

羅近溪工夫論的雙重面向

——以「復」為中心的討論

潘虹智*

提 要

近溪思想廣大渾淪，欲勾勒其工夫論的全貌殊為不易。繼牟宗三提出近溪以「破光景」作「無工夫的工夫」之後，龔鵬程與吳震皆注意到了近溪工夫中「戒慎恐懼」的另一面相。這兩種說法存在緊張對立的關係，筆者認為有重新檢討之必要。

故本文即基於此重新探討近溪的工夫論，在研究進路上，與其從「破光景」和「戒慎恐懼」作為切入點，不如重新思考近溪工夫論的目標究竟為何？哪種工夫才可以復其本體？筆者挑選「復，其見天地之心」一句作為研究線索。在近溪的思想中，屢屢提及「天地之心」、「天心」、「復以自知」、「中行獨復」等等。「天心」、「天地之心」和本體相關；「復以自知」、「中行獨復」則是和工夫相關，而

本文 105.08.26 收稿，106.06.16 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學研究所碩士班三年級。

「復，其見天地之心」一句，便是貫通本體與工夫的關鍵，能曉得復本體的工夫，才能知道「破光景」和「戒慎恐懼」又該安放在何種位置。因此本文章在論述安排上，第二節論「天地之心」，第三節詳論「復」的工夫，第四節討論「光景」問題在近溪思想中的指涉與意涵，最末則以「復」、「破光景」、「戒慎恐懼」三者在近溪工夫論中的關係作為全篇之收束。希冀透過對於「復」的討論，明得近溪工夫的完整態樣，並對後續研究有所裨益。

關鍵詞：羅近溪、復、天地之心、天心、戒慎恐懼、破光景

A Discussion on Luo Jin Xi's Gongfu Theory:

Focusing on “Fu”

Pan Hong-zhi*

Abstract

Luo Jin Xi's thought is extensive, so it is difficult to describe the whole picture of his Gongfu theory. After Mou Zong San claimed “po guang jing” as “wu gong fu de gong fu”, otherwise, Gong Peng Cheng and Wu Zhen noticed that Jin Xi had reverence toward “tianxin”. These two statements have a tense relationship, so I think there is a need to re-review his Gongfu theory.

This article tries to rethink the goal of Jin Xi's Gongfu theory. I choose that the sentence “fu qi jian tian di zhi xin” as the clue. In Jin Xi's articles, the words about “tian di zhi xin“, ”tianxin“, “fu yi zi zhi“, ” zhong xing du fu” are often seen. The first two are about Ontology theory, and the two latter are about Gongfu theory. The sentence “fu qi jian tian di zhi xin” can connect Ontology theory and Gongfu theory.

The second chapter is the discussion of “tian di zhi xin“. The third chapter is the discussion of “Fu” in Jin Xi's Gongfu theory. The fourth chapter is about

* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

the problem of "guang jing" and its' real meaning. The last chapter sums up the relationship between "Fu", "po guang jing" and "jie shen kong ju".

Keywords: Luo Jin Xi, Fu, Tian di zhi xin, Tianxin, Jie shen kong ju, Po guang jing

羅近溪工夫論的雙重面向

——以「復」為中心的討論

潘 虹 智

一、前言

羅汝芳（1515-1588），字近溪，陽明後學泰州學派代表人物，對於「良知」心體提出了有別於陽明的說法，以「仁」為中心，強調自然、生生。近溪特別強調人人身上原有自足完滿的良知，凡人和聖人的差別只在「不覺」，也就是對自己原有的良知本體沒有悟得真、信得及，但近溪這樣的說法，卻招致許多學者的批評，像是龍溪認為其論「良知」注重現成，不免雜於氣質，落於知見，而非真正把握良知本體；¹ 梨洲則認為近溪之學以「赤子良心」、「不學不慮」為宗旨，這種說法境界高遠，然而也因其廣闊高遠，亦使人誤認當下呈露的心體便是究竟，其謂：

¹ 龍溪認為近溪：「近溪之學，以得其大，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，到毀譽厲害真境相逼，尚未免有動。他卻將動處亦把作真性籠罩過去，認作煩惱即菩提，與吾儒盡精微、時時緝熙，工夫尚隔一塵。」出自清·黃宗羲：《明儒學案·浙中王門學案二》（北京：中華書局，2008年），頁245-246。

先生之學，以赤子良心、不學不慮為的，以天地萬物同體、徹形骸、忘物我為大。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。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，解纜放船，順風張棹，無之非是。² 學人不省，妄以澄然湛然為心之本體，沉滯胸膈，留戀景光，是為鬼窟活計，非天明也。……蓋生生之機，洋溢天地間，是其流行之體也。自流行而至畫一，有川流便有敦化，故儒者於流行見其畫一，方謂之知性。若徒見氣機之鼓盪，而玩弄不已，猶在陰陽邊事，先生未免有一間之未達也。³

梨洲首先贊揚近溪境界高妙，工夫意不在把持，而在於隨順自然，使天理生生流行於當下日用。其後話鋒一轉，認為近溪此種「以不屑湊泊為工夫」的工夫論，容易造成儒者只見流行而未見本體，增加認氣作理之可能。⁴ 龍溪和梨洲對於近溪的批評角度雖不同，但都認為近溪較偏於「氣機」之一邊，沒有辦法把握超越

² 此段黃宗羲對於近溪學術特色的歸納，出自近溪和學生的問答，此番對話為學生向近溪請教為聖的工夫難以湊泊著力，心胸寬大茫無畔岸，不知該如何做工夫？近溪則以「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」作為回覆。原文如下：「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，若將奈何？』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：『汝若果然有大襟期，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。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？』大眾譁然曰：『如此，果是快活。』見明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁62。

³ 同註1，〈泰州學案三〉，頁762。

⁴ 黃宗羲對於近溪的批評，基本上仍是照著其師劉宗周對於近溪的看法。可參考蔡家和：〈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〉此篇文章的第五段，出自《華梵人文學報》創刊號（2003年7月），頁97-103。

性的良知本體。⁵

由於近溪之學較為渾淪，極高明而道中庸，素來被認為近禪、玄虛之學，早期研究者鮮。一直到牟宗三講陸王心學，特別標舉龍溪、近溪，近溪之學才受到相當的重視。牟宗三認為此二子是王門中真能調遂而上適者，其歸納近溪「清新俊逸，通透圓熟」，其所以能如此有三原因：第一是本於泰州學派之傳統風格；二因特重光景之拆穿；三因歸宗於仁，知體與仁體全然是一，以言生化與萬物一體。此三個原因中，牟宗三特別重視近溪「破光景」，他人多重義理之分解以立綱維，但自北宋開始發展至陽明，種種工夫皆已分解而無餘韻，天、道、性、理只收縮成良知，一切皆是知體流行遍在，順王學下來，只剩下「光景」的問題尚待解決：如何破除光景而使知體天明亦天常能具體而真實地流行於日用之間？近溪承當了歷史發展之必然，其學問風格即以此為勝場。⁶ 唐君毅則欣賞近溪「即身言仁」、「以生生言心」說，認為近溪直接標出「求仁」為宗，在王學中十分特出，注重天道之生生，並以人之良知良能，即乾知坤能，而善論天心。⁷ 牟、唐之後，學者大多皆承襲此兩路（「破光景」及「天道之生生」）作更深層的闡發。

