

# 良知與希天——論羅近溪與中江藤樹 思想中天人關係之異同

王 喬 慈\*

## 提 要

本文試圖探看陽明學在晚明以及日本展開的多元面向，主要以羅近溪與中江藤樹二人進行個案比對，以見其中思想異同。切入點首先聚焦在兩人對天人關係的定位亦即良知與天心間的內外設定上，次則處理本體論之下的工夫論命題，最後歸結出陽明之後的學風變化，相較陽明強調良知心體的優先性而言，兩人皆特為重視天作為印證覺悟的重要，需相互並觀，不可被心體所解消。但兩人天人關係仍有一體式與個體式的歧異，此影響工夫論中主導方法的設定，如對意的轉化與消制之別。儘管工夫第一義有別，但對於心與天的聯繫，以至經典作為重要的證可、發明之效，亦與陽明形成不同的特色，使陽明學說無論在晚明、江戶日本都有其側重與變化，形構彼此相互交涉的特殊風景。

**關鍵詞：**羅近溪、中江藤樹、良知、王陽明、心體

---

本文於 107.10.18 收稿，108.06.05 審查通過。

\* 國立臺灣大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.201906\_(65).0003

# **Conscience and Aspiration for Heaven: The Comparison of the Relationship between Heaven and Humans in Jin-Xi Luo's and Nakae Toju's Thoughts**

Wang, Yu-Tzu\*

## **Abstract**

The article attempts to discuss the diverse perspectives of Wang Yangming Studies in the late Ming Dynasty and the Edo Period of Japan by comparing the two case studies, Jin-xi Luo and Nakae Toju, to find the differences and similarities of their thinking. Firstly, the focus will be put on the two's orientations on the relationship between heaven and man, namely, the conscience and the internal and external settings between heaven and mind. Secondly, this article deals with the theory of self-cultivation under ontology. Finally, it concludes with the changes of scholastic styles after Yangming Wang. Luo and Nakae particularly emphasized the importance of the consciousness in Tianzuo (heaven made) in comparison with the focus of conscience and Xinti (mental body) in Wang Yangming Studies. Tianzuo and Xinti should be observed together without being dismissed by Xinti. However, the differences between one body and an individual on the relationship between heaven and man still exist. This would affect the setting of the governing method in the theory of self-cultivation, such as the differences in the meanings of transformation and dissipation. Despite the differences, the connection between mind

---

\* Ph.D Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

---

and heaven and the classical function as an important examination and invention are also the developed characteristics different from Yangming Wang's. Wang Yangming Studies were therefore emphasized and evolved in the late Ming Dynasty and the Edo Period of Japan, which form the special academic scenery of the mutual support and negotiation.

***Keywords:* Jin-Xi Luo, Nakae Toju, Conscience, Wang Yangming, Xinti**



# 良知與希天——論羅近溪與中江藤樹 思想中天人關係之異同\*

王 喬 慈

## 一、比較的基點

以往研究陽明學，多聚焦一不變的陽明學作為「實體」，<sup>1</sup>流傳於東亞各國，並以之作為基準比較，得出詮釋上的優劣。然而，無論是以屬地而產生的各種偏移是非；還是基於現實救國因素，以「偏移」為優良價值，都不再是比較研究的

---

\* 本文經兩位匿名審查先生悉心審閱，惠賜寶貴建議，得以完備本文論點，獲益良多。另本文受林月惠先生「東亞陽明學」課堂之啟發，又承蒙先生課後悉心批閱指導，於此謹申謝忱。

<sup>1</sup> 所謂「實體」，實則為不著眼於思想史本身變化脈動，而將陽明學固著化，無視發展意義的論斷。此思想多認為有一不變的陽明學，流轉於東亞間。然而無論是在中國內部本身還是東亞各國，陽明學作為身心實踐的學問，在實際體認上，自然因時代宗風而有所變化。如晚明逐漸興起的由心轉性之宗性思潮，或者深受三教匯流的身心性命之學問，學者皆所論甚精，自不待言。然而，在整體東亞論述下，跳脫地域主義限制，進行個案比較的反省，仍可再加細緻開展。參見（日）荒木見悟：《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1978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，2003年）、林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年）、侯潔之：《晚明王學由心轉性的本體詮釋》（臺北：政大出版社，2012年）、吳孟謙：《晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索》，《臺大中文學報》第44期（2014年3月），頁103-148。

重心。<sup>2</sup>換言之，如何貼近、逼臨還原陽明「本來面目」，已非今日談論的重點，更重要的則是關注這些變異的特性如何形成。<sup>3</sup>因此，陽明學的詮釋作為一個現象，能讓我們理解陽明學在各國不同脈絡的發展與實踐，並未有一絕對性的標準作為思想判斷，亦不能再如龍溪（字汝中，1498-1583）、梨洲（字太沖，1610-1695）般以護教傳道的姿態，對是否合於陽明本人的各種學說立場進行判教。

然而，對於「本質主義」、「實體主義」有深刻反省的溝口雄三（みぞぐちこうぞう，1932-2010），在反省中日研究陽明學方法基礎下，提出根本沒有「兩種陽明學」的結論，我們才得以了解中日陽明學歷史脈絡等差異之大，

<sup>2</sup> 關於近代思潮下的中日陽明學，自有其特殊的意義與脈絡，如（日）高瀨武次郎：《日本之陽明學》（東京：鐵華書院，1898年）與張君勱：《比較中日陽明學》（臺北：中華文化事業委員會，1955年）二書，都立基在「現代性」上，批評中國陽明學的「枯寂」精神，意圖效法日本，學習其革新實踐精神。如梁啟超讚揚吉田松陰，亦是出於此思想，但這之中抑揚評價有當時受到民族主義而產生對「國民國家」特殊想像的背景，相關脈絡可參見（日）狹間直樹編：《共同研究梁啟超：近代西洋思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999年）、黃克武：〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉，《歷史教學》2004年第3期，頁18-23、張崑將：〈近代中日陽明學的發展及其形象比較〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第5卷第2期（2008年12月），頁35-85、張崑將：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》（臺北：臺大出版中心，2011年）。屬地主義的限制與邊界的想像，可參考酒井直樹的相關研究，其反對以民族邊界劃定的區域研究，認為這是現代性對照區分下的產物，如「迫切希望重建民族共同體的幻想內在，所採用的手段則是標出邊界，將內與外的隔離物化，最終建立物理障礙來防止民族團結的幻覺被侵蝕」、「只有不斷作為一種制度被劃定和重新劃定，才能將某種社會關係歸咎於地理關係。為了強調這一社會性，我一直以來都傾向於用動詞『劃界』（bordering），而不用名詞『邊界』（border）」，見（日）酒井直樹、孫歌著，杜可科、董子云譯：《普遍與特殊：何為亞洲性》（北京：中間美術館出版社，2018年），頁35。

<sup>3</sup> 如崔在穆《東亞陽明學》一書便是基於比較論的主題研究，關注陽明學思想的普遍性與特殊性，並以主題討論展開比較研究，不要求本質性的同一，反而在眾多紛呈的詮釋中，看見各國論述的特殊性，見（韓）崔在穆著，錢明譯：《東亞陽明學的展開》（臺北：臺大出版中心，2011年）一書。

不可一律視之。<sup>4</sup> 同樣地，溝口雄三之論述，亦僅能以個案論，不能一律等視「日本陽明學」詞彙內部的各種不同思想差異。正如荻生茂博（オギユウシゲヒロ，1954-2006）指出，日本陽明學有各種不同的脈絡，與其以地區為準，不如以時間差異來看，無論是日本還是中國，在前近代與近代中的陽明學研究存在著更巨大的分歧。<sup>5</sup> 因此，不能單以地域來區辨陽明學，時間、群體都需納入考量，否則研究本身亦會落入「本質性」的誘惑中。是以，若要解決此困難性，陽明學的比較研究不能僅從地域來看——沒有一種作為實體的「日本」或「中國」——而是要回到個案的文本詮釋中進行探索。

職是之故，中日陽明學者，受到陽明學的觸發自然闡生各種相似與差異的思想，各偏一方或都不得其要。若以本文研究對象羅汝芳（字近溪，1515-1588）與中江藤樹（なかえとうじゅ，1608-1648）為例來看，有關藤樹陽明學思想的日本因素，已有多位學者討論，關注焦點主要集中在其思想中的神道教色彩與宗教人格神特質。<sup>6</sup> 如崔在穆重視藤樹思想的「皇上帝」人格神因素，認為需要考量到其在受容陽明學時，添入了日本神道教色彩與武士道精神。<sup>7</sup> 陳

<sup>4</sup> 溝口雄三爬梳中國陽明學興起與發展的趨勢來論述中日陽明學各自的差異，並於結論中指出，中國的陽明學重視對「理」的重新活化與更生，本質上就不同於日本陽明學以「心」為基軸，直接聯繫心與天，形構日本式的「天我」志向，兩者無論是在歷史位相、思想結構，皆為根本上不同，甚至連是否可將日本式陽明學稱為「陽明學」都值得懷疑，可以說「原本就沒有兩種陽明學」。參（日）溝口雄三：《李卓吾・兩種陽明學》（北京：三聯書店，2014年），頁203-220。

<sup>5</sup> （日）荻生茂博：《近代・アジア・陽明学》（東京：へりかん社，2008年）、吳震：〈關於「東亞陽明學」的若干思考——以「兩種陽明學」為問題核心〉，《復旦大學學報（社會科學版）》2017年第2期，頁13-25。

<sup>6</sup> （日）加地伸行：〈《孝經啟蒙》の諸問題〉，收入（日）山井湧編：《中江藤樹》，《日本思想大系》（東京：岩波書店，1974年），第29冊，頁408-461。

<sup>7</sup> 關於藤樹的神道信仰，文本並不多，主要集中在藤樹《翁問答》一卷中，其餘文集少見。相關研究參（日）鈴木保實：〈中江藤樹と神道思想〉，《宗教研究》第79卷第4號（2005年），頁229-230。文中指出藤樹雖在《翁問答》中，有二十餘次使用「神道」的字眼，並將日本的神道與儒道的太虛神道聯繫來看，將太虛神明、大乙神、皇上帝、伊勢神宮等諸神同而一之，但藤樹沒有進一步申論日本的神道論，主要仍是對孝的思索、明德佛性、大乙神、皇上帝等作同體異名的體認。

曉捷也指出藤樹思想的「皇上帝」觀念，與舊約上帝類似，已不同於中國儒學的理則天，其思想中的上帝與自我更是具有濃厚的二元對立面。<sup>8</sup> 然而，現今研究大多僅聚焦在藤樹本身學說，關於其具體如何異於中國思想，並未著墨。由於上述研究者的比較對象是模糊的，並未真正以中國思想家為對象進行討論，表面上雖言比較，但不見中國的主體性，<sup>9</sup> 且中國思想並非鐵板一塊，其異於宋儒者，或許是從明儒找到資源，此點藤樹也已明白指出。<sup>10</sup> 再者，從《年譜》可看出，藤樹思想中，有一段由四書浸潤至學《易》，進而容納五經的轉變，可見其學養分亦有從經學緯書中吸收了神秘宗教色彩，<sup>11</sup> 亦從晚明士人得到相應的三教資源，<sup>12</sup> 如呂妙芬則認為晚明大量出現的孝經文本可能透過書籍

<sup>8</sup> 陳曉傑：〈中江藤樹の思想と信仰——「我」と「上帝」をめぐる〉，《東アジア文化交渉研究》第4卷（2011年3月），頁129-144。

<sup>9</sup> 如張崑崙將反省木村昌文研究藤樹孝文化的日本主體性，認為「思想家個別研究的特殊性，固然可取，但藤樹思想有太多的明清思想家因素，因此要釐清個別思想家的思想源流，亦必須透過脈絡比較的方法與分析，庶幾可窺其全貌，故個別研究與比較研究的二種研究方法實不可偏廢。」，見張崑崙：〈近二十年來日本陽明學研究的回顧與展望〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁317。

<sup>10</sup> 如藤樹指出：「蓋宋儒於鬼神之事體認不熟，但欲矯時俗之蔽，而徒以口取辨，而明儒悟其非而辨其失，大有裨於後學。故愚不從宋儒，而從明儒。」（日）中江藤樹：〈靈符疑解〉，《藤樹先生全集》（東京：岩波書店，1940年），第1冊，卷3，頁30。

<sup>11</sup> 如《年譜》所記，藤樹27歲（1634）致仕歸鄉，載曰：「是年，始通筮著，需易書始而得啟蒙」，高柳俊哉將之稱為藤樹思想由四書到五經的重要轉折階段。按，本稿年譜參照藤樹書院編輯委員會：〈藤樹先生年譜（川田氏）、（會津本）〉，《藤樹先生全集》，第5冊，頁30-40。（日）中江藤樹著，尾藤正英校注：《藤樹先生年譜》，（日）山井湧等編：《日本思想大系·中江藤樹》（東京：岩波書店，1982年），第29冊，頁497-500、（日）高柳俊哉：《中江藤樹の生涯と思想：藤樹学の現代的意義》（東京：行人社，2004年），頁235-237。

