

陽明門人的道教情懷

以「從吾道人」董澐為主線

■ 錢 明



陽明後學中傾心道教的人不在少數，浙東的王畿與浙西的董澐即其主要代表。董澐是王陽明的晚年弟子與好友，曾一度被陽明視為「先輩」和「吾之師」（《王陽明全集》頁249）。陽明與玉芝法聚禪師的交友，董澐在其中起到了相當關鍵的作用。與陽明年講學密切相關的一些帶有道教色彩的場所如碧霞池、天泉橋、天泉樓等，都留有董澐的足跡¹。通過對董澐的研究，可以更深入地把握陽明後學與明代道教的互動關係。

董澐（1457-1534），字復宗，一

字子壽，號蘿石，海寧澉浦人。嘉靖三年（1524）遊會稽，聞陽明良知之說，幡然有悟，遂就弟子列，時年六十七。陽明異其氣貌，且年老矣，禮敬之，曰：「豈有弟子之年過於師者乎？」（《黃宗羲全集》第7冊頁329）意謂己比蘿石年少十五，不可為其師，又見蘿石之勇氣，而欲以其為己之師。然蘿石強納拜稱師，陽明「固辭不獲，則許之以師友之間」。後蘿石親友及平日之為詩社者來越召其曰：「翁老矣，何自苦！」蘿石曰：「吾從吾所好而已。」因號「從吾道人」。陽明聞後，遂與之論「從吾之學」，強調有「真吾之好」與「私吾之好」的分別，而蘿石後來在理解和闡釋陽明思想時則更多地是從道教立場出發，使自己的「從吾之學」在吸取儒家「為己之學」的同時，更多地融合進道家的「真吾之學」。所以陽明去世後不久，他便復究心佛道，且忽若有

悟，遂歸鄉，與僧玉芝法聚糾諸緇素，結蓮社於海門精廬，故又號「白塔山人」。此外，因蘿石曾侍陽明於王府碧霞池旁的天泉樓，故又號「天泉綆翁」。由於蘿石「不得志於時」（鄭端胤〈刻從吾董先生集引〉，載《從吾道人詩稿》卷首），一生未曾為官，故黃宗羲稱他是「布衣」。又因他澹泊名利，放浪山水之間，故鄭端胤稱他是「儒隱」。陽明去世後，蘿石很少參加陽明學派的集體活動。據《陽明年譜》記載，嘉靖九年（1530），他曾與薛侃、孫應奎等人共同管理過杭州的天真精舍，此後便歸隱鄉里，曾借社友之力，建種樓、修水利，為民生福祉做過一些實事。然蘿石在辦實事時，經常以道教方士的面目出現，帶有濃重的宗教色彩，而這顯然是由「隱儒」性格和「道人」情趣決定的。

蘿石的學術傾向一如陽明及其諸多弟子，有過「三變」。許相卿評說並引述法聚之言道：「吾見先生始專於詩，遺其家，甚難之；晚志於道，遺其詩，甚愧之；終入於佛，嗒然自遺也，予愈益怪之，莫能窺已。觀乎（法）聚之言曰：『先生在先劫中，殆業豢龍，氣相感召，近可遠，大可小，有可無，虛實相因，動靜相體。若有類焉。』蓋先生學三變，歸於空，而自所謂吾者，且見為妄矣。」（《雲村集》卷十三〈董先生墓志銘〉）「始專於詩」，因有仙家風骨，故許氏「甚難之」；「晚志於道」，是指師從陽明的一段經歷，許氏甚感不及，故多「愧之」；「終入於佛」，而有「自

