述出現分裂。

## 二、湯斌《洛學編》之修正

湯斌在孫奇逢後繼續敘述關中理學歷史的重要人物。本小節從湯斌的學問經歷、湯斌進京時在北京聚集的一批活躍的程、朱理學學者的學術思想取向、以及湯斌在朝廷與這批理學名臣在史館、經筵和私人交往等場合論學互動，探明湯斌對孫氏學術的繼承，及其在主流學風的沖突下維護陽明學的種種舉措，指出當時一批理學名臣對湯斌的學術趨向和主張相當不滿，在湯斌身後歪曲其在北京論學的實情，將之打扮成歸依程、朱理學的正學形象以鼓吹壯大程、朱正學的力量。湯斌對程、朱和陸、王學術地位的思考，對中州理學歷史的認知，集中體現在《洛學編》內。因此，本節進而考析《洛學編》與《中州人物考》、《理學宗傳》的關係，展現湯斌對中州理學歷史敘述之承傳與修正。

### (1) 湯斌從學孫奇逢

湯斌康熙五年（1666）拜入孫奇逢門下，是孫氏門下少數位居清廷高位能夠與當時在朝程朱理學名臣相抗衡伸張孫氏學術理想重要門人之一。他執贄孫奇逢之前，對程朱和陸王學術均有接觸和了解。

湯斌（孔伯，荊峴，1627-1687）自言「少遭喪亂，學無師傅」。<sup>324</sup>湯斌順治三年（1646）舉鄉薦，六年得舉人，九年登進士選弘文院庶吉士。<sup>325</sup>順治十年，湯斌授國史館檢討，受同翰林同事曹本榮、魏象樞之啟發，逐漸究心理學。曹本榮其學「從陽明致知之說」，論理學大儒「以程、朱、學與陸、王並行」，著有《五

---

<sup>324</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈與友論學書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷四，頁 191。

<sup>325</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈封中憲大夫陝西按察司副使先考府君行實〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷六，頁 309-310。

大儒語》等。<sup>326</sup>湯斌又受魏象樞「殷殷指誨」，與人論學或教育子弟必舉魏氏之語相勉。<sup>327</sup>

湯斌康熙五年（1666）赴夏峰執贄孫奇逢，開啟了另一段理學探究歷程。十月初九，湯斌抵達容城拜見孫奇逢，此時孫奇逢正為刊刻《理學宗傳》作最後努力。二十二日，湯斌拜別孫氏，奉師命前往內黃張沐處協助刊刻《宗傳》，同時搜羅書籍。<sup>328</sup>湯氏在內黃與同門「同訂《理學宗傳》，挑燈商確，常至夜分」。<sup>329</sup>孫奇逢相當器重湯斌，認為「此君真有志於斯道」。<sup>330</sup>

對孫奇逢而言，康熙五年也是個重要的年份。首先，是《理學宗傳》經過三十餘年的籌備，初步確定選錄人員名單、編排結構。<sup>331</sup>其次，學術界對陸、王學問的非議聲音愈來愈大，孫奇逢堅持把陸九淵、王守仁列為宗傳人物。康熙五年，孫氏的論學諍友魏裔介寄來他所編輯的《聖學知統錄》，及其撰著的《格物致知解》諸書相辯。<sup>332</sup>孫奇逢康熙五年底即作有〈知統說〉，<sup>333</sup>次年則有〈格物說〉、〈《大學》古本說〉反駁魏裔介。<sup>334</sup>湯斌此刻拜入孫門，目睹了兩人論學的全程，完全服膺孫奇逢的學術見解。

在孫氏引下，湯斌把朱、王的學術看作是相互補充的關係，陽明學是為救朱子學之弊，而非學術界流行的視朱、王為水火不容；湯斌認為守仁致良知說了不起，將之與王畿切割，指出後人誤解陽明學是禪，皆因王畿誤讀守仁所致。<sup>335</sup>湯

<sup>326</sup> 張爾巽等，〈儒林·曹本榮〉，《清史稿》（北京，中華書局，1976），卷四百八十，頁 13128。

<sup>327</sup> 湯斌撰，范哲點校，〈與少司農魏環極書〉，《湯子遺書續編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷一，頁 718。

<sup>328</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷二十六，康熙五年十月初九日條、十四日條、二十日條、二十二日條，頁 1098、1099。

<sup>329</sup> 湯斌，范志亭點校〈在內黃寄上孫徵君先生書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷四，頁 159。

<sup>330</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，〈答戴道默書〉，《日譜》，卷二十七，康熙六年三月初二日條，頁 1122。

<sup>331</sup> 龍偉明，〈第一章《理學宗傳》的道統建構及其意義〉，《《理學宗傳》與清初的道統系譜建構》，頁 16-21。

<sup>332</sup> 魏荔彤編輯，《魏貞菴先生年譜》（《北京書館藏珍本年譜叢刊》第 73 冊，據清光緒五年刻本影印），乙巳條，不分卷，頁 205-206。

<sup>333</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷二十六，康熙五年十一月二十一日條，頁 1104。

<sup>334</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷二十七，康熙六年一月二十五日條、二十七日條，頁 1108-1110。

<sup>335</sup> 湯斌，范志亭點校〈上孫徵君先生書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯



斌的看法跟孫奇逢所主張的朱、王各得尼山一得，把陽明學禪學化歸咎於王畿的想法是相當一致的。

康熙七年（1668），湯斌閱讀《理學宗傳》，據孫奇逢的教誨撰寫了一篇表述他對宋代以來道統之傳的理解，及如何對待過往乃至當下學術論爭的宗旨性文字：〈學言〉。他認為宋代周敦頤得孔、孟之傳而提出「主靜立人極」，深得《中庸》「戒慎恐懼」的旨意，湯斌深信「人生而靜」是天賦予人之「性」，性即天理，人不能返躬，天理便泯滅。返求天理，誠如程子所言「吾體驗而得之」、「學者敬以直內為本」，朱熹所言「性之真也，涵養中體出端倪，則一一皆為己物」，所以說「窮理者，亦窮天所與我之理」。湯斌認識到，窮理是在自身上檢討，而「博學、審問、慎思、明辨，皆其功也」，近代的學術爭論即起源於如何協調內在「主靜」與「博學、審問、慎思、明辨」的外在功夫上：

（周子主靜立人極）論者以為易流於禪……（朱子）博學、審問、慎思、明辨……後人失其精意，遂至沉溺訓詁，泛濫名物，幾於支離而無本。王守仁致良知之教返本歸原，正以救末學之流弊，然或語上而遺下，偏重而失中……至王畿四無說出，益恍洋恣肆，失其宗旨，其流弊有甚焉者。故羅洪先有世間無現成良知之說，而顧憲成、高攀龍亦主性善之論。<sup>336</sup>

宋代以來的道統之傳，一家開始得其宗旨，後學難免走作，然後必有儒者出而救其溺，故理學一直是在救偏補弊中傳衍，當中沒有一家之言是永遠正確的，因此，湯斌得出結論：「儒者於積重難返之際，深憂大懼，不得已補偏救弊，固吾道之所賴以存」。對於目前朱、王學術是非的爭論，湯斌認為是毫無意義的，「學者先識孔、孟之真，身體而力行之，久之，徐有見焉，未嘗不殊塗同歸」，「由濂溪、關閩以達於孔、孟，則姚江、梁溪皆可融會貫通而無疑矣」。<sup>337</sup>

綜上所述，湯斌順治九年至十二年（1652-1655）在北京弘文館、國史館習學

---

斌集（上）》，卷四，頁 156-158。

<sup>336</sup> 湯斌，范志亭點校〈學言〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷一，頁 29-30。

<sup>337</sup> 湯斌，范志亭點校〈學言〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷一，頁 29-30。

任職，經由曹本榮、魏象樞接觸理學，當時北京學術風氣相當開放。康熙五年賦閒在家的湯斌拜入孫奇逢門下，與孫氏門人交往密切，又參與《理學宗傳》之修訂，深得孫氏之學，強調日用躬行的學問，不較朱、王是非，對各家學術兼容並包。他對學問的看法和態度主要體現在《學言》一文，及講學語錄裡，當中不少主張都有孫奇逢的痕跡。湯斌一如其師，同情陽明學，但不排斥程朱學說，學問態度相當開放寬容。

## (2) 湯斌與清初理學名臣辯學

湯斌康熙十七年（1678）詔舉為博學鴻詞科，上京協助朝廷修纂《明史》。清初開放的學術風氣已收窄，由王返朱的壓力陡然增強。<sup>338</sup>湯斌在北京八年一直與尊主程朱的同僚周旋進退，是當時在朝廷公開挺立王學的重鎮。<sup>339</sup>

湯斌對王學的支持讓競爭對手殊為難堪，以致湯斌去世後被他的同僚兼論敵徐乾學（1631-1694，號健菴）有意刻畫成被程朱學學者熊賜履（字敬修，湖北孝感人，1635-1709）、陸隴其（字稼書，浙江靈壽人，1630-1692）感化而由王學皈依程朱的悔悟形象：

（湯斌）其學於蘇門（孫奇逢）也，本崇姚江，而不以先入之言為主，故於濂、洛、關、閩之書尊信之，尤篤余師（熊賜履）孝昌先生著《學統》一編，公曰：當拳拳服膺。京邸與陸靈壽龍（隴）其談三日夜，心契其說。與夫世之標宗旨、樹藩籬以自炫耀鬻者，迥然異趨。<sup>340</sup>

<sup>338</sup> 王汎森從清初活躍於南方的劉戡山學派的分裂，觀察到清初學術界一步步肅清王學並凸顯朱子的思想趨勢。王汎森，〈清初思想趨向與《劉子節要》——兼論清初劉戡山學派的分裂〉，氏著，《晚明清初思想十論》（上海：上海復旦大學出版社，2004），頁 250-289。

<sup>339</sup> 湯斌雖以道學著稱，但他處理地方行政實務亦頗有成效，參考：大谷敏夫，〈康熙朝における道学官僚湯斌の思想と行政〉，收於追悼記念論叢編集委員会編，《明代中国の歴史的位相：山根幸夫教授追悼記念論叢》（東京：汲古書院，2007），頁 641-668。

<sup>340</sup> 徐乾學，〈工部尚書湯公神道碑〉，《憺園文集》，卷三十一，頁 713。湯斌學術形象的加工持續至清末，唐鑑在《國朝學案小識》裡撰湯斌傳，把史料改頭去尾，總結稱：「（湯斌）先生師事蘇門（孫奇逢），初不欲顯違其師若友，而及其久而悔，學而成也則純乎程、朱矣……是則先生不主陽明可知矣。而後之稱先生者，乃謂其初用陽明良知之言以立根腳……不細讀先生之遺稿，而妄加指議。先生有知，未必受其誣也。」參看：唐鑑，〈翼道學案·湯潛庵先生〉，《國朝學案小識》（《續修四庫全書》史部第 539 冊，據中國科學院圖書館藏清道光二十六年四砭齋刻本影印）卷

材料中點出了湯斌在國史館跟陸隴其、熊賜履學術往來的事實，但對湯斌服膺熊著、心契陸說的描述則是故意扭曲。考諸史料，陸隴其、熊賜履尊主程朱學說最力，他們在修《明史》、康熙帝經筵等議題上跟湯斌意見分野劇烈，儼然勢不兩立。

下文先扼要介紹陸隴其、熊賜履在朝廷的活動和學術主張，他們推動朝廷學術一歸程朱的主力大臣，給湯斌及其同門無比壓力。接著，述析湯斌在《明史》立「儒林傳」、「道學傳」和康熙經筵等議題上的表現，及其跟陸氏、熊氏難以調和的學術沖突。

陸隴其是篤信朱學者。<sup>341</sup>陸隴其康熙十一年（1672）陸氏輯成《問學錄》對「嘉（靖）、隆（慶）以來陽儒陰釋之學，悉抉其疑似，而剖其是非遁辭」，讓學者不惑於邪說。<sup>342</sup>他對駁斥陽明學的書籍充滿興趣，在京購買到魏裔介所編推尊朱學道統的《聖學知統錄》及駁斥王學的《格物致知解》，借閱羅欽順《困知記》，搜求陳健《學部通辨》。<sup>343</sup>

康熙十七年（1678）陸隴其舉博學鴻詞科，供職國史館修纂《明史》讀到孫奇逢《理學宗傳》，認為「其書混朱、陸、陽明而一之，蓋未知《考正晚年定論》也」。<sup>344</sup>八月，陸隴其撰《學術辨》上、中、下三篇，公開批駁陽明學，號召推倒陽明學樹立正學，勢在必行。<sup>345</sup>他表議纂修《明史》時又明確指出，「（明朝）末季之正氣衰靡……考其弊亦由於正學日衰，人心日漓，洙泗濂洛之說不信於天下」。<sup>346</sup>陸氏認為「宋儒之學為天下正學……嘉、隆以來之學得罪於聖教，得罪

---

三，頁 348-351。

<sup>341</sup> 張天傑、蕭永明，〈從張履祥、呂留良到陸隴其——清初「尊朱闢王」思潮中一條主線〉，《中國哲學史》，第二期（2010），頁 116-123。

<sup>342</sup> 吉光西，《陸稼書先生年譜定本》（《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 80 冊，據湖樓舊藏雍正六年精刻本影印），卷上，壬子條，頁 124-125。

<sup>343</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷三，康熙十四年三月初九日條、康熙十四年五月十四日條、康熙十六年十二月初一，頁 484、490、496。

<sup>344</sup> 吉光西，《陸稼書先生年譜定本》，卷上，戊午三月條、戊午四月條、戊午七月條，頁 166、168、179。

<sup>345</sup> 張伯行輯編，《陸子年譜》（《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 79 冊，據清乾隆十六年刻本影印），卷上，康熙十七年八月條，頁 689。

<sup>346</sup> 陸隴其，〈明史〉，《三魚堂外集》（《文淵閣四庫全書》第 1325 冊，上海：上海古籍出版社，

於國家……當擯而絕之，不可稍有人焉」，<sup>347</sup>要把陽明學排斥在道統之外。跟陸氏同調的有同在史館的張烈（字武承，1622-1685），<sup>348</sup>張氏也將明亡的禍首推給陽明學，謂「陽明一出，盡變天下之學術，盡壞天下之人心，卒以釀亂亡之禍」。

349

康熙二十二年（1683）底，陸隴其開始大肆刊刻批駁陽明學的書籍。先是親刻《王學質疑》。<sup>350</sup>接著，他截取應搗謙《性理大中》裡王守仁的傳記改為《王學考》一卷，與《王學質疑》並行。<sup>351</sup>他又聯同其表叔顧倉巖刊刻陳建《學部通辨》，使「學者入門辨別異同，免於認賊作子」。<sup>352</sup>陸隴其把這些書寄送給四方論學之士，廣為渲染王學之流弊。<sup>353</sup>

陸隴其對孫奇逢的思想高度關注，對其學術主張甚為不滿。他早年見《理學宗傳》雜入陸、王，起初懷疑是孫奇逢考慮不周，處置不當所致。康熙二十五年（1686）從魏一鰲處聽聞孫奇逢《理學宗傳》、《年譜》（疑為《日譜》）板藏河南輝縣，「以一金託之寄刷」，次年二月收到《年譜》，讀後大發感慨：「近年來南方有一黃梨洲，北方有一孫鍾元……天下學者多被他教得不清不楚」。<sup>354</sup>陸氏對孫奇逢在北方宣揚陽明學，其門人湯斌、在朝廷鼓動其學，尤為擔憂，坦言「中州人主持陽明者甚多，恐又開一聚訟之端」。<sup>355</sup>可見，陸隴其相當了解清初孫奇逢主導的中州理學動向

---

1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷二，頁 211-212。

<sup>347</sup> 陸隴其，〈道統〉，《三魚堂外集》，卷四，頁 240-242。

<sup>348</sup> 劉仲華，〈張烈尊朱斥王及其在期初學術重建中的境遇〉，《石家莊學院學報》第 14 卷第 1 期（2012 年 1 月），頁 32-37。

<sup>349</sup> 張烈，〈讀史質疑四〉，《王學質疑》（《續修四庫全書》子部第 23 冊，據浙江省圖書館藏清鈔本影印），卷附錄，頁 104-106。關於張烈《王學質疑》的研究，可參考：中純夫，〈張烈の『王學質疑』について：陽明学批判の論理〉，收於追悼記念論叢編集委員会編，《明代中国の歴史的位相：山根幸夫教授追悼記念論叢》（東京：汲古書院，2007），頁 529-566。

<sup>350</sup> 吉光西，〈陸稼書先生年譜定本〉，卷下，癸亥八月條，頁 240-243；陸隴其，〈王學質疑序〉，《三魚堂文集》，卷八，頁 129-130；陸隴其，〈王學質疑後序〉，《三魚堂文集》，卷八，頁 130-131。

<sup>351</sup> 陸隴其，〈王學考序〉，《三魚堂文集》，卷八，頁 131

<sup>352</sup> 陸隴其，〈祭表叔顧蒼巖文〉，《三魚堂文集》，卷十二，頁 191

<sup>353</sup> 陸隴其，〈答山西范彪西進士書〉、〈（又答安平令陳子萬）又（二）〉、〈答徐健菴先生書〉、〈答同年臧介子書〉、〈答嘉定吳生夔臣〉，卷五、卷七，頁 67-69、105、65-67、70-71、112-113。

<sup>354</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷九，康熙二十六年二月初三日條，頁 578。

<sup>355</sup> 陸隴其，〈又答安平令陳子萬〉，《三魚堂文集》，卷七，頁 104。

從陸隴其的學術活動，可看出陸氏是一個強烈的尊朱闢王者，他認為王學是亡國的學問，王學不熄，朱學不立，他晚年推動刊刻反王書書籍，對河南孫奇逢宣傳陽明學極不安。<sup>356</sup>

接著論熊賜履。熊氏跟湯斌沒有直接接觸，湯斌入京修史時，熊賜履早已官貶南京，但熊賜履的對北京學術的影響不容忽視。他最早並長期擔任康熙帝的經筵講官，以程朱之學潛移默化最高統治者，他在北京政治上、學術上擁有相當重量級支持者，如陸隴其、徐乾學等，他多次主持會試命題，其著作擁有廣泛讀者。

熊賜履康熙九年（1670）開始經筵日講，屢屢提醒聖祖以聖學為第一要務，使皇帝傾心程朱學。<sup>357</sup>他康熙六年撰成《閑道錄》，極稱守仁致良知說為禪，其無善無惡說得自告子，<sup>358</sup>四庫館臣評該書「力闢王守仁良知之學，以申朱子之說……惟其詞氣之間抑揚太過」。<sup>359</sup>陸隴其為熊氏「見信於皇上」而欣喜，為熊氏貶官而惋惜。<sup>360</sup>

熊賜履善於運用職權尊朱排王，熊氏康熙十二年會試策問，以明代程朱學和陽明學兩路設問，指陽明學為告子、為禪，「陽明提宗，實祖述之（無垢無淨之說）」，當朝表彰正學「必有要歸一是之見」，要求考生諫言佐治。<sup>361</sup>這直接牽動孫奇逢。

該年孫奇逢的孫子、門人參加會試，答卷「直調陽明非禪」，結果「上策不收」，孫奇逢以自己屢次應試皆頌揚陽明學的經歷安撫落第諸生，「公車十二次，每頌陽明先生，人以下第為恥，我以下第動心為恥以自慰」。<sup>362</sup>熊賜履挾朝廷功

---

<sup>356</sup> 關於陸隴其生平其他方面之概述，特別是其理學思想、修養功夫論的研究，還可參考楊菁，〈廓清學術的健將——陸隴其及其理學思想〉，氏著，《清初理學思想研究》，頁 233-330。

<sup>357</sup> 楊菁，〈經筵講官——熊賜履理學思想〉，氏著，《清初理學思想研究》，頁 331-393，尤其 333-340。

<sup>358</sup> 熊賜履，《閑道錄》（《四庫全書存目叢書》子部第 22 冊，據清華大學圖書館藏清刻本影印），卷中、卷下，頁 28、30、32、36。

<sup>359</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書四庫全書總目》（北京：中華書局，1997），卷九十七，頁 1278-1279。

<sup>360</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷八，康熙二十二年十一月廿九日條，頁 562。

<sup>361</sup> 熊賜履，〈癸丑會試策問一道〉，《經義齋集》（《四庫全書存目叢書》集部第 230 冊，據武漢大學圖書館藏清康熙二十九年刻本影印），卷二，頁 246。

<sup>362</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷三十三，康熙十二年三月初七日條、初八日條，

令貶責王學，孫氏則竭力堅定門人對陽明學的信念。同年，會試結束後，康熙帝問熊氏平時所著明道之書，熊氏即以《閑道錄》進呈，康熙帝讀後評定此錄「崇正闢邪，極其透切，有功聖道不淺」，「為之嘉歎者久之」，並「親題其簽曰：熊學士閑道錄」，《閑道錄》一時洛陽紙貴，「海內聞之，爭相傳誦」。<sup>363</sup>

熊賜履在南京十年間，模仿前書撰錄有《下學堂劄記》三卷共三百三十三條，闢王條目所在多有，<sup>364</sup>四庫館臣評議該書「大旨仍以辨難攻擊為本」，惟其呵斥之厲，謂「王守仁為賊」令館臣也覺得「未免已甚」。<sup>365</sup>更為重要的是，熊氏三易其稿撰成標立學術正統與異端的《學統》，將陸九淵、王守仁定為異端首目。熊賜履對程朱學之鼓吹，對王學的貶斥，也給湯斌予壓力。

湯斌康熙十七至二十六年間（1678-1687）一直面對著陸隴其、熊賜履等強分朱、王異同的緊張。湯斌相當同情王學。在學術環境壓迫下，湯斌要利用各種場合反駁，如修纂《明史》以及經筵講論中竭力挽救王學的正統地位。

湯斌康熙二十一年（1682）充任《明史》總裁，靈活地維護飽受攻訐的陽明學派的歷史地位。他提出兩套《明史》「立傳」方案。第一套是依《宋史》「道學傳」例，薛瑄、曹端、呂柟、胡居仁、蔡清、羅欽順等為一卷，王守仁及其門人為一卷，顧憲成、高攀龍、馮從吾、劉宗周等為一卷。湯斌指出《宋史》「道學傳」的卷次編排和人物收錄，「是當時史臣特表程、朱之統系，而未嘗一一較量其學術高下」。<sup>366</sup>他提議按時間先後、學風變易來組織《明史》「道學傳」，不比較學術異同。第二套方案是僅立「儒林傳」，那麼薛瑄以「相臣」、王守仁以「勳封」俱入列傳，「儒林傳」則從曹端、陳獻章、胡居仁、羅洪先、王畿、羅汝芳

---

頁 1300、1301。

<sup>363</sup> 熊賜履，〈重刻閑道錄序〉，《經義齋集》，卷三，頁 266-267。

<sup>364</sup> 熊賜履，〈下學堂劄記序〉，《經義齋集》，卷三，頁 268。熊賜履，《下學堂劄記》（《四庫全書存目叢書》子部第 22 冊，據湖北省圖書館藏清康熙刻本影印），卷二、三，頁 63、64、75、78-81。

<sup>365</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書四庫全書總目》，卷九十七，頁 1279

<sup>366</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈《明史》凡例議〉，湯斌著，范志亭、范哲輯校，《明史稿》，收於《湯斌集（下）》，頁 828。

等人裡選一、二十人，「與註經釋傳者先後並列」。<sup>367</sup>第一套要求史館公平對待朱、王學派，認可王學跟程朱學的歷史地位同等重要，第二套是回應那些強烈反王的意見的，如果王守仁不能進「儒林傳」，那明初繼承程朱的薛瑄也不能進去，兩人應一同被請出儒林，「儒林傳」允許保留其他程朱或王學學者。湯斌兩種主張都充分考慮了王學在明史上的位置。

徐乾學、張烈極力擠壓王守仁及其後學在《明史》中的地位。徐乾學他認為《明史》當仿照《宋史》例，「以程朱一派，另立『理學傳』」將明代純正的程朱學者收錄入內，至於「白沙、陽明、甘泉宗旨不同，其後王、湛弟子又各立門戶，要皆未合於程朱者」，可按《宋史》陸九淵、楊簡之例，列入《儒林傳》內，守仁則列入《名卿列傳》，陽明後學如王畿、王艮「不必立傳，附見於江西諸儒」。<sup>368</sup>張烈更極端，他甚至反對立《道學傳》以排除任何王守仁及其後學廁身其中的可能性。湯斌與他們意見難以相融。以湯氏與張烈為例，湯斌「崇意陽明之學」，張烈「崇意朱子學」，<sup>369</sup>湯氏與張氏是博學鴻詞科同年，而意見不相合，張烈主程、朱，日常「遇一細事，亦必要格物」。<sup>370</sup>時為內閣學士的李光地觀察到，「張（烈）每於朝堂與湯（斌）辯，湯不甚與人爭，但冷笑不然而已」。李光地對湯斌與張烈交往的細節記錄值得玩味：一日，張在朝班向湯殷勤云：「何許時不見。」湯曰：「頃數日閉門格物。」闕然作笑。<sup>371</sup>可見，湯斌與宗主程朱者，處處不合，暗相較量。

湯斌經筵日講時毫不猶豫向康熙帝鼓吹陽明學。康熙二十二年（1683）三月底，康熙帝命湯斌謄錄平日詩文進覽。<sup>372</sup>選送書文裡有一篇湯氏從學孫奇逢後撰寫的表陳其學術觀的《學言》。並且，湯斌受命為康熙帝講解其大意：

<sup>367</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈《明史》凡例議〉，湯斌著，范志亭、范哲輯校，《明史稿》，收於《湯斌集（下）》，頁 828。

<sup>368</sup> 徐乾學，《憺園文集》，卷十四，頁 491-492。

<sup>369</sup> 劉仲華，〈張烈尊朱斥王及其在期初學術重建中的境遇〉，《石家莊學院學報》，頁 32-37。

<sup>370</sup> 李光地著，陳祖武點校，〈本朝時事〉，《榕村續語錄》（北京：中華書局，1995）卷十五，頁 752。

<sup>371</sup> 李光地著，陳祖武點校，〈本朝人物〉，《榕村續語錄》，卷九，頁 684。

<sup>372</sup> 湯斌與康熙帝的詩文交往史事，可參考：黃建軍、高志忠，〈湯斌與康熙的詩文交往考論〉，《內蒙古大學學報（哲學社會科學版）》，第 42 卷第 3 期（2010 年 5 月），頁 123-128。

自周子至朱子，其學最為純正精微，為儒者標準。後學沉溺訓詁，殊失程、朱精意。王守仁致良知之學，正以救末學之流弊，但語多失中。門人又以虛見承襲，失其宗旨，致滋後人之議。臣竊謂先儒補偏救弊，各有深心。願學者識聖學之真，身體力行，久之當有自得，徒競口語無益也。<sup>373</sup>

康熙屬意程朱學，湯斌不但沒有曲意奉承，或如對待陸隴其那樣隱忍不發，反而有意選取維護陽明學的舊作進呈，說明他決心「得君行道」，試圖改變最高統治者思維來逆轉學界對陽明學的大肆攻擊。

湯斌在康熙帝面前維護陽明學是極具政治風險的。湯斌的同門崔蔚林用王學意見撰有《大學格物誠意辯》講章一篇，康熙十八年曾舉與康熙帝連番辯論，最後被指為假道學，二十三年（1684）被迫致仕還鄉。<sup>374</sup>湯斌熟知此事可能會開罪康熙帝而最後落得跟崔氏同樣的下場，但仍堅持己見，無所畏縮。

湯斌向康熙帝宣揚陽明學，跟熊賜履的經筵理想沖突。康熙帝在熊賜履等長期經筵的影響下信服程朱學。熊氏反感陽明學，近似本能反射。康熙九年前後新進翰林院的李光地受朝廷尊朱風氣感染，跟著熊氏等「薄姚江，尊程朱，心中以為雖然」，但也不免疑惑：「扶一家，殺一家，到底我們為甚麼扶這一家，殺那一家？」熊賜履無法解答兩家優劣，對李光地的疑惑「或混話應過，或不答」，<sup>375</sup>總之一味尊朱。<sup>376</sup>熊賜履也參與到康熙二十二年史館爭論，從南京「寄史館諸公書，言陽明非正人」。<sup>377</sup>

熊賜履亦利用進講機會，進呈其理學著述。康熙三十八年二月向皇太子講性

<sup>373</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈乾清門奏對記〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷三，頁 128-129。

<sup>374</sup> 崔蔚林信奉王學，康熙十八年十月，康熙帝跟崔蔚林就格物、誠意諸范疇有一場君臣問答，崔蔚林以陽明學立論，對朱子學提出質疑，康熙帝則傾向朱子對誠意的解釋，崔氏提出異議，十天後康熙再據程朱之說反駁崔氏，二十一年康熙帝認為崔是假道學，二十三年崔蔚林致仕。此事在朝臣中流傳甚廣，康熙帝非常在意。陳祖武，〈清初文化政策批判〉，氏著，《清初學術思辨錄》，頁 39-40。

<sup>375</sup> 李光地著，陳祖武點校，〈治道〉，《榕村續語錄》，卷十八，頁 853。

<sup>376</sup> 李光地與熊賜履的關係之離合，與康熙朝的黨爭有關，這方面可參考：滝野邦雄，《李光地と徐乾學：康熙朝前期における党争》（東京：白桃書房，2004）。

<sup>377</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷八，康熙二十二年十月廿八日條，頁 561。



理諸書，熊氏以所著尊朱排王三書：《學統》、《閑道錄》、《下學堂筭記》進講。<sup>378</sup>熊賜履《學統》把守仁歸為異端，當時朝廷有好事之臣，明知湯氏與熊氏「脾胃原不合」，「湯好象山、陽明，（《學統》）此書闢之」，故意終日「以此書叩湯」探聽湯氏意見，湯斌「遂搖頭云：此書偏」。<sup>379</sup>湯氏、熊氏學術不合，朝臣盡人皆知。由此可見，湯氏與熊氏學術理念根本不同，熊氏強烈反王學，湯氏則維護王學，他們在修史問題上意見相沖，競爭著利用經筵呈書獲取最高統治者青睞，甚至朝臣也得以借兩人學術不合啟釁。

綜合上文，本小節開頭徐乾學描述的湯斌惓惓服膺熊氏《學統》，在京邸與陸氏暢談三日，心契其說，皆是過度想像，上述考析的史實證明恰恰相反，陸氏、熊氏堅決反對王學，湯氏堅持維護王學，他們在私人交往、著書立說，乃至公開辯論裡，彼此針鋒相對，矛盾難以調和。陸氏、熊氏等是朝廷重臣，長期占據要津，一致反王學，引導學術走向一尊，跟主張學術多元互補的湯斌及其同門是強勁的學術競爭對手，是他們精神壓力來源所在。湯斌康熙十七年（1678）到京即感受到理學蕭殺的氣氛，他在家書裡提到「今長安以『理學』二字為諱」，<sup>380</sup>對時人以駁倒王學暴得大名的怪象更有深刻生動的描述：

近來士君子看天下事皆可偽為……即要做聖賢大儒，只要多著書，闢倒一二先儒，便是有功聖學，便做了聖賢大儒。此等識見，認真為之，天下輕浮無志之徒，群歸其門，一倡百和，真可怪也。<sup>381</sup>

湯斌正面對著「一倡百和」的尊朱反王力量，但主張維護王學，認為「聖賢自有真脈絡……入手雖異，歸宿則同，原無分彼此」。<sup>382</sup>湯斌堅持初衷，但共在朝堂的同門耿介則迫於壓力而轉向程、朱。

<sup>378</sup> 熊賜履，〈紀恩賜詩十二首〉，《澡修堂集》（《四庫全書存目叢書》集部第230冊，據中國社會科學院文學研究所藏清康熙四十二年澡修堂刻本影印），卷十四，頁575。

<sup>379</sup> 李光地著，陳祖武點校，〈本朝時事〉，《榕村續語錄》，卷十四，頁747。

<sup>380</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈寄示諸子家書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷四，頁210。

<sup>381</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈寄示諸子家書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷四，頁223。

<sup>382</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈寄示諸子家書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷四，頁223。

### (3) 湯斌《洛學編》對中州理學歷史的修正

湯斌在眾人壓力下仍堅定維護陽明學的地位，康熙六年（1667）他受孫奇逢之命撰修《洛學編》即是這兩方面作用的結果。本小節將關注《洛學編》編撰的思想背景，及比較《理學宗傳》、《中州人物考》觀察其對明代中期河南理學歷史敘述的修正。

湯斌撰《洛學編》是孫奇逢推動的結果。湯斌康熙五年（1666）從學於孫奇逢，同時參與《理學宗傳》的修訂。七年，湯斌在睢州努力參悟經書，苦於「訓註太繁，論說不一」，反復翻閱而無所心得，正打算從先儒入手「斟酌先儒之說，平心理會聖人立言之意」，此時，孫奇逢命其「暫輟經書，從事洛學」，把修撰《洛學編》之任交給湯氏。孫奇逢負責擬定《洛學編》的修撰義例、體裁，提供參考樣本：《理學宗傳》和《中州人物考》等資料。<sup>383</sup>可以認定，《洛學編》彰顯著孫奇逢對洛學的看法，《理學宗傳》和《中州人物考》是湯斌編書的基本參考資料。

康熙十年（1671）前後，湯斌著手搜獵地方文獻，主持修纂《睢州志》有助豐富《洛學編》之內容。湯斌自少喜歡從長輩訪求「郡中故實」。明末變亂繼而黃河缺口，「故家遺書，一朝俱盡」，康熙五年辭官林居日久的湯斌「參稽前史，搜獵散佚，尋訪父老」，整理出《睢陽耆舊傳》、《風俗志》、《遺事考》數帙，其中部分理學人物的資料附入《洛學編》。經過一番「核偽黜浮」後，湯斌所搜獲的文獻康熙十五年變成《睢州志》的主體。<sup>384</sup>所以，我們在《洛學編》中頗能看到睢州學者的身影。

《洛學編》從康熙七年開始修撰，至十二年成書，書共三卷，分為前編一卷、正編兩卷。卷一收錄了六位漢、唐、宋的經學家；卷二從宋代程顥始，正錄了十二位附錄兩位宋朝理學家；卷三正錄兩位附錄一位元代理學學者，其餘按時

<sup>383</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈三上孫徵君先生書〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷四，頁161。

<sup>384</sup> 湯斌撰，范志亭點校，〈《睢州志》序〉，《湯子遺書》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（上）》，卷三，頁98-99。

間先後共錄有二十一位明代理學家，部分學者後附錄門人若干。《洛學編》仿效陝西馮從吾《關學編》，惟不及先秦孔子門人而是自漢代開始，梳理歷史上河南的學術傳承；湯斌非常明確「此編原為論學而作」，不同於史傳泛入勳業、節義，主要發明河南理學人物的生平與學術。<sup>385</sup>《洛學編》收錄各朝人數或人物之簡表，請見以下附表 2.1.2：湯斌《洛學編》人物簡表。

附表 2.1.2：湯斌《洛學編》人物簡表

編次	朝代	序號	姓名/人數	學問淵源
前編	漢		4 (姓名附右)	杜子春、鍾典、鄭眾、服虔
	唐		1 (姓名附右)	韓愈
	宋		1 (姓名附右)	穆修
正編	宋		14 (姓名附右)	程顥、程頤、邵雍、呂希哲 (附呂本中)、尹焞、謝良佐、張繹、劉絢、李籲 (附孟厚)、朱光庭、邵伯溫、程迥
		元	3 (姓名附右)	許衡、姚樞 (附姚燧)
	明	1	薛瑄	薛文清公本貫河東，發解中州，平生師友半在河洛，實中州明儒之宗。
		2	曹端	薛文清贊曰：質純氣清，理明心定，篤信好古，距邪閑正，有德有言，以淑後人，美哉君子，光輝日新。
		3	閻禹錫	聞河汾薛文清公講明濂洛關閩學，遂謝舉業從之遊，得其大旨而歸。
		4	白良輔	初請業薛文清公，公不許。良輔乃束修為贄，謁其門至日昃而色愈恭，文清以其誠，置弟子列。

<sup>385</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，〈《洛學編》凡例〉，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》（鄭州：中州古籍出版社，2003），頁 1495-1496。關於《洛學編》的編纂原因與內容特色的簡介，可參考：韋澤，〈《洛學編》的編纂原因及內容特色〉，《商丘師範學院學報》，第 23 卷第 10 期（2007 年 10 月），頁 44-46。

5	喬縉	師事薛文清。
6	王鴻緒	段堅留讀府中，續食授衣，遣入郡學。(段堅得閻禹錫、白良輔，以溯文清之旨。)
7	許誥	許誥與陽明并峙南北，其弟許讚(松臯)亦以講學名。
8	何瑋	家居與關中呂涇野、儀封王浚川、靈寶許松臯諸人簡札往來究辨經書性命之旨。
9	周道	何瑋門人
10	婁樞	何瑋門人
11	劉涇	何瑋門人，嘗刻《柏齋集》，能倡明師。
12	崔銑	與馬理、呂柟等友，務明經修行，毋慕高虛，毋溺訓詁，一以洙泗為師。
13	王廷相	自世儒轉相傳襲為致良知之說，或幾以禪定亂德，(王廷相)乃力辨之。
14	王尚綱	時推理學者，必以公與何文定(何瑋)為首。
15	尤時熙	闡姚江(王守仁)宗旨，師事劉魁(守仁高弟)，切磋于朱得之、錢德洪、周怡(朱、錢皆守仁弟子)、何遷、唐樞。
16	李士元	會西川(尤時熙)講業洛中，即首為依歸。
17	謝江	尤時熙門人。
18	陳麟	聞尤西川倡道里中，遂執弟子禮。
19	董堯峰	尤時熙門人。
20	魯邦彥	時海內學者多宗陽明，先生獨專主程、朱。
21	孟化鯉	聞尤西川倡道洛陽，往師事焉。
22	呂坤	惡講學。

	23	楊東明	與鄒元標、馮從吾、呂坤、孟秋、耿定向名賢數十輩相與羽翼聖學。
	24	楊澗	師楊起元（陽明後學）。
	25	徐養相	表章陽明之學
	26	王以悟	聞孟化鯉（尤時熙門人）之賢，即裹糧求為弟子。
	27	張信民	向慕月川（曹端），聞孟化鯉倡道函關，往從之，毅然以斯道為己任。
	28	申志深	
	29	賀仲軾	
	30	呂維祺	私淑孟化鯉，與鄒元標、馮從吾、曹于汴往來講論。
	31	劉理順	
	32	王慕祥	

本節重點討論的是《洛學編》對明代中後期河南理學傳承的書寫，及其《中州人物考》、《理學宗傳》的承傳和修正關係。湯斌編撰《洛學編》參考了《人物考》和《理學宗傳》，但對其中人物傳記的取舍，卻能反映出湯斌和孫奇逢對明代中州理學歷史認識的變化。

《洛學編》收錄三十二位明代理學家（含附錄人物），規模較《人物考》為大，《人物考》僅收了二十八位，兩書所錄人物重疊率極高，但其傳記內容多有變化。下面根據《洛學編》傳記跟《人物考》的異同程度，將《洛學編》人物分為以下四類：

**《洛學編》與《中州人物考》傳記內容的異同程度分類表：**

類別	傳記
第一類：《洛學編》跟《人物	曹端、閻禹錫、白良輔、許誥、周道、婁樞、

考》傳記內容大同小異	劉涇、王廷相、王尚綱、尤時熙、李士元、謝江、陳麟、呂坤、楊東明、楊澗、呂維祺
第二類：《洛學編》跟《人物考》傳記內容部分相同，而細節有所補充	薛瑄、何瑋、崔銑、魯邦彥
第三類：《洛學編》有而《人物考》所無的人物傳記	喬縉、王鴻儒、董堯封、徐養相、賀仲軾、申志深、劉理順、王慕祥
第四類：《洛學編》與《人物考》傳記完全不同	孟化鯉、王以悟、張信民

第一至三類異同的原因較易解釋。湯斌既然參考《人物考》，在沒有新資料的情形下，第一類傳記跟《人物考》大同小異是極可能的。第二類變化，則主要是湯斌廣為搜集資料的結果，他較孫奇逢更有條件和資源，所以《洛學編》對《中州人物考》的傳記內容有所補充。第三類也是資料豐富帶來的變化，例如孫奇逢曾留意到賀仲軾的重要性，但因資料短缺，《宗傳》裡只有兩句話的描述，其中一句是嘆息未及見賀氏兩種著述，<sup>386</sup>《洛學編》為之撰傳時豐富了《宗傳》的內容。<sup>387</sup>又如，徐養相、王慕祥皆是睢州人，這跟湯氏修纂《睢州志》留意地方文獻有關，徐養相在當地「表章陽明學」引起湯斌注意，<sup>388</sup>王慕祥則是湯氏私塾教師，湯氏十分敬重而收錄之。<sup>389</sup>這類屬於《洛學編》補《人物考》、《宗傳》之不備。

第四類差異關涉孫奇逢、湯斌對中州學脈的認識變化和歷史書寫。前一節曾提及孫奇逢康熙六年（1667）對中州學脈的認識發生重大改觀。此前，孫氏一直

<sup>386</sup> 孫奇逢撰，盧海山、王瑞平點校，〈崔文敏銑〉，《理學宗傳》，卷二十二，頁 1109-1110。

<sup>387</sup> 孫奇逢著，朱茂漢點校，〈賀公景瞻傳〉，《夏峰先生集》，卷五，頁 166-169。

<sup>388</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，〈徐涵齋先生〉，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，頁 1559。

<sup>389</sup> 楊椿，《年譜定本》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，崇禎七年條，頁 1762。

認為中州王學不盛，明中期只有尤時熙一代人傳學，而代表程朱學的月川一脈在河南孟化鯉、張信民等倡導下延綿不斷，這體現在《中州人物考·理學篇》的書寫上。康熙六年孫氏獲讀孟化鯉文集，才猛然覺察孟化鯉所傳乃尤時熙之學，原本黯淡的中州王學歷史頓時光明起來。可孫氏無法變更已刊出的《人物考》的描述，只能將這些新見解表達在《理學宗傳》孟化鯉傳中。這顯然不足以補救這一誤判的影響，因為《中州人物考·理學篇》專述河南的理學人物和學術傳承，而《理學宗傳》處理的範圍是有明一代大明帝國內理學傳承，涵括人物和地域超越河南一地，收錄中州人物有限，不足以闡明明代中州學術傳衍，尤其是明中期以後中州理學的變遷。孫奇逢不滿意於《人物考》未能及時更新看法，《宗傳》又不能充分表達其對明中後期中州理學發展的新見解，於是，康熙七年（1668）急命湯斌放下經傳研究，投入《洛學編》之編撰。在《洛學編》中，孫奇逢修正了其舊看法。下面列表舉《洛學編》王學人物傳記為例，比對其與《人物考》、《宗傳》的異同，說明《洛學編》對明中後期王學在河南傳承的敘述特點。

《洛學編》、《中州人物考》及《理學宗傳》人物傳記內容差異比對表：

人物	《洛學編》	《中州人物考》	《理學宗傳》
尤時熙	見王文成公《傳習錄》，讀之豁然有契……師事劉晴川，晴川，文成高弟也。先生自慶不及事文成，猶及事文成門人……又因得切磋於朱近齋、錢緒山、何吉陽、唐一庵、周訥溪諸君子……門人洛陽李士元、謝江、陳麟、董堯封能崇師說，新安孟化鯉尤著云。 <sup>390</sup>	時姚江《傳習錄》始出，時熙一見輒自省……常以不及師事文成為恨…… <u>受學於文成之門人劉晴川，尊信師門良知之說。</u> <sup>391</sup>	<u>受學於王文成之門人劉晴川，尊信師門良知之說……其門人孟津李根能崇師說。</u> <sup>392</sup>

<sup>390</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，〈尤西川先生〉，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，頁 1550-1551。

<p>孟化鯉</p>	<p>聞尤西川先生倡道洛陽，往師事焉。讀《擬學小記》，曰：「濂洛真傳其在於此。」凡西川所言，手自記輯成帙，曰：《西川要語》。……門人王以悟自總角師先生，信先生尤篤。<sup>393</sup></p>	<p>倡道函關，闡明學術於曹端之後……鯉生平服膺曹端。<sup>394</sup></p>	<p>聞西川尤先生倡道淑人，往師事之。讀《擬學小記》，曰：「濂雒真傳，具在是矣。」，凡西川所言，手自籍記。<sup>395</sup></p>
<p>張信民</p>	<p>童時向慕月川……聞新安孟雲浦倡道函關，往從之，毅然以斯道為己任……日與王惺所（王以悟）、張春宇、孟宇鍵、呂豫石（呂維祺）諸公講《太極》、《周易》。<sup>396</sup></p>	<p>稟鄉之先輩曹端……聞新安孟化鯉倡道函關，負笈從遊，毅然以斯道為己任，主盟興起，陶鑄後學。<sup>397</sup></p>	
<p>王以悟</p>	<p>先生童時聞孟雲浦之賢，即裹糧求為弟子，誠苦備至。既而引見西川，喜謂得人……與張抱初（張信民）、張春宇、呂豫石（呂維祺）諸人，倡明師說於正學書院。<sup>398</sup></p>	<p>從學於孟化鯉之門，於鄉先儒曹端，備極篤信。嘗與張信民、呂維祺諸人，倡明師說於正學書院……惺所去月川二百年矣，是真能得其傳者。<sup>399</sup></p>	

上表列舉的四位人物，尤時熙將王學傳入河南的第一代學者，孟化鯉、張信

<sup>391</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈尤主事公時熙〉，《中州人物考》，頁 32。

<sup>392</sup> 孫奇逢撰，盧海山、王瑞平點校，〈尤季美公時熙〉，《理學宗傳》，卷二十二，頁 1119。

<sup>393</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，〈孟雲浦先生〉，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，頁 1554-1555。

<sup>394</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈孟光祿化鯉〉，《中州人物考》，頁 39-40。

<sup>395</sup> 孫奇逢撰，盧海山、王瑞平點校，〈孟雲浦化鯉〉，《理學宗傳》，卷二十五，頁 1203-1204。

<sup>396</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，〈張洗心先生〉，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，頁 1560-1561。

<sup>397</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈張知縣公信民〉，《中州人物考》，頁 40-41。

<sup>398</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，〈王惺所先生〉，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，頁 1559-1560。

<sup>399</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，〈王參政公以悟〉，《中州人物考》，頁 41-42。



民均較尤時熙晚輩，分屬於第二、三代人物，王以悟則較孟氏、張氏晚，屬第四代人物。從表格的縱向看，《洛學編》自師事陽明高弟的尤時熙開始，透過第二代孟化鯉師事尤時熙等類似門人拜師求學的敘述，將中州王學傳承推衍至第四代學者王以悟。成書較早的《中州人物考》保留的是另一番景象，尤時熙從事王學但後繼無人，第二、三代學者孟化鯉、張信民皆服膺曹端之學，至第三代王以悟更被評價為「去月川二百年矣，是真能得其傳者」。孫氏師徒之間兩種同是描述中州理學的書籍，展現出明代中後期中州兩種截然不同的理學歷史景致。

橫向比較傳記的變化，可發現導致出現兩種理學歷史景致的關節所在。第一代尤時熙的傳記要點是其師從陽明後學，尊信陽明學，三個傳記的記錄並無大差別。到第二代孟化鯉的傳記，三種文本的記錄才發生變化，《洛學編》沿襲《理學宗傳》，而跟《中州人物考》有別。前兩者稱孟氏師事尤時熙，而後者則謂其服膺曹端之學。《洛學編》康熙七年（1668）始撰，十二年成書，《中州人物考》最晚康熙五年成書，《理學宗傳》康熙六、七年刊出，湯斌編撰《洛學編》同時參考了這兩種資料，最後採用成書較晚的《理學宗傳》孟化鯉的傳記。這一選擇最終改變了孫奇逢舊有的中州理學敘述，明代中後期在中州最具影響力的是陽明學而非代表程朱的曹端之學。所以，孫奇逢在《理學宗傳》裡改口評價說中州有兩路學脈，王學是一路。《洛學編》要講述的是湯斌學術取向的反映，更是孫奇逢意志的體現，是孫氏中州理學歷史新認識的確認與表述。《洛學編》撰成後，孫奇逢作序強調學術當求同存異：「學以希聖希賢為歸……道路之迂曲，識力之偏全，自不能強同，迄其所歸……自不得有異」。<sup>400</sup>

總之，湯斌康熙五年投入孫奇逢門下，見識孫奇逢與門生故友論學，從此篤信孫氏之學，繼承對程、朱、陸、王不相爭的學術理念。康熙十七年湯斌赴京撰修《明史》，與朝廷程朱理學名臣陸隴其、張烈、熊賜履等捲入程朱、陸王之爭，在修史、經筵、及私人交往中與理學名臣多番沖突。然而，湯斌篤守其學，並乘

---

<sup>400</sup> 孫奇逢著，朱茂漢點校，《洛學編》序，《夏峰先生集》，卷四，頁 624。

機向史館、康熙帝確立陽明學的歷史地位。他對明代中後期河南理學歷史的認知承襲孫奇逢而來，並進而借《洛學編》中補正孫奇逢《中州人物考》理學歷史敘述，突顯陽明學在河南的傳承。

### 三、耿介《中州道學編》之反動

從學孫奇逢的耿介跟同門湯斌不同，在清初尊朱學風掃盪下，逐漸出離孫門，倒向程、朱學者陣營，他對明代中後期中州理學歷史敘述是一個反例。耿介早年信奉二程主敬之學，中年拜入孫門後在師友論學的薰陶下，宗奉孫奇逢「隨處體認天理」之說，在鄉興辦書院，率領講學。他在研習理學的過程中逐漸擺脫孫門羈絆，形成自得之學。晚年耿介短暫出仕北京，在強大的定於程、朱一尊的壓力下迅速奠定程、朱正學轉向。在種種社會的、思想的力量作用下，他跟師門孫奇逢、湯斌立異，修撰《中州道學編》時刻意抹去明代中期河南理學中的陽明學因素，建構出一套洛學正統的歷史敘述。

#### (1) 耿介從學孫奇逢

耿介（介石，逸庵，1623-1693），河南登封人，與湯斌同鄉，是孫奇逢的晚進弟子，其一生思想的重要變化，與清初理學定於一尊的思想走向相始終，影響著他對明代理學歷史的認識。他晚年撰著《中州道學編》對其師門前後一致的河南理學歷史敘述的是一種徹底顛覆，足見其思想在學風壓力下前後轉變之劇烈。

耿介登順治九年（1652）進士，在翰林院與湯斌同房，兩人「朝夕以澹薄寧靜砥礪」。康熙六年（1667）耿介落職歸家「由是勵志為聖賢之學」。<sup>401</sup>他居鄉靜

---

<sup>401</sup> 其傳略綜合自：耿介，〈紀事略〉，《敬恕堂文集紀年》（《清代詩文集彙編》第84冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清康熙四十八年柘城竇氏刻本影印），卷首，頁205-213；竇克勤，〈耿嵩陽先生傳〉，耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷首，頁214-217；傅錫嘏，〈皇清誥中憲大夫直隸大名兵備道河南（福建）按察使司副使前內翰林秘書院檢討顯考逸庵府君行略〉，耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷首，頁220-226；竇振起，〈嵩陽耿先生紀略〉，耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷首，頁227-232；趙爾巽等撰，〈耿介〉，《清史稿》（北京：中華書局，1977），卷四八〇，頁13102。

坐中讀二程著作，佩服程顥「內主於敬而行之以恕」之語，以「敬恕」立堂，與同志會文講學。<sup>402</sup>

大約在康熙九年，耿介讀到孫奇逢《理學宗傳》，潛心玩味才猛然醒悟「我輩只為氣質拘定，便有無限病痛」，自己病痛不自知而為聖賢一一勘破，於是立志「變化氣質」手抄《理學宗傳》「朝夕覽觀」。<sup>403</sup>可以說這一階段的耿介是在孫奇逢《理學宗傳》啟發下探求理學。

耿介受《理學宗傳》觸動拜入孫奇逢門下。康熙十一年（1672）他致信請求同年湯斌引薦。<sup>404</sup>湯斌樂成其事，<sup>405</sup>孫奇逢也有意招納，隨即寄去語錄數則供其參究。<sup>406</sup>康熙十二年二月耿介赴夏峰執贄，並停留問學三日。<sup>407</sup>耿介回後連日玩味孫奇逢「隨處體認天理」的訓示，認為是「日用切要功夫」。<sup>408</sup>承孫氏啟迪，耿介平日「用省克功夫變化氣質」，逐漸體悟到孫氏教導的「戒懼操存，久則不放」即是程門「涵養須用敬功夫」。<sup>409</sup>

## （2）耿介在河南、北京與程朱學者之交往

康熙十七年（1678）耿介淡出孫門轉向河南抱守程朱之學的學者，與河南宗主程朱的理學學者聯絡日益頻繁。他在給柘城程朱學者竇克勤（字敏脩，1653-1708）的書信裡稱贊竇氏是程朱正派，抱怨自己在孫奇逢門下「雖得湯孔伯同年提攜維持，於此道矢諸造次顛沛」，終未能窺得萬一，因轉而請教竇氏為學之方，<sup>410</sup>由此開啟兩人的學問交往。

康熙十八年（1679）耿介踐履《輔仁會約》每月開講的約定，全心投入嵩陽

<sup>402</sup> 耿介，〈省克錄敘〉，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 298。

<sup>403</sup> 耿介，〈省克錄敘〉，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 298。

<sup>404</sup> 耿介，〈與湯孔伯年兄書〉，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 304。

<sup>405</sup> 湯斌，〈附錄湯孔伯年兄書〉、〈附錄湯孔伯年兄上夏峰先生書〉，耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 304-305、305。

<sup>406</sup> 孫奇逢，〈附錄夏峰先生手書〉、〈附錄夏峰先生語〉，耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 305、306-307。

<sup>407</sup> 孫奇逢撰，王惠敏、杜效等點校，《日譜》，卷三十三，康熙十二年二月初三條，頁 1290。

<sup>408</sup> 耿介，〈與焦十舅〉，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 307。

<sup>409</sup> 耿介，〈上夏峰先生書〉，《敬恕堂文集紀年》，卷二，頁 307-308。

<sup>410</sup> 耿介，〈與竇敏脩〉，《敬恕堂文集紀年》，卷四，頁 375。

書院講學。是年，耿氏講稿數量急增。<sup>411</sup>自該年始，耿介有志於追蹤伊洛之傳，輯錄書院講語。<sup>412</sup>師友過訪，生員增加，嵩陽書院講學頻繁。<sup>413</sup>康熙十九至二十年柘城竇克勤三度過嵩陽書院論學，往來書札、唱和詩章頻仍。<sup>414</sup>十九年八月，竇克勤過嵩陽書院，為諸生講學，留敬恕堂兩月餘。<sup>415</sup>康熙二十二年耿介應邀赴大梁書院講學，<sup>416</sup>觀聽者近千人。<sup>417</sup>

與此同時，耿介對孫奇逢門人的批評意見漸增，如謂趙御眾語錄內超邁之處有「啟人好高之弊」，提議「語錄宜逐處平實」，<sup>418</sup>又如論其講學「遽說到無聲無臭之天」，難免讓「學者初入門是理會不得，反視聖道為高遠」。<sup>419</sup>

耿介在地方推動程、朱正學，名氣大振，<sup>420</sup>二十二年（1683）徐乾學與耿介通信，徐氏有意推舉耿介出任東宮經筵講官，<sup>421</sup>湯斌也希望起用同門輔助經筵。<sup>422</sup>從康熙二十三年起，耿介開始出言抨擊陽明學：

陽明之學興，與朱子牴牾，倡為無善無惡之說，一時及門之士……群然和之，而風俗人心遂以大壞……我輩要學聖人，先須屏絕此等。<sup>423</sup>

耿介缺乏孫奇逢的包容精神，視陽明學為程朱之學的障礙。至此，耿介儼然成為提倡程朱正學的學者，公開表達不滿陽明學。

在北京，他迅速受到推尊程、朱之學的官員的矚目。耿介在京半年感受到學

<sup>411</sup> 耿介，〈講參乎吾道一以貫之章〉、〈講溫故知新章〉、〈講博施濟眾章〉、〈講顏淵季路侍章〉、〈講飯蔬食飲水章〉、〈講顏淵喟然歎章〉，《敬恕堂文集紀年》，卷四，頁 391、393、393-394、395-396、400-401。

<sup>412</sup> 耿介，〈嵩陽書院講學日錄小序〉，《敬恕堂文集紀年》，卷五，頁 412-413。

<sup>413</sup> 梁兆民、劉寶玲，〈耿介與嵩陽書院〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》，第 20 卷第 4 期（2000 年 10 月），頁 105-107。

<sup>414</sup> 嵩陽書院的往來大儒及所推行的理學教育，可參考：許夢瀛、孫順霖，〈嵩陽書院理學教育窺探〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，第 24 卷第 4 期（1997 年），頁 54-60。

<sup>415</sup> 耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷五，頁 413。

<sup>416</sup> 耿介，〈大梁書院講學存稿〉，《敬恕堂文集紀年》，卷六，頁 463-467。

<sup>417</sup> 耿介，〈大梁書院講學紀事〉，《敬恕堂文集紀年》，卷六，頁 467-468。

<sup>418</sup> 耿介，〈與趙寬夫札〉，《敬恕堂文集紀年》，卷五，頁 418-419。

<sup>419</sup> 耿介，〈答趙寬夫書〉，《敬恕堂文集紀年》，卷五，頁 433。

<sup>420</sup> 何淑宜，〈清初河南理學家與地方秩序的恢復〉，頁 84-93。

<sup>421</sup> 耿介，〈與徐健庵先生書〉、〈附錄徐健庵先生與張公手札〉，《敬恕堂文集紀年》，卷六，頁 453、454。

<sup>422</sup> 湯斌，〈附錄湯孔伯年兄來書〉，耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷六，頁 455-456。

<sup>423</sup> 耿介，〈與侯敬章〉，《敬恕堂文集紀年》，卷六，頁 476-477。

風正在向程朱轉移，朝廷日益尊主程朱之學排擠陽明學。康熙二十六年（1687）二月，耿介奉命赴京擔任翰林侍講，同僚有湯斌、徐乾學、熊賜瓚等。

當時陸隴其在京師頗注意這位新任東宮輔臣的學術取向。如他在四月份觀察到耿介在京「講論多貶陽明」。<sup>424</sup>陸氏的朋友亦留意到「耿（介）與湯（斌）議論頗不合」，<sup>425</sup>這應是指他們學術主張不同，湯斌提倡陽明學，同門耿介則反其道而行。時在翰林院的李光地更斷定耿介出離陽明學歸依程朱：「耿逸庵亦是由陽明而歸於考亭」。<sup>426</sup>

另一位程朱學者熊賜履則在耿介進京前夕托學使將新補刻的《學統》轉寄予耿氏。《學統》是熊賜履在南京花費十年時間三易其稿撰成的，是一本樹立儒學正統，標識學術異端的傳記集。《學統》收錄人物分作五類，得聖學真傳的正統類，羽翼經傳的翼統類，歷代諸儒言行有益斯文的附統類，以及與儒學正道為敵的雜學類和異學類。<sup>427</sup>《學統》有兩個版本，一個是康熙二十四年熊賜履主持的下學堂五十三卷刊本，<sup>428</sup>另一個是大約刻於康熙二十五年由浙省清河坊文元堂發兌的五十六卷本。<sup>429</sup>

兩個卷帙不同的版本，內容差別相當大。最顯著的是，在「雜統」（下學堂本稱作「雜學」）裡文元堂刊本較下學堂刊本多出五人：王通、蘇軾、陸九淵、陳獻章、王守仁。兩個版本的差異表明熊賜履在一年之內態度變化極大，由故意回避陳獻章、王守仁的學術評價，到決定將他們明確標為異端列入雜統。這說明熊賜履的思想日趨激進，對獻章、守仁之學愈加不滿。

耿介所得版本熊賜履寄送出的是最新補充的文元堂刊本，內「有正統，有翼

<sup>424</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷九，康熙二十六年四月初十日條，頁 580。

<sup>425</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷九，康熙二十六年五月廿九日條，頁 581。

<sup>426</sup> 陸隴其，《三魚堂日記》，卷十，康熙三十年七月十二日條，頁 597。

<sup>427</sup> 熊賜履，〈凡例〉，《學統》（《續修四庫全書》史部第 513 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據北京大學圖書館藏清康熙二十四年刻本影印），頁 379-380。

<sup>428</sup> 熊賜履，《學統》（《續修四庫全書》史部第 513 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據北京大學圖書館藏清康熙二十四年刻本影印）。

<sup>429</sup> 該本較《續修四庫全書》本多出一篇熊氏門人徐秉義康熙二十五年落款的跋文。熊賜履，《學統》（《孔子文化大全》本，濟南：山東友誼書社，1990）。

統，有附統，有雜統」之分，立意明確「專為排斥陽明」。<sup>430</sup>熊賜履贈書一方面表明自己的學術立場，另一方面是提醒耿介的學術取向。耿介認同熊氏的做法，評介其書「義正詞嚴，更在《學部通辨》之上，有功聖學，扶世道人心不淺」。<sup>431</sup>

康熙二十六年（1687）耿介的學侶竇克勤刊行《理學正宗》，性質接近《學統》。《理學正宗》是為「崇正學」使「邪說不能為之亂」而作，編排側重道統宗傳及師弟淵源，兼顧學侶啟發之關係，書中取錄人物僅限於宋、元、明三代儒學正宗，人物傳記後選錄其切要文字，並附竇氏數語加以發明。<sup>432</sup>《理學正宗》明代僅取薛瑄，以表彰明代程、朱正學。耿介評價《理學正宗》「闡發精透，有益後學」，<sup>433</sup>拒斥王學，扶持正學之意與《學統》不謀而合。<sup>434</sup>因此，他考核嵩陽諸生時曾發揮《理學正宗》內宋、元、明諸儒品評，「斥金谿、姚江之非，使邪說不至害正，一歸廓清」。<sup>435</sup>康熙二十七年耿介結識江南士人秦雲爽，獲讀其專門發揚朱子學說的《紫陽大指》。耿介相當贊賞此書衛道之功，認為「《紫陽大指》一編當與陳清瀾先生《學部通辨》、熊青嶽先生《學統》二書，先後一揆，由洛閩以上溯洙泗」。<sup>436</sup>

綜上所述，耿介出離孫門之後，完全投向河南程朱學者竇克勤等，主持書院興辦講會，互通聲氣宣揚程朱正學。康熙二十二年（1683）之後耿介因主張正學開始受到朝廷官員注目，至二十六年短暫出仕，耿介日益感受到學術界批判王學，推崇程朱定於一尊的學風，並迅速融入批王尊朱潮流中。在這一時期，耿介陸續讀到《學統》、《紫陽大指》、《理學正宗》一類從官員到地方士人皆參與梳理的推崇程朱道統的書籍。這些經歷都是促使耿介編撰《中州道學編》的重要因素，也是我們理解《中州道學編》編撰特點的必要背景。

<sup>430</sup> 耿介，〈與竇敏修先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷七，頁 520。

<sup>431</sup> 耿介，〈與竇敏修先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷七，頁 520。

<sup>432</sup> 竇克勤，〈凡例〉，《理學正宗》（《四庫全書存目叢書》子部第 24 冊，濟南：歧齊魯書社，1997，據影印），頁 591-593。

<sup>433</sup> 耿介，〈與竇敏修先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷八，頁 535。

<sup>434</sup> 耿介，〈與竇敏修先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷七，頁 520。

<sup>435</sup> 耿介，〈寄竇靜安先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷八，頁 548-549。

<sup>436</sup> 耿介，〈與秦定叟先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷八，頁 543-544。

### (3)《中州道學編》的反動

耿介康熙三十年（1691）撰成《中州道學編》，在湯斌編刻《洛學編》後十八年，距孫奇逢《中州人物考》約二十五年。《中州道學編》跟《洛學編》、《中州人物考》在明代中後期理學人物的選取上有相當重疊，但在人物傳記的描寫及中州道脈之鋪陳上卻截然相反。

康熙二十九年耿介應河南巡撫閻興邦之請在嵩陽書院開局主持修撰《河南省志》，由他擬定中牟冉觀祖（1638-1719）、襄城李來章（1654-1721）、登封門人景日珍（1661-1733）參與其事；在修志過程中，耿介有感舊志「於仙釋異教佛寺道觀考究甚詳」，「於吾儒反置缺略」，於是提議搜羅先賢名儒傳志開列「道學」一款。<sup>437</sup>在搜羅及撰寫中州道學人物時，耿介指明參考《中州人物考》樣式。<sup>438</sup>耿介由此萌發修撰《中州道學編》的想法。<sup>439</sup>

借修志之力，耿介不到一年就蒐集了宋、元、明儒者三十餘人，並時時與竇克勤、李來章商討人物之取舍。<sup>440</sup>康熙三十年（1691）《中州道學編》成書，竇氏過嵩陽書院廿日「相與訂證商榷刊訖」，<sup>441</sup>最終錄入宋、元、明、清儒者五十九人，請見以下附表 2.1.3：耿介《中州道學編》人物簡表。

附表 2.1.3：耿介《中州道學編》人物簡表

卷次	朝代	序號	姓名/人數	學問淵源
卷一	宋		16(姓名附右)	程顥、程頤、邵雍、謝良佐、尹焞、朱光庭、張繹、李籲、劉絢、呂希哲、孟厚、邵伯溫、呂本中、靳裁之、程迥、傅景初

<sup>437</sup> 耿介，〈與閻大中丞書〉，《敬恕堂文集紀年》，卷九，頁 573。

<sup>438</sup> 耿介，〈中牟旅次復閻大中丞〉，《敬恕堂文集紀年》，卷九，頁 573-574。

<sup>439</sup> 耿介，〈與竇靜庵先生〉，《敬恕堂文集紀年》，卷九，頁 577。

<sup>440</sup> 耿介，〈與竇靜庵先生〉、〈答李禮山〉，《敬恕堂文集紀年》，卷九、十，頁 581、600。

<sup>441</sup> 耿介，《敬恕堂文集紀年》，卷九，頁 590。

	元		6 (姓名附右)	姚樞、許衡、白居易、趙居信、薛大猷、薛友諒
卷二	明	1	曹端	天資聰穎，造詣篤實。薛文清贊曰：質純氣清，理明心定，篤信好古，距邪閑正，有德有言，以淑後人，美哉君子，光輝日新。
		2	薛瑄	有求道之志，精思力踐，動必質諸書，一有不合，終夜反側不寐……閻禹錫徒步來學。
		3	李希顏	以伊洛為宗，來學甚眾。
		4	李賢	薛文清公瑄家居，公往造焉，講論彌日，歸乃大肆力於學。
		5	閻禹錫	聞河汾薛文清公講明濂洛關閩學，遂謝舉業，走洛從之遊，得其大指而歸。
		6	李敏	與諸生講習，取程、朱、許、薛（薛瑄）四子之書，立為條約，期在躬行實踐。
		7	白良輔	受學於河東薛瑄。
		8	喬縉	師事薛文清。
		9	何瑋	克守文清（薛瑄）之典型……東南學者入於達磨之門，更相傳習，柏齋（何瑋）力距而闢之。
		10	崔銑	與馬理、呂柟、張士隆等相友，約明經修行，毋慕高虛，毋溺訓詁，其志毅然以洙泗為師。
		11	許誥	主聖經以求道是，辨諸儒以祛道惑，屏雜說以防道害。
		12	王廷相	與李夢陽、何景明、崔銑號為四傑……自世儒轉相傳襲為致良知之說，或幾以禪定亂德，廷相乃力辨之。
		13	王尚綱	理學與何瑋並稱。
		14	李承恩	購理學諸書，閉門潛玩有得。
		15	尤時熙	字季美，號西川，自幼即厭棄詞章，一意聖賢之學。



	16	李根	日侍尤西川於洛，究心聖賢之學。
	17	李繼業	以程、朱、許、薛（薛瑄）四子之書訓迪後學。
	18	李士元	會尤西川講業洛中，即首為依歸。
	19	魯邦彥	以程朱為宗。
	20	謝江	從遊尤西川之門。
	21	陳麟	從尤西川講學
	22	周道	師事何文定（何瑋）。
	23	呂坤	默坐了悟。
	24	孟化鯉	受學與尤西川之門。
	25	楊東明	所往復問辨者，如鄒元標、馮從吾、呂坤、孟秋、耿定向皆當代名儒，相與羽翼聖學。
	26	王以悟	聞孟雲浦（孟化鯉）之賢，即求為門弟子。
	27	呂維祺	與王以悟等講學正學書院。
	28	張信民	聞新安孟雲浦倡道函關，往從之，毅然以斯道為己任。
	29	竇如珠	以程朱之訓為遵，不為異端（按：尤時熙所講陽明學）所惑。
	30	李會	窮理敦行，以聖賢為期……每精思詳辨，使正學昌明，而虛無之說不得以惑人。
清	31	孫奇逢	
	32	湯斌	究心聖賢之學
	33	彭如芝	與耿介論學嵩陽書院。
	34	張潛	與湯斌切磋。
	35	陳榕	有志濂洛關閩之學……以雲浦、明德（呂維祺）為法，開館授徒。
	36	許三禮	

		37	鍾國士	聞容城孫徵君（孫奇逢）倡道蘇門，遂棄舉子業…… 徒步受學，得聞伊洛淵源。
--	--	----	-----	---

耿介認為道學肇端於宋代，故《中州道學編》從宋儒二程開始，凡有關道學而「親炙私淑有所承傳」或「曠世相感此心此理默契印證」者，皆作收錄，同時耿介秉持一條嚴防拒收原則：

其（學）或言涉高遠，志慕空虛，即為聖人所擯棄，非程門存誠主敬之旨，概置弗錄。<sup>442</sup>

竇克勤指出耿介《中州道學編》之作是「為中州存道脈」，可與關學、閩學、北學三編「探源合轍」，由伊洛而上溯洙泗。<sup>443</sup>

在這原則下，耿介《中州道學編》處理明中後期河南理學傳承時遇到不少挑戰。以向慕王學的尤時熙為例，經孫奇逢到湯斌兩代人努力才釐清尤時熙私淑守仁，師承陽明後學，並明確尤氏師傅亦屬於洛學一部分。尤時熙對明代後期河南理學發展至關重要，是理學歷史繞不開的人物。以尤時熙的傳記為個案，探討耿介如何書寫明代中後期中州的理學傳承，怎樣回應孫奇逢《理學宗傳》和湯斌《洛學編》，最可見其用心。<sup>444</sup>前文指出《理學宗傳》與《洛學編》的尤時熙傳差別不大，下表僅列耿介《中州道學編》和湯斌《洛學編》尤時熙傳作比對：

耿介《中州道學編》和湯斌《洛學編》所錄尤時熙傳記內容比對表

《中州道學編》	《洛學編》
尤時熙字季美，河南洛陽人，自幼即厭棄詞章，一意聖賢之學。嘉靖壬午中鄉試，除章丘教諭，課士皆以躬行為主，陞國子監學正，華亭存齋徐公為祭酒，特重之，	先生名時熙，字季美，洛陽人，嘉靖壬午登鄉薦。見王文成公《傳習錄》，讀之豁然有契。於是厭棄詞章，一意聖人之學。除署元氏學事，教士端趨向重躬行，闡姚江宗旨，

<sup>442</sup> 耿介，〈凡例〉，《中州道學編》（《四庫全書存目叢書》史部第121冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國科學院圖書館藏清康熙三十年嵩陽書院刻補修本影印），卷首，頁9-10。

<sup>443</sup> 竇克勤，〈中州道學編序〉，耿介，《中州道學編》，卷首，頁3-4。

<sup>444</sup> 龍偉明《〈理學宗傳〉與清初的道統系譜建構》（頁69-76）也揭示過這一案例。

令六館士俱事以師禮。壬午年四十，念古人道明德立語，因自責曰：我今道明否？德立否？不覺淚下。陞戶部主事，尋以母老乞終養。三十餘年，明道修德，足不履公門，常坐一小齋，見後進來學甚喜，啟迪不倦。嘗曰：讓古人是無志，不讓眼前人是好勝。又曰：道只是綱常倫理，愚夫愚婦皆可能。於是令學者只於見在職分用功，惓惓於孝弟為仁之本、主忠信，及有一言而終身可行其恕乎之語。其立教簡易平實，而造詣之純，德器之粹，有明道之風。孟雲浦稱其哀然為一代真儒。遠近學者忠之，號曰：西川先生。所著有《擬小學記》、《聖諭衍》行於世。<sup>445</sup>

而不徒以文藝為課。丁艱服闕，復除章丘論，論章丘亦如元氏也。陞國子學政，徐文貞公時為祭酒，特重之，每令六館師生以先生為準。年四十，念古人道明德立語，因自詰曰：我今道明耶？德立耶？不覺淚下。已慨然曰：學無師承，終屬懶散，夙志之謂何？乃介寮友項漁浦師事劉晴川。晴川，文成高弟也。先生自慶不及事文成，猶及事文成門人，乃以體驗於心泊一切見聞悟入者，悉請質焉。無何，晴川以言逮獄，則筆所疑契，時時從狴中印正，不少輟。又因得切磋于朱近齋、錢緒山、何吉陽、唐一菴、周訥溪諸君子。陞戶部主事……尋以母老乞終養。歸洛陽三十餘年，足跡未嘗濡公門，……常獨坐一小齋，見後進來學甚喜，動顏色與之言，終日無墮墮氣，其言曰：……其為說大抵祖宗文成致良知，而要歸於提省人心，使知所向往不容自己。晚年有慨於傳文成之學失其真，至謂良知上還有一層者，喟然曰：良知無終始、無外內，安得更有上面一層？於是令學者只於見在職分用功，而曰：道無淺深，職分固道之實地也，且孔門以孝弟為仁之本。其論學也，曰：主忠信，謂終身可行者，其恕乎之？其此非文成宗旨而後學所

<sup>445</sup> 耿介，〈尤季美時熙〉，《中州道學編》，卷二，頁 64。

	<p>宜遵耶？其立教平實易簡，使學者循之入道，而不至以虛見為實際，可謂有功文成矣。所著有《擬小學記》、《聖諭衍》行於世。</p> <p>446</p>
--	---

上文曾指出耿介編撰《中州道學編》時參考過孫奇逢、湯斌的著作，因此，兩傳敘事風格極似，唯表中下劃線的文字是《中州道學編》減損《洛學編》尤時熙傳的文字，從中可以看出耿介此舉目標明確：消除尤時熙傳中的陽明學因素，將其刻畫成一位素無師承的自得之儒。這去陽明化的舉動，連帶將孟化鯉、張信民以下的陽明學傳承也一筆抹殺。<sup>447</sup>

這樣在《中州道學編》內明代中後期陽明學在河南的流傳歷史被消除得無影無蹤。這一做法符合耿氏言涉高遠，志慕空虛「概置弗錄」的原則，它直接導因於耿介中途的學術思想轉向。朝廷仕宦經歷，《學統》、《紫陽大指》、《理學正宗》一類尊朱闢王書籍紛至沓來，營造了一種學術正統的力量，促使耿介毅然轉身，放棄師門一貫的學術態度，《中州道學編》代表了宗信程、朱正學的學者筆下的中州理學歷史敘述。

#### (4) 小結

本節嘗試將兩代留心中州理學歷史的學者孫奇逢、湯斌、耿介，置於清初學風轉向的背景下，考察其敘述河南理學歷史的不同策略，及由此產生的不同的歷史描述。

清初張烈、孫承澤、熊賜履、徐乾學、陸隴其等身居要職的理學名臣，配合

<sup>446</sup> 湯斌，〈尤西川先生〉，《洛學編》（《四庫全書存目叢書》史部第 120 冊，濟南：齊魯書社，1997，據云南大學圖書館藏清康熙樹德堂刻後印本影印），卷四，頁 522-523。

<sup>447</sup> 清代由於官方功令、政治忌諱而影響儒者對前代或當代理學人物書寫的例子不少，到清末這種禁忌才逐步開放，新近這方面的個案研究可參考：王汎森，〈清代儒者的全神堂——《國史儒林傳》與道光間顧祠祭的成立〉，《中央研究院歷史語言研究所》，第七十九本第一分冊（2008 年 3 月），頁 63-93。

康熙帝發起獨尊程朱的運動。他們透過經筵影響康熙帝的學術取向，在史館撰修《明史》極力擠除陽明學的在明代學術地位，以樹立程、朱正學，藉刊行《王學質疑》、《學統》等書籍貶斥、排擠陽明學，在論學場域運用自身的政治地位與學術影響，甚至公然利用科舉擬題中非難陽明學，迫使全國士子在程朱、陸王二學間表態取向。清初學風陡然從多元走向一元。

這股學風轉移，帶來鏈鎖反應。首先，在全國範圍內宋、明以來的理學論域上，身居河南的孫奇逢撰述《理學宗傳》而捲入這場學術正統、異端的爭辯，他跟魏象樞、魏裔介等門生故友的反復論學，都圍繞著如何處置陸、王之學的歷史問題。孫氏不為時風左右，堅持程朱、陸王二學並舉，不願是此非彼。其次，一批理學學者轉而發掘地方理學傳統，梳理地方理學傳統的著作湧現了。在河南孫奇逢的《中州人物考》、湯斌《洛學編》、耿介《中州道學編》開始關注中州理學的地域傳統。

在學風變遷、正統壓力、資訊限制之下，它們對中州理學，尤其是陽明學興起的明代中後期河南理學的歷史敘述，形態各異，引人矚目。孫奇逢在資訊不足的條件下撰就的《中州人物考·理學篇》一度認為明初河南程朱學者曹端開創的學問是中州理學主流，它在明代中後期出現復興。隨著新資料出土，孫氏見解有變，猛然認識到明代中後期河南陽明學的傳播是重要的一脈，與曹端之學並峙。湯斌《洛學編》接受孫氏的新見修正了《中州人物考》的看法。湯斌持守孫氏包容的學術態度，在北京翰林院、國史館面對理學名臣的學術壓力，在修史、經筵、論學上處處維護陽明學，不隨世風轉移。因此，《洛學編》直言不諱明代中後期陽明學在河南的傳衍。

孫氏門人耿介則因學術歧見，出離孫門轉而支持程朱，抨擊陽明學。耿介的轉態亦是清初學風轉變促成的結果。耿氏協助竇克勤撰寫《理學正宗》、熊賜履寄送《學統》，以及陸隴其、李光地等人對耿介在朝的觀察，都說明耿介傾向程、朱學者陣營。耿氏晚年撰述《中州道學編》極力抹殺陽明學的因素，成為明代中

後期中州理學的另一種敘述。

由上所述，我們一方面可以觀察到清初學術大變動如何在日常具體而入微地介入朝野學者學術思想之發展；二方面可揭示河南理學歷史的書寫怎樣深受主流學術變遷的影響。清初學者因學術遭遇、外界壓力、及資訊條件等因素的綜合作用，至少提供了三種關於明代中後期河南理學歷史的不同敘述：(1)、從明初至明末曹端之學占主流；(2)、曹端之學在明初，陽明之學在明中後期，各領中州理學一脈；(3) 陽明學在明代河南毫無影響。

## 第二節：晚明清初陝西的理學史敘述

陝西理學歷史之梳理始於萬曆年間陝西大儒馮從吾，他長期在西安籌辦書院興起講學，著意於發明宋、明關中理學傳統，勉勵當地士人希聖希賢之志。《關學編》是馮從吾系統闡述關中理學傳統的著述，是明末士人梳理關學的開端，它成為後來關中士人接續地方理學的不斷參考的載體。

明清更迭，馮從吾講授的理學學術未得傳衍，但其「關學」理念影響深遠。關中士人李顥崛起於布衣之間，雖然其學無師承，但是傳授有序，在清初尊朱的大背景下，他不論程朱、陸王之是非，堅持講學，成為清初關中理學的重要人物。李顥的門人王心敬亦熱衷講學，與朱學學者持續對話，宣揚李顥開放的學術態度。王心敬受《關學編》啟發，編撰《關學續編》回應朝廷尊朱闢王的潮流，是《關學編》後清初陝西理學的獨特回響。從明末《關學編》到清初《關學續編》，我們可以把握到關中理學士人對陝西理學歷史的敘述方式與歷史特點。

### 一、明末陝西理學歷史敘述之開端：馮從吾《關學編》

明末馮從吾《關學編》最早梳理關中理學人物與歷史，清初學者每欲整理

關學，皆借《關學編》而發，《關學編》由此成為清初學者敘述關中理學的母題。本小節首先闡述《關學編》的寫作背景和內容，其次透過馮從吾對呂柟師承關係認識的變化，說明學者師承關係的引入對陝西理學歷史敘說的重要啟示。清代學者講述關學，皆以追溯學者師承為基礎展開鋪陳、編撰「續編」、「宗傳」一類關學歷史著作。

### （1）馮從吾與《關學編》

在明代最早梳理關中理學傳統的是馮從吾的《關學編》。馮從吾（仲好，少墟，1557-1627）是繼呂柟、馬理之後明末關中最重要的理學學者，他早年業宦，晚年主要在關中從事理學講學活動。馮氏早歲受學於福建儒者許孚遠，對理學產生興趣，常與同鄉之士切磋關、洛宗旨。萬曆十七年（1589）登進士，在翰林院接觸到陽明後學焦竑、陶望齡、楊起元、張元忭等，熟識南北兩京的講學風氣。萬曆二十年削籍歸鄉，馮從吾邀約同鄉士人組織會社，開展講學。在關中講學事業最興盛時，他撰寫了《關學編》。

《關學編》大約撰成於萬曆三十四（1606）年，並在萬曆三十六年刊出。該書共分四卷，卷一之前有卷首，特別載列孔子四位關中弟子秦子、燕子、石作子、壤駟子的傳略以證明關學與孔子的學術淵源；《關學編》收錄實自宋代始，自宋至明共錄入三十三名關中理學學者，另有十人以附傳的形式出現；卷一收錄宋代關中理學學者九人，卷二收錄金、元的九人、卷三、四則收有明一代理學學者十五人。<sup>448</sup>《關學編》中每個傳記都遵循固定模式撰寫：先述學者事跡，再論其思想，最後羅列其著述。<sup>449</sup>

據馮從吾擬定的《凡例》，《關學編》是「專為理學輯」，不濫入歷代名臣，人物選錄相當嚴格，「《編》斷自橫渠張載子始」，以時代先後為次序排佈，宋、

<sup>448</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》（北京：中華書局，2012）。

<sup>449</sup> 張波，〈《關學編》的編纂動機、體例特點及其學術史意義〉，《唐都學報》，第26卷第4期（2010年7月），頁92-93。

元諸儒主要參考史傳，明代諸儒則由馮氏操筆。<sup>450</sup>《關學編》各傳之間或是按師承授受銜接，或是按同門學侶關聯，研究者認為馮從吾的編排隱含著必然的邏輯層次，使關學之源流初終條貫秩然。<sup>451</sup>

馮從吾主要以師承授受關係編排《關學編》人物。以明代為例，《關學編》對明代關中儒者的學問來源及相互學術交往的描述，摘要如下表：

《關學編》中所錄明人的學問淵源關係表

編次	朝代	序號	姓名	學問淵源
卷三	明	1	段堅	由齊、魯、淮、楚，以至吳、越，訪求同志之士，相與講切，得閻禹錫、白良輔（二人皆薛瑄門人）輩定交……訪周蕙（薛瑄門人）于秦州、張傑（薛瑄門人）于鳳翔，講學求友，孜孜不暇……王鴻儒等皆門墻尤著者。
		2	張傑	薛文清（薛瑄）與先生論身心性命之學，文清公嘆服而去。
		3	周蕙	受學於清水教諭安邑李公昶，得薛文清公（薛瑄）之傳……聞容思段先生（段堅）集諸儒理學，時往聽之，有聞即服行……遊西安，與介菴李公錦論學，介菴由是大悟，遂為關西名儒。渭南思菴薛公敬之執弟子禮，師事焉。
		4	張鼎	文清公（薛瑄）深器重之……學者尚論文清，必以先生之言為徵信……三原王恕稱其理學傳自文清公……隴西學者稱為張夫子。
		5	李錦	遇周蕙講學，得聞周程張朱為學之要……又與渭南薛敬之等講習……關中學者咸以「橫渠」稱之。
		6	薛敬之	師事周蕙。
		7	王承裕	王恕之子，幼承家學，建弘道書院……門人有馬理、秦偉、郝世家、雒昂、張原、李仲、趙瀛、秦寧、王佩、李結。

<sup>450</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈關學編凡例〉，《關學編》，頁 1。

<sup>451</sup> 陳俊民、徐興海，〈關學編點校說明〉，馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 3。



卷四	明	8	呂柟	問道薛敬之，(克)【充】乎有得……與馬理、秦偉、張士隆、崔銑等講學……請益於湛若水。
		9	馬理	受學於王承裕……承裕深器異之，一時學者即以為今之橫渠也……如京益與海內諸名公講學，其意見最合者，呂柟、崔銑、何瑋、羅欽順諸君。
		10	何永達	馬理門人。
		11	鍾期	馬理門人。
		12	韓邦奇	
		13	韓邦靖	
		14	南大吉	從王陽明學，乃大悟。
		15	楊爵	聞韓邦奇講理學，往拜其門……與陽明高弟錢德洪、劉魁、周怡為同志舊友……自少至老，以韓邦奇、馬理為師，以錢德洪、劉魁、周怡諸君子為友。
		16	呂潛	師事呂柟，深幸得所歸依……人謂「得涇野（呂柟）之傳者愧軒（呂潛）也」。
		17	張節	從呂柟學……呂柟深器重之。
		18	李挺	從呂柟、馬理學。
		19	郭郭	與呂潛講學谷口洞……議以呂柟為國子監祭酒。
20	秦之士	與馮從吾講學		

歸納起來，《關學編》中收錄絕大部分明代人物可歸納到薛瑄、王承裕、呂柟三位學者開創的學脈之下。這是馮從吾萬曆三十四年對明代關學的認識。在《關學編》的敘述下，關中學術前後有所更迭，薛瑄之學傳至明代中期而銷匿，代之而起的是呂柟、王承裕之學，兩代學術並無明確承接關係。

## (2) 馮從吾與呂柟師承關係之追認

萬曆三十八年(1610)馮從吾獲讀渭南士人薛楹重編的《思菴薛先生行實》，對上表中第八位人物呂柟師承關係之認識發生根本性變化，進而影響馮氏對關中學脈傳承之理解。

薛楹是上表中第六位人物薛敬之的六世孫，受教於馮從吾門下，他偶然讀到《關學編》內記述的薛敬之、呂柟二人早年遊學經歷，深受乃祖薛敬之篤實的學行和崇高的理學地位感染，於是發願光昭其令德，「遍搜遺編」得《思菴野錄》、《思菴薛先生行實》與薛敬之佚文數篇，卒請乃師馮從吾校訂刊行。<sup>452</sup>

《思菴薛先生行實》一卷一冊附錄於《思菴野錄》後，<sup>453</sup>收錄內容包括薛敬之墓誌銘、入鄉賢祠記、德政碑、州郡方志之傳記，另附錄薛氏所作「應州儒學明倫堂上梁文」及「應州八景」詩，最後為薛楹撰「賓興綵旗聯」。《思菴薛先生行實》並非薛楹首創，而是出自薛楹的祖父輩薛祖學的手筆。

薛祖學是薛敬之的肖孫，正德八(1513)年與張治道(1487-1556)同舉於鄉，次年共登進士，<sup>454</sup>趕考中，薛祖學隨行攜有《思菴野錄》諸書，可見其對乃祖尊崇之情。薛祖學中進士後歷官內江知縣，內調兵部主事，出為和州同知，致仕泗州知州。<sup>455</sup>薛祖學頗用心理學，嘉靖元年(1522)遷任同知，便戮力重修和州城內峨嵋書院。<sup>456</sup>正德十年(1515)禮部令巡按御史將各地「未諡及宜立祠者，請詔國家文武名臣宜示優崇，未有祠者俱附鄉賢名宦祠」，「其他著名節於時未及者……詳核以聞」。<sup>457</sup>薛祖學為推拱薛敬之入祀西安府縣鄉賢祠，迅速斥資在四

<sup>452</sup> 薛楹，〈後跋〉，薛楹等編，《思菴野錄》（香港中文大學錢穆圖書館藏清咸豐元年渭南武鴻重梓本），卷末，頁二十八 a 至二十八 b。

<sup>453</sup> 侯羽種曾研究過《思菴野錄》對程朱理學之承繼與演變，參看：侯羽種，《《明儒學案》中「河東」與「三原」學派對程朱理學之承繼與演變》，頁 91-108。

<sup>454</sup> 沈青崖等撰，《（雍正）陝西通志》，（《中國省志彙編》，臺北：華文書局，1969，據清雍正十三年本影印，），卷三十，頁 918。

<sup>455</sup> 南大吉纂，〈薛思庵〉，《嘉靖渭南縣志》（《中國地方志集成》本影印明嘉靖二十年刻鈔本，南京：鳳凰出版社，2007），卷四，頁 137-138。

<sup>456</sup> 黃之雋等撰，《（乾隆）江南通志》（《中國省志彙編》，臺北：京華書局，1969 年，據乾隆元年刊本影印），卷九十，頁 1524。

<sup>457</sup> 徐光祚、費宏、石瑤、賈詠、徐縉、翟鑾、許成名等纂，《明武宗實錄》，卷一二七，「正德十年秋七月乙巳」條，頁 2551-2552。

川入梓薛敬之《思菴野錄》，同時編輯《思菴薛先生行實》。

薛祖學所編《思菴薛先生行實》未見載於明清各種書籍目錄，目前似已散佚。然據薛楹的說法，萬曆三十八年（1610）薛楹所編《思菴薛先生行實》大部分保留了薛祖學舊編的原貌。我們從三十八年刊本仍可追蹤薛祖學如何暗中改動文字，虛擬師承關係以擴充乃祖之理學門徒，當中明確指呂柟乃薛敬之的門人。下文將主要根據台灣國家圖書館藏明萬曆三十八年刊本《思菴薛先生行實》來揭示相關文字的出入，<sup>458</sup>以討論這些改動的涵義及影響。

呂柟師承薛敬之的敘述出自《思菴薛先生行實》收錄的題為呂柟撰《明奉政大夫金華府同知進階朝列大夫薛先生墓誌銘》（以下簡稱：《思菴薛先生行實》本墓誌銘），它跟呂柟《涇野先生文集》收錄的《奉議大夫金華府同知思菴薛公墓誌銘》（以下簡稱：《涇野先生文集》本墓誌銘）的內容有顯著差異，茲作文本對比如下：

《思菴薛先生行實》本墓誌銘	《涇野先生文集》本墓誌銘
初（薛敬之）先生致仕家居，以事入長安，柟獲遇先生于長安之開元寺。柟由是知先生也，因叩先生而師事焉。先生言：「蘭州軍周蕙者，字廷芳，躬行孝弟，其學近于伊洛，吾執弟子禮事之。吾入太學時道經陝州，陝州陳雲達，忠	初（薛敬之）先生致仕家居，以事入長安，柟獲遇先生于長安之開元寺。柟因叩先生。先生言：「蘭州軍周蕙者，字廷芳，躬行孝弟，其學近于伊洛，吾執弟子禮事之。吾入太學時，道經陝州，陝州陳雲達，忠信狷介，凡事皆持敬，

<sup>458</sup> 現存可確定版本的最早刊行的《思菴野錄》（附《思菴薛先生行實》）有兩種，皆收藏於台灣國家圖書館善本書室，其一是殘本，缺附錄《思菴薛先生行實》，另一是完整本。兩者皆是萬曆三十八年張經世校刊本，但據國家圖書館特藏組編《國家圖書館善本書志初稿》（臺北：國家圖書館，1998，頁80-81）推斷，完整本屬於天啟後之印本。尚有第三種僅可粗略斷定為明代刻本的《思菴野錄》，藏於北京圖書館，影印收錄在《中華歷史人物別傳集》（北京：線裝書局，2003）內，其卷帙已有殘缺，僅存《思菴薛先生行實》一卷，經筆者比對，除了參與編輯、刊刻人員的名單有出入外，現存部分主要內容與萬曆三十八年張經世校刊本無差，這從側面說明《思菴野錄》在明代多番刊刻流通。在明代刻本以外，該書也有兩種清代刻本：一種是香港中文大學錢穆圖書館收藏的清咸豐元年渭南武鴻重梓本《思菴野錄》（附《思菴薛先生行實》），該本收錄的序跋等內容最為豐富，另一種是民國二十三年至二十五年陝西通志館排印本，收錄在《關中叢書》內。與本節討論關係密切的是萬曆三十八年張經世校刊本《思菴野錄》及所附《思菴薛先生行實》，故本文之討論主要以此為據，同時輔以清刻本為佐證。

<p>信狷介，不可屈撓，凡事皆持敬，遇之，吾以為友。凡吾所以有今日者，多此二人力也。」<sup>459</sup></p>	<p>遇之，吾以為友。凡吾所以有今日者，多此二人力也。」<sup>460</sup></p>
---	--

《思菴薛先生行實》本所錄較《涇野先生文集》本，在呂柟於長安開元寺首遇薛敬之一事的描述上行出數個字（見下劃線部分）。另外，《思菴薛先生行實》本在該《墓誌銘》的撰寫人落款處，不忘補備「門人高陵呂柟撰文」的細節來坐實呂柟的門人身份，以免粗心的讀者忽略。《思菴薛先生行實》本墓誌銘的用意相當明確，增入「柟由是知先生，因叩先生而師事焉」的情節，將晚輩問學的情景轉化變為後學執贄拜師的場面，把呂柟創造性地轉化為薛敬之門人。

還有其他旁證說明《思菴薛先生行實》如何借重師傅關係拔高薛敬之的道統地位。薛楹的祖父輩薛祖學對張治道應邀撰寫的薛敬之入祀渭南鄉賢祠記（以下簡稱：《思菴薛先生行實》本祠記）也作了大幅改動，跟張氏《嘉靖集》收錄的《思菴薛先生入鄉賢祠記》（以下簡稱：《嘉靖集》本祠記）的文字有明顯出入。茲僅摘錄兩《記》關鍵處文字，比較如下：

《思菴薛先生行實》本祠記	《嘉靖集》本祠記
<p>治道少時聞中書吉先生言：渭南有薛夫子先生者，續道學之源，繼程張之後，予師之。治道仰其名，<u>未親炙其門為恨也</u>。正德癸酉，與其孫祖學同舉於鄉，既又同舉進士，並遊都下，得觀《野錄》諸書，始知先生之道師友淵源有自，弘</p>	<p>余少時聞渭南有薛夫子先生者，續道學之源，繼程張之後，仰其名，<u>未見其述作、聞其行為為恨也</u>。正德癸酉，其孫祖學同舉於鄉，既又同舉進士，周旋都下，迺得聞先生之德之學，淵邃光明，深純正雅。及觀《思菴錄》又見其述作</p>

<sup>459</sup> 呂柟，〈明奉政大夫金華府同知進階朝列大夫薛先生墓誌銘〉，收於薛楹等編，《思菴薛先生行實》（臺灣國家圖書館善本書室藏明萬曆三十八年張經世刊本），不分卷，頁三 a 至六 b。

<sup>460</sup> 呂柟，〈奉議大夫金華府同知思菴先生薛公墓誌銘〉，《涇野先生文集》，卷二二，頁 278-279。

深廣博，正大精純，躬行實踐，果信其程張之後一人而已， <u>益私淑焉</u> 。 <sup>461</sup>	行為，果信其程張之後一人而已，又 <u>私重仰之不置</u> 。 <sup>462</sup>
---	---

薛祖學的篡改在張治道的原文之外，增添了兩重含義。一是先為乃祖薛敬之補出了一位曾任職翰林院的門人，即文中「中書吉先生」，他確是薛敬之的學生，本名吉人，字惟正，受學薛敬之門下，<sup>463</sup>前述《明奉政大夫金華府同知進階朝列大夫薛先生墓誌銘》的題篆即出自其手筆，<sup>464</sup>薛祖學此舉旨在證明薛敬之門人眾多且身居高位。二是把張治道的敬仰之情，想像發揮為未及「親炙其門」之恨，進而將其塑造成薛敬之熱誠的私淑者。薛祖學在這篇添改的《祠記》中提到呂柟之處也不忘加上「門人」二字來補強原本薄弱的師傳關係。

上述兩篇文字的變化，顯示出薛祖學諳熟地運用理學傳承的敘述中的「師事」、「私淑」等概念，張大乃祖的道學門面，提升其理學地位，加重薛敬之入祀的分量。據筆者考察，《思菴薛先生行實》率先在認定和建構呂柟與薛敬之的師承關係中發揮關鍵作用，呂柟師事薛敬之的說法由是誕生。

### (3) 馮從吾對關學傳承之認知變化與影響

萬曆三十八年（1610）薛楹商請其師馮從吾補訂刊行《思菴野錄》時，馮從吾首次獲讀《思菴薛先生行實》而大受啟發，其序《思菴野錄》追稱：

吾關中理學自橫渠後，必推重高陵呂文簡公（呂柟），而文簡公之學又得之（薛敬之）先生，關學淵源良有所自。<sup>465</sup>

<sup>461</sup>張治道，〈明朝列大夫金華府同知思菴薛先生入渭南鄉賢祠記〉，收於薛楹等編，《思菴薛先生行實》（台灣國家圖書館善本書室藏明萬曆三十八年張經世刊本），不分卷，頁十三 b 至十六 a。

<sup>462</sup>張治道，〈思菴薛先生入鄉賢祠記〉，《嘉靖集》，卷七，頁十八 b 至二十 a。

<sup>463</sup>馬理，〈渭南思菴薛先生入陝西會城鄉賢祠記〉，薛楹等編，《思菴薛先生行實》（台灣國家圖書館善本書室藏明萬曆三十八年張經世刊本），不分卷，頁七 a 至十 b。

<sup>464</sup>呂柟，〈明奉政大夫金華府同知進階朝列大夫薛先生墓誌銘〉，收於薛楹等編，《思菴薛先生行實》，（台灣國家圖書館善本書室藏明萬曆三十八年張經世刊本），不分卷，頁三 a。

<sup>465</sup>馮從吾，〈思菴野錄序〉，薛楹等編，《思菴野錄》（台灣國家圖書館善本書室藏明萬曆三十八年張經世刊本），卷首，頁六 a 至十二 a；馮從吾，〈思菴野錄序〉，《馮恭定公全書》（《中國西北文獻叢書》，蘭州：蘭州古籍書店，1990，據康熙十二年序刊本影印），卷十三，頁 221-222。

由此，馮從吾認定薛敬之與呂柟的學問授受關係，而確信關學淵源良有所自。

馮從吾在萬曆三十四年（1606）刊出的《關學編》稱呂柟曾問道薛敬之而未斷定兩人之師承授受。在薛敬之的傳記內，馮從吾忠實地抄錄了呂柟《奉議大夫金華府同知思菴先生薛公墓誌銘》對其與薛敬之長安開元寺初遇，以及薛敬之執贄師禮周蕙的描述，而無只字言及呂柟師事薛敬之的情節，傳記中也多次提到薛敬之的門人，但沒有提到呂柟。<sup>466</sup>而編撰呂柟傳時，馮從吾指出呂柟曾「問道于渭南薛思菴，克（充）乎有得」，<sup>467</sup>與呂柟《墓誌銘》的表述無差。可以說，馮從吾在萬曆三十四年完成的《關學編》中並不認為呂柟與薛敬存在師事關係，兩人被分屬不同的師承脈絡。

萬曆三十八年（1610）薛楹所編《思菴薛先生行實》為馮從吾提供了呂柟學問師承薛敬之的新認識，馮從吾由此認定呂柟之學跟薛瑄是一脈相承的。馮氏與江西理學學者鄒元標（1551-1624）細數關中理學人物宣揚這一新看法時為鄒元標如實記錄下來：

嘗與馮仲好（馮從吾）先生追思關中大儒曰：「橫渠之後有呂仲木氏（呂柟）。」而仲好先生曰：「呂先生曾師思菴薛公（薛敬之）。薛公當時有周廷芳（周蕙）先生者戍蘭州，先生察其學淵源伊洛，遂師事之。」<sup>468</sup>

在馮從吾看來，呂柟之學既得益於師事薛敬之實際是上接明初薛瑄之學，因此，明代關中三派學派實質為兩派。馮從吾《關學編》中敘述的關學歷史前後有變化，明初關學傳授的是薛瑄之學：薛瑄→段堅→周蕙→薛敬之，明代中期呂柟則以繼張載之後關中之學的集大成者的形象獨立出現。<sup>469</sup>到萬曆三十八（1610）年因呂柟師承關係的出現，馮從吾一改《關學編》舊說將薛瑄與呂柟二脈合而為一：薛瑄→段堅→周蕙→薛敬之→呂柟→……郭郭。馮從吾對關學傳承歷史的認知因師承關係的建構進一步單線化，它深刻地改變了關中理學系譜的敘述，明末繼《關

<sup>466</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈思菴薛先生〉，《關學編》，卷三，頁 36-37。

<sup>467</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈涇野呂先生〉，《關學編》，卷四，頁 41。

<sup>468</sup> 鄒元標，〈薛思菴先生野錄序〉，薛楹等編，《思菴野錄》（香港中文大學錢穆圖書館藏清咸豐元年渭南武鴻重梓本），卷首，頁一 a 至五 b。

<sup>469</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈涇野呂先生〉，《關學編》，卷四，頁 46。

學編》之後，各式以師承關係擬立學統的「續編」、「宗傳」紛紛湧現，學者不斷被添加入關學系譜。

明末馮從吾《關學編》以師承、道統的觀念編撰關中理學歷史，其理念延續至清代最為顯明。清初王心敬（爾緝，豐川，1656-1738）接續馮從吾的工作梳理關中道脈，編成《關學續編》。他明確指出：「編關學者，編關中道統之脈絡也」。

<sup>470</sup>王心敬對關中道統的關注受其師李顥（中孚，人稱二曲先生，1627-1705）的潛移默化。王心敬繼承李顥遺志編撰《關學續編》補《關學編》之不備（詳後）。

至清中葉，陝西地方士人李元春（時齋，人稱桐閣先生，1769-1855）亦留心關中理學命脈。李氏重刊或新編關中前賢的理學遺產，計有四種：《關學編》、《張子釋要》、《關中四先生》、《關中三先生語要》，合稱《關中道脈四種書》，希望彰顯關中道脈之傳，推動朝廷從祀關中理學諸儒。<sup>471</sup>李元春傾心發揚關學，還體現在他以歌賦的形式將宋代以來繼承關中道學之脈的理學學者編成《秦賦》加以詠頌，當中人物傳略以小字標出。<sup>472</sup>李元春亦曾接續馮從吾、王心敬的工作，補充關學諸編，發掘馮從吾、李顥的門人，輯為《增訂關學編》。<sup>473</sup>值得注意的是，李氏歿後，其門人賀瑞麟（1824-1893）繼李元春《增訂關學編》而續編《關學編》，照例把李元春及其去世之門人編入賀氏《關學續編》內，<sup>474</sup>他強調李氏「其學恪守程、朱，以誠敬為本，而篤於躬行」。<sup>475</sup>賀氏傳記中雖沒有出現承接道學之類的字眼，但賀氏將之編入關學編內，仍屬道統意識的表達，賀氏曾稱：「桐閣以關學自任，其編關學也，與少墟同一振興關學之心」，<sup>476</sup>對道統自任自覺是將李元春歸入關學的理據。

<sup>470</sup> 王心敬，〈關學續編序〉，收於馮從吾等撰，陳俊民、徐興海點校：《關學編》，頁 65-66。

<sup>471</sup> 霍樹清，〈關中道脈四種書序〉、蒙蔭堂，〈關中道脈四種書序〉，收於張元春編，《關中道脈四種書》（陝西三原圖書館藏清道光庚寅刻本），卷首，無頁碼。

<sup>472</sup> 李元春，〈秦賦〉，《時齋文集初刻》（《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010，據清道光刻本影印），卷十，頁 195-206。

<sup>473</sup> 張元春編，《增訂關學編》（陝西三原圖書館藏清道光庚寅刻本）。

<sup>474</sup> 賀瑞麟稱：「余乃取桐閣補續各人，並原書為補刻，而更以桐閣先生續焉，以求是正於當世之為此學者」。參看：賀瑞麟，〈書關學編後〉，《清麓文集》，（《清代詩文集彙編》，據清光緒刻本影印）卷一，頁 8-9。

<sup>475</sup> 賀瑞麟，〈桐閣李先生〉，馮從吾等撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 116-117。

<sup>476</sup> 賀瑞麟，〈賀瑞麟關學續編序〉，馮從吾等撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 68。

綜上所述，馮從吾《關學編》及其對關學的思考開創了一種包容的道統追溯模式，即不計較門戶異同和造詣深淺，只要「其不詭于吾孔氏之道」，便屬「一脈相承，千古若契」。<sup>477</sup>同時，馮從吾講求學派師承，如呂柟與薛敬之師傳關係之建構與引入，改變了他對明代中期的理學歷史的敘述，認為明中期呂柟開創的學派與明初薛瑄之學一脈相連，強化了關學淵源流長的觀念。「關學」敘述一直延續到清代。

## 二、王心敬《關學續編》與清初陝西理學之續述

繼馮從吾之後，李顥無疑是清初陝西理學發展重要人物，他留心復興關學，雖然沒有集中梳理陝西理學的作品，但他作為清初陝西理學的開山人物，培養了一批有影響力的地方學者，如王心敬等，李顥對關學的思考刺激了其門人日後成為陝西理學的重要敘述者。

本小節先關注李顥生平學術、及其南下講學的遭遇，最後與理學名臣李光地的學術理念沖突。從李顥的學術思考及其抗衡清初獨尊程朱的學風的事跡，我們可以觀察到學風轉向影響下陝西學者的關學意識。

### (1) 李顥與清初關學

明末馮從吾之學在陝西逐漸湮滅後，李顥成為關中理學的重要代表。李顥生於明末，入清後以明朝遺民自任，自學成材，跟河南孫奇逢一樣以死力拒仕清。晚年康熙帝西巡陝西，李顥閉戶不出拒絕康熙帝之召見，最後由其子進呈生平講學語錄《二曲集》和《四書反身錄》，李顥獲得康熙帝嘉獎「操志高潔」，由是李氏的學問主張引起朝廷儒臣的重視，尊朱朝臣對其學問之謗議亦由是而生。其門人王心敬編撰《關學續編》的一個重要因素即是為李顥之學辯護。

---

<sup>477</sup> 馮從吾，〈關學編自序〉，馮從吾等撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 1-2。



李顥天啟六年（中孚，二曲，1626-1705）出生於陝西盩厔一個貧寒之家，靠自學起步。<sup>478</sup>李顥涉獵甚廣，遍讀儒、道、釋三家書籍，兼習經濟之學，可謂「上自天文河圖，九流百技，下至稗官野史、王奇遁甲，靡不究極」，人目之為李夫子。<sup>479</sup>李顥博採宋、明諸儒的理學學說提出學問「以『慎獨』為宗，以『養靜』為要，以『明體適用』為經世實義，以『悔過自新』為作聖入門」的理學體系。<sup>480</sup>近人研究認為這是李顥「體用全學」之「明體類」中的「明體中之明體」及「明體中之功夫」的雛形。<sup>481</sup>李顥起初學無師承，靠自學有得，汲取宋明諸儒學說，由博反約，發明「體用全學」，成為理學學者。<sup>482</sup>

康熙初年，李顥開始推廣講學。一方面在陝西境內四出講論吸引大批聽眾，進而主持關中書院集中了一股地方講學力量。另一方面把講學及其學術主張推廣到江南地區，引起巨大反響。

李顥康熙七年（1668）東行同州，沿途向士人講學。李顥在盩厔吸引了外地士人白煥彩、黨克才、王省庵等士人追隨。李顥講學所至，農工商賈精神躍勃，士紳聞之奮起。<sup>483</sup>至同州，張珥、李瑛、馬秣、馬逢年前來執贄，「鄰邑士人，聞風爭造」。<sup>484</sup>李顥過高陵祭拜涇野祠，高陵、三原「士紳咸集問學」；在咸陽，李顥「為多士開講」。<sup>485</sup>李顥倡導「全體大用」之學，心中無門戶之見，對於宋明諸儒之學問宗旨，李顥認為：

---

<sup>478</sup> 惠龍嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷四十五，頁 557。

<sup>479</sup> 十年間李顥所讀之書包括：《春秋》三傳、《性理大全》、《伊洛淵源錄》、《小學》、《近思錄》、《程氏遺書》、《朱子大全集》、《九經郝氏解》、《十三經註疏》、《資治通鑒》、《資治通鑒綱目》、《大學衍義》、《文獻通考》、《通典》、二十一史、《函史》、《通志》、《道藏》、《釋藏》等。惠龍嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷四十五，頁 558-561。

<sup>480</sup> 惠龍嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》，卷四十五，頁 564。李顥悔過自新思想的內涵，可參考：孫萌，〈李二曲「悔過自新」的基本內涵〉，《蘭州大學學報（社會科學版）》，第 29 卷第 3 期（2001 年），頁 20-25。

<sup>481</sup> 許鶴齡，《李二曲「體用全學」之研究》（臺北：文史哲出版社，2004），頁 56-59、77-89。

<sup>482</sup> 詳細的討論可參考：鍾彩鈞，〈李二曲思想概說〉，《孔孟月刊》，第 18 卷第 3 期（1979 年 11 月），頁 16-19；陳祖武，〈李二曲思想研究〉，《淡江史學》，第五期（1993 年 2 月），頁 185-202；陳祖武，〈李顥的「明體適用」思想〉，收於陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編，《明清實學簡史》（北京：社會科學文獻出版社，1994），頁 619-629。

<sup>483</sup> 惠龍嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》，卷四十五，頁 568-569。

<sup>484</sup> 惠龍嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》，卷四十五，頁 569。

<sup>485</sup> 惠龍嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》，卷四十五，頁 569。

濂溪之「立極」、程門之「識仁」、朱之「主敬窮理」、陸之「先立乎其大」、陽明之「良」、甘泉之「認」，無非恢復乎此（本真）也。<sup>486</sup>

如果要成就「德業名儒，醇正好人」，程氏、朱熹、薛瑄、胡居仁之書皆可師；若要「究極性命，一了百了」，則必以王畿及「象山、陽明、近溪語錄及《聖學宗傳》」為指南。<sup>487</sup>可見，李顥主張打破朱陸異同之分，採取朱學與王學兼濟的態度。<sup>488</sup>

李顥在陝西講學取得了追隨者的認可，而他在康熙十年（1671）間到南方鼓動講學帶給他的是深刻的學術思考。康熙十年，李顥應駱鍾麟之請赴江南游學，武進、無錫、江陰、宜興、靖江士人「各爭迎開講」。在常州，「一時巨紳名儒，遠邇駢集」，「至者日眾，其門如市」，當地人是詫異，以為「江左百年來未有之盛事」；李顥到武進「開講於邑庠明倫堂，會者千人」。<sup>489</sup>李顥江南傳遞「匡時救世在講學」的理念，他鼓吹：「立人達人，全在講學，移風易俗，全在講學；撥亂返治，全在講學；旋乾轉坤，全在講學。」<sup>490</sup>李顥宣揚一種不分門戶的講學，對講學分辨異同的做法嚴加批判，「辨朱辨陸，論同論異，皆是替古人擔憂。今且不必論異同於朱陸」。<sup>491</sup>在學術獨尊程朱、批判王學的背景下，李顥更傾向同情陽明學，在南方多推許守仁，<sup>492</sup>稱陽明良知之學是「千古絕學」，「泄千載不傳之秘」，鼓吹學不可一日不講。<sup>493</sup>

<sup>486</sup> 白煥彩識，〈學髓〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷三，頁 21-22。

<sup>487</sup> 李顥撰，陳俊民點校，〈答張敦庵〉，《二曲集》，卷十六，頁 138-140。

<sup>488</sup> 李顥的治學主張與摯友顧炎武多有不同，兩人在陝西多過從論學，足見李氏與當時思想大儒交往之密切，參考：常新，〈明清之際關學與外界的學術互動——以李二曲與顧炎武的交往為例〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第 36 卷第 2 期（2006 年 3 月），頁 94-98；趙儷生，〈顧炎武在關中〉，《蘭州大學學報（社會科學版）》，第 27 卷第 3 期（1999 年），頁 73-79。

<sup>489</sup> 惠寵嗣，《歷年紀略》，收於李顥撰、陳俊民點校，《二曲集》，卷四十五，頁 572。

<sup>490</sup> 李顥口授，駱鐘麟手述，〈匡時要務〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷十二，頁 105-108。有研究指出，李顥的講學是實踐其經世理念的手段，參看：林樂昌，〈李二曲的經世觀念與講學實踐〉，《中國哲學史》，第 1 期（2000 年），頁 115-122。

<sup>491</sup> 吳發育、尤霞等錄，〈靖江語要〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷四，頁 33-38。關於李顥調和朱陸的主張與方法，可參考：王昌偉，〈李二曲調和朱子與陸王的方法〉，《孔子研究》，第 6 期（2000 年），頁 87-97；房秀麗、朱祥龍，〈朱子陸王應如何會通——由清初思想家李二曲引發的對朱陸之辨的思考〉，《孔子研究》，第 4 期（2009 年），頁 72-77。

<sup>492</sup> 楊瑀，〈南行述（跋）〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷十，頁 87。

<sup>493</sup> 吳發祥、陸士楷錄，〈常州武進縣兩庠彙語〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷三，頁 24-31。

南方之行使他認識到「學問必相須而後成，尊一闢一，二者俱病，學斯無病。」

<sup>494</sup>作為對當時甚囂塵上的朱陸異同之辯的回應，李顥指出程朱、陸王兩派學脈：

各有所得，合併歸一，學斯無偏。若分門別戶，牢不可破，其識力學問，蓋可知矣。中無實得，門面上爭閒氣。<sup>495</sup>

這不免刺激到南方的程朱學者。

是時正在建構閩學傳統且推尊程朱最力的理學名臣李光地回應李顥學脈之論：聖人之學，自孟子傳至程、朱「遙遙不絕如綫出」才是「傳道正宗」，那些沉淪禪學之士的道統已被剝奪。<sup>496</sup>李光地進而諷刺道：

學問之道，最怕那地方派斷。派斷，後人就苦了。如李中孚（李顥），幼為孝子，長為高士，半世讀書，其所著論，堪為笑倒，以關中派斷也。<sup>497</sup>

李光地挖苦李顥因明末關學派斷絕學無所承，論學可笑，直把李顥開除出關中學脈之外。李光地的譏諷一度流傳至關中，清末陝西程朱學者面對傳授李顥之學的士人，即取李光地關學派斷之說加以諷刺。<sup>498</sup>在這場南、北隔空對話中，關學道統傳承的問題被提了出來。

李顥目睹清初閩學大振，<sup>499</sup>佩服閩中學者有「守先待後，身繫道統」的志氣及憂心「閩學不振」的危機感，李氏反身感嘆「關學之不振，殆有甚焉」，於是立意致力關學「使後火前薪，似續一線，不至當今日而落寞」。<sup>500</sup>李顥及其弟子思考復興關中學術。李光地關學派斷無傳、李顥學無師承的論斷，觸發李顥門人王心敬奮起辯駁。

<sup>494</sup> 李顥口述，李修錄，〈授受紀要〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷十五，頁 135。

<sup>495</sup> 李顥口述，李修錄，〈授受紀要〉，李顥撰，陳俊民點校，《二曲集》，卷十五，頁 136。

<sup>496</sup> 李光地著，陳祖武點校，《學》，《榕村續語錄》，卷十六，頁 780。

<sup>497</sup> 李光地著，陳祖武點校，《學》，《榕村續語錄》，卷十六，頁 780。李光地著，陳祖武點校，《榕村語錄》，卷二十四亦云：「學問之道，最怕那地方派斷，如李中孚，幼為孝子，長為高士，半世讀書，所著論多未諦當，以關中派斷故也。所以孟子見得透，甚重見知。」頁 426。

<sup>498</sup> 賀瑞麟，〈答楊仁甫書〉，《清麓文集》（《清代詩文集彙編》第 697 冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清光緒刻本影印），卷六，頁 143-144。

<sup>499</sup> 劉勇，〈中晚明理學學說的互動與地域理學傳統的系譜化進程——以「閩學」為中心〉，《新史學》第二十一卷第二期（2010 年 6 月），頁 1-60。

<sup>500</sup> 李顥撰，陳俊民點校，〈答張提臺〉，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷十七，頁 184-185。

## (2) 王心敬與《關學續編》的源流追認

王心敬是李顥的門人，承繼其復興關學的職志，他撰《關學續編》有重理陝西理學歷史之志。本小節將從王心敬的求學經歷、姑蘇論學、及與清初理學名臣張伯行及其門人的論學交鋒，觀察這二者如何影響著王氏修撰《關學續編》。進而，分析《關學續編》的內容與結構，展現王心敬如何跟《理學備考》、《中州道脈存真錄》、《理學宗傳》、《學統》對話回應清初學風轉型，提出一套整合程、朱和陸、王的道統的方案。

王心敬（爾緝，豐川，1656-1738）接續馮從吾的工作梳理關中道脈。王心敬對關中道統的關注，來自其師李顥的潛移默化。王心敬康熙二十一年（1682），赴富平執贄李顥，從學十年。<sup>501</sup>李顥立意維持關學「使後火前薪，似續一線」。<sup>502</sup>

康熙三十年前後王心敬回到家鄉置地籌建書院，延請乃師李顥「發明正學，闡衍關學一脈」。<sup>503</sup>王心敬在書院講學相當用心，致力於塑造二曲學脈。王心敬服膺李顥的「體用全學」，認為李氏衍程子之學而較宋儒李侗更著實有據，<sup>504</sup>他訓誨諸生「千古道脈學脈，只以全體大用，真體實功，一貫不偏為正宗」。<sup>505</sup>

王心敬參與清初學術爭辯甚深，康熙四十二年（1703）途經河南襄城與劉宗泗談學，五十年（1711）至湖廣江漢書院講學，五十三年應聘赴江蘇姑蘇與張伯行論學。<sup>506</sup>以姑蘇論學影響為例。

王心敬姑蘇之行在康熙五十三年四月，一方面是應張伯行聘請，另一方面是

---

<sup>501</sup> 王心敬，〈辭徵呈〉，《豐川全集正編》，卷一，頁 320。關於王心敬哲學思想的簡述，可參考：賀紅霞，〈王心敬哲學思想考察——基於清初關學二曲學派〉，《社會科學家》，第 7 期（2013 年 7 月），頁 29-32；劉黨庫、劉學智，〈王心敬理學旨趣淺談〉，《唐都學刊》，第 25 卷第 3 期（2009 年 5 月），頁 39-42。

<sup>502</sup> 李顥著，陳俊民點校，〈答張提臺〉，《二曲集》，卷十七，頁 184-185。

<sup>503</sup> 王心敬，〈又上二曲夫子〉，《豐川全集正編》，卷十六，頁 484。

<sup>504</sup> 「二曲先生學脈與延平先生相似，皆教人於靜中體認大本親切，即動中自然得力，蓋龜山門下相傳程子教人指訣也。而二曲先生尤教人於日用倫物、進退辭受間着力，以守其心之所存，則尤為動靜有程，於初學更確有依據。」參看：王心敬，〈側侍紀聞語錄〉，《豐川全集正編》，卷九，頁 408。

<sup>505</sup> 王心敬，〈語錄一〉，《豐川全集正編》，卷一，頁 321。

<sup>506</sup> 王心敬，〈襄城中翰劉恭叔先生墓石題辭〉，《豐川續集》，卷二十七，頁 644-646。

為尋訪先師李顥在江南的門生故友。<sup>507</sup>張伯行（孝先，敬庵，1651-1725）是河南儀封人，時任江蘇巡撫，服膺陸隴其之學，學宗程朱。在此之前，張伯行巡撫福建，提倡閩學不遺餘力，與李光地思想默契，<sup>508</sup>創建鼇峰書院講程朱之學，刊刻正誼堂叢書表彰程朱理學，強調道統，嚴厲拒斥陽明學。張伯行對王守仁《朱子晚年定論》深惡痛絕，著《道統錄》、《性理正宗》以尊道統述師傳，他認為能夠躋身道統之列的只有宋代周、程、張、朱五子，元、明兩代則許衡、薛瑄、胡居仁、羅欽順四君。<sup>509</sup>

王心敬姑蘇講學體驗了程朱、陸王兩派門戶之嚴。<sup>510</sup>江南士人多主程朱而詆陸王。就講學實效言，江南士人的尊朱氣勢占優，王心敬雖耐心講解，但當地士人大多仍認為他所講的是陸王之學，這使王氏啼笑皆非。<sup>511</sup>

王心敬姑蘇之行使他認識到目前陸、王兩派勢如水火道為天下裂，是幾十年來程朱學者尊一闢一的結果：

數十年來，一二主盟此學之人，擯陸、王者甚力。而海內之遵陸、王者亦復持之甚堅，而相爭益甚。迄于今，不講學者視此為贅疣，講學者又成一口舌聚訟之途。而斯道幾不可言矣。<sup>512</sup>

王心敬從膠著於朱陸異同中尋求化解分歧的思路：「今日學術奉孔子為宗，而兼採諸儒之長」，道統則應歸屬《大學》宗傳。<sup>513</sup>《關學續編》即是實踐這一構思的嘗試。

王心敬《關學續編》是在馮從吾《關學編》的基礎上擴充而成的，兩書皆為梳理關中理學而作，在組織方式和理念上兩者有一脈相承之處，但因時移世易，

<sup>507</sup> 王心敬，〈祭海寧陳實齋先生大宗伯文〉，《豐川續集》，卷二十八，頁 676-677。

<sup>508</sup> 李光地在康熙年間亦大力推舉閩學，參看：孫明章，〈李光地與後期閩學〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，第 1 期（1987 年），頁 144-151。

<sup>509</sup> 楊菁，〈張伯行對閩學的傳佈及其影響〉，氏著，《清初理學思想研究》，頁 395-421。

<sup>510</sup> 許培榮錄，〈姑蘇論學〉，王心敬，《豐川全集續編》（《四庫全書存目叢書》集部第 278 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西大學圖書館中國社會科學院文學研究所藏清康熙五十五年額倫特刻本影印），卷一，頁 615-610。

<sup>511</sup> 王承烈，〈姑蘇紀略〉，王心敬，《豐川全集續編》，卷三，頁 631。

<sup>512</sup> 王心敬，〈與儀封張先生論尊朱子之學書〉，《豐川全集正編》，卷十五，頁 472-474。

<sup>513</sup> 王承烈，〈姑蘇紀略〉，王心敬，《豐川全集續編》，卷三，頁 633、635。

兩書意涵各異。

《關學續編》是由王心敬與王承烈（字遜功）於康熙末年合撰而成，共六卷錄得五十人，比《關學編》多出兩卷多錄十四人（不計附錄者），新選人物以「新增」標示，主要添加在《關學編》首尾兩端，意在上溯關學源頭，下探關學傳衍。此外，它按修養境界把人物分作三類：聖人（五位）、賢（四位）、儒（四十一位），希望為後學樹立典型。

《關學續編》的出現由兩方面因素促成。第一是王心敬求學、傳學的歷練思考所致。王心敬早歲求學李顥。李顥無所師承，畢生「苦心折衷，會合濂洛關閩，和會姚涇，而融為一家」，致力泯滅數百年門戶異同之見，「合異于同，融分而合」。王氏受其師「和同」、「不爭」思想之影響甚深。<sup>514</sup>王心敬姑蘇論學後積極思索消弭門戶道統之爭的方式，實踐敘述學術宗傳的理念。他追認道脈，認為學者只要以孔子為宗傳歸依，學說不逾越《大學》三綱領、八條目範圍，皆屬關學道統予以收錄。所以，《關學續編》在上溯孔子宗傳方面有所創獲。

第二，《關學續編》出現在清初有一重要契機，即清初湧現出大批拱衛程朱正統的學者與著作，《關學續編》是與他們對話的產物。明末清初追溯道統的著述約有兩類。一類是王心敬支持的不以朱、陸，薛、王劃門戶的道統著述，如范鄙鼎的《理學備考》、劉宗泗的《中州道學存真錄》、孫奇逢的《理學宗傳》。范鄙鼎《理學備考》當時是一部備受爭議的書，陸隴其嫌其於程朱陸王諸家不加分辨一概收錄，學術立場不明，<sup>515</sup>王心敬則對此推崇有加：

《理學備考》及諸序跋，平心論理，偏黨不形，如鑑明衡平，而妍媸輕重，一無容心其間。鄙心躍然大善，以為此書行世，朱、陸、薛、王之訟可已，孔門一貫之旨，庶幾復明於世。<sup>516</sup>

王心敬欣賞《理學備考》客觀論述各家之學術宗旨，不為祖述朱、陸、薛、王四

<sup>514</sup> 王心敬，〈答友人論學脈書〉，《豐川全集正編》，卷十五，頁 467-468。

<sup>515</sup> 陸隴其，〈答山西范彪西進士書〉，《三魚堂文集》，卷五，頁 67-68；陸隴其，〈答范彪西〉，《三魚堂文集》，卷七，頁 114。

<sup>516</sup> 王心敬，〈與范彪西先生書〉，《豐川全集續編》，卷十六，頁 752。

家爭勝。

劉宗泗的《中州道學存真錄》成書於康熙二十九年（1690），<sup>517</sup>王心敬為之作序。該書是劉氏為子弟向學提供的人物典型，書中程朱、陸王學者皆錄，強化他們躬行實踐的共性。<sup>518</sup>劉宗泗認為朱、陸學術源流處相異，而「其躬行實踐處同」，「後之學者不師其同處，而第辨別其同異……皆不善學者」。<sup>519</sup>《中州道學存真錄》突出朱、陸兩派學者躬行的共通性，對王心敬求同存異的思想有所啟發。孫奇逢《理學宗傳》也是王心敬推崇的。孫奇逢不主張低昂朱、陸、薛、王之學術，《理學宗傳》兼收並蓄，正符合王心敬的心願，王心敬《關學續編》效仿其例論贊各家學術。<sup>520</sup>

另一類是王心敬批駁的尊朱攻王，強分朱陸薛王異同的道統著作，如熊賜履《學統》。王心敬認為《學統》是徇於時局的偏見之作，而熊氏「於道之大原不明，學之宗根不辨」，收錄及評論人物自用自專，「不但不公不明，並見其心氣之不平」；王心敬直謂對《學統》一書「反覆推勘，總不知孝感（熊賜履）是何見識」？<sup>521</sup>因此，王心敬提出追溯道脈的方式和目標：

今日深心為道脈計者，沿流溯源，返本還俗，始師宗孔子而學準《大學》……沿流窮源，取長略短，是誠今日消門戶，護聖道之要領。<sup>522</sup>

王氏認為梳理道統源流，是為了取長補短消除門戶成見，因此「不須論程論朱，較陸較王，祇孔、孟是吾儒開宗師表」，「又不須較論居敬存誠、主靜窮理、立大本、致良知諸宗主，孰虛孰實，只直以《大學》為功程脈絡上，可用即用」。<sup>523</sup>《學統》一類書籍代表著以分辨朱陸異同，區別門戶為目標的道脈整理方式。王心敬反思《學統》而提出上溯孔子，博採眾長的新原則打破門戶，拱衛聖道。王心敬

<sup>517</sup> 劉宗泗，〈題跋〉，《中州道學存真錄》（《儒藏》，據劉氏傳家集本影印），卷首，頁 335-339。

<sup>518</sup> 王心敬，〈中州道學存真錄序〉，劉宗泗，《中州道學存真錄》，卷首，頁 335-339。

<sup>519</sup> 劉宗泗，〈朱陸學統辨〉，《抱膝廬文集》（《清代詩文集彙編》第 147 冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清乾隆刻劉氏傳集本影印），卷六，頁 342-343。

<sup>520</sup> 王心敬增輯，〈凡例〉，《關學續編》（《四庫全書存目叢書》史部第 126 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西大學圖書館藏清乾隆王氏家刻嘉慶七年周元鼎增刻本影印），卷首，頁 382。

<sup>521</sup> 王心敬，〈示及門〉，《豐川續集》，卷一，頁 67-68。

<sup>522</sup> 王心敬，〈示及門〉，《豐川續集》，卷一，頁 69-70。

<sup>523</sup> 王心敬，〈示及門〉，《豐川續集》，卷一，頁 68-69。

的反思直接指導著《關學續編》之編撰。參見表：2.2.3：《關學編》與《關學續編》所錄人物傳記

附表：2.2.3：《關學編》與《關學續編》所錄人物傳記

朝代人名	《關學編》	《關學續編》
三代		伏羲、仲雍、周文王、周武王、周公
春秋	秦祖、燕伋、石蜀、壤赤	
漢		董仲舒、楊震
宋	張載、張戢、呂大忠、呂大鈞、呂大臨、季昞、巽育、師仲良、劉願	
金	楊天德	
元	楊奐、楊恭懿、蕭欒、同恕、韓擇、侯均、第居仁、程瑁	
明	段堅、張傑、周蕙、張鼎、李錦、薛敬之、王承裕、呂枏、馬理、何永達、鍾期、韓邦奇、韓邦靖、南大吉（附：尚班爵）、楊爵、呂潛（附：張節、李挺）、郭郭、秦之士	馮從吾（附：周傳誦、黨還醇、白希彩、劉波）、張舜典、張鑑、馬嗣煜、王徵、單允昌（附：王侶）
清		李顥（附：王化泰、王建常、黨湛、張珥）、李顥門人（蔡啟胤、張永烈、馬械土、楊堯階、楊舜堯、王吉相、李彥瑜、羅魁、文佩、王承烈）



王心敬編撰《關學續編》以上溯聖宗，下衍聖傳的方式進行。王心敬在馮從吾《關學編》之前補備六聖：伏羲、泰伯、仲雍、文王、武王、周公。他認為「編關學則溯宗原聖矣」，「惟恐其不備」，六聖人「自吾關中道德學行之斗極」，編理關學正「宜前錄以昭吾道正統大宗而在所不疑」，今日上溯關學之統，必先上至文王、武王、周公，再至伏羲，才算「源流分明，本末條貫」。<sup>524</sup>

為了凸顯關學流行，王心敬新列兩位漢代學者：董仲舒、楊震。董仲舒在漢代提倡獨尊儒術，是儒學史上的重要人物。他出生於廣川（今河北省境內）不是陝西籍人士。王心敬以其「就家長安，卒葬京兆」皆陝西境內，把他列為關學人物，<sup>525</sup>理由牽強。王心敬增入楊震，除了他是陝西人士外，更重要的是他認為楊氏的操守展現了《大學》「誠意毋欺」、《中庸》「不愧屋漏」、《孟子》「仰不愧天，俯不作人」的精義，「已攜宋明數大儒誠（意）、明（明德）、致良知之脈絡」。<sup>526</sup>

王心敬下衍聖傳，接著《關學編》推演、羅列出從馮從吾到李顥等七位明末清初儒者。這部分最足說明王心敬延續關學的用意。王心敬注重學者師承，在發揚關學的馮從吾傳記之下附錄其及門弟子多人。張舜典與馮從吾同時講學，其從遊者甚眾，卻因紀錄不全、人無可考而「不得一人入編」，王心敬深感遺憾。<sup>527</sup>同時，王心敬又強調自學有得而不悖《大學》的學者亦屬關學傳人，因此，他收錄了張鑑、馬嗣煜、王徵、張允昌等無所師傳的地方儒者，構成明末關學傳承的主體。在寬鬆的道統新主張下，王心敬可充分地將學無師承而學有傳授的李顥列為關學一脈，並且在李顥傳後附列同時從遊者、及門從學者，彰顯其「所傳眾於馮（從吾）、張（舜典）二先生之門」。<sup>528</sup>王心敬《關學續編》把乃師李顥加入關中道脈，客觀上也反駁了李光地關學派斷、李顥學無所承的論斷。

王心敬以上溯聖宗，下衍聖傳的方式補充馮從吾《關學編》，跟王氏對道脈

<sup>524</sup> 王心敬增輯，〈凡例〉，《關學續編》，卷首，頁 381-382。

<sup>525</sup> 王心敬增輯，〈董仲舒〉，《關學續編》，卷二，頁 394。

<sup>526</sup> 王心敬增輯，〈四知楊先生〉，《關學續編》，卷二，頁 395。

<sup>527</sup> 王心敬，〈〈答遜功弟〉又（二）〉，《豐川續集》，卷二十三，頁 571-577，尤其 576 頁。

<sup>528</sup> 王心敬，〈〈答遜功弟〉又（二）〉，《豐川續集》，卷二十三，頁 571-577，尤其 576 頁。

的理解密切關聯。王心敬認為「千古道脈只天德王道之共貫，千古學脈只內聖外王之同歸。惟孔、孟乃算得內聖外王一貫之宗，《大學》一書乃會天德王道於一貫」。<sup>529</sup>在這一理念使得關中道脈頓時開闊，在《關學編》基礎上，王心敬往上追補孔聖淵源作為關學源頭，往下增入明末清初師承有自或篤學自得的學者作為關學流行。在《關學續編》的觀照下，關學道脈源遠流長，學無師承的李顥終得與其流。

王心敬發展了李顥全體大用、反躬體認的學說，推出本體工夫合一、讀經遵經的學術主張。王心敬逐漸捲入清初的程朱、陸王的門戶之爭，並提出一套以《大學》為宗傳，以孔子為宗師來化解朱、陸道統之爭的思維框架。王心敬在姑蘇與張伯行等人的論學，沒有融解程朱、陸王相爭的藩籬，更透顯出一套新的道統框架的必要性。《關學續編》即是王心敬創建新道統的嘗試，一方面，他嘗試在這一框架下融合程、朱，陸、王，消弭門戶紛爭，另一方面回應李光地對乃師的譏諷，上溯伏羲、泰伯、仲雍、文王、武王、周公六聖，下補馮從吾、李顥及他們的門人，證明陝西理學源遠流長，延綿不斷。

縱觀本節，陝西理學歷史敘事，自馮從吾開創追認學者師承模式之後，這一方式在關中流行開來，後輩學者紛紛在《關學編》的基礎上增補、續編。王心敬《關學續編》首度承繼了馮從吾的做法。兩者的區別在於，時代背景和需求的差異，編撰《關學編》是馮從吾振興明末陝西講學的舉措，《關學續編》則為回應清初朝廷獨尊程朱、排擠陽明學的思想趨向，同時，也為回擊理學名臣李光地對關學脈斷的言論。不管如何，從明末到清初陝西理學的歷史敘事中，可以觀察到追溯學者師承扮演著重要角色。

---

<sup>529</sup> 王心敬撰，〈示及門〉，《豐川續集》，卷一，頁 67。

## 小結

本章分別闡述了明末清初北方河南、陝西兩地接連出現的種種梳理地方理學歷史的論著所構成的兩股強大的地方理學敘述。需要指出的是，這些現象並非特例。在河北康熙初年魏一鰲撰寫過專論河北理學人物和歷史的《北學編》；在南方福建有李光地家族編撰的《閩中理學淵源考》、張伯行在福建刊刻的《道南源委》、《伊洛淵源續錄》。這些講述地方理學歷史的著作廣泛出現，表明它的成因具有一定的普遍性。本文認為這些著作的出現跟清初推行學術獨尊程、朱的舉動有關。

在明清轉折，學風轉向，學術定於一尊的大氛圍下，朝廷群臣因學術歧異而分庭抗禮，大江南北士人以地域學術的形式展開道統論述，閩學、洛學、關學紛起競逐學術話語。在北方河南、陝西也有王學同情者加入這場道統論述跟程朱學者角逐對話，於是產生了《中州人物考·理學篇》、《洛學編》、《中州道學編》，以及《關學編》、《關學續編》等系列回應學風轉向，表達學術態度的著述。

本章將河南、陝西這些系列著述放在其作者的生平經歷和學術思想發展的脈絡下展開研究，指出這些地方理學人物和歷史的著述貫穿著學者個人思考、及其與學術大環境的角力，學派爭論等因素，而形成各具特色的敘述方式。

清初河南對明代中後期的理學歷史敘述，在不同階段經不同學者寫作，有相當不同的表述。孫奇逢起初認為明代河南理學一直由曹端之學主導，後因新資料的出現而認識到明代中後期陽明學在河南之傳播發展，足以與明初曹端之學並列。湯斌《洛學編》修正了孫奇逢的舊見，肯定陽明學在河南的歷史地位。而到耿介再敘中州道學歷史時，因學術興趣與主流思想壓力，開始「去陽明化」書寫，刪去明代學者在河南傳播陽明學的痕跡。

陝西明末清初的理學歷史述說，開端於馮從吾《關學編》。然而《關學編》的論述並不完備，本論文第一章梳理明代前期陝西理學歷史時，曾專節討論了明

初陝西士人王恕、王承裕，聯合提學官員在陝西推行書院講學的事跡。《關學編》完全沒有提及王恕等人對陝西學術的推動作用。此外，馮從吾追認呂柟師承關係的個案，亦說明馮從吾及其《關學編》對明代理學的梳理、陳述存在不足之處。然而，清初《關學編》為陝西學者提供了一種追認師承的書寫思路，在道脈敘述下添前補後擴充道傳人物，把先師請入道統脈絡裏。馮從吾亦因此在《關學續編》中被列為關學人物。

透過對明末清初河南、陝西湧現的一批敘述地方理學歷史著作的分析，顯示出明代中後期河南、陝西兩地理學傳承敘事的多樣性和不確切性，提示了在明代中後期陽明學、甘泉學興起的背景下，借助考察學術風氣的轉變，北方學者的情緒反應及學術取態，深入探究明代中後期河南、陝西理學的發展歷史，仍是一個值得重審的議題。

### 第三章：近現代明代學術史研究概況

十七世紀的政治變動使傳統中國的思想文化也發生了深刻而微妙的變化，它極大改變了當時士大夫對明代中後期理學歷史的思考與敘述。前一章中提及的《理學宗傳》、《中州人物考》、《洛學編》、《中州道學編》、《關學編》、《關學續編》等帶有歷史書寫性質的著作，一方面呈現了在政治、社會、思想潮流等因素作用下它在各自的脈絡裡產生的變異，然而，另一方面它們折射出當時士人思考的一些共通學術議題，如「學派」區隔、「地域學統」認受、「講學」運動。無疑，這些議題仍是近代以來近世思想史研究的重要內容。本章將從明代思想史研究中的學派劃分、明代講學運動與地方學術認同、近現代的關學及洛學爭論三個方面歸納和總結近現代明代學術思想史研究的概況，並指出本論文即將深入研討的內容與方向。

#### 第一節：明代思想史研究中的學派劃分

影響近世明代學術思想史研究深且鉅的著述首推黃宗羲（1610-1695）《明儒學案》。《明儒學案》與第二章中所提及的《理學宗傳》、《中州人物考》、《洛學編》、《中州道學編》、《關學續編》屬於同一時期的作品，均受明末清初政治更替、思想變動的社會氛圍的籠罩，清初陸隴其（1630-1692）就認為《明儒學案》跟《理學宗傳》一樣偏袒明代陽明學，是為陽明學「招魂」的著述。經過數百年的沉積、篩選，最後以分別學者學術思想與學派歸屬著稱的《明儒學案》成為探究明代學術思想的必備參考資料。是書在清代《四庫全書》的知識分類中屬史部書籍，尤其經 20 世紀初中國新史學奠基者梁啟超隆重表彰為「學案者，學史也」，<sup>530</sup>而帶

<sup>530</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁 45；梁啟超，《中國近三百年學術史》，收入朱維錚校注，《梁啟超論清學史二種》（上海：復旦大學出版社，1985），頁 148；梁啟超，《新史學》，收入林毅校點，《梁啟超史學論著三種》（香港：三聯出版社，1984），頁 4、8；陳祖武，《中國學案史》（臺北：文津出版社，

上近現代意義的學術史色彩。《明儒學案》對明代儒者學派的梳理與定位，構成近代以來研究明代中後期思想史的重要基調。<sup>531</sup>

《明儒學案》六十二卷，按學派劃分明代儒學為：崇仁學案、白沙學案、河東學案、三原學案、姚江學案、浙中王門學案、江右王門學案、南中王門學案、楚中王門學案、北方王門學案、粵閩王門學案、止修學案、泰州學案、甘泉學案、諸儒學案、東林學案、蕺山學案，其中陽明學派具有優勢佔據了全書近半卷帙，僅據《明儒學案》來觀察明代思想史，已顯得有失偏頗，況且，學案摘錄的學者論學文字猶有缺失，不足以反映其思想精髓。<sup>532</sup>然而，在陽明學派這一區塊內本論文所關注北方王門又處於弱勢，三位山東、三位河南（尤時熙、孟化鯉、楊東明）和一位陝西（南大吉）的理學家構成了《學案》北方王門的全部，其論述則止於三地陽明學者的生平概述和理學宗旨之歸納。隨著新資料的湧現，如孟化鯉門人王以悟以及跟尤時熙和孟化鯉生平、學術多有交集的明代理學士人的文集的出現和利用，對豐富和提陞明代思想史研究大有助益。借助文獻互證，史事重構，我們突破舊有的義理概述，開拓新議題，諸如北方王門尤其是河南、陝西陽明學北傳之過程及流變，其對當地士人群體和舊有地方學術的沖擊與所引起的回應等，從南、北學風激盪的角度深入地觀察和理解明代中後期學術思想變遷的格局和意義。

近代以來的明代思想史研究中，王門泰州學派得到重視。在近代反封建傳統的啟蒙思潮的引領下，泰州學派的學者稱為研究者矚目的對象。嵇文甫《左派王學》專門討論泰州學派中人，認為他們是中國傳統思想中最具「自由解放」精神的人物。<sup>533</sup>緊接著，容肇祖在《明代思想史》重點討論了王門派分，尤其是將王

---

1994)，頁 131-156。

<sup>531</sup> 學界已有深入的研究揭示出，把《明儒學案》當作史部著作看待不足以精確描述《學案》的性質與著述意旨，參看：朱鴻林，〈為學方案——學案著作的性質與意義〉，收於氏著，《中國近世儒學實質的的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁 355-378

<sup>532</sup> 《白沙學案》的例子可資說明，其上下兩卷所摘取的文字就無法做到「從全集纂要鉤玄」，黃宗羲對原文的的增損往往產生誤解、曲解，詳細的討論，請參考：朱鴻林，〈《明儒學案·白沙學案》的文本問題〉，氏著，《明人著作與生平發微》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁 123-169。

<sup>533</sup> 嵇文甫，《左派王學》（上海：開明書局，1934）；嵇文甫，《晚明思想史論》（上海：商務印書

門再傳弟子劃分為不同流派。<sup>534</sup>嵇文甫認為，陽明學派的興起打破了程朱理學的支離，促使十七世紀中國思想走向更高的階段，為後來輸入西學準備了基礎，但最後卻未能改變中國社會的走向。<sup>535</sup>這與島田虔次的觀察視角不謀而合，島田的《中國近代思維的挫折》指出，陽明學的興起標誌著「理性自立」之人的觀念的覺醒，這一觀念經泰州學派諸人發揚，至李贄提出新的「人倫物理」的天理觀，達到了「中國近代思維的一個頂點」。<sup>536</sup>其後，溝口雄三回應島田接續著討論明末中國思想的近代化發展。<sup>537</sup>狄百瑞亦用「個人主義」(Individualism)、「解放」(Liberationist)的目光看待明代中國思想的發展。<sup>538</sup>以上研究都以泰州學派為中心，嘗試探索中國傳統思想中的近代化因子，可以說它們是中國社會近代變革中時代風氣的產物。伊東貴之最近對近世中國思想史研究中預設的「近代」、「發展」的史觀有所反思，提出要結合社會史、政治史的研究近世中國思想的「秩序」化、「禮教」化的面向。<sup>539</sup>

王門內的分派研究得以進一步發展。嵇文甫《左派王學》以左派、右派分別王門後學，左派人物有王畿、王艮、顏鈞、何心隱、管志道、羅汝芳、周汝登，甚至李贄，右派代表人物則有聶豹、羅洪先等，啟發了後來學者從哲學理念的分野來研究陽明後學。牟宗三將王學分為三支：浙中派，如錢德洪、王畿；泰州派，如王艮、羅汝芳；江右排，如鄒守益、聶豹、羅洪先，加以分析。<sup>540</sup>岡田武彥《王

---

館，1944)。

<sup>534</sup> 容肇祖，《明代思想史》(上海：開明書店，1941)。

<sup>535</sup> 嵇文甫，〈十七世紀中國思想變動的由來〉，《左派王學》(上海：上海書店，1990)，頁103-124。

<sup>536</sup> 島田虔次著，甘萬萍譯，《中國近代思維的挫折》(南京：江蘇人民出版社，2005)，頁92。

<sup>537</sup> 溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》(北京：中華書局，1997)。關於島田與溝口二書論點的比較，可參考：張循，〈明清之際連續著的基礎構造——讀島田虔次《中國近代思維的挫折》和溝口雄三《中國前近代思想的演變》〉，《二十一世紀》，第一一七期(2010年2月)，頁135-142。

<sup>538</sup> Wm. Theodore de Bary, *The liberal Tradition in China*(Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), pp.67-90.

