

楊起元的思想發展及其對

師門之學的塑造^{*}

詹前倬^{**}

活躍於十六世紀下半葉的楊起元是泰州大儒羅汝芳的弟子。他於師教篤信弗疑，承繼與推廣師學的努力亦廣為傳頌，李贄言楊氏之學「大抵皆本父師之言而推衍之」。不過，前輩學者已經注意到楊、羅之間的思想間距。本文關注楊起元的思想發展，特重其師學塑造，以測定楊氏與其師思想與學說的距離。楊起元於羅汝芳過世後參與兩次師學塑造運動。第一次發生在羅汝芳的喪禮之上，同門弟子咸集驗證所得，以「明德」私諡羅汝芳，也以此為師門宗旨理解羅汝芳之學。喪禮後數年，楊起元閱讀其師遺集而感悟於「孝」，因此開啟《孝經》編纂工程。楊氏藉此發揚羅汝芳的孝弟慈論，但是比起羅氏孝論的源頭《大學》，他更為推崇《孝經》，也認為該經更為契合羅氏之學。師門孝論的核心經典，在楊起元手上完成從《大學》到《孝經》的轉換，是為楊氏參與的第二度師學塑造。本文認為，楊起元的案例顯示陽明學發展至十六世紀末，愈發鼓勵思想學說落實成具物質性之文本，而楊氏所塑造的師門之學正是在落實的過程中，漸與羅汝芳之學分離開來。

關鍵詞：楊起元、羅汝芳、《大學》、《孝經》

^{*} 本文自碩士論文改寫而成，寫作過程承蒙指導教授暨口試委員斧正與眾多師友提點，並有幸得到兩位匿名審查人的寶貴建議以及《明代研究》編輯同仁的費心校閱與多方協助，特此一併致謝。

^{**} 加拿大英屬哥倫比亞大學亞洲研究系博士生；Email: cccho@student.ubc.ca。

前言

楊起元（1547-1599），字貞復，號復所，出身廣東惠州府歸善縣，萬曆五年（1577）進士，選入翰林，累官終至吏部右侍郎。楊氏師承泰州鴻儒羅汝芳（1515-1588），其入門雖晚，但在眾弟子中特為羅氏囑託守成其業。羅汝芳臨終前欲與楊起元談話，指派弟子召喚正在福建典試的楊氏。雖然楊氏接獲口信後，立馬啟程趕往羅氏所在的從姑山（今江西南城縣東南），然而終不能於師逝前趕到。羅氏逝後，楊起元受同門推舉，擔當墓誌銘書寫之責，此後因閱讀其師語錄大有所獲，遂開展師學編纂工程。楊氏發展師說的努力廣受肯定，如李贄（1527-1602）贊其學曰「大抵皆本父師之言而推衍之……非世儒矯強義襲，半途而廢者比也」；¹黃宗羲（1610-1695）權威的《明儒學案》亦將楊氏與其師歸於〈泰州學案〉之同卷，肯認此一學脈相承。

過往研究大多著重羅汝芳的思想發展，常將楊起元視為師學之見證、延伸乃至複製。²然而，從李贄的「推衍」之說可以看出，楊起元承繼羅汝芳之學，不宜被簡單視作兩個不變個體間簡單機械式的複製行為。荒木見悟（1917-2017）探討羅汝芳思想時，已經注意到楊起元主張「儒佛一體」的態度實有別於羅汝芳臨終前「謝絕僧道」的姿態，而且羅、楊師徒固然皆推舉明太祖（朱元璋，1328-1398），但二人側重不一。³呂妙芬考察晚明孝論時，同樣留意到羅、楊師徒之間的差異，並進一步指出楊起元編纂其師語錄所成的《孝經宗旨》，應當視為弟子對師學的詮釋，而非羅汝芳思想的本來面貌。⁴近來，陳柳撰寫

¹ [明]李贄撰，邱少華注，《續藏書注（三）》（北京：社會科學文獻出版社，2010），卷22，〈理學名臣（二）·侍郎楊公〉，頁145。

² 如謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》（新北：花木蘭文化出版社，2014），頁106-111；劉增光，《晚明《孝經》學研究》（上海：上海古籍出版社，2015），頁244-262、298-328。

³ 荒木見悟，〈羅近溪の思想〉，收入九州大学文学部編，《九州大学文学部創立四十周年記念論文集》（福岡：九州大学文学部，1966），頁207-255；後收入氏著，《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁100-148，尤其注意「八・楊復所による佛教の導入」一節，頁130-139。

⁴ 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版事業有限公司，2011），頁163-164。

以楊起元為題的博士論文，發現羅、楊的師生關係雖然廣為傳頌，二人的實際相處無論時間上或是次數上都並不十分密切，多透過著述或書信交流思想。⁵上述研究者緊密連結羅、楊二人的生命歷程，以及師生實際交往的過程，為探索此段「承當」師學的過程與楊起元的思想發展奠定了基礎。

立基於前輩學者的討論，本文關注楊起元的思想發展，從楊氏對師門之學的塑造切入，析論其人如何主動繼受羅汝芳豐富的思想遺產，標舉出「明德」與「孝弟慈」二旨來推廣師學。研究的起始與終點分別設定在羅、楊二人的離世（1588-1599），檢驗期間楊氏與同門參與之紀念和編纂活動。本文指出，羅汝芳逝後，弟子咸集驗證所得而以「明德」私諡之，是為首度確立師門宗旨；數年後，楊起元基於自身的閱讀經驗而起意編纂師學，特重《孝經》相關文字，高舉其師「孝弟慈」之旨，是二度為師學開出新氣象。若將楊起元暨同門弟子的努力置於陽明心學的發展歷程，可見該時期的潮流相較於陽明學發展初始，更加鼓勵思想遺產實體化為文本。然而，文本的編纂與創造一定程度上使知識與原創者分離：儘管楊起元以「師學」標誌其編纂而成、流通於世的羅子之學，但卻難以與羅汝芳本人的學說保持同一。下文的討論將從私諡之議論談起，而後進一步追索「明德」之旨的思想淵源，繼而探索楊起元對師門孝論的發揚，並於結論說明其成果於 16 世紀晚期思想文化的意義。

一、私諡明德：師門宗旨的集體形塑

萬曆十六年（1588）夏，靜養於從姑山（今江西南城縣東南）的羅汝芳似乎意識到自己時日無多，遂著手準備離世。羅汝芳先使欲赴外地考試的孫兒留在從姑山，後令門下弟子來山舍住宿，日夜談學論道。八月下旬，羅汝芳想起奉命在福建主持鄉試的弟子楊起元，希望在臨終前與之見面談話，故召來弟子黎允儒（1528-1598），命其前往閩地帶話給楊起元。九月一日，楊起元接獲消息後，隨即趕往從姑山。同日，羅汝芳已知大限將至，召來家人、門徒飲

⁵ 陳柳，〈楊復所與晚明思潮研究〉（廣州：中山大學哲學系博士論文，2013），頁 38。

酒拜別。諸生不捨而泣，羅汝芳才「許再盤桓一日」。九月二日，這位大儒「端坐而逝，享年七十有四」。當楊起元抵達從姑山房，知曉自己已無緣得見老師羅汝芳最後一面，不覺與門人一同悲哭。後來，同門與羅汝芳姪孫共同推舉楊起元為羅汝芳寫作墓誌銘，皆云：「子宜知師，子宜銘師。」顯然，他們都認為楊起元理解羅汝芳，應當為銘。對此，楊起元回應：「夫予安足以銘吾師耶？安足以銘吾師耶？」儘管楊起元有意辭謝，卻也難以拒絕眾人請託。於是，楊起元拜訪其師之故舊門人，除邀請他們為文悼念外，也博采眾人說法，最終寫成〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉。⁶

楊起元所撰墓誌銘可分為序、誌、銘，序文如上交代撰文緣起，銘文發揚羅汝芳一生成就，誌文則敘說其生平事蹟，並於誌文末尾載錄喪禮的詳細經過與議論內容。楊氏寫道，羅汝芳生前便已安排孫侄弟子負責喪儀事務，而在其離世後一月，親友門生陸續趕至從姑山，約莫數百人的隊伍扶柩而出，葬羅氏於南城外鳳凰山，鄉里之人皆停下手邊工作以示哀悼。鳳凰山上，羅門弟子展開謚號之議論。對於此論內容，楊氏分為四部分敘寫，分別以「諸弟子相與言曰」、「又相與議曰」、「又有言於列者曰」與「眾乃交贊曰」開頭。⁷讀者固然可視之為特定數名弟子的見解，但若考慮講會論學的情景，宜將此看作楊氏整理羅門弟子的論學內容，歸結出重要觀點並加以情節化的成果。

論學的情節經楊起元整理後並不複雜，可略呈如下。有弟子首先指出：古代尊師之人都有私謚之舉，以期不忘其師，隋代王通（584-618）謚「文中子」與宋代程顥（1032-1085）謚「明道」皆然。而今吾師羅子逝去，難道可以不私謚之嗎？⁸不過，雖然沒有弟子不同意私謚羅子，但是對於以何號謚之，則莫衷一是。弟子於是表述自身對師門之學的感悟，後稱謚號終歸是語言的形跡，無法充分表述其師如天一般高明，又如地一般博厚之德，必然有所遺漏，因

⁶ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入[明]羅汝芳撰，方祖猷等編校，《羅汝芳集》，下冊（南京：鳳凰出版社，2007），頁919-925。

⁷ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924-925。

⁸ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924。

此沒有辦法取一適當諡號。⁹若是考慮弟子共商諡號的可能過程，此段話語應當暗示，弟子相互參證師門之學而未有共識。最終定下「明德」為諡號，乃是眾人考量如何入門羅子之學：

於是又有言於列者曰：「然則欲求吾師之學者，無如《大學》矣乎。

《大學》首言明明德，則盍以『明德』謚諸？」眾乃交贊曰：「其可哉，其可哉！」遂筮日告謚曰：「明德夫子。」¹⁰

若欲求羅子之學，沒有比《大學》更適合的途徑，而《大學》首句為「大學之道，在明明德」，何不取「明德」為諡號？這一建議廣為同儕認可，眾人繼而占卦以告其師。

值得注意的是，在達成「明德」此一共識以前，曾有弟子表述其如何感悟師學。該表述呈現出羅汝芳思想遺產的豐富性，一方面彰顯《大學》於羅氏之學中的重要性，另一方面透露出其他幾種潛在傾向。為了釐清這些傾向，現完整引述原文如下：

吾師之學至矣，蓋孔子求仁之旨的在《大學》，《大學》一書，是性體與矩式兼至者也，秦漢而來，悠悠千載，其間豪傑之士，聰明超悟者見性體矣，而未必盡合其矩式；高邁勇往者擬矩式矣，而未必盡透其性體。惟吾師之學，發志最早，自髫髻之年，以及壯強衰老，孜孜務學，未嘗少倦，參求於四方高賢宿德，惟恐不及。德無常師，善無常主，但聞一言之益，即四拜頓首謝之。會眾智以稽古訓，契《中庸》以歸《大學》，靈透洞徹，生德盎然，而其躬行密實，殆篤恭不顯矣。故其隨人啟發，直指性體，至所真修，刻刻入神，非言所及也。每稱高皇道並羲、軒，而六諭乃天言、帝訓，居官居鄉，極力敷演，蓋畏天命、畏大人，學不厭、教不倦，平常而通性命，易簡而該神化，自孔子而來，未有吾師者也。今夫謚者名言之跡耳，惡足以稱其德哉！天之高明也，萬物覆焉，其贊曰「大哉乾元」；地之博厚也，萬物載

⁹ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924。

¹⁰ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924-925。

焉，其贊曰「至哉坤元」。今夫子之德，合高明博厚而一之，故語之以地則遺天，語之以天則遺地，殆無得而名焉矣。¹¹

閱讀引文可以發現，楊起元已為「明德」與《大學》的雀屏中選鋪陳。弟子議言其師之學「至矣」，孔子的求仁之旨在《大學》一書，此書「是性體與矩式兼至者也」，又言其師「契《中庸》以歸《大學》，靈透洞徹，生德盎然，而其躬行密實，殆篤恭不顯矣」，意即。此處兩個「至」字並不意指「至極」，更應理解為達至，至某一境地之意。羅汝芳之學在弟子看來已至一境地，對於此境地的說明是「平常而通性命，易簡而該神化，自孔子而來，未有吾師者也」。也就是說，羅汝芳之學蘊含緊密關聯的兩個層次，既有平常易簡的一面，從這平常易簡又能通達性命，臻至神化的高遠境地。文中對於羅汝芳之學與《大學》二者的形容形成一平行關係：《大學》「是性體與矩式兼至」，而性體是聰明超悟者能見之，矩式是高邁勇往者能擬之，性體與矩式在此處即分別對應到性命神化與平常易簡。如此的書寫策略加上「契《中庸》以歸《大學》」一語，呈現出羅汝芳之學以《大學》為依歸的印象。¹²

與此同時，楊起元的書寫亦透露羅汝芳之學在《大學》以外的幾種傾向。前文所及《中庸》即是一例，弟子不只言其學契合《中庸》，且用典出《中庸·第二十六章》的以「高明」、「博厚」形容師學。再者，楊氏亦花相當篇幅描繪羅汝芳對「高皇」明太祖的推崇，特以「天言、帝訓」稱之。如文中所述，羅氏推舉明太祖尤重其《六諭》，¹³主要用於地方教化。關於羅汝芳何以重視《六諭》或稱「高皇／太祖情結」，學者多有論說，而荒木見悟早已指出羅氏的情節似乎僅限於《六諭》，不同於楊起元舉高皇而主張「三教尊重論」的立場。¹⁴此外，《易》學也是此處突出的一條線索，弟子的贊言援引《易傳》，且

