

第十三屆(民國九十三年)研究生組
第二名

蔡淑閔

政治大學中文系博士班



得獎感言

這篇文章是我首次嘗試由文學的角度來研究理學家的文本，能夠得到評審的青睞，對我來說意義非凡。一般而言，對於理學家的文本，基本上都以哲學、思想的角度來觀看，而我們如果從不同的角度，或是不同的材料（一般的研究多著重在思想性文本如語錄、論學書）來研究，相信能呈現出理學家另一種不同的風貌，甚至挖掘出理學家更深層的內在世界。這篇文章只是一個嘗試，一個起點。

感謝陳百年先生學術基金會提供這樣一個園地，讓我們能在此發表自己的研究心得，也感謝評審委員對這篇文章的肯定，感謝上天！

自我與他者的對話 —論羅洪先的三篇遊記

一、前言

明末清初的學者在評價陽明後學時，多以江右王門為陽明之正傳，例如黃宗羲（1610—1695）曰：「姚江之學，惟江右為得其傳；東廓（鄒守益，1491—1562）、念菴（羅洪先，1504—1564）、兩峰（劉文敏，1490—1572）、雙江（聶豹，1487—1563）其選也。……是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。」¹而不論是「鄒東廓之戒懼，羅念菴之主靜」皆強調工夫的重要，因此是「真陽明之的傳也。」²他也對念菴在陽明學發展過程中的地位，下了這樣的斷語：「天下學者，亦遂因先生之言，而後得陽明之真。」³不只是黃宗羲，在他之前的東林學者顧憲成（1550—1612）亦言：「陽明之良知至矣，暨其末流，上者益上，下者益下，則非陽明本指也。江右先達如羅念菴，于此每有救正。」⁴他們都對念菴有較高的評價。

顧憲成、黃宗羲都著眼於念菴思想對陽明後學的種種流弊有所救正，而給予較高之評價。對於念菴思想，當代學者已有許多研究，普遍的看法與明末清初學者不盡相同，他們認為念菴思想在一定程度上雖有陽明思想的影子，但已經背離陽明良知說⁵，而

¹ 〈江右王門學案一〉，黃宗羲，《明儒學案》卷十六，（台北：里仁，1987），頁333。

² 同上，〈浙中王門學案一〉，頁226。

³ 同註1，〈江右王門學案三〉，頁388。

⁴ 同註1，〈東林學案一〉所引，頁1394。

⁵ 牟宗三認為：「江右之雙江與念菴則不得其門而入，恐勞擾一番而已。」《從陸象山到劉蕺山》，（台北：學生，1993），頁310—311。

比較接近於濂溪(周敦頤, 1017-1073)、明道(程顥, 1032-1085)⁶, 甚至有人認為是「新朱子學的胎動」⁷。當然明末清初學者對念菴的高度評價有其時代課題之迫切性, 然而經由當代學者的研究, 使我們對於念菴的思想有更清楚的認識與定位。

關於念菴的研究, 前輩學者多聚焦於思想的解析, 與陽明思想的比較, 及與其他王門諸子, 尤其是歸寂思想的提出者——雙江的差異上⁸。而日本學者福田殖則從「王門後學少人數的講學的典型」來探討〈冬遊記〉, 他也注意到〈冬遊記〉是念菴早期思想的資料, 〈夏遊記〉是初期過渡到中期思想的代表, 而〈甲寅夏遊記〉則是後期思想的代表⁹, 然而並未深入探究。吳震則延續福田殖的看法, 以三篇遊記為基礎, 擴大到文集相關篇章, 來探討念菴的思想¹⁰。對於三篇遊記, 其他學者僅將其視為念菴許多思想性的文本之一, 並不特別注意。

筆者發現明末清初學者對念菴思想評價的同時, 每每提及越中、龍溪(王畿, 1498-1583), 而在念菴的思想歷程中, 龍溪扮演非常重要的角色, 在念菴早期思想的發展中, 甚至是「思想指導者」, 中後期則逐漸轉變, 而這些轉變與對話的過程——展現在念菴三次旅行後所撰寫的三篇文本——〈冬遊記〉、〈夏遊記〉、〈甲寅夏遊記〉¹¹中。值得注意的是在三篇遊記中, 念菴主要的對話對

象都是王龍溪, 我們可以看到他們對某些議題針鋒相對的論辯過程。因此筆者以這三篇遊記為研究對象, 主要採取兩種研究取向, 一是就遊記的形式上, 從文體的觀點來探討念菴三次旅行、三篇遊記的屬性, 二是就遊記的內容上, 採取西方旅行文學的重要概念「自我的追尋」、「自我與他者的對話」, 來看念菴的自我追尋歷程及其與龍溪對話的角色轉變, 並論述念菴對這樣的對話、旅行的後設思考, 以期對念菴作另一面向的思考與研究。

二、旅行、游學與書寫

念菴的三次旅行, 第一次是在嘉靖十八年己亥(1539), 他起復為經筵講官, 於赴京途中, 在南京逗留, 與王龍溪等人反復論學, 後來作了〈冬遊記〉, 記錄了閏七月至十二月的旅行經過, 共歷時半年之久。這次旅行根據〈冬遊記〉記載, 因與友相約赴官, 「鄒東廓、唐荆川(順之, 1507-1560)再書促余有聯舟約」, 然而他抵達鎮江時, 兩人「既遠去不相待」, 而「王龍溪在南京書來邀會」, 也因為「自念山中離索, 嘉會難逢」(〈冬遊記〉), 促成了念菴與龍溪等人的會面。以下略述這次旅行的經過, 念菴在閏七月十八日從吉水家中出發, 十月二日至鎮江, 七日抵達南京郊外龍潭驛, 九日會龍溪、王鯉湖(生卒年不詳), 十一日遊覽南京各處名勝, 在觀應寺與龍溪論學, 次日龍溪回南京處理公務, 下午龍溪轉回共宿月泉方丈。十三日同宿論學, 之後訪甘泉, 夜宿龍溪家, 十二月二日同遊論學, 八日則是最後的會談。十二月十五日赴泰州林東城。(1498-1541)之約, 二十日至安豐場訪心齋(王艮, 1483-1540), 滯留三天, 二十三日別心齋, 二十五日與林東城訪吳疎山(生卒年不詳), 二十六日, 龍溪又有書信寄與念菴, 對連日來的論學, 做一個總結。二十八日啓程北上。

第二次旅行是在嘉靖二十七年戊申(1548), 他在嘉靖十九

資料, 將不另行加註, 而僅在文中註明。

⁶ 劉桂光, 〈論江右王門羅念菴之思想〉, 《鵝湖學誌》14 (1995, 6), 頁 83-123。

⁷ 岡田武彥著, 吳光、錢明、屠承先譯, 《王陽明與明末儒學》, (上海: 上海古籍, 2000), 頁 119。

⁸ 同註 5-7, 牟宗三、劉桂光主要是討論念菴與陽明的背離, 岡田武彥、林月惠(《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》, 台大中文博士論文, 1995)則討論了念菴與雙江的差異。

⁹ 福田殖, 〈羅念菴の「冬遊記」について——王門における講學活動の一場面〉, 《陽明學》6 (1994), 頁 2-27。

¹⁰ 吳震, 《聶豹羅洪先評傳》, (南京: 南京大學, 2001)。

¹¹ 〈冬遊記〉、〈夏遊記〉收於《念菴文集》卷五, 《景印文淵閣四庫全書》第 1275 冊, (台北: 商務, 1983) 頁 125-134、134-144。〈甲寅夏遊記〉四庫本未收, 而收於《石蓮洞羅先生文集》卷十二, (台北: 國立中央圖書館, 據明萬曆丙辰陳于廷文江刊本攝製), 頁 28b-46a。以下引自此三篇遊記的