<sup>539</sup> 伊東貴之著，楊開際譯，《中國近世的思想典範》(臺北：臺大出版中心，2015)，頁71-118；日文版可參考：伊東貴之，《思想としての中国近世》(東京：東京大学出版会，2005)；張壽安早有專著研究清代禮學代理學而起的過程，張壽安，《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》(臺北：中央研究院近代史研究所，1994)。

<sup>540</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》(上海：上海古籍出版社，2001)，頁188-221；牟宗三從哲理上對陸王一系心性之學的發展之概略分析，可參考：牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003)，頁219-293。

陽明與明末儒學》即把陽明後學分為現成派，如王畿、王艮、羅汝芳、周汝登、耿定向、何心隱、李贄；歸寂派，如聶豹、羅洪先、王時槐；修證派，如鄒守益、歐陽德、李材等三派加以研究。<sup>541</sup>陳來提出以主有（代表人物有錢德洪）、主無（代表人物有王畿）、主動（代表人物有歐陽德）、主靜（代表人物有聶豹）來區分王門。<sup>542</sup>錢明則提出王學兩大系統五個流派的劃分，兩大系統是指「現成」與「工夫」兩系統，下分五派，以現成系統包括虛無派（王畿）、日用派（泰州學派人士），工夫系統包括主靜派（聶豹、羅洪先）、主敬派（鄒守益、季本、劉邦采）、主事派（錢德洪）。<sup>543</sup>如已有論者指出，這些學派劃分雖有助於指示思想變遷的大勢所趨，但其所依據的標準往往因個人而異，觀察者義理立場不同，觀點分歧在所難免。<sup>544</sup>

在宏觀分派研究之外，也有針對王門學人的細緻個案研究。如程玉瑛對羅汝芳的研究，<sup>545</sup>張衛紅對羅洪先的研究，<sup>546</sup>彭國翔對王畿的研究，<sup>547</sup>吳震、林月惠對聶豹、羅洪先的研究，<sup>548</sup>吳震也討論過錢德洪、陳九川、歐陽德、耿定向、王畿等王門學者的生平與學術，<sup>549</sup>還有陳來、王汎森對顏鈞的研究，<sup>550</sup>以上研究的深度較《明儒學案》均有所推進，然而眾人隨著關注陽明及其後學，也導致這一領域內重複研究一再出現。與王守仁同時代的湛若水，因其理學新穎且與王守仁及其後學過從論學甚密，被視為是與王守仁並稱的理學新說的重要提倡者，受到

---

<sup>541</sup> 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000）。

<sup>542</sup> 陳來，《有無之境：王陽明的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2006），頁331-337。

<sup>543</sup> 錢明，《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁115-157。

<sup>544</sup> 關於近代學術中王學分派的總結研究，可參考：鄧志鋒，《王學與晚明的師道復興運動》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁14-19；鮑世斌，《明代王學研究》（成都：巴蜀書社，2004），頁122-129；林月惠，《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁631-721；劉勇，《晚明士人的講學與學派建構——以李材（1529-1607）為中心的研究》（香港中文大學歷史系博士論文，2008）頁10-13。

<sup>545</sup> 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）。

<sup>546</sup> 張衛紅，《羅念菴的生命歷程與思想世界》（北京：三聯書店，2009）。

<sup>547</sup> 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003）。

<sup>548</sup> 吳震，《聶豹羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001）。

<sup>549</sup> 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003）；吳震探討的陽明後學人物跟岡田武彥的研究多有重疊。

<sup>550</sup> 陳來，《明代的民間儒學與民間宗教——顏山農思想的特色》，收於氏著，《中國近世思想史》（北京：商務印書館，2003），頁456-480；王汎森，《明代心學家的社會角色——以顏鈞的『急救心火』為例》，收於氏著，《明清思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004），頁1-28。



學界的密切關注，且研究呈現高度同質化。<sup>551</sup>總體上就近現代明代思想史的研討的對象而言，仍大部分集中在黃宗羲《明儒學案》所劃定的王門、湛門等明代南方理學人物的範疇。<sup>552</sup>

近年學界對《明儒學案》的縱深研究為我們突破《明儒學案》的學派劃分提供了新的思考空間和研究進路。<sup>553</sup>Zhao Jie 對《明儒學案》中周汝登的學派定位最早提出質疑，<sup>554</sup>接著，彭國翔從地域、思想傳承，以及學者自我認同三個方面，考察《明儒學案》中周汝登學派歸屬問題，指出《明儒學案·泰州學案》對傳主處置不當，提請研究者對學案文獻依據與學派劃分自覺反省。<sup>555</sup>鄧國亮以《粵閩王門學案》為例，分析了資料掌握不足對黃宗羲撰寫《明儒學案》的限制。<sup>556</sup>劉勇則以《泰州學案》的顏鈞傳記書寫為研究，對比不同版本傳記的內容差異，觀察顏鈞形象如何被黃宗羲在掌握文獻有限的條件下加以刻意裁剪、曲解、竄改塑造出來，用以應對清初思想界對陽明學的批判。<sup>557</sup>上述諸種研究顯示出，黃宗羲對明儒的學派劃分在學理之外，還深受個人偏好、社會輿論等因素的干擾，因此，

---

<sup>551</sup> 志賀一朗，《王陽明と湛甘泉》（東京：新塔社，1976）；志賀一朗，《湛甘泉の研究》（東京：風間書房，1980）；陳郁夫，《江門學記：陳白沙及湛甘泉研究》（臺北：學生書局，1984）；關步助等主編，《湛甘泉研究文集》（廣州：花城出版社，1993）；喬清舉，《湛若水哲學思想研究》（臺北：文津出版社，1993）；劉興邦、江敏丹，《嶺南心學的傳人：湛若水》（廣州：廣東人民出版社，2006）；潘振泰，《湛若水與明代心學》（臺北：花木蘭文化出版社，2009）；張伯宇，《湛甘泉心學思想研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010）；賴昇宏，《湛甘泉理學思想之研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2011）。

<sup>552</sup> 威拉德·彼得森（Willard J. Peterson）討論晚明儒學，一方面仍集中在王守仁、湛若水及其門人上，依然屬《明儒學案》劃下範疇，但另一方面，他注意到晚明儒家並不僅限於黃宗羲所列舉的學案中人，而將之擴大至士人群體，研討王世貞、陳子龍、來知德、李時珍、朱載堉、楊慎方以智等對儒士之學的追求，參看：威拉德·彼得森著，陳永革譯，〈晚明思想中的儒學〉，收於崔瑞德（Denis Twitchett）、牟復禮（Frederick W. Mote）編，楊品泉、呂昭義、呂昭河、陳永革譯，楊品泉校訂，《劍橋中國明代史（下卷）》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 674-755。

<sup>553</sup> 據朱鴻林觀察，近世思想史研究在整體上的取材和做法，沒有太多超越《宋元學案》和《明儒學案》，詳細檢討與反省，請參考：朱鴻林，〈傳記、文書與宋元明思想史研究〉，《中華文史論叢》，總第八十二輯（2006年6月），頁 201-228。

<sup>554</sup> Jie Zhao, "Reassessing the Place of Chou Ju-teng (1547-1629) in Late Ming Thought," *Ming Studies*, vol 33 (1994), pp.1-11.

<sup>555</sup> 彭國翔，〈周海門學派歸屬辨〉，《浙江社會科學》，第 4 期（2002 年 7 月），頁 104-109。又見：彭國翔，〈周海門學派歸屬辨與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》，新 31 卷第 3 期（2002 年 10 月），頁 339-374。

<sup>556</sup> 鄧國亮，〈資料不足對《明儒學案》編撰的限制：以《粵閩王門學案》為例〉，《燕京學報》，新二十一期（2006 年 11 月），頁 85-106。

<sup>557</sup> 劉勇，〈黃宗羲對泰州學派歷史形象的重構——以《明儒學案》〈顏鈞傳〉的文本檢討為例〉，《漢學研究》，第 26 卷第 1 期（2008 年 3 月），頁 165-196。

其學派劃分並非鐵板一塊一成不變的，這為我們重新檢討《明儒學案》的學派劃分，進而思考和研討明代中後期學術思想史提示了新路徑。

由上述學術史回顧可見，中晚明思想學術史研究領域深受《明儒學案》學派劃分的影響，以王守仁、湛若水及其後學尤其是近現代明代學術史研究的熱門，成果斐然。然而，我們注意到這些研究多圍繞《明儒學案》劃定的王門或湛門展開，且以南方理學人物為討論中心。

本論文將嘗試將研究焦點轉向明代中後期北方（河南、陝西），同時兼顧南方理學新說的發展動向，在南北學術思想交流，乃至交鋒的思想背景下，探究在明代中期南方理學新說的沖擊下北方理學發展的進程。<sup>558</sup>我們翻開《明儒學案》，除了蔚為大觀的南方王門外，還有一個北方王門學案，當中人數不少，活動在河南、陝西和山東等地，可是在現代學術史上北方王門的專門研究並未多見，他們的學說怎樣傳入北方，他們在北方的傳播與南方陽明學、甘泉學的關係如何，他們跟南方陽明學的異同幾何等問題，應是值得探究而未受學界充分重視的課題。

另外，與南、北方王門學者同時在河南、陝西活躍的其他明代理學學者因「非王門」的緣故而被《明儒學案》歸入的「諸儒學案」內。黃宗羲處理這些北方的「非王門」時已注意到這些北方學者不僅熟悉南方新學說，而且對之進行有系統的針對性批駁與回應。例如，黃宗羲觀察到河南崔銑（1478-1542）「詆陽明不遺餘力」，<sup>559</sup>跟崔氏同鄉的何瑋（1474-1543）也對守仁有所非議。<sup>560</sup>在陝西，三原學案中的馬理對陽明學深感不滿。但是這些北方「諸儒」與南方、北方陽明學者的接觸交往的史事長期未得以揭示，尤其是他們在南京或北京跟南方新學人物對話的方式、效果、影響等議題，一直未得到深入研討。

因此，得益於近來重思《明儒學案》學者學派歸屬的研究之啟示，本文嘗試

---

<sup>558</sup> 關於明代南北士人、官員的集體比較研究，體現在明代前期的政治史，以及明清之際士人的南北論述與自我認同的研究上，可參考：陳綸緒，〈記明天順成化間大臣南北之爭〉，收於包遵彭主編，《明史論叢（四）》（臺北：學生書局，1968），頁 259-277；趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999），頁 86-115；王昌偉，〈明初南北之爭的癥結〉，《明清史集刊》，第九卷（2007年9月），頁 27-48。

<sup>559</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文敏崔後渠先生銑〉，《明儒學案》，卷四十八，頁 1154-1155。

<sup>560</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文定何栢齋先生瑋〉，《明儒學案》，卷四十九，頁 1161-1162。

突破《明儒學案》對北方「王門」、「諸儒」的派際分割，溝通這批同時代的北方學者，將他們的學術思想與行動放回到明代中後期河南、陝西學者的社會與思想環境中加以考察，探索他們在陽明學、甘泉學等南方新學說興起之際如何處置應對，反對者持何種意見及以何種方式反對，而支持者又是怎樣在反對聲中吸收、傳播南方新學說，以及南方新學說北傳後的遭遇及其怎樣影響當地的地方學術傳統的建立。

## 第二節：明代講學運動與地方學術認同

明代講學風氣最盛，超越前代，「牛毛繭絲，無不辨晰」，各家思想藉由講學運動迅速傳揚，造就了明代中後期的思想榮景。明代講學運動的研究可旁涉到諸多議題，如士人結社、民間宗教思想、社區建設以及地方學術認同。在這些方面，學界近來已有豐富開拓。

明代士人結社講學風潮足以牽動朝廷政治。陳時龍即把陽明士人的講學運動研究分為學院式講學與庶民式講學兩類，並把講學延伸到政治交涉層面加以考察，分析隆慶及萬曆前十年的講學與反講學，及其後的東林黨運動；作者認為，明代中後期，講學與官僚的結合，使政治鬥爭直接關聯講學運動。<sup>561</sup>類似地，張藝曦的研究也以講學與政治的關係為中心，探討明代中晚期士人講學的演變歷程。<sup>562</sup>小野和子則分析明末書院講學網絡與東林結黨的關係。<sup>563</sup>何威萱以強烈反對講學的張居正為中心，探究萬曆年間王學書院遭遇朝廷上下禁燬的原因與影響。<sup>564</sup>

明代士人講學結社與施善教化、民間宗教思想亦頗有關聯。夫馬進對明末善社建設與士人同善運動展開研究，考察了河南呂坤在山西推行養濟院計劃，楊東

---

<sup>561</sup> 陳時龍，《明代中晚期講學運動：1522-1626》（上海：復旦大學出版社，2006）。

<sup>562</sup> 張藝曦，《講學與政治：明代中晚期講學性質的轉變及其意義》（臺北：臺灣大學歷史研究碩士論文，1998）。

<sup>563</sup> 小野和子著，李慶、張榮湄譯，〈東林書院和黨〉，《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2006），頁137-167。

<sup>564</sup> 何威萱，《張居正的學術及其禁毀書院研究》（臺灣：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2009）。

明在河南自發建立同善會救濟地方民眾，以及江南士人以講會傳達理學思想，並借用鄉約的部分功能以會講的組織形式，聯合地方官員士紳，兼行救助和教化民眾之事。<sup>565</sup>梁其姿追溯宋、明以降慈善的觀念及制度化進程，並分析明末善會興起的背景和原因。<sup>566</sup>明末士人的行善之舉，除了實踐儒學兼濟理想外，還有深厚的理學思想與宗教因素交互推動。包筠雅、吳震的研究旨在探討參與講會的明代士人對善惡報應觀念的態度。<sup>567</sup>王汎森分析過明末士人群體在講會上傳閱日記、日譜方式的變化所體現的理學思想由重悟到重修的轉向，以及清初另類講會：講經會的形成背景、思想脈絡、治學風格及其影響所及。<sup>568</sup>

士人講學組織同時也參與地方實踐，推動社區建設。明代士人的地方實踐的另外一個重要面向是，對地方政治事務的參與。王守仁及其追隨者是這一儒學思想轉向的開拓者。<sup>569</sup>Kandice J. Hauf 集中討論了聶豹、鄒守益、歐陽德、羅洪先在江西推行鄉約，實行賦役改革的實踐；在討論江西吉安地區的鄉約時，作者認為王守仁推行南贛鄉約為明代最早，此點隨著新材料的發現，研究已有推進。<sup>570</sup>梁洪生考察江右陽明學者跟地方鄉紳的互動，江右陽明學者依靠鄉紳落實地方社會建設，鄉紳則借助王門士人完善宗族管理。<sup>571</sup>張藝曦也以明代江西為例，運用個案研究探求陽明學者如何落實「化民成俗」、「一道同風」的理想。它涉及三方面的議題：王學如何與當地社會文化、生態融合；二是王學學者的社會事業，三是王學學者的社會工作如何幫助他們建立在地方上的權威，幫助其思想學說之傳播。

---

<sup>565</sup> 夫馬進著，伍躍、楊文信、張學鋒譯，《中國善會善堂史研究》（北京：商務印書館，2005）。關於明末士人的慈善事業的研究，還可參考：Joanna Handlin Smith, *The art of doing good: charity in late Ming China* (Berkeley: University of California Press, 2009)。

<sup>566</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北：聯經出版事業公司，1997），頁 9-70。

<sup>567</sup> 包筠雅著、杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999）；吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009）。

<sup>568</sup> 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》，第六十九本第二分冊（1998年6月），頁 245-294；王汎森，〈清初的講經會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十八本第三分冊（1997年9月），頁 503-588。

<sup>569</sup> Frederick W. Mote, *Imperial China 900-1800* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999), pp.673-684.

<sup>570</sup> 朱鴻林，〈明代中期地方社區治安重建之展現——山西河南地區所行鄉約之例〉，《中國學報》，第三十二輯（1992年8月），頁 87-100。

<sup>571</sup> 梁洪生，〈江右王門學者的鄉族建設——以流坑村為例〉，《新史學》，第 8 卷第 1 期（1997年3月），頁 43-88。

明代講學運動的討論中，也有直接探究士人社群組織和學派建構的研究。呂妙芬結合思想史和社會史的方法，分析王守仁利用講學機制成功建構起一個新學派。進而，她分別以江西吉安府、南直隸寧國府和浙江地區的陽明講會為實例，展示陽明學人在地方興起講會的種種狀況，並比較陽明學在三地傳播的地域性差異。<sup>573</sup>劉勇則以李材作個案研究，考察李材如何運用各種資源舉辦講學，最後在陽明學之外建立一門學派。<sup>574</sup>以上有關明代士人講學的研究集中在南方地區。學界對明代北方士人的講學活動也有專門討論。陳時龍概略梳理了十五世紀末至十七世紀前期關中地區的講學活動。<sup>575</sup>廖秀玲研究了呂柟的生平與學術思想，其中列專章分析呂柟在南京跟王守仁、湛若水論學的思想歧異。<sup>576</sup>龔柏歲則沿用呂妙芬的研究路徑，對明代中晚期河南陽明學講進行了整理。<sup>577</sup>許齊雄以明初山西薛瑄為例，指出薛氏既不借助書院講學，也不依托宗族勢力傳播學術思想。<sup>578</sup>王昌偉以歷史上的關中士人為中心，指出明代中期關中地方家族通過科舉、經營家族及修繕族譜來維持士人身份認同，明代中葉三原的士人團體紛紛訴諸張載的思想遺產建立認同。<sup>579</sup>

從廣義上講，明代士人的講學運動還關涉到士人地方認同的議題。包弼德則以明代金華士人地方認同的變化為例子，認為宋元金華士人透過編撰地方志書已

<sup>572</sup> 張藝曦，《社群、家族與王學的鄉裏實踐——以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2006）。相關書評，請參看劉勇，〈評張藝曦《社群、家族與王學的鄉裏實踐——以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》〉，《漢學研究》，第27期第3卷（2009年9月），頁347-354。

<sup>573</sup> 呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003）。

<sup>574</sup> 劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材（1529-1607）為中心的研究》（香港：香港中文大學歷史系博士論文，2008）。

<sup>575</sup> 陳時龍，《明代關中地區的講學活動（上、下）》，《國立政治大學歷史學報》，第27、28期（2007年5月、11月），頁215-254、93-130。

<sup>576</sup> 廖秀玲，《呂柟的生平與學術思想研究》（臺灣：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1992）。

<sup>577</sup> 龔柏歲，《明代中晚期河南陽明學講會研究》（臺灣：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2011）。

<sup>578</sup> Khee Heong Koh, *A northern alternative: Xue Xuan (1389-1464) and the Hedong School* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).

<sup>579</sup> Chang Woei Ong, *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911*, (Cambridge, MA and London: Harvard University Asia Center, 2008).

建立起地方認同，<sup>580</sup>在明代，士人的地方認同跟國家專制力量成反比，在明初政府強勢，「地方主義」很快衰微，明中期後明初制度崩壞，士人「地方主義」再度高漲。<sup>581</sup>陳雯怡研究婺州的士人地方認同與國家認同的關係，指出元代以來婺州士人透過師承把朱學正統引入婺州，同時他們也透過文章「齊名」把婺州士人接連到國家層面，至明初婺州建立起了「鄉里傳統」，而地方宗族的興盛促成鄉里文化社群，提升地方文化地位，不影響地方與國家的關係。<sup>582</sup>上述研究側重士人對地方與國家關係的認知，對士人地方認同的具體內容、涵義缺乏透析。士人地方認同可以具體體現在諸多方面，如他們對地方文物的發掘，對書院祠廟的興復，<sup>583</sup>乃至對地方理學文獻的整理以及理學傳統的敘述等。

士人講學運動的發展，又涉及朝廷、地方對其宣揚的學術思想的價值認可。朝廷對理學士人及其學說的最高肯定無疑是將之從祀孔廟。朱鴻林在這議題有開創性的研究，不僅詳細討論過明代朝廷高層議祀的程序與方式，而且也關注到擬祀者的門生故舊及同情其學說的人士，在地方刊刻文集推動從祀的努力。<sup>584</sup>許齊雄以從祀薛瑄為例，探討從祀標準的演變及家族歷史、官員姻親網絡、地緣關係、

---

<sup>580</sup> Peter Bol, "The Rise of Local History: History, Geography, and Culture in Southern Song and Yuan Wuzhou", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.1(2001):37-76.

<sup>581</sup> 包弼德，〈地方傳統的重建——以明代的金華府為例（1480-1758）〉，李伯重，周春生主編，《江南的城市工業與地方文化（960-1850）》（北京：清華大學出版社，2004），頁 247-286；包弼德著，杜永濤譯，〈宋明理學與地方社會：一個 12 到 16 世紀間的個案〉，收於張聰、姚平主編，《當代西方漢學研究集萃（思想文化史卷）》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 39-88。該兩文的主要觀點在包弼德撰，王昌偉譯，《歷史上的理學》（杭州：浙江大學出版社，2010）一書中也有精闢的總結。

<sup>582</sup> 陳雯怡，〈「吾婺文獻之懿」——元代一個鄉里傳統的建構及其意義〉，《新史學》，第二十卷第二期（2009 年 6 月），頁 43-114。

<sup>583</sup> 何淑宜，〈清初河南理學家與地方秩序的恢復〉，《明代研究》，第二十二期（2014 年 6 月），頁 77-107，尤其頁 84-105。

<sup>584</sup> 朱鴻林，〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議〉，楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編，《國史試釋——陶希聖先生九秩榮慶祝壽文集（下）》（臺北：食貨出版社，1988），頁 567-581；又見朱鴻林，〈中國近世儒學實質的思辨與習學〉（北京：北京大學出版社，2005），頁 312-333；Hung-lam Chu, "The Debate over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1(1988), pp.47-70. 朱鴻林，〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》，新 5 期（1996 年），頁 167-181；朱鴻林，〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》，第 6 期（2008 年 11 月），頁 35-44。另外，關於孔廟從祀制度的意義，可參考：黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，氏著，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化事業有限公司，1994），頁 217-311。

政治鬥爭對促成請祀的作用。<sup>585</sup>洪國強從地方請祀和朝廷議祀的互動角度，重建宋儒楊時在明代從祀的歷史，指出在學術認同之外，地方士紳為地方經濟利益亦推動儒者從祀，以及在此過程中摘抄道統敘事文本證成道脈對促成從祀所發揮的積極作用。<sup>586</sup>除了刊刻文集、摘抄道統敘事文本，編撰題祀者年譜也是推動從祀的重要手段。<sup>587</sup>以上關於儒者從祀的研究，所介紹的均為成功從祀孔廟的個案，至於大量在明代未得以從祀孔廟的儒者，地方學者如何表達對其學術的認可與推崇，以及借助怎樣的變通手段推動儒者在地方祠祀，仍是一個值得開拓的領域。

綜合上述回顧，士人講學運動和地方活動的豐富研究，提供了我們廣闊的思考角度，如思想根源、組織形式、地方社會建設，地方認同的建立等，然而這些研究經驗和成果往往取材並建基於南直隸、江西、浙江、安徽等地域的社會史、思想文化史研究。本文在參考已有研究的基礎上，選擇以學界鮮見涉及的河南、陝西兩地為例，勾勒出明代中後期北方士人講學與地方活動，並釐清其與南方新學說的互動關係。具體而言，在河南深入探討河南陽明學者尤時熙等如何將陽明學傳入，如何協調其與南方陽明學的學統關係，最重要的是，它如何影響地方士風學術，怎樣跟當地舊有的曹端理學傳統結合並使之在明末復興，從而在幾代士人中逐漸建立起一個地方學術傳統。在陝西，則考察經歷南方論學的馮從吾如何在學術脈絡中斷的背景回到陝西興復講學，推動地方理學士人薛敬之入祀鄉賢祠，迎復張載後裔，修築張載祠堂，編撰《關學編》回應南方的學術爭議，重塑關學形象。明代中後期士人在河南、陝西的持續努力改變了地方理學傳統的歷史敘述方式。

---

<sup>585</sup> 許齊雄，〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第四十七期（2007年），頁93-114。

<sup>586</sup> 洪國強，〈宋儒楊時在明代從祀孔廟的歷程及其時代意義〉，《新史學》第二十五卷第一期（2014年3月），頁51-94。

<sup>587</sup> 楊正顯，〈王陽明《年譜》與從祀孔廟之研究〉，《漢學研究》，第29卷第1期（2011年3月），頁153-187。

### 第三節：明代地方學統的現代敘述：近現代的關學及洛學爭論

本文在第二章已經梳理了明末清初河南、陝西兩地士人對地方學統敘述的差異及其成因。這裡僅回溯二十世紀以來，學人對關學和洛學（按：僅指明代中後期河南理學）的研討狀況，並指出其中問題所在。

二十世紀三十年代前後，學界對關學的專門討論不多，且屬於泛論，<sup>588</sup>五十年代之後，學界則聚焦於張載哲學思想的研究，<sup>589</sup>隨後研究視野有所擴大，不僅關注關學，研究對象也從張載轉向了馮從吾、李顥等人物。討論的內容也隨之變化，從二十世紀三十年代馮友蘭等集中論證關學屬於理學體系的組成部分，到五十年代侯外廬等討論張載氣說的一元或二元性質，及其唯物主義與程朱唯心主義的對立，進入八十年代，學界轉而關注關學經世致用的實學傾向。<sup>590</sup>近期，學者對「關學」概念作明晰定義，將之分為「北宋關學」、「明代關學」、「清代關學」，以彌合分歧試圖再興關學討論。<sup>591</sup>

張載被後人列為關學代表人物，使得關學討論為人矚目。1980年代在中國大陸掀起了一場關學熱論，部分明代北方學者逐漸進入討論範圍。1983年在西安召開的第一次關學討論會，總結了關學的特點，<sup>592</sup>也開啟當時學界對關學在南

---

<sup>588</sup> 此期的研究多是泛論濂、洛、關、閩時提及張載及其關學，如：鐘泰，《中國哲學史》（上海：上海書店，1989）；馮友蘭，《中國哲學史》（上海：商務印書館，1935）；范寿康，《中國哲學史通論》（上海：開明書店，1937）。

<sup>589</sup> 這類研究有：張岱年，《張載——十一世紀中國唯物主義哲學家》（武漢：湖北人民出版社，1956）；姜國柱，《張載的哲學思想》（沈陽：遼寧人民出版社，1982）和《張載關學》（西安：陝西人民出版社，2001）；陳俊民，《張載哲學思想及其關學學派》（北京：人民出版社，1986）；程宜山，《張載哲學的系統分析》（上海：學林出版社，1989）；龔傑，《張載評傳》（南京：南京大學出版社，1996）；丁為祥，《虛氣相即——張載的哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000）。

<sup>590</sup> 劉學智，〈關學及二十世紀大陸關學研究的辨析與前瞻〉，《中國哲學史》，第4期（2005年），頁110-117。關於關學與實學關係的討論，可參考：武占江，孟昭信，〈關學、實學與心學〉，《西安電子科技大學學報（社會科學版）》，第9卷第4期（1999年12月），頁21-26；葛榮晉、趙馥潔、趙吉惠主編，《張載關學與實學》（西安：地圖出版社，2000）。

<sup>591</sup> 林樂昌，〈論「關學」概念的結構特征與方法意義〉，《中國哲學史》，第1期（2013年），頁59-65；又林樂昌，〈試論「關學」概念結構的三重維度〉，《唐都學刊》，第29卷第1期（2013年1月），頁1-5。

<sup>592</sup> 其總結關學的特點為：尊儒、重禮、務實、精於天文曆法知識。



宋後存亡與否的爭論。<sup>593</sup>意見分歧使得關學討論向周邊延伸到關中其他士人。王曉清追述元代關學發展的梗概。<sup>594</sup>接著，劉學智引《關學編》說明關學在明代的延續，至清代更有關中三李（李顥、李柏、李因篤）以躬行禮教、崇尚氣節的學行，振興關中宗風，基於此作者指出：關學道脈相沿，綿綿不絕。<sup>595</sup>甚至有研究指出，關學在明中葉的中興與明初山西儒者薛瑄有關。<sup>596</sup>關學的熱烈討論也帶動了大陸學界對明代其他北方士人的研究，如段堅、<sup>597</sup>呂潛、<sup>598</sup>王恕、<sup>599</sup>韓邦奇、<sup>600</sup>呂柟、<sup>601</sup>楊爵。<sup>602</sup>隨之，出現了一些具有「判教」性質的研究，發掘明代關中學者，論證將其納入關學譜系內。<sup>603</sup>

綜上所述，近代以來關學討論主觀意願大於客觀研究，在思維上與本文第二章揭示的明末清初關中士人上下追溯關學鼻祖傳承的想法並無二致，不管是關學唯心與唯物主義之爭，還是關學的實學性質的討論，又或是為當下精神文明建設

---

<sup>593</sup> 龔傑，《張載評傳》（南京：南京大學出版社，1996），第七章關學。作者對於關學的定義，與侯外廬的主張一致。頁 206。關於侯外廬的論述，請參考：侯外廬主編，《中國思想史綱》（上）（北京：中國青年出版社，1980），頁 296-297。此處值得指出的是，侯氏所依據的材料是《張子全書》、《宋元學案》。

<sup>594</sup> 他認為，張載之後，門人奉天楊奐興起與於金代，尚能抱守章句，但其徒亦多轉入程朱之學；元代前期高陵楊天德、楊恭懿篤信程朱義理，兼懷經濟之學，開創「通儒」之路。元代後期（1297-1333），關學盛極而衰，蕭索、同恕樹立道德與學問的榜樣，「振起名節」，「倡鳴理學」，「先後來學者殆千數」，其影響超越關中一隅。參考：王曉清，〈元代關學試探〉，《孔子研究》，第 31 卷第 1 期（1995 年 1 月），頁 65-69。

<sup>595</sup> 劉學智，〈關學宗風：躬行禮教，崇尚氣節——從關中「三李」談起〉，《陝西師範大學繼續教育學報》，第 18 卷第 2 期（2001 年 6 月），頁 35-37。

<sup>596</sup> 米文科，〈薛瑄與明代關學的中興〉，《蘭州學刊》，第 12 期（2010 年），頁 9-12。

<sup>597</sup> 朱嵐、王維平，〈段堅理學思想論析〉，《蘭州學刊》，第 4 期（1991），頁 16-21。

<sup>598</sup> 胡傳淮，〈「詩書畫三絕」奇才呂潛初探〉，《四川職業技術學院學報》，第 16 卷 3 期（2006 年 8 月），頁 19-21。

<sup>599</sup> 張世民，〈王恕的監察觀述論〉，《咸陽師範專科學校學報》，第 9 卷第 2 期（1994），頁 10-16；王問靖，〈兩京十二部 獨有一王恕——王恕（1416-1508）評傳〉，《孝感學院學報》，第 22 卷第 1 期（2002 年 2 月），頁 28-32；王問靖，〈評王恕的人事銓選觀〉，《孝感學院學報》，第 23 卷第 4 期（2003 年 7 月），頁 69-71；年四國，〈《王端毅公奏議》與王恕履歷〉，《楚雄師範學院學報》，第二十二卷第二期（2007 年 2 月），頁 72-78。

<sup>600</sup> 劉忠，〈韓邦奇之《恭簡公志樂》述評〉，《黃鐘（中國武漢音樂學院學報）》，第 3 期（2010），頁 113-117；葛榮晉，〈韓邦奇哲學思想初探〉，《孔子研究》，第 1 期（1988），頁 113-120。

<sup>601</sup> 蕭無陂，〈呂柟與關學〉，《船山學刊》，第 66 期（2007 年），頁 87-89。

<sup>602</sup> 立仁，〈踐履錚錚一士人——理學家楊爵傳略〉，《渭南師範學院學報》，第 3 期（1993）。頁 77-80。

<sup>603</sup> 邱忠堂，〈明代關學學者劉璣學行述略〉，《唐都學刊》，第 29 卷第 1 期（2013 年 1 月），頁 6-9。

服務，<sup>604</sup>都是隨一時主流意識的轉動的結果。現代關學爭論主要圍繞宋代張載思想的傳承為中心，其所涉及的明代北方學者，皆被視作張載思想傳衍之環節和輔助證據。明代士人的主體性，及其與明代思想史發展的有機聯繫性，始終未獲認真細緻的檢視。因此，關學討論熱烈，但主題單一，研究始終缺乏深度、廣度。

相較於激烈的關學爭論，近現代學人對明代洛學的討論甚少。在近代關學之爭興起之時，有學者開始梳理洛學源流，所追蹤的洛學流傳僅止金、元時期而止。<sup>605</sup>也有學者綜述明代北方王門，但缺乏新見。<sup>606</sup>零星論文討論嵩陽書院與清初洛學復興的關係，<sup>607</sup>然而，這些研究未能有效界定洛學的定義與範疇。基於以上觀察，在種種「洛學」、「關學」方案的爭持之下，有必要回歸史實，細緻探求明代中後期北方理學歷史發展的歷程。

#### 第四節：本文的方法、思路與結構

本文定位為一項歷史學研究，始終強調立足於文獻資料基礎上重建歷史上的時、地、人三者互動的史事，它區別於側重釐清思想概念和分析邏輯結構的哲學史研究。

本文所論「明代中後期」，主要是指正德、嘉靖年間在明帝國南方陽明學、甘泉學興起，並得以廣泛流傳動搖程朱正統之學的將近一百年的時間，這是明代思想史上的「一大事因緣」。南方新學的影響首先集中在江浙、安徽、南直隸、閩粵等地區，而後逐漸蔓延到北方地區，沖擊到當地舊有思想傳統。新思想為尋求傳衍扎根，舊思想因受撼動而維新求變，新、舊思想交替互動所引起的系列思想史事件是探究此期明代思想變化的重要契機，所以本文所論之史事即發生在這

---

<sup>604</sup> 這一類形的研究有：趙馥潔，〈論關學的基本精神〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第 35 卷第 6 期（2005 年 11 月），頁 5-12；劉永青，〈論關學的精神特質〉，《理論月刊》，第 12 期（2008 年），頁 59-61。

<sup>605</sup> 徐遠和，《洛學源流》（濟南：齊魯書社，1987）。

<sup>606</sup> 郝旭東，〈明代北方王門之洛陽王學綜述〉，《長江師範學院學報》，第 25 卷第 1 期（2009 年 1 月），頁 150-154。

<sup>607</sup> 王勝軍，〈嵩陽書院與清初洛學復興〉，《教育評論》，第 4 期（2013），頁 129-131。

一長時段之內。

本文選取河南、陝西為研究區域。這項研究仍與以市場體系為基礎建立在區域理論模型之上側重社會經濟的區域史研究有所區別，<sup>608</sup>思想影響所及，邊界是模糊的。歷史上各地的儒學發展始終是不平衡的，但近世儒學（理學）的地域性之呈現必須在一種統一性和普遍性的前提下加以理解，如明代陽明學的理想、活動、心態都是超地域的，其發端往往植根地方，而面向王朝政治改革和社會風俗改進，<sup>609</sup>因此，明代理學之發展是兼具普遍性和地域性的辯證關係。本研究立足於思想文化史的區域研究，同時兼顧思想文化的跨地域的統一性。以河南、陝西為中心，一方面是因為在南方新學崛起之時，兩地均有理學士人互通聲氣，南下與新學說論辯；二方面是在嘉靖年間南方新學紛紛得以北傳，並在當地扎根傳衍，留下了豐富的文獻遺存。從明末清初該兩地持續湧現的地方理學歷史著述看，可以說明當時該地頻仍的思想互動。三方面是如果我們以南方新學為中心，河南、陝西只是其傳播的邊緣地帶，這樣，既有研究多屬在中心區域的研究，對南方新學北傳的過程缺乏應有的重視。凡此都有助於較充實地從長時段考察明代中後期南北思想的交流互動情況。本文選擇以「河南」、「陝西」兩地作為研究地區，並非這兩地自成區域，自有思想格局，而是本文所考察的理學士人多集中在這兩個地區內傳學、講學，「河南」、「陝西」是他們活動的地理背景。相反地，從他們早年在南京、北京的求學論學，晚年歸鄉講學傳學的經歷看，河南、陝西兩地士人的學術思想變遷始終與主流思想相關聯，或是此起彼伏，或是同消共長，它們始終屬於明代思想變動的重要環節，所以要加以集中研究。

本文所論「地方理學」，是取其一般含義，指理學思想在地方的傳衍而言。

---

<sup>608</sup> 中國史研究領域率先在實證基礎上開創區域理論的是美國學者施堅雅，其理論影響著中國的區域史研究，其觀點可參考：施堅雅著，史建雲、徐秀麗譯，《中國農村的市場和社會結構》（中國社會科學出版社，1998）。其後，黃國信在「市場」之外加入了「地方政治」、「王朝利益」的因素借助對清代鹽區劃分與食鹽專賣的歷史研究，嘗試回應施堅雅「過分絕對地以線性之界對經濟區域進行區分」的理論缺陷，詳論可參考：黃國信，《區與界：清代湘粵贛界鄰地區食鹽專賣研究》（北京：三聯書店，2006）。

<sup>609</sup> 陳來，〈儒學的普遍性與地域性〉，收於氏著，《從思想世界到歷史世界》（北京：北京大學出版社，2015），頁 210-228。

在明代中後期陽明學、甘泉學興起於南方之時，河南、陝西兩地的理學士人已經敏銳地作出反應，他們或在當地開設書院予以抨擊，試圖影響當地士子警惕新學，他們或親身南下掀起學術論辯，試圖直接壓倒論學對手，新學的沖擊已觸動了河南、陝西舊有的學術思想傳統。其後，南學北傳河南、陝西，更是改變了當地的學術舊格局，在此過程中，南方新學也經歷了種種轉化、變異才能扎根北方。所以，「地方理學」包含著理學新舊的兩個傳統在地方上傳衍過程。

本文所關涉的「理學歷史敘述」，主要是指在明末清初河南、陝西出現的一批理學史著述，如在河南的《中州人物考》、《理學宗傳》、《洛學編》、《中州道學編》，在陝西的《關學編》、《關學續編》，它們是本文梳理學術史的重要組成部分。這一類型的著作具有歷史學性質，但因著述者的理學家身份及參與理學爭論的緣故，其敘述難以完全客觀，但它們卻是我們了解明代思想史的重要窗口。如同一時期出現的《明儒學案》，儘管黃宗羲有所偏見，但已經成為研究明代思想史的基本資料。河南、陝西這批資料也具有這樣的功能，透過對它們的深入研究有助於我們辨析當中種種敘述是怎樣產生，又是怎樣影響我們對明代思想史的認知。在此基礎上，它提示研究者避免後見之明的思維陷阱，回到明代思想的歷史現場重建史實。

因此，本文接下來將分上、下二編，從南北學術互動的角度，以河南、陝西為例探索明代中期以降兩地理學傳播與發展的進程。上編以河南為中心討論明代中後河南學者南下講學與陽明學北傳河南的過程。其中，第四章以明代中期河南學者崔銑（1478-1541）、何瑋（1474-1543）及王廷相（1474-1544）為例，闡述他們先後南下與湛若水（1466-1560）、王守仁（1472-1529）或其門人論學的歷史。第五章以明代中後期尤時熙（1503-1580）及其門人孟化鯉（1545-1597）、王以悟（1571-1638）為個案，展現陽明學北傳、轉化，進而在河南扎根的過程。第六章追蹤在尤時熙等影響下，明末河南澠池張信民（1561-1633）、新安呂維祺（1587-1641）繼承理學志業，開展地方講學，建構河南地方學統敘事的歷程。

下編以陝西為中心研討明代中後期陝西學者的講學活動與地方理學復興的歷史。其中，第七章以新舊學風交替下的陝西學者呂柟（1479-1542）、馬理（1474-1556）為中心，分析呂柟在南京跟陽明後學鄒守益（1491-1562）論學，及在鄉傳學的情形，以及馬理對陽明學傳入陝西的抵制。第八章以明末馮從吾的學術活動與思考為例，從其採擷南北兩京學術風氣，在陝西興復書院講學的經歷，論述明末陝西講理學之復興與關中理學傳統的塑造的歷史過程。

## 上編 明代中後期河南學者南下講學與陽明學之北傳

### 第四章：崔銑、何瑭及王廷相在南京論學

本論文第一章指出明代中期北方思想界發生重大轉折，當時值弘治、正德年間，整個思想界處在裂變前夜，傳統程朱理學弊病畢露，而新思想尚未成型，南、北士人都在探索思想突破之可能。可以說，在尋求新思想的路上，南、北士人站在同一起跑線。明代中期在河南、陝西湧現一批同氣相求的士人群體，與正崛起的南方新學術代表人物湛若水、王守仁及其學派進行激烈而持久的論辯。由於學術旨趣的異同、生平遭遇的離合，雙方主張漸行漸遠，終至南、北士人學術思想分化競逐，結果改變了河南、陝西兩地的理學發展格局。

本章分四節，分別以河南學者崔銑、何瑭及王廷相為個案。第一節論述河南士人崔銑與南方士人湛若水、王守仁的學術交往，指出其學術趨向之異同，及其與南方士人決裂的過程。第二節首先梳理崔銑在鄉對講學、經學、理學及南方新學的思考，分析他對湛若水、王守仁學說的態度轉負面，積極批判他們的學說；其次以崔銑南下掀起學術異同的爭辯為例，析述其應付南方新學的種種舉措及其成效，展現明代中後期南北學術之撞擊。第三節以崔銑的同輩及同鄉何瑭為個案，追蹤其嘉靖初年在南京與湛若水等論戰的細節，同時分析他在這期間撰寫的《儒學管見》一書的內容和特點，展示何瑭如何應對南方新學之崛起。第四節以王廷相明代中期在南京著述、論學的歷程為個案，首先追蹤其早年轉入理學機緣和學思轉變，以及在南京如何通過著述、論學樹立自己的學說，從而投身明代中期的理學思想競爭中。

## 第一節：崔銑與湛若水、王守仁學術之辨

在明代中期，北宋二程兄弟的學說被明儒重新提出來加以發揮，河南士人崔銑（1478-1541）與廣東士人湛若水（1466-1560）便是重要推動者。崔銑、湛若水、王守仁是同輩學人，他們對傳統理學有所不滿，對二程學說有共同興趣。早年他們的學術探索處在同一起點上，然而隨著個人主張的差異，崔銑跟湛、王日益異調，最後走向決裂，進而演變成明代中期南北學術分野對決的局面。

### 一、崔銑的學術趨向：徘徊南北士人之間

#### （1）崔銑與南北士人之交往

崔銑（子鍾，仲冕，1478-1541）是河南安陽人，世無顯赫，舉鄉試後，弘治十四至十七年入國子監修業，結識了一批北方志學之士，開始其理學探索之路。在國子監，他跟同鄉張士隆（弘治十八年進士，字仲修）、陝西儒者馬理（1474-1556）、呂柟（1479-1542）等交好。馬、呂二人有志於聖賢之學，在學時經常集友講學，互相勸勉：「明經修行，毋慕高虛毋溺詆訓，毋耽辭，毋陷利與名，志以洙泗為師。」<sup>610</sup>不過，北方諸友中對修道成聖並無統一意見。張士隆就不同意馬理、呂柟等的做法，他指出：「諸君日端默戢戢，可謂能閑其心矣，要須於事為驗其實，身與世為二，理與事相乖，非聖人合外內之道也。」<sup>611</sup>兩年之後馬理慢慢認同張仲修的批評，躍然邀約崔銑共學：「仲修昔者之言，聖學也，吾輩其亟從事焉。」

<sup>612</sup>崔銑卻徘徊於文辭與理學之間。

弘治十八年（1505）張元禎上《性理疏》鼓吹振興性理之學，獲得孝宗嘉獎，

---

<sup>610</sup> 崔銑，〈亡友張仲修墓誌銘〉，《洹詞》（《文淵閣四庫全書》第1267冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷五，頁475-476。

<sup>611</sup> 崔銑，〈亡友張仲修墓誌銘〉，《洹詞》，卷五，頁476。

<sup>612</sup> 崔銑，〈亡友張仲修墓誌銘〉，《洹詞》，卷五，頁476。

士人大受鼓舞，更激發起在北京參加禮闈的士子嚮慕聖人之學的志氣。<sup>613</sup>該年，崔銑與廣東湛若水（1466-1560）共登進士同任翰林官，兩人開始交往，湛若水較崔氏年長，湛若水「以弟遇之」，崔銑則待湛氏如「師友之間」。<sup>614</sup>此時，崔、湛兩人興趣迥異，湛若水以復興聖學為己任，崔銑仍著意文辭之學。

綜觀弘治一朝，雖一二有識之士欲倡復道德之學，思起文弊於時文古文之外，<sup>615</sup>但文學復古運動強勁，捲走不少士人精英。王守仁弘治十二年（1505）登第後緊隨文衡巨擘左右，出入詩社文會，<sup>616</sup>至十五年始悟不能「以有限精神為無用之虛文」，才轉而從事聖學。<sup>617</sup>崔銑初涉翰林稍觸文衡，旋即被吸引而去，仕遊兩京，陋痿文之習，奮復古之志，「詞擬《左》、《國》，自唐而後無師，學者器其文，翕然尊為宗匠。」<sup>618</sup>此時，王守仁已移步轉身。

理學新思想正在孕育，崔銑躬奉其時，目睹新思潮匯流。師承明代心學開山人物江門陳獻章（公甫，實石齋，1428-1500）的同年兼同僚湛若水，弘治十八年在北京與王守仁一見定交，共以倡明聖學為事。<sup>619</sup>湛氏、王氏對二程學說有共同的興趣，湛若水稱兩人初見定交講學，正是基於兩人一宗程氏「仁者渾然與天地萬物同體」之旨。<sup>620</sup>其時，崔銑與湛若水、王守仁皆有來往。正德元年（1506）王守仁被謫貴州龍場驛，湛若水攜崔銑在京送別王守仁，湛若水歌九章，崔銑則和詩五首贈守仁，王守仁亦有八詠酬答，其中給崔銑的詩詠曰：

君莫歌五詩，歌之增離憂。豈無良朋侶？洵樂相遨遊。

<sup>613</sup> 崔銑，〈亡友張仲修墓誌銘〉，《洵詞》，卷五，頁 478。

<sup>614</sup> 崔銑，〈樂友贈柯遷之〉，《洵詞》，卷七，頁 533。

<sup>615</sup> 崔銑，〈答顧東橋侍郎〉，《洵詞》，卷十二，頁 653。

<sup>616</sup> 楊正顯，〈王陽明詩文拾遺〉，《古今論衡》，第二十二期（2011年6月），頁 150-151。

<sup>617</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷三十三，弘治十五年條，頁 1225-1226。

<sup>618</sup> 李光助，〈崔銑年譜新編〉（蘭州大學歷史系碩士論文，2008），正德二年條，頁 21-22。

<sup>619</sup> 王、湛定交時間的說法有兩種：一種認為是在弘治十八年，一種則主張在正德元年。參看：鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十三，弘治十八年條，頁 1226；黎業明，《湛若水年譜》（上海：上海古籍出版社，2009），正德元年條，頁 32。

<sup>620</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》，卷十九（2001年9月），頁 367。



譬彼桃與李，不為倉困謀。君莫忘五詩，忘之我焉求？<sup>621</sup>

可見，王守仁跟崔銑關係匪淺。兩人交往密邇，王守仁在貴州夢境中時常出現崔氏的身影：夢與故人語，語我以相思。……須與湛君至，崔子行相隨。肴醕旋羅列，語笑如平時。<sup>622</sup>夢境投射出他們平日相處融洽，崔銑在京常隨湛氏過訪守仁。因此，可以認為崔銑在弘治末年對湛若水、王守仁的學術動向是有所了解的。崔銑和南方士人湛氏、王氏站在思想轉折的同一起點上。

崔銑告別文辭轉向聖人之學的另一個重要契機，是貫穿正德一朝的劉瑾專權及「宸濠之亂」等系列政治動盪所暴露的士大夫進守失據，節行淪陷的深刻道德危機。劉瑾虐政，崔銑雖奮起與之抗衡，然而劉瑾威劫賄成，大臣失節，所在多有，士氣索索，<sup>623</sup>與弘治年間士氣昌盛，士人以聖為師，進退得道，<sup>624</sup>反差截然。正德五年（1510）劉瑾被誅，崔銑職復翰林，立刻上書規勸執文壇牛耳的李東陽（1447-1516）勿以文藝籠絡天下。<sup>625</sup>崔銑隱約要與文壇決裂。

正德五年，湛若水仍任翰林院編修，守仁從貴州返京，向湛若水引見黃綰（1477-1551），訂與終日講學。<sup>626</sup>崔銑在翰林院主持經筵，與湛、王保持接觸。同時崔銑也參加包括何景明（1483-1521）、何瑋（1474-1543）、馬理、呂柟等北方士人組成的交際圈子的學術活動，常組織講會討論復興古學。<sup>627</sup>正德十二年（1517）崔銑侍講開罪皇帝，乞休返家，<sup>628</sup>十四年朝野再歷宸濠變亂，崔銑迫切感到提陞士大夫道德品質的必要性。<sup>629</sup>

湛若水正德六年九月出使安南，正德九年回國途中與王守仁會於滁陽，夜論

<sup>621</sup> 王守仁，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈陽明子之南也其友湛元明歌九章以贈崔子鐘和之以五詩於是陽明子作八詠以答之〉，《王陽明全集》，卷十九，頁 677。

<sup>622</sup> 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈夢與抑之昆弟季語湛崔皆在焉覺而有感因記以詩三首〉，《王陽明全集》，卷十九，頁 682。

<sup>623</sup> 崔銑，〈百泉書院重修記〉，《洹詞》，卷三，頁 435-436。

<sup>624</sup> 崔銑，〈亡友張仲修墓誌銘〉，《洹詞》，卷五，頁 478。

<sup>625</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文敏崔後渠先生銑〉，《明儒學案》，卷四十八，頁 1154-1155。

<sup>626</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十三，正德五年條，頁 1231。

<sup>627</sup> 李光助，〈崔銑年譜新編〉，正德九年條、嘉靖元年條，頁 28、36。

<sup>628</sup> 李光助，〈崔銑年譜新編〉，正德十二年條，頁 32。

<sup>629</sup> 崔銑，〈四貞祠記〉，《洹詞》，卷三，頁 444-445。

儒釋之道，次年二月丁母憂，扶柩南還，在南京龍江關與守仁論格物，<sup>630</sup>揭開了此後多年兩人對「格物」的不同理解和論辯。王守仁正在思索象山之學與朱子之學的異同。<sup>631</sup>

## (2) 正德年間的思想論爭與二程學之興起

正德十四年（1519），崔銑和湛若水在各自著手整理二程的思想遺產，<sup>632</sup>並幾乎同時在嘉靖三年（1524）前後刊佈於南京，<sup>633</sup>湛若水與王守仁學術主張不同，宣揚其講學宗旨時卻不謀而合地乞靈於程顥之學。二程之學一時興盛，流風所及，崔銑在河南也著手整理二程的思想遺產。下面先論湛、王的思想論爭及其共同提倡程子之學的不同原因，說明二程學說興起的背景。

湛若水與王守仁的論辯持續，各持己見，不能相下。正德十三年（1518）七月，王守仁刊刻古本《大學》，<sup>634</sup>否定朱熹所補〈格物補傳〉，為提揭誠意，守仁以格物為誠意之功，替代了挽合格物與誠意的「敬」的地位。<sup>635</sup>湛若水提倡「體認天理」宗旨，以修身為格物的出發點，<sup>636</sup>孔子曰：「修己以敬」，湛若水循此把「敬」的功夫推衍為：必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長。<sup>637</sup>王守仁主張以「必

<sup>630</sup> 黎業明，《湛若水年譜》，頁 40-52。

<sup>631</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十三，正德六年條，頁 1232

<sup>632</sup> 李光助，《崔銑年譜新編》，正德十四年條，頁 34；黎業明，《湛若水年譜》，正德十四年條，頁 66。

<sup>633</sup> 崔銑，〈跋〉，《程志》（《續修四庫全書》第 938 冊，上海：上海古籍出版社，據天津圖書館藏明刻本影印），卷首，頁 175-176；崔銑，〈述程志〉，《洵詞》，卷四，頁 455-456；黎業明，《湛若水年譜》，正德二年條，頁 104。

<sup>634</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十三，正德十三年條，頁 1253。

<sup>635</sup> 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈大學古本原序〉，《王陽明全集》，卷三十二，頁 1197。

<sup>636</sup> 這正是湛若水接受古本《大學》的基礎，他曾云：「古本《大學》以修身申格致，其教人也，力身之也，非口耳之……博矣約矣，其道也其至矣乎！」參看：湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈古大學測序〉，《泉翁大全集》（臺灣：中央研究院中國文哲研究所據嘉靖十九年刻本，萬曆二十一年修補本整理），卷十六，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>637</sup> 湛若水對何謂「敬」有細致的詮釋：「竊意只整齊嚴肅便是敬，吾能整齊嚴肅，則心常惺惺而不外放。心不外放，則天理常存，欲不能便是有主而實，無欲而虛。涵養久則自然純熟，本源澄徹。發之而惻隱，則仁之愛形矣；發之而羞惡，則義之斷形矣；發之而辭讓，則禮之恭形矣；發之而是非，則智之辨形矣。性得以全，而情得以正。全體大用之流行，都於敬字盡了，故曰：『敬者，德之聚也。』敬豈易言哉？揣摩想像者非敬也，執滯太過者非敬也。揣摩想像者謂之茫

有事」時時提省精神，而認為湛氏「勿忘勿助」功夫懸空，了無著手實行之處：

我此間講學却只說箇「必有事焉」，不說勿忘勿助……近日一種專在勿忘勿助上用工者……終日懸空去做箇勿忘，又懸空去做箇勿助，泔泔蕩蕩，全無實落下手處。<sup>638</sup>

湛若水也不滿意於守仁提撕精神的「致良知」之說，點撥門人若沒有「勿忘勿助」功夫，所謂良知提省不過是作弄精神，自私自用智：

今之學者無象山超脫之見、真切為己之功，又不能察見吾心自然之體，而認取夫勿忘勿助之機，只空空著一箇提省警策，作弄精神，是以自私自用智，百病俱生，以著意為真切，以斷斷為大道，以支離為捷徑，以冥行妄作為簡易，提省日增，習蔽日甚。<sup>639</sup>

不過，湛若水不願撕裂與守仁的關係，他告誡門人：「可戒彼取此，見賢思齊焉，見不賢而內自省可也」，而切不可與守仁及其弟子論辯。因此，湛若水和王守仁雖各持宗旨反覆論辯，但雙方相當克制，措辭多有商量餘地，他們竭力維持「吾黨之學歸一」的局面，<sup>640</sup>共同抵禦外界愈來愈尖銳的抨擊「異端」的聲浪。

湛、王兩家雖論辯不斷，但他們此時都相當重視闡發程子之學。湛若水與王守仁早年即因服膺程氏「仁者渾然與天地萬物同體」之說而結交，正德年間他們鼓動二程之學卻有不同的原因。

湛若水熱衷闡發二程之學，部分是為了應對陽明學帶來的學術爭論。王守仁古本《大學》甫出衝擊傳統朱熹格物論的壟斷地位，又沿用陸九淵為自己辯護，最終挑起朱、陸異同之爭。湛若水跟王守仁論學意見不合，湛若水正苦思冥想借

---

味，執滯太過者謂之守枯，斯二者皆不能以入道也。『必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也，斯可也。』以是深造，這便是脩己以敬，謂之君子。」參看：湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈天關精舍講章〉，《泉翁大全集》，卷十三，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>638</sup> 王守仁，〈答聶文蔚二〉，收於陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》（上海：華東師範大學出版社，2009），卷中，頁158-159。

<sup>639</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈新泉問辯續錄〉，《泉翁大全集》，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>640</sup> 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈答甘泉己卯〉，《王陽明全集》，卷四，頁173-174；湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈答陽明王都憲論格物〉，《泉翁大全集》，卷九，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

助二程學說發揮自己「隨處體認天理」的學問宗旨。

湛若水編《遵道錄》，《四庫全書總目》便明確指出是湛氏因與王守仁論學不合，於是以此編追溯淵源闡明師說。<sup>641</sup>在《遵道錄》中，湛若水強調遵道是遵程明道之道，他認為「明道兄弟之學，孔、孟之正脈也」：

今夫為朱、陸之辨者，曠矣，或失則外，或失則內，或失則上，或失則下，吾弗敢遵焉爾。<sup>642</sup>

因此，湛氏轉而推遵程子之學，《遵道錄》之編是要取程子中正之道，救偏補弊，「決天下之至曠者」。

湛若水輯錄此書還有其他原因。一者是出於他對程顥學問的推崇，這跟湛氏的學問淵源和取向有關，<sup>643</sup>二者則是因跟陽明弟子陳九川（1494-1562）論良知、論格物，意見相持，又不滿王守仁借九淵宣揚其學，擔憂陽明後學對九淵拔陸過高，易激起朱陸之辨，<sup>644</sup>於是退而求諸二程。湛若水致信陳九川時提到，「象山之說……恐主內太過，反又不能無憂，不若程氏內外合一，為無弊耳」，由是編《遵道錄》。<sup>645</sup>

王守仁及其後學也重提程子之學，主要是欲借程顥《定性書》作橋樑，把陸九淵的地位提舉至程顥之上，「以接孟氏之傳」。<sup>646</sup>正德十六年（1521），王守仁揭示致良知之教，並鼓吹陸九淵（1139-1192）在宋明理學道統中的地位，王氏認為，「象山得孔、孟正傳」，感嘆象山學術久抑不彰，文廟缺配，子孫未獲朝廷褒崇，於是牌令江西撫州府金溪縣官員，「將陸氏嫡派子孫，徧各處聖賢子孫事例，免

<sup>641</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，卷九十六，頁1253-1254。

<sup>642</sup> 湛若水，〈敘遵道錄〉，《遵道錄》（臺北：廣文書局，1983，據明嘉靖二年刊本影印），卷首。

<sup>643</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》，卷十九（2001年9月），頁348-354。

<sup>644</sup> 正德十二至十六年（1517-1521），王陽明領兵江西南贛期間，魏校（1483-1543）、王道（1490-1550）、夏尚樸（1466-1583）等紛紛致書王陽明論朱陸異同。參考：楊正顯，〈道德社會的重建——王陽明提倡「心學」考〉，《新史學》，卷十九期四（2008年12月），頁57-67。

<sup>645</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈寄陳惟浚〉，《泉翁大全集》，卷九，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>646</sup> 王守仁，〈王守仁序〉，收於陸九淵著，鍾哲點校，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁537-538。

其差役；有俊秀子弟，具名提學道送學肄業。」<sup>647</sup>上官既有意於此，撫州知府亦主動回應，主持刊刻《象山文集》，並請王守仁作序表彰之。<sup>648</sup>王守仁《序》中梳理了從孔、孟到北宋周、程的道統承繼，順著把陸九淵也列入其中。<sup>649</sup>

同情陸學的學者接連仿效守仁，紛紛刊刻象山文字。例如一位按察過安慶的瓊山陳姓官員同情陸學，認為象山之學直接孟子，雖然高明不及程顥，但其學簡易則無人能及，於是手錄《象山語要》命下屬刊印。<sup>650</sup>一度沉寂的陸學突然爆發，其中以席書的《鳴冤錄》最惹爭議。

正德十六年（1521），守仁高第弟子席書（文同，元山，1461-1527）深會守仁之意，借程子替陸九淵辯護，在河南布政司右參政任上梓行《鳴冤錄》。該書是配合乃師王守仁正德十五年《朱子晚年定論》宣揚陸九淵之學而作，代陸九淵鳴不平。<sup>651</sup>《鳴冤錄》把程子原話砍頭去尾，變作替九淵鳴冤的證詞，引起江西程朱學者羅欽順（允昇，整庵，1465-1547）不滿：

席文同（席書）《鳴冤錄》提綱有云：「孟子之言，程子得之，程子之後，

陸子得之」……似此之見，非惟無以直象山之冤，正恐不免冤屈程子也。<sup>652</sup>

席書公然講陸九淵得程子之學，為九淵之道統正名，羅欽順認為這歪曲了程子原意。

原本同情象山之學而憂心「舉世咸是朱非陸，誰復直象山之善」的陝西士人

---

<sup>647</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十四，正德十六年條，頁 1279。

<sup>648</sup> 《王陽明全集》與《陸九淵集》皆收錄該《序》，惟前者將寫作時間定在正德十五年，而後者則繫於正德十六年七月。因此，有一種可能是，王陽明在正德十五年撰寫《朱子晚年定論》時，早已親自編訂了《象山文集》並為之擬序，次年授意撫州知府刊行，令知府向其請序，造成一種此舉獲得地方士人、官員積極回應的景象。參看：王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈象山文集序〉，《王陽明全集》，卷七，頁 244-246；陸九淵著、鐘哲點校，〈王守仁序〉，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁 537-538。

<sup>649</sup> 王守仁，〈王守仁序〉，收於陸九淵著、鐘哲點校《陸九淵集》，頁 537-538。

<sup>650</sup> 胡纘宗，〈象山語要序〉，《烏鼠山人小集》（《四庫全書存目叢書》集部第 62 冊，濟南：齊魯書社，1997，據湖北省圖書館藏明嘉靖刻本影印），卷十一，頁 311。

<sup>651</sup> 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈與席元山辛巳〉，《王陽明全集》，卷五，頁 180。

<sup>652</sup> 江西程朱學者羅欽順留意到席書《鳴冤錄》為證明陸象山心學淵源有自，露出篡改痕跡：程子原話是：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心，約之使反，復入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」而席書「所引程子之言，只到『復入身來』而止，最緊要是『自能尋向上去，下學而上達』二語却裁去不用」。羅欽順著，閻韜點校，《困知記》（北京：中華書局，1990），卷下，頁 37。

胡纘宗也不認可席書的做法，<sup>653</sup>他認為席書以《鳴冤錄》為題刊出象山文字之舉太過挑釁，勸其更改書名：

《鳴冤》，蓋有激也……愚以為象山之學，知道者自能識之，不能識者，不知道者也。人何能冤象山？象山亦何損於人冤哉？為不知者鳴冤可也，苟有知者，不必鳴冤矣。然象山可冤，象山之道不可冤。冤在人，不在象山，亦不在道。請直書曰：《象山書語要》，或曰：《象山書語》，或曰：《象山錄》如何？<sup>654</sup>

席書一意孤行，沒有採納胡纘宗更換標題的建議，結果掀起陣陣波瀾。

由此可見，正德年間學者中隱然形成了一股提倡程學潮流，但各人的出發點有所不同。湛若水的用意較為複雜，有闡明「隨處體認天理」學說的內部需求，有與陽明學對抗的因素，也有消解甚囂塵上的象山之學的目的。王守仁則是想借程子來拔陸九淵的道統位階，結果九淵文字大行其道，瓊山陳子認為陸九淵之學高明而刊行其書；席書把程子改頭換面來為象山作證。這表明無論是支持象山學者還是反對象山學者，都想要借程子的思想遺產發揮，程子之學因而受各方關注。崔銑也捲入其中。

## 二、崔銑《程志》與湛若水《遵道錄》的思想異同

崔銑受時代薰染對程子之學亦有莫大興趣。崔銑早年認為湛氏之學「一內外，混動靜，亦幾於學矣」，他不諱言曾動念頭追隨湛若水、方獻夫師徒問學，「往思及二子而未達」，<sup>655</sup>說明崔銑對湛氏之學有相當認受。在與南北士人的往來，尤

---

<sup>653</sup> 胡纘宗指出：「世之學者，果不知象山邪？果知象山邪？夫象山不易知，亦不難知。故知象王者，莫如晦翁，然知晦翁者亦莫如象山……不知象山者，朱子一二門人耳，後世知宗朱而不知求陸者耳。然陸猶朱也，夫何可輕議邪？維時學者見朱子無言之論，遂起而排之曰：陸禪學也。聞者不加察，亦曰：陸禪學也。後之學者不為考，亦曰：陸禪學也。由是舉世咸是朱非陸，誰復直象山者善乎？……伏讀子靜之語則見其高明之資，有得於『求放心』、『先立乎其大者』多矣，其於學者豈曰小補之哉？」參看：胡纘宗，〈象山語要序〉，《烏鼠山人小集》，卷十一，頁 311。

<sup>654</sup> 胡纘宗，〈與席元山司馬〉，《烏鼠山人小集》，卷十四，頁 374。

<sup>655</sup> 崔銑，〈贈鍾大理序〉，《洹詞》，卷四，頁 451-452。

其是跟湛若水、王守仁接觸後，崔銑也逐漸融入提倡程學的潮流。弘治十四年（1501）崔銑國子監卒業，當時其友殷雲霄（字近夫，1480-1516）履新南京，見崔銑天資英邁卻疏於防檢，建議其終身師法伊川，<sup>656</sup>正德十二年（1517）辭病還家的崔銑屏事絕交，以著述為業，<sup>657</sup>兩年後著手刪定《二程遺書》作《程志》，這項工作中間經歷了崔銑嘉靖元年（1522）到北京纂修《武宗實錄》，<sup>658</sup>事後赴南京擔當國子監祭酒，<sup>659</sup>直到嘉靖三年七月為止。

崔銑編《程志》幾乎跟湛若水摘錄《遵道錄》同時進行。崔銑《程志》十卷，《千頃堂書目》稱尚有一種十二卷的本子，是摘編二程文集、遺書而成。<sup>660</sup>湛若水編《遵道錄》十卷（《四庫全書》所錄為八卷本，乃衍聖公孔昭煥所進本），所輯為程明道、程伊川兩人語錄及其他文字，<sup>661</sup>部分條目後有湛若水加「註」字作區別的分疏。本小節擬比較崔銑與湛若水對二程文字的擷取、篩選，乃至詮釋的差異，考察兩人在明代中期的思想趨向。

《二程遺書》原書俱在，崔銑執意刪削，像湛若水和王守仁一樣，有其思想史背景。崔銑解說《程志》時指出：

夫學至宋而支，是故《易》舍文而浚畫，治外道而衍數，學略敬而飭文，心離事而求體，道析於理氣，煩訓散經。約哉！夫子之學也，釋經不泥，見奇不問。敬者，合內外之道也，理性即命至矣，一天與人也，是故可貴可賤可難矣，非君子其孰能之？<sup>662</sup>

崔銑編《程志》是有鑒于宋學支離破碎「心離事而求體，道析於理氣」的弊端，而欲恢復程子主敬之道，挽合內外之分野，使天人合一。

<sup>656</sup> 崔銑，〈錄贈言〉，《洵詞》，卷十一，頁 612-613。

<sup>657</sup> 崔銑，〈喻問〉，《洵詞》，卷三，頁 421。

<sup>658</sup> 朱光助，《崔銑年譜新編》，嘉靖元年條，頁 36。

<sup>659</sup> 朱光助，《崔銑年譜新編》，嘉靖二年條，頁 37。

<sup>660</sup> 黃虞稷撰，瞿鳳起、潘景鄭整理，《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，2001），卷十一，頁 302。

<sup>661</sup> 《四庫全書總目》稱「所輯皆明道程子之說」，此說不確。當中也少量收錄了程伊川的文字。參看：紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，卷九十六，頁；鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》，卷十九（2001年9月），頁 375-376。

<sup>662</sup> 崔銑，〈述程志〉，《洵詞》，卷四，頁 455-456。

崔銑、湛若水對二程之學有一致的評價：二程承接孔、孟而來，主敬之學能合內外徹上下而一道德。但崔、湛兩人撰述的用意不同，對二程子的思想各取所需，因此他們筆端下描繪的二程子形象卻往往貌合神離，正體現他們學術取向的分歧所在。下面列表比較兩書對二程文字的選錄情況：

《程志》與《遵道錄》所錄《二程集》條目數量及內容分佈之統計表

二程集	卷次	篇名	《程志》所錄條目	《遵道錄》所錄條目	《程志》與《遵道錄》共有條目
河南程氏遺書	卷一	〈端伯傳師說〉(二先生語一)	29	20	14
	卷二上	〈元豐己未呂與叔東見二先生語〉 (二先生語二上)	82	100	58
	卷二下	〈附東見錄後〉(二先生語二下)	7	7	3
	卷三	〈謝顯道記憶平日語〉(二先生語三)	31	48	16
	卷四	〈游定夫所錄〉(二先生語四)	20	10	6
	卷五	〈無篇名〉(二先生語五)	10	19	7
	卷六	〈無篇名〉(二先生語六)	32	55	21
	卷七	〈無篇名〉(二先生語七)	9	8	4
	卷八	〈無篇名 專說《論》、《孟》〉(二先生語八)	0	1	0
	卷九	〈少日所聞諸師友說〉(二先生語九)	2	1	0
	卷十	〈洛陽議論〉(二先生語十)	20	2	2
	卷十一	〈師訓〉(明道先生語一)	62	111	49



	卷十二	〈戌冬見伯淳先生洛中所聞〉(明道先生語二)	5	14	5
	卷十三	〈亥八月見先生於洛所聞〉(明道先生語三)	6	4	3
	卷十四	〈亥九月過汝所聞〉(明道先生語四)	8	17	7
	卷十五	〈入關語錄〉(伊川先生語一)	57	28	10
	卷十六	〈己巳冬所聞〉(伊川先生語二)	1	0	0
	卷十七	〈無篇名〉(伊川先生語三)	19	5	4
	卷十八	〈劉元承手編〉(伊川先生語四)	67	2	1
	卷十九	〈楊遵道錄〉(伊川先生語五)	19	0	0
	卷二十	〈周伯忱錄〉(伊川先生語六)	1	0	0
	卷二十一上	〈師說 門人張繹錄〉(伊川先生語七上)	20	0	0
	卷二十一下	〈師說附後〉(伊川先生語七下)	10	0	0
	卷二十二上	〈伊川雜錄〉(伊川先生語八上)	8	2	0
	卷二十二下	〈附雜錄後〉(伊川先生語八下)	3	0	0
	卷二十三	〈飽若雨錄〉(伊川先生語九)	1	0	0
	卷二十四	〈鄒德久本〉(伊川先生語十)	7	0	0
	卷二十五	〈暢潛道錄〉(伊川先生語十一)	7	7	1
	<b>合計</b>		543	461	211
<b>河 南 程 氏</b>	卷一	〈朱公掞錄拾遺〉		11	
	卷二	〈朱公掞問學拾遺〉		25	
	卷三	〈陳氏本拾遺〉		5	
	卷四	〈程氏學拾遺〉		0	

外 書	卷五	〈馮氏本拾遺〉		0	
	卷六	〈羅氏本拾遺〉		10	
	卷七	〈胡氏本拾遺〉		8	
	卷八	〈游氏本拾遺〉		0	
	卷九	〈春秋錄拾遺〉		0	
	卷十	〈大全集拾遺〉		0	
	卷十一	〈時氏本拾遺〉		12	
	卷十二	〈傳聞拾遺〉		21	
	<b>合計</b>			92	
河 南 程 氏 文 集	卷一	〈奏疏〉(明道先生文一)		10	
	卷二	〈書記〉(明道先生文二)		1	
	<b>合計</b>			11	

對比《程志》和《遵道錄》的內容構成及對二程文字的選錄情況，可初步得到以下認識：

(1) 從兩人對二程文字的摘錄條數看，《程志》摘錄了 543 條，《遵道錄》摘錄了 564 條，二者數量相差不遠。惟《程志》不取錄《河南程氏外書》和《河南程氏文集》的文字，這可能是因為《河南程氏外書》眾手所修，內容雜錄附會，不符合崔銑「伐偽存真」的要求。而《遵道錄》不同，對《河南程氏外書》也有所錄用。

(2) 在可以明確區分程明道和程伊川的文字中，可以觀察到《程志》偏好

於選用伊川的觀點，而《遵道錄》則更傾向明道的觀點。這跟崔銑編《程志》的另一個考慮有關，認為明道主張顯得高虛易啟異端。湛若水則偏好明道的思想，書名特取遵道。這反映崔、湛二人學術趨向的差別。

(3) 該統計可粗略還顯示崔銑與湛若水對二程思想的認同程度，在各自選取的近 550 條文字中，有約 211 條來源是一致的。這說明《程志》和《遵道錄》有將近五分之二的内容重疊。在約 211 條内容一致的文字中，有 58 條是湛若水在該條目後以「註」的方式加入自己的疏解的，而崔銑在《程志》中沒有添加編者的任何註解。

進一步從《程志》和《遵道錄》的摘錄二程文字的次序，我們可以觀察到崔、湛二人有不同的考慮和用意。《程志》的編輯完全是依照《河南程氏遺書》的卷帙順序，從卷首到卷末依次選錄的。《遵道錄》采用重組的方式，編撰內容是分別從二程文字中挑選出來，有意加以組合而構成的，打亂《遺書》原來的卷帙順序。例如，《遵道錄》卷一最為明顯，其內容分別來自《文集》、《外書》、《遺書》，同時該卷也是湛若水註釋條目最多的，數量達 40 條之多（該卷摘錄二程文字共 76 條）。

因此，《遵道錄》卷一是最能體現湛若水是編之用意的，以下摘錄數條以觀之：

致知在格物。格，至也；物，事也。事皆有理，至其理乃格物也。然致知在所養，養知莫過於寡欲二字。**註**：以涵養寡欲說格物正與古本《大學》以修身申格物同。<sup>663</sup>

始致知在格物，則所謂本也，始也；治天下國家，則所謂末也，終也。治天下國家必本諸身。**註**：《大學》舊本以修身申格物者，此也。<sup>664</sup>

格至也，言窮至物理也。但立誠意去格物，其遲速却在人明暗也。**註**：

<sup>663</sup> 湛若水，《遵道錄》，卷一，頁五 a-五 b。

<sup>664</sup> 湛若水，《遵道錄》，卷一，頁八 a。

於此可見格物兼了意、心、身工夫至約。<sup>665</sup>

致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物有遷迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之。**註**：古人所謂格物者如此。<sup>666</sup>

聖人以此齋戒，以神明其德。**註**：體認德是何物。<sup>667</sup>

經過註釋疏通，湛若水藉由二程子的學術遺產，發揮自己「隨處體認天理」的宗旨，並成功與古本《大學》建立關聯，樹立起自己的學說。

至於崔銑，他忠於二程子的學說，立志編輯一個易於入門的精簡版《河南程氏遺書》，雖然沒有對之進行註釋解說，但文字取捨之間亦有其考慮：「伐偽存真」，祛除門人附會的異端成分，廓清二程子之道。<sup>668</sup>我們知道他對《定性書》的部分內容是不滿意的，湛若水《遵道錄》卷一首篇即是程顥的《定性書》，這鮮明地昭示了兩人見解的分歧。

綜上所述，崔銑早年與湛若水等南方士人交往，共同參與到闡發二程之學的潮流中。崔銑跟湛若水對二程之學有共同興趣，但是比對《程志》與《遵道錄》對二程文字的選錄、註釋，仍可以察知他們各自對二程之學的認取實有差別，崔銑偏向程頤，而湛若水鐘情程顥。再結合第二小節的分析，湛若水跟王守仁對二程之學的理解也不同，湛若水深信程子之學與自己提倡的學說可以互相啟發，王守仁及其門人則借程子推陸九淵之學。基於此，崔銑與南方士人的接觸，他對湛若水和對王守仁的認可程度是有區別的，這決定了日後崔銑議論湛、王學術，乃至與二人決裂時的態度和表現。

### 三、崔銑與湛、王學術的分裂

嘉靖初年是明代思想碰撞最為激烈的時期。當時南京講學正值鼎盛，既有湛

<sup>665</sup> 湛若水，《遵道錄》，卷一，頁八 b。

<sup>666</sup> 湛若水，《遵道錄》，卷一，頁九 a。

<sup>667</sup> 湛若水，《遵道錄》，卷一，頁十一 b。

<sup>668</sup> 崔銑，《述程志》，《洵詞》，卷四，頁 455-456。

若水在廣東、浙江、安徽、北京，甚至在南京國子監開壇設講，<sup>669</sup>又有王守仁巡迴於浙江、江西間訪友講學，<sup>670</sup>更有北方儒者持續南下任職南京，與南方學術交鋒。五湖四海的士子聞風而動，魚貫於講壇之下，依違於大儒理學門派之間。

學術主張的差異加劇，崔銑跟湛若水、王守仁逐漸分道揚鑣。崔銑嘉靖元年（1522）被薦入京纂修《武宗實錄》，閒暇則與林俊、馬理、呂柟、穆孔暉、薛蕙講古學，其後又參與經筵，湛若水此時在翰林院任編修，嘉靖二年四月崔、湛兩人還分別向嘉靖帝進講。<sup>671</sup>崔銑嘉靖二年到南京國子監祭酒，嘉靖三年九月，崔銑議大禮罷歸，國子監祭酒一職由湛若水南下接替，崔氏由此轉入鄉居生活，直到嘉靖十八年二月再度起用為翰林院侍讀學士。

崔銑對陽明學則公開抨闢。<sup>672</sup>崔銑任南京國子監祭酒一年有餘，旋因議禮不合離職。期間，給在學諸生講授經義，留有講義十二首，講義大部分都循規蹈矩，四平八穩，但當中一篇講解《論語·子罕篇》「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮」一句時，對近世流行的兩種主張大加指責：

此「禮」字，近世學者必欲舍節文，而指為天理，舍逐事而指為一源。

夫約者，約此文也，文果一源乎？抑逐事而為言乎？文不可為一源，則禮亦當逐事而行矣。……今日：禮即天理也，至一者也，又曰：性即理也，則日即為月，山即為水乎？況儒者之學，始未嘗不一，中不得不殊，末不能不一。

673

這番當眾即席批評指向當時流行的兩種主張：一種是認「禮為天理」，舍棄節文的實行而一味追逐「一源」的主張，另一種強調「性即理」，只講一本不顧萬殊。前者以王守仁一派，後者以陸九淵一派為代表。在明代中期，王守仁推舉象山之

<sup>669</sup> 呂柟，《五溪書屋記》，《涇野先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 61 冊，濟南：齊魯書社，1997，據湖南圖書館藏明嘉靖三十四年于德昌刻本影印），頁 174-175。

<sup>670</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十五，嘉靖三、四年條，頁 1289、1294。

<sup>671</sup> 李光助，《崔銑年譜新編》，頁 36-37；黎業明，《湛若水年譜》，頁 86-91。

<sup>672</sup> 崔銑對陽明學的抨擊，可參考：默明哲，〈崔銑的「斂華就實」思想〉，收於陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編：《明清實學簡史》，頁 51-67，尤其頁 56-63。

<sup>673</sup> 崔銑，〈夫子循循然善誘人博我以文約我以禮〉，《洵詞》，卷四，頁 460-461。

學最力，因此，崔銑批判的兩種學術主張，實際對象只有一個，即陽明學。

王守仁對「博文約禮」的見解，首先出現在正德年間王守仁的高第弟子徐愛（1488-1518）反覆向守仁請教「以博文為約禮功夫」的討論中。王守仁向徐愛解釋說：

「禮」字即是「理」字。理之發見可見者謂之文。文之隱微不可見者謂之理。只是一物。約禮只是要此心純是一箇天理。……約禮即是惟一。<sup>674</sup>

守仁認為「文」與「理」是一物，那麼「日即為月，山即為水」；「約禮只是要此心純是一箇天理」，那麼「節文」、「逐事」皆可舍也，這恰是崔銑要質疑的。

嘉靖四年（1525）王守仁對「博約」再有申論：

夫禮也者，天理也。天命之性具于吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。天理之條理謂之禮。<sup>675</sup>

王守仁的「禮也者，天理也」，深居于吾心之內。崔銑說「禮者，理也。有制之謂節，有條之謂理」，<sup>676</sup>這裡「理」即是節文、條理之意，他認為古人之學是人倫日用的學問，日常生活措諸實踐便是理。<sup>677</sup>他把「理」平實化為人倫踐履，跟王守仁形上玄遠的「天理」截然相反。崔氏之論正是對王守仁而發。

對於「性即理」說，它是北宋程頤首次提出，經由南宋朱熹繼承，<sup>678</sup>並發揮為「義理之性」與「氣質之性」這一宋明理學二元論的基石，<sup>679</sup>崔銑以日與月、

<sup>674</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁 24。

<sup>675</sup> 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《博約說》，《王陽明全集》，卷七，頁 266-267。

<sup>676</sup> 崔銑，〈夫子循循然善誘人博我以文約我以禮〉，《洵詞》，卷四，頁 460-461。

<sup>677</sup> 崔銑謂：「孔門以仁為學仁，以孝弟為先。今欲進孝弟，必於凡典冊所載，故老所傳，閭里所習，師友所講授者，皆博考而識之，所謂博文也……禮者，理也，節也，有制之謂節，有條之謂理。凡所博之文，皆以此約之，采其精實，而去其汗漫，發之情而見諸行，酌於行以當其情，不相越而相協，猶規矩焉而方圓定矣。故曰：學至乎禮而止，有禮矣。」參看：崔銑，〈夫子循循然善誘人博我以文約我以禮〉，《洵詞》，卷四，頁 460-461。近人對崔銑理學思想的研究有吳銘輝，《明代中期程朱學者的特色》（臺灣：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，2011 年 7 月），頁 51-80。

<sup>678</sup> 《朱子語類》載：「程子云：性即理也，此言極無病。」及「伊川『性即理也』，橫渠『心統性情』，二句顛撲不破。」參看：黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷五，頁 92、93。

<sup>679</sup> 《朱子語類》載：「孟子之論，盡是說性善，至有不善，說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此，却似論性不論氣，有些不備。却得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾一齊圓備了。」及「明道云：論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。」又及「性只是理，氣質之性亦只是這裡出。若不從這裡出，有甚歸著？如云人心惟危，道心惟微，道心固是心，人

山與水性質各不相同為例，在一本萬殊的概念下，若謂「性即理」即可混月為日，澆水為山，其批評語出驚人，無疑是要撼動北宋以來的理學傳統（詳細後）。

崔銑對湛若水學術態度則相對緩和，盡管他不認同湛氏的主張，當河南的何瑋猛烈抨擊湛氏時，崔銑仍出面勸阻替湛氏回護。嘉靖三年（1524）九月崔銑離開南京，而其同鄉好友何瑋（1474-1543）則準備赴任南京太常寺少卿，在南京何瑋與國子監祭酒湛若水就學術異同，政治立場展開持久的論辯。當時在南京的另一位北方理學學者馬理（1474-1556）目睹這些驚心動魄的場面：

時東南學者因象山、慈湖之學，入於達磨之門，更相傳習，好名徇利之徒胥歸焉。（何瑋）先生以為邪說橫行，充塞仁義，力拒而闢之。<sup>680</sup>

何瑋拒闢的東南學者應包括王守仁、湛若水及其門人。

其時崔銑在河南，他仍然時時關心南京複雜的政治、學術情勢，獲悉何瑋在南京拒闢湛若水等的激烈舉措，大為震驚，急忙修書勸阻：

惟聞南監主教者立事深詭，兄嘗培闢之，其將以正人心乎？僕聞今一二君子之為學矣，其弟子亦知師之欺也，其師亦知弟子之偽也，相為依輔，安而行之將以騰大名，餌厚利……今之君子設心既若是，必自珍所為，如商操奇貨計日而致冠國之富……吾既發其隱，抉其譎，是撤商之貨也，富何由致？聞彼人者，實繁其徒，如或陰行詆陷，上者猶得爭名嫉勝之嫌……近日禪旨佛緒倡於務奇者之口，從者紛如，棄實而慕空，求徑而外正，肆詆亡忌而飾詐不慚，吾如彼何哉？自修而已矣……兄明理達變、遺名絕利者，幸留聽於仆愚之言。<sup>681</sup>

信中「南監主教者」正是指時任南京國子監祭酒的湛若水，崔氏認為湛若水兜售「隨處體認天理」結徒講學，實為相互營營，追名逐利，行徑不下自賣自誇的商販，因為大禮議中湛門方獻夫（1485-1544）以議禮晉身，而何瑋如此仗義執言針

---

心亦心也。」參看：黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷四，頁 65、70、67。

<sup>680</sup> 馬理，〈大明資善大夫南京察院右都御史柏齋何先生神道碑銘〉，收於何瑋撰，王永寬校注，《何瑋集》（鄭州：中州古籍出版社，1999），頁 450。

<sup>681</sup> 崔銑，〈與何太常粹夫書〉，《洄詞》，卷五，頁 472。

鋒相對，宛如「撒商之貨」，恐怕遭致湛門「陰行詆陷」，興起偽學之禁，於是出面勸阻。這場風波顯示出，崔銑雖不滿意湛若水及其門人所作所為，貶湛氏「立事深詭」，責其徒「依輔為偽」，但仍曲折為湛氏回護。

另外，崔銑保持著與湛若水的聯繫，湛若水也願意遣弟子過訪。嘉靖十一年（1432）五月，湛若水門人柯喬（嘉靖八年進士，字雙華，號遷之）奉詔以侍御史出視貴州，經過河南順道安陽，過往拜謁乃師的同年友人崔銑，從他們的言談可看出，崔氏非常關心湛若水門下弟子的仕宦近況。<sup>682</sup>

柯喬是安徽青陽人，有志於聖人之道，王守仁曾兩度在青陽九華山講學，柯喬與同伴往聽，立刻被吸引，與宿化城寺數月，<sup>683</sup>於是在青陽縣西購地，築雙華精舍於九華山王守仁祠右，日夜諷誦，進學不已。<sup>684</sup>其後，柯氏又轉入湛若水門下，可謂「遊於陽明、甘泉之間，聞天理、良知之學者也。」<sup>685</sup>

在柯喬假道安陽前，他在北直隸灤州府曾作短暫停留，以侍御史身份向知府劉體元鼓吹白沙之學，並舉白沙學問有《（白沙）全集》為徵，又說灤州府政務之所急是推廣白沙之學：「白沙之道教未遍行于北，北士之憾也。若以全集刻之，俾北方學者誦其詩，讀其書，而知先生之道之學，非政務之先急者乎！」<sup>686</sup>柯喬成功打動劉體元在當地刊刻《白沙先生全集》。劉體元隨即致信湛若水索取《白沙全集》釐正之，並邀請湛氏作序。湛若水對此極為重視，即揮筆作序回覆，向北方士子推舉白沙乃聖人之徒，演繹白沙之學的意義。<sup>687</sup>

柯喬跟崔氏短暫聚會，相談甚歡。臨別之際，崔銑有言相贈：

---

<sup>682</sup> 崔銑，〈樂友贈柯遷之〉，《洵詞》，卷七，頁 533。

<sup>683</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十六，嘉靖十四年條，頁 1331。

<sup>684</sup> 和珅等撰，《大清一統志》（《文淵閣四庫全書》第 475 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷八十二，頁 635。

<sup>685</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈潛江縣新建四城門記〉，《甘泉先生續編大全》（臺灣：中央研究院中國文哲研究所據嘉靖三十四年刻本，萬曆二十三年修補本整理），卷四，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>686</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈灤州刻白沙先生全集序〉，《泉翁大全集》，卷二十三，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>687</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈灤州刻白沙先生全集序〉，《泉翁大全集》，卷二十三，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。



明興，志道者南有陳子白沙，北有薛子敬軒（薛瑄）。敬軒之學主於性，其言述朱子。白沙之學主於靜，其言多自悟。敬軒之徒無聞焉，而甘泉湛子元明學陳子而益恢之，一內外合事理，表顯程子之書，告君授徒，炳哉！達矣！<sup>688</sup>

崔銑了解南方從陳獻章到湛若水學脈傳承，對兩人的學術主張也相當熟悉，對湛若水著書授徒，發揚陳氏之學，尤為感嘆，因而，想到北方與陳白沙同時崛起的儒學人物薛瑄，其後繼無人，學脈早已凋零。崔銑深深體會到南、北學術不同，發展迥異。

日後崔、湛兩人認識落差拉大，崔銑對白沙之學的態度也逐漸轉變。正德初年，崔銑與湛氏同門有所接觸，對白沙之教知之甚詳，<sup>689</sup>而未予詬病。隨著與湛若水日漸疏遠，兩人學術分歧加劇，崔銑對陳白沙的評價日轉負面。崔銑閒居安陽不止一次向在學諸生指責：「（陳白沙）棄日用之務，杜門合目，悟入陰界，名曰沙門可爾，胡可附吾聖人之教哉？」<sup>690</sup>崔氏思想激進化受王守仁、湛若水學說崛起之刺激。

正德初年以來崔銑與王守仁、湛若水過從密切。崔銑與王守仁經歷了早期詩歌唱和，過從問學，到嘉靖初年崔銑公開反駁陽明學說，學問關係走向分裂。崔銑早年以「師友」對待湛若水，兩人共同探討二程之學，但因取舍不同，兩人學問關係漸行漸遠，而朋友之誼則得以維持。嘉靖年間湛氏遭遇抨擊，崔銑出面袒護湛氏。

本小節追踪了崔銑對湛若水和王守仁兩人學問的態度的前後變化情形，指出其對正勃興的明代心學的看法有一個從克制走向激越，從默許容忍到拍案而起的轉變。嘉靖初年崔銑對待王守仁、湛若水的不同態度，跟他們學術主張的離合有

<sup>688</sup> 崔銑，〈樂友贈柯遷之〉，《洵詞》，卷七，頁 533。

<sup>689</sup> 崔銑為白沙高弟梁文冠撰寫墓誌銘，提到白沙教學的細節：「予聞石翁陳子之學，去支離之用，全虛圓之神，始乎靜，終乎自然。先生首與李伯溫兄弟從之，每退入山室靜坐，暇則考覽墳籍，十年而學成。翁館先生于家，俾訓其諸孫。翁晚年居碧玉樓，嘗與先生極論名理，知其大有得也，乃號先生曰見玉。」參看：崔銑，〈梁古谷先生墓誌銘〉，《洵詞》，卷一，頁 390-391。

<sup>690</sup> 崔銑，《土翼》（臺北：國家圖書館藏明嘉靖乙未平陽刊本），卷一，頁 36b；類似的指摘如：「成化中，白沙陳獻章學禪而疏。」參看：崔銑，〈明臣十節〉，《洵詞》，卷六，頁 512。

關。王守仁表面上尊崇程子之學，但實際宗信象山之學，這是崔銑無法認可的。湛若水與王守仁關係密切，兩人學術主張相近但是終不相合。湛若水跟崔銑的學術思想也有差距，崔銑指斥象山學，湛氏部分認可象山之學，盡管如此，他們畢竟共同崇信二程，且有同年之誼，崔銑維持著與湛若水之友誼，但學術主張上兩人正走向分離。

## 第二節：崔銑河南修學與南下之爭

崔銑在河南興辦小學，培養人才，同時，他對經學，理學也有所反思。崔銑主張恢復經學原典，獨以二程註經之說為尊，在這基礎上，崔氏繼續研修程子之學，把推崇二程子到無以復加的地步，甚而為提陞二程子的理學地位另立道統。他對二程學術推崇離不開當時理學學術環境的影響，更加離不開他跟同年湛若水以及同時代王守仁在學術上的巨大分歧。湛氏、王氏的新思潮向形上玄遠快步邁進，崔銑奮起抗衡，與之漸行漸遠，並積極投身於辨析學術異同之中，他對陸九淵、楊簡等人的學術批判，暗含著對南方新學的不滿。嘉靖十六年（1537）前後，崔銑捲入與南方士人的朱陸異同之辯，嘉靖十九年崔銑更南下掀起學術之爭，這構成了明代中後期南北士人學術思想交鋒的重要面向。

### 一、崔銑在鄉修學

崔銑嘉靖四年至十八年（1525-1539）在河南安陽隱居期間，修道講學作育後輩，同時，刪定經典，闡發理學宗旨，重訂理學道統。由於遠離學術中心，崔銑起初對南方新學的發展趨勢不甚在意，後來逐漸熱心回應，躬身參與論戰。本小節分別從崔銑的教育理念和實踐，對經學與理學的反思，及其對學術論爭的態度之轉變三個方面，探討閑居期間崔銑的學思變化。

## (1) 興辦小學

崔銑嘉靖四年歸田後，一度農耕蔬食，閒暇則「率鄉人子弟，修孝弟忠信之行，明仁義進退之道，祖述洙泗之文，考訂宋賢之書，稽歷代治亂之迹，旁通醫卜農桑之藝」。<sup>691</sup>他在鄉致力推動小學教育。

崔銑在南北兩京目睹過湛若水、王守仁掀起的書院講學運動，他拒絕河南地方官員為其建書院。<sup>692</sup>宋代以來人們對大學教育的興趣遠遠高於小學，時至正德、嘉靖年間，學者對心性修養的討論全力傾注在《大學》之上，力圖從《大學》百數十字之內提煉出一己獨得的理學宗旨，以為修身宣教之資。

崔銑則反其道行之，重視長期為人忽略的小學教育。崔氏堅信從小學培養才是聖學拔本塞源之方：

大學者，全體大用之文，治與學一以貫之也。功始於格物者，承小學之後也。是故正容謹節，閑於六藝。幼學之心，如泉出山，未之污滑。自此道之，避礙而通於海。朱子曰：先事於敬，補小學之廢也。近時有譏其贅者，妄也。<sup>693</sup>

他從「人之初性本善」的假設出發，人若能自幼童純粹無染時，培養呵護良心，維持善性不為外來氣質侵擾，自然優入聖域，猶如清水順暢，奔流到海，無須待到後天汲汲於東堵西防。在崔銑看來，守仁等人對《大學》格物，及其後節目的討論已落後著。

崔銑推行的小學教育從崔氏家塾開始，其日常教學主要敦促學生「其行愛親敬長事師，其役灑掃應對，其藝習禮誦書，學字歌詩」。早上老師陞堂端坐，就學生問疑釋難。家塾每日授書不過一百五十字，日中令學生群立歌詩，課上要求學生練習書法，課後學生歸家要踐行禮儀。每隔五三日習禮，禮用崔氏本私塾《釋奠儀》、崔氏本家《節祭先祠儀》及《呂氏鄉儀》，漸進學習冠禮、士相見禮、

<sup>691</sup> 崔銑，〈述居〉，《洵詞》，卷五，頁 484。

<sup>692</sup> 崔銑，〈復河南憲司書〉，《洵詞》，卷十，頁 592。

<sup>693</sup> 崔銑，《士翼》，卷三，頁 16a。

射御禮畧。<sup>694</sup>關於崔氏家塾的記述相當少，我們知道它一度因資費不足停滯了三年，直到嘉靖十一年才重開收徒。<sup>695</sup>

崔銑沒有採用湛、王式的招納門徒聚眾講學。在明代中期採用建書院立講壇興講會的講學方式發揮自己的理學宗旨，是明代理學發展的一個重要特色，講會是促進理學發展的重要機制。<sup>696</sup>翻檢目前所見文字中，崔銑沒有主持或參與過這類活動。河南地方長官甚至有意將新毀道觀所得田土資產，交由崔銑舉辦後渠書院，竟遭崔氏婉拒。<sup>697</sup>

## (2) 釐定經學

除了舉辦小學教育外，崔銑對明代經學有深入反思。崔銑供職翰林院，充任經筵講官，熟悉儒家典籍，對明代經學之困境有深刻體會。明代理學大盛，而經學則日益湮沒無聞。明代有一種意見認為遠古經典已不孚實用，探求經學「勞而少績，久而亡稱」，甚至會「取誅於君子」；在理學重體驗的浸淫影響下，經典原籍降為「雅談」之具，章句註疏反陞格為「新經典」；崔銑感嘆：「傳本訓經，箋復釋傳，其文彌重，其旨彌離」，豈可引以為據？<sup>698</sup>崔銑不滿歷代典籍註疏繁雜，喧賓奪主。

崔銑提倡的經學帶有樸素實用色彩。在國子監《策問》中，崔銑以歷代經典註疏汗牛充棟，「自孔、孟以來，號稱儒者殆且百家，人演代增，其為言多矣」起問，提醒學諸生思考如何取用經典反求諸身。<sup>699</sup>崔銑以「法純」的原則編輯《程志》，去繁就簡，「言取其達，行取其仁」，指示經學以切實指導人生實踐為重，「經亡故訓，所明者意，行亡枝蔓，所循者性」。<sup>700</sup>

他任職國子監期間的《講義》疏解也體現樸素實用的特點。他認為孔門以仁

<sup>694</sup> 崔銑，〈訓略〉，《洵詞》，卷七，頁 534-535。

<sup>695</sup> 崔銑，〈崔氏家塾議二首〉，《洵詞》，卷七，頁 534-535。

<sup>696</sup> 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁 27-60。

<sup>697</sup> 崔銑，〈復河南憲司書〉，《洵詞》，卷十，頁 592。

<sup>698</sup> 崔銑，〈喻問〉，《洵詞》，卷四，頁 421。

<sup>699</sup> 崔銑，〈策問二首（一）〉，《洵詞》，卷四，頁 457。

<sup>700</sup> 崔銑，〈述程志〉，《洵詞》，卷四，頁 455-456。

為學，仁以孝悌為先，從典冊所載，故老所傳，閭里所習，師友所授中了解仁的含義，學者接著便要把仁的精義落實到日用常行中，「采其精實，而去其汗漫，發諸情而見諸行」，這才合乎古人之學：「古人之學本於人倫，行之日用，明一言即是實事，行一步即是實地」。<sup>701</sup>崔銑鼓勵學生腳踏實地，學以致用。然而，當下註經之書氾濫復出，卻成為通經致用的障礙，知識雜蕪繁複束縛學者在紙上求索，有礙實行：「今六經故訓，已複其贅，過秦延君百矣。昔子路聞一善，唯恐有聞。學者苟積數歲誦覽，何所不知？顧非實有耳，惟躬行難。」<sup>702</sup>

崔銑厭惡傳註，追求原經，在其讀書處僅「貯《四書》、《五經》各一帙，皆原文，不雜故訓。」<sup>703</sup>嘉靖九年（1530）新建藏書樓「數卷樓」落成，準備選取典藏時，崔銑特別吩咐所取《孝經》、《四書》、《詩經》、《春秋》、《儀禮》、《小戴禮記》、《周禮》諸書悉用原文，在旁侍奉的季子頓生疑惑：經書悉原文，誦可知乎？崔銑解釋道：

古之學者……存其指歸，玩經文已耳。世儒昧於反身闕疑之義，便辭避難，效其新異。後生彌以馳逐，白首而猶紛辯……故凡註經者，乃其見解耳。唐疏之崇老也，宋解之滄禪也，衍說之荒也。吾又懼其誤厥後人，若夫正名、釋文，韻書具矣。<sup>704</sup>

註釋繁瑣，加之訓詁難明，讀者白首猶紛辯不休，何暇通經致用？而歷代經書註解，往往是一家之言，見解偏正高下有別，不足憑藉。不如直入經內反身闕疑存其指歸。崔銑主張撇開註疏，借助訓詁工具逕入原典，更直截了當。

出版業興盛，各家註疏相繼復出，崔銑認為是經學不振的一大災難。他主張重申孔、孟、程、朱之書為學術正統，其他大儒所作應「參伍去其複，篇存其章，章存其句，句存其意」，使其精之又精，簡之又簡，有必要甚至可借秦火將汗漫的異端之書付諸一炬：

<sup>701</sup> 崔銑，〈夫子循循然善誘人博我以文約我以禮〉，《洵詞》，卷四，頁。

<sup>702</sup> 崔銑，〈顯考參政南郭君述〉，《洵詞》，卷五，頁 489-491。

<sup>703</sup> 崔銑，〈自菴記〉，《洵詞》，卷六，頁 499。

<sup>704</sup> 崔銑，〈數卷樓記〉，《洵詞》，卷六，頁 508-509。

今秘閣之儲，書肆之板，士夫好古之傳寫，積則充棟，載則汗牛。學者如入武庫，如遊富市，淺麗易悅，深淡難知，炫目濫聰，道真遂蔽。……今宜……芟非聖之詭，剪汗漫之浮，火異端之蠹。<sup>705</sup>

崔銑迫切回歸儒家經典，迷思孔子刪定《六經》而垂範後世，甘冒僭經之責，援隋代王通為同道，替其辯護。王通身處釋道塵囂之世，「獨師孔子，言宗《論語》，述準《六經》」，憂世之志打動崔銑為之「別白其詞，權量其旨」，編《中說考》發其餘韻。<sup>706</sup>崔銑此舉可謂借他人酒杯，澆自己胸中壘塊。隨後，崔銑亦仿效王通，親自釐定儒家經典，輯成《二程文略》，並自詡其書「可名宋之一經」。

707

崔銑對理想的知識世界有一套獨特的想象。崔銑對新建藏書樓該收藏的書籍作了詳盡安排，當中充分體現出他追求的學問理想：

子汲作小樓於家塾之尾，請貯何書也。洹翁題曰「數卷」，乃取《孝經》、《四書》、《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《儀禮》、《小戴禮》、《周禮》，曰此本言也；取《程氏三書》、《易傳》、《程志》、《（二程）文略》，曰此幹言也；取《左氏傳》、《溫公通鑑》、《宋元綱目》、《文章正宗》、《選詩》，曰此支言也。<sup>708</sup>

崔銑把理想的學問世界想像成一顆知識之樹，有「本」、「幹」、「支」，三部分的角色構成，透顯出主人心目中的學術理想。崔銑認為，學問之「根本」非聖賢刪定的聖經莫屬，樓內只收錄經典原文，不雜入後儒註疏，反映出崔銑不滿後世傳註的「原道」的想法。學問之「骨幹」的地位次於聖經，是聖經之羽翼。在程朱理學大盛的時代，崔銑認定翼經之作主要是二程的著述以及崔氏自己選定的《程志》和《（二程）文略》，集理學之大成的朱熹及其門人的著作竟然連一部都沒有，彷彿有宋一代道統學術獨賴二程兄弟。最後是地位等而下之的詩、文、史，屬於

<sup>705</sup> 崔銑，〈訂學〉，《洹詞》，卷八，頁 564-565。

<sup>706</sup> 崔銑，〈中說考序〉，《中說考》（《續修四庫全書》第 933 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏明河汾書院刻本影印），卷首，頁 487。

<sup>707</sup> 崔銑，〈二程文略序〉，《洹詞》，卷七，頁 542。

<sup>708</sup> 崔銑，〈數卷樓記〉，《洹詞》，卷六，頁 508-509。

學問「支(枝)葉」。在旁的崔汲一時也不能理解這樣安排的理由，連連發問：「經書悉原文，誦可知乎？」「其狹矣乎，程子之宗也？」<sup>709</sup>在傳統學問世界裡，崔銑倚重孔孟刪削的原典，後世註疏獨取二程，其他一概不收，崔氏甚至不認同宋代朱熹開創的理學道統。

### (3) 重塑理學

面對新學的興起，及其對義理的詮釋和對道統的爭奪，崔銑在河南有所回應，一是重詮關鍵概念，使之遠離形上玄遠，促使理學平實化，二是重新塑造宋代以來的道統，將高虛者請出道統之外。這兩方面相互相承，齊頭並進。

傳統中國思想在宋代形成了一套比較完整的形上體系，到明代心學興起時，一些宋代理學的基本概念得到深入細緻的詮釋，明代理學「牛毛繭絲，無不辨析，真能發先儒之所未發。」<sup>710</sup>這一形上玄遠的抽象進路開拓了理學探索的深度，同時也引向了困境，理學義理跟佛學禪思靠攏得越來越近，是非莫辨。明代關佛聲浪，隨之此起彼伏，理學內部分歧和爭論往往與關佛相始終。面對理學義理虛高的趨勢，部分理學學者試圖對一些理學概念進行創造性轉化，去除形上玄遠的色彩，將之拉回現實。崔銑在這方面的工作值得注意。<sup>711</sup>

崔銑在嘉靖十三年（1534）寫過一篇「檄文」式的文章《儒恥篇》，稱自宋以來學者紛紛「陽排而陰取」於乎釋氏，以求學問精簡，後來言心學者又「襲彼禪悟之緒」，「直超徑造，一蹴而入堂戶，曰：道無待乎外求」，徹底拋棄了先聖的垂範：

昔夫子之教人，仁也，慎於處與事，而隱其體。孟子之言本心也，察其死與安，而就其重。非離物而索之恍惚也。<sup>712</sup>

<sup>709</sup> 崔銑，〈數卷樓記〉，《洵詞》，卷六，頁 508-509。

<sup>710</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，頁 14。

<sup>711</sup> 有分析崔銑理學思想的研究指出，崔銑面臨心學興盛的挑戰，其學問是針對當時聲勢盛大的心學而發，崔氏從而走上一條與心學抗衡的道路。參考：鄭自誠，《明代前期理學思潮研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1997），頁 177-183。

<sup>712</sup> 崔銑，〈儒恥篇〉，《士翼》，卷三，頁 20b。

崔銑在家鄉做的一項工作是要將挽合「事」、「理」。先看他對「理」和「道」的詮釋。他從「理」與「禮」入手，透過詮釋轉化，將其含義界定為：「禮者，理也，制也」，「有條之調理，有節之調制。」<sup>713</sup>「夫理之得名，正借玉膚之有條，而形容吾道之不亂耳。」<sup>714</sup>因此，「理」字去掉了其「沖漠無朕」般空寂抽象的含義，再將「理」跟「禮」聯繫起來，為下一步解讀「博文約禮」作鋪墊。孔門以仁為學，仁以孝弟為先，孝弟之見於「典冊所載，故老所傳，閭里所習，師友所講」，通過學習來獲取這些知識，就叫做博識。再把知識推廣到五倫當中，「采雜而成章」，這屬於文，整個過程就是博文。約禮就是以有條有節的方式，對知識「采其精實而去其汗漫，發之情而見諸行」的過程。<sup>715</sup>

他對「道」闡釋相當樸素，「道之言路也，因用而生名」，而批評後世談「道」是驚世駭俗：「道有體而虛，理為渾而噴，學離物而悟，政遠民而劇，其無譁世而亂真者乎」<sup>716</sup>「夫道彝倫而已矣，道必顯諸行，心必運諸事，事中慮而心存，行中慮而道得。」<sup>717</sup>不管是「道」、「心」、「慮」都跟事為相連，沒有玄遠的意涵。另外，他對於孟子「存心」的理解也相當切實，「所謂存心，注諸仁禮，乃用於當用」，<sup>718</sup>又舉陸九淵、程顥為例曰：「若先事乎求心，乃進乎學問者，固異說可假也。夫理無大小，故學無精粗，惟物是體，乃心之存。遺灑掃者非精也，驟而務精義者亦粗也。」<sup>719</sup>對孟子的另一個觀念「萬物皆備於我」，崔銑認為是「強恕而求」，非「安坐而待悟閉目而自徹」。<sup>720</sup>

又比如，他一再提到「性之所寓曰心，心之所具曰性。性者，理也。心乃發用斯理者。孟子以四端驗之，夫自修身而齊家而治國平天下，斯謂盡心，盡性也。」

<sup>713</sup> 崔銑，《士翼》，卷一，頁 34b。

<sup>714</sup> 崔銑，〈夫子循循然善誘人博我以文約我以禮〉，《洵詞》，卷四，頁 460-461。

<sup>715</sup> 崔銑，《士翼》，卷一，頁 19b、20a。

<sup>716</sup> 崔銑，〈原道釋序〉，《洵詞》，卷六，頁 499。

<sup>717</sup> 崔銑，〈答許侍郎廷美書〉，《洵詞》，卷六，頁 496-497。

<sup>718</sup> 崔銑，〈答太宰羅公整菴書〉，《洵詞》，卷六，頁 505-506。

<sup>719</sup> 崔銑，《士翼》，卷一，頁 19b-20a。

<sup>720</sup> 崔銑，〈數卷樓記〉，《洵詞》，卷六，頁 508-509。



<sup>721</sup>他認為「宋人理氣之分大謬」，「聖人以用世傳心法」，「聖人之教，務學也，在動弗在靜」等，<sup>722</sup>透顯崔氏對當時形上玄遠理學的警惕。

從以上幾個方面可以看出，崔銑試圖用平實地詮釋理學概念，努力將之與日用常行結合，使其貼近日常生活，紮根人倫日用中，避免理學變成懸浮半空的無邊虛談。

重新釐定經典，是崔銑除去理學玄遠色彩的另一項工作。正德年間士大夫們重新「發現」古本《大學》，開啟了重新詮釋理學的可能。在這方面王守仁最成功，而崔銑也不甘落後，進行《大學》改本，其改本深刻影響了後來東林學者高攀龍（1562-1626）對《大學》的理解。崔銑的改本有一定受眾，高攀龍評價說：「自三先生（程顥、程頤、朱熹）表章《大學》之後，越三百年，崔先生（崔銑）之說益近自然。」<sup>723</sup>崔銑的改本有兩個特點：一是在改訂方式上，將古本誠其意章中「詩云瞻彼」至「子曰聽訟」六節，不更其序移至「此謂知本，此謂知之至也」之下；二是經傳不分。<sup>724</sup>崔銑的用意是，突出修身為格物之功夫，明確以「淇澳烈文」為「物之序」，以仁、敬、孝、慈、信為「物之目」，<sup>725</sup>在王守仁改本以「意之所在」為所格之「物」，以及湛若水以意、心、身、家、國、天下為所格之「物」之外獨樹一幟，將「物」範圍於人倫日常之內。另外，他還從《禮記》中梳理出古本《中庸》，為之分章詮注，開列入德之序，<sup>726</sup>使之脫離形上玄遠色彩，可供修養之用。

為了驗明頓悟之謬，崔銑甚至親身體驗靜坐。嘉靖十三年九月崔銑因耽書過思得病，於是屏事齋居，焚香靜坐十餘日。忽一日中夜熟寐而覺，頓時心體明瑩，念慮俱泯，廣大無際。接下來幾天處理世務，從容猶豫，各有條法，無用排置，於是領會到「《大學》所云定靜安一節，主本也；慮自居一節，研幾也。」由此

<sup>721</sup> 崔銑，《士翼》，卷一，頁 30b。

<sup>722</sup> 崔銑，〈南京戶部尚書贈太子太保諡莊敏許公墓表〉，《洵詞》，卷十一，頁 618-619。

<sup>723</sup> 高攀龍，〈古本大學題詞〉，《高子遺書》（《文淵閣四庫全書》第 1292 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷三，頁 349-250。

<sup>724</sup> 李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：台灣學生書局，1988），頁 190-195。

<sup>725</sup> 崔銑，〈松窗寤言·第九章〉，《洵詞》，卷九，頁 568。

<sup>726</sup> 崔銑，〈中庸凡序〉，《洵詞》，卷十，頁 510。

認識到「靜而無慮，用鮮不謬」。<sup>727</sup>

崔銑對宋代理學的轉換性詮釋，動搖了諸多宋代以來普遍接受的理學概念，觸及宋代理學道統。宋代理學有「濂、洛、關、閩」之說，但就道統論說，「關」往往不與其列。而從河南二程子到福建朱熹，中間又有「道南血脈」說，指代表二程學「吾道南矣」的龜山先生楊時（1053-1135）將二程理學傳入閩中，傳至朱熹。在崔銑那裡因為玄談關禪的緣故，這個一道統脈絡受到了前所未有的質疑。

崔銑所談宋代理學道統是從二程子開始的。他對二程子的「偏愛」體現在其編輯的《程志》和《二程文略》兩書，他認為宋代道統是因「程氏出而聖學傳」。<sup>728</sup>為此，他將位居二程子之上的周敦頤排除在外，又截斷所謂的楊時「道南之傳」，悄然重塑宋代理學道統。

他首先破除傳統所謂道統經周敦頤傳至二程的說法：

論道統者曰：周子傳之二程。今考程子之言，殆不然。以先生稱安定，以茂叔字濂溪，自體天理，反求六經。蓋周子之學，潘氏謂之善談名理，盡之。程子其傳孔氏者與？程錄亦多玄談，錄者附之。考程伯子之文、叔子之《易傳》，何其平實，精也。<sup>729</sup>

崔銑以程子「自體天理，反求六經」，與善談名理的周敦頤切割，同時把二程子文字中玄談的內容歸咎於其不肖弟子附會增入，這樣將周敦頤排斥在道統之外，而樹立二程。

其次處理楊時道南之傳的問題，崔銑從關禪的角度切入：

宋之疑於禪者，謝上蔡（謝良佐）、游廣平（游酢）、楊龜山（楊時）、張無垢（張九成）、楊慈湖（楊簡）也，然卓行不移，可以為難矣。<sup>730</sup>

在明代理學學者中，張九成、楊簡的學問被視為是以儒飾禪者無疑，崔銑在此把楊時跟他們羅列在一起，且稱他們是「宋之疑於禪者」，這也就消解了楊時在宋

<sup>727</sup> 崔銑，〈記我〉，《洵詞》，卷十，頁 597。

<sup>728</sup> 崔銑，《士翼》，卷三，頁 33a-33b。

<sup>729</sup> 崔銑，《士翼》，卷一，頁 31a。

<sup>730</sup> 崔銑，〈答許侍郎廷美書〉，《洵詞》，卷五，頁 496-497。

代道統的合法性。

崔銑否定楊時以下的道統之傳承，將楊時以下儒者指為援儒入佛、道者，「宋儒以儒附於二氏，如龜山（楊時）而下者是已。」<sup>731</sup>經過崔銑上下刪削，二程子在宋代理學的地位就被凸顯出來。接著，崔銑考慮使程子成為承上啟下的新道統。

為提陞程子，崔銑仿效《論語》編輯《二程文略》，大幅刪削二程文字中玄談的部分，使其「敷闡儒教平切良行」，他自詡所編《二程文略》「可名宋之一經」。<sup>732</sup>同時，他宣稱程子承載孔、孟之道，學者「持身法孔子，式典主《論語》，衍孔及程氏，餘可次第而通，其庶矣乎」。<sup>733</sup>崔銑又選取尹焞作為接續二程子學問的門人，他認為「程門真傳，尹和靖一人而已。學主乎敬，言純乎經，道行乎富貴患難，辨程錄之贗，有功於師門。」<sup>734</sup>

從崔銑破舊立新的案子看，他不滿意於舊有體系的原因不外乎兩個：第一個是宋儒與佛教糾纏不清，第二個是宋儒所走形上玄遠的路線，彼此又有內在的聯繫。在崔銑看來，明代新學得以迅速崛起，正是得益於擁有可以不斷地透支的宋代理學遺產及其道統合法性。崔銑敢於打破舊道統，正是希望從根本上截斷新學的合法性資源。崔銑對理學概念的新詮釋和理學道統的新塑造，說明他正走上跟心學抗衡之路。

#### （4）抨擊新學

前揭王守仁主張新學，常借陸九淵之說抒發己見，重新刊行陸九淵的文字，發掘其思想遺產，以象山學作為新思想的一個源泉。因此，明代中期南方新學興起，程朱學者往往以闢佛道、辨異同的方式來反擊新學。程朱學者辯朱陸異同，論佛道異端，常常是指向王守仁、陳獻章、湛若水等新學人物。他們大都以禪學

<sup>731</sup> 崔銑，〈答薛君采論《中庸凡》書〉，《洵詞》，卷七，頁 543-544。

<sup>732</sup> 崔銑，〈二程文略序〉，《洵詞》，卷七，頁 542。

<sup>733</sup> 崔銑，〈答許侍郎廷美書〉，《洵詞》，卷五，頁 496-497。

<sup>734</sup> 崔銑，《士翼》，卷一，頁 29a-29b。

比擬陳獻章，以九淵象徵守仁，闢九淵排佛道，即是闢守仁排獻章。前述崔銑對陽明學、甘泉學均感不滿，但程度有深淺之分，崔銑對湛若水的批評相當克制，對王守仁則相對激烈。隨著新學勢力的膨脹，崔銑對新學人物的批判也不斷激化，嘉靖十二年（1533）前後是個分水嶺，崔銑自不予置辯轉而著書立說抨擊新學。

崔銑跟反對新學尤力的程朱學者羅欽順關係匪淺。嘉靖年間，江西儒者羅欽順一直是批判陽明學說的領軍人物，他對陽明學說與白沙禪學的質疑、指摘到達事無鉅細，條分縷析，面面俱到的地步，這鮮明地體現在《困知記》一書內。<sup>735</sup> 後人評價羅欽順「深斥姚江良知之非……自來排斥佛氏，未有若是之明且悉者。」<sup>736</sup> 嘉靖九年（1530）羅欽順寄書崔銑，並送去痛闢陽明禪學的力作《困知記》，以期尋求同道，崔銑認同羅氏，認為對象山之學應加強批判。<sup>737</sup>

歸田後崔銑生活非常閑適，平日或「招集親友，命觴申好」，或「闡徽章蹟，綴文咏詩」，悠然自得，忘乎塵囂。熟知南方學術動向的友人見崔銑無所作為，甚至跟新學人物相互唱和，不禁憂心忡忡：

先生（崔銑）知今之所謂君子乎？狹小賢哲而動稱唐虞，鄙劣典常而談必性命；非神非化不言德，非寂非玄不措辭。先生曷和之以昌其名乎？<sup>738</sup>

目前未見崔銑此期跟新學人士唱和的證據。但是從崔銑嘉靖十一年與湛若水門人柯喬的聚談暢論，稱贊柯氏宣揚白沙之學使「斯吾道之復而明，化之昌也」，又表示要「問道於湛子（湛若水）」，<sup>739</sup>可知，時人對崔氏的懷疑與擔憂應是有的放矢而非空穴來風。

嘉靖十二年（1533）崔銑對闢佛、對象山學、對陽明學的態度與先前判若兩人。是年崔銑屏跡靜居，援筆叢談，得八十一章，詮次為《松窗寤言》，當中對

<sup>735</sup> 《困知記》一書的陸續編撰和不斷刊刻的歷史，展現出羅欽順的學術思想與態度隨著正興起的南方新學的論述變換而不斷對話與轉化的過程。這方面的研究可參看林展，《明嘉靖年間士人對陽明學的回應與挑戰——以羅欽順《困思記》的撰寫、編刻與流傳為例》（廣州：中山大學歷史系碩士論文，2015），頁13-33。

<sup>736</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，卷九十三，頁1227。

<sup>737</sup> 崔銑，〈答太宰羅公整菴書〉，《洵詞》，卷六，頁505-506。

<sup>738</sup> 崔銑，〈述居〉，《洵詞》，卷五，頁484。

<sup>739</sup> 崔銑，〈樂友贈柯遷之〉，《洵詞》，卷七，頁533。

時下學風挾瑕摘釁，猶三致意焉：

古之好異者以明志，今之好異者以昧心。夫正物之謂格，至理之謂物，今之異言也……孟子曰：良知良能，知能心之用也。愛敬，性之實也，本諸天故曰良。今取以証其異，刪良能而不挈，非霸儒與？<sup>740</sup>

夫儒必宗聖人，聖人之道載於經，未嘗令人求之博文約禮之外。曾氏子思傳之，道在日用，愚者與能。邪說曰：博即約也，道不可以言傳。……邪說曰：求之吾心而已，俟其忽悟，斯可是自處聖人之上矣。……以籍為贅，而索其積於茫昧，其可乎哉？<sup>741</sup>

陸象山有言，自顏子歿而夫子之傳亡，近時學者述之。……陸氏之謂傳，乃釋氏之頓悟，視夫子博約之教其華貊矣。<sup>742</sup>

以上三段評論中列舉的「異言」、「邪說」都屬陽明學的核心概念，提到重述九淵推尊顏子之論的「近時學者」，實為王守仁及其後學，崔銑言闢九淵實攻守仁，直指王守仁為「霸儒」。<sup>743</sup>

