

利瑪竇 中文著譯集

朱維錚 主編

復旦大學出版社

FUDAN UNIVERSITY PRESS



利瑪竇中文著譯集

朱維錚 主編

鄧志峰 張完芳
劉文楠 姜 鵬 編校

復旦大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

利瑪竇中文著譯集/(意)利瑪竇著;朱維鈞主編. —上海:
復旦大學出版社, 2001. 12
ISBN 7-309-03058-3

I. 利… II. ①利…②朱… III. ①利瑪竇-文集②文化
交流-中外關係-西方國家-史料 IV. K248.03

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 000593 號

本書由香港城市大學出版社授權本社
在中國大陸出版發行繁體字橫排本

出版發行 復旦大學出版社

上海市國權路 579 號 200433

86-21-65118853(發行部) 86-21-65642892(編輯部)

fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

經銷 新華書店上海發行所

排版 南京理工排版校對有限公司

印刷 復旦大學印刷廠

開本 850×1168 1/32

印張 27 插頁 3

字數 630 千

版次 2001 年 12 月第一版 2001 年 12 月第一次印刷

印數 1—2 000

定價 58.00 圓

如有印裝質量問題,請向復旦大學出版社發行部調換。

版權所有 侵權必究

導 言

朱維鈞

小引

利瑪竇不是第一位進入中國大陸的歐洲耶穌會的傳教士，卻是第一批入華耶穌會士中間最具歷史影響的傑出人物。

從一五八二年八月初抵澳門，到一六一〇年五月病逝北京，利瑪竇的足跡，由南海之濱而越五嶺、駐江右、下江南、過山東，而入明京、叩帝闕，所謂自邊緣至中心，在大明帝國活動了二十七年九個月；先後創建過耶穌會住院四所，受洗的中國基督徒逾兩千名，結交的帝國士紳顯貴達數百人。雖說這以前基督教曾兩度入華，但通稱天主教的羅馬公教從此在中國生根，累經明末清初多次“教難”而沒有絕種，那不能不首先歸功於或歸咎於利瑪竇。

然而利瑪竇留下的歷史遺產，在中外文化交往史上突顯的效應，遠過於他對基督教入華的影響。就跨文化研究的角度來看，不論中外學界關於利瑪竇其人其學的價值判斷多麼分歧，大都承認由歷史所昭示的兩點事實：他用中文撰述的論著和譯作，使中國人開始接觸文藝復興以後的歐洲文化；他用西文記敘中國印象和在華經歷的書信、回憶錄，以及用拉丁文

翻譯的《四書》，也使歐洲人初步了解傳統正在起變化的中國文化。

因此，自一六〇一年初利瑪竇終於獲得明廷特許入京並居留，四百年過去了，中外學界研究利瑪竇的興味依然不減，原因便可理解。

研究應該從材料出發。利瑪竇生前公開刊佈的作品，主要是中文著譯，現存的至少有十九種，理應成爲探討利瑪竇如何認識和溝通兩個世界文化的基本依據。可惜這部分材料迄今沒有得到系統的輯集清理，詳情將在本文末節陳述。有一點是肯定的，那就是讀者很需要這樣一部書，輯集較完整，版本較可信，校勘較審慎，標點較準確，當然也需要逐種介紹其來龍去脈，以便索閱，以便引據，以利於將相關諸領域的研究與討論推向深入。

這部《利瑪竇中文著譯集》，就希望爲讀者提供上述方便。所輯諸種，篇前均附簡介，茲不贅述。關於利瑪竇的生平和在華活動的過程，包括他向中國人介紹的歐洲自然科學、人文觀念或宗教意識之類，在同時代的西方世界是不是屬於過時的偏見，對晚明渴求域外新知的中國學人算不算某種蓄意的誤導等等，中外學者已有數量極多的專著和論文，不少專家之作如裴化行、徐宗澤、方豪、羅光、謝和耐、史景遷、李約瑟等的有關論述，已久爲讀者所知，這裏也不擬重述。

