

國立政治大學哲學研究所

碩士學位論文

論羅近溪思想中良知心體的意義與地位



指導教授：楊祖漢
何淑靜

研究生：林彥里

中華民國 101 年 7 月

摘要

良知心體是近溪學的核心，在他的思想體系裡舉足輕重，他的理解、規定與貫通，也表現了近溪學的特色。良知心體是本論文的主軸，也是探究其它概念時的線索，諸如學界至今尚未處理過的惡之根源的問題、本論文所詳細討論的近溪對於格物的詮釋、以及猶如良知心體的反面的光景問題等等。本論文仔細討論了近溪從知愛知敬、明明德、生生之心以及獨知，來論述良知，認為這是近溪學之核心與特色，亦是其義理主幹。

關鍵字：良知心體，知愛知敬，明明德，生生，惡，復，格物，光景，孝弟慈。



誌謝

感謝我的家人——爺爺、父親和弟弟，特別是爺爺對弟弟和我的扶持栽培，我們永誌於心。感謝我的摯友宜貞，我的寶貝貓兒子 Joba，我的生活因為你們而更精采。

這篇論文得以完成，我要特別感謝指導教授楊祖漢老師，很高興能夠親炙於他，可以親見、體驗楊老師所展現的學者風範和討論學問的雅量，做學問反成了一種享受。跟楊老師討論我的論文時，對於我在寫作上採取的進程、方式和看法等等，他允許我嘗試自己想做的；在討論的過程裡我們對於重要的問題產生意見相左時，楊老師表現出的氣色是真實的雅量，我能感受到他同意與支持我的小心嘗試，作為不才學生的我只希望論文的完成能夠不愧於老師的諄諄教誨。謝謝何淑靜老師引介我認識楊老師，並希望本論文能不負何老師之恩。感謝鍾彩鈞教授及詹海雲教授對本論文的指點，二位師長的指導都使我獲益良多。也謝謝曾春海老師在政大時對我的關心與照顧。

感謝宋明理學讀書會的大家，政倚、文遠、俊億、雪君。召集人政倚學長對讀書會用心良多，他誘掖後進的真誠與付出，令我折服欽佩，也因他熟知陽明後學，我得以同他請教討論。謝謝鵝湖讀書會的景銘學長，同我討論惡之根源的問題，讓我獲益良多。謝謝好友琪恩同我一起分享生活點滴、閒話哲學問題與研究電腦知識。



目次

摘要

誌謝

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 前人研究成果.....	1
第三節 研究方法和進路.....	3
第二章 近溪論良知心體.....	4
第一節 良知心體.....	4
一、 知愛知敬、明明德.....	5
二、 生生之心、獨知.....	10
三、 小結：對良知心體的理解與規定.....	15
第二節 王陽明之致良知.....	15
第三節 近溪與陽明之別.....	19
第四節 現在良知與批評.....	23
一、 近溪論現在良知.....	23
二、 當時學者對近溪的批評.....	26
第三章 近溪之工夫論.....	30
第一節 即本體做工夫.....	30
一、 天泉橋問道的義理問題之釐清.....	31
二、 近溪之性地為先與即本體做工夫.....	35
第二節 論惡之根源.....	39
一、 「欲」之牽引迷蔽.....	39
二、 「習」的問題.....	44
三、 「覺」與「迷」.....	46
四、 小結.....	50
第三節 逆復工夫.....	52
一、 覺悟之復.....	52
二、 復以自知及克己復禮.....	56
(一) 復以自知.....	56
(二) 克己復禮.....	57
三、 聖凡異同.....	59
第四節 格物工夫.....	62
第四章 近溪破光景的意義.....	71
第一節 光景的產生.....	71
一、 近溪對光景的親歷與突破.....	71
二、 近溪對光景產生的討論.....	75

三、 當代學者的論述.....	79
(一) 唐君毅.....	79
(二) 牟宗三.....	80
(三) 古清美.....	81
四、 小結.....	83
第二節 破除光景.....	84
一、 當代學者的論述.....	84
(一) 唐君毅.....	84
(二) 牟宗三.....	85
(三) 古清美.....	87
(四) 吳震.....	89
二、 近溪對破除光景的指點.....	90
三、 小結.....	95
第五章 孝弟慈之體悟.....	98
第一節 體悟孝弟慈.....	98
第二節 孝弟慈與良知.....	101
一、 對孝弟慈的規定.....	102
二、 孝弟與慈.....	103
三、 孝弟之不慮不學和聖人之不思不勉.....	104
四、 重視孔孟之語.....	106
第六章 結論.....	108
參考書目.....	110
一、 原典、古籍.....	110
二、 專著.....	110
三、 論文.....	111
四、 學位論文.....	114

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

本論文旨在探討良知心體，在羅近溪（名汝芳，字惟德，號近溪，1515-1588）的思想裡，究竟於理論架構上具有什麼樣的意義及地位。是故，我們所採取是透過兼具點、線、面之含括重點與架構的方式來作探究，而並非通篇對近溪所論之良知心體做一本體論的探討和分析，以此，期望能夠在內容上呈現出理論詮釋的深度，以及切實掌握良知心體在其理論架構上的正確定位。

牟宗三先生認為「良知教中之『密』義與『超越義』」王龍溪（名畿，字汝中，號龍溪，1498-1583）不能及之，近溪則及之¹，此可見牟先生對於近溪的評價甚高，可惜的是，牟先生於其書該文之後，並沒有再行撰文；於是，以牟先生的論著來說，關於近溪的主要談論，還是要見於《從陸象山到劉戡山》²，該書有專節論述，散論則散見於它書某些地方。黃宗羲說：「論者謂龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆」³，近溪的言談與文字容易引人入勝，其論述詮解不落格套而別有特色，至少從筆者自身對於其語錄的閱讀來說，是很有感受的，而其義理之貫通與論述之靈活亦令筆者自省求進。

第二節 前人研究成果

自有研究羅近溪的論著以來，含括期刊文章、專著或碩博士學位論文等等，委實少見有專門探究近溪思想中良知心體之意義與地位者。學位論文部分，凡談及近溪之光景論處，不免要對心體略作說明；然而，專就論述良知心體而言，咸是略而未詳。

唐君毅先生指出近溪以求仁為宗，並且以孝弟慈來指點仁體之真實，蓋《論語·學而》謂「孝弟也者，其為仁之本與」⁴，近溪本是由此而說，唐先生對近溪之理解亦甚是，另外，唐先生還指出近溪抑或從百姓日用不知之視聽言動、赤子之良知良能等處指點仁體⁵。然而，對於孝弟與良知間的關係，唐君毅先生在

¹ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北市：聯經出版事業公司，2003年），頁293。

² 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北市：臺灣學生書局，2000年），頁282-298。

³ 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），冊8，《明儒學案》，冊下，卷34，〈泰州學案三〉，頁3。本論文所引《明儒學案》咸據此版《黃宗羲全集》（全12冊），第7冊為《明儒學案》上冊。

⁴ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），《論語集注》，卷1，〈學而第一〉，頁48。本論文所引《四書章句集注》咸據此本。

⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北市：臺灣學生書局，1979年），冊下，頁416-441。

行文裡並未有所論述，其歸本於仁或者隱含此義，然而畢竟未有明白的呈現。⁶

吳震先生在其著作《羅汝芳評傳》裡，於第三章「哲學思想」中有專節討論近溪之良知義，他說：「總之，近溪在良知問題上，基本上接受了陽明的立場，尤其對心學理論中的現成良知觀點是極力讚賞的。不過，近溪也有自己的特色，這表現為近溪主張在“愛親敬長”處言“良知”，才能使“良知”有所“實落”。其所謂“愛親敬長”，既是“孝悌慈”這一類倫理原則的體現，同時也含有人倫情感的豐富涵義。〔……〕反過來說，良知作為“渾然天成”、“當下即是”的本質存在，乃是人類賴以行孝行悌的內在依據。」⁷然而，吳震先生點到即止，對於良知和愛親敬長與孝悌慈之義理關係，該書中除此之外，未再有更多或深化之說明。

相較於吳震的研究，其實，楊祖漢先生早在〈孝弟慈與入聖之道〉⁸一文裡，已經發現近溪思想和孝弟慈的關係，並且在〈羅近溪思想的當代詮釋〉⁹文中指出了近溪理解、規定良知的真義為何：「近溪以為人成為大人的生命，是人人可能的，他以良知人人本有，而良知即〈大學〉所說的明德來證。此當然是依陽明之良知義來說，但近溪之言良知，扣緊《孟子》原文¹⁰，以『知愛知敬』來規定良知的意義，即專從赤子之不學不慮，自然能孝親敬長說良知，此與陽明從知是知非說良知，是有所不同的。」¹¹另外，楊先生在〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉¹²一文裡提到：「從思想史發展的角度看，近溪是將陽明所強調的『知是知非』，收攝於『孝弟』上說。以『知愛知敬』來理解或規定『良知』之義，這樣便使知是知非之知有一落實處。……近溪是從知孝知弟以落實良知，又以孝弟的真切自然以指點『仁』的意義。」¹³楊先生提出近溪以「知愛知敬」來規定良知，是乃有別於陽明以「知是知非」來規定良知，此是非常精透之見地。筆者同意楊祖漢先生對於近溪良知義的理解，但也期望能更進一步地從近溪思想中，挖掘出其良知心體的深度內容與意旨，並嘗試探討良知心體在近溪思想中所占據的理論地位。

⁶ 牟宗三先生則持與唐君毅先生不同的看法，認為近溪的特殊風格要從破光景來說，而不當從歸宗於仁、生化與一體來講。參見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 297。

⁷ 吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005 年），頁 275。

⁸ 楊祖漢：〈孝弟慈與入聖之道〉，《當代儒學思辨錄》（臺北市：鵝湖出版社，1998 年），頁 265-278。

⁹ 楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第 37 期（2007 年 12 月），頁 145-175。是文原發表於【國科會哲學學門 86-92 研究成果發表會】，頁 1-19，國科會、中正大學哲學系，2005.02。

¹⁰ 〈盡心上〉：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，第 15 章，頁 353。

¹¹ 楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，頁 150。

¹² 楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，收入林維杰、邱黃海主編：《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2010 年），頁 65-97。

¹³ 同前註，頁 69。

第三節 研究方法和進路

本論文透過各章節的討論來探究近溪對良知心體的理解與詮釋，由此以見良知心體在他的思想中的意義與地位。在第二章裡，首節先專論近溪之良知心體，次節討論王陽明的良知學，第三節進行近溪與陽明的比較，如此之安排意在凸顯近溪規定良知心體的特色，以及他在經典詮釋和概念規定上的不同之處。第三章的工夫論分列四節討論，陽明後學時常論及本體與工夫，依近溪之意，工夫乃是合於本體的工夫，也就是即著本體來做工夫，本章各節的討論即是從工夫處以見本體之顯露。第四章裡筆者將破光景作為專章討論，意在強調近溪對良知心體的注重，光景猶如良知心體的反面，這是心學者必須面對的深切問題，而談光景與破光景，或可說是從反面而觀良知心體，牟宗三先生以近溪承歷史發展之必然論之，又指出這是近溪之特殊風格，筆者認為近溪面對光景問題時盡心竭力所翻轉出的領悟，表現了其學確實得來不易，其態度之真誠亦不免令人動容，故筆者以專章論之而未將其列於前章之工夫論。第五章筆者以孝弟慈為近溪體悟之特色，孝弟慈三者連說雖然出自〈大學〉，但近溪對它的規定乃是以孟子和良知為本，故本論文之擬題與討論均以良知心體為主。

筆者本著對文獻原典以正確的、客觀的理解與掌握為研究態度與基礎，以期能對近溪的哲學義理作出恰當地表現，猶如牟宗三先生所論「文獻的途徑」，他指出：「第一步要通句意、通段落，然後形成一個恰當的概念，由恰當的概念再進一步，看看這一概念是屬於那一方面的問題。這樣一步一步的往前進，便可以有恰當的瞭解，而不會亂。」¹⁴牟先生指出西方哲學重問題性的研究，走的是邏輯的入路（logical approach），而中國哲學原初即不是走此進路，故牟先生說明了他所講的研究、了解或理解，不是指歷史的途徑（historical approach）、訓詁考據、版本學等等¹⁵。筆者同意牟先生的見解，論者對此或有相似見解或是不同論述¹⁶，俱指出了研究中國哲學之應有的態度與方法，本論文亦以此自勉。

¹⁴ 牟宗三：〈研究中國哲學文獻途徑〉，《牟宗三先生全集》（臺北市：聯經出版事業公司，2003年），冊 27，《牟宗三先生晚期文集》，頁 342。本論文所引《牟宗三先生全集》咸據此版。

¹⁵ 同前註，頁 329-332、336

¹⁶ 茲略舉幾篇文章為例，唐君毅：〈中國哲學研究之一新方向〉，徐復觀：〈研究中國思想史的方法與態度〉，劉述先：〈研究中國史學與哲學的方法與態度〉，俱收入章政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北市：水牛圖書出版事業有限公司，2006年），分別參見頁 123-139、151-164、217-228。

第二章 近溪論良知心體

本章首先討論近溪對於良知心體的理解，以明近溪之本意，其次經由對王陽明（名守仁，字伯安，號陽明，諡文成，1472-1529）致良知學說的紹述，進而檢視、比較在近溪規定下的良知心體與陽明的良知學，最後我們對關於現成良知的問題略做討論，以辨明諸學者對近溪的批評是否適當。再者，如我們在前一章時所說，本論文旨在探討良知心體在近溪的思想裡，究竟於理論架構上具有什麼樣的意義及地位，所以，我們是採取透過兼具點、線、面之含括重點與架構的方式來探究他對良知心體的理解和詮釋，而不採用通篇對近溪所論之良知心體做一本體論上的探討和分析之方式，並期望能夠在內容上呈現出理論詮釋的深度，以及切實掌握良知心體在其理論架構上的正確定位。是故，除了透過本章的討論，我們還需要其它章節的探究來作仔細的觀察，方能在最後結論時給予適當說明與評判。

第一節 良知心體

儒學的聖賢學問傳承數千年而不墜，其中又以心學一脈對於心性有極深微的理解及闡述，迄今為止，此中義理最為契合孔孟者，多以心學論之，當中王陽明所提出的良知學即頗具代表。然而，聖賢學問何以能夠如此宏大？我們可以透過近溪的一段話來意會，其云：「聖賢之道，原從心上覺悟，故其機自不容已。否則矯飾而為之，又安能可久可大，而成天下萬世之德業也耶？」¹⁷心是指本體，在陽明處即是透過良知來作展示，故良知亦是本體，近溪說孟子「苦心極力說出一個良知，又苦心極力指在赤子孩提處見之」¹⁸，即是要後世學者知得「千心萬心只是一心」¹⁹，心乃是萬世眾人所同然者，再如近溪所說的德性之良知良能乃是「人人具足而個個圓成」²⁰，心與良知是人人所完具的，就此而言沒有聖凡之別，諸如此類旨趣，或許就是心學頗具魅力之所在。

¹⁷ 參閱〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），《近溪子集·卷射》，頁84。
〔明〕羅汝芳著、李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版社，2006年），第92條，頁188。本論文所引之《近溪子集》、《近溪子續集》以及其它近溪著作，主要據《羅汝芳集》為底本，輔以《羅近溪先生語錄彙集》。《羅汝芳集》一書之字辭、句讀，多有疏漏、舛錯，本論文以《羅近溪先生語錄彙集》校之，倘若後者有同樣問題而以致影響文意者，則筆者自校之，並於註中說明。再者，《羅汝芳集》將近溪語錄中話及《小戴禮記》之〈大學〉、〈中庸〉，標示以書名號而作《大學》、《中庸》，本論文一律改以篇名號而作〈大學〉、〈中庸〉。另外，本論文在需要的地方亦校以《盱江羅近溪先生全集》（臺北市：國立中央圖書館，明萬曆四十六年劉一焜浙江刊本）和《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》（臺南縣：莊嚴文化事業有限公司，1997年），後者所據為福建師範大學圖書館中國社會科學院文學研究所藏明萬曆刻本。

¹⁸ 《近溪子集·卷數》，頁204。《羅近溪先生語錄彙集》，第216條，頁309。

¹⁹ 《近溪子集·卷數》，頁205。《羅近溪先生語錄彙集》，同前註。

²⁰ 《近溪子集·卷射》，頁93。《羅近溪先生語錄彙集》，第104條，頁197。

在近溪一生的為學過程裡，對於良知心體的關注與用功未嘗間斷，我們從他曾說的：「某至冥頑，於世情一無所了，但心性話頭，卻是四五十年分毫不改。」²¹可見一斑。近溪十七歲（嘉靖十年辛卯，1531）至十八歲（壬辰，1532）時，由於錯致功夫而罹有心病，壬辰年因父親授以《傳習錄》而其病頓癒²²。庚子年（1540）師事顏山農（顏鈞，字子和，號山農，又號耕樵，更名鐸，1504-1596）²³，曉悟儒學功夫不應是在制欲處專注，而當是在體仁上著手用功，方為直截簡易。三十四歲（戊申，1548），學《易》於胡宗正（又名棲，號東洲，又號清虛，1532-1579）；三十四歲或三十八歲（壬子，1552）時有格物之悟，以及從〈大學〉至善推演到孝弟慈；至三十九歲（癸丑，1553），有泰山老翁一事而大悟；其後，學益精純透徹，理論體系益趨圓熟，近溪的主要著作《近溪子集》和《近溪子續集》都是他晚年的語錄，可見其用語論學之渾淪順適。近溪在這些過程中的所學所悟，都可以從他對良知心體的規定裡窺見。以下，我們將從知愛知敬、明明德，以及生生之心來進行本節的討論。

一、知愛知敬、明明德

悟得良知心體而成就聖人並非易事，在一則語錄裡，近溪即就著這個問題來指點問者，茲引於下：

問：「百姓日用而不知²⁴，是如何？」羅子曰：「不著，不察耳。²⁵譬諸礦石與銀無別，所爭者火力光彩耳。」此友良久曰：「某知之矣。」羅子曰：「不知時是百姓，知後復是如何？」曰：「能知，即聖人也。」羅子曰：「知後乃方可入聖焉耳，非即聖人也。蓋良知心體，神明莫測，原與天通，非思慮所能及，道理所能到者也。吾人一時覺悟，非不恍然有見，然知之所及，猶自膚淺。此後須是周旋師友，優游歲月，收斂精神，以凝結心思。思者，聖功之本也²⁶，故『思曰睿』²⁷，睿者，通微之謂也²⁸，『通乎晝夜

²¹ 《近溪子集·卷數》，頁 203。《羅近溪先生語錄彙集》，第 214 條，頁 307。〔明〕羅汝芳講、〔明〕曹胤儒編：《盱壇直詮》（臺北市：廣文書局，1960 年），卷下，頁 198，本論文所引《盱壇直詮》咸據此本，此版本的卷上頁 42-45 與卷下頁 275-278 在編訂上互相倒置，特此說明。關於引文這句話的該則語錄，《盱壇直詮》與前兩者所記同為一事，唯文字上有些許差異，蓋此書為曹胤儒編成，所收者以近溪語為主，或許正因為如此，所以語錄之前後文不一定全都收錄，或者從略，抑或略著數語交代。

²² 辛卯至壬辰年間之事，本論文於第四章第一節之一「近溪對光景的親歷與突破」論之，茲不贅述，請參閱該章節。

²³ 〔明〕顏鈞：《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996 年），參見〈前言〉，頁 1。

²⁴ 「百姓日用而不知」典出〈易傳〉，〈繫辭上〉。參見〔清〕阮元：《十三經注疏》（北京：中華書局，1982 年），頁 75。本論文所引《十三經注疏》咸據此本。

²⁵ 《孟子·盡心上》，孟子曰：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，第 5 章，頁 350。

²⁶ 〔宋〕周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009 年），卷 2，《通書》，〈思第九〉，頁 22。

²⁷ 「思曰睿」典出《尚書·周書·洪範》。參見《十三經注疏》，頁 188。

²⁸ 參見《周敦頤集》，卷 2，《通書》，〈思第九〉，頁 21

之道』²⁹，而知方可言通，『動而未形，有無之間』³⁰，方可言微。至此則首尾貫徹，意象渾融，覺悟之功，與良知之體，如金光、火色，煅煉一團，異而非異，同而非同。但功夫雖妙，去聖則尤遠也。」會眾愕然曰：「如何猶不足以語聖耶？」羅子曰：「觀於孟子所謂：大而能化、神不可知³¹，則聖人地位，亦自可以意會也。」³²

引文中近溪以孟子不著不察來解「百姓日用而不知」，並以礦石與銀來比喻眾人形色其實無異，其間所爭只是火力光彩，意即其良知心體之朗現，多是偶然地、非自覺地閃現。此問者似乎未曉近溪之意，故於稍後近溪的反問下答以能知即是聖人，然而，百姓能知即是聖人，聖學豈是如此羸疏容易？故近溪答曰能知之後是入聖之始，並非即是聖人也，以下遂示以良知心體之幽深精妙及如何用功。近溪謂吾人有時忽然覺悟而若有所得，然此所得之知未必淵深，尚須周旋師友、不間斷地做功夫以求精進，精神心思收斂沉澱，以至入微通妙，此處近溪博引〈洪範〉、〈易傳〉及《通書》而合以展示一段為學功夫。蓋良知心體，神明莫測，原通於天，故即便學者如何地用功，均不應輕易以聖稱之，文中近溪所說的「功夫雖妙，去聖尤遠」，即是勉勉當於功夫上無有間斷，故最後以孟子所言大而能化、神不可知來指點聖人境地。良知心體神妙深微，近溪對它的規定是什麼呢？以下我們接著討論近溪如何說良知。

在《孟子》本文裡先是良知良能並提，稍後就愛親敬兄而說知，及至明代，陽明的良知學更是上提良知立說，然而，何以在孟子原說裡，其後僅就知而說？近溪語錄中即有一則由此問題而進至論及陽明說良知的討論，

問：「孟子說：不慮而知，不學而能，原良知良能既並言，後卻只言知者，何也？」羅子曰：「知者，吾心之體，屬之乾，故『乾以易知』。能者，心知之用，屬之坤，故『坤以簡能』。³³乾足統坤，言乾而坤自在其中；知足該能，言知則能自在其中。如下文：孩提知愛其親，知敬其兄，既說知愛親、知敬兄，則能愛親、能敬兄，不待言矣。」曰：「心體之妙如此，乃今時學者於陽明良知之宗，猶紛紛其論，何哉？」羅子曰：「陽明先生乘宋儒窮致事物之後，直指心體，說個良知，極是有功不小。但其時止要解釋〈大學〉，而於孟子所言良知，卻未暇照管，故只單說個良知，而此說良知，則即人之愛親敬長處言之，其理便自實落，而其工夫便好下手。且與孔子『仁者人也，親親為大』的宗旨，毫髮不差，始是傳心真脈也。」曰：「陽明說要致良知，則其意專重『致』字，原亦不止單說良知已也。」羅子曰：「即良知本章，孟子亦自有說，致的工夫處，原非格其不正以歸

²⁹ 「通乎晝夜之道」典出〈易傳〉之〈繫辭上〉。參見《十三經注疏》，頁 77。

³⁰ 《周敦頤集》，卷 2，〈聖第四〉，頁 17。

³¹ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 14，〈盡心章句下〉，第 25 章，頁 370。

³² 《近溪子集·卷御》，頁 120-121。《羅近溪先生語錄彙集》，第 144 條，頁 225。

³³ 「乾以易知，坤以簡能」典出〈易傳〉之〈繫辭上〉。參見《十三經注疏》，頁 76。

於正也。」曰：「如何見得是致的工夫？」羅子曰：「致也者，直而養之，順而推之。所謂致其愛而愛焉，而事親極其孝；致其敬而敬焉，而事長極其弟，則為父子兄弟足法，而人自法之。是親親以達孝，一家仁而一國皆興仁也；敬長以達弟，一家義而一國興義也。非所謂『人人親其親，長其長，而天下平』³⁴耶？」曰：「注謂『達之天下』，是證見人所同有。」羅子曰：「上言『無不知愛敬』矣，此又何必再證也哉？」³⁵

近溪將「知」與「能」以即體即用的方式來作說明，「知」是心之體，意指良知即是心體（本體），近溪以《易》之乾匹配之而說乾以易知；「能」是心知之用，意即良能是吾心良知之作用，其屬《易》之坤而坤以簡能。他再以易學中乾足統坤之坤已含攝於乾中，來說明「知」可以該攝「能」，故而說「知」，則「能」即已具於其中。是以，孟子原文中說了知愛親、知敬兄，那麼，能愛親、能敬兄就已自不待言了。這裡也說明了良知心體的作用是自不容己的，以孟子所說的乍見孺子入井來說，我們當下所生的怵惕惻隱之心即已同時含攝援救孺子之要求，所以，愛親、敬兄（即敬長，義通）是源於良知，援救孺子之無條件的要求是根自於仁心。其次，引文中所謂「宋儒窮致事物」即指朱熹（字元晦，號晦庵，1130-1200）格物窮理的求之於外與支離，陽明當時的問題意識即是對此而直指心體、說個良知，接著，近溪提到了陽明當時所面對處理的是〈大學〉的問題（即朱子向外窮致事理），所以，陽明對〈大學〉之「致知」釋以「致良知」，觀陽明〈大學問〉便可見其乃以良知學為要，他所說的「致吾心之良知」³⁶即是核心概念，故近溪於此處說陽明對孟子所說的良知未暇照管。隨即，近溪指出陽明不是直就愛親敬長來規定良知，他認為要說良知，還是當就愛親、敬兄處來談，如此則道理容易落實且功夫也好下手，而這知愛知敬的義理，亦與孔子之「仁者人也，親親為大」相互切合，這樣方是「傳心真脈」。至於致良知之「致」，近溪認為應以「直而養之，順而推之」來說，意即「擴而充之」之義，如此，致吾人之愛、敬而愛、敬，則事親、敬長便極其孝、弟，以此，親親達孝而家國興仁、敬長達弟而家國興義，便即孟子所云「人人親其親、長其長而天下平」了。

近溪扣緊孟子原文從〈盡心〉章之愛親敬長來說良知，而對應於〈大學〉之明明德，近溪也以良知來說明德，他說：

明德只是個良知，良知只是個愛親敬長，愛親敬長而達之天下，即是興仁興義，而修、齊、治、平之事畢矣。故此一章〔〈盡心上〉，孟子論良知良能章〕，全重在無不知愛、無不知敬。此「無不知」三字，一頭管著自己意、心、身；一頭管著家、國、天下。只因人生出世來，此條命脈，原是兩頭都管著，所以〈大學〉纔說物之本，便連及其末；纔說事之始，便要

³⁴ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷7，〈離婁章句上〉，第11章，頁281。

³⁵ 《近溪子集·卷射》，頁86。《羅近溪先生語錄彙集》，第94條，頁189-190。

³⁶ 〔明〕王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），冊下，卷26，續編一，〈大學問〉，頁971。

及其終。³⁷

明德即是良知，良知即是知愛知敬而愛親敬長，近溪進而以知愛知敬之良知作為基礎與根據，與〈大學〉的格物合說。（近溪之論格物，本論文置於第三章第四節討論，詳細內容此處不予贅述，我們直接資取其義論之）。如我們在上一段所討論的，致吾人之愛敬而極於孝弟，可至於家國興仁興義；而對於孟子原文的最後一句，近溪說「無不知愛敬」即已說明良知是人所同有，所以，「達之天下」不是「再證」，揣近溪之意，其應是指完成、實現於天下。同樣地，在這裡的引文中，近溪指出了「無不知」之義，即已該攝了物之本（意、心、身）末（家、國、天下），此乃源於吾人之良知，故生來即已兩頭俱已管著，是以，〈大學〉的物之本、事之始，也必連著末與終而說。在近溪對格物的規定裡，要於物之本末而先後（終始）之，而知愛知敬之擴而充之，與此異曲同工，更重要的是，良知心體是吾人之本體與超越的根據，近溪即是以此良知心體為根本，由此說明德、連格物。語錄裡有一則關於明德與良知的重要討論，茲引於下：

問：「〈大學〉首先『明明德』？」羅子曰：「明字，從日從月，天之所以為天者，為其有日月也。如非日月，則天之功用廢矣。人之心則天也，心之知則日月也，故心之在人，自朝至暮，自幼至老，無非此知以為功用。捨知以言心，是無日月而能成天也，有是理哉？」曰：「天無二日、人亦明德焉足矣，乃云『明明德』者，何耶？」羅子曰：「知一也，有自生而言者，天之良知也，所謂『明德』也；有自學而言者，人知己之有良知也，所謂『明明德』也。故百姓日用而不知，惟聖賢則能顧諟天之明命也。惟顧諟則命益顯，知益妙，自然明明德於天下，學則成大學，而人則為大人也已。」³⁸

明字從日從月，近溪以天與日月的關係來比擬吾人之心與知。日月即是天，亦是天之功用的表現，人之心便似天，心之知則似日月，吾人日用常行、自少及長，此心無非是透過知之功用來表現。是以，捨棄知而說心，就好像沒有了日月卻還能有天，這是不合理的。以知言心，有日月而成天，知即是心，日月即是天，透過知可以表現出心的本體與作用，日月亦是天之為天以及天的呈顯表現。接著，近溪再以「知」可從兩處講，來說明「明明德」之「明」與「明德」。首先，自「生」而言，「知」表示天之良知，此即意指良知心體（本體），而「明德」即是此義。其次，自「學」而言，「知」表示人知己之有良知，這可以從知的作用或人所做的修養功夫來說，也是說人知曉、覺悟本具於自身之中的良知心體；就「知」之此義而言，近溪談逆復功夫時所說的「天之知」與「人之知」、「順而出之」與「返而求之」、「性善」與「知善」、以及「覺悟」等，與此俱有相同側面的理論意義。（近溪之逆復功夫，我們在第三章第四節討論，茲引以資用。）是以，其實「明明德」之義，亦同於良知之作用只是知其自己而已，引文中的最後，指出

³⁷ 《近溪子集·卷書》，頁 158。《羅近溪先生語錄彙集》，第 181 條，頁 261。

³⁸ 《近溪子集·卷數》，頁 220。《羅近溪先生語錄彙集》，第 232 條，頁 323。

聖賢便是能顧諟天之明命者，而吾人之修養工夫，也即是由此而進德修業與明明德，以成大學、為大人矣。

近溪還將良知、明德，與孝弟慈相互連貫，這樣的意思在語錄中不勝枚舉，其云：

明明德之本來明者，即愛親敬長，不慮而知，不學而能，人人皆無不有之者也。老吾老以及人之老，而莫不興孝，長吾長以及人之長，而莫不興弟，即明德達之天下，而人人親其親、長其長，治且平焉者也。³⁹

究竟其明明德於天下，原非他物，只是孝弟慈三者，感孚聯屬，渾融乎千萬人為一人，貫通乎千萬世為一世已爾。⁴⁰

〈大學〉一書，聯屬家國天下，以成其身，所以學乎其大者也，然自明明德始焉。明德者，人之所不慮而知，其良知也，孩提之童，無不知愛其親，無不知敬其兄者也。老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼，而家國天下運之掌矣，故曰：大人者，不失其赤子之心者也。⁴¹

老老長長幼幼、親親長長與孝弟慈意思相同，在語錄裡近溪論及孝弟或良知時，便常引用這些格言。其實，這就如同我們前面所討論過的，近溪以知愛知敬來說良知，不但是合於孟子原文，而且也容易為學生聽眾所理解；知愛敬即是知孝弟，故良知之知愛知敬，亦即是知孝知弟，近溪便是將良知貫穿於孝弟慈來立論，如此，不但於義理上可以相互貫通，在功夫上也好下手。明明德之義亦同於我們在上一段所做的討論，在這裡我們則可以看到近溪對其與孝弟慈的發揮，明德即是不慮而知之知愛知敬之良知，明明德即是明此不慮而知及不學而能之愛敬親長，故而明明德於天下便只是孝弟慈三者。對於良知之不慮而知，近溪也有予以說明，茲引所論語錄於下：

問：「良知說是不慮而知，此只可在孩提赤子時說，若是年既長成，則自有許多事物，如何容得不慮？即孔子亦問禮問官，費多少心思，而後能得無所不通也。」羅子曰：「不慮而知，是學問宗旨。此個宗旨，要看得活，若不活時，便說是人全不思慮也，豈是道理？蓋人生一世，徹首徹尾，只是此個知，則其擬議思量，何啻百千萬種也！但此個知，原是天命之性，天則莫之為而為，命則莫之致而至，所以謂之不學不慮而良也。聖人立教，蓋見得世上人，知處太散漫而慮處太紛擾，故其知愈不精通而其慮愈不停

³⁹ 《近溪子集·卷數》，頁 213-214。《羅近溪先生語錄彙集》，第 225 條，頁 317。「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」典出《孟子·梁惠王上》。文中「興孝」、「興弟」即指〈大學〉：「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」。分別參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 1，〈梁惠王章句上〉，第 7 章，頁 209，以及〈大學章句〉，頁 10。

⁴⁰ 《近溪子集·卷數》，頁 216。《羅近溪先生語錄彙集》，第 227 條，頁 318。

⁴¹ 《盱壇直詮》，頁 6-7。《羅汝芳集·盱壇直詮》，頁 387。《羅近溪先生語錄彙集》，第 506 條，頁 492。「大人者，不失其赤子之心者也。」出自《孟子·離婁下》。參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 8，〈離婁章句下〉，第 12 章，頁 292。

當。所以指示以知的源頭說：知本是天生之良，而不必雜以人為，知本不慮而明，而不必起以思索。如此則不惟從前散漫、紛擾之病，可以盡消，而天聰天明之用，亦將旁燭而無疆矣。細推其立教之意，不是禁人之慮，卻正是發人之慮也已。」⁴²

文中近溪說不慮而知是學問宗旨，其實，就我們以上的討論以及從語錄裡近溪一再強調者來看，明明德、孝弟慈、知愛知敬及知孝知弟等，咸是近溪的學問宗旨。近溪指點此不慮而知之「知」乃是孟子直指源頭所說，本是天生之良、不慮而明，不必雜以人為、起以思索；這個「知」原是天命之性，而天和命本來即是莫之為而為和莫之致而至，故孟子以「不學不慮」而說「良」。是以，近溪說：「聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的現在，對同莫為莫致的源頭。我常敬順乎天，天常生化乎我，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。」⁴³理會不當者，便以為「不慮而知」是人全不思慮，然而「擬議思量，何啻百千萬種」，於是乎，便「知處太散漫而慮處太紛擾，故其知愈不精通而其慮愈不停當」。相似的問題，近溪語錄裡還有一段：

問：「孩提良知，原是不學不慮，而〈大學〉致知格物，卻又不免於慮且學也？」羅子曰：「學亦只是學其不學，慮亦只是慮其不慮。以不學為學，乃是大學，以不慮為慮，乃是慮而能得也。〔……〕」⁴⁴

此中間者與上段引文裡的問題有著相同的錯誤，近溪指出學和慮，其實也只是學吾人「不學而能」之學和慮吾人「不慮而知」之慮，因為該則語錄論及〈大學〉，所以近溪續謂，如此以不學為學正是「大學」，以不慮為慮正是「慮而後能得」。我們在這裡所看到的問題猶如本然之知與聞見之知間的課題，近溪亦曾就此處以子貢、子路為例，他說：「子路之心，只是要求多聞以從乎善，而子貢之心，只是要多見以識其理，且疑夫子之聖無不通，亦是多聞而多識也。」然而，「天下古今事理，有耳目心思到而知之者矣，有耳目心思未到而不知者矣。」可見子貢和子路是以耳目心思所到者言知，如此，也難怪近溪評之曰：「若彼務求多聞而從、多見而識，縱是從得如何勇往？〔言子路〕識得如何穎敏？〔指子貢〕終是人而非天，外而非內，而次於良知數等矣。」而耳目心思未到而不知者，以及「不慮而知之真體」，方纔是入聖的正確途徑。⁴⁵

二、生生之心、獨知

前面我們討論了近溪從知愛知敬（知孝知弟）來規定良知，並且以之為核心而貫通於明德與孝弟慈，而語錄中他常說的不慮之知與赤子之心，同樣地也是根

⁴² 《近溪子集·卷射》，頁 91。《羅近溪先生語錄彙集》，第 100 條，頁 194-195。

⁴³ 《近溪子集·卷射》，頁 74。《羅近溪先生語錄彙集》，第 80 條，頁 178。

⁴⁴ 《近溪子集·卷御》，頁 117。《羅近溪先生語錄彙集》，第 139 條，頁 221。

⁴⁵ 此處所論子貢和子路之內容，參見《近溪子集·卷禮》，頁 17。《羅近溪先生語錄彙集》，第 19 條，頁 118-119。

於知愛知愛來談。然而，近溪對良知心體還有另一面重要的論述，此即從生生來說心，他對此義之重視，語錄裡有論及心與生處，多不難窺見其精神為之振奮之風采。語錄中他有以「生」替心之說，其論述如下：

宇宙之間，總是乾陽統運，吾之此身，無異於天地萬物，而天地萬物，亦無異於吾之此身。其為心也只一個心，而其為復也亦只一個復，經云：「復見天地之心」⁴⁶，則此個心即天心也。此心認得零碎，故言復亦不免分張，殊不知天地無心，以生物為心。今若獨言心字，則我有心，而汝亦有心，人有心，而物亦有心，何啻千殊萬異？善言心者，不如把個「生」字來替了他，則在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之視聽言動，渾然是此生生為機，則同然是此天心為復。故言下著一「生」字，便心與復，即時混合，而天與地、我與物，亦即時貫通聯屬而更不容二也已。⁴⁷

這裡表現了近溪對天地萬物為一體的看法，他處在論及孝弟慈的時候，近溪亦有云：「父母兄弟子孫，是替天命生生不已顯現個膚皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄長、慈子孫，通透個骨髓」⁴⁸。不過，現在這裡是要對心與復而說，由於吾人與天地萬物無異，故說心說復其實也只是一個心一個復，《易》中所言「復其見天地之心」，即謂此心即是天心。然而，如果只是說個心字，由於天地萬物為一體，亦皆有心，如此便不易指點復字，故近溪認為天地之以生化萬物為其心，便不妨以「生」字來替代心字，如此則易見生生之義，亦明吾人之心之所復者，即是復於天心，而此心亦即是「生生不息之心」⁴⁹。是以，透過「生」義之生生，心與復便即時合著，天地物我亦即時貫通聯屬而不二。還有一則語錄是問者請教「萬物皆備」一章其說何如，近溪也從這樣的觀點來作詮釋，其云：

蓋天本無心，以生物而為心；心本不生，以靈妙而自生。故天地之間，萬萬其物也，而萬萬之物，莫非天地生物之心之所由生也；天地間之物，萬萬其生也，而萬萬之生，亦莫非天地之心之靈妙所由顯也。謂之曰「萬物皆備於我」⁵⁰，則我之為我也，固盡品彙之生以為生，亦盡造化之靈以為靈。此無他，蓋其生其靈，渾涵一心，則我之與天，原無二體，而物之與我，又奚有殊致也哉？是為天地之大德，而實物我之同仁也。⁵¹

天，以生物為心；心，以靈妙而生。是以，天地萬物之物，都是天地生物之心所由生；而天地萬物之生，又都是天地之心之靈妙所由顯。所謂「萬物皆備於我」之「我」，即是窮致品彙之生而為其生，亦是窮致造化之靈而為其靈，此生此靈

⁴⁶ 「復其見天地之心」典出《周易》復卦之〈彖傳〉。參見《十三經注疏》，頁 39。

⁴⁷ 《近溪子集·卷數》，頁 221。《羅近溪先生語錄彙集》，第 233 條，頁 324。

⁴⁸ 《近溪子續集·卷乾》，頁 233。《羅近溪先生語錄彙集》，第 237 條，頁 336。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 28，《明儒學案》所錄未如前兩者完整。

⁴⁹ 《近溪子集·卷數》，頁 221。《羅近溪先生語錄彙集》，第 233 條，頁 324。

⁵⁰ 「萬物皆備於我」出自《孟子·盡心上》。參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，第 4 章，頁 350。

⁵¹ 《近溪子集·卷數》，頁 199-200。《羅近溪先生語錄彙集》，第 210 條，頁 302-303。

咸渾涵於一心，故「我」與天本是一體，而此生物之心、靈妙之生乃天地之大德，其實也是萬物與我之同一根本。近溪強調心所具之生理，相當顯著，這一方面說明心與天和道體同為一源，同時也說明心之本體無窮不息的靈知神妙，前者如近溪嘗說的：「維天之命，於穆不已，君子之道，通於天道，亦不已也。天命不已，是曰『生生』，生則變化不測，即陰而陽固未嘗不在也；純亦不已，是曰『仁心』，仁則體物不遺，即逆而順未嘗不在也。〔……〕仁理生生，原無死地。人若其中透過，其是時時赤子而步步天堂也。」⁵²後者則如其云：「蓋禾必待養而生，吾心則無時而不生；禾以遇旱而枯，吾心則無時而可枯也。」⁵³以及「吾身軀殼，原止血肉，能視聽而言動者，仁之生機為之體也。」⁵⁴語錄裡我們常看到近溪合著仁來說心，其意亦在闡述心具生生之義，蓋仁是生德，而天地之大德曰生⁵⁵，仁又是心之本具，故而心具生德，是以，心既謂仁心，亦可謂之生生不已之心。近溪云：「仁者，天之生德，活潑潑地，昭著心目，苟一加察，即真機見前，仁識而天地萬物，自在其中矣。」⁵⁶他還說：「仁心流生德，妙應自時時。悅樂以循習，人已一貫之。事親從兄間，孝友胥怡怡。不厭亦不倦，海宇陽春熙。」⁵⁷同樣地，此心此仁必亦通貫於愛親敬長與孝弟慈。

依近溪之義理，生生之心與良知相互貫通，語錄中他便透過生生不息之仁心與良知的不慮不學，來批評外事為以求心體之佛語，茲錄其文於下：

時俗每外事為以求心體，至求心體，則又不悟真幾而落景象，更不思天體物而不違，仁體事而無不在。故流俗外事觀心，則所觀皆成見，所見皆著跡。如云「事去事來」，又云「無凝無滯」，理雖似妙，說雖可聽，然畢竟生於想望一段意思。原於吾心神明變化，當下已自錯過，而起初亦未透亮也。噫！孟子言「大人不失赤子之心」，今只將不慮不學，認為真心，又將自己日用飲食，認非學慮。從是引伸觸類，不拘巨細公私，無非是事，則無非是心。無非是心，則無非是慮，則亦無非不慮以為慮；無非是學，則亦無非不學以為學，久久則景象自將超脫，而真幾自將契會，又何難於大人之神化，而又何異於赤子之心體也哉？間嘗靜思，古聖不云心體事，乃仁體事。蓋心者，天地之生理，即心即事，生生不息。其幾即生，則其體自仁，故渾厚每從生出，而劣薄多由念起，此皆涵養之妙諦也。⁵⁸

文中所云時俗之論，大抵是指佛學所說的空義，「事去事來」與「無凝無滯」當指空與不空來說，故其理看似玄妙可聽，其實不過是想望之景象，並非實理；而

⁵² 《近溪子集·卷數》，頁 186。《羅近溪先生語錄彙集》，第 195 條，頁 289-290。

⁵³ 《近溪子集·卷射》，頁 106。《羅近溪先生語錄彙集》，第 121 條，頁 210。

⁵⁴ 《近溪子集·卷御》，頁 111。《羅近溪先生語錄彙集》，第 128 條，頁 215-216。

⁵⁵ 「天地之大德曰生」出自〈易傳〉之〈繫辭下〉。參見《十三經注疏》，頁 86。

⁵⁶ 《近溪子集·卷御》，頁 111。《羅近溪先生語錄彙集》，第 127 條，頁 215。

⁵⁷ 《羅汝芳集·盱江羅近溪先生全集·語錄》，頁 285。《羅近溪先生語錄彙集》，第 273 條，頁 395。

⁵⁸ 《近溪子集·近溪羅先生一貫編》，頁 362。《羅近溪先生語錄彙集》，第 418 條，頁 452。

所謂「外事觀心」，便是指事物隨緣起滅，心不著之，其只是隨事而起現消散，心不具實體性，只有作用地或顯或隱；是以，無怪乎近溪開頭便批評外事為而求心體，其功夫所對之心體，只不過是景象而已，亦可說是一種光景（此與儒學意義下的陷入光景不同，以其由空義說心之故）。對此，近溪以其所悟之仁心生理與良知來指出儒學之是。天體物而不違，仁體事而無不在，心體之真幾即是就此而說，故吾人應事乃是心之神明變化當下面對，以不慮不學為真心，於日用常行間真實作用，故而，一切事物變化無非是事，無非是事則無非是心，無非是心則無非是慮、是學，亦無非不慮以為慮、無非不學以為學，此即是以不慮為慮、以不學為學，亦如同我們在前面所討論過的學其不學、慮其不慮。由此而進德修業，景象便可脫離，真幾便可契會，而大人神化境界實亦不出於赤子心體之完具。接著近溪說古聖以仁體事，而不說心體事，即因心具天地之生理（天地為生物為心），亦即是仁，即心即事而生生不息，生是心之幾，故心體自仁。

近溪也把生生之心與慎獨一起做討論，將「獨」上提同於知與心的義理地位，「獨」是獨以自知，亦曰獨知，其作為知體，既是靈明之知，亦是心之體。以下我們便來看看近溪的論述，茲引語錄於下：

曰：「今思學問，其做人路頭也極是多端，而『慎獨』二字，則〈學〉、〈庸〉皆加意焉。蓋人到獨知，再躲閃些兒不過，縱是外邊遮飾彌縫，或也好看，然中心不安，難免慚惶局促也。」羅子曰：「獨固當慎，然而大端則只二道，仁與不仁而已矣。仁之現於獨者謂何？念頭之恩愛慈祥者是也；不仁之現於獨者謂何？念頭之嚴刻峻厲者是也。」曰：「獨者無過是知，既知則是非、善惡，自然分別明白，念頭又豈容混？」羅子曰：「天地以生為德，吾人以生為心，其善善明白該長，惡惡明白該短，其培養元和，以完化育，明白該恩愛過於嚴刻，而慈祥過於峻厲也。〔……〕古人以『好』字去聲呼作好；『惡』字去聲呼作惡，今汝欲獨處思慎，則請先自查考，從朝至暮，從昏達旦，胸次念頭，果是好善之意多？果是惡惡之意多？亦果是好善惡惡之意般多？若般多，只扯得平過，謂之常人；萬一惡多於好，則惱怒填胸，將近於惡人；若果能好多於惡，則生意滿腔，方叫得做好人矣。獨，能如此而知，自此而慎，則人，將不自此而成也耶！」⁵⁹

