

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

Luo Jin-Xi differentiated “Ti Ren” from “Zhi Yu” to demonstrate the differences between the school of “Zhu Zi” and “Xin”

蔡家和

TSAI, CHIA-HE

淡江大學通識中心講師

the lecturer of Tamkung University

聯絡地址：中壢市中大路300號中央大學哲研所博士班四年級

聯絡電話：0926572220

電子郵件：s9144004@cc.ncu.edu.tw

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

提要：

近溪從生命實踐體會中，分別出制欲與體仁之學之不同，制欲之學是針對朱子學而發，與心學之活潑體仁義不同。除了從生命之體會上著手，近溪亦從文本之章句訓詁上著手，以不同的解釋詮釋《論語》經典，從這裡看出，近溪認為制欲與體仁之學之不同解釋分屬於朱子學與心學之兩大系統之不同進路。近溪學能傳承陽明，甚至是先秦儒學的不安不忍人之仁心呈現，且不同於佛學與道家，為正宗儒學之調適而上遂者。

Jin Xi differentiated “Zhi Yu” from “Ti Ren” through accomplishment and experience of life. The teachings of “Zhi Yu” are enlightened against the school of “Zhu Zi”, and its meanings differ from those of vivacious teachings of “Ti Ren” of the school of “Xin”. In addition to starting with experience of life, Jin Xi also started on linguistics of classics texts and unorthodoxly interpreted “The Analects”. From above we can conclude, Jin Xi thought the different interpretations of “Zhi Yu” and “Ti Ren” lay in the different methods of the two major philosophical schools of “Zhu Zi” and “Xin”. The school of “Jin Xi” not only stemmed from the school of “Ying Ming”, but also implemented the compassionate humanity of pre-Qin Confucianism, furthermore, it is different from Buddhism and Taoism, we can say the school of “Jin Xi” is the best modification of the orthodox Confucianism.

關鍵字：體仁、制欲、簡易、繁難

“Ti Ren” “Zhi Yu” easy difficult

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

正文：

一、前言：

明儒羅近溪（1515－1588）言體仁之學與制欲之學之不同，以分別心學與朱子學之不同。體仁是積極的，承體起用，是直貫創生的；制欲是消極的，在制伏得欲望後，證得一個境界的體或是理，而非理本身承體起用的創生義，此亦是「心即理」與「心具理」之系統不同所致。近溪承顏山農¹思想認為，孟子言「若火之始燃，泉之始達，如此體仁，何等易簡。」這才是真正體仁道脈，而不只是強制滅欲而已，若徒是壓抑住欲望，非仁體之創生活潑義。在陽明而言，亦談到「存天理與去人欲」，這本是宋明儒者們之通義。但二者畢竟不同，存了良知之天理，自然五官聽命於良知，如此易簡，自然沒有人欲之干擾；若只是去人欲，是否是仁體活潑的自然體証呢？這反而有問題。例如朱子思想而言，以敬及禮儀綁住，且要繁雜的格物窮理，反而不能顯現仁體的存有且活動義之易簡意義。這也是近溪所大力反對的。

所以近溪認要轉變程、朱理學（程指小程子伊川而言）。程朱之學與陸王心學都自認承傳先秦儒學，且都極力贊嘆顏子，但理學與心學的讚嘆顏子的取材不同。心學贊嘆顏子，取《易傳》的「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，以言顏子之體悟本心，境界之高。²而程朱之學，認為顏子只是下學而上達者，孔子告訴顏回者，多只是談求仁之方法罷了，而不是光談悟本心之光景。故程朱理學取材《論語》者，多採其孔子對顏子言的「克己復禮為仁」³之說法。故要人非禮勿視、聽、言、動。但在近溪眼裡看來，若如朱子之解法，克己解為克去己私，只是制欲，還不是體仁。且其不滿於朱子「復禮」的說法，而有一套自己的解法，解為同於《易經》裡的復卦的意思，指復歸於天地之心；而禮者理也，故其解「不遠復」，指復歸於理，而天理亦是活潑地貫通而為吾人的仁德，而不是只是但理，存有而不活動。「克己」之解釋，近溪亦不採為剋去己私的意思，克字不該是「勝過」的意思，這是朱子的解法⁴，近溪解克字為「能」，指能回復到自己本心之活潑處。其批評之制欲之學，一方面指禪學、二乘者；一方面指朱子之學，且重點針對後者。故其對於《論語》之詮釋，改為心學的詮釋，以回到活潑的仁德上，回到陽明言的一體之仁上來體會。並從重知之學轉為仁心的切身實踐，這其實本

¹ 近溪的老師。

² 心學王龍溪亦以「才動即覺，才覺即化」稱讚顏回。

³ 「克己復禮為仁」，《左傳》裡孔子曾言之，且說是古代所記載的。故孔子言克己復禮為仁是順著古人之思想而進一步加以發揮。

⁴ 《爾雅》裡，「克」與「勝」互訓。故可見朱子的解法有傳統的脈絡可尋。見程樹德，1970：820，《論語集釋》（三）。北京，中華書局。

是陽明反對朱子所做的工夫，近溪更進一步，回到日常生活的孝弟慈實踐處指點。而不是概念的把抓，先格物窮理，先知後行的學問。這是從朱子的格物窮理的致知義，回到陽明的良知，再回到仁德本身的實踐之歷史發展。其體仁思想是承繼陽明說的一體之仁之學說，也是明道的仁者渾然與物同體之意思，在此有學脈之傳承。

二、從近溪之生命型態見其哲學之發展：

近溪乃陽明後學，其學問歸屬泰州學派，乃王艮之三傳弟子⁵。其生命型態亦類似陽明，少年時以朱子學之工夫做為立身處世之切實實踐，而發現有困難，於是重新反省而走出理學之陰影，而開闢出個人體驗之儒家實踐之學，雖是個人體驗，卻有普遍性，因為人同此心，心同此理。不是如同一些經院哲學家，以研究章句之小儒型態出現，而是以生命之學問能否安身立命來創建其哲學。其對於朱子學問之不契，乃有如下之說明：

某初日夜想做個好人，而科名宦業皆不足了平生，卻把《近思錄》、《性理大全》所說工夫，信受奉行，也到忘食寢、忘死生地位。病得無奈，卻看見《傳習錄》說諸儒工夫未是。⁶

從這段文字之說明，見近溪之做學問，並非只為名為利，除了安身立命外，是真能承擔大丈夫的志節，如孟子言的「居廣居，行大道，立正位」，而見功名利祿之不足取。雖然近溪也考過科舉，也做過官，但是不以此人爵為滿足，儒者還有天爵之實踐，從修身到平天下都是近溪篤志的範圍。而明代以朱子學為國學，故朱子思想當時為儒學之正宗的地位不可動搖，這亦影響了近溪，近溪亦把朱子學之工夫確切的實踐，但對於他自己本人的安身立命似乎沒有多大幫助，於是開始起了懷疑，而看到陽明先生於《傳習錄》上批評朱子。雖然《傳習錄》對於朱子的批評用語似乎客氣，但已經可見陽明意識到理學與心學之不同，且理學承繼先秦儒思想有所不契，故可見陽明思想是要扭轉朱子學而發的。近溪亦在這種氣氛下蘊釀出其獨立之思想。

近溪之真切的實踐朱子學工夫，其描述自己過程如下：

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。偶過僧寺，見有榜急救心火者，以為名

⁵ 王艮傳徐波石，然後顏山農，然後近溪。

⁶ 黃宗羲，1992：36－37，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。浙江古籍出版社。以下同。

醫，訪之則聚而講學者也，先生從眾中聽良久，喜曰：「此真能救吾心火。」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，若火之始燃，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。」⁷

薛文清乃明代之朱子學之代表，黃宗羲對於其學問之評介，認為精采性不高，因為不過是朱子學的再次強調，亦不能對於朱子學多有所發明，因為朱文公氣魄大了，該談的都已經談過了，明代的朱子學，沒有超過朱子的。所以當近溪唸到薛文清（薛瑄）的文章時，不過是讀到朱子學問的再現罷了。