年(1540)冬忤旨，被謫爲民¹²，次年歸田，根據〈夏遊記〉記載六年後丙午年(1546)「得石蓮洞於蔽廬之北」，多靜居於石蓮洞，他「自是頓息山水之興，如醉者遇芳醪，無復羨慕，誠不自知其何也」。次年戊申，則「會友人王龍溪，期會匡廬、天池」，當時錢緒山(德洪，1496—1574)、貢玄略(安國，生卒年不詳)、王濟甫(汝舟，1516—1567)與王龍溪同往，先在六月七日入石蓮洞論學。二十五日一行人參加青原大會，「四方及同郡之士，先後至者，百六十人」，七月二十三日解會，歷時約一個月。其後爲擇江浙會所，所以在八月二日攜王有訓(託，生卒年不詳)、周柳渠(生卒年不詳)與王龍溪、貢玄略、王濟甫同趨龍虎山。十二日同赴冲玄，登愛山樓，題詩樓壁，十四日與龍溪別。明年(1549)九月，冲玄大會，念菴因「外父大僕曾公十月歸窆，擬畢事而行，比東裝聞會解」，並未參與，因此這次旅行即在戊申八月十四日結束。然而念菴對這次旅行的記錄並未因此而終止，在冲玄大會的隔年，東廓贈冲玄大會的會語，要他「一言以相報」，因此念菴對會語中龍溪的說法進行了反駁。而〈夏遊記〉的末尾並收錄他在庚戌年所寫的〈答郭平川〉。由此，〈夏遊記〉非一時之作，撰寫過程歷時三年，完成於庚戌年(1550)春(〈夏遊記〉)。

第三次旅行是在嘉靖三十年甲寅(1554)，根據〈甲寅夏遊記〉的記載，在己酉年春，他追書〈夏遊記〉，在次年「質之龍溪」，龍溪「不謂然，將面訂焉」，本相約明年癸丑匡廬之遊，念菴五月往，龍溪不至，甲寅年四月，龍溪書邀念菴期會，念菴則「倦遠役」，遣人邀龍溪南游，後沈古林(寵，生卒年不詳)來書說趙大洲(貞吉，1508—1576)約會王龍溪有天池之遊，而念菴想「予與大洲相聞者十六、七年矣，失期則終身不面，且慮龍

¹² 羅洪先本傳，張廷玉等撰，《明史·列傳·儒林二》，(北京：中華書局，1997)，頁7278—7279。

溪未必南也」，所以在五月與劉龍山(生卒年不詳)、趙子良(弼，1510—1560)、尹道輿(輟，1511—1560)及周龍岡(汝方，生卒年不詳)出遊。十一日至九江，大洲已行，未能相晤，於是與龍溪相約同遊。十四日念菴等人「謁濂溪先生祠」及「展先生墓」，十六日「上天池」，十七宋陽山(儀望，1514—1578)來訪，十八日「龍溪同沈古林邀會海天」，「予與道輿如海天」，夜宿古林舟中，與古林談工夫，二十八日謁靖節祠，二十九日龍溪來，遂買舟同行，是夜談方外之學，後討論〈夏遊記〉。六月初與龍溪別，十二日入石蓮。十六日陳兩湖(生卒年不詳)邀會玄潭，「予爲地主」，十九日「如玄潭」，龍溪及江右學者三十三人，聚於雪浪閣下論學，至二十二日解會。後同舟行至二十四日各贈詩留別。

從以上對三次旅行過程的介紹，我們可以發現到念菴旅行的動機不論是「山中離索，嘉會難逢」或是「予追書夏遊記，王子龍谿不謂然，將面訂焉」，皆是爲了與友論學，因此這三次旅行的屬性就不單純，而具有多重意涵的。一般「旅行」，我們如果要爲它下定義，是指「人們離開他們住的地方，從事空間的移動或遊歷行爲」¹³，而「旅遊」的意義，一般多指「旅行遊覽」，是「爲了滿足物質和精神上的某種需要，以遊覽、娛樂爲主要目的」¹⁴，因此旅行的意義似乎比旅遊來得廣泛。考察念菴的三次旅行，我們可以看到念菴在南京天池、浙江冲玄以及江西玄潭等地，無論是山水名勝、寺廟道觀皆是其遊覽的重點，然而在遊覽的背後，更重要的卻是與友相聚，討論學問，因此這三次旅行，與其說是旅遊，更確切地說應是「游學」¹⁵。

游學是大部分古代士大夫必經的生命歷程，所謂「千里負

¹³ 陳思倫等著，《觀光學概論》，(台北：空中大學，1995)，頁4。

¹⁴ 臧維熙等編，《中國旅遊文化大辭典》，(上海：上海古籍，2000)，頁3。

¹⁵ 在此筆者不用「講學」，是因講學較無法顯出「游」的特性，另一方面綜觀旅遊史，或學術史游學是很重要的一個文化活動。

笈」，不遠千里，跋山涉水，求師問道。王子今認為古代行旅生活的面貌，游學是其中之一，並舉司馬遷(145-86B.C)、徐宏祖(1587-1641)、顧炎武(1613-1682)為例來說明¹⁶。「游學」即是「旅遊與學術研究結合在一起」¹⁷，不外是游歷考察及求學問道兩種¹⁸。因此就念菴旅行的動機，旅行的過程及記錄的重點來看，念菴的旅行是屬於游學，是為求學問道而旅行的。

至於這三篇遊記的屬性，首先這三篇遊記皆是順著日期記錄，〈冬遊記〉主要記錄念菴遊南京、泰州與龍溪等人論學的經過，〈甲寅夏遊記〉記錄玄潭大會的經過，而〈夏遊記〉則分為三部分，一是青原大會的論學內容，一是駁斥龍溪冲玄之會的論點，一是〈答郭平川〉書。三篇的內容大部分是記錄論學的，因此福田殖稱為「日記體的講學遊記」¹⁹。一般文學意義上的「遊記」是指：

以作者的遊蹤為線索，記旅途見聞，描述山川景物的
散文作品稱為遊記。²⁰

念菴的三篇文本記錄的重點皆在論學上，這當然與念菴旅行的動機是關係密切的，雖然這三篇遊記有對山水名勝的感懷²¹，然而我們看到他還是將大篇幅留給論學的記載，尤其是一來一往的論辯上，因此雖然三篇文本名為「遊記」，其內容與文學家所寫的文學

¹⁶ 王子今，《中國古代行旅生活》，(北京：商務，1996)，頁140-146。

¹⁷ 陳寶良研究明代城居士大夫的旅遊生活，將其分為三：宦游、游學及治游。《飄搖的傳統——明代城市生活長卷》，(長沙：湖南，1996)，頁209。

¹⁸ 錢杭，承載將出游行旅分為三型：游歷考察型、求學問道型及謀生型。《十七世紀江南社會生活》，(杭州：浙江人民，1996)，頁326。

¹⁹ 同註9，頁11。

²⁰ 陳必祥，《古代散文文體概論》，(台北：文史哲，1987)，頁69。

²¹ 例如〈夏遊記〉：「十二日聞冲玄幽阻，同諸君往。雨下如注，入門深林複澗，水聲瀾瀾，登愛山樓。蒼青四塞，迥異人世，心頗悅之，遂題樓壁云：『……入龍虎山，冒雨過冲玄觀，登愛山樓。憑闌四顧，萬木蕭森，感年華之不留，慨朋簪之難盍。』」

意義上的遊記是有些差異的。

那麼這三篇文本的性質為何？歷代思想家所使用的文體，語錄是其中之一，語錄即記錄學者之間的對話。祝平次認為語錄是「非常個人化的文類，其內容與作者的品貌風格緊緊連結在一起」，他認為這樣的體裁才能表達思想家對道德的縝密思索²²。筆者發現明代中晚期尤其是陽明後學，因應新的論學形式而產生一種語錄體的延伸文類，即「會語」，不論是王龍溪、鄒東廓，乃至第二代、第三代的陽明學者如周海門(汝登，1547-1629)、羅近溪(汝芳，1515-1588)、王塘南(時槐，1522-1605)，在他們的文集中，皆有大量的「會語」。陽明學者新的論學形式——講會²³，即是講學的聚會，有點類似今天的學術研討會，許多陽明學者甚至終身遊走於各地的講會，如王龍溪、錢緒山²⁴。在陽明學者身上則發展出定期的講會制度，「會語」即是講會的記錄，記錄的重點在講會的時間、地點、參與學者，人數，以及論學的過程，而這部分也如語錄一般，是學者之間的往來論辯，因此筆者認為這是語錄體的發展。我們考察三篇文本，除〈冬遊記〉是少數人論學，沒有講會的舉行，兩篇夏遊記記錄了青原大會、玄潭大會兩場講會，其內容也包括上述會語記錄重點，因此，說三篇文本是語錄，是會語，或許會比遊記來得更確切。

以祝平次的研究概念來審視陽明學者所使用的文類，論學書與會語佔最大宗，而念菴則以論學書為主，至於「會語」，在念菴

²² 祝平次，〈自我、文本與傳統：陸九淵與南宋道學的發展〉，《成大中文學報》8(2000, 6)，頁150。

²³ 有關「講會」的研究，可參考呂妙芬，《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》第二章〈何謂講會〉，(台北：中央研究院近代史研究所，2003)，頁73-111。

