

## 偽道學或真聖賢？ ——明儒耿定向的人格學術之再評價

袁光儀\*

### 摘 要

耿定向是泰州王學健將，在晚明思想界有一定的影響力，然而在後世研究中卻備受冷落；且因其論敵李贄向被視為反道學的異端，耿氏在早期研究中甚且成為「偽道學」之代表。雖然近年來對耿定向已有較平情的理解，亦有學者給予其正面之評價，然而面對李贄之嚴辭批判，與史傳中對其行事爭議之記載，耿定向之學術與人格，在「偽道學」或「真聖賢」之兩端評價中，究竟當如何給予一恰當評議，似乎仍有進一步討論的空間。畢竟儒者心學乃一生命學問，學術與行事若成兩橛，則難免於「偽道學」之譏。然而，就李贄以「真」為最高標準的學術精神來看，其對耿氏之批判實本其「責善，朋友之道也」的信念；而其對耿氏之推崇，則亦證明了在李贄眼中，耿定向之學術，仍為一本於生命實踐之真誠思考的「真道學」，故二人之激烈論爭乃終能復合，「兩捨而兩從」。就此而言，耿、李二人之胸襟氣度，言其「同為聖賢」，亦當無愧。然而現實生命亦必有其局限，耿氏生平行事之諸多爭議，實亦反映其生命學術在理想與現實間仍未圓融調和，視其為「偽道學」未免太冤，然其中所暴露之學術疑難，則仍待後人進一步思考。

**關鍵詞：**耿定向、李贄、晚明儒學、耿李之爭、生命學問

---

\* 國立臺北大學中國語文學系助理教授

# The Pseudo-Confucian or the True Sage ? —The Revaluation about the Personality and the Scholarship of Keng Ting- hsiang

Yuan Guang-Yi\*

## Abstract

Keng Ting-hsiang was a scholar of Taichou School, being an influence on the academia of the Late-Ming Dynasty. But in the later period, the scholars were ignored to study his teachings. On the contrary, Keng had had the experience of the continuous debates with Li Zhi, who was a celebrated thinker and positioned an iconoclast and anti-traditionalist. Li advocated staunchly "true Confucianism "; therefore, the scholars regarded Keng as a pseudo-Confucian. However, Li criticize severely for Keng on the one part, but still eulogized that Keng was a sage on the other part. The contradictory evaluations about Keng were out of consideration over a long period of time.

This study reviews the critiques and encomiums about Keng Ting-Hsiang from Li Zhi and the other scholars in the Late-Ming history. Then we consider that the evaluation about Keng was prejudiced for a long time. Li Zhi's "true Confucianism" was a distinctive Confucianism about life practice, and he believed that frank friends should redress errors mutually. At the same time, the praises from Li were a certification that the personality and scholarship of Keng conformed to Li Zhi's "true Confucianism ". Both the spirits of Li and Keng were the practical wisdom. Therefore, Keng Ting-hsiang was not a pseudo-Confucian, and his scholarship should be researched more deeply.

**Key Words:** Keng Ting- Hsiang, Li Zhi, Confucianism in Late-Ming Dynasty, the Debates of Keng and Li, Practical Wisdom

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Languages and Literature, National Taipei University

# 偽道學或真聖賢？

## ——明儒耿定向的人格學術之再評價

袁光儀

### 一、前言

耿定向（1524-1596），字在倫，號楚侗，又號天臺，湖北黃安人。嘉靖三十五年進士，官至戶部尚書，告歸後家居七年，卒年七十三，諡恭簡。《明儒學案》列入泰州學派。

雖然，由史傳所載<sup>1</sup>，可知耿定向是推動王陽明入祀孔廟的重要人物，是晚明王學重要的傳播者之一，在晚明思想界亦有一定的影響力。如《明儒學案》載：「楚學之盛，惟耿天臺一派，自泰州流入。」<sup>2</sup>又曰：「天臺倡道東南，海內雲附景從。」<sup>3</sup>再與其他史料相印證，更可見耿定向之居官講學，確對當時學風發展有其具體影響，實亦堪稱為一代宗師。<sup>4</sup>然而長期以來，耿定向的研究並沒有受到太多的重視，相反地，因與其激烈論爭的李贄（號卓吾，1527-1602），以其「反道學」的異端形象，受到五四以來學者們的大力頌揚，故而站在李贄對立面的耿定向，也在很長的一段時間裡成了「偽道學」的代表人物。

當然，這一看法也非無的放矢，證諸史料，如《明儒學案》載：「乃卓吾之所以恨先生（耿定向）者，何心隱之獄，唯先生與江陵厚善，且主殺心隱之李義河，又先生之講學友也，斯時救之固不難，先生不敢沾手，恐以此犯江陵不說學之忌。先生以不容已為宗，斯其可已者耶？」<sup>5</sup>對耿定向學術與行事之矛盾、引人爭議處亦有所質疑；此外如錢謙益言：「（李贄）掊擊道學，抉摘情偽，與耿天臺往復書，累累萬言，胥天下之為偽

<sup>1</sup> 據《明人傳記資料索引》（臺北，國立中央圖書館，1965-66）所收，耿定向傳記資料有十數種。

<sup>2</sup> 《明儒學案》卷二八，〈楚中王門學案·前言〉（《黃宗羲全集》第七、八冊，臺北，里仁，1987，頁627）。

<sup>3</sup> 卷三五〈給事祝無功先生世祿〉，頁849。

<sup>4</sup> 如王衡〈天臺耿公墓誌銘〉曰：「隆、萬間講席之盛，莫如麻城天臺耿公。」（《縱山先生集》卷十二，頁21-22，收入《四庫全書存目叢書》，臺北，莊嚴文化，1997）又如李維楨〈耿恭簡家傳〉稱：「楚材自昔為盛，其在本朝名位，與先生等埒者，若劉忠宣、夏忠靖，何減古人；至論學術，先生尚矣。」（《大泌山房集》卷六三，頁18，亦收入《四庫全書存目叢書》）。

<sup>5</sup> 卷三五〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁816。

學者，莫不膽張心動，惡其害己。」<sup>6</sup>故如張建業言：「(《答耿司寇》)是一篇全面批判儒家仁德說教，揭露理學家偽善面目的重要論文。」<sup>7</sup>李贄與耿定向的論戰，是孔孟『正脈』與『異端』思想的鬥爭。……他那些閃耀著反傳統思想的言論，確實是對孔孟之徒的有效打擊。」<sup>7</sup>以耿定向為「偽道學」的代表人物，似乎也是順理成章。然則令當世「雲附景從」的耿定向，難道適證明了晚明其時之「偽道學」，「滔滔者天下皆是」嗎？或其生前風光、死後沉寂之截然兩端，正足以令後人警惕：一時備受尊榮的人物、風行天下的學派，未必經得起時代的考驗？

然而，除了對耿定向本人的行事爭議或許可再討論之外，以耿定向為「偽道學」代表的觀點，往往是站在李贄確實為「反道學」的「異端」的前提下才能成立，但這一「異端」形象，是否為李贄的真實面貌？實則在近二十多年來的研究中，學者跳脫五四反傳統的浪潮，對李贄之「反道學」，亦早已有了全然不同的詮釋。如李焯然所指出，李贄之「反道學」，實在於辯明『真』儒與『偽』儒之別<sup>8</sup>；而其心目中的「真道學」為何，亦有許多學者陸續指出其源於陽明心學之本質，甚且肯定其學術在儒學發展史上之正面意義與價值。<sup>9</sup>不單是港臺或海外學者有此見解，即使過去曾有強烈意識型態的大陸學界，近年來亦特別申述「李贄非反孔辨」<sup>10</sup>。在此情況下，學者對於耿定向亦能有較平情的了解，甚至對於《明儒學案》對耿定向的質疑，也能再加徵引，證實耿即使救何心隱不力，卻亦曾設法挽救，絕非「不敢沾手」<sup>11</sup>；且何心隱事，既非論爭之起因，亦非二人論學所爭之重點<sup>12</sup>……等等。

雖然，經由李贄異端形象的「平反」，學者對於以耿定向為「偽道學」代表的看法，亦有所修正，如羅福惠〈兩捨則兩從，兩守則兩病——耿定向與李贄「論道相左」新解〉<sup>13</sup>，便對長期以來耿定向之形象與二人「論道相左」的性質和嚴重程度所遭到的扭曲誤解，重新做了闡釋。然而，相較於李贄研究所受到的關注，學界對耿定向之相關研究，實嫌太過單薄。多年以來，大陸方面諸哲學史對李贄幾乎皆有專章討論，但僅就筆者所見大陸十數種的哲學史（思想史、儒學史）著作中，卻幾乎完全略過耿定向<sup>14</sup>；專論明

<sup>6</sup> 《列朝詩集小傳》閩集。收入張建業，《李贄評傳》（福州：福建人民，1992）〈附錄二 有關李贄傳記資料〉，頁 280。

<sup>7</sup> 《李贄評傳》，頁 80、82。

<sup>8</sup> 李焯然：〈論李贄在明代思想史上的地位〉，《明史散論》，臺北，允晨，1987，頁 160。

<sup>9</sup> 溝口雄三：《中國前近代思想的演變》（林右崇譯，臺北：國立編譯館，1994），頁 2-23。溝口氏又有專論李贄之《李卓吾：正統を歩む異端》（東京：集英社，1985）一書，劉季倫以為「可以看作是當世卓吾研究之高峰」（《李卓吾》，臺北，東大，1999，頁 6）

