

中央研究院歷史語言研究所集刊

第六十八本，第三分

出版日期：民國八十六年九月

清初的講經會

王汎森*

本文是對清初浙江甬上地區講經會之形成、思想脈絡、進行方式、會友、治學風格以及其影響所做的研究。本文認為該會之形成與明代後期道德價值的混亂失序、社會政治上的頹敗，以及異族入侵的壓力、改朝換代後對社會政治問題上的反省等都有關。本文花了相當篇幅討論，何以在劉宗周及黃宗羲心學傳統力量最大的地方反而產生了講經團體。本文同時也描述了講經會前後幾個時期，以及它如何由寧波地區的一個經學團體擴大影響力到北京、並透過北京的講會影響了聚集京師的官員及士人。最後，本文也討論該會與清學興起的關係。

關鍵詞：講經會 劉宗周 黃宗羲 清代思想史

* 中央研究院歷史語言研究所

明代後期文人結社的內涵及意義異常的豐富，目前為止，仍待深入研究。本文討論清初浙東的「講經會」，第一、探討為何一個以研究經書為目標的團體竟出現在江浙一個心學最為發達，劉宗周、黃宗羲思想影響力最大的地區。兩者之間的傳承關係是否代表著明季道學的修正運動與經學研究之興起有著密切關係？原先認為上述兩種學風是互相排斥的觀點，是否需要重作解釋？劉宗周的思想原先都被認為是心學走上絕路的象徵，何以在這個地方卻有了新的發展？而講經會與清代學術的關係也是值得評估的，究竟在何種程度上它可以被視為經典考證學的前驅？在何種程度上它仍是宋明理學典範的延續？同時我們也要問，這種講經團體究竟只是浙江甬上地區獨特的產物，還是也可以見於當時中國其他地區？如果也可以見諸其他地區，那麼為何這些講經社團同時並起？它們與明季風靡一時的應社、復社有何關聯？此外，在這篇文章中還想問：萬斯同與講經會的關係究竟如何？一般觀念中萬斯同的主要貢獻是為纂修明史奠下一個堅實的根基。可是我們又從當時人的評價中得知，他們認為萬氏透過甬上與在北京的講經會，對新一代知識份子產生巨大的影響。那麼，我們是否應在史學之外，也從經學影響的層面上去看萬氏？

誠如前面說過的，講經會與清代學術之間的關係是本文所欲加以討論的。在討論清代學術興起時，似應有幾個前提。第一、它是連續變化的結果，不只丟棄舊典範，建立新典範兩個階段而已。如果說清代考據學興起是一個革命，那麼它不是在一次改變中形成的。我們所熟悉的考證學是一個長期革命的結果，而清初講經會所代表的是初期的一個階段。他們在整體的大立場上標定了一個方向，但等這門學問成熟時，後來者又會覺得在細節上，他們不夠嚴密，有疏陋之處。

第二、在研究新典範的形成時，內部解釋與外部解釋並不互相排斥。誠如孔恩(Thomas Kuhn)所說的，在典範更迭之時，外在的文化及社會等各方面的環境具有非常關鍵性的影響，可是一旦典範確立，進入常規運作時，由專業學者所組成的次文化群形成，問題和答案，讀者和作者，評判標準與程序，都在這個次文化群中，那麼內在的邏輯就變得很重要了。¹ 這個研究所探討的正是一種新

¹ Thomas Kuhn, "History of Science"及"The Relation between History and History of Science"二文，在氏之*The Essential Tension* (Chicago: Chicago Univ. Press, 1977)。又可參見吳以義，《庫恩》（台北：東大出版公司，1996），頁172。

學風的初始階段，所以要觀察當時在什麼樣的社會文化環境中形成了考經論史的基本方向。也就是說考證學的「先行結構」(pre-structure)是如何產生的？那一代士大夫被什麼所吸引？學問方向的形成有時候並不直接受某種專門學術的影響，而與文化、政治有關。這裡我想先談晚明文人最爲熱心的結社活動，以及當時領導性社團的文化主張。

一、明末清初社集中轉向經史之學的傾向

我們不可以忽略晚明社事對清學開山祖師的影響。顧炎武、黃宗羲、閻若璩等早年都是黨社人物，黃宗羲更是整天東奔西跑，參加浙江地區最有名氣的一些社集。當時最有力量的復社及它的一些次級團體有一股轉向古代的趨勢。而且他們與明代兩次文學復古不同，他們偏重的是經學。應社又稱「五經應社」，「復社」則是「興復古學」的意思。在陶冶新一代讀書人的思想趨向上，聲勢煊赫的文社風氣起過相當大的作用。

明季出現的讀經或讀史的團體，它們大多有幾個目的。第一是反對當時空疏佚蕩的學風及文風。第二是反對嘉靖、隆慶以來古文的剽竊之習。第三是針對當時內外的危機，想以儒家經典重建社會秩序。第四是想以儒家注疏的傳統取代當時流行的以佛家思想對儒經進行的詮釋。當時的經史社團，也常與經世濟民的關懷相聯，表現出回到經、史與現實經世濟民的密切關係。²

黃宗羲在〈萬祖繩墓誌銘〉中有一段話說：

君（萬斯年）從錢忠介公學爲制義，是時僞子之後，黠者返之於經，然而鈔撮經語，仍不異於僞子，君獨本之《大全》而紆洄以出之。³

² 「經社」一名並不必然是研讀儒家經典，也有可能是講佛經的團體，如明代李士龍（字一山），便曾立經社以講佛經。見李士龍，《畫家知希錄》（在《清代傳記叢刊》，冊八十一），卷六，頁158。但此處所舉的，都是講五經的團體。

³ 沈善洪等編，《黃宗羲全集》（以下簡稱《全集》，浙江：古籍出版社，1993），冊十，頁473。

這一段話用來寫萬斯年，也不斷出現在黃氏的各種文字中，應略加疏釋。明代前後七子的古文運動，他們標榜「文必秦漢，詩必盛唐」。後來艾千子出而反對，主張由歐陽修、曾鞏入手，⁴ 把文章寫得清楚，不要用支離的文句和煩瑣的典故。⁵ 而張溥又出而反對艾氏，並惋惜何、李倡導古文時，只講文章，不曾勸人讀經。張溥主張復興古經，並大量抄撮經語。⁶

張溥摹倣六經讖緯的文字，一般人反而讀不懂了，跟前後七子的摹古相差不遠，這也就是為什麼黃宗羲說他所引領的文風是「鈔撮經語，仍不異於僞子」。但張溥尊經復古的基本方向對當時士人有絕大影響。他發起復社時，有非常明顯的道德及政治上的理由。他在宗旨上清清楚楚地表明想復興經術，並以此作為治平天下之基礎：

自世教衰，士子不通經術，但剽耳繪目，幾倖弋獲于有司，登明堂不能致君，長郡邑不知澤民，人材日下，吏治日偷，皆由于此。溥不度德、不量力，期與四方多士，共興復古學，將使異日者務為有用，因名曰復社。⁷

在當時無數的文人結社中，這是一篇相當指導性的綱領。

復社是繼承了應社「尊經復古」的宗旨的傳統而又有所改變。應社已規定每

⁴ 《思舊錄》，同前書，冊一，頁359。

⁵ 謝國楨，《明清黨社運動考》（台北：漢苑出版公司，1975），頁124。

⁶ 譬如張氏的〈房稿表經序〉中有這樣一段文字：

「經之為重于天下，不待今日而明之也…今則經文忽彰，而聖人作焉，治氣之感，證效不惑，顧念向時之言有其預者，未嘗不相對以怡也。然而人之為言，命意在彼，則盡于彼，命意在此，則盡于此。以今日而言經，所謂在此者也，言經而底于為人，所謂盡此者也。試以經質之于人，觀乎字形，不離三才，則知其無邪矣。觀其擬言，不踰五倫，則知其近人矣。故予嘗謂使今日有武健之子，日取五經，摹而書之，左右周接，無非鉅人之名，大雅之字，趨而之善也疾焉。矧相漸於意，尤有神明者哉。然則為之若是其易，而人與文俱難之何也？蓋其始病于作法之異，而其既危于疑人之甚，則言有不能入者焉。抑知善無不可為，經無不可學，即人之好名者，而實其所用，慕君子而從之，初而事其語言，久之而其行是焉，又久之而性情無非是焉。若夫學者之通經，繇奇以反平，因辭以達本，其道亦猶是也。」張溥，《七錄齋集》（台北：偉文出版公司，1977），卷二，〈房稿表經序〉，頁341，343-344。

⁷ 陸世儀，《復社紀略》（《明代傳記叢刊》，第七冊），卷一，頁554。

經立一社，這開啓了後來講經團體中「分曹治經」的傳統。他們提倡一人專治一經，然後集會討論，既分工合作，又相互貫通，譬如楊彝、顧夢麟主詩經，楊廷樞、錢旃主書經，張采、王啓業主禮經，張溥、朱聰攻易經，周銓、周鐘主攻春秋。應社的活動也不忘提倡「遵遺經，砭俗學」，如崇禎元年(1628)利用士子參加會試的機會，在北京召開的「成均大會」便提出這一個主張。張溥則感嘆天下士人爲了應付考試只「習一經而舍其四經，忘遠圖而守近意，亦足已矣。即一經之說而多有未舉，將若之何」，⁸ 他自然也不滿意於每經立一社的五經應社。他曾想編三部經解，自周迄唐爲《古解》，宋元爲《通解》，明朝的爲《國朝經解》。他對經書與科舉之學的主張，基本上主導了後來對此問題的論述：

經學之不明，講說害之也。予心惻焉，意欲廢講說而專存經解…夫注傳之學盛于漢，注疏之學盛于唐，南宋以後，道學盛興，注疏稍屈，成弘以來，學者尊尚大全兼通，注疏等爲閑書。久而講說滋煩，人便剽記淪棄，大全亦復不論，是故道隆而隆，道活而活。⁹

明末清初讀書、談經或讀史的社團逐漸出現，原因雖還不能完全確定，不過必與前述風氣有關。

郭紹虞在〈明代的文人集團〉中說明人結社在「洪武以後、景泰以前只是興趣的結合，不管是窗下切磋用以攻文也好，或是林下逍遙用以娛老也好，總之既無黨同伐異之見，更不論及國事。這是第一期，而以後各期中仍沿續著這種情形。天順以後，萬曆以前，派別漸滋，門戶亦立，於是始成爲主張的結合」。¹⁰ 在各種因主張而結合的社團中，以讀書、談經、或讀史爲社名的團體，是明季以前所極罕見的；它們在明季大量出現，是一個全新的文化現象，

⁸ 《七錄齋集》，卷五〈易文觀通序〉，頁303。

⁹ 同前書，古文近稿，卷二，〈《五經注疏大全》合纂序〉。案：以上關於張溥及復社，參考了張顯清，〈張溥與復古學，務爲有用的經世思想〉，在陳鼓應等編，《明清實學簡史》（北京：社會科學文獻出版社，1994），頁414-419。

¹⁰ 郭紹虞，《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，1983），上編，頁531。

尤其是相對於王學不重讀書的風氣，更是如此。¹¹ 分析這些社團的名字，有兩個重點：第一，是強調讀書。有的是一開始便以讀書為名，有的是逐漸修改其名字，最後才強調讀書。第二是強調讀經或讀史。而且讀經、讀史，又都與經濟有關。以下便是我對這些同時而起的社團的一些探討。

當時有一些受應社、復社影響的社團進行了研治經學的活動，如淮安閻修齡、靳應升所創之望社，以作詩和研究三禮之學為其宗旨，清初考證學開山的閻若璩即其成員。¹² 浙江龍山也有「經社」。全祖望在〈錢鰲菴徵君述〉中提到錢光繡前前後後參加的許多社團中，其中有一個即是龍山的「經社」。¹³

以「昌古」「讀書」作為名稱的社團亦以次漸起。江南著名藏書家丁雄飛與千頃堂主人黃虞稷結的古歡社，專以考據為樂。山陰祁承燦組「合轍社」，專治經學。¹⁴ 餘姚諸士奇與諸來聘、符士龍、諸如錦、魏勞、周肇脩等在崇禎七、八年(1634-1635)間與里人合組的「昌古社」，¹⁵ 其內容不得而詳，只知其「效雲間幾社之文」，¹⁶ 則知它基本上是受幾社之影響，但特別重視經、史，而且重視「佐王之學」。¹⁷ 昌古社在當時餘姚「以熟爛時文散骸場屋」的風氣中是頗特殊的。黃宗羲在〈兩異人傳〉描寫昌古社的領袖諸士奇在兩京既覆之

¹¹ 參見郭紹虞的〈明代文人結社年表〉及〈明代的文人集團〉，乃至於最近出版的一些研究古代中國之「社」與「會」的書籍，如陳寶良，《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996），所羅列的社團名字。在明季以前，都不曾大量出現過這一類名字，而這些名字皆代表其社團的一種主張，那麼它們不可能不含藏重要的訊息。案，陳寶良的書在這方面提供了許多寶貴的材料。

¹² 謝國楨，《明清黨社運動考》，頁165：「陳碧涵先生為望社名諸生，專精《三禮》之學，淮士治《禮經》者皆從之游。」

¹³ 是時社會方殷，四方豪傑俱遊江浙間，因盡交天下諸名士。先生年甫及冠也，而宿老俱重之。硤中則有澹鳴社、萍社、彝社、吳中有遙通社，杭之湖上有介社，海昌有觀社，禾中有廣敬社，語溪有澄社，龍山有經社，先生皆預焉。全祖望，《鮚埼亭集》（台北：華世出版社，1977）外編，頁797。

¹⁴ 謝國楨，《明季黨社運動考》，頁181。

¹⁵ 黃宗羲，〈敬槐諸君墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁397。

¹⁶ 黃宗羲，〈兩異人傳〉，同前書，冊十一，頁53。

¹⁷ 〈諸碩庵六十壽序〉，同前書，冊十一，頁65。

後，棄諸生，「載《十三經》、《二十一史》，入海爲賈」。¹⁸ 有意思的是諸士奇即使想入海爲賈，船中載的竟是《十三經》、《二十一史》。

當時許多地方有讀書社的組織，而與黃宗羲關係密切的是杭州孤山的讀書社。在崇禎六、七年(1633-1634)間杭州有所謂讀書社之立，「以文章風節相期許，如張秀初（歧然）之力學、江道闇（浩）之潔淨、虞大赤（宗玖）、仲皜（宗瑤）之孝友、馮儼公（儼）之深沈、鄭玄子之卓犖，而前此小築社之聞子將（啓祥）、嚴印持（調御）亦合併其間。是時四方社事最盛，然其人物，固未之或先也」。¹⁹ 這個會主要是張歧然開始的，社員多是他過去的學生，且「幾盡一鄉之善」。²⁰ 照黃宗羲的說法，讀書社社員後多爲禪門網羅而去，不過，當該社盛時，其治學風格中有一路是提倡訓詁考據。²¹ 黃氏又在〈高古處府君墓表〉中說「武林讀書社，多通經學古之士，如張秀初、江道闇、鄭玄子、虞大赤、仲皜」，「君（高克臨）讀書橫山，與密友孫武書之所考索者，皆經生之不講者也」。²² 以讀書社爲名的，還有丁奇遇等人的讀書社。丁奇遇在〈讀書

¹⁸ 同前書，冊十一，頁53。案：諸士奇後來至日本，二十年不返。嘗有人以爲他是朱舜水，也有人反對。主張他是朱舜水者甚多，如顧廷龍，他在跋〈兩異人傳〉的手稿時便引湯壽潛《舜水遺書》〈序〉中所說的「太沖記兩異人，甚至諱朱作諸」，見《學術集林》（上海：遠東出版社，1995），卷五，頁1-4。我個人認爲諸士奇不是朱舜水，因爲黃宗羲沒有必要諱其名。

¹⁹ 〈鄭玄子先生述〉，同前書，冊十，頁566-567。又可參〈鄭元澄墓誌銘〉，同前書，冊十，頁477-8。〈查逸遠墓誌銘〉，同前書，冊十，頁366。

²⁰ 黃宗羲還說：「其後交道益廣，東浙則陸文虎、萬履安，禾中則薄子珏、魏子一，江上則沈眉生、沈崑銅、梅朗三、趙雪度、吳次尾，江右則舒芭孫、劉孝則，蜀中則劉墨僊」。〈張仁菴先生墓誌銘〉，同前書，冊十，頁443。

²¹ 黃宗羲說「仁菴之讀書，繭絲牛毛，訪覈異同。余時讀《十三經注疏》，刻意於名物象數，江道闇以爲不急，曰：注《爾雅》者必非磊落人。獨仁菴與余同志，余疏《漢書·地理志》，仁菴亦疏《左氏地理》，余著《律呂數義》，仁菴與薄子珏、魏子一，取餘杭竹管肉好均者，截爲十二律及四清聲，吹之以定黃鐘。又倣區田之法，試之於山中。仁菴之篤於好古如此。其於《易》、《詩》、《春秋》，皆有論著，不尚雷同，凡先舊諸家，盤滯之處，顯發開張，使昭然可了，即遊方外，尚窮《六經》…」。〈張仁菴先生墓誌銘〉，同前書，冊十，頁444。

²² 同前書，冊十，頁265。

社約〉中解釋：「社曷不以文名而以讀書命，子與氏所稱文會，正讀書也。今人止以操觚爲會，是猶獵社田而忘簡賦，食社飯而忘粢盛，本之不治，其能興乎？」故其社約是「一定讀書之志，二嚴讀書之功，三徵讀書之言，四治讀書之心。」²³ 明亡之後還有陸世儀等人的「水村讀書社」。²⁴

讀書社之外，還有徵書社，《呂晚邨文集》卷七〈孫子度墓誌銘〉：「崇禎十一年(1638)戊寅，余兄季臣會南浙十餘郡爲澄社，雜沓千餘人中，重志節，能文章，好古負奇者僅得數人焉，孫君子度其一也，越三年(1641)，子度擇同邑十餘人爲徵書社」。²⁵

另外一些社團則直接標明讀經或讀史。在討論讀經社團興起前，有必要將明代科考的內容稍爲說明一下。明代科考，基本上以四書爲主，五經很少人過問，本經也只需習一種經即可，而且到後來，在所習的一部本經中還刪去一些篇章不考，顧炎武《日知錄》卷十九〈擬題〉中有如下描述：

予聞昔年五經之中，惟《春秋》止記題目，然亦兼讀四傳。又聞嘉靖以前，學臣命《禮記》題，有出〈喪服〉以試士子之能記否者。百年以來，〈喪服〉等篇皆刪去不讀，今則並〈檀弓〉不讀矣。《書》則刪去〈五子之歌〉、〈湯誓〉、〈盤庚〉、〈西伯勘黎〉、〈微子〉、〈金縢〉、〈顧命〉、〈康王之誥〉、〈文侯之命〉等篇不讀，《詩》則刪去淫風、

²³ 轉引自郭紹虞，〈明代的文人集團〉，《照隅室古典文學論集》，上編，頁599。

²⁴ 陸世儀在〈水村讀書社約序〉中說：「既壯，有志於聖人之學，應務之暇，博覽先儒語錄，竊見有宋諸大儒德業並隆，人已同治，或聚良友於山水之鄉，或即所居爲鄉約之會，優焉、游焉。蓋無往而不得所爲三代也。歎曰：『用世避世之道，其舉在茲乎。治亂世也，而所以爲治亂者人之心也。人心不治，雖全盛，吾憂其不免焉。不然，一國之人心不亡，則一國之福未艾也，一方之人心不亡，則一方之福未艾也，雖有兵革，不入善人之鄉，吾爲天道信之。用是又與同志數人相約爲講學之會，一意讀書，自丁丑迄今蓋七、八年於茲矣。…石隱曰：『講學之實可以避世，講學之名不可以避世，請易之以讀書，可乎？』予曰：『唯唯』」。陸世儀，《陸子遺書》（光緒乙亥刊本），卷三，頁7b-9a。丁丑是崇禎十年(1637)，寫此〈會約〉時應該是1644-5之間，此時國家剛亡，所以語氣間頗多曖昧之處。

²⁵ 呂留良，《呂晚邨文集》（台北：商務印書館，1977），卷七，頁6。

變雅不讀，《易》則刪去〈訟〉、〈否〉、〈剝〉、〈遯〉、〈明夷〉、〈睽〉、〈蹇〉、〈困〉、〈旅〉等卦不讀，止記其可以出題之篇及此數十題之文而已。²⁶

因為向例只習一經，所以當福建顏茂猷以文兼五經而蒙皇帝詔特賜進士，以其名別為一行，刻於試錄第一名之前時，成為前所未有的特例，而且也造成了一些影響，「五經中式者，自此接跡矣！」²⁷ 如陳瑚《陳確庵文集》卷六〈毗陵蔡仲全先生小傳〉：「十七、八，見閩中顏茂猷以五經中式，遂奮然欲效之，力通五經」。²⁸ 看起來這在當時是一件相當震動人心的事。顏茂猷以五經中試是在崇禎七年(1634)，他的舉動是否影響到講經團體，尚待研究。不過，我所見到的幾個講經社，仍是以「分曹治之」的方式研經，所謂「分曹治之」，即是每一經有一班人研治之意。譬如錢謙益〈常熟縣教諭武進白君遺愛記〉中提到的「五經社」即「分曹治經」：

萬曆癸丑(1613)，毗陵白君紹光以進士乙榜署常熟學教諭，疏穢訂頑，緝文厲行，立五經社，分曹課試，四方名士，翕然來從。²⁹

白紹光是唐荆川之外孫，錢氏認為他是推本唐荆川之學以教邑之子弟，據錢氏說，他們所想發揚的荆川之學的特色便是「繇經術以達于世務」。³⁰

在陝西則有左懋第(1601-1645)於崇禎四年(1631)左右在韓城知縣任上，與當地士人組成的尊經社。³¹ 依照他的〈重修文昌祠碑記〉所載：「余與韓諸生為

²⁶ 《原抄本日知錄》（台北：唯一書業中心，1975），頁476-477。

²⁷ 顏茂猷以五經中式事，見酒井忠夫，〈顏茂猷の思想について〉，在《鎌田博士還曆記念歴史學論叢》（東京：鎌田先生還曆記念會，1969），頁261。顏氏後來成為功過格有力的提倡者。另外謝正光、范金民編，《明遺民錄彙輯》（南京：南京大學出版社，1995），頁1207譚貞良條，記譚氏崇禎癸未年以五經中式，死前囑其子曰：「我死，題墓石曰：明『五經進士譚某之墓』。」

²⁸ 《陳確庵文稿》，卷六，頁23b。陳瑚又說「庚子(1660)徒步三百里訪予於婁，婁中諸賢與仲全接席者無不咋舌稱嘆，仲全歸，益以絕學自任，其族人請公進士聚友數十人從之講五經同異，仲全南面踞高座，言如河漢，聽者俱屏息」（卷六，頁24a-b）。

²⁹ 錢謙益，《初學集》（台北：文海出版社，1968），頁1120。

³⁰ 同前引。

³¹ 依《明史》卷二百七十五左懋第本傳，左氏崇禎四年(1631)進士，授韓城知縣。

尊經之約，五經應制科者居一，外必業一經，月朔核之，一經通，復進一經，期三年，五經俱乃已，二年以來，通三經者彬彬矣。」³² 在〈尊經社序〉中，左懋第又說「夫聖人之道備于六經…而後之學者，守一經以爲足，與讀諸經而不返於躬行者，皆無以觀乎文之大全者也」。³³ 韓城地在西北，而已濡染當時江南社集尊經之風氣，而他們與五經應社分曹治經的方式已經不同，更像是後來甬上的講經會，以人人皆能通習五經爲目標。

江西瑞金的楊以任也幾乎在同時，於南京組了一個五經社。我們從他生平所組過的幾個社團的名字可以看出其關懷之轉變。他早年是與同邑朱敬之、謝士芳、謝子起、楊汝基等結社論文。《啓禎野乘》說：「自江右以至吳楚燕齊，無不嚮風，所謂赤水六雋是也」。³⁴ 但是後來國家動亂，閩廣寇起，楊氏與其兄集父老豪右爲文告城隍，激以大義，傾囊守城。寇至，則斬其渠帥，焚其營壘而重挫之。可見他是一個留心經世實務人的。他與鄭鄮見面，鄭氏說：「余猶記與公坐談，先掃去時事不可爲一語，凡公于經世，皆有實著，此其一班也。辛未(1631)第南宮，遂來白下，以造就人才爲任，立五經社，經濟社，以射禮久廢，又立緯社，有蘇湖之風」。³⁵ 楊以任組五經社，經濟社，又組緯社以練習弓箭，足證研讀經書與其現實應世之關係。³⁶

在山東，有張爾岐(1612-1677)的「經學社」。張氏以《儀禮鄭注句讀》聞名，顧炎武聞張氏與人談《儀禮》，指畫古代宮制、禮儀，談鄉射、大射、鄉飲酒、燕禮、歌樂、飲饌等事，「衝口鬯肥，而辭罔不順」，顧炎武大爲驚異，遂與訂交。³⁷ 這是因爲張氏治禮的風格表現了一種與明人不同的地方，即

³² 《左忠貞公集》（乾坤正氣集本），卷四，頁4b。

³³ 前引書，卷三，頁2b。

³⁴ 鄒漪，《啓禎野乘》（民國二十五年故宮圖書館校印），頁271-272。

³⁵ 《崑陽全集》（民國二十一年刊本），卷十二，頁7b-8a。

³⁶ 當然也有例外的，如涂仲倩等人組成之五笥社，《瑤光閣全集》（嘉慶乙亥年刊本），卷十有一篇〈摩虹草序〉說「仲倩湛於經術，不屑爲流俗之譚，程古立言，情深韻遠，余嘗從五笥社內望見諸君子之文章，包山而帶海者，其形文也，鏗金而戛玉者，其聲文也，窮理而盡性者，其情文也…」（頁7a），看不出有任何應世的色彩。

³⁷ 徐世昌，《清儒學案》（台北：世界書局，1979），卷十六，頁1。

不講「旨」、「義」，而是在對禮經的名物度數作細部的歷史還原。張氏組有「經學社」（年代不詳）。他在〈經學社疏〉中說「大人之學首先格物，格物莫切於窮經」。³⁸ 但因為一般人只以科舉為念，故雖「託業於詩書」，卻並未想好好地了解六經。他說「然當勢窮理極之會，必有力挽之人。凡此含知負覺之身，誰無斯道之責？每中夜而撫心，敢抗聲於吾黨：各蠲舊累，力振前偷。業不計其生熟，經不限乎大小，分曹而治，計月為程，循環紬繹，浸灌優游，務取益於身心，不旁參以功利…顧茲暮景，尚希少進，共厲交修，是賴同人。倘獲麗澤之資，願載前茅而導，擬於冬至之次日，汎掃荒齋，申明約束。程課章條，具之別議」。³⁹ 此處提到「經不限乎大小，分曹而治，計月為程，循環紬繹」似乎表示，除了每人專治的一經之外，還期待能與他人共同參詳其他的經書。

