

晚明思想史上的唐伯元

Tang Boyuan in Late Ming Intellectual History

朱鴻林

Chu Hung-lam (Zhu Honglin)

《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》抽印本
(臺北：聯經出版公司，2009年12月)

晚明思想史上的唐伯元

朱鴻林*

摘要

廣東澄海人的唐伯元(1541-1598)是晚明著名的官員和儒者,《明史》有傳,《明儒學案》有案。唐伯元在學術史上以反對王陽明從祀孔廟和向朝廷進呈《石經大學》二事聞名。本文研析此二事的時代意涵,反映了晚明思想世界之中如下的一些明顯趨勢——學術並無定於一尊之勢,而皇權對於學術的干涉甚少;不同學派和學說仍處於競爭認受性和爭奪正統的局面,但言行不一的矛盾深受上流學者所關注;在王學致良知與朱學居敬窮理並存的學術取向之中,《大學》修身之旨成了學術論說的新目標;尊經者認為經文較之詮經之言,更可據為理解經意之所在,而偽作的《石經大學》因為有可以充實修身為本之旨的文本而大受歡迎,情形反映了新舊學術典範已在轉移,而唐伯元的解經以經的主張,儼然已是清代樸學的家法。

關鍵字：唐伯元(1541-1598)、王陽明(1472-1529)、孔廟從祀、《石經大學》

* 香港理工大學中國文化講座教授暨中國文化學系系主任、人文學院副院長。
本文初稿曾在2007年11月16-18日中壢市中央大學召開的「第二屆兩岸三地人文社會科學論壇」上宣讀。

唐伯元(嘉靖二十年至萬曆二十六年, 1541-1598), 字仁卿, 號曙臺, 明代廣東澄海縣人, 萬曆二年(1574)進士, 是明代後期著名的官員和儒者。《明史》有其本傳, 列於〈儒林傳〉首卷, 稱其「清苦淡薄, 人所不堪, 甘之自如, 為嶺海士大夫儀表」¹, 讚許之美, 實為書中僅見。《明儒學案》也有他的學案, 列於〈甘泉學案〉末卷, 並且收錄了他的全部經解文字以及十多首論學書², 顯示了黃宗羲(1610-1695)對他的重視。

其實唐伯元是晚明思想史上有重要性而現代研究尚未充分注意的人物。唐伯元在明代學術思想史上的重要性, 建基於萬曆十三年(1585)他向朝廷抗議王守仁(陽明, 1472-1529)從祀孔廟以及要求頒行他所疏解的《古石經大學》二事。由於《明史》和《明儒學案》都未收錄直接關係到這二事的兩篇奏疏, 唐伯元的思想及其時代意涵也未能獲得學者應有的注意。本文主要從論析這兩篇奏疏開始, 來看王陽明學說的認受性達到高峰時, 一種有代表性的非議和取代王學之說的構思和做法。

一、唐伯元簡歷³

唐伯元嘉靖四十年(1561)由澄海縣學廩生中廣東鄉試, 萬曆二年(1574)中進士。同年閏十二月之任江西萬年縣知縣, 次年十月改知江西泰和縣。萬曆八年(1580)升南京戶部主事。十二年(1584)署南京戶部郎中事。是年十一月, 朝廷從祀王守仁、陳獻章(白沙, 1428-1500)、胡居仁(敬齋, 1434-1484)於孔廟⁴。

次年春天, 唐伯元上疏抗議陽明從祀, 並且進呈其所疏解的《古石經大學》, 請求頒行於天下學校; 是年三月, 他因為反對朝廷成命而被降三級調外, 貶為海州判官⁵。在任六個月, 升保定府推官。萬曆十四年(1586)升為禮部主客司主事。次年請告回籍。萬曆十八年(1590)起補儀制司主事。次年二月奉命參與選取宮人, 是年九月同考湖廣鄉試, 十月改補尚寶司司丞。萬曆二十(1592)年丁母憂回籍。二十二年(1594)冬服闋, 以原官起復。後升吏部文選司員外郎, 進署郎中事, 參與萬曆二十三、二十四年文官銓選事情。事後獲推升太常寺(一作太僕寺)少卿, 未報。二十四年七月, 兩上疏自請罷歸, 獲准⁶。萬曆二十五年(1597)抵家, 次年卒, 享年五十八歲。卒後獲贈太常寺少卿; 廣東澄海縣和潮州府皆以鄉賢祀之, 江西萬年縣及泰和縣皆以名宦祀之⁷。

作為行政官員, 唐伯元能幹而有惠政。初出仕時知貧瘠的萬年縣和繁劇的泰和縣, 「六年之內, 得薦九次, 諮訪二次, 考績治行獨最, 紀錄卓異」⁸, 因而獲升京職; 並且離任之後, 兩地都為他蓋建生祠予以肯定。任官朝廷時, 也有優良表現。萬曆十九年春參與選取宮人事情之後, 上疏暴露了當時內宮對宮人的嚴苛和虐待, 選取宮人事情在順天府尤其在宛平、大興兩縣民間引起的恐懼。此疏令明神宗皇帝對事情產生了一定的自咎⁹。最特出的政績, 則是在文選郎中任上, 幫助吏部尚書孫丕揚(1531-1614)制定和推行掣籤法。掣籤法是吏部在選任州縣文官時, 最後以抽籤來決定其任職地方的做法。這個銓選方法的成效和長期影響還有待深入研究, 但當時確曾紓減了資格及素質較高的官員避任偏遠州縣的弊病, 因此獲得較多好評, 《明史》也給予高度肯定¹⁰。萬曆年間的吏部文選清吏司, 是官僚勢力角鬥的場所, 也是怨府所在。文選郎中地位關鍵, 因而動輒得咎; 在唐伯元之前任此職的顧憲成(1550-1612), 便在萬曆二

1 張廷玉等, 《明史》(北京: 中華書局, 1974), 卷282, 頁7257。

2 黃宗羲, 《明儒學案》(北京: 中華書局, 1985), 卷42, 〈甘泉學案六〉之〈文選唐曙臺先生伯元〉, 頁1005-06(2008修訂本, 頁1002-03)。

