

黃宗羲與甬上弟子的學術分歧 兼論蕺山之學的傳播和沒落

方祖猷

寧波大學中國文化研究中心

黃宗羲(1610—1695)在甬越兩地創建證人書院，傳播劉宗周(1578—1645)的蕺山之學，與甬上部分弟子發生了不同程度的分歧。這一分歧反映了黃宗羲思想內在的新舊矛盾，也反映了明末清初實學思潮的演變。

康熙六年(1667)和七年，黃宗羲在紹興和寧波兩地建立證人書院。這兩所書院，前者幾乎沒有產生甚麼影響，後者則成了黃宗羲開創浙東學派的基地，在清代學術上作出重大的貢獻。在同一老師的指導下，卻有兩種迥然不同的結果，這是甚麼原因造成的呢？答案可以從黃宗羲自己的著作中找到。他在《壽張奠夫八十序》中回答有人問他紹興證人書院「五年之中，時風衆勢不聞有所鼓動，其故何也」¹時說，這是因為書院主持人張應鰲(字奠夫，生卒年不詳)「守其師說，不為新奇可喜之論，寧使聽之者嚼蠟無味，旅進旅退。」並認為這是「奠夫之所不可及也」。²可是他在講到甬上證人書院時，學風卻非常活躍，「搜故家經學之書，與同志討論得失。一義未安，迭互鋒起。賈、馬、盧、鄭，非無純越，必使倍害自和而後已，思至心破。」³因此，在學術上「往往有荒途為先儒之未擴者」。³兩地書院，前者墨守，後者創新，這是造成它們之間重大差距的根本原因。可是黃宗羲對這兩種不同的學風，都持肯定態度。

甬越兩地都是浙東抗清首義地區，但寧波地區堅持了相當長時期的抗清事業。在抗清失敗後，「甬上蜚遯之士，甲於天下，皆以蕉萃枯槁之音，追蹤月泉諸老」，⁴用以宣泄亡國之痛。其流風餘韻，被及子弟。年青後輩，亦往往結文社以通風氣。黃宗羲甬上弟子范

1 《南雷文案外卷》。

2 同上注。

3 《南雷文約》卷二《陳夔獻墓誌銘》。

4 《鮚埼亭集外編》卷六《湖上社老董先生墓版文》。

光陽(1630—1705)曾述及遺民子弟當時結文社概況，他說：「往時，吾甬上同人之學，蓋凡數變。其初為時文之會，各欲成一家以鳴於世，則猶坊間習氣也；繼為古文之會，筆墨既罷，飛觴飲滿，劇論古今，達旦不休。……其後稟學於姚江黃先生，得聞蔽山之緒論，於是取濂、洛、關、閩之書，互相語悟；最後則為五經之會。」⁵說明甬上學風在清初就相當活躍，遠遠超過紹興。

甬越兩地不同的學風是由於黃宗羲在兩地書院採取不同的教學內容和方法造成的。劉宗周的蔽山之學，以「慎獨」為宗旨，主要是道德性命的哲理之學，這是紹興證人書院的主要教學內容。黃宗羲家住餘姚黃竹浦，離紹興較遠，又喜漫遊，常不在書院，因而委托他的同學劉宗周另一弟子張應鰲(即張奠夫)主持紹興書院。他說：「余不能久住越城，念奠夫從先生遊最久，因請之共主教事。」⁶張應鰲是一位十分負責的老先生，對書院弟子管束頗嚴。「每至講期，必率先入坐書院，以俟諸學人之至，未嘗以風雨寒暑衰老一日辭也。」⁷這種教學方法當然束縛學生思維的自由發展，所以「五年汶汶」，⁸十分平庸。

對寧波證人書院，黃宗羲同樣要求學生學習蔽山慎獨之學。康熙六年五月，甬上書院成立前一年，黃宗羲來甬，授甬上弟子以劉宗周的《聖學宗要》，宣傳慎獨之學。鄭梁(1637—1713)在《生朝自述》中說：「天幸丁未夏，遇師甬江滸。得聞蔽山傳，不覺志氣鼓。慎獨談何易，讀書勇可賈。」⁹於是甬上弟子把原來的策論之會改為「證人之會」。范光陽說：「蔽山劉忠正公之學，自吾師姚江黃梨洲先生始傳於甬上。其時郡中同志之士十餘人，皆起而宗之。……於是有證人之會，月必再集，初講《聖學宗要》，即蔽山所輯《先儒粹言》也。」¹⁰可是就在同年，「證人之會」即改為「講經之會」了。據李文胤(1622—1680)說，這是黃氏的意見，他說：「黃先生教人必先通經，使學者從六藝以聞道。嘗曰：『人不通經，則立身不能為君子；不通經，則立言不能為大家。』」¹¹所以，當次年甬上證人書院正式成立時，就以經學為主要內容了。

甬上證人書院的教學方法與紹興書院完全不同，黃宗羲沒有委派如張應鰲那樣忠實地遵守蔽山師說的長者主持講會，弟子們「先從黃先生所授說經諸書，各研其義，然後集

5 《雙雲堂文稿》卷三《送徐子文入燕草序》。

6 《壽張奠夫八十序》。

7 同上注。

8 同上注。

9 《寒村詩文選·五丁詩稿》卷一。

10 《雙雲堂文稿》卷三《張有斯五十壽序》。

11 《臬堂文鈔》卷三《送萬允宗授經西陵序》。

講。黃先生時至甬上，則從執經而問焉。」¹² 黃宗羲對甬上弟子僅作階段性的指導。至於日常的教學活動，講會主持人由甬上弟子在自己中推定，「主講者率六、七人」，¹³ 討論非常熱烈。「一義未安，迭互鋒起」，與紹興書院那種「嚼蠟無味，旅進旅退」的死氣沉沉氣象，簡直有天淵之別。