¹¹ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924-925。

¹² [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924。羅汝芳究竟較注重《大學》抑或《中庸》將於次節討論，此處僅就墓誌銘書寫的呈現效果而論。

¹³ 即所謂《聖諭六言》，實為洪武三十一年（1398）《教民榜文》中的主要文字：「孝順父母，恭敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋（毋）作非為。」[明]明太祖敕撰，[明]張鹵校刊，《皇明制書》（臺北：成文出版社，1969），卷9，頁1420。

¹⁴ 荒木見悟，〈羅近溪の思想〉，頁133-134。

楊起元陳述羅氏師承時，亦列出「三十有四而悟《易》於胡生」。¹⁵簡言之，在《大學》以外，羅汝芳之學還有《中庸》、明太祖與《易》此三條發展傾向。

羅門弟子議定「明德」為諡號，此議在中晚明的思想環境中可以被理解為訂定師門宗旨。訂定宗旨在中晚明別具意義。劉勇指出，中晚明講學者分別建立講學宗旨，一方面分別建立便是與他家分明開來，體現個人學有自得，能夠統攝自己的目標、方向與工夫論，另一方面受眾能迅速掌握講學要點。後一理由扣合上述羅門弟子選定諡號的緣由，即是擇取最能「求吾師之學者」。宗旨既能使從學之人知曉自身學宗何者，也通曉日常工夫的做法，此效用源於宗旨的傳達與理解較為簡易。除了描繪講者與受講者雙方都有意覓求宗旨，劉勇進一步分析，宗旨多來自於《大學》，且通常關涉朱子（1130-1200）《大學章句》與陽明（1472-1529）古本《大學》的詮釋爭議。觀察眾多儒者樹立宗旨的現象，可以發現儒者或借《大學古本》維護祖師陽明的宗旨「致良知」，或是從中開展自己的宗旨，同時又有不宗此二人的儒者，註解或講授其他版本的《大學》，開出鮮明的宗旨，如與羅汝芳同時代的李材（1529-1607）從《大學》提出並標舉「止修」之旨，嘗試與陽明立異，汰換掉「致良知」。劉氏亦援引吳震的考察，指出羅汝芳講學並非「不立宗旨」，而是「隨機點撥、多立宗旨」，此舉讓求學之人無所適從。¹⁶即此而言，諡號之難以訂定可以被理解為羅汝芳多立宗旨所肇生的難題，而諡議終究定為「明德夫子」，是在多重宗旨之中揀選「明明德」的結果。¹⁷

值得注意的是，無論是吳震或是劉勇，都沒有視「明德」為羅汝芳的講

¹⁵ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924。李慶龍曾主張「易理」、「神理」為羅汝芳學問宗旨，可見李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，1999）；近有學者嘗試否定顏鈞為羅汝芳真師，而指傳授《易》學的胡宗正才是羅氏的真師，見鹿博，〈「信己」且「安常」：羅汝芳的哲學建構與思想踐行〉（杭州：浙江大學出版社，2017），頁22-29。

¹⁶ 劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，80：3（2009），頁403-450，尤其是頁410-422接連討論羅汝芳與《大學》；吳震，〈羅汝芳評傳〉（南京：南京大學出版社，2005），頁173-178。

¹⁷ 楊正顯精彩地分析陽明文字的編纂過程，彰顯了師者逝世後，門人弟子於師教理解不一所產生的張力與影響，見氏著，〈後死有責：從《陽明先生文錄》到《王文成公全書》的師教衍變〉，《明代研究》，36（2021），頁61-101。

學宗旨。羅氏講學宗旨究竟為何？身後呈現的面貌又為何？其中的變化如何發生？上述歧義將在後文詳論，此處僅想指出門生已為羅氏訂定宗旨，或許有意另立新宗。儘管此意圖有其可能，我們仍須考量羅門弟子為何要在鳳凰山喪禮之上相互驗證師學所得，議論何號最為適切表述師門之學。考慮到上述多立宗旨的難題以及劉勇對宗旨效用的分析，應可推論在門生眼裡更為緊要的問題是：老師羅汝芳過世後，不再有人能提供權威解釋的條件下，弟子該如何看待與理解師學面貌，又怎麼能掌握師門之學？因此，羅門弟子意欲在同門聚集的難得場合中確立共識。

在陽明學的發展中，這類尋覓權威解釋的努力其來有自。呂立亭(Tina Lu)考察陽明弟子對於《傳習錄》與《王文成公全書》的編輯實踐，便注意到陽明本人不願弟子固「守」其語錄「為成訓」，而告誡弟子徐愛(1487-1517)切勿記錄其言。但是，徐愛等諸弟子一方面焦慮於不能長伴其師左右，或反過來說其師不能伴其終身，故而擔憂沒有權威能夠隨時現身提供建議或解釋；另一方面，徐愛根據「知行合一」的概念，指出若弟子閱讀陽明的言說記錄，將受到刺激與啟發而踐履知識，以此證成了留存語錄與編纂師說的正當性。¹⁸本文以為，楊起元及羅門弟子的努力應當置於此一脈絡探討：儘管陽明學發展初始對於運用文字宣傳學說有些保留，但知行合一的主張與諸弟子的焦慮激發陽明學者編纂與出版師說的熱情，程度更甚於程朱學者。¹⁹結合上述而論，訂定宗旨不純然為了向新進學子推廣師說，也意圖透過集體創造權威解釋，確立門生故舊理解羅汝芳之學的共同框架，以求安定他們的內心。

楊起元的書寫起到何種效用，可以從管志道(1536-1608)的反應略窺一二。萬曆二十四年(1596)，楊起元通過同門曹胤儒(活躍於1580-1610)，認識耿定向(1524-1597)的弟子管志道。雖然楊起元三年後即離世，兩人相識時間僅有三年左右，卻聯絡相當緊密，部分因為思想頗有親近處，像是都尊崇明太祖、

¹⁸ Tina Lu, "If Not Philosophy, What Is Xinxue 心學?," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 80:1 (June 2020): 123-163, esp. 146-148.

¹⁹ 張藝曦，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》，24：1（2006），頁235-268，特別是頁243。

三教論與石經《大學》。²⁰萬曆二十六年（1598），管氏曾致書楊起元，質問羅門弟子私謚「明德」的正當性。管志道指出這一行為違背了憲章高皇的立場，因為私謚逾越臣子的權限；如果僅將明德當作字號來看待也不行，因為「近溪」之號已經行於天下，另起一號「明德」並無可能取代前者。再者，即使如孔子這樣的聖人，魯哀公誅之而不起謚號，孔門弟子也不敢踰越權限。最後，管志道感嘆當前「生祠日增，政碑日廣」，今日再立謚號，使得門戶之別愈興，勸解楊起元應再思考倡言「明德」之舉。²¹在此，管志道固然指控私謚缺乏正當性，且質疑「明德」之號的效用，但言談中透露出自己感受到羅門弟子的行動帶有另立門戶的用意或效果。誠然，管氏自身格外留心門戶之別，其閱讀經驗不見得能等同於時人的閱讀感受。不過，這也暗示羅門弟子的行為確實可能有此效果，顯示他們的師學塑造達成一定成效。

上文處理楊起元參與的首次師學塑造，確立「明德」為謚號，並以此為理解師門學的關鍵。如果明德的中選過程是弟子們從羅汝芳的學問宗旨中選出其中一者，且楊起元的記載可佐證之，我們提問的方式便不能只是簡單地連結被選出的結果與其源頭，即不能僅是探討明德在羅汝芳學術中的位置與意義究竟為何。因為過程本身是多層次的，提問亦不能只在單一面向：第一個層次是羅汝芳生前講學多立宗旨，此舉為選擇過程創造許多可能，且這些可能具有各自的意義與地位；第二個層次是羅門弟子面對羅汝芳留下的諸多可能傾向，挑選其中若干可達目的者成為選項，並為選項形塑理據；最後才是抉擇，牽涉參與者當時的需求與手邊的選擇。也就是說，此過程涉及的是羅汝芳思想的創生、接受與定調。欲探討此過程，我們可以從中間切入，分析上文《大學》及其他發展傾向於羅汝芳之學中的地位與關聯。受限於篇幅，在此不能做通盤的檢討，因此不會將每一傾向都上溯羅汝芳之學與其思想淵源。不過，探討傾向之間的聯繫有助於我們下探羅門弟子的抉擇過程與決斷緣由。下文便自羅門弟子手邊的選項開始考察。

²⁰ 吳孟謙，《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化，2017），頁 345。

²¹ [明]管志道，《問辨牘》（臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1995），卷之元集，〈答楊少宰復所丈書〉，頁 649-650。書信時間據陳柳考證，陳柳，〈楊復所與晚明思潮研究〉，頁 193。

二、明明德與《大學》：師學徑路的確立

「明德」最終在諡號議論中脫穎而出，不過此語的雀屏中選還值得我們再加思量。弟子推薦「明德」的原因是此語出自《大學》之首，並稱《大學》是學子欲求得羅汝芳之學的最佳取徑。前引劉勇研究已經說明中晚明儒者善於自《大學》提煉講學宗旨，加之羅汝芳曾有悟《大學》的經驗，²²要說羅氏之學立基於《大學》，因此該書堪稱最佳途徑，似不為過。然而，難道《大學》首言「明明德」，羅汝芳也常提起「明德」，便代表明德是《大學》的核心，或說是羅汝芳最為重視的觀念嗎？就《大學》的核心觀念而言，朱子強調「格物」，陽明重視「誠意」，²³兩位先賢都不像羅汝芳這般高舉「明德」。不僅如此，羅汝芳是否曾將明德的重要性標舉出來，乃至超越任何其他觀念，也值得再加探究。就此而言，明德中選的原因顯得疑雲重重，遂成為需要釐清的問題。

羅汝芳的學問中何者居於中樞，統攝他項觀念，或是說其學問宗旨為何，一直不是非常明確。²⁴黃宗羲曾引許孚遠（1535-1604）語，判定羅汝芳之學「大而無統，博而未純」，也就是說羅汝芳沒有一統之旨且觀念博雜。²⁵儘管鄧元標（1551-1624）在墓碑文中援引羅汝芳語辯駁道，其學之大與博，原本就是自

²²劉勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，頁 403-430；〔明〕羅汝芳，《近溪子續集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷乾（一），頁 231-232。

²³此一區別很常見，參考黃進興，〈理學家的道德觀：以《大學》、《近思錄》與《傳習錄》為例證〉，收入陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》（臺北：聯經出版事業有限公司，2012），頁 304。

²⁴學者於此多所爭議，有以「孝弟慈」為宗旨者，可見楊祖漢，〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》，37（2006），頁 145-175；謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》；以「克己復禮」為宗旨者，可見龔鵬程，〈羅近溪與晚明王學的發展〉，收入氏著，《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994），頁 21-72；以「易理」、「神理」為宗旨，可見李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉；或如下文所示吳震所考羅汝芳之學有諸多趨向、旨趣。

²⁵〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案（修訂本）》，下冊（北京：中華書局，2008），卷 34，〈泰州學案三·參政羅近溪先生汝芳〉，頁 762。

統又自純，²⁶但境界宏大、觀念繁多確實是羅汝芳的學問特色。嘗試理清此問題的吳震，便指出羅汝芳「沒有刻意歸納總結自己的思想宗旨，而只是從儒家經典中可以歸納出儒學宗旨」，重申這個疑難是羅汝芳自己造成的。雖然吳震仍找到幾條線索，指出羅汝芳以「赤子之心」與「良知本心」為學問宗旨，不過他也承認在羅氏思想中，良知的觀念並未佔有核心地位。藉羅氏友人的言論，吳震歸結出四點羅汝芳的思想特徵，分別是「1. 以孔孟求仁為宗；2. 以赤子之心為的；3. 以孝悌慈為實；4. 以萬物一體為大」，進而指出1、3兩條可能是羅汝芳的「孤旨獨發」，有異於陽明宗旨，不若第二與第四條大抵承接陽明之學。最後，吳震再引楊起元〈論學書〉，指出羅汝芳被弟子認為直接孔子，憲章明太祖的「聖諭六言」，集心學之成，也是羅氏學問特點。²⁷

此處之所以不厭其煩地摘錄吳震的研究，無非是為了展示羅門弟子在商議過程中的可能選項。²⁸當然，吳震的歸納與前文對楊起元書寫的分類有所不同，不以經典為區分依據。我們很容易注意到，此四點大抵未涉及羅汝芳的《易》學與太祖情結。但是應當留意，「明明德」確實出現在吳氏所引用的友人王時槐（1522-1605）之說：

先生平生，學以孔孟為宗，以赤子良心、不學不慮為的，以天地萬物同體，撒形骸、忘物我，明明德於天下為大。²⁹

也就是說，雖然吳震的總結雖然著重「萬物一體」一語，而非「明明德於天下」，但「明明德」與羅汝芳的連結在時人眼裡也是清晰可見的。誠然，陽明建立了明明德於天下與萬物一體的聯繫，但是羅汝芳所論之「明明德」是否必然承襲陽明，二人對於此語的理解一致與否，實有待考論。下文先呈現陽明如何論明明德，再指出羅汝芳論明明德並非只是接續陽明學問宗旨，而是有所自得與發明。

²⁶ [明]鄒元標，〈近溪羅先生墓碑〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁930。

²⁷ 吳震，《羅汝芳評傳》，頁172-178。

²⁸ 誠然，明德、赤子之心與孝弟慈在羅汝芳的言說中多指向良知本體，思想內涵的差距並不很大，不過此處的關懷在於為何從這些名相之間選出一者作為代表的宗旨，並嘗試理清這些名相的細微差異及其在羅氏思想中的淵源。