<sup>12</sup> 如山下龍二在〈中國思想與藤樹〉一文中列舉明末士人著作影響中江藤樹者甚多，如太虛等氣論描述，可從龍溪中見其影響。其更指出，藤樹的太虛、明德、皇上帝的統觀，是為了要逸脫重理傾向的朱子學，而向陽明學中論氣的哲學靠攏。如在龍溪思想裏良知與氣結合的姿態更強，反而稀薄了良知中的天理義，也呼應了陽明晚

流傳，直接影響到中江藤樹的思想內涵，故認為學者多半強調藤樹的日本本土色彩，但卻未能注目兩者的類似性，如中江藤樹的「皇上帝」人格神觀念，仍是在晚明中找到資源。<sup>13</sup> 至鍋島亞朱華才開始發現近溪與藤樹的可比性，其具體聚焦在日本江戶學者的大學詮釋，認為藤樹雖未直接言及近溪，但其接受明末思想並反映於《大學》詮釋方式，以及其對《孝經》的重視，「或許藤樹亦有受到近溪的影響。這需要往後進一步討論」。<sup>14</sup> 況且，究明義理內部問題與話語詞的類似性是兩回事，藤樹誕生日本，浸潤當地風土與信仰，同時結合三教等思想的日本色彩，與其思想義理內部，是否有一絕對超越的神，以使良知主體落於二義，應是不同層次的概念。

同然，近溪思想亦可如此觀。現今近溪研究已蔚為顯學，然主要研究多集中在近溪對於孝悌慈、赤子之心愛敬意識以及易簡自然的渾淪境界上。<sup>15</sup> 但近溪學說亦有與此「自然無執」相對「畏懼戒慎」一面，如有學者開始掘發其學

---

年的思想發展。因此，藤樹之所以將太虛與明德結合，也是出於相同的思考方式。山下龍二：〈中国思想と藤樹〉，《日本思想大系・中江藤樹》，第29冊，頁356-407，尤見頁395。

<sup>13</sup> 關於晚明《孝經》風潮對中江藤樹的影響，可參閱呂妙芬：《孝治天下——孝經與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版事業公司，2011年）一書。然而，呂妙芬注重的是《孝經》在中日兩國彼此思想中的相似性，因此尚未對概念進行整體分析比較。而其多聚焦在虞、楊二人討論，但二人所觸及的概念，實則皆可從羅近溪思想中找到根源。如張崑將則認為羅近溪「仁孝無別」已逆轉陽明「仁體孝用」，而將孝拉到本體層次，此亦影響藤樹、蕃山的仁孝一體學說。見張崑將：〈晚明《孝經》風潮與中江藤樹思想的關係〉，《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，頁173-228，尤見頁193。

<sup>14</sup> 鍋島亞朱華：〈由《大學》三綱領的詮釋探討日本江戶初期的儒學發展——以藤原惺窩治經方法為中心〉，《漢學研究》第35卷第2期（2017年6月），頁159-186。

<sup>15</sup> 如牟宗三強調近溪順王學言天道性理之學，道體流行，自然平淡，並著重於拆穿光景，無工夫的工夫。見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第8冊，頁239-240。古清美：《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年），頁151-181。

中戒慎恐懼、敬畏天命的工夫樣態。如龔鵬程〈羅近溪與晚明王學的發展〉，就主張近溪學中對於王學流弊有深刻的反省，反映出對天命敬畏、太祖尊崇的述聖之感。<sup>16</sup>李慶龍亦分別從「易理」與「神理」點出羅近溪思想的成聖宗旨，統合天人造化，歸結於心體，將天心帝則、神知神理妙用，通而為一，其中對於「神理」、「天心」的強調，亦可見近溪對於良知之根源義、本體義的著重極為顯明。吳震在《羅汝芳評傳》亦以「天心觀」一節揭櫫近溪思想的宗教性質，談及近溪「天命」、「天心」、「上帝」等與中國古代傳統密切相關的宗教意識，與其好言敬畏天命的宗教表述。<sup>17</sup>其中，最與藤樹相關的是將孝作為重要的本體來論述，以及對於天命宗教性的強調與戒慎恐懼的工夫論述上。前者已為學界所論，但後者卻未深入釐清，天命在近溪思想中的位置以及其宗教化的語言，在良知已作為絕對主體、根源義的保證上，為何一定需要彰顯「天」來強化道德義。這一問題誠然亦在藤樹討論天、明德、良知的關聯中，兩人多有人格神的表述語詞，但這與是否涉及他力、外在的位置是不同的問題。因此，本文認為，描述神道設教的語詞和陽明學義理內部問題需要分開討論，兩人在天、上帝的自力、他力位置如何定位，必須加以解決。

目前學界在處理藤樹的日本學特質時，其對照的中國儒學若不加界定，將難以討論其思想概念的精確性。如以藤樹提及的「皇上帝」、「天」的濃厚宗教性來看，雖有日本神道與色彩，亦與晚明陽明學者三教合一話語類似，但此「天」究竟與「良知」間的關係為何，是否存有一外部位置，才是應該被究明所在，也是討論其學是否根基於陽明的關鍵處。因此，本文為使焦點明確，試圖以個案進行比較研究，選擇對象以晚明王學弟子羅近溪與中江藤樹進行對照。目前研究多未將藤樹與近溪進行比較研究，或許受限在藤樹未直接言及近溪學說，亦未有明確文獻依據能證明其得到近溪著作或彙編語錄。然而兩人

<sup>16</sup> 龔鵬程：〈羅近溪與晚明王學的發展〉，《晚明思潮》（臺北：里仁書局，1994年），頁37-41。

<sup>17</sup> 吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁364-428，「第五節天心觀」。

身為陽明後學學者，實有極大的類似性，但其中的差異，亦值得更加細緻疏理。<sup>18</sup>

因此，本文不僅想從鍋島氏指出「往後進一步討論」，比較兩人之間的相似性，亦欲更進一步釐清其中思想的異同，切入點尤聚焦在「天人關係」中良知與天間的內外設定上，並連帶處理二人在本體論之下的工夫論命題。首先先以兩人的求道過程切入，以凸顯他們共同面對生命中相似的課題與艱難。其次從本體論方面切入，聚焦於兩人對「天心」、「上帝」與「良知」間內外關聯之討論。最後再以工夫論作為考察焦點，探究二人在工夫論中對身心意欲等關係的不同考量，以期能更細緻梳理中日兩位代表性的陽明學者彼此交涉生發的真實樣貌，而不流於輕率地牽合比附。

## 二、成聖與希天：聖人志業的追求、挫折與解悟

### （一）聖人志業的挫折：學以朱子

眾所皆知，陽明最初也有學朱子以成聖的宏圖，但卻因格物不得其法，在格竹之後大病，嘆其自身無聖人之份。但這一格竹失敗的經歷，不僅在其心中埋下了畢生的課題——心與理如何為一，亦終使其在龍場解悟不假外求的聖人之道。而學宗陽明的藤樹、近溪，最初也都有成聖的志向，他們並非一開始就以陽明為準的，而是開放胸懷，對於各種學問吸納與接收。當然，朱子學在東亞的流行，遠比陽明繁盛，因此他們接觸到的儒學，最初實與陽明一般，皆是由朱子學入手。如《藤樹年譜》記載藤樹從小就有不凡之志，與武家同儕格格不入，十一歲時便致力「聖人之學」，認為「學問之道無他，在必立為聖人之

<sup>18</sup> 除了已被提及的重視《孝經》的思想，並將「孝」提升至本體的地位外，無論是對「天」的宗教性向度的強調上，以及重視聖人經典、權道等發揚，皆有極為類似的討論。兩人對於成聖的追求與工夫的體會上，對心志之堅與道途之艱，都有深刻的領悟，然而又不完全一致的類似性。

志」，此後一直到二十七歲脫藩致仕那年，一直都「專奉朱學，學其教道，以格法主之」。然而，生性敏感、深憚物議的藤樹，一方面在武家背景價值下，學起不合時宜的儒道，需要有極為堅忍的素質，來承擔時人的眼光非難；<sup>19</sup>另一方面在接受朱子學的同時，又常常感覺到身心的隔閡，如其再三言「格法」，便可知其雖接受朱子學，但常感身心衝突，難以調節，如曰：

先是，讀四書，堅守格法，欲其志以聖賢之典要格式，逐一受持之也，雖然，不合時宜，好惡執滯數多矣，於是疑之。

先生與門人曰：「吾歸往小川邑一年於此，始覺此心稍安然，故寢則背貼席矣。嚮者在大洲，夜就寢，人呼一聲輒覺，自謂庶乎寢不尸者，今而思之，是支撐矜持之過耳。」<sup>20</sup>

藤樹苦於朱子學教義的形式化，但卻認為這是成聖賢的典要格式，故無一不按經書所示，步步追尋。然而，經書畢竟是有對應當時的歷史情境，以古律今，難免有不合時宜之慨，故時有「好惡執滯」之疑。無形間聖賢典要，對自家身心的束縛，亦往往使其身心緊迫困頓。故當藤樹回想自己接受朱子學的早期，往往有「支撐矜持」之感，心與聖賢格法之間，有著難以調和融通的情境。因此，在藤樹的成聖挫折中，我們可以看見與陽明極為類似的生命思考困境。

而以「尋個不嘆氣事業」、「日夜想做個好人」<sup>21</sup>為人所知的近溪，在作聖的工夫之中，亦有類似難關。如從近溪自述中可以看見，其曾為了與當時舉

<sup>19</sup> 如從藤樹《年譜》中記載的幾則軼事可以感覺其性格是屬於敏感且「深憚物議」之人，如載曰：「先生謹慎，雖小節，不敢忽之。其與僚友應酬，一有過差，輒扭怩自恥，逾月不能忘。」，這樣細膩敏感的性格，在武家的環境下，要選擇成聖的路，自然會比一般人艱難。如其《年譜》載其受同學的嘲笑，且當時又難以求師，往往「晝與諸士講武，夜則對燈誦讀。有不通則寢寤思之，誦大學百返使之其基，次讀語孟，悉通其理者也。」可見其學的艱困與自證悟的努力。見中江藤樹：〈藤樹先生年譜（川田氏本）〉，《藤樹先生全集》，第5冊，卷42，頁25-26。

<sup>20</sup> 中江藤樹：〈藤樹先生年譜（川田氏）（會津本）〉，同前註，頁39、27。

<sup>21</sup> 明·羅汝芳著，方祖猷等編：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），上冊，頁52。

子業眾生劃清界線，便傾心研究《近思錄》等朱子學，試圖開闢一條聖賢之路。至讀到朱子學者薛瑄（字德溫，1389-1464）去私的工夫後，接受了程朱理學對治私欲、靜坐的思想，對人心情識的負面性有深刻的體會，矢志為聖，試圖仿效。其使用嚴格的省過方法，如「立簿日記功過，屏私息念」，甚至閉關寺中，「几上置水一盃、鏡一面，對坐於時」，如此反覆操練，久之遂成重病。<sup>22</sup>雖讀《傳習錄》後得以小愈，但終究無法完全融通，直至從師顏山農（字子和，1504-1596）得體仁之本，方才根除心中大病。<sup>23</sup>因此，透過近溪的求聖之道，亦可發現，其對於聖賢之路的追尋，亦有由程朱到陸王的轉向，而其中難以跨越的關鍵，正在於對心的種種把持上，導致抱薪救火，無法真正安頓身心。

綜言之，藤樹和近溪的求聖過程中，並非是直接投入陽明學，反而不約而同的先深入鑽研朱子學，從中感到格法束縛與把持不安，進而引發身心交瘁的種種病理反應。

## （二）天心與上帝的尋獲

藤樹、近溪在學習朱子學的工夫路途上不僅走得艱難，亦始終感到拘謹窒礙，最重要原因，始終是來自自身無法真正得到心安。如近溪自述自己對於心性的把持用工，是最下苦功，但始終未得真安頓：

予初年也將自己本心，勉力探討；於生來氣性，亦強力調攝。……於是搜索簡編，繼日以夜，見我孔子之言心，則曰「心之精神之謂聖」，孟子之言性，則曰「知其性則知天」。夫吾人尋常說聖，是何等神妙，說天是什麼高遠，乃茲謂心則即便是聖，謂性則即便是天，其神妙高遠，原是何物？而輒敢以粗浮之氣，淺露之衷，妄自比擬，……，始幸天不我棄，忽爾一時透脫，遂覺六合之中，上也不見有天，下也不見有地，

