

王龍溪的《中鑒錄》及其思想史意義： 有關明代儒學思想基調的轉換

彭 國 翔*

摘 要

本文根據相關史料，介紹《中鑒錄》這部鮮為人知且如今可能已經亡佚的著作，指出其作者、成書時間與背景、體例與內容，以及該書作者王龍溪編纂此書的用意。在此基礎上，本文著重指出，由《中鑒錄》可見，作為明中後期儒家社會講學活動的重要代表，王龍溪雖然以講學活動為其主要關懷和成就所在，但他在從事講學活動以「移風易俗」的同時，並未放棄「得君行道」的上行路線。後者仍然是其思想的一個深植向度。並且，這種情況在明代中後期的陽明學中並非孤立的現象。因此，讓我們對王龍溪的思想與實踐能有進一步的瞭解，並引發我們更為周延地思考明代儒學「得君行道」的上行路線與「移風易俗」的下行路線之間的關聯性，便構成《中鑒錄》所具備的重要的思想史意義。

關鍵詞：王畿、中鑒錄、得君行道、移風易俗、明代儒學

一、前 言

較之以往的儒學傳統，明代儒學走勢的一個重要特徵便是儒者「外王」事業的重點體現出由政治取向到社會取向的轉移。陽明學者大規模的民間講學活動，便是這一重要變化的集中反映。作為中晚明陽明學核心人物的王畿

* 作者係北京中國社會科學院哲學研究所助理研究員。

(1498-1583, 字汝中, 號龍溪), 更是陽明學者社會講學活動的主要代表人物之一。不過, 恰恰是以社會取向的講學活動為其主要成就的王龍溪, 晚年卻在萬曆皇帝登基前夕編輯了一部如今可能已經亡佚的《中鑒錄》。該書以宦官為題材和讀者, 而其目的則是希望通過宦官進一步影響當時年幼即位的萬曆皇帝。這又仍然反映出傳統儒家「得君行道」的一貫政治取向。並且, 中晚明許多具有鮮明社會取向而致力於「移風易俗」的陽明學者, 其實也始終懷抱著「得君行道」的心理與願望。因此, 通過對《中鑒錄》的考察, 或許可以提示我們在掌握明代儒學從政治取向到社會取向這種重點轉化的同時, 避免將這種重點的轉換誤解為彼此之間的取捨, 從而更為周延地把握「得君行道」與「移風易俗」這兩種不同方向在明儒尤其中晚明陽明學者處的複雜關聯。

二、《中鑒錄》的作者

明隆慶6年(1572)12月27日, 內閣首輔大臣張居正(1525-1582, 字叔大, 號太岳)於文華殿向年幼即將登基的明神宗朱翊鈞(1572-1620年在位)進呈《帝鑒圖說》。在此之前, 明太祖朱元璋(1368-1398年在位)曾命人編過《昭鑒錄》、《永鑒錄》、《歷代駙馬書》以及《公子書》等。明宣宗朱瞻其(1426-1435年在位)與明代宗朱祁鈺(1450-1456年在位)也編過《君鑒》、《臣鑒》等書。這些書都是向統治階層進言, 為其提供正面楷式和反面教材, 要求他們樹立良好的公共形象, 以利長治久安的。而在張居正進呈《帝鑒圖說》後不久, 又有一部《中鑒錄》問世。只是, 這部書未能流傳下來, 不見於各種書目, 因而也就鮮為人知了。

在《明儒學案》這部研究明代儒家思想史的重要文獻中, 曾經有一處提到過《中鑒錄》, 黃宗羲(1610-1695, 字太沖, 號南雷, 稱梨洲先生)於《明儒學案》卷15 侍讀張陽和先生元忭 中寫道:

萬曆己卯, 教習內書堂。先生(張元忭, 1538-1588, 字子蓋, 號陽和)謂寺人在天子左右, 其賢不肖, 為國治亂所繫, 因取《中鑒錄》諄諄誨之。

事實上, 黃宗羲這裏的記載是根據朱廣(1535-1608, 字少欽, 號金庭, 諡文懿)為張元忭所撰寫的行狀。朱廣在 明奉直大夫左春坊左諭德兼翰林院侍讀陽和張公行狀 中寫道:

己卯，充內書堂教習。故事入內書堂為乙，其章句課之，對話止矣。子蓋曰：此輩他日在天子左右，關主德不細，奈何不預教之？乃取《中鑒錄》親為條解。¹

僅就朱廣這一最初的紀錄以及黃宗羲在《明儒學案》中的轉述來看，很容易讓人以為《中鑒錄》的作者便是張元忭。但是，在徐階（1503-1583，字子升，號存齋）和趙錦（1516-1591，字元樸，號麟陽）的記載中，均明確指出《中鑒錄》的作者是張元忭的同鄉兼師輩王龍溪。

王龍溪是王陽明（1472-1528）的高第弟子，在明中後期的中國思想史上佔有相當重要的地位。徐階在其《王龍溪先生傳》中寫道：

公（龍溪）著有《大象義述》、《麗澤錄》、《留都》、《岷山》、《東遊》、《南遊》諸《會記》，《水西》、《沖玄》、《雲門》、《天山》、《萬松》、《華陽》、《門山》、《環濮》諸《會語》，《羅念庵東遊記》、《松原晤語》、《聶雙江致知識略》、《別曾太常》、《趙灑陽漫語》、《答王敬所論學書》以及《中鑒錄》凡數十種。²

而趙錦在為龍溪寫的《墓誌銘》中也同樣說道：

（王龍溪）所著有《龍溪先生全集》二十卷、《中官中鑒錄》七卷、《大象義述》、《念庵東遊記》及諸《會語》行於世。³

儘管前引朱廣和黃宗羲的記載有可能讓人以為張元忭是《中鑒錄》的作者，但那畢竟是讀者自己的聯想，細讀文句，其實並不能斷定。徐階和趙錦均與龍溪交往密切，所說自非虛言。此外，在龍溪給張元忭的一封信中，更直接說明了《中鑒錄》乃龍溪所作。

領手書並諸論學稿，具悉明定造詣之概。既膺起居之命，內館主教勢不得兼。所云《中鑒錄》，未敢為不朽之作。區區兩三年納約苦心，庶幾自盡。內館之設，事幾若微，於聖躬得養與否，所繫匪輕。不知相繼主教者能悉領此意，不做尋常套數捱過否？⁴

- 1 張元忭，《張陽和先生不二齋文選》（《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997，集154），頁328下-329上。
- 2 徐階，《王龍溪傳》，見《王龍溪先生全集》，卷22，萬曆43年丁賓刻本。
- 3 趙錦，《龍溪墓誌銘》，見《王龍溪先生全集》，卷22，萬曆43年丁賓刻本。
- 4 王畿，《王龍溪先生全集》（《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化公司，1997，集98），卷11《答張陽和》，頁464。案：王龍溪的文集在明代有不同的刊本，有關各種文集的差異情況，參見彭國翔（彭高翔），《明刊〈龍溪會語〉及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本略考》，《鵝湖月刊》1999年第4、5、6期（轉載《中國哲學》第19輯，長沙：岳麓書社，1997.12，但轉載文有增補原《中國哲學》缺漏者並更正其打印錯誤）。為方便讀者查閱，此處及以下所引《王龍溪先生全集》除註明外皆據《四庫全書存目叢書》，是書所據版本為萬