⁵ 牟宗三指出梨洲對於天命流行之體有所誤解，其認為：「儒家道德的創生實體之直貫所顯之實理實事系統，由明道之一本論，反覆鄭重『於穆不已』之義，全盤脫出。」然而到了朱子將理氣二分，性與太極屬理，性與神屬氣，導致「於穆不已」之「天命流行之體」無法下貫於心，認為即心言性之性，只是知覺運動。一直要到象山言本心、陽明言良知，以心攝入性、理，這才恢復「於穆不已」之「天命流行之體」之義。然而梨洲於此處理解尚有差謬未明，其所謂「流行之體」指的是實然之氣化，未能相契於宋儒「於穆不已」的天命之體，也未能相契於王學的良知周遍之義。是以梨洲對於近溪所謂道體平常，良知周流遍潤無所不在之義未能充分理解，認為近溪所言是「流行中見主宰」，仍是落在氣化之一端，是儒、佛所同悟，而誤解近溪由拆穿光景而歸於順適平常，全用是體即全體是用之真實呈現。見牟宗三：《心體與性體（二）》（臺北縣：正中書局，1958年），頁117-135。

⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，收入《牟宗三全集》（臺北：聯經，2003年），第8冊，頁239。

⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁418。

⁸ 但無論是牟宗三或是唐君毅，在論及羅近溪的工夫論時，皆注意到近溪工夫論中有一潛在的對治對象，即是「光景」問題。進一步說，牟、唐和龍溪、梨洲對於近溪工夫境界的理解大致相同，然而差異處在於前二者認為近溪仍有工夫論，而後兩者則認為近溪的工夫過於渾淪難以把捉。可見對於近溪之學的理解，「工夫論」實佔有關鍵地位。

然而，「不屑湊泊」何以成為工夫？而「光景」問題又是如何產生？這些都需要進一步的考察與釐清。除此之外，龔鵬程指出除了牟宗三提及近溪清新俊逸、圓熟渾熟的面向以外，更重要的是彼係針對王學流弊而屢言戒慎恐懼，重視對天命的敬畏之情，非教人當下即是、渾淪順適，乃是教人敬畏小心、努力做實踐的工夫。⁹ 吳震《羅汝芳評傳》研究面向豐富多元，也提到近溪常言「天命」、「天心」、「上帝」，以「天」作為人的源頭，注重一體、生化等基本觀念，並含有豐富的宗教性思想。¹⁰ 既然提到「上帝」，則不免戒慎恐懼。這使得近溪的「工夫論」面向更為複雜多變，「破光景」與「戒慎恐懼」的工夫，前者重視的是如何使天道生生真實貫穿於每一個當下，注重的是自然；而「戒慎恐懼」則站在自

⁸ 例如古清美認為近溪「破除光景」固有其歷史的必然性，然而內在義理的疏解，還須到佛學中探究，且近溪講「仁」的风格型態亦與孔門不同，其所謂「破光景」，其旨就在於重顯儒家「仁」的精神。見古清美：〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年），頁151-181。魏月萍《羅近溪「破光景」義蘊》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，古清美教授指導，2000年）亦從明代心學的危機立論「光景」問題的產生，並言及近溪思想與禪宗思想之會通。李慶龍《羅汝芳思想研究》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，古偉瀛教授指導，1999年）則更是強調近溪思想中的「易理」與「神理」，聖人復其造化之體（天地之心），再由天地之根源而發顯生生之用，李德材《羅近溪哲學之研究》（新北市：花木蘭文化出版社，2011年）亦認為近溪之本體論在本體的表述上和陽明有所區別，相對於陽明從良之主體之感通覺潤言本體，近溪採取的進路是從圓融意義上與萬物為一體之乾坤知能以言本體，和程明道的「一本論」更為接近。

⁹ 龔鵬程：〈羅近溪與晚明王學的發展〉，《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005年），頁37-39。

¹⁰ 吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁1-15、364-417。

然的另一端，兩工夫之間有著緊張的對立關係，如何協調兩者則成了論近溪工夫的難題之一。

筆者在此想暫時跳出「破光景」和「戒慎恐懼」的緊張對立關係，而就另一個線索切入，盼能大致理清近溪的工夫論次序。這一線索便是「復，其見天地之心」一句，在近溪的思想中，屢屢提及「天地之心」、「天心」、「復以自知」、「中行獨復」等等。「天心」、「天地之心」和本體相關；「復以自知」、「中行獨復」則是和工夫相關，而「復，其見天地之心」一句，便是貫通本體與工夫的關鍵，能曉得復本體的工夫，才能知道「破光景」和「戒慎恐懼」又該安放在何種位置，故本文擬以「復」為近溪工夫論的討論焦點，惟「復」既然係為了見「天地之心」，則「天地之心」所指為何，亦不得不討論。故本文以下章節安排為，先簡單論及「天地之心」，再詳論「復」的工夫，最後再略為討論「光景」問題在近溪思想中究指為何，結尾則以「復」、「破光景」、「戒慎恐懼」三者在近溪工夫論中的關係作為全篇之收束。

二、以「天地之心」為本體

（一）天命之謂性：天為人的根源

近溪雖為陽明後學，然學宗孔孟，大有越過陽明而上接孔孟之氣勢，這也影響到近溪對於經典的認知。近溪認為《大學》、《中庸》皆孔子所著，《中庸》「天命之謂性」必是孔子「五十知天命」後方能道盡，孔子理解到天命為人性之根源，人只要能默識自己身心，便能知得此身皆是天機、天理的充實流行，¹¹ 天命之謂性，即是一口道破「天之命為人之性，人之性即天之命」，兩者渾融合一，

¹¹ 同註 2，頁 5-6。

¹²《中庸》以此句開篇，正是要點明、彰顯人性之本，使人明白自身的高貴，而不妄自菲薄，近溪並且強調人終日活動都是出自於性、出自於天，包括視聽言動、時習起居這些看似再平凡不過的身體機能運轉皆有性、天在其背後作為根據，庸言庸行中有高明之體：

問：「中庸雖說性，然亦未嘗明言性善？」

羅子曰：「只天命一句，便徹底道破，蓋吾人終日視聽言動、食息起居，總是此性，而不知此性總是天之命也。若知性是天命，則天本莫之為而為，命本莫之致而至。天命本體物而不遺，本於穆而不已，則吾人終日視聽言動、起居食息，更無可方所，無能窮盡，而渾然怡然，靜與天俱，動與天游矣。率之身而為道，同諸人而為教也，又豈非不期然而然也耶！故天命之性，便直貫天載之神，真平地而登天也已。」¹³

天命流行範圍至為廣大、無所窮盡，體萬物而不遺，而人性根源於天命，故出自性體的所有活動，或動或靜皆不離乎天，和天命流行一般，無方所、無窮盡，換言之，不囿於有限的時空座標內。近溪並進一步解釋「率性之謂道，修道之謂教」為：人身率此、順此天命即為道，推而廣諸人即為教，道與教中雖有人的作為，但也只是順天命而為的推擴，並非出自於私意，而是不期然而然地流行。人性既出自於天，順天命而為，自然也會表現出和天相同「莫之為而為，莫之致而致」的樣態，這也是近溪所謂「時時中庸而位天育物，其氣象出之自然，其功化成之渾然也。」¹⁴

¹² 同註 2，頁 56-57。

¹³ 同註 2，頁 11-12。

¹⁴ 同註 2，頁 74-75。

《中庸》「天命之謂性」一段點出天和人的同體關係，賦予日常生活中的每一個當下積極意義，天而人，人而天。但除了積極義外，近溪也不忘強調消極義，也就是源頭之天對於人的限制：

乃茲首先發明以作《中庸》張本者，蓋欲吾儕識知，天不離人，則一切謀慮、一切云為，儼然上帝臨之，即隱而見，即微而顯，恐懼驚攝而莫敢邪妄，庶感人心而和平，風世俗以淳厚，而王道蕩蕩平平之化，可以歸其有極而會其極也已。噫！聖賢之慈憫吾人也，意亦至矣。學者其可忽諸？¹⁵