3 本節所述唐伯元傳略, 主要根據唐伯元《醉經樓集》附刻的三篇碑傳性質文字: (1)唐伯元鄉友周光錫撰〈明奉政大夫吏部文選司郎中曙臺唐公行略〉, (2)唐伯元友人郭惟賢撰〈明故奉政大夫吏部文選司郎中曙臺唐公墓誌銘〉, (3)唐伯元兒子唐彬撰〈乞賜易名疏〉。其他徵引, 另外出注。按, 唐伯元《醉經樓集》現存有乾隆十四年(1749)刻本, 道光二十九年(1849)補刻本以及光緒二年(1876)重刻本, 均原文六卷, 並有「奏疏附刻」八篇、「續附刻」二篇。筆者整理的點校本《醉經樓集》(中央研究院歷史語言研究所出版中), 另有「醉經樓集集外文」、「唐伯元傳記補遺」、「唐伯元著作目錄」、「唐伯元交遊文字」四種附錄。本文所引《醉經樓集》為道光補刻本。

4 《明神宗實錄》, 卷155, 萬曆十二年十一月庚寅。

5 《明神宗實錄》, 卷159, 萬曆十三年三月己卯。有關此事的最新研究, 見朱鴻林, 〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉, 《史學集刊》2008年第6期, 頁35-44。

6 兩疏分別題作〈請告疏〉、〈再請告疏〉, 見《醉經樓集·奏疏附刻》。

7 唐彬, 〈乞賜易名疏〉, 《醉經樓集·奏疏附刻》。

8 同上。

9 〈宮人疏〉, 《醉經樓集·奏疏附刻》。

10 唐伯元在任上還編纂了《銓曹儀注》一書, 記載吏部文選司的規章制度和行事習慣。

十二年五月被削籍爲民(回到無錫開始東林講學和議政的重要事業)¹¹，隨後的馮生虞也被謫降極邊雜職¹²。唐伯元以清直勝任，在「前後秉選者十餘人，多獲譴責」的情況中「任滿六選」¹³，成就實在難得。他上疏自請罷歸，是因爲當時明神宗疏於政事，對於吏部推補官員的奏疏，皆不給予批答，自覺難有真正作爲而致。

作爲學者，唐伯元以堅定反對王陽明心學著名於時。唐伯元崇禮重行，居官和居鄉一以貫之，故此對王學末流信心任性而不修行檢的作風十分不滿。這態度和他的學問淵源有關。唐伯元少年時主要從父親唐天蔭問學，隆慶五年(1571)會試落第後，曾到江西信州師事名儒呂懷(嘉靖十一年、1532進士)。呂懷學出甘泉湛若水(1466-1560)，湛若水學出讓明代理學轉入精微的白沙陳獻章。在宋明理學大師之中，唐伯元最服膺的便是宋儒程顥(1032-1085)和本朝陳獻章這位師祖。在前代諸子之中，他最佩服隋唐之間的文中文子王通(584?-618?)以及唐代的韓愈(768-824)。唐伯元自己嗜好經學，尤其深於《易》學和《禮》學¹⁴。他的文集命名《醉經樓集》，正是有取於王通「心若醉六經」一語。唐氏解經，主張「解經以傳，不如解經以經；合而解則明，折而解則晦。」¹⁵這點獲得黃宗羲的高度重視¹⁶。

二、王學盛大和陽明從祀孔廟的問題

王陽明是歷史上少見的文武全才，軍功和學術並茂，既是平定江西南贛「盜賊」、南昌寧王反叛和廣西土官及瑤族亂事的勳臣，又是門徒眾多而影響

巨大的儒學大師¹⁷。陽明學說最著名的是「知行合一」說和「致良知」說。「知行合一」說認爲知識和行動一體不分：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」¹⁸；「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知」¹⁹；行是知之驗證，不行不足以成良知。更深一層說，意念本身也是行爲。因此，在《大學》「致知在格物」和「物格而後知至」的教旨中，「格物」和「致知」是一回事，而致知就是「致良知」，格物則是「正念頭」²⁰，念頭一正，所做之事自然合理停當。良知是人天賦的美善之知，人皆有之，因感而生，不慮而應；致良知便是讓人心本有的善念發揮其應有功能，去應對人所遇到的事事物物。致良知說的重點是行，因此可以說是「知行合一」說的升華；其重要意義，在於讓人自信其心而敢於行動，學者所學因而不致流於空言。

明代官方的正統學說是程朱理學，但程朱理學發展到明代中期已經接近停滯²¹。陽明學說的興起，正好給思想文化帶來適時的活潑生機。在現實層面上，

17 有關王陽明學術的研究多不勝引，較爲入門的現代傳記可看L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography 1368-1644* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 1408-16, Wing-tsit Chan (陳榮捷)撰傳(「Wang Shou-ren」條)；錢穆，《王守仁》(上海：商務印書館，1930)；秦家懿《王陽明》(臺北：東大圖書股份有限公司，1987)；張祥浩，《王守仁評傳》(南京：南京大學出版社，1997)。事功方面的研究，早期有Yu-Chuan Chang, *Wang Shou-jen as a Statesman* (Peking: The Chinese Social & Political Science Association, 1940)；新近有鄧國亮，《明代中葉「藤峽三征」研究》(香港中文大學哲學碩士論文，2007年8月)。

18 王守仁，《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992)，卷1，頁4(《傳習錄》上，全錄第五條)；參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》(臺北：台灣學生書局，1988)，頁33-35。

19 《王陽明全集》，卷2，頁42(《傳習錄》中，全錄第一百三十三條)；參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁166-68。

20 此點的深入論說，見《王陽明全集》，卷1，頁6，《傳習錄》上(全錄第七條)所說：「先生又曰：『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是明德，窮理即是明明德。』」參看陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁39-40。又參看黃宗羲，《明儒學案》，卷37，頁876-77(修訂本頁875-76)，〈甘泉學案一·文簡湛甘泉先生若水〉傳中黃宗羲所說：「先生(湛若水)大意謂陽明訓格爲正，訓物爲念頭，格物是正念頭也。苟不加學問思辨行之功，則念頭之正否未可據。夫陽明之正念頭，致其知也。非學問思辨行，何以爲致？此不足爲陽明格物之說病。」

21 劉宗周對於羅欽順的學術的評論，最能反映此點，見《明儒學案·師說·羅整菴欽順》條所說：「雖其始之易悟者，不免有毫釐之差，而終之苦難一生，擾擾到底者，幾乎千里之謬。蓋至是而程朱之學亦弊矣。由其說，將使學者終其身無入道之日，困之以

