

論晚明儒者耿定向之學術及其價值 ——與《明儒學案》商榷

袁光儀*

(收稿日期：102年3月29日；接受刊登日期：102年8月17日)

提要

晚明儒者耿定向，是推動王陽明入祀孔廟的重要代表人物，在當世曾有高度評價，其學術亦影響諸多學者，如劉元卿、管志道、焦竑、祝世祿、潘士藻等皆出其門，實堪稱為一代宗師。然而，因他與著名的爭議性思想家李卓吾長年論爭，卻又最終復合；此外，其居官行事，亦與當時東林君子之「清議」不合，故《明儒學案》對其人品及學術多有貶抑與質疑。但《明儒學案》鑑於「王學流弊」，對泰州、龍溪以下之學者，所論未必客觀恰當，後世學者亦已有所檢討，考察其對於耿定向生平事蹟之取材，實不無偏頗，而對其學術之評議，亦不免囿於成見，故本文擬就《明儒學案》之意見作一澄清與回應，期能還原耿定向在學術史上之地位，並申明其學術之內涵與價值。

關鍵詞：明儒學案、耿定向、管志道、劉元卿、焦竑、泰州學派

* 國立臺北大學中國文學系副教授。

一、前言

黃宗羲(1610-1695)《明儒學案》固為學術史上之偉構，然而其為懲王門後學之流弊，所謂「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳」¹，為維護王學之正統與純粹，而將當時許多調和儒釋乃至入於佛老之學者，皆歸入泰州學派，而未能辨析其彼此思想之淵源與主張之異同；此外對其學術之內涵與真貌，更往往略而不察，亦不免於扭曲誤解與刻意貶抑。前輩學者對其中問題已頗有關注，亦已有所澄清，²而筆者則認為「耿定向」(1524-1596)亦是其中一位長期遭受漠視與誤解的學者，值得後人重新審視。

耿定向，字在倫，號楚侗，又號天臺，湖北黃安人，嘉靖三十五年進士，累官戶部尚書。乃晚明王學重要的傳播者之一，亦是推動王陽明(1472-1529)入祀孔廟的重要人物。³獎掖後學無數，如管志道(1536-1608)、潘士藻(1537-1600)、焦竑(1541-1620)、祝世祿(1540-1611)等皆出其門，《明儒學案》亦將上述弟子與耿定向一同列入〈泰州學案〉；除此之外，被列入〈江右王門學案〉的鄒德涵(1538-1581)、劉元卿(1544-1609)，亦皆受學於耿定向。⁴《明儒學案》曰：「天臺倡道東南，海內雲附景從」，「楚學之盛，惟耿天臺一派，自泰州流入」⁵，江右學者胡直(1517-1585)的弟子郭子章(1542-1618)亦引其師言曰：「宇內講明正學，楚有黃安耿公(即耿定向)、蜀有內江趙公(趙大洲)、黔有清平孫公(孫應鰲)、豫章有南城羅公(羅汝芳)，皆賢人也。」⁶可見其在晚明學術界之影響力及其代表性之地位。

¹ 明·黃宗羲：《明儒學案·泰州學案》，《黃宗羲全集·八》(臺北：里仁書局，1987年)，卷32，頁703。

² 如彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》第31卷第3期(2001年9月)，頁339-374；吳震：〈泰州學案的重新釐定〉，《泰州學派研究》(北京：中國人民大學出版社，2009年)，頁1-41。

³ 楊正顯：〈王陽明《年譜》與從祀孔廟之研究〉，《漢學研究》第29卷第1期(2011年3月)，頁156、172。

⁴ 同註1，卷16，〈文莊鄒東廓先生守益·附〉，頁335；卷21，〈徵君劉瀘瀟先生元卿〉，頁498。

⁵ 同註1，卷35，〈給事祝無功先生世祿〉，頁849；卷28，〈楚中王門學案〉，頁627。

⁶ 明·郭子章：〈孫文恭公祠碑記〉，收於孫應鰲：《學孔精社詩鈔》，《四庫全書存目叢書》(臺南：莊嚴文化事業公司，1997年)，頁129-89。

然而，黃宗羲著《明儒學案》，對其學術卻無好評，曰：「天臺之派雖盛，反多破壞良知學脈，惡可較哉！」⁷述其生平傳略，對其言行事蹟亦多有質疑，影響所及，包括《明史》及《四庫全書》，對耿定向及其門弟子之人品學術亦迭有批評。然而，因《明儒學案》對江右王門學者較為肯定，故論劉元卿時，不忘強調其「惡釋氏，即平生所最信服者天臺、塘南，亦不輕相附和」⁸的態度，卻對劉元卿推重其師的言行內涵不願多加著墨。實則劉元卿對傳揚其師學術不遺餘力，除了為耿定向輯刻《耿天臺先生文集》⁹以傳世之外，如在其鄉安福縣倡建復禮書院時，便將耿定向與王陽明及鄉賢鄒守益（1491-1562）、劉陽（1525 進士）共同受祀；¹⁰所作《諸儒學案》收錄二十多位宋明大儒，而以〈耿楚侗先生〉殿焉。¹¹故周一濂（1554-1594）云：「以余觀於今，有耿先生、劉徵君也，一以雄鳴，一以雌應，蓋運有所會，若將俾之為負為輔，相成以馳大道云。」¹²由此亦可見劉元卿對乃師學問承繼與發揚之功。此外，耿定向與其他江右王門學者亦多所交流，如曾與鄒善（1521-1600）、胡直、羅近溪（1515-1588）等四人結為「心友」，鄒善並命其子德涵受學於耿定向，¹³胡直弟子郭子章曰：「師一論學，則推高耿天臺先生」¹⁴，而鄒元標（1551-1624）亦曾將耿定向與胡直並列，推舉二人乃「昭代醇儒，白首一心」¹⁵，若從以上江右學者對耿定向之推崇，與黃宗羲肯定江右王門卻貶抑耿定向之矛盾，便可見對耿定向學術之內涵及其評價與定位，尚存在諸多討論的空間。

雖然自《明儒學案》以下，對耿定向之人格學術多有貶抑，但若正視其在當世的學術地位，則當肯定耿定向學術之價值。如岡田武彥即已指出：「天臺的實學，曾得到當時擔

⁷ 同註 5，頁 627。

⁸ 同註 4，頁 498。

⁹ 臺北：文海出版社，未標出版年。書首劉元卿序曰：「往師詩文未有成集，余於都邸合諸所刻，類（案：疑「類」字之誤）輯成編。」（頁 7）

¹⁰ 詳見陳時龍：《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學出版社，2005 年），頁 162。

¹¹ 惜《四庫全書存目叢書》（同註 6，子 12）所收《諸儒學案》二十五卷存二十二卷，〈耿楚侗先生〉僅存目錄，內容已佚。此外，最早使用「學案」一詞並以之為撰述體例者即耿定向，而劉元卿繼之，彭國翔（同註 2，頁 339）已引陳祖武：《中國學案史》（臺北：文津出版社，1994 年）等研究加以說明。亦可見耿氏師徒於王學之承繼與發展上之貢獻。

¹² 明·周一濂：〈山居草序〉，《劉聘君全集》，《四庫全書存目叢書》（同註 6），集 154-7。

¹³ 明·鄒德溥（1583 進士），〈伯兄汝海行狀〉，《鄒聚所先生外集》，《四庫全書存目叢書》（同註 6），集 157-442。

¹⁴ 明·郭子章：〈庸言序〉，《蟻衣生蜀草》，《四庫全書存目叢書》（同註 6），卷 1，集 154-614。

¹⁵ 明·鄒元標：〈敬采輿論共推士品懇乞查明錄用昭雪疏〉，《鄒忠介公奏疏》，《四庫禁燬書叢刊補編》（北京：北京出版社，2005 年），卷 1，頁 46。

憂現成派亞流陷於猖狂的王學者和朱子學者的高度評價。」¹⁶但囿於《明儒學案》之意見，目前學界對耿定向之研究仍屬有限，以下便再加引證，申明其學術之內涵與價值。

二、由耿氏弟子之評述探討耿定向學術之內涵與價值

若考察耿氏弟子對其師學術之詮釋與體悟，即可見其心目中的耿氏學術，確有可大可久的深刻內涵，如劉元卿曰：

先生之德庸德也，其言庸言也，學不為隱怪，而先行其庸言，是謂行顧言；語不務玄僻，而謹言其庸德，是謂言顧行，守此兩者，中道而立，高不涉玄，卑不同俗，以待後學能者從之，斯則先生之功已。先儒謂孟子之功不在禹下，余亦以為先生之功不在孟子下。顧世實知先生者鮮，知先生者鮮，知德者鮮也。……上達以為學，則後世有述；下學以為達，則遯世不知，從來矣！¹⁷

