

彷徨

明代小讀書人的
選擇與困境

歧路



At the crossroads
the choices and predicaments of humble and
obscure literati in the Ming dynasty

張藝曦

著

目次

| | |
|-----|----------------------------------|
| 5 | 導論 |
| 19 | 第一章 明中晚期思想文化風潮與士人活動 |
| 35 | 第二章 《傳習錄》與古本《大學》的流傳及其影響 |
| 71 | 第三章 陽明畫像的流傳及其作用 |
| 125 | 第四章 飛昇出世的期待：明代士人與龍沙讖 |
| 177 | 第五章 明代江西士人與淨明道的交涉 |
| 213 | 第六章 詩文、制藝與經世：以李鼎為例 |
| 249 | 第七章 風潮遞嬗下的地方小讀書人：以涂伯昌為例 |
| 309 | 第八章 明及清初地方小讀書人的社集活動： 對江西金溪的考察 |
| 345 | 第九章 從一目十行、日誦萬言看中國近世士人的 博覽強記之風 |
| 395 | 結論 |
| 401 | 參考書目 |
| 437 | 索引 |

導論

三股風潮與小讀書人

首先說明「小讀書人」這個詞的意思，以及為何用這個詞。士或士大夫有很多重的身分及角色，過去很長一段時間，人們會從政治或社會控制的視角來談士階層，或視之為特權階級，而以士紳或鄉紳稱之。但從思想文化史的角度來看，我們卻不應過度放大這些政治身分或特權的重要性，至少不應以為士階層只有這幾個面向而已。所以在此處用小讀書人這個詞，正是希望儘量避免僅從士紳或地方精英的角度來看這些人。所謂的小讀書人，指的是地方上的一般士人，這類士人多半只有中低級的功名，或是沒有功名的布衣處士，他們會有在地的聲名及影響力，但沒有跨地域的聲望，而在面對流行的思想或文化風潮時，他們無力位居要角，而且會隨風潮而擺盪，甚至當風潮交錯時，可能為此而徘徊彷徨不易抉擇。這些小讀書人或許不是歷史舞臺的主角，但這些人反而更貼近當時大多數人的處境，藉由觀察這些二三流小讀書人的活動，我們可更具體了解一般人的生活與世界觀。

「小讀書人」是我近幾年開始自覺使用的詞，但這本書所收錄的論文，則有數篇是更早以前寫作的文章。我曾猶豫是否要全面用小讀書人來取代士人這個詞，但發現有其難度，一方面一旦名詞更換，便須重新梳理上下文句的語氣或文句的脈絡，一方面也確實很難完全不用士人這個詞，所以最後決定不作改動，而僅在導論稍作說明。

我的前作，是從博士論文改寫而成的《社群、家族與王學的鄉里

實踐：以明中晚期江西吉水、安福兩縣為例》,談明中晚期陽明心學在江西的草根化運動,便與地方上的小讀書人有關。我注意到這些小讀書人在心學流風的影響下,除了參與講學以外,也進行包括田土丈量、賦役改革等工作,以實踐心學的萬物一體理想。從大儒到小讀書人,共同參與這些地方事務,這既是心學的具體實踐,也讓心學藉此深入到人們的日常生活中。

本書所收錄論文,是我在博士論文完成以後,繼續深入或發展的課題,這些論文涉及的時段跨越十六至十七世紀,也就是明中晚期,主要仍從思想史取徑,以我關心的陽明心學的發展及變動這個命題出發,並涉及文學復古運動與明末的制藝風潮,這三股運動或風潮如麻花捲般交纏一起。陽明心學與文學復古運動先起,萬曆年間臻於極盛而漸走下坡,制藝風潮後起而凌駕並主導明末的風氣,人們所熟悉的江西豫章社、江南復社,都是制藝風潮下的產物及具代表性的社集。

陽明心學運動與文學復古運動都不僅在精英士人圈流行,而且更廣及於中下層士人,甚至布衣、處士,也就是本書所說的小讀書人,對明中晚期的士人文化、城市生活帶來很大的影響。兩運動讓這些小讀書人在讀書的眼光,以及對詩古文辭的態度,都起了很大的轉變。

文學復古運動吸引小讀書人投入到詩古文辭的創作中,並且帶起蒐獵古籍的熱潮。復古派的詩古文辭主張是「文必秦漢,詩必盛唐」,允許人們採取模擬的方式作詩古文辭,由於有具體的方式及標準,於是吸引一些小讀書人投入。這些小讀書人平日能夠寫點詩,但往往自覺上不了檯面而孤芳自賞,或即使詩作在友人間流傳也不敢以詩人自居,如今則勇於嘗試。另一方面,由於需要可供模擬的範本,於是帶起蒐羅與重刊古籍的風氣,隨著一些過去罕見或未見的古籍紛紛問世,讓過去所罕見罕聞或未知的知識重新被研習,在此刺激之下,不僅開拓了人們的知識與眼光,而且不再執著於高文典冊,甚至願意把過去視為方伎小道的知識用來解釋儒經——知識是有高低層級之分

的，儒經最高而小說甚低，而當時便有人主張不僅子史集的書籍有益於對儒經的理解，甚至連農工醫卜小說之類的書也有閱讀的價值。

陽明心學則有兩條主線可觀察：一條線是從思想文化史談心性良知之說及其影響，研究者會把焦點放在王畿、王艮這些大儒，討論其良知說，生平作為，以及末流的流弊。無論是對大儒或其流弊的討論，都對良知說持正面肯定的看法，凸出其樂觀解放、讓人自我作主，甚至有赤手搏龍蛇，掀翻宇宙的力量。如熊十力《讀經示要》，在字裡行間可以讓人明顯感受到他對傳統學術的強烈信心及滿溢的生命力，驅策讀者必須苟日新日日新又日新。熊十力以下，新儒家對此談論甚多，而且一代代堅持不變，從內聖開出外王，以及對內聖的生命力光輝的看法，亦影響當代學人甚深。持類似見解的雖以新儒家旗幟最鮮明，但不只有新儒家而已。這一代學人的主張有其時代背景因素，處在傳統遭遇外來挑戰，幾乎失去立足點的時代，而且外在的時局世事騷動不安，於是試圖在傳統學術中找到心性良知為堅固的立足點，據此得到自信與力量，以開創新局。

另一條線即注意陽明心學對庶民百姓的啟蒙，以及對基層鄉里社會的影響，由於涉及地方史、地方社會，讓小讀書人得以進入研究者的視野內。研究者注意到，儘管陽明心學沒有挑戰儒經的崇高地位，但因讓人依己之良知自作新解，鬆綁了對儒經的閱讀及解釋，也帶來知識的解放，這對小讀書人產生極大的影響。明初以來小讀書人治儒經，往往會從大儒的註解註疏入手，小讀書人對儒經未必沒有個人的見解，對大儒的註解註疏也未必沒有疑惑，但即使有見解，卻不以為有價值，對大儒的註解有疑問，卻未必敢說。陽明心學訴諸良知心性，及對個人見解的肯定，很可能鬆動大儒成說的權威，這讓小讀書人開始敢於陳述自我見解及疑惑。小讀書人所自提的新解，儘管是很個人的，只能夠在三五好友或小圈子間流傳，不像大儒的註解是公共公開而被人審視及閱讀，但在陽明心學鼎盛流行時，由於許多地方舉行講