除了講經團體外，明季以來亦興起了一些讀史社。明季山陰大藏書家、淡生堂主人祁承燦(1565-1628)創有「讀史社」。譚昌言(1571-1625)也組有「讀史社」。⁴⁰ 而錢謙益為諸生時的好友崑山王志堅(1576-1633)，也結有「讀史社」。錢氏說他「深鄙嘉、隆之剽賊塗墍者，以為俗學。」後來在南京的車駕司時，乃邀諸同舍郎為「讀史社」，「九日誦讀，一日講貫，移日分夜，矻矻如諸生時。少閒，借金陵焦氏藏書，繕寫勘讎，盈箱堆几」。⁴¹ 「而其讀書，最為有法，先經而後史，先史而後子集。其讀經，先箋疏而後辨論；讀史，先證據而後發明…」。⁴²

《千頃堂書目》作者黃虞稷(1629-1691)，康熙十八年(1679)舉博學鴻辭，後荐修明史，召入史館，食七品俸，分纂列傳及藝文志，後來參與徐乾學的一統志局。黃氏家藏八萬卷，與江左諸名士約為「經史會」。⁴³ 黃氏重經史態度甚至還促成清初一種重印古書的運動，最後落實為《通志堂經解》的刊刻（詳後）。

³⁸ 張爾岐，《蒿菴集·蒿菴集摺逸·蒿菴閒話》（濟南：齊魯書社，1991），頁142。

³⁹ 同前書，頁142-143。

⁴⁰ 朱彝尊，《靜志居詩話》（北京：人民文學出版社，1990），卷十六，頁493。

⁴¹ 錢謙益，《初學集》，頁1351。

⁴² 同前書，頁1352。

⁴³ 《清儒學案》，卷三十三，頁27。

五經社之類名稱的使用與流行，本身即意謂著一種由四書為中心的觀點轉移到以五經為中心的趨勢。基本上也是從關心自身的修心養性到關心治平天下以及社群的規範和秩序的轉變。所以它們之中有許多雖然仍因襲文社或理學講會的某些形式，甚至脫離不了準備科考的性質，但其內容已有所轉變。

可惜這些社團都沒有充份的史料可以作深入的分析。不過，從它們治經的內容似可以分成兩類（或是兩個階段）。一種是仍以某人專研某經為主，一種是五經兼治。此外，這些講經、講史的團體，逐步脫離了文社的性質，目標放在經濟社會上。在這個時期人們的政治哲學是認為經史才是理想的政治藍圖的根源，所以眼光是放在古代，而不是現代。顧炎武把「六經之旨」與「當世之務」視為一體，⁴⁴ 黃宗羲說「經、史、才之藪澤也。」⁴⁵ 陸世儀則說「天下不可不以三代治也。」⁴⁶ 萬斯同則一再說：「師古」。⁴⁷ 這是當時許多人共同的想法，所以我們一再地看到他們想致力「經濟」，致力「佐王之學」，以經術來經世的想法。對他們來說，一群人在一起研究經史，是為研究治國平天下的方策。

深受在這一波經史社團影響的黃宗羲是本文的主角。黃氏在明季黨社中這一股廣讀經史的風氣下成長，早年在參加武林讀書社時期便開始讀《十三經》及《二十一史》，甚至讀各種星曆算術之書。⁴⁸ 這使他後來深研劉宗周思想，並復興證人講會時，能用自己的學術素養去重新詮釋老師的思想，使其學說得到新的生命，也使得他與劉子其他門生，如主持山陰證人書院的張奠夫，風格大不相同，而甬上證人書院也在此思想領導下，很快地由證人會改為五經會，或講經會。

⁴⁴ 〈與人書三〉，《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1959），頁91。

⁴⁵ 〈蔣萬為墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁479。

⁴⁶ 《治鄉三約》，在《陸子遺書》（光緒刊本），〈自序〉，頁1。

⁴⁷ 如〈與從子貞一書〉，《石園文集》，卷七，頁8。

⁴⁸ 他回憶其弟黃宗會（澤望）說他自己初讀十三經正是在武林讀書社時：

「余初讀《十三經》，字比句櫛，《三禮》之升降拜跪，宮室器服之微細，《三傳》之同異，義例、氏族，時日之襍亂，鉤稽考索，亦謂不遺餘力，然終不及澤望之精。冥搜博覽，天官、地誌、金石、算數、卦影、革軌、藝術、雜學，蓋無勿與予同者。」

見〈前鄉進士澤望黃君壙誌〉，《全集》，冊十，頁293。

二、如何克服道德相對主義：劉宗周與「越中舊說」之對抗

影響甬上講經會形成的一個重要因素是劉宗周的思想。劉氏的思想體系極為繁博，但與講經會之形成比較有關係的有下列幾點：第一，他極力辯駁晚明心學中識認本體的一派，並極度強調工夫，使得成聖不再是「想像本體」那種恍兮惚兮，無從下手，不可捉摸，又無從保證的事。這一思路影響了黃宗羲，所以黃氏在《明儒學案》的一篇序中會說「心無本體，工夫所至即其本體」。第二，是將心提到前所未有的高度，心外無物，心涵一切山河大地。但是又顛倒「心即理」為「理即心」。同時又將「意」提高到凌駕宋明理學系統中一切層分縷析的範疇之上，使得所有宋明理學中爭論得津津有味的層分縷析失去意義，而心遂能直接認識外在世界，不必再在內在心性的種種繁瑣的分別上打轉。第三，他的兩篇〈讀書說〉，使得他思想中「心」與「六經」的關係與王陽明思想中「心」與「六經」的關係，出現一個逆轉。心不再優先於六經，心的內容反而是應該由六經所決定。而這幾點又都是劉氏在和當時浙中禪學化王學長期搏鬥後產生的結果。所以此處先述當時浙中兩派思想之歧異與對抗。

當時浙中思想空氣中佔主流地位的是王學禪學化的一路，浙中王學從王畿下來，以周汝登、陶石簣及陶石梁兄弟，以及陶氏的一批學生為代表，他們有意識地謹守浙中王門之傳統，並認為這才是王門的真傳。尤其是在受到東林的攻擊之後，對於他們的正統性特別敏感。⁴⁹

而劉宗周正是受東林學派影響，從外面回到浙中的學者，他所帶回來的思想氣質正好處處與當地浙中王學傳統相矛盾。當時人屢有拿「越中之舊說」與劉氏學說相對照，即是在指這兩種思想間之對立。⁵⁰

⁴⁹ 發生在1598-1605年的幾件事可以說明之：一五九八年顧憲成與管志道辨無善無惡；一五九九年周汝登、陶望齡共祭陽明祠，務相發明守仁遺教；一六〇一年周汝登與友生五十餘人，宴於天泉橋，並語及昔年陽明與門人證道之事；一六〇五年周汝登著《聖學宗傳》，陶望齡序之。以上見麥仲貴，《明清儒學家著述生卒年表》（台北：學生書局，1980），頁230-237。

⁵⁰ 如黃宗羲銘劉灼時說「而山陰慎獨宗旨，暴白於天下，不為越中之舊說所亂者，先生有摧陷廓清之功焉」，見氏著，《劉伯繩先生墓誌銘》，《全集》，冊十，頁306。

爲什麼劉宗周一派對「越中舊說」會如此敵視？主要是當時禪學勢力極大，而越中王門又是禪學化最厲害的地方，黃宗羲在〈朝議大夫奉敕提督山東學政布政司右參議兼按察司僉事清谿錢先生墓誌銘〉中這樣觀察：

崇禎間士大夫之言學者尚廣大，多以宗門爲入處。⁵¹

又說浙中王門的幾個代表人物與禪家的關係是「如肉受串」「同其義味」：

萬曆間，儒者講席遍天下，釋氏亦遂有紫柏、憨山，因緣而起。至於密雲、澹然，則周海門、陶石簣爲之推波助瀾，而儒釋幾如肉受串，處處同其義味矣。⁵²

並說：「石梁陶文覺公之學盛行姚中，沈求如、史子虛，其高弟也，顧頗參以禪悟」。⁵³ 黃宗羲對此當然是極爲不滿的，一再抱怨「禪門之草，植於吾庭」。後來，連明顯屬於「越中舊說」這派後嗣的邵廷采也這樣說：

啓禎之際，（陶石梁）與蕺山劉子分席而講，悅禪者皆從陶。⁵⁴

「舊說」與新說的爭執，當以劉宗周與陶石梁之間的爭執爲最。後人讀黃宗羲等人的記載，很容易產生誤解，以爲劉氏講學在前，而陶石梁的門徒隨而干擾之。其實浙中本來盛行的便是周海門以下的禪學化王學，至於劉宗周，則屬於另一路。他既與東林顧憲成、高攀龍同講學於首善書院，提倡名節，倡有善無惡，又問學於許孚遠敬庵，而許氏正是與周海門反覆爭辯「九諦九解」的人，⁵⁵ 一個講「有」，一個講「無」，論點針鋒相對。

劉氏回到浙中與陶石梁聯講，其實是闖入敵人的大本營。浙中陶望齡兄弟，除了以講學而名重當時外，同時也是餘姚顯紳。但是劉宗周這時也有不能小看的經歷，他當時五十四歲，甫從京兆府尹卸任，任上治績可觀，京師百姓呼之

⁵¹ 《全集》，冊十，頁341-342。

⁵² 同前書，冊十，頁443。

⁵³ 孫靜庵，《明遺民錄》（浙江：浙江古籍出版社，1985），頁65。

⁵⁴ 〈明儒劉子蕺山先生傳〉，在《思復堂文集》（台北：華世出版社，1977），頁102-103。邵氏甚至說陶望齡自己承認是深受禪學影響，「（陶望齡）其學與海門同時，嘗言吾自悅禪，從此得力，何能顧人非議耶？」同前書，頁102。

⁵⁵ 關於這個爭論，參《明儒學案》（北京：中華書局，1985），卷三十六，頁854-868。

爲「劉順天」。他在一六三一年二、三月間遇陶奭齡，謀會同志而講學，以「衍文成公良知一脈」，⁵⁶ 陶奭齡欣然贊成，遂在紀念陶望齡的陶文簡公祠、即石簣書院聯講，與會者有兩百餘人。聯講是在陶氏的大本營上進行的，但是從一開始，劉、陶二人便對許多問題有了歧見，尤其是重躬行或致知之爭（案，此處所謂致知是指心體的解悟）。到了這一年十一月，兩人有關工夫與本體的爭論正式開始，而且纏鬥甚久，這是劉、陶兩派第一個重大歧異。劉氏主張：「學者只有工夫可說，其本體處直是著不得一語，才著一語，便是工夫邊事，然言工夫而本體在其中矣。大抵學者肯用工夫處，即是本體流露處，其善用工夫處，即是本體正當處，若工夫之外，別有本體可以兩相湊泊，則亦外物而非道矣」。⁵⁷ 而陶石梁在會講中卻總令學者自識本體，主張「識得本體，則工夫在其中，若不識本體，說恁工夫」。劉宗周反駁說「但既識本體，即須認定本體用工夫，工夫愈精密，則本體愈昭愈熒，今謂既識後遂一無事事，可以縱橫自如，六通無礙，勢必猖狂縱恣，流爲無忌憚之歸而後已」。⁵⁸ 爭論一直持續到隔年(1632)，宗旨既不相合，講會遂告分裂，擁陶奭齡的王朝式、秦宏祐等奉陶氏，集同志數十人另外在白馬巖居。過了不久，劉宗周也離開陶石簣祠，另會於古小學及陽明祠。

不過此後兩派人士仍續有往來，恐怕還常在一起講學，劉宗周甚至勸擁護他的學生莫存芥蒂，並曾主動荐舉陶氏，在陶氏死後，劉氏率門下士哭，且私諡之。儘管如此，他與陶氏或其學生（如秦宏祐）的爭論不曾斷過，一直要到明亡劉宗周自殺爲止。⁵⁹ 譬如一六三二年，劉氏與秦宏祐討論「九諦九解」之爭論，同年八月，秦宏祐記劉、陶二人會講語錄時說「陶先生言識認本體，識認即工夫」，劉宗周卻說「識認終屬想像邊事，即偶有所得，亦一時恍惚之見，不可便以爲了徹也。且本體只在日用常行之中，若舍日用常行，以爲別有一

⁵⁶ 姚名達，《劉宗周年譜》（上海：商務印書館，1934），頁174-175。

⁵⁷ 同前書，頁186。

⁵⁸ 同前書，頁189-190。

⁵⁹ 如《證人社語鈔》〈序〉中，劉陶兩人所寫的序中便對識認本體一事互別苗頭，劉氏質問陶氏「便欲識認個什麼」。見《劉子全書及遺編》（京都：中文出版社，1981），頁966。

物，可以兩相湊泊，無乃索吾道於虛無影響之間乎」。⁶⁰ 就在陶、劉的這一次爭論後，劉宗周著手著《證人小譜》，後改名《人譜》。這場爭論與《證人小譜》的成書相聯是有深意的。劉宗周既然攻擊陶氏「索吾道於虛無影響之間」，那麼，到底應該「索吾道」於何處呢？如何在日用常行間求本體呢？《人譜》中所揭示的改過之法是一條路，另一條路是讀聖賢的經書。

除了本體與工夫之爭論外，陶石梁一派「借路蔥嶺」之事也是劉宗周這一派所極力反對的第二個主題。一六三二年，劉宗周為陶氏的《今是堂文集》作序，說「或疑先生學近禪，先生固不諱禪也」。⁶¹ 一六三五年，劉宗周答陶氏書中說「顧天下談新建之學者，未有不借路蔥嶺」，「高明之士，談性宗而忽彝倫；卑暗之士，樂猖狂而惡名檢」。⁶² 一六三八年十一月，在答王朝式書中他還責備陶氏門人說「諸君子言禪言，行禪行，律禪律，遊禪遊，何以道學為哉」。⁶³

陶、劉兩派的第三個差異是：石梁一路，強調的是個人的證悟，周海門說「自心缺陷，世界缺陷；自心滿足，世界滿足。不干世界事」。⁶⁴ 而戢山一路，尤其是黃宗羲，受到現實社會政治的刺激，強調的是社會的事，故對「知」及格物的「物」字有不同的解釋。黃宗羲說：「家國天下，固物也，吾知亦有離于家國天下之時？」⁶⁵ 而且認為應該讀經，不再侷限在個人道德修養的關懷，而是強調社會性、政治性的關懷。何以為了治平天下，必須讀經？首先，為了維持社群中的禮教秩序，經書提供了人人共遵的常道。關於這一點，黃宗羲的後人黃嗣艾有這樣一段概括性的觀察：

⁶⁰ 《劉子全書》（台北：華文書局，無出版年代），卷十三，頁79。

⁶¹ 劉宗周，〈今是堂文集序〉，同前書，卷二十一，頁1600。

⁶² 〈與石梁二〉，《劉子全書及遺編》，卷五，頁1014。

⁶³ 劉宗周學生中有十七位不信禪者，包括王業洵、王毓著、張應鰲、黃宗羲等，上書劉氏，請別為講會，而先生拒絕之。但隔年，沈國模、管宗聖、史孝咸、史孝復等創半霖義學於餘姚，是為姚江書院之濫觴，從此一在紹興，一在餘姚，兩派的距離更形遙遠了。〈與王金如三〉，《劉子全書》，卷十九，頁1368。

⁶⁴ 《明儒學案》，卷三十六，頁856。

⁶⁵ 〈答萬充宗論格物書〉，《全集》，冊十，頁194。

公既閱桑海，趨變博觀，晚年誨後進年少，輒專以讀書爲第一義，謂學者不窮究經術，則幾無立身餘地，身之不守，國遑恤歟？蓋勘透理路，事無小大，乃有把握。素中國行乎中國，素夷狄行乎夷狄，古來相傳禮教兩字，就是當路之準的…然則興亡之樞機，允在禮教之隆替，既認得此癥結，豈復容自作聰明。彼從政作制，胥有因革，若言立國大原，殆捨禮教外無一是處。⁶⁶

足見重建可以眾人共遵的道德行爲標準，也就是所謂「禮教」，是黃氏提倡讀書講經的一個重要理由。

爲了治平天下不能只有原理而無內容，而要有內容，則必須攻習詩書禮樂。這是當時許多人共同的想法。如與黃宗羲年輩相近的太倉陸世儀在《思辨錄》中有這樣一段話：

後世但有大學之道，無大學之法，故成就人才難。何謂大學之法，詩書禮樂是也。⁶⁷

如只有大學之道，則只有原理，而沒有內容。他們認爲僅治理學，不通經史，是空有原理，不足以應付現實，不是有用的道學。從發起講經會諸子的變化也可以看出由原理轉向實質的痕跡。以萬氏兄弟爲主的一批青年，在經黃宗羲轉手得聞蕺山劉氏證人之學(1667)時，原先所讀的是程頤《定性書》、朱熹《中和說》、周敦頤《通書》、張載《西銘》等，也即是蕺山所輯《先儒粹言》，這是原理的部份。但接著他們便「改證人之會爲五經講會」，要講內容及方法。他們之所以專意蒐討六經，是因黃宗羲教人必先通經，嘗曰：「故受業者必先窮經，經術所以經世，方不爲迂儒之學。」⁶⁸又說：「人不通經，則立身不能爲君子，不通經，則立言不能爲大家。」⁶⁹「迂儒」、「不能爲大家」，都是指空有原理，沒有實質的人說的。關於這一點，當時人還有如下的觀察。全祖望《鮚埼亭集外編》卷十六〈甬上證人書院記〉：

⁶⁶ 黃嗣艾，〈南雷公本傳〉，同前書，冊十二，頁100。

⁶⁷ 《思辨錄輯要》（光緒三年江蘇書局刊本），卷二十，頁1a。

⁶⁸ 全祖望，〈梨洲先生神道碑文〉，《鮚埼亭集》，卷十，頁136。

⁶⁹ 李鄴嗣，〈送萬允宗授經西陵序〉，《杲堂詩文集》，頁448。

先生（黃宗羲）始謂，學必原本於經術，而後不爲蹈虛，必證明於史籍，而後足以應務，元元本本，可據可依。⁷⁰

其中「蹈虛」或不足以「應務」，也都是指只空談原理，而沒有內容或方法。《黃氏續錄·失餘稿》中說：

府君（黃宗羲）謂學問必以六經爲根柢，空腹游談，終無撈摸，於是甬上有講經會。⁷¹

除了原理，還要有內容，才能應務，這個教訓也深深銘刻在講經會的弟子中，鄭梁〈書讀書雜記稿前〉（己未），反駁陽明對讀書的鄙視。他引述陽明的話：

陽明先生曰讀書只要曉得，如何要記得，曉得已落第二義，只要明得自家本體。⁷²

可是鄭梁認爲，如果不曉得、不記得，自家本體裏面是空空洞洞的：

暇時合眼一思，胸中了無一字，何況千百年帝王賢聖謨訓功烈，禮樂文章，海闊山崇，豈能言其崖略。因思聖門身通六藝之學，決不如此。陽明謂如何要記得，亦是一時口快，非篤論也。⁷³

除了經書之外，黃宗羲還極力主張鑽研其他各種學問來充實自己。萬經〈寒村七十壽序〉中說丁未、戊申（1667、1668）之間，他目睹講經會的情況是，「維時經學、史學以及天文、地理、六書、九章、至遠西測量推步之學，爭各磨勵，奮氣怒生，皆卓然有以自見」。⁷⁴ 他們認爲依照其師「一本萬殊」的原理，本來就應該開展各種學術。所以當萬斯同轉向專治史學時，他在一封給同學的信中說「誠留意於此，不但可以通史，並一代之制度，一朝之建置，名公卿之嘉

⁷⁰ 《結埼亭集》，外編，頁88。

⁷¹ 《黃氏續錄》（道光四年刊本），書藏餘姚黃梨洲文獻館，未能借讀。轉引自陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁880。

⁷² 《寒村文選》（清乾隆二老閣刊本），卷一，頁35。

⁷³ 同前引。

⁷⁴ 在萬經，《寒村七十祝辭》（康熙五十六年二老閣刊本），原書不得見。轉引自陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁88。

謨嘉猷，與夫賢士大夫之所經營樹立，莫不概見於斯，又可以備他日經濟之用」。⁷⁵ 爲了避免只懂理學的一些空泛原則而流爲「陋」而無用，萬斯同認爲應該專力史學，探討歷史上的制度、建制，與嘉謨嘉猷以備他日經濟之用。

陶、劉思想上的第四種歧異是陶派步趨禪學化的心學，認爲心的最理想狀態是「空」，但劉、黃認爲心的理想狀態是儒家道德傳統作爲內容的。以「空」作爲最高境界是當時流行的看法。管志道說「空」是孔子學說的大本，⁷⁶ 即是一例，不管他們實際行爲上如何，既講「空」，則在理論上，一切人倫庶物之理，皆足以爲我之障，都應該蔑棄之。反對他們的人則認爲儒家的理想境界應該是「實」——實之以仁義禮智，實之以六經中正之道理。劉宗周批評道：

佛氏止言一心，心外無法，萬法歸空，依空立世界，何等說得高妙？乃其教門則忍情割愛、逃親棄君…則佛氏之言心，可謂喪心之極。⁷⁷

兩派思想的第五個分歧是「改過」思想。「改過」是明季思想之大題目。即使在這個問題上，兩派也有分歧。晚明功過格極爲流行，它雖然有濃厚的功利思想，可是畢竟讓從事者有確切明白可循的方法。功過格在浙中王學圈中相當流行，故後人有云：

文成之學，至海門、石梁，直以蓮池放生，雲谷功過格爲聖學筌蹄，而諸先生皆爲所魅，不能覺也，二史爲尤甚。⁷⁸

不但是「二史」史孝咸、史孝復爲功過格所「魅」。石梁門人秦宏祐也仿功過格而作遷改格，劉宗周因而作《人譜》以對抗之，認爲在修養過程中只有過，沒有功可言，斤斤計算功過，是功利之心。因爲人人天生便是一個聖人，所以道德修養過程中，應該注意的是如何儘可能地把過錯消除掉。而且，改過之事不能等過錯已經造成再去記錄、反省，理想上應該是在意念尚未發動之先，便先貞定純善的「意」，使惡的念頭不致發生，否則只是皮面補綴的工夫。

⁷⁵ 〈寄范筆山書〉，萬斯同，《石園文集》，（民國四明叢書第四集），卷七，頁5。

⁷⁶ 管志道，〈奉復天台耿先生筆示排異學書〉，在《惕若齋集》（萬曆二十四年序刊本），卷一，頁9b。

⁷⁷ 《全集》，冊一，頁322。

⁷⁸ 李慈銘，《越縕堂讀書記》（台北：世界書局，1975），頁430。

以上五點是當時劉宗周一派與陶石梁一派爭執的論題。陶、劉二派的爭執非常激烈，有彼消我長，彼長則我消之勢，後來的人也能充份了解劉子的證人社與周海門一派的緊張關係。全祖望的〈戢山瞻雲樓上有大士焉賊而去之〉詩云：

安得證人昌隆緒，海門弟子息狻猊。⁷⁹

即是一證。⁸⁰

其實除了上述的種種思想差異之外，陶、劉二派還牽涉到政治鬥爭。在魏忠賢垮臺之後，浙東不少魏黨餘孽回到當地，卻依然作威作福。他們對黃宗羲之父黃尊素的墓地及祠堂萬般阻擾，黃宗羲認為這是因「浙中之爲禪學者，以爲忠義、名節，無關於理學」，所以對於閹黨格外巴結，對於忠臣橫加打擊。⁸¹這一段觀察基本上並未摻雜黃宗羲個人的意見。當時遠在北方的刁包便覺察到閹黨的支持者利用周汝登《聖學宗傳》打擊東林志士的情形。他在〈與王燕山宗伯書〉中說：

梁溪（高攀龍）倡道于璫禍方烈之日，一時言官群起而攻之，而學道者公然以周海門《聖學》一書逆相唱和，蓋淪肌而浹髓也。⁸²

遠在湖南的王夫之也有類似的觀察，他在《張子正蒙注》的〈序論〉上說王學末流是「爲刑戮之民，爲閹賊之黨，皆爭附焉，以充其無善無惡，圓融理事之狂妄，流害以相激而相成」。⁸³刁、王二人，一在河北，一在湖南山區，得到的印象如此相近，那麼當時禪化的王學與東林反閹黨運動之爭是相當清楚的。黃宗羲的好友高斗魁的一段觀察說明了某些閹黨與浙中王學互相倚附以致於當地氣節風俗敗壞，而黃宗羲、萬泰、劉瑞當等人與之相抗的情形。高斗魁並無文集傳世，在稀見的《濠梁萬氏宗譜》中收有他的一篇〈悔庵萬先生行狀〉說：

⁷⁹ 《鮚埼亭集》，頁1578。

⁸⁰ 全祖望更注意到劉宗周講學的解吟軒後來爲比丘尼所居。（見全氏，〈朱綿之解吟軒當戢山之左念台先生主講地也今爲比丘所居〉詩，同前書，頁1579）。足見作爲寧波當地人的他始終視這兩者爲互相對立的陣營。

⁸¹ 《全集》，冊一，〈子劉子行狀〉，頁260。

⁸² 刁包，《用六集》（清刊本），卷一，頁12-13。

⁸³ 《張子正蒙注》（台北：廣文書局，1970），頁8-9。

時璫欲方熾，鄉里縉紳多附之者，先生與文虎極口詆之，恥不與交。四明僻處海濱，聞見固陋，前輩鮮知崇尚氣節，支派相承，訟習莫解，海內砥飭名行之士視四明爲異域，而不之齒。先生慨然思一雪其恥以移易人心爲己責，與慈溪劉瑞當、姚江黃太沖先生兄弟激揚風節，扶掖後進，孑孑乎其如恐不勝也。⁸⁴

足見黃宗羲與其好友們在當地形成了一個維持道德氣節的圈子，與附和閹黨的士大夫相抗。這種態度一直到黃氏子弟陳錫嘏也沒改變過。在罕見的陳氏《兼山堂集》中便有這樣一段話：

