臺大中文學報　第四十四期
2014 年 3 月　　頁 103~148
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

晚明心學成聖論述的變化

——以羅近溪、管東溟爲主要線索

吳　孟　謙*

提　　要

十六世紀上半葉，是陽明學形成、建立、終至蓬勃發展的時期。王陽明化朱子學的支離爲易簡，去「分兩」之繁而重「成色」之精，強調通過致良知的工夫，即能豁顯自心、趨向聖道。這一嶄新的成聖論述，在陽明個人及其弟子的努力下，很快地風行天下，造成深廣的影響。十六世紀下半葉，陽明學進入二、三傳，由於心學本身的靈活性，後學們容易依循各自的生命體驗、因應各自的時代課題，發展出風格相異的思想，學風也因而發生變化。本文以先後活躍於晚明思想舞台的羅近溪、管東溟爲主要線索，將其置放在思想史的脈絡中，分析其成聖論述的具體內涵，從而觀察心學理論之間批判性的繼承關係，以及由專主「成色」至兼重「分兩」的變化態勢，藉此略窺晚明多樣化的心學圖景。

關鍵詞：成聖論述、心學、成色分兩、羅近溪、管東溟

本文於 102.06.24 收稿，103.03.12 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系博士生。
DOI: 10.6281/NTUCL.2014.03.44.03

臺灣大學學術期刊資料庫

Variations of the Sagehood Discourse in Late Ming Mind Learning: Starting with Luo Jin-Xi and Guan Dong-Ming

Wu Meng-Qian*

Abstract

Wang Yang-Ming establishes and flourishes his thought school in the first half of the sixteenth century. He simplifies Zhu Xi's teachings with his sagehood discourse that advocates scrutinizing one's conscience when emphasizing quality more than quantity. With Wang and his students' efforts, this brand-new theory quickly prevails and impacts the academic circles. In the second half of the sixteenth century, Yang-Ming school advances into its second and third generations. The flexibility it introduces facilitates later scholars to develop different thoughts with their own life experiences and social issues, and this growth changes the whole academic atmosphere. This article starts with late Ming thought activists Luo Jin-Xi and Guan Dong-Ming, analyzes the contents of their sagehood discourse in the context of Chinese thought history, observes the transmission among mind theories and their change from quality to quantity, and glances at the various mind theory

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

臺灣大學學術期刊資料庫

patterns in the late Ming.

***Keywords*: sagehood discourse, mind learning, quality and quantity, Luo Jin-Xi, Guan Dong-Ming**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

晚明心學成聖論述的變化

——以羅近溪、管東溟爲主要線索*

吳　孟　謙

一、前　言

聖人是儒家的最高典範，對於立志成聖的宋明儒者而言，聖人的定位、由凡入聖的方法與歷程，在很大的程度上體現了儒者的學問風格。自幼立志作聖人的王陽明（守仁，1472-1529），從實踐朱子（熹，1130-1200）格物之學遭遇挫敗、「自委聖賢有分」、其後徹悟「心即理」、終至提出良知教的苦心孤詣，正是一個新的成聖論述從醞釀到誕生的歷程。陽明透過自身的生命實踐，體悟到聖人所以爲聖人的關鍵，不在於外在的功業、知識、技能，而在於生命主體的通透與光明。他對於朱子所說：「爲學須是先立大本。其初甚約，中間一節甚廣大，到末梢又約」[1]的漫漫成聖之路，以黃金的「成色分兩」爲喻加以批判，認爲「聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理，而無人欲之雜。猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色

* 本文初稿曾宣讀於中央研究院中國文哲研究所舉辦之「博士後研究人員、博士候選人暨訪問學員研究成果發表會」（臺北：2013 年 6 月 11 日），感謝評論人鍾彩鈞先生的指教，亦感謝本刊兩位匿名審查人所提供之寶貴意見。

1 宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1999 年），卷 11，頁 188。

臺灣大學學術期刊資料庫

方是精。」[2] 因此，「若除去了比較分兩的心，各人盡著自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，個個圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。」[3] 這一轉手之間，將朱子學中聖人必窮盡事物之理的崇高形象，化爲與愚夫愚婦平等無二的平易形象，從而開啓了一個新的學術路向。

良知學強調易簡的學風，固然易於流傳，但在實踐的過程中，也不可避免地產生一些問題。即本體、即工夫的思維，儘管直截痛快，然而隨著各人資稟與實踐體驗的差別，良知學也不能不有種種轉折，[4] 乃至在本體論上有由心轉性的趨勢。[5] 如是種種變貌的產生，若究其初衷，無非是希望更爲完密無弊地開顯心體，換句話說，即是要保證「成色」的精粹無瑕。此種聚焦於「成色」的成聖論述，重在生命智慧的開顯，雖不拒絕廣學多聞，知識追求卻非成聖所必須。學界一般也認爲心即理之說發展至極，不得不取證於經書，救正空言義理之弊，學術因而轉向清初以降重視知識的道問學之路；[6] 同時，明清之際也興起一種「後心性時代的軌約主義」，以禮教代替心性，做爲針砭世風、矯正

2 明・王守仁：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006 年），上冊，卷 1，頁 28。

3 同前註，頁 31。

4 譬如學者曾以「良知學的轉折」形容聶雙江（豹，1487-1563）與羅念菴（洪先，1504-1564）；以「心學的屈折」形容胡廬山（直，1517-1585）。見林月惠：《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）；吉田公平：〈明儒胡廬山論——心學の一屈折〉，《中國近世の心學思想》（東京：研文出版社，2012 年），頁 367-388。

5 參見侯潔之：《晚明王學由心轉性的本體詮釋》（臺北：政大出版社，2012 年），該書以劉師泉（邦采，約 1490-1578）、王塘南（時槐，1522-1605）、李見羅（材，1529-1607）、楊晉菴（東明，1548-1624）四人爲中心，探討晚明王學由以心爲宗轉向以性爲宗的思想脈動。

6 此說由余英時先生發其端，陳弱水、王汎森繼其後。參見余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉、〈清代思想史的一個新解釋〉二文，收入《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1977 年），頁 87-156；陳弱水：《論「成色分兩說」闡釋之流變》（臺北：臺灣學生書局，1978 年）；王汎森：〈心即理說的動搖與明末清初學風的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 65 本第 2 分（1983 年 6 月），頁 333-373。

臺灣大學學術期刊資料庫

時俗的客觀軌範。[7]

然而心性軌則與經典知識、禮教規範之間，是否必然衝突？在明末清初學術轉型，進入「後心性時代」之前，心學家自身如何面對這樣的問題？皆值得思考。大體而言，在陽明學流行的前期，王門後學中雖不乏博古窮經之士，如季彭山（本，1485-1563）、唐荊川（順之，1507-1560）等，[8] 但其博學大抵屬於個人的志趣，並未從理論上提出與良知學異趣的成聖論述。而約莫自十六世紀中後葉起，良知學專重「成色」的思維已開始發生變化，在依舊肯定心即理的同時，也強調聖賢法度的習學與綱常禮教的意義。先後活躍於當時學界的羅近溪（汝芳，1515-1588）與管東溟（志道，1536-1608），在這個脈絡下均各自有清楚的自覺與條理分明的論述，是非常值得注意的兩個個案。

眾所周知，最能將陽明思想簡易直截的一面發揚光大者，莫過於高呼「滿街聖人」、開啓庶民講學之風的王心齋（艮，1483-1541）。心齋再傳至羅近溪，活動力更強、影響力更廣，聖學平易性的表彰，在他的語錄中處處可見。錢穆先生曾認爲陽明「但求成色」的易簡風格，到了羅近溪發揮到極處；[9] 牟

---

7 「後心性時代的軌約主義」一語出自王汎森先生，參見氏著：〈清初「禮治社會」思想的形成〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版社，2013 年），頁 41-87。關於清初以降禮教主義的興起，參見 Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford, Calif.: Stanford University Press,1994)。

8 《明儒學案》載：「（彭山）先生閔學者之空疏，祇以講說爲事，故苦力窮經。」又《明史》載：「（荊川）於學無所不窺……盡取古今載籍，割裂補綴，區分部居，爲左、右、文、武、儒、稗六編，學者不能測其奧也。」分見清・黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案・浙中王門學案三》（北京：中華書局，2008 年），卷 13，頁 272；清・張廷玉等：《明史・列傳第九十三》（北京：中華書局，2007 年），卷 205，頁 5424。