²⁹ 吳震，《羅汝芳評傳》，頁176-177。其所引為王時槐〈近溪羅先生傳〉與周汝登〈聖學宗傳·羅近溪傳〉，二文敘述相同，而周文應源於王文。

陽明看待明明德於天下與萬物一體的觀點可見諸〈大學問〉。陽明基本上認為，大人便是能「以天地萬物為一體者」，不同於會區分爾我的小人。對於大人所以能以天地萬物為一體，陽明的解釋是其心之仁本來就能如此，且此心並非大人所獨有，小人亦有這個可以天地萬物為一體的心。無論大人、小人，心中必有「一體之仁」，即為「根於天命之性」、「靈昭不昧」的「明德」。陽明區別大人與小人之心，標準在於此心是否「分隔隘陋」。縱使小人之心已經是分隔隘陋，並不意味著一定造成傷害，傷害發生的條件是私欲遮蔽或鼓動其心的一體之仁，也就是明德，最嚴重之傷害可能摧毀這個明德。倘若明德為私欲所蔽，即便是大人具有以天地萬物為一體之心，也會生出分隔隘陋，如同小人。想要做大人之學，便要去此私欲之蔽，「以自明其明德」，回到與天地萬物為一體的本然狀態。³⁰

陽明論明明德不只是內向的追索與探求，他以同樣的概念聯通了「親民」。如呂妙芬所言，陽明以體用關係界定明明德與親民，因而稱「明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也」。也就是說，陽明將親民構想為明明德的外向發揮，即使天地萬物都能明此明德，也就是欲求天地萬物都認明萬物一體。進一步言，上述的內向與外向只是描述的方便，在天地萬物為一體的基礎上，明明德與親民本為一事，都是追求天地萬物為一體，實踐上二者也無先後次序，「明己之明德的實踐必須在親民、明天下眾人之明德的無盡過程中才可能完全實現」。³¹呂妙芬進而指出，陽明的觀念在後來學者手中發揮得更加明顯，羅汝芳與楊起元都屬於此一潮流，他們都嘗試消弭自我與他者分際，追求個人的道德完滿也是在追求天地萬物的「全體圓滿」，兩者在觀念與實踐都無二致。「明明德於天下」在強調為學次第的朱子心中原是遙遠目標，到陽明手上通過萬物一體論已不再遙遠，再到羅、楊等學者手中成為「工夫的起始，是主導、規範個人聖學實踐的重要指標，也是聖人最初、最真誠的

³⁰ [明]王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，中冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷 26，〈續編一·大學問〉，頁 1066。

³¹ 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，32（1999），頁 176。

志願」。³²

呂妙芬精確把握羅汝芳的明明德論，並點出從陽明到羅汝芳的思想變化，即羅氏將明明德轉化為工夫的起始。不過值得注意的是，羅汝芳論明明德並非純粹推衍陽明之說，而實有更多發揮：他不僅直接反對朱子，更是異於陽明。自朱子以降，論「明明德」多採其訓：

明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。³³

朱子以「得之於天」、「虛靈不昧，以具眾理而應萬事」來解釋明德的性質，並提醒道明德會為氣稟、人欲所拘蔽，導致明德昏暗。儘管氣稟、人欲所可能拘蔽明德，明德的本體仍然保持明亮，不曾止息，而明明德則是讓整個明德復歸光明，去掉氣稟、人欲的拘蔽，回到本然狀態。從上引陽明之語可見，他也沿用此解，言明德根源於天命而自然靈昭不昧，且危害同樣出於可能拘蔽明德的私欲。陽明融入萬物一體觀，影響到的是明德為私欲拘蔽之時所肇生的傷害，即心生出區隔，不是改變明德的本然性質與狀態。也就是說，朱子、陽明都接受明德自天而來、內在心中、虛靈不昧等特點，尤其都強調明德會受氣稟、私欲拘蔽。但到了羅汝芳，他雖然同意前述若干特點，卻不再接受明德受拘蔽的可能。

羅汝芳首次提出明明德新論，應是在萬曆十四年（1586）造訪南京時。時任國子監祭酒的趙志皋（1524-1601）主持講會，羅汝芳於會中提出此論，在場聽眾大大震撼且不能無疑，此中經過由弟子黎允儒記下：

蓋明德釋云「虛靈不昧」最為切當，至於「但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏」三句，我近師昔在金陵太學，與趙司成公（志皋）諸堂官諸士子論云：「某欲易氣稟、人欲。不能拘蔽，無時而昏，方叫作個明

³² 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，頁 177，作者以朱子、陸九淵為例，說明宋儒對於明明德的觀點，見頁 174-175。

³³ [宋]朱熹，《四書集注》（臺北：漢京文化，1983），〈大學章句〉，頁 7。

德。」坐中有半疑信，獨司成公忻然曰：「深當予衷矣。」³⁴

羅汝芳明言，必須是不會為氣稟、人欲所拘蔽者，方能叫明德，而此明德也就不會有昏睡之時。³⁵面對明明德於天下，朱子以降學者視之為宏大目標而感到遙遠難及，此距離感已被陽明的萬物一體論取消，轉變成日常工夫，而羅汝芳的新詮釋進一步取消陽明在明明德上做工夫的困難：既然明德不受拘蔽，便不會昏睡，明明德也就省去破除氣稟、人欲的工夫，顯得更加簡易。³⁶

誠然，此句話語亦能解釋為實踐工夫，以致良知本體不能為氣稟所拘，人欲所蔽，才能稱為「明德」。此處似乎難有定解。關於此一難題，我從黃宗羲對楊起元學問的評論得到啟發：

先生所至，以學淑人，其大指謂：「明德本體，人人所同，其氣稟拘他不得，物欲蔽他不得，無工夫可做，只要自識之而已。」³⁷

黃宗羲點出楊起元之學旨在明德本體，且此明德本體不僅人人所共有，性質與前述羅汝芳之說相符，同為不受氣稟與人欲拘蔽的明德；即此而言，工夫得到消解，而唯一要做的是自己識得明德。此處所論，基本上承繼羅汝芳之說。考慮到羅汝芳與楊起元關係趨於緊密應始於萬曆十四年，羅氏指派弟子黎允儒攜其語錄轉交楊氏，而此明明德新論目前可溯及的提出時間同為此年，可以推想楊氏是吸收其師晚年見解。換言之，前引「某欲易氣稟、人欲。不能拘蔽，無時而昏，方叫作個明德」，確能如前文所解為消解工夫之意。

儘管如此，明明德的工夫實未為羅汝芳全然解消。黎允儒如是闡發羅汝

³⁴ [明]黎允儒著，盧見田輯，《粵遊紀》（溫哥華：加拿大英屬哥倫比亞大學圖書館藏，蒲坂書樓清末（1875-1911）抄本），頁3b。黃宗羲在《明儒學案》中列舉楊起元《證學編》數條，其中便有此一觀念，現可知此觀念實源於羅汝芳，而非楊氏的發明，[清]黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案（修訂本）》，下冊，卷34，〈泰州學案三·侍郎楊復所先生起元〉，頁808-809。

³⁵ 昏解為昏睡可見[明]羅汝芳，《近溪子集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷御（四），頁115-116。

³⁶ 必須注意的是，呂妙芬曾經指出這樣的努力也形成一種「工夫論的弔詭」，看似無工夫，只要識得本心，明吾明德，但卻是最困難的上乘工夫，概念的闡發見呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003），頁327-368。

³⁷ [清]黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案（修訂本）》，下冊，卷34，〈泰州學案三·侍郎楊復所先生起元〉，頁806。

芳的構想：

子不必在明德上憂，即今日用間，誰不是此明德現現成成。他自有妙處，但憂我輩明德未能明也。然吾去求個明處，亦不是難事。只緣我輩虛己不來，多起執情，循尋常的識見，輒以聖人是個生成的，而又以明明德的學歉然，不敢承當。不知自堯、舜以至周、孔，俱有個明師提醒他，乃能復以自知，遂有個為學的下落。故無論聖凡，均是少復不得。但聖人只在此學上兢業己德，一明此心，就不能已，便即親民。³⁸

聖人是現成的而非生成的，明德亦是如此。現成的明德本然能發揮妙用，重點在於要能「復以自知」，一旦回復到自知的狀態，「就不能已，便即親民」。即此而言，此學愈發易簡，關鍵即在工夫從去除拘蔽之物的「去」，變成回復到自己知曉明德的「復」：只要復見自己內在的現在明德，便不會停下，立即親民。

我們很容易察覺到，明明德新論中「復以自知」的工夫與羅汝芳針對「克己復禮為仁」的著名詮釋，其間有著密不可分的關係。羅汝芳解讀克己復禮為仁，不訓「克」為「克服」或「克勝」，而訓為「能」，已是眾所皆知。此外，他解「復」為《繫辭》中「復以自知」的「復」，「禮」則解為「本吾心一定之天則」。是以，當「克己復禮」被解釋成「能己復以自知」，行動的主體是己身，而返復的禮也存乎己，存乎吾心。如此一來，即是使自己能知原來現成的天則（禮），便化去了原解為「克去己私」的層層藩籬。³⁹由此可見，羅汝芳對於「明明德」與「克己復禮為仁」的詮釋都取「復以自知」，來化解前賢說法中的藩籬或障礙，讓學問更加易簡。此一操作方式不得不說是羅汝

³⁸ [明]黎允儒著，盧見田輯，《粵遊紀》，頁4b-5a。

³⁹ 林月惠，〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》，2（2005），頁161-202，特別是頁182-189。對於「克己復禮為仁」的意義豐富性，我參考 Weiming Tu, "The Creative Tension between Jên and Li," *Philosophy East and West* 18, no. 1/2 (Jan-Apr 1968): 29-39; Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972); Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1983).；杜維明，〈詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015）。

芳學問的標誌，⁴⁰而明明德新論與克己復禮為仁同為羅汝芳所獨發的孤旨。曹胤儒曾記錄其與羅汝芳、李贄等人在南京之行的對答，其中顯見羅汝芳亦認為自身於明明德有獨到見解：

師詢儒新功。

儒對曰：「力量淺劣，然吾師分授家事，不敢不領受支持。」

師笑曰：「予分授家事，何如？」

儒曰：「天地萬物為一體，使天地萬物各得其所為極致，所謂大學，所謂明明德於天下，是吾師之門堂閭域；老吾老及人之老，幼吾幼及人之幼，所謂仁義之實，所謂道邇事易，是吾師之日用事物；赤子不慮之良知、不學之良能，與聖人之不思不勉，天道之莫為莫致，是吾師之運用精神。」

師笑曰：「予雖無如許層折，然大段亦得，吾子勉之。」

儒對曰：「不敢不勉。」

卓吾李君曰：「《大學》一書，專言大人之學，雖庶人亦未嘗不明明德於天下，此則吾夫子獨得之學，千古聖人之不能同者。且聖人之所謂人，千萬世之天下，合為一人之人者也。子謂吾夫子欲明明德於萬世，非止一時之天下已也。」

師曰：「然、然。」⁴¹

曹胤儒將明明德於天下描述為羅汝芳自家學問，李贄亦贊同羅氏確實獨得此學，有別於古聖前賢。兩人的評價固然得到羅汝芳的首肯，但是能否在學術史上成立，意即羅汝芳的詮釋是否真為歷代《大學》詮釋中的獨到創見，這一問題還有待更專門的考察。此處僅想指出，羅汝芳確實在「明明德」上有所自得，無論這一自得偏向個人生命體悟或是經典詮釋洞見——當然，羅氏與其弟子可能認為兩者並無分別。若結合以上所論，可知羅汝芳的自得之見不只流傳於羅門弟子之間，也因為羅氏在講會中提出此說而廣傳。

⁴⁰ 鑑於本文之旨並非要全盤檢討羅汝芳思想，無意在此涉入羅汝芳為何傾向於化解藩籬、尋求易簡的問題，關於此問題的解釋，古清美曾論及羅汝芳的終極關懷與追求，其說可參，見古清美，〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，收入氏著，《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004），頁111-150。

⁴¹ 〔明〕羅汝芳，《盱壇直誼》（南京：鳳凰出版社，2007），頁401。

以上嘗試指出的是羅汝芳晚年於明明德確有其創見，但是考量羅汝芳學之博厚，此旨如何從眾多發展傾向中脫穎而出，與「孔孟求仁」、「孝弟慈」、「赤子之心」或前節所及《中庸》、《易》學和太祖《六諭》等學問傾向的關係為何，是下文所要檢討的問題。此處的重點不在處理羅汝芳思想的全貌，而是梳理有可能的選項，作為理清羅門弟子選擇緣由的基礎。

然而，此處所論若干發展傾向在羅汝芳思想中本有複雜的關聯，在清楚劃出界線、區分成多個選項之前，應當從它們的關聯開始考察。羅汝芳的語錄記載其追想過往的體悟經驗，提供了我們思考的線索。他在應考後歸家，開始交互參訂各家說法，最終有悟於《大學》：「後遂從《大學》至善，推演到孝弟慈，為天生明德，本自一人之身而末及國家天下。」⁴²羅汝芳接著耐心闡發孝弟慈何以是人人共有，即如天生明德一般，無論身份、年歲、境遇，人人皆能以孝對父母，以弟對兄長，以慈對子孫。其繼而如是闡發他的為學體悟：

其時《中庸》天命不已，與君子畏敬不忘，又與《大學》通貫無二。故予自三十登第，六十歸山，中間侍養二親，敦睦九族，入朝而遍友賢良，遠仕而躬禦魑魅，以至年載多深，經歷久遠，乃嘆孔門《學》、《庸》，全從《周易》生生一語化將出來。蓋天命不已，方是生而又生；生而又生，方是父母而已身，己身而子，子而又孫，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孫，是替天命生生不已顯現個膚皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄長、慈子孫，通透個骨髓，直豎起來，便成上下今古，橫亘將去，便作家國天下。孔子謂：「仁者人也，親親之為大焉。」其將《中庸》、《大學》，已是一句道盡。《孟子》謂：「人性皆善，堯舜之道，孝弟而已矣。」其將《中庸》、《大學》，亦是一句道盡。然未有如我太祖高皇帝聖諭，數語之簡當明盡，直接唐虞之統，而兼總孔孟之學者也。⁴³