那麼，我爲什麼仍然不揣淺陋，替本集附上一篇導言呢？理由很簡單，無非就我在編纂過程中閱讀原材料及相應史著所見所思的若干歷史問題，說點自己的看法。其中若干意見，或與前修時賢有異，但我以爲就史論史，提出疑義是必要的。

一 利瑪竇圓夢

明萬曆二十八年十二月廿四日，當西曆一六〇一年一月二十七日，帝國京師居民正忙於“過年”，由農曆庚子年進入辛丑年，一位自稱“大西洋陪臣”的意大利籍耶穌會士，率領他的同伴們，押送“所貢方物”，馳驛抵達北京¹。

這人就是利瑪竇(Matteo Ricci)。他其實早在萬曆十一年(1583)仲秋，已隨同會傳教士羅明堅(Michel Ruggierie)由澳門進入廣東首府肇慶。那時他三十一歲²，到這時他已年屆半百，在華傳教也有十七年多了。

自從踏上在東方最大的這個文明帝國傳播天主教的不歸路，利瑪竇便同他的上司范禮安(Alexander Velignano)和羅明堅一樣，念念不忘要進入北京。羅明堅早就以為，“歸化”這個帝國的最大困難，不在於說服中國人接受天主教信仰，“最大的困難在於他們根據級別而遵守互相聽命和非常嚴格依附的關係，甚至直到皇帝都如此。這就是為甚麼全部事項都取決於皇帝是否有意和渴望把神父們召到其身旁”³。

於是，一五八八年范禮安派羅明堅返羅馬，要求教宗遣使籲請大明皇帝允許自由傳教⁴。因教廷混亂，計劃流產，羅明堅也頹然死去。但利瑪竇似已決意繼其遺志，於一五九五年在韶州邂逅返京述職的兵部侍郎石星，便倉促決定隨其北上，僅抵南京便被逐。

所謂弱者總是盼望奇蹟吧，一五九五年六月利瑪竇被迫離南京到南昌，起初托身無處，忽然夜有所夢。他追憶說，在夢鄉，“看見迎面來了一個我不認識的人，對我說：‘你就是在這裏要消滅古傳的宗教而宣傳天主的宗教嗎？’我聽後非常驚

訝，這人怎會知道我心內的事？便問他道：‘你是魔鬼？或是神明？’他回答說：‘我不是魔鬼，我是天主。’我聞聲跪地叩拜，流淚痛哭謂：‘主啊！您既然知道我的心事，為什麼不幫助我啊？’他回答我說：‘你可以到那座城裏去！’——當時我懂是指北京而言——‘在那裏我要幫助你。’”⁵

於是利瑪竇說他有信心進入北京了，“希望天主有一天能使這夢實現纔好”⁶。

就在利瑪竇仍然期盼羅馬教廷遣使要求中國皇帝正式批准“傳揚聖教”之際⁷，卻被范禮安任命為耶穌會中國傳教團的會督，賦予他的首要任務，便是無論採取甚麼方式，“務必先獲得中國皇帝的青睞，准許我們自由傳教”⁸。時在一五九七年七月或稍後。

因此，利瑪竇便擱下日趨興旺的南昌教務，由郭居靜（Lazare Cattaneo）陪同前往北京。他們在一五九八年（明萬曆二十六年）九月抵京。哪知明廷對抗日本豐臣秀吉侵略朝鮮的戰爭仍在繼續，照例懷疑一切可能與倭人有關的外國人。利瑪竇雖事先疏通了多重關係，到北京後仍然無人敢向皇帝報告他們前來“進貢”的消息，只好南歸，哀嘆“功敗垂成”⁹。

所謂塞翁失馬罷，利瑪竇叩宮門未遂，卻意外地打進了南京的士大夫社會。作為帝國留都，南京仍有除內閣外的全套中央機構。由於他同南禮部尚書王弘誨有私誼，利瑪竇於萬曆二十七年（1599）即農曆己亥新歲纔入南京，便立即受到政軍要員和貴胄權閥的競相款待。這使利瑪竇復萌在這裏建立耶穌會新住院的念頭，並在各部勢要扶助下得以實現¹⁰。