而朱子學之重點在於下學而上達，主要是做工夫以對治氣心，讓心氣平靜後以見理，整個朱子學之工夫重點在於為仁之方，即是指做何工夫可以清楚達到性理這境界。故朱子對於《論語》之看法及解法，都認為孔子是在談下學以上達之工夫方式，而沒有頓悟本心之可能。所以當薛瑄談到「以全吾澄然、湛然之體」時，這是順著朱子學問而言。朱子在中和新說成立後，認為把心體洗靜而為澄然——指心體清靜無污染時，污染是因為心體為私欲習氣所障蔽——可以見到性體的渾然或湛然，渾然是指性體全部無分別的狀態，而湛然指性理界破為仁義禮智四者之理，分別開來，而楚清的有內容上之不同。故可見近溪受困於朱子學之工夫。

近溪做朱子學的工夫，開始覺得有困難，而不能繼續下去，因而整個人也生病了，也漸漸覺察到朱子學的問題與困境。直到遇到顏山農，心中的困惑才開始得到解決，如沈睡中猛然驚醒。早先所做的如水鏡般之不動心工夫，亦是薛瑄之學所強調的，薛瑄對於朱學的工夫發揮的很徹底，不管任何時候，靜時有靜時之工夫，動時亦有動時之工夫。這與朱子不滿其師延平先生只有靜時的工夫類似，所以朱子說要「靜時涵養，動時省察」，且敬貫動動。而薛瑄認為睡時之靜亦可做工夫，其言如此：

為學時時處處是做工夫處，雖至陋至鄙處，皆當存謹畏之心而不可忽。且如就枕時，手足不敢妄動，心不敢亂想，這便是睡時做工夫，以至無時無事不然。⁸

這種工夫在王艮、顏山農這一泰州學派學者看來不僅繁難，而且不是本質的工夫。於是顏山農提出了制欲非體仁的觀念，這觀念為泰州學派近溪所承繼，其實

⁷黃宗羲，1992：2，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。

⁸黃宗羲，1992：129，《黃宗羲全集第七冊·明儒學案上冊》。

亦可說來自於陽明。陽明雖早年順著朱子談「存天理、去人欲」，不過陽明思想似乎還是有別於朱子，故近溪雖在制欲與體仁上是承自於顏山農，但其實是承自於陽明。近溪曾提到一段關於陽明對於存天理且存人欲的說法，當然這時的人欲有理性的指導必是純善而無惡。故可見陽明思想亦不把存天理與去人欲等同在一起。其內容如下：

問：陽明先生「莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身。」其旨何如？羅子曰：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；若志氣少差，未免軀殼著腳，雖強從嗜欲以認天機，而天機莫非嗜欲矣。⁹

問者乍聞之下，以為羅子有自然主義¹⁰之傾向，有生之謂性之傾向，即然我的身體也是上天所賦予的，我身體之嗜欲胡作非為也是天之所命。如此則流於自然主義，非羅子的本義。

近溪在此對陽明思想的解釋，似乎有圓教的意思，應是陽明晚年思想圓熟時之看法。所謂圓教，就是指不廢任何三千法而各個法門都能直通道體本身。例如《維摩詰經》講「行諸非道，通達佛道。」甚至染污的環境都是佛法實踐的場合；天台宗講「一念無明法性心」，就在一念心之翻轉，便是無明或是法性。天台談「三千在理，同名無明；三千果成，咸稱常樂。」¹¹都是不壞假名而證諸法實相之意思。若要捨棄某一法門，就不是圓滿的意思¹²。所以天台宗談「不斷斷」，談「除病不除法」，都是圓教的教義。宋儒胡五峰亦言「天理人欲同體而亦用」亦是這個意思。這是圓教之共法，至於是否是禪學，吾人認為不是。陽明的思想比天台更進一步，可見其圓教之思想只是形式上相同，而內容本質上是不同的。陽明言的，不廢人欲而顯良知，有承體起用之直貫創生義；而天台的不斷三千法，沒有積極創生的意思。

陽明此思想後來為近溪發揮。陽明悟道後之初期，多分解的表示。天理、人欲如同冰炭之相反，故陽明當時亦言存天理去人欲，似乎二者是相同的意思，去人欲如同灰塵天天有，故要天天打掃，才不會掩蔽了良知。不過到了陽明晚年的時候，生命純熟到了化境，王龍溪評為，「時時知是知非，時時無是無非，開口

⁹黃宗羲，1992：49，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。

¹⁰此自然主然是生之謂性的定義。

¹¹湛然，1999：703，《大正藏四十六冊·十不二門》，新文豐出版社。

¹²朱子常言，沒有不讀書的聖人，而象山批評為「縱使不識一個字，亦可做個堂堂正正的人。」在此朱子的思想便有不圓滿的地方，若有窮人沒錢讀書，便無法達到聖人境界，這與人皆可為堯舜似乎有衝突。

即得本心，不假湊泊。」與近溪之思想有其相近處。或可說陽明的晚年境界¹³就是近溪的工夫起點。故可說陽明與近溪都認為不用反對人的嗜欲，亦可存天理，當然這時的嗜欲只是中性而聽命於良知理性。故在此不需認為是近溪本人杜撰陽明的說法。且從陽明的本質思想上不同意朱子的思想，亦可看出陽明提出此制欲與體仁之不同，是極為合理的。

陽明提到，「莫謂天機非嗜欲」，似乎批評莊子，《莊子》書裡認為，其「嗜欲深者，其天機淺也。」故可見陽明此段話與近溪之思想，似乎亦有反對道家思想之意味，但其實只是批評其不夠圓熟罷了¹⁴。如周濂溪談無欲，孟子談「養心莫善於寡欲」，這也是儒家之通義，這制欲工夫如何能廢呢？首先濂溪的無欲不是要人沒有欲望，而是要人不要有不合理的欲望，若能良知呈現，則欲望聽命於良知，則欲望亦轉而為正。儒家亦不可能要人灰身滅智，而完全沒有欲求。故不管是莊子、孟子或周濂溪，所談的欲望，可以都是負面的（雖然孟子沒有如此明白表示），但孟子的意思是，欲望多了，就容易控制不住，容易過與不及。

在此近溪與陽明要談一個最為本質的工夫，即是良知呈現的工夫，良知若不呈現，工夫總是在邊緣上打繞，只能做消極的制欲工夫，此如同朱子學，只能在氣上做工夫，做化氣以見理之工夫，不能談心即理之頓悟工夫。亦可看出朱子所言的理是個無造作、無計度、存有而不活動之但理。而孟子則不同，孟子雖然談「志一則動氣，氣一則動志」，要人內外交相養。現實上氣會反動其心，這對於一般人是比較有用的工夫，因為良知之理常不能呈現，所以在氣上作限制的工夫。但這不是孟子最本質的工夫。孟子除了談制欲的工夫外，孟子還談到「形色天性也」，以及談「晬面盎背」等話語，這些都是讓本心呈現而施於四體的本質工夫。如同顏山農所提及孟子的四端「若火之始燃、泉之始達」一樣，都是有先天的本質工夫，而不是只有後天的漸修之工夫。這也是陽明晚年的四句教裡的第一句「無善無惡心之體」，乃為上根人立法的先天正心之學，且這工夫後來為王龍溪所發揮，本質上是要反對朱子之學的理不活動義。而這本質工夫的意思，亦為近溪體悟到，而後更加發揚。因為若如朱子學一樣，時時處處都要做制欲的工夫，工夫無窮無盡，而且還不是最本質的道德工夫。近溪的發展便是反對朱子學，其認為，若總是有工夫可以湊泊，心中總是炯炯然，在睡著前可以做工夫，難道睡著了心中還能如此炯炯然，還能做工夫嗎？於是近溪大加批評朱子，而發揮了制欲非體仁之思想。