11 《明神宗實錄》，卷273，萬曆二十二年五月庚子。

12 《明神宗實錄》，卷276，萬曆二十二年八月庚戌。

13 唐彬，《乞賜易名疏》，《醉經樓集·奏疏附刻》。

14 唐伯元關於《易》、《禮》二經的著作，有《易注》、《禮編》二書，近人著錄見饒鈺、饒宗頤，《潮州藝文志》(上海：上海古籍出版社，1994)，卷1，頁15-17；卷2，頁40-42。《醉經樓集》卷6也有〈立後說〉、〈生母服說〉等論禮文字。

15 《醉經樓集》，卷2，〈經解〉之3。

16 《明儒學案》卷42之〈文選唐曙臺先生伯元〉選錄的〈醉經樓集解〉，包括了《醉經樓集》卷2「經解類」的全部內容。

它又影響了考取官員的科舉內容。明朝法定尊崇朱子(朱熹, 1130-1200)學說, 朱子及其學派對於儒家經典的詮釋成了科舉考試的標準, 但時間久了, 學子趨於背誦因襲, 缺乏自得, 思想和學術都顯得保守陳腐。所以陽明之說一出, 不啻振聳起聵, 聲聞雀起, 而他在軍務倥傯之中不廢講學的表現, 更加收到招來之效。王陽明能以事功證明其學為有用之學, 於是信從者益眾, 其門人和再傳門人, 既任官出仕, 也居鄉講學, 在政治上和在社會上顯示了日漸增加的影響力²²。

但王門盛大之後, 陽明學說的弊病也隨之顯現。致良知說的目的是行, 但所重則先在於心, 對於知識的獲得, 相對地重領悟而不重累積, 重體認而不重事證, 末流便成了遊談無根, 束書不觀, 以空言為實行, 以說良知為致良知, 使到陽明鼓吹的行的哲學變成了說的哲學。更嚴重的問題是, 極端的唯心思維, 給任性徑情者提供了個人主義思想和行為的論據。王學發展到唐伯元活躍的萬曆時代, 王門高弟如王畿(1498-1583)等崇奉的「無善無惡心之體」、「現成良知」之說非常流行, 讓很多離經叛道的行為得到了理論上的依據²³。再傳徒眾之中, 有雜入佛道之旨以附會祖師宗旨而自創教說的, 更有行為不檢形同俠客的²⁴。不少近代學者稱之為左派王學的人物²⁵, 引起了治學和任官都憑真心實幹的士大夫們反感, 甚至被他們視為異端。王門到處建立書院講會, 聚眾講學論道, 講說對象下及平民百姓²⁶。日子久了, 本來對於平民教育有所貢獻的表現, 素質敗壞, 往往還給地方官員製造麻煩。因此陽明學說之盛行, 並不受到官場及傳統學界的全面歡迎。很多反對陽明從祀孔廟的人, 也是從這些王門

(續)——

- 二三十年工夫而後得, 而得已無幾, 視聖學幾為絕德, 此陽明氏所以作也。」
- 22 近人研究陽明傳人講學情況而有新見的論著, 可看呂妙芬, 《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)。
- 23 王畿思想及其影響的最新深入研究, 見彭國翔, 《良知學的展開: 王龍溪與中晚明的陽明學》(北京: 三聯書店, 2005)。
- 24 前者如黃省曾、焦竑、管志道等, 後者如顏鈞、何心隱(梁汝元)、李贄等。
- 25 王門「左派」的代表人物王畿、王艮, 嵇文甫《左派王學》(上海: 上海書店, 1990《民國叢書》本; 臺北市: 國文天地雜誌社, 1990排印本)至今仍有參考價值。嵇文甫的相關論著, 還有《晚明思想史論》(上海: 上海書店, 1990《民國叢書》本; 北京: 東方出版社, 1996), 又見《嵇文甫文集》中(鄭州: 河南人民出版社, 1990)。
- 26 王艮、羅汝芳的例子最為顯著。近期相關研究, 見龔杰, 《王艮評傳》(南京: 南京大學出版社, 2001); 吳震, 《羅汝芳評傳》(南京: 南京大學出版社, 2005)。

後學的表現反推陽明學說原有毛病開始的。

朝廷將儒者從祀於孔廟, 使之能在天下儒學接受祭禮, 是帝制時代政治上和文化上的大事。事情不只是國家最高規格地肯定和表彰個別儒者或某一類儒者的成就, 更是公開宣示這些儒者所從事的學問和所闡述的思想將成為人們遵奉的典範²⁷。儒者獲得從祀孔廟, 便成了國家認定的真儒, 其學說也制度性地成了正統學說。這不只關係到官方的意識形態, 還關係到科舉取士的現實利益, 所以歷來從祀議案的處理都十分慎重, 過程公開而繁複, 往往爭論甚多之後才有結果。議者一般的信念是, 只有事久論定, 才能公允於既往和取信於將來。

明人議論陽明從祀之事尤其激烈。原因除了陽明的時代較為接近, 其人其學不易論定之外, 還在於其學說對於國家久已尊崇的朱子學說實具革命性質。朱子的為學之道是「居敬窮理」, 其出發點是程頤(1033-1107)所說的「涵養須用敬, 進學則在致知」²⁸之教。朱子認為《大學》所說的「致知在格物」是一切學問的起點, 而格物則是窮究物理之事。他認為事物皆有客觀存在之理, 人固然須要用心去窮究其所以然, 但這個所以然之理, 卻是本質上存在於心之外的——所謂公共之理、天理。陽明主張的是徹底的心學, 他認為物理在於人心, 人心即是物理, 所以安於心便是已得於理, 因而認為朱子的窮理之教至少在方法是支離破碎的。朱子早被公認為新儒學的集大成者和孔子之後的最大儒者²⁹, 陽明在批判他時, 擬其學說為洪水猛獸³⁰, 不免涉於苛刻, 更加引起尊朱

27 參看朱鴻林, 〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉、〈《王文成公全書》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉, 《中國近世儒學實質的思辨與習學》(北京: 北京大學出版社, 2005), 頁37-69, 頁312-333; Hung-lam Chu, "The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48.1 (1988), pp. 47-70; 朱鴻林, 〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉, 清華大學歷史系、三聯書店編輯部合編, 《清華歷史講堂續編》(北京: 三聯書店, 2008), 頁336-355。黃進興, 《優入聖域: 權力、信仰與正當性》(臺北市: 允晨文化實業股份有限公司, 1994)以及《聖賢與聖徒》(臺北市: 允晨文化實業股份有限公司, 2001)兩書相關論文, 亦應參考。