天為人的根源不僅僅是創造的源頭，且內在為人之性，道不遠人，人的一切謀慮念頭，再微小、細密都不能逃過上天的法眼，就像是被上帝俯視監臨，故人對於此種天的臨照感到戒慎恐懼，進而努力防止一切邪妄的產生。這正是近溪思想的特別之處，一方面強調不思不慮、自然而然，但一轉手就是戒慎恐懼，兩種看似難以相容的態度、工夫，卻出自同一來源——「天」。分解言之，此兩者實有工夫先後之差異，悟天體的「自然而然」，而後以「戒慎恐懼」時時保任此自然的天體，此即所謂頓悟漸修的工夫型態。近溪以人奉君父之命為例，一般人皆接受君、父的囑託命令，往往會特別小心謹慎，遑論明白自身出自於無聲無臭、乘載包覆一切的上天，原本自認渺小的人因而感受到自身的偉大，也感受到所承擔的重任，「帝天之威，莫之能測，明命昭察，誰可隱藏？故雖不睹不聞，而實莫見莫顯。其幾愈幽獨，則其照愈精明；其照愈精明，則其畏愈兢惕，又安敢頃

¹⁵ 同註 2，頁 56-57。

放逸也耶？」¹⁶ 於此，近溪表現出一種接近宗教的情懷，¹⁷ 但此情懷表現出的並非「皈依意識」，¹⁸ 並不消解自己的主體，因為自己的「主體」根源於天，天、人並非二分。天命內在為人的心性，越是幽微深沉之處，越能察覺到天命在己身而為性的臨照，便更敬慎而不敢有失。循此以往，則會達到其照愈精、其畏欲兢惕的效果。「天命」既是超越的存在，也是人「真實的主體性」，牟宗三即認為：「超越的遙契著重客體性 (objectivity)，內在的遙契則重主體性 (subjectivity)。由客觀的著重過度到主體性的著重，是人對天和合了解的一個大轉進。」¹⁹

(二) 天心的優先性

近溪論天人關係時，特別重視「天心」。「天心」大多數時候做為「天地之心」²⁰ 的簡稱。「天心」在殷商時期，大致上可以理解成「上帝的意志」，也就是帶

¹⁶ 同註 2，頁 12。

¹⁷ 吳震在《羅汝芳評傳》第五節「天心觀」中即認為近溪的精神世界並不只是單純地表現儒學的理性精神，還有諸多更為複雜的屬於古代中國宗教傳統的意識，由「天心」、「上帝日監在監」等詞語的使用上即可得知。同註 10，頁 364-417。

¹⁸ 牟宗三認為西方宗教意識中的「恐怖意識」(人面對蒼茫虛渺的宇宙時，所產生的虛無感)，而欲躍出此虛無感便得將自我託付於信仰中的超越存在——上帝，故「恐怖意識」會引發「皈依意識」作為解決問題的答案，但後果、代價便是對自己的存在做自我的否定 (self-negation)，見牟宗三：《中國哲學的特質》第三講，《牟宗三全集》(臺北：聯經，2003 年)，第 28 冊，頁 15-19。

¹⁹ 同前註，頁 42-43。

²⁰ 此詞語的早期文獻來源主要說來至少有二：

(1)《周易·象傳·復卦》：「復，亨，剛反，動而以順行，是以出入无疾。朋來无咎，反復其道，七日來復。天行也。利有攸往，剛長也。復，其見天地之心乎。」復卦的卦象為☶☳，上坤下震，初九代表「重陰底下，陽氣存焉」。見魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局，1992 年)，頁 336。

復卦的詮釋十分豐富，楊儒賓〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉中有十分詳盡的論述，收於楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》(臺北：國立臺灣大學出版社，2005 年)，頁 103-159，此文認為「天地之心」有上古存有論與體驗的形而上學兩種意義。原本的「天地之心」似是作為世界的存有根柢，《復卦·象傳》曰：「雷在地中，復，先王以至日閉關，商旅不行，后不省方」，意思是：先王

有人格意味的最高主宰神；到了周代，經過理性精神的轉化，雖然仍保留殷商的帝天信仰，但同時也發展出了「天命靡常」的概念，此時的天已不再像殷代的上帝般喜怒莫測，而是可以藉由君主自身的道德行為以配天，「天心」理解重心的擺放從天神的意志轉向人和天的內在關聯，而此關聯則和道德行為有關。²¹ 故《周易·象傳·復卦》中的「天地之心」也不再只是神明的意志，反而是某種更具有宇宙萬物根源義、規則義的描述。對於此根源、規則的把握，王弼以「靜」釋之，直至宋代理學興起，許多儒者反對王弼以靜、無解釋「天地之心」，例如對王弼《周易注》多所稱讚的程頤即認為「天地之心」是動之端，不可以以靜言，

在值冬至的節氣的時候，關閉關口，讓全國休息，以息老慈幼，工商旅客皆不在外面行走，享受父母子女夫婦兄弟，過年團聚之樂，而國君也不朝見群臣不省察四方的事情。君王此政令之推動，皆應季節決定，以人合天，使天人合一。冬至為隆冬之中，一陽復生之時，先王以人合天，使全國百姓在家休養生息。此處翻譯出自徐芹庭：《細說《易經》六十四卦》（臺北：聖環圖書股份有限公司，2000年）。〈象傳〉除了表示陽氣是天地的生發根源之外，也注重以人合天，從天道說到人道。到了王弼《周易注》，則以道家本體論來釋《易》，其認為復見天地之心的「天地之心」即是「無」，「動息地中，乃天地之心見也」。

（2）《禮記·禮運》：「故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。」見清·孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁612-613。此「天地之心」則旨在強調人在天地中的地位與參贊化育之心。人稟受五行之氣而生，和天有所連結，故聖人制定法則，必以天地為取象。孔穎達疏：「『故人者，天地之心也』者，天地高遠在上，臨下四方，人居其中央，動靜應天地，天地有人，如人腹內有心，動靜應人也，故云『天地之心也』。」東漢·王肅云：「『人於天地之間，如五藏之有心矣。』人乃生之最靈，其心五藏之最聖也。」孔穎達的解釋著重在人應天、順天，以制定規則，較符合原意，然而王肅的說法卻成為如今提到「人者，天地之心」一般的理解，北宋·張載有名的四句：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」也和王肅的解釋雷同，強調人在天地間的意義和主動性，人是萬物中最靈者，除了稟受天命以外，還可以居於開創地位，賦予物質世界道德意義與秩序。

²¹ 「天命」思想由殷到周的轉變可參看陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（臺北：允晨文化，2005年）。

²² 朱子更進一步以「仁」為「天地生物之心」，認為「人心得天心」，至此「人心」和「天心」、「天地生物之心」有了明確的關係，「天地之心」即是一陽生生，也是四德為首的「仁」。²³ 明代時將「天地之心」進一步「心性化」，陽明曰：「人者，天地之心，天地萬物，本吾一體也」，²⁴ 從人的良知感應講萬物一體，「天地之心」轉到人心論。

近溪重視天人關係，每每強調天為人之根源，十分注重天命、天性、天心等等，但三者還是有價值次序上的差別，其中最重要的乃是「天心」。弟子問近溪天有「天命」、「天性」、「天心」，為何聖人只曰「傳心」，而不聞其他二者？近溪以《易》來解釋「天心」的重要性：

