


龚鹏程 著



晚明

思潮



 商務印書館

晚 明 思 潮

龚 鹏 程 著

商 务 印 书 馆

2005 年 · 北京

图书在版编目(CIP)数据

晚明思潮/龚鹏程著. —北京:商务印书馆, 2005

ISBN 7-100-04010-8

I. 晚… II. 龚… III. 社会思潮—研究—中国—
明代 IV. D092.48

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 113580 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

WAN MING SI CHAO

晚 明 思 潮

龚 鹏 程 著

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北 京 民 族 印 刷 厂 印 刷

ISBN 7-100-04010-8/G·620

2005年8月第1版 开本 880×1260 1/32

2005年8月北京第1次印刷 印张 14 1/4

定价:24.00元

再 版 序

龚 鹏 程

本书一九九四年曾由里仁书局徐秀荣兄刊印。岁月如矢，转瞬书亦售罄，因补续作数篇，改由学校发行，爰志感言数语曰：

晚明，是个社会文化大变动的时代，近八十年来也极受学界重视，相关研究可谓汗牛充栋。但基本上是一堆错误，不仅无甚价值，抑且误导后昆，贻祸无穷。这些研究者认为：晚明社会上弥漫着反传统、反礼教、反权威的思潮，注重个体生命，肯定情欲，强调儒学应落实于现实生活；而造成这种思想的，则是整个社会的资产阶级意识勃兴、资本主义萌芽、王阳明学说之流行等等。

我反对这些看法。所以重新爬梳文献，检讨各种解释观点，认为从资本主义萌芽等角度来看晚明是走岔了路，晚明时期阳明学也非主潮，以王学发展及公安泰州为线索来观察晚明更不妥当。何况，历来对泰州和公安派的理解也可说是踵谬叠伪，不堪闻问的。因此，我呼吁调整策略，扩大视野，重新来理解这个时代。

旧作十一章，即依此对晚明思潮提出全新的解释和细致的分析。但此种讨论，太受过去的错误所牵引，欲破邪以显正，而论述主线遂仅落在已为邪误所扰的领域。又补入《冯梦龙的春秋学》一章。其他一些论题，与晚明王学、泰州、公安无甚关联者，就不易插入讨论。例如论晚明文人的社会形象及生存处境者，即只能列入附录处理。这些问题，其

实很不少。近些年，因机应缘，我也陆续对晚明还有所论列，而也都因不好安插进原有的论述脉络中，故这次一并收入附录了。

这次补录的，一篇是论晚明游的精神与活动，我另有《游的精神文化史论》一书，专门讨论这个问题，读者可以互参。另一篇则谈傅青主。论晚明思潮者一向详于南方而略于北土，不知北方亦颇有可观可述者。旧作曾论颜习斋，兹篇仅述傅青主，当然不足以见昔日北方学风之全貌，但循此以求，或可待于将来。除了这两篇以外，尚有论船山史论之毛病、谈晚明学人对法治的反省、说当时英雄崇拜及侠女现象的一些文章，辑入其他书中，也请读者参阅。

读书做学问，并非易事。积擘用功而又要能神明朗彻，始能在迷雾中不为世俗声口所惑。人但知名利富贵为俗，故以读书做研究为高，不知学界主流意见即是俗。庸见俗说，胶缠黏滞于身上笔端，犹矜矜然自以为能达古今而知然否，岂不谬哉！为学者，俗世未可弃，俗情不可疗。甚愿读吾书者，也能在尚友古人之际，高大其心志，自振于流俗。

辛巳中秋，于佛光大学云起楼

目 录

再版序	1
自 序	1
第一章 克己复礼的路向——晚明思潮的再考察	20
第二章 罗近溪与晚明王学的发展	35
第三章 摄道归佛的儒者：焦竑	73
第四章 死生情切：袁中郎的佛教与文学	118
第五章 超凡入圣：袁小修的山水游记	156
第六章 位在圣凡之间的清言小品	195
第七章 公安派文论与李贽的童心说	232
第八章 冯梦龙的春秋学	236
第九章 儒学经世的问题：以颜元为例	271
第十章 经学、复古、博雅及其他	291
第十一章 黄宗羲与道教	302
第十二章 南北曲争霸记	331
附录一 腐儒、白丁、酸秀才 ——晚明笑谈里的读书人	370
附录二 游人记游 ——晚明小品游记	384
附录三 晚明畸儒傅青主	413

