

顏子之傳： 一個為陽明學爭取正統的聲音

呂妙芬*

摘要

朱熹建立道統，不僅以聖學正道的傳人自居，其道統觀也成為官方正統的一部分。王陽明提出新學，又成功地建構陽明學派，有明顯向程朱學挑戰之意味，因此陽明學者如何回應朱熹的道統觀也是一饒富趣味的課題。本文主要討論某些陽明學者在面對當時擁有學術霸權的朱熹道統觀，如何配合當時學術氣候、運用強勢的道統觀，在道統系譜中找到地位高超而形像模糊的顏回做為聖學的象征符號，強調顏子沒而聖學亡，並以陽明良知學詮釋顏子之學，宣稱陽明學乃繼失傳二千年的顏子之傳，欲藉此以扭轉朱、王二人的學術定位，為陽明學爭取正統地位。文末除了簡略探討「顏子」此一聖學象征在晚明持續受重視的情形，也對「良知學乃顏子之傳」的宣告作一歷史性評議，即陽明學者為學派爭正統的努力雖然成功地使陽明學獲得官方和學界的認可，成為儒學正統的一部分，卻無法扭轉其與朱學的地位或廣泛說服學者成為學界的共識。

關鍵詞：顏子(Yen-tzu)、陽明學(Yang-ming learning)、道統(Tao-t'ung)、正統(Orthodoxy)

一、前言

朱熹極力建立道統，更當仁不讓地以聖學正道的傳人自居，其弟子後學

* 作者係美國加州大學洛杉磯分校歷史系博士班學生。

也不遺餘力地闡揚道統觀以鞏固學派地位。朱子的道統後更成為官方正統的一部分，關係著孔廟祭祀規制的標準。王陽明既然提出新學，有明顯向程朱學挑戰之意味，而且也快速而成功地在明代中葉建構成陽明學派，面對在當時享有學術霸權的朱熹道統觀，陽明學者又將如何回應？在其強勢的道統觀中，他們如何為陽明學定位？本文試著闡論陽明學者在既有的道統系譜中，找到地位高超卻無傳人的顏回做為聖學嫡傳的象徵，以陽明良知學詮釋顏子之學，再宣稱陽明學乃繼失傳二千年的顏子之學，欲藉此為陽明學在聖學傳統中爭取正統地位。文中強調陽明學者配合當時學術氣候，利用既有的強勢學術觀為框架，並試圖賦予新內涵的做法，也對陽明學者此舉的歷史結果作一評議。

二、道統觀

儒家道統觀所宣稱的學術正統性，不僅關係著學術風潮，更與政治權力息息相關；雖然正統所擁有的學術宗主地位和政治勢力的背書經常具有學術支配權，但是正統的內容絕非一陳不變。事實上，在學術和政治相對相合的複雜歷史情境中，正統的內涵不斷地被修正和塑造，透露著學風轉移或政治變易的跡象。¹藉著道統觀來爭取或鞏固學術的正統地位，更是儒學在宋代以降的學術、政治舞臺上極重要的演出。

道統的觀念淵源甚早，而「道統」一詞則由朱熹首先使用。²從北宋起，

-
- 1 黃進興從孔廟從祀制度與從祀標準的改變等來討論唐宋以降儒家的正統觀及其變易，見黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域》（臺北：允晨文化出版，1994），頁 218-299。關於塑造儒家傳統正統內涵的歷史，請參見 Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way* (Stanford University Press, 1995), pp. 23-71。
 - 2 黃紹祖以為道統觀源於孔子，陳榮捷、張亨以為源於孟子，高瀨武次郎亦論及論孟中的道統觀，參見黃紹祖，〈道統的由來與周易道統思想〉，《孔孟學報》，38（1979），頁 45-90；陳榮捷，〈朱熹集新儒學之大成〉，《朱學論集》（臺北：學生書局，1982），頁 1-35；張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，《臺大中文學報》，5（1992），頁 31-80；高瀨武次郎，〈道統傳〉，羽田亨編，〈內藤博士還曆賀支那學論叢〉（京都：弘文堂書房，1926），頁 405-444。關於朱熹創用道統一詞，亦見陳榮捷和張亨文，張亨並且指出朱子在知南康時的牒文中已用此詞，非首用於中庸章句序中。

道統觀已逐漸成爲儒學的重要課題，³這觀念之所以在宋代萌興，與其說遙承孔孟，毋寧說是承自唐代的韓愈。儒學思想在經歷六朝至唐代長期衰微不彰之後，韓愈成爲重要的儒學發言人，尤其〈原道〉一文寫道：

斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。⁴

韓愈不僅明白打擊佛老、宣稱儒家的正統地位，更提出道統的系譜，爲宋儒興起的先聲。Peter Bol 即精闢地討論了韓愈古文運動和宋代儒學興起之間的關係，以及配合著社會結構的轉變，說明程頤的道學如何在王安石新學派和蘇軾古文學派間逐漸崛起，成爲主導宋代人文價值觀的主流思想。⁵黃進興也指出，由於韓愈在道統系譜中著意突出孟子承先啓後的重要性，不僅使得道統的接續成爲宋儒關切的課題，也使得孟子的地位在宋代大大地提昇；事實上，韓愈本人在宋初也受到極大的尊崇，被置於道統傳承之一環，直到王安石新學當道時地位才稍降，⁶隨著道學興起，更是被請出道統傳承之列。程頤在〈明道先生墓表〉中以程明道爲直承孟子之傳：

周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。…聖人之道得先生而後明，爲功大矣。⁷

程頤的道學深刻地影響了南宋的道學發展，南宋道學在經過張栻、呂祖謙、朱熹、陸九淵、陳亮等人的彼此問學論辯和競爭之後，最後由朱熹集大

3 例如孫復（992-1057）：「吾之所爲道者，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子之道也，孟軻、荀卿、揚雄、王通、韓愈之道也。」〈信道堂記〉，《孫明復小集》（景印文淵閣四庫全書，第 1090 冊，臺北：臺灣商務印書館），頁 35（總頁 175）；石介（1005-1045）：「周公、孔子、孟軻、揚雄、文中子、吏部之道，堯、舜、禹、湯、文、武之道也。」〈怪談中〉，《祖徠集》（景印文淵閣四庫全書，第 1090 冊），卷 5，頁 5（總頁 216）。

4 韓愈，《韓昌黎文集》〈原道〉（香港：中華書局，1972），卷 1，頁 7-11。

5 Peter Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford University Press, 1992).

6 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉。又參見張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉。

7 《河南程氏文集》，卷 11，於《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁 640。

成，其內涵卻也更狹隘質實地朱學化了；道學的地位雖經指控迫害，但終於在理宗淳祐元年(1241)獲得朝廷的肯認，從此朱學的地位節節上升，深切影響了元明清的學術發展。⁸朱熹的道學與程頤之學最相近，再益以個人體悟自得，故世以程朱學連稱；關於道統觀，朱子不是偶爾提及，更是積極地塑造，根據張亨的研究，建立道統可說是朱熹一生的志業，而其道統系譜的內容雖大體承繼程頤，卻積極加入周敦頤，使之成爲千百年後直承孟子之傳的真儒。⁹朱熹在《近思錄》中云：