這裡近溪從仁與不仁來說「獨」，仁或不仁可以透過念頭是恩愛慈祥或嚴刻峻厲來顯露。在上一段的討論裡，引文的最後近溪提到「渾厚每從生出」及「劣薄多由念起」，念是虛浮顯現而無根柢，故其狹劣淺薄，心乃生生而廣博紮實，故心之仁體與生理，其乃涵養功夫上之妙理。不過，在這裡近溪是從心之通透於念來說，而天地以生為德，吾人以生為心，故此生生之心（仁心）所顯露者，其善應是充實而遍滿，其不善（惡）當是不多，是以，此心所顯之念頭，當是恩愛慈祥勝於嚴刻峻厲。以此之故，獨之所知而察覺吾人念頭之善與不善何者為多，便可

⁵⁹ 《近溪子集·卷射》，頁 76-77。《羅近溪先生語錄彙集》，第 81 條，頁 179-180。

知自身的心體境地與修養功夫如何，扯平般多者是常人，惡多於好是惡人，好多於惡者方是好人。更進一步對慎獨和「獨」體的論述，近溪有云：

蓋獨是靈明之知，而此心本體也。此心，徹首徹尾，徹內徹外，更無他有，只一靈知，故謂之獨也。〈中庸〉形容謂：其至隱而至見，至微而至顯，即天之明命，而日監在茲者也。慎則敬畏周旋，而常目在之，顧諟天之明命者也。如此用工，則獨便是為慎的頭腦，慎亦便以獨作主張。慎或有時勤怠，獨則長知而無勤怠也；慎或有時作輟，獨則長知而無作輟也。何則？人無所不至，惟天不容偽。慎獨之功，原起自人，而獨之知，原命自天也。況汝輩工夫，當其茫蕩之時，雖說已是怠而忘勤，已是輟而廢作，然反思從前怠時輟時，或應事，或動念，一一可以指數，則汝故說心為茫蕩，而獨之所知，何常絲毫茫蕩耶？⁶⁰

「獨」是靈明之知，是此心本體，而吾人此心，徹其首尾內外，只是一個靈知，故亦謂之「獨」。「慎」是常目於日用常行而敬畏周旋，並且顧諟至隱至見、至微至顯之天良明命；如此而做功夫，「獨」便為「慎」的頭腦，「慎」亦即就著「獨」而做主宰。「獨」是「長知」是靈知，其為本體而無勤怠、無止息，「慎」是功夫，故有勤怠動靜；蓋因「獨」是知體，原命於天，慎獨是人所用之功夫，是學是返求，前者直指本源而說，後者從修養功夫來說。至此，可見近溪對慎獨之知體的規定，亦通於良知心體，不過，此知體是在透顯慎獨之「獨」，有其特色所在。近溪對慎獨功夫亦有論述，茲引於下：

曰：「吾心中念慮紛雜，或有時而明，或有時而昏，或有時而定，或有時而亂，須詳察而嚴治之，則慎也。」羅子曰：「即子之言，則慎雜，非慎獨也。蓋獨以自知者，心之體也，一而弗二者也。雜其所知者，心之照也，二而弗一者也。君子於此，因其悟得心體在我，至隱至微，莫見莫顯，精神歸一，無須臾之散離，故謂之慎獨也。」⁶¹

引文中所謂的「心之照」是指把捉念慮而作為心（故此處「心之照」與陽明所云「照心」⁶²無干），故其是二而弗一，「二」即是「雜」。這裡近溪對慎獨的說明，與體仁之就心以擴而充之，有著相同的旨趣。慎獨是在獨體上做功夫，其義同於我們在第三章討論的即本體做工夫，也同於良知之體用義，意即良知之所知者只是知其自己。慎獨之真實功夫表現在獨以自知，獨知之知體即是心體，故獨以自知者只是知此知體心體，是一而弗二，悟得此義而精神歸一、無須與之或離，此即是慎獨。

⁶⁰ 《近溪子集·卷射》，頁 85。《羅近溪先生語錄彙集》，第 93 條，頁 188-189。

⁶¹ 《近溪子集·卷射》，頁 98-99。《羅近溪先生語錄彙集》，第 112 條，頁 202-203。

⁶² 《王陽明全集》，冊上，卷 2，語錄二，《傳習錄》中，頁 61。

三、小結：對良知心體的理解與規定

近溪本於〈盡心上〉扣緊《孟子》原文從知愛知敬來規定良知，他指出如此從愛親敬長處而說，其理便自然實落、工夫便好下手，可見他認為這樣講良知是更為親切的，仁義之心也更容易由此而顯，我們可以說此知愛知敬之良知即是仁義之心之呈顯表現。近溪進而以良知釋〈大學〉之明德，「明明德」之「明德」是天之良知，「明」是人知己之有良知，是以，「明明德」其實就是「致良知」，依近溪之意，「明明德於天下」可以說是「致吾心知愛知敬之良知以至聖人不思不勉而達之天下」。近溪再提出以生生之義來說心，而有以「生」字替心之說，他認為從「生」來說可以使「心」與「復」即時混合，天地物我即時貫通聯屬而更不容二。近溪常說的仁心，即是指向生生之心而說，蓋仁是生德，天地之大德曰生，而仁又是心之本具，故心具生德，仁心即是生生之心，生生不息謂之仁，心即是生生不已之心。近溪進一步地從吾人以生為心的生生不已之心，來說慎獨之「獨知」，以明「善善明白該長，惡惡明白該短」，意即「獨知」本自是生生不已之自不容已地朗現善性之知體。近溪謂吾人此心，徹首徹尾、徹內徹外，只一靈知，此乃「獨知」之所以為「獨」，故「獨」是靈明之知、此心本體，此亦近溪所謂獨以自知者，即心之體也。近溪所說的獨知，也可以說就是良知，兩者各有特色與所欲強調的側面，且獨知與良知其實也只是一個知，而生生不已之心也說明了知愛知敬、知孝知弟之自然而然與自不容已的創發性。

第二節 王陽明之致良知

陽明三十七歲龍場悟得心即理（正德三年戊辰，1508），此悟取消了朱子析心理為二的問題，也不必再做朱學的格物窮理，五十歲始揭致良知之教（十六年辛巳，1521），五十六歲有〈大學問〉及天泉橋論四句宗旨（嘉靖六年丁亥，1527），其中所說義理即是陽明學問之匯粹。致良知是陽明學的核心樞紐，陽明自述：「此良知之說，從百死千難中得來」⁶³，又云：「只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」⁶⁴本節我們即以陽明的〈大學問〉及他對良知的規定來討論其學之致良知，以下我們先透過陽明的前三變及後三變來概觀其為學悟道之歷程。

湛甘泉（名若水，字元明，號甘泉，1466-1557）對陽明的學思歷程析以「五溺」⁶⁵，錢緒山（錢德洪，本名寬，以字行，改字洪甫，號緒山，1496-1574）曾說：「先生之學凡三變，其為教也亦三變。」⁶⁶黃梨洲（名宗羲，字太沖，號南雷，人稱梨洲先生，1610-1695）在《明儒學案》對陽明也有前三變與後三變

⁶³ 《王陽明全集》，冊下，卷 34，年譜二，頁 1279。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 同前註，卷 38，世德紀，〔明〕湛甘泉：〈陽明先生墓誌銘〉，頁 1401。

⁶⁶ 同前註，卷 41，序說·序跋，〔明〕錢德洪：〈刻文錄敘說〉，頁 1574。

的說明。⁶⁷關於前三變，陽明的自述較為詳細而有實感，茲引錄於下：

守仁蚤歲業舉，溺志辭章之習。既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛撓疲繚，茫無可入，因求諸老、釋，欣然有會於心，以為聖人之學在此矣。然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往闕漏無歸。依違往返，且信且疑。其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟。體驗探求，再更寒暑，登諸六經四子，沛然若決江河而放之海也。然後歎聖人之道坦如大路，而世之儒者妄開竇徑，蹈荆棘，墮坑塹，究其不說，反出二氏之下。宜乎世之高明之士厭此而超彼也！此豈二氏之罪哉？⁶⁸

緒山和梨洲所述與陽明相近，由辭章、釋老、以至悟得聖人之道，此一進程是陽明之學的前三變。所謂的後三變，是指陽明在悟得聖賢之旨後的三次轉變與愈趨圓熟，緒山和梨洲所記略有不同⁶⁹，茲俱錄於下以見其別，錢緒山云：

居貴陽時，首與學者為「知行合一」之說；自滁陽後，多教學者靜坐；江右以來，始單提「致良知」三字，直指本體，令學者言下有悟：是教亦三變也。⁷⁰

黃梨洲曰：

自此以後〔龍場悟道以後〕，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心為學的。有未發之中，始能有發而中節之和。視聽言動，大率以收斂為主，發散是不得已。江右以後，專提「致良知」三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知即是未發之中，此知之前更無未發；良知即是中節之和，此知之後更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知自能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，無有二也。居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空而萬象畢照。是學成之後又有此三變也。⁷¹

相較之下，緒山所說的「知行合一」和「靜坐」，大致相當於梨洲所說的「默坐澄心」之時，關於兩者所記的差異，我們不難看出，緒山所記是從教法的角度來說，而梨洲則是從陽明自身悟道的角度來作劃分。

⁶⁷ 梨洲所記，參見《明儒學案》，冊上，卷 10，〈姚江學案〉，頁 201-202。梨洲此段文字當是根據龍溪〈滁陽會語〉而來，參見〔明〕王畿：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 2，頁 33-34。

⁶⁸ 同前註，冊上，卷 7，文錄 4，〈朱子晚年定論序〉，頁 240。

⁶⁹ 劉述先曾撰文討論此一差異在黃梨洲所記中所欲表現的特殊用意，參氏著：〈論王陽明的最後定見〉，參見《中國文哲研究集刊》，第 11 期（1997 年 9 月），頁 165-188。是文收入氏著：《黃宗義心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006 年），頁 148-166。

⁷⁰ 《王陽明全集》，冊下，卷 41，序說·序跋，〔明〕錢德洪：〈刻文錄敘說〉，頁 1574。

⁷¹ 《明儒學案》，冊上，卷 10，〈姚江學案〉，頁 201。

陽明的〈大學問〉表現了其良知學的成熟義理內容，天泉橋夕論之四句宗旨與前者義理亦是完全相應，陽明謂後者「此是徹上徹下語，自初學以至聖人，只此功夫。」⁷²，更囑緒山與龍溪曰：「二君以後再不可更此四句宗旨」⁷³。以下，我們便從〈大學問〉來討論陽明之致良知。陽明在〈大學問〉裡指出：

蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。何謂身心之形體？運用之謂也。何謂心身之靈明？主宰之謂也。何謂修身？為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故欲修其身者，必在於先正其心也。⁷⁴

這裡的「物」是對「物有本末」說，故云工夫所用之「條理」；「事」是對「事有終始」講，故曰條理所用之「工夫」。身心形體是由「運用」而見，心身靈明是由「主宰」而顯。「修身」即是在「為善去惡」。此段即是就「修身在正心」而說。陽明清楚地指出，唯有靈明之主宰「欲」為善去惡，形體運用者「始能」為善去惡。「欲」意指肯，故「始能」去做，唯修道者之心肯去實踐為善去惡，為善去惡方得成，於是最後說修身在正心。陽明接著論「正心在誠意」，曰：

然心之本體則性也。性無不善，則心之本體本無不正也。何從而用其正之之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將真妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。⁷⁵

此段所論即是相應於陽明四句宗旨之「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動」。心之本體是性，性無不善，故本體原無不正。不正之所出，要從意上來講，陽明說自意念發動而後有不正，故正心必即意念之所發而正之，凡意所發之念須真如好好色惡惡臭，如是意方誠，而心可正，此即陽明所說：「工夫到誠意，始有著落處」⁷⁶。因意之所發有善有惡，無以「明」善惡之分以誠其意，故欲誠意而不至真妄錯雜，必在致知。以下論「誠意在致知」，陽明云：

致者，至也，如云喪致乎哀之致。《易》言『知至至之』，『知至』者，知也；『至之』者，致也。『致知』云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂『是非之心，人皆有之』者也。是

⁷² 《王陽明全集》，冊下，卷 35，年譜三，頁 1307；冊上，卷 3，語錄三，《傳習錄》下，頁 118，載陽明語：「此原是徹上徹下功夫」。

⁷³ 同前註。

⁷⁴ 同前註，卷 26，續編一，頁 971。

⁷⁵ 同前註。

⁷⁶ 同前註，冊上，卷 3，語錄 3，《傳習錄》下，頁 119。

非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之；是皆無所與於他人者也。〔……〕今於良知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。⁷⁷

文中指出「致知」不是充廣其知識之謂，此即陽明反對朱子之格物窮理，他續而指出其意乃是「致吾心之良知」。接著，陽明從孟子所說的是非之心來講良知，良知只是個知是非之心，其不慮而知不學而能，此乃天命之性，是吾心之本體，良知是自然靈昭明覺者，凡意念之發，其善其不善，吾心良知無有不自知者。「明覺」是就本心之虛靈不昧說，其所直指的就是良知本身，且也唯有良知才可說此「明覺」。此段所論，即相應四句教所說「知善知惡是良知」。陽明說「良知」是上提孟子四端之心的「是非之心」而說「知是知非」，並且以此統攝、綜括之。《傳習錄》中載陽明之發明：「『良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。』又曰：『是非兩字，是個大規矩，巧處則存乎其人。』」⁷⁸此「是非」即是就「當然之理」來說，俱指道德而言，陽明之說，強調與凸顯了道德決斷和判斷標準俱在良知，亦如牟宗三先生所說良知之「內在地自作斷制、自立準則」⁷⁹，牟先生指出：「至陽明，將智冒上來言良知，通徹於心德之全部，則不但能彰著道德的真實心之具體創發性與泛應曲當性，而且能彰著其於是非善惡上之內在地樹立其準則性」⁸⁰。陽明還說：「爾那一點良知，是爾自家的準則。爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去。他這裡何等穩當快樂。此便是格物的真訣，致知的實功。」⁸¹陽明對致良知的指點，親切且直指關鍵，且他也強調了吾心良知之為道德主體與創造性根源，其云：「良知即是獨知時，此知之外更無知。誰人不有良知在，知得良知卻是誰？」⁸²以及「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」⁸³〈大學問〉中陽明續而指出致其良知必有其事，故下論「致知在格物」，其曰：

物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。《書》言『格於上下』，『格於文祖』，『格其非心』，格物之格實兼其義也。良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以為之，則是物有未格，而好之之意猶為未誠也。良知所知之惡，

⁷⁷ 同前註，冊下，卷 26，續編一，頁 971-972。

⁷⁸ 同前註，冊上，卷 3，語錄三，《傳習錄》下，頁 111。

⁷⁹ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 262-263。

⁸⁰ 同前註。

⁸¹ 《王陽明全集》，冊上，卷 3，語錄三，《傳習錄》下，頁 92。

⁸² 同前註，卷 20，外集二，詩，〈示諸生三首〉，頁 791。

⁸³ 同前註，卷 20，外集二，詩，〈詠良知四首示諸生〉，頁 790。

雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶為未誠也。今焉於其良所知之善者，即其意之所在之物而實為之，無有乎不盡。於其良所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。然後物無不格，而吾良所知者無有虧缺障蔽，而得以極其至矣。⁸⁴

「物」是「意所在之事」，「格」是「正其不正以歸於正」，「正其不正」即「去惡」而「歸於正」即「為善」，即如四句所說「為善去惡是格物」。修道者如於良所知之善之惡，即其意之所在之物而實為之實去之，如是無有不盡，便物無不格，吾心良所知亦無虧缺障蔽，陽明嘗言：「誠意工夫，實下手處在格物也」⁸⁵即是就此義而說。以上我們藉由陽明〈大學問〉即心意知物等處以述其致良知之教，此亦其四句宗旨徹上徹下功夫之所指。

第三節 近溪與陽明之別

我們所要關注的近溪與陽明之別，主要是集中在兩人對於良知的規定及其相關的義理內容，就後者而言，是指雙方在論良知的基礎上對於〈大學〉所作的詮釋。是以，當我們討論到近溪對格物的規定時，便不在此分析他詮釋格物時的進程，而是直接資取第三章第四節討論近溪格物工夫的成果；同樣地，對於近溪的其它思想內容，我們不在本節中做細部討論，亦是直接資取諸章節的探究成果，再於本節的討論裡隨文說明。

近溪與陽明對良知的規定之所以有異，筆者認為主要的關鍵在於他們所面對的問題意識不同，是以，相應地他們對學問義理的關注與開展也就不同。林月惠先生在討論陽明後學的問題意識時，曾精到扼要地指出：

對陽明而言，其問題意識主要是針對朱熹「格物窮理」之「求之於外」與「支離」而發，故陽明關注的是工夫的「入路」問題。〔……〕但對陽明後學來說，他們已經無須回應朱熹格物窮理所帶來的工夫「入路」問題，而是向陽明提問：如何「致良知」？⁸⁶

陽明關注的是心即理、尊德性，以及致吾心之良知，其弱冠之前後因遍讀考亭（朱子）之書、就著亭前竹子格物而勞思致疾，至龍場悟道方對朱子之格物及析心理為二等問題給出解答。近溪在論及陽明之良知時，便曾指出陽明「只單說個良知」⁸⁷，其意乃在道出陽明對〈大學〉的詮釋是以「致良知」來說致知，是對

⁸⁴ 同前註，冊下，頁 972。

⁸⁵ 同前註，冊上，卷 3，語錄三，《傳習錄》下，頁 120。

⁸⁶ 林月惠：〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北市：臺大出版中心，2005 年），附錄二，頁 664。

⁸⁷ 《近溪子集·卷射》，頁 86。《羅近溪先生語錄彙集》，第 94 條，頁 190。

朱學而發，以破窮致事物之理以爲知，並且陽明之論格物、誠意、正心均是就著良知學而給予說明。相對地，近溪對於〈大學〉中「格物」、「致知」等的詮釋就不同於陽明。有趣的是近溪早年亦曾有過對朱學不契的經歷，辛卯至壬辰年間（1531-1532），時近溪未及弱冠，曾因讀薛敬軒某段語錄、《近思錄》、《性理大全》等書而大病，其父前峰公（羅錦，字崇綱，別號前峰，1490-1565）遂示以陽明《傳習錄》而近溪之病頓癒，此亦可見心學者對於朱學難以相應之一斑。

就「格物」而言，在陽明是指爲善去惡，「物」是意所在之事，「格」是正，即正其不正以歸於正之謂，正其不正即是去惡，歸於正即是爲善；就「致知」說，即是致吾心之良知，致良知是必實有其事，故「致知在格物」，物無不格而良知之所知便沒有虧缺障蔽，是即「物格而後知至」。此可見陽明是以良知學來作詮釋，相較於此，近溪之解便幾乎不同於陽明。近溪解「格物」是指先本後末而格則合格，「本」是意、心、身，是發端處，「末」是家、國、天下，「物」即是就此本末而說（〈大學〉之「物有本末」）；「先」亦是「始」，指誠、正、修，「後」亦同「終」，指齊、治、平（〈大學〉之「事有終始」）。近溪所云「先本後末」即是指齊家、治國、平天下必以誠意、正心、修身爲先爲始，而前者爲後者之末與終，「致知」是致所往之知，意即知此先本後末，同時亦指知所止——知止於至善。扼要地說，近溪論格物致知，即是指知此本末而先後之。他對「格物」的規定是：於物之本末皆當其則、事之終始俱合其式，一一皆能先本後末而並以聖典格言爲參校，以此合乎至善之格，是爲合格，反之則爲出格。「致知」之致所往之知，即是就著本末先後而知所止，及其極便是止於至善。可見近溪是就著〈大學〉原文來作解，是採以經註經的方式來詮釋，此即已與陽明之說相異。

我們再從「大學」之爲大人之學以及其中的「明明德」來看，近溪以良知對明德的闡釋，較之陽明更爲顯著、豐富，他對大人之學的說明與陽明也不盡相同。在陽明論及格物時，他說：「天理即是『明德』，窮理即是『明明德』」⁸⁸，就此而言，明德亦是良知，陽明還說：

明德者，天命之性，靈昭不昧，而萬理之所從出也。人之於其父也，而莫不知孝焉；於其兄也，而莫不知弟焉；於凡事物之感，莫不有自然之明焉；是其靈昭之在人心，互萬古而無不同，無或昧者也，是故謂之明德。其或蔽焉，物慾也。明之者，去其物慾之蔽，以全其本體之明焉耳，非能有以增益之也。〔……〕至善也者，明德親民之極則也。天命之性，粹然至善。其靈昭不昧者，皆其至善之發見，是皆明德之本體，而所謂良知者也。至善之發見，是而是焉，非而非焉，固吾心天然自有之則，而不容有所擬議加損於其間也。⁸⁹

明德靈昭不昧之在人心，亦即良知。再者，陽明從一體觀來論明明德，他說：「自

⁸⁸ 《王陽明全集》，冊上，卷1，語錄一，《傳習錄》上，頁6。

⁸⁹ 同前註，卷7，文錄4，〈親民堂記〉，頁250-251。

『格物致知』至『平天下』，只是一個『明明德』。雖親民，亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。仁者以天地萬物為一體，使有一物失所，便是吾仁有未盡處。」⁹⁰陽明在〈大學問〉裡提到：「夫為大人之學者，亦惟去其私慾之蔽，以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳；非能於本體之外而有所增益之也。」⁹¹他還說：「明明德者，立其天地萬物一體之體也。親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」⁹²這也說明了陽明在〈大學問〉開頭處對「大人之學」說大人乃是以天地萬物為一體者，且「其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也」，此心是良知心，即是良知心體，其乃是與天地萬物為一體，小人所具之良知心體亦無不同，只是小人「彼顧自小之耳」，所以我們前面的引文裡，陽明才說為大人之學者乃是在於去其私慾之蔽，以自明其明德，以復其天地萬物一體之本然。

相較之下，近溪直截地指出明德與良知間的義理關係，他說：「明德只是個良知，良知只是個愛親敬長」⁹³，可知明德即是良知之知愛知敬，他指出明明德之本來明者即是愛親敬長，此不慮而知、不學而能乃人人無不有之，而「明明德於天下，原非他物，只是孝弟慈三者」⁹⁴，故所謂明明德即是致良知，明明德於天下即是將知愛知敬、知孝知弟之良知擴而充之以推至其極，此亦是近溪所說孝弟慈乃天下原的三件大道理以及古先帝王原有的三件大學術⁹⁵之深義。就大人之學而論，其一，近溪說：「大人者，以天下為一人者也。以天下為一人者，古之明明德於天下者也。」⁹⁶其二，他提到：「大學者，大人之學。大人者，不失其赤子之心者也。」⁹⁷就前者來講，近溪還說：「大人之學，必聯屬家國天下以為一身，所謂明明德於天下也。」⁹⁸其所說「以天下為一人」與「聯屬家國天下以為一身」均可透過前述明明德之義得解，明明德於天下即是明己之明德於天下以成就此吾人、此身——道德主體。就後者而說，近溪本著重視孟子學的立場而以赤子不慮不學之良知心體來說明大人之學，故大人之學就此而言，是指即人人無不有之的知愛知敬之良知而擴而充之，聖人神妙之不思不勉，即是由此不學不慮而對同於莫為莫致之天、臻至化境，以此為學是大人之學，亦即是具足完全聖體之聖學。此兩者之涵義，俱含於近溪對於大人之學的規定，前者是從〈大學〉作一實踐的綱領來說，後者則是近溪對此實踐綱領所給出的義理內容，這不但深化了大人之學的意義，也可說是近溪對經典所做的創造性詮釋。

⁹⁰ 同前註，卷 1，語錄一，《傳習錄》上，頁 5。

⁹¹ 同前註，冊下，卷 26，續編一，〈大學問〉，頁 968。

⁹² 同前註。

⁹³ 《近溪子集·卷書》，頁 158。《羅近溪先生語錄彙集》，第 181 條，頁 261。

⁹⁴ 《近溪子集·卷數》，頁 216。《羅近溪先生語錄彙集》，第 227 條，頁 318。

⁹⁵ 《近溪子集·卷御》，頁 109。《羅近溪先生語錄彙集》，第 123 條，頁 213。

⁹⁶ 《近溪子集·卷禮》，頁 2。《羅近溪先生語錄彙集》，第 1 條，頁 104。

⁹⁷ 《近溪子集·卷數》，頁 216。《羅近溪先生語錄彙集》，第 228 條，頁 319。

⁹⁸ 《近溪子續集·卷坤》，頁 284。《羅近溪先生語錄彙集》，第 269 條，頁 394。

關於〈大學〉之「致知」，近溪對它的說明是「致所往之知」⁹⁹，不同於陽明以「致良知」說之。在近溪來說，只有在談到「良知」即「明德」的義理關係時，我們才可以說「致知」即是「明明德」，而此義之「致知」其實就是「致良知」。近溪對「格物」、「致知」的詮釋採取以經註經之方式，不同於陽明問題意識的需求是對朱子學而發。近溪對明明德做的闡釋，也較陽明更為豐富，在近溪，其意已經指出明明德即是致良知，這是致吾人本有的仁義之心以達之天下，亦是推擴其所體悟的孝弟慈。在對為「大人之學」的論述上，近溪之「大人者，以天下為一人者」和陽明的「復其天地萬物一體之本然」有著不同的旨趣，近溪再從「大人者，不失其赤子之心者也」來說「大人」，透顯了他對道德主體的強調，這樣的詮釋也再次地表現了他以孟子學為基礎而做義理上的發揮。

陽明對惡的根源的說明，我們可以在他的四句教裡找到解答，蓋「意」之有善有惡即是他的說明，由於對治根據是「心」，故當「意」即是「誠意」時，則惡便自消解，故道德實踐上「意」必須要「誠」，是謂「誠意」。陽明所說的「善惡只是一物」¹⁰⁰、「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，即無善無惡，是謂至善。」¹⁰¹也是與此相通。氣之動相似於意之動，此時不必然是惡，關鍵在於「循理」或「動氣」，故陽明謂：「只在汝心。循理便是善。動氣便是惡。」¹⁰²「動於氣」之「惡」即是指涉道德之惡，雖然「氣之動」可以說出自然之惡一面，但惡的根源問題之關鍵處，當在心之作用是否「著了一分意思」¹⁰³或是順驅殼起念。陽明云：「本體上才過當些子，便是惡了」¹⁰⁴，即就過與不及來說惡，「善惡只是一物」是指在心在同一事體上的表現來說，非就「至善者心之本體」而言。至於近溪，他談論惡的根源問題直接就心而說，此即他所講的心迷、心之惡（詳論參見第三章第二節）。心之或迷或覺只是不同的狀態或情狀，心依然是本來之心，近溪以冰水同體之喻說之；心以善為主，惡乃是其所變，是暫出而有，近溪以「天以陽為主，而陰為其所化」喻之，故就「變」與「化」之「惡」來講，相似於過與不及，善、陽或中道方才是「主」、是「常存」。

近溪對於陽明自悟良知及揭致良知之教的問題意識相當清楚，故語錄中近溪指出陽明「其時止要解釋〈大學〉，而於孟子所言良知，卻未暇照管」，可見他明晰地認知到陽明之致良知是對朱子學而發。近溪對良知的規定本於孟子而說知愛知敬，雖然他不像陽明之上提智之知是知非來說良知並以之統攝四端，然而近溪所論之良知，即於仁義之心，其所含攝之明德、生生、獨知，蘊義深邃而豐富，就近溪而言，此等涵義俱是他理解或規定良知的內容，亦是其論良知之特色。陽明從知是知非論良知，他說：「良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡

⁹⁹ 《近溪子集·卷禮》，頁2。《羅近溪先生語錄彙集》，第1條，頁104。

¹⁰⁰ 《王陽明全集》，冊上，卷3，語錄三，《傳習錄》中，頁97。

¹⁰¹ 同前註，卷1，語錄一，《傳習錄》上，頁29，參見「侃去花間草」一段。

¹⁰² 同前註。

¹⁰³ 同前註。

¹⁰⁴ 同前註。

就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」¹⁰⁵重視獨知之義，其云：「良知即是獨知時，此知之外更無知。誰人不有良知在，知得良知卻是誰？」¹⁰⁶又曰：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」¹⁰⁷不過在明德與生生處，則屬近溪較為顯著與強調，亦為近溪所闡述與發揮。綜觀近溪之論，他並非反對陽明之說而另闢途徑，相反地，近溪是肯定與讚賞陽明所說，且進而提出他自己的理解與規定。

第四節 現在良知與批評

本節我們將討論近溪所說的「現在良知」，探究其意為何；其次，再看當時學者對近溪的批評，以見諸評論之允當與否。以下我們便就這兩項問題進行討論。

一、近溪論現在良知

在近溪的語錄裡未見有對良知稱以「見在良知」或「見成良知」而論者，亦未見有稱以「現成良知」者。近溪稱以「現在良知」而說的，語錄中僅有一條，而在他對良知的討論中，有以「現在」、「現成」二語說之，其可見者為數不多，且又以前者的使用較易看見。近溪說良知一直是透過不慮不學之知愛知敬來說，其論「現在」、「現成」亦無不同，以下我們先看近溪的討論。近溪有云：

蓋自為孩提時，直至今日，親長之愛敬、耳目之聰明、饑寒之衣食，隨感而應，良知良能，明白圓妙，真是人人具足，個個完全。但天生聖神，則能就中先覺先悟，於天命此個聖體，直下承當受用，正如礦石過火，便自融化透徹，更無毫髮窒礙間隔，卻即叫做聖人。然究其所覺悟的東西，則只是吾人現在不慮不學之良知良能而已。吾人只少了聖人此一覺悟，則便如一片精金，空只藏在礦中而不成受用。〔……〕今受用的，即是現在良知，而聖體具足。其覺悟工夫，又只頃刻立談，便能明白洞達，卻乃何苦而不近前。況此個體段，但能一覺，則日用間，可以轉凡夫而為聖人。若不能一覺，則終此身，棄聖體而甘為凡夫矣。¹⁰⁸

引文中很明白地提到，聖人所覺悟的東西亦只是同於吾人不慮不學之良知良能，此亦即赤子孩提愛親敬長之知愛知敬，此良知良能是「人人具足，個個完全」。聖人即是能就此良知良能先覺先悟，對此聖體直下承當受用，無一毫窒礙間隔，如礦石過火而自融化透徹，其所顯者乃是一片精金。凡夫所欠者，只是聖人此一自覺自悟，因其所受用的即是現在良知而聖體具足，故凡夫只要一覺，亦可轉凡為聖，不然，是棄聖體而其終此身為凡夫。依近溪之意，文中「現在良知」即指

¹⁰⁵ 同前註，卷3，語錄三，《傳習錄》下，頁111。

¹⁰⁶ 同前註，卷20，外集二，詩，〈示諸生三首〉，頁791。

¹⁰⁷ 同前註，卷20，外集二，詩，〈詠良知四首示諸生〉，頁790。

¹⁰⁸ 《近溪子集·卷射》，頁105。《羅近溪先生語錄彙集》，第119條，頁208-209。

良知心體，其中的「現在」可指當下、現前，其意是指著良知之自身而說，若再進一步地講，可說在指點良知之先天性與常存性，「聖體具足」即指良知心體是圓滿完全而了無欠缺。是以，此「現在良知」人人具足而個個完全，然因聖人能自覺自悟而開顯朗現此赤子孩提不慮不學之良知良能，此可見聖人和赤子孩提間，在表現良知上有著自覺與非自覺的不同¹⁰⁹。凡夫亦能有此覺悟，只是其少此一覺，而有此一覺後，方是在聖道上修行，此即近溪所謂「轉凡夫而為聖人」；此曉悟自己聖體與聖人無異而具足完全後，尚須工夫不間斷，以臻至聖人化境之不思而得、不勉而中，以成就「一片精金」之良知心體與純粹至善。我們再援引兩段近溪的話來看看他的論述：

反思原日天初生我，只是個赤子，而赤子之心卻說渾然天理。細看其知不必慮，能不必學，果然與莫之為而為、莫之致而至的體段，渾然打得對同過也。然則聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的現在，對同莫為莫致的源頭。我常敬順乎天，天常生化乎我，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。¹¹⁰

夫不思而得，聖人也，其終是神不可測，其始則只是不慮而知；不勉而中，聖人也，其終是化不可為，而其始則只是不學而能。難說吾今此身，不從孩提生長？則難說吾身知能，便非不慮不學？但一縱觀天機滿目，如此而視聽言動，如此而食息起居，人人俱有，個個現成。¹¹¹

首則引文裡所說的「現在」，即是良知，亦是對赤子之心而說。聖人之為聖人，只是把自己的不學不慮之良知良能，對同於莫為莫致的天命生生之源頭¹¹²，聖人致良知而敬順乎天，天健不息而生化乎聖人，功夫不間斷則終將臻至不思不勉而從容中道的聖人化境。次則引文更是清楚地指出，聖人之不思而得，是由不慮而知而至神不可測之境，其不勉而中是從不學而能以臻至化不可為。此處的「個個現成」意同「個個完全」，「現成」意指完具無缺，並非指不做功夫而一蹴可幾，這透過前論近溪所說之覺悟，以及他所指出的功夫上無有間斷¹¹³，可見其義。

觀近溪所說的「現在」、「現成」，多對人人本具之良知心體說，亦即就道德實踐之所以可能與成就聖人的超越根據而說，而呈現此良知心體需要功夫來達

¹⁰⁹ 本論文第三章第二節和第三章，均對此有所討論。

¹¹⁰ 《近溪子集·卷射》，頁74。《羅近溪先生語錄彙集》，第80條，頁178。引文末句出自〈中庸〉：「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第20章，頁31。

¹¹¹ 《近溪子續集·卷坤》，頁278。《羅近溪先生語錄彙集》，第265條，頁388。

¹¹² 同前註，本則語錄前段近溪云：「〈中庸〉專談性道，而性道首之天命，故曰：『道之大，原出於天。』」又曰：『聖希天。』夫天則莫之為而為、莫之致而至者也，聖則不思而自得、不勉而自中者也。」其中「道之大，原出於天」取自朱注：「首明道之本原出於天而不可易」。參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，頁18。「聖希天」典自《通書·志學》：「聖希天，賢希聖，士希賢。」參見《周敦頤集》，卷2，《通書》，〈志學第十〉，頁22。

¹¹³ 功夫無有間斷是對凡夫而說，聖人亦同，不過，聖人已臻化境，神妙於不思不勉，凡夫凡境與其自然相差甚遠。本論文第三章第三節之三論之，請參閱。

致，聖人即是如此，故其是先覺先悟而對此聖體直下承當受用，常敬順乎天以臻化境。其實，心學者之倡說良知心體、本心本性，除了肯認超越根據之真實性外，其意亦在鼓勵人自信得及，勉人嘗試去努力用功以復其原來完具的本體，就此而言，近溪亦無不同，以下我們從他的一段語錄來進行討論，其云：

人皆可以為堯舜，夫執塗之人許其可以為堯舜，誰則信之？¹¹⁴而孟子獨信其必然而無疑。蓋以聖人有此愛敬，塗人亦有此愛敬，原無高下，原無彼此，彼非有餘，此非不足，人人同具，個個現成，亙古亙今，無剩無欠。以此自信其心，然後時時有善可遷；以此信人之心，然後時時可以與為善；以此信千百世之心，然後百世以俟聖人而不惑。故《易》曰：「聖人成能，百姓與能。」¹¹⁵

關於此段引文，孟子之信，有其論證支持，乃為有理有據之信，並非盲目信從。從「可以為堯舜」來說，是人不為也，不是人不能為，近溪合以知愛知敬而論，塗之人與聖人同具此現成不慮不學之良知良能，其間沒有高下彼此之別，聖人不多有、塗之人亦無少缺，此赤孩孩提知孝知弟之超越根據，亙古亙今圓滿一如，其後三句意在指出修道者自己、人人、以至千百世之人同具此現成之良知心體，人可由知、信其自有此超越根據而實踐其善心善性以期達至聖人化境。以下我們看近溪如何論尊德性與道問學之關係，他說：

士人有志向往者，將欲從事於問學之道，宜先歸宗於德性之尊，未有德性之不尊，而問學之能道者也。〔……〕四書五經，非不專攻，然不外吾當下之顯露者，以專而攻之也；諸子百家，非不博習，然不外吾當下之現在者，以博而習之也。其致力固勞，而力有其端，則勞未幾而逸倍之；役志亦苦，而志得其功，則苦不甚而甘隨之。譬諸善於農者須覓腴田，善於圃者必求熟地，則以培嘉植而枝葉易於暢茂，以祛惡草而根株易於拔除。¹¹⁶

這裡即是要學者辨明端緒，其當以尊德性為經，輔以道問學為緯，文中所云「吾當下之顯露者」與「吾當下之現在者」即指德性而言，而此德性之實指即是良知心體，陸象山（陸九淵，字子靜，號象山，1139-1193）之論辨端緒甚明，近溪

¹¹⁴ 「人皆可以為堯舜」典出《孟子·告子》，乃曹交提問之語：「人皆可以為堯舜，有諸？」，孟子答曰：「然。」參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷12，〈告子章句〉，下，第2章，頁339。「塗之人可以為禹」典出《荀子》，是〈性惡〉篇問者語，荀子亦用之，參見〔清〕王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），冊下，卷17，〈性惡篇第二十三〉，頁442-443。

¹¹⁵ 《羅汝芳集·近溪羅先生庭訓記言行遺錄》，頁426。文中所引《易》語，出自〈繫辭傳〉下，其云：「天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。」參見《漢魏古注十三經》，冊上，〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注：《周易》，卷八，頁59。

¹¹⁶ 《羅近溪先生語錄彙集》，第386條，頁439。《羅汝芳集·近溪子四書答問集》，頁315，此版本於是則語錄之後有註：「自『嘗謂今士人有志嚮往者，……而去性之益遠也哉！』一大段，原書無，今據《庭訓記言行遺錄》補。」《羅近溪先生語錄彙集》則是錄自《近溪先生一貫篇》（北京，科學圖書館藏）。《羅汝芳集》於「然不外吾當下之顯露者」一句無「不外」二字，茲從《羅近溪先生語錄彙集》。

早年亦曾讀其書¹¹⁷。由吾心良知（德性）之致而用功為學，以其有端緒故，勞未幾而力逸倍，苦不甚而甘隨之（志得其功）。綜此二段引文所論，修道者如肯自信原來具足完全的知愛知敬之良知，辨明端緒以進德修業，其亦是即聖人之心以修聖學之道也。

透過以上所論，我們知道近溪所說「現在」、「現成」意指良知為人人具足圓成，肯定人人咸具成德成聖的超越根據，而臻至聖人境界者亦需就此自覺自悟而進德修業，即便聖人為聖亦不在功夫上停頓滯跡或有間斷，故近溪非謂不做功夫而人人可憑藉現在良知而當下成聖。近溪對於心學的理解是很深入的，他對良知之「現在」、「現成」所可能產生的蔽病當是清楚且有深省，而我們再從語錄中他對於「漫謂本心自足」¹¹⁸和「徑信本心」¹¹⁹的批評來看，可以窺知其對良知之心印實有深見。

二、當時學者對近溪的批評

「見在良知」在王龍溪來說，是他思想中重要的哲學概念，龍溪對此多有詮釋與強調，林月惠先生對其有深入的研究，林先生指出龍溪所云「見在良知與聖人未嘗不同」乃是根據王陽明「成色分兩」說，而「昭昭之天與廣大之天原無差別」與陽明所說「一節之知即全體之知，全體之知即一節之知，總是一個本體。」之義相同，前者「強調『良知』是人人本具的本體，是道德實踐之所以可能的超越根據。」，後者則在於「強調當下呈現的良知，就是良知本體的自然發用，此道德實踐的根源性動力是完滿整全，當下具足，無須增減，不待外求，此是龍溪言『見在良知』的精義所在。」¹²⁰是以，林先生說：

當下一念靈明所呈現的良知，其實踐動力與良知本體一樣，同是具足完整的，沒有「一節之知」與「全體之知」的強弱之別，也沒有「昭昭之天」與「廣大之天」的大小之分。¹²¹

林先生所論洞中肯綮。龍溪常說「一念之微」，就一念入微處、一念不可欺不容昧處體究，此亦與其「見在良知」相輔相成。近溪論「現在良知」的語錄未如龍溪論「見在良知」之多，然而探究其中義理，近溪語錄裡所展露者與龍溪之論並無甚大差異，但是必須注意的是，在對良知本身的規定上來說，近溪從知愛知敬、知孝知弟說，龍溪則承陽明之言知是知非。再者，龍溪對「見在良知」的關心要比近溪對「現在良知」來的得多，龍溪對「一節之知」與「全體之知」以及「昭

¹¹⁷ 《近溪子集·卷樂》，頁 52。《羅近溪先生語錄彙集》，第 58 條，頁 155。

¹¹⁸ 《近溪子集·卷禮》，頁 10。《羅近溪先生語錄彙集》，第 7 條，頁 112。

¹¹⁹ 《近溪子集·卷禮》，頁 10。《羅近溪先生語錄彙集》，第 8 條，頁 112。

¹²⁰ 林月惠：〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉，頁 706。此文對錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年）、吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003 年），以及彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2006 年）等三書有精到的研究。

¹²¹ 同前註，頁 706-707。

昭之天」與「廣大之天」的論述已是清楚明辨，相較之下，近溪則致心於從孝弟之知愛知敬、生生之心、明明德等處來論良知。此或可見近溪學問不似龍溪多重「形上的證悟」¹²²之一斑。

然而，王龍溪與耿楚侗（耿定向，字在倫，號天臺，又號楚侗，1524-1596）均對近溪有所批評，茲錄其文如下：

楚侗子曰：「羅近溪常謂當下承當得便是了，細細勘來，覺他還有疏脫時在。」先生〔龍溪〕曰：「近溪之學，已得其大，轉機亦圓，自謂無所滯矣。然尚未離見在，雖云全體放下，亦從見上承當過來，到毀譽利害，真境相逼，尚不免有動。他卻將動處亦把作真性籠罩過去，認做煩惱即是菩提，與吾儒盡精微、時時緝熙功夫尚隔一塵。此須觀體相觀，非可以口舌爭也。」¹²³

文中所提「見在」之「見」意指見解，故此處是指有見，不是龍溪所說「見在良知」之見在，然而，觀近溪學問，實難知二位先生之所指為何，近溪所說全體放下，意指光景之破除¹²⁴，故實無龍溪所說的將動處把作真性之問題。龍溪還說：

近溪《會語》發明《中庸》未發之旨，自是近溪所見，未免過於分疏。其云：「解離塵俗，覺得澄湛安閒，不為好惡馳逐。卻將此體涵泳夷猶，率為準則依據。」此非但認虛見為實際，縱使實見，亦只成二乘沉空守寂之學，才遇些子差別景界，便經綸宰割不下。曾謂吾儒經世之實學，而可作如此見解耶？先師謂「未發在已發之中，已發在未發之中」，不論有事無事，只是一個致良知工夫，統括無遺。物是良知感應之實事，良知即是心之本體、未發之中也。明道云「動亦定，靜亦定」，動靜者，所遇之時，定即良知之體也。近溪所見，還從禪宗來，吾儒致知格物之旨尚未瑩徹。塵俗即事，好惡即物，原無可離。若此體涵泳夷猶，率為準則，未免二見。居塵出塵，即好惡而無所作，方是吾儒合一指訣。¹²⁵

文中龍溪所說「解離塵俗」與「認虛見為實際」之評亦失允當，在本章首節論及生生之心處，近溪便批評「外事為以求心體」，強調「仁體事而無不在」及「即心即事」，可見龍溪對近溪的理解落差頗大。至論致知格物，近溪的理解不同於陽明¹²⁶，而此處龍溪還是依著二乘沉空守寂來批評近溪。龍溪對近溪的批評並不少見¹²⁷，然亦可略見褒贊，例如「龍溪王公謂予曰：『江右近溪羅先生，雅好

¹²² 「形上的證悟」為牟先生用語，參見氏著：《牟宗三先生全集》，冊 30，《陸王一系之心性之學》，頁 25-27，51-52，59-62。本論文所引《陸王一系之心性之學》咸據此本。

¹²³ 《王畿集》，卷 4，〈留都會紀〉，頁 90。

¹²⁴ 本論文第四章對近溪之破光景有專論，請參閱。

¹²⁵ 《王畿集》，卷 10，〈答馮緯川〉，頁 243-244。

¹²⁶ 近溪之論格物，參見本論文第三章第四節。

¹²⁷ 諸如《王畿集》，卷 2，〈宛陵會語〉，頁 43、45；卷 4，〈答楚侗耿子問〉，頁 100-101；卷 11，〈與羅近溪〉，頁 295-296；卷 12，〈與宛陵會中諸友〉，頁 315；卷 12，〈與賁玄略〉，頁 316-317。

學，大建旗幟，為四方來學倡，戶履常滿，束裝就業，無間遠邇。」¹²⁸以及「龍溪王先生曰：『羅近溪，今之程伯子也。接人渾是一團和氣。』」¹²⁹可惜的是難見學問上龍溪對他的正面評價。

另外，劉戡山（名宗周，字起東，號念臺，學者稱戡山先生，1578-1645）對近溪亦有所評，茲錄其文於下：

赤子之心，較孩提之童又小一二歲，蓋純乎天者也。孩提之童，其在天人之間乎？天非人不盡，故君子盡人以盡天。而天其本也，不有赤子之心，焉得有孩提之童之知能？故赤子提宗最為端的。先生之學可為直達原始，正陽明意中事也。然赤子之心人皆有之，信得及，直下便是聖人。所謂「信得及」者，只於此心中便覺一下耳；纔覺一下，便千變萬化用之不窮；雖千變萬化用之不窮，卻非於此心之外又加毫末也。此心原來具足，反求即是。反求即是覺地，覺路即是聖路。不隔身心、不岐凡聖、不圍根氣、不須等待，方是真潔淨。學者但時保任而已，別無他謬巧也。如先生所言悟入處，不免反費推敲。果如此說，誰是善根不宿、慧目不清者？又將此一項人頓放在何處？意者先生所言悟處，終是因地一聲消息，黃面老子於此費卻幾多工夫，方得下手？如達磨且面壁九年，況其他乎？彼惟不識箇赤子之心，而求之未生前，所以當面錯過，反費追尋。先生何故又起爐竈也？
130

引文後段戡山所說的「善根不宿、慧目不清」，可對應到近溪所言「善根宿植、慧目素清」¹³¹一段語錄，如果戡山是對此而說，便是執著了這兩個詞語來進行批評，如此即有失允當。依近溪之意，這是在指點學者當極致於心悟不慮不學知愛知敬之良知，故其云：

