

明代知识界讲学活动

系年

1522 - 1602

吴震 著

学林出版社

知识界讲学活动

吴震 / 著

1522-1602

系年

学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

明代知识界讲学活动系年:1522~1602/吴震著.

上海:学林出版社,2003.9

ISBN 7-80668-514-6

I. 明… II. 吴… III. 王守仁—心学—学术思想—研究—1522~1602 IV. B248.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 053770 号



明代知识界讲学活动系年:1522—1602

作 者——吴 震

责任编辑——曹坚平

封面设计——鲁继德

出 版——学林出版社(上海钦州南路81号3楼)

电话: 64515005 传真: 64515005

发 行——学林书店上海发行所

学林图书发行部(钦州南路81号1楼)

电话: 64515012 传真: 64844088

印 刷——常熟市东张印刷有限公司

开 本——850×1168 1/32

印 张——16

字 数——37万

版 次——2003年9月第1版

2004年3月第2次印刷

印 数——1 001—4 000 册

书 号——ISBN 7-80668-514-6/B·30

定 价——28.00元

凡 例

在明代思想的研究领域,向来注重于对阳明心学的研究,这方面的研究成果可谓汗牛充栋。然而,从某种意义上说,阳明学是一场“思想运动”,对于整个中晚明时期的知识界乃至下层社会都产生了极其深远的影响。究其原因,除了阳明心学本身所具有的感召力这一重要因素以外,在心学思潮的氛围之下,王门诸子以及当时知识界的主要人物所积极从事和推广的讲学活动,实是不可忽视的又一重要原因。

从历史上看,发生在中晚明时期的、主要在阳明学话语背景之下的讲学活动,可谓是一个特殊的时代现象,其涵义已远远超过一般意义上的教育活动,也与宋代以来就已形成的以“科艺”为主要目的的书院式讲学活动有很大不同。这一时期的讲学活动,规模庞大,动辄上百数千会聚一堂,以致形成了区域性、社团性的讲学特征,而且历时颇久,大致从阳明晚年的16世纪20年代开始直到17世纪40年代明朝灭亡的大约一百多年,可谓此起彼伏。正如有的学者所指出的那样,王门讲学是阳明学作为一种“跨地域的话语体系”^①得以形成的一个重要机制。与此同时,也形成了当时社会的整个文化活动的一般特征。如果说阳明学作为一场思想运动得以深入展开的内在因素是阳明学本身,那么,其外在原因则是这种讲学活动的思想氛围。因此,对

^① 陈来语,参见陈来:《明嘉靖时期王学知识人的会讲活动》(《中国学术》第四辑,北京:商务印书馆,2000年10月)。

这一时期的讲学活动展开深入研究,对于我们了解和把握当时知识界的思想动向以及 16 至 17 世纪的社会文化特征是不无裨益的。

本书以“年表”方式撰述,重点在于揭示讲学运动的组织形式及展开形式。作为引言,首先探讨了“阳明心学与讲学活动”的关系问题,着重考察了讲学活动的思想背景及其思想理念。

为方便读者,兹表举体例如下:

一、书题所示这一时期的讲学活动,主要是指王门弟子(也包括阳明晚年的一段时期)在各地所举行的讲会以及传播阳明心学思想的活动。故凡王门弟子所举之讲会,均在记述之列。

二、与王门弟子有所交往的其他学者亦有热心讲学者,如甘泉学派的弟子往往与王门弟子共举讲会,时有“合讲会”之称。故凡与王门弟子有关的讲学活动均在记述之列。

三、讲学活动离不开书院、精舍等组织设施,故凡与王门有关的主要书院及精舍的设立建造之过程,亦在记述之列。

四、书院不惟为讲学而设,且有赡养诸生以及祭祀先贤等目的,而书院、精舍之设有学田、祀田,亦不乏其例。故凡有关书院、精舍、学田或祀田之记文,择其要者,予以记述。

五、阳明心学思想圈内的个人交往,实是反映当时知识界的讲学及学术活动的重要内容之一,故涉及思想交流等内容的私人信件,亦在记述之列。

六、于各记年之下,先列举条目,后示以记录资料,并在必要处下附“案语”。“案语”主要对人名、地名以及资料所述之年月等作进一步的举实考证。

七、关于思想家人名之称,考虑到时人惯于以号相称之现象,为求与原文记述相符,故书中除了现在学界已习惯于称呼其

名(如,张居正,现在一般不称张太岳)以外,一般亦以号相示(如王守仁,现在一般都习惯称之为王阳明)。

八、起讫年限难以裁定,姑以嘉靖元年为上限,以李卓吾逝世为下限,前后大致历时八十年,即1522年至1602年。此一时期实为王门讲学活动最为活跃之时期。此后直至明亡的半个世纪,基本上属于“党社”^①运动的活跃时期。