²⁴ 黃宗義稱王龍溪：「林下四十餘年，無日不講學。自兩都及吳、楚、閩、越、江、浙，皆有講舍，莫不以先生為宗盟。」又稱錢緒山：「在野三十年，無日不講學。江、浙、宣、歙、楚、廣名區奧地，皆有講舍。」同註1，〈浙中王門學案一〉，頁225。〈浙中王門學案二〉，頁238。

現存的文集中並未見²⁵，與其他陽明學者比較來看是很特殊的。念菴並不是不參與講會，如兩篇夏遊記，他參加了青原、玄潭之會，而玄潭之會的地主更是他本人，而他並未如東廓、龍溪以會語來記錄這兩場講會，而以「遊記」來呈現。遊記與會語比較起來，更加「個人化」，或許更能表達他「個人」對思想的縝密思索，也或許與他在講會中所扮演的角色，以及他對講會的看法有關吧²⁶！

以上討論了念菴三次旅行的屬性，三篇遊記的文類性質，那麼最重要的是筆者要以什麼樣的角度來審視這三篇文本？三篇遊記主要記錄三次游學，念菴與其他學者往來論辯的經過，三篇遊記更標誌著念菴思想的發展。因此我們可以借用西方旅行文學的概念。胡錦媛在研究當代台灣旅行文學，引用精神分析大師拉岡（Lacan）的看法，人對自我的認知必得透過「非自我」之人或物的反射方得以形成²⁷，也就是必須藉由與非自我的「他者」來建構自我，追尋自我，這可能是人也可能是物。波特（Dennis Porter）認為旅行書除了記錄旅途的經驗表象，更重要的是建構作者的「自我主體」以及「他者」之間的對話交鋒²⁸。當然西方旅行文學中「他者」所指的是跨越疆界、異地尤其是異國的地理文化，旅行者會帶著原先的文化、語言結構或意識型態（移動的結構）的眼鏡一起旅行，在所經過的土地上，同時也將原來的結構帶入這些地方，同時也將異地的某些東西帶入結構中或帶回生長的土地上²⁹。

對念菴來說聖學的追尋是其終極目標，而他藉著與當代學者（人），透過經典（物）與孔孟以降的聖賢對話，而形成自己的思

²⁵ 在現存文集中未見會語的收錄，或許不代表念菴沒有會語的著作。然而在筆者所用三個版本的念菴文集，皆未有會語的著作。

²⁶ 有關念菴在講會中所扮演的角色及其對講會的看法，將在第三、四節討論。

²⁷ 胡錦媛，〈繞著地球跑——當代臺灣旅行文學（下）〉，《幼獅文藝》83卷12期（1996，12），頁59。

²⁸ 宋美璋，〈自我主體、階級認同與國族建構：論狄福、菲爾定和包士威爾的旅行書〉，《中外文學》26卷4期（1997，9），頁5。

²⁹ 李鴻瓊，〈空間，旅行，後現代：波西亞與海德格〉，《中外文學》26卷4期（1997，9），頁109-110。

想。將此概念套在旅行上，也就是為什麼對自我的追尋需要透過旅行來完成？我們回過頭來檢視念菴的旅行動機，就能知道他為什麼要透過旅行來追尋聖學，無論是「山中離索，嘉會難逢」（〈冬遊記〉）或是「予追書夏遊記，王子龍谿不謂然，將面訂焉」（〈甲寅夏遊記〉），旅行能帶給他許多與朋友論學的機會³⁰，雖然寫信也能達到這樣的效果，然而寫信是較曠日廢時的，而旅行可以面對面的往來論辯，即時呈現，這是書信所達不到的。我們借用西方旅行文學的觀點，當然念菴的三次旅行不是跨越疆界，不能完全套用這樣的概念，然而就旅行的意義，途中與他者³¹的對話，對自我認識的修正這一點來看，兩者在某些意義下是可以相通的。因此筆者大膽借用西方旅行文學「自我的追尋」、「自我與他者的對話」兩概念來解析念菴的三篇游學文本。

三、自我的追尋

念菴曾回憶十四、五歲時，當時陽明在江西贛州虔台講學，本欲前往，但為父母所阻。然而受到周龍岡的影響，「慨然有志聖賢之業」³²。而後在二十三歲，他師事同里李谷平³³（中，1478-1548），不論是十五歲「慨然有志聖賢之業」，或是二十三歲受學李中「謂聖域舉足可入」（〈冬遊記〉），我們可知他是以追求聖學³⁴

³⁰ 念菴認為旅行不只有與友論學的好處，尚有其他優點，詳細的討論見第四節。

³¹ 念菴旅行中的「他者」主要是人，尤其是當時一些重要的陽明學者，記錄的重點在與其他人一來一往的論辯、自我思想的反思上，而忽略周邊的山川景緻，這與其他文學家的遊記比較起來是特殊的。我們可以借用陳長房在研究當代西方旅行文學索魯思的《火車之旅集景》的話來解釋：「（作者）很少挖掘『探險』地理景觀。……作者惟一有意參與的探險，則是對自我思想觀念與情感的深入挖掘。」〈建構東方與追尋主體：論當代英美旅行文學〉，《中外文學》26卷4期（1997，9），頁52。

³² 〈別周龍岡〉，《念菴羅先生集》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第89、90冊，（台南：莊嚴，1997），頁548-549。

³³ 〈谷平李先生行狀〉，《念菴羅先生集》卷七，頁630-634。

³⁴ 何謂聖學？念菴〈正學書院記〉曰：「夫聖賢之學何學哉？求以復吾之心焉耳。」《念菴羅先生集》卷五，頁608-609。

為其人生目標。

追求聖學是許多思想家一生的課題，而對念菴來說追求聖學，所碰到的最大難題，當屬「欲根不斷」³⁵。在〈冬遊記〉中這個問題出現了五次，甚至在〈夏遊記〉亦是，因此「欲根不斷」實是一直困擾念菴的最大問題。在〈冬遊記〉一開始，與龍溪重逢的第一天，龍溪問念菴近日學問如何，他回答：「近於靜坐中，稍見精神當斂束，不宜發散，一切寂然，方有歸宿」，可見「主靜」是念菴斷欲根的方法。數日後，龍溪再問念菴「自信如何」，他則回答：「欲根種種未斷耳」，接下來他的記錄是：

龍溪曰：「今人為學只不緊要，故皆難成，須於咽喉下刀，方是能了性命，而今只為有護持在。」余曰：「試論余如何？」龍溪曰：「汝以學問湊泊知見，縱是十分真切，脫不得湊泊耳。」（〈冬遊記〉）

龍溪並未正面回答如何斷欲根，而只說為學要有如咽喉下刀，捨得自家性命，立定志向，而不要心有旁騖。而後念菴又與王遵巖（道思，生卒年不詳）、戚南山（賢，1492—1553）、湛甘泉（若水，1466—1560）等人相會，再次論及「斷除欲根」。他與南山討論內容如何，並未詳載，而與甘泉的相會，甘泉也只教他「漸次歲減一歲耳」。而王遵巖的話頗值得玩味，他告訴念菴：「念頭斷去不得，止是一任他過，便要如何斬除，恐更多事，此吾小歇腳法也」（〈冬遊記〉），這與念菴「斷念頭」之說無疑是針鋒相對的，遵巖之真義如何，或許可從龍溪對念菴的回答稍見端倪。

在臨別之前，龍溪與念菴討論了「學術歸宿處」，念菴基於他

³⁵ 念菴早年寫給王龍溪的信說：「孤近日之學無他，惟時時刻刻直任良知，以凝然不動為本體，亦覺有可進步處。但念頭時復有起，不得總成片段，夫懇懇切切自謂於本體用功矣。然念頭有起，即非本無一物，猶為克怨伐欲不行之功，已落第二義，未知孔門為仁，顏子不貳過之旨果何在乎？」（〈與王龍溪〉，《念菴文集》卷二，頁20。

的「斷欲根」觀點，再次強調「如今只有無欲一著，不敢不勉，舍此恐更無著力處」，龍溪則一方面肯定「無欲」乃「千古聖學宗旨」，一方指出念菴過於執著「無欲」：

汝學不脫知見，虛知見有何益，看來總未逼真，若逼真來，輪刀上陣，措手不輒，直意直心，人人皆得見之，那得有許多遮瞞計較來，若一向如此，決不能有成，遇有事來，決行不去，從前錯過好日月，須從此發憤，勿至墮落可也。（〈冬遊記〉）