二

甬上書院的教學內容雖以經學為主，但黃宗羲並沒有放鬆用蕺山性理之學從世界觀和道德修養上來要求弟子。明末清初，浙東地區的思潮比較複雜，王陽明(1472—1528)的姚江王學，與寧波近在咫尺，通過其弟子黃宗明(?—1536)及萬表(1498—1556)傳入寧波；通過羅汝芳(1519—1588)弟子周汝登(?—1636)及以後的沈國模(1575—1656)、管宗聖(1578—1641)、史孝咸(1582—1659)、韓孔當(1599—1671)等人，盛行於餘姚。而黃道周(1585—1646)的石齋之學，又通過董守諭(1596—1664)、林時耀(1610—?)等人傳至甬上。東林學派雖由於寧波人首輔沈一貫(生卒年不詳)的勢力，受阻於浙東，但仍有黃尊素(1584—1626)等人在活動。此外，作為明清時期官方哲學的程朱理學，在寧波仍居支配地位。這些思想都影響了甬上弟子。所以黃宗羲要在這些具有強烈獨立思考精神的弟子中樹立對蕺山慎獨之學的信仰，是很不容易的。而且，隨著時代的前進，甬上弟子對蕺山之學也產生了懷疑。這樣，勢必造成甬上證人書院內部師生之間的學術分歧。分歧有的順利地統一了，有的勉強地解決了，有的則口服而心不服，有的乾脆由合而離。其學術分歧情況如下：

一、蕺山之學與程朱理學的分歧

甬上證人書院初立時，受到當地程朱之徒的激烈反對，認為不利於科舉仕途。萬言(1637—1705)曾感慨地說：

嗟乎！余輩何人，輒敢侈言理學，……但以人生宇宙，既覲然自號讀書，則其所當誦習，必不止時文一帙、《說約宗旨》數卷而止。而又無識輩粗涉《大全》小注一二行，便欲高談性命；偶記伊雒弟子一二代，使欲遠附支流。聖途榛蕪，殆將無日用是。請之先生[指黃宗羲]，以求證其旨。……不意悠悠之口，遂以余輩欲立異同，笑訕沓興。¹⁴

12 同上注。

13 《臬堂文續鈔》卷二《陳太母謝太夫人七十壽讌序》。

14 《管村文鈔·鄭禹梅制義序》。

他所說的立異同，指的是康熙六年甬上弟子從黃竹浦向黃宗羲求教回來後舉辦的證人講會。鄭梁在《竹中精舍記》中說：「丁未夏六月，張子梅先會同志於其所，講程子《定性書》、張子《中和說》。」¹⁵ 黃宗羲在《子劉子行狀》中說，劉宗周「擇五子書之醇者解之為《聖學宗要》：周子則《太極圖說》；程伯子則《識仁》、《定性書》；張子則東、西《銘》；朱子則《答張敬夫中和說》。」所以鄭梁所述，其實不是程朱理學，而是根據劉宗周蕺山之學的精神對上述諸書之討論。萬言的話明顯地反映出當地程朱之徒對蕺山之學抵制的情況。所以第二年黃宗羲到寧波公開創立證人書院時，有些人就不參加了。原來，甬上證人書院主要由兩個文會的成員組合而成：一是由萬氏兄弟叔姪和鄭梁、王文三（1640－1707）、張士埏（1640－1676）兄弟組成的「策論之會」；一是由陳赤衷（1627－1687）、陳紫芝（1631－？）、陳錫嘏（1634－1687）、陳自舜（1634－1711）、范光陽以及董允璘（1636－1671）、允瑄（1627－1679）兄弟組成的澹園社。黃宗羲創辦甬上書院時，澹園社好些成員就沒有參加。這些未參加者後來在甬上較有名氣的有徐勛（生卒年不詳）、左紀雲（生卒年不詳）等人，看來他們對蕺山之學不感興趣。

程朱理學與蕺山之學的矛盾，還反映在證人書院內部。陳錫嘏是甬上書院中的骨幹，鄭梁說：「先生[陳錫嘏]之學始從考亭入手，返本窮原，乃契象山、陽明。及受學南雷，相與發明蕺山慎獨之旨。」¹⁶ 鄭梁所言，不完全正確。陳錫嘏之學從考亭（朱熹，1130－1200）入手固有之，契象山（陸九淵，1139－1192）、陽明發明蕺山之旨則無之。他對蕺山之學始終是有疑於心的，而且直言不諱。他說：「次年正月，萬氏兄弟[按指萬斯選、斯大、斯同]導之以往姚江，歸而為月講《通書》、《西銘》之會[如前所述，這些都是劉宗周《聖學宗要》的內容]。予獨依回其間，恕人量己，卑之無甚高論。非敢過自汨棄，抑亦不能無疑於心。」他堅持自己的觀點，至「為吾黨所腹非面規而終不改也。」¹⁷ 我們縱觀他的《兼山堂集》，所引多為朱熹之言。如他在《與門人顧在瞻書》中說：

「敬」之一字，為宋儒單提口訣，後儒言「致良知」，言「慎獨」，要不能出其範圍。而朱子之論「敬」也，每曰：「道着敬，已多了一字，但略略收拾起來，便在這裏。」又曰：「他本是光明廣大，只着些子力照管他便是。」此他日所以有「嚴立功程，寬着意思」之說。而其論「戒慎恐懼」也，亦曰：「只略綽提撕。」則朱子之意可知矣。……朱子曰：「心不是死物，操存者，只於應事接物之時，事事中理，便是有處。若只兀然守在這裏，驀有事來，操的便散了，卻是舍則亡也。」¹⁸