書中指摘之意甚明，言辭犀利，在旁侍奉的崔汲一度擔心崔銑措辭太激。崔銑舉朱熹對待魏晉清談的態度為例，指出清談之輩借清談謀求官位，存心欺騙，「倡糟粕之贅，以捨其學之不精」，已含敗跡，「何必費詞」？又勸說：「道貴含弘，詞尚微婉。今摘人之疵，挾偽之隱，毋乃太直而急論議與？」；崔銑報以莞然一笑：「予真多言哉？」<sup>744</sup>崔氏此時認為邪說盛行，不能再默不作聲：

予曰：聖賢汲汲然闢邪，豈讐彼哉？蓋定己之志，而防民之流也。古之楊、墨之徒，正名蹈迹，自處以異端。聖賢猶惡其塞仁義之塗，使見後人混禪於儒，誣道惑民者，默焉而已乎？<sup>745</sup>

今之崔銑凜然以聖人自況，汲汲然闢邪，其激越情緒表露無遺，已絕非昔日悠然

<sup>740</sup> 崔銑，〈松窗寤言·十章〉，《洵詞》，卷九，頁 568-569。

<sup>741</sup> 崔銑，〈松窗寤言·八十章〉，《洵詞》，卷九，頁 580。

<sup>742</sup> 崔銑，〈松窗寤言·八十一章〉，《洵詞》，卷九，頁 580。

<sup>743</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文敏崔後渠先生銑〉，《明儒學案》，卷四十八，頁 1154-1155。

<sup>744</sup> 崔銑，〈松窗寤言·後記〉，《洵詞》，卷九，頁 581。

<sup>745</sup> 崔銑，〈松窗寤言·後記〉，《洵詞》，卷九，頁 581。

安坐，挑剔辭章的崔銑可比。崔銑對陳白沙之學也有異議。他閒居安陽時不止一次向在學諸生指責陳白沙之學是禪學。<sup>746</sup>

嘉靖十六年（1537）崔銑親撰「象山學辯」一文痛批象山之學為禪學，實際該文是要反駁陽明後學席書借九淵為守仁辯護而編行的《鳴冤錄》。值得注意的是，「象山學辯」標題旁，註有一段小字：「彼集中書尺誇伐憤矣，非德人之詞，學者習之不亦長輕而助蕩乎？」<sup>747</sup>這段小註出自崔銑嘉靖九年回覆羅欽順的信函，如今崔銑舊事重提仿佛是一種自勉，說明他將親自擎起口誅筆伐新學的「大旗」。

嘉靖初年，湛、王兩派發展迅猛，其門人後學日蹈高虛。從羅欽順致信點評新學，到崔銑對新學認知的加深，嘉靖十二年前後崔銑對湛、王及其門人所倡之學的態度日轉負面，以至於不得不起而著書抵制之。

總而言之，崔銑在鄉期間反思經學、理學。崔銑希望重新釐定經學，他認為歷代傳註繁雜，良莠雜陳，湮沒經旨，因而主張學者直取原典，放棄諸家傳註，獨選二程；對書肆泛濫，他主張再興秦火，「芟非聖之詭，剪汗漫之浮，火異端之蠹」。崔氏理想的知識世界是由原經、二程傳註，及輔以詩、文、史構成的。在崔銑看來，經學之外大行其道的理學，表現也不如人意。新學大盛，「道」與「理」的辨析日益玄遠，求學變成「求諸心而已」。目下「理淆於浮談，道迷於多歧」，崔銑援唐代韓愈為同道，大聲疾呼「原道」，恢復「道」和「理」的樸素面貌，他給予理學抽象概念以平實詮釋：「道之言路也，因用而生名」，「理之言條也，直達而著義」，「學之言覺也，弘心而制事」，將理學導向日常生活。<sup>748</sup>同時，崔銑參與當時流行的《大學》改本運動的競爭，又刪訂《程志》和《二程文略》作為詮釋經典的標準註解，批評宋代「道南之傳」入禪，破除玄遠色彩濃重的宋代理學學統，抬陞二程之學，塑造二程新道統。

崔銑早年與王守仁、湛若水過從，身處正德、嘉靖年間學風的轉變中，這從

<sup>746</sup> 崔銑，《士翼》，卷三，頁 13a。

<sup>747</sup> 崔銑，〈象山學辯〉，《洵詞記事續鈔》（《四庫全書存目叢書》子部第 143 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京圖書館藏明萬曆三十四年李銓前書樓刻藏說小萃十集本），不分卷，頁 104。

<sup>748</sup> 崔銑，〈原道釋序〉，《洵詞》，卷六，頁 499。

他參與《大學》改本中可看出。崔銑在河南的反思主要是針對新學的興起而發，尤其從嘉靖十二年前後，他反對南方新學的態度愈來愈明顯，從隱言不發到著書立說抨擊新學。崔銑熟知當時書院講學的風潮，但斷然拒絕採用書院的形式傳播其思想學術，崔氏反其道而行，在鄉舉辦私塾推行小學教育，受眾有限，因此，其思想在河南難以推展。

## 二、崔銑南下掀起學術爭辯

前揭王守仁及其門人借九淵之學宣揚新學，大肆刊出九淵的文字。循此而下，陸九淵的門人等也陸續被加以闡發，引起學界極大爭議。嘉靖十二年後崔銑轉而抨擊新學，至十八年南下掀起學術爭辯，都與《慈湖遺書》的刊行密切相關。

陽明後學繼《象山文集》、《象山語要》、《鳴冤錄》之後，陸九淵弟子楊簡的著作也被接續發掘出來。早在正德十四年（1519），顧應祥（1483-1565）於江西刊行過《慈湖文集》且將新刻本寄送王守仁表示有意進一步精選當中要語予以翻刻，守仁以古人言語「刪節不易」勸阻之。<sup>749</sup>嘉靖四年（1525），浙江慈溪人秦鉞（1482-1540）赴任江西巡按侍御史，途經江西信州，委託江西提學周廣（1474-1531）校勘出版《慈湖遺書》二十卷，當時顧應祥正任江西巡撫右僉都御史參與其事。

<sup>750</sup>從陸九淵到楊簡，在江西活動的陽明後學愈加激進，向外界傳遞出一種「厭常喜新」的印象。<sup>751</sup>新刻甫出，顧應祥首選一部寄與任職南京國子監祭酒的湛若水。

<sup>752</sup>嘉靖十二年（1533），《慈湖遺書》又得坊間書賈翻刻而流行，<sup>753</sup>可以想見其受

---

<sup>749</sup> 該書信繫年參考張問達輯，王守仁撰，〈與顧惟賢論刻慈湖文集書〉，《王陽明先生文鈔》（《四庫全書存目叢書》集部第50冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國人民大學圖書館藏清康熙二十八年致和堂刻本影印），卷十一，頁40；該書信又見於鄒守益等編，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈與顧惟賢〉，《王陽明全集》，卷二十七，頁1000。

<sup>750</sup> 周廣，〈慈湖遺書序〉，《玉巖先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第58冊，濟南：齊魯書社，1997，據重慶市圖書館藏明嘉靖三十七年刻清乾隆九年周挺重修本），卷九，頁395-396。

<sup>751</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈問疑錄〉，《泉翁大全集》，卷七十五，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>752</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈楊子折衷序〉，《泉翁大全集》，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

讀書人士熱烈追捧的程度，所以湛若水謂慈湖之說「數年之間，其說盛行如熾」並非虛言。<sup>754</sup>

此時遠處河南的崔銑顯然洞悉這一變化，嘉靖十三年（1534）為羅欽順作文賀壽時重提羅氏《困知記》的學術批判價值，推尊其對挽救當下學術弊端有重大助益：

弘治中，士厭文習之痿，而倡古作。嗣起者乃厭訓經之卑，而談心學。是故嘅顏後之失傳，申象山之獨造，創格物之解，剽禪寤之緒。奇見盛而典義微，內主詳而外行略矣。整菴先生羅公，耆年而謝政，天子累虛端揆之位，召之，不拜。著書三篇，曰《困知記》，摘似明真，剔偽正實。<sup>755</sup>

同時，崔銑反省自己以前對《困知記》所論不甚著意，是因為早歲仕遊兩京「說攻古文」，執掌南雍時「不學無本」，歸鄉後才苦讀補過進而，表露自己因讀《困知記》明辨學術正邪而誠服向學的心跡：

今之論學者，行其書矣。右象山，表慈湖，小程氏，斥文公，歎顏子之後無傳。銑雖未之敢從，恒以寡昧自疑。及得我公《困知記》讀之，抉邪有據，申正造精，乃自信而立。自今苟存一日，或進跬步，皆奉明訓，感佩不忘。<sup>756</sup>

崔銑又表達了自己對象山、慈湖之學日盛，心學甚囂塵上的擔憂，勉勵羅欽順攻伐異端的事業持之以恆。<sup>757</sup>

此前士大夫間對象山是否禪學的論辯一度沉寂，嘉靖十五年（1536）丁憂在家的霍韜（1487-1540）親自作序刊行自纂的《象山學辨》，<sup>758</sup>首起爭端震動一時。

---

<sup>753</sup> 王重民，《中國善本書提要》（上海：上海古籍出版社，1986），頁532。

<sup>754</sup> 湛若水，〈楊子折衷引〉，《楊子折衷》（《四庫全書存目叢書》子部第4冊，濟南：齊魯書社，1997，據浙江省圖書館藏明嘉靖刻本影印），頁140。

<sup>755</sup> 崔銑，〈太宰羅公七十壽序〉，《洵詞》，卷十，頁588-589。

<sup>756</sup> 崔銑，〈與太宰整菴羅公書〉，《洵詞》，卷十，頁589。

<sup>757</sup> 崔銑，〈太宰羅公七十壽序〉，《洵詞》，卷十，頁588-589。

<sup>758</sup> 郭棐，〈霍韜傳〉，《廣東通志》（《四庫全書存目叢書》史部第197冊，濟南：齊魯書社，1997，據日本內閣文庫藏明萬曆三十年刻本影印），卷二十五，頁613-615。



以陸學為宗的江西泰和士人王貞善（字如性）當即撰《象山學辨辨》回擊。<sup>759</sup>

嘉靖十六年（1537）遠在河南的崔銑表態支持霍韜，序《象山學辯》對陽明後學發起辯難：

聖王在上，諸臣宜務實德，以贊休治，乃尊陸氏，標《鳴冤》之名，謂非讐言乎？泰和整菴羅公斥象山之詭，一言蔽之曰：認心為性。方伯可泉胡子示我涓厓霍氏之《辨》，章摧而句（扶）【抉】之，然後陸氏之為異端莫遁也。……銑嘗反覆陸氏之篇，其談雄，其任重，然而性之故，學之方茫乎無可索也，非示譜而匿其針者與？其授之徒也，楊簡之悟心，詹阜民之明理，則可駭且異者……豈半詞單句可畢功次？悟入陰界，與禪衲伍哉？<sup>760</sup>

文中，崔銑清算了守仁及其後學自正德末年以來刊《象山文集》，編《鳴冤錄》，再到梓《慈湖遺書》的一系列舉措，罪其「以學術殺天下士夫」。

崔銑的轉態並非孤例。當時陝西士人胡纘宗（字可泉，1480-1560）的態度也急轉。此前胡纘宗對九淵的學說尚可容忍，他嘉靖初年在安徽皖江任官時還親身向王守仁請教《大學》、《中庸》，且信心滿滿守仁所學非承繼陸九淵。<sup>761</sup>此時胡纘宗已為保守一派吸引而去，轉而參與到針對陽明學的關禪論戰當中。沉寂已久的象山之辨即將由此揭開新幕。

當時在南京的湛若水聞官員、士人中在掀象山之辨，連忙去信詢問陽明高弟薛侃：「近又有象山之辨，執事曾聞之乎？何如？何知？」<sup>762</sup>該年冬天，他迫不及待致信已長年不通音訊的崔銑，商量《象山學辨》對陸九淵禪學定性的問題：

見《象山學辨》一序，已知執事之涵養造詣，已高明純實超過象山矣，且以象山為禪。於何以為禪？……僕昔年讀書西樵山時，曾聞海內士夫，多宗象山。僕時以為觀象山宇宙性分等語，皆灼見道體之言。以象山為禪，則

<sup>759</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，卷一二五，頁 1671。

<sup>760</sup> 崔銑，〈象山學辯〉，《洵詞記事續鈔》（《四庫全書存目叢書》子部第 143 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京圖書館藏明萬曆三十四年李銓前書樓刻藏說小萃十集本），不分卷，頁 104。

<sup>761</sup> 胡纘宗，《願學編》（《中國西北文獻叢書》第 6 輯西北文學文獻第 161 冊，蘭州：蘭州古籍出版社，1990 據烏鼠山房嘉靖甲寅序刊本影印），卷下，頁 459。

<sup>762</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈答薛尚謙名侃〉，《泉翁大全》，卷十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

吾不敢，以學象山而不至於禪，則吾亦不敢。蓋象山之學雖非禪，而獨立高處。夫道中正而已矣，高則其流之弊不得不至於禪，故一傳而有慈湖，慈湖真禪者也，后人乃以為遠過於象山。僕以為象山過高矣，慈湖又遠過之焉……若於象山則敬之而不敢非之，亦不敢學之。今吾兄以象山為禪而排之，果真自得的見以為禪乎？抑亦以文公一時以為禪，后人因以為禪，遂以為禪乎？無亦姑置之，而且學明道矣乎？<sup>763</sup>

湛若水在一定程度上尊奉陸象山的學問，他顯然是要把陸九淵和楊簡作區隔。湛氏認為象山之學獨立高處，但不屬禪學，而學九淵者如楊簡，則流於禪學無疑，故崔銑不應該人云亦云地跟著關九淵。湛氏認為九淵非禪，為免引起誤會，又表明他本人只是敬重象山之學，而非要學九淵。湛氏知道崔銑曾撰《程志》，崇尚二程學問，於是又稱自己所學忠於程顥，試圖尋求與崔銑一致的對話基礎。湛若水不希望再次興起朱陸異同之辨。

當時在南方不認同陽明學的理學家如魏校(1483-1583)等，也不願意看到《象山學辨》再度掀起學術紛爭。於是，一方面向崔銑表示自己雖然對當下講學者工夫簡捷躐等有所不滿，但是仍認為象山之學重實行，自有其價值，切不可混為一談輕易否認：

近世講學者日以多，道其復明矣乎？道其復行矣乎？吁！憂方大耳。虛志驕氣，欲一蹴至聖人，而言行判若兩截，此恐即是談天衍，彌天道安之流耳。近見《序》文，深斥陸學。愚意陸學且未可非，彼其功夫雖羸，却是實做也。<sup>764</sup>

魏校又去信霍韜，指其撰《學辨》有客氣之嫌，且建議他換個角度看待象山之學：

「若先讀晦翁書，乍而讀此（按：陸象山的著述），若驚若怪，不為無助；若先

---

<sup>763</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈寄崔后渠司成〉，《泉翁大全》，卷十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>764</sup> 魏校，〈與崔子鐘〉，《莊渠遺書》（《文淵閣四庫全書》第1267冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷四，頁783。

讀明道書，有得然後及此，則固不暇過而問焉矣。」<sup>765</sup>由此可見，在一部分理學家眼中，程顥與陸九淵的理學見解有相通之處，因此湛若水為回護陸九淵，<sup>766</sup>而提議崔銑回歸程顥的策略是有相當道理的。

崔銑顯然沒有聽取湛若水、魏校等人的意見，進而寫下《象山學辯解》一文，重申《學辯》的主張，且舉出南宋陸學高揚導致亡國的歷史教訓，大有陞級這場辯論的意味：

論者曰：陸尊德性，朱道問學，豈其然？……夫德性者，大之并涵天地，小之析入毫末，包乎小曰大，分其大曰小。是故學乎此，問乎此，道之所以尊之歟？道匪難求，厥稟乃異。聖者生知而安行之，自性達于萬事，本生末也。學知利行而下，自事協於性，末反本也。故階有級，而拾以升。陸子謂心即道，取足焉，踈矣，已篤問學，而以非人蟲蛆葛藤，憤厥排詆。奸人因設偽學之禁，促宋之滅。朱之教，孔之法也，若緩於本末之辯，無以服象山之心，故今而得反之也。<sup>767</sup>

崔銑一直有一種看法，認為陸九淵「抗玄言以排朱氏」，使奸人得以借機立偽學之禁，導致宋朝亡於蒙元之手。<sup>768</sup>正是由於這種焦慮，崔銑《晦庵文鈔續集》中描繪的朱熹總是一個汲汲於儒釋之辨的形象。<sup>769</sup>如今象山、慈湖之「邪學」死灰復燃，捲土重來，「正學」學者豈容坐以待斃，得無起而反之，鼓而攻之乎？

崔銑嘉靖十八年（1539）獲吏部起用，到北京任少詹事兼翰林侍讀學士。入院供職期間，他的許多想法已與往日不同，譬如讀到《通典》對西域諸國崇拜佛教的記錄，回憶起自己稱述佛陀為西方上智，追悔莫及，直嘆：「予昔日之言過

<sup>765</sup> 魏校，〈答霍渭先〉，《莊渠遺書》，卷四，頁 775。

<sup>766</sup> 湛若水稱陸象山、吳草廬、吳與弼為江西撫州三賢，並且認同羅倫的說法：「康齋一傳而有白沙，功豈小哉？」曾點、子貢、曾子、象山、草廬、康齋、白沙諸賢，同此天地之心也，不能外天地之氣之性也，故曰一也，何有同異？何有彼此？人所造淺深異耳。」參考：湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈撫州府新創三賢祠記〉，《甘泉先生續編大全》，卷四，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>767</sup> 崔銑，〈象山學辯解〉，《洵詞》，卷十一，頁 613-614。

<sup>768</sup> 崔銑，《土翼》，卷二，頁 16b。

<sup>769</sup> 崔銑，〈晦庵文抄續集序〉，《洵詞》，卷十，頁 589-590。

矣。」<sup>770</sup>這些認識的轉變反映出崔銑闢禪意願之激烈。

崔銑復職一年裡奔走南北兩京遍遊兩都，觀察到：「近世之學……一時輕銳少士，專門墨守，處高無遜，造書梓傳。察其所由，為釣名利，其源久已得計，况其流乎？」<sup>771</sup>所謂輕銳少士，除了指代新近刊刻《慈湖遺書》的陽明後學，也暗指湛若水及其門人，因為在過去的十多年中，湛若水在其門人的協助下刊行了大量理學著作和講學語錄，<sup>772</sup>崔銑曾抱怨湛若水「著述太多」。<sup>773</sup>

崔銑在南京積極聯合各種力量，共同抵禦「邪說」蔓延。首先，他聯繫顧璘（1476-1575），贊許其為當今勇於討伐邪說的第二人，並以國運相許：

弘治中二三子，思起文弊。慧者談道德以勝之，乃至陽詆名賢，陰用梵釋。考其行誼，不逮常人，撐眉豎目，居之無忌，寔繁其徒，熾而未艾。仰讀高文，專伐此輩，整菴之外纔見一人。此論不息，上關國運，微哉！微哉！

774

顧璘早年與王守仁交好，共同嗜好詞章，<sup>775</sup>大約在嘉靖四年（1525）前後，守仁講學聲名鵲起之時，顧璘數度去信論格致以及知行合一之學，守仁均有詳細回覆收錄在《傳習錄》內。<sup>776</sup>顧璘不同意王守仁的解說，起初以為那只是「偶出奇論」，後來發覺其學「不專信孔子」，於是日生反感。<sup>777</sup>顧璘晚年著有〈尊道篇〉專言關佛。<sup>778</sup>崔銑延譽招攬正因其不滿陽明學之故。

<sup>770</sup> 崔銑，〈漫記〉，《洄詞》，卷十一，頁 611。

<sup>771</sup> 崔銑，〈答魏莊渠太常書〉，《洄詞》，卷十二，頁 663。

<sup>772</sup> 從嘉靖元年崔銑明顯與湛若水在理學上分道揚鑣，至嘉靖二十年崔銑離開南京，期間湛若水刊行的著作有以下十五種：《遵道錄》（嘉靖二年）、《大科訓規》、《知新》、《明論》、《二禮訓測》、《樵語》、《雍語》、《二禮經傳測》（嘉靖四年）、《南雍節定儀禮燕射綱目》、《二業合一訓》（嘉靖五年）、《聖學格物通》（嘉靖七年）、《甘泉先生文錄類選》（嘉靖八年）、《新泉問辯錄》（嘉靖十一年）、《春秋正傳》（嘉靖十三年）、《楊子折衷》（嘉靖十九年）。參看：黎業明，《湛若水年譜》，頁 83-273。

<sup>773</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈寄崔后渠司成〉，《泉翁大全》，卷十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>774</sup> 崔銑，〈答顧東橋侍郎書〉，《洄詞》，卷十二，頁 653。

<sup>775</sup> 張廷玉等，〈顧璘傳〉，《明史》，卷二八六，頁 7354-7355。

<sup>776</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，頁 96-118。

<sup>777</sup> 顧璘，〈跋王陽明與路北村書卷〉，《顧華玉集》（《叢書集成續編》第 141 冊，臺北：新文豐出版公司，1989，據 1914 年金陵叢書本影印），卷十五，頁 385。

<sup>778</sup> 顧璘，〈尊道篇〉，《近言》（《四庫全書存目叢書》子部第 7 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京圖書館藏明繁露堂刻本影印），不分卷，頁 57-58。

其次，崔銑亦盡力說服、拉攏魏校：

陸象山着實用功，固然，固然。本出禪宗，敢為自大，惟其人可敬，則其言易以惑人。毫釐千里，寔當早辯，作法於陂，弊將何極！<sup>779</sup>

崔銑雖認可魏氏的陸九淵有實行的說法，但為防患於未然，有必要儘早鑑別定讞：象山之學本出禪宗。魏校或許保留對待象山學說的立場，崔銑也不同意魏校稱程顥之學與象山之學有關聯的觀點，始終認為「程氏之言，猶有驟而過者。」<sup>780</sup>然而，這沒有影響他們對陸九淵高弟楊簡的學說屬於禪學的一致看法，崔銑其後發起慈湖學辯，魏校就完全站到了崔銑一邊。

再次，崔氏又去信動員在江蘇武進的薛應旂（1500-1575），嘗試籠絡薛氏共同抗擊陽明後學慈湖之說，其勸說的細節已無從考究，然而從薛應旂的回應看，崔銑此舉未獲成功，薛氏覆信云：

辱華劄高篇示教……中間規勉之訓，敢不佩服？但慈湖學辯之序，終未解尊意。蓋慈湖之學出於象山，多說心之精神及人性本體，推究其極，恐未可遽謂之禪也。涓老（霍韜）別自有見，諒公當終不以為然。<sup>781</sup>

從上述三個例子看，崔銑南來與陽明後學論辯的目標明確，意志堅定，聯絡同道盡心盡力。向來以抨擊守仁及其後學不遺餘力的羅欽順，對崔銑勉勵嘉歎，寄予重托：「斯道之明且行，惟吾後渠暨同志諸君子是望。」<sup>782</sup>崔銑聯合起來的反擊力量強勁，給湛若水帶來巨大精神壓力。

形勢持續惡化，湛若水不得已表態作《楊子折衷》，專論慈湖之學。<sup>783</sup>嘉靖十九年（1540）《楊子折衷》初撰成，湛若水便邀請崔銑作序，崔銑對湛若水的表現非常滿意，其序曰：

<sup>779</sup> 崔銑，〈答魏莊渠太常書〉，《洵詞》，卷十二，頁 663。

<sup>780</sup> 崔銑，〈答魏莊渠太常書〉，《洵詞》，卷十二，頁 663。

<sup>781</sup> 薛應旂，〈與崔後渠公〉，《方山薛先生全集》（《續修四庫全書》第 1343 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據上海圖書館藏明嘉靖刻本影印），卷五，頁 83。

<sup>782</sup> 羅欽順撰，閻韜點校，〈與崔後渠亞卿書〉，《困知記》，頁 162。

<sup>783</sup> 湛若水，〈楊子折衷引〉，《楊子折衷》（《四庫全書存目叢書》子部第 7 冊，濟南：齊魯書社，1997，據浙江省圖書館藏明嘉靖刻本影印），卷首，頁 140。

昔魏尚浮華，晉宗清談，中華失道而夷據之。姚興佞其胡神，譯其文，梁衍惑于因果，習其法。達磨、曹溪論轉切徑，宋大慧授之張子韶，其徒得光，又授之陸子靜。楊簡者，子靜之徒也，衍說詡章，益無忌憚，苟不當意，雖聖亦斥，未久皆絕不傳。近年忽梓其書，崇尚之者，乃陋程朱已朽之物，重為道蠹，彼何人哉？整庵公辟陸、楊之謬，涇厓之于陸，甘泉之于楊，則篇摘而縷數之。不賴三公，中華又其夷乎！<sup>784</sup>

崔銑儼然以湛若水為同道，而掩蓋他們在陸九淵是否禪學的問題上的分歧，把湛若水與羅欽順、霍韜相提並論，給外界予一種聯合闢佛的強大陣勢。

湛若水是不滿意崔銑這種做法的。首先，他認為崔銑《序》急於且好於辯論，以致攻之不得要害。湛若水讀畢崔《序》，特意撰文謂：

後渠公之敘，美矣，高矣，而不辨其非，則如攻賊者，不破其巢穴也。何居？曰：崔公急於辨其有知無行，尚明而遺推究也，故不暇他辨為也。猶孟子急於辨舜憂喜之真偽，而不暇乎謨蓋入宮之辨之非實心。<sup>785</sup>

其次，湛若水在該書付梓前又撰就《楊子折衷引》，再就陸九淵與楊簡之間作出區分，指出陸九淵學問雖高身玄遠，卻絕非禪學，而象山後學高過象山，則必流於禪。此意既表達他與崔氏見解不同，堅持陸九淵非禪，同時又認可崔氏楊簡屬禪的提法，維持與崔氏一致的立場，湛氏表明自己對陽明後學推廣慈湖之學甫興時即有所批評：

昔者箬溪顧子自江右寓新刻（按：《慈湖遺書》）於南都焉，曰：「此象山入室弟子也。」甘泉子開卷閱之，則復之曰：「信斯言也，是累象山者也。然而吾得其肯綮矣！吾得其肯綮矣！曰：『心之精神是謂聖』，以為孔子之言也，一編之宗指不外是焉。然而非孔子之言也，外家者之流也。夫心之精神，人皆有之，然必得其精神之中正，乃可以語道。而遽以精神為聖，則牛馬之奔奔、昆蟲之欣欣，凡知覺運動者皆可謂曰聖矣，如蠢動含靈，皆

<sup>784</sup> 崔銑，〈楊子折衷序〉，《洵詞》，卷十二，頁 644-645。

<sup>785</sup> 湛若水，〈讀崔公敘楊子折衷〉，《楊子折衷》，卷首，頁 138-139。

可謂曰佛性矣，而可乎？故知非孔子之言也。」……吾懼此說行而天下皆以氣為性也，吾懼此說行而天皆不知道也，皆不知學也，皆援古先聖王之指以入於夷狄也，為作《楊子折衷》。<sup>786</sup>

從這段引言裡，我們仍可體會到湛若水與崔銑對待楊簡之學的差別。湛若水是認可楊簡「心之精神」的看法，他不同意楊氏「遽以精神為聖」，而認為中間缺了一段使「精神」中正的工夫，所以楊氏之學有瑕疵，但尚可挽救，故以「折衷」。而崔銑則直以楊學為禪加以駁倒，所以湛若水認為崔氏「急於辨其有知無行」而未得要領。另外可堪注意的是，湛若水獲讀顧應祥新刻《慈湖遺書》是嘉靖四、五年之間的事情。當時湛若水雖修書顧應祥表示不認同其做法和主張，但從來沒有公開發難，就如同他告誡門人勿與陽明弟子生辯一般，在此後十數年裡一直保持寬容克制。可見，湛若水並非好辯，尤其是對待陽明後學的時候。然而，時隔十四年湛若水突然重提此事並公開著書批評，當中其實更多是不得已之舉。對此，湛若水有所解說：

或謂：「孔子予欲無言，子何言焉？」則應之者曰：「孟子之學先知言，故曰『訛淫邪遁之辭』，恐其蔽陷離窮乎我心也。又曰：『我亦欲正人心、息邪說、詎誑行、放淫辭，以承三聖者，予豈好辯哉？予不得已也。』孟子何言焉！是故學者能知不好辯之心、不得已之心與欲無言之心，則於道心其幾矣！於聖學其幾矣。」<sup>787</sup>

湛若水借孟子之口道出「不得已」之情，所謂「不得已」正是由於崔銑、羅欽順等人掀起「關禪」運動所致。

《楊子折衷》刻成，湛若水便寄予羅欽順，同時還送去專信申說湛門學問趨向。一方面表示自己信服羅氏關楊之說，表明與楊簡之學勢不兩立：「誠以楊子援儒入禪，盡驅聖人之說以附己意，又敢於非詆正心誠意之大訓，一時學士靡然從之，所謂『以學術殺天下後世』者，雖楊、墨之禍不過此甚也」，另一方面則

<sup>786</sup> 湛若水，〈楊子折衷引〉，《楊子折衷》，卷首，頁 140。

<sup>787</sup> 湛若水，〈楊子折衷引〉，《楊子折衷》，卷首，頁 140。

是要「論辨白沙先生非禪」，解釋白沙罹「禪學」之名乃其不肖弟子張詡（1484年進士）放浪及同門胡居仁（1434-1484）謠傳所致，與白沙自得之學無關。<sup>788</sup>

在羅欽順看來，迫使湛若水轉向批評陽明後學已屬於他跟崔銑闢禪運動的一大成就。羅欽順直接將此歸功於崔銑的努力，並以復明斯道相託：

承惠教札及新刻《楊子折衷》……究觀新刻湛甘泉太宰之辯，可謂諄詳，而執事之助之也尤力，志同聲應，異說其將息乎！……斯道之明且行，惟吾後渠暨同志諸君子是望。<sup>789</sup>

隨著湛若水的「歸附」，其他中間立場者更是聞風響應，甚至愈加激進。

如魏校就去信告訴崔銑討伐慈湖之名義未正，攻闢力道尚待加強：

自陽明之說行，而慈湖之書復出，禍天下，殆天數邪？年兄與湛年兄辭而闢之，意則甚善，但名未正耳。何謂名？曰：慈湖之書，逆天侮聖人之書也。昔孟子名楊朱曰無君，名墨翟曰無父。慈湖之行，未必能過墨與楊，而邪說則甚，以其為佛學也。校嘗謂：佛氏無天。今慈湖既已叛聖人而從佛，親為之奴矣，而又呵佛罵祖，陽主聖教，欲高出一層。其敢於侮聖人之言者，蓋學狠和尚棒喝，禪宗呵佛罵祖家法。無天莫大焉。此書不焚，不知顛了無限後生。<sup>790</sup>

陽明後學對這輪闢禪運動的反應值得關注。目前材料所見，像陽明學第一代弟子鄒守益（1491-1562）、歐陽德（1496-1554）、錢德洪（1496-1574）等雖對此保持沉默，或是把注意力集中在傳承和統一學派內部對陽明學的詮釋上，但這並不說明這場闢禪運動沒有影響。以王畿（1498-1583）為例，他自己讀過《楊子折衷》後表示，「慈湖立論，誠有過當處，其間精義亦自在，不以瑕瑜相掩，可也。」<sup>791</sup>王畿讀出了湛若水的用心。王畿對崔銑、羅欽順等批評「象山、慈湖之學為禪」的問題，回應也相當坦然：

<sup>788</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈歸去紀行錄〉，《泉翁大全集》，卷八十五，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>789</sup> 羅欽順撰，閻韜點校，〈與崔後渠亞卿書〉，《困知記》，頁162。

<sup>790</sup> 魏校，〈答崔子鐘〉，《莊渠遺書》，卷四，頁784。

<sup>791</sup> 王畿撰，吳震編校，〈答洪覺山〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷十，頁261-263。



慈湖之學得之象山，超然自悟本心，乃易簡直截根源。說者因晦庵之有異同，遂哄然目之為禪。禪之學，外人倫、遺物理，名為神變無方，要之不可以治天下國家。象山之學，務立其大，周於倫物感應，荆門之政，幾於三代，所謂儒者有用之學也。世儒溺於支離，反以易簡為異學，特未之察耳。知象山則知慈湖矣。<sup>792</sup>

對於那些朱陸異同的爭辯，王畿師法王守仁的態度，「多口之憎，正吾求以增益之地，豈敢以為謗而止之哉？」「在不肖惟有自反，益求自信，以守師門家法。」

793

這場由崔銑南來推動的聲勢浩大的關禪運動，實際是指向守仁及其後學，陽明後學大部分對此緘默不言，沒有正面回應。同時，這場運動也波及湛門及其後學，它動搖了湛若水，迫使其一同參與關楊。湛若水公開關楊暗中傷及王門，開罪了陽明後學，同時他在關禪問題中首鼠兩端，又不獲羅欽順等人的認同，不但未能洗脫「白沙為禪」的指責，反而招致各方不滿，各非其非。面對來自不同方向的質疑，嘉靖十九年湛若水作出相應的解答：

或有告者曰：「陽明之徒以子為腐也，為行格式也。何如？」

甘泉子曰：「然也乎？」

又有告者曰：「整菴之錄以子為禪也，為過高也。何如？」

甘泉子曰：「然也乎？」

他日靜思，偶發一策曰：「夫一以我為腐，一以我為禪，則我猶乎在二者之中矣。我得其中，吾無慮矣。又安知夫真我者，神而明之，有超出二者之中之外也夫！」<sup>794</sup>

對於外部各種猜疑，湛若水自覺其學得中庸之道，但實際是落入兩邊非議，難以自拔的境地。湛若水甚至向崔銑抱怨捲入關禪使自己深陷兩難困境，把外界的質

<sup>792</sup> 王畿撰，吳震編校，〈慈湖精舍會語〉，《王畿集》，卷五，頁 114。

<sup>793</sup> 王畿撰，吳震編校，〈自訟問答〉，《王畿集》，卷十五，頁 431。

<sup>794</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈聞言〉，《泉翁大全集》，卷三十五，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

疑拋給崔銑，讓他代為回應：

問曰：「泉翁之學有格式乎？陽明之徒議之矣。」

洵野子曰：「然，學不可以無格式。吾徵諸天，日月代而恒，四時易而不忒，神宰道樞，運行合度。否焉，晝夜反位，寒暑錯氣，人迷而物盡矣。」

又曰：「泉翁之學有過高乎？整翁之記刺之矣。」

洵野子曰：「然，學不可以不高。吾徵諸地，承天是施，不滯地形，山峻崑特，凌空即漢，故污沱農棄之，沃焦兵避之。道無格也，無無格也，非高也，非不高也。中焉，至矣。仰或失前，俛或失後，仁謂之仁，知謂之知。夫十仞之城，萬戶之宮，締觀不極，各言所見之勝。若夫及肩埤垣，一目而洞其中者，旋踵去之矣。」<sup>795</sup>

在崔銑看來，湛若水和陽明後學的學問主張是「各言所見之勝」，皆未能洞觀全體。湛若水與崔銑雖合作闢禪，但這並沒有根本上改變崔銑對於湛門學問的不認可態度。嘉靖二十年（1541）崔銑辭官還鄉，其在南京挑動的學術爭辯也逐漸歸於平復，該年崔銑卒於河南。

綜合本小節，崔銑嘉靖十二年轉向批判新學，實有陽明後學刊刻楊簡遺書的背景，嘉靖十六年崔銑借支持霍韜《象山學辯》表明其對陽明後學的不滿，推動學界朱陸異同之辯。嘉靖十八年崔銑南下試圖聯合羅欽順、魏校、顧璘、薛應旂等理學學者反擊陽明後學。其聲勢浩大，使得湛若水儘管不同意崔氏指象山為禪學，也被迫公開支持崔銑，對九淵門人楊簡之學展開批判。魏校不以九淵為禪，但在闢楊簡上與崔銑立場一致。崔銑南下僅兩年，但其掀起的論辯，也給陽明後學造成輿論壓力。陽明學第一代弟子鄒守益、歐陽德、錢德洪等一度保持沉默，而薛應旂、王畿等則一方面加強學派內部團結，堅守陽明學說，另一方面連連為陸九淵、楊簡之學辯護。

---

<sup>795</sup> 崔銑，〈聞言解答甘泉先生〉，《洵詞》，卷十二，頁 657-658。

### 第三節：何瑭在南京

嘉靖年間與崔銑同道的北方學者還有何瑭（1474-1543），何氏跟崔銑同鄉，相互結識，在反對南方新學上立場一致，甚至在南京論學中相互支援，是論學盟友。何瑭曾與湛若水往來，對王守仁相當熟悉，跟崔銑一樣目睹了弘治年間南方新學的興起。何瑭嘉靖初年活躍於南京，著述立說，是南方新學的重要論敵。

何瑭任官南京期間，適逢廣東湛若水（1466-1560）南下與浙江王守仁（1472-1529）在南京共倡講學，是明代思想推陳出新的關鍵時期。何瑭撰寫的《儒學管見》正是針對嘉靖時期士人風習抒發己見的小書，當中表達了他對儒學走向多元的看法，在理學議題上直指南方新學。何瑭在南京論戰及撰寫《儒學管見》，可視為河南士人對南方新學崛起的另一回應。

本節將結合何瑭南京講學的歷史情境，分析《儒學管見》的特色，並廓清何瑭著書的動機和論說的對象，展現北方學者何瑭對於南方新學興起的態度與應對方式。

#### 一、何瑭在南京論學

何瑭，字粹夫，號栢齋，河南武陟人，弘治十五年（1502）成進士，嘉靖二年（1523）起為浙江提學，其後歷任南京太常寺卿、南京工侍郎，至嘉靖七年改任北京戶、禮部侍郎。<sup>796</sup>嘉靖二年，已閒居六年的何瑭被起用為浙江按察司提學副使，主管浙江教育事務，考選在學諸生，並移書促成重祀南宋儒臣陳亮，當地士紳記其對待「諸生恩意優渥，如家人父子，或有株連，保護甚備」，「士多感其德化。」<sup>797</sup>次年，陞任南京太常寺少卿，結識湛若水、郭維藩、邊貢、崔銑等，

---

<sup>796</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈文定何栢齋先生瑭〉，《明儒學案》，卷四十九，頁 1161-1162；沈佳，〈何瑭〉，《明儒言行錄》（《明代傳記叢刊》第 3 冊，臺北：明文書局，1991，據文淵閣四庫全書本影印），卷七，頁 965-981；張廷玉，〈何瑭〉，《明史》，卷二八二，頁 7256。

<sup>797</sup> 沈佳，〈何瑭〉，《明儒言行錄》，卷七，頁 965-981。

至嘉靖八年（1529）乞休回籍，何瑭在南京共六年，正值南京講學的鼎盛時期，既有湛若水在南京國子監開壇設講，又有王守仁巡迴於浙江、江西間訪友講學，四方士子聞風而動。在這樣的學術風氣激盪下，河南學者何瑭的思想應對與舉措，是認識此期南北學術思想碰撞軌跡的另一個重要而不可忽視的個案。

明人對何瑭在南京的學術活動有兩種截然不同的看法，且各自產生相當影響。第一種來自何瑭的論學同道，同時於嘉靖初年先後在南京通政司和光祿寺供職的馬理（1474-1556）的描述：

時東南學者因象山慈湖之學，入於達磨之門，更相傳習，好名徇利之徒胥歸焉。（何瑭）先生以為邪說橫行，充塞仁義，力拒而闢之。<sup>798</sup>

馬理所述發生在正德十一至十六年間（1516-1521），墮入達磨之門的「東南學者」指的是當時正以「致良知」學說嶄露頭角的王守仁（1472-1529）及其門徒，因為馬氏後來修書江西學者羅欽順（1465-1547）時亦以「曹溪餘裔」暗指活躍在江西的陽明門人。<sup>799</sup>何瑭拒闢邪說的具體情形不得而知，但正德末年其鄉居河南傳道授業，廣接四方學者，「以大學條領立為訓格，究解經旨」，<sup>800</sup>後來《儒學管見》的諸多見解即是在這一時期醞釀的。<sup>801</sup>馬理的觀點被康熙三十二年纂修的《河內縣志》所採納，在大幅襲用順治《懷慶府志·何瑭傳》的基礎上，增入「（何）瑭嘗謂象山、慈湖之學流入禪定，故力拒而闢之」的描述。<sup>802</sup>

第二種看法是何瑭同鄉後學張鹵訪查閩中士人林廉所了解的情況：

<sup>798</sup> 馬理，〈大明資善大夫南京察院右都御史柏齋何先生神道碑銘〉，收於何瑭撰，王永寬校點，《何瑭集》（鄭州：中州古籍出版社，1999），頁448-452。

<sup>799</sup> 馬理，〈上羅整菴先生書〉，《谿田文集》（《四庫全書存目叢書》集部第69冊，濟南：齊魯書社，1997，據清華大學圖書館藏明萬曆十七年刻清乾隆十七年補修本），卷四，頁489-490。

<sup>800</sup> 雷禮，〈何瑭傳〉，《國朝列卿記》（《明人傳記叢刊》第37冊，臺北：明文書局，1991，據山東省圖書館藏明萬曆徐鑿刻本影印），卷七十四，頁629-632；過庭訓，〈何瑭傳〉，《明分省人物考》，（《明人傳記叢刊》第138冊，臺北：明文書局，1991，據天啟壬戌序本影印），卷八十九，頁89-92；孫奇逢，〈何瑭傳〉，《畿輔人物考》，（《明人傳記叢刊》第144冊，臺北：明文書局，1991，據兼山堂同治己巳刊本影印），卷十三，頁550-555。

<sup>801</sup> 何瑭在正德十三年撰寫的〈表彰先儒許文正公碑記〉中強烈不滿近世士人留心性命，刻意著述，忽略修齊治平之方與躬行致用之實。請參考何瑭撰，王永寬校點，〈表彰先儒許文正公碑記〉，《何瑭集》，卷七，頁188-190。

<sup>802</sup> 蕭家蕙等纂修，〈何瑭傳〉，收於康熙《河內縣志》，卷七，轉引自何瑭撰，王永寬校注，《何瑭集》，頁467-468；彭清典、蕭家芝纂修，收於順治《懷慶府志》，卷七，轉引自何瑭撰，王永寬校注，《何瑭集》，頁466-467。

閩中林對山嘗數為鹵言：當栢齋時，以講學名者皆務為高論以爭相凌駕，人惟見栢齋不言而躬行，則俛首退讓。<sup>803</sup>

林對山即林嫌，福建人，嘉靖二十六年進士。據林嫌透露的信息，張鹵斷定：在南京期間「南有王陽明，北有許函谷，皆以道學爭名於時，而公（何瑋）獨默如。」<sup>804</sup>日後孫奇逢（1585-1675）《中州人物考》和沈佳《明儒言行錄》都採用了張鹵「默如」的判斷。<sup>805</sup>然而，張鹵也熟知馬理的觀察，既然何瑋在河南尚能隔空拒關陽明學，而在親臨南京時卻無所作為，實在無法圓融解釋二說，但又不能視而不見，於是張鹵在何瑋傳末以「論贊」的方式保留了馬理和林嫌兩家的意見，不強置可否。<sup>806</sup>

其實，何瑋對王守仁的學問早有了解，弘治十八年（1505）入選翰林院庶吉士的湛若水與王守仁在北京「一見定交，共以倡明聖學為事」，<sup>807</sup>是年，何瑋由庶吉士散館，陞任翰林院編修，因與湛若水論學，應當了解王守仁的情況。日後，何瑋談及與湛若水結識前後的情形，但云：「弘治、正德之間，甘泉湛先生與一二同志獨以古學為倡，天下之士翕然。」<sup>808</sup>顯然，是對王守仁有所忌諱，而以「一二同志」代稱之。嘉靖二年（1523）何瑋提學浙江，當時王守仁在浙江姚江講學，何瑋《栢齋集》中也沒有收錄任何直接與守仁交往的文字，這種「失聲」或許正表明了何瑋對陽明學術的不滿與不屑，與其早年「力拒而闢之」的態度並無矛盾，因此何瑋對陽明學說「默如」並不出奇。

嘉靖初年在南京高調講學轟動一時的除王守仁外，還有湛若水，何瑋對湛氏持循的就並非林嫌所謂「不言」的態度了。在翰林院學習期間，湛若水的重要心學體悟和自得是把心作為功夫論的核心，作為體認天理的條件，此期他的幾篇文

<sup>803</sup> 張鹵，〈何文定公傳〉，《滄東先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第132冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明天啟五年張永忠刻本），卷十三，頁470-473。

<sup>804</sup> 張鹵，〈何文定公傳〉，《滄東先生文集》，卷十三，頁470-473。

<sup>805</sup> 孫奇逢，〈何文定瑋〉，《中州人物考》（《明人傳記叢刊》第141冊，臺北：明文書局，1991，據文淵閣四庫全書本影印），卷一，頁32-36；沈佳，〈何瑋〉，《明儒言行錄》，卷七，頁965-981。

<sup>806</sup> 張鹵，〈何文定公傳〉，《滄東先生文集》，卷十三，頁470-473。

<sup>807</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十三，頁1226；黎業明，《湛若水年譜》，頁32。

<sup>808</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈湛甘泉考績序〉，《何瑋集》，卷二，頁47-49。

章都是圍繞此議題展開，<sup>809</sup>這也成為了他與何瑋論學的中心內容。一次，湛若水舉「存心應事之要，必專於是而不滯於是」相告，何瑋不盡同意，回應道：「專於是，則吾既知之矣。又謂不滯於是，則吾不知也。」湛若水的解答相當玄妙：「豈不聞無在無不在之說乎？一於不在，則離事以為心，是之謂虛；一於在，則以心滯於事，是之謂跡。無在無不在，則本體澄然，神明乎酬應之間，是為心事合一之理也，乃精一一貫之道也。」<sup>810</sup>湛若水對此自視甚高，認為是點破了理學長久以來因「心跡判而道之不明」的困局，但何瑋對此不甚認可。<sup>811</sup>

何瑋南來也保持向士人講學，何氏文集中鮮少這方面的資料，然而其誦友湛若水有如下觀察和感受：

（何瑋）與人論天下之事，每若風發，於民情之休戚，政治之利弊，事理之成敗，天地之高深，陰陽之蘊奧，鬼神之隱顯，律曆之度數，開口談之，臺臺不絕，若懸河而下，沛乎其不可禦，而各有條理，無所不知，無所不能。而予則若一無所知，一無所能，惟有往時心事合一、體認天理之見，妄意從事於聖途，至今未能脫駕，何日了手，其可懼也已！可愧也已！。<sup>812</sup>

這段引文前半部分講述南京講學盛況空前，何瑋不甘落後，意氣風發的情形，不免有溢美之嫌，但大體是可以取信的，因為何瑋在南京期間著有《儒學管見》、《陰陽管見》、《律呂管見》三書，內容與講學所論相符。後半部分則不可輕信。衡諸史實，「時天下言學者，不歸王守仁，則歸湛若水。」<sup>813</sup>以新派出現的湛若水與王守仁兩家才是引領風尚者。湛若水對何瑋自嘆「一無所知，一無所能」、「可懼」、「可愧」，實際是一種自謙的說辭。時任國子監祭酒的湛氏不僅「日與諸士子講

<sup>809</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，頁 362-368。

<sup>810</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈湛甘泉考績序〉，《何瑋集》，卷二，頁 47-49。

<sup>811</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈贈司空何柏齋應召遷北部序〉，《泉翁大全集》，卷二十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>812</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈贈司空何柏齋應召遷北部序〉，《泉翁大全集》，卷二十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>813</sup> 張廷玉等，〈呂柟傳〉，《明史》，卷二八二，頁 7243-7244。

古聖賢明德新民之道，暇則習燕射禮，雅歌擊磬以養其心，使無外務。」<sup>814</sup>更將其揭舉「存心」大旨的《心性圖說》、《新論》和《四勿總箴》諸書作為指導國子監諸生教育的重要教材。<sup>815</sup>所謂固守「往時心事合一，體認天理之見」正顯示出他對自己的理學主張的自信。

湛若水回顧跟何瑭在南京相遇的三、四年的情景，常飽含憶昔懷舊的脈脈情懷，覺得那幾年是兩人歷經二十年仕途起落輾轉後難得的重逢，是重溫往昔「相與話言」的重要時刻，更是商量「舊說」的時機，但湛若水時而又語意彷彿稱「未暇（與何瑭）一一相琢磨」。<sup>816</sup>這不免啟人疑竇。

何瑭對自己在南京講學的描述不多。嘉靖六年（1527）湛若水入京考績，其下屬國子監司業陳寰以何瑭「雅厚於甘泉者」為理由促請作序以贈，何瑭方有所透露：

予往亦嘗問學於甘泉，予則以格物致知為先，甘泉則以存心為主，所見略不同。然非存心則無以為格物致知之本，物格知致則心之體益備，盖有交樣互發者焉。是則要其終固未嘗不同也。<sup>817</sup>

他在南京曾到湛若水處「問學」，湛若水力主「存心」，一直認為學問不在向外希高慕大，而在切己反求，心地良知良能是內在學問依據，將道德教養收歸於此心自明，因此內在誠意正心功夫更加廣大，包含了格物致知的內容。何瑭則注重外在學問，主張格物致知在先，屬於本體功夫，「存心」是獲取本體後的涵養，兩者交相互發，但不可顛亂次序。結果，兩人意見始終不合。

從嘉靖三年意氣風發、鏗鏘不絕的講論，到嘉靖六年的無言、失落，何瑭的講學事業遭遇重大轉折，個中原因值得深究。首先，是兩人的身份和社會地位差距。在南京何瑭是太常寺少卿，所面對的湛若水已不是當年新進的翰林院庶吉士，而是門徒滋繁、財力雄厚，且坐擁教育大權，調配豐富資源的國子監祭酒。其次，

<sup>814</sup> 何瑭撰，王永寬校點，〈湛甘泉考績序〉，《何瑭集》，卷二，頁 48。

<sup>815</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，頁 379-387。

<sup>816</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈贈司空何柏齋應召遷北部序〉，《泉翁大全集》，卷二十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>817</sup> 何瑭撰，王永寬校點，〈湛甘泉考績序〉，《何瑭集》，卷二，頁 48。

是學術風氣的轉變和講者魅力的高下。嘉靖初年是新學發展蓬勃的時期，用何瑋的話說，也就是近世士人趨慕「高談性命」的時代，何瑋選擇逆時而行，立志以程朱之學糾正不良風氣。湛若水擁有多處講所，追隨者甚眾，可見其講學魅力，而何瑋講論雖熱情高漲且博學多聞，但效果不容樂觀。講學時，何瑋力舉平生所見與朋友相論，非但收效甚微，甚而招致反彈，何瑋自言其在南京所講：

或然或否，然者未必深以為然，否者則佛征於聲發於辭者有之矣。豈非平平之談人所習聞，故厭忽之耶？因是閉口不談。<sup>818</sup>

在嘈雜的反對聲中，唐氏漸歸沉默。

第三個原因是好友崔銑、何景明的勸阻，這跟當時大禮議的政治背景有關。何瑋初到南京與湛若水論學的真像，既不是他輕描淡寫的「問學」，也不是湛若水所述的溫文爾雅的商量「舊說」，而是言辭激烈的互相抨擊。何瑋的同僚曾親眼目睹此番情景，道經河南鄴城，將此轉告給跟何瑋過從甚密因儀禮不合而被迫致仕的前南京國子監祭酒崔銑。崔氏獲悉何瑋「嘗掎闕」湛若水等，「發其隱，抉其譎」，大為震驚，急忙修書勸阻勿「與之辯」。<sup>819</sup>

此時鄉居河南的崔銑對何瑋與湛若水都有相當了解。他曾為何瑋的《栢齋三書》作跋亟稱何瑋「超卓之見，具此三書，可謂前無古人矣。」<sup>820</sup>如第一、二節所述，崔銑與湛若水是同年，在翰林院時對湛若水的理學主張多有了解，但不以為然，也不滿與湛若水結交的王守仁的「致良知」學說，對守仁恢復大學古本的舉動深惡痛絕，視守仁為「霸儒」。<sup>821</sup>崔氏認為湛若水兜售「隨處體認天理」結徒講學，實為相互營營，追名逐利，行徑不下自賣自誇的商販，因為大禮議興起，湛門方獻夫更以議禮晉身，而何瑋如此仗義執言針鋒相對，「是撒商之貨」，恐怕遭致湛門「陰行詆陷」，興起偽學之禁，<sup>822</sup>於是出面勸阻何瑋。從崔銑的勸說可以推想何瑋與湛若水論學的激越程度。

<sup>818</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈少司成郭杏東考績序〉，《何瑋集》卷二，頁 49-51。

<sup>819</sup> 崔銑，〈與何太常粹夫書〉，《洵詞》，卷五，頁 486-487。

<sup>820</sup> 焦竑撰，顧思點校，《玉堂叢語》（北京：中華書局，1981），卷七，頁 231。

<sup>821</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文敏崔後渠先生銑〉，《明儒學案》，卷四十八，頁 1154-1155。

<sup>822</sup> 崔銑，〈與何太常粹夫書〉，《洵詞》，卷五，頁 486-487。



湛若水在太學講論「明德新民之道」和自得的「養心」之說，何瑭在嘉靖三、四年（1524-1525）撰成的《儒學管見》也議論大學之道，且著重闡發「心之本體固有不正」的論點，意之所指明顯是湛若水。此間，何瑭也向國子監司業郭維藩津津樂道自己的「管見」。這說明何瑭對湛若水學問的不認同，對湛氏在國子監播揚其學更是內心焦慮煎灼。

然而，在多種因素作用下，何瑭的講學慢慢走向了低沉，何瑭嘉靖六年（1527）所作的《湛甘泉考績序》中「默焉」、「今雖有言，恐無益也」的措辭，瀰漫著一種消極冷清氣氛，正可說明此點。嘉靖七年（1528），何瑭轉任北京工部侍郎，湛若水也有言以贈，他重拾昔日在北京與何瑭論學的舊話題，重申「夫道一本者也，是故政、學、心、事，一貫而已矣」，「治心以通乎事，由學以兼乎政，下以正己，上以致君，君臣一德，則天德王道之機在我，而三代正大光明之治可成矣。」<sup>823</sup>由此可見，湛若水沒有被何瑭說服。何瑭嘉靖七年（1528）北還，兩人論學宣告結束。

經由上文鋪述，何瑭在南京講學對論敵是「獨默如」還是「拒闢之」，其實是一個一體兩面的問題，是何瑭講學過程中兩個階段的不同表現，講學之初何瑭鬥志昂揚，這是湛若水與崔銑所共同目睹的，講學中途戛然而止則是崔銑勸說以及聽眾反彈的結果，而林懃所了解到的正是何瑭講學後期走向低調的情狀，因此崔銑和林懃兩說並無矛盾。何瑭的講學活動從高調走向沉寂，由顯而轉隱，長期與湛若水相論不下，羅致門徒又非其勝場，於是轉以著書立說為用，希冀藉此糾正士風，這便是《儒學管見》創作的歷史背景。

## 二、《儒學管見》的思想特點與論說對象

我們將《儒學管見》擺回何瑭寫作現場和時代背景中，將更易顯現其思想史

---

<sup>823</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈贈司空何柏齋應召遷北部序〉，《泉翁大全集》，卷二十，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

意義。何瑋在南京任官時先後撰寫了《儒學管見》、《陰陽管見》、《樂律管見》三書，合稱作《栢齋三書》。何瑋是一名操守廉介，持守有節且篤實能幹的官員外，<sup>824</sup>從其撰述《儒學管見》看，他又是一位對儒學思想有所闡發的北方儒者。黃宗羲《明儒學案》將之列入《諸儒學案》為其立傳，並在學案「語錄」部分大量抄錄了《儒學管見》的大部內容，作為展現何瑋理學思想的重要參考資料。<sup>825</sup>

僅有篇幅一卷的《儒學管見》共計約 1411 字，是一本名副其實的「小書」，學界對它的研討不甚充分，現有研究大多沿襲《明儒學案》和《四庫總目提要》的零星評論。<sup>826</sup>與此不同的是，同為《栢齋三書》之一的《陰陽管見》雖然亦只有一卷，但是因王廷相（1471-1544）曾圍繞何瑋該書的論旨展開過持續而激烈書信論辯，兩家文集俱在，書信材料具體豐富，引起研究者高度關注和熱烈討論。<sup>827</sup>相形之下，《儒學管見》因理論闡發略欠周延，且著述對象相對隱晦，單憑《儒學管見》的內容難以作深入探究，故此書倍受研究者冷落。

清代《四庫全書總目》將《儒學管見》歸入子部書的雜家類存目，不作儒家書目看待，《總目》評閱該書云：

論儒學則以朱子為欠明切，而真德秀《大學衍義》於大學之道實亦不知，皆所謂一知半解也。末有崔銑跋。銑學頗醇正，而極稱所論之超卓，殊不可解。<sup>828</sup>

碩學博聞的四庫館臣對《儒學管見》的評論不能自信。一方面他們見何瑋非議宋代先賢朱熹和真德秀，對何瑋其學評價不高，於是將《儒學管見》排除在儒家類目之外，但另一方面公認的明代醇儒崔銑卻對《儒學管見》稱讚有加，他們無法

<sup>824</sup> 張廷玉，〈何瑋〉，《明史》，卷二八二，頁 7256。

<sup>825</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈文定何栢齋先生瑋〉，《明儒學案》，卷四十九，頁 1161-1172。

<sup>826</sup> 楊玉東，〈何瑋思想淺論〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》，第 23 卷第 3 期（2005 年 8 月），頁 26-27。

<sup>827</sup> 衷爾鉅，〈王廷相和何瑋關於形神問題的一場辯論〉，《河南師大學學報》，第一期（1987），頁 37-45；孫玉傑，〈論何瑋的二元論哲學思想〉，《河南大學學報》，第 36 卷第 6 期（1996 年 11 月），頁 10-13；高令印、樂愛國，〈第二章：元氣本論〉，氏著，《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁 55-93。

<sup>828</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，《四庫全書》研究所整理，《欽定四庫全書總目》卷，一百三十四，頁 1759。

解釋。

四庫館臣的評價部分地反映了其盛清學術的偏見，<sup>829</sup>而館臣的疑惑不解又透顯出《儒學管見》在明代儒者中有別樣價值，此點值得深究。何瑋在《儒學管見》末點明撰寫該書，是因為「懼學者不知所用心，故著《儒學管見》以救之」。<sup>830</sup>這顯示此書除了闡明儒學道理之外，還具有針砭時弊的現實指向和救治士風實際功效，這也是我們把握《儒學管見》內容編排，了解何瑋著書立說的用意以及《儒學管見》的思想史地位的關鍵。留心明代理學的清儒如黃宗羲（1610-1695）和范鄱鼎（1667年進士）都嘗試研判何瑋《儒學管見》對話的對象，但是兩人得出的結論竟互不一致。可見，對《儒學管見》展開細密的研究尚有其必要性。

### （1）《儒學管見》的內容與特點

下文擬依照《儒學管見》的內容、結構編排，從（一）、大學之道（二）、學以致用（三）、德業與舉業之辨三個部分進行介紹和分析，進而總結其特點。

（一）大學之道。整體上，《儒學管見》主要是推演《大學》從格物、致知到治國、平天下的八個條目的命意，具體行文則以一問一答的形式展開，然而，何瑋對八條目關係的梳理並非平均用力，而是各有側重。在屬於修己範圍的格物、致知誠意、正心、修身、齊家六目中，對誠意、正心的論述佔據了絕大部分篇幅，可視為何瑋用力所在。

在《儒學管見》開篇部分，何瑋首先扼要回答問者關於初學入德之要門的提問：「莫要於《大學》」，接著便闡發民德與新民的體用、內外合一的關係，這與朱熹《大學章句》的論說無異。需要指出的是，在《儒學管見》中，何瑋對格物、致知的論說提到：「斯道也，非知之於先則不能行之於後，故聖經有知止能得之訓焉」，這說明他認可朱熹作「格物補傳」的價值，表明了他在當下程朱學者與

---

<sup>829</sup> 關於四庫館臣的學術偏見，請參看朱鴻林，〈《四庫提要》所見盛清學術偏見一例〉，《中山大學學報（社會科學版）》，第4期（2006年7月），頁48-53；劉勇，〈從胡居仁與《易像鈔》看《四庫提要》之纂修〉，《燕京學報》，新21期（2006年11月），頁107-137。

<sup>830</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁159-161。

心學學者聚訟紛紜的《大學》古今本及知行先後關係問題上的學術立場。何瑋在其他場合對格物致知二目在求學入德中的先決地位有相當明確的陳述：「博學而審問焉，慎思而明辨焉，一旦卓有定見，則所謂物格而知至者在是矣。」<sup>831</sup>

接著進入誠意、正心二目闡述，這是當時理學家議論的熱點，也是何瑋推演發覆儒學見解的重點所在。<sup>832</sup>何瑋認為心未發之時，本體可能不善：

人之生也，莫不有心以為此身之主，忿懣、恐懼、好樂、憂患皆心之用也，情也，其未發則性也。方其未發也，必廓然大公，無所偏倚，心之本體，方得其正；一有偏倚，則不正矣，此善惡之根也。<sup>833</sup>

這跟朱熹的見解迥異。朱熹認為：心統括性與情，心尚未發動之時，心之全體湛然虛明，萬理俱足，無一毫私欲，此心為性，而性無不善，因此心之本體無不善。善惡之分只能由心發動之後才能呈現。<sup>834</sup>何瑋則認為心之本體並不可靠，一旦偏倚，惡根已生，不待發而為情熾。為了明確其觀點，同時指出朱熹的失誤，何瑋進一步加以解說：

心之正不正，雖見於既發之後，實根於未發之前，如鑑之不明，衡之不平，雖未照物懸物，而其體固已不正矣。至於用之所行，或不能不失其正，則「修身」章內親愛五者之偏，正指此而言，所謂已發而為情者也。若謂「正心」傳內不得其正即指已發，則「修身」傳內五者之偏又何指耶？<sup>835</sup>

何瑋此說是針對朱熹《大學章句》而論。朱子註釋《大學》在「正心」傳內指出『忿懣、恐懼、好樂、憂患』四者屬於心之用，在「修身」傳又明確『親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰』五者為已發，在何瑋看來「正心」、「修身」二傳所釋前後重復，並不合理。他認為「修身」傳五者是已發，那麼「正心」四者則應該

<sup>831</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈少司成郭杏東考績序〉，《何瑋集》，卷二，頁 49-50。

<sup>832</sup> 關於何瑋的心性論分析，可參考：吳銘輝，《明代中期程朱學者的特色》，頁 98-108。

<sup>833</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁 158-159。引文標點參考黃宗羲撰、沈芝盈點校，《明儒學案》，頁 1162-1163。

<sup>834</sup> 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，第 1 冊，卷五，頁 91-93；現代學者對朱熹理、氣、三心的分疏，可參考：翟志成，〈出入於形上與形下之間：朱熹之理氣與三心〉，《新亞學報》，第三十一卷（2013 年 6 月），頁 155-199。

<sup>835</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁 158-159。引文標點參考黃宗羲撰、沈芝盈點校，《明儒學案》，頁 1162-1163。

屬未發，據此得出「心之本體固有不正」的結論。

其實，在朱熹對心體的理解中也，未把心體性善絕對化，他回答門人心有善惡與否的疑問時，曾講過「心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？」<sup>836</sup>不管是朱熹解說《大學》欠周延，還是何瑋對朱子學了解有偏差，何瑋在《儒學管見》中直指「朱子《章句》一時之誤」，<sup>837</sup>強調「心之本體固有不正」，是從本體源頭下手，釜底抽薪，鋒芒所向應是當時流行的極度樂觀的心性論調，這與當時南方講學興起的思想背景密切相關（詳後）。

（二）學以致用。何瑋在《儒學管見》的第一部分闡述了大學明體大用之道，接著便要解釋學何以致用的問題。《大學》「三綱領」的終極追求是天下「至善」，其中從學以「明德」到措以「新民」是關鍵過渡，「八條目」詳細供給了由內而外的修治指引，然而缺乏可供切實操作的指南，難免啟人疑竇：「論學可矣，如為政何？」<sup>838</sup>這是《管見》第二部分要解決的問題，何瑋認為：

學與政非二道也，學以政為大，餘小節也。天下之政總於六部，以《大學》之傳考之：平天下之用人，吏部、兵部之政也；理財，則戶部、工部之政也；治國興仁讓之善，則禮部之政也；禁貪戾之惡，則刑部之政也。然國與天下一也，傳者特因其遠近大小而互舉之耳，實則無二道也。吏部、兵部之用人，能同天下之好惡，而不徇一己之偏；戶部、工部之理財，能節用愛人，而不為聚斂之計；禮部、刑部能興善而禁惡，則謂之賢公卿有司可也。本之以《大學》之道而行之以國家之法，為政之道，思過半矣。<sup>839</sup>

在《大學》的框架內探索「學」或者「政」的路徑，何瑋並非第一人，前述南宋真德秀的《大學衍義》便著重儒家之「學」，推衍了內在修身成學的前六目的豐富意涵，不僅成為中國近世帝學的重要內容，也是儒家學者涵泳修養的必備

<sup>836</sup> 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷五，頁 86。

<sup>837</sup> 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷五，頁 86。

<sup>838</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁 160。

<sup>839</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁 160。

參考。<sup>840</sup>而後明成化年間，丘濬不滿足於真德秀的缺憾，補備「治國」、「平天下」二目撰成《大學衍義補》，開拓出儒學致治之「政」，開啟中國近世經世之學的傳統。<sup>841</sup>而何瑋的《儒學管見》的首創和貢獻在於梳理溝通「學」與「政」的關係，明確大學之道具體體現在儒學學者對帝國六部運作法則的熟習應用之上，窮心究治「國家之法」和「為政之道」，方為「儒者之正學」。

何瑋見解也是針對「從事於記誦詞」的士人，或者「用心於性與天道及存心養性之說」的道學家而言。<sup>842</sup>這揭示了《儒學管見》議論所指與何瑋在《少司成郭杏東考績序》中抨擊的對象是相對應的。《少司成郭杏東考績序》中所稱主張「理出於心，心存則萬理備」的「為趨捷徑之學者」在這裡則明確為「道學者」。在正德、嘉靖年間，被視為以「道學」為己任的學者正是王守仁與湛若水。<sup>843</sup>而在何瑋的語境中更有是確指，嘉靖三年（1524）九月底湛若水赴任南國子監祭酒路上，有《途中進申明學規疏》，奏明自己執掌的國子監教育以「以道學為標的」，<sup>844</sup>三年後湛氏赴京考績，何瑋有《湛甘泉考績序》相贈，當中直呼「甘泉先生今之道學也」，<sup>845</sup>再加上「存心養性」的學術特徵，何瑋「道學者」即指湛若水無疑。這再度證明《儒學管見》與《序言》二者主旨相承且言說對象一致。

何瑋《儒學管見》彰顯的對學術涵養如何落實在個體踐行，推動國家行政，最終提升社會品質的儒學思考是具有前瞻性的。嘉靖四年（1525）七月，嘉靖皇帝傳令文臣撰述有益帝王德政之書進覽，由此促發湛若水撰進《聖學格物通》一書，此書既模仿真德秀《大學衍義》的體例，以及襲用丘濬《大學衍義補》的內

---

<sup>840</sup> 朱鴻林，〈理論型的經世之學—真德秀《大學衍義》之用意及其著作背景〉，《食貨月刊》（復刊）第15卷期3、4合刊（1985年9月），頁16-27。

<sup>841</sup> Chu, Hung-lam. "Ch'iu Chün's *Ta-hsüeh yen-i pu* and Its Influence in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." *Ming Studies* 22 (1986), pp. 1-32. 又見朱鴻林，〈丘濬《大學衍義補》及其在十六七世紀的影響〉，氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁162-184。

<sup>842</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁160。

<sup>843</sup> 蔡震，〈代諸生送凌惺中之任天雄序〉，《洩濱先生文集》（《北京圖書館古籍珍本叢刊》第107冊，北京：書目文獻出版社，1988，據明嘉靖四十二年李登雲等刻本影印），卷三，頁287-288。

<sup>844</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈途中進申明學規疏〉，《泉翁大全集》，卷三十六，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>845</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈湛甘泉考績序〉，《何瑋集》，卷二，頁47。

容範疇，但又有所不同。它以古本大學為據，對《大學衍義》則捨棄「格物」、「致知」，只採納「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」四目，自成四格以豐富《大學衍義補》僅有的「治國」、「平天下」二目，並以「隨處體認天理」的學說詮釋全書以六目立言的大旨。它雖沿用《大學衍義補》的論事範圍，但在「平天下」目下特立「公好惡」、「用人」、「理財」三綱，分別組織相應內容，使之條理更為明晰。<sup>846</sup>湛若水《聖學格物通》的兩處改進，與何瑋《儒學管見》的構思和表達的理想極為相似，如論證《大學》綱目與政事的關係，以「用人」、「理財」、「興善禁惡」三大原則區分六部職能。湛氏此書撰成進覽已是嘉靖七年（1528）六月，較何瑋《儒學管見》晚三、四年，考慮到湛若水與何瑋在南京的密切來往，有理由相信湛若水《聖學格物通》在體例、內容範圍上吸收了真德秀、丘濬的影響之外，在構思上還受到何瑋《儒學管見》的啟發。

何瑋對自己的發明甚為自得，認為上則「真西山作《大學衍義》，所言雖切於勸戒，而於大學之道，實則不知」，<sup>847</sup>近則諸儒「多謂先治己後治人，不免離體用為二」，所著《儒學管見》正可救治之。<sup>848</sup>清代范鄴鼎（漢銘，彪西，1626-1705）《廣理學備考》稱《管見》之作「幾欲包盡真西山、丘瓊山兩書大意。」<sup>849</sup>因此，《儒學管見》一書可視為《大學衍義》以下的經世著述傳統中的一種，它反映出明代中後期心學興起的背景下，部分理學學者嘗試統合心學與經世之學的現實關懷。

（三）德業與舉業之辨。何瑋強調「學與政非二道也，學以政為大」，士子由從學到從政必須經過科舉制度的轉化，然而當時科舉考試的程式化、功利化，已被以聖學為志業、希聖希賢的理學學者深切詬病為「奪志」淵藪。在《儒學管見》中，何瑋亦有專門說明：

---

<sup>846</sup> 朱鴻林，〈明儒湛若水撰帝學用書《聖學格物通》的政治背景與內容特色〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 62 期第 3 本（1993 年），頁 495-530。

<sup>847</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁 161。

<sup>848</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑋集》，卷六，頁 161。

<sup>849</sup> 參自王永寬〈儒學管見序〉校記，《何瑋集》，卷六，頁 161-162；又參考：范鄴鼎輯，〈何文定公〉，《理學備考》（《四庫全書存目叢書》史部第 122 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西省圖書館藏清康熙范氏五經堂刻本影印），卷九，頁 16。

科舉之學不患妨功，惟患奪志，先儒已有定論。儒者之學明德新民，新民之功必欲治國平天下。苟不出仕，何由治平？苟不科舉，何由出仕？然則習舉業以應科目，亦儒者之正也。……嗚呼！天理人欲同行異情，學者其尚繹思之也哉？<sup>850</sup>

德業與舉業的抉擇已成為士人的普遍焦慮，譬如早年王守仁對「天下第一等人」是魁科高第，還是成聖成賢的質疑，已顯露出舉業與德業的緊張關係，到嘉靖三年講學時還要刻意「論聖學無妨於舉業」做為門人弟子解惑。<sup>851</sup>以講明聖學自居的王守仁雖然不排斥舉業，但是與德業相較，舉業只能屈居次要地位。在同時，何瑭對舉業與德業關係的見解則大有不同，他把舉業拔高為德業的必經之路，舉業德業二合為一，皆是「儒者之正也」，並無主次之分。

執掌南京國子監的湛若水最早在嘉靖三九月也有「二業合一」之說，<sup>852</sup>其後由門人陸續記錄湛氏訓導國子監諸生時的相關言論，編成《二業合一訓》於嘉靖五年刊行，稱之為「救世之第一義」、「拯溺濟時之言」，「所以擴前賢所未發，開來學之迷途，一洗支離之習，而歸之於大同之道。」<sup>853</sup>然而觀其大旨，如所謂「以舉業為德業之發，以德業為舉業之本，易其志而不易其業，合本末，兼體用，一以貫之」，<sup>854</sup>其實與何瑭所論並無二致。何瑭對德業與舉業關係的思考，則早在嘉靖元年已經定型，他在給同邑府學生員張繼光和賈應奎的《入學序》中，便告誡道德文章與決科取貴皆不可偏廢。<sup>855</sup>

上文從三個部分介紹何瑭《儒學管見》的內容，並與同時代儒者的論說進行了比較，分析了該書的寫作學術期許和實際用意，因而使其思想史意涵得以進一

<sup>850</sup> 何瑭撰，王永寬校點，〈儒學管見序〉，《何瑭集》，卷六，頁 161。

<sup>851</sup> 鄒守益、羅洪先等編，《王陽明年譜》，收於王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十三、三十五，頁 1221、1291。

<sup>852</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈途中進申明學規疏〉，《泉翁大全集》，卷三十六，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>853</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，《二業合一訓序》，《泉翁大全集》，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>854</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，《二業合一訓序》，《泉翁大全集》，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>855</sup> 何瑭撰，王永寬校點，〈張生入學序〉、〈賈生入學序〉，卷四，頁 108-110。



步彰顯。何塘《儒學管見》的規模雖然遠遠比不上《大學衍義》或《大學衍義補》，但是在儒學思考進路上可以歸入南宋真德秀《大學衍義》到明中期丘濬《大學衍義補》的經世傳統的著述序列中，看作是整合理論型經世與實用型經世的一種嘗試。同時，《儒學管見》也折射思想觀念變遷的時代印記，在明代中期部分理學學者不能理解經世之學的實用面向，認為應當注重正心修身方面，<sup>856</sup>到嘉靖初年何塘《儒學管見》的出現可視為理學學者溝通理學走向實用經世的個案，其與湛若水《聖學格物通》共同構成明代中後其理學家經世思考的一個特色。《儒學管見》一書是對真德秀、丘濬經世著述傳統的接續，但也是對當下儒學現狀的反映與關懷，是對明代中期南方新學興起的積極回應，其所預設的重要對話對象正是當下活躍的湛若水和王守仁，顯現在主流思想動搖之際理念不同的理學學者思想交鋒的思想史場景。

## （2）《儒學管見》的對話者

《儒學管見》成書在嘉靖三年到四年（1524-1525）之間。在嘉靖三年夏天，何塘應南京國子監祭酒湛若水之請，為即將赴京考績的下屬，同時也是何塘同鄉的國子監司業郭維藩作序，鑒於郭氏的職責，何氏傾舉平生對儒學的見解以贈，序言大意即與《儒學管見》所述的大學之道相仿，且信息相當豐富，提供了解開《儒學管見》中大幅辨析，但對話對象卻始終隱而不發的重要線索。何塘在申述了《儒學管見》對大學之道的闡發後，緊接著指出當時士人為學的弊病：

今之君子……刻意詩文則曰：「立言不朽，此英傑之所以名當時而垂後世也」；留心性命則曰：「無極二五，窮神知化，此大儒所以繼往聖而開來學也」；至有為趨捷徑之學者，則又曰：「理出於心，心存則萬理備，吾道一貫，此聖人之極致也，奚事外求？」噫！為此論者，皆天下之豪傑之士也，吾豈

---

<sup>856</sup> 朱鴻林，〈丘濬《大學衍義補》及其在十六七世紀的影響〉，頁 162-184，特別是 172-174 頁。

敢謂其不然哉？特恐其修齊治平之道反有所略，則所學不適於用，而所用不出於學，於古人之道不免有差耳。<sup>857</sup>

可以斷定何瑋在《少司成郭杏東考績序》中所言所指，與撰寫《儒學管見》時所感所想，是一脈相承的。引文次段點出了立論針對的代表儒學病徵的三種士風趨向。第一種是刻意詩文的墨客文人。在理學大行其道的時代，理學學者對文士多取輕視、甚至批評的態度，這種傾向在他們應邀給詩文集作序時表現得最明顯，或者是曲為辯解，或者是委婉批評，總歸是出於不屑的態度；第二類是指推行太極陰陽以為盡心知性的空談者；第三類則為何瑋最為憂心的，即當時日益興盛的心學學者，何瑋在文中極力抨擊他們講論心性而忽略實行。這與《儒學管見》的細析心體的目標是一致的。

清初黃宗羲（1610-1695）對何瑋此論高度重視，將上述《序言》摘錄抄入《明儒學案·何瑋傳》內，作為其理學思想的重要展現，這與黃宗羲在「語錄」部分幾乎把《儒學管見》全文抄入的做法相符合，說明《儒學管見》與《少司成郭杏東考績序》的意旨確有內在聯繫，且互為補充。

黃宗羲對何瑋序言中批評的對象表現出強烈興趣，判定其正是「為陽明而發也」，<sup>858</sup>從而積極替王守仁辯護。與黃宗羲同時的范鄴鼎在《廣理學備考》中也收錄了該〈少司成郭杏東考績序〉，而且在「理出於心，心存則萬理備」一句旁加按語：「似指姚江一派」，<sup>859</sup>兩位學者皆一致認定何瑋所言實有所指，這應該是確實無疑的，惟黃氏斷定何瑋所指之人正是守仁，而范氏則更為審慎，未驟下判斷，只稱是泛指陽明學派中人。

兩位學者一致認定何瑋言有所指，但意見又有分歧，正說明了探究《儒學管見》寫作對象的必要性，也提供了深層理解《管見》的切入點（契機）。黃宗羲的判斷其實不足為據，黃氏對明末清初陽明學尷尬的學術地位的一直高度敏感，

<sup>857</sup> 何瑋撰，王永寬校點，〈少司成郭杏東考績序〉，《何瑋集》，卷二，頁 49-50。

<sup>858</sup> 黃宗羲著，沈盈芝點校，〈文定何柏齋先生瑋〉，《明儒學案》，頁 1161-1162。

<sup>859</sup> 參自王永寬〈少司成郭杏東考績序〉校記，《何瑋集》，卷二，頁 51。

見到何瑭對「理出於心，心存則萬理備」的不滿與批判，即將之投射到守仁身上，理解成正是守仁所倡言的「心即理」之說。單就「理出於心」言，或與守仁「心即理」之說相符，然而這樣的話，何瑭後半句「心存則萬理備」的意思便沒有著落了。

翻查《王陽明全集》，當中鮮少出現「存心」或「心存」的字眼。根據現有的思想史研究成果，守仁的本體論講求的是「心即理」，即「心外無物，心外無理，心理和一」，謂「此心無私欲之弊即是天理」，因而「去除此心私欲之弊」便是主要工夫，這須從身心上開展知行合一的修煉，至守仁晚年更將之完善為「事上磨練說」。<sup>860</sup>在其思想進程中，亦從沒有提及所謂「存心」或「心存」之說，因此黃宗羲認為何瑭的批評影射的是王守仁，理據並不充分。

在當時的心學學者中，對心之本體高度強調、極度樂觀的應屬嘉靖初年任南京國子監祭酒的湛若水。湛氏早年從學新會陳獻章（1428-1500）得其衣鉢，悟道甚早，重視心體和自然功夫，認為「本體自然，不犯手段」，與之相應的心地涵養工夫是自然而然「勿忘勿助」，保證道德出於天而不出於人，由是可見其對心體至善的高度樂觀。在弘治十八年（1505）前後撰寫的《中者天下之大本論》、《學顏子之所學論》中，便發明將天下之理收攝於吾心未發之中，內心透過存養達到發用於天下時的合理，其具體工夫是「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，這是體認天理的條件，而其後的申論皆沿此本體論、功夫論推衍完善。<sup>861</sup>

至嘉靖二年（1523），湛氏復官翰林院侍講，有《孔門傳授心法論》謂：

道與天地同用，性與天地同體，心與天地同神，人與天地同塞。心也者，其天人之主而性道之門也。故心不可以不存也，一存而四者立矣，故能為天地立心。<sup>862</sup>

心的重要作用可以從它在天、人、性、道四者中的核心位置看出，而存心是工夫

<sup>860</sup> 鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》（臺北：文史哲出版社，1993），頁 22-74。

<sup>861</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究所集刊》第十九期（2001年9月），頁 362-366。

<sup>862</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈孔門傳授心法論〉，《泉翁大全》，卷三十一，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

的核心，由存心而超越有限，體認天理，這就是湛氏「大心論」的基本架構。<sup>863</sup>嘉靖三年（1524），湛若水帶著《心性圖書》和《四勿箴言》來任南京國子監祭酒，並公開向在學諸生講授，這兩本書是湛氏「大心論」的奠基作，繼而著有《新論》，諸種著述的主旨皆在發明「心本」論，以及無欲的功夫，即湛氏常言的「存心」、「敬」，皆指順從自然而不參以人為。<sup>864</sup>

湛若水對心體的樂觀，對存心工夫的頻頻推重，以及對心體與存心工夫關係的回環闡發，意在強調心性自覺自足的傾向，正是何瑋在《少司成郭杏東考績序》中所憂心排斥的「理出於心，心存則萬理備」的儒學發展趨勢。又，湛氏對天下之理收攝於吾心未發之中的看法，以及對心體自然存養的自信，與何瑋《儒學管見》中極不平衡地大量篇幅發明「心之本體固有不正」之論正是相向而行。前述何瑋的《儒學管見》與《少司成郭杏東考績序》的意志一脈相承，因此可以論定何瑋《儒學管見》這部分論述的一個重要對話對象乃是時任國子監祭酒的湛若水。

本小節以崔銑的同道同鄉何瑋為個案，追述了其嘉靖年間在南京的論學表現。我們從其論敵湛若水的描述，可知何瑋論學一度相當活躍，然而其主張似乎不太吸引人，在崔銑等友人的勸阻下，嘉靖六年前後何瑋從高調走向沉寂，逐漸地淡出南京的講學舞臺。何瑋在南京論學時間不長，但其所思所行足以揭示明代中期南方新學興起之時河南學者的應對之道。

除參與論學外，何瑋在南京又積極撰述回應時代議題，《儒學管見》即其例。本節透過梳理《儒學管見》的內容，分析其特色，指出何瑋與崔銑同輩，都跟南方新學的領帶人物湛若水、王守仁相識，他們這代人對宋代理學有所不滿和反思。崔銑在《儒學管見》中表達了對朱熹《格物補傳》的質疑、對真德秀的《大學衍義》也不滿意；崔氏也體現出了這一代士人共同的關注，如對德業的強調高於舉業，對儒者經世事業的重視，跟湛若水、王守仁的思考有相仿佛之處。然而，崔

---

<sup>863</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，頁 371-372。

<sup>864</sup> 鍾彩鈞，〈湛甘泉哲學思想研究〉，頁 379-386。

氏對湛若水、王守仁引領的學術潮流又有所保留，在《儒學管見》中，他在對「心」的理解上與湛若水為論敵，敢於提出自己的理學見解。

#### 第四節：王廷相對明代中期理學之論辯與批判

明代中期理學爭辯激烈，河南儒者介入甚深，從上文崔銑、何瑋兩個個案可見一斑。當時新舊學術交鋒，在崔氏、何氏等活躍的儒者發起的濃厚論學氣氛中，一批跟崔、何同時但行事較為沉寂的河南儒者，也逐漸被帶動起來加入到南方理學論爭中。

本節將以河南儀封王廷相的學思歷程為中心，集中敘述其在嘉靖年間相繼刊刻《慎言》、《雅述》的思想背景及分析兩書所表達的理學思考，以展現王廷相在明代中期理學思想變動的刺激下，如何研思出一套獨特的理學主張以回應及解決思想界的紛紜爭論。

##### 一、王廷相的理學轉向

明代中期理學各派異軍突起，論諍激烈，而當時河南儒者王廷相(1474-1544)的理學思想更是別出新見，獨樹一幟，與程朱、陸王競異，以致後世有研究冠之以「反理學」的頭銜。<sup>865</sup>最早在明末，留心河南理學的孫奇逢即注意到文章、功業顯赫的王廷相，其理學獨具己見，與眾不同，「不篤守先哲以梏自得之識，語議煥發，多出人意表」。<sup>866</sup>清初《明史》則謂「廷相博學好議論，以經術稱……然其說頗乖僻」。<sup>867</sup>王廷相理學思想獨特，跟他與明代中期的思想界論爭不無關係。

王廷相(字子衡，號浚川)憲宗成化十年(1474)年生於河南儀封，跟崔銑、

<sup>865</sup> 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史(下卷)》(北京：人民出版社，1987)，頁493。

<sup>866</sup> 孫奇逢撰，智天成點校，《王肅敏公廷相》，《中州人物考》，卷一，頁28-30。

<sup>867</sup> 張廷玉等，《王廷相傳》，《明史》，卷194，頁5154-5156。

何瑋為同時代人。王廷相弘治十五年（1502）登進士，選為翰林院庶吉士，與當時文壇「前七子」的李夢陽（1472-1529）、何景明（1483-1521）、康海（1475-1540）等過從頻繁，創作了大量詩文。王廷相最先在文壇得名，其詩文多為明清兩代的詩文選集，如《盛明百家詩》、《明詩選》、《明詩鈔》、《明選選最》、《明詩歸》等所收錄。<sup>868</sup>

早年王廷相仕途頗為曲折。弘治十七年出任兵科給事中，次年因父病逝而歸家守制，正德三年（1508）失領勘合謫亳州判官，次年陞高淳知縣，又次年巡按陝西，正德八年提督北畿學政，遭構陷謫贛榆縣丞，正德十一年陞寧國知縣，次年任松江府同知，數月後，陞任四川提學。<sup>869</sup>

至正德八年（1513），王廷相已幾經宦海起伏且「齒及半生」，他對未來的仕途和人生事業充滿危機感。他向摯友透露，登第後的十年裡，他「讀書之餘，致力詩賦」，「古今情事，亦可以想象得之」，「但不知緣此而上，果如何耳」。詩文之上是否還有進境的問題，令王氏困惑；他回想起中第之夜夢到一宿儒送來九卷《楊炯集》，告之曰：「子得此當成名於世」，當時王廷相「覺甚不懌，以炯文人，又不竟用世之志，故每惡之」。但他也自覺「宦情灰冷日甚，大道未聞，廣業弗著」，擔心「情戀于詞語之涯」最終淪為楊炯之流。<sup>870</sup>此際，王廷相對常年從事詩文事業發生動搖，對「大道」何在，人生何去何從深感不安。

正德十二年（1517），王廷相在赴任四川提學路上拜訪蟄居河南靈寶的許誥（廷綸，函谷，1471-1534），言談中深受啟發而從究心詩文轉向探索理學。期間，許氏正究心研撰《性學編》。許誥正德五年回籍奔憂，覺宦情澹泊，自是閉門謝

---

<sup>868</sup> 葛榮晉，〈王廷相著作考〉，收於王廷相著，王孝漁點校，《王廷相集》（北京：中華書局，1989），頁 1461-1490，尤其頁 1476-1478。

<sup>869</sup> 高拱著，岳金西、岳天雷編校，〈前榮祿大夫太子太保兵部尚書兼都察院左都御史掌院事浚川王公行狀〉，《高拱全集》（鄭州：中州古籍出版社，2006），頁 786-790；黃宗羲著，沈芝盈點校，〈肅敏王浚川先生廷相〉，《明儒學案》，卷 50，頁 1173-1174。王廷相的生平傳記的現代學術研究頗為豐富，筆者還參考了一下數種：高令印、樂愛國，《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，1990），頁 1-47；葛榮晉，《王廷相》（臺北：東大圖書公司，1992），頁 1-6；王俊彥，《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005），頁 3-9。

<sup>870</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈寄孟望之〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》（北京：中華書局，1989），頁 474-475。

客，「潛修遯覽，嚙齋聖真，罔深弗入」，同時受徒講道，探蹟研微。他「論太極曰：『氣理兼備』，不涉於無；論性曰：『理氣混全』，本無支離，俱不可專以理言」，強調論太極必兼理與氣而言，跟宋儒單以理來描述不同。王廷相到訪靈寶，請問許氏如何辨別出前代諸儒理氣神性之誤，許氏認為，辨此不難，「若是除去形氣，直問宋儒要那神與性理何處安頓便了」。<sup>871</sup>許氏從太極、理、氣等基本概念質疑宋儒，影響了王廷相，王氏在四川時的理學思考即圍繞理氣先後、陰陽五行關係等議題展開。

在四川，王廷相逐漸形成了一套理學歷史觀。王廷相在與上官彭景俊論學時提出，六經之道自漢代五行災異之術出而彌亂，逮唐宋，惑氣運者、信讖緯者、尚術數星命者囂囂，儒者「靡然從之」，「附會其說以訓經著論」，因而「聖經以諸儒而明，亦以諸儒而晦」。無奈後世儒者因循守舊，以為「天下之理，先儒言之，皆善而盡，但習以守之可也」，又或者以為「後世之人必不能及於古之儒者」，王廷相嚴斥之為「流俗積習，貴耳賤目，任書籍而不任心靈者」，指其不僅「誣道」且「誣人」。於是王氏矢志「拳拳時加辯白」，對待先儒之論應該以其「合於聖者，即聖人也，則信而守之；戾於聖者，即異學也，則辯而正之」。<sup>872</sup>王廷相又向在學生員表達他對理學雜糅的憂患，在九流亂經的時代，「剿陰陽者談天，信五行者論命，執術數者議人，惑巫祝者徵鬼」，「今之儒者，其言貪，其論惑，異端相出入」，所謂「儒者之有異端也」，他冀望諸生「距九流邪僻之說，敦仲尼之教」。<sup>873</sup>王廷相確信儒者群內有異端存在，極欲辨析以滌盪聖道。

具體地，王廷相著手重新梳理《河圖》、《洛書》等書，釐清太極、無極之論。他認識到「《河圖》、《洛書》經緯之論，與夫五行先天之學，皆出於異端穿鑿附會之私」，後儒據以解經，結果亂了仲尼之道，他認為近世理學的問題出在人們

<sup>871</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈明資政大夫南京戶部尚書贈太子太保謚莊敏許公墓誌銘〉，《內臺集》卷五，收於《王廷相集》，頁 978-982。

<sup>872</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈與彭憲長論學書〉，《王氏家藏集》，卷二十八，收於《王廷相集》，頁 508-510。

<sup>873</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈同年序齒錄序〉，《王氏家藏集》，卷二十一，收於《王廷相集》，頁 398-399。

過分迷信先儒：

近世學者無精思體驗之自得，一切務以詭隨為事。其視先儒之言，皆萬世不刊之定論，不惟遵守之篤，且隨聲附和，改換面目，以為見道；致使編籍繁衍，浸淫於異端之學而不自知，反證之於六經仲尼之道，日相背馳。<sup>874</sup>

在辯白先儒的方向上，王廷相「日有所得，積數萬言」，考慮到見解太新穎，「懼夫習染稔熟之心見之，駭聽而以為狂」，「言一出口，必將羣嗤而共斥之」，故「未嘗出一以示人」。王氏在川日感「孔、孟邈矣，學漸支離，塗歧矣，後生汶汶以塞」，有所論說便邀約適督學陝西的何景明境上相會，「期越月之講」。<sup>875</sup>王廷相不吝告訴摯友其論學新見，如謂後世所傳《河圖》、《洛書》是緯說，五行生剋是附會之論，「茫昧繆幽，不可據信」。<sup>876</sup>此期王氏思考所得成為後來《慎言》一書的主要內容。

王廷相在蜀四年仍寄情詩文，所著詩文雜著達三百餘首，不過，其心境跟早前追求「以言示於世」或「以賢示於世」的競逐文衡的心態已迥然相異。王廷相自言這是「自適其性」順遂自然之作，可見，王氏從詩文創作中亦體悟出理學境界。<sup>877</sup>無疑，王廷相的重心已偏向理學修養。他回憶早歲問學無所師承，隨眾致力詞藻，「佹佹貿貿於無益之塗，極十餘稔」，驀然回首，「知自悔悟，至今恨然」。<sup>878</sup>就目前所見資料判斷，正德十二年（1517）王廷相提學四川是他在理學事業上的重要契機，他在門生故舊影響下，走向理學世界，涉足理學議題且有所發揮。

約在嘉靖初年，王廷相確立以理學為志業的最上層價值，並且密切關注當下的理學論爭。嘉靖初，王廷相的得意門生薛蕙（君采，西原，1489-1541）寄來新作詩篇《效阮公詠懷》三十首請王廷相指教。<sup>879</sup>薛蕙是王廷相任亳州通判時培養的當地第一位進士，亳州素鮮科第，王廷相到任親率諸生躬誨之，薛蕙獨具才華，

<sup>874</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答許廷綸〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 487。

<sup>875</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈何氏集序〉，《王氏家藏集》，卷二十三，收於《王廷相集》，頁 424-425。

<sup>876</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何仲默〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 491。

<sup>877</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈華陽稿序〉，《王氏家藏集》，卷二十三，收於《王廷相集》，頁 413-414。

<sup>878</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答王舜夫〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 482。

<sup>879</sup> 薛蕙，〈效阮公詠懷〉，《考功集》（《四庫明人文集叢刊》，上海：上海古籍書店，1993），卷二，頁 17-20。



王氏「遂日與遊，開示周至」，薛蕙於是成學，文名播天下。薛蕙十分敬佩王廷相的詩文造詣，與王廷相多有詩文酬和。<sup>880</sup>王廷相回覆薛蕙時，勸薛蕙勿耽於詩文，薛氏詩文之作「可以止也已」，並且重估詩文之學的地位，認為在詩文之上有更高的價值追求：

大較君子之學，視諸詩文，即子雲所言雕蟲耳。僕嘗靜觀當時之士，才調純厚者，求之文章之域，或未足以取名久遠，即走而上之，學為有道之士，如周、程、張、朱焉。<sup>881</sup>

他勸解薛蕙走出詩文桎梏，「更上達聖賢經濟之術」。結果，薛蕙嘉靖八年（1529）絕意仕進，中年好養生家言，絕去文字，晚年刊落繁華潛心性命，融匯儒、道、釋三家。<sup>882</sup>王廷相達至這番領悟，表明他早年困惑的自己詩文成家後「緣此而上，果如何耳」的人生問題，至此已獲得圓滿的答案：「走而上之，學為有道之士」。他認定理學追求的價值高遠於詩文，「體道之學，緩急有用於世」，而「詩文之學……輔世建績寡矣，而不適用也」。<sup>883</sup>同時，王廷相密切注視著理學思想界的大變局：

南宋以來，儒者議論，遷就時俗，採據異道，已與孔子之道多相背馳。近年來，復有一二士人，拳拳以道理鼓動天下，誠妙舉矣。然竊聞其議，乃有大謬不然者。而後生孺子，喧以向往，恐數年之後遂成風俗，將為斯道害。

884

正德、嘉靖間，以王守仁、湛若水為代表的南方新學主張蓄勢待發，鼓動天下，

<sup>880</sup> 如《直省中懷浚川》、《庚辰八月謝病南歸奉寄王浚川先生三十韻》、《奉同王浚川海上雜歌九首》、《答王浚川先生論文書》，參考：薛蕙，《考功集》，卷五、六、八、九，頁 66、73-74、86-87、108。

<sup>881</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈與薛君采二首（一）〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 477。

<sup>882</sup> 王廷，〈吏部考功郎中西原薛先生行狀〉，收於薛蕙，《考功集》，卷附錄，頁 122-125；唐順之，〈吏部郎中薛西原墓誌銘〉，《荊川先生文集》（四部叢刊初編集部 85 冊，上海：上海商務印書館，臺北：臺灣商務印書館，1967，據上海涵芬樓藏明萬歷刊本），卷十四，頁 7b-10b；黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈考功西原先生蕙〉，《明儒學案》，卷五十三，頁 1276-1277。

<sup>883</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答王舜夫〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 482。

<sup>884</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈與薛君采二首（一）〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 477。

撬動程朱理學版圖。王廷相不以新學為然，亟感「君子不可不出而與之別白」。王廷相嘉靖六年（1527）輯成《慎言》，九年赴南京論學，十三年刊刻《慎言》的系列舉動，可視為其對當時思想界論爭回應。

綜合上文，王廷相早年因詩文聞名，亦由詩文之學而產生認同危機，正德十二年（1517）過訪許誥是他轉向理學的關節，他受許氏啟發在提學四川期間對理學傳承歷史形成了一個看法，認為目下所習的理學知識遭受九流變亂，早已不純粹，於是，他回頭重新釐清陰陽、五行、太極、理、氣等各種理學概念的基本關係，重塑理學的宇宙觀。大約在嘉靖初年，他已將詩文之學視為雕蟲小技，置於次要地位，而認定性理之學乃其畢生追求。同時，他在思想界變動的前夕目睹了南方新學說的興起，他回視理學歷史，認為目前思想界的混亂是儒者之「異端」所致，奮然志於澄清寰宇而一步一步邁入明代中期的理學爭辯中。

## 二、王廷相編刊《慎言》及論學南京

王廷相正德十六年（1521）陞任山東提學副使，嘉靖二年（1523）出任湖廣按察使，次年調任山東布政司右布政，嘉靖六年任山東巡撫右副都御史，期間撫綏軍民，興利革弊，功勳卓著。在理學上，他的理學著述《慎言》在嘉靖六年編成，但要到嘉靖十二年才刊出。中間，王廷相嘉靖九年赴南京任職，與當時南京諸儒進行辯論。《慎言》展現的思想特色及其最終付印，都跟王廷相南來論學密切關聯。

### （1）《慎言》的思想特色

《慎言》是王廷相最早的一部理學著作，目前無法確切追溯其編寫起於何時，據王廷相自述，此書是他「自知道以來，仰觀俯察，驗幽覈明，有會於心，即記

於冊，三十餘年，言積數萬」，<sup>885</sup>最後成書於嘉靖六年（1527）。從序言看，王廷相撰寫此書抱負極大，用意與其在四川期間的理學思考相脗合，他認為仲尼歿後微言絕，歷代諸儒旁涉九流，自雜斯道，此書正為「刺辯」諸儒，「衛守」仲尼之道，<sup>886</sup>因此，該書的創意形成於王廷相在四川轉向理學之際，誠如其門生所言，該書撰成一洗王廷相文章家的面貌。<sup>887</sup>

《慎言》類分別十三篇凡 407 章：道體篇（27 章）、乾運篇（20 章）、作聖篇（39 章）、問成性篇（24 章）、見聞篇（34 章）、潛心篇（43 章）、御民篇（31 章）、小宗篇（23 章）、保傅篇（43 章）、五行篇（29 章）、君子篇（48 章）、文王篇（18 章）、魯兩生篇（28 章）。王廷相在四川時，該書已錄有數十章達數萬言之多，由於立論言說驚世駭俗，王廷相處理得相當謹慎，僅摘錄部分內容與許誥討論，而對何景明則托言書未成刻，秘而不示。<sup>888</sup>《慎言》內容龐雜，下面擬從宇宙論、心性論及知行論三個方面進行梳理，以展現其思想特色。

首先，王廷相建構出一套以元氣為本體的宇宙論。他認為元氣即道體，天地未判時，元氣混涵，清虛無間，是造化的元機，元氣無始無終，即太極、太虛。<sup>889</sup>元氣既是萬物之本原，又是理之根本，理乃元氣之載具，「氣，物之原也；理，氣之具也；器，氣之成也。」<sup>890</sup>陰陽是造化的關鍵，亦屬於氣，<sup>891</sup>氣者，造化之本，<sup>892</sup>故「有太虛之氣，則有陰陽，有陰陽，則萬物之種一本皆具」。<sup>893</sup>天地萬物不越乎氣機聚散而已。<sup>894</sup>這套宇宙論跟朱熹建立的以理為萬物之本體的世界決然不同。

<sup>885</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈慎言序〉，《慎言》，卷首，收於《王廷相集》，頁 750。

<sup>886</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈慎言序〉，《慎言》，卷首，收於《王廷相集》，頁 750。

<sup>887</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈慎言後語〉，《慎言》，卷首，收於《王廷相集》，頁 828。

<sup>888</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答許廷綸〉、〈答何仲默〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 487、491。

<sup>889</sup> 頁 751。

<sup>890</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈道體篇〉，《慎言》卷一，收於《王廷相集》，頁 751。王廷相在五行篇中又言：元氣者，天地萬物之宗統。有元氣則有生，有生則道顯。故氣也者，道之體也；道也者，氣之具也。參考：〈道體篇〉，《王廷相集》，頁 809。

<sup>891</sup> 頁 754。

<sup>892</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈道體篇〉，《慎言》，卷一，收於《王廷相集》，頁 755。

<sup>893</sup> 頁 754。

<sup>894</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈乾運篇〉，《慎言》，卷二，收於《王廷相集》，頁 758。

其次，王廷相提倡善惡相雜的心性論。王氏以「生之理釋性」，跟諸儒相異。他認為，萬物既形之後，善固性所有，惡亦性所具，因而，他推崇程顥「惡亦不可不謂之性」的主張。<sup>895</sup>所以，世間善惡的標準是由聖人樹立的名教來決定的，「人之生也，性稟不齊，聖人取其性之善者以立教，而後善惡準焉。故循其教而行者，皆天性之至善也。」<sup>896</sup>是故「無生則性不見，無名教則善惡無準。」<sup>897</sup>由此，王廷相推演出古代治理天下的道理：「聖人治天下，必欲民性至善而順治，故立教以導之，使其風俗同而好尚一」。<sup>898</sup>

最後，王廷相的知行兼舉論。王廷相指出，學之術有二：曰致知，曰履事，兼之者上也。<sup>899</sup>學者之於道，「貴精心以察之，驗諸事會，務得其實而行之」，這才能自得。<sup>900</sup>王廷相同時提醒學者，「廣識未必皆當，而思之自得者真；泛講未必脗合，而習之純熟者妙」，<sup>901</sup>自得之學終身可用，記聞之得隨年長而忘記，「君子之學貴於深造實養，以致其自得」，<sup>902</sup>王氏處處強調學者自得，同時兼顧知行。王廷相認為，古人之學符合知行並舉之義，古人先以義理養心，復以禮樂威儀養其體，「內外交養，德性乃成」。<sup>903</sup>因此，他推崇張載《正蒙》體現的實學，使「致知本於精思，力行本於守禮儀」。<sup>904</sup>以上即是《慎言》體現的主要的理學思想特色。<sup>905</sup>

<sup>895</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈問成性篇〉，《慎言》，卷四，收於《王廷相集》，頁 767。

<sup>896</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈問成性篇〉，《慎言》，卷四，收於《王廷相集》，頁 765。

<sup>897</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈問成性篇〉，《慎言》，卷四，收於《王廷相集》，頁 765。

<sup>898</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈問成性篇〉，《慎言》，卷四，收於《王廷相集》，頁 768。

<sup>899</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈小宗篇〉，《慎言》，卷八，收於《王廷相集》，頁 788。

<sup>900</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈見聞篇〉，《慎言》，卷五，收於《王廷相集》，頁 772；對於自得，王廷相還有另一表述：潛心積慮，以求精微；隨事體察，以驗會通；優游涵養，以致自得。參考：〈潛心篇〉，《王廷相集》，卷六，頁 775。

<sup>901</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈潛心篇〉，《慎言》，卷六，收於《王廷相集》，頁 776。

<sup>902</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈潛心篇〉，《慎言》，卷六，收於《王廷相集》，頁 776。

<sup>903</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈君子篇〉，《慎言》，卷十一，收於《王廷相集》，頁 814。

<sup>904</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈魯兩生篇〉，《慎言》，卷十三，收於《王廷相集》，頁 821。

<sup>905</sup> 學界對王廷相理學思想的研究甚豐，高度哲學化的總結大同小異，以上各段也綜合參考了以下研究成果：鄭自誠，《明代前期理學思潮研究》，頁 183-193；吳銘輝，《明代中期程朱學者的特色》，頁 150-164；高令印、樂愛國，〈第二章：元氣本體論〉、〈第四章：心性論〉、〈第五章：認識論〉，《王廷相評傳》，頁 55-93、126-151、152-171；葛榮晉，〈第三章：元氣實體論〉、〈第八章：「知行兼舉」論〉、〈第十章：理想人格論〉，《王廷相》，頁 39-76、163-200、223-238；王俊彥，〈第三章：元氣無息論〉、〈第七章：真知力行論〉，《王廷相與明代氣學》，頁 35-64、187-224。

《慎言》還顯示出王廷相對各種固有思想之好尚與不滿。王氏嚴厲批判佛、道異端思想，直指它們以「虛空、返本、無為為義」，是「虛實顛越」的謬談，其道「奸」且「愚」。<sup>906</sup>王氏對雜亂聖道的儒者中之異端也有直接的批評，他指出學者「要名於俗而求異於常」，流播邪說而陷身異流，如陰陽家、五行家、術數家，「皆聖道之蠹賊」。<sup>907</sup>王氏對程朱一脈的宋儒亦頗有非議，但相對地其批評總是隱忍晦澀的，他一般用「諸儒」來指稱他們，如他稱「氣體外有本然之性，諸儒擬議之過也」<sup>908</sup>；又如他講「諸儒避告子之說，止以理言性，使性之實不明於天下而分辨於後世，亦夫人啟之也」。「諸儒」實指程、朱或宗尚程、朱思想的學者。在宋儒中，王廷相較為推崇「關洛之學」的代表張載、程顥，認為他們「得聖人之中正」，屬上乘；而「閩越」之學，過分篤信先哲，「泛探博取，詮擇未真，猶有可議」，屬次等。<sup>909</sup>

《慎言》亦反映出王廷相對當下思想論爭的態度。他認為，「世之學者，所入之塗二：穎敏者易解悟，每暗合於道，故以性為宗，以學為資；篤厚者待資籍始會通於道，故以學為宗，以純為資。由所造異，故常相詆焉。」<sup>910</sup>這指的是當前程朱和陸王兩派學者的持續爭辯。對此，王廷相態度超脫，他借孔子「默而識之，學而不厭，何有於我」來表達他對兩派紛爭的超然，「於己也不有，又何詆人也歟？」<sup>911</sup>縱上可見，王廷相一方面在批判前人的基礎上構思己說，另一方面留心當下思想動向卻不介入其是非，他在試圖重建一個新的理學體系，超越程、朱舊體系及南方新興學說。

《慎言》雖在嘉靖六年（1527）已成書，但最初幾年只在王氏至親好友之間傳抄討論，直到王廷相南來在嘉靖十二年才正式刊出。《慎言》刊刻跟王廷相南京論學見聞相關。

<sup>906</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈五行篇〉，《慎言》，卷十，收於《王廷相集》，頁 807-809。

<sup>907</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈見聞篇〉，《慎言》，卷五，收於《王廷相集》，頁 773。

<sup>908</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈君子篇〉，《慎言》，卷十一，收於《王廷相集》，頁 814。

<sup>909</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈文王篇〉，《慎言》，卷十二，收於《王廷相集》，頁 819。

<sup>910</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈見聞篇〉，《慎言》，卷五，收於《王廷相集》，頁 771。

<sup>911</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈見聞篇〉，《慎言》，卷五，收於《王廷相集》，頁 771。

## (2) 王廷相論學南京

嘉靖九年（1530）王廷相陞任南京兵部尚書，南京講學諍論氣氛正濃，王式的摯友先後在南京登壇講學。嘉靖初年，與王氏興味相投並啟發其轉向理學的許誥復起南京通政司參議，甫入南都，一時江南士人多趨席問難，以許氏所論聞所未聞而傾心向學，當時講理學者有南稱王陽明，北稱許誥之說。<sup>912</sup>嘉靖四至七年間，王廷相同鄉摯友何瑋在南京跟湛若水進行過激烈的論辯。自嘉靖六年始，王氏敬服的陝西學呂柟在南京相繼開闢講所，吸引四方學者蜂擁而至。

王廷相熱衷與人論學。嘉靖六、七年間，何瑋面對強大的論學對手及從遊聽眾的反彈，在南京的講學活動漸漸走向沉寂，他致信王廷相抱怨道：「昔日從遊，雖所見異同，時相詰難，然殊為有益，今則不敢與人論辯，雖若省事，而實則不樂」，當時遠在四川的王廷相對論學而缺少諍友之寂寥困悶深抱同感，自謂「此情實不肖之所同」。<sup>913</sup>王廷相調職南京正可滿足其論學之熱情。

王廷相南來首先與守仁高弟黃綰（宗賢，石龍、久菴，1480-1554）過從講論。黃綰嘉靖元年（1522）執贄守仁，守仁歿後，黃氏替其辯誣，又為之存輔其孤，以女兒妻陽明之子。<sup>914</sup>王氏在南京期間，黃綰正出任南京禮部侍郎，兩人有生活交集，不時出遊賦詩唱和。<sup>915</sup>王廷相曾以《慎言》相贈，黃綰佩服王氏書中「學當以聖人為槩」的提倡，認為其與孟子性善說同功，不過，他對王氏論五行四時之說猶存疑議。<sup>916</sup>兩人又曾往還評價元儒許衡、吳澄、姚樞等人以程朱名理仕元的心跡。<sup>917</sup>嘉靖十一年（1532）黃綰編刻《石龍集》主動請王廷相作序，序言反

<sup>912</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈明資政大夫南京戶部尚書贈太子太保謚莊敏許公墓誌銘〉，《內臺集》卷五，收於《王廷相集》，頁 979。

<sup>913</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何粹夫二首〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 488-490。

<sup>914</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈尚書黃久菴先生綰〉，《明儒學案》，卷，頁 280-281。

<sup>915</sup> 黃綰，〈和王浚川九日登觀音巖歌〉、〈冶城東麓閣次浚川韻〉，《久菴先生文選》（臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏萬曆刊本影印），卷二、三，頁 3b-4a、7a-7b。

<sup>916</sup> 黃綰，〈與王浚川書〉，《石龍集》（臺北：國立中央圖書館，據明嘉靖間刻本縮影），卷十九，頁 5a。

<sup>917</sup> 黃綰，〈復王浚川尚書書（二首）〉，《石龍集》，卷十九，頁 16a-18a。

映出王廷相了解黃氏為學趨向：追求良知、講求無欲之澄靜及養心之澹泊。<sup>918</sup>王廷相在《石龍集序》題跋稱：「熟讀大稿三月」卻對黃綰之學「猶未盡探」，希望黃氏附加闡述。<sup>919</sup>可見，王廷相對黃氏之學很感興趣。從王廷相概括的黃氏的為學趨向來判斷，王廷相是難以接受黃氏的主張的，因為王廷相相當抵觸儒者以虛靜清沖養心的做法，<sup>920</sup>這是他跟黃綰思想分歧所在。

王廷在南京跟黃綰過從頻密，「每得聞其議論，接其行事」，但兩人學術分野愈來愈明顯，並最終體現在王氏《石龍書院學辯》上。石龍書院在浙江台州黃巖縣，是黃綰及其門人講學靜修之所。<sup>921</sup>嘉靖十至十三年間正是黃綰轉身移步出離陽明學的關鍵時刻。<sup>922</sup>王廷相憂心黃綰沉迷「空寂寡實之學」，亦為免黃氏門人感染「禪定支離之習」，於是作《學辯》申述。王廷相堅信古人為學知行兼舉，「內外交養，德性乃成」。他指出，孔子歿後因世儒穿鑿附會，六經晦暗不明，天下囂然，學分兩途：

有為虛靜以養心者，終日端坐，塊然枯守其形而立，曰：「學之寧靜致遠在此矣」。有為泛講以求知者，研究載籍，日從事乎清虛之談，曰：「學之物格知至在此矣」。<sup>923</sup>

王廷相認為他們一則徒務虛寂，一則專事講說，均「不能習與性成」，難與斯道。在黃綰思想動搖之際，王廷相撰《學辯》希望黃氏「揭之院壁，以為蒙引」，率領石龍書院的後生來學「脫其禪定支之習」。到嘉靖十四年（1535），黃綰不得不公開指宋儒之學由禪門而來，<sup>924</sup>至今湛若水、王守仁及其門人承其流弊，結果禪

<sup>918</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈石龍集序〉，《王氏家藏集》，卷二十二，收於《王廷相集》，頁 417-418。

<sup>919</sup> 王廷相，〈石龍集序〉，黃綰，《石龍集》，卷首，頁 3a。

<sup>920</sup> 他在《慎言》中曾謂：「世之人知求養而不知求靈，致虛守靜，離物以培其根，而不知察於事會；是故淡而無味，靜而愈寂，出恍入惚，無據無門，於道何存乎？」參考：〈見聞篇〉，《慎言》，收於《王廷相集》，卷五，頁 772-773。

<sup>921</sup> 鄭善夫，〈石龍書院記〉，《少谷集》（《文淵閣四庫全書》第 1269 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷十，頁 153-154。

<sup>922</sup> 朱湘鈺，〈王門中的游離者——黃綰學思歷程及其定位〉，《中央大學人文學報》第 55 期（2013 年 7 月），頁 107-146。

<sup>923</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈石龍書院學辯〉，《王氏家藏集》，卷三十三，收於《王廷相集》，頁 604-605。

<sup>924</sup> 黃綰評價宋代理學道：宋儒之學，其入門皆由於禪：濂溪、明道、橫渠、象山則由於上乘；

說日盛。<sup>925</sup>已有研究表明，黃綰晚年立場鉅變為「陽明學的批判派」，<sup>926</sup>正是受王廷相之影響。<sup>927</sup>

王廷相南來與陽明門人黃綰論學，雙方態度相當溫和，沒有激烈沖突。對王廷相而言，宣學成效顯著，加速黃綰的思想轉型，使其從陽明學擁護者變為批判者，進而質疑宋代整個理學傳統。

然而，王廷相《慎言》的主張亦非無往不利，當時反駁王氏者大有人在，如何瑋便是。王廷相一直推舉同鄉何瑋是當今「絕無僅有」的「篤契往哲，幾於聖軌」的學者，但南來論學時才發覺他們存在巨大分歧。王廷相與何瑋對探討關乎萬物起源的「陰陽造化之道」懷有共同興趣。何瑋自少便為陰陽之論吸引，「反復周、程、張、邵之書，出入佛、老、醫、卜之說」，中間跟王廷相、許誥多有交流，嘉靖三年（1524）何瑋在好友郭維藩的鼓舞下陸續筆之成書，這是《陰陽管見》一書的由來。<sup>928</sup>

《陰陽管見》尚在草創階段，何瑋不時將部分內容抄送給在山東的王廷相評點。王廷相認為何瑋論陰陽「太離絕」，把陰陽看作二物，又指何瑋援以為據的《太極圖》、《皇極經世書》之條目是穿鑿附會；何瑋著書立說的舉動，刺激王廷相加緊編輯《慎言》。<sup>929</sup>結果，何瑋不接受王氏的意見，王廷相的批評反過來促

---

伊川、晦庵則由於下乘。雖曰聖學至宋倡，然語焉而不詳，擇焉而不精者多矣。故至今日，禪說益盛，實理益失。參考：黃綰著，劉厚祜標點，《明道編》（北京：中華書局，1959），卷一，頁12-13。

<sup>925</sup> 黃綰直言湛若水的學說是禪學，是受制於程朱之學所致：「今之君子，有為下乘禪學者，不見物則之當然皆在於己，以為天下之理皆在於物，故云：『隨處體認天理』……其學支離，不足以經世，乃伊川、晦庵之為弊。」；而對自己的學術轉向，黃氏解釋道：「予言宋儒及今日朋友禪學之弊，實非不得已，蓋因年來禪學之盛，將為天下國家之害，嘗痛辯之，皆援先儒為據，皆以朋友為難言，故於其根本所在，不得不深明之。世有君子，必知予之不得已也」。參考：黃綰著，劉厚祜標點，《明道編》，卷一，頁12。

<sup>926</sup> 可參考：葛榮晉，〈黃綰的王道政治及其對理學的批判〉，收於陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編：《明清實學簡史》，頁36-50，尤其頁38-41。

<sup>927</sup> 錢明，〈第三章：浙中陽明學者的個性特征〉，《浙中王門研究》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁89-100。

<sup>928</sup> 何瑋著，王永寬校點，〈陰陽管見序〉，《何瑋集》，頁164。關於何瑋理氣論的哲學分析，可參看：吳銘輝，《明代中期程朱學者的特色》，頁82-98。

<sup>929</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何粹夫二首（二）〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁489-490。



使何瑭補強《陰陽管見》的立論、引申。<sup>930</sup>《陰陽管見》成書，王廷相讀後仍堅持天地未判前只有一氣，氣中即有陰陽，一陰一陽之謂道，「陰陽終竟不能相離」，離之非道；他不認同何氏書中「離絕陰陽為兩物」。<sup>931</sup>

從此，兩人就陰陽造化問題論辯不休，一直持續到嘉靖十三年（1534）。何瑭也不以宋儒為是，他認為「造化之道，一陰一陽而已」，「陽為神，陰為形」，陰陽「相合則生物，相離則物死」，<sup>932</sup>「太極不外乎陰陽」，陰陽相依而不相生，<sup>933</sup>因此，何瑭不認同張載「太虛即氣」、萬物有無乃氣之聚散所致。<sup>934</sup>王廷相則主張，「陰陽即元氣……本自相渾，不可離析」，<sup>935</sup>「論陰陽必以氣，論神必不離陰陽」，何瑭以神為陽，形為陰，屬「異端之見」。<sup>936</sup>隨著論辯加劇，何瑭曾認同王氏關於五行的論述，如今已不能容忍了，王廷相慨嘆何氏「舊與僕同，今所見與僕異」，信從「五行星命範圍皇極等術」「附會仲尼之道」，「以為今是而昨非」。<sup>937</sup>

何瑭讀《慎言》亦不以為然，如他認為「人之神與造化之神一也，故能相動，師巫之類不可謂無」，「人有知覺作為，鬼神亦有知覺作為」，又「五行家之說，自是一端，不必與之辯」。<sup>938</sup>王廷相則指出：師巫、鬼神是「儒者假借而罔正於道」，人間禍福是「人事之相感招也，而鬼神不與焉」，<sup>939</sup>他把陰陽家、五行家視為「聖道之蠱賊」。<sup>940</sup>王、何針鋒相對，往復論辯。<sup>941</sup>王廷相把分歧歸根於兩人「源

<sup>930</sup> 面對王廷相的質疑，何瑭自辯道：予初著《管見》，多引而不發，蓋望同志深思而自得之也。忽而不察者皆是，復引而伸之。參考：王廷相著，王孝漁點校，〈答何栢齋造化論十四首（十二）〉，《內臺集》，卷四，收於《王廷相集》，頁 489-490。

<sup>931</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何粹夫二首（一）〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 488-489。

<sup>932</sup> 何瑭著，王永寬校點，〈陰陽管見〉，《何瑭集》，頁 394、397。

<sup>933</sup> 何瑭著，王永寬校點，〈陰陽管見〉，《何瑭集》，頁 396-397。

<sup>934</sup> 何瑭著，王永寬校點，〈陰陽管見〉，《何瑭集》，頁 397。

<sup>935</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何栢齋造化論十四首（三）〉，《內臺集》，卷四，收於《王廷相集》，頁 964-965。

<sup>936</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何栢齋造化論十四首（一）〉，《內臺集》，卷四，收於《王廷相集》，頁 963-964。

<sup>937</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何粹夫論五行書〉，《王氏家藏集》，卷二十八，收於《王廷相集》，頁 506-508。

<sup>938</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何栢齋造化論十四首（五）、（六）、（七）〉，《內臺集》，卷四，收於《王廷相集》，頁 963-969。

<sup>939</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈五行篇〉，《慎言》，卷十，收於《王廷相集》，頁 805。

<sup>940</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈見聞篇〉，《慎言》，卷五，收於《王廷相集》，頁 773。

<sup>941</sup> 關於王廷相與何瑭的辯論之哲學分析與評價，可參考：侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明

頭所見各異，故其說遂不相入」。<sup>942</sup>

何瑋原為宋儒「不察先聖之指，未明造化之妙，輒以己見立論」而作《陰陽管見》，不意「爭辯紛然而起」，王廷相「為先人之言所梏」，不認可《陰陽管見》，<sup>943</sup>結果他跟王氏相持不下，持續論學。嘉靖十二年（1533）王廷相刊出《慎言》，可視為是對何瑋的進擊。而何瑋也迅速予以回應，把他跟王廷相的激辯凝煉成《陰陽管見後語》在嘉靖十三年刊佈，當中直指王廷相觀點之謬誤。<sup>944</sup>

綜上所述，王廷相在南京論學的對象不僅包括陽明後學，也有河南同鄉學者。王廷相轉向理學致力自得，努力突破先儒舊見，構建出一個以「氣」為本的理學世界，其見解新穎，跟舊理學傳統抵觸。王廷相攜其說南來，一方面與陽明後學黃綰溫和論學，促使黃氏學術轉向，出離陽明學，質疑宋代理學傳統；另一方面又跟同鄉何瑋辯論學，兩人相識相知，故他們的論學坦誠而激烈，結果以各執己見告終。《慎言》一書的命運隨之跌宕起伏，由早年秘不示人，到在門生故友間傳鈔討論，《慎言》正面影響了黃綰，卻遭到何瑋反駁，王、何的持續論辯導致王廷相在南方公開刊出《慎言》。王廷相南來論學的學行與學思變化，反映出一個河南學者在明代中期思想界變動與激盪下的進取與應對之道。

### 三、從《慎言》到《雅述》

隨著河南學者陸續南下論學，尤其是何瑋、崔銑的激進舉措，王廷相的思想亦跟著走向激越。王廷相第二部理學著作《雅述》以言論尖銳大膽證明了此點。

《雅述》是《慎言》的升級，它以鮮明的論辯姿態反駁宋儒建立的理學傳統。上文分析《慎言》指出，它的目標是推倒舊世界建立一個新的理學世界，王廷相對漢唐諸儒頗有微詞，對宋代諸儒多有論駁，但措辭還屬克制，尤其對宋儒鮮少

---

理學史（下卷）》，頁 512-516。

<sup>942</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈答何栢齋造化論十四首（九）〉，《內臺集》，卷四，收於《王廷相集》，頁 970-971。

<sup>943</sup> 何瑋著，王永寬校點，〈陰陽管見後語序〉，《何瑋集》，頁 165。

<sup>944</sup> 何瑋著，王永寬校點，〈陰陽管見後語〉，《何瑋集》，頁 403。

明確的批判。明末孫奇逢認為《慎言》其說乖僻，但清初四庫館臣仍評價王廷相持論「大抵不詭於正」，惟「詆諸儒」時「罕考群言」、「多憑臆見」。<sup>945</sup>《雅述》在《慎言》的基礎上建構理學新世界已難有突破，可是，它措辭批駁宋儒卻是旗幟鮮明有過之而無不及。四庫館臣謂：「《慎言》雖多偏執，猶不大悖於聖賢，（《雅述》）此書則頗多怪戾……廷相以詩名一時，而持論偏駁乃爾」。<sup>946</sup>可見，《雅述》對宋明理學的批判是明確而嚴厲的，以至引起館臣嚴詞批評。

《雅述》分上、下兩篇，嘉靖十八年（1539）在南直隸刊行。嘉靖十二年（1533）時的王廷相急於建構新說，對宋儒之批判常以籠統的「諸儒」來指稱，說明他對宋儒的理學傳統仍存敬畏，對程朱主流思想仍有忌諱，可是，六年後的王廷相在揭露宋代延續至當下的理學弊病時，則是直呼程朱之名無所顧忌。王廷相開篇直指宋儒詆辯百氏九流，以挽返洙泗之風，可惜其「才性有限，不能拔出流俗，未免沾帶泥苴，使人不能清澄宣朗」。<sup>947</sup>

王廷相對宋儒的批判不遺餘力。他一直認為，漢唐以來，諸儒鄙陋，俗儒寡識，援邪阿世，陰陽家、五行家、術數家紛起，「害道甚矣」，至「南宋諸儒講明道學，沿習既久，亦所不免，道實日蔽」。<sup>948</sup>具體而言，首先是南宋諸儒採信五行、術數之說。例如，五行四時論是漢儒「援緯附經，擬議造化」的讖緯之說，周敦頤信用之，朱子沿襲之，後學「惟五行家是信」。<sup>949</sup>再如，《河圖》、《洛書》是漢儒附會之說，朱熹門人蔡沈卻用來解釋《尚書》，「遂使聖經本旨盡晦，與夫五行術數讖緯之家同一流派」，實在是「聖經之辱」。<sup>950</sup>又如，邵雍撰《皇極經世書》實假合附會術數家之說，朱熹竟極稱之。<sup>951</sup>所以，王廷相總結道，「觀其緯

<sup>945</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目叢書》（北京：中華書局，1997），卷九十五，頁1252。

<sup>946</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目叢書》，卷一百二十四，頁1654-1655。

<sup>947</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈雅述序〉，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁831。

<sup>948</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁832。

<sup>949</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈五行辯〉，《王氏家藏集》，卷三十三，收於《王廷相集》，頁597-600。

<sup>950</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈漢儒河圖洛書辯〉，《王氏家藏集》，卷三十三，收於《王廷相集》，頁600-601。

<sup>951</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈經世書作曆辯〉，《王氏家藏集》，卷三十三，收於《王廷相集》，頁

說異端無不遵信，九流百氏罔知決擇」，「南宋諸儒擇焉不精，至今為世大惑」，<sup>952</sup>將導致當下理學的思想的混濁的責任推給擇術不精的宋儒。其次，宋儒強成孟子性善之說，「而起諸儒紛辯」，「後之學者梏於朱子本然、氣質二性之說，而不致思」。<sup>953</sup>王廷相在《雅述》中引《朱子語類》朱子答江德功「性相近」之問為例，揭示朱熹「泥於性善之說，遂畔於聖人而不顧」，但由於朱熹的權威，「後人少有異於先儒之論，無識者便謂之狂」。<sup>954</sup>王廷相辯稱，孟子性善說是指「性之正者」言，「不正之性未嘗不在」，他認為宋儒直以性善立論，「意雖尊信孟子，不知反為孟子之累」。<sup>955</sup>這是王氏為其氣本論張本。第三，南宋諸儒獨「以理言太極而惡涉于氣」。<sup>956</sup>邵雍以陰陽卦畫作《先天圖》，朱子「的然信之，遂牽強附會入《繫辭》」，率然標取，發揮「先天」之說，使「學者迷而不察」。<sup>957</sup>王廷相指出，朱熹提倡而宋儒從信的「天地之先只有此理」的說法，實際是據「老、莊謂道生天地」而「改易面目立論耳」。<sup>958</sup>此外，宋儒爭強鬥勝，植立門戶，泥惑流俗，故而，王廷相謂：「道學雖明於宋儒，而孔子高明廣大之度，反以之晦」，是乃「世道幸中之不幸」。<sup>959</sup>王廷相辯駁宋儒的口氣極重。

王廷相也不滿新興的南方新學說。《慎言》中，王廷相沒有關涉陽明學、甘泉學的言論，而《雅述》裡王廷相多處批判南方新學。王廷相平日了解陳獻章(字白沙)的學說，熟知「白沙之學以自得為宗」，且「白沙之學得於天分自性者多」，他看到學白沙者的病根在「憚深遠而欲立致自然，怠克治而欲妄效和易」。<sup>960</sup>王廷相也熟悉王守仁的著述，不僅與其重要門人黃綰過從論學，且讀過王守仁的《居

---

605-607。

<sup>952</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁 855。

<sup>953</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁 837。

<sup>954</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈上篇〉，《雅述》，收於《王廷相集》（北京：中華書局，1989），上篇，頁 837。

<sup>955</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁 837。

<sup>956</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈太極辯〉，《王氏家藏集》，卷三十三，收於《王廷相集》，頁 596-597。

<sup>957</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁 869。

<sup>958</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁 841。

<sup>959</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，上篇，收於《王廷相集》，頁 857。

<sup>960</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈與李遜菴司馬〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁 483-484。

夷集》。<sup>961</sup>

在《雅述》中，王廷相明確指出當下新興理學「於南宋以來儒者泛講之學又下一等」，其謂：

近世好高迂腐之儒，不知國家養賢育才，將以輔治，乃倡為講求良知，體認天理之說，使後生小子澄心白坐，聚首虛談，終歲囂囂於心性之玄幽，求之興道致治之術，達權應變之機，則闇然而不知。<sup>962</sup>

顯然，當時講良知、求體認天理的學者主要是南方新學說的兩大代表：王守仁與湛若水。王廷相認為王、湛所提倡的學問不足以興道致治，較宋儒之學等而下之。

嘉靖十二年（1533）刊出的《慎言》中，王廷相從未明確地批評宋儒，更未指責當代理學，至嘉靖十八年，王廷相的論學態度大變，不僅點名批評宋儒，梳理其學問謬誤之由來，而且強烈批判南方的理學新主張。因此，在明代中期南北學術思想交鋒的背景下，從《慎言》到《雅述》的變化反映出王廷相隨著其南下傳學，其論學態度轉趨激越。

本節追查了河南學者王廷相的學思歷程，並集中分析了他在嘉靖年間相繼刊刻《慎言》、《雅述》兩書所表達的理學主張及其與明代中期思想論爭的關係。王廷相從詩文轉入理學，許誥是關鍵，限於材料缺乏，我們對許誥的了解相對匱乏，許誥對於太極、理、氣、陰陽等基本理學元素的探索質疑，啟發且奠定了王廷相理學思考的基本方向和方式。王廷相以懷疑的態度對待舊有理學傳統，從而悄然建立起一個新的理學世界。明代中期是各種理學思潮活躍的時期，思想論爭此起彼伏。王廷相適值此時南來，他的理學形而上學主張由隱而顯通過刊刻成書而傳述開來。王廷相在南京的論學由此展開，他不僅與陽明門人黃綰交往，更與河南同伴何瑋等辯論。從中我們可以觀察到，王廷相為傳揚獨得之學，起初盡量降低新說的震撼力，減少樹敵，僅在門生故友中傳鈔其書，到正式刊行《慎言》時，書中亦盡可能把批判對象模糊化，因此，我們難以發現他對宋儒及當代理學思想

<sup>961</sup> 王廷相著，王孝漁點校，〈與趙侍御世胤〉，《王氏家藏集》，卷二十七，收於《王廷相集》，頁499。

<sup>962</sup> 王廷相著，王孝漁點校，《雅述》，下篇，收於《王廷相集》，頁873。

的明確意見，這種淡化論敵的傳學方法具有一定效用，黃綰思想似乎因之而有所動搖。同時，王廷相的理學主張遭到同伴何瑋的強烈反對，兩人透過書信持續論辯，論學陞級最後訴諸出版書籍，何瑋接連刊出《陰陽管見》、《陰陽管見後語》，王廷相亦緊隨行《慎言》、《雅述》。從《慎言》到《雅述》，我們發現王廷相變得激越了，出於對自得之學的珍視與維護，王廷相在《雅述》裡公開指責宋儒的理學傳統，同時對南方新學的批判亦毫不遜色。

## 小結

明代中期南方王守仁、湛若水及其學說的冒起，改變了明代思想的格局，近現代學術對此已有充分研究。然而與湛、王同時代，在北方也出現了一批志同道合，不同意南方新說的學者。在明末清初出現的大批地方理學歷史著述中，對他們的生平、學術立場有所概述，但僅限於對他們的學派劃分。近現代對他們的研究還不充分。以致於我們對緣何提出某種學術主張，他們怎樣看待、應付南方興起的新學術運動，所知不多。因此本章以明代中期河南的理學學者為個案，把他們置於南北學術互動的背景下，考察他們面對南方新學的所思所想，以及評估這種南北學術對流給北方學術帶來的影響。

這批北方士人的崛起絕非偶然、孤例。以河南的何瑋、崔銑為例，與他們同聲相應的有陝西士人王承裕、馬理、呂柟、秦偉等，他們都有國子監同學的關係，早年探索聖賢之學。他們跟南方理學學者的關係匪淺，例如崔銑早年與湛若水、王守仁過從，何瑋與湛若水同僚公事，對陽明學深有了解。在明代中期學風變轉前夕，他們處在同一出發點上，對理學深切關注，不滿舊有的理學傳統，尤其是質疑朱熹的學說，提出不同的探索方向，南北學術之發展漸見分歧，南北學術論爭由此揭開。

具體以河南言，明代中期崔銑的學術思想與立場，並非史書所謂程朱學者可

劃分概括。從崔氏對經學原典的追尋，獨尊二程註疏等舉措看，崔銑是不滿楊時到朱熹的道統之傳的，認為他們該為理學走向玄遠之路負責，於是崔氏刪削二程著述，塑造二程新道統。崔銑與湛若水、王守仁在弘治年間都推崇二程之學，二程學術一度興盛，但各人取舍有別，崔銑偏向程頤，湛若水側重程顥，而王守仁則借二程推重象山之學，在處理象山之學時，崔銑明顯跟湛、王不同，崔銑認為九淵、楊簡屬禪，湛認為陸九淵非禪，楊簡入禪，守仁及其後學則極力推重九淵、楊簡之學。隨著正德、嘉靖年間守仁及其後學推尊九淵、楊簡之學，大肆刊行其文字。崔銑對南方新學的批判嘉靖十二年後漸趨明顯，乃至十八年崔銑南下聯合羅欽順、霍韜、顧璘等掀起關禪運動，其實際目標則指向陽明學，甚至甘泉學。關禪運動聲勢浩大，湛若水被迫卷入撰寫《楊子折衷》表明關禪態度。

何瑭跟崔銑的經歷、心態頗相似。何瑭跟湛若水相交，亦熟知守仁的主張，他的學術見解在經世、德業上，跟同輩的南方士人湛若水、王守仁相近。但他們的不同之處也甚分明，何瑭撰《儒學管見》當中理學部分處處與湛若水、乃至王守仁辯駁。隨著南方新學之興起，何瑭一如崔銑採取強烈的批判態度，在南京與湛若水持續論辯。綜合而言，崔銑與何瑭跟南方新學人物的糾纏，在南京的學術論辯，呈現了明代中期學風轉變前夜南北學術的分庭抗禮，交互競逐的思想史畫面。

王廷相的個案又提供我們另一個深入觀察明代中期學術思想論辯的面向。王廷相跟他的河南同伴有一個共同的經歷，開始都是以詩文名家的士人，隨際遇又共同在理學上有所建樹，但他們轉向理學的契機不盡相同。崔銑、何瑭早年跟王守仁、湛若水等南方新學人物接觸頻密。王廷相卻沒有這方面的記錄，而且王廷相早年一直在外遷轉任官，啟發他轉向理學的是許誥，因此而決定了他理學思考的方向。王氏探究的是太極、理、氣、陰陽等理學基本概念，他透過質疑先儒建構起一個新的理學世界。王廷相南來論學使其理學學說得以宣揚傳播，參與思想角逐。他的論學對手不僅有南方新學、程朱舊學，還有他所敬佩的同鄉何瑭。王

廷相在三方壓力下巧妙宣揚其自得之學。在《慎言》內王廷相把批判對象模糊化，減少樹敵，其策略似乎有效動搖了陽明門人黃綰的思想立場。然而，王廷相與何瑋的持續爭論激化了王氏，兩人論點針鋒相對，促成了《慎言》、《雅述》與《陰陽管見》、《陰陽管見後語》那樣的對話性著作的刊行。王廷相的個案顯示出明代中期的思想論爭尚有超出程朱、陸王之外的面向。

崔銑、何瑋、王廷相學術論辯活躍，但在河南的學術影響有限。崔銑、王廷相顯然拒絕書院講學，不利於其思想之流傳。何瑋在河南講學的資料鮮少。明、清地方志、理學歷史著作中記錄的他們學說的傳人不出三五人，且一代而亡。因此，可以說他們提倡的學問對當地理學傳統之影響甚微。嘉靖末年，陽明學逐漸向北拓展到河南，並在當地學者的助推、轉化下扎根河南，至明末成為河南地方理學傳統的重要一支。



## 第五章：尤時熙與陽明學北傳河南及其發展

第四章揭示了一段北方士人先後深入南方，與南方士人開展學術激辯的學術史歷程，列舉河南崔銑、何瑋、王廷相躬逢南方新學興起之時，先後於嘉靖年間宦遊南、北兩京，遭遇湛若水和王守仁及其後學展開激烈論學的個案，他們對新學抵制排斥的態度頗為一致，接連在南方發起學術大辯論，聯同南邊志同道合者攻擊新學，掀起重重質疑辯難巨浪，對甘泉學及陽明後學施以強大壓力。隨著他們罷官歸籍，也把這些學術分歧和門戶意見帶回，但未能紮根成為影響所在地方學術傳統的重要力量。

本章將切換角度從南向北，探視南方新學術逆流而上傳入北方的情形。這股學術逆向流動大約是隨著北方士人南下挑戰的退卻而湧現的，它由北方士人來主導完成，卻在在顯示出南方學者的潛在作用。在南方新學融入當地的過程中，這一逆向流動成為塑造當地學術傳統的另一股力量，新舊學術力量在北方交匯奠定下當地獨特的學術傳統。明代中期士人南北流動異常頻繁，南下的北方士人固然有不喜新學者，然而追隨新學說奉之為圭臬的亦不乏其人，如山東的張後覺、孟秋，河南尤時熙（1503-1580）、孟化鯉（1545-1597）、張信民（1561-1633）、王以悟（1577-1638）、楊東明（1547-1624）、陝西南大吉（生卒不詳）、馮從吾（1557-1627）等。本章及下一章擬先討論一直被認定是北方王門的尤時熙一脈在河南傳播陽明學說的曲折歷程。

### 第一節：尤時熙與陽明學之北傳

最早指出明代南方學術北傳規模的學者是黃宗羲，其《明儒學案》專列「北方王門」一案涵括山東、河南和陝西三地傳習陽明學說的儒者，其視野之宏大深

遂，後來者無出其右。以筆者關注的河南陽明學者而言，近現代的研究不多，大致可根據其深入程度分為兩個層次，或是沿襲黃宗羲劃定的範圍，跟從其學術判斷，<sup>963</sup>或是有所開拓於細處梳理，但整體缺乏新意，<sup>964</sup>至於水準倒退者，則存而不論，由是更顯出《明儒學案》的學術價值。

黃宗羲《明儒學案》以揭示各家宗旨見長，傳記中恰如其分地握住尤時熙為學關鍵，但對其儒學主張的曲折來路缺乏詳細交代，傳記後附錄論學文字的粗心剪裁，正說明其未及深究尤時熙學問經歷。

尤時熙服膺陽明致良知學說，推崇其《大學古本》，退居河南洛陽時對「格物」的訓辨多所自得，見解集中在〈格物臆說〉一篇文字內。但其後尤時熙與遠在南方的陽明後學多方輪番印證，迫於陽明學正統權威，不得不調整舊論遷就他說作為「晚年定論」，這見於〈格訓通解〉一文。尤時熙為其朝令夕改特別作過一番辨析向門人解說，是為〈格訓通解序〉。黃宗羲在尤時熙的論學文字中也選輯了這幾篇文章，不過張冠李戴，甚而條目相互穿插雜混，錯把整篇〈格訓通解序〉標為〈格訓通解〉，而將所摘錄的〈格訓通解〉誤作〈格訓通解序〉。更為草率的是，在展示尤時熙對「格物」之「物」的詮釋時，竟然在〈格訓通解〉內雜入與之意旨大不一樣的〈格物臆說〉條目，一以「物字只指吾心好惡說」，<sup>965</sup>另一以「好惡情也，好惡所在則物也，好之惡之事也」，<sup>966</sup>前者指「情」，屬主觀判斷，後者指「情」所訴諸的對象，是外部物事，兩說並陳歸作一篇，致使「物」字疏解兩相出入。

因此，不管是作子部書參悟，抑或是作史部書參考，黃宗羲《明儒學案》對北方王門首席傳人尤時熙的處理，都是不臻完善的。後來的研究受黃宗羲論斷影響甚深，對尤時熙一脈在河南的學術活動簡單視作「陽明學者」勢力的擴張，對

<sup>963</sup> 謝廣山，〈孟雲浦與豫西講會〉，《蘭台世界》，（2008年10月），頁48-49；郝旭東，〈明代北方王門之洛陽王學綜述〉，《長江師範學院學報》，第25卷第1期（2009年1月），頁150-154；

<sup>964</sup> 戴霖，〈明代洛陽地區講會論略〉，《河南科技大學學報》，第21卷第4期（2003年12月），頁17-20；扈耕田，〈明代北方心學家王以悟哲學思想略論〉，《洛陽師範學院學報》，第29卷第6期（2010年12月），頁86-89。

<sup>965</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈擬學小記〉，《明儒學案》，卷二十九，頁644。

<sup>966</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈擬學小記〉，《明儒學案》，卷二十九，頁643。

於他們的學術思考、講學活動一概歸於「陽明學」框架之下，視之與南方陽明學術中心無異，忽略了他們自身的學思歷程，如何在相對隔絕的學術環境中投向陽明學，對陽明學說進行消耗性轉化，最後捨之不提轉而伸張獨特的地方學術傳統，諸如這些重大的議題都因一種似乎達至共識的同質性的「陽明學」或「王學」而紛紛遭到消解或轉換。易言之，研究者對北方學者接受陽明學的歷史過程是缺少應有的自覺，因此具有地域視角的北方學術史研究尚有開拓空間。

## 一、尤時熙南下求教陽明後學

本小節按尤時熙的生平經歷，分別從三個階段和角度探討其在陽明學北傳河南過程中的作用和對當地學術傳統之影響。第一個階段是尤時熙初次接觸陽明學的時期，他沒有拜見過王守仁，更無從向其問學，他對王守仁學問知識的認識和體悟局限在初刻《傳習錄》上，這本《傳習錄》與詳盡發揮「致良知」學說的續刻《傳習錄》不同，其展示的守仁中年的學術境界：「誠意」之學與靜坐功夫，深刻影響了尤時熙的陽明學格局。第二個階段是，尤時熙任職北京國子監時期，他獲得親炙陽明後學的機會，但此時陽明後學已成分裂之局，各派對良知學的詮釋不同，這無補於身在圈子外的尤時熙透徹了解陽明學本義，反而增加了理解上的滋擾與困惑。第三個階段是，尤時熙鄉居河南自學體悟與傳播陽明學的時期，這段時間頗長，是他徹悟陽明學的最重要階段，他透過與南方陽明後學書信印正，大量閱讀陽明後學著述文字，接應他們到河南講學，因此，這也是陽明學北傳的開端時期。此一階段發生在尤時熙晚年，一方面他遠處北方，所傳講的陽明學多是實地教學與親身體悟而來，與遙在南方的陽明後學的詮釋頗有出入，另一方面他服膺陽明學的正統權威，在陽明後學朱得之的壓力之下，晚年毅然「舍舊學從新學」，學術思想發生劇烈轉向，這關乎陽明學在河南傳播的走勢，影響鉅大而深遠。

## (1) 尤時熙獨悟陽明學

尤時熙（1503-1580）字季美，號西川，河南洛陽人，舉嘉靖元年（1522）鄉試。各種傳記資料顯示，中舉後十年尤時熙的活動皆付諸闕如，至嘉靖十一年（1532）他獲任河北元氏縣教諭，十三年（1534）丁父憂，服闕轉任山東章丘縣教諭，一直到嘉靖十九年（1540）陞任國子監學正為止。<sup>967</sup>史籍記載，尤時熙中舉次年即嘉靖二年（1523），計偕入京師，當時王守仁《傳習錄》始出，士大夫多力排之，尤時熙讀之「豁然有契，於是厭棄詞章，一意聖賢之學」，已而以疾稍從事養生家。尤時熙見《傳習錄》後一意聖賢之學，棄科舉功令於不顧的描述，應該有誇飾之嫌，因病從事養生卻是實情，<sup>968</sup>這十年可能的情形是，尤時熙鄉試後可能多次考取進士以獲得更高的榮譽，但十年努力不克成功，卻生出病疾，<sup>969</sup>最終只能靠舉人身份到縣學擔任教職。<sup>970</sup>

尤時熙十年裡僻居洛陽，徘徊於朝廷功令 and 聖賢事業之間，除了舉業用書外，最常翻閱的便是《傳習錄》，在艱難困苦中，尤時熙對《傳習錄》的新奇議論應該是相當深刻的。可以說他拜入陽明後學劉魁（字晴川，生年不詳，卒於1553年）門下之前的二十餘年裡，對陽明學說的認識乃至親身傳授都停留在《傳習錄》

---

<sup>967</sup> 沈佳，〈尤時熙西川〉，《明儒言行錄》卷八，（周駿富編，《明人傳記叢刊》第4冊，據四庫全書本影印，明文書局，1991），頁242-243；王鴻緒，〈尤時熙傳〉，《明史稿列傳》，列傳160，不分卷，（周駿富編，《明人傳記叢刊》第4冊，明文書局，1991），頁408；張廷玉等，〈尤時熙傳〉，《明史》，卷二八三，頁7286-7287；張元忭，〈戶部主事西川尤先生時熙墓誌銘〉，焦竑，《國朝獻徵錄》（周駿富編，《明人傳記叢刊》第110冊，明文書局，1991），卷三十，頁440-441；孫奇逢，〈尤主事時熙〉，《中州人物考》（周駿富編，《明人傳記叢刊》第141冊，據四庫全書影印，明文書局，1991），卷一，頁60-64。有關尤時熙傳記皆出自以上諸書，下文有所引用，將不再一一標出。

<sup>968</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈養生臆說〉，《擬學小記》，卷五，頁838-839。

<sup>969</sup> 對明代士子火疾與養生的相關研究，請參看：王汎森，〈明代心學家的社會角色——以顏鈞的「急救心火」為例〉，氏著，《明清思想十論》（上海：上海古籍出版社，2004），頁2-28；徐兆安，《英雄與神仙——十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2008），頁40-58；Benjamin A Elman 關於科舉文化與士人夢想想像的研究，Benjamin A. Elman and Alexander Woodside ed., *Education and society in Late Imperial China, 1600-1900*, (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1994).