自唐虞、堯、舜、文、武、周公，道統相傳，至於孔子，孔子之傳顏、曾，曾子傳之子思，子思傳之孟子，遂無傳焉。…迨於宋朝，人文再闢，則周子唱之，二程子、張子推廣之，而聖學復明，道統復續，故備著之。¹⁰

朱熹以北宋的周敦頤、張載、程顥和程頤承繼孟子之傳，重續道統系譜。這一個道統系譜也因著宋理宗從祀詔的背書(1241年)，而成爲官方認可的正統系譜。¹¹黃進興指出，在理宗從祀詔中，朱熹更是靈魂人物，不僅他在《近思錄》和《伊洛淵源錄》所塑造的道統系譜完全被朝廷採納，他所受的封爵也比周張諸子高。¹²從此伊洛一派的道學主宰了官方從祀和學術正統的標準，儘管張亨指出朱熹的道統觀與其弟子黃幹及後代儒者不同，後代儒者有促使道統更趨狹化的傾向，¹³但大體而言，從元代到明代朝廷從祀孔廟的規制，仍尊崇朱熹伊洛學脈，朱學的內涵和所塑造的道統系譜在學術和政治地位上都高居正統地位。

學者已指出，道統觀念的塑造其實是具高度政治性和排外性的，¹⁴雖然

8 關於朱熹之學如何在南宋道學家中，經過論學逐漸成熟，並竄升爲集大成的宗師地位，請見 Hoyt Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (University of Hawaii Press, 1992)。

9 朱熹早期承程頤之見，以二程子直接孟子之傳，後來修正，在道統系譜中加入二程的老師周敦頤，參見張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉。

10 《近思錄》（文淵閣四庫全書，699冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷14，頁1。

11 脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷42，頁821。

12 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉。

13 張亨，〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉。

14 Hoyt Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, pp. 236-238; Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way*, pp. 72-111.

它宣稱是指涉一絕對真理的內涵，即儒家真道的傳統。然而誰賦予「真道」的內涵？誰決定何人是真道的傳承者？我們雖不能完全抹煞提倡者對「道」的真誠信念，但在宣稱自己所謂的正統標準的同時，卻也質實地意謂著學派間的政治之爭。從孟子開始，關楊墨之流便是論學的重點；韓愈〈原道〉一文最主要的目的是排斥佛老、提倡儒學；程頤在指稱明道傳孟子不傳之學、倡聖學之後，也強調其辨異端、闢邪說的成就；朱熹的伊洛學脈，除了闢佛道之外，更欲在不同儒學派系，獨舉道學。在道統系譜中，只有被列入的少數傳承者才被認為是正統聖學的傳人，其他的儒者都被摒除在外，¹⁵因此提出一個道統的系譜，絕不止是學術性的，更具學派間競爭的政治性，而一旦獲得朝廷擁護，則又進一步以官學的政治力享有學術霸權。這也就是朱學及其道統觀在王陽明時代的情形。王陽明既然公開地批判朱學、宣稱自己致良知之學才是儒學真道的傳承，對於朱熹所提出的道統系譜，他的態度如何？道統觀與其宣稱自己學說的正統地位又有何關連？

三、顏子之傳

在宋明理學的範疇，程朱、陸王是最常被用以區分學派的兩支。從學術的內涵以及歷史回顧上看，王陽明學說的內容近似南宋的陸象山，被認為是直承孟子性善學說的真諦；而且陸象山之學在經歷隱微不彰之後，也是由於王陽明的大力提倡，再獲重視，不僅象山全書得以重新付梓，¹⁶陸象山更在陽明弟子薛侃的提議下，獲得朝廷肯認，得以陪祀孔廟，¹⁷重獲學術和政治界的肯定。因此，一般學者都以王陽明上接陸象山、遙接孟子，來為陽明心學定位，例如黃卷的〈道統正系圖〉，便是以「周敦頤—陸象山—王陽明」

15 方東美即批評宋儒的道統觀念乃狹隘的學派觀，見方東美，〈泛論宋儒「道統」觀念之謬誤〉，《哲學與文化》，8：7（1981），頁2-10。

16 王陽明巡撫江西南贛與福建汀州、漳州等處時，撫守李茂元重刻象山文集，請王陽明為序。嘉靖元年，王陽明牌行象山家鄉撫州金谿縣官吏，免陸門嫡派子孫差役並選俊秀子弟送學肄業。席書也著《鳴冤錄》，為象山伸冤。見〈象山文集序〉、〈王陽明年譜〉、〈王陽明全書〉（臺北：正中書局，1979第六版），頁190；冊四·頁125。

17 黃佐，〈行人司司正薛侃傳〉，收於焦竑，〈國朝獻徵錄〉（〈明代傳記叢刊〉·臺北：明文書局，1991），卷81，頁8。

爲道統系譜；¹⁸更有人完全以陸學來涵括陽明學，論及明代學術，例如四庫館臣在《朱子聖學考略》的提要中云：

明代弘治（1488-1505）以前，則朱勝陸，久而患朱學之拘。正德（1506-1521）之後，則朱陸爭詬。隆慶（1567-1572）以後，則陸竟勝朱，又久而厭陸學之放，則仍伸朱而絀陸。¹⁹

這樣的看法，在思想內容的比較與學術發展史的研討上當然有其意義，然而就王陽明本人及弟子們爲其學術正統性所做的努力而論，若細觀他們的言論，將發現他們顯然不強調致良知之學乃接續象山之傳。畢竟訴諸與朱熹論學的對手陸象山，不足以超越朱學。陳榮捷認爲：「普通所謂陽明有得于象山者厚，或謂其如爲象山心學之開展，均乏根據」，並指出王陽明並未全然擁陸，他讚美陸象山，也批評陸象山。²⁰王陽明曾告訴席書：「朱陸異同，各有得失，無事辨詰。求之吾性，本是明也」；²¹答陳九川之問時說：「象山只是粗些」；²²雖然他稱讚陸象山之學，「簡易直截，真有以接孟子之傳」，²³但是他卻從未將其致良知之學歸功於象山之啓發。²⁴實際上，他爲良知之學找到更高超的學承關係，也就是接續顏子聖學的真諦。

在朱熹的道統系譜裡，做爲孔子最得意的門生顏回當然也佔一席之地，不過顏回、曾子之學並不被認爲有大差異，或者應該說，雖然朱熹也認爲顏子和曾子在天資與德性成就上有高下之分，但二人均傳孔門聖學之真傳，他並不認爲聖學在顏子之後即失傳。畢竟孔門聖學經由曾子又傳子思，子思再傳孟子，至孟子始無傳。因此，朱熹認爲上古的道是中斷於孟子，所謂：「孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳。」²⁵相對地，王陽明雖然也大抵襲用朱

18 參見 Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way*, 附錄 B.