^① 这里借用谢国桢以及日本学者小野和子的用语,参见谢著《明清之际党社运动考》(北京:中华书局,1982年)、小野著《明季党社考》(京都:同朋舍,1996年)。

引言

阳明心学与讲学活动

清代学者焦循曾对朱子学与阳明学作了一个有趣的比较，大意是说：朱子之学适宜于“教天下之君子”，而阳明之学则适宜于“教天下之小人”。他这样说倒不是有意抬高朱子、贬低阳明。他的理由是，朱子所讲的那一套“所以然”、“所当然”的道理，只能是一些读书人才会明白的道理，而不能强迫平民百姓去弄懂这层道理。与此不同，王阳明所讲的“良知”两字，也就是“良心之谓也”，而这个“良心”则是人人固有、与生俱来的，即便是凡夫俗子、目不识丁之人也无不“有以感发之”。^①

焦循的这一分析是有一定道理的。的确，阳明的良知学说所强调的一个观点是：良知是“当下具足”的、“圣愚无间”^②的。因此，“人人心中有仲尼”便是良知说的一个必然结论。由此结

① 以上，见《雕菰集》卷八《良知论》（《丛书集成初编》本，第2册，第123-124页）。案，另有一种说法与此相反，但在明末清初似很流行，值得参考。如刘念台引“世言”云：“世言：‘上等资稟人宜从陆子之学，下等资稟人宜从朱子之学。’”（《刘子全书》卷十三《会录》，叶四十七上）又如李二曲引张敦庵言：“来谕谓：‘阳明之学，天资高朗者易得力；晦庵之学，资性钝笃者易持循。’”（《二曲集》卷十六《答张敦庵》，北京：中华书局，1996年，第139页）不过，刘念台和李二曲都不同意这种说法，而且两人对此的解释也完全不同，理由当然另有所在，此不赘述。

② 参见《传习录》卷中，第189条、179条。

论再作进一步的推衍,便可这样说:“天下之小人”无一例外地可以成为“圣人”。显然,上述焦循的分析正是基于这一点。不过,我们对于焦循的这段话,却可以作另外一种读法:焦循所说实际上涉及到了儒学的“世俗化”问题。也就是说,阳明所提倡的那种“圣愚无间”的良知理论大大加速了儒学的“世俗化”进程。或者我们可以换一种说法:阳明的良知学说使得原本具有超越性的理性精神(“理”或“道”)开始被平民百姓所理解和接受,同时良知学说本身作为一种儒学思想也被“溶入”或“渗透”到下层社会的现实世界当中。没有什么知识背景的“天下之小人”之所以一闻“良知”便会“有以感发之”,其真正原因也许就在于良知学说所具有的“世俗化”特征。

当然,“世俗化”(又称“俗世化”)原是西方史学界提出的一个概念(secularization)。有一种观点认为,一部西方近代文化史基本上可以说是一个“俗世化”的过程。这一过程至18世纪的启蒙时代才初步完成。其主要标志是,启蒙思想家真正突破了教会的权威,而成为俗世的“知识分子”的先行者。^①如果将此作为一个参照系来观察16世纪的中国文化、思想的发展情景,那么我们似乎也可以说,其间同样有一个“世俗化”过程,并

^① 以上,据余英时:《士与中国文化·自序》,上海人民出版社,1987年,第6-7页。必须指出,与西方史学界往往从宗教的角度来理解“世俗化”问题有所不同,儒学的“世俗化”并不意味着人们的目光由宗教转向俗世(若以宗教的角度观之,则儒学本身便足以是一种世俗文化),而应当是指这样一种趋向:儒家思想由经院学堂开始转入人们生活的一般领域。至于中晚明时期为何民间宗教大呈活跃之势,从士人到平民为何对神灵世界的向往之情不减(比如《感应篇》、《功过格》的大量流行),这些思想现象与儒学的“世俗化”趋向有何思想关联,这是另一个值得研究的思想史课题。

