

王門中的游離者 ——黃綰學思歷程及其定位*

朱 湘 鈺**

摘 要

陽明第一代門人中，傾注大量心力於儒家經解者，除會稽季彭山（名本，字明德，1485-1563）外，要算是黃巖黃久菴（1480-1554）。地緣關係，兩人同屬浙中學派，恰巧又為梨洲（1610-1695）收編在同一卷之中。然相對於彭山以闡述師教為目的而撰著經解，在久菴現存的《五經》經解序文中，我們讀不到任何有關傳播師教的隻字片語。若再參究其晚年所撰《明道編》中，含沙隱射陽明學乃「空虛之弊，誤人非細」，便會理解其注經當自有主意。本文擬從黃久菴留存的《石龍集》、《明道編》等文獻中，探究其學思歷程——初從學於鄉賢謝方石，繼拜陽明為師，終而批判師教，並據此揭示其思想特色，與其在思想史上的定位。

關鍵詞：《明道編》、浙中王門、黃綰、陽明學、謝鐸

* 感謝兩位匿名審查委員詳細的指點與建議，筆者獲益良多。本文曾宣讀於中央大學「明清學術與儒學學術研討會」（2012.11.26-27），感謝評論人楊自平教授，及在場與會學者楊祖漢教授的建議與指教。另，楊祖漢、林月惠教授所主持「明清思想世界與東亞工作坊」及呂妙芬教授所主持的「近世儒學、家族與宗教工作坊」與會師友們，及鍾彩鈞教授也給予拙作許多寶貴的批評與建議，在此一併致謝。本文乃國科會計畫「執拗的低音——王門早期注經學者研究」（NSC 100-2410-H-003-064-MY2）的部分研究成果，謹此致謝。

** 國立臺灣師範大學國文系副教授（amtfzxy88@ntnu.edu.tw）

投稿日期：102.04.01；接受刊登日期：102.07.24；最後修訂日期：102.08.26

The Indeterminate Disciple of Wang Yangming's School: The Development and Location of Huang Wan's Thoughts

Xiang-yu Zhu *

Abstract

Besides Ji Ben (1485-1563), Huang Wan (1480-1554) was a scholar who paid much attention and concern to writing much exegesis of Classics among the first generation of the Wang's school too. Ji and Huang had been codified in the same chapter in *Ming Ru Xue An* (明儒學案) edited by Huang Zongxi (1610-1695) in the Qing Dynasty, since they were both born in Zhejiang province. Be an exegete of Confucian Classics, unlike Ji Ben, Huang's books made no mention of the idea of the teacher's (Wang Yangming, 1472-1529) doctrine, even criticized his thoughts unrealistic and hindering others greatly in his later works, *The Anthology of Ming Dao*. This essay will explore the development of Huang Wan's thoughts from his books which preserved until now, then reveal the characteristics of his thought and orientate him in history of thought.

Keywords: *The Anthology of Ming Dao*, The Wang's school of Zhejiang, Huang Wan, Wang Yangming's Teaching, Xie Duo

* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University
Received April 1, 2013; accepted July 24, 2013; last revised August 26, 2013

壹、前言

黃久菴（1480-1554），¹名綰，字宗賢，²又號石龍。台州府黃巖縣人。³承祖蔭官後府都事，⁴官至禮部尚書、翰林院學士，以侍郎致仕。嘗師同鄉名賢謝方石（名鐸，1435-1510）；⁵後過越，聞陽明（名守仁，1472-1528）良知之教，亦執弟子禮。⁶陽明歿後，因忌者行譖於朝，爵蔭

¹ 久菴生卒年有歧說。學界大抵將之繫於成化十六年（1480）至嘉靖三十三年（1554），今姑從之。請參傅怡禎、黃靜妃，〈黃綰生卒年考〉，《大仁學報》期 23（2003 年 6 月），頁 127-143。此文對黃綰生卒年資料之蒐集，頗為完整。

² 《明儒學案》言綰字叔賢。黃宗羲，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》（杭州：浙江古籍出版社，1985 年），卷 13，頁 318。今從《王陽明全集》、《黃巖縣志》等書中，「字宗賢」之說。

³ 久菴到底屬黃巖縣或太平縣，有不同的說法。這是由於憲宗成化五年（1469）十二月，台州知府請析黃巖縣南方巖、太平、繁昌三鄉，置太平縣。請參陳鍾英等修，〈地理志一·沿革〉，《黃巖縣志》（臺北：成文出版社，1975 年，清光緒三年刊本），卷 1，總頁 128。今據《台州府志》將久菴置於「黃巖縣」，故將之定為黃巖人。

⁴ 先是「蔭為國子生，以世其祿」，後感張橫渠（名載，1020-1077）之言，遂志修道進德，「不與於科舉」。請參黃綰，〈謝陳御史招應舉書〉，《石龍集》（臺北：國家圖書館微卷第 000520682 號，明嘉靖間原刊本），卷 15，頁 1a-2b。直至正德五年（1510），方「以母命出就祖蔭，授後軍都督府都事」。請參王棻，〈性理之學三十二〉，《台學統》（上海：上海古籍出版社，1995 年），卷 44，頁 4a。

⁵ 謝方石，名鐸，字鳴治。台州太平人。系出晉謝康樂（名靈運，385-433）。資性澄朗。與久菴之祖黃孔昭（名曜，1428-1491）友契，服膺儒素，日相砥礪，並有時名。累官至翰林侍講。著有《桃溪集》、《續真西山讀書記》、《伊雒遺音》、《伊雒淵源續錄》等書，今有《謝鐸集》（林家驢點校，北京：中華書局，2002 年）傳世。相關資料，可參：王廷相，〈方石先生墓志銘〉，《王廷相集》（北京：中華書局，2009 年），卷 31，頁 575-579。袁應祺，〈人物志上〉，《（萬曆）黃巖縣志》（臺北：新文豐出版公司，1985 年），卷 5，頁 54a-55b。附帶一說，久菴師事方石，和祖父與方石為世交不無關係。

⁶ 據陽明年譜所言，久菴是在嘉靖元年（1522）春執贄稱門人。請參王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈年譜一〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997 年），卷 33，「（正德）五年，冬十有一月」條，頁 1231。

贈諡皆不行，久菴上疏辯誣，又為存輔其孤，於嘉靖十年（1531）以女妻陽明之子王龍陽（名正億，1526-1577），並攜之金陵，以防外侮。罷官後，遷居翠屏山，寒暑未嘗釋卷，遠近學者爭趨事之，切劘討論，終夕不倦。著有《易經原古》、《書經原古》、《詩經原古》、《禮經原古》、《春秋原古》、《四書原古》、《中庸古今注》、《廟制考義》、《知罪錄》、《明道編》、《思古堂筆記》等書，惜多毀於寇亂。⁷今有《石龍集》二十八卷、《久菴先生文選》十六卷、《明道編》六卷傳世。⁸

在陽明第一代門人中，傾注大量心力於儒家經解者，除會稽季彭山（名本，字明德，1485-1563）外，要算是久菴了。地緣關係，兩人同屬浙中學派，恰巧又為梨洲（名宗義，1610-1695）收編在同一卷之中。⁹然相對於彭山以闡述師教為目的而撰著經解——儘管此舉為彭山門人徐文長（名渭，1521-1593）視為「究新建未發之緒」，¹⁰從目前久菴《四書》、《五經》的相關註解，僅存的四篇《五經》經解的序文中，¹¹我們讀不到任何有關傳播師教的隻字片語，若再參究其晚年所撰《明道編》，含沙隱

⁷ 〈黃久菴先生文選序〉言：「大宗伯黃巖久菴黃先生遺稿，無慮數百卷，顧以海寇殘毀散佚。」《久菴先生文選》（臺北：國家圖書館微卷第 001771207 號，明萬曆刊本），卷首。

⁸ 可參容肇祖，〈王守仁的門人黃綰〉，《燕京學報》，期 27（1940 年 6 月），頁 53-113。

⁹ 請參黃宗義，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》，卷 13，頁 307-328。

¹⁰ 徐渭，〈季先生祠堂碑代（張陽和）〉，《徐渭集》（北京：中華書局，2003 年），卷 24，頁 616。

¹¹ 從梨洲錄存的四篇序文（〈易經原古序〉、〈書經原古序〉、〈禮經原古序〉、〈春秋原古序〉）內，文末皆涉：「少有志，至白首方潛心窮究」等等類似的撰寫緣起（收入黃宗義，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》，卷 13，頁 321-328。另慶霖〔嘉慶十二年（1807）任太平知縣〕主編《嘉慶太平縣志》（臺北：成文出版社，1983 年，據清嘉慶十五年修，光緒二十二年重刻本影印）卷 17，也收有久菴的前三篇序文，頁 32a-38a），可知久菴同於季彭山，皆是在致仕後撰寫經注。

射陽明學乃「空虛之弊，誤人非細」，¹²便會理解其注經當自有主意。惟囿於目前文獻，暫置其注經主意的挖掘，擬著眼於他與陽明「始末之信，既而信之」，¹³終批判師教的歷程，不得不令人產生這樣的疑竇：從未信到入門，復離而詆之，那麼當年他所理解的良知學是什麼樣貌？

久菴對良知教的理解，此議題歷來已有不少研究成果，¹⁴故毋需也不宜從頭說起，然其思想的確有不易釐清處，茲舉兩篇文獻為例：

¹² 黃綰，《明道編》（北京：中華書局，1959年），卷1，「予昔年與海內一二君子講習」條，頁11。此處所以謂之「含沙隱射」，是因為久菴在《明道編》中，屢屢批評良知學，但始終沒有指名道姓，這或許是慮及自己與陽明是姻親，顧慮女婿龍陽的感受所致。

¹³ 黃綰，《明道編》，卷1，「予昔年與海內一二君子講習」條，頁11。

¹⁴ 有關久菴的研究成果，主要可分為兩類：其一，久菴的生平事蹟闡述與考證（這部分包含久菴參與大禮議的原委，及仕宦生涯）；其二，久菴的思想與王學之間的互動。第一類，有容肇祖撰〈王守仁的門人黃綰〉一文，至今仍是資料蒐集最為完整的一篇論文。容氏認為久菴把王學導往最平實的方向，久菴「仍是王守仁的真正的信徒」。請參容肇祖，〈王守仁的門人黃綰〉，《燕京學報》，頁53-113。另，容氏在其專書《明代思想史》亦設〈黃綰〉一節，經比對後，可知此文乃摘錄前文修訂而成。請參氏著，〈王門的派分〉，《明代思想史》（臺北：開明書局，1962年），第5章，頁159-182。另有大陸學者王宇撰〈合作、分歧、挽救：王陽明與議禮派的關係史〉，《（廣州）中山大學學報》卷49（2009年6月），頁97-107一文。主要探究陽明與議禮新貴：即張羅峰（名璫，1475-1539）、桂古山（名萼，?-1531）、霍兀崖（名韜，1487-1540）、方西樵（名獻夫，1485-1544）、久菴等人的關係轉變，說明陽明學在嘉靖之初被斥為偽學的原委。最早以黃綰為學位論文者，乃香港大學方奕亮之《黃綰研究（1477-1551）》（香港：香港大學文科碩士論文，1995年）。此論文以久菴生平為經，以其思想內容為緯，論述其思想發展。其特色在於方文參閱《石龍集》，故較容先生的年譜來得詳細，還涉久菴當時參與大禮議等政治主張，與為人處事的態度，並注意到久菴不立門戶的特色。惟繫年不夠精確，其議題開拓之功顯然更甚於精鑿。此筆資料感謝友人林勝彩博士的提醒。第二類論文，具代表性者，有王寶漢，《黃綰理學思想研究》（臺中：逢甲大學中國文學系碩士論文，1999年6月）。本文將久菴為學過程分為三階段：守舊說；入心學；艮止之學，全文著重於晚期思想。王氏歸結出與容肇祖完全相反的論斷：久菴的思想乃針對龍溪而發，但背離了良知之教。另有吳秀玉專文討論，〈明代中葉黃綰之實用實行哲學〉，《宜蘭技術學報》期9（2002年12月），頁115-132。吳文根據《明道編》，以為久菴留心世務，以昌明學術為目的，其學乃「上承宋元及明前期理學的餘緒，下啓