由此可見，張元忭是看過《中鑒錄》並給予很高評價的。而將龍溪的這封信與前引朱賡、黃宗羲的記載相對照，就自然清楚《中鑒錄》的作者是誰了。

只是，《中鑒錄》雖或如趙錦所說，在當時曾經一度「行於世」，但如今卻可能已亡佚，無法讓我們得觀其詳了。不過，所幸龍溪在與友人的通信中，曾多次提到過《中鑒錄》。在《王龍溪先生全集》中，卷9至卷12部分為龍溪與友人的通信彙編，其中有與陶念齋、與耿楚侗、與朱越崢、與趙澗陽以及與曾見臺這五封書信是專門有關《中鑒錄》的。由於這五封書信對《中鑒錄》的基本相關情況已有較明確的說明，以下，我們便以之為基本依據，並結合其他的材料，對《中鑒錄》的相關情況加以介紹，既為史海鉤沈之一則，同時也對其所具有的思想史意義略做提示。為了既保持這五封書信的整體性，避免在後文局部引用時割裂其內在一貫性，同時不佔用正文的篇幅，我們將這五封書信做為附錄列於文末，以資參照。

三、《中鑒錄》的成書時間與背景

除了第四封書信之外，龍溪這五封信都是以「聖天子睿智夙成、童蒙之吉」來開頭的，第一封與陶念齋更是明確指出「天子新祚」，而就與耿楚侗中所謂「邇者元老有《帝鑒》」來看，我們可以判定龍溪《中鑒錄》之成書當是在萬曆皇帝登基不久，張居正進呈《帝鑒圖說》之後，因為龍溪卒於萬曆11年，所謂「天子新祚」，不可能指萬曆以後的皇帝。再者，陶念齋（1527-1574，名大臨，字虞臣，號念齋，諡文僖）於萬曆皇帝登基時遷禮部右侍郎兼學士，負責給年幼的神宗講學，⁵這和龍溪信中所謂「執事任養蒙之責，其功貴豫」亦恰相吻合。趙澗陽（1524-1601，名志舉，字汝邁，號澗陽，諡文懿）在萬曆元年擔任侍讀，⁶朱越崢（生卒不詳，名南雍，字子肅，

曆15年蕭良榦刻本，未錄徐階之《王龍溪傳》和趙錦之《龍溪墓誌銘》。

5 焦竑，《國朝獻征錄》卷26，王世貞：「吏部侍郎陶文僖公大臨傳云：「上（萬曆）踐祚，遷禮部右侍郎兼學士，每進講，左右皆目相視，而上亦嚴重之，亟稱先生。」雷禮，《國朝列卿記》卷22云：「陶大臨，字虞臣，浙江會稽人。嘉靖丙辰榜眼。隆慶四年以侍讀學士掌院事，五年升南京祭酒，十月升少詹事兼侍讀學士，六年升詹事。」

6 焦竑，《國朝獻征錄》，卷17，朱賡：「光祿大夫柱國少傅兼太子太傅吏部尚書建極殿大學士贈太傅諡文懿趙公志舉墓誌銘云：「癸酉（萬曆元年）預修《穆廟實錄》，升侍讀。」

號越崢)也在萬曆元年升任禮科都給事中。⁷從龍溪給這些人內容大體相同的書信來看,均可以推斷龍溪的書信應當是寫在萬曆登基不久的時候。另外,龍溪在給陶念齋的信中謂《中鑒錄》「寄麟陽世丈處,可索取觀之」,給耿定向(1524-1596,字在倫,號天臺,又號楚侗)的信中稱「吾丈遵養逢時,帝心簡在」,而萬曆元年二月耿定向晉工部屯田主事,九月晉尚寶丞,萬曆二年八月晉尚寶少卿,萬曆三年晉太普少卿、督察院右檢都御史之後,五月即因母卒奔歸。⁸陶念齋於萬曆二年即卒,趙錦亦於萬曆二年遷南京右都御史。因此,龍溪寫給這些京中任職的朋友們的信,至少應在萬曆二年之前,萬曆皇帝正式登基之後,大概在萬曆元年左右。而《中鑒錄》的完成,則當略早。至於編纂的時間,則約有兩三年之久,這在前引龍溪給張元忭的信中可以得到證明,所謂「區區兩三年納約苦心」。

萬曆皇帝初登基時,頗顯示出聖明天子的端倪,贏得了朝野的廣泛讚譽。⁹因此,龍溪在《與朱越崢》中聲稱:「聖天子睿智夙成,得於傳聞,宛然帝王矩度。」並且,在幾乎每一封書信的開頭都用的「睿智夙成」來形容萬曆,的確反映了當時舉國上下對神宗皇帝的普遍佳評和殷切希望。畢竟,在傳統中國社會,再沒有什麼比有可能出現一位聖明天子會更令儒家知識分子感到歡欣鼓舞的了。龍溪《中鑒錄》的問世,正是處在這樣的背景之下。

四、《中鑒錄》的體例與內容

即便《中鑒錄》如今已佚,我們無法得觀其詳,但是憑藉附錄所列龍溪的書信,我們仍然可以瞭解到《中鑒錄》的基本體例和內容。龍溪在《與陶念齋》和《與朱越崢》中說《中鑒錄》分三冊,前面我們所引趙錦為龍溪寫的墓誌銘文則指出《中鑒錄》有七卷。而根據龍溪所寫的書信來看,則龍溪

7 雷禮,《國朝列卿記》,卷150云:「(朱南雍)萬曆元年改工科左,本年升禮科都給事中。四年升順天府丞。」

8 參見焦竑,《澹園集》,卷33 資德大夫正治上卿總督倉場戶部尚書贈太子少保謚恭簡天臺耿先生行狀(北京:中華書局,1999),頁529;張廷玉,《明史》,卷221 耿定向傳。

9 參見黃仁宇,《萬曆十五年》第1章 萬曆皇帝(臺北:食貨出版社,1990),頁1-46。樊樹志,《萬曆傳》第1章第5節 小皇帝視朝(臺北:臺灣商務印書館,1996),頁42-54。

曾經請耿定向為《中鑒錄》做序言，請曾同亨（1533-1607，字于野，號見臺，諡恭端）為《中鑒錄》做跋語，請朱南雍、趙志舉予以修正，並請耿定向、趙志舉「梓而行之」、「刻布以傳」。當然，這些人是否將龍溪之所託付諸實際，現在已不得而知。但是，從我們在開頭曾引《明儒學案》中張元忭取《中鑒錄》教誨內廷宦官的記載，以及龍溪書信中所謂「有稿在王龍陽處」、「托龍陽奉覽」和「寄麟陽世丈處」這一類的話可見，《中鑒錄》至少曾經在龍溪的一部分同志道友們中間傳閱過。¹⁰ 由此可知，龍溪的《中鑒錄》共分七卷三冊，除了正文之外，或許還包括耿定向的序、曾同亨的跋。不過，我們在耿定向和曾同亨現有的文集中並未見到相關的文字。當然，這並不足以推斷《中鑒錄》實際上沒有得以刊刻流傳。因為趙錦明確指出龍溪的《中鑒錄》曾經與其他的文字一道「行於世」，既然龍溪其他的那些文字都有刊刻，便很難說單單《中鑒錄》未有刊刻。此外，根據前文朱廣為張元忭所做行狀中的那段文字，張元忭用來教導宦官的事發生在萬曆己卯，亦即萬曆七年，那時距龍溪完成《中鑒錄》已有六、七年的時間了，如此則更難說他使用的會是龍溪的未刊手稿。

