

※ 文哲譯粹 ※

郝敬的立場 ——其氣學之結構

荒木見悟* 著 廖肇亨** 譯

—

因為重氣甚於心、理之故，故而視其為唯物論先驅，這種公式化的說法，是偏離思想史實的牽強手法，本人曾以王廷相為中心檢證之。現在為了進一步證明此一說法，將以郝敬的思想為對象加以檢視。關於郝敬，在中國似乎還沒有出現相關的研究成果，故此先從其傳略談起。

郝敬（名仲輿，字楚望，1558-1639），湖北京山人^①，萬曆十六年（年三十一）舉鄉試，翌年登進士第，次年，起浙江處州府縉雲縣知縣，又一年，調溫州府永嘉縣。時值倭寇來勢洶洶。郝敬造戰艦、調兵餉，日日羽檄旁午，於當時繁重事務能夠處理得當。其時與吳興鮑士龍（名學博）結忘年之好，「簿書暇日，相與譎求性命宗旨，言必稱宋朱、陸、近代王、陳語錄，和以柱下西竺之義」（《時習新知·知言舊序》），開始勇猛精進探求性命之學。其功績獲得朝廷承認，萬曆二十三年（三十八歲）陞禮科給事中，其間二個弟弟過世，絆於家務，一時還鄉，兩年後，復職戶科給事中。時值豐臣秀吉入侵朝鮮，為此出兵耗費了朝廷巨大的軍費，接著發生了聲名狼藉的礦稅事件，內使的蠻橫到了極點。當時他的悲憤之情從以下的書

本文原為《中國心學的鼓動と佛教》第二章，原題為〈郝敬の立場——その氣學の構造〉。

* 荒木見悟，日本九州大學名譽教授。

** 廖肇亨，本所助研究員。

① 以下的敘述，主要根據可稱之為郝敬自傳的〈生狀死制〉（《小山草》，收入《四庫全書存目叢書·補編》據中國社科院圖書館藏明天啓三年〔1924〕刻本影印，卷9，頁9-21），同時也請參照《明史》卷二十八的小傳。

信可以得知：

祖宗養士二百餘年來，未有闕然無氣息若今日者。上既賤士，士亦自賤。不知天下後世，誰執其咎。方今國家多事，根本未植，忠正之心誓日退，小民之膏血日枯。（《小山草》，卷7，〈京邸報方大楊直指〉，頁2）

由於內廷的財政運用，原本屬於戶科的職權，故郝敬上諫草的次數多達十二次，可惜未能上達天聽，反被課以浮躁的罪名，萬曆二十七年（四十二歲），遭謫直隸縣丞，翌年，遷江陰知縣。其地臨海，是海賊鹽梟剽悍出沒十分嚴重的地方。郝敬在此發揮其看家本領，結交縉紳，創下逮捕大盜的功績。但是這反而招致一部分人士的反感，甚至到了已經備好彈劾文的程度。然而由於背離輿論之故，所以奏章並未呈上，但卻不斷被詆為浮躁，再度遭到貶謫的命運。對官場的醜惡與無能深感憤慨的郝敬，終於在萬曆三十二年（四十七歲）辭官返鄉，歸隱田園，專心研究經學，深思拯救時弊之策，希望就此終其餘生。他完成其經學研究的集大成《九經解》係在萬曆四十二年（五十七歲），關於其心境，其如是言道：

經教之衰，亦無如今日者矣。三百年來，雕龍繡虎，作者實繁，而含經味道，羽翼聖真，寂乎無聞。是子矜之羞，聖代之闕典也。某一介腐儒，有志未酬。十年閉戶，揣摩粗就，而瓠落無用，抱璞求沽。（《小山草》，卷7，〈送九經解啓〉，頁18）

從此，可以看出他在官場失意之後，重新發心治學的雄圖大志。其經解之特色在於對朱注提出直率的異議。〈考亭疑問〉（《小山草》，卷3）舉出（一）廢《詩序》。（二）說《易》為主卜筮之書。（三）以《通鑑綱目》續《春秋》（無視於漢、唐、宋亦有明王）。（四）將《大學》、《中庸》兩篇單行（特別是標舉致知在誠意之前）。從此可以看出他離脫道學意識，就人情和理性尊重的態度。徐必達曰：「讀《經解》，直是孔門傳心真訣，非潛心大業，何以致之？」（《南州草》，卷20，〈報郝老師〉）或因其尊許業師之故，稍有揄揚過甚之嫌^②。但黃宗羲也稱讚他說：「疏通證明，一洗訓詁之氣。明代窮經之士，先生實為巨擘。」（《明儒學案》，卷55，〈給事中郝楚望先生敬〉），百年來的窮經之士，舉出何楷、

^② 徐必達也說：「每讀《經解》，不但學者指南，實是孔門真諦，不朽之業。」見《南州草》，卷20，〈上郝楚望座師〉，頁38。此外徐必達在萬曆三十四年時刊行《二程全書》，並撰寫序文。

黃石齋、郝楚望三人之名。（見《思舊錄》^③）

儘管當時的文壇盛極一時，但他放棄成爲一個詞人，而選擇成爲一個經學家，乃是由於他判斷詞人因賣文獲利而墮落成爲圖利的小販。（《小山草》，卷6，〈刻制義敘〉）郝敬不滿當時的制義文字疏略聖賢文字，不但引用諸子、諸史，甚且引用異端、稗官之言，他以由經學而來的豐富學養爲背景，苦心創作嶄新的制義時文（《讀書通·四書制義跋》），看來似乎有相當程度的奏效，文人陶石簣如下稱道：