<sup>22</sup> 薛瑄之語見：「萬起萬滅之私，亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然之體」，同前註，頁 404。

<sup>23</sup> 同前註。

中也不見有人有物，而蕩然成一大海，其海亦不見有滴水纖波，而茫然只是一團大氣，其氣雖廣闊無涯，而活潑洋溢，覺未嘗一處或絲毫而不生化。<sup>24</sup>

近溪指出，一開始的把持心性，調節氣質，雖收一時之助，但仍無法見其根本，直到其真正體認到心性背後的「天」與「精神」等神妙高遠之體時，才真透悟天的奧秘，故他認為自己之前對於心性體認不精，過於粗浮淺露，妄以自比，無法真探得天之淵然神化。此處近溪用了極為詳盡的筆墨描述自己悟得「天地之心」的神妙靈明之境，可見此超越經驗的特殊與重要性。近溪透脫天體之靈明的悟境，正是其一直以來欲學聖而積鬱的心病最好藥方。如其自設翁對答曰：

翁曰：「君自有生以來，遇觸而氣每不動，當倦而目輒不瞑，擾攘而意自不分，夢寐而境悉不忘，此皆君心病也。」羅子愕然曰：「是則予之心得曷言病？」翁曰：「人之心體出自天常，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，夢亦自然。君今謾喜無病，不悟天體漸失，豈惟心病，而身亦不能久延矣。<sup>25</sup>

臨境不動，倦而不睡，雖看似有「不動心」之效用，其實都只是對心的強加桎梏，久則積習成病。雖下極大操持工夫，但皆為助緣而未觸得根本。因此，近溪的課題是對這光景之勘破，看似修持而得的「一念耿光」，其實都非出自天常本體，反自斷感通之旨。因此，「天體漸失」，不僅使其未得入聖法門，反而使之身心交迫，幸後得山農提點，又從胡生學《易》理，<sup>26</sup> 逐漸覓得孔門根

<sup>24</sup> 同前註，頁 354-355。

<sup>25</sup> 明·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（北京：中華書局，2012年），卷 34，頁 777。

<sup>26</sup> 此處「胡生」當為胡宗正。黃宗羲《明儒學案》中曾記載近溪得楚人胡宗正學《易》：「（近溪）已聞其有得於《易》，反北面之。宗正曰：『伏羲平地此一畫，何也？』先生累呈註腳，宗正不契，三月而後得其傳。」同前註，頁 761。近溪「三十四而悟《易》於胡生」，相關經過可見其自述：原本對《易經》「貫串不來」，見胡生談《易》與諸家實不同，故以師事之，見《羅汝芳集》，頁 835、53。

源，如自「悟《易》於胡生後，悟得生生之天機」、方才領悟「乃嘆孔門《學》、《庸》，全從《周易》「生生」一語化得出來」，<sup>27</sup>使其終能擺落身心兩失的困境，在天地之心中，回歸生生之本。

近溪對於天地之心的感悟，極大部分是研《易》而來，故其多次在文集中，強調天心、天地之心的徹上徹下之重要性，唯有覓得此天，方能徹其根本，達到身心全美，黃通中理之境：

復其見天地之心。夫大哉乾元，生天生地，生人生物，混融透徹，只是一團生理。吾人此身，自幼至老，涵育其中，知見云為，莫停一息，本與乾元合體，眾卻日用不著不察，是之謂道不能弘人也，必待先覺聖賢的明訓格言，忽而覺之，則耳聰目明，頃增顯亮，心思智慧，豁然開發，真是黃通中理，而寒谷春回。<sup>28</sup>

近溪多扣緊「生生」之易，言天地生理之妙，流貫遍佈自家身心之中，故此天地之心雖神明靈妙，卻非外於吾人的超越存在，而是內蘊於自心中，共享此一團生理。而生生之易理在天地則是化育生生，在吾人則表現於日用平常的人倫孝悌上，如曰：「生生面目，最好輕快指點者，再無如母之養子，子之慕親，而姊妹弟兄之和順敬讓」，<sup>29</sup>因此，此生理之天機雖人人皆有，但日用不察，仍須由先覺聖賢的明訓格言之證悟、點撥，方能使心覺天。故近溪特別重視明太祖的「聖諭六言」，<sup>30</sup>親切直截，不僅點出孝悌之明白簡易，日用常行，又

<sup>27</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁 233。

<sup>28</sup> 同前註，頁 28。

<sup>29</sup> 同前註，頁 237。

<sup>30</sup> 「聖諭六言」是明太祖在洪武二十一年（1388）年頒布的〈教民榜文〉中其中的六句教言：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為」，此後流傳甚廣，在鄉里內誦讀頻頻，且甚為心學者所器重。如王陽明就曾於正德十三年（1518）制定《南贛鄉約》等講解倫理道德秩序，將「聖諭六言」納入鄉約，但吳震認為，陽明雖將之結合，加強「勸善規過」的教化作用，但卻未積極強調「高皇帝」名諱，一直要到心齋之後，尤其是近溪才大力宣揚其中的政治傾向，將法律、報應、聖諭等緊密結合。吳震在《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版

能廣大高明，「直接堯舜之統，發明孔孟之蘊」，<sup>31</sup>指點「孝悌」，並從此透悟天心，若能透過明訓格言，喚醒人人生來本具愛親敬長的「孝悌」之情，便能與天道生生共通共和。<sup>32</sup>由此可知，近溪在對心體的把捉與欲望的戒慎上，失去天體之根本，而透過在對易理的感悟中，重新覓得心體之根源，有一深邃顯密之天作為無限的奧秘、生機之感，使其身心不再侷束，重新體會仁體之感通，擁有無限開放一體之秘。

其實，藤樹也有極為類似的體驗。在嚴守朱子學的同時，亦多有近溪夜不能寐，其寢若尸的支撐矜持感，而這也加深了其扞格、疑惑的契機，對於宋儒的思想始終有隔閡不入的感受。然而，藤樹二十七歲（1634）始由筮書接觸《易》理，如《年譜》載「是年，始通筮著。需易書始而得啟蒙」，對於筮書易理的接受，逐漸使他由朱子的四書漸漸走到宋以前的五經經典中。<sup>33</sup>三十一歲（1638）時，「更取五經讀之，頗有感發，乃著《原人》、《持敬圖說》」，逐步反省宋儒的「理則天」意識，消化《詩》、《書》中的古老天帝形象。<sup>34</sup>故其先將宋儒的「敬」，逐漸形象化，形塑「皇上帝」作為投射、奉持的對象，此中

---

中心，2009年）一書中，對於心學家透過實踐道德治理討論甚詳，尤見第二章「陽明心學與勸善運動」，頁70-83。另外，「太祖」成為晚明儒者致力統合君道與師道的政教化符號，亦可參酌魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版事業公司，2016年），特別探討晚明儒者的三教思想，對其中君師道間的關係有深刻的辨析。

<sup>31</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁298。

<sup>32</sup> 近溪多將聖諭之言上提自道境，如曰：「聖諭六言，直接堯舜之統，發明孔孟之蘊。」、「懷智問道，子（近溪曰：聖諭六言盡之）」，同前註，頁298、301。

<sup>33</sup> 見中江藤樹：〈藤樹先生年譜〉，《藤樹先生全集》，第5冊，卷42，頁12。

<sup>34</sup> 崔在穆認為藤樹撰《原人》探尋人之為人之本，並提揭從《詩經》、《書經》而來，不同於理則天的性格，而展現出一人格神的皇上帝作為主宰，是從《詩經》、《書經》等人格神信仰中而觸發。雖有受宋儒〈太極圖說〉的影響，但天的性格已有變化，相較於理法理則性質的天。皇上帝更致力呈現一福善禍淫的審判者，對人嚴格的監照，故需敬畏之。而《持敬圖說》亦是其不同於宋儒，確立獨特的宗教性「敬」說，強調「畏天命尊德性」之學。見崔在穆：〈中江藤樹における王畿思想の受容〉，筑波大学倫理学原論研究會：《倫理学》第8期（1990年3月），頁63-73。

藤樹亦有艱難的心路歷程。因持奉靈像作法與宋儒經典不合，故一直遲而未決。

直至藤樹三十三歲（1640）時，受到晚明鐘人傑（字瑞先，生卒年不詳）《性理會通》的影響，才明確體認儀節與神靈情狀的重要，如其〈太上天尊大乙神經序〉曰：

愚嘗拜靈像，而以為易神之尊像，而儒者之所敬事者也。然宋儒排斥符章，而無他左驗，是以疑而不能決，三年于此矣。今讀唐氏《禮元剩語》，而豁然得證悟靈像之真，而喜不寐，命哉！於是會眾說而析其衷，斟酌祭祀之儀節而為編，名曰《大乙神經》。與同志篤行，而庶幾不離尊神之左右云爾。<sup>35</sup>

《性理會通》收錄了明代中晚期等三教會通的思想作品，如影響藤樹的唐樞（字惟中，1497-1574），其世界觀太虛太一論與崇拜靈像等作法，使藤樹想法得到印證與安頓。<sup>36</sup> 藤樹認為，宋儒抽象的理則失去了祭祀時報本感通的真誠敬畏之感，亦無靈像印證與持助，來護持天命的威嚴意義。而後，他於三十四歲時（1641）「詣拜伊勢神宮，悟前遠鬼神之非」，也正因他對天帝、鬼神等接納，始徹底理解從前拘泥格法，自苦身心的不適感之因，如《年譜》所載：

是年先生始悟拘泥（守格法）之非。吾（藤樹）嘗遵信朱學，命汝輩專以小學為準則，今始知其拘泥之甚矣。蓋守格法之與求名利，雖不可同日而論，至其害真性活潑之體則一也。汝輩讀聖賢書，宜師其意，勿泥其跡。<sup>37</sup>

其中，害「真性活潑之體」實可特為留意。藤樹與近溪不約而同，都是在接引天帝鬼神等超越感知後，才真正得到安頓身心之理。<sup>38</sup> 從前雖亦強加己心，遵

<sup>35</sup> 《藤樹先生全集》，第1冊，卷3，頁24。

<sup>36</sup> 明·鍾人傑：《性理會通》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年），子部第17冊。

<sup>37</sup> 《藤樹先生全集》，第5冊，卷42，頁29。

<sup>38</sup> 如近溪文集中弟子記其言行遺錄載其被顏山農點悟，理解「知制慾而未知體仁」，登時頓覺「心神活潑，渾合元和，直際乾坤，了無畔岸」，此「真性活潑之體」亦不再受拘束而自在打開。《羅汝芳集》，上冊，頁405。

循抽象理則，都不過是「泥跡」而已。如他曾答門人之論持敬，認為持敬之法門，若不實以「畏天命，尊德性」之體驗，將導致「體認未親切，必無日新之功」，<sup>39</sup>實不能得其門。因此，藤樹在天命的敬畏崇尊體驗中，深得祭祀報本的神髓，更明白宋儒並非全然無病，只有真正體達身心，方能真識活潑之體。此番對天帝鬼神的重新理解，實可以說是藤樹一生學問轉關的重要契機，亦是其後來能由此深得陽明學之心法所在。

### 三、戒慎恐懼，昭示上帝： 「良知」與「天命」之內外關聯

據上述可知，近溪與藤樹皆是透過體認天命，進而解決生命中種種心火與支離，故其學說對於天、天帝、上帝等宗教式敬畏與尊奉十分強調，甚至多使用具有「人格神」的意向語言來傳達上帝「如臨左右」的存在感，相較於宋儒抽象形上的道德法則，實為更具形象化。因此，便有學者分別指出兩人的天、上帝觀，已是一外在超越的宗教人格神，不同於陽明學即心言天的主體精神。如吳震就曾分析近溪學說中的「天心觀」，認為這是近溪思想中吸取古代傳統宗教意識的重要核心：

何謂天心，一言以蔽之，既有易學的天地之心的含義，又有天的意志這層宗教含義，在這層意義上天心成了天地神祇的另一種表述，成了神靈意志的代名詞。<sup>40</sup>

此指近溪的「天心觀」雖有傳統《易經》復卦「復其見天地之心」的形上思想，但卻多了一層「天的意志」，吳震又說：

以上帝日監在茲之說，警示人們不可一味自任本心，已經與心學的義理方向未免偏離，而完全有可能導致這樣一種結果：道德人格的完善需依

<sup>39</sup> 《藤樹先生全集》，第1冊，卷4，頁43。

<sup>40</sup> 吳震：《羅汝芳評傳》，頁380。

賴於外在超越的力量，而良知就在心中這一心學的基本信念也將發生根本轉向，轉而相信在人心之外上，還有上帝的存在，而且上帝可以主宰人類的命運。<sup>41</sup>