<sup>10</sup> 許建平：《李贄思想演變史》（北京，人民，2005），頁 266-269。

<sup>11</sup> 左東嶺：《李贄與晚明文學思想》（天津，天津人民，1997），頁 105。

<sup>12</sup> 如許蘇民：《李贄的真與奇》（南京出版社，1998，頁 56-57）即指出：關於何心隱事，卓吾在論學之初並不知情。

<sup>13</sup> 《湖北文獻》153 期，2004.10。

<sup>14</sup> 至於港臺方面的哲學史（思想史）對陽明後學一向所言甚略，耿、李二人多未在討論之列，但

代思想或晚明王學的相關研究亦甚豐，但其中有專章討論耿定向者亦屬少數<sup>15</sup>。長期以來對於耿定向的相關研究，便是附於以李贄研究為主題的各種專書中連帶被討論，真正以耿定向為主題的專書，只有兩本臺灣地區的碩士論文：池勝昌的《耿定向與泰州學派》<sup>16</sup>，以及江宜芳的《明儒耿定向對王學的批評與修正研究》<sup>17</sup>。即使如此，上述各學者之研究，對於耿定向的生平與思想之相關考證與分析討論，在互有詳略之餘亦頗能互補不足；亦已證明了耿定向在晚明泰州王學之流布與思想發展上，不單有其歷史上客觀存在、不容輕忽的地位，且其學術亦有其積極的意義與值得深究的價值。然而，綜觀既有的研究成果，關於耿定向，以及耿、李二人之論爭，似乎仍有一些可供探討的空間，應再深入辨析。

前輩學者以耿定向為主題之論著，自然以彰明耿氏學術之內涵、意義與價值所在為主，然而對耿氏生平行事引人爭議之處，便未必能詳加探討並有所解說<sup>18</sup>；對於李贄研究中所涉及之耿定向，無論是批判質疑或為耿氏詮解，亦無法作充分地徵引討論或正面回應。當然，最主要的原因是，兩本碩士論文之完成皆在十餘年前，自未及納入近年來諸多李贄研究的新作之新成果（大陸地區限於時空環境，似乎亦未接觸這兩本論文）；至於單篇論文則因篇幅有限，唯有針對自身主題作闡述，自無法對不同論點詳加辯難。其實，無論是李贄或耿定向，乃至所有歷史人物，都曾經是活生生的人，現實生命必是複雜而多面向的，在開放多元的學術殿堂中，學者們依其關懷重點與所掌握之論據，而產生不同看法與結論，本皆自然而當然，尤其是爭議性越大者，其評價愈顯紛歧，更不可能只有一種。故即使既有研究對耿定向的評價不甚一致，亦未必有此是彼非，而可以兩是而不相礙。然而，其中正反意見之矛盾處，卻亦隱含某些尚未能解決的學術問題，故仍待後學在前人研究的基礎上作進一步討論。

首先，耿定向在晚明王學與泰州學派中，既有客觀不容輕忽的地位，則李贄乃至其他論者對其學術及行事之質疑批判，是否可以略而不察，不加深究？畢竟儒者心學乃一生命學問，就其本質而言，學術本當與其生命實踐相互印證，不當純將學術歸學術，不涉其行事踐履。故無論如何客觀平情了解，倘若耿定向果真是如四庫館臣所言：「議論多

---

較之耿定向，李贄仍偶被提及。此外如《中國儒學百科全書》（中國孔子基金會編，北京，中國大百科全書出版社，1997）中二人資料之詳略也可做一對比：其中「耿定向」條的內容僅寥寥 15 行（頁 735），而關於李贄則不單有「李贄」條（頁 735-736，分量是耿氏內容之六、七倍），且其下更有「焚書」等七個詞條介紹其重要作品與思想要點（頁 736-737），由此亦可對比出相較於李贄，耿氏所受之輕忽何如。

<sup>15</sup> 下文將陸續徵引，若未徵引則列於參考文獻。

<sup>16</sup> 國立臺灣師範大學歷史所，1989。

<sup>17</sup> 國立中山大學中文所，1992。

<sup>18</sup> 如吳震的〈耿天台論〉（《陽明後學研究》第八章，上海，人民，2003，頁 367-408）對某些爭議若未及置辯，即以「個中是非曲直，在此不必深究」（頁 371）帶過。

而操履少」、「講學之家，往往言不顧行」<sup>19</sup>，則如何能逃所謂「偽道學」之譏？以其在晚明王學之地位與影響力，又如何不追咎其「破壞良知學脈」<sup>20</sup>之過？反過來說，若耿定向之學術在王學之發展上，確有其積極意義，則其生命之實踐，豈真如論者所言之「言不顧行」，而與其學術截然兩橛？或亦有可能如李贄之橫遭誤解般，有其不為人知之內蘊？若真有此情況，又焉可不為其辨冤？不可忽略的是，極度堅持「童心：真心」的李贄，即使曾嚴厲批判耿定向，然而激烈論爭之二人卻終能復合，且李贄在他處仍坦言對耿氏之肯定與推崇。李贄之「童心：真心」，即其生命學術一貫之最高判準，豈能與他心目中的「偽道學」復合？又怎能口是心非地說些推崇耿氏的應酬話？若一味以「偽道學」視耿氏，而不論其所以令李贄亦稱為「聖賢」之故，對耿氏既不公平，李贄之「真道學」亦將不免陷於自相矛盾中。

總之，耿定向曾令「海內雲附景從」是一歷史事實，既有研究亦已肯定其學術之積極意義，但基於對儒者生命學問本質之理解，與對李贄「真道學」精神之認識，筆者以為，若欲探討耿定向之學術，仍不能不討論其行事爭議，亦不能不對其是否為「偽道學」作一客觀評議。歷來對耿定向不稱其地位之忽視乃至誤解，李贄之批判無疑是主因，故本論文仍以李贄對耿氏之評價做為討論的起點，其次再探討耿氏之學術及其生平行事之爭議，庶幾能在「偽道學」或「真聖賢」的兩端評價中，給予耿氏人格與學術一適當定位。唯有對耿氏學術與人格有一客觀評議，方可能對耿、李二人論爭的性質與內涵做一恰當理解，筆者以為，唯有自「生命學問」的角度，看待耿、李二人以自身生命實踐所引發之學術疑難，方可看出耿、李二人之間之大同與絕異。

## 二、「偽道學」或「真聖賢」的矛盾——李贄眼中的耿定向

李贄生前死後數百年，可謂眾人皆謂之異端，即使五四以降為學者所大力頌揚，亦視之為反道學的代表。<sup>21</sup>誠然，李贄對道學的種種批判極其嚴厲，他在《藏書》中的許多大膽議論，甚且連朱夫子也要被打入「偽道學」之流。<sup>22</sup>然而，朱子既然亦不因李贄之批判即成為「偽道學」，則作為李贄論敵的耿定向，是否就等同於「偽道學」，當然也須

<sup>19</sup> 《四庫全書總目》卷九六，子部六，儒家類存目二，《耿子庸言二卷》（北京，中華，1965，頁813）。

<sup>20</sup> 《明儒學案》卷二八〈楚中王門學案·前言〉：「天臺之派雖盛，反多破壞良知學脈，惡可較哉！」（頁627）

<sup>21</sup> 如侯外廬主編之《中國思想通史》（北京，人民，1960，第四冊，下卷，頁1076），以「反聖教、反道學的戰鬥思想」定位李贄學術。

<sup>22</sup> 如對朱子侍講必去韓侂胄的行為，李贄便極端不以為然，而評曰：「然自古及今，以能去小人謂為君子者多矣，獨先生哉？快一己之喜惡，流無窮之毒害，偽學之禁有以也。」（〈趙汝愚附韓侂胄〉，《藏書》卷三五，《李贄文集》第三卷，北京，社會科學文獻，2000，頁694。又：本論文所引李贄著作，亦皆從此版本）。

作進一步的考察。

雖然錢謙益以李贄與耿天臺諸書為例，言「胥天下之為偽學者，莫不膽張心動」，然這或許只是錢氏站在特定立場下的觀感<sup>23</sup>，且這一論斷即使是事實，頂多亦只能說明這些書信刊行之後所造成的影響或結果，與李贄之初心與立意實應分別視之。恰如《藏書》被四庫館臣嚴斥為「排擊孔子，別立褒貶」、「非聖無法」<sup>24</sup>之作，但李贄卻自認其著書「於聖教有益無損」<sup>25</sup>一般，李贄與耿定向論爭之本質與內涵，以及他對耿定向之評價，不能由他人站在不同立場去詮釋，而仍應以李贄自身所言為準，即：

我與天臺所爭者問學耳。既無辨，即如初矣，彼我同為聖賢，此心事天日可表也！

26

雖然此書寫於二人復合之後，但所謂「如初」，則亦表明究其論學之初心，他對耿定向之看法與態度，實乃始終如一。

總之，相較於世俗間至親好友因各種衝突以至決裂者，往往就此老死不相往來；激烈論爭之後的耿、李二人卻終能復合，是基於怎樣的胸襟氣度與相互了解？「不強其意之所不欲」<sup>27</sup>的李贄能有此言行表現，絕不能輕易論定他僅是屈服於世俗壓力<sup>28</sup>；而受批判乃至名譽受損的耿定向，作為擁有權勢的一方，卻能選擇原諒包容，實非常人所能，其涵養之深厚更不應小覷。<sup>29</sup>因此，對於李贄對耿定向既批判又讚揚的矛盾，實應再加探究，求一恰當詮解，此即後文所欲申述的重點。

### （一）李贄對耿氏之批判

耿定向與李贄之相交，乃因李贄與定向之弟耿定理十分投契，以致李贄辭官後竟不返鄉，而逕至耿家與定理論學，並在耿家擔任耿氏子侄之教席。然而李贄棄官棄家之行，

<sup>23</sup> 如黃明理：《「晚明文人」型態之研究》（臺師大國文研究所集刊，第34期，1980，第三章）所指出，「晚明文人」普遍感受文人與道學之對立，故錢謙益以道學為「偽學」，當然亦有其主觀立場。

