

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 徐橫山的愛與死:王陽明與錢緒山對其生命的恆常臨在

Love and Death of Xu Heng-Shan: Wang Yang-Ming and Qian Xu-Shan Were Eternal for Feeling His Presence

doi:10.6424/JLE.201212.0051

生命教育研究, 4(2), 2012

作者/Author : 陳復(Fu Chen)

頁數/Page : 51-89

出版日期/Publication Date :2012/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6424/JLE.201212.0051>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



# 徐橫山的愛與死：王陽明與 錢緒山對其生命的恆常臨在

陳復\*

## 摘要

徐橫山是王陽明畢生最難忘的弟子，他們的相識與相愛產生的奮勉，共譜心學獲得發端的序曲。徐橫山在王陽明生命遭遇最患難的時刻，卻毅然成為心學的信仰者，彼此共構出無法割裂的「我一你關係」，他在王陽明愛的眷顧裡考上進士，將自己的生命奉獻給政府公職，深獲百姓的愛戴，卻發覺很難實踐理想，更企慕著領會本體，不惜捨棄公職，在書上買田作為傳播心學的地點，不幸因病壯志未酬，在三十一歲的英年死亡。這對王陽明是很深的打擊，他在不同的時間裡書寫四篇祭文來抒發心裡無止盡的哀痛，並決志帶著對橫山的臨在感來闡發心學，其後期的弟子錢緒山雖然與徐橫山素未謀面，他藉由觀察橫山的妻子王守讓在橫山死亡後不懈呈現對橫山愛的臨在，領會出「中行」的生命特質，其生命會特別重視事上磨鍊，正顯示出陽明、橫山與緒山三人如何完成對彼此的忠信，他們三人對愛的深度真實跨越生與死的限隔，這就是我們說的「恆常臨在」。

關鍵詞：徐橫山，王陽明，錢緒山，馬賽爾，臨在

---

\* 陳復：國立臺灣師範大學科學教育中心博士後研究員  
投稿日期：2010年7月9日；採用日期：2011年4月27日

# Love and Death of Xu Heng-Shan: Wang Yang-Ming and Qian Xu-Shan Were Eternal for Feeling His Presence

Fu Chen\*

## Abstract

Xu Heng-Shan is the most unforgettable disciple of Wang Yang-Ming in his whole life. The diligence stimulated from their meeting to love each other formed the overture of Nouslogy. Xu Heng-Shan determinedly became the believer of Nouslogy as the most difficulty time in Wang Yang-Ming's life. They mutually constituted inseparable "I-Thou Relation." He passed the highest imperial examination with love of Wang Yang-Ming and dedicated his life to governmental service. He was deeply respected and supported by general public, however, he found that it is hard to fulfill ideal. He further hoped to grasp the Entity and therefore gave up public service without regret. He bought the farmland as the place for spreading Nouslogy. Unfortunately, he died in disease with his lofty aspirations unrealized at the age of 31. This was a deep shock to Wang Yang-Ming. He wrote four funeral orations in different times to express his endless mourning and decided to elaborate Nouslogy as if Heng-Shan was present. Though his disciple in later period, Qian Hsu-Shan, had never met Xu Heng-Shan, he grasped the life nature of "Zhong Xing" (internal experience and fulfillment of life) through observing the wife of Heng Shan, Wang Shou-Rang, about untiring presence of love toward Heng-Shan. He especially emphasize discipline of actual affairs that happened to show how Yang-Ming, Heng-Shan and Xu-Shan fulfilled fidelity to

---

\* Chen Fu, Postdoctoral Fellow, Center for Science Education, National Taiwan Normal University  
Manuscript received: Jul. 9, 2010; Accepted: Apr. 27, 2011

each other. The depth of love in them actually went across the line between life and death. This is what we said “Presence of Constancy.”

Keywords : Xu Heng-Shan, Wang Yang-Ming, Qian Xu-Shan, Marcel, presence

## 壹、前言：本文的跨領域研究法

徐橫山研究是往日學術領域未曾仔細討論過的議題，卻是心學的深化過程裡不應該忽視的重要研究環節，徐橫山本來是王陽明早期最器重的弟子，卻因英年早死而無法對心學觀念有深刻的闡發，但徐橫山對生命展露的愛，讓王陽明與其弟子錢緒山對他有著長年的不捨眷戀，使得他的生命對王、錢兩人而言恆常臨在，這是很值得我們首先藉由這個角度來探索徐橫山的議題。

在展開本文前，應指出一個事實：儒家思想自孔子開始就特別強調與提倡「仁」的觀念，當其弟子樊遲問仁的具體表現，孔子回答「愛人」（《論語·先進》第十一），孟子則進而對「仁者愛人」詮釋出「愛人者，人恆愛之」（《孟子·離婁下》）這樣的內容，故有學者指出「仁」與「愛」這兩者有著互相涵攝的內容，仁愛的真義體現在對自己與他人生命的尊重與維護，還有對存在價值的肯認與拔高，如果能擱置對名相的執著，由人性整體的角度出發來看，或能發現孔子的「仁」與耶穌的「愛」實具有相通的精神，仁與愛使得生命在交流與交融裡共構出新的整體，意即仁愛的踐履使得生命產生「我一你」的關係（I-Thou relation）（陳福濱，2005），進一步有人更進而指出，法國存在主義哲學家馬賽爾（G. Marcel, 1889-1973）對主體際性（intersubjectivity）的認識正能拿來詮釋孔子說的「仁」，馬賽爾重視人應該由封閉且孤獨的自我中解放出來，與人通過共融（communion）而結合出「我們」，這是個誠信相待的過程，人與人相互付出真情與真誠，這就是主體際性的意思（曾春海，1993）。本文想進而採取這個角度，來認識徐橫山如何在死亡將臨前，釋放他對世間（尤其是心學同志）的愛，筆者會冀圖指出這裡面愛的內容如何呈現著主體際性，而王陽明與錢緒山如何同樣因為呈現其主體際性，而對徐橫山有著恆常臨在的情感。出自對這兩個子議題的關注，本文預計採取跨領域的三種研究法來釐清議題：

第一，哲學研究法（philosophical research）：如同前面的討論，這裡主要想採取法國存在主義哲學家馬賽爾對「主體際性」認識，來詮釋徐橫山的愛與死，尤其會使用馬賽爾講的「第一反省」（primary reflection）與「第二反省」（secondary reflection），來觀察徐橫山在信仰王陽明講的心學前，如何產生「大疑且駭」的態

度，意即把存有的奧秘當作思考的問題，意即處在「第一反省」的狀態裡，卻因王陽明對徐橫山濃郁的關注，兩人共融出主體際性的愛，使得徐橫山對生命的「反省」不再是有距離的客觀思考，而是主體的覺悟，躍出自身，覓得真實的存有，兩者的綿密結合出尚未裂解的「我們」，這屬於客觀思考運作前生命的原始經驗，意即處在「第二反省」的狀態裡。本文藉由馬賽爾對信仰的解釋，冀圖認識徐橫山如何通過第二反省成為心學的信仰者，並帶著這樣的領會，展開他對社會的生命實踐，這是本文主要採取的研究路徑，本文並準備經由這種信仰綿密結合出的「我們」，來探索王陽明與錢緒山對徐橫山生命恆常的臨在（presence）。有關徐橫山實證本體的內容與型態，本文則會採取美國實用主義哲學家詹姆斯（William James, 1842-1910）對奧契主義（mysticism）的詮釋，並特別強調這個觀念含攝著「內外合一」的義理，藉此開拓我們對徐橫山實證本體的認識深度。

第二，心理研究法（psychological research）：這裡想藉由本土心理學認識到華人的「自己」並不見得只停留在自己的身體這個實體，而會包括自身關注的人在內，將其視作自己的延伸，他們的事情就是自己的事情，他們的榮辱就是自己的榮辱，彼此可替彼此發言、承諾甚至思想（楊中芳，2009：55-85），藉此觀察王陽明與徐橫山如何將彼此納進「自己」的範圍內，並同樣藉由這個角度來觀察徐橫山的妻子王守讓如何會在徐橫山過世後，依舊替橫山守住家風於不墜。本文尚會藉由超個人心理學（transpersonal psychology）來探索徐橫山實證本體的經驗型態內具的高峰經驗（peak experience）。超個人心理學是跨越自我層面的研究，特別關注超脫自我的經歷。本文冀圖指出徐橫山不能被視作嚴格意義的思想家或哲學家，正因他雖然有實證本體的高峰經驗，卻沒有機會將其領會對外繼續闡發，成為心學義理與觀點的共同開拓者，這是徐橫山生命並沒有獲得完成的癥結，然而，錢緒山卻懷著對徐橫山的臨在感，大膽承擔橫山未竟的志業，使得自己最終反而成為其期待徐橫山本來應該成為的師門大儒，本文想特別指出這種心理的內在聯繫，如何對完成錢緒山生命產生動能。

第三，歷史研究法（historical research）：這裡是指質性研究（qualitative research）裡的「生命史」（life history）研究法，生命史研究法焦點放在社會中的個人環節，其主體表現常不會是直接外露的實踐，而要透過詮釋隱藏於文本裡的主觀意

義，來把握住個人生命經驗裡的「感知」(percipience)。認識徐橫山畢生的愛，只有琢磨徐橫山由生至死的各種情感經驗，這包括：(1) 父親徐璽基於出身卑微的背景，而對橫山產生強烈的期望；(2) 岳父王華基於對橫山人品的看重，而寧可選擇他與自己女兒王守讓成婚；(3) 王陽明在顛沛流離的患難裡，卻念念不忘叮嚀橫山的學業準備與精神陶冶；(4) 橫山考上科舉後，如何在祁州整飭武備，並能除暴安良且不畏權貴；(5) 橫山在南京任職期間如何剷除弊端，並對明武宗的荒疏朝政有著強烈的憂慮，終至轉而關注講學志業的開展；(6) 橫山意識到藉由身體來體證心學的重要性，並開始幫王陽明教授新來的心學同志；(7) 橫山素來相信並會探索夢境的昭示，且對自己孱弱的身體有著預感；(8) 橫山死後，王陽明在四篇祭文裡表現出強烈的痛苦，他對橫山始終無法忘懷；(9) 錢緒山如何因王守讓的堅持守住家風，而對橫山產生隔世的情感，並領會出橫山「中行」的生命特質……，如果希望釐清這些具體的生命經驗，都將無法離開生命史的鋪陳。

人類不同的文化容或各有其脈絡，詮釋各自的文化脈絡，自然就會開展出相應的觀念與語境。如果相信人類各種文化脈絡只是因應不同的特殊時空條件而有歧異，內裡卻有著相同的人性關懷，甚至在迥異的名相稱謂裡，卻共同指向相通的神聖存有，那不同的觀念與語境的交流與交融，則正就在豐富與體現這個神聖存有的內涵。具體而言，本文藉由跨文化與跨領域的路徑，來釐清徐橫山的愛與死，並由其間觀看王陽明與錢緒山對其生命的恆常臨在，筆者預期這不僅能豐富與體現心學的內涵，更能開拓生命教育領域的新里程。

## 貳、橫山與陽明：相識與相愛

當我們使用「臨在」這個詞彙的時候，我們不能忽略其意義出自法國存在主義哲學家馬賽爾，他首先立即承認，要給予這個詞彙嚴格的定義有著困難，因為臨在本身並不能被理解，只要掉落至言詮就難免產生歪曲的認識，其只能藉由直接的經驗而被認出，然而，他同樣指出，生命的忠信(fidelity)往往與臨在相互連結，其體現出「存有的奧秘」(Ontological Mystery, 項退結編訂, 1979: 94-96)。因此，當我們

直接採取生命史的研究法，<sup>1</sup>來觀看徐橫山這輩子的愛與死，並認識王陽明與錢緒山對其生命的眷戀，由中間認識忠信如何緊緊維繫著他們彼此的情感，就能領會他們如何呈現對彼此的臨在。

徐愛（1487-1517），字曰仁，號橫山子，世稱橫山先生。橫山先生（後面簡稱徐橫山）的本名饒負寓意，徐愛，其一生正就是個實踐與體現愛的歷程。徐橫山是明朝開創心學的宗師王陽明先生（後面簡稱王陽明，1472-1528）的首席大弟子，最早跟王陽明北面納贄，<sup>2</sup>卻在其弟子群裡最早過世（年僅31歲），沒有機會讓自己的義理與觀點發展成熟，王陽明在他生前對他最為器重，視其為王門的顏淵，<sup>3</sup>死後則對他念念不忘，包括王陽明後來最器重的一名弟子錢緒山先生（後面簡稱錢緒山，1496-1574），都對其忠信於師門深有感念，而希望踵繼其志，再開具有「中行」意蘊的聖學（錢明，2007：162-163）。因為徐橫山的一生不斷在用他的愛來成全人與事，卻不幸英年早死，因此本文用「愛與死」來緊扣住主題，藉此凸顯其生命展現的內容，並探索其背後的意義。