這一步被以後事態發展證明是關鍵性的。他在南京兩年五個月，出入官府，廣交權貴，熟讀儒書，舌戰佛僧，重刊輿圖，

講授西學，深結耆學，名揚士林，都屬日後居留京師的必要鋪墊。如果没有在南都建立的人際關係，如果没有在官場周旋的應對經驗，如果没有在學界樹起的西儒形像，如果没有在士林結識的名流揄揚，如果没有對他在南京官紳社會初獲成功而驚喜不已的澳門葡商倍力支援，那麼利瑪竇要在北京立足，必定困難得多。這只消一瞥利瑪竇當年的札記和書信，便不難了然¹¹。

應該說，利瑪竇具有人們稱道的那種開拓者的清醒頭腦。他没有爲一時的成功所陶醉。他没有忘記自己的最終使命在於“歸化千千萬萬的中國人”，爲達此目的，“先得皇帝的批准是最要緊的”¹²。於是，當萬曆二十七年明帝國與侵朝日軍的戰爭終於結束，多年不露面的皇帝，“御午門受倭俘”，“以倭平詔天下”¹³，緊接着明廷便忙於對付皇帝派出充任稅監的宦官們橫徵暴斂而激起的內地“民變”¹⁴，似對海外來人的警惕放鬆了。於是利瑪竇以爲時機逆轉，趕緊在澳門耶穌會當局的協助下重新打點禮物，於次年五月偕西班牙籍耶穌會士龐迪我(Didace de Pantoja)，以及鍾巴相等兩名華人修士，登舟再赴北京。

利瑪竇沒有料到，正是在山東臨清民變中險些喪命的稅監馬堂，爲撈回被抗暴民眾焚其府衙造成的財產損失，竟覬覦他們準備獻給皇帝的貢物。但此人到底是奴才，一面攔路搶劫利瑪竇攜帶的西洋奇物，一面報告皇帝說有西洋人入貢。他藉口等待皇帝諭旨，將利瑪竇一行轉移到天津私行囚禁，並擬好將他們處死的罪名¹⁵。哪知時過半年，胖得懶於動彈的萬曆皇帝，忽然想起有西洋人要進貢叫作自鳴鐘的新奇玩物，立即索要，頓使奴才馬堂慌了手腳，趕緊歸還原物，命地方官

用驛馬將利瑪竇一行馳送北京。

這齣差點使利瑪竇殉教的悲劇，便以利瑪竇圓了入京夢的喜劇煞尾。從此利瑪竇、龐迪我便居留帝都並深入皇宮了，但他們“自由傳教”的追求，實現了嗎？

二 怎樣“勸化中國”？

利瑪竇並非首位入華耶穌會士。早在他出生那年(1552, 當明嘉靖三十一年), 耶穌會最初的核心成員、西班牙人沙勿略(Franciscus Xaverius), 就懷着前往北京要求中國皇帝准許傳播“真教”的葡屬果阿總督的信件, 潛入珠江口外的上川島, 不久病死, 而被梵蒂岡教廷宣佈列入“聖品”¹⁶。

繼沙勿略之後, 先後入華的耶穌會士還有多名, 但至多停留在葡萄牙人聚居的澳門。首先獲得粵督許可在內地居留的, 是前已提及的羅明堅。

倘說羅明堅對於基督教三度入華有特殊貢獻的話, 並不在於他沿襲耶穌會的走上層路線傳統, 而在於他和利瑪竇, 拒絕了當時耶穌會內部所謂“一手拿劍, 一手拿十字架”的武力傳教呼聲。

由西班牙人羅耀拉在一五三四年創立於巴黎的耶穌會, 是個非常複雜的歷史現象, 也不能簡單地否定或肯定。

耶穌會反宗教改革, 本身又是羅馬公教內部的改革力量。這個“耶穌的連隊”, 會士必須發三大誓願(神貧、貞潔、服從), 過軍事化的生活, 卻不比加爾文的歸正宗更專制, 也不比路德的抗羅宗更敵視貧民反暴政的行動。宗教改革與人文主義不