自序

本书所论之晚明思潮，系以所谓“泰州学派”及“公安派”为主。这当然不能涵括整个晚明，但现今我们假若尚不打算再写一册《明儒学案》，便只能采取这种办法，挑选一些晚明思潮中值得讨论的问题，以见思潮之动向。

选择晚明，并且选择晚明某些问题来讨论，自有我特殊的考虑。我之为学，以创构一中国文化史学的规模自期，欲通古今之变，以究天人之际，而有以处理当代之文化危机也。此亦我不满于刘知几、章实斋之故。

因欲通古今之变，所以我的研究较关注文化变迁的时代与问题，历年撰述，主要即在揭明中国历史上几个重要的变迁时段，如春秋战国、汉魏之际、唐宋之际、明清之际、清末民初以及当代的社会变迁和文化状况。除了硕士论文《孔颖达与周易正义研究》籍论汉魏南北朝经学发展，博士论文《江西诗社宗派研究》探讨唐宋文化变迁之外，我在淡江大学主持社会与文化研讨会，先后举办过“晚唐的社会与文化”、“晚明思潮与社会变动”、“晚明文学与文化变迁”等场次；并在担任中国古典文学研究会理事长时期，主办过五四运动的研讨会等等。长期努力想将学术活动和我个人的文化关怀结合起来，希望推动一些研究风气、激发一些研究成果。

如何认定这几个时代是值得重视的文化变迁时期，自有我一整套

观念与方法；每个时代处理之方法与其存在之问题亦不相同，另详我《思想与文化》等书，此不具述，兹仅专论晚明。

从前，周作人曾认为明末的文学，是民国五四新文学运动的来源，并说：“假如从现代胡适之先生的主张里面，减去他受到的西洋的影响，那便是公安派的思想 and 主张了。”（《中国新文学的源流》，四十三页）

这个说法，颇能透显晚明思潮与现代社会文化间的关联。五四新文学运动，乃是一个新文化运动，它既从晚明文学中得到滋养，又从王阳明到黄宗羲、颜元、阎若璩、胡渭的学术发展中，发现了“反玄学的革命”之路，攻击宋明理学、批判吃人的礼教。于是，在学问上注重比较实际的考证之学，形成了胡适、顾颉刚及后来中央研究院所代表的史料考据学风；在思想上则排斥玄学，重估反传统的英雄，对李卓吾、金圣叹等，深为景慕；在文学上，又歌颂晚明的浪漫与反拟古，直接以晚明小品等作为新文学的祖宗，说：“晚明与五四时代的新文学运动，精神完全相同”（刘大杰《中国文学发展史》）。

晚明，是个社会文化剧烈变动的时代，五四时期也是。相孚相应，实乃理所必至。何况，汲古以更新，又是文化史上的常例，此举原不足为奇。

不过，五四新文化运动的狂，迅即接之以马克思思想的输入，于三〇年代激发了社会史研究的热潮。晚明这一段时期的历史与社会文化，因涉及“近代史之分期”、“农民战争”、“资本主义萌芽”诸问题，遂很自然地也成为研究的重点。论者不再像早期那样集中于个人与流派，或思想与文学之类“上层结构”的问题，而是企图透过生产关系、阶级矛盾来分析社会，解说思想和文学的转变。例如资本主义萌芽、市民社会形成、印刷事业发达、群众文学兴起、商人地位提高等，都是解释晚明社会与文化时常用的概念。

时至今日，五四的跫音，虽已日渐远去，影响毕竟难以抹灭。当时对晚明文学与思想所做的解说，仍以“研究者共同遵奉的基本假设”的姿态而存在着，局部的修正和扩充，并未动摇它的地位。

换言之，晚明思潮与社会变动，是五四以来文史哲各界关切时代问题者共同思索的对象，不仅解释观点颇有歧异，也代表了研究者对中国未来之路向的态度。而晚明之所以能诱引这么多人的注意，则正显示了它包蕴宏富、问题复杂。