關於《中鑒錄》的基本內容，龍溪在《與朱越崢》一書中則有較明確的說明，所謂「不肖因纂輯春秋以下歷代諸史宦官傳，得其淑與惡者若干人，分為三冊。其言過於文而晦者，恐其不解，易為淺近之辭；其機覈過於深巧者，恐啟其不肖之心，削去不錄。我國朝善與惡者，亦分載若干人。首述太祖訓諭教養之術、歷代沿革之宜。又為或問，以致其開論之道，個人為小傳，以示勸阻之迹。」由此可知，龍溪的《中鑒錄》基本上是一部人物傳記的選錄，它取材於一直到明代為止的各種史書，從歷代有關宦官人物的傳記中選擇善惡兩方面有代表性的若干人物，每個人物作成小傳。但龍溪並非只是就原文加以節錄彙集，而是進行了文字上的更易與修飾。並且，龍溪以或問的方式加上自己的按語，從而使之不僅僅是事實的記錄，還包括對這些人物的行為進行價值上的評判。這樣一來，對於宦官而言，《中鑒錄》似乎便具有了某種範例的意味。

10 王龍陽即王陽明之子正億。

五、《中鑒錄》的目的

龍溪為什麼要編纂《中鑒錄》這樣一部書，這在他寫給不同人物的書信中也有明確的交代。在《與耿楚侗》中，龍溪稱「邇者元老有《帝鑒》，獨中官無鑒，似為缺典」，而在《與朱越崢》中則進一步指出：「凡我大小臣工，守令有鑒，臺諫有鑒，輔相有鑒。邇者復有《帝鑒》，獨中官未有所鑒，似為缺典。」不過，龍溪作《中鑒錄》卻顯然不是為了單純解決「缺典」的問題，而是為了教化內廷的宦官，如《與陶念齋》中所云「開其本心之明，示以禍福利害之機」，《與耿楚侗》中所謂「開其是非之本心，警以利害之隱機」。甚至連具體的方式，龍溪都已有籌算，所謂「擇此輩可與言者，無意中授以一冊，遞相傳玩，少知勸阻，興起善念，拂其邪心」（《與陶念齋》）。而如果我們再進一步來看的話，甚至教化中官仍然還只是手段，最終的目的並不在於教化中官本身，而是希望通過中官的作用，達到對年幼的新天子的「養正」之功。有了賢明的天子，儒家一貫的政治理想才能得以實現，家國天下才會在和諧有序中健康發展，欣欣向榮，這恐怕才是龍溪最終的用心所在。

雖然明太祖朱元璋有鑑於以往歷史上宦官干政的禍患，從而為以後立下了內臣不得干預朝政的祖訓。但是，朱元璋自己因胡惟庸案而於洪武 13 年（1380）廢相，不僅使專制主義在傳統中國社會達到了前所未有的程度，同時也為後來宦官干政較之以往歷代有過之而無不及埋下了體制上必然的禍根。正如黃宗羲所言「有明之無善治，自高皇帝罷丞相始」。¹¹ 到萬曆時期，宦官對朝政的干預甚至把持，已經根本不再是一個有可能對治的問題，而早已成為各種實際政治運作所必須由之出發的前提之一了。有明一代宦官專權，如王振、劉瑾、魏忠賢之類，幾乎是稍知歷史者皆耳熟能詳的。而張居正之所以能夠排擠掉高拱（1512-1578，字肅卿，諡文襄）而成為內閣首輔大臣，很

11 黃宗羲，《明夷待訪錄》（臺北：中華書局，1980），置相，頁6上。

大程度上便是得到了司禮監掌印太監馮保的幫助。¹² 至於陽明平定甯王朱宸濠叛亂之後所經歷的政治上的艱難險阻、風雲變換，除了部分朝臣妒忌陽明的赫赫軍功而擔心權力的重新分配，以及學術上歸屬不同所導致的門戶之見這些因素之外，相當程度上也與宦官直接相關，既有太監張忠之流的構陷與刁難，以致演出了明武宗在陽明擒獲朱宸濠之後還要御駕親征的荒唐一幕，也有太監張永等人的護持與幫助。¹³ 誠如孟森先生所謂：「明中葉以後，朝廷大事，成敗得失，頗繫於閹人之賢否。」¹⁴ 因此，對於內廷宦官的作用，除了對於歷史前鑑的瞭解之外，親炙陽明的龍溪無疑不能不了然於心。尤其對於年幼的皇帝，儘管有侍講大臣承擔啟蒙教師的職責，這些侍講大臣也往往多是如龍溪所謂的「海內忠信文學之士」（與陶念齋）。但是，亦誠如龍溪所言，畢竟「外廷公卿進見有時」（與耿楚侗），年幼的皇帝則「日處深宮，與外廷相接之時無幾」（與曾見臺），「食息起居，不得不與中官相比昵」（與耿楚侗）。當然，這種狀況並不合理，乃是「勢使然也」，所謂「三代以降，君亢臣卑，勢分懸隔。」（與趙澱陽）不過，儘管並不能簡單地將儒家在政治上化約為只知維護現狀的保守主義，因為在既存政治社會無道之極的情況下，儒家是主張「湯武革命論」的，但在通常情況下，儒家的變革之道的確往往是從既定的存在結構出發因勢利導，以求漸變，而不是打破現有的結構，另起爐灶。所以，在龍溪看來，既然現實的情形是：「在內所賴，全在中官。蓋幼主深處宮闈，捨此輩無與周旋承事，導之以正則吉，納之於邪則凶。」（與陶念齋）那麼，「吾人欲引君道，捨中官一路，無從入之機」（與趙澱陽），便恐怕是在所難免的了。

必須指出的是，在中國歷史上，儒家士大夫所代表的清流，與宦官集團之間始終存在著緊張，自漢代以來，彼此之間的緊張時時演化為衝突與對

12 參見谷應泰，《明史紀事本末》（臺北：三民書局，1969），卷 61 江陵柄政，頁 653-654。樊樹志，《萬曆傳》第 1 章第 3 節 馮保與高拱鬥法：顧命大臣內江，頁 16-31。關於馮保其人，參見劉若愚，《酌中志》，卷 5 三朝典禮之臣紀略（臺北：藝文印書館原刻影印百部叢書集成 921，海山仙館叢書 14）；張廷玉，《明史》，卷 305 馮保傳。而關於中國歷史上宦官各方面的基本概況，可參考杜婉言，《中國宦官史》（臺北：文津出版社，1996）。

13 見《王陽明年譜》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁 1267-1270。夏燮，《明通鑒》（上海：上海古籍出版社，1990），卷 48，頁 360。

