

晚明學術與 知識分子論叢

周志文

大安出版社

B240.03
20111

學術論叢 7

晚明學術與知識分子論叢

周志文 著



大安出版社

本書簡介：

晚明是一個變動頗大的時代，尤其在思想的領域。王陽明提出良知學對晚明思想家影響甚大，而且爭議不斷，其中包括良知的性質，致良知的方法，以及判斷是非，究竟應該以古人或今人的觀點作依歸；衡量價值，到底應遵循歷史的格套或個人自覺的基準，晚明學術，於此討論甚多。

本書收錄作者近著論文十一篇，大約著眼於晚明學術與知識份子的關係以及學術思想的傳承演化上。

作者周志文先生，台灣大學中文研究所博士，現任教台大中文系。

■ 有著作權 不准翻印 ■

學術論叢 7

晚明學術與知識分子論叢

著者：周志文
發行人：蕭淑卿
發行所：大安出版社
電話：(02)23643327 傳真：(02)23672499
地址：100 台北市汀州路三段一五一號二樓
郵撥帳號：10103877 戶名：大安出版社
一九九九年三月第一版第一刷 0001~1000
行政院新聞局登記證 局版第三四五九號
定價：新台幣二六〇元

缺頁或裝訂錯誤請寄回更換
ISBN 957-9233-78-0

迴音壁旁的爭議（自序）

這本論文集收錄了十一篇長短不一的文章，大致是討論明代中葉到清代初葉一些知識分子所觸及的問題。

知識份子所觸及的問題包括層面甚廣，最基本的，是有關本身處境，也就是該如何「安身立命」的問題。明代從中葉之後，知識分子似乎多了一種選擇的機會，他們不見得必須依照傳統的方式，讀書—考試—作官，他們當然還是讀書，否則不能算是知識分子了，但他們可以不再從事政治，而是終其身的與知識維持緊密的關係，也就是投身教育事業，從事民間講學的工作，陽明弟子王畿和錢德洪就是這個例子。他們都有能力應付考試，並且最後也證明了他們的能力，然而他們在參與考試的時候，卻顯示出極為猶疑、極不心甘情願的態度，在傳統壓力之下，他們終究參與廷試取得功名，後來也接受了官職，不過在這種心理之下，仕進對他們而言顯得更沒有吸引力了，他們終於還是辭官歸里，從此林下講學數十年。講學同樣可以得到新生活的保障，並且提供了官場中少有的自由和知識的尊嚴。知識在民間「累積」的結果，使得民間可以不依靠「興兵作亂」而是發表意見來與政府相抗，晚明的「東林」運動，其實可以視作政治已進入初步多元化的徵兆。本書〈仕進與講

學〉一文，便是解釋這一現象。

「主動」或「主靜」表面上是哲學上的方法論，實際上卻不僅僅如此。譬如陽明發明「致良知」，這良知到底是在寧靜的環境與心境之下發覺的呢？或是在積極活動的狀況之下發覺的呢？主靜派與主動派分別表述了他們的意見，然而主靜派通過靜坐或其他方式所體驗出來的良知，他們竟稱作「寂然、澄然之體」，可見守靜不只是一種致良知的方法，而成了本體（良知）的一部分了。主動派則強調陽明是在居夷處困、動心忍性的環境下發現良知的，因此良知對他們而言，便充滿了「生生不息」的精神，具有一種鳶鳥魚躍的活動景象。動靜觀不但影響了他們哲學上的修養論，而且影響到他們對哲學本質的解釋，這是個十分重要而嚴肅的課題。本書第一篇〈明儒中的主動派與主靜派〉就是討論這一問題。

宋明儒在儒學經典中，十分重視《大學》一書，陽明學的興起，多少與陽明不滿朱子〈格物補傳〉中對格物致知的解釋有關。明代學者討論《大學》的人極多，然而意見卻十分分歧，有人以《大學》為學問的究竟，也有人根本懷疑《大學》是儒門的聖經，乾脆說「《大學》其言似聖，而其旨實竄於禪」，前者是羅汝芳、後者是陳確。本書〈羅汝芳論《大學》〉討論的就是羅氏對《大學》一書的見解。羅汝芳是「泰州學派」中的一員大將，但他的行為卻與其他的同伴不甚相同，《學案》中稱他「渾淪順適，正是佛法一切現成」，又說他「真得祖師禪之精者」，可見他的哲學，充滿了禪學的義蘊。但《學案》說羅汝芳晚年竭力撇清他與禪學的關係，說