大凡看人文字，須知神表。吾同年郝處望諸作，能投棄繩檢，恣心橫口，枯者必腴，死者必活，直透此機，何題可縛，何世俗非譽可動哉？（〈登第後寄君爽弟書〉第四書，《歌庵集》〔臺北：偉文出版社，1976年〕，卷16，頁35）

如上所述，在經學、時文的領域當中，致力於從因襲中離脫，在其思想形成上又反映出什麼樣態呢？

二

如前所述，給予郝敬思想探求之契機的人是鮑士龍，之後郝敬一直醉心佛教，從以下這封書信可以得知。

昔我墮無明障，輪迴七道中，垂十五年。閱歷眾生多矣，惟有老兄一人，妙淨不染，每蒙慈誨，拔濟弘多。別後兩載，嚼鐵吞鍼，以日爲歲。甲辰春，忽天樂降迎，超升彼岸，離諸苦海，至今願力堅固，證不退果。（《小山草》，卷7，〈報張熙臺學博〉，頁9-10）

這封他辭官以後的書信，使用佛教的語彙，應該是在於表明其拒絕重返官場堅定的信念吧！雖然如此，他之所以長久爲佛教所吸引，與其親人相繼辭世所帶來的無常感，以及其欲脫卻塵俗，無拘無束的自由意識應該不會沒有關係吧！但當他探求急速惡化的世態人情時，直接面對佛教所提倡「一切脫離、空虛寂滅，然後爲道」的教化時，反而提供了亂臣賊子最佳的藉口（《四書攝提》，卷1，頁2），以下的

^③但是錢謙益嚴厲批評如下：「若近代之儒，膚淺鉛習，繆種流傳。嘗見世所推重經學，遠若季本，近則郝敬。踳駁支蔓，不足以點兔園之冊，而當世師述之，令與漢唐諸儒，分壇立壇，則其聽熒詩傳，認爲典記也，又曷怪乎？」

這段話，或許是他備嘗艱辛以後由佛轉儒的轉向論吧！

浮屠所以害道者，不始於滅倫，而始於苦空，惟其以眾生為苦，故並父母君師，皆謂之魔。惟其以世界為空，故舉天地萬物，皆謂之幻。如此，又焉知有人倫禮法？敗常亂俗，自此始矣。是以聖人言學必言悅，悅則無往不學，隨在而自得。……所以與浮屠異也。（《四書攝提》日本內閣文庫藏明崇禎間刊本，卷1，頁1）

但他辭官十五年後，不幸遭遇先是長男、次年其妻、四年後其次男相繼去世的悲慘命運。沒有後嗣，被慘憺的心境所迫，在這樣的窘境當中，最能提供慰藉的是：先前提到的，對經學的鑽研。和孔子一樣，聞道而不為歷來諸學所局限，於足堪「自得」之學精益求精。（在〈生狀死制〉中）他有對迫使其不遇窘迫的時勢的憤怒，也有對受苦於困難的生活環境之生民的同情。但這些全都是發自於維護現存體制的安穩平和之心，他自己從未有從體制本身脫離的意識。尤有甚者，他對被稱作道學、心學、理學這些與從來學問時效無關的形而上的爭議大加抨擊，而欲提倡淺近的日常思想。

蓋大道無隱秘，六經無奧義，惟是日用子臣弟友之常，身心視聽言動之間而已。今浮屠教行怪謬者不足論，其近者，舍下學而求上達，荒蕩空寂，遺世傷化。儒者欲反經，而乃單舉誠意正心，又何以異于浮屠之空寂也。其講致知格物，局于讀書窮理，煩瑣支離，彼浮屠之徒，復掩口盧胡而笑矣。操其心以求不舍，知既至而後求行。此類大抵紕繆，乃汲汲聚徒講學。（〈生狀死制〉，頁16-17）

其中，誠意正心云云或許指陽明學，致知格物云云或許指朱子學。也就是說：郝敬同時對朱子學與陽明學抱持不滿，而想要開拓獨自的道路。此時一貫流行的基調係「下學上達」，抑即超越日用尋常，徒玩弄空疏的想法與名相，陷溺於形而上的世界，捲起這股風潮的根由在於佛教，以及陷溺於此扭曲變形的儒學。忌宋學、厭心學、拒斥佛教的郝敬在哪裏尋找解決疑難之道呢？關於開展郝敬哲理的主要著作——《時習新知》，書名的由來，他如下說道：

問：「時習新知，何也？」曰：「所謂溫故而知新也。」問：「何謂溫故而知新？」曰：「道在天地間，無新然更新者，皆是自然現成，謂之故。……溫故即時習也。……舍溫故外，別無有知新。道理只在尋常日用間，時時習，時時知，即時時新。所以謂之時習新知也。」

據此，「時習新知」其意係謂窮盡自然現成之道於尋常日用之間。其「故」如轉換成「新」如何可能？如同良知說主張，因「良知現成」之故，而能保證因良知而來的自發性創意？不然，因為「致良知，則流為空虛，而溫習之功廢」，那麼若是採取朱子學的進路，窮盡客觀之理呢？這也大謬不然。因為「窮理，則局為聞見，而本原之地荒」。如此看來，郝敬——借用中國大陸學者的表現方法，既非主觀唯心論的同調，也不屬於客觀唯心論，而是採取第三種進路。但這果真接近於唯物論嗎？

三

不可超乎日用尋常，一味追求高遠的境界，時時以禪與陸象山為念，朱子經常這樣警告。但朱子不徑以存在之物為道，而以物之所以存在（「所以然」）為道（或「理」），由此，將氣與理先行分開的想法遂應運而生。感官的恣意聲色若即為「理」，將導致是非的混亂，因此朱子內說持敬存養，外說格物致知。合內外乃重窮理盡性，伴隨心性分別的精密化，「理」的性情的區分也愈加嚴密。從這個觀點來看，也可以稱之為尋常性理論的深化吧！對郝敬來說，日用尋常到底是怎麼一回事？