且有种种较为显著的表现,其中一个突出的现象便是王门讲学运动。事实上正是这一运动大大加速了儒家思想的往下“渗透”过程,同时也由此产生出众多所谓的“平民思想家”(用当时的术语来说,就叫做“布衣儒者”或“布衣讲学家”)。

的确,根据以下正篇“系年”所列举的种种讲学现象,我们可以充分相信:从1522年到1602年这八十年的时间里,讲学活动已经构成了当时士大夫的精神活动的主要内容之一。不仅是王门弟子热衷于讲学,而且还形成了跨学派、跨区域的耸动天下的社会讲学风气。可以毫不夸张地说,从其讲学规模、声势以及所造成的社会影响等层面来看,这一时期的讲学运动远远超过了历史上的任何一个时期,先秦诸子周游列国式的讲学自不用说,即便是宋代以降有一定组织规模的书院讲学以及历时并不算短暂的理学思想运动也完全无法比拟。如果说,宋代理学的兴起,意味着儒家知识体系的再建,是对儒释道三分天下这一局面的打破,由此儒家的理性精神、人世原则得以重新定位和确立,那么16世纪以后的明代知识界,其所要承担或将要面临的历史任务已然完全不同,随着阳明心学的诞生及其在士人中间、庶民阶层的广泛传播,其所指向的目标就不仅仅是对朱子学的反动,也不在于重建儒学的知识体系,而是要推动并加速儒学精神的“普世化”、“通俗化”的历史进程。这一进程又具体地表现为由上至下的渗透、由君子向小人的延伸。

令人瞩目的是,这一“渗透”过程几乎与当时蓬勃兴起的社会讲学运动是同时展开、彼此呼应的。反过来说,正是由于当时讲学运动的不断展开,从而使得阳明心学“深入人心”。我们有理由说,在16世纪的明代知识界,“讲学”本身俨然成了一种社会时尚或时代风气。甚至还可以说,讲学活动构成了这一时期思想发展史的一个主要话题。

与以下正篇“系年”的叙述角度不同,在这里我们将要切入另一个层面的问题:讲学运动的精神支柱、思想动力究竟何在?换言之,也就是要追问:讲学运动的思想背景以及思想理念这一问题。

一、讲学与实学

阳明学作为一种哲学,固是一种理论思辨的产物,同时阳明学的展开过程又是一场思想运动,其具体表现就是讲学。阳明之后的整个中晚明时期的思想界,讲学之风可谓盛行不衰、绵延不绝,不惟阳明后学,即便是对阳明后学不无批判的东林党人亦热衷于此。^①

阳明一生,广收门生,聚众讲学,这是众所周知的事情。钱绪山称阳明“平生冒天下之非诋推陷,万死一生,遑遑然不忘讲学。”^②因为这一点,阳明也曾遭到时人乃至官方的种种非议,有人称阳明于“文章”、“政事”、“气节”、“勲烈”四者,兼而有之,若能“除却讲学一节,即圣人矣”,对此“褒奖”,阳明的回答是:“某愿从事讲学一节,尽除却四者,亦无愧全人。”^③可见,阳明对“讲学”,极其重视。阳明甚至把讲学喻为“婚姻”,而把自己喻为“媒妁”之人,并劝其门人吸引后进,互相讲学。在阳明看来,讲学是吾人“本分内事”,^④也是吾人今日不可偏废的首要

① 当然,正如黄宗羲所指出的那样,东林之讲学与“昔绪山、二溪(按,指王龙溪和罗近溪)鼓动流俗”(《明儒学案》卷五十八《东林学案总论》)之类有所不同,此当别论。

② 《传习录》卷中,钱绪山《续刻传习录序》。

③ 《王阳明全集》卷四十一,邹东廓《阳明先生文录序》,第1569页。

④ 参见《王阳明全集》卷四《寄希渊·三·癸酉》。

之务。^①从某种意义上可以说，阳明学的思想展开过程，就是一部“讲学运动史”。

其实，讲学一事由来已久。顾宪成说“讲学自孔子始”，^②当是确论。清初学者王嗣槐指出：“古无道学之名，其实则讲学而己矣。”^③顾、王对心学末流都有严厉批评，但对“讲学”本身却都持肯定态度。这一态度是基于孔子的一句名言，这句名言也常为宋明以来的儒家学者所喜欢引用：“学之不讲，是吾忧也。”^④可以肯定地说，讲学乃是儒家传统，讲学本身具有一种超时代的特征。阳明也曾引用孔子的这句名言，并且指出：