19 《四庫全書總目》，子部儒家類存目三，卷 97，頁 14，朱澤澧，《朱子聖學考略》提要。

20 陳榮捷，〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉，《朱學論集》，頁 353-383。

21 《王陽明年譜》，《王陽明全書》四，頁 85。

22 王守仁，《傳習錄》下，《王陽明全書》一，頁 77。

23 王守仁，〈象山文集序〉，《王陽明全書》一，頁 190。

24 這裡並非討論王陽明學說是否受陸象山影響的問題，而是王陽明如何爲其致良知之學定位的問題。

25 朱熹讀李公常語不以孟子傳孔子之論，辯曰孟子闡明孔子之學，自孟子沒未有唱爲仁義之說者，此道所以不傳。朱熹，《晦菴先生朱文公文集》（上海：上海書店，1989），卷 73，頁 15-16。

熹的道統系譜，他說：「顏子沒而聖人之學亡，曾子唯一貫之旨，傳之孟軻絕，又二千餘年而周程續」，²⁶不僅肯定曾子、孟子的聖學地位，也肯定北宋周程諸儒的成就乃直接孟子之傳。在北宋諸儒中，王陽明特別推崇周敦頤和程明道，認為他們是「追孔顏之宗」，都是能領悟聖人心學要旨的大儒，²⁷他曾表示：「僕常以為世有周程諸君子，則吾固得而執弟子之役，乃大幸矣。」²⁸鄒守益也說：「我陽明先師紹明道而興者也。」²⁹然而，在肯定朱熹道統系譜之外，王陽明顯然更多強調「顏子歿而聖學亡，正派遂不盡傳」，並引發許多人的質疑。³⁰他強調「見聖道之全者惟顏子」；³¹主山東鄉試時特問「志伊尹之所志，學顏子之所學」，並謂「顏子四勿之訓，此蓋聖賢心學之大」，孔門「獨唯顏子而後可以語此」，³²不僅突出顏子在聖學領域中高超獨特的地位，也強調其學之精髓未能為後儒所得。尤其在他揭致良知之學之後，更說此為「千古聖學之祕，從前儒者多不曾悟到」，³³似有以己學直承孔顏聖學之意。³⁴

雖然王陽明本人並沒有明白說出自己已是接續顏子之學的傳人，但是若我們比較他如何理解顏子之學以及自己的良知之學，不難看出他連繫兩者的端倪。他說：「顏子有不善未嘗不知，此是聖學真血脈」，³⁵又說：「致知二字，真是個千古聖學之祕」、「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏」、

26 王守仁，《王陽明全書》一，〈別湛甘泉序〉，頁 178。

27 王守仁，《王陽明全書》一，〈象山文集序〉，頁 190。

28 王守仁，《王陽明全書》二，〈答儲柴墟〉，頁 68。

29 鄒守益，《東廓鄒先生文集》〈敘永豐鄉約〉，卷 2，頁 41a-b。

30 鄒守益：「先師之訓曰，顏子沒而聖學亡，正派遂不盡傳，學者往往疑之。」《東廓鄒先生文集》〈正學書院記〉，卷 6，頁 13a-b。

31 王守仁，《傳習錄》上，《王陽明全書》一，頁 20。

32 王守仁，《王陽明全書》一，頁 149-151。

33 《王陽明年譜》，《王陽明全書》四，頁 132。

34 陳榮捷論到王陽明在揭致良知之教後，直以道統為己任，幾連周程都皆抹殺，而自己直承孟子絕學（見陳榮捷，〈從朱子晚年定論看陽明之于朱子〉），可見王陽明對自己學問的信心與定位，在揭致良知之學後，有所改變。本文認為王陽明雖然極尊崇孟子，但在義理之間他隱然以自己的良知學比配顏子之學，門人王畿等更極力以陽明學為直承顏子之傳，見下文討論。

35 王守仁，《傳習錄》下，《王陽明全書》一，頁 87。

「我此良知二字，實千古聖聖相傳一點滴骨血也。」³⁶他不僅用「滴骨血」、「真血脈」相近的語言，來表達自己的良知之學和顏子之學一樣，是聖學的嫡傳，而且點出顏子之學的精要在「有不善未嘗不知」，即天理本具的心體能全然知善知惡，此亦即是良知的要義。因此，王陽明儼然是以他體驗提出的良知之學來詮釋顏子聖學，並做為顏子聖學的承續。

關於良知學與顏子之學的關連，王陽明弟子鄒守益和王畿有更充分的闡發。鄒守益在答劉讓甫之問時說道：

顏子克己復禮一章，是聖門傳授正脈…今以非禮為己之私則可，以己為私欲則不可。己既為私欲矣，則禮安頓在何處？又從何處得復禮也者？…續傳習錄中云，顏子擇乎中庸，就己私之動處，辨別天理之善來，是攙克去己私，舊見以失，先師之意，歷稽古訓，曰恭己，曰正己，曰求諸己，未有以己為私欲者。本章所指為仁由己，正靠此翁作主宰。³⁷

鄒守益是根據王陽明良知說以詮釋「克己復禮」，他認為天命之性，純粹至善，毫無私欲，反對朱熹訓「己」為私欲，因為他以為「己」若為私欲，就不是全善天理的著落處，禮將無安頓處，「復禮」也將無根據而不可得。他在別處論克己復禮章時，曾引王陽明之言：「心之本體，原只是天理，原無非禮」以闡明，³⁸他認為「復禮」，也就是在回復此純然天理、原無非禮的心之本體。又與聶豹討論《周易》復卦中「頻復」之義說：「復者，以不失其本體言也，集義所生，則本體流行矣。…若服膺而勿失，便是顏氏矣。」³⁹王陽明和鄒守益都認為顏子之學的要旨就是在能夠就著自己心體所賦的良知，分辨是非，有不善未嘗不知，知未嘗復行。也因為心體扮演的重要角色，王陽明稱聖人之學為心學，⁴⁰鄒守益也稱克己復禮為「昔者孔顏之授受，千聖心法之要也。」⁴¹另外，鄒守益在〈正學書院記〉中，也同樣點出良知說乃傳繼顏子以降之千載絕學。⁴²