眼前道理，日用尋常，處處覺察，則知無盡、行無盡。若強探力索，則知之艱。為易為簡，通變無窮。（《時習新知》，收入《四庫全書存目叢書》，據中國社科院藏明萬曆崇禎間郝洪範刻山草堂集增修本影印）

據事實落，則無隱密可言，談理空虛，則有奧義、有秘傳。試觀《論語》二十篇，有何隱秘，佛氏所以欺人，正為空虛無著，故譎張為幻，理學者若不向內說心說性，都與尋常人事一般，有目共見。其實道本無隱秘，聖賢設教，只是尋常做人而已矣。（《時習新知》，卷2，頁34）

如此，郝敬將「尋常」一事極力抑制人們以其神秘進路來理解，以及其形上追求的傾向。姑且不論佛教，如上所述，其對理學的內在性亦有所不滿，這究竟是怎麼一回事呢？試觀以下這段話，可以思過半矣。

宋儒設許多教門，主靜持敬，操存省察，致知窮理。大端專于內，而疎于外，舉其體而遺其用，自謂理學，到至處，只完得自己，於世道無濟。（《時習新知》，卷4，頁20）

其中，關於致知窮理，中國大陸的學者解作對客觀界的「理」的探索。據此，將朱子稱之為客觀唯心論。郝敬認為這些只是向內的方法，其故何也？這是由於朱子學的實踐論，不論是向內還是向外，全都是非日常的「理」為基準之故，由於「學者須就日用事物上體勘，以求自得。所謂道學，不是懸空學理，道與理是虛位，事物是實據。離卻事物，無處有道理」（《時習新知》，卷2，頁33），與日常性緊密相關的有效工夫是如何確立的呢？在於其重心由理向氣轉移，他接著說道：

如孟子以當大任為用，以養氣為本。養氣則內外體用無所不該，天下事莫非氣之所為，而理學以氣為駁雜，以理不雜氣為純粹，執理遺氣，但持敬主靜，其究虛極靜篤，為浮屠而已，安能任得天下事。（《時習新知》，卷4，頁20）

由此可知，郝敬正構築其獨特的氣學思想。雖然跟大多數的氣學家一樣，郝敬亦從張載獲得啓發^④，但其氣學之推動與特徵卻有他獨特的方法，儘管如此，他和其他的先驅一樣，抑制理的突出。主張理氣一體論，其曰：

天地之間惟氣，人身亦惟氣。人與天地相通亦為氣，無氣則兩間為頑虛。……世儒離氣言理，空談性命，與孔孟之旨戾。^⑤（《時習新知》，卷1，頁14）

如此，氣學當中，氣與規矩的關係又是如何？以「自然現成」一語常不離口的郝敬，

④ 郝敬曰：「張子厚云：『聚亦吾體，散亦吾體。』今人祇信聚是吾體，不信散是吾體。故《中庸》惓惓顯微之義。」見《時習新知》，卷1，頁24-25。又曰：「張子厚曰：『太和所謂道，不如野馬網緼，不謂之太和。』盈天地之間，皆太和之氣，即兼三才而兩之道。道，至有也，至實也。言無所以疏通其有，言虛所以融會其實。邀之，天地間，有而已，實而已。故曰：『言有無，諸子之陋也。』」但是郝敬對張橫渠對禮的態度更為關心，較《正蒙》給予更高的關心。「大抵理學諸儒，品格清高，自是名賢。然其學術多禪寂之意，非孔孟正路，學者有志正學，但從入道切實處。未中行，莫如禮。子厚拋卻禮，別做《正蒙》、《西銘》，學者讀千百部《正蒙》，不如讀一句《論語》，曰：『克己復禮。』」這裏帶有郝敬氣學論獨自的色彩必須加以注意。另外刊本《山草堂集》（內閣文庫藏）所收的《時習新知》，全六卷，同文庫還另外藏有寫本《時習新知》，全八卷。卷七、卷八為刊本所未收。與此被視為同一系統的寫本還有靜嘉堂文庫與九州大學醫學部圖書館藏本。

⑤ 參照以下諸語：「世儒過為分析，氣外覓理，理外覓道，說愈多而支離愈甚。」（《時習新知》，卷7）又說：「先儒言：性既分理氣，又分氣與質。云：氣有清濁昏明，質有純雜美惡。所以性有善惡也，案氣外分質，氣內分理，其支離同。總之氣耳，形體曰質，即氣之凝聚也。宇宙間，形形色色，皆氣化也。」見《時習新知》，卷8。
譯者案：《時習新知》一般為六卷本，唯九州大學藏有八卷本。卷七及卷八為抄本，未載頁數。承荒木教授告知，特此誌謝。

對當前的事實雖不主強探力索，故而其自身必具備規矩不可。雖然構成眼前事實的是氣，氣的正常狀態是規矩，那正常狀態又是如何規定？如何被認識的呢？郝敬說：「宇宙千變萬化，莫非道，而人道為易簡。」（《四書攝提》，卷1，頁21），人道與宇宙不同，並不包含複雜的階層、人種、文化、經濟的問題，這難道是現代中國大陸學者所期待的氣學嗎？但郝敬的氣學認識正是如此這般地忽略現實需要改革的迫切性，往脫離現實的方向前去，其曰：