龍溪的說法是要念菴立大本——脫知見、立良知。念菴反覆說要斷除欲根，要「無欲」，卻是虛見，無良知作主宰，因此有許多計較心在，遇到事情，也無法做到無欲。所以我們回過頭來看王遵巖的話，以良知作主宰，念念是良知，就沒有所謂斷欲根的問題了。臨別之夜，兩人又對「如何是真為性命」的問題進行討論，龍溪則延續上面的說法「棄得性命，是為性命」，「造化把柄在我」便能「打破毀譽得失一關」，便能「橫斜曲直，好醜高低，無往不可」。念菴對龍溪論點的反應是「有省」，並說「此一句吾領得，原來日用工夫皆是假作」（〈冬遊記〉），最後念菴還是被龍溪的觀點所折服。

後來念菴前往泰州赴林東城之約，兩人一見面又是討論近時之病，念菴的回答當然是「欲根不斷耳」。之後他到安豐場見心齋，念菴「述近時悔恨處，且求教益」，或許我們可以大膽猜測可能還是「欲根」的問題，與遵巖、龍溪相同，心齋要念菴「立大本」，「立此身便能位天地，育萬物，病痛自能消融」的「正己物正」之學，臨別又作「大成歌」³⁶相贈。念菴則頗有「深省」、「灑然有

³⁶ 〈大成歌〉：「十年之前君病時，扶危相見為相知。十年之後我亦病，君期枉顧亦如之。始終感應如一日，與人為善誰同之。堯舜之為乃如此，芻蕘詢及復奚疑。我將大成學印證，隨言隨悟隨時躋。只此心中便是聖，說此與人便

鼓舞處」。而後龍溪又有書信寄與念菴，對連日來的論學作一個總結，仍是要念菴「識真性」、「立定根基」，念菴仍有「許多費照管放不下處」，仍有許多「陪奉纏繞」，因此要有「一種萬死一生真功夫」（《冬遊記》）。

值得注意的是在《冬遊記》中，龍溪與念菴也討論了「善與人同之旨」，龍溪說：「善與人同是聖凡皆是平等，如今讒說作聖，便覺與人異，若看聖人愚夫愚婦稍有不同，即非聖人之學矣。且曰天性原自平滿，今汝縱是十分回頭用力，俱湊泊作平滿，作平滿便是不平滿矣，此皆機心不息，所以至此」，這即是「現成良知」的觀點。念菴對此的反應是「余嘿領受」。綜觀《冬遊記》，念菴對於龍溪等人的觀點基本上是接受的，即便是他後來極力辯駁的「現成良知」說亦是如此。

我們發現念菴這時縈繞心中的難題是「欲根不斷」，而他的對治工夫是「主靜」、是「無欲」，這當然沒有錯，而龍溪等人給他的答覆是要他以良知做主宰，才能一了百了，斷欲根並非究竟工夫。其實斷欲根也是一種在心體上掃除塵埃的工夫，以此為工夫有何不可？而且如果按照龍溪等人所說的「直意直心」，難道不會造成恣情任意的弊病？只是念菴在此時並未深入追究，或許可以說他對自己的思想自信不足，也或許尚未成形，所以念菴還是被龍溪的觀點所折服³⁷，甚至有一段時間還接受龍溪的良知思想³⁸。

是師。至易至簡至快樂，至尊至貴至清奇。隨大隨小隨我學，隨時隨處隨人師。掌握乾坤大主宰，包羅天地真良知。自古英雄誰能此，開闢以來惟仲尼。仲尼之後微孟子，孟子之後又誰知。廣居正路致知學，隨語斯人隨知覺。自此以往又如何，吾儕同樂同高歌。隨得斯人繼斯道，太平萬世還多多。我說道心中和，原來箇箇都中和。我說道心中正，箇箇心中自中正。常將中正覺斯人，便是當時大成聖。自此以往又如何，清風明月同高歌。同得斯人說斯道，大明萬世還多多。」王艮，《王心齋全集》卷四，（台北：廣文，1987），頁9a-9b。

³⁷ 吳震認為：「在當時的論學過程當中，忽聞某語而有所『省悟』，這乃是一種常見的說法，若以此便認為這種『省悟』標志了理論上的成熟或思想上的飛躍，則未免過于輕率。」同註10，頁199。

³⁸ 如註35，念菴說：「孤近日之學無他，惟時時刻刻直任良知。」又如《甲寅夏遊記》：「往年見談學者皆曰知善知惡即是良知，依此行之即是致知，予嘗

當然這也不能說念菴這時完全放棄「主靜」、「無欲」、「斷欲根」的觀點。

《夏遊記》在一開始即記載龍溪對「未發之中」的看法：「未發之中未易言，須知未發却是何物，謂之未發，言不容發也，發於目為視矣，所以能視者不隨視而發，發於耳為聽矣，所以能聽者不隨聽而發，此乃萬古流行不息之根，未可以靜時論也。」即未發已發渾一，不能以動靜來區別。此時念菴對龍溪的觀點沒有加以評論。在後來，「未發之中」卻成為他與龍溪思想的分歧點。接下來的青原大會，《冬遊記》所屢次討論的「斷除欲根」的問題，又再一次搬了出來，可見此時縈繞他心中的仍是這個難題。他說：「凡去私欲，須於發根處破除始得，私欲之起必有由來，皆緣自己原有貪好，原有計筭，此處湧過，一時潔淨不過潛伏，且恐陰為之培植矣。」念菴說要於發根處破除私欲，而緒山則回答：「此件工夫零碎，但依良知運用，安事破除。」（《夏遊記》）這無疑又是一記當頭棒喝。緒山的觀點與前面遵巖等人在《冬遊記》的說法相同，以良知為本，順良知而行，就無須做去欲的工夫。而龍溪的回答則是「不然，此倒巢搜賊之法也，勿謂盡無益也。」對於念菴三番兩次提出這個問題，龍溪只有肯定「去私欲」也是重要的方法。但是數天後當念菴再重提舊話時，龍溪則批評念菴太過執著，「在破除上尋一道理」，「拈一物放一物」（《夏遊記》），終非究竟，終非從根本入手。如此龍溪與緒山的觀點可說是相當一致，與在《冬遊記》所論者是相同的。在他們看來，念菴的「斷欲根」並非根本工夫，根本工夫是在致良知上，如果不致力於良知的實踐，而只關注私欲的破除，則會破除一私欲，又有另一私欲，即陷入龍溪所謂的「拈一物放一物」無止境的循環之中，而

從此用力，竟無所入，蓋久而後悔之。」又如《與尹道興》曾說：「從前為良知時時見在一句誤，却欠却培養一段工夫，培養原屬收斂翕聚，甲辰夏因靜坐十日，恍恍見得，又被龍谿諸君一句轉了，總為自家用功不深，內虛易搖，友朋總難與力也。」《念菴文集》卷三，頁53-55。

終無了期。

然而，與〈冬遊記〉討論這一問題時所不同的是，念菴對自己的主張開始成形，強調「須於發根破除私欲」、「此中澹泊得下，即無染著耳」（〈夏遊記〉），而不是如何破除的問題，並進一步對龍溪的觀點，展開批判。此中關鍵應是他對雙江思想的全盤接受³⁹，他回顧此時的思想時說：「所私大冊七書（指雙江《困辯錄》），發揮道脉，移文簡書，雍容不迫，出其一二，已足名家。……戊申、己酉，相信而專。……自予二人，如一手足。」⁴⁰另一方面雙江在為念菴〈夏遊記〉所撰寫的序中也說：「予與念菴子麗澤二十年，而論始合。今觀記中發明大旨，要不過此。」⁴¹所以他在〈夏遊記〉的後半部發表了自己的觀點。首先，他先引龍溪在冲元玄會的看法，龍溪認為良知是「一念靈明」，無分內外，無分寂感，「不昧此一念靈明」，即是「致知」，「隨事隨物」，不昧此靈明，即是「格物」，所以「良知是虛，格物是實，虛實相生，天則乃見」。有人認為良知「未盡妙義」、「不足以盡天下之變」，而在良知上攙入「無知意見」，就是「異學」，在良知上加入「見聞知識」，便是「俗學」。因此「信得良知過時」，「意」即是「良知之流行」，「見」即是「良知之照察」。（〈夏遊記〉）這樣的說法即是「現成良知」說。念菴則先舉陽明、〈中庸〉的話來反駁龍溪「良知是虛，格物是實」的說法。而後他再舉〈大學〉「定靜安慮」來反駁「虛實相生，天則乃現」。這些論述，其矛頭是指向龍溪的「現成良知」，這也是念菴與龍溪思想最根本的分歧：