36 《王陽明年譜》，《王陽明全書》四，頁 125。

37 鄒守益，《東廓先生遺稿》〈復古答劉讓甫問四條〉，卷 8，頁 15b-16a。

38 鄒守益，《東廓鄒先生文集》〈論克己復禮章〉，卷 9，頁 31a。

39 鄒守益，《東廓鄒先生文集》〈再簡聶雙江〉，卷 7，頁 21a-b。

40 王守仁，《王陽明全書》一，〈象山文集序〉，頁 190。

41 鄒守益，《東廓鄒先生文集》〈廣德州新修復初書院記〉，卷 5，頁 4a。

42 鄒守益，《東廓鄒先生文集》〈正學書院記〉，卷 6，頁 12b-14b。

王畿不僅強調良知學與顏子之學的關連，更明白宣稱王陽明是繼顏子之傳的第一人，不但欲取朱子而代之，更有超越周程之意。他說：

顏子發聖人之蘊，以教萬世，所學何事，顏子有不善未嘗復行，不遠而復，復者復此良知而已。惟此良知精明，時時作得主宰，纔動便覺，纔覺便化，譬如明鏡，能察微塵止水，能見微波，當下了截，當下消融，不待遠而後復，謂之聖門易簡。當時子張、子貢、子夏諸儒，信此良知不及，未免在多見上擇識，言語中求解悟，億上求中，湊泊幫補，自討繁難，所以不及顏子，故顏子歿而聖學遂亡。⁴³

顏子有不善未嘗不知，未嘗復行，正是德性之知，孔門致知之學，所謂不學不慮之良知也。…子貢務於多學，以億而中，與顏子正相反，顏子歿而聖學亡。⁴⁴

老師良知之旨，原是千古絕學，顏子一生功夫，只受用得此兩字。自顏子歿而聖學亡，世之學者以識為知，未免尋逐影響，昧其形聲之本耳。⁴⁵

以上引文均明白將良知之學等同於顏子之學，即以王陽明所提出的「良知」接續亡佚二千年的顏子之學，王畿又云：「先師一生苦心，將良知兩字信手拈出，直是承接堯舜孔顏命脈。」⁴⁶而且上面所引三段文字在宣稱良知學即顏子之學後，都緊接著批評以多識為聖學的偏離，這樣的批判，與其說是針對子貢、子張之儒而發，毋寧說是極具當代的意義，乃是針對朱子學而發，欲藉學派之分晰為朱子學、陽明學重新定位。如在答吳悟齋時，王畿說：

顏子沒而聖學亡，後世所傳乃子貢一派學術。濂溪主靜無欲之旨，闡千聖之秘藏，明道以大公順應，發天地聖人之常。龜山、豫章、延平遞相傳授，每令觀未發以前氣象，此學脈也。文公為學，則專以讀書為窮理之要，以循序致精，居敬持志，為讀書之法，程門指訣，至是而始一變。⁴⁷

此處王畿承王陽明之意，推崇周敦頤和程明道之繼承聖學傳統，卻明白指稱朱熹專以讀書為窮理之要的學說，已背離聖學正脈，乃子貢一派學術。他更以「道統」所採用之宗族譜牒的語言來為此學脈關係定位：

夫學有嫡傳，有支派，猶家之有宗子與庶孽也。良知者，德性之知，性無不善，故知無不良，明睿所照，默識心通，顏子之學，所謂嫡傳也。多學而識，由於聞見，以附益之，不能自信其心，子貢、子張所謂支派也。⁴⁸

43 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈答季彭山龍鏡書〉，卷9，頁16b-17a。

44 王畿，《王龍谿語錄》〈致知識略〉（臺北：廣文書局，1986再版），卷6，頁2a。

45 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈與孟兩峰〉，卷9，頁10a。

46 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈答茅治卿〉，卷9，頁35a。

47 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈答吳悟齋〉，卷10，頁17b-18a。

48 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈與陶念齋〉，卷9，頁30a。

王畿宣稱良知之學承繼失傳二千年的顏子之學，才是聖學的嫡傳，而朱熹道學乃承繼子貢、子張一派以識爲知之學，只是聖學的支派。此處王畿完全襲用明代盛行的道統觀念和語言，而在聖學傳統中找到一個合適的人物——顏子，做爲聖學的象徵，並賦予此象徵高度的陽明學色彩，再藉此以高舉陽明學，欲扭轉陽明學與朱子學在道統中的地位，因此學派競爭的意味十分鮮明。

關於陽明學者喜言顏子，從當時極力詆毀陽明學的崔銑所言陽明學者「右象山，表慈湖，小程氏，斥文公，歎顏子之後無傳」；⁴⁹又影響士習：「乃厭經訓之卑而談心學，慨顏後之失傳，申象山之獨造，創格物之解，剽禪悟之緒，奇見盛而典義微，內主詳而外行略矣」，⁵⁰可見一斑。我們也可讀出崔銑對陽明學者「歎顏子之後無傳」在斥文公、標榜己學的意圖，深不以爲然。

其實朱熹在論道統內涵時，也強調「孔門傳授心法」，⁵¹也以孔子告顏子的「克己復禮」爲千聖相傳心法之要，⁵²所謂傳繼道統，並非只限於親身接觸或語言文字上的相傳，而是在傳得先聖之心。因此從表面文字看來，朱熹和陽明學者對道統傳心的見解相似，然而最大的歧見卻是根植於兩家的思想內容，即對「心」，以及理、氣、性等相關概念的理解的差異。王陽明認爲「心之本體，原是天理，原無非禮」，克己復禮的工夫即就著自己天賦的良知辨別天理之善，反復純然天理的心體，亦即是讓良知心體時時作主宰，纔動即覺、纔覺即化、當下了截、當下消融，所以稱此爲易簡的聖學精意，也是孔門傳授的心法。相對地朱熹並不認爲心即是天理，而是天理之所在，亦是人欲之所在，因此克己復禮的工夫的重點是在克勝己身的私欲。私欲既存於人實在的存有、爲一切不善之根源，克去私欲便是最踏實、刻不容緩的工夫。雖然他也說克己復禮是孔門傳授的心法，卻反對把孔門心法詮釋爲當

49 崔銑，《崔文敏公涇詞》〈與太宰羅整菴羅公書〉，卷 10，頁 12-13。

50 崔銑，《崔文敏公涇詞》〈太宰羅公七十壽序〉，卷 10，頁 11-12。

51 朱熹以「允執厥中」爲堯舜禹先聖傳授道統心法，見〈中庸章句序〉，《四書集註》（臺北：藝文印書館，1980）。

52 朱熹，《晦菴先生朱文公文集》〈戊申延和奏劄五〉，卷 14，頁 7-8。

下了截、當下消融，頓悟般的過程，他認為得聖人之心正是在去私欲，使「人心」完全聽命於「道心」，是永不止息的努力，所以他教人只是思量人心、道心，使道心做主人，說道：「便顏子也只是在使得人心聽命於道心後，不被人心勝了道心。」⁵³因此，因著兩家思想內容的差異，對於孔門傳授心法以及聖道內涵的認識也相應地不同。