此段引文確立了三連結，除未明白指涉《孟子》、《中庸》所包含的「赤子之

⁴² [明] 羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁 232。

⁴³ [明] 羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁 233。

心」，⁴⁴恰巧囊括前述各發展傾向。首先，《中庸》的「天命不已」與「君子畏敬不忘」二旨通乎《大學》，而此二書追根究底是《周易》的「生生」之道衍化出來；「生生——天命不已」這一核心連結（骨髓）所顯現的現象（膚皮）即是孝弟慈。其次，《中庸》與《大學》同為孔、孟求仁之旨「一語道盡」，而其中的關鍵在親親而孝弟（慈）。其三，明太祖《六論》聯通孔（《論》）、孟（《孟》）以及後二者所道盡的「《周易》——《學》、《庸》——孝弟慈」這一連結，其聖諭是繼唐虞之統而可統攝孔孟之學。

此處論說的意向顯然是推尊太祖《六論》，不過在此之外，我們實可看出言說者所致意第一項連結尤為關鍵：其將《周易》與孝弟慈分別置於光譜兩側，而相互通貫的《學》、《庸》居於其間，聯通兩側。在此，《周易》與孝弟慈自然是兩個關鍵。羅汝芳三十四歲時曾拜師自己過去的舉業弟子胡宗正，因知其於《易》學有所傳承，進而有悟於《易》；⁴⁵據謝居憲的考察，羅汝芳六十五歲（1579）後於孝弟慈有更深刻體會，幾成定論，不過在此之前，羅氏便已大加倡議孝弟慈。⁴⁶相較於此二者，羅氏提出明明德論是在他七十二歲（1586）時，發生時間最晚。論者或以學說最終成形時間決定學者的講學宗旨，倘若依循此思路，以晚年定論為選擇緣由，《大學》明明德似乎是較為合適的選項，且根據上文解釋，《大學》實能通貫《中庸》，連結上述的《六論》、各經典與觀念，不致遺漏羅汝芳的重要論旨。

羅汝芳悟道經驗顯示《大學》一書不僅在其立學過程發揮關鍵作用，且結合前述可知其於晚年又有所自得。然而，對於第一項連結中地位等同《大學》的《中庸》，羅汝芳又是如何看待，此處想進一步檢驗羅氏的論說，以辨析兩部經典在羅氏之學的意義與地位。此一辨析之所以必要，可以從羅門弟子的評論說起。如前文曾引述的，弟子在闡發羅汝芳之學時，先是稱「孔子求仁之旨」寓於《大學》，《大學》是部兼具性體與矩式的書，又說羅汝芳體會《中庸》而將其體悟歸之於《大學》，最後有另名弟子舉出學者若是想求得

⁴⁴ 羅汝芳亦曾言：「赤子之心，即天命。」〔明〕羅汝芳，《近溪子集》，卷樂（二），頁41。

⁴⁵ 〔明〕楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁920。

⁴⁶ 謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》，頁83，註17。

羅汝芳的學問，沒有其他路徑能比得過《大學》。⁴⁷ 既然孔門旨要寓於《大學》，雖也契於《中庸》，但最終歸於《大學》，羅汝芳的學問中似乎以《大學》為核心，認識羅氏之學也應當從《大學》下手。

儘管如此，吳震曾指出羅汝芳重視《大學》、《中庸》不亞於《論語》、《孟子》，且相較於《大學》，羅汝芳更為重視《中庸》。⁴⁸ 吳震此一論點主要立基於羅汝芳語錄中幾處提及《中庸》、《大學》的段落：首先，羅汝芳曾說「《大學》只是敷衍《中庸》未盡的意義」；其次，當門人問及《大學》工夫次第詳明，是否為入德之門，羅汝芳告訴他應當將《中庸》、《大學》「相連著看」，而且若就入德來說，應該先讀重天德的《中庸》，而不是重王道的《大學》；其三，當問者就《大學》、《中庸》閱讀次序提出質疑時，羅汝芳先是以「首尾渾全是盡性至命」、「以至誠、至聖結尾」來表述《中庸》的特色，並以「鋪張命世規模，以畢大聖人能事也」、「以至善起頭」二語來說明《大學》，再提出《中庸》蘊含之「日用常行」即為世人應當用功之處，也是自己能連通「人」、「物」、「天下」、「萬世」，即「成大學於天下萬世」的根據。⁴⁹ 吳震基本上認為，羅汝芳雖然不分割《中庸》、《大學》，不過羅氏判定《中庸》偏向內聖，而《大學》偏向外王，並賦予前者更根本與重要的地位：「《中庸》一書不僅含有抽象義理，而且還具有『入德』的工夫論意義。」⁵⁰

檢視吳震所引材料，多選自《近溪羅先生一貫編》。該書由羅門弟子熊儋編纂，後請楊起元於萬曆二十六年（1598）作序，而所選材料多出於《近溪子集》與《近溪子續集》。這兩部語錄分別是萬曆二至五年（1574-1577）與萬曆十四年（1586）的講學產物。⁵¹ 尤其是「《大學》只是敷衍《中庸》未盡的意義」

⁴⁷ [明]楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924。引文可見於本文第一節。

⁴⁸ 吳震，《羅汝芳評傳》，頁186；近年亦有學者持此論，鹿博，〈「信己」且「安常」：羅汝芳的哲學建構與思想踐行〉，頁289-294。

⁴⁹ 吳震，《羅汝芳評傳》，頁186-192，吳震所引不止三處，不過其論點基礎以此三處為要，見：[明]羅汝芳，《近溪子集》，卷禮（一），頁11；[明]羅汝芳，《近溪子集》，卷數（六），頁216；[明]羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁248。

⁵⁰ 吳震，《羅汝芳評傳》，頁187。

⁵¹ 方祖猷，〈編校整理說明〉，收入《羅汝芳集》，上冊，頁4-7。

一句，即是在萬曆十四年的南京行中為弟子所記錄，與前述明明德新論提出的時間所差無幾，且羅汝芳親自過目並且改動此部語錄。由此可以推想，羅汝芳重《中庸》更勝《大學》的看法，並未隨著提出明明德新論而有所變化。

既然變化不是發生在羅汝芳自身，則應當出現在羅門弟子對其師四書觀念的繼受之中。上文已經指出羅門弟子強調《大學》能兼具矩式與性體，又強調《大學》寓含孔子求仁之旨。所謂孔門求仁之旨，在羅汝芳眼中，也就是讓人成為以天地萬物為一體的仁者，也是大人，而《大學》一書便是教人「聯屬家國天下，以成其身」，此一過程始自「明明德」。⁵²然而，羅汝芳不斷強調應先讀《中庸》再讀《大學》也是事實。據吳震的研讀，羅汝芳之所以如此堅持，是要反駁《中庸》蘊含道理深奧難解，主張中庸之道其實就是平常的日用常行，因而希望學者先識得此義理並加以實踐。⁵³儘管此主張的立場合乎羅汝芳化簡先賢理論障礙、將義理落在日用平常的一貫努力，羅門弟子似乎並未接受其師的說法，仍然視《大學》為學習羅汝芳學問與孔門求仁宗旨的主要途徑。

羅門師弟之間的取舍差異，或許與上文提到《大學》在中晚明講學佔據中樞地位有關，致使弟子站在傳播師門之學、與其他學說競逐的立場上，不得不將求學關鍵定於《大學》。羅汝芳自己的言說中，也承認《大學》的指涉其實更為明確，且相較《中庸》，《大學》的內容更加全面。羅汝芳的說法是：「《中庸》雖若專言性善，而聖人所以盡性之底蘊具在也；《大學》雖若專言法聖，而性善所以成聖之脈絡具存也。」⁵⁴此語說明《中庸》蘊含至理的同時，也指明《大學》存有成聖脈絡。呂妙芬對陽明講學的研究顯示，羅汝芳之學實有兩重現象，一方面工夫易簡而達成一種異常困難、「徹上徹下的本體工夫」，另一方面又向參與講會的會眾講述最為平實易行的人倫工夫；吳孟謙考察晚明學者的成聖論述時，注意到羅汝芳相較於陽明等前賢，更為重視師法聖賢典範與規矩法度。⁵⁵當羅汝芳提到「矩」這一字，無不言《大學》或大

⁵² [明]羅汝芳，《盱壇直詮》，頁387。

⁵³ 吳震，《羅汝芳評傳》，頁188-192。

⁵⁴ [明]羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁247。

⁵⁵ 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁327-368。吳孟謙，〈晚明心學

學之道，像是為弟子講明四書要義時，羅汝芳用「運矩以身聯家國」描述《大學》。⁵⁶這暗示《中庸》雖然有開展工夫論的潛力，但《大學》具備現成的為學次第與成聖規矩，仍然是較適合推廣的徑路。

總體而言，羅汝芳強調為學應當先讀《中庸》再讀《大學》的這一思路，在弟子商量諡號、訂定宗旨的過程中被選擇性擱置於後。這樣的選擇一方面因應中晚明講學的環境因素，另一方面也符合弟子冀望完整表述師學的需要。此一需要可見於羅汝芳稱「《大學》只是敷衍《中庸》未盡的意義」後，辨析《中庸》、《大學》的說法中：

如《中庸》說庸德庸言，而《大學》則直指孝弟與慈，為天生明德也；
《中庸》說修道以成教，而《大學》則直指興仁興讓，為與民相親也；
《中庸》說身心處，或略家國，說家國處，或略身心，而《大學》則直指本末只是一物，終始只是一事，而中間更無縫隙也。⁵⁷

由此可見，《大學》敷衍所得，包含孝弟慈、明德、親民、聯署心、身、家、國天下等觀念，正是羅汝芳學問之要旨。《中庸》的「說」與「略」更顯示，如果從《中庸》下手，便容易落入羅門弟子擔憂無法涵括其師之學的豐富內涵，「語之以地則遺天，語之以天則遺地」，⁵⁸最終無法成一諡號。然而，羅門弟子的選擇仍舊在事實上違背其師構想的為學此序。這樣的違背透顯出的是，縱然羅汝芳與其門人都相信羅汝芳獨得孔門宗旨，羅汝芳所構想的孔門入道、入德之「學」，與弟子心目中的羅汝芳之「學」，兩者之間實際上存在著落差。

在後續的編纂與書寫中，最明確發揚「明明德於天下」之旨的應當是曹胤儒編纂的《盱壇直詮》。該書是羅汝芳的語錄，有不少文字選自羅氏生前便

成聖論述的變化：以羅近溪、管東溟為主要線索》，《臺大中文學報》，44（2014），頁111-125。

⁵⁶ 矩字自然是脫胎於《孟子·離婁上》：「規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。」〔明〕羅汝芳，《近溪子集》，卷數（六），頁188、213；〔明〕羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁246-248；〔明〕羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集·語錄》（南京：鳳凰出版社，2007），頁285。

⁵⁷ 〔明〕羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁248。

⁵⁸ 〔明〕楊起元，〈明雲南布政使司參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁924。

已刊刻的《近溪子集》與《近溪子續集》，不過亦有曹胤儒個人所記。此書雖在楊起元逝世後才刊刻，不過曾有人向楊氏出示此書，而楊氏也為之作序。楊起元在序中指出，曹胤儒編纂此書是因為當時有許多欲學羅汝芳學問者無能見到此學的全貌，且對此學有所疑惑，因而不能適從，所以曹氏編此書的用意是要作一指南。⁵⁹其書開篇先是摘錄楊起元讀羅汝芳文集之感悟，其次便是羅汝芳回應入道最當講求的宗旨為何，直言孔子求仁之學即在《大學》，第三篇則是羅汝芳以火燭比喻明德來闡發明明德於天下。⁶⁰若說此書為指南，曹胤儒所要申說的立場便是羅汝芳之學實根基於《大學》，並重申「明明德於天下」為羅門宗旨。

前已論及，撰序的楊起元亦繼受羅汝芳對「明明德於天下」的詮釋，且更詳盡地闡發。在其文集《證學編》中，他寫下為學生講解明德的筆記：

諸生有進說明德者，以為實有眾理之具也。予曰：「朱子以虛靈不昧訓明德，似也。若云『具眾理，應萬事』，則明德之贊，而非明德之訓也。遂執以為實然，謬矣。猶言鏡之具眾影而應萬形也，鏡果有眾影之具哉？蓋鏡一影不留，明德一理不有。一理可有，奚虛靈之足言？且曰：『氣稟所拘，人欲所蔽，有時而昏。』亦非也。凡吾人終日舉心動念，無一而非欲也，皆明德之呈露顯發也，何蔽之有？吾人一身視聽言動，無一而非氣稟也，皆明德之洋溢充滿也，何拘之有？……然執聾者而問之曰：『汝聞乎？』必曰：『吾不聞也。』執瞽者而問之曰：『汝見乎？』必曰：『吾不見也。』不聞為不聞，不見為不見，一何明也，而謂之拘，可乎？知明德之明不拘於聾瞽，則知氣稟不能拘矣。不能拘，不能蔽，則無時而昏矣。」生曰：「然則奚事于明明德哉？」予曰：「即子向以為實有眾理之具也，而未知其一理之不有也；向以為有拘蔽且昏也，而未知其無拘蔽且昏也。而今始知之，是為明明德也已。」⁶¹

⁵⁹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》（上海：上海古籍出版社，2016），卷 4，〈盱壇直詮序〉，頁 199-200。

⁶⁰ [明] 羅汝芳撰，[明] 曹胤儒編，《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1960），頁 2-6。