惟是善根宿植、慧目素清的人，他卻自然會尋轉路頭，曉夜皇皇，如饑芋想食，凍露索衣，悲悲切切，於欲轉難轉之間，或聽好人半句言語，或見古先一段訓詞時，則憬然有個悟處，所謂皇天不負苦心人。到此，方信大道只在此身，此身渾是赤子，又信赤子原解知能，知能本非慮學，至是，精神自來帖體，方寸頓覺虛明。¹³²

¹²⁸ 趙志皋：〈近溪羅先生墓表〉，《羅汝芳集》，冊下，頁 929-928。《盱壇直詮》，頁 281-282。《羅近溪先生語錄彙集》，第 609 條，頁 530。《羅近溪先生語錄彙集》錄自《盱壇直詮》，而《盱壇直詮》所錄當是從趙志皋的〈近溪羅先生墓表〉摘出，故茲從《羅汝芳集》。《盱壇直詮》對此則所錄之方式易生誤解，如《羅近溪先生語錄彙集》便將「先生之學，大都指點人心〔……〕，真至先生而衍其派矣。」一段視作龍溪語，其實不然，乃趙志皋之語也。李沛思君亦受此誤而以爲是龍溪語，參氏著：《從工夫論看羅近溪思想之特色》（國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2006 年），頁 165。

¹²⁹ 《盱壇直詮》，頁 282。《羅近溪先生語錄彙集》，第 610 條，頁 531。

¹³⁰ 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007 年），冊 3，文編 3，書一，〈論羅近溪先生語錄二則示秦履思〉，頁 357-358。

¹³¹ 《近溪子集·卷樂》，頁 37。《羅近溪先生語錄彙集》，第 42 條，頁 140。

¹³² 同前註。

這並不是要與世人隨俗習非、馳求外物之失做根器上的比較和劃分，而是意在勉學者復其原本具足完全的不慮不學之良知心體。奈何戢山卻有執於「善根」、「慧目」二語，進而抨之另起爐竈，其對此未有同情的理解，甚是可憾。許敬菴（名孚遠，字孟中，號敬菴，1535-1596）曾批評近溪之學「大而無統，博而未純」，其云：

許敬菴謂羅子，曰：「公之學，大而無統，博而未純，久後難以結果。」羅子改容進曰：「愚者千慮，必有一得。承教謂：大而無統，博而未純。某竊意，大出於天，幾原自統，博本乎地，命亦自純，故三才合德，乃成聖果。若捨大以求統，捨博以求純，則世儒之把捉意念，務悅群情，徒為虛花，又安得結果而言統且純哉？某病不大且博也，大且博，非某病也。」

133

王塘南（名時槐，字子植，號塘南，1522-1605）對於此處敬菴之評曾有辯駁，他說：

抑予讀先生《會語》，嘗引「何思何慮」曰：「此心非無思慮也，惟一致以統之，則返殊而為同，化感而為寂。」又曰：「感通其用，雖千變萬化而莫窮。然不動其體，則互古互今而無變遷也。」又曰：「吾自朝至暮，敬畏天命，如執玉、如捧盈，工夫豈不緊密，但視世儒之把捉修飾者不同耳。」嗟夫！先生之學，可謂大而有本，中凝一而外融暢者矣。¹³⁴

觀近溪答語以及塘南引述其語之辯駁，可知敬菴評語之非，此實如塘南所說徒見標末而未窺底裡。近溪以孟子之良知為據，以此解釋〈大學〉，擴及〈中庸〉，其對《易》的領悟最後也是回歸到孝弟而說，此在其生生之心所顯的知愛知敬之不容已表露無遺，僅此所論，敬菴之評即已失當。

¹³³ 《羅近溪先生語錄彙集》，第 287 條，頁 402。

¹³⁴ 〔明〕王時槐：〈近溪羅先生傳〉，《羅汝芳集》，頁 858。

第三章 近溪之工夫論

觀近溪語錄可見其功夫已臻圓熟，他對「性地為先」和「即本體做工夫」的強調，與龍溪主「從無處立根基」有著相似的義理旨趣。惡的根源問題是哲學中的大問題，學界中未見有處理近溪此一問題者，筆者拜讀近溪語錄後認為近溪對此課題給出了解答，期望能盡棉薄之力以揭其義理。近溪透過復卦之復與聖賢之學的覺悟反己，來對逆復工夫作出說明；再者，他對格物的詮釋亦不同於朱子、陽明、心齋（王艮，原名銀，字汝止，號心齋，1483-1541）等人，筆者於本章中嘗試掌握他對格物的規定，以得出近溪所賦予格物的意義。以下，我們便依次就上述所提內容逐節論之。

第一節 即本體做工夫

在陽明後學裡，本體與功夫合一是個頗為重要的關注點，它在各個學者的學問裡表現為不同的「致良知」工夫，近溪嘗說的「性地為先」和即本體做工夫¹³⁵，也有相同的旨趣，而他所悟到的從知孝知弟來說良知，也成了其顯著的特色。在林月惠先生的研究裡，他提到：「陽明後學的問題意識原先是聚焦於工夫論（如何「致良知」）的討論，不在於本體論（良知本體）的爭議。」¹³⁶他更進一步地指出：

有趣的是，在陽明後學卻共同意識到在先天「心體」（良知本體）上用功的重要性時，如何「致良知」的提問，轉為如何「悟本體」的問題，成為工夫論探究的焦點。¹³⁷

值得注意的是，儘管陽明後學大都宣稱自家思想本於陽明之教，但他們對「致良知」工夫的不同主張，同時影響到他們對「良知」本體的不同理解，良知意涵也隨之有不同的側重面。陽明後學乃由「致良知」工夫的不同主張，轉為對「良知」本體意涵的不同理解。¹³⁸

筆者同意林先生的洞察¹³⁹。再者，其所撰的〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉¹⁴⁰詳細地紬繹與比較出唐先生和牟先生對陽明後學的研究之異同，其中論及問題意識的部分，即是本節所要關注之處，該文不但展現了二位先生在哲學義理上理論詮釋的深度，也讓人得以更清楚的掌握他們的論述。由於唐先生所提的「悟

¹³⁵ 以下論之，屆時再做詳註。

¹³⁶ 林月惠：〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉，頁 663。

¹³⁷ 同前註，頁 666。

¹³⁸ 同前註，頁 669。

¹³⁹ 林先生對於「王學分化」和本體與工夫合一皆有深入的研究，同前註，參見其書第一章第一節，以及附錄二的〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉一文。

¹⁴⁰ 是文刊載於《杭州師範大學學報（社會科學版）》第 1 期（2001 年 1 月），頁 22-33。

本體即工夫」與「由工夫以悟本體」，以及牟先生所說的「即本體便是工夫」與「即工夫便是本體」，即是本節所要關注的對象，而且二者又都是在論及天泉橋問道¹⁴¹下所得出的類似論點，故而筆者認為有必要對天泉橋問道一事作一討論，更重要的是，筆者對唐、牟二位先生的討論並非全盤接受，故更當作一探究，其後，方容續以近溪對「性地為先」和即本體做工夫的討論。

一、天泉橋問道的義理問題之釐清

在《王陽明全集》的《傳習錄》和《年譜》裡，都載有丁亥年九月的天泉橋問道¹⁴²一事，前者刊於嘉靖三十四至三十五年（1555-1556），後者刊於嘉靖四十二年（1563）；另外，在王畿的《龍溪王先生全集》裡〈天泉證道紀〉¹⁴³亦載是事，此本乃刊於萬曆十五年（1587）。《王陽明全集》裡的《傳習錄》和《年譜》所記大略一致，以陽明的立場來詮釋所謂的四句教（無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物）並無問題。然而，在〈天泉證道紀〉裡卻頗有出入！其中最為顯著而重要的是載入了「四無」與「四有」，前者是「即本體便是工夫，易簡直截，更無剩欠，頓悟之學」，後者則「須用為善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟」¹⁴⁴，這裡看似可與《王陽明全集》裡所記作一對應式的排比，然而就義理而言，實則甚難相通。

在龍溪的義理架構下對「四無」與「四有」所作出詮釋，可由他所說的「正心，先天之學也；誠意，後天之學也」¹⁴⁵作出明確的分判，在此，我們先將「四無」稱作「先天正心之學」，「四有」作「後天誠意之學」¹⁴⁶。在龍溪學裡，「先天正心之學」和「後天誠意之學」是對立的，前者是「從無處立根基」、「在先天心體上立根」，後者是「在有善有惡上立根基」、「在後天動意上立根」¹⁴⁷，而他所極力主張和提倡的是「先天正心之學」。就龍溪而言，陽明的四句就是「四有」，與他自己所倡述的「四無」之「傳心秘藏」¹⁴⁸有著霄壤之別，此中關鍵在於「四有」之超越的根據已經含有極大的問題！因為「意是心之所發，若有善有惡之意，則知與物一齊皆有，心亦不可謂之無」¹⁴⁹，這是龍溪所質疑的，「四有」便

¹⁴¹ 筆者之所以用「天泉橋問道」而不採「天泉證道」一語，意在區別於龍溪〈天泉證道紀〉的立場，蓋其中「四有」所代表的理論意義，其實與陽明學的四教句並不相同，下文論之。

¹⁴² 分別參見《王陽明全集》，冊上，卷 3，〈語錄三〉，頁 117-118，以及冊下，卷 35，〈年譜三〉，頁 1306-1307。

¹⁴³ 〔明〕王畿：《王畿集》，卷 1，〈天泉證道紀〉，頁 1-2。

¹⁴⁴ 同前註，頁 2。

¹⁴⁵ 同前註，卷 1，〈三山麗澤錄〉，頁 10。

¹⁴⁶ 參見呂政倚：《王陽明「致良知」教之繼承與發展——王龍溪先天正心學之衡定》（國立政治大學哲學研究所碩士論文，2004 年）。在呂先生的研究裡，對龍溪學的「四無」與「四有」分別以「先天正心之學」與「後天誠意之學」來作指涉討論，如此確實可以明晰地分判出陽明學之為「先天之學」與四句教義理之所指。

¹⁴⁷ 「從無處立根基」、「在有善有惡上立根基」參見《王畿集》，卷 1，〈天泉證道紀〉，頁 2；「在先天心體上立根」、「在後天動意上立根」，參見〈三山麗澤錄〉，頁 10。

¹⁴⁸ 同前註，頁 2。

¹⁴⁹ 同前註，頁 1。

是如此，同樣地，《傳習錄》所載龍溪語：「若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在」，以及《年譜》所載：「若說意有善有惡，畢竟心亦未是無善無惡」，都指出了相同的問題——「四有」並沒有作為超越根據的良知心體，可見就龍溪來說，「四有」所具的心只是經驗層的心。

龍溪在《王陽明全集》時的立場，到了《龍溪王先生全集》依然如昔，而且在後者已經是以宣揚「四無」為宗了。是以，對於龍溪來說，「四無」與「四有」的對立與分判是很清楚的，然而，他並沒有細察到其中所帶來的嚴重問題。雖然龍溪精熟於陽明的學問且亦捍衛維護之，但是在他對「先天之學」一詞的泛用下，造成了當時論辯者與現今學者對於龍溪學的錯誤理解！在《龍溪王先生全集》裡，龍溪用「先天之學」來倡論他的「先天正心之學」；在〈致知議辯〉¹⁵⁰裡他也用了「先天之學」來對雙江作回應，然而，他的論述與立場卻是陽明學之致良知。再者，由於龍溪在〈天泉證道紀〉裡以「四無」與「四有」載之，論者遂以為「四有」即是指涉陽明的四句宗旨，殊不知在龍溪的理論架構裡，「四有」其實迥異於原本陽明四句宗旨之致良知教。對於解決如此繁雜的問題，筆者認為在掌握了龍溪的用語之後，再於談論上將詞組作出明確的區分，將可以有助於對天泉橋問道、龍溪四無四有等的討論與理解。綜前所論，筆者認為可以如是界定：「先天正心之學」指涉「四無」；「後天誠意之學」指涉「四有」，「四有」之「知」、「心」同「意」皆落於經驗義，良知心體已不具超越的根據義；「先天之學」是指涉陽明學的四句宗旨，即其致良知教，雖然意之動是後天的，但是其對治底根據——良知——卻是先天的，所以誠意底工夫不是後天地展轉對治。如此，我們不但可以在閱讀龍溪文獻時，辨別出他所用的「先天之學」一詞，究竟是指其自身的「先天正心之學」抑或是真實的陽明學四句宗旨¹⁵¹，還可以在我們進行討論時，對所論之對象有明確的指涉，同時，亦可對論者所作論述給予更為適當而正確的評判。

唐君毅先生認為天泉橋問道裡「陽明之提四句教，乃是教法語、工夫語」¹⁵²，故陽明可不答龍溪之質疑，並以陽明四句教與龍溪四無說為二種教法¹⁵³，而這二種教法即是「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」二工夫¹⁵⁴。唐先生透過「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」的分判來觀王門諸子，後者以錢緒山、季彭

¹⁵⁰ 同前註，〈致知議辯〉，頁 132-141。

¹⁵¹ 非「四有」義下的四句，蓋「四有」義之四句，即是「四有」，即是龍溪理論架構下的「後天誠意之學」。

¹⁵² 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁 363。

¹⁵³ 同前註，頁 363，唐先生云：「今若將此四句教純作教法觀，謂此中有二教法」，這裡「此中」可指天泉橋問道一事，亦可指陽明四句教，其差別在於，前者意謂陽明與龍溪各表一教法，後者意指四句含有二種教法。再者，頁 364，唐先生云：「由上所說，則陽明之二種教法」，這裡則是明確地指出陽明之說含有二種教法。可見唐先生所採取的是認為陽明四句含有二種教法，他所援引的天泉橋問道出自《傳習錄》，其中即有「我這裏接人原有此二種」一句，如此是合於陽明原意的；附帶一提，陽明《年譜》裡沒有類似的這一句，在《龍溪王先生全集》則記有「吾教法原有此兩種」一句。

¹⁵⁴ 同前註，頁 364。

山（名本，字明德，號彭山，1485-1563）、鄒東廓（名守益，字謙之，號東廓，1491-1562）、聶雙江（名豹，字文蔚，號雙江，1487-1563）、以及羅念菴（名洪先，字達夫，號念菴，1504-1564），各代表一型態，前者以王龍溪、王心齋、及羅近溪各表一型態。筆者同意林月惠先生研究裡所指出的唐先生以「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」作為陽明後者的問題意識¹⁵⁵，並且透過這樣的分判「來掌握陽明後學工夫論的兩種型態，凸顯陽明後學的問題意識在於『悟本體』，對於陽明後學研究具有啟發性，後續研究者不能輕忽此問題意識」¹⁵⁶。不過，就龍溪學來說，唐先生的詮釋不能說沒有問題，而這也連動地影響到上述唐先生的分判。

筆者認為唐先生在論述龍溪學時，其實並沒有做到正確相應的理解。唐先生以為「龍溪雖重悟本體，亦不能謂悟本體後更無善惡意念之起。〔…〕故龍溪不廢此誠意之學。」¹⁵⁷他還說：「若此心體可說有善惡之原在旁，則使心體明瑩無滯，更無惡之原在旁，無惡念之發，關鍵全在工夫。惟由此工夫方能去此障蔽之為惡念所自發者，以實引致此一明瑩無滯之心體之呈現與證悟矣。」¹⁵⁸然而，這樣的理解與詮釋，從龍溪的理論架構來說是錯誤的，因為這正是他所質疑「四有」問題！其「後天誠意之學」和「先天正心之學」是不同的兩路工夫，前者甚至沒有通向後者的可能，關鍵問題就在於龍溪質疑「四有」並無超越的根據，所以才會對「四有」提出關於「心」的質問，此等問題前已論及，茲不贅述。再者，唐先生云：「實則龍溪言現成良知，乃悟本體，而即此本體以為工夫；非悟本體後，更無去蔽障嗜欲之工夫者也。」¹⁵⁹如此，不論是以「先天正心之學」作為「後天誠意之學」的先行工夫¹⁶⁰，抑或以為在前者工夫之後或同時還尚有後者之工夫，具不相應於龍溪所主張及宣揚的「先天正心之學」，義理問題與緣由咸同前所論。

如此一來，唐先生的「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」分判就產生了問題，上述的內容即是其病灶所在。此二工夫是由天泉橋問道的二教法而來，明顯地龍溪是屬於「悟本體即工夫」，唐先生亦關專節論之¹⁶¹。但是，如依唐先生對龍溪的詮釋，那麼龍溪之「悟本體即工夫」亦當含「由工夫以悟本體」於其中，如此，究竟龍溪所主之立根處該歸何屬？如依龍溪言，其必曰：「從無處立根基」、「在先天心體上立根」，而「後天誠意之學」卻非如此。「後天誠意之學」既不是龍溪「不廢」的問題，也不是有先行的「先天正心之學」工夫，而是它有著「四

¹⁵⁵ 林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第1期（2001年1月），頁29。

¹⁵⁶ 同前註，頁28。

¹⁵⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁364。

¹⁵⁸ 同前註。

¹⁵⁹ 同前註，頁376。

¹⁶⁰ 呂政倚先生對此亦有討論，同樣地指出了唐先生之失，參見註146，頁86-87。

¹⁶¹ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，〈悟本體即工夫之良知學及王龍溪之先天正心之學〉，頁375-381。

有」的理論問題。唐先生所論「由工夫以悟本體」，當有超越的根據在其中，是故，倘若以此論述龍溪學，則「後天誠意之學」與「四有」¹⁶²不當歸入此路，因為就龍溪來說，他所質疑的就是「意」不具有超越的根據，或者說「心」和「知」是不具有超越義的。

唐先生依陽明原意亦主四句教含有二種教法，這樣看來，我們似乎可以認為陽明四句教可咸通「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」二工夫。這樣的理解並無問題，只是此時當純就陽明學義理而論，而不能攙和龍溪學裡的「四有」，理由如前所述，陽明的四句教與龍溪說的「四有」義理並不相通。透過以上辨析，筆者認為倘能辨明龍溪學之義理，那麼唐先生的「悟本體即工夫」與「由工夫以悟本體」二工夫分判，於義理上將更為完好，此乃由於這樣分判是由天泉橋問道而來，唐先生又以此分判作為王門諸子的問題意識，故更當細辨詳論之。是以，唐先生所論的二工夫，雖然形式上無多大問題且亦是掌握王門諸子的極好論點，但是，如不能有上述的辨析，其理論問題終是存在未消，況且陽明後學「的思想內容並非陽明思想的複製，而是對陽明思想的多元闡釋，呈現綿密的思想論辯與理論創新。」¹⁶³故而，唐先生論述中的理論問題終究會在思辨反省裡被研究者所提出。

牟宗三先生在詮解天泉橋問道時，也得出與唐先生分判兩種工夫的類似論點，其為「即本體便是工夫」和「即工夫便是本體」¹⁶⁴，不過，牟先生「並未將此兩種工夫型態的發展，作為陽明後學研究的問題意識所在。」¹⁶⁵牟先生在義理疏導上極為深入精透，對龍溪四無說與陽明四句教做了詳細的探究。然而，牟先生並未細察到龍溪所云之「四有」，並不同於陽明四句教之本義。於是乎，在牟先生的討論裡四有即是四句，亦即是陽明學之義理，故而，其實他所詮釋的只是陽明的四句教，並未疏理到龍溪學裡要說的「四有」。在牟先生的論述中，他提到：

若說意是心之所發動的，所發動出的既有善有惡，則發動出此意的根亦必不能純淨，亦必有可善可惡的傾向或種子。此是直線而推。〔……〕然則自心之發動言意，必不是直線地推說，乃是曲折地說。在這曲折地說中，必認定心之體為超越的本心自己，發動而為意是在感性條件下不守自性歧出而著于物或蔽于物，因而成為意。¹⁶⁶

引文中所說「直線而推」的論點，其實就是龍溪「四有」、「後天誠意之學」之義，但是牟先生並未予以關注；其後所言「曲折地說」之論點，即是牟先生所論的四有，亦即陽明之四句。簡單地說，牟先生對龍溪「先天正心之學」的理解是相應

¹⁶² 「後天誠意之學」即「四有」，「四有」即「後天誠意之學」，前已論述。

¹⁶³ 林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，頁 22。

¹⁶⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 273-274。

¹⁶⁵ 林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，頁 29。

¹⁶⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 268-269。

且深入的，但是卻沒有細辨出龍溪學之「四有」並非陽明學的四句教。¹⁶⁷牟先生對龍溪四無說和陽明四句教(四有)有明晰的分辨，以下用表格方式整理之¹⁶⁸：

	四句教／四有	四無
從解說上說	經驗的方式	超越的方式
從工夫上說	從後天入手，對治之標準是先天的，此非徹底的漸教。有致知工夫。	從先天入手，無所對治，此則必須頓悟，蓋無有可以容漸之處。無「致知」可言。
工夫方式	即工夫便是本體	即本體便是工夫
境界、教法	四句教含有頓之根據，頓時是化境，不頓即漸境；是徹上徹下的教法。	化境；不可作一客觀之教法。

牟先生還指出從「意之所在說物」，須逐步對治，心意知物亦須分別彰顯，心境「落於有中」，此是四句教之所以為「有」；從「明覺之感應說物」，則心意知物「一體而化」，一切皆是「如如呈現」，無任何相可著，此即所謂四無。¹⁶⁹然而，由於四句教是含有頓之可能之根據的非徹底的漸，故當其是從「明覺之感應說物」時，則其「即工夫便是本體」之「便是」即為全體、無相地「便是」，此時工夫無工夫相，亦臻四無之境也。

二、近溪之性地為先與即本體做工夫

透過以上對天泉橋問道、唐先生兩種工夫型態，以及牟先生四無四有解析的探討，我們在本體與功夫合一的討論上，便可進至近溪所指出的「性地為先」和即本體做工夫，而在此之前，我們須檢視一下唐、牟二位先生的討論在近溪學上的適用性如何。先就牟先生所論的「即本體便是工夫」和「即工夫便是本體」來說。我們所看到的近溪文獻多屬晚年作品，其思想哲理已臻圓熟透澈，破光景之論也已是工夫而不顯工夫相的境地¹⁷⁰，牟先生亦謂近溪對良知之全體朗現之妙理妙悟，較之龍溪「尤為圓融無偏差」¹⁷¹。其時近溪已臻化境，故所論工夫已是無相，是以，其可歸於「即本體便是工夫」。其次，近溪論學不似龍溪多重「形上的證悟」¹⁷²，其所云之「我只平平」¹⁷³已道出其風格特色，他從「知孝知弟」言良知亦是即平常處談起，極不似於龍溪之主張及倡言「先天正心之學」；牟先生指出在「與超越義相連之密義」（是由超越的證悟而知命以言之）上近溪及之而龍溪不能及¹⁷⁴，故由「即工夫便是本體」來說，近溪是全體、無相地「便

¹⁶⁷ 在呂政倚先生的研究裡，也是得出同樣的結論，參見註 146，頁 87-88。

¹⁶⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 273-280。其中論及「即工夫便是本體」處，牟先生云：「此所謂『便是』，若在對治過程中，則永遠是部份地『便是』，而且永遠是在有相中的『便是』。必須無所對治時，才是全體『便是』，才是無相地『便是』，而此時工夫亦無工夫相。」，參見頁 273。

¹⁶⁹ 同前註。

¹⁷⁰ 參見本論文第四章。

¹⁷¹ 牟宗三：《陸王一系之心性之學》，頁 29。

¹⁷² 此為牟先生用語，同前註，參見頁 25-27，51-52，59-62。

¹⁷³ 《羅汝芳集·明德夫子臨行別言》，頁 299。《羅近溪先生語錄彙集》，第 306 條，頁 409。

¹⁷⁴ 牟宗三：《陸王一系之心性之學》，頁 77。龍溪所及者是退藏於密之「密」。

是」，故亦可臻於一體而化之化境。再者，從唐先生「悟本體即工夫」與「由工夫悟本體」來看，近溪所云之「性地為先」和龍溪所言的「從無處立根基」與「在先天心體上立根」相較之下，有著異曲同工之妙；他們在良知心體的立足義上和悟入工夫，頗不同於「由工夫悟本體」及其一脈的其它王門諸子，亦非在制欲或斬截世情嗜欲之雜處下手對治，例如近溪的體仁以及龍溪謂心意知物皆從無生而一了百當，故筆者亦同意唐先生將近溪歸於「悟本體即工夫」，此屬允當之判。

近溪之論即本體做工夫，見於語錄中他回應「時習」¹⁷⁵的問題。近溪認為當以「因時」來詮釋「學而時習之」的「時習」，並認為此解較朱熹之注「時時」¹⁷⁶為佳，此乃由於後者在工夫上予人「似覺緊切」之感，不若前者「輕重疾徐」之為「恰好」。承此，近溪進一步地提到「工夫合本體」與「本體做工夫」之說，其云：

聖人之學，工夫與本體，原合一而相成也。時時習之，於工夫似覺緊切，而輕重疾徐，終不若因時之為恰好。蓋因時，則是工夫合本體，而本體做工夫，當下即可言悅，更不必再俟習熟而後悅。況朋來而樂，亦只是同此工夫，當心愜意，所以不徒己悅之，而人亦悅之，亦不必俟道得其傳而後樂也。¹⁷⁷

依近溪之意，「時習之」當作「因時習之」來解較好，而「因時」則「工夫合本體」且亦即「本體做工夫」，其意乃如此之工夫是合於本體的工夫，而合於本體的工夫就是即著本體來做工夫，此不須待「習熟而後悅」，故云「當下即可言悅」。近溪透過「因時」來切入即本體做工夫，也說明了合於本體的工夫即是當下朗現本體，如如呈現而平淡無做作。近溪所論之「因時」與〈中庸〉裡的「時措之宜」一語¹⁷⁸其有著相似的意思，語錄裡有一則問者請教孔子之時習，近溪所云之「時措而皆宜」便當是取自〈中庸〉為用，近溪說：

師語鄭生時彰曰：「『學而時習』之學，固在習，習尤貴時，如時動時靜、時語時默之類，謂之曰『時習』，它卻似習乎時也。此『時』字，看得停妥，其功用即是時指而皆宜，其根源便是溥博而時出，久久便可任、止、久、速，而聖之時也已」¹⁷⁹

¹⁷⁵ 《論語》首篇首句。茲錄之：「子曰：『學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？』」參見《四書章句集注》，《論語集注》，卷 1，〈學而第一〉，頁 47。

¹⁷⁶ 同前註。

¹⁷⁷ 《近溪子集·卷射》，頁 80。《羅近溪先生語錄彙集》，第 84 條，頁 183。

¹⁷⁸ 參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第 25 章，頁 33-34。茲錄於下：「誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」

¹⁷⁹ 《羅汝芳集·近溪子四書答問集》，頁 318。《羅近溪先生語錄彙集》，第 504 條，頁 491。此則語錄亦載於《近溪子集·卷御》，頁 130；《羅近溪先生語錄彙集》，第 157 條，頁 234。「溥博而時出」典出〈中庸〉：「溥博淵泉，而時出之。」另外，「聖之時」典自《孟子·萬章》：「孔子，聖之時者也。」參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第 31 章，頁 38，以及

文中近溪將「時習」轉為「習乎時」，著重強調了其所欲談論的「時」。是以，此「時」字倘若習得停當，那麼其功用即是「時措皆宜」，其根源亦「溥博時出」，在這裡我們也可以說近溪此「時」字之意亦是「因時制宜」。近溪語錄裡也有語及〈中庸〉「時措之宜」的內容，他說：「蓋道體莫大仁智，而其用莫妙於時措也。」¹⁸⁰由於該則語錄是問者請教「誠者自成」一章，故近溪此語是從道體與其用來作回應。這裡要注意的是，就「用」來說，雖因〈中庸〉、《論語》兩者的主體或談論對象不同而有意義上的差異，以致近溪此語之「時措」是就道體之用而說，與他在解「時習」處有義理上的不同，不過，這並不礙於近溪取之而資用於論述「時習」之「時」義。是以，我們知道近溪分別論述《論語》的「時習」和〈中庸〉的「時措」的時候，雖然在「時措之宜」上有形式意義上的類似性，但是其間的義理內容是不相同的。以下論近溪所云之「性地為先」。

近溪所說的「性地為先」和龍溪所論之「從無處立根基」與「在先天心體上立根」，在他們的理論架構下所呈現出的是不同的風格特色與論學旨趣，但是，在對本體的領會與工夫的立足義上，他們卻咸有著相似的義理深度。茲引近溪所論語錄於下：

問：「經書所論聖賢工夫，如戒慎恐懼，種種具在，難說只靠自信善便了？況看朋輩，只肯以工夫為先者，一年一年更覺進益；空談性地者，往往冷落無成，高明更自裁之。」予沈默一時，對曰：「如兄之言，果為有見。請先以末後二句商之，蓋此二句本是學問兩路。彼以用功為先者，意念有個存主，言動有所執持，不惟己可自考，亦且眾共見聞。若性地為先，則言動即是現在，且須更加平淡，意念亦尚安閑，尤忌有所做作，豈獨人難測其淺深，即己亦無從驗其增長，縱是有志之士，亦不免捨此而之彼矣。然明眼見之，則真假易辨，而有進無進，非所論矣。就如兄所舉戒慎恐懼一段工夫，豈是憑此四字，便即可去戰慄而慢為之耶？也須小心查考立言根腳。〔……〕今只管去用工夫，而不思究其端緒，即如勤力園丁，以各色膏腴，堆積芝蘭，自詫壅培之厚，而秀茁纖芽，且將消沮無餘矣。要而論之，務求速效者，必功不細膩；理無根據者，必事終廢弛。」¹⁸¹

文中問者在提到「工夫為先」之前還提及了「戒慎恐懼」¹⁸²，這是否暗指東廓之言戒懼，我們在此不予追論，且這也並不影響我們掌握問者的提問。近溪指出「用功為先」與「性地為先」乃學問兩路，前者在意念上有對象可以關注，工夫上言語動靜皆可把握論究，所以不只能自省檢查，他人眼視耳聽亦可觀察之，而此即問者所謂「工夫為先」者能隨時間推移而愈覺進益。以「性地為先」者，所

《孟子集注》，卷 10，〈萬章章句下〉，第 1 章，頁 47。

¹⁸⁰ 《近溪子集·卷樂》，頁 55。《羅近溪先生語錄彙集》，第 60 條，頁 158。

¹⁸¹ 《近溪子續集·卷坤》，頁 282-283。《羅近溪先生語錄彙集》，第 268 條，頁 392-393。

¹⁸² 此為〈中庸〉語，其云：「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第 1 章，頁 17。

呈露於語默動靜者即是其心境之表現，「平淡」含有無相之意，意即此工夫無相可著，意念閑適平平，切忌攙和私意念慮，此路工夫學問不僅他人難見其深淺，自己也無從度其進退損益。是以，即便是有志之士，也不免割捨「性地」工夫而轉趨「用功為先」。然則，明眼人視之，其中深淺真偽明白顯著，進退損益並非為他人所能評度。近溪言「性地為先」，主即本體做工夫，其工夫乃是合於本體的工夫，對他來說此工夫之立根處是昭然明白的，是故，接著近溪謂問者當小心立言根腳，意即當明辨所做工夫之端緒或根據為何，即便是「戒慎恐懼」之工夫也並不是僅只依憑著這四個字而戰慄慢為可成的。

以上我們討論了本體與工夫合一的問題，由天泉橋問道至當代學者的理解與詮釋，再進至對近溪的討論，接著，我們略論近溪語及本體與工夫之間的關係，以此作為本節最後的討論，近溪嘗云：

蓋說做工夫，是指道體之精詳處，說做道體，是指工夫之貫徹處。道體既人人具足，則豈有全無工夫之人？道體既時時不離，則豈有全無工夫之時？¹⁸³

如此分解地講而又不失本體與工夫之一體不二義的說法，是相當完好的表述，近溪同時保住了本體與工夫兩者而不顯偏失。相似的話頭與涵義，語錄有一則近溪與其孫懷智（字伯愚，號嗣元，1561-1635）的問答，茲錄於下：

懷智問：「世儒往往分本體工夫為二，何也？」祖謂曰：「陽明先生曰：『戒慎恐懼，人皆以為工夫，我則以為本體；不睹不聞，人皆以為本體，我則以為工夫。』正謂本體之外無工夫，工夫之外無本體。藉令本體之外有工夫，則工夫未免礙心；工夫之外有本體，則本體未免支離。」¹⁸⁴

在這裡，近溪是從無內外的關係來論述本體與工夫的一體不二義，此義陽明亦曾論之，其云：「功夫不離本體，本體原無內外。只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫。」¹⁸⁵近溪對《傳習錄》頗為精熟，而透過近溪的語錄我們也確見其工夫之淵深與論述之精鍊。

綜觀以上所論，陽明四句教的兩種教法、龍溪的「四無」「四有」、唐君毅先生和牟宗三先生所提的兩種工夫型態，確實如林月惠先生所指出的「都可上溯到《孟子》的堯、舜『性之』／湯、武『反之』，且與頓／漸範式有『家族類似性』（family resemblance）」¹⁸⁶。同樣地，透過我們在這裡的討論，筆者認為近溪所言之「性地為先」與「用功為先」兩路工夫，亦有著區分上的相似性。不過，

¹⁸³ 《近溪子集·卷書》，頁 171。《羅近溪先生語錄彙集》，第 187 條，頁 273。

¹⁸⁴ 《羅汝芳集·近溪羅先生庭訓記言行遺錄》，頁 425。陽明之說，例如：「本體原是不睹不聞的，亦原是不睹不聞的。戒慎恐懼，不曾在不睹不聞上加得些子。見得真時，便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是功夫，亦得。」以及「蓋不睹不聞，實良知本體。戒慎恐懼，是致良知的功夫。」等等，參見《王陽明全集》，冊上，卷 3，語錄三，頁 105、頁 123。

¹⁸⁵ 《王陽明全集》，冊上，卷 3，語錄三，頁 92。

¹⁸⁶ 林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，頁 29。

這畢竟只是形式上的類比，細究上述各分判的理論意義，即如我們所討論過的，其間的義理差異是不可忽略的，否則純粹形式上的比較，落於排比式的討論是沒有意義的。

第二節 論惡之根源

道德實踐必然會面對的一個難題就是惡的起源問題，這是在東西方哲學裡咸感難解、卻又必須面對或者進而嘗試予以解決的困難，它可以說一直是一個普遍性的難題。倘若，惡之自身具有了獨立實在的本質性解釋，這是否可能會對道德實踐的價值產生衝擊或消解？甚或，進而在給予道德實踐正面的肯定與評價上，產生更深廣的難題？道德價值是否會因此而完全地、或在某種程度上落空，致使一切道德價值的學說和系統成為建築在沙地上的城堡？舉凡上述此類問題，不但多是相當複雜難論，它們同時也是哲學上所關注的重要問題。在儒學來說，傳統以來多以縱習染、不善或縱欲等方式，來看待與處理惡的起源問題。本節則是以近溪的討論為對象，以此來探究近溪如何看待惡的起源問題；而我們在這裡所說的「惡」，是指道德之惡而言，有別於自然之惡，前者是就道德的觀點而說，後者則只是自然的缺陷、其本身並沒有道德涵義。

一、「欲」之牽引迷蔽

關於近溪對惡的起源問題的討論，我們可以從他對「欲」的看法來做切入，由於近溪論述「欲」的篇幅不少，而且也由此表現出了他對惡的問題的關心，於是，這便很適合我們以此來作為探究的起點。在近溪的語錄裡，有一段他述及「欲」對人的影響的討論，茲錄於下：

夫赤子之心，純然而無雜，渾然而無為，形質雖有天人之分，本體實無彼此之異，故生人之初，如赤子時，與天甚是相近。奈何天生而靜後，卻感物而動，動則欲已隨之，少為欲間，則天不能不變而為人，久為欲引，則人不能不化而為物¹⁸⁷，甚而為欲所迷且蔽焉，則物不能不終而為鬼魅妖孽矣。¹⁸⁸

以下，我們以此段語錄為中心，漸次地討論近溪對於「欲」的論述。有一個既首要且關鍵的問題是——「欲」是如何產生的？近溪說：「感物而動，動則欲已隨之」，由此，我們可以推得「欲」與「感物」相關。然而，即便「欲」是從「感

¹⁸⁷ 「天生而靜〔……〕化而為物」此段內容，典出〈樂記〉：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。」參見《十三經注疏》，頁 1529。近溪有其論述之意，不必盡同原典。

¹⁸⁸ 《近溪子集·卷御》，頁 124。《羅近溪先生語錄彙集》，第 150 條，頁 228。前者作「天生而靜」，後者作「人生而靜」，《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》與前者同，參見頁集 130-151。

物」而生，卻又不宜將它完全地歸因於由「物」，因為「欲」畢竟是一種內在於人的作用，它是因「感」於「物」而有的。在一段近溪論及學者請問「觀未發以前氣象」的語錄裡，他提到：「細觀吾人終日喜怒哀樂，必待物感乃發〔……〕感物則欲動情勝，將或不免」¹⁸⁹，此中明白指出「感物則欲動情勝」，如是，可知「欲」是因為人「感物」而「動」（發動）的，「情」的作用也是在這樣的條件滿足之下發生的。其次，近溪說：「少為欲間，則天不能不變而為人」，承上句與開頭的表述而來，這是意指由於人會受到「欲」的影響，故在實存上的天人之別，其一即是就「欲」而說；再者，就本體而言，「欲」對人的影響，在於會使心的作用受到迷蔽，本體遂因此而不得彰顯、良知（天知、知體、本心）亦遭到遮掩，也因著如此，我們需要做工夫來步步純化。是以，近溪所說的人之初生、如赤子之時，與天甚為相近，此即是意指赤子粹純自然，本體較能彰顯；相對地，日後，人因著「欲」的作用的影響，遂遠離本體愈遠。再來，近溪接著說：「久為欲引，則人不能不化而為物」，這裡指出了因為「欲」的持續影響，便會致使「人化而為物」，關於這點，我們可以比較另一段語錄來參看：

問：「既曰仁即是心，心即仁，如何卻說：『回也，其心三月不違仁』¹⁹⁰耶？」
羅子曰：「是因學者心有不仁時說來，乃見顏子心不違仁也。如逐物以放其心，則此心之體，已化為物，物則不通不神矣。顏子克己復禮，便心不著物，即流通神妙，心又非仁如何？故不違仁者，正心即是仁，仁即是心處也。」¹⁹¹

透過這段語錄我們可以發現，人之所以會「化而為物」，乃是由於「逐物以放其心」，如是，則心體僵化凝滯，便成了「不通不神」的「物」。顏子的克己復禮，即是心不著物，如此心即能流通神妙；近溪將《論語》裡的原文，解作是就學者的心有不仁處，來指點出顏子的心不違仁，故論心即仁、仁即心，並無問題。關於「逐物以放其心」，近溪亦有論述，他說：

人心放時，非是無有此心，只因逐物有方著在一處，如放於有之放¹⁹²，便視不見，聽不聞，食不知味，而心不在矣。若能得其真體，使良知活潑，便心即是仁，仁即是心，內則為主宰，發則為正路矣。人心在人，果所係不為輕也，慎之慎之。¹⁹³

近溪指出所謂的人心之放，並不是意指人沒有了這個心，而是說，由於人的逐物，而致使此心著在一處。至於最後近溪所謂：「甚而為欲所迷且蔽焉，則物不能不終而為鬼魅妖孽矣」，則是指出當人受「欲」所迷惑障蔽之後，將不再只是由人

¹⁸⁹ 《近溪子集·卷禮》，頁 13。《羅近溪先生語錄彙集》，第 13 條，頁 115。

¹⁹⁰ 《論語·雍也》，載云：「子曰：『回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。』」參見《四書章句集注》，《論語集注》，卷 3，〈雍也第六〉，第 5 章，頁 86。

¹⁹¹ 《近溪子集·卷數》，頁 192。《羅近溪先生語錄彙集》，第 202 條，頁 294-295。

¹⁹² 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 9，〈萬章章句上〉，第 3 章，頁 305。

¹⁹³ 《近溪子集·卷禮》，頁 21-22。《羅近溪先生語錄彙集》，第 40 條，頁 124。

化而為物，而是還會再墮而為「鬼魅妖孽」。近溪在另一處的語錄中提到的：「凡存乎人者，豈無是心之良哉！其所以喪失而乖戾者，則以物交之為引，而喜怒之無節，則天理滅，而違禽獸也不遠矣。」¹⁹⁴此中所說的「禽獸」，即與「鬼魅妖孽」用意相同。

從近溪對於「欲」的討論來看，惡的問題有兩個相關因素，其一是「欲」的影響（欲引、欲之迷蔽），另一個是「逐物」。就後者而言，它與前者之間有著相關聯的部分，「逐物」是由於人把心著在一處、放失其心所致，其中即是攙雜了「欲」的作用，是故，「逐物」與惡之間的關係，在於人不能在心上自作主宰，相反地，是放過了「欲」的作用而愈加趨向之，這樣的情況難免於斫害道德生命之發展，它可能影響人在道德抉擇上的判斷而趨利捨義、左右人的價值判斷而輕忽了道德的重要性。另外，前者在近溪的論述裡，則是指出了人會因之而違離於原來的本體，這是否意指著「欲」乃直屬於惡之一面呢？在近溪關於大體小體¹⁹⁵的討論裡，對這個問題有較多的說明，近溪云：

蓋人之為人，其體實有兩件，一件是吾人此個身子，有耳有目，有鼻有口，有手有足，此都從父精母血，凝聚而成，自內及外，只是一具骨肉而已。殊不知其中原有一件靈物，圓融活潑，變化妙用，在耳知聽，在目知視，在鼻知臭，在口知味，在手足知持行，而統會於方寸，空空洞洞，明明曉曉，名之為心也。心，則孟子謂之曰『大體』，蓋體中之大者也；耳目口鼻四肢，孟子謂之曰『小體』，蓋體中之小者也。顧人從之，何如耳？從其小，則為小人，從其大，則為大人。心止方寸，如何卻為大？身長七尺，如何卻為小？蓋目只管看色，耳只管聽聲，鼻口只管臭味，四肢只管安逸，所欲所嗜所求，不過面前受用，不能相通，更不知有其他，其體段原已纖細。做人者，若在此等處，去尋路行走，行得最好，便是今之鄉人出色者，田地足以充腹，廬舍足以安居，世業足以貽傳子孫，其一身口耳四肢，也安頓停當，不論出仕、在家，卻都成得個人，但規模小小。此雖是一條徑路，然聖人說道：從欲惟危¹⁹⁶。蓋其發端，既從口耳四肢之欲，著了一腳，此欲原是无厭足的東西，若稍放一步，便貪求非所當得，外面雖圖掩

¹⁹⁴ 《近溪子集·卷御》，頁 126。《羅近溪先生語錄彙集》，第 151 條，頁 230-231。文中所說「違禽獸也不遠矣」典出孟子論牛山之木，近溪該語當是藉此而說，下文亦會論及。孟子語參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 11，〈告子章句上〉，第 8 章，頁 330-331。

¹⁹⁵ 大體小體的論述典出《孟子》，近溪的討論即是與此相關。〈告子上〉，載云：「公都子問曰：『鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？』孟子曰：『從其大體為大人，從其小體為小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：『耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。』」參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 11，〈告子章句上〉，第 15 章，頁 335。

¹⁹⁶ 此為程頤（字正叔，號伊川，1033-1107）語，其云：「哲人知幾，誠之於思；志士勵行，守之於為。順理則裕，從欲惟危；造次克念，戰兢自持；習與性成，聖賢同歸。」參見〔宋〕程頤、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004 年），《河南程氏文集》，卷第八，〈四箴·動箴〉，頁 589。本論文所引《二程集》咸據此版。

覆，而其中未必光明，其做人即落邪徑，而成個小人中之儉邪者。再若行險機熟，門面不顧，耳淫於聲，目亂於色，口體饕餮，四肢狠縱，便墮坑塹荆棘，反自戕其身而為兇人惡人，以至於禽獸異類而莫可紀極者矣。究其根源，也皆是各要出頭做人，但起初由身家一念嗜欲中來，末流遂不可救藥。此可見小體之必不可從，而小人一路，決不可不審擇防閑也。¹⁹⁷

引文裡近溪指出人之為人的兩個「體」：一個是人的感官形骸（七情六欲、眼耳口鼻四肢），另一個是心（靈物、道德主體）。前者是就人的內感、外感官能而說，亦即孟子所云之「小體」，近溪謂此是「體」中之小者；後者是就靈妙活潑的知體而言，亦即孟子所言之「大體」（道德主體——心），近溪道此乃「體」中之大者。關於小體，近溪說人之所欲所嗜所求，不過只是面前受用，它們彼此不能相通，也不能夠知得超越感官以外的其它東西，蓋其體段本是纖細而有所局限，做人如果是在這上面用功，終是「規模小小」；他再指出「此欲原是無厭足的東西」，若於最初一步稍有放過，由貪求之非而做出種種行為，這便是「落邪徑，而成個小人中之儉邪者」，爾後，若更至於俟機行險而門面不顧，就是「墮坑塹荆棘，反自戕其身而為兇人惡人，以至於禽獸異類而莫可紀極者矣」，此即同於前面所說的「終而為鬼魅妖孽」之論。而這樣的問題，究其根源，即是從起初的「一念嗜欲」而來，所謂的「末流遂不可救藥」，就是近溪所叱之「兇人惡人」、「禽獸異類」、「鬼魅妖孽」，肇因即在於最初對「欲」的「稍放一步」，這是人自放過所招致的。

如此看來，雖然「欲」是內在於人而生出，且以關聯著感官形骸而說，不過，它所造成的影響卻並不僅限於自然之惡，其亦可能進一步地造成對於道德生命的影響，致使德性難以擴充長養，不論人是受「欲」迷蔽或是「逐物」成性，咸恰似斧斤之於木，孟子所謂：「旦旦而伐之，可以為美乎？」¹⁹⁸如是而論，便不可不謂「欲」與道德之惡是有所相關的了，其對於進德修養的影響亦是不容小覷。從本節一開始的首段引文來看，近溪所說的「久為欲引，則人不能不化而為物」是關鍵語，透過上面的討論，我們知道近溪指出人之所以會「化而為物」，是由於「逐物」與「放心」之故，此中我們稍作觀察，可知這兩者咸是來自於人自身的抉擇所致，而這樣的行為結果應當歸責於行為者自身的動機（亦即為何做出某種抉擇之理由），是以，「欲」的產生雖然是由於「感物」而有，然而就它在人身上的作用來看，卻該當回到人自身的起因與作為來說，此乃以人可自作決斷之故也。在上個段落裡，引文中近溪所說的「稍放一步」，即是意指人之自我放過，以致衍生出自戕之失的種種問題，此中源頭，即是「起初由身家一念嗜欲中來」，而觀此所謂「一念嗜欲」，其透露出了抉擇、決斷等咸是出於人本身，是故，「欲」的問題的癥結不在於「感物」之「物」，而是在於「感物」之「能感」的主體，