14 孟森，《明清史講義》（北京：中華書局，1981），頁 293。

決。在龍溪完成《中鑒錄》的萬曆初年，雖然儒家清流與宦官集團之間還並未發展到如晚明東林黨人與宦官集團之間形成大規模衝突，以致演出一幕「一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤」（黃宗羲語）的地步，但至少以清流自居的儒家人物，除非朝廷公務，一般也是絕不屑與宦官有所往來的。不過，歷史上的宦官除了漢代的十常侍、明代的王振、劉瑾、魏忠賢等大奸大惡之外，雖多陰險邪曲之輩，卻也不無忠義良善之士。¹⁵ 我們從附錄所列龍溪幾封書信中的措辭可見，儘管龍溪對中官一類人在價值層面上亦難免不持較為負面的評價，此固歷史情勢所使然，但同時龍溪也指出：「此輩伎倆，染習雖深，然未嘗無是非本心，利害未嘗不明」（與陶念齋），甚至將他們比做「綴衣虎賁之士」（與陶念齋）。儒家心學一脈發展到王陽明的良知教，極大限度地高揚了人的道德主體性，肯定了每一個人都內在地具有良知本心，以為成聖成賢的先天根據。現實型態上每一個人都難以達到聖賢境地，但從潛能上講卻又每個人都是聖賢，所謂「人人心中有仲尼」。在這個意義上，宦官雖然在生理上有異常人，卻仍不例外。況且，儒家士大夫出於自覺不自覺的歧視心理，將宦官視為異類（the other），不與之交通，也往往是令宦官們自甘陷溺，並造成儒家士大夫與宦官彼此緊張衝突的原因之一。正如龍溪所言：「此輩並生天地間，是非利害之心，未嘗不與人同，但溺於習染，久假不歸。況吾輩不能視為一體，自生分別，有以激之。彼此勢離，則情間而意阻，未嘗開以是非，導以利害，譬之迷途之人，甘於離陷，欲其回心向善，不可得也。」（與朱越崢）因此，在龍溪看來，基於儒家「萬物一體」、「人皆可以為堯舜」的理念，教化中官，使其「同心向善」、「回心向主」，顯然應當是有其可能性的。而就所收到的對於君主的「輔理之益」、「匡弼之勞」，與外廷朝臣相較，更是「功可百倍」這一點而言的，則教化中官便更有其必要性。

15 韓邦奇，《苑洛先生語錄》便記載了一位太監何文鼎的故事：「弘治中，國戚張鶴齡時入禁宮，侍宴太監何文鼎戒鶴齡曰：『祖宗有法，非內官入此門者，許諸人斬之。國舅再無入。』鶴齡不浚。一日，復入侍，文鼎仗劍立門外曰：『今日必誅鶴齡。』內使密報，上（明孝宗）命收縛文鼎。鶴齡既出，上面訊文鼎曰：『汝內臣，安能如此？是誰主使？』文鼎曰：『主使者二人，皇上亦無如之何！』上曰：『彼為何人，而我無如之何？』文鼎曰：『孔子、孟子。』上曰：『孔、孟古之聖賢，如何主使？』文鼎曰：『孔、孟著書，教人為忠為孝。臣自幼讀孔孟之書，乃敢盡忠。』」見《四庫全書存目叢書》，子7，卷6，頁364上。

不過，即便「人性本善」是北宋道學興起以來幾乎所有儒家知識分子的基本認知，且王陽明一派的良知教又幾乎將「人皆可以為堯舜」的信念提升到了前所未有的高度，與龍溪同時代的士人，即使是同屬陽明學陣營的儒家學者，在都能認識到宦官對於皇帝影響之大的情況下，恐怕卻未必都會像龍溪那樣將宦官作為政治訴求的對象。畢竟，視儒家清流與宦官集團即便不是勢同水火，至少也是涇渭分明，這一點自漢代以降至龍溪所處的明中期，似乎早已成為儒家士子們的文化心理結構或「心靈的積習」(habits of the heart)了。龍溪之所以能有《中鑒錄》之作，不避忌以宦官為政治訴求的對象，希望通過宦官的作用來培養一位聖明的君主，除了其「憂世之微忱」(與耿楚侗)、「芹曝之苦心」(與曾見臺)之外，與其力斥鄉願，提倡「自信本心」、「不以毀譽為是非」的「狂者之學」這一思想向度，恐怕也是有著密切關係的。¹⁶

六、《中鑒錄》的思想史意義

即使《中鑒錄》這部書的具體內容我們目前已無法瞭解，但是對於其思想史意義而言，或許我們前文的考察已經提供了足夠的分析基礎。

至少自宋代以來，儒家士大夫的講學活動便隨著書院等民間社會組織的建立而逐漸發展，不過，這種以「移風易俗」的「下行路線」而非「得君行道」的「上行路線」為特徵的講學活動，要到了明代尤其是陽明學的講會活動興起之後，才成為儒家知識分子尤其陽明學者的重要特徵，而這一點，與先秦孔孟以來以君主為說教對象的傳統已經有所差異。¹⁷ 明代高度專制的政治體制與氛圍，是促成這種轉變的外部壓力之一，而當時儒家士大夫動用地方各種資源能力的強化，以及逐漸繁榮的社會經濟，¹⁸ 也為大規模的社會講

16 有關王龍溪「心體立根」的「先天之學」，可參考彭國翔，王龍溪的先天學及其定位（北京大學哲學系碩士論文，1998.6），《鵝湖學誌》（臺北：東方人文學研究基金會，1998），第21期，頁69-162。

17 這裡所謂「移風易俗」的「下行路線」與「得君行道」的「上行路線」的講法，取自余英時先生。參見余英時，現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展一文之「申論與展望」部分。載余英時，《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998.11），頁28-45。

學活動提供了條件。¹⁹ 不論講學活動其實仍以士大夫階層為主，就某種意義而言，即便是向來以民間化著稱的泰州學派，也不過是表明了陽明學的普及，並不意味著士大夫階層構成講學活動的主體以及講學活動始終以儒家的經典文獻為基本內容這一性質有所改變。²⁰ 但是，無論如何，陽明學者講學的空間與對象，其重心的確是由廟堂轉向了山林。王陽明事功赫赫，但他卻一再強調講學活動才是他的究心所在。²¹ 而作為明中期講學活動的核心人物，龍溪本人幾乎獻身講學活動的一生，對此也恰恰可以提供最佳的佐證。

王龍溪一生大部分時間是致力於闡揚王陽明的致良知教，他在各地講學，足迹遍布大江南北，年過 80 仍不廢出遊。所謂「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。年八十，猶周流不倦」。²² 當有人勸他高年不宜過勞外出時，龍溪回答說：

不肖亦豈不自愛？但其中亦自有不得已之情。若僅僅專以行教為事，又成辜負矣。時常處家，與親朋相燕昵，與妻奴佃僕相比狎，以習心對習事，因循隱約，固有密

-
- 18 有關明代社會經濟的發展狀況，參見傅衣凌，《明代江南市民經濟試探》（臺北：谷風出版社，1986.9）；《明清時代商人及商業資本》（臺北：谷風出版社，1986.12）。關於明代社會商業活動的發展所帶來的文化變遷，參見 Timothy Brook, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China* (Berkeley: University of California Press, 1998)。
- 19 有關明代陽明學議會的研究，可參考（一）呂妙芬，《陽明學講會》，《新史學》（臺北），9：2（1998.6），頁 45-86；陽明學者的講會與友論，《漢學研究》（臺北），17：1（1999.6），頁 79-102。（二）陳來，《明嘉靖時代王學知識人的會講活動》，《中國學術》（北京），第 4 輯（2000.10），頁 1-53。
- 20 程玉瑛在其《王艮與泰州學派》（《臺灣師範大學歷史學報》，第 17 期，頁 123-127）中對泰州學派人員的身分構成進行了量化分析。就《明儒學案》所錄泰州學派的成員來說，士大夫約佔 75%，就王艮與王襜文集中所錄成員而言，士人與庶民所佔比例分別為 32.2%：67.4% 和 14.3%：85.7%。但是，即使以王艮與王襜二人文集的紀錄為準，這種量化分析也只能說明泰州學派擁有眾多庶民，至於說是士大夫們經由泰州而變得具有平民意識，還是庶民經由泰州而提升了他們對於儒家綱常倫理的反省與認同，尚需進一步的檢討。清末民初以來強調泰州學派的所謂反封建的平民意識，恐不免偏於一隅。
- 21 鄒守益《陽明先生文錄序》云：「當時有稱先師者曰：古之名世，或以文章，或以政事，或以氣節，或以勳烈，而公克兼之。獨除卻講學一節，即全人矣。先師笑曰：某願從事講學一節，盡除卻四者，亦無愧全人。」見《王陽明全集》（下）（上海：上海古籍出版社，1992.12），頁 1596。
- 22 黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），卷 11，頁 225。而對於龍溪講學活動時間、地點、次數等的具體研究，可參見中純夫，《王畿の講學活動》，《富山大學人文學部紀要》（富山縣：富山大學），第 26 號（1997），頁 398-478。