徐橫山出生在餘姚，其家境並不殷實，<sup>4</sup>父親徐璽（古真先生）想考進士而不可

<sup>1</sup> 就心理學的領域而言（丁興祥、倪鳴香，2008：13-15），生命史的研究通常會選擇一般人甚至較為弱勢、邊緣或偏差者做為對象，如果通常較為有名、傑出或典範的人物，則會改就心理傳記學（psychobiography）的角度來研究，這是指有系統運用心理學理論，將生命經驗轉化為連續性且具有啟發性的故事，其研究主題依然是在理解個人的生命經驗，只不過特別強調使用心理學的理論與知識而已，因此其可被視作具有特殊呈現型態的生命史。就歷史學的領域而言，則不應該區別人物性質的特殊或一般，只要著重其生命經驗的鋪陳與釐清，都可被視作生命史的研究，筆者在這類議題裡，則將生命史的書寫進而視作勾勒思想史的前沿，意即藉由認識傳主的生命經驗，從而洞視其發展出各種觀念與主張的內在原因。因此，筆者會藉由釐清徐橫山的生命史，來印證馬賽爾闡釋的臨在如何體現在其信仰與實踐心學的過程裡。

<sup>2</sup> 徐橫山在〈同志考敘〉說（2007：56）：「自尊師陽明先生聞道後幾年，某於丁卯春，始得以家君命執弟子禮焉。于時門下亦莫有予先者也。繼而是秋，山陰蔡希顏、朱守中來學，鄉之興起者始多，而先生且赴諫所矣。」

<sup>3</sup> 黃宗義（2008：220）在〈即中徐橫山先生愛〉引說：「陽明曰：『曰仁，吾之顏淵也。』」（《明儒學案·浙中王門學案一》卷十一）

<sup>4</sup> 錢明（2009：135）認為徐家自徐府君開始家境殷實，使得徐璽進而希望徐橫山能「商而優則學」，徐府君是指徐橫山的曾祖父徐廷玉，雖然根據〈徐府君墓誌銘〉的記載（錢明，2007：391），徐廷玉確實治生有得而家境富裕，但即使徐廷玉善於治生，這並不見得就表

得，心底有莫大的遺憾，基於經濟的需要，他只能委身為吏來維持家計，徐璽對此處境深感羞恥，且他終身貧賤，動輒被人輕視，他將其癥結歸咎於自己這種失學而不知變通應世的態度，並對此深感孤獨與落寞，這種冥頑不靈的生命情調，實為他會自取號「古真」的原因（2007：392）：

吾之為吏也，吾終身恥之，人或以為偽；吾之不得取進士科也，吾終身憾之，人或以為妄。吾志不欲貧賤，然不能術去而智解也，故吾終身貧賤，人或以為愚；吾志不欲孤獨，然不能肩膂而面從也，故吾終身孤獨，人或以為假；吾志不欲鄙陋，人或以為固。蓋凡吾所好者，必不能為惡；凡吾所惡者，必不能為好。凡吾所能者，必不能為不能；凡吾所不能者，必不能為能，皆吾失學而不知變也。世之謂不知變者曰「古真」。今皆以古真目吾，故吾遂自號為「古真翁」。（〈古真先生傳〉，《徐愛·錢德洪·董濬集》附錄）

正因如此，徐璽對當時唯一的孩子徐橫山抱有很大的期望。此時同鄉的王華看上徐橫山，主動願意將自己的女兒王守讓嫁與他為妻，王華可能與徐家有什麼深厚的因緣，使得他人人都認為同屬徐家，徐橫山的叔叔更顯得聰明蓋世，建議王華選擇將守讓與其叔叔婚配為宜，然而王華卻更看重徐橫山的人品，堅持守讓與橫山結婚，他在徐橫山過世後親筆寫的祭文裡稱讚橫山的生命很穩重，面臨患難的考驗都不會躲開，有著如美玉或良金般純淨的資質（2007：115）：

子有為國為民之忠，雖巨寇攻城，臨患難而不苟免；子有不磷不緇之操，雖巨躡怙勢，震威武而不動心。年雖少而老成，加於耆舊；身雖怯而剛勇，超乎等倫。若子之為人，可謂卓然有立，粹然無瑕，可以比美玉，可以比良金者也。（〈祭文〉，《徐愛·錢德洪·董濬集》附錄）

---

示其孫子徐璽同樣善於治生，更何況徐璽自承「終身貧賤」（請見後面的討論）。

王華的眼光很不錯，徐橫山雖然聰明不及於令叔，令叔後來卻果然因放蕩處事而毫無成就，而橫山則成為最早開始傳播心學的儒者。錢緒山對此還特別在王陽明寫的〈與徐仲仁〉一文後面做評註，藉由對橫山的推許，來表示他對人應該紮實涵養學問的認同（1992：984）：

海日翁為女擇配，人謂曰仁聰明不逮於其叔，海日翁舍其叔而妻曰仁。既後，其叔果以蕩心自敗，曰仁卒成師門之大儒。噫！聰明不足恃，而學問之功不可誣也哉！（〈與徐仲仁〉，《王陽明全集·續編一》卷二十六）

錢明大膽猜測（2009：135-138；174-175）徐橫山與王守讓的婚配其實是「倒插」（這是錢明的用語，意即入贅）到王府，儘管這就現在的社會眼光來看並不見得是什麼難堪的事情，然而我們還是應該檢視其猜測是否有根據。徵諸錢明的兩點理由：其一，王華在狀元及第前，就已聲名大噪，世人都爭相邀聘他擔任家庭教師，因此徐璽將兒子倒插王府應該是「求之不得」的事情；其二，由徐橫山在〈游龍泉寺次韻〉裡說：「十年塵土只懷歸，長憶鄉山夢裏微。」並由正德七年（1513）徐橫山與王陽明「同舟歸越」，並「自寧波還餘姚」可知，距離弘治十六年（1503）或十七年（1504）橫山「倒插」王府剛好已十年。且不说弘治十六年或十七年根本沒有文獻能證實這種倒插的說法，錢明根據這兩點理由就能做出如此大膽的猜測，並反覆在文中強調，<sup>5</sup>則實在很難讓人理解。就第一點來說，如就古人執著傳統的家族血脈觀念而言，徐橫山本來是徐璽唯一的兒子，徐璽完全沒有為奢望其奪取功名而不惜斷滅自家

<sup>5</sup> 如徐橫山在〈賢思敘〉裡表示（2007：60-61）：「山陰之賢，不止二子，蓋予未之盡識而聞之。」這本來只是在謙虛指出自己可能不見得熟識紹興全部在地的賢人，錢明都會由其語意引伸出自己的想法（2009：139）：「因徐愛是弘治十六七年才『倒插』到王府的，遷居山陰的時間不長，所以對山陰賢達『未之盡識而聞之』，乃是很正常的。」這是毫無根據卻擅加揣測的言論，筆者覺得貿然發表如此看法並不適當，更何況韓邦問在〈祭文〉裡（2007：111）說徐橫山是「姚江望族」，且不说其作為鄉里望族，在當時的社會幾乎不可能會發生此事，且橫山是餘姚人，對紹興（山陰）的賢人不盡相識本是很正常的事情，這完全不需要牽扯到「倒插」的事情。

香火的可能性，更何況如果只是希望獲得王華的指導，並不需要做出如此重大的「犧牲」；就第二點來說，徐橫山的詩本來只是寫著自己長年在外對家鄉餘姚的眷戀，看不出有任何隱喻的意思，而錢明徵引兩人「同舟歸越」與「自寧波還餘姚」的內容，都來自錢緒山編寫的〈王陽明年譜〉（1992：1235），前者是指徐橫山因為跟著王陽明學習，因此兩人共同至紹興（紹興簡稱越）論學；後者則是指兩人同遊浙江諸山，本來很愉快，最後因乾旱，看見山田都龜裂，慘然不樂而回到餘姚。這兩點理由豈能得出徐橫山「倒插王府」的解釋呢？更何況入贅的婚配常要由生出的孩子冠上母姓來落實，徐橫山與王守讓並沒有生孩子，更不能由王家的門第與聲望較高，就武斷給出沒有根據的猜測。<sup>6</sup>雖然我們無法認同錢明的說法，然而，王陽明顯然對自己的妹婿有著很高的期望，當徐橫山尚在考舉人的時候，弘治十七年的鄉試，橫山並沒有中舉，王陽明毫不在意，並積極勸他說（1992：984）：

知秋戰未利。吾子年方英妙，此亦未足深憾，惟宜修德積學，以求大成。尋常一第，固非僕之所望也。家君舍眾論而擇子，所以擇子者，實有在於眾論之外，子宜勉之！勿謂隱微可欺而有放心，勿謂聰明可恃而有怠志；養心莫善於義理，為學莫要於精專；毋為習俗所移，毋為物誘所引；求古聖賢而師法之，切莫以斯言為迂闊也。（〈與徐仲仁〉，《王陽明全集·續編一》卷二十六）

這就是指出其父親王華能捨棄「眾論」，特別會選擇他做女婿，正是因為看重他的「修德積學」，來日當能有大成，尋常的科第是否考上，則並不是重點。目前並沒有任何其他文獻能讓我們瞭解王陽明與徐橫山剛開始相見的情景，王陽明指出父親王華會選擇他做女婿的原因，就已是他自己記錄最早與橫山相識的內容。他還特別提醒徐

<sup>6</sup> 其岳父王華還在給橫山的〈祭文〉裡說（2007：115）：「俟終喪之後，擇立汝同宗子姓之質美者一人以為汝後。」（《橫山遺集·附錄》）意即王華要幫他在徐家同族的子弟裡覓得一個資質優異的人來做其後嗣，由王華的態度可知，其本來就完全沒有要徐橫山「倒插」的意思。

橫山不要在生命的隱微面有絲毫欺瞞，不要自認可依憑著聰明而懈怠大志，要拿經典的義理來涵養心性，專精學習，不要被社會的習俗看法給牽引，不要被物質欲望搖晃精神，他尤其提醒橫山不要覺得自己這些言語很迂闊，要真正將其放在心底，他並自承會如此繁瑣的叮嚀，正因為來自對徐橫山有著強烈無法克制的親愛的情感。<sup>7</sup>這樣的情感甚至擴張到他對徐橫山母親安危的關注。<sup>8</sup>對此情感不宜只單純理解為內兄與妹婿間的情誼，其內裡已然隱含著王陽明對徐橫山作為自己心學同志的期望（如「求古聖賢而師法之」的言語）。這封書信是王陽明的兒子正億在其過世後偶然在書櫃中拾得，卻是目前我們能看見王陽明寫給徐橫山最早的書信，他對橫山如此殷殷的期待與叮嚀，為橫山後來跟陽明拜師在鋪著前路。正德二年（1507），徐橫山再度參加鄉試的科考，王陽明此時人已經被權閹劉瑾殘害，謫至貴州龍場驛擔任驛丞，他正在由北京回浙江，再準備去貴州的路上，本身都處在生命難保無恙的低潮與威脅裡，卻還在殷殷垂問徐橫山考舉人的事情，這可看出他對橫山有著超越個人生命安危的關注，他鼓勵橫山不要有患得患失的心理，進場的時候則要大開心目，放膽直寫胸臆，這就有教他直接實踐心學的用意（1992：911）：

<sup>7</sup> 王陽明（1992：984）在該文說：「意欲吾子來此讀書，恐未能遂離侍下，且未敢言此，俟後便再議。所不避其切切，為吾子言者，幸加熟念，其親愛之情，自有不能已也。」錢明（2009：139，140，175）表示正德二年徐橫山參加鄉試前，王陽明曾提議徐橫山來京師接受指導，並引用陽明這段文字來證明他對徐橫山親愛的情感，並說根據湛甘泉〈祭徐曰仁文〉的記載，徐愛曾在弘治與正德年間待在京師「侍側」於王湛，意即他或許接受王陽明的建議去京師讀書。然而，徵諸這段文字，王陽明寫於弘治十七年徐橫山第一回參加鄉試後，且陽明認為橫山恐怕不能離開父母，因此「未敢言此」，意即並未做此建議，而正德二年王陽明已由浙江要去龍場驛的路上。再者，湛甘泉在〈祭徐曰仁文〉裡說（2007：111-112）：「丙寅於京，我友陽明。君少侍側，如玉之英。」這是指正德元年王陽明與自己結交（按照錢緒山在〈王陽明年譜〉裡的看法（王陽明，1992：1226）則應該在弘治18年），並指出徐橫山年輕時曾經「侍側」於王陽明左右（其侍側的對象並不包括湛甘泉本人），這並沒有任何徐橫山來京師讀書的意思，因此恐無法得出錢明前面的論點。