予（按：季彭山）載酒從陽明先師遊於鑑湖之濱，黃石龍亦與焉。因論「戒慎不睹，恐懼不聞」之義。先師舉手中筯示予曰：「見否？」則對曰：「見。」既而，以筯隱之卓〔桌〕下，（按：陽明）又問曰：「見否？」則對曰：「不見。」先師微哂。予私問之石龍。石龍曰：「此謂常睹常聞也。初亦不解，後思而得之。蓋不睹中有常睹，故能戒慎不睹；不聞中有常聞，故能恐懼不聞。此天命之於穆不已也，故當應而應，不因聲色而後起念；不當應而不應，雖遇聲色而能忘情。此心體所以為得正，而不為聞見所牽也。」¹⁵

此行受久庵公真切之教。向來凡情習氣，頓覺消滅，可謂不虛行矣。同志中多言此公未盡精蘊，區區（按：龍溪）向來亦有此疑，細細體究，殊覺未然。……但云老師處，似未盡愜；又以濂溪明

明末清初早期啓蒙的風氣，是理學發展史上的重要階段，給予很高的評價。侯外廬等人所撰，〈黃綰、張元忭對王學流弊的批評〉，《宋明理學史（下）》（北京：人民出版社，1987年），第15章，頁383-402一文，是站在久菴為王門學者，對門內教說提出異議（尤其針對龍溪而發）的立場，探討久菴良止之學、心性論等思想內涵，最後以久菴重視知識的經驗論（即重視物的當然之理）為理學史上帶進了新意，不宜忽視作結。唯此文主要是根據《明道編》六卷的文獻進行討論，論述難免促狹。張學智，〈黃綰的「良止」與季本的「龍惕」〉，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），第8章，頁146-155一文，站在陽明學的發展立場審視久菴思想。認為久菴格物說就是在闡發其良止之學——合一主體的目的和客體的法則，加上《明道編》中，記有吏治、財賦、監察、科舉、戶役等各方面的議論，可見久菴是長於實學而疏於理學者，但在糾正王門流弊上，仍有不可掩之光彩。錢明，〈浙中陽明學者的個性特徵〉，《浙中王學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年），第3章，頁89-100，從浙中王門經學形態的視角討論久菴，提出幾個論點：其一，從久菴與陽明之間往返的信件與內容，加上他曾經推薦陽明入閣、上疏救東廓等等，可知久菴與同門之間是友好而交淺，對師說「未嘗深知」。惟《明道編》中非王的立場太過鮮明，似乎當視為「陽明學的批判派」。文末，錢氏試著解釋久菴立場轉變的原因，即久菴與陽明、湛甘泉（名若水，1466-1560）都保持一定距離的思想立場，當是受到王濬川（名廷相，1474-1544）的影響，不過錢氏的論證過於簡略，此說或可再考。

¹⁵ 季本，〈聖功一〉，《說理會編》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年），卷3，頁18b-19a。

道，未免為上乘禪宗。隱於心誠有不安，然亦當姑置之，惟日逐修身改過，盡去凡習，以還真純，是為報答此公耳。¹⁶

久菴及門甚早，第一段引文是他與彭山赴越受教於陽明時，發生的故事。容肇祖以此判定：久菴穎悟當勝彭山。¹⁷龍溪（名畿，1498-1583）在嘉靖十三年（1534）將赴南京任兵部職方主事，適久菴官禮部左侍郎，受同志之請，臨行贈言。¹⁸第二段引文乃事後龍溪致書張仲時（生卒年不詳），提到在京與久菴論學的心得。綜而觀之，久菴之說自有其真切處，不宜全盤否定，但對陽明的理解，確未盡愜。這兩條引文所呈現的正是其難以一言道盡的思想面貌。

本文依循時間次第，擬從久菴最早之師承謝方石談起，接著論其結識陽明，乃至侍於陽明座下時，受教得力處為何？這部分也將處理他對陽明若即若離的態度，及對良知學的體會。最後，探究他後來脫離王門，乃至批判之，這與其經典觀有密切關係，據此揭示其晚年致力於經解的原因，期能較全面地探究久菴的思想，補正前人研究成果之不足處，並藉此重新審視他在王門中的定位。

¹⁶ 王畿，〈與張叔學〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷12，頁337-338。

¹⁷ 容肇祖，〈王守仁的門人黃綰〉，《燕京學報》期27，頁61。

¹⁸ 黃綰，〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷13，頁17b。王寶漢將此事繫年於嘉靖十一年（1532），請參氏著，〈晚年思想轉變之因〉，《黃綰理學思想研究》，第6章，頁129。本文採彭國翔，〈王龍溪先生年譜〉，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005年），附錄，頁529，繫於嘉靖十三年（1534）。

貳、家教蒙師——與謝鐸的往來互動

洞黃黃氏在台州可謂顯赫一方，¹⁹主要是族人在科舉多獲得成功所致²⁰——儘管非由科考正途取得仕宦。²¹因此久菴自幼受教，啓蒙甚早。惟不論是祖孔昭，抑父方麓（名備，1450-1506），皆非理學中人，其父甚至以「杜門不出，臨財不苟」，被編入方志的〈介節〉一類，²²據此，也就可以理解他在晚年回顧一生學歷時，頗有「年幼失學」之慨：

予少年天資頗美，外祖簡庵公教之亦有方。至八歲，外祖謝世，先祖文毅公、先君選部公皆在仕途。母舅為予延師。所延前後一二人，皆市井浮薄之徒，及引學生，亦多市井浮薄子弟。予時雖知愧恥，然性質之美者，不覺亦為之壞，久而方覺其非，悔恨發憤，閉戶書室，以致終夜不昧、終日不食，罰跪自擊，無所不至。²³

¹⁹ 謝方石與久菴的祖父黃孔昭為世交，亦是姻親（孔昭次子挺曾聘謝長女，俱夭），方石曾為黃家撰寫族譜序：「吾邑多舊家鉅族，邑之東南曰洞黃黃氏，蓋其先昭武鎮都監某避五代之亂，徙自閩幾五六百年於茲矣。子孫繩繩，無慮千數百指。」〈重修洞黃黃氏族譜序〉，《桃溪淨稿》（臺北：國家圖書館藏微卷第 11440 號，明正德辛巳台州知府顧璘刊本），卷 3，頁 2ab。

²⁰ 陳鍾英等修，〈人物·介節〉，《黃巖縣志》：「台人三世舉進士自備始。」卷 18，「黃備」條，頁 46b。方石在為孔昭撰的墓志銘中，亦言：「吾台父子、祖孫相繼登進士第者，亦惟公而已。」〈南京工部侍郎黃公墓志銘〉，《桃溪淨稿》，卷 14，頁 2b。

²¹ 久菴是由「祖廕補後軍都督府都事」，本人並未參加過科考。久菴之祖孔昭、父方麓，皆由鄉薦而非鄉科舉進士第，且父方麓乃明經取士。請參謝鐸，〈重修洞黃黃氏族譜序〉，《桃溪淨稿》，卷 3，頁 3b。

²² 陳鍾英等修，〈人物·介節〉，《黃巖縣志》，卷 18，頁 46b-47a。

²³ 黃綰，《明道編》，卷 2，頁 23。

不僅不願提及學師之名，更號之以「浮薄之徒」，雖然久菴沒有明言何其所謂，但從文獻中推測可能是徒重辭章、求世祿之輩。²⁴啓發久菴以聖賢之志，當屬方志列〈儒林〉的謝方石。

方石與黃家淵源頗深，少與其祖孔昭交好，父方麓自幼亦受學於方石。方石著作等身，其中值得注意的是，其著作中，透露著濃厚台州學統的地方意識，²⁵台州本僻處，至朱子奉祠來此，²⁶學者從之，自此台州皆宗考亭，甚至有「閩學之支流」、²⁷「海濱小鄒魯」之稱。²⁸此外，方石在弘治初年任南京國子監祭酒時，上疏請增楊龜山（名時，1053-1135）從祀；²⁹又將「道統」問題列入國子監月試策題之一，³⁰方石著意於儒家

²⁴ 在〈謝陳御史招應舉書〉中，便提及「近代公卿子孫方且下比布衣，工聲病、讎有司，不知求仕非義，反羞順理無能」（《石龍集》，卷 15，頁 1b）不可取之世風；另，他曾致書李東陽，以為「今士不必論其實行進退之際，惟取決於三日之虛文，雖行檢若狗彘屠沽販賣，皆不必擇，以至污經詭聖，能希主司之意，莫不中選」（《上西涯先生論時務書》，《石龍集》，卷 16，頁 18b）。根據兩書內容，推測當作於正德四年（1509）將出仕前左右，對當時科舉制度提出檢討，這一點當是受到謝方石的影響，請容後文論之。久菴後以蔭襲釋褐，當亦與此想法有關。

²⁵ 此處所言「地方意識」，顧名思義，以某一州（府）、縣行政單位為範圍，居住在此地的人物（當然以文人為主）對所居處的文化、風氣傳統有一共識，且有意識的保存、傳承、弘揚此傳統，這個傳統或指風俗民情，或者學術風氣等等，透過文獻、鄉賢、師生等方式傳遞，謂之。此問題意識始於相對於「全國」的「地方化」研究，相關文獻，可參：Rober P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-His, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). 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》卷 20 期 2（2009 年 6 月），頁 44-56。

²⁶ 脫脫等撰，〈道學傳三·朱熹〉：「詔以熹累乞奉祠，可差主管臺州崇道觀。」《宋史》（臺北：藝文印書館，1956 年），卷 429，頁 7a。

²⁷ 請參章棧（1861-1949），〈台學統序〉，收入王棻，《台學統》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 1ab。

²⁸ 陳鍾英等修，〈建置志二·學校〉，《黃巖縣志》，卷 8，頁 1a。

²⁹ 謝鐸，〈將樂伯楊時從祀議〉，《國子監續志》（北京：線裝書局，2010 年），收入《天一閣藏明代政書珍本叢刊》第 12 冊，卷 3，頁 6a-10a。

聖賢之學，傳承道統之志甚顯。也因此久菴早期將宋儒納入道統之中，當是受到這位父執輩的影響：

昔者二程之學，似不同濂溪；伊川之言，若有異於明道；邵、張之緒，若不同于二程，但其大本之同，相觀相長，卒以同歸而皆不失為善學。³¹

乃至正德五年（1510）結識陽明，肯認良知之教後，久菴還將良知之教上銜至孔孟、宋儒一貫之道統中：

學術之弊，自鄒魯輟響，至周程張陸諸子而明。厥後學者非無其人，或取之而外；或語之而雜；或高遠而虛；或卑近而陋，合圭撮而違尋丈，至于今駸駸乎功利之習熾矣。……惟陽明先生奮然而起，乃究洙泗言仁之教，鄒孟性善之說，以闡良知之旨。³²