9 錢先生認爲近溪之學「不說我該如何做聖人，卻說聖人來做我，看該如何做。……理學中有了陸王心學，陸王心學中有了泰州學派，乃至於羅汝芳，易簡篤實到極處。」又說他「把古聖人古經典地位，都讓世間愚夫愚婦日常心情替代占盡了。」見氏著：《宋明理學概述》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版社，1998 年），第 9 冊，頁 337、340。

臺灣大學學術期刊資料庫

宗三先生則認爲陽明學的特色是將天、道、理、性、心都收縮成一「知體」，而近溪之學順此發展，進一步正視「破光景」的問題，掃除一切軌道相、格套相，使本有而現成的「知體」能流行於日用之間，既承擔了王學發展的歷史必然，又能調適上遂地完成王學。[10] 這都是把近溪定位爲良知學平易精神的極致。但另一方面，荒木見悟先生曾指出，羅近溪雖主良知現成，與王心齋、王龍溪（畿，1498-1583）的立場有相近處，但他從帶有倫理規範意義的「孝、弟、慈」來發揮本體意涵，並重視對天命的畏敬之情，相較於強調無縛無著的左派現成論，可說是現成論的後退；[11] 龔鵬程先生更指出，近溪的用心處不在教人全體放下、當下即是，乃是在日常行事上祛除遊氣紛擾、耳目牽滯，做戒愼恐懼的工夫，表現出一種合理也合禮的倫理生活。並指出近溪思想中有重視復禮、經典格言與博文的特質，「從呼籲發顯主體良知的逆覺體證之路，逐步走向講究考察禮文、遵守禮法的道路。」[12] 若從這一角度來看，近溪反而偏離了王學的傳統。

對同一人的思想竟有如此分歧的解釋，正顯見近溪學術的複雜性。本文認爲龔氏之說雖有矯枉過正之嫌，卻值得正視。檢視近溪的著作、語錄，他不僅指點聖人之學的平易性，亦往往兼舉聖人之學的崇高性；他固然仍在心學的傳統中，但對於成聖工夫的具體操作歷程，已有了不同於良知學的思考。[13] 其成

[10] 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2000 年），頁 288-298。

[11] 荒木見悟：〈羅近溪の思想〉，《明代思想研究》（東京：創文社，1978 年），頁 123-124。

[12] 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。

[13] 謝居憲在其博士論文《羅近溪哲學思想研究》（中壢：中央大學哲學所博士論文，楊祖漢先生指導，2009 年）中，亦注意到近溪思想重視經典、禮法的一面，謝氏透過對近溪哲學的全面梳理，指出近溪是以格則、法程爲依歸，藉此啓發良知之共鳴，屬於從「法則」契入「自由」之進路，相較於陽明心學以「自由」入手，更爲穩當。因此，近溪可說是心學傳統之進一步發展。（見該書頁 265）就此點而言，謝氏對近溪之學的認識與本文立場頗爲相近，但該文純粹從義理上分析，認爲近溪之學有調和程朱陸王的意味，這樣的定位或稍嫌粗疏。本文尚希望將近溪置放在思想史的脈絡來做觀察。

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

聖論述揭示了何種成聖路徑？與良知學的差異何在？自我良知與聖賢法則之間，是否如龔氏所云，有所牴牾、無法圓融？這是本文所關注的焦點之一。

管東溟與近溪學術淵源頗深（詳下文），是晚明著名的三教會通思想家，著述宏富，較諸近溪更有超越朱子、陽明而上宗孔子之志。雖被《明儒學案》歸入「泰州學派」，也被近人列入「左派王學」，[14] 以致長期被貼上「狂禪」的標籤，但其立場卻恰恰是倡禮教、反狂禪。[15] 他雖立足於心學陣營中，但良知學的成聖論述，到了東溟已有更顯著的變化。他的成聖論述爲何？本於何種關懷而提出自身的理論？對近溪思想有何繼承與批判？這是本文所關注的焦點之二。

以下行文將分爲四個部分：一、論析陽明良知學「自師其心」的傳統，與近溪兼重「師法古聖」的立場有所差別；二、闡述近溪從當下覺悟到究竟至善的成聖次第，藉以突顯其成聖論述的特性；三、分析近溪與東溟的學術淵源，以及東溟「圓宗方矩論」與三教觀對近溪學的批判性發展；四、討論東溟在「頓悟漸修」立場上所鋪展出的成聖次第。最末總結全文，並對晚明心學的多樣性作出反省。

二、師心與法聖：從王陽明到羅近溪

王陽明的良知說，旨在點明學問主腦，破除學者支離逐物之病，故說：

> 大抵學問功夫只要主意頭腦是當，**若主意頭腦專以致良知爲事，則凡多聞多見，莫非致良知之功**。……若曰致其良知而求之見聞，則語意之間未免爲二，此與專求之見聞之末者雖稍不同，其爲未得精一之旨，則一

14 見嵇文甫：《左派王學》（臺北：國文天地雜誌社，1990 年）。

15 管東溟著述甚多，但後世流傳不廣，至今學界識之者尚屬寥寥。對之有較全面研究的，仍推荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979 年）一書。荒木先生此書對東溟思想頗能拋開前人成見加以梳理，但對其與羅近溪的關係，則未有深論。

臺灣大學學術期刊資料庫

而已。[16]

很顯然，陽明是以發明良知心體爲工夫的唯一目的，多聞多見雖不妨礙致良知，但致良知卻不一定要假途於見聞，因爲良知本身具足了成聖的條件。陽明嫡傳弟子們，大抵皆繼承此意。王心齋則有較重知識的傾向，心齋曾說「正諸先覺，考諸古訓，多識前言往行，而求以明之，此致良知之道也。」[17] 而素有經世之志的唐荊川，也對經典與本心的關係做過如下表述：

有逐末之學，而後有反本之論。……有滯經而無得者，論者曰：「盍反而求之乎心？」雖然，未若**即經而心**之爲至也。[18]

相較於陽明，經典在心齋、荊川這類的說法中，毋寧扮演了較積極的角色。然而有意識地突顯經典在成聖過程中的不可或缺性，則有待於羅近溪。

成學過程中轉益多師的近溪，其學術性格博大宏通，學派意識也相對淡薄。[19]近溪自身爲學，在一定程度上體現了超越朱、王而師法孔、孟的特色。[20]

---

16 明・王守仁：〈答歐陽崇一〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 71。（按：粗體字爲筆者所加，以下皆同。）

17 明・王艮：〈奉緒山先生〉，《王文貞公全集》（臺北：廣文書局、中文出版社，1975 年），卷 5，頁 505。余英時先生亦曾提及心齋較重博學、讀經的傾向，見〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，《歷史與思想》，頁 118。

18 明・唐順之：〈巽峯林侯口義序〉，《荊川先生文集》，《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年），第 76 冊，卷 10，頁 195。

19 關於近溪的轉益多師，他自己曾言：「凡海內衿簪之彥、山藪之碩、玄釋之有望者，無弗訪之。」近溪之孫羅懷智亦敘述近溪的從師經歷云：「十有五而定志於張洵水，二十六而證學於山農，三十四而悟《易》於胡生，四十六而授道於泰山丈人，七十而問心於武夷先生，其他順風下拜者不計其數。」鄒南皐（元標，1551-1624）也說：「蓋先生眞見天下善無一處不具，天下人無一人不可師。己耶？人耶？我耶？物耶？渾然無間，誰能閡之！」分別參見明・曹胤儒：〈羅近溪師行實（節錄）〉、明・羅懷智：〈羅明德公本傳〉、明・鄒元標：〈近溪羅先生墓碑〉，收入明・羅汝芳著，方祖猷等編校整理：《羅汝芳集・附錄》（南京：鳳凰出版社，2007 年），頁 832、835、931。