28 程頤、程頤, 《二程集》(北京: 中華書局, 1981), 卷18, 頁188; 陳榮捷, 《近思錄詳註集評》(臺北: 台灣學生書局, 1992), 卷2, 頁125。

29 朱子和文化史上的地位, 宋末元初儒者熊禾有很貼切的概括性評價——「周東遷而夫子出, 宋南渡而文公生」。此聯見熊禾《考亭書院記》, 《熊勿軒先生文集》(上海: 商務印書館, 1936《叢書集成初編》本), 卷3, 頁29-32。

者的反感。陽明如果獲得從祀，朱子之學不但無復獨尊，還有漸被取代的危險；在朝廷而言，這也等於宣示不再堅持循之已久的學術傳統和思想權威³¹。所以陽明從祀之議一起，很多學者的不安和反感之情也隨之出現。

當時反對陽明從祀者的因應之道有二：其一是力求尊崇明代的朱學名儒，其結果便是隆慶元年(1567)薛瑄(1389-1464)獲得從祀³²。其二是力抗講求從祀陽明之議。題請陽明從祀之事，從隆慶元年第一封奏疏開始，歷時十八年才獲成功。其間反對陽明者多方指責其學說之謬誤以及其品行和事業上之缺失，與一味頌揚他的支持者在朝廷上聚訟紛紜。事情經歷三次集中的辯論之後，最終才在大學士申時行(1535-1614)的運作之下，由明神宗下旨，推翻廷議的決定而給予陽明從祀³³。

此舉發生於大學士張居正(1525-82)身後被徹底清算之後，有著獨特的政治背景。張居正功績固然偉大，但其專橫所至，禁止書院講學和懲處王門傳人中的詭行之輩，也招來物議。故此申時行——黃仁宇筆下的大和事老³⁴——此舉，在對陽明及王學表示真誠推重之餘，難免也有借機為自己謀求政治利益之嫌。更大的問題則是，此舉對於明人一向尊重的傳統，亦即從祀的決定須出於廷議全體或接近全體同意的成例，實為明顯破壞。唐伯元抗議的理由之一，便

30 《傳習錄》中載王陽明〈答羅整菴少宰書〉，自辯不得已而著《朱子晚年定論》時，便將朱子的學術比作孟子所批判的楊墨之學。書中說：「孟子闢楊墨，至於無父無君。二子亦當時之賢者，使與孟子並世而生，未必不以為之賢。墨子兼愛，行仁而過耳。楊子為我，行義而過耳。此其為說亦豈滅理亂常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比於禽獸食人，所謂以學術殺天下後世也。今世學術之弊，其謂之學仁而過者乎？謂之學義而過者乎？抑謂之學不仁不義而過者乎？吾不知其於洪水猛獸何如也。孟子云：『子豈好辯哉！予不得已也。』楊墨之道塞天下。孟子之時，天下之尊信楊墨，當不下於今日之崇尚朱說，而孟子獨以一人呶呶於其間。噫！可哀矣。」見《王陽明全集》，卷2，頁77。這些言論是唐伯元所不接受的。這段文字的一些後人評說，見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁253-54。

31 唐伯元〈從祀疏〉中引當時論者之言(其實也就是唐氏同意的)，明顯可見這個憂慮：「恐學者謂朝廷尊寵王氏，此重彼輕，則今之進王，乃所以斥朱，而道術將從此裂，祖宗表章朱學，以為制考之意，亦從此壞。」

32 薛瑄從祀孔廟的新近研究，見許齊雄，〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第47期(2007)，頁93-113。

33 參看朱鴻林，〈王陽明從祀孔廟的史料問題〉，《史學集刊》，2008年第6期，頁35-44。

34 參看黃仁宇，《萬曆十五年》(北京：中華書局，1982)，頁44-75，第二章〈首輔申時行〉。

是不能接受這個違規之舉；他認為神宗皇帝的決定，是受大臣誤導而不是對王學有真正認識所致。

三、唐伯元上疏抗議陽明從祀

唐伯元所上的〈從祀疏〉對陽明多方指責，措辭激烈。他開始便舉出「世之誓守仁者有六」，借用已存的言論對陽明的品行和學說作出質疑，指出陽明有如下六點人品上和學術上的弊病：「道不行於閩門」，「鄉人不信」，平定「宸濠之功狀疑似」，其「學禪學也」，其「儒霸儒也」，其「良知之旨弄精神也」。他認為陽明「立於不禪不霸之間，而習為多疑多似之行」，以故身雖死而忿議者不絕。接著又引陽明自己的文字，指其論說實有「自相矛盾之處」，又有「間為奇險之論以反經者」以及「故為互混之論以遁藏者」。他認為陽明之所以「大發千古所無之異論」，無非是「欲為千古所無之異人」。然後又列舉與陽明並世的四位名儒——湛若水、張邦奇(1484-1544)、魏校(1483-1543)、林希元(約1484-約1560)——質疑陽明之言，以證明他自己分析中肯，並無個人偏見。

唐氏接著以王門徒眾所敬服的陳白沙和陽明作比較，來強調陽明之自是和傲慢。他指出，白沙之學也異於朱子，但白沙卻非常尊崇朱子；白沙作為老師，對門徒態度嚴謹，而陽明則隨便誇獎門徒；白沙之學疑於禪，而陽明之學則實混於禪。陽明平生著論滿車，而不曾一提白沙之名³⁵。這點過失尤大，因為陽明之學實從湛若水而興，而湛若水則是白沙的高足和指定的學術繼承人。唐伯元認為陽明這樣的目空今古，是由於他「自任太過」。

為了加強他否定陽明從祀的說服力，唐伯元又說自己少時，也曾經深為王學所吸引，也曾經力學之以冀成為另一個陽明等等。後來才覺悟所學無益，因為學「守仁之學，有守仁之才則可，無其才而效之，不為狗成，則為鬼化。」之所以陽明之學並非人人可學，則是因為其學並非學問極致的「中庸」之學。

35 此說或者便是黃宗義在《明儒學案》中所說之本。〈白沙學案〉案序說，陳獻章、王守仁「兩先生之學，最為相近，不知陽明後來從不說起，其故何也。」見《明儒學案》，卷5，頁78，或2008年修訂本頁79，〈白沙學案上〉。按：白沙之名，陽明曾經提過不止一次，但都與白沙之學術宗旨無關，唐伯元指的應是此點。