15 《寒村詩文選·雜錄》，卷二。

16 《寒村安庸集·怡廷陳先生行狀》。

17 《兼山堂集》卷四《陳母謝太君六十壽序》。

18 《兼山堂集》，卷三。

他在這裏解釋程朱的「涵養須用敬，進學則在致知」的思想。對「敬」，他竟說王陽明的「致良知」、劉宗周的「慎獨」都不出程朱的範圍，可知他崇拜的是程朱而不是王陽明和劉宗周。陳錫嘏的思想不但從考亭入手，而且以後在性理之學上也從未離開過朱熹一步。他所謂心不是死物，應在應事接物時求事中之理。¹⁹講的雖是操存，其實也是朱熹的「理在物而用實在心」，²⁰因而「格物只是就事上理會」²¹的格物學說。對此，黃宗羲頗表不滿。他在陳錫嘏死後所作《墓誌銘》中說：

君從事於格物致知之學，於人情事勢物理上工夫不敢放過。……夫格物者，格其皆備之物；則沓來之物，不足以掩湛定之知，而百官萬務，行所無事。若待夫物來而後格之，一物有一物之理，未免於安排思索，物理、吾心，終判為二。故陽明學之而致病，君學之而致死，皆為格物之說所誤也。²²

所謂「皆備之物」，指《孟子》所說的「萬物皆備於我」的「我」，即心。黃宗羲在這裏是以王陽明的「去其心之不正，以全其本體之正」²³的格物說來反對朱熹的「即物而窮其理」²⁴的格物說，師生之間的見解很不一致。

除了陳錫嘏外，仇滄柱(兆鰲，1638—1717)亦屬於甬上弟子中傾向朱學的人。但與陳錫嘏不同，他是考中進士做京官後，在清廷推崇程朱理學的官方政策下背離師說的。所以陸隴其(1630—1692)譏笑他：「講學業則宗朱子，講學則從梨洲，……此心便不可對聖賢。」²⁵

二、蕺山之學與王學的矛盾

劉宗周的學說雖上承湛若水(1466—1560)、許孚遠(1538—1604)，但深受王學的影響。黃宗羲概括劉宗周思想演變的過程說：「蓋先生於新建之學凡三變：始而疑，中而信，終而辨難不遺餘力，而新建之旨復顯。」²⁶對王學的疑、信、難、顯，說明蕺山之學並沒有擺脫王學，只是對王學加以修正。劉宗周對王學的修正，主要表現在理氣關係中的氣一元論、氣質為本的人性論、意為心之所存的誠意論和慎獨的道德修養論。

王學在明末浙東流傳很廣，所以甬上書院不少弟子都信仰王學。有人總結明亡原因

19 此言見《朱子語類》卷五十九。

20 《朱子語類》，卷十八。

21 同上注，卷十五。

22 《南雷文定後集》，卷三。

23 《傳習錄》，卷上。

24 《大學章句》。

25 《陸清獻公日記》。

26 《子劉子行狀》。

時，認為王學是明亡的禍根。對於此說范光陽極不以為然。他說：「浙人之病狂者曰：『象山以狂禪而陷宋，陽明以良知而禍明。』夫陷宋者韓[侂胄]、賈[似道]之流，未聞韓賈衣鉢象山也；禍明者崔[呈秀]、魏[廣微]之徒，未聞崔魏紹述陽明也。」²⁷ 甬上弟子中最崇拜王陽明的是董允瑫，他著有《尊道錄》一百卷。這本書與黃宗羲的《明儒學案》、《宋元學案》、萬斯同(1638—1702)的《儒林宗派》一起，可以說是浙東學派中有關哲學史的四大著作之一，可惜失傳了。幸而尚存董允瑫的《自序》，載於《四明儒林董氏宗譜》卷十七《簿目》中，他在《自序》裏述及明朝哲學史，認為：「宋濂、劉基，質遜於文；方子孝孺，成仁取義。迨我河汾[按指薛瑄的河東之學]，紹明聖學，至舜江[姚江別稱，這裏指王陽明]而大昌。……潛遡心源，則舜江為宗，即河汾亦羽翼也。」他對有明學術，在啓禎兩朝前，「自河汾而下，凡得一百三十五人，刪定為大宗者二十子，翼宗者一百十七子。」人皆立傳。這二十子中，屬陽明後學的有王畿(1498—1583)、鄒元標(1511—1624)、王艮(1483—1540)、羅汝芳(1515—1588)、聶豹(1487—1563)、羅洪先(1504—1583)等六人。他把陽明後學中一些所謂「無忌憚之尤者」都摒於有明學統之外。他說：「若乃方湛一、鄧豁渠、林兆恩、梁汝元、胡清虛、顏山農、李贄之流，竊靈自映，放言蕩恣，此正所謂無忌憚之尤者。唯林兆恩語多執中，然意主虛無，亦所不錄。」

董允瑫對有明學術的這種觀點，與劉宗周、黃宗羲的不同。首先，他對方孝孺(1357—1402)評價不高，可是劉宗周卻評為：「以方文正孝孺從宋潛溪得金華何、王、金、許之脈，有明理學，當為第一。」²⁸ 其次，他對王陽明評價極高，可是劉宗周卻「辨難不遺餘力」。再次，他把劉宗周與東林黨人和黃道周並列，說他們「性體文章，躬行忠孝，曾讀書之后稷，有學術之霍光。」而黃宗羲卻對劉宗周評價極高，說蕺山之學為「有宋以來所未有」。²⁹ 第四，他推崇明末清初成為眾矢之的的王畿，說他「含貽和其天倪」，列為明學大宗之一。可是劉宗周對王畿大不以為然，說他「直把良知作佛性看，懸空期個悟，終成玩弄光景」，是「孤負一生，無處根基」，並且是對王學的「操戈入室」。³⁰ 最後，正如全祖望(1705—1755)所說的：「先生[董允瑫]所取舍，亦與梨洲有不同者。梨洲於鄧豁渠、顏山農、林三教[即林兆恩]輩雖不甚許，然皆有取於其言；先生則力斥之，以為無忌憚之尤。」³¹ 上述差異實質上是王學信奉者與王學修正者之間的差異。董允瑫在《自序》中說他讀過「明朝諸儒語錄」，並說：「明之舜江，宋之濂溪也」，是「聖學中興之聖」。黃宗羲在《董在中墓誌銘》中亦說他「併僮於諸儒之語錄，其會心在《傳習錄》。」可知

