

羅近溪圓教思想研究*

謝 居 憲**

摘 要

羅近溪與王龍溪並稱二溪。牟宗三先生認為陽明之後，能調適上遂而完成王學之風格者是龍溪與近溪二者。就儒家圓教之討論，牟先生似乎以龍溪的討論為主。同樣並稱二溪，能調適上遂而完成王學之風格者的近溪，便少有討論。那麼，近溪是否沒有圓教義呢？按牟先生對圓教之分判，天台圓教是最圓滿究竟之教。就儒家而言，其認為陽明四有句為別教，龍溪四無句為別教一乘圓教，而真正圓教則似當依五峰「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式而立。而近溪哲學思想中不乏有五峰「天理人欲同體而異用」之思想模式。如是，牟先生心中最「圓熟」的近溪哲學是否有儒家圓教義。若是有，其是如何建構其圓教系統的，且其所建立的圓教是牟先生所謂的華嚴圓教，或是天台圓教。

關鍵詞：羅近溪、牟宗三、宋明理學、圓教、天台、孝

* 此篇論文已宣讀於2009年6月4至5日中央大學文學院儒學研究中心「第二屆青年儒學學術研討會」。感謝二位匿名委員提供寶貴的意見，讓本論文更加嚴謹，於此特申謝忱。

** 中華大學通識中心兼任助理教授 (shieh.tsh@yahoo.com.tw)

投稿日期：99.6.20；接受刊登日期：99.7.8；最後修訂日期：99.7.11

The Research in Luo Jinxi Round Teaching Thinking

Jue-hsien Hsieh*

Abstract

Luo Jinxi and Wang Longxi were equally famous contemporaries and sometime called “the two xi.” Mou Zongsan regarded them as the heir of Wang Yangming, who could develop further Yangming’s philosophy. However, on the problem of Confucian round teaching, Mou treated only Wang Longxi’s contribution and left out Luo Jinxi completely. It is worthy to investigate whether the later had similar doctrine of round teaching. According to Mou’s distinction, Tientai is the most complete Buddhist theory of round teaching. While Wang Yangming’s doctrine of “the four positive teaching of Liang-chi” is not yet round teaching though Wang Longxi’s “the four negative teaching of Liang-chi” is a step forward less than a round teaching. The Confucian proper round teaching should be built according to Hu Wufeng’s idea of “The principle of Heaven and human desires are one body with different functions, and happening together with different sort of value.” However, there are similar sayings in Luo Jinxi’s philosophy. As the most well developed doctrine of the Ming dynasty praised by Mou, It is a wonder if Jinxi’s philosophy has a round teaching or not. If he did have one, how he had presented it and whether it is the most perfect one similar to Tientai. In this paper, I try to argue that Luo’s teaching on filial piety, respect of elders and benevolent to youngsters in terms of the central idea of *ren* is in fact a Confucian round teaching.

Keywords: Luo Jinxi, Mou Zongsan, Song Ming Neo-Confucianism, Round Teaching, Tientai, filial piety

* Adjunct Assistant Professor, Center for General Education, Chung Hua University
Received June 20, 2010; accepted July 8, 2010; last revised July 11, 2010.

引言

羅近溪（羅汝芳，字惟德，號近溪，1515-1588）是明末著名的思想家，與王龍溪（王畿，字汝中，號龍溪，1498-1583）並稱二溪。牟宗三先生認為陽明之後，能調適上遂而完成王學之風格者是龍溪與近溪二者。而兩者的差異，在於前者較為高曠超潔，而後者則更為清新俊逸，通透圓熟。就儒家圓教之討論，牟先生似乎以龍溪的討論為主。同樣並稱二溪，能調適上遂而完成王學之風格者的近溪，便少有討論。那麼，近溪思想是否沒有圓教義呢？若按牟先生的說法，龍溪的「四無說」可以說是陽明學之調適上遂，但是由於他只講即本體就是工夫，所以還有工夫相。要到泰州學派的羅近溪才講「工夫而無工夫相」，即無工夫的工夫（弔詭的工夫、絕大的工夫）。¹而關於良知教的「超越的證悟」，亦是龍溪所不能及者。²且致良知中披露感應之幾而透顯涵蓋原則與實現原則者，近溪亦是第一人。³所以儒學的發展到近溪可謂是最「圓熟」的。⁴另外，按牟先生對圓教之

¹ 參牟宗三 Mou Zongsan,〈康德第三批判演講錄(十)〉“Kant disan pipan yanjianglu (shi)”，《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 312[no. 312]（2001年6月），頁6。

² 牟宗三先生曾提出形上的證悟與超越的證悟兩個專有術語。所謂的證悟，即表示不只是在言語上、知解上、格套上之純粹說明或解悟而已，而已然在工夫中（存在的踐履感受中）真實見到。「形上的」證悟，是強調彰顯心體之絕對至善性；而「超越的」證悟，強調的是超越而駕臨乎經驗的善惡念之上，對治而轉化之。前者著重在說明良知本身，而後者著重在說明致良知。形上的證悟所證之妙體根本是精神表現上的事，是踐履上的事。因此，形上的證悟必含攝於超越的證悟中以實之，否則，只是觀解而已。龍溪之四無說專言形上的證悟，常不能扣緊超越的證悟而言之，牟先生認為是龍溪最令人起疑處，亦是其不如近溪之處。參牟宗三 Mou Zongsan,《宋明儒學的問題與發展》*Song Ming ruxue de wenti yu fazhan*（臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，2003年），頁267-293。

³ 參牟宗三 Mou Zongsan,《王陽明致良知教》*Wang Yangming zhiliang zhijiao*（臺北[Taipei]：中央文物供應社[Zhongyang wenwu gongyingshe]，1980年），頁110。

⁴ 參牟宗三 Mou Zongsan,《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti (er)*（臺北[Taipei]：正中書局[Zhengzhong shuju]，2002年），頁123。

分判，天台圓教是最圓滿究竟之教。就儒家而言，其認為陽明四有句為別教，龍溪四無句為別教一乘圓教，而真正圓教則似當依五峰「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式而立。⁵而近溪哲學思想中不乏有五峰「天理人欲同體而異用」之思想模式。如是，吾人不禁想問，牟先生心中最「圓熟」的近溪哲學是否有儒家圓教義。若是有，其是如何建構其圓教系統的，且其所建立的圓教是牟先生所謂的華嚴圓教，或是天台圓教。

壹、冰水同體之喻

《圓善論》是牟宗三哲學系統之究極完成之代表作。這本書精要地建立牟先生對圓教的定義。換言之，《圓善論》中對於圓教的規定，可以說是牟先生哲學系統晚年裡最成熟的見解。牟先生在《圓善論》中，認為分判圓教與否之根本樞紐，在於「無明」與「法性」是否是同體。其謂：

無明與法性若是異體，則雖依而不即，由各自在，這是別教；若是同體，依而復即，純一他住，並無自住，方是圓教。⁶

無明無住，無明即法性，法性無住，法性即無明，兩聯交互一觀，即可見兩者純依他住，並無自住，此即兩者同體也。同體依而復即，此則為圓教。……無明與法性兩者若是異體，則雖可以有依待關係，然是有「自住」的依待，非純「依他住」的依待。故說「自住」是別教意。異體者無明煩惱與法性乃是兩個獨立體，各有其獨自的意義。⁷

按牟先生的說法，所謂「同體」（或體同）意即法性無明同一事體也，只是一個當體，並不是分別的兩個當體。法性當體即是無明，無明當體即

⁵ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《圓善論》*Yuan shan lun* (臺北[Taipei]:臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1985年),頁324。

⁶ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《圓善論》*Yuan shan lun*,頁274。

⁷ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《圓善論》*Yuan shan lun*,頁275。

是法性。這兩者不是分解地拉開說，乃是扣在一起而詭譎地圓融地說。這詭譎地圓融地說的「同體」（或體同）即是圓教之所以為圓教，是圓教的典型。反之，「異體」（或體別）是將法性無明兩者視為獨立體。雖然是獨立體，二者卻並非不可有依存依待的關係。例如無明雖非法性，但其起也，卻須憑依法性而起，此即無明之依待於法性，亦即無明之「依他住」。法性雖非無明，但為無明所覆，則隨逐於無明，此即法性之依存於無明，亦即法性之依他住。此兩「依他」實是在體別的自他下的依他，亦即是體別的依他。體別而依他實只是「真妄合」的依他。兩者合不能算是「即」的依他，只能是「不即」的依他。這裡所謂的「即」，是詭譎的「即」義，非分解方式下的「即」義。分解的「即」如 A 是 A，此是依同一律而說者，非圓說。⁸真正的圓說，按牟先生的分判，必須涵具存有上之圓說（無諍）以及作用上之圓說（無諍），前者有賴於詭譎相即之圓具一切法，後者有賴以非分解之進路表示詭譎相即之義。一經一緯，兩個不諍法合在一起就是天台圓教。然圓不圓，以經（存有上之圓）為主，不定在緯（作用上之圓）上，而在經（存有上之圓）上。⁹吾人亦可發現，牟先生在《圓善論》中對圓教的規定，明顯是以存有上的圓為主。就佛教而言，牟先生以「無明」與「法性」同體異體分判圓教與否；到了儒家，以「天理」與「人欲」的同體與否來分判圓教。要之，吾人可說真正圓教必須不斷三千

⁸ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《圓善論》*Yuan shan lun*, 頁 274, 或牟宗三 Mou Zongsan,《智的直覺與中國哲學》*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue* (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan shangwu yinshuguan], 2000 年), 頁 230。

⁹ 牟先生謂般若智「作用地具足一切法」，就此說圓，只能說是作用的圓。……天台圓教不從主觀的般若上說，而是從客觀的法上說。……般若智只能算是圓教的「緯」，而天台圓教所以為圓，是定在「經」與「綱」上，也就是定在一切法的存有問題上。般若經是從法的作用上講圓教，法華經是從法的存在上講圓教，二者一橫一縱，合在一起，便是天台宗所說的圓教，而且這一橫一縱，還是以縱（經）為主。圓教或非圓教，不定在橫（緯）上，而定在縱上。參見牟宗三 Mou Zongsan,《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1999 年), 頁 358-368, 或牟宗三 Mou Zongsan,《圓善論》*Yuan shan lun*, 頁 278。

世間法（即九法界，非緣理斷九）以成佛或成聖。那麼羅近溪是否有牟先生所謂的圓教思想呢？

牟先生指出「體同」的依而復是關聯著「迷悟」說的。¹⁰要之，迷與悟是否同體便是簡別圓教與否的關鍵。圓教必然認為迷與悟是同體的，迷與悟不是分別的兩個獨立體。不是離開迷另外有個悟，悟就在迷之中得之。近溪便反對將「欲為之蔽，習為之害」之「心迷」，與經塵垢決去後的「心覺」，視為有兩個異體。近溪謂：

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，即迷心為覺，則當其迷時，亦即覺心為迷也。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，俱不足為喻。若必欲尋個譬喻，莫如即個冰之與水，猶為相近也。若吾人閒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。¹¹

近溪明確指出，孟子良知之擴充即是「覺悟的光明」體現，而非「鏡面光明」的體現。蓋因後者將「鏡面光明」與「塵垢」分割開來，形成分裂的狀態。如此造成的結果便是有二體，即光明之鏡面為一體，遮蔽鏡面之塵垢為一體。但在現實經驗中，吾心從迷到覺的過程中，卻總是一個，意即「當其覺時，即迷心為覺，則當其迷時，亦即覺心為迷」，如此焉有

¹⁰ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《智的直覺與中國哲學》*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*, 頁 229-230。

¹¹ 見明 Ming·羅近溪 Luo Jinxi, 李慶龍 Li Qinglong 彙集,《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji* (首爾[Seoul]: 新星出版社[Xinxing chubanshe], 2006 年), 第 166 條。為簡便之故, 以下徵引近溪文獻, 皆直接將條號隨附於後。