換言之，在推崇顏子高超的德性成就、好學，以及其代表孔門聖傳的地位上，朱熹和王陽明並沒有歧見，但因著思想的差異，將自己思想投射以理解何謂顏子聖學，則有了大差異。亦即是說，朱熹和陽明學者分別以自己的思想來詮釋「顏子」這個象徵聖學的符號。朱熹肯認顏子德性成就的高超，卻不願人專注思想其高超處，他說：「不用思量顏子，惟是博文約禮後，見理分明，日用純熟，不為欲撓，自爾快樂。」⁵⁴朱熹思想所透露的博文以約禮、格物而知至、由道問學而尊德性的特質，⁵⁵使他在為學的方法上，不願意強調顏子的高超處，而更強調著實用功，認為「夫子教顏子，只是博文、約禮兩事」，而此處「博文約禮」的意涵當然是根據朱熹自己的理解。⁵⁶他說畢竟顏子是天資極高的人，他精粗具見，故所見極高，功夫卻仍紮實，⁵⁷若無此超凡的天資，實無法學顏子。以曾點、曾參父子之對照看來，朱熹顯然取資質魯鈍的曾參，因為他初時雖未見得大統體，卻著實做去、功夫紮實，其成就亦得孔門聖學之萃，身繫道統之傳。⁵⁸而且，從思想內涵而言，朱

53 黎靖德編，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷 31，頁 800。

54 黃佐記朱熹言，見黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987），卷 51，頁 1206-1207；亦見《朱子語類》，朱子與叔器之問答：「問：『叔器看文字如何？』曰：『兩日方思量顏子樂處。』先生疾言曰：『不用思量他，只是博我以文，約我以禮後，見得那天理分明，日用間義理純熟後，不被那人欲來苦楚，自恁地快活。…』」卷 31，頁 799。

55 關於朱子的博約工夫、以道問學而尊德性的工夫過程，參見鍾彩鈞，〈朱子學派尊德性道問學問題研究〉，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁 1273-1300。

56 《朱子語類》，卷 36，頁 962。又說：「顏子博文約禮，工夫縝密，從此做去，便能尋個意脈。」《朱子語類》，卷 31，頁 799。

57 朱熹：「顏子天資高，精粗本末一時見得透了，便知得道合恁地下學上達去。只是被他一時見透，所以恁做將去。」《朱子語類》，卷 41，頁 1048。

58 朱熹：「曾點卻有時見得這個氣象，只是他見得了便休。…曾參則元來未見這箇大統體，先從細微曲折處行都透了，見得箇大體。曾氏父子二人極不同，世間自有一樣人如此高灑，見得底，學不得也。學者須是學曾子逐步做將去，方穩實。」《朱子語類》，卷 40，頁 1037。

熹所重視於事事物物上窮理以致知的為學次第，亦與他所理解的曾子「一貫」之學相近，都是透過紮實的下學工夫，經過積累終至豁然貫通的過程。⁵⁹因此，我們可以說朱熹雖然肯認顏子之學乃聖學真傳，他卻不要人太多思想顏子的德性成就，恐流於好高而著虛。天資魯鈍、為學功夫紮實的曾子更符合朱熹學聖的典範。而且就德性的成就和傳聖人之學而言，朱子顯然不強調顏曾的差異，故並無「顏子沒而聖學亡」之嘆。不同於朱熹，陽明學者以王陽明的良知學來詮釋顏子聖學，認為良知心體是一切為學工夫的關鍵，是直捷易簡的聖學精髓，離開此，一切的工夫都將流於支離而偏頗。他們認為顏子聖學的精要乃在於其有不善未嘗不知，未嘗復行，不遠而復，亦即讓良知時時作主宰，故能於德性有精進，於博文多識中求知，則是走了岔路。因此他們雖不否認曾子傳聖學，卻難掩其更推崇顏子之意，而有「顏子沒而聖學亡」之嘆。綜合上論，兩家對道統的詮釋其實是根據兩家思想的內涵而定，道統觀的差異也只是思想內容差異的一端而已。

「顏子」做為聖學的象徵，是如何符合陽明學的學旨以及其爭正統的需求？顏回是唯一被孔子許為好學、三月不違仁的弟子，其高超的學問品格便不容質疑了，而且從三國齊魏以降，顏子配享孔廟規制已定，是眾弟子中最早陪祀孔子的，也是陪祀聖賢中的第一人，歷朝更賜以「亞聖」、「先師」、「復聖」等尊號。⁶⁰顏子這樣獨特高超的地位向來未被置疑，只是關於他的生平和學說，除了《論語》、《孟子》中零星的記載外，幾乎不可考於經傳，也沒有留下專門的著述。從「立德、立言、立功」的標準看來，顏子既沒有立言也沒有立功，但其德行上的成就卻可說在一人之下、萬人之上。這種模糊而高超的形像，雖然難以具體被描述，卻提供了寬廣的空間，讓後代儒者描摩想像，顏子氣象、顏子之樂、顏子之學都成為學者探究的課題，對顏子的描摩也可能十分超然神化，試看王畿的這段話：

曾子、孟子尚有門可入，有途可循，有繩約可守，顏子則是由乎不啓之扃，達乎無

59 朱熹：「曾子一貫，是他逐事一做得到，及聞夫子之言，乃知只是這一片實心所為。如一庫散錢，得一條索穿了。」（《朱子語類》，卷 26，頁 673）與朱熹所理解的格物致知的為學歷程相近。關於比較朱熹和王陽明因思想型態不同而運用不同的比喻詮釋「一貫」，參見呂妙芬，《胡居仁與陳獻章》（臺北：文津出版社，1995），頁 128-130。

60 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉。

轍之境，固乎無騰之緘，曾子、孟子猶為有一之可守，顏子則已忘矣。喟然一嘆，蓋悟後語，無高堅可著，無前後可據，欲罷而不能，欲從而無由，非天下之至神，何足以語此。⁶¹

王畿在此很清楚地區分了顏子與曾子、孟子的德性成就，雖不否認曾子、孟子傳聖學，卻更高舉顏子高超的學問品格，一方面要強調「顏子沒而聖學亡」之可嘆，另一方面也抬高被宣稱為接續顏子之傳的陽明良知學的地位。其實把顏子描述為得孔子守虛之道、同於大道的高蹈形像，始於《莊子》的〈人間世〉與〈大宗師〉，在孔子告之以「心齋」及顏子進言「坐忘」的兩段文字裡，顏子成了「墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通」，能掃除一切障礙我執，守虛應道的真人。⁶²這個心齋坐忘、高蹈超凡的顏子形像顯然與晚明的陽明學有密切關係，例如清代的熊賜履說：「…終日閉眉合眼，樹拂擊拳曰，我顏氏子也，我心齋坐忘也，甚至略無知識，但年壽稍促者，即以顏子稱之，蓋自張子韶而外，若金谿姚江之徒為甚。」⁶³《四庫全書》〈顏子鼎編〉的提要，說及該編經高陽刪補後，「所引莊列連篇累牘，且所注提倡心學，刺刺不休…蓋姚江王派借顏子以闡禪宗。」⁶⁴〈顏子釋〉的提要中也認為此書說及心齋坐忘之顏子，乃著於心學橫決之時。⁶⁵