羅子曰：「子誠幾於悟矣，然微而未之顯，復而未之泰也。盍徵諸《易》乎？夫《易》者，聖聖傳心之典，而天人性命之宗也。是故塞乎兩間、徹乎萬世，夫孰非一氣之妙運乎？則乾始之而坤成之，形象之森殊，是天地人之所以為命而流行不易者也。……夫子之名之以『乾知太始』而獨得乎天地人之所以為心者也。夫始曰『太始』，是至虛而未見乎氣，至神而獨妙其靈，徹天徹地，貫古貫今，要皆一知以顯、發而明通之者也。夫惟其顯發也，而心之外無性矣；夫惟其明通也，而心之外無命矣。……惟聖人迎其幾而默識之，是能以虛靈之獨覺，妙契太始之精微，純亦不已，而命，天命也；生化無方而性，天性也；終焉神明不測，而心，固天心，人亦天人矣。」²⁵

²² 清·黃宗羲：《宋元學案·伊川學案》（北京：中華書局，1986年），第1冊，頁593。

²³ 宋·朱熹：《仁說》，《朱子全集》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁3280。

²⁴ 明·王守仁著，鄧艾民注：《傳習錄注疏》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁159。

²⁵ 同註2，頁78-79。

《易》是「聖聖傳心之典，天人性命之宗」，天地中充塞一氣之妙運，乾始而坤成，雖變見渾融，然而皆統乎「乾」，「乾」是一切的開端，此太始之乾，便是伏羲所下的第一筆，也是文王觀象之始。近溪認為將此「乾」描述地最精妙、最透徹的還是孔子「乾知太始」一句，「太始」即表示「乾」體在萬物之先，然而要能顯露此「乾」體，則必須以依賴「知」，有「知」而後「乾」體才能顯現、明通。近溪對此「知」的解釋和龍溪相同，皆認為「知」就是良知心體，²⁶且此「知」字亦含有良知明覺的動詞義，其曰：「人心既是以知作主，而天心卻不是以知作主耶？止因今世認知不真，更只得把主字來替知字。不想天若無知，也作主不成」，由良知的明覺而顯發其自己，以「太始之知」體會到「太始」本體，而後「命乃天命」、「性乃天性」、「心乃天心」、「人乃天人」。簡言之，雖然天有「天命」、「天性」、「天心」，但若少了「天心」之「知」便不能體會到乾體，自然也不會理解到「天命」和「天性」，故作為本體的「天」當中，「天心」具有優先性。此「太始之知」即是「獨知」，是天之所命，「獨之知，原命自天也」。人心和天心本無二，只是因為後天欲望牽引，而使人心茫蕩昏昧，然近溪舉出人心看似倦怠、中輟時，細思當時的應事動念仍可一一指數，便可知人原有常惺惺的心體，自身不察乎此，遂謂己身丟失「天心」甚或是無「天心」，²⁷在近溪看來，這都是很可惜且不負責的想法。

（三）提出「生」以淡化「心」的個別義

²⁶ 牟宗三在〈致知識辯〉疏解中指出，乾知太始中的「知」應為動詞，為主宰之義，然而龍溪於「乾知」言「良知」，雖不符合原句的語意，但義理卻可通。即以「良知」充作太始，而居乾元之地位，「良知」是創造原則，創造之所以為創造是就心而言。同註 6，頁 282-285。

²⁷ 同註 2，頁 85。

「天心、人心本一」的描述只說明了兩者的形式義，近溪進一步說明兩者（其實是同個心）的具體內涵皆是乾體生生。黃宗羲將近溪的為學歷程分成五個部分：「先生十有五而定志於張洵水，二十六而正學於山農，三十四而悟《易》於胡生，四十六而證道於泰山丈人，七十而問心於武夷先生。」²⁸ 近溪所遇的五人，皆對其學說發展甚有助益，甚至轉向。近溪年少時修養工夫極為刻苦，著重在把握心體卻屢屢未得，²⁹ 甚至造成大病，遇顏山農後，才明白自己之前所做工夫只是「制欲」，而非「體仁」，於是才能契入《論》、《孟》，但根據近溪自述，是時他讀《易》似是尚隔一層，待其「悟《易》於胡生」後，從《易》處得力處甚多，並以《易》所言之「生生」為「良知」心體：

其時《中庸》「天命不已」與「君子畏敬不忘」，又與《大學》通貫無二。故某自三十登第，六十歸山，中間侍養二親，敦睦九族，入朝而徧友賢良，遠仕而躬禦魑魅，以至年載多深，經歷久遠，乃嘆孔門《學》、《庸》，全從《周易》「生生」一語化得出來。蓋天命不已，方是生而又生，生而又生，方是父母而已身，己身而子，子而又孫，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孫，是替天命生生不已，顯現個膚皮；天生生不已，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。³⁰

近溪認為《學》、《庸》中極為重視的「孝悌慈」仍然不是道德律令的根源，這些自然的道德情感，只是道義之心在經驗上的顯現，若抓住這些線索，而追溯其反

²⁸ 同註 3，頁 761-762。

²⁹ 《明儒學案·泰州學案三》：「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，置水鏡几上，對之默坐，使心與水鏡無二。久之而病心火。」同註 3，頁 760。

³⁰ 同註 2，頁 233。

應之根柢，³¹ 皆出自於《周易》之「生生」。近溪並舉出人人皆有的生命經驗，以證實潛藏於宇宙萬物中的生命動能：天命生生不已，例如父母生己，己身又有子孫作為傳承，人類的繁衍便是「生生」的具體而微，一家如此，一國如此，「生生」是其中的骨髓，「仁」、「親親」、「孝悌」、「性善」等皆是「生生」的不同表現，甚至可以說只是「生生」的膚皮。

「生生」不只作為天地萬物的本體，並可隨時通透顯露，近溪對於此十分樂觀，認為不論在任何情況下，人心都和天地相感通，無一毫間隔。弟子不解，以極惡之人會遭受雷劈的情形為例，詢問近溪如此還能說是與天無隔嗎？近溪以受雷擊之人遭遇雷擊的當下仍會驚懼，此「能」驚、「能」懼之體，即是「良知」本體，只是一個「生生」。³² 也正因為人與天地無隔，故只要信此生生一段精神，便能自然與天地萬物為一，「信此生生化化，一段精神，……則七尺之軀頃刻而同乎天地，一息之氣，倏忽而塞乎古今。其餘形骸之念、物欲之私，寧不猶太陽一出而魍魎潛消也哉！」³³ 近溪認為「吾身」、「吾心」與「天地萬物」，皆不出「乾陽統運」，³⁴ 人心即是天地之心，且「天地無心，以生物為心」，此處的「無

³¹ (法) 弗朗索瓦·于連著，宋剛譯：《道德奠基——孟子與啟蒙哲人的對話》(北京：北京大學出版社，2002年)，頁34。

³² 《明儒學案·泰州學案三》：「問：『吾人心與天地相通，只因有我之私，便不能合。』曰：『若論天地之德，雖有我亦隔他不得。』曰：『如何隔不得？』曰：『即有我之中，亦莫非天地生機之所貫徹，但謂自家愚蠢而不知之則可，若謂他曾隔斷得天地生機則不可。』曰：『極惡之人，雷霆且擊之，難說與天不隔。』曰：『雷擊之時，其人驚否？』曰：『驚。』『被擊之時，其人痛否？』曰：『痛。』曰：『驚是孰為之驚，痛是孰為之痛？然則雷能擊死其人，而不能擊死其人之驚與痛之天也已。』」同註3，頁767-768。

³³ 同註2，頁28。

³⁴ 羅子曰：「宇宙之間，總是乾陽統運。吾之此身，無異於天地萬物，而天地萬物亦無異于吾之此身。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。』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。故言下着一生字，便心

心」指的是天地之心自然而然、無所造作之表現，語出明道《定性書》：「天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情」³⁵之義，故屬工夫層面上的「無」，工夫層面上的無所造作，正好能成全「生生」的精神。