釋氏欲舉天地人物彝倫日用而悉空之，以自私其所爲虛靈圓覺者，至於彌近理而大亂真，要皆不忠不恕爲之者。⁸⁵

黃氏本人在《思舊錄》中則明白說出袒護閹黨的是沈國模、管宗聖、史孝咸等禪化王學的學人：

先生（劉宗周）於余有罔極之恩。余邑多逆黨，敗而歸家，其氣勢不少減，邑人從而化之，故于葬地祠屋，皆出而阻撓。其時，吾邑有沈國模、管宗聖、史孝咸，爲密雲悟幅巾弟子，皆以學鳴，每至越中講席，其議論多袒黨逆之人，先生正色以格之，謂當事曰：「不佞白安先生之未亡友也，苟有相齟者，請以螳臂當之矣。」戊辰（1688）冬，先生來弔，褰幃以袖拂其棺塵，慟哭而去。⁸⁶

但是黃宗羲在寫這些文字時，顯然仍有所忌諱，所以他並不明白指出究竟是那些人出面阻撓其父黃尊素的葬地祠屋。所幸他的七世孫黃炳堃在黃宗羲年譜中指出是一位蔣姓的大官。案《啓禎兩朝剝復錄》上說：

原任太常寺卿蔣一聰，內有通天之孫杰，則呼吸何患于不靈；外有納賂之逆崔，則賁緣奚拒而不入。平生只一巧字，孫冢宰之評語最真；數歲慣走權門，舊選司之金錢得力。同鄉劉宗周，正人也，惟恐其出而阻之，名曰

⁸⁴ 萬斯大輯、萬經增輯，《濠梁萬氏宗譜》（清乾隆三十七年刊本），無頁碼。

⁸⁵ 《兼山堂集》（清康熙刊本），卷一，〈一貫忠恕說〉，頁17。

⁸⁶ 《思舊錄》，在《全集》，冊一，頁338。

蔽賢者不祥；移宮一案，何罪乎，疏請榜示以爲誡。誰是欺天下而背主，蓋既爲崔魏之官，自應爲詖邪之事。⁸⁷

黃宗羲說禪學化王學認爲「忠義、名節，無關於理學」，在政治上採取權宜主義，所以在魏忠賢的問題上，沈國模、管忠聖、史孝咸「其議論多袒黨逆之人」。而劉宗周「正色以格之」，特意在崇禎元年(1628)弔唁黃尊素時，「褰幃以袖拂其棺塵，慟哭而去」，⁸⁸以表達他的態度。其實禪學化的王學者在立身處世上亦多有嚴正剛方者，但因為他們的思想中未替忠義名節安排任何位置，所以易於被利用來作違犯名節忠義之事。在現實上曾受閹黨欺壓的劉宗周、黃宗羲特別留心在理學思想中爲名節忠義安排一個地位，而且也要在人心築起一道看得見的堤防，讓求心性之學的人知道在行爲上要能持循忠義名節才是達道，否則，即使悟得本體，在行爲上不能持忠義、名節，仍是枉然。劉、黃的著作中遂刻意要談名節。劉宗周《會語》說：

先生謂祝淵曰：人生末後一著，極是要緊，儘有平日高談性命，臨歧往往失之。其受病有二：一是僞學，飾名欺世，原無必爲聖賢之志，利害當前，全體盡露。又有一種是禪學，禪家以無善無惡爲宗旨，凡綱常名教，忠孝節義，都屬善一邊，指爲事障、理障，一切掃除，而歸之空。⁸⁹

《會語》中另有一則，記「有友問：三代之下，惟恐不好名，名字恐未可抹壤。王金如云：這是先儒有激之言，若論一名字，貽禍不是小小。」⁹⁰王金如即王朝式，是陶奭齡的門人，他認爲名是理障。但不好名，就不受名節之拘束，這是劉、黃所反對的。

劉宗周與黃宗羲強調工夫，強調禮教名節，強調有用之學，他們逐漸覺得不能不在思想體系中爲六經三史安排一個位子。

⁸⁷ 吳應箕纂，《啓禎兩朝剝復錄》（貴池先哲遺書本），卷八，頁1b。

⁸⁸ 姚名達，《劉宗周年譜》，頁129，崇禎元年條：「九月，先生聞奄黨正法，黨禍已解，遂裹糧渡錢塘，徧弔死難諸友之喪。無錫則高攀龍，蘇州則周順昌，江陰則繆昌期、李應昇，桐城則左光斗，吳江則周宗建，餘姚則黃尊素，或登堂就位而哭，或拜哭於墓門，其道遠者如楊漣、周起元，並遣使弔之。」

⁸⁹ 《明儒學案》，卷六十二，頁1546。

⁹⁰ 同前書，卷六十二，頁1540。

（一）劉宗周的新心學運動

劉宗周思想影響甬上講經會的實況，不能純從劉氏思想來看，而應從甬上弟子們對他的學說所留下的印象來判斷。李鄴嗣在〈原旨書後〉中有這樣一段觀察：

子劉子之書，功在萬世者，在壹其學于心也…但由正心以前，誠意以慎心之動，致知以廓心之明，二者而已，是皆壹之于心也。孟子亦曰：求心之外，無他學問焉。然則天下至精至微至一至中之道，誠無有尚于心者也。及戰國以來，學術不壹，而人始紛紛言性。不知性者心之所生也，非離心而二之也。今乃使方寸之宮，而名號譭起，諸儒日聚議其中，今日而舉一性焉，明日而舉一理焉、一氣焉，翻使心失其官，以讓為冥漠之舍，其離析已甚。而胡廣、楊榮華，復揭揭然崇其所集之書曰「性理」，而天下益共譁言性矣。某固心疑之，第未敢倡其說也。適者子劉子之書既已大出，而黃梨洲先生更以《原旨》一編相授，得伏而讀之，始若渙然釋然，悅于中心，至忘寢食，因為刻之塾中，以公于吾黨，使後來學人惟反求于吾心，各有其至微至精至一至中者在，而不煩冥求諸不可聞之性，然後天下之學，始得盡歸于壹矣。斯其功在萬世者夫。⁹¹

當時劉門弟子，及講經會諸子所接受到的印象都是，劉氏提倡「壹其學于心」，而且認為劉氏的心學思想很新鮮。他的弟子陳確說：

先生每云：無心外之性，無心外之理，無心外之學，而歸其功於慎獨，可謂破末學之藩籬，造羲、姚之堂奧矣。⁹²

又說：

惟當反求諸心，即山陰先生「無心外之性」之旨也…以見所謂天、命、性，皆不越吾身吾心之外，學者毋徒馳騁于荒忽不可知之域。⁹³

⁹¹ 〈原旨書後〉，見《杲堂詩文集》（浙江：浙江古籍出版社，1988），頁499。

⁹² 〈與劉伯繩書〉，《陳確集》（北京：中華書局，1979），頁576。

⁹³ 〈與張考夫書〉，同前書，頁584。

「壹其學于心」的思想，看起來殊無異於陽明等人，但對當時思想界卻有肅清作用。第一，是將天、命、性等，全部交歸心來管，由心來決定它們的內容，所以不必在天、命、性上探求以致「馳驚於荒忽不可知之域」。

劉宗周反對將「心」作為求學的目標的話隨處皆是，如子劉子《學言》中說：

吾人有生以後，此心隨物而逐，一向放失在外，不知主人翁在何處。一旦反求，欲從腔子內覓歸根，又是將心覓心。惟有一敬為探存之法，隨處流行，隨處靜定，無有動靜顯微前後巨細之歧，是千聖相傳心法也。⁹⁴

黃宗羲也贊同這一個論點，在〈孟子師說〉中說：

千古性學不明，只是將做一好題目看，故或拘於一處，或限於一時。

朱子以未發言性，仍是逃空墮幻之見，性者生而有之之理，無處無之。如心能思，心之性也；耳能聽，耳之性也；目能視，目之性也。⁹⁵

他又引其師的話：

識得夫子言性處，方可與盡性，後人皆以性求性，妄意有一物可指，終失面目。⁹⁶

至於將「心即理」倒轉為「理即心」，也有一個發展的過程，高攀龍已經發過「理即是心」之類的言論了。高氏在給劉宗周的一封信上說：

理者心也，窮之者亦心也，但未窮之心，不可謂理，未窮之理，不可謂心。⁹⁷

今人說著物，便以為外物。不知不窮其理，物是外物，物窮其理，理即是心。⁹⁸

心即理，理即心，理散見于六經間，聞見狹而心亦狹，非細事也。⁹⁹

格物窮理，皆所以致其良知。¹⁰⁰

⁹⁴ 《子劉子學言》，《全集》，冊一，頁264。

⁹⁵ 〈孟子師說〉，同前書，冊一，頁78。

⁹⁶ 同前引。

⁹⁷ 〈復念台二〉，《高子遺書》（康熙二十九年刊本），卷八上，頁27。

⁹⁸ 〈語〉，同前書，卷一，頁3。

⁹⁹ 〈與子往〉二，同前書，卷八上，頁53-54。

¹⁰⁰ 〈與涇陽論知本〉，同前書，卷八，頁14。

正因為心是認識天地萬物的，所以「心體」即是天地萬物，不是別有一物。「心體」只在日用常行，不是別有一物。求心體正是要求諸日用常行及天地萬物，而不是渺茫恍惚，無可捉摸之處。劉子這一類的話甚多，茲引數則如下：

一心也，統而言之，則曰心，析而言之，則曰天下、國、家、身、心、意、知、物。惟心精之合意、知、物；粗之合天下、國、家與身；而後成其為心，若單言心，則心亦一物而已。¹⁰¹

心以物為體，離物無知，今欲離物以求知，是程朱所謂反鏡索照也，然則物有時而離心乎？曰：無時非物。心在外乎？曰：惟心無外。¹⁰²

只此一心…陰陽之為易，政事之為書，性情之為詩，刑賞之為春秋，節文之為禮，升降之為皇帝王伯，皆是也。只此一心，散為萬化，萬化復歸一心。…¹⁰³

心無體，以意為體，意無體，以知為體，知無體，以物為體。¹⁰⁴

這些話明顯地為讀經及外求諸天地萬物的知識安排了位置。此外，他也將他的觀點與佛學作一比較，說：

釋氏之學本心，吾儒之學亦本心。但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。釋氏言心便言覺，合下遺卻意。無意則無知，無知則無物，其所謂覺，亦只是虛空圓寂之覺，與吾儒盡物之心不同。¹⁰⁵

劉氏說過「天者，萬物之總名」，¹⁰⁶ 那麼此處所謂「心與天通」其實即是心與萬物通。

那麼我們也可以了解為何黃宗羲「盈天地皆心也」這樣看來極端唯心的思想，竟會發展成為研究經書、天文曆象、文學辭章、溝渠水利之學？何以極端唯心的思維之中又透露出唯物的傾向？心學與經學，原是看來完全矛盾的東西，何以會有邏輯的關聯？心學之後何以接著便是實學？《明儒學案·序》說：

¹⁰¹ 〈子劉子學言〉，《全集》，冊一，頁286。

¹⁰² 〈子劉子學言〉，同前書，頁278。

¹⁰³ 〈子劉子學言〉，同前書，頁263。

¹⁰⁴ 〈子劉子學言〉，同前書，頁288。

¹⁰⁵ 〈子劉子學言〉，同前書，頁265。

¹⁰⁶ 〈子劉子學言〉，同前書，頁304。

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。¹⁰⁷

又說：

窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。¹⁰⁸

因為心是認識萬物的主體，而不是被認識的對象，所以這兩段看似唯心色彩極為濃厚的話，其實飽含玄機。劉、黃皆將「心即理」轉換為「理即心」。而這一個轉換也必須等到將心的內容看成是萬殊，而非一成不變，才有可能。否則萬理應從屬於心，而不是心從屬於萬理。誰主誰客極為關鍵。如果說「心即理」是唯心主義，那麼「理即心」就幾乎是相反的東西了。

（二）劉宗周、黃宗羲對經學的新看法

從戡山「理即心」的學說，發展出他的前後兩篇〈讀書說〉。第一篇作於一六二七年，是爲了給他兒子劉洵讀的，第二篇則作於一六三二年。這兩篇提倡讀書的文字，並不是爲讀書而讀書，而是爲了明心而讀書，也就是後來黃宗羲的「以書明心」。所以他們並未完全脫離心學的矩矱。他們爲讀經書所找到的理論依據是因為聖賢之心即吾心，所以欲明白自己的心，便要了解聖賢的心，而學者如果想窺見聖賢之心，則捨四書五經無由。

首先應該談陽明心學體系中，經書與心體的關係。陽明的經學與心學觀點，以〈稽山書院尊經閣記〉爲主。他說：

六經非他，吾心之常道也。¹⁰⁹

陽明又說：

是常道也，以言其陰陽消息之行焉，則謂之《易》；以言其紀綱政事之施焉，則謂之《書》；以言其歌詠性情之發焉，則謂之《詩》；以言其條理節文之著焉，則謂之《禮》；以言其欣喜和平之生焉，則謂之《樂》；以言其誠僞邪正之辨焉，則謂之《春秋》。¹¹⁰

¹⁰⁷ 《明儒學案》，頁9。

¹⁰⁸ 同前引。

¹⁰⁹ 《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992），頁254。

¹¹⁰ 同前書，頁254。

劉宗周在〈讀書說示兒〉中將上述的命題作了相當巧妙的轉換。這是一篇相當重要的文字，所以我將大段徵引：

人生蠢蠢耳，此心熒然喜而笑、怒而啼，惟有此甘食悅色之性耳。迨夫習於言而言，習於服室居處而服室居處，而後儼然命之人，則其習於學而學，亦猶是也。人生而有不識父母者，邂逅於逆旅，亦逆旅而過之。一旦有人指之曰：此爾父母也，爾即子也，則過而相持，悲喜交集，恨相見之晚也。吾有吾心也，而不自知也，有人指之曰：若何而爲心，又若何而爲心之所以爲心，而吾心恍然，吾心恍以爲是矣…由是而及於天下，其是而非非也，不亦隨所指而劃然乎？夫書者指點之最真者也。前言可聞也，往行可見也，多聞，擇其善者而從之，多見而識之，所以牖吾心也。先之以小學以立其基，進之《大學》以提其綱，次《中庸》以究其蘊，次《論語》以踐其實，終之《孟子》以約其旨，而所謂恍然於心者隨在而有以得之矣。於是乎讀《易》而得吾心之陰陽焉，讀《詩》而得吾心之性情焉，讀《書》而得吾心之政事焉，讀《禮》而得吾心之節文焉，讀《春秋》而得吾心之名分焉。又讀《四子》以沿其流，讀《綱目》以盡其變，而吾之心無不自得焉。其餘諸子百家泛涉焉，異端曲學誅斥之可也。於是乎博學以先之，審問以合之，慎思以入之，明辨以晰之，篤行以體之。審之性情隱微之地，致之家國天下之遠，通之天地萬物之大，而讀書之能事畢矣，儒者之學盡於此矣。故曰讀書，儒者之業也。自後世有不善讀書者，專以記誦辭章爲學，而失之以口耳，且以爲濟惡之具。有之於是，有志之士始去，而超然即心證聖，以聞見爲第二義，而佛老之徒益從而昌熾其說，其究至於猖狂自恣以亂天下。¹¹¹

後面這幾句話完全是針對陽明而說的。陽明〈大學問〉中激烈批判專以記誦辭章爲學，甚至以之爲「濟惡之具」的人，而劉宗周雖然並不反對陽明的話，但是他也指出陽明之說本身就是「猖狂自恣以亂天下」的開始，尤其是「即心證聖」一語。那麼依劉宗周的意思，應該用什麼來「證聖」呢？——六經。應該

¹¹¹ 《劉子全書》，頁472-474。

「讀《易》而得吾心之陰陽，讀《詩》而得吾心之性情，讀《書》而得吾心之政事，讀《禮》而得吾心之節文」，這正好是陽明讀書觀的大逆轉。陽明說「六經者，吾心之記籍也」，「禮」，只是「吾心之條理處」，吾心處於優先的地位。現在卻反逆過來，心的內容還得要等六經來證定與規範。

陽明認為「尊吾心之常道，即所以尊經」，故說：

君子之於六經也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠偽邪正而時辨焉，所以尊《春秋》也。¹¹²

這一段話劉宗周也常援用，不過他反過來認為尊經即是尊吾心之常道，而不是尊吾心之常道即尊經，在這關鍵之處劉宗周與陽明有極大不同。他是主張要讀《易》才能得吾心之陰陽，讀《詩》才能得吾心之性情，讀《書》才能得吾心之政事，讀《禮》才能得吾心之節文，讀《春秋》才能得吾心之名分。陽明主張人心中有自家無盡藏，故反求諸心即可得經，但劉宗周認為心與常道的關係是像從小失散的兒女與父母之關係，即使在路上遇見了也認不得，必須有人從旁指點，而指點的人即是「六經」。

六經是看得見的，寫得清清楚楚的。遵照六經，則什麼該做與什麼不該做都比較確定，可是如果一切以心來判斷，就捉摸不定了。劉宗周在《讀書記》中又舉張居正奪情事為例說：

余嘗從陽明子之學，至拔本塞源論，乃以博古今事變為亂天下之本。信有然乎，充其說必束書不觀而後可。夫人心不敢為惡，猶博此舊冊子作尺寸之堤，若又束之高閣，則狂瀾何所不至。舊偶閱一書，江陵欲奪情，盡指言者為宋人爛頭巾語，此事惟王新建足以知之。夫江陵欲奪情，不管新建不新建，何至以新建之賢而動為亂臣賊子所藉口，則亦良知之說有以啓之。¹¹³

¹¹² 《王陽明全集》，頁255。

¹¹³ 《劉子全書》，頁478。

這一段引文中「猶博此舊冊子作尺寸之堤」一語特別值得注意。「舊冊子」之所以能作尺寸之堤，是因它不是可以任心稱意去發揮的東西，它寫得清楚而不能變更，像成文憲法般。而張居正之認為「奪情」一事只有王陽明能同意，便是因為如果照心即理的道理，人應隨著境遇之不同而變，只要心之所安，便可以做了。張居正是否真說過這樣的話，還待考證。要緊的是劉宗周認為陽明的話可以被如此利用，而且曾經被如此利用。依劉氏的意思，為了挽救這一弊病，必須提出一套確定可見而客觀共認的知識系統來規範心的內容。心原來是裁決者，現在反而在相當程度上是被裁決者。

如果照著這一思路，則閱讀及詮釋經書的方式及態度也要大加改變：要一反明代理學家拿經來發揮哲學，或拿經來講自己一套義理的方式，把經變成比義理哲學更優位的東西，由它來決定心的內容，不是由心決定它的內容，所以客觀地了解聖人原來的意思變成是了解聖賢之心——也就是我之本心的不二法門了。劉宗周並未說出這一層，不過，「以書明心」的路子基本上已經定下來。

劉宗周在另一篇〈讀書說〉中又說：

學者誠於靜坐得力時，徐取古人書讀之，便覺古人真在目前，一切引翼提撕匡救之法，皆能一一得之於我，而其為讀書之益，有不待言者矣。昔賢詩云：萬徑千蹊吾道害，四書六籍聖賢心。學者欲窺聖賢之心，遵吾道之正，舍四書六籍無由。夫聖賢之心即吾心也，善讀書者第求之吾心而已矣。舍吾心而求聖賢之心，即千言萬語無有是處。陽明先生不喜人讀書，令學者直證本心，正為不善讀書者舍吾心而求聖賢之心，一似沿門持鉢，無異貧兒，非謂讀書果可廢也。先生又謂博學只是學此理，審問只是問此理，慎思只是思此理，明辨只是辨此理，篤行只是行此理，而曰心即理也。若是乎此心此理之難明，而必假途於學問思辨，則又將何以學之問之思之辨之而且行之乎？曰古人詔我矣。讀書一事，非其導師乎，即世有不善讀書者舍吾心而求聖賢之心，一似沿門持鉢，苟持鉢而有得也，亦何惜不為貧兒。昔人云，士大夫三日不讀書即覺面目可憎，語言無味，彼求之聞見者猶然，況有進於此者乎？惟為舉業而讀書不免病道，然有志之士卒不能舍此以用世，何可廢也，吾更惡夫業舉子而不讀書者。¹¹⁴

¹¹⁴ 〈讀書說〉，同前書，頁487-488。

此段引文中有極可注意之處，他一方面並不完全脫離王陽明心學的傳統，可是又處處在與他爭持。陽明認為世間有不善讀書者「舍吾心而求聖賢之心」，並譏之為「沿門托鉢效貧兒」，劉宗周反駁說，如果是這樣而有所得，「亦何惜為貧兒」。他甚至說士大夫之「求之於聞見者」還覺得三日不讀書則面目可憎，那麼求道者怎能不更汲汲講求聞見之知？

劉宗周雖然指出了讀六經以明心的路，可是甬上證人講會的弟子們之所以走上「講經」一路，主要是透過黃宗羲的詮釋與發揮。

黃氏當時所發揮的議論，我們必須從參與講會的弟子們的記錄中推測，才算得其情實，不應由黃氏一般的哲學理論中去看。前面已經引用過黃百家《黃氏續錄·失餘稿》中說的一段話：「府君謂學問不以六經為根柢，空腹游談，終無撈摸」。百家是當日參與講會的人，他的記錄定是當日親聞之辭，所謂「必以六經為根柢」，否則「終無撈摸」，可以解釋作，如果只是談心，是恍恍然空空洞洞的，沒有準則也沒有內容。另一位講經會弟子李鄴嗣在《杲堂文鈔》卷三的〈送范國雯北行序〉中說：

先生嘗嘆末世經學不明，以致人心日晦，從此文章事業俱不能一歸於正。¹¹⁵這幾句話可以解釋為因為人們不能以六經明心，每個人任心以為理，以致道德紛歧，價值混亂，故「從此文章事業不能一歸於正」。後來的全祖望在記甬上的證人書院時，作了非常有名的歸納：

不知自明中葉以後，講學之風，已為極敝，高談性命，直入禪障，束書不觀…先生始謂學必原本於經術，而後不為蹈虛；必證明於史籍，而後足以應務，元元本本，可據可依，前此講堂錮疾，為之一變。¹¹⁶

全氏又在〈梨洲先生神道碑〉中歸納出黃宗羲是主張「讀書不多，無以證斯理之變化」——

公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以《六經》為根柢，束書而從事於游談，故受業者必先窮經，經術所以經世，方不為迂儒之學，故兼令讀史。

¹¹⁵ 《杲堂詩文集》，頁445。

¹¹⁶ 〈甬上證人書院記〉，《結埼亭集》，外編，頁880。

又謂讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求於心，則爲俗學。故凡受公之教者，不墜講學之流弊。¹¹⁷

他們認爲，理是在人心中，可是它並沒有形跡，空空蕩蕩，如果不讀書，無從證知其內容。就好像劉宗周所說的，一個幼年與父母失散的人，在路上見了也互不認識，一定要到別人指證時，才知道是自己的父母。過去以心證聖，是行不通的，應該要用書來明心。

以禮學爲例，在心學的理論系統中，聖人是可以即吾心之義理發而爲合乎聖人經典上所記之禮的。但問題出在我們不是聖人，一般人不一定能做到這一步，所以必須倒過來做，先明儀文才能得其義理。黃宗羲門生萬斯大說了幾句看似平淡，其實很有深意的話：

在聖人即吾心之義理，而漸著之爲儀文；在後人必通達其儀文，而後得明其義理。¹¹⁸

所以他們講三禮之學時強調《儀禮》。¹¹⁹

（三）何以「聖人必可學而至」

黃宗羲在《明儒學案》的〈姚江學案〉中曾說「自姚江指點良知，人人現在一反觀而自得，便人人有個作聖之路」。不過一反觀而自得其本體畢竟是非常主觀而沒有保證的事，即使得到，不一定真實，即使真實，不一定能保持勿失。明儒楊慎的批評說道學、心學「使人領會于渺茫恍惚之間，而無可捉摸，以求所謂禪悟，此其賊道喪心已甚。」¹²⁰ 劉、黃二人，則想將之從渺茫悠忽、無可捉摸之境拉下來，用最普通可行的方法去鋪設這一個「作聖之路」。

¹¹⁷ 同前書，卷十，頁136。

¹¹⁸ 萬斯大，〈與陳令升書〉，在《儀禮商》（《經學五書》本）〈附錄〉，頁99-100。轉引自小野和子，〈清初的講經會について〉，《東方學報》36（1964），頁65。案，小野和子這篇文章是關於此會很重要的前驅之作。

¹¹⁹ 萬斯大說「故讀《禮記》而不知《儀禮》，是無根之木，無源之水也」。同前引。

¹²⁰ 〈道學〉，《楊升庵文集》（明萬曆十年刊本），卷七十五，頁15。

當時甬上這一批年輕人在初見到由黃氏轉手的劉宗周著作時，第一個反應是非常樂觀地認為成聖是一件可能做到的事，而且有方法、有步驟，很容易下手。他們的樂觀情緒有以下諸例，鄭梁〈生朝自述〉：

天幸丁未(1667)夏，遇師甬江潯，得聞蕺山傳，不覺志氣鼓，慎獨談何易，讀書勇可賈。¹²¹

又〈上黃先生書〉：

去年五月十三、四，獲見先生於鄞郊，…始翻焉知聖學之必可爲。¹²²

陳錫嘏〈陳母謝太君六十壽序〉說：

一時不下十餘人…而皆以爲聖人必可學而至。¹²³

本來聖人是否可學而至是中國思想史上的大問題。¹²⁴ 在這裏，他們的樂觀氣氛有其背景，即劉宗周所許諾的，人人可以成爲聖人，而且不必像浙中王門那樣懸空講本體，求證悟，才能成聖。成爲聖人的方法很容易，一是改過，一是讀書。

劉氏的改過思想，使得接觸到他的學說之人馬上相信上聖可達。黃百家〈《人譜》補圖序〉中說宋子瑜對他說「今世學者多用空言，蕺山《人譜》最爲切實，若能循此而行，聖域真不難到」，百家同時又說：「…《人譜》一書，其有途轍可循，不患不至上達」。¹²⁵ 我們應注意其中「途轍可循」、「不患不至上達」「聖域真不難到」三語，因爲遵循《人譜》就像會計師記賬一般，內

¹²¹ 《寒村詩文選·五丁詩稿》，卷一，轉引自陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁80。