遺歸空」之心境，故使許氏「愈益怪之」。儘管許相卿亦屬「澹於宦情」、「不入城市」的隱逸之士，但他對蘿石獨特的思想個性卻仍時不時地發出「難之」和「怪之」的不諧音符。關於蘿石思想的前二變，陽明在〈從吾道人記〉中描述得非常形象：嘉靖三年（1524）春，蘿石來遊會稽時，「以杖肩其瓢、笠、詩卷來訪」。聞陽明之言後，遂「辭歸兩月，棄其瓢、笠，持一練而來」；於是「棄去其數十年之成業如敝屣，遂永北面而屈禮焉」（《王陽明全集》頁248）。瓢、笠係隱者的用品，是孤傲、灑脫的象徵，有佛道之氣象，而練縷細絹則顯露出親情誠積之心，是入世、用世的象徵，有儒者之風範。這說明，蘿石抵越後從陽明那裏受到的主要還是儒家積極用世的致良知說的影響。而關於「終入於佛」的第三變，許相卿在〈祭董蘿石文〉中又評述道：「公壯僻詩，登壇建旗；公老知學，斂衽講帷；宗事陽明，歲晏忘罷；良知用別，於佛得師；悟妙入玄，安事拘拘；二氏異同，世學聚疑；公徑良捷，予路何迂。」（《雲村集》卷十二）這段概述的要害在於「良知用別，於佛得師；悟妙入玄，安事拘拘」，即認定蘿石是假道陽明而得於佛氏，悟妙入玄而自得自樂。至於「二氏異同，世學聚疑；公徑良捷，予路何迂」，則不僅道出了許氏在「難之」、「怪之」的同時於內心深處認同蘿石的矛盾心態，而且把蘿石辯析二氏、會通三教的思想穴位點得恰倒好處。

不過筆者以為，「於佛得師」與「悟妙入玄」之間，蘿石似乎更貼近後者即仙道，這從他的三個名號——「從吾道人」、「白塔山人」、「天泉綆翁」皆與道教有直接或間接的關係中也可窺見一斑。此外還可舉出四條理由：其一，他對莊子、林和靖、周濂溪、王蘋、陳白沙等道家或近於道家的人均相當推崇。其二，陽明與他的詩文，常涉及道教，如〈從吾道人記〉中的「陽明山人王守仁書於第十一洞天之碧霞池」（《從吾道人語錄》附錄）之記錄²。其三、儘管當時的佛、道二家難分你我，但根據蘿石所撰的諸多詩篇中，寫給道人、道士（如碧虛道士、石門道人、太白山人、虞道人、梅谷道人、樂陽子、靈谷道人等）的數量要明顯超過僧人這點作直觀的分析，亦能看出其對道教的偏愛。其四，雖說蘿石從學陽明後已「從詩而儒」，但在他的內心深處，卻仍隱含著根深蒂固的道教情結，以至陽明在與他的和詩中會常流露出讚許加憂慮的複雜心情：「世故茫茫渾未定，且乘溪月放歸蓬」；「道人無奈登山癖，日暮猶思絕棧雲」（《王陽明全集》頁788）。

黃綰是陽明早年的朋友和弟子，在思想性格上與蘿石相距甚遠。據黃綰說，其與蘿石只有「一日之雅」，而所撰的《蘿石翁傳》亦是應蘿石之子董穀之請求並參照許相卿的〈董先生墓志銘〉而寫成的，他大概是出於對蘿石這位王門中最年長者的尊敬才撰寫此文的。因此，他在評論中雖流露出

對蘿石的不滿，但又對其不計得失、超然樂善的品格予以了首肯：「人各有志，品各不同，其事每不相為，然論世而考德者，必歸一之其志、其為、其品始定。若蘿石翁者，始嗜吟詩，習之垂老，晚乃執弟子禮於明先生之門，欲為儒學，既又逃釋老，遂以歿世。吾誠不知其何志、何為、何品者也。雖然，就其所至而言，則蘿石者，實可謂超然斯世，錙銖不入，樂善無求，其賢於人也何如哉？」（《石龍集》卷二十二〈蘿石翁傳〉）儘管黃綰對蘿石的道德、學問、事功略有懷疑，但他對蘿石「超然斯世、錙銖不入，樂善無求」的人格品質則褒獎有加。與許相卿對蘿石「晚志於道，遺其詩，甚愧之」不同，黃綰不僅抨擊蘿石「逃釋老」，而且連其跟隨陽明後立志道學的一段經歷也一概表示懷疑。說明黃綰除了對蘿石「欲為儒學」的動機略有懷疑外，還對陽明教示的內容心存疑慮，甚至已流露出全方位批評王學的態勢。

對蘿石評價較高的是「於（李）贛之習氣沾染尤深」（《四庫全書總目》頁1077）的「狂禪」焦竑。他不僅在《國朝獻徵錄》卷一一六〈隱士〉中收錄了黃綰撰的《蘿石翁傳》，而且還為蘿石作傳題辭，並將《從吾道人語錄》補錄於《王門宗旨》後³。他在〈從吾道人語錄題辭〉中說：「歲戊申（萬曆三十六年，1608）正月望後，倪潤生自書肆得《蘿石先生語錄》一冊以歸。余少見王東樞，傳先生風誼甚高。得此編極閱一過，殊為洒然。中詮釋《論語》