二體呢？¹²故「浮雲、天日，塵埃、鏡光，俱不足為喻」。近溪認為若是非得尋個譬喻，則「冰之與水，猶為相近也」，蓋因冰之為水，或水之為冰，先後只是一體而已，並無增加，或減損一物。近溪這種思想，似乎有祖師禪與圓教的思想概念於其中。就前者而言，筆者直接聯想到的就是神秀與惠能二者覺悟境界之偈語。神秀的偈云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」；惠能的偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」按吳汝鈞先生對此二偈的詮解，其認為神秀將心看作為一清淨的主體性，將其置定於一超越的位置，而造成這一清淨心體與現象界的事物有一分隔，而造成主體性與現象世界，或是身、心之間的一種決裂，甚至可說是把主體性對象化。而惠能沒有把主體性放在一個超越的位置，從而使它與現象界種種事物、經驗的事象分割為兩截，甚至認為心靈不是一個固定的對象被你去處理。惠能禪法不走神秀「捨妄歸真」¹³，或「息妄修心」¹⁴的實踐路向，而是強調平常心是佛或即一念妄心是佛。¹⁵牟先生謂息妄修心宗之神秀禪是相應始別教的禪，而惠能禪則是

¹² 引文中近溪提到「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，即迷心為覺，則當其迷時，亦即覺心為迷也。」這裡近溪提到「先迷後覺」，筆者認為近溪並非特指吾心「先」迷「後」覺，在存有論上先有個「迷心」。從整個引文前後脈絡看來，近溪強調的是，心只有一個，迷或覺皆不離開心。故有「迷心為覺」之時，亦有「覺心為迷」之際。若存有論上說人是先迷後覺，這個說法與近溪強調赤子之心最合乎天心、道心的說法，將會是矛盾的。

¹³ 所謂的「捨妄歸真」是透過分解的方式去設定一清淨心，把他看作為成佛的基礎，而現實的人之所以有種種執著及顛倒見解，乃因其清淨心為後天的虛妄成素所覆蓋，以至清淨的光輝無法顯露出來。是以必然將後天之污染成素捨棄，回到清淨的真心真性上。參見吳汝鈞 Wu Rujun, 《中國佛學的現代詮釋》*Zhongguo foxue de xiandai quanshi* (臺北[Taipei]: 文津出版社[Wenjin chubanshe], 1995年), 頁 153。

¹⁴ 神秀禪屬於息妄修心宗。所謂的息妄修心是斷念的工夫，與惠能不斷念頭之「不斷斷」有異。參見牟宗三 Mou Zongsan, 《佛性與般若》*Foxing yu bore*, 下冊[xia ce] (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 2004年), 頁 1056-1062。

¹⁵ 參見吳汝鈞 Wu Rujun, 〈惠能禪：無之智慧的開拓〉“Huinengchan: wu zhi zhihui de kaituo”, 《中國佛學的現代詮釋》*Zhongguo foxue de xiandai quanshi*, 頁 159-162。

相應於圓教的禪。¹⁶近溪冰水之喻的確有惠能祖師禪的味道在。尤其近溪亦主道在日用倫常、即妄而悟，其學渾淪順適，一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用，與祖師禪之一切佛法一切現成亦甚為相近，也難怪黃宗義謂近溪真得祖師禪之精者。¹⁷而當代學者錢穆先生亦謂近溪是儒學中的禪。¹⁸從近溪當時的交友情形來看，確實與禪僧有所往來，受祖師禪之影響是不可避免的。¹⁹然是否便可說近溪是禪呢？按牟宗三先生的說法，近溪圓頓的化境何必是佛法。牟先生不反對有得於「祖師禪之精」，然不必說專從佛法而來。蓋凡真實生命者，主重踐履以至理想人格之完成者，無論其目標為成聖，抑或成佛，此皆其應有之義，無所謂誰來自誰。²⁰與其說是誰來自於誰，不如說是「靈活透脫的中國心靈」之喜境。²¹況且儒家（或近溪）的渾淪順適與佛法的一切現成有其根源上的不同。儒家化境的

¹⁶ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《佛性與般若》 *Foxing yu bore*, 下冊[xia ce], 頁 1056。

¹⁷ 參見沈善洪 Shen Shanhong 主編,《泰州學案(三)》 *Taizhou xuean (san)*, 《明儒學案》 [*Mingru xuean*]卷 34[*juan 34*], 收入明 Ming·黃宗義 Huang Zongxi,《黃宗義全集》[*Huang Zongxi quanji*]冊 8[vol. 8](杭州[Hangzhou]: 浙江古籍出版社[Hangzhou guji chubanshe], 2005 年), 頁 4。

¹⁸ 錢穆 Qian Mu,《宋明理學概述》 *Song Ming lixue gaishu* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Xuesheng shuju], 1984 年), 頁 234。

¹⁹ 近溪德無常師，善無常主，時常訪於四方高賢宿德，此第三章已有論及。其當時與禪師的交往狀況，至少有建昌廩山蘊空常忠禪師、永覺元賢禪師。分別見於道盛撰《建昌廩山忠公傳》：「獨與大參羅近溪汝芳、徵君鄧潛谷元錫二公，相與論性命之學，間拈《金剛》、《圓覺》，發揮宗門大意。及舉向上事。剖決良知。掃除知解。皆超出情見」；道霈重編《永覺元賢禪師廣錄》第四卷：「我在廩山時，先師絕口，不提宗門事。一日因與兄弟論《金剛》經義甚快，先師笑曰，宗眼不明，非為究竟。我聞著茫然自失。乃請問如何是宗眼，先師拂衣而起。後因到郡城，訪羅近溪先生於從姑山，始見《五燈會元》。」以上請參見趙偉 Zhao Wei,〈羅汝芳與祖師禪〉“Luo Rufang yu zushichan”, 《普門學報》 [*Pumen xuebao*]期 21[no. 21] (2004 年 5 月), 頁 207-208。

²⁰ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《心體與性體(二)》 *Xinti yu xingti (er)*, 頁 123。

²¹ 牟宗三先生稱道，祖師禪之禪境，如「無法可說」之禪境，雖是佛教內部之共義，然亦是儒釋道三教之所共。參見牟宗三 Mou Zongsan,《佛性與般若》 *Foxing yu bore*, 下冊[xia ce], 頁 1041。

背後是個道德創生的實體，而佛教的實體是非道德創生的，此牟先生論之甚詳，在此便不贅述。²²回到近溪本身之哲學義理來看，其實冰水之喻不離其「一體觀」²³之哲學思想，而吾人亦知近溪此思想的根源是來自孔子「仁者人也」、孟子「形色天性也」之義理思想。這也是何以近溪要以實踐主體（形色天性一體）代替超越性之道德主體（天性）的原因。此從近溪以生言心、以大人之身取代大人之心便可知曉。²⁴從孟子的形色天性來看，形色與天性是一體而化的，皆無法單獨存在。就如根葉之關係。長了善的果實，根葉一起皆善方有可能；長了惡的果實，根葉一起皆惡方造如是。焉有一個惡之塵垢與善之鏡面。要不就是一起皆善或一起皆惡；同樣地，仁之完成，並非只是個人德業之完成而已，仁者人也之「人」，當是包含天下萬世之人，即天下萬世之人皆為仁者，方是自己德業之完成。吾人可說，此人必為大丈夫，其心以天下萬世為心，落在道德實踐來說。近溪以大丈夫之「身」來表達以天下萬世之心為心，以天下萬世之仁為仁，則更能表達實踐義或生生不息的概念。此萬物一體無二的概念，亦表現在近溪的「一體觀」，或「身觀」²⁵。

²² 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti (er)*, 頁 117-131。

²³ 「一體觀」是說近溪反對將形上、形下打成兩橛，如形色與天性惟有一體觀之，方能在形色上真正體現天道。詳細內容，請參閱謝居憲 Hsieh Juehsien, 〈羅近溪對「仁」的詮釋〉“Luo Jinxi dui ‘ren’ de quanshi”, 《揭諦學刊》[*Alethela*]期 17[no. 17] (2009 年 6 月), 頁 83-123。

²⁴ 以生言心、以大人之身取代大人之心，亦是其一體觀的表現。「生」與「身」更能表現「形色天性」一體之下的道德體現。而不易產生重天性而輕形色的問題。詳細內容，請參閱謝居憲 Hsieh Juehsien, 〈羅近溪對「仁」的詮釋〉“Luo Jinxi dui ‘ren’ de quanshi”, 頁 83-123。

²⁵ 近溪所謂的「身」，並非指個人之「身」而已，修身之「身」，克己復禮之「己」，皆表示萬物一體下之「身」、「己」。詳細內容，請參閱謝居憲 Hsieh Juehsien, 〈近溪「身」觀：恕以求仁〉“Jinxi ‘shen’ guan: shu yi qiu ren”, 《羅近溪哲學思想研究》*Luo Jinxi zhexue sixiang yanjiu* (中壢[Zhongli]: 中央大學哲學研究所博士論文[Zhongyang daxue zhexue yanjiusuo boshi lunwen], 2009 年), 頁 239-246。

是以，近溪冰水之喻或有禪宗即妄而悟，或處處展現出祖師禪的思維方式，然並不可說儒學無這種思維方式，況且近溪回歸孔孟一體之仁、生生之仁，以體仁為制欲工夫，是個不諍的事實，同時近溪晚年告誡弟子後嗣禁禪歸《大學》孝弟慈，除了說明其非禪之外，亦表示其世界觀或實體觀絕非佛教緣起性空的思想。另外，近溪「冰、水之喻」亦有圓教之思想成分。²⁶無明與法性可以類比這裡鏡面與塵垢的關係。鏡面與塵垢明顯是異體的關係，即依而不即，由各自在；反之，冰與水則是同一事體的關係，即依而復即，純一他住，並無自住。換言之，離開冰無所謂的水，離開煩惱則無所謂的法性，法性煩惱同一事體也。法性即煩惱，即在煩惱處見法性，並非煩惱外別有法性也。煩惱即法性，即在法性處說煩惱，並非法性外別有煩惱也。是即體同之依，依而復即也。²⁷要之，「煩惱」、「利欲愁苦」不可去之，其亦是法。是以近溪這種「利欲愁苦」即「胸次瀟灑」的說法，可說就是不斷一切法而圓具一切法之詭譎相即（可謂是存有論上的無諍）。當然，近溪並不否認「愁苦」與「瀟灑」，或冰與水之異，²⁸就如「煩惱」就是「煩惱」，怎麼會是「菩提」呢？「煩惱」不是「菩提」這種說法是經驗實在的論述，吾想沒有人會反對。但是從修行或工夫的向度來說時，近溪是反對這種「斷煩惱即菩提」的看法。「斷煩惱即菩提」的看法，仍有能所之別，故必須離此岸以達彼岸。這裡的「即」是分解方式下的即，與圓教下所謂的「煩惱即菩提」之「即」是不同的。圓教下之即，是詭譎的即。此二即之異，就是「依而不即」與「依而復即」之別。是以，圓教之圓說，按牟先生的說法，並非分解說下所謂的「斷煩惱即菩

²⁶ 這個想法啟發自楊師祖漢教授之指導。

²⁷ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《現象與物自身》*Xianxiang yu wu zishen* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1996年), 頁422。

²⁸ 近溪雖謂冰、水為同體，然不意味冰與水（善與惡）無異，否則焉須工夫呢？故近溪謂「不可遂謂無善惡之雜、無昏明之殊也，只能彀得此個知體到手，則便憑我為善去惡，而總叫做率性；盡我存明去昏，而總叫做直養無害也已。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 201條。

提」，或「迷即煩惱，悟即菩提」，或「本無煩惱，元是菩提」。²⁹若依牟先生此分判，惠能祖師禪甚能符合天台圓教「不斷斷」之思想。不錯的！此從六祖對臥輪禪師的批評得以見之。按《六祖壇經》〈機緣品第七〉所示，臥輪的工夫是：能斷百思想，對境心不起，菩提日日長；而惠能反對這種工夫，其謂「惠能沒伎倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長。」惠能如此之無念無住無相，於日常生活中即事而真，當下即是，既不須斷絕，亦不須隔絕，不壞世間而證菩提的「不斷」思想，牟先生認為與圓教之「不斷斷」甚能相應，當屬天台圓教。³⁰就近溪冰水同體之喻所表達之義理而言，其實惠能亦曾以水、波浪同體表達相近之概念。《六祖壇經》〈疑問品第三〉云：「自性迷即是眾生，自性覺即是佛。……，煩惱是波浪，……煩惱無，波浪滅」。波浪不離開水，水之外也無所謂的波浪，此亦表達詭譎之相即。其實與其說惠能有類似之說法，不如說近溪與惠能皆有天台圓教之思想。