27 《雙雲堂文稿》卷三《送畢公權還淄川序》。

28 《子劉子行狀》。

29 《明儒學案·蕺山學案》。

30 皆見《明儒學案·師說·王龍谿畿》。

31 《續甬上耆舊詩》卷九十五《董孝廉允瑫》。

黃宗羲看到過《尊道錄》，不過師生之間並沒有因分歧而引起辨難。

但是，被稱為甬上證人書院中「兩董雍雍」是的另一董——董允璘，卻公開致書黃宗羲，以王學的正統觀點來詰難劉宗周對王陽明誠意說的改造。黃宗羲說：「其[按指董允璘]學從陽明入手，已讀先師《學言》，句磨字拆，辨同異，作《劉子質疑》寄余。」³²《劉子質疑》已佚，其「大意主陽明教法四句，以先師破『意已發』之說，與陽明『有善有惡意之動』不能相合。」³³

所謂陽明教法四句，是指王陽明在天泉證道中說的：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物。」劉宗周不同意這四句教，認為與《大學》的本旨相抵觸，因為《大學》三綱領只講「止於至善」，沒有講「惡」，「則惡從何來？」³⁴因此，八目中的意，應該是有善而無惡的。可是王陽明卻說「有善有惡是意之動」。劉氏責問，意雜善惡，則誠意有可能誠其善，也可能誠其惡；誠其有善，「固可以為君子」。若誠其有惡，「豈不斷然為小人？」³⁵劉宗周認為王陽明的錯誤在於把「意」字認壞了。把「意」認作「念」，念才是有善有惡的。為了糾正這一錯誤，劉氏把王陽明所說的「心之所發」的「意」，從工夫上升為本體：「心之主宰曰『意』，故意為心本。」³⁶以至善的意來主宰心。所以董允璘認為王劉兩人的解釋有矛盾。

黃宗羲在回答中用王陽明的「良知是未發之中」的命題來調和王劉的觀點，並用以回答董允璘的質疑。他認為董允璘沒有認識到王陽明學說的「宗旨所在」，王陽明學說的宗旨並不是四句教，四句教確有內在矛盾和弊端。但王陽明說過，「良知是未發之中」，這個良知就是意，「則明言意是未發」。他又來一個反論證：「不然，意既動，有善有惡已發者也，則知亦是已發，如之何知獨未發？」他從而得出這樣的結論：「然則先師『意為心之所存』，與陽明『良知是未發之中』，其宗旨相印合也。」³⁷黃宗羲後來在《董吳仲墓誌銘》中對他這一解釋作如下概括：「余謂先師之『意』，即陽明之『良知』；先師之『誠意』，即陽明之『致良知』，陽明不曰『良知是未發之中』乎？又何疑於先師之言意非已發乎？」

董允璘終於被說服了。據全祖望說，後來他「有見於王氏劉氏合一之說，以為慎獨即是致知。……又曰：『意即獨也，獨即幾也。』……梨洲述其師說，以意為心之所存，世多未達，先生為解之曰：『存固存，而發亦存也。』」³⁸他甚至自署為「蕺山學者」。

32 《南雷文定三集》卷二《董吳仲墓誌銘》。

33 同上注。

34 《劉子全書》卷八《良知說》。

35 同上注，卷十二，《學言下》。

36 同上注。

37 所引皆見《南雷文案》卷三《答董吳仲論學書》。

38 《續甬上耆舊詩》卷九十七《董文學允璘》。

三、蕺山之學與潘平格求仁之學的矛盾

甬上弟子堅信蕺山之學的自然也有人在，如李文胤明確地說：「孟子既沒，千餘年而有宋諸大儒起。後三百年而有陽明子，復百餘年而有子劉子。先生[按指黃宗羲]少侍教於劉門，得傳其學。……更二十餘年，而乃與吾黨二三子重論其學，而子劉子遺書亦以次漸出，使吾道復顯於世。」³⁹不過，他的興趣在於文學，而不在性理之學。在性理之學上追隨黃宗羲的是萬斯選(1629—1694)，他讀了黃氏的有關著作後，「證以蕺山意為心之主宰而愈信」，並「相視莫逆，以為聖人復起，不易吾言。」⁴⁰黃宗羲把自己與萬斯選的關係，比作王陽明與徐愛(1487—1517)。

然而，就在甬上證人書院成立的第二年，蕺山之學受到嚴重的挑戰，這就是潘平格求仁哲學的傳入。潘平格(1610—1677)，字用微，寧波慈谿人。他的哲學以求仁為宗，以格通人我釋格物，並對宋明理學的理學、心學兩大派都予以激烈攻擊，指責他們都是孔廟兩廡中的一羣僧道。他是清初反理學的先驅者之一。康熙八年，他從江蘇崑山回慈谿老家，東至寧波，西至紹興，親自宣傳自己的學說，因而與黃宗羲發生激烈的衝突。他首先把甬上書院中的同鄉顏曰彬(字文長，生卒年不詳)拉了過去。顏曰彬在《求仁錄輯要》的《後記》中說：「及己酉歲[康熙八年]，與先生[按指潘平格]會於證人書院，始讀其書，真性勃發，舉十餘年來之疑而未信者，一旦豁然有會，遂北面執弟子禮焉。」他後來成了潘氏的高足。甬上證人書院主要組織者陳夔獻為了維護證人書院內部的團結，出而與潘平格辨論。黃宗羲在《陳夔獻墓誌銘》中說：「當講會初立，郡中所未見，舌舉口張，夔獻握拳欲歐。其人惶恐避去，不敢同盤而食。」這可能是指顏曰彬。接着又說：「有以格物之說自誇獨得，歷詆宋明諸儒，千里來見，夔獻貫宗勾極，亦折其角而去。」這顯然是指潘平格。萬斯選站在陳夔獻一邊，黃宗羲在《萬公擇墓誌銘》中說：「有以講學自命者，諸儒無不受其彈駁，衆皆惑之。公擇曰：『誠使彈駁皆是也，而獨不彈駁燒金關節，身與之乎？』」