能等視。耶穌會維護教皇和經院哲學的傳統權威，卻反對追逐世俗權力，提倡道德自律，注重科學和藝術的修養，特別重視將人教育成有責任感的公民等等，同樣屬於人文主義。羅耀拉的《神操》，為耶穌會的修身經典，既窒息修會內部的思想自由，也養成會士為尋求和締造原始基督徒便已向往的人間淨土而獻身的品格；這從成為耶穌會核心團體成員的在會神父，至少要受十年考驗，再發終身誓願可知¹⁷。

一般地說，耶穌會派往海外特別是東方古國傳教的成員，都受過良好教育，具有神學、人文和自然諸學科的較高素養，努力用當地語言並適應異域政情民俗進行宣教，因而聲譽較諸它在歐洲為好。但也不盡然，例如在西班牙“保教區”活動的某些耶穌會士，便常扮演不光彩的腳色，藉助殖民武裝強制當地居民改宗基督。這就使耶穌會內部在如何傳教問題上也存在衝突。

就在利瑪竇抵達澳門的一五八二年，有個西班牙籍的耶穌會士桑徹斯(Alonso Sanchez)，從馬尼拉輾轉到了澳門，便宣稱：“我和羅明堅的意見完全相反，我以為勸化中國，只有一個好辦法，就是借重武力。”¹⁸

顯而易見，好不容易纔從明朝地方官員那裏弄到澳門作為立腳點的葡萄牙人，決不會認可桑徹斯的狂想。據說，羅明堅、利瑪竇起初還想不顧葡萄牙人反對而與桑徹斯合作，後來便由於桑徹斯堅持武力傳教，只好完全避開他¹⁹。

然而桑徹斯以後作為西班牙在菲律賓殖民當局的全權代表返歐，懷揣一份題作《論征服中國》的備忘錄，帶回馬德里呈交給國王菲利浦二世。備忘錄鼓吹對中國發動戰爭，要求菲利浦二世“應當立即作出決定，使中國人防備不及”。說是要

贏得戰爭，“只消有一萬至一萬二千名西班牙、意大利或其他國家的士兵已够”；“特別需要有一位手持王上和耶穌會總會長手諭的先行官，使日本的耶穌會士們爲之懾服，全力給予幫助”；“葡萄牙人應爲此事業提供合作，因爲他們受到中國人很多的虐待，特別因爲他們對遠東的海面比較熟悉；在適宜的時機，應讓那些進入中國的耶穌會士露面，他們懂得當地的語言，可以在軍隊和中國人間充當翻譯。”²⁰

這份備忘錄，沒有忘記展示西班牙殖民者腦海中浮現的迷人前景：“這項事業將造成一個從上帝創世以來所從未有過的精神發展與現世繁榮。”“王上將把世界上最大的一個民族置於自己的權力之下；可以不損及私人財產而僅從公共財富中得到巨額收入，供所有參加遠征的西班牙人分享其利；將來還可以在那裏設立各種學科的大學，因爲看來中國人學什麼都行”，——最後一語無疑是桑徹斯的經驗談，因爲他曾非法入境而在廣州坐過監牢，在被羅明堅營救出來前嘗過中國人連刑法也比歐洲人完整的滋味。不消說，桑徹斯也設想“遠征”得手之後對基督教的好處，“那時可以在那裏設立相當於現在整個教會規模的總主教區和主教區，還可以設立一些新的教會騎士團，它們的收入將會超過聖地亞哥、卡拉特拉瓦和聖胡安的騎士團”，——那時總主教當然也非他桑徹斯莫屬！²¹

在一五八六年正式出臺的桑徹斯“征服中國”的新十字軍方案，使此人在馬德里宮廷中成爲上賓，但它終化泡影，也只因爲那時西班牙與英國爭奪海上霸權的惡鬭已趨白熱化。再過兩年菲利浦二世耗盡國力建造的“無敵艦隊”，便被英國海軍打得全軍覆沒。雖說六年前這位西班牙獨裁者已身兼葡萄