且近溪在述其生平之一段裡提到，做心與水鏡無二之工夫，這工夫類似禪家之戒的工夫，但是朱子學亦是用此相類之工夫，兩者都無仁體承體起用之創生義。朱子以鏡能照見物，譬喻心能照見理，所以要在鏡上下工夫，讓鏡子清明便

¹³ 當然陽明亦怕後輩蹈於虛空，故以四句教為宗旨，但陽明晚年有境界語是不可否認的。

¹⁴ 莊子的意思要到向、郭注之出現，圓教義才完整。

可照物；同樣的讓心清明便可照見理。而且理上沒有工夫可做，因為理不能自己呈現，只能做在心上做致知、涵養的工夫，工夫只能在氣心上做，不能在理上做。而一旦近溪從山農處悟道，便不再做朱子學的工夫，所以從前的不恰當譬喻及工夫，一概重新反省而反對之。以心譬為鏡，道家、佛教都有此譬，如莊子『至人之用心若鏡』、禪宗『心如明鏡台』，而荀子以心譬槃水，亦庶幾近之。在此朱子亦以此鏡做譬喻，反而見朱子在此言的心是氣之靈，有點類似於佛、道之說，或是荀子之說，反而不像孔孟之正統心性之學。因為朱子亦認為心有死生，亦可見朱子學言的心不是理，若只在心上做工夫，是講不到本心即天理之承體起用之學。故近溪亦察覺出其對於以心喻明鏡之不當比喻之悟道後，亦摒除之而不再用，其言：

問：掃浮雲而見天日，與吾儒宗旨同否？曰：後儒亦有錯誤以為治心工夫者，然與孔孟宗旨則迥然冰炭也。《論》《孟》之書具在，如曰：「苟志於仁矣，無惡也。」曰：「我欲仁，斯仁至矣。」曰：「凡有四端於我者，云云。」看他受用，渾是青天白日，何等簡易方便也。曰：習染聞見，難說不是天日的浮雲，故學者工夫要如磨鏡，塵垢決去，光明方顯。曰：吾心覺悟的光明，與鏡面光明卻有不同，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，莫如冰之與水猶為相近。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。有時師友講論，胸次瀟灑，是心開朗，譬則冰之遇暖氣消融而解釋成水，清瑩活動，亦勢所必至也。冰雖凝而水體無殊，覺雖迷而心體具在，方見良知宗旨。貫古今，徹聖愚，通天地萬物，而無二無息者也。¹⁵

近溪舉了《論》《孟》之言為例，以說明只是制欲還不足以稱為體仁，只是掃浮雲還不見得是太陽本身，因為有可能當時是晚上，意思是說掃浮雲與得見太陽是兩樣事，亦是說去人欲不是存天理本身。不過以論孟之書為例，來反對制欲之學，認為這不是仁心的呈現，是否有說服力呢？而制欲之學指的是誰呢？在宋明儒者，近溪承陽明之學，特別單舉朱子學來挑戰¹⁶，因朱子學是當時的權威。何以見得近溪是針對朱子呢？因為朱子學的系統是心具理系統，理本身又不是動力之

¹⁵黃宗羲，1992：7，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。亦可見羅近溪，1987：303-306，《近溪子明道錄》，廣文書局。引文與《明儒學案》稍有差異。此書原無頁碼，此頁碼乃吾人依頁數順序所標上。

¹⁶這裡的朱子學是廣義的朱子學，亦包括了小程子，所以亦可說是與心學相對的理學。近溪除了批評朱子外，是否旁及二氏呢？其實近溪對於道家較有同情，故近溪亦可能是批評佛學。但重點是儒學內部的批判，從後面對克己復禮之解釋可見之。且在儒學內部，是以批評朱子學為主，而非主要對手在於漢儒，因為從克己之己字釋為己私可知。

源，故工夫只能在氣上做，在心上制得人欲，如同水清便容易見魚，鏡明便容易照物，所以問者的掃浮雲而見天日，與朱子的沈澱氣心，在氣上做克制涵養之功，是如出一轍的。

如朱子言：「或以明明德譬之磨鏡。曰：鏡猶磨而後明，若人之明德，則未嘗不明，雖其昏蔽之極，而其善端之發，終不可絕。但當於所發之端，而接續光明之，令其不昧，則其全體大用可以盡明。……¹⁷」又言「心猶鏡，仁猶鏡之明。鏡本來明，被塵垢一蔽，遂不明。若塵垢一去，則鏡明矣。¹⁸」明明德如磨鏡之比喻，其實問者是順者朱子的比喻而追問的。在朱子而言所謂明明德指的是以心知之明，去照亮原本光明的性理，故前個「明」是動詞，後個「明」是形容詞，形容性理本身是明亮的。從這個已知之明，繼續光明下去而不昏昧，這時就要有心上的工夫，因為心具理，且心是虛靈明覺，如同火光一樣地去格物窮理，以照亮這本有光明的性理，讓性理完全照見，如此便會依正理而行，而不會誤走險路。所以在心上做格物窮理及涵養之工夫，便如同把鏡上之灰塵擦拭乾淨，亦是朱子所謂的鏡猶磨而後明的意思，這是心上的工夫，在性理上是不能做工夫的。

由上可見，近溪認為朱子學只是制欲之學，且仁體本身不能活動。且近溪說吾心之光明與鏡之光明之比喻不當。鏡之光明是氣質之心，能夠虛靈明覺以認識理，與心即理之道德仁體本身呈現是不同的。但是近溪光是以《論》《孟》之言為判準，是否便能服朱子之口呢？《論》《孟》之書，明朝以來，以朱子的注解最為流行，最為大宗，朱子縱使是制欲之學，難道不能以自家意思解釋近溪所舉之《論》《孟》之言嗎？在此很容易流於各說各話的困境。心學支持自家的解釋，理學支持理學家的解釋。吾人還是從近溪對於《論語》的解釋，回到《論語》原典本身，以見朱子學還是心學較能承繼孔子之學。

在此近溪之解法如下：「師〔指近溪〕嘗曰：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。蓋孔氏求仁，其直指名仁，惟曰：『仁者人也』，夫己非所謂仁耶？劉獅泉說顏子博約，重二我字，夫我獨非己耶？今有將克己『己』字必欲守定舊解，殊不知認己字一錯，則遍地荆榛，令人何處安身而立命也？」¹⁹

近溪認為，能體仁，便能制欲；但制欲並不見得能體仁。前者如象山說的，太陽一出，魍魎自然潛消。活潑的仁體稟自於天，仁體自己本身是動力，也是工夫，若自己能呈現，則欲望自然導正，不當的欲望自然沒有了。後者例如朱子學，只是去掉人欲後証成的一個境界——指見到性理，這境界不是承體起用之直貫創

¹⁷ 朱子，1986：260，《朱子語類》，文津出版社。

¹⁸ 朱子，1986：781，《朱子語類》，文津出版社。

¹⁹ 羅近溪，1996：187，《盱壇直詮》。廣文書局。

生之活潑義²⁰，蓋因為理本身不活動所致。

於是近溪以《論語》為判準，說明何以制欲不是體仁，近溪舉原憲問：「克伐怨欲不行焉，可以為仁矣？」²¹之章節內容為例，孔子的回答是：「可以為難矣，仁則吾不知也。」朱子的解釋，在《朱子語類》裡學生問到：「克伐怨欲不行，何以未足為仁，必克己復禮乃得為仁？」朱子答：「克己者，一似家中捉出箇賊，打殺了便沒事，若有克伐怨欲，而但禁制之，使不發出來，猶關閉所謂賊者在家中，只是不放出外頭作過，畢竟窩藏。」²²以朱子的看法，不管是克己復禮，或是不行克伐怨欲，都不是仁，因為仁是理。所以克己或是不行克伐怨欲都只是求仁之工夫罷了。但在此處，朱子分的細微，之所以如此，只因為孔子有時說這是仁，有時又說這不是仁，似乎有前後不一致所在。且思想似乎與孔子看法不合，所以不斷的解釋之，以求合於孔子的說法。故其分別「克己復禮」與「克伐怨欲不行」不同，其認為克己的克是把病根都打殺了，而克伐之不行，只是禁制之，病根還在。但無論朱子如何細分，都還是制欲之學，都還是顯示朱子沒有仁之活潑體現義，且似乎沒有比近溪之說法來得能體貼出孔子的意思，因為朱子的理氣論之解釋下，理不活動使然，所以工夫只能作漸教的下學上達工夫。「太陽一出」的即本體即工夫之體仁之學，在朱子看來只是頓悟之學，是為禪學。故可見朱子之學不契合於直貫創生的體仁之學。²³