「《會語》出晚年者，一本諸《大學》孝悌慈之旨，絕口不提二氏。」又引其誠孫兒的話說：「禪家之說，最令人閃躲，一入其中，如落陷阱。」羅汝芳晚年只談《大學》，似乎顯示他極力把他的哲學導向儒家，然而在陳確的眼中，羅汝芳的這份努力注定失敗，因為他認為即使談《大學》仍未進入儒家的範圍，他根本認為《大學》非儒家的經典，他說「《大學》言知不言行，必為禪學無疑。」不過陳確從來沒談過羅汝芳，可能根本並不知道羅氏提倡《大學》的事。

陳確以反《大學》著名，在他的時代他僻居海隅，交游不廣，直至民國初年仍不為人知，直到六〇年代初，他的遺集經整理出來，討論他的人就增多了。然而討論焦點大多集中在他的《大學辨》一書，他其實還有不少對傳統社會頗具「顛覆性」的意見，比較具體的在〈性解〉（共有上下兩篇，收在他的《瞽言》一書中）之中，他反對性分作天地之性與氣質之性二元分法，強調「理」「欲」之間的整體關係，這些見解上與早於他的李贄，下與晚於他的王夫之、戴震的說法相呼應。他還有本為矯正世俗陋習的《葬書》，主張破除迷信，提倡節葬，都有極精到且具革命性的看法。書中〈論陳確的《葬書》〉就是討論這一問題。

陳確曾因同鄉祝開美的關係拜劉宗周為師，而與黃宗羲成為同門；但陳確受教劉宗周的時日很短，過往也不密，黃宗羲一生則只和陳確見過一次面。陳確死後，黃宗羲應陳確子陳翼之邀寫了篇〈陳乾初先生墓誌銘〉，寫成不久，黃宗羲就感到後悔，而改寫了前作，第二篇大量徵引陳確的文字，而說在寫

第一篇墓誌時「未讀乾初之書，但以翼所作事實，稍節成文。今詳玩遺稿，方識指歸，有負良友多矣。」又說「近讀乾初所著，於先師之學十得之四五。」

然而黃宗羲對陳確的評價後來又起了變化，所以他又改寫了墓誌銘，今考他所寫的〈陳乾初先生墓誌銘〉共有四種，到了第三篇之後，他又以為陳確之所著，「於先師學，十得之二三」了。書中〈論黃宗羲的四篇〈陳乾初墓誌銘〉〉就是討論此問題。黃宗羲說陽明之學凡經「三變」，而黃宗羲本身的學術思想，一生中也屢經變化，他寫《明儒學案》之初與他寫完之後，思想已有極大的轉變，錢穆在他的《中國近三百年學術史》中已提及，另當代學者劉述先、古清美、吳光等都有專文討論此，本文僅以黃宗羲對陳確判斷的變化，來證明有關黃宗羲思想轉變的一些論證。

書中〈論「道理不行，聞見不立」〉及〈何以隱與李贄的人倫觀〉討論的是晚明反社會學者李贄及何心隱的一些具革命性的觀念。「道理不行，聞見不立」這兩句話是出自李贄的〈童心說〉，基本上是說明他對文學創造的意見，這段文字是這樣子的：「天下之至文，未有不出於童心焉者。苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，每一樣創制體格文字而非文者。」可見這是針對文學所發表的意見，但李贄在〈童心說〉文中過分放縱了文字，而在結語中，寫下「然則六經語孟，乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可以語於童心之言明矣！」以致使人以為李贄的〈童心說〉目的是詆毀聖賢，揚棄六經。李贄的〈童心說〉，其實在說文學

創作無須受「格套」的限制，道理、聞見都是格套，六經語孟當然也可能成為格套，當它成為格套之後，對文學創作而言都是傷害、都是限制，所以他提倡從事文學創作時，要使「道理不行、聞見不立」。