20 近溪弟子萬煜曾言：「我師之學，直接孔氏，以求仁爲宗，以天地萬物爲體，以孝弟慈爲實功，以古先聖神爲格則。」萬煜：〈羅近溪師事狀〉，收入《羅汝芳集・附

臺灣人文學術期刊資料庫

曾云：

> 孔子……取夫《六經》之中至善之旨，集爲《大學》一章以爲修齊治平規矩，所謂格也。其旨趣自孟子以後，知者甚少：宋有晦庵先生，見得當求諸《六經》，而未專以孝弟慈爲本；明有陽明先生，見得當求諸良心，亦未先以古聖賢爲法。某自幼學即有所疑，久久乃稍有見。[21]

在近溪看來，孔孟自是一貫，朱子、陽明雖各有所創獲，卻都不免有偏。其中陽明的不足，乃在於未先以古聖賢爲法。這一歧異，明顯地展現在格物的解釋上。近溪於三十八歲時徹悟格物之說，是他奠定自身思想極重要的轉捩點，他所說的「物」，乃本末始終的一切物事，所謂「格」，即「格式」之意，指的是古先聖人所訂的法程、規矩，也就是至善的聖人之道。而此至善的聖人之道，重在將孝弟慈等日用平常的人倫關係實踐到極至，使人人皆能親其親、長其長而天下平。這一觀點，顯然與陽明在事事物物上致良知的思想有別。[22]

在陽明之時，對話的主要對象是朱子學，爲了矯正學術的務外與支離，故而反覆強調學聖的關鍵只在認得良知明白，陽明云：

> 夫萬事萬物之理不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲

錄》，頁 852。描述近溪學術特色頗爲準確。事實上，與近溪同時期的儒者如耿天臺、李見羅等皆有上接孔孟的傾向，不再如陽明第一代弟子般謹守良知教。可參考張藝曦：《講學與政治——明代中晚期講學性質的轉變及其意義》（新北市：花木蘭出版社，2012 年），頁 38-45。

[21] 羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷禮（一），頁 5。

[22] 關於近溪格物說的體悟及其具體主張，參見吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005 年），頁 119-124、202-211。但吳氏認爲近溪格物說基本上繼承王心齋而來，此說尚可商榷。王心齋的淮南格物說雖也以格爲「格式」，物爲「物有本末」之物。但近溪畢竟自認爲格物之說乃出於自悟，有其自身的理路。謝居憲即曾指出，近溪學有其獨立性，不能簡單的化約爲陽明學或心齋學。近溪雖主悟良知，但他對良知的規定，並非陽明的「知是知非」，而是改之以「知孝知弟」。蓋近溪以孔子「仁者人也，親親爲大」來建立思想綱維，格物是識仁，致知是體仁，而仁學的根源落實處又在「孝弟慈」，故以「孝弟慈」爲徹上徹下的至善格則。謝氏之說頗能指出近溪思想的特色，此處僅撮其旨要而不贅。詳參氏著：《羅汝芳哲學思想研究》一書，特別是第三、四章。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。……今必曰窮天下之理，而不知**反求諸其心**，則凡所謂善惡之機，眞妄之辨者，捨吾心之良知，亦將何所致其體察乎？[23]
>
> 聖人氣象自是聖人的，我從何處識認。若不**就自己良知上眞切體認**，如以無星之稱而權輕重，未開之鏡而照妍媸，眞所謂以小人之腹而度君子之心矣。聖人氣象何由認得？**自己良知原與聖人一般**，若體認得自己良知明白，即聖人氣象不在聖人而在我矣。[24]

這兩段話都明顯地強調了體認「自心聖人」是爲學的不二要訣。在陽明良知教流行天下以後，此種觀念已爲學者所習聞。因此當近溪以古聖先賢的矩則爲至善時，不免引發學者的疑義。在一場講會中，弟子張斗陽即疑惑近溪的格物說，認爲近溪以至善屬於聖人，似泛而不切。近溪是如此回答的：

> 此近世學者，於朱子矯枉過中，更不小心下氣，將孔子自身得力處，討個入頭。……孟子道性善，言必稱堯舜，卻明白說出：「**規矩者，方圓之至；聖人者，人倫之至**。」此個「至」者，又是孟子善發孔子**信而好古聖**之一副肝腸，如射之必設正鵠，樂之必治金聲。……然孟子之學孔，孔子學堯舜，豈是捨了自己的性善去做？但**善則人性之所同，而至善則盡性之所獨，故善雖不出於吾性之外，而至則深藏於性善之中**。今一概謂至善總在吾心，而不專屬聖人，是即謂有腳則必能步，而責扶攜之童以百里之程；有肩則必能荷，而強髫垂之孺以百觔之擔。……譬如夜明寶珠，原懸衣袋，必待識寶回回，乃能拈出。我斗陽謂至善在己，是**就衣袋懸者言之**；予謂至善屬聖人，是**就法眼拈出者言之**，雖所指不同，而同歸此個寶珠也。[25]

這段話十分重要。近溪首先以孔孟重視古聖規矩爲例證，對治「近世學者於朱子學矯枉過中」之弊。進一步，近溪又分辨「善」與「至善」之異，他固然在

[23] 明・王守仁：〈答顧東橋書〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 46。
[24] 明・王守仁：〈啓周道通書〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 59。
[25] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子四書答問集》，頁 307-308。

臺灣大學學術期刊資料庫

本體上肯定至善不出於自身心性之外，然而就實然層面而言，卻必須承認自己與聖人在事修上的差距。這一事修的差距，在陽明固然也同樣承認，但是陽明弭平聖凡差距的方法是透過自致其良知；近溪此處卻特別強調聖人啓發的不可或缺性。值得玩味的是，近溪所舉的寶珠譬喻出於《法華經》的〈五百弟子受記品〉，此〈品〉中，五百位羅漢弟子在被佛陀受記未來當成佛後，自喻過去爲衣藏寶珠的貧人，如今蒙佛點示，才知身懷此寶（如來智慧），不再以小智爲足，於是感念讚歎佛陀之恩。[26]《法華經》的經旨本是肯定一切眾生皆當成佛，但此義若無佛陀「開權顯實」，凡夫亦不能得知。近溪借用此喻，可說巧妙地證明了師法聖人的重要性。

此外，陽明的成聖工夫，重點是在此一心之中去人欲、存天理，即使談到「博文約禮」的主題，陽明依舊會歸到此心之上，他說：

> 禮字即是理字。理之發見可見者謂之文；文之隱微不可見者謂之理。只是一物。**約禮只是要此心純是一個天理**。要此心純是天理，須就理之發現處用功。如發現於事親時，就在事親上學存此天理……至於作止語默，無處不然，隨他發現處，即就那上面學個存天理。這便是博學之於文，便是約禮的功夫。[27]

陽明所說的博文約禮，實際上就是在應事接物之中磨練此心的意思。此即是晚年所提出的，在事事物物上致良知的思維。與重視讀書、外在禮法並無直接的關聯。陽明第一代弟子大體承襲了這樣的思路，即使如學風穩健篤實的鄒東廓（守益，1491-1562）也主張：「心有主宰，便是敬，便是禮。心無主宰，便是不敬，便是非禮。」[28] 近溪則頗有異於此，他說：

> 孔門立教，其初便當**信好古先**，信好古先，即當敏求言行，誦其詩，讀

[26] 原文見姚秦・鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年），第 9 冊，卷 4，頁 29a。

[27] 明・王守仁：《王陽明全集》，卷 1，頁 6-7。

[28] 明・鄒守益著，董平編校整理：〈答林掌教朝相〉，《鄒守益集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 10，頁 506。

臺灣大學學術期刊資料庫

其書，又尚論其世，是則於文而學之，學而博之。學也者，心解而躬親去，其不如帝王賢聖，以就其如帝王賢聖，固不徒口說之騰、聞見之資而已也。博也者，**考古而證今，雖確守一代之典章，尤遍質百王之建置**，耳目固洞燭而不遺，心思亦體察而無外也。此之謂「博學於文」。然豈徒博而已哉？博也者，將以求其約，約也者，惟以崇其禮而已矣。禮也者，統之則爲三綱，分之則爲五常，而詳之則爲百行。會家國天下，而反之本焉，則在吾之一身，**身則必禮以修之，而綱常百行，動容周旋，必中其節文**也。[29]

這段話中對博究典章、謹守禮教的見解，幾乎很難讓人相信出自泰州派心學家之口，但這並非近溪偶然發之的見解，以下再引幾段相關的文獻：

「規矩爲方圓之至，聖人爲人倫之至」，非**考古博文、契悟法則**，縱心思力竭，而終非其至。[30]