在这里，所谓“晚明思潮”显然主要即是指文学上的公安派，以及与公安派关系密切的李卓吾等人。这些人，又往往与王阳明后学发展以成之“泰州学派”有很深的渊源。因此，近几十年来，讨论晚明思潮，事实上即是以公安派和泰州学派为核心的。在文学上，论者主要论析公安派如何反对拟古，提倡发抒性灵、表现自我，特别注意到小品文这个文类，并强调公安派文论与李贽“童心说”的关系。在思想上，则以李贽等人为主要例证，说明晚明思潮所代表之文化转变意义。这种转变，各人有各个不同的讲法，但大体上是从李氏之反礼教反道学讲起的。由于礼教和道学的对立面，即是礼所防禁的欲望、是道学所欲去之人欲、是与那言性理天道迥异的“非玄学”思路、是反传统与权威。所以，晚明便代表了一个由礼教道学权威及传统所构成的社会，逐渐转变为着重个体生命、情欲和现实生活世界取向的时代。而此种转变之所以会出现，则可能是因资产社会平民意识之勃兴或商业资本主义萌芽，故能将传统儒家对最高道德本体的追求，转而落实于百姓日用之现实生活世界也。

如是云云，未尝不纲举目张、条理清畅，仿佛确实能通明清之变。依此脉络而进行之各式研究，数十年来也不晓得炮制了多少论文、专书和学位。但是，此一讨论脉络真能讲得通吗。

我对于讨论晚明而以公安及泰州为主，深表怀疑。此二派在当时之代表性如何？若此仅为其中具有变异精神之一部分，而尚有一大部分并不如是；又如若在当时文坛上的主流势力仍是七子派，思想上仍是程朱学的天下，即使在王学中，泰州也只是王学诸派之一支而已。我们单拈这一小部分事例，便来综论整个社会的变迁，岂非管中窥斑，误把花纹看成了花鹿？

当然，如若晚明确实有这些具有变异精神的部分，无论其是否果为“主流”，吾人亦应予以注意。但我又总疑心这些所谓的时代转变之事例与思想，乃是被“制造”出来的。也就是说，当时未必有此，或虽有之而未必如是，然而在近代研究者特殊的关怀中，此一部分却被扭曲或放大了。因此，是经由近几十年研究者与诌说者的手和嘴，我们才制造了一批反传统的浪漫英雄。

例如，五四运动为什么“精神与晚明完全相同”呢？因为整个被五四运动时期人士所描述的晚明文学（公安派）刚好便具有和它一样的浪漫主义精神。在浪漫主义者眼中，古典主义即表现了秩序、平衡、和谐与控制，其目的在于约束若干理想与价值，而成为对某种社会结构之防护、对某种统治阶段之巩固。浪漫主义的精神，则是追求自由、解放与创造，成为古典精神的反动。古典主义要尽量控制个人的直觉与感情，浪漫主义便强调本能与感情。正是把这种欧洲文艺发展史上古典与浪漫的对立情况引入晚明，我们才会将七子派视同古典主义者，谓其强调“法”，遂致拟古失真，丧失个性。同理，道学家言“存天理去人欲”，亦被纳入此一理性与感性对抗的思维格局中。认为公安派以及李卓吾、汤显祖等人即代表了一种追求自由解放的浪漫主义精神，反抗拟古法古、反对道学家之制遏本能情感、反抗古典主义所代表的防护传统社会利益与结构之态度。就像里尔(Sir Herbert Read)在《现代艺术哲学》一

书中所指摘的：

古典主义，不须进一步说明，即可知其现在及过去都表现了压制力量。古典主义是专制政治的聪明配对。它在古代世界和中世纪帝王时代都是如此。……古典艺术的规范是秩序、比例、对称、平衡、和谐，及所有静止的与无组织素质等典型状态。它是智力之观念，却不能表现自由决定的爱好，只能表现被迫接受的理念。

现在，我们也对那封建统治王朝、官学体系、存天理去人欲的理学传统，和文艺创作上讲究古典法则等等至为不满，觉得它们正是配对地存在。公安派“不拘格套，独抒性灵”或泰州学派“其人多能以赤手搏龙蛇，复非名教之所能羁络”，则显示了与古典精神相反的一面，不但质疑了文艺创作的法度格套，也质疑了存天理去人欲的学理传统、背叛了官学体系，甚而可以进展到反抗儒家礼教以及批判专制王权的理论高度。这种浪漫精神，由于肯定情感和具体的生活经验，似乎又可以关联到“重工夫重气质重人欲的人性论”、“反专制的政治理想”、“经世致用的实学路向”、“突出百姓日用在社会系统中之地位，肯定了平民生活做为本体存在的现实合理化”……等各个方面去。讲起来倒也头头是道，故其弥漫于现行各种教科书与专门著述中，亦非偶然。