於是近溪認為以鏡與塵垢，及日光浮雲之比喻都不恰當。因為這是兩個物，而不是一心之覺與迷。當日光出來了，浮雲還是在，這便不能比喻近溪的體仁之學，若以日光與魍魎之比喻還較為恰當；同樣地，以鏡與塵垢之比喻亦不當，鏡子本身沒有能消除塵垢之動力，動力來自於後天的教化，或說是外在的人力，如此亦無法說明近溪的先天的即本體即工夫之學。

而且近溪言的覺與不覺，是在本心之自身為動力之意義上而言，這裡的覺，不是佛教的覺。因為鏡子之比喻佛家早已提過，近溪不同意鏡子之比喻，亦是不同意於佛教思想。這裡的覺是良知本心之覺，是承自於天，有直貫的道德創生義，反較合於明道、上蔡之以覺訓仁之義，與佛家的覺悟空理是不同的。或有人認為

²⁰ 朱子亦談體用論，體是仁義禮智之性，發而為情是用，是為惻隱、羞惡、辭讓、是非之情。但朱子言的體用，嚴格言之，並非真正的承體起用，所謂理本身是動力之體用。而是理搭在氣上，隨氣而動，而本身不動之間接的體用。因為性是形而上的，而情是形而下的，不是直接的體用關係。

²¹ 近溪的「克伐怨欲不行」的斷句方式，是「克伐，怨、欲不行」，指的是能夠斬伐，且怨、欲不行，如此還不是仁，但與一般之斷句方式不同。一般是說不行克、伐、怨、欲四者。近溪本人的確把克伐怨欲不行的克字解法，解為「能」，見羅近溪，1996：44-46，《盱壇直誼》，廣文書局。

²² 朱子，1986：1118，《朱子語類》冊三，文津出版社。

²³ 朱子也認為仁是天地生生之理，但這生生之理是使生成為可能之理，還只是理，本身不活動，要活動還是要搭在氣上始可。

以迷與覺之說法，來自於天台宗，但這只是形式之相像罷了，儒家亦可談此境界，重點在於近溪之說法，內容本質上是道德創生義的，與佛家言的因緣所生法不同，如此來辯儒佛才是重點。此將在第五節言之。

從以上之說明，可見近溪的用心，是針對朱子之學而發的，雖有時也旁及二氏之學，但並非近溪的主要重點。其生平之類於陽明，二人都是一開始踐行朱子學之工夫而起疑問，於是轉向良知心學。這亦是儒家思想之發展上的重要轉折，亦是道德實踐之本質的學問。

三、制欲與體仁之不同：

制欲與體仁之不同，在近溪的思想裡非常明顯，已有學者注意到而發揮，故吾人此論文於此點上，並非有新的創見。學者楊天石，在《泰州學派》²⁴一書裡，幾乎整篇是以制欲與體仁之不同，來談顏山農與近溪之思想，吾人亦認為這是作者的深入洞見。不過其書尚有些不足處，否則吾人這文章之寫作亦無必要。首先他以經濟事實以影響思想史之發展，吾人並不同意。其認為：

顏鈞、羅汝芳等人的制欲非體仁論正是從上述思想材料出發，而其根源則深藏于明代的經濟事實。哲學史上常常有這樣的現象，一個哲學命題的提出似乎是過去時代某一命題的重複，而實際上，它是被當代的階級鬥爭所決定並為其服務的。²⁵

其所謂的上述思想，指的是歷史事件決定論。這是受到馬列主義思想的影響，以下層經濟決定上層思想，有著強烈唯物論的色彩。若是如此，則孔子思想也是封建制度體制裡用來欺騙人民的鴉片，如此則不合儒家的王霸之辨的看法，也不能顯出思想家的獨立性。思想家是獨立個體，當然受到時空的限制，但是若整體都以這種決定論來論斷思想家，則所有思想家都會顯的沒有意義，思想家也不過是歷史的一個棋子罷了。思想家雖然受制於時代，但也能創造時代，故吾人不能滿足於此決定論下的觀點。若如此看，則亦輕看了近溪之思想意義，縱使作者區分了近溪的制欲與體仁之學，還是無法把其中的深奧內涵中肯的解析出來。

第二，楊天石認為近溪的「制欲非體仁」之思想，是批評朱子與陽明。吾人認為雖然陽明早年亦受到朱子的「存天理去人欲」之看法影響。但晚年已經擺脫了這種束縛，吾人前文亦提到陽明的「莫謂天機非嗜欲」之說，可見陽明晚年不認為制欲工夫等同於體仁。故說近溪此一理論是批評朱子學是明顯的，但說是批評陽明之學，則不然。

²⁴楊天石，1980，《泰州學派》，北京，中華書局

²⁵楊天石，1980：115，《泰州學派》，北京，中華書局。

從上一節裡，了解了近溪對制欲與體仁是有不同的看法，但為何近溪不以制欲之工夫為主呢？

首先這也是繁難與易簡之學之不同。這裡所謂的簡易與繁難所針對者為何？簡易指的是直截了當且直談根本之本質工夫，亦是指良知直接呈現之工夫，如孟子說的「求則得之」；而繁難指的是迂迴纏繞，頂多只能算是助緣的工夫，而不是本質的工夫。牟宗三先生稱前者為第一義工夫，後者為第二義工夫。簡易之工夫，是當下肯認，如同「我欲仁，斯仁至矣」之學，但在現實上此本質之易簡工夫反而不是很容易，要信得良知真切才行，故在陽明之四句教裡認為，此非上根人不可。如孟子言的舜居深山如野人，及聞一善言，聽一善行，沛然若決江河，莫之能禦。但這並非說只有聰明才智高者，才能做得此工夫，重點是此工夫在人人都可以呈現，只是信得及與否。在理論上是人人本有，但一般人不悟良知，結果現實上便反而只有上根人做的到。現實上能夠以志帥氣的人不多，所以只好退而求其次，做第二義的工夫，所謂的制其外以養其中的工夫。亦可見良知之承體起用要下相當大的決心不可。同樣的，以近溪來看朱子之學，不斷的格物窮理，還是沒有談到本質的工夫，如同陽明反問朱子：「格得一草一木的道理，如何誠得了自家的意？」如此只是曲折繳繞，且格物窮理要讀完大部頭的書，這誰做得呢？唸完了大部頭的書，明白了道理，是否意志願意真切的去實踐呢？這都很有問題。故近溪批評如此為繁難之學。

第二，不離人欲而顯良知，這種看法與明道與五峰之學相近。五峰認為「天理、人欲同體而異用。」近溪也是這個看法。這時便不應以去欲為主要工夫，因人欲也是天理表現的場所，若沒有了人欲，天理亦無從表現。在此近溪的學問屬於圓教義，指的是任何場合、任何一個法都是良知實現之契機。朱子學是談不到這地方，因為圓教義是聖人之化境下所善化所有的法，朱子學常為下根人立法，也不喜歡談類似曾點之境界，故不可能同意近溪的看法。朱子學所做的工夫，是克制、涵養等的工夫，常要排除掉一些欲望與場合。²⁶人欲指的是惡的方面而言，吾人認為這比較是朱子學的看法，因為朱子也不反對人有吃喝等等的人欲，他所反對的人欲是指不合理的欲望，例如他說「上智不能無人心，下愚不能無道心。」指的是雖聖賢亦有口腹等等的欲求。但縱使人欲指的是惡的，制欲還是不等於體仁，因為體仁是指良知活潑的自己為動力而呈現，如此則人欲之惡自然聽命於良知而更改為善。當然如此批評朱子學，是站在陽明學角度下的批評，若在朱子學本身，去人欲等於存天理，這是體系上的不同。亦可看出心學與理學之不同，主要是因為朱子學的本體只是理，不是活潑的生命本身。