數則，頗與余懸合，蓋性所本然，故不謀而同如此。古云『釋氏海藏傳經，千佛同說』，蓋此理也夫！余喜見地與先生相印證，輒題數語而藏於家。」（《從吾道人語錄》卷首）焦竑並未見過蘿石，董的風誼氣貌他是從王襞那裏聽說的，而王襞肯定是在會稽時認識蘿石的。然焦竑在讀了其子焦倪潤從書肆中購得的蘿石語錄後，頗有「與余懸合」、「不謀而同」、「喜相印證」之感覺，於是便將語錄珍藏於家。如果說許相卿、黃綰等人只是在人格氣質的層面上欣賞蘿石，那麼焦竑則是在思想理念的層面上讚賞蘿石，而這一切又是由許、黃、焦各自的思想立場決定的。

這裏需要特別指出的是以王良爲首的泰州學派與董蘿石的關係。王襞是王良的次子，有〈次董蘿石翁餘字韻〉二首（載《明儒王東捱先生遺集》卷二），詩中所表現出的破除萬相、纖毫不落的釋道趣向，與蘿石有頗多相契處。王襞九歲（嘉靖三年，1524）隨父趨越，「是時龍溪、緒山、玉芝皆在公（指陽明）左右，宗順（王襞字）以公命，悉師事之。」（《澹園集》卷三十一〈王東捱先生墓志銘〉）此時蘿石正好在紹興，故完全有可能也是王襞「悉師事之」的對象。而王襞在紹興所遇見的諸多「天下巨儒碩士」（《王心齋全集》頁233）中，亦當有蘿石的地位，故其答蘿石詩曰：「喚醒從前春夢餘，回頭便識自家廬。」（同上頁246）總之可以這麼說：蘿石與王畿、王良、王襞、法聚、焦竑等人所構成

的特殊關係，不僅使陽明思想中若隱若顯的良知現成、率性自然、本體工夫等宗旨凸顯鋒芒，而且還使之與晚明的三教合一思潮連成一氣，從而形成了陽明學派中最具挑戰性的跨地區的思想流派。蘿石的歷史作用之一，也許就在於把法聚、王畿、王良、王襞等人聯繫在一起，從而使浙東、浙西、淮南的思想互動和學術創新成爲可能。由於在蘿石的思想性格中，既有「正情養性」、「天心終古」、「與聖賢遊」的儒者情懷，又有「去往蕭然」、「不知家室」、「洒脫山水」的佛道趣旨，所以凡與他有過交往的王門諸子、釋家僧侶，都活多或少地帶有「三教合一」的傾向。

二

在陽明門下，蘿石算是個最具代表性的詩人哲學家。他不事講會而喜詩會，所以其習陽明學有獨特的視角和方法，這便是用陽明很少提及的陳白沙之哲理詩詮釋陽明學說、解讀陽明思想，譬如他說：「得了頭腦，則讀書窮理皆是工夫，否則皆是禍祟。『千休千處得，一念一生持』，此白沙十字經也。」（《求心錄》第40條）「得頭腦」是陽明致良知說中的重要術語，蘿石在思索時則運用白沙詩而使之生動易解。從蘿石的《從吾道人語錄》和《從吾道人詩稿》來看，他對白沙的推崇遠遠超過其他王門學者。在他的著述中至少有十數次引用或唱和白沙詩之處。因白沙「心學之所疏注者在詩文」（《陳獻章集》頁903），所