制其命而不自覺者。才離家出遊，精神意思便覺不同。與士夫交承，非此學不究；與朋儕酬答，非此學不談。晨夕聚處，專幹辦此一事。非惟閑思妄念無從而生，雖世情俗態亦無從而入。精神自然專一，意思自然沖和。教學相長，欲究極自己性命，不得不與同志相切磨、相觀法。同志中因此有所興起，欲與共了性命，則是眾中自能取益，非吾有法可以授之也。男子以天地四方為志，非堆堆在家可了此生。吾非斯人之徒而誰與，此原是孔門家法。吾人不論出處潛見，取友求益，原是己分內事。若夫人之信否，與此學明與不明，則存乎所遇，非人所能強也。至於閉關獨善，養成神龍虛譽，與世界若不相涉，似非同善之初心，予非不能，蓋不忍也。²³

由此可見他對於講學活動的熱衷，甚至頗具宗教精神。但是，恰恰是堪稱明代講學活動典範的龍溪，其思想卻隱含著另一個值得注意的層面。這是以往絕大多數研究龍溪的學者們所忽略的。而前面對有關《中鑒錄》的考察，正向我們揭示了這一點。

萬曆皇帝登基時（萬曆元年），龍溪已是 76 歲高齡的人了，²⁴ 此時他將自己纂輯的《中鑒錄》委託先師之子（王龍陽）帶到京師，並不厭其煩地分別寫信給京中任職的道友們，甚至連「無意中授以一冊」這樣傳播給中官的具體方式都考慮在內，顯然充分說明了他通過中官以「得君行道」的強烈願望與良苦用心。對此，本文附錄所引龍溪五封書信的內容以及我們前面進行的分析已足資為證。而在給當時在京任職的鄒守益（1491-1562，字謙之，號東廓）之子鄒善（生卒不詳，嘉靖丙辰進士，號穎泉）的書信中，龍溪更是明確將對幼年天子的「養正」之功視為「第一義」。所謂：

邇來京師事變日新，有如輪雲。天子新祚，睿智夙成。童蒙之吉，所以養正，不可不熟為之慮。須復祖宗起居注、宏文館舊制，選用忠信有學之士十餘輩，更番入直，以備顧問而陪燕遊，方為預養之道。聞冲年氣淑，儘好文學，時與講官接談，機猶可入。不知當事者以此為第一義不？²⁵

由此可見，作為以「移風易俗」為目標的「下行路線」之重要代表人物的龍溪，恰恰仍然深懷著強烈的「得君行道」的心願，圍繞《中鑒錄》所發生的一系列行為，也正是這種願望的體現以及「上行路線」的實行。並且，儘管龍溪完成《中鑒錄》並試圖通過京中任要職的道友們使這部書刊刻流通且發

23 王畿，《王龍溪先生全集》，卷5 天柱山房會語，頁344。

24 參見彭國翔（彭高翔），《王龍溪先生年譜》，《中國文哲研究通訊》（臺北），28（1997.12）。惟該年譜有待補充，作者將出修訂稿。

25 王畿，《王龍溪先生全集》（二）（臺北：華文書局，1970），卷12 與鄒穎泉，頁799。

生實際的作用是在「睿智夙成」的萬曆剛剛登基之時，但龍溪給張元忭的信中所謂「區區兩三年納約苦心」，卻又顯示出雖然萬曆新一代王朝的開啟或許是龍溪推出其《中鑒錄》的直接的外部契機，但龍溪早在面臨有可能出現一位聖明君主之前，便已經有編纂《中鑒錄》這樣一部書，以便通過宦官去影響君主的打算了。這一點更加說明，龍溪「得君行道」的意願，又絕非萬曆登基這一事件所激發的偶然之舉、應時之作，而是其思想深層的一個基本面向。

龍溪委實不汲汲於科舉、從政，這由其生平可見，²⁶ 即便在擔任行政官員期間，他甚至仍然不忘與吏曹部中的同事相約連群論學。²⁷ 在龍溪的集子中，也完全沒有「策論」之類的文字，有的只是良知教義理的闡發以及各種講學活動的記載，認為龍溪一生以講學為其成就所在以及關懷的重點，或許並不為過。雖然短暫的從政經驗或許是構成龍溪不得不將說教的對象，由廟堂之上的君主轉向儒家知識分子和社會公眾的客觀原因，然更為重要的是，儘管明代的高壓政治迫使儒家知識分子開拓出「移風易俗」的下行路線，但在儒家尚未能對政治與道德領域的相對獨立性有所反省和簡別的情況下，²⁸ 龍溪顯然不可能真正放棄「得君行道」的心願；在傳統君主制的政治結構之下，若不通過帝王這一權力的樞紐與核心，任何的「道」都幾乎無法得以落

26 徐階，龍溪王先生傳云：「復當試禮部，文成命公（龍溪）往，不答。文成曰：『吾非欲以一第榮子。顧吾之學，疑信者猶半，而吾及門之士，樸厚者未盡通解，穎慧者未盡敦毅，觀試仕士咸集，念非子莫能闡明之，故以屬子，非為一第也。』」公曰：『諾。此行僅了試事，縱得與選，當不廷試而歸卒業焉。』」同註2。

27 王畿，《王龍溪先生全集》，卷20 刑部陝西司員外郎特詔進階朝列大夫致仕緒山錢君形狀記載龍溪與錢緒山在吏曹時，「部中同年數十人，日以五經約會於東西坐聽，勝日出游，歌咏笑談，不知守部之困也。」，頁661上。

28 嚴格而論，傳統儒家對道德與政治亦並非全然混為一事，但實不免有將政治領域視為道德之延伸的傾向。黃宗羲在《明夷待訪錄》中對君主制的批判儘管已經相當的激烈，但對於政治領域與道德領域的區別，畢竟與近代意義上那種清楚的自覺尚有一間未達。只有到了現代儒學的階段，在近代西方文化的參照下，儒家學者才對此有了明確的分疏。同時，現代的儒家學者也一併指出，儘管道德與政治各有所屬，二者卻又並非毫無關連。道德對於政治仍然可以或者說應當提供一種歸約原則（regulative principle），且「徒法不足以自行」，政治領袖人物的道德修養和精神氣質，仍然會對實際的政治運作產生微妙曲折但卻有時相當重大的影響。