其實不管是近溪冰、水之喻或是惠能波浪、水之喻，之所以稱二位有天台圓教思想，並非全然在於「表象上」謂無明、法性是同體或異體，重點是「義理上」其是如何看待佛界與九界之關係。知禮《金光明經玄義拾遺記卷第二》亦以冰水之喻闡釋圓教義理。其謂：「若謂結佛界水為九界冰（隨緣作九），融九界冰歸佛界水（破九顯理），此猶屬別。若知十界互具如水，情執十界局限如冰，融情執冰，成互具水，斯為圓理」。牟先

²⁹ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 頁 273-274。

³⁰ 雖然說惠能祖師禪與天台圓教之義理不能完全等同。但是牟宗三先生認為祖師禪「無念無住無相」之精神與天台圓教「一念心即具十界法」是相應的。只是惠能未經「經院式」的訓練，大體是粗略的漫畫式的語句，故出語不甚嚴格。然當不以辭害意，否定惠能有天台圓教之思想。參見牟宗三 Mou Zongsan, 《佛性與般若》 *Yuan shan lun*, 下冊[xia ce], 頁 1056-1069、1214。從思想史的層面來看，天台圓教的思想與魏末至隋初北方禪學不無關係。蓋因天台宗祖師智者大師之先師：慧文、慧思（亦有謂之為天台初祖、二祖）亦是修禪之師。然當時或以達摩如來禪為主。參見湯用彤 Tang Yongtong, 《漢魏兩晉南北朝佛教史》 *Han Wei liang Jin Nan Bei chao fojiao shi*, 下冊[xia ce]（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1998 年），頁 791-793。

生認為此言甚美。不是單指佛界為水，九界為冰，乃是十界互具為水，情執十界，局限不通，為冰。若情執而不互具，則雖佛界亦冰也。故成佛必即九界，具九界，而成佛，不是破滅九界而成佛也。³¹其實就是能否達到「不斷斷」，以及「無執」於十法界。就儒家而言，不是要斷除「人欲」另外有個「天理」；非念念執著於心意知物，而是要「通化」於心意知物。此即胡五峯「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式。（詳後論）而近溪冰水同體之喻，亦反對斷除「利欲愁苦」另外有一個「胸次瀟灑」。而近溪這種圓說的思想，除了表現在冰水之喻外，亦表現在其「形色天性」一體觀，「體仁即制欲」，以及「無工夫的工夫」的哲學思想中。

貳、「形色天性」一體觀的圓說

牟宗三先生指出真正的圓教似當依胡五峯「天理人欲」同體之模式而立。同一世間一切事，概括之亦可說同一心意知物之事，若念念「執著」，即是人欲；若能「通化」，即是天理。若依孟子的話而言，便是「形色天性也，唯聖人為能踐形」之義理規模。能踐形，則統是天理；不能踐形，則統是人欲。法體不變，「世間相常住」，無一法可廢，只爭順理不順理耳，所謂「除病不除法」也。順理則迹本圓，不順理則迹本交喪。³²牟先生這裡的「統」義，即是「迹本」、「形色天性」一體下之全幅體現。意即順天理，則形色天性皆圓也，若不順理，則形色天性交喪也。³³此圓融說其實就是近溪「形色天性」一體觀所要表達之義理。近溪說：

孟子形色天性章，重在一形字。孔子曰：仁者人也：又曰：道不遠人；孟子曰：萬物皆備我，反身而誠，樂莫大焉。曰人、曰我、曰身，皆指形而言也。孟子因當時學者，皆知天性為道理之最妙極神者，不知天性實落之處：皆知聖人為人品之最高極大者，不

³¹ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《現象與物自身》 *Xianxiang yu wu zishen*, 頁 423。

³² 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 頁 324。

³³ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 頁 324。

知聖人結果之地，故將吾人耳目手足之形，重說一番。如云：此個耳目手足，其生色變化處，即渾然是天下所謂最妙極神的天性，故我此個耳目手足之形，一切世間賢人君子，都辜負空過了他，惟有聖人之最高極大者，乃於此形之妙，方為率履不越也。如此便見得萬物皆備於我，我能誠於反身，即其樂莫大焉者矣。仁德渾是個人，為道而遠人，即道不可以為道矣。³⁴

關於「形色天性」章的解釋，近溪弟子認為老師的解釋與眾不同。近溪認為要了解此章深意必先探得孟子口氣，否則便無法得孟子真精神。按孟子的口氣來看，孟子在此是「稍重形色而勝於天性的」。³⁵因為孟子「形色天性」說的提出有其思想的背景。近溪認為當時學者「皆知天性為道理之最妙極神者，不知天性實落之處；皆知聖人為人品之最高極大者，不知聖人結果之地。」「多詳性而略形，以此身是血肉之軀，不以為重，及談性命，便更索之玄虛，以為奇崛。³⁶」即言微者曰天性而不貫於形色，此是偏執一端所成之弊。何以時人會偏執於天性而輕忽形色呢？關鍵在於一般賢人君子將形色與天性視為二不是一，即天性與形色是割裂的。換言之，天性無法貫通到形色，意即無法使「耳目手足，其生色變化處，即渾然是天下所謂最妙極神的天性」。而唯有聖人能夠做到如此之境界者。是以，除了聖人之外，一般人總是認為玄虛之體才是成聖的關鍵，而形色之體是干擾、影響天性的體現，故皆蔑視形色之體的存在價值。殊不知未有形色之體焉能有實踐之行為。故孟子必須將「天性實落之處」：「耳目手足之形」重說一遍，否則天性無落實之處，儘管盡心竭力要成聖賢亦是枉然的。然此形色何以謂之天性呢？其如何可能呢？近溪謂目視耳聽，口言身動之所以各所其能，乃在於「天命流行，而生生不息焉耳。³⁷」「故色

³⁴ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，345 條。

³⁵ 整理自《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，56 條。

³⁶ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，16 條。

³⁷ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，161 條。

容溫，沒有一毫干犯的氣象，口容止，沒有一毫干犯的言詞。蓋由他心中有個生生大德，立了天下之大本，自然生可惡已，生惡可已，自然不知足之蹈之，手之舞之，皆是此本。³⁸」要之，「擡頭舉目，渾全只是知體著見，啓口容聲，纖悉儘是知體發揮。³⁹」牟宗三先生認為近溪此「擡頭舉目，渾全只是知體著見」之說法，就是孟子「其生色也睟然見於面，盎於背」形色天性一體表現的說法。此時的四肢百體不只是現象，而同時也是物自身。⁴⁰形色不只是形色，同時是天性之體現。

然，詳性略形的問題並未隨者時代的演進而有所解決。儒學發展到宋儒甚至欲將形色之體屏而去之，以為作聖工夫始能純一，故而提出氣質之說。其實氣質之在人身非惟不可屏，而實不能屏也。近溪堪憂諸儒妄將天性、氣質平分開來，又將善、惡二端各自分屬。近溪認為此粗浮淺陋之論是無法妙契儒先之旨，而上溯孔、孟之宗的。⁴¹但若惡不從氣質來說，那麼惡又當從何說呢？近溪說：

善惡之分，亦有所自，而不可專執其為性也。又請為吾子詳之。今堂中眾講人，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，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；執途人而詢之，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

³⁸ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，357 條。

³⁹ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，214 條。

⁴⁰ 參見牟宗三 Mou Zongsan，《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*，頁 307。

⁴¹ 整理自《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，95 條。將天性、氣質平分開來，又將善、惡二端各自分屬之，在伊川學中亦可見，然近溪文獻中並未見其對伊川的批評，倒是明中暗裡指向張橫渠。詳細討論，可參見謝居憲 Hsieh Juehsien，〈羅近溪對「仁」的詮釋〉“Luo Jinxi dui ‘ren’ de quanshi”，頁 83-123。

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，以先覺覺後覺也夫，故曰：「天地設位，聖人成能」⁴²。⁴³

天地生人以氣質，並賦予天命之性。分解的說，眼耳口鼻之氣質屬中性，無自由意志；仁義禮智之性屬純善，自由意志為其屬性。人之能視聽言動是氣質之性與天命之性結合所產生的結果。但是天地生人以氣質，並未規定氣質一定要歸於天命之性，意即天命之性亦可能順從氣質之性；同樣地，人之天命之性雖受之於天，然並不保證「天命之純全萬善」，因為其有自由意志，其可選擇「宰身」，亦可「從身」。⁴⁴是以，形色與天性似是兩物。雖然形色與天性各有其獨立意涵，然近溪認為並不可單獨分別的言之，因為二者是一體的，就如根葉之關係。長了善的果實，根葉一起皆善方有可能；長了惡的果實，根葉一起皆惡方造如是。故「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？」意即，「若其初志氣，在心性上透徹安頓，則天機以發嗜慾，嗜慾莫非天機也。若志氣少差，未免軀殼著腳，雖強從嗜慾以認天機，而天機莫非嗜慾矣。⁴⁵」是以善與惡不可執性以分之，即天性為善，氣質為惡。

⁴² 「天地設位，聖人成能」語出《易經·繫辭傳下十二》：「天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。」

⁴³ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，95 條。

⁴⁴ 按康德的說法，若氣質完全歸於天命之性，或天命之性必然的主宰氣質，則道德的善是被先驗地決定的，則道德的善必不足稱許；反之亦然。見牟宗三 Mou Zongsan 譯，康德 Kant，〈論人性中之基本惡〉“Lun renxing zhong zhi jiben e”，收入牟宗三 Mou Zongsan，《圓善論》*Yuan shan lun*，頁 64-65。

⁴⁵ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，408 條。

不管是貴賤愚賢之人，其任何之行動表現皆是形色天性之一起表現。只是此行動是「心以宰身，則萬善皆從心生」或「心以從身，則眾惡皆從身造」之分而已。近溪可以接受在此前提之下說天命皆善或氣質有不善。反對妄將天性、氣質兩平分開來，又將善、惡二端各自分屬，此意即近溪反對以浮雲、天日，塵埃、鏡光喻覺、迷異體之關係，而主覺迷同體之圓說。是以，善、惡皆是形色天性一體表現下的結果，善、惡不可執性以分之。

其實孟子當時提出「形色天性」說，接近溪的說法，是因為當時有人對「形色天性」一體的說法持懷疑的態度。故孟子進而提出孩提之童無不知愛其親，及其長也無不知敬其長，以親切的方式證明這些行為表現亦是形色天性一體的體現。近溪說：

孟子此段主意（孩提良知良能，愛親敬長），亦自形色天性中來。如云：吾人年長習壞，則形色雖然一般，卻有天性不存的，說個形色天性，或未肯盡信也。若孩提初生，思慮未起，人也教不得他，他也學不得人，卻渾然只靠他耳目知能，便自愛念父母，頃刻難離，何等的善良！又何等的吻合！聖人只從此識破，此個形體，即原日形體也，知孩提時尚如此，今時又何難之有？愛親敬長，既不學自良，則推之百行，又豈有異於孝弟耶？故吾輩此時不如聖人，不是形性不如聖人，只是聖人知形性之妙，肯安心定志，以反求吾身。吾人卻信不過自己，更馳逐見聞，拘沈成跡，將欲模仿聖人好處，以為依歸，忘卻自家的根本，原與聖人一般，只肯歸心根本，則花蕊不愁不如聖人也。⁴⁶

有人從經驗上認為從孩提至長而漸漸習壞，便認為天性是不存在的，如何說形色天性呢？否定這個說法連帶著便「信不過自己，更馳逐見聞，拘沈成跡，將欲模仿聖人好處，以為依歸，忘卻自家的根本。」如此摸不著根便成了瞎修行了，焉能成聖成賢呢？是以孟子提出「孩提良知良能，

⁴⁶ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，413 條。

愛親敬長」之說以為證明。孩提初生，不學不慮渾然只靠他耳目知能之形色，便自愛念父母，頃刻難離，表現出天性之愛，此形色天性也。即其長也，「形色」、「天性」其實並未改變，而是年長之後開始思慮、念慮，故往往心不安、志不定，心性外放，昧其心以從身，則眾惡叢生以為天性不存已。在經驗界當中，的確往往形色不即是天性，因為形色即天性必須「天聰天明之盡，耳目方纔到家，動容周旋中禮，四體方纔到家」⁴⁷，只要稍稍「勉而未能安，守而未能化，則耳必未盡天聰，目必未盡天明，四體動容，未必盡能任天之便」⁴⁸，則形色不即是天性。而唯有聖人「始可全體此個形色」。但是儘管吾輩不如聖人，亦不改變吾人與聖人之形性皆有成聖之相同條件。按牟先生的說法，孟子「形色天性」一體說，是五峰「天理人欲」同體異用的另一種表達形式。近溪以上這種形色天性一體觀之分析，吾人可如此說，形色非惡、非可去也，形色即天性也。形色天性同體異用，當順理而行，形色天性同時皆「天理」也；當不順天理而行，則形色天性同時皆「人欲」也。透過近溪對「形色天性」的詮釋，吾人更能掌握圓說以及明瞭牟先生何以用孟子「形色天性」章來進一步詮釋五峰「天理人欲同體而異用」的圓教模式。是以，近溪形色天性一體觀，可以說有五峰「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式。