會，舉凡家會、族會、鄉會，以及一縣或跨縣的大會，於是讓小讀書人的見解可以在鄉里間的家會、族會發表自我見解並發揮影響力。

陽明心學除了藉由講學活動及畫像而廣泛流傳於地方社會以外，心學家的語錄或文章，如《傳習錄》、古本《大學》等小書，羅洪先的冬夏兩遊記，也對陽明心學的傳播起到很大的作用。由於很多小讀書人連前往他地參加講學都有困難，或者是參加講會活動以後回鄉，卻孤立無友，所以必須另有傳揚心學的載體，而這些書籍便起了很大的作用。在講學活動衰退以後，書籍仍持續刊刻流傳，尤其在明末制藝風潮興起後，陽明心學的書籍更普遍被人從制藝寫作的角度閱讀。陽明心學從某個角度來說，就是對儒經的解釋，古本《大學》就是很好的例子，而致良知說，除了從心性道德的角度來理解以外，其實也是一種對儒經的註解及解釋的原點。所以明末坊間流行的一些科舉用書，便不時援引心學論點以解經，如萬曆年間坊間有不少掛名湯賓尹的科舉用書，其中便有一些對儒經的註解是直接引用心學的說法。也因此，我們必須正視明末的制藝風潮，以及從陽明心學到制藝風潮兩者之間的關係，而且不能只談大儒，也必須看小讀書人的日常生活世界。

一個時代會有各種思潮或學風同時流行，多元競逐而眾聲喧譁。明中期有陽明心學運動與文學復古運動同時競逐，一些傑出頂尖之士往往因某方面有卓越才華或成就而受到矚目，而且傾注其心力於其專才上，所以我們在黃宗羲《明儒學案》上所見的心學家，不少人是以講學為終身職志，而少涉入到其他領域。以王守仁為例，他早年參加李夢陽的詩社，但後來退出，而以心學另闢天地，從此與詩社絕緣。相對的，復古派的文人往往少談心學，亦少有人參與心學講會。但我們若把眼光從引領某個風潮的大人物轉向地方上、鄉里間的小讀書人，便會看到迥異的景象：小讀書人往往同時受到數個風潮的影響，在同時並存的各種風潮之間擺盪徘徊與彷徨，或陷入抉擇的困境，或

試圖為不同風潮找到同時並行的可能性，他們的動態與實踐往往更為複雜而分歧。

以江西為主場景的九篇文章

本書所收錄的九篇文章，都是以江西為主場景，主脈絡則是從陽明心學到制藝風潮的變動。江西作為陽明心學的正統所在，心學獨盛，各類講會數量極多，某些講會規模甚大，甚至可達數千人之多，吸引各地士人遠道參加。相對地，江西雖有復古派詩社，但其聲勢數量皆不足與其相提並論。但僅從陽明心學談陽明心學的方式，用於江西是有困難的，因為陽明心學運動在萬曆朝達到鼎盛以後便趨於中衰，待鄒元標於天啟四年去世以後，江右陽明學派後繼無人，這也讓江西的思想史敘述在進入明末便難以下筆，但偏偏陽明心學仍不斷被明末清初的人提起，無論是喜愛或厭惡皆然。厭惡者如顧炎武所說的明亡於心學的痛心疾首之詞，卻可見陽明心學在明末有其重要角色，所以我們有必要注意陽明心學在明末對制藝寫作的影響。

第一章〈明中晚期思想文化風潮與士人活動〉是概論性的短文，以便讀者可以較快掌握相關的思想文化脈絡及背景。該篇主要談三股風潮下的社集活動，包括復古派的詩社、心學講會，以及制藝文社。至於對社集及風潮的深入研究，未來將另以專書處理。

第二章〈《傳習錄》與古本《大學》的流傳及其影響〉主要討論陽明心學如何在小讀書人間流傳流行。在明中期陽明心學流行的過程中，一些大儒或知名學者經常在各地舉行講學活動，但這些講學活動往往受到時間與地域的限制，作用相對有其局限。相對的，一些著錄講學語的小冊子卻發揮很大的作用，其中尤以《傳習錄》與古本《大學》占了十分重要的角色，許多小讀書人、布衣處士，甚至平民百姓，

常是透過閱讀這幾本小冊子而接觸了解這門學問。

第三章〈陽明畫像的流傳及其作用〉，則是從畫像談陽明心學的流傳。我認為陽明心學主要以三種途徑流傳及發揮影響力，分別是講會、《傳習錄》及《大學》古本等小書，以及畫像。不少學者已注意講會活動，我則談到《傳習錄》與《大學》古本的流傳，但很少人討論畫像的影響。畫像跟心學家的聖人形象有關，所以在陽明心學流行的年代，士人或百姓不僅信從其說，還會崇祀某位心學大儒的畫像，而這類崇祀的行為還跟儒學的宗教化有關。

第四章到第七章則主要以李鼎與涂伯昌為主角，二人在當代只算是二三流的小讀書人，既未列名在《明儒學案》或《列朝詩集》，也不為研究者所注意，但他們其實代表了大多數讀書人的處境，藉由觀察這些二三流小讀書人的活動，也讓我們在研究那些大名字大人物之餘，可以回頭來看一般讀書人的生活與世界觀。

李鼎是萬曆朝江西南昌一個不甚知名的小讀書人，過去研究者僅知他曾註解過淨明道的典籍，在秋月觀暎教授的大作中，則只提到他的字，以李長卿稱之，而未提其名。但其實作為一位地方上的小讀書人，李鼎深受各種風潮的影響。李鼎本身頗有才幹，他主動參與各種活動，既作詩、參加詩社，也接觸心學，同時還教導制藝，並且注意到制藝風潮的興起。但到了晚年，他日益轉向三教合一的淨明道及其龍沙讖預言，而且返回南昌等待讖言的實現。當時的龍沙讖預言在三教合一之風的推波助瀾下，已在江南、江西等地士人的圈中引起一種類似宗教的狂熱，在文人、心學家及許多士人群體間發酵。值得注意的是，李鼎認為經世與出世是同質而相連的，即令出世亦不違經世，也可以說，醉心於淨明道信仰，以及期待龍沙讖預言的實現，是李鼎在各種風潮下所作出的最後選擇。

第七章〈風潮遞嬗下的地方小讀書人〉談江西新城的鄧元錫與涂

伯昌，並以涂伯昌為中心。新城是僻處邊遠山區的小地方，遠離江西的文教中心，而鄧元錫與涂伯昌都不甚知名。鄧元錫尚被選入《明儒學案》，列為江右陽明學派的一員，但很少受到世人注意，至於涂伯昌則幾乎不為人所知，若非《四庫全書存目叢書》中收錄他的文集，也許不會有人注意到他。也因此，這篇文章完成之初，便有人批評像涂伯昌這種不知名的人物，不具有研究價值。這個意見所反映的是專門的思想史研究眼光與判斷，涂伯昌既無深刻的思想創見，又未具有廣泛的影響力，所以在思想史研究中難有一席之地。但我們若不從思想史，而是從小讀書人的生活及境遇來看的話，涂伯昌卻是非常好的例子。涂伯昌是在鄧元錫所留下的心學風氣下成長，但卻須面對心學在江西的退潮，由於他對心學的種種疑難無法得到滿意的答案，加上他為生計而須專心舉業，以及面對制藝風潮的興起，於是如何在心學與制藝之間取得平衡，便成為長期困擾他的問題，而他最後求得的答案——制藝是心學的更進一步，才讓他終於可以在兩股風潮的困境中脫身而出。