而世之学者，稍能传习训诂，即皆自以为知学，不复有所谓讲学之求，可悲矣。夫道必体而后见，非己见道而后加体道之功也，道必学而后明，非外讲学而复有所谓明道之事也。^⑤

这是说，“体道”与“明道”都有赖于“讲学”。这是一般而论，然而具体而言，讲学内容却又有区别。阳明在这里所说的“传习

^① 如：“且天下首务，孰有急于讲学耶？”（陈荣捷编：《传习录拾遗》第14条）然而阳明亦以讲学而蒙“罪名”，嘉靖八年，阳明一死就被人弹劾，罪名之一就是“号召门徒，互相唱和”（《明通鉴》嘉靖八年条）。结果，封号恤典被朝廷剥夺，终嘉靖一朝，未被恢复。

^② 《小心斋札记》卷十四，第80页。

^③ 《桂山堂文选》卷一《消闲录序》，叶六上。按，王嗣槐还指出“讲学有二”，一是“在己而言”，如“研究义理，辨难孳孳，所为学不讲，是吾忧”；一是“及人而言”，如“以其身体力行，著书立说者，传当时而信后世”（同上）。

^④ 原文为：“子曰：德之不修也，学之不讲也，……是吾忧也。”（《论语·述而篇》）

^⑤ 《传习录》卷中，第172条。

训诂”之学，是指朱子学之流，在阳明的心目中，这显然算不上是真正的“讲学”。当然，朱子也并非不注重讲学，一部超过百卷的《朱子语类》便是明证。^①但在阳明的眼里，朱子所讲的只是“传习训诂”，意谓只是一种知识训练而已，从根本上说，这种讲学无助于“明道”。可以看出，阳明是从心学的立场上来理解“讲学”的。是“讲之以口耳”，还是“讲之以身心”，对阳明来说，这是首先必须加以厘清的一个原则问题。阳明指出：

然世之讲学者有二：有讲之以身心者；有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摩测度，求之影响者也；讲之以身心，行著习察（按，语见《孟子·尽心上》），实有诸己者也。如此，则知孔门之学矣。^②

意思是说，讲学并非只是传授书本知识，更是一种切身的求道实践（“体道之功”）。与读书作文相比，阳明以为更重要的是“行著习察”，也就是说，行为实践才是首要问题。“今学者看书，只要归到自己心身上用”。^③讲的也是这层意思。王龙溪曾经引用阳明的这一观点，并对此作了这样的解释：

故曰“讲学有二：有以口耳者；有以身心者。”入耳出口，游

① 如朱子说：“如孝弟等事数件合先做底，也易晓，夫子也只略略说过。如孝弟、谨信、泛爱、亲仁，也只是处一恁地说。若是后面许多合理会处，须是从讲学中来。”（《朱子语类》卷一一九，第2871页）朱子以为“合先做底”与“讲学”不可偏废。

② 《传习录》卷中，第172条。

③ 陈荣捷编：《传习录拾遗》第15条。

谈无根，所谓口说也。行著习察，求以自得，所谓躬行也。^①

可见，“讲以身心”必须与“讲以口耳”区别开来，这是阳明对“讲学”的一个基本理解。

那么问题是，既然说讲学不能局限于“传习训诂”之类的知识训练，那么讲学的具体内容，又当如何规定？阳明的回答其实非常简单，只要良知作得“主宰”，则日常生活中的诸等凡俗之事，都是切合现实的学问（所谓“实学”）。即便是像做财务、打官司（“簿书讼狱”）之类的琐碎事务，也“无非实学”而已。^②“使在我果无功利之心，虽钱穀兵甲、搬柴运水，何往而非实学？何事而非天理？”^③也就是说，在无私利之心的前提之下，所谓“实学”可以包括诸如“钱穀兵甲、搬柴运水”之类的一切日常行为。换种说法，也可以说治圣学犹如“治家”一样，一家之“产业、第宅、服食、器物”都可以成为“治学”之具。^④总之，只要心术端正而无私利之心，则日常生活中的诸般杂事都可以看作是与自己生命相关的“实学”。