天地只是一氣，搏聚周旋不舍。氣中包孕一片光明，發生出許多道理，凝合在人心上，此理易簡明白，卻被諸家說得千奇萬怪。（《時習新知》，卷3，頁19）

氣中包含的「一片光明」，如何反映出在「氣」之中的社會各種要素？如何掌握人類心靈自由？在郝敬那裏完全沒有交代。這裏必須考慮的是：郝敬認為「氣是繫心之繩，心是關氣之鎖」。鎖本該應時關閉，繩索則不能瞬間放手，「氣為把柄，氣可調，心難調」。氣的調節需要心的調節，而且氣的調節較心的調節更為優先，但不是說唯物論的立場比唯心論來得優先，關於氣的調節，還有充分檢討的必要。那麼他對使「氣」正常化的方法，提出過什麼要求嗎？他反對放縱氣使其流動，主張抑制實踐主體無限過分的高漲，而主張保持穩健平和的態度。

眼前色色現成，但心氣和平，無入不自得。（《時習新知》，卷1，頁7）

心氣和平，自覺萬物與我相親。（《時習新知》，卷1，頁6）

心在，到處從容和平；心忘，則習氣用事，鹵莽滅裂，行止無度，語言無序，是謂僇父。（《時習新知》，卷2，頁4）

氣的世界應該儘可能保持現狀，特別是不能燃起鬥爭心，因此為了平和，最重要的是必須有是懲忿窒欲的工夫^⑥，面對貪愛瞋恚，勇猛割斷，保持精神平衡，關於保持身心和平的工夫，郝敬特別注意的是孟子的養氣說，認為養氣先於知言。

知言即理學所謂講學明理也，先儒以此為入德之門。而孟子論不動心，先養氣。氣質好，學問自易。子云：「君子不重則不威。」先養氣也。「學則不固」，後學問也。昔人謂：「士先器識，而後學文。」文以其文其質者，固養氣先也。（《時習新知》，卷8）

性本至善，不待養而定。其不定者，氣也。氣得養，則日用酬酢，自中規矩。

^⑥ 郝敬為了自我警戒，述說：〈訟言八條〉（《時習新知》，卷3，頁31下），其中第一條為懲惡。

《大學》止至善，定靜安慮，無非養氣。（《時習新知》，卷1，頁1）

如上，其探取理氣一體的立場，對被朱子學視之為金科玉律的《大學章句》的格物補傳評曰：「果如此，則是人心不具此理，專待外來湊集，如貯錢穀般。……聖門無此等貪多支離之學。」（《大學解》和刻本，頁26），又曰「今日格一物，明日格一物」直至皓首窮年亦無盡期。

因此郝敬的窮理批判，可以看出他彷彿於中年時代接觸過陽明學，明白反映出自陳白沙以降明代的風氣，關於「理」優先所釀成的弊害，他如下言道：

學問之道，刻勵太過則難從，防檢太嚴則難守，搜索太深則難知。理學之家，細微苛切，人由之者少。操心愈甚，與世愈違。……學者視道為極枯矣。（《時習新知》，卷8）

從這個觀點，將心（心氣一體能動的主體）的重要性標舉出來的是陽明學，徒然將破壞尋常性的活力理解為妄動虛行的郝敬，將溫和的氣的比重提高，而超越於「心」。可以預見的是：這樣的說法，絕對不可能打倒進步立場的陽明學。

四

以上一路檢視郝敬論理氣關係，此處進一步以倫理學的領域為線索，注意觀察他否定朱子關於太極的意見。

朱元晦云：「太極，理也。當初原無一物，只有此理。有此理，便會動而生陽，靜而生陰。」愚按：原無一物，此理安頓何處。是禪家所謂真空法界，聖教不知此玄虛，直說個「一陰一陽之謂道」太極是渾淪底陰陽，陰陽是零碎底太極，太極既是理，陰陽亦是理。陰陽既是氣，太極亦是氣。（《時習新知》，卷8）

最後一句意味著其與朱子學之訣別自不待言，太極若是氣，則以上無須再立一無極（《時習新知》，卷4，頁9），另外對於天理的嚴肅的敬畏感情也無用武之地。「敬」應該是就人倫日用而言，而程朱卻將它視為千聖不傳之祕密心法，類似於佛教的衣鉢傳授、拈花微笑。（同上）

關於理（規矩）與氣的關係，他又是怎麼理解呢？先前曾引用其所謂「自然現成」之語，他認為不須假借致知格物等紛雜的手續，現前的事物自然具備自然的道理。

萬事萬物，各有自然脈絡。由乎理之謂道，順乎道之謂理。草木根節盤錯，文理各各清疏，所以枝葉條暢，生惡可已。人事酬酢千變，所由惟一理。處事從道，如析木順理，故易知易從，可大可久。（《時習新知》，卷1，頁24）

因此，他指出，日常性當中，只要順隨天理人情當然之處就好，若再額外加上意見徒騁臆解的話，恐有墮入狂狷之虞（《時習新知》，卷1，頁30）。郝敬也跟朱子一樣，贊同性善說，但與朱子不同的是，他並非基於「性即理」的立場，而是完全立足於「氣即性」的前提之上。朱子的性善說中，惡的責任必須由氣承擔，但說氣學的郝敬認為「性善原無理氣之分。性之初，理固善也，氣亦無不善」。拒絕將惡的責任歸屬於氣本身，此乃由於氣與太虛空之靈合而為一之故也^⑦。那麼「善」在氣中應該怎樣定位呢？他說現成自然，細觀之下，善並未超越人為的限制，易經曰：「繼之者，善也；成之者，性也。」朱子學根據這個說法，確立了「天=性=善」的權威論式，在郝敬來說，他並不承認將善形上化，及與之相連而來的理先氣後說。如果以現成自然做為基本原則，考量氣的流動性，規定善的存在方式的話，勢須採取善先性後說（善在性先之說）。因此郝敬對先前《易經》的話給予獨特的解釋，其言曰：