第八章〈明及清初地方小讀書人的社集活動〉則聚焦在金溪一地，不再鎖定於個別人物，而是直接討論金溪當地的小讀書人，這些人甚至連文集都沒有留下，以致於我們必須利用族譜資料才能重構他們的生活。金溪是陸九淵的故鄉，有其理學氛圍及傳統，所以心學很快進入金溪，並且吸引當地士人舉行心學講會，而隨著明末心學學風的退潮，我們也看到當地的社集形式從心學講會轉向制藝文社，這些小讀書人也從談心論性，轉向寫作制藝文章。

第九章〈從一目十行、日誦萬言看中國近世士人的博覽強記之風〉則是從具體的記誦能力要求看小讀書人如何應對科舉考試的壓力。不少士人必須壓縮或犧牲睡眠時間，日夜苦讀，以換取心理壓力的舒解。而且在科舉考試的壓力下，原本只是作為矜炫的日誦萬言的才華，變成士人應備的技能，而讓士人在日常生活中不斷承受偌大的壓力。

心學與小讀書人的困境

我們在許多大儒語錄中常可見小讀書人前來請教、尋求釋疑，一些反覆被問的問題中，不少是關於生活上的瑣事，諸如生計、家人等。如徐愛最初請教於王守仁的，便是如何服侍父母等事，羅洪先與王畿之間在討論求道時也同時涉及如何對待家庭家人的問題。在〈冬遊記〉羅洪先與王畿的對談中，王畿說必須棄得世界，而所謂的世界，既包括功名，也包括家庭，所以王畿本人無日不講道，而且主張家庭之念重一分，求道之念就淡一分，但這豈是一般人能行的？即令是求道之忱甚切的羅洪先，與王畿靜坐後返家，得知髮妻已逝的消息，內心恐亦不能無感，更何況是一般人。余英時先生的《朱熹的歷史世界》告訴我們，一些表面看似是心性義理名詞的對話，但其實常有實際的指涉，指涉當時的政治事件。我們可以據此推想，小讀書人在遭遇日常生活的困頓而疑惑時，應也會將這些疑惑妝點為心性的語言來問，而大儒便須耐心開導，不厭其煩一而再再而三重複類似的話。從這些語錄對話，一方面顯示大儒徹悟良知，能夠八面受問，應答開解如流，但一方面卻也顯示這些小讀書人容易迷惘不安，而且無法當下承擔良知、一悟即悟，反而是悟了又迷的困境。

關於陽明心學流傳與作用，研究者傾向作成功的敘事，摘取一些小讀書人教化全家、全族或全村的個案，但我們在讀這類研究的時候必須警覺，正是因為這類成功個案不常見，才會成為學術論文的題目。在這些成功敘事以外，小讀書人所面臨的往往是心性良知與日常生活的扞格與角力。在陽明心學鼎盛流行的時期，小讀書人較容易有大儒可問，有師友扶持，以及在追逐流行風氣的心理下尚可維持對心性義理良知的堅持，然而一旦陽明心學中衰以後呢？

李鼎是很好的個案，可視為是小讀書人在心學運動與文學復古運動的大風潮由盛轉衰時，遭遇困境而尋求突破的例子。李鼎是個很有

趣的人，他既接觸心學，也與復古派的人往來，而且持經世之志，因未能大展長才，中年以後便停留在揚州講學，但某年他突然從江南返回江西，只因龍沙讖預言實現之日將至，他登上江西南昌的西山，結廬於此，他真心想像與期待在第一時間迎接八百地仙的到來。也因此，當我發現預言未實現時，當下的反應是：李鼎呢，他後來怎麼辦？於是帶點焦急的心情來回翻查他的文集，直到發現有一篇文章，內容及口氣貌似是在預言落空後的發言，經考證後亦確定如此，才終於鬆了口氣。李鼎中年在揚州，晚年在南昌，都以制藝授徒維生，而且對制藝頗有一番見解。傾心龍沙讖預言可視為是李鼎在心學與復古派的高遠理想無從實踐以後，尋到的另一條路。至於他晚年返鄉後對制藝的推崇，則可視為是制藝風潮將起未盛的先聲。

心學與詩古文辭，畢竟是個人的愛好，而與科考及功名的關係並不直接，所以也不直接牽涉到個人與家庭家族的前途。心學大儒如王畿，他終身講學，每日汲汲皇皇只為覓此一線之傳；如羅洪先，人們多把注意力放在他所作的冬夏兩遊記中他探求心學內涵的過程，以及他與王畿、聶豹等人的往來交遊。但一般的小讀書人恐怕少有像王、羅等人的求道熱忱及條件，許多人或是為生活所累，或是為科舉功名所苦惱。四庫館臣把「應舉」與「窮經」分作兩途，¹專意矢志於「窮經」可以是精英讀書人的理念與堅持，但對小讀書人而言，窮經與應舉兩事必須合辦，心性良知與科舉考試之間必須是和諧的，心性良知不僅不能妨礙，而且必須有利於科考的準備。所以心學家在發展其覺民行

1 明初以經義為科目，但盡棄漢、唐古註疏，而編纂《四書五經大全》等書，以供人們研習。所以四庫館臣指稱：「蓋自胡廣等《五經大全》一出，應舉、窮經，久分兩事。」此處的窮經專指研習漢、唐古註疏而言，見永瑢等撰，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965），頁129。由於陽明心學與詩古文辭也與科考沒有直接關係。所以本書取用應舉、窮經二分之說，把窮經用來泛指與科考無關的一些學問。地方上的小讀書人窮經、研習古註疏的情形，可參見張藝曦，〈經學、書院與家族：南宋末到明初江西吉水的學術發展〉，《新史學》，23：4（臺北，2012），頁7-60。

道這一途的時候，小讀書人一腳涉足於此，另一腳卻在尋求心學與科考的結合。小讀書人無法像大儒一樣，時時以全面樂觀的立場，從心性良知得到希望與力量，他們也致良知，希求一悟，但在既悟以後，卻可能又再迷惘，而且再次被大儒所批評的習氣所困擾。但小讀書人不僅難以完全擺脫或摒斥習氣，而且甚至不得不接受這些習氣是日常生活中的必然。大儒可以風光登壇講道，生活上有僮僕服侍，但小讀書人須思生計，須為家人謀食，他們無法像王畿一樣，每日汲汲皇皇只為求道，相反地，他們只能在日常生活中為心性良知找到一小部分的空間及時間（就像神父時時禱告，而信眾卻只有睡前才有時間與精神可以禱告一樣）。即使在心學鼎盛，空氣中都是對人性及良知的樂觀言論與氛圍時，小讀書人也樂觀，但樂觀中卻可能有遲疑，遲疑中有不安。