¹²² 鄭梁，〈上黃先生書〉，轉引自同前書，頁79。

¹²³ 《兼山堂集》，卷四，頁14。

¹²⁴ 參見湯用彤，〈謝靈運辯宗論書後〉，在《魏晉玄學論稿》（北京：人民出版社，1957），頁112-119。

¹²⁵ 黃百家，《學箕初稿》（四部叢刊本），卷一，頁12。但是陳錫嘏後來卻著有《彙纂功過格》，似乎後來覺得劉子《人譜》的辦法仍不似功過格般簡便易行。陳錫嘏之《彙纂功過格》係一八二八年刊本。陳氏《兼山堂集》中並未言及他曾著有此書。此書現存日本，見Cynthia J. Brokaw, *The Ledger of Merit and Demerit* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1991), pp. 178-183, 184, 186, 191, 192-200, 208-214。陳氏並非特例，山陰張際辰後來也有相似的發展，嘉慶《山陰縣志》卷十六，頁3「際辰習聞證人之學…既嘗受《人譜》於師，後復悟諸學主修不主驗，乃盟諸神祇，力行所謂《太微功過格》者，意主於修省，無邀福想…」。

在世界成德轉化的情況，完全可以從簿記中一覽無疑，但它與功過格不同，只記過不記功，故只要在日用常行中消除過錯，便是工夫、便是本體呈現、便可成聖人，此之謂「有途轍可尋」也。另外一種工夫便是讀書。劉氏的兩篇〈讀書說〉及〈證學雜解〉皆將讀書與成聖的關聯說得相當清楚。總之，劉氏的《人譜》與〈讀書說〉及〈證學雜解〉都有步驟、有方法，只要能刻刻改過，刻刻不放過，只要能勇於讀書，即可成為聖人。比較起來，這是對當時浙東思想界以求悟本體為達於上聖的思想空氣的革命。黃宗羲則突出「讀書」而少談「改過」。他的文章談改過的不多，一再強調的都是以六經為作聖根柢，在黃氏看來，要想「撈摸」到「本體」，最重要的工作便是讀書了。在他的影響下，浙江甬上出現了「講經會」。

三、甬上講經會之形成與進行

講經會弟子中以關於萬斯同的史料為最多，我們便以他作為個案，分析講經會逐步形成的過程。大抵萬氏為學經歷即是與他相友善的一批甬上青年如何一步步走向講經會之歷程。他們的第一個階段是與「共郡中故家子弟二十九人為文會」，¹²⁶ 這一段時間的風格是「相聚劇談史書治亂古文歌辭，視世路賄利之事如土芥」。¹²⁷ 這已是順治十三年(1656)的事，雖距清廷禁社(1660)還有四年，但因文網日嚴，其父深以結社為禁忌，故在《祖訓錄》中訓示說：

讀書人不知古今，與犢驢等耳。會考立社，但須集同志十許人，以《四書》為面會，以《經》為窗會。聞汝等聚集多人，如同鬧市，此無益有損，萬萬不宜。¹²⁸

一六六〇年，清廷禁社，過了三年(1663)，季野參與的文會亦罷散，隔年(1664)，他常與澹園社成員陳赤衷、陳錫嘏、陳自舜、董允瑄、董允璘、范光陽

¹²⁶ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁53。

¹²⁷ 同前註。

¹²⁸ 同前書，頁55-56。

等相過從，¹²⁹ 接著萬斯同等人，在一六六五年組策論之會，會中骨幹主要便是上述諸人再加王文三、錢魯恭、張九英、張士埏。此會「煮酒論文、詩歌唱和，赫然以爲不可一世」。¹³⁰ 由文會到策論之會，標誌著他們治平天下之志的萌興。也就在一六六五年春天，甬上的萬斯大、萬斯同、陳錫嘏、陳赤衷、董允璫、董道權、董允璘、仇兆鰲等二十餘人，到餘姚向黃宗羲問學。¹³¹

一六六六年，萬斯同被一個重大的問題困擾著——即修己與治人是否互相矛盾。在《石園文集》卷七有〈與從子貞一書〉中說：

歷觀載籍以來，未有若是其憔悴者也。使有爲聖賢之學，而抱萬物一體之懷者，豈能一日而安居於此。夫天心之仁愛久矣，奚至於今而獨不然？良由今之儒者皆爲自私之學，而無克當天心者耳。吾竊不自揆，常欲講求經世之學，苦無與我同志者…夫吾之所爲經世者，非因時補救如今所謂經濟云爾也。將盡取古今經國之大猷，而一一詳究其始末，斟酌其確當，定爲一代之規模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。若謂儒者自有切身之學，而經濟非所務，彼將以治國平天下之業非聖賢學問中事哉！…吾竊怪今之學者，其下者既溺志於詩文，而不知經濟爲何事；其稍知振拔者，則以古文爲極軌，而未嘗以天下爲念；其爲聖賢之學者，又往往疏於經世，見以爲粗跡而不欲爲。於是學術與經濟遂判然分爲兩途，而天下始無真儒矣，而天下始無善治矣。¹³²

這一個重大的困惑後來逐漸被黃宗羲所轉手的戴山理學所解決（詳後）。

萬氏等人的第三階段開始於兩年後(1667)的正月，也就是斯同三十歲時，他們由策論轉向理學的追求，與里中前述諸人，再加上其他共二十六人，至餘姚黃竹浦，正式執贄於黃宗羲。¹³³ 甬上年輕士人之所以受教於餘姚黃宗羲，除了地緣接近外，這個教育圈的形成與明季東林黨也有關。黃宗羲的父親黃尊素早

¹²⁹ 同前書，頁68。

¹³⁰ 同前書，頁71-72。

¹³¹ 黃炳堃，《黃宗羲年譜》，頁33。

¹³² 萬斯同，《石園文集》，卷七，頁7-9。

¹³³ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁77。

年從師於甬上，且曾客於當地大族董氏。後來還與此地陸文虎、萬泰相友善，並同游劉宗周之門。而且他們都是支持東林反閹黨的同志。萬、陸既歿，黃宗羲還有二、三故人在甬上，故常乘小舟循甬江到甬上。所以萬、董兩家子弟領著里中後起諸賢向黃氏請業，也不是全無淵源可言。¹³⁴

黃宗羲於一六六八年前來甬上，¹³⁵五個月後，他們決定改策論之會為證人之會，由名稱的改變可見他們開始以劉宗周的後學自居。這時所研讀的都是理學書籍，尤其是劉宗周的文字。¹³⁶

萬氏與友人的第四個階段發生在同年(1668)，他們改稱證人之會為五經講會。¹³⁷由他們當時之文字可看出從證人到講經有一脈相承之跡。譬如李鄴嗣便說：「既在梨洲黃先生門，得讀戢山遺書，始渙然冰釋，為大道不遠，惟當返而求諸六經…立為講經之社」。¹³⁸隔年(1668)，黃宗羲在講經會的骨幹上創甬上證人書院。

(一) 講經會與證人會的重疊與思想承襲之跡

細察證人會與講經會之間，有一段模糊的重疊地帶。一般提及兩個社名時，也都語帶含糊，似乎有一段時間這兩個會是一個會，這兩個名字也可能同時並用。這一段模糊重疊之跡說明當時理學的發展與經學之間的沿承關係，不是截然兩個對立面。

劉宗周思想隨著黃宗羲第一次系統地被介紹到甬上。劉宗周在世及死後不久，主要是以節義而聞名，一般士大夫學者對他在思想史上的地位並無確定的了解。邵廷采在〈答蠡吾李恕谷書〉中，便將這一實況點出：

¹³⁴ 以上參李鄴嗣，〈黃母葉淑人六十壽序〉，《杲堂詩文集》，頁625。

¹³⁵ 黃宗羲黃竹浦老門口，正是三江——甬江、鄭溪、姚江交會處。由鄭梁的「過師甬東游」詩句看來，黃氏是循甬江而來的。

¹³⁶ 《杲堂詩文集》，同前書，頁80。

¹³⁷ 同前書，頁83。

¹³⁸ 〈陳太母謝太夫人七十壽識序〉，同前書，頁627。

孔孟以後集諸儒大成無粹于此，特全書未經刊布，世多傳其節義，至其爲承千聖絕學，尚罕有知之者，向讀孫徵君《理學正傳》一編，寫戴山才百餘字。¹³⁹而一般也都承認發揚劉子思想，並將它介紹到甬上來，是黃宗羲絕大的功勞。

黃宗羲與劉子遺書之關係值得細加釐清。黃氏早年受父命從學於劉宗周，但是誠如黃氏所自言的，他雖久侍劉氏，¹⁴⁰但當時只留心科舉時文，四處參加文社，後來又致力於抗清，東奔西走，根本不曾仔細體會劉氏之思想。其子黃百家也說黃氏「顧是時，心力旁溢，既業制舉，復騁詩文。就試南都，凡一時四方知名之士無不交，遠近時文詩賦之會無不赴；選文統於東浙，就盟會於三吳，故雖得子劉子以爲之師，嘗自謂『先師夢奠以前，痛掌血痕，不沾牛革』」。¹⁴¹

他開始用心體會劉氏遺書是奉其母避居山中時，「大啓戴山書，深研默究，以爲世知戴山之忠清節義而已，未知其學也」。¹⁴²其子黃百家也說，在「奉王母避之山中」之時，黃氏才「大發篋衍，默體遍勘，始悟師門之學，爲集儒先之大成」。¹⁴³黃氏避居四明山，居處甚多，不過此時應是在化安山，也就是黃尊素墓旁的丙舍。¹⁴⁴不久後因爲山兵起，才又遷入餘姚城中。奉母山居在順治三年(1646)，離開時是順治六年(1649)。李鄴嗣在〈黃先生六十序〉中說：「先生抱戴山之遺書，伏而不出，更二十餘年，而乃與吾黨二、三子重論其學」，¹⁴⁵大抵年代是符合的。黃氏在摩挲戴山遺書二十多年後，才於丁未年(1667)與姜希轍在紹興復興證人講會，開始系統講述戴山之學。¹⁴⁶

劉宗周的遺著原先是在其獨子劉洵手中，黃宗羲並未能窺其全豹。這時候因爲劉洵死去，黃宗羲得以透過他的女婿¹⁴⁷——劉洵的長子劉茂林，取得原先掌

¹³⁹ 《思復堂文集》，卷七，頁619。

¹⁴⁰ 《全集》，冊十，頁639。

¹⁴¹ 同前書，冊十一，頁422。

¹⁴² 同前書，冊十二，頁62。

¹⁴³ 同前書，冊十一，頁422。

¹⁴⁴ 同前書，冊十一，頁26。

¹⁴⁵ 同前書，冊十二，頁207。

¹⁴⁶ 〈董吳仲墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁453。

¹⁴⁷ 黃尊素因批評閹黨被逮時，劉宗周曾餞別他，並約爲婚姻，故後來劉氏長孫劉茂林娶黃宗羲之女。

握在劉洵手上最完整的劉氏遺稿。甬上講經會的弟子便記載，一六六七年是劉子遺書由黃宗羲大量發露並帶到甬上的時候。

始從黃先生所，得讀子劉子遺書。¹⁴⁸

而子劉子之遺書，亦以次漸出。¹⁴⁹

上溯蕺山，以爲絕學宣傳。¹⁵⁰

甬上講經會是黃宗羲意外的收穫，¹⁵¹ 因爲他的講學事業原先是在紹興。黃氏在〈姜定菴先生小傳〉中說：

先生歸爲鄉邦領袖，越中喪亂之後，人不說學。先生承二、三老友讀書談道，重舉證人社會。每遇三之日，先生入講堂，釋菜先師，士子之有志者，雲委景從，始知場屋之外，大有事業。¹⁵²

紹興是劉宗周故鄉，有不少舊日弟子在此，黃宗羲顯然不能太自由地闡發他自己的想法。紹興講會材料不多，看來是以「讀書談道」爲主，但並未特別標舉講經。劉宗周臨死前曾將講會付託給他的大弟子張奠夫，後來黃氏也將紹興證人講會交給張氏，這裡的講會辦得不太有起色，所以黃宗羲形容該會「五年汶汶」。¹⁵³ 甬上的講經會就不同了，甬上所傳的蕺山思想是經黃氏詮釋發揮過的，黃氏所倡的窮經讀史，旁及文學、曆算、地理，皆是劉子思想中所未觸及或未充份發揮的內容。甬上的年青人在聽了黃氏所傳的蕺山之學後，確立了以讀經爲通向「大道」之路。李鄴嗣在《杲堂文續鈔》中說：

既在梨洲黃先生門，得讀蕺山遺書，始渙然冰釋，爲大道不遠，惟當返而求諸六經。¹⁵⁴

¹⁴⁸ 李鄴嗣，〈黃母葉淑人六十壽序〉，《杲堂詩文集》，頁625。

¹⁴⁹ 李鄴嗣，〈黃先生六十壽序〉，同前書，頁435。

¹⁵⁰ 李鄴嗣，〈送萬季野授經會稽序〉，同前書，頁450。

¹⁵¹ 黃宗羲，〈壽徐掖青六十序〉，《全集》，冊十一，頁63，「時余四方之交遊方息，其所以慰寂寥者，賴有甬上也」。

¹⁵² 同前書，冊十，頁609。

¹⁵³ 〈壽張奠夫八十序〉，同前書，冊十，頁655。

¹⁵⁴ 〈陳太母謝太夫人七十壽讌序〉，在《杲堂詩文集》，頁627。

（二）講經會之進行

提議創辦講經會的人是陳赤衷。他從一六六五年起便向黃宗羲問學。黃氏後來在回憶陳氏所創講經會時曾認為講會可以彌補科舉學校養成人才之不足：

制科盛而人才絀，於是當世君子，立講會以通其變，其興起人才，學校反有所不逮。¹⁵⁵

黃氏又說士之為經義而立社者，有幾社、讀書社等，並將甬上講經會列入這一波經學社團的潮流中，但又強調它與幾社、讀書社、復社不同：

逮陽明之徒，講會且遍天下，其衰也，猶吳有東林，越有證人，古今人才，大略多出於是。然士子之為經義者，亦依倣之而立社，余自涉事至今，目之所睹，其最著者，雲間之幾社，有才如何剛、陳子龍、徐孚遠，而不能充其所至。武林之讀書社，徒為釋氏之所網羅。婁東之復社，徒為姦相之所訾毀。此無他，本領脆薄，學術龐雜，終不能有所成就。丁未（1667）、戊申間（1668），甬上陳變猷創為講經會，搜故家經學之書，與同志討論得失。¹⁵⁶

我推測黃宗羲之所以批評幾社、讀書社、復社「本領脆薄，學術龐雜」，是因為它沒有理論背景；但講經會不一樣，他們有整套劉宗周思想作為基礎，所以不致為釋氏所網羅。

講經會主要是講經書，但也攻習古文詞。講經的辦法是一部經沿一部經講，每月聚講兩次。當講論某經時，全體會友都攻習這一部經典，最後當然是期望能盡通所有經書。故他們與五經應社以來「分曹而治」或明代科舉之只治一經不同。他們先從《易經》開始，設主講，「每講一經，必盡搜郡中藏書之家，先儒注說數十種，參伍而觀，以自然的當不可移易者為主。而又積思自悟，發先儒之所未發者，嘗十之二、三焉」。¹⁵⁷ 足見他們不但在所有儘可能找到的先

¹⁵⁵ 〈陳變猷墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁439。

¹⁵⁶ 同前文，同前書，冊十，頁439-440。黃氏說：陳赤衷之所以獨特，是因為他對科舉，對佛法都看破了，故說「變猷以學問之道，非場屋所可究竟，乃入天井山，與苦節名僧，屢淹星鳥，杳然冰解，歸而返求之六經，近理亂真之說，始不足以惑之。」（頁441）

¹⁵⁷ 〈陳變猷偶刻詩文序〉，同前書，冊十，頁28。

儒注疏中，擇取最「自然的當不可易」之說外，還有十之二、三是自己研探的心得。講經會（或稱五經會）前後共持續八年之久，「自《大易》至《春秋》以次畢講」。¹⁵⁸ 後來因為幾位核心會友中舉，而萬斯同又應聘赴北京修史而罷。

講經會進行的程序大致是這樣的：他們先從黃宗羲所授說經諸書，各研其義，然後集講。每次講會，一天的行程是：「先期於某家，是日晨而往，摳衣登堂，各執經以次造席。先取所講覆誦畢，司講者抗首而論。坐上各取諸家同異相辯析，各擇所安。日午進食，羹二器，不設酒，飯畢，續講所乙處，盡日乃罷。諸家子弟自十歲以上俱得侍聽。揖讓雍容……」¹⁵⁹ 黃宗羲並不常住甬上，可是如有疑問，可以等他到時，「則從執經而問焉」。

以講禮經為例，他們是「大略合之以《三禮》，廣之以注疏，參之以黃東發、吳草廬、郝京山諸先生書，而裁以己意，必使義通。中有漢儒語雜見經文，則毅然斷之，務合于聖人之道。至專經治學業家聞之，率其生平誦解所不及，茫然不知所說為何經也。諸賢各相詰難，俱在言論，而充宗（萬斯大）獨盡載之筆疏。凡諸家之說，各有所長，則分記之，吾黨所說，有足補諸家所不足，則附記之」。所謂「中有漢儒語雜見經文，則毅然斷之」，也就是說他們只取《易》、《書》、《詩》、《春秋》及《左》、《國》、《公》、《穀》，此外，如汲冢竹書之類，「非古而託之於古，附會多而確據少，置而不道」。¹⁶⁰ 足見他們有相當嚴格的斷代及文獻批判觀念，將年代可疑的古文獻盡行剔除。

講經會的會友還在所規定的幾部經書之外發展自己的興趣。如陳赤衷也集講《資治通鑑》，¹⁶¹ 而萬斯同很快地轉向明史。

除了講六經、探求百家之學之外，他們特意標榜氣節，所以說：

今海內皆知甬上，精綜六籍，翱翔百氏，危儒行，標清議，一切誇誕骯骯之習擊去之。¹⁶²

¹⁵⁸ 李鄴嗣，〈陳太母謝太夫人七十壽讌序〉，見《杲堂詩文集》，頁627。

¹⁵⁹ 李鄴嗣，〈送范國變北行序〉，同前書，頁445。

¹⁶⁰ 萬斯大，〈學禮質疑〉〈自序〉，《經學五書》，總頁3。

¹⁶¹ 李鄴嗣，〈陳太母謝太夫人七十壽讌序〉，《杲堂詩文集》，頁628說「集諸生闡春秋義兼司馬公鑑本」。

¹⁶² 黃宗羲，〈陳變獻五十壽序〉，《全集》，冊十，頁661。

參與講會諸人其實已形成一個生活社群，婚喪之事互相扶持。¹⁶³

關於講經會的參與者，始終沒有一個確定的數目，也始終沒有一份令人滿意的名單，有說是二、三十人，有說是四十餘人，但有時也出現百餘人的說法。依我的推測，這幾個數目字分別代表幾種意義。三十幾人應該是指黃氏的學生。四十幾人，可能還包括講經會友攜其子弟前來旁聽，也就是漢代所謂的「門生」。至於百餘人，可能是活動進行得最盛時參與的聽眾。

有關講經會友的材料，多寡至為懸殊，譬如萬斯大與萬斯同，因為是清學在經、史兩方面相當重要的開山人物，所以有關他們的傳記資料相當之多。至於其他人物，則可以分成兩群。曾經獲得一定科名的，通常有墓誌銘留下，至於一些地區性知識分子，相關史料就很少了。講經會的會友名單，依我目前考證所得如下：萬斯同、萬斯大、萬斯選、萬斯備、陳赤衷、陳錫嘏、李文胤、陳自舜、范光陽、董允瑄、董允珂、董允璋、董允璘、鄭梁、仇兆鰲、錢魯恭、張九英、張士培、張士埏、張汝翼、張九林、李開、王之坪、董允霖、萬言、董道權、董孫符、董胡駿、董元晉、陳汝咸、陳汝登、董雱、萬經、范廷諤、張錫璜、張錫聰、張錫鋸、陸鑒。講經會友基本上包括兩個世代：他們或係黃宗羲的門生，或係門生的子弟。主要出自甬上的幾個大家族，如萬氏、董氏、張氏、范氏。大部份會友的事蹟非常隱晦，我在全祖望的《續甬上耆舊詩》中發現其中多人的小傳，由於內容比較零碎，所以另作一表，放在本文的〈附錄〉中。

此外，還有仇雲蛟、陳和中等人一時無法考得其生平。毛文強、顏曰彬亦為講經會初期弟子，但是潘平格來到甬上挑戰證人之學時，二人被潘氏所吸引，從此成為潘氏弟子，而且是潘氏學說最主要的捍衛者。¹⁶⁴ 講經會友中為黃宗羲

¹⁶³ 譬如說：「康熙庚戌(1700)五月十五日，鄞縣高鼓峰卒於家。同邑友李文胤、陳赤衷、萬斯選、范光陽、董允瑄、萬斯大、董道權、陳紫芝、陳錫嘏、陳自舜、董允璋、董允璘、萬斯同、萬言、王之坪、張九英、錢魯恭等既各為文奠之矣。六月二十有二日，慈谿馮政、鄭梁來弔，同人復相與會哭，而因屬梁以公奠之文。」鄭梁，〈祭高鼓峰文〉，《見黃稿》（收在《寒村文選》），卷一，頁42。

¹⁶⁴ 見潘平格，《求仁錄輯要》，四庫全書存目叢書子部類（台北：莊嚴出版社，1996），頁562，563，687。

所推許者十六、七人。所習範圍包括《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》，未畢《春秋》而止。會友中以萬氏兄弟及董氏兄弟為著。當時萬斯同雖年少，卻已為學友所推崇。一六六九年，也就是講經會開始一、兩年後，萬斯同發生一個變化，他因授經姜希轍家而得觀大批明代史料，乃開始轉向明史學，準備以史學備他日經濟之用。

如果從全祖望《續甬上耆舊詩》的記載看來，講經會友中留有文集的並不少，但是可能多未刊刻，所以除了萬氏兄弟之著作及陳錫嘏的《兼山堂集》，范光陽的《雙雲堂文稿》之外，在經過多方尋找之後，仍無所得。

從講經會友的履歷中可以看出：講經會不能解釋為是改朝換代或排斥科舉的產物。¹⁶⁵ 講經會大部份的會友仍追求科舉功名，而且希望以功名來證明講經是正確的路子。黃百家在一篇文章中便得意地說：

丙午(1666)之荐，陳子非園雋，己酉(1669)，董子在中，鄭子禹梅雋，今年(1675)，國雯與陳子介眉、仇子滄柱復雋，而介眉為荐首，萬子貞一亦舉副荐，于是向之笑者，始訝然疑，向之疑者，亦稍稍信，以為古學之士，非惟不妨于進取，或反有助于進取矣。¹⁶⁶

在他們身上，充份體現了「遺民不世襲」的事實。他們沒有老師黃宗羲早年那種華夷緊張或是否該仕新朝的問題。相反的，如何在清朝追求功名，是大部份人共同的關懷。

康熙十一年(1672)，萬言、王文三、張梅先、黃百家等應試省城，而董允璘又於去年死去，講經會開始中衰。¹⁶⁷ 康熙十四年(1675)，陳錫嘏、范光陽、仇兆鰲皆中鄉舉，陳錫嘏為榜首，萬言為副榜。張士埏至京候補行人，萬斯大在杭州，張九英卒，甬上證人講經會諸子或散或卒，講經會遂罷。¹⁶⁸

¹⁶⁵ 講經會的人非但不放棄科舉，像黃宗羲還要透過選《浙東文統》一書來和思想對立的陶石簣、石梁兄弟相抗。參見黃炳堃，《黃宗羲年譜》，頁18。

¹⁶⁶ 《學箕初稿》，頁9。

¹⁶⁷ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁110。

¹⁶⁸ 同前書，頁117。

（三）講經會對當時學風之刺激

我們要評估甬上講經會所產生的震動前，必須先了解當時的讀書風氣。第一、以四書為主，而且連朱子的集注也都不太讀，承學風極敝之後，有「矜《集注》為秘錄」之情形。¹⁶⁹ 第二、即使讀經書，也只讀應付科舉考試的一經。即使是一經，也不讀《五經大全》中的注，能讀《五經大全》中一、兩行小注，便可以高談調論了。李鄴嗣說：「學者治一經四書外，即能作制義，中甲乙科。」¹⁷⁰ 萬言也在〈鄭禹梅制義序〉中說：

而又無識等輩，粗涉《大全》小注一、二行，便欲高談性命，偶記伊雒弟子一、二氏，便欲遠附支流。¹⁷¹

應試士子與講學家一樣，摘索不出一卷之外，自一經四書以外都不讀，而且相戒不應該讀，甚至認為讀本經以外的經書有害於科舉考試。李鄴嗣說：

自海內不尚古學，學者治一經四書外，即能作制義、中甲乙科，後生有竊看《左氏傳》、《太史公書》，父兄輒動色相戒，以為有害，遂使舉俗盡若避世中人，初不知曾有漢晉，…凡今日擁蓋食梁肉，炤耀里門，俱治一經四書人也。¹⁷²

科考須嚴守功令，所以讀書人不敢超出有司之尺度，不敢超出官方所頒傳注說話：

科舉之學，限以一先生之言…信傳過於信經，所謂有司之尺度也…數百年以來，推明其義者，《大全》以外，蔡虛齋之《蒙引》，陳紫峰之《淺說》，林次崖之《存疑》，其書獨傳，以其牛毛蘭絲，於朱子之所有者無餘蘊，所無者無僥入也。¹⁷³

自科舉之學興，以一先生之言為標準，毫秒摘抉，於其所不必疑者而疑之，而大經大法，反置之而不道。¹⁷⁴

¹⁶⁹ 黃宗義，〈陳變獻五十壽序〉，《全集》，冊十，頁661。

¹⁷⁰ 〈戒菴先生藏銘〉，《杲堂詩文集》，頁512。

¹⁷¹ 〈管村文鈔〉，卷一，頁43。

¹⁷² 李鄴嗣，〈戒菴先生藏銘〉，《杲堂詩文集》，頁512。

¹⁷³ 〈顧麟士先生墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁416-7。

¹⁷⁴ 〈萬充宗墓誌銘〉，同前書，冊十，頁405。

今日科舉之法，所以破壞天下之人才，唯恐不力。經、史，才之藪澤也，片語不得攙入，限於一先生之言，非是則為離經畔道，而古今之書，無所用之。言之合於道者，一言不為不足，千言不為有餘，限之以七義，徒欲以荒速困之，不使其才得見也…三年之中，一歲一科，士子僕僕以揣摩主文之意旨，讀書更在何日？¹⁷⁵