可見在王陽明、王畿等人強調顏子之學乃良知心學之後，許多陽明學者繼續以心齋坐忘、守虛合道的內涵來塑造顏子為心學的象徵符號。他們運用抽象、高超、主觀的語言將顏子塑造成一與道合一、超越世俗之見識和分辨的神妙超然的形像，而相形之下，立言與立功的質實性就顯得次要而低下。因此，這個沒有著述和事功卻有獨特高超德性的顏子形像成為陽明學的「聖學」象徵，而這象徵符號不僅符合陽明學以良知心體為主宰的主觀、抽象特質，更成為批判朱子學重視讀書窮理的有力工具。

四、爭取聖道、學術、政治的正統地位

61 王畿，《王龍溪語錄》〈撫州擬峴臺會語〉，卷1，頁13a。

62 《莊子集釋》〈人間世〉、〈大宗師〉（臺北：木鐸出版社，1983），頁146-148；282-285。

63 熊賜履，《學統》（山東友誼書社，1990），卷2，頁26。

64 《四庫全書總目》，儒家存目一，卷95，頁33，徐達左編，高陽刪補，〈顏子鼎編〉提要。

65 《四庫全書總目》，儒家存目二，卷96，頁46-47，張星，〈顏子釋五卷〉提要。

王陽明和弟子們塑造「顏子之學」之不重著述、讀書而重心悟的特色為聖學的象徵，並宣稱良知之學即顏子一生功夫、千古絕學。這個宣稱在觀念上既是承繼了宋代以來，尤其是朱熹建構的道統觀，卻又明顯地欲取朱子的地位而代之，與朱子學爭正統地位的意圖相當明顯。從學術的發展史看來，與當時主流的概念調和是十分重要的過程，因為只有配合、運用一些普遍被接受的概念，與主導的思潮在某個程度上調和、在共識上進行對話，才可能有效地推展一新的學說或改變既有的概念。畢竟一個人的觀念相當地受限於當代的普遍共識，超越性不可能太大，在鋪衍、傳達一新觀念時，其實也是奠基於許多不受質疑的共識。而陽明學者在運用道統觀為陽明學定位的過程即是如此，雖然在道統傳承的內容上，他們試圖取代朱子學，為陽明學開拓一崇高的學術領域，但是在觀念、語言上，卻幾乎承襲自北宋以來即受重視的道統觀，是在承認聖學傳承及其正統權威的前提下，試圖以自己學說賦予道統正統新的內涵。而且，因著陽明學者爭正統的舉動，道統、學承的觀念不但未消失，反而更隨之而高漲。黃進興指出，樹立學承的風尚源於陽明學派的興起，也是陸王與程朱學者鬥爭的一個面向，也就是從王陽明時代起，許多敘述宗派源流、塑造傳道正統的書籍大量問世。⁶⁶

這裡所謂陽明學以良知為顏子之傳有爭取正統地位之意，「正統」從性質上可分為兩個層次：聖道真理內涵的正統性，以及獲得當時學術宗主地位與官方認可的正統地位。前者與個人的思想與信念相關；後者可能是個人有心的意圖，也可能只是個人信念所帶出之行動的歷史意涵。

孟子、韓愈、程頤、朱熹、王陽明都是以自己所體認的真理來詮釋、建構聖學的內涵，以及道的傳授。就個人主觀的信念而言，個人對真道的體認與信心是絕對、不容質疑的，雖然每個人所詮釋真道的內涵都不盡相同。對王陽明及其他服膺良知學的學者而言，良知學就是聖學的主要內涵，是直接千古聖學道統血脈的精髓，因此陽明學者在宣稱良知學乃顏子之傳時，的確觸及了一種主觀對真理的認識和信心，這使得他們的宣告在某一層次上，帶有個人信仰的純度，超越了純粹學派競爭的政治性。王畿云：「某非私一陽

66 黃進興，〈學案體裁產生的思想背景：從李紱的《陸子學譜》談起〉，《優入聖域》，頁394-420。

明先生，千聖之學脈，的然在是，不可得而異也。」⁶⁷雖然他未必能說服人承認王陽明之學乃放諸四海皆準的真理，這卻是他個人信仰真切的表白。

無論個人的信仰純度如何，也無論個人在宣告其信仰時是否摻雜其他的意圖，宣告的本身即賦有其社會和歷史意涵。從學術史的觀點看，陽明學者高舉良知學為顏子之傳的舉動，即帶有爭取學術宗主地位的意圖。王陽明提出良知學，在當時學術界立即引發質疑，王畿云：「先師憂憫後學，將此兩字（良知）信手拈出，乃是千聖絕學，世儒不自省悟，反闕然指以為異學而非之」、「先師一生苦心將良知兩字信手拈出，直是承接堯舜孔顏命脈…世儒不此之察，顧一倡群和，闕然指以為禪。」⁶⁸而陽明學者在致當時學者問辯的書信中，積極強調良知學即顏子之學、為聖學宗傳，就是試圖在當時紛紛質疑的學界中為陽明良知學爭取儒學正統的地位。

除了宣告個人的學術信念、爭取儒學正統性以外，在為陽明學爭取陪祀孔廟時，也常以顏子之傳做為論述的根據。例如王畿在寫給陶大臨的信上：

顏子沒而聖學亡，後世所傳者子貢、子張支派學術，沿流至今，非一朝一夕之故。先師所倡良知之旨，乃千聖絕學，孔門之宗子也。漢唐以來，分門傳經，訓詁註述之徒，所謂庶孽者，昂然列於廡下，而為宗子者，尚泥於紛紛之說，不得並列於俎豆之間，以承繼述之重，豈亦有似是而難明者乎？⁶⁹

這封信寫於隆慶五年之後，萬曆二年之前，⁷⁰在此之前浙江撫按⁷¹與陸樹聲等連疏申舉王陽明從祀，皇帝允廷議，但會議結果，僅薛瑄獲得從祀。⁷²王畿在向陶大臨推薦陽明學時，以顏子之學為嫡傳，子貢、子張之學為支派，論述良知學為孔門宗子，比起漢唐以降註經之儒更有資格陪祀孔廟。根據

67 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈與潘水簾〉，卷9，頁24a。

68 王畿，《王龍谿語錄》〈致知識略〉，卷6，頁2a；《重刻王龍溪先生全集》〈答茅治卿〉，卷9，頁35a。

69 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈與陶念齋〉，卷9，頁30a-b。

70 因為書中已提及薛瑄陪祀孔廟事，而薛瑄於隆慶五年陪祀孔廟，陶大臨卒於萬曆2年。

71 此浙江撫按當為徐斌，徐斌曾任浙江巡撫，隆慶初年曾上書請王陽明、陳獻章從祀孔廟。見夏燮，《明通鑑》（上海：上海古籍，1990），卷68，頁528；王世貞，《弇州山人續稿》（《明代傳記叢刊》，臺北：明文書局，1991），卷77，頁1-9。