換言之，吳震認為近溪重視天的意志，而這已非心學中的根源天的意義可以概括，而是需要一外在、超越的力量來做保證，使人轉而從信「心」轉向信「天」，使心學的信念根本動搖。而陳曉傑也是持同樣的觀點，其借用荒木見悟（あらかきけんご，1917-2017）「本來性」與「現實性」的框架，來討論藤樹的「上帝」與「我」觀，而認為就藤樹的思考中，「我與上帝的關係成為一種相異的次元」，因為，「藤樹思想範疇最高者是太虛、上帝，是絕對超越的神，人與之相對，處在下位的位置」，<sup>42</sup>而這樣的推論，其實亦是根據藤樹思想中種種對天的神格描述語。但必須辨明的是，描述人格神狀語與將之外在化，甚至獨立、超越成為一外部標準，是不同的義理概念。若是前者，僅是側重點的差異；但若是後者，其便逸脫了良知軌範。

那麼，究竟「天」在兩人思想裏扮演什麼樣位置呢？首先，從近溪思想來看，他常用「上帝時時臨爾」來解釋「天命之謂性」。他著重描述天命內在己身的樣態：

「天命之謂性」一語，孔子得之五十以後，以自家立命微言，而肫肫仁惻，以復立生民之命於萬萬世也。蓋人能默識得此心此身，生生化化，皆是天機天理，發越充周，則一顧諟之而明命在我，上帝時時臨爾，無須臾或離，自然其嚴其慎，見於隱，顯於微，率之於喜怒，則其靜虛而其動直，道可四達而不悖致之於天下。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 同前註，頁 413。

<sup>42</sup> 陳曉傑：〈中江藤樹の思想と信仰——「我」と「上帝」をめぐる〉，頁 129-144。而關於荒木見悟所言的「本來性」與「現實性」的比較框架，原初是洞見儒佛之間共同對於人性理想性（理／真如）與現實性（氣質／現象）的拉鋸，可參見（日）荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2017年）一書。

<sup>43</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁 6。

人若能體認此心此身，皆是生化不已的天機，正如同上帝時臨，自然感受到嚴慎。可見近溪強調的天命，皆是與心身同流、遍佈的一體生機之感，故重要的是人是否能默識體察，把握此生機，不失上帝之明命。而對本體的體悟與察識，一直都是心學一系重要工夫法門，但近溪之所以特別之處，在於他對天的敬畏感與人良知的根源性極為強調，如其曰：「慎獨之功，原起自人，而獨知之知，原命自天也。」又言：「天果明嚴，須當敬畏敬畏。」<sup>44</sup>甚至，在門人悟得本體，體認到「隨處皆天，豈不暢快」的工夫化境時，近溪更勸戒之：

近聞先生論「天命之謂性」見得此身隨處皆天，豈不暢快。祖曰：「若如此理會，是之謂失，而非所謂得也。」典儀曰：「如何卻反是失？」祖曰：「汝既曉得無時無處不是天命，則天命所在，即生死禍福之所在也，不知悚然生些懼怕，卻更侈然謂可順適，則天命一言，反作汝之狂藥矣。」<sup>45</sup>

對於「畏天命」的強調，即使在工夫化境後仍是常保不衰，此說實是近溪心學的重要法門，更是對治良知學發展到末流，產生自信其心，莽撞狂妄的治病藥方。但近溪又深知此「自信其心」實為良知學的一體兩面性，因良知之絕對性、無對性，正是非任何鍛鍊、修持等漸修助緣所能決定，也正因其無對與絕對，更無任何矩範軌則所能強加，是以成聖工夫絕無保證，心之升降上下亦無一定，故須時提天以作警策之效。如曰：

顧前此諸大儒先，其論主敬工夫，極其嚴密，而性體平常處，未先提掇，似中而欠庸，故學之往往至於拘迫；近時同志先達，其論良知學脈，果為的確，而畏敬天命處，未加緊切。<sup>46</sup>

這段話極為重要，不僅道出了近溪工夫論之簡易平常，卻又嚴密持續的兩面樣

<sup>44</sup> 同前註，頁 85。

<sup>45</sup> 同前註，頁 107。

<sup>46</sup> 同前註，頁 108。

態。也可看出，為何近溪情願被諷以好談鬼神感應說，<sup>47</sup> 又不願意放棄將天以人格神的描述語句表出，正是因為其深知要時時維繫戒慎感實難，尤其在心作為絕對主宰性，人的主體大揚的陽明學之後。故其雖深明「良知學脈，果為的確」，但仍需要強調「畏敬天命」的緊切之要，如曰：「若見得此身隨時隨處皆是天命，便怡然順適而不畏之，則狂矣，戒之哉。」、「君子之畏天命之嚴，而小人則氣量褊淺，便欲任天之便，而過於自恣，不覺流於無忌憚爾。」<sup>48</sup>

此外，近溪談畏天，實具有徹上徹下的重要性，除了往上講以藥學者之病外，對於平民百姓的神道設教，亦具有不可或缺的功能。如其在文集有多次記載在華蓋山祈禱、城隍廟禱雨之事：

羅子以太夫人目病，禱於華蓋山。<sup>49</sup>

雲南旱，子請兩院僚屬、縉紳父老，步禱城隍廟中，腸谷方伯曰：「奈日色何？」子曰：「吾自有陰處與諸公行。」是時，日色方烈，忽有黑雲蔽之，禱畢而雨至。<sup>50</sup>

城隍廟在中晚明，逐漸從儒教神祇漸漸走向人格神化的轉折，在當時亦是人民生活其中重要的神聖空間，<sup>51</sup> 因此，許多儒者對於宗教一事亦抱持開放態度，

<sup>47</sup> 如龍溪曾寫信給近溪道：「傳聞吾兄主教，時及因果報應之說，固知引誘下根之權法，彈恐痴人前說夢，若不喜聽，又增夢語，亦不可以不慎也，何如，何如？」，明·王畿：〈與羅近溪〉，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷11，頁295。黃淑齡指出，龍溪不滿近溪講學涉入因果之說，已有近禪之疑慮。加上龍溪常在問學於近溪的諸生中反對近溪以禪家因果作為接引中下根人以上的階梯，認為「致良知之外另有出事勾當即是異學」，「不得不讓人注意到他對近溪『涉禪的介意』」，見黃淑齡：《明代心學中「光景論」的發展研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，古清美先生指導，1995年6月），頁127。

<sup>48</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁107。

<sup>49</sup> 同前註，頁374。

<sup>50</sup> 同前註，頁415。

<sup>51</sup> 有關城隍廟信仰的變遷，可以參考巫仁恕：〈節慶、信仰與抗爭——明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，康豹主編：《近代中國的宗教》（臺北：新文豐出版公司，2018年），頁231-308。其指出在明代早期洪武廢城隍塑像，改易木主，以去人格化的方式，塑造成儒教式的神祇。但在明中葉之後又重塑神像，漸漸走向

以為有俾教化，而亦隨各種場合，視需要表述自身信仰，如居士生活中有儒佛二教信仰與實踐儀式者，並不妨礙其儒者身份，以及在講學中所表述的儒學義理內涵，可見人精神世界的多元面，不一定僅能以單一向度劃分。<sup>52</sup> 因此，近溪或許的確認為天帝、鬼神、感應之說，是需要被保存，也不定要以理則而改易，如曰：

夫子於鬼神，深嘆其德之盛，豈有相遠之理？且洋洋在吾上、在吾左右，體物而不遺也，又誰得而遠之？竊意「遠」字不作去聲，正是幽深玄遠，如《中庸》引《詩》所謂「神之格思，不可度思」之云也。如此則不惟己之敬謹益至，而諂事之意，亦恐無所施矣。<sup>53</sup>

近溪改換了孔子「遠鬼神」的「遠」字動詞意義，將之形容詞化，形成與保持距離不同的美頌幽深之嘆。我們的確可以說這是其為了強化崇敬意義，必須保存此鬼神形式，但我們卻無法去臆測近溪心中深處，是否真沒有此宗教體悟。但可以確定的是，即使如此，近溪並不把這視為高於人心、外於人心的最終依據，如其明白指出：「天命之謂性，率性之謂道也。學者言天，便見得甚大，若言人，便見得甚小，殊不知天人只是一個，如不一個，便不是道也。」<sup>54</sup> 由此可見，即使天在其學具有極大的重要性，但亦未減損人的主體性，因此，天人不可為二，僅是一個，一體無別。

人格化，回到強調「靈驗」的形象。因本來官方塑造的職能是保境安民，但儒家神祇性格與民間祈望靈驗性格差異頗大，因此香火不盛，不若「有禱輒應」的其他廟宇。因此城隍漸漸走回過去「有求必應」的靈驗功能。至明末清初城隍又逐漸變為陰間司法審判官的形象，具有為民伸冤，監督懲治的作用，漸漸為民間所接受。晚明以來鄉紳等也聚焦在城隍商議地方事務，逐漸成為討論公眾議題，聚會商議的地點。

<sup>52</sup> 如李宗達就曾指出晚明思想家講會、語錄、文獻等資料都需視場合、脈絡、情境、參與者而定，不能漠視不同文獻記載背後的文化脈絡，以及人的精神世界中同時具備的多層次關懷。見李宗達：《擁抱禪悟——晚明越中地區王學的思想與佛教信仰》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，鍾彩鈞先生指導，2017年6月）。

<sup>53</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁71。

<sup>54</sup> 同前註，頁332。

因此，當我們清楚區別精神向度的多面時，一般認為藤樹極具有日本特色的神道色彩與古老中國思想、宗教信仰（隱藏的基督徒「かくれキリシタン」）時，其實並不妨礙陽明良知學的吸納與把握。如目前學界整理藤樹的思想多半是分三期，從程朱至原始儒教上帝信仰的接受是前期，中期是道教太乙神的影響與日本古神道、結合的太虛信仰，晚期是對佛教思想的寬容以及明德佛性的包納。但本文認為，真正能成為藤樹一生中明顯區隔的，只能是早期程朱學，與後期理解天進而形成接觸、融貫陽明後學的契機。其在此基礎上繼承《性理會通》以降王學逐漸下形成的三教一致色彩，亦增添日本神儒佛合一的思潮，因此，藤樹思想裏太乙神、太虛、上帝，在其心裏實無明白的區別，<sup>55</sup> 如曰：

不辨道之所以為道，專得心以儒教之禮法為真實之道，謬也。本來儒道，太虛神道之故也，世界之內，舟車之所至，人力之所通，天之所覆，地之所載，日月之所照，露霜之所墜，有血氣者之所住，儒道無不行也。<sup>56</sup>

可見藤樹致力強調天的根源性、普遍性，試圖辨明儒道禮法，尤其是宋儒所執拘的禮法並非外於道之根源，此意在強化其中的宗教與形上色彩所具備的遍澤性。但此宗教與超越向度，是根植於人內在，並非外於人的不可知絕對實體，故云：

天神地示，萬物之父母，太虛之皇上帝，即人倫之太祖，於此神理觀之，聖賢人如釋迦、達摩、儒者、佛者、我、人，在世界中都有人之形，皆皇上帝、天神地祇的子孫也，故儒道即皇上帝、天神帝示之神道。<sup>57</sup>

<sup>55</sup> 木村認為，藤樹最先吸收的思想是王學左派以及龍溪的學說，故龍溪思想是藤樹的底流。見（日）木村光德：《藤樹学の成立に関する研究》（臺北：風間書房，1971年），頁170。但本文認為，並不直接是從龍溪那承繼，若無對宋儒自發性的挫折與解悟，甚至接納天命一段，並不能真得接引上龍溪學說。因此先後之間必須先理解因果緣由，與其說龍溪學是藤樹的底流，不如說其只是取資映證，正得其天命畏敬的合法性。

<sup>56</sup> 中江藤樹：《翁問答》，下卷，《藤樹先生全集》，第3冊，頁143。

<sup>57</sup> 同前註，頁124。

其對皇上帝之統稱，實則包含了太虛、太乙神、佛、儒，甚至「我」與「他人」在，可見天人之間的關係，並非是絕然外在超越的「他力」，上帝如同內在自身的良知，名號雖異，但僅是同質的概念。<sup>58</sup> 即使在藤樹文集裏，常有「人格神」情狀的描述，如最常為人所引用的〈原人說〉所描寫的「皇上帝」形象：

惟皇上帝，無極而太極，至誠而至神。二五之氣惟厥形，無極之理惟厥心，其大無外，其小無內，厥理厥氣，自然而無息，妙合而有生生，終始無時，惟萬物父母也。分厥形以生萬物之形，分厥心以命萬物之性，形以分而有異，心雖分惟同。<sup>59</sup>