《五經大全》久為學者所詬病，認為它將古注全行刊落。但是在晚明「講堂極敝」之後，即使能讀《五經大全》也是大不容易了。黃宗羲在〈萬祖繩七十壽序〉中便稱贊萬祖繩能讀《大全》，是「當時未之或先」的例子。¹⁷⁶

和上述學風相比，講經會的治學風格——每讀一經必儘可能求古今各種注疏彙而觀之，以求「立一闕之平」，是相當獨特的。首先，講經會對不少會友本身的治學態度產生了深刻的影響。如鄭梁，他說自己原先不但不認為六經是道，而且直以為是「糟粕」，是「糠粃」。鄭梁在〈環村詩文偶刻序〉中說：

環村子之志於道也，寂乎其無聞，茫乎其無見，闕乎其無可言，浩浩落落乎其中，如有所得。其視六經，直糟粕而糠粃之也。¹⁷⁷

又說他自己最早因受心學的影響，故認為六經非道之所在（「始以為六經非道也。」）¹⁷⁸ 他既想問道，可是又不知從何處下手，最後是講經會終止了他的徬徨：

已聞梨洲先生之教而變焉，講《易》、講《詩》、講《三禮》、講《尚書》、《春秋》、《通鑑》，窮一經，綜萬事，彙眾說，質一心。¹⁷⁹

蔣學鏞在《鄞志稿》中也說范光陽的改變：

自言文體凡三變，少之時驅策六朝，為應世之文；壯之時，考辨典故，為用世之文；及從梨洲先生游，始知撥華存實…¹⁸⁰

¹⁷⁵ 〈蔣萬為墓誌銘〉，同前書，冊十，頁479-480。

¹⁷⁶ 黃宗羲說：「壬申(1632)之冬，余始交文虎、履安兩先生，是時祖繩年十六，讀書西泉，蓋所謂翠竹碧梧鶯鵲停峙者也。從錢忠介學制藝，稱為高第弟子。場屋氣習，不用力古作，而更窳易於時文。不訂經史本處，而求故事於時文。祖繩求理於《大全》，求法於大家，原原本本，當時未之或先也。」同前書，冊十，頁672。

¹⁷⁷ 《寒村文選》（清刊本），《五丁集》，卷一，頁29。

¹⁷⁸ 同前文，頁31。

¹⁷⁹ 《寒村文選》，《五丁集》，卷一，頁29。

¹⁸⁰ 蔣學鏞，《鄞志稿》，頁523。

當時人認為講經會所提倡的治學風格是「聞所未聞」，萬言在〈與諸同學論爲尚書疑義書〉中說：

自家叔輩與諸君設爲講經之會，言時客袁州，聞之亟歸，共業《毛詩》、《戴記》，追隨朔望，遂得聞所未聞。¹⁸¹

李鄴嗣在〈送萬充宗授經西陵序〉中也說講經會的治經風格是「率其生平誦解所不及」：

至專經治舉業家聞之，率其生平誦解所不及，茫然不知所說爲何經也。¹⁸² 也有的說是「絕學初興」，「驚世駭俗」。¹⁸³ 當時人也敏感到，黃梨洲及他所領導的講經會是能使「五經復興」的關鍵。李鄴嗣的《杲堂詩文集》中說：

蓋五經復興，盡在黃氏矣。¹⁸⁴

李鄴嗣在〈與萬貞一書〉中又說：

而先生因授諸生以所傳戴山慎獨之學，發古今說經諸書爲世所未傳者，點定西漢、唐、宋及先輩大家文鈔，不煩探索而坐辯千載，是非較然明白…使五經季興，復續文章之統，此真今日事也。¹⁸⁵

而黃宗羲本人在〈董吳仲墓誌銘〉中也說：

甬上講學之事，數百年所創見。¹⁸⁶

在當時風氣下，以經史古文教館的人是很不受歡迎的。萬言記自己的經驗說：

近世父兄師友之教，惟以時藝速化爲工，謂經史古文之書可以束而不觀。而家大人立教之法，務使之研窮乎經旨，綜核乎史要，沈醉乎古文諸家之言，而後發爲藝詞，可望其聲價之俱茂焉。然一時場屋虛聲之士，從之者如水赴壑，而吾父子書笈所至，講坐殊落落。¹⁸⁷

¹⁸¹ 《管邨文鈔》，卷一，頁1。

¹⁸² 《杲堂詩文集》，頁448。

¹⁸³ 孫靜菴，《明遺民錄》，頁215。

¹⁸⁴ 〈寄黃晦木先生書〉，《杲堂詩文集》，頁468。

¹⁸⁵ 同前書，頁653-654。

¹⁸⁶ 《全集》，冊十，頁453。

¹⁸⁷ 〈朱天木壽序〉，《管邨文鈔》，卷一，頁61。

所以當張梅先在講章制藝之外，還收藏經史之書時，便是當地前所未見之創舉了：

士大夫仕宦未成，而架有十三經、二十一史、《通典》、《通志》、《通考》諸編及唐、宋大家文集，實自張君始。乘未選之暇，發而讀之，與余輩從事講經之會，彼此辯難，務得其解而後止。¹⁸⁸

當時有不少人認為這種學問風格不利場屋。萬言說：

不意悠悠之口，遂以余輩欲立異同，笑訕沓興，有為余輩惜者，曰凡人之為理學為詩文者，類不利于場屋，諸子信多才，又何樂而為此？其與余輩仇者，則曰，豈惟不利于場屋，行將寒餓之莫救，起趨以終其身，正復不足恤也，雖吾黨之素稱傑然者，往往因而疑之。¹⁸⁹

所以科舉與講經之間存在緊張關係，在記述甬上講經會時，常可見到一段這樣的話，「其有奮心篤志，窮經學古者，鄉里之人群轟然而笑之，而古學與時文不啻冰炭矣。」當講會開始時，「其鄉之士莫不竊竊然曰：是殆不欲以進取為事者乎？殆將為蓬蒿之老生以終者乎？是殆將與博奕好飲，不顧父母之養者同為臧穀之亡年乎？」¹⁹⁰ 由於甬上當地舊派人士對講經會相當敵視，陳赤衷起了很大的護法功用，甚至準備以打鬥來解決。許多人的文字中不約而同地提到這一點，黃宗羲說：

方會之初立，聞見之徒，更口靳故，鷗鼓害翼，犬呀毒啄，會者不懈益虔。里中有以罵坐自喜，勝流多為所紕，間出違言，變獻大聲叱之，揎袖將搏，其人沮喪避去。故凡僻經怪說撼其會人者，變獻必析義秋毫，慙痛以折其角。蓋未幾而同學益進，不啻山鳴而鼓應也。向之靳故者，皆懺舌嗟嘆。¹⁹¹

¹⁸⁸ 萬言，〈雪汀詩鈔序〉，同前書，卷三，頁40。

¹⁸⁹ 萬言，〈鄭禹梅制義序〉，同前書，卷一，頁43。

¹⁹⁰ 黃百家，〈范國雯制義稿序〉，《學箕初稿》，卷一，頁9-10。

¹⁹¹ 〈陳變獻五十壽序〉，《全集》，冊十，頁661。此外，甬上地區的一些家長們認為他們的年輕子弟和黃宗羲、李鄴嗣這一類遺民來往，是有害前程的事：若余輩山林失職之人，更斥為不祥，禁勿與通名紙。一時後輩，見里中諸君子師事姚江、過余門，輒背笑曰：此數人尚圖進取，何至與廢人周旋？（〈徐遂生六十序〉，《果堂詩文集》，頁456-457。）

四、甬上講經會之特色

講經會的風格同時也是對舊講會的一種革新。明儒講會的一般風格可以拿劉宗周的證人會的講學記錄為例。證人會每次開會，是由與會者舉四書或經書中的一章，然後由老師說明，再由會友輪流發揮其旨，所舉的題目及所發揮的內容，大致就圍繞著修身問題上轉。¹⁹² 這與禪宗舉公案的方式相當近似。講經會的進行方式顯然不同，所要討論的文本由偏重四書轉向五經。除了修身之外，討論更多的是古代歷史、禮樂制度及治國平天下之道，所以範圍寬闊許多。討論的重點也不再是如何向著修身的方向去體悟，而是了解經文在古代的真正意義是什麼，制度的真實情況是什麼，最後才引向自身的實踐。所以由一個講會之微的變化，可以看出一代風氣之變。

劉宗周證人社的講會留有相當完整的開會記錄，有時候連一些很小的細節也寫進去。而黃梨洲指導的講經會雖無記錄，但是萬斯同所主導的甬上講會，卻留有一份《講經口授》。¹⁹³ 只要比較一下證人會與講經會的主題與內容，便可了然在幾十年間，即使同一學派的內部，所重視、所探討的主題已經有了革命性的變化。心性方面的問題逐步被拋棄，而禮樂兵農成為後來人最重要的關懷。

（一）刻意講求名物度數及文獻之可靠性

從一些蛛絲馬跡中可以看出，當時講會中人已相當刻意地將「合理」與「事實」分開，也就是將以理推測的和實測的作風相對比，如黃百家的〈哀張梅先辭〉中描述他們第一次見面時之情景：

猶憶余之見梅先在丁未(1667)，是時余讀書甬上，梅先過訪萬子季野，意氣軒翥，余在座，梅先初不相識，視之蔑如也，有頃抗聲問季野春王正

¹⁹² 參考《劉子全書及遺編》，頁966-980，是證人社十一次講會的記錄。

¹⁹³ 萬氏在北京時期的講會，有溫睿臨隨場記錄，可惜不得見。參李堪《恕谷後集》（叢書集成初編本）卷六〈萬季野小傳〉，頁71。

月，文定之冠夏時，此不易之論矣。何以必欲謂之改月改時乎？余曰：此不可以懸虛臆斷也。梅先始愕然問余于季野，季野爲道余姓，梅先曰：此得非即黃先生之世兄主一乎。季野曰然，因始向余致寒溫，且問何以爲斷始不懸虛，余曰：此必明于曆始知之。蓋吾家大人有〈春秋日食曆〉，推之于改月時者，無不吻合，而推之夏時，則不啻河漢也，至于諸經之證佐，則篁墩諸人固又辨之詳矣。當是時，梅先爲學銳甚，其自許亦甚高，因數至余家質疑于家大人。¹⁹⁴

張梅先與黃百家偶然見面論經的丁末年，正是講經會醞釀之時。張氏聽了黃百家對其父經學的描述後，對自己原來那種純粹從文辭表面去推理的作法感到不足，並開始對黃氏的經學感興趣，而「數至余家質疑于家大人」。曆法本來就是黃氏的專長，而且黃氏研究經書的辦法是把經的全體當作整個的問題進行研究，這與張梅先原先所熟悉的風格相當不同。

講會治經的風格是刻意講求名物度數，並講究文獻可靠性。黃宗羲早年在武林讀書社已經培養出此一風格了：

余時讀《十三經注疏》，刻意於名物象數。¹⁹⁵

在講經會中，人們對經文字句異同的校勘工作甚爲講究，《鄞志稿》中說「同學爲講經會，于字句間多異同」，但會友董允璘並不能同意，認爲「學當鞭逼近裏，從得力處做工夫，區區訓詁，同亦可，異亦可」。¹⁹⁶ 其實「紛然於字句異同之間」正是他們與明代經學風氣大不相同之處。我們當然不敢說明代經學中無人從事這類工作，不過，大體而言，他們主要是藉經學談理學。立足於哲學，而假途於經典，只要義理講得通，並不太講客觀文獻的精確性。劉師培《經學教科書》〈序例〉中說，「宋明說經之書，喜有空理，不遵古訓」，¹⁹⁷ 大抵是正確的評估。相對於這樣的風格，則「紛然於字句異同之間」便是相當新的作風了。

¹⁹⁴ 《學箕初稿》，卷一，頁24。

¹⁹⁵ 黃宗羲，〈張仁菴先生墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁444。

¹⁹⁶ 蔣學鏞，《鄞志稿》，頁518。

¹⁹⁷ 《劉申叔先生遺書》（台北：京華出版公司，無出版年代），頁2353。

由於經比心優先，心從屬於經，而非經從屬於心，所以如何求得經的真正意義成爲首要課題。因此經被客體化，成爲被研究的問題，而不是講哲學的津筏。持這個態度的人，首先是將經當成一個整體，研治一經，或任何一段經文，都不是孤立地看，探究經的義理時也必須放在整體中，不能隨意抽取一段經文，如同禪宗舉公案般孤立地發揮。¹⁹⁸ 這種將經當作整體的問題研究之精神，在黃梨洲爲萬斯大寫的墓誌銘中有恰當的描述。萬斯大是講經會中治經最有成績的人：

充宗生逢喪亂，不爲科舉之學，湛思諸經，以爲非通諸經，不能通一經，…充宗會通各經，證墜緝缺，聚訟之議，渙然冰泮，奉正朔以批閭位，百註遂無堅城，而老生猶欲以一卷之見，申其後息之難，宜乎如腐朽之受利刃也。¹⁹⁹

值得注意的是，顧炎武等人也是這樣說的，如他講到治《易經》時說：

是故盡天下之書，皆可以注《易》，而盡天下注《易》之書，不能以盡《易》…，《詩》、《書》、執禮之文，無一而非《易》也，下至《春秋》二百四十二年之行事，秦漢以下史書，百代陳亡之跡，有一不該于《易》者乎？²⁰⁰

（二）「發古今說經之書爲世所未傳者」

講經會的會友盡可能地「發古今說經諸書爲世所未傳者」，黃宗羲說：

於是爲講經會，窮搜宋、元來之傳註，得百數十家，分頭誦習。²⁰¹

¹⁹⁸ 張岱《四書遇》便是像解公案般解四書。張岱，《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，1985）。張岱在《四書遇》的〈序〉中表達了對古來注釋的不滿，認爲它們限制了對經文的發揮。「六經四子自有注腳而十去其五、六矣，自有詮解而去其八、九矣。故先輩有言，六經有解不如無解，完完全全幾句好白文，卻被訓詁講章說得零星破碎」，見頁1。馬一浮說，「明人說經，大似禪宗舉公案，張宗子（岱）亦同此血脈」。（馬一浮，〈四書遇題記〉，同前書，無頁碼）。

¹⁹⁹ 〈萬充宗墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁405-406。

²⁰⁰ 〈與友人論易書〉，《顧亭林詩文集》（北京：中華書局，1959），頁42-43。

²⁰¹ 〈陳夔獻五十壽序〉，《全集》，冊十，頁661。

似乎講經會的主要特色便是「窮搜宋、元來之傳註。」陳錫嘏也是這樣主張的。黃氏在爲〈翰林院編修怡庭陳君墓誌銘〉上說：

先是甬上有講經之會。君與其友陳赤衷等數十人，盡發郡中經學之書，穿求崖穴，以立一闕之平。²⁰²

這也是萬斯大的風格：

季野第六兄充宗，博通經學，每讀一經，輒盡集古今先儒諸說經家。間有得自梨洲黃先生，多世所未傳，充宗錄其言尤精者，率蚊腳細書，歲積至十餘卷。²⁰³

更是萬斯同的風格。李鄴嗣〈送萬季野北上序〉說：

余家苦無書，季野遍從里中大家借得異本，數童子往來道中。一時諸君欲叩經史疑義則造季野，欲論古文詞則造余。²⁰⁴

李鄴嗣又說他們的工作特質是：

發古今說經諸書爲世所未傳者，點定西漢、唐、宋及先輩大家文鈔，不煩探索，而坐辯千載，是非較然明白。²⁰⁵

以《易經》爲例，在講會一開始時是從易卦著手的，²⁰⁶ 而他們當時搜集各種易註以供參考的情形，可以從《昭代名人尺牘》中萬斯同致董道權的一封信看出。信上說：

數日不見，甚思一晤…易書必須借弟一看，多多益善。²⁰⁷

這些經學活動的意義，必須放在明代心學盛行、蔑視經典的脈絡下看，才能得其正解。前面已經提到過，心學家對待經典有兩種特色，第一是純從心的理解出發解經。第二是以禪理解經。錢謙益在〈賴古堂文選序〉中批評明代經學：

²⁰² 同前書，冊十，頁433。

²⁰³ 李鄴嗣，〈歷代史表序〉，《杲堂詩文集》，頁406。

²⁰⁴ 同前書，頁642。

²⁰⁵ 〈與萬貞一書〉，同前書，頁653。

²⁰⁶ 依鄭梁在〈記南凡先生遺事〉中所追述的：「丁未(1667)，余隨同志會講鄞城，每會講易卦若干」，《寒村文選》，卷一，頁4。

²⁰⁷ 《昭代名人尺牘》，卷十一，〈萬處士斯同〉，轉引陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁92。

以臆見考詩書，以杜撰竄三傳，鑿空贅說。²⁰⁸

也就是說一切全憑心的理解，而不管客觀訓詁的紀律，錢氏用「臆見」、「杜撰」、「鑿空贅說」，都是相當重的話。當時人說經，基本上強調的是在電光石火般一閃中悟出某種妙解，而不是忠於古人心思的訓解。經書的文本只是「學」的過程物，而不是「學」的目標，張岱《四書遇》，或馮夢龍《麟經指月》等書都是好例子。即使到了清初，李光地這樣嚴肅的理學家也還沾染明季遺習，動輒用解公案來比喻解經書。²⁰⁹

明儒解經的另一特色是大量以禪理來解經。譬如寇慎的《四書酌言》釋《論語·公冶長篇》的「弗如也；吾與汝弗如也」兩句為「盡奪前塵，忽渡彼岸」，解《論語》〈八佾篇〉的「始可與言詩已矣」一句為「入無上妙明」，解《論語》〈為政篇〉的「知之為知之，不知為不知，是知也」為「知原在知不知外理會，其他學問不過此知中之法塵。此處掃除，乃為逕機，又扭來補綴」。²¹⁰ 類似這種解經著作，數量相當之多。²¹¹

在上述的風氣下，解釋經典最重要的根據是心的理解，如果違背心之理，經典的文本是可以懷疑的，所以「非章句化」本身，帶來了「心」與「文獻」之間的緊張關係，是文獻來牽就心或心來牽就文獻？而明季經學，尤其是晚明王學禪學化，顯然是心的權威壓過文獻，那麼恢復宋、元以來，甚至更早的古注疏運動，以及儘可能恢復原始儒家學說作為詮釋經書的根據，並以之取代佛學的詮釋，在當時是很新的嘗試。提倡讀經，並提倡將古注疏帶到詮釋的中心位置，一方面是追尋儒家經典中的理想世界，另一方面是對浮泛發揮，或是相對色彩過於濃厚的詮釋風氣，立一個限制。

²⁰⁸ 《牧齋有學集》（四部叢刊本），卷十七，頁155。

²⁰⁹ 李光地，《榕村語錄·榕村續語錄》（北京：中華書局，1995），卷一，〈經書總論〉，頁2說「四書中公案有極難解處。」

²¹⁰ 轉引自何耿鏞，《經學簡史》（福州：廈門大學出版社，1993），頁215。

²¹¹ 如荒木見悟，〈四書湖南講〉，《明代思想研究》（東京：創文社，1972），頁292-328。

(三) 宋元注疏的復興

講經團體基本上還針對當時另一種學風，即奉功令傳注爲不刊之則。顧起元《癩真草堂集》〈文部〉卷十四〈金陵社草序〉中有一段話：

嘉隆之際，談藝者遵傳注爲法，令士曾不得爲國初之文，旁搜古注疏及《大全》所載諸儒之言，況敢遠及諸子史百家之瑰琦者，采其精而用之，以當張皇斧藻之盛乎？²¹²

所謂「遵傳注爲法」是指遵《四書集註》或《五經大全》，也即是黃梨洲所說的：

於朱子之所有者無餘蘊，所無者無攙入。²¹³

《五經大全》基本上是在宋、元注疏中選取一些作爲定論，如果奉行《大全》和《集註》，其實是奉官定的詮釋系統於一尊。

明代後期有一股恢復古注疏的運動，想打破這個局面。楊慎認爲應復漢、唐的注釋，並非薄宋代的解經之書是「議論」，反對「近世學者往往舍傳注疏釋便讀宋儒之議論，蓋不知議論之學自傳注疏釋出，特更作正大高明之論爾」。²¹⁴他並舉了不少例子說明古注之所以「不可輕易」的理由。²¹⁵

楊慎的態度是比較特殊的。在心學大盛之後，一般論者並不一定主張非回到古注不可，他們甚至也不認爲非廣搜宋元注疏不可，而是認爲在一般人連《五經大全》及《四書集註》都不讀時，只要能恢復《大全》或《集註》以取代異端的解經就夠了。²¹⁶如呂留良在《呂晚邨文集》卷一〈答葉靜遠書〉分析理學惑亂之局的源頭時說：

²¹² 顧起元，《癩真草堂集》（台北：文海出版社，1970），頁2554。

²¹³ 〈顧麟士先生墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁417。

²¹⁴ 《楊升庵文集》，卷七十五〈劉靜修論學〉，頁13。

²¹⁵ 如「不日成之」一語，「古注，不設期日也。今注，不終日也。愚案：不設期日，既見文王之信，亦于事理爲協，若曰不終日，豈爲一日可成一臺者？此古注所以不可輕易也。」同前書，卷四十二〈不日成之〉條，頁26。

²¹⁶ 清初葉夢珠，《閩世編》（台北：木鐸出版社，1982），頁183中說，當晚明「子史佛經，盡入聖賢口吻」時，「六經四子，任意詮解，周、程、朱註，束之高閣。」

其原，則從輕看經義，不信章句傳註焉始。²¹⁷

他主張牢守《集註》就可以了。清初朱學復興健將陸隴其《三魚堂外集》卷四的〈道統〉篇中說嘉靖、隆慶以來「異端紛出，持身者流入於魏晉，講學者迷溺於佛老，以方正爲迂闊，以傳注爲塵隔」，並認爲這種學風的直接後果是「教弛俗敗，而宗社隨之」。²¹⁸「以方正爲迂闊」則「持身者流入於魏晉」，以「傳注爲塵隔」則「講學者迷溺於佛老」，他想要根絕以佛老詮釋儒經之風，故到處宣揚要一字一句地牢守住《四書集註》。

講經會友們既不像楊慎那樣高遠，也不像呂、陸那樣保守。他們當時想到的，是怎樣先廣搜宋、元註疏，把它們與《大全》、《集註》等書放在一起看，然後選取可從的，以「立一闢之平」，也就是「廣以注釋，參以宋元明諸家之書，而裁以己意」。他們要廣泛地、跨時代地搜集各種經注，從各種說法中裁定一種較爲適恰的解釋，以免被《四書集註》、《五經大全》中「一先生之說」所拘束，他們要：

足破從來訓詁。²¹⁹

破壞訓詁陋。²²⁰

而一般形容黃宗羲及講經會弟子中對經學最有研究的萬斯大時，也是強調他們這一個特點。全祖望〈跋黃梨洲孟子解〉：

梨洲於書無所不通，而解經尤能闢前輩傳注之訛…。²²¹

鄭梁〈萬允誠詩稿序〉：

充宗埋首六經，破從來傳註訓詁之陋。²²²

如何破傳註之陋呢？萬斯大有一套辦法：

²¹⁷ 《呂晚邨文集》，頁76。

²¹⁸ 《陸子全書》（光緒十六年刊本），《三魚堂外集》，卷四，頁5。

²¹⁹ 《寒村詩文選》卷一〈怡庭陳先生傳〉，轉引自陳訓慈、方祖猷《萬斯同年譜》，頁91。

²²⁰ 黃宗羲，《南雷詩曆》，卷二〈寄陳介眉兼懷萬貞一〉，《全集》，冊十一，頁282。

²²¹ 《鮚埼亭集》，外編，頁1041。

²²² 《五丁集》，在《寒村文選》，卷一，頁32。

以爲非通諸經，不能通一經，非悟傳、註之失，則不能通經，非以經釋經，則亦無由悟傳、註之失。何謂通諸經以通一經？經義錯互，有此略而彼詳者，有此同而彼異者，因詳以求其略，因異以求其同，學者所當致思者也。何謂悟傳、註之失？學者入傳註之重圍，其於經也無庸致思，經既不思，則傳、註無失矣，若之何而悟之？²²³

他們不是乾嘉考證學正盛時期的學者，他們所面對的是一個一切以官方功令爲依據的時代。顧炎武在《日知錄》〈五經四書大全〉條中抱怨那一個時代是：「一時人士盡棄宋、元以來所傳之實學。」²²⁴ 他們極力想衝破「傳、註之重圍」，而不再以官方欽定的註解爲圭臬，以便得到客觀的正解。羅聚宋元各種注疏是破傳註重圍的第一步，而第二步便是在廣泛比較之後，裁定一種較合理客觀的註解。

相對而言，宋元註疏要比明人的經解高明。宋儒解經也有種種問題，譬如朱熹解經好以理度之，有時將認爲不合理的刪除或加以合理的解釋，²²⁵ 或是違背古代的本義，而以理學的體系隨意掉換，²²⁶ 而遭清儒之譏刺，但是一般而言，比起明季儒者，宋元經學家要更忠於事實。而宋儒的學問其實是清學的重要前驅。持此說之人甚多，譬如傅斯年說：「清代樸學家之最大貢獻，語學耳(兼訓詁音聲)，至于經學中之大題，每得自宋儒」，²²⁷ 近人張舜徽也有如下之觀察：

…大抵清儒治學，名雖鄙薄宋人，實則多所勦襲，戴東原說《詩》即多本

²²³ 黃宗羲，〈萬充宗墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁405-406。

²²⁴ 顧炎武，《日知錄》，頁525-526。

²²⁵ 譬如春秋夾谷之會，孔子曾令斬優倡侏儒，照《穀梁》及《史記》，還有將其人「手足異處」「異門而出」，先儒多疑此，而朱熹將這故事中「萊兵劫魯侯，優施舞幕下」這一節刪去，令宋代以後讀《春秋左氏傳》時，竟不再見此節，而明清考據家似亦認爲合理，並不加以駁詰。以上見李璜，《法國漢學論集》（香港：珠海書院，1975），頁96-97中述法國漢學家葛蘭言(Marcel Granet)對此的研究。

²²⁶ 戴望，《顏氏學記》（台北：商務印書館，1970），頁67「孔子討陳恆，而料其民不予，會夾谷而卻萊兵、反汶田，聖人之智勇也。乃宋儒僅以明理解智，去私解勇，其氣運之隄哉？」