《易》云：「繼之者，善也；成之者，性也。」善在性先，性在善後。繼者，天人相與之際；性者，資始化生之初。天無心而知始，人有覺而無為，此之謂善，是性之大原、太虛之本體也。……至善在性前，性自善出也，習又自性出也。如是且不得以性累善，況可以習累性乎？今之言善者，求之性後；今之言性者，求諸善前，求性于善前，則善捨矣。求善于性後，則善雜矣。故知善之為善，雖習於不善者，其初亦善也。況習于善者乎？……能見性，即凡有為，皆習也。能見善，即凡所習，皆性也。知繼善成性，即知凡性皆善也。善，即太虛之全體也；性，即洪纖高下各正也。習，則往來摩蕩而生變化也。故善者，人性之太虛也。二氏崇尚虛無，猶知見性。荀卿溺於習，而反疑性為惡，曾二氏之不如矣。（《小山草》，卷2，〈性習解〉，頁30-31）

此文誠然難解，但可以清楚看出：自然現成的太虛之善，與氣一體的善，由於是較

^⑦ 參照以下諸語：「太虛空渾是一片靈，靈處都是氣。人生其間，如魚在水。肝腸都是水，與太虛渾成一片。一念之動、一事之行，一呼一吸之出入，皆與太虛通。作如是觀，可知氣關係甚大。」見《時習新知》，卷7。

性為優先之故，係純粹無雜，然後在性的層次有雜入習惡之虞，必須明確堅守善與性之間的區別（完全是朱子學所無法想像的）。這裏雖然規定「善即太極之全體也」，但這個太極跟朱子所規定的理的根源不同，帶有「元炁混沌，無大無小，無首無尾，無古無今」（《時習新知》，卷4，頁9）這樣的性格，徹底保持氣學的本來面目。那不善又是怎麼發生的呢？

人物初生，理氣皆善。成性之後，習于善則善，習于惡則惡。……凡性初皆欲，不失其可欲則信矣。不善者，人自失信，非性初不善也，安得罪氣質。

（《時習新知》，卷4，頁17-18）

也就是說，不善乃是由不明的習氣加諸於現成規矩之上所帶來喪失自信的表現，如此一來便放棄了「習」對社會階層的反省。

如上所述，密著於尋常日用的郝敬，在工夫論上特別注意「下學上達」，郝敬以為宋儒過分重視「上達」的工夫，以致於流於空寂。

聖學只就用上顯體，凡用皆體，所以著實。浮屠偏就體上藏用，滅用執體，所以落空。故聖人下學而上達，浮屠上達而下學，宋諸儒理學，亦是先上達而後下學也。（《時習新知》，卷3，頁29）^⑧

這裏可以明白看出郝敬安居於卑下的願望，但如同其對《大學》的解釋中所表現出來的，正心誠意只停留在觀念的領域，還應該包括修身、齊家、治國、平天下的具體事實。

如上所述，就目前的日用尋常，為所當為。更進一步加諸思想、實踐的作為，反而為現實扭曲，以致污濁心術。如果根據這種見解，實在必須說只是對現實極為平庸的認識。從社會理解的觀點來看的話，當然，如果現存體制完美的話，本來沒有必要加以改正，也不需要改變上下的秩序^⑨。他經常引用《論語》中「民可使由

^⑧ 參照以下諸語：「下學而上達五字，聖教之宗領也。」見《時習新知》，卷4，頁13「或問曰：『下學而上達，何以辨之？』曰：『譬如登高必自卑，易曰：『卑法地，崇效天。』天無形，地有質。行為地而知為天，行實踐而知玄虛。下學踐履，而上達空洞也。……由下而上，先學後達者，聖人至誠之道也。自上而下，先達後學者，二氏空寂之教也。』」見《時習新知》，卷4，頁12。

^⑨ 他在江陰縣令任中，曾以俗語向人民說明明太祖的《六諭》（《小山草》，卷10，〈聖諭俗解〉）。其中，他曾經如是說道：「從今而後，爾們何不回心轉頭，體太祖皇帝的心，體我們為官的心。大家改行從善，不犯法、不遭刑、保身保家，豈不是好事。」這根本是說遵從政道的順民，才能保證身家的幸福的論調而已。

之，不可使知之」的話頭，正可以說明他的想法。又說：「天命率性，絲絲現成。人不肯安分循理，自生撈攘，聖人從容中道，一片易簡田地，人安分循理，與聖同歸。」（《時習新知》，卷2，頁8）。推獎安分守己是最佳的處世術。例如朱子的社倉法當中可以看到對農民自治意識的期待，或者如王陽明所提倡的拔本塞源論等皆不在其關心的範圍之內，雖然由此可以看出他思想的極限，但為了進一步更明確逼近，此處將檢視他對陽明學的看法。

五

關於良知的歷史定位，郝敬曾經如是言道：

學惟《論語》為正宗，……《孟子》七篇較精深，《大學》又深于《孟子》，《中庸》又深于《大學》，始終本末，微顯高卑，下學而上建，底蘊盡矣。宋人理學，又高于《中庸》，近代諸儒講良知，又高于宋人。大都被浮屠空寂之說汨沒，以明心見性為斷然不易，將天命人性在日用尋常者，搬弄成鬼道，使人不可知、不可能，以為秘。聖學荒蕪久矣，不可不亟反也。（《時習新知》，卷2，頁21）