72 王畿，《重刻王龍谿先生全集》〈與陶念齋〉，卷9，頁30b。

黃進興的研究，從嘉靖朝起，已漸有以「明道之儒」替代「傳經之儒」的趨勢，並且表現於孔廟增祀和罷祀的具體規制上，在為陸九淵和薛瑄請祀的上疏中，均反應當時學界以「立德」凌駕「立言」之上的看法。⁷³因此，此處王畿貶抑漢唐註經之儒為儒學支派，而標舉立德明道之儒為嫡傳，其實相當符合當時的時代精神，也應是當時普遍共識的立論。站在當時學界普遍的共識上，王畿進一步牽合良知學與顏子之學，試圖確立陽明學為孔門宗子的地位，並藉此為王陽明陪祀孔廟說項。

宋儀望（嘉靖二十六年進士）在〈陽明先生從祀或問〉中也是極力為陽明學的正統性辯護，當回答「知行合一之說，則既聞教矣，先生（王陽明）又專提致良知三字，以為千古不傳之祕，何也？」時，他也是宣稱致良知直承顏子之學，為孔門傳授心法：

孔門之學，專論求仁，然當時學者各有從入，惟顏子在孔門力求本心，直悟全體，故《易》之復曰：『有不善未嘗不知，知之未嘗復行，顏氏之子，殆庶幾焉。』此致良知一語，蓋孔門傳心要訣也。何也？良知者，吾人是非之本心，致其是非之心，則善之真妄，如辨黑白，希聖希愛，別無路徑。⁷⁴

宋儀望基本上仍沿襲王陽明、王畿等人的說法，以良知學來詮釋顏子之學，使顏子之學成為直捷用功於心體的聖學代表，並以此做為孔門傳心的要訣，再反過來以顏子之學和孔門傳授心法的聖學高超地位來肯認陽明良知學的正統性。而他如此論述的事件背景也是關於陽明從祀。

綜合以上所論，道統觀既是當時學術界和政治界承認的正統聖學傳承，試圖為道統注入新的詮釋，並在道統傳承上佔一席之地，則是爭取學派正統地位極重要的步驟。陽明學者就是以良知學來詮釋顏子之學，並試圖以此為陽明學在聖學傳統中定位，爭取正統地位。如上所述，他們的舉動具有多層次的意涵，既是真誠的學術信仰的表白，也帶有學派間的政治競爭，更有爭取官方廟廷祭祀的意圖。陽明學派的建構與官方既有體制和政治權威間，存有一種既倚賴又革新的意味，亦即既倚賴體制內的權力又企圖改造學術內涵的複雜性格，⁷⁵此處所論陽明學者藉道統觀以爭取陽明學正統地位的作法，

73 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉。

74 宋儀望，〈陽明先生從祀或問〉，見《明儒學案》，卷 24，頁 561。

75 關於陽明學派建構的歷史、與官方體制的關係，擬在另文討論。

也透露著同樣的兩面性格，不僅倚賴當時強勢的道統觀為論述的基點，也不排除以獲得朝廷祀廟的政治權力為目的，然而在這些努力的同時，又明顯地塑造了一新的道統系譜與聖道內涵。

五、結語

在討論了陽明學者運用當時盛行的道統觀以宣稱良知學為顏子之傳，以及其爭正統的目的之後，我們也許該問他們的目的是否圓滿達成？或者從明代的學術現象看來，「顏子」這個聖學象徵又展現何種意義？對於第一個問題，我想答案應該是肯定，也是否定的。第二個問題卻讓我們發現一些有趣的現象。雖然黃進興論到從宋代以降，至元朝「改賜孟子為亞聖、顏子為復聖之後，顏、孟易位，大勢底定，從此孔孟併稱，主導後世儒學的發展，迄今未改」，⁷⁶但是在明代，不僅陽明學者樂談「孔顏」之學，「顏子」之學做為聖學的象徵更是學者思索、詮釋、追尋的對象。除了前文已提及張星所撰的〈顏子釋五卷〉，和徐達左編、高陽刪補的〈顏子鼎編〉都是傾心陽明心學的學者著力於闡發顏子之學的著作以外，胡直(1517-1585)在〈困學記〉中，表明自己對於朱子學和陽明學的質疑以及自得之學時，也以思索孔顏之學為重點。他對朱子學的質疑包括：「先儒所謂窮理，則專以多聞多見為事，以讀書為功，然孔子則嘗以多聞多見為知之次，今乃獨舉其次者語顏子，而其所語曾子、子貢一貫之旨，顏子不舉焉，何其厚曾子、子貢而薄顏子也？恐亦不然。況其對哀公並不言顏子聞見之多，讀書之富，惟獨稱曰：『不遷怒，不貳過』，以此為好學之實而已。則顏子之所學者可知，而博文亦必有在矣」，他質疑朱子因為重視聞見讀書為窮理之功而不能適當稱舉顏子之德，⁷⁷以及其多闡發曾子一貫之旨為聖學真諦而忽略顏子之學的傾向。胡直對陽明學也有質疑：「今之語良知者，皆不免涉於重內輕外，其言亦專在內，不知夫子言禮而不言理者，正恐人專求之內耳。是近儒之訓，亦似於孔、

76 黃進興，〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域》，頁 267。

77 朱熹以「不遷怒，不貳過」為顏子好學之符驗，描述學已成處之言，非言用功處，故不欲學者從此學起，學顏子應專在非禮勿視聽言動上用功。見《朱子語類》，卷 30，頁 767。

顏宗旨未悉」，仍是以孔子告顏子「克己復禮」為思索的重心，認為陽明學有重內心而輕外物之傾向，矯朱學太過，亦陷入偏差。⁷⁸從胡直對朱子學和陽明學的思索質疑中，我們發覺「孔顏之學」是他思索聖學的一個重點，他自己也說：「予既有是疑，因日夜默求孔顏宗旨。」⁷⁹而且也有了自己的心得。這個例子讓我們看見一個明代儒者如何以追求孔顏宗旨為聖學標的的求學心得。

從明代盛行一時的豐坊（嘉靖二年進士）的《大學》改本，即〈偽石經大學〉，也可看出當時學界對顏子之學的重視。這個改本曾經盛行於晚明，就思想內容而言，有調和朱子學和陽明學的傾向，而以「修身」為宗旨。這個改本有一個特色，就是在「所謂修身在正其心」的一章中加入「顏淵問仁」二十二字，以闡明「修身在正其心」。李紀祥認為豐坊此舉，有譏評朱子之孔、曾、思、孟道統中遺漏顏子之意。⁸⁰姑不論豐坊個人的意圖如何，以《大學》一書所論為學次第在明代學術所佔的重要性，而加入「顏子問仁」一段的豐坊版本竟然為多數學者認肯的事實，亦可見顏子之學在當時受重視的情況。