<sup>970</sup> 張建仁，《明代教育管理制度研究》（臺北：文津出版社，1993），頁141-156；吳宣德，《中國教育制度通史（第四冊）》（濟南：山東教育出版社，2000），頁235-249。

這本小書上，<sup>971</sup>以往對尤時熙的研究皆忽略此關鍵細節。

尤時熙在嘉靖二年（1523）獲讀的《傳習錄》並非我們習見的內容完備的集成版《傳習錄》，如以陳榮捷注解的《王陽明傳習錄詳註集解》為例，則應該是陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集解》之卷上的部分，該部分又稱為「初刻《傳習錄》」，是正德十三年（1518）八月王門高弟薛侃在江西虔州的刊本，<sup>972</sup>其呈現的是王守仁四十七歲之前的學問。今天所見比較完整的三卷本陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集解》是集合了諸刻《傳習錄》之作，其成書有一段頗長的歷史，其中收錄的卷中「陽明《論學書》九篇」的內容，在明代是與初刻《傳習錄》合編刊行的，是為「續刻《傳習錄》」，其最早要到嘉靖三年（1524）十月才由守仁另一位門人陝西南大吉（字瑞泉，正德六年進士）於越地（今浙江紹興）校對刊出。<sup>973</sup>因此，尤時熙嘉靖二年（1523）寓目的只能是「初刻《傳習錄》」，這點在研究尤氏最初接觸陽明學的觀感時尤當記取，切忌不假思索地認為當時尤時熙了然王守仁學問之最精髓部分。正德十三年是一個重要的年份，還在於該年七月王守仁把龍場頓悟的體認與對已然一新理學洞見熔為一爐，刊行古本《大學》，並在《古本大學原序》（舊序）揭標「誠意」之學的教旨，<sup>974</sup>其對心之本體和「格物致知」工夫的詮釋是王守仁中年時期的思想進展，它跟三年後拈出的著名的「致良知」學說有差距。初刻《傳習錄》定格的陽明之學術思考，影響尤時熙陽明學認知至深至鉅。下面分別舉尤時熙對古本《大學》的解說和對靜坐工夫的崇尚為例子來說明此點。

尤時熙晚年自言，其始便不從朱熹的改本《大學》而隨守仁的古本《大學》，可見他對古本《大學》是相當追崇的。尤時熙對古本《大學》的解釋收錄在其門人門人孟化鯉校錄和門人兼女婿李根編次刊行的《尤西川先生擬學小記》卷一「經

---

<sup>971</sup> 張藝曦，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》，第24卷第1期（2006年6月），頁235-268。

<sup>972</sup> 陳榮捷評註《傳習錄》略史，《王陽明傳習錄詳註集解》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁2-3。

<sup>973</sup> 陳榮捷評註，《傳習錄》略史，《王陽明傳習錄詳註集解》，頁3-4。

<sup>974</sup> 鄒守益、羅洪先等撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明年譜》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），卷三十三，頁1253-1254。

疑」的第一部分，題作〈大學古本〉，尤時熙對朱熹《大學章句》的質疑開篇便得以完全表達在〈大學古本〉內。李根強調《擬學小記》是在「宜減不宜增」的編輯前提下選刊的，可見其選錄的內容不僅符合他們所受教旨，而且也獲得乃師首肯。<sup>975</sup>

〈大學古本〉是從尤時熙平日口授教學的內容中萃取成編的，可說他對〈大學古本〉的解讀是一個漸進成形的過程，最終定型是在其〈大學古本〉詮釋固定成篇的時候，大約就在嘉靖四十年前後，<sup>976</sup>該篇頗能說明尤時熙對〈大學〉的一貫見解，其詮釋詞彙渾然參雜，冶於一爐，既含有守仁最早提出的〈大學古本原序〉的「誠意」舊風味，也夾帶著後來守仁醞釀良久，一朝改頭換面的〈大學古本改序〉「良知」新意涵，還有尤氏深以自得的「天則」新詮。這三個不同的理學詞彙如何貫穿解釋《大學》的問題，後文將詳盡述析，此處只舉證其對守仁「誠意」舊說的抱持，尤時熙〈大學古本〉中有幾則對「誠意」條目的疏解：

心主乎身，意者心之用也，道無內外，故誠意則身心皆舉之矣。《大學》工夫只在此章。

（《大學古本》）專解揭誠意者，止至善之功全在此也。致知格物所以誠其意也……自正心修身至治國平天下皆並舉，而於誠意獨單言，則其要旨所在。<sup>977</sup>

王守仁中年體認「誠意」，在〈大學古本原序〉開篇推出「《大學》之要，誠意而已矣！誠意之功，格物而已矣！誠意之極，止至善而已矣！……格物以誠意，復其不善之動而已矣！不善復而體正，體正而無不善之動矣！是之謂止至善。」

<sup>975</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈擬學小記續錄引〉，《擬學小記續錄》，卷一，頁 855。

<sup>976</sup> 如，「《大學》一篇終於理財，治天下只此一事」，與孟化鯉私記尤氏講語「《大學》一書終於理財」相吻合；又如「《記》言小學在公宮南之左，此小學疑是鄉學，若聚國中之童子教於一處，勢豈能行？童子自有家書」一條。尤時熙，〈經疑·大學古本〉，《尤西川先生擬學小記》（《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國社會科學院圖書館藏清同治三年刻本影印），卷一，頁 797、796；尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷 7，頁 890。

<sup>977</sup> 尤時熙，〈經疑·大學古本〉，《尤西川先生擬學小記》，卷一，頁 796-197。

<sup>978</sup>其全篇主旨以誠意為中心，誠意是主意，格物是工夫，誠意是主腦，是工夫的中心。<sup>979</sup>將尤時熙的詮釋與王守仁正德十三年見解兩相對比，意思契合無間。再比較初刻《傳習錄》的對《大學》「誠意」闡釋，「《大學》『明明德』之功，只是個誠意。誠意之功，只是個格物」、「工夫難處全在格物致知上，此即誠意之事。意既誠，大段心亦自正，身亦自修」，<sup>980</sup>可見尤時熙立論與早年王守仁領悟的密切關係，可以推論尤時熙除了初刻《傳習錄》外，有可能也同時接觸到該年刊刻且附有〈原序〉的《大學古本》。三年後〈大學古本改序〉出爐，王守仁本人及其追隨者的意見一致地撲滅〈原序〉證據，確立良知新見，<sup>981</sup>但是遠離陽明學術中心的尤時熙，直到晚年尚據初刻《傳習錄》持「誠意」說彌堅，為其學問定論，足證那種先入為主的陽明學認識之根深蒂固。初刻《傳習錄》對尤時熙理解陽明學具有奠基性影響的另一個議題是靜坐教法。

下面第二個例子要講述的是，初刻《傳習錄》中守仁靜坐教法對尤時熙的持久吸引。王守仁離開貴州龍場後，一度以靜坐教法授徒，至少在正德八年居安徽滁州時「見諸生多務知解口耳異同，無益於得，故教之靜坐」，收效甚佳「一時窺見光景，頗受近效」云云，到守仁提出「致良知」說後，迅速用「事上磨煉」來超克靜坐教法。<sup>982</sup>但是他早年見解早已條錄在初刻《傳習錄》內，如：

日間工夫覺紛擾則靜坐；覺懶看書則且看書，是亦因病而藥。

一日論為學工夫。先生曰：「……初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐息思慮。」<sup>983</sup>

這些工夫提示對尤時熙入門研習陽明學相當重要。

嘉靖十九年（1540）尤時熙從縣學教諭陞任北京國子監學正，期間親身體驗

<sup>978</sup> 羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，頁 95-96。

<sup>979</sup> 鍾彩鈞，〈第四章第一節 從古本大學改序看致知說的提出〉，氏著，《王陽明思想之進展》（臺北：文史哲出版社，1993），頁 75-79。

<sup>980</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集解》，卷上，頁 21、66。

<sup>981</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 80 本第 3 分（2009 年 9 月），頁 403-450。

<sup>982</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集解》，卷下，頁 193。

<sup>983</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集解》，卷上，34、44。

靜坐，效果相當可觀，體會到「真個凡是不愛，世間無可好者。」他初學以世事為煩擾，需要靜坐對治，求得內心「定靜安」，可見是受守仁論為學工夫之啟發，到他晚歲都覺得此刻心裡平靜，乃受益於彼時，「得當時靜坐力」，只可惜當時工夫「自愧未能究竟」。<sup>984</sup>見到尤時熙習靜，他的老師曾親侍過守仁的劉魁（字晴川，？-1549），及好友守仁弟子朱得之（字近齋，1485-？）都紛紛開喻之，甚至搬出王守仁「循理為靜之訓」，但都無法改變尤時熙早年牢固的看法。<sup>985</sup>

嘉靖二十五年（1546），他在給門人竇竹川信件中，把靜坐工夫推到極高位置，他說「古人學問之道，只是變化氣質，靜坐是搗其巢穴之法，掇根換過」。<sup>986</sup>晚年鄉居授徒時，他也一再告知門人孟化鯉靜坐的重要性：「心中未真實，猶有世情意，須是靜坐」，他日復強調「隨宜用工靜坐亦是一法」。<sup>987</sup>一日，孟化鯉以自己靜坐病痛處請教：心中不靜，坐時私意滋長，不能禁止。尤時熙對曰：「人心不能無思，若思得皆是天理即是學問，但我們念頭多是私意，只是靜坐才好」。<sup>988</sup>設想將問題轉給王守仁來回答的話，他不是會拿靜坐說法的，而是要求孟化鯉體認良知，思慮萌生正好事上磨煉。尤時熙不獨對孟化鯉傳授此法，對其他門人也一視同仁，提示他們「舊病時發，曰：輪迴，曰：循環工夫，曰：不貳過，曰：出輪迴，意實相同。有紛擾則有寂靜，寂靜是萬世對證之藥，自恨未能寂靜耳。」<sup>989</sup>以上尤時熙對靜坐工夫的提倡，都帶有初刻《傳習錄》中守仁推講靜坐法的味道。

受陽明法乳的南方學者早已轉移出靜坐工夫，視之為禪道畏途。南中王門朱得之在嘉靖末年致信身居洛陽講習靜坐法的尤時熙，指出「靜坐之云，孔孟講學以來迄無明訓，《大學》通篇未及此」，<sup>990</sup>用以質疑其教法毫無經典依據，促使其放棄之。尤時熙回應道：

<sup>984</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 890。

<sup>985</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈與近齋先生書〉（八），《擬學小記續錄》，卷三，頁 865。

<sup>986</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈與竹川竇先生〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 867-868。

<sup>987</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 890。

<sup>988</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈示門人〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 869。

<sup>989</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈示門人〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 869。

<sup>990</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈與近齋先生書〉（八），《擬學小記續錄》，卷三，頁 865。



靜坐是因紛擾而有此名，格致正誠修齊治平，隨時隨事而靜坐也。自吾知對身而言，則身亦是物也，對家國天下而言，則身與天下家國皆物也。無事靜坐而格吾之形體。……此或動亦定，靜亦定之意。心無所逐，或者是真靜乎？主心不主形軀，而身心皆舉之矣。<sup>991</sup>

尤時熙不僅把靜坐提升到與格物致知同等的地位，認為它有提綱挈領之效用，還援用當世陽明學大儒支持己見，如以主靜歸寂名世的羅洪先(字念菴, 1504-1564)和習靜與領兵兼具的唐順之(字荊川, 1507-1560)為奧援，堅信「有紛擾則有寂靜，寂靜是萬世對證之藥。」

從上述二例看，尤時熙嘉靖二年(1523)獲讀初刻《傳習錄》奠定其對經典理解和為學工夫認定有莫大關係，是一桩非同小可的思想史大事。同時，也揭示出尤時熙河南傳陽明學的實質內容是中年時期王守仁的學問，消除一般思考的誤區，認為歷史行動者總能充分佔有各方面的資訊，用假設來判斷其認知水平，在尤時熙身上，我們看到他身在陽明學中心以外，地理區隔和出版滯後，導致其資訊嚴重不足，因此他在嘉靖二年(1523)觸碰的王陽明學，只是定格於刻板上停留正德十三年(1518)值守仁中年時期的學問，這是時空間隔造成的陽明學認識歧異。

嘉靖十一至十九年(1532-1540)尤時熙遠離陽明講學的中心，時而在家丁父憂，時而在河北、山東兩地的縣城裡充當教諭，史籍稱尤時熙的教學「使兩邑士亦知新建」。<sup>992</sup>他所推介的陽明學，恐怕還仍是初刻《傳習錄》的規模，尤時熙據此了解的陽明學亦淺漫漫深。

## (2) 赴京求教陽明學

如果說尤時熙與陽明學首次接觸的二十年裡，他所認知的還是一個一致完整的陽明學形象的話，嘉靖十九到二十三年(1540-1544)尤時熙陞任北京國子監學

<sup>991</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編，〈與近齋先生書(八)〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁865。

<sup>992</sup> 張廷玉等撰，〈尤時熙傳〉，《明史》，卷二八三，頁7286。

正時，所見現實中的陽明學外部承受程朱理學正統之敵，內部遭遇學說分化，已變得分崩離析、面目全非。尤時熙一方面結束了此前獨處透過傳聞與文字構想王陽明形象，參悟陽明學說的苦思階段，雖然時移世轉未及執贄拜入陽明門下，但此刻身處北京的確拉近了他與陽明學問差距，他不僅廣泛結交陽明後學，向其問學請教，還得以聆聽他們講述親身侍奉王守仁的點點滴滴，想見其音容狀貌，確實對陽明學有深層認識。但另一方面，陽明後學的內部分裂，門戶林立，宗旨歧出，也給這位忠實的追隨者帶來嚴重困擾。

尤時熙首先受到新任上司徐階（1503-1583）的賞識，徐階受業於陽明後學聶豹（1486-1563）門下，故得陽明之學，<sup>993</sup>徐階在嘉靖二十一年（1542）底獲任北京國子監祭酒，<sup>994</sup>到任後特別看重尤時熙，令六館師生取法尤氏為準。<sup>995</sup>但是，尤時熙似乎未能從徐氏處習得陽明學問，徐階在任期間的一件主要工作是疏通調和陸九淵「尊德性」與朱熹「道問學」的緊張關係，<sup>996</sup>緩和程朱理學學者的進逼壓力。嘉靖十九年（1540）河南崔銑復出，奔走於南北兩京，對陽明後學發動猛烈的攻擊，其後兩、三年南北士人多在朱陸異同問題上猶豫不決。國子監內的士子，也多有爭議。同時身在國子監的河南同鄉許虢田（生卒不詳）過訪尤時熙，要討論陽明學說的合法性來源。許虢田是河南靈寶儒者許誥（1471-1534）的子嗣，其父與王守仁是同年進士，兩人過從甚密，聲氣相應。許虢田從其父親處頗悉守仁早年種種學問經歷，他對尤時熙說：

陽明與先人在同年中最厚且同志，後相別數年，及再會，先人舉舊學相證。陽明不言，但微笑良久曰：吾輩此時只說自家話罷，還翻那舊本子作甚？  
蓋先人之學本《六經》，陽明則否。<sup>997</sup>

許虢田這番故事的含義甚為明白，直指王守仁的學說毫無經典依據，屬離經叛道。

<sup>993</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈文貞徐存齋先生階〉，《明儒學案》，卷二十七，頁 616-617。

<sup>994</sup> 張溶、張居正、呂調陽、張四維等纂，《明世宗實錄》，卷二六九，「嘉靖二十一年十二月辛卯條」，頁 5304。

<sup>995</sup> 張廷玉等撰，〈尤時熙傳〉，《明史》，卷二八三，頁 7286。

<sup>996</sup> 徐階，〈學則辯〉，《世經堂集》（《四庫全書存目叢書》集部第 80 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明萬曆徐氏刻本影印），卷二十，頁 36-37。

<sup>997</sup> 尤時熙撰，李根編，〈紀聞〉，《擬學小記》，卷六，頁 852。

許虢田還順帶當面問尤氏：「聞君講陽明之學」，語帶挑釁，令尤時熙一時啞言「未有以對」。後來繹思三十餘年堅信「良知之訓，固本六經也」，才敢回應許氏的質問：「安得起虢田為先容就正二老乎？」外界的質疑聲，讓尤時熙對孜孜以求陽明學之路有所震撼，陽明後學自身分歧，更令尤氏困惑不已，佇足觀望。

嘉靖二十一年（1542）尤時熙踏入不惑之年，「念古人道明德立語，因自詰曰：我今道明耶？德立耶？不覺淚下，已慨然曰：學無師承終屬懶散，夙志謂何？」於是，他毅然拜陽明高弟劉魁為師，並得以接觸朱得之、周怡、錢德洪等陽明後學。

尤時熙在北京的交友面甚廣，不限於陽明門人。他曾與江西何遷（字吉陽）、浙江唐樞（字一菴 1497-1574，）過從，何、唐兩人皆湛若水門人，但學問宗旨與陽明學極近，何遷講「知止」、「研幾」，與江右王門聶豹、羅洪先「主靜歸寂之旨，大略相同」，<sup>998</sup>唐樞師事湛若水，「其後慕陽明之學」，其論學宗旨與陽明相合，惟「陽明已言之矣」。<sup>999</sup>雖然他們與陽明學相近，但尤時熙對他們的言說多有未契。某日拜訪何遷、王雲野（生卒不詳）等友人，尤時熙趁著宴會陽明後學群集，於是請益陽明學說究竟，結果：

諸友各有論說，予未契，曰：諸兄良言有見，但於予心尚覺鶻突不舒暢。

吉陽曰：此是吾兄心中自不舒暢，不干諸兄事。因謂雲野曰：雲野歌詩。雲野遂歌少陵、白沙七言律詩各一章，為陽明先生調。予忽覺身心洞然，真有萬物一體之意，向來問答豁然無影響矣。<sup>1000</sup>

這段礙滯的南北士人對話最後訴諸歌詩來解決，折射出尤時熙居留北方且獨學無友，對南方盛行的講求當機領悟的講學方式並不熟悉。

他跟陽明後學的交流，則顯示出他不僅難以體會其言說精蘊，且對各家宗旨無所適從。劉魁、周怡（1505-1569）、錢德洪（1496-1574）先後罹牢獄之災，他們在獄中結識陝西士人楊爵（1493-1549），四人相約講求聖學，以安撫牢獄生活

<sup>998</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈侍郎何吉陽先生遷〉，《明儒學案》，卷三十八，頁 922。

<sup>999</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈主政唐一菴先生樞〉，《明儒學案》，卷四十，頁 948。

<sup>1000</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈紀聞〉，《尤西川先生擬學小記》，卷六，頁 852。

之苦悶。楊爵〈處困記〉、〈續處困記〉生動描述了他們困處地牢的艱辛和砥礪學問的信念。<sup>1001</sup>錢德洪更以獄中體會勉勵劉、周二：「靜中收攝精神，勿使遊放，則心體湛一，高明廣大可馴致矣，作聖之功其在此乎！」<sup>1002</sup>尤時熙不顧政治牽連，時時從獄中印證不少輟。尤時熙虔誠向劉魁問學，令周怡感觸尤深：

（尤時熙）從晴川先生於畏地，平生親故多冷冷斷絕不相通，乃見公勤勤懇懇，札束寸厚，商榷疑難，如昔伊洛諸賢，依依兩程夫子，不少間隔。

1003

劉魁受學於陽明，卒業於鄒守益，尤時熙汲汲追尋的正是陽明學為學之要，劉魁告訴說「在立誠」，<sup>1004</sup>尤時熙再舉以問師事陽明弟子鄒守益與王畿（1498-1583）的周怡時，<sup>1005</sup>聽到不同的答复：「信心」，<sup>1006</sup>又向直接從學於守仁的朱得之求索，<sup>1007</sup>他獲得第三種從乃師獄中所得有衝突的說法：「誠無可立，但勿自欺，則誠者固有者也」。<sup>1008</sup>先後請教過第一、二、三代陽明後學，答复各不相同，甚至相為抵觸，後來者如尤時熙心中困惑充溢，乃至長期徘徊於諸家學說之間。這一點在探究尤時熙的陽明學思想及其北方講學活動時，需要高度警覺，切勿想當然。

王守仁逝世後，據當時人的觀察陽明門內良知說一變而為六，「皆論學同異之見，差若毫釐，而其謬乃至千里」，<sup>1009</sup>嘉靖八年至隆慶二年（1529-1568），王學進入分化重整時期，王門各家宗旨如泉水般湧出。<sup>1010</sup>明代講學崇尚宗旨口號，簡

<sup>1001</sup> 楊爵，〈處困記〉、〈續處困記〉，《楊忠介集》（《文淵閣四庫全書》第 1276 冊，上海：上海古籍出版社，1998，據文淵閣四庫全書本影印），卷二，頁 14-19。

<sup>1002</sup> 錢德洪撰，錢明編校整理，〈錢德洪語錄詩文輯佚〉，《徐愛、錢德洪、董澐集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 139。錢德洪下獄的經歷，請參看：張克偉，〈錢緒山之宦履行歷及其思想旨歸〉，《經學研究集刊》，第 7 期（2009 年 11 月），頁 219-230。

<sup>1003</sup> 周怡，〈寄尤西川戶部〉，《訥谿先生尺牘》（臺北：國家圖書館藏，明隆萬間訥溪文錄本），卷二，頁 18b-19b。

<sup>1004</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈員外劉晴川先生魁〉，《明儒學案》，卷十九，頁 447-448。

<sup>1005</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈恭節周訥谿先生怡〉，《明儒學案》，卷二十五，頁 590-591。

<sup>1006</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈潤陽別懷贈納谿（訥谿）周先生癸丑〉，《擬學小記》，卷五，頁 840。

<sup>1007</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校，〈明經朱近齋先生得之〉，《明儒學案》，卷二十五，頁 585。

<sup>1008</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈紀聞〉，《擬學小記》，卷六，頁 852。

<sup>1009</sup> 王畿撰，吳震編校整理，〈撫州擬峴臺會語〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷一，頁 26。

<sup>1010</sup> 林月惠，〈第二章：王學分化的歷史圖象（嘉靖八年-隆慶二年·西元 1529-1568 年）〉，氏著，《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 83-174。

短扼要的為學宗旨雖易於聽講者記憶，<sup>1011</sup>過度簡化卻使人容易停留在表面口號，又或者流於揣摩想像，不利初學者踐行，對於遠離陽明學術圈子的士人來說，單憑幾句方便話頭更是難以入門。宗旨不同，其對應的工夫論必然相異，北方的尤時熙至少聽到了三個版本的「陽明學」為學工夫，與他從《傳習錄》中閱讀得來的陽明學絕不一樣，此時陽明早已故去，是非對錯由誰來甄別判定，在陽明後學處是一大公案，對尤時熙何去何從，如何取捨，是極大的困擾和考驗。

## 二、鄉居辨識陽明學：從〈格物臆說〉到〈格訓通解〉

這種困擾很快便在尤時熙身上加劇，與陽明後學短暫的親近問學，旋因尤氏嘉靖二十三年（1544）陞任他職離開北京而告終，三年後尤時熙辭官回到河南，開始下來三十餘年的鄉居講學研習的生活。親身追從陽明後學的三年經歷，沒能讓他領會到日夜夢寐的陽明學的確切宗旨和根本為學工夫。尤時熙對陽明後學的了解不可謂真切充分，但弔詭的是「知識增時只益疑」。出於對王守仁的陽明學說的執著，對陽明後學思想終能歸一的理想，他返回河南後保持與南方陽明後學書信往來參悟印正，廣泛閱讀陽明後學諸家著述，與及門弟子參詳分享，並接應南方陽明後學來河南踟足講學，由此開啟了陽明學持續往北傳入河南的南北學術思想交流的歷史進程。

### （1）鄉居接應陽明學

嘉靖二十六年（1547）尤時熙告別業師劉魁返家，曾去信託人求得劉氏「教言」，以為回鄉繼續參究陽明學之用，尤氏將之與《陽明文錄》對越策勵，雖能有所理解，但因拘泥於舊日所見，未能一一融會而展轉尋求，把玩再三，直到嘉靖二十九年（1550）才悟得劉氏與王守仁思想契合一致之處。尤氏很快便收到劉

---

<sup>1011</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第80本第3分（2009年9月），頁403-450。

魁的回覆，且隨信寄來乃師鄒守益的「教語」，並附有親作序引文字分疏「教語」宗旨，以方便尤氏領悟，但像以往一樣此舉成效有限，尤時熙的回信透露，鄒氏議論精微，並劉氏序引洞然，尤氏卻甚感愧懼，「未能實有諸己，尚落虛見」。尤氏非常嚮往南方名公的聚會講學，相比之下，他在洛陽雖有一二朋友相講，有所興發但精彩不足，將錄得見解寄與劉氏懇求「憐教頂門一針」。<sup>1012</sup>

嘉靖三十年（1551），河南講學繼續，尤時熙念念不忘當年在京聽王雲野以「陽明老師」所定曲調歌詩，令聽者即興萬物一體之意的景象，感嘆洛陽歌調淒婉悲壯，別是一種性情，難以再體味守仁「和平之旨」。尤氏仍在觀摩昔日在京請益劉魁逐條批示的意見，回想師父教言，苦於久居河南「離師久違，無人印正」，將會講的語錄寄予劉魁再請批閱。<sup>1013</sup>

尤氏最後一封給劉魁的信箋寫於嘉靖三十八年，但是劉魁先在嘉靖三十一年（1552）春天病卒於江西泰和，該件最終未曾寄出，卻能反映尤氏過去十年間悟道的種種努力。尤西川把領到的鄒守益「教語」發願刻讀省發，遇有所感悟，即條記以為請益劉魁之用。期間，他所用心的一件工作是，把昔日在北京奔走獄中得來周怡與劉魁所示陽明學為學工夫：「信心」與「立誠」之間作一貫通融會：

向在京師，嘗述意見請教，蒙師逐條批示甚明。時訥谿周先生亦有教言。

熙時泥於舊聞，意謂師與周先生之言大旨已備，中間因人用功處似有遺義，往回於中不釋者數年，後漸覺其非。……心病身病連歲相仍，病中覺得向來所見只是自私自利，心終不安。再誦師言，頗覺無滯……不免直述臆見……

惟師有教，即舍舊從新。<sup>1014</sup>

信中一方面可看到陽明後學的分化為尤氏自身學習，乃至在河南傳授陽明學說，帶來莫大的困擾。另一方面，頗見尤時熙在河南參悟陽明後學教諭之曲折徘徊，可謂「造次於陽明學，顛沛於陽明學」，但其所得孰是孰非，有待南方陽明後學的印正，學術最後的判定權乃掌握在南方陽明學之正統學者手上，如果與他們教

<sup>1012</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈上晴川劉師庚戌〉，《擬學小記續錄》，卷二，頁 861。

<sup>1013</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈上晴川劉師辛亥〉，《尤西川先生擬學小記》，卷四，頁 824。

<sup>1014</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈上晴川劉師己未未寄〉，《擬學小記續錄》，卷六，頁 861-862。

旨不符，尤氏願意自覺「舍舊從新」。由此可見，尤時熙對陽明後學的權威是相當尊重的，在河南的傳道事業受到南方學者的極大左右。

這種惟南方陽明後學馬首是瞻的心態在尤時熙的文字中常常出現。比如門人陳懷龍（士華）將南游，尤氏便托他「經行過吳，會道毗陵，見近齋朱丈，試以予言質之以為如何」。<sup>1015</sup>陽明學之正統在東南，尤時熙傾心向慕，全心拜服：

今道脈在東南，泰山久頹，天真之勝，誰為主盟，我心懸懸，渚蘋之薦，君為我代之南嶽、青原，古人宗派所出。<sup>1016</sup>

天真、青原是陽明後學大儒定期講學的方所，陽明故去後，其學問宗旨失去貞定，陽明學分化為諸多派別，講會成了陽明後學判教的重要場合，陽明學內部各派的歧見，往往在這些講會上提出討論印證，以最終歸一陽明學，它顯示著陽明學發展的最新動向。尤時熙無疑認定「道脈在東南」，而「我心懸懸」意欲了解並追隨陽明後學「主盟」者。

為了解南方陽明學的新動態，陽明後學各家文字皆蒐集考究，下表即是根據尤時熙《擬學小記》、《擬學小記續錄》統計他所涉獵的王門著述和文字：

**尤時熙搜羅的陽明學相關著作或文字**

王門派別	作者及其著述
王陽明	《王陽明文錄》、《初刻傳習錄》、《傳習續錄》、《王陽明年譜》
江右王門	劉魁：《劉魁語錄》；歐陽德：《南野先生全集》；鄒守益：《東廓教語》；羅洪先：《詩集》、《語錄》、《夏遊記》；聶豹：《聶豹語錄》
浙中王門	王畿：《麗澤錄》、《三山麗澤》、《天泉一勺》、《語錄》；季本：《四書私抄》、《說理會編》、《孔孟圖考》；錢德洪：《錢德洪語錄》
南中王門	唐順之：《中庸輯略》
泰州王門	耿定向：《楚侗教語》

<sup>1015</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈長語質疑贈陳懷龍〉，《尤西川先生擬學小記》，卷五，頁 840。

<sup>1016</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈嶽遊散言贈朱虛舟〉，《尤西川先生擬學小記》，卷五，頁 839。

(參考龔柏崴：《明代中晚期河南陽明學講會研究》，表 2-2-2 修訂。<sup>1017</sup>)

尤時熙閱讀的範圍甚廣，一則說明對陽明學的堅定信奉和不懈探求，一則揭示遠離陽明學中心異地傳授陽明學的困境，陽明後學的分崩離析，對陽明學北傳嚴重不利，使傳授者和聽講者皆無所適從，用尤時熙自己的話來描述即是，「年四十始知從師問學，今十餘年來矣，師違友隔，徬徨無與。」<sup>1018</sup>

嘉靖三十二年（1553）周怡只身前往陝西富平弔唁楊爵，道經河南洛陽，尤時熙接應之於洛陽廓西別墅，相從問學五六日，後周怡自陝西返回，尤時熙又與之相論數夕。<sup>1019</sup>據尤時熙憶述，他們商討的主要內容大致如下：

先生自言于此心精微處未協，又曰：思不出位，是不過其則。他日論學事云云曰：如此于事上似是，道理上卻不是。熙嘗有所疑億，先生曰：莫猜度。先生大旨亦可概見，良知之教愈有發明。<sup>1020</sup>

這次商量的議題仍不出何謂良知的範圍，與尤時熙的成學有直接關係，啟發尤氏日後體認所得的「誠意工夫在一念好惡」、「良知即天則」等均在這番會晤中得見端倪。其後，周怡行至河南登封，還兩度寄書「惟以招致後輩，搜尋幾微根苗相期望」。

尤時熙意猶未盡，感嘆：「仰懷積於累年，晤言限於數日，豈薄分固止此也？」並報書稱：「子姪與二三朋友相勸勉以歸依門下，誠不敢自諉，敢不眠圖以求不負？」<sup>1021</sup>由此說明尤時熙在河南組織講學活動，背後有著南方陽明學人的推動勉勵。周怡返回江西後，致書陽明後學同輩，每每稱頌尤時熙在河南傳播陽明學的工作，「東南諸先生得予書莫不願見其人。」<sup>1022</sup>時隔十六年，周怡猶寄書尤時熙

<sup>1017</sup> 龔柏崴，《明代中晚期河南陽明學講會研究》（臺灣：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2012），頁 31-32。

<sup>1018</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈送郡伯西林先生致仕歸烏程序〉，《尤西川先生擬學小記》，卷五，頁 844-845。

<sup>1019</sup> 周怡，〈寄尤西川戶部〉，《訥谿先生尺牘》，卷二，頁 18b-19b。

<sup>1020</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈澗陽別懷贈納谿（訥谿）周先生〉，《尤西川先生擬學小記》，卷五，頁 840。

<sup>1021</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與訥谿周先生癸丑〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 866。

<sup>1022</sup> 周怡，〈寄尤西川戶部〉，《訥谿先生尺牘》，卷二，頁 18b-19b。



苦心闡明「立誠」宗旨，<sup>1023</sup>並附寄陽明後學大儒王畿、聶豹、羅洪先等人的講學語錄，講述南方陽明後學會講大旨。尤時熙回應時指出聶豹主寂說「似以方便為究竟……為救時而發，意甚懇切」，王畿的現成良知說「未嘗遺下學也」，<sup>1024</sup>頗能道出各家意見的長短。可以說，尤時熙雖身在河南，但對陽明學的新動頗有了解，這與他對「東南道脈」的密切關懷是互為因果的。

綜上所述，陽明學傳入河南，尤時熙的又開創之功，但不可忽視他背後潛在的陽明後學的深刻作用，它們透過書信、書籍刊行和前往講學等方式影響著河南當地的學術發展。一方面尤時熙對陽明學的仰慕，早年與陽明門人接觸問學的經歷，奠定其對東南道脈的認定，使之遠在中心之外也不得不兼顧陽明後學的意見。另一方面，河南缺乏正統陽明學浸淫，對比於福建一地因陽明後學持續進入設壇講學，抵抗住當地程朱學者的壓力，使得福建陽明學蔚為大觀，<sup>1025</sup>河南受制於地理阻隔，陽明後學明公大儒鮮至，更無定點長期講學的機制，當地陽明學的根基無法牢固建立，尤時熙未能親炙陽明，甚至其與陽明後學問學的時間也有限，遠處河南，因而不得不深造獨得，醞釀新機。

## （2）從尤氏〈大學古本〉到〈格物臆說〉

周怡過訪洛陽，一再強調「立誠」的宗旨，跟守仁開發《大學》古本「誠意」一章的意義相符合，又與初刻〈傳習錄〉中呈現的陽明講學實踐相互印證。這三重環環緊扣的證據，使尤時熙確信《大學》古本的要旨在「誠意」一章，而非舊本「格物致知補傳」，「誠意」在「八條目」中的核心的地位得以彰顯。尤時熙對「誠意」工夫的闡發體現在他對《大學》古本的言詮上。

他對〈大學〉古本的全新解釋得自於跟門人長期而深入的商討，其文本收錄在《擬學小記》「疑經」的首篇，請參看附表 5.1.2.1: 〈大學古本〉:

<sup>1023</sup> 周怡，〈寄尤西川戶部〉，《訥谿先生尺牘》，卷三，頁 36b-37a。

<sup>1024</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與訥谿周先生二己巳〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 867。

<sup>1025</sup> 劉勇，〈中晚明理學學說的互動與地域理學傳統的系譜化進程——以「閩學」為中心〉，《新史學》，第 21 卷第 2 期（2010 年 6 月），頁 1-60。

附表 5.1.2.1: 〈大學古本〉

條目	內容
1	《大學》言所學者大，非小道也。灑掃應對便是明德親民事。成人、小子執事有殊，皆大學也。
2	古人言大學，不言小學。大學有篇，小學無篇，非闕之也。是弟子之職，須於事長見之。若別有處所，則所習何事？後世以藝為學，非養心成德之教。宜乎其分言之也。
3	《記》言小學在宮南之左，此小學疑是鄉學。若聚國中之童子教於一處，勢豈能行？童子自有家塾。
4	大學只是止至善。至善，性也，良知也。止之云者，復之也。
5	知猶水也，止水自能鑑物，慮在其中矣。
6	人情多在動邊，此過則彼不及。格物只是節其過，節其過則無驅逐，始合天則，故能止。良知本體，止乃見。
7	知止則不驅逐，故有定而能得。
8	從明明德於天下，逆推直到格物，且曰在，可見只是格物。從物格順下，直到天下太平，可見天下太平只是格物。
9	氣稟不齊，質之剛柔，情之濃淡，非可以一律齊也。時勢不同，地位不同，分量不同，情事不同，非可以一律齊也。義理無窮，行一程見一程，非可以預期前定也。故陽明但言致良知。
10	知，一而已。良知、習知，致之自辨。良知之訓，是為學者立方，其實只是一箇知。
11	誠者，成也。本體完具曰成，意誠則心正，若別有正心之功，何以謂之成？
12	本亂則末亂，本治則末治，故知本為知之至。身，天下、國家之本，良知又身之本。知止則知本，是為止至善。

13	心主乎身。意者，心之用也。道無內外，故誠意則身、心皆舉之矣。《大學》工夫只在此章，此章又只毋自欺三字。
14	如惡惡臭，如好好色，借喻以形自謙，必如是而後毋自欺也，而後意誠。不主好善惡惡說。
15	小人之為不善，無所不至，其心若已死矣。忽見君子，即其厭然具見全體，不從外益。揜惡著善，好惡之本心也。誠之不可泯，所謂自，益可以見至善非他，而誠意之功不可以他圖矣。是以君子必慎乎此也。
16	何謂獨？只此更無他。莫非此，豈有他？故曰獨，又曰自。
17	近取諸身則曰毋自欺，遠取諸物則曰心誠求。毋自欺，故心誠求之，心誠求之，乃所以為毋自欺也。
18	《淇澳》之風，《烈文》之頌，正是致知格物，皆毋自欺之事。
19	切磋琢磨，蓋言學也。學之道；惟修身，語學之要，惟恂慄；戒慎不睹，恐懼不聞是也。所以毋自欺而慎其獨也。威儀暢於四支也，親賢樂利發於事業也，皆天則也。盛德至善，止至善也。
20	（原文此下尚有內容，因非本處論述所及，故不抄出。）

其大意可歸納為：《大學》無缺文錯簡，不必分章釋「三綱領」，以區別於朱熹的《大學章句》，而認取《大學》古本。在古本中，《大學》以「止於至善」為鵠的，「至善，性也，良知也；止之云者，復也」，質言之，《大學》是要求人人恢復良知。世人的情緒意念動盪不安，世情馳逐不已，難得其「中」其「止」，需要有所節制，於是回復良知本體的方案是「節其過，則無馳逐，始合天則，故能止。良知本體，止乃見」，此謂「格物」，簡言之，格物就是要節制人心念慮，使之合乎天則，良知本體得以朗現。尤時熙所指「物」不是外物，而是專指人們念頭閃過處的「意念」。尤時熙認為「誠意」才是使本體完具的工夫，「意誠則心正」。心主導人身，意念發起付諸行動皆是心在作用，因此「誠意則身、心皆舉

之矣。《大學》工夫只在此章，此章又只『毋自欺』三字。」「毋自欺，而後意誠」，「致知格物，皆毋自欺之事」。最後，他認為《大學》古本「專揭誠意者，止至善之功全在此也，致知格物所以誠其意也，致知格物之功則毋自欺也。」<sup>1026</sup>

尤時熙這番解讀從嘉靖二十五年(1546)開始思考，大約到嘉靖四十年形成，當中對「良知」的理解有限，更全然不見他對陽明學核心概念「致良知」的詮釋。尤時熙的思想仍然停留在初刻《傳習錄》和守仁〈大學古本原序〉之上，跟陽明學說的發展嚴重脫節，細繹尤氏對《大學》古本的詮釋，均能在守仁早期學說中找到根源。如守仁〈大學古本原序〉云：

大學之要，誠意而已矣！誠意之功，格物而已矣！誠意之極，止至善而已矣。<sup>1027</sup>

較〈大學古本原序〉稍早刊刻的初刻《傳習錄》，宣示王守仁如何啟發後學，當中有一則詳細講述大學為學工夫云：

身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民愛物，即仁民愛物便是一物。意在於視聽言動，即視聽言動便是一物。所以某說無心外之理，無心外之物。《中庸》言「不誠無物」，《大學》「明明德」之功，只是個誠意。誠意之功，只是個格物。<sup>1028</sup>

又有一則是王守仁與學生就《大學》新舊本論「誠意」工夫與「格致」工夫先後次序的：

蔡希淵問：「文公《大學》新本先格致而後誠意工夫。似與首章次第相合。若如先生舊本之說，即誠意反在格物之前。於此尚未釋然。」先生曰：「大學工夫即是明明德，明明德只是個誠意，誠意的工夫只是格物致知。若以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。即為善去惡，無非是

<sup>1026</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈大學古本〉，《擬學小記》，卷一，頁 797。

<sup>1027</sup> 王陽明撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈大學古本原序〉，《王陽明全集》，卷三十二，頁 1197。

<sup>1028</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集解》，卷上，頁 21。

誠意的事。如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處。……所以舉出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。」<sup>1029</sup>

此時守仁以「誠意」為學問宗旨。尤時熙受此說影響根深蒂固，其論大學工夫之要在「誠意」，「致知格物所以誠其意」，則是守仁「大學之要，誠意而已矣！誠意之功，格物而已矣」一句的演繹；其將「物」字推衍為心頭一念，實際源自守仁「意之所在便是物」及「無心外之物」；其以「格物致知」是「誠意」工夫具體實踐，不對「格物」作獨立發揮，來自於守仁《大學》古本主張的「誠意的工夫只是格物致知。以誠意為主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。」由此可見，他對《大學》古本的解釋基本是沿襲陽明舊說而來。

不可忽視的是，尤時熙的《大學》古本也有其獨得之處，如拈出「毋自欺」作為自己的學問宗旨，又新發明「天則」說作為判斷人們行為的最高準繩。至此，我們看到因為地理隔閡遠在河南的尤時熙抱守舊說的一面，另一方面這種空間和時間距離也成就了他的新見解，他未在此停步，至嘉靖四十五年更有新說創出。

尤時熙對《大學》古本的解釋來自於講學實踐，學生的反饋又迫使其修正舊說提出新解。下面論述自嘉靖二十五年（1546）尤時熙跟學生的論學談起，到嘉靖四十五年（1566）三月勘定〈格物臆說〉作為其獨得之學為止。一則展現他對《大學》古本的持續思考與在河南傳播陽明學說的努力，尤氏的學問見解是以生活實踐為依據，逐漸定型的，也因實際習學需要而改進完善。二則說明尤時熙及其門人獲得《大學》古本新認識後未有停止儒學思考，直至嘉靖四十五年（1566）夏天與門人商定〈格物臆說〉止，尤時熙學問體悟有嶄新進展，且在門人中取得普遍認可，於是在陽明後學中心之外暫時形成一種有別於南方的陽明學新解。

尤時熙嘉靖二十六年辭官回鄉，旋即接手舊業宣講陽明學，但是當地士人對良知說相當陌生。起初尤時熙的門人故親都懷疑良知人人皆有，更不敢依著良知去行便以為是致知。尤時熙則去信勸他們要自信「此道本是不識字的愚夫愚婦所

---

<sup>1029</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集解》，卷上，頁 92。

能知能行，而後世士大夫乃畏懼羞澀，以為我不能，可謂顛倒見矣」，打破學者過於拘謹，以為「入門太難」，成聖不易的成見，使之真實有志於聖學。<sup>1030</sup>他的同齡友人竇竹川（生卒不詳）雖從尤時熙處獲知「良知」的確切含義，<sup>1031</sup>卻以為自己良知不如弟弟，於是請教尤時熙。他們也分不清良知與天理的關係，而認為先要窮盡道理，然後才能付諸實踐，尤時熙則告知他們：

義理無窮，且儘自家眼下見識力量，務求自盡，心下覺安則行之，覺不安則不行，雖於事理或有未盡，但時時不自欺，不離吾知，久之光大，識見力量當有不同，皆是吾精神凝聚浹洽所為，非從外得也。若預先算定，立下格式，矯強求合，自謂便俗，不顧所安，恐時殊地異，終不相入，只成單板，是所謂理者，適為非理而已。<sup>1032</sup>

諸如「不自欺」、道理不可「預先算定，立下格式」等，這些隨時隨地的解答都凝練為《大學》古本的解釋，如附表：5.1.2.1:〈大學古本〉第9、13、17條中。

嘉靖四十二年（1563）尤時熙體會到「致良知三字是大頭腦也」，<sup>1033</sup>指出「為學只要主意是。若主意是學好人，則心心念念只是要為善去惡。」<sup>1034</sup>這跟他主張的誠意之學是一貫的，也體現在附表：5.1.2.1:〈大學古本〉第14、15條上。

但是心心念念加以防檢，同時又要自信良知照管，不必根究當下是非，「且就眼下以為是者學之，莫想明日，莫想後日。」<sup>1035</sup>尤氏門人實踐中不約而同地認識到誠意工夫不易，心體把持不定，<sup>1036</sup>意念發動照管不著，<sup>1037</sup>念念「毋自欺」難以企及。門人越來越多地究根「格物」何所指，先是孟子騰（生卒不詳）與同門

<sup>1030</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生〉，《擬學小記》，卷四，頁833。

<sup>1031</sup> 竇竹川是尤時熙的論學友朋之一，尤氏曾本初刻《傳習錄》舉良知含義以告之曰：「良知者，虛靈知覺之本體者也，不待安排算計，自能了了，故曰良知。孟子所謂乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心者也。乍見豈暇計算，豈不知覺？少間便生出商量，計較利害得失之心，便有內交要譽，惡其聲之意，即私也。依著良知行去便是致知。」與該意對應的是《傳習錄》卷上第八條。尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與竇竹川先生丙午〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁866-867；陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集解》，卷上，頁23。

<sup>1032</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與竇竹川先生丙午〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁866-867。

<sup>1033</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與竇竹川兄二癸亥〉，《擬學小記》，卷四，頁829。

<sup>1034</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與竇竹川兄三〉，《擬學小記》，卷四，頁829。

<sup>1035</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與竇竹川兄三〉，《擬學小記》，卷四，頁829。

<sup>1036</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生二甲子〉，《擬學小記》，卷四，頁833。

<sup>1037</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答楊仲衍孟子騰丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁832。

會講中提到格物致知的問題，眾人商量不下，於是向尤時熙請正。此時尤時熙愈發覺《大學》古本舊說有待完善，格物的意涵需要具體細緻梳理。<sup>1038</sup>

及門之士對格物的解釋爭議相當大，嘉靖四十三年（1564）門人兼女婿李根也去信請教格物的含義，並差人專門守候尤時熙答复。尤時熙就所聞所學嘗試回答：

枉問格物，見本未真。姑從口耳卜度，以為天下之物不出吾心好惡，蓋物有美惡，情有好惡，學問由心，心只有好惡耳。……諸友但於日用間好惡不任情處相規勸，即大意已是矣，雖詳說亦只是此意也。<sup>1039</sup>

這是尤時熙在詮釋《大學》古本外，首度明確詮釋格物的意涵，他認為萬事萬物皆是由吾心之好惡所在決定的，平時遇事所好所惡，不要任情率意作處判斷。隨著門人間的熱烈議論及連番請教，尤時熙亦已經著手訓釋格物，處理手法相當謹慎，「擬著其說將半，恐倉卒不能照管，與朋友言恐相誤」，雖然女婿遣人到門下急切等候答复，尤氏堅持暫不輕易敢出筆道破以求立說穩妥，他轉告門人將有說法，但「容數月另具請正」。

最晚至嘉靖四十五年，尤時熙陸續將擬著的格物條目抄錄給李根，由他轉寄門人，並召集同門諸友共同商量。<sup>1040</sup>接著門人記錄下商討的結果，寄還尤時熙過目，並由其損益門人意見，歸納裁定，然後發還門人繼續就格物展開討論，再反饋給尤時熙。在這些討論裡，尤氏的解說並不總是暢通無阻，令人信服權威，讀者在關鍵處常有困惑質疑。

昨所妄談是鄙人數十年略領會於口耳者，似鶻突不可通，此鶻突處卻是肯綮處，味之味之。此處通則觸處豁然矣，幸與諸友熟思之。<sup>1041</sup>

這樣的反覆論學，往往經過議論刪訂，再議論刪訂，至再三再四。<sup>1042</sup>尤時熙在一份給門人的公開信件中，表達了他連番斟酌考索更訂舊說以追求學問至當的

<sup>1038</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生三甲子〉，《擬學小記》，卷四，頁 833。

<sup>1039</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生三甲子〉，《擬學小記》，卷四，頁 833。

<sup>1040</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生四丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 833。

<sup>1041</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生八丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 833-834。

<sup>1042</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生五丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 833。

願望：

鄙語今再着（著），意猶未盡，再更之。先儒云：非明睿所照，而考索至此，今更不及也。吾輩欲求是當，應不以數易為嫌也。諸友同此致意。<sup>1043</sup>在論學的過程中，尤時熙對格物的理解日益深化，具體落實格物工夫到「於知善知惡處着實用工，即此便是實地也」。<sup>1044</sup>該理解比《大學》古本的疏解更為清晰，但與朱熹所解格物已相距甚遠，尤時熙屢屢鼓勵門人與之商議：

鄙言二首并前格物說，勞藩甫各錄一通，幸與諸友更討論一番，便中見示。道聽塗說蓋亦有年，尚未明了，諸友既已了徹乎？於今說果無疑難乎？予老矣，亦欲以積年所聞與諸友商議，不辭口舌之衍也。<sup>1045</sup>

尤時熙對南方各家格物說多所了解，自己對格物的思索也已積累有年，目前既然門人多方追問及此，而且自己晚年將至，研修和提倡陽明學說有年，理應深造獨得。

上面簡略描述了嘉靖四十三年到四十五年（1564-1566）尤時熙跟門人頻繁書信討論，乃至於親身面講的情景，從中可體會到這批河南陽明學者頻密來回商討格物學問時執著而謹慎的為學態度。他們的討論如何開展，如何詮釋格物，這在尤氏門人傳抄的筆記、語錄中有具體呈現，如尤氏弟子孟化鯉和李根都各自記錄了不少這方面的內容：

物各合其天則乃止，不合天則，心自不安，不安不止，只因逐物。致知者，行其所知也。良知萬物皆備，故行所知曰：致知。致，至也，盡其全體之謂。良知自是天則，故行所知曰：格物。格，則也。行必有事，故曰：物，好惡是也。萬事不外人情，格物者，致知之實地。<sup>1046</sup>

格物之格，義兼通、則、正、至，然字說正訓，只是格式之義，後面絜矩字，即格字義，有天然之格式。格物之格，天則也，而通、至、正之義

<sup>1043</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生六丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 833。

<sup>1044</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生十丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 834。

<sup>1045</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈答李伯生九丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 834。

<sup>1046</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈疑經〉，《擬學小記續錄》，卷一，頁 856。



亦在其中矣。<sup>1047</sup>

問格物說知止則良心真切不容已句。此意不契，只是把知字、意字看作兩截。知痛知癢，有不騷摩者乎？痛癢有須外求者乎？<sup>1048</sup>

當中可以約略看出三方面的立論：(1) 尤時熙謂「良知自是天則」，消除舊說《大學》古本「天則」與「良知」的含混關係，對舊說有所發展；(2) 尤時熙訓格為則，且彰顯他跟主流訓詁的異同與優劣，在格物學問上有意獨樹一格，(3) 尤時熙把格物工夫限定於內在自身所為，防止茫蕩外求，這點則是繼承《大學》古本的解說。這些問答顯示出尤時熙對古本舊說既有繼承，又有推進，不同於舊說著意發揮誠意工夫，這時他們集中討論的是格物議題。

大約在嘉靖四十五年（1566）三月，經過持續研討，反覆印證，尤時熙與門人在格物詮釋上達成共識，允為眾協，雖自覺「微旨未析」，但格物「大義略陳」，撰為〈格物臆說〉。

〈格物臆說〉是在《大學》古本的解釋框架下，重點訓詁「格物」一目的含義。尤氏解讀《大學》古本稱：格物致知是誠意工夫的具體展現，「致知格物之功則毋自欺也」，〈格物臆說〉承繼古本「大學工夫只是意誠，格物致知所以誠其意」的主張，但放棄了以「毋自欺」訓疏格物致知，提出格物新見，請參看附表：

5.1.2.2：〈格物臆說〉：

附表：5.1.2.2：〈格物臆說〉

條目	內容
1	人之一心，心之虛靈曰知，此天則也。知之發動曰意，遇有順逆，好惡，形焉，所謂物也。順不起歆羨，逆不生怨尤，則不逐於好惡。發猶未發，所以則之也。好惡不逐，心常在此，虛靈本然，無所虧蔽，知斯至矣。知至，則良心真切，自不容已，意斯誠焉。意誠則心正身修，而國家、天下皆舉之矣。歸於了此心事耳。

<sup>1047</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈疑經〉，《擬學小記續錄》，卷一，頁 856。

<sup>1048</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈問格物說知止則良心真切不容已句〉，《擬學小記》，卷四，頁 835。

2	人情只一好字，違所好則惡，只於好上有節，便見天則。雖正大事，若辭色嚴峻，人亦不樂從。或反扞格亦只因好惡無節。格字，近齋訓通，予訓則。則而後通也，通乃則也，不相悖也。
3	格字有數義。格，則也，是正訓：「有物有則」。又曰：格，通也，各得其則，情自相通。又曰：格，至也，各得其則，無欠無餘，無不到處。又曰：格，正也，天則正景也。
4	論道理，則修齊治平總是格物。若論此章文義語勢，此物字似只指吾心好惡說。是從天下、國家根究到一念發端處。意雖相通，語各有當也。
5	《大學》工夫只是誠意，格物致知所以誠其意也。
6	或疑專講心性，遇到事有不能，則如何？曰：付之能者。曰：何不自學？曰：人各有能不能，強所不能，終是不會。果於心性有得，雖非所長，亦必能曉大義。然有不必知不必能者，為其無益生人耳。
	(原文此下尚有條目，因非本文論述所及，故不抄出。)

現撮述之，尤時熙及其門人的〈格物臆說〉專就《大學》「格物」一章論述，認為道理上講，修身、齊家、治國、平天下都是格物工夫，但從「格物」一章的文義語勢看，這個「物」字是指「吾心好惡說」，「是從天下國家根究到一念發端處。」格物工夫應該在人心一念發動處著手。人之一心，虛靈者是知，是天則；知之發動曰：意；人在其中判斷順逆好惡而形成意見，是謂物。如果這些意見是在天則的監督下作出的，那麼私欲就不會任意馳騁，這些判斷是溥然大公的，「順不起歆羨，逆不生怨尤」，「發猶未發」，是合乎天理的，於是「虛靈本然，無所虧蔽」，「良心真切，自不容已」。要達到這樣的成效，就要用天則來節制規範意念好惡的抉擇，由此推出格物就是使念頭順合乎天則的訓解。

尤時熙對「格」字作獨特解讀，一方面是自己與門人體會商討所得，另一方

面仍恪守守仁早年思想，忠於守仁原教旨。將之放置在明代陽明學發展脈絡，乃至於整個宋明理學道統論述中審視，尤氏注解「格」字別樹一幟，有著強烈的與南方陽明後學競爭道脈的意味。

格字，近齋訓通，予訓則，則而後通也，通乃見則也，不相悖也。<sup>1049</sup>

格字有數義。格，則也，是正訓「有物有則」。又曰：格，通也，各得其則，情自相通。又曰：格，至也，各得其則，無欠無餘，無不到處。又曰：格，正也，天則正景也。<sup>1050</sup>

尤時熙列舉了幾種「格」字訓詁，都代表著學術上重要的流派。格訓則，是尤時熙自得之說，他援引《中庸》「有物有則」來證明其合法性；格訓通，是尤時熙的老師輩南中王門朱得之的訓解，他是曾親炙守仁，在北京國子監時尤時熙頻頻向其問學，他更是尤氏晚年論學的重要對象和競爭對手，尤時熙因此也把他的見解納入其中；格訓至，是宋儒朱熹的訓詁，其說元代以降壟斷了「格」字的官方正統詮釋，為千千萬萬士人所信奉；格訓正，是新近王守仁的發明，挑戰了正統說法，發展為陽明學派的正解。尤時熙遍列諸家說法的用意是要展示各派訓詁「格」字都包含有「則」的涵義，以此來證明他把「格」字訓作「則」是高明的，能夠最大限度地綜合他家精髓，而且最符合新興的陽明學說。

從《大學》古本到〈格物臆說〉，顯現在信息相對隔絕的環境裡，尤時熙探究陽明學說的思想進展，從「誠意」工夫逐步偏移到「格物」工夫上，慢慢跳出初刻《傳習錄》的格局，在經驗與學理上這符合王守仁思想發展的歷程。但因為學術環境不同，資訊滯後，尤時熙的陽明學思索既有抱守陽明早期思想的色彩，又因時因地帶進了諸多新元素，呈現出與陽明學原貌的差異。

正當南方陽明學派內部分崩離析，新說競起之際，尤時熙這種創見又容易理解並且展示為一種獨立的學術自覺，尤時熙的見解不是一人獨創，是與門人反覆商議參悟的結果，它獲得河南當地陽明學士人的廣泛接受與認可，成為一種共同

<sup>1049</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈格物臆說丙寅三月〉，《擬學小記》，卷三，頁 822。

<sup>1050</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈格物臆說丙寅三月〉，《擬學小記》，卷三，頁 822。

的陽明學認同，它代表河南士人追隨陽明學的一種方向。換言之，它是陽明學說傳入河南後透過自我調整實現在地化的一種適應方案，它跟陽明學說原貌確實存在離合，究竟它保留了多少分陽明學說的色彩，執持著怎樣的獨特性格，在多大程度上它可以被冠稱陽明學，那就仁者見仁，智者見智了。回到當時的歷史場景，不管是尤時熙舊說還是新見，都是不能令正統的陽明後學滿意的，這成為他跟南方陽明學者聚訟的焦點。

### (3) 從〈格物臆說〉轉換為〈格訓通解〉

尤時熙學術上自我認同陽明後學，但這畢竟需要得到正統陽明傳人的印證，才能取得陽明學的合法性。在獲取印證的路途上，尤時熙遭遇了前所未有的困境，導致其徹底放棄前面所有創見，完全擁抱南方陽明後學的舊學說。

南中王門朱得之的介入，根本改變了河南陽明學的樣態，尤時熙也在短短一年內釜底抽薪，徹底放棄〈格物臆說〉，轉身服膺南方陽明後學。這一立場的轉換異常劇烈，以至於尤時熙不得不對及門之士作出明確解釋。前此在嘉靖四十五年（1566）尤時熙三月堅定訓「格」為「則」，認為不僅兼具朱得之訓「格」為「通」的意涵，且尚有餘蘊。不及一年在隆慶元年（1567）二月就公開表示改弦易轍，轉身全盤接受之前作為批判對象的朱得之的訓釋，並冀望門人學友諒解：

愚始不從改本（按：朱熹《大學》改本）而從老師（按：王陽明《大學》古本），今舍師說、臆見而從近齋，皆非苟然者，主善為師，協於克一而已。惟同志諒而教焉。<sup>1051</sup>

尤時熙托出的轉信朱氏訓釋的理由是見賢思齊，尊重先進。這番突兀的解說外，尤時熙還參詳朱得之的意見，親撰〈格訓通解〉並附〈格物臆說〉廣播於門人間，下面我們選取幾個條目，通過文字和語義比對來看〈格訓通解〉與〈格物臆說〉差別之處：

<sup>1051</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈格訓通解序〉，《擬學小記》，卷三，頁 821。

〈格訓通解〉與〈格物臆說〉部分條目比對表

	〈格訓通解〉	〈格物臆說〉
1、訓釋「格」字	則字雖曰：天則，然易流於意見；若通，則物各付物，意見自無所容。盖才著意見，即為意見所蔽，便於人情不通，便非天則，須通乃可驗，故通字是工夫。	格字，近齋訓通，予訓則，則而後通也，通乃見則也，不相悖也。
2、訓釋「物」字	上文既說物有本末，則下文格物之物不當另有所指。下文既說修身為本，又承上家、國、天下來，是家、國、天下為末也。吾心好惡但可以言本，不可以言末矣，且本末相因，無末不可以言本也。又良知不慮而知，本無虧欠，若曰推極而離家、國、天下，非澈精於聞見，即游心於杳冥，非《大學》格致之旨也。	（《大學》）論道理則修、齊、治、平，總是格物；若論此章文義語勢，此物字似指吾心好惡說，是從天下、國家根究到一念發端處。
3、釋「格物」工夫	好惡，情也；好惡所在則物也；好之惡之，事也。學本性情，通物我，故於好惡所在用工，而其要則在體悉物我好惡之情。……是以必物格而後知乃至也。	人之一心，心之虛靈曰：知，此天則也；知之發動曰：意；遇有順逆，好惡形焉，所謂物也。順不起歆羨，逆不生怨尤，則不逐於好惡，發猶未發，所以則之也。好惡不逐，心常在，此虛靈本然，無所虧蔽，知斯至矣。
4、「格」訓「通」與訓「則」的優劣比較	故致知必在格物，物字必通身家天下，則格之為通，益不可移易，而曰：則、曰：正、曰：至者，在其中矣。	格字有數義。格，則也，是正訓有物有則。又曰：格，通也，各得其則，情自相通。又曰：格，至也，各得其則，無欠無餘，無不到處。又曰：格，正也，天則正景也

〈格訓通解〉通篇充滿悔意，大有今是而昨非的味道，這跟〈格物臆說〉的主旨前後判若兩人。尤時熙〈格訓通解〉是要向門人說明「格」訓「通」而不訓「則」，「物」作「好惡所在」解，是指好惡的對象，包括修、齊、治、平的所有項目，而不應局限在一心「好惡」的意念判斷之上，僅作「好惡」之情解。經上表的申說與對比，〈格訓通解〉要得出的結論是，「物」字兼通身、家、天下，「格」字訓為「通」，涵括了尤氏早前「則」解、王守仁「正」解及朱熹「至」解的意義，故「格」之為「通」訓「益不可移易」。可以說，〈格訓通解〉是〈格物臆說〉的深刻檢討與徹底翻盤。

衡諸史實，尤時熙早就在嘉靖四十四年（1565）就獲悉朱得之「格」訓「通」的看法，到了次年尤氏仍堅持己見高明於朱得之的，再一年後態度才遽變，當中應是另有隱情，不是「主善為師，協於克一」的良好願望足以解釋的。尤時熙從高度自信轉而服膺他說，其實是在南方陽明後學的壓力下完成的，他與朱得之思想交鋒導致劇變的過程值得細繹。

### 三、尤時熙論學與河南陽明學的轉變

尤時熙真心向慕守仁的學說，可是無緣親炙陽明，只能假手他人，透過陽明門人來了解陽明學說。陽明故去後陽明門內言致良知者，人言各異，令遠在河南尤時熙無從分辨揀擇。嘉靖十九至二十三年，尤時熙到北京正式接觸陽明後學，並立即拜入其門，他們各自所講的陽明學都不能協調，他當時至少聽到三種不同的講法。可以想見，尤時熙對陽明後學口中的陽明學是持將信將疑的觀望態度的，在這種情況下，對待陽明後學惟有多聽多聞。於是，他回到河南還非常留意南邊陽明後學各派別的觀點，跟他們維持聯絡，如唐音（字希古，號克菴，嘉靖七年鄉薦）、姜寶（字延善，號鳳阿，嘉靖三十二年進士）、徐階（1503-1583）等。同時，廣泛閱讀陽明後學的著述，如王畿（1498-1583）、聶豹（1486-1563）、羅洪

先（1504-1564）、鄒守益（1491-1562）等人的文字，以了解各家主張。他甚至寫信給南方士人打聽南方陽明學的最新動向，誰家的學說佔據主流：

老師歿後，如荊川唐先生、一菴唐先生、近齋朱先生各有著述，不知與師旨協否？先賢相繼凋喪，江南師友今誰主盟？<sup>1052</sup>

尤時熙的腦海始終懸著王守仁的「師旨」為最高目標。

陽明後學打著致良知的旗號各標宗旨，給尤時熙相當大的觸動與啟示。理學是講求自得的學問，與其隨陽明後學腳跟打轉，不如專心研析陽明文字來瞭解陽明學術，這樣來得更加親切。弔詭的是，認定陽明學術正統的話語權一直掌控在南方陽明後學手中，這一點即便尤時熙也自覺承認「今道脈在東南」。

下面集中以尤時熙與浙中陽明後學朱得之學術交往的歷史為例，來闡明身處陽明學術中心之外的尤時熙，在皈依陽明學並傳授其學過程中，所面臨的艱難狀況與複雜心境。

### （1）尤時熙與朱得之論學

嘉靖二十年（1541）前後，尤時熙就在北京初次結識朱得之，當其時朱得之正在士人中講解「格物」條目裡「格」的含義，在場的尤時熙覺得跟王守仁的說法「大指不殊」，然而又隱隱覺得「字說稍異」，於是請教朱得之其說：「曾就正老師否？」朱得之感嘆道：「此終天之恨也，未及就正。」<sup>1053</sup>此這一細節可以看出，尤時熙內心非常清楚，他要學的是陽明學，而非陽明後學。這也是他與朱得之筆戰之初，不取其說而高度自信的深層原因。

此後尤時熙與朱得之保持著頻密的書信來往，尤氏從朱得之處了解到大量王守仁的講學軼事。兩人的交往中，討論最多的是他們對陽明學的體悟，朱得之平日有所領悟，即來函相告。

朱得之早年深信守仁「良知」二字已經道盡千古聖學的秘訣，已往古人立言

<sup>1052</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與李省菴〉，《擬學小記續錄》，卷四，頁 876。

<sup>1053</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈紀聞〉，《擬學小記》，卷六，頁 852。

垂訓，各出宗旨，只是因時立教的權宜之法：

堯、舜曰中，湯、文曰敬，蓋以有糊塗之景，將生兩可之病，故以敬為中提省人，使之常惺惺也。敬則易流於有意，故孔子曰：仁。仁易無斷，故孟子曰仁義。仁義流而為假仁襲義，故周子曰誠。誠之景，乃本體無思無為者也。人不易明，將流於訐直，故程子復以敬為宗。敬漸流於孤陋，故朱子以致知補之。致知漸流於支離，故先師辨明聞見與良知，特揭良知為宗。千古聖學之要，天地鬼神之機，良知二字盡之。<sup>1054</sup>

朱得之向尤時熙鉅細無遺地歷數理學歷史的關鍵轉折，除了表明他對陽明學問的推崇之情，是有意向尤時熙推銷陽明學。

如同其他紛紛拈宗旨以自重的陽明後學一樣，朱得之亦不能置身流俗之外。尤時熙在河南的時候，朱得之及時報以新近數年的悟道真切的經歷：

三年前悟「知止」為徹底，為聖功之準。近六月中病臥，忽覺前輩言過不及與中，皆汗漫之言，必須知分之所在，然後可以考其過不及與中之所在。為其分之所當為，中也，無為也。不當為而為者，便是過，便是有為。至於當為而不為，便是不及，便是有為。<sup>1055</sup>

千古聖學之要的「良知」已不見踪影，取而代之的是朱得之體悟的聖功之準「知止」，前輩之言皆淪為汗漫之言。河南陽明學的播遷與南方陽明後學的走勢極為不同，尤時熙在河南雖然也教學生心悟道理的重要性，可他們還是恪守經典的，恢復《大學》古本是他們提倡和接受的，是他們認同陽明學說的基礎。

嘉靖四十四年(1565)是他們論學進展的關鍵時刻。朱得之向尤時熙提揭「安分盡心」的為學工夫。此刻尤時熙與及門士人正在尋求自得的道路上奮力邁進，從《大學》古本中提煉的「毋自欺」正是其重要成果，跟朱得之「安分盡心」說多有抵觸，他們對「良知」訓解亦不能相容。

於是，尤時熙修書朱得之，就《大學》古本條目申述自己與朱氏見解不協之

<sup>1054</sup> 朱得之，《霄練匣》（收於《四庫全書存目叢書》子部第87冊，濟南：齊魯書社，1997，據涵芬樓影印明隆慶刻百陵學山本影印），卷一，頁341。

<sup>1055</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，《尤西川紀聞》，《明經朱近齋先生得之》，卷二十五，頁590。



處。在「良知」議題上，他不同意朱得之的看法，認為良知必須講求，它猶如唐虞之世，其民淳淳，人人「可使由之」的狀態，並非後世生出的假仁襲義或漸流支離的種種意見，並借用「祭神如在」、「享於克誠」那種交通神明的儀式顯示的「上下四旁各得分，願無不通……非人為所能損益」，持敬持誠，不越矩式，且正且通，「良知」正可釋為「天則」，而不贊成朱得之只講「安分盡心」，不提良知。尤時熙堅持王守仁「良知」說仍要提倡，他憂心朱得之只提「安分盡心」不去匡扶發明將要傾倒氾濫的「良知」宗旨，適為「以習慣自便之心為良知者」提供借口，只講「安分盡心」不訓釋「格物」旨意，聽眾漫為口說，未能誠有諸身。

1056

嘉靖四十四年到四十五年（1565-1566）間，尤時熙把與門人商定的〈格物臆說〉條目陸續寄送給朱得之印證，兩人隨後就「格」字應訓「則」還是「通」再次辯論。朱得之的出發點是：順此良知，應接萬事萬物，通人情物情，萬物一體，完成良知，所謂「物格而知致」，故「格」訓「通」，「物」包括意念所指向的世間萬事萬物，格物是溝通人情物情；尤時熙雖崇信上古良知充溢、民風淳淳的氣象，但更著眼於當下現實虛情假意，識見不斷的狀況，認為要逆向上求，追根溯源，從人的一念發動之處著手用工，先使每個念頭好惡盡合天則，再發用推廣至萬事萬物，物物各盡其理，所謂「致知以格物」、「格物以致知」，「格」訓「則」，「物」指念頭，格物是規管念頭。尤時熙又認為朱得之所謂由一人自信良知，竭盡本分，通於人人，其實也是從一念發端處開始的，因此自己的說法更深刻根本。他從良知順逆的角度理解兩人意見分歧，不同意朱得之「執古違時」，而堅持「因時損益」。尤時熙認為，自己的見解「主於還淳返樸，以從先進，似是逆而銷之」，朱得之的看法「似是順而達之」，可是尤時熙擔心：

上古聖人起初立教原只順而達之。後世過動之極，逆而銷之，猶恐重不可反。而猶曰順曰達，是與假借曲說恣情縱慾者開後門矣。今之假良知之說

---

<sup>1056</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與近齋先生書六〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 863-864。

而身謗師門者，多借口是說，不知順乃所以為逆，而達所以為窒也。世情溺於嗜慾，任情流蕩，學者溺於聞見。<sup>1057</sup>

尤時熙仍然堅持自己的解釋方案，不以朱得之為然。

嘉靖四十五年（1566）七月，尤時熙致書朱得之，闡明他對致良知的理解：

古人惟求自得……各就自己會意處說，大旨不悖而已。即今致良知之訓，豈非至當歸一？然每聞談者只成套語，某卻於「毋自欺」三字覺得口順，竊謂此即安分盡心之旨，而致良知之訓疏也。<sup>1058</sup>

這番話首先針對朱得之言行不一，往時稱「良知」是千古至聖之要，今日非但只字不提「良知」，還要別立「安分盡心」之旨，無疑是背離了守仁。其次則指責陽明後學逞言談口說之利，使「致良知」淪為套語。而尤時熙自己獨守陽明學說，堅持「毋自欺」即是「致良知」的訓誥，認為無須另外發明口號。「毋自欺」是尤時熙本初刻《傳習錄》守仁對「誠意」的解說而來。這也是熟稔守仁學問進展的朱得之指尤時熙泥於陽明舊說的緣故。

朱得之對尤時熙的「格物」訓解也不滿意，嘉靖四十五年（1566）十一月二十三日專門回信逐條回應尤時熙的〈格物臆說〉，最後勸說尤時熙放棄舊聞習見：

格物之見，雖多自得，未免尚為聞見所梏；雖脫聞見於童習，尚滯聞見於聞學之後。此篤信先師之德也。不若盡滌舊聞，空洞其中，聽其有觸而覺，如此得者，尤為真實。子夏篤信聖人，曾子反求諸己，途徑堂堂，萬世昭然。

<sup>1059</sup>

朱得之所指的「舊聞」正是尤時熙所篤信的守仁「誠意」教旨。尤時熙與門人反覆參悟《大學》，自信古本中「勿自欺」乃是守仁「致良知」的精義。朱得之也借用初刻《傳習錄》裡王守仁訓誡門人：「子夏篤信聖人，曾子反求諸己。篤信故亦是，然不如反求之切」，來勸尤時熙徹底盪滌的良知「舊聞」，改從新說。

<sup>1057</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與近齋先生書八〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 865。

<sup>1058</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 824-825。

<sup>1059</sup> 這段話是朱得之對尤時熙〈格物臆說〉批語，被尤時熙抄錄在〈格物臆說〉後，見尤時熙撰，李根編次，〈格物臆說〉，《擬學小記》，卷四，頁 823。

透過尤時熙與朱得之問學交往的歷史，可知尤時熙對陽明學術的忠實追求，他試圖透過陽明後學來接近陽明學真義，面對陽明門人新說林立，他每每以是否得陽明印正為準，他追逐的是守仁的陽明學。尤時熙跟朱得之嘉靖四十四、四十五年的論辯，更可以觀察到他對守仁本人學問忠信，在完全接納朱得之的新見前數月裡，尤時熙對朱得之逾越陽明學之舉是相當不認可的，甚至視之為叛逆，尤氏認為己說才是陽明學正解，完全超越朱得之之上。

陽明學在河南與東南分別以兩種不同的節奏演進，河南尤時熙基本維持著從初刻《傳習錄》中汲取的陽明學認識，南方的陽明後學則早已逾越「致良知」正標新立異，各拈宗旨。這兩種節奏在嘉靖四十四年匯合時發生強烈對撞，尤時熙持《大學》古本與守仁早期「格物」說，指摘朱得之不講「良知」、「格物」，專講自己發明的「知止」、「安分盡心」，是背叛陽明學。朱得之則認為尤時熙所講是陽明「舊聞」，拘泥聞見抱守殘缺。尤時熙有《傳習錄》和《大學》古本的經典作依據，深知對方的見解未獲陽明印證，而朱得之的條件也不遜色，有身居陽明後學中心地帶之便利，通曉陽明學最新動態，且親炙陽明，有陽明門人的正統身份，兩人彼此不服相持不下，必須訴諸更高權威的裁判。討論的焦點逐漸從訓詁「致良知」轉移到判定陽明學說新舊異同。

## （2）陽明學的晚年定論

嘉靖末年，陽明的晚年定論，是正經歷宗旨分裂的陽明後學深切關注的議題。尤時熙在北京國子監已耳聞守仁臨終遺言的故事。王守仁《年譜》記錄當時的情形：嘉靖七年（1528）十月守仁請病從廣西班師，行至江西南康病重，彌留之際陽明召喚時任江西南安府推官的門人周積（生卒不詳），久之陽明開目視曰：「吾去矣！」周積在旁泣問遺言。陽明微哂曰：「此心光明，亦復何言？」傾之瞑目而逝。<sup>1060</sup>六年後，嘉靖十四年（1535）守仁的親家兼門人黃綰（1477-1551）協助

---

<sup>1060</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王陽明撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十五，頁 1324。

守仁子嗣王正憲、王正億處理家務後事，負責撰寫〈陽明先生行狀〉，當中講述了守仁遺言的情景：十月二十九日陽明將屬續，家僮請問陽明遺囑，陽明謂：「他無所念，平生學問方纔見得幾分，未能與吾黨共成之，為可恨耳！」<sup>1061</sup>黃綰的記錄引來無限的想像空間：王守仁未及與門人共同成就的學問是什麼？其見解如此重要，為何遺言中沒有絲毫透露？這一系列疑問一直縈繞在尤時熙心頭，他認為王守仁遺言當有晚年悟學的內容，懷疑是黃綰有所諱言故秘不示人。嘉靖四十五年（1566）年底，正值尤時熙與朱得之酣戰膠著之時，他去信追問朱得之守仁的臨終教言：

向在北雍時，先生曾言之。而久菴公述老師遺事，乃云老師臨終謂家僮曰：我他無所念，平生學問方纔見得數分，猶未得與吾黨共成之，為可恨耳。而不及幾微之語，豈久菴諱之耶？何為其諱之也？<sup>1062</sup>

朱得之無法具體回答，以陽明學問日新月異，「別有一着，必俟另說透也」搪塞，又勸尤時熙且就目前「安分盡心」用工。尤時熙更生疑竇，鏗而不捨，追根問底：

竊信老師之學，誠有日新如尊諭者，正是後學所不能學，所願學者。但疑學問起頭便是落腳，只有意無意之間耳……何以別有一着，必俟另說透也？……先生云只在目前，往時見教非目前乎？或老師往日語門人尚有任的意思在乎？<sup>1063</sup>

尤時熙更舉自己對朱得之新說的省悟，與守仁晚年學問對比：

因省格訓通，不立意見，物各付物，曰正，曰至，曰則，皆在其中。物字所包者廣，忠告之言已備，無他說矣。但既曰物，則人物、生死、古今，宜無不該；曰通，則人物、生死、古今，宜無不貫。而曰另有一着，故疑老師平日猶是任底意思，而於此有釋重負之意。<sup>1064</sup>

尤時熙此舉是要說明，既然王守仁晚年定論付諸闕如，朱得之自信新說沒有守仁

<sup>1061</sup> 黃綰撰，〈陽明先生行狀〉王陽明撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷三十八，頁 1428。

<sup>1062</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生二丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 825-826。

<sup>1063</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生二丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 825-826。

<sup>1064</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生二丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁 825-826。

晚年定論作依據，那麼朱得之便毫無理據視尤氏拘泥守仁「舊聞」。

尤時熙為了尋求陽明學真義，同時印正自己學問的合法性，繼續追查守仁的遺訓。隆慶元年（1567），他拜託門人李根到浙江餘姚探訪守仁的子嗣王正億（仲時，龍陽，1526-1577），遞交尤時熙的專信：

熙少不知學，嘉靖癸丑得老師《傳習錄》讀之，雖未窺蘊奧，然不覺其自相入也。……僻居孤陋，無師無友，雖切私淑，未能親炙。……熙家居於書齋中間設老師位並親炙諸賢，亦有蔡氏世新所摹老師真像，獨欠手跡，但得遺墨片紙，即當什襲珍藏，切欲常目在之也。側聞久菴先生有書曰《原古》，他處無有。門下倘或蓄有副本，亦乞推愛。趨庭之訓，久翁為詳，固老師之正脈也，尤願與聞焉。<sup>1065</sup>

尤時熙在信中表達了他偏居河南，向慕守仁卻未能親炙，惟有從初刻《傳習錄》中探求陽明學蘊奧，漸漸得其門而入的私淑經歷。除求取守仁手跡寄託崇敬之情外，尤時熙尤其心急索取外界不易尋獲的黃綰《（大學）原古》一書，他的用意相當明確，試圖從黃綰著述中檢索「久菴諱言」的守仁遺言的蛛絲馬跡，追尋「老師之正脈」的同時裁決他跟朱得之的筆戰。

從同年他給王正億的答謝函中得知，王氏僅寄送了「陽明真容、手跡，並書錄、巾扇」諸物，沒有尤氏急需的《（大學）原古》。<sup>1066</sup>尤時熙試圖用守仁遺言來印正學問，解決他跟南方陽明後學爭端的努力宣告失敗。就在該年，《傳習續錄》的出現，結束了這場南北陽明後學關於陽明學宗旨的持久爭端，並以尤時熙徹底投向朱得之告終，這根本逆轉了河南陽明學轉播的歷史。

首先從尤時熙隆慶元年（1567）二月向河南門人解說轉向原因的〈格訓通解序〉中看《傳習錄》在論戰中的決定性作用：

陽明老師訂正格物，其說有二。曰：知者，意之體；物者，意之用。意用於事親，即事親為一物，即要去其心之不正，以全其本體之正，故曰：格

<sup>1065</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與王龍陽丁卯〉，《擬學小記續錄》，卷四，頁 878。

<sup>1066</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與王龍陽二丁卯〉，《擬學小記續錄》，卷四，頁 878。

者，正也，正其不正以歸於正也。他日答人論學則曰：所謂致知在格物者，致吾心之良知於事事物物也。致吾心之良知於事事物物，則事事物物皆得其理矣。故（疑是「致」字之誤）吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。前說似專指一念，後說則並舉事物，若相戾者。然性無內外，而心外無物，二說只一說也。愚嘗妄意之為〈臆說〉，格訓則，物指好惡，蓋本老師前說，謂吾心自有天則，學問由心，心只有好惡耳。至近齋先生乃訓格為通，而專以通物情為指，謂無我異形，其可相通而無間者，情也。蓋本老師後說，而文義條理加詳焉。得其理必通其情，而通其情乃得其理，二說只一說也。但曰正，曰則，取裁於我；曰通，則物各付物。取裁於我，意見易生；物各付物，天則乃見。且理若懸虛，而情為實地，能通物情，斯盡物理，而曰正、曰則、曰至，兼舉之矣。是雖老師未言，而是老師之宗旨也。

1067

尤時熙這篇長序分別從三個層面來解釋轉向朱得之的理由，每一層解釋都不充分。首先從立說依據來說，尤時熙跟朱得之都是本守仁教言而來，都有文本依靠，難以驟然分判兩說的高下，尤時熙故謂「二說只一說也」；其次從文字訓詁來講，尤時熙訓「格」為「則」，此前一度自信合乎守仁的意思，而高於朱得之作「通」訓，在兩人沒有改變「格」字訓詁含義的前提下，沒有任何理由證明後者忽而高明過前者；最後從「則」與「通」的延伸意涵來看，此前尤時熙認為朱得之「通」字容易令聽者誤解，藉口以「致良知」恣情肆意。怎能說明朱得之的解釋「雖老師未言，而是老師之宗旨也」？

這裡面涉及到尤時熙與朱得之論證邏輯的轉換，在用訓詁的辦法不能說服對方時，他們切換成另一種取證方式：以時間軸為坐標，分辨見解先後、學說早晚來論定學術高下。在朱得之指尤時熙抱守舊聞，尤時熙訴諸守仁遺言的時候，已經隱含著這樣的邏輯：陽明學說以後出晚出者為定準。由這個角度出發，便能從

---

<sup>1067</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈格訓通解序〉，《擬學小記》，卷三，頁 821。

〈格訓通解序〉中索解。

尤時熙依據的是初刻《傳習錄》，即今本《傳習錄》卷上的第6條，<sup>1068</sup>朱得之依據的是續刻《傳習錄》，即今本《傳習錄》卷中的第135條。<sup>1069</sup>以時空界限來說，初刻《傳習錄》反映的是守仁到江西之前的想法，代表守仁早期的思想進展，尤時熙在河南正是研析該錄探究陽明學蘊奧；續刻《傳習錄》則是守仁正德十四年（1519）到達江西之後與門人論學的內容，「致良知」說就是此時凝練出來的。隆慶元年前後，尤時熙曾託付一位河南士人到毗陵時專程拜見朱得之，轉達他平日的疑問，其中有一條這樣寫道：

陽明老師雖夙成，其言以江西以後為定，此老師之意也。<sup>1070</sup>

無論該信息是否傳抵朱得之處，從這條我們是可以看出經過長期爭辯多方搜證，尤時熙確實已經採納江西以後的陽明學說為定見，接受朱得之依據續刻《傳習錄》得來的格物說。

尤時熙與朱得之論學最激烈的時刻，最終要靠《傳習錄》早晚版本定讞。嘉靖四十五年（1566）朱得之曾附信寄去書籍數種給尤時熙，當中有錢德洪等人蒐集刊刻的陽明《遺書》。該年晚些時候，尤時熙也從友人處鈔得《傳習續錄》，細緻地比較過兩書異同後，將結果轉告朱得之：

友人近抄得老師《傳習續錄》，與前《遺言》大同小異。<sup>1071</sup>

《遺言》之編肇始於嘉靖七年（1528）陽明高弟錢德洪和王畿赴廣信奔師喪時，錢德洪與同門相約為期三年收錄守仁遺言加以梓行的動議，後經人事變動，至嘉靖三十四年（1555）才刊出，名曰：《遺言》。錢德洪讀之，覺得採錄未精，復刪繁就簡，去粗取精，存留三分之一，是為《傳習續錄》，於嘉靖三十五年（1556）刊刻，即今本《傳習錄》卷下部分。<sup>1072</sup>《傳習續錄》是《遺言》的精華版，尤時熙對兩書非常重視，仔細比對兩書內容之差異，說明尤時熙對書中內容相當精熟。

<sup>1068</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁77。

<sup>1069</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，頁21。

<sup>1070</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈長語質疑〉，《擬學小記》，卷五，頁840。

<sup>1071</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生二丙寅〉，《擬學小記》，卷四，頁825-826。

<sup>1072</sup> 陳榮捷評註，〈《傳習錄》略史〉，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁4-8。

《傳習續錄》的出現與啟示，對促成尤時熙學問取捨與最後轉向，發揮莫大作用。下面可舉兩例加以說明。

第一個例子是《傳習續錄》首條，即今本第 201 條，講述的守仁門人陳九川在守仁的引導下擺脫舊見領會格物含義的故事。正德十年（1515）陳九川拜見守仁受「格物」說啟發，後又抄錄《大學》舊本，覺朱熹格物說之非是，亦懷疑守仁「以意之所在為物」的講法，正德十四年（1519）陳九川到江西請教守仁，陳氏正猶豫於誠意與格物工夫無法安頓二者關係：「自明明德於天下，步步推入根源到誠意上，再去不得。如何以前又有格致工夫？後又體驗，覺得意之誠偽，必先知覺乃可。……卻又多了格物工夫。」後來陳氏從同門處獲知老師說過「格物致知是誠意功夫」這與尤時熙對《大學》古本認識極似。而陳九川終不悟，再請問。守仁曰：「惜哉！此可一言而悟……只要知身心意知物是一件」，「意未嘗懸空，必著事物，故欲誠意，則隨誠意所在某事格之……此便是誠意的功夫。」這與尤時熙《格物臆說》的提法十分不同，而跟朱得之對「物」字的理解吻合。最後，陳九川在守仁的啟發下乃釋然破解數年之疑。<sup>1073</sup>

這則故事頗具隱喻性，有兩個關鍵要素：一是《大學》古本，二是江西時期的王守仁。故事主角早年面見過王守仁，又從《大學》古本獲得啟發，守仁在江西時再度前往問學，得到全新認識，打破過往誠意迷思，獲得格物工夫的嶄新見解。尤時熙與故事主角的悟道經歷極為類似，都以《大學》古本入門，惟最後沒有守仁點撥而錯會格物含義。加上朱得之懷疑尤氏拘泥「舊聞」，尤時熙對這則故事的觸動應該相當深刻。

第二個例子是《傳習續錄》上王守仁的一番感慨。一門人追問靜坐工夫，王守仁感嘆道：「隨你去靜處體認也好，隨你去事上磨煉也好。良知本體，原是無動無靜的，此便是學問頭腦，我這個話頭，自滁州到今，亦較過幾番，只是致良知三字無病。」<sup>1074</sup>守仁承認正德九年以來想法前後幾番變動，到江西後才有「致

<sup>1073</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 167-168。

<sup>1074</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 193。



良知」定見。此時尤時熙才察覺，守仁雖有先見之明，但按他的意思其見解要以「江西以後為定」。

嘉靖四十五年（1566）底《傳習續錄》的發現撼動尤時熙的原有看法，只有考慮到尤時熙早年本初刻《傳習錄》形成的陽明學格局，以及晚年《傳習續錄》的思想衝擊等因素，才能解釋尤時熙晚歲毅然捨棄舊說，不到一年間完全服膺朱得之的舉動。

### （3）河南陽明學的轉變

隆慶元年（1567）正月，尤時熙領到朱得之批改〈格物臆說〉的評語，敬服「昭然若發矇」：

先覺教詔明如此，不肖自謂於此學稍之信向，而猶廢辭說至再至三，乃始脫於舊聞，況夫拒之不信，或趨向不同者，欲其釋然，不亦難乎？……蓋自是於先生之言一無所逆矣。<sup>1075</sup>

經朱得之再三開解，尤時熙「乃始脫於舊聞」，對朱氏的意見頓覺「一無所逆」。同年尤時熙再次致書信服朱得之「知止」提法正是老師臨終「幾微之旨」：

知止是一了百當之訣，老師幾微之旨宜不外此。蓋老師平日所發明致知，未及知止此兩字，自先生發之，然讀者又只口耳領略，若不肖是也……聞先生之教，雖未有諸己，卻已不為他說所惑，諒不退轉，亦無可退轉也。<sup>1076</sup>

最能說明尤時熙學術轉向的是隆慶元年（1567）二月的〈格訓通解〉，該文預先請朱得之過目批示後才刊布，<sup>1077</sup>不僅對「格」訓為「通」作了全面的考證，而且特別檢討了〈格物臆說〉的失誤：「〈臆說〉因泥先後字，而不察工夫本無節次，古人立言之意，蓋從內說向外，從本說向末，不得不取次言之，其實工夫無節次。」<sup>1078</sup>這個轉變相當迅速徹底，在是年七月門人李根請問致知知止之說，尤

<sup>1075</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生四丁卯〉，《擬學小記》，卷四，頁 826。

<sup>1076</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生三丁卯〉，《擬學小記》，卷四，頁 826。

<sup>1077</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與近齋先生書七〉，《擬學小記續錄》，卷三，頁 864-865。

<sup>1078</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈格訓通解〉，《擬學小記》，卷三，頁 822。

時熙即舉朱得之的「格物」說、「知止」說作答。<sup>1079</sup>

隆慶二年（1568）三月、八月，朱得之順勢去信提醒尤時熙「安分盡心」的教旨，尤氏皆全盤接受：

承批示，諸條皆服膺，而「分」字特拈出，真是日日見在可據之實地……

先生嘗言下學，昨標「知止」，嘗言德位時，茲標「分」字，愈明切矣……

先生之言愈看愈精密，今拈「分」字極是要領，蓋莫非道也。<sup>1080</sup>

由此，南方陽明後學的思想得以在進入河南，其後在尤時熙的門人中廣為傳講。尤時熙的省悟與講學，皆是不出「安分盡心」、克盡「職分」的範圍，並且時時向朱得之請正。<sup>1081</sup>

尤時熙的轉變牽動著河南陽明學整體轉向。尤時熙很少參與門人的聚講活動，門人接觸他主要是在登門拜謁的時候，尤時熙則透過他們把朱得之論學的書信抄錄給門人傳閱，讓他們會講討論，再把意見反饋給尤時熙。〈格訓通解〉甫出，尤時熙在逐條搜刮檢討舊說，與昨日之我戰，同時向門人傳遞悔過之意，「近齋說是也，愚說尚滯先後，字是牽制文義」。<sup>1082</sup>幾微之際老師急劇轉身移步，門人消化舊說猶恐未及，新說接踵而至，目不暇接，他們對是否全盤朱得之的詮釋，分歧成兩派，一派消極抱守尤氏舊說，不願接受朱得之，一派則傾向積極跟著尤氏轉變。

態度消極的如李士元（字子仁，號春野），他十分尊信尤時熙的舊說，認為朱得之的說法不符合《大學》古本的原旨，尤時熙試圖扭轉時顯得相當吃力。李士元曾在同門講會上表述己見：

近齋先生以格訓通，為通乎物情，然細思與本章恐有毫釐之異。自天下說到致知格物，一步緊一步。蓋人心孰不有知？為物障蔽便不能空空，格去物則光光淨淨，渾然太虛，意必固我何從而生？以之誠正修齊治平，一了百

<sup>1079</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生五丁卯〉，《擬學小記》，卷四，頁 826-827。

<sup>1080</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈與近齋朱先生七丁卯〉，《擬學小記》，卷四，頁 827。

<sup>1081</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈與近齋先生書七〉，《擬學小記續錄》，卷四，頁 864-865。

<sup>1082</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈答化鯉丁卯〉，《擬學小記續錄》，卷四，頁 880-881。

當。吾心之明鏡也，物即斑點也，情之所通，即光之所燭也。去了斑點則能照，未有不去物而可以通人情也。格即格其非心之格，物即物交物之物。<sup>1083</sup>

李士元多本尤時熙〈格物臆說〉而來，且有自己的發揮成分，頗能引起在場熟知尤氏舊說者的共鳴，這跟尤時熙急於向門人宣示服膺新說的做法極不相稱而引發同門議論。在場的孟化鯉心中頗生疑惑，特意記錄下李氏的見解反饋給尤時熙。尤時熙反應強烈，態度也堅決，回覆中連連辯解：

《臆說》亦與此同，但不以物為物欲耳。如以物為物欲，本章物有本末，如何解？……又曰：格不訓去。又曰：格物訓去物不得，或訓正物，或訓則物，只為尚存意見。又曰：通人情正是去斑點，非去斑點了而後通人情也。離了人情，何處用工。又曰：物交物，此物非原物，故不通。格物之物，原物也。<sup>1084</sup>

尤時熙檢討修正舊說，同時為朱得之的見解回護，最後對李士元這番演繹和混淆相當憂心，毫釐之間不可將就錯過，於是要求李士元、孟化鯉等與之面談。

李士元與尤時熙意見相歧，也有正面交鋒的時候，如在講會上他們就發生過針鋒相對的答問：

春野云：工夫本自簡易，一舉就到，一提便省，日用本自活潑，但不可輕輕放過，常在師友發明。

先生曰：不輕易放過，如何用工？

又曰：如何發明？

春野云：惻隱等時時見，但不可差過就是工夫，提省本來就是發明工夫。

先生曰：不使差過只是空空懸想乎？抑須有事實乎？

又曰：昔年亦有提省本原之說，亦云一了百當，後覺元虛，故從今說。

<sup>1085</sup>

李士元所講的提省本源，惻隱時見，是轉手自尤時熙自述的在北京國子監向

<sup>1083</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 893。

<sup>1084</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 893。

<sup>1085</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 893。

劉魁問學的體會；<sup>1086</sup>李士元所謂的師友發明，則是尤時熙往時講學的主題。<sup>1087</sup>尤時熙一概予以質疑修正，希望李士元跟他一樣見賢思齊改從新說。可是李士元到臨終都拒絕跟著尤時熙轉投新說，尤時熙晚年向門人談起新逝的李士元時，以其「享壽不永，未至究竟此學」頗為可惜。<sup>1088</sup>

門人中積極響應尤時熙轉向的也不乏其人，如孟化鯉（字叔龍，號雲浦，1545-1597），他是尤時熙學說最重要的繼承與傳播者，之前經過尤時熙開導接引才終於在嘉靖四十四年（1565）幾番猶豫後拜入師門，機緣巧合地身臨師門這段學術轉向的關鍵歷史。剛入門他就四周向同門借閱、抄錄尤氏的講學語錄，並時時登門拜謁尤氏，他對老師原先的學問主張相當熟悉，但在尤時熙的指引下，對老師的劇烈轉變沒有情緒抵觸，反而熱烈擁護。

孟化鯉登門便舉出尤時熙與朱得之「格物」異同請教：

鯉問：先生訓格物為好惡，竊觀後面絜矩字正是格物。故近翁亦云：絜矩義只所惡毋使，是好惡合則，物可通矣。以好惡訓物甚有據，是否？

先生曰：好惡必有所因，無所因斯無好惡矣，是所因物也；好惡非物也，情也。通物必於其情也。曰通物則語意明顯，若曰：通好惡，則羽翼隔越矣。

1089

該問折射出孟化鯉還拘囿在尤時熙的舊見，站在尤時熙一邊，認為尤氏的格物說高於朱氏。而此時尤時熙已然轉向朱氏，主動澄清舊說，為朱得之張本辯護。孟化鯉接下來的請教，可以看出他逐漸跟隨尤時熙的意見變化：

鯉問：先生以好惡訓物，好惡合則為格物，工夫當如此。近翁說，物字正與上文相貫然，然其用工亦曰：所惡毋使，其實一而已矣，是否？

曰：是。<sup>1090</sup>

<sup>1086</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈紀聞〉，《擬學小記續錄》，卷六，頁 887。

<sup>1087</sup> 此時李士元抱持的仍是尤時熙〈格物臆說〉的舊見，參看：尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 893。

<sup>1088</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈孔彥私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 889。

<sup>1089</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 891。

<sup>1090</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 891。

孟化鯉轉而表示，朱得之的訓詁其實跟尤時熙一樣，亦符合《大學》古本的文意，於是獲得尤時熙首肯。隆慶元年後，尤時熙戮力扭轉往日與門人商議得來的舊見，伴著門人的附和和追隨，進而廣傳朱得之「安分盡心」說，<sup>1091</sup>這深刻孟化鯉等人日後在河南的講學工作。孟化鯉亦因忠於師說，成為尤時熙之學的重要繼承人。

尤時熙與南方陽明學交往的個案，讓我們得以近距離觀測陽明學北傳曲折而複雜的過程。尤時熙在年欣羨守仁之學，捧讀王守仁初刻《傳習錄》自修自悟十餘年。初刻《傳習錄》強點誠意工夫，是守仁早年見解，卻成為尤時熙對陽明學的根本理解，在河南加以宣揚。嘉靖十九年，尤時熙在北京直接接觸陽明學，此時王門後學各家宗旨不一，令尤時熙難以論定陽明學。於是，尤氏返鄉後一方面接陽明後學講學，同時密切留意南方陽明學的動向，另一方面與門人聚講。一起探索陽明學本來面目，經十餘年形成對陽明學的定見，頗具地域特色，這體現在〈大學古本〉、〈格物臆說〉的訓釋上。然而，陽明學的詮釋權一直掌握在南方陽明學者手中。尤氏的訓釋與陽明後學朱得之不同，兩人為此論辯不下，訴諸《傳習錄》中守仁晚年定論。朱得之以晚出的續刻《傳習錄》取勝，尤氏及其門人被迫全然放棄己說改從朱得之。南方學者的陽明學說藉此傳入河南。

尤時熙河南傳學的個案還提供了思想史研討方法上的省思。(1) 探討陽明學的傳播時，應十分注意傳播者接觸陽明學的時間、內容和方式，不可一概以陽明學或陽明後學而論。尤時熙的個案鮮活展現了一個遠離陽明學中心的陽明學私淑者心目中的陽明學格局，他早年憑藉初刻《傳習錄》自悟入門，到晚年留居河南仍恪守王守仁早期的成見，直到外來資訊和思想力量的傳入才得以打破。(2) 王守仁去世後，陽明學分化，各種陽明學空前活躍，宗旨林立，對陽明學北傳是相當不利的。以尤時熙為例，中年與陽明後學接觸，諸家宗旨各異，令其無所適從，反而轉向陽明文字追求自我體悟，養成一種「原教」觀念。(3) 陽明後學分崩離析，但由於傳統師承觀念的影響，守仁門人始終持有陽明學的正統性，未能親炙

---

<sup>1091</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈化鯉私錄〉，《擬學小記續錄》，卷七，頁 892。

守仁而忠信其學者須向其尋求印正。尤時熙晚年體悟，為求印證甚至執著陽明教旨競爭正統，必然與陽明後學接觸甚至論戰。(4) 學派或者學說的認證，單靠文字訓詁或義理推衍並不充分，必須有實質的依據。尤時熙對「格物」的義理訓詁未變，卻因陽明學認識的不同而使得「格物」訓詁的地位陡然升降，可見文字呈現的義理並不穩定可靠，更不是一成不變的，這提示在思想史研究中訓詁義理外仍要考慮社會情勢和歷史條件等因素。義理爭持不下時，必然訴諸歷史文本，抽象的概念必須落實到經驗層面的判斷。(5) 一種學說的播遷因人因時因地而異，由此激發出帶有地域特色的思想方式。尤時熙與朱得之以守仁思想早晚異同「判教」，折射出當時陽明學在不同地域的不同發展階段和理解方式。(6) 陽明學北傳河南雖以河南士人為主體，但其背後南方士人深度介入的影響也不可忽視，尤時熙就同南方陽明後學保持著面對面或書信或書籍或學生往來等方式頻密地交流，南方陽明後學的思想由此進入河南。

## 第二節：孟化鯉與河南理學之發展

孟化鯉是河南陽明學的第二代傳人，他活躍於萬曆年間，與東南士人接觸頻仍，了解最新學術動向。明末是陽明學發展之紛爭迭出的時期，隨著政治、社會批判聲音的加大，陽明學各派開始反思、調整陽明學。孟化鯉在南京、北京目睹並參與各種論學活動，觸動甚深，開始重新定位陽明學在河南之傳，其採用的辦法是發掘河南曹端之學的傳統，重新詮釋廣播其說，中和形上玄遠的陽明學末流，最終改變河南理學發展的方向與格局。

本節將從三個方面展開申述，第一探究尤時熙之學在河南的傳承，孟化鯉對其學的承繼；第二集中闡述孟化鯉在南京、北京跟王學激進派學者、王學保守派學者、反王學者的論學細節，試圖釐清他們對陽明學術的判斷和立場，及其對孟化鯉的思想啟發；第三則圍繞孟化鯉詮註《曹月川先生錄粹》，探討孟化鯉從南

京返回河南，發掘河南舊有理學傳統，逐步改變河南理學發展走向。

## 一、孟化鯉及其學問承繼

孟化鯉（1545-1597，叔龍，雲浦），河南新安人，萬曆八年進士，孟氏嚮往性理之學，是受尤時熙啟發。嘉靖四十四年，時為縣學諸生的孟化鯉拜入尤門，平日私錄請益尤時熙所得輯為《尊聞錄》，作參學自修之用。從這些平日言語談論中，孟化鯉浸浸乎入其門庭。當尤時熙轉向朱得之的意見，疏通格物之義時，孟化鯉是忠實的追隨者，孟理解「言物則深與家、國、天下總是物，知、意、心亦物也，故致、誠意、正、修、齊、治、平總是格物」，獲得尤時熙認可。<sup>1092</sup>

孟化鯉對儒者聖學事業的認識也來自尤氏，其謂「學者只是隨分盡心而已，苟隨分盡心，則孔顏之學、堯舜之事業也」。<sup>1093</sup>所謂「隨分盡心」，孟化鯉對同門解釋為「做人只要盡見在職分……只管眼前腳下，實實行去」，<sup>1094</sup>我們可以從兩個層次來拆解「職分」所指：一是修己，孟化鯉謂「隨分盡心，無一毫自欺則物格知至，意誠，不問窮達，皆位育事業」；<sup>1095</sup>一是齊家、治人，即個人家庭責任、社會職守所在。用尤氏原話解說，「隨分盡心」即是放置玄談高論，「道理不當說起處，若說起處，便說從何處起，便生玄虛意見」，尤氏認為追本溯源地探究善惡起源、道理根本不切實際，只是一場虛談，他講學是要切斷那種形上追問，不相信可人們以向上求得形上本體，他質疑「（道理）且何以能知得」？「舍見在職分，只管推元道理起處。此晚宋談學之弊也，或先識得或後悟得，總屬意見，卻是放心」。<sup>1096</sup>尤時熙要把講學落實在生活實踐中，他講良知，但從不如南方陽明後學般牛毛繭絲條分縷析，他對良知的理解止於信仰層面，相信人人皆可成聖，

<sup>1092</sup> 孟化鯉，〈尊聞錄〉，《孟雲浦先生集》（《四庫全書存目叢書》集部第167冊，據中國社會科學院文學研究所藏明萬曆二十五年刻清康熙二年增刻本，山東：齊魯書社，1997），卷一，頁502。

<sup>1093</sup> 孟化鯉，〈尊聞錄〉，《孟雲浦先生集》，卷一，頁502-503。

<sup>1094</sup> 孟化鯉，〈尊聞錄〉，《孟雲浦先生集》，卷一，頁506。

<sup>1095</sup> 孟化鯉，〈尊聞錄〉，《孟雲浦先生集》，卷一，頁503。

<sup>1096</sup> 孟化鯉，〈尊聞錄〉，《孟雲浦先生集》，卷一，頁507-508。

從而鼓動士民「立志」，人人從「職分」出發行動起來，這些見解對孟化鯉影響尤深。

孟化鯉《己千錄》裡常見他對尤氏教誨的體悟認受。《己千錄》取「人百己千」之意，以誌平時自我檢省的刻苦工夫。當中記有「天下、國、家、身、心、意、知曰物，致、誠、正、修、齊、治、平曰事。即感而言曰物，即應而言曰事，有物必有事，有事必有物，亦一時見」，又提到「推其末以原其本，則曰先後，究其用功實地，則曰在」，<sup>1097</sup>其所講的「物」包萬物而言，顯現在日用事為之上，「物」與「事」不作兩分，與尤時熙格物即是通乎萬物之情的意味投合。孟化鯉自度「吾須是樸實頭做的去始是實學，若覺得是如此，只管講說，卻未不躬行，豈不落在空言窠臼？當以為戒」，又想「安分工夫，近益體得是為學要法……惟拈起箇分字來，便無論大小貴賤，皆有見在可做的工夫，學問始不涉玄虛……奈何世之學者，視此二語為常談俚語，置而不講，固宜其希高慕外，擾擾憧憧，不見心體之真境」，<sup>1098</sup>孟化鯉對安分工夫的理解與尤時熙原意若合符節。這些散落各處零零星星的思考，無不閃爍著尤時熙的思想光色，尤氏學說日益內化為孟化鯉理學思想的一部分。

孟化鯉向後學傳道授業，及與同輩僚友論學，更可見其對尤氏教旨意的承繼與傳揚。在河南對新安、澠池後學，孟化鯉為初學者開列的《初學每日用功法》其實是要個人每天反自我省「毋自欺」，早上起來商量昨夜睡夢工夫，午后誦讀聖賢垂訓洗滌心胸，夜晚則靜坐細細檢點日間職業應對，「有過必痛字悔責，期無再犯」，平日坐行謹嚴，有節有制，隨時隨事省察。<sup>1099</sup>孟氏向澠池後學解說「天理」時謂「天理者何也？物情之謂也，除卻物情，別無天理，欲盡天理，須通物情」，「《大學》格物所以為明德親民，止至善之道」，<sup>1100</sup>「格物」之說秉自尤時熙《格訓通解》而來。他解答新安門人安良弼怎樣下學上達的疑問，謂「下學

<sup>1097</sup> 孟化鯉，〈己千錄〉，《孟雲浦先生集》，卷七，頁 601。

<sup>1098</sup> 孟化鯉，〈己千錄〉，《孟雲浦先生集》，卷七，頁 604。

<sup>1099</sup> 孟化鯉，〈初學每日用功法〉，《孟雲浦先生集》，卷六，頁 586-587。

<sup>1100</sup> 孟化鯉，〈答陳連山〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 533。



工夫，上達即在其中，日新而不知也，工夫在是道體即在是。」<sup>1101</sup>他又對門人徐仲雲講「三代以上人物只是躬行，後世遠讓三代者，正坐不躬行而徒言之弊，今云只在躬行着力，審如是，是真聖賢學術也」。<sup>1102</sup>孟化鯉在外任官，常與弟弟孟化鯨通信，要其自信「只照良知不自欺用工」便可見心術光明正大，因「義理無窮，躬行為是」。<sup>1103</sup>

在南、北兩京，孟化鯉經常舉尤氏學說與僚友講論。孟化鯉給志於講學的僚友的回信中提到「先輩論學多言安分盡心，是腳踏實地工夫」，建議其安心行去，無復猶豫，信中這位先輩無疑是尤時熙。<sup>1104</sup>萬曆十二年前後，他給另一位官員講友的答信也提到為學工夫的問題，「竊謂學要安分盡心。心誠安分，即搬柴運水莫非實學，況錢穀乎？其不者，非玄虛則龕鄙，況錢穀乎」？<sup>1105</sup>從孟化鯉對尤氏學說不遺餘力的宣揚，其忠信之篤由此可見。尤時熙對孟化鯉引領新安講學很是欣慰，向一眾門人表揚「諸友興起，皆子（孟化鯉）學力所到，足以驗此學之不差」。<sup>1106</sup>孟化鯉把尤時熙的學說推廣至南、北的學術中心地帶，給當時正在分化、整理的陽明學派帶來不小沖擊，讓他們知悉陽明學除虛談外尚有另一種形態與可能。

孟化鯉在南、北兩京期間與南方陽明後學論學頻密，此處先梳理孟化鯉對陽明「良知」學說的認識。孟氏服膺尤氏之教，在其教誨下曾深入體悟陽明「良知」之學，對良知學的理解既得自尤時熙耳傳口授，同時也是從生活體驗來。尤時熙授徒講明良知之學時，曾舉山中賣柴漢的故事來解釋。他說，大山裡居住者一位貧民，上有老母下有妻子，家中一無田宅，不得已入山打柴換錢養家，老母、妻子生活習以為常。尤時熙認為老漢身上體現著「心之全德」，如賣柴漢其不忍一家枵腹而餓，思以養之，這是仁也，知以薪換米，這是智也，奉養母親，這是義

<sup>1101</sup> 孟化鯉，〈答安良弼〉，《孟雲浦先生集》，卷七，頁 592。

<sup>1102</sup> 孟化鯉，〈答徐仲雲〉，《孟雲浦先生集》，卷七，頁 593。

<sup>1103</sup> 孟化鯉，〈答弟化鯨〉，《孟雲浦先生集》，卷七，頁 595。

<sup>1104</sup> 孟化鯉，〈答儲敬陽〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁 524-525。

<sup>1105</sup> 孟化鯉，〈答石楚陽〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁 526。

<sup>1106</sup> 孟化鯉，〈尊聞錄〉，《孟雲浦先生集》，卷一，頁 505。

也，奉母必讓，這是禮也，供養非為偽，這是信也，賣柴漢「未嘗讀書學問」但心德俱在，「盖天機自然，不學不慮之良知也」，反觀「學者讀聖賢書，宜著於斯道，而反以學問為長物」<sup>1107</sup>尤時熙以此目不識丁的山民良知俱全的事例來激勵生徒自信而立志聖賢之學。在場聽講的孟化鯉頗為觸動，銘記下這則故事。

於是，孟化鯉時刻在生活與講學中體認、解說良知。萬曆九年（1581）應門人王以悟之請為陝州趙氏撰寫墓表，從趙氏生平看到了良知的光輝。趙氏二十一歲喪夫，「翁姑失養，二子未立」，趙氏首節拒嫁，惓惓保養老幼，「居常躬紡織，勤苦是甘，終翁姑之身，訓二子之學」，孟氏領悟這便是老師所諄諄之良知，感慨「吾師西川尤先生講文成至良知之學，余與王君叔姪俱從遊，世每議良知不足盡道」。孟氏認為趙氏一生即是良知的展現。趙氏改嫁從違決於一念，這是智也，守節不爽，仁也，不背夫志，義也，贍養翁姑，孝也，二子成立，慈也，趙氏五善俱備，可見「道無二致，而不假講明，不資啟悟。塘所謂不慮不學，天性之良，非耶？此余深信良知之學不誣也」。<sup>1108</sup>如同乃師尤時熙時時叮囑孟化鯉和其他門人翻閱王守仁的文集和《傳習錄》，遇有不明處，隨即記下請教，孟化鯉也經常叮嚀門下弟子「陽明先生集常在目」。<sup>1109</sup>

從尤時熙到孟化鯉兩代人理解和言詮陽明良知之學，始終一貫，而與南方陽明後學極不同。前者自成一格，不高懸良知，切斷其形上哲理，回歸日常生活，觸手可及，隨處可見，躬行便是致良知，後者則把良知學變成專家之學、口耳之傳，玄渺抽象，走不出講會論辯。孟化鯉對良知之學的獨特理解和深刻體悟，自尤時熙以來因遠離陽明學中心而自有特色和傳統。

## 二、孟化鯉東往南京論學

隆慶三年（1569）之後，孟化鯉攜其學說持續東來，一方面給因應學禁而主

<sup>1107</sup> 孟化鯉，〈鬻薪者傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 562。

<sup>1108</sup> 孟化鯉，〈王節婦趙氏墓表〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 570。

<sup>1109</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（九），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 515。

張紛紜的陽明學派帶來新啟示，另一方面陽明學派四分五裂，弊病與日俱增，學禁日興，孟化鯉在兩京頻繁接觸各派學術人物，積極參與陽明後學講會，對學術趨勢有所判斷，這促使孟化鯉立意調整其學說方向，河南陽明學再度發生重大轉向。

孟化鯉東往與東南學者論學主要有三個階段：第一階段從隆慶三年到五年（1569-1571），游學國子監時期；第二階段從萬曆七年到九年（1579-1581），赴京會試及觀政工部期間；第三階段是萬曆十九到二十一年（1591-1593），任北京吏部諸司郎中時。與其師嘉靖年間困居河南洛陽不同，孟化鯉萬曆年間的活動範圍遠為廣闊，接觸人事更為複雜，直接參與轉動學術潮流，孟化鯉在這三個階段裡分別接觸到各派學術領導人物，往返論學，思想大受觸動。

隆慶三年（1569），孟化鯉在國子監結識江西郭子章、山東孟秋（我疆）、四川黃輝，相互聯會觀摩，而孟氏與孟秋關係厚善。<sup>1110</sup>孟秋，山東茌平人，嘉靖二十四年（1545）聞同鄉張後覺講陽明致良知之說，主張現成良知，孟秋於是執贄往學。隆慶三年，陽明後學鄒德涵（穎泉）督學、周怡（訥谿）巡撫山東，兩人為張氏兩建書院主持講會。<sup>1111</sup>孟秋講會上表現突出，與「諸生多所問辯，其發明天地萬物一體甚透」，獲兩人贊賞被選入國子監。孟秋在監內亦以講學名起，「鼓集天下有志之士講天仙菴」，館師奇之。這年孟化鯉入學，兩人一見相契。<sup>1112</sup>隨著交往論學之深入，兩人雖彼此尊重，至死不渝，但學術宗旨是漸行漸遠，分道揚鑣。

孟秋學問大旨「以心體本自澄澈，有意克己，便生翳障」，繼承乃師良知現成說，<sup>1113</sup>其論聖學之正脈謂「只在志仁……何嘗以改過為入門正路？」他嘗與人論學謂「聖不傳而性善之旨日晦，入聖無門。人是其見，雖盡力洗滌，不過渣滓尚在，以故終身盤桓，只在改過間就其所造，僅以儒賢而止，皆由克去人欲復還

<sup>1110</sup> 王以悟輯，《雲浦孟先生年譜》，收於孟昭德主編，扈耕田、曹先武點校，《孟雲浦集》（北京：中國文聯出版社，2007），頁6。

<sup>1111</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈教諭張弘山先生後覺〉，《明儒學案》，卷二十九，頁636。

<sup>1112</sup> 孟化鯉，〈我疆孟先生傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁558。

<sup>1113</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈尚寶孟我疆先生秋〉，《明儒學案》，卷二十九，頁636-637。

天理之說誤之也。」<sup>1114</sup>這與孟化鯉主張的聚講輔仁，遷善改過的講學理念有根本不同。孟秋認為「志仁」才是聖學關鍵，「吾人本心原有善而無惡，所謂仁也……此千聖作聖之要法也」，「惟有志仁一着可即，把柄在我矣，此外無他術也」。孟秋的講學一以「志仁」為準，甚而給最反陽明學的唐伯元（字仁卿，號曙台，1540-1597）去信論證心學自古即有之，不是陽明破天荒發明，不要以此詆毀陽明，「會斯道之大通，則知仁，人心也，心即良知也」，<sup>1115</sup>孟秋捍衛陽明學，堅信志仁之說是陽明學真傳。

即便在禁學最嚴厲之時，孟秋仍堅持在京師大興講學。萬曆五年（1577），孟秋任大理評事，「暇則集所知，談學靈濟宮」，「以是（講學）見嫉于人，然名亦以是丕著」，不久因此外調山海關。萬曆十三年，孟秋調入刑部，「不為一切徵逐酒杯殷勤之歡」，唯獨熱心講學。<sup>1116</sup>當時在政治壓力下，北京講會多已停辦，主持北京講學者如大學士張陽和紛紛退避收斂，孟秋看到這番景象相當失望，「入京數月，歷會素所稱老學者……以興起斯文為己任者，未見也」，<sup>1117</sup>於是「撻戶力學，有同志來，歡然與講究」，<sup>1118</sup>立志興起京師舊有講會。此時，張陽和去信勸說孟秋「道在自得，紛紛講議無益也」，以避免政治高壓，孟氏獨不以為然「夫能修德者必好講學，學不講必德不修也……講之之道不可廢也……吾輩所以不如聖人者，只是不好講學也」。<sup>1119</sup>孟秋對當時學術弊端有自己的認識：

陽明倡良知之學，蓋破宋儒之支離，而學已得其大本……其後及門高賢，遂以良知易簡之說，流為禪定之學，靜悟為深得，以虛無為玄妙，以言行為末節，以事務為粗跡，專談性命，未論物理，外言孔孟，內駕老佛。相會而言及孝弟，則以為修行人也，居官而論及政事，則以為功名士也。此實學日

<sup>1114</sup> 孟化鯉，〈我疆孟先生傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 560。

<sup>1115</sup> 孟秋，〈與唐曙台論心學書〉，《孟我疆先生集》（北京大學圖書館藏康熙刻本），卷五，頁 46a-48b。孟秋與唐伯元的交往的最新資料，可參看：唐伯元撰，朱鴻林整理，《醉經樓集》（北京：中華書局，2013）。

<sup>1116</sup> 孟化鯉，〈我疆孟先生傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 558-559。

<sup>1117</sup> 孟秋，〈與許敬菴三書〉，《孟我疆先生集》，卷五，頁 33a-35b。

<sup>1118</sup> 孟化鯉，〈我疆孟先生傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 558-559。

<sup>1119</sup> 孟秋，〈答張陽和〉，《孟我疆先生集》，卷五，頁 26a-27b。

微，而實效不著，陽明之意晦，而孔孟之道廢矣。原始返終，不如宋儒之有實行，此今日講學之流弊也。<sup>1120</sup>

孟秋堅持陽明良知學的卓越價值，對陽明後學流于禪學則予以堅決否定，其看法與孟化鯉頗為相合，對於陽明及門高賢而流為禪定者，他曾向孟化鯉商討並明言「若夫守寂應感之說，卒流於禪學，而莫之覺者……定宇、毅齋、龍溪三公之學，俱不出此」，<sup>1121</sup>他們對主良知頓悟說的江右鄧以讚（定宇）、江左查鐸（毅齋）、浙中王畿（龍溪），均表不滿。為此，孟秋主張原始返終，回到宋儒提倡實行實效。

這裡要稍微區別黃宗羲「良知現成」的標稱。黃氏把王畿、孟秋都歸為主張良知見成者，<sup>1122</sup>具有一定合理性，他們在「未發」、「已發」上論調相當一致，然而，在孟秋看來學術不僅是哲理言說，還包括言語外生活躬行的面向。因此，他自覺跟王畿的學問觀是截然相對，勢不兩立的。孟氏講學主張「吾人本心原有善而無惡」，竭力勸人「志仁」上著力，但不可忽視他還有真修實行一面，孟秋堅持言行一致甚篤，一生都實踐這一原則，這也是他理學學問的重要組成，所以孟秋才對王畿等「以言行為末節，以事務為粗跡，專談性命，末論物理」，大加指斥提醒防備。