將陽明繫諸儒家道統真傳之緒者，不乏其人，但若著眼於久菴本人在嘉靖十三年（1534）已然將宋儒視為「假禪為入門」之學的態度，³³其對宋儒（乃至他晚年亦非良知之教）從肯認到否定的轉變意義遂顯。亦即久菴視宋儒、陽明為續孔孟之輟響者，當受到方石的啟發。

只是《石龍集》現行本中，僅留有一條久菴與方石論學的紀錄；方石文集中，更未見兩人往來的書信。³⁴不過，方石對久菴的指點，確有畫龍點睛之功。久菴為去欲下足了功夫：

³⁰ 謝鐸，〈月試監生策題〉，《桃溪淨稿》，「問道統之說」條，卷 20，頁 10ab。

³¹ 黃綰，〈復李遜菴書〉，《石龍集》，卷 17，頁 7b。

³² 同前註，〈贈鄒謙之序〉，卷 12，頁 14b-15a。

³³ 同前註，〈贈王汝中序〉，卷 13，頁 18a。

³⁴ 且這封書信中，又透露兩人闊別多時——「別逾兩載，不獲承教」的訊息。請參黃綰，〈寄方石先生書〉，同前註，卷 15，頁 4a。

閉戶書室，以至終夜不昧、終日不食，罰跪自擊，無所不至。又以冊刻「天理人欲」四字，分兩行。發一念由天理，以紅筆點之；發一念由人欲，以墨筆點之。至十日一數之，以視紅黑多寡為工程。³⁵

如此刻苦礪礪，仍有「人事每多疏忽，故言出謗歸、名至毀隨」之嘆，³⁶方石曾以朱子門人黃勉齋（名榦，1152-1221）之言提點之：「必有真實心地、克苦工夫而後可」，³⁷踐德工夫當有一首腦、主意，才能夠立得住腳，恐怕早已看出久菴勤學下所隱含的問題，這理當是久菴後來屢屢提及自己「幸深受知於先生」的原因。³⁸

後來藉父親與王家的情誼，及友人儲柴墟（名壘，字靜夫，正德七年〔1512〕任南京吏部左侍郎）的建議，³⁹久菴遂以任職之便就教陽明，開啓了他與王門一段不解之緣。

³⁵ 黃綰，《明道編》，卷2，頁23。

³⁶ 黃綰，〈寄方石先生書〉，《石龍集》，卷15，頁3ab。

³⁷ 黃綰，《明道編》，卷2，頁23。歷來研究者多引用此文獻，然並沒有進一步解釋方石之意。

³⁸ 黃綰，〈寄方石先生書〉、〈謝文肅公行狀〉，《石龍集》，卷15、卷23，頁4a、6b。

³⁹ 黃綰在正德十年（1515），因徐橫山（名愛，1488-1518）的請求，為陽明父親王實庵（名華，1446-1522）七袞撰寫祝文，文中提及「綰先選部公同年而好，公子守仁，綰則從而賴其成，即所謂得聖人之學者。」〈實翁先生壽序〉，同前書，卷11，頁12b。意即久菴之父與王實庵同榜，且喜陽明，久菴從學陽明以成聖人之學，當亦是受到父親的影響。不過值得注意的是，由於此時久菴尚未贄弟子禮，因此並不是以學生的立場撰寫這篇祝壽文。其次，撰寫於久菴出任後軍都事之前，於正德四年（1509）致書儲柴墟，信中提及：「辱教蔡公介夫、王君伯安當親炙者，綰久聞其人，及今益慕，竣釋服後，即當裹糧捭衣以趨之矣。」〈寄儲柴墟三〉，同前書，卷15，頁13b。另，在久菴所撰〈陽明先生行狀〉中，也有述及自己因與陽明有「通家之舊，實未嘗深知其學」，及柴墟「足下肯出與之游，麗澤之益，未必不多」的鼓勵，遂慕而前往拜見。本文收入《王陽明全集》，〈世德紀〉，卷38，頁1409。

參、登門入室——與陽明的往來互動

一、京師論學之因緣與主張

(一) 主靜去欲

正德五年（1510），久菴因李西涯（名東陽，1447-1516）的推薦，⁴⁰以祖廕任職五軍都督府，得以在京師拜會仰慕已久的陽明，又因陽明的引薦，輾轉認識了湛甘泉（名若水，1466-1560）。

此時陽明已在龍場大悟格物之旨，其學問進路大致底定，已有往見、從遊之士，其教方興未艾，久菴即是其中之一。從三人「稍暇，必會講；飲食起居，日必共之，各相砥礪」之友好，乃至正德七年（1512）冬，久菴與同鄉應南洲（名良，正德三年〔1508〕進士）回鄉，臨行，猶與陽明、甘泉相約結廬天台一事看來，⁴¹可見他與陽明保持亦師亦友的情誼。有趣的是，王、湛二人思想的差異，⁴²並未影響三人情誼，更未見久菴有未決、矛盾處。除二先生之學尚未盛行此客觀因素外，或與久菴亦不斥白沙（名獻章，1428-1500）之學的態度有關。⁴³惟三人論學內容為何，囿於文獻，恐無法說全。但從現存資料探究，猶可窺得一二。

⁴⁰ 雖然《兩浙名賢錄》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年）言久菴是「以母命強出仕，授後軍都事」（〈理學〉，卷4，頁38a），但事實上，久菴在正德初年，就以黔庶的身份上書給當時擔任內閣的東陽，全書多達八千字左右，書中明言「朝夕自治，以俟其充，不敢即叨升斗之祿。」〈上西涯先生論時務書〉，《石龍集》，卷16，頁1a-20b。待第二書：〈再上西涯先生書〉，便以「門生」自稱。可見久菴之出仕當是自己積極爭取的結果，並非如傳記所言那樣的迫不得已。

⁴¹ 黃綰，〈陽明先生行狀〉，收入《王陽明全集》，〈世德紀〉，卷38，頁1409-1410。

⁴² 甘泉提出「隨處體認天理」之說甚早，根據游騰達的研究指出，當在弘治十年（1497），三十二歲之時。請參氏著，〈「隨處體認天理」說析論〉，《湛甘泉哲學思想的發展與完成》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2012年1月），第5章，頁147。

⁴³ 久菴與白沙門人林南川（名光，字緝熙，1439-1519）早已相識，兩人在弘治十七年（1504）還曾在京師見面、論學，並有書信往來。請參黃綰，〈謝林南川書〉，《石龍集》，卷15，

在陽明〈答黃宗賢、應原忠〉一書中，⁴⁴勉勵黃、應二人既已知得此一點靈明處，須痛加刮磨私意習氣，以免流入禪釋去，又略論儒釋之別。⁴⁵若參考久菴回鄉後，與陽明、甘泉往來的書信，實亦不脫陽明此書中的教誨：

邇來，又覺向者所謂靜坐、所謂主敬、所謂靜中看喜怒哀樂未發作何氣象，皆非古人極則工夫。所謂極則工夫，但知本心元具至善，與道吻合，不假外求，只要篤志於道，反求諸己而已。……近世如白沙諸公之學，恐皆非聖門宗旨。⁴⁶

吾儒為教，只在人倫之中，仰事俯育，何所不關？惡得頓然無事、一切無染於心？苟非篤志日用事物，各求當理，徒事靜坐，心能真靜，性能真定者，鮮矣！惟先生精造日新，必有獨得之見，便

頁 9b-10a。另，林光，〈與（王）〔黃〕綰秀才書〉，《南川冰蘖全集》（廣東：中國文史出版社，2004 年），卷 5，頁 157，即南川的回覆。

⁴⁴ 南洲生平略見喻長霖等纂修，〈人物傳 六〉，《台州府志》，卷 105，頁 3a。這裡做一補充說明。南洲與久菴同鄉（皆為台州人，雖分屬不同縣），且一前（久菴）一後（南洲）在京師問學陽明、甘泉，但從南洲在京師時，就拜師稱弟子，及正德十年（1515）適陽明父實庵壽辰，南洲也應陽明妹婿徐橫山之邀，為實庵撰文以賀。在序文中，南洲有「昔從公之子陽明游，陽明於良實有開先啓迪之功。」（李時漸〔嘉靖三十五年（1556）進士〕集，〈壽大家宰王公序〉，《三臺文獻錄》〔北京：書目文獻社，1988 年，據明萬曆五年刻本影印〕，《北京圖書館古籍珍本叢刊·集部、總集類》第 119 冊，卷 10，頁 17b）之語，相對於久菴在祝壽文末，方提及自己曾就教陽明一事，具上所述，足見南洲較久菴更契陽明之教。而兩人之情誼並非始終一致，推測當與大禮議有關。南洲主考孝宗，久菴則主考興獻王，南洲謝主考興獻王一系桂古山的招延，還因伏闕爭遭廷杖。黃、應兩人曾為此以書信往來討論，久菴勸南洲與張（孚敬）、桂（萼）「和同以成至治」（〈寄應元忠書 二〉，《石龍集》，卷 18，頁 12b）。推測兩人之後應該甚少往來，因為在此之後，《石龍集》只收〈復應南洲大參書〉一封兩人往來的信（卷 20，頁 5a），不僅是書信量減少，從稱謂、內容也可以看出端倪。

⁴⁵ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈答黃宗賢、應原忠 辛未〉，《王陽明全集》，卷 4，頁 145-146。

⁴⁶ 黃綰，〈寄陽明先生書 四首〉，《石龍集》，卷 17，頁 12b。此書一開始談到〈祭徐曰仁文〉，此文陽明撰於正德十三年（1518），故久菴之書當亦撰於此時。

中不惜示及。……陽明不知何日歸越？共尋宿約，以樂斯志，向結二亭，今并為一亭，題曰「二公」。⁴⁷

文中皆提及對「主靜」工夫的反省與體會，以為工夫之極則在於日用起居把握本心、反求諸己；若圖求靜境而靜坐、主敬、觀未發氣象，則非究竟。這兩封信離久菴乞歸已有一段時日，顯然三人仍透過書信論學不止，⁴⁸同時也顯示「主靜」為三人論學的主題之一。⁴⁹三人聚於京師以前，甘泉已提出「隨處體認天理」之說，此說一方面為自己用功所體究出的為學宗旨；在師教的傳承上，甘泉此說正可用來為師說非禪辯誣；⁵⁰至於陽明，龍場大悟後，其初期教法「以默坐澄心為學的」。⁵¹而在久菴居鄉期間，陽明致其書，提到「僕近時與朋友論學，惟說『立誠』二字。殺人須就咽喉上著刀，吾人為學當從心髓入微處用力，自然篤實光輝。」⁵²久菴的體會不能說沒有受其啟發。