<sup>24</sup> 《四庫全書總目》，史部卷五〇，史部六，別史類存目，《藏書》條，頁455。

<sup>25</sup> 袁中道：〈李溫陵傳〉（張建業編，《李贄文集》第一卷〈附〉），頁132。

<sup>26</sup> 李贄：〈答來書〉，《李贄文集》第一卷，《續焚書》卷一，頁16。

<sup>27</sup> 袁中道：〈李溫陵傳〉，頁131。

<sup>28</sup> 當然，李贄所面對的壓力確實很大，前引相關之李贄研究中亦有多方探討。

<sup>29</sup> 雖然，在李贄《焚書》刊行，將二人書信公諸於世後，確曾引起耿氏震怒，且為作〈求微書〉（《耿天臺先生文集》卷六，臺北，文海），耿氏弟子蔡弘甫亦作《焚書辨》攻擊李贄。作為名譽受損且有權勢的一方，依世俗常情，耿定向亦大可採取毫不寬容、追咎到底的態度，但他畢竟沒有，其胸襟氣度可見一斑。耿、李二人於1594年底復合後，耿定向即在兩年後去世，故李贄之後所遭到的打壓與迫害，已與耿氏無干。

與曾責備其弟定理「學不向事親從兄實地理會」<sup>30</sup>的耿定向間，不論是性格或學術，固有其本質上的差異。耿定理於萬曆十二年（1584）英年早逝，耿定向仕宦在外，對於留在耿家教導自家子侄的李贄，確亦不免存有疑慮。關於耿定向的立場，袁中道〈李溫陵傳〉有言：「天台公惜其超脫，恐子姪效之，有遺棄之病，數至箴切。」<sup>31</sup>此一基本立場之歧異，即是二人論爭所以不可避免之緣由。

在李贄與耿定向的書信中，確實可以看到他對耿氏毫不容情地批判，說他「名心太重也，回護太多也。實多惡也，而專談志仁無惡；實偏私所好也，而專談汎愛博愛；實執定己見也，而專談不可自是」，「每思公之所以執迷不返者，其病在多欲。」甚至直言要他「再勿說謊」<sup>32</sup>，且歷數耿氏之言行不一，曰：

試觀公之行事，殊無甚異於人者。人盡如此，我亦如此，公亦如此。自朝至暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子孫。種種日用，皆為自己身家計慮，無一釐為人謀者。及乎開口談學，便說爾為自己，我為他人；爾為自私，我欲利他……以此而觀，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講，其與言願行，行願言何異乎？以是謂為孔聖之訓可乎？（〈答耿司寇〉，《焚書》卷一，頁28）

分明貪高位厚祿之足以尊顯也，三品二品之足以褒寵父祖二親也，此公之真不容己處也……卻回護之曰：我為堯舜君民而出也……是又欲蓋覆此欲也。……分明憾克明好超脫不肯注意生孫，卻又回護之曰：吾家子侄好超脫，不以嗣續為念。乃又錯怪李卓老……（同上，頁33）

這類批判乍看之下，似乎坐實了在李贄眼中，耿定向確實是個言行不一的「偽道學」。然而，李贄直指耿定向的「多欲」，無非光宗耀祖、傳承香火之念，所有「耕田而求食，買地而求種」，「種種日用，皆為自己身家計慮，無一釐為人謀者」，這些「自私自利」的行為，皆是人情之常，所謂「人盡如此，我亦如此，公亦如此」，李贄與定向、與眾人皆同，既可坦然承認，「多欲」本身也沒有什麼可批判的。然而在傳統社會，莫說耿定向或其他道學家，即使是一般世俗常情，所有「趨利避害」之私欲，卻都是「能做不能說」地，必要有些冠冕堂皇的理由來遮護，很難毫不隱諱地直承其事。（所有硬要志趣不合的孩子選擇熱門科系的家長，當然都是基於愛孩子，有誰能承認自己褊狹價值觀背後亦隱含了自私虛榮呢？）平情而論，李贄的極度真率與對欲望坦誠的態度，一般人也很難做到；故他直指耿氏之「回護」與「說謊」，實是李贄自身真誠不容偽的性格之一貫

<sup>30</sup> 《明儒學案》卷三五，〈處士耿楚侗先生定理〉，頁826。

<sup>31</sup> 〈李溫陵傳〉，頁131。

<sup>32</sup> 以上皆〈答耿司寇〉，《焚書》卷一（《李贄文集》第一卷），三段引文依序分見頁31、33、30。



表現，卻不足以因此否定耿定向之學術人品——若說定向因此即為「偽道學」，世上又有幾人不是呢？

正因所有欲望都可坦然面對、直言不諱，所以當然也不是值得批判的罪惡。然而，就李贄的立場來看，二人論爭問題之癥結所在，即因耿定向此一「多欲」，故對他棄官棄家之行有所疑慮，「恐子侄效之」，才會「數至箴切」。故李贄所以要直言批判，其重點所在，實在於捍衛自身學術之立場。

## （二）李贄對耿氏之稱揚

如前所言，耿、李二人之論爭，乃是學術立場上的差異，李贄「唯知性命之學而已」<sup>33</sup>，甚至不惜棄官棄家；但耿定向在朝為官，當然懷抱傳統儒者積極入世的態度，無法認可李贄所行所為。本來即使道不同不相為謀，亦可相互尊重，但因李贄擔任耿家教席，耿定向之弟定理與其子克明，又都有類似於李贄的出世傾向，彼此思想的矛盾當然會引發衝突。然而，李贄自身學佛出世，難道代表了他對儒者入世態度的否定嗎？當然不是。<sup>34</sup>因此，他與耿定向的論爭，只是為了捍衛自身學術立場之不得已，但他對於耿定向之學術，也再三表示尊重與肯定。他的基本態度是開放的，他認為彼此立場之不同，並不一定代表一是一非。故他反復申述的立場，只在於強調除耿定向所論為「是」外，自己之論亦不為非，當可兩是而不相礙。

如〈答耿司寇〉一書曰：

公之所不容已者，在於汎愛人，而不欲其擇人；我之所不容已者，在於為吾道得人，而不欲輕以與人。……公之所不容已者，乃人生十五歲以前《弟子職》諸篇入孝出弟等事；我之所不容已者，乃十五成人以後為大人明《大學》，欲去明明德於天下等事……雖各各手段不同，然其為不容已之本心一也。心苟一矣，則公不容已之論，固可以相忘於無言矣。若謂公之不容已者為是，我之不容已者為非；公之不容已者是聖學，我之不容已者是異學，則吾不能知之矣。（《焚書》卷一，頁 27）

又如〈答耿中丞〉所言：

公既深信而篤行之，則雖謂公自己之學術亦可也，但不必人人皆如公耳。故凡公之所為自善，所用自廣，所學自當，僕自敬公，不必僕之似公也。公自當愛僕，

<sup>33</sup> 《藏書》祝世祿〈序〉，《李贄文集》第二卷，頁 4。

<sup>34</sup> 袁中道亦以李贄「本息機忘世人也，而專談用世之略」為其「不可知」者（〈李溫陵傳〉頁 134），關於李贄既離世而隱又喜談用世的矛盾，在此處無法詳論，要之自稱「雖落髮出家，而實儒也」（《初潭集·序》，《李贄文集》第五卷，頁 1）的李贄，本質上仍懷抱儒者入世之胸懷。

不必公之賢於僕也。(《焚書》卷一，頁 16)

此外如他與焦竑的信中亦言：

侗老作用，乃大聖人之作用，夫誰不信之者，縱非自心誠然，直取古人格式做去，亦自不妨，如隋王通氏豈非千古豪乎！但欲以此作用教人，必欲人人皆如此作用，乃為聖人大用，則是本等闊大之樣翻成小樣去矣。(〈與焦弱侯太史〉，《續焚書》卷一，頁 15)

相較於前引李贄對耿定向的率直批判，所謂「公之所為自善，所用自廣，所學自當」，「侗老作用，乃大聖人之作用」，此類推崇的言辭，看似有所矛盾，彷彿只是表面上的客套話；但李贄既能毫不避忌地直言批評，又何須虛言矯飾、客套恭維？因此這些當然不是表面話，而是李贄基於他自身「為己之學」<sup>35</sup>的堅持，而對耿定向基於自身生命關懷所發展之學術之同等肯定與尊重。「雖各各手段不同，然其為不容已之本心一也」，就李贄看來，表面上彼此的矛盾，其實落實於個人之生命中，其精神皆同，李贄所必與耿定向辯難的，乃在於耿定向「必人人皆如公」，「必欲人人皆如此作用，乃為聖人大用」，只以自身所論為價值，而無法肯定其他不同價值(如李贄)，如此，「則是本等闊大之樣翻成小樣去矣」。

儒者自孟子以來，便心心念念以「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」<sup>36</sup>為務，宋明正統道學對佛老的排斥始終未止，甚且對陸王之心學亦指為「近禪」而攻擊之；而王學內部或有混同儒釋矣，卻又責彼削髮出家者為非……<sup>37</sup>道學家之論學，皆著眼於對方之異而必論其為非，如此「同者少而異者多，賢者少而愚不肖者多」<sup>38</sup>，真理果能愈辯愈明嗎？或根本是「本等闊大之樣翻成小樣」，大道愈走愈狹，終鑽至牛角尖裡去了？李贄對道學家的衛道立場確有強烈不滿，但其批判反思，實隱含了一種開放多元的價值觀，而此價值觀之可貴，正在於「萬物並育而不相害」的同等尊重，又豈會獨獨否定傳統的儒者道學？耿定向衛道的立場，難免於「執己自是」<sup>39</sup>的心態，是李贄所不能不與之辯難者，然而千古以來儒者皆嚴拒異端，真能免於「執己自是」之弊者又有幾人？因此，李贄站在多元價值的立場對道學家愛深責切的反省，絕不等於否定道學本身；而他基於捍衛自身學術之獨立自由，而批判耿定向之「執己自是」，亦絕不等於否定耿定向的學術

<sup>35</sup> 子曰：「古之學者為己，今之學者為人。」(《論語·憲問》第 25 章，《四書集註》，臺北：學海，1988，頁 155)「為己之學」亦李贄學術之核心精神。