涂伯昌正是在陽明心學與制藝寫作之間彷徨不安的小讀書人，他少年時因心學的啟發，而前往江右陽明心學的重鎮吉安問學，希冀能有所徹悟，以利於他對儒經的理解及制藝的寫作。但兩年的時光下來，換來的結果是他在舟中放聲大哭。這些不安，直到他中年在心學與制藝間取得平衡，才讓他能夠安定下來——但偏偏此時外在世界的局勢卻日益危殆不安。對涂伯昌這樣的小讀書人，高談心性是奢侈的，因為他連日常的生計都有問題，而必須靠著教導族人制藝，賴以維持極簡的生活，這使他不得不在乎以制藝求取功名。也因此，他得到制藝是心學更進一步的結論，並不讓人驚訝。心學與制藝，在學術思想層面是不同的兩條線，但對小讀書人而言，這兩條線相結合，才是最好的發展。涂伯昌的這個結論同樣適用於其他必須在生計與功名間掙扎的小讀書人。

我始終記得而難以忘懷的一幕，是涂伯昌及其妻在山中孤苦度日的的生活，寒冬時既無可供保暖的衣物，即連三餐溫飽也成問題，最窮時甚至只有一杯沸水可飲。其妻笑對涂伯昌說：「他日富貴，慎勿相

忘。」初入手涂伯昌的文集時，頗不解文集為何題作「一杯水」，或許這是他未曾一日或忘昔日誓言的心意吧。而涂伯昌的彷徨不安，以及不能無視於功名，必須在制藝中求取應舉以外的意義，或許也是當世其他小讀書人的共同寫照。

附記

重新整理自己的這些著作，我不無驚訝地發現自己過去幾年自覺或不自覺的，始終持續關心陽明心學在近代對人們生活的影響，而且我所注意的，多半是那些被動接受心學，以及讀心學書籍的小讀書人。有此關懷可能正緣於我就是當代社會中無足輕重的小讀書人，既無力改變現實，更時時被現實的種種所牽絆。心學大儒能輕易說出棄家棄子棄世界等語，而我不僅說不出口，而且我始終堅信，家庭與學問之間必須以孩子為重。也可能是這個緣故，我對那些受制於種種現實因素條件下的小讀書人頗有同感。今日學界越來越多聚焦在大區域、大議題，讓我不免覺得自己也許是最後一批關心這些小讀書人的喜怒哀樂及日常生活的人，此後這些小讀書人便將會再回到故紙堆中了。也因此，勾勒敘述這些小讀書人的故事，看似毫無意義，但我仍希望藉此與他們道別。

在此請容許我很不學術地引用一則故事，這則故事出自浦澤直樹先生的《Monster》一書，故事的大略內容是：

有隻會吃人的怪物，它沒有名字，所以到處找尋名字，每遇到它喜歡的人，它便會向人提議讓它附身，那人會得到它的力量，代價則是必須把名字給它。怪物得到名字以後很高興，也很滿意，但每每幸福的日子過不了多久，怪物就會忍不住吃掉所附身的人，而且把周遭的所有人也一併吃掉，等到全部的人都被吃光，

怪物就會前往下一個村莊，尋找新的名字。

某天，它遇到一個人，那人有一個很棒的名字，而且答應把名字給它。怪物附到那人身上，很快樂，可是同樣過不多久，怪物又想把那人吃掉，它忍耐著、煎熬著，因為它不想放棄好不容易得到的幸福生活。

最後，它終於還是受不了而吃掉那人，只是這次它竟仍保有名字。但此時的世界卻只剩下它一個，它雖然有了名字，卻沒有人可以叫這個名字。

約翰，這個名字多麼好聽。

同樣的我也想說：這些人的名字多麼好聽。

在多年前，我曾起心動念想寫沒有名字的人的故事，但既然沒有名字，自然不會有或找不到著作，相關的資料文獻也很少，所以我轉而關注地方上的小讀書人。小讀書人有名字，但他們的名字並不響亮，所以人們對這些名字不是視而不見聽而不聞，就是嗤之以鼻。我最常收到的質疑是：這些人都只是一些無足輕重的小人物，除了你以外，沒有人注意，甚至沒有人聽過，能有什麼研究的價值呢？

我總會想，當一個人出生時，他／她的父母如何絞盡腦汁想為孩子取一個好名字，讓每個人都讚賞與喜愛，並且讓這個名字如通靈寶玉般跟隨孩子一生。但放到學術研究上，放在歷史上，許許多多的名字只因為不夠響亮而被蔑視。殊不知，其實你我都是沒有響亮名字的人，而你我都終將作古，都將被歷史所捨棄，一群將被捨棄的人，捨棄掉另一群人，這是何等諷刺的景象。

我總不禁想為這些無足輕重的小讀書人抱不平，想為他們留下名字，所以這本書中的主配角，大多數是人們所不熟悉或不曾好好注意

過的小名字小人物，他們不像那些大名字大人物，只須把名字亮出來，就值得一篇論文。這些小人物的名字能夠進入研究者的筆下，往往也有賴一些些的偶然。無論是小讀書人，或小讀書人的研究者，終將被歷史所淘汰，但在被淘汰前的某個偶然的時空中，能夠有幾篇文章寫下他們的故事，也許仍有著一些些的幸運與價值。

這本書的出版，最初只是個念想，由於受到譚徐鋒兄的鼓勵才付諸實行，連書名也是我們兩人幾次線上討論以後，徐鋒兄幫忙敲定的。我是個很優柔寡斷的人，往往需要朋友一起作決定才能安心。這本書的修訂過程中得到不少朋友的幫忙：林勝彩兄利用課餘之暇校訂書目，讓紛亂的參考書目統一格式。李旻恒學弟分別統一繁體版與簡體版的註腳格式，若沒有他的幫忙，這本書的出版恐怕遙遙無期。王廷君學妹把繁體版的內容重新看過一次，指出不同章節內容重複的部分，讓本書不至於過於冗繁拖沓。同時必須感謝陽明交大出版社主編程惠芳小姐及陳建安先生，在兩人的協助下，順利通過審查程序，而陳建安先生更幫忙校閱全書書稿，才讓本書的繁體版得以順利出版。

在這本書送審及後續等待出版期間，我看了一部韓劇《我的大叔》(나의 아저씨)。我不是會追劇的人，所以看的往往都是退流行的戲，但它帶給我很大的悸動，劇中的許許多多社會底層的人事物，都跟我過去所見者相似。劇中那可憐的女孩蹲在橋邊哭的一幕，讓我久久不能釋懷。我反覆在想，如果我們所研究的思想、文化及生活，跟這個孩子沒有一點直接或間接的關係，那又有什麼意思呢？！

待在思想史領域越久，我對永恆的真理越沒有興趣，對於大人物超越時空的思想也沒有深究的意願。作為在某個時空中短暫存在的我，能夠了解什麼是永恆或超越嗎？既然如此，我寧願關心的是某個時空中的某些人，他們沒有出類拔萃的成就，或被人信服稱道傳頌的

思想，他們所擁有的，充其量就是被生活及被文化所捆綁的人生。也因此，我們不能只是把思想當作腦袋中有邏輯的想法而已，思想不僅有許許多多的層次，而且每個層次都會與生活或文化中的某些制度或人事物結合而變換成另一個模樣，最後甚至變形成不像思想的思想。這些都是值得我們給予更多關心的部分。