何心隱與李贄都有一種叛道的性格，這種性格經常可以從他對歷史迥異於常人的判斷中看出來。李贄曾說司馬相如為「善擇佳偶」，將馮道歷事四姓十二君視為「安養百姓」，都源於他把人倫和天倫分別看待，這一點，何心隱也是如此。在他們看來，夫婦的關係是平等的人倫關係，而非天生命定的天倫主從關係，君臣亦復如此，既是人倫（社會所形成）的關係，便有所謂選擇的機會，夫可選擇妻，妻亦可選擇夫，沒有什麼為主什麼為從的道理；國君與臣子的關係，也是人倫的關係，因為是人倫關係，彼此之間講求相互對待，所謂「君事臣以禮，臣事君以忠」，後人將君臣等同於父子關係，因而君臣變成絕對的主從，而產生了諸如「君命臣死，臣不得不死」的推論。如果君臣關係如同朋友之間的遇合，就不應該有「死忠」的行為發生，當了解參政的目的是服務人民而非事奉國君之後，馮道事奉十二君，就不必定為絕對的錯了。

書中收的〈明末清初有關封建、郡縣的爭議〉是討論明亡之後黃宗羲、顧炎武與王夫之在國家制度上的一些看法，〈明代笑話書中的士子〉則是討論笑話書中所呈現的士子的形象，從社會地位及其他的材料來檢討知識分子處境，〈散文的解放與生活的解脫〉則是討論晚明小品的主題與涉及的問題，〈張岱與《西湖夢尋》〉則在討論明末最有名望的一位散文家跟他

的作品《西湖夢尋》，經比勘資料的結果，張岱很可能在明亡後參與過抗清的活動，文中又分析了《西湖夢尋》在徵實與藝術的價值。

在十一篇論文中，其中四篇〈明儒中的主動派與主靜派〉、〈仕進與講學〉、〈論陳確的《葬書》〉與〈明代笑話書中的士子〉是我於一九九七年至一九九八年在布拉格查理大學任教時利用課餘寫的，並未發表過。其餘八篇都曾在不同的學報或學術會議中發表過，〈羅汝芳論《大學》〉是淡江大學「社會與文化」學術研討會發表的論文，後收入《晚明思潮與社會變動》論文集中；〈論「道理不行、聞見不立」發表於《幼獅學報》〉、〈何心隱與李贄的人倫觀〉是平成五年日本九州中國學會年會所發表的論文，後收入日本《九州中國學會報》第三十一卷之中；〈論黃宗羲的四篇〈陳乾初先生墓誌銘〉〉是台大中文系學術演講會的講稿，〈明末清初有關封建、郡縣的爭議〉則是中山大學第三屆清代學術會議的論文，後收入該校主編同名論文集中；〈散文的解放與生活的解脫〉原名〈真情與享樂—論晚明小品的兩個主題〉原發表於政治大學「晚明小品學術研討會」，後收入政大中文系學報《中華學苑》第四十八期；〈張岱與《西湖夢尋》〉則是金楓出版社出版《西湖夢尋》前面的導讀部分。此上八篇文章，在本書刊出時，都做了篇幅大小不同的修改，有的甚至改訂了題目。

這本書的書名是「晚明學術與知識分子論叢」，而論文所及，有些是明代中葉，有的已入了清朝，在歷史上，晚明大致是指明萬曆元年（一五七三）到明亡（一六四四）這七十餘年

事，嚴格說來，本書有些論題，已逸出了晚明的範疇，但從寬處說，書中主要部分的時間是在晚明，涉入清初的人物，又完全是明代誕生而皆以遺民自居者，因此書名冠以晚明，想不致引起太大的爭議。

每一篇討論的事都不相同，唯一相同的是每篇文章都牽涉到一個乃至多個爭議的話題，有的是一群人與一群人的爭議，（如主動主靜、封建郡縣等。）有的是一個人與一群人，或者一個人與整個社會或與歷史傳統的爭辯，（如李贄的童心說，何、李的人倫觀，陳確的葬論等。）有的是知識分子自己與自己的爭議，（如王、錢的仕進與講學、黃宗羲對陳確的評斷等。）還有一些其他的爭論，有的是有關士的社會地位的，有的是有關文學思想的，反正總在爭論不休。