文中申述耿定向「庸德庸言」之學術，乃在簡易平常中切實踐履，謹守中道，「高不涉玄，卑不同俗」，即指其能有效避免王學末流「虛玄而蕩」、「情識而肆」兩端之弊，且更為後學指引一條具體可行之聖人之道，故盛讚耿定向接引後學之功，「不在孟子下」。然而，這樣「下學以為達」、平實無華的醇正教旨，世上真知者實鮮，劉元卿慨嘆之餘，對其師之推崇，亦可謂之極矣。

管志道〈祭先師天臺耿先生文〉中，對其師學術之內涵精神及其貢獻價值之詮釋，亦與劉元卿之說相似，而同樣比之為孟子、韓愈，曰：

至今學者雜王禛伯，不儒不禪……維我天臺先生起而力挽之，孜孜矻矻，任怨任謗……不啻孟子之辯楊墨，韓子之諫佛骨也，其有助於皇猷甚大。其宗孔子之大指，則以其立人達人，不厭不倦，無所資於勢位，而默贊天地之化育，故確然守之以為後學準繩，其有裨於聖澤甚遠。¹⁸

¹⁶ 屠承先譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁201。

¹⁷ 明·劉元卿：〈天臺耿先生要語敘〉，《山居草》（明萬曆二十一年安成陳國相刊本），卷2，頁54-55。

¹⁸ 明·管志道：《管子惕若齋集》（明萬曆二十四年序刊本），卷4，頁2。

管志道對比當時學者之「雜王雜霸、不儒不禪」，認為耿定向實能掌握孔子之宗旨，「無所資於勢位」（即不雜王霸，卑不同俗），而「默贊天地之化育」（即不入禪學，高不涉玄），至於其所謂「立人達人，不厭不倦」的內涵，若下文焦竑之說作一對照，更可見其學之踐履篤實，具體可徵，曰：

先生……好學不厭……主持正學先後凡累變，大都以反身默識為先，以親師取友為助，以範圍曲成為徵驗，一言一動，皆足為學者法。¹⁹

焦竑概括耿定向之學術大旨，所貴者既在於「反身默識」之精神體悟，亦在於「範圍曲成」之循規蹈矩，以及親師取友之切實踐履，故實能有效接引後學，承傳聖門之道。對照以上管、劉、焦三人種種褒舉頌揚之文字，皆非內容空洞之諛詞，而可具體看出三人所體認的天臺之學，確可彼此相互參證，而有一致的內涵，足見耿定向醇正平實之教旨，乃以庸德庸言為主，一掃王學末流雜霸入禪之弊，高不涉玄，卑不同俗，而其立人達人，不厭不倦，即真孔孟之正傳。

由上引述劉、管、焦之說，可見三人對其師之衷心推重，且三人詮釋其師學術，所言並無大異，可見確為耿氏學術之實。然而，三人之學術並非皆同於其師，且更有各自殊異的面貌，而其所以能共同推重耿氏，則正反映出耿定向之學術，實隱含了一種兼容並包的精神，故即使不同思想取向的學者，皆無礙其能認同耿氏教旨，而有以感發受用。前已論及劉元卿雖推崇乃師卻「惡釋氏」，然而管志道和焦竑則皆有鳩合儒釋之傾向，但二人看待李卓吾（名贄，1527-1602）學術之立場卻又截然不同，亦可見彼此學術之殊異。《明儒學案》稱焦竑：「師事耿天臺、羅近溪，而又篤信卓吾之學，以為未必是聖人，可肩一狂字，坐聖門第二席」²⁰；但管志道對李卓吾之學則多有保留，他視李卓吾為展禽、虞仲等隱士之倫，而論其「不可以訓俗」的流弊所在：「至於獵財漁色以為無礙」、「反成狂蕩子之逋逃藪」²¹，實亦具有相當客觀性，此一學術立場，與焦竑積極刊刻李卓吾著作的態度便正成對比。然而，在對佛教與對李卓吾的態度上表現迥異的三位同門，卻又具體表現出對耿定向之服膺推崇，除前已引述者外，再舉焦竑為例，如其門人所記〈崇正堂答問〉，首篇即載焦竑自述曰：「吾師耿先生至金陵，首倡識仁之宗，其時參求討論，皆於仁上用

¹⁹ 明·焦竑：〈天臺耿先生行狀〉，《焦氏澹園集》（臺北：偉文圖書出版社，1977年），卷33，頁1605。

²⁰ 同註1，卷35，〈文端焦澹園先生竑〉，頁830。

²¹ 以上見管志道：〈答焦翰撰澹園丈書〉，《問辨牘·亨集》，《四庫全書存目叢書》（同註6），子87-681。

力，久之領會者漸多，吾輩至今稍知向方者，皆吾師之功也。」²²而〈答問〉中亦有多篇提及耿定向之學行言論，可見耿氏之言教身教，對於焦竑學思歷程中，確曾產生過具體的啟發影響。²³故其推尊耿定向，並非僅礙於師生關係之人情牽繫，而確有發自內在生命的真切感動，故時時刻刻，念念不忘乃師裁成之功。

總而言之，就前述江右學者對耿定向之推舉，及劉、管、焦等門人對其師學行之闡揚，已可證明其人其學必有值得稱道之處，不唯在晚明有一定之代表性地位，且亦有深刻精微的內涵，值得重加表彰。至於黃宗羲在《明儒學案》中對其人品學術之刻意貶抑，推究其因，一則不免受到耿定向與李卓吾論爭的影響，二則乃因耿定向在朝之行事亦與東林君子之「清議」頗有不合。關於前者，《明儒學案》的記述與論斷，多有不符事實的偏見與誤解，如黃氏以耿定向未救何心隱（1517-1579）一事，作為李卓吾與耿定向決裂的主因，後世學者已有所論證與澄清；²⁴而若跳脫正統道學的觀點，重估耿、李論爭之內涵與意義，前此之研究亦已有所申明，²⁵凡此本文不再贅述。然而《明儒學案》站在東林的觀點，對耿定向生平行事之記載，或有偏頗失實之處，本文將引述其他史料再作討論；而黃宗羲對耿定向學術之評議，亦未能恰當理解其「慎術」說之正面價值，故本文特為申明之。

三、爭議形象之背後：忤「時相」亦忤「清議」的「中行」之學

《明儒學案》曰：

先生所歷首輔：分宜、華亭、新鄭、江陵、吳縣，皆不甚齟齬。而江陵奪情，先生致書，比之伊尹……雖意在少衰其禍，然亦近於誦六藝以文奸言矣。及掌留院，以

²² 同註 19，卷 47，頁 1979。

²³ 如李劍雄：《焦竑評傳》（南京：南京大學出版社，1998 年），頁 20、21：「耿定向成為焦竑心學研究上的第一位老師」，「焦竑與耿定向的相遇，可以說是焦竑一生學術生涯的轉折點。」

²⁴ 如左東嶺：《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997 年），頁 105；吳震：〈泰州學案的重新釐定〉（同註 2），頁 28。

²⁵ 詳袁光儀：〈名教與真機——耿定向、李卓吾學術論爭之本質及其意義〉，《中國學術年刊》第 31 期（2009 年 3 月），頁 89-114；袁光儀：〈上上人與下下人——耿定向、李卓吾論爭所反映之學術疑難與實踐困境〉，《成大中文學報》第 23 期（2008 年 12 月），頁 61-88；袁光儀：〈自律與自由——耿定向與李卓吾學術論爭之意義探討〉，《鵝湖學誌》第 49 期（2012 年 12 月），頁 37-73。