<sup>8</sup> 根據計文淵（1996：編號第53）《王陽明法書集》，當橫山的母親急染重病恐將不保，王陽明得知此事，雖然因公無法離開，立即修書〈與曰仁手劄〉給橫山說：「得書驚惶，莫知所措，因知老親母仁慈德厚，福祿應非止此。然思曰仁何以堪處，何以堪處！急走請醫，相知之良，莫如夏者。然有官事相絆，不得遽行，未免又遲半日，比至且三日，天道苟有知，應不俟渠至，當已平復，不然可奈何，可奈何！」他並自承在慌張與緊急的狀態裡「語無倫次」，可見他對橫山如何深刻的「愛屋及鳥」，纔會有如此強烈的情感表示。

君子窮達，一聽於天，但既業舉子，便須入場，亦人事宜爾。若期在必得，以自窘辱，則大惑矣。入場之日，切勿以得失橫在胸中，令人氣餒志分，非徒無益，而又害之。場中作文，先須大開心目，見得題意大概了了，即放膽下筆；縱味出處，詞氣亦條暢。今人入場，有志氣局促不舒展者，是得失之念為之病也。夫心無二用，一念在得，一念在失，一念在文字，是三用矣，所事寧有成耶？（〈示徐曰仁應試〉，《王陽明全集·外集六》卷二十四）

本土心理學特別關注華人的「自己」，其發現該自己並不見得會停留在自己的身體這個實體，而會包括其他自身關注的人在內（楊中芳，2009：55-85）。身經患難的王陽明，卻忽視著自身的安危，關注著徐橫山的前程，顯見在他心理已經把徐橫山納進「自己」的範圍內。這裡說「君子窮達，一聽於天」，然而「既業舉子，便須入場」，就在指出他只要有志實踐聖學，就不能不參加科舉，獲得功名對他們這些讀書人來說並不能視作人欲，而是引領世人共同實踐聖學需要具備的社會條件。王陽明對徐橫山的關注已到鉅細靡遺的程度，這包括提醒他在進場前10天要能練習調養，早睡早起，不要生活習慣不佳搞得精神恍惚，還有進場前兩天不要再翻閱與科舉無關的書籍，這會擾亂心目，或可偶爾一天看一篇具有娛樂性的文字，但如果會耗氣勞心，那就不如不看（1992：911）：

將進場十日前，便須練習調養。蓋尋常不曾起早得慣，忽然當之，其日必得精神恍惚，作為豈有佳思？須每日雞初鳴即起，盥櫛整衣端坐，抖擻精神，勿使昏惰。……每日或倦甚思休，少偃即起，勿使昏睡；既晚即睡，勿使久坐。進場前兩日，即不得翻閱書史，雜亂心目；每日止可看文字一篇以自娛。若心勞氣耗，莫如勿看，務在怡神適趣。……每日閒坐時，眾方囂然，我獨淵默；中心融融，自有真樂，蓋出乎塵垢之外，而與造物者游。（〈示徐曰仁應試〉，《王陽明全集·外集六》卷二十四）

這裡很有意思者在「我獨淵默」與「中心融融」呈現的「自有真樂」，意即科舉的考場在這裡被王陽明轉化為涵養的道場，其真正錘鍊的對象是人的心靈，如果能在這個過程裡因為沈默面對自己淵深的心靈，使得精神因為往內轉向而獲得內斂與調伏，即使身在塵垢的世間內，都還是能與造物者悠游，由「自有真樂」來解讀其語意，這就有實證本體的意涵。<sup>9</sup>在王陽明對徐橫山如此細緻的叮嚀與關懷裡，徐橫山想來體會得出王陽明對他深深的愛，當徐橫山在浙江考完並高中舉人，王陽明正準備要離開浙江去貴州前，橫山徵得父親徐璽的同意（可見他們彼此間情感的深刻性），北面納贖，成為王陽明的第一位弟子，<sup>10</sup>這段時間並不是王陽明全面闡發心學的時期，反而正是他最落魄痛苦的一段日子。徐橫山後來回顧這件事情說（2007：56-57）：

自尊師陽明先生聞道後幾年，某於丁卯春，始得以家君命執弟子禮焉。于時

<sup>9</sup> 馬賽爾曾經使用「默觀」（contemplation）這個詞彙來對此做出詮釋，他表示人深度的精神內斂（ingathering），主體重整其內在的資源（inward regrouping of one's resources），讓心靈獲得「內靜」（inner silence），不再有「言辨」（discourse）的推理，讓生命由主客對立的隔閡裡回歸物我融通（union）的交感，直接獲得存有的本來面目（Marcel, 1951b：125-132；關永中，2002：362-369）。自我通過內斂的工夫，其默觀就能產生馬賽爾說的「被瞎的直觀」（blinded intuition）（這是他特別使用的詞彙，Marcel, 1952a：173），意即這個直觀的出發點其實不是自我，而是自我不斷受著某個能量的激勵、刺激與催喚，使得自我不寧，強制來到新的平衡點，而獲得徹底的安寧，這個能量其實來自別個主體的光芒，照蔽住主體本來慣常的理性思考，使得主體由第一反省跳躍至第二反省的境域內。「默觀」就是在讓心靈往內在轉向，覓得那尚未展露的光芒，讓人活在希望中（陸達誠，1992：196-199；Marcel, 1962：31-32）。有關第一反省與第二反省的內涵，請見本文後面的討論。

<sup>10</sup> 不過，根據錢緒山的說法，早在弘治十八年就已經有人願意執贖及門：「是年先生門人始進。學者溺於詞章記誦，不復知有身心之學。先生首倡言之，使人先立必為聖人之志。聞者漸覺興起，有願執贖及門者。至是專志授徒講學。然師友之道久廢，咸目以為立異好名。（1992：1226）」兩人對王陽明何時開始收弟子有不同的認知，不過都共同指出世人當時普遍認為這是王陽明「立異好名」纔會有的行徑，顯見其立志行道面臨的困難。緒山並在〈王陽明年譜〉裡正德二年表示：「徐愛，先生妹婿也，因先生將赴龍場，納贖北面，奮然有志於學（1992：1228）」。筆者覺得橫山與緒山這裡對誰最早跟陽明納贖的認知差異，應該按照橫山作為當事人的回憶為準，畢竟橫山寫過〈同志考〉，詳細記錄早期同志的名單，他完全知曉陽明剛開始發展心學的經歷，或許這有可能是他們對何謂心學門人有著不同的標準使然。

門下亦莫有予先者也。夫斯道之不明于天下也久矣！先生重光以來，世方大疑以怪，而有能挺然特出真心信向不為所撓者，願弗可謂豪傑矣乎！則相與共室堂，朝夕切磋，觀善砥行弗替，務期大成，期斯道復大明可矣。（〈同志考敘〉，《橫山遺集》卷上）

徐橫山能在王陽明「龍場悟道」前，就指出王陽明早在前幾年已「聞道」，並願意執弟子禮，處在王陽明尚未有任何外王事業前，且對本體的實證尚未有至關緊要的突破，面對著整個天下的疑怪，徐橫山就己能對王陽明真心信仰，不受時論阻撓，套用他自己的詞彙來說，這誠然是豪傑纔能表現出的舉措。其實，徐橫山如此果決的信仰，對王陽明立志重新開啟聖學的願望，產生莫大的鼓舞。他的北面納贄，或可視作心學獲得發端的序曲。信仰並不需要證據，馬賽爾指出（陸達誠譯，1983：15），信仰本身就是未見事物的證據，<sup>11</sup>這個觀點很能解釋徐橫山拿出自己全部生命來對待王陽明的態度。馬賽爾（Marcel, 1951c: 87）還指出：「信仰」（faith / belief）其本質就是追隨。這意味著主體全然跳出自己，產生向別個主體開放、聆聽與回應的心態，並做出個人「內在的承諾」（inner commitment），發自心底的意願，願意替他愛的人「鞠躬盡瘁」。就馬賽爾的觀點而言，信仰完全不同於「確信」（conviction），確信是一種自我封閉的心態，意即人一旦採納某種立場後，就排除任何商量的餘地，信仰則是愛的全然臨現，其孕育自「我一你」關係（關永中，2002：377-387；Marcel, 1964: 131-134），這不再是主客對立或主客互換的人際關係，因為彼此有愛，「你」不再是人面對自我外在的陌生人，而是用某種型態參與我生命的主體性的別個主體，讓你來做我生命裡的主體，人就要放棄宰制的心態，尊重且容納他人的主體進來，來讓彼此同時都能成為主體，馬賽爾稱其性質為「互為主體性」或「主體際性」（陸達誠，1992：45-48，165-207；Marcel, 1952b: 146; 1975: ix）。馬賽爾具有天主教背景，

<sup>11</sup> 馬賽爾在這裡的法文原文說：La foi, évidence des choses non vues，其中“foi”這個字在英文裡同有“faith”與“belief”的意思，使得其不只有對天全然的交付與給出，還有著對人全然的忠實與仰賴，這應該很適合解釋徐橫山自承「挺然特出真心信向不為所撓者」的內在脈絡。

其與徐橫山的心學背景雖然不大相同，不過馬賽爾對愛的體會，尤其「我一你」關係，用來詮釋橫山與陽明的關係，則正看出他們對彼此的愛的深度。在這裡宜特別指出，信仰並不會使人就此失去反省，正好相反，真正深刻的反省會產生通往信仰的路徑，這就像徐橫山乍聽王陽明的心學教育，依照他後來編《傳習錄》上卷的自剖，他其實本來有「駭愕不定」的倉皇感，毫無入門的路徑，後來常將王陽明的話語放在心底咀嚼，漸漸知道要帶著身體來具體實踐其聽聞，這纔真正信仰王陽明講的心學實在是「孔門嫡傳」，捨棄這條大路都無法通往悟道（1986：15）：

愛因舊說汨沒，始聞先生之教，實是駭愕不定，無入頭處。其後聞之既久，漸知反身實踐，然後始信先生之學為孔門嫡傳，捨是皆傍蹊小徑，斷港絕河矣！（《傳習錄·上卷》第十五條）

真正深刻的反省，馬賽爾稱作「第二反省」（secondary reflection），這是相對於只知道堅持自我主體性的「第一反省」（primary reflection）而言。「第一反省」是指對存在本身都展開懷疑，思考者把本來不能成為客體的存在轉為客體，將豐富的整體生命給抽象化，視作理性篩選的對象，這種解析型的思考，其主體雖然藉由意識全面客體化的運作而架構出相關的知識，卻使得人與外在世界的臨在與內在生命的一體之感覺全部消失，思考者與被思考者本來緊密存在的一元關係（existential immediacy）被解消掉，餘留只是存在的外殼，這就是存在的物化，因為主體並沒有與存在締結真實的關係。馬賽爾認為主體得要離開自我，與「非我」（non-ego）締結關係（Marcel, 1951a: 158-163），這就得要藉由主體克服客觀取向的認知心態，使自己能徹底投注在存有的體驗裡，其「反省」不再是與距離的客觀思考，而是主體的覺悟，躍出自身，覓得真實的存有，兩者的綿密結合是尚未裂解的「我們」，這屬於客觀思考運作前生命的原始經驗（陸達誠，1992：63-72，79-83，118-120）。往日早有人指出馬賽爾講的主體際性很適合詮釋儒家講的「仁」（曾春海，1993），現在筆者則更具體拿徐橫山與王陽明的相識與相愛來作證，藉此認識主體際性共構出的情感，如何能完成徐橫山的信仰。

## 參、愛：橫山對社會的生命實踐

正德三年（1503）的春天，正當王陽明在龍場居夷處困的時間，徐橫山考上進士二甲第六名，時年僅二十二歲，或許是因為餘姚籍的進士在京師的集體能量太過龐大，更或因時值王陽明抗疏救戴銑而得罪權閹劉瑾，使得徐橫山考得如此優異的成績，本來應該能在朝內做京官，卻被外放祁州擔任知府。<sup>12</sup>祁州在現在的河北省安國市，距離北京不遠，當時住有大量的權貴門第，他們在這裡魚肉鄉民，還有大盜劉六正在河北打家劫舍，徐橫山就任後，首先革除額外的賦歲還給人民，並禁止與抑制權貴人家，不准他們剝削百姓，更查問人民的疾苦，周濟他們買耕牛或站馬，甚至租金或勞役都做出公允的裁斷，還將各有朝內後臺在驕橫滋事的軍人都各正法（2007：92）：

祁近京，多巨璫勢家，民貧於逋累，官校挾內批逮捕旁午。又大盜劉六等起內訌，風馳破郡邑。君下車，首革賦外歲羨以歸諸民，禁抑勢家使無朘削，詢民所疾苦，如協濟買牛，買補站馬，及草場之租，走遞之役，悉奏下裁定之。軍校乘時恣橫，各有所附麗，君悉置於法。（〈明故奉議大夫南京工部都水清吏司郎中徐君墓誌銘〉，《橫山遺集·附錄》）