實，對此，龍溪也不可能缺乏充分的認識。我們提出《中鑒錄》這部鮮為人知的撰述加以討論，在知識性的歷史考察之外，更在於揭示《中鑒錄》所反映的龍溪思想的一個深植向度。當然，這一向度與其以「移風易俗」為目標的講學活動並不互相抵觸，它所能夠說明的關鍵在於：龍溪這樣的儒家知識分子在長期的高壓政治之下，雖然已經開闢出通過多種形式的講學活動「以學為政」、「移風易俗」這種推行儒家政治理想的曲折、間接的道路，但同時依舊始終懷抱著出現聖明君主的希望和企盼。一旦稍具條件，這種內在的心願便立刻會轉化為現實的行動。非但龍溪圍繞《中鑒錄》所展開的一系列活動是如此，張元忭親自採用《中鑒錄》教導宦官的行為，所謂「親為條解」、「諄諄誨之」，則無疑更是這種心願的具體落實。當然，這種心願及其表達往往以失望而告終，萬曆皇帝後來的表現，便直接對此提供了註腳，但這或許正是儒家「知其不可而為」一貫精神的一種表現吧。

事實上，龍溪《中鑒錄》所反映的那種「得君行道」的願望，在明中後期的儒家知識分子中並非孤立個別的現象。周海門（1547-1629，名汝登，字繼元，號海門）所作《天真講學圖序贈紫亭甘公》同樣鮮明地表現了這一點。

蓋即學即政，自昔未有判為兩事者。降及後世，茲風始湮。師有專門，相多無術。雖有宋真儒輩起，而時位所拘，事功亦未有與著述並著者。蓋自政學分離，而大道使不得為公。千餘年來，無有善治。聖人之所為憂，其慮遠矣。惟茲昭代，乃有陽明，直接千聖之宗，復燃長夜之炬，挺身號召，到處朋從。當秉鉞臨戎，而由講廷大啟。指揮軍令，與弟子答門齊宣。竊謂自孔子以來，未有盛於陽明，是豈阿語哉？迄今百有餘年，復見我紫亭甘公。公默體性真，密修至行。撫循全浙，惠洽風清。延儒倡道，一切步武陽明。雖然，陽明更有未了之案，留俟我公者。陽明寄居閑外，未獲一日立朝。相業未彰，人用為恨。公且內招，指日掌憲。持銓居正，本質絲綸，則陽明未有之遇也。世之憂國憂民者不乏，而憂學之不講於朝署之間，鮮不謂迂，非公無能辨此者。率帝臣王佐之典刑，守泥山之家法，以畢陽明未竟之用，為千古一快！²⁹

這篇文章是寫給甘紫亭（生卒不詳，名士價，號紫亭）的。當時在浙江擔任地方官的甘紫亭奉召入閣，面臨被君主重用的機會，於是周海門便寫了這樣一篇情見乎辭的文字。文中深以陽明在世時未能入閣受到朝廷的重用為

29 周汝登，《東越證學錄》，《四庫全書存目叢書》，集165，卷7，頁539下-540。

憾，³⁰甚至明確表白了認為陽明應當秉執「相業」的看法，所謂「陽明寄居閑外，未獲一日立朝。相業未彰，人用為恨。」而將殷切的希望寄予同陽明有著許多相似之處的甘紫亭。³¹周海門是龍溪的傳人，³²他這裏直接以講學於朝署之間、政學合一為儒家古來一貫的傳統，並不以單純的民間講學為滿足，同樣是表露了當時的儒家知識分子尤其陽明學者雖然迫於政治情勢而開闢了社會講學的道路，但卻並未放棄將儒家之道「上行」於「朝署」的任何機會。

另外，羅近溪（1515-1588，名汝芳，字惟德，號近溪）是明中後期與王龍溪齊名的講學人物，他講會時經常引用明太祖所謂「聖諭六言」以開示諸生，教育民眾。如程開祜在《鑄盱壇直詮序》中所謂：

所紀會語、會錄無慮數十百種，每以太祖高皇帝聖諭六言為諸人士敷宣闡繹。³³

甚至專門著有《太祖聖諭演訓》。³⁴而在教育自己的嫡孫時，近溪仍以「聖諭六言」為教：

-
- 30 陽明平宸濠之亂後，世宗曾一度招陽明入京，行至中途為輔臣阻止，未成。陽明雖有「乞歸省書」，但卻是在赴京途中聞輔臣阻止、事不得行的情況下不得不寫的。《王陽明年譜》嘉靖 16 年辛巳條下載：「六月十六日，奉世宗敕旨，以『爾昔能剿平亂賊，安靜地方，朝廷新政之初，特茲招用。敕至，爾可馳驛來京，毋或稽遲。』先生即於是月二十日啟程，道由錢塘。輔臣阻之，替諷科道建言，以為『朝廷新政，資費浩繁，不宜行宴賞之事。』先生至錢塘，上書願乞便道歸省。朝廷准令歸省，升南京兵部尚書，參贊機務。」《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 1281。
- 31 關於甘紫亭與王陽明的一些生平相似之處，周海門在《天真講學圖序贈紫亭甘公》後所附的《再紀》中有較為詳細的記載，所謂「予又竊嘆，陽明子年止五十有七，而公與同壽；陽明子遺孤二歲，而公孤甫近一周；陽明子卒公里。而公卒陽明子之里。賢哲摧殘，何其先後偶和，豈天果無意於吾道也耶？」見周汝登：《東越證學錄》，《四庫全書存目叢書》，集 165，卷 7，頁 541 上。
- 32 黃宗羲在《明儒學案》中劃分學派流行的標準並不一貫，但無論以地域還是師承而言，周海門都應屬於浙中王門而非泰州一脈，參見彭國翔，《周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討》（未刊稿）。
- 33 見羅汝芳，《盱壇直詮》（臺北：廣文書局印行，1967.3 再版），首頁。楊起元在《明雲南布政使左參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘》中亦稱羅近溪「立鄉約，飾講規，敷演聖諭六條，惓惓勉人以孝弟為先。」見羅汝芳，《近溪子集》，《四庫全書存目叢書》，集 130，頁 244 上。
- 34 據悉該書共兩卷，附於日本內閣文庫藏《近溪子全集》，中國大陸及臺灣地區通行《近溪子全集》皆無此兩卷。

子之第三孫懷智問道，子曰：聖諭六言盡之。問功夫，子曰：聖諭六言之行。請益，曰：聖諭六言達之天下。如斯而已乎？曰：六言之天下，堯舜孔孟其病諸？智問修身，子曰：捨聖諭六言而修身，是修貌也，非修身也矣。子謂智曰：聖諭六言，其直指吾人日用常行，不可須臾離之道乎？³⁵

而這並不能認為是近溪出於當時的政治高壓，為了避禍所做的裝飾門面。因為在生命即將結束之際，近溪仍然向他的諸位孫輩講了下面的這段話：

聖諭六言直接堯舜之統，發明孔孟之蘊，汝輩能合之《論》、《孟》，以奉行於時，則是熙熙同遊堯舜世矣。於做聖何有？³⁶

此時，近溪並非在大庭廣眾之下，而是面對著自己的嫡孫。如果不是真正相信明太祖的「聖諭六言」可以「直接堯舜之統」，近溪絕不會如此矯情地以這樣的話做為自己的臨終遺言。並且，這種對於「聖諭六言」的認同，在近溪的弟子楊起元（1547-1599，字貞復，號復所）等人那裏是相當普遍的。楊起元與周汝登是同榜進士和好友，他在給周汝登的一封信中甚至認為明太祖繼承了道統。