參、體仁即制欲：以庸常之孝弟歸本於仁

「體仁即制欲」工夫義理不必然有圓教義。然近溪以百姓日用之孝弟來體現天道之生化，卻有圓教義。近溪早年體仁工夫走的是「制欲以體仁」的進路，直至遇到顏山農而改之為「體仁即制欲」的工夫。如此之轉變，有其思想史與哲學史的不同層面之影響。就前者而言，是發生在近溪二十六歲（1540年）。按《明儒學案》的記載是：

⁴⁷ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，56條。

⁴⁸ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，56條。

（近溪）少時讀薛文清語，謂：「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。」決志行之。閉關臨田寺，置水鏡幾上，對之默坐，使心與水鏡無二。久之而病心火。偶過僧寺，見有榜急救心火者，以為名醫，訪之，則聚而講學者也。先生從眾中聽良久，喜曰：「此真能救我心火。問之，為顏山農。山農者，名鈞，吉安人也。得泰州心齋之傳。先生自述其不動心於生死得失之故，山農曰：「是制欲，非體仁也。」先生曰：「克去己私，復還天理，非制欲，安能體仁？」山農曰：「子不觀孟子之論四端乎？知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達，如此體仁，何等直截！故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。」先生時如大夢得醒。明日五鼓，即往納拜稱弟子，盡受其學。⁴⁹

近溪「拜山農為師」這段記載，在近溪《語錄》⁵⁰，以及《顏鈞集》⁵¹皆有記載。只是內容上強調之重點稍有不同。而《明儒學案》可以說是描述最為詳細，其中將近溪病心火之源由亦做個交代。近溪病心火之原因，雖然在 237、541 這兩條中未明確說明當時起病之因，只知道當時近溪在做「不動心」的工夫。但按《語錄》538 條之記載，近溪從十七、八歲即

⁴⁹ 參見沈善洪 Shen Shanhong 主編，《泰州學案（三）》*Taizhou xuean (san)*，《明儒學案》*[Mingru xuean]* 卷 34[*juan 34*]，收入明 Ming·黃宗羲 Huang Zongxi，《黃宗羲全集》*[Huang Zongxi quanji]* 冊 8[*vol. 8*]，頁 2。

⁵⁰ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，237、541 條。

⁵¹ 《顏鈞集》〈急救心火榜文〉、〈著回何敢死事〉亦有記載。〈急救心火榜文〉：「庚子秋闈，榜告急救心火於江西城，會講在豫章同仁祠中，翕徠信從士類千五百人，內得建昌羅近溪，與農矢志，終明聖學。」〈著回何敢死事〉：「汝芳之為人也，自少凜，性篤孝友，從父業舉，蚤秀邑庠。年廿六，適赴庚子秋試，未遇。遇耕樵衍講同仁急救心火，芳聽受二十日夜，言下悟領旨味，鼓躍精神，歸學三月，果獲豁然醒，如幾不可遏者。」見明 Ming·顏鈞 Yan Jun，黃宣民 Huang Xuanmin 標點整理，《顏鈞集》*Yan Jun ji*（北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehui kexue chubanshe]，1996 年），頁 1、43。

做「屏私息念」的工夫。《語錄》云：「辛卯（1531年），學憲東沙張公（張時徹），刻頒《二子粹言》。師悅玩之，內得薛義清公（薛瑄）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。』若獲拱璧，焚香叩首，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（1532年），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。⁵²」按此看來，近溪早年受薛文清語的影響是個事實。⁵³要之，《學案》的推論是合理的。蓋從「屏私息念、心如止水」的工夫來看，其實就是做「不動心」之工夫。當時近溪告訴山農，謂其自己已達至「生死能不動心、得失能不動心」的境地，山農回應其如此之不動心並非是體仁，實只是「制欲」而已。近溪其時不否認自己的工夫以制欲為入手，只是近溪不解，若「非制欲，安能以遽體乎仁哉？」近溪這種哲學思維，實是近溪之前先儒的通義，即「存天理，去人欲」。故近溪回應山農說「克去己私，復還天理，非制欲，安能以遽體乎仁哉？」由此可見，近溪當時做的是制欲而體仁的工夫。然會以「制欲」為首要工夫者，大體皆是視物與己為二或視形色之體為動心之源，故而以惡歸之，進而力以伐之。然此皆非孔、顏宗旨，而是原憲「克去己私」之宗旨也。⁵⁴近溪早期可說就是犯了相同的毛病。

⁵² 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，538條。

⁵³ 薛瑄（1389-1464）字德溫，號敬軒，諡文清。工夫基本上是朱子「主敬」的進路。

⁵⁴ 近溪謂：「人能體仁，則欲自制，傳曰：太陽一照，魍魎潛消是矣。若云：克去己私，是原憲宗旨，不是孔、顏宗旨。」一般認為原憲克去己私是受孔子肯定的，如朱子即如此詮解。但是近溪不從此解，理由與詮釋「克己復禮」相同，在此不贅述。為此，其將「為難」之「難」解成難易之難，而非難能可貴之意。其詮釋如下：「原憲卻也久在求仁，然心尚滯於形迹，自思心之不仁，只為怨欲二端，紛擾作祟，於是盡力斬伐，已到二端俱不敢行去處，乃欣欣相問，人能伐治怨欲，到得不行，仁將不庶幾乎？吾夫子聞知此語，頗覺傷殘，漫付之一歎，曰：可以為難矣。蓋怨欲是人性生，今伐治不行，豈是容易？至說仁則吾不知之，卻甚是外之之辭，亦深致惜之之意。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，244條。

受了山農的指點之後，轉向為「體仁即制欲」的進路。雖然說近溪轉向「體仁即制欲」的第一義工夫，然按筆者的研究，近溪此刻對「體仁即制欲」理解與信心是不夠的，大約至三十八歲悟得「古今一大關鍵」（格物之悟）後，方真正體悟到「體仁即制欲」之實意。⁵⁵而「體仁即制欲」之意義與進程又是如何呢？近溪謂：

好仁者，惡不仁者，孔氏之訓，本並舉之，則二端誠不可偏廢矣。但先言：好仁者，後言：惡不仁者，亦孔訓也，則二端又可無次序也哉！細玩此章曰：好仁者，無以尚之，則不仁之惡，自不待言；曰：惡不仁者，其為仁矣，不使不仁加乎其身，則非為仁之外，另去惡不仁，而不仁之惡，好仁故足以該之也。故仁為萬善之長，識仁為學者之先。程伯子得宗孔、孟，其最的是此一個先字。蓋仁心之端，原只不忍，物且不忍，況己身哉！不忍親以其身為不善，便叫做體仁，又叫做制欲，但中間暗藏次序，視之學問無頭者，其難易順逆，萬萬天淵，譬之奕棋，只先一著，便成勝局也。⁵⁶

近溪透過孔子「好仁即惡不仁」的概念來說明「體仁即制欲」。首先近溪認為「好仁」必然蘊含「惡不仁」，即仁與不仁是不能共存的。要之，好仁豈能又不仁呢？故好仁者同時必然是惡不仁者，否則必為矛盾。故好仁與惡不仁是分析關係。同理，仁與欲（不合理之欲）亦是不能共存的。故一旦仁體呈顯，焉能有不合理之欲產生呢？故體仁之下所表現之欲，必然是合理之欲，故體仁同時必然就是制欲。然體仁之前，必然要先識仁，即學問一定要有頭腦。譬之奕棋，只先一著，便成勝局。這裡之「一著」是指「主將」（明德）得其正位。即「將帥登壇，然後卒伍自肅」⁵⁷；反

⁵⁵ 參見謝居憲 Hsieh Juehsien,〈王陽明知行合一之反思〉“Wang Yangming zhixingheyi zhi fansi”,《鵝湖月刊》[Legein Society]期 418[no. 418] (2010年4月),頁 30-43。

⁵⁶ 見《羅近溪先生語錄彙集》Luo Jinxi xiansheng yulu huiji, 503 條。

⁵⁷ 羅子曰：「君子之學，原自有個頭腦。所謂頭腦者，即江西一省之有都台，而君家合宅

之，「主將不專，砲馬徒紛馳矣！」⁵⁸故心之動不動、性之定不定，皆非「思慮」之事，乃「心體」識得透不透的問題。只要識透本心，不須窮索，不須防檢，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。⁵⁹要之，天機可發為人事，人事亦莫非天機。近溪謂：

天機、人事，原不可二，固未有天機而無人事，亦未有人事而非天機。只緣世之用智者，外天機以為人事；自私者，又外人事以求天機，而道術於是或幾乎裂矣。⁶⁰此孔、孟之立教，所以為天下後世，定下一個極則，曰：堯舜之道，孝弟而已矣。孝也者，孩提無不知愛其親者也；弟也者，少長無不知敬其兄者也。故以言其身之必具，則曰：仁者人也，親親為大焉。以言其時之不離，則曰：一舉足而不敢忘，一出言而不敢忘焉。邇可遠在茲也，則廓之而橫乎四海；暫可久在茲也，則垂之萬世而無朝夕，此便是大人不失赤子之心之實理、實事也。後世不察，乃謂孝之與弟，止舉聖道中之淺近為言。噫！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

之有主人也，將帥登壇，然後卒伍自肅，家翁正位，然後婢僕自馴。若頭腦一差，無怪學問之難成矣！今君不能以天理之自然者為復，而獨於心識之炯然處求之，則天以人勝，真以妄奪。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，233 條。

⁵⁸ 近溪謂：「譬之奕局，主將不專，砲馬徒紛馳矣；明德也者，奕局之主將也，非孩提良知而德可謂之天明也哉？」參見明 Ming·羅近溪 Luo Jinxi，方祖猷 Fang Zuyou 等編校整理，〈報許敬庵京兆〉“Bao Xu Jingan jingzhao”，《羅汝芳集》*Luo Rufang ji*（南京 [Nanjing]：鳳凰出版社[Fenghuang chubanshe]，2007 年），頁 668-669。

⁵⁹ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，100 條。

⁶⁰ 《莊子·天下》：「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」

彩鏤劃，徒勞而鮮功也。其曰：堯舜之道，孝弟而已矣，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。⁶¹

何謂天機？為何要談天機呢？此問題關聯著近溪時常強調的「非易無以見天地之仁」。⁶²易之生生，大化流行，神明不測，說明了天機之要與天機之妙，道盡了天道是仁的根源，此學道者所不可不知也。故近溪亦時而會與弟子論及此天道之論。是以，近溪不反對言天機，而是反對「專」以天機為訓。故近溪說孔孟「未嘗專以玄微超脫為訓」⁶³亦是此意。近溪「極高明而道中庸」的學術特色弟子們亦不陌生。故弟子深知近溪反對「專」以天機為訓，是擔心會流於虛玄，雖妙味愈深，但是去人事愈遠，甚至終身不肯回頭。⁶⁴而這個問題一直存在於當時的學術環境。但是弟子

⁶¹ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，174 條。

⁶² 羅子曰：「孔門宗旨，止要求仁，究其所自，原得之易，又只統之以生生一言。夫不止曰生，而必曰生生，生生云者，生則惡可已也。生惡可已，則易不徒乾乾而兼之以坤，坤不徒坤坤而統之以乾。蟠天薄地而雷動滿盈，形森色盎而霞蒸赫絢，橫互直達，邃入旁周，固皆一氣之運化而充塞乎兩間。然細觀此氣之流行順布，節序無不停妙，網緼構結，條理無不分明，則氣也而實莫非精之所凝矣。精固妙凝一氣而貫徹群靈，然深究精氣之浩渺而無涯，妙應而無跡，莫之為而為焉，莫之致而至焉，則氣也精也而又莫非神之所出矣。興言至此，則下至九泉，上至九天，中及萬民，旁及萬物，渾是一個生惡可已，渾是一個生惡可已，則渾是一個神不可窮。孔子曰：心之精神是謂聖，解之者曰：聖也者，通明者也；又曰聖也者，神明而不測者也。天下古今，豈有神而不明者哉？抑豈有神而不通者哉？明則無不知矣，通則無不能矣，明通皆自神出，則空洞絕無畔岸，微妙迴徹纖毫。藏用於溥博淵泉，而實照然聖體，天也而未嘗以人異也；顯仁於語默云為，而實總是天機，人也未嘗與天殊也。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，265 條。