國科會人文社會科學研究中心

第一章

明中晚期

思想文化風潮與士人活動^{*}

一、明中晚期的三股風潮

明中晚期正值十六到十七世紀，是經濟發展達到高峰，而思想、文學、藝術各方面活動也十分多元而活躍的年代。跟兩宋相比，兩宋士人在文化的開創有很大的貢獻，如宋明理學是宋始而明繼之，文學有唐宋八大家而以宋人為主，在藝術上亦多精彩之作，而明人則是享受此創獲成果，並發揚而形成風潮。因此我們不應只是討論個別精英的作為，也必須看當時的流行風潮。明中晚期有三股風潮，分別是文學復古運動、心學運動，以及明末的制藝風潮。這三股風潮的領導者都是赫赫有名的人物，如前、後七子（尤其是後七子）領導的文學復古運動、心學有王守仁，以及明末制藝文社中最知名的復社領袖張溥（1602-1641）、張采（1596-1648）二人。

文學復古運動與心學運動的高峰主要在明中期，兩個運動的共同傾向是擴大參與成員，讓詩文寫作或心性討論不僅是精英士大夫的專利，也能夠吸引更多士人——尤其是中下層士人，甚至布衣、處士的

^{*} 本章文稿以〈明中晚期的思想文化風潮與士人活動〉原刊於2019年《中華文物學會年刊》（臺北：中華文物學會），頁174-182。於收錄本專書時略作增刪，謹此說明。

參與。然而詩文寫作與心性學說畢竟有其門檻，加上士人的志趣有別，所以不少士人不在這兩股風潮中。尤其詩文寫作的雅俗之別，¹以及心學家對末流的譴責，顯示這兩個運動的參與者也被作出區別，區別成雅的與俗的、正統的與異端的。所以明末的第三個運動——制藝風潮便很值得注意，制藝（八股文）可說是士階層的專利，而這股風潮便以囊括全體士階層為目標，如萬時華（1590-1639）說：

世搵觚能以詩賦擅者什四五，不能為制舉藝者，百無一焉。²

萬時華是明末江西南昌人，以詩文與制藝聞名，也是南昌當地詩社與制藝文社的領袖，所以他的評論應可信。在他的估算，能詩文者僅十之四五，想來能談心性者的比例亦不高於此數，而相較下全體士人皆能作八股文，所以明末制藝風潮對士階層的影響力遂遠高於前面兩股風潮，而改革八股文便可糾正士風。³

以下依流行的時間次序，看明中期的文學復古運動與心學運動，以及明末的制藝風潮。

-
- 1 如顧天峻說：「夫雅俗之辨微矣，僅僅詩與文之能不能耶！」就是以雅、俗作區別，把僅能搖筆吟哦，但不能作出好詩文的人劃出圈外。見顧天峻，《顧太史文集》（收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第9冊，北京：北京出版社，2000，據明崇禎刻本影印），卷3，頁25-26。
 - 2 萬時華，《澗園初集》（收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第144冊，據明末刻本影印），卷2，〈彙刻西子菴序〉，頁24-25。
 - 3 所以從明末到清初，「士風」始終是許多文獻中的關鍵詞。見王昌偉，〈明末清初秦地文人在揚州的結社活動〉，收入張藝曦、王昌偉、許齊雄、何淑宜主編，《結社的藝術：16-18世紀東亞世界的文人社集》（臺北：聯經出版事業公司，2020），頁327-354。該文指出揚州直社的階層色彩，該社以「古／俗」劃出界限，以區別士人與非士人。

二、復古派

文學復古運動下的士人生活，較受人矚目者即士人間的交遊、詩文聚會與宴樂。這類活動往往發生在作為文化消費中心的城市，尤其是江南的城市。

江南是全國的文化中心，也是精英聚集之地，所以我們在江南可以看到各種面向的文化發展，若說江南文化是全國文化具體而微的濃縮精萃，應不至於太誇大。當時江南一些深具文化底蘊的城市，如蘇州、杭州，士人之間的往來各具特色。蘇州有沈周（1427-1509）、祝允明（1460-1526）、文徵明（1470-1559）、唐寅（1470-1524）等人，合稱明四大家，過去學界對四大家的研究較偏重在其藝術成就，但我們不應忽略文徵明除了以書畫著稱以外，也主持蘇州的文壇，並且有不少門人弟子，而文家幾代能人輩出，文徵明的次子文嘉（1501-1583）、侄子文伯仁（1502-1575）皆以書畫著稱，長子文彭（1498-1573）的篆刻有名於世，文彭的孫子文震亨（1585-1645）作《長物志》為傳世之作，文震孟（1574-1636）編《諸子彙函》則與八股文及諸子學有關，所以蘇州可說是詩文與書畫藝術風氣極盛的城市。杭州則是個充滿休閒氣氛的城市，張岱（1597-1679）的《西湖夢尋》與《陶庵夢憶》兩本小書，提供人們對杭州士人其奢侈品味生活的許多了解與想像。我們可以從張岱的描述中充分感受到愉快與遊樂的日常生活。史景遷根據這兩本書所寫的《前朝夢憶》，則是把這些生活更故事化。

相對於蘇、杭這些各具特色的城市，作為明代兩京制下的首都南京，大約自成化、弘治朝以後成為江南的文化中心，吸引四面八方的士人雲集於此，儘管城市本身的特色不如蘇、杭明顯，但反而更適合用來說明士人在城市中的交遊與生活。

有關南京的人事物甚多，跟文學復古運動有關且重要的，即南京當地的詩社。較早有嘉靖年間主盟南京文壇的顧璘（1476-1545），以

所居息園而舉行的社集。顧璘是復古派的代表之一，聲望頗高，而他在息園舉行的社集，除了詩文的唱和以外，同時也是文藝論壇，讓士人在此交流議論，此講壇甚至成為當時四方仰望的文藝中心。⁴ 顧璘之後，隆慶年間有陳芹主持青溪社，可稱之為南京社集之再盛。以及再過二十餘年，福建曹學佺（1575-1646）主持社集，則是南京社集的極盛期。⁵

我們不應把詩社看得太嚴肅而正式。詩作是士人表達個人情感或意志的方式，而參加詩社及彼此吟詩唱和，則可說是士人日常活動的一部分，也是士文化的基本元素。所以詩社可以是很隨意的，既沒有固定成員，人們來來去去，穿梭在不同詩社間，而地點或舉行方式也不固定，私人園林、荒廢寺院，或山林之間都可聚會，而在社中，人們或唱和，或議論，或飲酒唱曲，一如宴遊般的自在。

除了詩社的唱和以外，大量古籍的刊刻也是在這波風潮下值得注意的現象。前、後七子所領袖的復古派，對詩、文主張可簡單歸納為「文必秦漢，詩必盛唐」，由於必須學習秦漢文，所以有不少人積極蒐訪古籍。固然蒐訪古籍者未必都是復古派，但毋寧說復古派更推動了這個風氣。如當時便有人提出抄書社的構想，這是由焦竑（1540-1620）、趙琦美（1563-1624）、梅鼎祚（1549-1615）、馮夢禎（1546-1605）所訂下的約定，四人都是知名的藏書家及博學之士，所以有意每三年約集海內藏書家在南京相會，相互傳抄彼此所得的善本圖書。⁶

4 以上請參考王鴻泰，〈城市舞台——明後期南京的城市游樂與文藝社群〉，收入張藝曦等編，《結社的藝術：16-18世紀東亞世界的文人社集》，頁29-73。

5 錢謙益，《列朝詩集小傳》（上海：上海古籍出版社，2008），丁集上，頁462-463，「附見金陵社集諸詩人」條。但錢謙益把陳芹的青溪社定年在萬曆初年，朱彝尊修正其說，以為青溪社應在隆慶五年（1571）。見朱彝尊，《靜志居詩話》（收入《續修四庫全書》，第1698冊，據清嘉慶二十四年〔1821〕扶荔山房刻本影印），卷14，「陳芹」條，頁12。