道固當反求諸心，非人指示，安知所謂心？又安知所以反而求之也耶？故曰：「以先知覺後知，以先覺覺後覺」，**合人與己而師始得之矣**。[31]

「中庸其至矣乎，民鮮能久矣！」夫至本中庸，即愚夫愚婦可以與知與能者也。至久鮮能，卻是聖人亦有所不知不能，而必俟聰明聖智達天德者也。……**此時心體，果是四端現在，然非聖修作則，便終擴充不去**。守規矩而爲方圓，夫豈不易簡也哉！若只徒求書中陳跡，而**不以知能之良，培植根苗，則支離無成**，與徑信本心者，其弊固無殊也已。[32]

近溪認爲，在成聖的過程中，要達到究竟至善，除了自師己心，還須師法聖人，因此「考古博文、契悟法則」的讀書體悟工夫不可或缺。當下具足的四端之心，也必須仰賴聖人典範而得以擴充。當然，做爲一個心學家，近溪也反對只求書中陳跡的支離之學。

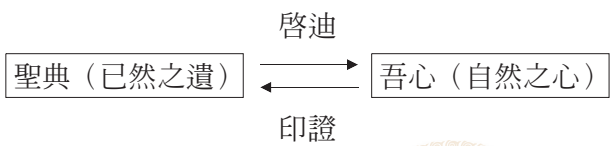
[29] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子續集》，卷乾（一），頁 244。
[30] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷射（三），頁 106。
[31] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷樂（二），頁 58-59。
[32] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷禮（一），頁 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而重視自家心體與重視經典法度，本就含藏了相當的緊張性，近溪如何克服其中可能的矛盾，而不流於泛泛的調和論呢？從底下的問答中可以窺見一斑：

> 問：「『學而時習』爲《論語》開卷第一義也。今以聖時之時爲釋，眞得夫子達己達人之心，且明彰其仁道生生之妙矣。但不知學者用功，即**隨現在之動靜語默爲吾心感通時出者，而習之乎**？亦必如孟子所謂『乃所願，則學孔子』，**以聖賢經書所載時中之矩則成法，而習之已乎**？」羅子曰：「天之生人，蓋無有一理而不渾涵於其心，吾心之理，亦無有一時而不順通於所感。蓋自孩提之愛敬而已然矣。但行矣不著，習矣不察，天生斯民必先知以覺後知、先覺以覺後覺。今學者爲學，其道術亦多端，**使非藉先覺經書，啓迪而醒悟之，安能的知聖時之時，而習之也哉？然所覺習之時，又何嘗外吾本心之自然順應者，而他有所事也哉**？即吾夫子以時而聖，雖自孟子而始表揚，然究言其所由來，亦自三絕韋編於伏羲、文王、周公之《易》，苦心悉力而後得之。想像當日祖述憲章，上律下襲，**即其已然之遺而反求於自然之心；復以所深造而自得者，於古人先得我心之同然而印證之，故能通古今、達變化，而成時中之大聖也**。[33]

此處討論的是「學而時習之」之義。問者所謂「吾心感通時出者」，是將聖學工夫歸於自心；而所謂「聖賢經書所載時中之矩則成法」，則是必須求之於聖典。陽明的良知教顯然屬於前一個思路，而近溪講學時強調師法聖人，自不免使學者感到兩者有所衝突，故發此問。近溪的回答十分扼要精彩，其思路略如下圖所示：



[33] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷數（六），頁 184。

臺灣大學學術期刊資料庫

在近溪的觀念中，此心雖然在赤子孩提之時，已然萬理具足、時時應感，但是多數人皆不著不察；而聖典是「先覺」、「先得我心之同然」者所留，代表著已經成就的生命典範與格局。因此初學者的「自然之心」，必賴聖典的「已然之遺」加以啓迪。當學者有所覺悟，在每一當下做「時習」的工夫時，此工夫即是合本體的工夫，即是吾心的自然順應。如此做工夫而有得於心，又不忘隨時與聖典揭露的法則相印證，所學方能日精日廣。近溪認爲孔子的爲學過程，正是「聖典」與「吾心」不斷的啓迪、印證的過程。陽明與近溪在此處的區別，如果借用佛教來做對比，那麼陽明掃蕩知識障的態度毋寧接近禪學，而近溪經典與自心相互爲用的型態，則更近於「禪教一致」或「藉教悟宗」的立場。[34]

陽明良知教重視歸反自心，除了相信聖學具足於此心之外，也強調常人的良知與聖人的良知沒有差別，因此從初學到聖人，只是一念良知不斷擴充、熟習而已。當弟子問陽明：「先生格致之說，隨時格物以致其知，則知是一節之知，非全體之知也。何以到得溥博如天，淵泉如淵地位？」陽明回答道：「一節之知，即全體之知；全體之知，即一節之知：總是一個本體。」[35] 王龍溪承此觀點而發揮道：

> 初學與聖人之學只有**生熟、安勉不同，原無二致**。故曰：「及其成功一也」。譬之行路，初學則馴習步趨於庭除之間，未能遠涉；聖賢則能縱步千百里之外，雖遠且險，亦無所阻。生熟則有間矣，然**庭除之步**與**百里之步**未嘗有異也。[36]

---

[34] 主張「禪教一致」並在明代頗受重視的高僧永明延壽（904-975），在其著作中有一段關於禪教關係的問答，與近溪的思維相當，可作爲參照：「問：『若欲明宗，只合純提祖意，何用兼引諸佛菩薩言教，以爲指南。故宗門中云：借蝦爲眼，無自己分。只成文字聖人，不入祖位。』答：『從上非是一向不許看教，恐慮不詳佛語，隨文生解，失於佛意，以負初心。或若因詮得旨，不作心境對治，直了佛心，又有何過？』」引文參見宋・延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第 48 冊，卷 1，頁 418a。

[35] 明・王守仁：《王陽明全集》，卷 3，頁 95-96。

[36] 明・王畿著，吳震編校整理：〈慈湖精舍會語〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007 年），卷 5，頁 114。

臺灣大學學術期刊資料庫

龍溪明確指出，凡人與聖人的良知，在本體上無有不同，只是工夫有生熟安勉之異，而所謂工夫，也只是一個本體的反覆鍛鍊，如同所舉的比喻，步步向前。相較於此，近溪語錄中雖也有大量指點學者反求當下良心的話頭，然而從上文的討論中可知，近溪既然重視師法聖則、讀經印心，則其對成聖歷程的思考，也就與陽明學有所出入。試看以下問答：

> 羅子曰：「工夫得不間斷，方是聖體。」……
>
> 問：「凡境工夫縱熟無用，不知聖體工夫亦有生熟否？」
>
> 羅子曰：「有生熟，而體段不同耳。此處極微，須譬喻方得。今人家種果木者，其**核生土中**，即根株枝葉一時具足，**難說其非樹**也。及至成熟卻得多少歲月滋培，又**難說其即成樹**也。但雖至成樹，而**根株枝葉與始初不爭一些**。」[37]

此處所謂凡聖之分，差別在於是否悟得本體，悟得本體之後工夫始能不間斷。然而悟本體只是個開頭，與至聖的體段有別。有如「核」在土中時，雖然具足一切生機潛能，但要成熟爲「樹」，卻還需一些外在助緣（如陽光、水分、土壤）的培養，方能成就。近溪這一比喻所表露的思維模式，便與龍溪所謂「庭除之步」到「百里之步」都靠此「一步」貫串的思維，有所不同。雖然近溪同樣肯定心體具足了成聖的一切條件，但在工夫次第上，相對於陽明、龍溪的擴充心體、自致其知，近溪更強調栽培心體的外在助緣。也許針對比喻做這樣的說明有過度詮釋之嫌，下一節將完整分析近溪理想中的成聖次第，以爲佐證。