御史王藩臣參三中丞不送揭帖為蔑視堂官，上疏糾之。清議以為脅持言官，逢時相之欲。顧涇凡作《客問》質之，先生無以難也。²⁶

就晚明其時首輔更迭之政爭實況來看，若耿定向能與歷任首輔「皆不甚齟齬」，則其為人行事實亦堪稱圓融，但就晚明政壇以諫諍為尚的風氣來說，這一評價則顯然不是褒辭。然而，後世學者亦已對《明儒學案》上述說法有所駁正，²⁷此處不一一詳述，簡而言之，如《學案》所述，耿定向與「清議」不合者確是事實，但其歷來行事，如因張居正禁講學而與之漸行漸遠，則可見其亦勇於忤時相，而非一「逢時相之欲」的獻媚者。

實則《明儒學案》對耿定向頗有刻意貶抑之嫌，專舉其行事爭議者為說，取材更非公允，如黃景昉（1596-1662）亦曾為之發不平之鳴，其說正可作一對照，曰：

耿定向督南畿學，論救羅汝芳、王道行；協理北院，論救陸光祖；總南憲，論救陳有年、徐元太、王世貞皆力。與新近臺臣爭持公道，獎善類，猶得好惡之正。末乃以申飭臺規，為薛敷教、顧允成所駁，幾污其名，亦所云硤硤者易缺也。似此物情，誰肯復挺身任事，真為灰冷。²⁸

文中所舉耿定向論救諸人之事，在其他傳記資料亦不乏記載，但《明儒學案》隻字未提，而專記「申飭臺規」一事，這樣的片面記載，實不能謂為公正客觀。雖然，耿定向在此事件所受爭議固為史實，²⁹且《明儒學案》之說，亦得到四庫館臣之附和，曰：「使藩臣所劾不實，定向糾其妄奏可也。乃因遺誤送揭閱一月之後，始糾其不實。此爭私憤，非爭公論矣。」³⁰然而，若從李維楨（1547-1626）、焦竑等人之記載來看，此事卻是因耿定向身為長官，「以御史諫言不合體例，引咎求退」，其目的更在於「『申救』撫臣陳公有年、徐公元太、周公繼」³¹；焦竑申言曰：「時新進者爭為搏擊，相煽成風，不顧事實。先生

²⁶ 同註1，卷35，〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁815。

²⁷ 如池勝昌：《耿定向與泰州學派》（臺北：臺灣師大歷史研究所碩士論文，1989年），頁13-20。

²⁸ 明·黃景昉：《國史唯疑》（上海：上海古籍出版社，2002年），卷9，頁257。

²⁹ 王藩臣事引發之爭議，如清·張廷玉等：《明史》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷221〈耿定向傳〉、卷231〈薛敷教傳〉，及明·陳建撰，沈國元訂補：《皇明從信錄》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），卷36，皆有載，顧允成之〈客問〉亦見氏著〈小辨齋偶存〉，《景印文淵閣四庫全書1292》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷5，頁297-300。

³⁰ 清·永瑤等：《四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書4》（同前註），集部卷178，《耿天臺文集二十卷》條，頁765。

³¹ 明·李維楨：〈耿恭簡家傳〉，《大泌山房集》，《四庫全書存目叢書》（同註6），卷63，集152-75。

陰為調劑之，不得已則訟言之，又不得乃疏聞於上」，目的是為「保全善類，而惟恐傷之」³²，如前已引黃景昉所述，耿定向歷來「論救」之人，又豈少哉！管志道亦言，耿定向乃憂於其時政壇風尚：「負氣者爭矯之，謂言路可以力開，不相機而紛紛啟厭，則將復激而成箝口之勢」，故「先生睹於未萌，隱然有從中調停之深意，而高山流水，知音實稀。」³³總之，就焦、管等門人「知音」的立場來看，耿定向之言行自有其苦心孤詣，即使不合於「公論」，亦絕非出於「私憤」；而「清議」是否就一定代表好惡之正，在時移世易之後，亦未必不能有另一角度的思考。³⁴

如劉戡山（1578-1645）亦曾反省東林之學曰：「顧憲成之學……善善惡惡，其弊也，必為申韓，慘刻而不情。」³⁵因此，即使耿定向之言行確與清議不合，其是非如何評定，亦屬見仁見智，並不必多做申辯，但顯而易見的是，他所呈現的是一種與東林「善善惡惡」的學術截然不同的典型，其雖不能見知於當世，後人卻當在東林由對敵黨「慘刻而不情」最終亦遭致「慘刻而不情」的悲劇命運中，重新考察耿定向學術之意義與價值。對照東林的結局，再看上述管、焦等人對其師所受爭議的詮釋，所謂「負氣者爭矯之……則將復激而成箝口之勢」，故其舉措實乃「睹於未萌，隱然有從中調停之深意」——這樣一種違反東林「善善惡惡」之標準的主張，即以一種「妥協」的智慧，來避免激發與當權者之極端對立，正因如此，在受到「清議」強力批判的同時，朝廷卻對耿定向之引咎求退再三表示慰留，³⁶然而耿定向既堅決選擇告老還鄉，並不戀棧權位，則視其為「逢時相之欲」，又豈合乎常理常情？

由上述管、焦等人之說，可看出耿定向自身之學術理念與行事風格，所重視者乃人際間之和諧包容，如何在現實中緩解激烈對立、調和彼此異見，或當比爭論此是彼非，以致彼此不能相容還來得更重要；因此，無論是「意在少衰其禍」，或是為「保全善類」，甚至是後來面對質疑時的「無以難也」，無論外界毀譽如何，就他自身之學術性格而言，實乃有其一致性，絕非「誦六藝以文奸言」。相反地，正因忠於自身之理念，故既可以忤時相，又何不可以忤清議？事實上，要站在與主流對立的一方，既無法獲得權勢，且要接受非議

³² 同註 19，頁 1600。

³³ 同註 18，頁 4。

³⁴ 參見袁光儀：〈偽道學或真聖賢？——明儒耿定向的人格學術之再評價〉，《興大中文學報》第 22 期（2007 年 12 月），頁 205-229。文中已引林麗月：《明末東林運動新探》（臺北：臺灣師大歷史研究所博士論文，1984 年），頁 233-235，反省東林之弊。

³⁵ 明·劉宗周：〈修正學以淑人心、以培國家元氣疏〉，《劉子全書》（臺北：華文書局，未標出版年），卷 14，頁 889。

³⁶ 同註 29。又，耿定向：《觀生紀》，陳來選：《宋明理學家年譜續編·5》（北京：北京圖書館出版社，2006 年），卷 8，頁 319。

責難的罵名，無疑需要更大的勇氣。此外，相較於東林君子對李卓吾之深惡痛絕，³⁷受李卓吾論辯書信之刊刻以至聲譽受損的耿定向，卻終能接納與李卓吾之和解，且更能肯定其「持學已歸宗本心」³⁸，這般胸襟氣度，實非常人所能及。如陶望齡（1562-1608）曾曰：「世上眼珠小不能容人，況南京尤聲利之場，中間大儒老學，崇正闢異以世教自任者尤多，恐安放卓老不下。」³⁹便可看出當時一班「崇正闢異以世教自任」的道學主流無法容忍李卓吾的現象，但在陶望齡這類混同儒釋而遠離政治風暴的「非主流」學者眼中，卻顯然不認為他們代表真理的一方。然則在這一導學主流的影響下，且更曾受李卓吾《焚書》之謗的耿定向，竟能選擇與李卓吾和解，豈不顯得更加難能而可貴嗎？