近溪提出「生生」為萬物共同的根源，為的是更加顯明人能與天、與宇宙合一是因為「生生」內在為萬物之性，人和萬物有相同的質素，故能互相感通。就積極面而言，能更清楚理解「天」、「人」、「萬物」何以為一；就消極面而言，則可避免讀者／聽眾受到「心」的字義而產生偏頗的理解：

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「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。³⁶

「心」作為表述語詞，原本的字義就是從個體出發，不論是古代作為主宰個人意志、情緒的器官，或是現在意義下負責提供全身血液循環的動力器官，都是從分殊的個體出發。所以以「心」字作為表述，便不可避免會沾染上個別之義，使人容易將理解重點擺放在物我、人己之間的差異和分殊。近溪考慮到此，故提出以「生」字替之，則可避免「心」字所帶出的問題，天地萬物都有著「生生之機」，只要回到此「生生」之源，人與天地萬物無隔，可即時貫通聯署。「生生」是生物之始、人生之前即存在，不但如此，就連形氣既形之後，此「生生」也條貫而下，內在而為人的本性。³⁷

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。」同註 2，頁 220-221。

³⁵ 宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁 460。

³⁶ 同註 2，頁 220-221。

³⁷ 同註 2，頁 15。

三、「復」的工夫與化境

由上一段落之討論，可知對近溪來說，「人心」即是「天地之心」，差別只在於心體由「有我之私」所遮蔽時，事事物物只從自身軀殼起念，而不知天地萬物本與我合一，生生之理從不曾隔斷。故，人對於本體昏昧不覺時，正需要一段「復本體」的工夫補足，在近溪處，便是「復」的工夫。近溪說明此概念時，亦多方引用《周易》、《論語》等不同的經典來詮釋，以幫助學人了解。

（一）「復」的先決條件：自信從

每個成人皆擁有與來自源頭的「赤子之心」，但能不能入聖人之端則在於能否覺悟，覺悟便是聖、凡關頭。故近溪將「知」分成兩個，「故童子日用捧茶，是一個知，此叫不慮而知，其知屬之天也；覺得是知能捧茶，又是一個知，此則以慮而知，而是知屬之人也。天之知只順而出之，所謂順，則成人成物也；人之知都是返而求之，所謂逆則成聖成神也。」³⁸ 從良知心體發出、不學不慮的「知」屬天，而能逆反良知心體之覺悟之「知」屬人，人以天為根據，但還是需要逆反的工夫，才能回歸根源並分毫不差地付諸實踐。覺悟的機緣有許多，但若是光靠外在機緣，便無法保證成聖的普遍性和絕對性，成聖永遠只是潛能，而不確定遇到何種機會才能發揮。近溪認為要擺脫覺悟完全依賴外在機緣的情形，必須要「初須執信本心」³⁹，「其端只在能自信從，而其機則始於善自覺悟，如其覺悟

³⁸ 同註 2，頁 45。

³⁹ 同註 2，頁 157。

不妙，難望信從而同歸矣。」⁴⁰ 自信和覺悟兩者缺一不可，若能自信天命在己，則無處不是覺悟之機：

曰：「今時勿論世俗是非，且請教赤子之心，如何用功？」羅子曰：「心為身主，身為神舍，身心二端，原樂於會合，苦於支離。故赤子孩提欣欣常是歡笑，蓋其時身心猶相凝聚。而少少長成，心思雜亂，便愁苦難當了。世人於此隨俗習非，往往馳求外物，以圖得遂安樂。不想外求愈多，中懷愈苦，甚至老死不克回頭。惟是善根宿值、慧自素清的人，他卻自然會尋轉路，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，或見故先一段訓詞，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。」⁴¹

若能明白長大後心思愁苦是因為心思雜亂而使身心支離，便懂得向內尋求解決之道，而非馳求外物以轉移心思的焦點。自信赤子時身心會合的狀態是好的，則後天之「知」便會發動，就像肚子飢餓便會尋求食物，身體感到寒冷就會需要衣服那般自然，順此尋求，一旦有個悟處，便更相信大道原在此身，不假外求。

（二）復以自知

能夠自信從之後，便是後天之「知」發動時。近溪以「復」作為其工夫論的主要核心，「復，其見天地之心」本身即蘊含了修養論的可能，復卦初爻的爻辭為：「不遠復」，〈小象〉注「以修身也」，即明確點出復卦和修身之關係，《繫辭下·五章》也以顏淵為例，謂其「不遠復，無祇悔。」近溪的老師顏山農也提

⁴⁰ 同註 2，頁 36-37。

⁴¹ 同註 2，頁 37。

出「七日來復」作為體證天地之心的工夫，並強調其所體證者正是孔子之仁。⁴² 近溪基於對「天心」的重視，更是再三強調「復」的工夫。近溪言本體只是一個生生，然而復卦比乾卦更容易照見本體，其謂：「易以乾為體，乾以復為用。……乾之善，神妙不可見，而幾見於復。」⁴³ 雖然乾體生生，然而要見此乾體，則必須在「復」上見，復卦的卦象為上坤下震，雷在地中，六二到上六的陰爻為身體的意象，「雷潛地中，即陽復身內，幾希隱約」，前述有略為提到近溪的身心觀，近溪認為身體完全聽命於心，則全身皆是天命，視聽言動無不從禮，故復卦的卦象實際上代表了潛藏於身體中的「赤子之心」，也就是「天命」。

此「復」字並不是失而後復，而是「原日已是如此，而今始見得如此，便天地不在天地而在吾心，所以近溪又說：『復以自知。』『自知』云者，知得自家原日的心也。」⁴⁴ 自知除了「知得自家原日的心」以外，還包含著「復從知始」的涵義，近溪曰：

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。故孩提出生，其稟受天地太和，真機發越，故隨感便皆歡笑。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。⁴⁵

⁴² 同註 20，《儒學的氣論與工夫論》，頁 145-148。

⁴³ 同註 2，頁 324。

⁴⁴ 同註 2，頁 74-75。

⁴⁵ 同註 2，頁 280。

「知」除了是實行「復」工夫之後的結果外，也是「復」的工夫的源頭，所以近溪才說「復字，由知處說起」，至善之良知既是本體，也提供復本體的力量。

除了「復以自知」，近溪還舉出「中行獨復」說明「復」的工夫，「中行獨復」是復卦六四的爻辭，〈象曰〉：「中行獨復，以從道也」，從卦象上來看，六四處在五陰爻的正中間，所以是「中行」；又因為六四和初九相應，故呼應一陽始生的天地運行之道。近溪將「獨」字解釋成「復以自知」的「自」，認為這兩個字都用來指稱自己。「中行獨復」就是「中行而知」，於此「獨復」=「(自己)知」，此「知」除了當作動詞之外，指的也是「良知」，近溪認為「獨知也者，吾心之良知、天之明命而於穆不已者也。明固知明，昏亦知昏，昏明二而其知則一也；定固知定，而亂亦知亂，定亂二而其知則一也。」⁴⁶ 綜合「復以自知」和「中行獨復」的例子，此「知」指的就是良知本體對自我的覺知作用，而「復」正是逆覺此良知，讓良知透顯光輝，「復」即是「覺」：

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，如何都分作人與道耶？」

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，而縱欲時多，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。」⁴⁷

⁴⁶ 同註 2，頁 99。

⁴⁷ 同註 2，頁 32-33。

近溪重中心只是一個心，「道心」、「人心」的分判只在「日用間知或不知」，人一旦覺悟人心受之於天之心體，自然不會縱欲。如此，心和耳目、形骸的運用無二，可到達全身皆心，也就是全身都是道的狀態，心和軀體沒有區別、支離。從這些文本中可知近溪「復」的工夫其實就是「自覺其良知」，日用流行中每一念皆有良知寓於目耳形骸之中，從來不曾丟失，也正因為此良知常在並提供自覺的動力，「覺悟」才成為可能。