另外，從陳繼儒(1558-1639)的「顏子身諷」說，⁸¹也可見明代學者如何以自我思想投射、塑造「顏子」這個聖學象徵。陳繼儒以顏子王佐之才而居陋巷，不只是安貧樂道而已，更有「以身諷孔子之意」，亦即孔子要等到周遊列國無所得之後，「歸宿到蔬水曲肱地位，而後知顏子之早年道眼清徹」。⁸²文中塑造的顏子形像大有超越孔子的意味，曹淑娟指出這樣的文字隱隱投映著晚明文人重視才性、退離政治等時代性格。⁸³

從以上的幾個例子，我們可以看到「孔顏之學」和「顏子」這個象徵符號在王陽明之後的明代持續受重視、運用的情形。我並非要說明這些明代的

78 胡直，〈困學記〉，《明儒學案》，卷 22，頁 524，525。

79 同註 78。

80 李紀祥，《兩宋以來大學改本之研究》（臺北：學生書局，1988），頁 145-154。

81 陳繼儒，《晚香堂小品》〈顏子身諷〉（據日本內閣文庫藏明崇禎刊本影印，東京：高橋情報，1991），卷 24，頁 2-3。

82 同註 81。

83 曹淑娟，〈顏子身諷說的義理性格與時代性格〉，《鵝湖月刊》，207（1992），頁 17-24。

學術現象與陽明學者宣稱「顏子之傳」及重視顏子之學之間存有一因果關係，而是想藉此說明兩者之間某種配合的同質關係。亦即是說，陽明學者宣稱良知學乃顏子之傳，以及藉此以爭取學術和政治正統性的舉動，都是在明代逐漸重視修身、立德的學術環境中完成，而陽明學者塑造顏子之學的心學色彩，以及陽明思想的風行也更加強、持續了這個學術風尚，或所謂的時代精神。如此嵌合當代思潮再創新的學術性格，正是陽明學於明代興盛的重要特色。

讓我們回到第一個問題：陽明學者以良知學為顏子之傳以爭取學術正統的目的是否圓滿達成？從某個意義上言，的確是達成了。陽明學的確在當時的學術圈內吸引許多跟隨者，他們都相信陽明學闡發儒家聖學的真諦，而且獻身於此學脈的傳承；陽明學者在經過多方努力之後，也終於在萬曆12年促使王陽明陪祀孔廟，⁸⁴從此陽明學不但正式獲得官方的肯認，也成為正統的內容。雖然晚明和清代的學者對於陽明學有許多批判和修正，但是王陽明被奉祀於官方廟廷的事實並未改變，陽明學也仍然在學術領域內佔據重要的一席，這些現象都足以說明陽明學成功地賦予中國儒學正統重要的內涵。

然而，若從陽明學者欲藉宣稱良知學乃顏子之傳而扭轉王陽明和朱熹的地位而言，則顯然是失敗的。即使在陽明學最興盛的時日，雖然「嘉、隆而後，篤信程、朱，不遷異說者，無復幾人矣」，⁸⁵朱子學仍然穩居官學的地位，為當代學術的宗主；雖然王陽明得以奉祀孔廟，但是從陪祀的位序而言，朱熹位次節節上升，終於高居十二哲之中，王陽明則僅位列先儒之群，⁸⁶地位遠在朱熹之下。換言之，陽明學雖然獲得躋身廟堂的殊榮，但就某個意義而言，則是為官學所吸收，其反抗不馴的聲音逐漸沈寂於官方的體制內。又因此時王陽明第一代的弟子們多已凋零，王門內師承、同門意識，以及為學派奮鬥的意圖也隨之減弱，因此昔日意氣風發、生氣蓬勃的陽明學派也逐

84 張廷玉，《明史》（北京：中華書局，1984），卷50，頁1301。

85 《明史》，卷282，頁7222。

86 朱熹淳祐元年從祀，元至正22年加封齊國公，明嘉靖九年改稱先儒，崇禎15年改稱先賢，位漢唐諸儒上，清康熙51年升十二哲，稱先賢朱子。參見陳錦，〈文廟祀位考〉，《文廟從祀位次考》（山東友誼書社，1989），頁18（總頁1150）。

漸消沈。⁸⁷除了從官學與朝廷祀典的角度上看，王陽明無法取朱熹而代之，從學術界的議論看亦然。雖然陽明學曾經極盛一時，但是除了王陽明與少數及身弟子以外，畢竟不多人承認陽明學直承顏子之傳而貶抑朱熹的地位。顏子之學固然是個熱烈的學術課題，但對其內容的詮釋則相當多元而開放，反映學者個人求學的歷程。學術界一般對陽明學的定位，則是繼陸象山之後，心學的一個高峰。

87 雖然就有意識的學派觀而言，陽明學派在第一代弟子凋零之後起了變化，但就師友相傳以及其超越學派的影響而言，陽明學對晚明文化則有持續廣泛的影響力。

The True Heir of Yen-tzu: A Voice Fighting for the Orthodoxy of the Yang-ming School

Miaw-fen Lu 呂妙芬*

Chu Hsi 朱熹 dedicated himself to the construction of the Confucian *tao-t'ung* 道統 (orthodox lineage of the Tao) and positioned himself within the *sagely* lineage, which also became an orthodox ideology afterwards. In the Ming Dynasty, Wang Yang-ming 王陽明 proposed a philosophy to criticize the Ch'eng-Chu 程朱 learning. Founded on this philosophy, a new Yang-ming school was successfully constructed. Obviously this new school needed to deal with the orthodox *tao-t'ung*. This article endeavors to discuss how Yang-ming scholars accommodated themselves to the contemporary intellectual atmosphere, adopting the hegemonic *tao-t'ung* as a framework and seeking to renew its content. They chose Yen-tzu 顏子, a lofty but ambiguous figure within the *tao-t'ung* transmission, as a symbol of sage learning and tried to reinterpret Yen-tzu's learning with Wang Yang-ming's philosophy. By doing so, they claimed the Yang-ming learning as the true heritage of Yen-tzu and tried to replace Chu Hsi with Wang Yang-ming in the *tao-t'ung* 道統 lineage. This was a strategy fighting for the orthodoxy of the Yang-ming school within both academic and political fields. This article also

briefly deals with how the symbol of “Yen-tzu” was continually emphasized and reinterpreted during the late Ming. As for the historical outcome of claiming Yang-ming learning as the true heritage of Yen-tzu, in a sense, it did assist the Yang-ming school in earning academic and official recognition, as well as assist in transforming the Confucian tradition. It, therefore, was successful to a certain degree. Nevertheless, it never really converted the positions of Chu Hsi and Wang Yang-ming, nor did it successfully persuade many to take the Yang-ming learning as the true heritage of Yen-tzu.

* Ms. Lu is affiliated with the Department of History at University of California, L.A.