⁶¹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 1，〈筆記〉，頁 29-30。

楊起元首先解釋道，明德無疑是虛靈不昧，但朱子說明德「具眾理，應萬事」並不是訓解，而是贊美。楊氏舉鏡中影為例，說明學者不應當認為明德實際上具有理，理只是如鏡中影般顯現在明德；若有理在，則不能說是虛靈。楊起元進而明白指出，「氣稟所拘，人欲所蔽，有時而昏」是誤解明德。世人的「舉心動念」、「視聽言動」，皆為「人欲」、「氣稟」，完全是明德的作用；既然都是明德作用，便沒有發生拘蔽的可能，明德自然也不至於昏去。當學生問及工夫如何做於明德，楊起元明確指出做工夫即是知明德不具理、不受拘蔽即已是做工夫，並申明「知」即是「明」吾明德的明。即此而言，楊起元於「明明德」的論說與工夫理解，大抵本於師說，而未有個人獨見。不過，若是就明明德與《大學》得到發揚的過程來看，楊起元已然參與了師說的重塑。

三、孝弟慈與《孝經》：孝論核心的轉換

羅門弟子確立諡號以後，楊起元依循集體決議發揚師門之學。不過，我們難以確定楊起元在商定的群體決策過程中起到多少作用。相較於此，從楊起元後來獨自開展的《孝經》文本編纂事業，可以更清楚看出他如何理解與取捨羅汝芳的學問。值得注意的是，羅汝芳雖然常言孝弟慈，但他並未像楊起元一般鮮明地稱說《孝經》，也未曾編纂相關文本。如此一來，楊氏尊崇《孝經》並從此開展編纂工程，不能被理解成簡單的繼受其師之學，而應當被理解為積極推衍的表現。再者，羅汝芳與楊起元講孝弟慈雖都不離明太祖，不過荒木見悟早已注意到羅汝芳與楊起元師弟之間對於這位開國君主的定位有異。荒木見悟認為差異起因於楊起元以儒佛尊重論為軸展開思想，更為重視太祖的三教尊重論，而不同於羅汝芳高舉《六論》與孝弟慈為鄉村社會的實踐目標。⁶²進而言之，楊起元本於師說的學問，因為自身所處環境與經歷不同於乃師，不得不有新的開展。然而，這樣積極行動背後的觀念因應何種需要形成，又是如何生效，此類問題仍然值得深入探析。以下便從楊起元的

⁶² 荒木見悟，〈羅近溪の思想〉，頁 133-134。

編纂事業開始說起。

喪禮之後，楊起元返回福建處理鄉試，後歸鄉探親。隔年（1589）春季，楊氏任會試同考官，並於三月轉任國子監司業。三年後（1592），楊起元再度患病，二人先後離開京師，此回返鄉後他再也沒有回到京城，因為他在途中得知父親過世，隨即開始三年守喪，起復後任職南京，直至過世。⁶³任官京城逾七年，除前及會典修撰工作外，楊起元主考過鄉試，三度充當會試考官。在此期間，楊起元最為人所知的成就是編纂《孝經》文本，主要有《孝經集靈》、《孝經引證》與《孝經宗旨》。

楊起元在〈仁孝訓序〉與〈孝經序〉兩篇序文中說明自己的編纂緣由與作法：

起不敏，自壯歲讀中秘書時，會近溪羅先生入都，因得請為弟子，蓋聞先生之教如此。先生既歿而遺言在，起抱而讀之，其言仁言孝，燦乎若日月之明也。起謹集之，為《孝經宗旨》，為《識仁編》，梓之燕邸。（〈仁孝訓序〉）⁶⁴

予是以取《集靈》略節之，附著是經之後。至於孔、曾言孝見之他書，及他聖哲之訓，足以與是經相發明者，採之為《引證》。若吾羅子所說孝道、直究根原，本之不學不慮，則包裹六極，兼總萬法，深乎深乎！未可以尋常測矣。蓋是經所謂「孝者，德之本」，一言以蔽之，引而不發，以待後世之知德者，其在羅子乎！是故羅子之說，真《孝經》之宗旨也。附著《引證》之後，聯綴成編，自便持誦云爾。及讀經文云：「教以孝，所以敬天下之為人父者也。」羅子亦曰：「天下皆孝，其孝始成。苟一人不孝，即不得謂之孝也。」予為之惕然，予其敢不敬天下之為人父者，而自陷於不孝乎？則是編也雖淺陋者所為，然不敢不出以示人，亦所以畏聖人之言也。（〈孝經序〉）⁶⁵

如上所引，羅汝芳逝後，楊起元閱讀其師語錄而有新的感悟，因而起意編纂師說中仁、孝之論，並著意於《孝經》文本與論說。如呂妙芬所考，楊起元

⁶³ 陳椰，〈楊復所與晚明思潮研究〉，頁 169-177。

⁶⁴ 〔明〕楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈仁孝訓序〉，頁 193。

⁶⁵ 〔明〕楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈孝經序〉，頁 188。

是在任職南京國子監時完成這些工作，交付同門幫忙出版，而他在任期間亦曾刻《孝經》於太學。文中所言《集靈》，是虞淳熙（1553-1621）將前代諸多持誦《孝經》的感通故事收集成《孝經集靈》，該書所收達數百事之多，使楊起元認為有節略的必要。此外，楊氏又將《小戴禮記》中「足以與是經相發明者」收錄為《孝經引證》一書。最後，將其師孝論採集為《孝經宗旨》。是以，楊起元將《孝經》置於書首，後依序編入《集靈》節略本、《引證》與《宗旨》，亦稱為《說孝三書》。⁶⁶

在這些成果中，《孝經宗旨》一書最值得重視。呂妙芬將此書視作楊氏對羅汝芳思想的詮釋，因為羅氏雖然強調孝弟，但講學內容並未針對《孝經》而發。換言之，楊起元並不只是重複師門之學，而是以師學為資源有所創造，羅汝芳之學與《孝經》的連結便是一例。⁶⁷在《孝經宗旨》書末，楊起元如此敘說按照上述順序編纂的用意：

經曰：「人之行，莫大於孝，而罪莫大於不孝。」蓋人者仁也，孝則仁，仁則成其為人，故行莫大焉；不孝則不仁，不仁則不成其為人，故罪莫大焉。孝以成仁，亦以仁成，是以曾子曰「大孝尊親」、「大孝不匱」。而其養曾皙也，飲食必請所與，謂之養志。志者，帥氣而塞天地者也。舍此弗養，而區區口體之間，豈所謂「尊親」、「不匱」哉？

《孝經》所說，無非此意。然若水中之月，鑑中之像，不可以迹求也。後世或以其文句之少而略之，又或得其詞而忽其理，逐其末而遺其本，經幾晦哉！吾師羅夫子獨得此經之旨，故其言孝也，以仁言孝；其言仁也，以孝言仁。起不敏，不足以知之。然竊意欲明《孝經》之宗旨，似當自羅子始。然以徇像執迹之見求之，恐羅子之說亦未易明。是以君子不可不求正於先覺也，謹書此以自警！⁶⁸

楊起元採《孝經》的〈聖治〉與〈五刑〉兩篇中語句合為經文，以釋經文為

⁶⁶ 呂妙芬深刻地討論過楊起元如何繼承虞淳熙與羅汝芳的《孝經》觀點，並且扼要介紹楊氏編纂與推行的努力，見呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，頁 159-168。

⁶⁷ 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，頁 163。

⁶⁸ [明]楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈書孝經宗旨〉，頁 189-190。

開頭，欲向讀者解釋孝何以為人行之至大，以及不孝為何是莫大之罪。楊起元說人之所以為人，即是以仁為目標，而孝是實現「仁」這一目標的行為或徑路；倘若人能達至仁，則能成人，所以孝為莫大之行。反之，若不孝便無從達至仁，也無從成人，因此是莫大之罪。解釋完經文，楊起元總結道孝與仁彼此相互成立的關係，並嘗試說明孝並非養父母口體而已，而是養其志，使之中「帥氣而塞天地」，而能成仁。楊氏繼而說明上述即為《孝經》之旨，倘若說此旨是那本然的存在，而《孝經》的文本便是水中月與鏡中像，也就是迹。⁶⁹他接著說，倘若人欲求得《孝經》之旨，「不可以迹求也」，這是為什麼呢？楊起元舉出兩個世人迹求的問題，一是因為《孝經》文句少就忽略之，二是掌握其文辭而忽略其內理，也就是過於重視《孝經》的語言（迹、末），以致於沒能發現《孝經》之旨（本）。楊起元隨後贊揚其師正是掌握《孝經》的宗旨，才會「以孝言仁」、「以仁言孝」，⁷⁰並提出要彰明《孝經》宗旨，應當從羅氏的言說讀起。

然而，這樣的尋求也不能如世人讀《孝經》一般，沈迷於迹而忽略求取本旨。楊起元的說法因而區分出《孝經》本旨、《孝經》文本與羅子之說三個層次，《孝經》本旨也就是孝道屬於「本」，後二者在《孝經》本旨／孝道的理解上屬於「迹」，而羅子之說較《孝經》文本更易明《孝經》本旨。這個區分合理化楊氏作《孝經宗旨》之法——他摘錄大段羅汝芳講論，附簡略經文為參照，並將《孝經宗旨》附於其所編《孝經》之後——其意便在使讀者閱讀《孝經》文本後，能從羅子之說就正於「先覺」，以此溝通《孝經》之本旨。關於此處「先覺」如何訓解，我認為是楊起元書寫中存在的兩歧性（ambiguity）。一方面，根據楊氏的編纂成果，可以看作附於《孝經》之後的三書，尤其是《孝經宗旨》，如此一來羅汝芳便是這位「先覺」；另一方面，若考慮到羅汝

⁶⁹ 楊起元使用「迹」來指涉文本的方法牽涉到宋明儒學語言的複雜性，幫助我理解的是 Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986), 125-127, 169-175. 中譯本為錢新祖著，宋家復譯，《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014），頁 137-139、183-189。

⁷⁰ 出於此一體認，楊起元繼而採摘羅汝芳語錄中近仁段落，編纂成《識仁編》，而後才綜合該書與《孝經宗旨》成《仁孝訓》。

芳及其弟子對於講會論學的熱情投入，亦可解釋為羅汝芳之學中的「先覺」之人，也就是早已沈浸於師學的羅門先進。訓為前者是讓編纂成果的讀者仔細研讀與體會《孝經宗旨》，解為後者則是讓初學之人能求教於師門中人。換言之，儘管存在這樣的兩歧性，兩種可能的解釋都導引讀者求諸羅汝芳之學。

儘管上述觀念都不是楊起元的孤明先發，他所揭示的是一種新型經典閱讀模式，也就是以羅汝芳語錄為徑路來認識與掌握《孝經》。就其所聲稱，若是不能通過羅汝芳的言說，世人將受形迹所累而無法識得該經的宗旨。倘若這一模式推廣有成，羅汝芳語錄成為《孝經》的權威解釋，伴隨此經廣為流通，其學亦將「行於天下」。然而，流通的廣度並不能與重視程度直接劃上等號，因此楊起元常常擔憂《孝經》不夠受到重視，或因感通的面向不若佛、老經典突出，或因文句篇幅本就較為短少，或因文詞之易懂使人忽略其理。⁷¹針對接受《孝經》的三種困難，楊起元所編纂的《孝經》本後附《說孝三書》，分別處理他的三類擔憂。至於《仁孝訓》的出版，應當與他任職國子監有所關聯：楊起元是時頒、刻《孝經》於學校，學生必然已有相當體會，而楊氏既然聲稱孝為仁之本，便不能只讓學生閱讀《說孝三書》，需有《仁孝訓》讓學生進一步認識羅氏之學。總而言之，通過《孝經》文本的編纂工作，楊起元融《孝經》於師門之學，將日常可見的經典文本轉化成識得羅汝芳學術的途徑，也因此擴大了師學流行於天下的可能。

我們已經檢視過楊起元的編纂成果，現下將目光轉向他的思想淵源，即羅汝芳的孝弟慈論。關於此論，學者大多同意羅汝芳是「從《大學》至善，推演到孝弟慈，為天生明德，本自一人之身而末及國家天下」。⁷²基於上節所提的「膚皮」、「骨髓」之語，羅汝芳認為存在血緣關係的父母、兄弟、子孫可說是膚皮，而在父母、兄弟、子孫間展現的孝弟慈，是天地間生生不已之道這一骨髓的體現。⁷³羅汝芳並以孝弟慈貫通儒學經典如四書與《易經》，但

⁷¹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈孝經序〉，頁 188；[明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈書孝經宗旨〉，頁 190。

⁷² [明] 羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁 232；呂妙芬，《孝治天下：〈孝經〉與近世中國的政治與文化》，頁 160；謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》，頁 82；劉增光，《晚明〈孝經〉學研究》，頁 248-250。

⁷³ [明] 羅汝芳，《近溪子續集》，卷乾（一），頁 233；呂妙芬，《孝治天下：〈孝經〉

是楊起元極力推崇的《孝經》，卻少為羅氏稱說。換句話說，羅汝芳本身的思想並未「從《大學》的『孝弟慈』之學」轉換「到《孝經》學」，此一變化實為楊起元自得而來，經其編纂與推廣才成為師門之學的樣貌。

楊起元本於《孝經》的孝弟慈論如何有別於其師，學者對此已有若干論說。第一，楊起元更重視孝道的感通面向，不僅在《孝經》原文尋找感通與靈驗的記載，也探尋《淨明忠孝全書》所藏之相關線索。⁷⁴第二，楊氏提出愛身作為孝之初始，除此融攝佛老，尤其是佛教戒律觀念與孝的關聯，同時著重誦讀《孝經》的儀式性。⁷⁵第三，羅汝芳提倡孝弟慈是為「盡人物之性」，楊起元的倡議則是著眼於政治教化。楊氏嘗試建立愛身、孝親與忠君三者的關聯性，且其並舉《孝經》與明太祖的《聖諭六言》，肯認君王統合君道（政）與師道（教）的權威基礎，在此基礎上建立「德」與「孝」主體的倫理體系；第四，楊起元所講「孝弟」既非本體意義，也並非完全屬於實踐意義，而應當稱為一種道德工夫，有「知天／命」與「篤行於鄉里」兩個實踐面向，此一認識的成立可能落在楊起元對天的構想。⁷⁶上文梳理楊氏的《孝經》編纂時，已對感通一面略作處理，下文將就後三點愛身、政治教化與知天分別論說。