³⁹ 〈困辯錄序〉：「往歲癸卯洪先與洛村黃君聞先生言必主於寂，心亦疑之。後四年丁未而先生逮送之境上，含涕與訣，先生曰：『吾自勝之，無苦君輩也』。其容儻然，其氣夷然，其心淵然，而素自是乃益知先生。……而何疑於先生。」《念菴文集》卷十一，頁213-214。

⁴⁰ 〈祭雙江公歸窆文〉，《念菴文集》卷十七，頁386-387。

⁴¹ 〈刻夏遊記序〉，《雙江聶先生文集》卷三，《四庫全書存目叢書》集部第72冊，（台南：莊嚴，1997），頁284-285。

當知未發之中，常人亦未能皆有，豈非以良知之發為未泯之善端，未發之中當因學而後致，蓋必常定常靜，然後可謂之中。則凡致知者，亦必即其所未泯，而益充其所未至，然後可以為誠意，固未嘗以一端之善，為聖人之極則也。……故謂良知為端緒之發見可也，未可即謂時時能為吾心之主宰也，知此良知思以致之可也，不容以言語解悟，遂謂之為自得也。（〈夏遊記〉）

良知並非當下具足，未發之中當因學而後致，而良知為未泯之善端，要擴而充之始能全，所以良知是端緒之發見，非時時為心之主宰，本然與實然是不一致的。他有這樣的觀點主要是因當下具足的理論有可能產生種種弊端：

以利欲之盤固遏之，猶恐弗止矣，而欲從其知之所發以為心體。以血氣之浮揚斂之，猶恐弗定也，而欲任其意之所行以為工夫。畏難苟安者，取便於易從，見小欲速者，堅主於自信。夫注念反觀，孰無少覺。因言發慮，理亦昭然。不息之真，既未盡亡，先入之言又有可據。日滋日甚，日移日遠，將無有以存心為拘迫，以改過為粘綴，以取善為比擬，以盡倫為矯飾者乎。而其滅裂恣肆者，又從而講張箕鼓之，使天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧，則其陷溺之淺深，吾不知於俗學何如也。（〈夏遊記〉）

一般人皆利欲盤固、血氣浮揚，如果從其知而發、任其意而行，則會有恣情任意不做工夫的種種弊端。念菴著眼的是在實踐過程中所產生的種種弊端，這是工夫的層面，不能與本體層面的「良知現成」混為一談，他將兩者混淆，而認為龍溪的現成良知說會

造成「天下之人遂至於蕩然而無歸，悍然而不顧」的弊病。當然我們也可以理解念菴憂世憤俗的心情。

〈夏遊記〉第三部分收錄了〈答郭平川〉一書，基本立場也與上述相同，主要是反駁龍溪的良知現成說。它有二個重點，一是不以良知為足，而以致知為功，因為孟子言「怵惕」必以「擴充繼之」，「好惡」必以「長養繼之」，「愛敬」必以「達之天下繼之」。二是「以見在之知為事物之則」，「失養其端而惟任其所已發」，則會「認欲以為理」，「物我倒置」，「牽己以遂物」(〈夏遊記〉)。這樣的觀點並延續至〈甲寅夏遊記〉。

首先龍溪論及〈夏遊記〉，念菴即圍繞在「良知的知善知惡」，展開論述，他認為良知本體是「至善」的，然而「知善知惡之知」，「隨出隨泯」，是「一時之發見」，所以要以未發之中為主宰，要「主靜以復之」，必有「收攝保聚之功」來充達長養，然後「家國天下，感無不正，而未嘗為物所動」，即是「格物」(〈甲寅夏遊記〉)。他並未對「收攝保聚」作解釋，而僅說明能收攝保聚，而後定靜安慮，家國天下無物不正。在此他基本上將良知視為「隨出隨泯」之知，這是一重大誤解，也就是他將良知與知覺混為一談，良知不是知覺，但良知又不能脫離知覺⁴²。良知的存在具有普遍性，它既是人生而靜的未發之中，又是當下具足的中節之和，念菴的說法如前所述是將工夫問題與本體論層次上的問題混為一談，才有這樣的誤解。

後來龍溪問念菴「近日覺何如」，念菴的回答則與此之前(包

⁴² 龍溪〈答羅念菴〉曰：「良知非知覺之謂，然舍知覺無良知。良知即是主宰，而主宰淵寂，原無一物。」《王龍溪全集》卷十，(台北：華文，1970)，頁651—653。而念菴回這封信說：「夫謂知覺即主宰，主宰即又淵寂，則是能淵寂亦即能主宰，能主宰亦即自能知覺矣，又何患於內外之二哉？今之不能主宰者，果知覺紛擾故耶？亦執著淵寂耶？其不淵寂者，非以知覺紛擾故耶？其果識淵寂者，可復容執著耶？自弟受病言之，全在知覺，則所以救其病者，舍淵寂無消除法矣。……弟平日持原頭本體之見解，遂一任知覺之流行，而於見在功夫之持行，不識淵寂之歸宿，是以終身轉換，卒無所成。」〈江右王門學案三〉所引〈答王龍溪〉，頁395—396。

括〈夏遊記〉)又有些不同，他說「當時之為收攝保聚偏矣」，這並非表示他對「收攝保聚」的工夫有所質疑，而是反省自己在寂感問題上，有「執寂有處」、「指感有時」而分「動靜為二」，而可能會有「重於為我」、「疎於應物」的弊端(〈甲寅夏遊記〉)，這也是龍溪等人對雙江歸寂說的批判重點。因此他說：

夫心一而已，自其不出位而言謂之寂，位有常尊，非守內之謂也，自其常通微而言謂之感，發微而通，非逐外之謂也，寂非守內，故未可言處，以其能感故也。絕感之寂，寂非真寂矣，感非逐外，故未可言時，以其本寂故也。離寂之感，感非正感矣，此乃同出而異名，吾心之本然也。寂者一，感者不一，是故有動有靜，有作有止，人知動作之為感矣，不知靜與動，止與作之異者，境也，而在吾心未嘗隨境異也，隨境有異，是離寂之感矣，感而至於酬酢萬變，不可勝窮，而皆不外乎通微，是乃所謂幾也。故酬酢萬變，而於寂者，未嘗有碍，非不碍也，吾有所主故也，苟無所主則亦馳逐而不返矣，聲臭俱泯，而於感者，未嘗有息，非不息也，吾無所倚故也，苟無所倚，則亦膠固而不通矣。此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。

(〈甲寅夏遊記〉)

他並未放棄「寂在感先，感由寂發」的觀點，相反的，「寂」成為先天本體，並指出「絕感之寂，寂非真寂」、「離寂之感，感非正感」，是「同出而異名」，而所謂的「收攝保聚」之功，則是守「寂感合一」之「寂」。這樣的觀點與雙江「寂感動靜，犁然為兩端」⁴³的觀點已有不同。這樣的觀點倒是與龍溪較為接近，因此對於念

⁴³ 聶豹〈答胡青厓〉，《雙江聶先生文集》卷九，頁424—425。

菴這樣的說法，並未加以評論，而只說「兄已見破到此，弟復何言」，由此可知，龍溪開始為念菴所折服。然而這並不意味著龍溪與念菴的思想趨於一致。要知道，念菴花了那麼大篇幅解說，是為了解說「收攝保聚」的必要性：

心也者，至神者也，以無物視之固泯然矣，以有物視之固炯然矣，欲盡歛之則亦塊然不知，凝然不動，無一物之可入也，欲兩用之，則亦忽然在此，倏然在彼，能兼體而不遺也。……學者難於自信者也，使於真寂端倪果能察識，隨動隨靜，無有出入，不與世界物事成對待，不倚自己知見作主宰，不著道理名目生證解，不藉言語發揮□精神，即此漸能自信，果能自信，則收攝保聚之功，自有準則。（〈甲寅夏遊記〉）

也就是只有透過收攝保聚之功，才能察識真寂端倪。念菴雖強調寂感合一，然而並未放棄「主靜守寂」的基本立場，因為這是「斷欲根」的方法，收攝保聚即是主靜守寂。在〈冬遊記〉中，念菴「主靜無欲」的思想，經過與雙江、龍溪的對話，已經更加深化了。