三、當下與至善：羅近溪論成聖次第

近溪講學特重當機指點，使人當下有所醒悟，這是因爲進入聖學的首要關鍵在於覺悟心體。但是近溪認爲，悟入以後尚有許多次第，並非一了百當。他

[37] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷御（四），頁 127。

臺灣大學學術期刊資料庫

曾舉孟子「善、信、美、大、聖、神」的爲學次第說，[38] 加以詮釋。在他看來，學者最難過的是「信關」，[39] 也即擁有認清本性至善、轉換爲學路頭、不復向外攀緣造作的自信。若對照近溪所謂「覺悟不妙，難望信從而同歸」[40] 之語，可知由「善」到「信」而實有諸己，需靠覺悟的工夫，經此一覺而過「信關」以後，仍有「美、大、聖、神」諸關要過。此外，近溪在解釋《中庸》的「誠」字時，也一方面從本體上指出一「誠」之外無可增益；一方面從境界上區分出「誠之」、「誠」、「天下至誠」的次第。[41] 由此可見，近溪固然常有「此個體段，但能一覺，則日用間，可以轉凡夫而爲聖人」、[42]「善求道者，不求諸古，只求諸今，不求諸聖，只求諸愚。蓋識得今時愚人所知能的，便通得古時聖人所知能的了。」[43] 一類的平易說法，但放在總體思想中來看，只可視爲鼓舞、接引學者求覺悟的權說，而非究竟之談。試看以下問答：

> 問：「講學者多云『只在當下』，此語如何？」
>
> 羅子曰：「此語爲救世人學問無頭，而馳求聞見、好爲苟難者，引歸平實田地，最爲**進步第一義**也。故曰：『人情者，聖王之田。』然**須有許多仁聚禮耨繁難家數，方可望收成結果也。但到此工夫漸就微密，無先覺指點，則下者便影響難入；高者便放蕩無疆**。故孔子謂：『君子中庸，君子而時中；小人中庸，小人而無忌憚。』可見中庸也只一般，但不能如君子戒謹恐懼，加以時習，便泛濫無所歸著，而終歸小人也。」[44]

近溪又說：

---

[38]《孟子・盡心下》：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」

[39] 參見明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷樂（二），頁 40。

[40] 同前註，頁 36。

[41] 同前註，頁 42。

[42] 同前註，卷射（三），頁 105。

[43] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷書（五），頁 149。

[44] 同前註，卷御（四），頁 118。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今人識得此體者甚少，若知得透徹而又久久弗去者爲尤少矣。故知而弗去已是十分難事，況又能盡其節文詳細精密，一無滲漏，得多少工夫方能至此？……今日出門一步即從不慮不學處著腳趨向，且**頭頭都是難事，節節都要精專，竭盡生平方得渾化**。[45]

正因「識得此體者甚少」，所以近溪常從日用平常處要人當下識認本心，以此爲「進步第一義」。但這只過了「信關」，只是走對了「出門一步」。若要達到究竟，中間尚有許多「繁難家數」待講究，在此過程中必須戒愼恐懼，參酌聖訓，絕非一了百當。近溪據此觀點批判當時學者云：

> **其則古稱先者，稍知崇尚聖經，然於根源所自，茫昧弗辨**，不知人而不仁、其如禮何？是拙匠之徒，執規矩而不思心巧者也；**其直信良心者，稍知道本自然，然於聖賢成法，忽略弗講**，不知不學禮、其何以立？是巧匠之徒，竭目力而不以規矩者也。**善學孔顏以求仁者，務須執禮以律躬，而尤純心以敦復。敦復崇禮又能考究百王、會通典禮，直至吻合聖神、歸於至善而後已焉**。是大匠之爲方圓也，巧不徒巧而規矩以則之，規矩不徒規矩而巧以精之。[46]

在此，近溪批判了單方面的崇尚聖經或直信良心，主張在成聖的道路上，覺悟本心必須與法聖崇禮相提並進，才有可能達到至善。故說：

> 人謂：「孔子者，聖人之一貫者也」，予則曰：「非也，**其聖於多學而識之者乎！其聖於多學而識之者乎！**」[47]

在近溪看來，孔子之所以爲至聖，不在於其「一貫」處，而在於其「多學而識」之處。因當下覺悟而把握爲學頭腦，只是聖學起步；能夠不以當下之悟爲足，進一步好古博文、節節專精，方能圓滿本體，抵達至善的終點。當然，反求自心良知仍是學問最重要的入手處，唯有覺悟心體、實有諸己，其多學而識

[45] 同前註，卷射（三），頁 100-101。
[46] 同前註，頁 103-104。
[47] 同前註，卷樂（二），頁 61-62。

臺灣大學學術期刊資料庫

方能成爲「一貫以多學」，而非「徒事多學」了。[48]

以下這段對儒經特性的判釋，清楚體現了近溪心目中的聖學藍圖：

> 竊謂《中庸》之庸德庸言，多就**知能之本良**處說；《大學》之至善物格，多就**聖賢之成法**處說；《論語》之知及仁守，莊以涖之，而動禮未善，則多就**聖賢之學，必求其至極**處說。良實以爲善之張本，善實以爲良之歸宿。[49]

近溪跳脫朱王，直宗孔子，處處從四書五經等聖典中尋找啓發，姑不論《中庸》、《大學》、《論語》的特性是否如他所分判，至少從這一段文字中可以看出，近溪重視當機指點，乃是以「知能之本良處」爲入手處；但要圓滿本體以達到至善，尚須參合「聖賢之成法」，經過重重次第，始造其極。足見近溪心學在成聖次第的開展上，較諸陽明以良知徹上徹下的單純易簡，融攝了更多樣化的內涵。[50] 於是，陽明「成色分兩」的聖學譬喻，到了近溪也有所轉化：

> 夫琢玉以求文章，追金以作器用，其文章之精美器用之整飭，則類夫學而求善者也。**若玉先辨其體，金先等其質，則教而求良之類也**。……如覺己所知能輕易而失之太過，則以聖賢之成法而裁抑之；如覺己所知能卑弱而失之不及，則以聖賢之成法而引伸之，務使五倫之綱常、百行之酬應，皆歸純粹之中，而無偏駁之累。則**良不徒良而可以言善，且善不徒善而可以言至善矣**。……若知能本良，格則尤善，而學又必求造其極至，則是**崑山粹玉而加以追琢之巧，麗水精金而賁以文章之妙**。[51]

---

[48] 二語詞參見前註，頁 60。近溪又有「不明性善，則無根源；不法先聖，則無規矩」之說，亦是此意。明・《羅汝芳集・近溪子續集》，卷乾（一），頁 246。

[49] 同前註，卷坤（二），頁 263。

[50] 除了本文所論及的面向，吳震先生也曾提到，近溪早年努力從事於功過格的實踐，其思想中「天心」、「天命」、「天報不爽」、「上帝日監在茲」等觀念，都具有濃厚的宗教性，並曾因爲在講會中向大眾宣揚因果報應的觀念，而接獲龍溪來信規勸，可以看出近溪已經不以良知爲道德規範的唯一判準，與龍溪這一代人的思想趨向已呈現出微妙的差異。吳先生此說亦十分值得參考。參見氏著：《羅汝芳評傳》，頁 391-429、502。

[51] 明・羅汝芳：《近溪子續集》，卷坤（二），頁 263。

臺灣大學學術期刊資料庫

在此喻中，近溪同樣要求金玉成色的純粹無雜，但是他區分了「良」、「善」、「至善」的層次，選擇金玉之質在先，透過規矩以淘汰偏駁繼之，最終則不嫌加以追琢之巧、文章之妙。換句話說，成聖的歷程首先是覺悟當下本具的良知良能，其次尚須借重聖賢成法的印證、五常百行的踐履，方能使此心更精粹無偏、臻於至善；若只反求一心，則難以極其精、造其極。因此近溪又曾云：「求之一心，而必求之天地古今以會其全；求之天地古今，而不外吾之一心以要其止。止以神之，其用斯宏；全以體之，其神益著。」[52] 此種宏博融通、開闔自在的學問性格，絕不只是後世所謂簡易直截、破除格套的描述所能涵蓋。[53]

呂妙芬先生曾指出，在陽明學者平實簡易的聖學論述中，其實含藏著複雜多元的發展。其中一項是「工夫論的弔詭」，文中以近溪等人爲例，強調陽明學者一方面樂觀地強調聖學的簡易、自然，一方面也敷陳著一條艱苦孤獨、死而後已的工夫歷程。一方面看似無工夫，一方面卻也是最困難的上乘工夫。[54] 本文認爲，就近溪所謂「以不屑湊泊爲工夫」而言，確可稱爲一種「弔詭之工夫」；[55] 但若就其敷陳成聖歷程中的「仁聚禮耨繁難家數」而言，近溪心學與陽明良知學卻有所區別。良知學所強調的簡易，是相對於朱子學的支離，指出工夫頭腦在於自心，不假外求而日用可得，人人都能通過致良知而成聖，這是就「工夫型態」來說聖學的簡易。至於艱苦，卻是就「工夫歷程」上來說，因