<sup>36</sup> 《孟子·滕文公下》第 9 章，《四書集註》，頁 273。

<sup>37</sup> 耿定向對當時另一出家和尚鄧豁渠亦表示強烈批判，此處不暇討論(吳震《陽明後學研究》之〈耿天台論〉第六小節中有較詳細之資料)，要之「拒異端」本是道學家之普遍心態與基本立場，不獨耿定向為然，而甘為異端的李贄對道學家之此種心態自不能苟同。

<sup>38</sup> 〈答耿中丞〉，《焚書》卷一，頁 16。

<sup>39</sup> 〈答耿司寇〉，《焚書》卷一，頁 27。

人格。相反地，他對耿定向之「不容已」之學，儘管有不同意見，卻絕對肯定耿定向之「深信篤行」，亦是出於其生命關懷之真誠實踐，故即使二人面對生命與學術採取不同的路徑，李贄仍必肯定「彼我同為聖賢」，無分軒輊，故可各是其是，各行其行，相忘於無言。

總之，李贄對耿定向的批判，可說是其「性甚卞急，好面折人過」<sup>40</sup>的直切性格之具體表現，但其批判無疑皆是心善意善<sup>41</sup>，出於對儒者生命學問之極度真誠；他要求耿定向亦當本其真誠，面對並承認自身欲望，是愛深責切地要他勿作「偽道學」，而非將耿定向打入「偽道學」之流；相反地，他實能肯定推崇耿定向之學術，亦本其「不容已」之真誠，絕非一般言不顧行之偽道學可比。故二人論爭之本質，絕非意氣之爭，亦非正統與異端間之彼此攻訐，若一言以蔽之，當可曰即孟子所謂的：「責善，朋友之道也。」<sup>42</sup>

### （三）真講學與真朋友

儒家自孔門師弟以下，即十分看重「朋友」一倫在進德修業上所扮演的不可或缺的角色。王汎森〈明末清初的人譜與省過會〉<sup>43</sup>一文中，對於當時儒者透過講會相互勸善糾過的風氣作過一番考察，其討論焦點雖集中於明末清初，但溯其來源，無疑即王門心學落實於生命實踐中，自然、當然甚且為必然之發展，晚明究心於性命之學者皆會有類似之表現。李贄一心訪道求友而寄住耿家，他與耿氏兄弟及其子侄友朋間之相處，即使與明末講會之形式尚有不同，然其相互論學以明道之精神實無二致。在耿定向去世後，李贄在與定向的信中即表示：「僕數千里之來，直為公兄弟二人耳。今公又在朝矣，曠然離索，其誰陶鑄我也！夫為學而不求友與求友而不務勝己者，不能屈恥忍痛，甘受天下之大爐錘，雖曰好學，吾不信也。」<sup>44</sup>即使後來耿、李二人之衝突日昇，但李贄始終皆以「朋友之道」看待彼此之學術論爭，即其〈答耿司寇〉一書中所言：「此來一番承教，方可稱真講學，方可稱真朋友。」在給焦竑的信中，亦說：「弟實感此老（指定向）之鉗錘，而可以為不悅我乎！」<sup>45</sup>將耿定向視為「勝己」之友而甘受其「鉗錘」，便是李贄為學求道最真摯懇切的心聲。

雖然李贄信中自言對於朋友責善，當應「屈恥忍痛，甘受爐錘」，實則從二人往復的書信中，相較於李贄累累萬言對耿定向的直言批判，耿定向回覆李贄的書信，卻少見

<sup>40</sup> 〈李溫陵傳〉，頁 131。

<sup>41</sup> 李贄〈三蠹記〉：「我口惡而心善，言惡而意善也。心善者欲人急於長進，意善者又恐其人之不肯急於長進也，是以知我而不恨也。」（《焚書》卷三，頁 99）。

<sup>42</sup> 《孟子·離婁下》第 30 章，《四書集註》，頁 299。

<sup>43</sup> 《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 63 本第 3 分，1993。

<sup>44</sup> 〈復耿中丞〉，《焚書》增補一，頁 251。

<sup>45</sup> 〈寄焦弱侯〉，《續焚書》卷一，頁 34。

激烈言辭，即如吳震所言，「實際上天臺是屬於挨罵的一方。」<sup>46</sup>因此，與其說李贄面對耿定向對其學術的質疑需要「屈恥忍痛」受其「鉗錘」，倒不如說耿定向才是真切感受李贄之「鉗錘」的一方。李贄如此真率直切地批判其「多欲」、「說謊」，但耿定向與李贄諸書<sup>47</sup>，對此類批判既未動怒，也未駁斥，更未反擊，而只是認真討論彼此對「不容已」之內涵見解等等，可見其理性平和的態度；直到李贄將書信公開刊行，令耿定向難堪，他才不能不起身捍衛自身名譽。然而，將心比心，莫說定向，又有誰能消受這般「鉗錘」？平心而論，耿、李之爭終至決裂，耿定向的震怒才是人情之常（更可見其後與李贄握手言和之難能可貴），相反地，李贄之直、之真，及其表面「鉗錘」而內心之心善意善，反而是世人難以了解相信的。故若以李贄之直切，率爾將耿定向視為「偽道學」，既冤枉了定向，亦冤枉了李贄！

二人決裂之後，除了耿定向門下一些憤恨難消的弟子對李贄進行打壓與報復外，二人間共同的親友皆致力於雙方的復合，正因二人之論爭始終在於問學，且二人皆是以真誠之生命，印證、反思自身之學術與實踐，故終能捐棄成見，而再度相會，笑泯恩仇。<sup>48</sup>此後至耿定向去世前，二人仍音信互通，可見其恩怨冰釋之真誠，更可見耿定向之氣度。兩人激烈論爭之終能復合，實即印證了李贄所謂的「真講學」與「真朋友」。

### 三、聖賢學問與行事爭議——耿定向人格學術之矛盾與統一

#### （一）耿氏之學術性格及其基本主張

耿定向與李贄學術性格之基本差異，他們共同的好友周柳塘曾如是評論曰：「天臺重名教，卓吾識真機。」雖然，這一論斷在提出當時，便被耿定向譏評柳塘為「拆籬放犬」<sup>49</sup>，且耿定向更不能認同此說，而在日後致書柳塘時加以辯駁（詳見後文討論）；然而，所謂「天臺重名教」，卻確實是時人及後世學者對於耿定向學術重心的基本看法。如吳震引證耿定向諸弟子如焦竑、管東溟等人對其學術的推崇，即以「衛道意識」為標題<sup>50</sup>；而陳時龍更評論曰：「如果說晚明有一種強烈的衛道意識，那麼這種衛道意識就是從耿定向那裡開始的，並且在與李贄的論爭中逐漸得到加強。」<sup>51</sup>既將耿定向視為首開晚明「衛道」之風者，且亦表明了此即耿、李二人論爭重要之差異所在。

然則天臺豈不重名教？故耿定向所以不滿周柳塘的評論，當然不在於否認自身「重名教」的事實，乃在於無法認同柳塘將「重名教」與「識真機」一分為二，且將「識真

<sup>46</sup> 〈耿天台論〉，頁 396。

<sup>47</sup> 耿定向《耿天台先生文集》卷四收〈與李卓吾〉七篇。

<sup>48</sup> 見李贄〈耿楚侗先生傳〉（《焚書》卷四，頁 132-133）。

<sup>49</sup> 〈楚侗論學語〉，《明儒學案》卷三五，頁 827。

<sup>50</sup> 〈耿天台論〉，頁 372-375。

<sup>51</sup> 《明代中晚期講學運動（1522-1626）》（上海：復旦大學，2005），頁 148。

機」歸於卓吾。就耿定向自身學術的立場來看，其「名教」亦本於對「真機」的深刻體認而來，他又怎能認可李贄能較他更「識真機」呢？他認為：

夫孔孟之學，學求真耳；其教，教求真耳。舍此一真，何以繼往，何以開來哉？……如不識真，而徒為聖賢護名教，妄希繼往開來之美名，亦可羞已。……若卓吾果識真機，任真自得，余家兄弟自當終身北面之。（《耿天臺先生文集》卷三《與周柳塘》第十八書，頁 353）

總之，耿定向強烈的「衛道意識」與「重名教」的精神是眾所共見的，然而對耿定向而言，「名教」非表象，「真機」更不是脫離「名教」的存在，而正是在「子臣弟友根心處」識取。故李贄將他的學術歸於「人生十五歲以前《弟子職》諸篇入孝出弟等事」，他便如此反駁道：

公謂余之不容已者，乃弟子職諸篇，入孝出弟等事。公所不容已者，乃大人明明德於天下事，此則非余所知也。除去孝弟等，更明何德哉？竊意公所云明德者，從寂滅減已處，覩得無生妙理，便謂明了。余所謂不容已者，即子臣弟友根心處，識取有生常道耳。（《耿天臺先生文集》卷四《與李卓吾》第四書，頁 455—456）

此一基本立場，在與周柳塘的信中亦曾反複申說：

近來自省於人倫日用，多少不盡分處，乃語學者云：吾人能於子臣弟友，不輕放過，務實盡其心者，是其性真之不容自己也。性真之不容自己，原是天命之於穆不已，非情緣也。故實能盡心，而知性知天，一齊了徹矣。（《耿天臺先生文集》卷三《與周柳塘》第十一書，頁 336）

「於子臣弟友」「務實盡其心」，即耿定向深心體認之「性真之不容自己」。耿定向學術之宗旨，若欲一言蔽之，即可謂以此「真機不容已」為宗，即其「名教」與「真機」一而二、二而一之學術精神，因此，就耿定向的立場而言，「真機」正是他「重名教」之根源，又豈可以「識真機」讓卓吾呢？