¹⁹⁷ 《近溪子集·卷御》，頁 141。《羅近溪先生語錄彙集》，第 169 條，頁 244-245。

¹⁹⁸ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 11，〈告子章句上〉，第 8 章，頁 330-331。

此即人之自身，亦即自我內在的動機和抉擇。孟子嘗云：「養心莫善於寡欲」¹⁹⁹，近溪之「體仁」即能「制欲」而且更勝後者，然而，就修行而言，省察「欲」在自我身上所產生的作用和影響，卻是學者眾人在所難免，觀近溪所云「久為欲引」雖是平淡無奇僅只四字，然而就日用常行裡的百姓眾人來說，卻是一番完全不同的感受與天地，常人需要努力，學者、賢人亦需用功，聖人亦是即此而成。

近溪在解學者請問人心道心的時候，論及了功夫和「欲」的問題，茲錄於下：

問：「虞廷人心、道心，可與乾坤亦相類乎？」羅子曰：「此言雖屬比擬，然亦有可類推者。即如乾初說個潛龍，龍則何等微妙而難見也！坤初則說個履霜堅冰，冰霜則何等重滯而易危也！」曰：「乾、坤渾是合體，若人心、道心則分明是二之矣。」羅子曰：「人字、道字，雖少分別，而心則止是一個心字也。」曰：「既是一個，如何卻分作人與道耶？」羅子曰：「此個界限，一言可判，日用不知，則道心而人矣；日用而知，則人心而道矣。蓋人受天地之衷以生，其生也，知覺云為，夫孰非心？亦孰非道？但寓於目耳形骸之中，動以人勝，而從欲時多，故心以人名，而不免於危也。心雖在人中，而道實在心中，但人自不覺知耳。若天牖其衷，而一旦覺悟，則耳目之聽視、形骸之運用，皆渾然見得是心，心皆渾然見得是道，愈覺悟則愈渾化，愈渾化則愈微妙，故心以道名，而復贊嘆其微也。」曰：「如此分判，果是明白，但恐非虞庭口氣。」羅子曰：「當時口氣，果然是兩下開說，如曰：此心而人，則欲動而多危險；此心而道，則幾神而最微妙。吾人於此不可不研精而致一也，其著力工夫，全在精處，但要精切明透，捨前數語，亦難得便了也。況所以精之者，正所以一之也。今其始初分說處，不犯斧鑿，則精後歸一處，亦自渾融而妙合矣。」²⁰⁰

對於人心、道心是一或二的問題，在宋代以來的儒者文獻中一直多有討論，其中包含哲人間的論辯以及學生對老師的請教，而此處的引文裡，近溪指出了人心、道心，只是一個心。人心、道心之間的分判，在於「日用不知」和「日用而知」，前者是「道心而人」，後者是「人心而道」。前者意指人倘若不自覺知，則在心中的道無從顯露，如此，則心之作用只限於形骸物感，故「動以人勝，從欲時多」，遂以「人心」稱之，此亦見其不免於「危」；後者則是說，一旦能夠覺悟，則心的超越義隨即開顯，此時的心便不限於形氣之作用，而亦能主宰形骸之運用，覺悟愈精進則愈顯渾化微妙，道即由是而彰著，故以「道心」名之，而以「微」字贊之。透過近溪所解的「此心而人，則欲動而多危險；此心而道，則幾神而最微妙。」足見「欲」對於道德生命的作用與影響，上段引文中近溪所引程伊川語「從欲惟危」，亦是在指出這層意思；而「惟精惟一」之研精致一的功夫亦須建立在對於「人心惟危、道心惟微」能夠有深刻的理解與領會之上。透過這裡的討論，我們可以看到「覺悟」在修養工夫上的重要性，它扮演了一個相當關鍵的角色，

¹⁹⁹ 同前註，卷 12，〈盡心章句下〉，第 35 章，頁 374。

²⁰⁰ 《近溪子集·卷禮》，頁 32-33。《羅近溪先生語錄彙集》，第 39 條，頁 135。

此即它決定了心在活動上的正向作用，心之表現為人心或道心即是由此而判。在我們進行探討「覺悟」這個問題之前，以下將先討論「習」與惡的關係，最後我們再整體地來看「覺悟」和「習」與「欲」之間是否存在著什麼關聯。

二、「習」的問題

對於近溪究竟是如何看待「習」與惡之間的關係的這個問題，在近溪的一段語錄裡告訴了我們他的看法，在此我們以該段語錄來展開討論，茲錄於下：

弟子曰：「善與不善，固由於習矣，然孩提少長，習猶未親，卻亦有善不善者，難道均不由性生也？」師曰：「聖人之言，本自周匝，蓋相遠，則凡善不善之不同者，皆足以言之也。若要其極，則人幸生好人家、好地方者，不惟一事習好，且事事習好，而其人號稱善人矣。不幸生不好人家、不好地方者，不惟一事習不好，且事事習不好，而其人號稱不善人矣。比其極至，號稱善人者，則先儒云：善斯成性²⁰¹。奚啻一時善，而將時時皆善，世世皆善矣？號稱不善人者，則先儒云：習慣成自然²⁰²。奚啻一時不善，而將時時皆不善，世世皆不善矣？究竟人到世世皆為善，便謂之上智不移，人到世世皆為不善，便謂之下愚不移，是則皆習之使然，而遠之極至也。²⁰³但先儒論下愚不移，而歸諸人不肯移，至論人不肯移，則又歸諸拒而不信、絕而不為²⁰⁴。此其聰明強力之偏，視之聲色貨利之染，雖清濁高下不同，其為害之大，則一而已矣。然是兩種習氣，自古迄今，充天塞地，畢竟於前所論過橋一段，其德性之真而廣大精微之妙，大家日用，卻毫釐也損動他不得，頃刻也隱瞞他不過，此所謂：人無所不至，惟天不容偽也²⁰⁵。夫不善果出於性，則天地之大，吾可奈何？今辨別分曉的確，只係習成，則轉移化導，儘得以自由矣。²⁰⁶

引文裡弟子所說「孩提少長，習猶未親，卻亦有善不善者」是該問題的主體，然而，只是把這樣的斷言放在提問裡，沒有說明或論述來作闡釋，本身即是一大問

²⁰¹ 此為張載語，典出《正蒙·誠明篇第六》，橫渠云：「纖惡必除，善斯成性矣；察惡未盡，雖善必粗矣。」參見〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁23。

²⁰² 典出《孔子家語》，卷九，〈七十二弟子解〉，載云：「叔仲會，魯人，字子期，少孔子五十四歲，與孔璇年相比，每孺子之執筆記事於夫子，二人迭侍左右。孟武伯見孔子而問曰：『此二孺子之幼也，於學豈能識於壯哉？』孔子曰：『然，少成則若性也，習慣若自然也。』」參見《景印文淵閣四庫全書》（臺北市：臺灣商務印書館股份有限公司，1986年），第695冊，頁695-88。本論文所引《景印文淵閣四庫全書》咸據此版。中華書局編：《孔子家語》（北京：中華書局，1989年），頁58，此本載作「少孔子五十歲」、「孔璇」。

²⁰³ 《論語·陽貨》載云：「子曰：『唯上知與下愚不移。』」參見《四書章句集注》，《論語集注》，卷9，〈陽貨第十七〉，頁176。

²⁰⁴ 二程註云：「所謂下愚有二焉：自暴自棄也。人苟以善自治，則無不可移，雖昏愚之至，皆可漸磨而進也。惟自暴者拒之以不信，自棄者絕之以不為，雖聖人與居，不能化而入也，仲尼之所謂下愚也。」同前註。

²⁰⁵ 此為蘇軾（字子瞻，號東坡，1036-1101）語，參見〔宋〕蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），頁509。

²⁰⁶ 《羅汝芳集·近溪子四書答問集》，頁312-313。《羅近溪先生語錄彙集》，第499條，頁486。

題；在近溪的答語之中，他並未對弟子提問裡的這點做出直接的回應，而是先從「習」來作說明，再間接地回頭去回應弟子的提問。以幸或不幸生於好或不好的人家和地方作為開頭，近溪指出號稱善人是由於其人習好之故，相對地，號稱不善人是由於其人習不好之故；其次，他再把前者與上智不移作比附，將後者配以下愚不移；然而，前後者的分別都是由於「習」的緣故，以致爾後差以千里。近溪謂「不移」是由於「人不肯移」，他引用先儒（二程）之見²⁰⁷，從而指出「人不肯移」是由於「拒而不信、絕而不為」（自暴、自棄）之故，而人之所以會有這樣的情況，則是因著「聰明強力之偏」或是「視之聲色貨利之染」這兩種「習氣」所致。最後，近溪回到弟子的提問，指出倘若「不善」果真是從「性」中出所生出，此即謂「不善」亦是「性」的內涵，那麼，人自是毫無辦法可解了，此即意指在人的超越根據裡若已蘊涵了與性善互相矛盾的內涵，那麼工夫上的突破便會有難解的問題。²⁰⁸近溪最後的結論是：不善「只係習成」，而「習」可經由「轉移化導」而改變，心亦可由此而復返本體、流通神妙，成就其真正的自由。可見，他認為不善的問題——惡的問題——要歸於「習」上而說，而此不善之情況——「習」——是可以透過「轉移化導」而改變或消除的。

在上面所引用的該段語錄的之前與之後，各有內容相連的一條語錄，故實為三條互相連貫的語錄。引文中弟子所說的「善與不善，固由於習矣」，即是來自前一條語錄裡近溪接著幸（生於好人家、好地方）與不幸（生於不好人家、不好地方）而說的內容，近溪云：

人家、地方俱好，則其人生來耳目心智，自然習得漸好，人家、地方俱不好，則其人生來耳目心智，自然習得漸不好。此孔子所以曰：性相近也，習相遠也。然則相遠原起於習，習則原出於人。今卻以不善委為氣質之性，則不善之過，天當任之矣，豈非古今一大冤枉也哉？²⁰⁹

這段文字的前半部在前面討論的引文裡有相類的論述，而這裡值得我們注意的，是在於近溪點出「習」是出自人為，且其原因是在人之自身，同時，他再進而駁斥一般將「不善」歸咎於氣質之性的論點實乃大誤。由此看來，在近溪的看法裡，氣質之性本身並無問題，有問題的是人自身的「習」。是以，「習則原出於人」一語透露出了「習得漸不好」雖然有著環境的因素，然而，人自身亦可在其中作主，

²⁰⁷ 此處楊祖漢先生對二程有精到的討論，參見氏著：〈程伊川的才性論〉，《鵝湖月刊》第 129 期（1986 年 3 月），頁 30-38。

²⁰⁸ 這條語錄中的問者，不知其所提：「善與不善，固由於習矣，然孩提少長，習猶未親，卻亦有善不善者，難道均不由性生也？」之問，是否據二程而來？二程語云：「『生之謂性』，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，后稷之克岐克嶷，子越椒始生，人知其必滅若敖氏之類。是氣稟有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋『生之謂性』、『人生而靜』以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善』也，孟子言人性善是也。」參見《二程集》，《河南程氏遺書》，卷第一，頁 10；朱熹：《近思錄》，卷一，引之作為明道語（程顥，字伯淳，號明道，1032-1085）。

²⁰⁹ 《羅汝芳集·近溪子四書答問集》，頁 311-312。《羅近溪先生語錄彙集》，第 498 條，頁 485。

畢竟人知道自己的行為與動機，而抉擇與決斷咸可逆溯到自作主宰。是故，不善的問題不在於氣質之性，而是在於「習」，而其主因則在於人之自身。可見，近溪所謂的「轉移化導」，除了師友經籍的相助之外，最為重要的還是該人必須能夠自我「覺悟」，而這個「覺」的問題，也就是人究竟是否能收「轉移化導」之效的主因了（關於這點，下文我們會引證近溪語錄來作討論）。語錄裡一則問者請教近溪關於《論語》中談及浸潤膚受與明遠的問題，可以方便我們討論「習」和「覺」的問題，茲錄於下：

問：「浸潤不行，可謂明遠²¹⁰，不知從前如何用功，乃能致之？」羅子曰：「周子云：『明不至則疑生；明，無疑也。』²¹¹無疑則不行而明矣，久久不行，即明而遠矣。然周子論明必先以公，曰：『公於己者，公於人，未有不公於己而能公於人者也。』²¹²則公又是明遠之所自來處矣。曰：「浸潤不行，果是能公於人，但不知如何是公於己也？」羅子曰：「豈惟人有浸潤之譖、膚受之愬也哉！於己亦有之也。今人為學，立志向道，其習心未除，時復往來於中，幾微隱約，不斷其根，久將發作。又或想像毀譽之難當、得失之難堪，今人不覺寒心動念，即吾心之浸潤膚受也。苟非至明至健，一刀兩斷，幾何不為所譖所愬而奪我定志也耶？如此不行，方是廓然大公，既是廓然大公，則物來自能順應矣。何明遠之難到耶？」眾為躍然。²¹³

這裡近溪引用了周子（周敦頤，原名惇實，字茂叔，號濂溪，1017-1073）《通書》裡〈公明篇〉的前兩句文字來看《論語》裡〈顏淵〉的其中一章，近溪所謂浸潤之譖、膚受之愬之於己、以及公於己，此「己」即是指人之自身——也就是他在這裡所說的「心」。近溪所言「至明至健」可意指覺悟之透徹，故相應地在抉擇上能夠表現出決斷之快速與犀利，所謂「一刀兩斷」即是。相對地，即便是立志於求道，只要是「習心」未泯，人難免會受其影響，是以，便可能因而在毀譽得失上終會「寒心動念」，這樣的情況，即是「心之浸潤膚受」。總地來說，前面所談的「習」可以是指積習、或是習染，而這裡所說的「習」，則是在於凸顯與直指行為者自身的主宰作用，從「習心」來指點人當自我省察，由覺悟而破除「習」對於「心」的錮蔽。以下，我們便來討論近溪對於覺悟和惡（不善）之間的看法。

三、「覺」與「迷」

前面我們討論了「欲」和「習」的問題，不論是就前者的「稍放一步」或「一

²¹⁰ 典出《論語·顏淵》：「子張問明。子曰：『浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣。』」參見《四書章句集注》，《論語集注》，卷6，〈顏淵第十二〉，頁134。

²¹¹ 《周敦頤集》，卷2，《通書》，〈公明章第二十一〉，頁31。茲採《周敦頤集》之句讀。

²¹² 同前註，原文無「者」字。

²¹³ 《近溪子集·卷禮》，頁19-20。《羅近溪先生語錄彙集》，第23條，頁122-123。

念嗜欲」而說，還是就後者的積習、習染或習心而言，咸有賴於人之自我覺悟而方能予以突破。在近溪的語錄裡，有一則關於心之覺與迷的論述，其中的談論，交代了他對惡的根源性說明，這也可以說是近溪對於惡的問題的最後理解。由於近溪的這條語錄對解釋惡的問題相當重要，爲了便於討論，茲將其文俱錄於下：

問：「掃盡浮雲，而見青天白日，與吾儒宗旨同否？」羅子曰：「後世諸儒，亦有錯認以此爲治心工夫者。然與孔孟宗旨，則迥然冰炭也。」曰：「孔孟之言何如？」羅子曰：「《語》、《孟》具在，如曰：『苟志於仁矣，無惡也。』又曰：『我欲仁，斯仁至矣。』又曰：『凡有四端於我者，知皆擴而充之，若火之始燃、泉之始達，苟能充之，足以保四海。』看他受用，渾是白日青天，何等簡易？又何等方便也。」曰：「既是如此，何故世人却皆不能盡如孔孟者耶？」羅子曰：「此則由於習染太深，聞見混雜，縱有志向學者，亦莫可下手也。」曰：「此等習染、見聞，難說不是天日的浮雲也。故今日學者的工夫，須要如磨鏡的人，將塵垢決去，方得光明顯現也。」羅子曰：「觀之孟子，謂『知皆擴充』，即一『知』字，果是要光明顯現。但吾心覺悟的光明，與鏡面光明，卻有不同，何則？鏡面光明，與塵垢原是兩個，吾心先迷後覺，卻是一個，當其覺時，即迷心爲覺，則當其迷時，亦即覺心爲迷也。夫除覺之外，更無所謂迷，而除迷之外，亦更無所謂覺也。故浮雲、天日、塵埃、鏡光，俱不足爲喻。若必欲尋個譬喻，莫如即個冰之與水，猶爲相近也。若吾人閑居放肆，一切利欲愁苦，即是心迷，譬則水之遇寒，凍而凝結成冰，固滯蒙昧，勢所必至。有時共師友講論，胸次瀟灑，即是心開朗，譬則冰之遇煖氣，消融而解釋成水，清瑩活動，亦勢所必至也。況冰雖凝，而水體無殊；覺雖迷，而心體具在，方見良知宗旨，真是貫古今，徹聖愚，通天地萬物，而無二無息。孔孟之功，真是爲天地立心，爲生民立命，而開太平於萬萬世也。²¹⁴

以近溪的意思來說，他認爲掃盡浮雲和磨鏡絕垢這兩個譬喻，並不能用來作爲儒者的「治心工夫」，而且，這兩個譬喻與孔孟宗旨乃是「迥然冰炭」，這就意指了在兩者間的差別，實有著根本上的不同。依近溪來看，青天與浮雲、鏡面與塵垢，皆是不同而可分的兩樣東西，然而，吾人之心的覺與迷，只是心的不同狀態或情況，心依然只是吾人之一心。或者說，倘若以掃盡浮雲和磨鏡絕垢作爲吾人用心的修養工夫，便猶如陷入近溪早年「制欲非體仁」之失²¹⁵，如此之錯用工夫，乃是以浮雲和塵垢作爲一物而予以對治，以爲此物是心體上的障蔽。就近溪而言，本心之呈顯朗現是易簡直截之當下真工夫，所以前面他引述了《論語》的「苟志於仁矣，無惡也」²¹⁶、「我欲仁，斯仁至矣」²¹⁷，以及孟子的「知皆擴而充之」

²¹⁴ 《近溪子集·卷御》，頁137-138。《羅近溪先生語錄彙集》，第166條，頁241-242。《明儒學案》，冊下，卷34，〈泰州學案三〉，頁7。

²¹⁵ 《明儒學案》，冊下，卷34，〈泰州學案三〉，頁2。

²¹⁶ 見《四書章句集注》，《論語集注》，卷2，〈里仁第四〉，第4章，頁70。

²¹⁷ 同前註，卷4，〈述而第七〉，第29章，頁100。

²¹⁸來作說明，以此表明、貫通於他所肯認的體仁工夫；關於這點，楊祖漢先生的論述已有洞見，他說：「若能體仁，擴充本心，則便無私欲習氣之障蔽。此是以恢復本心、仁體之積極工夫，以取代消極的制欲、去蔽。」²¹⁹此論果是扼要中的。是以，從近溪這裡的論述來看，我們可以知道他認為善（青天、明鏡）與不善（習染、聞見、欲）的原因都是出於在人之自身，而且咸是由我們的主宰、主體——心——來發動與負責，是故，就心之覺或迷來說，水體之為水或冰，便是一個較好的譬喻了。所以，習染、聞見等等問題，根本上還是在於心迷之故；同樣地，前面我們所討論過的「欲」與「習」，歸根究柢亦是在於心迷。倘若心是在迷，乃是覺心為迷，舉凡前論「逐物」、「放心」、「稍放一步」或「一念嗜欲」，以及積習、習染或習心等等惡的問題，均由是而生；若心在覺，是即迷心為覺，本心自作主宰而承體起用，良知顯發、心體呈露即是由此而表現。是以，近溪認為如果一定要以譬喻來作說明的話，就冰與水的相即關係來談是最為合適不過的了，蓋心之為迷，若水凍成冰，心之為覺，如冰釋為水，吾心是一個，水體亦同一；冰雖是凝固而成，然而水體並沒有不同，人之覺心雖迷，但一樣是心體具在。

透過心之迷覺的討論，我們對於前面論述過的「欲」和「習」就能有更進一步的理解。就前者來說，人心而為道心，恰似由迷而覺，咸是一心，「道心而人」是迷，「人心而道」是覺，相應地，「日用不知」和「日用而知」同樣可以透過迷和覺而得到說明。就後者而言，「轉移化導」之前是此心在迷，然而，人之心體具在，除了透過師友經籍的協助以外，人之自身的覺悟才是關鍵，唯有透過「覺」，方能破除習心之障，要呈顯朗現良知心體亦是由此而起。至此，我們可以較清楚知道近溪是以心之迷覺來說明「欲」和「習」在人身上所產生的問題，並且亦是由此來處理惡、不善的問題。除此之外，在近溪的另一段語錄裡，我們還可以看到他直接談論心與善惡的關係，近溪說：

夫天命之有陰陽，人事之有善惡，總之曰：「道二，仁與不仁而已矣。」²²⁰
然天以陽為主，而陰其所化也；心以善為主，而惡其所變也。故仁之勝不仁，猶水之勝火²²¹，蓋主者其所常存，而變之與化，則固其所暫出也。²²²

在這段引文中，近溪將人事之善惡和天命之陰陽互做比擬，並援引《孟子》裡的孔子語來申說，接著指出他認為心之善（仁）與惡（不仁），當是以善為主，而惡只是前者之變異，天之陽與陰亦是如此，陽為主而陰乃其所化，最後他再指出仁（善）為心所常存，而不仁（惡）只是暫出之變化。這裡，近溪將人事之善惡攝回心之善惡來說，蓋人事終是由人所生，故近溪就心而論是回到問題的根本處來看。心以善為主，乍看起來似乎與我們前論的心之迷覺不甚相應，若人之心覺

²¹⁸ 同前註，《孟子集注》，卷 3，〈公孫丑章句上〉，第 6 章，頁 238。

²¹⁹ 參見楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，頁 92-93。

²²⁰ 《孟子》中載為孔子所云，參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 7，〈離婁章句上〉，第 2 章，頁 277。

²²¹ 此為孟子語，參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 11，〈告子章句上〉，第 18 章，頁 336。

²²² 《近溪子集·卷乾》，頁 238。《羅近溪先生語錄彙集》，第 240 條，頁 343。

真為「主」而「常存」，何以會心迷而不知？如果百姓日用而不知只是「暫出」，這樣的解釋似乎又太過於薄弱。關於這裡的問題，其實近溪此處所謂心善，正與他所提到的仁與不仁極為相關，乍見孺子入井而生的惻隱之心²²³，乃是仁心的表現，此即是心善，這指向了他所深許的孟子性善之義，是故，這裡的心善是從本體的表現來說，所以，心以善為主，而心之惡則恰如「內交」、「要譽」和「惡其聲」等等條件，並非是本心所有，故謂其為「暫出」亦無不可。另外，近溪嘗說：「蓋常在者，性之真體而為善；為不善者，性之浮用。體則足以運用，而用不能以遷體也。」²²⁴這便與此處我們所論甚為相近，有一點要注意的是，這裡所說的體用並非是體用相即的體用義，而所謂性之浮用，乃是意指並非本來心性的真實作用，故以之為不善，就此處而言，可就心迷說，亦可就心之惡說，至於「常在者，性之真體而為善」，這是說此性真體為主恆在，是即心善之義也。

從近溪的意思來看，心之惡是心善之變異，只是「暫出」而有，是以，我們可以說，它也只能是心迷下所產生的情況，且其當為無根之物，不像心善是指向著性善、本體而說。前論近溪在闡述心之善惡與仁勝不仁猶水勝火處，他接著提到：「火雖燎原，而究竟無根，暫而不能久也；水雖涓滴，而原泉混混，不舍晝夜也」²²⁵，此不但是就孟子所論而發，亦是就近溪自己的申論而說，是故，心之惡、不仁終究只是「暫出」而有，如火之燎灼，只是依附而生，畢竟「暫而不能久也」；而心善與仁，雖如水之涓滴，然而到底是源泉滾滾而有根、相續不息而無盡。在該則語錄裡，問者以為近溪主張孝弟慈來作為化民成俗之要，這對於刑政日嚴、風俗日偷的人情世習來說，是近乎迂疏之舉的，即便近溪論之詳切，然而「天下勢重，恐難遽反」！²²⁶對此，近溪的回應是：

子不見隆冬冰雪乎？一線陽回，消即俄頃，況庸德真陽，平常充滿，一覺具在，又非待消而回可同日語者。諸君第目前日用，惟見善良，歡欣愛養，則民之頑劣，必思掩藏；上之嚴峻，亦必少輕省。謂人情世習，終不可移者，恐亦無是理矣。何如何如？²²⁷

文中近溪指出復卦初九陽爻之「一線陽回」俄頃而消隆冬之冰雪，且其為「庸德真陽，平常充滿」，同樣地，「覺」亦是如此，一旦覺悟，斯須「迷」逝「惡」消，亦能由此而曉悟良心體原本具在。因著如此之故，近溪主張百姓眾人如能曉悟善知善行孝弟慈，則頑劣之民、嚴峻之政亦必受此影響而化成，於是乎近溪最後指出，若說人情世習終是無法轉移化導，這恐怕是沒有道理的了。近溪在這裡的

²²³ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷3，〈公孫丑章句上〉，第6章，頁237。

²²⁴ 《近溪子續集·卷坤》，頁267。《羅近溪先生語錄彙集》，第256條，頁377。《明儒學案》，冊下，卷34，〈泰州學案三〉，頁19。

²²⁵ 《近溪子集·卷乾》，頁238。《羅近溪先生語錄彙集》，第240條，頁343。「原泉混混，不舍晝夜」典出《孟子》，參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷8，〈離婁章句下〉，第18章，頁293。

²²⁶ 《近溪子集·卷乾》，頁237-240。《羅近溪先生語錄彙集》，第240條，頁342-345。

²²⁷ 同前註，參見該語錄末處之近溪答語。

談論，也回應了我們前面提到的「習」的問題，雖然「習」可以透過「轉移化導」來改變或消除，然而最終的原因是在人自身的主體上，所以除了經由師友經籍的助緣，真的確實要能藥到病除，還是在於自我覺悟、自作主宰。就此而言，近溪關於「心以宰身」和「心以從身」的談論，很能說明自我覺悟、自作主宰的意思，他說：

今堂中聚講，人不下百十，堂外往來，人亦不下百十，余今分作兩截，我輩在堂中者，皆天命之性，而諸人在堂外者，則皆氣質之性也。何則？人無貴賤賢愚，皆以形色天性而為日用，但百姓則不知，而吾輩則能知之也。今執途人詢之，汝何以能視耶？必應以目矣，而吾輩則必謂非目也，心也；執途之人詢之，汝何以能聽耶？必應以耳矣，而吾輩則必謂非耳也，心也；執途之人詢之，汝何以能食，何以能動耶？必應以口與身矣，而吾輩則必謂非口與身也，心也。識其心以宰身，則氣質不皆化而為天命耶？昧其心以從身，則天命不皆化而為氣質耶？心以宰身，則萬善皆從心生，雖謂天命皆善，無不可也；心以從身，則眾惡皆從身造，雖謂氣質乃有不善，亦無不可也。故天地能生人以氣質，而不能使氣質之必歸天命；能同人以天命，而不能保天命之純全萬善。若夫化氣質以為天性，率天性以為萬善，其惟以先知覺後知，先覺覺後覺也夫？故曰：「天地設位，聖人成能。」²²⁸

引文裡近溪以堂內諸人和堂外百姓之「知、不知」來對「天命之性、氣質之性」作出一種說明，至於他如何說天命之性與氣質之性，在同則語錄的首次回應裡，他提到：

氣質之說，主於諸儒，而非始於諸儒也。形色，天性也，孟子固亦先言之也。且氣質之在人身，呼吸往來而周流活潑者，氣則為之；耳目肢體而視聽起居者，質則為之。子〔問者〕今欲屏而去之，非惟不可屏，而實不能屏也。況天命之性，固專謂仁義禮智也已！然非氣質生化，呈露發揮，則五性何從而感通？四端何自而出見也耶？故維天之命，充塞流行，妙凝氣質，誠不可掩，斯之謂天命之性，合虛與氣而言之者也。

由此可見，氣質之性在近溪而言並非劣義。回到前面的引文，依近溪之意，「知」意指能覺而知道，能「心以宰身」者則可「化氣質為天命」，而「心以從身」者便將「天命化為氣質」。前者是覺，修道者自作主宰，亦由是而顯現、挺立出心之為道德主體的意義；後者為迷，覺悟不顯，日用常行而不知，故即便是有修養功夫的支持也是猶屬枉然，是以就難免會有氣質之性受到怪罪的問題了。

四、小結

我們透過以上對近溪語錄的探討，可以得知惡的起源問題就近溪而言，最終

²²⁸ 《近溪子集·卷射》，頁 88。《羅近溪先生語錄彙集》，第 95 條，頁 192。

要歸到心迷和心之惡來說，而「欲」的影響和「習」的問題，俱是由之而起。心迷是相對於心覺的狀態，心之惡則是「暫出」而有，後者只是心善之變異，以儒學的方式來講，可以說就是過與不及的問題，是故，心之惡終是個無根之物。再者，從近溪的論述裡，我們探究出了一個重要的結論：人人咸可由「覺」而遣「迷」去「惡」。轉移化導「習」的問題，要透過「覺」才能從根本處予以解決，人心而道心亦需由「覺」而顯，人之「久為欲引」、「逐物」、「放心」、「稍放一步」和「一念嗜欲」等等，同樣需要透過「覺」來醒悟和突破。經由前面的論述，我們可以看到近溪對於覺悟極為重視，近溪有一則關於「覺」的既有趣又饒富深意的語錄，茲錄於下：

問：「天地之性，人為貴。²²⁹夫天地萬物，性原一體，如何只說人為貴耶？」
 羅子曰：「譬如人之登第。同是進士，然選來衙門即有不同，若外補，便見在內者更貴，內補別衙門者，便見在翰林中書者更貴。此則因所居衙門而分，難道進士有殊也？知此則知天性矣。」曰：「如此則恐人、物太無分別。」羅子曰：「也有分別處，但分別則不在性，而在性之能覺與否。蓋人則其氣清正，能覺者多；物則偏濁，而能覺者少也。譬則進士選官，以作縣為最末，然作縣行取，多入吏部科道，是又反超越一切衙門矣。此無他，其地步本高，而科第無殊也。世言物類莫賤於蛇，然蛇知潛修，多成蛟龍，其變化飛騰，又萬夫莫及矣。此無他，其性天本靈，而與人同貴也。故知悟覺在人，極為至要，能覺則蛇而可龍；不覺則人將化物，甚哉！其可懼也已。」²³⁰

這裡近溪以進士無殊、而內補翰林中書更貴為喻，用意在於指出人為能覺、且亦能顯此天地之性，就人為貴而言，當是就人為能覺而說（見近溪再答之語，下亦論之），我們若再予以細論，則此中之至貴者，當即是指聖人而言；故而，雖然就超越的根據來說，愚夫愚婦與聖賢無殊，然而唯有進德修業，方纔真能顯此天地之性，百姓眾人、賢士學者即是在由此而超拔精進、臻於究境，而聖人就是典範的呈現。然而，近溪的譬喻不易理解（即未在答語裡直指人以能覺為貴），此問者似乎以為倘若只是從衙門不同來說，那麼恐怕人與物之間就太沒分別了。對此，依近溪之言，其所譬喻之進士，即是指性而言，所以他首次答語說的「同是進士」、其次說的「分別則不在性」，一直是就著問者所提「性原一體」來作解。於是乎，對於問者的未達，近溪指出，若論人物之別，不當就性來講（此乃正因「性原一體」故也），而是要從對於此性「能覺與否」來說。近溪進而再論，之所以人能覺而物不能覺，乃因人的氣屬清正，含有能覺成份多，故而能覺；物的氣較偏濁，含有的能覺成份少，故不能覺。也正因人為能覺，故說人為貴。接著，近溪再以明代吏部及蛇成蛟龍為喻，雖然進士選官以作縣為最末，然而明代吏、戶、兵等三部權重，掌理了全國的兵財及吏政，對於各省的文武長官有考核之權，

²²⁹ 典出《孝經·聖治章第九》。參見《十三經注疏》，頁 2553。

²³⁰ 《近溪子集·卷樂》，頁 45。《羅近溪先生語錄彙集》，第 51 條，頁 148。

近溪的用意在於透過吏部來指點能覺的重要性，同樣地，蛇之潛修以致化而為龍，亦在點明此意。是以，最後他指出人倘若能夠覺悟，便是蛇而可龍，意即愚夫愚婦、百姓眾人咸可超拔成聖；相對地，如不覺悟，便將化而為物，意指如此之人只是徒顯感官形骸之用，而未能表現出究竟人為貴之所以為貴者（覺悟）也。

第三節 逆復工夫

「逆」是「返而求之」，「復」是「復以自知」²³¹，兩者略異而本義無殊，兩者之目的、基礎與對象咸在人人皆可成聖的超越根據，即指向著良知心體，而這也是近溪最為重視的工夫論主軸，故本節題名兼取二字而名之為「逆復工夫」。以下我們將從「知善之復」、「復以自知及克己復禮」和「聖凡異同」等三個部分來進行討論，首先點明近溪的逆復工夫即其所謂之知善，而復以自知是即知善脈絡的工夫，最後再來討論眾人之道德實踐的聖人境界的關係。

一、覺悟之復

大凡儒學先哲都離不開對「復」的用心，近溪對逆復工夫的論述，在他關於「天之知」與「人之知」的談論裡，我們能夠看到他對這個問題的關心與重視，筆者認為其中有著明確的辨析和理解，而近溪對這樣的論述是很有自覺的。近溪透過捧茶童子而作的當機指點，是為人熟知的故事，但細辨之，他以捧茶童子作喻的論說主要有兩則，一則是關於逆復功夫，另一則是對破除光景而說（於本論文第四章第二節論之）。茲引前者語錄於下：

問：「吾儕日昨請教，或言觀心，或言行己，或言博學，或言守靜。先生皆未見許，然則誰人方可以言道耶？」羅子曰：「此捧茶童子，卻是道也。」眾皆默然有頃，一友率爾言曰：「終不然。此小僕，也能戒慎恐懼耶？」余〔近溪〕不暇答，但徐徐云：「茶房到此，有幾層廳事？」眾曰：「有三層。」余嘆曰：「好造化過許多門限階級，幸未打破一個鍾子。」其友方略省悟曰：「小僕於此，果也似解戒懼，但奈何他卻日用不知？」余又難之曰：「他若不是知，如何會捧茶，捧茶又會戒懼？」其友語塞。汝輩只曉得說知，而不曉得知有兩樣。故童子日用捧茶，是一個知，此則不慮而知，其知屬之天也；覺得是知能捧茶，又是一個知，此則以慮而知，而其知屬之人也。天之知只是順而出之，所謂順，則成人成物也；人之知卻是返而求之，所謂逆，則成聖成神也。故曰：『以先知覺後知，以先覺覺後覺。』人能以覺悟之竅，而妙合不慮之良，使渾然為一方，是睿以通微，又曰：『神明不測』也。噫！亦難矣哉！亦罕矣哉！²³²

²³¹ 「復以自知」典出〈易傳〉之〈繫辭下〉。參見參見《十三經注疏》，頁 89。

²³² 《近溪子集·卷樂》，頁 44-45。《羅近溪先生語錄彙集》，第 50 條，頁 147-148。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 16-17。

文中近溪透過童子捧茶而指出「知有兩樣」，首先他以「童子日用捧茶」來指點「不慮而知」，此知乃「屬之天」，是為「天之知」，這是「順而出之」，以「順」之故，而「成人成物」也；其次以「覺得是知能捧茶」指點「以慮而知」，此知則「屬之人」，乃為「人之知」，此則「返而求之」，所謂「逆」，即就「成聖成神」而說。筆者認為這裡的「天之知」可從「性之」來說，故「順」是指自然而然地，這裡他透過「日用捧茶」指出童子與人人咸具的捧茶之能，以此來喻指童子捧茶所呈顯出的是自然而然之妙；而「人之知」則可從「反之」來說，「逆」即是返求、逆復，人需要透過修行與實踐才能夠「成聖成神」，童子的捧茶與戒懼表現出他「知能捧茶」，依近溪之意，這裡指出了吾人經由逆復與工夫亦能成就聖賢，人之自覺義亦由此而彰顯出其意義與價值。是以，最後近溪所說的以「覺悟之竅」妙合「不慮之良」，乃意指人之知的逆復工夫亦即要妙合於不慮而知的天之知，然而聖人之境至高，極其不易，於是近溪呼道：「噫！亦難矣哉！亦罕矣哉！」。

上述近溪所說的「知有兩樣」（即「天之知」與「人之知」），並非意指兩分或是兩種無關的「知」，其所謂「兩樣」可從「性之」之神妙與「反之」之逆復來意會。近溪還有一則論述相近的語錄，茲引於下：

有從旁應之者曰：「吾人之性，本然皆善，復則如興復、恢復，所謂復吾舊物也。」羅子曰：「此與興復、恢復，卻又不同。蓋彼是失而後復。若吾性之善，則本然具足，原非可以得失言者也。」曰：「原無得失，如何又說『來復』？」羅子曰：「此『復』字，從知處說起，所以云『復以自知』也。」曰：「如此則與日至陽回之復，卻又似有兩樣矣。」予曰：「復是一個而可兩分，雖可兩分而實則總是一個善也。但性善則原屬之天，而順以出之，知善則原屬之人，而逆以反之。故孩提初生，其稟受天地太和、真機發越，固隨感皆便歡笑。若人心神，開發於本性之良，徹底悟透，則天地太和，亦即時充滿，而真機踴躍，視諸孩提又萬萬也。」²³³

引文裡近溪說「復」要從「知」處看，所謂「復以自知」即是，而吾性之善本然具足，意同良知心體具足完全，所以近溪謂之不可以得失來說。然而，問者對此有「似有兩樣」之疑，近溪指出「復以自知」與「日至陽回之復」，其實是「一個而可兩分」且「兩分而實則總是一個善」，進而，近溪即以「屬之天」的「性善」（不是孟子所說之性善）與「屬之人」的「知善」來作說明。觀文末近溪所言，他分別以孩提之真機發越，以及人之心神的徹底悟透，來說明「性善—屬之天—順以出之」與「知善—屬之人—逆以反之」之義。孩提初生的赤子之心表現出純粹的善性，其本體亦是自然朗現，近溪以此喻指知愛知敬的不慮而知不學而能之妙；然而，人之心神，若能彰顯原有的本性之良，予以澈底透悟，那麼，本體便能即時而呈顯、天地太和亦能即時而充滿，此乃主體自覺下所顯之境，較之於孩提的非自覺，此真機踴躍所顯的意義自然是與孩提真機發越極不相同。

²³³ 《近溪子續集·卷坤》，頁 280。《羅近溪先生語錄彙集》，第 266 條，頁 390。

論者對近溪關於天之知與人之知的討論，或疑其是否真有如此明晰的認知，對此，筆者認為近溪自身對於這些用語是很清楚的，以下我們再透過一則語錄的討論，進一步來看近溪對此問題所關切的程度，茲引於下：

問：「人資稟不同，有生而知之，有學而知之，又有困而知之²³⁴。今說不待培養而自生，此恐生知乃能，若吾人則雖困、學猶未得也，安敢便謂不待培養而自生發也耶？」羅子曰：「知有兩樣，有本諸德性者，有出諸覺悟者。此三個『知』字，當屬覺悟上看，至於三個知之的『之』字，卻當屬之德性也。蓋論德性之良知、良能，原是通古今、一聖愚，人人具足而個個圓成者也。然雖聖人，亦必待感觸覺悟，方纔受用得。即如帝舜亦謂：聞一善言，見一善行，沛然若決江河而不能禦²³⁵，可見，也是從感觸而後覺悟。但以其覺悟之速，便象生成使然，其次則稍遲緩，故有三等不同。至謂及其知之一也，則所知的德性，皆是不待學而能，不待慮而知，即困知之所知者，亦與生知之所知者，更無毫髮不同。後世因此『知』字看不明白，遂於德性也疑，說有氣質之雜，而孟氏性善之言更無一人信得過。是以縱去學問，亦如導泉而無其源，種樹而無其根，徒勞心力而終難望其流通充長也已。」²³⁶

這裡近溪對於問者關於〈中庸〉裡三種「知之」的提問，以「知有兩樣」作回應，他辨析了其中的「知」乃是從「覺悟」上而說，而「之」則是就「德性」而言。此處近溪所說的「德性」是指本具之善性，亦即良知心體——超越的根據，故云「人人具足而個個圓成」，是即不慮而知、不學而能的良知、良能。近溪在這裡指出，即便是聖人亦需透過「感觸而後覺悟」，方能受用此「德性」，但因聖人覺悟極快，便謂之「生而知之」。是以，實因覺悟上的速緩之別而有三等不同，故而人之德性並無毫髮不同，此即所謂「及其知之一也」。近溪認為此中關鍵即在於如何理解「知」字，但因後世學者於此未透，便對「德性」生疑，遂而有歸咎資稟、委過於氣質之雜的問題，以致於信得過孟子所論性善者寥寥無幾。上一節裡我們已經討論過惡的起源問題，近溪認為問題核心是在於心迷與心之惡，氣質只是中性的，天命亦需透過它來表現，人人咸可由「覺」而遣「迷」去「惡」；如此，心方能成其為真正的道德主體，非如氣質決定論者無法有一真正的道德主體，何況就後者而言，惡行是否具有道德責任都還是個問題。所以近溪最後才會以導泉無源、種樹無根作譬喻，用以指出在沒有肯認「德性」的情況下去修行實踐，如此要能成聖成神是不可能的，其終只是徒勞心力罷了。

爲了便於討論，我們將上面所引述過三則語錄，羅列其理路於下：

²³⁴ 典出〈中庸〉，參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第19章，頁29。

²³⁵ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷13，〈盡心章句上〉，第16章，頁353。

²³⁶ 《近溪子集·卷射》，頁93。《羅近溪先生語錄彙集》，第104條，頁197。

- A 日用捧茶——不慮而知——屬之天——天之知——順而出之
——順——成人成物
- B 知能捧茶——以慮而知——屬之人——人之知——返而求之
——逆——成聖成神
- A 性善——屬之天——順以出之
- B 知善——屬之人——逆以反之
- C 德性（「知之」之「之」，良知良能、具足圓成。）
- D 覺悟（「知之」之「知」，感觸而後覺悟。）

筆者認為其中 A 之「天之知—順而出之—性善」係屬「性之」，而 B 之「人之知—逆以反之—知善」則屬「反之」。C 從德性說，是指人人具足圓成之良知心體，D 由自覺、覺悟講，是指工夫所呈之「性之」、「反之」；是以，C 是從本具之性來說，是就良知心體——超越的根據而論，D 則是從工夫、實踐處說，以〈中庸〉而論，「知之」的三等不同只是緩速之別，若從《孟子·盡心》來說，則「性之」、「反之」亦當係屬於此。²³⁷另外，還有一則語錄也是符合這樣的理路，近溪云：

此兩個炯然，各有不同，其不待反觀者，乃本體自生，所謂知也；其待反觀者，乃工夫所生，所謂覺也。今須以兩個炯然，合成一個，便是以先知覺後知，而知乃常知矣，是以先覺覺後覺，而覺乃常覺矣。常知、常覺，是為聖人，而天下萬世，皆在其尚炯然中矣。²³⁸

文中先說「兩個炯然，各有不同」，後謂「今須以兩個炯然，合成一個」，如是，方能知乃常知、覺乃常覺，此之謂聖人。此同於本節所引第一則語錄裡提到的：「知有兩樣」而「人能以覺悟之竅，而妙合不慮之良，使渾然為一方」，以及第二則語錄所說：「復是一個而可兩分，雖可兩分而實則總是一個善也」。是以，這裡說的「兩個」、「不同」只是「性之」、「反之」之別，並不是兩極之分離，故而方能「合成一個」，此非湊合之合，乃化而為一之合，故謂「皆在其尚炯然中矣」。

²³⁷ 孟子言「性之、身之」見於〈盡心〉上，其言「性者、反之」見於〈盡心〉下。分別參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句〉，上，第 30 章，頁 358，以及卷 14，〈盡心章句〉，下，第 34 章，頁 373。楊祖漢先生對此有精到的見解，楊先生引用本節的第二則語錄作討論，他指出：「『性善，則原屬之天而順以出之』，此從順以出之言性善，此性是『堯舜性之也』之意，即言聖人之實踐道德，不必用工夫，像天生自然般表現出來。故此性善之性，須作『性之』解。近溪用語未必十分嚴格，但此處如此解為妥。『性善』是為善而自然，『知善』便是自覺地用工夫之境，近溪言此須『逆以反之』，即逆覺其本心善性，將此本體實現出來。依近溪之語意，確表示了『逆覺』的工夫。」參見氏著：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，頁 82。

²³⁸ 《羅汝芳集，近溪羅生生一貫編》，頁 365。《羅近溪先生語錄彙集》，第 425 條，頁 455。

二、復以自知及克己復禮

「復以自知」典出〈繫辭傳〉下，近溪在論述逆復工夫時，以復卦之復為依歸，常將「復以自知」與復卦六四之「中行獨復」、《論語》之「克己復禮」等放在一起作闡述。雖然修養工夫各有其強調處，然而，目的咸在於復本體、朗現良知，是以，對「復」作出何種理解，便會成為一個有趣的問題。近溪對「復」的重視，除了我們在前面的討論以外，還可以透過論及「復以自知」的相關語錄窺見一斑；以下我們將從近溪對「復以自知」的理解以及對「克己復禮」的詮釋來進行討論，蓋前者乃近溪論「復」之重要內容，後者更是歷來學者在關於「復」義的經典詮釋上所必論述者。

（一）復以自知

關於前面所引的第二則語錄，在它之前還有一段近溪對問者的答語，裡面談到了近溪對「復」與復卦的看法，他說：

蓋復之為候，是一年至日，於四時則其時為春首，於六氣則其氣為溫煖。乾曰：「元亨利貞」，復則是元之初，初起頭處，融和溫煦，天下萬事萬物，最可喜可愛，而為卦之善者也。然孟子形容這個善，卻云：「可欲之謂善」，而孔子指點這個乾元，則又云：「元者善之長。」是復在六十四卦，豈不是第一最善者哉？今要解得復卦的確，須說：復是復個善也。其復善，又是復善之最長，而非可以他卦例言也。²³⁹