牙國王，卻沒能強制澳門的葡萄牙人放棄對華貿易的壟斷，也沒能制止葡萄牙人仍在遠東抗拒西班牙人染指他們的“保教權”。耶穌會原是依靠葡萄牙“保教權”的蔭庇纔得以成為遠東傳教先驅的，這時內部起了分化，已入中國內地的羅明堅、利瑪竇拒絕接受會友桑徹斯的武力傳教主張，表明如下判斷不無道理：“即使在同一個修會的會士之間，由於國籍和所受教育的不同，彼此間發生了爭執。”²²

何止“爭執”而已。利瑪竇大約在一五八三年入肇慶前夕發了終身願，表示願以身殉教²³。桑徹斯卻認定，傳教單靠勸說無濟於事，由此招致俗人猜忌而被殺是活該，因為殉教本身不是目的，“應該借助於世俗力量，使用軍人的武力和其它現世的手段”²⁴。利瑪竇與桑徹斯絕交，只能表明他信守誓願，不肯被世俗權力牽住鼻子走，依然以為信徒的虔誠信仰必須靠教士的殉教精神和善誘善導來培植。利瑪竇在華二十八年，始終堅持和平傳教，始終堅持皈依者的質量比數量更要緊，似可由此作出合理的解釋。

三 是“拓荒”麼？

問題在於中國人能夠相信他們的說教而皈依基督嗎？利瑪竇說可以，他在一五九九年八月寫道，“我以為在很短的時間，可以歸化千千萬萬的中國人。”²⁵

利瑪竇的這一估計，或許太過樂觀²⁶，卻並非沒有根據，這時韶州、南昌、南京三所耶穌會住院，施洗信徒已逾千人。不過他強調中國人對固有的宗教“更持懷疑的態度”，則是特

指與他頻繁交往的官紳士人²⁷。

交往的過程，也是利瑪竇認知帝國權力運作機制漸趨深刻的過程。

大概地說，利瑪竇初入廣東，致力結納的對象是地方長官，以為能否在華“開教”，命運全由這班人控制。當然他們已發現用西洋奇物進行變相賄賂，是讓此輩對洋人由冷眼變笑臉的極佳手段。他仍然不懂帝國地方體制，是建立在外省文官同本地士紳互相制約的基礎之上的。

給利瑪竇開竅的是自號太素的瞿汝夔。這位江南貴胄²⁸，浪跡南粵，尋求煉丹術，便追蹤至韶州投師，旋即被利瑪竇傳授的歐洲測天度地技術迷住。可是老師從學生那裏也許獲益更多。瞿太素對帝國體制的熟知，對政壇內情的洞悉，促使利瑪竇開始感覺在華傳教首先要與士大夫認同。於是，脫卻僧裝，改穿儒服，緩談“歸化”，多講實學，把著書立說置於口頭宣講之上。瞿太素也許可稱為“把西方文明的成就系統引入遠東世界”的中介人²⁹，但倘說利瑪竇在華活動的策略轉變，瞿太素起了啓蒙作用，可能更為恰當。

利瑪竇曾計劃自粵朝北步行，沿途建立傳教點，最終抵達北京。但肇慶被逐的經驗，使他改變想法，以為非得皇帝特許，纔可能在帝國境內自由傳教。誰知事情遠比想像的歷程困難得多。萬曆二十三年(1595)，他先被石星擻在南京，接着又被在粵屢送重禮結交的徐大任趕出南京³⁰。

利瑪竇再過南昌，指望在這個江西省會駐足，已不敢輕信自稱朋友的官員，沒料到瞿太素已先在南昌傳揚他的學問人品，因而獲得一位名醫聲援，盡力幫他結識省城名流，包括兩名藩王。於是，利瑪竇有機會在聚會中當眾表演西洋記憶術，