對孟化鯉而言，在北京與孟秋結交對其思想有所啟發。首先，「道理元無二致，而所見所言未可執一」，孟化鯉周敦頤講「無欲」，程顥講「定性」，程頤講「識仁體」，陽明講「致良知」各人所見不同皆可接受，但孟秋執定「志仁」一說則不可取，<sup>1123</sup>更不要說孟氏對「仁」的形上闡述了，這強化了尤時熙、孟化鯉以來對形上玄遠的哲理討論的忌諱。其次，孟秋熱衷講學又躬於實踐，令孟氏深受鼓舞，也是孟化鯉始終敬佩、推崇孟秋的原因：「真修卓悟，直透學脈，如宣

<sup>1120</sup> 孟秋，〈與查毅齋〉，《孟我疆先生集》，卷五，頁 2b-3b。

<sup>1121</sup> 孟秋，〈答孟雲浦〉，《孟我疆先生集》，卷五，頁 9b-10a。

<sup>1122</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈尚寶孟我疆先生秋〉、〈郎中王龍溪先生畿〉，《明儒學案》，卷二十九，頁 637、238。

<sup>1123</sup> 孟化鯉，〈又（與孟我疆）〉（五），《孟雲浦先生集》，卷五，頁 511-512。

尼所謂聞道者，其在先生乎！」<sup>1124</sup>

在第一階段，孟化鯉受孟秋感染，隆慶四年倡率講學大會於細瓦廠中，與之常相往來者有國子監祭酒王錫爵、馬自強等。<sup>1125</sup>此時在國子監的還有浙中張元忬，他從王畿處學得陽明學，<sup>1126</sup>張氏亦熱衷講學，「居官居鄉必聯屬同志，講明此學，殆無虛日」。<sup>1127</sup>因為講學，兩人結下深厚學術友誼，孟化鯉日後在北京常參與其組織的講會。隆慶五年，孟化鯉科舉落第，歸家後與同志立會講學，構建川上書院為講學所，「一時闔邑人士，先輩後進，大家興起，布衣賈豎，皆知講學」。<sup>1128</sup>孟化鯉回新安立即組織講學，除了實現尤時熙的夙願外，他在國子監的所見所聞，與山東理學學者孟秋等人交往論學，以及從被動參與到親自組織講會的種種練歷也是重要啟迪和借鑒。

孟化鯉第二階段東來論學是從萬曆七年（1579）赴京會試開始，至萬曆九年丁憂歸家為止。萬曆八年四月，孟化鯉殿試二甲，觀政工部，與魏允中、顧憲成等同榜。這階段孟化鯉一如既往，約會同志講學，常往來者有張元忬、楊東明、丁賓等，其中與張元忬最為默契。

張元忬時任翰林院修撰，講陽明學，但未落入王畿現成良知窠臼，晚年對引起無數爭議的王畿之學多有保留，<sup>1129</sup>他曾闢王畿欲渾儒、釋而一之，又對人謂「吾以不可學龍溪之可」。<sup>1130</sup>可見，張元忬對陽明學有自己的看法和判斷，不以師門之是非為是非。張氏任官「其志直以天下為己任，而謂非正人心，必不可以治天下，非明學術，必不可以正人心」，所以他在北京「日所孜孜者，尤以講學為急」，張元忬學宗陽明，「每病世之學文成者多事口耳，乃以力行矯之」，<sup>1131</sup>因此，張元

<sup>1124</sup> 孟化鯉，〈我疆孟先生傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 560。

<sup>1125</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 6-7。

<sup>1126</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈侍讀張陽和先生元忬〉，《明儒學案》，卷十五，頁 323。

<sup>1127</sup> 朱賡，〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公行狀〉，收於張陽和，《張陽和先生不二齋文選》（《四庫全書存目叢書》集部第 154 冊，據湖北省圖書館藏明萬曆張汝霖張汝懋刻本，濟南：齊魯書社，1997），卷首，頁 327-331。

<sup>1128</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 7。

<sup>1129</sup> 張元忬，〈跋雲門問答〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷六，頁 461-462。

<sup>1130</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈侍讀張陽和先生元忬〉，《明儒學案》，卷十五，頁 323。

<sup>1131</sup> 朱賡，〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公行狀〉，收於張元忬，《張陽和先生

忭是以陽明學修正者、學派改革家的形象出現在孟化鯉面前的。

張元忭在京主持「長安會」，影響頗廣泛，是陽明學各派學者聚集論學的場所，是當時陽明後學各方思想交匯之地，可展現陽明學各系的思想趨勢。張元忭時任翰林院編修，北京部院衙門各地人才薈萃，他考慮到部院文職官員職務輕鬆悠閑，「曳佩而趨朝，月不滿旬，赴曹省辦事，日不過數十刻」，於是張氏利用「其在公之暇，相與聯四方之同志，講明義理，以陶鑄其情性，養其真純潔白之心」，故該會參與者以在任文職京官為主。「長安會」約成立於萬曆六年五月，到十月會者漸眾，於是訂立會約以為長久之計，<sup>1132</sup>每月一會，張元忭立會的緣起及用意是，近時學者「徒言良知而不言致，徒言悟而不言修」，他會「獨持議不但曰良知，而必曰致良知，不但曰理以頓悟，而必曰事以漸修」，<sup>1133</sup>張氏意欲以會講救時之意甚明。從萬曆七年到十年，在京常年結會者有十數人，如楊起元（復所）、沈孟化（觀瀛）、孟化鯉、許孚遠（敬庵）、孟秋、楊東明（晉菴）、鄧以讚等。<sup>1134</sup>在雷厲禁學之時，講學家「上焉者暫戒噎而止箸，下焉者遂駭影而吠聲」，「長安會」定期會講受阻，但在內閣大學士王錫爵的默認和暗中支持下，張元忭仍堅持不撤，「師相以敦本之意默而主之，吾輩亦且默而會之」，「邸中同志時不乏人，會無定期，亦不頓廢」，遇有規勸者，張氏也不以講學為忌。<sup>1135</sup>

張元忭此期的講學宗旨是秉承其對陽明後學長期觀察和思考而來。在國子監時期，張元忭常與二三同志會講陽明學，<sup>1136</sup>這時社會上出現了諱言講學的情形，張元忭覺察到「此學之衰，至今時極矣」，便開始與陽明後學一同反思學派自身弊端。他認定陽明後學言不顧行的行徑，是導致世人非議不斷的根源，「一講學者出，即群起而非之」。他認為如果同門學者能夠「誠學以為己，言與行符，則人心固有公是，何至舉世而非之如此哉」？他與鄒德涵（聚所）等陽明修正派學

---

不二齋文選》，卷首，頁 327-331。

<sup>1132</sup> 張元忭，〈長安會約序〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷四，頁 400-401。

<sup>1133</sup> 張元忭，〈寄周□門〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 394-395。

<sup>1134</sup> 張元忭，〈答孟我疆〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 390；孟化鯉，〈又（答張陽和）〉（二），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 518。

<sup>1135</sup> 張元忭，〈寄耿楚侗〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 370-371。

<sup>1136</sup> 孫鑣，〈郡志小傳〉，收於張元忭，《張陽和先生不二齋文選》，卷首，頁 337-338。

者相約「各努力自愛，以振此學之衰」。<sup>1137</sup>萬曆三年，張元忭提出同門聚講「今日所急在務實，不在炫名，在躬行不在議論」，這也是他孳孳焉努力的方向，<sup>1138</sup>為此，他不惜與乃師王畿立異。<sup>1139</sup>

「長安會」很大程度上是為糾陽明後學之時弊而設，張元忭發表了諸多針對學者空談玄理的批判，提出持修躬行的解決方案，因而形成其論學宗旨和特色。對比之下，這跟尤時熙、孟化鯉一系的學術主張極為相似，可謂相隔兩地而思想遙接。張元忭認為講學招攬後進要「以孝弟忠信躬行之事引掖」，主要是不滿於當時講學家言必稱良知如何如何，「不論人之賢否，事之精粗，開口便說良知」的魯莽做法，他擔心「言之者輕，聽之者厭甚」。<sup>1140</sup>然而，這主張在其講會內也有分歧，與會者未必認同落實，如萬曆十六年張元忭故去，講會由會友孟秋北來繼起，此時會眾零落，他極力拉攏楊東明，「不量其深淺，不問其虛實，不視其信否」，而遽欲楊氏棄舊見而從己說，孟化鯉擔心孟氏弄巧成拙，適得其反，「求之愈篤，（楊氏）執之愈固，非所以為善誘」，於是去信勸解。<sup>1141</sup>

張元忭講會一般不與左右論辯，他相信「適道本非一途，而悟道者亦各有所從，不必盡一」，他「每見論學者以一字不相契而交爭互辨，務求己說之勝，不啻若聚訟，心竊以為過，故不欲效之」。<sup>1142</sup>可是，面對激進的陽明學者，張元忭亦不得不起而辯之。例如，與會的楊起元，他是羅汝芳的忠實弟子，「欲廣師門之傳，每對人談本體，而諱言功夫，以為識得本體便是功夫」，張元忭則與之辯曰：「本體無可說，凡可說者皆功夫也」。<sup>1143</sup>查鐸虛言「仁體」，張氏則去信謂「若曰認得本體即是工夫，學在悟不在修，此近世高明者往往為此談，某至愚鈍所未敢信」，他辯駁說「仁之為物，未易名狀……凡所言者，皆求仁之功而已」。<sup>1144</sup>張

<sup>1137</sup> 張元忭，〈寄鄒聚所〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 350-351。

<sup>1138</sup> 張元忭，〈復許敬庵〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 352。

<sup>1139</sup> 張元忭，〈寄張洪陽〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 352-353。

<sup>1140</sup> 張元忭，〈寄馮緯川〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 362。

<sup>1141</sup> 孟化鯉，〈又（與孟我疆）〉（二），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 510-511。

<sup>1142</sup> 張元忭，〈再寄徐魯源〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 369-370。

<sup>1143</sup> 張元忭，〈寄羅近溪〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 374-375。

<sup>1144</sup> 張元忭，〈寄查毅齋〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 375-377。



元忭一面加以痛斥，一面嘗試用「以反身實踐之說」把這些舉稱良知的玄遠學說從半空拉回地面：

良知本有，而致之為難……格不正以歸於正，業業兢兢，防乎其防者，皆致知之實學也……近世談學者，或不以為然，但知良知之本來具足，本來圓通，窺見影響便以為橈柄在手，而不復知有戒慎恐懼之功。以嗜慾為天機，以情識為智慧，自以為寂然不動而妄念愈多，自以為廓然無我而有我愈固，甚至於名檢蕩然而良心盡喪……遂使世人率以講學為偽，而謗冊交集，其咎蓋不在彼矣。<sup>1145</sup>

張元忭的用心往往得不到激進者的理解，高明者如鄒元標就認為張氏說躬行是「第二義」。<sup>1146</sup>又如來參會的孟秋主張頓悟，自信仁體，又講「只有天理更無人欲」，有言「物無不正」，故無須格物，張元忭以其為「矯偏救世，不得不然」，像孟化鯉那樣告以「改過遷善，懲忿窒慾之訓」，<sup>1147</sup>孟秋大不以為然。

張元忭有一種針對管志道等混同儒釋道的理學家之見解，認為：「天下之治，要使人人各盡其職而已」，而作為陽明後學團體「吾黨所得為，亦唯自盡其職而已」，這學者職分是「素位而行」，切勿「議論太高，意氣太盛」，<sup>1148</sup>其論調與尤、孟職分說相類。綜合上述，張元忭的種種想法，在眾多與會的陽明學者中只有孟化鯉才是張氏的知音，孟化鯉非常認同張氏的學術主張，認為其得陽明心印：「貴鄉有文成公倡於前，我公繼之……絀虛談，務實踐，又今日固本回生要劑也」。<sup>1149</sup>萬曆八年九月尤時熙卒，孟化鯉邀請張元忭撰寫墓誌銘，張氏總結尤時熙學術主張道：「其晚年病世之學者崇虛見而忽躬行，且誤認不良之知而越繩墨以自苟，先生嘆曰孔門教人必以孝弟為先，忠信為本……其論議必依乎《中庸》，切於日用而不為玄虛隱怪之談」，評價尤時熙「善學文成而救其末流之弊」，<sup>1150</sup>其實，張

<sup>1145</sup> 張元忭，〈寄查毅齋〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 375-377。

<sup>1146</sup> 張元忭，〈復鄒南臯〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 378。

<sup>1147</sup> 張元忭，〈答孟我疆〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 392-393。

<sup>1148</sup> 張元忭，〈寄周二魯〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 373。

<sup>1149</sup> 孟化鯉，〈又（答張陽和）〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁 518。

<sup>1150</sup> 張元忭，〈河南西川尤先生誌銘〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷五，頁 428-430。

氏何嘗不是在借尤氏抒發心中塊壘，托古言今。萬曆九年，孟化鯉授南京戶部主事將行，張元忬為之作詩踐行云：「學術經世非空言，米鹽瑣碎有至理，古來盡說鮮於賢，我聞西川之脈接姚江，他年待爾弘其傳。」<sup>1151</sup>

孟化鯉與張元忬學問接觸，正值張氏從熱烈的陽明講學中急流勇退。作為陽明學者的張元忬已察覺王學流弊，嘗試救正，他強調「致」良知工夫，講躬行，講漸修，特別發明「知善知惡是良知，為善去惡是格物，此致良知宗旨也」，專責「近談（無善無惡）者非是」。<sup>1152</sup>張元忬對組織講會時常感到困擾，舉行講會人多口雜徒增口舌，反而背離「在躬行不在議論」初衷，<sup>1153</sup>他有時見到學者因一字交爭互辨，務求己說之勝，講會若聚訟，而「心竊以為過」。孟秋原滿懷希望聚講令吾學歸並，最後也頗感失望，跟顧憲成抱怨「僕進京會海內同志，議論紛然，靡所歸一」，會講意見紛陳。<sup>1154</sup>「長安會」思想交鋒相當激烈，爭論者嘵嘵，躬行者寂寂。孟化鯉從張元忬處看到，一種與尤、孟臭味相投走向平實的陽明學趨向，張元忬切實躬行的風格鼓舞著孟氏，張氏所批判的崇虛尚玄的王學末流警醒了孟化鯉。

黃宗羲用朱陸異同的眼光，認為張元忬偏向朱子學，背離了陽明學，「先生談文成之學，而究竟不出於朱子」。<sup>1155</sup>張元忬實為糾正王學末流而立論，他尊重陽明學內部論說的差異，只要不過分到王門末流地步。張氏自我認同是忠於陽明學的，許孚遠曾質疑陽明格物致知之旨，張元忬聯同孟秋去信勸其勿與陽明立異，謂「吾輩於陽明又何必舍其是，而與之異乎？」<sup>1156</sup>他又編《朱子摘編》支持王守仁《朱子晚年定論》，回擊羅欽順、陳建等反對陽明學的質疑，<sup>1157</sup>這在在說明張陽和實乃守仁「忠臣」。正是張元忬這種修正、改革陽明學的勇氣和做法，以及

<sup>1151</sup> 張元忬，〈二孟行送孟戶部之留都〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷七，頁 475。

<sup>1152</sup> 朱賡，〈明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公行狀〉，收於張元忬，《張陽和先生不二齋文選》，卷首，頁 327-331。

<sup>1153</sup> 張元忬，〈復許敬庵〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷二，頁 352。

<sup>1154</sup> 孟秋，〈與顧涇陽〉，《孟我疆先生集》，卷五，頁 37b-38b。

<sup>1155</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈侍讀張陽和先生元忬〉，《明儒學案》，卷十五，頁 324。

<sup>1156</sup> 張元忬，〈答許敬庵〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷三，頁 390-391。

<sup>1157</sup> 張元忬，〈朱子摘編序〉，《張陽和先生不二齋文選》，卷四，頁 398-399。

王門末流大盛，激勵孟化鯉扭轉河南陽明學走勢。

孟化鯉第三階段東來論學，是從萬曆十八年到二十二年。萬曆十八年孟化鯉服闋，陞任北京吏部考功郎中，次年結識范涑、唐伯元（仁卿、曙臺，1541-1598），同往致祭亡友大名府知府王價（藩甫），<sup>1158</sup>時唐伯元為禮部儀制司主事。<sup>1159</sup>萬曆二十一年，孟化鯉調吏部文選郎中，掌銓選，<sup>1160</sup>同年故友顧憲成（字叔時，號涇陽，1550-1612）亦陞任吏部考功郎中，<sup>1161</sup>這是兩人自工部觀政後第二次相聚。孟化鯉論學主要從唐、顧二人展開。

唐伯元是明代後期著名官員和儒者，學術上尤反感陽明心學，對王學末流信心任性而不修行檢的作風十分不滿，因萬曆十三年向朝廷上疏議抗王守仁從祀孔廟聞名。<sup>1162</sup>顧憲成是東林學派的首領，忠信陽明學而力挽其流弊，對陽明天泉證道「無善無惡心之體」說「辨難不遺餘力」，<sup>1163</sup>論者謂其調停朱陸。<sup>1164</sup>孟化鯉與顧憲成、唐伯元論學圍繞著二程「性善性惡」爭論而進行。

他們對二程學說共同關注，起因於當時王學末流多言頓悟，談本體，而不說工夫。如跟孟化鯉一起參加「長安會」的楊起元專講「識仁體」，與顧憲成、孟化鯉熟絡的孟我疆也強調「仁體」、「志仁」，他們相互熟知的講學人物還有以「識心體」為入手的鄒元標，良知現成的王畿、性無善惡的周汝登等，這些學者都藉程子「識仁」說來辯護。

顧憲成的例子可以說明當時人對二程學說的關注和投射。顧憲成不滿王學末流動輒談本體，尤其對學者藉口程顥「識仁」說，不言工夫，放蕩行檢。因此，顧憲成常與其講友討論二程學說的原來面目，他以前一直以為程顥「仁者渾然與

<sup>1158</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 13。

<sup>1159</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈附錄二：唐伯元傳記補遺〉，《醉經樓集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2010），頁 302。

<sup>1160</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 13。

<sup>1161</sup> 顧樞編，《顧端文公年譜》，收於顧憲成撰，顧樞輯，《顧端文公遺書》（《無錫文庫》第四輯，南京：鳳凰出版社，2011，據清康熙三十三年刻本影印），卷二，頁 496。

<sup>1162</sup> 朱鴻林，〈晚明思想史上的唐伯元〉，載田浩（Hoyt Tillman）主編編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版有限公司，2009），頁 163-183。

<sup>1163</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈端文顧涇陽先生憲成〉，《明儒學案》，卷五十八，頁 1376-1379。

<sup>1164</sup> 步近智、張安奇，《顧憲成高攀龍評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁 282-285。

物同體」一語即道盡學問，頗疑程氏為何還要贅述「義、禮、智、信皆仁也」，近時王學末流讓他解開舊惑，「及觀世之號識仁者，往往務為圓融活潑，以外媚流俗，而內濟其私，甚而蔑棄廉恥，沒裂繩墨，閃爍回互，誑己誑人」，不省義、禮、智、信為何物，猶儼然自命，由此，顧氏「知程伯子之意遠矣」。<sup>1165</sup>

程顥「識仁」成為顧憲成講學圈子常探討的議題，附帶著針砭學弊。如「程伯子曰：學者須先識仁，識得此理，以誠敬存之而已，又曰：學者識得仁體，實有諸己，只要義理栽培」，顧憲成只看重其工夫部分，謂「以誠敬存之是收攝保任工夫，以義理栽培是維持助發工夫，說得十分精密」；再如程顥與韓持國論克己復禮，強調常事修治天德，顧氏覺得「近讀此更有味乎，其言并為拈出」；又如顧氏認為「識仁是悟後語，悟後轉覺工夫難，其究也可以入聖；悟後便覺工夫易，其究也率流而狂」。<sup>1166</sup>顧憲成講「識仁」是要著重補出近時學者故意忽略的修行工夫的內容，作為糾弊之方。

孟化鯉也十分熟悉程顥〈識仁篇〉，且推重備至。他尚在尤時熙門下習學時就自行重編過二程遺書。當時孟化鯉得到坊間新刻二程著作，不滿其摘取分類如性理、天文、地理、心性等例的做法，認為其不足以體現二程學說的要領，於是與同門商量重新編行之，以「性命類列於前……將〈定性〉、〈識仁〉等篇，及切要學問者作上冊，餘為下冊」，並請尤時熙口授二程學說之大要作為序言，「庶開卷即見學要」，後學門人大獲裨益。<sup>1167</sup>

唐伯元也醉心二程學說，編有《二程先生類語》（又稱《二程類語》、《二程先生新語》），並在萬曆十三年前後刊刻，該書凡七卷，分二十四目：曰志，曰學，曰詩，曰禮樂，曰知行，曰敬義，曰心，曰事，曰道，曰德，曰仁，曰理，曰性，曰神，曰教，曰治，曰聖賢，曰天地，曰經解，曰史評，曰文字，曰諸子，曰百

<sup>1165</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》（臺北：廣文書局，1975，據清光緒丁丑重刊本影印），卷一，頁8-9。

<sup>1166</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷一，頁10、11、12。

<sup>1167</sup> 孟化鯉，〈又（上西川尤老師）〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁512-513。

家，曰異端，是從《二程遺書》挈其精要，分類輯錄而成。<sup>1168</sup>唐伯元編撰此書要回應當時學術之分裂，即陽明心學大盛，知行先後、內外輕重等成為爭論焦點，士人多宗奉心學「世儒稱學，必繫之心」，他認為孔門無心學之說，為學要「知行兼重」，「敬義相須」，故他將「知行」、「敬義」兩卷置於「心」、「事」兩卷之前，表達知行、敬義「莫非學業，而心在其中矣」。這分裂可轉換成對程顥與程頤學說的認識分野，宗程朱理學者偏袒程頤（程正公），主陸王心學者傾向程顥（程純公），唐伯元認為「世儒往往左正而右純」，正如上文強調「識仁」的學者，於是唐伯元此書為證明「二先生之道未嘗異也，而必以為異（者），此二先生之所謂異端也」。<sup>1169</sup>唐伯元也參與當時興起的二程學說的爭論，在他看來，二程之爭是朱（朱熹）王（王守仁）之爭的外延。可以說，此期各方學者都在藉二程發朱陸異同之論。

萬曆年間王學末流專主「無善無惡心之體」，引發士人群體性善與性惡的討論，這連帶著為學工夫何在的問題。其時，人們突然在程子著作發現「善惡皆天理」、「惡亦不可不謂之性」的提法，話題再次集中到二程身上。程顥的提法，對當時不管是朱熹學者善、惡二分為天命之性、氣質之性，還是陽明學者良知至善、心即理，都造成強烈沖擊，雙方學者都要紛紛回應，下文主要討論孟化鯉和顧憲成對這一提法的反應。

孟化鯉與顧憲成堅信性善說是孔孟所闡述，不可動搖，懷疑「善惡皆天理」、「惡亦不可不謂之性」不可信。孟化鯉與顧憲成是同年進士，皆留心陽明學，孟化鯉給顧氏書信裡常交流修身工夫，他認為顧氏的學問工夫與尤時熙所教「安分盡心」相合。<sup>1170</sup>萬曆八年（1580）前後，顧憲成觀察孟化鯉與孟秋聯舍而居，常以道義相切磋，<sup>1171</sup>自覺自己學問「粗處多」。<sup>1172</sup>可見，孟、顧二人相互熟知，學問關係密切。

<sup>1168</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈附錄三：唐伯元著作目錄〉，《醉經樓集》，頁 371-372。

<sup>1169</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈二程先生類語序〉，《醉經樓集》，頁 278-280。

<sup>1170</sup> 孟化鯉，〈答顧涇陽〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 530。

<sup>1171</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷四，頁 86。

<sup>1172</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷十一，頁 286。

孟氏和顧氏對程顥說法的表態，且同時出現於回覆唐伯元的書信中，換言之，唐伯元是主動向孟、顧二人轉述程顥的說法，使他們不得不回信表態。先看顧憲成，唐氏文集中沒有留下給顧憲成的去信，但是，在他給孟化鯉的信件中提到顧憲成明確不相信程顥的說法：顧叔時書來，謂程子「善惡皆性皆天理」之言可疑，與足下深合。<sup>1173</sup>

再看孟化鯉的回應。孟、唐就程子說法帶出的雙方學術取向，有詳盡深入的往還討論。孟化鯉跟顧憲成一樣不信程說，堅信性善說，而且認為「此心自善，安得有欲」，而「於『善惡皆天理』與『惡亦不可不謂之性』二者，反疑其為偽」，孟氏不接受唐伯元的程子說法，他向唐氏和盤托出自己學術大指，反駁其說。唐伯元則回信說孟氏所信守的其實忽略了心、性的區別，是「混心與性而一之」的結果，是「近代好高者之言，而尊信心學之過」。<sup>1174</sup>

接著，唐伯元復擲以落落千言長信，解釋目下心學混言心、性的謬誤，同時表出自己對當前學術的見解：

關於心和性，他以經典為據，聖人《易》中諱言心，《論語》中罕言性命，《尚書》「人心惟危，」言心，「道心惟微，」言性，既危且微，心、性皆不可言善。唐伯元認為心性不可言善惡，應向上求諸更高的「道」，道即陰陽，「天且不違，人猶有憾，孰謂善惡非天理乎？」<sup>1175</sup>至此，可見程子「惡亦不可不謂之性」、「善惡皆天理」說法對唐伯元的主張有利而為唐氏所用。唐氏進而指出，《易》言繼善，《孟子》言性善，是指「道」本然至善而言，這是至高無上的。在「道」之下，人與萬物皆有善性和惡性，惡之性是「有生之性」，人、物無異，性之所必有；善之性是「天命之性」，是性之所自來，人人具有卻難以察知。性是形而上，「雖善猶微」，心則是形而下更不能以善來概括，「性具於心，而心不皆盡性。性達諸天，而人不能全天」。所以人需要學習來為善，使「天人合，心性一」。唐伯

<sup>1173</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈與孟龍叔〉，《醉經樓集》，卷五，頁 162。

<sup>1174</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈與孟吏部龍叔書〉，《醉經樓集》，卷五，頁 141

<sup>1175</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈與孟吏部龍叔書〉，《醉經樓集》，卷五，頁 142

元認為，「言性之精，莫如孟子，繼孟子者程子也。」<sup>1176</sup>

鑒於唐伯元萬曆十三年（1585）左右輯成《二程先生類語》，對二程學說相當了解，他對程子論性推重有加，這場程子「善惡皆性皆天理」討論的始作俑者是唐伯元。他另著有〈身心性命解〉，大意謂：性得天命而至善，心有善、惡，身則與禽獸無異，性為心用，心為身用，可修身復性，不可修心復性，<sup>1177</sup>對心、性的闡釋與程說相一致。唐伯元舉出程說來發揚，是欲借程子來反對陽明心學，他跟顧憲成兄弟的討論說明了這點。唐伯元認為「心學誤人」，他給顧氏兄弟的書信明確指出：

心學者，以心為學也。以心為學，是以心為性也。心能具性，而不能使心即性也，是故求放心則是，求心則非，求心則非，求於心則是。我之所病乎心學者，為其求心也……足下謂新學誤在知行合一諸解，非也。諸解之誤，皆緣心學之誤也。<sup>1178</sup>

唐伯元推舉程子，意在從心、性根本上破除陽明心學。

唐伯元拋出程子，試圖駁倒心學，效果適得其反。顧憲成晚年一直宣揚良知至善，如其謂「至善者性也，性原無一毫之惡，故曰至善。陽明先生此說極平正，不知晚來何故卻主無善無惡」。<sup>1179</sup>顧氏惓惓於心性之旨，在陽明「心即理」的前提下，防堵王門末流「無善無惡」和批駁唐伯元等「善惡皆性天理」兩件工作竟合而為一。服膺陽明學顧氏兄弟深深懷疑唐伯元「心學誤人之說」，顧憲成認為「新學談心而害心，心無罪也」，他反對王學末流之「新學」，但要堅定捍衛陽明心學，其弟顧允成（字季時）則撰有《心學質疑》一卷辨斥唐氏。<sup>1180</sup>孟化鯉也堅持「善惡皆天理」、「惡亦不可不為之性」之言「委非孔、孟宗指」，他回答士人有關程說的問難時，用假設來否定程說的合法性，他推斷說程氏之論：

<sup>1176</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈與孟吏部龍叔書〉，《醉經樓集》，卷五，頁 143

<sup>1177</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈身心性命解〉，《醉經樓集》，卷二，頁 83；〈答叔時、季時昆仲〉，卷五，頁 144-145。

<sup>1178</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈答叔時、季時昆仲〉，《醉經樓集》，卷五，頁 144-145。

<sup>1179</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷四，頁 84。

<sup>1180</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈又（答叔時、季時昆仲）〉，《醉經樓集》，卷五，頁 145。

或者如來諭世儒假托惑世之教？不然，則後人相傳為譌也。不然，則當時門人筆記失真者也。不然，豈有直接千五百餘年道脈大儒出斯語乎？<sup>1181</sup>

孟化鯉未能正面作出新解，預定了性善乃孔孟宗旨不可動搖，於是設想種種誤傳的可能性來說服自己，也勸服別人，恰好說明了他對程氏此說拒不接受的態度，唐伯元未能令其信服。宗奉陽明學的孟秋也加入這場論辯，他認為唐伯元論「《六經》無心學之說，孔門無心學之教」，旨在「深斥而力詆」陽明良知之論，他長信跟唐伯元討論心學可否，孟秋講六經、孔孟之言皆心學，《四書》所著無一非心，「孔門之求仁，孟氏之求心，陽明之致良知，一而已矣」。<sup>1182</sup>

唐伯元挑起的爭論未能說服孟化鯉、顧憲成放棄陽明心學，但從外施壓加速了陽明後學自我反思。顧憲成等對王學末流早有不滿，多所批判，孟化鯉秉承的學說本具躬行特色，在激進潮流中頗為穩健，在這意義上，他們的反省跟唐伯元的學術主張也有默契之處，是他們對話的基礎。

唐伯元以上疏罷祀王守仁著稱。萬曆十四年，顧憲成與孟秋在北京（都下）相遇，孟秋問唐氏品行怎樣，顧氏曰：君子也。王學立場分明的孟秋不以為然，若為君子，唐氏「何以排王文成之甚」？不久，顧氏當面質問唐氏為何每每痛詆王守仁，唐伯元回答道：「足下不見世之談良知者乎？如鬼如蜮，還得為文成諱否？」，唐氏認為王守仁要為當下良知之病負責。顧氏則為守仁辯析道：「《大學》言致知，文成恐人認識為知，便走支離去，故就中間點出一良字。孟子言良知，文成恐人將這箇知作光景玩弄，便走入玄虛去，故上面點出一致字，其意最為精密」，陽明良知說既矯支離，又防玄虛，立說精密，毫無弊病。顧氏指出，如鬼如蜮正是良知之賊也，不可歸罪於良知。顧憲成要切斷守仁與王學末流之糾葛，保護陽明學說，將當前心學弊端推給「無善無惡」一派。唐伯元聽完顧氏的開解，覺得兩人立場相近，後悔「假令早聞足下之言，向者論從祀一疏，尚合有商量也」。

<sup>1181</sup> 孟化鯉，〈答秦春暉〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁 520。

<sup>1182</sup> 孟秋，〈與唐曙台論心學書〉，《孟我疆先生集》，卷五，頁 46a-48b。



<sup>1183</sup>可見，兩人關心當下學術趨向，同有救弊默契。

唐伯元在南京時曾過訪顧憲成、顧允成兄弟，「語次痛疾心學之說」，顧憲成承認王學有流弊。顧憲成認為「世儒言心而賊心，心無罪也」，心學之是非值得商討。唐氏謂「今一切託之于心，這是無形無影的，何處究詰他？」唐伯元認為學術弊端起於人人皆言心信心，可是心具善、惡二性，難以捉摸得定，非聖人不足以言心，「吾安得不惡言心乎？吾以救世也」。顧憲成目光落在弟弟身上，顧允成說「仁卿一片苦心，吾黨不可不知，卻須求一究竟」。商量之下，顧憲成提議「心」之上還有一「性」，用「性」來管束這「心」，如孔子所云：從心所欲不踰矩，矩即「性」也，顧憲成以為言「心」者作如是解，則可避免弊端了。唐伯元「乃首肯」。<sup>1184</sup>顧憲成的見解漸近於唐伯元〈身心性命解〉之意，兩家趨合。

顧憲成對唐伯元不乏褒揚。「唐仁卿曰：凡事先求己過，聖功也，又曰：望重朝紳，不若信于寒微之友，生徒滿天下，不若使閨門之內與我同心。」這是唐氏一貫強調的《大學》修身宗旨，顧憲成向講友推重之，謂「此慎獨者能之」。<sup>1185</sup>經歷長久論辯，他們在心、性關係上逐漸達至共識。

孟化鯉的某些想法與唐伯元也有相通之處。孟化鯉向唐氏講述自己的學問主張，論格物謂「通天地萬物而我為主，推此義也，可以知本，可以格物矣」，論當前學術謂「自求見本體之說興，而忠信篤敬之功緩，遂令正學名實混淆，而弄精魂者藉為口實」，又批評「今人好高，只不安分」，深得唐伯元的認可。唐氏以為「斯言也，雖賢聖復起，不可易已」。<sup>1186</sup>孟化鯉講格物，講忠信篤敬，講安守本分，與唐伯元強調修身工夫，旨趣相趨，兩人主躬行的學術意向頗為一致。

孟化鯉萬曆二十二年（1594）離京歸里，孟化鯉在京期間，與唐伯元結交一年有餘，但友誼持久不斷。唐氏後來離開北京，兩人「各寄著述來相印證」，孟

<sup>1183</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷四，頁 83-84。

<sup>1184</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷五，頁 130-132。

<sup>1185</sup> 顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校，《小心齋劄記》，卷三，頁 67。

<sup>1186</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈與孟吏部龍叔書〉，《醉經樓集》，卷五，頁 141。

氏回新安，兩人「尋常尺素，易以聞問」，<sup>1187</sup>可見，孟、唐不為地理所隔，長期保持論學情誼。對孟化鯉而言，唐伯元是一份切實而可供反省的重要思想資源。

孟化鯉對王門左派學者有相當了解，萬曆十三年（1585）曾前往淮揚等地訪問知學之士，「即韋布蓬茅，亦必造請」，過泰州「迂道七十里，謁心齋祠，厚遺其孫」。<sup>1188</sup>孟化鯉也認真批閱過羅汝芳的文集、語錄，孟氏文集中有〈閱近溪集臆言〉，批評意見俯拾皆是，如孟化鯉不同意羅汝芳講「本來面目」，認為「面目即良知也，若近溪云云，則良知又有箇面目矣，似失之鑿，且何必究論此處？況四字又出釋子語乎？此葛藤何時是斷絕期耶？」<sup>1189</sup>孟氏從唐伯元處認識王門左派的虛妄所招致唐伯元等的強力反對，對孟氏反思當今陽明學走勢，改革河南陽明學極具參考價值。

在這粗略劃定的三階段裡，孟化鯉持續東來論學，猶如進入收藏豐富的學術思想寶庫，思想薈萃風光萬千，領略了王學激進派如孟秋、楊起元、鄒元標，保守派張元忭、顧憲成，反對派唐伯元等的風格各異的學術取向。激進派對心體、仁體的強調有過而無不及，保守派與王學反對派立場不同，但他們對當下學術有共識，表現出一致的趨向：強化學問躬行的面向，不約而同防堵王學末流，孟化鯉秉承尤時熙的學說，本有平實躬行的特點，故與王學保守派、反對派在學問躬行工夫上頗立場接近，他與激進派的孟秋交往深厚，不接受其仁體說，對其言行一致卻十分推重。孟氏東來論學的最大收獲，是在講學雜音裡，認識王學末流的弊端，辨析王學應從形上玄遠的談論中抽身，退回到躬身實行路上。

在明末王學紛爭裡孟氏如何著思考和定位尤時熙與河南陽明學之傳。萬曆間孟化鯉給東林人士的一封書信，頗能表明其心跡：

鯉曩遊西川尤先生門，先生教之只在六經、《論》、《孟》，其次濂、洛諸書。姚江則先生所私淑者，亦嘗令讀其書，鯉也只墨守師說耳，無所得也。

<sup>1187</sup> 唐伯元著，朱鴻林點校，〈答呂憲使叔簡年兄〉，《醉經樓集》，卷五，頁 147。

<sup>1188</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 11-12。

<sup>1189</sup> 孟化鯉，〈閱近溪集臆言〉，《孟雲浦先生集》，卷七，頁 597-600。

孟化鯉字裡行間要跟陽明學切割。從尤時熙開始，尤氏固然是私淑守仁，但他對陽明學的追崇毫不遜色，在北京以拜入陽明後學之門為榮，在河南與朱得之等陽明後學書信爭論陽明學之精髓，為朱氏折服，在在說明尤氏與陽明學之深厚淵源。孟化鯉在尤氏門下，平日討論也多關涉陽明學，最後跟隨尤氏轉從朱得之。孟化鯉謂尤氏所教「在六經、《論》、《孟》，其次濂、洛諸書」，又自稱「只墨守師說」，是欲撇清河南學術與陽明學的關係。這正是他引領河南學術將要走的路向。

孟氏門人王以悟萬曆三十四至三十九年（1606-1611）臺縣令任上重刊《雲浦孟先生語錄》，總結孟化鯉的學術主張不出周、程，他說：

雲浦孟先生學本伊、洛，功專主敬，故其言旨遠而近，道大而實，不離日用平常而彌造彌深。<sup>1191</sup>

王以悟對孟氏概括相當精準，尤其是用來描述汲取曹端主敬思想而有所轉變的孟化鯉。但這樣陳述往往要犧牲諸多重要的歷史時刻，比如孟化鯉早年受學尤時熙，在其指引下研讀王守仁著述，體悟陽明學，以之陶冶門人興起河南講學運動的時期，以及孟化鯉在南方陽明學者刺激之下如何思想轉軌的複雜歷程。

### 三、孟註《曹月川先生錄粹》與河南陽明學之轉向

孟化鯉萬曆十五年（1587）丁母憂南還，拓建川上書院，從學者雲集，此前參加張元忭組織的「長安會」，又往泰州訪學，種種因素促使孟化鯉的學術發生微妙轉變，這表現在他撰註的曹端《曹月川先生錄粹》裡。

孟化鯉重拾河南先賢曹端的思想遺產，既有偶然性，也有必然性。萬曆十七年，曹家姻親澠池張信民領曹端七世裔孫曹繼儒等，過新安問學，拜入孟氏門下。張信民和曹繼儒一直希望推拱從祀曹端的運動，致力重刻曹端的著述，但苦於缺

<sup>1190</sup> 孟化鯉，〈答趙儕鶴〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 532。

<sup>1191</sup> 王以悟，〈重刊雲浦孟先生語錄序〉，《王惺所先生文集》（臺灣：國家圖書館藏明天啟間刻本），卷一，頁 11a-12a。

乏有力的襄助者。他們到新安論學，帶著曹端語錄等書，懇請乃師披閱編次以便重刊，孟化鯉欣然接受，且自謙「鯉輒忘其愚陋，敬摘先生言之粹者，編次鈔梓」，「俾論世者知先生之學，不詭于鄒魯濂洛」。<sup>1192</sup>孟化鯉認同「我朝道學之傳，斷自先生始」的論斷，在《錄粹》中孟化鯉極力洗脫時人認為曹端學術平庸無所創設，「所著書羽翼朱傳舉業爾」的劣評，突出曹端之學以「一敬為主」，「舉業即德業也」，其著述「非專為舉業」，曹氏之言「精融閎透，雖稍遜白沙、姚江，然篤行初無二轍」，<sup>1193</sup>孟氏所看重曹端是「篤行君子」。

孟氏自稱對曹端語錄只做「摘錄」、「編次」工作，不失曹端原意。實際上，孟化鯉所作遠不止此，除「摘」和「編」，還有重要的「註」的工作，這意味著孟化鯉不僅篩選曹端語錄條目，還自行加以疏解、詮釋。對孟化鯉的工作有第一手的細緻觀察的，是一直在孟氏身旁負責打理講學事務的門人王以悟，其謂：「躬行可易言哉？固宜孔子所重在此……吾師雲浦先生摘（曹端）先生言之粹者，編註鈔梓，蓋亦孔子所重之意……蓋亦吾師雲浦先生之意」。<sup>1194</sup>孟化鯉對曹端語錄確加以註釋，其選錄和闡發則是以有益躬行為旨，這與張元忭欲借「長安會」修正陽明心學，顧憲成強化躬行工夫調理陽明心學等系列啟發與刺激不無關係。最得乃師心意的王以悟，對選註《錄粹》折射出的孟化鯉的學術轉變之背景與方向，均有恰如其分的歸納：

道本平實，乃有披玄挾秘而反忘檢括者，多誑己誑人，因以阻來學之志，而且藉為口實。（孟化鯉）先生每與悟論及此，未嘗不嘆息痛恨於世儒也。

故其教人重躬行後論說，日以我西川夫子暨月川先生語錄相關示。<sup>1195</sup>

孟化鯉從其東往論學所見所聞，對王門末流多有不滿，其倚重河南先賢曹端的思想遺產對治高論闊談、誑己誑人的「世儒」，扭轉尤時熙以來的河南陽明學，可說有其必然性。因此，王以悟序述乃師《錄粹》，開篇即痛詆吾道之病蠹謂：「自

<sup>1192</sup> 孟化鯉，〈月川曹先生錄粹序〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 543。

<sup>1193</sup> 孟化鯉，〈月川曹先生錄粹序〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 542-543。

<sup>1194</sup> 王以悟，〈月川曹先生錄粹序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 6a-7b。

<sup>1195</sup> 王以悟，〈祭雲浦先師〉，《王惺所先生文集》，卷七，頁 19a。

道學不明，世往往薄躬行為無奇，其上者溺情訓詁，藉口翼道，下者以文人援玄虛要渺之說，自列於儒林，而求聞於後……至究生平操履，多不滿於月旦」，<sup>1196</sup>這是秉承孟化鯉的意志。

孟註《曹月川先生錄粹》有心學色彩，但它揭示的思想史意涵值得重新檢視。一直以來，《錄粹》被認為是曹端的作品，中華書局出版的最新點校本《曹端集》收錄了《錄粹》，雖注明是新安孟化鯉所輯，但編者將之歸為曹端著述的一種，<sup>1197</sup>學界對《錄粹》多把它視為曹端之思想加以研究。陳榮捷撰寫論文，以曹端及其《錄粹》為例子，專門點出明初儒學的心學轉向。<sup>1198</sup>接著，狄百瑞也據《錄粹》指出明初學術裏心學的苗頭。<sup>1199</sup>山井湧亦舉《錄粹》說明明初曹端的學風傾向心學。<sup>1200</sup>以上諸種研究對《曹月川先生錄粹》蘊涵的心學色彩的觀察是相當正確的，但把它視為曹端本人的思想特色，用來說明明初心學之萌芽，則有時代誤置之嫌。因為《錄粹》經長時浸淫陽明學的孟化鯉手選、註釋，體現的是孟氏的思想。孟化鯉的陽明心學學養及東來講學之經驗，其編註《錄粹》的語言風格與心學相仿佛，當然具有心學味道。

最近，朱鴻林研究曹端時富有遠見地提出，曹端之在萬曆中期被重新提起加以表彰，是因為晚明儒者對王學末流的反動，轉向強調躬行。<sup>1201</sup>朱氏注意到編者孟化鯉盛稱曹端的主敬躬行之學，反映北方王學想呼應學術轉向的潮流，借選輯曹端語錄來表達意向和主張。<sup>1202</sup>這無疑是確見，所以，與其說《錄粹》反映明初思想狀況，不如說它彰顯了明末萬曆年間的學風需求。

朱鴻林校勘《錄粹》後發現其所載文字與現存曹端文集極少雷同，於是初步

<sup>1196</sup> 王以悟，〈月川曹先生錄粹序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 6b。

<sup>1197</sup> 曹端著，王秉倫點校，《曹端集》（北京：中華書局，2003）。

<sup>1198</sup> 陳榮捷著，萬法先譯，〈早期明代之程朱學派〉，收於氏著，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982），頁 331-351。

<sup>1199</sup> William Theodore de Bary, *The message of the mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).

<sup>1200</sup> 山井湧撰，許遠和譯，〈經書與糟粕〉，辛冠潔、衷爾鉅、馬振鐸、徐遠和編，《日本學者論中國哲學史》（北京：中華書局，1986），頁 405-426，尤其頁 407-409。

<sup>1201</sup> 朱鴻林，《〈明儒學案〉選講》（北京：三聯書店，2012），頁 92。

<sup>1202</sup> 朱鴻林，《〈明儒學案〉選講》（北京：三聯書店，2012），頁 117。

推斷，孟化鯉編輯《錄粹》沒有偽造材料，而是取材別有所本。<sup>1203</sup>本研究對比《曹月川先生錄粹》和趙乾所（邦清）輯《曹月川先生語錄》，認為《錄粹》除取材別本外，還有孟化鯉個人詮釋的痕跡。

孟化鯉編註《錄粹》成書於萬曆十八年前後。趙乾所輯《曹月川先生語錄》刻於萬曆三十五年左右，趙氏時任吏部稽勳郎中，正積極推動從祀曹端事宜。<sup>1204</sup>趙氏對曹端的學問「自童蒙時仰望而慕之，若泰山，若景星，一讀其書，嘗思想其人」，<sup>1205</sup>萬曆二十二年趙氏在山東滕縣知縣任上捐俸刊刻《真儒考》，當中首列曹端為真儒，<sup>1206</sup>後來還參與訂正曹端年譜。趙乾所輯《語錄》所做的，是從語錄、全集十卷數萬言中發繁就簡的選取工作。<sup>1207</sup>兩人編輯眼光和考慮不同，所以《錄粹》和《語錄》所選錄的內容不盡一致，當中可確認來源一樣的條目僅有數條，正是從這些來源相同的條目的對比中，我們考察孟化鯉的詮釋工作：

#### 《曹月川先生錄粹》與《曹月川先生語錄》內容比對表

	《曹月川先生錄粹》	《曹月川先生語錄》
1	學者須要天理人欲之間見得分明，方始有益，一毫相雜，則學非其學，而德非其德矣。 <sup>1208</sup>	學者須要天理人欲之間見得分明，方始有益，一毫相雜，則學非其學，而德非其德矣。 <sup>1209</sup>
2	人性本善，而感動處有中節、不中節之分，其中節者為善，不中節者為惡。 <sup>1210</sup>	人性本善，而感動則有中節、不中節之分，其中節者為善， <u>其</u> 不中節者為惡。 <sup>1211</sup>
3	《家規輯略序》略云：國有國法，家家有法， <u>人事之常也</u> 。治國無法， <u>則不能治其</u>	國有國法，家家有法。治國無法，不能治國；治家無法，不能治家。譬為方圓者，

<sup>1203</sup> 朱鴻林，《〈明儒學案〉選講》（北京：三聯書店，2012），頁 116。

<sup>1204</sup> 曹端著，王秉倫點校，〈頌言〉，《曹端集》（北京：中華書局，2003），頁 321-322。

<sup>1205</sup> 曹端著，王秉倫點校，〈頌言〉，《曹端集》，頁 317。

<sup>1206</sup> 曹端著，王秉倫點校，〈頌言〉，《曹端集》，頁 331。

<sup>1207</sup> 韓養元〈重鈔月川曹先生語錄序〉，收於曹端著，王秉倫點校〈頌言〉，《曹端集》頁 368-369。

<sup>1208</sup> 孟化鯉輯，〈曹月川先生錄粹〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 239。

<sup>1209</sup> 趙乾所輯，〈曹月川先生語錄〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 209。

<sup>1210</sup> 孟化鯉輯，〈曹月川先生錄粹〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 243。

<sup>1211</sup> 趙乾所輯，〈曹月川先生語錄〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 209。

	<p>國；治家無法，則不能治其家。譬則為方圓者，不可以無規矩；為平直者，不可以無準繩。是故善治國、家者，必先立法，以垂其後。自今觀之，江南義門鄭氏合千餘口而一家，歷千餘歲而一日，以其賢祖宗立法之嚴，賢子孫守法之謹而致然也。</p> <p>1212</p>	<p>不可無規矩；為平直者，不可無準繩。是故善治國、家者，必先立法，以垂其後。自今觀之，江南義門鄭氏合千餘口而一家，歷千餘歲而一日，以其賢祖宗立法之嚴，賢子孫守法之謹而致然也。<sup>1213</sup></p>
4	<p>宋程伊川先生家治喪，不用浮屠，在洛亦有一二人家化之。元許魯齋先生居鄉里，凡喪葬一遵古制，不用二氏，士大夫家因以為俗，四方聞風亦有倣之者。今欲明其禮而卻其俗，以二先生為法。毋曰我下愚也，豈敢倣大賢之所為哉？孟子嘗曰：「人皆可以為堯、舜」，況程、許乎？<sup>1214</sup></p>	<p>程伊川先生家治喪，不用浮屠，在洛亦一二人家化之，許魯齋居鄉，凡喪葬一遵古制，不用釋、老，士大夫因以為俗，四方有倣之者。今欲明其禮，卻其俗，當以二先生為法。<sup>1215</sup></p>
5	<p>儒家之禮，原出於天地，而制成於聖人，故自周公而上，作之者非一人；自孔子而下，明之者亦非一人矣。其在《五經》、《四書》詳且備焉。彼釋迦、老聃之書，本無齋醮之論，而梁武、宋徽之君，妄為齋醮之說，故武餓死臺城，而徽流落金虜，將求冥福，俱遭顯禍，誠萬世之明鑑也。奈</p>	<p>儒家之禮，原出於天地，制成於聖人，自周公而上，作之者非一人；孔子而下，明之者非一人。其在《五經》、《四書》詳且備焉。彼釋迦、老聃之書，本無齋醮之論，而梁武、宋徽，妄為齋醮之說，武餓死臺城，徽流落金虜，將求冥福，俱遭顯禍，萬世明鑑也。<sup>1217</sup></p>

<sup>1212</sup> 孟化鯉輯，〈曹月川先生錄粹〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 250-251。

<sup>1213</sup> 趙乾所輯，〈曹月川先生語錄〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 224-225。

<sup>1214</sup> 孟化鯉輯，〈曹月川先生錄粹〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 248。

<sup>1215</sup> 趙乾所輯，〈曹月川先生語錄〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 226。

何人不知戒，踵成俗，流至於今，可勝痛	
哉！然出俗超凡，何代無人？ <sup>1216</sup>	

（說明：表格中下劃線部分是文字有出入的地方。）

比對表中 1、2、3 項文字稍有出入，不影響文意，可視為《錄粹》和《語錄》忠實曹端語錄原文的例子。第 4、5 項，除個別文字出入外，《粹錄》較《語錄》均多出兩句，且都是針對「當下」發表的議論。假定《語錄》較符合曹端原文的話，那麼《錄粹》中凸出的句子則可能是孟化鯉詮註的痕跡。

結合孟化鯉所稟受的尤時熙躬行之學，孟化鯉兩次東往論學的思想經歷，及孟化鯉門人王以悟的親近觀察，《曹月川先生錄粹》所反映的只能是孟化鯉萬曆十八年前後的思想狀況，他深刻體認到王門末流的弊病，以編註語錄的方式將鄉賢曹端的思想遺產注入尤時熙傳授的河南陽明學內，強化學問躬行的面向，防患于未然。曹端因素的引入，改變了河南陽明學的原貌。透過孟氏編註《錄粹》之舉，我們看到孟化鯉一方面發揚尤時熙的學說，另一方面他有機會與南方陽明後學接觸，在各派學說沖擊之下，思想趨近修正派，並受其啟發而有意改革河南陽明學，河南學術的軌跡與南方幾乎同步發生轉向。

孟化鯉發掘曹端之學的遺產，調整河南陽明學發展方向的努力，奠定了孟化鯉在河南理學傳承中歷史地位。孟化鯉故去後，萬曆二十六年洛陽諸生員張孔誨、郭有聲等，及貢士王以悟、張孔訓呈請河南巡撫修建孟化鯉專祠。巡撫鍾化民查核後同意地方士紳的申請，為表彰理學名儒，推崇正學，進而上疏朝廷准許建祠。祠堂地址一時未能勘定，於是崇祀於先賢祠內，表其畫像於川上書院之宗賢樓而特祀之，其弟孟化鯨陪享。祭祀規格為春秋丁祭日，由縣令籌備少牢、清酹等儀，於祭孔畢，即躬往主祭，孟化鯉嗣裔奉祀，門生六名與祭。其祭文曰：惟神，學宗孔孟，派衍伊洛，羽翼六經，鼓鑄後學，一代真儒，萬古先覺。萬曆三十二年

<sup>1217</sup> 趙乾所輯，〈曹月川先生語錄〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 248。

<sup>1216</sup> 孟化鯉輯，〈曹月川先生錄粹〉，曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，頁 248。



(1604)，在孟氏門人和地方士紳的催促下，地方政府劃定新安城東門里高埠為祠地，構建專祠祀之。崇禎三年（1630）六月，河南巡按李日宣具疏請從祀孟化鯉於孔廟，十月奉旨照周、程、張、朱專祠規格，並敕建伊雒淵源坊與祠堂前，以示接續道脈。<sup>1218</sup>

孟化鯉等重新闡發曹端之學，其舉措在明末產生效用，開啟新安兩賢祠主祀的變動的可能，同時，指示出河南新安地方理學在明代最後幾十年裡的變遷軌跡。萬曆十年孟化鯉立兩賢祠祀奉尤時熙，以丘鳳配享，這是「兩賢」的原義，其後尤門著名弟子過世皆得以供入兩賢祠內，如黃道（興軒）、郭士愨、趙永澄（則映）。<sup>1219</sup>可見，兩賢祠的祠祀對象可隨時因地制宜，變動擴大，入祀者當然僅限於尤氏及其門人一脈之內。可是，到崇禎末年新安知縣符斐撰〈理學雲浦孟先生祠堂碑文〉時，他觀察到的兩賢祠主祀已有變化：除一如供奉尤時熙外，新添了明初河南澠池儒者曹端，而此前陪祀尤時熙的得力門人突然集體「消失無蹤」，符斐時「兩賢」的意涵變成：尤時熙與曹端，而非當初的尤時熙與丘鳳，符氏顯然不了解祠堂以往供奉著眾多人物，且有著複雜的人事背景，誤認曹端是孟氏業師，「為（孟化鯉）先生師事」。<sup>1220</sup>主祀變更顯然是兩賢祠內人物關係和學術傳承互動的結果，它反映著一段曹端學說在河南復活崛起的地方學術史。這是由孟化鯉門人張信民將尤時熙、孟化鯉學說西傳澠池，與舊有地方理學傳統結合而觸發的（後詳）。

### 第三節：王以悟與新安、陝州講學

王以悟是河南陽明學的第三代傳人，從學孟化鯉二十餘年，與孟氏共同發起河南新安、陝州的講學運動。孟化鯉去世後，王以悟任官他地，新安、陝州的

<sup>1218</sup> 符斐，〈理學雲浦孟先生祠堂碑文〉，收於孟昭德主編，扈耕田、曹先武點校，《孟雲浦集》，頁 200。

<sup>1219</sup> 龔柏威，《明代中晚期河南陽明學講會》，頁 62-63。

<sup>1220</sup> 符斐，〈理學雲浦孟先生祠堂碑文〉，收於孟昭德主編，扈耕田、曹先武點校，《孟雲浦集》，頁 200。

講學活動進入式微時期。直至天啟年間王以悟還鄉，河南同輩呂維祺、張信民援助，以及任官河南的陽明後學李日宣的支持、陝西馮從吾來訪，才逐漸復興新安講學。

本節將圍繞王以悟的生平經歷從三個方面追蹤新安、陝州講學運動的興衰過程。第一王從以悟從學孟化鯉的歷程，考察河南理學的傳承及其危機。王以悟從學孟氏雖久，但一直處在舉業與德業的緊張中，至使孟化鯉故去後難以支撐地方講學。第二探討東林運動後講學衰退，新安、陝州講會衰微背景下，王以悟的同門、學生如何透過書信、閱讀、自身、聚會、家族宣講，及王以悟如何扶持孟氏子嗣向學等種方式延續地方學術傳承。第三追尋王以悟的任官講學行跡，展現其推廣河南理學的熱情，以及其退官後聯合同門澠池張信民、新安理學後起之秀呂維祺，在陽明後學李日宣、陝西大儒馮從吾等支持、激盪下，振興新安講學的情形。

## 一、王以悟求學孟化鯉

王以悟（1557-1626，幼真，惺所），河南陝州人，萬曆六年孟化鯉有新安講會，王以悟負笈拜入其門，兩人自此結下近二十年的師生情誼，他們共同實現了尤時熙的願望，在新安、陝州興起講學風氣。

王以悟二十二歲時聽聞孟化鯉講洛中之學，誠心向慕，積懷有年，於萬曆六年（1578）從學，住在於孟氏廬舍之旁，「昕夕相與切劘」，幼真之字即孟氏所取，寓意真心悟道：「吾有真心，宜覺悟以擴充之也，真不悟則其真也斲矣，悟不真則其悟也妄矣。妄與斲，君子不由也，子既得其真心矣，尚益勵擴充之學」。<sup>1221</sup>孟化鯉對王氏幼年即誠心來學相當滿意，且寄予厚望。是年與王以悟同入川上講會的還有新安布衣郭士愨（子智，梅山），年底，他們跟隨孟化鯉到洛陽拜謁尤時

---

<sup>1221</sup> 孟化鯉，〈王生字幼真說〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 555。

熙，「歸而學益篤」。<sup>1222</sup>當時尤時熙及門高弟李春野已歿，呂文川寢疾，劉西塘、陳仁泉「爵齒聞望，俱稱前輩」，皆推重孟化鯉，謂其「得先生之傳」。<sup>1223</sup>

孟化鯉是新安講會的首創者。<sup>1224</sup>孟化鯉拜尤時熙歸，即創立文峰講會興起斯文，遠近門牆受業甚眾，尤氏心喜孟化鯉能承其志，稱贊道：「吾道大明於西方」。<sup>1225</sup>此會尚未形成定制，時興時輟，孟化鯉進入國子監後停辦。隆慶五年（1571）自京師國子監歸，孟氏與里中同志數人立會講學，<sup>1226</sup>先是借地寶云寺，後徙城南精舍，再在陳仁甫書屋（即陳存吾書社），月凡三舉未嘗中斷。<sup>1227</sup>後來與會者漸眾，遷至縣城城隍廟，來者益眾，同仁以為屢遷屢講，非長久之計，於是各量力捐分，購地城南川上，建立會所，是為川上書院之肇端。<sup>1228</sup>他們邀請尤時熙擬立會約，作為書院日常運作的章程，<sup>1229</sup>孟化鯉又定〈川上會簿〉，確立遷善改過、成己成物的會旨，要求與會者「各務真修，飭躬勵行，過相規而德相勸，心相下而情相親，會不可虛亦不可間」，「庶幾不辱川上而講會亦尚有益」。<sup>1230</sup>萬曆三年（1575）秋，熱心尤氏講會的新安縣令拆毀淫祠，創立函關書院，孟化鯉亦參與其事，<sup>1231</sup>此舉可視為尤氏講學的蔓延擴大。

萬曆七年（1579）冬，孟化鯉赴京會試，王以悟隨行，一路訪友論學，播揚尤時熙之學。過淇縣，拜訪與尤時熙素有交往的竇氏家族，與竇承川、竇小川兄弟相與論學，同時與城南秦東臯切磋學問，次年，秦東臯與竇承川、小川兄弟南渡，謁西川受業其門，咸曰：微孟先生，幾虛度此生矣。<sup>1232</sup>八年孟化鯉會試畢，

<sup>1222</sup> 王以悟，〈布衣梅山先生墓表〉，《王惺所先生文集》，卷七，頁 1a-4a。

<sup>1223</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 7。

<sup>1224</sup> 戴霖，〈明代洛陽地區講會論略〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》21 卷 4 期（2003 年 12 月），頁 17-21；謝廣山，〈孟雲浦與豫西講會〉，《藍臺世界》，2008 年 10 月，頁 48-49。以上兩文所據史料不充分，立論有偏，最新研究應參考：龔柏歲，〈明代中晚期河南陽明學講會〉（臺北：國立清華大學研究所碩士論文，2012），頁 53-66。

<sup>1225</sup> 楊東明，〈孟雲浦墓誌銘〉，《山居功課》，卷九，頁 19a-21b；《山居功課》收錄墓誌銘有佚文，另可參考《孟雲浦先生集》附錄：楊東明，〈明理學雲浦孟公墓誌銘〉，頁 616-617。

<sup>1226</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 7。

<sup>1227</sup> 孟化鯉，〈樂吾劉先生墓表〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 567-568。

<sup>1228</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 12。

<sup>1229</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈擬作會約〉，《擬學小記》，卷五，頁 848-849。

<sup>1230</sup> 孟化鯉，〈川上會簿序〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 546-547。

<sup>1231</sup> 尤時熙撰，孟化鯉編次，〈新安縣創建韓關書院記〉，《擬學小記續錄》，卷五，頁 883-884。

<sup>1232</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 12。

王以悟隨之拜訪鎮守山海關的山東陽明學者孟秋，目睹兩人共聚論學。孟秋學宗江左王門，篤信陽明學，學術主張與孟化鯉有所不同，但其操行謹節區別于泰州王門放蕩形骸，其言行拘節謹守使世人對深受詬病陽明後學別有正面看法，孟秋家居「盈丈之之地，瓦屋數椽，其旁茅舍倍之」，時人謂「此風味，大江以南所未有也」。<sup>1233</sup>孟化鯉也深為折服，王以悟亦受其啟發，王氏講學語錄中多有從孟秋處引出的新啟發。<sup>1234</sup>八年四月，孟化鯉回京殿試，名在二甲，觀政工部，與無錫顧憲成、南樂魏昆溟、漳浦劉仞華聯友為會，同時參加張陽和、楊東明等人主辦的講會，王以悟跟隨增長見聞，結識海內名儒。

萬曆九年（1581），王以悟隨丁父憂的孟化鯉回新安，在側侍奉三年。這三年正是孟化鯉主持新安講會的關鍵時段。萬曆十年，孟化鯉建城南會所，設立尤西川神位於中堂，附祀鄉賢丘鳳（方山），匾其會所曰：兩賢祠，王以悟結交同輩來學的張希龍、趙則映、夏清，其中張希龍是受王氏負笈新安的啟發，決定攜其弟同往問學。<sup>1235</sup>在川上書院，王以悟又得向長輩夏冕、周澹涯、周靜涯等問學。<sup>1236</sup>次年澠池張信民、馬子厚、曹克統、上官捷科來學，王以悟與他們定交。孟化鯉回到新安，講會再起，遠近新舊同志聚講日眾，孟氏與他們相約，「自冠、婚、喪、祭，以及親友酬酢，家庭日用，服食好尚之類，一一詳訂大要，以厚風俗，崇禮讓，返樸還淳為主」，王以悟稱「既約之後，在會者敦行，不在會者效法，邑鮮爭鬥，俗恥華奢，凡在所犯之例，胥恐先生知之」，<sup>1237</sup>看來該約嚴格執行，且有效用。萬曆十二年（1584），孟化鯉服闕，補任戶部主事，王以悟折返陝州，師徒兩人暫別，脫離孟氏翼卵，王以悟進入獨立研學的階段。

<sup>1233</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈尚寶孟我疆先生秋〉，《明儒學案》，卷二十九，頁 636-637。

<sup>1234</sup> 孟秋忠信的乃是張宏山所論一本、二本直透性原而接孔孟之旨。王以悟則認為夷子「愛無差等，施由親始」的見解已有偏差，而陽明根本枝葉之論亦未免毫釐之錯。他認為「天之生人只有一本，性也，仁義禮智信也，人秉此性而運之，是謂一本也。若曰：孝弟為本，而忠君信友，仁民愛物，皆由此出來，則是二本之說矣。愚謂性猶根本也，愛敬忠信猶枝葉也，實一本也，非有二也。」參看：王以悟，〈散言〉，《王惺所先生文集》，卷九，頁 9a-9b；其他尚可見：王以悟，〈會講臆說〉，卷六，頁 19b、21a-21b。

<sup>1235</sup> 王以悟，〈處士夏公墓表〉，《王惺所先生文集》，卷七，頁 7a-9b；孟化鯉，〈四子傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 560-562。

<sup>1236</sup> 王以悟，〈處士懷麓夏公墓表〉，《王惺所先生文集》，卷七，頁 9b-11a。

<sup>1237</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 12。

王以悟回到陝州秉承孟氏旨意，與同鄉士人在張茅建立會社，同鄉趙廷輔遣其二子趙良棟、良桂來遊，喜曰：「吾兒聞正學得所依歸吾心盡矣」，趙氏亦為伊洛之學所吸引，「往來嶠澗間引二子求為印證」，又「集婣親族屬聯會聚講昕夕觀摹」。<sup>1238</sup>往時陝州士人只專攻舉業，自王以悟東赴新安，士人皆濟濟務學，俗尚丕變。<sup>1239</sup>王以悟與同鄉士人捐資營建尤時熙祠。萬曆十四年，張信民抵達陝州，王以悟與之大會龍興寺，發明致知格物之旨。<sup>1240</sup>在新安，同年夏孟化鯉丁母憂歸，萬曆十六年會中同志再度捐分，擴建川上書院，在兩賢祠後建宗賢樓，孟氏每居樓下，四方從學者雲集，縣治狹小，親友塾館及寺廟等地不能容納，甚至有人遠出郊外三五里道觀居之，川上書院朝夕講習不輟，「間出游山水，三三兩兩，散聚林簿見，月夕日晡，歌聲清遠，響振溪谷，有春風沂水之趣」。<sup>1241</sup>王以悟到新安聽講，再次與孟化鯉、張信民等相聚論學，為時三年。這一時期澗池士人頻密來學，為尤-孟之學西傳澗池積累了基礎。

萬曆二十一年（1593）王以悟到北京會試，與孟化鯉相聚，當時王以悟與年友張孔訓、王昱宗、林宗甫等聚會栢林寺，<sup>1242</sup>會有《栢林寺日錄》請孟化鯉批教。<sup>1243</sup>次年，師徒同返新安，這是王以悟最後一次跟隨孟化鯉講學。孟化鯉里居，日坐書齋披閱墳籍，不輕易出門，縉紳宦官遊造訪，一概謝辭，「同志則不憚延接」，每值會期，聚講宗賢樓下，從遊者日眾，陝州、澗池、永寧、汝州、光州等地士人翕然風動，負笈者數百人，寓所不能容。<sup>1244</sup>川上書院舊約仍遵行，會講定期每月三講，或是與會者提出疑難，大家一同商討，或是澄然靜坐，體認無窮妙處，

<sup>1238</sup> 王以悟，〈永壽縣儒學教諭對峯趙公墓誌銘〉，《王惺所先生文集》，卷六，頁 7b-9b。

<sup>1239</sup> 孟化鯉，〈四子傳〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 561。

<sup>1240</sup> 郭光復，〈理學張抱初先生傳〉，收於馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》（北京圖書館編，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第 54 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清雍正乾隆間刻本），頁 649。

<sup>1241</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 12。

<sup>1242</sup> 孟德昭輯，《洛西儒宗王以悟年譜》，網路資料：

[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_4f1807cd0100ymnr.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_4f1807cd0100ymnr.html)，（檢索時間：2015 年 6 月）。

<sup>1243</sup> 王以悟，〈奉趙見翁老師〉，《王惺所先生文集》，卷九，頁 1a-4a。

<sup>1244</sup> 王以悟，《雲浦孟先生年譜》，頁 14-15。

會中禁止尋常泛談，「不然是會今日翻講了一場閑話」。<sup>1245</sup>以上是王以悟追隨孟化鯉問學的情形。對王以悟左右隨侍，孟化鯉稱贊「幼真有大志，居新安兩年，講明此學，東西南北惟余是從」。<sup>1246</sup>

經前文梳理，可知王以悟從萬曆六年從學到二十六年孟化鯉離世，中間一半以上的時間都跟隨在孟氏左右，剩餘數年裡王以悟在陝州，孟化鯉或在兩京，或在新安，這期間他們主要以書信保持聯絡，從這些往來文字我們可以更細緻的觀察到理學者王以悟關心的一般議題是甚麼，以及他如何就這些議題與業師孟化鯉討論，他們的學問關係如何得以維持和增進，進而兩地學術得以交流、承傳。

作為讀書人，王以悟最關注的是舉業成就，他早有志於性理之學且拜入名師孟化鯉門下，這是他德業上一大成就，然而他的舉業長時舉步不前，苦於調停德業持修與舉業進取。尤時熙和孟化鯉都不認為德業與舉業兩不相容，他們鼓勵門人德業、舉業雙修，甚至認為舉業是德業的條件。可是，在王以悟這二者一時難以平衡。萬曆初年王以悟回陝州，日沉溺於讀書作文，身心事業有所鬆懈，孟化鯉於是開導他：「舉業固在多讀多作，然此心養得潭亭月圓，自有活潑潑地義理，由此入圍，信筆掃去，卻與口耳剽竊、徒逞浮詞者星淵，必有具隻眼者，正不徒在區區呻吟佔畢，操筆伸紙間也。」並勸他應該常到張茅尤時熙祠中與二三同志商量此學，過化一方，己心亦得以存養，<sup>1247</sup>活潑靈動不為舉業所困。從王以悟的回信看，舉業的緊張壓抑絲毫沒有緩解，孟化鯉又去信慰問「孜孜舉業而鬱伊頗深，似與夙昔所學燒異」，昔日教尋找孔顏樂處何在？又舉孟子「君子有三樂而王天下不與存焉」，勸其反思不要為科舉鬱鬱寡歡，「而後可以不失無夙昔之學」。<sup>1248</sup>王以悟擔心舉業失利，孟化鯉則憂心昔夙所授之學失傳，兩人的關注點略有不同。

王以悟舉業不前，意味著要傾注更多心血，孟化鯉則時時提醒王以悟「學問

<sup>1245</sup> 王以悟，〈川上言〉，《王愷所先生文集》，卷六，頁 13a-13b。

<sup>1246</sup> 孟化鯉，〈書安良弼卷〉，《孟雲浦先生集》，卷六，頁 581-582。

<sup>1247</sup> 孟化鯉，〈與王幼真〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁 513。

<sup>1248</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉，《孟雲浦先生集》，卷二，頁 513。

工夫無頃刻可離……此道原是日用常行，即愚夫愚婦所知能……學者須是常知常覺，自作主宰，不可少違」。<sup>1249</sup>王以悟在陝州興學，常勉勵子姪從事之，其勸勉文字多寄送孟化鯉過目、商討，數年來未見此類文字「制作」，亦未嘗有「一言疑問」，孟化鯉猜疑王氏有所放鬆，於是也去信諭以「勤學好問」。<sup>1250</sup>王以悟遵從孟氏，孟化鯉的教誨深入其心。萬曆二十年前後，王以悟獲督學官員選入州學，王氏似乎在德業與舉業間有所猶豫，「盤桓累旬，然終不往」，孟化鯉得知後，勸其「雖有不了事，決亦往矣」。<sup>1251</sup>其後王以悟科場落敗，孟化鯉擔心王氏因此學問工夫間斷，於是急忙詢問「落第歸來……此中曾間斷否，當此迫切時曾用工否，有得力處否」？<sup>1252</sup>

家事煩擾是王以悟修行路上面對的另一個問題，世務喧囂與德性涵養，難以協調。孟化鯉認為「學須遠塵囂，謝冗務，日夜存養此心，證諸六經方有端緒」，「精神須打拼歸一，則心專門而德業脩」，<sup>1253</sup>他擔心王以悟家務纏身，朋輩難聚，呼吁「縱不能相聚，然音耗須常通，庶此中警惕不至大頽敗耳」。<sup>1254</sup>孟氏建議他居家隨時記錄下來日用感觸的妙契處，或疑惑處，作為與師友商量進學之資，是以「小疑小進，大疑大進，不疑則不進」。<sup>1255</sup>他又提議王氏平日常讀書自鑑，閱王守仁《陽明先生集》「其中精微可得而拈示之乎，抑有未盡善處可商量乎」？看尤時熙《擬學小記》時「止入其門乎，抑入塘奧乎，亦方在宮牆之望乎」？如有閑暇，最好親赴新安商量一番。<sup>1256</sup>孟化鯉十分期待王氏來學，甚而鼓動說「人須是於人所難抽身處抽得身，方有力量，方是學」，盼望王以悟「家事稍有端緒，即當束裝而東」。<sup>1257</sup>

士人獨處，固然失去友朋夾持輔仁之效，然而交友不慎，誤結損友可能更危

<sup>1249</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（三），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 513-514。

<sup>1250</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（四），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 514。

<sup>1251</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（五），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 514。

<sup>1252</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（六），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 514。

<sup>1253</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（十一），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 515-516。

<sup>1254</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（八），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 515。

<sup>1255</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（七），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 514-515。

<sup>1256</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（九），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 515。

<sup>1257</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（十），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 515。

險。王以悟獨在陝州，孟化鯉「恐其變轉斯言」，王以悟雖自信「不受變於人，雖見損友，聞非僻，未為不可」，孟氏以為那要柳下惠般君子修行才能做到，不如學謹慎的魯男子為宜，於是再三叮嚀「吾人學問全在益友，不求益友，不遠損友，能成者則否矣」。<sup>1258</sup>王以悟接信汲取孟氏的意見，在衣袖上大書「損友之戒」，讓孟氏大為吃驚，以為「非至勇不及此」，有肯定「吾人為學只在自肯，一念果切，任他邪魔鬼怪，觸之即碎」，最后建議他「袖上字可濯去，無令人見，恐大駭人」。<sup>1259</sup>

王以悟終獲趙見翁拔薦，特進於州學書院，「命為多士法」，此時王氏雖誦習舉業，但側重德業，「講洛澗之學而不計藝文之工拙」，數年間「結三椽於橐水之上，日與後進有志向者聯會觀摹，求身體而力行，暇中掩關靜坐，除尋常經書外，取宋儒及我明薛、曹、陳、王諸先生書時諷咏之，如昔人不求記不強解，默會神遇。」<sup>1260</sup>理學對他猶具有吸引力。

## 二、王以悟與陝州、新安講會的式微

萬曆間轟轟烈烈的東林運動過後，北京講學零落，人人諱言講學。萬曆三十二年（1604）王以悟登第，在北京停留半年有餘，他往昔「屢應舉屢不中，初不免鬱鬱，久之心輒喜，若曰：今而後庶腳跟立得稍定，前此若蚤發，恐猶壞了生平」，以早年修習德業為幸，但是登科後很快發現「世局未易處」，「世情委蛇，心獨良苦」，修行尚有虧欠。<sup>1261</sup>於是在京遍覓同道講求聖學，認為「吾人講學一事舍此別無駐足」，結果令人失望，王以悟萬曆三十二年、三十八年「兩入都門未見有出頭承當者」，嘆息世道多變，外界批評講學「空言無補，譬尤叢生」未

<sup>1258</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（十三），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 516。

<sup>1259</sup> 孟化鯉，〈又（與王幼真）〉（十四），《孟雲浦先生集》，卷二，頁 516。

<sup>1260</sup> 王以悟，〈奉趙見翁老師〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 6a-7a。

<sup>1261</sup> 王以悟，〈復李育吾先生〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 7a-7b。



必無理，但是「懲噎廢食」則矯枉過正矣，致人人噤聲「亦講學者之自變耳」，<sup>1262</sup>講學氣氛蕭瑟，王以悟唯「都門無事，掩關讀書，以消永日」。<sup>1263</sup>王以悟認定「季世上習不淑，吏治不修，民生不安，皆起於學術不明」，而「士大夫日以世法習套相師，相倣遂，以為固然」，實際上大原大法，「本原之地有所未講也」，王以悟懷念萬曆初二十餘年的講會盛景，「昔遊長安猶見先輩中聯會商證，互相切磋，後漸寥寥晨星」，時至今日「則此為諱矣」，朝廷主事官因事論人，以講學為疵：「某公品格甚好，但惜其講道」，王以悟殊為嘆惋：主事者「以講道為可惜，則其用人可知，而世道又可知」。<sup>1264</sup>王以悟仕宦期間，北京講學消沉是無法改變的現實。

同時，陝州、新安講學亦陷入低迷。在地方傳播理學，先要面對地方信仰的競爭，缺乏當地方力者支持，宣揚理學只是部分士人小眾之事，這是王以悟在其家鄉陝州的遭遇。王以悟所居住東凡里，大約從萬曆十三年開始二十年間，里中大興土木，先後建有尤時熙祠、巽峰禱祠、巽山靈官祠、上帝廟，尤祠是王以悟與志同道合者庠生張騰宵、趙一麟等數人及里姓四十餘人捐分「竭力經營」而成，相較於那些道教和地方神祇廟宇則「一人唱之應者群起或與之役或輸之粟或助之貲」，其「成固易易也」。<sup>1265</sup>另外。地方習俗的頑抗力量也不可忽視。講會講學除了面對朝廷的政治壓力外，還有地方世俗的誤解與質疑。王以悟同鄉友人受講會啟發，欲從家庭儀節入手淳化一方風俗，而飽受非議。高順彥丁母憂，儀節一改舊俗，遵循《家禮》「毀骨立孝」、「廬墓哀慕」，<sup>1266</sup>「磊磊不與俗伍」，<sup>1267</sup>當時高氏遙遙荒山，四野寂寥，獨處一室，無奈「俗情忌修」鄉人嗤之為好名，高氏不解而求教王以悟，王氏解釋說：「夫近名誠非為己之學，然有綱常倫理發於一念，真心不容自己，自俗人視之若以為好名，而實不然者。此正宇宙所以不毀，人心

<sup>1262</sup> 王以悟，〈復楊脩齡侍御〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 10b-11a。

<sup>1263</sup> 王以悟，〈復張抱初〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 8b-9a。

<sup>1264</sup> 王以悟，〈復黃武臯侍御〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 42a-43a。

<sup>1265</sup> 王以悟，〈九龍宮修建上帝廟記〉，《王惺所先生文集》，卷二，頁 4a-5b。

<sup>1266</sup> 王以悟，〈與高順彥〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 14a-14b。

<sup>1267</sup> 王以悟，〈又（與高順彥）〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 14b-15a。

所以不死，何計乎人之嗤不嗤也？」<sup>1268</sup>有見及此，王以悟與家中親友約法三章：禮儀從簡樸，一切耳目之觀、玩好之習、妓樂華麗之盛，通通禁絕。<sup>1269</sup>在這環境下，吸引聽眾，推展講學事業，是極困難的，新安也面臨此問題，講會不彰，會眾稀少，力量薄弱。

孟化鯉故去後，新安講會由王以悟與其他孟氏門人學徒相互撐持，缺乏聲名顯著的主事者，新安講會舉步維艱。王以悟仍在德業與舉業間徘徊，萬曆二十年（1592）參與選貢入太學，但自此舉業停滯不前，毫無起色，直到萬曆三十二年（1604）才考中進士，是年王氏四十八歲，登第後兩年即被派往外地任官，直到天啟元年告歸，王以悟鮮少停留新安。其他講友「以舉業遠遊者亦眾矣」。<sup>1270</sup>有感於「先師山頽之後，一時同志落落晨星，眼前朋友又未見有真切向學者」，王以悟在陝州期間其嘗試興起講會，靈寶吳堅白來學，分別時嘆息兩地相距二百里外「等閑不得一聚」，叮囑吳氏「朋友講習麗澤之益大矣」，短暫相聚「所講源頭既名」願其「歸家體驗得手」，興起講學，此後王以悟亦因「多病懶於會客」，<sup>1271</sup>陝州講會不著。幾十年間，新安、陝州講會逐漸走向衰微。這在每每透露在王以悟文集的字裡行間：「自余之應公車而遊虎圍也，吾鄉講學之會浸微浸散矣」。<sup>1272</sup>

穿州過縣的講會衰微後，地方有志理學之士轉而以家族會講代替，新安邱氏家族的「克終會」即是一例。丘氏家族最早參與河南講學，尤時熙丁憂在家，邱鳳造廬相訪，促膝論道月餘而歸，又與尤氏相約辭官後一同講學，未及而卒，<sup>1273</sup>其子弟邱都、邱陵、邱岳及姻黨有志者思念甚切，即地建祠堂供奉尤、邱二先生，<sup>1274</sup>朔望會講其中。<sup>1275</sup>大會既難舉，王以悟鼓勵家族講會，認為「蓋鄉里自好者，

<sup>1268</sup> 王以悟，〈又（與高順彥）〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 15a-16a。

<sup>1269</sup> 王以悟，〈與里中諸親友〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 16a-16b。

<sup>1270</sup> 王以悟，〈與范湛一〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 65a-65b。

<sup>1271</sup> 王以悟，〈別吳堅白〉，《王惺所先生文集》，卷八，頁 16a-17b；〈復吳堅白〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 20b-21a。

<sup>1272</sup> 王以悟，〈鼎新會簿序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 8b-9b。

<sup>1273</sup> 孟化鯉，〈明徵仕郎南京龍驤衛經歷方山丘公墓誌銘〉，《孟雲浦先生集》，卷五，頁 564-566。

<sup>1274</sup> 張鈞撰修，〈邱都〉、〈邱陵〉，《新安縣志》（中國方志叢書·華北地方·第四三九號，臺北：成文出版社，1975，據民國廿一年石印本影印），卷十一，頁 778、779。

<sup>1275</sup> 王以悟，〈丘氏克終會約序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 9b-11a。

雖未志於學，仍有一種真意，第無人以導之。一導而悟，其於此學盖未易量。」<sup>1276</sup>然而，這種講會相對脆弱，家族變動、分化，容易危及之，故題曰「克終」以自勉。這一類型的講會集中在一家一族之內，社會影響力有限，卻證明了理學講學如何一步步地從跨地域聯會到家族講會滲入士人家庭之日常生活，改變地方社會的潛移默化力量。

對於另一部分沒有家族或姻親支持的有志者來說，師長點撥，友朋提攜是難以企及的，他們只能坐對先賢語錄自證自悟。王以悟在陝州時，常感「離師日遠，苦無良朋」，身心多覺疏曠，修行難有精進，如萬曆十六年（1588）他與人論學謂：「學問無同志觀磨，易就頹塌，日間掩扉靜坐，一二時看理學書，一一板將古人與吾身一比量，則精神自然不同。」<sup>1277</sup>這是王以悟缺乏師友扶持，自身體悟的權宜之計。王氏出仕之後，更在「退食之暇，獨居蕭寺，日掩關靜坐」，體驗此學。<sup>1278</sup>王氏情況並非特殊，孟化鯉離世後，孟氏門人多有這樣的經歷。洛陽郭弘宇、郭揚宇追隨尤時熙、孟化鯉問學，王以悟早年每過洛陽必造廬聚談，萬曆四十六年（1618）王氏奉差過里，順道拜訪，郭弘宇拿出《日省錄》請序，這是郭氏「默識印證」的記錄，在過去二十多年裡師友淪落，郭氏一直靜坐對越二、三大儒的文字尋求自得，<sup>1279</sup>這跟尤、孟過世講會凋零不無關係。

自尤時熙、孟化鯉講學以來，一直鼓勵士人在講會上相互共錯，遷善改過，完善自我，這是他們理解的講學價值所在。講會困乏，個人往往是孤處一鄉，朋友稀落，自修自悟，如王以悟的門人就寫信抱怨「數月不相會，茅塞復生」，王以悟確知這是他講學的「通患」，無奈會講不定，師友不常，加之鄉人的無知非笑和詞章的排山壓力，「即有志之士聞風興起」，亦難以獨立不搖，朋輩「夾持觀摩，不可一日無」，面對門人的埋怨他只能變通說「友不如己，己莫如書，冊中尚友」，「今日講學須將聖賢言語一一反到自己身上，如與古人會聚一堂，面相觀

<sup>1276</sup> 王以悟，〈丘氏克終會約序〉，《王愷所先生文集》，卷一，頁 9b-11a。

<sup>1277</sup> 王以悟，〈愛堂別言〉，《王愷所先生文集》，卷八，頁 14b-15b。

<sup>1278</sup> 王以悟，〈復郭弘宇〉，《王愷所先生文集》，卷四，頁 7b-8a。

<sup>1279</sup> 王以悟，〈日省錄序〉，《王愷所先生文集》，卷一，頁 7b-8b。

摩，實體實驗，直不與流俗為伍，斯之謂善學也」。<sup>1280</sup>王以悟的解決方案看似特別，但仍脫不了聚會講學之形式，與現場聚講稍有不同的，是今人無須師友參與下在腦海中模擬一場場與古人聚講。聚會講學不多行，王以悟大力推廣閱讀語錄「模擬講會」，「虛懷好修」的地方官員梁心完「每會必赴」，王以悟建議他會後「無朋友，精神易懈」，不妨日間常看諸先生語錄，「此最收攝精神之方」。講學語錄採用一問一答的方式，讓讀者恍如置身問難論辯之中，感覺不下一場精彩生動而富有教益的講會。

對越文字只是應對無力舉會的權宜之計，王以悟希望門人從講會中進修獲益。大凡他處舉辦講會王以悟都十分鼓勵門人故舊參與，用力為他們疏通關係，讓他們加入其中。王以悟與門人王寅吾、段心聞的書信交流，頗能說明其傾心講學。一次，王以悟跟他們拜別兩年，去信問段心聞的頭一件事是「與寅吾常相會否」，他擔心段、王「久而良朋日疏，俗情日牽，意興不免消歇，加以人言指摘，因循循，遂至不敢出頭承當」，他常感「師亡友隔之後，其於此學不免時有出入」，而與段、王「晤言無期」，不能及時提點，於是教授他們師友離索時可供修持的工夫：「日間無事即閉門宴坐，親近書冊，覺一開卷便有無窮之益，因思古人終日讀書，原為洗心浴德，如師友離索，一齊眾楚。其靜坐讀書所賴以夾持我者更不小」。<sup>1281</sup>王以悟常憂心「先師山頹之後舊時朋友落落晨星」，推重靜坐讀書，對越古人，但是一旦聽聞鄰鄉舉辦家族會講，便興奮不已「喜而不寐」，致信關說他們吸納自己的門生故舊。陝州楊氏家族於雞足山設先師神主「朔望瞻拜會講」，王以悟夸獎和鼓勵楊氏「同志倡道中興，當在今日」，他希望楊氏能夠招攬同鄉「王寅吾、段心聞與里中二三布衣同來，久之庶不落寞」，<sup>1282</sup>王以悟雖遠游在外，但熱切盼望振興陝州講會。後來，王寅吾自行立會聚講，王以悟聞訊「甚慰」，建議「設尤、孟兩先師神主」以示「宗盟精神」使「友朋萃聚有所收攝」，創建祠堂則尚屬次要，「不若於講堂正面大書『陽明先生客座』，私祝一紙粘於壁間，

<sup>1280</sup> 王以悟，〈復戚正寰〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 24a-25a。

<sup>1281</sup> 王以悟，〈與段心聞〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 34a-35b。

<sup>1282</sup> 王以悟，〈復楊少岡〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 21b-22a。

每會左右列侍，共相瞻依，且其中訓誨懇切，併可藉為觸目驚心之助」。<sup>1283</sup>萬曆四十六年（1618），王以悟獲讀郭弘宇《日省錄》倍覺「造詣真切，見理深融」，可惜無從參與講會，於是去信三百里外的洛陽張見室推重郭氏為「師門殆未多見」，希望張見室毋計路途遠近，「撥冗頻會」之。<sup>1284</sup>王以悟看重講會實效，希望門人參加會講，甚至聯會講學。

王以悟對尤、孟道脈悉心呵護扶持。孟化鯉去世後，學派承傳出現危機，王以悟及孟氏門人把孟宇鍵看作是最有希望接續乃父道統的人選，他承擔起其子嗣孟宇鍵（一誠，斗薇）的培養，對其關愛有加，期望甚高。孟化鯉過世不久，王以悟去信稱贊孟氏「溫恭聰慧，克繼先師家法」，表示「遠邇同志觀望甚切」，把道統之傳寄托在他身上，孟氏肩負理學遺產使其成為傳承新安理學的矚目對象，在舉世盛名的巨大壓力下，王以悟鼓勵孟氏「凡賢者之後，承先人庭訓，其成立頗易」，同時也提醒他：

然些須不謹，亦易來指摘……今後須朴實頭做起，謹言慎行，衣服好尚，勿事華綺，勿輕與風流少年追逐，勿酒席招歡，閉戶讀書，潛心大業……師門道脉幸努力撐持……勿作書中一套話過去也。<sup>1285</sup>

王以悟嚴格要求衣著舉止、待人接物等細節，苦心叮嚀撐持道脈，竭誠把孟氏打造成與其父名實相稱的學派繼承人。

為了幫助孟氏，王以悟時時去信追問其學問進展，「於此學可常緝熙否，日間意趣試自驗如何」？同時，傾囊相授自己的求學經驗，「僕往時家居，多優游混過，每得先師手教便爽然自失，若寐者之忽寤，故敢以此相證也」，王以悟也提請孟氏練習舉業，謂「舉業一節亦吾人今日緊要事，居恒不可懶散」，且寄去《會試錄》一冊供其研讀。<sup>1286</sup>王以悟儼然以孟氏業師自居，處處悉心指導。

孟氏因人事紛拏，意趣遷移不定，所作文字亦未見新得，向王氏請教儒者之

<sup>1283</sup> 王以悟，〈復王寅吾〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 41a-42a。

<sup>1284</sup> 王以悟，〈復張見室〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 55b-56a。

<sup>1285</sup> 王以悟，〈復孟斗薇〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 11b。

<sup>1286</sup> 王以悟，〈復孟斗薇〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 34a-35b。

志何在，王氏熱心答覆：「若論儒者所志仰，則付命於天道，則責成於己，投之所向，無不如意，此方實踐之學而遠大之基也」，重申「僕之望門下者遠矣，願相與勉之」，<sup>1287</sup>王以悟期望孟氏不僅要樹立儒者志氣，修善自身，更要勇於承接道統，以致遠大。孟氏似乎長期無法平衡周張應酬與涵養本真的關係，欲拋離世事卻不合人情，欲保全人情，卻周張費事，覺得學問毫無措手之處，於是寫信求教王以悟，此番文字讀來盡見孟氏用功真切，王氏頗感欣慰，細心加以開導：

人之生也，豈能違世獨立，無所應酬？但日用間一切感遇之來，貧富貴賤，常變順逆，合下皆有當然之則，所謂位也。故吾人之學，只是素位，素位只是安分，安分便是盡性循理樂天處一化齊，君子所以無入而不自得也，安所用周張乎？<sup>1288</sup>

孟氏信中提到的疑惑是理學學者入門常見的問題，不同學派應對辦法有別，朱熹建議「於應酬之頃，逐一點檢，便一一合於理」，<sup>1289</sup>王守仁講求「事上磨煉」<sup>1290</sup>王以悟則教以「安分」，這是尤時熙一派的講學宗旨，孟化鯉終身守之，王以悟顯然要讓孟氏盡早體悟其義，將尤、孟之學繼承過來。

孟化鯉既有功名，又志於學問，在新安頗具影響力，能夠吸引各種資源、人才，所以舉辦書院，維持講會，舉重若輕。孟氏第二代傳人王以悟，早年不獲功名，且日困舉業，家境清貧，資源匱乏，王氏的社會影響力遠遜於孟化鯉，難以迅速凝聚士人，成為講學中心。孟化鯉去世後，陝州、新安講會走向式微。兩地士人只能透過讀書自悟，或者相互通信，或者私人聚會，或者家族講學等形式維繫學問。王以悟一面設法安頓同志朋友維持學術，一面照料孟氏後人寄望其繼承孟化鯉的道統。

<sup>1287</sup> 王以悟，〈復孟斗薇〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 44b-45a。

<sup>1288</sup> 王以悟，〈復孟斗薇〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 65b-66a。

<sup>1289</sup> 黎德靖編，王星賢點校，〈訓門人七〉，《朱子語類》，卷一百一十九，頁 2872。

<sup>1290</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳解集註》，卷下，頁 171。

### 三、王以悟的講學情懷

王以悟始終充滿講學熱情，但中進士前名聲不彰顯，陝州、新安講會時停時續，講學全賴門人之信念，且局限於家族之內，他無從參與其事，登進士後又長期在外任官，難以顧及家鄉講學，這導致陝州或新安講學長時青黃不接。直到在邢臺縣令任上，王以悟才得以獨力發起講學，與澠池張信民及後來新安呂維祺一樣，他可以利用官位、職權及名聲大肆興起地方講學，推廣尤、孟學說。這段歷史雖不發生在河南，但對了解王以悟這一時期的學術思想，追蹤其於尤時熙、孟化鯉學說的承接發揚，理解他晚年不辭辛勞支持河南講學復興，仍有助益。

萬曆三十四年（1606），王以悟被選為邢臺縣令，在任長達五年，該地為交通要衝，政務繁雜，恰逢「水旱相仍，民不聊生」，<sup>1291</sup>王以悟「處心積累，不敢甘讓古人，終日張皇於簿書，奔走於趨承」，<sup>1292</sup>其敦厚風俗的卓見和措施尤令當地士民懷恩感念。是年邢臺水災，官署民廬傾塌大半，王以悟處置有度，履職三月級著手化民成俗，訂立邢臺縣會約。「古人之學，自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」，王以悟認為三代之風不再，是因學術不明所致，朝廷詞章取士，父老以之教子弟，子弟勤勉服習，形成封閉的士人團體，至于為數眾多農、工、商三民則泯然不知學，「椎魯謹原者因乎性，逐波緣染者聽乎習」，「教化不行，風俗日敝，古道之隆所以不復見於天下」。王以悟的「天下觀」是包納農、工、商階層的，要向他們推廣教化工作。這與王以悟出身貧寒，中年聞學的經歷有關，「本縣不才，少而孤蒙，多所屑越，長承師友之訓，覺性頗開，其於生民之休戚、世道之升降、學術之異同，有慨於中久矣」，因此，他相信每個人都可學習完善自我，不管出身如何，從事何種職業，在其本業上成就自我，「蓋既有此人，即有此身，既有此身，即有此理，既有此理，即有此學，不離本業，人人皆可以作

<sup>1291</sup> 王以悟，〈復邢臺李桂林〉，《王愷所先生文集》，卷四，頁 19a-19b。

<sup>1292</sup> 王以悟，〈復邢臺達居菴〉，《王愷所先生文集》，卷四，頁 18a-18b。

聖賢」，於是訂立會期與士民共講明之。<sup>1293</sup>

王以悟雖視士人與民眾為一體，但也明白他們社會身份和功能之差別，而分別教導之。他對士人則勸之以理，謂「事之不如意者十常八九，吾人涉世豈盡得意之」，人生貧富、得失、毀譽、利害、成敗、生死百態，都要「求盡吾心不悖於理」，以古聖賢氣魄自勉，要思考「人生宇宙當何所結果」的終極問題，「日用間隨時隨事，自省自課，用一分工夫則心地脫洒一分，即力量凝定一分」，這才不辜負此身此生。<sup>1294</sup>他對民眾則諭之以情，「人之生也，最可貴重者要在天地間做箇子人」。人若不做好人，則家庭骨肉惡之，鄰里鄉黨惡之，遺辱祖宗，流毒子孫。欲做好人便要借貪心，要知足安分，「雖貧窶終身實有至榮，又况清恬之福亦超出富厚者萬萬」，「若貪心不足，營營苟苟，不惟貧富有命不能強爭，祇蒙不肖之名，即自己身心亦無受用之處」，所以「天地生我一場，父母生我一場，我生於世一場，奈何日夜憂勞，多行不義，斃斃焉甘與鳥獸草木同朽腐也？」<sup>1295</sup>王以悟相信人人不限職業與出身，都可成聖成賢，這是他號召四民齊講學的根本理由，也是他作為一縣官的職分所在。

王以悟任官講學，也是同門澠池張信民相互激發的結果。此時張氏在隴西任官亦大興講學，編刻曹端、尤時熙、孟化鯉的語錄為教材。王以悟受此啟發，亦在邢臺編刊《雲浦孟先生語錄》「與諸友共而誦而習之」。<sup>1296</sup>講會運作的細節亦無從獲知，但其效果應當不錯，王以悟離任后博得邢臺民眾頌揚，謂其政教「化行頌起」。<sup>1297</sup>

萬曆三十九年（1611）新任縣令陳瑛漸次修復因水災坍塌邢臺學宮，邢臺學博及諸生懇請王以悟為新修縣學作記以傳其事。王以悟在《諭士》的基礎上，對在學諸生闡發「謹獨」的一套思想，「天德王道，其要只在謹獨」，從中見其對孟化鯉學說的繼承與發揚。王以悟認為世人不知「謹獨」工夫的要領，實踐它是有

<sup>1293</sup> 王以悟，〈邢臺縣會約〉，《王惺所先生文集》，卷八，頁 10a-10b。

<sup>1294</sup> 王以悟，〈諭士〉，《王惺所先生文集》，卷八，頁 11a-11b。

<sup>1295</sup> 王以悟，〈諭俗〉，《王惺所先生文集》，卷八，頁 12a-13a。

<sup>1296</sup> 王以悟，〈重刊雲浦孟先生語錄序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 11a-12a。

<sup>1297</sup> 王以悟，〈復邢臺李桂林〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 19a-19b。



前提條件的。這個大前提不明，「謹獨」就會淪為「終日從事於掃除防檢，始於把持，成於有所」，甚而「勞苦煩難，厭怠潛滋」，再加上「濃豔日交，嗜好日起，毀譽得喪日劇，二暴十寒，一傳眾咻，日牽日引，日戕日微」，這反因工夫而得病。要講明「謹獨」之旨，「必先於當下識取。蓋本心之明，皎如白日，不假外求」，即錮蔽、生死、危迫亦不能蒙昧。此「本心」即以「天地萬物為一體」之心，這才是學問之源頭和前提，「其視天地萬物皆吾一體，其視宇宙皆吾一家，其視四海之民皆吾父老、昆季、赤子之親，故一民之未安、一物之未遂，皆吾之責，皆不啻痾瘵之切身，必欲成就安全而後已」。視天下人不得其所，自然覺察吾身不盡其分，此其心「方寸性靈，光潔純白」，是為「本心之明」，那麼「非有意於慎獨，而自無不慎」，此心「存之為天德，發之為王道，卒與天地同功用，究之直從源頭處流出，而一切染心俗氣一毫不得滲其本真也」。<sup>1298</sup>

當中王以悟展現的思想來源應是多頭的，比如宋儒處的思想資源就足夠豐富，但從其師長處得來的啟發也有跡可循，且值得指出，如王氏萬物一體的念頭，與尤時熙「通物我」、「良知推極至家、國、天下」的提法頗為接近，其「盡分」之說更是源自尤氏「安分盡心」宗旨，其「謹獨」說是來自孟化鯉，說明王以悟仍恪守師承，對講學念念不忘，致力廣大尤-孟學術思想。這是王以悟在外任官講學的情況。此時，在陝州、新安講會仍舊沉寂。

天啟元年（1621）王以悟告歸，新安講會未見起色，直到私淑孟化鯉有年的新安呂維祺復興川上書院，河東巡鹽李日宣傾力支持地方講學，東林士人陸續會講新安，新安講學才得以復興，王以悟因此重整旗鼓。天啟三年川上書院修復，馮從吾、張信民先後來講，王以悟亦往澗池講學。一年夏天，王以悟至洛陽，孟氏門人張見室率住同志會集孟化鯉祠堂譚學，一時「歌聲迭和」，王氏認為是歸鄉「三五年來一樂事情也」，可是在陝州人多事冗只能「日掩關靜坐」，這時期王以悟已是向衰之年，經年病疼不斷，憶昔「虛名誤了無涯事」來日光景恐亦不多，

---

<sup>1298</sup> 王以悟，〈順德府重修儒學記〉，《王惺所先生文集》，卷二，頁 11a-15b。

今而後可以無出。況碌碌一官，年來亦濟得甚事？」<sup>1299</sup>他偶爾也回復會友的問題信件，當中可見他對講會之嚮往，「夏中郡郊一別，其聚樂光景恍然如昨夜」，慨嘆聚首無期。<sup>1300</sup>而對於以舉業為目的的求學者，王以悟一概回絕之，有陳姓士人托王氏姻家李瓶山致意欲求學於王以悟門下，王氏表示自己「守先師遺訓有年……然尚未打成一片，每思得賢者一夾持也」，且身患頑疾，要是來學者是為「習舉業，改課題，則非病夫所能任」，恕不待見，如是為「著己近裏，汲汲姓名是圖，請春和之日相期一會可也」。<sup>1301</sup>

王以悟非常關注澠池、新安的講學事業，早在萬曆四十四年便與張信民相約南還後共同講學，又謂張氏「年力猶壯」而自己「近衰矣」，推許「師門道脉當自門下接續之，豈天之所屬於兄者在此而不在彼耶」！<sup>1302</sup>果如其所言許，張信民成了興起澠池講學的中堅。王以悟與呂維祺理學見解不盡一致，但對呂氏興起新安講學非常支持，興學之初還去信助其解開世俗偏見困擾，鼓起其勇氣：

世俗謂作宦妨講學，然講學正所以作宦。先師雲浦先生何嘗一日不講學？而人品宦績巍然如泰山北斗。彼一二儉夫於身歿之後，肆為讒妬，其生平作人行事，視先生何如？藉令肯來講學，寧至於是？先正云：「千古聖賢只有這些子，人生世上只有這件事」，舍此而外，皆途迷也。吾丈景仰前哲，每以不及門為恨，此真千古豪傑之見，願相與共勉之。<sup>1303</sup>

王以悟對呂氏復興新安講會深感奮然，「貴縣講學日新月盛，自先師山頽後二十餘年僅見今日，可為吾道一快」，王氏深知招攬擔當斯道有志之人甚難，晚年有志振作而四處打聽人才，「與友朋會聚，得人懷切，愛莫能助，輾轉徬徨，不啻饑渴」，新安是講會宗盟之區，於是王以悟向呂氏探問「同志中真實切己，堪屬任斯道者」。<sup>1304</sup>他對李日宣西來使河南講學振興，相當感激，親自手書川上書院

<sup>1299</sup> 王以悟，〈與張見室〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 12a-12b。

<sup>1300</sup> 王以悟，〈復洛陽吳、殷二會兄〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 13a-13b。

<sup>1301</sup> 王以悟，〈復李瓶山嫗家〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 11b-12b。

<sup>1302</sup> 王以悟，〈與張抱初〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 37b-38a。

<sup>1303</sup> 王以悟，〈與呂豫石吏部〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 46a-47a。

<sup>1304</sup> 王以悟，〈復呂豫石〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 63a-63b。

講語跟李氏切磋。王以悟給李日宣的一段說話，最足展現孟化鯉去世後河南講會的淪落，及天啟年間迅猛復興的劇烈變化：

自先師捐賓客，不肖久薄遊在外，洛西講會落落晨星。歸田以來，與新舊諸同志訂期約會，復尋前盟，一時遠邇應求，群然向往，吾道庶幾不孤幸……人人鼓舞，真百年盛遇也。<sup>1305</sup>

由此可見，他對河南講會發展之關心。正當河南講學蒸蒸日上之時，天啟六年王以悟卒於家中，河南講學大業由澠池張信民、新安呂維祺承繼。

## 小結

本章追述了北方王門一脈三代學者在河南傳學的歷程。

第一節以陽明學北傳的重要人物尤時熙為個案。在河南雖然出現了抵制南方新學術的士人，但他們並未能抵禦陽明學北傳。尤時熙透過學習《傳習錄》而為王學吸引在當地傳學，中年其在北京拜入陽明後學門下，接觸到宗旨各異的王學，啟發他返回河南後與門人長年商訂陽明學的精神，撰成〈大學古本〉、〈格物臆說〉，一度成為河南陽明學主流。然而，王學的詮釋權威始終掌握在南方陽明後學手中。尤時熙的著述與陽明後學朱得之的主張不合，兩人展開持久辯論，兩家相持不下而訴諸陽明晚年定論。尤時熙持舊本《傳習錄》訓釋陽明學，不敵朱得之所據新本，最後全盤接受朱得之的陽明學新詮。由此可見陽明學北傳的曲折歷程，及背後活躍南方學術因素。

第二節則以尤時熙的門人孟化鯉為個案。孟化鯉是尤氏的重要門人，河南講學運動的興盛主要是他推動的。本節考察孟化鯉從學尤時熙的歷程，並比較他們的學術主張，指出孟化鯉是尤時熙學問的忠實傳承者。然而，正是孟化鯉的主持下，河南陽明學出現了重大轉向，本節認為這是在整體陽明學風轉變背景下，孟

---

<sup>1305</sup> 王以悟，〈復李緝敬公祖書〉，《王惺所先生文集》，卷八，頁 17a-17b。

化鯉在北京、南京論學互動深受啟發的結果。孟化鯉在南、北兩京頻繁接觸王學激進派學者、王學保守派學者、反王學者，跟他們交換學術意見，深刻認識到萬曆年間陽明學的玄遠流弊，及遭受的猛烈抨擊。孟化鯉一方面對外撇清河南理學中的陽明學因素，另一方面發掘河南理學舊傳統，重新詮註《曹月川先生錄粹》，借以中和形上玄遠的陽明學，在孟化鯉及其門人的努力下，扭轉了河南理學的發展趨向。

第三節以孟化鯉的門人王以悟為個案。王以悟長期從學孟化鯉，但因學力不足，孟化鯉故去後難以撐持新安的講學活動。王氏的陝州同門、門人透過書信、閱讀、自身、聚會、家族宣講，扶持孟氏子嗣向學等種方式延續地方學術傳承，但這並不能挽救兩地講學衰落的頹勢。王以悟任職他地，使頹勢愈加惡化。然而，王以悟運用官位，加上其傳學熱情，在一定程度上促進了尤時熙、孟化鯉的學問傳播。明末，新安理學在澠池張信民、新安理學後起之秀呂維祺，在陽明後學李日宣、陝西大儒馮從吾等支持下，得以逐漸恢復興盛。

本章強調地域理學的內容和形式處在不斷變異的狀態，以往以學問歸屬或學派劃分的方式處理地域學術的發展，存在明顯缺陷，因此，探討一門學術的地域傳承，不能僅僅從一時一地尋求，必須在長時段內結合學者生平經歷、跨地域學術活動，以及時代風氣的變遷，綜合考慮它們對地域學術傳承的影響，展示地域理學不同時期呈現的不同樣態及其作用因素。

## 第六章：明末河南講學及地方學統之建構

第五章述析了陽明學北傳河南，經尤時熙轉化、吸收及播揚，獲得一批河南士人支持，陽明學在河南空前擴張。尤時熙離世後，河南陽明學主要由其門人孟化鯉承傳，同時亦在其手上逆轉。萬曆年間孟化鯉積極參與南方陽明學者的學術圈，目睹陽明後學流弊，為避免此命運，孟化鯉奮力逆轉河南陽明學走勢：與河南明代早期程朱學者曹端的學術思想融匯貫通，推陳出新。

本章將透過明末張信民、呂維祺兩個個案，探討河南尤時熙、孟化鯉一系的學術傳承，講學運動的傳承與拓展，以及明末在澠池、新安陽明學在地化、地方理學舊傳統興起、新舊傳統融合、理學歷史敘述逐步確立的歷史過程。

### 第一節：張信民講學與澠池地方理學傳統敘述之初建

本節主要考察河南澠池士人張信民（1561-1633）在當地受業開展講學及傳播尤時熙、孟化鯉的學說，使之逐漸與明代前期河南儒者曹端開創的理學傳統融為一體，約在明萬曆末年形塑成為一種河南地方理學傳統的歷史進程。孟氏攝取、融入曹端理學學說時，澠池士人張信民至為關鍵，他與曹氏家族聯姻，接觸到曹端的思想遺產，又拜入孟化鯉門下，對理學興趣濃厚，其與孟氏共同闡發曹端學說，在尤時熙、孟化鯉的學術思想鏈條內注入明代河南故有理學遺產使之得以復興。經由兩代學人的共同努力，陽明學融入地方理學傳統，初步形成一種河南地方理學傳統敘述。

## 一、張信民與曹端學術遺產之淵源

張信民出身於河北縉紳之家，祖父張振做過州縣吏目，後領鄉薦履任地方小官，父親張泰則畢生未獲功名，性格上「喜延賓客，以積德為常」，<sup>1306</sup>因此，張信民並無顯赫的詩書世家之傳。身兼官職的張振是家族政治中心和經濟支柱，其離世後，毫無功業的張泰家計難以維持，於是舉家投奔外家河南郭氏，寄居其下，張信民自幼就接受外家家教的薰陶啟蒙。萬曆元年（1573）岳父郭鳳池去世，旋即郭氏家族爆發內訌，寄人籬下的張泰動輒遭郭家兄弟排擠，最後被迫舉家出逃河北避難。

張信民對理學的認識，主要來自于母族澠池郭家的影響。他五歲即受業於外祖郭鳳池之門，前後從其學達七年之久。一日，張信民間外祖父：「聖人如何人？」郭氏教導謂：「聖字口、耳之王，不道非言，耳不聽淫聲，只管讀書窮理，便是人中之王」，舉澠池鄉先賢曹端（1376-1434）作為程範啟迪之，這是張氏的理學啟蒙。據載，年幼的張信民受教後悚然有感，日常居家動必循禮，「作聖之志即基之矣。」<sup>1307</sup>

張信民對鄉賢曹端的深入了解，是從他跟曹氏家族的聯姻開始的。萬曆二年，避患河北的張泰在其父親同年友朋斡旋調停下，重新回到河南澠池安家。張信民亦得以在澠池完成學業。<sup>1308</sup>兩年後補縣學弟子員，萬曆五年張信民迎娶曹端六世孫曹營之女為妻室。<sup>1309</sup>由此，張信民直接接觸到有明代理學開山之稱的曹端的學術遺產，包括其家藏豐富的理學著述和外界持久的理學聲望。但其後五、六年間，張氏的主要精力還是專注在科舉事業上，萬曆六年與庠友訂立文會，<sup>1310</sup>定期交流文章心得，萬曆十一年又設南征社，與同學商量舉業。這時期河南陽明學風氣日

<sup>1306</sup> 郭光復，〈理學張抱初先生傳〉，收於馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》（北京圖書館編，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第54冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清雍正乾隆間刻本），頁623-631。

<sup>1307</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁642。

<sup>1308</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁644。

<sup>1309</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁645。

<sup>1310</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁646。

興，張信民受其感染，萬曆十二年（1587）親構「日新堂」，每以初二、十六為期，與從學士人王晉穿等同志立會講學。<sup>1311</sup>其講學內容今天已無從獲悉，可以推測其或與理學議題，乃至曹端學說有關，它的講會組織方式與尤時熙、孟化鯉在洛陽、新安鼓吹開拓的講學模式極相像。

## 二、張信民與河南尤時熙、孟化鯉之學

張信民負笈新安從學孟化鯉，是尤時熙、孟化鯉的學術得以傳入澠池的關鍵。張信民得知孟化鯉倡道新安，與同邑曹端後裔曹克統（生卒不詳）、曹繼儒（生卒不詳），友人張漸翁（生卒不詳）、馬行坤（字子厚，生卒不詳）、王體素（生卒不詳）等慕名前往求學，他們結識孟氏在新安門人王以悟（字惺所，萬曆三十二年進士）、安良弼（生卒不詳）、郭士慤（字子智，號梅山）等，並長期維持學問往還，澠池與新安兩地學術網絡頻密互動聯成一體。

先是，張信民主動問學孟化鯉。萬曆十四年（1586），正值孟化鯉丁母憂，從學之士甚眾，孟化鯉在供奉河南陽明學先驅尤時熙、邱鳳的兩賢樓後，構築宗賢樓，孟氏居樓下接引來學。<sup>1312</sup>張信民率鄉同志侍奉其側，「終日執經問難」，凡以孟氏所著《讀易寐言》、《諸儒要錄》、《增減性理大全》、《通鑒要錄》諸書作為憤排之具，與孟氏門人「上下其論」。<sup>1313</sup>同年，張信民又赴河南陝州，與孟氏高弟王以悟大會龍興寺，發明致知格物之義。<sup>1314</sup>

張信民求學與孟化鯉施教的成效，此處可舉一例見之。萬曆十七年，張信民與王以悟、張見室侍學。孟化鯉問他們先儒教人找尋孔、顏樂處，那麼孔、顏所樂為何事？王以悟率先回答：不識不知，順帝之則。接著，張見室則謂：處一化齊。輪到張信民，他的答案最簡明：天理。孟化鯉對張氏的回答至為滿意：「天

<sup>1311</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 647。

<sup>1312</sup> 王以悟輯，《雲浦孟先生年譜》，收於孟昭德主編，扈耕田、曹先武點校，《孟雲浦集》，頁 12。

<sup>1313</sup> 王以悟，〈布衣梅山先生墓表〉，《王惺所先生文集》，卷七，頁 1a-4a。

<sup>1314</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 649。

理二字甚是精確，簡而易曉。人為私欲束縛，把此心勾引的不自在，便長戚戚，怎的有樂？惟心心與理游衍，便覺此心天空海闊，鳶飛魚躍，那有不樂時候？所以心齊。」又謂：「人心本自樂，自將私欲縛，可見人人有孔顏樂處，但不能尋耳。離卻天理便不屬樂，煞可深省。」<sup>1315</sup>在眾多門人中，孟化鯉相當欣賞稟賦敏銳的張信民。<sup>1316</sup>

張信民對孟氏的教導深信不疑，載學歸來立刻籌建「洗心精舍」，寄意洗心革面，將一直以來看重的舉業降到次等地位，推德業為第一等事。他召集及門弟子，宣告改弦易轍：「讀書不是着人做秀才……掇科第肥我身家」，「天下只有德業一事」。<sup>1317</sup>經歷過萬曆初年張居正毀書院、禁講學之役，張信民回鄉鼓吹講學時，澠池士人仍心有餘悸。張信民第一步是疏通同志友朋疑慮，他提出聖賢道理是顛簸不倒的，即便科舉功令亦不能反對，但道理不能僅停留在書本上，講學正是要將這些道理從口誦之學中解放出來，落實到人人日常舉手投足之間，以往口念手書是「知而不行，還是知的未真，能行纔是真知。」他號召門人由外而內操修德業，要在外變化氣質，「從視、聽、言、動上克將去」，在內「須把心時時收在腔子內，降伏得下，不令走作，始覺勉強，漸漸純熟，便歸自然」，於是乎「作之不已，乃成君子」。<sup>1318</sup>

萬曆十六年（1588），張信民應會友范世重敦請，於澠池馬嶺修築書舍，拓展講所，大開講筵。孟化鯉聞訊喜外出望，十八年親赴馬嶺觀學，數日間講語盈帙。辭別之日，孟化鯉喜曰：吾道西矣。<sup>1319</sup>張信民在澠池德望日隆，聲名洋溢，

<sup>1315</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 650-651。

<sup>1316</sup> 對於張信民思想的哲學分析，可參考：扈耕田，〈明代河洛心學家張信民哲學思想述要〉，《洛陽理工學院學報（社會科學版）》，第 26 卷第 1 期（2011 年 2 月），頁 1-5。

<sup>1317</sup> 張信民講話原文：「讀書不是着人做秀才，遮掩差使，掇科第肥我身家也。孔子集群聖大成，生民以來未有，書中齊家、治國、平天下道理，何所不備？欲人效法孔子，故設庠序而肖像於上，建明倫堂於後，正以創。學何為？學孔子也。學孔子何為？明倫也。他日做掀天下事業，都從此出。明以道學治天下也。學者習而不察，將孔子也當做會做文章的人，一掇青紫便放倒身，竟不知孔子是甚麼聖人。將德業、舉業分為二事，不知天下只有德業一事，舉業是其條件。不修德業，且不要說將身放倒，即做到極品相業轟轟，亦只是不聞道。女曹可會此意。」參看：馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 647-648。

<sup>1318</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 647-648。

<sup>1319</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 650-651。



邑尹造訪其廬，親攜二子受業。<sup>1320</sup>十九年，張信民再建景行堂，約同志立會講學。除了面向一般澠池士人，次年張信民在景行堂右闢室二楹作為族塾，檢選族內弟子受學，在張氏家族內亦推廣孟化鯉之學。尤時熙、孟化鯉之學逐漸在澠池建立起來。萬曆二十年（1592），因張信民的理學聲望大振，洛陽都憲專員賫幣馳驛，邀請其到洛陽纂修宋儒二程和邵雍的著述，當時官方就表彰張氏為「聖賢嫡傳」，榜其戶曰：「橫渠道脈貽來遠，伊洛淵源獨得真」。<sup>1321</sup>張信民整理宋儒遺產之舉後來被追認為張信民承接宋儒道統的重要依據。

萬曆二十一年，張信民登選籍，赴北京廷試。此時，孟化鯉在北京任吏部文選郎中，王以悟則在北國子監受學，師徒三人在北都相聚共處。張信民廷試未果，次年三月亦入北京國子監就學。在國子監內，張信民與休寧程氏兄弟、安福劉學博，暨年友何清吾輩日夕講討，更與王以悟組織栢林講會，以每月十五日為期，大舉講學於栢林，時稱「海內同志悉嚮往焉，一時有雍雍濟濟景象」。<sup>1322</sup>從王以悟僅存的部分會語看，他們會後匯集講語，常請孟化鯉的批教。孟化鯉的批語十分簡潔，如門人闡述未盡則謂「尚須細談」，如論說未精則謂「安勉之分耳」、「須知分之所在，不然非妄則玄」，言詮不當則謂「先師（尤時熙）解師字不可易」等等，<sup>1323</sup>可看出栢林寺講會孟化鯉也參與其中，他的角色類似於產品推向消費市場前最後一道把關的質檢員，力圖保證門人講學嚴格遵循尤時熙教義。

萬曆二十三年底，張信民回到澠池，其講學魅力倍增。高傲的士人為其折服。邑學生上官捷科號為倜儻之士，頗自負其才，一日見張氏講論精切，不覺心折，告辭越月，忽捧絹入戶拜師：小子積誠有如此絲，即父兄亦不與謀，願留受業。而一介布衣亦為之向慕。陝西布衣張三重以織冠為業，受雇於張家業冠於景行堂外，目不識丁，每遇張信民會期輒停工，於門外旁聽，深為心折，一日求人會，張信民亦欣然許之，日夜講讀，遂精《四書》之義。後歸陝西亦模仿立會講學，

<sup>1320</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 651。

<sup>1321</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 651-652。

<sup>1322</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 652-653。

<sup>1323</sup> 王以悟，〈栢林寺日錄〉，《王惺所先生文集》，卷九，頁 1a-4a。

張信民甚為愛重之。<sup>1324</sup>自張信民開啟澗池講學風氣以來，風行草偃，上至士紳，下及平民為之搖動。

接著是孟化鯉學術滲入澗池。在澗池講學活動蔚然成風，與孟化鯉的影響力亦密不可分。孟化鯉遙處新安，不時寫信給澗池門人群體予以教示。從孟化鯉與一位澗池士子的頻密通信中，可以了解到理學推向地方時，地方士子對學問困惑所在，以及孟化鯉傳道授業解惑之方，當中還可感受到那種師徒身處異地，卻不為地理阻隔的學問熱情。澗池士子陳連山（生卒不詳）曾就教於孟化鯉，歸鄉後學有所得，亦心有所惑，路過新安時急切約晤孟化鯉未果，於是去信請益。信中透露，陳氏早年向孟化鯉探詢修身治己之道，認為要遵循「此心不可欺」、「凡事求一箇是」則可自處處人，孟化鯉不以為謬。可是，現實生活中陳氏以此持身應世，往往因過於執直而招尤致怨，置身于情理兩難相容的境地：「循理人怨，徇情違理」。孟化鯉為陳氏持守甚嚴而感奮，對陳氏的困惑，孟氏認為是對「理」字體認不深的所致：

夫所謂理者，天理也。天理者何也？物情之謂也。除卻物情，別無天理。欲盡天理，須通物情。《大學》格物，所以為明德親民、止至善之道。故循物無違，自足取信，奚其怨？然所謂無怨，亦取必吾心而已。若在外之怨不怨，即聖人亦曷能取必？<sup>1325</sup>

孟化鯉鼓勵陳氏通情達理，道理取足吾心，是其是，非其非，不要為外物遷轉，頗有「雖千萬人，吾往矣」的氣概。對於孤獨持守之難，孟化鯉亦充分考慮到，建議陳氏多與同鄉講學會友譚氏、吉氏共勉輔仁。<sup>1326</sup>

陳氏似乎未能理會深意，對於情與理的緊張，無從解脫，再向孟化鯉求教。孟化鯉亦悉心回覆道：

夫聖賢之學，《大學》也。《大學》以明明德於天下為準則，故成己必至於成物，物成而成己之分量始完足而無歉。故曰：「己欲立而立人，己欲達

<sup>1324</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 652-653。

<sup>1325</sup> 孟化鯉，〈答陳連山〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 533。

<sup>1326</sup> 孟化鯉，〈答陳連山〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 533。

而達人」，非意之也……雖人情有三，洵如來教，要惟盡其在我。至誠而不動者，未之有也。肯以不能理感，難以理論，遂置之度外乎？<sup>1327</sup>

雖然無法得知陳氏信中三種「人情」具體所指，但孟化鯉相信至誠即能感人動物，情理因而貫通，若物理人情不融，只是自己誠意未至。孟化鯉苦心勸勉陳氏不要輕易放棄，並一再提朋友輔仁的重要性。

上述這番師徒問答中值得注意的是，孟化鯉對天理、對格物的理解，把格物致知解釋為通物情盡天理，對成已成物，分量自足的堅信，都是秉承尤時熙《格物通解》而來。這透顯出兩方面的意義：一是，孟化鯉施教授業嚴格遵循著乃師尤時熙，並使之得以播揚；二是，河南陽明學自尤時熙始，便有別于南方的玄理化傾向，它注重對士人日常生活的實際指導，且富有成效，孟化鯉及其門人仍忠信遵行。

孟化鯉對新開拓的澠池講學事業亦及時給予指導。孟化鯉對澠池講會的影響首先展現在他對澠池講會的會約規劃上。萬曆十四年前後，澠池馬行坤、楊子要（生卒不詳）、鄭元晦（生卒不詳）、上官位（字體良，生卒不詳）、張有孚（生卒不詳），在張信民的引領下，相與過新安與孟化鯉商量學問。孟化鯉主要以乃師尤時熙教言授之，「欲其擴充良心，常存天命之性，以毋令意見口耳技好俗情所移」，澠池士人喜見於面，欣然從事。除了學問啟迪，他們也深受孟氏組織講會的啟發，立意在澠聯友為會，訂會觀摩。這是澠池正學會的由來。學會尊奉曹端為邑先哲，又以私淑尤時熙為榮，於是會中設曹端、尤時熙二先生之位，以示儀刑。

正學會約由孟化鯉手訂，當中強化立志、躬行的重要性，其謂：「學者不患議論少，而患躬行之不至，不患切磋寡，而患志意不親，志意親則視人猶己，不論語默，皆足相益，而不至於相鑿，躬行至則推己及人，人不論親疏，皆足相成，而不至於相睽。」又告誡會眾謂：「徇外務名，黨同伐異，面責博責善之譽，玄

---

<sup>1327</sup> 孟化鯉，〈又（答陳連山）〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 534。

談落異學之窠，諸君諒不爾爾」。澠池講會既舉，馬嶺舊友無不積極加入，「延及布衣，雲擁川至」。<sup>1328</sup>

澠池講會有張信民的推動，又得到地方官員、縣學生員、地方薦紳的支持，蓬勃發展。澠池士人更盼望孟化鯉親臨澠池籌劃參訂，以「畫堅久之計」，孟化鯉因身體不佳，未及參與，<sup>1329</sup>但他對澠池講會的運作一直十分關注。講會興盛，人多口雜，澠池門人中萌發要否對與會人士加以篩選揀擇的討論，並去信徵求孟化鯉的意見，孟氏認為因「人多漸雜，欲加擇取，殆於不可」，理由是：

吾儕此舉，元欲人人啟其良心，偕之大道，即闔邑胥來，猶曰止一鄉耳，正不必擇……蓋此學是兼善之學，非獨善之學……又況立會非徒為人，全在反求諸己。能反諸己，則無論善不善，皆我師資。<sup>1330</sup>

孟化鯉對澠池士人的思想啟蒙，對澠池講會的啟發推動，作用巨大，他為講學事業取得的成就歡欣鼓舞，他去信澠池士人謂：「自貴邑立會講學……名聞於陝洛矣。敝里會友，靡不企欽，而鯉懸懸尤切……吾道已在公家矣，兩程夫子得專美於前乎？」<sup>1331</sup>孟化鯉和張信民的協力，把澠池轉化成為洛陽、新安以西一個學術重鎮，尤時熙開啟的河南學術傳統，源源西向，為地方士人接納，繼續發揮其影響力，新思想的傳入也改變著地方學術的風貌。

另一方面張信民對孟化鯉的思想「回饋」亦不可忽略。張信民拜入孟氏之門，經由張信民的傳導，孟化鯉之學在澠池傳播扎根。張信民的到訪為孟化鯉萬曆七年至十四年前後在南、北兩京進學宦游、訪友論學時所聞所見觸發的學術思考，帶來新資源與新出路。

萬曆十四年（1586）伊始，澠池有志理學之士持續到新安問學孟化鯉，他們除了真心向學，還背負著復興地方或家族理學傳統的夙願，如曹氏家族姻親的張信民、曹端七世孫曹繼儒便是攜著曹端的學術遺產而來的，他們與孟化鯉論學，

<sup>1328</sup> 孟化鯉，〈澠池正學會約序〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 547。

<sup>1329</sup> 孟化鯉，〈又（三答陳連山）〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 534。

<sup>1330</sup> 孟化鯉，〈答譚子陳〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 534-535。

<sup>1331</sup> 孟化鯉，〈答張弘所定字昆仲〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 533。

其中涉及如何發揚曹端的學術思想。他們帶來曹端遺著，寄托孟化鯉予以疏通。這些資源為孟化鯉的學術新思考提供了契機。孟化鯉用三年時間，就曹端家中所藏卷帙浩繁的語錄刪繁就簡，<sup>1332</sup>重行詮註闡發，輯成《曹月川先生錄粹》。這項工作使孟化鯉認識到宋儒「主敬」傳統，是對愈演愈烈的把理學高度玄學化的學術傾向的種有效中和，對解決當前理學爭議深具意義，萬曆十七年，他將此書帶到南京與南方陽明學者抗衡。<sup>1333</sup>

《曹月川先生錄粹》反過來促使澠池理學傳統復活。孟化鯉《月川曹先生錄粹序》替曹端學術辯護，明確曹端在明代學術歷史中的地位。外界一度質疑曹端之著述屬於羽翼朱傳之作，是為舉業鋪路，開創不足。孟化鯉曲為曹端解脫，謂「訓經曰傳，翼傳即所以翼經」，而且曹端「學本六經，非為舉業者」。對於曹端的學術貢獻，孟化鯉認為「先生學以一敬為主，舉業即德業」，曹端力足融貫二業，可視為他的德行成就。因此，孟化鯉認為曹端是明朝道學之傳的開端，可與薛瑄、胡居仁、陳獻章、王守仁並稱。<sup>1334</sup>孟化鯉對曹端的推重，一方面是出於自身的理學思考，從曹端學術遺產中汲取養分，解決思想困境，另一方面配合澠池士人復興曹端學術傳統。這過程中，澠池與新安學術互動讓尤時熙、孟化鯉學術得以與舊有地方理學傳統結合，形成一種新的地方理學敘述。

綜上所述，澠池張信民主動問學孟化鯉，從其學而深信不疑。在孟氏啟導下，張信民率澠池士人辦書舍、精舍，在孟氏指引下，立會約行講學，孟氏之學傳入澠池。另一方面，澠池士人的加入也開闊了孟化鯉的視野，尤其是澠池擁有的曹端的思想遺產，給正與南方士人論學的孟化鯉思考河南陽明學的轉變予莫大的啟

---

<sup>1332</sup> 曹端家藏《語錄》似未曾盡數刊刻，據順治十六年（1659）澠池後學韓養元的考查，曹端《語錄》全集共十卷，灑灑幾數萬言，目前所見的《曹月川先生錄粹》是節選注釋本，《曹月川先生語錄》則是節選本。韓養元，〈重鈔月川先生語錄序〉，收於曹端撰，王秉倫點校，《曹端集》（北京：中華書局，2003），頁 368-369

<sup>1333</sup> 孟化鯉在南京促請鄒元標序《曹月川先生錄粹》，鄒氏早年亦大量鈔錄先儒文字作為進德之用，但後來發覺「先儒之語皆言己之得，非我之得也，而我持其咳唾求道」，仿佛「貧子拾貸冊稱富翁乎」，於己無益，於是棄之不用。鄒元標作序替自己不信服的學問方法背書，頗不情願。參看：鄒元標，〈月川錄粹序〉，《願學集》（《文淵閣四庫全書》第 1294 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印），卷四，頁 113-114。

<sup>1334</sup> 孟化鯉，〈月川曹先生錄粹序〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 542-543。

發。孟化鯉詮註《曹月川先生錄粹》反過來也促進了澠池地方理學傳統的復興。澠池與新安學術互動逐漸催生一種新的學術傳統敘事。

### 三、張信民與河南講學之拓展

孟化鯉在《沔池月川先生祠記》中「重感政學之衰」，冀望曹端之學久而益彰，激勵「後之有感而興者，宜益信此學之必貴務實」，<sup>1335</sup>這是對尤時熙「即政即學」思想的申述，<sup>1336</sup>反映了自尤時熙興起講學以來，河南士人追求政事與德行一致、學術與政治結合的人生理想。孟化鯉對此拳拳服膺，言行身教，孟氏門人王以悟日夕薰陶，側身踐行。張信民十年仕宦，亦致力於政學並舉，寓政教於講學之中。

萬曆三十三年（1605），張信民出任陝西隴西知縣。臨政之日，興利革弊，銳意有為。次年，興修水利，疏通河道，引水入城，革除火耗勾攝，清理保甲役夫，旌表節孝，同時修復社學社倉，使民有所教有所養。儒學教化方面是他的專長。他關心治下童蒙教育，專門編寫《訓蒙要纂》，限定學童每日學習之課程，又作《五倫詩》使童蒙時常歌咏，陶冶情操，立規箴使童子出入起居語默、飲食衣服皆有規矩。他也重視地方士紳的修行涵養，組織地方講學，宣揚理學。<sup>1337</sup>從他與當地士紳的對談可了解其講學特色。

張信民與士紳約定每月朔望集中先天書院，由他宣講《四書》、《五經》等，聽眾遇不明處自行舉問。一日，張信民開講《中庸》。有聽眾問：《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，重點是在「性」、「道」還是在「教」？這實際在問《中庸》提示的根本道理所在，關涉到修身功夫何處著力。張氏認為《中庸》所講皆日用常行之理，人人都可能獲得，不必說玄說幻，使人膽怯不敢動手做去，所以全章重點在一「修」字，後文講「致中和」的「致」字也是修的

<sup>1335</sup> 孟化鯉，〈沔池月川先生祠記〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 550-551。

<sup>1336</sup> 尤時熙撰，李根編次，〈大學古本〉，《尤西川先生擬學小記》，卷一，頁 797。

<sup>1337</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 659-660。

意思。「性」是本體，自天子以至於庶民，人皆原有；「率」是情生，自然毫不勉強，便合「道」；而「修」則為功夫，使念頭行為無過不及，便是「教」。當中有人追問：既然人人可能，為何《中庸》又說「民鮮能」，「唯聖者能也」？張信民回答道：這正在於修與不修，聖人善修為，一般人不願修為，故天下寥寥。座中又有人問：首章「不睹不聞」指何？張氏說：那是專指道體而言，道無形聲，不可睹聞。這時有聽者反問：既道不可睹聞，為何朱熹說「觀喜怒哀樂未發前氣象」？張氏回答道：未發不以時間先後論，這有兩層含義，或是念頭原來不曾發動，或是念頭或行為發動且合符道理，那麼發猶未發，跟不曾發動一樣，動靜合乎理。有聽眾繼續問：何以「致中和位育」？大概只有聖人能之。張信民不同意：科舉教人「天子建中和之極，便只歸之天子」，殊不知「天子有天子之中和位育，諸侯、卿大夫有諸侯、卿大夫之中和位育，士庶人有士庶人之中和位育」，「此學合上下而一之，何故獨讓聖人」？今日講學就是要人人能之。至此，《中庸》首章講畢，聽眾欣然解惑。<sup>1338</sup>