近溪雖然強調良知現成常在，但他也承認人有根器的不同，若是「根器淺薄者」，則需要更多工夫：

蓋此個天心，元賴耳目四肢顯露，雖其機不會滅息，而血肉都是重滯。若根器淺薄、志力怠緩者，則呼處或亦有覺，而受用都是天淵，反致輕視此理，而無所忌憚，不免游氣雜擾，而成小人之中庸矣。孔門自顏子而下，鮮有不在此處作疑，故仁者人也，縱口說不倦，而未有人聽；從心所欲，縱身體不厭，而無有人喜，走東走西，只是要依各人亂做。況無聖人親自呼覺，又可奈何！其後都虧了。孟子是個豪傑，他只見著孔子幾句話頭，便耳目爽朗，親見如聖人在前，心思豁順，生就與聖人吻合，一氣呵出，說出人性皆善。至點掇善處，惟是孩提之愛敬，達之天下，則曰：道在邇，事在易，親親長長而天下平也。……予嘗竊謂：孔子渾然是易，顏子庶幾乎復，而孟子庶幾乎乾。若求仁而不於易，學《易》而不於乾且復焉，乃欲妄意以同歸，于孔、顏、孟也，亦誤矣哉，亦難矣哉！⁴⁸

此段文本的重點可歸納為四點：

⁴⁸ 同註 2，頁 28-29。

1. 「心」和「耳目四肢」的關係並非互相限制，「耳目四肢」不是需要工夫對治的對象，「耳目四肢」可以有於「天心」在現象世界的落實。
2. 然而，「耳目四肢」由血肉組成的官能，正是根器有所區別的緣故，根器淺薄者不但不能善用肢體，使「天心」落實發用時無不中容旋禮，反而令人無所忌憚，落入小人之中庸的境界。
3. 故，根器淺薄者有賴於聖賢的呼覺，使「先知覺後知」、「先賢覺後賢」。
4. 這也正是近溪在在呼籲「學宗孔孟」，近溪雖然強調「現成良知」，但同時也肯認「禮」、「聖人」作為學習典範的功能，「現成良知」是從根源處說，而讀聖賢書則是有助於喚醒雖然常在但平日不被知覺的良知。

此段文本雖然篇幅不長，但已從本體論、工夫論、聖人觀、對經典的態度等等無一不包。且論及「學孔孟」時又將孔孟宗旨歸之於《易》，以「乾之生生」解釋「仁」和「良知」，以「復」作為覺知「乾」、「天心」的工夫。

(三)「合天心」後的境界

復得天心後，近溪以「克己復禮」和「人者，天地之心」表達此種合天心的境界。在一般人的想像中，復得天心即是實踐工夫的化境，亦是終點。但對近溪而言，復得天心才只是工夫的起點、入聖的實踐路頭，真正的實踐除了自己一身外，還得推擴到家、國、天下。「克己復禮，一陽初復之復，用全力之能於自己身中」，⁴⁹ 此「用全力之能於自己身中」，指的便是完全實現自身原有之道德潛能，且實踐對象並非只是一己之身心，還包含天地萬物。是以近溪提出「復」和「時」作為工夫爛熟與否的境界劃分：

⁴⁹ 同註 2，頁 360。

問：「孔子之時與顏子之復同異何如？」

曰：「顏子之一日復禮，是復自一日始也。自一日而二日三日以至十百千日，渾然太和元氣之流行，而融液周遍焉，即時而聖。故復而引之純也則為時，時而動之天也則為復。時其復之所由成，而復其時之所自來也歟？」

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『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？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。宋時儒者，如明道：『認得為己，何所不至。』又說：『仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。』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。」⁵⁰

此段討論了兩個問題。第一，孔子的評價是聖之時也，而顏子則是克己復禮、不遠復，則「時」和「復」有何區別？第二，「克己」和「復禮」的關係為何？關於第一點，近溪認為顏淵一日復禮，應解釋成「復自一日始也」，也就是剛復得天心的狀態，只是工夫始點；而孔子則是復得天心本體後從不間斷，一日、二日以至千日，渾然皆太和流行。由此可見，復得天心後只是工夫的開端，後續仍需要精一且不間斷的深化工夫。第二個問題，近溪認為「克己」和「復禮」間具有因果關係，「己」並非需要克制的對象，應如象山將此句解成「能以身復乎禮」，

⁵⁰ 同註 2，頁 25-26。

將「克」解作「能」，因為近溪認為己身中有「赤子之心」，應該要「信有諸己」，相信自己善的天性，而為了文義解釋擁有一致性，近溪只要遇到「己」字，皆採取正面肯定的態度，除了將「克己復禮」作「能身復禮」外，近溪還把「非禮勿視聽言動」解作「只此禮以視聽言動」。⁵¹ 換言之，近溪皆取消克制、限制之意，而選擇另一種詮釋策略，當然這樣的解釋和原本的文義有落差，但卻能肯定自身原有之善性，且無論何時均可喚醒，也沒有根源的惡作為需對治的對象。

從「克己」到「復禮」是天心的兩端，換言之，仁、禮兩端皆天心一脈，⁵² 近溪曰：

復者陽而明者也。「黃中通理，正位居體」，是身之陽所自明也。「暢於四肢，發於事業」，是陽之明所必至也。故禮曰「天地之節文」，而又曰「禮，時為大，順次之」。夫復則天，天則時，時則順而理，順而理則動容周旋、四體不言而默中帝則，節而自成乎文矣。復在乎己也夫！安得不動之而為禮也耶？是以孔孟立教，每以仁禮並言，蓋仁以根禮，禮以顯仁，則自視聽言動之間而充之，仕止久速之際，自將無可無不可而為聖之時也已！⁵³

「復」是「陽而明」的工夫，然而「陽之明」有所必至的目標，近則暢於四肢，遠則發於事業，此事業即是「天地之節文」，也就是「禮」。復天心後便會自然流露出經緯天地之規則，禮文作為天心顯露的形式，仁為禮之根源，禮為仁之表現，兩者各占天心體、用的一端。

⁵¹ 同註 2，頁 156。

⁵² 同註 2，頁 103。

⁵³ 同註 2，頁 83。

由仁到禮，人在其中佔有十分重要之意義，若沒有人復天心，則禮文便無法在現實中顯現，⁵⁴ 於此脈絡下，近溪言「人者，天地之心」。人由「復」的工夫體察本體之後，平常日用間就不會茫盪無主，而能時時體會到自身有著炯然不昧之心體，此時便知道「天地不在天地而在吾心」，⁵⁵ 自己並非只是一具血肉之軀，而是通貫整個宇宙，此時「天」、「人」關係轉變為「身」、「心」關係：

人叫做天地的心，則天地當叫做人的身。如天地沒人為主，卻像人睡著了時，身子完全現在，卻一些無用。天地間一得個堯舜孔孟主張，便像個人睡醒了一般，耳目卻何等伶俐！身體卻何等快活！而家庭內外卻何等齊整也耶！⁵⁶

「合天心」後，人和天地萬物為一體，且此一體仍有功能上的分別，人為「天地之心」，而「天地」則作為人的身體，要是沒有人替天地萬物做主，就像軀殼中沒有心做為主宰，天地縱使存在也只是沒有意義的空殼，於此處可知近溪雖強