別來寡偶，惟取高皇御制文集，手自臚釋，乃見千百年道統，集於高皇。其前後諸儒種種論說，皆難為言矣！今不自量其力之小，篇摘而章分之，作《明一經》，刻之鄙署，脫稿十篇，劉剛倩攜而東南，以奉報門下也。³⁷

而楊起元的門人余永寧在為刊刻《太史楊復所先生證學編》所做的序中，同樣秉承了近溪以來他們這一脈對於明太祖「聖諭六言」的看法：

孔子千五百年而有高皇，其間治亂相尋，道統相繼，歷數有在，非偶然者。而斡旋宇宙之命脈，果係六諭之天言。³⁸

甚至像顏鈞（1504-1596，字子和，號山農）這樣的民間儒者，也曾經作《箴言六章》以闡發明太祖的「聖諭六言」。³⁹

當然，「聖諭六言」的內容所指，仍是人倫日用的教化。近溪一脈對於

35 羅汝芳，《盱壇直註》（臺北：廣文書局印行，1967.3，再版），卷下。

36 羅汝芳，《近溪子集》，《四庫全書存目叢書》，集130，頁228上。

37 楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》與周海門，《四庫全書存目叢書》，集167，卷7，頁327下。

38 楊起元，《太史楊復所先生證學篇》（東京：高橋情報，1991，明萬曆40年序范炳校刊本），卷前。

39 顏鈞在《箴言六章》下自注云：「闡發聖諭六條」。見黃宣民點校，《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996.2，第1版），頁39。

儒學的推動也的確以強調「孝、弟、慈」來「移風易俗」見長。但是，明代的政治高壓對於當時的儒家知識分子而言已是不言而喻，而明太祖無疑又是這種高壓政治的始作俑者。那麼，像羅近溪、楊起元、余永寧這樣並非意識型態下之奴儒的儒者為什麼反而會對朱元璋的「聖諭六言」予以如此之高的評價呢？⁴⁰除了對「聖諭六言」所含客觀內容本身的肯定之外，其中是否仍然曲折反映了儒家對於「聖王」這一理想的心理企盼以及始終不渝的「得君行道」的願望呢？換言之，近溪等人宣講「聖諭六言」儘管在實踐行為的層面上仍然是「移風易俗」的取向，但其背後支撐這種行為的心理願望，卻不能不說仍然和「得君行道」這一傳統儒家的一貫理想有著緊密的關聯。

七、結 論

無疑，從思想發展的大勢來看，從明到清，的確可以見到由「得君行道」的「上行路線」轉化為「移風易俗」的「下行路線」這樣一條線索。這在明中後期陽明學者的講學活動中尤其得到了體現。錢穆先生曾經指出，明儒尤其王學人物關注的重點已不在政治，所謂「宋崇儒道，明尚吏治。永樂族誅方正學一案後，明儒淡於仕進之心，益潛存難消，故吳康齋特為理學之冠冕。陽明稍不然，乃遊其門者，皆多無意科第。故王學末流，惟盛唱人皆可以為聖之高論，而治平大道，多不顧及。」⁴¹但錢先生於此未能深論，將這樣一條線索置入整個明清思想基調的轉換來明確加以檢討的是余英時先生。⁴²

40 有論者指出，明太祖朱元璋在立國之後真誠推尊孔子，並將對孔教的崇尚具體落實到了建制上。參見朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第70本第2分（1999.6），頁483-529。這也許恰可以為羅近溪、楊起元等人為何會如此推崇明太祖的「聖諭六言」提供一個方面的理由。但是，朱元璋是否真正崇拜孔子？在何種意義上崇拜孔子，尚有進一步檢討的必要。並且，無論朱元璋如何推尊孔子以及儒家倫理，其政治上實行專制，亦是從思想到體制一以貫之。刪改《孟子》中有關民本思想的言論並一度罷孟子配享，便是明證。因此，不論是朱元璋對於儒學的抑揚，還是羅近溪等人對於朱元璋的複雜心態，其實正是中國歷史上儒家思想與現實政治之複雜關聯的表現。視儒家為專制政治的幫凶，以及認為儒家與專制政治的現實絕不相干，均未免墮落邊見，不免將極為複雜的問題簡單化了。

41 錢穆，〈中國學術思想史論叢〉（七）（臺北：東大圖書公司，1977.9），序。

42 余先生所論明清儒學基調的轉換，涉及社會、政治、經濟和倫理的各個方面。由「得君行道」到「移風易俗」的轉換只是其中一條線索。相關論述參見余英時，〈一〉現代儒學的回顧

不過，對於錢穆尤其余英時先生的精闢洞見，我們切不可作簡單化與極端化的理解。由我們以上的論述可見，對於儒家知識分子來說，「得君行道」的「上行路線」與「移風易俗」的「下行路線」之間，又並非魚或熊掌之間的取捨關係。以後者為重點，未必一定要放棄前者。因此，我們要善會前輩學者的論斷。如果認為當時的儒者們已經完全放棄了「得君行道」的上行路線，則恐怕會有推論太過之虞。陽明學者社會取向的講學活動到晚明一變而為東林黨人的抑揚時局、針砭朝政，儒學傳統一貫的政治取向再次得以突顯，決非偶然現象。

當然，就「得君行道」而言，我們或許還可以區分出心理願望和現實行為這兩個不同的層面。我們可以說所謂放棄「得君行道」的上行路線，只是著眼於現實行為，是說儒者們不再像以往那樣以君主為說教的對象，即便他們仍然懷有「得君行道」的心願，就像近溪一脈那樣。但即便如此分疏，也仍然無法適用於王龍溪這位講學活動的最主要代表，因為龍溪作《中鑒錄》並寫信給諸位京中任職的同志道友，本身便是實際的行動。此外，心理願望與現實行為亦實難以割裂，只要具有自覺的心願，恐怕一定會有現實的行為表達，只不過在不同的時空境遇下會隱顯有別，方式各異而已。

事實上，在傳統的君主制政治結構和政治理念尚未有根本性改變的情況下，儒者們幾乎很難放棄「得君行道」的上行路線。因此，在我們注意到思想史基調發生重大變化的同時，還需要以史料為依據，兼顧不同的視角，從而盡可能把握到歷史發展的複雜面貌。當然，檢討儒家知識分子政治取向和社會取向兩者之間的關連，尚有待於進一步更為廣闊與深入的研究，但那已經遠遠超出了本文的範圍，屬於另一個專題的領域。不過，除了讓我們對王龍溪的思想與實踐可以有進一步的認識之外，同時還向我們提出了這樣一個值得思考的問題，或許正是《中鑒錄》所具備的重要的思想史意義。⁴³

與展望 從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展 ；（二）士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之表現 ；（三）儒家思想與日常生活，俱載《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998.11）。該書尚有美國八方文化企業公司1996年6月版，然未及收錄 士商互動與儒學轉向 一文。

43 當然，王龍溪的《中鑒錄》尚可從一般教化的意義上置入一個與之相關的歷史脈絡中加以考察，但那並非本文的研究視角。並且，那種視域之下《中鑒錄》所具有的思想史意義，也許並非其重點與特點之所在。