1949年后的大陆史学，当然不再时兴浪漫主义与个人主义，但它仍有革命浪漫主义之气质，且其反封建反传统的性格、反唯心论反理学的态度，却能把前一时期对晚明精神的认定，适当而巧妙地接续继承下去，并扩充了一个关于“经济基础”的解说，谓晚明这些非名教所能羁络的思想与人物，乃资本主义萌芽、市民意识勃兴使然。这种讲法，在大陆上当然也几乎已达到众口一词的地步。近年来，随着两岸文化交流之步伐日益加大，大陆书刊取得日益容易，许多青年学生也不知不觉或后知后觉地顺着这个腔调鹦鹉学舌起来了。

但这些说法与声腔虽然嘹亮，经由诠释脉络的还原，却不难发现其所谓晚明也者，刻画的其实只是他们自己想像的景观，以自己制造出之历史图像来进行对现实和对所谓封建礼教传统的批判。

这种工作，不能说没有意义，但我觉得做到现在，是该歇歇了。陈腔滥调，久听尚且易厌，况其于晚明情实亦复大有径庭乎？

首先，从大趋势上说，晚明恐怕并不以阳明学为主要的思潮。虽说王学流布天下，法席盛行，但嘉靖以前是王阳明之学崛起，挑战程朱体系的局面；嘉靖之后迄于清初，其实应是各界对王学所造成之挑战的回应，是对王学的反省时期。只有从这个角度，才能通贯地解释由东林学派以降，直到清初的各种批判王学行动（其中有指阳明为禅学，如陈清澜《学菴通辨》之类；有批判“王学末流”以维护王学地位，如黄宗羲《明儒学案》之类；有另揭“经学即理学”之旨，以反对阳明，如顾炎武《日知录》之类；有提倡经世致用，如顾宪成、颜习斋之类等，不一而足）。因此，讨论晚明，而以王学之流衍为主要着眼点，必然会使我们把大趋势看偏了，不但会误以被批判反省者为主流正叙述，也无法解释万历、崇祯以迄清初的学风趋向。

这就像熟读刘大杰《中国文学发展史》的学子，谈到晚明文坛，就仅知公安、竟陵以及李卓吾、金圣叹、汤显祖。以为此即当时文坛之大势、文学思潮之所趋。他们通常不晓得公安与竟陵并不一样，竟陵且根本是反对公安的；竟以为公安与竟陵皆属“性灵派”，一扫七子法古模拟之风哩。当然，更少有人知道：七子派不但没有被公安斗倒，公安不旋踵而没落，七子文风实大盛于明末清初。批评七子者固有其人，然取径绝非“独抒性灵”之谓，而是——例如提倡宋诗，以此反抗七子派诗必盛唐的作风。但我这样讲，莫说中文系的学生们不会相信，就是教文学史的先们也将嗤之以鼻。此即成见之误人也。可是我们若从较宽广的视

域上看,确能看得出当时文坛的大势是绝不能以公安派为主叙述的。以公安所关联的所谓泰州学风、李卓吾童心说、汤显祖、冯梦龙情教论云云,来概括整个晚明思潮,当然也是失当的。

正因为我们以往偏好从“王学—泰州—公安”这个脉络来观察晚明,所以对于万历到康熙这一段的思想文化多有忽略处,亦不能说明其间之发展状况,故只能采用“转变说”。谓思潮由晚明到清初有了个巨大的转变,造成此一转变者,或为明朝灭亡所带来之刺激,或为清朝异族人关对文化命脉之摧残。这些,都是说不通的。论学脉、探文风,自宜另寻线索。

盖朱舜水生于万历二十八年、陈乾初生于万历三十二年,而汤显祖卒于万历四十五年、焦竑卒于万历四十八年,袁小修卒于天启三年,又十二年董其昌乃卒。所以朱舜水、陈乾初、黄宗羲等人与焦、董、袁诸氏虽年辈稍次,却几乎可算是同时代的人。犹如吴梅村生时,钱牧斋已二十八岁,但两者仍应视为同一个时代之人物那样。牧斋是曾与袁小修交游的人,又与黄宗羲等相往来。似此,何能将当时思潮剖分为前后两段?更以事件言之,东林被目为“党”,乃至与宣党、昆党、齐党、浙党、楚党相攻,时间亦从万历亘至天启、崇祯间。而明朝灭亡时,吴梅村已三十六岁,黄梨洲方以智均已三十四岁,顾亭林则三十二岁,其诗文气格及思想体式,早得成就。所以论思潮,万历、天启、崇祯、顺治以迄康熙初年,应该视为一个阶段。在这个阶段中,后半期的表现其实即为前半期的延续与发展。我们若觉得只把万历、天启间之思潮理解为浪漫、肯定情欲、追求自由,不能说明它何以发展至顺治、康熙时便不那么浪漫,则我们就应注意到那“王学—泰州—公安”之外的广大领域。