---

[52] 明・羅汝芳：〈壽吳夫人序〉，《羅汝芳集・羅明德公文集》卷 2，頁 507。

[53] 也許正因近溪之學講究博古法聖，學問宗旨不如單提一念良知的王龍溪那般容易把握，因此李卓吾（贄，1527-1602）曾對友人說：「龍溪先生全刻，千萬記心遺我。若近溪先生刻，不足觀也。蓋近溪語錄，須領悟者乃能觀于言語之外，不然未免反加繩束。非如王先生字字皆脫解門，得者讀之足以印心，未得者讀之足以證入也。」見明・李贄：〈復焦弱侯〉，《焚書》，張建業主編：《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000 年），第 1 冊，卷 2，頁 44。

[54] 參見氏著：〈聖學教化的弔詭〉，《陽明學士人社群》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003 年），頁 327-368。

[55] 「弔詭之工夫」一詞源自牟宗三先生對近溪「破光景」工夫論的判語。見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，頁 291。

臺灣大學學術期刊資料庫

必須不斷與自身習心對抗，故而返本不易，此乃指對治習心之難。「工夫型態」上的簡易，並不排斥「工夫歷程」上的困難，這兩者本是不同層次的命題，稱不上是「弔詭」。因此無論陽明再怎麼強調成聖歷程中有「多少次第，多少積累在」，[56] 依然不妨礙他的工夫型態是簡易的。近溪則不然，他既講當下一念之簡易，又講究竟至善之艱難；既重覺悟自心，又重師法古聖，反而可說是一種弔詭。當然，就近溪自身而言，這些工夫都被統合在從「當下之良」到「究竟至善」的成聖歷程中，是具有次第而相輔相成的，因此也可以說不構成弔詭。

話說回來，近溪雖然強調聖賢典範與規矩法度的重要性，並且指出成就至善的不易，但他畢生講學的重心，是在啓迪人心、教化百姓，自然不可能如清儒一般詳考經典與禮制，而是回歸到當機指點以及孝弟慈的實踐。有人曾問：「先王治平天下，其禮樂法制多端，今何以只以孝弟慈爲言？」近溪答曰：

> 禮之爲禮，有經有曲，經綸天下，在先定其經，而曲則難以備舉……**曲禮必聖賢方能周旋而中，經禮則凡庸亦可率循而行**，故曲禮必待學造，而經禮則可教立，如方圓之規矩，拙工亦可傳之，而巧非心解莫能。[57]

此所謂「經禮」，指的即是《大學》所說的孝弟慈，近溪自身講學，是爲天下人立教，使人人可行，而不是要人人都去研究繁難的禮制。故又說：

> 人性相近，是說**天下中人最多，故其立教亦以中庸爲至**。即如今四五百人，誰便即能到堯舜？然其道只是孝弟，若孝弟，則人人可爲也，亦誰便肯身爲盜跖？……天生大聖人，固是不偶，其生大惡人，亦是不偶。故今日吾儕多是中人，既是中人，則**遷善改過，可以勉強而不終於下愚；愛親敬長，亦可勉強而不背乎上智**。如此爲學，其學可**盡通於賢愚**；如此爲會，其會可**大同於遠近**；如此爲道，其道可**直達於古今**。故曰：「人人親其親、長其長，而天下平。」吾人出世一場，得親見天下

[56] 明・王守仁：〈答顧東橋書〉，《王陽明全集》，卷 2，頁 41。
[57] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・盱江羅近溪先生全集・語錄》，頁 291-292。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 太平足矣，又何必虛見空談，清奇奧妙，割股廬墓，希高望遠，而終不足以濟世用！[58]

如果說近溪從博古法聖的一面強調成聖歷程的艱難，是針對輕易自信本心的陽明學流弊而發的話；那麼此處僅標舉遵循孝弟、遷善改過等基本德行，而不預設一個高標準，則是針對天下人而發。在近溪的理想中，對多數人而言，不需讓他們通過繁難的歷程而個個達到至聖，只要能愛親敬長，即是實踐心體之德、即是遵守聖賢之法，而能達到天下太平。因此，近溪特別推崇明太祖「孝順父母，尊敬長上。和睦鄉里，教訓子孫。各安生理，毋作非爲」這六條《聖諭》：

> 懷智問道。（羅）子曰：「《聖諭》六言盡之。」問功夫。曰：「《聖諭》六言行之。」請益。曰：「**《聖諭》六言達之天下**。」「如斯而已乎？」曰：「六言達之天下，堯、舜、孔、孟其猶病諸？」[59]

平平無奇的六條道德訓示，近溪卻推崇得無以復加，以之替代一切經典言教。由此可見，近溪的言說往往對機而發：就接引初機或廣被教化而言，近溪所言往往極爲平易；而論及聖人境界與成聖次第時，則又必詳論其崇高與繁難。這大抵是近溪思想不易把握的原因。

四、圓宗與方矩：從羅近溪到管東溟

近溪平生講學足跡遍天下，對晚明思想界影響深遠。王汎森先生曾舉江右鄧潛谷（元錫，1528-1593）、浙中徐魯源（用檢，1528-1611）、泰州焦弱侯（竑，1541-1620）等王門再傳以下的弟子爲例，說明十六世紀後半葉，陽明後學對「先覺」、「古訓」的重視。[60] 事實上，這三人年輩皆晚於近溪，且皆曾向近溪問學，這方面的傾向或多或少曾受近溪影響。《近溪子四書答問集》

[58] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪羅先生庭訓記言行遺錄》，頁 418-419。
[59] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・明德夫子臨行別言》，頁 301。
[60] 參見王汎森：〈心即理說的動搖與明末清初學風的轉變〉一文。

臺灣大學學術期刊資料庫

中，即保留了一則鄧潛谷向近溪問學的記載。潛谷認爲，近溪將至善歸於外在的聖訓格言，卻又以孝弟慈爲人人本有之性體，不免有矛盾之處。近溪答曰：

> 此卻兩下各有個意思，須要分別明白。蓋我潛谷，將至善看作純全天理之極，謂是人人性體；予則謂此體雖同然，惟至聖乃能先得。……**潛谷只得孟子之道性善一邊；鄙見則并孟子言必稱堯舜，兩邊兼得**也。[61]

近溪的立場很明白，至善既當求之於人人本具的性體，也當求之於先覺的聖人，不應偏廢。潛谷或許受到近溪的啓發，因此後來博通經籍，崇尚禮教。[62] 焦弱侯曾讚許他「以經徵悟，以悟釋經」，[63] 此點也正是上文所述近溪爲學的特色。而被今日學界視爲從心學向考證學過渡的弱侯，更是博極群書，他曾強調不可離經爲學：

> 蓋經之於學，譬之法家之條例，醫家之難經，字字皆法、言言皆理，有欲益損之而不能者，孔子以絕類離倫之聖，亦不能釋經以言學，他可知已。……**法不稟憲令，術不本軒岐，而欲以臆決爲工，豈不悖哉！**[64]

弱侯此處以法家條例、醫家難經來比喻經典在爲學過程中的權威性，這樣的思維，很難讓人不想到近溪類似的語句，近溪云：

> 蓋必具法帖，而或搨或臨字，始可言學也；又或眾論筆法而因自試之，則亦可言學也。夫論筆法則聞也，具法帖則見也，**非事聞見而徒手之爲，以言乎書之藝，拂且悖也，況聖人耶？**[65]

近溪與弱侯這兩段文字，背後有著一致的思維，可謂不言而喻。除此之外，因應良知學的流弊，使得江右後學如胡廬山、王塘南、鄒南皐……等，愈來愈重

---

61 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子四書答問集》，頁 309。

62 《明儒學案》載：「時心宗盛行，謂『學惟無覺，一覺無餘蘊，九思、九容、四教、六藝，桎梏也。』（潛谷）先生謂：『九容不修，是無身也；九思不愼，是無心也。』」參見清・黃宗羲：《明儒學案・江右王門學案九》，卷 24，頁 563。