較之東林之學一味「善善惡惡」，「其弊也，必為申韓，慘刻而不情」，在朝中徒然製造「爭為搏擊，相煽成風，不顧事實」之爭端亂象，亦演而為對李卓吾的打壓與迫害，耿定向卻與此一道學主流全不相同。其在朝即使與歷任首輔理念不合之處無法屈從，至少亦能保持「不甚齟齬」，且亦不苟同於政壇「爭為搏擊」之風尚，而總是「陰而調劑之……其保全善類，而惟恐傷之」；此外，他不但與李卓吾握手言和，晚年更著力撰作〈繹異編〉、〈大事譯〉等諸文，對釋家異教亦同等尊重，肯定彼此皆能「得我心同然者」⁴⁰，而明「吾孔氏之道，足該彼教」⁴¹之旨，這般胸襟，豈不正具體展現了所謂的「仁者以天地萬物為一體」嗎？雖然正統道學嚴辨佛老之態度，在學術立場上亦有其不得不爭之理由，⁴²但在二十一世紀的今日，如何同等尊重不同信仰，且避免不同宗教之對立衝突，才是人類文明之思考方向，然則在《明儒學案》眼中「於佛學半信半不信」的耿定向，「決儒釋之波瀾」的管志道，及「以佛學即為聖學」之焦竑，⁴³乃至不屑一提的李卓吾等人，究竟真是所謂

³⁷ 如毀卓吾芝佛院的馮應京（1555-1606），及上疏彈劾的張問達（?-1625），史上亦皆號稱東林之清流君子。詳許蘇氏：《李贄的真與奇》（南京：南京出版社，1998年），頁93-99。

³⁸ 〈讀李卓吾與王僧若無書〉，同註9，頁1866-1867。

³⁹ 〈與焦漪園〉，明·潘曾紘輯：《李溫陵外紀》（臺北：偉文圖書出版社，1977年），卷4，頁255。又：陶望齡在《明儒學案》中亦歸為泰州學派，而彭國翔（同註2）則已指出他應與周海門同歸於浙中龍溪之傳。

⁴⁰ 〈大事譯〉，同註9，卷8，頁876-877。

⁴¹ 同前註，頁861。「吾孔氏之道，足該彼教」，借用牟宗三先生的用語，或可謂儒家才是真正「大中至正的圓教」（《圓善論》，臺北：學生書局，1985年，頁330）。然此所謂「圓教」非但不是是此非彼地獨尊於一，而是相較於世界各個宗教皆唯有是此非彼地獨尊己教，儒家則可在肯定「我心同然」（即性善之超越普遍性）處，給予各個宗教平等的價值。

⁴² 莊耀郎：〈新儒家對傳統儒家所謂「異端」態度的考察〉，《中國學術年刊》第21期（2000年3月），頁159-175。

⁴³ 以上引文分見註1，頁816、頁708、頁830。實則耿定向對佛教的態度，如江宜芳所言：「不過是以儒者的眼光來範圍佛語，終究目的僅是在澄清一個善世的原理原則，其實是談不上『信不信』佛學的」（《明儒耿定向對王學的批評與修正研究》，高雄：中山大學中文

的「破壞良知學脈」，或其實是因為他們對「良知」的體悟太過超越其所處的時代，以致正統道學家們無法認清他們所真正要思考並解決的問題何在呢？如管志道嘗言：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，《求正牘》中所以請正於耿先生者，不出此意。」⁴⁴如何使「萬物並育」而「道並行」，才是耿定向、管志道師徒之學術反復辨證之用心所在。所謂：「理則儒釋不宜相礙，教則儒釋不宜相濫。」⁴⁵在「不宜相濫」處，耿定向諸人自然皆深知儒、佛之本異，故耿定向與李卓吾論爭，亦在辨析「有生常道」與「無生妙理」之別；⁴⁶但正因洞知儒、佛之間亦自有「不宜相礙」之「理」在，故李卓吾反對一干儒者之嚴斥佛老，管志道、焦竑等人亦用心於會通儒釋，而耿定向亦終能對佛學採取一尊重包容與肯定接納的態度。然而，李卓吾以其鮮明的「異端」色彩，與遭受打壓迫害的悲劇形象，在數百年以下得以重受世人之注目與褒揚；耿定向溫和和平實之教，卻反被隱沒忽略，甚至扭曲貶抑，冤之甚矣！

總而言之，耿定向之行事作風乃至學術性格，若以東林「善善惡惡」的標準來看，確實不免於遭受非議；但若採信李卓吾所謂「蓋今之道學，亦未有勝似楚侗老者」⁴⁷，且更正視耿定向在當世所受江右學者及其弟子之推重，則耿定向學術之精神，必有值得探究之處。因此，吾人對《明儒學案》中評論耿定向學術之說，或亦可有不同角度之思考。其論曰：

先生之學，不尚玄遠，謂「道之不可與愚夫愚婦知能，不可以對造化，通民物者，不可以為道。故費之即隱也，常之即妙也，粗淺之即精微也」。其說未嘗不是，而不見本體，不免打入世情隊中。共行只是人間路，得失誰知天壤分？此古人所以貴刀鋸鼎鑊學問也。是故以中行為學，稍一不徹骨髓，其下場不及狂狷多矣。⁴⁸

文中所引耿定向說，見於耿氏〈復喬戶部〉⁴⁹，大抵而言，其詮釋亦堪可稱為「其說未嘗

研究所碩士論文，1992年，頁78），故非但不能責其「於佛學半信半不信」，且其精神所在，更代表一位醇正儒者確有包容異教的宏闊胸襟。耿定向對佛學的態度限於篇幅，無法詳論，僅附註於此。

⁴⁴ 〈答高大行景逸丈書〉，《問辨牘·貞集》（同註21），頁87-785。

⁴⁵ 〈答王太常塘南先生書〉，《問辨牘·元集》（同註21），頁87-634。

⁴⁶ 〈與李卓吾〉之四，同註9，卷4，頁455-456。

⁴⁷ 明·李贄：〈答周友山〉，《焚書》，張建業主編：《李贄文集》第一卷（北京：社會科學文獻出版社，2000年），卷1，頁24。

⁴⁸ 同註26。

⁴⁹ 同註9，卷5，頁498-499。

不是」：「不尚玄遠」、「以中行為學」，確實足以概括耿定向學術之特質；甚至所謂「以中行為學，稍一不徹骨髓，其下場不及狂狷多矣」，證諸耿定向數百年來被李卓吾（狂狷）之異端光環所掩，而飽受貶抑忽略的「下場」，更是無可否認的事實。筆者以為，「以中行為學」，確是掌握耿定向學行的一條線索——包括其人格特質、行事風格與學術精神，其受當世學者及其門弟子之推崇者以此，既與李卓吾論爭而又終能和解者以此，其不能免於東林君子及後世訾議者亦以此。然而，「中行」在儒者而言，原是高於「狂狷」、難能可貴之理想人格，⁵⁰但黃宗羲評耿定向之「中行」，卻彷彿淪為一個「畫虎不成反類犬」的鄉愿，然則學者若不得中行，則寧為狂狷，而不必以中行為學乎？若能反思「中行」之難能甚或「不可能」，則對於耿定向此一「中行」之學的內涵意義與價值，或許亦能有不同的評價與思考。

耿定向有〈慎術解〉一篇，《明儒學案》對其學術之評論，除了上引一段文字外，即以「慎術」作為其學術之代表性主張，且亦據此論斷並批評耿氏之學術，但前文已一再指出《學案》論耿定向之偏頗失實，故關於「慎術」之詮釋與評論是否切當，亦當再作考察。然則耿定向「慎術」之內涵究竟為何？如何解答《學案》之質疑、又如何重新看待耿定向〈慎術解〉之意義與價值？以下再加析論之。

四、耿定向之慎術解：即心擇術，因術了心

耿定向〈慎術解〉曰：

學有三關，初解即心即道，已解即事即心，其究也須慎術云。蓋近世以學自命者，或在聞識上研窮以為知，或在格式上修檢以為行，知即心即道者少矣！間知反觀近裏（案：當作「理」）者，則又多耽虛執見，知即事即心者尤少。抑有直下承當，信即事即心者，顧漫然無辨，悍然不顧，日趨於下達異流，卒不可與共學適道者，則不知慎術之故也。何者？離事言心，幻妄其心者也，固非學；混事言心，汗漫其心者也，尤非學。惟孟子慎術一章參透吾人心髓，即心擇術，因術了心，發千古事心之秘訣矣，豈不直截，豈不易簡哉？⁵¹