從張信民的宣講中，大略可辨認出他從老師、同門處繼承的三種思想傾向。第一是避免玄化《中庸》，將其道理引向日常生活，突顯「修」的地位。這在尤時熙著作中已體現出來，到張信民求學於孟化鯉之時，正是孟化鯉重新發揮曹端學說，將陽明學轉向平實，張信民深受感染。第二是堅信人人皆可為聖人，這是尤時熙、孟化鯉對陽明學說的最深體會，他們受之鼓動，在河南興起講會，張信民講學傳道的熱情與此有關。第三是確信人人盡其職分即可為學成聖，這也是尤時熙特別強調的一點，用來鼓勵人們為學的志向。張信民治民，講學與施政並重，正是踐履尤時熙、孟化鯉振起政學之理想。

張信民為學施政的思路貫穿其宦歷。萬曆三十九年（1611），張氏陞任山西大同府懷仁縣知縣。<sup>1339</sup>任上舉措如舊，招撫流民，開墾荒地，通諭各里設立書塾，啟發童蒙，集合懷邑紳士講冠婚禮，禁喪禮作音樂佛事，作《四禮述》頒布士民，

<sup>1338</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 660-662。

<sup>1339</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 665。

移風易俗。<sup>1340</sup>為勉士紳借用梵宇講學，萬曆四十一年另闢明善書院，建大門、儀門、正堂各五楹，齋房東西各三楹。<sup>1341</sup>次年涂宗濬（字鏡源，萬曆十一年進士）巡撫山西，與張信民論講明善誠身之旨，張信民登壇發明性善之義。<sup>1342</sup>

萬曆四十四年（1616）辭官歸家，振興河南講會，澠池講會空前發達。先是，遵照曹端《家規輯略》修家禮立祠堂，作《修齊十要語》規範族人，整齊家族。<sup>1343</sup>萬曆四十七年，張信民重登景行堂，與朋友故舊約定每月初二、十六為期舉行講會。相較於此前組織略顯鬆散澠池正學會會，張信民訂下極為嚴格的會約。講會推舉會副一人，會糾二人，會史二人。會副總理一會之事，糾察一會之人。會糾遇有邪僻苟言笑者，則禁止之，舉出以告會史，會史設置紀善簿、糾過簿各一，錄入紀過簿。而會糾、會史則由會副監督。遇有惡行不舉不書者，責任在會副。會糾還承擔一項額外的任務，在會期外考察會友之善否，會期至則一一向會眾說明，各紀其行，有善行者則同拜之，有過錯這則共戒之，能遷善改錯則在紀過簿註一「更」字，並錄之於紀善簿。組織之嚴密，宛如鄉約。會講內容取《四書》，從《大學》起講，每會一章。開講前有一套行禮儀式，其中要向會堂中曹端、尤時熙、孟化鯉神位「一揖四拜」，時刻提醒學問所宗，模範所在。會所定期開講，往來商學者日眾，張氏在景行堂後新辟三楹接待訪客。<sup>1344</sup>

萬曆四十八年（1620），景行堂再度擴建，於宅東筑會所五楹，題曰：正學，是為正學會所。大門五楹，儀門一楹，正學堂五楹，內闢東、西二室內，為進德、修業二齋，東、西廡房各三楹，為明善、誠身二齋。堂後又創正學三楹，前堂扁曰：正學，堂外柱榜曰：「學以正為宗，遠超寂滅虛無之教；道以中為至，近在飲食日用之常」。又內簷柱榜曰：「學在敦倫必講明乎君臣父子兄弟夫婦朋友之理方無愧於斯斯；人須盡道必媲美乎羲農藥順湯文武周孔之行始無忝於所生」。內榜曰：「有大綱維真真切切盡性達天為要領，無多徑路坦坦平平試身明善是工夫」。

<sup>1340</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 666-667。

<sup>1341</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 667-668。

<sup>1342</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 670。

<sup>1343</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 677-679。

<sup>1344</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 680-682。



後三楹扁曰：景行堂，堂內仍祀曹、尤、孟三先生。儀門扁曰：道義之門，榜曰：「履是路由是門有加悚惕，周中規折中矩無敢怠荒」。從正學會所提寫的匾額榜文，不難品味到其主人師徒崇尚曹、尤、孟三先生平實踐履的學術風格。<sup>1345</sup>

張信民東游與同志開講。天啟二年（1622），張信民游河北垣邑，當時河北諸友人信心不足，自愧無知。張信民借舉王陽明《傳習錄》「瞽叟知學」<sup>1346</sup>一講鼓勵之。次日留宿，聽聞垣邑諸友不甚留心科舉，他們擔心舉業得失之念有妨德業。張信民開解道：為舉業而得失之念未忘，還是為德業之心未真也。蓋天下止有德業一事，舉業是其中條件，能留心德業則見理日明，舉業益精。這是張信民一貫的主張，德業舉業合一。聽者大受鼓舞。接著，張信民分析士人須務舉業的根源：

天下有性分，隨有職分。如士農工商，誰無職業？士業讀，農業耕，工商業活計，故士必讀始為士，不則曠士職。農必耕始為農，不則曠農。職工商必活計營生始為工商，不則遊手遊食而曠工商職。虧職分不為虧性分乎？且學固大行，不加窮居不損，然亦須得位，方能望道之大行。道小用之則小效，大用之則大效。與其行一方，何若行一國，與其行一國何若行天下，非得位為榮也，必行之天下而後四海蒙福也。<sup>1347</sup>

這是尤時熙性分職分說，及孟化鯉政學並舉等思想的演繹與延續。張信民把此次會講輯成《北遊記》刊布河南。新安講友呂維祺對此甚高：「《北遊記》刊之極佳，是實實落落學問，就中翻蘭亭、仙舟二案，及瞽者一段最有趣，而後段舉業、德業數語尤精甚，非留心于學問，當不至是也」。<sup>1348</sup>

天啟之後，南北兩京講學噤若寒蟬，但河南講會大作，跨縣的聯會講學頻舉，達到河南講學鼎盛時期。參與其中的不僅有河南當地士人、陝西士人，也有南方學者如江西李日宣，李氏是鄒元標的門人，受其業師陶冶，熱衷立會論學。在河

<sup>1345</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 684-685。

<sup>1346</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 205。

<sup>1347</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 691-694。

<sup>1348</sup> 呂維祺，〈二十七日復張抱初〉，《明德先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 185 冊，濟南：齊魯書社，1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜刻本影印），卷十四，頁 226。

南，南北學者聯手將講學事業推向高潮。

張信民在河南表現活躍。天啟二年（1622），他應邀過訪新安，祭拜孟化鯉祠後，與同門王以悟大會孟氏手創的川上書院，當時躬逢其會聲名顯赫者有鄒元標門人江西李日宣，及關中馮從吾及其門人，新安呂維祺及其同志亦加入其列。<sup>1349</sup>天啟四年，時任河南巡鹽的李日宣行檄敦請張信民主持韶陽會講明致知之旨。講會相當成功，人文濟濟，張氏乃作《講學吟》四絕，在座「諸大老聞之欽喜交集，乃更迭次韻和之」，事後，李日宣造訪張氏，深嘆相見恨晚。<sup>1350</sup>該年，張信民深受振奮，主會澠池，邀請呂維祺講學於正學會所，兩人唱和甚歡。<sup>1351</sup>李日宣疏表正學會所為正學書院，並於是年冬十月得旨奉行。<sup>1352</sup>張信民當時感慨俗尚侈靡，立脫粟會，開講醇化風俗。<sup>1353</sup>天啟六年（1626），呂維祺邀請張信民詣新安，大會於呂氏芝泉書院。<sup>1354</sup>天啟七年，張信民再度張大講所規制，於小東山筑景運堂讀書講學。<sup>1355</sup>崇禎元年，張信民名震京師，河南巡撫李日宣賫幣聘請張氏登洛社講席，大發致中和之義，時謂「同社仰如山斗，觀聽者萬計」，李日宣行檄澠池縣，令表其廬曰：洛社真儒；地方官員聞風而動，河南分守道、督學、巡鹽道諸長官紛紛表彰曰：盛世名儒、名理淵源、淵源伊洛。<sup>1356</sup>張信民在河南聲名大震。崇禎五年五月，張信民卒彌留之際手書「為學詩」勉勵門人。<sup>1357</sup>

張信民自萬曆三十四年（1606）始在北方推展講學運動，卓有成效。首先，最直觀莫過於考查從學士人之多寡，以見其講學影響力之輻射。根據《理學張抱初先生年譜》羅列的與之商學的澠池之外學者士人及其籍貫統計分析，請參看：附表:6.1.3:《理學張抱初先生年譜》所列訪學者名單。

### 《理學張抱初先生年譜》所列訪學學者名單

<sup>1349</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 694-695。

<sup>1350</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 698。

<sup>1351</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 702。

<sup>1352</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 704、708。

<sup>1353</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 705。

<sup>1354</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 708。

<sup>1355</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 709。

<sup>1356</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 710-711。

<sup>1357</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 718。

序號	時間	籍貫	姓名
1	萬曆四十二年	山西太原	蔡繼
2	萬曆四十七年	河南宜陽	馮奮庸
3	萬曆四十七年	陝西華州	孫繩祖
4	萬曆四十七年	陝西華陰	石之岱
5	萬曆四十七年	河南洛陽	張見室
6	萬曆四十八年	陝西同州	張太宇
7	萬曆四十八年	河南分陝	王以悟
8	萬曆四十八年	山西夏縣	姜斌
9	萬曆四十八年	山西夏縣	王昱
10	萬曆四十八年	陝西西安	馮從吾
11	萬曆四十八年	山西垣曲	魯樂尹
12	萬曆四十八年	山西垣曲	魯氏
13	萬曆四十八年	山西垣曲	李多聞
14	萬曆四十八年	山西垣曲	劉懌長
15	萬曆四十八年	山西垣曲	王世封
16	萬曆四十八年	山西絳州	辛全
17	萬曆四十八年	山西垣曲	程君愛
18	萬曆四十八年	山西垣曲	石抱晶
19	天啟三年	陝西西安	李昌齡
20	天啟三年	河南陝州	趙良棟
21	天啟三年	陝西渭南	史義伯
22	天啟三年	河南	鄭位
23	天啟四年	陝西華州	郭光復
24	天啟四年	陝西咸陽	張紹光

25	天啟四年	山西夏縣	姜棻
26	天啟四年	山西夏縣	王昱
27	天啟五年	河南新安	孟宇鍵
28	天啟六年	山西垣曲	加真儒
29	天啟七年	山西垣曲	劉澄遠
30	崇禎元年	陝西渭南	高位
31	崇禎二年	陝西西安	張宵
32	崇禎二年	山西	薛選
33	崇禎二年	河南靈寶	許憬然

(因資料所限，表中不包括澠池、新安、洛陽等地常聚會友百餘人的名單。)

由上表可知，期間張信民至少吸引了 33 位來自河南、陝西、山西的學者來訪。萬曆三十四至四十四年（1606-1616），是張信民在陝西、山西獨力開闢講學時期，他把河南學術傳揚出去，吸引大批士人追隨至河南澠池問學。以山西薛選為例，他是薛瑄八世裔孫，受張信民山西講學感召，崇禎二年徒步赴河南澠池商學。<sup>1358</sup>此例可以說明張信民山西講學之影響力。萬曆四十七年至崇禎五年，是張信民重振澠池講壇的時代，河南掀起講學高潮，學子聞風歸附。河南靈寶許憬然是另一個值得深思的例子。許氏是許誥後裔，許誥與王守仁同時崛起，許誥之子許虢田曾質疑尤時熙講陽明學，令尤氏無言以對，崇禎二年（1629）許憬然慕名來學，<sup>1359</sup>亦見張信民河南講學的魅力。許憬然跟王以悟關係亦密切，許氏熱心講學，王以悟甚而擔心他言論過多，欠缺反躬自省，「恐易混過」。<sup>1360</sup>講學大潮之下，頗有家族舊學根砥的許憬然亦被席捲而去。

其次，檢驗講會效力的是其持續性。澠池、新安各地講會興起，如難以持久，

<sup>1358</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 712。

<sup>1359</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 713。

<sup>1360</sup> 王以悟，〈與許松麓〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 64a-64b。

其影響力也是有限的。據正學會約所載，張信民在澠池習慣每月舉行兩次講會。先以張信民門人馮奮庸編撰的萬曆四十八年（1620）正學會會語為例，會語記錄每會師生問答的細節，統計共得紀錄 17 筆，撇除講會意外中輟的狀況，說明該會至少持續開講了 9 個月，張信民每會必列席，問難答疑。<sup>1361</sup>再以天啟五年（1626）成立的脫粟會會語為例，共計得 34 則，說明此會講學至少維持達 17 個月，張信民也保持著每會必出席的習慣。<sup>1362</sup>馮奮庸透露，其他門人亦有會講記錄，而他所記僅限於自己所參與的部分，<sup>1363</sup>由此可推想，澠池講會長時間持續著。

綜合上文，張信民任官陝西、山西，在當地施行仁政，舉辦講會，又游學河北，將河南講學運動推廣至北方各地，興起當地士風。張信民辭官返澠主持講會，重訂正學會約，持續經營，河南、陝西、山西學者聞風來學，澠池講學到達頂峰。

#### 四、澠池地方理學傳統敘述之初建

澠池地方理學傳統敘述之建立，與萬曆年間當地士人張信民與新安士人孟化鯉等共同宣揚理學，聯會講學緊密相連。展現澠池理學傳統，繞不開明初理學家曹端，曹端既是澠池人士又是明代第一位儒者。此外，推動者張信民與曹氏家族的私人關係密切。在這過程中，張氏也一步步融入此傳統敘述，內卷為其理學傳統的一環，新舊冶為一爐，鍛造出地方理學傳統新敘述。

明代澠池誕生過重要的理學人物曹端，他被認為是一位具有開創性的思想者。史書把他看作明代道學的開端、明代理學之冠。<sup>1364</sup>眾多梳理明代理學或河南理學傳統的著作，把曹端與明代河南地方學術之開創相連，視為其中州道學之冠冕。

<sup>1365</sup>近現代的明代學術史或思想史研究也關注曹端，從中觀察到明代心學興起的前

<sup>1361</sup> 張信民撰，馮奮庸訂，〈正學會語〉，《張抱初先生印正稿》（《四庫全書存目叢書》子部第 15 冊，濟南：齊魯書社，1997，據清華大學圖書館藏清雍正四年王箴輿刻本影印），頁 725-732。

<sup>1362</sup> 張信民撰，馮奮庸訂，〈脫粟會語〉，《張抱初先生印正稿》，頁 733-754。

<sup>1363</sup> 張信民撰，馮奮庸訂，〈張抱初先生印證正稿跋〉，《張抱初先生印證正稿》，頁 755。

<sup>1364</sup> 張廷玉等撰，〈曹端〉，《明史》，卷二百八十二，頁 7238。

<sup>1365</sup> 明末劉宗周對其評價最高且影響最遠，其謂：「方正學（按：方孝孺）而後，斯道之絕而復

明末清初湧現的系列梳理河南理學系譜著作，把曹端追認為河南理學或道學的肇始，從理學意識形態言，這些追認自有其內在邏輯與現實意涵。但若逕將後人追述當作歷史事實來判斷，則需要警覺與慎思。意識形態的建立需要歷史支撐，但歷史敘述的產生與意識形態所宣揚、所追溯的源頭，不是同步的，歷史敘述出於其後，意識形態則據以確定起源。以曹端與澠池地方理學傳統敘述的個案為例，要分解辨別歷史敘述與意識形態的糾合纏繞，首先應追問，曹端的學問是否如那些敘述般，不絕如縷地綿延被後學傳承下來持續激勵後學？明末儒者黃宗羲就指出，曹端身後雖有傳人，但都是不甚著者，<sup>1367</sup>劉宗周甚至誤把曹端去世二十五年後才出生的彭澤（1450-1530）當作其門人，<sup>1368</sup>這說明曹端之後傳其學者甚少，幾近沒有。如此則可進而探問曹端作為河南乃至明代理學開端的敘述是怎樣成為一種歷史陳述的，具體而言，即那些說法產生於何時，因何種原因產生，及以何種形式存在，這些問題是本小節嘗試去解答的。

---

續者，實賴有先生一人。薛文清亦聞先生之風而起者。」見劉宗周撰，黃宗羲編，吳光主編，〈曹月川端〉，《劉宗周全集（第五冊）》（杭州：浙江古籍出版社，2007），頁 515。明末清初孫奇逢稱曹端「天生成一個鐵板道學公，真明代開山，不獨冠冕中州也。」見孫奇逢撰，張顯清主編，〈理學宗傳〉，《孫奇逢集（上）》（鄭州：中州古籍出版社，2003），頁 1037-1041。清代出現的諸多擬列河南理學道統的著作，紛紛推舉曹端為明代河南學術之開端正宗，參看：湯斌輯，〈曹月川先生〉，《洛學編》（《四庫全書存目叢書》史部第 120 冊，濟南：齊魯書社，1997，據雲南大學圖書館藏清康熙樹德堂刻本影印），頁 512；耿介輯，〈曹靖修端〉，《中州道學編》（《四庫全書存目叢書》史部第 121 冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國社會科學院圖書館藏清康熙三十年嵩陽書院補修本影印），頁 46-49；劉宗泗輯，〈曹靖修端〉，《中州道學存真錄》（《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第 9 冊，北京：北京圖書館出版社，2006，據劉氏傳家集本影印），頁 421-424；劉廷詔，〈曹月川〉，《理學宗傳辨正》（《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第 4 冊，北京：北京圖書館出版社，2006，據同治十一年冬月六安求我齋校刊本影印），頁 33-41。

<sup>1366</sup> 陳榮捷根據《明儒學案》的摘錄資料，分析認為曹端思想中所強調者是敬與心，而曹端之重點在心，無可致疑。英文版見：Chan, Wing-tsit, "The Ch'eng-Chu School in Early Ming", in Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought ed. *Self and society in Ming thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp.29-51. 中譯版見：陳榮捷著，萬先法譯，〈早期明代之程朱學派〉，陳榮捷，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），頁 331-351，尤其 336-337。狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）研究明代心學的興起，也涉及明初曹端的地位，並據《曹月川先生錄粹》指出其學問具有心學特色。Wm. Theodore de Bary, "The New Learning of the Mind-and-Heart", *The message of the mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989), pp.73-75. 山井湧撰，許遠和譯，〈經書糟粕論〉，辛冠潔、衷爾鉅、馬振鐸、徐遠和編，《日本學者論中國哲學史》（北京：中華書局，1986），頁。佐野公治在 1974 年也提出類似的觀點。佐野公治著，劉黛譯，〈明代前期的思想動向〉，曹峰主編，《日本學者論中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2010），頁 48-62，尤其頁 50-53。

<sup>1367</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈學正曹月川先生端〉，《明儒學案》，卷四十四，頁 1060-1061。

<sup>1368</sup> 朱鴻林，〈曹端學案〉，氏著，《明儒學案》選讀，頁 81-82。

明代對曹端的紀念發端極早，發起地點有遠近內外之分，紀念主題也有所差別。最早發起紀念曹端的是山西其任職的霍州、蒲州兩地，當地官民懷念其移風易俗的教化之效，創祠祭祀之。到萬曆年間，紀念曹端成為澠池地方官員、士紳熱切關心的議題，他們要凸顯曹端的理學造詣和貢獻，力求促成曹端從祀孔廟。

曹端是河南澠池人，生於明太祖洪武九年（1376），是明代的第一位儒者，他恪守儒道，躬行實踐，反對迷信，辨斥佛、道，在山西地方力行教化。<sup>1369</sup>曹端聲名在外，遠非其在家鄉的影響能比。他卒於山西霍州學正任上，落葬於此地，他的德政為山西地方士人所緬懷。宣德十年（1435），霍州太守李興與通判范楨率領州學諸生創建祠堂祭祀曹端。次年，曹端先前任職的蒲州州縣官和諸生也廢梓潼祠，改祀曹端。<sup>1370</sup>曹端行事和政聲在外，故山西官民敬奉若此。

澠池紀念曹端的功績，始於正統六年（1441）。當時河南巡撫張敬視察澠池，咨詢邑內鄉賢，才督促澠池縣令為曹氏建祠春秋祀饗。<sup>1371</sup>但曹端遲遲未能歸葬澠池，正統十二年時任翰林編修的蘭州士人黃諫途經澠池欲拜謁曹端祠，因墓地在他縣而無從致祭，感嘆一代名儒竟不能歸葬，「其魂魄獨不思故鄉乎？」於是捐資請縣令及曹端子嗣曹琇等迎葬，曹端才得歸葬。澠池士人對曹端的崇敬之情遠不及山西霍州、蒲州官民強烈。曹家後繼乏人，也無力光耀乃祖。澠池人士熟知曹端的學業事業大端，但似乎無意大舉紀念，故澠池祠祭曹端皆由外來官員促成。澠池的曹端記憶因祠堂墓地維繫著，成化元年（1465）澠池縣令王賓重修曹端祠，新繪其像，勒石記事。<sup>1372</sup>嘉靖二十三年（1544），縣令潘應科每朔望謁拜祠前。<sup>1373</sup>

朝廷大員首次舉祀曹端在正德年間由兵部尚書彭澤提出。彭澤此舉出於鄉人及外祖的激勵，及自己對曹端學問之仰慕。彭氏是蘭州人，與黃諫有鄉梓之誼，

---

<sup>1369</sup> Julia Ching, "TSAO Tuan", in L.Carrington Goodrich and Chaoying Fang, eds. *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 1302-1303. 朱鴻林，〈曹端學案〉，氏著，《《明儒學案》選讀》，頁 93-114。

<sup>1370</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 306-307。

<sup>1371</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 307。

<sup>1372</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 308。

<sup>1373</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 309。

熟知黃氏遷葬曹端墓的善舉。彭澤自幼從學於外祖段堅，<sup>1374</sup>段堅素有學聖人之志，曾到齊、魯、吳、越遍訪學問之人，最後立意師從洛陽閻禹錫、白良輔，遠溯薛瑄之旨。<sup>1375</sup>薛瑄欽佩曹端的學行，任河南監察御史時，拜謁曹端墓所撰寫祭文並親題《像贊》；彭澤對曹端的學行有所了解，上疏要求朝廷從祀曹端於孔廟，未果。<sup>1376</sup>彭澤又擔心曹氏門祚衰薄，遺書散失，於是致信河南巡撫李充嗣要求盡錄其書，分發河南府守令編校刊行，同時責成澠池建正學坊以資紀念。<sup>1377</sup>萬曆四年（1576），縣令侯爽率領縣學生員重修正學坊。<sup>1378</sup>萬曆十四年任河南督學的李化龍做的第一件事是，查修曹端祠，搜刻其遺書。<sup>1379</sup>

萬曆年間，隨著澠池講學運動的興起，澠池士人對曹端之學緬懷日增，官民上下合力讓曹端學術重返明中後思想視域：一是重新詮釋其學說，刊行其遺書；二是在翻修拓建曹端祠，把曹端推向孔廟從祀，使其學術獲得官方認可，成為朝廷功令。

註釋、刊行曹端相關著述方面。萬曆二年（1574）澠池宋承殷重刊曹端《夜行燭》，以示其承繼宋儒遺緒，薪火延續。<sup>1380</sup>萬曆六年，澠池學博唐文輝校其訛壞重刊《曹月川年譜》，以見曹氏「明道淑人，闢邪崇正」的志行。<sup>1381</sup>萬曆十四年，曹家姻親張信民攜曹端七世孫曹繼儒，請孟化鯉「編註」曹端語錄以《曹月川先生錄粹》講學授徒，沉寂已久曹端學說在當地重獲新生。萬曆十八年，《錄粹》由巡撫李克菴刊行於湖廣，<sup>1382</sup>在兩年前該地重刻過曹端《家規輯略》。<sup>1383</sup>同年，山西提學僉事范守己慨嘆薛瑄、王守仁、陳獻章、胡居仁諸人學說「閱肆汪

<sup>1374</sup> 張廷玉等撰，〈彭澤〉，《明史》，卷一百九十八，頁 5235。

<sup>1375</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈郡守端容思先生堅〉，《明儒學案》，卷七，頁 126-127。

<sup>1376</sup> 周尚冕輯，《明儒曹月川先生（端）從祀錄》（《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第 13 冊，北京：北京圖書館出版社，2006，據清咸豐十一年刊曹月川先生遺書本影印），不分卷，頁 17、18。

<sup>1377</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 309。

<sup>1378</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 309。

<sup>1379</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 309-310。

<sup>1380</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 325。

<sup>1381</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 325。

<sup>1382</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 330。

<sup>1383</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 326。



洋，至不可究詰」，而曹端則因「位卑而徒寡」不能「抗其門牆而儕之述作之列」，其「名反為所掩」，於是廣搜曹端著述，欲「一一揚摧而廣其傳」，無奈力所不及，僅能撮要而刊行《曹正夫先生年譜》。<sup>1384</sup>

萬曆二十年（1592）孟化鯉有兩項舉動旨在突出曹端的學術地位及影響，先是搜羅考究本朝名賢的言行歷履，輯錄成《理學名賢嘉言善行》，以曹端居其首，其次編撰《諸儒要錄》，選取曹端要言與宋代四大儒之言彙為一帙，展示曹端與宋儒之淵源。<sup>1385</sup>次年，澠池縣令田可久捐俸重刻曹端三書：《家規輯略》、《太極圖》、《西銘述解》。<sup>1386</sup>萬曆二十二年（1594），澠池教諭越應捷編輯曹端《語錄》合薛瑄語錄一並捐俸刊行。<sup>1387</sup>同年，吏部稽勳郎中趙邦清重刊魯邦彥於隆慶六年（1572）纂寫的《真儒考》，該書以曹端開首，論贊曹端「篤信好學，力行不怠。其教人也，專於敦本，發人心志，其感人也獨深。著述皆可羽翼《六經》，裨益治道。屹屹然排斥異端，終始不回，令學者率由正路，此其功為尤懋焉」。<sup>1388</sup>五年後，該書第三度刊刻。<sup>1389</sup>這些不斷刊出的曹端著作，或者為彰顯曹端的學行思想，或者為建立曹端跟宋代碩儒或是當代名儒的聯系，反映出刊刻者旨在拔陞曹端的理學地位。

配合著曹端著述的刊行，澠池上下戮力推動朝廷從祀曹端。正德年間彭澤首次提議從祀未果，魯邦彥隆慶元年（1567）疏陳十事，提及「從祀薛瑄、胡居仁、曹端諸儒」，<sup>1390</sup>萬曆九年（1581）從祀曹端之論再起，時任光祿寺卿的李楨單疏請舉曹端從祀孔廟，結果部院膠著於議祀王守仁、胡居仁、陳獻章，李楨的上疏未獲報審。<sup>1391</sup>朝廷上推動從祀曹端舉步維艱，澠池地方士人卻積極籌措，相機而動。澠池地方官員士紳積極推動從祀曹端。

<sup>1384</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 330。

<sup>1385</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 330-331。

<sup>1386</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 331。

<sup>1387</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 331。

<sup>1388</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 331。

<sup>1389</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 331。

<sup>1390</sup> 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校，魯惺庵先生，《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集（下）》，頁 1553-1554。

<sup>1391</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 317-318。

萬曆十八年（1590）刑部主事曠驥調署澠池縣學，他嚮慕曹端之學，昕夕課士之暇，與曹端裔孫曹繼儒、澠池士人張信民、馬行坤（字子厚）、上官位（號體良）「細覈先生歷履與諸著作」，曹端從祀屢請受挫，他不勝感嘆：

繇是先生之理學直伯仲薛、王諸先生，均之追跡宋賢，上接孔子道脈。

然薛、王諸先生咸後先從祀孔子，而先生猶然未與，何也？豈振之無其人乎？

抑視先生為訓詁詞章已乎？<sup>1392</sup>

曠驥澠池任上著意推動曹端從祀，編有曹端《理學印證要覽》一書「以俟議從祀者要覽」。張信民、曹繼儒等倍受鼓舞。

萬曆十九年（1591）河南巡撫吳自新動支官銀修葺曹端祠墓，免其子孫差徭，匾其祠曰：「理學名賢」。<sup>1393</sup>次年，河南巡按周孔教在澠池士紳的申請下，奏請在河南大梁建專祠供奉曹端，其謂「中州人士之以道德稱者，自元儒許衡沒百有餘年，有曹學正者名端……論者以為國朝理學之倡，宜亟詔有司專祀大梁」。<sup>1394</sup>此舉很快便獲得上官支持，在大梁筑起曹端專祠。

萬曆二十二年（1594），巡按陳登雲以「曹先生祠止一間，亦太狹隘，非所以妥先賢而勵後進」為由，要求澠池地方拓大曹端祠宇，且匾其祠曰：「理學冠冕」。<sup>1395</sup>曹端祠建於正統六年，舊在縣學之右，僅僅一楹，時久傾圮。縣令石允珍受命在原祠旁拓建三楹，並繪上畫像，「雖未稱宏麗，庶幾瞻仰之有地矣」。<sup>1396</sup>

這次名拓建，實際是石氏與地方士紳生員共同策劃的僭越禮制的改建。改建之祠宇在縣學櫺星門內，戟門左、右各有小房兩楹，其中右兩楹祀曹端，石氏等在正統六年遺留基礎上擴建一楹，左邊兩楹用來祀奉朱熹，祠宇呈現朱熹、曹端並排的格局，曹端與朱熹同享，春、秋獻祭兩祠皆用少牢，無形中提陞了曹端的地位和禮遇。澠池采用這種僭禮布局的理由，誠如澠池學官與諸生眾口一詞解說的那樣：「曹夫子禮當從祀，未經題允，故立祠於戟門之外。又以先生不可獨祀，

<sup>1392</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 329-330。

<sup>1393</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 310。

<sup>1394</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 310。

<sup>1395</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 310。

<sup>1396</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 312。

再立晦菴祠陪祀」。<sup>1397</sup>在當地官員、生員看來，尊崇鄉賢曹端的意義高於先儒朱熹。這一格局顯然是為從祀曹端考慮的。孟化鯉參與了此事，他應澠池縣令石允珍、學博越應捷、門人馬行坤等邀請為祠宇撰記，重申曹端的學問、德行，嘆息其遲遲未獲從祀之不幸，爰作《祠記》以為議禮者參考。<sup>1398</sup>

朱熹陪祀曹端於戟門之外，是在石允珍申疏從祀曹端未果，而內心急切超拔曹端的情況下所采用的折衷方案。先是，石允珍以曹端既已「合祀大梁」，當進一步「祀於孔廟，以照我熙朝之配享文清者推而饗及曹端，則數百年之人情一旦頓愜，而兆億姓觀感競奮靡窮矣」。<sup>1399</sup>石氏的提議獲得河南巡鹽道、分巡道長官的一致同意，上呈「兩院詳行」，河南巡按陳登雲批示曰：「當此士驚卮言人鮮實行之際，亟宜表章鴻儒，以示指南」，下令提學道查議。<sup>1400</sup>一如往常，此議未上達朝廷即石沉大海。盡管如此，萬曆二十四年（1596）石允珍獲準從澠池縣差役中撥出名額，由官府折銀「置辦豬羊祭品帛酒在新安建祠內致祭」曹端。<sup>1401</sup>

萬曆二十五年，石允珍陞任戶部主事，王曙峰接任澠池縣令，在祠祀曹端的儀節上與當地士紳、生員頗不合轍。王氏到任之際正值八月丁祭，面對曹端祠有失體統的結構布局和祭祀禮儀，甚感疑惑，他認為「曹先生為本朝理學之冠，其從祀可否，尚俟題請，暫具於縣可矣；晦菴先生既已從祀廟廷，復降而祀於戟門之外，極為褻瀆，不惟曹先生之神不安，揆之天理，質諸人心，俱屬不妥」。又，祭祀曹端與朱熹同用少牢，實屬非禮。王氏與當地士紳協商後，提議把曹端祠從學宮移出，在曹端故居立祠祭祀，並允許其附設書院，官府承擔購地費用三十兩，王氏表示愿意捐俸二兩資助移塑曹端祠像。<sup>1402</sup>此時，河南分巡道、分守道長官也一致認為曹端「祀於文廟戟門之外，雖若敬之，實褻之也」，「以晦菴先生配祀焉，尤屬非理」，允準另外覓址建祠。河南巡撫亦認為「（曹端）未經從祀，而尚祀饗

<sup>1397</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 313-314。

<sup>1398</sup> 孟化鯉，〈沔池月川先生祠記〉，《孟雲浦先生集》，卷四，頁 550-551。

<sup>1399</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 318-319。

<sup>1400</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 318-319。

<sup>1401</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 312。

<sup>1402</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 313-314。

宮，既不在先儒之列，又不在鄉賢之科，於義未安」，允許其移祀並豁免其置辦祠田的租額。跟澠池士人關係密切的河南巡按涂鏡源對提議不置可否，但稱原來「理學冠冕」的匾額宜改題「曹先生祠」。<sup>1403</sup>同年，張信民瞻拜新祠，忽見一妓入祠盼望流連，於是要求縣令准許曹端嫡孫曹繼統供奉祠事。<sup>1404</sup>獲得官府承諾後，張信民、王以悟等資助曹氏家族置買祠田九十六畝，以其租額之半舉辦祭祀，其半則歸曹氏子孫收掌，作為祠宇修葺維護之用。<sup>1405</sup>

澠池地方士人逐漸介入祠祭曹端的事務。王曙峰的提議未獲澠池地方士紳嚴格遵循，曹端舊祠並未廢止。王以悟與河南官員商討修繕曹端舊祠時，提到「祠內有像不宜輕動」，且「城中既有新祠，規制宏大，舊祠復為添設，不免過費」，他建議「命地方築修四面墻垣，嚴扃門戶其鎖鑰，擇一能幹甲長司之」。<sup>1406</sup>可見，舊祠內畫像未作移除，祠宇不但沒有廢止，且獲官府維護。澠池士紳在這場跟縣官王曙峰的博弈中，不但贏得官費興建新祠，免除祠田租額，且縣學舊祠亦得保留。

萬曆三十五年（1607），澠池士人再度嘗試推舉從祀曹端，這次由吏部稽勳侍郎中趙邦清發起。趙邦清是河北真定人，自童蒙即仰慕曹端之學，萬曆二十五年拜訪曹家驚訝於曹氏家範，深喜曹氏後裔得家學之正傳，他從澠池講會之盛更見證了曹端真傳久而彌光：

邱方山、尤西川、孟雲浦老長官、郭方壺、王惺所、張抱初父母，皆曹夫子杏壇左右前後不百里之人，其修之身，修之家，修之政事，卓然正大光明，講學之會今猶不輟，此非曹夫子澤流之遠更二百年而不磨，何以如是？嗚呼！使天下十五省皆講學之人，閭閻小民不必為盜，薦紳士夫必不貪賊。

1407

萬曆二十九年（1601）趙邦清再過澠池瞻拜曹端畫像，獲贈曹端像而大受鼓

<sup>1403</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 314-315。

<sup>1404</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 654。

<sup>1405</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 314-315。

<sup>1406</sup> 王以悟，〈復王敬吾別駕〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 54b-55b。

<sup>1407</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 321-322。

舞，是年親手訂證《曹月川年譜》。<sup>1408</sup>現在留存的《曹月川先生語錄》即出自其手筆，是趙邦清從曹端《語錄》十卷中，發繁就簡，手訂成冊的。<sup>1409</sup>萬曆三十五年前後，趙邦清認為從祀曹端各項條件具備，時機成熟，於是去信為曹繼儒出謀劃策：

愚以為曹夫子今日第一着慮，蚤求從祀孔子廟庭為急，議謚次之……今貴邑陳父母，乃愚至厚同年……愚寄一字，求陳年兄作一好申文，力請從祀，兩院必首宜蚤題，成此大事。《年譜》賴張抱初父母編次，極其精當無俟愚再訂，但前序既有王惺所一序，再求寧陵呂新吾先生一前序續之，務求真正圖書刻之；後序既有張抱初父母一序，愚再作一序續之。而兩院題請，必入曹夫子之著述。愚又在家於三十四年冬刻曹夫子《正學語錄》一本，特呈門下一覽，用心收拾，倘有檄取，以備題請者始封送之。《真儒考》二本，是山東刻成者，一併呈覽。<sup>1410</sup>

這封信充分展現了明代地方官員士紳推動儒者從祀需要經營的複雜運作，說明澠池推動從祀曹端是一項上下合力，精密籌劃的系統工程：動用私交發動地方官員上書申請以興起輿論，編撰著述時序言作者亦要嚴格揀選以彰顯從祀者的影響力，確保著述豐富多樣以展示從祀者的學養，刊刻要及時以備呈送查考，乃至於準備《真儒考》一類考證性文獻作為從祀者身份之證明。總之，儒者從祀事無巨細皆要通盤部署。

該項計劃確實付諸行動。該年遠在山西隴西縣任官的張信民，依據曹端門人謝琚編輯的舊譜，與王以悟參詳訂正，及時付梓，<sup>1411</sup>王以悟撰寫的前序，大力推舉曹端學說有助救治明末儒學流為「習靜超悟」，「儒釋大同……尚虛無以求見性」的弊端，於當代「人品之真偽、學術之淳漓、道統之邪正、一開卷而知之矣」。

<sup>1408</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 317。

<sup>1409</sup> 韓養元，〈重鈔月川先生語錄序〉，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄六序跋，頁 368-369。

<sup>1410</sup> 張天弓，曠驥編，《頌言》，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 321-322。

<sup>1411</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 660-662。

<sup>1412</sup>地方官紳運作的過程已無從獲知，但結果是失敗的。值得一提的是，經過數代官員、士紳的持續不懈，清咸豐十年曹端終於「蒙旨允准從祀孔廟，飭知天下一體遵行」，距明代首次提出從祀曹端時隔 339 年。<sup>1413</sup>

繼曹端之後，尤時熙是河南理學歷史上的重要人物。張信民師從孟化鯉，孟化鯉師承尤時熙，張信民等自附門牆，對尤時熙敬重有加，這重淵源使尤氏成為地方士人推重的對象。地方士人談起地方理學傳統時，往往津津樂道把曹端和尤時熙相提並論，雖然尤時熙的門人孟化鯉曾汲取和闡發曹端思想，勉強算是曹端私淑，但尤時熙跟曹端則沒有直接的學問關聯。

萬曆三十四年（1606），張信民在陝西隴西縣刊行孟化鯉編註的《曹月川先生錄粹》、《尤西川要言》以造就地方士人。進而，張信民有意融合鄉賢曹端、先師孟化鯉、祖師尤時熙的之學，精選三家論學要言編成一帙加以發揚，名曰：《三先生約言》，他邀請王以悟負責編選孟化鯉部分，王以悟勉力集成《雲浦孟先生語錄》。是年，張信民集合王以悟選編的《雲浦孟先生語錄》和孟化鯉編註的《曹月川先生錄粹》、《尤西川要言》，訂成《洛西三先生要言》，刊於隴西用作講學造士之教材。<sup>1414</sup>張信民混融三家學術的做法，影響深遠，山西絳州門人辛全寄詩追憶張氏風範，謂其「真三川同浩蕩，五岳並嶙峋」，<sup>1415</sup>當中三川即指伊川、月川、西川，在地方士人記憶中，曹端與尤時熙緊緊相連，與宋儒程頤並重。

王以悟受張氏啟發，也刊行《雲浦孟先生語錄》用以訓士。王以悟稱：

伊洛自程、邵諸大儒而後，以理學名昭代者，三先生焉。月川倡道於洪武、永宣之際，迨嘉、隆而尤、孟兩夫子出，斯道益大明於中土。<sup>1416</sup>

在「中土」的地理概念下，「斯道」貫通上下，超越時空，道統之傳衍自曹端至尤時熙、孟化鯉，可謂一脈相承。在王以悟看來，曹端與尤時熙冥冥中存在學脈

<sup>1412</sup> 王以悟，〈月川曹先生年譜序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 1a-2a。

<sup>1413</sup> 周尚冕輯，《明儒曹月川先生（端）從祀錄》，頁 1。

<sup>1414</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 660-662。

<sup>1415</sup> 郭光復，〈理學張抱初先生傳〉，收於馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 623-631。

<sup>1416</sup> 王以悟，〈雲浦孟先生語錄序〉，《王惺所先生文集》，卷一，頁 3b-4b。

關聯。

至萬曆四十八（1620）年，張信民創立正學會所，祀曹端、尤時熙、孟化鯉於其內，榜曰：道脈長存世作法世作則弘開後學，斯文有在見於羹見於牆仰止前修。<sup>1417</sup>這是地方士人並祀曹、尤、孟，強調他們在河南理學傳統中的地位之開端。尤時熙、孟化鯉的學術獲得朝廷層面的認可，有待下一代新安士人呂維祺爭取。

曹端不僅是明代思想，也是河南明初理學的開端，這是研究明代思想史的常識。知識成為常識需要時間層層過濾沉淀。本小節嘗試追問明代對曹端理學成就的紀念和追認是任何在歷史長河中形成的。明初曹端之學缺乏有力傳人，曹端被認為是明代河南理學的肇始，跟明代紀念曹端運動的發展有關。上文指出，明人紀念曹端大致經歷了兩個階段：第一階段推崇曹端的主要是在曹端任職霍州、蒲州兩地士民發起的，他們緬懷曹端的德政。第二階段，也是追活躍的是萬曆年間，推動者主要是河南澠池的官員、士紳，他們開始追認曹端的理學成就，大量刊行曹端的著作，戮力推動曹端從祀孔廟，地方極推崇曹端祭祀，甚至不惜僭越禮制。本文認為這是萬曆年間澠池講學運動興起，孟化鯉、張信民等重新詮釋曹端之學的結果。這階段不僅奠定了曹端在河南理學敘述中的地位，推動地方理學，推崇曹端之學的理學學者如尤時熙、孟化鯉也逐漸成為捲入河南地方理學敘述的一部分，從推動者變成被紀念對象。

## 第二節：呂維祺講學與新安理學傳統的續建

上節闡述了尤時熙、孟化鯉學說西傳河南澠池，與曹端的學術遺產結合而扎根當地，成為澠池地方理學傳統敘述一部分。第五章指出新安王以悟勉力延續講學，然而成效不大，隨著王氏任官他鄉，新安講學陷入低谷。直至天啟元年，新安士人呂維祺加入，聯合東林人士，新安講學才勃然振興。與此同時，呂維祺積

---

<sup>1417</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 684-685。

極塑造尤時熙、孟化鯉為新安地方學術傳統，乃至爭取朝廷學術之認可。這是本節討論的內容。呂維祺興起講學，也夾帶時代風氣之影響，東林士人的奧援與支撐，讓明末新安講學帶有東林運動之餘韻。

## 一、呂維祺復興新安講學的東林因素

學界近年研究呂維祺，主要在兩條脈絡下研討其行事，一是把他視為在河南傳播陽明學的學者，梳理其在新安舉辦講會，參與地方治理及結合講會推行教化化民成俗的嘗試，二是把他看作晚明《孝經》學興起的個案，探討其以陽明學詮釋《孝經》以實現天下治理的目標和努力。龔柏歲的研究整理了呂維祺在河南興辦講會的歷史，重點介紹了講會的組織規約，同時爬梳了呂氏治理家鄉的事跡。<sup>1418</sup>惟其對新安講會復興的原因及背景缺乏應有交待，更無從檢討呂氏與陽明學之關係。呂妙芬與龍偉明的研究有共通之處。呂妙芬集中注意呂氏的《孝經》注釋工作，認為其陽明學色彩濃厚。<sup>1419</sup>龍偉明重點分析了呂維祺舉辦講會與呂氏孝道思想的緊密關係，認為其講會與鄉約相類，當中鼓吹孝悌思想成為其日後講學著書的基調，又圍繞呂氏《存古約言》與地方教化，介紹《芝泉會約》的規程，探究呂氏禮學主張和實踐，及呂氏注解《孝經》教化士民，推陞《孝經》，冀得君行道，以孝治天下的理想和努力，<sup>1420</sup>該研究點出呂氏新安講學與東林士人的關聯，但未作深入討論，其對《存古約言》立說的用意和目的之分析略欠細緻精確。本文將在上述研究成果的基礎上，略人所詳，詳人所略，從呂維祺興起新安講學的政治背景、其講學特色與東林運動之關係，及呂維祺地方理學傳統之敘述和認同三個方面作深入探討。

呂維祺與孟化鯉同為新安人，但學術淵源不深。孟化鯉萬曆二十五年(1597)

<sup>1418</sup> 龔柏歲，《明代中晚期河南陽明學講會研究》（臺灣：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2012），頁 84-99，105-113。

<sup>1419</sup> 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁 99-132，尤其頁 126-130。

<sup>1420</sup> 龍偉明，《呂維祺的講學活動與孝道思想》（廣州：中山大學歷史系碩士論文，2012）。



去世時，呂氏僅得十一歲，正從學於其奔走衙門充當縣吏的父親，五年後，呂氏以補廩生入縣學。期間，王以悟歸陝州，新安講學活動零落，呂氏無緣參與，惟埋首舉業。萬曆三十四年（1606），鄉試不敵同鄉士子，大受刺激，謂「是帖括義，用以梯青紫耳，烏足了儒者事」？呂氏由是究心伊洛之學，以天下為己任，私淑以理學起家的鄉賢孟化鯉。<sup>1421</sup>

呂維祺在舉業上成就更大，名聲更廣。萬曆三十六年，呂氏在洛陽，工部主事房楠主持修繕福王府，使其子師事呂維祺，《年譜》載呂氏以理學成就相期，不專課制舉業。<sup>1422</sup>萬曆四十年，中河南鄉試第二十四名，同年即於北京刊布其舉業心得《無奇草制藝》，次年賜進士，授山東兗州推官。<sup>1423</sup>萬曆四十二年及四十六年（1614-1618）兗州推官任上，呂維祺實心辦事，廉潔奉公，賑饑有道，平亂有方，舉辦文會，談經課藝，推行鄉約，註解宋儒邵雍《孝弟詩》教化民眾。<sup>1424</sup>從其經歷看，他傾心「孝道」的思想萌芽於此，他舉辦文會以制業為中心，未以傳授理學為志業，有別於他的前輩。孟化鯉、張信民等親炙師長，即立志聖學，歷宦兼顧德業。呂維祺早年對孟化鯉在新安的學術事業，認識有限，興趣缺缺。

呂維祺的講學啟蒙來自東林人士。萬曆四十三年秋，呂維祺受聘參較秦闈，<sup>1425</sup>當時海內諱言講學，呂維祺在西安關中書院結識講學正酣的馮從吾，為馮氏一番精辟的講學見解所觸動。馮氏大意謂「講學正要立箇名色，使天下後世人人知學，成就方多。若怕世人譏笑，刪去名目，只成就我一箇人，恐道脈自我而任，便自我而絕。人只是恐人譏，故恥其名，不知不以不學為恥，而以學為恥，則可異矣。且講而不行可恥，孰甚？講而行又何恥之有哉？」馮從吾以講學踐行為己任的氣概，極大地震撼了呂維祺「其見大，而言之親切有味，余不及也」，正是這番高昂陳詞，讓呂氏認識講學別有洞天，於是下決心「聞而身之」付諸行動。

<sup>1421</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》（《四庫全書存目叢書》集部，第185冊，濟南：齊魯書社，1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本），卷一，頁388-389。

<sup>1422</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁389。

<sup>1423</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁389。

<sup>1424</sup> 呂維祺在山東任職的細節，已有細致梳理，請參考：龍偉明，《呂維祺的講學活動與孝道思想》（廣州：中山大學歷史系本科畢業論文，2012），頁9-15。

<sup>1425</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁390。

<sup>1426</sup>同時，朝廷反東林黨勢力膨脹，將呂維祺推向東林，同情東林人士的政治遭遇和學術主張。萬曆四十七年夏天，呂維祺陞任吏部稽勳司主事，其後兩年歷調吏部各司，見識官場種種陋習，有浙人欲賄賂買通，有前恩主房楠為其親請托陞官，更有內侍干政，飛揚跋扈。<sup>1427</sup>他對宦官窺伺皇權，對「紅丸」、「移宮」兩案懲治失當，多有警惕和不滿，於是上《陳防微杜漸疏》引導熹宗。<sup>1428</sup>他對東林士人以講學振興士風，對抗宦官的行動有相當認同。

呂維祺天啟二年（1622）在新安迅速開設芝泉講會，除了他志於繼承聖人道統和先賢事業等原因，<sup>1429</sup>更直接的動因是對天啟元年飽受政治壓抑的東林士人重返政壇執政，在北京大張旗鼓興辦首善書院的遙相吶喊回應。天啟元年呂維祺請假省親，接著留守母喪。<sup>1430</sup>該年東林人士復歸政界，占據內閣、六部和都察院的要職，接著他們在城隍廟道院定期每月講學三次，次年建成首善書院，講學於此，他們「不談朝政，不談私事，不談仙佛」，只講父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五倫及明太祖《六諭》，可總結為鼓吹「忠君愛國」思想。<sup>1431</sup>首善書院講學聲望日高，吸引一眾舉人、監生、生員、布衣參與。<sup>1432</sup>呂維祺丁憂在家，透過僚友對東林講學盛事有所聽聞，其主題與呂維祺講會必讀的《存古約言》的主旨相合（詳後）。

呂維祺與同僚蘇繼歐（1575-1626，文默，抑堂）、溫與恕等人的持續通信，可以揭示這重過往研究不太重視的呂維祺河南講學與北京東林人士活動間的緊

---

<sup>1426</sup> 呂維祺，〈川上會紀〉，《明德先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部，第185冊，山東：齊魯書社，1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本），卷二十三，頁334-337。

<sup>1427</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁394-395。

<sup>1428</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁395-396。

<sup>1429</sup> 龍偉明的研究是從呂維祺的個人志向作解釋，參看：龍偉明，《呂維祺的講學活動與孝道思想》，頁23-25。

<sup>1430</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁396。

<sup>1431</sup> 東林人士劉一燝、韓爌等入閣擔任大學士，周嘉謨、張問達先後任吏部尚書，汪應蛟任戶部尚書，孫慎行任禮部尚書，崔景榮任兵部尚書，鄒元標任都御史，參考：小野和子撰，張慶、張榮涓譯，〈第六章 天啟的政局〉，《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2006），頁197-232 尤其 204-205、210-215。

<sup>1432</sup> 對首善書院的研究頗多，除小野和子外，還可參考：陳時龍，〈第六章〉，《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學出版社，2007）頁223-250。翁健鐘，〈第三章〉，《鄒元標與明中晚期的講學活動》，頁65-73。

密關係。天啟元年（1621）呂維祺舉薦蘇繼歐接替吏部驗封司郎中呂氏對蘇繼歐十分信任。蘇氏在任期間，正值東林士人施政、講學最盛的時候，他與呂維祺頻密通信講述北京政治、學術。蘇繼歐，河南許州人，因與東林人士楊漣牽連，且與崔呈秀有隙，下獄罹難。<sup>1433</sup>天啟二年九月首善書院尚未落成，朝廷便出現了詆毀講學樹立門戶的聲音，<sup>1434</sup>蘇繼歐去信提醒在河南推行講學的呂氏勿貽人口實，呂維祺樂觀東林人士主持政局，處之泰然：

山中近來無事……日與二三後進拈經課藝，因以共砥躬行，如是而已。  
遠近學者多負笈，至不得已而一會，非敢以為名也……弟亦知今世詆此甚力，  
且中我者得間也。然學問乃不容已，非有求異于人，如今所謂另豎一旌旗，  
另拈一題目也。<sup>1435</sup>

呂氏的回答頗見其鄉間講學怡然自得，他自信不為名利豎旗立戶而講。隨後，朝廷政爭，吏部更是是非淵藪，反講學的氣氛加劇，蘇繼歐被迫辭職，呂維祺堅持高揚講學：

弟妄意吾道非遠，聖賢非難，只在吾儕猛力一振，正要大開眼孔，一洗迂儒、偽儒之陋，更不問人非笑，只要我自站得腳跟……近與諸友砥礪……  
覺風俗稍為一變，而于弟頗有益，蓋相與夾持，自歌手不下也。<sup>1436</sup>

<sup>1433</sup> 朱純臣、溫體仁、張至發等纂，《明熹宗實錄》，卷八二，「天啟七年三月甲戌條」，頁 3984；張廷玉等撰，〈萬燝〉，《明史》，卷二四五，頁 6367-6368；林時對，〈列朝犯顏強諫杖斃慘殺諸公〉，《荷插叢談》（《臺灣文獻叢刊》第 153 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），卷二，頁 45；計六奇撰，魏得良、任道斌點校，〈贈謚諸臣〉，《明季北略》（北京：中華書局，1984），卷三，頁 86；朱長祚撰，仇正偉點校，〈爰書〉，《玉鏡新譚》（北京：中華書局，1989），卷九，頁 133；另一種說法：君為姻家孫織錦所僭贊，遂削逐，君喜而豪飲，途中坦如也，姻家復誑以必逮，遂投環死。君既卹，姻家亦僅削逐歸，然竟死矣，參看：丁元薦，〈蘇考功繼歐〉，《石民江村集》（《四庫禁燬書叢刊》集部第 70 冊，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏明末刻本影印），卷四，頁 402。

<sup>1434</sup> 當時兵科都給事中朱童蒙認為，鄒元標、馮從吾等在都城創建講壇，擔心開門戶之爭，於是上疏請亟行禁諭。明熹宗對此回覆道：「講學原是教人忠孝，自祖宗朝未有此禁，但不可自立門戶，致起爭端。鄒元標、馮從吾素稱忠讜，豈至徇私招引，自失生平？且向來門戶亦因言官議論溷淆所致，各宜省改。」明熹宗的表態極為重要，為講學方向留有空間，且為講學主題定調：講學旨在教人忠孝。首善書院講學的方向正沿此而行，甚至呂維祺講學著重仁孝可能亦受此影響。參看：朱純臣、溫體仁、張至發等纂，《明熹宗實錄》，卷二六，「天啟二年九月庚子條」，頁 1302-1303。

<sup>1435</sup> 呂維祺，〈復蘇抑堂〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 222-223。

<sup>1436</sup> 呂維祺，〈初七日復蘇抑堂〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 228。

政治局勢急轉，禁學氣氛壓逼，呂維祺反而鼓勵同輩士人要立定腳跟，相與講學夾持，不可歇手。

天啟四年（1624）初，政局緊張，蘇氏對講學愈發畏縮，他認為自學即可，不必聚徒講學。相反，呂維祺的講學熱情愈高漲，亟邀蘇氏參與。蘇繼歐頗猶豫，以為講學聚會，龍蛇混雜，真偽難分，正中對手攻擊的偽學之嫌疑，呂氏則謂：「講學之偽誠有之，然真者必於此出，以其偽而廢真，何異于因噎廢食？」蘇氏又擔心講學有標新立異，標榜賢愚、清濁之疑，這也是攻擊講學常用的藉口，呂維祺則解釋說：「吾只見得吾身非此無以為人，安身立命的在此，其他風浪起我只不開舟，即有炙手可熱者，吾不願焉，即鑄黨人碑吾不易焉。世自有世之講學，吾自有吾之講學，所謂天淵懸隔者也。」<sup>1437</sup>這些激越陳詞折射出朝廷反東林聲勢愈大，呂維祺在地方講學的熱情愈高。天啟五年（1625）七月，首善書院被毀，禁燬書院向外蔓延，東林人士紛紛倒臺。

東林人士天啟二年始持續進入河南，對河南講學運動的發展影響極大。天啟二年九月朱童蒙上疏彈劾首善書院講學，矛頭直指鄒元標和馮從吾，鄒、馮被貶，首善書院受創，是年十一月馮從吾攜眷歸里，道經河南新安，應呂維祺之邀，到川上書院講學。十二月七日夜，微風披拂，天寒欲雪，呂維祺與其弟呂維祐，地方官解調垣及數十名官學諸生篝燈團坐，共質問難。當時世人諱言講學，其虛偽者固應摒棄，可無奈連真誠者亦無辜牽連訾罵，張信民認為這是因噎廢食。馮從吾認為時世艱難更要奮起講學，堅持講學「立箇名色，使天下後世人人知學……若怕世人譏笑刪去名目……道脈自我而任，便自我而絕。」馮氏從「志學」講起，孔子之為聖人，是因為他生知安行，這生知安行並不神秘，是指孔子比別人更早知道學習的價值，最終做到「不踰矩田地」。所謂「生知安行、學知利行、困知勉行」，總是從學習中來，不過有難易之分罷了。馮氏希望以此鼓起聽眾向學的志氣。接著，馮從吾講「德之不修」一節，指出講學只講其如何修德，徙義改過

---

<sup>1437</sup> 呂維祺，〈初七日復蘇抑堂〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 219-220。

是實地修德處，遷善改過時刻進行，故學「要日日講才得不差」。有聽眾擔心影響舉業，馮氏謂「舉業、理學原非二事，以理學發出文字為真舉業，以舉業證出道理是真理」，兩者不矛盾。馮從吾此講主要為打動新安士人從事講學。

李日宣持續來講。李日宣是鄒元標的門人，天啟初巡鹽河東，為興起河南講學出力甚多，李氏熱衷講學，據呂維祺稱李氏「先自長安，迄晉寧，亡不有會，會亡不有語錄，以至奏議、文告、序記、手劄，信手拈來皆是」。<sup>1438</sup>天啟三年(1623)冬，李日宣會講於川上書院，其語錄收在《新安兩會語錄》內。<sup>1439</sup>天啟四年三月李氏到芝泉書院開講，與會者除地方官外，也有來自澠池、新安的學生。

會中往來問答頗見他與呂維祺對講學的看法。在座聽眾最關心成聖成賢的可能性，有人問聖人生知安行是不是天生的。李氏指出說聖人天生這是自暴自棄，蒙昧不悟。張信民則感嘆「天生成」三字誤人不淺，他吸收了馮從吾的看法，云「千古無生成的聖人，雖見地不同，都由學問涵養來」。接著他們論上智上達形而上諸義，張信民為學問只有下學一路，下學中自有上達，形而上即在形而下之中。<sup>1440</sup>座中有問「吾道一貫」章，張氏曰：「吾道便見道在我身上，即我輩日用尋常子臣弟友之道，只消這一點心」自然萬事通貫。此時，諸生紛紛談論性命，張信民試圖轉換話題，認為「今日且莫談性命，還從孝弟庸行處做方有着落」。李氏則認為可以談。<sup>1441</sup>聽眾有疑馮從吾之前所言孔子志學是志於「不踰矩」，張信民為之辯解：「離卻矩，更志箇甚麼？」為學「初時不熟，還有踰處，漸漸熟來卻是以我合他，到極熟時我心即知，得之心而應之手矣，不是泛泛懸空做」。諸生問「天命之謂性」章，張信民認為：「此章吃緊在修道二字，修道乃所以率性也。率性只是解箇道字，修道始言工夫」，與馮從吾見解一致，李氏稱贊呂維祺是「在實地上用工夫」。在實踐工夫上，李日宣與張信民有分歧，座中有論《孟子·盡心上》「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也」一章，李氏謂「未為」字在念

<sup>1438</sup> 呂維祺，〈傳是堂彙編引言〉，《明德先生文集》，卷八，頁 134-136。

<sup>1439</sup> 呂維祺，〈新安兩會語錄引〉，《明德先生文集》，卷八，頁 133。

<sup>1440</sup> 呂維祺，〈芝泉會語〉，《明德先生文集》，卷二十三，頁 338。

<sup>1441</sup> 呂維祺，〈芝泉會語〉，《明德先生文集》，卷二十三，頁 339。

頭上看，強調行動之前辨析念頭善惡是關鍵。呂氏則認為「為」字極喫緊，體會「雞鳴而起」四字，這為善念頭直于一日所為處看出，非空空存想也，舍躬行而但言存想，是為偽學問開躲閃路。<sup>1442</sup>從兩人對同一經典的不同取舍，可見，呂維祺詮釋經典側重其躬行的意涵，李氏則強點抽象形上的思考。這一點他跟王以悟的意見較為一致。

河南聯合講會大興，李日宣、王以悟、張信民、呂維祺等皆有講語交互研討，也供聽眾參悟學習，呂維祺對王以悟、李日宣會講講旨有比較評價，他認為王以悟所講「立志、主敬、存理等語皆已見到至處，學者直是實實體認，便可受益無量」，李日宣講語「皆在見地上着眼」，而王氏「卻在實地上着手」，兩者雖皆有得於道，但以王氏「為實」。<sup>1443</sup>呂維祺注重講學對躬行意義的宣揚，與王以悟較為接近，而對李日宣的主張有所保留，如他在門人討論性命時急智轉移話題一般，這種躬行的學術傾向可視為是南北學術分歧的一種表現，但它不妨礙他們對講學的熱切認同。

是年，李日宣促請張信民主持澠池大會，且造訪其家，其後又疏表正澠池正學會所為書院，接著崇禎二年（1629）芝泉書院亦獲朝廷表彰。從呂維祺與東林士人馮從吾、李日宣的論學交往看，新安講學的復興有深刻的東林講學運動的色彩。另外，在呂維祺論學過程中，還可以觀察到南北學術差異的細微存在，呂維祺講學重躬行，學術取向親近北方學者如馮從吾、王以悟的學術主張，而跟擅長抽象推理的江西學者李日宣有距離。

## 二、呂維祺新安講學及其特點

### （1）呂維祺新安講會之組織

---

<sup>1442</sup> 呂維祺，〈芝泉會語〉，《明德先生文集》，卷二十三，頁 340。

<sup>1443</sup> 呂維祺，〈十七日復王惺所〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 214。

天啟二年（1622）呂維祺立芝泉講會，《年譜》載「值朝野排擠正學，先生乃毅然以倡明斯道為任，以芝泉為講會所名」，<sup>1444</sup>這條記錄正說明芝泉講會與時政的密切關聯。芝泉講會內講堂曰：芝門，園子曰：斗園，內闢格致、誠正、修齊、治平、中和、位育六社，社名不時移易更改，以示勸勵。當時參加講會的有袁應參、劉標、姜品高、陸冲霄、王澤弘、韓趙璧、張芮等和胞弟呂維祐、女婿孟瑛（孟化鯉之孫）及親戚郭允清等，「百餘人來學，布衣、孺童咸興」，朝夕講誦。呂維祺規定，「門人禁用朱履、玉圈；衣禁玄、黃、紫，務求敦實，以勵風俗。」<sup>1445</sup>

呂維祺又修復孟化鯉川上書院。<sup>1446</sup>天啟二年十二月與馮從吾講學川上書院（詳後）。<sup>1447</sup>次年，呂維祺約河南士人大會川上書院，王以悟自陝州來拜謁孟雲浦祠，與孟氏弟子參會，<sup>1448</sup>張信民亦從澠池趕來，拜謁孟雲浦祠，其後大會於川上書院。<sup>1449</sup>天啟三年，呂維祺在芝泉建七賢書院（即芝泉書院），書院內原設計供奉：曹端，尤時熙，孟化鯉三位「同鄉大儒」，以崇尚先哲興起後人，呂維祺「同鄉」的概念是包括河南省全境，可見他接受張信民在澠池的倡導，把曹、尤、孟視為明代河南道脈。後來，王以悟建議推廣其意，接續宋儒，宜增入宋代「程、邵諸老」，<sup>1450</sup>呂氏斟酌擴祀為伊洛七賢：程顥、程頤、司馬光、邵雍、曹端、尤時熙、孟化鯉，<sup>1451</sup>同時彙集曹、尤時、孟三人語錄成一書予以刊行。<sup>1452</sup>河南自宋到明的道學傳統愈加清晰化。

天啟五年朝廷下令拆毀私人書院，壓制講學，河南諸多書院在地方官的庇護下得以避禍，芝泉書院逆勢發展。在首善書院被毀，反東林勢力最囂張時，與東

<sup>1444</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁 396-397。

<sup>1445</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁 397。

<sup>1446</sup> 呂維祺，〈初七日復蘇抑堂〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 220。

<sup>1447</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁 399。

<sup>1448</sup> 孟德昭輯，《洛西儒宗王以悟年譜》，網路資料：

[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_4f1807cd0100ymnr.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_4f1807cd0100ymnr.html)，（檢索時間：2015年6月）

<sup>1449</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 694。

<sup>1450</sup> 王以悟，〈復呂豫石〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 60a-61b。

<sup>1451</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁 400。

<sup>1452</sup> 呂維祺，〈與楊諱東明晉菴〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 220-221。

林關係甚深的李日宣出理河東鹽政，疏表澠池張信民正學會所為正學書院，以示對抗。<sup>1453</sup>新安呂維祺則巧妙利用祠堂與書院的組合，籠絡地方官員，對外稱是「七賢祠」，暗中保存書院。同年，呂維祺還過正學會所講學。<sup>1454</sup>崇禎二年（1629）八月，魏忠賢黨羽相繼失勢，東林成員紛紛平反，講學禁制解除，在河南幸存的七賢書院隆重表章為芝泉書院。<sup>1455</sup>可見，呂維祺組織聯會講學十分活躍，透過共同信仰、講學機制、追認傳統等，成長為河南講學的重鎮。呂維祺在新安奉祀曹端，也說明從孟化鯉、王以悟到張信民著力發揚地方學術遺產，振興地方理學傳統，這種努力和信念傳承不斷。

呂維祺與東林運動起伏相應，所主持新安講學有其特色。首先看呂維祺對培養士人與政治參與兩者關係的理解。當時仕宦而講學的官員輕易被視為迂儒、偽儒，聚會講學往往被政治對手冠以結黨營私的罪名，呂維祺則認為士人講學是洗脫迂、偽惡名，培養士大夫人格，提陞政治品質的重要手段。他把林間講學視為個人自我完善的過程，與政治參與沒有衝突。約在天啟四年，朝廷「君子小人消長」政爭日酣，呂氏安養林下三年假期將滿，呂氏聞朝中有起計之議，即到關帝廟為文告：自己參政「決不依附時局，隨人俯仰」。<sup>1456</sup>呂維祺認為講學與政治參與是互助互補的，這決定了呂氏講會的定位與組織方式。

呂維祺芝泉講會的組織與開展。芝泉講會有兩種類型，一種是為科舉應試服務的書義會和文會，一種是為進德修業為目標的講會，兩類並舉。書義會每月初二、十七日辰刻開始，與會者傳講《四書》、《經》、《鑒》，讀畢或發揮經義或舉疑問難，每半月考課一次；文會則每月初三、十八日寅時開始，訓練寫字、作文，相互批閱文章，共同提攜。公學會長、監會各一人，置從善改過簿，善過相抵，一連三過則眾人責之，年終擇其文佳者刊刻之。<sup>1457</sup>這是書義會與文會的大概。本節將重點介紹第二類講會的組織和特點。

<sup>1453</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 704。

<sup>1454</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 702。

<sup>1455</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷二，頁 413。

<sup>1456</sup> 呂維祺，〈復蘇抑堂〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 229。

<sup>1457</sup> 呂維祺，〈芝泉會約二〉，《明德先生文集》，卷二十一，頁 320-322。



該講會的宗旨是學孟（孟化鯉）學孔（孔子），不空講妄習，實實躬行，實實向心上證悟。該會的組織與明代盛行的書院講會同中有異。講會會期是初一，單月著公服拜謁書院神祇，後舉行大會，雙月則便服不拜，舉行常會，每會行儀節若干。每會講《四書》、《孟先生要語》及《孝經》或其他經典，會中不可談諧戲謔，「不可敘寒溫，談朝廷、官府一切事體，及談人家門事」，違反不聽勸告者，記過。會置會簿，記錄出勤情形，三次無故缺席則開除會籍，選會長一人、會副一二人、會監三四人，維持日常秩序，每月專員記錄會講內容，及諸生疑問。又置遷善改過簿，有善行者錄之，有過失三勸不改者，記之，功過相消，一連三過者出會。<sup>1458</sup>到此為止，它跟南北盛行的講會，無太大差別。<sup>1459</sup>

接下來在入會者身份和入會規章上的限定使它與眾不同：（一）入會者必循遵照《芝泉會約》、《存古約言》和《士大戒》為人處世，入會時在《立志簿》內開寫個人志向，以備將來檢驗；（二）會員資格限定為士人階層，農、商市民等一律不收。<sup>1460</sup>綜言之，芝泉講會是一個封閉的講會，類似于士大夫訓練班，它只開放供士人階層加入，專為作育士人，嚴格修身齊家，練就應試本領，陶冶其內在品質，重塑其社會形象，把他們磨煉成未來治理國家的砥柱。芝泉講會的組織方式及預期目標，與呂氏所處的政治、社會環境和個人政治理想相扣合，而跟張信民、孟化鯉等組織講會廣泛吸納社會各階層參與，冀望人人皆可為堯舜而躋身聖域，有實質區別。

《士大戒》、《存古約言》是呂維祺專為芝泉講會設計的教程，其施用限於士人家族，這決定了芝泉講會的對象是士人非平民。呂維祺撰《士大戒》十六款成文於天啟三年（1623），其《士大戒自敘》內有一段問答最能點出該書的用意，

<sup>1458</sup> 呂維祺，〈芝泉會約一〉，《明德先生文集》，卷二十一，頁 315-317。

<sup>1459</sup> 錢穆，〈王門之講會〉，《錢賓四先生全集》第 21 冊（臺北：聯經出版事業公司，1994-1998），頁 393-397；呂妙芬，〈第二章：何謂講會〉，收於氏著，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁 62-94；王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，收於氏著，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014），頁 227-272；陳來，〈明嘉靖時期王學知識人的會講活動〉，收於氏著，《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003），頁 338-408；陳時龍，〈明代關中地區的講學活動（上）、（下）〉，《國立政治大學歷史學報》，27、28 期（2007 年 5 月、11 月），頁 215-254、93-130。

<sup>1460</sup> 呂維祺，〈芝泉會約一〉，《明德先生文集》，卷二十一，頁 318-319。

其云：

或問：士何先？曰：定志。何謂定志？曰：誠身。志云者，即孔子所謂志於學也；誠身云者，即孔子所謂躬行也……故揭《士大戒》十六則，若曰必如此躬行而後為誠身，為定志。<sup>1461</sup>

這是一段討論士人性格的對話，討論士人應該以何種品德作為修養之首選，《士大戒》正為養成士人之品質而作。其內容如下表所示：

### 《士大戒》之內容

條目	內容	附註
1	毋不孝不弟，毋於父母兄長間恣意違犯，致傷大倫。	
2	毋貪利無厭，毋不顧義理，不恤清議。	
3	毋言語虛偽不實，毋非理謔浪，毋輕與人約不踐。	
4	毋言人閨廨陰事。	
5	毋言動間輒伏機械，以籠絡人自詡得算，為士類不齒。	
6	毋飲於市，毋恣長夜之飲，毋使酒失禮。	
7	毋與匪人交。	匪人非止一端，交之則無益而有損。《易》曰：比之匪人，不亦傷乎？學者所當深戒。
8	毋與人賭金銀銅錢及戲作賭具。	如誘人子弟局賭，及與無賴市人同賭，尤為傷理失體之甚，所宜同戒。
9	毋浪遊平康，毋置酒延妓。	如親朋席間有妓，寧辭而不往，可也。
10	毋借人之勢，因人之事，以行私罔利。	

<sup>1461</sup> 呂維祺，〈士大戒自敘〉，《存古約言》，卷四，頁 333-334。

11	毋昧心受賄，帶人關說詞訟。	
12	毋結識官府，毋攬事幫閒，毋奔謁媒進。	
13	毋爭強好勝，毋任性動氣，毋出入衙門投呈送揭，毋代撰詞揭，挑構取事，毋造詞曲歌謠，譏彈時事、傾陷同類，毋聞人有善行，巧為詆訕，捏傳流言。	
14	毋垂涎美業，輒以計取，及抗阻征徭，舞文撒糧，欺凌寡弱，皆非身家子孫長久之策。	
15	毋在尊長前長糠侮，妄自尊大，毋嘵嘵談論，輕易品評前輩。	
16	毋有過不改，毋拒諫飾非。	

《士大戒》強調士人的「修身」工夫。呂維祺認為人最易自欺欺人，故他從反方向入手，以「毋自欺」驚醒士人約束行為，他要求入會人士「書此十六戒於座右，每日心、口自語：吾得無不孝不弟否？得無貪利無厭、言語虛偽否？」，然後參照十六則「默自省察」，讓心底常惺惺。<sup>1462</sup>

天啟四年（1624）正式刊行的《存古約言》，跟《士大戒》「相為表裏」。《存古約言》草創於天啟二年，呂維祺曾把《約言》書稿分送同志朋友閱讀，聽取他們的意見後加以改進。<sup>1463</sup>《存古約言》採用綱-目-註的結構，綱、目間有一小段文字解說本綱的宗旨和意義，每目後或有註解，註解條數不定內容或出自《家禮》、《禮記》，或是今人之解說。現扼要整理其綱目及內容主旨如下表：

《存古約言》內容統計簡表

項目	綱	條目數	註解條數	內容主旨
1	敦本	6	14	孝弟為仁（人）之本
2	閑家	7	16	君子齊家之道：婦人為一家之本，閨訓、

<sup>1462</sup> 呂維祺，〈士大戒〉，《存古約言》，卷四，頁 335。

<sup>1463</sup> 早期讀者有王以悟、蘇繼歐、楊東明、張信民、馮從吾、李日宣，參看：呂維祺，《明德先生文集》，卷十四，頁 215、220、227、228；王以悟，《王惺所先生文集》，卷四，頁 61b。

				馭下，乃家政所最關。
3	厚俗	6	10	君子自處之道
4	論冠	4	4	挺然為天地扶正氣，不負頭上冠
5	論昏	7	10	重婚禮倡婦道
6	論喪	10	19	禁招僧演戲延賓興宴，寧儉從易
7	論祭	6	8	追養繼孝
8	服式	6	6	服式正名分
9	宴會	7	7	耗費人、物，唯儉可以已
10	交際	4	8	節省交際
11	揖讓	5	7	禮節從簡
12	束筭	5	6	崇儉
	總計：	73	115	

《約言》總計三萬餘言，包括兩大方面內容：齊家和處世，以齊家為重，占了前七綱，其中以傳統冠、昏、喪、祭四禮為主，處世分屬後五綱，一致以節儉簡省為主，它是強調「修身」的《士大戒》的陞級版，進一步指示士人在「齊家、涉世」方面的修為。呂維祺告誡讀者勿以日費唇舌的言語視之，「實見之行事，庶有實益」，呂氏以之作為指導行動綱領，故行文簡約，「目」簡潔凝練，以便宜行事，「註」為解說「目」內疑難之處，以增進理解，準確判斷、行動。

呂維祺此書預期的讀者是有志振作的士大夫，透過日常細行規範士大夫，解決當時士人失范，「世多非笑儒者，尤多非笑迂儒」，儒者在民眾心中聲譽掃地的困局，「狂瀾既倒，誰砥中流，吾為此言豈誠得已？」<sup>1464</sup>這是呂氏的撰寫動機和期望。晚明黨爭透支了儒者的社會信譽，呂維祺撰是編尊古不泥古，從簡不從繁，旨在讓士人循序漸進表正風俗，重拾聲譽，樹立士人形象。<sup>1465</sup>《約言》同時還是

<sup>1464</sup> 呂維祺，〈存古約言敘〉，《存古約言》，卷首，頁 314-315。

<sup>1465</sup> 呂維祺，〈存古約言敘〉，《存古約言》，卷首，頁 314-315。

呂氏辨識士人真偽的標準，「執此以論士，如秦鏡當前，鬚鬢可數，肝脾畢露」，偽者無所遁形，真者自有價值。<sup>1466</sup>

呂維祺刊刻《存古約言》時，在《義例》中謂《約言》「務求切近不泛」，語言「明白易讀，不為艱澀鉤棘」，且費解處增添「旁註」、「附論」，呂維祺認為古今不同，禮儀亦當有所損益，《約言》多採納當代人意見，註釋除《禮記》、《家禮》外，還有孟化鯉、沈鯉、呂坤、趙儕鶴、馮從吾、李日宣等時人的見解。<sup>1467</sup>因此，《存古約言》是一部實用的士人修身齊家處世的行為指引，與芝泉講會革新士人形象的宗旨一致，其「簡易切實，皆修身齊家涉世範俗所最喫緊者」，正為士人操行落實及講會考核會員，檢驗成效之用。顯然，呂維祺的講學運動是以士人群體為中心，以躬行實踐改變士習為鵠的。

## （2）呂維祺與王以悟的講學理念、組織之差別

這裡有必要比較呂維祺與王以悟的講學理念，以釐清呂氏講學與新安舊傳統的關係。呂維祺講學推崇鄉賢尤時熙、孟化鯉，但對他們理學遺產的認識有明顯落差，不可將之視為尤、孟講學的線性延續。明末呂維祺復興講學與新安孟化鯉、王以悟所開創的固有講學傳統，不僅組織方式、講學對象均有不同，他們的講學理念宗旨也有分歧，呂維祺講學借用舊有傳統的威望而得以光大，對比之下更見呂維祺講學特色。

呂維祺天啟二年（1622）回新安熱衷講學，呂氏先立芝泉講會，但其組織未嚴，門檻不限，「布衣、儒（孺）童」均可來學，<sup>1468</sup>可見，他起初對組織講學尚未有定見。毫無經驗的呂維祺主要師法前輩孟化鯉、王以悟，所以該年他首先修復川上書院，而不是開創書院，他把這看作是一件大事來談。<sup>1469</sup>呂維祺率先立芝泉講會是熱衷講學的表現，與東林運動興起有關，而接著復興故有川上書院，則

<sup>1466</sup> 呂維祺，〈存古約言義例〉，《存古約言》，卷首，頁 316。

<sup>1467</sup> 呂維祺，〈存古約言義例〉，《存古約言》，卷首，頁 316-317。

<sup>1468</sup> 張鼎延撰，《呂明德先生年譜》，卷一，頁 396。

<sup>1469</sup> 呂維祺，〈與蘇抑堂〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 220。

是他缺乏獨自組織書院講會經驗所致。

呂維祺汲取川上書院的經驗，但講學宗旨與王以悟斷然不同。呂維祺曾問學於王以悟，首先請教「如何為學」？王氏答曰：「只是念頭肯處便是。」就是說先要立定聖學志向，端正念頭為重，這是尤時熙、孟化鯉以來一直強調的「立志」一說，要聽講者自信人人皆有良知，皆可為聖人。呂維祺接著又問「日用如何用工？」王氏答云：「只此念頭肯處不間斷便是，然間斷處皆因物欲，故曰先立乎其大者，則其小者弗能奪也……前所云念頭肯處亦只是先立乎其大而已。」<sup>1470</sup>王以悟雖也注重日常實行，但在在強調立志、葆持念頭的重要性「先立乎其大者，則其小者弗能奪也」。結合上文分析，呂維祺講學更關心日常修行的細小點滴。兩人的側重點不同，呂氏看重行為表現，王以悟則兼顧尤時熙、孟化鯉學說中樸素的形而上追求。

天啟三年（1623），呂維祺在芝泉書院推行《芝泉會約》，用《存古約言》訓士，王以悟對《約言》「敦本」綱的認識有差。呂氏「敦本」綱把有子「以孝弟為仁之本」中「仁」字解作「人」，開篇便與朱熹解此「仁」為「行仁」對立，他強化孝弟是人之所以為人的根本，「孝弟百行所出，故曰本也」，<sup>1471</sup>把它推陞到與「良知」同等的地位。<sup>1472</sup>王以悟致書呂氏質疑「孝弟為仁之本」的提法，反對他公開跟朱熹立異。呂維祺辯駁此「未可深非」，並據孟子「不得乎親不可為人」說辯解云：「仁、人二字不作兩樣看，必仁而後為人，即不好犯上作亂是也。不好犯上作亂便該盡為仁道理，即該盡為人道理，即仁民愛物亦在其中，何必又解作行仁哉？」<sup>1473</sup>呂維祺以「人」解「仁」，立意宣揚作為人要有孝弟本分，正是為了灌輸士人毋「犯上作亂」的意識，這是東林講「忠君愛國」之說的翻版。

令王以悟不滿的還有呂氏對尤時熙、孟化鯉學說的誤用、濫用。《約言》曾

<sup>1470</sup> 王以悟，〈散言〉，《王惺所先生文集》，卷九，頁 15b。

<sup>1471</sup> 呂維祺，〈敦本〉，《存古約言》，卷一，頁 318。

<sup>1472</sup> 呂維祺舉辦講會的事跡，以及推廣孝經的舉措，呂妙芬的著作中簡要介紹，參看：呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁 126-130。

<sup>1473</sup> 呂維祺，〈與王惺所〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 215。

引用孟化鯉撰尤時熙行狀總結的學術宗旨諸端為證：「今學者只于見在職分用功」、「道無深淺，職分固道之實地」、「孔門以孝弟為仁之本」、「主忠信謂終身可以行其恕」等，<sup>1474</sup>用來說明人當然要盡孝弟本分，故「仁」解「人」是合理的。《約言》保留有 8 段孟化鯉的文字作為注釋，卻都是儀禮細節的言說，無關孟氏學問大處。王以悟不以為然，指呂氏隨意篩選尤、孟語錄來注釋《約言》，割裂語境，不知尤、孟兩師所言「蓋別有說」焉。<sup>1475</sup>在王以悟看來，這無疑是「六經註我」做法不可接受。兩人對新安學術遺產之理解頗有差距。

王以悟對《士大戒》的宗旨也有異議。呂維祺重言行規範，主張由外而內培養德性，他撰述《士大戒》為從學士人開列求仁的單方：

十六戒皆言毋……初猶勉強做去，即孟子所謂強恕而行者，久之漸近自然，故曰：能近取譬，可為仁之方也。……或曰：此皆庸行，卑之無甚高論，果如所戒，僅平易謹守之士，豈學問工夫便盡於此？曰：……士有力孝弟、篤言行、一順逆、凜比匪之戒，峻食色之防，嚴素履而無咎，持謙光以有終，明於止足而勇於改過，尚謂之未嘗學問乎？故知身外無道，誠外無學，日新而不已，其可也。<sup>1476</sup>

呂維祺這番辯解主要是回應外界謂《士大戒》庸言庸行絕非「學問工夫」的質疑。呂氏認為士人履行十六戒，是符合孟子「強恕」教旨的，勉強做去，漸近自然，終日執此「默自省察」，日夜防檢，謹言慎行，遷善改過，自我日新，外在規範內化為個人德性，這便是呂維祺認知的學問工夫所在。

王以悟不認可呂維祺《士大戒》的教法，也不滿意呂氏的辯解，他致信呂維祺謂：

強恕而行者，心本至一而物感易淆，吾日用間時時天機透露，不為欲蔽，亦自勝者強耳。《易》曰：天行健，君子以自強不息，人心一息，便與天行

<sup>1474</sup> 呂維祺，〈與王惺所〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 215。

<sup>1475</sup> 呂維祺，〈與王惺所〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 215。

<sup>1476</sup> 呂維祺，〈士大戒〉，《存古約言》，卷四，頁 335。

不相似。然所謂強亦一真一切真，非勉強作意而為之也。<sup>1477</sup>

呂維祺以「強恕而行」指士人身體力行，振作修為，嚴格遵循十六戒行事，久而久之，近乎自然之道。王以悟則認為「強恕而行」是指心地工夫，突破私欲蒙蔽，使心體時時顯露，所謂「強」是指體道真切，一刻不息，「非勉強作意而為之也」。呂維祺偏外，王以悟重內，兩人認識的修身工夫施展的基礎和方式，均截然不同。

王以悟又謂「勉強」有二義，「勉」與「強」各有所指：

《中庸》所云勉強者，是就安行處論來，中人以上心體多純，中人以下情慾駁雜，雖真心既開，時有出入，中間須用一番保任工夫，日新又新，較之安行若為勉耳。其不息處即本然真強也，若雖知為是而勉強作意以行之，勉強則不恬，作意則矯拂……然一毫放過便已墮落世障，非本來真種子也，何以云自強不息乎？<sup>1478</sup>

王以悟認為「勉」是相對「強」而言，根性聰慧之人生知安行，「本然真強」，慧性中等或低下者，雖「真心既開」，但把持不定，須要一段「保任工夫」，絲毫不可放過，保持心地「日新又新」，如王以悟常說的「主敬」便是，而非呂氏所謂衣履行止勉強做去「日新而不已」。無論講「勉」，還是「強」，王以悟都是指心地狀態而言，與呂維祺用來形容言行舉止等外在修為相異。

呂維祺深知他們的差異，但刊刻《士大戒》時仍借王氏的學術威望自重。在《士大戒》末用小字注解為十六戒陳說，強調按照此戒「勉強做去……久之漸近自然」，勉勵會眾「古來大聖賢不過如此，吾人只要立定此志，一直開眼努力做去，不要七上八下，三迴兩轉便墮落下來」，最後特別注明「王幼真（王以悟）惓惓勸人立志，正是此意。介孺父（呂維祺）又識。」<sup>1479</sup>以上便是呂維祺與王以悟論學理念的差別所在，說明新安兩代人前後講學有接續，亦存在斷裂處，呂維祺透過借用、詮釋王以悟的理念，實現新安講學新舊傳統的交替。

<sup>1477</sup> 王以悟，〈復呂豫石〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 60a-61b。

<sup>1478</sup> 王以悟，〈復呂豫石〉，《王惺所先生文集》，卷四，頁 60a-61b。

<sup>1479</sup> 呂維祺，〈士大戒〉，《存古約言》，卷四，頁 335。



### 三、晚明新安地方理學傳統敘述之續建

繼澠池地方官民極力爭取從祀曹端，洛陽尤時熙、新安孟化鯉相繼進入澠池理學傳統敘述之後，呂維祺在天啟年間接續努力，聯絡地方士人與東林官員合力樹立新安地方理學傳統，替鄉賢尤時熙、孟化鯉及其後學申請謚議，為從祀先賢作準備。在這一系列嘗試、運作下，一個整齊有序初具規模的理學傳統敘事在新安也漸次成形。

議謚尤時熙、孟化鯉是一項地方官紳與朝廷大員合力運籌道的工作。頒賜謚號是朝廷對已故官員的褒貶論定，明制文臣三品以上照例給予謚號，雖為優恤特典，但謚號用字上下有辨，寓含褒貶之意；三品以下官員，凡人品卓絕者，才能特恩賜謚，這往往「有美而無惡，有褒而無刺，別為激揚盛典」，惟它需要官員提議，兩院合議，核實於謚者的子孫、故舊等，一無齟齬，方能獲謚。<sup>1480</sup>議謚尤時熙、孟化鯉正屬後者之制。議謚與從祀無必然關係，但官員獲贈謚號說明其人品、宦業得到朝廷上下認可，對爭取從祀而言是一項具說服力的證據。萬曆年間澠池推陞曹端學術，官紳與曹端后裔曾商討先為申請謚號，還是直接提議從祀，朝中官員認為「蚤求從祀孔子廟庭為急，議謚次之」，<sup>1481</sup>從祀失利後他們退而為之請謚。尤時熙、孟化鯉去世未久，其學術成就難以論定，新安呂維祺選擇先議謚，再圖從祀孔廟。

呂維祺最先向地方官員、士人提議請謚尤時熙、孟化鯉。萬曆二十六年(1598)，在地方輿論推動下，新安獲准建祠特祀孟化鯉。<sup>1482</sup>天啟二年(1622)孟化鯉獲追賜爵中大夫光祿卿。<sup>1483</sup>天啟三年呂維祺撰成《孟先生傳》，接著草擬《理學二先生謚議》，然後分送孟氏門人王以悟、田岱輿、張信民，孟氏子嗣孟宇鍵（一誠，

<sup>1480</sup> 顧起元撰，譚棟華、陳稼禾點校，〈議謚〉，《客座贅語》（北京：中華書局，1987），卷十，頁 310-311。

<sup>1481</sup> 張天弓，曠驥編，〈頌言〉，收於曹端著，王秉倫點校，《曹端集》，附錄三頌贊，頁 321-322。

<sup>1482</sup> 呂維祺，〈孟先生傳癸亥〉，《明德先生文集》，卷十一，頁 178-180，十三 a-十七 b。

<sup>1483</sup> 朱純臣、溫體仁、張至發等纂，《明熹宗實錄》，卷二三，「天啟二年六月甲申條」，頁 1143。

斗薇)過目,王、孟、田尤為用心,三人聚議修訂,<sup>1484</sup>最後由王氏跟呂氏共同確定申呈文本。<sup>1485</sup>呂撰《孟先生傳》稱:道學不明是偽學「口而弗躬」、「迂執而弗裨於用」所致,孟化鯉「力行孝弟,古道淑人,且理財用人齊家化俗,隨試而效」,可作為學術表率,且孟氏「上接月川之鉢,振西川之鐸,程、邵以後一人」,可謂道學淵源。<sup>1486</sup>呂維祺從表彰學術和承傳學脈兩方面論證孟化鯉應當請謚。呂維祺《理學二先生謚議》擬謚尤時熙和孟化鯉,他把尤時熙描述為挽救陽明學的功臣,其謂尤氏「大抵祖良知而要歸于提醒人心……晚年感於傳文成之學者失其真……立教平實易簡,可謂有功文成」,呂維祺推稱尤、孟二先生「論其學宜在從祀之列」。<sup>1487</sup>

為贊助此舉,王以悟也加緊編撰《雲浦孟先生年譜》。為確保新安府上呈謚議,他又寫信促請孟氏兄弟孟化鯨(鼎戊,雲瀚)差使專人打探,如官府未有申請,當「便中示知,當為慫恿之別論」,王以悟辭官後「蝸宿林下」不意干預官府時事,但謚議「事關同志」極願從中斡旋效一臂力。<sup>1488</sup>

奏議和傳記資料一應完備後,接著呂維祺借助新安講學的影響,動用東林官員的人脈關係,鋪平謚議之路。天啟三年李日宣結束川上講會後不久,呂維祺收集諸生記錄會講語錄,刪潤成帙,是為《新安兩會語錄》,他又請李日宣撰記作序,兩人宛若同志,相得甚歡。這時呂維祺致書李氏商討提請謚議事,「西川、雲浦二先生皆理學真品,須一題謚」,當時李日宣正籌劃江西陽明後學羅洪先請謚之事,呂氏希望李日宣「先于羅念菴先生疏中略言之,更約兩院會題」,並強調李氏作為一方大員「表章先賢,乃為政第一件事」,尤、孟二先生「此題最吃緊」。為免煩擾費事,呂維祺隨信寄去「傳及謚議二帙」,請李日宣「抄錄送兩院可耳」,且向李氏保證資料客觀公正,非徇私夸飾之作:「弟非其人,長二先生之

<sup>1484</sup> 呂維祺,〈十七日復王惺所〉,《明德先生文集》,卷十四,頁 214;王以悟,〈復田岱輿〉,《王惺所先生文集》,卷四,頁 16b-17a。

<sup>1485</sup> 呂維祺,〈復王惺所〉,《明德先生文集》,卷十四,頁 215。

<sup>1486</sup> 呂維祺,〈孟先生傳(癸亥)〉,《明德先生文集》,卷十一,頁 178-180。

<sup>1487</sup> 呂維祺,〈理學二先生謚議〉,《明德先生文集》,卷六,頁 109-110。

<sup>1488</sup> 王以悟,〈復孟雲瀚先生〉,《王惺所先生文集》,卷四,頁 16b-17a。

里，區區之言，庶為證據，願行之勿疑也」。<sup>1489</sup>

同時，呂維祺也爭取遙居西安的馮從吾的幫助。他去信說明此舉表彰真儒的用意，冀望在野的馮氏一方面施展學術影響力，代為闡揚尤、孟之學術貢獻，二方面發動政治人脈出力援助：

國朝理學實以曹月川先生為首出，而未從祀，此典缺也，乃尤、孟二先生尚未易名，都中有未盡知者。雖二先生何心於此，而真儒不闡，大典不光矣。不肖綿力，愧無以為表章之助，而不敢不竭千慮。近補孟先生傳及二先生謚議，送此中當事者，及長安相知，謹錄呈覽。正如長安可與力者，不妨更為闡揚，公論在人心，可泯滅哉？<sup>1490</sup>

從該信可知，參與此事的不限於李日宣和馮從吾，還有他們人際網絡可及的「當事者」和「可與力者」。例如，呂維祺也請求時任張蓬軒推動此議「尤、孟二先生謚，承允從更，二先生有知己矣」。<sup>1491</sup>

約在天啟四年（1624），呂維祺部署妥當後去信正巡按山西的李日宣匯報謚議的最新進展：

表章兩先生事，適兩臺俱有字見寄，已俱以此事達之。諸生俱呈先見及此。弟更與長安相知言之矣。然必待詳復。此兩先生家無得力後人，不知道幾時方了此前件也。太宰僅肯做事，總憲亦復平正，矧茂明年叔已晉樞貳諸有志君子撐持朝政，或尚有濟也。<sup>1492</sup>

該年三月，李日宣聯同河南撫按具題請謚，同時三院亦有題請，奉旨發下禮部議論，進展相當順利。後來東林士人在朝失勢，學禁大興，孟化鯉、尤時熙謚議的程序一直積壓滯留在禮部。

至崇禎年間，魏忠賢倒臺，東林力量再起，呂維祺亦得以起用，才再次出力推動謚議。呂維祺上《請謚伊雒名賢公議》，除了促請禮部重啟拖延已久的尤、

<sup>1489</sup> 呂維祺，〈二十五日與李緝敬〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 213。

<sup>1490</sup> 呂維祺，〈與馮少墟〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 214-215。

<sup>1491</sup> 呂維祺，〈復張蓬軒〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 224。

<sup>1492</sup> 呂維祺，〈與李緝敬〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 216。

孟謚議程序，還擴大了議謚範圍。現根據其《公議》整理名單如下：

議謚類型	名單
理學應謚已經三院特請奉旨下部者	尤時熙、孟化鯉
應謚已入訪冊者	魏養蒙、孫應奎
應謚未入訪冊今應續入者	汪輝、王正國、李炳、陳惟芝、王以悟、王價

在這份名單裡，尤時熙、孟化鯉、王正國、陳惟芝、王以悟、王價都是理學之士，其中，陳惟芝與孟化鯉有交情，「曾撰忠孝二箴與孟雲浦勵志典學」，王以悟、王價皆是孟化鯉門人。<sup>1493</sup>可見，呂維祺推舉人選時，地方理學人物在他心中扮演著重要角色。呂維祺《文集》內還收錄有一份來不及提出議謚的尤時熙門人邱鳳的傳記，和一份草擬供後人將來請謚從祀時參考用的孟化鯉門人張信民的傳記。<sup>1494</sup>呂維祺的議謚或從祀的計劃，是與其講學經歷息息相關的。

新安講學使呂維祺把士人意識、地方理學認同兩者結合起來。呂維祺芝泉書院講會只吸收士人階層，即是其士人意識的最好體現。以士人為限設立講會門檻與東林運動有關，畢竟士人才是承擔政治的主體，呂維祺的講會是要在地方維持一個士人團體作為國家將來的政治儲備。

崇禎元年（1628），呂維祺重返政壇，實踐了其學優而仕的理想，新安講學數載是一個漫長的學習過程，出仕正為實踐所學。次年，呂維祺在北京設立豫簪會，此會專為在北京任官的河南士人而設，對比以往陽明後學在北京的靈濟宮講會、東林講會、首善書院講會，豫簪會地方意識極其濃厚，不同一般廣納四方學者的理學講會。其每月七日小聚，儀節從簡，花費從儉，是會的主旨是鼓勵「吾輩以忠君愛國，淑身持世為念，當互相砥礪，互相發明，無負古人仕優則學之意」，其對象鎖定是從仕之人，豫簪會要求參與者「吾輩必直必諒，有德業當相勸，有

<sup>1493</sup> 呂維祺，〈請謚伊維名賢公議〉，《明德先生文集》，卷六，頁 97-100。

<sup>1494</sup> 呂維祺，〈丘（邱）方山傳〉、〈張抱初傳〉，《明德先生文集》，卷十一，頁 182-183、183-184。

過失當相規」，同時「一味誠實，有孚盈缶，毋阿毋競，毋猜毋偽，毋傾軋，毋雌黃朝政，毋臧否人物，毋講官說缺，毋謔戲，毋沉酣失容，毋強不能飲者」，<sup>1495</sup>其約規與新安講會推行的《士大戒》神韻相合。豫簪會可以說是士人意識、地方認同和理學團體的混合產物。

天啟年間，呂維祺立芝泉講會，修復孟化鯉的川上書院，又自立芝泉書院，與同鄉王以悟，澠池張信民聯會講學，使一度冷落的新安講學活動得以復活，他以私淑的身份追認孟化鯉為師，也接納澠池興起的曹端學術傳統，建七賢祠梳理河南理學傳統，呂維祺對河南晚明講學貢獻極大。

同時，也不能忽視呂維祺講學獨特的時代背景，呂氏與東林人士的交往，東林運動的興衰，大興禁學，社會丑化講學士人形象等，激起呂維祺的士人意識，促使他對講學提陞士人品質及參與政治的思考。這決定呂維祺講學的特點。天啟三年籌建芝泉書院，同時編寫《存古約言》和《士大戒》與之配合，可謂表裡如一，透過上文對《芝泉會約》、《存古約言》和《士大戒》的分析，以及對呂維祺與王以悟論學分歧的剖析，可知他與新安舊有的講學有所不同而自成一格。呂維祺芝泉講會有其特色，它是以士人階層為講學對象，呂氏對探索形而上學的理念興趣不大，他重新詮釋王以悟的思想為己所用，他關心士人在社會、政治領域的命運，他重視躬行對士人的改造作用，試圖用講學來組織士人塑造其品格和形象，由此醇化風俗，治理天下，其書院講學以士人階層為中心。

這些差別不妨礙他對河南理學傳統的認同。呂維祺在天啟、崇禎年間接續努力，聯合地方講學士人，動用東林官員的人際脈絡，借助他們在崇禎初年重新執政的機會，出面為尤時熙、孟化鯉及其後學申請謚議，為從祀鄉賢作準備，合力樹立新安地方理學傳統。

---

<sup>1495</sup> 呂維祺，〈豫簪會約〉，《明德先生文集》，卷二十一，頁 314-315。

## 小結

本章承接上文，圍繞明末河南澠池、新安兩地士人拓展講學，樹立地方理學傳統的行動，深入討論陽明學北傳對明末河南學術生態的沖擊、改變。

以澠池為例。張信民拜入孟化鯉門下，與孟氏協力把澠池轉化成為洛陽、新安以外一個學術重鎮。張信民率澠池士人辦書舍、精舍，在孟氏指引下，立會約行講學，孟氏之學傳入澠池。孟化鯉、張信民等重新詮釋曹端之學，中和陽明學之弊病，經過轉化的陽明學逐漸為河南理學學者接受，尤時熙開啟的河南學術傳統借助澠池曹端的思想遺產實現轉變、扎根河南。張信民任官山西、陝西，透過行之有效的講學機制，將河南講學運動傳播到陝西、山西，吸引大批外地士人追隨。孟化鯉借用曹端的學說轉化陽明學的同時，它促成了澠池曹端之學的復興。萬曆年間澠池地方官員、士紳刊行曹端文字，興建祠廟紀念曹氏，致力推動曹端從祀孔廟。在這過程中，尤時熙、孟化鯉成為河南理學傳承的重要一環，融入到地方理學歷史敘述中，曹端之學和尤時熙傳入的陽明學成為明末河南理學傳統。

在新安，明末講學中衰後，經呂維祺的鼓吹而崛起。從呂維祺跟蘇繼歐書信往來中討論的講學議題看，新安講學的復興有著明末東林運動的背景。有賴於東林士人馮從吾、李日宣和河南士人張信民、王以悟的配合與支持，在朝廷實施禁止書院講學的情況下，呂維祺主持的新安講學勃然興起。東林運動的背景影響了呂維祺在新安其施行講學組織形式。透過分析呂維祺指導新安講學的兩份文獻《士大戒》和《存古約言》，可以認為呂維祺的講學運動是以士人群體為中心，以躬行實踐改變士習為鵠的，跟當時流行南方的講學模式，甚至河南尤時熙、孟化鯉等傳承的講學模式，均有所不同。本文還指出呂氏的理學主張跟孟化鯉、王以悟也有不同，說明新安兩代人前後講學有接續，亦存在斷裂處，時移勢轉，呂維祺透過借用、詮釋王以悟的理念，推動新安講學的復興。然而，儘管呂維祺的講學組織、理學主張跟孟化鯉、王以悟存在差距，但這不影響他對尤時熙、孟化

鯉的崇敬，天啟年間呂氏積極運作，在芝泉書院主祀曹端、尤時熙、孟化鯉，又為尤、孟及其門人請謚替從祀鋪路。

## 下編 明代中後期陝西學者的講學活動與理學復興

### 第七章：新舊學風交替下的呂柟

中晚明學術論辯異常劇烈，當時主流的程朱之學逐漸動搖，各種學術主張和思想流派隨之興起。各派思想家的立場和思想取向以及它們之間的互動關係是一個值得研究的議題。明末清初，黃宗羲在總結明代學術時，曾對明代中期各家思想齊聚南京講學的情景進行如此刻畫：南都九載，呂柟與湛若水、鄒守益共主講席，東南學者，盡出其門。大講學家匯聚，而各地士子、後進聞風而動，奔走魚貫於各種講會之間。清代史官注意到明中期講會興盛之下，「時天下言學者，不歸王守仁，則歸湛若水，獨守程、朱不變者，惟柟與羅欽順云」，將呂柟塑造成與王守仁、湛若水兩家學問絕緣，而獨守程、朱之學的正統理學家形象。然而，這一觀察並未符合當時的歷史實情。

呂柟，字仲木，高陵人，別號涇野，學者稱涇野先生，受業渭南薛敬之，接河東薛瑄之傳，學以窮理實踐為主。嘉靖初年，大禮議興，與張璁、桂萼政見不合，謫解州判官。嘉靖三年（1524），陞南京宗人府經歷，歷官尚寶司卿。吳、楚、閩、越士從者百餘人。其後，晉南京太僕寺少卿，任國子監祭酒。

未及第之時，呂柟與河南崔銑（後渠，仲覺，1478-1541）講學寶坻寺。弘治初年，呂柟（1479-1542）與陝西馬理（伯循，谿田，1474-1556）之關係極為密切。他們受教於陝西提學楊一清、王雲鳳，後被拔入太學，同學於北京國子監。在野期間，他們分別在陝西三原與高陵建書院，興講學，推行鄉約，<sup>1496</sup>又合力搜

---

<sup>1496</sup> 呂柟參與地方興行學行約的史事早已有細緻而深入的研究，請參看：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〉，收於氏著，《致君與化俗：明代經



集鄉賢舊籍，編修《陝西通志》，<sup>1497</sup>兩人一舉一動，遙相呼應。在北京國子監期間，呂柟亦交好河南安陽張士隆（字仲修，弘治十八年進士）講理學，後來張士隆捐資建河東書院，<sup>1498</sup>支持從祀河東先賢。<sup>1499</sup>經由北京國子監共同求學的經歷，加上地域籍貫的緣故，他們之間透過學問交往，形成相當穩固的關係網絡。

正德三年（1508），呂柟登進士，座主為翰林院庶吉士湛若水（元明、甘泉，1466-1560），得與湛若水接觸、問學。<sup>1500</sup>呂柟與湛若水的關係比較深厚，呂柟始終以湛氏門下士自居，往來問學無間，然而兩人的學問宗旨又不盡相同。同時，呂柟也保持著與北方重要學者，如馬理、崔銑的密切聯繫。這樣，呂柟得以出入於南北學術圈子之間，與不同思想進行交流，其在南京的學問經歷為提供我們了解明代中期的學術思想變動的重要個案，而目前對於呂柟對程朱之學、湛學和陽明學的學術的態度，及其與各派學人交往的歷史情形尚未被充分研究。因此，本文將嘗試探討呂柟在南京期間與各派學者交往之歷史及其意義。

## 第一節：與王守仁的接觸及對其學說觀感

正德四年（1509），呂柟在翰林，日以編書為業，次年疏請武宗親政，為劉瑾所懷恨，遂以養病乞請告歸。至正德七年，劉瑾事敗，該年底呂柟告滿，返翰林院繼任編修一職。王守仁正德五年冬入京，館於大興隆寺，經黃綰引見，與湛若水訂以終日講學，正德六、七年，守仁遷轉於北京吏部諸司，至正德八年二月，

---

筵鄉約研究文選》（香港：三聯書店，2013），頁 117-149，尤其頁 126-136。

<sup>1497</sup> 目前嘉靖版《陝西通志》即為呂柟與馬理共同編纂的。參看：趙廷瑞修，呂柟、馬理纂，陝西省地方志辦公室總點校，《陝西通志》（西安：三秦出版社，2006）。

<sup>1498</sup> 呂柟，〈河東書院記〉，《涇野先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部 60、61 冊，濟南：齊魯書社，1997，據湖南圖書館藏明嘉靖三十四年于德昌刻本影印），卷十四，頁 102-103。

<sup>1499</sup> 呂柟，〈答張仲修書〉，《涇野先生文集》，卷二十一，頁 232。

<sup>1500</sup> 本文關於呂柟的傳記資料皆參考以下材料：馬理，《南京禮部右侍郎涇野呂先生墓誌銘》，《谿田文集》（《四庫全書存目叢書》集部 69 冊，濟南：齊魯書社，1997，據清華大學圖書館藏明萬曆十七年刻清乾隆十七年補修本影印），卷五，頁 499-507；薛應旂，〈涇野先生傳〉，《方山薛先生全集》（《續修四庫全書》集部第 1343 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據上海圖書館藏明嘉靖刻本影印），卷二十四，頁 273-275，馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈涇野呂先生〉，《關學編》，頁 41-46；黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文簡呂涇野先生柟〉，《明儒學案》卷八，頁 137-138。

離京師，歸浙江餘姚。<sup>1501</sup>在正德七年（1512）底，呂柟結識王守仁於京師，並數過守仁所，與之討論《論語》，呂氏聞守仁之識見而心甚善之。<sup>1502</sup>王守仁正德三至四年謫居貴陽龍場期間，疑朱熹《大學章句》，悟得格物致知，遂手錄大學《古本》，且與貴州提學副使席書（文同，元山，1461-1527）論知行合一之旨。<sup>1503</sup>從呂柟與王守仁北京初會之效果來看，呂氏與陽明相談甚歡，王守仁當時似未舉其謫官龍場時「伏讀精思」《大學》所獲的新知見相論證。直到正德七年十二月，王守仁離開北京，始援據《大學古本》與朱熹立異。<sup>1504</sup>

由於守仁說《論語》，甚合呂柟之意，故呂氏當即修書同窗好友國子監司業山東穆孔暉（伯潛，玄菴，1479-1539）與南京大理評事寇天敘，極稱「王伯安講學亦精，足得程氏之意」，<sup>1505</sup>建議他們乘南京職務之便，主動與王守仁聚講。該年，穆孔暉即廁身守仁講席當中，與守仁高弟徐愛等同受業。<sup>1506</sup>穆氏為陽明弘治十七年主考山東鄉試所取士，據當時博學之士黃佐（才伯，泰泉，1490-1566）的考察，時任國子監司業的穆氏「雖陽明所取士，未嘗宗其說而菲薄宋儒。」<sup>1507</sup>因此，穆孔暉動身前往聽講於王守仁，呂柟鼓動之功不小。翻檢《王陽明全集》，未見寇天敘列席陽明之講堂之記錄，但寇氏無疑亦受呂柟的鼓動，前去與王守仁聚學，並且反饋呂氏其對陽明論學的觀察。因此，呂柟在給馬理的一封信中，得以及寇天敘問學王守仁的情形：

昔寇涂水作「敬事而信」文字，其內曰：應一事，則心在一事。王伯安

<sup>1501</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十三，頁 1232-1235。

<sup>1502</sup> 呂柟，〈贈玉溪石氏序〉，《涇野先生文集》，卷六，頁 639-640。

<sup>1503</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十三，頁 1228-1230。

<sup>1504</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、〈大學〉文本與理學學說建構〉，頁 422。

<sup>1505</sup> 呂柟，〈與穆司業伯潛書〉，《涇野先生文集》，卷二十，頁 225。呂柟給寇天敘去信亦稱：「王伯安講學近精，亦得程氏之意」。參看：呂柟，〈與寇大理子惇〉，《涇野先生文集》，卷二十，頁 227。

<sup>1506</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十三，頁 1235。

<sup>1507</sup> 黃佐，〈穆孔暉傳〉，《南廡志》，（《續修四庫全書》史部 749 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據華東師範大學圖書館藏民國二十年江蘇省立國學圖書館影印明嘉靖二十三年刻增修本影印），卷二十一，頁 472；黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文簡穆玄菴先生孔暉〉，《明儒學案》，卷二十九，頁 635-636。

以為極得乎聖人之意。弟（呂柟）至今識之不忘，先生想亦知也。<sup>1508</sup>

「敬事而信」典出《論語·學而篇》：「子曰：『道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。』」<sup>1509</sup>呂柟對寇氏跟陽明論《論語》一節尤其著意，與呂氏在史館時數與守仁過往講說《論語》，心甚相契的深刻印象，密切相關，呂氏見王守仁與同窗好友論學意見亦甚相合，對陽明學問更有親近之感。

呂柟對王守仁學問的認知，似乎主要建立在王氏對《論語》的見解，而王守仁對外論說亦未嘗離經叛道，與朱子學說歧異。龍場頓悟以後，王守仁雖針對朱熹著手恢復《大學》原貌，並且理會格物致知之意涵，但苦於點不出精當的學問宗旨，未敢貿然與主流思想立異。<sup>1510</sup>正德十三年（1518），王守仁接連刊刻古本《大學》與《朱子晚年定論》二書，<sup>1511</sup>正德十六年，苦思冥想的王守仁終於從古本《大學》中醞釀出「致良知」的宗旨，<sup>1512</sup>連串舉動，震驚理學學術圈，引來正統理學家連番質疑和攻擊。然而，此時呂柟一直保有著對王守仁在《論語》上的見解的好感，故對其頗為推重，以為「足得程氏之意」。

正德九年（1530），呂柟應詔陳言六事，又累疏勸上舉直錯枉，均不獲報，因此再度引疾歸鄉，父兄先後去世，呂柟尊禮守制，直到正德十六年冬，始入京復職。正德十六年前後，王守仁在南昌刊行古本《大學》，首揭「致良知」之說，廣為授徒，然而很快引起了反彈，朝廷上下對陽明學的排擠壓力日增。次年正月，王守仁揭貼告四方來學者，請各歸而求孔、孟之訓，自認凡支離決裂、似是而非者皆異說。<sup>1513</sup>王守仁擺出講求孔、孟之訓的姿態，這一信息迅速外傳。呂柟對王守仁的學問動向一直很留意，很快便捕捉到此訊號，在嘉靖元年左右，呂氏為守仁門人陸原靜送別時便認為王守仁之學乃「講周程之學而求明，且行乎孟氏之道」。

<sup>1508</sup> 呂柟，〈又答谿田書〉，《涇野先生文集》，卷二十一，頁 252。

<sup>1509</sup> 朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），卷一，頁 49；楊伯峻，《論語譯注》（香港：中華書局，1984），頁 4。

<sup>1510</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、〈大學〉文本與理學學說建構〉，頁 425。

<sup>1511</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十三，頁 1253-1254。

<sup>1512</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、〈大學〉文本與理學學說建構〉，頁 425。

<sup>1513</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十五，頁 1285。

<sup>1514</sup>然而，守仁形同自悔之言或未可盡信，但卻折射出了陽明學當時受外界攻擊的巨大壓力。這種攻擊在同年十月訴諸朝堂議論，禮科給事中章喬進言推崇正學，禁格異學，直指陽明之學。<sup>1515</sup>嘉靖二年（1523），陽明學遭謗日熾，該年進士科考試中即以心學為問，陰斥王守仁心學。守仁門人徐珊以罷考抗議，而歐陽德的答卷因發揮乃師之說，而主考翰林學士蔣冕惡陽明學而被後置。呂柟恰好參加該年會試閱卷，見歐陽德答卷被押後，勸該房考官與主考論理，卒未能改變後置的結果。<sup>1516</sup>當時，也有考生迎合主考命題之意，在對道學策中主張：欲將今之宗陸辨朱者，誅其人，焚其書。閱卷官欲取錄之，呂柟則告之曰：「觀此人於今日迎合主司，他日出仕必知迎合權勢。」結果，該生未獲錄取。<sup>1517</sup>可見，呂柟對陽明學的觀感不同於一般，學術取向比較包容。

嘉靖三年，大禮議興起，陽明門人出入其間，成為議禮新貴，王守仁亦日益受到權貴重用，政治聲望日隆，其學說亦得以一掃嘉靖元年的以來的壓抑，益加張大。此時，呂柟則因議禮而謫解州，但亦注意到王守仁之說與「初論於史館者頗異焉」。<sup>1518</sup>嘉靖六年冬，呂柟任南京吏部考功郎中，是時王守仁帶病奔赴兩廣，忙於撫平思州、田州之亂，討伐斷藤峽諸蠻，嘉靖八年（1529）正月，卒於南安，<sup>1519</sup>呂氏日思與王守仁面證質疑，最終未能如願以償。<sup>1520</sup>從早期聞王守仁講《論語》而心甚相契，稱許其「得聖人之意」，並積極懲惡寇天敘、穆孔暉問學於守仁，到此時認為其學說與昔日「頗異」，呂柟對王守仁的學問印象已有所變化。

嘉靖八年（1529）左右，呂柟在南京講學，曾追隨守仁遊學的陸鰲（弘齋，伯載）、鄒守益（謙之，東廓）多次過訪，以陽明之學責難呂柟：

予【呂柟】曰：予敢以陽明之學為是乎？予敢以陽明之學為不是乎？

<sup>1514</sup> 呂柟，〈號齋之什敘〉，《涇野先生文集》，卷三，頁 545。

<sup>1515</sup> 張溶、張居正、呂調陽、張四維等纂，《明世宗實錄》，卷十九，「嘉靖元年十月乙未條」，頁 568-569。

<sup>1516</sup> 呂柟，〈贈南野歐陽子考績序〉，《涇野先生文集》，卷十，頁 10-11。

<sup>1517</sup> 呂柟撰，趙瑞民點校，《涇野子內篇》（北京：中華書局，1992），卷十二，頁 112。

<sup>1518</sup> 呂柟，〈贈玉溪石氏序〉，《涇野先生文集》，卷六，頁 639-640。

<sup>1519</sup> 鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十五，頁 1308-1324。

<sup>1520</sup> 呂柟，〈贈玉溪石氏序〉，《涇野先生文集》，卷六，頁 640。

二子【陸伯載、鄒守益】曰：如子之言，不幾於持兩端乎？曰：不然。昔者先正以一言一字發人，而況陽明之學痛世俗詞章之繁，病仕途勢利之爭，乃窮本究源，因近及遠，而曰：行即知也，知本良也，亦何嘗不是？但人品不同，受病亦異。好肉者不可與言禁酒，好弈者不可與言禁財也。故夫子訕牛之諛言，色商之直義，達師之務外，懼由之好勇，故德無不成，材無不達。如人之病瘡有在手者、有在足者、有在肩背者、有在面目者，皆足以滯一身之氣，而壅百骸之腫。所病去，則全體無不安矣。故受藥亦易，起其病亦不難。故有知而後能行，未有不知而能行者也，猶目見而後足能走，未有不見而能走者也。若曰：見守齊舉，知行並進，此惟聖人能之，故陽明之學中人以上雖或可及，中人以下皆茫無所歸。故《論語》不道也，亦曷嘗盡是乎？雖然，自夫俗儒而言，忘其良知而又不知以行之為急也，其弊至於戕民而病國，則陽明學又豈可少乎哉？<sup>1521</sup>

呂柟從正、反兩方面評價陽明學之利弊：陽明「行即知」與「知本良」之說切中時弊，可破除「世俗詞章之繁」與「仕途勢利之爭」，此學必不可少。然而，守仁之學，一者立論過高，失卻知行進修次序，不足為學問中人以下者指示法門；二者執定成說，失之工夫過易，說法渾淪，難以成為各種病痛的對症之方。值得注意的是，呂柟將陽明學歸結為「行即知」與「知本良」兩點，實際上未能全面把握守仁的「知行合一」的大旨：(1)、知行本體，(2)、真知即所以為行，不行不足謂之知，(3)、知是行之始，行是知之成，(4)、知是行之主意，行是知之功夫。<sup>1522</sup>呂氏觀察的「行即知」與「知本良」兩點，只是守仁「知行合一」大旨(1)和(2)的要點，而其不滿意於守仁執定成法容許有之，但論其無知行工夫次序則不當，在守仁「知行合一」大旨(3)和(4)中對知行先後已所陳述。

嘉靖十年(1531)，王守仁故去多年，但學說經由其弟子大肆鼓吹，在南京、江西等地廣泛傳播，並吸引了大批追隨者。然而，當時在明廷或者是民間，反對

<sup>1521</sup> 呂柟，〈仰止亭記〉，《涇野先生文集》，卷十七，頁173。

<sup>1522</sup> 陳來，《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁209-212。

陽明學說的聲音亦復不小，學術界對陽明學褒貶參半，形成「天下之士是陽明之學者半，不是陽明之學者亦半」的局面。<sup>1523</sup>此刻正在南京吏部任職的呂柟對於陽明學說的流行更有切身之體會。

嘉靖六年至十二年(1511-1517)，呂柟在南京相繼修築柳灣精舍、鷲峰東所，開設講會，四方學者影從，其中，不少在學生員即以陽明學說請問，故列舉數條如下：

(1) 何廷仁<sup>1524</sup>問：「陽明以良知教人，於學者甚有益。」先生曰：「此是渾淪的說話。若聖人教人，或以人病處說，或因人不足處說，或因人學術有偏處說，未嘗執定一言。至於立成法，昭後世，則曰：『格物致知』，『博學於文，約之以禮』。蓋渾淪之言可以立法，不可因人而施行。」<sup>1525</sup>

(2) 或質陽明致良知。先生曰：「陽明凡百事皆習過了，老來靜坐。學者來問，亦以此告人，忒自在。然孔子不是這般學，好古敏求，發憤忘食，終夜不寢，問禮問官之類，未嘗少解，況下聖人者乎！學者當日夜勤力不息，猶恐知之不真，得之或忘。」<sup>1526</sup>

(3) 問：「致良知」。先生曰：「陽明本孟子『良知』之說，提掇教人非不警切，但孟子便兼『良能』言之。且人之知行自有先後，必先知而後行，不可一偏。」<sup>1527</sup>

(4) 有問：「知行合一」者。先生曰：「爾如此閒講合一不合一，畢竟於汝身心上有什么益？不若且就汝未知者窮究將去，已明白者僅力行去，後面

<sup>1523</sup> 呂柟，〈仰止亭記〉，《涇野先生文集》，卷十，頁 10-11。

<sup>1524</sup> 王陽明正德十三年刊刻古本《大學》，是年何廷仁參與江西聚講。參看：鄒守益、羅洪先等編，〈王陽明年譜〉，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十三，頁 1253。另外，唐龍在正德十五年過與陽明論學，《年譜》記其守舊學相疑，復以徹講擇交相勸，見〈王陽明年譜〉，卷三十四，頁 1278。唐龍與寇子惇交好，寇氏身歿後，為作《少司馬涂先生傳》，評價其切劇聖賢之學，而以躬行力踐為本，參考唐龍，〈少司馬涂先生傳〉，收於寇天敘，《涂水先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 65 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京圖書館藏明嘉靖寇陽刻藍印本影印），卷六，頁 537。

<sup>1525</sup> 呂柟撰，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，卷，十三頁 121-122。

<sup>1526</sup> 呂柟，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，頁 52。

<sup>1527</sup> 呂柟，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，頁 89。

庶有得處。」<sup>1528</sup>

呂柟對陽明學說的想法可以歸納為以下兩點：(一)、材料(1)、(2)討論致良知的問題。呂柟將守仁「致良知」說看作與孔子「博學於文，約之以禮」、朱熹「格物致知」一樣，具有為後世立法的功勞，一如前述其缺失在於：成法者語以抽象渾淪，難以之應對現實種種複雜的情況。而實際上，「致良知」的具體工夫才是兩人主張根本差異之處。呂柟的致知工夫與朱熹「格物窮理」極為接近，強調對外在事物的窮究和學習積累知識的重要性，<sup>1529</sup>如好古敏求，發憤忘食，問禮問官之類是也。王守仁承認良知作為人的內在準則，人人皆有，故其致良知工夫強調向內的擴充良知工夫。<sup>1530</sup>有意思的是，王守仁亦曾論及如何獲知禮樂名物的問題，認為「聖人於禮樂名物不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來。」<sup>1531</sup>這與呂柟的致知主張截然相反，一者向外窮索，一者向內擴充。

(二)、材料(3)、(4)論知行先後關係，呂柟強調知為先，行為重，亦未出朱子學之範圍。在呂氏看來，王守仁的良知說遺落了行動的一面，但因守仁「百事皆習過了」，所以沒有流弊，而後世傳陽明學說多將其學術主張「做口頭語也」。<sup>1532</sup>在此，呂氏力圖將守仁之陽明學與後世所傳之陽明學作一區分，肯定陽明學問之價值，亦不諱言守仁大肆講學，又執定己說，欲與宋儒立門戶的偏頗之處，但呂氏對陽明學的批評意見更直接地指向陽明後學。

對於能夠切實傳播陽明學問的陽明門人，呂柟也頗為欣賞和推重，台州寧海人(廉伯，玉溪)即是一個例子。石簡乃呂柟嘉靖二年會試時所選士。除了呂柟門生這層關係外，石簡在為學上的確有足稱之處，其拜入守仁門下，又不以守仁之學自限，既能證學於湛若水新泉精舍，<sup>1533</sup>又能取法於呂柟；<sup>1534</sup>在為政上，不為

<sup>1528</sup> 呂柟，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，頁 118。

<sup>1529</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 139-142。

<sup>1530</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 212-215。

<sup>1531</sup> 陳榮捷評註，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷下，頁 181。

<sup>1532</sup> 呂柟，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，頁 51。

<sup>1533</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，《新泉問辯錄》，《泉翁大全集》，卷六十七，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>1534</sup> 呂柟，《贈石高州序》，《涇野先生文集》，卷八，頁 691。

考績拜謁公卿之門。這在呂柟看來，適足為不立門戶，學行兼備的典型，故兩度贈序石氏，稱揚其為「善為陽明子之學者」。由此亦可見，呂柟主張學問多元，多所包容正是有鑒於其所批評陽明學之流弊也。

## 第二節：與座師湛若水論學

正德三年（1508），呂柟會試《書經》榜第六，廷試獲賜狀元，隨後授翰林院修撰，得以追隨座主湛若水問學，「每謁先生，聞言斯懌，覩容斯肅，退未嘗不矯操鈍質」<sup>1535</sup>，頗有顏子亦步亦趨之風。然而，遍檢呂、湛二人文集，並未見二人早年論學文字及相關記錄。嘉靖三年，呂柟議大禮獲罪，自劾十三事，謫解州，乃師湛若水在議禮中亦以言開罪明世宗。呂氏臨行之際，湛若水為之敘。

高陵呂子將告歸，甘泉子憮然曰：「子行遜矣，我弗或恒居，慚焉亡以別子也。」呂子曰：「請聞焉。」甘泉子曰：「崇四教，辨四惑者，可以別矣。古之文也以明道，今之文也以蔽道；古之行也以積誼，今之行也以襲誼；古之忠信也以進德，今之忠信也以泥德。明道者精，蔽道者眩；積誼者充，襲誼者窮；進德者宏，泥德者孤。崇四教，去四惑，其幾矣乎！是故君子博而擇之存乎文，舉而錯之存乎行，誠而體之存乎忠，循而用之存乎信，神而化之存乎德。夫四教，一德之門也。嗟夫！呂子昔吾於禮闈得而文矣，曰博而雅。然未見其行也。於同官見而行矣，曰罔失己而昵惡。然未知其忠信也。及其久也，又知而忠信矣，曰內亡妄心，外亡逸口。然猶未究其德也。而德之弗成，而心術之弗明，則昔之文謂之藝，行謂之跡，忠信謂之狷。呂子然吾言乎？吾當復有以別子者，三日而后發之。」<sup>1536</sup>

<sup>1535</sup> 呂柟，〈大科書院記〉，《涇野先生文集》，卷十五，頁 124-126。

<sup>1536</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈敘別高陵子〉，《泉翁大全集》，卷十四，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。



呂柟謫判解州三年，期間建書院，興講學，行鄉約，未嘗言及朝廷事。<sup>1537</sup>湛若水曾屢次去信，問詢進修次第及進德境界，然呂柟始終「未見報」，湛若水料想「仲木別後困處解州，處困而亨，進德之地必有新德，非復舊仲木矣。」<sup>1538</sup>至嘉靖六年，呂柟陞任南京吏部考功郎中，始與時任南京國子監祭酒的座師湛若水再度會面。是時，呂柟築柳灣精舍，居行講學不斷。解州諸生如王光祖（字克孝）等不遠千里，裹糧追隨南來；<sup>1539</sup>東南士子更是聞風而動，武進士人薛應旂（仲常、方山）自稱「忽聞關中呂涇野先生論道金陵，徒步往從之。」<sup>1540</sup>呂氏南京講學聲勢之隆盛，可見一斑。此時湛若水在南京亦有新泉精舍，呂氏不時過訪，且為湛氏書《大科訓規》，刻之于新泉精舍壁上。<sup>1541</sup>呂柟非常欣賞乃師的《大科訓規》，視之與張載《西銘》和《定性書》價值相當，曾於嘉靖元年求得數十本散佈於北方願學之士。<sup>1542</sup>呂柟對湛若水學問的看法，嘉靖七年五月，周衝（道通，靜庵）拜入湛若水門下，留下了呂柟與湛、周師徒二人相論於新泉精舍的記錄：

呂子言：「吾輩今日只是講著要行不是行，就是朱陸二公，亦只是如此。朱子能篤行，亦不及二程子已在路上走也。若要走，須在事上磨煉，如禮樂、兵刑、制度，皆所當講，言動不消說。」

衝謂：「仲木平生言論多切實類此，甚有益於朋友。但謂禮樂、兵刑、制度皆所當講處，只怕吾輩功夫不熟，纔遇理會名物度數時，此心卻又逐物去了。」因言貴在知所先後。仲木以為然。

<sup>1537</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈涇野呂先生〉，《關學編》，頁 41-46。

<sup>1538</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，《問疑錄》，《泉翁大全集》，卷七十五，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>1539</sup> 鄒守益撰，董平編校整理，〈贈王克孝〉，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷二，頁 46-47。

<sup>1540</sup> 薛應旂，〈與王槐野〉，《方山薛先生全集》（《續修四庫全書》第 1343 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據上海圖書館藏明嘉靖刻本影印），卷七，頁 108。

<sup>1541</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈跋斗山書院所刻訓規〉，《泉翁大全集》，卷三十四，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>1542</sup> 呂柟，〈勒大科書院訓規跋〉，《涇野先生文集》，卷三十六，頁 493。

【湛若水】二說議論得，皆不可廢，但欠合一耳。就知就行、就講就行。講者求之以為行之地也。譬如行路，目視足行，便是知行並進，頃刻相離不得。路之中途便有多岐三叉處，不講知之，即一步不能行；若不行，即不到得路岐三叉可疑處，又從何處講得？故在家時講岐路，恰似說夢也，即一言亦不可有矣。道通所謂貴在知所先後，卻似分作兩截看了。知行心事，無有先後。至於言仲木說理會名物度數時，此心又卻逐物去，此則深中學者之病。夫子於夏禮、殷禮、周禮無不學，蓋聖賢學以明此心，非以異此心也。其理會時，心不逐物去，即一舉兩得，此吾所謂皆不可廢也。夫子斟酌四代禮樂，須是能理會高手也，否則五帝異樂、三王不同禮，何從理會？<sup>1543</sup>

對於這段師徒三人的對話，我們可以從致知和知行先後次序兩個方面，把握呂柟與乃師湛若水的論學異同。在致知工夫上，呂柟偏向朱熹「格物窮理」說相近，禮樂、兵刑、制度的知識皆要學習，但認為與朱熹稍有不同，這些知識或者窮得的理，不可停留在書本或口頭上，要切實地將之應用到實際生活中，這是針對當時程朱之學淪為記誦之學的流弊而論。呂柟刻意強調二程與朱熹在「實踐行動」上的不同，這應當與當時對程朱之學產生疑問的社會風氣有關。然而朱熹未曾主張脫離實踐，一味格物致知。<sup>1544</sup>呂柟把物的範圍限定在個人身邊切實之事上，而避免了朱熹物字失之汎濫，但這只是程度，而非根本的差別。湛若水對於程、朱的致知之學則既有吸納，又有發展。其「隨處體認天理」的格物說，具有一內外、兼知行的特點，所格之物即包含意、心、身與國家天下，這既糾正陽明學專內遺外的不足，也避免了當時理學知行割裂的流弊。故呂柟提「理會名物度數」，湛氏卻認為其心失諸逐物，深中學者記誦之病。由此可見，呂、湛兩人論點之落差。

<sup>1543</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈新泉問辯錄〉，《泉翁大全》，卷六十七，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>1544</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 144-145。

在知行先後上，呂柟一貫主張格物窮理，先知後行，而認為知行並進立論太高，資質中下之人難以理會。湛若水則主張知行並進或知行交進，他認為，「後世儒者，認行字別了，皆以施為斑布者為行，殊不知行在一念之間耳。自一念之存存，以至於事為之施布，皆行也。且事為施布，豈非一念為之乎？所謂存心即行也。」<sup>1545</sup>所謂行在一念之上，主要指道德實踐不僅在外在事為，即人一念之間存心，也是行。<sup>1546</sup>因此在知行先後的問題上，呂、湛二人的看法亦有離合。

呂柟對湛若水稱意的隨處體認天理的學說之反應如何，不得而知。然而，呂柟每見周衝以「無念無事」為說，即責以「立論太高」。<sup>1547</sup>直至嘉靖十九年，湛氏講學廣東天關精舍，會間廣東巡撫洪垣（峻之、覺山）以呂仲木每言「明道話頭，亦有高處，難盡信得」為問時，湛若水猶言「此便是仲木信不及處。」<sup>1548</sup>這似乎可以反映呂柟對於高深玄妙的理論的一貫懷疑態度，其對乃師學問宗旨的態度亦可想而知。

呂柟講學的宗旨與師友之論說不盡相同，尊重其師的理學見解，同時又堅持自己的想法，而身臨講學風氣盛行，彼此攻訐相勝的環境，呂氏如何平衡各方論調？金谿黃理夫與呂柟的問答，提供了一個觀察呂柟學術態度及其爭取士人認同策略獨特視角。

黃理夫嘉靖二年（1523）入南京國子監。當時呂柟同窗摯友崔銑（後渠）為南祭酒，理夫問業門下三年，崔氏常常稱其為高士。嘉靖五年，湛若水繼崔銑為祭酒，理夫問業門下二年，湛若水贈諸《澄心亭》，欲其中心無為，以守至正，且舉陸九淵東海西海同心同理之言以為隘。嘉靖六年，呂柟任職南京吏部，理夫乃舉所學前往印證。

使予亦有言。予謂之曰：理夫又豈可以他求哉？夫甘泉先生，柟之座

<sup>1545</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈甘泉學案一·語錄〉，《明儒學案》，卷三十七，頁 897。

<sup>1546</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 228。

<sup>1547</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈新泉問辯錄〉，《泉翁大全集》，卷六十七，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

<sup>1548</sup> 湛若水撰，鍾彩鈞點校，〈天關精舍語錄〉，《泉翁大全集》，卷十三，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

主也，其道果若是其廣也，縱使有言，不能出其範圍矣。後渠則柎數年同窗切磋之友也，其道果若是其切也，縱使有言，不能如其近裏矣。惟夫守之而勿忘，行之而不倦，推之而益大，不泥言語之間，而得諸身心之實，是誠所願爾。不然，則未聞言之前猶理夫也，既聞言之後猶理夫也；三年之前猶理夫也，三年之後猶理夫也；昔者廣切之言猶理夫也，今者繁多其辭亦猶理夫也。<sup>1549</sup>