²²⁷ 傅斯年，《性命古訓辨證》，在《傅斯年全集》（台北：聯經出版公司，1980），頁727。

朱傳，其明徵也。他如段若膺注《說文》，多陰本小徐繫傳之言，掠爲己有…況有清一代樸學，實兩宋諸儒導夫先路。²²⁸

近人汪辟疆也有清學出於宋學之說。²²⁹ 他主張在清儒考證學的正統尚未確立之前，有過一段不成熟的時期，是以宋元經學爲主：

大抵康、雍之間，學術漸趨正軌，而明季餘習尚未湔除，故治經主宋、元，語史喜明季…其時叢書著聞於時者，如張潮《昭代叢書》、納蘭成德之《通志堂經解》。²³⁰

《通志堂經解》是當時流行之書這一觀察，相當有意思。《通志堂經解》所收的正是宋元注疏，其中有不少是講經會友們所特別推重的書。

在當時，許多宋元注疏雖然保存在某些藏書樓中，但因為它們不是學者普遍使用的書，所以大部份未曾印刷通行。當它們再度成爲學者關心的重點時，人們便用種種辦法借、鈔。我們不敢說所有「鈔書會」，或流通古書的約定，²³¹ 都有相同的思想動機，不過在黃宗羲及講經會諸子身上倒是表現得相當清楚。以黃宗羲爲例，當時人對他印象最深的事，除了「授諸生以所傳蕺山慎獨之學」外，便是「發古今說經諸書，爲世所未傳者」，²³² 又如萬斯同，人們說他「偏從里中大家借得異本，數童子往來道中」，²³³ 黃宗羲說到萬斯年時說「余於經史詩文，多所鈔節，君必借之手錄，至於等身，未見之書，余或失其原本，反從君處鈔之」。²³⁴ 談到張士墳時，則說「里中有講經會…同邑范氏多藏書，余偕同學借抄，日計君所手抄，過於傭書者；君不特抄之，而且發之爲詩…」。²³⁵

²²⁸ 張舜徽，《清人筆記條辨》（北京：中華書局，1986），頁394，又參同書，頁391。

²²⁹ 見汪辟疆，《汪辟疆文集》（上海：上海古籍出版社，1988），頁749-750。

²³⁰ 汪辟疆，《目錄學研究》（台北：文史哲出版社，1983），頁99。

²³¹ 如丁雄飛的〈古歡社約〉，在嚴靈峰編，《書目類編》（台北：成文出版社，1978），頁39-40。又如曹溶，〈流通古書約〉，同前書，頁35-36。

²³² 李鄴嗣，〈與萬貞一書〉，《果堂詩文集》，頁653。案此信亦附在《管邨文鈔》，冊首〈序〉，頁2。

²³³ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁114。

²³⁴ 《全集》，冊十，頁473。

²³⁵ 同前書，冊十，頁388。

《清稗類鈔》中說「梨洲晚年益好聚書，所鈔者爲天一閣范氏、叢桂堂。」²³⁶ 寧波天一閣在經典興起的過程中有相當顯著的地位。天一閣自范欽以來照例不許外人登閣，但是黃宗羲及李鄴嗣、全祖望等卻是例外。而黃氏及其弟子破例登閣之年恰巧也正是講經會進行得很熱烈的時候。²³⁷

黃宗羲和他的弟子們在搜集宋元經注的過程中，也有一些不愉快的插曲。黃宗羲急買山陰祁氏澹生堂的藏書，特別看重的就是宋元經註，尤其是衛湜《禮記集說》。當時他的學生萬斯大正在排纂《禮記注疏》，黃氏乃刻意爲他搜集：

吾鄉萬先生充宗湛於經學，《六經》自箋疏而下皆有排纂，《三禮》爲最富，三經之書，其成帙不一種，《禮記》爲最富。方崑山《通志堂經解》之未刻也，櫟齋之本，世間流傳頗少，先生求之不可得。會姚江黃徵君，自山陰祁氏書閣見之，遽售以歸，踴急足告先生，而中途爲書賈竊去。先生曰，以吾所見，未必較櫟齋爲少。乃自注疏，登陳馬方陸而下，錯陳而貫穿之，豪鈔摘抉，哀然成編，俄而或以其本至，取而讎之，則凡櫟齋之所有者，無不在，後乎此者，倍之…。²³⁸

而這一次買書過程中的意外事件，所謂有書「而中途爲書賈竊去」者，即衛湜《禮記集說》及王禹偁《東都事略》。黃宗羲認爲是呂留良中途差人偷走，引起黃、呂二人終生的爭隙。²³⁹

²³⁶ 徐珂，《清稗類鈔選》（北京：書目文獻出版社，1984），頁94。

²³⁷ 范光燮准許他們登閣之事，見蔣學鏞，《鄞志稿》，頁455。亦見駱兆平，《天一閣叢談》（北京：中華書局，1993），頁81。

²³⁸ 全祖望，〈禮記輯註序〉，《結埼亭集》，外編，頁968。

²³⁹ 黃宗羲與呂留良爲了購買澹生堂遺書而起閥之一事，已有不少討論，可是似乎未曾有人留意過，他們所爭的書在當時思想史中有何意義？黃宗羲在當時以拼命購書有名，當桑海之交，許多故家大族的藏書大量散出，他每天派遣僕人四處訪購，傍晚再回到住所清理。這種收書行爲其實是智識主義興起的象徵。在先前心學盛行之時，不需如此搜書，尤其是沈浸禪學之人，更視書爲土苴。最直接的例子便是澹生堂藏書之所以散出，即因它的主人參禪學佛。呂留良在買得澹生堂藏書三千餘本示其子呂無黨時的詩「阿翁銘識墨猶新，大擔論觔換直銀，說與癡兒休笑倒，難尋幾世好書人。宣綾包角藏經箋，不抵

當時出現了一些鈔書團體，²⁴⁰ 這似乎反映一個事實：因為心學風氣籠罩太久，許多舊書並未印行，故極不易得，而需以鈔寫方式獲取。這個現象提醒我們，他們是在與一個斷絕的傳統重新接上線。宋、元經疏後來被大量重印，也必須在這一思想動機下去理解。講經會友們在描述當時宋、元注疏日漸出版的現象時，常用過去渴求而未得，現在終於可以到手那樣急切的口氣。萬言的一段話可以為例：

宋、元來經學未見之書，吳中成刻已久，余方將求之以歸，與諸子辨論商榷，所得當有異於前日者。²⁴¹

又如全祖望把「今秋從書賈得吳草廬《春秋纂言》」，²⁴² 當作一件大事在記，可見這些書之稀貴不流通了。

值得進一步注意的是，《通志堂經解》的刊印過程也與這一波搜求宋、元經疏的風氣有關。一般認為《千頃堂書目》的作者黃虞稷是最早提出這一構想的人，而黃氏也正是「經史會」的發起人，該會之宗旨活動不得而詳，或許他也

當時裝釘錢，豈是父書渠不惜，只緣參透達摩禪」，最後兩句即是說澹生堂繼承人信禪，任令僧人賣其藏書之事。

而這次買書行動中，黃宗羲在《天一閣藏書記》中自記所得為「經學近百種，稗官百十冊，而宋元文集已無存者。途中又為書賈竊去衛湜《禮記集說》、《東都事略》。」（《全集》，冊十，頁113）經學近百種特別值得注意，而引起兩人衝突的衛湜《禮記集說》則與黎洲思想有關。全謝山為萬公擇的《禮記輯注》寫〈序〉時也曾提起。見《鮚埼亭集》，外編，卷二十三，頁968。

黃、呂二人衝突之後，呂氏在各種詩文信札中攻擊黃氏，其刻毒程度，令人咋舌，而絕交之後，呂留良與萬公擇及黎洲之弟黃晦木，感情仍相當不錯。晚邨可能將衛湜《禮記集說》借與或錄副本給萬公擇。而我們應當注意的是，萬公擇之輯《禮記注疏》，其實即是黃氏講經會宗旨下之工作，甚至是黃氏原本為各經作輯注的計劃之一，後來由萬氏接手。

²⁴⁰ 關於清初鈔書與學風之關係，錢穆，《中國近三百年學術史》（台北：商務印書館，1968）有不少例證，如頁144，157。

²⁴¹ 萬言，〈登高什序〉，《管邨文鈔》，卷三，頁43。值得注意的是此序作於一六九三年，而徐刻《通志堂經解》編書時間應為一六七三到一六八〇。但可能一直到納蘭性德死（1685）後才刊刻。

²⁴² 〈奉九沙先生論刻《南雷全集》書〉，《鮚埼亭集》外編，頁1336。

是因窮搜宋元經注之書的經驗，才發起這樣一個出版計劃。《昭代叢書》中有黃氏的《徵刻唐宋秘本書目》，列黃虞稷與周在浚兩家家藏罕傳本一百多種，希望有力量的人，能各刊刻一、兩種或數種以廣流通。贊成他們的有紀映鐘、錢陸灿、朱彝尊、魏禧、汪楫五人，他們聯名公佈了一份〈徵刻唐宋秘本書啓〉，張芳寫了一篇〈徵刻唐宋秘本書論略〉，曹溶作了〈流通古書約〉，倪灿和周銘合寫了〈徵刻唐宋秘本藏書例〉，後來受他們影響的徐乾學爲納蘭性德編刻《通志堂經解》時，將上述啓事中所列的二十二種經部的書都刊刻了。²⁴³

最後，在討論講經會的特色時，不能忘了躬行劉蕺山的道德哲學是他們一開始便立下的主要目標。鄭梁在〈祭高鼓峰文〉中說他們這一批會友向梨洲學習是「總期師法姚江以顯蕺山之道於將曠」。²⁴⁴《人譜》一書尤其爲許多人所奉行。在《寒村文選》的〈還望雲圖詩序〉（戊申）中，鄭梁還說：

余方讀子劉子《人譜》，知書畫古玩好之亦同於希名競利。²⁴⁵

戊申是一六六八年，也正是講經會進行之年，鄭氏當時因爲讀《人譜》而心中產生了變化，開始覺得書畫古玩之好是壞習慣。由此一例，可以看出他們注重道德修養的情形。他們也認爲外在的誦讀最後要與內在的心性合一，而不可以見外而遺內，所以經席辯論也是爲了身心性命。這也是爲什麼萬言在多年後回憶說：

怡庭展冊之際，迴思已往之年，事事皆成陳跡。而惟姚江請業，經席辯論之時爲有益於身心性命焉，則所以獨擅其千古者，當必有在矣。²⁴⁶

不過後來講經的份量大大超過了身心性命，許多人可能忘了讀經是爲了明心，所以我們一再看到會友之間互相警告的話。萬公擇說「吾黨今日講經之會已稱極盛，但尚須語語驗之躬行。」²⁴⁷也有人警覺到講經會友們在經典文獻中櫛比

²⁴³ 以上見王重民，〈千頃堂書目考〉，《中國目錄學史論叢》（北京：中華書局，1984），頁188-190。

²⁴⁴ 《寒村詩文選》，卷一，頁42。

²⁴⁵ 同前書，卷一，頁20。

²⁴⁶ 萬言，〈八景詩序〉，《管邨文鈔》，卷二，頁52。

²⁴⁷ 李鄴嗣，〈送萬公擇授經石門序〉，《果堂詩文集》，頁446-447。

字求，恐怕會忘了體驗於身心的要務。²⁴⁸ 但從萬斯同及萬斯大後來的發展可以看出，「以書明心」，合「內」「外」的理想逐漸遺落了。萬斯同後來所欣賞的，都是擺落心性之談，實講禮樂制度的思想家，他本人也不再談什麼心性問題了，「外」與「內」不再合一，而清學中講考據而抹煞心性的風格已然成形了。

講經會友不但窮經讀史，事實上也旁及文學、曆算、地理，這是黃宗羲「一本萬殊」思想所決定的。²⁴⁹ 當時講經會子弟們想分別繼承其師之學，所以常選擇專攻其中一門。²⁵⁰ 萬斯同決心發揚其師的史學。他在〈寄范筆山書〉中說「吾輩既及姚江之門，當分任吾師之學，今同志之中，固有不專於古文而講求經學者，將來諸經之學，不患乎無傳人。惟史學，則願與吾兄分任之」。²⁵¹ 萬斯大則發揚其師之經學。他們兩人也是一般都承認的，開啓清初學風的關鍵性人物。

萬斯大有《經學五書》，內容相當繁複，這五部書是講經會的直接產品。由於甬上講經會並未留下任何記錄，所以從這幾部經學著作可以間接推測經會的內容，像《學禮質疑》，即是參與講會的一項成果。萬斯大的〈學禮質疑序〉中是這樣描述該書的：「自丁未(1667)學禮以來，心有所疑，取其大者條而說之，而質之吾師梨洲先生者也」。²⁵² 李鄴嗣也在〈答溧陽周二安書〉說，「即如足下所見萬充宗《學禮質疑》，謂以其讀《禮》所疑質諸黃先生也，足下既已見甬上經學一派矣」。²⁵³ 方祖猷先生已撰有專文，將《經學五書》作過分析，此處不贅。²⁵⁴

黃宗羲在講經會中原有一套「大修群經」的計劃，但沒有任何的成果。後來賴著萬斯大將《春秋》的部份繼續下去。《鮚埼亭集》外編有一篇文章說：

²⁴⁸ 蔣學鏞，《鄞志稿》，頁518董允璘的批評。

²⁴⁹ 黃宗羲有關一本萬殊的思想主要見於《明儒學案》〈序〉、《孟子師說》的〈題辭〉，及〈移史館論不宜立理學傳書〉中。可參李明友，《一本萬殊》（北京：人民出版社，1994），第六章。

²⁵⁰ 萬經，〈寒村七十壽序〉，轉引自陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁88-89。

²⁵¹ 《石園文集》，卷七，頁5。

²⁵² 萬斯大，《經學五書》（台北：廣文書局，1977），頁21。

²⁵³ 《果堂詩文集》，頁658。

²⁵⁴ 方祖猷，〈萬斯大的經學及其歷史地位〉，在《萬斯同評傳》（南京大學出版社，1996），頁323-382。

《春秋》筆削之旨，如高山深谷，不易窺探，故有爲三傳之所不得，而啖趙見之者；有爲啖趙之所不得，而宋元諸家迭相詰難而見之者。甚矣夫會通之難也。往者，姚江黃徵君，以經學大師，倡教浙東西之間，嘗欲推廣房審權，曾陸、衛湜諸君之緒，大修群經，而首從事於《春秋》，先令其徒蒼萃大略，輯爲叢目，只篇首春王正月一條，草卷至五大冊，猶未定，徵君笑曰，得無爲秦延君之說《尚書》乎，度難以成編而止。萬充宗先生者，徵君之高弟也，不以爲然，退而獨任其事，取其重複者去之，繁蕪者刪之，分別門戶，芋區而瓜疇，輯成二百四十卷，一夕，爲大火所燼。²⁵⁵光是從「只篇首春王正月一條，草卷至五大冊，猶未定」一語，可見它是彙集古今多少注疏而成。但是這部大書後來被大火燒了。

萬斯同在史學上貢獻很大，尤其是爲明史奠基之功，最爲顯著。事實上，當一個朝代初亡，關於這個朝代史實的內容、輕重、主要節目、史料分辨、史事考訂等，都是啓榛莽闢蠶叢的難事，在這個時候搭起大架構，是一件極困難的工作，所以萬氏花費很大的工夫在這上面。但是這一部份的工作並未及身完成。萬斯同在甬上及北京，特別是在北京之講會，幾乎全以史學爲主，尤其是想以史學來定一代長治久安之大經大法，這基本上是推展其師黃宗羲所謂不學史無以應務的思路。

五、五次講經會

（一）從甬上講經會到北京講會

事實上講經會前後共有五次，主持人也有不同。第一次是甬上講會，前後共持續約八年，從一六六八到一六七五，這個階段主要是由黃宗羲指導。第一期講會因同志星散，作官的作官，早逝的早逝，有些則以教塾維生，最後則是因爲陳錫嘏到北京作官而告終。第二次講會是始於一六七八年秋天，由陳錫嘏重

²⁵⁵ 〈春秋輯傳序〉，《結埼亭集》，外編，卷二十三，頁968-969。

舉的第二次甬上講經會。當時自北京告假回到故鄉的陳錫嘏覺得他有義務在家鄉振講經會。²⁵⁶ 可惜陳氏《兼山堂集》中，並未提及這期講會的情況。²⁵⁷

一六九〇年，鄭梁曾在北京約萬斯同重回甬上再舉講會，但未成功。萬氏雖未能南回甬上重開講會，但是同年便接受昔日講經會友仇兆鰲與大明一統志局的同仁之邀，開始了北京講會。

在北京講會中，萬氏從田賦、兵制、選舉、樂律、郊禘、廟制、輿地、官制等方面進行講論，每月三次，聽者常數十百人。《石園文集》卷首有楊無咎的〈萬季野先生墓誌銘〉說：

季野志在國史，而其有功於後學，則講會之力為多。…其北遊也，則月凡三舉，益以田賦、兵制、選舉、樂律、郊禘、廟制、輿地、官制諸論說，凡宜因宜革，皆勒成典，則實史事之權衡也。朝而設席，向晚而退，如歲寒書室、梅花堂、浙江江南會館，皆其講經史處也。²⁵⁸

十天一舉的講會可能是利用官員旬休的那一天進行的。²⁵⁹ 講學之地有歲寒書屋、梅花堂及浙江江南會館等，講會是從早到晚進行的。當時的人在回憶他的貢獻時說，萬斯同雖然為修《明史》花了幾十年的時間，但若論及他對後學的啓迪，在北京所辦的講會要遠遠超過修《明史》。講會的內容以探討古往今來

²⁵⁶ 黃宗羲在〈翰林院編修怡庭陳君墓誌銘〉中說「自君出，而諸子亦散，至是復集，甬中多志行之士，由此會為之砥礪耳」。《全集》，冊十，頁433。

²⁵⁷ 而陳氏本人後來也不能牢守戴山之教，除了為劉宗周最為反對的功過格作了進一步的編輯工作之外，在格物的問題上，走向朱子的老路，見〈翰林院編修怡庭陳君墓誌銘〉，「君從事於格物致知之學，於人情事勢物理上工夫不敢放過」，同前書，冊十，頁433。又「凡君之所以病，病之所以不起者，雖其天性，亦其為學有以致之也。夫格物者，格其皆備之物，則沓來之物，不足以掩湛定之知，而百官萬務，行所無事。若待夫物來而後格之，一物有一物之理，未免於安排思索，物理、吾心，終判為二，故陽明學之而致病，君學之而致死，皆為格物之說所誤也」，同前書，冊十，頁434。

²⁵⁸ 楊无咎，〈萬季野先生墓誌銘〉，在《石園文集》卷首，頁3。參考陳訓慈、方祖猷《萬斯同年譜》，頁171。

²⁵⁹ 楊聯陞先生認為自唐至元的旬休或旬假制度，在明清時代被削減，甚至完全廢去，見楊聯陞，〈帝制中國的作息時間表〉，《國史探微》（台北：聯經出版公司，1983），頁63。但是如無旬休，何以京官可以在每月十、二十及最末一日前來講會，俟考。

的禮樂制度為主，所以用今天的話說就是中國制度史的講授，並期望從中得出各種制度之優劣，何者當採，何者當捨，與黃宗羲寫的《明夷待訪錄》甚為相近。北京講會是由仇兆鰲發動的，可惜的是，在寧波天一閣所藏的仇氏《尚友堂自編年譜》中，只有康熙二十九年(1690)條提到他與一統志局中同仁邀請萬斯同舉講會之事，而別無其他材料。²⁶⁰

萬氏北京講會中，與會者的身份與甬上的兩次講會大有不同。它是以京師的公卿大夫及舉子為主，不再侷限於浙東士子。萬氏在北京講會中，結識了胡渭、閻若璩、李塨、王源等一批來自各地，在思想界頗為活躍的士人。

在康熙三十年(1691)秋天到達北京的方苞便深受萬斯同的影響而暫輟他拿手的古文之學轉研經義。《方苞集》卷十二有〈梅徵君墓表〉一篇說梅文鼎的曆算之學，好者甚稀，但萬斯同的經史講會則車水馬龍：

季野承念台劉公之學，自少以明史自任，而兼辨古禮儀節，士之欲以學古自鳴及為科舉之學者皆輳焉，旬講月會，從者數十百人。²⁶¹

由前面這段引文看來，除了制度史外，古禮儀節也是萬氏的重要講題。大概從康熙三十四年(1695)起，他的講會由溫睿臨進行記錄，《歷代紀元彙考》卷首陳正心〈序〉中說萬氏：

奮袖抗談，問難蜂起，應之如響，溫子從旁記其語，歸而考證諸書為文，其詞今所著《講會錄》是也。²⁶²

由這一段記錄足見北京的講會仍與甬上講經會一樣，不只是一人演說，主講者和與會者也進行公開辯論。可惜溫睿臨的《講會錄》已經不存，無以窺見講會之詳。錢名世與溫睿臨是萬氏這個時期的兩個記錄員，錢名世記其明史方面的見解，而溫睿臨記其講會中的談辯。溫氏後來輯《南疆逸史》也是受萬氏影響。²⁶³

在北京講會進行了八年之後(1698)，萬氏乘回鄉之機，在甬上重開第四次講經會。這次講會前後只持續了數月，便因萬氏回北京而罷。可喜的是，這九回

²⁶⁰ 仇兆鰲，《尚友堂自編年譜》（寧波天一閣藏抄本），無頁次。

²⁶¹ 《方苞集》（上海：古籍出版社，1989），頁335。

²⁶² 轉引自陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁185。

²⁶³ 溫睿臨，《南疆逸史》（香港：崇文書局，1971）〈凡例〉，頁3。

講會的記錄《講經口授》的抄本被保留在浙江圖書館。²⁶⁴ 浙圖的《講經口授》，可能是一個乾隆年間的傳鈔本，²⁶⁵ 其中有一些地方仍生動地記載了萬氏當時的口語。

第一會是□月□日，講田賦。

第二會是三月十九日，再講田賦。

第三會是三月二十九日，復講田賦。

第四會是四月初九日，講兵制。

第五會是四月十九日，再講兵制。

第六會是四月二十九日，復講兵制。

第七—十回講會缺。

第十一會是六月廿九日，講宮廟祭祀。

第十二會是七月初八日，講廟祀。

第十三會缺。

第十四會是七月二十四日，講律呂。

這些講會基本上都是制度沿革史的講述。雖然他基本上不講經，不過必然仍以講經會為名，否則記錄的名稱就不會是《講經口授》了。從這份記錄看來，

²⁶⁴ 在浙江圖書館所藏這份《講經口授》的抄本前，有伏跗室主人馮貞群的一段跋文，認為這是萬氏北京講會的記錄，鈔者是溫睿臨。方祖猷先生認為這應該是錯的（《萬斯同年譜》，頁195），方先生的證據是《口授》的目次與張錫璫前引詩中所記康熙三十七年（1698）萬氏在甬上講會的內容相符。我個人贊同方先生的判斷，並認為還有幾個證據可以支持這個論斷。

首先是《口授》中記第三講是三月十九日（第一講日期空著，應是三月九日），而最後第十四講是七月二十四日。萬氏在是年春天南歸，則三月九日起講甚為合理。他在這年秋天偕錢名世北上，則七月底罷講也合理。第二，《講經口授》中一再特別強調歷史上鄞、明州、寧波的史事，其中有一條，談明代衛所時，特地「附說」明代寧波府的四個衛，從《口授》的語氣看來，是離題發揮的。他很明顯地是針對甬上的聽眾而發，如果是北京的講會，聽眾來自全國各地，便不會如此強調本鄉的史事了。第三，《講經口授》應是張錫璫所記的，否則他在〈贈萬季野先生北上四十二韻〉上不會說「執卷隨人叩，載筆獨予許」。我因為方祖猷先生的幫助而得讀《口授》，附此致謝。

²⁶⁵ 此鈔本中凡遇「弘」字皆缺筆，故可能是乾隆的鈔本。

除了《明史》以外，他對從古以來的歷史都非常精熟，對於經部之書亦極嫻悉。在講授過程中，他自然而然地將相當的注意力放在檢討明亡的原因上面，並常徵引《明實錄》來談明代史事。

在講演中，萬氏主要是就制度演變之大段落處作客觀的講述，很少下個人的意見，不過，整體而言，也有一些個人的分析在裡面，此處我僅舉田賦及兵制兩個講題為例作一介紹。²⁶⁶ 萬氏講田賦時，有幾個重點，首先是討論三十稅一的理想為何不能維持，且一步一步地變化。接著討論徵銀的沿起，以及徵銀對國家的禍害。除外他也討論明末三餉徵收之過程及對百姓造成的負擔。他總結明亡之因為用銀及重賦，說：「從古無徵銀者，至明而徵銀。從古民間無用銀者，至明而用銀。從古加賦無如此之重者，至明而極重。生民之苦極矣，國欲不亡得乎」。²⁶⁷ 萬氏主張禁止百姓用銀，違者處死。萬氏反對用銀徵銀的態度與當時一大批知識份子相同。²⁶⁸

此外，在談田賦時，他評論了王安石改革，說「行青苗之罪小，而廢三倉之罪大」。他也評論了一條鞭法，說自一條鞭之法行，先前的僱役遂歸正賦，「其餘零星雜徭皆役貧苦小民，此役法之不得其平也」。²⁶⁹ 他並針對蘇松田賦之重，作了歷史的考察，指出蘇松重賦由於官田，對於官田形成的幾次原因作了清楚的剖析。²⁷⁰

²⁶⁶ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同評傳》，頁122-137。

²⁶⁷ 《講經口授》，頁15。

²⁶⁸ 如顧炎武的《錢糧論》上，《顧亭林詩文集》，頁17-19。

²⁶⁹ 《講經口授》，頁17。

²⁷⁰ 此處即詳引這段文字以明《講經口授》之一斑：

「蘇松田賦之重，由於官田。官田之所以多者，其一、由宋賈似道因國用不足，制為關子，做交子會子之制，以鬻民田。其時兩浙江西皆行，而平江即蘇州獨多。時包恢知平江府最酷，制炮烙之刑，勒民鬻田，故其田入官者獨多，此官田之一也。其二、元時封大功臣大十人謂之十投下。元世祖既定天下，以江南田賜大功臣，故蘇松之田皆屬十投下，十投下各令其家臣收租。又多買民田為己田，亦名曰達魯花赤，此官田之二也。其三、張士誠割據揚州，蘇、松、杭、嘉、湖、紹等處，其宗族親戚盡買蘇松之田，及明太祖滅士誠後，其田盡入於官，此官田之三也。其四、明太祖初年，以此田賜功臣為莊田，及功臣誅戮後，并其自置田盡入於官，此官田之四也。其五、蘇松豪強兼并之患最