⁵⁴ 關於人於宇宙中之定位，唐君毅先生的說法可作為參考：「依聖人之心以觀宇宙之生而化，化而生，始而終，終而始，雖皆為一萬物之，亦見乾坤之盛德大業。然聖人之心，於此自然世界，仍不能無憾而無憂，此即由於萬物與人皆可不待自成；而即被他所毀，而不能盡其性，由此而聖人必求所以補天地之所不足，此之謂人贊天功，而天地或上帝之盛德之至，亦即正在其似故留共所憾，以待聖人之補其所不足，有如聖賢豪傑之行事之必留遺憾，以待後人之補足。反之，如天地或上帝果皆為全善而萬能，將一切善事作盡，而使八之聖賢豪傑坐享現成，更無所事事，此正為天地或上帝之大不仁矣。天地或上帝皆有憾，聖人補之，一切存在事物，無不有憾，故宇宙必有繼起之存在事物以補之，故唯繼而後善不窮，是謂『繼之者善也』，捨繼，則天地或上帝與聖人皆不能全其善事。然其不能全，而容有繼之者，以其所憾，使繼之者得補其憾，而更有其善事，亦即其不能無憾之中所顯之大善也。知此，可以知聖人之於『天地之大也，猶有所憾』而『不怨天』，亦不呵斥此自然之故，亦知人所成之聖人，何以可德與天齊，而其事其功，又非天地或上帝之所能有，人道之盛德大業，又有進於天道者之故矣。見唐君毅：《哲學概論》（北京：中國社會科學出版社，2005年），下冊，頁697。

⁵⁵ 同註2，頁74。

⁵⁶ 同註2，頁179。

調天人同源、萬物一體，但其一體中仍有分別，並沒有泯滅物與物之間的界線，人在其中的重要性不言而喻。

四、旁論「光景」問題

由上述可知，人若能覺其自己本有一個自然至靜的天賦心體，便立時與天地萬物相通，而得躋身入聖之門。「戒慎恐懼」只是明得自身心體的浩瀚廣大，而自然生起的本體保任工夫，若是有意為之，便不是。簡單來說，在近溪的工夫論次序中，「復」天心本體的工夫為要，生生之理周流貫通後，便自會戒慎、自會恐懼。復其本來面目後，似乎所有的工夫皆是自然而然，絲毫人力著不得。既然如此，「破光景」的工夫又應該安插於何處？

關於光景的問題，牟宗三在《從陸象山到劉蕺山》一書對「光景」作了簡單的定義，「光景」指的是悟解良知後，良知被客體化而成為了一個對象或意念，這是良知本身所起的光景，而不是良知本身。⁵⁷ 蔡仁厚則把「光景」問題的起源場域限於「靜坐」，其認為：「所謂光景，是在靜坐中出現一個似是而非的幻影。而這個幻影很不容易拆穿。人如以為這個幻影為真，遂停在那個幻境中而描繪之，欣趣之，便是玩弄光景，這是為道之大病痛所在。」⁵⁸ 兩者的說法雖有不同，但皆認為「光景」是本體的幻影、假象，而不是良知本體自己。差別在於，牟先生認為「光景」起於悟解良知之後，故反面而言，見得光景的人，其對於良知心體可說有一定的把握，只是於悟境顯露之時而加以把捉，反而中斷與良知本體的貫通；而若如蔡仁厚所言，見得光景的人，並不能保證其對真實良知有多

⁵⁷ 同註 6，頁 240。

⁵⁸ 蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1992 年），頁 106。

少的把握，很有可能此光景只是經由自己的知見、想像而起。但總而言之，此「光景」是求道之障礙，隔絕天人物我，誘使人停留在自身見得的炯然心體。

羅近溪以「仁」取代陽明的「智」，實是對於當時心學好言知是知非的良知「明覺」作用感到不安。近溪將「良知」的「虛靈」作用拆成二義，認為「虛」和「靈」並不相同，「虛」指的是「從虛上用功」，也就是「虛其體」的工夫，唯有虛掉知識、意見等等可以外在攀緣的對象，才能真正任天之便，也才能天人合一、與天同體；若是只講求「虛靈」的「靈」，而沒有從「虛」上用功，則僅止於自身心體的明覺徹照而已，如此反而將阻斷靈明發用的源頭，不但不得精明，甚至會造成昏睡沉沉、支持不過的後果。⁵⁹ 黃淑齡認為近溪以「天理之自然」取代「心識之炯然」，就是欲對「良知」本體內涵做出改變的前奏。⁶⁰ 近溪認為心之本體無時無刻不在應事接物，只要能覺天心在我，則所作所為無不停當，看似庸言庸行，其實是「極高明而道中庸」之表現。但若是捨此日常，而非得追尋心體之明覺閃耀，則只是陷溺於人心，而無法上通天心：

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，整徹澄湛，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：「明公志氣，誠是天挺人豪，但學脈如所云，

⁵⁹ 羅子曰：「朱子云：明德者，虛靈不昧。虛靈，雖是一言，卻有二義。今若說良知是個靈的，苦苦地去求他精明，殊不知要他精，則愈不精；要他明，則愈不明。豈惟不得精明，且反致坐下昏睡沉沉，更支持不過了。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。此卻是能從虛上用功了，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，稍稍不知，難以驟語。」同註 2，頁 115-116。

⁶⁰ 黃淑齡：《明代心學中「光景論」的研究發展》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，古清美教授指導，1995 年），頁 56。

不無幾誤乃公矣。雖然，何嘗明公，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，萬感萬應而莫究根原，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，就會生個識見，因識露個光景，便謂吾心實有如是本體，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，還是用著天生靈妙渾淪的心，此儘在為他作主幹事，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，以為純亦不已，望顯發靈通，以為宇太天光，用力愈勞，違心愈遠。興言及此，情甚為之哀側，真忍明公而復蹈此弊也哉？」⁶¹

此段對話中，近溪的弟子靜坐自覺有成，靜中可見心體精明朗照，但遺憾的是心體無法長久處在此種澄澈光明的狀態，往往只是在閒暇之餘能得此段好處，但只要事情到面前，便忙亂無法維持。故弟子欲詢問近溪的問題在於：如何長久維持此心體光明的狀態。沒想到近溪的回答大出其意料之外，近溪完全否定弟子認為自己所覺察到的良知本體，近溪重申人心本由天賦，需由自思「自己有甚東西，可與他打得對同」，就此相似處體認本體。近溪對天的認識是「莫之為而為，莫之致而致」，故天心亦應從自然而然、不學而知／能的部分契入，⁶² 而不是像弟子尋求一切世事摒棄後所見到的光亮心體。弟子所見到的靈明光景，只不過是因為其認為心體本有一段靈明，而這樣的意見識念即是光景形成的原因，其見到的只是自身心識的投射，把持越緊，則離天生靈妙渾淪的心體越遠。

⁶¹ 同註 2，頁 270。

⁶² 原文為：「蓋天道維玄、維默、維於穆，則的然文著者，斯與天不相似矣。故闇然之闇字從門從暗，乃室中之一無所見者。復狀之以淡，淡則白水未和而了無滋味者也；狀之以簡，簡則竹簡方素而瑩無點畫者也；狀之以溫，溫則絲繭方尋而渾無端緒者也。君子於此而獨不厭，文且理焉，則知遠本諸近，風出諸自，微秘乎顯，而於穆玄默之天，不潛入而靡聞也哉？」同註 2，頁 6。

除了因想望所造成自身心識的投射之外，近溪亦舉出其他形成「光景」之因素。有一學生向近溪請教，若真如近溪所言，天心流行下貫於萬物，庸行庸言的背後亦有天心作主，則所有的流行作用盡皆是心、盡皆是道，又何以近溪認為學生所執持者並非良知本體？近溪則回以「既有所持，則必有一物」：

予復嘆曰：「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，曾未見得，而遭云持守而不放下，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。故謂之不是心亦可也。」

……予浩然發嘆曰：「以意念為心，自孔孟以後，大抵皆然矣。又何怪夫諸君之錯認也耶？但此個卻是學問一大頭腦，此處不清，而謹謂有志學聖，是猶煮沙而求作粥，縱教水乾柴盡，而粥終不可入口也。」