⁶³ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，96 條。

⁶⁴ 近溪曰：「今古聖賢，其道雖從悟入，其悟卻有不同，有從有而入於無者，則漸向虛玄，

知其然而不知其所以然，故請教老師天機與人事的關係與重要性。換言之，就是請益儒學最重要的課題：天道性命相貫通如何可能的問題。這個問題是宋明諸儒所關心的課題。

天機與人事是相互依存的。此離不開近溪形色天性（形上形下）一體觀之哲學思想。遺憾的是，「用智者，外天機以為人事；自私者，又外人事以求天機。」如此必然造成天道與性命分裂為二而無法貫通。「用智、自私」者這一段話近溪當是借用於明道〈定性書〉：「人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私，則不能以有為為應迹；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。」近溪同明道反對橫渠「外物」、「二本」之論。按〈定性書〉的原意來看，人之所以無法「定性」，乃在於人無法「廓然而大公，物來而順應」；而之所以如此是在於人之「自私而用智」。因為「自私，則不能以有為為應迹；用智，則不能以明覺為自然。」此即近溪所謂的「用智者，外天機以為人事；自私者，又外人事以求天機。」是以人事與天機為二，則天機不成其為天機，人事不成其為人事。凡此種種問題之發生，皆因「源頭未得清潔，心性上未能透徹安頓」，即皆未能先識仁故也。若是源頭清潔，在心性上透徹安頓，則如陽明所謂的「天機以發嗜慾，嗜慾莫非天機也。」而「天機嗜慾」說之內涵，其實與孟子「形色天性」也的說法並無二致。⁶⁵故近溪反對以形色為惡之說；反對「斷除嗜慾想，永撤天機障」之論——蓋天機本來就流通自在，哪來的障礙？障礙不在形色、人事、嗜

其妙味愈深，則其去人事日遠，甚至終身不肯回頭，自謂受用無窮也。有從無而入於有者，則漸次入於渾融，其操持愈久，則其天機愈顯，所以能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育也。此個關頭，最是聖狂要緊，學者不可不早鑒而敬擇之。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，96 條。

⁶⁵ 羅子曰：「形色天性，孟子已先言之。今日學者，直須源頭清潔，若其初志氣，在心性上透徹安頓，則天機以發嗜慾，嗜慾莫非天機也。若志氣少差，未免軀殼著腳，雖強從嗜慾，以認天機，而天機莫非嗜慾矣。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，408 條。

欲，而根本出在「工夫」的問題。而且，以制欲為工夫是相當困苦的。若是工夫過苦，反使自在之天機被障矣。⁶⁶近溪本身早年即深受其害，故體會深刻。

近溪相信只要「默識性體，性體默識，而定自隨之」⁶⁷。而「默識性體」或是「定性」的工夫如何做呢？近溪認為最親切、自然、易落實的工夫，就是「孝弟」而已矣。近溪還特別強調，這是孔孟立教，所以為天下後世，所定下的一個「極則」。以下近溪便進一步講述何以「孝弟」可以為成聖成賢的「極則」。首先，「孝弟」乃大人為學之本：即「孝弟」乃人人其「身之必具」、「時之不離」、「邇可遠在茲」、「暫可久在茲」之物。而此理論之根據，依序即是「仁者人也，親親為大焉」、「一舉足而不敢忘，一出言而不敢忘焉」、「廓之而橫乎四海」、「垂之萬世而無朝夕」。近溪強調這難道不就是大人不失赤子之心之實理、實事嗎？此非孔子「以仁天下萬世為心，以仁天下萬世為事」之理想嗎？可嘆的是，宋明諸儒大都將「孝弟」視為淺近之言，而不以之為工夫之本。其次，孝弟即堯舜聖道之本：孝弟之「不學不慮」是堯舜「不思不勉」之至妙至神的根本。故捨「孝弟之道」則無「堯舜之道」可言。

近溪對孔孟聖學之傳承曾經感慨地說道：「就孔門教主求仁，軻氏每道性善，傳來二千年矣，乃於仁首以克治，於性補以氣質，講解漫傳，本旨弗顧，俗沿習而愈趨，症因藥而益病。⁶⁸」也難怪近溪說孔孟之後之儒先，或可嚴重的到已是「失魂落魄」的階段，不知「入道之途徑」與「造聖之指南」。對於這些問題，近溪總是應之以「堯舜之道，孝弟而已矣。」故近溪再次強調「孝弟」絕非「淺近」之事，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。」以「知孝知弟之良知」修正陽明「知是知非之良知」，

⁶⁶ 整理自《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，445 條。

⁶⁷ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，408 條。

⁶⁸ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，316 條。

即將陽明「知是知非」收攝於「孝弟」上，⁶⁹落實於孝弟歸本於仁，⁷⁰並以之了結「孔子公案」。⁷¹換言之，孔子的傳心真脈就在「日用倫常」之人事而已。近溪說：

此是先儒看道太深，把聖言憶想過奇，便說有何氣象可觀也。蓋此書原叫做中庸，只平平常常解釋，便自妥帖且更明快。蓋維天之命，於穆不已，命不已則性不已，性不已則率之為道亦不已，而無須臾之或離也。此個性、道體段，原長是渾渾淪淪而中，亦長是順順暢暢而和。我今與汝，終日語默動靜，出入起居，雖是人意周旋，卻自自然然，莫非天機活潑也。即於今日，直至老死，更無二樣，所謂：人性皆善，而愚夫愚婦，可與知與能者也。中間只恐怕喜怒哀樂，或至拂性違和，若時時畏天奉命，不過其節，即喜怒哀樂總是一團和氣，天地無不感通，民物無不歸順，相安相養，而太和在我大明宇宙間矣。此只是人情纔到極平易處，而不覺功化卻到極神聖處也。噫！人亦何苦而不把中庸解釋中庸？亦又何苦而不把中庸服行中庸也哉？⁷²

分體用，析顯微，以求道語道。此是孔孟過後，宇宙中二千年來一個大夢酣睡，至今而呼喚未醒者也。蓋統天徹地，盡人盡物，

⁶⁹ 參見楊祖漢 Yang Zuhan，〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉“Luo Jinxi de daode xingshangxue ji dui Mengzi sixiang de quanshi”，《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》*Lijie, quanshi yu rujia chuantong guoji yantaohui lunwenji*（臺北[Taipei]：中央研究院文哲所[Zhongyang yanjiuyuan wen zhe yanjiusuo]，2010年），或楊祖漢 Yang Zuhan，〈心學經典詮釋〉“Xinxue jingdian quanshi”，《興大中文學報》*Xingda zhongwen xuebao*期21[no. 21]（2007年9月），頁69。

⁷⁰ 參見楊祖漢 Yang Zuhan，〈羅近溪思想的當代詮釋〉“Luo Jinxi sixiang de dangdai quanshi”，《鵝湖學誌》*Legein Semi-Annual Journal*期37[no. 37]（2006年12月），頁145-175。

⁷¹ 近溪謂：「吾輩今日之講明良知，求親親長長而達之天下，卻因何來？正是了結孔子公案。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，91條。

⁷² 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，61條。

總是一個大道，此個大道就叫做中庸。中庸者，平平常常，遍滿乎寰穹，接連乎今古。⁷³

喜怒哀樂已發、未發是宋明儒學爭論不休的問題。近溪弟子曾經問到「喜怒哀樂未發，是何時候？亦何等氣象耶？」近溪認為凡作此思維，皆預先有物橫於常體之中而不得自然而發。因為此個未發之中，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」而已。⁷⁴問題的產生是因為先儒們把道看得太深奧，亦把聖人之言想得過於玄玄奇奇。誤以為若非如此豈是道！豈是聖人之言！殊不知淺近之言即理也，慕於高遠反而失之矣。⁷⁵同樣地，將道分解為體用、顯微，以之來解釋道、求道，亦是宋明慣用的思想概念語言。以為如此更能夠求道，更能夠傳達道義。殊不知「欲計重輕，較長短，一段以言用，又一段以言體；一段以言顯，又一段以言微，此則總是葛藤不了。⁷⁶」將道或聖人之言看得如此玄遠，或是將道分解以言之，皆是離道、離聖人之言越遠。⁷⁷近溪嚴重的批評這是孔孟之後「宇宙中二千年來一個大夢酣睡。」近溪感嘆，儘管已宣揚此理，然至今學術界仍未能悟得。其實孔孟傳心真脈就是平平常常的「中庸」之道。「道」就在我們身上，人人生而就稟受

⁷³ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，236 條。

⁷⁴ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，221 條。亦可參照 187 條，弟子曾問到：「孟子言夜氣清明、程子教人觀喜怒哀樂未發以前氣象，皆是此心體寧靜處也。」近溪調：「此皆抄書常套，與今時心體，恐亦不切。」

⁷⁵ 近溪調：「夫子以世之學者不曉得如此求道，往往慕於高遠而失之，故將大舜來做個則樣，說道：天下皆稱讚舜帝是大知，而不知舜之所好問而察者，每在淺近之言，而其所循執而用者，又只是下民之中。蓋言有淺近，而理無淺近，淺近之言即理也。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，176 條。

⁷⁶ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，236 條。

⁷⁷ 牟宗三先生認為從北宋至陽明，多重義理之分解以立綱維，故心思遂為此分解所吸住。故喜言天、道、理、性等「虛說」。參見牟宗三 *Mou Zongsan*，《從陸象山到劉蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，2000 年），頁 290。此意並非不言實踐，而是當時的學術氛圍著重在形上義理的分析，無形中便壓縮到對於道德實踐的落實工夫之探究。

上天賦與每一個人之天性，不管是愚夫愚婦皆得而有之，須臾不離地表現在日用倫常之中。只要我們時時敬畏上天賦與我們的天命之性，順其性而不過其節，則「喜怒哀樂總是一團和氣，天地無不感通，民物無不歸順，相安相養，而太和在我大明宇宙間矣。」此時無所謂的已發未發之氣象，皆是一團和氣，生生不已地遍滿乎寰穹，接連乎今古。而這一切皆不離日用倫常之人情表現。是以，道之極其神聖之化境，並非在「極其高明」處尋找，而是在「人情極其平易處」落實。近溪這種反對析天機人事、體用、顯微為二，強調天命之性之神感神應之自然流行，其實就是龍溪「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」之圓融體現。⁷⁸而其與龍溪最大不同之處，在於近溪並非只著重在形上的證悟，或著重在證悟良知本身的圓滿性，而是強調超越的證悟。即不僅僅只說明良知本身的圓滿性，同時強調良知就在日用倫常知孝知弟中展現無遺。不僅僅像華嚴只照高山，而是先照幽谷，無所不照。這或許是牟先生嘗言龍溪重在形上的證悟，而輕忽超越的證悟，徒顯高而不圓，而將龍溪歸到別教一乘圓教。而近溪照幽谷、高山，高而圓之辯證發展，表現在其「有」而「無」的工夫論上。

肆、無工夫的工夫

牟宗三先生晚年（1990年）曾經提出，王陽明講「致良知」的工夫，還不是最高境界的工夫。按理學家的發展，最高境界的工夫是有「工夫而無工夫相」。牟先生認為龍溪的「四無說」可以說是陽明學之調適上遂，但是由於他只講即本體就是工夫，所以還有工夫相。要到泰州學派的羅近溪才講「工夫而無工夫相」，即無工夫的工夫（弔詭的工夫、絕大的工夫）。⁷⁹而近溪無工夫的工夫充分表現在其「一切放下」之哲學思想中。

⁷⁸ 心之是體是微，意物是用是顯，但既只是一機，只是一事。參見牟宗三 Mou Zongsan，〈圓善論〉*Yuan shan lun*，頁 319。

⁷⁹ 牟先生謂：「工夫就要有工夫的樣子，朱夫子講涵養察識都是後天的工夫，而且先涵養後察識，這是一定的。王陽明講『致良知』、『四有句』也是講工夫，順著這工夫發展到最高境界是工夫而無工夫相。哪一派王學喜歡講這種道理呢？程、朱、陸、王都不