「衆皆惑之」一句說明甬上書院除顏曰彬外，尚有不少人受其影響。首先，黃氏最得意的弟子萬斯同「聞四明有潘先生者曰：『朱子道，陸子禪。』怪之，往詰其說，有據。」⁴¹他還從潘氏處把潘氏的著作帶回來。康熙十二年，被他的學友毛勅(字文強，又字孝章，生卒年不詳)看到了。毛勅的思想完全被潘氏俘虜過去，於是在甬上書院內部爆發了一場前所未有的衝突。據萬斯同說：「同學因轟言余畔黃先生，先生亦怒。予謝曰：『請以往不談學，專窮經史。』」⁴²毛勅心裏更不服，他在《潘先生小傳》中說：「余小受學於南雷黃先

39 《臬堂文鈔》卷三《黃先生六十序》。

40 《南雷文定五集》卷三《萬公擇墓誌銘》。

41 李燾《恕谷後集》卷六《萬季野小傳》。

42 同上注。

生，學戴山劉子之學。癸丑[康熙十二年]歲，館於寧城，因萬季野得先生書數帙，一見而嗜之。同志皆非余，余信之益篤。」⁴³甬上書院另一重要弟子鄭梁似乎亦同情潘平格。他的兒子鄭性(字義門，1665—1743)那時年紀很小，據他後來回憶：「余幼聞先子，稱其[指潘平格]學甚貫穿。」⁴⁴鄭梁看來亦被「惑」了。這一來，造成甬上書院弟子思想極度混亂。黃宗義不得不出而干涉了。他一面寫信給紹興證人書院另一發起者姜希轍；一面又有《與友人論學書》給萬斯同，⁴⁵全面駁斥了潘氏學說。

關於潘平格的思想，由於篇幅所限，我將另文分析，這裏只簡略地指出：一、潘平格以「格通人我」釋格物，既反對朱熹的「窮至事物之理」，也反對王陽明的「正事之不正以歸於正」的解釋。他認為「未有舍家國天下見在事使交從之實地，而懸空致我一體之知者。」⁴⁶所以他提倡「堯、舜、禹、湯、武之憂，於吾身親任之。」⁴⁷可是黃宗義卻批評他：「使學一世之人，舍其時位，而皆汲汲皇皇以治平為事，又何異於中風狂走。」⁴⁸這使人想起了泰州學派創始人王艮初見王陽明時，王陽明以「君子思不出其位」來責難他的事。黃氏這種說法與他同時代顧炎武所說「天下興亡，匹夫有責」的論點相比，是大大不如了；也與自己抗清時那種「瀕於十死」的行動相矛盾。這只能說，他對潘平格極其意氣用事。

二、潘平格批評朱羽陸釋，指出程朱理學一些重要命題，如「理在先」、「理氣合而成性」、「性即理」等說，都源於老莊。他不是憑空指責而是據理分析的。至於王陽明所說的「致知在正事」，他認為表面上看起來與佛氏的「空」觀不同。然而大乘圓教(華嚴宗、天台宗)的「事理不二，色心互融」的論點，也「未嘗離理去事」，⁴⁹因此王學與佛學是一致的。他的分析確有不够精密和不妥之處，但有一定的道理。至於黃宗義批評他「滅氣」，這是對的。潘氏學說基本上是一種道德倫理學說，不談天道；而黃宗義根據戴山學說，認為世界的統一性在於物質性(氣)，而理是氣之理。在宇宙觀上，比潘平格站得高。

三、潘平格還批評朱學和王學的道德修養方法。他認為體用不可分，而用就是「力行」，致知的「致」即力行。他所謂的力行，就是齊家、治國、平天下，「若不足以該齊、治、平，則不可謂之修、正、誠。」⁵⁰否則，這種修身、正心、誠意的道德修養，「要不

43 《求仁錄輯要》，卷首。

44 同上注，卷首《潘子求仁錄序》。

45 《南雷文案》，卷三。此篇「友人」未明言為萬斯同。據《鮑埼亭集》卷二十一《五嶽遊人穿中柱文》：「南雷最斥潘氏用微之學，嘗有書為萬徵君季野駁之，凡數千言。」可知此篇所指友人為萬斯同。

46 《求仁錄輯要·辨清學脈上》。

47 同上注，《致知格物》。

48 《與友人論學書》。

49 同上注。

50 《辨清學脈上》。

過腔子中照攝而已。」⁵¹他又說，理學家所說的「敬」，也應該是行，「篤行即是主敬」。⁵²一句話，潘氏認為應該在實踐中來修養自己的道德，反對理學家提倡的「提省、照管、操持、涵養工夫」和「喜靜坐為立體工夫」。⁵³他的這一觀點是正確的。可是黃宗羲卻提倡主靜，批評他「滅體」。這是錯誤的。