假如撇開中庸不論，那麼陽明固然是一世之雄，其氣節、其勳名、其文章皆足以崇尚。但正因王學並非中庸之學而必有流弊，故此只能不予從祀以作預防。

唐氏警告，朝廷如果從祀陽明，必會後悔。像宋朝之從祀王安石(1021-1086)而後來又罷黜他的祀典，其原因正在於王安石的學術不正，而當時議論從祀他的，對於這點沒作詳密考察。唐氏於是提出補救之道說：上者是朝廷收回成命，取消陽明從祀的典禮；下者則是於頒行祀典之日，命令禮部布告天下學校，凡學者不得因為陽明之獲從祀而輕易詆毀朱子，指之為異端，犯者以違制論。學者學陽明的，應該學其功業、氣節、文章之美，而不得學其言語輕易之失。那些學朱子的，也應該各遵所聞，不必再慕陽明為高致。這樣才能使士之學道者，各因其天資學力之所近，皆有所得益。

四、進呈《古石經大學》

唐伯元在抗議陽明從祀的奏疏前段，還著重地提出一種意在取代陽明學說的論點。他特別引用明神宗聖旨中的「操修經濟，都是學問」一語³⁶，作為定義性的說辭。他認為聖旨此言可以反映神宗並非承認陽明具備「操修經濟」二者。他說：「必以經濟與操修並言者，天下之人又有以知我皇上念守仁有殊功，則當有殊報，不必其學問之有異同也。大哉皇言，一以勸功，一以正學，所以立天下萬世臣民之極者至矣。」這樣，陽明之獲得從祀，主要是因為他的「經濟」亦即事功上的成就，而不是因為他的學術成就。學術表現在個人道德操持修養上而受肯定的，只有陳獻章和胡居仁。唐伯元完全不信任王學所代表的心學。正如疏中所言：「《六經》無心學之說，孔門無心學之教，凡言心學者，皆後儒之誤也。」³⁷他所強調的學問，是《大學》八條目中的「修身」項目。為了充實這點以取代陽明的致良知說，唐伯元向朝廷進呈他獲得的所謂《古石

經大學》以及他為此書所作的疏解。

漢唐以後的儒者在建立理論時，例必透過詮釋儒家經典以成其事。經典的文本及其詮釋互為因果，立論者注疏經典不足以闡述意旨時，往往會訴諸經典文本的再認定。宋明儒者之於《大學》，情形正是這樣。《大學》所揭的三綱領八條目，是宋明儒者立論的重要依據，講學家所揭的宗旨，大部分都出於這些綱領條目³⁸。學者對於這些綱目理解不同，故此彼此理論的側重點也互異。之所以會這樣，則是因為它們所據的《大學》文本並不一致。《大學》傳世最早的文本，出於漢代成書的《禮記》，一般稱之為古本。朱子認為古本文字有脫落，次序也因錯簡而有誤，於是對其文本做了修訂，又加上一段自己作的補充性文字，即提出著名的「即物窮理」說的「格物補傳」，以還原舊觀³⁹。這個修訂所產生的，其實是一種改本，卻因官方在科舉考試中採用了朱子給它作的注釋而成為定本。陽明則堅持古本的文本無誤，並且據之展開自己的論說和否定朱子之說⁴⁰。

朱、王二家依據不同的文本立說，對於學問入手處的主張也因而互異。簡單地說：朱子主張理寓於物，故此《大學》的開始條目「格物」，便是窮理之意；人要從包括人身在內的事事物物加以探究，去窮通天地之理。陽明主張理寓於心而心有良知，於是格物就是致良知；人只要推盡此心，便不難體認真理。這便形成了所謂理學和心學的最大分際。但到了晚明，這兩種主張都已不能完全令人信服。獨立深思而另求出路之人愈來愈多，唐伯元正是這類人物的典型。

唐伯元強調的「修身」之學，當時很多人也有同樣主張。他在論證修身才是「大學之道」的關鍵時，也同樣借助文本權威這個傳統做法來支持論說。但他依靠的《大學》文本，既不是出於《禮記》的所謂古本，也不是科舉定本的

36 《明神宗實錄》，卷155，萬曆十二年十一月庚寅。

37 唐伯元這一論點，歷代反駁與贊成不一。當時批評者以胡直所言最詳，見胡直《衡廬精舍藏稿》卷二十〈答唐明府書〉；後代支持者以顧炎武見於《日知錄》卷18〈心學〉條所引唐氏與人書，以及書後引的衛藩所言（「從心不逾矩，孔子至七十時，方敢以此自信，而今之學者，未可與立而欲語從心，率天下之人而禍仁義，必斯言也。」）最有影響。

38 這個問題的最新論述，見劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》（香港中文大學哲學博士論文，2008年5月），第二章〈講學宗旨與立說憑藉：以明代《大學》文本及其詮釋為中心〉。

39 朱子作「格物補傳」的論據，在《大學章句》的「傳之五章」後沒有說明，但見於「《大學》或問」等處，應參看以知其意所在。朱子及門人後學對補傳的集中解釋和疏說，見趙順孫，《大學纂疏》（上海：華東師範大學出版社，1992），頁54-73。

40 此事的原委，新近研究參劉勇，《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》，第二章〈講學宗旨與立說憑藉：以明代《大學》文本及其詮釋為中心〉，第二節〈講學宗旨與《大學》文本及其詮釋〉。

朱子改本，而是後來被證實為嘉靖時豐坊(嘉靖二年、1523進士)偽作的《石經大學》本⁴¹。此本唐伯元稱之為《古石經大學》，其文句次序和古本及改本都不同，還有一些這兩本都沒有的文句。此書是唐伯元萬曆五年(1577)任職泰和知縣時，吉安知府張振之送給他的，張振之的書本則是安福舉人鄒德溥(萬曆十一年、1583年進士)寄贈他的。唐伯元後來又從南昌李瓚的《經疑》和海鹽鄭曉(1499-1566)的《古言》中見到和此本相同的文本，而鄭曉《古言》中，「又述漢賈逵序曰：『孔伋窮居於宋，懼先聖之學不明，而帝王之道墜，故作《大學》以經之，《中庸》以緯之。』」唐氏後來會見成了庶吉士的鄒德溥本人，知道鄒德溥得此書於其兄，其兄則從石刻抄出；最後「間以詢諸縉紳長者，或謂四明豐氏家有之，于是乎始信向者之傳有自也。」⁴²豐家的學術傳統和藏書聲譽，使唐伯元認為此書來歷可靠；鄭曉的學問和操守，更使他深信此書是孔子之孫子思(483-402BC)所作的原書。因為《大學》和《中庸》是一人所作的經緯之書，所以不止可信，更有重大價值，因此唐伯元還為這本《古石經大學》作了疏解。