一、一切放下

州衛，及諸鄉士夫，復請大舉《鄉約》於演武場，講聖諭，畢。父老各率子弟以萬計，咸依戀環聽，不能捨去。予(羅子)呼進講林生而問，曰：「適才汝為諸人講演《鄉約》，則善矣。不知汝所自受用者，復是何如？」林生曰：「自領教來，常持此心，不敢放下。」予顧諸士夫歎曰：「只恐林生所持者，未必是心也。」林生竦然曰：「不是心，是何物耶？」予乃遍指面前所有而示曰：「汝看此時環侍老少，林林總總，個個仄著足而立，傾著耳而聽，睜著目而視，一段精神，果待汝去持否？豈惟人哉！兩邊車馬之旁列，上下禽鳥之交飛，遠近園花之芬馥，亦共此段精神，果待他去持否？豈惟物哉！方今，高如天日之明照，和如風氣之暄煦，藹如雲霞之霏密，亦共此段精神，果待他去持否？」林生未及對，而諸老幼咸躍然前曰：「我百姓們，此時懂忻的意思，真覺得，同鳥兒一般活動，花兒一般開發，風兒日兒一般和暢，也不曉得要怎麼去持？也不曉得怎麼去放？但只恨不曾早來聽得，又只怕上司去後，無由再來聽得也。」羅子曰：「汝諸人所言者，就是汝諸人的本心；汝諸人的心，果是就同著萬物的心；諸人與萬物的心，亦果是就同著天地的心。蓋天地以生物為心。今日風暄氣暖，鳥鳴花發，宇宙之間，渾然是一團和樂。今日太祖高皇帝教汝等孝順和睦，安生守分，閭閻之間，亦渾然是一團和樂。和則

講這種境界，王陽明本人不講這種境界。就是王龍溪講『四無句』，但講工夫而無工夫相這方面還不是他的特長，他只講即本體就是工夫，他還有工夫相嘛。到泰州學派的羅近溪才講工夫而無工夫相……程、朱、陸、王都不表現這個道理，因為他們都是分解地講。……到了羅近溪的時候，無論本體方面，或是工夫方面，分解地講都講完了，所以，他自然要講無工夫的工夫。」參牟宗三 Mou Zongsan,〈康德第三批判演講錄(十)〉“Kant disan pipan yanjianglu (shi)”，頁 6、9。〈康德第三批判演講錄〉係牟先生自 1990 年 9 月至 1991 年 1 月講授於香港新亞研究所，由盧雪崑女士記錄，共十六講。全文未經牟先生過目，由楊祖漢教授作了一些文字上的訂正。

自能致祥，如春天一和，則禽畜自然生育，樹木自然滋榮，苗稼自然秀穎，而萬寶美利，無一不生生矣。⁸⁰」

近溪弟子於地方敷宣高皇六諭，提倡孝弟慈之道可謂不遺餘力，且使百姓「咸依戀環聽，不能捨去」，可見此演說必然扣其「心」弦，發其「愛」苗，令百姓感動不已。故近溪謂之「善」矣！對此，弟子林生亦不敢稍有懈怠，自謂其「常持此心，不敢放下」。怎知近溪卻回答弟子「所持者，未必是心也」。近溪此質疑，無疑對弟子是很大的驚懼，蓋因弟子認為自己是稟持師教而拳拳服膺，且並非謹守著良知本身而已，而是讓良知落實到與百姓為一體。此可以從百姓「咸依戀環聽，不能捨去」之現況可見一斑。然何以近溪仍說「所持者，未必是心也」。蓋因「心」本來就沒有離開我們，並非因執持而有，反倒是越執持之，離心越遠。近溪從大自然生物之自然表現、活動中，包含百姓今懽忻至此聽課、所言所行，指點道這些自然表現，皆是天地之心所發，其又何曾執持？既不知如何執持，焉所知放下一事。吾人之所以有個心可以時時執持，而不敢放下，是因為吾人將人之心與萬物之心為二，殊不知「諸人與萬物的心，亦果是就同著天地的心。」此即所謂的「天地以生物為心」。即當言天地之心時，必然已含天地萬物在內，若是離生物言心，則此心便不是天地之心，其只是心之光景而已。然林生對近溪的回應不能滿意，其道：「公祖謂：諸老幼所言，既皆渾是本心，則林生所言者，又何獨不是心耶？」以下是近溪進一步的回應。其嘆息的說道：

謂之是心亦可，謂之不是心亦可。蓋天下無心外之事，何獨所持而不是心？但既有所持，則必有一物矣。諸君試看，許多老幼，在此講談，一段精神，千千萬萬，變變化化，倏然而聚，倏然而散，倏然而喜，倏然而悲，彼既不可得而知，我亦不可得而測，非惟無待於持，而亦無所容其持也。林子於此心渾淪圓活處，曾

⁸⁰ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，191 條。

未見得，而遽云持守而不放下，則其所執者，或只意念之端倪，或只見聞之想象，持守益堅，而去心益遠矣。故謂之不足心亦可也。⁸¹

就天下無心外之事而言，天下焉有一事在心之外。如今近溪不從此存有論上之有無立論，而是從實踐的層面言之。蓋既曰有所「持」，則必有一「物」為所持焉。若說此物是良知與萬物為一體之物，則可。蓋此時「汝諸人的心，果是就同著萬物的心；諸人與萬物的心，亦果是就同著天地的心」。此時之持，必然是不持而持。然百姓之聚散、喜悲，吾人豈能時時而知、時時而測呢？若未能見得而遽云：吾「常持此心，不敢放下」。此時所持之心乃是「未能見得百姓」之「心」。若是，則此心非同著萬物的心為心，而是與物境為二之心。故此時所執者，「或只意念之端倪，或只見聞之想象，持守益堅，而去心益遠矣。」故近溪言「謂之不足心亦可也！」近溪在此明顯已區分「心」與「意念」之別。而前者「渾淪圓活」非執持可得。故亦無法以言語道破。反之，若可以用言語道破，則吾人必可得以用力執持。故近溪接著謂「若使某可得用言指破，則林生亦可得以用力執持矣。⁸²」

此執持的心，即便是執持「良知與物境為一」之心，亦只是個「意念」而已。蓋因當吾人時時刻刻執持此心：「吾人要让良知與物境為一，否則會產生光景」時，其實此時此刻所顯發的已不是「良知與物境為一」之心，而只是個「意念」或「見聞之想象」而已。此時已落入思辨之想像，而非良知與物無對之當下體現。故何以近溪最後會嘆然言道，這個問題不可再用言語道破了，若是能夠用言語道破，必然還可再被執持，如此下去，無窮無盡的「言語道破」，無窮無盡的「用力執持」，無窮無盡的「拆除光景」。如此下去必然是無窮的後退。說到此處，便不是思辨的、分別的問題，而是實踐、非分別的問題。換言之，不可停留在前面之分解方式，而

⁸¹ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，191 條。

⁸² 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，191 條。

是消化分解說所建立的那些觀念，然後用辯證、詭譎的方法把他統一起來。⁸³林生恐就是未消化近溪先前分解說所建立的那些觀念，故停留在分解說之概念，以致於最後是無窮的後退。近溪這種辯證之融通淘汰亦展示在以下引文：「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。⁸⁴」

工夫經過融通而去執之後，自然工夫漸能合於本體而沒有良知本身之光景。弟子一日自述其工夫後之化境，謂：「近覺中心生意勃勃，雖未嘗用力，而明白洞達，自可愛樂。」即有本體做工夫之當下即悅。弟子問近溪是否可以「不忘失」此本體工夫之當下即「明白洞達，自可愛樂」呢？近溪回應道：

忘原與助對。汝欲不忘，即必有忘時，所謂引寇入屋者也。故孔孟設科，不追其既往，不逆其將來。豈止以此待人？亦常以此處己。看他寬洪活潑，涵蓄熏陶，真是水流物生，任天機之自然而充之，以至於恒久不息，而無難矣。⁸⁵

既然「中心生意勃勃，雖未嘗用力，而明白洞達，自可愛樂」，本已是心地光明，更無須欠，可謂「增也增不得，減也減不得，不增便不助，不減便不忘，渾是一團妙理，又渾是一團生機，而叫做集義所生。⁸⁶」何

⁸³ 牟宗三先生稱此此種方式為「辯證的統一」。即預先假定了一些分析的說法。然並非說辯證的統一之過程中，便無分別的解說。「辯證的統一」並不是要建立一個更大的系統，如黑格爾；這裡的融通，為了是要化除執著、封限。因為凡是分別說所建立的概念，都有所限；一有所限，人就順此限制而有所執著，此即是封限。例如，象山非分解的方式亦是在對朱子之歧出（知解的進路）而欲扭轉之的特殊機緣下所使用的方式。參見牟宗三 Mou Zongsan,《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 頁 331-355。

⁸⁴ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 255 條。

⁸⁵ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 219 條。

⁸⁶ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 249 條。

以還須「不忘失」的工夫呢？近溪稱這種作法根本是「引寇入屋」。即本來本體就是工夫，就是勿忘勿助而集義所生，渾是一團妙理，又渾是一團生機，明白洞達，自可愛樂。然只因有所懼怕於「忘失」此境，故「追其既往，逆其將來」，如此便又落入前文所謂的良知與物境為二之窘境，即犯了「助長」之病。換言之，本來無一物，卻因為執持於化境，而惹得一身塵埃。故不可執持於化境，即便心地已覺無任何一物，亦不可將此「覺無物」識為一心覺，蓋此心覺亦是一光景。故「覺無物」固然是心中之風景，然亦描繪不得，蓋此描繪勉為其難是學術中之「學問脈路」，是讓吾人有個格則好依循、下工夫。然畢竟心地風光是自我天明之事，「無勞多譚，只是人行我行、人歇我不歇」，老實去做而不立文字、言說等事。只要如是做去，五六年便熟了，便是「聖人路上人」了。⁸⁷

經過以上層層的工夫轉進，吾人可以明確地知道，儒學就是生命的學問，屬實踐哲學的範疇。故惟有切實地致良知於事事物物，方能邁向「聖人路上」。而「光景」之產生，亦如空中之花，是虛妄的。只要「自目不睜，原無空花也」。即當下順此真心本體之生生大化而不起妄執，原亦無所謂的光景之問題。光景只是此永恆純淨遍在之心體之一時之妄心起動而生之「迷執相」，並非獨立存在之「對象」，亦不須要一工夫歷程加以對治或還滅。⁸⁸故近溪謂「此段光景，原從妄起，必隨妄滅。⁸⁹」是以，拆除光景並非指有一「光景」之物以為吾人所拆除。若視「光景」為一對治的對象，則必然產生執滯，故「破光景」之同時，已然產生另一個「光景」，若如此下去，亦將產生無窮的後退。準此，拆穿執持境界所生之光景，固然可說是最後之工夫，然連最後「破光景」之「破」亦要「破除」。即連最後「破光景」之意念亦要破除。如何破除呢？此時不可再落入「意識」

⁸⁷ 以上心地「覺無物」之語，整理自《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，524 條。

⁸⁸ 參見李得財 Li Decai，《羅近溪哲學之研究》*Luo Jinxi zhexue zhi yanjiu*（臺中[Taizhong]：東海大學哲學所博士論文[Donghai daxue zhexuesuo boshi lunwen]，1997 年），頁 158。

⁸⁹ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，259 條。

之思維「破之」，必然要跳脫「意識」，否則必然無窮後退。故只能「一切放下」。當一切放下的時候，離開一切概念分解（分別說），勿忘勿助之，則自然回歸本體之天明。故近溪絕筆書特別叮嚀到，要「一切放下」。其道：

此道炳然宇宙，原不隔平分塵，故人己相通，形神相入，不待言說，古今自直達也。後來見之不到，往往執諸言詮。善求者，一切放下，放下胸目中，更有何物可有耶？願同志共無感無感焉！
盱江七十四翁羅汝芳頓首書。⁹⁰

一切放下，除了指最後工夫也要放下之外，連「最後工夫也要放下」這個意念皆要放下。即一切「有思、有慮」皆當放下。故近溪謂「無功之功，其真功乎、無體之體，其真體乎、無思無慮者，良知之體，儻以有思慮致之，猶方底而圓蓋，必不合矣。⁹¹」蓋「道炳然宇宙，原不隔平分塵，故人己相通，形神相入」。惟有一切放下，本體方能如天道之「大虛」，而惟有「大虛」，其用方能如天道之莫測，神感神應。故近溪亦說「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？」⁹²「一切剝落淨盡，不掛絲毫。⁹³」然近溪亦特別提醒道「此段道理，最要力量大，亦要見識高，稍稍不如，難以驟語。⁹⁴」意即「一切放下」並非是容易之事。對於「放下」，有「情忘識泯」⁹⁵以復自知之放下；有一切工夫之放下；有一切執