⁴⁷ 同前註，〈寄甘泉書 二首〉，卷 17，頁 15a。此書始於慰問甘泉丁憂喪事，可知此書當繫於正德十年（1515）左右。

⁴⁸ 相較於甘泉，陽明與久菴的往來更為熱絡，這或許可以視為他在嘉靖元年（1522）春，陽明歸省時，會往謁執贄稱門人的伏筆。

⁴⁹ 張甬川（名邦奇，1484-1544）此時亦在京師，對魏莊渠（名校，1483-1543）提及久菴、南洲，頗多美辭：「近得友黃姓，縮名，宗賢其字，今為後府都事，此友識見精邁，眼中所少；又新改庶吉士，曰應良，字元忠，其人溫而粹哲而毅，皆可人也。恨不久當離索耳。」〈與魏子才〉，《張文定公環碧堂集》（上海：上海古籍出版社，2002 年），卷 3，頁 6a。

⁵⁰ 甘泉曾為白沙辯護：「石翁『養出端倪』之說，正孟子擴充四端之意，必先體認得這端倪，乃可就上加涵養之功，……世儒反疑此以為禪，真痴人前不可說夢。」〈新泉問辨續錄〉，《泉翁大全》（善本標點整理，請見中央研究院漢籍電子文獻 <http://hanji.sinica.edu.tw/>），卷 74，頁 1。相關討論，可參：游騰達，〈從學白沙及其心學修養論〉，《湛甘泉哲學思想的發展與完成》，第 2 章，頁 37-44。

⁵¹ 黃宗羲，〈姚江學案〉，《明儒學案》，卷 10，頁 201。

⁵² 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈與黃宗賢 五 癸酉（1513）〉，《王陽明全集》，卷 4，頁 152。

久菴對「動靜」的體會，在不少儒者身上，都可以看到類似的學思歷程，不過對習靜的久菴而言，的確是一重大突破。久菴家族信仰道教的可能性極高，姑且不論其父致仕後「杜門不出」，⁵³其四弟宗博（名約，生卒年不詳）曾藏修於黃巖縣北十里的靈巖山空明洞，自號「空明」，⁵⁴又隱居「少白堂」；⁵⁵久菴的五子承忠（字伯己，號九野山人，生卒年不詳）與其子惟棟（字上仲，生卒年不詳）皆棄舉子業，或遨遊、或隱居，皆入《太平縣志》之〈隱逸〉傳等事蹟。⁵⁶久菴自己在乞歸後，長達十一年的隱居生活中，⁵⁷結廬紫霄山，⁵⁸更以病緣習辟穀法。久菴並不諱言自己兼採道教的修練方式，還特別撰詩寄予陽明、甘泉二子。⁵⁹據此也就可以理解，何以在其文集中，屢見「生無諧俗韻，志在山水居」等帶有濃厚隱遁色彩之語；⁶⁰又以「念之在精一，良知足嘉謀。奮精固神氣，百德將

⁵³ 陳鍾英等修，〈人物·介節〉，《黃巖縣志》，卷 18，頁 47a。

⁵⁴ 宗博結屋於空明洞上之絕壑，適閩友人鄭善夫（字繼之，號少谷，1485-1523）過之，宿此，題曰「空明小隱」，後久菴爲此撰有〈空明小隱記〉（《石龍集》，卷 14 上，頁 21a-22a）一文。

⁵⁵ 久菴撰有〈少白堂記〉，同前註，卷 14，頁 12a-13a。

⁵⁶ 相關文獻，請參曹文珩（康熙二十年〔1681〕，太平縣知縣）等纂修，〈隱逸〉，《（嘉慶）太平縣志》（臺北市溫嶺縣同鄉會影印，嘉慶十五年刻本），卷 12，頁 25b-26a。另，喻長霖等纂修，〈人物傳〉，《台州府志》，卷 118，頁 11b-12a；陳鍾英等修，〈人物·方伎〉，《黃巖縣志》，卷 21，頁 25b-26a，可相互參照。

⁵⁷ 自正德七年（1512）乞休，至嘉靖二年（1523）以朱守中（名節，正德九年〔1514〕進士）薦，任南京都察院經歷，歷十一年。

⁵⁸ 久菴有「我庵新構紫霄間，萬壑松煙翠自環」（〈紫霄懷陽明、甘泉〉，《石龍集》，卷 7，頁 2b）詩句，可徵。

⁵⁹ 黃綰，〈病中習辟穀寄陽明、甘泉 二首〉，《石龍集》，卷 2，頁 5a。這裡可以再補充說明，陽明本人早年亦曾究心老、釋，乃至習導引之術，故久菴之不諱言是可以理解的，至於甘泉，目前沒有明確文獻，待論。

⁶⁰ 同前註，〈贈山人〉，卷 2，頁 6a。類似這種文句，遍見《石龍集》中。

自適。莫疑老與釋，此言非繆悠」示子。⁶¹久菴對釋、道的態度，實是寬容的。今一改自己「欲高絕自居，一切不染」之志，⁶²且對白沙亦有微詞，可知與二公論學、加上自己參究的過程中，其思想確有轉變。

(二) 不立門戶——王、魏不分

總地說來，久菴與陽明相處的時間並不長，且兩人在京師會面之時，陽明剛剛成學，也還持續在發展中，但兩人意氣甚投合，儘管初次見面，久菴並未執弟子禮、對陽明思想的理解猶未盡意，然陽明對久菴多持肯認的態度，甚至以「吾黨之良，莫有及者」許之。⁶³唯久菴未必獨鍾陽明之學。這一點可以從正德五年（1510）左右，南京士子論朱陸異同之諍一事看出。

此事主角之一魏莊渠，弘治十八年（1505）進士，正德改元，授南京刑部主事。莊渠任職南京的時間共八年，這期間，陽明主考山東時，⁶⁴所提拔的門生王純甫（名道，1487-1547）亦任職南京禮部。⁶⁵莊渠因執事之便，常與夏東巖（名尚樸，正德六年〔1511〕進士）、余訥齋（名祐，字子積，1465-1528）等人切磋講學。⁶⁶在訥齋的影響下，莊渠私淑明初

⁶¹ 同前註，〈示兒承文〉，卷2，頁7b。

⁶² 同前註，〈與應元忠書 四首〉，卷18，頁3a。

⁶³ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈別黃宗賢歸天台序〉，《王陽明全集》，卷7，頁233。

⁶⁴ 根據年譜，陽明是在弘治十七年（1504）秋，主考山東鄉試。請參王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈年譜一〉，同前註，卷33，頁1226。

⁶⁵ 純甫於正德六年（1511）舉進士，為奉祖母，上疏乞補學職，任應天學教授，再陞南京儀部主事，歷任吏部驗封、考功、文選等職，前後共有十年之久。請參嚴嵩，〈明故吏部右侍郎王公神道碑〉，《鈐山堂集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年），《四庫全書存目叢書·集部》第56冊，卷37，頁6b。

⁶⁶ 陸鏊，〈嘉議大夫太常寺卿贈禮部右侍郎諡恭簡魏公行狀〉：「先生……自留都，時間友人余公子積語其師敬齋胡先生之學，……既而夏先生尚樸、王先生道先後盍簪相與切

朱學大儒胡敬齋（名居仁，1434-1484），以持敬為宗，亦主存養法。⁶⁷時亦論朱陸異同，其立場自是「是朱非陸」。⁶⁸對反省朱學而發明自家學說的王學，莊渠亦有非難之語，甚至認為當時慈湖（名簡，1141-1226）文集復刻盛行，與陽明之說有關：

自陽明之說行，而慈湖之書復出，禍天下，殆天數邪！……慈湖之書，逆天侮聖人之書也。……慈湖之行未必能過墨與楊，而邪說則甚，以其為佛學也。」⁶⁹

陽明之說與慈湖之書，皆壞天下學術，此處雖未明言陽明學即禪，但其意不言自明。純甫——這位陽明與學者「每相聚輒嘆高明」的門生——⁷⁰在耳濡目染之下，遂轉向朱學陣營，尤其他後來發表不少「尊朱斥陸」之文，並逐條批判、甚至詆毀陽明學說的文字。⁷¹《莊渠遺書》中，收有不少兩人論學的書信，書中還論及有關《大學》、《老子》經文的理解，可見純甫撰寫《大學億》、《老子億》，莊渠都曾參與討論，兩人往來密切。⁷²

礎，講明正學。」收入朱大韶，《皇明名臣墓銘》（臺北：明文書局，1991年），收入周駿富輯，《明代傳記叢刊》第59冊，卷46，頁513。

⁶⁷ 相關文獻，請參黃宗義，〈崇仁學案三〉，《明儒學案》，卷3，頁41-42。

⁶⁸ 補充說明，莊渠後來自悔議象山（名九淵，1139-1193）為禪：「象山天資甚高，論學甚正，凡所指示，坦然如由大道而行。但氣質尚粗，鍛鍊未粹，不免好剛使氣，過為抑揚之詞，反使人疑。昔議其近於禪學，此某之陋也。」〈論學書〉，同前註，頁60。

⁶⁹ 魏校，〈答崔子鍾〉，《莊渠遺書（一）》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），卷4，頁60a。

⁷⁰ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚廷福編校，〈與王純甫 壬申〉，《王陽明全集》，卷4，頁154。

⁷¹ 王道，〈看林學士講餘答問復書〉，《王文定公文錄》，收入《王文定公遺書》（臺北：國家圖書館館藏，根據萬曆己酉〔三十七年〕朱延禧南京刊本微卷），卷6，頁22b-52a。全文要在非難陽明《傳習錄》內容。

⁷² 如其有論及工夫、《大學》、《老子》內容者數條，請參魏校，〈與王純甫〉，《莊渠遺書（一）》，卷3，頁13b、18b-19b、35ab；〈與王純甫〉，卷4，頁7ab、35a、42b-43a；〈與王純甫別紙〉，卷4，頁37b-39b；〈別紙〉，卷4，頁44a-46a。

現存《王陽明全集》收有〈與黃宗賢〉、〈與王純甫〉等書信中，皆論及王、魏之諍，⁷³陽明門人徐橫山還特地致書莊渠。⁷⁴據此推測當時在王門當引發一陣不小的騷動。久菴在正德六年（1511）致書陽明，呈報純甫批判王門此事，陽明在覆書中，猶切自責，可見對純甫之寬愛。⁷⁵同門朱守中（名節，正德九年〔1514年〕進士）、⁷⁶久菴皆去信勸說純甫，要在為陽明之學辯駁，但並沒有為純甫所接受。純甫對陽明的批判非本文主旨，在此不擬詳論。重要的是，面對王、魏之諍，久菴所持為中立態度：

誠者自成也，而道自道也，實無門戶可立、名聲可炫、功能可矜，與朱陸之同異有如俗學者也，苟求知能成吾身而有益於得，雖百家眾說皆可取也，況朱陸哉？苟求知，不能變吾氣質而無益於得，雖聖不敢輕信，況其他哉？……若朱有益於此，則求之於朱；陸有益於此，則求之於陸，何彼我之間，朱陸之得親疏哉？且僕於朱書曾極力探討，幾已十年，雖隻字之微，必咀嚼數四，至今批抹之本、編纂之冊皆可驗也。……言魏君子才學行絕出，僕極傾仰，但與陽明時有門戶之馳，淺陋念此不堪憂悵，……吾道於此時真所謂不絕如線，……只此幾人而又分裂如此，不肯合併切磋，……斯道一脈豈不自吾徒壞也？⁷⁷