考耿定向之生平，早年乃依循傳統科舉入仕，起初對王學亦有隔閡，對其仲弟耿定理一心訪道求友，不應科考的行為亦不甚以為然。然而他對王門心學之契入，實受耿定理之啟發影響，「吾學以不容已為宗」，亦源於耿定理之說。<sup>52</sup>耿定向由此一啟發而密修參證十餘年，若說他在「不容已」之「真機」體悟上，與視耿定理為知己的李贄有何本

<sup>52</sup> 《耿天臺先生文集》卷八，〈漢澣訂宗〉，頁 831。

質上的差異，實亦令人難信——若耿定向亦離「名教」而言「真機」，則當不會誚柳塘為「拆籬放犬」；相反地，若李贄以「名教」與「真機」為兩橛，則其自言著書「於聖教有益無損」之語則亦成謊言。——然而，當初呵斥定理「學不向從兄事親實地理會」的耿定向，他之所謂「真機不容已」，始終仍以「向從兄事親實地理會」為其宗旨，於是與李贄脫離家族倫常之生命解脫，遂成扞格。

雖然，耿定向如此「不尚玄遠」<sup>53</sup>的學術性格，似乎難顯精采，然實亦印證其生命與學術之一貫；且究其學術要義所在，此「不尚玄遠」之平實教法，既上承孔門首重孝弟之精神，亦符合泰州為平民講學之宗旨，豈可不謂其亦為「真道學」？故耿定向之學，在當時能使「海內雲附景從」，絕非偶然。然而，相較於李贄之雄辯機鋒，耿定向之平淡無奇，相形之下確嫌遜色<sup>54</sup>；而耿定向以極端務實的性格，在晚明政局混亂、黨爭紛起的宦海中浮沉，而終能避禍遠害，全身而退，當然有其柔軟的身段與妥協之言行，故亦曾引發不少爭議，凡此，皆影響後世史家對耿定向之評價。

## （二）耿氏生平行事之爭議及相關討論

《明史》與《明儒學案》中，都指出了耿定向生平行事之引人爭議處，但前者之評論甚簡略，且其論據亦不甚準確<sup>55</sup>；相較之下，《明儒學案》對耿定向引發之爭議討論較詳，且已涵括《明史》之相關內容，故以下僅就《明儒學案》所指耿定向之生平爭議作討論。

《明儒學案》對耿定向學術與行事多有質疑，除了前文已討論的何心隱事之外，關於耿定向之生平行事，尚有如下敘述：

先生所歷首輔：分宜、華亭、新鄭、江陵、吳縣，皆不甚齟齬。而江陵奪情，先生致書，比之「伊尹之覺處以天下自任者，不得不冒天下非議，其諫奪情者，此學不明故耳」。雖意在少衰其禍，然亦近於誦六藝以文奸言矣。及掌留院，以御史王藩臣參三中丞不送揭帖為蔑視堂官，上疏糾之。清議以為脅持言官，逢時相之欲。顧涇凡作《客問》質之，先生無以難也。（〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁 815）

就晚明其時首輔更迭之政爭實況來看，耿定向若能與歷任首輔「皆不甚齟齬」，則

<sup>53</sup> 《明儒學案》卷三五，〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁 815。

<sup>54</sup> 如《明史》言「贄小有才，機辨，定向不能勝也。」（楊家駱主編，《新校本明史并附編六種（八）》，臺北，鼎文，頁 5817）《明儒學案》亦言其「無以壓服卓吾」（〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁 816），亦可見耿、李之爭中，耿定向之屈居下風，確是影響後世對耿定向評價之重要因素。換個角度來看，則亦無怪耿氏弟子要為乃師抱屈，憤憤不平了。

<sup>55</sup> 如《四庫全書總目》即有一考辨：「考〈與居正書〉在第六卷中……案《明史》定向本傳，稱居正奪情，定向『貽書友人譽為伊尹而貶言者，時議訾之。』蓋偶未檢此集，誤以與居正為與友人。」（集部卷一七八，別集類存目五，《耿天臺文集二十卷》，頁 1601）。

其為人行事實亦堪稱圓融。然而池勝昌則指出這一評價並不十分準確，池氏分析：耿定向與嚴嵩（分宜人）的關係是先張後弛，與徐階（華亭人）則始終以後學自居，至其與高拱（新鄭人）則極不相合，與張居正（江陵人）的關係則從親密至疏遠，與申時行（吳縣人）則保持友善。因此，池氏認為耿定向與歷任首輔相處的情形，乃以管志道所云較接近實情：<sup>56</sup>

先生立朝大節，則自初入台時，即以彈劾權要忤嚴分宜，已而忤高新鄭，已而又以中立忤張江陵，末乃頗見信於吾鄉二相國，而終以不能盡投時好告老。<sup>57</sup>

究其忤歷任首輔之詳情，如李維禎〈耿恭簡家傳〉、焦竑〈耿先生行狀〉<sup>58</sup>等相關傳記資料皆有記載，此處無法詳引討論，總之，由相關事蹟相印證，可知耿定向居官立朝，時能保有自身立場，並不曲意阿附時相，且遇事更耿直敢言，故亦可見耿定向實有為有守，並非逢迎拍馬之輩。

然而，對江陵奪情事，他在與張居正信中比之伊尹，確實與當時清議不合，《明儒學案》「近於誦六藝以文奸言」的評論，與後世視之為「偽道學」代表的態度，實亦相去不遠了。就此事的看法，四庫館臣則評論曰：

考〈與居正書〉在第六卷中，核其詞意蓋求寬言者之罰，不得不先解居正之怒。求解其怒，不得不先順其意而使之喜。於是借伊尹之任以獻諛頌，遂為天下口實。

<sup>59</sup>

相較之下，這一評論倒可算是「同情的理解」了。若站在這樣的立場來詮釋，雖然對耿定向此番言行之褒貶或仍見仁見智，但一番「不得不」的抉擇，確實較能相應於耿定向一貫務實性格之「不容已」。

至於《明儒學案》所指另一爭議，僅以「顧涇凡作《客問》質之，先生無以難也」作結，而四庫館臣則曰：「使藩臣所劾不實，定向糾其妄奏可也。乃因遺誤送揭，閱一月之後，始糾其不實。此爭私憤，非爭公論矣。顧允成作《客問》以詰定向，定向不能答，厥有由歟？」<sup>60</sup>凡此，既坐實了耿定向之引人非議亦無以自辯；「爭私憤，非爭公論」，更論斷了此事之是非。

然而，四庫館臣眼中的「爭私憤」，就京學志之詮釋則是為「『救』三撫臣，抑新進

<sup>56</sup> 《耿定向與泰州學派》，頁 13。

<sup>57</sup> 管志道：〈祭先師天台耿先生〉，《管子惕若齋集》（明萬曆二十四年序刊本卷四，頁 2 下）。

<sup>58</sup> 《焦氏澹園集》卷三三（《四庫禁燬書叢刊》，北京出版社，2000，集 61-404）。

<sup>59</sup> 同註 55，《四庫全書總目》，頁 1601。

<sup>60</sup> 同前註。

風聞彈事者」<sup>61</sup>；焦竑在其〈耿先生行狀〉更詳述曰：「時新進者爭為搏擊，相煽成風，不顧事實，耿定向不得已疏聞於上，目的是為「保全善類，而惟恐傷之」<sup>62</sup>；管志道亦以為「負氣者爭矯之……則將復激而成箝口之勢。先生睹於未萌，隱然有從中調停之深意，而高山流水，知音實稀。」<sup>63</sup>總之，就焦、管等「知音」的立場來看，耿定向的作為即使不合於「公論」，亦絕非出於「私憤」。而耿定向面對朝中議論，乃以再三上疏告歸做為讓此事落幕的方式，然則其所謂「無以難也」，究竟是自承其非，或只是管志道所謂的「不能盡投時好」，既不能苟同「新進風聞彈事」之風，也不想再與外界爭辯呢？<sup>64</sup>

實則在晚明朝政敗壞，政爭紛紜的現實中，所謂「私憤」或「公論」往往依立場不同而難有客觀標準。如林麗月在反省東林黨禍時亦指出，東林之嚴別君子小人，自身既難免為人性中好惡同異的弱點所蒙蔽，截然對立之偏執態度，更只有繼續加深反對者之敵意，而終遭反對者之全面反噬。<sup>65</sup>反東林者自不乏小人行徑，但東林人士之言行是否即代表正道，恐亦不免有「自以為是，而不可與入堯舜之道」<sup>66</sup>處。總之，就《明儒學案》所指之事蹟來看，耿定向之言行，確然與當時之清議不合，其是非與否，亦屬見仁見智，筆者亦不擬為耿定向多做申辯。然而，單就耿定向自身之學術理念與生命關懷而言，他「於子臣弟友務盡其心」的踏實性格，重視的是人際間之和諧包容，無論是「意在少衰其禍」，「求寬言者之罰」，或是「保全善類，而惟恐傷之」，甚至是後來面對質疑時的「無以難也」，無論外界之毀譽如何，就他自身之學術性格而言，實亦有其一致性，而不宜依外界褒貶驟責其為「偽」。相反地，正因他忠於自身之理念，故既可以忤時相，又何不可以忤清議？事實上，要站在與主流對立的一方，既無法獲得權勢，且要接受非議責難的罵名，無疑需要更大的勇氣。

較之李贄被後世譽為「以孤絕或『個』的作風走在時代的先端」<sup>67</sup>，耿定向欲以「真機」護「名教」的身影，恐怕顯得更加孤獨吧。

### （三）耿定向人格學術之再評價

雖然，《明儒學案》對耿定向的諸多質疑，就其時之「公論」來看，似乎是「先生無以難也」，確實是耿定向為人行事之瑕疵；但若對照《明史》乃至其他傳記史料中，對耿定向行止風範之記載，及對於耿定向之肯定推崇，便會覺得《明儒學案》單以耿定向

<sup>61</sup> 京學志：〈戶部尚書謚恭簡耿公定向傳〉，收入焦竑輯：《國朝徵獻錄》（《四庫全書存目叢書》，臺北：莊嚴文化，1997），卷二九，史 101-464。