可見，近溪是從復卦來說「復」，「善」先是指向乾卦〈文言〉之「元者善之長」而言，既然，「復」是「元之初」，而〈文言〉又說「元者善之長」，以此，近溪認為復卦乃六十四卦中「第一最善者」。也正因為如此，近溪說要解得復卦的確，必須將「復」理解為「復個善」，而「復善」，便即是在「復善之最長」²⁴⁰。其實，這也就意指了「復善」是在復其自己，故稍後近溪續以「復以自知」而論。接著，近溪將「善」攝回人來說，指出「吾人之性，本然皆善」以及「性善」，合以「復」之逆復義，完成對「復善」及「知善」的規定，是以，近溪所言之「復善」，實乃同於我們前面所討論過的「知善」，兩者本義無殊。

近溪提到「吾性之善」乃是「本然具足」，原非可以得失而論，是以，「興復」和「恢復」之「失而後復」，不能用來作為對「復善」的解釋；進而，他指出「復」要從「知」處說，此亦「復以自知」所以名之，依近溪之意，其實「復以自知」也就是「復善」。近溪又云：

復曰『復以自知』，自即己之性也，己性又不可不確亦是善也哉？顏子心不

²³⁹ 《近溪子續集·卷坤》，頁 279。《羅近溪先生語錄彙集》，第 266 條，頁 389-390。

²⁴⁰ 就近溪的哲學思想來看，這裡的「長」可以從生意來理解，「最長」意指了生生之義，對人來說，指向了近溪所謂之「以生言心」，這可以喻指心的本來純粹性、超越根據之義，以及生生不息、創造不已之知能義。

違仁，則渾然已是復了，復則昭然已自知了，心上更不能以不善昧之，而且頃刻不能容之也。²⁴¹

近溪將「自」解為「己之性」，「復以自知」即意指自知己性之善。是以，「復以自知」義同於「復善」、「知善」，此中之「復」與「知」即是在逆復本然善性（即近溪所謂「吾人之性，本然皆善」）。近溪以顏淵之心不違仁為例，指出顏子已是渾然之復，故昭然自知其自己，因此，心上便無一毫不善之昧，當然更無時間上之頃刻放過。另外，近溪有云：

謂之「復」者，正是原日已是如此而今始見得如此，便天地不在天地而在吾心，所以又說：「復以自知」。「自知」云者，知得自家原日的心也。²⁴²

這裡就明白地指出了「復」是對「原日已是如此」而說，此亦即近溪所謂「自家原日的心」，所以，「今始見得如此」是在復其本心，「復以自知」即是逆復以知得自己原日的本心善性。

是以，也正因著近溪對「復」是作出如上的理解，故他反對朱熹將復卦初九「不遠復」註作「失之未遠」²⁴³。蓋「復」乃逆復之義，並不能以得失而論²⁴⁴，近溪評朱註云：「殊不知此解，不特學術混淆，而且天機蒙昧。」接著，他進而提出自己的看法：「剝之上爻曰：『碩果不食』，茲復之初爻，即剝終過來者，故曰：『不遠復』也。」在近溪的語錄裡，問者對近溪如此的詮釋進行提問：「既不遠，只是復之卦體，又何以卻說以修身乎？」近溪答云：「身即自也，即所謂：道不遠人，近取諸身；反身而誠，樂莫大焉者也。然則復之不遠，非修身，如何？」²⁴⁵近溪對「復」有著一套貫通的理解，於此可見一斑；他指出初九〈小象傳〉的「修身」之「身」便是「自」，意即「自身」，其義實指向「復以自知」之「自」而言，故「修身」亦即「復善」也；所以，「不遠之復，以修身也」亦貫通於近溪對「復以自知」的詮釋。綜上所析，筆者認為近溪所論之「復以自知」與「復善」，實乃同於前述「人之知—知善—覺悟」一脈，其俱內含且指向原初的心、本具之性、超越的根據而說，亦屬近溪對逆復工夫之表述。

（二）克己復禮

復卦之復當為「反復」之義，「反」義同於「返」，近溪在論述知善之復時，

²⁴¹ 《近溪子續集·卷坤》，頁 280。《羅近溪先生語錄彙集》，第 266 條，頁 390。

²⁴² 《近溪子集·卷射》，頁 75。《羅近溪先生語錄彙集》，第 80 條，頁 178。

²⁴³ 〔宋〕朱熹：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年），冊 1，《周易本義》，周易上經第一，頁 52。

²⁴⁴ 前面「一、知善之復」的第二段亦已論及。

²⁴⁵ 《近溪子續集·卷坤》，頁 280-281。《羅近溪先生語錄彙集》，第 266 條，頁 390-391。「道不遠人」見於〈中庸〉，「近取諸身」參見〈繫辭下〉，「反身而誠，樂莫大焉」典自《孟子·盡心》，近溪引以論述己意。以上分別參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第 13 章，頁 23；《十三經注疏》，頁 86；《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 13，〈盡心章句上〉，第 4 章，頁 350。

便以「返而求之」、「逆以反之」談之，並且由此而申論「逆復」之義。前面我們已經提到近溪以《易》之復卦作為他對「復」的規定基礎，同樣地，近溪也以復卦來詮釋《論語》之「克己復禮」²⁴⁶。林月惠先生曾指出：「雖然在『克己復禮』的詮釋上，東廓與龍溪都曾援引《易》之復卦作為輔助性的論據〔…〕然而，近溪卻易客為主〔…〕認為《論語》『克己復禮』之『復』，其訓必取諸《易》才得以明其實義。」²⁴⁷在近溪對弟子提問「克己復禮」的答語中，首先就指出了「復」本自於《易》，故訓釋上亦須透過復卦來詮解，以下，我們即援引該則語錄以作討論：

問：「顏子復禮之『復』，固《易經》復卦之『復』矣。但本文，復不徒復而必曰『復禮』，不徒曰『復禮』而必曰『克己』者，何也？」羅子曰：「『復』本諸《易》，則訓釋亦必取諸《易》也。《易》曰：『中行獨復』，又曰：『復以自知』。『獨』與『自』，即『己』也，『中行』而『知』，即『禮』也。惟獨而自，則聚天地民物之精神而歸之一身矣，『己』安得而不『復』耶？惟中而知，則散一己之精神而通之天地民物矣，『復』安得而不『禮』耶？故觀『一日天下歸仁』，則可見禮自復而充周也；觀『為仁由己』而不由人，則可見復必自己而健行也。是即孟子所謂：『萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉者也。』²⁴⁸宋時儒者，如明道說：『認得為己，何所不至。』²⁴⁹又說：『仁者，渾然與物同體，義禮智信皆仁也。』²⁵⁰似得顏子此段精神。象山解『克己復禮』，作『能以身復乎禮』，似得孔子當時口氣。」曰：「『克去己私』，漢儒皆作此訓。今遽不從，何也？」羅子曰：「亦知其訓有自，但本文『由己』之『己』，亦『克己』『己』字也，如何作得做：『由己私』？〈大學〉：『克明德』、『克明峻德』，亦『克己』『克』字也，如何作得做『去明德』、『去峻德』耶？況『克』字正解，只是作『勝』、作『能』，未嘗作去。今細玩《易》謂：『中行獨復』、『復以自知』，渾然是『己』之『能』與『勝』處，難說《論語》所言，不與《易經》相通也！」²⁵¹

首先，近溪指出「獨」與「自」皆指向「己」義，此處所謂「己」，乃是「聚天地民物之精神而歸之一身」的「身」，就近溪來說，這是將它與談〈大學〉時常說的「大人」之「聯屬家國天下以成其身」的「身」合在一起看，故此處之「己」與「身」是屬相通。其次，這裡近溪透過復卦六四爻辭「中行獨復」與〈繫辭下〉之「復以自知」，以「中行」而「知」來對《論語》的「克己復禮」的「禮」作解釋，而近溪又認為「孔子以『復禮』答顏氏『問仁』」²⁵²，意指「學《易》，

²⁴⁶ 《四書章句集注》，《論語集注》，卷6，〈顏淵第十二〉，頁131-132。

²⁴⁷ 林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2008年），頁248。

²⁴⁸ 《四書章句集注》，《孟子集注》，卷13，〈盡心章句上〉，第4章，頁350。

²⁴⁹ 《二程集》，《河南程氏遺書》，卷第二上，二先生語二上，頁15。

²⁵⁰ 同上註，頁16，即明道著名的〈識仁篇〉之語。

²⁵¹ 《近溪子集·卷射》，頁24。《羅近溪先生語錄彙集》，第24條，頁128-129。

²⁵² 《羅近溪先生語錄彙集》，第36條，頁130-131。《近溪子集·卷射》，頁28。

所以求仁也。蓋非易無以見天地之仁，故曰：『生生之謂易』，而非復無以見天地之易，故又曰：『復其見天地之心』。²⁵³如此，便是從我們在第二章首節裡所說的生生之心來「復禮」之「禮」，「禮」便內在化與本體化了。其後，近溪又指出「克」字當以「能」、「勝」來解，且「己」只是一個意思，並不該以「己私」來解「克己」而又再「由己」之「己」字上另作一義，近溪在語錄中不僅一次地指出象山解以「能以身復乎禮」²⁵⁴之是。觀近溪對克己復禮的詮釋，其義亦可相應於前論近溪對逆復工夫的討論。

三、聖凡異同

聖凡之辨在近溪的語錄裡多有討論，我們可以發現聖人與凡夫的關係猶如一體兩面之異同，此處「一體」是指本體——良知心體（超越根據），而所謂「兩面」是就工夫之別而言。蓋聖人、凡夫都是人，咸俱有相同無殊之良知心體，於是乎，聖凡之別的關鍵便著落在工夫、修行上來說。至於氣質問題，我們難說全無影響，但是透過上一節的討論，我們可以知道其中樞紐在於「心覺」，氣質並不能作為決定性的因素，故而重點還是在工夫上。

在語錄裡，有近溪明白談論聖凡之間本體工夫的問題，茲引於下

今受用的，即是現在良知，而聖體具足。其覺悟工夫，又只頃刻立談，便能明白洞達，卻乃何苦而不近前。況此個體段，但能一覺，則日用間，可以轉凡夫而為聖人。若不能一覺，則終此身，棄聖體而甘為凡夫矣。又況吾輩一生辛苦，何處不求向前？如讀書應舉、做官立業，亦非易事。今能轉凡為聖，則讀書便是聖賢讀書，至於用世便是聖賢用世，到老也有個歸著，不虛費了精神。今若當下甘心棄聖為凡，則雖讀盡萬卷，功名極品，也只與浮雲飄泊，草木朽腐而已。勿以予言過甚！但考之古今人品，自然明白，誠不可不發憤向前，以求入聖途路也！勉之勉之。²⁵⁵

文中首先指出吾人所受用的即是現在良知，並且聖體具足；而此現在良知之呈顯朗現，尚賴人之覺悟而實現之。故而，是「轉凡夫而為聖人」抑或「棄聖體而甘為凡夫」，俱繫於「一覺」。此中所云「但能一覺」與「若不能一覺」之「能」與「不能」，是同時就能力與實踐而說，相似於「去做…」和「不去做…」，上一節裡我們所說的「能覺」，同樣是在這個意思上來說。引文後半段，近溪就「轉凡為聖」、「棄聖為凡」略作數語，點出其間所顯的意義迥異，睨勉此一「覺」乃是入聖之途也。在此段引文之前，近溪還提到：

若論吾人天命之性，其不慮而知、不學而能，渾然與聖人不思而得、不勉

²⁵³ 同前註。

²⁵⁴ 〔宋〕楊慈湖（名簡，字敬仲，世稱慈湖先生，1141-1226）主「能己復禮」解「克己復禮」，象山文獻中未見此解。近溪嘗尋求象山、慈湖等書而讀，或許是印象錯置亦未可知。

²⁵⁵ 《近溪子集·卷射》，頁105。《羅近溪先生語錄彙集》，第119條，頁208-209。

而中之體，如金在礦，何嘗少他分毫？蓋自為孩提時，直至今日，親長之愛敬、耳目之聰明、饑寒之衣食，隨感而應，良知良能，明白圓妙，真是人人具足，個個完全。但天生聖神，則能就中先覺先悟於天命，此個聖體，直下承當受用，正如礦石過火，便自融化透徹，更無毫髮窒礙間隔，卻即叫做聖人。然究其所覺悟的東西，則只是吾人現在不慮不學之良知良能而已。吾人只少了聖人此一覺悟，則便如一片精金，空只藏在礦中而不成受用。雖是時時習之，而卻不著，雖是日日行之，而卻不察，即終身去愛親敬長，食飯穿衣，與聖賢原無兩樣，而甘心做個凡夫，而不得名為知道也。故聖人之教天下，不是能令吾人於良知良能之外，別有增益，只是以先知覺後知、以先覺覺後覺，如火鍛礦，則礦一過火，便即是金。吾人既覺，則即我本性，便即是聖。²⁵⁶

吾人天命之性所具之不慮而知、不學而能，同於聖人不思而得、不勉而中之體，彼此無分毫之別，良知良能亦是人人具足、個個完全，其間吾人凡夫與聖人之別，在於聖人能就中先覺先悟於天命，直下承當受用聖體——良知心體，以礦石過火作為譬喻，聖人即是融化透徹者也。然而，聖人所覺悟的亦只是現在不慮不學之良知良能，吾人凡夫倘能做到聖人之覺悟與工夫，便是即於良知善性、便即是聖。以譬喻來說，猶如火之鍛礦，礦之過火在於篩金，聖人融化得澈底，故成其為聖，吾人凡夫亦是要渣滓去盡，以即於聖也。

如此看來，工夫之修行實踐是轉凡為聖的關鍵，而「覺悟」是此中所必須者。另外，近溪尚有其它論述，茲引語錄於下：

問：「別後，工夫常苦間斷，奈何？」羅子曰：「工夫得不間斷，方是聖體。若稍覺有間，縱是平日說有工夫，亦還在凡夫境界上展轉，都算帳不得。故學者欲知聖凡之分，只在自考工夫間斷、不間斷耳。」曰：「工夫不能超凡入聖，恐多是不熟所致？」羅子曰：「凡境與聖體，相去如天淵之隔，相異猶水火之反。凡境工夫縱熟，亦終是凡，即水縱熟，亦只是水，不可謂：水熱極，便成火也。」²⁵⁷

這裡指出工夫得不間斷，方是做聖體之工夫。此中所蘊義理不難把握，蓋聖學工夫本無窮盡，良知心體之全幅朗現是死而後已，即便聖人不敢亦不會自詡為聖，工夫修行自是無有間斷的了。近溪指出，工夫如有間斷，那便還只是在凡夫境界上打轉，凡境與聖體是天淵之隔，兩者之相異如同水火之反，是以，即便凡境工夫做得再熟，亦與聖體無絲毫干係。以譬喻來說，即便水（凡境工夫）熟透了，終究也還只是水，斷不會因為水滾熟極熱，便成而為火（聖體工夫）。語錄裡接著的一則語錄與此則極為相關，大抵是編纂時分作兩則，而實為續問之內容，茲引於下以續討論：

²⁵⁶ 《近溪子集·卷射》，頁 104-105。《羅近溪先生語錄彙集》，第 119 條，頁 208。

²⁵⁷ 《近溪子集·卷御》，頁 126-127。《羅近溪先生語錄彙集》，第 152 條，頁 231。

問：「凡境工夫，縱熟無用，不知聖體工夫，亦有生熟否？」羅子曰：「有生熟，而體段不同耳。此處極微，須譬喻方得，今人家種果木者，其核生土中，即根株枝葉，一時具足，難說其非樹也？及至成熟，卻得多少歲月滋培，又難說其即成樹也？但雖至成樹，而根株枝葉，與始初不爭一些。」言下乃憬然悟曰：「果核致成大樹，只為他生氣津津。聖體工夫，誠然在不間斷處，見真消息也。」羅子曰：「工夫間斷與不間斷，果是聖凡分處，然聖凡相去不遠，亦惟在其見之善自方便焉耳。彼今人懇切用工者，往往只要心地明白與意思快活，及至纔得明白、快活時，俄頃之間，又倏爾變幻，極其苦惱，不能自勝。若人於其變幻之際，急急回頭，細看前時明白者，今固恍惚矣；前時快活者，今固冷落矣。然其能俄頃變明白而為恍惚，變快活而為冷落，至神至速，此卻是個甚麼東西？此個東西，既時時在我，又何愁其不能變恍惚而為明白，變冷落而為快活也耶？故凡夫每以變幻而為此心憂，聖人每以變幻而為此心喜。」²⁵⁸

經過前則語錄裡近溪的指點，問者知道凡境工夫縱熟無用，他接著續問聖體工夫是否有生熟，近溪給予以肯定的回答，並以果木之核的初種土中、根株枝葉，及至長熟成樹，來作為聖體工夫體段不同之譬喻。其所謂「核生土中，即根株枝葉，一時具足，難說其非樹也」，即如良知心體之自孩提以至聖人，人人具足而個個完全。近溪續云，工夫之間斷與不間斷，確實是聖凡之分辨處，然而，凡夫眾人與聖人之間的距離卻也並非遙不可及，此中的關鍵就在工夫修為上之善自方便。心地之明白快活與恍惚冷落，倏忽變幻，人多為之憂愁苦惱而不能自勝，近溪於此指出，凡夫多為如此之變幻而心憂，然而，聖人每以如此之變幻而心喜。蓋心地之變幻倏忽，有明白恍惚或快活冷落，心本自是靈明自然、圓活神奇，故其反應變化亦是千百萬種。聖人之異於凡夫者，其「心喜」即是能夠自然以對；凡夫則於此間起落浮沉，故而謂之「心憂」。近溪語錄中，有一則很能說明此處心喜心憂之別，近溪道：

聖人者，常人而肯安心者也；常人者，聖人而不肯安心者也。故聖人即是常人，以其自明，故即常人而名為聖人矣；常人本是聖人，因其自昧，故本聖人而卒為常人矣。²⁵⁹

常人而肯安心者，即是聖人；聖人而不肯安心者，是常人也。聖人之所以能即常人而名作聖人，在於自明，此當指心覺而言；而常人所以本聖人而卒為常人，乃因自昧，此則就心昧而言。是故，凡夫與聖人同有圓具完全之良知心體，兩者之異在於聖人覺悟得透徹快速、聖體工夫不間斷，凡夫常人亦需覺悟，並於工夫上進德修業精誠向前。

²⁵⁸ 《近溪子集·卷御》，頁 126-127。《羅近溪先生語錄彙集》，第 152 條，頁 231。

²⁵⁹ 《近溪子集·卷御》，頁 142-143。《羅近溪先生語錄彙集》，第 170 條，頁 246。

第四節 格物工夫

對近溪的格物有做過討論的期刊文章少於學位論文，這或許是由於格物作為經典裡常被儒學先哲所談論和重視的概念之一，或多或少地能夠表現出一個哲人的思想特色如何，或是從中窺見他的思脈走向，學位論文的篇幅充足，論者多少希望可以較完整地展現被研究對象的思想，然而，這並不是一件容易的事情。本文則是期許能夠透過集中討論近溪論述格物的文獻，來把握他對格物的規定究竟為何，而不採取泛論博引或增加子題等等方式來添補討論的篇幅，以下便開始進行本文的討論。在《近溪子集·卷禮》的首則語錄裡，以一問者請教近溪：「古本〈大學〉，其義何如？」作為起始，近溪對〈大學〉的內容作了一番詮釋；此則語錄有兩段問答，以下援引首段之近溪答語，來開始我們對近溪格物的討論。在此，我們乃著重於討論近溪對「格物」的理解，最後再附論他對〈大學〉通篇的看法。引文如下：

大人者，以天下為一人者也。以天下為一人者，古之明明德於天下者也。古之明明德於天下者，由本以及末，而善斯至焉者也。故學大人以明明德以親民者，其道必在止於至善焉。若為圓必以規，為方必以矩，規矩者，方圓之至者也。學者於明、親之至而能知所止焉，則有定向而意識，不妄動而心正，所處安而身修，由是而齊家、治國、平天下，自可慮之明而得其當矣。一知止，而大學之道得焉。是以明德親民者，必貴知止於至善，然至善之所當知者謂何？物有本末，是意、心、身為天下、國、家之本也；事有終始，是齊、治、平之始於誠、正、修也。是有物必有則，有事必有式，一定之格而為明德親民之善之至者也。故知所先後，即知止矣，道其不庶幾乎！觀夫古人之欲平天下、治國、齊家，以明明德於民，固必先修身、正心、誠意，以明明德於己焉；欲人己之間悉得其當者，又貴先明諸心，知所往焉。致所往之知，果何在？在於誠意、正心、修身之如何而為本之始，齊家、治國、平天下之如何而為末之終。若下文所言「毋自欺」，以至於「國不以利為利，以義為利」。物皆當其則，事皆合其式，而格之必止於至善之極焉耳。誠格之而知至善之所止焉，則意可誠、心可正、身可修、家可齊、國可治、而天下可平矣。²⁶⁰

近溪指出，大人是以天下為一人、古之明明德於天下者，而欲學大人以明明德以親民者，其道必在止於至善。續而提到，一旦知止，則大學之道得矣，是故，大人（以明德親民者）必貴知止於至善。於是乎，「至善之所當知者」便是得大學之道、成就大人的關鍵，以下續論之內容隨即道出所當知者為何，而這一段內容亦是近溪對格物的看法。近溪指出此所當知者乃是物有本末、事有終始，物有本末是指意、心、身為天下、國、家之本，前者為後者之本；事有終始乃指齊、治、

²⁶⁰ 《近溪子集·卷禮》，頁 2-3。《羅近溪先生語錄彙集》，第 1 條，頁 104。

平之始於誠、正、修，後者為前者之始。有物必有則是對物有本末說，在這裡，「則」是次序之意，並且是指應當之次序，此即由意、心、身之本以至家、國、天下之末（反之，由末歸攝於本）。有事必有式乃對事有終始而說，「式」是方式、方法，誠、正、修是始，齊、治、平是終，由始及終（反之，終起於始）。透過一定之格，便能及於明德親民之善之至，我們亦可推知，此乃成就大人而臻於至善之道。是以，能知本末、始終之所先後，便能知止矣。近溪所論格物之義，即在物皆當其則、事皆合其式，並於本末終始而先後之，且此中之「物」、「當」與「則」，「事」、「合」與「式」，格之必止於至善之極。如是，誠格之而知至善之所止，那麼便意可誠、心可正、身可修、家可齊、國可治、而天下可平矣，所以，首段問答之末²⁶¹，近溪再指出自「毋自欺」以下之諸詩、書、說，咸是在於探求知曉誠意之所以為物之本、所以為事之始，倘若能一一皆合乎至善之格，那麼誠意即是合格²⁶²，否則便是出格——未當則、未合式而更離乎至善之所止。

透過上面引文的討論，我們可以從近溪對格物的看法發現他對於本末、終始及先後的重視，以下我們援引其中的兩句文字，並且與另外幾則語錄相互參看，進一步探究近溪對格物的規定，這或許可以讓我更好地把握近溪對格物的理解。茲引於下：

古之明明德於天下者，由本以及末，而善斯至焉者也。故學大人以明明德以親民者，其道必在止於至善焉。〔……〕學者於明、親之至而能知所止焉，則有定向而意誠，不妄動而心正，所處安而身修，由是而齊家、治國、平天下，自可慮之明而得其當矣。²⁶³

蓋明、親這個物、事，其末、終貫徹天下，而其本、初卻根諸身心，此是一定格則，先知得停當，然後做得停當。惟古之欲明明德於天下者，能如是焉，所以身、心、家、國無不停當，而為明、親之善之至也。²⁶⁴

格物者，物有本末，於本末而先後之，是所以格乎物者也。²⁶⁵

今觀天下是個大物，了結天下大事，卻有個發端，有個完成。自其發端處，叫做天下之本，自其完成處，叫做天下之末。天下國家，從我身發端，我身卻以家、國、天下為完成。〔……〕故物有本末，是物之格也，先本後末，是格物以致其知也。²⁶⁶

簡要地說，格物是指「於本末而先後之」、「先本後末」，其實義則是依於近溪對

²⁶¹ 《近溪子集·卷禮》，頁3。《羅近溪先生語錄彙集》，第1條，頁104。

²⁶² 這裡提到的諸詩、書、說，透露了經典格言與合乎至善之格的關係，其對格物——合格——的意義，稍後我們亦會論及。

²⁶³ 《近溪子集·卷禮》，頁2。《羅近溪先生語錄彙集》，第1條，頁104。

²⁶⁴ 《近溪子集·卷禮》，頁9。《羅近溪先生語錄彙集》，第6條，頁111。

²⁶⁵ 《近溪子集·卷禮》，頁27。《羅近溪先生語錄彙集》，第35條，頁130。

²⁶⁶ 《近溪子集·卷御》，頁117。《羅近溪先生語錄彙集》，第139條，頁221。

它的規定。「本」即是「發端處」，指意、心、身，「末」即是「完成處」²⁶⁷，是指家、國、天下。「先」亦是「始」，指誠、正、修，「後」亦同「終」，乃指齊、治、平。²⁶⁸所以近溪說誠意、正心、修身為本之始，齊家、治國、平天下為末之終。明瞭「物」、「事」之物皆當其則、事皆合其式，而於本末上予以先後之，便是格物、便是格物以致其知；這是近溪對格物所作的詮釋，然而，其內容似乎還不僅於此。

近溪在提到古之明明德於天下者時，特別指出了「由本以及末」，接著將學大人以明明德以親民者，平順地接以「其道必在止於至善」，以此進而點出「至善之所當知者謂何」這個關鍵性問題。至此，透過我們上述的討論，至善與本末、止於至善與格物，其間的關係已經呼之欲出，這是我們在前面看過的《近溪子集·卷禮》第一則語錄裡首段問答的內容。而在首段問答的後半部，其中有一段近溪的論述，我們現在能夠有較好地把握，他說從〈大學〉裡的「大學之道」一直到「此謂知本，此謂知之至也」之間，其「凡言知者八」，近溪云：

初言「知止」，次言「知所先後」，可見知所先後即知所止矣；次言「致知在格物」，又次言「物格而後知至」，末則復言知本則知至，然則至善之為本末，而本末之為格物也，又不彰彰著明也哉！²⁶⁹

這裡我們可以發現一點，近溪幾乎是以經註經的方式來解〈大學〉的內容，透過上下文的脈絡，來為其作詮釋，近溪亦曾自白之，本文最後我們亦會論及；而他對於格物所作的說明，也是以這樣的方式來進行。這段引文說明了格物、本末、至善之間的關係，「知所先後」即是「知止」，「知本」即是「知至」，合之以近溪在該則問答裡的論述以及我們上面的討論，我們可以推得近溪對格物的詮釋是：格物即是於本末而先後之，知先本後末即是知所止（即知止於至善）。²⁷⁰對於格物之止於至善，在前面的引文裡，近溪也曾點出兩者之間的關係，清楚一點地說，即是經典格言與合乎至善之格的關係，以下論之。

在本節一開始的討論裡，我們曾談到近溪指出〈大學〉自「『毋自欺』以至歷引《淇澳》諸詩、《康誥》諸書，而及夫『無訟』之說者，皆求知夫誠意之所以為物之本、所以為事之始，而一一須合夫至善之格，如是則誠意為合格，否則為出格。」²⁷¹其中所提之諸詩、書、說等，此處我們以經典格言代稱之。而依近溪之意，所謂「合夫至善之格」，除了他所提過的物皆當其則、事皆合其式，

²⁶⁷ 另如近溪用「肇端」、「結束」來說等等，亦是同義，參見《近溪子集·卷乾》，頁 249；《羅近溪先生語錄彙集》，第 245 條，頁 355。

²⁶⁸ 同前註，近溪云：「蓋天下本末只共一物，未有枝葉而不原於根柢，根柢而不貫乎枝葉者也。天下終始只共一事，未有欲如此結束而不由如此肇端者也。」茲引以為例。

²⁶⁹ 《近溪子集·卷禮》，頁 3。《羅近溪先生語錄彙集》，第 1 條，頁 104。

²⁷⁰ 續前揭註之引文為例，以見近溪之論有其實指，並以證本文之推論為是，其云：「於此用功，而先後分曉，則明德以親民，其道可以善，而善亦可以至矣。」亦即參見《近溪子集·卷乾》，頁 249；《羅近溪先生語錄彙集》，第 245 條，頁 355。

²⁷¹ 《近溪子集·卷禮》，頁 3。《羅近溪先生語錄彙集》，第 1 條，頁 104。

就是指經典格言了。然而，何以經典格言會是近溪在規定格物時的一項要素？並且還是指向合於至善之格、合格的要件？近溪對此亦有說明，其云：

明明德於天下而先之國家，國家而先之身心，原始要終，由天下之本及天下之末，而了天下之大物也。了天下此個大物，不思古今格則，以格其物，則本何以舉末？末何以歸本？學且未也，而況於善？善且未也，而況於至耶？故緊接以物既得其格而善，斯知其至矣。〔……〕若本之身心，以通乎家國天下，盡乎天下國家，而管之身心。其說在〈大學〉，再無詳於誠意一章，卻總是稱述六經賢聖之格言，以定立本舉末之主意。即便是知止而有定，心正則是能靜，身修則是能安，齊治平則是能慮而得也。〔……〕要之，上下四旁各得分願，貫天下國家，本末相共為一物，終始相共為一事。學問規模，果然是大。所引章句，一一俱出六經，所指德業，一一俱是帝王賢聖，序以循之，而條理之不繁，會以通之，而體統之可一。學問格則，又果然是合於人心之公，極夫天然之善而至也。〔……〕若非大學指陳為千聖之成法、萬世之的訓，何以使人人奮厲，而必精造身心，大學之善之至也哉？²⁷²

引文中所云之「古今格則」即指經典格言，亦即文末近溪所贊之「千聖之成法、萬世之的訓」。近溪指出〈大學〉所引述的「六經賢聖之格言」，是「以定立本舉末之主意」，如是知止而後能定、靜、安、慮、得，進而再提到六經之章句、帝王賢聖之德業，有序可循而條理不繁，會以通之而體統可一。近溪將知止而有定以至能得，與誠意至平天下做了比配，其意同於前面我們所看引文裡近溪說的：「學者於明、親之至而能知所止焉，則有定向而意誠，不妄動而心正，所處安而身修，由是而齊家、治國、平天下，自可慮之明而得其當矣。」²⁷³而這也符合他對格物之先本後末的規定，於義理上彼此可以貫通。至於六經聖賢格言——學問格則——何以果是合於人心之公？其中道理不難推知，透過前面章節的討論，我們可知聖賢覺悟而自作主宰，朗現良知心體而毋自欺，並以其工夫化境與實踐之不易，而讓人謂之曰聖賢以尊敬之、學習之，這樣的人物，即是儒學裡的典範。聖賢之表現如此，其所留傳之格言善行，受人推崇與學習，故經典格言之所以能夠作為近溪規定格物——合乎至善之格——時的重要依據之一，並非是單純地因為聖典文字之作為經典格言而受推尊，而是由於經典格言之所以能夠作為格則的背後的真正緣故所致。以此，我們就能知道近溪不但說學問格則乃「合於人心之公」還是「極夫天然之善而至」，並不是無由無據的了。

近溪有時也以「格則」來說先本後末，在前面我們援引過的語錄裡，他說：「蓋明、親這個物、事，其末、終貫徹天下，而其本、初卻根諸身心，此是一定格則，先知得停當，然後做得停當。」²⁷⁴綜以前段討論，我們可以發現近溪對

²⁷² 《近溪子集·卷乾》，頁 249-250。《羅近溪先生語錄彙集》，第 245 條，頁 355-356。

²⁷³ 《近溪子集·卷禮》，頁 2。《羅近溪先生語錄彙集》，第 1 條，頁 104。

²⁷⁴ 《近溪子集·卷禮》，頁 9。《羅近溪先生語錄彙集》，第 6 條，頁 111。

「格則」所賦予的涵義，已經近乎完整地包括了他對格物的規定。近溪對「格則」的說明有二：其一是經典格言，此乃合於至善之格的依據；另一是先本後末，知於本末而先後之即是知所止（止於至善）。至此，我們已經能夠較好地把握近溪對格物的規定，其義為：於物之本末皆當其則、事之終始俱合其式，一一皆能先本後末而並以聖典格言為參校，以此合乎至善之格，是為合格，反之則為出格。另外，有一段文字常被論者在闡述近溪的格物之義時所引用，近溪嘗云：

大人之學，必有其道，大學之道，必在先知，能先知之，則盡〈大學〉一書無非是此物事；盡〈大學〉一書物事，無非是此本末終始；盡〈大學〉一書之本末終始，無非是古聖六經之嘉言善行。格之為義，是即所謂法程，而吾儕學為大人之妙術也。²⁷⁵

這是在近溪悟格物後對其父所說²⁷⁶，他所謂「法程」即是指文中的這段陳述的內容，「法程」之意亦同於前面我們看過引文裡他所說的「一定之格」。我們在前面所討論過的語錄是近溪的成熟之作，與這則文字相較之下，近溪對格物的領悟並沒有什麼大的變動，只是就其自身對格物的理解來說，當是更趨完備，以至於在論說上更加的完善。

在近溪的語錄裡有一則問者向他請教格物「其詳何如」的問答，茲錄於下：

問：「〈大學〉格物，其詳何如？」羅子曰：「知『大學之道』一句，便知所以格物也。蓋天下古今，人孰無學？但所學多於其小，而未能大焉耳。若欲學為大人，學則大矣，學大其必有道，然道亦有善有未善，而善又有至有未至。惟此〈大學〉一書，則孔、曾師弟，信好古先，敏求直述，自首至尾，皆是明言。如此為學，方是為學之大，如此為道，方是為善之至也。今日細細看來，真是字字句句，為天理之極盡，而無纖芥之或遺；為人情之極公，而無毫髮之或私，而為千古聖賢垂世立教之格言也。學者能依此聖言，講求討論，審度思惟乎吾此意、心、身、家、國、天下，如何而為本為末？吾今說正、修、齊、治、平，如何而成始成終？是則即名格物也。若格之之功，到明白透徹，曉得意、心、身之所以能為本，而果足以該乎家、國、天下之末；又明白透徹，曉得誠、正、修之所以當為先，而自可及乎齊、治、均、平之終。先後一貫，停妥不亂，便近〈大學〉之道，而知止乎至善也。由是所學，意可誠、心可正、身可修、家可齊、國可治、天下可平。視諸古先之明明德於天下者，其精蘊、其規模，分寸不爽，乃為定、靜、安、慮，能得至善以止焉，而後〈大學〉之事畢矣。究竟其明明德於天下，原非他物，只是孝弟慈三者，感孚聯屬，渾融乎千萬

²⁷⁵ 參見羅懷智：《近溪羅先生庭訓記言行遺錄》，楊起元：〈明雲南布政使司左參政明德夫子羅近溪先生墓志銘〉，俱見《羅汝芳集》，頁 405（冊上）、頁 920（冊下）。

²⁷⁶ 近溪格物之悟的確實年份難定，他主張孝弟慈的年份又與此極為相關，是以，關於兩者年份問題的討論，本論文一同置於第五章第一節論之。

人為一人，貫通乎千萬世為一世已爾。²⁷⁷

引文中段，近溪點出格物之義為何，透過我們前面所作的討論，以及上段對近溪規定格物的把握，此段內容已不難解。這裡有兩點是值得我們稍作關注，其一是近溪於此提及的明明德與孝弟慈，這符合於他自述的在格物之悟後，「從〈大學〉至善，推演到孝弟慈」²⁷⁸；其二是近溪對格物的規定，幾乎貫通了他對〈大學〉所作的詮釋，而這則語錄再一次地表現了近溪解〈大學〉是透過以經註經的方式。近溪嘗說：

此個格物，二千年來，訓釋多多少少，芳不量力，主張茲說，極知妄誕，但聯絡文勢，頗為貫串，查對石刻古文，亦覺不相背戾。況下文：自天子以至庶人壹是修身為本，又自註釋：本亂則末難治。蓋本亂則躬不自厚，而所薄又安能以歸厚？此謂知本，此謂知之至，如何本末之格而非善之至也哉？²⁷⁹

近溪對經典的詮釋不落格套而別有特色，透過他對格物的詮釋我們又再見一斑，他的以經註經不但能在原文裡做出一貫的詮解，還在其上對格物賦予了一套完整的說明。近溪對格物的詮解，不同於朱熹格物之窮至事物之理，亦不同於陽明格物之歸正與為善去惡，和心齋的淮南格物相較之下也多有不同，如近溪對格則的規定以及對合格的要求，便已相異於心齋對格物的詮釋。

近溪對〈大學〉的說明是以經註經的方式，如此較貼合於原本文意，不過，他還進一步地對於〈大學〉之靜態的、形式的實踐綱領給出了動態的、內容的義理闡釋，以下論之。〈大學〉首句云：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」²⁸⁰依近溪之意，「大學」既是「大人之學」，亦是「學為大人」，而他對「大人」的詮釋是「大人者，以天下為一人者也。以天下為一人者，古之明明德於天下者也。」²⁸¹以及「大學者，大人之學。大人者，不失其赤子之心者也。」²⁸²前者之「以天下為一人」同於「聯屬家國天下以為一身」，「一人」義同「一身」，這是依於〈大學〉而作的詮釋；後者則是從《孟子》來作發明，指出即著赤子之心而自能做得大人²⁸³。近溪以「良知」說「明明德」之「明德」，「明明德」之「明」乃是「人知己有之良知」，由此我們可以說「明明德」即是「致良知」，故「明明德於天下」意即推擴吾心良知之知愛敬知孝弟而達之天下。在近溪的語錄

²⁷⁷ 《近溪子集·卷數》，頁 215-216。《羅近溪先生語錄彙集》，第 227 條，頁 318。

²⁷⁸ 《近溪子續集·卷乾》，頁 232；《羅近溪先生語錄彙集》，第 237 條，頁 335；《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 27。《明儒學案》亦收錄前兩者之同段語錄，但首尾部分未俱收其中。

²⁷⁹ 《近溪子集·卷乾》，頁 249-250。《羅近溪先生語錄彙集》，第 245 條，頁 355-356。

²⁸⁰ 參見《四書章句集注》，〈大學章句〉，頁 3。

²⁸¹ 《近溪子集·卷禮》，頁 2。《羅近溪先生語錄彙集》，第 1 條，頁 104。

²⁸² 《近溪子集·卷數》，頁 216。《羅近溪先生語錄彙集》，第 228 條，頁 319。

²⁸³ 近溪觀孟子「不失其赤子之心」一章云：「據我看，孟子此條，不是說大人方能不失赤子之心，卻是說赤子之心，自能做得大人。若說赤子之心，止大人不失，則全不識心者也。」《近溪子集·卷數》，頁 196。《羅近溪先生語錄彙集》，第 206 條，頁 299。

裡有一則內容對我們的理解與推論可做正面的佐證，茲錄於下：

或問：「大學如何？」羅子曰：「大學者，學為大人者也。大人者，與天地合德，與日月合明。大明當空，容光必照，日月者，天地之所以成其大也。良知虛靈，森然萬象，明德者，吾心之日月而萬物一體，與天地同其大者也。明德既是萬物一體，明明德者，亦當一體乎萬物矣。如欲明孝之德，便須體親之心，以盡其愛；欲明弟之德，便須體兄之心，以行其敬；欲明忠信之德，便須體朋友之心，以盡先施之義，推之天下之人，皆一體相親，便是明明德於天下。明德是主意，親民是工夫，而止至善則又其樞要也。止至善，如何是明德、親民的樞要？宋周子曰：『曷為天下師？』曰：『善』故師位者，善之至、立人之極者也，師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學，敬學敬師，而明德通天下矣。故學大人者，必立師位，立師位者，必先知止，知止者，即下文格物之本末，而知先立乎本為天下之至善，故此謂知本，此謂知之至也。知立本者，則其意在天下國家，自是誠切而不容已，所謂定也；能誠意者，其心中正，無所偏倚，無所障礙，屹然天地之間，更不搖動，所謂靜也；意有定向，心已靜正，則安身立命，以立天下之大本²⁸⁴，慮善以動，以達天下之大道²⁸⁵，而修齊治平，兼舉而無為矣。為天子者，必如是而後可成堯舜之治，為庶人者，必如是而後可繼孔、孟之宗。然其功用之實，則又不過上老老而民興孝，上長長而民興弟，老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，而天下可運諸掌矣。」²⁸⁶

可見，「知止」是「知止於至善」，即「知先立乎本為天下之至善」，知此亦即是「知本」，是謂「知之至」。我們進一步地說，此處「至善」即是指涉物之本末皆當其則，事之終始俱合其式亦含括於其中，合以近溪對格物的規定，聖典格言亦屬之，而此等背後之義理內容與超越根據即是良知、明德，天子之「成堯舜之治」及庶人之「繼孔孟之宗」俱必由此而躋。再就近溪對孝弟慈的體悟來說，此三者之合說雖然出自〈大學〉，但是近溪對它的闡述卻幾乎是本於對良知的規定，孝是知愛、愛親，弟是知敬、敬兄，慈是未教而養子及保赤子²⁸⁷，近溪更指出慈是「孝弟所從生」²⁸⁸而「渾然良知之自有者」²⁸⁹，是以，「明明德於天下」亦是即推擴此良知之孝弟慈於天下，如近溪所說：「究竟其明明德於天下，原非他物，只是孝、弟、慈三者，感孚聯屬，渾融乎千萬人為一人，貫通乎千萬世為一世已爾。」²⁹⁰又如其云：「《四書》、五經是誠、正、修、齊、治、平之善之至者，聖

²⁸⁴ 〈中庸〉首章云：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」明顯地近溪是藉以闡述己意。參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第1章，頁18。

²⁸⁵ 同前註。

²⁸⁶ 《羅汝芳集·近溪羅先生一貫編》，頁343-344。《羅近溪先生語錄彙集》，第376條，頁433-432。

²⁸⁷ 《近溪子續集·卷乾》，頁250；《羅近溪先生語錄彙集》，第245條，頁356。以及《近溪子集·卷御》，頁108-109。《羅近溪先生語錄彙集》，第123條，頁213。

²⁸⁸ 《羅汝芳集·近溪羅先生一貫編》，頁344。《羅近溪先生語錄彙集》，第377條，頁434。

²⁸⁹ 同前註。

²⁹⁰ 《近溪子集·卷數》，頁216。《羅近溪先生語錄彙集》，第227條，頁318。

人刪述以爲萬世之格。〈大學〉則撮其尤簡要者而約言之，所以謂之曰『在格物』也。今觀其書，通貫只是孝弟慈，便人人親親長長，而天下平。」²⁹¹此即同於他所領悟之「一切經書必歸會孔孟，孔孟之言必皆歸會孝弟」²⁹²。

最後我們討論一下近溪對〈大學〉通篇的看法，他在一則語錄裡對〈大學〉做了剖析：

〈大學〉原只是一章書，無所謂經，無所謂傳也，亦無所從缺，無所從補也。蓋其書從頭至尾，只是反復詳明，以顯大人之學。其初說：明明德、親民，當止諸至善，如一破題相似。卻即接連說：但能知至善所當止，則其意自定，其心自靜，其身自安，以慮家國天下而自得其平矣，此即一個承題相似，卻亦只是反說以見明、親當止至善也。於是又申明，如何是當止之至善。蓋明、親這個物、事，其末終貫徹天下，而其本初卻根諸身心，此是一定格則，先知得停當，然後做得停當。惟古之欲明明德於天下者，能如是焉，所以身心家國無不停當，而為明、親之善之至也。以決言自上至下，既皆以身為本而後停當，若本亂且薄，則決無停當之理，所以必知本，乃謂知至善也。此卻如小講相似，亦不過將明、親、止至善衍說一遍。至所謂誠其意者以下，則如一大講，逐件物、事，詳細條陳一段格則，而格則最妥當處，則俱指示以《淇澳》等詩、帝典等書。又即是以古之明明德於天下者為至善也。推之如所謂正心、修身，所謂齊家、治國、平天下，直至此謂：「國不以利為利，而以義為利」也。總是每件物、事與他一個至善格子，而為學者所當知者也，則一章書首尾原自相應，亦自完全，何容補湊！²⁹³

〈大學〉原是《禮記》裡的一篇，本則語錄一開始近溪就表明了〈大學〉原是一章書，本來就沒有經、傳之分，並且也沒有缺漏，故不需增損之，這是他對朱熹格物補傳的批評，但是近溪透過這則語錄的說明也給出了理由，所以最後他再次指出〈大學〉一篇首尾原自相應且自完全，何容格物補傳之增添！近溪分別指出〈大學〉首句到「止於至善」是一破題（第一部分），說明全文宗旨所在；「知止而后有定」至「慮而后能得」是一承題（第二部分）；自「物有本末」到「此謂知之至」是一小講（第三部分）；從「所謂誠其意者」至文末，則是一大講（第四部分），即從誠意開始，一直說到平天下而止。討論至此，我們也發現了近溪對於格物的規定，其意義實已含括也通貫了整篇〈大學〉，以下我們透過對這點的說明，來作為完成對近溪格物的討論。我們在前面指出了他對格物的規定是：於物之本末皆當其則、事之終始俱合其式，一一皆能先本後末而並以聖典格言為

²⁹¹ 《近溪子集·卷禮》，頁 22。《羅近溪先生語錄彙集》，第 28 條，頁 125。「其親、長其長而天下平」出自《孟子·離婁上》。參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 7，〈離婁章句上〉，第 11 章，頁 281。近溪對孝弟慈的規定，參見本論文第五章第二節。

²⁹² 《近溪子集·卷樂》，頁 53。《羅近溪先生語錄彙集》，第 58 條，頁 156。

²⁹³ 《近溪子集·卷禮》，頁 9。《羅近溪先生語錄彙集》，第 6 條，頁 111。

參校，以此合乎至善之格，是為合格，反之則為出格。明、親之根源在於吾人之良知心體，近溪指出明、親之至即能知所止，即在於要止於至善，就〈大學〉來說，其工夫之關鍵在於格物，物、事之當則、合式，即是上面近溪剖析〈大學〉內容的第二部分和第三部分，合格的要求是——要能夠做到先本後末、並且以第四部分為參校，這是近溪的格物工夫，亦是他規定格物的完整內容。



第四章 近溪破光景的意義

凡學者在進德修業的過程裡，對於實踐工夫多會有所省思以求精進，其背後的要求就是在於對義理或本體能有正確且真實的瞭解與體悟。近溪在早年曾經下過許多辛苦工夫，對於光景問題有切身的經歷。工夫所致而得的究竟是真實心體、良知本身，還是那如幻似真的光景？這是每位心學者在工夫上必須面對的深切問題。對於良知心體的體知如有偏差，難免產生落入光景之虞，是以，如何透過修養工夫以突破、解開這個困難，便是學者們不可避免的過程，也是他們必須面對的課題。然而，若於此處未有醒悟，將會使得工夫錯致，用近溪的話來說，這就是用心愈勞而違心愈遠。本章首節先談論光景如何產生的問題，從近溪之親歷和突破光景做切入，次節再論及近溪之破除光景，以下論之。