黃宗羲給萬斯同的信措辭嚴厲，萬斯同、毛勅被壓服了，但心裏不服。萬斯同幾十年來仍未能忘情於潘氏之學，直到康熙四十年他六十四歲在北京看到李燾《大學辨業》時，才感到潘氏的「格通人我」的思想也未從事於實地，轉而傾向顏李學派以三物(六德、六行、六藝)釋物，以學習六藝為格物的學說。他在《大學辨業序》中把程朱的格物窮理說、王陽明的格物正事說和潘平格的格通人我說，統統稱之為：「雖析之極精，終無當於《大學》之正訓，非失之泛濫，則失於凌躐。」⁵⁴至於毛勅，在黃氏卒後，又於顏曰彬處看到潘氏遺書，「因寫副本一冊，攜入都門。冀得一二有志之士，明先生之學，繼往開來，以大明其道。」⁵⁵儼然以潘氏之學的繼承和傳播者自居了。而黃宗羲的門生鄭性，曾建二老閣以祀黃宗羲，整理出版黃氏著作，原是黃氏的信從者。康熙五十六年，他認識毛勅後，立即為潘氏思想所征服，對幾十年前黃宗羲壓制潘氏思想的傳播表示不滿。他說：「道者，天下之所公，非一人之所私。……潘子之書出，人多詆之為有用無體。夫木之生也，枝葉由根本，未有有其用而無其體者也。」⁵⁶顯然是對黃宗羲《與友人論學書》的批評。他亦成為潘氏思想的積極傳播者，與毛勅共同刊印《求仁錄輯要》。他西遊嵩華，北遊燕京，攜帶此書數十部，至蘇州、崑山、京都等地，到處贈人。

三

劉宗周的蕺山之學在甬上證人書院經歷了疑—信—衰的過程，這說明了甚麼問題呢？

明末交織着兩股時代思潮，一股是由陽明後學強調見成良知的王畿和王艮一派的思想而發展的以思想和個性解放為特點的人文主義思潮，一股是從王學強調事上磨煉一派與東林學派相結合而形成的以經世為特點的實學思潮。劉宗周的蕺山之學是明末實學思潮在哲學上發展的頂峯。明末的實學思潮，除自然科學外，主要表現在明道致用上。所謂明道，

51 同上注。

52 《辨清學脈下》。

53 同上注。

54 《石園文集》，卷七。

55 《潘先生傳》。

56 《潘子求仁錄序》。

指在為學宗旨上主張「學與世為體」；在性理之學上趨向唯物主義的氣一元論；在道德修養上強調踐履。所謂致用，指對現實政治的態度：崇尚氣節，是他們的政治道德；「裁量人物，訾議國政」，是他們的政治批評。從總體上說，他們已具有反理學的傾向，但未完全擺脫理學的樊籬。

到了清初，政治道德轉而為民族氣節，政治批評轉而為《留書》、《明夷待訪錄》、《黃書》等總結明亡教訓的政論之作。然而，在清廷的高壓統治下，公開提倡民族氣節，無論在政治實踐或在政論之作中，都是不可能的。因此，黃宗義企圖通過蕺山的慎獨之學，從明道上嚴格要求證人弟子。當時蕺山之書初出，除《聖學宗要》外，僅有《人譜》一書。此書扼要闡述了劉氏「證人」之學的宗旨，其《證人要旨》第一節《凜閑居以體獨》中說：

學以學為人，則必證其所以為人。證其所以為人，證其所以為心而已。自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨。夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。

他所說的率性之道指的是甚麼？該書第四節《敦大倫以凝道》中說：「人生七尺，墜地後便為五大倫關切之身，而所性之理，與之一齊俱到。」他認為父子有親，君臣有義，長幼有序，夫婦有別，朋友有信，「此五者天下之達道也，率性之謂道是也。」由此可見，劉宗周的「道」，已把宋明理學家高談性天的形而上的道，落實於人的基本社會關係即倫常之中。

黃宗義提倡蕺山的證人之學，對其師的「道」又作了一番解釋而使之含有新的時代內容。他說：

余以為孔子之道，非一家之學也，非一世之學也。……世治，則巷吏門兒，莫不知仁義之為美，無一物之不得其生，不遂其性。世亂，則學士大夫，風節凜然，必不肯以刀鋸鼎鑊，損立身之清格。⁵⁷

黃氏闡釋的「道」含有三層內容，這裏所說的是「仁義」和「風節」，此外還有「事功」。⁵⁸道之體為仁義，道之用為風節事功。他在證人書院講學時，強調的是仁義和風節，這兩者又可合稱為「名節」。作者在《黃宗義與呂留良爭論的實質及其思想根源——兼論胡翰十二運對黃氏的影響》一文中，⁵⁹曾分析了黃氏創辦甬上證人書院的思想狀況。黃宗義把滿清

57 《破邪論·從祀》。

58 《餘姚縣重修儒學記》云：「道，一而已。修於身則為道德，形於言則為藝文，見於用則為事功名節。」

59 載《寧波大學學報》，1988年第1期，頁59。

入主中原，看作漢族固有的封建文化的毀滅，並為「夷狄」野蠻的原始文化所代替。他又根據胡翰的十二運推算，得出二十年後孔子之道，即《留書》所說的「夫三綱五常，中國之道」，行將復興，然必須面對滿清貴族長達二十年的統治。他據「要荒之人而後聖有作，亦未必不如魯衛之士」⁶⁰的觀點，以「後聖」自許，企圖在「夷狄」統治的二十年中，盡量挽救「中國之道」。這是他創辦證人書院的動機，所以他並不反對弟子出而應舉，以便在夷狄統治中保持和傳播「中國之道」，即高級的漢文化。所以，他以劉宗周的證人之道，作為弟子的入門必修課。黃氏對道的闡釋，既含有民族氣節的意義。劉宗周在清兵入杭州後，絕食而死，遺言其弟子舉旗抗清。黃宗羲在順治初年進行抗清活動，在康熙初年政局大定後拒不仕清，可以說在實踐其師的遺言；他對道的闡釋，又含有要求其弟子在與清廷合作中，嚴守中國倫常道德的意義。應該說，蕺山的證人之道和黃氏對道所作的闡釋，為其甬上弟子所信服。他們多以名節立身，如萬氏兄弟（斯選、斯大、斯備、斯同）和李文胤，都不仕新朝，保持民族氣節；而萬言、陳赤衷、陳紫芝、范光陽等雖出而仕清，然皆以道德自律。范光陽曾說，甬上弟子相與從黃宗羲講學，「以求為聖賢之徒」，⁶¹因此他們不惜觸犯權貴；萬言因修明史拒請托，被外放五河，幾被制於死地；陳紫芝敢於彈劾權要，終被明珠毒死；陳赤衷作《貞女篇》，不為掌權者拉攏，在窮困中老死京邸。他們都可以說是因為受到蕺山證人之道薰陶才有這樣的結果。