²⁶ 雖然朱子亦有「上智不能無人心，下愚不能無道心」之圓教語，如吾於注解5所言，但相較於近溪而言，朱子較不能顯圓教義。

接下來吾人從《論語》經典上的詮釋，見近溪與朱子學對於克己復禮之解釋之不同。這也是近溪從實踐而來的體悟，見到兩個不同的系統所致，而且他認為朱子學的工夫，永遠不能究竟，講不到生命的活潑本根處。故近溪對於經典之詮釋，故意有別於朱子，這也是因為朱子的四書之註解，成為一大正宗，而近溪企圖扭轉這局面，以回到心學，也是在爭論心學還是理學是為儒家之正宗學脈之問題。

近溪認為：

仁，心體也，克復便是仁，仁者完得吾心體，使合著人心體，合著處便是歸仁。此只在我心體上論，不是說天下皆歸吾仁。²⁷

近溪順著孟子談「仁，人心也」，亦是說仁是不安不忍人之心。而朱子卻說仁是理。心學與理學之不同，爭的便是仁義禮智是心還是理。當然若是心即理之系統，便沒有什麼好爭的，指仁義禮智又是心又是理。但朱子學是心具理的系統，心能知理，但本身不是理，其可言性即理，不言心即理，所以在此朱子學不能談道德頓悟之事。但朱子也註解孟子的「仁，人心也」之章句，難道朱子不能談仁是心的意思嗎？朱子亦能談仁與心的關係，但是當他說仁是心的時候，有其自己的一套系統，仁是心所具之理，亦是說仁是「心之德，愛之理」，故與心學系統的以心來說仁是不同的。且近溪說「克復便是仁」與朱子的解釋是不同的，指的是能讓自己本心恢復便是仁。試看近溪之另一段文字：

問：顏子復禮之復，固易經復卦之復矣，但本文復不徒復而必曰復禮，不徒曰復禮，而必曰克己者，何也？子曰：復本諸《易》，則訓釋亦必取諸《易》也。《易》曰「中行獨復」，又曰「復以自知」，獨與自即己也。中行而知，即禮也，惟獨而自，則聚天地民物之精神，而歸之一身矣，己安得而不復耶？惟中而知，則散一己之精神而通之天地民物矣，復安得而不禮乎？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，則可見復必由己而健行也。……²⁸

問者質疑近溪對於克己復禮之解釋，特別是「復」的意思。在近溪而言，復禮的復，解為「復其為天地之心」中復卦的復。其所回復的是天地之心，心即理的心回復到身上，自己呈顯出來，渾是仁者氣象。而問者有著濃烈的朱子學的色彩，故認為若復禮的復是復卦之解釋，則孔子說個復字就好了，何以又說復禮呢？且孔子不只說復禮，又說克己，如此質問近溪的心學是否能解釋孔子的克己復禮呢？近溪的回答，復本身便是天地之心，且心即理，故是良知的呈顯，能有良知

²⁷黃宗羲，1992：41，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。

²⁸羅近溪，1996：41-44，《盱壇直詮》，廣文書局。原書頁碼有顛倒錯置，今更正。

之呈顯則自然中節而合於禮。這與朱子的解釋不同。朱子學在性即理之意義下，仁義禮智是性理，復禮是以性理為標準，性理本身不能活動，故在氣心上做工夫以致於使心氣沈澱而能見理而合理，則能依性理中的「禮」做為標準而合於法則。而近溪的解法，卻是能讓本心呈現，則自然能合禮。兩者解釋之不同，還是在於制欲與體仁之方式的不同。

但問者還是不死心，續繼追問：

曰：克去己私，漢儒皆作此訓，今遽不從，何也？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²⁹。《大學》「克明德」、「克明峻德」，亦克己克字也，如何作得做去明德，去峻德耶？況克字正解，只是作勝作能，未嘗作去。今細玩《易》謂「中行獨復」、「復以自知」，渾然是己之能與勝處，難說《論語》所言，不與《易經》相通也。

30

問者於是把方向放在克己之解釋上，而不放在復禮之解釋上，且以訴諸權威之方式，來質疑近溪。近溪的回答方式，以內在的訓解，及外在的訓解，二方式來回答。所謂內在的訓解，指的是以《論語》來解《論語》之解釋方式，而且是《論語》裡的同一段解釋同一段之方式。近溪認為若「己」解為己私的話，那麼為仁由己的己也要解為己私了，如此則不通，故不取將「己」釋為己私之解，以己釋為己私，乃朱子之訓解。而外在的方式，近溪訴諸《大學》，且認為《大學》是孔門之傳道之書，所以與《論語》之解釋應該是相同的。但《大學》的「克明德」與「克明峻德」雖然都解為「能」的意思，這也是朱子予《大學》處的解法，不過這是引自《尚書》，所以外在的關係性，似乎不是那麼強。但朱子解克己復禮的克字，解為勝，指能夠打敗克服自己的私欲，表面看起來似乎不是近溪要批評的對象。但是近溪主要還是批評朱子這是顯而易見的，因為對於己字的解釋釋為己之私欲，擺明對手是朱子，這是程朱理學之專利。故可見近溪的訓解方式，對手是朱子。這種解法，如同陽明解《大學》的格物的意思，與朱子不同，容易成

²⁹近溪的回答，認為把己做為己私的看法有誤，其實是暗指朱子，而非漢儒。雖然問者認為克去己私是克己之傳統解法，至少其認為漢儒大部分是如此看的。但其實不然，漢儒裡，馬融認為，克己是約身，即修身的意思，且是統傳的主要看法，與朱子認為的克己是勝過己私之說法不同。把己釋為己私只有程朱之學，或是宗朱之學者，這是受了朱子的影響。故朱子之註克己之意思不同於傳統馬融的看法，亦引起所謂的漢、宋之爭，而清儒大多回到漢儒，而不守朱子之說。而近溪代表心學之一派，象山亦有類似之看法，故對於克己的解釋，主要且至少有心學，理學，與漢、清之訓詁學者三派之不同。以上看法，可參見程樹德，1970：818—820，948，《論語集釋》（三），北京，中華書局。

吾人認為朱子之缺失在於一個「己」字之同一段文前後之訓解不同，而漢儒之缺失在於克己之克字，與克伐怨欲不行的前後解釋不同。馬融克己的克解為約，克伐怨欲的克字解為好勝人。不過劉寶楠，1998：484，《論語正義》，認為克本訓為勝，引申而為約，故漢儒之訓較少缺失。近溪雖都以「能」訓「克」字，但斷句將與眾家不同，亦有難解之隱。

³⁰ 羅近溪，1996：41—44，《盱壇直詮》，廣文書局。原書頁碼有顛倒錯置，今更正。

為各說各話。

縱使無法分判出誰的解法較能接近孔子原義，但可以看出，近溪的極力反對朱子的訓解，便是認為朱學的制欲之學，尚不足以成就活潑的體仁學脈，光是制欲是消極的，沒有積極的創生義。

但問者還是不表認同，續繼就原文之脈絡發問，亦可見問者覺得朱子的解法相當合理。其言：

曰：顏子請問其目，而孔子歷指四個非禮，非禮不是己私如何？曰：此條卻是象山所云能以身復乎禮者也。蓋視聽言動皆身也，視孰為視，聽孰為聽，言動孰為言動，皆禮也。視以禮視，聽以禮聽，非禮則勿視聽，言以禮言，動以禮動，非禮則勿言動，是則渾身而復乎禮矣，此即非禮以見復禮，即如恕之以不欲、勿施，而見所欲與施也，皆反言以見正意。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。此意惟孟子得之最真，故口口聲聲只說個性善，今以己私來對性善，可能合否？此處是孔、顏、孟三夫子生死關頭，亦是百千萬世人的生死關頭，故不得不冒昧陳說。……³¹