在造訪時向顯貴贈送手製日晷，在受質詢時大談歐洲天算原理和信仰習俗，都在南昌士紳中引起轟動。

瞿太素曾在著名的白鹿洞書院，受業於山長章本清。大名章潢的這位江右王門大師，因得明廷遙授學官並食祿³¹，名揚海內，這時年逾七旬，仍對四海內外的“聖人”學行極感興趣，聞知利瑪竇已到南昌，便主動尋訪，結為忘年交。他為利瑪竇留居南昌而疏通巡撫陸萬駟。哪知陸萬駟已風聞利瑪竇的“西國記法”，希望此人能向其二子傳授這一神術，迅即特許利瑪竇在省城購屋居留。於是利瑪竇在入華十二年後，首次在廣東以外，建立了一所耶穌會住院。

耶穌會赴遠東傳教，先抵日本。那時日本藩國林立，諸藩外相爭戰，內行獨斷，所謂封建，可比作歐洲中世紀的領主制。自沙勿略聞知日本和朝鮮、安南均屬華化地域，以後的耶穌會士，都把“歸化中國”作為最高目標。然而大明帝國非戰國日本可比。在日本，耶穌會士只要通過僧侶勸化某藩大名入教，便可得到該藩屬民盡為教徒，因而年年都有成萬名皈依者。但羅明堅、利瑪竇於一五八三年進入內地，到一五九六年利瑪竇進入江西，長達十四年裏纔有付洗教徒百餘人。這不能不使身負中日傳教指導重任的耶穌會遠東視察員范禮安不安。

范禮安一貫支持利瑪竇的傳教策略，即在中國宣揚天主教，必須“慢慢來”³²。但日本僭主豐臣秀吉，大殺天主教徒，迫使遁至澳門的范禮安，更寄希望於在華修會取得突破性進展。他於一五九六年任命利瑪竇為耶穌會中國傳教團會督，賦予他不受澳門耶穌會當局轄制的自主權，就是說委以歸化整個帝國的重任，同時加緊募集種種西洋工藝品送往南昌住院。於是利瑪竇不得不匆匆北上，去叩宮門。

果然如利瑪竇所憂，冒充葡萄牙使臣前往帝都晉見皇帝的時候未到。明廷正派兵在朝鮮與日本侵略軍交鋒，首都戒嚴，流言四起，官民都由畏生疑，凡外人都有敵方奸細之嫌。事先利瑪竇打點的內外人際關係均告失效，他被迫後退，鍛羽南返。

利瑪竇原想赴蘇州投奔瞿太素，但到鎮江遇任知府的舊友王應麟，附其舟前往南京度歲。曾攜他入京的王弘誨已回任南禮部尚書，爲他開啓了南都權貴社會大門。有了南昌的經驗，利瑪竇非但周旋裕如，不放過任何與達官貴人酬酢的機會，不畏懼與高僧大德的辯難，不避忌向士紳炫示擬呈皇帝的西畫西器，也不忽視給政要碩儒分贈地圖、日晷等手製禮品，特別樂於散發《交友論》、《天主實義》之類已撰著作。他由此在官場士林更負西來賢士的盛名，“甚得朝野人士的好感”，“能在這裏建立會院”，所謂“獲得雙倍的收穫”。消息傳到澳門，指望耶穌會士突破帝國“閉關鎖國”政策的葡商又競解慳囊，讓郭居靜帶着充足經費和精美物品支援利瑪竇³³。

這時的帝國留都南京，還是文化重心。各類公私文教機構林立，內中學者文士無數。部院寺監之類衙門，變成明廷安插失意顯宦或備用京官的客棧，卻使內中不乏學者型大吏。由利瑪竇交遊的南都達官，有禮部諸部尚書侍郎及都御史、都給事中等等，便可見他的確打入了南京權力上層。