63 參見明・焦竑著，李劍雄點校：〈鄧潛谷先生經繹序〉，《澹園集・續集》（北京：中華書局，1999 年），卷 1，頁 760。

64 同前註，頁 759-760。

65 明・羅汝芳：《羅汝芳集・近溪子集》，卷樂（二），頁 60。

臺灣大學學術期刊資料庫

視禮法的規範，[66] 這些學者皆爲近溪的講友，或與近溪同輩，或較近溪略晚，皆活躍於十六世紀下半葉，彼此的學風交相感蕩，亦可想見一斑。

近溪門人中對其歸本於「孝弟慈」、重視日用平常之道的講學風格，最能信受奉行且加以宣揚者，當推楊復所（起元，1547-1599）。[67] 與復所同樣會通三教的管東溟，雖非近溪正式的弟子，但與近溪之間的學術淵源亦甚深，且同樣具有超越朱子、陽明而上追孔學的氣魄。[68] 他早年曾在南京明道書院從學於耿天臺（定向，1524-1593），後來回顧當時的學習經驗時，屢屢提到近溪對他的啓發之功：「除師教外，則唯受盱江羅先生之警策居多」、[69]「國朝自陽明王公而後，任道莫若羅公之勇，亦有人苛求其細者，而於道寔多所發明。余昔受教於耿先生，亦多荷公提撕云」、[70]「志道幼未知性學，將壯，幸有所聞於先師耿恭簡公，心花偶發；而博大圓通之概，則得諸令師羅近翁居多」。[71] 東溟晚年註釋四書，引用近溪之處頗多，解釋《大學》「格物」一詞，亦採取羅說，[72] 近溪之學在東溟心中的分量可以想見。對於近溪成聖論述中重視聖人

66 關於此點，可參考呂妙芬：《陽明學士人社群》，頁 402-409。

67 近溪曾明確表示復所繼承其衣缽：「我從千辛萬苦走徧天下，參求師友，得此具足現成、生生不息大家儅，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。……古之守成業者致盛治，端有望於吾子矣。」參見明・羅汝芳：《羅汝芳集・盱壇直詮》，頁 391。

68 荒木見悟認爲東溟「心中暗自抱持著想成爲朱子、陽明之後，第三思潮的倡導者的悲願。」見《明末宗教思想研究・前言》，頁 1。

69 明・管志道：〈自紀師友幽明印心機感大略〉，《理要酬諮錄》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本），卷下，頁 76。

70 明・管志道：《易測六龍解・序》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十一年序刊本），頁 2。

71 明・管志道：〈答鄭文學養貞書〉，《續問辨牘》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十七年序刊本），卷 2，頁 86。

72 東溟在《大學測義》中歷述漢代以來各家格物之說，而依從近溪「以格爲式」的主張。他說：「訓格，當以羅氏合格之義爲正……羅氏訓格爲式，殆無不通之處，蓋格之字義，從木從各，正取象於木之自本自末，各有其格也，即『有物有則』之義，物當其則之謂格。」參見明・管志道：《大學測義》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十四年序刊本），卷上，頁 35-38。

臺灣大學學術期刊資料庫

矩則而不輕信自心的特點，東溟最有感應，他曾詳述自己求道過程中的一段心境變化：

> 愚昔受學於耿先生督學書院中，得先生一錄讀之，見其自述悟境，以爲先有疑於子思言聖人之道，曷爲以發育峻極起首，乃以明哲保身收尾，似乎頭大尾小。忽一夕從衾枕上，**覺得此身一無所有，只此一點明哲之體惺然**，不自知其手舞足蹈於枕席間也。於觸及此，不覺身心蕩然，頓空諸有，若另換一乾坤也者。踰旬月，則習氣重來，頻復之厲生矣。如是三五年，自省**解勝行劣，有何實際？乃掃除見解，專修行門**。如是又二十年，而**深有愧於敦厚崇禮之學。蓋禮不崇，則悟必不實；厚不敦，則禮必不崇**。敦厚者，敦博厚載物之體也，吾何有焉？此其所以愧也。省察既久，偶得盱江羅先生講義，爲之躍然。大略云：「**聖人發育萬物之道，盡在三千三百禮教中**，禮以敦厚而崇，此即忠信學禮之意，凡溫故知新以上工夫，俱爲崇禮而言，末引明哲保身之詩，即**保吾動容周旋中禮之身**也。」三復斯言，不但印我心曲中事，亦若鍼我夙昔病根，而今尚有大對同不過處也，則敦厚崇禮之難也。[73]

在這一段懇切的自我剖白中，東溟提及自己雖曾領受過「身心蕩然，頓空諸有」的高妙境界，但也從習氣難除的經驗中深切明白：若單純講求心體之悟，必會落入「解勝行劣」的弊病。此所謂「解勝行劣」，並非朱子學的偏重道問學而輕忽尊德性，而是過於強調心體的超悟而輕忽了身體的實踐，陽明後學尤其是龍溪一派頗有此病。[74] 爲了補救「解勝行劣」之偏，東溟乃特重敦厚崇禮之學，而此點與近溪重視先聖矩則的思想，正好相互印證。由「此身一無所

---

[73] 明・管志道：《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化公司，1995年），子部第 88 冊，卷 4，頁 66-67，「明哲敦厚」條。另〈憶從耿先生明哲訓悟入有感紀年〉一文，亦有類似敘述，可以參看，該文收入明・管志道：《師門求正牘》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年序刊本），卷上，頁 44-46。

[74] 耿天臺早期的學術也深受龍溪影響，其後則轉爲注重禮教，東溟曾如此敘述其師學問的轉變：「夷考先師之學蓋亦三變……其初蓋以無思無爲之本提人，使之默識仁體……蓋本陽明良知之旨而淵泉之，然猶有個直超之宗在。繼乃滌除玄解，專務躬

臺灣學術期刊資料庫

有」的心體透悟，轉向「動容周旋中禮之身」的身體踐行，正可看出東溟心目中的聖學道路，有一「迴心向身」、「迴悟向修」的轉折。

然而，近溪雖重視「三千三百禮教」，但如同上文所說，他因致力於社會講學，所提點的多是「經禮」，也即簡易平常、人人可行的孝弟慈之道。並且因爲接引初機之心過於殷切，往往終是強調聖人之學平易的一面。雖然不時提掇禮文法度，但整體學風終究偏於點示廣大圓通的仁體。[75] 其重視矩則的面向，反而隱而不彰，影響力有限。爲此，東溟在談到《中庸》「大哉聖人之道，洋洋乎！發育萬物，峻極於天，優優大哉！禮儀三百，威儀三千」一段的解釋時，曾說：

> 蓋聖人盡人盡物，贊化育之妙用，盡在此三千三百中矣。非如晦翁所訓，三百三千之外，別有一箇發育峻極大而無外之道體，與禮教之小而無內者相配也。……**崇禮，即所謂峻極於天也。盱江羅先生深明此章之義，獨嫌其身極欠嚴，以驩虞立教體，智雖及之而行不副耳**。[76]

文中所謂「以驩虞立教體」，指的即是圓融無礙的仁體。東溟認爲近溪雖主張崇禮，卻不免行不掩言。[77] 因此，東溟雖曾從近溪之處深獲教益，但對其這方面的流弊也保持警覺，他與同門焦弱侯談及近溪學術時云：

行。」上文中東溟回憶自己看了天臺「自述悟境」而獲得啓發，當時天臺應是處於第一期「猶有個直超之宗在」的階段。引文見明・管志道：〈答劉水部斗墟丈書〉，《續問辨牘》，卷 2，頁 70。