第一節 光景的產生

究竟光景是什麼？它到底是如何產生的？近溪是如何看待光景的問題呢？這些咸是本節所關心的問題。本節將先論及近溪於三十九歲以前，光景在他身上所產生的幾次影響；其次，我們再回到近溪的文獻裡，討論在他親歷與突破光景問題之後，對於學者門人等關涉光景問題的討論；最後，我們將探究幾位當代學者如何論述光景的產生這個問題。

一、近溪對光景的親歷與突破

嘉靖三十二年癸丑（1553），時近溪年三十九，一直到這一年為止的好一段時間裡，他一直有著心學之病的問題，我們從近溪與泰山老翁²⁹⁴的遭遇裡可以清楚窺見，這段奇特的經驗是一個頗為有名的故事，茲錄是事於下：

余舟過臨清，忽遭重病。一日倚榻而坐，恍見老翁，自稱泰山丈人，言曰：「君身病稍康，心病則復何如。」余默不應。翁曰：「君自有生以來，遇觸而氣每不動，當倦而目輒不瞑，擾攘而意自不紛，夢寐而境悉不忘，此皆君心痼疾，今仍昔也，可不亟圖瘳耶？」余愕然曰：「是則余之心得，曷云是病？」翁曰：「人之心身，體出天常，隨物感通，原無定執。君以宿生操持，強力太甚，一念耿光，遂成結習。日中固無紛擾，夢裏亦自昭然。君今謾喜無病，不悟天體漸失，豈惟心病，而身亦不能久延矣！蓋人之志慮，常在目前，蕩蕩平平與天地相交，此則陽光宣朗，是為神境，令人血氣精爽、內外調暢。如或志慮沈滯胸臆，隱隱約約於水鑑相涵，此則

²⁹⁴ 《羅汝芳集·羅明德公文集·泰山丈人》，頁 582，載曰：「恍見老翁，自稱泰山丈人」。《羅近溪先生語錄彙集》和《明儒學案》俱載：「恍若一翁」，前者參見第 290 條，頁 403，後者參見頁 21。本論文稱作「泰山老翁」，以其兼容三版本「翁」字之所指，且識別上亦顯明晰方便。

陰靈存想，是為鬼界，令人脈絡絆纏、內外交泥。君今陰陽莫辨，境界妄糜，是尚得為善學者乎？吾固為君懼矣！」余驚起叩謝，伏地汗流，從是執念漸消，血脈循軌矣。²⁹⁵

其中所謂「一念耿光，遂成結習」指是近溪陷入光景之失，而主要原因即在於當時他所做工夫乃「宿生操持，強力太甚」所致。泰山老翁所述之遇觸氣不動、當倦目不瞑、擾攘意不紛、夢寐境不忘，此等咸為近溪歷來之心得，然而，老翁卻直指實為心之病痛。其實，功夫能做到這種地步，本來就不容易，為何近溪會被指謫為實有毛病呢？對於近溪的用功所得，老翁續云：「人之心身，體出天常，隨物感通，原無定執」，意謂近溪之「氣不動、目不瞑、意不紛、境不忘」乃是定執之所為，實則，心體出自天常，故當「隨物感通」，功夫當屬自然而不著於有執。如此看來，近溪從前所用功夫確有所偏，其後，老翁道出了近溪「天體漸失」而實墮心病，進而所說的一段內容即是在指點近溪當心光景問題。功夫之錯用，會直接影響到吾人之進德修業，是以，內心、內在之涵養修習已經有所偏失，這必然會有累於吾人之精神及軀體，由此看來，老翁示之「豈惟心病，而身亦不能久延矣」，並非全然以驚語駭人，乃是有其所指也。近溪聽聞老翁此段警語，大有省思，遂「驚起叩謝，伏地汗流」，曉悟從前所下工夫太過執持、是屬強力，自此提撕修整，於是「執念漸消」而回復平常，工夫亦自此歸正，即所謂「血脈循軌」也。這一次的轉變，對近溪而言是極為重要的轉折點，標示了他在功夫上的突破和一大躍進。上述泰山老翁對近溪所指出的四個錯誤心得，意在點出他從前所用的功夫有所窒礙，故而會有心病的問題，可見他的那些心得是老翁洞見其癥結處而發。良知心體在表現呈顯上原是自然而平常的，從本體功夫原相即來看，人之志慮應是純澈於現前，故能「蕩蕩平平與天地相交」；反之，近溪從前所用功夫太過執持，是故，志慮便會沉滯有礙而不夠透澈，以致老翁窺見其心得實是「脈絡絆纏、內外交泥」。

上述引文之末所提到的志慮沉滯而「隱隱約約於水鑑相涵」，乃是暗指近溪而言，意思是似如有倒影呈顯於水中一般，實際上那只是心中所虛繪出來的境界。這樣的光景問題，對於近溪來說，其實在他身上是有跡可尋的。在《盱壇直詮》裡，有一部分內容是關於近溪生平行實的記載，這是弟子曹胤儒聽自羅汝貞所說的近溪生平事實，加以曹胤儒自己的見聞所作²⁹⁶，在這裡頭，紀錄了一段在嘉靖十年辛卯（1531）和嘉靖十一年壬辰（1532）近溪的用功過程，其文載

²⁹⁵ 《羅汝芳集·羅明德公文集·泰山丈人》，頁 582-583。《羅近溪先生語錄彙集》，第 290 條，頁 403-404，出自《盱江羅近溪先生全集》，所載事同，文字上有些許差異。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 21-22。《盱江羅近溪先生全集》（作「倚」，卷七頁 48）、《羅近溪先生語錄彙集》和《明儒學案》均作「倚榻」，唯《羅汝芳集》裡將「倚榻」作「椅榻」，後者當誤，茲從前者。其次，唯《明儒學案》作「痼疾」，《盱江羅近溪先生全集》、《羅汝芳集》及《羅近溪先生語錄彙集》咸作「錮疾」，本文取前者。

²⁹⁶ 參見《盱壇直詮》，卷下，頁 217。《羅汝芳集·羅近溪師行實（節錄）》，頁 823。這一部分的完整內容，參見《盱壇直詮》，卷下，頁 217-278；《羅汝芳集》將其抽出，置於附錄的「（一）傳記、年譜」裡，編以〈羅近溪師行實（節錄）〉，頁 833-851。

曰：

辛卯，學憲東沙張公，刻頒《二子粹言》。師悅玩之，內得薛文清公一條云：「萬起萬滅之私，亂吾心久矣。今當一切決去，以全吾澄然湛然之體。」²⁹⁷若獲拱璧，焚香扣首，矢志必為聖賢，立簿日紀功過，寸陰必惜，屏私息念，如是數月，而澄湛之體未復。

壬辰，乃閉戶臨田寺中，獨居密室，几上置水一盂、鏡一面，對坐逾時，俟此中與水、鏡無異，方展書讀之，頃或念慮不專，即掩卷復坐，習以為常，遂成重病。前峰公謂師，由斫喪咎之。師乃直達其故，曰：「兒病由內非由外也。惟得方寸快暢於道不逆，則不藥可愈。」前峰公遂授以陽明王先生《傳習錄》，指以致良知之旨。師閱之大喜，日玩索之，病瘥。²⁹⁸

在第二段引文中，提到近溪閉關臨田寺、靜坐室內，置水、鏡於几上，待心思慮宛如水、鏡般平靜後，方才展書習讀；倘若念慮浮動不專，便即闔書靜坐，如此反覆成習，久之遂成重病。依此，壬辰年近溪因為閉關時所用的功夫有誤，於是生了重病，然而，所謂「重病」並非完全是生理機能上的痼疾；同樣地，他在「舟過臨清，忽邁重病」後「恍見老翁」，此所謂「重病」也可能是相類的情況，當然，經過多年的淬鍊，後來之事自非從前所可比擬。觀文中近溪所述，此病是由於在體道上遇到的困難，造成內在產生了心無法暢達相印於道的情況，反之，則「不藥可愈」矣。以此之故，在保留泰山丈人真實性的前提下來看，不禁讓人聯想到他對近溪所說的「水鑑相涵」問題，可能是一種近溪自身經過長久的修養功夫之後，在自我之中極精微處所引發、轉出的深層覺悟。後來，其父前峰公授以王陽明的《傳習錄》，並向近溪指點了陽明學的要旨——致良知，近溪閱讀之後，大感歡喜，遂日日習之，果然不藥而癒。

近溪之所以要閉關於臨田寺，是由於他在辛卯年讀過薛文清（名瑄，字德溫，號敬軒，1389-1464）的某段語錄²⁹⁹之後，似乎受到了一些影響，以為如獲珍寶，遂燒香叩首，乃立定決心要走聖賢學問之道，於是有了一段「立簿日紀功過，寸陰必惜，屏私息念」的工夫，然而，如是修行數月之後，效果似乎未有顯露，終究仍是「澄湛之體未復」，此即是指自身並沒有體見其澄澈湛然的昭昭本體。薛敬軒是明初的朱子學者，引文中所謂「萬起萬滅之私」乃指人欲之私，此意觀其

²⁹⁷ [明]薛瑄：《讀書錄》，卷一，頁 32，曰：「萬起萬滅之私，亂吾心久矣。今當悉皆掃去，以全吾湛然之性。」參見《景印文淵閣四庫全書》，第 711 冊，頁 711-558。

²⁹⁸ 此二段引文，參見《盱壇直詮》，卷下，頁 219-221。《羅汝芳集·附錄·羅近溪師行實（節錄）》，頁 834。《羅近溪先生語錄彙集》，第 538 條，頁 508。《羅汝芳集》裡，此段引文作《三子粹言》，當以《二子粹言》為是。

²⁹⁹ [明]蕭大亨（字夏卿，號岳峰，1532-1612）：〈原任雲南布政使司左參政羅汝芳行略〉以及 [明]鄒元標（字爾瞻，號南皋，1551-1624）：〈明大中大夫雲南參政近溪羅先生墓碑〉，此二文指出近溪所閱者出自《讀書錄》，分別參見《羅汝芳集》，頁 867、930。前者在《羅汝芳集》裡誤名「蕭大亨」，茲作提醒。

《讀書錄》可見一斑³⁰⁰，辛卯年近溪十七歲，前面兩段引文的記載似乎暗示了這個時候在他身上就已經出現與該學派並不相契的情況。在《近溪子續集》的〈卷乾〉裡頭，近溪的自述中有一段相似的紀錄：

年至十五，方讀《論語》。出就舉業，所遇之師，卻是新城張洵水先生，名璣，為人英爽高邁，且事母克孝，每謂：人須力追古先。於是一意思以道學自任，卻宗習諸儒各樣工夫，屏私息念，忘寢忘食，奈無人指點，遂成重病。賴先君舊領陽明先生之教，覺兒用功致疾，乃示以《傳習錄》一編，不肖手而讀之，其病頓愈，而文理亦復英發。³⁰¹

近溪的自述也同樣提到幸賴其父示以陽明之《傳習錄》，才使他由屏私息念那段工夫以來所成的重病得以頓然痊癒。《近溪子續集》所載內容，乃為萬曆丙戌年（1586）起的近溪語錄，是年近溪七十二歲，此為門人整理他在南京時所講的會語³⁰²。近溪自述的這一段文字，不比曹胤儒的記載來得詳細，其內容或有些不同，然整體情事差異並不大。³⁰³普遍來說，心學者對於朱子學一直就多有批評，曹胤儒所載之次序或許會讓人別有思慮，但此問題小小，我們不多作發想。然而，在另一段語錄中，近溪云：

其初只是日夜想做個好人，而科名宦業，皆不足了平生。想得無奈，卻把《近思錄》、《性理大全》所說工夫，信受奉行，也到忘食寢、忘死生地位。又病得無奈，卻看見《傳習錄》〔……〕。³⁰⁴

從這段引文看來，其中的自述即指辛卯年到壬辰年間的事，如此，則近溪所云：「於是一意思以道學自任，卻宗習諸儒各樣工夫，屏私息念，忘寢忘食，奈無人指點，遂成重病。」其中的「道學」便是指朱子學而言了，近溪對於朱子學的不相契，我們可由此窺見一斑。再者，透過引文我們發現，從對這兩種紀錄的比較裡可以看出兩點：首先，在曹胤儒的記載裡，提到了近溪誤陷光景的問題，亦即，當學者對心體先作預設，以為有一個「澄湛之體」或光光晶晶的本體可以逆復，遂極力掃除萬起萬滅之私欲，如此便已經是在造作光景，將自然平常的本體想作

³⁰⁰ 如其言：「為學之要，莫切於動靜。動靜合宜者，便是天理，不合宜者，便是人欲。」「人心一息之頃，不在天理，便在人欲。未有不在天理人欲，而中立者也。」「人心皆有所安，有所不安，安者義理也，不安者人欲也。然私意勝而不能自克，則以不安者為安矣。」等等，參見《明儒學案》，冊上，卷7，〈河東學案上〉，頁123、130。

³⁰¹ 《近溪子續集·卷乾》，頁231。《羅近溪先生語錄彙集》，第237條，頁334-335。《明儒學案》，冊下，卷34，〈泰州學案三〉，頁26。《明儒學案》亦收錄前兩者之同段語錄，但首尾部分未俱收其中。

³⁰² 參見《羅汝芳集》的〈編校整理說明〉，頁5-6。

³⁰³ 就原文中該條語錄來看，近溪是提供自己的為學歷程來作回應，概述的方式當然是可被接受的。其次，近溪當時已經七十二歲，憶述上乃著重在提要而不在詳述，且觀其學問，亦可發現陽明學對他的影響，無怪乎近溪清楚地記得其父示以《傳習錄》的往事。

³⁰⁴ 《近溪子集·卷樂》，頁52。《羅近溪先生語錄彙集》，第58條，頁155。《明儒學案》，冊下，卷34，〈泰州學案三〉，頁36-37。《明儒學案》中所收錄的，與前兩者為同段語錄，唯首尾部分未俱收其中。

是一物。其次，相較於前者，在近溪的自述裡，則是突顯了因著先君（其父）透過《傳習錄》所作的指點，使得他在義理的理解上得以曉悟暢達，而不再為從前所做「屏私息念」的一段功夫所苦。是以，這兩種紀錄都強調了近溪極受惠於《傳習錄》，從近溪文獻裡我們也很容易看到陽明學對他的影響，而這裡藉著透過曹胤儒所記，幫助了我們得以窺知光景問題在近溪身上發生的實情。

近溪師事顏山農是在嘉靖十九年庚子（1540），這已經是在前述的辛卯年（1531）和壬辰年（1532）之後，他在經過了山農的「體仁」指點後大有進境，《盱壇直詮》載曰：

遂師事之朝夕。專以孔子求仁、孟子性善，質正之於四書，口誦而心惟之。一切時說講章，置之不觀，閒作時藝，隨筆揮成。見者驚服，私相語曰：乃知學問之大益舉業也。³⁰⁵

在經過「是制欲，非體仁」³⁰⁶的洗禮之後，近溪在義理和功夫上得到很大的進展，關於他從前對於聖學所作的理解及所下的功夫都有一番改變。丁末年（1547），近溪遊學四方，與學者友人等等切磋、論駁聖學，拜訪過聶雙江、羅念庵、鄒東廓、劉獅泉（名邦采，字君亮，號獅泉，生卒年不詳）以商討學問。戊申年（1548），向胡宗正學易，遍遊海內，參訪許多學人。³⁰⁷然而，對於近溪而言，這十幾年以來的歷練，雖然使得他在學問及功夫上已經不可同年而語，但是，其實在他身上已經蓄積著一個隱微難察的問題——光景及功夫的問題。這個幽微不易覺察的問題，追溯近溪的經歷可逆溯至辛卯年和壬辰年，即是前述這兩年間陷入光景及錯用功夫之事，其時透過父授《傳習錄》而讓近溪在該事上得以順利消解。不過，光景及功夫的問題在他身上並未澈底消除，後來，一直到了癸丑年，近溪經過恍見泰山老翁一事之後，方才「從是執念漸消，血脈循軌」，終於突破有所定執和一念耿光之結習，爾後，近溪在學問和工夫上咸更精練深廣，對於學人、朋友或門人等如有誤涉光景問題者，亦會予以提撕指點。

二、近溪對光景產生的討論

近溪對於光景這方面的問題甚為重視，在他與學者的講談之中，舉凡涉及解悟不當、落於懸想或是錯用工夫等等，以致有光景之萌生，而學者又對之有所執持或太過操持，近溪多會予以指點提醒，以助學者醒悟迷津，以期能夠在進德修業上更有進境，此等破除光景的內容將於下節討論之，此處則先討論光景產生之問題。以上乃論述光景在近溪身上怎樣產生，以及其如何突破之機緣與經過，以

³⁰⁵ 參見《盱壇直詮》，卷下，頁 221。《羅汝芳集·附錄·羅近溪師行實（節錄）》，頁 834。《羅近溪先生語錄彙集》，第 541 條，頁 509。關於此段引文，《羅汝芳集》和《羅近溪先生語錄彙集》在句讀上有所不同，本文取後者。

³⁰⁶ 同前註。

³⁰⁷ 此處不予備舉，參見《盱壇直詮》，卷下，頁 221-227。《羅汝芳集·附錄·羅近溪師行實（節錄）》，頁 835-837。《羅近溪先生語錄彙集》，第 542-550 條，頁 509-512。

下則援引近溪之語錄來談談光景產生的不同情況，最後，我們將討論幾位當代學者如何論述近溪光景論的問題。

嘉靖四十四年乙丑秋（1565），近溪與弟子曹胤儒曾有如下一段經過：

乙丑秋初，不佞儒走盱，拜師素幄中，師留儒從姑。晚坐，師忽問儒所得。儒對曰：「近來見得無聲無臭而廣生大生，天之道也。故嘗理會無思無為之本，使此未發、發時，澄澄湛湛，則隨時隨手，達順將去，天地萬物有所不能違，而範圍曲成在是矣。」師又曰：「此亦幾於併歸一路甚好，然有所見，莫不是妄否？無思無為之本，澄澄湛湛，莫不是著想成一光景否？亦果能時時澄湛否？隨時隨手，果能動中否？」儒時無對。³⁰⁸

曹胤儒向近溪述說近來之心得時，指出他領悟到道體的無聲無臭與生生之廣大，而無思無為之本亦使得此心在未發與發時能隨時隨手、自然達順，範圍天地之萬物。然而，此中在述及無思無為之未發與發時，曹胤儒以「澄澄湛湛」來作描述，近溪聽聞之後，洞見其病，即就此點予以設問，以徵弟子之體悟是否真實。近溪在回應裡首先略讚曹胤儒之心得，隨即便反問之，以為弟子作一驗證，這裡的關鍵在於探究所謂「澄湛」一語是否有將無思無為之本著想為光景之嫌。倘若只是光景之呈顯，則它不過是一種心裡的覺想所造作出來的虛妄本體，其表現的清澈樣態也只是一種陷阱，故近溪末後兩問之「亦果能時時澄湛否？隨時隨手，果能動中否？」乃是在示意弟子其所領悟的內容需待商榷，其實，光景所顯之本體只是表露出某種似真的樣態，實際上並無法隨時澄湛，也無法達到寂然不動、感而遂通，如此何以能範圍曲成天地萬物。另外，《盱壇直詮》本為曹胤儒親自編纂，故由段末之「儒時無對」，可知近溪之見實是切中癥結。³⁰⁹

光景是對心而說，它是擬似良知心體的假相，是從心裡所投射出來而相似於靈明本體的一個虛妄對象。是故，對光景的存想和把持，都是徒勞無功的，這不但直接有損於吾人的修養功夫，對逆復良知心體更是了無裨益。在語錄中的一段問答，提到了有一學人誤陷此問題：

曰：「學聖無非此心，此心須見本體。故今欲向靜中安閑調攝，使我此心精明朗照，瑩徹澄湛，自在而無擾，寬舒而不迫，然後主宰既定，而應務方可不差。此今乘暇用功，亦於坐時往往見得前段好處，但至應事接物，便奪去不能恒久，甚是令人懊惱也。」予時慨然興嘆，改容起曰：「明公

³⁰⁸ 《盱壇直詮》，卷下，頁 184-185。此書乃曹胤儒所編成，近溪為其師，不佞儒即曹胤儒之謙稱。《近溪子續集·卷坤》，頁 294；《羅近溪先生語錄彙集》，第 292 條，頁 404-405；二書所錄者與《盱壇直詮》相較，在文字上略有不同，但是所述內容同為一事。《近溪子續集·卷坤》和《羅近溪先生語錄彙集》都有作註補錄《盱壇直詮》此條語錄，前者參見頁 294-293，後者參見頁 405。

³⁰⁹ 在《近溪子續集·卷坤》裡則載「儒不能對」，參前註。《近溪子續集》雖經近溪過目、改動，但《盱壇直詮》卻是曹胤儒所編，後書晚出且由曹氏經手，文字難免有別；再者，前論辛卯、壬辰之事，因曹氏所記而讓我們得以確知年歲，此其裨益，而此處的二句差異，可讓我們從他所記和近溪原作的文字差別中，窺見弟子心中所思的些微心境。

志氣，誠是天挺人豪，但學脈如所云，不無幾誤乃公矣。雖然，何啻明公，即漢儒以來，千有餘年，未有不是如此會心以誤卻平生者。殊不知，天地生人，原是一團靈物，萬感萬應而莫究根源，渾渾淪淪而初無名色，只一心字，亦是強立。後人不省，緣此起個念頭，就會生做見識，露個光景，便謂吾心實有如是本體、實有如是朗照、實有如是澄湛、實有如是自在寬舒。不知此段光景原從妄起，必隨妄滅。及來應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心，心儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純一不已，望顯發靈通，以為宇太天光，用力愈勞而違心愈遠矣。」³¹⁰

此人知曉聖學功夫在於一心，且又認為須在心上見得本體方是。聖學以心為本，原是儒學的一大宗旨，如孟子云「聖人先得我心之所同然」³¹¹，但是，此人卻沒有察覺到自己已經把本體作為一個對象，犯了光景之病。他以為向靜處安閑調攝地做功夫，就能夠讓心之本體顯露純潔明亮、光明清澈、自在無擾、寬舒不迫之境，如此，心之主宰已定，則對應所遇事務便可無有偏差，可是，他發現這樣做去，即便自身可以想見先前的美好情狀，但是到了實際上真要應事接物時，之前的完好狀態便會流失消散、不復存在。近溪即對著此人將心把作一物來予以揭示，指出漢儒以來千餘年，像此問者般地如此誤認心體的學人遍處皆是，蓋「心」字只是設說上所必須有，其實本體根源並非著實而為一物。後世誤解者乃是著泥在「心」字上，逕以為此心真有一個本體，它會呈顯表現出光明潔澈之樣貌，人得此本體後便會自在寬舒。是以，對心體有此般的懸想和執持，即會形成光景問題，既然光景不是真實的東西，只是心裡投射出來的假相，它必然無法真實作用於日用倫常之間，這是由於它只是修為者心中所生成的擬似良知心體之對象，其實不過是一個造作而成的光景罷了。是以，近溪對問者說吾人在日用常行裡應事接物的即是那平常自然而渾淪靈妙的心，所謂良知心體者即是此心，誤解者卻以之沒有型態樣相而懷疑之，反倒是回去想望先前心中所存留的投射物，殊不知愈是如此做去，實際上愈是離本心愈遠。

在語錄裡有一段學人問及「喜怒哀樂未發謂之中」的地方，近溪回應問者道：

³¹⁰ 《盱壇直詮》，卷上，頁 94-95。《近溪子續集·卷坤》，頁 270。《羅近溪先生語錄彙集》，第 259 條，頁 380。《盱江羅近溪先生全集》，卷之六，頁 43-44。《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，頁集 130-300。五書所錄，內容幾乎完全相同，唯少許文字不同。關於文字異同者，此處謹作註明：其一、《盱壇直詮》作「人生天地間，原是一團靈氣」，另四書咸作「天地生人，原是一團靈物」。其二、《盱壇直詮》作「露個光景」，另四書皆作「因識露個光景」。其三、《盱壇直詮》作「此心儘在為他作主幹事」，《近溪子續集·卷坤》乃作「此儘在為他作主幹事」，另三書均作「心儘在為他作主幹事」。其四、《盱壇直詮》在末句「用力愈勞」後有一「而」字，另四書沒有。再者，《盱壇直詮》不計（因其所錄過簡，無從比較），在《盱江羅近溪先生全集》裡，有幾處文字與另三書不同，分別為「問論心雖極詳懇」、「請教子之靜養」、「羅子慨然嘆曰」、「今子志氣」、「不無誤子矣」、「何啻子耳」、「奚忍子」、「曰孔門學習」，另三書則均作「問昨來論心雖極詳懇」、「請教公之靜養」、「予慨然嘆曰」、「明公志氣」、「不無誤乃公矣」、「何啻明公」、「奚忍明公」、「羅子曰孔門學習」。

³¹¹ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 11，〈告子章句上〉，第 7 章，頁 330。

「此個未發之中，是吾人本心常體。若人識得此個常體，中中平平，無起無作，則物至而知，知而喜怒哀樂出焉自然，與預先有物橫其中者，天淵不侔矣。」³¹²在〈中庸〉裡提到的喜怒哀樂未發之中，就本心而言，此個中體與吾人心體並無不同，它是平平而了無造作，故不是以為預先有一物存在於吾人，以之為未發之中，如此則是對心體作了先入之見，蓋本心常體與其乃判若天淵、實不平等也。前引一問者以為此心能如是朗照澄湛等等，即是未悟此處心體平常之義，而徑自懸想心體有光晶明亮之樣態。語錄裡近溪便曾明指心體微妙，學人不可在此心上著手、把捉，此即意指不可攙和人為於其中：

子曰：「此心之體極是微妙輕清，纖塵也容不得。世人苦不解事，卻使著許多籠重手腳，要去把捉搜尋。譬如一泓定水，本可鑑天徹地，纔一動手，便波起明昏，世人惟怪水難澄，而不知是自家亂去動手也。」³¹³

心體本是微妙輕清的，那怕是一分纖毫微塵也容它不得，這是近溪在指點對於心體之本然，任誰都妄作不得。然而，世人卻多以為心之本體可以執持，於是便添增了自家手腳，殊不知那已經不是原來的心了。所謂破光景，是在去掉對於光景的執持，亦是要學者不在心體上作懸想把持，近溪以一泓定水所作的比喻，即是在指點此義。同樣地，做學問著手太重，並不是恰當的方式，語錄裡有一條近溪對這個問題的指點：

問：「別教後，如何用工？」羅子曰：「學問，與做人一般，須要平易近情，不可著手太重。如粗茶淡飯，隨時遣日，心既不勞，事亦了當，久久成熟，不覺自然有個悟處。蓋此理在日用間，原非深遠，而工夫次第，亦難以急迫而成。學能如是，雖無速化之妙，卻有雋永之味也。」³¹⁴

近溪指點學人做學問應當平易近情，且如平常做人一般，亦如粗茶淡飯，食之無奇卻能平平生活，心既不致勞苦，處事亦自妥當，如此用功便能日漸體會而憬然有悟，如此為學方能深厚廣大，意味深長。曾有一友向近溪求教脫灑功夫，以解平時執持懇切而致久覺過苦之病，並請問如何能不忘失近溪所指點的當下即是；近溪回應此友，忘與助相對，既是欲求不忘失，則必有忘失之時，這正是引寇入屋之病，故當不追既往、不逆將來，信任天機自然而擴充之，如此恆久不息地做去便是。³¹⁵近溪指點此友不去追溯以往、逆推未來，亦是在指出不當攙和人為，而應體會天機自然之妙。沈懋學（字君典，生卒年不詳）曾向近溪請問在功夫上

³¹² 此條語錄的問答，參見《近溪子續集·卷坤》，頁 209-210。《羅近溪先生語錄彙集》，第 221 條，頁 312-313。

³¹³ 《羅汝芳集·近溪羅先生一貫編》，頁 364-365。《羅近溪先生語錄彙集》，第 424 條，頁 454。《盱壇直詮》，卷上，頁 95。

³¹⁴ 《近溪子集·卷射》，頁 95。《羅近溪先生語錄彙集》，第 107 條，頁 199。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 15。此條後有重出，唯起始處作「一友告別，再求囑付。」參見《近溪子集·卷御》，頁 136。《羅近溪先生語錄彙集》，第 164 條，頁 240。

³¹⁵ 此段語錄，參見《近溪子集·卷數》，頁 207-208。《羅近溪先生語錄彙集》，第 219 條，頁 311。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 8。

所遇到的得失明暗之問題，語錄載道：

少林沈君懋學，問曰：「日中時有得處，旋即失之，亦時有明處，旋即暗之。如何乃可常常保守之也？」子曰：「子之所苦，不當在失與暗時，而在得與明時也。蓋聖人之學，原是天性渾成，而道心之微，必須幾希悟入，其中本著不得一念，而吾人亦不可以一念著之也。今不求真訣點化，而強從光景中分別，耿耿一念以為光明，執住此念以為現在，不知此個念頭，非是真體。有時而生，則有時而滅；有時而聚，則有時而散。故當其得時，即是失根；當其明時，即是暗根；當其欣喜時，又便是苦根也。」³¹⁶

近溪所以說沈君之所苦是在得與明，他執住此欲得欲明之念認作現在（良知），得失明暗之變幻倏忽，殊不知這個念，其實正是他的病灶所在。沈君誤將耿耿一念認作真體，實則乃是落入光景，近溪指出沈君著泥在得失明暗裡，只是在光景裡浮沉周旋。近溪在這裡所做的指點，與我們前面的討論相似，道心惟微須從幾希悟入，此心上本自著不得一念，而吾人亦不可以一念去著之，此義同於心體微妙清容不得纖塵，修道者亦不可在其上動著手腳，否則是以人力滯天機，乃是妄加人為攙和，阻滯知體之妙用也。

三、當代學者的論述

（一）唐君毅

對於近溪光景論的問題，當代學者亦有所論及，他們對光景的看法不盡相同，對於光景論在近溪學裡的意義也有著不同的詮釋。唐君毅先生從論述近溪的「復以自知」工夫做切入，接著指出「所謂逆復之工夫，不可為一往之逆復，以撓自知體之妙用。」³¹⁷蓋因光景之產生，便是由於逆復工夫不當所致，唐先生云：

然若此逆復，成一往之逆復，絕自然之感應，則以人力滯天機，撓知體之妙用。如修道者，專用停止其心，使之不動之工夫者，惟恐其明之陷于物，而不肯用其明以通物；或自惜其明，而欲積聚此明，握持此明，則為絕自然之感通之事。此中，由自惜其明，而積聚之明，握持之明，則成為純粹之逆明。此逆明亦是一種自明。然此自明，唯是以靈光反照靈光，于此即構成一片光景。³¹⁸

逆復工夫若只是「一往之逆復」而凝滯於修道者自身，便會阻絕知體的自然感應與妙用，修道者由於擔憂復以自知之明會在應事接物上陷溺於物，礙此明之感通

³¹⁶ 《盱壇直詮》，卷上，頁 69。《羅汝芳集·盱壇直詮》，頁 390。《羅近溪先生語錄彙集》，第 515 條，頁 495。

³¹⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁 429。

³¹⁸ 同前註，頁 429-430。

於物，遂自惜之、積聚之或握持之，此等絕阻自然感通之作爲，使得逆明成爲限制於自身的一種自明，於是，因著此自明乃是「以靈光反照靈光」而有，便由此產生出光景問題。唐先生又云：

蓋此種純粹之逆明之所以可能，仍本于自然明通之用之不息。唯以自然明通之用，原是明明不息，于是當其一停其通物之事，便能以此通物之明，反緣前念之明，而倒攝住、逆握住「相繼不息而生之自然之明」；遂得以靈光反照靈光，成一片光景。³¹⁹

這裡交代了「純粹之逆明」所以可能之故，乃在於知體的自然明通之用能夠作用不息。雖然此用本是明明不息，但是，倘若修道者在復以自知之逆復上，攙阻其感通事物之作用，僅就能感通事物之明回頭去追溯前念所得之明，而執持住那本是「相繼不息而生之自然之明」，便會成爲靈光反照靈光，亦即，由前述的純粹逆明之自明而反照知體之明。由此可見，唐先生是從近溪「復以自知」的逆復工夫與知體的自然明通之用來討論光景問題，從他的論述裡，我們可以看到復以自知工夫與知體本體原是相爲表裡，然而逆復工夫若是停止於修道者自身，以致知體原本自然明通的不息之用無從行其通物之事，修道者由此而得的「純粹之逆明」的「自明」是已經變質了的復以自知之明，再由此去反溯前念之明而倒攝逆握住那原本相續不息而生的自然之明，光景問題便會由是而生。

(二) 牟宗三

牟宗三先生對光景做過廣義與狹義的分別，這樣扼要的劃分可以讓我們對光景有清楚的認識，他說：

良知自須在日用間流行，但若無真切工夫以支持之，則此流行只是一種光景，此是光景之廣義；而若不能使良知真實地具體地流行于日用之間，而只懸空地去描畫它如何如何，則良知本身亦成了光景，此是光景之狹義。我們既須拆穿那流行底光景（即空描畫流行），亦須拆穿良知本身底光景（空描畫良知本身）。這裡便有真實工夫可言。³²⁰

從牟先生對於光景意義的辨別來看，陷於廣義光景者，未有真確切實的工夫做道德實踐，僅只徒依自己良知的流行；陷入狹義光景者，乃著於執持、描繪良知之想像、樣態，未是使良知真實且具體地流行作用於日用常行之間。後者之所以謂爲狹義的光景，是在於僅對良知的本身作描繪，由於光景是相對於良知心體而說，故局限於只是談論良知爲如何如何，而不能使得良知真實地且具體地流行發用於日用倫常裡，這樣不過是不著實際地闡述良知而已，此乃是限制在空論本體自身。前者所以謂之爲廣義的光景，則在於功夫修養上未是真確切實或是有所偏失，雖然良知本須表現流行於日用常行、本即能夠應事接物，但是倘若沒有真切

³¹⁹ 同前註，頁 429。

³²⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 287-288。

的工夫去修行實踐的話，便會造成體知上的偏差或錯誤，而不能擴及於日用倫物亦是其弊之一，如此所得的良知僅是呈現心中所想，是為功夫上之大誤。而這樣的問題，在陽明那裡也已經被洞見了，陽明云：

人心自有知識以來，已為習俗所染，今不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為，俱不著實。此病痛不是小小，不可不早說破。³²¹

這是陽明在回應王龍溪與錢緒山關於四句教的問題之後所說囑付之語，他在學問上的洞察力由此可見一斑。陽明所謂不在良知上去「實用為善去惡功夫」，以及對良知只是去「懸空想個本體」，與前述牟先生對光景所作的廣義與狹義之別，或可作一比照。後來，劉戡山對於陽明之後論及良知者的情形曾經予以評述，戡山曰：

今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知者之過也。[……] 今之賊道者，非不知之患，而不致之患，不失之情識，則失之玄虛，皆坐不誠之病，而求於意根者疏也。³²²

其中所說的「猖狂者參之以情識」與「失之情識」，以及「超潔者蕩之以玄虛」與「失之玄虛」，牟先生將前者稱作「情識而肆」，後者稱作「玄虛而蕩」³²³。如果我們從光景所可能產生的流弊上來看的話，比照前引牟先生對於光景所作的分別，以及此處戡山所說，那麼，廣義光景所下產生的流弊或可相應於「參之以情識」的問題而言，狹義光景所下產生之流弊則或可相應於「蕩之以玄虛」的問題而說。

(三) 古清美

古清美先生透過佛學裡的心之真妄，來對比近溪關於心體與光景的談論，他援引了《圓覺經》、《楞嚴經》和《大乘起信論》等佛教經典來作闡述，古先生以「依真起妄，以妄為真」來類比光景的產生³²⁴，而此義即為他所指出的——在「深受佛學浸染的近溪身上，心體更成為不可用言語意見描摹的『真心』，一起

³²¹ 《王陽明全集》，冊下，卷 35，〈年譜三〉，頁 1307。〈傳習錄下〉亦錄王畿與錢德洪求教陽明關於「四句教」一事，其載為：「人有習心，不教他在良知上實用為善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事為俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。」參見《王陽明全集》，冊下，卷 3，頁 118。

³²² [明]劉宗周：〈證學雜解〉，《劉宗周全集》，冊 2，頁 278。《明儒學案》，冊下，卷 62，〈戡山學案〉，頁 961。

³²³ 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北市：聯經出版事業公司，2003年），頁 219。

³²⁴ 古清美：〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》（臺北市：法光出版社，1991年），頁 219-225。收入氏著《慧菴存稿·一·慧菴論學集》（臺北市：大安出版社，2004年），頁 154-163。以下引用此文咸據《慧菴存稿·一·慧菴論學集》。

念、一動手，即成光景之妄；成了光景，便妄起妄滅，便波起明昏。」³²⁵同時，古先生以「心學的陷阱」、「修證心體的陷阱」³²⁶來紹述光景產生的問題，其所作的說明頗為中的，他提到：

一般人對外馳於物者，容易指出其失卻真心，背離於道；但對於認真操持，向內參求，便以為正是體証心性之方。近溪偏要在此破除，直指出這「炯炯一念」或「光光晶晶」的心境決非是真；不唯不真，更是「幽險鬼窟」，也是自以為聰明者常以為悟境的陷阱；若執迷不悟，必是死路一條。但是，只要從心學的陷阱中一回頭，當下歌詩酬酢的日常之心，便是那自然靈明感應之體，甚而近溪寧可指一個純真的捧茶童子的心都是真心。與此相異，另須尋求安排、保守的便「渾非天性而出自人為之妄意。」³²⁷

在修養工夫上，倘若吾人以爲能有一炯炯然的本體可以讓我保守之，或覺想心中有一明亮光晶之樣態，此等俱是離開了平常順適之自然，反倒是落入心體的陷阱、聰明人常自以為悟境的陷阱。近溪以捧茶童子與原日赤子作為比喻³²⁸，指點與會友人其心中所現之「光光晶晶」，實則是異於平常而為「兩樣」，另外，又曉諭會中某友人當心「一念炯炯」實為「鬼種」，其中乃藏「鬼窟」。乙丑年秋，近溪在訓示其弟子曹胤時便指出，倘若不能於此有所警醒，便是在「鬼窟」裡做「活計」³²⁹，可見那終將是徒勞無功的。在古先生的另一篇文章裡，他還明晰地指出了對於心體和光景問題，在比較佛家、王學學者和近溪來看，他們是用了如何不同的概念語彙來進行談論，他說：

然而認取、顯發心體之工夫，也還有須辨明處。這心體當用何種方式呈現其超越而實存之樣態？在最初必須指認、覺知，所以必須有個可以與客感客形相對待的主體可以把握；這個主體，佛家用真妄之辨以顯之；王學學者用良知和知覺之辨以顯之；近溪則用念、識與真體、心體、本來面目以別之。不管在理論上作相對辨別，或在靜觀的實修中，它一經分析並加以執取，必同時成了另一個相對和有限、會變動起滅之物，這正是個陷阱。

330

³²⁵ 古清美：《慧菴存稿·一·慧菴論學集》，頁 156。

³²⁶ 關於這兩個用詞，「心學的陷阱」參見《慧菴存稿·一·慧菴論學集》，頁 165；「修證心體的陷阱」參見古清美：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，《臺大中文學報》第 16 期（2002 年 6 月），頁 156，此文亦收入《慧菴存稿·一·慧菴論學集》，參見頁 128，以下引用此文咸據《慧菴存稿·一·慧菴論學集》。

³²⁷ 古清美：〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，頁 165。

³²⁸ 同前註，頁 163-165，或參閱《盱壇直詮》，卷上，頁 98-100、97-98。關於此處所論「童子捧茶」和「會中一友用工」之兩段原文，《近溪子續集》所錄者較《盱壇直詮》及《明儒學案》完整，參見《近溪子續集·卷坤》，分別見於頁 263-266、267-269。《羅近溪先生語錄彙集》，分別見於第 255 條、第 257 條，頁 373-376、377-379。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，分別見於頁 18-19、14。

³²⁹ 《羅汝芳集》，頁 294。《羅近溪先生語錄彙集》，第 292 條，頁 404-405。《盱壇直詮》，卷下，頁 184-185。

³³⁰ 古清美：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，頁 123。

古先生精確地析出三者間在談論上的異同，佛家有真妄之辨，王學學者有良知與知覺之辨，在近溪來說，則從「真體、心體、本來面目」與「念、識」上來說。佛學裡對真妄的談論依宗派之異而不盡相同，除了〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉一文外，古先生在〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉文中亦引經據典地進行論述，他的疏釋給了我們理解近溪學上一種不同的視野。至於儒學裡的良知與知覺之辨，其實並不限於王學學者，自宋代起便由來已久，本文不作贅述；由於心體與光景彼此相關，而光景問題又是心學者所易面對的難題，是以古先生提醒在王學學者裡關於良知與知覺的看法可資比照，蓋錯認知覺為良知亦是一大迷津也。至於近溪之論，本文在前兩章已經予以論述，此處就不再重複了。

四、小結

我們從牟先生的論述來對近溪的光景問題作回顧的話，可以發現近溪似乎沒有廣義光景的問題，即便是泰山老翁所指出的他從前工夫上所做的四種錯誤，那對於良知心體的影響，也還只是狹義光景的問題。唐先生從近溪復以自知的逆復工夫切入，由此去討論產生光景的問題，從他的論述裡我們知道，修道者若是陷於一往之逆復，以受塞的通物之明，去逆握住那原本相繼不息而生的自然之明，便會相仿於陷入狹義的光景。³³¹以近溪早歲辛卯年所做的屏私息念一段工夫來看，其澄湛之體未復的問題，肖似一往之逆復所致，不過這裡需辨明的是，當時他所做工夫還不是復以自知的逆復工夫。光景的問題是每一位心學者都要面對的難關，古清美先生以「心學的陷阱」和「修證心體的陷阱」來稱謂光景問題，令人頗覺親切有趣，如果未對這兩組詞予以限定，其義便易引人發想，既然古先生的使用是實有所指，那也就沒有多大問題了；再者，古先生雖然是以佛學裡的心之真妄來對比近溪關於心體與光景的談論³³²，但是至少在對於談論光景的問題來說，筆者以為他的論述還是頗有見地的。

關於近溪親歷光景問題，在前述的辛卯、壬辰之事，有一個值得我們注意的地方是，除了在《明儒學案》的〈泰州學案三·參政羅近溪先生汝芳〉開頭處對近溪所作的紹述裡，黃梨洲將近溪這兩年的心病一事記述為經由顏山農的指點而病癒之外，不論是在《吁壇直詮》或是《近溪子續集》裡，皆指出近溪乃是透過其父前峰公示以王陽明的《傳習錄》而終得「病瘥」或「其病頓愈」，前者是門人曹胤儒所記，後者是近溪之自述，我們當以近溪自述與曹氏所記為是。³³³令人不解的是，在梨洲所編近溪學案的〈語錄〉裡，他也收錄了《近溪子續集》中

³³¹ 這裡的比照之所以用「相仿」來說，是因為唐、牟兩位先生的論述方式有別，我們要明辨其間的差異性。

³³² 參見前揭氏著的兩篇論文。

³³³ 對此未有措意者，便易受梨洲誤解，如唐君毅先生在《中國哲學原論·原教篇》的第十四章裡的一段文字即受此誤，參見該書頁 388，幸而這對唐先生的論述本身並無影響。

近溪自述的該段語錄³³⁴，即便在近溪的自述裡沒有提及明確的年歲時間，但是他對於事情先後次序的敘述是很清楚明瞭的，是以，梨州會有這樣的疏忽，不知所據究竟為何？³³⁵此誤自梨洲《明儒學案》於康熙十五年（1676）成書以來，三百三十餘年而無人指出，甚是奇怪。

第二節 破除光景

所謂破光景，即是在去掉對於光景的懸想和執持，也就是破除光景。近溪在與學者講論的時候，對於關涉光景疑難或其相關問題處，多會予以警惕、指點，以助學者門人等導正歧途。而當近溪在指點學者門人如何看清迷津，以避免陷落光景之中的同時，其中也透露了如何用功以破除光景的訊息。同樣地，我們從近溪關於自己從前用功不慎以及誤陷光景的語錄裡，亦可對如何拆除光景略窺一二。在上一節裡我們討論了光景的產生，本節便將專注於破除光景的討論，以下我們將先討論幾位當代學者關於破光景的論述，其次，再回到近溪的文獻裡看他談論破光景的內容。

一、當代學者的論述

（一）唐君毅

唐君毅先生從近溪復以自知的功夫做切入，由此來談論構成光景之因由，他說「所謂逆復之工夫，不可為一往之逆復，以撓自然知體之妙用。」³³⁶而此一往之逆復即是構成光景之病灶。隨後，唐先生引了近溪文獻中述及破光景的三段相關語錄，以此來展示光景當破之義。³³⁷雖然唐先生在《中國哲學原論——原教篇》的〈第十六章 羅近溪之即生即身言生仁、成大人之身之道〉裡以「光景之破除」作為第三節的標題³³⁸，但是在該節中，其實他並沒有對破光景做較為直接的論述；除了在該書的〈第十四章 王學之論爭及王學之二流（下）〉裡第九節「羅近溪之性地為先及大人之身之學」，唐先生論及近溪初嘗因為參究澄湛之靈明而病心火（即上節所論辛卯年、壬辰年之事），指出「人自參究其靈明，固不必成光景，亦不必歸于病心火。〔……〕然此中人之自參究其靈明，要有一成

³³⁴ 參見《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 26。亦見於本節「一、近溪對光景的親歷與突破」第三段裡所論的第一則引文。

³³⁵ 在《羅汝芳集》裡我們可以看到，只有〔明〕譚希思（字子誠，號岳南，1542-1623）：〈皇明理學名臣傳·羅汝芳〉，指出近溪之「罹火病」是因為山農之教而「病日減」，參見頁 853。除此之外，尚未見有何處記載近溪之心病乃由山農所治。另外，〔清〕萬斯同（字季野，學者稱石園先生，1638-1702）：〈羅汝芳傳〉，載云：「汝芳初讀薛瑄《語錄》，以默坐澄心為事，久之無所得。邂逅永新顏鈞，講學有契，遂師事之。」此中則未及求心火之事。

³³⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁 429。

³³⁷ 同前註，頁 430-431。

³³⁸ 同前註，頁 428。

光景，病心火之可能，為學道者之一魔障。」³³⁹唐先生謂近溪之所以去除此心火之病乃是由於山農之指點³⁴⁰，於是後來「近溪講學時用以破除光景之道，亦即在教人不可『回頭想念此心中炯炯』或『前段心體』〔，〕不可『顧念此光晶晶之心，以留戀景光』。當知人之『應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心』方得入道。」³⁴¹唐先生之紹述僅只及此。