首先，楊起元強調「愛身」，實為其將孝論基礎轉換至《孝經》的一條線索。《孝經》首章便已揭示此一觀念：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」⁷⁷楊起元的愛身論便是根源於此句之「不敢」，他認為「《孝經》之教，以不敢為先」，不敢也便是畏，畏的表現便是敬。這份不敢之情「自赤子下胎之初」便已然成形，而世人因為不敢毀傷身體髮膚，也就不會行為任何可能遭致毀傷之事，自然也就不會為惡。由於不敢的根源是身受之於父母，

與近世中國的政治與文化》，頁 160-161；呂妙芬，〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？：論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》，33（2008），頁 152-156。

⁷⁴ 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，頁 163-168；陳椰，〈楊復所與晚明思潮研究〉，頁 81-88。

⁷⁵ 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，頁 173-181；劉增光，《晚明《孝經》學研究》，頁 298-328。

⁷⁶ 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版事業有限公司，2016），頁 239-266。

⁷⁷ [宋]邢昺注疏，《孝經注疏》（揚州：廣陵書社，2011 年），卷 1，頁 153。

即為孝之初始，因此楊起元認為只要推明《孝經》，推明這個不敢之理，世人便不會行惡。⁷⁸在為《孝經》、《道德經》與《圓覺經》撰寫的〈三經序〉中，楊起元將不敢的敬畏之情推延至「愛身」：

孔子言孝，自不敢毀傷始，而推極於不敢惡，不敢慢，不敢遺小國之臣，不敢侮鰥寡，不敢失於臣妾妻子，何也？蓋不能愛人，不能有其身也。故聞孔子之教者，愛其身必自愛人始。……予嘗讀三經，真見三聖人者皆以善愛其身為教。其言有淺深詳略而實相為用。不相用，不足為三聖。⁷⁹

此處楊起元將孔子的不敢之情納入三聖共有的愛身觀念，最後強調三聖之言雖然表述有異，但必須能相互為用，確如魏月萍所說是「肯定釋、道，超越儒家本位」。⁸⁰楊起元此論立場顯然不同於其捍衛師說非佛學時，舉出羅汝芳之學「仁孝之訓具在」，因此不能說是佛學。⁸¹在〈三經序〉中，孝固然還是儒家的重要標識，但通過孝的愛身觀念可以通於釋、道。如果說羅汝芳是以「孝弟慈通貫孔孟聖學」，⁸²楊起元則是藉由置《孝經》於孝論核心，提出「不敢」的觀念發展為「愛身」，最終通貫釋、道。

其次，楊起元看重孝與政治教化的關聯，此傾向可能受到源於其師對明太祖《聖諭六言》的推崇。儘管有此源頭，師生之間仍具明顯差異，特別在於二人推尊明太祖的範圍不同。謝居憲的考察顯示，羅汝芳對於明太祖的推尊僅限於《聖諭六言》。⁸³所謂《聖諭六言》，實為洪武三十一年（1398）《教民榜文》中的主要文字：「孝順父母，恭敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生

⁷⁸ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 1，〈尺牘節文〉，頁 40；[明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 3，〈冬日記〉，頁 131-132。

⁷⁹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 3，〈三經序〉，頁 157-159。

⁸⁰ 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁 238。

⁸¹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 1，〈筆記〉，頁 34。

⁸² 借用謝居憲書名，謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》。

⁸³ 謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》，頁 112。關於羅汝芳何以推尊明太祖，下列諸說可參：龔鵬程，〈羅近溪與晚明王學的發展〉，頁 34-36；吳震，《羅汝芳評傳》，頁 507-508；吳孟謙，〈晚明心學成聖論述的變化：以羅近溪、管東溟為主要線索〉，頁 125。

裡，母（毋）作非為。」⁸⁴羅汝芳官宦生涯中最為著名的事蹟之一，便是出任地方時敷衍《聖諭六言》為鄉約與講會規章，應用於鄉里而大受好評，詳細內容記載於《近溪羅先生鄉約全書》。羅汝芳不僅在地方任官時倡議《聖諭六言》，講論中也常高調地尊崇明太祖與《聖諭六言》，曾盛贊「高皇《六諭》真是直接孔子《春秋》之旨」，甚至臨終前與孫子對話中也明言「《六言》達之天下，堯、舜、孔、孟其猶病諸」等語。⁸⁵

相對而言，楊起元固然承接師學，宣講《聖諭六言》與孝弟慈之學的緊密聯繫，但楊氏援引明太祖並不限於《聖諭六言》。萬曆二十五年（1597），時任南京禮部右侍郎的楊起元刊刻《高皇帝御製文集》，並且自己揀擇出六十九篇文章加以評註。⁸⁶魏月萍稱楊起元在幾處評述中提出「孝」通於「忠」，「忠」出於「孝」的面向，有意「把『孝』政治結構化」，即使忠誠立基於「宗族與人倫關係」。⁸⁷楊起元發揚明太祖與孝的方式，實有別於其師專注在鄉里教化，少言君臣關係。舉例而言，他在〈孝經序〉中如此發明《孝經》與明太祖的連結：

洪惟我高皇之德，其至孝矣乎！皇陵有碑，思親有歌，教民揭「六言」

⁸⁴ [明]明太祖敕撰，[明]張鹵校刊，《皇明制書》，卷9，頁1420。

⁸⁵ [明]羅汝芳，《近溪羅先生一貫編》（南京：鳳凰出版社，2007），頁350；羅汝芳，《明德夫子臨行別言》（南京：鳳凰出版社，2007），頁301。必須說明的是，羅汝芳倡議《聖諭六言》固然有其特色——吳震指出羅氏是首位將《聖諭六言》提升到「道統」地位者——但此一倡議大抵屬於王恕（1416-1508）開啟的《聖諭》詮釋，以及盛行於嘉靖（1522-1566）、萬曆（1573-1620）年間《高皇帝御製文集》刊刻的兩股交錯的潮流之中。不過，羅汝芳的影響相當顯著，陳時龍指出他的聖諭詮釋特色為口語、非韻體，而此一詮釋方式出現以後，一直盛行到清代。見吳震，《羅汝芳評傳》，頁134、508-509；陳時龍，〈師道的終結：論羅汝芳對明太祖《六諭》的推崇〉，收入中國社科院歷史所明史研究室編，《明史研究論叢》，第10輯（北京：故宮出版社，2012），頁245-253；陳時龍，〈聖諭的演繹：明代士大夫對太祖六諭的詮釋〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，43：5（2015），頁611-621；郭嘉輝，〈法祖講學：明中後期《高皇帝御製文集》刊行及其意義〉，《清華學報》，49：2（2019），頁293-336。

⁸⁶ 郭嘉輝，〈法祖講學：明中後期《高皇帝御製文集》刊行及其意義〉，頁309-312。

⁸⁷ 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁248-250。[明]明太祖撰，[明]楊起元編纂，《訓行錄》（東京：國立公文書館藏，明萬曆二十五年（1597）序刊本），卷下，〈相鑑賢臣傳序〉，頁1a-3a；[明]明太祖撰，[明]楊起元編纂，《訓行錄》，卷下，〈諭山西布政使華克勤詔〉，頁3a-6b。

之榜，續誥著《明孝》之篇，所以開一代孝治之隆也。二百年餘，造士興賢必科六藝，而《孝經》不與焉，蓋尊之至也，何者？士所窮經，率沿襲世儒之說，而飾以藻續，文繁而實寡，而經反以晦。惟是經也，不列於學官，不離於章句，如玉就山，如珠藏淵，其質完也。此非我聖祖所以致尊之意歟？

天下學者，惟在熟誦心惟，踐諸躬而成德，推諸人而成教，則是經常行於天下。天下多仁人孝子，而刑厝之休，致之不難矣！乃若德至於天，而風雨節、寒暑時；德至於地，而嘉禾殖、芝草生；德至於人，而壽考且寧，蠻夷即敘。惟聖天子愛敬之極所致，而輔相之上務也。然稽之往牒，雖書生賤士持誦是經，且足以感靈祇、致瑞應。是至德無賢愚，要道無貴賤。雖一物之微，率此足以格天享帝，而況於人乎？而況士大夫而上至於崇貴乎？⁸⁸

楊起元嘗試建立《孝經》與明太祖的連結，稱說有明一代，因為太祖德至孝矣，其頒布《聖諭六言》與《大誥續編·明孝》以教民，所以本朝孝治達至隆盛。取士之道並未納入《孝經》，也是太祖用心推尊《孝經》至極，此經因而未受士子研讀經書的惡習所害，其義不至於被隱晦於世，仍受普遍尊崇。楊氏再三強調天子愛敬《孝經》，以孝為尊的態度與舉措是孝道流行於天下的主因，並言人臣之要務便在於使天子、士大夫乃至書生賤士皆能長久愛敬《孝經》。其論將「孝」置於政治場域之中，視為君臣所共同努力的目標，亦為天下能長治久安的關鍵。另外在〈世篤孝誠述〉一文，楊起元以《孝經》首章〈開宗明義〉替換掉第九章〈聖治〉，同時試圖以此定義證成明太祖《聖諭六言》首言孝順的由來，名義上變化為孝順，內涵也有所更動與擴充，更貼合《聖諭六言》的本文。⁸⁹簡言之，楊氏的書寫特別強調人臣的身份，並突顯發揚孝治能使政治穩定的功效。

不僅如此，相較於羅汝芳只將明太祖視作孝弟慈論的思想與權威來源，楊起元援引明太祖所涉及的主題顯然更為豐富。其中，最受矚目者無疑是合

⁸⁸ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷4，〈孝經序〉，頁187。

⁸⁹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷3，〈世篤孝誠述〉，頁148。

法化三教論的權威來源。此處僅稱明太祖為權威來源，是因為楊起元論三教雖然聲稱「憲章高皇」，但其論與明太祖的構想實有相當差異。明太祖即位以來，面對自己的佛門的出身與元代以來龐大的宗教勢力，並未選擇禁絕僧道。⁹⁰反之，他不僅恢復戰爭期間被破壞的寺觀，更曾在洪武十年（1377）下令校勘《般若心經》、《金剛般若經》與《楞伽經》，而作《三經新註》。明太祖在〈心經序〉中稱佛教之本旨正是三綱五常，實無異於儒家倫理，具有化惡人為善人的法力。在道教方面，明太祖也曾註解《道德經》，並在〈三教論〉中提出「天下無二道，聖人無兩心」的立場，表示儒、佛（釋）、仙（道）三教「雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一，斯世之愚人於斯三教有不可缺者」。⁹¹明太祖試圖以帝權掌握三教，其三教論重點在於收攬民意與展示帝威，若用明太祖自己的語言就是儒教為「萬世永賴」，而佛、仙二教能「暗助王綱，益世無窮」。⁹²總之，明太祖是著眼於政治利益以及三教於現實政治的效用。⁹³

荒木見悟早已指出，明末學者以陽明學為基點，倡議明太祖的三教一致論，內容卻已然異質。⁹⁴楊起元的〈論佛仙〉便是一個顯著的案例。楊起元開篇即言「三教皆務為治耳」，積極同意明太祖所言佛、仙能「暗理王綱」，治天下不可缺三教，並稱「高皇功高萬古」、「存二氏者，有高皇之識可也」。⁹⁵應該注意楊起元如何發明佛教的「暗理之功」：

子貢曰：「性與天道，不可得而聞也。」子曰：「朝聞道，夕死可矣。」孔子之門，自顏、曾之外無聞焉。秦漢以還，微言中絕，不復知道為何物，而佛之教能使其徒守其心性之法，遞相傳付，如燈相禪，毋令斷絕。及至達磨西來，單傳直指，宗徒布滿，儒生學士從此悟入，然

⁹⁰ 朱鴻，〈明太祖與僧道：兼論太祖的宗教政策〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》，18（1990），頁 63-80。

⁹¹ 荒木見悟，《仏教と陽明学》（東京：第三文明社，1979），頁 16-22；〔明〕明太祖撰，〔明〕楊起元編纂，《訓行錄》，卷中，〈心經序〉，頁 33b-36b；〔明〕明太祖撰，〔明〕楊起元編纂，《訓行錄》，卷中，〈三教論〉，頁 22a-27a。

⁹² 荒木見悟，《仏教と陽明学》，頁 17、21；明太祖撰，〔明〕楊起元編纂，《訓行錄》，卷中，〈三教論〉，頁 26a。

⁹³ 朱鴻，〈明太祖與僧道：兼論太祖的宗教政策〉，頁 73-74。

⁹⁴ 荒木見悟，《仏教と陽明学》，頁 22。

⁹⁵ 〔明〕楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷首，〈論佛仙〉，頁 15。

後稍接孔脉，以迄於茲，此其暗理者一也。⁹⁶

楊起元在此提倡佛家，尤其是禪宗有助於明心，以為暗理王綱的功績之一。其「佛可助儒」的立場對於研究者來說並不稀奇，但是應當指出此一敘事將明心視作最為重要的道德修養方法，沒有佛／禪守、傳此心性之法，孔脉將無人能接。考慮到其師學所傳「明明德於天下」也就是追求「明心」，此一敘事不得不說是在高皇的三教論中置入師學。再者，羅汝芳本身雖與僧、道交往，但未曾有佛家為吾儒守心法的論說。換言之，楊起元所置入的師學已然經其轉化，更顯三教一致的特色。關於師學的轉化更為明晰的可見其聲稱：