<sup>62</sup> 同註 58，集 61-409。

<sup>63</sup> 同註 57，頁 4。

<sup>64</sup> 如池勝昌對此事的詮釋即為：「為避免釀成更大爭端，耿定向乃對外界的議論保持緘默。」（《耿定向與泰州學派》，頁 20）。

<sup>65</sup> 《明末東林運動新探》，台師大歷史所博士論文，1984，頁 233-235。

<sup>66</sup> 《孟子·盡心下》第 37 章，頁 375。

<sup>67</sup> 溝口雄三：《中國前近代思想的演變》，頁 21-22。



引人爭議之事蹟取材，實亦不免於偏頗。

如《明儒學案》記史桂芳多次直言指責耿定向，其一例曰：「天臺行部，值母諱日，供張過華，先生過見之，勃然辭去，謂天臺曰：『富貴果能移人，兄家風素朴，舍中所見，居然改觀矣。』」<sup>68</sup>此處重點固然在凸顯史氏之直諫，但在耿定向傳中，卻未反過來凸顯耿定向面對直友之胸襟氣度。實則如前引李維禎〈家傳〉、焦竑〈行狀〉等皆載：史氏只以「供張過華」便指責定向，並不知為其母生日，當時耿定向亦拜謝而已；之後耿定向才告知原因，史桂芳問他當時何以不說，而定向曰：「儻若所言，必以余不喜聞過，其誰復告我。」<sup>69</sup>亦可見其面對朋友的直言規過，不論是否有理由可說，都虛心接納，而不多作辯解。這難道不亦是孔子面對質疑時，只說「丘也幸，苟有過，人必知之」<sup>70</sup>的胸襟嗎？《明儒學案》引耿定向曰：「平生得三益友，皆良藥也。胡廬山為正氣散，羅近溪為越鞠丸，史惺堂為排毒散。」<sup>71</sup>旨在讚揚史桂芳等，但從耿定向的讚揚中，豈不亦可見耿定向以「益友」為「良藥」的精神？故由此類事蹟來看，耿定向實不愧為李贄所稱之「真講學」與「真朋友」。

除了耿定向論學取友之態度外，其為官操守，亦絕非僅《學案》所舉之爭議而已，如《明史》所載，耿定向「出按甘肅，舉劾無所私。去任，行笥一肩，有以石經餽者，留境上而去。」<sup>72</sup>在其門人後學所著傳記中，亦載有更多耿定向之廉潔自持、耿介能言之操守與事蹟。此外，胡廬山之弟子郭子章亦曰：「師一論學，輒推高耿天臺先生。」<sup>73</sup>即使是反對江陵奪情的鄒元標，在萬曆十二年時，依然上疏推舉耿定向，稱其「昭代醇儒，白首一心。」<sup>74</sup>皆可見定向之學行，在當時確有其公論，非門弟子之傳記美言之而已。

總之，對於江陵奪情與彈劾言官二事，耿定向行事之是非如何評定，或有仁智之見，然而就耿定向生平其他事蹟相印證，其受人稱道的行止風範亦復不少，故不當以其受爭議之言行以偏概全；其與張居正由親密而漸疏遠的過程，更可見即使面對權傾一時的張居正，他仍要為自身堅持的學術立場挺身而言，絕不輕言妥協。<sup>75</sup>然則，他比張氏為「伊尹」，以及日後彈劾言官的舉動，即使不同於當時清議之主流意見，又怎會如旁人所言，

<sup>68</sup> 卷六，〈運使史惺堂先生桂芳〉，頁 107。

<sup>69</sup> 焦竑〈行狀〉，同註 58，集 61-407。李維禎〈家傳〉且又記：「史公揖謝先生，愧知子淺也。」（同註 4，頁 17）。

<sup>70</sup> 《論語·述而》第 30 章，頁 100。

<sup>71</sup> 同註 68。

<sup>72</sup> 同註 54。

<sup>73</sup> 郭子章：〈庸言序〉，《蟻衣生蜀草》卷一，頁 4。

<sup>74</sup> 鄒元標：〈敬采輿論共推士品懇乞查明錄用昭雪疏〉，《鄒忠介公奏疏》卷一，頁 46。《四庫禁燬書叢刊補編》，北京出版社。

<sup>75</sup> 耿定向與張居正之由親而疏，關鍵在其反對張居正禁講學的政策，已見池勝昌《耿定向與泰州學派》（頁 18-19）之討論。由此再觀何心隱事，耿定向亦當不致如《明儒學案》所言乃因恐「犯江陵不說學之忌」而不救之。

是為了「逢時相之欲」呢？就耿定向平日學術人品與行事風格來看，如何在現實中緩解激烈對立、調和彼此異見，或當比論爭此是彼非，以致彼此不能相容還來得更重要吧。<sup>76</sup>

因此，吾人必須指出，《明儒學案》對耿定向之評論是偏頗的，然而，黃宗羲看耿定向的角度，無疑亦源於耿定向「無以壓服卓吾」，故對其學術內容亦有所質疑，以下再就《學案》中對耿氏學術之評價作一討論。

黃宗羲以為耿定向「拖泥帶水，於佛學半信半不信」，是其「無以壓服卓吾」之因<sup>77</sup>，然而吳震則對這一看法提出修正：他認為耿定向對於佛教或許是半信半疑，但他與李贄的爭執本非起於佛教，且耿、李對佛教的共同興趣，正是二人思想上的一個接合點，亦是二人所以能復合之因緣。<sup>78</sup>總之，與其說耿定向自身學術的問題是「於佛學半信半不信」，倒不如說，是黃宗羲無法認同耿定向接納佛教的態度<sup>79</sup>；而更根本的原因是，黃氏以王學流弊之故，對於耿定向所本之泰州學風本來就有所質疑<sup>80</sup>，故亦影響他對耿定向的評價。至於他對耿定向學術之評論是：

先生之學，不尚玄遠，謂「道之不可與愚夫愚婦知能，不可以對造化、通民物者，不可以為道，故費之即隱也，常之即妙也，粗淺之即精微也」。其說未嘗不是，而不見本體，不免打入世情隊中。共行只是人間路，得失誰知天壤分？此古人所以貴刀鋸鼎鑊學問也。是故以中行為學，稍一不徹骨髓，其下場不及狂狷多矣。（〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁 815）

先生謂學有三關：一即心即道，一即事即心，一慎術。慎術者，以良知現現成成，無人不具，但用之於此則此，用之於彼則彼，故用在欲明明德於天下，則不必別為制心之功，未有不仁者矣。夫良知即未發之中，有善而無惡，如水之必下，鍼之必南，欲明明德於天下，而後謂之良知，無待於用。故凡可以之彼之此者，皆情識之知，不可為良。先生之認良知，尚未清楚，雖然，亦緣《傳習後錄》記陽明之言者失真。如云：「儀、秦亦是窺見得良知妙用處，但用之于不善耳。」先生為其所誤也。（〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁 816）

<sup>76</sup> 老實說，這種「是非無定質，無定論」的態度，也是李贄與其論學諸書中，反複申說的一種多元價值的觀點，李贄信中曾批判其「執己自是」，但耿定向終能與李復合，實亦採納了這樣一種「萬物並育而不相害」之處事態度。

<sup>77</sup> 〈恭簡耿天臺先生定向〉，頁 815-816。

<sup>78</sup> 詳見〈耿天台論〉，頁 401-403。

<sup>79</sup> 關於耿定向對佛教的態度，除前註吳震所指外，如池勝昌之研究亦探討其「從關佛到容佛」之思想轉折（《耿定向與泰州學派》第三章第三節），江宜芳則自耿定向之〈釋異〉討論其對儒釋問題之取向（《明儒耿定向對王學的批評與修正研究》頁 77-82），此處無法詳引討論，簡而言之，耿定向反對的是佛教徒「棄人倫」之行，然而對於佛學思想本身，他實亦有相契處。

<sup>80</sup> 《明儒學案》卷三二，頁 703：「王學因泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。」

就黃宗羲所承其師劉宗周之學來看，以耿定向所認之「良知」為情識之知、為「不見本體」，當然有其理論根據；此外，若以黃宗羲的評論來詮釋耿定向的生平爭議，如「不免打入世情隊中」，「以中行為學，稍一不徹骨髓，其下場不及狂狷」；「良知……用之於此則此，用之於彼則彼……凡可以之彼之此者，皆情識之知，不可為良……」，似乎也頗相合。然而，面對複雜紛紜的政治現實，又欲以「中行」為學，究竟要如何才能保有良知之「有善無惡」，而不「打入世情隊中」？恐怕也是知易行難吧！除了乞休告歸外，還能有第二條路嗎？

總而言之，對於耿定向之生平爭議及學術盲點，站在正統道學的立場上，或許皆無以否認其為事實，然而，若對照耿定向其他居官論學的言行事蹟，則知其所以引發爭議，絕非「誦六藝以文奸言」之言行不一，而乃正因其一貫務實性格之真「不容已」，故對人際間之種種衝突主張妥協與包容，而與當時清議嚴別君子小人的態度迥別；至其學術所承之泰州學風，對於所謂「良知」或「真機」的體認，亦著重其能與愚夫愚婦共知共能之孝弟友愛，而不尚玄遠之談，則更可見其落實踐履之精神。故與其說耿定向是「議論多而操履少」，倒不如說，正是在真誠務實的踐履中，耿定向逐步地更貼近現實之生命，而遠離了傳統道學「議論」之標準（或許也是他自身早年之標準）。在正統道學家眼中，他「無以壓服卓吾」固然是自身之腳根不定；但就李贄的立場來看，在激烈的論爭之後，還能捐棄成見、接納論敵的主張，耿定向的寬宏大度，才是所謂的「真道學」。