⁵⁰ 《論語·子路》第21章，宋·朱熹：《四書集註》（臺北：學海出版社，1975年），頁92。

⁵¹ 同註9，卷7，頁818-819。

所謂：「學有三關」，初解之「即心即道」，可謂即體悟「心即理」之「本體」，而其次之「即事即心」，則是落實於日用常行踐履之工夫，此二者皆是聖學之道的必經歷程，而耿定向又曰「其究也須慎術」，將之視為聖學之道的最終一關，則可見「慎術」在耿定向學術體系中的重要性。相較於「慎術」或可謂耿定向論學之獨特見解，前二關則應是所有儒者論聖學之「共法」，然而當時「以聖學自命」、卻未能恰當掌握此一聖學精神者，卻仍比比皆是。

耿定向反省當時學者之弊有數端，其一即不知「即心即道」，只知「在聞識上研窮以為知，或在格式上修檢以為行」，亦即將道德視為外在的知識與規範，而未能掌握「心即理」之真諦；但即使心學一派的學者能掌握主體性的精神，卻又往往落入「耽虛執見」，而不知「即事即心」——亦即不了解唯有在事上磨鍊，落實道德實踐之工夫，方能真正徹悟仁義內在之道德主體。前者所論，是指不明心學宗旨的派外學者，後者則是反省王學內部「虛玄而蕩」之弊。然而，已知「即事即心」，強調事上磨鍊，固然是能夠正視並肯定日用常行之意義，但在「穿衣吃飯，即是人倫物理」⁵²的主張下，後學卻又淪於「獵財漁色以為無礙」，而「日趨於下達異流」——此即泰州一派、如李卓吾學術所引發之「情識而肆」的流弊，故耿定向更要細加辨析：「離事言心，幻妄其心者也，固非學；混事言心，汙漫其心者也，尤非學！」「事」（日用常行）是掌握儒者道德主體所不能忽略的實踐對象，脫離日用常行、倫理道德之踐履，則將淪於佛老之虛玄；但若將世俗功利追求、欲望滿足等「事」亦視為「心」的內涵，而不加以分辨擇取，則將更加遠離聖學要道，其弊益大。因此，「慎術」之說，主要即為匡正「混事言心」之弊而發，乃耿定向學術論本體（心）與工夫（事）之重要關鍵，是在掌握「即心即道」（悟本體）與「即事即心」（踐履工夫）之後，進一步欲確保聖學之實踐方向不致偏差的細膩思考。對照前述弟子們所言之「庸德庸言」，更可具體看出耿定向之「慎術」，確實是一套避免「虛玄而蕩」、「情識而肆」兩端之弊的切實教法。

所謂「慎術」之說，乃出於孟子曰：

矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。……夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之禦而不仁，是不智也。不仁、不智，無禮、無義，人役也。人役而恥為役，由弓人而恥為弓、矢人而恥為矢也。如恥之，莫如為仁。仁者如射：射者正己而後發；發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。⁵³

⁵² 李贄：〈答鄧石陽〉，同註 47，卷 1，頁 4。

⁵³ 《孟子·公孫丑上》第 7 章，同註 50，頁 47-48。

所謂「惻隱之心，人皆有之」，本不因職業而有所差異，但因謀生之道有別，製鎧甲者（函人）必然致力於製造保護生命的護具，而造箭者（矢人）則盡力使自己的箭擁有強大的殺傷力；又如巫醫之職旨在於救人活命，但製棺的匠人則得等人死亡才有買賣上門。孟子（耿定向）以此為喻，點出所擇之「術」確實會影響心念的方向，故唯有隨時掌握「仁」之主體性，方能避免成為「人役」——盲目受謀生職業所限而不自覺其道德本性的人。所謂「仁者如射」，一方面是「正己而後發」——認清價值方向再行動；另一方面則是事事「反求諸己」之超越提昇，此二者皆在於認清自我之主體，而不受外境干擾。耿定向簡要概括之曰：「即心擇術，因術了心」，即要學者認清此「心」即仁，唯有合乎「仁」之「術」，方是為人處世之唯一準則。

由此，耿定向續加申述曰：

曰：何謂慎術？曰：皆事故皆心也，顧有大人之事，有小人之事，學為大人乎？抑為小人乎？心剖判於此，事亦剖判於此，事剖判於此，人亦剖判於此矣。孔子十五志學，學大人之事也。……蓋學孔子之學者，猶業巫函之術者也，不必別為制心之功，未有不仁者矣。……舍孔子之術以為學，則雖均之為仁，有不容不墮於矢匠之術者矣。此非參透造化之精，未可與議。⁵⁴

所謂「即事即心」，所有日用常行之踐履皆是「心」（道德主體）之落實於現象中的表現。但耿定向所要提醒學者的是：「事」有「大人之事」與「小人之事」之別，唯有認清「大人」、「小人」乃判然不同的價值方向，心心念念慎擇於「大人之事」，一意以孔子為學，如巫函之以護生為志，即其所謂「慎術」，能如此，則「不必別為制心之功，未有不仁者矣」；相反地，若未能認清此一基本的價值方向，「則雖均之為仁，有不容不墮於矢匠之術者矣」。此一藉孟子章句而來之擬喻，則非易解，須再申述之：

實則不論巫函或矢匠，僅在設喻以明其旨，其所謂「大人」、「小人」，即孟子「從其大體為大人，從其小體為小人」⁵⁵之意。所謂「混事言心」之弊，即未能分辨「大體」、「小體」之別，如此亦混淆了「大人」、「小人」兩種價值方向之根本歧異。人有生理欲望固然是存在的事實，故順從滿足此一欲望亦未必「不仁」，如造箭、製棺，其工作之價值乃在於保家衛國，安葬死者，此亦仁也；然其造箭精良則能使敵人「一箭斃命」，棺木出售定然因為有人死亡，若其心因此「唯恐不傷人」，或期待棺木大賣，則其惻隱之仁，豈復存

⁵⁴ 同註 51，頁 819-820。

⁵⁵ 《孟子·告子上》第 15 章，同註 50，頁 170。

乎？世間百業皆同此理，若不能充分掌握「心」（道德主體）之主宰，「則雖均之為仁，有不容不墮於矢匠之術者」，其盲目依循外境而轉，必將淪於以功利財富論價值，而忘卻本心之仁。因此，其引喻重點，固不在判定巫函、矢匠有何高下優劣——實則欲保障國家安全，亦必求武器發展；要能養生喪死無憾，亦必備製棺技術——其所要彰明的精神，乃在欲學為「大人」，其所謂「即事即心」者，其「事」必「仁術」，「心」必「仁心」，混言百業萬事而不知慎擇之，則差之毫釐必將有千里之謬，故耿定向曰：「此非參透造化之精，未可與議。」此一方面強調「即事即心」，肯定日用常行，另一方面則更要避免「混事言心」之弊，其宗旨所在，即務求「良知」落實於生命實踐，實為十分深刻細膩的思考。

雖然耿定向之「慎術」旨在掃除學者「混事言心」之弊，但對於不知「即事即心」、「耽虛執見」之弊，亦有極深刻的反省。耿定向嘗嘆曰：

此不容已之仁根，原自虛無中來，顧此虛無何可以言詮哉！侈言之者，由有這見在也。著見便自是兩截矣！聖人第于不容已處立教，使人由之，不使知之。如宰我欲短喪，夫子第即其不安處省之，墨氏貴薄葬，孟子第原其顛所以有泚處省之，至其所以不安處，其顛所以有泚處，非不欲使知，不可加知也。余嘗觀楞嚴經中，嘒嘒然于不可加知處欲使人知，蓋猶窶人丐子，偶見富貴家服食華靡，便為驚詫張皇，參談夸詡，若孔孟便只以為家常茶飯，第令人朝夕饕餮耳。且今世之談虛無者，何曾能虛能無哉！深之傍見高談，淺之口足背馳，大都皆兩截也！⁵⁶