以蘿石也經常用詩的形式來闡發白沙思想（參見《求心錄》第13條，《從吾道人詩稿》卷下〈次白沙韻時在浮峰爲王仲肅所索〉、〈宿鐵龍仙館聞笛〉）。

學術界一直認爲，白沙學與道教道家有著千絲萬縷的聯繫，對此筆者已有專論，茲不贅述。這裏主要想就白沙思想對蘿石的影響作番解析。先說白沙之詩：其詩「與定山（莊詠）齊稱，號陳莊體。然白沙雖宗《擊壤》（邵雍）、源出柴桑（陶潛），其言曰：『論詩當論性情，論性情先論風韻，無風韻則無詩矣。』故所作猶未墮惡道，非定山比也」（《靜志居詩話》頁182）。蘿石與白沙相接，其詩友亦多爲當時復古派傳人，故其詩作被後人視爲「洵達者之言也」（同上頁239）。他入室王門後，主要不是用文章去宣揚自己的心學理念，而是常常用詩歌來描述自己的人生感悟和思想趣旨，這顯然與白沙的影響有關。再說白沙之學：其學「以虛爲基本，以靜爲門戶」（《念庵集》卷十七〈告衡山白沙先生祠〉）。而蘿石從白沙那裏「聽取」的也正是「靜默無爲」、「圓虛不測」的觀念，因此他才會從「仙人去留」的獨特視角去闡釋白沙的「勿忘勿助」說，從而在思想情感上與白沙取得了更多共識。

儘管從「自得」的立場出發，蘿石並不完全讚同白沙的觀點，但有一點他是旗幟鮮明的，這就是不同意時人給白沙扣上的「流於禪學者」和「率人於僞者」兩頂帽子（參見《陳獻章集》

頁147）。胡居仁曾批評白沙說：「陳公甫曠大，今有才氣底人多喜之，所以鼓動得人，又氣魄大，中人以上爲其所引，中人以下爲其所驅，爲實尤甚。」（《居業錄》第七）蘿石就屬於受到白沙鼓動的「中人以上」者，故對世人之疑頗有微詞：「或疑白沙『藏而後發』等語近禪，愚以爲未能直造不疑之地，只管求他近禪不近禪都不是。」（《求心錄》第58條）當時還流行另一種看法，認爲白沙「近道而不近禪」，譬如比蘿石稍晚的浙西思想家許孚遠即謂：「實卿（爲許之講友）又疑白沙詩教，多類禪家話頭。余觀白沙先生戲作禪語耳，其學自靜中養出端倪，所稱亥子中間，元神灑氣之說，蓋近玄而不近禪。」（《敬和堂集》卷五〈答沈實卿〉）焦竑的《玉堂叢語》亦曰：「陳白沙身長八尺，目光如星，右臉有七黑子如北斗狀，音吐清圓，大類中州產。常戴方山巾，逍遙林下，望之若神仙中人。」（《玉堂叢語》頁224）因蘿石本身的氣質就接近道家，所以他對白沙「近玄而不近禪」的議論不僅不屑一顧，甚至還用道家思想來解讀白沙之學：「世間心放得下，便是精進。白沙先生曰：『吾之學務求退。』是以退爲進也。」（《求心錄》第41條）「『至樂終難說，真知不著猜』，此白沙人鬼關也。」（《求心錄》第49條）「流於禪學」或「近於道」乃是「率人於僞」的前提，既然前提都不能成立，那還有何「率人於僞」可言呢？蘿石正是通過對白沙詩句及觀點的獨特闡釋，巧妙地摘去了時人扣在白沙頭上的一頂

頂帽子。

由於白沙的精神意態甚似莊子，所以蘿石又自稱「平生自愛莊周達」（《從吾道人詩稿》卷上〈東虛堂少林知己〉）。他對莊子的崇敬亦在陽明以及同門之上，從而進一步顯露出他在精神氣質上的仙道神韻。蘿石在記錄陽明語錄時，常選擇一些與莊子思想一致的話語，比如「守以謙虛，復其天之所以與我者」（《日省錄》第2條），就與《莊子》之〈應帝王〉的「盡其所受乎天而無見得，亦虛而已」如出一轍。他不僅常引用莊子的話，如《把卷錄》第41條中的「賊莫大乎德有心而心有眼」（〈列御寇〉），「盡其所受乎天而無見得」（〈應帝王〉）等，而且還明確指出：「吾讀莊生，非迂者也，執天之機，明於天下之故者也。獻齋與之釋之，南華復生無餘蘊矣。」（《把卷錄》第34條）稱讚莊子所言是「至哉言乎！」（同上第41條）他搬出莊子的真實目的，是試圖用莊子對「當時儒者之弊」的揭露來隱射現世只知「記論辯博」的迂儒：「據莊子『金椎控頤』之言，至於作賊，則當時儒者之弊已極觀。太史公以九家並列，則儒者之名其卑久矣。想春秋時已不知儒，或見記論辯博者，即以此名歸之。故聖人指真儒，以告子夏歟。」（同上第47條）在詮釋白沙詩時，他又把禪宗的「除理障」說與莊子的「心齋坐忘」說揉合在一起，視儒家的「以道為樂」說為「樂橫於中，是亦有我，非障而何」的「理障」，認為「無樂之樂」才是樂的最高境界。