6 梅鼎祚，《鹿裘石室集》（收入《四庫禁燬書叢刊》，集部第58冊，據明天啟三年〔1623〕

儘管抄書社的約定最後並未實現，但在文學復古運動的推波助瀾下，各地士人積極蒐獵先秦兩漢以前的典籍，加上當時印刷術與出版業的發達，於是許多過去罕見、少見或不易得的古籍都被一一重新校訂出版，並廣泛流通於人手之間。如《寶顏堂秘笈》、《漢魏叢書》，便是明人輯佚的成果，其中有部分書籍因未見宋代目錄登載而被視為佚書，直到此時才有刻本。此外，也有一些被判斷為偽書者，如《竹書紀年》、《十六國春秋》，其實是輯佚而成，只是因為編者擅自改動原書形式，才會招致他人非議。⁷

當時既有一些士人參與社集活動，也有一些士人蒐獵輯佚罕見書或未見書，將其傳抄或出版。但在同一時期，另有一批人——主要是心學家，他們對詩文古籍的興趣都不高，他們所談的是心性道德，而書本知識則被視為是聞見之知，不足以與心性道德的德性之知相提並論，這批人在文學陣營以外形成另外一個世界。

三、陽明心學

過去對陽明心學的研究較側重它的庶民性，以及啟蒙或解放的那一面，而泰州學派的領袖人物王艮（1483-1541）出身灶丁，加上門下也有一些人是陶匠、樵夫或其他行業，所以人們以泰州學派為例，希望找到更多庶民參與講學活動的資料，同時還給泰州學派另一個稱呼——「左派王學」。不過，近年通過對文集、日記、族譜、地方志等文獻的廣泛蒐檢，我個人越來越傾向認為，參與心學講會者，即使沒有士的身分，往往也是布衣、處士，這些人儘管沒有功名，但仍是

玄白堂影印），卷13，〈又答王元禎〉，頁8。

7 蒙文通，《古史甄微》（成都：巴蜀書社，1999），〈中國歷代農產量的擴大和賦役制度及學術思想的演變〉，頁377。

廣義的士。灶丁、陶匠、樵夫參與講學只算是少數的個案。

至於陽明心學的啟蒙或解放的那一面，也跟人們對心學的某些想像有關，過去不少人把焦點放在陽明心學衝決網羅、突破既定禮儀或規範的約束上，所以很長一段時間，陽明心學給人的印象，是以良知為最高準則，不顧世俗眼光，凡是合乎良知的事，即令不合乎禮儀制度或道德規範，亦能夠一往直前。同樣也是泰州學派的例子，即顏鈞（1504-1596）與李贄（1527-1602）這兩位在左派王學的研究中赫赫有名的人物。傳言顏鈞曾在某次講會突然就地打滾，說：「試看我良知。」⁸李贄則是標榜「不以孔子之是非為是非」，所以言行常引起很多爭議，包括他與女弟子的往來，以及他對歷史人物的極端評價。⁹李贄把自己所作的書定名為《藏書》與《焚書》，一方面是為了吸引世人的眼光，一方面也是凸顯他在書中的論點與世俗之見迥異，而必須藏諸名山，或終將遭到焚棄的命運。

但我們應進一步考慮：解放的另一面其實會帶來更大的自我約束，儘管陽明心學講究良知作主，良知優位於制度與規範之上，但凡事依恃良知的結果，反而讓人更容易陷入焦慮與緊張之中。我在思考此點時，常會聯想起《新約聖經》上記載耶穌的話，祂說：「我來不是要廢掉（律法和先知），而是要成全。」我們若是把眼光從顏鈞、李贄這些人移開，便可發現陽明心學雖然挑戰既有的規範或制度，但他們只是重新定義或修改規範或制度，而並不是對其置之不理。不僅如此，由於必須用自我的良知作最終的裁判，所以有些人在實踐上反而會變得更嚴格而苛刻。

8 打滾事的傳言見耿定向，〈答周柳塘〉，附在李贄，《李溫陵集》（收入《續修四庫全書》，第1352冊，據明刻本影印），卷4，頁17，〈答周柳塘〉開頭。李贄對此事的看法亦見同信。

9 李贄給女弟子的書信，見李贄，《焚書》（北京：中華書局，1974），卷4，〈觀音問·答澹然師〉，頁462-470。在《藏書》中，李贄給予某些歷史人物特別的評語，如稱秦始皇是千古一帝，卓文君與司馬相如私奔是實現自我價值等等。

王畿（1497-1583）的門人李萼就是很好的例子。王畿是王守仁（1472-1529）最知名的大弟子，他不屬於泰州學派，但他主張「現成良知」，樂觀認為良知自然天成，不須費力把捉，這跟泰州學派的特色頗為相近，所以李贄便受其影響甚大。但有趣的是，王畿的弟子李萼在日常生活間所表現出來的，卻是對言行舉止謹小慎微，不能有絲毫違失，據載：

（李萼）作《克念圖》，從龍溪王先生游，終日正容默坐。時出城市，默自數步而行，或時迴步，從前路起再整步，期不失尺寸。¹⁰

李萼作《克念圖》，從名稱可知，他是要克制不當的念頭，這已是較嚴肅的修養方式，跟王畿標榜的「現成良知」頗有出入。而他在行走時，竟然默數步數，推想他是要求每一個步伐都須大小一致，所以每走一段路，若步數不對，便回到起點重走一遍。這種對極細微事皆錙銖必較的程度，若跟前述顏鈞、李贄的行事風格相較，幾乎是天壤之別。

心學家的「友論」也有兩面性。心學家講究師友夾持，亦即不能在家閉門造車，而必須外出尋師問友，心學講會正是希望藉由聚會達到以友輔仁的結果。所以心學家十分強調朋友間的關係，這部分向來被許多研究者所津津樂道。但其實師友夾持、以友輔仁或友論，可以是很正面的，也可以給人很大的壓力。像知名的心學家羅洪先（1504-1564），他的門人弟子陳昌積，有進士功名，按理說是政治與社會地位皆極高的人，但他卻因為羅洪先不見他，而幾乎不知所措，他說：

屬旨謂不必輕來，來亦不能延住靜所，留講旬月，此則明明取瑟

10 李天植，《龍湫集》（哈佛大學燕京圖書館藏清乾隆十七年〔1752〕刊本），《附刊》，「李萼條」，頁2-3。

之意。……愀惘數日，不能下食，是非效爭憐之妾婦，實深傷為域外之宵人耳。¹¹

陳昌積因為不能參與會講而幾乎不能進食，「域外之宵人」則是他自認已被羅洪先看作化外之人。

陽明心學的這種兩面性會隨著時局的變動而讓人偏向兩端的某一端。在一個樂觀的時代，人們若對良知充滿正面態度，我們便會看到許多良知帶來解放，以及向下傳播，為庶民及農工商人帶來啟蒙的例子。而一旦氣氛有變或處在動盪時局中，即使是精英士大夫亦不免懷疑自己是否真實把握良知，而陷入高度焦慮中。如清初便有一群士人組織省過會，在這個會中完全看不到明中期的樂觀氣氛，反而會中士人憂心自己的日常言行有所偏離，而充滿警覺與不安的緊張感。¹²此正凸顯出，當儒學發展到探索人內在最隱微的心思意念，而且要求人必須正視這些心思意念並把握得當，最後很容易讓人陷入高度的不安中。儒經說的「毋自欺」，其實是很難達成的理想，因為人很難完全誠實面對自己，但心學卻要求人必須做到這點。於是一旦離開明中期的樂觀氣氛以後，人們在面對陽明心學，往往會有非常深沉的恐懼與無力感。