《石經大學》吸引唐伯元之處在於，其內容確有可以被解說為突顯「修身」在「大學之道」中的絕對重要性之處。大學之道的入門是格物，而格物的意義歷來爭論最多⁴³。唐伯元在進書疏中論析《石經大學》顯示了格物即是修身之意。他從自己的學術傳承所得開始說：

臣往為諸生時，嘗聞之師太僕少卿呂懷曰：「物有本末一節，是格物

也。」雖未盡解，私心識之。已而得見尚書湛若水進呈《聖學格物通序》，內述「我太祖高皇帝諭侍臣之言曰：『《大學》一書，其要在修身。』而《大學》古本以修身釋格致，而曰『此謂知本，此謂知之至也。』」臣乃端默而徐思之，正與向所聞符合，竊私自喜，以為千七百年不傳之祕，其盡在高皇一言矣。蓋萬物皆備於我，我亦一物也；事者，物之事也；身與家國天下對，而本末繫焉；修身與齊治平對，而終始繫焉；知所先後，格之謂也；格，通也；近道者，大學之道也。是故修身為本，即物有本末之本；本亂末治，即物有本末之本末；故孟子曰：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」其為義甚明，其為學甚約，似的然無復可疑者矣⁴⁴。

唐伯元這段闡釋是在與《大學》古本和改本的文本比較之下作的。古本和改本文字相同，直到以下此段才開始差異。這段古本是：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」朱子根據程頤，認為「此謂知本」句是衍文；而說「此謂知之至也」句上「別有闕文，此特其(此傳)結語耳」⁴⁵，因而不加注釋。唐伯元尋繹師父呂懷及師祖湛若水之說，認為古本的文本不但不誤，還顯示了格物之實在於修身之旨。

以修身釋格物的文意，在《石經大學》中更加明顯。此本開頭文句如下：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。《詩》云：「緝蠻黃鳥，止於丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」

41 豐坊偽書原委，可看王汎森，〈明代後期的造偽與思想真論——豐坊與《大學》石經〉，《晚明清初思想十論》(上海：復旦大學出版社，2004)，頁29-49。

42 唐氏獲得此書的經過，以所著《石經大學跋》所記最詳，此篇《醉經樓集》未載，見成豐二年(1852)南溪劉氏家塾重刊本劉元卿《大學新編》卷1。其大略則見唐氏《石經疏》，《醉經樓集·奏疏附刻》。

43 黃宗義，〈張仁菴先生墓誌銘〉說明末清初杭州張岐然(入清為僧，叢林稱為仁菴禪師)「即遊方外，尚窮《六經》，著《古本大學辨釋義》，其論格物，於七十二家之說，最為諦當。」見《黃宗義全集》第10冊(杭州：浙江古籍出版社，1992)，頁442-45。可見格物論說積累之多。按，朱彝尊，《經義考》卷161(《文淵閣四庫全書》本頁17上下)亦引黃宗義此語，但繫於「《古本大學說》一卷」書後，黃宗義，〈張仁菴古本大學說序〉(《黃宗義全集》第10冊，頁38-40)，則未見此語。

44 唐伯元，〈石經疏〉，《醉經樓集·奏疏附刻》。

45 朱熹，《大學章句》傳之五章。

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？無情者不得盡其辭，大畏民志。」此謂知本。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者，否矣；其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

照這個文本看，「知本」就是知「修身為本」，而修身之「本」即是「物」之本。故此致知在格物，而格物在於修身。和古本比較起來，《石經》本說格物等於修身之理，邏輯更見緊密。

古本和改本還有唐伯元認為存在的矛盾和空隙。唐氏在上面所引的奏疏接著說：

但以鄭本及程朱定本觀之，其未敢自信者有二。一則置知止能得於格物之前，似乎先深而後淺。一則以儒者學問思辨之功，無所容於八條目之內，則《大學》未免為不完之書。似亦可以姑置也。

這裡說的「似乎先深而後淺」，是指古本（即唐氏所稱的「鄭本」，亦即鄭玄注的《禮記》本）和改本開頭的文意而言。古本、改本此處文字相同，文句是：

大學之道，在明明德，在親民（改本作「在新民」），在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

照為學自淺入深的道理說，這個次序是顯得不合理的。所謂「儒者學問思

辨之功」，是指《中庸》說的「誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」的道理。《大學》全文都未見說及這些方面的道理，唐氏因而認為「大學」之教分明存在缺憾。

這個矛盾和空隙，《石經大學》文本和《大學》、《中庸》同為子思的經緯之作之說，正好給予消除和填補。《石經》文本的「知止而後有定」等句，隨著「物有本末，事有終始」等句，合乎先淺而後深的要求。《中庸》則彌補了《大學》「未免為不完之書」的缺憾。唐伯元在《古石經大學》疏解的結尾，如下地說這兩書的經緯之處：

今按，《中庸》一書，首尾二章，舉其要也。自「君子中庸」至「察乎天地」，釋中庸也；中庸者，至善之謂也。自「道不遠人」至「登高必自卑」，言修身也。妻子兄弟父母，言齊家也。舜受命，武纘緒，周公成德，武、周達孝，為國以禮，一本於祭祀之誠，言治國也。夫子告哀公，文、武為天下國家有九經，言平天下也。言修身而及於治人，言齊治平而及於修身，大學之道也。「自誠明」至「純亦不已」，言誠也，體也。自「大哉聖人之道」至「天地之所以為大」，言道也，用也。體與用合，故聖曰至聖，誠曰至誠，業曰配天，德曰達天，明德、親民、止至善也。始乎慎獨，終乎慎獨，故曰「壹是皆以修身為本」，「其要只在謹獨」。《大學》以次序相因言，重本；《中庸》以義理究竟言，詳事。《大學》之序不可亂，《中庸》之功不可缺。《大學》學其大，《中庸》庸其中，此經緯之旨也。《大學》言正心，《中庸》不著；《大學》言誠意，《中庸》止言誠身，修身為本可見。