由於受莊子、白沙的感染，使蘿石成為陽明弟子中道家或道教氣息最為濃厚者之一，幾乎可王畿等同齊觀。所以王夫之《思問錄》曾把龍溪、蘿石等人相提並論：「陽明撫贛以前，舉動俊偉，文字謹密，又豈人所易及！後為龍溪、心齋、緒山、蘿石輩推高，便盡失其故吾。」（〈俟解〉頁13）至於是否能把錢緒山也算在其中，似可商榷，但說龍溪、蘿石包括心齋使陽明學說「失其故吾」，則屬卓見。只是這「推高」的手段乃因人而異，比如蘿石在很大程度上就是通過白沙而借助莊子來解讀陽明的。因此，顧炎武所謂「今之學者，明用孟子之良知，暗用莊子之真知」（《日知錄集釋》卷十八〈破題用莊子〉）這一針對性極強的評語，其批評對象似應包括蘿石。這只要把蘿石所說的「遭大難如無事，當大任如無為，具大智如無知，成大功如無能，受大謗如無聞，消大怨如無跡；施大恩終不言，引後進若不及，處富貴若無與；混大道於無名，示至教於常經，密心學與無聲，泯至樂於不形；此先師陽明之所以為大也」（《求心錄》第36條）等話語拿出來細細琢磨一番，就能不言而喻。蘿石與王畿的不同之處在於：後者曾在義理上對道家、道教作過創造性的詮釋，而前者作為詩人哲學家，則只是利用道家、道教闡釋自己的思想、抒發內心的感受。蘿石曾自稱「從吾老子」，所謂「楚石浮屠最上層，從吾老子又來登」（《從吾道人詩稿》卷下〈鎮海塔〉）。所以讀蘿石的

詩，給人的感覺幾乎是置身於「真吾」、「真境」、「還丹」、「玄談」的神仙世界。

總之，在明代中後期的吳中文人和性靈派身上所表現出來的莊子意態及深受道家思想影響的魏晉名士的風流氣質，在蘿石身上都有體現。蘿石為學善以詩歌為手段，而其作詩又以學問為目的，因此他在詩才上的個性與風采就自然影響到了他的為學方法與內容，這是他接近白沙而成為王門中「奇人」的重要原因之一。而他所堅持的「從吾所好」之意向，實質上是融合了莊子、白沙等人思想的道家式的「真儒」之志。

三

蘿石尊崇白沙，是因為被陳的詩人哲學家的氣質所感染，而師從陽明，則是由於被王的深邃思想所折服。因此，他只是在氣質和情感上與白沙相近，而在為學宗旨和理念上則是地道的陽明學者。他提出的一些命題，在王門中雖談不上獨一無二，但亦可謂偏於二氏，尤近道家。

首先，蘿石與王畿一樣，認為「空」、「無」、「虛」等概念是儒、佛、道三家共有的，申言「顏子屢空，聖人空空，妙乎哉」（《求心錄》第30條）；強調「虛者道之原也，萬有所自出之地也」（《求心錄》第6條）。因他擅長作詩，遂以詩喻道，作《無讚》詩和《守虛讚》詩（參見《求心錄》第6、8條）。乍一看，似乎蘿石所言整個的就是道家虛無論之翻版，但仔

細分析，卻有不同。老子的「有生於無」是宇宙生成論意義上的命題，對此，宋代理學家幾乎都表示反對。朱熹曾把老子的有無說與周敦頤的有無說作了嚴格的區分：「熹詳老氏之言有無，以有無為二；周子之言有無，以有無為一，正如南北水火之相反。」（《朱熹集》卷三十六〈答陸子靜〉六）王陽明的有無論同於周敦頤的無極而太極說，蘿石對此自然是心知肚明，所以他說：「吾所謂無，即濂溪無極之無，非末世邪禪之所謂無也。」（《求心錄》第6條）他不像朱熹那樣區分老子與周子，而是區分周子與邪禪，其用意無非是為道家及不同於「邪禪」的佛家開脫責任。正因為如此，他認為談「空」並無過，只是要看談甚麼「空」，是真「空」還是假「空」，切不可像宋儒那樣採取因噎廢食的消極態度。當然，對宋儒中楊龜山這樣喜談空無的高明之士，蘿石還是褒獎有加的，認為宋儒「反謂其言之過高，凡稍涉精微者，一切削而不錄，惜哉！今於雜書中略錄其數句，亦足以見（龜山）先生之所造矣」（《把卷錄》第7條）。