这即是说:由“王学—泰州—公安”这个角度观察晚明思潮,恐乏代表性。以下,我将说明:历来对“王学—泰州—公安”这个系统的了解也

多是错误的。

对王学或泰州学派的误解，在当时就已发生了。

据黄宗羲说，当时谈泰州诸人者，“大概本弇州之《国朝丛记》。弇州盖因当时爰书节略之，岂可为信？”（见《明儒学案》卷三十二）。可见彼时各界对于泰州情状，已多误解。泰州学派中，周海门曾作《圣学宗传》，记述诸儒学术，则又是对其他各家大大地误解了一番。所以梨洲云：周氏书“多将先儒宗旨凑合己意”（卷三十二）“揽金银铜铁为一器，是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也”（发凡）。当时诸儒彼此误会的情形，真可叹惋。

因此，当时杨止庵曾上疏批评泰州学者，谓罗近溪“谈烧炼，采取飞升”“每见士大夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南寄书。其子从丹师，死于广，乃言日在左右，其诞妄如此”。其实殊非如此。阳明之后，与道教较有关系的，乃是王龙溪而不是罗近溪。

可是对王龙溪，也有各式各样的批评，唐荆川所谓：“世之议先生者，不一而足”，其中便有许多是出于误解与讹传。最常见的指责，乃是说他为禅学。龙溪怎么会是禅学呢？他〈答楚侗〉云“守中”便是“还丹”，说调息之术“息息归根，谓之丹母”。〈跋图书〉又说：“良知本顺，致之则逆”，显然是采道教逆而成丹之说以解致良知。〈调息法〉一篇言踵息养生之道尤为明快。似此明明属于道教影响者，而时人乃竟指其为禅，真是奇哉怪也！

龙溪对近溪亦多误解，所以也颇为不满，云其学认烦恼为菩提、认虚见为实际，殆为沈空守寂之学。且近溪不以调息之法为然，龙溪亦很不愉快。但是，近溪对守中调息的批评，可能只是当日讲论时听者传来传去的言论之一部分；就像龙溪对近溪的批评，也不太容易从近溪集中找到被龙溪所指摘的文证。盖当日诸儒讲论，咳唾随风，听受者众而传

语互殊。各尊所闻以致彼此矛盾，或许还是其中最好的一种状况；大多数，是听受者各以己意凑合敷衍，且以模糊影响之谈相互诟指。例如有人说王阳明是二氏学，于是天下沸沸然，许多人都说阳明是二氏学，一犬吠影，百犬吠声，竟至于众恶归之，辟王学或涤荡王学流弊，遂成为一件真实的、有时代意义的儒学返正运动。许多人的文化理想与使命感即系托于此。从思潮运动来说，批判王学之涵于佛老，是真实的；从王学原本不同于佛老而言，此类批判却是虚妄的，是在漆黑的空屋中抓一双不存在的黑猫。

荒唐吗？不，这是谈论时事人物时的常态。我也经常遇到许多人告诉我：啊，传闻你与某某起衅失和、你是如何嚣张跋扈的人、你曾诋毁某某、据说你主张如何如何、你曾在某处做过某事……而我只能哑然失笑的场面。传闻、揣测、帽子与标签，往往即是我们认识这个世界的依据。何况古代社会太隔阂、现代社会太匆忙，人与人之间难得细细体察、平情理解，对其心血著述亦罕能钻研深究，如此而欲知人论世，宁非缘木求鱼？世上的争论，往往出于误会，正是这个缘故。

争议往往起于误会，如当时攻阳明为二氏学者，以高攀龙最著。《明儒学案》卷五十八引其说，谓：“文成之学，盖有所从得。其初从铁柱宫道士得养生之说，又闻地藏洞异人言周濂溪、程明道是儒家两个好秀才……后归阳明洞习静导引，自谓有前知之异，其心已静而明。后谪龙场，万里孤游，深山夷境，静专澄默，功倍寻常，故胸中益洒洒，而一旦恍然有悟。是其旧学之益精，非于致知之有悟也。特以文成不甘自处于二氏，必欲篡位于儒宗，故据其所得，拍合致知，又妆上格物，极费工夫。所以左笼右罩，颠倒重复。定眼一觑，破绽百出。”阳明为学，确实与道教关系极为密切；其龙场开悟究竟是异质地转悟，还是同质地精进彻悟，也确实有待研究。但阳明的格物致知说，其实与高攀龙的主张并无