而且，橫山還能公允管理鄰州的事情。有人依靠權閹劉瑾來鯨吞人民的利益，官員接續不斷陳情，都不能獲得公斷，結果朝中發出臺劾命他審理，他審訊完就讓壓榨者下獄，他們怨恨徐橫山，想要加害，而徐橫山完全不顧自身安危，對此擱置不理。他還整頓祁州的武備，綜理極為周密，使得大盜劉六夜闖州境，聽見武備管理的嚴密，都

<sup>12</sup> 這個觀點出自錢明（2009：140）的看法。根據蕭鳴鳳寫的〈明故奉議大夫南京工部都水清吏司郎中徐君墓誌銘〉（2007：92）：「時鄉邑在朝諸名公方為逆瑾所忌，乃著令姚人毋內除，君遂以己巳六月出知祁州。」據此，筆者覺得這個推測具有合理性，且能顯示出王徐兩人的「同舟一命」。

大驚失色，不敢過來騷擾祁州，只好轉往其他州縣劫掠，<sup>13</sup>使得徐橫山遇不見這些盜寇。<sup>14</sup>徐橫山如此年輕，生命清澈無暇本不奇怪，抵抗強暴捍衛邦本卻能超越老練於人事者，則很讓他的至交驚奇<sup>15</sup>。空暇的時候，橫山就率領學生講學行禮，並聘請通曉大義的老師來指導，使得這裡的科舉制度本來荒廢很久，讀書人卻能重新開始參加科舉。因為他替百姓辦大量的實事，最後當他離開知府工作的時候，州人還感念創立生祠來祭祀他（2007：92）：

鄭州有怙瑾勢以吞民利者，累奏不能直，君受臺檄，一訊而獄成，雖怨者幾至害君，而君一不顧也。間修武備以御賊，綜理極周密，賊嘗夜闖州境，遙聞號令，輒大驚馳去不復來，州以是獨完。暇則率諸生講學行禮，又為延置明師，於是科第久廢而復興。去之日，州人創生祠祀焉。（〈明故奉議大夫

<sup>13</sup> 流賊劉六作亂為患河北甚烈，到處侵踏州縣，根據【清】谷應泰（1977：665-682）寫《明史紀事本末》裡的想法：「武宗正德四年秋九月，畿南盜起。時劉瑾用事，專恣驕橫。……五年冬十月，霸州降盜劉六、劉七叛。……十二月劉六等西奔，掠新城、雄縣、定興、安肅、易州、涑水而南，破高陽、蠡縣、博野、容城、深澤、束鹿，規知祁州有備，乃迂道竟攻臨城、高邑、成安、饒陽，由真定掠趙州、安平，直抵晉州、城、柏鄉、內丘、南河、衡水等處。鑑計賊非東向臨清，必南奔彰德，移文促陸完督軍分道追襲。至彰德，賊方圍湯陰，聞官軍至，望風遁去。許泰、馮禎、郟永、金輔、李瑾、張俊、成釗追戰敗之，渡河溺死者無算。劉七等復糾眾萬餘，圍李瑾、馮禎營，許泰與禎、瑾內外夾攻，敗之，賊遁去。」（《明史紀事本末·平河北盜》卷四十五）由「規知祁州有備」可知，當日整個河北南部都被劉六侵踏，其唯獨繞過祁州不敢騷擾，可見徐橫山的整頓武備確實發生巨大的效果。【明】徐象梅在《兩浙名賢錄》（轉引自《徐愛·錢德洪·董澤集》附錄，2007：386）曾說：「在祁值劉六、劉七之亂，有保障功。嘗疏陳十事，多見採納。」相對於河北南部其他州縣都「望風披靡」的淪陷，可知徐橫山對祁州的保障誠然不是虛言。再者，有關流賊的作亂，過去都把研究重點放在晚明時期，然而流賊引發的政治與社會問題，早在明朝中葉就已經叢生，很值得歷史學者往前繼續探索。

<sup>14</sup> 徐橫山在〈臨川署中早起適聞縣北復寇〉這首詩裡寫道（2007：28）：「開門萬里見澄空，獨有朝霞映海紅。虛牖草堂明白日，林疏竹葉起秋風。喧庭鳥雀如相愛，梗道豺狼尚未逢。生樂百年應不易，可能銷鐵向三農。」

<sup>15</sup> 譬如蕭鳴鳳就在〈徐君墓誌銘〉裡說（2007：93）：「鳴鳳竊從縉紳後，一見時英美意向負才氣者，不為不多。然求如君，查淳絕少，不煩澆汰，蓋十不能一二也。君肌膚玉雪，神情瑩然，一件知為靈瑞之物。至於剴繁排難，拯疲民，拒強御，則未必以為所長。顧君所履歷，動與權貴入軌，而一以邦本為念，有老練者之所不能及。」

南京工部都水清吏司郎中徐君墓誌銘》，《橫山遺集·附錄》)

生祠在明朝是百姓或仕紳感念前任官員造福鄉里，而藉此「昭德勸來」做出的自發性集體行為，在正德與嘉靖年間前，創立生祠尚不是普遍的現象，<sup>16</sup>由此可知徐橫山在祁州的百姓與仕紳心理的位置確實很崇高。徐橫山是個相當較真與篤實的人，他在離開職位前，曾寫信給其上司河北巡撫林粹夫，除希望他能杜絕官員崇尚諂媚競相走偏門甚至陷害他人的惡習，並自承他掌管祁州三年，中間遇到各種危難，甚至瀕臨死亡的威脅，然而他相信人的死生禍福自有定分，他誠懇希望巡撫林粹夫負有冀省風俗教化的責任，能改革與澄清吏治，因此誠摯做出這番呼籲，而不計較個人的死生（2007：52-53）：

執事專風化之責，當發政之首，必先抑柔媚、奔競、諂陷之習，然後庶政可從而興革，百僚可從而勸懲，某方傾望轉動丰采，以為斯文之光。……夫人之死生禍福，決有定分，知之即是信之。執事固知之者，既自知之，而又謂天下之無復有知者，且不可也，況遂欲以此天下之人哉？道義之心，恐不如是也。某叨守祁祿三年矣，中間遭值姦危寇難，其脫死者屢矣。……其合得罪，或斥或死，所不避也。（〈與林巡撫粹夫書〉，《橫山遺集·卷上》）

如此披肝瀝膽的發言，果然得罪河北巡撫林粹夫，他想要羅織刑責來加害徐橫山，卻因為祁州部屬對他的愛戴，想盡辦法維護，使得林粹夫無法得計。<sup>17</sup>正德七年

<sup>16</sup> 根據趙克生（2006：126-131）〈明代生祠現象探析〉的研究，生祠的本義在崇德報功，由於明朝有禁止現任官立生祠的律令，因此其會獲得設立往往在有德澤於鄉里的官員因調升或丁艱的原因而離任後（雖然常有例外）建立，明朝政府雖然並不鼓勵這種出自民間私情的行為，然而因其符合儒家祭祀禮義，因此採取聽任的態度。

<sup>17</sup> 徐橫山在寫給部屬〈與祁吏書〉說（2007：53）：「林巡撫本不須見，而眾稱其道義，故特往一見，不意彼乃如此，我亦何愧哉？爾等書來，知必欲加害，且欲甘苦其身，回護於我。此爾輩忠厚之意，我已知之。但我牧祁三年，慚無分毫補益于民，豈可更以我功名之故，而使爾等殘傷骨肉，吾何忍哉！但當隨其考問，即將承服，不必抗忤，枉受刑責，益重吾過。我雖受誣，但求此心無愧于天足矣，決不與辨，後亦必有悔。」這裡顯見其部屬

(1507) 的秋天，徐橫山外放三年考滿回京師述職，與剛陞任考功清吏司郎中的王陽明再度相見，根據錢緒山在〈王陽明年譜〉裡保留徐橫山寫的〈同志考〉的名單（1992：1235），橫山與其他受業總計二十人，就在此時跟著王陽明認真學習心學，冬天，他陞任南京工部員外郎（根據蕭鳴鳳的〈徐君墓誌銘〉則指他陞任南京兵部車駕員外郎，2007：92），與同陞任南京太僕寺少卿正準備「便道歸省」（順便回家鄉探親）的王陽明共同至紹興，就在船上，他仔細請教王陽明有關《大學》的宗旨，聽到王陽明的說法，胸中混沌復開，活在強烈的喜悅裡，有數日如狂如醒的高峰經驗（李安德，1992：192），<sup>18</sup>並領會出往日聖人立言或各不同，其宗旨則並無差異（2007：387）：

愛以知州考滿入京師，即同穆孔暉等朝夕受業。冬升南京工部員外郎，與陽明同舟歸越。舟中請問《大學》宗旨，聞之踴躍痛快，胸中混沌復開，如狂如醒者數日。仰思堯舜三王孔孟，千聖立言，人各不同，其旨則一。（〈徐愛傳〉，《聖學宗傳》卷十三，轉引自《徐愛·錢德洪·董澐集》附錄）

當徐橫山進而思索往日聖人的言論，這些本來就極其熟悉的話語，驀然在他心底激發出全新的領會，橫山發現詞彙的歧異背後其實有著全然貫通如一的宗旨，這層領會就像是美國實用主義哲學家詹姆斯（蔡怡佳、劉宏信譯，2001：460）指出，人對某個偶然掃過心頭的格言產生徹悟，而產生這樣的浩嘆：「我這輩子一直聽見這個，但

對徐橫山三年來保護與治理祁州有著強烈的感念，而紛紛自發想幫他解圍。

<sup>18</sup> 筆者使用「高峰經驗」這個詞彙來解釋徐橫山數日間呈現的「狂」與「醒」，主要因「狂」與「醒」都來自對主體的自我感的超越，呈現顛峰與清明交會的喜樂。這個詞彙首先出自心理學家馬斯洛（Maslow），李安德解釋這種經驗說：「當人們在欣賞日落、冥觀星空或品賞名畫時，突然經驗到一個神入或忘我的境界，在那短短的幾分鐘內，時間、空間甚至他自己的存在都突然消失了，他好似突破了小我限制，剎那間融入了美的本身或浩瀚無際的宇宙中。在那一剎那，他經驗到難以言喻的喜悅，意識境界的擴大，那是一種極美也極令人滿足的經驗，與日常經驗截然不同，他感到好似捕捉到現實另一面的極光片羽。」這段話可證實筆者為何要藉此詮釋徐橫山呈現的「狂」與「醒」。

直到現在，我纔明瞭其全部的意義。」詹姆斯並進而稱這種經驗型態為冥契主義，<sup>19</sup>對這個經驗型態的解釋，詹姆斯還引用基督教改革家馬丁·路德（Martin Luther）的話：「當我聽見僧侶反覆誦念《信經》（Creed）中的『我信罪惡的赦免』的時候，突然對《聖經》有一種全新的理解，我馬上彷彿重生了，就好像發現天堂的門大敞一樣。」這種深刻意義的感受並不限於理性的命題。當心境調整正確的時候，單詞與單詞或詞語彼此的組合；光線對陸地和海洋釀就的光景；甚至香氣和樂聲，都會激發這樣的感受。高峰經驗與冥契經驗都共同指向相同的生命經歷，如果要稍做區隔與詮釋，即若冥契經驗被視作這種特殊生命經歷的整體，高峰經驗或可視作冥契經驗裡最高的頂點，冥契經驗的時間持續性則要比高峰經驗來得長。根據徐象梅《兩浙名賢錄》的說法（2007：386），正就在這種精神狀態裡，徐橫山編出首部《傳習錄》（意即現在看見的上卷）。王陽明在這段期間對徐橫山指點的內容，為何能引發橫山如此深刻的冥契經驗呢？根據徐橫山在《傳習錄》上卷的回憶（1986：15）：

如說格物是誠意的工夫，明善是誠身的工夫，窮理是盡性的工夫，道問學是尊德性的工夫，博文是約禮的工夫，惟精是惟一的工夫，諸如此類，始皆落落難合，其後思之既久，不覺手舞足蹈。（《傳習錄·上卷》第十五條）

由這裡鋪陳的內容可知，王陽明都在把外在的理（如格物／明善／窮理／道問學／博文／惟精）往內拉回到身體的實踐（誠意／誠身／盡性／尊德性／約禮／惟一）來實證，訴諸人真實的生命感，來領會與闡釋既有經典的觀念，意即由人做工夫出發，來重新把握住根本，如果我們藉由馬賽爾的哲學來詮釋（Marcel, 1951b: 83），當徐橫山不再把存在的奧秘拿思考的問題來取替，不再使得存在本身在第一反省架構出的環境裡只是個蒼白的名字，成為各種符號裡的一個而已，徐橫山就能掃除全部不利於存