且吾儒之學，不極深研幾則已矣，如欲極深而研幾，則必如《大學》之格物以致其知；如欲格物以致其知，則必如佛之明其心。蓋佛之學已握吾儒之關而據其要，雖欲却避，不可得也。《大學》之教，絕於秦漢，至佛入中國而始續。⁹⁷

根據前文所論，《大學》是求得羅汝芳之學的關鍵讀物，此為羅門弟子的共識。楊起元在此建立《大學》與佛家的連結，並強調後者的明心之法，正是他按照自己的三教論重新理解與形塑師學的例證。

第三，楊起元展開孝與天關聯的說法，亦有異於羅汝芳之孝弟慈論。此一線索係魏月萍重新解讀楊氏〈孝弟策〉一文後提出。魏氏在其專著中嘗試解析楊起元提倡孝弟慈，是否如羅汝芳有意尋求天命生生不已之道的運行，故其用許多篇幅解釋〈孝弟策〉一文，探討楊起元論孝弟究竟是否曾上升到本體意義，核心的論爭在於「孝弟者，為仁之本也」一句該如何解讀。魏月萍引介程朱以來「仁體孝用」的基本論旨，不過魏氏並不採納體用之分這個未見於先秦的概念來解讀此句，而借用陽明之說將仁之「本」讀成本源之「本」，行孝因此被理解成為仁的開始。基於此認識，魏月萍重新解讀〈孝弟策〉這段文字：

有子曰：「本立而道生。孝弟者，為仁之本也。」甚矣！有子之言似夫子也。夫子告哀公曰：「仁者人也，親親為大。」非即其旨耶？顧下文

⁹⁶ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷首，〈論佛仙〉，頁 16。

⁹⁷ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈送劉布衣序〉，頁 220。

曰：「思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」蓋知天則難言之矣。是故孝弟有二：有由知天來者，其為孝弟也達諸天；有不由知天來者，其為孝弟也滯於迹。達諸天，則仁道自此而生。滯於迹，則宗族稱孝，鄉黨稱弟一篤行之士而已。非本立而才不足，乃所立者非生生不息之本也。⁹⁸

根據此段，魏月萍認為楊起元將「孝」看作道德工夫，並將由知天來者與不由知天來者區分成兩個面向。魏月萍進而指出楊起元的觀念中存在「天」這個更高的主宰本體，由於天統攝仁與孝等德行，仁、孝「一也」可解讀為二者同屬天德。天的觀念確實值得發揮，不過此處應當指出「仁與孝同」、「以仁言孝」的說法應當都來自羅汝芳，楊起元的其他書寫已經透露其源頭。⁹⁹此外，較為可惜的是魏氏沒有發揮引文中「達諸天」與「滯於迹」的對比，因此僅是區分二者為不同的實踐面向，將「知天／命」與「篤行於鄉里」描述為不同的成就。兩者固然是不同，但楊起元明言「人不可以不知天」，即是講明人不當滿足於作為「篤行之士而已」，也就是指出應當脫離滯於迹而達諸天。引文中楊起元所欲追求的，或是呼籲世人取法的顯然是達諸天的境地，因為唯有達諸天，才是立生生不息之本，仁道才會生出。換言之，此處所論並非「可實踐的兩個面向」，一直都只有達諸天這個工夫的方向，而不欲人滯於迹。

魏月萍提出「天」的觀念，的確點出楊起元與其師在觀念上的細微差異。如前所及，羅汝芳講孝主要是以仁言孝，但其根基皆是那生生之道，並在人為實踐主體的意義上論說，未曾獨立論天。相較之下，楊起元確實更積極發明天的意涵。在魏氏所引證的〈孝弟策〉中，楊起元先稱其所謂天不是自然意義的「蒼蒼」之天，也不是生成起源的天。所謂的天應當用《中庸》的「天命之謂性」來理解，落在人身上便是人之性。天與命分別可理解為「莫之為而為者」及「莫之致而至者」，表現在人身上也就是其不慮而知的良知、不學而能的良能。孩提之童能在不知的條件下便愛親敬兄，即是出於天的表現。¹⁰⁰

⁹⁸ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，策，〈孝弟策〉，頁 263。

⁹⁹ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷 4，〈書孝經宗旨〉，頁 189-190。

¹⁰⁰ [明] 楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，策，〈孝弟策〉，頁 264。

楊起元進而強調：

知此之謂知天，能知天然後能事天，能事天然後能事親。自善事天而言，謂之仁人。自善事親而言，謂之孝子。然則仁也，孝也，一也，孝豈特為仁之本而已哉？是故見親而後孝，則其孝匱也；見長而後弟，則其弟窮也。惟其學不足以知天，而孝弟滯於迹也。¹⁰¹

值得注意的是，楊起元說知天而能事天、事親，不得不讓人聯想到羅汝芳解「明明德於天下」與「克己復禮為仁」，在工夫論上都強調「知」或是「識得」那本來現成的根源。進一步說，楊起元論天命的詮釋模式，幾乎都取用羅汝芳言天命生生不已之道作為孝弟慈骨髓之論，乃至引文後半講孝弟不因環境改變而發用或止息，也源自羅汝芳的構想。¹⁰²

話雖如此，楊起元提出天確實有新的闡發。首先是魏月萍所論之重整仁、孝關係，也就是以天為統攝諸德之天，仁與孝被轉變為兩個天德之名，所謂為仁與為孝的工夫方向都被轉化為知天而事天。楊起元打破過往用「先後」、「粗精」來理解孝弟與仁的關聯性，統攝二者於知天之學中，故稱「聖人者，純乎天者也」。¹⁰³除此之外，提出天可以說是將孝弟慈之學的根基從《大學》轉換到《孝經》，也就是將孝重新置於《孝經》的脈絡中。從楊起元的書寫中可見其運用《孝經》本文來定義孝，而不從羅汝芳取資於《大學》，可於〈孝經序〉見其取向：

孝道之大，備著于經矣。貫三才，通神明，光四海，至貴之行，配天之德，聖人之至教也。以之事君則忠，以之事長則順，以之事天地則仁。天子之所以保天下，諸侯之所以保其國，卿大夫士之所以守宗廟、保祿位，庶人之所以保四體、養父母，未有離孝也。萬善未易全也，惟孝則全；百福未易備也，惟孝則備；令名未易享也，惟孝則享。至於還淳返朴，致和召順，歸蕩平而躋渾噩，調雨暘而集靈貺，未有不由于斯道者矣。

《易》曰：「天之所助者順也，人之所助者信也。」履信思順者，其唯

¹⁰¹ [明]楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，策，〈孝弟策〉，頁264。

¹⁰² 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，頁161。

¹⁰³ [明]楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，策，〈孝弟策〉，頁264。

孝乎！《書》曰：「惠迪吉，從逆凶，惟影響。」蓋言孝也。孝，順德也，逆則凶矣。孝者，人之常行也。人惟失其常行，然後不孝焉。不孝，然後刑罪及焉。周之衰也，……原其所由致此者，孝德亡也。嗟夫，此《春秋》之所以作也。人徒見《春秋》誅罰之筆若是其嚴，不知皆因孝德之亡而後有。使天下有孝德焉，君君臣臣，父父子子，或有弗協者，司寇得而刑之，《春秋》可不作也。¹⁰⁴

楊起元首先宣說孝道已為完整顯明於《孝經》是配「天」之德，也是聖人之至教，其重要性在於任何事情欲要完善皆不能少之，且是人們保天下、國、家、自身的緣由。楊氏將孝至於《易》與《書》的脈絡，得出孝屬於順德，是「人之常行」，逆於孝則遇兇。他進而指出周之衰亡便是孝德之亡所致，而後人只見到《春秋》的「誅罰之筆」甚為嚴峻，不知若是能恆常施行《孝經》之教，便毋庸作《春秋》。此處可見楊起元一再強調孝是天之德，而且他的強調雖與羅汝芳同取用《易》，但不同於其師多引四書之語為基礎，楊氏更多是援用《孝經》本文。上引段落中，他選擇《孝經》第七章〈三才〉、第九章〈聖治〉與第十六章〈感應〉來定義孝道，又取「順」的概念於《易》，構想孝為天之所助的順德，而為人、世之常。即此而言，楊起元論孝雖仍以羅汝芳的孝弟慈論為骨架，但框架的核心經典已然變換成《孝經》。論者以為從《大學》到《孝經》的轉換是在羅汝芳身上發生，實際上是由編纂《孝經》文本的楊起元實現。¹⁰⁵

簡言之，楊起元的學術發展重新塑造了其師之學。然而，筆者以為，楊氏並非有意識調整師學框架。根據楊氏的書寫，他真誠地相信自己是在發揚師說，所作所為無非是根據自身對師學的理解闡發師門之旨。楊氏之所以大力提倡《孝經》，是在羅汝芳過世以後閱讀其遺下文字，深感羅氏「言仁言孝，燦乎若日月之明也」，¹⁰⁶進而注意到《孝經》與師學之旨互通之處，才促成變《孝經》為孝論核心的轉換。

¹⁰⁴ [明]楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷4，〈孝經序〉，頁186-187。

¹⁰⁵ 劉增光，《晚明《孝經》學研究》，頁248-256。

¹⁰⁶ [明]楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，卷4，〈仁孝訓序〉，頁193。

結論

萬曆二十六年（1598）夏天，楊起元的母親與妻子相繼過世，楊起元踏上歸鄉的旅程。回到家鄉，便在母親墓旁搭建小屋居住。同年十月，摯友黎允儒過世。一年之間，思念父母的楊起元染上疾病，不久後便在小屋中離世。同門與門生知其信念，於是將楊起元配祀其師，進入同門於南京興建的明德羅子祠堂，¹⁰⁷此舉似乎暗示其人推衍而傳播師門之學的種種努力，得到眾人的肯定。

上述考論描繪楊起元參與的兩次師學塑造運動。第一次運動因羅汝芳逝世而起，楊起元與同門在喪禮上印證所得，訂定「明德」為師門宗旨，以《大學》為推廣師學的核心經典。然則數年之後，楊氏依據自身對其師遺集的閱讀經驗，開展了《孝經》文本的編纂事業。楊氏發揚孝弟慈之論並推尊明太祖，看似都是追隨其師的腳步，但是他宣揚孝弟慈時，已然用《孝經》取代《大學》，替換掉羅氏的理論根基。在推尊明太祖的取向上，楊起元也異於羅汝芳：他的推尊不限於孝弟慈論，還根據明太祖的三教論，為師學添上佛家色彩。種種塑造師學的行動，包含諡號與師門宗旨的確立，深刻影響到後世對羅、楊思想與學術的理解。

楊起元真誠發揚師說而導致的核心經典轉換，顯示出楊氏所身處的世界與面對的問題已然不同於其師。舉例來說，從任官經歷來看，羅、楊師生的際遇很不相同：羅氏的宦涯較長，在中央與地方都曾任事，頗有成績，但與當時的首輔張居正（1525-1582）發生齟齬；¹⁰⁸楊氏仕進的起點較高，入翰林後參與編纂、主考、視察陵寢工程等事務，但也數度因喪因病出入官場，實際

¹⁰⁷ [明]焦竑撰，李劍雄點校，《澹園集》，上冊（北京：中華書局，1999），卷20，〈記·羅楊二先生祠堂記〉，頁245。

¹⁰⁸ 羅、張的衝突可略見[明]沈懋學，《郊居遺稿》（Cambridge, MA：哈佛大學燕京圖書館藏，明萬曆三十三年（1605）何喬遠刻本），卷8，〈尺牘·復王龍溪先生〉，頁3b；[明]羅汝芳，《近溪羅先生庭訓記言行遺錄》（南京：鳳凰出版社，2007），頁421；[明]曹胤儒，〈羅近溪師行實（節錄）〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁847-848；以及[明]詹事講，〈近溪羅夫子墓碣〉，收入《羅汝芳集》，下冊，頁925-928。

政績並不特別亮眼——這樣的差異或許影響到他們看待君臣關係的方式，表現在兩人推尊明太祖的不同範圍與程度。

除此之外，晚明《孝經》學的發展進程也應當進入我們的觀察視野，尤其是 1580-1590 年代朱鴻（約 1510 年生）出版《孝經總類》以及同時期士人研究《孝經》的論著。此一發展雖未對羅汝芳的孝弟慈論產生影響，但應當影響到楊起元對於其師孝弟慈論的繼受與發揚：他們曾在萬曆十七年（1591）請求頒行《孝經》於學宮，並討論《孝經》是否該被納入科舉，¹⁰⁹此二點在楊起元的行動與寫作中都有得到回應，顯示楊氏應與此潮流有所聯繫。這些案例證實楊氏的師學編纂深受自身的環境、問題與能動性影響。

借助呂立亭近來的考察，可以說明楊起元案例在陽明學發展中的歷史位置。呂氏描繪陽明弟子編纂語錄的兩種觀點：其一是傳記學者傾向探討徐愛、錢德洪（1496-1574）與徐階（1503-1583）等人的編纂成果，如何可能再現其師的豐富遺產，並追索此案例與其他思想家的語錄編纂所共享的問題性；其二是由呂氏提出，語錄此文類的問題性遠超乎再現陽明本人，而應當視為編者的問題（editors' problem）。呂立亭以為，特別是在「知行合一」的架構下，文本需要透過鼓勵抑或刺激讀者行動方能正當化自身的存在，此一架構將編者的目光導向文本與文本之外的世界如何關聯，以及文本與經驗之間的可能差異。¹¹⁰楊起元的案例需要綜合這兩樣觀點的解釋：他追求再現羅汝芳思想遺產中最為本真的部分，而其編纂成果在此一追求下則處理了編纂內容（《孝經》與師說）與所處世界（《孝經學》發展）的關係。

呂立亭勾勒了陽明學早期發展中對於語錄編纂的心態，其討論時限下探至隆慶六年（1572）《王文成公全書》的出版。相比之下，本文討論的 1580-1600 年代，羅汝芳與楊起元似乎已經身處另外一股潮流，不再探問文本存在的正當性：對於羅、楊二人，知行合一的架構不再帶來疑難，而能無顧忌地投入文本生產。縱然論及羅汝芳及其門人的思想與學說特色，經常強調左派

¹⁰⁹ 呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》，61（2004），頁 223-260，尤其是頁 227-240。

¹¹⁰ Tina Lu, "If Not Philosophy, What Is Xinxue 心學?," 135-136, 152-153.