因為《大學》和《中庸》原來便是互補之書，《大學》的理論空隙，正需要也正可由《中庸》來充實。總之，在唐伯元看來，《石經大學》使人能夠把修身解釋為學問之本，是格物致知的實在工夫所在。明太祖「《大學》之道，其要在修身」之言，更加支持了《石經》文本的合理性，同時也顯示了朱子、王陽明二家所言，皆非確乎不拔之說。

五、唐伯元所反映的晚明思想界

由於王陽明已於萬曆十二年十一月在首輔申時行力主之下，與陳獻章、胡居仁同時從祀孔廟，唐伯元的抗議無疑是對支持王學的當軸者公開表示不滿。他因而被貶官調外，但著名的吏部尚書楊巍(1514-1605)和孫丕揚，也因而對他特別賞識和加意提拔，後來還使他能夠任上吏部文選司郎中的重要職位⁴⁶。這便透露了晚明學術與政治的緊密關涉。另一方面，陽明從祀孔廟雖然成爲事實，但晚明以降批判王學之聲不斷，重新重視程朱理學的人物明顯增加；唐伯元的友好之中，像東林名人顧憲成、顧允成(1554-1607)兄弟，以實學實行著稱的呂坤(1536-1618)，以經世論著聞名的馮琦(1558-1603)等人，都在其中⁴⁷。可見唐氏此舉實在也有嚴肅的學術意義。

唐伯元因爲重視修身躬行，所以對於一些實有懿行的王門人物也表示尊崇，雖然仍不免以白沙作爲比較的標準。他在抗議陽明從祀奏疏的最後一段，列舉了一些朝廷應予肯定的儒者，其中便包括了陽明後學羅洪先(1504-1564)和陽明門人王艮(1483-1541)。但他是這樣說的：

又如贊善羅洪先、布衣王艮，一則江門、稽山之稱不辨真假，一則滿街聖人之說附會良知，皆不免雜於新學者，顧其平生行己大概，一以獻章爲師法，故辭受進退，實有可觀，所當並祀於其鄉者也。

這樣的說辭，輕重之間明顯是揚陳抑王，難怪羅洪先的門人胡直(1517-1585)對此大表不滿⁴⁸。

46 吏部尚書楊巍賞識唐伯元事，見《明史》卷281唐伯元本傳。

47 這些人物給予或關於唐伯元的詩文近一百篇，作者近四十人，內容均見朱鴻林點校本《醉經樓集》附錄四〈唐伯元交遊文字〉。

48 胡直對於唐伯元的批駁，主要見於所著〈答唐明府書〉以及二篇〈與唐仁卿書〉。〈答唐明府書〉見於《文淵閣四庫全書》本胡直《衡廬精舍藏稿》卷20，〈與唐仁卿書〉二篇唯見於《明儒學案》卷22〈江右王門學案七〉之〈憲使胡廬山先生直〉學案，亦載於光緒二十九年癸卯(1903)齊思書塾重刊胡直《衡廬精舍藏稿》附刻。

其實唐伯元之能夠欣賞王艮，是理所當然的。王艮的「淮南格物說」，正是唐伯元的同調。黃宗羲這樣綜述此說：「先生以格物即物有本末之物。身與天下國家一物也。格知身之爲本，而家國天下之爲末，行有不得者，皆反求諸己。反己是格物的工夫。故欲齊治平，在於安身。」又引用孟子「修己以安人」、「修己以安百姓」、「修其身而天下平」之說來作經典的參證⁴⁹。這樣的論說和唐伯元強調的格物即是修身，其實沒有不同。王艮表現出的是真的知行合一之學。當他認爲老師之學是救世之學時，他便力行到處傳播，即使因爲現實的原因，給同門和給老師責難而「改過」，但學成之後，仍然回到老家講學，傳播良知之學⁵⁰。唐伯元佩服他的，正是他那種不以講學來作個人牟利工具的修身躬行之學。

唐伯元激烈反對心學，時人曾經指出這是因不滿王學末流的猖狂表現所致，而這樣的溯源追究，也未必能得王學的肯綮⁵¹。但被黃宗羲歸屬於泰州學派的耿定向(1524-1596)，卻呼籲王門徒眾不要向唐氏施行報復，而認爲唐氏之攻擊陽明固然不當，但其指責王門後學之失，卻也並非毫無所見⁵²。同時對唐氏行動表示能夠諒解的王門後學還有多人⁵³。這便反映了他們也不得不承認「修身」的重要性。

我們從唐伯元抗議王陽明從祀孔廟一事的經過及其前因後果，還可看到晚明思想界的一些明顯情形。一個情形是學派地位之爭。王陽明和陳白沙兩人，都是程朱理學的革命派，因而唐伯元以陳白沙來攻擊王陽明，事情不免奇怪。唐伯元學出呂懷，呂懷學出湛若水，他指責王陽明從湛若水論學而有所得，卻有意忽視湛若水學說的來源陳獻章，這其實正是一種學派對抗的表現。唐氏揚陳而抑王，在標舉自己所屬的江門學派或甘泉學派這一點上，他並未能超越地

49 黃宗羲，《明儒學案》，卷42，〈甘泉學案六〉之〈文選唐曙臺先生伯元〉，頁1005-06(2008年修訂本，頁1002-03)。

50 參看《明儒學案》，卷32，〈泰州學案一〉之〈處士王心齋先生艮〉，頁709-11(2008年修訂本同)。

51 參看顧憲成，《小心齋劄記》，萬曆二十五年丁酉記「歲丙戌余晤孟我疆」條、萬曆二十六年戊戌記「唐仁卿過訪涇上」條，分別見《小心齋劄記》(光緒三年〔1877〕重刊《顧端文公遺書》本)，卷4、卷5。

52 見耿定向，〈與南中諸弟〉，《耿天臺先生文集》(萬曆二十六年刊本)，卷5。

53 參看朱鴻林點校本《醉經樓集》附錄四〈唐伯元交遊文字〉。

域之見和門戶之見。

另外一個情形是，皇權對於學術的干涉甚少。官員求助於皇權以判定思想及學術之事，從申時行動員明神宗下旨從祀陽明可見一斑，但皇權主動理會這類事情的情況卻絕少見到。這種情形使得唐伯元的遭遇由凶變吉。唐伯元抗議之只受輕處，應拜傳統權威消降和帝王個人冷淡的並存情況所賜。換了較早的朝代，唐氏的大膽獨立表現，或且難免於禍，一如其嶺海士大夫前輩名賢海瑞(1514-1587)向明世宗皇帝抗疏時所遭遇到的。