至于如何才能做到“无私利之心”，则是另一个层面的问题，在此暂且不论。引人注目的是，阳明在这里反复强调了“实学”这一概念。所谓“实学”，按其字面来理解，无非是指实际有用之学，儒学的“经世致用”一词，亦含“实学”之意。^⑤但在阳

① 《龙溪会语》卷六《书同心册后语》，叶十八上。

② 《传习录》卷下，第218条。

③ 《王阳明全集》卷四《与陆原静·丙子》，第166页。

④ 《传习录拾遗》第49条。

⑤ 关于“实学”概念的内在涵义及其历史演变，可以参见姜广辉：《“实学”考辨》（《国故新知：中国传统文化的再诠释——汤用彤先生诞辰百周年纪念论文集》，北京：北京大学出版社，1993年），山井湧：《明末清初における经世致用の学》（《明清思想史の研究》第二部，东京：东京大学出版会，1980年）。

明那里,所谓“实学”,与其良知学说有关。

按照良知学说的观点,良知本体必然在天地万物中“发用流行”,也必然呈现在日常生活中的一举一动当中,所谓“何往而非实学,何事而非天理”,其理论依据就在于这样一点:良知本体不仅内在于人心,而且遍在于事事物物当中。因此,对良知的把握必须就“自己心体上”,同时也必须“随时就事上”去做。换言之,在“随时就事上”讲良知之学,在“自己心体上”去把握良知,也就可以称之为“实学”。反之,便是那种与自己的身心性命无关的“口耳之学”,其结果将是“知识愈广而人欲愈滋”,^①也就根本谈不上是什么“实学”,而只能是一种“俗学”。

在讲学问题上,除了“实学”与“俗学”的区别以外,在当时士人的心目中,最为关心的也许是讲学与举业的关系问题。对此,阳明认为两者并不存在矛盾,他说:

只要良知真切,虽做举业,不为心累。……志立得时,良知千事万为,只是一事,读书作文,安能累人,人自累于得失耳。^②

梳头吃饭,亦妨于学否?即此是学。举业只是日用间一事,人生一艺而已。^③

在阳明看来,讲圣学比习举业固然更为重要,但是做举业也并不

① 《传习录》卷上,第99条。

② 《传习录》卷下,第241条。按,朱子亦有类似的说法,参见《朱子语类》卷十三。

③ 《稽山承语》第38条。

妨碍讲圣学。^①应当看到,习业中举,这在当时乃是士人学子(包括其家庭成员)最为关心的现实问题。所谓“志圣人之学”,整日谈性论道,未免与科举课目有所脱节。因此,钱绪山的父亲对其子从师阳明,就曾有过忧虑,担心钱绪山有妨举业。^②根据王龙溪的介绍,当时对阳明讲学持怀疑态度的,主要有以下两点:一是疑其讲学“不专以读书为务,近乎禅学”;一是疑其讲学“时与晦翁稍有异同,或妨于举业之途”^③。可以说,这两点怀疑反映了当时社会上的一种普遍心态。

“近乎禅学”之疑,姑且不论。讲学中,处处与朱子的说法相对立,则是一个严重问题。既然以朱子学作为科举考试的标准答案,那么讲学内容如果偏离了朱子成说,也就难免招致“妨于举业”之疑。然而,在阳明以及龙溪等人看来,这种疑问也只不过是一种误解而已。他们的解释是:“只要良知真切”,做到“不为心累”,那么一切问题都可迎刃而解。也就是说,行为本身并不能决定行为之好坏对错,关键是要看行为的目的及其动机。按照心学理论的固有思路,重要的是:只要念头正、动机纯,亦即所谓“只要良知明白”、“立得真志”,便只管做去,不论“读书”还是“治家”,即便是“穿衣吃饭”、“饥食困眠”,都无非是“顺其自然天则”,都自然合乎道德准则。这也就是王阳明的“不为心累”,“安能累人”的逻辑。按照这一逻辑,从事“举业”就自然不会妨碍学习“圣学”。应当说,这是一种彻底的道德主义。但在笔者看来,阳明学所提倡的那种以内心良知为至上准