諸縉紳請曰：「意念與心既是不同，也須為諸生指破，渠方不至錯用工也。」

予嘆曰：「若使某可得用言一口指破，則林生亦可得以用力執持矣。」

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。」⁶³

若說「天下無心外之物」，故學有所持者莫不是心，這樣的說法於邏輯上雖然無誤，但卻不夠嚴謹，也沒有考量到現實層面的紛紜態樣和人心失落，匹夫匹婦莫不有知，然而正如近溪所強調的，有「知」還不夠，還必須要能逆覺之，才能保

⁶³ 同註 2，頁 181-182。

證發用無不走作。「心」亦是一樣，雖然人心皆以「天心」為本，然若不覺，則終陷溺而自絕於廣大渾淪之外。若是已逆覺天心，必然能知此心無邊無際，廣大周遍，無可執持亦無須執持。可見學生所謂的「執持此心」，所把捉到的並非良知本體，而只是「意念之端倪」或「見聞之想像」。近溪接著說明孔孟之後學者多以意念為心，然而兩者的關係就如同沙和粥，完全異質且不可互通。意念並不是心，要分辨二者也不是從語言套路上解釋，而是應從實踐中體會，從工夫中分別，能夠著力執持的就是意念，而完全凌駕於語言、意念、識見等等有跡的、容得人力操縱的之外，便是天地之心本體。與其去言說分別何者是「光景」、做怎樣的工夫才是「破光景」，倒不如直接做「復」的工夫。只要能復見本體，一日兩日久久做去，便是天心自然流行。由此也可以看出近溪的學術傾向，比起「制欲」、「破光景」等等第二義的工夫，重要的還是直見本體，這也是此節標題筆者以「旁論」稱之的原因，蓋「光景」問題本不必然發生，而就算發生，所需的亦非戮力對治，毋寧是回到「復，其見天地之心」依句，能體仁則其後便不犯做手，並且能夠自然戒懼以保任天心不失。

五、結語

綜合以上各節的說法，近溪以「天心」為道德情感的本源，「天」、「人」本為一體，只有形體之異，本源無須與或離，只要一「覺」，便有源源不絕的動力。「天心」除了具有超越性之意義外，也內在為人的道德根源，天即人、人即天，都是乾陽統運、生生不已。

除此之外，從思想史的角度而言，「天心」、「天地之心」的用法雖然都和上古商、周原始信仰有關，但因不同經典文本脈絡的差異，發展也各有不同。但到了近溪處，進一步將《周易》中的「復，其見天地之心」和《禮記·禮運》的「人

者，天地之心」的說法互相結合，前者指出天人間的同生生本體，和逆反天心的工夫；後者則是為了強調人在天地間的責任以及重要性，近溪在回答「人心」和「道心」時，曰：「天地之性也，人為貴；人者，天地之心也。故非人，何處安此『心』字？非心，何處安此『道』字？……惟精以鍛之，則其心初止是人，漸次人而化作道矣；其人初雖是危，漸次危而化入微矣。」⁶⁴ 人能自知，才能證明天心的存在，並進一步彰顯出性、命。近溪將不同經典中的「天心」合而言之，且說明方式包含形式、內容、工夫、境界各個方面，既能分解立論，又能渾淪圓適，此正是近溪思想的特別處。正如近溪言及「合天心」之後的境界，雖然在良知的察照之下任萬事萬物自然發用、流行，但並非如黃宗羲對近溪的批評「若徒見氣機之鼓盪，而玩弄不已，猶在陰陽邊事，先生未免有一間之未達也」，⁶⁵ 相反地，正因為知道自己與「天」同一根源，正因為知道自己可以替天地立心，責任重大，故戒慎恐懼之情油然而生。「合天心」後自然知戒懼以保任本體不失，自然中有戒懼，戒懼中有自然，自然和戒懼兩者的緊張的對立關係，在近溪的學說中同時存在，明得心體自然知戒懼，此戒懼工夫又可保證心體不走作，良知自然而落實到日用平常，正是此戒懼保證了自然又不放矢的可能：

此個性道體段，原常是渾渾淪淪而中，亦常是順順暢暢而和。我今與汝，終日語默動靜、出入起居，雖是人意周旋，卻是自自然然，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。

⁶⁴ 同註 2，頁 33-34。

⁶⁵ 同註 3，頁 762。

若到性命透徹之地、工夫純熟之時，則終日終年，長是簡簡淡淡、溫溫醇醇，未嘗不廣大而未嘗廣大，未嘗廣大而實未嘗不廣大也。⁶⁶

時時畏天奉命，可保心體渾渾淪淪而中，能「中」則落實到現實發用處亦無處不「和」，天地無不感通、民物無不歸順，連治天下這樣的大事都可運之掌上，人情極平易，但功化卻極神。

除此之外，還必須提及「破光景」與「復」的工夫究竟存在著什麼樣的關係。明代心學由於重視心體的明覺義，「光景」一詞也甚為流行，常作為悟境顯現的表述語。在不同學者的思想體系中，亦存在不同的指涉與意義，惟考察近溪文本中「光景」一詞之使用，可以發現「光景」的指涉在近溪思想中較為單純，「光景」不必然是本體的投射，而更可能只是和本體完全無關的外緣與內境，只是念頭、意見甚或是日常應事接物乍現的靈光，若就此處加以執持、做工夫，則只是加速此身的陷溺。故與其說是「破」光景，不如說是「不執持光景」，只要能復見天地之心，「光景」問題即可一併解決。

透過對於近溪文本中「復」的工夫概念的分析，便能明白其對良知心體的逆覺、保任工夫重視的程度，黃宗羲甚或後來許多學者對於泰州學派猖狂情識、近禪的評價實有商榷之餘地。近溪的學說有許多突出的概念，例如「赤子」、「生生」、「孝悌慈」、「上帝」、「日用平常」與「戒慎恐懼」等等，極高明而道中庸，許多看似互不相容的概念卻能在近溪的學說體系中找到適合的擺放位置。

⁶⁶ 同註 2，頁 62-63。

參考書目

一、傳統文獻

- 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 宋·朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 明·王守仁：《傳習錄（下）》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，上冊卷3。
- 明·王守仁著，鄧艾民注：《傳習錄注疏》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 清·黃宗羲：《宋元學案·伊川學案》，北京：中華書局，1986年，第1冊。
- 清·黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 清·孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。

二、近人論著

- 古清美：《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。
- 牟宗三：《心體與性體（二）》，臺北縣：正中書局，1958年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三全集》，臺北：聯經，2003年，第8冊。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三全集》，臺北：聯經，2003年，第28冊。
- 李慶龍：《羅汝芳思想研究》，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，古偉瀛教授指導，1999年。

- 李德材：《羅近溪哲學之研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年。
- 吳震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 唐君毅：《哲學概論》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
- 徐芹庭：《細說《易經》六十四卦》，臺北：聖環圖書股份有限公司，2000年。
- 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，臺北：允晨文化，2005年。
- 黃淑齡：《明代心學中「光景論」的研究發展》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，古清美教授指導，1995年。
- 楊儒賓：〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版中心，2005年，頁103-159。
- 蔡仁厚：《王陽明哲學》，臺北：三民書局，1992年。
- 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》，臺北縣：華梵大學文學院，2003年，頁69-105。
- 魏月萍：《羅近溪「破光景」義蘊》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，古清美教授指導，2000年。
- 龔鵬程：〈羅近溪與晚明王學的發展〉，《晚明思潮》，北京：商務印書館，2005年，頁35-72。
- (法) 弗朗索瓦·于連著，宋剛譯：《道德奠基——孟子與啟蒙哲人的對話》，北京：北京大學出版社，2002年。