此外，對許多人來說，心性學說畢竟較為抽象，人們除了聆聽講學或閱讀心學家的語錄以外，更想看到具體的心學理想之體現，也就是聖人。誰是聖人？除了古代聖賢以外，心學家——尤其是王守仁，其實就是當代的聖人。所以陽明心學流行的高峰，王守仁的塑、畫像，

11 陳昌積，《龍津原集》（臺北國家圖書館藏明嘉靖間毛汝麒等校刊本），卷5，〈又復念菴先生書〉，頁前73。

12 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》，63本3分（臺北，1993），頁679-712。

不僅在書院等公共空間供人崇祀，同時被懸掛於私人書室中敬拜。¹³過去人們共同崇祀的是孔子像，¹⁴如今則另有王守仁像。

陽明心學的風潮雖然廣泛及於不同階層，從上層精英士大夫到中下層士人都有不少人受此風潮的影響，但畢竟不是人人皆願潛心學習理學，如同時期便有不少人醉心於詩文寫作而不習理學。所以陽明心學影響力的大幅擴大，則跟它與明末制藝風潮的結合有關。所謂的制藝風潮，若用淺白的話說，就是一場八股文寫作大會，八股文解釋儒經，所以會跟心學有所交集。

四、制藝（八股文）

制藝是明代科舉考試所用的文體，過去我們受到顧炎武（1613-1682）、黃宗羲（1610-1695）等人的言論影響，所以很容易對制藝有先入為主的負面印象，如顧炎武有「八股之害等於焚書」的激烈之論，黃宗羲則把明文之不競歸罪於士人專注於科舉業，這也導致長期以來，人們沒有正面看待明末的制藝風潮。但其實這一波風潮，是繼文學復古運動與心學運動以後更大的一股風潮，把全體的士人都捲入其中。許多士人不僅勤於練習制藝，把個人的制藝文稿刊刻出版，同時各地士人結成大大小小的制藝文社，並刊行社稿，加上一些名家對八股文進行挑選並作批註，這類選本往往有很大的影響力。所以我們若是翻看明末士人的文集，經常會看到大量為八股文文稿、社稿或選本

13 相關研究見本書第三章，〈陽明畫像的流傳及其作用〉。

14 如清初江西謝文游（1615-1681）便把孔子畫像懸諸堂前率弟子參拜，而在無孔子像時，則書孔子名於紙幀上以代替。見謝鳴謙輯，《程山謝明學先生年譜》，附於謝文游，《謝程山集》（收入《四庫全書存目叢書》，集部第209冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997，據清道光三十年〔1850〕刻謝程山先生全書影印），「康熙元年條」，頁12。

所作的序跋，另外也會有一些對八股文文體的嚴肅討論。

在此風潮中，八股文除了作為應試求取功名的手段以外，還跟文風、士風與國運相聯繫。今人對此也許會感到不可思議而難以索解，但對明人而言卻是很合理的思考。首先，儒經是士人對這個世界認知的基礎，而八股文則是對儒經義理的詮釋及發揮，而比起一般的詩文，八股文是更為正式而嚴肅的文體。其次，八股文是明代獨創的新文體，所以發展這個新文體，可以讓明朝與前代比肩，而不必再屈居於秦漢文或盛唐詩之下。第三，也是更重要的是，由於士人個個皆須習八股文，所以端正八股文的文風，除了可以正確詮釋儒經、發展新文體以外，還可以糾正士風，而士風會進一步影響國運。所以便有士人是從倡導八股文這個新文體，以及重新詮釋儒經的角度，來推動這股新風潮。

明末制藝風潮中兩個最知名的社集，一是江南的復社，一是江西的豫章社，兩社之間有合作有競爭。兩社都主張改革八股文，試圖以八股文改造文風、士風與國運。復社還積極涉入政治事務中，而有「小東林」之稱。所以明末一波波的政治鬥爭中，幾乎都有以復社為首的這些制藝文社成員參與。

明末制藝風潮的形成，可說是由心學運動與文學復古運動為其創造條件。文學復古運動的影響較偏在外緣，由於明中期以後，許多罕見、未見書紛紛刊刻問世，自然對士人的知識系統帶來不小的衝擊，並且進一步影響士人對儒經的解釋。蒙文通（1894-1968）先生對此慧眼獨具指出：

在不讀唐以後書的口號下，開創了讀古書的風尚，把束縛在宋學末流的庸陋之弊，予以一次洗刷。清代漢學家所重視的一些古籍，明人都已經加以注意而進行了一些工作。¹⁵

明末諸子書的流行及諸子學的復興，便是很明顯的例子。很多已數百年無人聞問的子書，如今都因重刊而被重新閱讀與審視，並有人援引其說來解釋儒經。天啟年間甚至一度流行把諸子書的內容寫入制藝中。託名歸有光（1507-1571），而有文震孟作序的《諸子彙函》，就是這波諸子書熱潮下的產物。

心學看似跟八股文沒有直接關係，但因八股文詮解儒經，而心學也詮釋儒經，所以兩者有所交集重疊。尤其心學主張以個體良知為判準，不必依循先儒的註解，既讓士人對儒經有更多解釋的空間，也讓八股文寫作有較大的自由。倘若對儒經的解釋必須緊縮在先儒的註解下，八股文寫作必然綁手綁腳，而難以施展。也因此，當明末心學講會不復昔日盛況，甚至日趨衰微之際，心學學說卻因影響坊間流行的四書註解，而使其重要性不減反增。當時坊間流行的四書註解，不少註解內容跟朱熹《四書集註》的解釋有所出入，反而跟心學學說有互通之處。

以上所談是明中晚期三股風潮間的關係，以及形成明末制藝風潮的條件。從理想面來說，明末士人從事八股文寫作，既是發展新文體，也抱持糾正士風、影響國運的希望，因此明末的幾個知名制藝文社，並不像一般人口中所說的科舉補習班，我們若看復社與豫章社的主張及活動，兩社成員所想做的，早已遠遠超出科舉考試之外，所以兩社共同提出「尊經復古」的口號，以及重視經書的主張。由於明代科考主要以四書場為最關鍵，五經場僅須以一經應試即可，所以兩社的主張跟應試其實已經沒有很大關係。