#### 四、不容已之學——由耿、李之學術性格看生命學問之本質

##### （一）「專專為己」與「不容已」——耿、李之生命學問

「專專為己」是李贄所強調儒者聖學之本質。他詮釋：即使是龍谿、近谿之好講學，其本質所在，仍在於學問之日講日新，才能令自身之生命學問得以通澈，他說：

學問須時時拈掇，乃時時受用，縱無人講，亦須去尋人講。蓋日講則日新，非為人也，乃專專為己也。龍谿、近谿二大老可以觀矣。渠豈不知此事無巧法耶？佛祖真仙，大率沒身於此不衰也。今人不知，皆以好度人目之，即差卻題目矣。（〈答莊純夫書〉，《焚書》卷二，頁50）

這樣一套「專專為己」的學問，當然須本於自身生命之極度真誠，而不能有一毫徇人耳目之虛飾矯情，否則即使外表合於聖賢行為，究其實質仍毫無價值可言，故他強調：

士貴為己，務自適。如不自適而適人之適，雖伯夷、叔齊同為淫僻；不知為己，惟務為人，雖堯、舜同為塵垢秕糠。（〈答周二魯〉，《焚書》增補一，頁251）

這樣一種理念精神推其極，李贄剝除了所有務外徇名的世俗格套，而以自身對於訪道求友的極度渴盼，不惜棄官棄家，以忠於自身生命之終極追求。

然而，生命學問之本質既在於「為己」「自適」，則面對現實生命之個個殊異，李贄提倡一種能夠同時肯定堯、舜與夷、齊的開放多元的價值觀：無論或仕或隱、或進或退，即使行止懸絕，皆沒有優劣之別，重點在於是否真出於「為己」與「自適」，這便是李贄以「童心：真心」為唯一最高判準的多元價值觀。<sup>81</sup>因此，他自身之棄官棄家，是自身「唯務性命之學」不得已的抉擇，但他既不以「離世而隱」為高，且究其儒者本懷而言，對於儒者聖學如何落實於愚夫愚婦，且真能對廣大百姓謀求幸福，李贄實有極為務實且深刻之反思。由此對於傳統道學直切之批判，致令數百年來眾人皆視之為反道學，而以異端目之；相對的，耿定向作為受其批判之主要對象，亦成為「偽道學」之代表。這不單是對耿、李二人之誤解，且亦是無法理解晚明學者對於以生命踐履、印證，乃至反思、檢視儒者聖學之極度真誠。

由於李贄極度真誠無偽的性格使然，他對於耿定向之「鉗錘」確然是嚴厲的，將心比心，實非常人所能堪忍。因此後人若僅以耿定向之「無以壓服卓吾」而看輕耿定向之學術人格，則不但無法理解耿、李何以終能復合，且李贄仍能肯定定向之為「聖賢」；此外更將無法進一步探討耿定向學術之價值及其人格修養之高度。

關於二人所謂的「問學」之爭，李贄〈耿楚侗先生傳〉有言：

天台先生亦終守定「人倫之至」一語在心，時時恐余有遺棄之病；余亦守定「未發之中」一言，恐天台或未窺物始，未察倫物之原。……今幸天誘我衷，使余捨去「未發之中」，而天台亦遂頓忘「人倫之至」。乃知學問之道，兩相舍則兩相從，兩相守則兩相病，勢固然也。兩舍則兩忘，兩忘則渾然一體，無復事矣。（《焚書》卷四，頁133）

其實所謂「人倫之至」與「未發之中」，未嘗不是周柳塘「名教」與「真機」的另一種說法，只是相較於「名教」較易令人視為外律，「人倫之至」無疑更能表達耿定向「於子臣弟友務實盡其心」的精神。相較於世俗間對異己仇敵之打壓毫不手軟，必置之死地而後快的態度，耿定向面對令他難堪且名譽受損的李贄，卻能「兩相舍則兩相從」，難道不亦是他「於子臣弟友務實盡其心」之真「不容已」，方能表現此胸襟氣度，而與李贄握手言和嗎？

如果耿定向不是真知李贄以「專專為己」之精神論「未發之中」，絕不等於否定「人倫之至」；又如果李贄不是真知耿定向之「人倫之至」，亦是出於其「未發之中」之真「不

<sup>81</sup> 參見拙著〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉，《臺北大學中文學報》第2期，2007。

容已」，則又豈能「兩相舍則兩相從」呢？耿、李二人的論爭乃至復合，實證明了儒者聖學之「日講則日新」，而其關鍵乃在於彼此對生命踐履之極度真誠與務實，方能捐棄成見、放下執著，外界之毀譽無須縈心，但朋友之責善卻務必坦誠以對！

## （二）生命學問之展現及其侷限

數百年來眾人皆謂之異端的李贄，確實有許多大戾於傳統道學的觀點主張，然而，當吾人擺脫正統異端之對立，重新理解李贄「雖落髮出家，而實儒也」的初衷，則將發現李贄大戾傳統的背後，其實是對於儒者聖學如何落實於現實生命踐履的問題，極端務實且深刻之反省。<sup>82</sup>李贄極端真誠無偽的性格，強調其生命學問，乃「專專為己」，自身學問既務自適而無法徇人耳目，則任何人之生命抉擇，只要出於「專專為己」之真誠，又豈能執持一單一之價值判準定其是非？李贄由此發展出一套開放多元之價值觀點，而對傳統道學家嚴拒異端、乃至嚴分君子小人之偏執心態極端不以為然。基於捍衛自身學術立場，他不能不直指耿定向對他學術之排拒，恐子侄效之，背後實隱含對家族長享高位厚祿之欲望執著；此外亦批判耿定向只以其學術為價值，無法同等肯定其他學術之存在，這一心態實亦乃「執己自是」。然而，在論爭的過程中，李贄既不免情緒性之語言，而他竟將這些直言批判的書信公諸於世，不但耿定向難堪，所有被指出痛處的道學家都要「銜恨刺骨」，即使是對他推崇有加的袁中道，對他「好剛使氣，快意恩讎，意所不可，動筆之書」這樣的行為，也都要表示「不願學」<sup>83</sup>。雖然以後世的眼光來看，正統道學家對李贄的看法並不公允，但李贄極度真率的生命展現，確實亦可看出「混情識為良知」的流弊所在，不但是「俗子僭其奇誕以自淫放」<sup>84</sup>，他自身「才太高，氣太豪，不能埋照濶俗，卒就囹圄」<sup>85</sup>的悲劇命運，亦可看出其生命性格本身之侷限。

耿定向在「偽道學」與「真聖賢」兩端之矛盾評價，其實也同樣可作如是觀。雖然由上文之考察中，吾人以為，即使李贄曾直言批判耿定向之「多欲」、「說謊」，但他同樣肯定耿定向之「同為聖賢」，故二人之論爭，應定位為孟子所稱之「責善，朋友之道」，耿定向同於世俗人情之隱微私欲，不當由此即為被譏為偽道學；此外，在李贄亦肯定其學術人格之同時，耿定向「於子臣弟友務盡其心」的「不容已」之學，再與其生平居官交友的事蹟相印證，實亦確能展現其學術落實於生命踐履之踏實與真誠，故對耿定向之學術與人品，當能給予一肯定與尊重。然而，《明儒學案》所載其生平行事引人爭議處，即使所謂是非公論，依立場不同難有客觀標準，且在時移世易之後，吾人亦可給予同情的理解；但亦不可否認耿定向在上述事件中的表現，或不是最恰當的方式。依耿定向平

<sup>82</sup> 參見拙著〈李卓吾的「真道學」——以生命實踐為主體的儒學反思〉，《成大宗教與文化學報》第8期，2007。

<sup>83</sup> 〈李溫陵傳〉，頁135。

<sup>84</sup> 張鼐：〈讀卓吾老子書述〉，《續焚書》，頁2。

<sup>85</sup> 〈李溫陵傳〉，頁134。

日誠篤之性格，吾人亦可相信其非「誦六藝以文奸言」，而出於其生命之真誠，然而這一「真」未必即為良知之「有善無惡」，而或亦為情識之良，則固不免有引人非議之處。

總之，在飽受後人誤解數百年後，今日吾人對於耿、李二人已能有較客觀平情的理解，李贄既不是「反道學」，耿定向亦不是「偽道學」，兩人之學術內涵，及其激烈論爭而終能復合，實皆根於對儒者生命學問最真誠之思考與踏實之踐履，故二人皆當不愧為「真道學」與「真聖賢」。然而，就現實生命之本質而言，人人皆有氣質才性之侷限，「良知」之「有善無惡」落實於現實生命中，如何能不混雜情識、不「打入世情隊中」，是所有真誠踐履之儒者不斷反思的內容，除了不斷省過改過外，又有幾人達到過孔子七十之「從心所欲不踰矩」<sup>86</sup>呢？故吾人以為，耿、李之引人爭議乃至嚴重誤解，與其歸咎其學術「認良知尚未清楚」，或許還是回歸現實生命之有限性去理解較恰當，無論如何，像耿、李二人如此勇於認錯、改過，寧願沉默而不飾詞狡辯、文過飾非的修養，早已遠遠超乎其時對他們詬詈不已者之上。

## 五、結語

以上已對耿、李之論爭與耿定向人格學術之爭議與評價作一討論，可知耿定向以其在晚明思想界講席之盛，而在死後數百年來遭受漠視、貶抑乃至誤解，其中他和李贄二人論爭之始末，實是最關鍵的原因。李贄在論爭的過程中，對於耿定向種種激烈的批判，與其說是針對耿定向個人，倒不如說李贄的別具心眼，正透視了傳統道學家難以正視而確實存在的通病。他的極度真率在耿定向收信之時尚能容忍，但一旦刊刻，則不只是令耿定向難堪，事實上所有道學家面對他這樣的批判，都可以「對號入座」地看到自己的病根，又焉得不惱羞成怒？