前述呂柎對乃師湛氏學術宗旨有所保留，又崔銑與湛若水學問主張本來相抵，崔銑曾就湛氏所著《尊道錄》、《楊子折衷》、《象山學辨》等書文，往復去信論辯朱陸異同，認為湛氏「超過象山」。<sup>1550</sup>加之呂柎與崔銑的同窗切磋的經歷，及黃宗羲總結崔銑之學為「以程、朱的，然於程子之言心學者，則又刪之」，<sup>1551</sup>這與呂柎「以格物為窮理，及先知而後行，皆是儒生所習聞」<sup>1552</sup>之學頗為接近，如此種種因素疊加起來，可推知呂柎的學問取向可能更接近於崔氏。然而，面對黃理夫的刁難，呂柎同時承認湛、崔二人之學各自有其價值，不偏袒任何一方，進而提揭黃理夫勿拘泥言語，體諸身心，得之己身的主張，從中又可看出呂氏不以講論相勝，而提倡學者為學不固執門戶，貴乎自得。<sup>1553</sup>

從對王守仁學說的觀感，到與湛若水的論學往還，我們可以觀察到呂柎主張摒棄門戶之見，提倡學問躬行自得，學術多元的理念始終一以貫之。明代中後期，主流思想鬆動，講學講會運動盛行，各家爭相建構理學學說，各種思想競相角逐，呂柎在當時主張學術多元並存，尤屬異數。對於湛若水及其門人，呂柎以「五溪同出一源，九華生於一本也」<sup>1554</sup>表達學問殊途同歸之旨，湛氏卻始終耿耿於呂氏對其學「信不及」。而面對守仁門人鄒守益、陸鏊的責難，呂柎答以「予敢以陽

<sup>1549</sup> 呂柎，〈北山書屋序〉，《涇野先生文集》，卷五，頁 602。

<sup>1550</sup> 湛若水，〈寄崔後渠司成〉、〈讀崔公后渠叙楊子折衷〉，《湛甘泉先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第 56 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西大學圖書館藏清康熙二十年黃楷刻本影印），卷七、十七，頁 581，693。

<sup>1551</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文敏崔後渠先生銑〉，《明儒學案》，卷四十八，頁 1154-1155。

<sup>1552</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文簡呂涇野先生柎〉，《明儒學案》，卷八，頁 137-138。

<sup>1553</sup> 嘉靖年間呂柎與湛若水的論學情形，前人已有詳細研究，參看：廖秀玲，《呂柎的生平與學術思想研究》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1992），頁 114-122。

<sup>1554</sup> 呂柎，〈五溪書屋記〉，《涇野先生文集》，卷十七，頁 174-175。

明之學為是乎？予敢以陽明之學為不是乎？」鄒、陸二氏即譏其學問態度首鼠兩端。<sup>1555</sup>當時，王守仁、湛若水兩人及其門人各自為張大其學術之影響力，收歸有潛質的士子、學人，而形成了相互辯別學問高下、拉攏爭奪門徒的局面。<sup>1556</sup>如黃宗羲《明儒學案》記其在南京時期，「與湛甘泉、鄒東廓共主講席，東南學者，盡出其門」。<sup>1557</sup>

### 第三節：與鄒守益南京論戰及其意蘊

呂柟主張學術多元，「道乃天下公共之物」，若為學有「見一句、聞一言、窺一隙、覷一癥者」，皆可著書立說，<sup>1558</sup>這與講學鼓吹自己的論學宗旨並不衝突。他認為正是由於各人學問不同乃所以講學，而講學之價值不在於排斥異己、求得同志，他推想如果天下人的觀點盡歸於一同，則無須一講學矣，因此講學就如同選用人才治理天下一般，不可一面皆求與自己政見相同者為官僚，若一味追求政見同己者，則必將導致讒譖面諛、朋黨營營的局面。<sup>1559</sup>呂柟以政治中選拔人才的原則比擬講學，與當時朝廷正值「大禮議」的背景有關。嘉靖初年，大禮議興起，朝廷大臣日益分裂為兩大陣營，議禮失勢之臣被排擠出權力樞紐，議禮新貴迎合明世宗推尊本生父母之意而受倚重，得佔據朝位要津，新進之臣因而多有諂媚攀附，糾集朋黨之嫌。在這批新進權貴之中，有黃綰（宗賢，久庵，1477-1551）、方獻夫（字叔賢，1485-1544）皆為守仁門人。陽明之學此前主要是在學理上招致程朱學者不滿，引起相互辯論，此刻卻捲進了更為複雜的政治漩渦中，朝廷士大夫的政治角力，逐漸引申至學術宗旨異同之爭。而呂柟把講學比作人才選拔，強調需要不同聲音共存，即是試圖要將學術主張差異區別於政治紛爭。同樣值得注

<sup>1555</sup> 呂柟，〈仰止亭記〉，《涇野先生文集》，卷十七，頁 173。

<sup>1556</sup> 朱鴻林，〈黃佐與王陽明之會〉，《燕京學報》，新二十一期（2006），頁 69-84；劉勇，〈王陽明《大學古本》的當代競爭者：湛若水與方獻夫之例〉，《中國文化研究所學報》，第 60 期（2015 年 1 月），頁 159-182。

<sup>1557</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文簡呂涇野先生柟〉，《明儒學案》，卷八，頁 137-138。

<sup>1558</sup> 呂柟，〈紫陽道脈錄序〉，《涇野先生文集》，卷五，頁 599-600。

<sup>1559</sup> 呂柟，趙瑞民點校，《涇野子內篇》，卷五，頁 41。

意的另一面是，學術主張不同而並存的共識是建基在對學問自得的價值認可之上的。而所謂自得之學，在創說者與信從者的自我認同之中，往往帶有獨得孔孟道統真傳的排他意味，<sup>1560</sup>因此學術多元與學術一元正統二者，形同孿生，難分彼此。以下將透過呂柟與守仁門人鄒守益在南京期間往來論學的個案，嘗試層析此期學術多元與政治角逐的複雜關係。

嘉靖六年（1527）呂柟南來任吏部考功郎中，嘉靖八年鄒守益亦陞任南京禮部郎中，呂柟與鄒守益得以在南京共處三年之久，期間每舉講會，兩人必各執所見相論辯，以至於十之二三不合焉。呂、鄒此段論學史事，成為後世書寫明代中後期，南京講學盛會的佳話。

初會於子第，東廓曰：「行即是知。譬如登樓，不至其上，則不見樓所有之物。」予應之曰：「苟目不見樓梯，將何所於加足以至其上哉？」東廓亦不以為然。他日同適太學，雪中行，已過長安街北矣，東廓曰：「今之太學，非行安能知哉？」予指前皂曰：「非斯人先知適太學之路以引焉，予與子幾何不出聚寶門外乎？」蓋自是所講，數類此。乃東廓子又以學問思辯以為篤行，於知及之亦然也。予曰：「非知之艱，行之惟艱，非有《商傳》說之言乎？世之先生長者，恐人徒知而不能行，至於立論過激，以為行然後真知也。非謂以知便是行也，是故格物致知、明善知天，皆屬知；誠正修齊、存心養性，皆屬行，但行必由知而入，知至必能行耳。」

有學於鄒氏之門者或見予，予必以予之所見者告之，且曰：「今之學以甘貧為本，改過為急。苟能行焉，講知行之不合，無損也；苟不行焉，雖講知行之合，無益也。」然而其徒多守其師說，未能信也。間有從予游者，亦謁東廓氏。東廓子誨之曰：「知即是行。人能致良知焉，則非義襲而取也。」予曰：「此說固然。然必知義之所在，而後可集耳。」

東廓且行，恐予懵然於是也，過予復論之。其愛厚之心，甚盛也。然

---

<sup>1560</sup> 劉勇，〈王陽明《大學古本》的當代競爭者：湛若水與方獻夫之例〉，頁 159-182。

予終不能解，惟以前說宛轉開陳，遂講及執一之學，喜同惡異之弊，累數千言而後已。東廓子別後猶前說，書之卷以贈。<sup>1561</sup>

這段材料出自呂柟給鄒守益的贈別序言。嘉靖九年（1530），鄒守益請告歸，至是呂柟與鄒守益論學年屆三載。序言中，呂氏尤其著意於期間他與鄒守益在知行先後關係的論題上始終各執己見，相持不下情形。不止如此，呂柟亦嘗試拈出「甘貧改過」數字，以打動鄒氏門人，然而「其徒多守其師說，未能信也」，此舉收效甚微，最後呂氏甚至在知行先後問題上作出讓步，暫且擱置知行先後次序的分歧，只強調「行」的重要性，終難令鄒氏門人信服。<sup>1562</sup>呂氏門人亦有過從問學於鄒守益者，鄒氏每導以陽明致良知之學並非義襲的情形，其中呂柟的門人王光祖（字克孝）與胡大器（字孺道）即為一個例子。

王、胡二人曾過鄒氏第論學，鄒氏先感嘆：「學之敝也，口耳晦之也。子之師以躬行倡之，庶其有彰乎！以子之志，服膺師訓，行著而習察，違道不遠矣」，緊接著便申論「行著而習察」的意涵：「著也者，心之著也；察也者，心之察也。愛親敬長，仁義之良也。盡吾心之愛敬，而以事親從兄焉，忠恕之道也。不本於愛敬而摹仿陳跡，以步趨之，曰道在是矣，是覩堯而效其周旋，其將能堯乎？」，進而與王、胡二人圍繞著知行先後、上學下達等議題展開論述，最後鄒氏得意地稱「二生欣然若有會也」。<sup>1563</sup>

呂柟對諸如此類的情形頗為警覺，故對門人間謁鄒氏者訓以「必知義之所在，而後可集耳」，以期糾正視聽。呂柟與鄒守益針鋒相對，寸步必爭，由此可見。想必，鄒守益亦介懷於三年間未能責服呂柟，故臨行之際，猶恐呂氏懵然於其說，過與復論之，然而終未能挽轉呂氏之意。此時，呂柟亦不甘心，反向鄒氏「宛轉開陳，遂講及執一之學、喜同惡異之弊，累數千言而後已」。兩人離別之際，呂柟一再致意兩人論學之往事，似乎兩人論說往還至數千言，卻未能彼此說服對方。

<sup>1561</sup> 呂柟，〈別東廓子鄒氏序〉，《涇野先生文集》，卷六，頁 641-642。另參考，鄒守益撰，董平編校整理，〈別東廓子鄒氏序〉，《鄒守益集》，卷二七，頁 1407-1408。

<sup>1562</sup> 廖秀玲，《呂柟的生平與學術思想研究》，頁 114-122。

<sup>1563</sup> 鄒守益撰，董平編校整理，〈贈王克孝〉，《鄒守益集》，卷二，頁 46-47。

從呂柟與鄒守益每會必執己見相爭的情景，到甚至發動門人周旋其間之舉動看，呂氏似乎有違所主張的學術多元、求同存異的為學態度。

前揭，陽明學說隆興後，引起正統理學家的巨大反動，其中反應最早，且最為激烈的當數前南京吏部尚書羅欽順（字允昇、號整庵），其後又有南京通政參議馬理等人。王守仁喜於將其在理學上的新發明、新創見，以隨書信廣泛寄贈論學敵友。羅欽順自正德年間起即為守仁最忠實的論敵，而馬理亦曾收到守仁發明良知學說的書札，對陽明學說有所了解。

嘉靖四年（1525）十二月編成《大禮集議》，而大臣議禮爭議猶存，兩年後，明世宗敕撰《明倫大典》（又名《大禮全書》），同年即告完工，命付各地刊刻，對議禮的反對官員論定其罪，公布天下。<sup>1564</sup>在這場聲勢浩大的「議禮」中，呂柟、鄒守益、馬理、羅欽順均為反對派一員。

與此同時，議禮新貴的政治地位緊急飆升，其中不乏守仁門人，如黃綰、席書、方獻夫、黃宗明皆與其列。在正德十五年至嘉靖六年（1520-1527）期間，由於朝廷權貴諱嫉王守仁軍功顯赫，朝廷對其平叛功勞的評價議論紛紛，又有大臣指其學為「偽學」，指其講學為朋黨，守仁及其學說面臨者極度危險，加之王守仁又逢家喪守制，實在不適宜對當前議禮政治表態。<sup>1565</sup>新近研究指出，王守仁本人實際上是站在對世宗皇帝支持者一邊，並鼓勵他的弟子向皇帝表達這種支持。<sup>1566</sup>翻檢《明世宗實錄》，自嘉靖四年起，至嘉靖七年底，席書、黃綰既提議起用王守仁，又恢復新建伯封號，又回護言官對守仁的種種攻擊。<sup>1567</sup>由此，王守仁與議禮新貴的糾纏，因在學問授受關係上疊加了層層政治利益，而愈加分辨不清。這種政治因素的存在，加劇了大禮議反對派馬理和羅欽順對陽明學的歧見和敵意。

<sup>1564</sup> 胡吉勳，《「大禮議」與明廷人事變局》（北京：社會科學文獻出版社，2007），頁 85-107。

<sup>1565</sup> 鄒守益、羅洪先等編，《王陽明年譜》，王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，卷三十四，頁 1278-1303。

<sup>1566</sup> 胡吉勳，《「大禮議」與明廷人事變局》，頁 13-17，128-129。

<sup>1567</sup> 張溶、張居正、呂調陽、張四維等纂，《明世宗實錄》，卷四八，「嘉靖四年二月辛卯」條，頁 1215-1216；卷六十九，「嘉靖五年十月乙卯」條，頁 1567；卷七十九，「嘉靖六年八月甲子」條，頁 1757-1758；卷八十，「嘉靖六年九月癸卯」條，頁 1789。



因此，議禮激烈的馬理和程朱後勁羅欽順雖然在議禮的政治立場上與守仁門人鄒守益一致，但他們對於雙方學術差異的理解卻極為不同。嘉靖十四年前後，馬理修書正賦閑江西泰和的羅欽順，議論風氣日盛的陽明學的隱患：

續得本人語良知書二篇，先貴鄉學者傳其師說如此，理嘗詩以闢之，不意尊《記》正如是也。夫良知者，即孩提之童良心所發，不慮而知者也，與夫隱微之獨知異矣，與夫格致之後至知，則又異矣。其師曰：此知即彼知也，又以中□有悟如夢斯覺為言，此真曹溪餘裔。其師說如此，徒可知矣。乃又以其所見非程朱之學。夫程朱釋經之言，自今觀之，千百言中似亦有一二誤處，然語其體認宗旨之真，持守斯道之正，續孔孟既墜之緒，闢佛老似是之非，則千古不可泯滅，可遽輕議之哉？今乃往往是陸非朱，由復陰主僧說排吾儒焉，此亦欺人自欺已矣。

昔唐虞之時，深疾讒說，恐驚我師，故侯明、撻記、書識、工颺若驅洪水猛獸，不敢綏也。及周末老莊氏出，讒慝又作，賴孔孟相繼明道，彼如螢火在盡，無能輝焉。自漢以來，又增佛教。孔孟不作，二氏遂熾。由是迄於宋世，唯讒慝是崇，雖人主宰相鮮有不宗師焉者。天下之災，視諸洪水猛獸，害人尤甚。幸而茂叔輩二三君子迭作，極力闡闢，然後吾道復明，至今三尺童子通句讀者，無不排斥二氏，知趨向焉。非斯人之功而誰功？於戲！辨苗莠而鋤之，以粒食後人，良亦勞矣。今乃復拾鋤去之莠，播而種之，以亂我苗，其亦不知唐虞之政、孔孟之教斯人之功矣夫？其不知斯害之大矣。夫我夫子辭而闢之，良是！良是！使微夫子言，愚聞之亦潛有說也。不盡！不盡！

1568

馬理早年求學於陝西三原王恕（宗貫，石渠，1416-1508）門下，王恕《石渠意見》乃經其一訂正。馬理言程朱釋經之作「千百言中似亦有一二誤處」，實有委曲的地方。將其親手訂正的《石渠意見》條目對比朱熹《四書章句》內容，

<sup>1568</sup> 馬理，〈上羅整菴先生書〉，《谿田文集》，卷四，頁 489-490。

便可知當中所謂意見其實主要都是針對朱熹解釋經典不當之處而發的，其駁斥朱熹註釋不妥之處絕不在一二點。<sup>1569</sup>又，馬理與啟發王守仁對《大學》、《中庸》想法的王恕之子王承裕交好，且得聞王守仁早年之軼事，<sup>1570</sup>加之前述，其與呂柟對王守仁思想動向持續關注，馬氏對陽明學說應該有相當之了解。遲至嘉靖十七年前後，馬理才向羅欽順表達其對陽明學流行之擔憂，故意隱瞞自己對朱熹釋經之異議，大有曲意迎合羅欽順之意。其目的在信中表露無遺，馬理將陽明學說指為禪宗餘裔，意在極力慫恿羅欽順反擊流於禪學的陽明學說。這與當時陽明後學，如徐階、聶豹、歐陽德等，紛紛進入禮、兵二部，陽明學聲勢日張的政治背景有關。然而，不管如何，馬理推動羅欽順抵制陽明學的作法，並非出自學術論辯的目的，而是參雜了政治意圖，這一點應該無疑。

嘉靖六年（1527），呂柟任職南吏部，猶如深入陽明學之大本營，對馬理等人而言，可謂意味深遠，機會難逢。因此，呂柟講學南京一事實另有歷史意蘊。而當時在南京極為活躍的陽明高弟鄒守益成為馬理持續關注的目標。呂柟甫到南京，不顧腳疾，即闢柳灣精舍為講會之所，馬理亦迫不及待地去信詢問講學之效果，呂柟覆以：

遠人書到，足見吾兄警教不忘之意。甚感！東郭之學信如來諭，然其言論雖如此，而行實不詭於古人，但言論流敝未免使後生廢學或他處覓耳。近其門下人及王氏門人及吾湛先生之門人，或來相訪，某只說學只是『甘貧改過』四字，雖三五翻應對，百十遍發揮，不過如此。中有一二切實之士，亦未嘗不以予言為救時之弊也。不知是否？承問及近日相處者，然亦有三二忠信不變、迥邁流俗，其人器量當在周漢之間，徐當以名告也。貴

<sup>1569</sup> 王恕，〈石渠意見〉、〈石渠意見拾遺補闕〉，《王端毅公文集》（《四庫全書存目叢書》集部第36冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明嘉靖三十一年喬世寧刻本影印），卷七、八、九，頁224-272；王恕，〈石渠意見請問可否書〉、〈石渠意見（補缺）〉（《續修四庫全書》經部第171冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏明正德刻本影印），卷首、卷一，頁573-608。關於王恕的經學思想，可參考最新的研究：朱治，〈以心考之：王恕及其《石渠意見》〉，《十四、十五世紀朱子學之流傳與演變——以《四書五經性理大全》的成書與思想反應為中心》（香港：香港中文大學歷史系博士論文，2012）頁226-234。

<sup>1570</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，頁420-422。

門生止王棟三四謁予，其餘皆未能盡會耳。<sup>1571</sup>

此書內容異常豐富。一方面，該信展現了當時王守仁、湛若水、呂柟三方門人往來論學之頻繁，這是當時講學者宗信學問自得的理念的結果。另一方面，呂柟所言「三五翻應對，百十遍發揮」而得的「甘貧改過」講學宗旨，反映呂氏南京講學殫精竭慮，在講學應對中展現自己獨特的宗旨，以吸引聽者。但似乎呂氏的講學效果不佳，只博得一二之士的服膺。殆《明史》所記不虛：時天下言學者，不歸王守仁，則歸湛若水，獨守程、朱不變者，惟柟與羅欽順云。<sup>1572</sup>相比之下，《明儒學案》稱：（呂柟）與湛甘泉、鄒東廓共主講席，東南學者，盡出其門，<sup>1573</sup>則有過情之嫌。三者，透過呂柟的回信，可以猜知馬理對鄒守益的學聞深有猜忌諱，蓋由鄒氏之學本之守仁的緣故，而完全不考慮鄒氏的行實，對陽明學者帶有深刻敵意。而呂柟則不同，首先在大禮議上他與鄒守益有共識，且有下詔獄的共同經歷，其次，呂柟容許各家學問宗旨不同，而看重學問轉化為行動的部分。前揭呂氏為爭取鄒氏門人，甚至捨棄知行先後之分歧，而爭取達成對「行動」之學的共識之做法，在與馬理學問判斷、取捨的差別中，亦可得到印證。四者，為打破呂氏講學成效不大的局面，馬理甚至親遣門人前往馳援，有意思的是馬氏門人亦未盡數拜謁呂氏，而只得王棟等三、四人而已。這折射出發問者馬理急於張大講學影響，爭奪籠絡人才的焦慮情緒。而呂柟則似乎從學問多元的角度，嘗試著平衡馬理對鄒氏的認知差距。這種認識和態度的離合，更能讓我們領會到呂氏與馬理在講學理念上的不同點。

呂柟在南京講學期間，與鄒守益連番問答、唇槍舌戰、不分高下的場面，具見其門人所錄的《鷲峰東所語錄》中。從嘉靖九年（1531），呂柟撰寫的《別東廓子鄒氏序》看，呂柟雖步步緊逼鄒氏，但至是亦未能說服鄒守益。因此，呂氏再度修書馬理，稱「東廓守師說牢不可破，近與屢辯之，殆少然諾，恐亦未肯盡

<sup>1571</sup> 呂柟，〈答馬谿田書〉，《涇野先生文集》，卷二十一，頁 256。

<sup>1572</sup> 張廷玉等撰，〈呂柟傳〉，《明史》，卷二百二十，頁 7243。

<sup>1573</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈文簡呂涇野先生柟〉，《明儒學案》，卷八，頁 138。

從也。」<sup>1574</sup>由此亦可想見，馬理迫不及待，意欲立刻降服王守仁高弟的心理狀態。

嘉靖十年（1531）底，呂柟整理講學語錄成書，同時校對《周子抄釋》和《二程子抄釋》二書，以備刊刻來傳播其獨得之學，爭取聽眾讀者。呂氏在書上頗為傾注的心血及用心。其中，呂柟反覆琢磨如何呈現《抄釋》中以己見釋義之文字，《二程子抄釋》告刊在即，最後決定把《抄釋》中每條釋義下「曰」字摘去。<sup>1575</sup>兩書的內容質量相當精到，獲四庫館臣稱許：呂氏摘錄《周子抄釋》，周子之書「其精華略具于此矣」，又稱《二程子抄釋》「削駁留醇，頗為不苟」。<sup>1576</sup>

是年八月，呂氏門人休寧程爵（君脩）在福建尤溪重刻乃師所著《周子抄釋》與《二程子抄釋》。次年四月，適逢鄒守益入京考績，途經南京之際，呂柟即延至鷺峰東所，贈以新刻《周子抄釋》與《二程子抄釋》，並與之講論達旦，終於其意漸覺相合。對此，呂柟極力稱讚程爵居功甚偉，有賴程氏所刻之書，使數年來面相爭論不下的鄒守益「不意入吾君脩之夢，此豈尋常所能至哉？」<sup>1577</sup>呂氏似乎終於覓得打動鄒守益思想的切入口。

然而，正如呂柟所觀察的，守仁門人執持其師說「如父母之命，著龜之告，而不敢易焉」。<sup>1578</sup>嘉靖十三年（1534），呂柟以南京尚寶司卿入京考績，隨後獲陞南京太常少卿。期間，曾修書告假返回傳播陽明學說的重鎮江西吉水鄒守益，問及進學狀況，鄒氏覆書如下：

聖門之教，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不雜以私欲也。故出門使民，造次顛沛，參前倚衡，無往非戒懼之流行，方是須臾不離。聖學之篇，以「一者無欲」為要，而定性之教，直以大公順應學聖人之常。濂洛所以上接洙泗，一洗支離纏繞之習，正在於此。<sup>1579</sup>

當時鄒守益與門生子嗣緝理舊學，江西乃守仁傳學的大本營之一，宗陽明學

<sup>1574</sup> 呂柟，〈答谿田書〉，《涇野先生文集》，卷二十一，頁 258。

<sup>1575</sup> 呂柟，〈與王克孝書〉，《涇野先生文集》，卷二十一，頁 261。

<sup>1576</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等纂，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，卷九十三，頁 1228-1229。

<sup>1577</sup> 呂柟，〈答程君脩書〉，《涇野先生文集》，卷二十一，頁 258。

<sup>1578</sup> 呂柟，〈仰止亭記〉，《涇野先生文集》，卷十七，頁 173。

<sup>1579</sup> 鄒守益撰，董平編校整理，〈簡呂涇野宗伯〉，《鄒守益集》，卷十，頁 515。

的碩學者老甚眾，四方才彥往來論學日繁，鄒守益日覺「良知」之教才是修己的根本。所謂濂洛所以能上接洙泗之道統是指：首先周敦頤發明「一為要」中「一」字為「無欲」之大旨，緊接著，二程兄弟，尤其是程頤，提出「持敬」的修養方法，使學者有軌可轍，其中「持敬」包括了一項「主一無適」的工夫，是繼承了周敦頤「一為要」的理念。按程頤的解釋，「主一無適」即是把全部注意力集中於意識的養善閑邪，對其他事物無所用心。<sup>1580</sup>鄒氏把「無欲」闡發為「良知之精明」的狀態，把「持敬」工夫轉換為「致良知」的工夫，回歸到王守仁學說。值得注意的是，鄒守益此言實係對呂柟兩年前所贈《周子抄釋》與《二程子抄釋》二書而發，因為呂著《周子抄釋》釋「《養心亭記》」一條，謂「寡欲」亦「允執厥中」之義，若「至於無」，恐難通行於眾，亦不免詞不達意，<sup>1581</sup>反觀鄒守益對周敦頤及二程之學的詮釋，發揮「無欲」的含義聯繫陽明之學，可謂有的放矢。由是觀之，隨著鄒守益返回陽明學大營，呂柟與鄒守益最終未能在學問根本處達成共識。

## 小結

通過比較呂柟與湛若水、王守仁及其後學鄒守益的交往，及對他們學說異同之比較，可以發現：(一)、呂柟對理學躬行實踐方面的強調，有別於其他理學家，但是他並不應此全盤否定其他學者一己之得的價值，他認為講學之價值正在於各自學說不同，皆有可取之處；(二)、呂柟對於學術群體標榜朱陸，喜同惡異，相互攻訐之弊的警惕。他提出：「道乃天下公共之物，有見一句、聞一言、窺一隙、覩一癥者，著論亦無妨。若或行在尺寸之近，而言在千萬里之遠者，是則可尤爾。」<sup>1582</sup>在此，他認為道乃天下公共之物，各家可保有其自得之學，而不應該藉論學、

<sup>1580</sup> 陳來，《宋明理學》，頁 82-83。

<sup>1581</sup> 紀昀、陸錫熊、孫士毅等纂，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，卷九十三，頁 1228。

<sup>1582</sup> 呂柟，〈紫陽道脈錄序〉，《涇野先生文集》，卷五，頁 599-600。

著述相互攻訐，他的批評對象既包括朱子學者，也包括陽明學者，憂心他們只說不行，無益於道。

然而，透過分析呂柟與鄒守益論學的意蘊，發現呂柟在南京講學的背景極為複雜。首先呂氏雖主張學術多元並存，但在當時各家思想競逐相勝的環境下，呂柟亦不得不透過提點「甘貧改過」的講學宗旨，吸引門徒，乃至勸服陽明高弟鄒守益信從己說；其次呂氏南來的背景很複雜，其在南京講學恰當大禮議之後，呂柟的摯友北方學者馬理對陽明門人加入議禮新貴，張大陽明學說的做法，甚為反感，因而對陽明學說帶有政治敵意。為此，馬理嘗試聯合南方案朱後勁羅欽順，壓制陽明學。呂柟南來後與馬理頻頻商討其與陽明高弟鄒守益論學之事，這使呂柟與鄒氏南京論學的舉動帶有格外的意涵。從呂柟在南京講學的經歷中，我們可以看到此期學術或者學問多元與一元之間難以調和的矛盾，同時論學之外亦夾雜著不同政治取向的分野。

## 第八章：馮從吾與陝西理學

馮從吾是首位提倡「關學」的學者。在他之前，呂柟、馬理等均已去世，經過嘉靖三十四年關中大地震，陝西的學術傳承出現嚴重斷層。本章以馮從吾為中心，追蹤其成學的過程及其與明末陝西理學傳統復興的關係。本章一方面分析馮從吾與南、北兩京學風接觸對其講學思考的影響，另一方面梳理馮從吾在陝西講學的細節，從而揭示馮氏如何重塑關中理學傳統。

### 第一節：馮從吾之理學特色與正學書院

馮從吾（1557-1627）被視為明末集關學之大成，與其鄉前輩呂柟齊名，但是他跟鄉賢理學名儒的學術淵源，微乎其微，中間數十年的學術斷層，巍巍可見。這點在研討馮從吾與明末關中理學的歷史之前，亟待釐清。

陝西理學的歷史具有完整清晰的淵源脈絡，興起於王恕、王雲鳳，流傳至呂柟、馬理而聲勢浩大，與明中期興起於南方的陽明學、甘泉學角力並立。然而，隨著呂柟、馬理的相繼隕落而凋零，他們在南京、北京掀起對抗新學的壯闊浪潮，可是其學術傳承在關中難以為繼，這一學術傳統出現明顯斷層。根據萬曆年間記述關中學術傳統的《關學編》之梳理，馬理學說在關中的傳人寥寥無幾，楊爵「以馬理為師」，但常年在外任官，晚年罹牢之災獄，返陝西未幾而卒，後繼無人，<sup>1583</sup>馬理另一位門人何永達（生卒不詳）的在陝西學術影響甚微，史傳不彰，<sup>1584</sup>李挺則在往還三原的問學途中「以盜死」。<sup>1585</sup>呂柟在陝西的傳人亦屈指可數，《關學編》

<sup>1583</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈斛山楊先生〉，《關學編》，卷四，頁 53-55。

<sup>1584</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈谿田馬先生何氏永達附〉，《關學編》，卷四，頁 48。

<sup>1585</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈愧軒呂先生石谷張氏節、正立李氏挺附〉，《關學編》，卷四，頁 57。

謂「宗伯（呂柟）門人幾徧海內，而梓里惟工部（呂潛）」集其大成，<sup>1586</sup>其影響在陝西之外，其陝西門人不多，如張節（約卒于 1555）、<sup>1587</sup>李挺（生卒不詳）、郭郭（1518-1605），<sup>1588</sup>名聲皆不顯著，呂學亦後繼乏人。

陝西理學之傳承除學者個人際遇外，特殊時期的自然災害也有決定性影響。<sup>1589</sup>嘉靖三十四年（1555）關中大地震，給關中造成巨大的人口傷亡，據時人統計，「潼（關）、蒲（城）之死者什七，同（州）、華（州）之死者什六，渭南之死者什五，臨潼之死者什四，省城之死者什三」，<sup>1590</sup>馬理、韓邦奇（1479-1555）均在地震中罹難，呂柟雖在地震前的嘉靖二十一年（1542）去世，但地震不管是對馬氏、韓氏及其門人，還是呂氏的門人，其沖擊應該不小。這客觀上導致《關學編》作者即使極力搜羅關中地方志所載理學士人事跡，仍然收效甚微，所得甚少。

馮從吾出生於地震後二年，無從躋身關中先賢門牆，這是馮從吾歸依理學後心中的缺憾：「余生也晚，不獲摳衣四先生（呂柟、韓邦奇、馬理、楊爵）之門，而讀其語錄慨然慕之」。<sup>1591</sup>馮從吾的理學知識最早從書本中來，他幼年聽從父親訓導，自小熟讀《涇野子內編》，「余自髫年，先大夫命之讀（《內篇》），即知嗜好，久而彌篤，自此紙敝墨渝不離于手。」<sup>1592</sup>接著，福建士人許孚遠提學關中復興正學書院，廣納士子入學，這是馮氏理學啟蒙的重要來源。

如同其他士人的必然人生抉擇，馮從吾早年曾一度致力舉業，未急著尋訪先賢遺緒，求道問學。現代研究談馮從吾與陽明學的姻緣，多援引馮父在馮從吾九歲那年「手書陽明『人心仲尼詩』，命習字且學其為人」<sup>1593</sup>的細節為據，認為馮

<sup>1586</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈關學編自序〉，《關學編》，卷首，頁 1-2。

<sup>1587</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈愧軒呂先生石谷張氏節、正立李氏挺附〉，《關學編》，卷四，頁 57。

<sup>1588</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈蒙泉郭先生〉，《關學編》，卷四，頁 58-59。

<sup>1589</sup> 嘉靖三十四年關中大地震造成的人員傷亡，請參考：雷家聖，〈明代的地震災害及其因應——以嘉靖三十四年晉陝大地震為例〉，《史耘》，第 7 期（2001 年 7 月），頁 39-51。

<sup>1590</sup> 秦大可，〈地震記〉，收於清康熙七年黃家鼎編《咸寧縣志》，卷八，轉引自宋正海主編，《中國古代重大自然災害和異常年表總集》（廣州：廣東教育出版社，1992），頁 112。

<sup>1591</sup> 馮從吾，〈關中四先生要語題辭〉，《馮少墟集》（《中國西北文獻叢書》第 6 輯，蘭州：蘭州古籍書店，1990，據康熙癸丑序刊本影印），卷十六，頁 296。

<sup>1592</sup> 馮從吾，〈呂涇野先生語錄序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 235-236。

<sup>1593</sup> 楊復亨，〈大司空謚恭定少墟先生行實〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》（《叢書集成三編》第



從吾幼年即得陽明學先機。<sup>1594</sup>可該年馮父病歿，兩年後馮母亦下世，馮從吾轉從外祖父「口授《五經》，朝夕訓育」，<sup>1595</sup>其後入塾讀書，拜長安蕭九卿為啟蒙師，年十四又從沈彥學《毛詩》。<sup>1596</sup>從馮從吾少年習學的狀況看，理學並非其主要選項。其後輾轉太學兩年，落榜而歸，直到萬曆十二年被拔入正學書院就讀，才真正接觸當下熱烈的理學爭論和諸家學說。

萬曆十二年（1584）許孚遠（1535-1604）奉詔任陝西提學副使，至萬曆十五年離任，任內孕育了一批有志理學士子。在陝西提學三年間，許孚遠戮力興復張居正禁毀書院政策下頹敗不堪的陝西各書院，「近經權宰禁學，書院頓毀，祀典併廢，旋幸聖明詔而復之。孚遠承乏視學，爰修舊禮」，又督率「郡邑有司及三學師生」到程、張三先生祠堂致祭，<sup>1597</sup>表明官方對士人講求理學之正名與尊崇。他親自執掌正學書院，延請當地著名理學學者執教，馮從吾晚年手輯《關學編》收錄的惟一一位跟他有學問授受之誼的學者是王之土，他是許孚遠督學陝西興起正學書院時延請的書院老師。馮從吾在許孚遠、王之土的夾持下走上窮研理學的道路。

許孚遠在陝西除興復學校外，還為在學諸生表彰陝西德業聞望的名儒，如呂柟、王恕、韓邦奇、馬理、楊爵等作為理學楷模，冀望諸生要以德行為貴，不要以「科名為輕重」，「名浮於德，則君子所不取」，他提倡諸生要以宋代大儒張載為學行鵠的，知所趨向。<sup>1598</sup>許氏在正學書院又率諸生祭祀供奉張載的正學祠。<sup>1599</sup>

---

14 冊，臺北：新文豐出版公司，1996-1999，據清康熙乙卯馮澄若等重刊本影印），卷四，頁 802。

<sup>1594</sup> 劉瑩，〈馮從吾與明代關中理學〉，《西安電子科技大學學報》，第 22 卷第 5 期（2012 年 9 月），頁 94-98；劉學智，米文科，〈關學大儒馮從吾哲學思想述論〉，《地方文化研究》，第 6 期（2013 年），頁 33-43。

<sup>1595</sup> 張驥，〈劉一軒先生〉，《關學宗傳》（《儒藏》史部第 164 冊，成都：四川大學出版社，2005，據陝西教育圖書社排印本影印），卷二十三，頁 335-336。

<sup>1596</sup> 孫學功，〈馮從吾學術思想研究〉（蘭州：西北大學哲學系博士論文，2005），頁 13。

<sup>1597</sup> 許孚遠，〈祭程張三先生祠〉，《敬和堂集》（明萬曆二十二年序刊本，臺北：漢學研究中心，1990，影印自日本內閣文庫），卷十二，頁 1a-2a。

<sup>1598</sup> 許孚遠，〈雁塔題名記〉，《敬和堂集》（《四庫全書存目叢書》集部第 136 冊，山東：齊魯書社，1997，據北京圖書館藏明萬曆刻本影印），卷二，頁 527-528。

<sup>1599</sup> 許孚遠，〈祭正學祠〉，《敬和堂集》，卷十二，頁 2a-2b。

公餘，許孚遠常與地方官員和在學諸生游歷華山，<sup>1600</sup>以及其他名勝，留下諸多吟詠關中風物的詩篇。<sup>1601</sup>

在督學期間，許孚遠的一項重要工作是到陝西各地訓導諸生，督查教學，帶去自己的理學見解，這對於馮從吾等人而言是一大新鮮。許孚遠撰有《聖訓敷言八則》是為訓導關中諸生所作，內容相當豐富，《八則》首提「天性在人……千古聖賢與我同類」，鼓勵士子以「志學作聖之為第一義」，告誡士子「言忠信，行篤敬」，方能「立己立人，達己達人」，又鼓舞學子「事賢友仁」，「以親師取友為急」，朋輩論學的時要「專務自治，時時及觀內省」，「無攻人之惡」，明晰讀書要以畜德為宗「智識精明，涵養深厚」，「非徒博聞強記，誇多口靡」，言辭則「貴培養本原，講明義理，期於達而已」，「奇詭非遠，玄虛非達」。<sup>1602</sup>

許孚遠雖遙處西北負責地方教育事務，但他時刻關注並積極加入東南學術精英的理學爭論。許氏年少便懷古聖賢之志，二十四歲毅然退鄉推而從學於湛若水門人唐樞，<sup>1603</sup>唐氏同時仰慕陽明之學，「故於甘泉之隨處體認天理，陽明之致良知，兩存而精究之」。<sup>1604</sup>先是，萬曆十一年（1583）左右，至信江右陽明學者胡直（1517-1585）調停其與同為江西儒者李材（1529-1607）關於心性、體用之辯，其後，更陷入與李材《大學》之論。李材乘機開拓的重訂《大學》的思路，嘗試為明代理學提供一得之見，從此加入明代《大學》改本的競逐。<sup>1605</sup>李材在萬曆十一年推出《大學古義》諸書，提揭「止修」宗旨，強調《大學》根本在於修身。許孚遠為李材《觀我堂摘稿》作序，公開提出異議：「止于至善」四字是聖門不

<sup>1600</sup> 許孚遠，〈遊華嶽記〉，《敬和堂集》，卷二，頁 532-534。

<sup>1601</sup> 許孚遠，〈同胡鳳岡同卿遊空同紀事〉、〈遊空同謁諸生〉、〈北地歎〉、〈題鵝池〉、〈回車西安〉、〈望秦山〉、〈鳳樓校諸生望嶽漫賦〉、〈青柯坪紀事〉、〈溫泉漫賦〉，《敬和堂集》卷十三，頁 24a-27a、28b、29a-29b。

<sup>1602</sup> 許孚遠，〈聖訓敷言八則（關中示諸生）〉，《敬和堂集》，卷三，頁 534-536。

<sup>1603</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈侍郎許敬菴先生孚遠〉，《明儒學案》，卷四十一，頁 972-973。

<sup>1604</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈主政唐一菴先生樞〉，《明儒學案》，卷四十，頁 948。近人王昌偉研究關中士人，認為認為許孚遠是陽明學追隨者，但根據 *Dictionary of Ming Biography*，以及《明儒學案》《明史》，它們均指出許孚遠是湛甘泉一派的學者。Chang Woei Ong, *Men of Letters Within the Passes*, P.168. Charles O. Hucher, "Feng Congwu", in L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang, *Dictionary of Ming Biography*, PP.458-159. 黃宗羲撰，沈芝盈，〈恭定馮少墟先生從吾〉，《明儒學案》，頁 981；張廷玉等撰，〈馮從吾〉，《明史》，卷二百四十三，頁 6315-6316。

<sup>1605</sup> 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，頁 430-438。

二法門。<sup>1606</sup>為回應當時激烈的《大學》之爭，許孚遠萬曆十四年前後於關中撰成《大學述》一編，分寄同好，表達致知格物之旨，時在北京翰林院的陽明後學張元忭也獲許氏「遺書請正」。<sup>1607</sup>馮從吾跟許孚遠私交甚篤，他在許孚遠提學期間常偕同門李詢蕘、周傳誦（淑遠）等，跟許氏「相與朝夕切磨」。<sup>1608</sup>因此，可以推斷馮從吾從許氏處了解東南學術的最新動向，熟知當時士人熱烈研討的《大學》話題。

馮從吾的另一理學啟蒙來自受許孚遠之邀講學正學書院的王之土（秦關）。王氏幼承庭訓，受教於呂柟，熟研父師遺留的《飛泉公語錄》、《文簡公粹言》，可謂學問淵源有自。<sup>1609</sup>王之土嘉靖三十七年（1558）中舉人，隨後春官屢試不第，遂棄舉業，潛心理窟，毅然以道學自任，閉關九年不出，後在其鄉立鄉約，為十二會，赴會者達百餘人，一時學者以為「藍田呂氏」復出。萬曆七年（1579），王氏赴京，與諸同志講學京城蕭寺，崇正闢邪，力肩斯道，據載當時權貴有談及佛、道者，王氏「輒正辭距之不少假」，秦關之名由是震動海內。十三年，許孚遠禮徵至書院，據馮從吾觀察，許、王兩人志趣相投，「合志同方，相為切劘，時多士皆有所興起」，萬曆十五年許孚遠轉陞他任，王之土亦離開書院，南遊講學。<sup>1610</sup>王之土講學「以盡性無欲為宗」，近裏著己，甘貧苦節，馮從吾就學正學書院，與之「論格物，論未發及太極、《西銘》之旨」，受其啟發「驟然有當於心」，王氏過世後，馮從吾受囑托與門人整理其著作，稱揚其「皆躬行心得之言，足以羽翼聖真，扶持名教，非世之騁空譚而尠實用者可比」。<sup>1611</sup>可見，馮從吾自王氏生平言教與著述中獲益匪淺。

相對於關中舊有理學傳統，許孚遠北上督學關中，振興正學書院，馮從吾從許氏那耳聞目睹的《大學》之爭及東南講學之劇，此種學術發蒙對馮從吾的理學

<sup>1606</sup> 劉勇，《晚明士人講學活動與學派構建——以李材（1529-1607）為中心的研究》（香港：香港中文大學歷史系博士論文，2008），頁 190-192。

<sup>1607</sup> 許孚遠，〈祭張子蓋論德〉，《敬和堂集》，卷十二，頁 7a-9b。

<sup>1608</sup> 許孚遠，〈簡馮仲好〉，《敬和堂集》，卷三，頁 34a-34b。

<sup>1609</sup> 馮從吾，〈秦關全書序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 226-227。

<sup>1610</sup> 馮從吾撰，陳俊民，徐興海點校，〈秦關王先生〉，《關學編》，卷四，頁 59-61。

<sup>1611</sup> 馮從吾，〈秦關全書序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 226-227。

啟發尤為深刻深遠。兩年後馮從吾在翰林院受學，許孚遠又向學界宿儒推薦馮氏，馮、許學問關係非同一般，但在論證「關學」綿延的諸多敘述裡往往為研究者輕描淡寫一筆帶過。

## 第二節：南北兩京的學術風氣與馮從吾的講學思考

### 一、北京翰林院的講學氛圍

萬曆十七年（1589），馮從吾會試登第，選為翰林院庶吉士，該年同榜進士有焦竑（弱侯，漪園、澹園，1540-1621）、陶望齡（周望，石簣，1562-1609）、黃輝（平清，慎軒，1559-1621）等，焦竑會試名列第一，直任翰林修撰，同時在翰林院供職的還有楊起元（貞復，復所，1547-1599）、張元忭，他們都是有志陽明學的講學名家，其中焦竑、陶望齡、楊起元學術志趣相投，過從密邇，尤其他們都向慕陽明左派羅汝芳之學，跟儒門「離經叛道」的李贄（宏甫，卓吾，1527-1602）、周汝登（繼元，海門，1547-1629）交情深厚，同屬激進的陽明學者陣營。馮從吾自言「壯歲登朝，即與楊起元、孟化鯉、陶望齡輩立講學會，自告歸乃廢」，<sup>1612</sup>身處這群學者、同事、師長編織的學術網絡中，馮從吾所見所聞、所思所想皆受他們舉手投足的薰染刺激。

下面首先談馮氏跟在翰林院共事的焦竑的接觸。馮從吾選入苑，讀書中秘，回籍守制的業師許孚遠最感欣慰，當即去信道賀，並期待馮氏在名望清高不涉吏事的史館，振作修為，「務靜處培養身心，讀書必本于經術，料理必關於經濟，事賢友仁，必得其資，慎動謹言，毋忽其細間，觀察世故知功名富貴之無常，絕不萌一毫驕侈之念」，任大用，做大丈夫。<sup>1613</sup>許孚遠又向焦竑推舉馮從吾，稱「長

<sup>1612</sup> 張廷玉等撰，〈馮從吾〉，《明史》，卷二百四十三，頁 6315-6317。

<sup>1613</sup> 許孚遠，〈簡馮仲好〉，《敬和堂集》，卷三，頁 34a-34b。

安馮仲好才氣勁爽，嚮道亦誠，喜在史館，日就薰陶，不妨鞭策，偕之上進」。<sup>1614</sup>馮從吾秉持事賢友仁，不待許氏引薦便主動聯合焦竑，焦氏亦稱服馮氏，馮氏躍躍與「同志諸君子講明此理，反覆體驗，務實得於身心」，許孚遠大贊他們的相會是「臭味之同，不待介紹而合也」，又引導馮氏為學之方「經古聖賢多方開示，本自分明，只少體驗精實功夫，總歸虛謬」，許氏強調論學應以儒家聖賢經典為據，毋事言語，多親身體驗，毋落入虛謬玄談。<sup>1615</sup>許氏委婉立言，其實針對焦竑等人的講學方式。許孚遠向來不信以良知頓悟直達天道性命的道理，不滿學者援佛入儒，他致信焦竑指明「吾儒與佛氏之學，作用同異，姑不必言……欲達性與天道，而不知操修規矩，了無存泊」，好古敏求、下學上達、日省其身，才是「聖修準則，萬世所不能違」，他冀望焦氏作為「主盟斯文者，慎其所以開導琢磨之術」，「轉移士習，挽回氣運，其機端在朝廷之上一二賢人君子之力」。<sup>1616</sup>許孚遠向焦竑推穀馮從吾，一方面是深信求友為仁，相互取益的功效，是一種開放的學問雅量，另一方面他又去信告誡馮從吾知所取舍，希望馮氏與焦氏碰撞，藉此扭轉士風。

焦竑在京師「講學以羅汝芳為宗，而善定向兄弟及李贄，時頗以禪學譏之」，<sup>1617</sup>當時參與焦氏講學的有陶望齡、管志道、袁宗道（1560-1600）等。<sup>1618</sup>焦竑嘉靖四十四年（1565）始講孔孟之學，次年與耿定向等切磋心性之學，開始專研《老子》，隆慶二年（1568）會試下第，率其徒入楚從學於耿定向，萬曆九年（1581）與李贄相遇，從此保持書信來往，十四年，羅汝芳至南京，焦竑往問學，知識仁之宗旨，十九年，李贄在湖北武昌遭鄉紳驅逐，焦竑斡旋救之，三十四年，從學羅汝芳高弟楊起元。焦竑為學不但研讀佛經，深究老莊，且竭力佛、老與儒之同，屢屢維護佛、老。他認為宋儒闢佛毫無道理可言，陽明陽為闢佛，實借用佛理，又認為「世儒之所謂仁義禮樂者，迹也……老莊聲盛言虛無之理，非其廢世教也。

<sup>1614</sup> 許孚遠，〈簡焦漪園丈〉，《敬和堂集》，卷五，頁 84a-85b。

<sup>1615</sup> 許孚遠，〈又（簡馮仲好）〉，《敬和堂集》，卷三，頁 34b-35b。

<sup>1616</sup> 許孚遠，〈簡焦漪園丈〉，《敬和堂集》，卷五，頁 84a-85b。

<sup>1617</sup> 張廷玉等撰，〈焦竑〉，《明史》，卷二百八十八，頁 7392-7394。

<sup>1618</sup> 李劍雄，《焦竑評傳》（南京：南京大學出版社，1990），頁 29-30。

虛無者，世教所以立也」。<sup>1619</sup>他相信釋氏之理，正是儒家心性之妙，「而釋氏直指人心，無儒者支離纏繞之病」，<sup>1620</sup>故可作為儒者性命之指南，為孔孟之義疏。<sup>1621</sup>此時，焦竑的學術見解可總結為學佛以釋儒，他以為「性命之理，孔子言之，老子累言之，釋氏極言之……故釋氏之典一通，孔子之言立悟，無而理也。張商英曰：『吾學佛，然後知儒』，誠為篤論」，<sup>1622</sup>「釋氏諸經，即孔孟之義疏」。<sup>1623</sup>

在翰林院的馮從吾與焦竑過從密切，焦竑謂與馮從吾「同讀書中秘，把臂論文」，馮從吾嘗請焦氏為其父親撰傳。<sup>1624</sup>熱心求學馮從吾對焦氏思想自然有所了解，但斷然不能認同焦氏的學術主張。馮從吾遺留的文字幾乎沒有提及他在翰林院與焦竑的交往，但他們肯定彼此熟知，從焦竑在萬曆三十年（1602）左右寄給馮從吾的一封信可以察知端倪。當年馮從吾秉持乃師許孚遠的教示，為學宗「曾子以力行入，子貢以多聞入」，焦竑則認為孔孟宗旨「在力行與多聞之間，只分悟與不悟而已」，奉勸馮從吾「切無謂其近於異端而疑之」，為了說服馮從吾，焦氏還舉身邊好友沈艾陵晚年悔悟錯失為學路徑為例，焦氏謂艾陵早歲「力以攻異端為事，至八十餘豁然有得，未嘗不自歎昨非而今是也」。<sup>1625</sup>萬曆四十三年馮從吾離開北京，焦竑仍希望以此打動馮氏勿以異端視對待，後來馮從吾關中講學，言必關異端，遠因大約肇端於此時。

接著談陶望齡與馮從吾的過往，以及陶氏學說在翰林院的影響。陶望齡在翰

---

<sup>1619</sup> 焦竑撰，李劍雄點校，〈讀莊子七則〉，《澹園集》（北京：中華書局，1999），卷二十二，頁292-296。

<sup>1620</sup> 焦竑撰，李劍雄點校，〈答友人問〉，《澹園集》，卷十二，頁85-90。

<sup>1621</sup> 林桐城，〈第二章焦氏之思想〉，《焦竑及其學術研究》（《中國學術思想研究輯刊》八編，第21冊，臺北：花木蘭文化出版社，2010），頁47-78；劉海濱，〈第二章會通之路〉，《焦竑與晚明會通思潮》（上海：華東師範大學出版社，2010），頁26-41；李焯然，〈焦竑之三教觀〉，氏著，《明史散論》（臺北：允晨文化事業股份有限公司，1991），頁109-140；李氏對焦竑三教觀有所分析，但他認為焦竑三教思想是明太祖倡導三教融合政策推動的結果，這是不確切的。實際恰恰相反，當時羅汝芳、焦竑、楊起元等為緩解社會普遍斥責他們是「禪學」的壓力，紛紛擡出明太祖的祖訓來抵擋，明太祖三教政策被重新提起，是此期焦竑等需要加以利用結果，不是明太祖遺訓催生了焦竑等人的三教合一思想。

<sup>1622</sup> 焦竑，《焦氏筆乘》（臺北：商務印書館，1971），頁169。

<sup>1623</sup> 焦竑，〈支談上〉，《焦氏筆乘續集》（《四庫全書存目叢書》子部第107冊，濟南：齊魯書社，1997。據中國科學院圖書館藏明萬曆三十四年謝與棟刻本影印），卷二，頁497-489；焦竑撰，李劍雄點校，〈答耿師〉，《澹園集》，卷十二，頁82-83。

<sup>1624</sup> 焦竑撰，李劍雄點校，〈馮大夫傳〉，《澹園集》，卷二十四，頁324-326。

<sup>1625</sup> 焦竑撰，李劍雄點校，〈答馮從吾侍御〉，《澹園續集》，卷五，頁868-869。

林院與焦竑的論學興趣極為相契。陶望齡任翰林院編修與焦竑共事，是焦氏北京講學的重要講友，跟馮從吾同榜，兩人也有所接觸。陶氏在翰林院自謂「性既淺拙，常欲求得闊疏者與之處」，<sup>1626</sup>與焦竑「讀書中秘，朝暮相激，于是除文人習，額力聖賢之學」，<sup>1627</sup>共同追尋「古人見性空以修道」的軌跡。<sup>1628</sup>同時，陶氏從遊焦竑而獲聞李贄的風采，又在焦氏處獲取李贄著作，讀之頓覺「心開目明」，油然有從學之意。<sup>1629</sup>馮從吾跟陶望齡也有交際，陶氏視其為朋友，曾應馮從吾之請，為其祖父作傳。<sup>1630</sup>所以，馮從吾也有機會接觸和熟悉陶望齡的學行與思想趨向。

陶望齡出生紹興世家，從祖父受業，乃祖宗崇程朱，著有《正學演說》峻辭詳述博約格致之辨，宣稱「姚江言致知，嶺南談體認……害有甚於膠固拘瑣」。<sup>1631</sup>其父輩友朋也多不滿陽明學，如陶氏萬曆十七年拜謁一位父親的朋友李重齋就「不喜聞新建之說，著書辨之，欲以排斥異學，擁衛傳註……遇談致知者，必痛詆之，雖以觸世忌諱不復顧」。<sup>1632</sup>可是，陶望齡登進士後因研讀「內典」轉信異學，走上截然不同的道路。陶氏對「內典」的興趣深受京師結交師友的影響，如袁宗道、焦竑、黃輝、雲棲株宏、湛然圓澄等。在翰林院，焦竑與馮從吾「談東魯之學」，黃輝和陶望齡則「談西竺之書」，董其昌讀書翰林時，日與陶望齡、袁宗道「遊戲禪悅」。<sup>1633</sup>袁宗道談及北京參禪之友，「焦漪園常相會，但未得商量此事。陶石簣為人絕不俗，且趨向此事極是真切。」<sup>1634</sup>以陶望齡為首，他們還籌辦了「禪悅之會」，<sup>1635</sup>結淨社佛，廣納友朋，一時高明之士趨之，可是「側目者亦

<sup>1626</sup> 陶望齡，〈山東道御史允賢徐公墓志銘〉，《歇菴集》（《續修四庫全書》集部第 1365 冊，據華東師範大學圖書館藏明萬曆喬時敏等刻本影印，上海：上海古籍出版社，1995），卷十七，頁 556-557。

<sup>1627</sup> 黃汝亨，〈祭酒陶先生傳〉，焦竑撰，李劍雄點校，《澹園續集》，卷附編三，頁 1268。

<sup>1628</sup> 陶望齡，〈（與焦弱侯年兄）十五〉，焦竑撰，李劍雄點校，《澹園續集》，卷附編三，頁 1259。

<sup>1629</sup> 陶望齡，〈奉劉晉川先生〉，《歇菴集》，卷十一，頁 413。

<sup>1630</sup> 陶望齡，〈馮封君傳〉，《歇菴集》，卷十四，頁 479-480。

<sup>1631</sup> 陶望齡，〈先考行略〉，《歇菴集》，卷十六，頁 537-542。

<sup>1632</sup> 陶望齡，〈晉府左長史重齋李公墓志銘〉，《歇菴集》，卷十七，頁 560-562。

<sup>1633</sup> 董其昌，〈容臺集敘〉，《容臺集》（《四庫禁燬書叢刊》集部第 32 冊，北京：北京出版社，2000，據明崇禎三年董庭刻本影印），卷首，頁 2-9。

<sup>1634</sup> 袁宗道，〈李卓吾〉，《白蘇齋類集》（臺北：偉文圖書公司，1976，據中央圖書館藏劉氏嘉業堂刻本影印），卷十五，頁 443-444。

<sup>1635</sup> 董其昌，《畫禪室隨筆》（臺北：新文豐出版公司，1982），卷四，頁 13。

眾，尤為當途所深嫉」。<sup>1636</sup>陶氏亦坦言講會頗稱濟濟，「而旁觀者指目為異學，深見忌嫉」。<sup>1637</sup>

在關佛壓力下，陶望齡有所回應，他認為程顥關佛使儒者之學一變，其門人歸於佛，王守仁、王畿關佛是陽抑而陰扶，真有功於佛，吾輩應「一刀兩段，決了骨網」光明正大宣揚佛學。<sup>1638</sup>陶氏又撰《原學》一篇為佛學辯護，他指出儒學弊病是內部失調，學者不知學而溺於五病（殉小利，飾小謹，競小節，矜小聞，驚小辯）所致，與異端無關。<sup>1639</sup>陶望齡還主張學佛知儒，專研佛殿，又憑獨據文衡的威勢，以「文學」的型式來表達「以禪釋儒」想法。<sup>1640</sup>《明史》載，萬曆十七年新科進士「同館中詩文推陶望齡」。<sup>1641</sup>

馮從吾則在翰林院呼吁柄文衡者「起弊維風」，馮氏認為當下文風有兩大弊病，一是言語模仿《戰國策》及秦漢文章之風格，諸書「載事多縱橫捭闔之術」，使人「不覺流而為機械變詐之人」，二是立意宗尚佛、老、莊、列，其書「叛經非聖，倡為虛無寂滅之談」，使人「不覺流而為放縱恣肆之人」，這樣的風尚不知不覺移易人心，而瑕類人品。於是，他提議當事者倡導文章應以「六經、孔、孟其正鵠也，濂、洛、關、閩其嚆矢」，率領天下士人「注精凝神于此，務必至于解悟而後已」，庶幾「返縱橫為樸茂，挽虛無為大雅」。<sup>1642</sup>馮從吾對當下的批評極可能指向陶望齡，陶氏文章以《春秋》起家，有好讀佛、老之書，正中馮從吾批判的兩個要件。馮、陶的文風分歧，卻反映著兩種理學理念的差異。

馮從吾接觸的北京翰林院士人圈中，還有廣東籍儒者楊起元，馮從吾對楊氏講學印象深刻，北京舊有翰林院士人主持的講會，從萬曆六年到十六年(1578-1588)翰林院編修張元忭持續經營「長安會」，聚集了大批學術背景各異的士人相聚論

<sup>1636</sup> 沈德符，〈詞林·黃慎軒之逐〉，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997），頁 270-271。

<sup>1637</sup> 陶望齡，〈〈與周海門先生〉五〉，《歇菴集》，卷十一，頁 404-405。

<sup>1638</sup> 陶望齡，〈〈辛丑入都寄君爽弟書〉又〉（九），《歇菴集》，卷十二，頁 436-437。

<sup>1639</sup> 陶望齡，〈原學〉，《歇菴集》，卷十九，頁 627-628。

<sup>1640</sup> 楊正顯，《陶望齡與晚明思想》（《中國學術思想研究輯刊》十編，第 22 冊，臺北：花木蘭文化出版社，2010），頁 67-110。

<sup>1641</sup> 張廷玉等撰，〈黃輝〉，《明史》，卷二百八十八，頁 7394-7395。

<sup>1642</sup> 馮從吾，〈與友人論文書館課〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 261-262。



學，如沈孟化、孟化鯉、許孚遠、孟秋、楊東明、鄧以讚等，楊起元萬曆五年(1577)登進士，選為翰林院庶吉士與張元忭共處，也是「長安會」重要的參與者。張氏故去時，講會由楊起元等撐持，十六年楊氏起草祭文率會眾公祭張元忭，<sup>1643</sup>次年會友孟秋亦離世，也由楊氏撰祭文率眾祭拜，<sup>1644</sup>可見「長安會」在楊起元等承接下仍得以延續。馮從吾入翰林院時得以親眼目睹楊起元等講學活動。

楊起元萬曆二年(1574)三度應會試不第，苦於「學之無成」，<sup>1645</sup>「聞金陵為四方講學萃止之地」，於是憤然赴南京游學三年，<sup>1646</sup>在南京柳樹灣與焦竑結識交遊。<sup>1647</sup>四年，邂逅羅汝芳外甥兼門人黎允儒(成之，文塘)，「一語豁然」，追問學問淵源得知羅汝芳其人其學，<sup>1648</sup>由此信學。<sup>1649</sup>五年，楊氏會試中式，與周汝登同榜，逢羅汝芳入覲，講學廣慧寺，楊起元執贄受業，是年八月羅汝芳被彈劾罷官，<sup>1650</sup>當時張居正惡講學，羅汝芳被罷而楊起元處之自如。<sup>1651</sup>七年授翰林院編修，同年告歸講學，至十三年復官旋守制去，十五年北上，道訪羅汝芳，偕同門為羅氏建「明德堂」。<sup>1652</sup>這次造訪羅汝芳，破解先前了對羅氏《會語》的不解，「自此以後再讀先生會語，輒迎刃而解，自此以後無月不誦之一過」。<sup>1653</sup>萬曆十六年九月，羅汝芳卒，楊氏聞訊赴江西。次年楊起元遷人北京國子監司業，與鄒瀘水等在北京靈濟宮舉辦講會。<sup>1654</sup>羅氏下世後，楊起元學問轉向李贄。

楊起元從羅汝芳處認識到「明德本體，人人所同，其氣稟拘他不得，無欲蔽

---

<sup>1643</sup> 楊起元，〈同會祭張陽和先生文〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，《〈四庫禁燬書叢刊〉集部第63冊，北京：北京出版社，2000，據明崇禎楊見峻等刻本影印》，卷五，頁646-647。

<sup>1644</sup> 楊起元，〈同會祭孟我疆先生文〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷五，頁646。

<sup>1645</sup> 楊起元，〈祭弟文〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷五，頁654-656。

<sup>1646</sup> 楊起元，〈賀郡侯梁湖程公榮擢海南兵憲序〉，《重刻楊復所先生家藏文集》卷二，頁562-563。

<sup>1647</sup> 楊起元，〈國學生浚池黃先生墓誌銘〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷五，頁637-638。

<sup>1648</sup> 楊起元，〈近溪子集序〉，《太史楊復所先生證學編》(《續修四庫全書》子部第1129冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本影印)，卷四，頁452-453。

<sup>1649</sup> 楊起元，〈初信學題〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷八，頁715。

<sup>1650</sup> 楊起元，〈明雲南布政使司左參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收於方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理，《羅汝芳集》(南京：鳳凰出版社，2007)，附錄，頁919-925。

<sup>1651</sup> 張廷玉等撰，〈楊起元〉，《明史》，卷二百八十三，頁7276。

<sup>1652</sup> 楊起元，〈國學生浚池黃先生墓誌銘〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷五，頁637-638。

<sup>1653</sup> 楊起元，〈羅子《四書》答問集序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷四，頁453-454。

<sup>1654</sup> 轉引自吳震，《明代知識界講學活動系年(1522-1602)》(上海：學林出版社，2003)，頁388。

他不得，無工夫可做，只要自識之而已」，<sup>1655</sup>而後向慕李贄，則是其思想轉變的關鍵時刻，這時馮從吾在北京遇見楊起元。羅汝芳去世不久，楊起元去信李贄謂：「我近師逝亦，今之能教我者，莫如我柳師暨先生」，<sup>1656</sup>信中柳師是楊起元鄉試座主周思久（子徵，柳塘），周氏與李贄友好，楊起元研讀《焚書》等著作後多次向周氏表達對李贄的傾慕。<sup>1657</sup>李贄見楊氏「求友不止」，去信促請焦竑加意提攜。<sup>1658</sup>萬曆十九年（1591），陶望齡的摯友袁宗道著《海蠡篇》「試以禪釋儒，使知兩家合一之旨」，<sup>1659</sup>葉夢熊批評該書「雜禪家見解」，楊起元不服奮起申論儒、佛名異實同，「引一二禪語以明」儒教，並無妨害，又借明太祖三教等而視之的政策作底。<sup>1660</sup>

楊起元有一種觀點認為儒家是「性宗之學」，<sup>1661</sup>旨在「求明其心」，為此不管是求諸六經、諸子百家，還是佛家典籍，皆屬「真併力欲孔宗」。<sup>1662</sup>人生探追求的最高學問既「以知性為先」，那如何通透性體呢？這就是「孔門之所謂知，近世之所謂悟也」。<sup>1663</sup>他感慨世人因「悟之一字本出禪宗」忌諱莫深，<sup>1664</sup>甚而視作異端群起攻之。為了消除世人誤解，他重新詮釋古代學術的起源。三代之學出於王官，他將現代學術對應於上古官職，解釋儒學出自古代「太傅之官」，道家出於「太保之官」，佛家來自「太師之官」，所以儒、佛、道無高下，無異端，皆中國固有學術，秦火之後，老子之學盛行，漢代六經多用老子詮釋，漢唐佛經入中國，流傳至宋朝，宋儒得之而光復孔子之學。<sup>1665</sup>儒學有賴佛、道得以延傳，因此，

<sup>1655</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈侍郎楊復所先生起元〉，《明儒學案》，卷三十四，頁 806-807。

<sup>1656</sup> 楊起元，〈李卓吾先生〉，《太史楊復所先生證學編》，卷二，頁 380-381。

<sup>1657</sup> 楊起元，〈周柳師〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷六，頁 663。

<sup>1658</sup> 李贄，〈復焦弱侯〉，《焚書》（北京：中華書局，1975），增補二，頁 268-271。

<sup>1659</sup> 袁中道，〈石浦先生傳〉，《珂雪齋前集》（臺北：偉文圖書公司，1976，據中國科學院圖書館藏明萬曆四十六年刻本影印），卷十六，頁 1581-1582。

<sup>1660</sup> 楊起元，〈葉龍老〉，《太史楊復所先生證學編》，卷二，頁 383-386。

<sup>1661</sup> 楊起元，〈與駱子易〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷六，頁 678。

<sup>1662</sup> 楊起元，〈曾植老〉，《重刻楊復所先生家藏文集》，卷七，頁 699-700。

<sup>1663</sup> 楊起元，〈蔡體國〉，《太史楊復所先生證學編》，卷二，頁 400-401。

<sup>1664</sup> 楊起元，〈（鄒南阜年丈）又〉（二），《太史楊復所先生證學編》，卷二，頁 387。

<sup>1665</sup> 楊起元，〈冬日記〉，《太史楊復所先生證學編》，卷三，頁 411、413-415。

他在萬曆十四年前後為周汝登作序時，認定「儒學雖失其傳，然有宗門之學，則吾儒之傳不失」。<sup>1666</sup>

在這樣的語境下，楊起元對「異端」作出重新定義：「凡執一者，然後謂之異端，不執一則道矣」，所以漢代董仲舒罷黜百家獨尊儒術，唐代韓愈要原道，「欲廬佛老之居以火其書」，從儒家衛道士變成異端，明朝陳獻章、王守仁是「我朝真儒」，則皆由佛入。縱觀「自宋迄今，稱為真儒者無有不由佛以入」，因此，他認為以佛明儒的趨勢不可抵擋：

吾儒之學不極深研幾則已矣，如欲極深而研幾，則必如《大學》之格物以致其知。如欲格物以致其知，則必如佛之明其心。蓋佛之學已握吾儒之關而據其要，雖欲卻避不可得也。<sup>1667</sup>

楊起元以開放的態度接受佛教，其立場與周汝登相一致：「學佛知儒」。

馮從吾在翰林院面對的講學之士有一個共同的特點，與羅汝芳有學問淵源，跟李贄頗有交涉，皆散發著濃重佛學思想，他們一致「學佛而後知儒」，表現出一種援佛入儒，以佛詮儒的思想趨勢，馮從吾周圍瀰漫著「未知佛必不能知儒」的空氣。馮從吾則持守業師許孚遠的教導，堅信聖學從「好古敏求、下學上達、日省其身」中得來，從焦竑給他的書信來看，他不能認同焦竑近乎釋氏的儒學主張，從他寫給翰林院友人討論文章的信件看，他也不能滿意翰林文字充斥的佛、老、莊、列虛無寂滅的文風，折射的仍是馮從吾的正統理學思考。除此之外，此期馮從吾遺留的與翰林同仁交往的文字不多，這種刻意節制的「沉默」似乎表達著對正在發生的儒學佛道化持消極、保留態度。

---

<sup>1666</sup> 楊起元，〈知儒編跋〉，《太史楊復所先生證學編》，（《續修四庫全書》子部第 1129 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本影印），卷三，頁 425-426。

<sup>1667</sup> 楊起元，〈送劉布衣序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷四，頁 466-468。

## 二、南京許、周論戰及李贄事件

馮從吾在北京的見聞不局限於翰林院內，當時發生的重要學術事件對其思想影響亦不可忽略。比如，馮從吾在關中興起講學，屢屢對「無善無惡」說發難，對異端之學的抨擊，都與他在北京見聞的學術論辯關聯。

馮從吾離開北京前夕，許孚遠跟周汝登在南京圍繞著王守仁四句教之一「無善無惡心之體」進行了一場論辯，給馮從吾不小震撼。萬曆二十年（1592）前後，南京講會盛行，有上百人的講會，稱為大會，也有七八知己的小會，「小會視大會為期更密，辯證更詳，催趨更緊」，周汝登自言受益匪淺。<sup>1668</sup>活躍在南京的學者有鄧以讚、馮夢禎、楊起元、鄒元標、許孚遠、管志道等，當中楊起元與許孚遠「俱主盟講學，幾于分省而治」。<sup>1669</sup>

萬曆二十年的周、許論戰集中了兩個陣營的學者。先是周汝登在講會上以「天泉證道」為題，闡發己見，許孚遠不同意其觀點，於是寫出〈九諦〉在會上發表，引起聽眾進一步討論。起初周汝登考慮自己輩份低，不欲與長者許孚遠作辯，後來許氏追問其意見，所以撰寫〈九解〉回應。周氏〈九解〉、許氏〈九諦〉是圍繞著陽明「無善無惡」論展開的攻防論述。

許孚遠認為「無善無惡」與聖賢理論不符，孟子「性善」之善乃人及天下國家之大本，今言「無善」，則大跟大本無從樹立，社會秩序得以維持。許孚遠堅持性善說，解釋「惡」產生于本性被「氣質」污染之後，惟用《大學》「格致誠正」的工夫來「復性」，根器中下者亦的措手，「無善無惡」說則將使工夫無從下手。於是，許孚遠列於了古聖賢立下的種種工夫教法，如因「為善去惡」一筆勾銷，則豈有今人優勝於古人之理？

周汝登則認為「無善無惡」與四句教中「為善去惡」不相悖，當善惡對舉時，

<sup>1668</sup> 周汝登，〈小會題詞〉，《東越證學錄》（臺北：文海書局，1970，據明萬曆三十三年刊本影印），卷九，頁799。

<sup>1669</sup> 馮夢禎，〈與瞿黃州〉，《快雪堂集》（《四庫全書存目叢書》集部第164冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明萬曆四十四年黃汝亨朱之蕃等刻本影印），卷四十四，頁636。

「為善去惡」是工夫，當超越善惡時，「無善無惡」是本體，與聖賢之道無違，許孚遠講求的善惡層次低下，不具超越性，不足以成為一套社會準則。對於孟子性善說，周汝登認為許氏也有自相矛盾之處，許氏既言人心太虛，無一物可著，卻執著「善」字不肯撒手。周汝登認為「復性」工夫只有一個，即「明善」，「善」一旦被認知，所謂「格致誠正」就一並到達了，這是人人皆可做的工夫。周汝登以王守仁為例，說其一生無時無刻不從事修養工夫，但真正的工夫應該是不著痕跡的。

接著他們回歸到王守仁四句教的立意初衷上辯論，許孚遠認為當下學者錯會了「無善無惡心之體」的意思，他認為此句是王守仁解釋「未發廓然寂然」的，與之配合的是「有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」的平實工夫。周汝登則以為既知「未發廓然寂然」是「無善無惡心之體」，不管「已發」工夫如何，這心體仍是「廓然寂然」，所以「四無說」才是守仁真傳。至此，兩人依然相持不下，最後許孚遠將矛頭指向王畿轉述的「天泉證道記」的真偽，認為其內容在當時已不能服人，更何況於今？周汝登則回答說「道」無窮，途徑不一，不能拘泥在文字上尋「道」。<sup>1670</sup>

這場爭論給當事和當時人帶來莫大沖擊。周汝登「弟子日益進，執贄者千餘人」，<sup>1671</sup>周氏成為「無善無惡」說的代言者，黃宗羲認為後來顧憲成、馮從吾皆以無善無惡一言排摘陽明，周汝登「釋氏」式詮解「無善無惡」應負主要責任。<sup>1672</sup>許、周「兩家門下，互有口語」，許孚遠為此解官。<sup>1673</sup>鄒元標居中調停許、周，

---

<sup>1670</sup> 學界關於許孚遠與周汝登〈九諦〉、〈九解〉的論辯研究頗多，上文主要參考了近人的研究成果：鄭燦山，〈許敬庵、周海門九諦九解之辯〉，《國立編譯館館刊》，二十五卷二期（1996），頁143-159；On-cho Ng, "A Philosophical Dimension of the Ming-Qing Intellectual Transition: Conceptions of Human Nature (xing)", in *Cheng-Zhu Confucianism in the early Qing: Li Guangdi (1642-1718) and Qing Learning* (New York: State University of New York Press, 2001), pp.15-21. 楊正顯，〈周汝登：學佛知儒〉，《陶望齡與晚明思想》，頁38-49；姚才剛，〈許孚遠哲學思想初探〉，《中國哲學史》，第1期（2008年），頁94-99。

<sup>1671</sup> 牛蔭鹿等修，丁謙等纂，〈周汝登〉，《岷縣志》（中國方志叢書·華中地方·第二一二號，臺北：成文出版社，1975，據民國二十三年鉛印本影印），卷十三，頁988。

<sup>1672</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈尚寶周海門先生汝登〉，《明儒學案》，頁853-854。

<sup>1673</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈侍郎許敬菴先生孚遠〉，《明儒學案》，頁973。

<sup>1674</sup>顧憲成與同道史孟麟（玉池）議論紛紛，<sup>1675</sup>認為這場爭論如「腹心之疾」，令「無善無惡」說「於今尤極其橫流」，<sup>1676</sup>於是顧憲成在萬曆二十六年（1598）跟管志道重燃「無善無惡」之爭。<sup>1677</sup>

除了許孚遠、周汝登論辯引人注意外，當時儒教「叛徒」李贄被捕自刎事件更觸動士人神經。焦竑、楊起元與李贄友好，欣慕其學問，相互書信頻密，馮從吾與焦、楊交往中對他們的摯友李贄的生平與思想應該不陌生。李贄以批判譴責諷刺挖苦歷史上的道學（理學）著稱於時，他晚歲流寓湖北黃安，寄居耿氏家族，此期著述不斷，《焚書》、《藏書》寫畢，即寄送好友焦竑寓目，因此李贄的想法可以傳達至翰林院。這些著作有濃厚的佛道色彩，且表達了強烈的反道學傾向。

這「異端」想法令理學學者耿定向極為不安，終於爆發耿、李之爭，李氏出言不遜，非孔非孟以反擊理學家，言語多石破天驚之見。<sup>1678</sup>結果萬曆十六年被迫離開耿家遷往湖北麻城，住入龍潭芝佛院。這期間他放棄儒者身份，落髮遁入空門，繼續筆耕抨擊假道學，完成有《初潭集》一書，同時在編寫《藏書》、《焚書》。

《初潭集》雖以儒學為正統，但極力批評假道學。萬曆十八年《焚書》在麻城刊出，一方面大談佛理，一方面繼續揶揄理學，激起當地大批理學學者反駁，釀成李贄在武昌受逐被圍事件。焦竑等多方救助解圍。萬曆二十四年李贄前往山西，次年停留北京袁宏道往探訪，二十五年焦竑迎至南京，二十七年幫助刊出《藏書》，李贄南京居住近兩年之久，得到楊起元極力推崇，兩人曾相互講學問答。《藏書》認為孟子排斥異端，是「執定說以騁己見，而欲以四語活人也」，又辛辣諷刺宋儒，顛覆道統之傳的觀念。李贄在萬曆二十八年讀畢《王陽明全書》，崇信王學。

---

<sup>1674</sup> 鄒元標，〈東許敬菴司馬〉，《願學集》，卷三，頁 73。

<sup>1675</sup> 顧憲成，《小心齋劄記》，卷十四，頁 342-343。

<sup>1676</sup> 顧憲成，〈（東高景逸）又〉（七），《涇臯藏稿》（《無錫文庫》第四輯，南京：鳳凰出版傳媒集團，2011，據明萬曆刻本影印），卷五，頁 86-87。

<sup>1677</sup> On-cho Ng, "A Philosophical Dimension of the Ming-Qing Intellectual Transition: Conceptions of Human Nature(xing)", in *Cheng-Zhu confucianism in the early Qing: Li Guangdi(1642-1718) and Qing learning*, pp.21-25. 步近智，張安奇，〈第五章反對空談心性的一場思想論爭〉，《顧憲成高攀龍評傳》（南京：南京大學出版社，1998），頁 229-254。

<sup>1678</sup> 張建業對耿、李之爭梳理詳盡，張建業，〈三、在黃安、麻城與理學家的鬥爭〉，《李贄評傳》（福州：福建人民出版社，1992），頁 65-82。

三十年，禮科都給事中張問答秉承首輔沈一貫的旨意，疏劾李贄，羅列其異端罪行，李贄被逮自刎獄中。<sup>1679</sup>

李贄著作中諸多儒學、理學的理解和闡述，跟焦竑、陶望齡、楊起元等人的想法和主張頗為相近。例如：《續焚書》中有一篇〈三教歸儒說〉，指出「儒、道、釋之學，一也」，皆期望聞道，通過聞道來達到出世。這跟焦竑提倡的「出世以入世」，「學佛然後知儒」的想法相類。<sup>1680</sup>《藏書》描述儒學歷史從孟子開始便以孔子之是非為是非，「執一定之說，持刊定死本，而欲印行以通天下後世」，李贄認為「執一便是害道」。對於漢代獨尊儒術的董仲舒，李贄批評其只講仁義不講功利是虛偽。又指出唐代韓愈原道說及宋代理學家道統說是「好自尊大標幟」，認為道統本無斷絕或接續的問題，「道無絕續，人具隻眼」，「人即道也，道即人也」。<sup>1681</sup>這些想法跟楊起元揭批董仲舒、韓愈執一排他，力圖恢復三教無高下異同之分的平等地位，又強調道在個人自悟「明德本體，人人所同……只要自識之而已」，甚為相似。以焦竑為例，他是耿定向的門人，但在耿、李之爭中立場偏向李贄，他在多封書信內一再向耿定向解釋佛、道如何有助於理解孔、孟真義。<sup>1682</sup>所以，儘管李贄多負罵名，焦、楊仍從容交往，處處出手相助。李贄在前，焦竑、楊起元、陶望齡、周汝登，及其門徒殿後，相互啟發鼓舞，凝聚成一股「援儒入佛」、「以佛變儒」的思想力量。

隨著朝堂議論彈劾，地方官動員逮捕，及李贄獄中自刎，李贄事件在思想界引發漣漪效應。北京反對講學的呼聲此起彼伏，陶望齡曾言「都下勝友數人，日

---

<sup>1679</sup> 陳清輝，〈李贄〉，王壽南主編，《中國歷代思想家（十三）》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁 197-228。這裡李贄的研究還參考了：容肇祖，《李贄評傳》，收於莞城圖書館編，《容肇祖全集》（濟南：齊魯出版社，2013），頁 2409-2489；島田虔次著，甘萬萍譯，〈第三章李卓吾：童心——新的「人倫物理」之發現〉，《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2005），頁 77-112；陳清輝，《李卓吾生平及其思想研究》（臺北：文津出版社，1993）；林其賢，《李卓吾事蹟繫年》（《古典文獻研究輯刊》十三編第 2 冊，臺北：花木蘭文化出版社，2011）；Hok-lam Chan, *Li Chih, 1527-1602, in contemporary Chinese historiography: new light on his life and works*, (New York: M. E. Sharpe, 1980)。

<sup>1680</sup> 張建業，〈八、不幸的晚年和《九正易因》的完成〉，《李贄評傳》，頁 214-240，尤其頁 223-224。

<sup>1681</sup> 張建業，〈七、在南京和《藏書》的出版〉，《李贄評傳》，頁 173-213，尤其頁 182-191。

<sup>1682</sup> 陶望齡，〈與幼美兄〉，《歇菴集》，卷十二，頁 420-421。

逐會聚，甚有益，不意指目，遂集乃噤不敢」，為此陶氏甚至有求去之意。<sup>1683</sup>李贄行事恣意，被視為名教罪人，士人側目，官府追究其罪，到萬曆二十九年(1601)陶氏開始擔心官府處置李贄「似非專為一人」，而是針對與李氏思想相仿的士人群體，懼怕「有逐我者旦夕即行」，所以要盡快謀定「圖抽身之策」。<sup>1684</sup>該年，陶望齡真切感受到政治風氣突變，「此間諸人日以攻禪逐佛為風力名行，吾輩雖不掛名彈章，實在逐中矣」，於是與「一二同志皆相約攜手而去」。<sup>1685</sup>因李贄事件引發的牽連效應，陶望齡摯友黃輝率先上疏告病請歸以避禍。<sup>1686</sup>朝野禁止講學的議論四起。

不管是許、周論戰，還是李贄事件，都是當時的學術風氣變化的結果。李贄事件甚至衍生出禁講學的爭端。同僚交際、師長訓導、社會輿論在在刺激著馮從吾的理學思考。對馮從吾而言，當然要講學，可講求怎樣的學問，值得慎思商榷。

### 三、馮從吾在京的講學與思索

馮從吾「連掇兩闈」，曾書「士君子釋褐後不可忘做秀才時氣味」自警，在翰林院果然處處散出秀才氣味。焦竑、楊起元、陶望齡等斯道自任，講學不輟，馮從吾「即與徐匡嶽諸公立會講學」，又與同事涂鏡源講學莫逆，入朝則「必以理學書一二冊自隨」。<sup>1687</sup>

徐即登（獻和，匡嶽）萬曆十一年進士，輾轉郎署之間近十年，最初從守仁再傳弟子徐用檢講學悟入，在江西頗有講學聲望，「拜弟子受業者百餘人」，又在豐城立「實修」會與二三同志商量學問，<sup>1688</sup>其後轉而服膺李材「止修」之學，萬

<sup>1683</sup> 陶望齡，〈與幼美兄〉，《歇菴集》，卷十二，頁 420-421。

<sup>1684</sup> 陶望齡，〈〈辛丑入都寄君爽弟書〉又〉（二），《歇菴集》，卷十二，頁 434-435。

<sup>1685</sup> 陶望齡，〈〈辛丑入都寄君爽弟書〉又〉（八），《歇菴集》，卷十二，頁 436。

<sup>1686</sup> 陶望齡，〈〈辛丑入都寄君爽弟書〉又〉（三），《歇菴集》，卷十二，頁 435。

<sup>1687</sup> 楊復亨，〈大司空謚恭定少墟先生行實〉，馮從吾，《馮少墟續集》，卷四，頁 802。

<sup>1688</sup> 何士錦、陸履敬纂修，〈徐即登〉，《豐城縣志》（中國方志叢書·華中地方·第九四九號，臺北：成文出版社，1989，據清康熙三年刊本影印），卷十一，頁 10-11；謝旻、陶成等編纂，〈徐即登〉，《江西通志》（《文淵閣四庫全書》第 515 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣



曆十七年服闕復官禮部主客司主事，聯合同年兼同門涂宗濬（鏡源）在京立會講學，新進狀元馮從吾與焦竑等參與中間。<sup>1689</sup>當其時徐氏介紹北京講會的情況道：「署中清暇，日與諸同輩談修身為本之旨，多所契洽，月一大會，旬一小會，光景殊覺適意」。<sup>1690</sup>涂宗濬跟徐即登是同鄉子弟，青年學陽明良知之學，爾後轉從李材止修之學，由此悟性而有得。<sup>1691</sup>對馮從吾而言，講會密邇，宣講內容與乃師許孚遠言傳的「修身」旨意契合，馮氏也願意加入。

期間，馮從吾不時與乃師許孚遠通信，報告在京的修習進展，「日夕兢兢，尤甚于諸生，時時與同志諸君子講明此理，反覆體驗，務實得于身心」，並祈請許氏「時惠教言，閱其愚而匡直之」，<sup>1692</sup>馮、許授受密切，熟悉《大學》之爭。徐、涂二人也熱衷講《大學》且忠信李材的學說。<sup>1693</sup>

馮從吾在翰林院與徐、涂等二三同志彼此惓惓論學，於《大學》一書及相關爭論多有涉及。他所理解的《大學》與時人不同，似乎不願深陷糾纏不清的「格致」之辯，他對講友徐、涂二氏言：「嘗觀《大學》一書至平天下章，凡理財用人，為君為相，道理具載無遺，而摠謂之大人之學。」當時邸報不時亦報導一些講學議題作為士人談資，馮從吾相當不滿意邸報稱做官與做人分作兩件事，議論說「做官做人不是兩事，摠之做人盡之矣」：

吾儕今聚首講學，容容與與，無半點塵囂，宛然洙泗杏壇景象，固是做人。明日朝參課業，或讓揖于禁近，或吟咏于秘閣，亦是做人，異日散館之後，或留而在內，或出而在外，職業所關，鉅細不一，無大無小……亦是做

---

四庫全書本影印），卷六十九，頁 418。

<sup>1689</sup> 翟鳳翥，〈恭定馮少墟先生傳〉，《馮少墟集》，卷首，頁 28。

<sup>1690</sup> 徐即登，〈寄丁右川丈書〉，《來益堂稿》（山西省圖書館藏萬曆刻本），卷七，頁 30b-31a。

<sup>1691</sup> 劉勇，〈晚明士人講學活動與學派構建——以李材（1529-1607）為中心的研究〉，頁 321-324。

<sup>1692</sup> 馮從吾，〈奉許敬菴老師〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 263。

<sup>1693</sup> 徐即登的《大學》主張可據其主要著述來說明，萬曆二十四年前後刊出的八卷本《來益堂稿》用一半篇幅討論《大學全經》和相應「講意」，是尊崇《大學》地位，演繹「止修」宗旨的另一個解說版本，萬曆三十八年刊行的徐氏《儒宗輯要》開頭七卷專論《大學》，全書重心是闡發「止修」之學，「是編師承李材《大學》為六籍宗祖之說，以為儒者求仁，當以修身為本，止修至善，力斥格物致知之謬」。涂宗濬最重要的論學著作《隆砂證學記》論《大學》部分也在李材的「止修」基礎上嘗試有所修正，且強調說明不足與「止修」學成「同異之辯」。參見：劉勇，〈晚明士人講學活動與學派構建——以李材（1529-1607）為中心的研究〉，頁 306-311，323-329。

人，非曰：如此為做人，如彼為做官也。<sup>1694</sup>

他對《大學》的理解與當下火熱的爭論不同，是從經世實用的角度考慮問題，《大學》是教人如何「做人」，是「古人做人之法則」。他認為：「若做官做人分為兩事，是格致誠正屬做人，平天下治國屬做官也，有是理哉？」<sup>1695</sup>他在翰林院與同輩「拳拳以做人相印證」。<sup>1696</sup>

馮氏提倡的「做人」是指「做聖人」，而不是他親臨觀察的在館閣吟風弄月「做文人」，馮氏的主張是對館閣學風的反抗。翰林同輩入館以來皆殫精竭力，「朝而誦，夕而諷，行思坐想，何嘗一息不在詩文上用功」？這令他非常失望，他指出「做聖人易，做文人難」，「吾儕特不肯去把做詩文之心為做聖賢之心耳」；對如何做人成聖成賢，他認為現在爭論太多，而「做人不在多言，顧力行何如耳」，於是，他號召翰林同仁相與共勗，力行做聖人。<sup>1697</sup>一句「今言已多矣」充分說明了馮從吾對《大學》爭論的態度，他從許孚遠、徐即登、涂宗濬處瞭解學界聚訟的焦點，但沒有直接介入群儒競詮《大學》的角逐，而是從「做人」入手另辟蹊徑。

士人講學在這時期熱烈廣泛，鼓吹現成良知者有之，叫囂佛、道者有之，而反對講學的力量亦在醞釀積聚。馮從吾身邊就有講學同志「因人言志阻，所不復講」，而驚訝於馮氏在壓抑下「猶敢言學」；馮從吾認為講學是為己之學，「方孜孜為己之不暇，而暇計人言乎哉」？馮氏指出：

講學正所以為躬行地耳……天下之事未有不講而能行者，何獨于吾儒而疑之？<sup>1698</sup>

講學是為躬行鋪路。言行不逮的講學應該禁止，但不可因噎廢食，不講學而行是漫無目的「冥行」，往往南轅北轍事與愿違，「吾儕果能躬行也，即人言庸何傷」？馮從吾對講學的態度相當明確：講學是轉「冥行」為「躬行」的必要條件，應該

<sup>1694</sup> 馮從吾，〈做人說上〉，《馮少墟集》，卷十四，頁 245-246。

<sup>1695</sup> 馮從吾，〈做人說上〉，《馮少墟集》，卷十四，頁 245-246。

<sup>1696</sup> 馮從吾，〈做人說下〉，《馮少墟集》，卷十四，頁 246。

<sup>1697</sup> 馮從吾，〈做人說下〉，《馮少墟集》，卷十四，頁 246-247。

<sup>1698</sup> 馮從吾，〈講學說〉，《馮少墟集》，卷十四，頁 247。

提倡言而有實的講學。馮從吾為了闡述講學的重要性，專門撰了一篇《勤儉說》的警世短文告誡同好：學之不講可致「敗家而不悟」。<sup>1699</sup>

對於如焦竑、陶望齡、楊起元等人的講學，馮從吾的觀感如何，我們可以從他給一位混融儒、佛、道的「友人」的書信中探明其取態。這位「友人」有一個特點是崇信良知學且精通佛、道要旨，熱衷講學。《少墟集》可能因該信言辭犀利，為尊者諱而隱去這位友人的名號，馮從吾曾與這位朋友激辯學問，最後商量不下，分別後馮從吾「心覺過不去」在「良知」驅使下為朋友諍言，表明他對「友人」借講學融合儒、佛、道三家的態度，並力勸其歸依儒宗：

吾儒之學，以孔孟為宗，二氏之學宜所不道。門下才大學博，言孔則孔，言孟則孟，言佛、老則佛、老，任其揮霍，無不如意，此自門下緒餘，非可以淺近觀測者。第恐學者聽其言，不得其意，志淆兩可，功分多歧，勢且必進二氏而絀吾儒，其所關係不小。且今聖學不明，異端蜂起，非門下砥柱中流，又孰與迴狂瀾而障百川哉？孟子曰：能言距楊、墨者，聖人之徒也。余亦曰：能言距佛、老者，聖人之徒也。<sup>1700</sup>

這位能與馮從吾面談論學的友人，跟馮氏的翰林院同仁儒道佛俱佳的學術背景及社會影響力頗有幾分神似，能說會道，言孔言佛言道，發揮自如，有意引領追隨者融匯三教。馮從吾對此則抱守儒宗不動搖，著意做聖人之徒「言距佛、老」，這封信或許也能說明翰林院期間他對焦竑、陶望齡、楊起元等同仁的學問取態。

馮從吾在北京翰林院的這段經歷對其講學理念有深刻影響。馮從吾在南北兩京間的士人講學風氣激盪下，目睹過翰林同仁焦竑、陶望齡、楊起元等「以佛詮儒」的講學方案，耳聞過李贄等用佛教「反理學」的極端做法，見識過許孚遠與周汝登等理學之士的學術辯論，也感受到朝野禁講學聲調的不斷壯大，他對講學的認識在眾聲喧嘩裡逐漸明確：要講學，但究竟講怎樣的學問尚待思索。

萬曆二十年正月十三日，馮從吾上《請修朝政疏》，向荒於朝政沉溺酒色的

<sup>1699</sup> 馮從吾，〈勤儉說〉，《馮少墟集》，卷十四，頁 249。

<sup>1700</sup> 馮從吾，〈與友人〉，《馮少墟集》（《中國西北文獻叢書》第 6 輯，蘭州：蘭州古籍書店，1990，據康熙癸丑序刊本影印），卷十五，頁 265。

明神宗進言，神宗大怒欲廷杖之，後因閣臣力解得免，四月二十一日馮氏奏請回籍養病。如果說馮從吾在翰林宣揚「做人」之學是一個立竿見影的標的，是一句鮮明響亮的口號而缺乏具體措施的話，馮從吾回籍西安三年得以充裕地認真思索學問，充實「做聖人」的內涵。

### 第三節：講學關中

#### 一、馮從吾的疑思

馮從吾的學問觀形成較晚，在進翰林院之前及其後都沒有提煉出一套簡明扼要適以宣講的講學宗旨和為學方案，南、北兩京的風起雲湧講學見聞對他的思想觸動極大，他需要重新思考學問的真義。他日後的學術思考建立在翰林院的經歷之上，他要面對回應的學術議題皆與此時代背景有關。

萬曆二十年（1592）馮從吾帶著困惑歸家，杜門謝客，足不出戶，「惟以讀書遣懷，無它營也」，他所積郁在懷的疑惑和思考是人們應當講求何種學問的。南、北京的學術氛圍讓他領略東南士人講學色彩斑斕，風光萬千，學術歧異卻令他無所適從。於是，馮從吾回籍後發奮從《四書》入手探求「做聖人」之路，與「二三同志及伯兄，月夜過存，相與講孔、曾、思、孟之學，辨析疑義」，閑暇取其中精義者，口授兒輩，亦聊以自勉，<sup>1701</sup>日積月累而成編，這是《疑思錄》的由來，當中蘊涵著馮從吾反思當前學術動向的獨到見解。

《疑思錄》是一本講學札記，記錄了馮從吾在家三年研讀《四書》的點滴懷疑與思考，是一篇「悟後語」，共兩卷以《四書》為序編排，正文計有《讀大學》、《讀中庸》、《讀論語》（上、下）、《讀孟子》（上、下），馮從吾嘗試從中梳理一套總括《四書》的學問挈領。他的論學友人張舜典撰《疑思錄序》稱：「少墟於

---

<sup>1701</sup> 馮從吾，〈疑思錄序〉，《馮少墟集》，卷二，頁 35-36。

四子書善疑而思之，故有所得以成編，大徹大悟可知，作聖之功在茲」，認為此書可與王恕《四書意見》、呂柟《四書因文》媲美。<sup>1702</sup>馮氏門人細讀《疑思錄》後總結說：其「曰一本《大學》都是格物，不必另補一傳，則群言之折衷也；曰《論語》論功夫不論本體，論見在不論源頭；《中庸》則合併言之，如此可以洩孔子之秘，破異端之非」，<sup>1703</sup>其所列舉各篇要點，可作為我們解讀《疑思錄》，揭示馮從吾學術思考之指引。

在《疑思錄》中，馮從吾認為《大學》是大人之學，「其志量要大，其工夫要實」從明明德到平天下皆有落實，區別于「二氏之玄虛」和「五霸之功利」。《大學》明明德、新民、止于至善是綱領，為學便要明晰三者「本末始終先後之序」，明明德以新民為的，可避免異端虛無寂滅之學；新民以明明德為基，可擺脫權謀功利之學，於是至善可致。他解釋追求「至善」是人性「不容已」的應然：「人性皆善，吾德本明，而吾明之原是吾性自然不容已」。他從《大學》悟到的明明德、新民的本末先後次序，是「天性自然，不容缺，不容紊的」，洽如「至善」一般「自然恰好，不容人力安排增減」，吾人為學亦當循此而行。馮氏用功夫、本體的概念來說明如何「止于至善」：「直從本體做功夫，直以功夫合本體」，這是「吾儒之學所以異于諸子百家也」。<sup>1704</sup>

落實《大學》三綱領的關節在「格物致知」。馮從吾對「千載聚訟」的「格物」作出全新定義：格物即是講學。他受王艮「格物是格『物有本末』之物，致知是致知所先後之知」啟發，認為：

格物是格其知如何致，意如何誠，心如何正，身如何修，天下、國家如何齊治平。中間孰為本孰為末，孰當先孰當後，節目次序一一講究明白……  
明德、新民始止于至善耳。

因此，「格物」是「《大學》第一義」，「格物即是講學，曰物見學，不可談元說空」，

<sup>1702</sup> 張舜典，〈疑思錄序〉，《馮少墟集》，卷二，頁 34-35。

<sup>1703</sup> 楊元忠，〈疑思錄序〉，《馮少墟集》，卷二，頁 33-34。

<sup>1704</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀大學〉，《馮少墟集》，卷二，頁 36-37。

大不必「深求」「遠求」。<sup>1705</sup>馮從吾不同意王守仁《大學古本》，也不贊成朱熹《大學》「此謂知本，此謂知之知也」是衍文的判斷，及其私撰《格物補傳》的做法。

1706

接著，馮從吾的《讀中庸》則是在《大學》觀照下展開的。他不滿近來講學者將《中庸》「說的太高遠，太元虛，太奧妙」，認為《中庸》「道理只在綱常倫理間，若舍此別覓箇中庸，便是元虛而流于佛氏」。他將「天命之性」與「率性之道」、「喜怒哀樂未發」與「喜怒哀樂中節」，分別對應為「本體」與「功夫」的關係。他解說「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」中五個「之」字「皆指『善』字」，認為要「辨得『之』字明白」，「博學、審問、慎思、明辨、篤行」才淪為「外面工夫」。他講述「尊德性而道問學」，認為「德性乃天命之性」，只不過人們「因少學問工夫」，憑「氣質用事」，導致「德性」不能尊顯，所以他認為要相信「識得本體，然後可做工夫，做得工夫然後可復本體」。<sup>1707</sup>「本體」的指導下種種「學問」原非「義外工夫」，在其分析框架與《讀大學》中「直從本體做工夫，直以功夫合本體」相一致。

經過《讀大學》、《讀中庸》的演繹，「本體」、「源頭」含義已明，順此馮從吾在《讀論語》則「專門論功夫，不論本體；論見在不論源頭」，希望學習者「由功夫以悟本體，有見在以覓源頭」。<sup>1708</sup>他指出「孔門以博約立教，是論功夫，非論本體」，可惜學者不明「以聞見擇識為知」，於是孔子特別講「知之為知，不知為不知」，點破「人心靈明」與「良知」，<sup>1709</sup>可見，馮氏雖說專門講「功夫」，但亦不忘時刻提點「本體」。《讀論語》提及講學時，特別反駁了時人「只修德不必講學」以及「宋朝講學議論多成功少」的論調，馮從吾認為講學正為明確如何修德，宋代「以禁理學敝，非以理學敝」。<sup>1710</sup>《讀孟子》內容較雜亂，談論「仁義」、

<sup>1705</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀大學〉，《馮少墟集》，卷二，頁 37。

<sup>1706</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀大學〉，《馮少墟集》，卷二，頁 40。

<sup>1707</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀中庸〉，《馮少墟集》，卷二，頁 40-45。

<sup>1708</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀中庸〉，《馮少墟集》，卷二，頁 45-46。

<sup>1709</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀論語〉（上），《馮少墟集》，卷二，頁 49-50。

<sup>1710</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀論語〉（上），《馮少墟集》，卷二，頁 57-58。

「心」、「操存」、「五霸」、「告子」、「楊墨」等。

通觀《疑思錄》諸篇皆有針對近人學術與異端學說的論說。馮從吾感到現時學術已弊極：「講學者多佞佛，而懲佛者併吾儒之學又置之」，<sup>1711</sup>這似是為他在北京所見的「援儒入佛」者及因噎廢食盲目「禁講學」者言。他對「今學者多以高遠歸於異端，以卑近歸吾儒」深感憤慨：「豈君子之道必由吾儒而後可至異端耶？」<sup>1712</sup>於是，馮從吾對異端大肆鞭撻，把《中庸》裡泛指的「小人」收窄為「異端之害道者」，具體指佛、道徒，謂「彼教以綱常倫理為情緣，以詩書禮樂為糟粕，以辭受去予為末節，以規矩準繩為桎梏，其自視常居吾聖人上，其視吾聖人之教不啻若弁髦之」，認定「小人乃以學術殺天下後世者」，<sup>1713</sup>這是對佛、道的最嚴重指控。

綜上所述，馮從吾告假回鄉三年自學自悟，從講論《四書》中提煉出一套獨立的學術主張，以孟子性善為前提，「直從本體做功夫，直以功夫合本體」。黃宗羲歸納馮氏為學：「全要在本原處透徹，未發處得力，而於日用常行，卻要事事點檢以求合本體」，黃氏認為馮從吾此說得自許孚遠。<sup>1714</sup>本文分析認為是王良的學說深刻影響了馮從吾對《大學》的理解。王昌偉的研究認為，馮氏學術態度開放，可容納程朱、陸王，<sup>1715</sup>具有一定見地，本文認為朱陸異同不是馮從吾關注的重點。從《疑思錄》來看，馮從吾所關懷的問題更廣闊且具時代性和超越性，它是對南、北兩京講學運動的反應，回應議題眾多，如近代儒學章句訓詁弊病，佛、道學說侵入儒學，以及朝廷正在醞釀的禁講學的舉措。

萬曆二十三年（1595），馮從吾轉向地方講學。兩項條件促成了這一轉向，一如上文展現的馮從吾三年潛修有得，形成一套完整扼要的學問觀，二是河南孟

<sup>1711</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀孟子〉（下），《馮少墟集》，卷三，頁 97。

<sup>1712</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀中庸〉，《馮少墟集》，卷二，頁 43-44。

<sup>1713</sup> 馮從吾，〈疑思錄·讀中庸〉，《馮少墟集》，卷二，頁 41-42。

<sup>1714</sup> 黃宗羲撰，沈芝盈點校，〈恭定馮少墟先生從吾〉，《明儒學案》，卷四十一，頁 981

<sup>1715</sup> Chang Woei Ong, *Men of letters within the passes: Guanzhong literati in Chinese history, 907-1911*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), pp.175-177. 關於馮從吾學術思想尚可參考：孫學功，《馮從吾學術思想研究》（西安：西北大學哲學系博士學位論文，2005），該書主要從哲學角度切入研討馮氏思想，從馮從吾形成於不同時期的各種著述中選精集粹，治於一爐，高度抽象出馮從吾的心性論、修養論、境界說，構成一套近代哲學思想體系。

化鯉講學的啟發。馮從吾在北京曾聆聽孟化鯉講學，由此結交切劘砥礪，馮從吾自言「受益實鴻」，萬曆二十年馮從吾離京前告別孟化鯉，孟氏擔憂馮從出京後吾離群索居，贈送《曹月川先生錄粹》和《尤西川語錄》勉勵，馮從吾「受而奉以周旋，庶幾不至于顛覆」，回籍後孟化鯉又寄送新安講學語《孟雲浦教言》，馮從吾如坐春風，「閉戶三年，忘其為獨」。<sup>1716</sup>馮從吾從《教言》獲知孟氏《初學用功法》「欣然有當於行」，即命人付梓。<sup>1717</sup>可見，馮氏三年靜修間不斷汲取孟化鯉的指點提攜，馮從吾《疑思錄》思想源出多頭，孟化鯉也是其重要啟發者之一。萬曆二十三年左右，馮從吾編成《疑思錄》，密友蕭輝見之心喜而編次刊刻，「就正海內同志」，二十三年五月馮從吾出任河南道監察御史，巡撫直隸等處，督理長蘆、山東鹽課、河道。赴京路上，馮從吾專程過新安拜訪孟化鯉，並奉上《疑思錄》二冊，傍晚至孟氏處談學。這時期孟化鯉在新安宗賢樓聚講，鄰近府縣士人翕然風動，每值會期負笈而來者數百人，以至寓所不能容，<sup>1718</sup>馮從吾對河南講學定然有所聞見。孟化鯉為馮從吾「做聖人」志氣所感動，鼓勵道「吾人與聖人同類，類同則心無不同」，「心真則聖矣」。<sup>1719</sup>

短敘送別馮從吾後，孟化鯉展卷細讀《疑思錄》認為：《疑思錄》「字字句句鞭辟著己」，令其醉心的是「天地間只做人一事」及「做聖人易」兩句表現出的斯道自任的莫大勇氣，但對馮從吾「未發」、「已發」的詮釋尚有疑議，認為把「未發」作為本體與「已發」對待並不恰當，「猶似兩境」，孟化鯉認為「本體常發而惟中節」，如意念發動而能中節，即屬未發范疇。<sup>1720</sup>其後，他們不時相互通信商討《疑思錄》，孟化鯉勉勵、提醒仕宦中的馮從吾「為學在仕途，視山中工夫為難」，「長安道上容易混過，幸珍重焉」。<sup>1721</sup>

馮從吾巡鹽長蘆，所至講學。馮氏早年一直有一個念頭：「世人多香火奔謁

<sup>1716</sup> 馮從吾，〈祭雲浦孟先生文〉，《馮少墟集》，卷十七，頁 316-317。

<sup>1717</sup> 馮從吾，〈雲浦教言跋〉，《馮少墟集》，卷十七，頁 316-317。

<sup>1718</sup> 王以悟撰，扈耕田、曹先武點校，〈雲浦孟先生年譜〉，孟昭德主編，《孟雲浦集》，頁 14-15。

<sup>1719</sup> 孟化鯉，〈函谷別言〉，《孟雲浦先生集》，卷六，頁 579-580。

<sup>1720</sup> 孟化鯉，〈答馮少墟〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 539-540。

<sup>1721</sup> 孟化鯉，〈〈答馮少墟〉又〉，《孟雲浦先生集》，卷三，頁 540。



於二氏之宮，雖數千里不憚遠至，孔林孔廟近在曲阜，竟無有一人香火本謁」，馮氏「心甚怪之，又恨不得旦夕一至其地而升其堂」。<sup>1722</sup>山東此行，馮從吾壯志得酬，得以致力扭轉當地風俗，於是他道經各府縣，如臨清、聊城、濟寧、曲阜、四氏、寧陽、泰安、濟南、歷城，「必造黌序，進諸生，講《四書》義」，每講必有講義一篇，與一般囿于科舉的程朱正統官學陳調不同，馮從吾在山東講《四書》：

率出己意，反覆印證，期於剖微言，透宗旨，有前人所未發而末學所共迷者。<sup>1723</sup>

其講學內容與《疑思錄》一脈相承，可視為《疑思錄》首次對外宣揚，這也是馮從吾首度登上地方講壇。一年之內馮從吾將各地講義集為一編《訂士編》，刊刻於山東。<sup>1724</sup>

萬曆二十三年（1595）十月，馮從吾遭彈劾罷免，返回陝西路上順道拜會孟化鯉，出《訂士編》就正，孟氏當仁不讓「若闢荊棘而示之」，臨別之際「復錄數語於便面，用致丁寧不忘」。<sup>1725</sup>

## 二、地方講學與關中士夫會約

有了在山東初試地方講學的經驗，以及對河南孟化鯉講學活動的了解，馮從吾萬曆二十四年（1596）秋天與志學同仁在西安寶慶寺立會講學。數番會講後，與會士人一致認為擬將此作為定制，於是請馮從吾作會約。講會規模之宏大，在關中前所未見，故時人謂此舉「百年希觀」。<sup>1726</sup>

為興起地方講學風氣，馮從吾首先要打破士人對講學活動刻板負面的印象。士人認可一般講論，但「不必立講學之名」，馮從吾解答說立名講學正符合古聖

<sup>1722</sup> 馮從吾，〈東遊稿序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 230。

<sup>1723</sup> 王命爵，〈訂士編序〉，《馮少墟集》，卷四，頁 104-105。

<sup>1724</sup> 馮從吾，〈訂士編〉，《馮少墟集》，卷二，頁 104-119。

<sup>1725</sup> 馮從吾，〈祭雲浦孟先生文〉，《馮少墟集》，卷十七，頁 316-317。

<sup>1726</sup> 周宇，〈關中士夫會約〉，馮從吾，《馮少墟集》，卷五，頁 120。

人心意，如只是自己講學而不立名，那麼天下後世無從鵠則，皆不知有講學之事，「道統自聖人而立，亦自聖人而絕矣」。立名講學乃為天下後世立範，使後世知所趨向，道統有所承傳。又有士人疑惑：孔子曾謂「不言而躬行」，今日何必大興講學？馮從吾指出「言」字不是指講學，原指人自不躬行而好議論別人不能，由或向別人誇飾自己，如果能自家躬行而不議人、不自誇，且歉然不自足終日講如何躬行，這才是講學之言，躬行之士，要躬行豈能不講學？<sup>1727</sup>馮從吾把這些普遍疑問的回答一併附錄在《學會約》條款之後，為初入會者解惑。

接著，馮從吾為使與會諸生落實躬行主旨，參照長老先生的慣例，開列出二十種「毋行」，養成士人日用常行的準則，是為《士戒》。<sup>1728</sup>天啟三年（1623）呂維祺即參考馮從吾《士戒》擬定十六條《士大戒》，作為培養河南新安講會士人品質之用。

最後，馮從吾為規範學會組織擬列了八條款項作為《學會約》，<sup>1729</sup>至此陝西講會架構設施砥定。請參看下表對會約條款的簡述：

學會約內容簡表

條款	內容	備注
一	每月三會，初一、十一、二十一，中午為期，不設酒醴，不用請柬。	
二	勿論政事及私事，言當以綱常倫理為主，書當以《四書》、《五經》、《通鑑》、《小學》、《近思錄》為主，相與當以真簡為主，務戒空譚，敦實行。	
三	會中謝絕交際，崇真尚簡。	
四	講論務要平心易氣，虛己下人。	
五	坐久歌詩數首。	

<sup>1727</sup> 馮從吾，〈學會約〉，《馮少墟集》，卷六，頁 126。

<sup>1728</sup> 馮從吾，〈士戒〉，《馮少墟集》，卷六，頁 127-128。

<sup>1729</sup> 馮從吾，〈學會約〉，《馮少墟集》，卷六，頁 124-126。

六	講學非徒教人，乃自求其益，以修德為實下手處。	
七	為學不在遠求，只要各人默默點檢自家心事，默默克治自家病痛，識得本體自然好做工夫。	
八	為學斷當自改過始。	

跟河南講學的會約相比，第一至六、第八條內容都大同小異，唯第七條與馮從吾《疑思錄》主張「直從本體下功夫，直以功夫合本體」宗旨相吻合，體現了馮從吾主辦講會的地域特色，說明地方講學反映地方學術思想動向，地方講會主題與主事者學術主張是正相關的。據與會者觀察，講所內馮從吾「欣然從之坐講，終日倦倦以躬行向全面」，在馮氏激勵下「一時人心莫不感發興起。」<sup>1730</sup>

寶慶寺講會宣講的情形，可從《寶慶語錄》、《善利圖說》兩份語錄中獲得大致認識。萬曆二十四年(1596)初寶慶講會上，馮從吾就士人普遍關注的「格物」、「講學」、「異端」等議題，繼續闡發《疑思錄》中的想法。他認為「今吾輩在此講格物就是格物」，這是「格物即講學」觀點的延續和細化，馮氏舉「孝弟」為例，師友講明「孝弟」二字便是格「孝弟」之物，「心下講得孝弟二字明白，即是知至」，由是「誠其孝弟之意，正其孝弟之心，修其孝弟之身，齊其家使一家孝弟，平其天下使天下人皆孝弟」，於是乎天下平矣。<sup>1731</sup>有聽眾擔心聖人「元修實詣，高出平常」，登壇聚講以日用平淡為下手處，難躋聖域，馮從吾的回答是聖人也是從日常做起，用功持久不患不濟，<sup>1732</sup>況且「聖賢道理原在人倫日用間」，講學正要明此道理。<sup>1733</sup>透過皓月當空的聚講，馮從吾又率聽眾體認「此心湛然」，「自識心體」，言稱「《大學》正心無他法，只是要此心常在腔子裏」，<sup>1734</sup>這呼應「識得本體自然好做工夫」的主張。對於人們見講學而猜疑，馮從吾在講會上也

<sup>1730</sup> 王境，〈學會約跋〉，收於馮從吾，《馮少墟集》，卷六，頁127。

<sup>1731</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁133。

<sup>1732</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁129。

<sup>1733</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁141。

<sup>1734</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁135-136。

加以疏導，指出講學才能彰顯真君子以區別偽君子，<sup>1735</sup>「學不講孔子所以憂」，孔子講學責以躬行，<sup>1736</sup>躬行可救正近世學者多講元虛之弊，講學則講躬行之學，講如何孝、如何弟，講學不能禁。<sup>1737</sup>

關異端一直是馮從吾講學的一項議題，他認為「天下之患莫大於小人」，這裡「小人」是馮從吾所謂的異端，「小人倡不根之言」，「君子不察，誤信而誤傳」，人人又從信君子，貽害深遠。<sup>1738</sup>又有一種儒服出身而佞佛者故意提出「必有孔、孟之道，然後可關佛、老」的論調，擾亂視聽，借以防備關佛殃及自身，馮從吾則指出只要能言辭拒關異端即為聖人之徒，不必「待有孔孟之道而後可以關佛、老」。<sup>1739</sup>

對儒學門戶林立，馮從吾講會上的態度相當開放，如同他在《學會約》所提倡的「古今理學各標宗立旨」，因此不可輕議王學「致良知」，<sup>1740</sup>學者皆由門戶陞堂入室方能見夫子「宗廟之美，百官之富」，門戶宗旨乃陞堂的必經之階。馮從吾從道體、功夫兩分的角度向聽眾剖析儒學門戶林立蘊涵的一體多面關係：

論道體則千古之門戶無二，論功夫則從入之門戶不一。第求不詭于孔氏之道，各擇其門戶用功，不自護其門戶以立異可耳。而必于責備其門戶，不知舍天理本心慎獨未發之外，又將何所講邪？<sup>1741</sup>

馮從吾思想裡有一種超脫開放的度量，門戶林立表明修養功夫多樣，士人可據自身資質和學識擇道而行，拾級而上，終得見孔廷之富之美，門戶間不存在本質上的高下異同之別。可見，他無意於爭辯程朱、陸王異同，相比之下，他最關心的毋寧是儒學異端的問題。

萬曆二十四年（1596）冬天，馮從吾與講友在寶慶寺討論《孟子》舜蹠、善

<sup>1735</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁 137。

<sup>1736</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁 143。

<sup>1737</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁 142-144。

<sup>1738</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁 139-140。

<sup>1739</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁 140。

<sup>1740</sup> 馮從吾，〈學會約〉，《馮少墟集》，卷六，頁 125。

<sup>1741</sup> 馮從吾，〈寶慶語錄〉，《馮少墟集》，卷七，頁 144。

利諸章，進而繪制有《善利圖》附錄解說及當日語錄，講談處處體現出馮從吾對「做人」、「做聖人」的緊張。孔子論人的道德層次分作聖人、君子、善人、有恒四等，馮從吾認為這替為學意志軟弱者提供退路，學者以為舜的境界太高不敢追求，於是「下聖人一等，吾寧為君子」，不濟又下一等「吾寧為善人」，等而下之淪落以不做蹠為目標，「何苦嗷嗷然」的安然境地，最後「其勢不至于無恒不止，不至于如蹠不止也」。<sup>1742</sup>馮從吾則獨取孟子「善、利一念分舜、蹠兩途」的進路，取消任何中間立場的可能：

聖狂分足處，善念是吾真。若要中間立，終為蹠路人。<sup>1743</sup>

這是馮從吾為《善利圖》作的簡明詩解，在圖中兩端分別是：為舜為人和為蹠為禽獸，中間大書「中間無路」四字，足見其「作聖」的高度緊張感。

講論中馮從吾提請人們時刻在「良心發見之時，為之點檢，肯檢點便是善便是舜，不肯點檢便是利便是蹠」，<sup>1744</sup>要「孳孳為善」，個人未必能讓周圍所有人都跟著做君子做善人，但做君子做善人「這一念必不可無」，他深信「善與人同，孳孳為善者為其與人同者」。<sup>1745</sup>馮氏大加鞭撻「我」、「有己」、「私己」、「忌」等自私自利的觀念，謂「人人能克去私己」，便是清天白日心腸、海闊天空度量、光風霽月襟懷、天青地寧世界，「何等瀟灑，何等快樂」！<sup>1746</sup>馮從吾《善利圖》講求如何「做聖人」，把道德入口收窄，將四等劃作兩分，提陞門檻，使學者在善、利抉擇上沒有半分退而求其次的回旋餘地，一心一意「孳孳為善」。從寶慶寺講會看，馮從吾努力推廣三年體悟所得，極力掀起關中講學風潮。

馮從吾寶慶寺講會的影響迅速擴大。首先，開講凡數會就吸引了農、工、商、賈階層的廣泛參與，每逢旬日有志向者咸來聽講，馮從吾為了照顧他們的理解能力，作《諭俗》簡要說明講會宗旨：「千講萬講，不過要大家『做好人』，『存好

<sup>1742</sup> 馮從吾，〈善利圖說〉，《馮少墟集》，卷八，頁 150。

<sup>1743</sup> 馮從吾，〈善利圖〉，《馮少墟集》，卷八，頁 150。

<sup>1744</sup> 馮從吾，〈〈善利圖說〉附錄〉，《馮少墟集》，卷八，頁 152。

<sup>1745</sup> 馮從吾，〈〈善利圖說〉附錄〉，《馮少墟集》，卷八，頁 154-155。

<sup>1746</sup> 馮從吾，〈〈善利圖說〉附錄〉，《馮少墟集》，卷八，頁 158-159。

心』，『行好事』三句盡之』，並隨時回答其提問。<sup>1747</sup>其次，馮氏講學在士大夫階層傳播。萬曆二十五年（1597）底，寶慶寺講會已行之有年，地方縉紳王經軒、王熙宇過訪馮從吾精舍，談及本鄉士風，為之咨嗟太息，希望馮從吾起而倡導之。<sup>1748</sup>對本鄉人文衰微，鄉紳周宇亦感慨萬分：「重感吾黨先達人文之盛，而式微于今也」。<sup>1749</sup>在王經軒等促請下馮從吾首議舉辦士人群體的會約，諸君子樂而成之。

王經軒是地方耆老，少年登科，老而志於道，宦遊歸來杜門謝客十年，批點《陸象山文集》、《陳白沙詩教》諸書，寶慶寺舉會王氏每會必至，每至必發問，「雖忌者之遙奪百出，而公之講自若」，王氏深以「知學之晚自悔而又以晚而知學自幸」，<sup>1750</sup>其向學熱情可見一斑。在地方士紳支持下，馮從吾創立《關中士夫會約》，<sup>1751</sup>其以《藍田呂氏鄉約》、《呂氏鄉儀》為藍本，與呂維祺的《存古約言》類似，該會對象是西安地方士人群體，會旨是維風善俗：

崇古德以敦素風，酌往來以同交際，嚴稱為以尊古誼，絕告誥以警薄俗，

周窮月以厚連靖，卹後裔以慰先德。<sup>1752</sup>

此會每年正月初六聚集縉紳，倡導《明會典》、《朱子家禮》冠婚喪嫁禮節，該會至少維持有十年之久。<sup>1753</sup>

正當講學隆興，宣講「做聖人」之時，馮從吾突然再度為異端之爭吸引，閉門思索九年。

### 三、閉關修學

萬曆二十六（1598）年馮從吾因病急流勇退，開始時每月尚堅持赴寶慶寺參講，稍後寶慶講會亦告中輟，除偶爾友人來訪談學及書信往還論學外，馮從吾其

<sup>1747</sup> 馮從吾，〈諭俗〉，《馮少墟集》，卷六，頁 128。

<sup>1748</sup> 馮從吾，〈關中士夫會約序〉，《馮少墟集》，卷五，頁 120。

<sup>1749</sup> 周宇，〈關中士夫會約序〉，馮從吾，《馮少墟集》，卷五，頁 120。

<sup>1750</sup> 馮從吾，〈學會公祭王經軒文〉，《馮少墟集》，卷十七，頁 317-318。

<sup>1751</sup> 馮從吾，〈關中士夫會約〉，《馮少墟集》，卷十七，頁 120-121。

<sup>1752</sup> 秦可貞，〈關中會約述〉，馮從吾，《馮少墟集》，卷五，頁 123。

<sup>1753</sup> 周傳誦，〈關中會約跋〉，馮從吾，《馮少墟集》，卷五，頁 122。

他活動均停止，閉關九年。<sup>1754</sup>傳記謂：自河南巡撫、長蘆巡鹽歸，馮從吾嘗自言：文人何如聖人？於是，掩關謝客，大肆力精思實詣，嚴似是而非之辨，精析儒、釋之同異，家居力學十餘年。<sup>1755</sup>

閉關十餘年裡，馮從吾關心兩件事：與東南學者書信談理學和向地方士人闢佛道。這兩件事既有區別，又相互關聯，馮從吾談理學主要以士人群體為中心，內容跟理學宗旨相關，闢佛道的對象則為佛家、道家，內容是分別儒、佛、道三家的本質差異。然而，這兩個議題又有所關聯，理學部分集中討論形上玄遠跟佛、道意境接近的內容，闢佛道其實最終指向那些跟佛道走得近的士人，總歸是議論士人與理學。下面將從書信論學和闢佛道兩方面來考察馮從吾此期的理學思考與行動。

首先是書信論學。馮從吾以開放的姿態面對理學門戶林立，宗旨多樣，他並非全盤認同，但承認它們的存在價值，都是階聖之梯。對於跟他主張歧異的觀點，馮從吾求同存異不爭辯，他跟江西士人涂宗濬和陝西士人張舜典的論學往還最值玩味。

萬曆三十四年（1606）涂宗濬巡撫延綏開府榆林，在榆陽書院開講授徒，大批士子歸依，並邀約馮從吾赴講。<sup>1756</sup>他還將自己所著《寓燕課錄》寄予山中靜修的馮從吾。涂氏學倡《大學》「知止」宗旨，馮氏序稱：「知止」說顧及修身功夫，認識到儒者「以終日凜凜為洒落」不足言，道家「以一悟便了」是誤人，佛家「以偏于枯寂，薄于倫常」是大弊，同時，馮氏「知止」說強調「止于至善」也挽救王守仁「致良知」流弊，有助於防堵陽明後學「言知不言善，以虛見為本體；言知不言值，以浮泛為功夫」等「蕩而無歸」的流行。馮從吾因涂氏學說能鞭辟儒者「無善無惡」之說，抨擊佛家「無善」之學，贊許涂書「揭《大學》『知止』二字為宗，令學者當下直見性體，可謂開關啟鑰，直窺聖學之原」，其「峻學者

<sup>1754</sup> 馮從吾，〈答朱平涵同年〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 271-275。

<sup>1755</sup> 陳濟生，〈馮恭定公〉，《天啟崇禎兩朝遺詩小傳》（《明代傳記叢刊》第 12 冊，臺北：明文書局，1991，據清順治刻增修本影印），不分卷，頁 147。

<sup>1756</sup> 馮從吾，〈答涂鏡源中丞〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 265-266。

之防，嚴儒、佛之辨」，不僅「大有功于後學」，「其有功于聖學匪淺鮮矣」。<sup>1757</sup>

可是，贊譽之詞並不表示馮從吾完全認同涂氏的學術主張，由於兩人學術宗旨的根本歧異，他們「往復動逾千言」的書牘裡常充滿辨析論爭。涂宗濬著有《大學古義述》詳細闡述「知止」意涵。他接受性善說，認為「止即善也，性也，天之所與我，而人人所固有者也」，為學「以知止入門」，《大學》格致誠正皆就「知止」展開，「不先知止而格物致知誠不免於支離之病」，「誠意正心即知止功夫」，「『知止』兩字包盡格致誠正」，又「國家天下皆我一身之所範圍……修我之身然後可以齊家治國平天下」，「修身之外不必別求齊治平之道矣」，因此，《大學》三綱領「明明德須合格致誠正」是為「修(身)之工夫」，「親民須合齊治平之事業」。

1758

「知止」是涂說的核心。「格致誠正儘有功夫可做，但主意只要歸止」，「學不知止，則是歸宿之地尚爾茫然」，功夫無處所用，「知止」是第一性的，「有不止處」方用「格致誠正功夫漸漸養成止處」，<sup>1759</sup>所以涂氏說：「學問入門固是知止……止得住時，更不必復言格致誠正；止不住時，必須用着格致誠正」，<sup>1760</sup>「知止者，知至善至所在而止」，上知大根之人「知止便一了百了，更用甚格致誠正」？

1761

馮從吾對涂宗濬如此之推重近乎形上的「知止」，而忽略實際措手功夫，非常擔憂。馮從吾同意涂氏的意見，認為「《大學》止至善」屬性體，性體至善是「天生來自自然而然，不假一毫人力」，是為天命之性，率性是本體「眾人與聖人同」，可是盡性是功夫「眾人與聖人異」，這點「不可不辨」：「率性無功夫，盡性有功夫，盡性即盡其所率之性」，要「由功夫以合本體」。<sup>1762</sup>馮從吾在涂氏的另一封信中謂：

<sup>1757</sup> 馮從吾，〈寓燕課錄序〉，《馮少墟集》，卷十二，頁 222-223。

<sup>1758</sup> 涂宗濬，〈大學古義述〉，《隆砂證學記》，卷二，頁 5b-11b。

<sup>1759</sup> 涂宗濬，〈大學古義述〉，《隆砂證學記》，卷二，頁 13b-16a。

<sup>1760</sup> 涂宗濬，〈大學古義述〉，《隆砂證學記》，卷二，頁 16a-16b。

<sup>1761</sup> 涂宗濬，〈大學古義述〉，《隆砂證學記》，卷三，頁 6b-8a。

<sup>1762</sup> 馮從吾，〈〈答涂鏡源中丞〉又〉（一），《馮少墟集》，卷十五，頁 266。



聖賢論學，雖有自用言者，有自體言者，而要之以體為主。蓋得其體則其用自然得力，但不言用則其體又不可見。其或諄諄言用者，蓋欲人由用以識體耳……蓋既由用以見其體，又何用之非體？……此《大學》知止二字所以兼體用而言。<sup>1763</sup>

相對於涂氏重玄虛的「知止」本體，馮從吾著意的是功夫效用，如何透過功夫復本體。

萬曆四十年涂宗濬陞任宣大總督，馮從吾作《百二別言》仍肯定「知止」之說對救治致良知流弊的功勞：使其「不至于蕩檢踰閑，無所忌憚，而不可救藥」，而對他們的分歧不置一詞。<sup>1764</sup>涂宗濬是明瞭雙方存在分歧的，他在宣大開講向聽眾推重馮氏「不與爭辨」的雅量：

馮少墟著書，第取諸儒所長，至其短處，一切置之不與爭辨。即此是公天下之心，不惟可以止儒者分門互爭之風，亦可以養成後生忠厚和平德性，此非有養之士不能。<sup>1765</sup>

透過馮從吾與涂宗濬學術交往的例子，可以觀察到馮從吾看到其他儒者的長處，如救良知流弊，闢異端等，不吝誇獎；對於宗旨不同處有所辨析，但不至於分門互爭。可見，馮從吾此期與儒者論學的特點之一是：不願強別人以同我，亦不意削己足以適他履。

萬曆三十三年（1605）秋馮從吾跟陝西鳳翔理學學者張舜典也帶出一場精彩的討論，彰顯了馮氏講學的另一特點。張舜典字心虞，自諸生時即潛心理學，受知於督學許孚遠，與馮從吾有同門之誼，張氏舉於鄉時曾自歎：斯理不明，世即我用，我將何以為用？於是，裹糧南下從許孚遠學，得以結交江右鄒元標、常州顧憲成等名儒，遂洞見明德識仁之旨。後謁選署河南開州學正，挺立師道，與諸生朝夕提究《四書》、《五經》外，多及濂、洛、關、閩之書，不以舉業為重。後

<sup>1763</sup> 馮從吾，〈〈答涂鏡源中丞〉又〉（二），《馮少墟集》，卷十五，頁 267-268。

<sup>1764</sup> 馮從吾，〈百二別言〉，《馮少墟集》，卷十六，頁 288-290。

<sup>1765</sup> 涂宗濬，〈陽和語錄〉（江西省圖書館藏明萬曆刻本），卷三，頁 26a-27a。

又任河南鄆陵縣令，創弘仁書院，購置經史數千卷，政暇則與諸生講切道德經濟要略，而要歸於仁為己任之義，以滿悟性之量。<sup>1766</sup>

張舜典著有《致曲言》、《明德集》二種，據清初王心敬觀察：《明德集》發明「體用一源」之旨為悉，《致曲言》多發明「即工夫以全本體」之旨，而實發明即本體為工夫之旨。<sup>1767</sup>二書經李顥訂正萃取為《雞山語要》，<sup>1768</sup>當中多見張舜典的學術主張，下文將據此比較張、馮二人思想之異同。

張舜典撰《明德集》寄托了一種「為千聖述學統」使之歸一的抱負：

後儒有以主靜立極立宗者，識仁定性立宗者，存心致知立宗者，先立乎其大立宗者，心之精神為聖立宗者，以自然立宗者，以致良知立宗者，近又有修身知之立宗者，其為物不貳。立宗者非不各有所見，各有所得，終不若尊聖經，論聖學，祖述歸一之有據也，此集所以立明德為宗。<sup>1769</sup>

引文中後儒分別對應周敦頤、二程、朱熹、陸九淵、楊簡、陳獻章、王守仁、到最近的李材，他們都是理學開宗立派的關鍵人物，但張舜典認為他們開創的學說皆欠缺聖經依托，錯雜別旨，於是他據《大學》立「明德」為「無二之宗」，「統宗直說，以見同歸一致」。張舜典深諳明中後期理學世界《大學》宗旨競逐的熱潮，而欲揭表宗旨，破解歷代諸儒聚訟。對比下，馮從吾則歡迎門戶林立，吸取眾家之長，「不與爭辨」。

張舜典揭示的「明德」是指「本性之實際」，可與馮氏所謂「本體」對應，其有如下特性：它「非從外來，乃自有之，自然天然」，「天命命此也，率性性此也，修道道此也，誠身誠此也，明善明此也」。明德在心內而無著體，「明德在心，隨物體而照，照本無物，其體不動，清淨無染，無體之體是謂真體」，「此外無剩物，無別事」，獲取明德「不須防檢不須窮索」，「不待學習，不煩擬議」，「在默

<sup>1766</sup> 王心敬，〈雞山張先生〉，《關學續編》，收於馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編（附續編）》，頁 75-76。

<sup>1767</sup> 王心敬，〈雞山張先生〉，《關學續編》，收於馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編（附續編）》，頁 76。

<sup>1768</sup> 李顥，〈《雞山語要》引〉，張舜典著，李顥校編，《雞山語要》（《叢書集成·續編》第 41 冊，臺北：新文豐出版公司，1989，據正誼堂《關中叢書》本影印），卷首，頁 473。

<sup>1769</sup> 張舜典，〈首敘宗旨〉，李顥校編，《雞山語要》，卷二，頁 480。

而識之，時而習之，然后此德自明」，因此只有「善悟者得之」。<sup>1770</sup>這跟馮從吾主張「以功夫合本體」的方向完全相反。張舜典推重程顥「識仁」說，在河南澶州任教官時編有《明道先生集》，邀請馮從吾題序。馮氏對張舜典闡發的「識仁」無功夫，頗有異議：

論本體則仁者渾然與物同體……當下便是，何須防檢？何須窮索？論功夫則一息尚存，此志不容少懈，敢謂心不懈也，而不防檢？義理無窮，終身學之不盡，敢謂已明也，而不窮索？不窮索則不能識；不防檢則不能存。故曰：識得此理，誠敬存之而已。識得此理，誠敬存之，則本體、功夫一齊俱到……若憚于用功，而第曰：不須防檢，不須窮索，本體如是，如是則益失先生（程顥）意矣。<sup>1771</sup>