在談蘇松重賦之後，萬氏並特談明初寧波一府糧米十七萬石，此外別無徵收，至正統後，僅鄞一邑便有折色七萬餘石，其糧數之重一至於此。他之所以特提鄞縣徵賦之重，想必與講會聽眾是鄞地士大夫有關。

接著再以萬氏講兵制為例。他主要是以政府是否需耗費大量金錢養兵來判斷一代兵制的良窳。他說：「自漢至隋唐，天子俱無養兵之費，養兵自宋始，故國貧而民賦重」。²⁷¹ 他也感嘆唐代兵制之逐步變壞，引歐陽修的話說，「唐文三變，每變而上；唐兵三變，每變而下」。他與明末清初許多士大夫一樣皆主張封建，而且是從養兵方面去看這個問題的。他認為在封建制下，封君必然盡一切力量去經營自己的小封國，故能充份足其兵食：

唐封建之制，自春秋戰國以及唐藩鎮割據，皆各君其國，各子其民，欲以自強，無不盡地力，以足其兵食。一歸郡縣，則土地荒蕪而兵力衰矣。²⁷² 萬氏在講演中強調，宋代「朝廷多養兵之費而不得其用」。²⁷³ 不過，他認為宋招募之制雖多養兵之費，卻也還有一些優點：

然招募之制，朝廷雖多養兵之費，而民間晏然，否則，如唐府兵之制，雖其法最善，而一人為兵，則六家盡受其累，倘有缺少，又須補足，父母妻子皆愁苦太息，是以唐時塞上從軍之曲，最為傷情。²⁷⁴

多，明太祖起家寒微，深恨豪強之家，即位後，籍沒沈萬三、倪雲林等田，盡入於官，此官田之五也。有此五者，蘇松強半皆官田矣。又加以太祖惡吳民為張氏堅守，故其田賦欲仍張苛政之舊，不與減租，建文欲減而未行，永樂以建文變法，興靖難師，故即位後不變祖制。洪熙有輕賦意，而在位日淺，及宣德時屢詔輕蘇松重賦，而戶部不行，五年(1430)，有詔切責戶部，令其舉行，時各省有按布而無巡撫，江南係留都，并布按無有，止有知府，得以自專，時特命六臣巡撫天下，而南直得周忱，蘇州知府況鍾，相與減蘇州之糧額。先時有二百七十萬餘石，減去七十萬石，時民田之糧，每畝僅三四升，官田自三斗以至二石不等。況、鍾減賦，官田止於三斗，此雖周、況二公奉行之善，而實由宣宗之德音也。周忱之後忱為巡撫二十三年，相繼為巡撫者鄒來學、李秉、崔恭皆名臣，漸均官田之最重者，加於民田之最輕者。至嘉靖年間，巡撫歐陽鐸、知府王儀盡均官、民田之糧，時宰相顧鼎臣在朝，常曰此法一行，吾家驟增糧千石，然豈可以我一人而廢永遠之利，故其法得行。」同前書，頁17-19。

²⁷¹ 同前書，頁23。

²⁷² 同前書，頁30。

²⁷³ 同前書，頁32。

²⁷⁴ 同前書，頁33。

萬氏甚至認為處在宋代，輸歲幣給敵國也不失為一個可行辦法，因「歲幣所費無幾，邊防得以休息者寔賴其力，觀明季之兵餉則可見矣」。²⁷⁵足見他最關心的還不一定是國家尊嚴，而是民間是否「晏然」，及百姓是否「愁苦太息」。萬氏在討論兵制時，仍將相當多注意力放在明代。他比較明代的衛所制與唐府兵制，說衛所制即府兵制，「其異者，唐府兵派於民間，每六家出一人。明衛軍則世為之，而復屯種。唐十六衛調於各府，明五府出於召募」。²⁷⁶

在甬上的講會中，他除了縱論賦役、兵制外，還談官制、選舉、禮樂、曆法、明史等，並強調苛稅及科舉是古今兩大弊端。《續甬上耆舊詩》卷一百十二〈張太學錫聰·贈萬季野先生北上四十二韻〉對當時的演講做了精要的歸納：

昔日談經會，都講先生主。秋郊送別來，廿年雲散聚。今歲暮春歸，兩度見鄉土。講堂得重開，生徒喜欲舞。首論賦役法，則壤溯神禹。井田不可復，限田亦虛語。惟有租庸調，唐制頗近古。兩稅一條鞭，救患患仍巨。次論古兵制，田賦寓卒伍。漢唐調發多，府兵法可祖。宋乃專召募，遂受養兵苦。明世軍民分，北都勞禦侮。季年成土崩，加餉禍由部。繼及選舉條，賓興德行取。用吏昉秦政，設科起漢武。中正法久弛，諸科弊難杜。下逮王氏學，至今流毒蠱。前代惟制科，庶幾得人普。終乃禮與樂，津津聽揮塵。郊社與禘祫，群疑融水乳。律呂通曆法，妙理入淵府。燈火有餘閒，繪圖紀寰宇。蛟川十日遊，官制詳縷縷。《明史》及東林，約略傾端緒。腹笥便便盈，三筐何足數！執卷隨人叩，載筆獨予許。中有兩要言，可作《三通》補。白金供正賦，貪風成蛇虎。治道不若古，大半由阿堵。科目取人才，登進雜枯蘗。假令孔孟生，豈由場屋舉！二者利名根，斬斷須利斧。奇快論不刊，蕩岸氣暫吐。倘得此言行，如暮日重午。敢云即至道，齊變乃可魯。空抱王佐才，誰識名世轉。史館羈淵雲，筆墨日纂組。...²⁷⁷

²⁷⁵ 同前書，頁33-34。

²⁷⁶ 同前書，頁37。

²⁷⁷ 《續甬上耆舊詩》，卷二十一，頁21。

萬斯同於一六九八年秋天重回北京。兩年後(1700)再度在仇兆鰲的鼓倡下，舉行第五次講經會。北京講會不斷地有新的會友加入，尤其是在康熙三十九年(1700)十月，朝廷平三藩之亂後，因為天子獎勵學習，故講會中翰林、部郎及一般士人四、五十人環坐聽講，而且講會的準備工作皆由顯官供張，²⁷⁸在京師引起莫大的轟動。當時會友李塉記萬氏講說時，「不繙書，每會講一事，口如瓶注，溫審臨札記。何代，何地，何人，年月日事起迄，毫釐不失也」。²⁷⁹

我們大致歸納北京講會的主題如下：

田賦

兵制

選舉

樂律

郊禘

廟制

輿地

官制

禮樂源流

典章沿革

國書曆象

河渠邊務

三代及元明制度

地理

河渠

倉庫

政刑

上面這一張表只是就當時人的零星記載歸納而成，有的只是概略的名字，有

²⁷⁸ 陳訓慈、方祖猷，《萬斯同年譜》，頁208。

²⁷⁹ 《恕谷後集》，卷六，〈萬季野小傳〉，頁71。

的則是相當確定的主題。其中有些與萬氏回甬上舉行的第四次講會主題相類似，有些是隨著北京講會的持續進行，又陸續開闢的新主題。從講會的題目看來，心性探索或「以書明心」這一類主張已經不見了。這時他欣賞胡渭、李塉等人對心性及形上之學的攻擊，並反對過去宋明理學對「格物」的「物」字之解釋太過偏向內在的探索。此時他同意顏元、李塉之以「鄉三物」解「格物」的「物」字。²⁸⁰而所謂的「鄉三物」——「六德」、「六行」、「六藝」全是與治平天下有關的實務。

（二）影響

一六六八年，講經會正在甬上展開時，聲勢一定不小，以致當時正在外地的萬言聞訊趕回參加，高且中還覺得未能參與是一大遺憾。該會在浙東一地有相當大的影響，陳錫嘏《兼山堂集》〈陳母謝太夫人六十壽序〉中說：「浙東學風一變」。²⁸¹黃宗羲也在〈陳夔獻五十壽序〉中說講經會「不及十年而能轉浙河東黃茅白葦之風，概使之通經學古」。²⁸²即以個別會友的成就而言，像萬斯大，陳錫嘏便說：「海內名士如豫章彭躬菴，吳郡顧景范皆嘆經學不如充宗」。²⁸³

在甬上講經會影響下也出現了仿行的講經團體。譬如陳錫嘏的學生顧在瞻在山陽所舉行的：

陳介眉教授里中，書舍至不能容。其時顧在瞻來學，介眉稱其為後來之秀，…未幾，返於淮海。歲辛酉(1681)，萬公擇自淮歸，言在瞻倡率其里人為經史之學，不殊甬上。²⁸⁴

所謂「率其里人為經史之學，不殊甬上」，應即是模仿甬上講經會的一種組

²⁸⁰ 萬斯同，〈大學辨業序〉，《石園文集》，卷七，頁12-13。

²⁸¹ 陳錫嘏，〈兼山堂集〉，卷四，頁14a。

²⁸² 《全集》，冊十，頁662。

²⁸³ 《兼山堂集》，卷四，頁5a。

²⁸⁴ 黃宗羲，〈顧君榮生六十壽序〉，《全集》，冊十，頁673。

織。而顧在瞻當日受學於陳錫嘏時，陳氏再三叮囑他的正是劉宗周以經明心的思想。《兼山堂集》中的〈與門人顧在瞻書〉云：

蓋博文約禮二者不可缺一，陽明子又從而合之，博文是約禮工夫，則為學之功，其不可不從事於讀書窮理也明矣。夫必博學而後可以審問、慎思、明辨，必多聞見而後可以闡疑闕殆，則讀書窮理其不可保殘守缺，孤陋寡聞，妄言內求之功，希心頓悟之學也明矣。²⁸⁵

陳錫嘏又說：

文以載道，求道者不得不取證於文，顏子親見聖人，尚口說博我以文，而孔子之贊回也，亦曰擇乎中庸，則以天命之性，雖不待外求，而要不可不辨別眾理以求其至善之所在，況我等去聖千載，苟欲證明其心，舍昔人閱歷有得之言，其亦從何而入手。讀書之法，六經其淵源也，次而及於先儒之語錄文章，足以發明義理，又次而及於歷代之正史，足以開通聞見。²⁸⁶

這一段文字強調因為我們去聖人千載，如果想「證明其心」必須讀經書、正史等。他又說：

夫吾心之理誠未有出於孔孟所言之外也，然恐生之所見為孔孟者未必得孔孟之微言精義，而欲專求之於一心，幾何而不流於扣盤捫燭之說耶？夫先儒之論誠不能無支離，然此是彼非，必參稽博考而後可以歸於一。²⁸⁷

因為我們心中之理不可能出於孔孟所言之外，所以要求我們心中之理反而需要把孔孟之言弄清楚才行。陳氏又說：

故我見不足恃，必考之於先儒。先儒一人之言不足恃，必博考之於諸儒，諸儒之言不足恃，必返證之於吾心，如此乃謂之心得。猶未已也，義理無窮，進一步更有一步，做得到方見得到。²⁸⁸

陳錫嘏強調「我見不足恃，必考之於先儒」，但是這樣還不夠，應該要「博考之於諸儒才行。」最後，他強調非讀經讀史不可：

²⁸⁵ 《兼山堂集》，卷四，頁12a。

²⁸⁶ 同前書，頁12b。

²⁸⁷ 同前書，頁13a-b。

²⁸⁸ 同前書，頁13b。

讀書之法，經固爲主，而史其佐之，不可偏廢者也。從來無不讀書、不窮理、不博古通今之聖賢也。書之所在，學之所在也。²⁸⁹

雖然黃宗羲曾說甬上講經會這一批弟子是他最得意最有收穫的門生，可是我們仍不可將眼光侷限於該處。在甬上講經之後，他曾講學海昌，受到海寧知縣許三禮的欣賞，曾命當地士大夫聚會聽黃氏講學。黃氏在海昌講學時，「每拈《四書》或《五經》作講義，令司講宣讀，讀畢，辨難風起。」²⁹⁰ 海昌的學生也曾模仿甬上講經會的規模立「經會」。因爲材料甚少，我們只就當時隨父在海昌的黃百家《學箕初稿》中的記載窺其內容。百家在〈贈陳子文北上序〉中說：

去年春，家大人講學海昌，得同志者十餘人，而陳子文抗心問學，以爲文章不本之經術，則學王、李者爲勦，學歐、曾者爲僞。學問不本之經術，非矜《集注》爲秘經，則援作用爲軻傳，于是將與同志創爲經會，以崇實學。²⁹¹

他們「創爲經會」之後實際如何進行，並無進一步史料。黃百家只說首事的陳子文是「慕蕺山之源流，務經術爲宗旨」。而當陳氏北行時，行囊中所帶的書是《儀禮》與《周禮》注疏。黃百家期望他到北京時能與甬上講經會友陳錫嘏討論經書，尤其是《三禮》之學。²⁹²

²⁸⁹ 同前書，頁15a。

²⁹⁰ 黃炳堃，《黃宗羲年譜》，康熙十六年(1677)條，頁40。

²⁹¹ 黃百家，《學箕初稿》，卷二，頁1。

²⁹² 「顧子文窮經文之志未嘗稍懈，檢其行囊，累累則《儀禮》與《周禮》之注疏也，其言曰，今人講《禮》往往窒礙，則以不熟讀《儀禮》與《周禮》故也，舟中清寂，余將以三千里程畢此願力」。黃氏又說，「余友陳介眉，縱橫經庫，酉戌(1681-1682)之間，課業至《三禮》，余嘗聆其辯論，通貫詳瞻，今在中秘，子文于舟中有所悟而獨得者，有所疑而未釋者，試與討論焉，必能有以相賞而相晰也。」（同前書，卷二，頁2。）乾隆年間有一位不知名的作者寫《國初人傳》，以後來人的眼光對甬上講經會的影響有如下評價：「有云自先生（黃梨洲）倡甬上講經之會，天下始蔚然向風，皆知崇本經術，究聖人之本旨」（李慈銘，《越縕堂讀書記》，頁432）。又，《李塉年譜》（北京：中華，1988），頁98記康熙四十二年(1703)毛奇齡欲舉講學會說群經，或許也受一時風氣之影響。

萬斯同北京講經會的會友名單無法建立，所以其影響不易評估。不過，從方苞前後的轉變可以看出一二。全祖望的〈前侍郎桐城方公神道碑銘〉對方氏與北京講經會的關係有這樣一段描述：

公少而讀書，能見其大，及游京師，吾鄉萬徵君季野最奇之，因告之曰：勿讀無益之書，勿為無益之文。公終身誦以為名言，自是一意窮經，其于通志堂徐氏所雕九經，凡三度芟蕪之，取其粹言…諸經之中，尤精者為《三禮》，晚年七治《儀禮》。²⁹³

全氏所記，三讀《通志堂經解》一節甚確，但治《儀禮》次數似有誤。據方氏〈答陳榕門書〉，是「弟雖衰病，九治《儀禮》」，²⁹⁴ 方氏在信中也不時與人談《三禮》，²⁹⁵ 且屢屢道及自己全力治經的情形。²⁹⁶ 而方氏治經專力於《通志堂經解》，一方面可證明清初學者專力宋、元經學著作的情形，同時也與萬斯同所傳甬上講經會重視宋、元注疏的學風有關。

結論

本文是對清初講經會之形成背景、思想脈絡、進行方式、會友、治學風格及影響所做的研究。

本文認為甬上講經會的形成，是兩大思潮交叉而成。而這兩個思潮的形成與明代後期道德價值的混亂失序、社會政治的頹敗及異族入侵的壓力都有密切的關聯。首先是晚明文人社集轉向經史實學的傾向。文人及文社在知識界轉向經史的運動上扮演了鼓動風潮的角色，定下了新一代士人關心的大方向，方向既

²⁹³ 《鮚埼亭集》，頁203-204。

²⁹⁴ 《方望溪遺集》（安徽：黃山書社，1990），頁64，吳孟復序云其「十治儀禮」（頁1）。

²⁹⁵ 如〈與沈立書〉，「仆病且衰，《三禮》未盡之緒，于賢者重有望焉」，同前書，頁33。

²⁹⁶ 如〈與閩撫趙仁圖書〉，「自分此生恐無緣更畢志于經學」（同前書，頁38）。〈與黃培山書〉，「告歸五年，求一好經書識名義者，與之共學，竟未見其人」（同前書，頁65）。他後來想為平生最為親密的友人建一「敦崇堂」，所謂「敦崇堂四友」，其中李塉、王源即北京講經會時之友。（〈與黃培山書〉，同前書，頁65。）

定，深入的研究與枝節問題的精細化，則是後來的事。這些提倡轉向古學的文人，對經史並未有嚴謹精密的研究；但是受他們影響的下一輩，則陸續出現了一批清學的前驅者，黃宗羲、顧炎武、閻若璩都是。本文也花了相當大的篇幅析述劉宗周如何一步一步走向強調讀書的重要性，而且最要緊的是讀書成為他改造心學的一個關鍵。本文描述了劉宗周與「越中舊說」的對抗，及他的工夫觀如何一步步的激烈化，到最後則認為工夫愈昭熒則本體益顯豁，甚至於本體由工夫所決定，而工夫即是讀書和改過；一個是讀經書，一個是照《人譜》計算過錯，它們都是平易可行的辦法。本文同時也將這兩派思想的對立與當時的政治鬥爭，尤其是東林與魏黨在浙東一地的傾軋，劉宗周與黃宗羲認為浙中禪學化的王學間接提供了閹黨理論武器，使得他們認為名節與道德規範必須在心學體系中有堅確的地位，促使他們對陽明以來的心學進行改造，欲引六經作為心之隄防。但劉宗周基本上還在心學的矩矱中，故他本人一生並未在經史之學上有突出的表現。但是他開啓的，以讀書、改過這兩件人們可以掌握的工夫，作為達到聖人境界的方法，便將當時追求本體之學，從浙中王學的憑空識認本體拉下來，與後來的讀書運動相契合。所以他的思想經過黃宗羲的詮釋後，甬上的一批士人會興奮地覺得「聖人必可學而至」，並說「慎獨談何易，讀書勇可賈」，以讀書、尤其是讀經書作為成聖的一條重要途徑。由於甬上講經會基本上由上述兩條脈絡交織而成，所以它的特色是一方面奮厲讀書，一方面也講修身。他們所期望的境界不是為讀書而讀書，而是黃宗羲所強調的「以書明心」，內外合一，期望心中本有的與聖賢書中所有的能相湊泊。

本文的第二個部份是析述講經會的會友，以及他們所呈現出的學術特色。由於講經會大部份的會友並不具全國性知名度，且多無著作留傳下來，²⁹⁷ 所以本文只能儘可能勾稽他們的事蹟，而尚無法對他們的生平及著作進行深入的分析。但是有幾個特色是值得注意的：他們多是當地縉紳家之子弟，晚明以來講會聽眾中常常發現的商人或農人，在這裡並不存在。他們是「遺民不世襲」的

²⁹⁷ 全祖望，《續甬上耆舊詩》中往往在講經會會友的名下註該人所著書稿的名字，以明他取裁的來源，但是這些書稿率多不存。

最好體現者，他們竭誠效忠新朝，儘管他們斥責當時時文科舉的弊病，卻仍積極參與科舉，甚至刻意要以考場上的勝利來證明講經的成果。

本文中也將講經會的治學特色加以介紹，他們的主要貢獻有三：第一是恢復經書的地位。第二復興宋、元注疏，以破除朱子功令之學對經義的獨佔。第三，在對經書之態度上，反對把經作為心之解悟的津筏，而是把經書作為研究的客體，從事精密客觀的研究。研究經書的目標不是為了開發心中的義理，而是想好好地了解古代聖賢和禮樂制度。

最值得注意的是他們重新接續了宋、元注疏之傳統。這個傳統基本上因為幾個原因而斷絕了。第一是明代考試由《五經大全》及《四書集註》支配的學風，對《四書》、《五經》的詮釋是定於一尊的。而後來心學盛行之時，士子索性連《大全》與《集註》都擺落不讀，甚至以禪佛思想直接解釋經書。講經會一方面打破了《大全》、《集註》一元之說對《四書》、《五經》詮釋的壟斷，並在各種詮釋間衡量揀擇，選取一個最為合乎經書原意的解釋；同時，這些經學活動的最高目標，是想斷絕佛老思想對儒家陣地的侵佔。心原本是「空中四達」（劉宗周語²⁹⁸）之物，如果沒有一套思想加以充實、貞定，則空中四達至虛至靈的心可以被任何義理所盤據。晚明清初思想家多認為劉宗周的最大貢獻是「絕蔥嶺之傳」，這與他純善無惡的「意」的哲學，及將六經重新在心學系統中定位有關。

清儒考證之學的最先源頭便是宋、元經學注疏。這與講經會所代表的一代治學風氣有密切的關係，《通志堂經解》的刊刻便是這一風潮下的產物。不過，由於他們真正想了解的，不是宋、元儒的註釋，而是經書中的義理，所以很快地便發現宋、元儒的注疏尚有不足。從清初以來，註經的風氣便如拾級而上，越翻越高，由宋元而魏晉隋唐，而兩漢，而先秦。

講經會當然不只帶起一個廣泛的風氣而已。在講經治學氣氛下培養出來的萬斯同與萬斯大，便是兩位對清代學術有重大開山之功的學者。萬斯同在史學及禮學方面的開山工作，及萬斯大在經學（尤其是《三禮》）方面對十八世紀漢

²⁹⁸ 黃宗義，《先師蕺山先生文集序》，《全集》，冊十，頁51中對其師劉宗周思想之敘述。

學的前導之功，前人已有恰當的評價。²⁹⁹ 在萬斯同與萬斯大的經學著作中，我們已經可以看到清代考據學的規模，及戴震、阮元訓詁注疏之學的嚆矢了。

甬上講經會的後續活動也是本文所特別注意的。本文敘述了在第一次講經會持續七、八年而中歇之後，陳錫嘏曾一度由北京回到故鄉主持第二次講經會，萬斯同在北京受仇兆鰲鼓勵而舉行的第三次講會，萬斯同回到甬上的第四次講會，以及萬氏回到北京後，持續多年的北京講會。這些講會之間也有變化的痕跡。大抵到了萬斯同手裡，講會的內容已由經轉史，所以有人甚至稱之為「講史會」。³⁰⁰ 甬上講經會中經學與修身兼重，最後以內外合一為最高理想的宗旨，也漸漸起了變化。萬斯同本人始終留意修身，可是，他的講學內容中心性之學的成份愈來愈淡，甚至於不提，而完全關注於治國平天下的事業。這種現象也突顯出清學發展的一個特色，即心性之學的內在之路逐步結束，而對外在禮樂制度的探討逐步興起。

至於講經會的影響，也不應以黃宗羲所指導的甬上講經會為限。從第二次到第五次講會，都對江南及北京知識界產生影響，可惜我們並沒有較豐富的資料加以評估。整體而言，這五次講經會有兩方面的影響：第一、在道德修養方面，甬上及其附近地區興起了一股砥礪志行的風氣，黃嗣艾在《南雷學案》中不無誇張地說「至是南中多志行之士，由斯會（講經會）砥礪之耳」。³⁰¹ 第二，在經學典範的開啓方面，不只是「不及十年，而能轉浙河東黃茅白葦之風，概使通經學古。」乾隆年間的一位士人甚至認為「天下始蔚然向風，皆知崇本經術」。從甬上講經會到萬斯同在北京的講會，前後斷續進行近三十年，對浙東及來自全國各地的士子、京官之影響，更值得將來進一步評估。

（本文於民國八十六年二月二十七日通過刊登）

²⁹⁹ 如梁啟超，《中國近三百年學術史》、侯外廬，《中國思想通史》第五卷，第二編第十章。

³⁰⁰ 見吳榮光，《初月樓聞見錄》（台北：商務印書館，1976），卷四，頁4。

³⁰¹ 《南雷學案》，頁457。

附錄：甬上講經會的會友

甬上講經會的會友顯晦不一，此處擬大致勾稽他們的生平。除了仇雲蛟、陳和中等人一時無法考得其事跡，而毛文強、顏曰彬後來已轉向潘平格，故未予列入外，對其餘諸人，皆作一簡短的描述，爲了整齊起見，此處儘量引用全祖望《續甬上耆舊詩》中的材料：

萬斯同，字季野，號石園，萬泰第八子。及梨洲之門，得聞戢山之學，博通經史，尤熟明代掌故，撰明開國以後至唐桂功臣將相內外諸大臣年表，荐博學鴻儒，力辭。以布衣參史局，不署銜、不食俸。《明史稿》五百卷皆出其手。萬氏當時年紀雖輕，但已是講會中的靈魂人物。不過他後來轉向史學，兄萬斯大則專力經學。他們一史一經，充份追隨其師黃宗羲的不以六經，則爲蹈虛；不以史學，則不足以應務的思想。不過萬斯同早年在講經會中培養的經學根柢後來也曾得到發揮，而爲時人所重。《新世說》說「萬季野初至京，時議意其專長在史，及徐尚書乾學居憂，請公纂《讀禮通考》，自國卹及家禮，十三經之箋疏，二十一史之志傳，漢唐宋諸儒之文集說部，無或遺者，又以其餘爲《喪禮辨疑》四卷，《廟制折衷》二卷，乃知公故深於經術者」。³⁰² 萬氏的著作有《歷代史表》、《紀元彙考》、《廟制圖考》、《儒林宗派》、《石經考》、《周正彙考》、《宰輔彙考》、《宋季忠義錄》、《六陵遺事》、《庚申君遺事》、《群書辯疑》、《書學彙編》、《崑崙河源考》、《河渠考》、《石園詩文集》。

萬斯大，字充宗，號跛翁，萬泰之第六子。專治經學，尤精《春秋》、《三禮》，著有《經學五書》、《學春秋隨筆》、《學禮質疑》、《儀禮商》、《禮記偶箋》、《周官辨非》。又輯《春秋》三百四十卷，燬於火，晚年復輯，絕筆於昭公。其說《春秋》，不似元明學者之專注意於書法義例，而是以禮制爲基礎，故別開生面。其禮學著作排纂說禮之言，持論精覈，多發明前人所未發。爲人剛毅，嘗遊武林之玉龍山，見張縉彥神主，擊碎之，觀者咸辟易。（案：張縉紳曾在明清政權更迭之時出賣抗清義士。）