非禮解為己私是朱子的《四書集註》之解法。而近溪之解法不從朱子的看法，反而認為象山所云的以身復乎禮者之解法較為合理。前面談過，克己復禮在近溪而言，解為能以身回復禮的意思。這裡的身，指的是整個人的意思。近溪上一引言曾引明道的話「認得為己，何所不至。」這是一體之仁的意思，指天地萬物與我同體，若有人哀苦而無告，就好像我的身體之某部分不舒服一樣，這是儒學之通義；另外對於「己身」的解法，近溪認為是良知體現之後的境界，良知若呈現則身上的五官自然聽命，則人欲必能導正，整個身體都是良知發揮的場合，如陽明說的良知之發竅，如近溪亦言：「抬頭舉目，渾全只是知體著見，啓口容聲，纖悉盡是知體發揮。」³²此是聖人之化境，是同於孟子的睟面盎背之說法，任何一舉手投足都是良知之展現。故可見近溪之體仁思想，是不容於只是制欲的體系。因為能體仁，自然欲望導正，整個身體都是良知之實踐場合；但相反的，能制欲卻只是一味的壓抑，不是仁心之自己呈現。故在近溪而言，制欲與體仁有很大的差距。這有點像孔子所言的仁者必有勇，勇者不必有仁之講法；同樣的，體仁必能制欲，制欲不必能體仁。

所以近溪的克己復禮之解釋，不從朱子的解法，而以良知學的解法來看待，如上一段所言，復指的是天地之心回來了，亦是良知呈顯。故能夠有良知之呈顯，

³¹ 羅近溪：1996：41-44，《盱壇直詮》，廣文書局。原書頁碼有顛倒錯置，今更正。

³² 羅近溪：1996：198，《盱壇直詮》。

則自然在視聽言動上都是禮的展現。所以近溪把「非禮勿視聽言動」之消極意義，解為體仁之積極意義，即從非禮以見復禮，如同孔子說的己所不欲，勿施於人，以見「己欲立而立人，己欲達而達人。」都是反言以見正言之大意。因為若只是消極的意思，永遠談不到仁體之本根，制欲再久，仁體還是不呈顯。

於是近溪認為，孟子是孔門的正宗學脈之繼承者，因為孟子的性善之說，已經談到體仁的活潑意思，故不該以制欲之學為儒者之正宗。雖然朱子的制欲之說，亦能解釋孟子的性善之講法，朱子認性指的是仁義禮智，但仁義禮智只是理，存有而不活動，只能在氣心上做工夫，以讓心靜而理明，故與活潑之體仁思想是不同的，這也是近溪所一再要強調的。

而吾人認為，雖然近溪一再強調自己的體仁之解法，但若光是「克己復禮」一段之解法，漢儒之約身之解釋較佳。因為孔子雖然有正面的體仁工夫，也有消極的制欲工夫，不見得《論語》每一段都是積極之工夫，如同孟子工夫也要內外相養一般³³，故以修身來解克己，較為中性。³⁴而朱子之缺失在於前後兩個己字有不同之解釋。

而回到孔子本人的思想上來看，為何孔子在克己復禮上說是仁，在克伐怨欲不行處說不是仁呢？泰州學者焦竑在《焦氏筆乘》上本著近溪的思想，如此認為：「世謂不行為守，仁為化，由守斯可化，殆非也。率是道也，如靈龜曳尾於塗，拂跡跡生，而豈求仁之路哉？」亦是說，只有從仁體自己活潑的展現這裡說仁，如果從制欲上說可以下學上達於仁，這是不可能的。但如同吾人上一段認為，孔子亦有兩種之教法，孔子之命脈雖然在於體仁上，但有時也為下根人立法，因為體仁雖是易簡之學，但信心不及反而不易呈現。且論語亦多有「戒色、戒得」之語，及「棖也慾，焉得剛」之語，可見不需要把《論語》所有句子一味視為體仁之學。亦不需要把《論語》句子一律視為制欲之學。可見朱子與近溪是兩個極端，而漢儒之說法較為合理。但是若近溪與朱子之說法，一定要爭個勝負，吾人認為近溪較佳。因為體仁才是真正學脈所在，且體仁欲必制，制欲不必能體仁，孔子早已明說了克伐怨欲不行不是仁。

四、生生之德，一體之仁之承繼：

近溪對於仁學之體會，亦是有其傳承，除了傳承孔孟之學外，繼承宋明儒者明道之學，亦很明顯。故其思想亦總是活潑潑，鳶飛魚躍，如同人的血脈通順，

³³ 此如同四句教之工夫，有內外交相養及為上下根人立法之工夫。

³⁴ 陳澧之《東塾讀書記》裡調合漢、宋之爭的看法，可參見程樹德，1970：820《論語集釋》（三）。

近溪之缺失在於另一段的「克伐怨欲」之斷句將有與傳統都不同的斷句方式。

身體健康。近溪非常強調生生之意，與明道的觀雞雛之生意，及窗前之草之生意相近，亦可見近溪承明道思想。在明代，陽明思想最能表現這種特色，從赤子的良知良能來體會仁，從仁心的感通不隔處說仁，這仁體從不止息。但在近溪所批評的朱子亦認為仁是生生之理，在此朱子與近溪、明道、陽明不同處，只在爭仁是理還是心的問題。近溪、明道、陽明除了認為仁是心外，亦可說仁是理，在此心與理為一，理亦是活潑潑的神感神應之易之本體。而朱子卻只能說仁只是理而不是心，所以沒有活潑體仁的意思，只能格物窮理去認知此生生之理。生生之理雖有使萬物生之又生的意味，但還是不活動的理，活動只在於氣上。這亦是朱子學與心學不同所在。本節所引之文，多是心學與朱學之分野，近溪、陽明所能談，而朱子反對的看法。

近溪為陽明後學，對於陽明思想多有承繼，當然亦稍有轉化，但內容本質是相同的。對於陽明心即理之承繼方面，有云：

問孔子以復禮答顏氏問仁，則所謂學易者即所以求仁矣乎？子曰：學易所以求仁也，蓋非易無以見天地之仁，故曰生生之謂易。而非復何以見天地之易，故又曰：復其見天地之心。夫大哉乾元，生天生地，生人生物，渾融透徹，只是一團生理。吾人此身自幼至老涵育其中，知見絃為，莫停一息，本與乾元合體，……。此個機括，即時塞滿世界，了結萬世，所謂天下歸仁，而為仁由己也。³⁵

近溪說乾元生天生地，與陽明言良知生天生地、生人生物是一樣的，可見其與陽明一樣，認為心即理，乾元如同良知一樣，從人的不安不忍人之心，體會到天地亦以此生生之德為心。

復禮的復若與易的天地之陽氣回復相通，則表示人的良知之回復，與天地之心之回復是一樣的。所以復禮為仁，與易經之求仁是相同的，這也與陽明言的心即理之意思相通。如此則容易令人想到朱子所謂的太極之理，分而言之，乃是仁義禮智之性理。似乎朱子亦可說天地之心與人相通。不過首先，朱子不採取復禮之復，同於復卦之復；第二，朱子順著伊川思想，可以談性即理的意思，所以吾人之本性，與天地之性理，其實是同一個理。但是朱子不能談心即理義，因為在朱子而言，心是氣，心不能頓悟而有所覺，否則朱子認為是禪學。朱子只能談心具理，心中有心中的理，朱子之解釋為「心之德，愛之理」，性理不是心，也不是愛。心是氣，愛是情，都是氣，而不是理。仁是氣背後所以然之理。理又是無造作、無計度，故無所活動，這也是朱子與陽明學之不同所在。