明末清初學者沈佳梳理馮從吾學言學行時指出，馮從吾所處的時代「學者不論心之懈不懈，理之明不明，而動稱不須防檢，不須窮索，以玄妙為，是中佛氏之毒，而借明道先生以自解也」，<sup>1772</sup>與馮氏論學的張舜典正是其人。

萬曆末年張舜典歸家構書院，與有志士究心極學旨，當時馮從吾亦居里，學會正盛，張舜典主盟岐陽，一時有「東馮西張之稱」。王心敬認為馮、張二人的學術差異在於「少墟恪守伊川、晦庵矩矱，先生則學明道……與馮先生微別」。<sup>1773</sup>撇除王氏程朱之學的分判目光，他對馮、張主張差異的觀察是相當敏銳的。

萬曆三十三年（1605）秋，張舜典過訪馮從吾，與時朝夕過從共談心性之學，秋涼夜靜，他們就儒、釋、道三家之別等問題展開論辯，因張舜典曾「為異教所溺者數年，近始悟而反之，乃知吾道至足乃至經」，<sup>1774</sup>與之論佛說道可謂入室操

<sup>1770</sup> 張舜典，〈論明德體用及功夫深造〉，李顥校編，《雞山語要》，卷二，頁 480-482。

<sup>1771</sup> 馮從吾，〈明道先生集抄序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 219-220。

<sup>1772</sup> 姜士昌，〈馮少墟先生集序〉，《馮少墟集》，卷首，頁 81-81。又參：沈佳，〈馮從吾少墟先生恭定公〉，《明儒言行錄》（《明代傳記叢刊》第 4 冊，臺北：明文書局，1991，據文淵閣四庫全書本影印），卷十，頁 407-408。

<sup>1773</sup> 王心敬，〈雞山張先生〉，《關學續編》，收於馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編（附續編）》，卷一，頁 76。有研究指出，馮從吾、張舜典共同促使關學『心學化』，忽略了兩人學術歧異所在，參考：米文科，〈明代關學與陽明學之關係略論〉，《孔子研究》，第 6 期（2011 年），頁 49-51。

<sup>1774</sup> 張舜典，〈辨學錄跋〉，收於馮從吾，《馮少墟集》，卷一，頁 31。

戈，結果正如馮從吾所謂：「吾儒異端之辨，或亦可以俟後聖于不惑耳」。<sup>1775</sup>張舜典亦言：當時「日為辨難，每至夜分，喜而忘倦，其高足弟子亦鱗鱗共集話也，余稍發其端，少墟則大闡其蘊，辨虛實有無邪正，幾微之介如明鑑之燭，鬚眉不爽也」。<sup>1776</sup>儘管馮、張理學主張不同，但不妨礙他們坐下來共同聲討異端。至此，可以說明馮從吾與儒者論學的特色之二是：容忍理學門戶，拒闢異端濫入，以斯道為己任。

需要明瞭的是，馮從吾在萬曆三、四十年間雖然大舉拒闢異端，但實際目標卻為解決理學內部問題，因共同論敵：佛家和道家的存在，馮氏借闢異端，一方面團結儒學各門，另一方面力圖扭轉理學內佛道化的趨勢，以期化解朱王異同之辨所帶來的儒門分裂危機。<sup>1777</sup>萬曆末年馮氏曾對一位安徽籍東林士人憶述其關中書院講學前後的心路歷程，及說明理學士人處置當前水火不容的學術爭辯應持的態度，他說：

文公之學粹乎無疑，故新建亦云：吾于晦菴有罔極之恩，可見新建寔未嘗不尊信文公也。今學佛者多借新建以詆文公是非，悖文公寔悖新建矣。

今為吾道計，惟當辨佛學之非，而不當非學佛者之人。辨其佛學之非，則彼知其非，當自悟。非其學佛者之人，則同志中先立形跡，又安望其逃而歸哉？況亦非以善養人之道也。

不佞關中書院講學，每會雖無人不容，而必不敢容一僧，謂彼髡髮出家，已叛於儒之外。非若同志，學佛猶在于儒之中也，在儒之中而誤信乎佛，此所以不可不辨，而又不可不以善養之耳。<sup>1778</sup>

在偏保守的程朱士人看，涂宗濬、張舜典的學術主張無疑是異端，但馮從吾則認定他們是儒門中人，對其學說合理處不吝贊辭，這是馮從吾「善養人」的結

<sup>1775</sup> 馮從吾，〈辨學錄序〉，《馮少墟集》，卷一，頁 5。

<sup>1776</sup> 張舜典，〈辨學錄跋〉，馮從吾，《馮少墟集》，卷一，頁 31。

<sup>1777</sup> 有研究僅從儒、佛思想差異的角度，分析馮從吾的闢佛、道的舉動，參考：王美鳳，〈從馮從吾『儒佛之辨』看晚明關學之佛學觀〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第 14 卷第 2 期（2010 年 3 月），頁 83-87；孫學功，陳戰峰，〈試析馮從吾對道家的態度及其學術觀念〉，《唐都學刊》，第 23 卷第 2 期（2007 年 3 月），頁 77-80。

<sup>1778</sup> 馮從吾，〈答吳百昌中舍〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 287。

果。超越程朱陸王異同，挽救王門流弊，同時維持儒學門戶，可透過共同排斥異端思想來達成，而不是在儒門內相互爭鬪。這是解讀馮從吾與張舜典《辨學錄》的關鍵。

萬曆三十三年（1605）告別張舜典後，馮從吾述其言，次第成篇，用以指導來學者，是為《辨學錄》。<sup>1779</sup>《辨學錄》共計有八十一章，闕七十六、七十七章，書裡馮從吾細致辨析儒佛差別所在，可將之歸納成下表：

《辨學錄》中辨析儒佛之內容及章節分佈

序號	儒	佛、道	惑於異端的儒者	章節
1	吾儒所謂有心是有道心，無心是無人心。	異端所謂無心，無的是道心		8
2	吾儒曰：喻利之心不可有；吾儒曰：為惡之心不可有。	異端曰：喻義之心不可有；異端曰：為善之心不可有。		12、15
3	吾儒心自有四端，性善。	異端無心之說，謂本體無善無惡。		16、25、31、57、
4	心之本體有善無惡。		學者惑于異端無善無惡，提出有善之善，無善之善	17、18、19、20、21、28、30
5	吾儒之道指其可道而名之。	異端則曰：道可道，非常道。		24
6	吾儒，言太極，所謂太極指實理。	異端言有物渾成，先天地生，所謂有物指谷神元牝。		33

<sup>1779</sup> 張舜典，〈辨學錄跋〉，收於馮從吾，《馮少墟集》，卷一，頁 31。

7	吾儒謂何思何慮。	異端謂無思無為。		37、38
8			闢佛者誤將上達歸佛，下達歸儒。	42、43
9	吾儒之學以理為宗。	佛氏之學以了生死為宗。		44
10	吾儒論性以心之生理言。	佛氏論性不以心之生理。		46、47、 59
11	吾儒所謂無是無其迹，有是有其理。	佛氏所謂無是無其理，有是有其欲。		48、49、 50、51、 52、64、 67、69
12			佛氏得吾儒之體，又有得於形而上。	53
13			吾儒從佛氏言理障。	62、63
14	吾儒積善餘慶。	佛氏言善惡報應。		76

綜上表所述，馮從吾大致從十四方面比較儒家與佛道差別及論述墮入異端的儒者之誤解，約占全書一半的篇章。《辨學錄》另一半章節則主要闡釋理學的基本概念以及闡發馮氏的獨到理解。可見，闢佛是馮從吾學術的一大目標。馮從吾闢佛時還考慮到，成功闢除異端後如何使學者士人樹立正學，趨於正途。於是與《辨學錄》配套，他還編有《學翼》一書（今已散佚）扶正諸同志，他認為講學第一要義是啟信，與之同時是防忌，闢佛好比如防忌「二氏之說一毫不能雜」，啟信則為「趨正」，使學者「粹然一稟於吾儒」。馮從吾《學翼》共分六目：啟信、防忌、趨正、明源、勵功、詣極，「採宋元及我明諸儒粹言」而成，目的是使「我同志潛心於斯」。<sup>1780</sup>

<sup>1780</sup> 馮從吾，〈學翼序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 230-231。

馮從吾書中關佛道是一個重點，但其辨儒也不可忽視。沈佳指出，「是時學者知無善無惡之說之誤，又有無善之善之說，故先生極辨之」。<sup>1781</sup>無論是關佛還是辨儒，馮從吾終極關懷的還是儒門本身，關異端是為救正儒學。

他在《辨學錄》八十一章後附有一段意味深遠的說話，反映其目光不僅僅停留在關異端上，他對儒學走勢有通盤的考慮。

他認為儒學應該是始終一致的，目前卻衍生出三種不良之學：異端之學、越俎之學、操戈之學。第一種異端之學，無疑是佛、老，它們「非毀吾儒不遺餘力，乃巧于非學之尤者，而講者多誤信之」，因此不得不與之辨，《辨學錄》正為此而作。第二種越俎之學，是指那種議事議政論人式的講學。馮從吾認為儒者講學明道「惟當泛論道理」，不應「着跡」，如論明德新民、天命率性、夜氣性善等，「以議事當講學，以論人當講學……越俎而失體」是為越俎之學。第三種操戈之學，是針對儒者內部分歧而言，儒學當以孔子為宗是所有儒者所認同的，但是對於孔子之後各家，尤其是宋儒開創的學說是否值得追隨，學者間意見歧異。有一派理學人士認為：「學當以孔子為宗，而周、程、張、朱皆不足法」。馮從吾擔心他們「非宋儒而宗孔子……其心以孔子自任」，以孔子自任，以斯道自托，「此心一慣，其勢不至併孔子而非毀之不已也」，這是儒者操戈而入室之為。<sup>1782</sup>

馮從吾見儒者誤信佛、道，所以起而拒關異端，但是馮從吾關心的不止於此，還包括越俎之學、操戈之學。三學粗略對應起來，皆可在馮從吾的學術生涯中找到相應的言說對象，誤信異端者如：馮氏在北京見識的焦竑、陶望齡、楊起元等主張混融三教者皆屬此類；越俎之學，應是指代萬曆年間此起彼伏主張禁講學者，他們認為講學空談無用，他們理解的儒學應是實用之學。這方面的例子是張居正。他認為張居正為相功不及管仲，而罪過之，細數其十二宗罪，其中涉及驅逐東林的黨爭，最後以「才浮于德，罪浮于功」兩言「斷張氏千古之案」。<sup>1783</sup>；操戈之學，則是指像李贄那樣的或追隨李贄的學者。李贄曾放言「自顏子歿，微言絕，

<sup>1781</sup> 沈佳，〈馮從吾少墟先生恭定公〉，《明儒言行錄》，卷十，頁 403。

<sup>1782</sup> 馮從吾，〈辨學錄〉，《馮少墟集》，卷一，頁 30-31。

<sup>1783</sup> 馮從吾，〈讀張居正傳〉，《馮少墟續集》，卷二，頁 757。

聖學亡，則儒不傳矣……漢儒之附會，宋儒之穿鑿，又況繼此而以宋儒為標的，穿鑿為指歸乎？……無怪其流弊至于今日」。<sup>1784</sup>他們身披儒服，卻對儒學傷害最深，操戈者應屬此類。馮從吾曾感慨：「吾儒借學宮以操戈，而反授異端以常勝之柄也」。<sup>1785</sup>這三類人物都是獨當一面的儒學門戶，具有相當社會影響力，馮從吾皆有所耳聞目睹。因此，可以推斷異端、越俎、操戈三學之分，是馮從吾在南、北京所見所聞，以及日後講學遭遇等各種因素刺激的產物，這種儒學分化異化的印象一直存在馮從吾心裡，只是未及全面展開論述而已，例如他就認為操戈之病是「學術之隱病，不可不亟辨者」，<sup>1786</sup>如何在講學中回應它們是馮從吾儒學思考的重要內容，是理解馮從吾的關鍵。

在這九年裡，馮從吾不僅與南方學者，也同陝西地方學者商討學問，了解各方學術動向，其學術視野相當廣闊，非局限一地之見。《疑思錄》更展現了其深切關注理學整體發展的博大情懷，他深入其中為之貢獻己見，早年在北京的經歷思想碰撞和日後在關中的講學研讀，塑造了馮從吾的思想。在禁講學政治壓力加劇和儒學理念分化的社會背景下，馮從吾以「不爭辯」的超然態度盡力弭合儒學內部的宗派分歧，借助拒闢異端團結士人群體，挽救儒學流弊。所以把馮從吾看作關學集大成的復興者，同時亦不可忽略理學思想跨地域流動、沖擊對其理學視野的拓展作用。

#### 四、四出傳學

馮從吾閉關九年後重整旗鼓四出講學，從西安延展到附近府縣華州、池陽，最後從陝西拓展至北京，這是馮氏講學活動之高潮。下面把馮從吾復出講學分作在陝西地方和在京師兩階段進行敘述。

萬曆三十六年（1608）春，馮從吾與劉孟直、楊工載、周傳誦等六、七同志

<sup>1784</sup> 李贄，〈三教歸儒說〉，《續焚書》（北京：中華書局，1975），卷二，頁 75-76

<sup>1785</sup> 馮從吾，〈鄭溪書院志序〉，《馮少墟集》，卷十三，頁 241-243。

<sup>1786</sup> 馮從吾，〈辨學錄〉，《馮少墟集》，卷一，頁 31。



攜童僕裹糧食，乘輿駕車西遊華山，沿途訪友論學，士人爭往訪問。華州教諭張輝率司訓段懷誠、孝廉楊應震過訪，<sup>1787</sup>邀請馮從吾在嶽廟官署登壇開講。會講友益眾，於是馮氏又在灑靈樓上以「顏子不遠而復」、「仁者樂水樂山」等為題聚講，隨行的張輝聽後大受震動，「半生疑障儼然頓撤」，邑中諸生參與者也有數十人，華陰士人亦由此知講學大事。當地士子還促請張輝復述當日馮氏講旨。是年九月張輝徵赴西安正學書院，緣是得從馮從吾遊學。為播揚馮氏之學，張輝向華州知縣崔時芳提請改華州青柯坪嶽廟官署為太華書院。<sup>1788</sup>

次年，馮從吾再入華州，「一時請北面者無慮數百人」，馮從吾因此經常往來西安、華州兩地開講，會講語錄由兩地門人錄而梓之。據張輝憶述，萬曆三十七年馮從吾向諸生講論的內容有：率性與盡性、天理與人欲、聖人與非人等議題。

<sup>1789</sup>

馮從吾萬曆四十年率門人至太華書院與地方官員、諸生及當地門人講學十數日，會講語錄輯成《太華書院會語》，內容廣泛，主要有論心性、論變化氣質、論未發已發、論意、論知等，同時也不忘為聽眾分辨異端是非。<sup>1790</sup>

萬曆三十九年馮從吾東赴池陽講學。孟冬二十一日馮從吾帶著門人數十輩前往拜謁先輩王恕、王承裕、馬理、張玉坡、溫純的祠墓，以示對當地先儒之尊崇，隨後，馮氏在河北西寺會見池陽學博及諸生百餘人，回答他們關於講理學與舉業關係、《大學》止于至善的含義、《中庸》大旨、理障之說、儒、佛言無知的差異、先天和後天之說等提問。<sup>1791</sup>從馮從吾到弘道書院祭拜王恕、王承裕、馬理三先生祠堂與王氏後裔的問答，可以觀察到由王恕開創的曾「極一時之盛」的經學傳統此時已凋零四散，子孫後代承繼乏人，當地士夫嘆息其「可謂否屯之極」。<sup>1792</sup>

二十二日，馮從吾將歸，池陽門人百餘人在池陽城南慶善寺設講席請講，諸

<sup>1787</sup> 周傳誦，〈遊華麓紀事〉，收於馮從吾，《馮少墟集》，卷十，頁 186-188。

<sup>1788</sup> 張輝，〈太華書院會語序〉，收於馮從吾，《馮少墟集》，卷九，頁 160-161。

<sup>1789</sup> 張輝，〈太華書院會語序〉，收於馮從吾，《馮少墟集》，卷九，頁 160-161。

<sup>1790</sup> 馮從吾，〈太華書院會語〉，《馮少墟集》，卷九，頁 162-178。

<sup>1791</sup> 馮從吾，〈河北西寺講語〉，《馮少墟集》，卷十一，頁 191-197。

<sup>1792</sup> 馮從吾，〈河北西寺講語〉，《馮少墟集》，卷十一，頁 197-198。

生困惑於往昔大儒講學宗旨不一，請教馮氏提綱挈領使之有所持循。馮從吾指出「昔大儒講學宗旨多端，摠之以心性為本體，以學問為功夫，而學問功夫問工夫又摠之歸于一敬……敬者聖學之要」，接著，馮氏圍繞「敬」的涵義展開詳盡論說，同時也涉及好名、楊墨無君無父、漢儒宋儒之別等議題。<sup>1793</sup>當時聽講者，不僅士人聞風興起，即里巷小民亦迫擁聚觀，侯門旁聽欲得一二啟發。講後馮從吾取出舊對聯：「做箇好人心正身安魂夢穩，行些善事天知地鑒鬼神欽」一副，與眾人同朗誦後歡然稽首而去。<sup>1794</sup>

在西安，馮從吾萬曆三十四年（1606）冬復出參講，此時寶慶寺講會會眾發展至千餘人，地方官員亦積極參與其中。萬曆三十七年當地一眾官員認為寺中空間擠迫，為垂久遠出面營建關中書院，撥給書院公田，延請馮從吾、周傳誦主持書院日常。書院坐落在寶慶寺東小悉園內，講堂六楹，左右各有屋四楹，皆南北向。東西兩翼號房各六楹。堂後假山一座，堂前方塘半畝，塘中有亭臺石橋。數月間，書院規模初具。<sup>1795</sup>馮從吾在關中書院講學的內容，大致關乎人心和道心、倫理綱常、天理與人欲、功夫與本體、率性與盡性、論心性、論本體等議題。<sup>1796</sup>追隨者影從，馮從吾與諸同志講學關中書院，高陵祝世喬「每會必至，每至必早」，又遣其子從學馮氏。<sup>1797</sup>

關中書院開講三年，從遊諸生科第有成，謀刻題名記於書院，眾門人追述馮氏自萬曆二十年初在家講學，後講於寶慶寺，「科第濟濟稱盛」，提議題名記應從萬曆二十三年第一批高中的門人記起，馮從吾欣然接受，並強調「吾道一以貫之，不惟德行是，即言語、政事、文學亦是，所以諸賢各得成其名」，「書院之講固不專為科第，而即科第亦足見書院講學之益」，又勉勵諸生繼承關中前賢遺志，「惟不以一時科第自多，而以聖賢有本之學自勉，使郿塢子厚、藍田四呂、高陵仲木，

<sup>1793</sup> 馮從吾，〈慶善寺講語〉，《馮少墟集》，卷十一，頁 199-206。

<sup>1794</sup> 馮從吾，〈慶善寺講語〉，《馮少墟集》，卷十一，頁 206。

<sup>1795</sup> 馮從吾，〈關中書院記〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 256-258。

<sup>1796</sup> 馮從吾，〈關中書院語錄〉，《馮少墟集》，卷十二，頁 208-218。馮從吾在關中書院展現的教學思想和特點的現代歸納，可參考：賈俊俠，〈馮從吾與關中書院的教學思想及教學特點〉，《唐都學刊》，第 19 卷第 1 期（2003 年），頁 95-97。

<sup>1797</sup> 馮從吾，〈孝子祝公傳癸亥〉，《馮少墟續集》，卷五，頁 768-769。

再見于今日」。<sup>1798</sup>書院建立後，「人心益為踴躍，同志益為興起」，影響不斷擴展，環州學博汪明卿與馮從吾通信問學，有志傳馮氏之學於邊鄙，馮氏嘉獎其意，邀請他到書院賞蓮，又表示即非會期同志亦可時相過從。<sup>1799</sup>

馮從吾此期與東南士人聯系緊密，但因體弱多病，路途遙遠而無緣加入他們的聯會講學網絡。萬曆三十七年（1609）河南張信民遷任陝西按察司檢校，入講關中書院，與馮從吾「究身心性命之理，剖任禽善利舜蹠之分，析析如鑑」，據稱馮從吾〈善利圖〉是遵張氏之意所畫。<sup>1800</sup>萬曆四十三年秋河南呂維祺「聘較秦闡」，<sup>1801</sup>過訪關中書院與馮從吾談學，受其啟發「聞而身之」。<sup>1802</sup>可見，馮從吾與河南理學士人多有學問往來。萬曆四十五年秋，安徽汪應蛟、余懋衡托門人江汝修攜書跋涉數千里，到西安邀約馮氏參加徽州講學大會，馮氏躍躍欲試，無奈舊病復發，挽留江汝修近兩月，病情仍未得調理，結果無法同行，<sup>1803</sup>復致信余懋衡告歉，「貴郡大會尤不肖所願分一尺光者……此正可以明證學問一大機會，即跋涉豈敢有憚？第病體支離，蹣跚不前，奈何！」<sup>1804</sup>

余懋衡，萬曆二十年（1592）進士，在江西吉安永新任職結識鄒元標，在當地建立了明新書院。汪應蛟，萬曆二年進士，從學耿定向，曾與李贄一同講學，落職回鄉主持徽州大會，與鄒元標、高攀龍、史孟麟交好。馮從吾與鄒元標通信頻密，鄒元標不時與馮氏通音問，或嚴肅論學指斥「近世學者口實超悟弁髦規矩」，<sup>1805</sup>或陶冶性情寄去「詩扇佳刻」，<sup>1806</sup>馮從吾《文集》內收錄有數封給鄒氏回信，鄒元標在江西主持仁文書院，余懋衡邀請馮氏參加徽州大會，馮氏也打算借此機

<sup>1798</sup> 馮從吾，〈關中書院科第題名記〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 260。

<sup>1799</sup> 馮從吾，〈答汪明卿學博〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 275-276。有研究認為，馮從吾關中講學造就了關學學風，參考：劉學智，〈馮從吾與關學學風〉，《中國哲學史》，第 3 期（2002 年），頁 73-79。

<sup>1800</sup> 馮奮庸編，張弘文續編，《理學張抱初先生年譜》，頁 663-664。

<sup>1801</sup> 施化遠、周景濂等編次，《明德先生年譜》（《四庫全書存目叢書》集部第 185 冊，濟南：齊魯書社，1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本影印），卷一，頁 390。

<sup>1802</sup> 呂維祺，〈川上會紀〉，《明德先生文集》，卷二十三，頁 334。

<sup>1803</sup> 馮從吾，〈〈答鄒南臯先生〉又丁巳冬〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 277。

<sup>1804</sup> 馮從吾，〈答余少原廷尉〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 278。

<sup>1805</sup> 馮從吾，〈答鄒南臯先生〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 277。

<sup>1806</sup> 馮從吾，〈〈答鄒南臯先生〉又〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 277-278。

會偕二三同志到江西拜會鄒元標，<sup>1807</sup>東來一舉兩得。可見，馮、余、汪、鄒四人有意籌劃跨區域的聯會講學。小野和子認為這些書院間的交流構成一個全國性網絡，是後來首善書院得以建立的基礎。<sup>1808</sup>

江汝修到訪帶來豐富的學術資訊，增進南北士人對彼此之了解，馮從吾不僅得以與安徽汪應蛟、余懋衡通書，還在江氏處獲讀鄒元標的論學文字知悉其主「無欲」之說，<sup>1809</sup>南北學術交流暢通。

天啟元年（1621）馮從吾應詔入京，其講學事業從陝西拓展至北京。天啟元年十月，馮從吾起任大理寺少卿，天啟二年正月鄒元標到任都察院左都御史。楊東明、鄒瀘水、高攀龍、余懋衡、曹于汴等，亦在天啟元年先後進京任職。馮從吾非常懷念萬曆二十年前後北京月凡三舉的講學舊會，鄒元標、楊東明當年也曾參與其間。<sup>1810</sup>此刻同志雲集，馮氏有意接續前緣，「約會講學於城隍廟之道院」，仍然每月三會「逢三為期」，參會者俱薦紳先生。名士鳩集，影響非凡，北京城「舉監生儒、布衣皆與焉」，於是又增一會「逢八為期」。講會中午而集酉初而散，聽眾不設門檻「人人可來，多多益善」，中間「不設酒醴，不用束邀」，講論要求「三不談」：不談朝政，不談私事，不談仙佛，馮氏謂「千言萬語搥不出」：綱常五倫及明太祖聖諭六言，馮從吾認為時值「國家多事」希望以京師為首善之地，四方繼起倣仿。<sup>1811</sup>

天啟二年（1622）同在都察院任職的馮從吾、鄒元標會同十三道御史出銀一百八十兩在宣武門內大時雍坊里購置民屋，建立了首善書院，講堂三楹兩棟。<sup>1812</sup>馮從吾為書院祠堂題名「願學」，寓意「願學孔子」，一是指明學術所宗，二是「戒

<sup>1807</sup> 小野和子著，李慶、張榮涓譯，〈第四章東林書院和黨〉，《明季黨社考》，頁 157-162。

<sup>1808</sup> 小野和子著，李慶、張榮涓譯，〈第四章東林書院和黨〉，《明季黨社考》，頁 157-162。

<sup>1809</sup> 馮從吾，〈書江布衣〉，《馮少墟集》，卷十六，頁 295。

<sup>1810</sup> 馮從吾與鄒元標的學術交往，可參考：王美鳳，〈馮從吾與鄒元標學術交往略論——兼談關學與心學之互動〉，《唐都學刊》，第 28 卷第 6 期（2012 年 11 月），頁 18-22。

<sup>1811</sup> 馮從吾，〈都門稿序〉，《馮少墟續集》，卷二，頁 697。

<sup>1812</sup> 陳時龍的研究指出，十三道御史購置的是民房，而反對講學的巡城兵馬司御史張訥改建首善書院為忠臣祠，請賜祠額時稱：『書院房地原系官房，鄒元標、馮從吾占作書院，十三道御史動用公費二百餘兩蓋建。』書院興建之史事，請參見：小野和子，〈第六章天啟的政局〉，《明季黨社考》，頁 210-211。陳時龍，〈從首善書院之禁毀看晚明政治與講學的衝突〉，《史學月刊》，第 8 期（2003 年），頁 41-43。

世人之偷生攻異而叛孔氏之門牆」，<sup>1813</sup>馮氏延續著一貫關異端的做法。馮從吾的另一個考慮是借書院提倡道德，以提防功名之累，使「功名為道德之羽翼」。<sup>1814</sup>

馮從吾強調講學的必要性，「講學如穿衣喫飯」，是人人所必須。確認講學權利，是一切學術講論的基礎。在這基礎上，講學的內容、詞匯經重新詮釋可作適度改變、修整。馮氏身在京城且與人聯會合講，宣講時就根據實際狀況調適其為學宗旨的表述，一方面整合進鄒元標的部分主張，另一方面調整「以功夫復本體」的舊提法，指出為學「以心性為本體，以誠敬為功夫，以天地萬物一體為度量，以從心所欲不踰矩為極則」，<sup>1815</sup>根據《都門語錄》的有限記載，馮氏首善書院開講的內容還包括：講求自家躬、提倡綱常倫理、認識本體、區別異端、體認性道、平衡講學與宦業等林林種種的條目。<sup>1816</sup>

宗旨語匯變動，隱含著學術主張的差異。馮從吾與鄒元標在一些理學基本假設上存在不小差距。聽眾方大鎮的《聞斯錄》偶爾記下了馮、鄒在講堂上分歧。方氏天啟二年（1622）在北京大理寺任職，八月三日值書院會期「廁講席之末」，未及兩月，鄒、馮別去，方氏把兩月內六次聽講的筆記整理成冊，是為《聞斯錄》。《錄》內兩處記載著馮、鄒的分歧。

第一次是方氏提問：孟子講的良知良能是性體，已自完全，下文必言愛敬仁義，是要指明良知良能是仁義之知之能，以區別食色之知之能。馮氏和鄒氏回答不合，變成了馮、鄒之辯。馮從吾贊成方說，「食色是欲，仁義是理，提此理字為知、能之良，孟子正教也」。鄒元標不同意馮說，認為「說個理字便是理障」，馮從吾在場反詰：「理安得有障」？方氏追問：「理障之說，所謂非禮之禮、非義之義乎？」鄒元標答曰：「非禮之禮、非義之義是好的，未可輕看，但大人弗為耳。」馮從吾則謂：「非禮、非義，愚不肖之所為也；非禮之禮、非義之義，賢

<sup>1813</sup> 馮從吾，〈首善書院願學祠記〉，《馮少墟續集》，卷一，頁 754。

<sup>1814</sup> 馮從吾，〈首善書院誌序〉，《馮少墟續集》，卷一，725-726。

<sup>1815</sup> 馮從吾此期疏通「從心所欲不踰矩」與「本體」舊說的關聯之新詮，可參考：馮從吾，〈西臺講義跋〉，《馮少墟續集》，卷一，頁 755；方大鎮，〈聞斯錄序〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷一，頁 759。

<sup>1816</sup> 馮從吾，〈都門語錄〉，《馮少墟續集》，卷二，頁 697-698。

智者所為也。惟大人一身渾是禮、義。」<sup>1817</sup>

第二次由一位蕭姓生徒引起，其問：「《大學》言心不言性，《中庸》言性不言心，孟子合心性言之，厥義云何？」結果，馮、鄒對心、性關係的理解上也不相契。鄒元標解釋說：「無極而太極，太極是心，無極是性，性者人生而靜以上不容說，至於心則可得而名言之矣。」馮從吾不同意鄒氏說：「太極二字見於《易》，無極二字則周子創言之。蓋太極之理，無聲無臭云爾，豈太極之前另有無極，判然兩物哉？愚謂性者，心所具之理也，未有心而無理者，故《大學》言心而性，即在是。未有理而不具於心者，故《中庸》言性而心，即在是。曾子、子思單言之，非遺也；孟子合言之，非贅也。」<sup>1818</sup>

對於馮從吾與鄒元標的學術歧異，參講者葉向高的觀察也可作參考，他認為鄒元標之學「深參默證，以透性為宗，以生生不息為用，其境地所詣，似若併禪機玄旨而包括於胸中」，馮從吾之學則「反躬實踐，以性善為主，以居敬窮理為程」。<sup>1819</sup>崇禎年間，馮氏門人楊復亨承認馮、鄒之學有微辨，並開始以朱陸異同的目光來說明他們的分歧所在：「馮學顯程朱云」，南鄒北馮「厥聲赫焉」，而馮氏之學「尤為精純，追張（載）媿呂（大臨），卓然聖學之鵠」。<sup>1820</sup>學術分歧無礙他們是堅定的講學盟友，在異端浸入和政治壓力下，不與爭辯求同存異的態度起了重要的彌合作用，他們需要共同捍衛立書院、開講學的權利。

天啟二年（1622）九月朱童蒙以鄒元標、馮從吾在京創講壇開門戶，恐步東林樹黨後塵，首請禁學，郭允厚、郭興治十月復疏劾鄒元標講學，葉向高跟著上疏為鄒氏力辨，郭允厚再言鄒元標學問雜佛道應禁其學。接連請禁講學，鄒元標疏辨求去，馮從吾九月初六上《辯講學疏》辯稱：講習理學是維繫常治的依托，明太祖世祖之世講學為令申，天子、太子皆講學，臣下更該講學，況且今外患未

<sup>1817</sup> 方大鎮，〈聞斯錄〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷一，頁 761。

<sup>1818</sup> 方大鎮，〈聞斯錄〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷一，頁 763。

<sup>1819</sup> 葉向高，〈新建首善書院記〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷三，776-777；又參考：葉向高，〈新建首善書院記〉，《蒼霞餘草》（《四庫禁燬書叢刊》集部第 125 冊，北京：北京出版社，2000，據據明萬曆刻本影印），卷二，頁 383-384。

<sup>1820</sup> 楊復亨，〈大司空謚恭定少墟先生行實〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷四，頁 810-811。

定，邪教猖獗，正當講學以提醒人心，激發忠義，最後舉王守仁兵事之際，不廢講學，卒能成功，說明學不可禁廢。<sup>1821</sup>不久，書院友朋相繼被罷，馮從吾天啟二年十月五疏告歸。

為馮從吾申辯者大有人在。對提議禁講學者，葉氏首先「深折其非」，「世之病講學者有二，曰：偽，曰：迂」，葉氏質問世事如制禮作樂近於迂腐，科舉時藝尤其迂腐，為何獨禁講學？偽學如談空說幻竄入佛老，甚至反駕二氏于孔孟之上，叛教如此，卻未見言禁，而獨禁馮、鄒之講學？葉向高認為馮從吾講學「言言辨義利，正綱常，力闢邪說，使人反躬實踐」，於修齊治平切實近裏。且明代講學嗜好度越前人，樹立門戶，近儒「必自出一意見，自立一題目，偶有所窺，遂自謂不傳之秘以號召天下」，而馮氏所講「皆聖賢之學，而未嘗自標為馮氏之學，其所最關者尤在于佛氏之心性與近儒之無善無惡」，如此講學萬世無弊，今日正當講其學。<sup>1822</sup>

廁席聽講的劉宗周則認為馮從吾在國家值多事之秋，「東逆逼江海，羽書告急，遠近震恐」之際，毅然「以講學為第一義」登壇開講，「以緒說渺論激發天下」，振奮人心，力道可抵「十萬師」。<sup>1823</sup>

天啟二年（1622）十二月初七，馮從吾攜門人、子孫回籍途中應河南呂維祺邀請，至孟化鯉創辦的川上書院開講，馮氏首要強調講學不可輟，反擊「海內以講學為諱」，又向呂氏及其門人講述「生知安行，學知利行」中「學」的重要性，闡發「從心所欲不踰矩」的含義，論述舉業與理學的關係，及明晰孟子性善之說。講會上馮從吾還詢問及張信民、王惺所的講學宗旨為何。<sup>1824</sup>講學突遭「物忌太盛」之際，馮從吾告慰山西理學同道辛全，「適近伊洛之間，學會復興，王惺所講於陝州，呂豫石講於新安，張抱初講於沔池，不佞過其地俱赴會大講，二程之風再

<sup>1821</sup> 馮從吾，〈辯講學疏〉，《馮少墟續集》，無卷帙，頁 745-746。

<sup>1822</sup> 葉向高，〈都門稿序〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷二，頁 695-696。又參考：葉向高，〈馮少墟先生語錄序〉，《蒼霞餘草》，卷七，頁 470-471。

<sup>1823</sup> 劉宗周，〈都門稿序〉，收於馮從吾，《馮少墟續集》，卷二，頁 697。又參考：劉宗周撰，戴璉璋、吳光主編，鍾彩鈞編審，《劉宗周全集》（三下），文編十一，頁 693-695。

<sup>1824</sup> 呂維祺，〈川上會紀〉，《明德先生文集》，卷二十三，頁 334-337；馮從吾，〈川上會紀〉，《馮少墟續集》，卷一，頁 765-767。

振，殊可喜也」。<sup>1825</sup>在河南登壇開講，證明馮從吾未因朝廷禁講學而止步不前。

回到西安，馮從吾與鄒元標門人時任河東巡鹽使的李日宣聚講關中書院，馮氏勉勵他勿因「世人以講學為立異」、「為好名」而動搖。<sup>1826</sup>天啟三年為呂維祺《存古約言》撰序，高度肯定河南理學士人修復講會，崇正闢邪，興起禮教，「願與共勉」，<sup>1827</sup>這也是馮氏關注的議題，同年他為陝西巡撫《維風約》題辭，支持改善秦中風俗，<sup>1828</sup>又號召關中士夫與西安城六大家族籌辦城西義倉，平抑物價，備荒賑災。<sup>1829</sup>天啟五年馮從吾親撰《正俗俗言》十五條，從婚、喪、病、嫁、紀功、課業、周濟、禮儀等方面舉例講明。<sup>1830</sup>該年他還跟曹于汴通信談論首善書院的困厄，相勉同志下野後「既無舜之命，又非成王之相」，山中更可肆力學問，無論「朝市山林」，「聖賢一段憂道之心，自有所不容已」。<sup>1831</sup>

天啟五年(1625)首善書院被拆毀，次年關中書院遭禁燬。五年八月初八日，巡城兵馬司御史張訥遵詔把首善書院改建忠臣祠，申請祠額，他曾提到朱童蒙、郭允厚、郭興治以結黨為由禁止天下書院講學，指馮從吾是南北主盟的三大頭目之一，羅織關中書院占官第，侵官民田土一千三百餘畝，邀約官員講學耗費官帑，要求拆毀關中書院。<sup>1832</sup>天啟六年年底，喬應甲遵親附魏忠賢的吏部尚書王紹徽之命巡撫關中，對馮從吾百般為難窘辱，<sup>1833</sup>《行實》載：喬氏毀關中書院，拽先師像置城隅，以泄其憤，馮從吾聞之痛如切膚，衄血病榻，寢食俱廢，百日而卒。

1834

<sup>1825</sup> 馮從吾，〈答辛復元茂木癸亥〉，《馮少墟續集》，卷五，頁 731。

<sup>1826</sup> 馮從吾，〈巖臺李公會語題辭甲子〉，《馮少墟續集》，卷五，頁 771。

<sup>1827</sup> 馮從吾，〈存古約言序癸亥〉，《馮少墟續集》，卷一，頁 723。

<sup>1828</sup> 馮從吾，〈維風約題辭癸亥〉，《馮少墟續集》，卷一，770。

<sup>1829</sup> 馮從吾，〈城西義倉約題辭癸亥〉，《馮少墟續集》，卷一，770-771。

<sup>1830</sup> 馮從吾，〈正俗俗言〉，《馮少墟續集》，卷五，732-737。

<sup>1831</sup> 馮從吾，〈答曹真予總憲乙丑〉，《馮少墟續集》，卷五，732。

<sup>1832</sup> 朱純臣、溫體仁、孔貞運等纂，《明熹宗實錄》卷六二，「天啟五年八月壬午」條，頁 2909-2911。

<sup>1833</sup> 張廷玉等撰，〈馮從吾〉，《明史》，卷二百四十三，頁 6315-6316。

<sup>1834</sup> 楊復亨，〈大司空謚恭定少墟先生行實〉，馮從吾，《馮少墟續集》，卷四，頁 803-804。



## 第四節：重塑關中理學傳統

### 一、樹立地方理學傳統：《關學編》之撰寫

馮從吾開放的學問視野，也體現在其重新認定和梳理關中理學傳統的《關學編》一書之上。《關學編》大約撰成於萬曆三十四年，《疑學錄》成書後一年，在時任陝西巡按的摯友余懋衡的推動下，萬曆三十六年由長安縣出資刊刻。該書共有四卷，卷一斷自宋代張載始，收錄宋代關中理學學者九人，卷二收錄金、元的九人、卷三、四則收有明一代理學學者十五人；卷一之前有卷首，特載列孔子四位關中弟子傳略，他們是秦子、燕子、石作子，壤駟子，以證明關學與孔子的學術淵源；自宋至明《關學編》共錄入三十三名關中理學學者，另還有十人以附傳的方式出現。<sup>1835</sup>《編》中每個傳記遵循固定模式撰寫：先述學者事跡，再論其思想，最後羅列其著述。<sup>1836</sup>

據馮從吾擬定的《凡例》，《關學編》是「專為理學輯」，不濫入歷代名臣，「《編》斷自橫渠張載子始」，以時代先後為次序，宋、元諸儒主要參考史傳，明代諸儒則由馮氏操筆，收入的是馮氏所知的「蓋棺定論」者，「所未知者故闕之以俟」。<sup>1837</sup>這說明馮從吾撰述時持著嚴格的篩選標準。

從〈凡例〉中得知馮氏抱有強烈的地域理學觀念，不僅以關學為名，而且只傳關中學者，這引發研究者聯想《關學編》是一部釐定和樹立關中道統的著述，具有超越程朱與陸王的對峙，重地域而跨地域，又或是以地域理學替換難以化解的程朱、陸王對抗等特色。<sup>1838</sup>

<sup>1835</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》（北京：中華書局，2012）。

<sup>1836</sup> 張波，〈《關學編》的編纂動機、體例特點及其學術史意義〉，《唐都學報》，第26卷第4期（2010年7月），頁92-93。

<sup>1837</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈關學編凡例〉，《關學編》，頁1。

<sup>1838</sup> 呂妙芬、張波認為《關學編》是為樹立關學道統，請參見：張波，〈《關學編》的編纂動機、體例特點及其學術史意義〉，《唐都學報》，第26卷第4期（2010年7月），頁92-94；呂妙芬，〈明清之際的關學與張載思想的復興〉，劉笑敢主編，《中國哲學與文化》，第七輯（桂林：廣西師範大學，2010），頁26-36；王昌偉推斷《關學編》只言關中學者，是馮氏欲調和朱、王而選擇以

馮從吾的地域觀念誠然有之，其主要講學活動都集中在關中，面對關中士、農、工、商人士，當地歷史人物是他們所熟悉，在講學裡最能引起共鳴的話題。

《關學編》收錄各家主張不一，難作統一，馮從吾顯然有所察覺，他自序稱：《關學編》內「諸君子之學，雖繇入門戶各異，造詣淺深或殊。然一脈相承，千古若契，其不詭于孔氏之道則一也」。<sup>1839</sup>馮從吾講學術風格各異的學者籠為編，取舍門檻相當低，在他看來只要服膺孔子之道不叛變即可。在這標準下任何個人學術差異皆可包容，不僅宗主正統程朱者，陸王學者也可側身其中。

若認定馮從吾《關學編》是為樹立道統，則必須釐清與此道統對立面的「他者」，及傳道統的任道之士師承等問題。道統之傳強調唯一性和排他性，馮從吾指向的「他者」何在，樹立道統如何能融合程朱和陸王，以及這道統怎樣傳承接續等問題，都需要從馮從吾編輯該書的處理手法和當時馮氏的思想狀態來作進一步解釋。

編撰《關學編》前一年完成的《疑思錄》提示我們馮氏當時思考的重點，上文曾指出，馮從吾最關心佛道對儒學的侵蝕，他對儒家門戶林立的態度相當開放，承認各派宗旨差異，入道門徑不同，而至道則一，他「不與爭辨」，不責備那些援佛入儒的儒者，同情他們受佛、道學說迷惑卻不自知，於是他認為解決儒家困境在揭露佛道之虛妄。

馮氏搜羅關學人物事跡時，曾向昔日老師講述內心複雜情緒，一方面覺得當下講學有成，理學大明，世道可喜，但另一方面擔心吾儒多入佛道歧途，世道堪憂：「方今理學大明，真儒輩出，誠可為世道喜。第高明之士，多講佛氏無善無惡之說，無惡既占地步，而無善又開便門，竊又為世道憂」，《關學編》之作，正是因為：

後學小子，不知鄉里先正，何況尚友千古？《關學編》姑以紀述先正學

---

地域學術替換朱、王之爭的辦法，請參見：Chang Woei Ong, *Men of Letters Within the Passes*, pp.175-177.

<sup>1839</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈關學編自序〉，《關學編》，頁 1-2。

術之概。<sup>1840</sup>

這透露出馮從吾整理鄉賢文獻，是希望當地理學學者認識鄉里先正，尚友鄉邦文獻，知所從入。透過先賢事跡鼓舞士人不要以為聖賢難至而自暴自棄。

本章開頭指出，在嘉靖中期關中學術有斷層，馮從吾對地方理學傳統之認識有限，這也是編《關學編》時遇到的一大障礙，他除自行查閱地方文獻外，不時向人請教而獲得當地老先生指點。他曾去信感謝老師李翼軒的指教：

承諭康僖公（王承裕）學問，實其父端毅公（王恕）成之，《石渠意見》有禪經學，康僖公傳中業已補入矣。近又于胡可泉《秦州記》中查出周小泉（周蕙）一弟子王君名爵者，亦補入周傳內。可見，深山窮谷之中，故不乏真修實踐之士，第患無人物色耳。<sup>1841</sup>

從信中我們可以讀取到編撰《關學編》的入微細節，理解馮從吾編書的著眼點。第一，馮從吾對關學師承的重視。馮從吾整編關學，是在找尋師承關係，把關中學者連接起來，這種師承脈絡區別於《伊洛淵源錄》一類的道統敘述，它不是單一而是多元的，從王恕到王承裕是一支，周蕙到王爵是另一支，兩者毫無交叉，這種不同的學術傳承脈絡《關學編》有三支。馮從吾重視學術傳承，但不一定導致道統的觀念強化。馮從吾看重學者師承、學侶關聯，意在向從學之士表明學問可以通過求師訪友中習得，這跟馮氏當時在關中鼓吹講學的背景相襯。

第二，馮從吾對經學與理學的認知。材料裡出現的王承裕、周蕙、王爵最後都收入《關學編》內，唯獨王恕被排除在外。信中李氏明確指出王恕成就了王承裕的學問，師承家學並俱，馮從吾不列王恕，說明馮氏在師承因素外還要考慮學者的學問性質。王恕在明中期以經學、事功著稱，王承裕經學有成，但恰恰身處在一個理學變革的時代，兼具講學新風氣，他跟門人馬理與王守仁有學問往來，馬理後來更以講學反對陽明而蜚聲海內。在馮從吾眼中，各種學問輕重有別，經學和事功的地位遠不及理學重要，這是他浸淫在理學大興時代秉持的「偏見」。

<sup>1840</sup> 馮從吾，〈答李翼軒老師〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 276-277。

<sup>1841</sup> 馮從吾，〈答李翼軒老師〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 276-277。

他在萬曆三十九年拜謁王恕祠墓在池陽開講時，對關中學術有一概括：

吾關中如王端毅（王恕）之事功，楊斛山（楊爵）之節義，呂涇野（呂柟）之理學，李空同（李夢陽）之文章，足稱關中四絕。然事功、節義係于所遇，文章係乎天資，三者俱不可必，所可必者惟理學耳。吾輩惟從事于理學，則事功、節義、文章，隨其所遇當自有可觀處，不必逐件去學，而後謂之學四先生也。<sup>1842</sup>

馮從吾鼓舞士子學習先賢，在諸多學問中獨重理學，他直言不當學王恕的事功，其經學也不在學習之列，而獨鐘情理學。可見，從王恕活動的時代到馮從吾的時候，學術已幾經變遷，馮氏無從亦無須辨認、估量王恕時代的學術價值，他關注的是當前儒學面臨的挑戰和危機，振起當下關中理學。《關學編》體現馮從吾的理學關懷，是馮氏振興關中理學的意識表達，不是一部嚴格的關中學術史，雖然當中具備一些史學的信息，但《關學編》自有其完整意義。

馮從吾編撰《關學編》是為關中學者找為學門徑，以期他們從鄉賢處登堂入室，鼓起「人人心中有仲尼」的信心，躋身聖域。他在自序最後提請讀者，堯舜之心和鄉賢諸君子之心，至今俱在，「學者能誦詩讀書，知人論世，恍然見諸君子之心，而因以自見其心，則靈源濬發，一念萬年，橫渠諸君子將旦莫遇之矣」，同時，他又告誡讀者不要懷著「品鷲前哲，庸曉口耳」之心閱讀此書，否則「雖起諸君子與之共晤一堂，何益哉」？<sup>1843</sup>

對馮氏的用意和《關學編》的功效，與馮從吾摯交的陝西巡按的余懋衡序《關學編》時有確當的觀察：

理為人人具足之理，學為人人當講之學。《編》內諸君，其力學以明理，明理以完性，皆人人可企及者，非絕德也。由諸君子而邇孔、孟，是在黽勉不息哉。<sup>1844</sup>

《關學編》是透過關中鄉賢的成學經歷，告訴後學「人人可企及」聖學。在此意

<sup>1842</sup> 馮從吾，〈河北西寺講話〉，《馮少墟集》，卷十一，頁 191。

<sup>1843</sup> 馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，〈關學編自序〉，《關學編》，頁 2。

<sup>1844</sup> 余懋衡，〈關學編序〉，收於馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 121-122。

義上，《關學編》是一本指示路徑的為學入門書，其功用與《明儒學案》相類，「以先儒為學之方案為后學從學之方案」。<sup>1845</sup>其所收錄關中鄉賢宛若海納百川，門戶同異，造詣淺深，皆不是馮從吾關注的，要之「不詭于道」即可。馮從吾嘗言：「論學當先辨宗，宗旨明白，功夫才能不差」，<sup>1846</sup>這裡宗旨不是理學下的為學宗旨，其范疇更加寬闊，是指儒、道、佛三教宗旨的異同。此刻異端之害才是馮從吾的心頭大患。

綜上所述，《關學編》是一本指示理學門徑的著作，配合著關中講學之開展為關中士子而作，同時也可以把此書看作是對理學佛、道化趨勢的一種回擊，冀望關中士子面對三教宗旨知所從入。馮從吾在《關學編》中表彰關中理學，力圖消弭儒門爭端，風光盡收，各取其長，於後學有裨益，相反不是為樹立道統，排斥他人，獨尊某家。書中強調師承概念，一方面因為那是傳統中國學問傳承的主要方式，二方面則是用來說明聖賢可學而至的道理，鼓舞關中士子興起為學之志。書中三個不同的學術傳承脈絡並舉，亦說明它並非為推尊道統而述。結合馮從吾的思想背景，其著述的目標是挽合理學分野，區別三教分際，拒闢異端，在這前提下，不容儒門分裂，因此，朱陸異同就不成其為問題，更也不需要借助地域概念來消解。

近人還有一種眼光，認為《關學編》是一部學術史著作。從上世紀八、九十年代「關學熱」開始，到《關學編》的整理出版，一直到今天研究《關學編》，一直視其為「關學史」、「理學史」，<sup>1847</sup>然而，馮從吾的用意卻不在此，篩選王恕的例子可供說明。就史實言，王恕無疑是明代前期關中學術的重鎮，馮從吾在李翼軒的提點下仍將其排除在《關學編》外，這是馮氏理學觀主導的結果，不是一種客觀的歷史敘述，因此，與其說《關學編》是學術史，不如說是馮氏理學意識的表述。《關學編》固然具有歷史敘說的特征，如按時序列傳記，可供歷史研究

<sup>1845</sup> 朱鴻林，〈為學方案——學案著作的性質與意義〉，氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁 355-378。

<sup>1846</sup> 馮從吾，〈辨學錄·四十二章〉，《馮少墟集》，卷一，頁 17。

<sup>1847</sup> 陳俊民、徐興海點校，〈《關學編》點校說明〉，馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 1-5；以及前引張波的研究。

之用，但據此認定其為學術史著作，則是只及膚表，未入肌理，必然導致只見樹木不見森林的片面性，而忽略其原有的價值和意義。馮從吾《關學編》要展現地域理學的多元性，供後學揀擇從入，而非宣稱唯一獨斷的道統，避免涸澤而漁才能使地方講學與學術傳承具有持久活力。

## 二、整理張載思想遺產：迎復張載後裔

《關學編》首推張載為關中理學開山，但現實中陝西郿縣的張子祠一度破落，其他府縣則多采用合祠，張載與其他宋元儒者一併供奉，<sup>1848</sup>這些都不足以彰顯張載在關中理學的尊崇地位。為表彰張載的理學功績，馮從吾受河南理學同道推尊理學鄉賢運動的啟發，積極聯合陝西各方面官員推動地方專祠張載，乃至從祀於孔廟，其後又動議陝西郿縣地方官迎復張載後裔承襲官位。

河南自尤時熙傳學開始，士人推舉地方理學名士不遺餘力。馮從吾萬曆二十年（1595）拜別孟化鯉時獲贈《曹月川先生粹錄》，這是孟氏開發鄉賢理學餘蘊的作品，萬曆二十三年馮氏拜訪孟化鯉於川上書院，書院內專辟兩賢祠供奉尤時熙及其鄉人同道邱鳳。馮從吾熟知河南同道推動講學同時對重視鄉賢精神遺產。萬曆三十七年河南張信民遷任陝西按察司檢校，入關中書院與馮從吾講學，這時張氏已成功將鄉賢曹端的陵墓移回澠池，在澠池大肆刊刻曹氏著述，動員官方為曹端建祠專祀，並謀求供入孔廟。萬曆三十四年張氏在陝西刊刻曹端、尤時熙、孟化鯉的著作，稱他們為「洛西三先生」，並且把他們追接到宋代二程的理學傳統中。這無疑啟導了馮從吾對陝西理學鄉賢的重視而有所行動。所以，天啟年間河南呂維祺推動從祀曹端，為尤時熙、孟化鯉請謚時，也促請馮從吾聯絡當事官

---

<sup>1848</sup> 呂妙芬，〈明清之際的關學與張載思想的復興〉，劉笑敢主編，《中國哲學與文化》，頁 36-38。關於明代學者對張載思想遺產的重新發掘，及馮從吾《關學》編對關學的建構，可參考：Chang woei Ong, "Zhang zai's Legacy and the Construction of Guanxue in Ming China," *Ming Studies* 51-52(2006), pp.58-93; Chang woei Ong, *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), ch.3.

員及「長安相知」舊識出手援助。<sup>1849</sup>可見，馮從吾在陝西編撰《關學編》，推尊先賢從祀，多得自河南士人的靈感，乃至兩地聯合行動，提陞地方理學傳統。

馮從吾在陝西的行動離不開地方大員的支持。為此，他首先聯結陝西巡按安徽籍官員畢懋康（孟侯，東郊，1571-1644），借助推陞張載、呂柟之理學地位。畢懋康是理學名儒，萬曆三十九至四十一年巡按陝西，與馮從吾結識而推崇有加。畢氏治下為陝西地方請罷權稅，請增解額等，事功膾炙人口，節義、文章卓爾。他對理學也情有獨鐘，曾專赴郊外拜訪馮從吾，「談學問，闡名理，析疑義」，馮從吾覺得聞所未聞，認為畢氏之理學不可小覷。三年裡兩人學問過從甚密，四十一年畢氏離任在即，他向馮從吾表明向學的決心：「弛擔東歸，擬從靜裏鑽砌，徧發聖賢經籍，及宋以來諸儒著述」。馮從吾則鼓勵說：事功、節義、理學、文章雖為士君子並重，但前三者是作用，理學則是根本，「根本處得力，則其作用自別」，又提示他靜修可為，但不可「離心言事」，亦不得「離事言心」，應當「心與事大成一體」，「深于性命之學，直接千聖不傳之統」。<sup>1850</sup>

在馮從吾的推動下，畢氏任內分別兩度上疏朝廷請地方專祀、孔廟從祀張載，且以呂柟配祀，張載父親供入啟聖祠。萬曆四十年其上疏略云：

橫渠張先生以宋代大儒，關中為其闕里，未有特祀、而呂柟以理學名家，從祀之典亦復缺如……議舉祀典以重道脈。<sup>1851</sup>

其對張載和呂柟的推舉，一如馮從吾《關學編》的旨意，畢懋康對馮從吾的敬重還體現於是年畢氏將馮從吾的《關學編》、《疑思錄》、《辨學錄》、《善利圖說》、《講學說》、《語錄》等文字合刻為《馮少墟集》傳布於世。<sup>1852</sup>畢疏上請後，郿縣獲準專祠供奉張載。接著，畢氏又具疏以理學醇儒，進一步推舉從祀張載於孔廟，以

<sup>1849</sup> 呂維祺，〈與馮少墟〉，《明德先生文集》，卷十四，頁 214-215。

<sup>1850</sup> 馮從吾，〈渭濱別言贈畢東郊侍御〉，《馮少墟集》，卷十六，頁 294-295。

<sup>1851</sup> 胡博文編，《畢司徒東郊先生年譜》（《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 56 冊，北京：國家圖書館出版社，據清初抄本影印），不分卷，頁 120。

<sup>1852</sup> 陳俊民、徐興海點校，〈《關學編》點校說明〉，馮從吾撰，陳俊民、徐興海點校，《關學編》，頁 1-2。

呂柟配祀，但此舉最後功虧一簣。<sup>1853</sup>

立專祠後，馮從吾又謀求迎復張載後裔。據呂妙芬研究，張載後裔從南宋以降屢經遷徙，散落各地，晚明鳳翔府已無張氏後裔居住，沒有合適人選照料張載祠堂，於是動員當地官員尋訪張載後裔，在陝西一無所獲。這時馮從吾翻閱河北灤州舊志，得知張載後人流寓于灤，他立刻去信直隸永平府郡丞王保宇詢問，<sup>1854</sup>得到確認後，他報告王蒼坪請出具印信，<sup>1855</sup>又聯系鳳翔府知府沈自彰（芳揚），敦請致書永平府知府送歸張載後裔，以復「國朝二百五十年闕典」，<sup>1856</sup>沈氏迅速送出「《與永平公移》、《與橫渠先生族人書禮》、《與王保宇二守書》」三書，<sup>1857</sup>請永平知府在張載後裔中選坪學兼優者，讓鳳翔府迎歸郿縣定居。在官府運作下，最後張載十四世裔張文運，帶著兒子張承績、孫子張元福、張元壽、張元祥回到鳳翔定居，並安排在張子祠內的張子書院任教、奉祀先祖。<sup>1858</sup>

馮從吾迎復之舉亦與提陞張載地位有關。呂妙芬指出，明朝廷將翰林院世襲五經博士的官銜授予儒家先賢後代，顏子、孟子、程頤、朱熹、周敦頤等後裔皆有承襲，獨張載後裔缺席。天啟二年，迎復的張文運獲授五經博士銜，張元祥於清康熙元年承襲之。張載父親張迪也在清雍正二年入祀崇聖祠，稱先儒。<sup>1859</sup>

## 小結

本章以明末陝西理學學者馮從吾為個案，將其放在南北學術交流的背景，論述其學思學行，及其對明末陝西理學發展的推動作用。

馮從吾一直被認為是關學的集大成者，本文考察其早年經歷，指出馮從吾與關學前輩呂柟、馬理並無學問淵源，其理學認識早年主要來自南方學者許孚遠和

<sup>1853</sup> 胡博文編，《畢司徒東郊先生年譜》，不分卷，頁 120。

<sup>1854</sup> 馮從吾，〈與王保宇郡丞〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 285-286。

<sup>1855</sup> 馮從吾，〈答王蒼坪明府〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 286。

<sup>1856</sup> 馮從吾，〈〈與王保宇郡丞〉又〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 286。

<sup>1857</sup> 馮從吾，〈〈與王沈芳揚太府〉又〉，《馮少墟集》，卷十五，頁 287。

<sup>1858</sup> 呂妙芬，〈明清之際的關學與張載思想的復興〉，劉笑敢主編，《中國哲學與文化》，頁 39-40。

<sup>1859</sup> 呂妙芬，〈明清之際的關學與張載思想的復興〉，劉笑敢主編，《中國哲學與文化》，頁 40-41。



陝西學者王之士。馮從吾的講學理念主要形成於任職北京翰林院的數年裡。馮氏在北京目睹過翰林同仁焦竑、陶望齡、楊起元等「以佛詮儒」的講學方案，耳聞過李贄等用佛教「反理學」的極端做法，見識過許孚遠與周汝登的理學之士的學術辯論，也感受到朝野禁講學聲調的不斷壯大。在南北兩京間的士人講學風氣激盪下，馮從吾認識到講學的重要性。

萬曆二十年馮從吾受南方講學運動刺激，回到陝西閉門苦讀《四書》構思出一套獨特的學術主張：以孟子性善為前提，「直從本體做功夫，直以功夫合本體」，由此開始在西安立會講學，其影響迅速擴大。隨著馮從吾閉關九年深刻思考，他以「不爭辯」的超然態度盡力弭合儒學內部的宗派分歧，借助拒闢異端團結士人群體，挽救儒學流弊。

由於關中學術在嘉靖年間出現巨大斷裂，馮從吾著手重新認定和梳理關中理學傳統，編撰《關學編》。本文結合馮從吾的思想背景，考查了《關學編》的內容特色，認為《關學編》是一本指示理學門徑的著作，是馮從吾為配合著關中講學而作，同時也可看作是馮從吾對理學佛、道化趨勢的一種回擊。在河南理學同輩的啟發下，馮從吾為表彰關中先賢，推動陝西地方官員上疏提議從祀張載，同時迎復張載後裔，積極樹立關中理學傳統。

## 結語

十六至十七世紀的中國，理學思想世界異常活躍，最為動人的的是以王守仁、湛若水為代表的新學術思想的誕生與流行，吸引了大部分研究者的目光。相比之下，對於此期北方理學思想的發展之研究相對貧乏。本論文嘗試從南北學術交互激盪的視角，考察明代中後期河南、陝西兩地的理學發展過程，旨在探討兩個議題，(一)明代中期以降北方理學新舊學說競逐，及新思想傳入與傳承的歷史，(二)晚明清初北方理學歷史敘述的差異所在。

第一章利用地方志的理學傳、儒林傳或人物傳，梳理明代北方五省的理學發展概況，指出明代北方理學思想均受南方理學新說之激盪，在明代中期發生劇烈轉變，明代中期以後南方新學北傳，北方舊學群體分化。在河南、陝西，理學出現地域分化。河南北部出現了一批反陽明學的學者，在中、南部則聚集了一眾士人支持陽明學。在陝西，少數理學士人先知先覺，不滿僵化的程朱舊學教育，而開創出書院講學模式培養理學新人才，他們從經學出發提倡懷疑精神，敢於辨難經典註釋，最後回歸經學，他們對新興的陽明學、甘泉學相當懷疑，甚至持敵視態度。明代中期河南、陝西士人群體因反陽明學的共同旨趣而雲集攀援。

第二章分析了一批明末清初在河南、陝西湧現的敘述地方理學歷史與人物的著述，發現在明清轉折，學風轉向，學術定尊的大氛圍下，構成兩股強大的地方理學敘述。清初河南對明代中後期的理學歷史敘事，在不同階段經不同學者寫作，有相當不同的表述。孫奇逢《中州人物考》起初認為明代河南理學一直由曹端之學主導，後因新資料的出現，在《理學宗傳》裡確認明代中後期陽明學在河南之傳播發展，足以與明初曹端之學並列。湯斌《洛學編》修正了孫奇逢的舊見，肯定陽明學在河南的歷史地位。而到耿介《中州道學編》再敘中州道學歷史時，因學術興趣與主流思想壓力，開始「去陽明化」書寫，刪去明代學者在河南傳播的

陽明學的痕跡。陝西明末清初的理學歷史述說，開端於馮從吾《關學編》，入清後清初《關學編》為陝西學者提供了一種追認師承的書寫思路，在道脈敘述下前添補後，完善、擴充道傳人物，把先師請入道統脈絡裏，如王心敬的《關學續編》。過往鮮少有研究集中處理這批資料，論者往往將其視為學術史論著述來直接引用其觀點。本研究則將它們置於明末學風轉向的背景下探討著述者在政治身份、個人學術思考及學派論爭等因素下形成的特殊敘述，它顯示出明代中後期河南、陝西兩地理學傳承敘事存在多樣性和不確切性。

第三章承接前一章明對末清初河南、陝西的理學歷史書寫的檢討，從明代思想史研究中的學派劃分、明代講學運動與地方學術認同、近現代的關學及洛學爭論三個方面回顧總結與本文密切相關的近現代明代學術思想史研究的概況，並指出本研究探索的方向。

經由上述研究與回顧，本文選取河南、陝西為研究區域，分上、下兩編探索其明代中期以降理學發展的歷史進程。上編三章以河南為中心。第四章考察了明代中期以陽明學、甘泉學為代表的南方新學崛起所引發的南北學術論爭。在河南，學者回應方式不一。崔銑受陽明學刺激，學術轉向批判新學，進而南下聯合羅欽順、魏校、顧麟等發起朱陸異同之辯，反擊陽明後學。何瑋則直接在南京與湛若水展開辯論，同時透過著述《儒學管見》辯駁湛若水的觀點。王廷相對當時程朱、陸王兩派的思想都不滿意，他在南京刊刻《慎言》、《雅述》提倡自己的氣論。以往對明代中期思想史的研究對集中在陽明學、甘泉學的傳播上，本文透過梳爬史料，追蹤明代中期河南學者南下論學的過程與進展，意在指出在同一時期的北方河南存在著不同於主流的思想訴求，他們不滿南方新學的主張，通過接續南下論學、講學著述表達自己的聲音。這應屬於明代思想史的重要組成部分，而不應該被忽略。

第五章從南學北傳的角度，探討了河南王門三代理學學者在河南傳學的歷程。通過了河南王門第一代學者尤時熙在河南參悟傳播陽明學，及其與南方陽明後學

爭奪陽明學詮釋權的個案，本文嘗試指出，有別於以往的講學、講會研究，我們還應該注意講學過程中學問的變異。尤時熙因咨詢不足，其所傳陽明學與南方正統漸行漸遠，說明陽明學離開其中心地區的傳播，往往產生變異。這種情況是以往的研究關注不多的。萬曆年間河南王門第二代學者孟化鯉因其在北京、南京目睹王學激進派學者、王學保守派學者及反王學者的論辯，深刻認識到陽明學的流弊，一方面撇清了河南理學中的陽明學因素，一方面透過重新發掘河南理學舊傳統，詮註《曹月川先生錄粹》，扭轉河南理學的發展趨向。本文透過孟化鯉的個案觀察到河南曹端之學的復興與陽明學的傳入、轉向有莫大關係。《曹月川先生錄粹》經過孟化鯉詮註帶有心學色彩。以往研究者缺乏考慮，據該版《曹月川先生錄粹》斷定明初理學即有心學因素，這顯然存在問題，故而明初理學的特色有待重新考察。第六章論述了明末河南王門第三代學者王以悟聯合張信民、呂維祺興復河南講學，曹端、尤時熙、孟化鯉逐漸被整合到明代河南理學傳統中，成為後世理學敘述的重要內容。

下編兩章以陝西為中心。第七章處理明代中自陝西南下參與南京學術論爭的呂柟和馬理的個案。他們在南京的學術活動一直沒有引起學術界的十分注意，其實他們反映著陝西士人對明代中期南方學術變動的態度。他們跟王守仁、湛若水生活在同一個時代，對他們的學說和學問方法有直接接觸和深入了解。馬理對他們的學問和講學嗤之以鼻，嘉靖年間回到陝西到處極力宣揚反對新學。呂柟有所不同，他喜好講學，尤其是在南京的時候，可是，嘉靖初年回到陝西講學幾乎無法開展，他的陝西門人寥寥無幾。

第八章以馮從吾為個案。馮從吾面臨著一個知識斷層，對陝西理學前輩了解不多，他的理學認識主要從他老師福建許孚遠，以及他的翰林院同輩，如焦竑、陶望齡、楊起元的反例那裡得來，從此，他將關佛、道列為終身講學的宗旨，他所關懷的無疑是作為整體的理學。他回到關中講學，畢生都在回應他的翰林同輩提出的三教問題。他整理的《關學編》也帶著這樣的思考。所以，從陝西三代學

者的經歷，我們看到這區域的學術變遷，第一代開創保持傳統，在第二代出現分化，同時具備新、舊兩種特色，第三代是全新的一代，新學問傳入，不再回應舊的朱陸異同的問題，他重視三教問題，在保護儒教的前提下，朱陸異同、理學門戶林立等爭議完全被消解。經由本章的考察，可以認定以往學術界把《關學編》視為調和朱陸異同，建構地方學統的著作的觀點，不夠全面深入。

本文雖然以明代中後期北方（河南、陝西）的理學發展過程為論述中心，但始終把它放置在同時期明代整體的思想變化脈絡中進行研討。正是在這種南北、異同的比較下，本文嘗試突破《明儒學案》對「王門」、「北方王門」、「諸儒」的學派區隔，將明代中後期一批活躍的北方士大夫還原回歷史現場，由此揭示出明代中後期南北學者對話，不同思想相互交流極其頻繁，以致於逐漸改變著明代中後期北方理學歷史的發展進程。在河南，何瑋、崔銑、王廷相等不滿於的南方新學說，為此著書立說，形成自己的學術思想，一致與南方學者論戰，在這意義上說，南方新學的勃興刺激了此期河南學者的思想成型，亦成就了此期河南學者的理學特色。此期河南學者不喜聚徒宣講，懷疑書院講會，導致他們的學說傳承不遠。在陝西，由於其理學發展較早採用書院講學的方式進行，其根基牢固，且馬理等人對南方新學的敵視，使得南方新學在陝西的傳播有限。

陽明學北傳構成了觀察明代中後期北方理學歷史發展的另一觀察角度。嘉靖間的南北思想論爭後，陽明學經由河南士人尤時熙傳入，並在其後兩代人的努力下使之與本地曹端的理學傳統融合，實現在地化。這一時期陝西的理學傳承出現斷層，陽明學說經由馮從吾傳入陝西。馮從吾在南北京期間目睹並參與士人對陽明學的反思，馮氏在陝西傳述的陽明學說已經修正。本文透過研析河南、陝西學者的講學活動，指出探討陽明學外傳的影響時，首先要注意傳學者接觸陽明學的時間、對陽明學的認知程度和學者自悟自得——尤時熙對陽明的最初認知經歷了與南方陽明後學的爭論獲得最後認證，馮從吾經過學侶爭辯而有新得。由此可見一種學說的傳播因環境、條件不同而充滿變數。其次還要考慮到新來學說與舊有

傳統的轉接消耗。河南陽明學傳至第二代，即因當時社會對陽明學的批判壓力以及適應地方講學傳學，迫使孟化鯉撇清其學與陽明學的關係，並借助註釋當地學者曹端的理學，調整學術思想，由此導致曹端之學在明代中後期河南復興。馮從吾在地方斷層背景下傳學，相對容易。對河南、陝西這批理學士大夫講學活動的研究，折射出南方新學傳入河南、陝西所引發連鎖反應，不僅改變了陽明學，也改變當地的學術傳統。

在明末河南、陝西的理學發展中，我們看到兩地士人逐漸形成對地方學術傳統的認識。在河南，書院、祠堂、祭祀構成了士人地方理學傳統敘述的空間，他們逐漸認定中州理學從曹端到尤時熙再到孟化鯉的敘事模式。在陝西，馮從吾則借助學者師承關係來編撰《關學編》，整理宋儒張載的學術遺產來闡述關學淵源。從明代中期至明末，在南北思想的碰撞下展開了兩地的理學歷史進程。

正是明中期至明末兩地理學發展的曲折過程，使清初地方理學歷史的敘述者陷入兩難境地。在清初學風收緊的背景下，有的河南學者將那段歷史珍視為寶藏，加以開發，如孫奇逢、湯斌，他們極力發掘明代中後期中州理學的陽明學因素；有的學者則視其為負債，避之猶恐不及，如耿介急迫抹殺陽明學的痕跡。在陝西，由於學術斷層，李顥、王心敬沿用馮從吾《關學編》的模式，上溯下衍，開拓關學淵源。以上即是清初河南、陝西地方理學歷史現代書寫。我們回顧二十世紀以來的關學爭論，亦可從這個角度觀察與解釋。

## 參考文獻

### 傳統文獻：

#### (1) 史籍、方志

《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966-1967。

于慎行編：《兗州府志》，濟南：齊魯書社，1985，據明萬曆二十四年刻本影印。

毛永柏等修，劉耀春纂：《青州府志》，《新修方志叢刊》，臺北：學生書局，1968，  
據清咸豐九年刊本影印。

牛蔭鹿等修，丁謙等纂：《嶧縣志》，《中國方志叢書·華中地方·第二一二號》，臺北：成文出版社，1975，據民國二十三年鉛印本影印。

王心敬增輯：《關學續編》，《四庫全書存目叢書》史部第126冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西大學圖書館藏清乾隆王氏家刻嘉慶七年周元鼎增刻本影印。

王文彬等修，王寅山纂：《續修廣饒縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第六十四號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十四年鉛本影印。

王世臣修，孫克緒纂：《茌平縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三七一號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙四十九年刊本影印。

王以悟：《雲浦孟先生年譜》，孟昭德主編，扈耕田、曹先武點校：《孟雲浦集》，北京：中國文聯出版社，2000。

王枚等纂修：《續修睢州志》，《新修方志叢刊·河南方志之八》，臺北：學生書局，1968，據清光緒十八年刊本影印。

王軒等撰：《山西通志》，《中國方志叢編》之十三，臺北：華文書局，1969，據光緒十八年刊本影印。

王榮陸修，方履箴纂：《武陟縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四八一號》，臺北：成文出版社，1976，據清道光九年刊本影印。

王贈芳等修，成淮等纂：《濟南府志》，《新修方志叢刊》，臺北：學生書局，1968，  
據光緒二十年刊本影印。

田金祺等修，趙東階等纂：《汜水縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第一〇六號》，

- 臺北：成文出版社，1968，據民國十七年鉛印本影印。
- 任弘烈編輯：《泰安州志》，《中國方志叢書·華北地方·第十號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛本影印。
- 吉光西：《陸稼書先生年譜定本》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 80 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據湖樓舊藏雍正六年精刻本影印。
- 朱璘纂修：《南陽府志》，《新修方志叢刊》之二，臺北：學生書局，1968，據清康熙三十三年刊本影印。
- 何士錦、陸履敬纂修：《豐城縣志》，《中國方志叢書·華中地方·第九四九號》，臺北：成文出版社，1989，據清康熙三年刊本影印。
- 李本固撰：《汝南志》，臺北：漢學研究中心，1990，據日本尊經閣文庫藏明萬曆三十六年刊本影印。
- 李淇修，席慶雲纂：《人物志》《虞城縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四四九號》，臺北：成文出版社，1976，據清光緒二十一年刊本影印。
- 汪運正纂修：《襄城縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四九四號》，臺北：成文出版社，1968，據清乾隆十一年刊本影印。
- 沈佳：《明儒言行錄》，《明代傳記叢刊》第 3 冊，臺北：明文書局，1991，據文淵閣四庫全書本影印。
- 沈青崖，劉於義纂修：《陝西通志》，《文淵閣四庫全書》第 554 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。
- 沈青崖、吳廷錫等纂：《陝西通志》，《中國省志彙編·十五》，臺北：華文書局，1969，據清雍正十三年刊本影印。
- 谷應泰：《明史紀事本末》，臺北：三民書局，1969。
- 來時熙：《弘道書院志》，《中國歷代書院志》第 6 冊，南京：江蘇教育出版社，1995，據弘治十八年刻本影印。
- 周尚冕輯：《明儒曹月川先生（端）從祀錄》，《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第 13 冊，北京：北京圖書館出版社，2006，據清咸豐十一年刊曹月川先生遺書本影印。
- 和坤等撰：《大清一統志》，《文淵閣四庫全書》第 475 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。
- 孟昭章纂修：《重修泰安縣志》，《新修方志叢刊》，臺北：學生書局，1968，據民



國十八年鉛印本影印。

林溥修，周翕鎮纂：《即墨縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第三七四號》，臺北：成文出版社，1968，據清同治十一年刊本影印。

南大吉纂：《嘉靖渭南縣志》，《中國地方志集成》，南京：鳳凰出版社，2007，據明嘉靖二十年刻鈔本影印。

南陽地區史志編纂委員會編：《明嘉靖南陽府志校注》，南陽地區：南陽地區史志編纂委員會總編室，1984，據1942年南洋《前鋒報》社印刷的版本翻印。

姚延福修，鄧嘉緝等纂：《光緒臨朐縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三八九號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十一年刊本影印。

姜簾、郭景泰等纂修：《邳縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四四〇號》，臺北：成文出版社，1975，據民國二十一年石印本影印。

施化遠、周景濂等編次：《明德先生年譜》，《四庫全書存目叢書》集部第185冊，濟南：齊魯書社，1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本影印。

范高鼎輯：《理學備考》，《四庫全書存目叢書》史部121、122冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西省圖書館藏清康熙范氏五經堂刻本影印。

計六奇撰，魏得良、任道斌點校：《明季北略》，北京：中華書局，1984。

唐侍陸修，洪亮吉等纂：《懷慶府志》，《新修方志叢刊》第153冊，臺北：臺灣學生書局，1968。

孫奇逢：《理學宗傳》，收於張顯清主編，《孫奇逢集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。

孫奇逢撰，申少春點校：《畿輔人物考》，收於張顯清主編，《孫奇逢集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。

孫奇逢撰，智天成點校：《中州人物考》，收於張顯清主編，《孫奇逢集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。

孫椿榮修，張象明等纂：《靈寶縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四七七號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十四年重修鉛印本影印。

孫葆田等纂，楊士驤等修：《山東通志》，上海：商務印書館，1934，據民國四年排印本影印。

- 徐元燦、趙擢彤、宋縉等纂修：《孟津縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四六一號》，臺北：成文出版社，1976，據清康熙四十八年嘉慶二十一年刊本影印。
- 晏兆平編輯：《光山縣志約稿》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛印本影印。
- 耿介輯：《中州道學編》，《四庫全書存目叢書》史部第121冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國社會科學院圖書館藏清康熙三十年嵩陽書院補修本影印。
- 袁通纂修，方履箴輯：《河內縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四七五號》，臺北：成文出版社，1976，據清道光五年刊本影印。
- 婁一均修，周翼纂：《鄒縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三八〇號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙五十四年刊本影印。
- 張元春編：《增訂關學編》，西安：陝西三原圖書館藏清道光庚寅刻本。
- 張元春編：《關中道脈四種書》，西安：陝西三原圖書館藏清道光庚寅刻本。
- 張同聲修，李圖等纂：《膠州志》，《中國方志叢書·華北地方·第三八三號》，臺北：成文出版社，1968，據清道光二十五年刊本影印。
- 張伯行輯編：《陸子年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第79冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清乾隆十六年刻本影印。
- 張志熙等修，劉靖宇寫：《東平縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第四十六號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛本影印。
- 張鈞修，李希白纂：《新安縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四三九號》，臺北：成文出版社，1975，據民國二十七年石印本影印。
- 張萱：《西園見聞錄》，《明代傳記叢刊》第120冊，臺北：明文書局，1991，據哈佛燕京學社1940年版影印。
- 張鼎延撰：《呂明德先生年譜》，《四庫全書存目叢書》集部第185冊，濟南：齊魯書社，1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜等刻本影印。
- 張鳳臺修，李見荃等纂：《林縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第一一〇號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十一年石印本影印。
- 張驥：《關學宗傳》，《儒藏》史部第164冊，成都：四川大學出版社，2005，據

- 陝西教育圖書社排印本影印。
- 梁永康等修，趙錫書等纂：《冠縣縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第二十九號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十三年補刊本影印。
- 郭棐：《廣東通志》，《四庫全書存目叢書》史部第 197 冊，濟南：齊魯書社，1997，據日本內閣文庫藏明萬曆三十年刻本影印。
- 陳伯嘉修，李成均等纂：《重修汝南縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四五三號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十七年石印本影印。
- 陳金臺纂輯：《鄆城縣記》，《中國方志叢書·華北地方·第四五二號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十三年刊本影印。
- 陳垣等纂修：《重修臨潁縣志》，《新修方志叢刊·河南方志之十》，臺北：學生書局，1968，據民國四年鉛印本影印。
- 陳食花修，鍾鏗等纂：《益都縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三七五號》，臺北：成文出版社，1968，據清康熙十一年刊本影印。
- 陳懋修，張庭詩纂：《日照縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三六六號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十二年刊本影印。
- 陳濟生：《天啟崇禎兩朝遺詩小傳》，《明代傳記叢刊》第 12 冊，臺北：明文書局，1991，據清順治刻增修本影印。
- 陸鈞等纂修：《山東通志》，《四庫全書存目叢書》史部第 188 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山東省圖書館藏明嘉靖刻本影印。
- 陸隴其：《三魚堂日記》，《續修四庫全書》史部第 559 冊，上海：上海古籍出版社，據中國科學院圖書館藏清同治九年浙江書局刻本影印。
- 湯斌輯，湯定祥較刊，胡娜點校：《洛學編》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。
- 湯斌輯：《洛學編》，《四庫全書存目叢書》史部第 120 冊，濟南：齊魯書社，1997，據云南大學圖書館藏清康熙樹德堂刻本影印。
- 焦竑編：《國朝獻徵錄》，《明代傳記叢刊》第 109-114 冊，臺北：明文書局，1991 據明刊本影印。
- 舒化民修，徐德城纂：《長清縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三六五號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十五年刊本影印。
- 貴泰、武穆淳纂：《安陽縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第一〇八號》，臺北：

- 成文出版社，1968，據清嘉慶二十四年刊本、民國二十二年鉛字重印本影印。
- 馮從吾撰，徐興海點校：《關學編》，北京：中華書局，2008。
- 馮奮庸編，張弘文續編：《理學張抱初先生年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 54 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清雍正乾隆間刻本影印。
- 黃之雋等撰：《江南通志》，《中國省志彙編》，臺北：京華書局，1969 年，據乾隆元年刊本影印。
- 黃佐：《南廡志》，《續修四庫全書》史部第 749 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據華東師範大學圖書館藏民國二十年江蘇省立國學圖書館影印明嘉靖二十三年刻增修本影印。
- 黃宗羲撰，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，2008。
- 黃彭年等撰：《畿輔通志》，上海：商務印書館，1934，據光緒十年刊本影印。
- 黃景曾修，靳淵然等纂：《邱縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第三十六號》，臺北：成文出版社，1968，據民國二十二年鉛本影印。
- 楊一清：《關中奏議》，《文淵閣四庫全書》第 428 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。
- 楊廷望纂修：《上蔡縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四五五號》，臺北：成文出版社，1975，據清康熙二十九年刊本影印。
- 楊修田纂修：《光州志》，《中國方志叢書·華北地方·第四八四號》，臺北：成文出版社，1968，據清光緒十二年刊本影印。
- 楊椿：《年譜定本》，收於湯斌著，范志亭、范哲輯校：《湯斌集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。
- 過庭訓：《明分省人物考》，《明人傳記叢刊》第 138 冊，臺北：明文書局，1991，據天啟壬戌序本影印。
- 鄒古愚纂修：《河南獲嘉縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四七四號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十四年鉛印本影印。
- 雷禮：《國朝列卿記》，《明人傳記叢刊》第 37 冊，臺北：明文書局，1991，據山東省圖書館藏明萬曆徐鑒刻本影印。
- 靳蓉鏡、晉克昌等修，蘇寶謙纂：《鄆陵縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四五八號》，臺北：成文出版社，1976，據民國二十五年鉛本影印。

- 熊賜履：《學統》，《續修四庫全書》史部第 513 冊，上海：上海古籍出版社，1995，  
據北京大學圖書館藏清康熙二十四年刻本影印。
- 熊燦修，張文楷纂：《扶溝縣志》（《中國方志叢書·華北地方·第一〇六號》，臺北：  
成文出版社，1976，據清光緒十九年刊本影印。
- 趙廷瑞修，馬理、呂柟纂，董健橋等校注：《（嘉靖）陝西通志》，西安：三秦出  
版社，2006。
- 趙林成等纂修：《直隸汝州全志》，《新修方志叢刊》之六，臺北：學生書局，1968，  
據清道光二十年刊本影印。
- 趙開元纂修，暢俊菟輯：《新鄉縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四七二號》，  
臺北：成文出版社，1976，據清乾隆十二年石印本影印。
- 趙爾巽等撰：《清史稿》，北京，中華書局，1976。
- 劉廷詔：《理學宗傳辨正》，《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第 4 冊，北京：北  
京圖書館出版社，2006，據同治十一年冬月六安求我齋校刊本影印。
- 劉宗泗輯：《中州道學存真錄》，《叢書人物傳記資料類編·學林卷》第 9 冊，北京：  
北京圖書館出版社，2006，據劉氏傳家集本影印。
- 劉德昌修，葉澐纂：《商邱縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第九八號》，臺北：  
成文出版社，1968，據民國二十一年石印本影印。
- 德昌修，徐朗齋纂：《衛輝府志》，《新修方志叢刊·河南方志之四》，臺北：學生  
書局，1968，據清乾隆五十三年刊本影印。
- 歐陽珍修，韓嘉會等纂：《陝縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第一一四號》，臺  
北：成文出版社，1968，據民國二十五年鉛印本影印。
- 潘守廉修，張嘉謀纂：《南陽縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四五七號》，臺  
北：成文出版社，1976，據清光緒三十四年刊本影印。
- 盧承琰修，劉淇纂：《堂邑縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第二十五號》，臺北：  
成文出版社，1968，據清光緒十八年重刊本影印。
- 盧崧修，江大鍵纂：《彰德府志》，《新修方志叢刊·河南方志之一》，臺北：學生  
書局，1968，據清乾隆五十二年刊本影印。
- 謝旻、陶成等編纂：《江西通志》，《文淵閣四庫全書》第 515 冊，上海：上海古  
籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。
- 韓文焜纂：《利津縣新志》（《中國方志叢書·華北地方·第三九三號》，臺北：成文

出版社，1968，據清康熙十二年刊本影印。

魏一鰲輯，尹一會續輯：《北學編》，《四庫禁燬書叢刊》史部第 63 冊，北京：北京出版社，2000，據清光緒十四年四川尊經書院刻本影印。

魏荔彤編輯：《魏貞菴先生年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第 73 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清光緒五年刻本影印。

龔崧林纂修，汪堅總修：《洛陽縣志》，《中國方志叢書·華北地方·第四七六號》，臺北：成文出版社，1976，據清乾隆十年刊本影印。

## (2) 文集、筆記

丁元薦：《石民江村集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 70 冊，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏明末刻本影印。

尤時熙撰，李根編次：《尤西川先生擬學小記》，《四庫全書存目叢書》子部第 9 冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國科學院圖書館藏清同治三年刻本影印。

方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

王九思：《漢陂集》，《四庫全書存目叢書》集部第 48 冊，濟南：齊魯書社，1997，據清華大學圖書館藏明嘉靖十二年王獻等刻二十四年翁萬達續刻崇禎十三年張宗孟修補本影印。

王心敬：《豐川全集續編》，《四庫全書存目叢書》集部第 278 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西大學圖書館中國社會科學院文學研究所藏清康熙五十五年額倫特刻本影印。

王世貞：《弇山堂別集》，北京：中華書局，1985。

王以悟：《王惺所先生文集》，臺灣：國家圖書館藏明天啟間刻本。

王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1998。

王廷相著，王孝漁點校：《王廷相集》，北京：中華書局，1989。

王恕：《王端毅公文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 36 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明嘉靖三十一年喬世寧刻本影印。

王雲鳳：《博趣齋藁》，《續修四庫全書》集部第 1331 冊，上海：上海古籍出版社，

- 1995，據北京圖書館藏明刻本影印。
- 王畿撰，吳震編校：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 何塘撰，王永寬點校：《何塘集》，鄭州：中州古籍出版社，1999。
- 呂柟：《涇野先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部 60、61 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據湖南圖書館藏明嘉靖三十四年于德昌刻本影印。
- 呂維祺：《明德先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 185 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據南京圖書館藏清康熙二年呂兆璜刻本影印。
- 李元春：《時齋文集初刻》，《清代詩文集彙編》第 496 冊，上海：上海古籍出版社，  
2010，據清道光刻本影印。
- 李贄：《焚書》，北京：中華書局，1975。
- 李贄：《續焚書》，北京：中華書局，1975。
- 李顯撰、陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，1996。
- 沈德符撰，黎欣點校：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1997。
- 周汝登：《東越證學錄》，臺北：文海書局，1970，據明萬曆三十三年刊本影印。
- 周怡：《訥谿先生尺牘》，臺北：台灣國家圖書館藏明隆萬間訥溪文錄本。
- 周廣：《玉巖先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 58 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據重慶市圖書館藏明嘉靖三十七年刻清乾隆九年周挺重修本。
- 孟化鯉：《孟雲浦先生集》，《四庫全書存目叢書》集部第 167 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據中國社會科學院文學研究所藏明萬曆二十五年刻清康熙二年增刻本影印。
- 孟秋：《孟我疆先生集》，北京：北京大學圖書館藏清康熙刻本。
- 胡纘宗：《烏鼠山人小集》，《四庫全書存目叢書》集部第 62 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據湖北省圖書館藏明嘉靖刻本影印。
- 唐伯元著，朱鴻林點校：《醉經樓集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2010。
- 唐伯元撰，朱鴻林整理：《醉經樓集》，北京：中華書局，2013。
- 孫奇逢著，朱茂漢點校：《夏峰先生集》，收於張顯清主編：《孫奇逢全集》，鄭州：  
中州古籍出版社，2003。
- 孫奇逢撰，張顯清主編：《孫奇逢全集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。
- 徐即登：《來益堂稿》，南昌：江西省圖書館藏萬曆刻本。
- 徐乾學：《憺園文集》，《續修四庫全書》集部第 1412 冊，上海：上海古籍出版社，

- 1995，據上海辭書出版社圖書館藏清康熙刻冠山堂印本影印。
- 徐階：《世經堂集》，《四庫全書存目叢書》集部 79、80 冊，濟南：齊魯書社，1997，  
據北京大學圖書館藏明萬曆徐氏刻本影印。
- 涂宗濬：《隆砂證學記》，臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明萬曆  
三十二年刊本影印。
- 耿介：《敬恕堂文集紀年》，《清代詩文集彙編》第 84 冊，上海：上海古籍出版社，  
2010，據清康熙四十八年柘城竇氏刻本影印。
- 袁中道：《珂雪齋前集》，臺北：偉文圖書公司，1976，據中國科學院圖書館藏明  
萬曆四十六年刻本影印。
- 袁宗道：《白蘇齋類集》，臺北：偉文圖書公司，1976，據中央圖書館藏劉氏嘉業  
堂刻本影印。
- 馬理：《谿田文集、補遺》，《四庫全書存目叢書》集部第 69 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據清華大學圖書館藏明萬曆十七年刻清乾隆十七年補修本影  
印。
- 高拱著，岳金西、岳天雷編校：《高拱全集》，鄭州：中州古籍出版社，2006。
- 高攀龍：《高子遺書》，《文淵閣四庫全書》第 1292 冊，上海：上海古籍出版社，  
1987，據文淵閣四庫全書本影印。
- 寇天敘：《涂水先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 65 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據北京圖書館藏明嘉靖寇陽刻藍印本影印。
- 崔銑：《洵詞》，《文淵閣四庫全書》第 1267 冊，上海：上海古籍出版社，1987，  
據文淵閣四庫全書本影印。
- 張治道：《嘉靖集》，香港：香港大學馮平山圖書館藏國會圖書館攝製北平圖書館  
善本書膠片，據明嘉靖間刻本攝製。
- 張鹵：《滸東先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 132 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據北京大學圖書館藏明天啟五年張永忠刻本影印。
- 張陽和：《張陽和先生不二齋文選》，《四庫全書存目叢書》集部第 154 冊，濟南：  
齊魯書社，1997，據湖北省圖書館藏明萬曆張汝霖張汝懋刻本影印。
- 曹端著，王秉倫點校：《曹端集》，北京：中華書局，2003。
- 許孚遠：《敬和堂集》，臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏明萬曆二



十二年序刊本影印。

陶望齡：《歇菴集》，《續修四庫全書》集部第 1365 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據華東師範大學圖書館藏明萬曆喬時敏等刻本影印。

陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。

陸隴其：《三魚堂文集》，《文淵閣四庫全書》第 1325 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。

陸隴其：《三魚堂外集》，《文淵閣四庫全書》第 1325 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。

湛若水：《湛甘泉先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 56 冊，濟南：齊魯書社，1997，據山西大學圖書館藏清康熙二十年黃楷刻本影印。

湛若水撰，鍾彩鈞點校：《甘泉先生續編大全》，臺灣：中央研究院中國文哲研究所據嘉靖三十四年刻本，萬曆二十三年修補本整理，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

湛若水撰，鍾彩鈞點校：《泉翁大全集》，臺灣：中央研究院中國文哲研究所據嘉靖十九年刻本，萬曆二十一年修補本整理，中央研究院瀚典全文檢索系統：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

湯斌著，范志亭、范哲輯校：《湯斌集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。

焦竑：《焦氏筆乘》，臺北：商務印書館，1971。

焦竑撰，李劍雄點校：《澹園集》，北京：中華書局，1999。

焦竑撰，李劍雄點校：《澹園續集》，北京：中華書局，1999。

賀瑞麟：《清麓文集》，《清代詩文集彙編》第 697 冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清光緒刻本影印。

馮從吾：《馮少墟集》，《中國西北文獻叢書》第 6 輯第 162 冊，蘭州：蘭州古籍書店，1990，據康熙癸丑序刊本影印。

馮從吾：《馮少墟續集》，《叢書集成三編》第 14 冊，臺北：新文豐出版公司，1996-1999，據清康熙乙卯馮澄若等重刊本影印。

馮夢禎：《快雪堂集》，《四庫全書存目叢書》集部第 164 冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京大學圖書館藏明萬曆四十四年黃汝亨朱之蕃等刻本影印。

黃綰：《久菴先生文選》，臺北：漢學研究中心，1990，據日本內閣文庫藏萬曆刊

本影印。

黃綰：《石龍集》，臺北：臺灣國家圖書館，據明嘉靖間刻本縮影。

楊起元：《重刻楊復所先生家藏文集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 63 冊，北京：北京出版社，2000，據明崇禎楊見峻等刻本影印。

楊爵：《楊忠介集》，《文淵閣四庫全書》第 1276 冊，上海：上海古籍出版社，1998，據文淵閣四庫全書本影印。

葉向高：《蒼霞餘草》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 15 冊，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏明萬曆刻本影印。

董其昌：《容臺集》，《四庫禁燬書叢刊》集部第 32 冊，北京：北京出版社，2000，據明崇禎三年董庭刻本影印。

鄒元標：《願學集》，《文淵閣四庫全書》第 1294 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。

鄒守益撰，董平編校整理：《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007。

熊賜履：《經義齋集》，《四庫全書存目叢書》集部第 230 冊，濟南：齊魯書社，1997，據武漢大學圖書館藏清康熙二十九年刻本影印。

熊賜履：《澡修堂集》，《四庫全書存目叢書》集部第 230 冊，濟南：齊魯書社，1997，據中國社會科學院文學研究所藏清康熙四十二年澡修堂刻本影印。

劉宗周撰，黃宗羲編，吳光主編：《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

劉宗泗：《抱膝廬文集》，《清代詩文集彙編》第 147 冊，上海：上海古籍出版社，2010，據清乾隆刻劉氏傳集本影印。

蔡翬：《洙濱先生文集》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 107 冊，北京：書目文獻出版社，1988，據明嘉靖四十二年李登雲等刻本影印。

鄭善夫：《少谷集》，《文淵閣四庫全書》第 1269 冊，上海：上海古籍出版社，1987，據文淵閣四庫全書本影印。

錢德洪撰，錢明編校整理：《徐愛、錢德洪、董澐集》，南京：鳳凰出版社，2007。

薛蕙：《考功集》，《四庫明人文集叢刊》，上海：上海古籍書店，1993，據文淵閣四庫全書本影印。

薛應旂：《方山薛先生全集》，《續修四庫全書》集部第 1343 冊，上海：上海古籍

出版社 1995，據上海圖書館藏明嘉靖刻本影印。

魏校：《莊渠遺書》，《文淵閣四庫全書》第 1267 冊，上海：上海古籍出版社，1987，  
據文淵閣四庫全書本影印。

顧憲成：《涇臯藏稿》，《無錫文庫》第四輯，南京：鳳凰出版傳媒集團，2011，  
據明萬曆刻本影印。

顧憲成撰，顧樞輯：《顧端文公遺書》，《無錫文庫》第四輯，南京：鳳凰出版社，  
2011，據清康熙三十三年刻本影印。

顧璘：《顧華玉集》，《叢書集成續編》第 141 冊，臺北：新文豐出版公司 1989，  
據 1914 年金陵叢書本影印。

### (3) 其他

王恕：《石渠意見（補缺）》，《續修四庫全書》經部第 171 冊，上海：上海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏明正德刻本影印。

朱長祚撰，仇正偉點校：《玉鏡新譚》，北京：中華書局，1989。

朱得之：《霄練匣》，《四庫全書存目叢書》子部第 87 冊，濟南：齊魯書社，1997，  
據涵芬樓影印明隆慶刻百陵學山本影印。

朱熹撰，徐德明點校：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

呂柟撰，趙瑞民點校：《涇野子內篇》，北京：中華書局，1992。

呂維祺：《存古約言》，《四庫全書存目叢書》子部 15 冊，濟南：齊魯書社，1997，  
據清華大學圖書館藏清乾隆四年慎獨齋刻本影印。

李光地著，陳祖武點校：《榕村續語錄》，北京：中華書局，1995。

林時對：《荷牖叢談》，《臺灣文獻叢刊》第 153 種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，  
1962。

紀昀、陸錫熊、孫士毅等撰，四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書四庫全書總目》，北京：中華書局，1997。

胡纘宗：《願學編》，《中國西北文獻叢書》第 6 輯第 161 冊，蘭州：蘭州出版社，  
1990，據烏鼠山房嘉靖甲寅序刊本影印。

涂宗濬：《陽和語錄》，南昌：江西省圖書館藏明萬曆刻本。

國家圖書館特藏組編：《國家圖書館善本書志初稿》，臺北：國家圖書館，1998。

- 崔銑：《士翼》，臺北：台灣國家圖書館藏明嘉靖乙未平陽刊本。
- 崔銑：《中說考》，《續修四庫全書》子部第 933 冊，上海：上海古籍出版社，1995，  
據南京圖書館藏明河汾書院刻本影印。
- 崔銑：《洵詞記事續鈔》，《四庫全書存目叢書》子部第 143 冊，濟南：齊魯書社，  
1997，據北京圖書館藏明萬曆三十四年李銓前書樓刻藏說小萃十集  
本。
- 張信民撰，馮奮庸訂：《張抱初先生印正稿》，《四庫全書存目叢書》子部第 15  
冊，濟南：齊魯書社，1997，據清華大學圖書館藏清雍正四年王箴輿  
刻本影印。
- 張烈：《王學質疑》，《續修四庫全書》子部第 23 冊，上海：上海古籍出版社，1995，  
據浙江省圖書館藏清鈔本影印。
- 張舜典著，李顥校編：《雞山語要》，《叢書集成續編》第 41 冊，臺北：新文豐出  
版公司，1989，據正誼堂《關中叢書》本影印。
- 陳榮捷評註：《王陽明傳習錄詳註集評》，上海：華東師範大學出版社，2009。
- 湛若水：《楊子折衷》，《四庫全書存目叢書》子部第 4 冊，濟南：齊魯書社，1997，  
據浙江省圖書館藏明嘉靖刻本影印。
- 湛若水：《遵道錄》，臺北：廣文書局，1983，據明嘉靖二年刊本影印。
- 焦竑撰，顧思點校：《玉堂叢語》，北京：中華書局，1981。
- 黃虞稷撰，瞿鳳起、潘景鄭整理：《千頃堂書目》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 黃綰著，劉厚祜標點：《明道編》，北京：中華書局，1959。
- 楊伯峻譯注：《論語譯注》，香港：中華書局，1984。
- 楊起元：《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》子部第 1129 冊，上海：上  
海古籍出版社，1995，據南京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本影  
印。
- 董其昌：《畫禪室隨筆》，臺北：新文豐出版公司，1982。
- 熊賜履：《閑道錄》，《四庫全書存目叢書》子部第 22 冊，濟南：齊魯書社，1997，  
據清華大學圖書館藏清刻本影印。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 薛楹等編：《思菴野錄》，《中華歷史人物別傳集》，北京：線裝書局，2003。

薛楹等編：《思菴野錄》，香港：香港中文大學錢穆圖書館藏清咸豐元年渭南武鴻重梓本。

薛楹等編：《思菴薛先生行實》，臺北：臺灣國家圖書館善本書室藏明萬曆三十八年張經世刊本。

羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，北京：中華書局，1990。

竇克勤：《理學正宗》，《四庫全書存目叢書》子部第24冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京圖書館分館藏清康熙刻竇靜庵先生遺書本影印。

顧起元撰，譚棣華、陳稼禾點校：《客座贅語》，北京：中華書局，1987。

顧憲成撰，馮從吾、高攀龍校：《小心齋劄記》，臺北：廣文書局，1975，據清光緒丁丑重刊本影印。

顧璘：《近言》，《四庫全書存目叢書》子部第7冊，濟南：齊魯書社，1997，據北京圖書館藏明繁露堂刻本影印。

## 研究論著：

### (1) 研究專書

- 丁為祥：《虛氣相即——張載的哲學體系及其定位》，北京：人民出版社，2000。
- 小野和子著，張慶、張榮湄譯：《明季黨社考》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 夫馬進著，伍躍、楊文信、張學鋒譯：《中國善會善堂史研究》，北京：商務印書館，2005。
- 王成勉：《氣節與變節：明末清初士人的處境與抉擇》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2012。
- 王汎森：《晚明清初思想十論》，上海：上海復旦大學出版社，2004。
- 王汎森：《權力的毛細管作用：清代的學術、思想與心態》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014。
- 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2005。
- 王春南、趙映林：《宋濂、方孝孺評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- 王重民：《中國善本書提要》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 包弼德著，王昌偉譯：《歷史上的理學》，杭州：浙江大學出版社，2010。
- 包筠雅著，杜正貞、張林譯：《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999。
- 包遵彭主編：《明史論叢（四）》，臺北：學生書局，1968。
- 古清美：《明代理學論文集》，臺北：大安出版社，1990。
- 田浩(Hoyt Tillman)主編：《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版有限公司，2009。
- 伊東貴之：《思想としての中国近世》，東京：東京大學出版會，2005。
- 伊東貴之著，楊開際譯：《中國近世的思想典範》，臺北：臺大出版中心，2015。
- 朱鴻林：《〈明儒學案〉選講》，北京：三聯書店，2012。
- 朱鴻林：《中國近世儒學實質的思辨與習學》，北京：北京大學出版社，2005。
- 朱鴻林：《明人著作與生平發微》，桂林：廣西師範大學出版社，2005。
- 朱鴻林：《致君與化俗：明代經筵鄉約研究文選》，香港：三聯書店，2013。

- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 何佑森：《清代學術思潮：何佑森先生學術論文集（下冊）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。
- 何冠彪：《生與死：明季士大夫的抉擇》，臺北：聯經出版事業公司，2012。
- 何冠彪：《明末清初學術思想研究》，臺北：學生書局，1991。
- 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》，合肥：安徽教育出版社，2001。
- 吳宣德：《中國教育制度通史（第四冊）》，濟南：山東教育出版社，2000。
- 吳震：《明代知識界講學活動系年（1522-1602）》，上海：學林出版社，2003。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。
- 吳震：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003。
- 吳震：《聶豹羅洪先評傳》，南京：南京大學出版社，2001。
- 呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003。
- 宋正海主編：《中國古代重大自然災害和異常年表總集》，廣州：廣東教育出版社，1992。
- 志賀一朗：《王陽明と湛甘泉》，東京：新塔社，1976。
- 志賀一朗：《湛甘泉の研究》，東京：風間書房，1980。
- 李伯重，周春生主編：《江南的城市工業與地方文化（960-1850）》，北京：清華大學出版社，2004。
- 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：台灣學生書局，1988。
- 李焯然：《明史散論》，臺北：允晨文化事業股份有限公司，1991。
- 李劍雄：《焦竑評傳》，南京：南京大學出版社，1990。
- 步近智，張安奇：《顧憲成高攀龍評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
- 周質平，Peterson, Willard J.編：《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版公司，2002。
- 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出

- 版社，2000。
- 林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。
- 林桐城：《焦竑及其學術研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010。
- 侯外廬，張豈之，邱漢生主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1984-1987。
- 侯外廬主編：《中國思想史綱》，北京：中國青年出版社，1980。
- 姜國柱：《張載的哲學思想》，瀋陽：遼寧人民出版社，1982。
- 姜國柱：《張載關學》，西安：陝西人民出版社，2001。
- 施堅雅著，史建雲、徐秀麗譯：《中國農村的市場和社會結構》，中國社會科學出版社，1998。
- 胡吉勛：《「大禮議」與明廷人事變局》，北京：社會科學文獻出版社，2007。
- 范壽康：《中國哲學史通論》，上海：開明書店，1937。
- 容肇祖：《明代思想史》，上海：開明書店，1941。
- 島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2005。
- 徐遠和：《洛學源流》，濟南：齊魯書社，1987。
- 祝平次：《朱子學與明初理學的發展》，臺北：台灣學生書局，1994。
- 高令印、樂愛國：《王廷相評傳》，南京：南京大學出版社，1990。
- 高明士編：《東亞傳統教育與學禮學規》，臺灣：國立臺灣大學出版中心，2005。
- 崔瑞德（Denis Twitchett）、牟復禮（Frederick W. Mote）編，楊品泉、呂昭義、呂昭河、陳永革譯，楊品泉校訂，《劍橋中國明代史（下卷）》，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 張伯宇：《湛甘泉心學思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010。
- 張岱年：《張載——十一世紀中國唯物主義哲學家》，武漢：湖北人民出版社，1956。
- 張建仁：《明代教育管理制度研究》，臺北：文津出版社，1993。
- 張建業：《李贄評傳》，福州：福建人民出版社，1992。
- 張壽安：《以禮代理：凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，臺北：中央研究院近代史研究所，1994。
- 張衛紅：《羅念菴的生命歷程與思想世界》，北京：三聯書店，2009。



- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000。
- 張聰、姚平主編：《當代西方漢學研究集萃（思想文化史卷）》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 梁其姿：《施善與教化：明清的慈善組織》，臺北：聯經出版事業公司，1997。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：東方出版社，1996。
- 許鶴齡：《李二曲「體用全學」之研究》，臺北：文史哲出版社，2004。
- 郭晉榮：《王廷相生平學術編年》，河南：人民出版社，1987。
- 郭晉榮：《王廷相和明代氣學》，北京：中華書局，1990。
- 陳來：《中國近世思想史研究》，北京：商務印書館，2003。
- 陳來：《有無之境：王陽明的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2006。
- 陳來：《宋明理學》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991。
- 陳來：《從思想世界到歷史世界》，北京：北京大學出版社，2015。
- 陳俊民：《張載哲學思想及其關學學派》，北京：人民出版社，1986。
- 陳郁夫：《江門學記：陳白沙及湛甘泉研究》，臺北：學生書局，1984。
- 陳時龍：《明代中晚期講學運動：1522-1626》，上海：復旦大學出版社，2006。
- 陳祖武：《清初學術思辨錄》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- 陳鼓應、辛冠潔、葛榮晉主編：《明清實學簡史》，北京：社會科學文獻出版社，1994。
- 陳榮捷：《朱學論集》，臺北：學生書局，1982。
- 喬清舉：《湛若水哲學思想研究》，臺北：文津出版社，1993。
- 嵇文甫：《左派王學》，上海：開明書局，1934。
- 嵇文甫：《晚明思想史論》，上海：商務印書館，1944。
- 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與晚明的陽明學》，臺北：學生書局，2003。
- 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。
- 程宜山：《張載哲學的系統分析》，上海：學林出版社，1989。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，上海：商務印書館，1935。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化事業有限公司，1994。
- 楊正顯：《陶望齡與晚明思想》，臺北：花木蘭文化出版社，2010。
- 楊菁：《清初理學思想研究》，臺北：里仁書局，2008。

- 楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編：《國史試釋——陶希聖先生九秩榮慶祝壽文集(下)》，臺北：食貨出版社，1988。
- 溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997。
- 滝野邦雄：《李光地と徐乾學：康熙朝前期における党争》，東京：白桃書房，2004。
- 葛榮晉、趙馥潔、趙吉惠主編：《張載關學與實學》，西安：地圖出版社，2000。
- 葛榮晉：《王廷相》，臺北：東大圖書公司，1992。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999。
- 劉俊文主編，高明士、邱添生、夏日新等譯：《日本學者研究中國史論著選譯(第二卷)》，北京：中華書局，1993。
- 劉海濱：《焦竑與晚明會通思潮》，上海：華東師範大學出版社，2010。
- 劉興邦、江敏丹：《嶺南心學的傳人：湛若水》，廣州：廣東人民出版社，2006。
- 潘振泰：《湛若水與明代心學》，臺北：花木蘭文化出版社，2009。
- 鄧志鋒：《王學與晚明的師道復興運動》，北京：社會科學文獻出版社，2004。
- 黎業明：《湛若水年譜》，上海：上海古籍出版社，2009。
- 賴昇宏：《湛甘泉理學思想之研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2011。
- 錢明：《浙中王門研究》，北京：中國人民大學出版社，2009。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002。
- 錢穆：《中國近三百年學術史》，臺北：商務印書館，1995。
- 錢穆：《宋明理學概述》，臺北：中華文化出版事業委員會，1953。
- 鮑世斌：《明代王學研究》，成都：巴蜀書社，2004。
- 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社，1993。
- 關步勛等主編：《湛甘泉研究文集》，廣州：花城出版社，1993。
- 鐘泰：《中國哲學史》，上海：上海書店，1989。
- 龔傑：《張載評傳》，南京：南京大學出版社，1996。

De Bary, William Theodore. *The message of the mind in Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press, 1989.

De Bary, William Theodore. *The liberal Tradition in China*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

- Elman, Benjamin A. and Alexander Woodside, eds., *Education and society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1994).
- Kessler, Lawrence D. *K'ang-Hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661-1684*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Koh Khee Heong. *A northern alternative: Xue Xuan (1389-1464) and the Hedong School*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.
- Mote, Frederick W. *Imperial China 900-1800*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Ong Chang Woei. *Men of Letters within the Passes: Guanzhong Literati in Chinese History, 907-1911*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- Smith, Joanna Handlin. *The art of doing good : charity in late Ming China*, Berkeley : University of California Press, 2009.

## (2) 期刊論文

- 大谷敏夫：〈康熙朝における道学官僚湯斌の思想と行政〉，收於追悼記念論叢編集委員会編：《明代中国の歴史的位相：山根幸夫教授追悼記念論叢》，東京：汲古書院，2007，頁 641-668。
- 山井湧撰，許遠和譯：〈經書與糟粕〉，辛冠潔、袁爾鉅、馬振鐸、許遠和編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986，頁 405-426。
- 中純夫：〈張烈の『王学質疑』について：陽明学批判の論理〉，收於追悼記念論叢編集委員会編：《明代中国の歴史的位相：山根幸夫教授追悼記念論叢》，東京：汲古書院，2007，頁 529-566。
- 王成勉：〈明末士人之抉擇——論今年明清轉接時期之研究〉，《食貨月刊》，第 15 卷第 9-10 期（1986 年 4 月），頁 67-75。
- 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》，第六十九本第二分冊（1998 年 6 月），頁 245-294。
- 王汎森：〈清代儒者的全神堂——《國史儒林傳》與道光間顧祠祭的成立〉，《中央研究院歷史語言研究所》，第七十九本第一分冊（2008 年 3 月），頁 63-93。

- 王汎森：〈清初的講經會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十八本第三分冊（1997年9月），頁503-588。
- 王汎森：〈清初思想趨向與《劉子節要》——兼論清初蕺山學派的分裂〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第六十八本第二分冊（1997年6月），頁417-448。
- 王昌偉：〈李二曲調和朱子與陸王的方法〉，《孔子研究》，第6期（2000年），頁87-97。
- 王昌偉：〈明初南北之爭的癥結〉，《明清史集刊》，第九卷（2007年9月），頁27-48。
- 王美鳳：〈從馮從吾『儒佛之辨』看晚明關學之佛學觀〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第14卷第2期（2010年3月），頁83-87。
- 王美鳳：〈馮從吾與鄒元標學術交往略論——兼談關學與心學之互動〉，《唐都學刊》，第28卷第6期（2012年11月），頁18-22。
- 王問靖：〈兩京十二部獨有一王恕——王恕(1416-1508)評傳〉，《孝感學院學報》，第23卷第1期（2002年2月），頁28-32。
- 王問靖：〈評王恕的人事銓選觀〉，《孝感學院學報》，第23卷第4期（2003年），頁69-71。
- 王慶純：〈楊東明與《饑民圖說疏》〉，《治淮》，第9期（2000年），頁45-46。
- 王曉清：〈元代關學試探〉，《孔子研究》，第1期（1995年），頁66-67。
- 王鍾翰：〈康熙與理學〉，《歷史研究》，第3期（1994年），頁116-122。
- 包弼德：〈地方傳統的重建——以明代的金華府為例（1480-1758）〉，李伯重，周春生主編：《江南的城市工業與地方文化（960-1850）》，北京：清華大學出版社，2004，頁247-286。
- 包弼德著，杜永濤譯：〈宋明理學與地方社會：一個12到16世紀間的個案〉，收於張聰、姚平主編：《當代西方漢學研究集萃（思想文化史卷）》，上海：上海古籍出版社，2012，頁39-88。
- 史革新：〈略論清初的學術史編寫〉，《史學史研究》，總112期（2003年），頁38-47。
- 立仁：〈踐履錚錚一「士」人——理學家楊爵傳略〉，《渭南師範學院學報》，第3期（1993年），頁77-80。
- 任秀英：〈明代北方理學代表人物楊東明〉，《中州今古》，第6期（2002年），頁77-78。

- 年四國：〈《王端毅公奏議》與王恕履歷〉，《楚雄師範學院學報》，第二十二卷第二期（2007年2月），頁72-78。
- 朱嵐、王維平：〈段堅理學思想論析〉，《蘭州學刊》，第4期（1991年），頁16-21。
- 朱湘鈺：〈王門中的游離者——黃綰學思歷程及其定位〉，《中央大學人文學報》第55期（2013年7月），頁107-146。
- 朱鴻林：〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議〉，楊聯陞、全漢昇、劉廣京主編：《國史試釋——陶希聖先生九秩榮慶祝壽文集（下）》，臺北：食貨出版社，1988，頁567-581
- 朱鴻林：〈《四庫提要》所見盛清學術偏見一例〉，《中山大學學報（社會科學版）》，第4期（2006年7月），頁48-53。
- 朱鴻林：〈《明儒學案·白沙學案》的文本問題〉，氏著：《明人著作與生平發微》，桂林：廣西師範大學出版社，2005，頁123-169。
- 朱鴻林：〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》，第6期（2008年11月），頁35-44。
- 朱鴻林：〈明代中期地方社區治安重建之展現——山西河南地區所行鄉約之例〉，《中國學報》，第三十二輯（1992年8月），頁87-100。
- 朱鴻林：〈晚明思想史上的唐伯元〉，載田浩（Hoyt Tillman）主編：《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版有限公司，2009，頁163-183。
- 朱鴻林：〈陽明從祀典禮的爭議和挫折〉，《中國文化研究所學報》，新5期（1996年），頁167-181。
- 朱鴻林：〈傳記、文書與宋元明思想史研究〉，《中華文史論叢》，總第八十二輯（2006年6月），頁201-228。
- 米文科：〈明代關學與陽明學之關係略論〉，《孔子研究》，第6期（2011年），頁49-51。
- 米文科：〈薛瑄與明代關學的中興〉，《蘭州學刊》，第12期（2010年），頁9-12。
- 何佑森：〈明末清初學術風氣的轉變及其發展〉，收於氏著：《清代學術思潮：何佑森先生學術論文集（下冊）》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009，頁47-74。
- 何佑森：〈清初的學風〉，收於氏著：《清代學術思潮：何佑森先生學術論文集（下

- 冊)》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009，頁 173-186。
- 何淑宜：〈清初河南理學家與地方秩序的恢復〉，《明代研究》，第二十二期（2014年6月），頁 77-107。
- 呂妙芬：〈明清之際的關學與張載思想的復興〉，劉笑敢主編，《中國哲學與文化》，第七輯（2010），頁 25-58。
- 呂妙芬：〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉，收於高明士編：《東亞傳統教育與學禮學規》，臺灣：國立臺灣大學出版中心，2005，頁 177-223。
- 孟德昭輯：《洛西儒宗王以悟年譜》，2011年11月8日，網路資料：  
[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_4f1807cd0100ymnr.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_4f1807cd0100ymnr.html)。
- 房秀麗、朱祥龍：〈朱子陸王應如何會通——由清初思想家李二曲引發的對朱陸之辨的思考〉，《孔子研究》，第4期（2009年），頁 72-77。
- 林樂昌：〈李二曲的經世觀念與講學實踐〉，《中國哲學史》，第1期（2000年），頁 115-122。
- 林樂昌：〈試論「關學」概念結構的三重維度〉，《唐都學刊》，第29卷第1期（2013年1月），頁 1-5。
- 林樂昌：〈論「關學」概念的結構特征與方法意義〉，《中國哲學史》，第1期（2013年），頁 59-65。
- 武占江、孟昭信：〈關學、實學與心學〉，《西安電子科技大學學報(社會科學版)》，第9卷第4期（1999年12月），頁 21-26。
- 邱忠堂：〈明代關學學者劉璣學行述略〉，《唐都學刊》，第29卷第1期（2013年1月），頁 6-9。
- 威拉德·彼得森著，陳永革譯：〈晚明思想中的儒學〉，收於崔瑞德(Denis Twitchett)、牟復禮(Frederick W. Mote)編，楊品泉、呂昭義、呂昭河、陳永革譯，楊品泉校訂：《劍橋中國明代史(下卷)》，北京：中國社會科學出版社，2006，頁 674-755。
- 施厚羽：〈從《御纂朱子全書》看清代前期官方意識形態與士風的形塑〉，《史繹》，第38期（2014年6月），頁 19-58。
- 洪國強：〈宋儒楊時在明代從祀孔廟的歷程及其時代意義〉，《新史學》，第二十五卷第一期（2014年3月），頁 51-94。
- 胡傳淮：〈「詩書畫三絕」奇才呂潛初探〉，《四川職業技術學院學報》，第3期（2006

- 年)，頁 19-21。
- 韋澤：〈《洛學編》的編纂原因及內容特色〉，《商丘師範學院學報》，第 23 卷第 10 期（2007 年 10 月），頁 44-46。
- 孫玉傑：〈論何瑋的二元論哲學思想〉，《河南大學學報》，第 36 卷第 6 期（1996 年 11 月），頁 10-13。
- 孫明章：〈李光地與後期閩學〉，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，第 1 期（1987 年），頁 144-151。
- 孫萌：〈李二曲「悔過自新」的基本內涵〉，《蘭州大學學報（社會科學版）》，第 29 卷第 3 期（2001 年），頁 20-25。
- 孫學功、陳戰峰：〈試析馮從吾對道家的態度及其學術觀念〉，《唐都學刊》，第 23 卷第 2 期（2007 年 3 月），頁 77-80。
- 桂濤：〈從《諸儒語錄》到《理學宗傳》——試論孫奇逢《理學宗傳》之成書過程〉，《理論界》，總第 475 期（2013 年），頁 159-161。
- 袁爾鉅：〈王廷相和何瑋關於形神問題的一場辯論〉，《河南師大學學報》，第一期（1987），頁 37-45。
- 郝旭東：〈明代北方王門之洛陽王學綜述〉，《長江師範學院學報》，第 25 卷第 1 期（2009 年 1 月），頁 150-154。
- 馬濤：〈論《理學宗傳》對理學的總結及其歷史地位〉，《河北學刊》，第 5 期（1989 年），頁 106-109。
- 常新：〈明清之際關學與外界的學術互動——以李二曲與顧炎武的交往為例〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，第 36 卷第 2 期（2006 年 3 月），頁 94-98。
- 張天傑、蕭永明：〈從張履祥、呂留良到陸隴其——清初「尊朱闢王」思潮中一條主線〉，《中國哲學史》，第二期（2010），頁 116-123。
- 張世民：〈王恕的監察觀述論〉，《咸陽師範專科學校學報》，第 9 卷第 2 期（1994 年），頁 10-16。
- 張克偉：〈錢緒山之宦履行歷及其思想旨歸〉，《經學研究集刊》，第 7 期（2009 年 11 月），頁 219-230。
- 張波：〈《關學編》的編纂動機、體例特點及其學術史意義〉，《唐都學報》，第 26 卷第 4 期（2010 年 7 月），頁 91-94。

- 張循：〈明清之際連續著的基礎構造——讀島田虔次《中國近代思維的挫折》和溝口雄三《中國前近代思想的演變》〉，《二十一世紀》，第一一七期（2010年2月），頁135-142。
- 張楓林：〈孫奇逢《理學宗傳》的編纂特點〉，《南陽師範學院報（社會科學版）》，第10卷第5期（2011年5月），頁82-86。
- 張錦枝：〈論孫奇逢《理學宗傳》的性質〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第62卷第6期（2009年11月），頁689-694。
- 張藝曦：〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》，第24卷第1期（2006年6月），頁235-268。
- 張顯清：〈簡論孫奇逢兼容並包的治學方針〉，《晉陽學刊》，第3期（1993年），頁87-90。
- 扈耕田：〈尤時熙與明代洛陽的學術轉型〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》，第3期（2009年），頁5-10。
- 扈耕田：〈明代北方心學家王以悟哲學思想略論〉，《洛陽師範學院學報》，第29卷第6期（2010年12月），頁86-89。
- 扈耕田：〈明代河洛心學家張信民哲學思想述要〉，《洛陽理工學院學報（社會科學版）》，第26卷第1期（2011年2月），頁1-5。
- 梁兆民、劉寶玲：〈耿介與嵩陽書院〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》，第20卷第4期（2000年10月），頁105-107。
- 許夢瀛、孫順霖：〈嵩陽書院理學教育窺探〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，第24卷第4期（1997年），頁54-60。
- 許齊雄：〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第四十七期（2007年），頁93-114。
- 陳來：〈儒學的普遍性與地域性〉，收於氏著：《從思想世界到歷史世界》，北京：北京大學出版社，2015，頁210-228。
- 陳時龍：〈明代關中地區的講學活動（上、下）〉，《國立政治大學歷史學報》，第27、28期（2007年5月、11月），頁215-253、93-130。
- 陳時龍：〈從首善書院之禁毀看晚明政治與講學的沖突〉，《史學月刊》，第8期（2003年），頁40-45。



- 陳祖武：〈《榕村語錄》及李光地評價〉，《福建論壇》，第二期（1990），頁 19-24。
- 陳祖武：〈李二曲思想研究〉，《淡江史學》，第五期（1993 年 2 月），頁 185-202。
- 陳祖武：〈論康熙的儒學觀〉，《孔子研究》，第 3 期（1988 年），頁 63-69。
- 陳祖武：〈論清初學術的歷史地位〉，《清史研究》，第一期（1991），頁 18-23。
- 陳雯怡：〈「吾婺文獻之懿」——元代一個鄉里傳統的建構及其意義〉，《新史學》，第二十卷第二期（2009 年 6 月），頁 43-114。
- 陳榮捷著，萬法先譯：〈早期明代之程朱學派〉，收於氏著：《朱學論集》，臺北：學生書局，1982，頁 331-351。
- 陳綸緒：〈記明天順成化間大臣南北之爭〉，收於包遵彭主編：《明史論叢（四）》，臺北：學生書局，1968，頁 259-277。
- 彭國翔：〈周海門學派歸屬辨與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》，新 31 卷第 3 期（2002 年 10 月），頁 339-374。
- 賀紅霞：〈王心敬哲學思想考察——基於清初關學二曲學派〉，《社會科學家》，第 7 期（2013 年 7 月），頁 29-32。
- 黃建軍、高志忠：〈湯斌與康熙的詩文交往考論〉，《內蒙古大學學報（哲學社會科學版）》，第 42 卷第 3 期（2010 年 5 月），頁 123-128。
- 黃進興：〈清初政權意識型態之探究：政治化的道統觀〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第五十八本第一分冊（1987 年 3 月），頁 105-132。
- 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化事業有限公司，1994，頁 217-311。
- 楊正顯：〈王陽明《年譜》與從祀孔廟之研究〉，《漢學研究》，第 29 卷第 1 期（2011 年 3 月），頁 153-187。
- 楊正顯：〈王陽明詩文拾遺〉，《古今論衡》，第二十二期（2011 年 6 月），頁 150-151。
- 楊玉東：〈何塘思想淺論〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》，第 23 卷第 3 期（2005 年 8 月），頁 26-27。
- 葛榮晉：〈楊東明的理氣統一說〉，《中州學刊》，第 6 期（1987 年），頁 64-66。
- 葛榮晉：〈韓邦奇哲學思想初探〉，《孔子研究》，第 1 期（1988 年），頁 113-120。
- 董健橋：〈「關學」討論綜述〉，《人文雜誌》，第 2 期（1983 年），頁 116-117。
- 賈俊俠：〈馮從吾與關中書院的教學思想及教學特點〉，《唐都學刊》，第 19 卷第

- 1 期 (2003 年), 頁 95-97。
- 雷家聖:〈明代的地震災害及其因應——以嘉靖三十四年晉陝大地震為例〉,《史  
耘》,第 7 期 (2001 年 7 月),頁 39-51。
- 翟志成:〈出入於形上與形下之間:朱熹之理氣與三心〉,《新亞學報》,第三十一  
卷 (2013 年 6 月),頁 155-199。
- 趙馥潔:〈論關學的基本精神〉,《西北大學學報(哲學社會科學版)》,第 35 卷第  
6 期 (2005 年 11 月),頁 5-12。
- 趙儷生:〈顧炎武在關中〉,《蘭州大學學報(社會科學版)》,第 27 卷第 3 期(1999  
年),頁 73-79。
- 劉永青:〈論關學的精神特質〉,《理論月刊》,第 12 期 (2008 年),頁 59-61。
- 劉仲華:〈張烈尊朱斥王及其在期初學術重建中的境遇〉,《石家莊學院學報》,第  
14 卷第 1 期 (2012 年 1 月),頁 32-37。
- 劉忠:〈韓邦奇之《恭簡公志樂》述評〉,《黃鐘(中國武漢音樂學院學報)》,第 3  
期 (2010 年),頁 113-117。
- 劉勇:〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉,《中央研究院歷  
史語言研究所》,第八十本第三分 (2009 年 9 月),頁 403-450。
- 劉勇:〈中晚明理學學說的互動與地域理學傳統的系譜化進程——以「閩學」為  
中心〉,《新史學》,第二十一卷第二期 (2010 年 6 月),頁 1-60。
- 劉勇:〈王陽明《大學古本》的當代競爭者:湛若水與方獻夫之例〉,《中國文化  
研究所學報》,第五十六期 (2015 年 1 月),頁 159-182。
- 劉勇:〈從胡居仁與《易像鈔》看《四庫提要》之纂修〉,《燕京學報》,新 21 期  
(2006 年 11 月),頁 107-137。
- 劉勇:〈黃宗羲對泰州學派歷史形象的重構——以《明儒學案》〈顏鈞傳〉的文本  
檢討為例〉,《漢學研究》,第 26 卷第 1 期(2008 年 3 月),頁 165-196。
- 劉瑩:〈馮從吾與明代關中理學〉,《西安電子科技大學學報》,第 22 卷第 5 期(2012  
年 9 月),頁 94-98。
- 劉學智、米文科:〈關學大儒馮從吾哲學思想述論〉,《地方文化研究》,第 6 期(2013  
年),頁 33-43。
- 劉學智:〈馮從吾與關學學風〉,《中國哲學史》,第 3 期 (2002 年),頁 73-79。

- 劉學智：〈關學及二十世紀大陸關學研究的辨析與前瞻〉，《中國哲學史》，第 4 期（2005 年），頁 110-117。
- 劉學智：〈關學宗風：躬行禮教，崇尚氣節——從關中「三李」談起〉，《陝西師範大學繼續教育學報》，第 2 期（2001 年），頁 36-38。
- 劉黨庫、劉學智：〈王心敬理學旨趣淺談〉，《唐都學刊》，第 25 卷第 3 期（2009 年 5 月），頁 39-42。
- 鄧國亮：〈資料不足對《明儒學案》編撰的限制：以《粵閩王門學案》為例〉，《燕京學報》，新二十一期（2006 年 11 月），頁 85-106。
- 蕭無陂：〈呂柟與關學〉，《船山學刊》，第 66 期（2007 年），頁 87-89。
- 戴霖：〈明代洛陽地區講會論略〉，《河南科技大學學報》，第 21 卷第 4 期（2003 年 12 月），頁 17-20。
- 檀上寬：〈明清鄉紳論〉，劉俊文主編，高明士、邱添生、夏日新等譯：《日本學者研究中國史論著選譯（第二卷）》，北京：中華書局，1993，頁 453-483。
- 謝廣山：〈孟雲浦與豫西講會〉，《蘭台縱橫》，（2008 年 10 月），頁 48-49。
- 鍾彩鈞：〈李二曲思想概說〉，《孔孟月刊》，第 18 卷第 3 期（1979 年 11 月），頁 16-19。
- 鍾彩鈞：〈湛甘泉哲學思想研究〉，《中國文哲研究集刊》，卷十九（2001 年 9 月），頁 345-406。
- Bol, Peter. "The Rise of Local history: History Geography, and Culture in Southern Song and Yuan Wuzhou," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 61:1, 2001, pp.37-76.
- Chan, Wing-tsit. "The Ch'eng-Chu School of Early Ming," in De Bary, Wm. Theodore and the Conference on Ming Thought, eds. *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 29-51.
- Chu, Hung-lam. "Ch'iu Chün's *Ta-hsüeh yen-i pu* and Its Influence in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Ming Studies*, vol.22, 1986, pp. 1-32.
- Chu, Hung-lam. "The Debate over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48:1, 1988, pp.47-70.
- Hartwell, Robert M. "Demographic, Political, and Social Transformation of China, 750-1550," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42:2, 1982, pp.365-442.

- Ng, On-cho. "A Philosophical Dimension of the Ming-Qing Intellectual Transition: Conceptions of Human Nature(xing)," in *Cheng-Zhu confucianism in the early Qing: Li Guangdi(1642-1718) and Qing learning*(Albany, N.Y. : State University of New York Press, 2001), pp.13-40.
- Ong Chang Woei. "Zhang zai's Legacy and the Construction of Guanxue in Ming China," *Ming Studies* 51-52, 2006, pp.58-93.
- Yang, Jui-sung. "Betwixt Politics and Scholarship: The Sun Ch'i-feng Circle in Seventeenth-Century North China", 《輔仁歷史學報》，第 15 期（2004 年 7 月），頁 1-42。
- Zhao, Jie. "Reassessing the Place of Chou Ju-teng(1547-1629) in Late Ming Thought," *Ming Studies*, 33,1994, pp.1-11.

### (3) 學位論文

- 朱冶：《十四、十五世紀朱子學流傳與演變：以《四書五經性理大全》的成書與思想反應為中心》，香港：香港中文大學歷史系博士論文，2012。
- 何威萱：《張居正的學術及其禁毀書院研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2009。
- 吳銘輝：《明代中期程朱學者的特色》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2011。
- 李光助：《崔銑年譜新編》，蘭州：蘭州大學歷史系碩士論文，2008。
- 林展：《明嘉靖年間士人對陽明學的回應與挑戰——以羅欽順《困思記》的撰寫、編刻與流傳為例》，廣州：中山大學歷史系碩士論文，2015。
- 侯羽種：《《明儒學案》中「河東」與「三原」學派對程朱理學之承繼與演變》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2007。
- 孫學功：《馮從吾學術思想研究》，西安：西北大學哲學系博士論文，2005。
- 徐兆安：《英雄與神仙——十六世紀中國士人的經世功業、文辭習氣與道教經驗》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2008。
- 翁健鐘：《鄒元標與明中晚期的講學活動》，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，2008。
- 陳昇輝：《《聖學宗傳》、《理學宗傳》對明代理學之論述與回應》，新北：淡江大

學中國文學學系博士論文，2012。

陳振和：《孫奇逢研究》，香港：香港大學文學院碩士論文，1989。

廖秀玲：《呂柟的生平與學術思想研究》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1992。

劉勇：《晚明士人講學活動與學派構建——以李材（1529-1607）為中心的研究》，香港：香港中文大學歷史系博士論文，2008。

鄭自誠：《明代前期理學思潮研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1997。

龍偉明：《《理學宗傳》與清初的道統系譜建構》，廣州：中山大學歷史系碩士論文，2013。

龍偉明：《呂維祺的講學活動與孝道思想》，廣州：中山大學歷史系本科論文，2012。

龔柏歲：《明代中晚期河南陽明學講會研究》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2012。

Hauf, Kandice J. “The Jiangyou Croup: Culture and Society in Sixteenth Century China” (Ph.D. dissertation, New Haven: Yale University, 1987).

Koh Khee Heong. “East of the River and Beyond: A Study of Xue Xuan (1389-1464) and the Hedong School” (Ph.D. dissertation, New York: Columbia University, 2006).