雖然蘿石明確主張本體論上有無之一體：「至虛至近動而神，只此元來一個真，有卻又無無卻有，談空說有是何人？」（《求心錄》第7條）但這並等於他沒有重點，他為學的目的是「求空」：「今我此心求空而不可得，更說甚麼記誦詞章？」（同上第17條）聲稱「自今以往，吾將從事於斯」（同上第8條）。所以他不僅在思想立場上

與王畿的「四無說」不謀而合，而且不知不覺地走入了佛道的岐途，視虛無為「萬有所自出」，結果還是容易給人以「有無一體」之本體論與「有生於無」之生成論相混淆的錯覺。由於後者，使他不僅與朱子、王陽明等拉開了距離，而且還與王畿的虛無論產生了些許差異；由於前者，又使他與王畿等人一樣成了衆矢之的，儘管衆人之「矢」幾乎無一例外地都對准了王畿等人，而並未明確射向蘿石這個靶子。

其次，蘿石與王畿一樣強調「本體自然」說。蘿石說：『吾有知乎哉』，人皆以聖人爲多知，而不知聖人初不事於知識也，故曰『無知也』。『有鄙夫問於我』，我只空空而已。但於所問，只舉是非之兩端，如此而爲是，如此而爲非，一如吾心之天理，以告之斯已矣。蓋聖功之本，惟在於此。心純乎天理，而不在於才能；從事於天理，有自然之才能；若但從事於才能，則非希聖之學矣。後人不知此意，專以聖人博學多知而奇之，如商羊萍實之類，以爲聖人不可及者在此，盡力追之，而不知聖人初不貴也。故曰：『君子多乎哉，不多也。』又曰：『賜也，汝以予爲多學而識之者歟，非也。』」（《把卷錄》第20條）無知無識，故「我只空空而已」；本體論的「空」是爲了求證知識論即工夫論的「空」，工夫之本，惟在於「空」。所以一切人爲之「才能」都是多餘的，若從事於才能，便非聖人之學；惟有「自然之才能」，即無知無識，才是聖人爲學之根本。蘿石還以「恭默」爲例

論證道：「《書》稱高宗『恭默思道』，愚以爲凡思道者，則自然恭默，非恭默以思道也。若一時不在道，則此心放逸，而恭默之容無矣。」（《求心錄》第12條）認爲只要領悟了本體自然後，便能做到凡聖合一：「學道先須細識心，細中之細妙難尋。若能尋到無尋處，方信凡心是聖心。噫，人與堯舜初無少異者，果何在乎？」（同上第31條）應該說，這些觀點都能從王陽明那裏找到依據，並與王畿等人有驚人的一致性。儘管蘿石與王畿直接交往的機會並不多，但由於他們都是陽明晚年在越講學時的主要弟子，且都傾心於佛、道，因而使他們在不同的區域文化背景下，並通過不同的致思路徑，取得某種共識。在筆者看來，董、王二人在思想上的相似性，甚至超過二王（即王畿和王艮）和二溪（即王龍溪和羅近溪），蘿石可謂是王畿在思想上的重要盟友，而這一點正是治陽明後學者長期以來所忽視的。

①

¹ 參見拙文〈王陽明史跡論考〉，北京大學國學研究所編：《國學研究》第11卷（北京：北京大學出版社，2003）。

² 按：此「碧霞池」位於道教第十一洞天的陽明洞附近，而非越城王府內的「碧霞池」（參見拙文〈王陽明史跡論考〉）。然錢德洪在編輯《陽明文錄》時卻刪去了這十九個字，這顯然是錢氏爲回避陽明學派的入「道」行為而有意爲之的。

³ 參見拙文〈被遺忘的思想家——浙西「隱儒」董澐研究〉，見《明清浙東學術文化研究》（北京：中國社會科學出版社，2004）。