王學積極投入講學活動的色彩，¹¹¹此處所突顯的是運用文本傳播學說——這股並行於講學且更為盛行的潮流。

我們可以用思想學說之文本性（textuality）愈發強化，來說明此一潮流的內涵。羅門弟子編纂其師語錄與書寫，是將其師豐富的思想遺產實體化為具物質性的載體與媒介——文本，並透過流通文本來學習與宣揚羅汝芳之學。然而，這些思想遺產本身是否適合落實成文本？或許如陽明本人所擔憂的，語錄記載的師生對話中，師者的建言多是「因病立方」，並不能加以通則化，否則易成誤人之「贅疣」。¹¹²再者，思想遺產的實體化僅能產出不完美的再現（imperfect representation）——此處的不完美是就不能完整再現的意義言之，無涉於編纂品能否成功再現思想家的特定面向——閱讀不完美的再現固然是通往欲理解對象的徑路之一，但是再現的基礎若只是對應病症所開的藥方，從閱讀到理解的過程便顯得格外曲折困難。楊起元身處文本性增強的潮流，因為閱讀羅汝芳所遺文本有所自得，遂投身於創造文本、再現師學的行列，這種再現或說「共享學問的方式」如周紹明（Joseph P. McDermott）所言，不同於「師徒口耳相傳」，使得「知識與其創造者分離」。¹¹³此一「知識非人格化」的過程，已然發生在楊氏揀選其師遺言編纂成書的過程之中，不僅使得思想家羅汝芳的學問與流通於世的羅子之學不能等同，且逐漸分離開來。¹¹⁴

誠然，師弟之間因為自身的經歷與感悟而有不同的依歸，本為陽明心學的一大特色。當弟子問及陽明為何良知本為一，文王、周公、孔子卻有各自的闡發，陽明答以：「聖人何能拘得死格？大要出於良知同，便各為說何害？……良知同，更不妨有異處。」¹¹⁵此語除彰顯心學的圓活性，也暗示陽明學者學有自得可能離師而發。呂妙芬便曾指出，明代儒者與他們的學生之間，大

¹¹¹ 張藝曦，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，頁 239。

¹¹² 〔明〕徐愛，〈傳習錄序〉，收入《王陽明全集》，下冊，卷 41，頁 1737。

¹¹³ 周紹明（Joseph P. McDermott）著，何朝暉譯，《書籍的社會史：中華帝國晚期的書籍與士人文化》（北京：北京大學出版社，2009），頁 103。

¹¹⁴ 筆者以為，語錄體固然載錄了思想家博大的思想內涵，但這個將懸空的知識固著下來的過程，卻也因為記載的缺漏或是編者的選擇，壓縮乃至扁平個體思想的複雜性與時間感。語錄體的問題頗為複雜，此處不能詳論，當另撰專文探討。

¹¹⁵ 〔明〕王守仁，《王陽明全集》，上冊，卷 3，〈語錄三·傳習錄下〉，頁 127。

多存在高度個人性而不必然為正式的關係；轉益多師的學生看待眾多師者，也採取一種近似於平等主義的態度。這種師生觀念流行於陽明學講會昌盛發展的明代中晚期，求學於乃至完全歸宗單一師者的學派型式轉變成集體論學的「講會模式」，開出新的學術氛圍。¹¹⁶朱鴻林與劉勇對師生互動的細緻探討，不僅顯示師生之間有時存在理解與期待的落差，也呈現出弟子嘗試修正師說之時，受到老師強烈反彈等情形，如李材與弟子涂宗濬（1550-1621）之例。師者如李材固然可能質疑與批評弟子修正之舉，但與此同時，他們亦能欣然接納轉投其門之人。¹¹⁷也就是說，在陽明心學中，若是弟子門人不能同意師說，本就存在根據自得修正師門宗旨，乃至另覓宗承的彈性。

不過，楊起元的案例代表陽明心學中的另一種傾向，即近乎宗教情感式地認同其師，¹¹⁸並將其自得領會的結晶冠以師學之名。儘管楊氏的編纂不見得能與師學保持同一，其成果透露兩點意義：首先，此時的陽明學者擁有超乎前人的印刷資源，讓他們更容易開展編纂工程，將思想實體化。易言之，陽明心學發展至十六世紀末，顯然不只是刺激印刷文化走向興盛，其學說發展也受印刷文化的影響。是故，文本性的提高應當視作陽明心學回應印刷文化的表現，而不能僅將心學看作印刷發展的動力。¹¹⁹其次，心學的價值體系固然抬升了自得的重要性，師言授受依然佔據崇高的地位。相較於其他陽明學者流通己之自得，與師說相互驗證，¹²⁰楊起元與同門積極追逐其師之學，毋寧更像是全盤接受與憑依師言的權威。羅汝芳的離世與陽明的離世相同，皆意謂權威的空缺，因而激發弟子的強烈焦慮，催生後續的編纂立說。

¹¹⁶ 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁 67。

¹¹⁷ 朱鴻林，〈讀張詡《白沙先生行狀》〉，收入氏著，《明人著作與生平發微》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁 214-219；劉勇，《中晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究》（北京：商務印書館，2015），頁 285-327。

¹¹⁸ 以宗教團體來界說宋明儒學的師友關係，參見 Wei-ming Tu, "On Neo-Confucianism and Human Relatedness," in *Religion and the Family in East Asia*, ed. George A. DeVos and Takao Sofue (Berkeley: University of California Press, 1984), 118-119.

¹¹⁹ Tina Lu, "If Not Philosophy, What Is Xinxue 心學?," 150-153.

¹²⁰ 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，頁 313-314。

本文於 2020 年 12 月 31 日收稿；2021 年 7 月 8 日通過刊登

責任校對：柯淑芳

徵引書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹，《四書集注》，臺北：漢京文化 1983，據嘉慶十六年（1811）吳志忠刻本影印。
- 〔宋〕邢昺注疏，《孝經注疏》，收入吳平等編，《孝經文獻集成》，冊 1，揚州：廣陵書社，2011，據清嘉慶二十年（1815）南昌府學刻本。
- 〔明〕王守仁撰，吳光等編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 〔明〕李贄撰，邱少華注，《續藏書注（三）》，收入張建業主編，《李贄全集注》，冊 11，北京：社會科學文獻出版社，2010。
- 〔明〕沈懋學，《郊居遺稿》，Cambridge, MA：哈佛大學燕京圖書館藏，明萬曆三十三年（1605）何喬遠刻本。
- 〔明〕明太祖敕撰，〔明〕張鹵校刊，《皇明制書》，臺北：成文出版社，1969，據明萬曆年間刻本影印。
- 〔明〕明太祖撰，〔明〕楊起元編纂，《訓行錄》，東京：國立公文書館藏，明萬曆二十五年（1597）序刊本。
- 〔明〕焦竑撰，李劍雄點校，《澹園集》，北京：中華書局，1999。
- 〔明〕楊起元撰，謝群洋點校，《證學編》，上海：上海古籍出版社，2016。
- 〔明〕管志道，《問辨牘》，收入《四庫全書存目叢書》，子部冊 87-88，臺南：莊嚴文化出版事業有限公司，1995，據北京圖書館藏明萬曆刻本影印。
- 〔明〕黎允儒著，盧見田輯，《粵遊紀》，溫哥華：加拿大英屬哥倫比亞大學圖書館藏，蒲坂書樓清末（1875-1911）抄本。
- 〔明〕羅汝芳撰，方祖猷等編校，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 〔明〕羅汝芳撰，〔明〕曹胤儒編，《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1960。
- 〔清〕黃宗羲撰，沈芝盈點校，《明儒學案（修訂本）》，北京：中華書局，2008。

二、近人論著

- 古清美，〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，收入氏著，《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004，頁 111-150。
- 朱 鴻，〈明太祖與僧道：兼論太祖的宗教政策〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，18（1990），頁 63-80。
- 朱鴻林，〈讀張詡《白沙先生行狀》〉，收入氏著，《明人著作與生平發微》，桂林：廣西師範大學出版社，2005，頁 214-219。
- 吳 震，《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005。
- 吳孟謙，〈晚明心學成聖論述的變化：以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》，44（2014），頁 111-125。
- 吳孟謙，《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化，2017。
- 呂妙芬，〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？：論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》，33（2008），頁 139-172。
- 呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》，61（2004），頁 223-260。
- 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，32（1999），頁 165-207。
- 呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版事業有限公司，2011。
- 呂妙芬，《陽明學士人社群：歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003。
- 李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，1999。
- 杜維明，《詮釋《論語》「克己復禮為仁」章方法的反思》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015。
- 周紹明（Joseph P. McDermott）著，何朝暉譯，《書籍的社會史：中華帝國晚期的書籍與士人文化》，北京：北京大學出版社，2009。
- 林月惠，〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》，2（2005），頁 161-202。
- 荒木見悟，〈羅近溪の思想〉，收入九州大学文学部主編，《九州大学文学部創立四十年周年記念論文集》，福岡：九州大学文学部，1966，頁 207-255。

- 荒木見悟，《仏教と陽明学》，東京：第三文明社，1979。
- 荒木見悟，《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，東京：創文社，1972。
- 張藝曦，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》，24：1（2006），頁 235-268。
- 郭嘉輝，〈法祖講學：明中後期《高皇帝御製文集》刊行及其意義〉，《清華學報》，49：2（2019），頁 293-336。
- 陳 椰，〈楊復所與晚明思潮研究〉，廣州：中山大學哲學系博士論文，2013。
- 陳時龍，〈師道的終結：論羅汝芳對明太祖《六諭》的推崇〉，收入中國社科院歷史所明史研究室編，《明史研究論叢》，第 10 輯，北京：故宮出版社，2012，頁 245-253。
- 陳時龍，〈聖諭的演繹：明代士大夫對太祖六諭的詮釋〉，《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》，43：5（2015），頁 611-621。
- 鹿 博，〈「信己」且「安常」：羅汝芳的哲學建構與思想踐行〉，杭州：浙江大學出版社，2017。
- 黃進興，〈理學家的道德觀：以《大學》、《近思錄》與《傳習錄》為例證〉，收入陳弱水主編，《中國史新論：思想史分冊》，臺北：聯經出版事業有限公司，2012，頁 283-352。
- 楊正顯，〈後死有責：從《陽明先生文錄》到《王文成公全書》的師教衍變〉，《明代研究》，36（2021），頁 61-101。
- 楊祖漢，〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》，37（2006），頁 145-175。
- 劉 勇，〈中晚明時期的講學宗旨、《大學》文本與理學學說建構〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，80：3（2009），頁 403-450。
- 劉 勇，《中晚明士人的講學活動與學派建構：以李材（1529-1607）為中心的研究》，北京：商務印書館，2015。
- 劉增光，《晚明《孝經》學研究》，上海：上海古籍出版社，2015。
- 謝居憲，《孝弟慈通貫孔孟聖學：羅近溪哲學之建構》，新北：花木蘭文化出版社，2014。
- 魏月萍，《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版事業有限公司，2016。

龔鵬程，〈羅近溪與晚明王學的發展〉，收入氏著，《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994，頁 21-72。

Ch'ien, Edward T. *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press, 1986. 中文譯本：錢新祖著，宋家復譯，《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014。

De Bary, Wm. Theodore. *The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 1983.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972.

Lu, Tina. "If Not Philosophy, What Is Xinxue 心學?," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 80:1 (June 2020): 123-163.

Tu, Wei-ming. "The Creative Tension between Jên and Li." *Philosophy East and West* 18, no. 1/2 (Jan-Apr 1968, Honolulu): 29-39.

Tu Wei-ming. "On Neo-Confucianism and Human Relatedness." In *Religion and the Family in East Asia*, eds. George A. DeVos and Takao Sofue, pp. 111-126. Berkeley: University of California Press, 1984.

The Development of Yang Qiyuan's Thought and His Reshaping of the Learning of His Master

Chan, Chien-Cho *

This paper examines the development of Yang Qiyuan's (1547-99) thought with a special focus on his efforts in reshaping the learning of his master, Luo Rufang (1515-88), in order to assess the distance between the teachings of the two. Yang participated twice in events to reshape the teachings of his master. The first time was at the funeral for Luo Rufang, when Yang and the other disciples assembled together to consolidate Luo's legacy. On their own they gave him the posthumous title of "Bright Virtue," taken from the *Great Learning*, and regarded this as a representative element of Luo Rufang's teachings. Years after the funeral, while reading through the master's remaining works, Yang came to realize the significance of filial piety, and thereupon began a project to compile the *Classic of Filial Piety*, in which he emphasized the themes of filial piety, fraternity and kindness in Luo's teachings. While Luo's theories on filial piety were based upon the *Great Learning*, Yang instead pointed to the *Classic of Filial Piety* as more suited for Luo's teachings. Thus, changing the textual basis for Luo's theories on filial piety was Yang's second reshaping of his master's legacy. This essay argues that the case of Yang Qiyuan illustrates Wang Yangmingism (1472-1529) at the end of the sixteenth century developed to emphasize on rendering doctrine into textual form. Yang's reshaping of his master's legacy was part of this process, and led him to part ways with his master's original teachings.

Keywords : Yang Qiyuan, Luo Rufang, *Great Learning*, *Classic of Filial Piety*

* Ph.D. student, Asian Studies, University of British Columbia, Canada.