① 关于这一问题,阳明另有集中论述,可以参见《阳明年谱》嘉靖三年八月“论圣学无妨于举业”条。

② 参见《阳明年谱》嘉靖六年十月条。

③ 《龙溪王先生全集》卷十四《赠邑博诸元冈迁荆王府教授序》,第1059-1060页。

则的道德主义,倒有可能导致世俗主义。当然,世俗文化的形成与经济发展程度有关,与此同时,某种社会文化心态之形成也必然有其社会思想基础。道德至上主义,固然是儒学思想的特征之一,追求“内圣”也固然是宋明儒学所宣扬的一大人生目标,然而,在道德与经世、圣学与实学之间,并非不能沟通。在以良知为主宰的口号之下,一切世俗行为都可赋予一种道德意义。引伸开来,便可得出这样的结论:圣学即是实学,讲圣人之学亦即是实学。

与上述那种道德至上主义的理想有关,王阳明对元儒许鲁斋提出的“儒者以治生为先之说”这一观点的评论,也值得重视。从中反映出阳明对“讲学”与“治生”的关系问题的看法。“治生”一词出自《史记·货殖列传》,意指从事“货殖”或“治产”等经营性行为,按照儒家的传统观念,这类行为未免有追逐私利之嫌,故为儒家士大夫所不足道。阳明根据这一立场,指出鲁斋此说“亦误人”。^①但在后来,他的说法又有所变化:

若“以治生为首务”,使学者汲汲营利,断不可也。且天下首务,孰有急于讲学耶?虽治生亦是讲学中事,但不可以之为首务,徒启营利之心。果能于此处调停得心体无累,

① 《传习录》卷上,第56条。按,方弘静批判阳明此说,曰:“许鲁斋言‘学者以治生为先’,阳明非之,以为‘大误人’。余谓阳明误矣,圣人未尝教人不治生。”(《千一录》卷七《子评》,叶二上下)又,方弘静有“生财之道,王政之急也”(同上书卷八《客谈》,叶七上)之论。陈确亦曾评及鲁斋此言,主张“治生尤切于读书”(《陈确集·文集》卷五《学者意治生为本论》)。全祖望述其父尝谓“为学亦当治生”(《鮑埼亭集》外编卷八《先仲父博士府君权厝志》)。并参钱大昕:《十驾斋养新录》卷十八《治生》条。

虽终日做买卖，不害其为圣为贤，何妨于学？学何贰于治生？^①

这段话令人回味。阳明首先强调讲学乃是“天下首务”，对于以“营利”为目的的“治生”行为作了原则上的否定，但是他接着就下了一个转语：只要“调停得心体无累”（意即只要良知作得主宰），则从事“买卖”或“治生”也无妨于学。阳明的意思是，“买卖”或“治生”的行为本身并不存在对错之分、善恶之别，问题是如果将“治生”作为目的本身，那么就会在根本方向上导致严重错误。反之，只要在“良知”这一道德的名义之下，一切世俗行为却都可以获得正当的理由。在阳明看来，既然良知本体遍在于现象之中，那么致良知工夫也就不能脱离日常的世俗行为——诸如“梳头吃饭”、“搬柴运水”，而“买卖”“治生”之类的日常行为当然也就属于“实学”的范围之内。所以结论便可以是：“治生亦是讲学中事”。

由上可见，阳明心学所提倡的那种道德至上主义并非没有可能转变成世俗伦理，从而与那种抽象的道德说教发生偏离，开始正视凡夫俗子的尘世生活，并充分肯定伦理价值就在生活当中。因此，在当时某些“正统”学者看来，倒是口口声声宣扬良知的人，足以坏人“心术”。^② 因为“只要良知真切”这一道德前提，听起来无可厚非，但是实际上，也完全有可能成为那些心术不正之人的“借口”。

① 陈荣捷编：《传习录拾遗》第14条。

② 如于孔兼指出：“讲阳明之学者，心事必不纯。”（《愿学斋续忆语》，叶五十九下）