「皇上帝」不僅是無極而太極的造化理體，至高形上依據，甚至更以氣為形，以理為心，能生育萬物，亦分萬物以性命氣形之狀，乍看之下十分具有上帝造人之形象。但若檢視「乾坤父母」用詞的譬喻舉況，實亦在古籍裏常見，如宋儒亦好言，但使用此語詞亦並不完全代表一超越人心、人格意志的上帝他力存在。<sup>60</sup> 正如前段所述，藤樹對於天與上帝的接引，是因其對宋儒之教法感到挫折與不入，方才特別反省宋儒所失，在於失卻敬畏天命之一段。故其撰〈持敬

<sup>58</sup> 孫路易曾專門分析藤樹的太虛觀，認為藤樹早年多言皇上帝，但晚年接觸陽明學後則多言良知，往往直接將良知與太虛等同，如在其三十七歲〈送山田子〉與〈送國領子〉書簡中，便直接將良知、明德、太虛作為相同相等的概念表述，可見在其思想裏是視為同一物（「良知」と「太虚」は同一物として扱われていることになる）如「知ハ即明德不昧ノ靈覺ナリ」，而非分為兩者。見孫路易：〈中江藤樹の「太虚」〉，《岡山：岡山大學大學院社會文化科學研究科紀要》第45卷（2018年3月），頁1-16。鈴木保實亦認為藤樹雖在《翁問答》中提到神道論，但沒有進一步申論神道論的內涵，反而多採包容混合的態度，言其同然一面。見鈴木保實：〈中江藤樹と神道思想〉，頁229-230。

<sup>59</sup> 中江藤樹：〈原人〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷3，頁12。

<sup>60</sup> 如《周易》中〈說卦傳〉便有以乾坤為父母的譬喻，宋儒以降周敦頤《太極圖說》、張載的〈西銘〉中更是明顯以乾坤父母作為萬物一體的本體論根據，朱子亦言此為「稟氣於天，賦形於地」，至陽明更是從未離開過天地萬物與人稟氣同體的根據，因人與天地萬物間同氣同質的連續性，是道德生生不息的重要源頭。可見宋明儒對於人受形於天地，受命於天命亦是有其共同的背景，為道德實踐的重要依據。

圖說〉，揭明「持敬」的本質，乃在「畏天命，尊德性」之質：

不知畏天命，尊德性，而徒欲此心之一，則無工夫之準的，而又恐或有他歧之惑。程門諸子淫老佛者多，蓋從此處差去，而入於彼與。……所謂整齊嚴肅，常惺惺法，心收斂不容一物者，皆唯形容持敬之氣象而已，非工夫之骨子。如適從此說，而徒欲把捉此心，則其所存者，只是知覺之心，所應者，又是私欲之事，……蓋能畏天命，尊德性，則自然主一無適，自然整齊嚴肅，自然常惺惺法，自然其心收斂，不容一物。<sup>61</sup>

藤樹認為，程朱學專以敬收攝身心、貫串動靜，僅只是狀繪持敬的「氣象」，而沒有工夫之「骨子」，因此反而不得其要。大本不立，則易與佛老所混。故其認為，若單提敬字把握此心，使知覺之心心靜存理，並不易真得其效。因「德性」不尊，「天命」不畏，收拾住的只是「私欲」與「知覺」。藤樹在此，已經觸碰到程朱學的本質，在於不能直接立其心之本體，故無法與佛老等做出區別。故若能敬畏天命，尊崇天命賦予之德性靈明，自然收斂而得正法。這裏藤樹強調的「天命」與「德性」，其實是同一概念，並非有所分別。只是天命是溯其本，故須敬畏以報本；德性是明我之主宰，自然慎尊其德。如曰：

戒慎恐懼者，保合大和之功夫，即畏字意也。戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，所謂畏天命也。獨者德性之靈明，無所待，無所倚，萬變一貫，獨往獨來者也。慎獨，所謂尊德性也。<sup>62</sup>

畏天命之「畏」，即是戒慎恐懼之義，亦是慎獨之「慎」義。天命與獨體，一在天，一在人，皆一貫而通，如〈明德圖說〉中「在造化，謂之天，又謂之帝……微而一塵之內，幽而隱獨之中，皆上帝之所在」，<sup>63</sup>上帝既然如臨左右，自然小心恐懼，一念一事無所逃於天地間。

因此，明白藤樹思想中，天、上帝內容與來源的豐富多元，的確重要。但

<sup>61</sup> 中江藤樹：〈持敬圖說〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷11，頁53-55。

<sup>62</sup> 同前註，頁71。

<sup>63</sup> 同前註，頁48-49。

也須明白其有意識強化天命的神格性，來加強人與內在天帝的連結，是有其工夫意義上的救弊原則。故其有具體儀式如拜神像等行為，都不斷有提醒自身工夫實踐警醒的作用，如從其答覆問者的信件中可知：

來喻持敬之說，略得其理，然體認未親切，必無日新之功。持敬者，畏天命，尊德性之名也。心之寂感，視聽言動，應事接物事事物物皆有至善，是乃上帝所降之衷，而我德性之所具應也。方其靜也，畏天之所命，而尊德性之本然則本心惺惺常存；方其動也，畏天之所命，而尊德性之本然則本心惺惺常存，而尊德性之大用，則審幾慎獨，能慮以止於至善工夫，日日新又日新，則欽明安止亦可得而希。<sup>64</sup>

至善德性與上帝降衷實相一致，但若不明降衷之源，則不能體認親切，更無日新之功。若能時時畏之，使本心惺惺，則能通貫動靜，日新而善。因此，藤樹要學者先體認「天命」、敬畏「天命」，其實就是先識得本體之工夫。但此「敬畏」，並不因識得後消，而是時時常存，如曰：「大虛之神明，是其本體，聖人之妙用，是其感通」，<sup>65</sup> 強化其中感應的根源（天）與聖人之妙用（人）的相應關係，故不僅是「初學之所由以資持敬」，更是徹上徹下，實為「頓悟漸修」之法門。

近溪、藤樹在識得天體後，亦知常保常存的重要性，並不能單純僅彰顯心的本體義，更須以工夫實之。故兩人皆強化其中戒慎恐懼、賞罰福禍的形象與感應作用。甚至亦重視孝作為感應、報本的連結。<sup>66</sup> 藤樹相較近溪，更重視儀節，認為要昭顯出天的「主宰禍福，充大虛徹萬微」的神明意識，必透過具

<sup>64</sup> 同前註，卷4，頁43。

<sup>65</sup> 同前註，卷5，頁4。

<sup>66</sup> 如藤樹認為，靈象之所以被需要，不是如同宋儒以為靈怪符籙之事，反而更是其中報本之傳統，如〈靈符疑解〉曰：「以靈象為祈福避禍之術者，后世傳者之誤而已矣。靈象奉行之本旨，以報本為主，而受福從之，祭禮皆然也亦奚疑？譬孝本報親之行也，何求靈感乎？然孝心有誠，則古今靈應歷歷可見，凡祭祀受福，如斯而已。故曰：『淫祀無福』脩身俟命者，脩身之道而俟天之命者也。靈像奉行報本之禮，脩身之急務也。心一於報本而無佗求，則所謂俟命者也。」同前註，卷3，頁31。

體祭祀、拜誦的儀式行為，方能強化宗教感受。因此，當持敬內容由抽象道德感知轉向具體審判禍淫之神時，人心所感受到的敬畏力量更能有真實感通之力道，這就不意外為何不僅近溪重視善書的教化作用，藤樹後來亦著《鑑草》，明福報禍淫之理，而其中許多原始人格神色彩的果報信仰，亦有融合日本神道色彩與萬物有靈等古老信仰，也是藤樹相較於近溪，更具有神格宗教色彩的意味。<sup>67</sup>

綜言之，兩人相對於陽明直言天言心，強調良知為心之本體的本心意義，更重視良知之根源的天道觀。故除了重視《周易》，提出天道化解自心的拘礙外，兩人的天內容稍有不同，近溪吸收古代《詩》、《書》原始傳統宗教天之外，亦根據宋明理學的天地生物之心的形上天，因此，世俗化宗教意義的天與形上根源的天兩者是一體兩面，相互扣合，雖有人格意義上用詞形象，但都是以生生不息的創生義來比擬，意在強調人之良知、孝悌慈的根源義。藤樹的天則除了吸取古代詩書外，亦結合了明代三教合一的宗教天色彩，以及日本神道信仰等傳統，對於宋明理學天地之心的生生觀並未重視，其天多敬畏色彩，強調賞善罰惡的賞罰義，多不言生生之仁義。因此，雖與近溪一般，有戒懼一面，但因未有生生性的天，而是賞罰天，更加注重在教化之用上。但未能就此就判定藤樹天是外在於主體的人格天，毋寧說與晚明管志道（1536-1608）等人的鬼神天觀相呼應，<sup>68</sup>在藤樹學說裏，比起近溪，其思想中的三教交融色彩更為顯著。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 有關善書所扮演的重要教化角色，可參閱（美）包筠雅（Cynthia J. Brokaw）著，杜正貞、張林譯：《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999年）一書。

<sup>68</sup> 關於管志道論因果鬼神之語，屢見其文集中，亦多遭時人所非議。吳孟謙對此有詳細文章探討。見吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化出版公司，2017年）一書。

<sup>69</sup> 正如審查人所言，本文因聚焦在中日兩國陽明學的個案比較上，勢必從良知學內部出發討論，因而較為拉近藤樹與近溪的天人關係，較未重視藤樹思想中日本神道的人格神性格。然正如前言所指出藤樹學的日本神道信仰與人格神特質，前賢研究已

#### 四、「無毋意」與「絕意」： 身心關係中工夫型態之差異

從上節可知，近溪、藤樹皆不單純言心，而是逐漸回歸天，這顯示了心學的一個顯著變化方向，相對於戴山一系收攝於心，歸顯於密；近溪、藤樹兩人是上提於天，天的既內而外特徵被保留，需與心相互印證，此是一重要工夫，非僅單純言良知化境。而藤樹亦強調天帝太虛在人身中作為德性的主宰，故亦重視天人間的體悟與感應，人亦需有天作為印證與應許。但在天人之間感應的特性，近溪與藤樹呈顯出來的面相卻十分不同，如近溪好談天之「生生」義，但在藤樹思想裏，皆未有此創生道德之感，這可以說是兩人思想上，對工夫整體形態中極為重要的差異。而其中最重要的，則是於身心關係中，對意與私欲的看法之別。

##### （一）「意—心—天」相貫通：近溪一體式身心觀

近溪渾淪自適，自然簡易的造境，常被學者誤解為不要工夫，易導致狂妄之病。但若從近溪生命形態的體悟來看，正是因其深明一味去私從理的艱苦工夫，實不能消萬起萬滅之私，反而適得其反。故認為去私從理，是不明本源，學聖要在把握「頭腦」，如其言：

聖賢言學，必有個頭腦。頭腦者，乃吾心性命，而得之天者也。若初先不明頭腦，而只任爾我潦草之見，或書本膚淺之言，胡亂便去做工夫，

論之甚詳；再者，若再聚焦於此，則會囿於屬地的界線，反而不能深入探究義理內部的異同；三者，其「人格神」與否的判準，本文設定為良知內外的關係，換言之，外在「良知」的人格神在兩人思想內是否有存在的空間，即是本文著眼的部分。因此，本文的確承認日本神道性格給予藤樹人格神信仰的影響，但亦試圖去區分兩人所論良知與天、上帝的根源是否具有他異性，是否滅殺良知自我實踐的道德主體，故從兩人對於文獻義理內部的概念比較其異同。

此亦盡為有志，但頭腦未明，則所謂工夫，只是我汝一念意思耳。既為意念，則有時而起，便有時而滅；有時而聚，便有時而散；有時而明，便有時而昏。縱使專心記想，著力守住，畢竟難以長久。況汝心原是活物且神物也，持之愈急，則失愈速矣。<sup>70</sup>

此處的「頭腦」，即是良知，即是自家性命，不僅具有主宰義，亦同時深賦天所與之根源義。因此，學問之本，在於知曉自身性命本根源於天，若於此不能認清，儘管下再多工夫，都只是「一念意思」，萬起萬滅，難以拔本。儘管能克去當下「一念意思」，只是以一念壓一念，導致起滅聚散明昏不定，反使活而神之心，桎梏成病。因此，近溪絕非不強調工夫的重要，而是將天體根源的認識，作為第一義，即本體即工夫，悟得本體後，若能常持敬畏，天體不失，自然能在日用平常、自家身心中體得生生之機，人得在此化境感通中，使身心與天融而為一。但正是因為這樣一體的自然觀，其亦多被質疑，人身與天心中間，「一念意思」等不善之意欲雜念，究竟該如何處置。如有問者以陽明詩句「莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身」問近溪箇中意旨，近溪答道：

（近溪）「萬物皆是吾身，則嗜欲豈出天機外耶？」曰：「如此作解恐非所以立教。」曰：「形色天性，孟子已先言」問：「形色何以謂之天性？」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，則天機以發嗜欲，嗜欲莫非天機也。」<sup>71</sup>