如此一來，良知說遂比宋儒更加流於高遠，而與佛教絕無間隔，以致於從幽玄的境地游離人倫，遂將規矩徒視之為格套的弊病產生。

理學諸儒，專向不覩聞、無聲臭、未發前探討。近代講良知，專向念頭不起處捕風捉影，如何歸寂照應，如何保聚收攝，如何為主宰，如何為流行，如何為現成，如何為開造，如何是本體，如何是工夫，……終日揣摩虛空，將世上人倫庶物、規矩程法一切斥之為格套，以此學道，何濟世用？豈如言忠信，行篤敬，入則孝，出則弟，腳根著地，不枉費歲月，耽誤一生。（《時習新知》，卷2，頁21）

這裏明顯的是針對良知說的主張，即根據每個人都具有的良知而自主判斷的行動此一原則，基於新意而產生的倫理觀、規矩觀的一種反動吧！進一步細說，對郝敬而言，其視尋常日用現成的倫理與規矩進行不必要的加工為混亂墮落的根本。他嚴厲指責良知說的「不起意」、「不起念」，但事實上，他的立場不過就是一味保持現狀而已，就此觀之，或許也可以稱之為一種抑制個人的傾向。雖然如此，他之所以摒除良知的不起意的緣由在於：如果「心之所發」的「意」收斂於「心」之下，而

必須負責其活動的功能，「意」作為心的先遣，可以隨意自在活動這點讓郝敬十分擔憂！因此他爲了不讓「氣」興風作浪，而對心學加以否定。他知道爲了克服朱子學的弱點而有陽明學之興起此一事實，但卻不能承認此種克服的樣式，因其所認識的陽明學爲毫無批判地肯定人類的自主性，加速改革的現狀。也就是說：對他而言，良知說不過只是禪宗的翻版¹⁰。因而他雖然如是批判良知說：「其去浮屠愈近矣，蓋知體空虛，心之神明，不可爲象。《大學》惟就日用事物格致，以求自慊，切要實地也。」（《時習新知》，卷4，頁31），就日常事物一事，本爲陽明學派的標語，他之所以不能坦直地接受，恐怕是因爲對於日常事物的主體性重視的態度大不相同。爲了收攝「心」的喧騰，他與王廷相不同的是：一味強調「靜」的正當性，如「寧靜則性見，鬧攘則氣昏。鬧攘中自有寧靜」（《時習新知》，卷1，頁2）、「靜坐觀心，閑中一樂」（《時習新知》，卷1，頁4）、「靜虛中看萬物，都自有快樂意思。心平氣和，養身養德，總在裏許」（《時習新知》，卷1，頁8），本來陽明學與其他的學派並沒有不承認主靜的必要性，但是在郝敬看來，他們幾乎墮入了虛無空寂的弊病。以下的這段話，筆者以爲可以充分明確地說明上述郝敬的立場，其言曰：

近代講學，不患不主靜，患主靜而入於虛，貴無而賤有。不患不求定，患貪定而入于寂，逃實而歸空。先聖慮人忽于近，故語以下學，人又蔽近而遺遠。後賢慮人馳于外，故語以立本，人又執上而忘下，此中行所以難也。故曰：「民可使由之，不可使知之。」與其不由而知，不如不知而由；學荒道弊，只爲徒知不由，墮二氏之空寂也。（《時習新知》，卷2，頁23）

爲了抑制心的放漫，郝敬著眼的是：對「禮」的重視。就這一點來說，他對張載勸人學禮，說正容、謹節、變化氣質，以實踐下學上達一事給予高度肯定。（《時習

¹⁰ 參照以下的話語：「近代致良知之學，只爲就窮理支離之病。然矯枉過直，欲逃墨而反歸楊。孟子言良知，謂性善耳。是非之心，人皆有之，然自明自誠、先知先覺者少。若不從意上尋討，擇善固執，但渾淪致良知，突然從正心起，則誠意一關虛設矣。致知者，致意中之知？無意則知爲虛影，而所致無把鼻。須意萌然後知可致。人莫不有良心。邪動膠擾於自欺，必先知止定靜，禁止其妄念，以達於好惡。然後物可格，知可致，意可誠。若不從知止勿自欺起，胡亂教人致良知，妄念未除，自欺不止。鶻突做起，即禪家不起念無緣之知。」（《四書攝提》）

新知》，卷4，頁23），認為尊禮比《西銘》更接近張子的真面目^①，這與前述其抑制個體的意識一事應是密不可分的。

以上通過他對朱子學、陽明學的看法，檢視郝敬的立場，雖說他以尋常日用為第一義，再加以深遠性的考量，然而繼之而來所要求的心的安定方式，面對異變時的心靈狀態，人際關係的多樣化，他到底準備到什麼程度，不得不令人有所質疑。儘管說下學上達，也不能不考慮「下學」自有伴隨下學本身困難的條件。黃宗羲如是批判郝敬曰：

先生之學，以下學上達為的。……下學者，行也。上達者，知也。故于宋儒窮理主靜之學，皆以為懸空著想，與佛氏之虛無，其間不能以寸。然按先生之下學，即先生所言之格物也，而先生於格物之前，又有一段知止工夫，亦只在念頭上，未著於事為，此處如何下學？不得不謂之支離矣。（《明儒學案》，卷55，〈給事中郝楚望先生敬〉）