³⁰² 易宗夔，《新世說》（清代傳記叢刊本），頁252。

萬斯選，字公擇，萬泰之第五子。劉宗周死難之後，其遺書由萬公擇爲之收藏，全祖望稱之爲子劉子功臣。李鄴嗣云「粹然有得，造次儒者，吾不如公擇」。年六十卒，黃宗羲認爲甬上從遊弟子中，能振蕺山之絕學者，惟有萬斯選一人耳。³⁰³

萬斯備，字允誠，一字又庵，萬泰第七子也。「亂後隱居不試，媚於李氏，婦翁杲堂先生愛之…杲堂又稱其五律搜索意匠，一字一句，無不雕磨，且自以爲不如…先生書法極工，兼精篆刻…所著有《深省堂集》。」³⁰⁴

陳赤衷，字夔獻，曾入天井山向苦節名僧問道，對於釋氏名理有深入的了解，然而終感不滿足，遂「歸而返求之六經，近理亂真之說始不足以惑之」。³⁰⁵講經會之名爲陳氏所取，³⁰⁶他同時也是講經會最重要的護法——「方會之初立，聞見之徒，更口靳故，鷗鼓害翼，尤呀毒啄，會者不懈益虔。里中有以罵坐自喜，勝流多爲所紂，間出違言，夔獻大聲叱之。揎袖將搏，其人沮喪避去。故凡僻經怪說撼其會人者，夔獻必析義秋毫，愍痛以折其角。蓋未幾而同學益進，不啻山鳴谷應也。」³⁰⁷

陳錫嘏，字介眉，號怡庭，是甬上講經會創始者之一。「先是甬上有講經之會，先生與陳赤衷等數十人，盡發郡中經學書籍，穿求崖穴，冀平一閥。自先生出而諸子亦散。至是南中多志行之士，由斯會砥礪之耳。」³⁰⁸陳氏雖是講經會的核心，但論格物與其師黃宗羲不合。陳氏於康熙乙卯(1675)年舉浙省榜首，隔年登進士第，改庶吉士，曾奉命纂修《皇輿表》、《鑒古輯覽》。陳氏後來由北京告假回甬上，重理講經會，卒於康熙丁卯(1687)年。

李文胤，「字鄴嗣…別號杲堂…直兵革之際，睚眦觸死，儀部（案：李文胤

³⁰³ 〈萬公擇墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁504。

³⁰⁴ 全祖望，《續甬上耆舊詩》（民國四明文獻社刊本），卷七十七，頁3b-4a。

³⁰⁵ 全祖望，同前書，卷九十八，頁2。

³⁰⁶ 同前書，卷九十八，頁1。

³⁰⁷ 〈陳夔獻五十壽序〉，《全集》，冊十，頁661。

³⁰⁸ 黃炳堃，《南雷學案》（清代傳記叢刊本），頁457。黃宗羲撰有墓銘。鄭梁，《安庸集》卷一有行狀，書未見。

之父李綱，崇禎年間曾官禮部儀制司主事）下者獄，先生亦驅至定海，縛馬廐中七十日，事得解。…遂絕意人世。…集甬上耆舊詩。」³⁰⁹

陳自舜，「字小同，其年稍晚出，甚媿其父（案：其父爲御史陳朝輔，乃閩黨之一員）之所爲，以是頗不欲人稱爲公子。梨洲先生講學甬上，小同從之。終日輯舊經學，兀兀不休。其人強毅方嚴，於名教所在，持之甚篤…一日，梨洲座上，或言天啓時某官以某物贈奄，即御史所爲也，小同爲之數日不食。喜購書，其儲藏爲范氏天一閣之亞。」³¹⁰

范光陽，「字國雯，學者稱爲筆山先生。康熙戊辰(1688)進士，以庶常改戶兵二部曹，出知延平府。先生與慈水鄭丈寒村（案：鄭梁）最善，同遊梨洲之門，砥礪甚篤。寒村先得售，隨從稍盛，先生以書戒之，其古道如此。又曰，吾黨當自期以振古之豪傑，不徒語言文字間…先生不欲以文名，然梨洲甚稱先生之文，其詩亦淡雅，間涉道學語，要不墮橫浦偈頌一派也。」³¹¹

董允瑫，董天鑒之長子。康熙己酉(1669)，舉於解試，因得交京師公卿，深爲葉方藹所欣賞，葉氏因董允瑫而知其師黃宗羲，故薦黃氏爲博學鴻儒，康熙己未(1679)年卒。全祖望說：「予觀先生所取舍亦與梨洲有不同者，梨洲於鄧豁渠、顏山農、林三教輩，雖不甚許，然皆有取於其言，先生則力斥之，以爲無忌憚之尤，蓋梨洲意在博采其長，而先生防其流弊。」³¹²

董允珂，董天鑒之次子，「字二嘉，一字莪山，…徵君(董天鑒)四子，(董)在中(允瑫)最英厲刻苦，(董)吳仲(允璘)亦負異才，而莪山和平大雅，介於其間，孝弟之行，克相埒之，所著有《莪山集》。」³¹³

³⁰⁹ 黃宗羲，〈李杲堂先生墓誌銘〉，《全集》，冊十，頁399-400。李氏乃講經會核心人物，但與黃宗羲在師友之間，其《杲堂詩文集》頗能傳當日講經會之實況。

³¹⁰ 〈七賢傳〉，《結埼亭集》，外編，頁821。鄭梁《寒村息尚編》卷四應有其墓誌銘，但書未見。

³¹¹ 《續甬上耆舊詩》，卷九十六，頁9b-10a。朱汝珍輯，《詞林輯略》（清代傳記叢刊本），頁61。范氏係會元，著有《雙雲堂文稿》，《詩稿》。鄭梁《寒村息尚編》卷四有其墓誌，書未見。

³¹² 同前書，卷九十五，頁1。

³¹³ 同前書，卷九十八，頁4a。

董允瑋，董天鑒之三子，事跡不詳。

董允璘，董天鑒之四子，其學從陽明入手，後讀劉宗周《學言》而疑之，乃有《劉子質疑》之作，但經黃宗羲解釋後，自署「蕺山學者」。全祖望說：「梨洲述其師說，以意爲心之所存，世多未達，先生爲釋之曰，存固存而發亦存也，問者始釋然。先生在講社，梨洲倚爲禦侮之友。有挾異說以至者，先生必敵之。梨洲歎曰，使吾惡言不入於耳者，吳仲之力。先生見社中諸子紛然於字句同異間，笑曰，學者但當鞭辟近裏以上聖賢之路…若字句之間，不過口頭上見解，非正學也。」³¹⁴

鄭梁，「字禹梅，慈谿人，康熙戊辰(1688)進士，選庶吉士，改戶部主事，升郎中，出知高州府，有政聲。嘗學於南雷，聞蕺山緒論，工文藝，南雷序其稿云：禹梅深於經術，而取材於諸子百家仁義之言，質而不枯，博而不雜，如水之舒爲淪漣，折爲波濤，皆有自然之妙。」³¹⁵

仇兆鰲，「字滄柱，鄞縣人，康熙乙丑(1685)進士。廷試策問官方及海禁，先生言：官方有保舉徇私之弊，開海宜捐利以與民，讀卷官楊雍建大稱賞之，改庶吉士，授編修，預修《一統志》，復預修《明史》，直南書房，後乞假歸。」³¹⁶ 仇氏以批選科舉時文聞名，陸隴其譏其講學則從梨洲，講舉業則宗朱。仇氏另以《杜詩詳註》一書而有名於天下。

錢魯恭，「字漢臣，一字果齋，知臨江府(錢)若賡曾孫也。學於梨洲之門，梨洲嘗語人曰，漢臣學三年可以大成，不幸年二十七而卒。」³¹⁷

張九英，「字梅先(先一作仙)，邢部郎(張)翼之子也。諸生，負奇氣，婦翁爲棲霞令陳治官，梅先視之蔑如，酒後謂曰，莫道先生爲泰山，吾以爲冰山耳。棲霞失色，然愛其才更甚。同社萬季野最博學，梅先不爲之下，季野嘗示以詩，曰弱筆奄奄耳，而季野心折之愈甚…梅先學於梨洲之門最淺，乙卯(1675)覆舟姚江而沒。」³¹⁸

³¹⁴ 同前書，卷九十七，頁19。

³¹⁵ 徐世昌，《清儒學案小傳》，總頁117。案：鄭梁傳記甚多，此不備載。

³¹⁶ 同前書，卷四，頁568。

³¹⁷ 《續甬上耆舊詩》，卷九十九，頁11b。

³¹⁸ 同前書，卷九十八，頁9b。

張士培，「字天因，梨洲先生之高弟也。其父（張）遐勳曾參豫冰槎幕府事，傾家輸餉，先生與有力焉。已而事敗，新朝進士范某構讐欲害先生之父，幾被五君子之難，及先生兄弟出補諸生，而又多方以滅其跡，遂得免。先生屢試不售，因佐父貨殖，不數年，三致千金，則其才可知矣。有別業在西郊，曰墨莊，即梨洲講學之所，其詩與弟雪汀齊名，隨作隨棄，故無足本。」³¹⁹

張士埏，「字心友，一字雪汀，康熙甲辰(1664)進士，將任司理，值汰冗，改選大行，尋卒，年僅三十有七。梨洲黃先生銘其墓且序其詩，稱其恂恂孝友，銳志實學，才謂敏達，一惟經世是圖，手錄經史子集幾至等身…」³²⁰

張汝翼，「字旦復，一字學齋。」³²¹「少善讀書，母葉氏授以《大學衍義》，由是有志於聖賢之學，孝友益著，稱名諸生，南雷之甬上，遂請業焉。講經之會諸人談鋒起，徐以一言折之，聞者皆意愜，南雷每稱之曰：張旦復篤行君子也。」³²²

張九林，「字璧薦。」³²³

李開，「字錫袞，一字子實，訓導（李）如玉子也，粹然長者，以副車貢太學。」³²⁴

王之坪，「字文三，一字忝堂，知縣（王）之坊弟也。」³²⁵

董允霖，「字扉雲，一字梨山，諸生（董）應遵孫也。…以明經知臨漳縣，所著有《笨言》。萬編修九沙（經）曰，扉雲生平重然諾，慎取予，性亢直而不諛於道，真可訂久要者。」³²⁶

萬言，萬斯年之子，字貞一，號管村。自言：「余少習舉業，弱冠出與郡中

³¹⁹ 同前書，卷九十七，頁9b。

³²⁰ 同前書，卷九十七，頁10a。李放纂《皇清書史》（清代傳記叢刊本），頁485云張士埏「善書，喜購古碑名跡」。另黃宗義撰有張氏之墓誌銘。

³²¹ 同前書，卷九十八，頁2a。

³²² 徐世昌，《清儒學案小傳》，卷四，頁568。

³²³ 《續甬上耆舊詩》，卷九十八，頁11a。

³²⁴ 同前書，卷九十八，頁10a。

³²⁵ 同前書，卷九十八，頁9a。鄭梁《寒村息尚編》卷一有其墓銘，書未見。

³²⁶ 同前書，卷一一一，頁3b-4a。

諸大家子爲文會，于時會者城南沈氏四人、城東李氏九人、月湖徐氏二人、比閭黃氏五人、其他高氏、葛氏、傅氏、水氏、陳氏各一人，及家叔充宗、允誠、季野，凡二十九輩，皆年少勤學，更十日或十五日一會，會試二義，必劇飲盡歡而散，郡中傳爲盛事，即他邑多聞而效之者。」³²⁷ 但他當時已不滿于只是作文會飲，故接著又說：「余獨念吾輩相慕而友，豈僅以文字爲事。固宜敦氣誼，重然諾，如古書傳中所稱始爲無負，察其可語于斯者，因以告之，其人多心喜余言…」，後來文會因主要成員李重明卒而罷。³²⁸ 「稍長學舉業，初治《周易》，繼治《禮記》，既復治《尚書》，顧其解皆講章訓詁，雖習其說，意殊未愜。嘗欲旁求諸家解經之書而貫通之，自家叔輩與諸君設爲講經之會，言時客袁州，聞之亟歸，共業《毛詩》、《戴記》，追隨朔望，遂得聞所未聞。」³²⁹ 萬言後於康熙十八年(1679)以副貢召修明史，授翰林院纂修官，旋改授編修，成《崇禎長編》百餘卷，列傳若干卷，復出爲五河知縣。

董道權，「字泰雄，一字巽子，號缶堂，浙江鄞縣人，有《缶堂炳燭》，《墨傭諸集》。先生既以詩名，尤以孝著，其沒也，同人私謚爲貞孝先生，好交方外，掛履洗鉢，有巽子詩便增顏色。」³³⁰

董孫符，「字漢竹，一字桃江，（董）道權長子也。董氏自明季顯，次公戶部稱北董，別以天鑑戶部爲西董。及兩家子弟在證人講社，亦以西董北董別之。桃江稱北董，而天鑑長孫旦菴稱西董，於通家兄弟中二人最長，各有詩名。」³³¹

董胡駿，「字周池，一字南田，諸生（董）道權次子也…顧舌耕者四十年，而晚歲卒以貧死，圖書散失，少弟孫籥收其遺詩。」³³²

³²⁷ 萬言，〈李重明墓誌〉，在《管邨文鈔》（四明叢書第二集），卷一，頁35。

³²⁸ 同前引。

³²⁹ 萬言，〈與諸同學論尚書疑義書〉，同前書，卷一，頁1。

³³⁰ 張維屏，〈國朝詩人徵略初編〉（清代傳記叢刊本），頁254。案：董氏另有《缶堂說詩》，鄭梁《安庸集》卷一有其傳，書未見，黃宗羲撰有董氏之墓誌銘。

³³¹ 《續甬上耆舊詩》，卷一〇九，頁11。

³³² 同前書，卷一〇九，頁15b。

董元晉，「字靖之，一字旦菴，舉人（董）允瑄長子也。」³³³「梨洲先生爲證人之集，其高座皆得攜其子弟聽講，或有以生徒來者，所謂受業者，爲弟子受業於弟子者爲門生也，其中有聲於時者自董太學元晉而下復有文學（董孫符）兄弟…」。³³⁴

陳汝咸，「字莘學，一字悔廬，翰林（陳）錫嘏子也。大理（汝咸）少隨父講學於證人社中，心領神會，多所自得，梨洲嘗謂門人曰，此程門之楊迪、朱門之蔡沈也…尤得力於慎獨之旨，驗其功於修己治人之間…曰，梨洲黃子之教人頗泛濫諸家，然其意在乎博學詳說，以集其成，而究其歸於蕺山慎獨之旨，乍聽之似駁而實未嘗不純。」³³⁵陳氏於星緯律歷方輿之說，無所不究。³³⁶李光地曾欲羅致於門下，爲陳氏所拒，「方公謝安溪之學，或疑其以師傳之異，不肯苟爲授受。及當湖陸清獻公稼書所著出，公亟喜而梓之，當湖亦與梨洲有異同者，乃知公之非墨守也。」³³⁷

陳汝登，陳汝咸之弟，「南雷公講學甬上，諸高弟各率其子姓來聽，先生因編有《證人講義》。後聽於萬季野之門，又續編有《證人講義》。」³³⁸

董雱，「字山雲，一字復齋，諸生（董）應遵孫也。由太學生知房縣，累官知永易府致仕。」³³⁹「少從萬徵君季野遊，得聞證人之教。」³⁴⁰同時亦參與講經會。

萬經，萬斯大之子，字授一，號九沙，「少從諸父讀書，南雷黃子方移證人書院於鄞，申明蕺山之學，公擇先生兄弟最稱高座，公劔負侍於席末，預聞格物傳心之教。」³⁴¹「增補充宗先生《禮記集解》，又數萬言。《春秋》定、哀

³³³ 同前書，卷一〇九，頁1。

³³⁴ 同前書，卷一〇九，頁1。

³³⁵ 同前書，卷一一〇，頁1。

³³⁶ 全祖望，〈大理悔廬陳公神道碑銘〉，《結埼亭集》，頁191。

³³⁷ 同前書，頁196。

³³⁸ 黃炳堃，〈南雷學案〉，頁502。

³³⁹ 《續甬上耆舊詩》，卷一一〇，頁8。

³⁴⁰ 同前書，卷一一〇，頁9。

³⁴¹ 同前書，卷一一一，頁1。

二公未畢，又續纂數萬言。少嘗取從兄《尚書說》輯成一編，至是又整頓之，以成萬氏經學。從兄《明史舉要》未畢，續纂二十餘卷，又重修季野先生《列代紀年》，以成萬氏史學。」³⁴² 自著有《分隸偶存》。

范廷諤，「字質夫，一字訥齋，知延平府（范）光陽長子也，少有幹略，以管、樂自命，延平案牘多出其手。後知泰寧縣，稱能吏。泰寧有畫網巾先生墓…訥齋以其地窪溼，改葬之城東，建忠義亭，且立碣書，論者以爲不愧姚江黃氏之傳…其在講社中，別成一格，所謂不羈之才也。」³⁴³

張錫璜，「字志呂，一字渙谿，大行（張）士壘長子也…其於講社，得聞證人之教，而能致力於淡泊寧靜者至深也。」³⁴⁴ 有〈送萬季野北上〉詩，描述萬氏重回甬上所聞講經會之實況。

張錫璫，「字豈羅，一字韞山，大行（張）士壘之次子也…蓋梨洲黃氏再傳高弟，能以善人之資成君子之養者也。」³⁴⁵ 有〈贈別萬季野先生北上四十二韻〉，述萬氏重回甬上所開講經會之題目及內容甚富。

張錫鋹，「字有斯，一字過雲，又自號四青山人，諸生（張）天因之子也。所著有《菴猗閣集》，梨洲先生序其詩又誌其墓。」³⁴⁶

陸鋈，「字軫侯，一字雙水，工詩。」³⁴⁷

³⁴² 同前書，卷一一一，頁2。

³⁴³ 同前書，卷一一一，頁26。鄧之誠，《清詩紀事初編》（北京：中華書局，1965），頁855云「范氏師事鄭梁學詩文。後遊食四方，晚始以捐納知縣，選授福建會寧知縣，康熙五十八年卒于官，年六十六。撰有《訥齋詩稿》八卷，《邊防要略》、《海防議》、《律例箋註》，今不傳。」

³⁴⁴ 《續甬上耆舊詩》，卷一一二，頁1。

³⁴⁵ 同前書，卷一一二，頁20。

³⁴⁶ 同前書，卷一一二，頁27a。

³⁴⁷ 同前書，卷一〇〇，頁1a。

引用書目

文獻史料

- 刁 包，《用六集》（清刊本）。
- 仇兆鰲，《尚友堂自編年譜》（寧波天一閣藏抄本）。
- 方 苞，《方苞集》，上海：古籍出版社，1989。
- 方 苞，《方望溪遺集》，安徽：黃山書社，1990。
- 王夫之，《張子正蒙注》，台北：廣文書局，1970。
- 王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 左懋第，《左忠貞公集》（乾坤正氣集本）。
- 全祖望，《鮚埼亭集》，台北：華世出版社，1977。
- 全祖望，《續甬上耆舊詩》（民國四明文獻社刊本）。
- 朱汝珍輯，《詞林輯略》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 朱彝尊，《靜志居詩話》，北京：人民文學出版社，1990。
- 吳榮光，《初月樓聞見錄》，台北：商務印書館，1976。
- 吳應箕纂，《啓禎兩朝剝復錄》（貴池先哲遺書本）。
- 呂留良，《呂晚邨文集》，台北：商務印書館，1977。
- 李士龍，《畫家知希錄》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 李光地，《榕村語錄·榕村續語錄》，北京：中華書局，1995。
- 李放纂，《皇清書史》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 李慈銘，《越縕堂讀書記》，台北：世界書局，1975。
- 李 塹，《恕谷後集》（叢書集成初編本）。
- 李鄴嗣，《杲堂詩文集》，浙江：浙江古籍出版社，1988。
- 沈善洪等編，《黃宗義全集》，浙江：古籍出版社，1993。
- 易宗夔，《新世說》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 邵廷采，《思復堂文集》，台北：華世出版社，1977。
- 范光陽，《雙雲堂文稿》（清刊本）。
- 徐世昌，《清儒學案》，台北：世界書局，1979。
- 徐世昌，《清儒學案小傳》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 徐 珂，《清稗類鈔選》，北京：書目文獻出版社，1984。

- 高攀龍，《高子遺書》（康熙二十九年刊本）。
- 張廷玉，《明史》，北京：中華書局，1974。
- 張 岱，《四書遇》，浙江：浙江古籍出版社，1985。
- 張 溥，《七錄齋集》，台北：偉文出版公司，1977。
- 張爾岐，《蒿菴集·蒿菴集招逸·蒿菴閒話》，濟南：齊魯書社，1991。
- 張維屏，《國朝詩人徵略初編》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 陳 瑚，《陳確菴文稿》（清刊本）。
- 陳 確，《陳確集》，北京：中華書局，1979。
- 陳錫嘏，《兼山堂集》（清康熙刊本）。
- 陸世儀，《思辯錄輯要》（光緒三年江蘇書局刊本）。
- 陸世儀，《陸子遺書》（光緒乙亥刊本）。
- 陸世儀，《復社紀略》，明代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 馮 樞，《李塉年譜》，北京：中華書局，1988。
- 黃百家，《學箕初稿》（四部叢刊本）。
- 黃宗羲，《明儒學案》，北京：中華書局，1985。
- 黃炳堃，《南雷學案》，清代傳記叢刊本，台北：明文書局，無出版年代。
- 黃端伯，《瑤光閣全集》（嘉慶乙亥年刊本）。
- 楊 慎，《楊升庵文集》（明萬曆十年刊本）。
- 溫睿臨，《南疆逸史》，香港：崇文書局，1971。
- 萬 言，《管邨文鈔》（四明叢書本）。
- 萬斯大輯、萬經增輯，《濠梁萬氏宗譜》（清乾隆三十七年刊本）。
- 萬斯同，《石園文集》，（民國四明叢書第四集）。
- 萬斯同，《講經口授》（浙江圖書館藏抄本）。
- 葉夢珠，《閱世編》，台北：木鐸出版社，1982。
- 鄒 漪，《啓禎野乘》（民國二十五年故宮圖書館校印）。
- 管志道，《惕若齋集》（萬曆二十四年序刊本）。
- 劉宗周，《劉子全書》，台北：華文書局，無出版年代。
- 劉宗周，《劉子全書及遺編》，京都：中文出版社，1981。
- 劉師培，《劉申叔先生遺書》，台北：京華出版公司，無出版年代。
- 潘平格，《求仁錄輯要》，四庫全書存目叢書子部類，台南：莊嚴出版社，1996。
- 蔣學鏞，《鄞志稿》（四明叢書本）。
- 鄭 梁，《寒村文選》（清乾隆二老閣刊本）。

王汎森

- 鄭 嫻，《峯陽全集》（民國二十一年刊本）。
- 錢謙益，《牧齋有學集》（四部叢刊本）。
- 錢謙益，《初學集》，台北：文海出版社，1968。
- 戴 望，《顏氏學記》，台北：商務印書館，1970。
- 謝正光、范金民編，《明遺民錄彙輯》，南京：南京大學出版社，1995。
- 顧炎武，《原抄本日知錄》，台北：唯一書業中心，1975。
- 顧炎武，《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1959。
- 顧起元，《懶真草堂集》，台北：文海出版社，1970。

近人著作（中、日文）

- 小野和子，〈清初の講經會について〉，《東方學報》36（1964），頁633-661。
- 方祖猷，《萬斯同評傳》，南京大學出版社，1996。
- 王重民，《中國目錄學史論叢》，北京：中華書局，1984。
- 何耿鏞，《經學簡史》，福州：廈門大學出版社，1993。
- 吳以義，《庫恩》，台北：東大出版公司，1996。
- 李明友，《一本萬殊》，北京：人民出版社，1994。
- 李 璜，《法國漢學論集》，香港：珠海書院，1975。
- 汪辟疆，《目錄學研究》，台北：文史哲出版社，1983。
- 汪辟疆，《汪辟疆文集》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 姚名達，《劉宗周年譜》，上海：商務印書館，1934。
- 孫靜庵，《明遺民錄》，浙江：浙江古籍出版社，1985。
- 荒木見悟，《明代思想研究》，東京：創文社，1972。
- 酒井忠夫，〈顏茂猷の思想について〉，在《鎌田博士還曆記念歷史學論叢》，東京：鎌田先生還曆記念會，1969。
- 張舜徽，《清人筆記條辨》，北京：中華書局，1986。
- 張顯清，〈張溥興復古學，務為有用的經世思想〉，在陳鼓應等編，《明清實學簡史》，北京：社會科學文獻出版社，1994。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：中華書局，1956。
- 郭紹虞，《照隅室古典文學論集》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 陳寶良，《中國的社與會》，杭州：浙江人民出版社，1996。
- 麥仲貴，《明清儒學家著述生卒年表》，台北：學生書局，1980。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，在《傅斯年全集》，台北：聯經出版公司，1980。

- 湯用彤，〈謝靈運辯宗論書後〉，《魏晉玄學論稿》，北京：人民出版社，1957。
- 楊聯陞，〈帝制中國的作息時間表〉，《國史探微》，台北：聯經出版公司，1983。
- 萬斯大，《經學五書》，台北：廣文書局，1977。
- 鄧之誠，《清詩紀事初編》，北京：中華書局，1965。
- 錢 穆，《中國近三百年學術史》，台北：商務印書館，1968。
- 駱兆平，《天一閣叢談》，北京：中華書局，1993。
- 謝國楨，《明清黨社運動考》，台北：漢苑出版公司，1975。
- 嚴靈峰編，《書目類編》，台北：成文出版社，1978。
- 顧廷龍，〈跋〈兩異人傳〉〉，《學術集林》，上海：遠東出版社，1995。

近人著作（英文）

- Brokaw, Cynthia J. *The Ledger of Merit and Demrit*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Kuhn, Thomas. *The Essential Tension*. Chicago: Chicago Univ. Press, 1977.

王汎森

"The Classics Discussion Society" of the Early Ch'ing

Wang Fan-sen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

In this research project, I studied "The Classics Discussion Society" (*Chiang-ching hui*) of the early Ch'ing period, I reconstructed the organization, communication patterns, publishing, and other activities of this organization. Special attention has also been paid to topics such as: How could a group devoted to the study of the classics grew up in the area where Liu-Tsung-chou's and Huang Tsung-hsi's tradition was most prosperous? How did the members of this group became the progenitors of Ch'ing scholarship? I believe that this studying contributes to a better understanding of the transition from Ming learning-of-mind (*Hsin-Hsüeh*) to the Ch'ing evidential research style of learning.

Key Words: The Classics Discussion Society, Liu Tsung-chou, Ch'ing intellectual history