近溪認為，若識得仁體，則萬物不在吾身外，嗜欲當然不與天機相別。只有當人未能復返天性，方才有隔絕之感，物已二分，人我兩立，己私方起。若能從源頭上正本，志氣亦從心性上得以安頓，欲望不從形軀發，而是由天機驅動，那麼嗜欲看似被認為應該消除的負面存在，實非根本之負面性，故不需強求先去欲，只要認清大本。如近溪直指出「目視耳聽口言身動，此形色也，其孰

<sup>70</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁 85。

<sup>71</sup> 同前註，頁 353。

使之然哉？天命流行，而生生不息焉耳。」便能得知一切感官形色，皆是天賦流行，生生不息之機，私意在生生不已的天機中，毫無窒礙阻隔，「無通塞明暗」，無時不明。其曰：

天地生機，原自流通，原自停當處多，吾人用工不善，卻反有礙。看孟子論宋人處，苗在田中，縱不耘灌，亦有些收穫，若揠而助之，則生意蔑如矣。然則吾子動時愜意，或是相忘之益，而靜中擾擾，寧非助長之害耶？<sup>72</sup>

在近溪看來，「意」與「私」，並非是要特意去對治的對象，人若一味去對治，反而是揠苗助長。如其答覆問者在慎獨的工夫過程中常感到「雜念紛擾，終難止息」的原因，曰：

羅子曰：「學問之功，先須辨別源頭分曉，方有次第，且言如何為獨？」曰：「獨者，吾心獨知之地也。」羅子曰：「又如何為慎獨？」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，須詳談而嚴治之，則慎也。」羅子曰：「即子之言，則慎雜，非慎獨也。概獨以自知者，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。」<sup>73</sup>

近溪強調學問首在「辨別源頭」的重要性，故其與門人商就如何領會「慎獨」之法。獨體於自家身心中，雖易曉明白，但工夫難為，多不得其法。近溪認為，若僅是意圖「詳談而嚴治」那起定不滅的念慮，將會失去「慎獨」宗旨。這裏，近溪明顯反對此去欲方法是根本上偏離教旨，若第一關未能領悟「獨體」，反而只在念慮上究明，將會導致所慎者只是「雜」而已。故須理解「獨以自知」，悟得心體在我，至一非二，念慮亦定，方能更無散離。因此，在詮釋《論語》「子絕四」一章時，對「毋意」更是有特出的領會：

<sup>72</sup> 同前註，頁 361。

<sup>73</sup> 同前註，頁 99。

孔子之所絕者四，是「毋意、毋必、毋固、毋我」，四者俱沒有的，蓋一有「毋意、毋必、毋固、毋我」，便非空空本體，況此「毋」字有禁止意，如何解曰孔子毋意、必、固、我也哉？<sup>74</sup>

若從朱子之解釋，孔子是無此四事之病。如其釋「絕」為「無之盡者」，四事為「意，私意也；必，期必也；固，執滯也；我，私己」，因「四者相為終始」，導致「物欲牽引，循環不窮」，需一併皆「毋」。<sup>75</sup>但近溪卻從語法上，而不從字義上論。認為就語法上，孔子要絕去的，正是「毋意、毋必、毋固、毋我」這個狀態，若一要去「毋」意，便非空空本體，而是有意為之。故這仍然是在近溪反對一味用力去私、去意的工夫下的詮釋。故其解釋「克己」復禮，亦是從此脈絡出發，如曰：

二聖人（夷、惠）與孔子，俱是成己成物之心，但二聖人覺得費力，孔子則分外輕省，乃是不專求形跡，而惟在我知體上圓徹，自然可以仕、久、速、而非仕、止、久、速所能滯限也。<sup>76</sup>

孔子之所以為聖之時，成己成物並不費力，原因就在孔子不從「形跡」去求，而是在「知體」上圓徹，故不為枝節所限。因此其答覆顏淵「克己復禮」，亦非在形跡上下工夫，故其詮釋「克己」，有近溪獨到的體會，與漢儒以降解法十分不同，其曰：

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」，渾然是己之能勝處，難說

<sup>74</sup> 同前註，頁 337。

<sup>75</sup> 宋·朱熹著，朱人傑等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 140。

<sup>76</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁 351-352。

《論語》所言，不與《易經》相通也！」<sup>77</sup>

「克己復禮」一章一直是宋明儒學以來重要的議題，而陽明後學對於此章的解釋與宋儒，尤其是朱子有相當大的差異。如佐野公治（さのこうじ，1936-）、溝口雄三等都指出明儒一般不取朱子將克己解釋為「勝私」的解釋，羅近溪則是其中重要代表。<sup>78</sup>從上述引文來看，近溪將「克己」二字都給予新解：如將「克」與《大學》「克明德」、「克明峻德」合看，認為「克」應作「能」、「勝」，而非「去」之義，否則與《大學》語脈不通；而「己」，則非帶有負面意涵的「己私」，若是「己私」，則就無法與「為仁由己」的「即人而仁」之義相合，<sup>79</sup>故己只能是「自己」，彰顯自我的主體性。近溪強調「己」的能動性，極大程度是來自於《易》之解，尤其是「復」之一字，只有與《易》合看，方能明為何必立「己」為道德主體，而非作「私欲」解。如其曰：

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？<sup>80</sup>

將《論語》「克己」與六四「中行獨復」互為呼應，強調「獨」與「自」，皆

<sup>77</sup> 同前註，頁 26。

<sup>78</sup> 有關明清時期對於「克己復禮」章的特殊解釋以及與前期時代的差異，學者已多所論述，可參見（日）溝口雄三：《中國前近代思想的屈折與展開》（北京：三聯書店，2011年），頁 366-418。如其指出明代後期到明末清初對「克己復禮」的討論是以「己」的客體性的自立為基體，在把己欲和他欲統攝於萬物一體的方向上展開的，見氏著，頁 415。林月惠則檢討溝口雄三的「人欲論」，認為陽明學後學在此章與朱子的異解，並非是肯定私欲，而是從工夫論出發，特別肯定「己」作為道德實踐的主體性，亦即強調第一義工夫「存天理」，比「去人欲」在工夫實踐上更具優先性。見林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》第 2 期（2005 年 12 月），頁 161-202。

<sup>79</sup> 「大約孔門宗旨，專在求仁，而直指體仁學脈，只說：『仁者人也』此人字不透，決難語仁。故『為仁由己』，即人而仁矣。此意為孟子得之最真，故口口聲聲只說個性善，今以己私來對性善，可能合否？」《羅汝芳集》，上冊，頁 27。

<sup>80</sup> 同前註，頁 26。

是立道德主體之「己」，也就是以己身自我主宰。復，則為返之意，己立，即能復返中行而知之禮，聚天地生物之精神為一身，此為歸仁，使「形骸之念、物慾之私」，在與天地同歸後，如「太陽一出，而魍魎潛消」矣。<sup>81</sup> 故近溪多引《易·繫辭》「復以自知」、「復其見天地之心」、孟子「仁，人心也」來發明此章，「克」之所以以「能」來解，是欲強調「心即是天」的根源力量，此根源力量正如《易》之生生，在天為生，在人為心，端看人之善反與否。如曰：

心之在人，體與天通，而用與物雜，總是生之而不容已，混之而不可二者也。故善觀者，生不可已，心即是天，而神靈不測，可愛莫甚焉；不善觀者，生不可二，心即是物，而紛擾不勝，可厭莫甚焉。然見心為可愛者，則古今人無一二，而心為可厭者，則古今十百千萬，而人人皆然矣。<sup>82</sup>

人若能知得心之本體與天相通，那麼自然能知生之不容已，若能善觀，就能體察此生生之機，知其可愛莫甚，通體是一，更不需再致力克去己私，將心作物，一一逐去。因此，近溪認為，孔孟只是求仁為宗，仁體若明，即能復生生之義：

故天生所以為學、所以為教，只是以仁為宗，期以號呼群生之醉夢而省覺之。無奈及門之徒，亦往往互相牴牾，惟顏子於其言語無所不悅，故來問仁，即告以能己復禮，則天下歸仁。能復，即其生生所由來；歸仁，即其生生所究竟也。<sup>83</sup>

近溪認為朱子的克己，以及朱子後學所教以克去私意之工夫，並非孔門之原旨。甚至在解此章時，亦將陽明後學等人如王龍溪、鄒守益（字謙之，1491-1562）強調的「克治」、「修治」之說淡化，不特別強調天理、人欲的對反。<sup>84</sup>

<sup>81</sup> 同前註，頁 28。

<sup>82</sup> 同前註，頁 29。

<sup>83</sup> 同前註，頁 28。

<sup>84</sup> 此見可參見林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，頁 161-202。

只要能復以自知，知其生生所由來，明其究竟，歸其生生之仁體，則不須在形跡上著眼。

## （二）「絕意」與「良知」：藤樹個體式身心觀

藤樹對於「意」的特殊看法，已多為學界所注目。如崔在穆就曾以人欲論的展開，分別討論中、日、韓陽明學發展到後來的不同方向。如其認為相較中國陽明學對「私欲的肯定」，日本由中江藤樹以後，發展的卻是「無欲論」。<sup>85</sup>日本學者木村昌文亦從醫家素問、靈樞與道教等思想指出，藤樹談意主要是從龍溪而來，亦有道教養生論色彩，因此其繼承的意論，主要是「《性理會通》以降與明末三教一致的潮流」影響。<sup>86</sup>大抵上，兩人皆是肯認藤樹論意受到龍溪影響，故發展為對於意的否定。

然而，此中的脈絡實值得回到各自思想家本身來探究釐清，即便王門左派如李贄亦不能被當作「私欲肯定論的代表」，即使是近溪，他亦非站在肯定私欲的面向來談工夫議題。<sup>87</sup>至於龍溪對於意的看法，其之所以有「萬病皆起於意」、「千過萬惡皆從意生」，亦需回歸龍溪對本體工夫的論述脈絡。其雖承繼陽明，將不善擺在心動而生「意」的位置，「有善有惡」在意這段生發。但在「四無」教「先天正心之學」的工夫論上，意亦為善而非惡。如曰「心本至善，動于意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動自無不善」，因此只要從心上立根，意亦無非是善，並未有將意作為惡根之說。龍溪將先天正心之學視作「頓教」，後天誠意之學則視為「漸教」，認為從本體悟入，則能終日

<sup>85</sup> 崔在穆：《東亞陽明學的展開》，頁 252。

<sup>86</sup> 本村昌文：〈二つの『氣』—中江藤樹の人間觀と修養論〉，《季刊日本思想史》第 54 期（1999 年 8 月），頁 215。

<sup>87</sup> 王喬慈曾有專門分析李贄論克己復禮一章，實近龍溪的克治、修治之思想，非一般所以為的肯定私欲。加上私欲亦有各種不同概念，即使是近溪，亦不能稱其為「私欲肯定論」，而是如前所述強調道德主體的優先性，而不重視天理人欲的對反面。參王喬慈：《李贄的倫理思想研究：以其論儒釋道三教為考察對象》（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，鍾彩鈞先生指導，2015 年）一書。

保任，比從工夫入本體，對治意念功工夫更根本。但藤樹論「意」卻與龍溪不同，更與近溪有鮮明之對照，形成其特殊的工夫論述與身心觀，亦影響天人關係的天之型態，實值得深入考量。

藤樹對於「意」的思考，主要展現在他對《大學》的詮解上。<sup>88</sup>如其解釋《大學》之「誠意」為「善惡之關」，因「惡之根底發生於意地上，是以《大學》之工夫，其要關在於誠其意」，明顯將意視為「惡之根底」，而誠意是工夫入手處。如其在晚年於〈古本大學全解〉所論：

意者，心之思量運用不定往來念也。學問之功，莫先於辨惑，惑之本根，在意之一病。好惡之凝滯，是非之素定，凡功名利害毀譽得喪死生禍福一切外魔皆起於意念，所謂萬欲生於意之義也。<sup>89</sup>

意是起伏之心念，在這裏明顯是負面用詞。如藤樹認為惑之本根，即在意中，意是好惡的凝著、滯留以及對於是非之利害等執著欲之根，是「萬欲百惡之淵源，故有意時，明德昏昧，五事顛倒錯亂也；無意時，明德明徹」，<sup>90</sup>只有無意時，明德才能復返明徹。因此其論意多重在消制，而非轉化。如其詮釋「子絕四」就與近溪十分不同，其將「誠意」與子絕四的「毋意」相對照，在釋「欲正其心者，先誠其意」章時論：「誠意之意，與子絕四意同。聖人所為聖無他，毋意而明德明而已。學者所學亦無他，絕意而復明德本然而已。」又在《論語解》言四者之病根，由意而生惑：