唐伯元上疏抗議陽明從祀孔廟和進呈《古石經大學》之事，更重要地反映了以下兩點。第一點是，晚明學術並無定於一尊之勢，反而出現了競爭認受性和爭奪正統的局面。此時官方所尊崇的程朱理學優勢漸失，但挑戰者也未曾經起而代之。王陽明本人所達致的學術與事功結合的成就，雖然能令多數明人相信這才是儒學的最高成就，才是真正儒學表現，而陽明終於也因這種表現被接受為認定真儒的標準而獲從祀孔廟⁵⁴，但在王學聲勢如日中天之時，學者認真反省王學的種種問題也告出現。王門後學熱中講學，以講學作為一種知行合一的表現。可是這種以言為行的表現影響所及，反而令到知行合一之旨縮少了其應用範圍，也使其理論的力氣為之減少。致良知說所導致的自我中心和利己主義，也遭到世人批判。王門後學一般所表現的，是言行不能合一，身教和言教不能互相反映，所以在陽明從祀這一事情上，極端崇王和極端反王的現象都出現了。唐伯元強調修身之學，本禮之行，在當時有著明顯抗衡陽明學說和強烈批判王門後學的現實意義。

第二點是，言行不能歸一的矛盾深受當時上流學者關注，結果產生了渴望求變的情形。在離朱趨王和去王返朱的並存學術取向之中，一股另求典範以作學問取向和思想導向的思潮業已產生。學者透過不同的《大學》改本，建立自己的理論。其立意不管是否在於取代朱、王成說，其趨向則主要以修身為歸宿。學問之道，以修身為本為先，而非以窮理或任心為本為先，一時成了獨立之士的學術訴求。修身便和循禮不能分開，因而認真的禮學也漸受重視。唐伯元的

54 參看朱鴻林，〈元儒熊禾的學術思想及其從祀孔廟議案〉、〈《王文成公全集》刊行與王陽明從祀爭議的意義〉，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，頁37-69及頁312-333；Hung-lam Chu, "The Debate Over Recognition of Wang Yang-ming," pp. 47-70.

友人李材，以講「止於至善」在於「修身」的「止修」之學聞名一時⁵⁵。李材對於朱、王都不滿意，志在修正兩者，但也取材於兩者，溶合了兩者，自立新說，另闢門戶。但他雖然能以《大學》的框架和基本文本構成一說，卻因沒有令人信服的言行統一而成就有限⁵⁶。

明神宗從祀王陽明等人的聖旨中提及的「操修經濟」兩種學問取向，何者為重的爭衡雖然存在，但反歸本實，離去玄遠的主張，亦為時人所漸擁護。結果之一，便是時人對經典文本之重新重視。唐伯元也是一個例子。儘管他誤信《石經大學》為子思之書，但他所強調的解經以經之說，在清代正是樸學家的信條。尊經者認為經典之文較之前代的詮經之言，更應受到尊重，更可據為理解經典意旨的權威。當時思想界所需要的，是一種能具權威性的經籍文本，而《石經大學》因為有可以充實修身為本之旨的文本而受歡迎，像劉宗周(1578-1645)這樣的名儒也明知其偽而樂於採用⁵⁷。這個現象反映的，正是新舊學術典範已在轉移。

55 李材拈出「止修」二字為宗旨的用意，明人劉斯原為之概括說：「《大學》首列三綱，而三綱之中止善尤為大綱；次列八目，而八目之中修身尤為提要。……特為拈出「止修」二字，以括《大學》之旨。」見劉斯原，《大學古今本通考》（萬曆間刊本），卷10。

56 李材刻意仿效王陽明行事以及其仿效之不能成功的論析，參看劉勇《晚明士人的講學活動與學派建構——以李材為中心的研究》。

57 參看劉宗周〈答張生考甫二〉書中所說：「《石經》授受未明，似不當過於主張，闕疑之見良是。但愚意《大學》之教總歸知本，知本歸之知止，已經景遠諸公拈出，卻不知誠意一關正是所止之地，靜定安慮，總向此中討消息。初經僕看出，因讀《石經》，不覺躍然，頗謂斯非蔡中郎（蔡邕）所能勘定，況豐南禺（豐坊）先生乎？善學者得其意可也。」見《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）冊3上，頁582-83。

Tang Boyuan in Late Ming Intellectual History

Chu Hung-lam (Zhu Honglin)

Abstract

Tang Boyuan (1541-1598) from Chenghai, Guangdong, was a noted scholar-official in the late Ming. His biography and words are found in the standard *History of the Ming Dynasty* and in Huang Zongxi's *Mingru xue'an*, the indispensable source book for Ming Confucian thought and intellectual history. Tang became famous largely because of his opposition to the court's canonization of Wang Yangming and his promotion and presentation to the court of the *Stone-stele Great Learning*, a version of the *Great Learning* that was later proven to be a forgery by late Ming hands. This paper explores the implications of these two events in the context of late Ming intellectual history and reveals the following trends that were prevalent in late Ming times. There was no paramount or dominating school in scholarship in the late Ming, and imperial authority seldom interfered with intellectual pursuits. Different schools of thought and doctrines were still competing for official recognition and orthodox status, but discrepancies between people's words and actions increasingly became a major concern of serious-minded scholars. Amidst competing approaches to learning represented by Zhu Xi's doctrine of "maintaining reverence and investigating principles" and Wang Yangming's doctrine of "extending innate knowledge," the idea of "cultivating the person," which was advocated in the *Great Learning*, gained ascendancy to become a new focus in philosophical discussions. In the process, growing numbers of scholars began to see classical texts themselves, rather than exegeses of the classics, as crucially important for understanding the sages. The *Stone-stele Great Learning* became a much cherished text as it prominently highlighted the importance of personal cultivation in the program of learning offered by the *Great Learning*. This case study shows (among other things) that Tang Boyuan's advocacy of understanding classical text by drawing on internal textual evidence (rather than by relying on exegetical commentaries)

was part of a paradigmatic shift and thus anticipated the mainstream of evidentiary research in classical learning during the Qing period.

Keywords: Tang Boyuan(1541-1598), Wang Yangming(1472-1529), Confucian canonization, Stone-stele version of the *Great Learning*