並不見得所有的爭議都是大的，都是雄辯式的滔滔不絕的，譬如內心的爭議就不見得形之於文字，我們必須從其他的文字中間找出問題所在。但是從歷史的角度思考，所有的爭議其實都有意義的，爭議往往是人類文化活動繼續進行的具體徵象。

一九八九年五四前夕我抵北京，參與北京大學與中國社科院為慶祝五四運動七十周年所進行的學術活動。五月十日之後，活動都已結束，大陸友人安排我們參觀北京城內外的風景名勝。一天早上，我們參觀天壇，在天壇祈年殿前面，有一個半圓形的迴音壁，據說在這牆壁的一端，那怕你講一聲多麼小的悄悄話，在幾十公尺之外的另一端也可以清楚的聽到。那天

北京天氣不佳，烏雲密布，但雨卻下不下來，氣壓低得令人不舒服。這裡一向遊人如織的，那天卻見不著什麼人。我們每個人都興奮的試著在迴音壁前小聲說話，好讓另一端的朋友聽到，但彼此卻聽不太到，久了後就意興闌珊了。我們後來放棄了「實驗」，成隊的去參觀祈年殿。

在祈年殿裡，我突然覺察氣氛不對。那幾天安安門廣場已經陸續湧進了學生，前幾天，「新華社」和「人民日報」的記者都走上街頭去呼應學生提出的民主口號了，距離悲劇的「六四」還有二十餘天，可是北京卻籠罩在一片亢奮和緊張空氣裡，天壇沒有什麼遊人的原因原來在此。

從祈年殿下來，我不經意的再度走進了迴音壁的範圍，我的友伴都去參觀附近的花園沒有跟著過來，在這一頭，我不經意的聽到迴音壁傳來那一頭兩個外省口音的人在低聲的爭吵，一個說：「惹毛了黨，一定靠槍桿子解決的。」，另一個說：「不可能了，現在還是什麼時代呀！」第一個又說：「你曉得黨是靠什麼起家的呀，還是回鄉別淌這趟渾水為是。」另一個說：「要動手早就動了，怎會拖到今天？」說話聲帶著喘氣聲，在迴音壁的這頭聽起來十分清楚，就像那兩人站在眼前一般。

「歷史」終於證明那個說會靠槍桿子解決的人是先知了。發生爭議的那兩個外省來的青年，不曉得一個台灣來的人聽去了他們所有的談話。我後來讀古人書，看見古人為一件事爭議不休的時候，總會想到他們其實在距離我不遠的地方，歷史的迴音壁穿透時空，把他們的話十分清楚的傳到我前面來。當

然，古人並不會意識到這件事的，就像六四之前的那兩個青年，可能早忘了他在迴音壁旁曾發生的爭辯一樣。

一九九九年三月序於台大中文系五〇一研究室

目錄

自序	1
一、明儒中的主動派與主靜派	1
二、仕進與講學	
一以王畿、錢德洪的選擇為例	53
三、羅汝芳論《大學》	69
四、論「道理不行，聞見不立」	91
五、何心隱與李贄的人倫觀	115
六、論黃宗羲的四篇〈陳乾初先生墓誌銘〉	137
七、論陳確的《葬書》	157
八、明末清初有關封建、郡縣的爭議	
一以黃、顧、王為例	177
九、明代笑話書中的士子	199
十、散文的解放與生活的解脫	221
十一、張岱與《西湖夢尋》	241

明儒中的主動派與主靜派

一、前言

主張事功與實學的顏元（一六三五～一七〇四）對宋明理學的批評最為嚴格，他認為從北宋以來的理學運動，其實是一種禪學運動，程朱表面上張揚儒學，而暗地裡卻是在毀滅儒學，孔孟程朱，他認為是對立的，所以他提出「必廢一分程朱，始復一分孔孟」的口號。

在他看來宋明以來的儒學，基本上是无用的，而這個無用之學之所以接近禪學或者根本即是禪學的原因，在於宋明儒大多提倡靜坐，朱子即有「半日靜坐、半日讀書」的主張，顏元則視作「無異半日當和尚，半日當漢儒」^①，譏評極為急切。又曰：