⁷³ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，卷4，頁151-157。

⁷⁴ 正德九年（1514），莊渠移病家居，曰仁曾致書，深懲「各立門戶之私」。莊渠以「彼此坦懷，盡言無隱，各陳所學，……務求至當歸一」反駁。魏校，〈復徐曰仁〉，《魏莊渠先生集》（臺北：藝文印書館，1970年），收入《正誼堂全書》第42冊，卷下，頁3a-4a。曰仁寫給莊渠的書信已佚。

⁷⁵ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈與黃宗賢 五 癸酉〉，《王陽明全集》，卷4，頁151-152。

⁷⁶ 王道，〈答朱守中侍御〉，《王文定公文錄》，卷6，頁2b。

⁷⁷ 黃綰，〈答邵思抑〉，《石龍集》，卷17，頁5a-6a。

近者京師朋友書來，頗論學術同異，乃以王伯安、魏子才為是非。是伯安者，則以子才為謬；是子才者，則以伯安為非，若是，異物不可以同。子才舊於公（遜菴）處見其數書，其人可知；伯安，綰不敢阿所好，其學雖云高明而實篤實。……數字符及讀《易》〈艮〉卦云：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」然後知公之所自，實與伯安之旨無二。子才素講於公，學問根本宜無不同。⁷⁸

以「能成吾身」、有益於得者為前提，則「百家眾說皆可取」；反之，若無益於吾人身心者，「雖聖言」亦不敢輕信。在久菴眼中，遠論朱、陸，近言王、魏，「學問根本宜無不同」，故主張「不立門戶」。「朱陸異同」議題，陽明在正德六年（1511）任職吏部驗封清吏司主事時，就曾因門人徐成之（生卒年不詳）、王輿庵（生卒年不詳）論辯不休，而為之調停，以為朱、陸「雖其所以為學者若有不同，而要皆不失為聖人之徒。」⁷⁹陽明的說法的確也有融合的傾向，⁸⁰但至少他是承認兩家思想、工夫進路是有所不同的；反觀久菴，以「以我觀書」、⁸¹「《六經》皆我註腳」的思維，⁸²試圖

⁷⁸ 同前註，〈復李遜菴書〉，卷 17，頁 7ab。

⁷⁹ 王守仁著，吳光、錢明、董平、姚延福編校，〈年譜一〉，《王陽明全集》，卷 33，頁 1232。不過從陽明在嘉靖元年（1522）再度致書給徐成之，仍環繞在朱陸異同的議題上，可見徐成之當年並沒有接受陽明的意見。請參同前書，〈答徐成之一 壬午〉，卷 21，頁 806-807。

⁸⁰ 日本學者水野實認為「朱王折衷」的主張，從陽明一直到明末，可謂一大思潮。請參氏著，〈王順渠の「大学億」について〉，《フィロソフィア》第 67 號（1979），頁 101。水野氏是根據《大學》古本與經傳分立的取捨得出這個結論，與本文的立場不同，但此論點顯然是忽略個別立場的差異，覆之以一「折衷」的大傘。

⁸¹ 此語非象山、陽明之說，乃黃綰之語。與〈答邵思抑〉一書的時間相近，黃綰亦致書純甫，書中明言：「謂兄更能以我觀書，深求至當以為先賢忠臣，豈不尤妙？」黃綰，〈復王純甫書 一〉，《石龍集》，卷 17，頁 9b。

⁸² 陽明當年回覆羅整菴（名欽順，1465-1547）來信責難「去朱子之分章、補傳」之非，言：「夫學貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也，而況其未及孔子者乎！」《傳習錄》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年），第 173 條，頁 248。

弭平朱、陸（擴及魏、王）之諍，將心學家面對聖言、經典文字時所持的態度滑轉為對各家思想之歧異，在某種程度上，正意謂著久菴對陽明學帶有質疑的因子——陽明學、子才學、朱學或陸學……皆一視同仁，無謂高下，都必須經過吾心之徵驗，方能肯認。面對魏子才公然對師說之挑釁，久菴在此時卻選擇如此冷眼俯瞰，其與王學若即若離的態度，昭然若揭。

雖說久菴以心學家的經典觀作為「不立門戶」的原因，但事實上，其進學方式始終未能離開經典文字的啓發。上述兩則文獻中，皆可以嗅到經典的重要性：第一段引文提及自己反覆咀嚼朱書已達十年之久，且隻字片語都不放過；第二段引文，將李遜菴（生卒年不詳）之語參之《易傳》〈艮〉之繫辭相符，而予以肯定。這意謂著經典文字在久菴進學的過程中，其指導的地位並沒有因為知得主宰（心）而下降，乃至取消，據此也就可以理解他晚年何以投身於經注的原因，關於這一點，請容後詳述。

以「有益於吾學」為前提，而取消各家之別，若就陽明參究朱學而轉出以立良知之教此事看來，久菴這種「一視同仁」，無法道出各家之別的所以然，實又意謂著其對師教的掌握，恐有未的確處。那麼，他如何理解良知教呢？擬於下一節討論。

二、艮止慎獨之學——對良知之教的理解

如前所言，久菴雖及門甚早，但嚴格說起來，他是在嘉靖元年（1522），也是陽明揭示良知之教後，才正式拜師，且他初次見陽明於京師之際，陽明思想初興，尚在發展中，這些背景其實都影響著久菴後來對陽明學（良知之教）的理解。歷來研究成果不是囿於文獻——僅採《明儒學案》、《明道編》等資料，抑未能全面地慮及這些背景是構成其思想的基本質素，故有重新探究的必要性。

前一節所援引久菴致李遜菴的書信，還提及：「凡遇事須將己身放開一邊，則當灑然自得之理」，此與《易傳》〈艮〉卦彖辭之意相符。⁸³此書當撰於南京朱陸異同之諍時，大約正德八年左右（1513）。⁸⁴這條文獻提供了兩條重要線索——其一，久菴所謂〈艮〉卦之旨：艮止工夫，方得灑然自得；其次，此〈艮〉卦之旨實是後來「艮止」之說的雛形，可見此說的形成甚早，並不是在陽明提出良知之教以後，爲了參究良知教才提出來的。⁸⁵也因此久菴的思想在陽明尚未揭示良知之教以前，他對心學的體會已具有相當的程度，這就足以說明他當年與季彭山謁陽明於餘姚時，他還能指導這位也是早年從師的同門，說出「心體所以爲得正，而不爲聞見所牽」的話語來。⁸⁶久菴的穎悟在當時王門中應該是受到肯定的，故江右王門曾任教授師的何善山（名廷仁，1486-1551）還指示自己的學生，前往討教；⁸⁷甚至還有未及門而嚮往者、或對良知學有疑惑者，就教之，⁸⁸可見一斑。

暫且不論久菴以陽明學爲禪此後來轉出的態度，一直到陽明逝世之後數年，久菴的確服膺良知之教一段時間，他不但指示同族晚輩以良知之教爲學問宗旨，⁸⁹更鼓勵自己的兒子與女婿拜陽明爲師。⁹⁰他是這麼理解良知之教的：

⁸³ 黃綰，〈復李遜菴書〉，《石龍集》，卷 17，頁 7b。

⁸⁴ 因書中提及：「綰方在告，……近者京師朋友書來，頗論學術同異，乃以王伯安、魏子才爲是非。」同前註，頁 7a。

⁸⁵ 此說可作爲前人研究成果的註腳。張學智在《明代哲學史》中的章節設定，將久菴的「艮止」與彭山的「龍惕」放在同一章討論，雖然文中言「艮止之學」是久菴合《易》與《大學》精髓而成，但很容易產生二子皆爲致良知而提出其說的誤解。

⁸⁶ 這段文獻並不見於現存的久菴文集中，而見於季本《說理會編》書中。

⁸⁷ 請參黃綰，〈贈朱氏二生〉，《石龍集》，卷 9，頁 5a。

⁸⁸ 同前註，〈贈邵文化〉、〈良知說〉，頁 4b-5a、5b-6a。

⁸⁹ 同前註，〈勸子姪爲學文〉，頁 6b-7b。

夫所謂學者無他，致吾良知慎其獨而已。苟知於此而篤志焉，則凡氣習沉痼之私，皆可決去，毫髮無以自容天地間，只有此學、此理、此道而已。明此則為明善，至此則為至善。今諸子姪同此良知，而不知以為學，虛度光陰，將同草木遂成腐落，猶弗自覺。⁹¹

只在良知獨知，庸言庸行之所可見，所謂習察，所謂行著，即此是也。僕年來無他進，只覺於此不敢放過，此舜與野人之所由分別，天淵懸絕亦只在此而已。⁹²

致知與慎獨同一工夫，意即去習氣、沉痼以復其本明之體，⁹³久菴以「去私欲存天理」的思維來解釋踐德工夫。可以說從他結識陽明開始，一直到陽明身後，都持此為善去惡的對治法門不變。⁹⁴這與他早年以紅、黑筆記善惡念之數的思路是一貫的，也因此他特別強調慎獨工夫，以為「人獨知一念幾希」處，即是「道」之所在處。⁹⁵強調在處事應物上每一個意念都必須依理而發——實事實理，故良知、獨知不離庸言庸行，這一點的確掌握了良知之教的精要，且久菴更進一步將良知視為情，他如是說：

⁹⁰ 黃綰在致書婿高世仁（名洵，生卒年不詳）：「（世仁）欲往陽明先生門下受業，此意甚好，……明年必當與小兒同往一拜，以為終身依歸。」〈寄婿高洵書〉，同前註，卷 18，頁 7ab。

⁹¹ 同前註，〈勸子姪為學文〉，卷 9，頁 6b。

⁹² 同前註，〈答黃致齋書〉，卷 20，頁 3ab。

⁹³ 久菴有「人心猶鏡」之語，請參氏著，〈贈林以吉侍御〉，同前註，卷 8，頁 11a。

⁹⁴ 久菴移疾居鄉期間，致書陽明，言：「凡遇朋友責過，及聞人非議，輒恐亂志，只以靜默為事，殊不知無欲方是真靜，若欲無欲，苟非勇猛鍛鍊，直前擔當，何能使得私欲淨盡，天理純全？此處若不極論，恐終為病。」〈寄陽明先生書 四首〉，同前註，卷 17，頁 13b。第二段引文摘錄給黃致齋（名宗明，?-1536）的信，致齋是在嘉靖十一年（1532）後出任福建參政，時陽明已逝。

⁹⁵ 同前註，〈贈王汝中序〉，卷 13，頁 17b-18a。

上帝降衷于人，皆有恆性，性之清靜而至真者，曰情。斯情也，即惻隱羞惡辭讓是非之心，為仁義禮智之實，乃堯舜與愚夫愚婦所同，互天地、歷萬變而不可磨滅者，惟此而已，故命之曰「良知」。方其知也，他人所不知，惟己所獨知……故見於彝倫日用。⁹⁶

天命之性，清靜至真，即情也。四端之情，亦為四德之實，即良知。陽明雖然也曾把良知之發用流行視為氣的活動，⁹⁷但他對情與良知之流行還是有所區隔——「大抵七情所感，多只是過，少不及者。……必須調停適中始得。」⁹⁸必須要經過致良知工夫始得為一。今久菴作此說，嚴格地講，無法凸顯良知之教。他也明言此說乃根據《孟子·告子上》：「乃若其情，則可以為善，乃所謂善也」而發。這裡又再次看到久菴綰結師教與經典來參究良知之教的事實。⁹⁹據此，也就可以理解其所謂以情為良知、為本心，是在四端之情的前提下，可以說得通；反之，若是喜怒哀懼感官情識應物而發的七情，久菴則視為私欲：