在〈甲寅夏遊記〉的末尾，則記錄了「玄潭之會」的論學內容。當時獅泉（劉邦采，生卒年不詳）與龍溪因現成良知的問題，爭執不休，東廓請念菴為之折衷。獅泉主張「性命兼修」，「是說也吾為見在良知所誤，亟為而得之也。」對於「性命兼修」的問題，龍溪不作批評，而是問獅泉「見在良知與聖人同異」，獅泉回答：「不同」，他認為「見在良知的愚夫愚婦之知能」就好像「頑鑛未經煅煉，不可名金」，它是「純陰無真陽」，要復真陽，必須「開天闢地，鼎立乾坤」乃能得之，所以「以見在良知便是聖人體段，誠不可」（〈甲寅夏遊記〉）。而龍溪則以一隙之光與四表之光為喻，說明兩者並無不同，意思是愚夫愚婦的見在良知與聖人

並無不同，兩者的差別只在愚夫愚婦為「雲氣掩脉」，掃除雲氣，「依舊日光照臨四表」，而不是如獅泉所言「純陰無陽」而需「別尋乾坤」（〈甲寅夏遊記〉）。念菴對兩人觀點所作的論斷是：

獅泉早年為見在良知便是全體所誤，故從自心察識立說，學者用功決當如此，但分主宰流行兩項工夫，却難歸一。龍溪指點極是透徹，却須體獅泉受用見在之說，從攝取進步處處綿密，始是真悟，不爾只成玩弄，始是去兩短取兩長，不負今日切磋也。若愚夫愚婦與聖人同異一段，前夏遊記中亦嘗致疑，但不至如獅泉云云大截然耳。千古聖賢汲汲誘引，只是要人從見在尋源頭，不曾別將一心換却此心。且如兄言開天闢地，鼎立乾坤以為吾自創業，不享見在，固是苦心語，不成懸空做得。只是時時不可無收攝保聚之功，使精神歸一，常虛常定，日精日健，不可直任見在以為止足，此弟與二兄實致力處耳。（〈甲寅夏遊記〉）

念菴對於獅泉的「性命兼修」是頗有微詞的，但在「見在良知」的問題，是與獅泉的立場一致，而與龍溪的觀點相距較遠。獅泉純陰真陽的分法太截然，他認為應從見在尋源頭，不是如獅泉所言以一心換此心，而是用收攝保聚之功，使精神歸一，「不可直任見在以為止足」。

綜合以上所述，我們從三篇遊記，可以發現念菴藉著與其他學者的對話，逐步深化他的思想，在〈冬遊記〉時「斷欲根」的問題雖然得到許多人「立大本」的解答，雖然他曾試圖由此去解決他的人生難題，然而並未獲得解決，因此他沒有從這個路向開展他的思想，而是從一開始的「主靜無欲」中得到解答，而接近於雙江思想，我們在〈夏遊記〉的後半部可以發現這樣的痕跡。

而他也在逐漸深化的「主靜」思想中，與雙江歸寂說有所區別，並極力反駁龍溪的「現成良知」說，而有「世間那有現成良知」⁴⁴這一著名命題的提出。

四、自我與他者的對話

念菴的三次游學，與他對話的學者非常多，然而交鋒較多、較重要的則是王龍溪，因此筆者將「他者」集中在龍溪身上，探討兩人的對話關係。念菴與龍溪的相識是在嘉靖十一年壬辰（1532），當時念菴二十九歲，前年剛舉進士第一，請假告歸，於是年起「補原職」⁴⁵，而龍溪與緒山赴京參加會試，兩人在京師相會。念菴曾回憶當時與龍溪論學的情形：「憶壬辰歲，與君處，君是時孳孳然神不外馳，惟道之求，汎觀海內，未見與君並者，遂託以身，不之疑。」⁴⁶可見當時，念菴對龍溪是頗為傾倒的，不難想像其在思想上受龍溪的影響。上節我們也說過早期念菴曾服膺過龍溪的「現成良知」說，但被其所苦，而轉向全面批判，而他批判的焦點，對話的對象是龍溪，因此我們可以說龍溪對他思想的影響是無庸置疑的。從嘉靖十一年在京師相會，一直到念菴去世，兩人始終保持密切的來往，這段友誼也不因兩人在「現成良知」上的歧見而有所影響。龍溪在王門諸子中，不論是「江有何黃，浙有錢王」⁴⁷，或是二王、二溪⁴⁸，皆可看出他重要的地位。

⁴⁴ 在壬戌年（1562）龍溪因念菴「不出戶者三年予茲矣」，擔心他「偏于枯靜」（《松原晤語》，《王龍溪全集》卷二，頁190—194），因此忽然到松原訪念菴，兩人「縱論二氏之學及參同契」，而有此一命題的提出。念菴曰：「世間那有現成良知，良知非萬死工夫斷不能生也，不是現成可得。今人誤將良知作現成看，不知下致良知工夫，奔放馳逐，無有止息，茫蕩一生有何成就。……若無收斂靜定之功，却說自有良知善應，即恐孔孟復生，亦不敢承當也。」這樣的觀點與兩篇夏遊記是一致的。（《松原志晤》，《念菴文集》卷八，頁181—182。

⁴⁵ 〈念菴先生行狀〉，胡直，《衡廬精舍藏稿》卷二十三，《景印文淵閣四庫全書》第1287冊，（台北：商務，1983），頁525—539。

⁴⁶ 〈書王龍溪卷〉，《念菴文集》卷八，頁171。

⁴⁷ 何是何善山（廷仁，1486—1551），黃是黃洛村（宏綱，1492—1561），錢是

他是陽明學說的代言人，亦扮演折衷王門弟子思想分歧的角色，他自己曾說：「眾謬信謂余得師門晚年宗說，凡有疑義，必歸重於余，若為折衷者。」⁴⁹因此我們可以說他在當時是陽明思想的權威。

前面我們討論旅行文學的概念時，曾說旅行者會帶著移動的結構一起旅行，他可能將原來的結構帶入這些地方，也可能把他者的結構帶回來，也就是在自我與他者的對話中，兩者會交互影響。在念菴的三次游學中，隨著他思想的成形，我們可以發現這個現象。從兩人的問答，尤其是「兄看弟如何」或「直指病痛」這樣的問題發現。在〈冬遊記〉中，龍溪一開頭就問念菴近日造詣，又接著問「自信何如」，念菴只回答「此去尚遠」，而後龍溪再問「自信如何？」他回答「欲根不斷」，而龍溪則直指念菴病痛「未脫湊泊知見」。後來兩人連臥禪榻上，念菴甚至問「兄觀弟識性否」，龍溪直陳「全未」，而後有兩次龍溪直指念菴病痛，不外是「為性命心不切」、「只是悠悠」，或是「不脫知見」，而要他「輪刀上陣，措手一軼」。對於龍溪這樣直接的批評，念菴的反應則是「惕然自懼」、「嘿然痛自省」。我們可以說念菴此時未有定見，對於龍溪的論點，並未反駁，也無力反駁，他基本上是帶著人生的難題去旅行，再帶著他者的回答來調整自我，自我的重構、調整就這樣呈現在兩人的對話中，龍溪儼然是念菴思想的指導者，甚至是思想的檢驗者。

在〈夏遊記〉中這樣的情形逐漸改變。在青原大會，他又再次討論「去私欲」的問題，認為「須於發根處破除始得」，龍溪則回應「勿謂盡無益」。兩人共榻，念菴又「請指余之短」，龍溪回答「拈一物放一物」等等，念菴則回應「此中澹泊得下，即無染

錢緒山，王是王龍溪。（《明故承德郎南京工部屯田清吏司主事善山何君墓志銘》，《念菴羅先生集》卷八，頁652—653。

⁴⁸ 「二王」是指王艮、王畿，「二溪」是指王畿（龍溪）、羅汝芳（近溪）。

⁴⁹ 〈中憲大夫都察院右僉都御史在菴王公墓表〉，《王龍溪全集》卷二十，頁1505—1513。

著耳」，所謂「澹泊」，即是「去私欲」，即是「發根處破除」，兩人在此時始有一來一往觀點相異的對話。後半部是為冲玄大會龍溪觀點所發，因念菴並未實際與會，因此我們無法看到兩人的針鋒相對，而就念菴的論述，他的思想成形，引證〈大學〉、〈中庸〉、陽明的觀點，逐步對龍溪的論述展開全面的反擊，包括他在〈冬遊記〉未表示意見的「善與人同」（現成良知）問題上。

在〈甲寅夏遊記〉中，又有些變化。首先當時有談方外之學者，龍溪問念菴「公見二氏如何」，念菴回答「吾儒因時立教，率本人情萬物，賴以並育天地，待之成能，其法守庸常，其功用廣大，二氏不得而與也」（〈甲寅夏遊記〉）。念菴在這段話之後直接記錄「龍溪因敘夏遊記」，因此龍溪的反應如何，我們不得而知。而同樣三教的問題，在〈冬遊記〉亦出現過，念菴的記錄是：