然而，正如我們可以透過近溪指點學者門人避免陷落光景來逆推如何破除光景，我們從唐先生的論述裡也可以找出當如何破除光景。其實這個答案是很明確的，既然唐先生認為構成光景之因在於逆復之不當，即修道者停滯明通之用行其通物之事，以此明通之用來反緣前念之明而倒攝逆握住相繼不息而生的自然之明，由此而成一往之逆復，那麼，問題就在於修道者不該於此逆復功夫上施力阻絕通物之明的妙用。唐先生說：

人之視聽言動，食息起居，當物而應，才應即止，皆是自然知體之妙用。是乃百姓日用而不知者。聖與凡之不同，唯在凡人之用知而滯迹，聖人則能逆滯迹之勢，而復其天知。此其所以超凡。³⁴²

可見，修道者（凡人）的問題在於其功夫尚有滯跡，而聖人則能夠逆滯跡而復其天知。也就是說，修道者將復以自知之逆復「成一往之逆復，絕自然之感應，則以人力滯天機，撓知體之妙用。」³⁴³是故，不「以人力滯天機」，即謂修道者於逆復功夫上應當自然地令明通之用行其通物之事，不加以己力停滯此妙用，而應當是使復以自知之功夫能夠成其圓滿之回復而能逆己通物。是以，筆者揣度唐先生之意，修道者倘若能夠突破此關，便能即此而破除光景，此即是唐先生論述裡所蘊涵的破光景之論；而且，此亦相應於前述唐先生引用近溪話頭所說的「當知人之『應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心』方得入道」之語。

（二）牟宗三

在上一節裡，我們討論了牟宗三先生對光景所作的廣義與狹義之分辨，關於光景的問題，牟先生有一段精闢的談論：

良知心體圓而神，譬如一露水珠，真難把握。然如不悟此良知，還講什麼順適平常，眼前即是？眼前即是者，焉知其非情識之放縱恣肆耶？故必須先對於良知本身有所悟解。但一經悟解，良知即凸起而被投置于彼，成了一個對象或意念，而不復是天明，這便是良知本身所起的光景。光景者影子之謂也。認此影子為良知則大誤也。人人皆欲悟良知，然何以終不得受

³³⁹ 同前註，頁 388。

³⁴⁰ 此心病其實是透過近溪之父前峰公示以王陽明的《傳習錄》而病癢。此誤已於前節論述中提及，參見前節「四、小結」。

³⁴¹ 同前註。

³⁴² 同前註，頁 429。

³⁴³ 同前註。

用呢？正因工夫勁道在僵持中，未得全體放下故也。展轉于支撐對治底虛妄架構之中永無了期，如何能得渾淪順適眼前即是耶？³⁴⁴

要悟得良知心體，必須先對其本身有所悟解，但是，如果在此過程中將良知投置而作為一物，以成為一個對象或意念，那麼，此良知便不再是原有的天明，在這種情況下，吾人所見者已經不是圓而神的良知心體，而是變成了由良知本身所起的光景。光影只是個影子，倘若吾人在此把這個影子認作良知，便成了修道上的大誤了。近溪的破光景便是要化解工夫上的定執，讓人能夠全體放下，故牟先生云：

此「不屑湊泊」之工夫必須通過光景之破除，以無工夫之姿態而呈現，並非真不需要工夫也。此是一絕大之工夫，弔詭之工夫。此不是義理分解中之立新說，而是無說可立，甚至亦無工夫可立，而唯是求一當下呈現也。

345

此意指破除良知心體所顯的光景問題，同時亦在隨之體悟於功夫上所應當超越者而突破之，這裡所提到的「不屑湊泊」是近溪在指點學人時的用語³⁴⁶，牟先生指出這樣的功夫，呈現出來的是無工夫的樣子，是即有工夫而不顯工夫相，故牟先生強調這並不是指說不需要工夫。³⁴⁷牟先生指出近溪之所以特重視破光景乃

³⁴⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁 291-292。

³⁴⁵ 同前註，頁 291。

³⁴⁶ 《近溪子集·卷樂》，頁 62。《羅近溪先生語錄彙集》，第 67 條，頁 165。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 8。

³⁴⁷ 李沛思君對於這段引文認為：「牟先生當然認為近溪此並非不做工夫，然而卻有此『無工夫』將光景破除，則性體即能當下呈現之義，如此說則近溪的良知就太過現成。」筆者不同意李君這個看法，因為就牟先生之意來說，這是在深指光景與良知心體間的關係，是意指不應留戀景光，而是要能夠破除光景，曉悟良知心體原是明覺通透而能當下呈現。再者，李君云：「近溪的破光景若是以心學發展的角度觀之，則其『破』必有其所欲『立』之心學基礎，所謂立即是復以自知的工夫，因此光景之破除並非本性即現前，而是轉頭回去做真切的證體工夫，不再把持性體為光景。」筆者也不同意此處李君對「破」與「立」的詮釋，因為「破光景」即是拆除光景，即是在去掉對於虛幻樣相的執持，故近溪指點學人要體知真實本體並不會滯留心中、抑或呈顯為光晶而無滯澀；是以，倘若破光景之有所「破」則必有所「立」，那麼這個「立」也只是虛說，因為良知心體現在具足，赤子、百姓、聖人咸同無異，實在不須特意去說個「立」，說了反而是著相；再者，如真有所立，也只是在指出真實本體為良知心體，並非光景，如此亦是虛說的「立」。然而，如果以李君所說的「立」是「復以自知的工夫」，那麼，「破」便會成為是在破解「一往之逆復」，如此，則「立」已經是在指功夫而言了，此與近溪本意有差，筆者不取。其三，李君又謂：「且牟先生此『無工夫』，有除了將光景『破除』之外，別無其他工夫之義。」觀牟先生語意，「無工夫之姿態」是指——有工夫不顯工夫相；「無工夫可立」則是意指——不屑湊泊之功夫須透過破光景來呈現，這是絕大的工夫、弔詭的工夫，這不是在義理分解上有新說，而是無說可立，甚至也沒有工夫可立，唯在曉悟良知心體原是明覺通透而能當下呈現。是以，李君該段話裡的「無工夫」應當是指此處「無工夫可立」中的無工夫而言，否則便是自己翻帳了，由於李君此處的行文容易引起理解上的不明，筆者在此一併予以指出。在李君的文，他已經先指出自己對「無工夫」一語和牟先生對近溪的理解有些不同，其乃是將「無工夫」理解作「去掉執持」的工夫，筆者於此並不反對，不過，上述李君對牟先生的兩點誤解不可不辨。以上所引李君看法，參見氏著：《從工夫論看羅近溪思想之特色》（國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2006 年），頁 136。

是「歷史發展之必然」³⁴⁸，他說這並非他人不重視，亦非他人不知須要破除光景，而是由於在儒學的發展過程上「他人多重義理之分解以立綱維，故心思遂為此分解吸住，而無暇正視光景問題矣。」³⁴⁹且從北宋發展至陽明，分解亦已到盡頭，是以，牟先生指出：

故順王學下來者，問題只剩一光景之問題：如何破除光景而使知體天明亦即天常能具體而真實地流行於日用之間耶？此蓋是歷史發展之必然，而近溪即承當了此必然，故其學問之風格即專以此為勝場。³⁵⁰

不同於唐先生之見是「以歸宗於仁，以言一體與生化，為其學之特點」³⁵¹，牟先生乃以破光景為近溪之特殊風格³⁵²，認為此一勝場乃不期而為近溪所代表。

(三) 古清美

古清美先生在〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉一文的第四節裡，扼要地紹述了近溪求學經歷的過程，認為三十九歲時的一個奇特經驗是他悟道的重要關鍵，此即是上節所述的癸丑年泰山老翁之事，古先生援引了《明儒學案》裡的該段記載³⁵³，接著指出：

從此可見近溪在三十九歲以前，確是未敢放捨這種刻意執持一個耿耿心體、絕不被雜念打擾的工夫；所以他像以前自負於息念制欲工夫一樣，把極力操持、遇境擾攘而制心不動，當作是他的本領、他的心得。也可見前番顏鈞「體仁非制欲」的訓言，雖然撼動了他的信念系統，但是一直要到此時，近溪長達二十年的學問途徑，才得到了關鍵性的轉變。³⁵⁴

引文裡的「息念制欲」所指有二，其一是辛卯、壬辰年的「屏私息念」之事，另一為庚子年顏山農的「是制欲，非體仁也」之訓。古先生指出近溪在經過了二十多年的錘煉，終於在癸丑年的奇特經驗（泰山老翁之事），頓悟到他從前所抓住的「覺照之光明」，其實是落入了「一個似是而非的心體幻影」，故「一念耿光」不但不是真實心體，更是他導致他身心俱病之由。³⁵⁵古先生云：

他此時才終於得以從極嚴格的「收攝」工夫解脫出來；更大的收獲可能是，此時他才有真正的洞見：明瞭求證心體的工夫，正可能導致的最大危機和

³⁴⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁 291。

³⁴⁹ 同前註。

³⁵⁰ 同前註，頁 290-291。

³⁵¹ 同前註，頁 291。牟先生此評當指唐君毅先生，蓋此為唐先生論近溪學之旨趣所在，唐先生之論參見《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁 417、440。

³⁵² 牟先生認為：「羅近溪之特殊風格當從折光景說，不當從其歸宗于仁，言生化與一體說也。」同前註，頁 297。

³⁵³ 參見《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 3。

³⁵⁴ 古清美：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，頁 132。

³⁵⁵ 同前註。

無形的陷阱。這番悟道，顯然是他悟道的一大突破、一大進步。³⁵⁶

然而，一般人雖然知道不能執持妄念，但是，對於所要放掉的「妄念的明照與心得」常是得來辛苦「不知、也不敢或不捨得放掉」。³⁵⁷是以，如果近溪「沒有經過那麼辛苦的工夫去逼顯出這炯炯光明，進而執定，然後落入陷阱，身心俱病，陷入一個非突破不可的瓶頸困境，他也不會徹底明白悟道之途中最困難、最難看清的一步」³⁵⁸。是以，近溪所以常說空說無、說不可執不可求、說捨、說剝落、說放下等等功夫，就是因著這樣的經驗出發的³⁵⁹。關於泰山老翁，古先生認為那「恐怕就是他困思已久，即將脫繭而出的一個智慧的自我觀照吧。」³⁶⁰筆者亦忖度這或許是近溪在經過長久的修養功夫之後，於自身中極精微處所引發、轉出的深層覺悟。最後，我們再看一段古先生的扼要論述，他指出炯炯心體即是似真而妄的「光景」，續云：

由於這個心體在辨別妄念時，須自明其存在，此一自明而不放捨，立刻成為相對於妄念的另一個妄念。以妄為真，便是鬼種。這就是近溪必明辨其妄，提出「打破光景」之說之所以；也就是他不禁一再感歎「透徹之難」之故。換言之，「光景」其實就是一個本來是真實心體之反照以為作用之物，卻被執成真體，致使原有真實心體隱而不現。因此，用以覺妄之主體：必須隨時無限後退、層層破除。³⁶¹

引文中的前段論述，相似於唐君毅先生所論「一往之逆復」，但是古先生的立論與唐先生有著根本上的差別存在，唐先生是從近溪復以自知的功夫來說一往之逆復，而古先生則是從佛學裡心之真妄來論述心體與光景間的互即關係。比如古先生在〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉一文中，他以「破妄顯真，全妄即真」³⁶²來紹述破光景，其義即為——破除光景之妄而顯心體之真、澈悟此虛妄光景即成此真實心體。在古清美先生援引《圓覺經》、《楞嚴經》和《大乘起信論》等佛教經典來闡述近溪的光景論之前，其實唐君毅先生早已經洞見近溪與佛學的關係，其云：「〔近溪以迷覺說心〕此則不取禪道與龍溪之心如明鏡之喻；而近起信、華嚴、天臺之迷覺一心之旨，歸于翻迷即覺之教。」³⁶³然而，唐先生並未在這方面多作著墨，而且，透過古先生文章中所作的展示，確實能讓我們從不同面向來瞭解近溪。

³⁵⁶ 同前註，頁 132。

³⁵⁷ 同前註，頁 134。

³⁵⁸ 同前註，頁 135。

³⁵⁹ 同前註。

³⁶⁰ 同前註，頁 178。

³⁶¹ 同前註，頁 136-137。

³⁶² 同前註，頁 163。

³⁶³ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁 390。

(四) 吳震

吳震先生在其所著《羅汝芳評傳》裡第三章第三節的第四部分「全體放下、破除光景」討論了近溪破除光景的問題³⁶⁴，由於吳先生較多地集中在論述破除光景上，故上一節裡本文未予以特別討論，而僅於本節中一併指出。吳先生指出，從字義上來看光景，是意指「某種恍然有物的景象，隨影而顯亦隨影而滅。」³⁶⁵他認為近溪「打破光景」和「破除執迷」的觀點，乃是源自於陽明訓示弟子不可將良知之說把作一種光景玩弄³⁶⁶。他進而指出近溪的「側重點與陽明微有不同」，其云：

陽明擔憂的是，學者誤將良知想像為一種與己無關的現象物，從而把持玩弄，導致口談良知，卻不切身實踐等虛妄之弊；近溪之拆穿「光景」，則重在揭示此理此心本來「天然、靈妙、渾淪」，故只須當下「順適」而不必「把持」，更不能以「湊泊」、「見識」去臆測妄想。³⁶⁷

從引文裡論近溪的地方，我們可以看到吳先生在論述近溪破光景上所著重的部分，是以，即便吳先生提到從工夫來說，「重要的是『順而循之』，而切不可執著把持，有意安排。」³⁶⁸但是，在他的論述裡對於前者的著墨還是較多的，此即他所謂的——「心本無知」、「本心渾淪」是近溪主張「放下」或「破除光景」的背後理念。³⁶⁹吳先生說此處所謂的「渾淪」，並不是指混沌無秩序，而是指心體「虛靈」的這一基本特徵，也可稱作「渾融」，意指：「渾然打成一片，毫無差別景象。」³⁷⁰他引用近溪語來指出「此心本無『形色』、亦無差別景象，在此意義上，可以說心體本是『渾淪一體』、『虛靈神明』。」³⁷¹進而，他認為「『破除光景』須以心體本身『渾淪一體』作為前提預設，前者是後者在工夫論域中的必然延伸。」³⁷²以上乃揭示吳先生對於破光景的論述。然而，整體來說，吳先生的討論偏重於引用或概述近溪文獻裡的論點，對於近溪破光景的談論有一簡明的紹述；可惜的是，在與前述三位學者的相較之下，他的論述就顯得頗為缺乏理論詮釋上的深度。

³⁶⁴ 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 289-298。

³⁶⁵ 同前註，頁 293。

³⁶⁶ 陽明云：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」，參見《王陽明全集》，冊下，卷 34，〈年譜二〉，頁 1279。

³⁶⁷ 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 293。

³⁶⁸ 同前註，頁 289。

³⁶⁹ 同前註，頁 296。吳先生論「心本無知」，見於第三章第三節的第三部分「無知無不知」，參見頁 275-289。

³⁷⁰ 同前註，頁 296。吳先生此處所謂的沒有「差別景象」，是指就心體之「基本特徵」而說。是以，倘若是從光景來看，則「差別景象」即指可執或具體的光晶樣相，此處須加措意其間分別，蓋此亦即近溪警惕學者門人之關鍵處；吳先生文中未及此處，筆者於此指出。

³⁷¹ 同前註，頁 297。

³⁷² 同前註。

二、近溪對破除光景的指點

以下，我們便回到近溪的文獻裡來看他談論破光景的內容。近溪在講論的會中，曾經發現與會裡的一友，每常坐下之後便閉目觀心，近溪察覺其所做功夫可能或有偏差，遂往而扣問「見得心中何如？」是友回應：「炯炯然也，但常恐不能保守，奈何？」由於「炯炯」正是光景顯露的跡象，未措意者便容易落入其中，故近溪對他說暫且莫論保守之功，只怕這個炯炯其實並不是心。於是，近溪指出是友所以為的與眾人俱坐，而心中炯炯且至今未嘗有改，其實乃是滯礙不通之病。此友遂頗為不悅，或許因為此乃其長久以來的心得與所下之功夫³⁷³，接著近溪便從心性來為之申說：

予乃遍詢諸友，又舉心性之說申之：「若謂：天性之知，原不容昧，但能盡心求之，明覺通透，其機自顯而無蔽矣。」大眾聞之欣喜，而其友又詳道先父先母之孝友樂善。予為泣下，其友又復解以他事，隨歌詩一首以慰。予感之，乃徐徐請曰：「君纔敘美先人，安慰小子。自我觀之，儘是明覺不爽，何必以炯炯在心為也？況聖賢之學，本之赤子之心，以為根源，又徵諸庶人之心，以為日用。君纔言常時是合得，若坐下心中炯炯，卻赤子原未帶來，而與大眾亦不一般也？」其友顏色少解，但猶曰：「此段工夫得力已久，至此難教棄去。」予曰：「感君垂念先人，欲直言相報，若果直言，君恨棄去不早矣。蓋吾人有生有死，我與老丈俱存日無多。適纔炯炯，渾非天性而出自人為。今日天人之分，便是將來神鬼之關也。今在生前，能以天明為明，則言動條暢，意氣舒展，比至歿身，不為神者無幾。若今不以天明為明，只沈滯襟膈，留戀景光，幽陰既久，歿不為鬼者亦無幾矣。老丈方謂得力，豈知此一念頭，翻為鬼種，其中藏乃鬼窟也哉？」

374

天性之知原自昭昭而不容昧，如能盡心知性，則明覺通透自然會表現呈顯。近溪指點此友，既能體知父母之孝友樂善，則即之便能明覺不爽，何以還要在心上持執炯炯？儒學裡的成聖成賢，即是本於赤子之心而擴充之，聖賢之心無異於百姓之心而能在日用常行中表現。是以，會中此友心中之炯炯既然不是赤子原有，那麼這個炯炯定是不同於所有人的心了。再經近溪的一段指點後，此友的不悅之色稍緩，然而，長久以來的心得與功夫，說要放下豈是容易。此即古清美先生所謂在未曉光景之病時，是不知、也不敢放掉，待知道從前用功是玩弄光景後，卻又不捨得放掉，因為這畢竟是從前下了多麼辛苦的工夫去逼顯出來的，故古先生以「修證心體的陷阱」來稱述，其親切感果是不言而喻。上節所述近溪的癸丑年泰山老翁之指點，與會中此友所觸問題或有差可相類之處，而近溪就是要在這予以破除光景，故勸告此友待其曉悟之後，對於從前的心得與功夫，反而會是恨不得

³⁷³ 《近溪子續集·卷坤》，頁 267-268。《羅近溪先生語錄彙集》，第 257 條，頁 377-378。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 14。前二者所錄較為完整。

³⁷⁴ 同前註。

能夠及早放下；蓋炯炯只是沉滯在胸中心裡的景光，這是出於人爲而非本自天性，若是留戀在此而不復天明，那麼，此一念頭亦將隨即而化爲鬼窟，以後所做修養終成鬼窟中事。近溪以天性之知（天知、良知）的明覺通透（天明），以及聖賢百姓之心體相同，來指點此友心之感通當是天明而能「言動條暢，意氣舒展」，而非閉目觀心、留戀景光，此亦乃唐君毅先生所謂「一往之逆復」，故修道者做功夫即是同於聖人修養而在於要能夠「逆滯迹之勢，而復其天知」。

從上面的討論，我們可以看到要破光景並不容易，在近溪的弟子曹胤儒身上，也曾經有過出入光景的歷程。在上一節裡，我們提到在嘉靖四十四年乙丑秋，近溪向曹胤儒詢問用功心得，在此之前，即該年之夏，近溪也有向曹胤儒徵問新功，其事如下：

嘉靖乙丑夏，不佞儒侍家大人，斗墟府君，宦撫谿。適羅師自寧國丁外艱，過谿城，宿臬司。儒往侍教，師徵儒新功。〔……〕師問曰：「此時心地，如何？」儒對曰：「覺無物。」師又曰：「此便是。」師頃又曰：「當得帳否？」儒對曰：「恐當不得帳。」師曰：「然。這是光景會散。」又扣數語，師首肯曰：「如子所說，都是學問脈路，想是明白，無勞多譚。只是人行我行，人歇我不歇，如是做去，五六年便熟了，便是聖人路上人了。」³⁷⁵

在乙丑夏這次近溪對曹胤儒的詢問裡，曹胤儒得到了近溪的肯定，所謂「覺無物」，表示了他的心中沒有光景樣相的產生，亦即心體自然平常，沒有定執，故能覺無物。於是，近溪旋即再問「當得帳否」來驗證曹胤儒的所得是否真實時（此句如謂：如此是否有把持到什麼東西呢？），他回應說「恐當不得帳」（大概並沒有把持到什麼物事），這表示了他並沒有執實，沒有將本體把作一物做功夫的問題，故能受到近溪的首肯。然而，到了是年秋，近溪再次問他心得時，卻有了不同的情形，如同上節所論「儒時無對」，然而在近溪大聲勉勵後，他還是疑根未釋³⁷⁶，這也透露了曹胤儒對光景問題並未徹解。此可見拆除光景之不容易，原先曹胤儒似乎還沒有落入光景的問題，豈料幾個月後便碰到了心學的這個難關。曹胤儒在《盱壇直詮》裡記下了他的經歷，抑或也能體知近溪勸勉的「大丈夫須放大些志氣，莫向枯塚裡作活計」³⁷⁷之意；而近溪所言「如吾子所見，則百歲後易簣時，欣欣瞑矣。吾則以爲真正仲尼，臨終不免歎口氣也」³⁷⁸這句話的一層意思也就是在指點曹胤儒應當猛省轉出、以求突破。乙丑夏，近溪對曹胤儒所說的「這是光景會散」，或許表示了在此之前，弟子或有落入光景之可能，

³⁷⁵ 《盱壇直詮》，卷下，頁 182-184。《羅近溪先生語錄彙集》，第 524 條，頁 499。《羅汝芳集·盱壇直詮》，頁 394-395。前二書於文中作「谿」、「譚」，《羅汝芳集》作「溪」、「談」，茲從前者。

³⁷⁶ 《盱壇直詮》，卷下，頁 184-185。《近溪子續集·卷坤》，頁 294-295。《羅近溪先生語錄彙集》，第 292 條，頁 404-405。

³⁷⁷ 同前註，《盱壇直詮》作「枯塚」，《近溪子續集》作「鬼窟」。《盱江羅近溪先生全集》亦作「鬼窟」，參見卷之八，頁 42。

³⁷⁸ 同前註。

故在詢問心得時道上了一句：「此時心地，如何？」以作驗證。從曹胤儒的這一段事蹟裡，我們知道對於良知的體會、用功，不可定執、把作一物，否則便如牟宗三先生所指出的：「但一經悟解，良知即凸起而被投置于彼，成了一個對象或意念，而不復是天明，這便是良知本身所起的光景。」是故，吾人應當是要「使良知真實地具體地流行于日用之間」，而非只是空描繪良知本身、留戀景光，修行上亦當做「真切工夫以支持」良知，令其自然呈顯流行。

至於近溪關於捧茶童子的當機指點，是較熟為人知的故事，他以捧茶童子設喻的論說主要有兩則，其中一則關於逆復功夫（本論文已見於第三章），另一則即是關涉本節裡我們所要談論的破除光景。當時，有一友自謂知性而為人所不及，又認為「只合時時照管本心，事事歸依本性，久則聖賢乃可希望」³⁷⁹，反復與近溪商討。過程中凡近溪所說者，此友似乎也已經有過思索，對於近溪所言之內容並未受到撼動。近溪覺察出其問題所在，指出此友在性上仍屬疑信未定，此友於是沉思、未能回應。已而有童子端茶來到，近溪遂以之設譬，茲錄於下：

時一二童子，捧茶方至。予指而嘆之曰：「君視家中盛僕，與視捧茶童子，何如？」曰：「信得更無兩樣。」頃之，予復問曰：「不知君此時何所用工？」曰：「此時覺心中光光精精，無有恣懣。」予曰：「君前云：與捧茶童子一般，說得儘是，至曰：心中覺光光精精，無有恣懣，說得又自己翻帳也。」於是沈思之友，遽然起曰：「我看並未翻帳，先生何為此言？」予曰：「童子現在，請君問他心中，有此光景否？若無此光景，則分明與此君兩樣矣。」曰：「此君果差，不識先生心中工夫，卻是何如？」予曰³⁸⁰：「我的心，也無個中，也無個外；所用工夫，也不在中心，也不在心外。只說童子獻茶來時，隨眾起而受之，已而從容啜畢，童子來接時，又隨眾付而與之。君必以心相求，則此無非是心；以工夫相求，則此無非是工夫；若以聖賢格言相求，則此亦可說：動靜不失其時，而其道光明也³⁸¹。」其友乃恍然自覺，怡然解顏，笑而謝，曰：「吾輩果平日用工，未全的確，今不敢

³⁷⁹ 《近溪子續集·卷坤》，頁 263。《羅近溪先生語錄彙集》，第 255 條，頁 373-374。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 18。《盱壇直詮》，卷上，頁 98-99。關於這段語錄，前二書所錄者相同，《明儒學案》與前二書有些許差異，《盱壇直詮》所錄則未如前三書完整；就文句上來說，後二書所錄所記卻較前二書明白，唯《明儒學案》所據文獻，不知為何，而《盱壇直詮》為曹胤儒所編，其更動文字尚可理解。

³⁸⁰ 此處「予曰」為筆者所改，乃為方便閱讀，以及明示為近溪話語。此處在《盱江羅近溪先生全集》和《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》均作「曰」，《盱壇直詮》作「子曰」，分別參見卷七頁 16、頁集 130-297、頁 99。《羅汝芳集》和《羅近溪先生語錄彙集》則皆作「羅子曰」，分別參見頁 266、頁 375。《羅近溪先生語錄彙集》為閱讀方便而於原始文獻中隨處加以「羅子」二字，此可參見該書頁 101 之說明，故此處為李慶龍在《全集》裡的「曰」字上加了「羅子」二字，然而，卻未料此處竟造成了文字上的怪異現象；《羅汝芳集》亦「為閱讀方便，凡羅汝芳所說句『曰』字前，加『羅子』二字」參見該書〈編校整理說明〉，頁 2，此乃因襲李書的編纂之誤。可見《羅汝芳集》和《羅近溪先生語錄彙集》在編校時，均未措意此處。另外，在本論文此處所引的這段語錄裡，只有倒數第二個「曰」字，不是本條語錄裡與近溪反復商討之友人，茲作提醒。

³⁸¹ 「動靜不失其時，其道光明。」典出艮卦〈象傳〉。參見《十三經注疏》，頁 62。

不勉矣。」³⁸²

引文的前段裡，近溪指出此友心中的光光精精與無有恣懣，其實只是光景，如同我們在前面做過的討論，這是「赤子原未帶來」的。既然此友自謂與捧茶童子一般，而且相信與之並無兩樣，那麼，童子捧茶而至，心裡自然平常，何以此友心中卻是光晶而無恣懣的呢？這豈不是說得自己「翻帳」了麼！在引文的後段裡，由另一友人出來代為請問近溪的心中功夫如何，近溪便以心無內外、功夫無內外來作指點，他指出心體與功夫當是順應明覺通透之作用而表現於視聽言動、日用常行之間，故飲用茶水、取放杯子，咸是自然條暢，道在其中而了無造作，若必說心、說功夫，則即此便是心、便是功夫，若要求個聖賢格言來說，那麼艮卦裡〈象傳〉所提到的「動靜不失其時，其道光明」也可以用來表示。在《明儒學案》的收錄裡，此友是一廣文，從整條語錄來看，也可見此友是個學問之人，是故，他有著自己的體會與見解；然而，近溪並非從道學知識來做開解，而是當機指點，以其特有的方式來教人，此亦可見黃梨洲所謂的近溪能夠「一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用」³⁸³，而牟宗三先生同樣於此深有讚許³⁸⁴。

近溪常以「放下」一語來作指點，意在勸勉學人去掉定執、信任天機自然³⁸⁵。林生問心是近溪語錄裡一則常被論者引用的故事，其中近溪即在指點林生體知心體生意活潑、勿執意念想像。³⁸⁶林生自謂常持此心而不敢放下，近溪嘆曰其所執者，恐未必是心！遂舉生生之義及心之渾淪圓活來作指點，謂林生所持守而不放者，或只是意念之端倪、見聞之想像，故持守得愈是牢固，只會離此心愈遠；林生續問近溪關於心與意念的分別，亦有縉紳請近溪為諸生指破兩者之別，近溪於此答曰，倘若可以用言語指破，那麼，林生便就又能用力去執持了。同樣地，近溪對於學人請問欲知良知，當從何處下手時，他也提醒學人要放下有違天機自然的人為著力。近溪引用朱子所云「明德者，虛靈不昧」³⁸⁷，接著指出「虛靈，

³⁸² 《近溪子續集·卷坤》，頁 265-266。《羅近溪先生語錄彙集》，第 255 條，頁 375-376。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 18-19。《盱壇直詮》，卷上，頁 98-100。

³⁸³ 參見《明儒學案》，下，頁 3。

³⁸⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 297。

³⁸⁵ 「信任天機自然」為近溪語，此義在其破光景裡很常見，屬於積極、正面或直接之表述（例如明覺通透），「去掉定執」一面則屬消極、反面或間接表述，這在本節的「三、小結」裡會作討論。「信任天機自然」一語參見《近溪子集·卷數》，頁 223。《羅近溪先生語錄彙集》，第 233 條，頁 326。《盱壇直詮》，卷上，頁 95-96，唯此書在末段「渾身」之後有「放下」二字，本文增補之。此條語錄，以前二書所錄者為完整。

³⁸⁶ 林生問心，參見《近溪子續集·卷書》，頁 180-182。《羅近溪先生語錄彙集》，第 191 條，頁 282-284。此條語錄末後有一段載云：「諸君聞而嘆曰：『然則不可著句指破處，便即是心，而稍可著力執持處，便總是意念矣。《易》曰：『復，其見天地之心。』林兄欲得天地之心而持循之，其尚自復以自見始。』」所謂復以自見即謂林生須復以自知，這裡沒有問題，然而在前一句的

³⁸⁷ 《四書章句集注》，〈大學章句〉，頁 3。朱子對「明明德」注曰：「明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」近溪僅是引用「虛靈不昧」來論說，並未如朱子以心具眾理來理解明德、良知、心。

雖是一言，卻有二義。」³⁸⁸是故，若有人以為「良知是個靈的」，便執意去求它精明，如此「要得」它精明，它便「愈不」精明，於是久之而疲累昏沉，便會更是無以支持，故近溪云：

若肯反轉頭來，將一切都且放下，到得坦然蕩蕩，更無戚戚之懷，也無憧憧之擾。此卻是能從虛上用工了，世豈有其體既虛而其用不靈者哉？但此段道理，最要力量大，亦要見識高，稍稍不如，難以驟語。³⁸⁹

引文中所說的「力量大」、「見識高」，意指學人要有大決斷、能夠有所醒悟，倘若於此仍是泥滯不通，那麼，要有所曉悟是不太可能的。是以，能夠將一切放下，沒有執意、著念，這就是從虛上用功了，如是則體能虛而用能靈，是即圓而神矣。對於求道與學問，一般人雖然是真誠懇切、常欲照管持守，但是卻無奈多有間斷，亦有時不自知覺而忽然忘記。近溪指出既然做學問是在學聖，而「聖則其理必妙」，那麼，若只是去照管持守，把學問當做一件物事來看，便會有方所而不圓妙。是故，近溪勸勉學人當把這樣的「物事」放下，他指點學人說：「學問雖不現前，而要求學問的心腸，則即現前也；照管持守工夫雖未得力，而要去照管持守一段精神，卻甚得力」³⁹⁰，若是能夠以此心腸、精神來做學問、做工夫，那麼學問、工夫便隨時可得、隨處無不有，此即「所謂：身在是，而學即在是，天不變而道亦不變，安心樂意。豈止免得間斷？且綿綿密密，直至聖神地位，而亦無難也已。」³⁹¹由於近溪常指點學者門人要能夠「一切放下」，在語錄中，便有一段深刻有趣而又發人省思的指點，有人問道：「今若全放下，則與常人何異？」³⁹²近溪回應說並沒有什麼不同，此人再問：「既無以異，則何以謂之聖學也哉？」學人之所以會有這樣的疑問，在於對自己辛苦悟道的心得，以及長久以來所下的功夫，不是說要放下就能夠隨即放下的，即便近溪所謂的「放下」有「退一步觀省」（心得、工夫或學問等等）以及「放掉棄去」（光景）二義，如前面我們所討論過的，這對任何人來說都是很不容易的，近溪如此³⁹³，學人亦在所難免。對於此人的第二個追問，近溪答云：

聖人者，常人而肯安心者也；常人者，聖人而不肯安心者也。故聖人即是常人，以其自明，故即常人而名為聖人矣；常人本是聖人，因其自昧，故本聖人而卒為常人矣。³⁹⁴

³⁸⁸ 此條語錄，參見《近溪子集·卷御》，頁 115-116。《羅近溪先生語錄彙集》，第 137 條，頁 220。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 48-49。

³⁸⁹ 同前註。

³⁹⁰ 《近溪子集·卷樂》，頁 46。《羅近溪先生語錄彙集》，第 52 條，頁 149。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 12。

³⁹¹ 同前註。

³⁹² 《近溪子集·卷御》，頁 62。《羅近溪先生語錄彙集》，第 170 條，頁 246。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 17。

³⁹³ 參見本章第一節的討論，近溪至癸丑年的泰山老翁之事，終於有了莫大的突破。

³⁹⁴ 同前註。

這段語錄指出聖人與常人的超越根據相同無異，兩者之所以會有名相上的不同，乃是在於聖人能夠本著自身亦為常人而樂意安心，以其功夫之自覺明通而終能成就聖人；倘若常人自信而肯安心，能夠明覺精進而逆其自昧，則亦能本聖人（根據）而為聖人（實踐之成就）矣。這是儒學裡的通義，亦是近溪對此學人的指點，如能就此而由「善」躋「信」，終至「美、大、聖、神」³⁹⁵，便是臻於化境了。近溪有一段關於「不屑湊泊」、「不依畔岸」的談論，充分地表達出了他所倡述的「放下」及破除光景在功夫上深度，茲引於下：

問：「向蒙指示，謂：不必汲汲便做聖人，且要詳審去向，的確地位，方得聖，不徒聖，做成個大聖人也。承教之後，日復一日，翻覺工夫再難湊泊，而心胸茫無畔岸也，苦將奈何？」羅子曰：「此中有個機括，只怕汝或不能身自承當爾。」曰：「教我如何承當？」羅子曰：「汝若果有大襟期，有大氣力，又有大大識見，就此安心樂意而居天下之廣居，明目張膽而行天下之達道³⁹⁶。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次。解纜放舡，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我，豈不一大快事也耶？」³⁹⁷

引文裡近溪以「大襟期」、「大氣力」、「大大識見」、「就此安心樂意而居天下之廣居，明目張膽而行天下之達道」來指點學人如何「承擔」其中機括，這裡所說的正與前述的「此段道理，最要力量大，亦要見識高，稍稍不如，難以驟語」以及「常人本是聖人」意思相類。近溪指出倘若能有大胸襟、大決斷和大的醒悟，就此而肯安心樂意、放開膽識無畏地去實修功夫，如此便能身自承擔；蓋常人若肯安心而逆其自昧，便亦能本聖人而成聖人也。是以，既然工夫難以湊泊、胸次茫無畔岸，便就即此而以不屑湊泊作工夫、以不依畔岸為胸次，解繩放船以順風使權，如此自在地縱橫於無際大海，豈不是極為稱心如意麼！此中所謂「以不屑湊泊為工夫」、「以不依畔岸為胸次」既是功夫上的超越，也是對本體的透悟（信任天機、不著光景），此即在表示前述的「放下」和破除光景之意。牟宗三先生謂此不屑湊泊之功夫必須透過破光景而以無工夫的姿態（不顯功夫相）來呈現，指出這是絕大的工夫、弔詭的工夫，所論果是中的。

三、小結

以上我們先討論了當代幾位學者對於近溪拆除光景的論述，接著便回到近溪文獻裡來看他對破除光景的討論，在上一節裡我們得知了光景問題在近溪三十九歲前的重要性，其實，在近溪一生的學問裡，他對於光景問題一直頗為用心，從

³⁹⁵ 參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷十四，〈盡心章句下〉，第 25 章，頁 370。

³⁹⁶ 典出《孟子》的〈滕文公下〉。參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷六，〈滕文公章句〉，下，第二章，頁 265。

³⁹⁷ 《近溪子集·卷樂》，頁 62。《羅近溪先生語錄彙集》，第 67 條，頁 165。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 8。

近溪晚年的語錄裡，我們可以發現破光景是他在講學上的一大特色。唐君毅先生說近溪「其言工夫，則破光景之爲妄，以言靈明之不可離仁而炯炯，並言悟得仁體，當敬畏奉持之。皆自具手眼，不落陳言。」³⁹⁸牟宗三先生認爲拆除光景是近溪學問的特殊風格與勝場，他指出近溪與王龍溪相比則更爲「清新俊逸，通透圓熟」的三項理由裡，其中之一即是「特重光景之拆穿」³⁹⁹。古清美先生則認爲「近溪學的特色其實是其求仁之旨中融入了佛學」⁴⁰⁰，不過，他也提到近溪「以其對聖學的認真執著、操持之堅強、踐履之嚴苦，又得到幾次契機的啓發⁴⁰¹，終究打開他自己、也是心學發展的困境，樹立其獨特的講學宗旨——破除光景」⁴⁰²。然而，古先生認爲近溪所追求的究竟境界的超越是超過儒家的聖境，而且其破光景之學問特質乃是迥異於儒學。筆者於此並不同意，認爲古先生以近溪講論手法而貶抑儒家境界，理由既不充份也過於牽強。⁴⁰³但是，即便上述三位學者對於破光景在近溪學中的定位有所分別，然而，我們也可由此看見拆除光景確實是近溪學裡甚爲獨到且別出眾學之處。

綜觀本節討論，再看黃梨洲說的「所謂鬼窟活計者，亦是寂子速道莫入陰界之呵。」⁴⁰⁴這若是用以批評近溪入禪，則未免有失公評，近溪用「鬼窟」、「作活計」來警惕會友門人當心落入光景，這是指點上的方便說。早期佛教傳入中土是以格義的方式來解釋佛法，反之，宋明儒資取佛學裡的手法來作爲講論上的方便（以心學者爲多），本義與立場上是儒學，完全不同於佛家，如此亦未嘗不可。是故，表現、手法上可以是共法，基本立場則必須明辨。明代心學的發展表現出多元的闡釋、細緻而綿密的論辯與創新⁴⁰⁵，梨洲以江右王門爲王學正統，未能細辨近溪之學，實是可憾。在近溪對破除光景的討論裡，我們可以從中區別出兩類指點方式：消極、反面或間接的表述，以及積極、正面或直接的表述。就前者而言，其一爲去掉定執、不作懸想等等，另一則是「一切放下」之指點語，這兩種都是意在破除尚未或已經產生的光景；就後者而論，諸如明覺通透、擴及日用等等的指點，乃旨在直顯對良知心體的真實體知。這兩類指點方式，因著近溪因材施教而會有不同的運用，例如在上節所論的四種「實有如是」之問，即是近於前者，而本節所學的一友每坐便閉目觀心，則含括了兩類方式。其實，我們對於在近溪文獻裡的這兩類指點方式，也不宜太過涇渭分明，以致失其原意，然而，

³⁹⁸ 同前註，頁 417。頁 440，唐先生云：「其破光景之虛幻，言靈明之不可孤守，而必歸於應物以顯仁。」蓋唐先生以近溪學乃歸宗於仁也。

³⁹⁹ 牟先生云：「如果以羅近溪與王龍溪相比，王龍溪較爲高曠超潔，而羅近溪則更爲清新俊逸，通透圓熟。其所以能如此，一因本泰州派之傳統風格，二因特重光景之拆穿，三因歸宗于仁，知體與仁體全然是—，以言生化與萬物一體。」參見《從陸象山到劉戡山》，頁 288。

⁴⁰⁰ 古清美：〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，頁 153。

⁴⁰¹ 原文此處有：「（見下節「作用見性，生生即仁」）」，茲從略。

⁴⁰² 參古氏之前揭文，頁 152-153。

⁴⁰³ 參見氏著：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，頁 114。李沛思、謝居憲於此均有評論，分別參見《從工夫論看羅近溪思想之特色》，頁 132，以及《羅近溪哲學思想研究》（國立中央大學中國文學研究所博士論文，2007 年），頁 18-19。

⁴⁰⁴ 《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 3-4。

⁴⁰⁵ 林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，頁 22。

有適當的分解可以用來幫助我們理解近溪的學問，則此裨益或可資取。

吳震先生透過牟宗三先生所說「破光景」為近溪的「特殊風格」，以及牟先生對唐君毅先生所批評的「此則顛預，未得其要」，指出牟先生輕忽了近溪重「仁」、「一體」以及「生生」這一面；再者，吳先生認為近溪「特殊風格」之形成尚有「另一方面思想的原因」。⁴⁰⁶然而，就前者而言，吳先生的批評稍欠允當，首先，牟先生指出近溪之所以「清新俊逸，通透圓熟」的三個理由為：「一因本泰州派之傳統風格，二因特重光景之拆穿，三因歸宗于仁，知體與仁體全然是一，以言生化與萬物一體。」⁴⁰⁷此可見牟先生並沒有輕視或忽略了近溪對於仁、萬物一體和生生之義的著重；其次，牟先生是從儒學在歷史發展上的必然（亦即理論在發展與表現上的必然），來說近溪是以破光景為其學問風格與勝場，所以才會對於唐先生所認為的近溪之「特點」⁴⁰⁸有些微辭，倘若就唐先生對於近溪的義理詮解來看，筆者則未見牟先生有何批評也。再者，就後者而論，吳先生只是將近溪破光景的積極義提出來說，指出「心本無知」和「本心渾淪」是破除光景所以能為「特殊風格」的思想之上原因⁴⁰⁹，實則，兩者之間並無必然關聯；蓋破除光景可以有消極的表述，亦可有積極的表述，此乃屬於理論內容一面，而「特殊風格」則是在與其他學者義理論說的比較下而有，是以，倘若欲以此作為標顯特殊風格之理由（吳先生以後者示之），其實並不妥當，此乃因兩者不甚相干也。

⁴⁰⁶ 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 295。

⁴⁰⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 288。

⁴⁰⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，冊下，頁 417、440。

⁴⁰⁹ 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 295-297。

第五章 孝弟慈之體悟

本章旨在紹述近溪對於孝弟慈的體悟，認為此乃其獨到與重要之思想內容，並且以孝弟慈貫串著他一生以來所做的學問；其次，進而討論近溪思想裡孝弟慈與良知之間的關係，筆者認為近溪的學問一直以來就關切著良知心體的問題，透過對孝弟慈的體悟，使他在對前者的理解上有所完成與深化。

第一節 體悟孝弟慈

在近溪的語錄裡，有兩則他自述為學歷程的內容，分別見於《近溪子集·卷樂》與《近溪子續集·卷乾》⁴¹⁰。然而，關於每段歷程的時間問題，此中俱未載有明確年份，僅僅只有可辨的先後次序；其中語及格物之悟與孝弟慈者，只見於〈卷乾〉。近溪自述：「比聯第歸家，苦格物莫曉〔…〕。三年之後，一夕忽悟今說〔…〕。後遂從〈大學〉至善，推演到孝弟慈，為天生明德，本自一人之身而未及國家天下。」⁴¹¹其中的「忽悟今說」即指格物之悟，由於語錄裡未提及年份，故所留下的線索僅有他悟得格物之義與推演到孝弟慈的兩者時間相近。是以，如能掌握到近溪格物之悟的年份為何，那麼，對於確知他推演到孝弟慈的時間似乎也就更容易些了，不過，以目前所見文獻來說，尚未有明確的證據可以定出詳細的年份。

關於近溪格物之悟的確切年份問題，從相關文獻來看，有兩種準確性較高的年份記載：一者在嘉靖二十七年戊申（1548），即近溪三十四歲時；另者為嘉靖三十一年壬子（1552），時近溪年三十八。就後者之壬子年言，以羅懷智所撰〈羅明德公本傳〉為代表，該文載有明確的時間，其云：「戊申，學易於胡宗正，息心三月，始悟未畫前矣。已酉，請證格物於父，父不為然。三年後忽悟，直趨父榻前陳之，父躍然起曰：『得之矣。』」⁴¹²在已酉（1549）年後書以「三年後忽悟」，當即為壬子年；羅懷智所記，是目前所有相關文獻裡唯一載有如此明確之年份者。關於前者之戊申年，楊起元（字貞復，號復所，1549-1599）所撰〈明雲南布政使司左參政明德夫子羅近溪先生墓志銘〉載曰：「戊申，學易於楚人胡子宗正，胡子宗正者〔…〕。坐三月，方見許可。忽一夜，悟格物之說〔…〕」⁴¹³。再者，劉元卿（字調甫，號旋宇，1544-1609）所撰〈近溪羅先傳〉載云：「戊

⁴¹⁰ 其一，參見《近溪子集·卷樂》，頁 52-53；《羅近溪先生語錄彙集》，第 58 條，頁 155-156；《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 36-38。其二，參見《近溪子續集·卷乾》，頁 231-234；《羅近溪先生語錄彙集》，第 237 條，頁 334-337；《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 26-29。《明儒學案》所收的內容，俱未錄及兩則語錄的首尾部分。

⁴¹¹ 《近溪子續集·卷乾》，頁 232；《羅近溪先生語錄彙集》，第 237 條，頁 335；《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 27。

⁴¹² 羅懷智：〈羅明德公本傳〉，《羅汝芳集》，冊下，頁 829-830。

⁴¹³ 楊起元：〈明雲南布政使司左參政明德夫子羅近溪先生墓志銘〉，《羅汝芳集》，冊下，頁 920。

申，學易於楚人胡子宗正者〔…〕。如是至三月，然後見許。忽一夕有所悟，趨前峰公榻前，前峰公驚起拊之。跪曰〔近溪跪曰〕：『兒幸有所悟於格物之旨矣。』〔…〕」⁴¹⁴此文與羅懷智一文相較，明顯有兩點不同，其一是未記己酉年，其二是未記近溪請證其父，此文乃是直接將一夕忽悟格物繫於戊申年。對於近溪格物之悟的確定年份，學界目前未有定論，李慶龍先生認為是在近溪三十四歲時⁴¹⁵，吳震先生、謝居憲先生認為是在近溪三十八歲⁴¹⁶，三位所據理由各不相同，本文於此不作細究，但是目前有一點可以確定的是，在眾多相關的文獻裡，都將近溪的格物之悟記於嘉靖三十二年癸丑（1553）之前，即是在近溪年三十九的泰山老翁一事之前。