（仁卿）曰：情慾、意念亦可為良知乎？予曰：非也。夫所謂良知者，乃天命本然之良心，四端固有之至善，不涉私邪，不墮意見，循之則聖；悖之則狂。若以任情自恣之心，揣量模擬之似，皆曰良知，是又與於不仁之甚者也。¹⁰⁰

⁹⁶ 同前註，〈贈王生敦夫歸山中〉，卷 8，頁 15b-16a。同樣的言論，亦可見同書〈寄吳士美僉憲書〉，卷 19，頁 5b-6a。

⁹⁷ 相關論文，請參上田弘毅，〈明代哲學中的氣——王守仁和左派王學〉，收入小野澤精一等編，《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：人民出版社，1999 年），頁 440-441。

⁹⁸ 《傳習錄》第 44 條，頁 82。

⁹⁹ 請參黃綰，〈裘汝中贈言〉，《石龍集》，卷 10，頁 12a。

¹⁰⁰ 同前註，〈贈應仁卿序〉，卷 12，頁 12b-13a。

這段話是應晉庵（名延育，1497-1578。仁卿為其字）考滿，臨行前，與久菴論學。晉庵曾問學於應石門（名典，正德九年〔1514〕進士），¹⁰¹石門曾師事陽明。不過晉庵對感官知覺、良知的理解，混漫不清，這在當時一般士子在朱學為官學，接觸王學時，普遍會產生的疑惑。久菴針對情慾、意念，分別回應：良知乃至善之體，自是有別於私邪之任情自恣；但若執此至善之體，恐又墮意見揣摩之似，較之於不仁者，尤甚。據此可知，久菴對良知之教的體會，既掌握了至善之體此表詮的進路，同時也理解「無有作好，無有作惡」之作用層。

雖然如此，然其工夫進路猶固守「念念去人欲存天理」之慎獨此進路，對龍溪的思路自頗有異議。在《石龍集》收有給龍溪的兩封信，都寫於陽明逝世之後。第一封信久菴猶以「不辱師教、光大師道」勉之，第二封信已捨此意，推測此時他對良知之教已帶有否定。¹⁰²兩書內容皆涉儒佛之辨：

道心、人心一也，……孔門「致知格物」之訓、……孟子「乃若其情」之說，皆本諸此。至於宋儒學之始，皆假禪為入門。高者由其上乘，下者由其下乘。夫禪乃出世寂滅之事，視吾聖人經世之道，不啻天淵之懸絕。蓋聖人之道，皆準天地之生生自然不爽者，為之建立，故其言本體也，則曰：……「天生蒸民，有物有則」；其言用功也，則曰：「必有事焉」……。然禪皆以空為本，

¹⁰¹ 久菴在這篇贈序中，文末提及「子嘗學於石門子」。同前註，頁 13a。

¹⁰² 若侯外廬見得此文獻（侯文主要參考《明道編》），肯定視為久菴批判龍溪的底據，而筆者之所以往上拉到一個更寬的視角——歸諸對王學的反省，在於久菴不僅對龍溪見成良知說有所反省，甚至對整個王學皆有所不滿，這一點在《明道編》中表現得頗為明顯，請容後說明。這也是筆者以為毋須將久菴的批評認為是針對龍溪的原因。

故其言本體也，則曰：「四大非有，五蘊皆空」；其言用功也，則曰：「應無所住而生其心」。¹⁰³

蓋諸兄習聞禪學之深，一時未能頓捨，且從來未暇致思聖學故也。夫聖學者，所以經世，故有體則必有用；有工夫則必有功效，此所以齊家而治國平天下也。禪學者所以出世，故有體而無用，有工夫而無功效，此所以虛寂無所住著而涅槃也。¹⁰⁴

顯然，久菴第二封信是直斥龍溪爲禪了，若沒有把龍溪與陽明做一切割，我們很有理由將這封信視爲久菴後來亦斥陽明學爲禪的伏筆。如同許多理學家所言，以「有」、「空」言儒佛之別，久菴也認爲儒家言實事實理，佛家則以出世爲本，趨於寂滅。然有趣的是，久菴並沒有嚴格地將這兩家析爲兩條平行線，而是在同一條線上，佛家只有源頭，沒有末尾；儒家則是原委皆具——禪學有體無用；儒家有體必有用。王寶漢則有不一樣的理解，王氏根據一樣的文獻，認爲儒家以經世爲體；禪學以出世爲體，兩家差異在本體之別。¹⁰⁵此解雖亦有其理據，只是在《明道編》，還是可以看到這樣的文字：

蓋〈艮〉言天地人之心，一也，不可有二。……外艮之背，由於內艮之盪，艮止於內而不動，乃性之真也。老氏……又曰：「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是曰復命，復命曰常，知常曰明」，言此性之歸根復命，則常靜而常明也。釋氏曰：「前一念不生即心，後一念不滅即佛……」，亦指此性言也。故予嘗曰：三教之言性皆同，而作用不同，今之爲禪學者，欲併作用而同之，所以施之修身、齊家、治國、平天下則泥。何哉？蓋人之有生，性爲之本，

¹⁰³ 黃綰，〈贈王汝中序〉，《石龍集》，卷 13，頁 18ab。

¹⁰⁴ 同前註，〈復王汝中書〉，卷 20，頁 27ab。

¹⁰⁵ 王寶漢，〈晚年思想轉變之因〉，《黃綰理學思想研究》，第 6 章，頁 130。

故儒、佛、老為教，皆由性起；性無二道，故吾聖人與佛、老之言性皆同，至於作用則有大不同者。¹⁰⁶

我之學與慈湖之學初無異。慈湖曰：「人心自善，人心自靈，人心自明……。」我亦云然。我之所異者，我有典要，慈湖無典要；我有工夫功效，慈湖無功夫功效；我有日新次第，慈湖無日新次第。¹⁰⁷

三教之言性皆同，作用不同，意即工夫皆是在體上做——不論是久菴（即儒家）的止於內而不動，或道家「歸根復命」、佛教的「一念不生（滅）」，皆是以性為體，唯二氏不言修齊治平，故說「作用大不同」，意即無功效可言。第二段引文中，從本心論自己與純禪的慈湖並無不同，所異之處在所恃之經典、功效及德之日進。兩段引文都夾帶對仙、釋某種程度的肯定，當然也試圖將二氏與儒家做一區別——儒家為聖學。這當與久菴的家世、個人的學思歷程，都與道教有著不解之緣，不無關係。同時，也只有看到久菴對三教之間仍存有相通處，才能理解何以他批評宋明儒者多「混聖學於佛、老，雜經世於出世」，¹⁰⁸以及「論心性，則必入於釋老」的原因。¹⁰⁹當然，即使如此，久菴仍是以聖學自居，故他將宋明儒歸為禪學，是帶貶意的。

¹⁰⁶ 黃綰，《明道編》，卷1，頁4-5。

¹⁰⁷ 同前註，頁16。

¹⁰⁸ 同前註，頁5。

¹⁰⁹ 黃綰，〈答應石門書一〉，《石龍集》，卷20，頁22b。

肆、旋入復出——晚年學問之底定

一、著重功效

前文提及久菴斥龍溪爲禪，乃至斥宋明儒爲禪，何以故？如前所言，他認爲聖學有體必有用；有工夫必有功效，這之間的關係爲何？其理解如下：

故為禪學者，略涉作用、稍論功效，則為作念，……聖學工夫則在體上做，事業則在用與功效上見，故《大學》首章言大人為學之道，提出三「在」字，以見道之所在，在於盡性、在於盡倫、在止於至善。盡性、盡倫必止於至善，故曰「在格物」。「物格而後知至」，蓋盡倫所以盡性，工夫必在體上用，體何所在？在於人心。¹¹⁰

夫獨知者，人心本體也。致知則是格物工夫，格物則是致知功效，習察即是致知，行著即是格物。喜怒哀樂未發謂之中，於此戒恐乃致知也；發而皆中節謂之和，得其中和，乃格物也。物者，吾之君臣父子夫婦長幼朋友之事也；格者，停當而不可易也。事至於格，則至善矣，故上文云「在止於至善」即下文云「致知在格物也」。此一「在」字，實管上文三「在」字……。故「格物」二字只可言功效，不可言工夫也。古人言「格」字極不容易，學問到得格處，即所謂聲為律，身為度矣。……知「格」字之義，實為至善之名，灼然知其為功效，而非工夫也。故學問工夫只有致知而已。……緊要只在一「獨」字，知於此致力，則心體歸一，亂慮不生。¹¹¹

¹¹⁰ 同前註，〈復王汝中書〉，頁 27b。

¹¹¹ 同前註，〈與人論學書 三〉，頁 19a-20a。

如張學智先生所言，久菴一生事業多在宦途，並沒有像陽明那樣多的純理論發揮。¹¹²言下之意，久菴批判新儒家為禪的理由頗為拙劣。筆者亦認同張氏的看法。這一點從久菴言體用、工夫效用這樣的關係就可以看出。其言體一用的關係，等同於工夫一功效的關係，故儒佛皆有「上半截」（體、工夫），儒之所以為聖道，在於還有下半截（用、功效，即齊家治國平天下）。如此一來，即使是有體有用的聖道，在這樣的架構下理解，「用」、「功效」遂與本體斷成兩橛。以久菴解《大學》「致知在格物」內容來說解（即這兩段引文），理當更為清楚。

這兩段引文內容頗為相類，推測寫作時間當相距不遠，當於嘉靖十四年（1535），久菴丁母憂期間寫的。¹¹³依體一用、工夫一功效的架構，人心（獨知）是體，工夫在體上做，故致知即是習察此心，使之歸一。格物則為「功效」，亦是「用」（在此可以看出這個架構在「下半截」的用、功效，所指實為同一物）。而所謂格物，一來「非工夫」也；二來，其實質內涵即修齊治平之事業，抑德之形於外而成之三千三百（「聲為律，身為度」）。若放在《大學》三綱：明明德、在親民、在止於至善，久菴認為前二者皆盡之，方能謂之「止於至善」，意即聖學方能謂之至善，二氏則不可。

為何朱子、陽明等皆被等同於禪學呢？久菴的理由是：

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」，故謂工夫全在格物。……其學支離，不足以經世，乃伊川、晦庵之為弊也。¹¹⁴

¹¹² 張學智，〈黃綰的「良止」與季本的「龍惕」〉，《明代哲學史》，第8章，頁155。

¹¹³ 因〈與人論學書三〉（《石龍集》，卷20，頁22b）文末提及「承奠儀，深感」數字，可知。

¹¹⁴ 黃綰，《明道編》，卷1，頁12。

言欲致知以至極其良知，必先格物以格其非心；欲格物以格其非心，必先克己以去其私意；私意既去，則良知至極，故言工夫，惟有去私而已。故以不起意、無意必、無聲臭為得良知本體，良知既足，而學與思皆可廢矣！¹¹⁵