至於致用，在黃宗羲對清廷採取「太平有策莫輕題」⁶²的態度下，只能通過「經術所以經世」⁶³的途徑。蕺山之學原來就有經學部分，黃氏又企圖通過經學來傳播蕺山之學。他在甬越兩地作了分工：紹興證人書院以慎獨之學為內容；甬上證人書院以經學為主，對慎獨之學則僅作一般要求。但是甬上書院中的經學已不再是劉宗周的經學，而是為了經世而大大發展了。

黃宗羲為甚麼要提倡經學？首先，他認為明末王學的流弊造成了道德敗壞。但性理之學原本於經學，所以必須探求經書的真正含義，才能糾正性理之學的偏差。李文胤曾說：「先生[黃宗羲]嘗嘆末世經學不明，以致人心日晦，從此文章學業俱不能一歸於正。」⁶⁴又說：「黃先生教人必先通經，使學者從六藝以聞道，嘗曰：『人不通經，則立身不能為君子。』」⁶⁵黃宗羲雖沒有像顧炎武那樣得出「經學即理學」那樣明確的結論，但他意識到應從六經中求道；其次，黃氏又認為，明末空談性理，學風上淪於空疏淺薄，他試圖用治經

60 《留書·文質》。

61 《雙雲堂文稿》卷一《答王文三書》。

62 《南雷詩歷·送萬季野貞一北上》。

63 《鮚埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》。

64 《杲堂文鈔》卷三《送范國震北行序》。

65 同上注，《送萬充宗授經西陵序》。

來克服這種不良風氣。正如全祖望指出的：「公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經爲根柢，束書而從事於遊談，故受業者必先窮經。」⁶⁶最後，黃氏看到明末政治腐敗，企圖用經學來探求上古的政治制度，以作借鑒，曾說：「六經皆先王之法也。……故曰：『不以三代之治爲治者，皆苟焉而已。』」⁶⁷萬斯大(1633—1683)研究經學就是以此爲目的。他在《學禮質疑·序》中說，他研究經學，「見其血脈貫通，帝王制度約略可考，用因所得」而著《學禮質疑》。也就是說，他是企圖通過經學來探求三代「帝王制度」的。而所謂「質疑」，據他自己說，是「質之於吾師梨洲先生」，說明黃宗羲是讚賞和支持他的研究目的的。

總之，黃宗羲提倡經學，既與從事注疏的漢學不同，又與「說經之書，亦多空衍義理，橫發議論」⁶⁸的宋學不同，也與後來專門考據的乾嘉專門漢學不同。這種經學的轉變，其實從王陽明時代已萌芽了。王陽明曾經批評當時經學有「亂經」、「侮經」、「賊經」之失。⁶⁹與他同時代的羅欽順也指出：「故學者而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。」⁷⁰他們開啓了東林學派「尊經」⁷¹和復社「復興古學」⁷²重視經學的風氣，歸有光、錢謙益等人又進一步提倡。至清初，則明確地把經學和經世聯繫起來，成爲清初經學的一大特徵。所以黃宗羲的經學，其目的即爲了經世，其特點是探求禮制，其出發點是試圖總結明亡的教訓。

當然，探求古代政治制度以爲今用，單求之於三代是不夠的，需要史學來作證明和補充。「經術所以經世，方不爲迂儒之學，故兼令讀史。」⁷³萬斯同曾說：「夫吾之所爲經世者，非因時補救，如今所謂經濟云爾也。將盡取古今經國之大猷，而一一詳究其始末，斟酌其確當，定爲一代之規模。使今日坐而言者，他日可以作而行耳。」⁷⁴這樣，從經世的經學，轉向經世的史學。然而經史之學還需要文來表達，才能擴大影響，傳之他日。這樣，甬上弟子又從事於文學。李文胤曾經就經、史、文三者的關係說：