另外《四庫全書總目提要》也如下批判道：

既借姚江之學，以攻宋儒。而又斥良知為空虛，以攻姚江，亦可謂工於變幻者矣。（《四庫全書總目提要》，卷125，「時習新知」條下）

一邊說與尋常日用的學說息息相關，一邊又必須接受「變幻」的批評，他的思想當中確有難以理解的部分。

六

非難與自己學說不一致的對手——佛老，雖然是從宋代以來傳承的手法，郝敬也大為愛用此一方法。他自稱：「早歲出入佛老。」（〈時習新知跋〉），他自信因為曾經熱情投入佛教的時期，所以對佛教內部的情況十分熟悉，正因如此，他對當時佛教盛行的現象不得不有所反抗，當時連官僚知識階層也捲入其中，連科舉時文都可以看出此一痕跡，從以下這段話可以看出他認為當時佛教猖獗之極盛。

今聖學寂寥，百氏蜂午，而浮屠氏尤為猖獗，無論縉紳先生，宦成解組，談空說苦。雖青衿小子，蹭蹬學步，而亦厭薄規矩，奔趨左道。無論翰墨遊戲，捉

^① 參照以下諸語：「邵堯夫《皇極經世》，窮高極遠。張子厚《正蒙》，隱奧深刻，都未甚切下學。」

塵清談，夸毗因果，雖六經四書博士制義，而亦牽帥禪解，剝蝕聖真。……世道經術、人心士風，如今日者，可不為痛哭流涕長大息也哉。（《小山草》，卷7，〈報葉寅陽道尊〉，頁22-23）¹²

他進而對其家鄉儒佛顛倒的狀況如是描述：

且如京山一縣，萬家之聚，比屋好佛，求一人不惑浮屠、不信因果、不念南無者，無之。由於上之表帥不端，故下之民風不軌。即今學舍荒蕪，文廟傾圮，不蔽風雨，而梵宇佛刹，日增日新。（《小山草》，卷7，〈報葉寅陽道尊〉，頁23-24）

他雖然感嘆奉聖教者（儒者）的不思振作導致佛教的日漸蔓延，卻沒有認真思考佛教流行的現象係廣泛地乘著心學之波瀾而起的理由。最詳細闡述他的佛教觀的是他致老友沙門藏六復支的〈駁佛書〉（《小山草》，卷1）。若簡要歸約其中他所展開的論點的話，第一，以死後的世界存在陰司、地獄、天堂、刀山劍樹之刑、牛頭馬面之鬼來威脅愚夫愚婦，復誘之以「我佛力廣大，能破地獄、拔餓鬼、登天堂、生淨土」，使其施財供養，捐夫棄子，成為僧尼，將終年禁錮命名為閉關，進而稱絕食骨立為清齋。其他還有練魔、坐化、荼毘，生盡其財，死絕其嗣等等，較三夷五刑之慘狀有過之而無不及。第二，今日之縉紳大夫，頭戴進賢綸巾，手持木患子，口唱南無，揚言即使平時犯罪如山，一旦遁入空門，便立登聖果；如虎狼般的惡業，一旦皈依佛法，便可免除罪業。易言之：「瞿曇乃逋逃之藪，蘭若為藏奸之林。」即使儒者之門亦是滿室僧尼。禮教傾廢，風俗凌夷。第三，人生為陽，死為陰。因為陽動而有，陰靜而無，所以死後的世界不應有陰司、地獄。若果真有話，那麼數億萬載之間，地獄應該早已無法收容那麼多的罪人了吧！據此，可以知道天堂地獄之說乃虛妄不實。人生於太虛，歸於太虛，只能生向有，死化無。因此與其空待死期之將至，遠不如隨時勉勵生業來得重要。

以上，僅止於批判卑陋的佛教習俗，接著應該將「三界唯心，萬法唯識」此一佛教高度的基礎理論端上臺面，然而郝敬卻將此一話語理解為死後仍然殘存心識之意，甚至於引用范縝〈神滅論〉，不厭其煩地反覆申說輪迴轉生否定論點，他認為

¹² 這裏所指稱的事實，未必是一家偏見，萬曆三十一年重刊的葉向高〈重鈔朱子語類序〉如下言道：「近世之為新學者，好齟齬朱子，其始直朱子耳。浸淫不已，且及孔子。蓋至今日，士大夫修瞿唐淨土之業，其卑訾洙泗家言，以為不足當靈山下乘者，喙爭鳴也。」

佛教的主張有以下的矛盾：

佛言唯心唯識，欲掃除法界而留心識也。聖人言至誠無息，謂心識有生死，而天地太虛無生死也。掃除法界者，欲留心識以受輪迴因果。不思法界既可掃除，心識安能長在？輪迴因果，又安能長在？（〈駁佛書〉，頁15）

這裏將郝敬對佛教乃至於心學的無知暴露無遺。總之，他雖然對於在以「無善無惡」的原則之下，肆無忌憚的人們的橫行感到不滿。卻無法正視這正是在尋常日用之間，善惡基準不斷動搖的時代波瀾。在這樣的時代中急速發展的陽明學派內部，有認同禪門之中所謂的無善無惡的傾向。對此，郝敬深懷敵意，曰：「人倫庶物，循規蹈矩。隨時隨處，皆未發之中，皆不睹不聞戒懼之地。必覓不思善、不思惡時境，以求本來面目，無此理也。」（《時習新知》，卷2，頁27）儘管人無法離開氣而存在，佛教卻「消滅世界，以求法身，以空諸有」（《時習新知》，卷1，頁29）如此一來佛教可以說是消殺法（《時習新知》，卷1，頁25），無視生成之理，視現世為苦海（《時習新知》，卷1，頁31），視死重於生的佛教以空虛寂滅為道，不理解「太虛之氣，終不消歇」（《時習新知》，卷3，頁5）他晚年的心境在以下這段話中如是告白：

余衰年多艱，祇覺知命為難，而空諸所有為便。然使諸有可空，世界可出，何憚而不為，畢竟無是理也。益信聖道為平實，樂天知命為易簡。人安其所以為人，天行其所以為天。天於人一視耳，何容心哉。（《時習新知》，卷4，頁32）