甘泉同於朱子、伊川（名頤，1033-1107），皆屬禪之下乘者，在於他們不見理則內在於己；至於主心即理的陽明、象山、明道（名顥，1032-1085）、慈湖等人，卻又以致得良知（本心）為足，故為禪之上乘者。相較於他對二氏的批評：以出世為本，理學與二氏仍是有所差異的，畢竟前者並不廢修齊治平之功，只是久菴認為他們皆著重在心體上用功，這與以出世為本的禪學，結果並無二致，以此斥之為禪。這麼說來，雖說聖學之體用、工夫功效之間，具有必然性的關係，但對久菴而言，未能凸顯「下一截」，就是墮空虛之弊。這一點可以從他解「致知在格物」一句看到：

《大學》之要，在「致知在格物」一句。其云致知，乃格物工夫；其云格物，乃致知功效。在者，志在也，志在於有功效也。致者，思也，「心之官則思，思則得之，不思則不得也」；格者，法也，有典有則之謂也。……若無功效，更說何學？此功效所以決不可無，工夫所以決不可錯用。若錯用而不求功效，此所謂毫釐之差，千里之謬，所以必墮於支離空虛而無歸也。予豈得已而言之哉！¹¹⁶

雖然久菴把理學皆判為禪學，但對於從朱子以降，以致知格物為《大學》核心思想的主張，並無異議——即使晚年他由陽明學轉出，他依舊憑藉宋明儒學最重視的經典之一——《大學》來批判之。異於傳統註解，久菴把「在格物」之「在」，理解為「志在」，於是「在格物」便意指「志在於功效」，無怪乎歷來相關研究論及其思想，必然與「實學」二字連結，

¹¹⁵ 同前註，頁 10。

¹¹⁶ 同前註，卷 2，頁 21-22。

甚至以此爲題，¹¹⁷且王寶漢還把久菴視爲陳龍川（名亮，1143-1194）、葉水心（名適，1150-1223）事功派的傳人，後有清代之顏習齋（名元，1635-1704）承傳。¹¹⁸但這樣的歸結，久菴自可不受，因爲對於這一點，他是很有自覺：「論經世，則必流於功利，此習溺人已深，誠所謂如油入麵，雖豪傑明智，誰能脫此？」¹¹⁹

行文至此，可以歸結出一點：立志說對久菴而言，實是一輩子的功課：

既得其實而志之，則學有其本矣！學有其本，又何外物之爲疑哉？區區早年從師取友，講習雖勤，緣不知此，故過失愈多，悔尤愈甚，因懲悵之深，反覆思之，乃知平日之學不曾志道，而談釋說老，及矜飾虛名之自誤也。自此有省，遂覺寸進，今惟日孜孜，斃而後已。¹²⁰

配合《明道編》所言，其所謂「實」即格物之功效，志於此則學有所本，既有所本，則「物」皆在內而非外。之後自悔往日皆錯用心，甚至自訶「不曾志道」。雖然，久菴一直到晚年猶存心於立志，但從浮濫於文辭、志於聖人之道、慎獨知止，到最後「志在功效」，以免墮於釋老之空虛，可以說一步一步地走出自己學問的特色。

¹¹⁷ 這一點請參前文註腳論及前人研究成果處。

¹¹⁸ 王寶漢，〈義利觀與志功說〉，《黃綰理學思想研究》，第4章，頁81。

¹¹⁹ 黃綰，〈答應石門書一〉，《石龍集》，卷20，頁22b。

¹²⁰ 同前註，〈答陳子愚書〉，頁26b。

二、以典要為據¹²¹

如前所言，久菴自認有別於慈湖者三，有經典足以恃居其首。久菴之所以自豪「我有典要」，與其修學歷程與進路有關：

綰初年之學，只守舊說，專求典籍，將十載而無所得。乃專求諸心，及讀〈定性書〉，見云：「天地之常，以其心普萬物而無心……」，以為真聖人之學在是矣。如此用工又幾二十載而無所得，乃思《大學》所謂致知者何在？一日讀《大學》傳曰：「身有所忿懣，則不得其正……」，忽思而有省，……又讀曰：「所謂誠其意者，毋自欺也。」……此真孔門之（適）〔嫡〕傳，千古論學之無弊者，莫過此也。……乃知平日之所謂篤志求道專切用工者，皆坐釋老空虛之歸。¹²²

這段文獻透露兩個重要的訊息：其一，久菴一生學思實都沒有離開過經典。其次，其之所以自陽明學轉出，與其對經典的態度有關。

久菴從師於朱學學人謝方石期間，曾對邵思抑（名銳，正德三年〔1508〕進士）談及自己反覆閱讀朱學之書，即使隻字片語亦「咀嚼數四」，¹²³這未必是從學於朱學必然會如此的舉止，當是久菴個人學習的獨特性。久菴似喜立座右銘：

¹²¹ 林月惠老師質疑「典要」二字，是否就是指儒家經典？抑為「準則」義之慣用語？據《漢語大辭典》指出，「典要」有「經常不變的準則」之意，語出《易傳·繫辭下》「變動不居，周流六虛，……不可為典要」，儒家經典的確具有這樣的高度，此外，龍溪文集中，其所論及「典要」二字，亦多指儒家經典，故根據上下文脈絡，將久菴所言「典要」釋為儒家經典宜不以為過。

¹²² 黃綰，〈與人論學書 二〉，《石龍集》，卷 20，頁 18a-19a。

¹²³ 同前註，〈答邵思抑書〉，卷 17，頁 5b。

冊刻「天理人欲」四字，分兩行。……又以繩繫手臂，又為木牌，書當戒之言，藏袖中，常檢之以自警。¹²⁴

乃於所坐，置一木牌，書曰：「窮師孔孟，達法伊周」，其背又書曰：「勤敏自強，研經抑氣」，朝夕觀警。¹²⁵

木牌兩面皆書警語，不但置於席上，還繩之手臂、藏袖中，自我提醒。這種必須依賴一警句，以作為踐德動力的方式，即使學問路數自「專求典籍」轉向「專求諸心」，久菴的體悟也沒有離開此一憑藉——讀〈定性書〉（請見前一段引文）。而「專求諸心」二十載的結論是——落於釋老之空虛，無怪乎他以「典要」之有無做為聖學與禪學的準則。

然即使在其所謂「專求諸心」的時期，也可以從中看到其「不廢經典」的態度來參究心學。茲舉二例：一他所理解的象山；二是他理解的陽明。

久菴早年甚契象山之學，¹²⁶但他認為象山講尊德性，並不廢道問學——以「束書不觀，游談無根，何不教人讀書」象山語為證。¹²⁷其次，他在讀《易》時，所寫下來的閱讀心得，其中一條是：

陽明云：「《易》之辭，是『初九，潛龍勿用』六字；《易》之變是值其畫；《易》之象是初畫；《易》之占，是用其辭。」古未有如此看者，可為讀《易》之例。¹²⁸

¹²⁴ 黃綰，《明道編》，卷2，頁23。

¹²⁵ 黃綰，〈寄方石先生書〉，《石龍集》，卷15，頁3a。

¹²⁶ 久菴曾說：「宋儒自濂溪、明道之外，惟象山之言明白痛快，直抉根源，世反目之為禪而不信，真可恨也。」〈寄陽明先生書三〉，同前註，卷17，頁13a。

¹²⁷ 同前註，〈答邵思抑書〉，頁5b-6a。

¹²⁸ 同前註，〈讀《易》九首〉，卷10，頁2a。

陽明所言，乃載於今本《傳習錄》的第四十六條。注意到陽明有關儒家經典的說解，久菴並非王門第一人，同門季彭山同樣也注意、收集陽明有關《四書》、《五經》的語錄，且以綰結師說與經典，來參究良知之教。¹²⁹不過把陽明此說視爲讀經範例，信敬師教顯然與宗經態度並行——尊師教以便讀經。

不過，久菴也反對捨己逐物，乃至專求利祿的讀書態度，也因此儒家經典在其主心即理的思想中，是如此定位的：

人心猶鏡乎！垢翳之，則失其明，明不現則昧於照，照之不精，明未足也，則務盡去其垢，六經、濂洛之言，其去垢之朽楮歟？今將之以去垢而反以為障，可乎？¹³⁰

「惟精惟一」實萬世聖學之源，敦夫有志於學，持此歸山中，反之於心，質諸聖經，必有以見夫後世傳注之失，而得之我矣。¹³¹

將儒家經典、先賢之文，視爲得去垢除翳之用的故紙，必不可廢。第二段引文是勉勵學子以「惟精惟一」爲旨，不僅止於反之於心，還須「質諸聖經」，以見後世傳注之失。所謂「後世」，當是指漢儒「專於訓詁」、舉子「割裂文義，俳優其語言」之失。¹³²據此可知，心學與經典在其心中，實非等量，後者恐怕更重於前者。這是因爲「聖人之道，載之方策，存之吾心」，¹³³在久菴心目中，經典不只是刊刻在簡冊上的文字，而是隱含著聖人之道——「聖人所以爲經者，以心傳心，將以明天理、辨義利

¹²⁹ 相關論文，請參朱湘鈺，〈依違之間——浙中王門季本《大學》改本內涵及其意義〉，《文與哲》期 18（2011 年 6 月），頁 333-366。

¹³⁰ 黃綰，〈贈林以吉侍御〉，《石龍集》，卷 8，頁 11ab。

¹³¹ 同前註，〈贈王生敦夫歸山中〉，頁 16a。

¹³² 同前註，〈謝東白先生書〉，卷 15，頁 8b。

¹³³ 同前註，〈贄西涯先生書〉，頁 6b。

於分毫而已」，¹³⁴當哲人已遠，吾人無法啓之於地下，唯透過流傳後世的文字言語，從中推敲、體會，以踐德成聖。也就是在這樣的思維下，一方面認為聖人之道，乃「以心傳心」；一方面又不抹煞經典存在的必要性，這兩個看似悖論的主張，在久菴的思想中是相融合一的。他曾說：

意以命言，言以達意。意者，本也；言者，支也。夫曰：文乃言、意之紀也，故意真而言則，言則而文明，故文乃道之載也。君子以通天地、修人紀、協鬼神，文可易為哉？¹³⁵

意即「意」為本，「言」為支，「文」則是記錄言與意。有著什麼樣程度的「意」，也就成就什麼樣的「文」。依此思維，《六經》、《四子（書）》之所以為「典要」，是因為「意真而言則」。故久菴會建議緒山（名德洪，1496-1574）編輯老師的文集時，應當「群材眾類，異物奇品，靡所不有」，各種文類都應該編入，因為「皆足以啓其機」，無不「至善！至妙！」，¹³⁶其編輯的理念與經典觀有著密切關係。¹³⁷準上所論，錢明以為久菴「開王門以心學治經學之先河」，¹³⁸若綜觀久菴一生的學思歷程，這個評價只說對了一半——不只是心學治經學此單向度的理解，在久菴，心學與經學是相通相融而互成的——「以心學治經學，亦以經學治心學」。就前者而言，他批評不知心者，「徒事誦習」、「按圖索驥，刻舟求劍，茫然無所歸宿」；¹³⁹就後者而言，他自己到晚年，便是依止經典，將宋明儒判為禪。