而耿定向的「無以壓服卓吾」，在某個程度上，恐怕也是令正統道學家更難堪的一件事，耿定向的表現，若代表了正統無以壓服異端，對正統道學當然是一大斲傷；因此，貶抑耿定向的學術，而使他不足以代表正統道學，則耿、李間之勝負，便是耿定向個人的問題，正統道學可免於「對號入座」而同遭李贄之抨擊，未嘗不是一種「壯士斷腕」的方式。

然而，正因耿定向既「無以壓服卓吾」，且面對外界批判，往往亦「無以難也」地選擇沉默，後人便因此視其為腳跟不定，卻未能從道德實踐的立場，省思這樣一種虛心接納，不飾詞辯難的態度，亦是難能的修養；而其後能接受李贄之言和，甚且在學術與行事上，逐漸接納李贄之主張，更非一般真「執己自是」之道學家所及。觀耿定向〈與李卓吾〉諸書，全未為李贄之激烈批判作情緒性的反擊；面對史桂芳這等直諒之友，他且視之為「排毒散」，亦甘受其「鉗錘」；凡此皆可看出耿定向胸襟涵養之深厚。而他視

<sup>86</sup> 《論語·為政》第4章，頁54。

為「正氣散」的胡廬山對他亦推重有加，在「江陵奪情」事與他態度迥異的鄒元標亦對之肯定褒揚，凡此更可看出其在當時所受尊榮，亦非門弟子之一時阿附，而必有其根柢所在。不論其生平行事爭議如何判定，但即使確為失當，而人非聖賢，孰能無過？然千古以來號為君子者，又有幾個面對外界責難，而不極力捍衛自身立場，甚且文過飾非者？李贄肯定耿定向「彼我同為聖賢」，若理解為屈服壓力之假意恭維，不啻為其「真道學」之自我否定；若相信李贄生命學術之一貫立場，則此一褒揚，亦證明了在李贄眼中，耿定向立足於「人倫之至」的關懷上，實亦同時表現其學術落實於生命實踐中「不容已」之真誠。

雖然，就黃宗羲的學術立場來看，耿定向之學多可商榷；然而，在黃氏亦肯定耿氏學術「其說未嘗不是」的同時，我們不禁反問：隱微精妙之道，若真要落實於現實生命中，既要「與愚夫愚婦知能」，而又不能「打入世情隊中」，究竟如何可能？「費中隱，常中妙」當然不是文字遊戲，但歷代大儒即使自身皆自日常生活中體認大道，難道就能由此而教愚夫愚婦知能嗎？不論是耿定向或李贄，乃至泰州諸子，他們之「混情識為良知」當然都是事實，但他們所關切而欲解決的問題，並不是如何將「良知」體認得更清楚；而是，儒者「人皆可以為聖」這一對良知本質的體認，究竟要如何可使愚夫愚婦共知共能？雖然，他們的努力或許並未解決問題，反而確有「情識而肆」之弊；然而可以確定的是，即使在如劉宗周對良知精微透澈的理解上，泰州諸子所提出的問題，亦並未因此而獲得解決。

如李贄曾批判耿定向曰：

趨利避害，人人同心。是謂天成，是謂眾巧，邇言之所以為妙也。大舜之所以好察而為古今之大智也。今令師（指定向）之所以自為者，未嘗有一釐自背於邇言，而所以詔學者，則必曰專志道德，無求功名……視一切邇言，皆如毒藥利刃，非但不好察之矣。審如是，其誰聽之？（〈答鄧明府〉，《焚書》卷一，頁38）

定向「未嘗有一釐自背於邇言」的行為本身，只是個「事實」，並非李贄所要痛斥（「趨利避害，人人同心」，何可反對），但他「視一切邇言，皆如毒藥利刃」，一味高倡道德，無法正視私欲存在的事實，這才是李贄所要質疑的：如此偏離現實生命所講的學問，「其誰聽之？」所有「曲高和寡」的道學家，其實都很難迴避李贄此一質疑；相較而言，耿定向「不尚玄遠」之談，反而還是較近於「邇言」精神的一套學問。故若能正視耿、李之學術所提出之「其誰聽之」的思考，則在批判他們「混情識為良知」的同時，是否仍應肯定他們所提出之問題的意義，以及他們為解決此問題所做的種種努力呢？

本篇論文僅就歷來對耿定向不甚公允的評價，重新重一探討：由李贄對耿定向既批判又肯定的矛盾中，吾人當可了解以往視耿定向為「偽道學」代表的看法實過於表面，亦絕非李贄之初衷；而耿定向之「無以壓服卓吾」，連帶影響其學術人格亦遭質疑，然對

照其他史料對耿定向之推崇，則可知《明儒學案》之取材實嫌偏頗，吾人當不受其囿限，而能肯定耿定向為一踏實踐履之儒者；由此對耿、李之爭之性質，及其論爭之意義，亦可再加以重新定位。李贄與耿定向持續多年的論爭，雙方皆定位為「論學」之爭，既非刻板印象中之「道學（耿）與反道學（李）」、甚至「真道學（李）與偽道學（耿）」，亦絕非止於意氣之爭。吾人以為，站在「生命學問」落實於踐履的立場來看，耿、李之激烈論爭，仍是「責善，朋友之道也」，是彼此面對學術如何落實於生命踐履之真誠思考。無論如何，這一論爭對耿、李雙方之命運乃至歷史評價皆有重大影響——李贄終以身殉之，而成其烈烈之名；而耿氏卻因此受後人貶抑冷落，不稱其生前名望，然則對其論爭之性質、內涵與意義之充分認識與討論，或亦是對兩位以生命投入學術之儒者，一個最起碼的尊重。且如莊子以能讓匠石運斤斲鼻之聖而立不失容的郢人，喻其論敵惠子<sup>87</sup>，則當今日學界對李贄學術之超越時代多有肯定的同時，又怎能忽略與李贄學術相激相盪的論敵耿定向呢？本文重新給予耿定向人格學術一正面肯定，至於耿、李漫長論爭中所涉及的學術問題，及其在學術史上之意義等，在正視肯定耿定向之學術地位的基礎上，當可再進一步展開。

## 參考文獻

- 耿定向，《耿天臺先生文集》，臺北，文海
- 李贄著，張建業等編，《李贄文集》全七卷，北京，社會科學文獻，2000
- 第一卷《焚書》、《續焚書》，第二、三卷《藏書（上）（下）》，第四卷《續藏書》，第五卷《初潭集》、《四書評》，第六卷《史綱評要》，第七卷《老子解》、《因果錄》、《道古錄》、《莊子解》、《永慶答問》、《柞林紀譚》、《九正易因》、《聞然錄最》、《孫子參同》
- 朱熹，《四書集註》，臺北，學海，1988
- 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，國家，1982
- 黃宗羲，《明儒學案》，《黃宗羲全集》第七、八冊，臺北，里仁，1987
- 王衡，《緱山先生集》，《四庫全書存目叢書》，臺北，莊嚴文化，1997
- 李維禎，《大泌山房集》，《四庫全書存目叢書》，臺北：莊嚴文化，1997
- 焦竑，《國朝徵獻錄》，《四庫全書存目叢書》，臺北：莊嚴文化，1997
- 焦竑，《焦氏澹園集》，《四庫禁燬書叢刊》，北京出版社，2000
- 管志道，《管子惕若齋集》，明萬曆二十四年序刊本
- 鄒元標，《鄒忠介公奏疏》，《四庫禁燬書叢刊補編》，北京出版社
- 郭子章，《蟻衣生蜀草》，藍格舊鈔本
- 張廷玉等，《明史》（楊家駱主編，《新校本明史并附編六種（八）》），臺北，鼎文

<sup>87</sup> 《莊子·徐无鬼》，郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：國家，1982），頁 843。



- 永榕，《四庫全書總目》，北京，中華，1965  
 《明人傳記資料索引》，臺北，國立中央圖書館，1965-66
- 楊天石，《泰州學派》，北京，中華，1980
- 張學智，《明代哲學史》，北京大學，2000
- 吳震，《陽明後學研究》，上海，人民，2003
- 陳時龍，《明代中晚期講學運動（1522-1626）》，上海，復旦大學，2005
- 溝口雄三，《李卓吾：正統を歩む異端》，東京，集英社，1985
- 張建業，《李贄評傳》，福州，福建人民，1992
- 左東嶺，《李贄與晚明文學思想》，天津：天津人民，1997
- 許蘇民，《李贄的真與奇》，南京出版社，1998
- 劉季倫，《李卓吾》，臺北，東大，1999
- 許建平，《李贄思想演變史》，北京，人民，2005
- 李焯然，《明史散論》，臺北，允晨，1987
- 溝口雄三，《中國前近代思想的演變》，林右崇譯，臺北，國立編譯館，1994
- 中國孔子基金會編，《中國儒學百科全書》，北京，中國大百科全書出版社，1997
- 侯外廬主編，《中國思想通史》，北京，人民，1960
- 林麗月，《明末東林運動新探》，臺師大歷史所博士論文，1984
- 黃明理，《「晚明文人」型態之研究》，臺師大國文研究所集刊第 34 期
- 池勝昌，《耿定向與泰州學派》，臺師大歷史所碩士論文，1989
- 江宜芳，《明儒耿定向對王學的批評與修正研究》，中山大學中文所碩士論文，1992
- 袁光儀，《晚明極端個人主義的「聖人之學」——「異端」李卓吾新論》，臺師大國文所  
 博士論文，2006
- 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 63 本第 3  
 分，1993
- 羅福惠，〈兩捨則兩從，兩守則兩病——耿定向與李贄「論道相左」新解〉《湖北文獻》  
 153 期，2004.10
- 袁光儀，〈道德或反道德？——李贄及其「童心說」的再詮釋〉《臺北大學中文學報》  
 第 2 期，2007
- 袁光儀，〈李卓吾的「真道學」——以生命實踐為主體的儒學反思〉，《成大宗教與文化  
 學報》第 8 期，2007
- 袁光儀，〈「為下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺  
 北大學中文學報》第 3 期，2007