「不容已之仁根」，乃天道性命相貫通之本體，即如「上天之載，無聲無臭」⁵⁷，本是虛無，難以言詮，故若侈言之，亦是「著見」，即有流於「虛玄而蕩」的危機。因此耿定向反對學者過度倡言虛無之說，而以聖人之淺近指點為例作一申明：如孔子答宰我欲短喪，僅以「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」⁵⁸令其自省；而孟子面對墨者薄葬之說，亦以上古不葬其親者，見其親骸受蠅蚋姑嘬而不覺顛有泚之例，令其自反，⁵⁹實則反諸身之不安不忍，便是喪禮、葬禮本於人性人情之意義所在，此一具體切身的感受與作為，人人反身而誠，皆能有之，至於聞見知識乃至哲理思辨，賢者能之，愚不肖者則不能知之，故云「聖人第于不容已處立教，使人由之，不使知之」，「非不欲使知，不可加知也」；但「由之」的具體實踐，才是倫常道德之真正價值，也是不論賢愚不肖皆能落實於生命、印證生命之

⁵⁶ 〈與焦弱侯〉之九，同註9，卷3，頁307-308。

⁵⁷ 《中庸》第33章，同註50，頁30。

⁵⁸ 《論語·陽貨》第12章，同註50，頁124。

⁵⁹ 《孟子·滕文公上》第5章，同註50，頁79。

真平等的根本方向，這也才是真正有志於聖學者應當身體力行之正道。相反地，若一味夸言虛無，亦只如同婁人丐子欣羨他人之「服食華靡」，而不知一切皆同於「家常茶飯」罷了，實則唯有打破一切分別心，知「虛無」亦不足貴，方是真正能虛能無，若可道之道，則亦非常道矣。

總之，雖然耿定向反對學者之「耽虛執見」，但他實能充分掌握「虛無」之精神宗旨，如其詮釋陽明「無善無惡」之旨曰：

惟文成所謂無善無惡，非謂善惡混，亦非謂本無善，如槁灰而生機斷滅也。蓋人生而靜，乃起意發知之原，本無物而體物不遺者，是集道凝德之舍，而吾人生身立命之都，達此而後知善知惡為真知，為善去惡為真修。在《大學》命之曰「至善」；在《中庸》命之曰「未發之中」……前古聖喆立言雖殊，總之明此。……竊惟《大學》所云至善云者，即善亦無，況惡耶？⁶⁰

由上耿定向對「無善無惡」即《大學》「至善」、《中庸》「未發之中」之闡釋，即可見他對於陽明「無善無惡」乃言超越現實中相對善惡之上的先天道德主體，實有充分掌握，亦無任何誤解，所謂「《大學》所云至善云者，即善亦無，況惡耶？」此說實亦同於劉戡山所言「無善而至善」⁶¹之旨。因此，耿定向屢屢破斥學者之「耽虛執見」，並非如程朱一派學者對佛老禪學之莫名其妙諱，而僅僅在於「虛無」本身「不可加知」之本質，然而，其「使人由之，不使知之」的平實教旨，除了點撥「耽虛執見」的學者外，另一方面亦可「與愚夫愚婦知能」，引導平凡大眾。

如其〈與胡廬山〉一文所云：

竊謂孔孟之學，真實費而隱，宋學未脫二氏蹊徑者，以其隱而隱也。嘗謂惠能云：「本來無一物」，近高明者咸謂見得極透，不知此是又有無一物者在。如孔子云「汎愛眾，而親仁」，如顏子「若虛」「若無」，「犯而不校」，如此方是無一物。此類何等顯，其實何等微。宋儒多只說向入微處，終是未脫見耳。就是明道云：「學者先須識仁，仁者以萬物為一體」，此語極粹矣，由孔孟之語觀之，尚是二見。……若見得萬物一體而體之，其體之必不切，猶想得父母為至親而後孝，其孝必不至。

⁶⁰ 〈遇聶贅言〉，同註9，卷8，頁890-891。

⁶¹ 劉戡山：《人譜·人極圖說》：「無善而至善，心之體也。」（同註35，卷1，頁161）

禹稷思天下饑溺者猶己饑溺，豈是先識得箇萬物一體意思乃如此耶？⁶²

在耿定向看來，唯有孔孟二聖的平實教法，才是「真實費而隱」：不單是極高明而盡精微，而又能致廣大而道中庸，但宋儒吸收佛老二家之哲思，一味往高明精微處探討，其「本來無一物」之本質，反而變成「有」了「無一物」，造就另一種執著。如明道「仁者以萬物為一體」，固是學者當體悟力行之精神境界，耿定向又何嘗沒有這等體悟？但這一反身而誠之仁體，若是自然而當然地落實於生命實踐，又何須再三申說？若須再三申說，實正顯見其僅是一外於生命的聞見道理而已。實則「仁」之主體不須「識」，「泛愛眾，而親仁」的生命實踐才是重點，即子夏曰：「雖曰未學，吾必謂之學矣」⁶³之意。欲學為聖人，並非設定一「萬物一體」的標準去認識追求，而僅僅是發自內心的愛親敬長，進而推己及人、泛愛萬物而已。如禹、稷、伊尹等先聖先賢何嘗申言萬物一體？但他們已饑已溺的人格精神，不正具體展現了一種「萬物一體」的生命典型嗎？若真有仁義內在於心，愚夫愚婦皆能行仁，何待於識？相反地，「若見得萬物一體而體之，其體之必不切，猶想得父母為至親而後孝，其孝必不至」，因其「心」與「道」猶分為二也；甚且一干談虛無者，「深之傍見高談，淺之口足背馳」，則其說無論如何精微高明，亦只是不識仁。

由上可見耿定向對「無善無惡」之超悟。此外，從下面一段「盡性」與「非性」之辯證中，亦可看出其思想之精微：

廬山兄去冬約仲子于漢口，駁弟前書「所性不存」語云：「當官盡職即為盡性，不則為二心，為妄念矣。即孔子為委吏，莫非性之所存。」仲子曰：「孔子以委吏而夢周公，卻不為二心，為妄念乎？」一咲一咲。大概論性體，豈惟居官盡職，即穿衣喫飯，撫痛搔癢，何者非性？至論君子所性，則雖中天下而立，定四海之民，孟子亦謂非性所存，非吾弟杜撰語也。雖然，此唯可與廬山道，使進識大處，難與眾人言也。居官盡職，豈真可非謂性分事哉？⁶⁴

對於胡直所謂「當官盡職即為盡性，不則為二心，為妄念」之說，耿定向之弟定理（1534-1584）駁以「孔子以委吏而夢周公，卻不為二心，為妄念乎？」看似故意找碴，但豈真以為孔子以委吏而夢周公乃二心妄念？又豈真以胡直之說為非？只因此語局限於

⁶² 〈與胡廬山〉之一，同註9，卷3，頁251-253。

⁶³ 《論語·學而》第7章，同註50，頁3。

⁶⁴ 〈與羅近溪〉之三，同註9，卷3，頁282-283。

現象中之「官」與「職」，則無法凸顯「性體」之超越精神：任何人依其本心本性擴而充之，當思則思，當行則行，原不必為任何現象所囿。「居官盡職」當然是「性分事」，但究其實，只要落實在現象界，即使是「中天下而立，定四海之民」，皆已「非性所存」了，此亦程顥所謂「才說性，便已不是性」⁶⁵之意。耿定向重視「與愚夫愚婦知能」之工夫實踐，固必肯定不論居官盡職、乃至「穿衣喫飯，撫痛搔癢」皆性分之事，然從另一方面說，唯有知「中天下而立，定四海之民」亦非性之所存，當官盡職亦非可謂為盡性，才是真正體悟「無善無惡」之旨者。然而，所謂「此唯可與廬山道」而「難與眾人言」，亦可見「無」掉一切「居官盡職」之現象執著，固是欲「進識大處」之學者——如耿氏兄弟與胡直——必須自我昇進的生命境界，但對眾人而言，卻依然要以居官盡職、穿衣喫飯皆性分之事而踏實踐履，方是正理，這便是耿定向「真實費而隱」、落實於日用常行之教旨所在。

以上由〈慎術解〉擴及相關言論以相印證，可見「慎術」之旨乃在於體悟「即心即道」之本體及落實「即事即心」之工夫後，進一步欲避免「混事言心」之弊而發；然而，對「離事言心」者耽虛執見之弊，耿定向亦有更多的反思警醒，而對治之道，則亦在於落實「即事即心」之日用常行而已。其首重工夫踐履之平實教旨，既能避免「離事言心」與「混事言心」（即「虛玄而蕩」與「情識而肆」）兩端之弊，且其屢屢破斥學者之「耽虛執見」，更是以極高標準要求學者掃除其自以為能虛能無、看輕日用常行的優越感，以淺近平易而可與愚夫愚婦知能的常道，做為無論賢智愚不肖皆可奉行之共同價值，此一平等精神，若非真以萬物為一體，又豈能有此深知洞見？