在曹胤儒關於近溪生平行實的紀錄裡，癸丑年夏載曰：「立鄉約，飭講規，敷演聖諭六言，惓惓勉人以孝弟為先。」⁴¹⁷時近溪年三十九，從他透過聖諭六言真誠懇摯地以此勸勉鼓勵眾人在日用倫常的修行裡當以孝弟為先，可知在這一年的近溪就已經對於孝弟之義頗為重視。明太祖之聖諭六言：「孝順父母，尊敬長上。和睦鄉里，教訓子孫。各安生理，毋作非為。」⁴¹⁸其與孝弟之義能夠相互呼應發揮，近溪在講會上不時會提及以開示諸生民眾，在語錄裡我們就不難看到他對明太祖聖諭六言的褒贊。《近溪羅先生鄉約全書》裡的〈寧國府鄉約訓語〉載有近溪演說聖諭六言的內容，時為嘉靖四十二年癸亥（1563），近溪年四十九，大概是由於聽講對象多為民眾百姓，語言內容平實真切，但其中所說俱合於晚年語錄裡一再宣揚的孝弟慈。《近溪子集》為明神宗萬曆二年甲戌至五年丁丑（1574-1577）的語錄匯集⁴¹⁹，時近溪為六十歲至六十三歲，《近溪子續集》是萬曆十四年丙戌（1586）的語錄⁴²⁰，時近溪年七十二，透過語錄我們知道孝弟慈已經是他晚年的重要思想，王塘南在〈近溪羅先生傳〉裡說：「今《會語》出晚年者，一本諸〈大學〉孝、弟、慈之旨，絕口不及二氏。〔……〕惟潛心〈大學〉孝、弟、慈之旨足矣。」⁴²¹再者，近溪的自述裡提到：

父母兄弟子孫，是替天命生生不已顯現個膚皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄長、慈子孫，通透個骨髓，直豎起來，便成上下今古，橫互將去，便作家國天下。孔子謂：仁者人也，親親之為大焉，其將〈中庸〉、〈大學〉，

⁴¹⁴ 劉元卿：〈近溪羅先生傳〉，《羅汝芳集》，冊下，頁 864。

⁴¹⁵ 參見李慶龍：《羅汝芳思想研究》（臺灣大學歷史學研究所博士論文，1999 年），第二章註釋之註九，頁 51-53。

⁴¹⁶ 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 119-120。謝居憲：《羅近溪哲學思想研究》，頁 78。程玉瑛先生據周汝登（字繼元，號海門，1547-1629）之《聖學宗傳》而認為近溪格物之悟在三十八歲，但是，觀周汝登所記，甚至未載近溪向胡宗正學易之年份為何，不知程先生為何以之為據，參見氏著：《羅汝芳（近溪）詩文事蹟編年》，頁 20。

⁴¹⁷ 《盱壇直詮》，卷下，頁 227；《羅汝芳集·羅近溪師行實（節錄）》，頁 837；《羅近溪先生語錄彙集》，第 550 條，頁 512。

⁴¹⁸ 《羅汝芳集·近溪羅先生鄉約全書》，頁 750-765。

⁴¹⁹ 參見《羅汝芳集》的〈編校整理說明〉，頁 4-5。

⁴²⁰ 同前註，頁 5-6。

⁴²¹ 《羅汝芳集·近溪羅先生傳》，頁 858。

已是一句道盡。孟子謂：人性皆善，堯舜之道，孝弟而已矣，其將〈中庸〉、〈大學〉，亦是一句道盡。然未有如我太祖高皇帝聖諭，數語之簡當明盡，直接唐虞之統，而兼總孔孟之學者也。⁴²²

經由上述觀察，不論近溪的格物之悟或是從〈大學〉至善推演到孝弟慈的確切年份為何，我們可以確知其俱在其三十九歲以前。再者，近溪晚年語錄裡論及孝弟慈處，不時語及明太祖聖諭六言之好，而近溪在癸丑年便即已推尊後者。是以，我們可知近溪對孝弟慈的體悟絕非始於晚年！然而，若必以理論圓熟說之，由於近溪語錄俱出晚年，就現在的證據來說，必當以晚年爲是了。

在《近溪子續集·卷乾》裡近溪自述先妣親授《孝經》、小學、《論》、《孟》諸書，他續云：「後同先君遇有端緒，便將目前孝友和平，反覆開導，故尋常於父祖、伯叔之前，嬉遊於兄弟姊妹之間，更無人不相愛厚。但其時氣體孱弱，祖父最是憐念不離，年至十五，方讀《論語》，出就舉業。」⁴²³接著，他在十七歲時（嘉靖十年辛卯，1531）因讀薛敬軒某段語錄而有過「屏私息念」的工夫；次年（壬辰，1532）他閉關臨田寺，但卻招致重病，幸而其父前峰公授以《傳習錄》而其病頓癒。我們透過近溪在〈卷乾〉裡自述的「一意思以道學自任」以及《近溪子集·卷樂》所云之「把《近思錄》、《性理大全》所說工夫，信受奉行」，可知這兩年的經歷也透露了他對朱子學脈並不相契。⁴²⁴後來，嘉靖十九年庚子（1540）師事顏山農，時近溪年二十六，曹胤儒記云：「遂師事之朝夕。專以孔子求仁、孟子性善，質正之於四書，口誦而心惟之。一切時說講章，置之不觀，閒作時藝，隨筆揮成。」⁴²⁵近溪曉悟體仁即是學於山農時的事。而後，在其三十四歲至三十八歲間（戊申年至壬子年，1548-1552），有格物之悟及從〈大學〉至善推演到孝弟慈；至癸丑年，有泰山老翁一事而大悟。在《近溪子集·卷樂》的自述裡，近溪云：

幸自幼蒙父母憐愛過甚，而自心於父母及弟妹，亦互相憐愛，真比世人十分切至。因此每讀《論》、《孟》孝弟之言，則必感動，或常要涕淚。以先只把當做尋常人情，不為緊要，不想後來諸家之書，做得著緊吃苦。又在省中逢著大會，與聞同志師友發揮，卻翻然悟得只此就是做好人的路徑，奈何不把當數，卻去東奔西走，而幾至亡身也哉！從此回頭，將《論語》再來細讀，真覺字字句句重於至寶。又看《孟子》，又看〈大學〉，又看〈中

⁴²² 《近溪子續集·卷乾》，頁 233。《羅近溪先生語錄彙集》，第 237 條，頁 336-337。《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 28-29，《明儒學案》所錄未如前兩者完整。

⁴²³ 《近溪子續集·卷乾》，頁 231；《羅近溪先生語錄彙集》，第 237 條，頁 334；《明儒學案》，冊下，卷 34，〈泰州學案三〉，頁 26。《明儒學案》亦收錄前兩者之同段語錄，但首尾部分未俱收其中。

⁴²⁴ 此段嘉靖十年辛卯年至壬辰年之事，本論文已於第四章第一節之一「近溪對光景的親歷與突破」做過討論，請參閱之。

⁴²⁵ 參見《盱壇直詮》，卷下，頁 221；《羅汝芳集·羅近溪師行實（節錄）》，頁 834；《羅近溪先生語錄彙集》，第 541 條，頁 509。關於此段引文，《羅汝芳集》和《羅近溪先生語錄彙集》在句讀上有所不同，本文取後者。

庸》，更無一字一句不相照映。由是卻想，孔孟極口稱頌堯舜，而說其道孝弟而已矣。但有《易經》一書，卻貫串不來，時又天幸，楚中一友來從某改舉業，他談《易經》與諸家甚是不同，後因科舉辭別。及在京得弟，殊悔當面錯過，〔……〕某復以師事之，閉戶三月，亦幾亡生，方蒙見許。反而求之，又不外前時孝弟之良，究極本源而已。從此一切經書皆必歸會孔孟，孔孟之言皆必會歸孝弟，以之而學，學果不厭；以之而教，教過不倦；以之而仁，仁果萬物一體而萬世一心也已。

近溪年幼時父母憐愛、弟妹相親，這讓他在讀到《論語》、《孟子》裡語及孝弟處常受感動，不過，他對經典裡的孝弟之言只是視作「尋常人情」，以為並不緊要，這或許也是因為家庭的親愛和睦，致使近溪對其未甚措意。後來，其父示以陽明的《傳習錄》，助近溪化解壬辰年之心病，近溪的祖父羅廷璠（字大鑑，號兩岡，1450-1527）曾聞饒行齋（名瑄，字文璧，號行齋，生卒年不詳）「得良知心傳於東越」而命羅前峰「負笈走百里相從」⁴²⁶，近溪在〈先府君前峰公行狀〉中也提到前峰公嘗「述陽明、行齋二先生之說以示歸的」⁴²⁷，可見前峰的學問是心學一脈。筆者推想，極可能是由於前峰的良知學，隱含在近溪「遇有端緒」時，他「便將目前孝友和平，反覆開導」，而這樣的潛移默化，使得近溪心裡對孝弟的體會已經走向心學一路，所以，辛卯、壬辰年間所透露出的與朱子學脈不相契合，其實並非無故。近溪在格物之悟後，隨著又從〈大學〉至善推演到孝弟慈，我們透過語錄裡近溪對於孝弟慈與良知、生生的融會，可知近溪對良知的規定是以孝弟為本，而生生之心又與此緊密相繫，於是，〈大學〉裡的孝弟慈成了近溪可予以發揮的極佳對象。近溪對孝弟慈所賦予的意義深廣於〈大學〉所提，而孝弟慈對於貼近民眾講學來說，又正好是極親切的起手點，且近溪扣緊《孟子》說孝弟，常授以孔子說仁，故亦可讓學生眾人在理解孝弟慈時，較能上承堯舜孔孟。

第二節 孝弟慈與良知

透過第一章首節裡的討論，我們得知近溪是扣緊著孟子的原文從知愛知愛來規定良知，及至論及〈大學〉之明明德，他透過良知來講明德，故明德即是不慮而知之知愛知敬之良知。於是，明明德便是致良知，致良知亦即明明德，明明德是明不慮而知及不學而能之愛敬親長，是以，明明德於天下只是孝弟慈三者，是知愛知愛之擴而充之以至於天下。由良知之知愛知敬而愛親敬兄，以此親親敬長推擴至於天下，無不是孝弟慈之顯露表現，這樣的意思，就表現在近溪的格物上來說，便是它的義理內容與動態過程，也就是說，近溪在格物的規定之上更賦予深厚充沛的意義，而不再僅限於〈大學〉的形式架構。本節我們對孝弟慈的關注，不是專就本體論來討論它與良知的關係，其根據在於良知我們已有過論述，本節

⁴²⁶ 參見《羅汝芳集·先府君前峰公行狀》，頁 656-657。

⁴²⁷ 同前註，頁 656。

是要以它為重心來談它根於良知而有的相關內容，以下我們分別從對孝弟慈的規定、孝弟與慈、孝弟之不慮不學和聖人之不思不勉、以及重視孔孟之語來論之。

一、對孝弟慈的規定

雖然孝弟慈三者合說乃是出自〈大學〉，近溪對它的規定卻不僅限於〈大學〉，孝弟慈的根柢是良知，是不慮而知之知愛知敬，他對孝弟慈三者也有著明確的規定，茲引其說於下：

夫孝是孩提而知愛，弟是孩提而知敬，慈是未教而養子。⁴²⁸

夫孩提之愛親是孝，孩提之敬兄是弟，未有學養子而嫁是慈。保赤子，又孩提愛敬之所自生者也。此個孝、弟、慈，原人人不慮而自知，人人不學而自能，亦天下萬世人人不約而自同者也。今只以所自知者而為知，以所自能者而為能，則其為父子兄弟足法，而人自法之，便叫做『明明德於天下』，又叫做『人人親其親，長其長，而天下平也』。此三件事，從造化中流出，從母胎中帶來，遍天遍地，互古互今。試看，此時薄海內外，風俗氣候，萬萬不齊，而家家戶戶，誰不是以此三件事過日子也。只堯、舜、禹、湯、文武，便皆曉得以此三件事修諸己而率乎人。以後卻盡亂做，不曉得以此修己率人，故縱有作為，亦是小道；縱有治平，亦是小康。卻不知天下原有此三件大道理，而古先帝王原有此三件大學術也。⁴²⁹

近溪以對良知的規定來說孝弟，本於〈盡心〉所說的孩提之愛親敬兄，而慈則是依於〈大學〉所云「未有學養子而后嫁」以及其中所引〈康誥〉之「如保赤子」⁴³⁰。引文中近溪指出孝弟慈是天命造化流行賦予人者，天地古今從來便是如此。薄海內外縱是風俗氣候千差萬別，然而一切家庭之日用常行間，無不是以孝弟慈這三事件來生活過日子。不過，唯先聖賢人曉悟以孝弟慈而修己率人；反之，不知其蘊者，即便有所作為、治平，終不過是小道、小康。殊不知孝弟慈乃是天下原有的三件大道理，是先古帝王的三件大學術。近溪對孝弟慈的規定便是如此，且他在語錄中亦屢屢論及，其中有一則是載述問者請教近溪只以孝弟慈來作為明、親、至善（即〈大學〉所云之明明德、親民、止於至善）之實，究竟所見為何？以下援引該則語錄論之：

曰：「今世言至善者，紛紛不同，而先生卻只以孝弟慈為明、親、至善之實，是果何所見耶？」羅子曰：「大學者，大人之學。⁴³¹大人者，不失其赤子之心者也。今觀，赤子之心卻只是個孝弟，而保赤子則便是個慈也。」

⁴²⁸ 《近溪子續集·卷乾》，頁 250。《羅近溪先生語錄彙集》，第 245 條，頁 356。

⁴²⁹ 《近溪子集·卷御》，頁 108-109。《羅近溪先生語錄彙集》，第 123 條，頁 213。

⁴³⁰ 「未有學養子而后嫁」及「如保赤子」，參見《四書章句集注》，〈大學章句〉，頁 9。後者典出《尚書·周書·康誥》，原作「若保赤子」，參見《十三經注疏》，頁 204，。

⁴³¹ 朱子〈大學章句〉註云：「大學者，大人之學也。」《四書章句集注》，〈大學章句〉，頁 3。

人無所不至，惟天不容偽，世間言德，皆是慮而知、學而能，惟此三德，方是天然自明之德矣。人之相親，須是骨肉，方為至親，捨孝弟慈，則難言至親也，故《孝經》首言：「先王有至德要道，以治平天下。」⁴³²然則至善，又豈外此三德也哉？」⁴³³

所謂「大學」，是指大人之學，是學為大人也，接著近溪以孟子所言「大人者，不失其赤子之心者也」來說大人，赤子之心由孩提之童的知愛知敬而顯，故只是個孝弟，而保赤子所顯者便是慈之流露，是以，大學便可說是一推致擴充孝弟慈之學，而此三德方纔真是天然自明之德，由孝弟慈而說親，方真能言至親，故云止於至善又豈是外此三德而有至善耶？近溪以孟子的赤子之心來解大人之學，這同樣是扣緊愛親敬長之知孝知弟（知愛知敬）來說，其由此及於孝弟慈而發揮之更是益加事半功倍，於義理上亦是貫通無礙。

二、孝弟與慈

在上面討論的末則引文裡，近溪以赤子之心之孝弟愛敬說大人，就此處而言，慈之根據未出於孟子，其所引的保赤子當從〈大學〉而說，如此看來，慈是否可以放在知愛知敬、知孝知弟之良知來說呢？語錄裡近溪對此亦有說明，茲引其說如下：

「為人君，止於仁」，雖列之以五，至孝弟慈，則括之以三，及云「未有學養子而後嫁」，則慈，又孝弟所從生，而渾然良知之自有者也。仁讓之興彌廣，而感通之本益微，非古至善，其孰能與於斯？」⁴³⁴

〈大學〉裡有仁、敬、孝、慈、信，以五者列之，其後有孝弟慈三者，未學養子而嫁意謂保赤子之慈愛是心所自然流露而出者。近溪指出慈是孝弟所從生，意謂家庭中父母慈愛子女，子女亦敬長孝弟之，故孝弟亦可謂由慈所生，此乃是良知本自有之的。當然，論者可能評批近溪此說不過是透過親親敬長之互動關係而有，不過就近溪之學而言，其意實非如此，此見本論文第二章首節所論可明，再就孟子孝弟愛敬根柢來說，這是不慮之知與不學而能之良知良能，乃本心之覺現也。是以，依近溪之意，孝弟慈俱是良知所本有，故而可以說慈含攝了孝弟，或者孝弟含攝於慈。再者，就義理之貫通互即來說，其實我們也可以反過來講，意即「說孝弟而慈已在其中，說慈而孝弟亦在其內」。這樣的思意，近溪也是有的，語錄中他提到：

母之育子也以慈，子之事母也以孝，常分也。分而曰常，言天彝民秉，根

⁴³² 《孝經·開宗明義》原文載：「先王有至德要道，以順天下。」參見《十三經注疏》，頁 2545。

⁴³³ 《近溪子集·卷數》，頁 216-217。《羅近溪先生語錄彙集》，第 228 條，頁 319。

⁴³⁴ 《羅汝芳集·近溪羅先生一貫編》，頁 344。《羅近溪先生語錄彙集》，第 377 條，頁 434。引文裡「列之以五」者為〈大學〉中云：「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」參見《四書章句集注》，〈大學章句〉，頁 5。

乎心，見乎情，而必不可已者也。本必不可已之心之情，而慈以啟孝，孝以答慈，已為常分，況慈不徒慈，而時之所遭，且節以慈焉！是則慈之常而變者也。古今天下，凡為人母焉者，孰不期子之育也？然時其常，則為慈也易，時其變，則為慈也難。夫慈以啟孝，孝者既極其至矣，則孝以答慈者，又奚容以易易為之哉？⁴³⁵

堯舜之道，孝弟而已矣，則祖述者，即祖述其孝弟之道也。汝諦觀本章前面說舜，只說：「舜其大孝也歟！」⁴³⁶說孝而弟在其中，說舜而堯在其中矣。就是說文王處，也只說：「父作之，子述之。」⁴³⁷說武王處，也只說：「武王、周公，其達孝矣乎！」⁴³⁸可見不惟祖述，是祖述孝弟，而憲章，亦是憲章孝弟也。〔……〕人徒見聖人之成處，其知則不思而得，其行則不勉而中，而不知皆從孝弟慈之不慮而知、不學而能中來也。⁴³⁹

首則引文指出慈、孝為常分，此是天彝民秉，乃是根乎於心、見之於情而必如此不可的，慈以啟孝、孝以答慈既是常分，亦不因時而異。次則引文裡近溪更指出「說孝而弟在其中，說舜而堯在其中」，同樣地，我們也可以從義理上推得「說孝弟而慈在其內」，合以此處二則引文與前面所論，我們也已知得「說慈而孝弟亦在其中」，而聖人知行之不思而得與不勉而中，即是從此孝弟慈之不慮之知與不學而能之良知良能中來。至此，我們可以看出近溪幾乎是以孟子來詮釋〈大學〉，他從良知來說明德，明明德即是致良知；大學作為大人之學，其內容是推致擴充孝弟慈之學；孝弟慈連說雖出自〈大學〉，而其中亦有所說，然而究其實，亦是以知愛知敬之孝弟為根柢，以此良知而得以圓成，故依近溪之意，我們亦可說孝弟慈乃渾然良知之自有者。

三、孝弟之不慮不學和聖人之不思不勉

以孝弟為本為始，可及至聖人先哲之化境，孝弟是聖哲之根本，聖哲是孝弟之如如呈顯朗現，故赤子之心之不慮而知、不學而能，是聖人不思而得、不勉而中之所從來，在近溪語錄裡，常明此義，以下論之：

天下之理，豈有妙於不思而得者乎？孝弟之不慮而知，即所謂不思而得也；天下之行，豈有神於不勉而中者乎？孝弟之不學而能，即所謂不勉而中也。故捨卻孝弟之不慮而知，則堯舜之不思而得，必不可至；捨卻孝弟之不學而能，則堯舜之不勉而中，必不可及。即如赴海者，流須發於源泉，而桔槔沼瀦，縱多而無用也；結果者，芽須萌於真種，而染彩鏤劃，徒勞

⁴³⁵ 《羅汝芳集·近溪羅先生一貫編》，頁 374。《羅近溪先生語錄彙集》，第 451 條，頁 463。

⁴³⁶ 「舜其大孝也與！」典出〈中庸〉。參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第 17 章，頁 25。

⁴³⁷ 同前註，〈中庸章句〉，第 18 章，頁 26。

⁴³⁸ 同前註，〈中庸章句〉，第 19 章，頁 27。

⁴³⁹ 《近溪子集·卷御》，頁 134。《羅近溪先生語錄彙集》，第 162 條，頁 238。

而鮮功也。其曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」⁴⁴⁰豈是有意將淺近之事以見堯舜可為？乃是直指入道之途徑，明揭造聖之指南，為天下後世一切有志之士，而安魂定魄，一切拂經之人，而起死回生也。諸生能日周旋於事親從兄之間，以涵泳乎良知良能之妙，俾此身此道，不離於須臾之頃焉，則人皆堯舜之歸，而世皆雍熙之化矣。⁴⁴¹

孝弟之不慮而知及不學而能即是聖人神妙之不思而得及不勉而中，前者是近溪從赤子孩提之不慮而知不學而能之自然流露來說，後者是從聖人自覺、覺悟所呈現的不思而得不勉而中之自然而然地表現而說，這裡在於意指聖人不思不勉之與赤子孩提不慮不學之是同樣地神妙莫測。近溪以源泉及芽之真種比喻良知良能，以海與果實比喻堯舜之化境，桔槔沼瀦以及染彩鏤劃便是指無源無種之以慮而知、以學而能、或者瞬念私意等等。近溪接著指出，孟子以孝弟說堯舜，實是直指入聖途徑、明揭造聖指南，他遂勉諸生眾人當多致心於愛親敬兄處體悟，涵泳於良知良能之妙，以使吾身與道無有須臾之或離，如此，人人咸歸堯舜之道而舉世盡皆和樂。是以，孝弟不是淺近之事，其實乃兼具本末之根種與果實，知愛知敬與不思不勉咸具於其中。錄語中近溪對此義多有發揮，茲錄乙則於下以續作討論：

問：「聖門以求仁為學，其切要亦有可言者乎？」羅子曰：「孔子自己說仁，平生只有『仁者人也，親親為大』，是他正解。孟子卻指實說：『親親，仁也。』今看，人人孩提之初，皆知愛親敬長，果是渾然本心，而仁不遠人也。若此良心之知，瑩然昭然於親長之間，無所不愛，無所不敬，而又無所不條理正當，其人便明通，而曰聖人也。仁豈遠乎哉！術豈多乎哉！」曰：「宗族稱孝，鄉黨稱弟，卻又只是個士之次者⁴⁴²，何也？」羅子曰：「孝弟一也，不能因心以出者，淺而忘本；不善推所為者，近而遺末。故必誠意、正心、修身，而其為父子兄弟乃可足法，齊家、治國、平天下而後，人之父子兄弟自法之也。」⁴⁴³

近溪云觀孩提之皆知愛親敬長，確實可見渾然本心，而仁實近於人，是以，若能彰顯此良心之知使其全幅朗現，擴而充之而無不條理正當，此明通之人即謂之曰聖人。孝弟只是一事，其須因心以出、善推所為，如此方是有本而方能及末；引文中近溪以「本末」對「淺近」而說，其言「本末」可通至〈大學〉所云「物之本末」，如此是與他的格物說相合，因此，「本」是誠意、正心、修身（事之始），「末」是齊家、治國、平天下（事之終）；這是對應著〈大學〉的架子來說，若我們從近溪賦予的內容來看，亦即他上面的論述和我們前面的討論，那麼，「本」（始）就是不慮不學之孝弟，「末」（終）即是不思不勉之化境。

⁴⁴⁰ 孟子語，典出《孟子·告子下》。參見《四書章句集注》，《孟子集注》，卷 12，〈告子章句下〉，第 2 章，頁 339。

⁴⁴¹ 《近溪子集·卷御》，頁 146。《羅近溪先生語錄彙集》，第 174 條，頁 249-250。

⁴⁴² 宗族稱孝、鄉黨稱弟及士之次者，出自《論語·子路》。參見《四書章句集注》，《論語集注》，卷 7，〈子路第十三〉，頁 146。

⁴⁴³ 《近溪子集·卷射》，頁 101-102。《羅近溪先生語錄彙集》，第 114 條，頁 205。

四、重視孔孟之語

近溪對孟子「親親，仁也」以及孔子「仁者人也，親親為大」頗為重視，我們在語錄中時常可以看到他引用兩者，上段討論裡的末則語錄便論及二者。依近溪的意思，此二者可於義理上互相貫通，知愛而親親是仁，孝同時是仁心之內容與呈現，同樣地，孔子一語意了親親乃仁之重要內容。孟子語在我們討論良知時隨處見到，故而以下我們援引一則近溪論孔子語的語錄，以及一則論及孝弟仁義的語錄來做討論：

孔子憲章文、武，宗旨在於求仁。仁者人也⁴⁴⁴，天地萬物為一體者也。其中親親為大⁴⁴⁵，人以天地萬物為一體，則人而大矣。孔子志學，聯屬家國天下以成其身，所以學其大者也，亦欲行其大也。仁者，孩提之不學不慮，良知良能也，聖人之不勉不思，即不失其赤子之心也。老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，而家國天下，運之掌矣，故其告君只是此語，以敏文、武之政。⁴⁴⁶

蓋天下最大的道理，只是仁義，殊不知仁義是個虛名，而孝弟乃是其名之實也。今看，人從母胎中來，百無一有，止曉得愛個母親，過幾時，止曉得愛個哥。聖賢即此個事親的心叫他做仁，即此個從兄的心叫他做義，仁義是替孝弟安個名而已。三代以後，名盛實衰，學者往往知慕仁義之美，而忘其根源所在。⁴⁴⁷

首則引文裡，仁者人也是從本體處講仁體，天地萬物與人俱是天命生生而為一體，親親為大是主觀的講仁心，人能以天地萬物為一體，以親親為大。仁體亦是不學不慮之良知良能，咸是成就聖人的超越根據，故聖人不思不勉之神妙，即是赤子之心自做得大人⁴⁴⁸。次則引文中，近溪所說仁義是個虛名而孝弟乃其名之實，這是意指孟子是即著知愛知孝之事親之心而稱之曰仁、即著知敬知弟之從兄之心而稱之曰義，此意同於近溪舉孟子良知良能此章而說：「仁義之實，只是愛親從兄。夫愛親從兄，吾人不慮而知之良知、不學而能之良能也。」⁴⁴⁹近溪是要警醒學生聽眾當實知仁義之所指，切勿如只是徒慕仁義之美的學者一般。同樣需要自省的問題，近溪有一則論及質美未學者可資參看：

羅子曰：「人之所貴者，孝弟，而孝弟所尤貴者，學也。故質美未學者，為善人。夫善人者，豈孝弟之不能哉，弗學耳。」〔……〕又徐為會眾申

⁴⁴⁴ 「仁者人也」乃孔子語，出自〈中庸〉。參見《四書章句集注》，〈中庸章句〉，第20章，頁28。

⁴⁴⁵ 「親親為大」亦孔子語，同前註。

⁴⁴⁶ 《羅汝芳集·近溪羅先生一貫編》，頁347。《羅近溪先生語錄彙集》，第383條，頁437。

⁴⁴⁷ 《近溪子集·卷御》，頁135。《羅近溪先生語錄彙集》，第163條，頁239。

⁴⁴⁸ 近溪觀孟子「不失其赤子之心」一章云：「據我看，孟子此條，不是說大人方能不失赤子之心，卻是說赤子之心，自能做得大人。若說赤子之心，止大人不失，則全不識心者也。」《近溪子集·卷數》，頁196。《羅近溪先生語錄彙集》，第206條，頁299。

⁴⁴⁹ 《近溪子集·卷射》，頁100。《羅近溪先生語錄彙集》，第113條，頁204。

告曰：「善人之孝弟，與聖人何以異哉？蓋聖人之學，致其良知者也。夫良知在於人心，變動而不拘，渾全而無缺，時出而恒久弗息者也。」⁴⁵⁰

孝弟所以爲人之所貴者，在於其乃本心具足而覺現者，然而，近溪指出尙有爲孝弟所尤貴者——學。善人是質美而未學者，然其孝弟不與聖人有異，此義由良知良能爲人所同有可知。近溪之所以會說「學」是孝弟所尤貴者，在於聖人乃是自覺而覺悟、實現愛敬孝弟者，赤子孩童與其有著非自覺與未覺的相異點，善人者雖是其人屬善，然若未透過學而推擴孝弟於酬酢進退間，終不能及於無不條理正當，亦無可達至聖人不思而得及不勉而中之化境，聖人乃是以致良知而得以全幅朗現良知者也。



⁴⁵⁰ 《近溪子集·卷御》，頁 114-115。《羅近溪先生語錄彙集》，第 135 條，頁 219。

第六章 結論

自壬辰年前峰示近溪《傳習錄》以助其病頓癒，大抵也就是近溪踏入心學之時，他自己所說的對於心性問題之關心是四五十年分毫不改，道出他了一生學問的用心所在。良知心體是近溪學問的核心，他對良知心體所做的規定，貫通於他對其它經典的領悟與詮釋，即如他所說的「一切經書必歸會於孔孟，孔孟之言必皆歸會孝弟」，孝弟即是指他本於孟子原文以知愛知敬來規定良知，而此知愛知敬之心是一生生不已之心，孝弟仁義之心即自是生生不息、自不容已者。

近溪以致良知來闡釋明明德，對格物到治天下的實踐綱領，給出了推擴知愛敬知孝弟之良知的闡釋，意即擴而充之以至明明德於天下，此是近溪對靜態的實踐綱領所給出的動態解釋，對八條目之形式賦予了其所規定的義理內容。他就著赤子孩提不思不慮所自然而然地表現出來的愛親敬長，來指點說聖人思而得不勉而中之神妙即是赤子孩提知愛知敬自然之彰顯流露，兩者俱是神妙莫測，此是順而出之的「性之」義，當然，近溪亦清楚聖人赤子之別，故有云視諸孩提提又萬萬也。

破光景的對象是良知心體的幻相，學者所悟者究竟是真實或是虛見，這是每位心學者必須面對的難題，近溪對此有深切的體會與突破，就此而言，亦可見近溪對心性之學的關注果然未有間斷。我們透過解析近溪以心迷、心之惡來說明惡的起源問題，可知近溪學之心是真正的道德主體，惡的問題得以從道德主體處獲得解答，如此方有其真實意義；相反地，以心的認知能力來說明人的實踐活動和道德活動、或者委以氣質決定論等，心便不能成其為真正的道德主體。

近溪對良知心體的關注，有其生命體悟與聖賢學問的需求，相較於陽明的問題意識是對朱子而發，近溪是直截就良知心體而發。陽明以智之知是知非將良知上提而說，此已是親切；不過，依近溪之意，就知愛知敬、知孝知弟處來說良知，更是親切落實，功夫亦好下手。雖然近溪未如陽明上提仁義禮智之一端來做統攝，然而近溪之言孝弟，亦是已經顯出了心為仁義之心。近溪之強調知愛知敬、明明德、生生之心，是其學之核心與特色，我們可以說良知心體的內容，即是近溪學之骨架與義理主幹。

本論文以良知心體作為主要的關注對象來對近溪學進行討論，故有一章討論良知心體之內容，而其它各章節所做討論亦與此相互關聯，筆者也嘗試在其中做出不同於學界的討論。諸如「即本體做工夫」一節，目前仍未有論者對近溪此處進行細論，亦未有以如此切入之方式進行討論者。近溪學裡惡的根源問題，至今學界仍未見有論文談及，甚是可惜。「逆復工夫」一節裡的「覺悟之復」，筆者則嘗試勾勒出近溪談論的德性（本體）、覺悟（功夫），以及在覺悟下的「不慮而知一屬之天—順而出之一性善」之「性之」和「以慮而知一屬之人—逆以反之—知善」之「反之」，明此分疏，亦可不被近溪兩次提及「知有兩樣」一語所困惑。「格物

工夫」一節，筆者認為論者缺乏對近溪的論述做集中的討論，故多論而未詳或未有深入的探究，筆者於此嘗試把握其對格物之規定。「破光景」一章的安排是必須的，其與良知心體的關係不再贅述，本論文先仔細討論近溪的親歷與突破，再就近溪所論以及當代學者的論述來進行撰文，以期能有較為明晰的討論。本論文難免有未盡之處，筆者亦求精進自省而無間斷，懇請不吝指教。



參考書目

一、原典、古籍

- 〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。
- 〔明〕羅汝芳著、李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版社，2006年）。
- 〔明〕羅汝芳：《盱江羅近溪先生全集》（臺北市：國立中央圖書館，明萬曆四十六年劉一焜浙江刊本）。
- 〔明〕羅汝芳：《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》（臺南縣：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。
- 〔明〕羅汝芳講、〔明〕曹胤儒編：《盱壇直詮》（臺北市：廣文書局，1960年）。
- 〔宋〕周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年）。
- 〔宋〕張載：《張載集》（北京：中華書局，1978年）。
- 〔宋〕程顥、〔宋〕程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年）。
- 〔宋〕蘇軾：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年）。
- 〔宋〕朱熹：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年）。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 〔明〕王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年）。
- 〔明〕王畿：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年）。
- 〔明〕顏鈞：《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996年）。
- 〔明〕劉宗周：《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007年）。
- 〔明〕黃宗羲：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年）。
- 〔清〕阮元：《十三經注疏》（北京：中華書局，1982年）。
- 〔清〕王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年）。
- 《景印文淵閣四庫全書》（臺北市：臺灣商務印書館股份有限公司，1986年），第695冊，第711冊。
- 中華書局編：《孔子家語》（北京：中華書局，1989年）。

二、專著（依姓氏筆劃排列）

- 古清美：《慧菴存稿·一·慧菴論學集》（臺北市：大安出版社，2004年）。
- 任文利：《心學的形上學問題探本》（鄭州：中州古籍出版社，2006年）。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集》（臺北市：聯經出版事業公司，2003年），冊27，《牟宗三先生晚期文集》；冊30，《陸王一系之心性之學》。
- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》（臺北市：聯經出版事業公司，2003年）。
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》（臺北市：臺灣學生書局，2000年）。

- 吳震：《明代知識界講學活動繫年 1522-1602》（上海：學林出版社，2004年）。
- 吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年）。
- 吳震：《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003年）。
- 吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年）。
- 吳根友：《明清哲學與中國現代哲學諸問題》（北京：中華書局，2008年）。
- 季芳桐：《泰州學派新論》，（成都：巴蜀書社，2005年）。
- 岡田武彥：《王陽明與明末儒學》（上海市：上海古籍出版，2000年）。
- 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北市：臺大出版中心，2005年）。
- 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2008年）。
- 林維杰、邱黃海主編：《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2010年）。
- 韋政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北市：水牛圖書出版事業有限公司，2006年）。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北市：臺灣學生書局，1979年）。
- 唐君毅：《哲學論集》（臺北市：臺灣學生書局，1990年）。
- 馬曉英：《出位之思：明儒顏鈞的民間化思想與實踐》（銀川：寧夏人民出版社，2007年）。
- 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 陳時龍：《明代中晚期講學運動(1522-1626)》（上海市：復旦大學出版社，2006年）。
- 嵇文甫：《左派王學》（臺北市：國文天地雜誌社，1990年）。
- 彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：臺灣學生書局，2006年）。
- 程玉瑛：《晚明被遺忘的思想家：羅汝芳（近溪）詩文事蹟編年》（台北市：廣文書局，1995年）。
- 楊祖漢：《當代儒學思辨錄》（臺北市：鵝湖出版社，1998年）。
- 劉述先：《黃宗羲心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006年）。
- 蔡仁厚：《王學流衍——江右王門思想研究》（北京：人民出版社，2006年）。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002年）。
- 錢穆：《錢賓四先生全集》（臺北市：聯經出版事業公司，1998年），冊9，《宋明理學概論》。
- 龔鵬程：《晚明思潮》（臺北市：里仁，1994年。宜蘭縣礁溪鄉：佛光人文社會學院，2001年）。

三、論文（依姓氏筆劃排列）

- 方祖猷：〈評牟宗三先生之論羅近溪〉，《中共寧波市委黨校學報》2005年第1

期，頁 78-81。

王基西：〈理學家小傳(五十)——近溪先生羅汝芳〉，《中國語文》第 570 期(2004 年 12 月)，頁 18-27。

古清美：〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，《佛教的思想與文化：印順導師八秩晉六壽慶論文集》(臺北市：法光出版社，1991 年)，頁 217-236。收入氏著《慧菴存稿·一·慧菴論學集》(臺北市：大安出版社，2004 年)，頁 151-181。

古清美：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，《臺大中文學報》第 16 期(2002 年 6 月)，頁 143-171，此文亦收入《慧菴存稿·一·慧菴論學集》，參見頁 111-150。

牟宗三：〈研究中國哲學文獻途徑〉，《牟宗三先生全集》(臺北市：聯經出版事業公司，2003 年)，冊 27，《牟宗三先生晚期文集》，頁 349-366。

吳震：〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就“克己復禮”的詮釋而談〉，《復旦學報》(社會科學版)2006 年第 5 期，頁 72-79。

李沛思：〈復以自知——羅近溪的體證工夫〉，《當代儒學研究》第 2 期(2007 年 7 月)，頁 207-227。

李慧琪：〈吳汝鈞「純粹力動」與羅近溪「流行之體」的比較〉，《當代儒學研究》第 4 期(2008 年 7 月)，頁 205-231。

沈玲：〈“自然書寫”的“詩人之詩”——泰州學派重要代表羅汝芳詩歌研究〉，《揚州大學學報》(人文社會科學版)第 11 卷第 5 期(2007 年 9 月)，頁 59-63。

周群：〈“二溪”卓吾關係論〉，《東南學術》2004 年第 1 期，26-32。

周群：〈易道與身心修養——以“龍溪”、“近溪”的易學思想為例〉，《中國哲學史》2007 年第 1 期，頁 21-29。

周群：〈從陽明到卓吾的中介——論羅近溪思想的定位〉，《南京大學學報》(哲學·人文科學·社會科學)2004 年第 4 期，頁 60-65。

周群：〈論近溪對明道“一體論”的遠眺與變異〉，《福建論壇》(人文社會科學版)2008 年 01 期，頁 9-14。

周志文：〈羅汝芳論大學〉，收入淡江大學中文系主編：《晚明思潮與社會變動》(臺北市：弘化文化事業公司，1987 年)，頁 69-88。

周知本：〈羅近溪「破光景」義蘊探索〉，《興大中文研究生論文集》第 9 期(2004 年 5 月)，頁 39-61。

季芳桐：〈論羅近溪仁學思想與道德修養論〉，《湖北社會科學》2005 年 01 期，頁 99-100。

林久絡：〈羅近溪悟道經驗分析〉，第十屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會 中國哲學的心性論，2007 年 3 月 18 日。

林月惠：〈本體與工夫合一——陽明學的展開與轉折〉，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》(臺北市：臺大出版中心，2005 年)，頁 631-721。

- 林月惠：〈唐君毅、牟宗三的陽明後學研究〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第 1 期（2001 年 1 月），頁 22-33。
- 林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2008 年），頁 217-275。
- 林繼平：〈來去自如羅近溪：王門中的特出學者〉，《東方雜誌》復刊第 18 卷第 5 期（1984 年 11 月），頁 17-24。
- 唐君毅：〈中國哲學研究之一新方向〉，收入韋政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北市：水牛圖書出版事業有限公司，2006 年），頁 123-139。
- 唐君毅：〈泛論陽明學之分流〉，《學原》第 2 卷第 1 期（1948 年 5 月），頁 5-12。
- 孫金城、鄧民波：〈“赤子之心”與“童心”之比較初探〉，《安徽文學》（下半月）2007 年第 8 期，頁 81。
- 徐復觀：〈研究中國思想史的方法與態度〉，收入韋政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北市：水牛圖書出版事業有限公司，2006 年），頁 151-164。
- 張克偉：〈羅汝芳理學思想析述〉，《河北師範大學學報》（哲學社會科學版）第 23 卷第 1 期（2000 年 1 月），頁 98-101、135。
- 梁雋華：〈論羅汝芳的易學思想周易研究〉，《周易研究》2008 年第 1 期，頁 19-24。
- 勞思光：〈王門工夫問題之爭議及儒學精神之特色〉，《新亞學術集刊》1982 年第 3 期，頁 1-20。
- 童 偉：〈縱橫任我 生意活潑——羅汝芳對“狂禪”的整合與改造〉，《揚州大學學報》（人文社會科學版）第 10 卷第 2 期（2006 年 3 月），頁 45-48。
- 楊祖漢：〈孝弟慈與入聖之道〉，《當代儒學思辨錄》（臺北市：鵝湖出版社，1998 年），頁 265-278。
- 楊祖漢：〈程伊川的才性論〉，《鵝湖月刊》第 129 期（1986 年 3 月），頁 30-38。
- 楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，收入林維杰、邱黃海主編：《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》（臺北市：中研院文哲所，2010 年），頁 65-97。
- 楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第 37 期（2007 年 12 月），頁 145-175。
- 楊儒賓：〈王學學者的「異人」經驗與智慧老人原型〉，《清華中文學報》第 1 期（2007 年 9 月），頁 171-210。
- 溫愛玲：〈從雙溪經典觀看李卓吾之「童心說」——析論「童心說」對於王學之繼承與發展〉，《東方人文學誌》第 2 卷第 4 期（2003 年 12 月），頁 161-181。
- 鄒自振、羅伽祿：〈論羅汝芳對湯顯祖的影響〉，《福州大學學報》（哲學社會科學版）2007 年第 4 期，頁 51-56、112。
- 趙 偉：〈晚明狂禪思潮的三教論〉，《青島大學師範學院學報》第 22 卷第 1 期（2005 年 3 月），頁 31-37。

- 趙 偉：〈論晚明狂禪思潮中的禪儒互釋〉，《東方論壇》2005 年第 2 期，頁 103-109。
- 劉述先：〈研究中國史學與哲學的方法與態度〉，收入韋政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北市：水牛圖書出版事業有限公司，2006 年），頁 217-228。
- 劉述先：〈論王陽明的最後定見〉，《中國文哲研究集刊》，第 11 期（1997 年 9 月），頁 165-188。收入氏著：《黃宗羲心學的定位》（杭州：浙江古籍出版社，2006 年），頁 148-166。
- 蔣年豐：〈體現與物化：從梅勞·龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，《中國文化月刊》第 105 期（1988 年 7 月），頁 52-73。
- 蔡世昌：〈羅近溪的“格物”說——從“格物”之悟談起〉，《中國哲學史》2006 年第 2 期，頁 91-99。
- 蔡家和：〈從羅近溪分別「體仁」與「制欲」之工夫進路見心學與理學之不同〉，《華梵人文學報》第 1 期（2003 年 7 月），頁 69-105。
- 謝居憲：〈牟宗三先生對羅近溪哲學的詮釋〉，《當代儒學研究》第八期（2010 年 6 月），頁 211-244。
- 謝居憲：〈羅近溪圓教思想研究〉，《中央大學人文學報》第 43 期（2010 年 7 月），頁 141-184。
- 謝居憲：〈羅近溪對「仁」的詮釋〉，《揭諦》第 17 期（2009 年 7 月），頁 83-123。
- 謝居憲：〈羅近溪學術宗旨理解的一些評析〉，《鵝湖學誌》第 41 期（2008 年 12 月），頁 163-202。
- 鍾彩鈞：〈論羅近溪的歸宗儒學〉，《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》（臺北市：中研院中國文哲研究所，2009 年），頁 101-134。
- 羅永吉：〈王門二溪與佛教思想之交涉〉，《鵝湖月刊》第 365 期（2005 年 11 月），頁 29-37。
- 羅伽祿：〈羅汝芳生平與家世述略〉，《撫州師專學報》第 21 卷第 1 期（2002 年 3 月），頁 13-17。
- 羅伽祿：〈羅汝芳授業從姑山〉，《尋根》2003 年第 2 期，頁 120-121。
- 羅伽祿：〈羅汝芳簡論〉，《撫州師專學報》1998 年第 4 期，頁 27-32。
- 龔鵬程：〈羅近溪與晚明王學之發展〉，《國立中正大學學報》（人文分冊）第 5 卷第 1 期（1984 年 10 月），頁 237-266。收入氏著《晚明思潮》（臺北市：里仁，1994 年。宜蘭縣礁溪鄉：佛光人文社會學院，2001 年）。

四、學位論文（依年代排列）

博士論文

- 李得財：《羅近溪哲學之研究》，東海大學哲學研究所，1997 年 6 月，指導教授：蔡仁厚。

- 李慶龍：《羅汝芳思想研究》，國立臺灣大學歷史學研究所，1999年6月，指導教授：古偉瀛。
- 蔡世昌：《羅近溪哲學思想研究》，北京大學哲學所，2004年5月，指導教授：陳來。
- 謝居憲：《羅近溪哲學思想研究》，國立中央大學中國文學研究所，2009年1月，指導教授：楊祖漢。
- 魏美瑗：《羅近溪實踐哲學研究》，中國文化大學哲學研究所，2009年6月，指導教授：王財貴。

碩士論文

- 黃漢昌：《羅近溪學述》，國立政治大學中國文學研究所，1983年6月，指導教授：曾昭旭。
- 黃淑齡：《明代心學中「光景論」的發展研究》，國立臺灣大學中國文學研究所，1995年6月，指導教授：古清美。
- 翁泓文：《羅近溪理學思想之研究》，中國文化大學中國文學研究所，1996年6月，指導教授：王俊彥。
- 魏月萍：《羅近溪「破光景」義蘊》，國立臺灣大學中國文學研究所，2000年6月，指導教授：古清美。
- 李沛思：《從工夫論看羅近溪思想之特色》，國立中央大學中國文學研究所，2006年7月，指導教授：楊祖漢。
- 孫金城：《羅近溪哲學思想研究》，南昌大學人文學院哲學系，2007年11月，指導教授：楊柱才。
- 朱 潔：《羅汝芳仁學思想研究》，湖南師範大學，2009年5月，指導教授：鄧名瑛。
- 陳淑雅：《從「生生之仁」論羅近溪的哲學思想》，南華大學文學系，2010年6月，指導教授：陳錫章。