凡心之惑雖萬不同，其根皆在於此四者。若無此病根，則不能污習，而不能溺於名利酒色。萬欲生於此根，四者無非各煩，畢竟只一病也。始意而遂病，留固而成我，又生於意而迴圈無窮，心氣凝滯而成意必固我

<sup>88</sup> 藤樹從其早年接受朱子《大學》的關鍵：「（藤樹）始讀《大學》，至自『天子以至於庶人，壹是皆以修身為本』嘆曰：『幸哉此經之存，聖人豈不可學而至焉乎？』」可以說是《大學》，帶領藤樹希聖的決心，也最後是《大學》讓藤樹能在陽明學與朱子學外，衡諸其心，找到自身學問真正的依歸。

<sup>89</sup> 中江藤樹：〈古本大學全解〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷9，頁9。

<sup>90</sup> 中江藤樹：《藤樹先生全集》，第1冊，卷5，頁8。

之病也。<sup>91</sup>

此與朱子對四事之解釋相合，意之所以為百病之源，在於其滯留而生眾病，循環無窮，只有從根處之意下手。故藤樹認為，若欲正心，復明德之本然，必須先進行「絕意」、「無意」的工夫。因此，在藤樹心裏，明德本然之狀態，是需先絕意方能復返，而此境界藤樹稱之為「誠」：

誠，純一無雜真實無妄之謂也。意者心之所倚，好惡之執滯，是非之素定，一切將迎，及一毫適莫，皆是也。省察克治其意念之所倚所雜，復本來純一無雜之真心，此謂誠意。<sup>92</sup>

藤樹將「意」解釋為「心之所倚」，與朱子、陽明等認為「意為心之所發」不同。甚至在〈大學考〉中直言：

然意字之解，《大學》訓為心之所發也，《論語》訓為私意也，似有異義也。陽明不及深考而從此解，今考之如未瑩。……心之所發，本來靈覺，有善而無惡者；凡心起發，有善有惡，本心裏面意之伏藏故也。然則惡念，亦為意之伏藏起發，本心之發見也，然只認所發，善念亦意，惡念亦意時，善惡之根源不分明矣。若僅退治所發，而不去省察克治伏藏之病根，則似欠端本澄源之功矣。譬如除草，當去其莖，方能斷根去弊也。<sup>93</sup>

藤樹不將意視為心之「所發」，而是「所倚」，主要是因所發者，從本然靈覺之心而出，乃有善而無惡。但若從凡心而發，則有善有惡，意之伏藏其中，故單講「所發」來看，則不能明「善惡之根源」；且僅退治「所發」，則不能深治「伏藏之病根」，無端本澄源之功。因意之凝結作用有其實體性，藤樹在他處亦將意解作「凡心之實體，好惡之凝滯於物，是非之素定於迹者」，<sup>94</sup>故此「意」為實體，是「凡心」，和「真心」為二元對立的關係，故不能相互轉化。

<sup>91</sup> 中江藤樹：《論語解》，《藤樹先生全集》，第1冊，卷13，頁30。

<sup>92</sup> 中江藤樹：〈古本大學全解〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷9，頁5。

<sup>93</sup> 中江藤樹：〈大學考〉，《藤樹先生全集》，第2冊，卷12，頁6-7。

<sup>94</sup> 中江藤樹：〈誠意〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷1，頁4-5。

因此，要回復到「純一無雜，真實無妄」的誠體狀態，必須先以工夫誠之，需「斷根去弊」，才能得其純粹無妄之本心，如曰：

明德之寶體純粹精一之本心，所謂仁是也。親民之心，即良知之靈照，所謂善也。然不能無意欲之攙雜，非純粹精一之至善。故學者當認此良知之靈照，而為功夫之種子，克去其攙雜之意欲，則復純粹精一之本。<sup>95</sup>

據前所論，藤樹的明德本體、良知、太虛，皆非外在的超越力量，而是主體內具的道德能力，<sup>96</sup>如其言「誠者，本心之實德，所謂赤子之心，孩提之愛敬，當下不昧之良知此也」、「誠字即誠意之誠字，真實無妄良知」，可以知道其仍是堅守以良知誠體作為成聖之保證，故有「以誠為寶鑑而照於鬼窟，則意我之魍魎，無所逃匿」<sup>97</sup>等工夫之論。但他不同於近溪，相信本體一立，從根源之識察天理，就能自然轉化意欲，未有不善。而是必須實下克去摻雜之意欲工夫，如其言「毋自欺」：

夫自欺者，意之運用卜度也，以誠照察而禁止自欺，則意我淨盡，而本體誠斯立矣。<sup>98</sup>

又云：

為氣稟所拘，人欲所蔽，不能有全其本然。學之道無他。在克去人欲之己，以復明德之本然而已矣。<sup>99</sup>

藤樹認為，人非全然純粹精一之至善，有氣稟與人欲的限制，故需「克去人欲」、「克去意念塵波」，<sup>100</sup>才能復返明德本體。且又因意有「伏藏」之病根，

<sup>95</sup> 中江藤樹：〈古本大學全解〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷9，頁2。

<sup>96</sup> 如藤樹解釋明德為：「明德者，人性之總號。德得也。所得于天，而虛靈洞徹。其光明正大，無不照，無不自得。雖下愚，不滅不昧。故號明德。」以及將明德與大虛同等，如「本與大虛同體」、「坎離交泰心之本體」，見《藤樹先生全集》，第1冊，卷1，頁9-10。

<sup>97</sup> 中江藤樹：〈誠意〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷1，頁5。

<sup>98</sup> 同前註，頁4-5。

<sup>99</sup> 中江藤樹：〈古本大學全解〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷1，頁2。

<sup>100</sup> 中江藤樹：〈致中和〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷1，頁19。

其特別重視對治的工夫，要求「斷根去弊」，而未有近溪般相信識體的力量，故其極為強調心有所倚，影響心念之病，認為：「知者天性之靈覺，意者心之所倚也……心有所倚，而始有適莫，而或將或迎，或迎或逐，而心神擾亂憧憧往來無所定。」<sup>101</sup>良知雖為本然之靈覺，動靜自如，一旦心有所倚而生意，則會心念交雜，顛倒錯亂。因此其除了「誠意」、「絕意」、「毋意」之外，亦十分強調「忍」之克制之用，如忍（三條）所論：

1. 這個是以道制欲之勇心，初學鍊形化氣之良方，入道積德之門也。
2. 善用此字，克私慾，則世間無窮之苦痛忽消，而心安氣和，百福因此而已乎。
3. 這字從刀從心，以羞惡之心為截割人欲之利刃，能用此忍，則四方八面來之名利之妖魔。情欲之盜賊，無一不斷盡者，故曰：忍字眾妙之門。<sup>102</sup>

以「忍」字作為克制人欲的工夫論述，少見於陽明後學，甚至與中國儒學的脈絡有別，可說是藤樹獨特的工夫學問，亦與其幼時根柢的「忍辱」武士精神與禪佛「堪忍」思想交融有深切關係。<sup>103</sup>藤樹對去欲絕意的慎重，應值得

<sup>101</sup> 中江藤樹：〈知意〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷4，頁42。

<sup>102</sup> 中江藤樹：〈忍〉，《藤樹先生全集》，第1冊，卷5，頁13。

<sup>103</sup> 承蒙審查人所提點，提醒本文需留意藤樹的「忍」作為克欲工夫，源頭或許是出自佛家，並不只有儒家影響。本文感謝審查人的意見，但若僅強調佛家作為唯一根據，或許也不得其全。正如《年譜》所記，藤樹出身武士家庭，自幼深習士道。而武士精神在日本與禪、儒、神道、基督信仰等緊密嵌合，確實不能僅討論單一源頭的影響，而應是互相滲透，融合，產生出特殊的工夫型態。關於武士道在日本文化的發展與諸教的合流，可參見張崑將：《電光影裏斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》（臺北：臺大出版中心，2016年）一書。其在第二章就曾處理禪學與武士道的交融關係，如禪的「戒律」實能與武士的「忍辱」相通，皆為「銘刻在內心深處的律法」，而無論是武士的「忍辱」與「堪忍」，皆出自佛經的經文教義，並逐漸在日本成為「奉公滅私」的修養源頭，見頁31-70。因此，藤樹此處對「忍」的重視，確有其佛教的因素，但也漸融合武士精神，加以其於陽明良知的接受中，形成對「意」的重視與「私欲」的禁絕，融合為獨特的工夫論色彩。

留意，其雖相信良知的道德實踐力量，如其言「心之所倚，率于良知之誠時，倚非邪僻也」，可見其本心本體，亦有足夠的實踐動能不為欲所奪。但在藤樹思想裏，已先預設了意根為人心流於惡的「伏藏」可能。因此，雖肯定良知本體為成聖之保證，但仍是對凡心、意有所防範，故並非能像近溪般強調轉化、生生的作用。藤樹的銷欲之法，使其在工夫論上，更為嚴格，以致其思想裏，較少言工夫化境的天人合一之流行，反而是近於陽明後學如錢緒山等「以工夫復返本體」的優先思考。

總結而言，就工夫論來看，藤樹的對治項設立，也就是將意作為惡根，是其與近溪的重要差別。但需要說明的是，近溪化去對治項，常被誤解為不要工夫。但這僅是其對這看似借「工夫」為名，實則落於「形跡」的警醒，故近溪對於「意念」不加以對治的自信，並不是認為聖人是現成，而是視「意念」與「良知」等非本質上的分別有深刻的領會，故其曾感嘆譬喻之難，常以冰與冰水、水與水泡等譬喻來反對傳統以浮雲、天日、鏡光、塵垢兩者來比喻儒學治心工夫的未瑩。因兩者只是「迷覺」等關係，<sup>104</sup>物欲在其身上，並非應當被解消的存在，只要能辨源頭、明根本，便能至黃通中理之境。然而，近溪多次強調辨源頭、明根本，亦常會引發問者質疑，如僅言「即本體即工夫」作為近溪學說要旨，雖大抵無誤，但卻未能見其學說中特出關懷，即在以「天體」矯正良知流弊之失。因此，其重視良知的根源義已遠非陽明所及，可說是其學說之重要特色。若不能明白近溪學問中的天心之重要性，將之僅看成良知之化境，便易造成誤解。<sup>105</sup>

因此，近溪實則並未反對悟得本心之後的擴充存養，甚至極為加強悟後的

<sup>104</sup> 《羅汝芳集》，上冊，頁 138。

<sup>105</sup> 鄭宗義認為近溪脫落陽明良知教，是在混淆「未能覺悟本心前的助緣準備工夫與悟得本心之後的擴充存養」兩層，對所有「一落對治便是未悟」的自然天機之說，故其學有流入狂蕩的危險。因此，近溪雖警覺而提出戒慎恐懼一面，但仍不離自然發用。見鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：香港中文大學出版社，2009年），頁 301-302。

映證與解證之作用，此點與藤樹亦然。無論是強調識認本體作為第一義，還是去人欲作為第一義，兩人皆對頓悟保持警醒，並加強悟後不廢漸修的必要性。如近溪屢屢強調誦讀經典、師友提攜的重要，如語錄中有借《圓覺經》與弟子討論「夢幻」之佛理，其點悟弟子消其顛倒想之後，並不滿足、使其僅停留在一己悟境中，甚至更欲弟子舉經典之例，如「能己復禮為仁」，來理解「世界我生」之真實不妄之理，加之應證。<sup>106</sup> 藤樹亦認為經傳與明德間，兩者應互為輔助、呼應，如曰：窮經之法，以收斂身心，而立至德之大本為主，而後講窮經傳，則有觸發栽培印證之益。」<sup>107</sup> 甚至更指出：

聖經者，上帝之誥命，人性之注解，三才之靈樞，萬世之師範也。……吾心之合於聖經者為真為正，吾本心也。吾心之違於聖經者，為習為邪，非吾本心也，乃後來染習之迷心也。……洗去邪滿之舊染，而反求自謙之真，則近道。……不如此，則雖心學之徒不可入德，況其餘乎？<sup>108</sup>

吾心與經典之間，非但不是為二的關係，甚至若有違於經典的，反而是染習的迷心。若不能謙遜體察經典之意，而一味自信其心，反而易受舊習所限，以為的本心其實皆是習染所迷。故在藤樹晚期，十分強調經典對於心的規正作用，已非當初「格法」所能限。而是再透過天與心的重新構連中，找回經典、天心之間的印證輔佐之義，更可見其與近溪身為王門後學弟子對於王學本身的反省、消化的開展意義。