除此之外，還有另一個不同點，乃是即本體即工夫之路數與做工夫以復本體

³⁵ 羅近溪，1996：51-53，《盱壇直詮》。

之路數上的不同。理論上的一點不同，表現在學說就會有很多不同。其實都只是理學重理，而心學重心之不同。在此近溪認為：

……蓋說做工夫，是指道體之精詳處；說個道體，是指工夫之貫徹處。道體人人具足，則豈有全無工夫之人？道體既時時不離，則豈有全無工夫之時？故孟子云「行矣而不著，習矣而不察」，所以終身在於道體工夫中，儘是寧靜，而不自知其為寧靜；儘是戒懼，而不知其為戒懼。不肯體認承當，以混混沌沌枉過一生。³⁶

近溪認為，真正的工夫是讓本心呈現，是體仁的工夫，而不是制欲，若只是制欲，還不是道體本身，制欲在朱子學而言，只是控制心氣之活動本身，還不是性理本身。近溪之看法是承陽明的本體即工夫之思想。工夫之所以能延綿不絕，因為有個源頭活水，不斷的流出。朱子早年的詩（三十七歲）：「半畝方塘一鑑開，天光雲影共徘徊，問渠那得清如許？為有源頭活水來。」³⁷亦有此本體即工夫之意思，及直接的承體起用之意思。此乃中和舊說時期，此時還有胡五峰思想影響之影子，所以肯認心即理。但是在中和新說成立後，不再談本心即性體之思想，且認為這種覺悟之學，是為禪學。朱子學只能談做工夫以復本體，而且工夫是在氣心上做，本體只能照見，或說是用認識或知覺之方式來了解，而不是心覺本身就是本體的意思。故可見朱子不談本體即工夫，只能做工夫以復見本體，因為理不能活動而為心覺動力本身。

另外對於陽明思想的傳承還有：

問孔顏樂處。羅子曰：所謂樂者，竊意只是個快活而已。豈快活之外，復有所謂樂哉？生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，卻是聖賢之所謂仁。蓋此仁字，其本源根柢於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元，故赤子初生，孩而弄之，則欣笑不休，乳而育之，則歡愛無盡。蓋人之出世，本由造物之生機，故人之為生，自有天然之樂處。故曰「仁者人也」，此則明白開示學者以心體之真，亦指引學者以入道之要。後世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，生化渾融，純一無二，故只思於孔顏樂處竭力追尋，顧卻忘於自己身中討求著落，誠知仁本不遠，方識樂不假尋。³⁸

此言，所謂樂者，只是生機活潑之快活，否則樂與苦對，樂盡苦來；或是人們不知所謂的真樂，而追逐感官上的快樂。故近溪說樂與仁是等同的，這是本體的樂而不是現象相對待的樂。這與陽明所謂的「樂是心之本體」是一樣的，良知呈現

³⁶ 黃宗羲，1992：30，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。

³⁷ 束景南，2001：361，《朱子年譜長編·卷上》，華東師範大學出版社。

³⁸ 黃宗羲，1992：38，《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。

便是樂，而不是以良知為對象，因得到良知而樂。若是後者，近溪批評為光景，類似於行仁義處，而不是仁義行本身。故以赤子之良知良能比喻之，自自然然，不假外求。同樣地，近溪亦引孟子的「樂則生矣，生則烏可已」之語，來談良知良能之呈現的活潑快活狀。這是泰州學派的一貫學脈，如王艮亦有樂學歌，所謂的「樂是樂此學，學是學此樂。」而這與理學之思想有別，朱子雖承伊川之學，亦談孔顏之樂。但其實這不是朱子學所專長的。朱子於《論語》「賢哉回也」章，解釋「回也不改其樂」，只是言「引而不發，欲學者深思而自得。」於「哀公問弟子孰為好學」章，以程子的〈顏子所好何學論〉，回答顏子所樂之學³⁹，內容亦無談到所謂的快樂及活潑體仁之事。其實朱子思想，近溪把他評為制欲之學，就有艱苦的意味，朱子本人亦只談下學而上達之努力作工夫，晚年特別不喜歡弟子講「吾與點也同」的境界。故可見樂是心之本體，乃朱子學所不談的，因為所謂的心是本體在朱子學而言，是指心中之性，性只是理，而不是心，只是生之理，是使生生成為可能的道理，而不是生機活動本身。

以上三者都是朱子學所厭惡談到的思想，而陽明學所調的學問，在朱子看來，若以此教育學生，只會害了學生，而走偏了儒學。而相對的，從近溪的生平來看，若以朱子學方式來教育學生，亦只是害了學生。在此只能說是二種不同系統所致，但亦可看出近溪的企圖，及其所分別的制欲與體仁之不同之用意。

五、體仁之學乃真儒者道脈：

近溪學傳承先秦儒者，及明道、陽明等思想，可謂正宗儒者，但其以不把持、不湊泊為工夫，似乎有近於佛老之思想，亦受到諸多批評。但吾人認為，首先近溪談天道性命之相通，此非佛教思想，佛教亦談天道，但是天道還在六道輪迴之中，故以整個大判準而言，近溪以天道為終極判準乃不同於佛學。另外，近溪言的良知天體，雖出於自然，但儒家亦可談自然，如孔子言的毋意必故我，吾與點也同等意思，都是以自然的方式體現天道。但道家談的天是消極無為的意思，沒有儒家的生生不息的積極性。儒學談良知本體呈現，便與天地之直貫創生感通，這點亦是道家所不談的。

但黃宗羲順著其師劉戡山的看法，續繼批評近溪。其言：

然所謂渾淪順適者，正是佛法一切現成；所謂鬼窟活計者，亦是寂子速道莫入陰界之呵。不落義理，不落想像，先生真得祖師禪之精者。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。……此流行之體，儒者悟得，

³⁹ 參見朱子，1984：84-85，《四書集註》，鵝湖出版社。原文很長，不引。

釋氏亦悟得，然悟此之後，復大有事，始究竟得流行。……若以先生近禪，并棄其說，則是俗儒之見，去聖亦遠矣。許敬菴言先生「大而無統，博而未純」，已深中其病也。⁴⁰

黃宗羲在此批評近溪主要思想是近禪與「大而無統，博而未純」，此乃順著許敬菴而做成的批評。吾人對於此二點做些辯駁。首先是近於禪者這一點，黃宗羲認為渾淪順適者，便是佛法一切現成。指的是禪宗的當下頓悟成佛的意思，但儒家亦可言性善是生而有之，人人現成，人人可以成聖。在此要有擴充的工夫，近溪在此的擴充工夫便是體仁的工夫，讓良知心體自己呈現，如同赤子一般不學不慮。此近溪言聖人之化境，為的是指引一般人，順其眾生性分之所近，當下指點，而專擅於言聖人之化境。所以近溪亦談儒學之易簡之道，當下成聖，不須把持，不須湊泊。黃宗羲又言，所謂鬼窟活計者，亦是寂子速道莫入陰界之呵。近溪用了佛家的辭語，並不表示就是佛學，在此只是用鬼窟活計，描寫若只是制欲而不知體仁的錯誤顛倒情境。黃宗羲又言，不落義理，不落想像，是為真得祖師禪之精者。這只是近溪認為流於想像則為光景，不是體仁之真學脈；流於義理而不實踐，則只是口頭上之背頌，如同知行不合一般。

黃宗羲又言一般人只從流行之體上看，不能分判出儒佛，因為儒家悟得流行之體，佛家亦悟得，如此只是在跡上判，而不是在根源上判。在此黃宗羲對於近溪之看法是好意，即認為近溪不是禪，因為二者都談流行之體，而是儒者之博而未純者。不過吾人認為，流行之體是生生不已之機，此非佛學所能言之。佛家的因緣生之法，流行之中，緣起性空，不像儒家雖見流行，但至虛而實實，有其直貫創生的意思，此與佛家之判是本質上的判別，不是跡上的判別。如此的講法與黃宗羲之歸於「畫一」（太極）的看法相近。