郝敬體驗其自身與佛教的格鬥，苦心思慮如何超越克服。但他的佛教觀具有嚴重的缺憾。那就是將佛教僅定位在說寂滅、消殺、出世、因果、死葬等非實用的宗教。完全無視於當時有能力的師家輩出，希望能夠打開救濟渾沌迷離的世間此一事實。黃宗羲雖將前者定義為如來禪，後者定義為祖師禪，其是非先姑且不論。他指出「純任作用人為」的祖師禪「方今彌天漫地」，其對郝楚望的佛教觀表示不滿自是理所當然。

七

身為縉紳，卻潛入佛門落髮，現比丘相的最大異端，應屬李卓吾。郝敬四十歲時，為其高名所吸引，而拜訪了李卓吾。但說他不過「莽然一僮父」而已（《閑邪記》，卷1，第1條）。之後，他又陸續讀了世間刊行的李卓吾著作。聞見此種蔑

辱聖教的毒害流傳世間的事態，他又毅然奮起抨擊，執筆寫作《閑邪記》二卷（但刊行已在卓吾沒後二十三年），其題辭曰：

士被儒服，而倒戈孔孟，以狂諱為氣節，以譏詐為通敏，以浮淫為風流，以傲蕩為淹雅，以隱怪為新奇，以釋迦為宗師，詆六經四書為芻狗，而一切奉李氏三書，為黃中之主藏，為綠林之先鋒，涓涓不息，流為江河，此世道之憂也。可不亟為之隄防乎？（《閑邪記·題辭》，日本內閣文庫藏明崇禎間刊本，頁20）

一旦為僧，定住於山中尚可，卻攙入縉紳當中，託講學以談禪，招集無賴群小，僧俗男女混雜，入都門結交權貴，自號卓吾長者，其傲慢之狀正如「士類之魍魎，名教之亂賊」（《閑邪記》，卷1，第2條），對郝敬而言，這委實難以忍受。過去一直對佛教抱持反感的郝敬，對預料之外事態的發展感到驚愕，因而嚴厲譴責：「最惑人者，莫如浮屠。古之言浮屠者，出自浮屠，而惑於因果福田。今之言浮屠者，出自儒生，而惑於空虛荒蕩。」（《閑邪記》，卷1，第3條），李卓吾著力最多的是：將那些墨守儒家的價值觀，遵從儒教的規矩準繩之輩，鄙斥他們為假道學。在徹底固執於既有價值意識的郝敬看來，這就是耽溺於佛教消殺論法的妄論。

若又洗垢吹毛，斥為假道學，猜為真亂賊，其究不至。舉藩籬繩墨，一切掃蕩不已。聖賢惓惓維世，如恐不及。贊專務掃蕩，為夷狄浮屠之教而後已。此所以裂冠毀冕，斷髮披緇，甘為浮屠而不恥者也。（《閑邪記》，卷1，第7條）

在郝敬看來，李卓吾的言論毫無規矩意識。主張離規矩不能成方圓，有下學無上達的郝敬認為李卓吾激進的言論不過是完全模仿禪門的一超直入之說（《閑邪記》，卷2，第32條）。「世俗學浮屠斷緣息想，謂規矩不必守，師匠不足法，世教所以大壞亂」（《閑邪記》，卷2，第32條）他認為如李卓吾般顛倒黑白，委實是惑世誣民的狂人，思想界的盜賊。

如上，郝敬對李卓吾的批判極為激烈。過於僵化的思想形態，不免令人覺得他連對使自己陷入不遇窘境之官場弊病的根源不發一語。不得不說他確實缺乏走到時代前端的力量。他雖然高聲且廣泛地批評佛教與李卓吾，有識之士看來：「楚望曾習釋學，故議論便顛倒縱橫，大約三王之餘，卓吾之次耳。」（《思辯錄輯要·後集》，卷11），以致於受到這樣的批評，誠然可謂之為命運的諷刺。

另外，無庸贅言，李卓吾，也許必須加上括弧，係為今日的中國大陸學界評之為封建社會最尖銳的唯物主義思想家，早期侯外廬如此說道：「道家學說虛偽地直

揚禁欲主義，在朱熹則為居敬，在王守仁則為格物，李贄則指出聖人亦有勢利之心，人必有私，道不在禁欲，而在滿足人們的需要和追及物質的快樂，一切德行，都和個人的物質利益相聯繫。」（《中國思想通史》，第4卷，下冊，頁107）

在將李卓吾從唯心的陽明學派切離的意圖之下，任繼愈如是說：

李贄的童心說，本來導源於王守仁的良知，但是李贄的反抗封建正統思想的藩籬，成為王守仁學派所不能容納的異教徒。（《中國哲學史》，第3冊，頁361）

將李卓吾與陽明學切離的論述，如同將陽明與王心齋切離的論證如出一轍，這與思想史的實情不合，由於本人在他處已有論證，此處便不再詳說。不論如何，將這等尊重慾望，對封建統治思想給與重大打擊的「十六世紀中國反封建思想的先驅者」（朱謙之）視之若毒蛇猛獸的郝敬的思想，可以說是明顯地冀望封建統治的安定與永續的頑固保守派家數。這就是他之所以說：「名教之樂，人生一快也。」（《小山草》，卷7，〈再答田肖玉〉）之故也。將心學規定為唯心論，將氣學定為唯物論，前者為肯定現狀的觀念論，將後者定位為改進現狀的進步論者，都是歪曲思想史的陳腔濫調，在郝敬身上可以再次得到充分的印證。