<sup>19</sup> 蔡怡佳與劉宏信兩人在翻譯詹姆斯《宗教經驗之種種》這本書的時候則將該詞彙稱作「密契主義」。筆者會採取「冥契主義」這個詞彙，則來自想要特別強調這個觀念含攝著「內外合一」的義理，並藉此詮釋錢緒山指徐橫山具有「冥悟道真」且「見於行事」的「中行」特質。相關內容，請見後面的討論。

在的障礙，開始由第一反省來到第二反省，主體跨出自我，超克客觀的認知心態，看見存在本身，卻不再離開自身，在合一的精神狀態裡直接體悟存在，讓其奧秘重回生命裡（陸達誠，1992：63-64）。<sup>20</sup>因此，徐橫山對這種身體獲得實證的喜樂最直接的反應，自然就會是「不覺手舞足蹈」，我們可看出他後來寫給心學同志薛侃的〈贈薛子尚謙序〉裡，很仔細梳理自己如何由第一反省來到第二反省的轉變歷程（2007，77-78）：

予始學於先生，數年惟循迹而行。久而大疑且駭，然不敢遽非，必反而思之。思之稍通，復驗之身心，既乃恍若有見，已而大悟，不知手之舞、足之蹈，曰：「此道體也，此心也，此學也。」（〈贈薛子尚謙序〉，《橫山遺集·卷下》）

同樣是「思」，其反省的型態就有隱微的變化。剛開始的「大疑且駭」，就是在指他把存有的奧秘當作思考的問題，因此掉落至驚駭與疑懼的狀態裡，然而他「不敢遽非」，不希望自己掉落至反覆的質問裡，<sup>21</sup>立刻認為這是王陽明的錯誤觀念，因為徐橫山與王陽明彼此間有著深摯無私的愛，使得橫山能「復驗之身心」，意即他回歸到自己身體來驗證心靈的領會，纔終於「恍若有見」。其「大悟」的內容是什麼呢？由徐橫山自承的內容來看，那就是他領會出「道體」的存在。徐橫山用自己的生命實踐指出，只有藉由「身體」，纔能「體證」獲得「本體」，這是個體與全體的交融。馬

<sup>20</sup> 奧秘並不是指「不可知的東西」。馬賽爾指出（陸達誠譯，1983：109）：「我們應當竭盡所能避免混淆『奧秘』與『不可知的東西』。『不可知的東西』實際上只是指可被問題化的事物產生的限制，意即是說如果你要它實現的話，你必要遇到不可克服的矛盾。對奧秘的體認卻不是如此，它本質上是心靈的積極行為；它不僅對自身積極，而且是全部積極性獲得成立的基礎和條件。」

<sup>21</sup> 有關這點，徐橫山在編《傳習錄》的上卷寫的前言還可作證（1986：3）：「愛始聞而駭，既而疑，已而殫精竭思，參互錯綜以質于先生，然後知先生之說若水之寒，若火之熱，斷斷乎百世以俟聖人而不惑者也。」這段話雖然並沒有仔細解釋自己為何得知王陽明的學說「斷斷乎百世以俟聖人而不惑者」，不過由「知先生之說若水之寒，若火之熱」可知徐橫山後來用身體來領會王陽明學說帶給人的真實感，他整個生命產生巨大的震撼，我們還可由「參互錯綜以質于先生」得知，他剛開始的「殫精竭思」其意義還是屬於馬賽爾的第一反省，意即拿各種典籍記錄的知識來佐證王陽明講授的觀念。

賽爾指出（陸達誠譯，1983：106）知識內在於存有，被存有包圍住，這是知識的本體奧秘。余英時（1992：93-95）覺得王學是儒家反智識主義（anti-intellectualism）的高潮，然而徵諸馬賽爾的觀點，體證本體獲得的內容同樣是知識，只不過這種知識來自人的生命經驗，並不離開人的存有，這是知識不同呈現型態的差異，而不是愛智識與反智識的差異，甚至由本體獲得的知識更是第一義的知識，而不是離開體證再經推演出第二義的知識。<sup>22</sup>為什麼徐橫山與王陽明彼此間有著深摯無私的愛，就使得橫山能大悟道體呢？馬賽爾覺得愛的基本傾向就是跳出自己，願意為對方而犧牲自己（Marcel, 1952b: 222），使得人與人產生互通的主體（或共融為整體），愛更是存有的典型，因此這同樣體現出存有的奧秘（Marcel, 1951b: 174）。關永中（2002：253-265）曾經藉由馬賽爾哲學的脈絡對本體做出這樣的詮釋：愛具有超越的屬性（transcendental attribute），<sup>23</sup>使得存有能與愛互換其名，愛者是存有者，存有者是愛者，這兩者命題都成立，絕對的本體因愛而創生，並能不斷與人相愛。王陽明不吝給出對徐橫山的愛，徐橫山更不吝對王陽明做出愛的回應，他們彼此間的主體際性，這使得橫山就在與陽明共融的過程裡，體證出本體。

徐橫山在擔任南京兵部車駕員外郎的任內，曾經把江南各省賦役的弊端剷除，其間各省使節進奉往來，往日都會交給兵部車駕員外郎巨大的利潤，徐橫山卻全部將其刪減。正因他是個不吝給出愛的人，在南京任職的期間，通過他的串聯，使得心學同志彼此相互砥礪，情感愈發親密（王陽明，1992：1237）。<sup>24</sup>正德十年（1515），他陞任南京工部都水郎中，對出納的事情特別留意，每天省掉浮報的費用輒萬計，他負

<sup>22</sup> 馬賽爾說的第二反省，當能推出第一義的知識，他對此表示（陸達誠譯，1983：106）：「知識內在於存有，被存有包圍住，這是知識的本體奧秘。任何人如要對這奧秘有所了解，他必須用一個依賴臨在體驗而運作的第二反省。」

<sup>23</sup> 關永中表示：「如果我們能承認愛是超越屬性，則我們不單能說『愛』與『存有』之名可以互換，我們甚至能說『愛』可以分別地與其他超越屬性之名互換，即『愛』可分別地與『一』、『真』、『善』、『美』之名互換，而其中能引發的反省也誠然是相當地豐富與可觀。」因此，生命的「忠信」這個具有超越屬性的概念同樣可與愛互換其名。

<sup>24</sup> 錢緒山在《王陽明年譜》裡說（1992：1237）：「自徐愛來南都，同志日親。」並在後面列出總計二十五人的名字，指出他們在南京每天都論學：「同聚師門，日夕漬礪不懈。」（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

責疏浚河道，能掌握問題的重點，使得各條河道立刻獲得暢通，這都可看出他有著很強的組織與管理技能（2007：92-93）：

嘗行部江南，盡別諸賦役之蠹。中使進奉往來，射利給艘恆十倍，君獨節減之。乙亥冬，陞南京工部都水郎中。留心出納，歲省浮費以萬計。中官浚內渠，支一破百，君往董治，賦功稱事。前後上疏言攬政柄、輕計利、定國本，皆天下大計，留中不下。（〈明故奉議大夫南京工部都水清吏司郎中徐君墓誌銘〉，《橫山遺集·附錄》）

這裡顯示出他對明武宗的荒疏於朝政很感憂慮，不斷上疏給皇帝，甚至曾經寫〈應詔陳言「上下同心以更化善治」奏議〉，直接指出明武宗克己與治國共計十五點缺失（2007：81-88），<sup>25</sup>明武宗對此都未置可否，沒有任何反應，他雖然是個嬉鬧無度的皇帝，卻只是對自己擔任皇帝這個位置要遵從的規範與要承擔的責任覺得厭倦，並對如何伸張自己的個性與興趣深有探索的熱忱，然而武宗卻不嗜殺大臣，儘管與大臣衝突不斷，卻常抱持著容忍與接納彼此差異的態度<sup>26</sup>。但，徐橫山對此顯然深感不滿，

<sup>25</sup> 在這篇奏議裡，徐橫山很尖銳的綜合指出明武宗的各種問題，其內容並反映出心學的身體政治觀：「凡人皆知有其身，而不知天下者亦一身也。故臣請先以身喻：夫人心有主，則腑臟、耳目、手足各安其職；罔淫於欲，故命脈理，元氣充，而骨肉益完以附；苟命脈亂，元氣耗，則骨肉不仁，故腑臟有朽腐，耳目有聾聵。手足有癢癢，而心亦昏眩不能為主。此惟一體也，故交相為生也。」他還說：「今陛下者，天下之心也；而政令者，天下之命脈也；財力者，天下之元氣也；人民者，天下之骨肉也；大小臣工者，天下之腑臟耳目手足也。」他希望明武宗如果「真知愛其身」，就不要「護病而忌醫」。

<sup>26</sup> 歷來對明武宗有著完全兩極化的評價，譬如滕新才（1989）指出，明武宗與朝臣的矛盾是士大夫要竭盡維護傳統與青年朱厚照想擺脫傳統束縛的鬥爭，這種鬥爭在很長時間內不為人所理解，並且反而變做指責他昏庸腐朽的口實；黃仁宇（1987：106）覺得明武宗的性格過度放縱且具有充分的自信，他的不拘泥小節已經和朝中那班書呆子的觀念有太過遙遠的距離；藍東興（1997）則具體指出，明武宗經常與臣僚在用膳間猜拳行令，彼此像是完全沒有高下尊卑的酒肉朋友，間或親臨致仕官員家中問安探望，表現出敬老愛賢的姿態，南巡途中所乘龍舟被撞都不去追究責任，表現出寬厚大度的胸懷。但如果僅憑這點就斷言明武宗是封建禮教的背叛者，爭自由平等的先驅，這顯然是超越時空的臆說。他恣肆的行徑正是傳統禮法的產物，民主自由的社會裡不會有這種皇帝。筆者覺得與其由道德

他覺得政治已無可為，更加寄情於講學，他曾跟王陽明表示如果大家有幸看見大道，卻最後沒有在體證有成就，這是很令人心痛的事情，他希望王陽明能早日回到家鄉，與弟子澄清心學的義理，來澄清生命並繼往開來（1992：955）：

曰仁嘗語予：「道之不明，幾百年矣。今幸有所見，而又卒無所成，不亦尤可痛乎？願先生早歸陽明之麓，與二三子講明斯道，以誠身淑後。」予曰：「吾志也。」自轉官南贛，即欲過家，堅臥不出。曰仁曰：「未可。紛紛之議方馳，先生且一行！爰與二三子姑為饘粥計，先生了事而歸。」（〈祭徐曰仁文〉，  
《王陽明全集·外集七》卷二十五）

徐橫山顯然是心學弟子群裡最早意識到藉由身體來體證心學（而不是抽離身體經驗展開的思考）的人，因此除前面的討論外，他會在這裡使用「誠身」兩字來表示其體證，這個「誠身」是指整個身體都與意識結合，無雜思雜慮，取得心靈的純淨與統整，可惜橫山並沒有機會繼續發揮這個想法。由「姑為饘粥計」可知他是個很實際且擅長謀畫的人，他認為要實踐講學的理想，不能沒有現實的依靠，正德十二年（1517）他索性告病回鄉，想為心學同志的聚會設立個基地，因此在書上買田，沒想到隔幾個月或因過度勞累而過世。<sup>27</sup>根據徐象梅《兩浙名賢錄》的說法（2007：386）：

---

評價或政治正確的角度來論斷明武宗這個人，不如採取黃振欽（1983）直接由心理史學（psychohistory）的角度來解釋明武宗的怪異行徑會來得更恰當，他覺得明武宗祖母紀太后的苗族風俗遺傳給明武宗不拘華夏禮法的人格，其父親明孝宗自身童年的悲慘經驗，則影響他後來對明武宗的教養態度，再加上嚴厲的東宮教育並沒有滿足明武宗童年需要同儕認同的團體需要，最後則是宮中太監的誘導與影響，促發明武宗如此乖張的性格。

<sup>27</sup> 錢緒山在《王陽明年譜》裡對此記說（1992：1255）：「自南京兵部郎中告病歸，與陸澄謀耕書上之田以俟師。年才三十一。先生每語輒傷之。」（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）其中「兵部」恐是「工部」的誤植。懷疑他可能是因為謀畫書上的事情太過勞累而死亡，這個說法出自與他同時中學的王應鵬寫的〈祭文〉（2007：104）：「嗚呼！其至此耶？將勞於書上之耕耶？抑別有其疾耶？曷為此遽至此耶？」不過，筆者覺得在書上的準備工作僅會是橫山過世的導火線，他身體的長年纖弱纔是主因，橫山對此早有自覺（請見後面的討論）。