¹³⁴ 同前註，〈上西涯先生論時務書〉，卷 16，頁 17b-18a。

¹³⁵ 同前註，〈近言序〉，卷 13，頁 1a。

¹³⁶ 同前註，〈與錢洪甫一〉，卷 20，頁 4a。

¹³⁷ 當時東廓（名守益，1491-1562）則認為「終身命意惟以提揭人心為要，故凡不切講學明道者，不錄可也。」最後緒山採久菴的建議，俱存之。請參錢德洪，〈刻文錄敘說〉，收入《王陽明全集》，卷 41，頁 1578-1579。相關討論，請參錢明，〈附考：陽明全書成書經過考〉，同前書，頁 1641-1642。

¹³⁸ 錢明，〈浙中陽明學者的個性特徵〉，《浙中王學研究》，第 3 章，頁 89。

¹³⁹ 黃綰，〈答王東瀛論學書〉，《石龍集》，卷 15，頁 5b。

伍、結論

洞黃黃氏在黃巖可謂地方豪族，久菴與祖孔昭俱祀鄉賢祠，¹⁴⁰且方志中多有美詞，¹⁴¹然史上以大禮議一事，¹⁴²歷來對久菴評價甚低。¹⁴³梨洲在《明儒學案》中，並不隱晦此負面評價，¹⁴⁴然作為學術史的編纂者，梨洲並不抹煞久菴思想對王門的貢獻——賦予針砭王門的形象，這一點也為大多數的研究者所承。本文也是從王學門人為基點，審視其學思歷程，並試圖重新為之定位。

前人研究對久菴思想的轉折，多以「治朱子學—從陽明學—反宋明儒」此次第論之，而久菴部分地吸收朱、王思想，且肯認經典的態度，也使赤塚忠自然地將他定位在東林學派之先聲。¹⁴⁵不過以久菴斥宋明儒

¹⁴⁰ 喻長霖等纂修，〈人物傳 二〉，《台州府志》，卷 101，頁 18a、19a。

¹⁴¹ 雖然在《黃巖縣志》、《太平縣志》的編纂群名單，並不見洞黃黃氏子弟的參與，但永瑤等撰，〈三臺文獻錄提要〉中，提到此書的編纂「乃其守台州時與郡人王允東、陳公綸、黃承忠等採訪台州一郡往哲遺文，分類選錄。」《四庫全書總目·集部》（北京：中華書局，2008 年），卷 192，頁 1750。承忠即久菴第五子（正文中有提及），但推測當時黃家子孫很有可能參與方志之編纂。這一點感謝友人楊正顯博士的提點。

¹⁴² 有關大禮議此嘉靖初年一大公案，相關研究，請參尤淑君，《名分禮秩與皇權重塑：大禮議與嘉靖政治文化》（臺北：國立政治大學歷史學系，2006 年）；胡吉勛，《「大禮議」與明廷人事變局》（北京：社會科學文獻，2007 年）。

¹⁴³ 以清人的評價為最，張廷玉等人對黃綰的評價，贊之以「傾狡乃不足道矣！」〈列傳第八十五〉，《明史》（臺北：鼎文書局，1979 年），卷 197，頁 5223；王漁洋（名士禛，1634-1711）認為「黃綰，陽明之門人。以議大禮附張（孚敬）、桂（萼），得進用。永嘉呼為『平原十九客』，講學之流弊至此。」〈黃綰〉，《池北偶談》（北京：中國書店，2000 年），卷 10，9b，將之視為王門講學流弊的案例；夏謙甫（名燮，1800-1875）則評之以「曲學阿世，虛談眩人」，〈紀五十四〉，《明通鑒》（北京：中華書局，2009 年），卷 64，頁 2042。

¹⁴⁴ 請參黃宗羲，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》，卷 13，頁 320。

¹⁴⁵ 赤塚忠著，洪順隆譯，〈儒家思想的歷史概觀〉，收入宇野精一主編，《中國思想（一）》（臺北：幼獅文化事業公司，1977 年），第 2 章，頁 51。此處補充一點說明，以赤塚

為禪的理由——有體無用，其經典觀也與此主張息息相關。久菴一生強調立志與著重經典，這一方面是其「為學須有所恃」的獨特性格所致；一方面當是受到父執輩（含方石）的啟發。觀其晚年編纂《四書原古》、《易經原古》、《詩經原古》……等諸經經解，其目的就是欲為後世辨洙泗之傳，¹⁴⁶以遂傳承儒家道統之志——「必質諸真聖人之經而後敢安，此予之志也。」¹⁴⁷意即本心與經典是一體之兩面，也是在這樣的思維下，（從現存的諸經解序文得知）其經解之編纂兼顧了「溯諸原貌（原古）」的格式、內容，與宋明理學家喜藉文顯己意的經典詮釋。準此，是否可以與東林學派銜接，是值得商榷的，而相較於明末清初主經學取代理學的思想家，久菴仍是一心學學者——儘管他後來批評王學。

像久菴這般一生不斷追尋為學宗旨（志向）的王門游離者，曾經因受啟發而臣服於某人某說，但最終又因無法說服自己內心深處的疑惑而離開、再度尋覓。「傳續孔孟聖學道統」與「憑藉儒家經典」兩者互為因果地扎根於其思想中，導致他全面地反省理學，乃至否定之。即使是有師生、姻親之緣的陽明，也難免於批評之列。於是，儒家經典儼然成為兩面刃——或可作為闡揚師教之憑藉（如季彭山）；或可視為判為異端之準據（如久菴），但由於解釋權訴諸讀者自心（良知），於是經典的神聖性滑落此事實，對於兩造的經注者並無二致。

所處的時代，對中國思想的理解，無非深受島田虔次、溝口雄三一路下來，戰後日本中國學領域對中國歷史的解讀所影響，也因此其問題意識與對宋明理學的耙梳，從現在的研究視角看來，其成果的時代意義更勝於對中國思想內涵的解讀。

¹⁴⁶ 請參黃綰，〈禮經原古序〉，收入黃宗羲，〈浙中王門學案三〉，《明儒學案》，卷 13，頁 328。

¹⁴⁷ 黃綰，〈春秋原古序〉，同前註，頁 326。

徵引文獻

(一) 古籍

- 元·脫脫等，《宋史》，臺北：藝文印書館，1956年。
- 明·朱大韶，《皇明名臣墓銘》，收入周駿富輯，《明代傳記叢刊》第59冊，臺北：明文書局，1991年。
- 明·謝鐸，《桃溪淨稿》，臺北：國家圖書館藏微卷第11440號，明正德辛巳台州知府顧璘刊本。
- 明·謝鐸，《國子監續志》，收入《天一閣藏明代政書珍本叢刊》第12冊，北京：線裝書局，2010年。
- 明·謝鐸著，林家驪點校，《謝鐸集》，北京：中華書局，2002年。
- 明·王守仁，《傳習錄》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 明·王守仁著，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，1997年。
- 明·湛若水，《泉翁大全》（善本標點整理，見中央研究院漢籍電子文獻 <http://hanji.sinica.edu.tw/>）。
- 明·林光，《南川冰蘖全集》，廣東：中國文史出版社，2004年。
- 明·魏校，《莊渠遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1974年。
- 明·魏校，《魏莊渠先生集》，收入《正誼堂全書》第42冊，臺北：藝文印書館，1970年。
- 明·黃綰，《久菴先生文選》，臺北：國家圖書館藏微卷第001771207號，明萬曆刊本。
- 明·黃綰，《石龍集》，臺北：國家圖書館藏微卷第000520682號，明嘉靖間原刊本。
- 明·黃綰，《明道編》，北京：中華書局，1959年。

- 明·王道，《王文定公遺書》，臺北：國家圖書館館藏微卷第 000532846 號，明萬曆三十七年朱延禧南京刊本。
- 明·嚴嵩，《鈐山堂集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》第 56 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。
- 明·季本，《說理會編》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年。
- 明·王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，2009 年。
- 明·王畿，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。
- 明·李時漸輯，《三臺文獻錄》，《北京圖書館古籍珍本叢刊·集部、總集類》第 119 冊，北京：書目文獻社，1988 年。
- 明·徐象梅，《兩浙名賢錄》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年。
- 明·袁應祺，《（萬曆）黃巖縣志》，臺北：新文豐出版公司，1985 年。
- 明·張甬川，《張文定公環碧堂集》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 明·徐渭，《徐渭集》，北京：中華書局，2003 年。
- 清·王士禛，《池北偶談》，北京：中國書店，2000 年。
- 清·王棻，《台學統》，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 清·張廷玉等，《明史》，臺北：鼎文書局，1979 年。
- 清·曹文珽等纂修：《（嘉慶）太平縣志》，臺北市溫嶺縣同鄉會影印，嘉慶十五年刻本。
- 清·陳鍾英等修，《黃巖縣志》，臺北：成文出版社，1975 年。
- 清·喻長霖等纂修，《台州府志》，臺北：成文出版社，1970 年。
- 清·黃宗羲，《明儒學案》，杭州：浙江古籍出版社，1985 年。
- 清·慶霖主編，《嘉慶太平縣志》，臺北：成文出版社，1983 年。

(二) 近人編輯、論著

- 上田弘毅，〈明代哲學中的氣——王守仁和左派王學〉，收入小野澤精一等編，《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，上海：人民出版社，1999年，頁440-441。
- 尤淑君，《名分禮秩與皇權重塑：大禮議與嘉靖政治文化》，臺北：國立政治大學歷史學系，2006年。
- 方奕亮，《黃綰研究（1477-1551）》，香港：香港大學文科碩士論文，1995年。
- 水野實，〈王順渠の「大学」について〉，《フィロソフィア》第67號，1979年，頁93-121。
- 王宇，〈合作、分歧、挽救：王陽明與議禮派的關係史〉，《（廣州）中山大學學報》卷49，2009年6月，頁97-107。
- 王寶漢，《黃綰理學思想研究》，臺中：逢甲大學中國文學系碩士論文，1999年。
- 宇野精一主編，《中國思想（一）》，臺北：幼獅文化事業公司，1977年。
- 朱湘鈺，〈依違之間——浙中王門季本《大學》改本內涵及其意義〉，《文與哲》期18，2011年6月，頁333-366。
- 吳秀玉，〈明代中葉黃綰之實用實行哲學〉，《宜蘭技術學報》期9，2002年12月，頁115-132。
- 侯外廬等撰，《宋明理學史（下）》，北京：人民出版社，1987年。
- 胡吉勛，〈「大禮議」與明廷人事變局〉，北京：社會科學文獻，2007年。
- 夏燮，《明通鑒》，北京：中華書局，2000年。
- 容肇祖，〈王守仁的門人黃綰〉，《燕京學報》期27，1940年6月，頁53-113。
——，〈明代思想史〉，臺北：開明書局，1962年。
- 張學智，《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。

- 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》卷 20 期 2，2009 年 6 月，頁 44-56。
- 傅怡禎、黃靜妃，〈黃綰生卒年考〉，《大仁學報》期 23，2003 年 6 月，頁 127-143。
- 彭國翔，〈良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學〉，北京：三聯書店，2005 年。
- 游騰達，〈湛甘泉哲學思想的發展與完成〉，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2012 年。
- 鄧克銘，〈理氣與心性：明儒羅欽順研究〉，臺北：里仁書局，2010 年。
- 錢明，〈浙中王學研究〉，北京：中國人民大學出版社，2009 年。
- 戴君仁，〈朱子陽明格物致知和他們整個思想的關係〉，收入馮炳奎編著，〈宋明理學研究論集〉，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1983 年，頁 33-61。
- 鍾彩鈞，〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》期 6，1995 年 3 月，頁 199-220。