與龍溪談及儒與老佛之辨。龍溪曰用儒書解二氏，不識二氏，用二氏解儒書尤不是，此各有機竅，所謂毫釐千里自混不得，已而究竟學術歸宿處。龍溪隱而不發，余再三詰之，龍溪曰此事難以口說，須是自悟。（〈冬遊記〉）

之後念菴則將問題轉到「無欲」上。我們看到的是龍溪的看法，他語焉不詳，念菴再三詰問而未獲解答，也可以說對龍溪的分辨完全不了解，而〈甲寅夏遊記〉記錄的則是念菴的看法，我們可以說這時的念菴對自己的思想已有自信，對三教的問題已有定見了。

後來龍溪與念菴討論〈夏遊記〉的問題，接著龍溪就問「近日覺何如」，念菴回答「當時之為收攝保聚偏矣」等等，之後龍溪回應「兄已見破到此，弟復何言」（〈甲寅夏遊記〉），在此念菴「寂感合一」的思想已成，與他的觀點相同，而他也逐漸為念菴所折服。後來念菴更直指龍溪之病：「自信大過」，導致「情欲走漏」，

故要有「對治之劑」，「嚴為之防」（〈甲寅夏遊記〉）。其後的玄潭之會，他更成為獅泉、龍溪思想歧異的折衷者。在解會後，龍溪問念菴「近日持行處」，念菴回答「今覺此心收攝只是誘引，不得遷善改過，不變二境工夫，稍不撓心耳」，念菴於是問龍溪「兄視弟如何」，龍溪還是要念菴「以良知致良知」，「直信得及」。而念菴還是強調「收攝保聚之功」，才能「見得端倪」，如果「以見在良知承受，即又不免被虛見作祟耳」（〈甲寅夏遊記〉）。由這段敘述我們可以發現，相對於〈冬遊記〉，念菴正試圖將自己的結構帶入他者（龍溪），影響他者，雖然最後兩人還是堅持己見。不過，在最後龍溪問「何以贈我」，念菴則說了一段頗饒意味的話：

陽明先生之學其為聖學無疑矣，惜也速亡，未至究竟，是門下之責也。然為門下者有二，有往來未密，煅煉未久，而許可大早者，至於今或守師說以淑人，或就己見以成學，此非有負於先生，乃先生負斯人也。公等諸人其與往來甚密，其受煅煉最久，其得證問最明，今年已過矣，猶不能究竟此學，以求先生之所未至，却非先生負諸人，乃是公等負先生矣，尚何諉哉！（〈甲寅夏遊記〉）

表面看來這段話是勉勵龍溪要努力宣揚師說，其背後無疑是要以陽明學傳承的責任，來影響龍溪，要龍溪「究竟此學」，「求先生之所未至」，而念菴從〈夏遊記〉一直到〈甲寅夏遊記〉，不斷引用陽明的話，不是告訴龍溪這就是陽明未竟之旨，也就是說「現成良知」並不符合陽明思想，所以要龍溪深思。龍溪聽完後「矍然起坐曰『惠我至矣』」，對龍溪來說他不僅折服於念菴的論點，而且念菴的話在某種程度上已造成影響，至少在師傅之責上，所以他才會「矍然起坐」。念菴此時不但能反駁龍溪的觀點，而且還

能一針見血，直陳龍溪之病，這樣角色的轉變，當是他思想深化的結果。

接下來，我們將討論念菴對游學、會友論學の後設思考。我們發現在〈夏遊記〉批判龍溪冲玄大會的觀點後，他這樣寫道：「不肖悲覺迷之已遲，知悅言之非助，每危坐以嘿省，遂簡出而息遊。」（〈夏遊記〉）他已有簡出息遊的打算。而後他仍有甲寅年的游學，隔年乙卯（1555）王龍溪至江西，念菴與之同游楚山避暑，並在楚山靜坐三月⁵⁰，而返家時，其妻卒已過一旬，念菴當時深切悔恨⁵¹，以後則不再出游。這樣的轉變也呈現在他對游學、會友論學的觀點上。

在〈冬遊記〉之前他是主張游學的：「回思往跡，既不可尋，而藥石在心，服膺懼失。竊念自丙戌以來致力此學，當時自負意氣，謂聖域舉足可入，每懷五嶽，頗志四方。」（〈冬遊記〉）甚至在歸途中寫了一首歌：「父母生我身，師友成我仁。我身如不仁，形神俱非真。聞歌乃易箒，受言永書紳。誰知百年內，二義無疎親。」（〈冬遊記〉）而雙江對於師友切磋一直是不感興趣的，念菴曾貽書說道：「生雖未有真實之心，然於求人則已至矣，有益於我，為我所不逮者，必虛心相向，蓋自揀其短，而非舍此以趨之。至其有益，必捐身而不顧，雖累饑寒，經跋涉，重湖驚濤之險，逆旅猝冒之加，以為吾之宴安，所以伐性而喪生，不知幾倍於此，而吾之茲行，正所以勝之。」⁵²即使要承受饑寒以及旅途的危險，他仍「捐身而不顧」，所以「苟遇其人，吾雖崎嶇而奔馳所不恤也；苟不得其人，則吾之崎嶇奔馳者，亦將可以為動忍之助，而懲宴安之習」⁵³。也就是游學不僅一方面可以與友論學，一方面也有「動心忍性」的效果，兩者皆可使道德得到提升。他並舉聖人友天下

⁵⁰ 〈念菴先生行狀〉，同註 45。

⁵¹ 〈與劉仁山〉：「往遭妻喪，以未得面訣，又屢見尼不之聽，已而悔之，故哭之慟。」《念菴文集》卷四，頁 89-90。

⁵² 〈答雙江公〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 508-510。

⁵³ 〈謝整菴先生〉，《念菴羅先生集》卷二，頁 525-526。

士為例，來說明游學的重要性：孔孟周遊列國，「濂溪太極圖得之種穆」、「伊川之易取証成都康節」、「橫渠遇二程始撤臯比」、「朱陸呂張之往復議論」（〈答雙江公〉）、「邵子遊齊魯燕趙而歸，而曰道在是矣」（〈謝整菴先生〉），而這也是「聖人之所樂」，應當「勉其然，未可以為禁」。（〈答雙江公〉）

會友有什麼好處？所謂「三人行，必有我師」，其益處是不言可喻的，所以早期念菴基本上是持這樣的觀點：「會友亦所以堅吾之初心，去吾之私意，而起吾之惰氣也，……蓋與人為善，亦是吾人生理本合如此。」⁵⁴甚至認為所謂「斯道不明」的原因在「師友之不立」，師友不立，則因「守己大堅，而取善不廣」，而「欲舍己而取善，非必待人之我告也」，所以要「友一國之善士，友天下之善士」（〈謝整菴先生〉）。因此對當時主要會友論學的場合——講會，他更抱持肯定的態度，而雙江對講會一直有所反感，主張「以不會矯會之弊」，而念菴則以為：

凡吾之以一藝稱雄長者，莫不各有自得處，能虛心取之，皆足以為觀法之助。故有持異說與我迥不類者，亦詳察以求其故，而不敢遽有忿心，以來扞格之勢。比至一無足取，然後從而棄之，或病有所在，亦將按其症而嚴為之治，使彼無未盡之情，而吾有難勝之實，以為此乃成己成物之用。⁵⁵

講會有觀法之助，各人有各人所長，虛心取法，另一方面可以按症狀而嚴為之治，而有「成己成物」之功。所以他說：「朋友之弊誠無自解，大要存乎其人，如學求益則相觀更速，不必不會，如不知學，則會誠為蠹，為今之計，非必以不會矯會之弊，求為益

⁵⁴ 〈答劉月川〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 497-498。

⁵⁵ 〈寄雙江公〉，《念菴羅先生集》卷一，頁 516-517。

我者耳。」(〈寄雙江公〉)⁵⁶因此他告訴雙江：「蓋即吾之性命往往易至於喪失，……故非如執事所言真實收斂卒無以幾其至，欲真實收斂以幾其至，則合師友之切磋，亦卒無以去其散而歸其全也。」(〈答雙江公〉)真實收斂與師友切磋相輔，並勸雙江盡友天下之士。