愛性最警敏，聞言即悟，又善發其旨。時四方同志雲集，文成至不能應，每令愛分接之，咸得所欲而去。文成有南贛之命，愛亦請告歸，方與諸門人謀霽上之田，以待其歸，而竟以疾終矣。（〈徐曰仁先生〉，《兩浙名賢錄》卷四，轉引自《徐愛·錢德洪·董溪集》附錄）

由此可知，因為徐橫山的悟性很高，人最警敏，且擅長闡發心學的旨趣，在王陽明尚未設立「教授師」的制度前，<sup>28</sup>他已經擔任實質在幫忙教育新來的心學同志的引路人，可見王陽明對他信任有加，反過來看，當如此深獲王陽明重視的徐橫山，卻在三十一歲的英年就如慧星般殞落，很可想見這對王陽明生命的打擊尤大。錢明（2009：158-159）認為徐橫山會在霽上（現在的浙江省湖州市）買田，主要是因為霽上受湛學的影響較大，他懷抱著「中行」的立場，設想要讓甘泉學來調和陽明學，意即讓王陽明向湛甘泉靠攏，且不說正德十二年王學或湛學都尚未獲得全面的發展，更不用說比較誰的影響較大，當徐橫山跟王陽明報告要在霽上買田，陽明還高興得寫兩首詩慰勉，<sup>29</sup>且湛甘泉在徐橫山過世後寫的〈祭文〉裡都說橫山「推陽明義，視我師兄」（2007：112），意即徐橫山推崇王陽明的心學義理，並把湛甘泉視作自己同跟隨著陽明行道的師兄，彼此的關係位置很明白，不可能有什麼「調和」的設想。徐橫山會在霽上買田，應該要回到他擅長謀畫的性格來推測，我們攤開浙江省的地圖來觀察，霽上（湖州）正就在都城南京與故鄉餘姚來回必經的路程中間，這裡有著經濟富庶且交通便利的環境，徐橫山基於推廣心學各種現實考量（這包括聯絡同志或歸家

<sup>28</sup> 有關「教授師」這個詞彙的出現，晚至嘉靖元年（1522）王陽明留在紹興講學的時候，譬如王畿（龍溪先生）在〈刑部陝西司員外郎特詔進朝列大夫致仕緒山錢君行狀〉記說（錢明，2007：407）：「壬午、癸未以來，四方從學者始眾，時薛中離、鄒東廓、王心齋、歐陽南野、黃洛村、何善山、魏水洲、藥湖諸君，咸集館下。凡有來學者，夫子各以資之所近，分送會下，滌其舊見，迎其新機，然後歸之於師，以要其成，眾中稱為教授師。」該名單裡的八人，加上後來的王龍溪與錢緒山，合稱「十大教授師」。

<sup>29</sup> 在錢緒山編的〈王陽明年譜〉裡，記載正德十二年的農曆五月，王陽明（1992：1242）對此事的反應說：「聞曰仁在告買田霽上，為諸友久聚之計，遣二詩慰之。」（《王陽明全集·年譜一》卷三十三）

省親)，很自然會選擇這個樞紐位置作為聚會的地點。<sup>30</sup>

## 肆、死：陽明對橫山的恆常臨在

王陽明本來就視徐橫山為自己的顏淵，卻沒想到徐橫山真的跟顏淵同樣在三十一歲短命而亡。徐橫山素來相信並會探索夢境對生命的昭示意義，<sup>31</sup>他在湖南遊歷的時候，對自己的身體並未因減輕欲望而轉好，生命恐將出現意外早有預感與嘆息，深覺如此會讓父母的日子變得很艱難，但，因為覺得來日有限，他更看輕做官對自己的意義，<sup>32</sup>然而，對他影響最大的夢境，還是他死前曾經登臨衡山賞玩，在山裡夢見有個老和尚撫摸著他的背，跟他說其與顏淵同德與同壽。歸來後他自覺壽命不能長續，將此事告知王陽明，王陽明聽過後安慰他這只是個夢境，不需要有疑慮，徐橫山則覺得這本來是無可奈何的事情，他只希望能盡快結束公職，跟著王陽明從事於心學教育工作，如此則「朝聞道，夕死可矣」。馬賽爾（陸達誠譯，1983：62-65）表示，死亡的存在，使得人不能自我奉獻這種心態絕對瓦解，因為人不再只看重自己，而會給出慈悲的愛，這就呈現出人對生命的臨在。這就是徐橫山會想在雪上買田來幫忙王陽明傳播心學的背景。雖然在橫山的心底，已隱約感覺到恐怕無法在生前親手實現這個理想。<sup>33</sup>橫山早亡的事情果然成真，王陽明（1992：955）在寫給他的祭文裡記錄其事：

<sup>30</sup> 錢明同樣在該段落指出湖州的交通便利與經濟富庶，他覺得這是徐橫山會在此選擇「歸隱」的重要因素，這是個很合理的推測。然而他後面將徐橫山選擇湖州的癥結來自調和陽明學與甘泉學的設想，則並無任何文獻的根據。

<sup>31</sup> 對夢境的紀錄與感想，主要反映在徐橫山寫的詩作裡，譬如〈夢懷王世瑞朱守中次前韻〉（2007：15）、〈癸酉臘月紀夢〉（2007：21）、〈初夢友人告我過後認為亡侄東七感其勤意覺而紀之〉（2007：21）、〈在廣信夢入陽明隱居師友皆有詠子亦和焉覺而書之〉（2007：26）、〈衡陽紀夢〉（2007：32）、〈三月丙寅紀夢〉（2007：41）與〈題吳敘之夢妻卷〉（2007：49）。

<sup>32</sup> 徐橫山在〈湘中感名醫診予非靜養莫療且諭身重名輕夜坐自嘆〉這首裡自承身體孱弱（2007：34）：「萬里風霜一榻寒，青燈坐對雨聲殘。菜根已辨盤飧味，塵土誰開樽酒顏？多病未因清欲減，孤身深念老親難。更憐盧鵠知人瘡，笑我輕生此官。」（《橫山遺集》卷上）

<sup>33</sup> 橫山意識到自己身體的衰憊已經很難挽回，不是僅靠個人意志的奮勉就能完成傳播心學的志業，他在〈磨針澗〉這首詩說（2007：40）：「太山尚可涇，鐵杵不可針。達人悟微言，頓回半塗心。金丹成片語，萬古神森森。感我衰憊子，惻愴涕沾襟。」（《橫山遺

嗚呼痛哉，曰仁！吾復何言！爾言在吾耳，爾貌在吾目，爾志在吾心，吾終可奈何哉！記爾在湘中，還，嘗語予以壽不能長久，予詰其故。云：「嘗游衡山，夢一老瞿曇撫曰仁背，謂曰：『子與顏子同德。』俄而曰：『亦與顏子同壽。』覺而疑之。」予曰：「夢耳。子疑之，過也。」曰仁曰：「此亦可奈何？但令得告疾，早歸林下，冀從事于先生之教，朝有所聞，夕死可矣！」嗚呼！吾以為是固夢耳，孰謂乃今而竟如所夢邪！（〈祭徐曰仁文〉，《王陽明全集·外集七》卷二十五）

這裡可看出王陽明面對徐橫山死亡的痛苦，他說「爾言在吾耳，爾貌在吾目，爾志在吾心」，這表示他覺得橫山與自己的生命緊緊相繫，彼此早已共融出新的主體，這種主體際性的存在狀態，由於人放棄對自我的宰制，尊重且容納他人的主體進來，給相愛的人成為自己的自由，並讓自己的生命裡有彼此的存在，卻可能要忍受解體引發的痛苦，尤其是面對相愛的人死亡的重大時刻（陸達誠，1992：45-48，165-207；Marcel, 1952b: 146; 1975: ix）。王陽明正就是處在這種情緒裡。徐橫山對王陽明有著炙熱無比的愛，王陽明對徐橫山何嘗不是如此呢？當橫山的夢境竟然變成事實，再沒有人跟王陽明有著相同的志向（或者說，彼此締結與共構的關係，再沒有第二人在王陽明心裡有如此厚實的重量），王陽明慘問上天為何要如此酷烈對待自己，這種遭遇簡直就像是要毀滅掉自己般，自己的說話，往後還有誰聆聽？自己的倡導，往後還有誰附和？自己的領會，往後還有誰探問？自己的疑慮，往後還有誰思量？當時的他，感覺自己餘生都將不再感覺快樂（1992：955-956）：

吾今縱歸陽明之麓，孰與予共此志矣！二三子又且離群而索居，吾言之，而孰聽之？吾倡之，而孰和之？吾知之，而孰問之？吾疑之，而孰思之？嗚呼！吾無與樂餘生矣。吾已無所進，曰仁之進未量也。天而喪予也，則喪予

矣，而又喪吾曰仁何哉？天胡酷且烈也！嗚呼痛哉！朋友之中，能復有知予之深、信予之篤如曰仁者乎？夫道之不明也，由於不知不信。使吾道而非邪，則已矣；吾道而是邪，吾能無斲於人之不予知予信乎？（〈祭徐曰仁文〉，《王陽明全集·外集七》卷二十五）

王陽明認為大道的不彰，正就在人的不知與不信。他渴望著世人能知曉並信仰自己領會的大道，徐橫山本來是他寄予厚望的後繼者，當橫山竟然先自己離開人世，王陽明不曉得自己如何再能繼續活著，他更想到自己的妹妹守讓如何再能繼續活著，還有自己的父母與橫山的父母都在晚年面對如此重大的家變，生命頓失依靠，這些人世至酷極烈不忍說出的苦境，他難道就能無情將其和盤托出？他與其弟王守儉合寫完祭文後，再與其弟王守文合寫這篇祭文（2007：97-98）：

嗚呼曰仁！乃忍去吾而死耶！吾又何以舍子而生為乎？嗚呼曰仁！子則死矣，而使吾妹將何以生乎？使吾父母暮年遭此，何以為懷乎？又使子之父母暮年遭此，何以為生乎？此皆人世之至酷極烈所不忍言者，吾尚忍言之乎？（〈祭文〉（王守仁與王守文撰），《橫山遺集·附錄》）

連續寫兩篇祭文，可見王陽明心裡的悲苦。父親王華同樣很難過，不過，他沒有只留戀在悲苦的情緒裡，他回應王陽明的憂慮，積極將自己家裡東廂數間房屋整理出來，讓女兒王守讓與橫山的父母同住，如此守讓既能陪伴著自己，還能奉養著公婆，他還承諾要幫忙擇立徐姓家族裡資質優異的孩子來做橫山的後嗣，雖然他對橫山如此賢能的人都不得善終，而再立後嗣是否真能成全對橫山的祭祀，不免懷著深深痛感的疑惑（2007：115）：

我今葺理東邊房屋數楹，以居汝妻，以奉養汝父母，庶幾汝妻朝夕不離吾側，汝父母朝夕可以相守以終餘年。俟終喪之後，擇立汝同宗子姓之質美者一人以為汝後。嗚呼！如汝之才賢，尚弗克永世，竟孤我女百年松蘿之託，其將

來養育者，又可必其成立以承汝百世蒸嘗之祀耶？誠使天者可必，而理者可憑，蓋必有可以善汝之後者，是未可知也。吾今衰老矣，聊畢汝送終之事而已。（〈祭文〉（王華撰），《橫山遺集·附錄》）

白髮人送黑髮人，替其安頓全部の後事，這裡面無可言喻的悲哀，該是王華心境的寫照。馬賽爾指出：死亡的真正問題並不在死亡本身，而在「親人」的死亡（這個親人不只包括血親，還包括全部真摯愛著的人）。馬賽爾在其劇本《明日之亡者》（“La mort de demain”）裡有一段名言，後來常被他自己徵引：「愛一個人，就是跟他說：你啊！你不會死。」（陸達誠，1992：284；Marcel, 1951c: 171）馬賽爾領會到人通過愛而有超越物質內全部限制的能耐，並深信人的主體可暫時抑制自我操縱，而把自由轉讓給其愛著的主體來使用，使得同一個身體變為具有共同主體性（co-subjectivity）的「我們」，這種愛甚至跨越生與死的限隔，使得真摯愛著的人並不會死，因為我對他的愛，使得他的生命持續活在我的身上（陸達誠，1992：151-152）。王陽明正因為有這層領會，使得他本來聽見徐橫山死亡的消息，哭泣兩天都無法進食，然而他再思量，貫通著橫山與自己身上無窮遠大的志向，如果再因自己的死亡而毫無成就，他如何能忍心讓其發生呢？他因此再度進食。王陽明對人世的榮華富貴不再有眷戀，他只希望能全面宣講心學，縱使舉世不認同他的作法，他都願意快樂得忘記即將死亡，覓得百世後的聖人來檢視都不會有疑惑的智慧，他更希望橫山的英靈能持續開啟自己的昏沈，警醒自己的怠惰，讓自己更認真來實踐心學（1992：956）：