大异，故梨洲云：高氏学本程朱，而以格物为反求诸己，谓人心明即是天理，却与程朱宗旨不同，反倒近于阳明。可见表面上水火冰炭，很可能底子里竟是款曲潜通的。抛开程朱陆王等招牌，王学与东林未必便致参商。

因訾议常生于误解，故学者之遭议谤，也不见得全因学术。人事恩怨、政治斗争，均常以学术为借口，而实非由学术之故。如何心隐，因涉入斗倒严嵩的事，而为严党所忌恨；又得罪了张居正，遂为居正所杀。颜山农之获罪亦然。只因他太张皇，“世人见其张皇，无贤不肖皆恶之，以他事下南京狱”。此张皇之病，王心斋也有。心斋依古礼经制衣冠袍笏，去见王阳明时，以古服进见，至中门举笏而立。后来又拟想孔子的车子式样，自制蒲轮，招摇道路。除了像王阳明这样的人能宽容欣赏他以外，如此作怪，怎不令人侧目？

心斋以后，如颜山农、何心隐均不免于此，又有方湛一者，好奇，学摄心术、黄白术，挟其术入京而为严世蕃所艳赏，却遭张居正厌恶，后亦为有司檄捕。这几位，耿天台曾作〈里中三异传〉哀其臆逐言秽故皆不免于灾罹，但三人却大为李卓吾所欣赏。可是李卓吾所欣赏者，其实乃在于彼能舍人伦以求道而已。足见讨厌他们的或喜欢他们的，都与其学术主张无甚关系，而多半是由于人的气质、行事作风、处世态度。

我们不能忽视这一面，而老是从思想学术上去扯。谓此等人之获灾咎，都是因为他们有反叛的精神或提出了反官方的见解。例如林其贤先生《李卓吾的佛学与世学》一书检讨李卓吾受非议的原因，归结说官方有排佛之政策和气氛，而李卓吾弃人伦出家之态度，恰好与儒家士绅阶层冲突，故三次被乡绅驱逐云云。但明朝儒士学佛或竟行出家者，更仆难数，何尝均如李卓吾这样被驱逐、遭非议？只因李卓吾的遭遇，基本上不是由于他的学术主张，而是李卓吾嗔性太重，且行为偏激，不

免于矫厉张皇，遂为人所恶而已。既已为人所恶，遂遭人拾摭道路传言，科以蛊惑人心、妖淫聚非之罪而系狱。与颜山农、何心隐的情况相似。

由以上这些例子看来，同时代人相处闻见，有许多人的实际存在对应经验与关系；绞缠在这些关系中，对人物的理解，较为亲切，但也较受夹绊纠缠。看得较真切而又常不真切。如高攀龙指责阳明不是儒学，同样地，刘蕺山也说高氏是禅学。《学案》卷六十二：“当《高子遗书》初出之时，羲侍先师于舟中，自禾水至省下，尽日翻阅。先师时摘其闾人释氏者示羲。后读先师论学书，有答韩位云：‘古之有朱子，今之有忠宪先生，皆半杂禅学’”为什么他们都只从对方的著作中看到对方拥有自己所反对的那些东西，而不能发现彼此相同相似之处以相欣赏呢？这其中难道没有猜疑、竞胜等心理因素？难道不是由于行迹疏隔、学派分异，遂令其不能相知？

这是时人不相欣赏的例子。能相欣赏者，是否就瞧得真确呢？亦不尽然。“罗近溪以颜山农为圣人，杨复所以罗近溪为圣人，李卓吾以何心隐为圣人”（同上，卷五十八引顾宪成语），阿私所好，未必便能做数。

当时议论，既已多误；后世研究，又何能免于踳驳？以黄宗羲之功力，所为《明儒学案》，自信：“上下诸先生，深浅各得，醇疵互见，要皆功力所至，竭其心之万殊者而后成家，未尝以懵懂精神冒人糟粕。”然而《学案》所述，毕竟不能不受他个人之学术宗旨所影响。他本身出自蕺山门下，故论学以姚江为主，可是他自己也承认：“关学世有渊源，皆以躬行礼教为本，而泾野先生实集其大成。时先生讲席，几与阳明氏中分其盛”，可是对这么盛大的一派，他却几乎完全略过了。这自然是闻见不足以及个人学术攸关使然。再以他论潘士藻为例，我们若比对袁小