附錄：王龍溪與友人書信五封

（一）與陶念齋

天子新祚，睿智夙成，童蒙之吉。執事任養蒙之責，起功責豫。竊意治有大本、有大機。大本莫切於明聖學，大機莫切於和人心。聖學明，養蒙之功始有所就；人心和，協恭之化始有可成。養正之術，全在內外得人輔理。在外，須復祖宗起居舊制，訪求海內忠信文學之士，更番入直，以備顧問，以供燕遊；在內，所賴全在中官。蓋幼主深處宮闈，捨此輩無以周旋成事。導之以正則吉，納之於邪則凶。吉凶之機，不可以不慎也。此輩伎倆，染習雖深，然未嘗無是非之本心，利害未嘗不明。吾輩無恥者，方倚以為速化之術。其子子自好者，視此輩為異類，若將渙己，絕不與通，則又若矯枉之過矣。今日欲事蒙養，須與此輩通一線之路，誠心相處，開其本心之明，示以禍福利害之機，使此輩知吾黨之可賴，當有所忻然悅而趨前者。得此輩辦幾分好心腸，隨時引沃，輔理之益，奚啻外廷百倍？非有不二心之臣、圓機之士，未足以語此。周公輔成王，惓惓於綴衣虎賁之士。所謂綴衣，即今尚衣供奉之役；虎賁，即今持戟護屏之士。正指此輩而言也。不肖隱憂不忘，眠時之外，以心代力，纂集《中鑒錄》三冊，寄麟陽世丈處，可索取觀之。倘以為有補萬一，或抄錄數冊，擇此輩可與言者，無意中授以一冊，遞相傳玩，少知勸阻，興其善念，拂其邪心，未必無可助耳！⁴⁴

（二）與耿楚侗

聖天子童蒙之吉，柔中臨於上，元老以剛中應於下。剛柔相濟，德業日彰。吾丈遵養逢時，帝心簡在，捨講學無可報稱。竊意蒙養之道，不在知識伎倆，只保全一點純氣，弗為外誘遷奪，便是作聖之功。外廷公卿進見有時，（天子）日處深宮，食息起居，不得不與中官相比昵，勢使然也。邇者元老有《帝鑒》，獨中官無鑒，似為缺典。閒居無事，纂輯歷代中官傳，得其善與惡者若干人，錄為《中鑒》，閑以數語，引而伸之，開其是非之本心，警以利害之隱機，使知所懲發。若得此輩回心向主，比

44 王畿，《王龍溪先生全集》，卷9，頁421下-422下。

之外廷獻替，功可百倍。非吾丈苦心，知我愛我，即未必以為迂，或以為過計也。錄成，拖龍陽奉覽。若以為有補世教，須吾丈以數言弁首，刻布以傳，此固杞人憂世之微忱也。⁴⁵

（三）與朱越崢

惟聖天子睿智夙成，得於所傳聞，宛然帝王矩度，此誠社稷生靈之福。但蒙養貴正，是惟聖功。大臣進見有時，晨夕與居，乘籍周旋，惟在中官。此輩並生天地間，是非利害之心，未嘗不與人同，但溺於習染，久假不歸。況吾輩不能視為一體，自生分別，有以激之。彼此勢離，則情間而意阻，未嘗開以是非，導以利害。譬之迷途之人，甘於離陷，欲其回心向善，不可得也。凡我大小臣工，守令有鑒，臺諫有鑒，輔相有鑒，邇者復有《帝鑒》，獨中官無鑒，似為缺典。不肖因纂輯春秋以下歷代諸史宦官傳，得其淑與惡者若干人，分為三冊。其言過於文而晦者，恐其不解，易為淺近之辭；其機竅過於深巧者，恐啟其不肖之心，削去不錄。我國朝善與惡者，亦分載若干人。首述太祖訓諭教養之術、歷代沿革之宜。又為或問，以致其開論之道，個人為小傳，以示勸阻之迹。此杞人憂世之苦心、納牖之微機也。有稿在王龍陽處，吾丈可索觀之。若以為有補世教，可留意批抹，與同志相參，以廣其傳。如以為迂狂，則置之可也。⁴⁶

（四）與趙澌陽

《中鑒》之輯，自吾弟起因。今已脫稿，寄留龍陽處。取而觀之，自見杞人憂世苦心。三代以降，君亢臣卑，勢分懸隔。吾人欲引君於道，捨中官一路，無從入之機。譬如寐者，得呼而醒，諸夢自除，《中鑒》所以代呼也。吾弟可細細批抹筆削，以潤色之。若以為有補世教，梓而行之，與諸鑒並傳，示法於將來，未必非格心之助也。⁴⁷

（五）與曾見臺

聖天子在上，睿智夙成，童蒙元吉。竊念蒙養之道，不在知識技能，惟保護一脈真純，弗為外誘所妨奪，純氣自長，才能自著。若強聞以知識，雜以機械，混沌鑿而

45 王畿，《王龍溪先生全集》，卷10，頁432下-433上。

46 王畿，《王龍溪先生全集》，卷10，頁446。

47 王畿，《王龍溪先生全集》，卷11，頁466。

七竅傷，非圖無益，而反害之也。聖躬沖穎，日處深宮，與外廷相接之時無幾。時寢燕遊，不得不與中官相狎昵。此輩是非之心、利害之機，未嘗不明，但積於習染，無人為之開牖，迷而不自覺耳。若得此輩同心向善，如家眾之護主人，不惟不為投間，且將隨事納誨，以效匡弼之勞。比之外廷，其功百倍。不肖杞人之憂，以心代力，博採歷代中官傳，得其善與惡者若干人，錄為《中鑒》，並附數語，開其是非利害，使知所勸阻。譬之雷藏於澤，龍潛於淵，深宮固育德之淵澤也。如以為有補世教，可跋數語，圖刻以傳，亦芹曝之苦心也。⁴⁸

附識：本文為 2000 年 3 月至 7 月訪臺期間完成的研究成果之一，首先感謝中央大學哲學研究所的邀請與陸委會中華發展基金會的贊助。審查人的意見於本文修訂完善頗有助益，初成後亦蒙劉述先、黃進興、李明輝先生和林月惠、呂妙芬女士指正，在此一併致謝！

48 王畿，《王龍溪先生全集》，卷 12，頁 476。

Wang Ji's *Zhong Jian Lu* and Its Significance within Intellectual History

Guoxiang Peng^{*}

Abstract

As the *Zhong jian lu* 《中鑒錄》 is probably no longer in existence, by referring to related historical materials this article attempts to develop details of the work, such as the date of compilation, structure, and basic content in addition to the compiler and his intentions. This study reveals that the work's author was Wang Ji (王畿, also known as Wang Longxi 王龍溪), who acted as one of the most important advocates of Confucian social teachings in the late Ming. Although Wang Ji regarded social teachings as his main concern and achievement, he did not relinquish his efforts to indoctrinate the emperor with Confucian teachings. His hope to obtain the emperor's support in making the Confucian way prevail 得君行道 was common to many other Confucian scholars who also devoted themselves to social teachings in the late Ming. Some revered scholars, such as Qian Mu 錢穆 and Yu Yingshih 余英時, pointed out that the basic focus of Confucianism during the late Ming strayed from getting the support of the emperor to transforming social customs and traditions 移風易俗, which is an accurate and profound observation. Evidently the goal to make the Confucian way prevail could have been attained by more than one particular means. In other words, one did not have to choose between

* Guoxiang Peng is an assistant research fellow at the Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences.

obtaining the support of the emperor and transforming the customs and traditions of the masses in order to attain this goal. Therefore, the *Zhong jian lu* not only lets us fully comprehend the thought and practices of Wang Ji but also urges us to seek further insights and a more balanced consideration of the relationship between these two practices.

Keywords: Wang Ji 王畿, *Zhong Jian Lu* 中鑒錄, Confucianism, late Ming