洞照萬象，昔人形容其妙曰鏡花水月。宋明儒者所謂悟道，亦大率類此。吾非謂佛學中無此境也，亦非謂學佛

^① 見顏元《朱子語類評》。

者不能致此也，正謂其洞照者無用之水鏡，其萬象皆無用之花月也。不至於此，徒苦平生，如腐朽之枯禪；不幸而至此，自欺更深。……今玩鏡裡花水裡月，信足以娛人心目，若去水鏡，則花月無有矣；即對鏡水一生，徒自欺一生而已。若指水月以照臨，取鏡花以折佩，此必不可得之數也，故空寂之理，愈談愈惑，空靜之功，愈妙愈妄。②

顏元反對靜坐，在於靜坐使人精神萎惰，筋骨疲軟，主靜空談之學久，勢必厭事廢事，以至誤己誤人甚至敗國敗天下。③顏元對靜坐排擊之重，當然有其過當之處，然而他拈出靜坐這個論點來評論宋明儒，確實也掌握了相當的重點。宋明儒主張靜坐者極夥，而且其對動靜的觀念，也往往與其哲學觀念相互切合，譬如贊成靜坐的主靜派，往往重視主觀的冥想，重視抽象的知識推理，而反對靜坐的主動派，則比較重視即知即行，強調立身行事的具體成果。在道德上，主靜派多主張探索道德的形上理論，而主動派則強調道德在力行上的實際功能，主靜派重視天理人欲的差異，強調天命之性與氣質之性不可相混，學者必須在「存天理、去人欲」的矩矱下修養磨鍊，而主動派往

② 見《存仁編》

③ 《朱子語類評》：「終日兀坐書房中，萎惰人精神，使筋骨皆疲軟；以至天下無不弱之書生，無不病之書生，生民之禍，未有甚於此者也。」又《年譜》：「為主靜空談之學久，則必至厭事，厭事必至於廢事，遇事即茫然。賢豪且不免，況常人乎？故誤人才敗天下事者，宋人之學也。」

往將天理人欲視作一端，簡言之，主靜派多屬性二元論者，而主動派則多是性一元論者。

這個趨勢在明儒中看得更為清楚。本文主旨，即在由明儒的動靜觀來探索其哲學主張，從而辨析明代思想史上的諸問題。

在展開本文之前，須說明本文只針對明儒的「動靜觀」以作分析，所討論的是明儒贊成「主靜」或反對主靜的意見，反對主靜的，往往強調具體行動的重要，即視主靜者為枯寂，故又稱作「主動派」。由於主靜派多數主張靜坐，主動派則多數不主張靜坐或者反對靜坐，所以靜坐也是討論的主題。宋儒多有將「主敬」與主靜混說，有的甚至直接以主敬作主靜，這是分析不清所造成的，嚴格說來，主敬不同於主靜，主敬是指嚴肅面對及處理哲學與人生問題，這一點，即使是主動派也並不反對，所以本文並不處理主敬這一命題之下的問題。

二、陳獻章與湛若水

討論明代儒學，應該從陳獻章（一四二八～一五〇〇）開始談起，這幾乎已是公論，原因是明初諸儒，大多死守南宋朱學的矩矱，並沒有太多的創獲與突破，明學到陳獻章、王守仁

之後才算真正的展開。^④陳獻章是極爲贊成靜坐的，他曾自述求學的經過云：

僕才不逮人，年二十七始發憤從吳聘君學。其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，惟日靠書冊尋之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理，未有湊泊脗合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有原委也。於是渙然自信曰：作聖之功，其在茲乎！有學於僕者，輒教之靜坐，蓋以吾所經歷，粗有實效者告之，非務爲高虛以誤人也。^⑤

陳獻章自述求學的經歷，先是求師問道，後是遍覽群書，但終未有所得，後來乾脆「舍彼之繁，求吾之約」，一切放下之後，在靜坐中突然體悟出許多以前無法體會的道理來，原來在靜坐之中「吾此心之體，隱然呈露」，外在的知識和內在的心靈結合，而形成近乎朱子在〈格物補傳〉中所說的「豁然貫

④ 《明史》卷二八二〈儒林傳序〉：「原夫明初儒，皆朱子之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守儒先之正傳，無敢改錯。學術之分，則自陳獻章、王守仁始。」

⑤ 《白沙子全集》卷二〈復趙提學僉憲〉。