堯舜三代以來，君臣盛德大業，俱載之於言，得以垂教於萬世。後起者將從事於斯文，必本諸六經，折衷於夫子，而始得與於文章之事。故必先之以經學，是爲載道

66 《鮚埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》。

67 《孟子師說》卷四《離婁章》。

68 皮錫瑞《經學歷史·經學積衰時代》。

69 《陽明全書》卷之七《稽山書院尊經閣記》。

70 《困知記》，卷二。

71 顧憲成《東林會約》。

72 陸世儀《復社紀略》。

73 《鮚埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》。

74 《石園文集》卷七《與從子貞一書》。

之言；次之以史學，是為載事之言。夫道與事皆藉吾言而得傳，則惟其辭之修，言之有文，若雲漢昭回，爛然可見，而後足傳於後世。⁷⁵

這樣，甬上證人書院的學習內容就大大擴大了。以經學為主，包括了哲學、史學、文學，以至於「天文、地理、六書、九章，至遠西測量推步之學。」⁷⁶而哲學，即蕺山的性理之學，已不佔主要地位了。這與紹興書院局限於性理之學完全不同。甬上書院學習內容的這一轉變，是中國思想史和教育史上前所未有的，因此，一度為寧波士子所驚怪訕笑。黃百家（1643—？）回憶說，那時甬上的「士不古若者，非以專心實學為有妨於進取哉！其始為說者曰：『苟得富貴，不必迂其途也。趨時逢世，自有捷徑。名成而學，未為晚也。』其繼之者曰：『志圖進取，不必以實學也。』……一人倡之，萬人和之。……其有奮心篤志窮經學古者，鄉里之人羣轟然而笑之。」⁷⁷但是，這恰恰是甬上這些「英偉高明」的弟子追隨他的主要原因。李文胤說，黃氏「上窮六經之源，下泛百氏之海，採二十一史之林，旁獵方技諸家之圃，使吾黨共折衷於先生足以自信，如天樞而望北，望天梁而知南也。」⁷⁸這也就是為甚麼陳錫嘏對蕺山之學公開表示不滿而不離去的原因。

問題是，黃宗羲並沒有意識到這一做法已使「前此講堂錮疾，為之一變」，⁷⁹在書院中開創了新的學風，即從明末以性理道德之學為主的明道致用的實學思潮（徐光啓等人的質測之學尚未正式列入書院的研究課題），發展到以經史之學和質測之學為重要內容的經世致用的實學思潮；而性理之學，也已從對理學的修正，發展到對理學的批判。可是，從黃宗羲看來，無論在紹興還是在寧波，兩地書院都在繼承劉宗周的蕺山之學。因此，就其經史質測之學來說，他一隻腳已跨入了新的時代；就其蕺山慎獨之學來說，他另一隻腳仍停留在過去。劉宗周的慎獨宗旨，決定其道德修養的方法是「靜存之外無動察」。⁸⁰黃宗羲把這種靜修方法保存下來，他說：「學者從喘汗中焉能下手？且從閒居以證其心。」⁸¹李文胤解釋說：「一日喘汗，自當以一日靜坐復之。」⁸²而黃氏在哲學上的高足萬斯選，「生平教人以靜坐，曰：『為學全在靜中得力。』」⁸³但這種靜坐方法，鄭梁就感到懷疑，他寫信給黃宗羲說：

75 《杲堂文鈔》卷四《上梨洲先生書》。

76 萬經《寒村七十壽序》。

77 《學箕類稿》卷一《范國雯制藝稿序》。

78 《杲堂文鈔》卷三《黃先生六十序》。

79 全祖望《甬上證人書院記》。

80 《子劉子行狀》。

81 轉引自《杲堂文鈔》卷三《送萬公擇授經石門序》。

82 同上注。

83 《續甬上耆舊詩》卷七十七《萬布衣斯選》。

子劉子《人譜》之教下學也，以朱子半日讀書、半日靜坐爲工夫入手處。……梁非敢謂能靜坐也，然近又嘗試靜坐矣。靜坐之中非獨求靜而愈動也，即此凝然中處之時，而以心照心，耳有所不聞，目有所不見，固已頑空無用矣。夫待靜而始存者，未有不遇動而放！聖賢應物成務之學，固如是乎？⁸⁴

顯然，這種道德修養方法與潘平格相比是落後了，也與黃氏的經世主張不相配合。難怪甬上弟子爲潘平格學說所吸引，對蕺山之學由信而疑而離了。到了康熙末年，萬斯同接受了顏李之學，毛勅、鄭性接受了潘平格之學，後者又成爲李顥（1627—1705）的信從者。直到乾隆初年，黃宗義的私淑弟子全祖望在談及黃氏與陳錫嘏關於格物說的分歧時，也不贊成黃氏的觀點。他說：「然先生[按指陳錫嘏]於梨洲格物之說，亦頗不盡同。梨洲欲鑄先生就之，而卒未能也。……梨洲《銘》之謂其以格物過勞致之，……惜其未能轉手。此即陽明格亭前竹子七日成病之說，不足以詘先生。果若其言，則凡爲陽明之學者皆長年矣。」⁸⁵他說了一句很中肯的話，說黃宗義的學術毛病之一是：「不免以正誼明道之餘技，猶留連於枝葉。」⁸⁶主要是留連於蕺山之學的枝葉。這些都說明蕺山之學雖由黃宗義而得傳播，但在黃氏弟子一代，已產生懷疑，逐漸失去了影響。

1990年定稿於寧波大學

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

84 《寒村詩文選·寒村雜錄》卷二《上黃先生書》。

85 《續甬上耆舊詩》卷九十六《陳編修錫嘏》。

86 《鮚埼亭集外編》卷四十四《答諸生問南雷學術帖子》。

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印



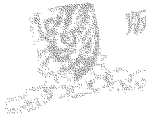
中國文化研究所

The Differences between Huang Tsung-hsi and His Disciples in Yung-shang

(A Summary)

Fang Tsu Yu

The first part of this article discusses the different styles of study formed in the Cheng-jen Academies of yung-shang and Shao-hsing as a result of their differences in teaching methods and content of courses. The second part analyses the differences between Huang Tsung-hsi and his disciples in Yung-shang, which, in fact, reflected those of Liu Chi-shan with the Ch'eng brothers and Chu Hsi, with Wang Yang-ming as well as with P'an P'ing-ke. The third part describes how Huang helped create a new atmosphere in the Cheng-jen Academy of Yung-shang by encouraging the study of the Confucian classics, history and even literature, astronomy, geography, mathematics, etc., thus taking the late Ming tendency towards real learning to a new phase. However, he was unaware of all this himself and still adhered to Liu's teachings in philosophy. Hence the above-mentioned differences. From the above description it can also be seen that Liu's teachings no longer had much influence by the early Ch'ing.



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印