自得曰仁訃，蓋哽咽而不能食者兩日。人皆勸予食。嗚呼！吾有無窮之志，恐一旦遂死不克就，將以托之曰仁，而曰仁今則已矣。曰仁之志，吾知之，幸未即死，又忍使其無成乎？於是復強食。嗚呼痛哉！吾今無復有意於人世矣。姑俟冬夏之交，兵革之役稍定，即拂袖而歸陽明。二三子苟有予從者，尚與之切磋砥礪。務求如平日與曰仁之所云。縱舉世不以予為然者，亦且樂而忘其死，惟百世以俟聖人而不惑耳。曰仁有知，其尚能啟予之昏而警予之情邪？（〈祭徐曰仁文〉，《王陽明全集·外集七》卷二十五）

這裡值得注意：王陽明與徐橫山有著深度的「我—你關係」，使得他們彼此間流露著強烈的信與愛，不只徐橫山希望王陽明能開啟與警醒自己的生命，王陽明同樣希望徐橫山能開啟與警醒自己的生命，這體現出夫子與弟子間儘管有角色的差異，其學問的傳授卻架構在沒有階級的綑綁與壓制，讓情感自由相互貫穿交織著彼此的生命，他們的關係跨越生與死的限隔，恆常感覺著彼此在自己身上的臨在，這種夫子與弟子「只是一個人」的精神，或可稱作「雙子不二」。如此強烈的信與愛，尤其在面對巨大失落的時刻，纔能使得希望獲得滋生，對此馬賽爾覺得（陸達誠譯，1983：72-73，83，173-174）在生命與希望這兩者間，有著靈魂（animique, animistic）夾在中間，我們不能將生命由靈魂抽離出來，如此會將其變成本質的討論，這是對生命很乖巧的出賣。王陽明對徐橫山如此深的眷戀，橫山不論在生前或死後，對陽明而言都是恆常臨在，這還表現在橫山過世的隔年，陽明再寫一篇祭文，來抒發對橫山的思念（2007：106）：

嗚呼曰仁！子之別我，既兩閱歲兮。子之長逝，忽復踰年兮。嗚呼曰仁！去我安適兮？謂子猶在故鄉，胡久無書札兮？子既死矣，胡忽在吾目兮？醒耶夢耶？胡不可即兮？……悠悠蒼天，我安歸責兮？嗚呼傷哉！人生之痛，乃有此極兮！死而有知，當如我悲兮。（〈祭文〉（王守仁撰），《橫山遺集·附錄》）

身體死亡後，人是否有可能依舊活著？王陽明顯然相信這個觀念。他展開不斷的問，問橫山離開自己的日子感覺安適嗎？問橫山如同還在故鄉餘姚，為何那麼長的時間沒有來信呢？問橫山的身體不是已經死亡，人為何忽然會出現在自己的眼前？他相信人如果死亡還有知覺，橫山當會如同自己一般的悲哀。<sup>34</sup>這裡如意識流（streams of

<sup>34</sup> 其實，在徐橫山生前寫的诗裡，已能看見其對王陽明這種心境的回應，橫山在〈豐城夜警〉這首诗裡說（2007：29）：「夜半亂犬鳴，予心若有啟。光陰隨處同，衰榮諒如此。戀戀何所為？人情苦不止。百歲忽復臨，至愛莫為死。」（《橫山遺集·卷上》）這可看

consciousness) 般與橫山的對話，其實首先出自王陽明在自己心底的喃喃自語，不論他是否果真看見橫山的靈魂，他只有徹底相信橫山對自己生命的恆常臨在，纔能繼續跟橫山訴說這些常駐心頭無法抹滅的至痛。甚至在橫山死亡後的第十年（嘉靖三年，1524），王陽明依舊來到橫山的墳前，望著已經茂盛的林木，王陽明再跟橫山訴說著自己無盡的思念（1992：958）：

嗚呼曰仁！別我而逝兮，十年於今。葬茲丘兮，宿草幾青。我思君兮一來尋，林木拱兮出日深，君不見兮，窅嵯峨之雲岑。四方之英賢兮日來臻，君獨胡為兮與鶴飛而猿吟？憶麗澤兮款款，奠椒醑兮松之陰，良知之說兮聞不聞？道無聞於隱顯兮，豈幽明而異心！我歌白雲兮，誰同此音？（〈又祭徐曰仁文〉，《王陽明全集·外集》）

與十年前相較，現在「四方之英賢兮日來臻」，意即各地的菁英都匯聚在王陽明這裡學習心學，他不再是如此孤單失依的一人，就某個角度而言，徐橫山不幸的死，其實讓橫山本身的存有變得完整，<sup>35</sup>這種完整性的呈顯，加上橫山與陽明締結出的共命，使得王陽明的生變得更有意義，因為王陽明只有更加策勵自己，奮勉來傳播心學，纔能不辜負橫山的存有，並體現出帶著橫山來共同實踐共有的生命意義，但，王陽明很自然還是不免會遺憾「君獨胡為兮與鶴飛而猿吟」，意即這陣容堅強的景象，為什麼偏偏只有徐橫山已經離開人世了，不能再看見？這兩層各來自存有與世俗的複雜心理，糾纏交織在王陽明寫給橫山的這篇祭文裡。因此，我們會看見，在橫山死亡後的第四年，意即正德十六年（1521），經歷剿滅宗室叛亂風暴的王陽明，領會出「致良知」這個觀念工夫（陳復，2009），當他在第十年後來到橫山的墳前，還要問橫山

出橫山完全能體會人世最深的痛苦莫過於至愛的死亡。

<sup>35</sup> 馬賽爾指出（項退結，1979：162-163）：「我們深信在死亡中，一個人的存有將會把自身提升至一種活著的生命所不容許分割的完整性（integrity）；這是因為現世生命的恆久地被分散、受苦刑和分裂。馬拉美（Mallarmé）的名言：『永恆終於使他變成他自己。』很恰當地表達出這走向永恆的過程。」

是否已經知道自己講的良知學說？王陽明相信「道無間於隱顯兮，豈幽明而異心」，意即大道貫通著陽間與陰間，橫山與自己雖然置身在陰陽兩個環境，卻有著相通的心靈，橫山不可能會不知曉。然而，身在陽間的王陽明，卻還是不免覺得落寞，當自己唱出如白雲般的高調的時刻，不知誰能在陽間聽懂與附和這個音樂呢？這樣複雜的感嘆，錢緒山顯然有聽懂，他後來會幫忙王陽明闡發心學，還意味著對徐橫山遺志的繼承。

## 伍、緒山與橫山：生命的交會

錢緒山在十七歲左右的時候閱讀《傳習錄》，就聽說徐橫山的存在，並知道他被心學同志視作顏回。等到正德十六年的農曆九月他在餘姚師事於王陽明，徐橫山已經過世五年了。<sup>36</sup>如同王陽明對在徐橫山墳前念念不忘的內容，王陽明傳授給錢緒山的第一課，就是何謂「良知」（陳復，2010a，2010b）。那時候各地的菁英都匯聚在紹興學習心學，王陽明覺得孔子因為有顏回而使得門人的情感日益親密，他很嘆息橫山的早死，使得這樣的願望受到挫折，不再有人能如此親密無間的聯繫同志。王陽明常會隨機設教，因應他人的問題做出相應的回答，然而能因應問題的深度講到究竟，抒發道理到最精華的內容，這種現象其實並不常見，如果偶爾觸發到這些內容的端倪，如同川流瀾湧般流露出來，使得這些幽微的觀點逐漸朗現出頭緒，王陽明卻往往會神色黯然說這層意思自己曾經跟徐橫山詳細講過其脈絡，這些年來已經不大容易談得如此深刻了（2007：162-163）：

當是時，四方同志日進，吾師每嘆曰：「孔門得一顏子而門人益親，吾於諸士安得起曰仁之游乎？」而日聞吾師訓言，皆因人答問，然能根極理要者，或寡矣。有觸其機，如川流瀾湧，端緒略見，則又愀然作曰：「是意也，吾

<sup>36</sup> 錢緒山在〈壽徐橫山夫人五十序〉裡說（2007：162）：「吾十七八歲時讀《傳習錄》，聞師門有橫山子者，今之顏子也。後十年侍師於越，橫山子已遺世五年矣。」（《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）不過，徐橫山過世在正德十二年農曆五月，嚴格來說距離橫山過世只有四年餘。

嘗與曰仁言之，年來不易及也。」同門退而竊嘆者亦曰：「是意也，吾嘗與曰仁侍，幸聞之，年來不易及也。」噫，是橫山子之聞於吾師者，非聖道之微者耶？（〈壽徐橫山夫人五十序〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

由錢緒山點出「聖道之微」，或可看出王陽明為何會對徐橫山的早亡如此無法釋懷，其癥結就在橫山的警敏與善問，能幫忙陽明在回答的時候，將心學的幽微層面鋪陳開來，有這種資質優異的弟子，纔能成就出淵深博大的夫子。錢緒山雖然與徐橫山素未謀面（由緒山自承「吾雖不及與游」可知，請見後面的引文），然而兩人都跟王陽明有著很深刻的因緣，除他們兩人的父親在他們童年就與王陽明的父親相識外（錢緒山還出生在瑞雲樓），橫山娶王陽明的妹妹為妻，緒山的兒子後來會娶王陽明的女兒為妻，則無疑是這個因緣的再深化（陳復，2010a，2010b）。錢緒山對橫山的妻子王守讓有很深刻的觀察（2007：163）：

已而聞諸其家孺人王，少寡而無子，門內之政肅肅，門外之政雍雍。橫山夙考古真翁在堂，孺人躬具晨羞，寒暑靡變，曰：「此吾先子之遺戚也。」四方同志登其堂口門者，御事惟恪，曰：「此吾先子之與游也。」有遺言輯而成書，梓惠同志，曰：「此吾先子之遺志也。」孺人者，……貴而不驕，富而有制，茹蔬服浣，人皆難之，則又曰：「此吾先子之遺矩也。」（〈壽徐橫山夫人五十序〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

王守讓出身富貴的門第，卻沒有富貴家常見的虛矯，能在橫山身故後，依然謙卑奉養橫山的父親，並善待來探望橫山遺孀的心學同志，並牢記著橫山的遺志，她平日的飲食與服裝很簡單樸素，並自認這是橫山遺留的家風，守讓會在橫山死後願意堅持著橫山的規矩，這可看出橫山帶給她無法言語的愛，使得橫山依舊臨在她的生命裡，王守讓這種態度，同樣可採取本土心理學的角度來解釋徐橫山的生命長存在王守讓「自己」的範圍內，她纔會在徐橫山過世後，依舊替徐橫山守住整個家風於不墜。當徐璽因徐家無後，再娶妻並生子徐采，王守讓對待這個孩子慈祥照顧如母，嚴格啟發如

師，並視作徐橫山後繼有人。<sup>37</sup>錢緒山本來就很注意這些私人生活的細節，因為他素來相信只有鉅細靡遺注意這些生活細節，尤其是能真實照顧自己生命裡的親人，纔是在實踐心學（陳復，2010a，2010b）。馬賽爾指出（陸達誠譯，1983：47-48），只要那裡有忠信，那裡必會顯出恩寵（*grace*）與信仰間的奇特關係，鍾佩真（2007：91）則據此表示忠信是不變的承諾，人在一時一刻裡，對某個位格做出超越時空的永恆保證，這包括對婚姻的承諾或對上帝的承諾，這都是忠信的現象。<sup>38</sup>我們則由徐橫山能讓王陽明與王守讓都對他有著如此深刻與不捨的情感，會藉由實踐他的遺志來回應出對生命的忠信，並呈顯出橫山的不死，能看出橫山本身愛的深度。當徐采的年紀稍長，自承對兄長並沒有實際的認識，他深恐橫山的德澤隱沒，並希望能替辛苦拉拔自己長大的嫂子祝壽，因此希望錢緒山能寫一篇文章紀錄這些事情，緒山立刻答應。<sup>39</sup>緒山雖然沒有機會與橫山相識，然而誠如徐采跟緒山表示「先生知吾兄者」，緒山與橫山有著很契合的生命特質，他通過釐清橫山對待守讓的細微面，讓守讓會願意藉由實踐他的願望，來感知愛的臨在，而領會出「中行獨難」的道理（2007：163）：

吾聞聖人之道無二，而中行獨難。高明之士，超悟頓覺，若可與言聖道之微矣，然其凌虛簡脫，微諸彝理，往往疏略而不究。謹厚之士，刻意篤行，若可與履聖道之實，然了悟未真，口之渾化，渣滓盡透精要，則又見二而未融。斯二者皆非得於中行者也。（〈壽徐橫山夫人五十序〉，《錢德洪語錄詩文