在〈夏遊記〉中他開始簡出息游，同樣的看法在他晚年的書信中隨處可見：

不肖固處山林者也，十五、六年來，亦嘗慨然於離群索居，而欲奔走天下，以徧訪其人。然出不能踰域，輒有所嫌避以去。……歸即有室人之變，稚子悲號思慕，勢不得更出戶。自分取友四方，一時已矣。⁵⁷

不肖髫年以來，妄意古人謂可希冀。……已而徧友四方之士，談論徒勤，躬行缺失。譬之趨遠役者，入于迷肆，東奔西馳，取道泥淖，未有騁步京國之期。今老矣，後志不酬，懲創日切，加之家難，灰心屏氣，若有改圖。⁵⁸

這兩封信都提到早年奔走天下，遍友四方之士，而後遭逢家變(妻卒而不得見)而息心改圖。此中的關鍵除了家變外，筆者以為最重要的是他對游學的看法。

前面我們提到念菴求友心切，是因師友切磋會帶來道德思想上的進步。而此時，他則提出求友是困難的。山林之人不可能遍訪，而朝廷之人又有名位差距，不得相近，即使「往來為當世名人」，也「未必皆有志於聖賢之學」，即便是有志聖學，又因「各持意見」，而難於吻合(〈寄謝高泉〉)。而早期他多所肯定的講會，

⁵⁶ 同樣的觀點亦見〈答朱雲洲〉，《念菴文集》卷二，頁24-25。

⁵⁷ 〈寄謝高泉〉，《念菴羅先生集》卷二，頁524-525。

⁵⁸ 〈答王敬所〉，《念菴羅先生集》卷一，頁501-502。

在此時，他已逐漸看到講會之弊，而予以反對。首先就講會的舉行來看：「涇縣之聚，郡守持以短縣令，縣令幾致削迹，其他瑣瑣姑不條敘。諸公誠為已矣，何地不可託宿，必欲近城市，勞官府，力犯人言，果取何益乎。」⁵⁹這是講會在舉行時騷擾地方官府的缺失。另外最重要的是講會討論的內容：他認為陽明「言致良知不離格物，誠周徧矣」，「未嘗廢學言良知也」。而現下講學者皆「執感應自然，以至於廢學」，而有「缺乏躬行」、「不免於空談」的弊端(〈正學書院記〉)。「執感應自然」即是現成良知，如果專講現成良知則會導致空談而廢學的結果，這是他反對現成良知說的重要原因。

念菴晚年息游除了外在因素——室人之變，講會之弊，佳友難逢外，在內在因素上則是思想型態。上節我們說到念菴自我的深化成形，包括他後來所提出的收攝保聚的工夫論，除了因為與他者(龍溪、雙江)的對話外，還有一個重要因素，我們不能忽略，就是他長期靜坐經驗的影響。念菴曾不止一次入山習靜，直到晚年(戊午年後)，靜居石蓮洞，甚至足不出戶三年。例如他在入楚山靜坐三月後，寫信給蔣道林(信，1483-1559)，即描寫這次靜坐的體驗：

當極靜時，恍然覺吾此心中虛無物，旁通無窮，有如長空雲氣流行，無有止極，有如大海，魚龍變化，無有間隔，無內外可指，無動靜可分，上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在，吾之一身乃其發竅，固非形質所能限也。⁶⁰

⁵⁹ 〈答王龍谿〉，《念菴文集》卷三，頁49-51。

⁶⁰ 〈答蔣道林〉，《念菴羅先生集》卷一，頁491-493。林月惠從超個人心理學的觀點認為這種境界即是「真我的圓滿實現」，即是Maslow所謂的「高原經驗」。〈論羅雙江「忽見心體」與羅念菴「徹悟仁體」之體驗——一種「現象學的描述」之理解〉，《鵝湖月刊》22卷8期(1997, 2)，頁28-36。

對於這種體驗，學者往往指為神秘經驗⁶¹，甚至諱而不談，然而筆者認為靜坐⁶²對念菴思想所產生潛移默化的影響，是不可低估的。尤其是他又那麼重視「主靜無欲」、「收攝保聚」。這樣的工夫論，這樣的工夫體驗，與師友切磋是較無關的，反而要像念菴「足不出戶」，長期操持，才能有成。所以我想這樣的思想型態，與他晚年息游有非常大的關係。

五、結語

本文主要採取兩種路向來研究念菴的三篇遊記，從遊記的形式來看，筆者以為念菴的三次旅行是為游學，而三篇文本雖名為「遊記」，但在內容上更接近於「語錄」，甚至是「會語」。而從遊記的內容來看，在自我的追尋上，念菴從早期「斷欲根」的難題中逐漸開展「主靜無欲」的思想，開發「收攝保聚」的工夫論，而逐漸擺脫龍溪，甚至雙江的影響，以建立自己的學說，並全面攻擊龍溪思想上的盲點，這一過程是透過與他者的對話而完成的。從思想開展的過程，我們也看到他與龍溪的交互影響也不斷改變，他對論學取友，對游學的態度也從早期奔走天下，遍友四方之士，肯定游學的益處，到晚年簡出息游，對取友論學，乃至講會，多有失望。這樣的變遷使我們看到另一面向的江右陽明學者羅洪先。

或許有人會說筆者以西方旅行文學的觀點來研究念菴的三篇遊記，似乎有些不倫不類。然而筆者只想就兩者在某些意義下相通的原則：念菴的三次旅行，三篇旅行文本，與當代學者的往來論辯，思想的變遷，以及他對旅行乃至會友論學的後設思考，讓兩者的結合多了許多的可能，也是筆者大膽嘗試的原因。當然我

⁶¹ 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，（北京：人民，1991），頁390—415。

⁶² 「靜坐」不只是念菴實踐躬行的日用工夫，更是他指導初學者的入門工夫。〈念菴先生行狀〉曰：「初至者誨令靜坐反觀，俟稍有疑，然後隨機引入。」同註45。

們以三篇遊記來論述兩者在對話上的交互影響、角色的轉變，或許並不全面。因為三篇遊記並非念菴與龍溪論學的「全記錄」，它並非客觀的論學資料，而是非常個人化的文本。念菴在記錄上有其主觀價值，他認為重要的則予以記錄，不重要的則予以刪除，而且通常這種論學資料，對於自己的觀點記錄通常較詳細、周延，而對他者，由於不是自己說的，則可能記錄簡略，甚至可能有些許誤差。因此使用三篇遊記來看兩者對話關係的轉變，或許有所限制，然而就念菴這一方來說，我想這樣的觀察是無誤的。

對於念菴的研究，筆者採取不同以往學者的路向，期望能對念菴有另一面向的了解。由這樣的研究，我們可以深切體會，思想家的思想並不是單一行進的，而是多元交互影響的。自我的構成，主要取決於與他者的交互作用，可能是傳授學問的老師，可能是與他來往的學者，也可能是隱身於經典背後，那些看不見的歷代哲人。筆者的研究只探討當代學者這一部分，如果要對念菴自我思想的建構有更全面的了解，勢必要將上述的部分列入研究重點，這也是未來可以延伸的研究方向。

師評

本論文對問題的設定與開展條理清晰、編織綿密，有如下優點：

- 一、本文聚焦三篇個人化的文本，勾勒其多面向的意義：羅洪先的傳記生平、當代士群體與學風、陽明學的理解等多方面的意義，就學術論文之創建及發展上而言，頗有以小搏大的功效。
- 二、就當代文學類型反思與材料開發角度而言，本文雖是思想史的範疇，但運用文學性的材料來會通思想家的言論，自有其企圖心與突破。

但是作為獨立發表的論文，本文仍有一些要點尚待處理：

- 一、題目的重點無法呈現本文的問題意識，亦即：三篇遊記的價值與意義應該不只是「自我與他者的對話」而已，這是此三篇遊記的性質，而非主要價值，所以題目可更切體的再予命名。
- 二、本文結語對全文的寫作仍多所焦慮與再定位，這應該在三篇遊記的性質檢討部分就要處理了，不宜在結語部分挫了自己研究的成果與價值。

第十三屆(民國九十三年)研究生組

第三名



許瑞娟

政治大學中文系碩士班

得獎感言

考察現今蘇軾與莊子關係的研究，大多鎖定在文學範圍，至於思想哲學的觀察則闕如，故本論文之寫作，企圖補足此部分的不足。感謝陳百年先生學術基金會提供發表園地，讓青澀學子得以磨練論文，鼓勵學術研究。應當指出的是，文中存有一些疏失與不足，筆者將繼續修正與補足；而本文有論證合理、提出新見之處，則應歸功於陳鼓應老師、唐翼明老師、林啓屏老師的指導與善誘，謹致上最真誠的謝意！