《明儒學案》一方面表示耿定向「不尚玄遠」、「與愚夫愚婦知能」之淺易平常乃「未嘗不是」，但卻又說其「不見本體，不免打入世情隊中」，可謂只知其一，不知其二，仍站在傳統儒學「惟士為能」⁶⁶與東林「善善惡惡」的角度思考，而不知耿定向強調「與愚夫愚婦知能」並崇尚「中行」的學術，其超越時代之精神與價值所在。相較於黃宗羲一味視李卓吾為異端，而將之徹底排除於儒門之外，耿定向用心於導正所謂「混事言心」之弊，實即一方面能正視李卓吾「為下下人說」⁶⁷的學術，亦是一種「即事即心」的實踐，亦即肯定其學術在普及儒學於社會大眾上的正面價值；但另一方面則更以「慎術」之「即（仁）心擇術，因術了心」，來避免其肯定欲望的言論在現實中所造成的負面影響。「混情識為良知」，固然是眾所共見之「王學流弊」，但不能正視現實人情、「惟士為能」的儒學，卻同樣將淪為「小眾」，失去引領社會的力量。耿、李正視「下下人」、「愚夫愚婦」的學術，

⁶⁵ 明·黃宗羲：《宋元學案·明道學案上》（臺北：廣文書局，1971年），卷13，頁280。

⁶⁶ 《孟子·梁惠王上》第7章，同註50，頁14。

⁶⁷ 袁光儀：〈「為下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》第3期（2007年9月），頁129-164。

雖然在「惟士為能」的儒學傳統中難以被理解認同，但在落實儒學「人皆可以為聖」的理想目標上，他們正視世俗大眾的平等精神，無疑是時代的先知先覺者。

以下再對《明儒學案》評論「慎術」之說作一辨析，其言曰：

先生謂學有三關：一即心即道，一即事即心，一慎術。慎術者，以良知現現成成，無人不具，但用之於此則此，用之於彼則彼，故用在欲明明德於天下，則不必別為制心之功，未有不仁者矣。夫良知即未發之中，有善而無惡，如水之必下，鍼之必南，欲明明德於天下，而後謂之良知，無待於用。故凡可以之彼之此者，皆情識之知，不可為良。先生之認良知，尚未清楚，雖然，亦緣《傳習後錄》記陽明之言者失真。如云：「儀、秦亦是窺見得良知妙用處，但用之于不善耳。」先生為其所誤也。⁶⁸

黃宗羲對耿定向之批評，乃因究其本體而言，「良知即未發之中，有善而無惡……無待於用」，故認為「慎術」乃用於「之彼之此」的選擇，「皆情識之知，不可為良」，由此認為「先生之認良知，尚未清楚」。然而，由前文申述可知，耿定向對良知「有善而無惡」、「無待於用」之體悟，與黃宗羲所言之宗旨並無不同，而耿定向「慎術」之用心所在，不在於「本體」問題，而在於「工夫」（「用」）問題，此則黃宗羲所不能認可、亦未能恰當理解之處。⁶⁹實則「有善而無惡」、「無待於用」乃在「本體」處立言，但一旦落實於現象生命時，便必然會有「用」的工夫問題，亦必然有「之此之彼」的方向抉擇，黃宗羲以為現象中的「之此之彼」皆情識之知而不可為良，卻不知耿定向所言「慎術」之旨，正在避免混情識為良知（混事言心），才必強調「即心擇術，因術了心」，實可謂為必「之此（良知）」而不「之彼（情識）」，方所謂「慎術」，其「心」「術」分明合一，且更要求「不待於用」之本體，必落實於「事上磨鍊」之工夫，實乃在「見本體」（即心即道）後更進一解，而非如黃宗羲所言之「不識本體」，只在「情識」上用工夫。

簡而言之，黃宗羲所言之本體與良知固然皆是，然僅在於「即心即道」處立言耳，耿定向對此之體悟亦同樣深刻精微，並未有絲毫不及。但黃宗羲所不知者，乃耿定向「慎術」之用心所在，實在於思考，如何在識本體之後，進一步責求學者落實於「事上磨鍊」之「工夫」，且其工夫非僅「惟士為能」之嚴自高標，而更求其淺易平常而可「與愚夫愚婦知能」。

⁶⁸ 同註 26，頁 816。

⁶⁹ 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000 年，頁 278）已指出黃宗羲對耿定向之慎術有所誤解，乃因其懲王門後學之弊，借批評耿定向，間接批評王陽明。此張學智已有討論者，不贅。

試問在愚夫愚婦日用常行之愛親敬長，其「情識」與「良知」如何分別？而又何必分別？貴「刀鋸鼎鑊學問」的黃宗羲必為伯夷之隘，又豈能知耿定向所以在「世情隊中」，實如柳下惠「與鄉人處，由由然不忍去」⁷⁰之寬和呢？

歷來在《明儒學案》的影響下，耿定向「慎術」之旨飽受忽略與誤解，然二十一世紀之學者既能肯定李卓吾思想之超越先進，則亦當可重新認知與他「兩舍兩從」且「同為聖賢」的耿定向，其「慎術」之精神，乃一方面破除知識分子自恃能虛能無而看輕日用常行之弊，另一方面則更以愚夫愚婦皆能知能行的孝弟忠信，作為不論智愚賢不肖者皆當奉行之共同價值，其精神所在，乃真以聖凡為平等，而其平實教旨，更提供了一條凡人皆可成聖之康莊大道。在當前這個既強調適才適性，卻又競以知識財富論高下，乃至價值觀日益混亂、青少年憂鬱指數愈來愈高的社會，耿定向卑之無甚高論的學問，實亦足以啟發後人深思。

五、結語

《明儒學案》對泰州諸子本多貶抑，耿定向及其門人在當時政壇及學界，亦確實顯得十分地「非主流」：相較於正統道學之嚴斥佛老，耿氏門人則多有混同儒釋，倡三教合一者；相較於東林嚴辨君子小人，耿定向則能與被視為「小人之無忌憚」的李卓吾「兩舍兩從」。在李卓吾被視為「異端」的明清兩代，耿定向的思想言行，同樣是如此地「政治不正確」；但在二十一世紀的今日，李卓吾已被視為時代的先行者，耿定向及其門人之「非主流」，是否亦存在著某些超越時代的積極意義，當值得重新發掘。

如焦竑師事耿定向，而又篤信李卓吾，《明儒學案》僅引朱國禎之語暗指其偏見與執拗，⁷¹然而，朱國禎既稱焦竑為「真人」，則其一方面服膺乃師，另一方面又推崇李卓吾的言行，又豈能是礙於情面之表裡不一、兩面討好、自相矛盾呢？其心目中耿、李學術之內涵與異同，或與世人不同，且當有世人所未見者。而在當時所謂的「偏見不可開」，或在二十一世紀的今日看來，卻可能是其學術超越當代之獨見所在，亦未可知，正待後人深

⁷⁰ 《孟子·萬章下》第1章，同註50，頁141。

⁷¹ 朱國禎：《湧幢小品》（臺北：新興書局，1960年），卷16，頁11：「弱侯自是真人，獨其偏見至此不可開。耿叔臺侍郎在南中，謂其子曰：『世上有三個人，說不聽，難相處。』問：『為誰？』曰：『孫月峰、李九我與汝父也。』」，《明儒學案》（頁830）引其說，但將「叔臺」寫作「天臺」。

思探討。誠如管志道所言：「陽明先生初揭良知二字，當時駁辨囂然，況愚極論孔釋之際，推敲及於兩程夫子，而能使一時之遽信乎？此必不可得之勢也。」⁷²管志道等人之學術態度，確實難以為當時一干嚴斥佛老的道學主流所理解，但他們依然忠於自身生命關懷所印證的學問，而不勉強屈從於主流意見。然而，在晚明無法使眾人「遽信」而備受壓抑的耿定向及其門人，在時移世易後，焉知不能啟發後世擁有更多超越時代的宏觀智慧呢？