至於第二點，關於「大而無統，博而未純」之辯駁，乃順許敬菴先生而言。許敬菴乃甘泉學派之傳人，對於心學思想之不契，於〈九諦九解〉中與周汝登之辯論可見一般。至於甘泉之思想，乃其師陳白沙思想與朱子學思想之融合，反而是博而未純，故陽明在世時，雖為其好友，亦不同意其思想。而許敬菴乃劉戡山之老師，故可見此學脈對於近溪之心學強烈批評，亦是可了解的。近溪思想，前文吾人提過，乃是陽明心學之真傳，故其思想以體仁為宗旨，這是所謂的學統，不該說大而無統。其雖有近於強調不做工夫而遭人垢病，此乃陽明思想之調適上遂，聖人化境之展現，不當妄加猜疑之。⁴¹故在此可回答黃宗羲之看法。其批評近溪有一間之未達，且只是見流行之體，而不見太極之統。所以批評近溪只見小德之川流，而不見大德之敦化。但吾人認為，近溪的良知呈現之一體思想便是畫一之統體，便是太極之理，因為心即理，而且即流行之用以見體。而黃宗羲又批

⁴⁰ 黃宗羲：1992：3-4，《黃宗羲全集第八冊，明儒學案下冊》。

⁴¹ 此頂多稱之為人病，而不當為法病，方法工夫乃本心呈現，人人具足，在法上沒有缺漏。

評曰：「悟得之後，復有大事，始究竟得流行。」悟得良知後而有擴充之工夫，工夫便是保持良知之呈現，時時感通，三月不違仁，此乃近溪之大事以究竟得流行。故可見黃宗羲對於近溪學問之不契。

另外對於近溪有道家意味之話語，亦容易引人垢病，例如：

此心體極是微妙輕清，纖塵也容不得。世人苦不解事，卻使著許多粗重手腳，要去把捉搜尋。譬如一泓定水，本可鑑天徹地，纔一動手，便波起明昏，世人惟怪水體難澄，而不知是自家亂去動手也。⁴²

如此不亂動手腳，似乎有道家之意味。不過這是儒道之共法，儒者亦不用心虛，因為道家可言自然，儒家亦可言自然，言曾點之境界。且近溪常言聖人的境界，故似乎有忘卻工夫的意思，但其工夫是直指本體，良知人人現成，故能讓良知本心呈現便是工夫，如此工夫是人人具足，只怕人們日用而不知。且近溪亦非只是消極的無思無為，而不言工夫，下段之記載可見之：

在川黃君，謁師從姑，晤儒詢新功，儒曰：年來理會吾無思、無為之本，覺不費些子氣力，而老師不許何也？黃君曰：予向來用功亦多如此，邇見老師，以為終難成就。俄而永新莘田蔣君廣，亦來叩儒，儒答如前，蔣君曰：此在閑道人或可，若要做頂天立地大漢子，恐別有說。翌日儒獨晤蔣君於蟾窟之上，蔣以所聞於師者，為儒悉之。且講孟子「居廣居，行大道，立正位」章大義。又曰：人言近老之學類禪，此不知近老者，近老之言閒引夫禪，而近老之學真正孔子脈路，斷斷不差。渠嘗曰：做人莫喫人現成茶飯，須造茶飯與人喫，有味哉言之也，且近老甚有意於君，君莫負之儒，因蔣君言，遂思師所云：孔子臨終歎氣也者，悱然會心。……⁴³

近溪反對其弟子只是無思、無為，雖然無思無為是體易的工夫，但似乎有流於道家的可能性，所以近溪不多談這樣的功夫，這也是近溪晚年發現自己多談化境，容易誤使人認為其乃佛老之流，於是把體仁之思想更加強調。且有人認為道家之學是近於禪學，這點近溪反對，其認為道家之學是儒家之學脈，乃對儒家學問之作用的保存。亦是說老子、莊子並非真的絕仁棄智，而其學問主要是問，如何才能把仁義禮智發揮的最好，否則都是小仁小義，甚至非仁非義，所以說出「大德不德」等等的話語。這裡並非把儒家思想偷偷放入道家的無為思想，而是儒家本有的，這與陽明的三間屋舍之比喻⁴⁴是相同的，將道家視為儒家的一支。

⁴² 羅近溪，1996：95，《盱壇直詮》。

⁴³ 羅近溪，1996：185-186，《盱壇直詮》。

⁴⁴ 指儒家本有三間屋舍，一為儒，一為道，一為佛。

最後談到近溪言孔子臨終時不免嘆口氣，指的是縱使是聖人亦有作不完的事業，修身的境界亦永無止境，內聖外王都永遠有進步的空間，這也要工夫的不斷努力，其言：「諸友爲學須要立個必爲聖人之志，時時刻刻用工後，日方有成就。……」⁴⁵這裡的工夫不只是無思無爲的境界工夫，而是立志與體仁的工夫，這也是儒家之思想之正宗。

至於佛學，近溪則持部分否定的態度：

……有頃召諸門人及諸孫，手授會語八卷，且楷書《中庸》「大哉洋洋」之章，再三叮嚀以別。諸孫問考終有何語？師曰：諸事俱宜就實，孟圓則水圓，孟方則水方。孫懷智問師去後有何神通？師曰：神通變化，此異端也，我只平平。⁴⁶

這是描述近溪死前的話語。且人之將死其言也善，這些遺言也是近溪的學問重點所在。其言神通變化是異端，乃批評佛學所言的神通變化太多端，乃是以神通來吸引人信奉，非儒家之正道也，所以近溪認爲要實實在在的腳踏實地，如水一樣，平淡無奇，不要談太多神通變化的事。象山也說千虛不搏一實。儒家之正道乃是平平常常，所謂的中庸之道，只是孝弟慈，而不顯精彩相。陽明也說過：泰山不如平地，因爲泰山有其高峻的樣子，還沒有做到中庸的境界，所以不如大地一樣，萬物都能覆載。這也是合於儒學的極高明而道中庸之思想。

故由上可見，近溪不爲佛老。且在上文裡吾人提到，其於儒門裡，又較之朱子學更能傳承先秦儒學之思想，故乃是正宗儒學之傳無誤。

六、結語：

近溪思想，至大至正，以承於陽明一體之仁之思想，且歸本於仁，切合於道德之實踐，龍溪嘗稱讚他如同明道一般，渾是一團和氣。也因爲他回歸孝弟慈的切身實踐工夫，所以思想渾淪，而不是重智般的分別，對於時代的傳承，有重要意義，也能夠鼓舞當時的學者，形成一股學氣風潮，讓人當下能受用，能夠安身立命。

其思想乃是心學之傳承，有明道與陽明的影子，以活潑之體仁思想，以別於理學的制欲之刻板印象。⁴⁷這也是近溪之生命形態之切實實踐所體悟出的真理，

⁴⁵ 羅近溪，1996：186-187，《盱壇直詮》。

⁴⁶ 羅近溪，1996：280，《盱壇直詮》。原頁碼顛倒有誤。

⁴⁷ 黃宗羲評爲：「一洗理學膚套括之氣。」。見黃宗羲1992：3《黃宗羲全集第八冊·明儒學案下冊》。

而不是紙上理論的成果罷了。其把儒學之精義，發揮到最高境界，如同道在眼前，當下可以肯認。如同孔子言的性與天道，不離日用倫常，當下肯認。這也是儒學在明代之另一發展高峰。

參考書目：

- 程樹德，1970，《論語集釋》。北京，中華書局。
楊天石，1980，《泰州學派》，北京，中華書局。
劉寶楠，1998，《論語正義》，北京，中華書局。
束景南，2001，《朱子年譜長編》，華東師範大學出版社。
朱子，1984，《四書集註》，台灣，鵝湖出版社。
黃宗羲，1992，《黃宗羲全集》第七冊，第八冊，浙江古籍出版社。
羅近溪，1987，《近溪子明道錄》，台灣，廣文書局。
朱子，1986，《朱子語類》，台灣，文津出版社。
羅近溪，1996，《盱壇直詮》，台灣，廣文書局。