<sup>37</sup> 錢緒山在〈壽徐橫山夫人五十序〉裡對王守讓（2007：163）評論說：「古真翁得少子采，孺人慈鞠若母，嚴迪若師，曰：『徐嗣庶其賴乎！』噫，是橫山子之微於家者，非皆私省之實也耶！」（《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）錢明覺得王華曾說會替徐橫山擇立後嗣，並表示不知這個承諾是否兌現，不過由王守讓稱「徐嗣庶其賴」或可合理推測這個承諾後來因徐璽再生子徐采而擱置，改由守讓照顧徐采。

<sup>38</sup> 鍾佩真（2007：99）表示：「一個願意相信也可以忠信的人，必然是願意犧牲的人；犧牲與包容，更是忠信這個結果的具體事實。」我們由王守讓願意犧牲自己的人生來完成對徐橫山的愛的臨在感，同樣可看出守讓的忠信。

<sup>39</sup> 在〈壽徐橫山夫人五十序〉裡記載徐采的來信（2009：163）：「采遺書曰：『先生知吾兄者也，采生也晚，大懼吾兄之澤日涸，敬徵一言以圖不朽，且將以為嫂氏壽。』」（《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

由「中行獨難」可看出，錢緒山對「中行」這種特質的認識，並不是指生命欠缺個性，游離兩端，擅長折衷行事的鄉愿人格，<sup>40</sup>他覺得人如果有超悟頓覺，自認有高明的見解，這好像能體會聖道的幽微，然而凌空在虛無的義理論學，卻對真實的人生疏略不顧，這當然不是「中行」的特質；然而，人抱持著謹慎認真的態度，只是刻意篤實踐履，乍看好像在實踐聖道的內容，如果沒有真實的了悟，不論語言講得如何渾化，好像生命的雜質都被過濾掉了，這其實還是沒有將踐履與知識通過對本體的了悟而交融。他覺得真正的中行，首先要能「冥悟道真」，卻還能將其領會進而在日常生活裡落實，尤其能在人倫體現出和藹可親的氣息，如同橫山那般緊緊聯繫人的情感，讓同志與家人都念念不忘（2007：163）：

橫山子遠矣！吾雖不及與游，然其道至今未墜，想見其為人如和風煦日，冥悟道真，而又日見於行事，民彝物則藹如也。噫，身發吾師之蘊，如古之所謂中行，可與者非耶？信乎橫山子者，今之顏氏子也。（〈壽徐橫山夫人五十序〉，《錢德洪語錄詩文輯佚·文錄》）

由這段內容可知，緒山即使沒有得見橫山本人，他們兩人的生命卻有著很深刻的交會，錢緒山能感知著橫山的愛持續臨在，不只臨在於王守讓的生命，這種臨在感更深刻影響錢緒山的生命（陳復，2010a，2010b），尤其緒山對「冥悟道真」的內容領會，正是詹姆斯講的冥契經驗，冥契經驗不能只來自對存有的抽象感知，卻沒有通過對具體生活的印證，前面指出馬賽爾同樣認為第二反省就是要將奧秘重新帶回生命裡，筆者覺得這樣的內涵，纔是錢緒山體察出橫山表現的「中行」的本意，更是王陽

<sup>40</sup> 錢明（2009：156-158，166-167）理解的「中行」就是這層意思，因此他會詮釋徐橫山的「中行」就是游離在甘泉與陽明間，並認為其沒有脫離朱學的藩籬，就來自這種性格；他並詮釋錢緒山的「中行」就是游離在朱學與王學間，並因為有這種缺陷的性格，而會想調和王湛（2009：204-242；249-252）。

明會講「事上磨鍊」的深意。<sup>41</sup>特別由「身發吾師之蘊」可知，錢緒山深感徐橫山是用整個身體（全部生命）闡發王陽明的心學義理最精當的人，並深感「中行」的心學路線在橫山死亡後沒有獲得彰顯，他在〈壽徐橫山夫人五十序〉裡會刻意強調這點，正表現出自己對橫山遺志的繼承，前面說緒山稱橫山為「師門之大儒」，這其實只是在反映緒山對橫山本來可獲開展的生命背後濃郁的期待心理，卻難免有些令人遺憾的失真，然而卻不能不注意這種期待心理背後的意義。橫山雖然的確有「冥悟道真」的經驗，不過他個人終究沒有機會將其領會對外繼續闡發，成為心學義理與觀點的共同開拓者，因此他並不能被視作嚴格意義的思想家或哲學家。然而，緒山對此有著強烈的遺憾，點出這層心理的轉關，纔能解釋他為何會大膽承擔橫山未竟的志業，使得自己最終成為其期待徐橫山本來應該成為的師門大儒，這包括橫山早年編出《傳習錄》的上卷，緒山則在王陽明過世後，其後半生都在刪訂與出版《傳習錄》的中卷與下卷，並編出王陽明的各類文集與年譜（錢明，2009：193-199），後世研究王陽明心學因而有著大量可供檢索的寶貴文獻。終其一生，他念念不忘舉辦講會來傳播心學，並盡費盡精神矯正某些陽明後學不往生活實證與呈現本體的弊端<sup>42</sup>（尤其是王龍溪主張良知無是無非，並在其生命落實這個主張引發的問題），<sup>43</sup>這能證實緒山如何在具體

<sup>41</sup> 王陽明說（1997：118）：「人須在事上磨鍊做功夫乃有益。若只好靜，遇事便亂，終無長進。那靜時功夫，亦差似收斂，而實放溺也。」（《傳習錄·下卷》第四條）緒山依循著陽明的脈絡來涵養心性，使得其認為的「中行」當是指在生活裡鍛鍊精神，在過程裡領會本體，而不是脫離生活實際處境的覓靜，如此纔符合「中」（內在的體驗）與「行」（生命的實踐）這兩字的內涵。

<sup>42</sup> 有關錢緒山的生命教育與生命實踐的詳細內容，請見陳復〈錢緒山心學的生命教育：認識其對生命意義的闡釋與實踐〉與〈瀕臨死亡產生的徹念：錢緒山對生命意義的闡釋與實踐〉這兩篇論文。

<sup>43</sup> 吳震（2003：60）在《陽明後學研究》表示：「因為無善無惡與無是無非，在內涵所指上並無本質差異。王龍溪就是根據這一『邏輯』，說出了『良知知是知非而實無是非』這一命題。在吾人看來，這一命題也正可以作為『無善無惡之心體』的一種解釋。」顏瑞鈞（2007：49）則在《歐陽德及其思想研究》指出：「羅洪先為了王門著想，勸誡王畿切莫做出因為自身出格行為，脫累王門在社會形象。所以綜觀王畿的舉措，王畿自身著實屢屢犯禁，惹人非議是咎由自取。」錢緒山則在王陽明（1986：192）〈大學問〉的文末指出：「吾黨各以己見立說。學者稍見本體，即好為徑超悟之說，無復有省身克己之功。謂『一見本體，超聖可以跂足』，視師門誠意格物為善去惡之旨，皆相鄙為第二義。簡略事為，

落實橫山的遺志（對緒山而言，在陽明過世後，這更是陽明的遺志），他對自己生命的完成，來自對繼續完成徐橫山與王陽明的生命的熱望，學者稱他「貢獻第一」（鍾彩鈞，1998），<sup>44</sup>這更體現出王陽明、徐橫山與錢緒山這三人用全部的生命完成對彼此的忠信，其對愛的深度真實跨越生與死的限隔，這就是我們說的「恆常臨在」。死亡這個任何人都無法避免的事實，對自身瀕臨死亡者，與面對親人死亡者，其對生命的意義究竟是什麼？對本文討論的數人來說，愛，就是他們面對自己與親人不得不發生的死亡，最後選擇的生命態度。

## 參考文獻

- 丁興祥、倪鳴香（主編）（2008）。生命史及心理傳記：接續與開展。《應用心理研究》，39，13-16。
- 王陽明（1986）。王陽明傳習錄及大學問。臺北：黎明文化。
- 王陽明（1992）。王陽明全集。上海：上海古籍。
- 余英時（1992）。歷史與思想。臺北：聯經。
- 吳震（2003）。陽明後學研究。上海：人民。
- 李安德（1992）。超個人心理學：心理學的新典範。臺北：桂冠。
- 谷應泰（編）（1977）。明史紀事本末（第二冊）。北京：中華書局。
- 計文淵（編）（1996）。王陽明法書集。杭州：西泠印社。
- 陳復（2009）。陽明子的冥契主義。《陽明學刊》，4，四川：巴蜀書社。
- 陳復（2010a）。瀕臨死亡產生的徹念：錢緒山對生命意義的闡釋與實踐。載於比較哲學學術研討會：生命學問與生命教育論文集（5：1-27）。嘉義：南華大學哲學系。
- 陳復（2010b）。錢緒山心學的生命教育：認識其對生命意義的闡釋與實踐。載於第

言行無顧，甚者蕩滅禮教，猶自以為得聖門之最上乘。噫！亦已過矣。」這顯示出錢緒山對王龍溪的思與行有著高度的憂慮。

<sup>44</sup> 因為錢緒山懷抱著這種態度來整理王陽明的文獻，故鍾彩鈞會指出緒山對陽明文獻的編輯方針是採取有益教化並確立出規範化的教材，這使得《傳習錄》確實遠較《朱子語類》更容易熟習，容易把握住重點。然而，鍾彩鈞同時指出，緒山並不是依照可靠性做標準，使得他編出的陽明文獻其完備與條理則遠不能和黎靖德相比。

- 三屆生死學與生命教育研討會論文集（頁 81-105）。臺北：輔仁大學宗教學系。
- 陳福濱（2005）。孔子的「仁」與基督的「愛」。輔仁大學哲學論集，38，25-43。
- 陸達誠（1992）。馬賽爾。臺北：東大圖書。
- 陸達誠（譯）（1983）。G. Marcel 著。是與有（*Being and Having*）。臺北：臺灣商務。
- 曾春海（1993）。試由馬賽爾的「主體際」詮釋《論語》的「仁」。哲學雜誌，6，82-96。
- 項退結（編）（1979）。G. Marcel 著。人性尊嚴的存在背景（*Ontological Mystery*）。臺北：問學。
- 黃仁宇（1987）。萬曆十五年。臺北：食貨。
- 黃宗羲（2008）。明儒學案（修訂本）。北京：中華書局。
- 黃振欽（1983）。論影響明武宗人格特質的因素。史苑，37，3-16。
- 楊中芳（2009）。試論中國人的「自己」：理論與研究方向。載於楊國樞與陸洛（主編），中國人的自我：心理學的分析（頁 55-85）。重慶：重慶大學出版社。
- 趙克生（2006）。明代生祠現象探析。求是學刊，33（2），126-131。
- 滕新才（1989）。明武宗新論。四川師範大學學報，1989（5），85-89。
- 蔡怡佳、劉宏信（譯）（2001）。W. James 著。宗教經驗之種種（*The Varieties of Religious Experience*）。臺北：立緒文化。
- 錢明（2009）。浙中王學研究。北京：中國人民大學出版社。
- 錢明（編）（2007）。徐愛·錢德洪·董澐集。南京：鳳凰。
- 鍾佩真（2007）。以馬賽爾的「光」談完全透明化。私立輔仁大學宗教研究所碩士論文，未出版，臺北。
- 鍾彩鈞（1998）。錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻。中國文哲研究通訊，8（3），69-89。
- 藍東興（1997）。明武宗評述。貴州師範大學學報（社會科學版），93，12-43。
- 顏瑞均（2007）。歐陽德及其思想研究（1496-1554）。國立中央大學歷史研究所碩士論文，未出版，臺北。
- 關永中（2002）。愛、恨與死亡：一個現代哲學的探索。臺北：臺灣商務印書館。

- airiti
- Marcel, G. (1951a). *Being and having* (K. Farrer Trans.). Boston, MA: Beacon Press.
- Marcel, G. (1951b). *The mystery of being: Vol. I. Reflection and mystery* (G. S. Fraser Trans.). Chicago: H. Regnery.
- Marcel, G. (1951c). *The mystery of being: Vol. II. Faith and reality* (R. Hague Trans.). Chicago: H. Regnery.
- Marcel, G. (1952a). *Man against mass society* (G. S. Fraser Trans.). Chicago: H. Regnery. (Original work published 1951)
- Marcel, G. (1952b). *Metaphysical journal* (B. Wall Trans.). Chicago: H. Regnery. (Original work published 1950)
- Marcel, G. (1962). *Homo viator: Introduction to a metaphysics of hope* (E. Craufurd Trans.). New York: Harper Torchbook.
- Marcel, G. (1964). *Creative fidelity* (R. Rosthal Trans.). New York: Noonday Press.
- Marcel, G. (1975). *Royce's Metaphysics*. Translated by Virginia & Gordon Ringer. CT: Greenwood.