總而言之，對於耿定向（及其門人）之學術內涵，《明儒學案》囿於成見，多有偏頗，故後世研究者當以更超然的立場，還原其學術之真貌，並重新衡定其價值。本文僅針對《明儒學案》對耿定向之記述及論評加以考察，而對其誤解之處作一澄清說明，但耿氏學術之精蘊，僅以單篇論文亦難以盡其全貌，只能作一拋磚引玉，但願能引發學界對耿定向乃至其門人投以更多的關注，並使其學術之正面價值更能为世所知。

⁷² 〈續答南阜文書〉，《問辨牘·亨集》（同註21），子87-718。

徵引文獻

古籍

- 宋·朱熹：《四書集註》（臺北：學海出版社，1975年）。
- 明·朱國禎：《湧幢小品》（臺北：新興書局，1960年）。
- 明·李贄：《焚書》，張建業主編：《李贄文集》第一卷（北京：社會科學文獻出版社，2000年）。
- 明·李維楨：《大泌山房集》，《四庫全書存目叢書》集153（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年）。
- * 明·耿定向：《耿天臺先生文集》（臺北：文海出版社，1970年）。
- 明·耿定向：《觀生紀》，陳來選：《宋明理學家年譜續編·5》（北京：北京圖書館出版社，2006年）。
- 明·孫應鰲：《學孔精社詩鈔》，《四庫全書存目叢書》集129（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年）。
- 明·郭子章：《贛衣生蜀草》，《四庫全書存目叢書》集154（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年）。
- 明·陳建撰，沈國元訂補：《皇明從信錄》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 明·焦竑：《焦氏澹園集》（臺北：偉文圖書出版社，1977年）。
- 明·黃景昉：《國史唯疑》（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 明·黃宗羲：《宋元學案》（臺北：廣文書局，1971年）。
- * 明·黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》（臺北：里仁書局，1987年）。
- 明·鄒元標：《鄒忠介公奏疏》，《四庫禁燬書叢刊補編》（北京：北京出版社，2005年）。
- 明·鄒德涵：《鄒聚所先生外集》，《四庫全書存目叢書》集157（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年）。
- 明·管志道：《管子惕若齋集》（明萬曆二十四年序刊本）。
- 明·管志道：《問辨牘》，《四庫全書存目叢書》子87（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年）。
- 明·劉元卿：《諸儒學案》，《四庫全書存目叢書》子12（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年）。
- 明·劉元卿：《劉聘君全集》，《四庫全書存目叢書》集154（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年）。
- 明·劉元卿：《山居草》（明萬曆癸巳二十一年安成陳國相刊本）。
- 明·劉宗周：《劉子全書》（臺北：華文書局，1970年）。
- 明·潘曾紘輯：《李溫陵外紀》（臺北：偉文圖書出版社，1977年）。
- 明·顧允成：《小辨齋偶存》，《景印文淵閣四庫全書1292》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- * 清·永瑤等：《四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書4》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 清·張廷玉等：《明史》，《二十五史》（上海：上海古籍出版社，1991年）。

近人論著

- 左東嶺：《李贄與晚明文學思想》（天津：天津人民出版社，1997年）。
- 牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局，1985年）。
- * 池勝昌：《耿定向與泰州學派》（臺北：臺灣師大歷史研究所碩士論文，1989年）。
- 江宜芳：《明儒耿定向對王學的批評與修正研究》（高雄：中山大學中文研究所碩士論文，1992年）。
- * 吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年）。
- 李劍雄：《焦竑評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）。
- 林麗月：《明末東林運動新探》（臺北：臺灣師大歷史研究所博士論文，1984年）。
- * 岡田武彥著，屠承先譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年）。
- 袁光儀：〈「為下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》第3期（2007年9月），頁129-164。
- 袁光儀：〈偽道學或真聖賢？——明儒耿定向的人格學術之再評價〉，《興大中文學報》第22期（2007年12月），頁205-229。
- 袁光儀：〈上上人與下下人——耿定向、李卓吾論爭所反映之學術疑難與實踐困境〉，《成大中文學報》第23期（2008年12月），頁61-88。
- * 袁光儀：〈名教與真機——耿定向、李卓吾學術論爭之本質及其意義〉，《中國學術年刊》第31期（2009年3月），頁89-114。
- * 袁光儀：〈自律與自由——耿定向與李卓吾學術論爭之意義探討〉，《鵝湖學誌》第49期（2012年12月），頁37-73。
- 莊耀郎：〈新儒家對傳統儒家所謂「異端」態度的考察〉，《中國學術年刊》第21期（2000年3月），頁159-175。
- 許蘇民：《李贄的真與奇》（南京：南京出版社，1998年）。
- * 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 陳祖武：《中國學案史》（臺北：文津出版社，1994年）。
- * 陳時龍：《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學出版社，2005年）。
- 彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》第31卷第3期（2001年9月），頁339-374。
- 楊正顯：〈王陽明《年譜》與從祀孔廟之研究〉，《漢學研究》第29卷第1期（2011年3月），頁153-187。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chi, Sheng-chang. *Geng Dian Xiang And Taizhou Schoo* (Taipei: Institute of History, National Taiwan Normal University Thesis, 1989)
- Chen, Shi-long. *Jingxue Movement In The Late Ming Dynasty (1522-1626)* (Shanghai: Fudan University Press, 2005)
- Geng, Ding-xiang. *Geng Tian Tai Xian Sheng Wen Ji* (Taipei: Wenhai Press Company, 1970)
- Huang, Zong-xi. *Ming Ru Xue An, Huang Zong Xi Quan Ji* (Taipei: Lern Bookstore, 1987)
- Okada Takehiko. Tu, Cheng-xian translate. *Wang, Yang-ming And The Confucianism In Late Ming Dynasty* (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2000)
- Wu, Zhen. *Taizhouxuepai Yanjiu* (Beijing: China Renmin University Press CO. , LTD, 2009)
- Yong, Rong and others. *Si Ku Quan Shu Zong Mu, Jing Yin Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu 4* (Taipei: Taiwan Commercial Press, 1983)
- Yuan, Guang-yi. “Confucian Ethical Codes and True Mind——The Intrinsic Quality and the Significance about the Debates of Geng Ding-xiang and Li Zhuo-wu”, *Studies in Sinology*, 31 (2009), pp.89-114
- Yuan, Guang-yi. “Self-discipline and Freedom : The investigation of the Denotation Regarding the Academic Contestation Between Geng Ding-xiang and Li Zhuo-Wu”, *Legein Semi-Annual Journal*, 49 (2012), pp.37-73
- Zhang, Xue-zhi. *The Ming Dynasty History of Philosophy* (Beijing: Peking University Press, 2000)

The Reexamine of the Academic Value of Late-Ming Dynasty's scholar Geng Ding-xiang and the *Ming Ru Xue An*

Yuan, Guang-yi

(Received March 29, 2013; Accepted August 17, 2013)

Abstract

The Late-Ming Confucian Geng Ding-xiang was the important representative of promoting Wang Yang-ming to be worshiped in Confucius Temple event, highly appraised as a great master and affected many his disciples and scholars such as Liu Yuan-qing, Guan Zhi-dao, Jiao Hong, Zhu Shi-lu, Pan Shi-zao etc. Still, due to the controversy but the final composite with the famous controversial thinker Li Zhuo-wu, and his official acts conflicted with the Dong Lin Junzi "Qing Yi" (清議), *Ming Ru Xue An* discoursed his character and academic as a detractive and questioned way of view.

However, for the "Wang Xue Abuses" (王學流弊), the comments of *Ming Ru Xue An* about the scholars after Taizhou and Longxi school may not be objective and appropriate. Recent literatures about Geng Ding-xiang are inevitably biased and trapped by dogma. Therefore, regarding the opinion of the *Ming Ru Xue An*, the paper proposed for a clarification and response recovering the status of Geng Ding-xiang in the intellectual history and affirming his academic meaning and value.

Keywords: Ming Ru Xue An, Geng Ding-xiang, Guan Zhi-dao, Liu Yuan-qing, Jiao Hong, Taizhou school