⁹⁰ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，308 條。

⁹¹ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，519 條。

⁹² 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，137 條。

⁹³ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，601 條。

⁹⁴ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，137 條。

⁹⁵ 近溪謂：「是因象以為事，而實盡人以奉天也。蓋雷潛地中，即陽復身內，幾希隱約，固難以情意取必，又豈容以知識同窺？故商旅行者，欲有所得者也；後省方者，欲有所見者也。不行不省則情忘識泯，情忘識泯則人靜天完，而復將漸純矣。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，233 條。

持、思慮之放下。這一切放下其實就是回到「無功」、「無體」、「無思」、「無慮」之「自然」（「無」的）體現。即如近溪所謂的「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？」⁹⁶然近溪特別強調，這個「無」（自然），是否便如陳來先生所謂批評的「僅強調身心自然妥貼而忽視德性培壅」；⁹⁷或如岡田武彥所批評的「尊奉心之自然，無視工夫，知解任情，終而導致蔑視道德淆亂綱紀的惡果」⁹⁸呢？另外，近溪此「無」說，與釋道是否有不同呢？我們看下一小節之分解。

二、有而無

弟子曾經問近溪所謂的「無體之體、無功之功」的「無」與釋道所謂的「無」有何不同。近溪回答道儒學「一切放下」之「無」與釋道之「無」是不同的。儒學之「無」，是「有而無，適得乎中正」，釋道之「無」，是「無而無，始墮於偏空」。⁹⁹釋道皆非實有形態，分別以「觀空破執」（解心無染）、「自然無為」（無為無執）為工夫。尤其道家反對把持及人為造作等工夫。¹⁰⁰故釋道之「放下」（無），並非如儒學是從「實有」（有

⁹⁶ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，67 條。

⁹⁷ 見陳來 Chen Lai，《有無之境》*You wu zhi jing*（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，1997 年），頁 335。

⁹⁸ 見岡田武彥 Okada Takehiko 著，吳光 Wu Guang 等譯，《王陽明與明末儒學》*Wang Yangming yu Mingmo ruxue*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2000 年），頁 11。

⁹⁹ 養貞詹侍御（詹事講，別號養貞）嘗問：「本體何如？」子曰：「無體之體，其真體乎！」問：「工夫何如？」曰：「無功之功，其真功乎！」問：「體可見乎？」曰：「仁者見之，止謂之仁，智者見之，止謂之智，不見之見，乃真見也。」弟子問「三教，何以別？」曰：「無而無，始墮於偏空，有而無，適得乎中正。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，519 條。

¹⁰⁰ 儒釋道三個系統最後所指向之處都屬於同一個層次：終極的形態。然釋道皆非實有形態。佛教主無自性，不言創造萬法，而只言保住萬法（識變義之存有層）；道家所說的創生，是「無生之生」。惟有儒家有一個創生實體可以創生萬物。參見牟宗三 Mou

心具是實之存有層上的肯定)，以及「執持」中而來，而是從「空、無」中得來，故甚為虛玄而不實在，且不易落實。近溪這個說法甚能相應於楊祖漢先生所謂的「對無條件地實踐的事情的認識，須由法則開始，不能由自由開始」。即對於無心無為、不執著、無煩惱之化境，皆可以「虛無」來說。然只有從儒學義理契入，才能真正見得虛無的本色。¹⁰¹釋道便是以「自由」（無）來契入、體現聖人般之生命，是很有問題的，應不合於實踐的次序。實踐的次序當以認識之根據之法則為先，而非存在之根據之自由為先。¹⁰²雖然近溪說以悟性地為先，但是「對無條件地實踐的事情的認識」，卻是以先聖之「成法」、「至善格子」為先。¹⁰³許多學者從近溪晚年之語誤認近溪主自然而無工夫，皆是「討便宜了」，殊不知近溪之工夫「細密緊切，方得到此」。¹⁰⁴即不思不勉之無為工夫，也是從以學以慮之有為工夫而來。換言之，從先聖之成法一旦能夠通過「尊、信良知」之關

Zongsan, 《圓善論》*Yuan shan lun*, 頁 327-330; 或《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 頁 421-431, 以及楊祖漢 Yang Zuhan, 〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉“Cong Wang xue de liubi kan Kant daode zhexue zuowei jujian xingtai de yiyi”, 《鵝湖學誌》[*Legein Semi-Annual Journal*]期 33 [no. 33] (2004 年 12 月), 頁 164。

¹⁰¹ 參見楊祖漢 Yang Zuhan, 〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉“Cong Wang xue de liubi kan Kant daode zhexue zuowei jujian xingtai de yiyi”, 頁 167-186。

¹⁰² 參見楊祖漢 Yang Zuhan, 〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉“Cong Wang xue de liubi kan Kant daode zhexue zuowei jujian xingtai de yiyi”, 頁 174-175。

¹⁰³ 參見謝居憲 Hsieh Juehsien, 〈羅近溪對「仁」的詮釋〉“Luo Jinxi dui ‘ren’ de quanshi”, 頁 83-123。

¹⁰⁴ 楊復所謂：「今人只見先生晚年，學到從心不踰矩處，便以無功夫訾之，不知先生功夫細密緊切，方得到此。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 237 條評語。子調復所楊太史起元，曰：「我從千辛萬苦，走遍天下，參求師友，得此具足現成，生生不息大家當。往往說與諸人，奈諸人未經辛苦，不即承當？今一手付與吾子，吾子篤信弗疑，安享受用，即是討便宜了。雖然創業者固艱，守成者不易，若不兢兢業業，物我共成，雖得之必失之。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 520 條。近溪的實踐工夫，的確「細密緊切」。

卡，便走進「聖人路上」。經過「工夫合本體」之「習熟」¹⁰⁵工夫之後，漸漸便能達至「本體做工夫」之階段。¹⁰⁶如此便能勿忘勿助，任天機之自然而體現。此即近溪所謂的：「雖汝初學，不免要著力，點檢、操持」¹⁰⁷、「吾人學問，如舟車，然車輪之發，舟帆之上，必費些力，比至中途，輪激帆揚，何須致力！」¹⁰⁸近溪最後達至之「自然」，並非赤子之心之不學不慮下之「不自覺」，或「原始和諧」而已，而是經過「自覺」到「超自覺」之「不思不勉」，或「二度和諧」。故近溪所主之自然化境，並非是本能上之自然反應，而是經過融通淘汰之過程。即已經過「見山不是山」到「見山又是山」之辯證、詭譎過程。¹⁰⁹

綜合上論，近溪不單單只有「無」的工夫而已，而是說，近溪「無」的工夫是建立在「有」之融通淘汰下。當代一些學者或對於「破光景」或「放下」有所著墨。但是對此工夫了解的不夠深切。此之所以不夠深切，乃在於對於「有」的認識不夠深切。例如古清美先生雖專論近溪「破光景」工夫，然其卻無法恰當地理解之。其謂：「近溪通過了參求心體、破除心體、和銷歸日用的證道歷程，回到人群中，他將如何帶領人們走向他所悟

¹⁰⁵ 在成聖成賢之路上，近溪認為必然有「習熟」之執持工夫。近溪謂「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。」見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，524 條。亦可參見鍾彩鈞 Zhong Caijun 先生，〈羅近溪的性情論〉“Luo Jinxi de xingqing lun”，發表於 2007 年 11 月 21 至 23 日中央研究院中國文哲所「中研院明清文學與思想討論會」。

¹⁰⁶ 關於近溪「工夫合本體」與「本體做工夫」之關係，以及如何邁向聖人路上等問題，請參閱謝居憲 Hsieh Juehsien，〈工夫論的基本綱維〉“Gongfulun de jiben gangwei”，《羅近溪哲學思想研究》*Luo Jinxi zhexue sixiang yanjiu*，頁 114-127。

¹⁰⁷ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，48 條。

¹⁰⁸ 見《羅近溪先生語錄彙集》*Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*，524 條。

¹⁰⁹ 青原惟信禪師曾對門人說：「老僧三十年前未曾參禪時，見山是山，見水是水。後來參禪悟道，見山不是山，見水不是水。而今個休歇處，依然見山是山，見水是水。見明 Ming·瞿汝復 Ju Ruji 編集，《指月錄》*Zhi yue lu*，冊 4[vol. 4]（臺北[Taipei]：真善美出版社[Zhen Shan Mei chubanshe]，1968 年），卷 28[*juan* 28]，頁 1878。

人的境界呢？也就是說，對於他的證道之境，他要教人從何處切入呢？在《盱壇直詮》和《羅近溪先生全集》裡，收的都是他向弟子或群眾講學之記錄，看到許多並不一致的說法，想來他必得隨聽眾的性質和根器之異而個別指點，但我們仍然可以尋到一些共同的原則。¹¹⁰這些共同原則是「當下面對」與「講學之助」。以上是古氏研究近溪哲學後的心得，大體上掌握了近溪哲學之外貌，然對於近溪哲學之內在義理，恐未有深入的研究。故其未能回答近溪教人是從何處切入的。其理由是近溪《語錄》當中有許多不一致的說法，故難以貞定。儘管其最後歸納出兩點共通的原則，然此二點實非本質之關鍵點。¹¹¹由此可見其對於近溪之「漸法」（有），如「格物」¹¹²工夫，可以說是著墨甚少的。至少在〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉一文是看不到的。蓋因古氏誤以為近溪證「無」即等同於反「有」，故而其難以體會近溪在證道之境後，他要教人從何處切入的問題。而此從其歸納出之兩點亦偏重在「放下」（無）之工夫，亦可見一斑。

伍、結論

從以上幾節的討論，吾人可以發現近溪哲學思想中的確有天台圓教的義理思想。首先，近溪的「冰水同體」之喻，與五峰「天理人欲同體」之

¹¹⁰ 參見古清美 Gu Qingmei, 〈羅近溪悟道之意涵及其工夫〉“Luo Jinxi wudao zhi yihan ji qi gongfu”, 《慧菴論學集》 *Huian lunxue ji* (臺北[Taipei]: 大安出版社[Daan chubanshe], 2004年), 頁 144-145。

¹¹¹ 「當下面對」是近溪講學技巧之一，藉此指點良知。「講學之助」亦只是其傳道之工具，最多有所謂的「師友談論之功」。二者不可說與「悟道」沒有關係，然古氏並未道出其與「悟道」之本質相關性。其實應該如此說，古氏以近溪證道之最高境界，如一切放下，來否定之前「有」的工夫。故古氏才會難以回答「對於他的證道之境，他要教人從何處切入呢？」

¹¹² 近溪格物工夫是非常細密緊切的，可以說是「漸法」（有），然卻是通往圓頓（無）之重要過程。若跳過近溪「有」的工夫，對於其「無」的工夫，是難有切要的掌握。詳細內容可以參見謝居憲 Hsieh Juehsien, 〈王陽明知行合一之反思〉“Wang Yangming zhixingheyi zhi fansi”, 頁 30-43。

義理可說是相似的。其中近溪強調「利欲愁苦」即「胸次瀟灑」的說法，就是不斷一切法而圓具一切法之詭譎相即（可謂是存有論上的無諍）。而這種「天理人欲同體」的概念，牟宗三先生認為就是孟子「形色天性」，或「其生色也睟然見於面，盎於背」之形色天性一體的化境體現。而近溪的哲學思想就是要回歸孔子「仁者人也」，以及孟子「形色天性」一體而化的哲學思想，並以此為核心概念撐開其整個思想。其中近溪除了強調「仁」是「人」之超越根據外，近溪更強調「人」是「仁」之落實（實踐）處。如此圓融的說法，亦展現在近溪反對「析天機人事、體用顯微為二」之分解進路，而強調「體用顯微只是一機」。而最善於描繪這種生化之機者，無非是「孝弟慈」之親切、自然、平常的體現。是以，近溪不僅從孝弟慈識仁、體仁，即從孝弟慈指點人人本有的良知，體現人人本有的良能，並強調家家戶戶每日必為的孝弟慈表現其實就是天道生生不已的體現。要之，高明就在中庸中體現，道就在日用倫常。近溪這種「利欲愁苦」即「胸次瀟灑」、即迷而悟，反對鏡面光明與塵垢異體的說法（即反對神秀），就是不斷一切法而圓具一切法之詭譎相即（可謂是存有論上的無諍），與惠能「菩提本無樹，明鏡亦非台」之圓說甚能相應。也難怪黃宗羲會質疑羅近溪「真得祖師禪之精者」。