四 滲入王學開拓的空間

誰若留心晚明學術史的全貌，誰就不會不注意一個歷史

現象，即前述利瑪竇的傳教路線，恰與王學由萌生到盛行的空間軌跡重合。

不是嗎？“有明學術，白沙開其端，至姚江而始大明。”³⁴十五世紀晚期歸隱於故鄉廣東新會白沙里收徒講其“自得之學”的陳獻章，是王守仁學說的真正教父。被認為復活陸九淵的心學，而與明代官方尊作“正學”的所謂朱子學相頡頏的這個學術系統，起初只是帝國邊緣的南海之濱的一個小學派。然後越五嶺，入江西，由南京傳到北京，一路膨脹、分化、重組。經過湛若水，特別是十六世紀初因相繼鎮壓贛閩民變和寧王叛亂而名震遐邇的王守仁提倡，歷時不過半個世紀，便風靡南國。

明代所謂朱子學，標準詮釋是明成祖敕修的《四書大全》。以後丘濬又依據明太祖至為讚賞的南宋末真德秀所著《大學衍義》，編了一部繁瑣無比的《大學衍義補》，同被明廷列為道學教科書，迫使應科舉求功名的士人誦習。陳獻章曾拒絕丘濬拉攏，寧可捨棄翰林的榮名，躲回王化難及的南粵邊城，參悟“作聖之功”³⁵，當然出於對明廷堅持依祖制所傳“正學”教條的僵硬繁瑣取向的不滿。他指定的傳人湛若水，將他針對官方理學家所謂真理已被程朱說盡、後學唯有躬行踐履一事可做，而提出的頗具挑釁意味的“學貴自得”，改作“隨處體認天理”的曖昧說法，在權力者看來溫和了，卻也使不滿官方“正學”的青年士人發生逆反心理。

王守仁既左右開弓，替明廷打掉了來自上下兩面的威脅，卻又通過講學批判朱熹，宣稱道德與事功互為體用，更說聖人誰都可做，決定聖人與愚夫愚婦區別的只在一念之差。這無非是把效忠朝廷當作衡量道德高下的尺度，同時肯定孟軻所

謂“人皆可以爲堯舜”仍屬簡易可行的真“理”。然而濃縮爲“致良知”三字經和“知行合一”四字訣的這種學說，正好符合從不同出發點否定官方理學的士人共識，下者急欲“學成文武藝，貨與帝王家”，上者期盼“致君堯舜上，再使風俗淳”。而中世紀的英雄崇拜傳統，使難以洞悉朝廷政治運作權術底蘊的在野士人，更誤認爲王守仁建功立業乃獨挽狂瀾。於是就在王守仁搏取功名的基地江西，他被迫退居講學的故鄉浙中，以及聲望所被的南直隸即蘇皖二省，王學便迅即不脛而走。

由王學史可知，王守仁晚年並不得意。他在嘉靖初不顧衰病，奉旨南征，鎮壓兩廣民變，卻死於行陣。豈知被嘉靖皇帝的寵臣桂萼控告其學反君主獨裁，惹怒此君，即下詔判決其學爲“邪說”，其人軍功不得蔭及子孫。於是終嘉靖、隆慶二朝，直到萬曆初期，時達五十年，王學都屬於被禁錮的“邪說”³⁶。

然而明帝國的君主權威，從明成祖篡奪其父指定繼體者建文帝的君位，到明英宗被瓦剌蒙古擒而後放即發動政變奪取其弟君位，下及王守仁時代已跌入低谷。嘉靖皇帝背叛宗法傳統釀成“大禮議”政潮，雖用盡廷杖、削職、處死和流放等手段，也難以壓服輿論。他對王守仁死於王事的處理，更使王守仁顯得不僅功高不賞，相反忠而獲咎。於是這個暴君詔禁王守仁的“邪說”，聲稱“正人心”，恰好起了將人心驅向王門的作用。當三十六年後他求仙反登鬼錄，那時照《明史·儒林傳序》的說法，顯然與其祖宗提倡的朱子學背馳的王學，已是門徒遍天下，“嘉、隆而後，篤信程朱，不遷異說者，無復幾人矣！”

明廷仍想維護朱子學的思想壟斷。隆慶帝迫於輿論給王守仁復爵追謚，卻拒絕以王守仁、陳獻章從祀文廟，只將力倡