<sup>106</sup> 此條原文見《羅汝芳集》：「師嘆曰：『此皆空花語也，且曹子亦會翻帳，屢言不悟，難悟也哉？夫一切世界，皆我自生，豈得又謂有他？若見有他，即有對，有對即有執，對執既滯，則愈攻而愈亂矣。能覺一切是我，則立地出頭，自他既無，執滯俱化，是謂自目不睜，空原無花也。』」儒大有省，因下塌拜謝，起謂朱君曰：『可謂消我顛倒想矣。』師亟曰：『未、未，子將古人何語印證？試速道來。』儒即對曰：『語有之「克己復禮為仁。」』師曰：『子今得為君子儒也已。』」（《羅汝芳集》，上冊，頁 398。

<sup>107</sup> 中江藤樹：〈經傳〉，《藤樹先生全集》，第 1 冊，卷 5，頁 29。

<sup>108</sup> 中江藤樹：〈聖經〉，《藤樹先生全集》，第 1 冊，卷 5，頁 27-28。

## 五、結 論

本文之所以提出沒有一種實體性的陽明學，實將陽明學當作一發展歷程來看，而非將之固著化，認為有一不變的陽明學作為衡量比較。因而，無論是在中國內部本身，陽明後學對其批判的繼承，都應著眼其轉變的思想史意義，因身心實踐的學問，自是會於實際體認上，因時代宗風、氣象而有所轉折變化。是以，並非先假定一個固定實體以作標榜，也非先預設地域界限，認為不同國家自有絕然歧異的思想邊界，而是應該回到思想內部本身，細探其學關鍵要素，見其中具體面貌。

綜上所論，近溪和藤樹在其自家學說內部的重要問題上，皆有其豐富的可比性，<sup>109</sup> 不僅能看出學脈承繼陽明學之處，甚至於授受關係上，皆非被動照單承接，而是基於自身生命的困頓而加以揀擇、理會。在領受陽明學，體證頭腦、主宰之餘，亦能觀照時代動向，敏銳地察覺後學導致的流弊問題，試圖在良知學內部發展出對治之法。因此其學亦非僅亦步亦趨，作為陽明學的「連續性」學脈來視之，而當是批判性的承接，應更多照看其豐富多樣的多元樣態，而非僅以是否同諸陽明，作為衡量判定的準則。<sup>110</sup>

是以，本文聚焦在兩人獨特的天人關係與工夫論上進行比對，認為儘管兩人生長在中、日兩國殊異的文化環境中，但仍有交織的思索軌跡，其中，在天

<sup>109</sup> 如美國學者安德森曾在「比較的框架」一章中，指出比較的意義，是在認識到這並非是一種方法，也非學術技巧，而是「為了論述的策略」。是研究者在設定問題、談論問題的策略。因此，本文也試圖設定了比較的框架，為了看出中日兩國陽明學者間的互動、交涉的思想狀態。關於安德森論「比較」的概念，可參見（美）安德森（Benedict Anderson）著，（日）加藤剛譯：《ヤシガラ碗の外へ》（東京：エヌティティ株式会社，2009年），頁185。

<sup>110</sup> 吉田公平就試圖將藤樹學放在東亞的位置來看，而不僅在日本脈絡下言其學問性格，見（日）吉田公平：《陽明學が問いかけるもの》（東京：研文出版社，2000年），頁3-24。

人關係與工夫論上的差異，可大概歸結如下：兩人皆重視天、上帝作為「良知」的根源義，並有其優先性。相較於陽明學說裏良知心體的優先性而言，兩人皆特為強調天在作為工夫指引時，絕不能被心所涵括，而是應相互並舉，作為「印證」，有一覺證監察的重要性。因此，此策略不僅對治末流自信其心，天體盡失之病，亦能透過天的宗教與超越性能使人知所敬畏、戒懼。然而，因「天」與「良知」仍屬同源，兩人雖皆論及天的超越性與宗教性意義，但並不將此視為純然外部的力量，而是強調其在實踐工夫上的內在自發動力，人之道德實踐主體並未因此減殺，流於他力的援引。

然而，兩人在論及天人關係時，氣象自別。如近溪強調生生等一體感通之狀，並不限於一身狀態，而是帶有萬物一體，身不自身的整全義；但藤樹則少言一體之仁，其更多強調良知溝通天道，真誠無妄的個體性描述，故一為一體式的天人關係；一為個體式的天人關係。而這亦影響者兩人在工夫論上主導的方法有別，以及對於意、欲等負面性的定位差異，如近溪特別淡化天理與人欲的對立性，其強調「即本體即工夫」，不需再從「去欲」等工夫入手；惡非本惡，更非獨立於善的存在；惡只是善之失準，故本體一明，善惡皆銷。

而藤樹則對人心之惡深有所感，其特別重視「絕意」的工夫，故重視由工夫復返本體的第一義工夫，若不先斷意根，則性體難覓。故在其思想裏，意、氣與良知，並非能相互轉化，相銷而一。因此，藤樹極為重視成聖過程中「對治」項的設立。

儘管工夫第一義有別，但對於心與天的聯繫，以至經典作為重要的印證、發明作用，亦是與陽明形成不同的特色，使陽明學說無論在晚明、江戶日本都有其側重與變化，形構彼此相互映襯、交涉的特殊風景。

（責任校對：邱琬淳）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 宋·朱熹著，朱人傑等編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- \* 明·羅汝芳著，方祖猷等編：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 明·鍾人傑：《性理會通》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年，子部第17冊。
- \* 明·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，2012年。
- \* (日)中江藤樹著，藤樹編輯委員會編：《藤樹先生全集》，東京：岩波書店，1940年。
- (日)中江藤樹著，山井湧等編：《日本思想大系·中江藤樹》，東京：岩波書店，1982年，第29冊。

### 二、近人論著

- 王喬慈：《李贄的倫理思想研究：以其論儒釋道三教為考察對象》，臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，鍾彩鈞先生指導，2015年。  
DOI:10.6342/NTU.2015.02233
- 古清美：《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三全集》，臺北：聯經出版事業公司，2003年，第8冊。
- 吳孟謙：〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》第44期（2014年3月）。DOI:10.6281/NTUCL.2014.03.44.03
- 吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化出版公

- 司，2017年。
- 吳震：〈關於「東亞陽明學」的若干思考——以「兩種陽明學」為問題核心〉，《復旦大學學報（社會科學版）》2017年第2期。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺大出版中心，2009年。
- \* 吳震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。
- 呂妙芬：〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編：《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網絡》，臺北：中央研究院近代史研究所，2013年。
- \* 呂妙芬：《孝治天下——孝經與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版事業公司，2011年。
- 巫仁恕：〈節慶、信仰與抗爭——明清城隍信仰與城市群眾的集體抗議行為〉，收入康豹主編：《近代中國的宗教》，臺北：新文豐出版公司，2018年。
- 李宗達：《擁抱禪悟——晚明越中地區王學的思想與佛教信仰》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，鍾彩鈞先生指導，2017年6月。  
DOI:10.6342/NTU201701618
- 林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《法鼓人文學報》第2期（2005年12月）。
- \* 林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念菴思想之研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 侯潔之：《晚明王學由心轉性的本體詮釋》，臺北：政大出版社，2012年。
- 孫路易：〈中江藤樹の「太虛」〉，《岡山：大學大學院社會文化科學研究科紀要》第45卷（2018年3月）。
- 張君勱：《比較中日陽明學》，臺北：中華文化事業委員會，1955年。
- 張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》，臺北：臺大出版中心，2007年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860084733
- 張崑將：〈近代中日陽明學的發展及其形象比較〉，《臺灣東亞文明研究學

- 刊》第5卷第2期（2008年12月）。DOI:10.6163/tjeas.2008.5(2)35
- \* 張崑將：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- 張崑將：《電光影裏斬春風：武士道分流與滲透的新詮釋》，臺北：臺大出版中心，2016年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501589
- 陳曉傑：〈中江藤樹の思想と信仰——「我」と「上帝」をめぐる〉，《東アジア文化交渉研究》第4卷（2011年3月）。
- 彭國翔：《良知學的開展：王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 黃克武：〈梁啟超與儒家傳統：以清末王學為中心之考察〉，《歷史教學》2004年第3期。
- 黃淑齡：《明代心學中「光景論」的發展研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，古清美先生指導，1995年6月。
- 鄭宗義：《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》，香港：香港中文大學出版社，2009年。
- 鍋島亞朱華：〈由《大學》三綱領的詮釋探討日本江戶初期的儒學發展——以藤原惺窩治經方法為中心〉，《漢學研究》第35卷第2期（2017年6月）。
- 魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版事業公司，2016年。
- 龔鵬程：《晚明思潮》，臺北：里仁書局，1994年。
- （日）木村光德：《藤樹学の成立に関する研究》，臺北：風間書房，1971年。
- \* （日）本村昌文：〈二つの『氣』——中江藤樹の人間觀と修養論〉，《季刊日本思想史》第54期（1999年8月）。
- （日）加地伸行：〈《孝經啟蒙》の諸問題〉，收入（日）山井湧編：《中江藤樹》，《日本思想大系》，東京：岩波書店，1974年，第29冊。
- （日）吉田公平：《陽明學が問いかけるもの》，東京：研文出版社，2000年。

- (日) 狹間直樹編：《共同研究梁啟超：近代西洋思想受容と明治日本》，東京：みすず書房，1999年。
- (日) 高柳俊哉：《中江藤樹の生涯と思想：藤樹学の現代的意義》，東京：行人社，2004年。
- (日) 高瀬武次郎：《日本之陽明學》，東京：鐵華書院，1898年。
- \* (日) 荒木見悟著，廖肇亨譯：《佛教與儒教》，臺北：聯經出版事業公司，2017年。
- (日) 荒木見悟著：《明代思想研究：明代における儒教と佛教の交流》，東京：創文社，1972年。
- (日) 酒井直樹、孫歌著，杜可科、董子云譯：《普遍與特殊：何為亞洲性》，北京：中間美術館出版社，2018年。
- (日) 荻生茂博：《近代・アジア・陽明学》，東京：へりかん社，2008年。
- (日) 溝口雄三：《中國前近代思想的屈折與展開》，北京：三聯書店，2011年。
- (日) 溝口雄三：《李卓吾・兩種陽明學》，北京：三聯書店，2014年。
- (日) 鈴木保實：〈中江藤樹と神道思想〉，《宗教研究》第79卷第4號（2005年）。
- (美) 包筠雅 (Cynthia J. Brokaw) 著，杜正貞、張林譯：《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- (美) 安德森 (Benedict Anderson) 著，(日) 加藤剛譯：《ヤシガラ碗の外へ》，東京：エヌティティ株式会社，2009年。
- (韓) 崔在穆：〈中江藤樹における王畿思想の受容〉，筑波大学倫理学原論研究會：《倫理学》第8期（1990年3月）。
- \* (韓) 崔在穆著，錢明譯：《東亞陽明學的展開》，臺北：臺大出版中心，2011年。
- (說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography)

## Selected Bibliography

- Chang, K.-C. (2011). *Yangming xue zai dongya quanshi jiaoliu yu xingdong* [Yangming Studies in East Asia: interpretation, communication and action]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Huang, Z.-X. (2012). *Mingru xuean* [Learning cases of Confucians of Ming Dynasty]. Beijing: Zhonghua Book Company. (Original work published in the Ming Dynasty)
- Kengo, A. (2017). *Fojiao yu rujiao* [Buddhism and Confucianism] (C.-H Liao, Trans.). Taipei: Linking Publishing Company.
- Lin, Y.-H. (2005). *Liangzhi xue de zhuanzhe—Nie Shuangjiang yu Luo Nianan sixiang zhi yanjiu* [The turn of the study of conscience—a study of Nie Shuangjia's and Luo Nianan's thoughts]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Luo, R.-F. (2007). *Luo Rufang ping zhuan* [Luo Rufang's collection]. Z.-Y. Fang (Ed.). Nanjing: Phoenix Publishing House. (Original work published in the Ming Dynasty)
- Lu, M.-F. (2011). *Xiao zhi tianxia—xiaojing yu jinshi zhongguo de zhengzhi yu wenhua* [The rule of filial piety—the classic of filial piety and politics and culture in modern China]. Taipei: Linking Publishing.
- Masafumi, M. (1999). Futatsu no ki nakaetoju no ningenkan to shuuyouron [Two qi—Nakae Toju's view of humanity and theory of culture]. *The Quarterly Journal of the History of Japanese Thoughts*, 54, 83-103.
- Toju, N. (1940). *Toju sensei zenshuu* [The owcmplete orks of Mr. Toju]. Toju Editorial Board (Eds.). Tokyo: Iwanami Shoten.
- Tsui, T.-M. (2011). *Dongya Yangming xue de zhankai* [Expansion of East Asian Yangming Studies]. (M. Qian, Trans.). Taipei: National Taiwan University Press.
- Wu, Z. (2005). *Luo Rufang ping zhuan* [Luo Rufang's biography]. Nanjing: Nanjing University Press.