但我們仍不應忽視，對大多數士人而言，他們仍將科考視為是晉升之階的關鍵，也是個人及整個家族的未來之所繫，所以我們也應該

15 蒙文通，《古史甄微》，〈中國歷代農產量的擴大和賦役制度及學術思想的演變〉，頁376。

看現實生活中，一般士人如何面對科舉考試及八股文寫作的壓力。

過去我對士人睡眠時間的研究¹⁶便指出，從明初到明中晚期，士人有因讀書而延遲就寢的趨勢，如明初大儒李時勉（1374-1450）訓誡士人「讀書宜二更即止」，但晚明謝肇淛（1567-1624）則說「夜讀書不可過子時」——二更是晚間九至十一點，子時（即三更）是半夜十一點至次日凌晨一點。就寢時間已整整往後延長一個更次。造成就寢時間延後應跟科考壓力有關。明中期以後參加科舉的人數越來越多，但錄取名額未能相應增加，愈來愈多士人屢試屢敗，甚至還有十舉不第的。除了錄取率低以外，汰選的標準不一，造成才學高者未必便有得第把握，更增加士人內在的緊張與壓力。當時常見許多才學傲視同儕者淹蹇不第，即令奪得一第，也是多年以後的事。如李若愚，當他終於被錄取後，主試官員很感慨告訴他，當年自己求學階段就已久聞其名，尤其教導他制藝的老師更常以其文為範本命已習誦，不料今日竟然主客易勢至此。李若愚不禁當場痛哭失聲。¹⁷

面對如此沉重的壓力，士人內心的焦慮之深是可想而知的，也因此驅使許多士人投注更多心力讀書，為求一第拚命用功而犧牲睡眠。科舉與健康既然不可兼得，只能去此取彼，因此便如謝肇淛所說，有人熬夜苦讀而弄壞身體，嚴重者甚至可能因此喪生。¹⁸ 在此心態背景

16 以下所述請見張藝曦，〈明代士人的睡眠時間與睡眠觀念〉，《明代研究通訊》，5（臺北，2002），頁35-55。

17 沈德符撰，黎欣點校，《萬曆野獲編》（北京：文化藝術出版社，1998），卷16，頁454-455。當時為名諸生卻屢試不第的例子不少，有的甚至因此抑鬱而卒的。地方志中便有一例：「周氏，龔汝騏妻，汝騏為名諸生，秋試不捷，抑鬱抱病死。」沈德潛、顧詒祿纂，許治修，（乾隆）《元和縣志》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991，據乾隆二十六年〔1761〕刻本影印），卷28，頁18。

18 各地方志便收錄不少這方面的資料，如孫鳴菴纂，（康熙）《吳縣志》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989，據康熙三十年〔1691〕刻本影印），卷55，頁16：「杜氏嫁劉炳，炳業儒攻苦，嬰疾卒。」沈德潛、顧詒祿纂，許治修，（乾隆）《元和縣志》，卷28，頁18：「杜

下，社會上甚至流傳一些神異故事，內容竟是鬼神也顯靈要求士人不能多睡，而應「起來讀書」：

（王鑑）少讀書時，每至四鼓，呼「王秀才起來讀書」。起蚤不聞，稍遲則呼，甚異焉。一晚，出蹲岩下，伺至四鼓，果至，呼之，公見，乃紅衣婦也。公未及問，婦先給曰：「爾背後有人。」公甫回顧，其婦頓失。¹⁹

當時既有士人以「先起後眠」為標榜，「勞瘵不少解」，²⁰ 看在父母眼中未嘗不心痛，也有勸誡阻止的：

光為舉子業，夜分起讀，輒為戒曰：「兒勿苦！吾聞亥、子之交，血行經心，設令勩形神得官，於輕重計不亦左乎？欲速不速，不欲速速之，非善為速者也。」²¹

但恐怕發揮不了多大的作用。當時甚至有人家中三子，前二子皆因讀書過勞相繼殞逝，逼使父母強力介入阻止幼子求學，以免再因讀書而絕後了。²²

涂伯昌（?-1650）是另一個值得介紹的例子，我們可看到一位地

氏，諸生陳三錫妻，三錫為仁錫從弟，力學早夭。」

19 李中馥，《原李耳戴》（北京：中華書局，1997），頁120。

20 劉應秋，《劉大司成文集》（臺北國家圖書館藏明吉水劉氏家刊本），卷8，〈雲山黃先生傳〉，頁1。

21 陳獻章撰，孫通海點校，《陳獻章集》（北京：中華書局，1987），卷1，〈寶安林彥愈墓誌銘〉，頁89。

22 劉孔當撰，劉以城編，《劉喜聞先生集》（東京：高橋情報，1993，據日本內閣文庫藏明萬曆三十九年〔1611〕陳邦瞻校刊本影印），卷6，頁7。

方上的制藝作手，在考取中高級功名前的生活。涂伯昌是明末江西新城縣人，新城位於山區，所以涂伯昌直到崇禎年間才因赴鄉試而離開新城，而他的制藝馬上得到江右四大家的讚賞，並為其延譽。但在此之前，涂伯昌其實有一段十分黯淡艱苦的日子，他在萬曆晚期與妻子隱居仙居山間，不與世人往來，以利於他專心練習制藝，這段期間他所作制藝皆天真獨往，非平日所能及。但也是在這段期間，他的生活十分困苦，而且日甚一日，他與其妻有時一天只有共食一瓜及沸水數杯而已。²³到了後來，甚至連保暖的衣物也沒有，即令寒冬也只有夏布敝衣，而他的妻子卻笑著跟他說：「他日富貴，慎無相忘。」²⁴

涂伯昌之妻不久後去世，儘管數年後涂伯昌考取舉人，脫離貧困的日子，卻已不能再與其妻同歡。涂伯昌始終沒有忘掉這段過往，他以簡短而看似平淡的文字，訴說那段與妻子同甘共苦的日子。涂伯昌將其文集署名作「一杯水」，所懷念的也許正是與妻子一起喝水度日的時光。

小結

明中晚期是一個各種思潮風潮興起而多元競逐的年代，本章所談的三股風潮，儘管文學復古運動與心學運動在明中期為其高峰，而明末有制藝風潮凌駕其上，但其實無論在明中或晚期，三股風潮都同時並存，而交互激盪，只是彼此的高峰期各有不同而已。

文學復古運動與心學運動都有擴大參與成員的趨勢，但士階層受

23 涂伯昌，《涂子一杯水》（收入《四庫全書存目叢書》，集部第193冊，據清康熙四十五年〔1706〕涂見春刻本影印），卷3，〈辛乙稿序〉，頁77。

24 涂伯昌，《涂子一杯水》，卷3，〈丙庚稿序〉，頁78。

此兩波風潮影響的比例其實並未過半，而且還有雅／俗、正統／異端的劃分。我們若換個角度看，也可將雅／俗、正統／異端的區辨視為是理想與實際的落差——也就是理想上是追求雅，希望人人皆致良知，但實際上仍難免流於庸俗與末流的放蕩。同樣的，制藝風潮也有糾正改革士風的理想，與追求個人功名利祿的實際之落差。

在前兩波風潮中，不喜作詩或談心性義理的人，但有選擇而可相對保有自主的空間。但制藝風潮既把全部的士階層捲入，無人可以置身事外，於是士人只有在改革文風士風的理想與追求一己之利的實際之間作出選擇。從好的一面看，這讓士人可以發展制藝文體，而不致只是虛耗時光在無益之事。但從另一面看，卻也可能帶給士人無比的壓力。

本書我借用四庫館臣的「應舉」與「窮經」來概括這兩條路，以及這兩條路的分歧對士人所造成的壓力與緊張。從這個角度看，繼陽明心學與文學復古運動之後而有制藝風潮，也是很自然的發展了。