其次，近溪這種渾淪順適之圓頓化境，可謂是無工夫的工夫。然而近溪這種無工夫的工夫並非一開始便顯此無工夫相，是有經過一辯證的發展過程，即從「有」（執持）而「無」（放下）的辯證過程，而並非像華嚴別教一乘圓教。按牟先生的分判，華嚴隔離的圓教，未經「第二時說小乘，第三時說方等，第四時說般若，最終第五時說華嚴涅槃」之辯證發展，未能開權顯實，徒顯高而不能圓，如日初先照高山，未能照至幽谷也。此即示圓滿只是佛自身底圓滿，並未真至無所不照，無所不遍的具體而真實的圓滿。此即隔斷九界，而唯談我佛也。未能普接群機而皆圓成之也。故真正的圓教當在法華。¹¹³而近溪不斷「利欲愁苦」而證得胸次瀟灑，不斷「惡

¹¹³ 參見牟宗三 Mou Zongsan, 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 頁 272-273；或《現象與物自身》

人或惡行」之法，從中指點人心良知不昧，以及不捨不離監獄之罪犯，思振拔之而應機說法，亦顯示近溪「不斷斷」，以及「普接群機而皆圓成之也」。¹¹⁴

再則，牟宗三謂要真正表示圓教，一定要用非分解的方式來說；用非分解的方式就著法的存在說圓教；既就法的存在說，它便是有所說，因此他仍是一個教，就是個系統，但它卻沒有系統相（系統而無系統相），如此即成為一個詭辭。如來藏系統仍然是分析的路子，也就是用超越的分解說一切法的存在問題，如此就不是圓教（屬別教一乘圓教）。一用分解的方式，就是特定的系統；既是一特定的系統，就是一個系統的限定相。¹¹⁵王龍溪講「四無句」，重在形上的證悟，即重在說明、證悟良知本身的圓滿，就如牟先生謂華嚴重在「佛自身底圓滿」，而忽略了無所不照，無所不遍的具體而真實的圓滿。再則龍溪四無說非中根以下所能悟得，乃屬上上根人之法，此猶如華嚴先照高山，未照到幽谷，以至於華嚴會上二乘如聾如啞，完全聽不懂。也難怪牟先生謂龍溪四無說並非真正的圓教，只是如華嚴，屬別教一乘圓教。而龍溪四無說，講即本體就是工夫，他還有工夫相，講工夫而無工夫相這方面還不是他的特長。一直到泰州學派的羅近溪才講工夫而無工夫相。程、朱、陸、王都不表現這個道理，因為他們都是分解地講。到了羅近溪的時候，無論本體方面，或是工夫方面，分解地講都講完了，所以，他自然要講無工夫的工夫。¹¹⁶準此，不管從宋明理學的思想發展而言，或是從近溪個人哲學的特色而論，近溪無工夫的工

Xianxiang yu wu zishen，頁 418。

¹¹⁴ 有關近溪從「惡人或惡行」當中指點人心良知不昧，以及不捨不離監獄之罪犯，思振拔之而應機說法，請參見謝居憲 Hsieh Juehsien，〈尊信德性〉“Zunxin dexing”，《羅近溪哲學思想研究》*Luo Jinxi zhexue sixiang yanjiu*，頁 137-151。

¹¹⁵ 參見牟宗三 Mou Zongsan，〈中國哲學十九講〉*Zhongguo zhexue shijiu jiang*，頁 359-360；《圓善論》*Yuan shan lun*，頁 277。

¹¹⁶ 參牟宗三 Mou Zongsan，〈康德第三批判演講錄（十）〉“Kant disan pipan yanjianglu (shi)”，頁 6、9。

夫，或無系統的系統，可說是歷史發展的必然。另外，從牟先生對儒家圓教之思想發展而言，牟先生認為儒家圓教必須從陽明四「有」發展至龍溪的四「無」，再由此回歸於明道「一本」與五峰「天理人欲同體異用」之模式，始正式而顯出。¹¹⁷要之，儒家圓教的建立，必須要從四「有」到四「無」融通淘汰，進而到對於一切法皆要肯定的「一體」之圓融模式。而吾人反觀近溪，雖然說其「無工夫的工夫」在思想上，如牟先生所說的，有其歷史之必然。然在近溪哲學系統中，其個人亦獨立地建立完整的儒家圓教系統。近溪工夫從格物的「有」到一切放下的「無」，並強調從「孝弟慈」之「一本」到對天下萬世、萬物的「一體」之仁，這當中近溪亦表現不斷一切法而普接群機而圓成之之「不斷斷」，展示其圓滿不只是良知自身底圓滿（形上的證悟），可謂真至無所不照，無所不遍的具體而真實的圓滿（超越的證悟）。如此，不僅只是從思想上說明牟先生謂「儒學的發展到近溪可謂是最『圓熟』」的說法，同時亦從哲學上證成了牟先生的論點。按牟先生的說法，佛的本懷，要到五時說法華、涅槃，以法華經為主，方點出「佛之本懷」。¹¹⁸比觀言之，從牟先生對近溪的學術評價，以及近溪個人主觀意願或其客觀學問特色而言，吾人似乎可說近溪暢通了「孔孟之本懷」。¹¹⁹

¹¹⁷ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《圓善論》*Yuan shan lun*, 頁 305-324, 或蔡仁厚 Cai Renhou,《牟宗三先生學思年譜》*Mou Zongsan xiansheng xuesi nianpu* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1996 年), 頁 199。

¹¹⁸ 參見牟宗三 Mou Zongsan,《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 頁 368。

¹¹⁹ 近溪自謂其是孔孟以來，真正了解「孔孟心事」者，真正了結「孔子公案」者。相關討論，請參見謝居憲 Hsieh Juehsien,〈近溪的心事〉“Jinxi de xinshi”,《羅近溪哲學思想研究》*Luo Jinxi zhexue sixiang yanjiu*, 頁 35-51。

徵引文獻

(一) 古籍

明 Ming · 黃宗羲 Huang Zongxi, 《黃宗羲全集》 *Huang Zongxi quanji*, 冊 8[vol. 8], 杭州 [Hangzhou]: 浙江古籍出版社 [Hangzhou guji chubanshe], 2005 年。

明 Ming · 瞿汝稷 Ju Ruji 編集, 《指月錄》 *Zhi yue lu*, 冊 4[vol. 4], 卷 28[juan 28], 臺北 [Taipei]: 真善美出版社 [Zhen Shan Mei chubanshe], 1968 年。

明 Ming · 顏鈞 Yan Jun, 黃宣民 Huang Xuanmin 標點整理, 《顏鈞集》 *Yan Jun ji*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [Zhongguo shehui kexue chubanshe], 1996 年。

明 Ming · 羅近溪 Luo Jinxi, 李慶龍 Li Qinglong 彙集, 《羅近溪先生語錄彙集》 *Luo Jinxi xiansheng yulu huiji*, 首爾 [Seoul]: 新星出版社 [Xinxing chubanshe], 2006 年。

明 Ming · 羅近溪 Luo Jinxi, 方祖猷 Fang Zuyou 等編校整理, 《羅汝芳集》 *Luo Rufang ji*, 南京 [Nanjing]: 鳳凰出版社 [Fenghuang chubanshe], 2007 年。

(二) 近人編輯、論著

古清美 Gu Qingmei, 《慧菴論學集》 *Hui'an lunxue ji*, 臺北 [Taipei]: 大安出版社 [Daan chubanshe], 2004 年。

牟宗三 Mou Zongsan, 《王陽明致良知教》 *Wang Yangming zhiliang zhijiao*, 臺北 [Taipei]: 中央文物供應社 [Zhongyang wenwu gongyingshe], 1980 年。

——, 《圓善論》 *Yuan shan lun*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Taiwan Xuesheng shuju], 1985 年。

——, 《現象與物自身》 *Xianxiang yu wu zishen*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學

- 生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，1996年。
- ，〈《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*〉，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，1999年。
- ，〈《從陸象山到劉蕺山》*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*〉，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，2000年。
- ，〈《智的直覺與中國哲學》*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*〉，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，2000年。
- ，〈《康德第三批判演講錄（十）》“Kant disan pipan yanjianglu (shi)”〉，《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 312[no. 312]，2001年，頁 1-13。
- ，〈《心體與性體（二）》*Xinti yu xingti (er)*〉，臺北[Taipei]：正中書局[Zhengzhong shuju]，2002年。
- ，〈《宋明儒學的問題與發展》*Song Ming ruxue de wenti yu fazhan*〉，臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，2003年。
- ，〈《佛性與般若》*Foxing yu bore*〉，下冊[xia ce]，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，2004年。
- 吳汝鈞 Wu Rujun，〈《中國佛學的現代詮釋》*Zhongguo foxue de xiandai quanshi*〉，臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1995年。
- 李得財 Li Decai，〈《羅近溪哲學之研究》*Luo Jinxi zhexue zhi yanjiu*〉，臺中[Taizhong]：東海大學哲學所博士論文[Donghai daxue zhexuesuo boshi lunwen]，1997年。
- 陳來 Chen Lai，〈《有無之境》*You wu zhi jing*〉，北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，1997年。
- 湯用彤 Tang Yongtong，〈《漢魏兩晉南北朝佛教史》*Han Wei liang Jin Nan Bei chao fojiao shi*〉，下冊[xia ce]，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1998年。
- 蔡仁厚 Cai Renhou，〈《牟宗三先生學思年譜》*Mou Zongsan xiansheng xuesi nianpu*〉，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju]，1996年。

- 楊祖漢 Yang Zuhan,〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉“Cong Wang xue de liubi kan Kant daode zhexue zuowei jujian xingtai de yiyi”,《鵝湖學誌》[*Legein Semi-Annual Journal*]期 33[no. 33], 2004 年, 頁 149-206。
- ,〈羅近溪思想的當代詮釋〉“Luo Jinxi sixiang de dangdai quanshi”,《鵝湖學誌》[*Legein Semi-Annual Journal*]期 37[no. 37], 2006 年, 頁 145-175。
- ,〈心學經典詮釋〉“Xinxue jingdian quanshi”,《興大中文學報》[*Xingda zhongwen xuebao*]期 21[no. 21], 2007 年, 頁 59-81。
- ,〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉“Luo Jinxi de daode xingshangxue ji dui Mengzi sixiang de quanshi”,《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》*Lijie, quanshi yu rujia chuantong guoji yantaohui lunwenji*, 臺北[Taipei]: 中央研究院文哲所[*Zhongyang yanjiuyuan wen zhe yanjiusuo*], 2010 年。
- 趙偉 Zhao Wei,〈羅汝芳與祖師禪〉“Luo Rufang yu zushichan”,《普門學報》[*Pumen xuebao*]期 21[no. 21], 2004 年, 頁 199-226。
- 鍾穆 Qian Mu,《宋明理學概述》*Song Ming lixue gaishu*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1984 年。
- 鍾彩鈞 Zhong Caijun,〈羅近溪的性情論〉“Luo Jinxi de xingqing lun”, 發表於 2007 年 11 月 21 至 23 日中央研究院中國文哲所「中研院明清文學與思想討論會」。
- 謝居憲 Hsieh Juehsien,《羅近溪哲學思想研究》*Luo Jinxi zhexue sixiang yanjiu*, 中壢[Zhongli]: 中央大學哲學研究所博士論文[*Zhongyang daxue zhexue yanjiusuo boshi lunwen*], 2009 年。
- ,〈羅近溪對「仁」的詮釋〉“Luo Jinxi dui ‘ren’ de quanshi”,《揭諦學刊》[*Alethela*]期 17[no. 17], 2009 年, 頁 83-123。
- ,〈王陽明知行合一之反思〉“Wang Yangming zhixingheyi zhi fansi”,《鵝湖月刊》[*Legein Society*]期 418[no. 418], 2010 年, 頁 30-43。

中央大學人文學報 第四十三期

岡田武彥 Okada Takehiko 著，吳光 Wu Guang 等譯，《王陽明與明末儒學》
Wang Yangming yu Mingmo ruxue，上海[Shanghai]：上海古籍出版社
[Shanghai guji chubanshe]，2000 年。