[75] 關於近溪仁學的具體內涵，可參吳震：《羅汝芳評傳》，頁 179-211。

[76] 明・管志道：〈答耿操臺年丈書〉，《理要酬諮錄》，卷上，頁 77。

[77] 類似這樣的批評，不只出自東溟一人。譬如鄒南皋曾說：「以近溪先生，若再謹飭一下，後學誰得而議之？」薛士彥（1580 年進士）亦曾說：「魯《論》二十篇，屢言爲仁，而未嘗直指仁體以示人，惟孟氏乃言之。觀其指惻隱於乍見，發眞心面目於有泚，而徐行後長，直以爲步趨堯舜，談何容易乎？先生之言，大率類此，初讀之恍然汗下，久之反成玩弄，而小人無忌憚之中庸，從茲熾矣。」參見明・鄒元標：〈答周海門少參〉，《鄒子願學集》（東京：高橋情報影印明萬曆 47 年序刊本，1990 年），卷 3，頁 46-47；明・薛士彥：〈羅近溪先生語要後敘〉，收入《羅汝芳集・附錄》，頁 961。

臺灣大學學術期刊資料庫

> （近溪）丙戌年（1586）過吳，弟曾細與推敲聖人作用，不揣而規之曰：**老先生之學，僅學得布種法耳**。恐於孔孟命世作爲，大有逕廷。此翁不以吾言爲非也。蓋學孔子者有四大焉：**有大道、有大願、有大節、有大防**。如羅先生，可謂聞孔子之大道，發孔子之大願矣；而**於大節大防，蕩然莫檢**，故不得爲命世之學。[78]

又曾說：

> 孔子之周流也，從遊不過十哲，而途參隨處有之。則如王泰州（心齋）之聚群遊食，非古也。孔子之歸魯也，密贊全賴端木子，筆贊分屬游、夏二子，而子思獨相祖刪述焉。則如姚江（陽明）、盱江（近溪）之流風，**知彰而不知微**，亦非古也。[79]

東溟對於陽明學者、尤其泰州學派過度張揚的講學流風深表不滿，他認爲孔子之學能開能闔、能顯能隱；近溪則四處周流講學，不顧非議，乃是缺少「大節大防」，「知彰而不知微」，因此至多只能稱爲「布種法」（意即到處散播聖學種子，卻未悉心加以栽培）。換句話說，此種學風偏向圓融平易，而缺少軌範矩則。有鑑於此，東溟便要以孔子爲準則，另提出一套圓融性與軌範性並重的學術。他說：

> 聖人之道，**見欲極圓，矩欲極方。非圓不足以用方，非方不足以體圓**。孔子之從心所欲不踰矩，所以不可及也。自宋以來，儒者非以方礙圓，則以圓毀方矣。愚今日所標，正是孔聖之眞血脈。[80]

在近溪思想中，屢屢徵引孟子「不以規矩不能成方圓」之語，來強調師法古聖的重要性。到了東溟，則要探討方（軌範性）與圓（圓融性）的關係，其所謂「以方礙圓」指的顯然是程朱學的流弊；而「以圓毀方」則爲陽明學的流弊。

---

78 明・管志道：〈答焦狀頭漪園丈書〉，《惕若齋集》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年序刊本），卷 2，頁 39-40。

79 明・管志道：《析理篇》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十五年刊本），頁 67-68。

80 明・管志道：《惕若齋集》，卷 2，頁 53。

臺灣大學學術期刊資料庫

東溟自謂「寧學孔子而未至，不欲向世儒腳跟下盤旋。既補程朱之圓，復拾陽明之遺」，[81] 他爲時代學術立新局的意向躍然紙上。蓋近溪的思想雖提倡兼重本心條理與先聖矩則，但在他自身的講學實踐中，已不免有偏於「圓」而略於「方」的傾向，到其弟子楊復所，更是著意發展其「圓宗」。東溟在比較自己與復所思想的差異時，即明確指出自己更重視「方矩」，他說：

> 少宰（復所）之意，重在以**圓宗**挽宋學之執；而吾之意，重在以**方矩**挽時學之狂。……少宰急於接引後學，故專提孔子之立人達人，而不暇稽其敝；愚則欲於接引中存稽敝之意。[82]

由此可見，東溟對於時代風氣的頹敝有著高度的危機意識，若說近溪師弟是熱情的傳教士，東溟則可說是一冷靜的時論家，雙方入世的姿態有所不同。

值得一提的是，東溟論學雖重禮教、孔矩，但在三教密切交涉的時代氛圍中，他也同時關切三教會通的問題。東溟總一三教的思想雖非本文的論述重點，但由於在此點上與近溪之學亦頗有批判性的繼承關係，且亦牽涉到下節有關東溟成聖次第的討論，故不妨在此一述。

如果說陽明之時所要解決的問題，主要是朱子學僵化的流弊，那麼到了學術多方的晚明，心學家更大的挑戰，無疑是良知學自身的流弊、乃至三教異同的問題。爲了徹底解開晚明三教之間或相妨、或相濫的種種糾葛，東溟認爲應當師法明太祖的方圓並用，既須從最高宗旨處肯定三教之同，也應從立教法度處分別三教之異。他說：

> **世儒類知孔子集群聖之大成，而不知聖祖尤集孔子與佛老之大成。其妙在乎以圓宗出方矩，使三教各循其派；因以方矩入圓宗，使三宗同返其源**。主賓互用而不相妨，權實兼綜而不相濫……故今日之教體，在於**祖述仲尼，憲章聖祖**。[83]

---

[81] 明・管志道：〈答周符卿二魯丈書〉，《問辨牘・亨集》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十六年序刊本），頁 38-39。

[82] 明・管志道：〈答葉適園書〉，《續問辨牘》，卷 3，頁 86-87。

[83] 明・管志道：〈讀耿先生贅言有省漫述〉，《師門求正牘》卷上，頁 37-38。更詳盡

臺灣大學學術期刊資料庫

與近溪相同，東溟亦推崇明太祖爲聖君典範。但近溪表彰太祖，重點在以其《聖諭六言》印合自己的孝弟慈宗旨，藉以開展社會教化；東溟表彰太祖，則側重在引述其三教並尊的政策，來闡揚自己的三教會通思想。[84] 可謂借太祖之酒杯，澆自己之塊壘。其所謂「祖述仲尼，憲章聖祖」的口號，也被楊復所用來表彰其師門的學術，認爲「羅子之學，實祖述孔子，而憲章高皇。」[85]

然而東溟認爲，自己與近溪雖同樣祖述孔子、憲章太祖，卻仍有所區別，其區別主要在於，近溪內心深處不免以佛爲高，以孔爲低，「開口教人，不離中庸二字及聖諭六言，而心所注念，實在彌陀佛界，隱然有二本之微障焉」；而自己則恰當地處理了儒佛定位：既提揭佛家出世宗旨，以破除儒門世情之僞；又推尊孔子下學上達、一以貫之之脈，以防止儒者染於禪狂。[86] 此處東溟對近溪立場的論斷，很是新鮮，畢竟依據近溪現存著作所得到的印象，其生平雖然兼涉三教，晚年卻頗似純以孔學爲宗，[87] 過世不久前亦曾有「我歸後，遊方僧道，一切謝卻。我本不在此立腳，但因其貧濟之耳」、「神通變化，此異

的論述可參見〈仰稽聖祖經綸三教憲章以表大成聖脈以正儒流偏見議〉，《從先維俗議》卷 5，頁 43-74。

84 關於太祖三教政策的簡要介紹，可參見酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯：《中國善書研究（增補版）》（南京：江蘇人民出版社，2010 年），上冊，頁 207-214。大體而言，太祖的主張是「天下無二道，聖人無兩心」，以儒教爲主、佛道二教爲輔來共助王綱。

85 明・楊起元：〈論學書〉，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書・子部・雜家類》（上海：上海古籍出版社，1997 年），第 1129 冊，卷 3，頁 417。事實上，祖述憲章之說，是東溟最早提起的，東溟曾說：「今日之學，在於祖述仲尼，憲章聖祖。盱江羅先生委有此意，而揭提二語，實自愚始，楊少宰貞復即采之以推尊其師。」東溟與近溪、復所之學的交相影響，即此可見一斑。參見明・管志道：〈答敬庵先生書・其七〉，《理要酬諮錄》，卷上，頁 40。

86 同前註，頁 40-41。

87 近溪與弟子陳文臺論學時提到：「予守寧國時，啓迪告戒，時雜禪語；今年來一尊孔矩，且知孔矩之無以尚，更不必從它門乞靈。」明・鄒元標：〈文臺陳先生傳〉，《鄒子願學集》，卷 6，頁 101-102。鍾彩鈞先生亦認爲近溪晚年歸宗儒學，見鍾彩鈞：〈論羅近溪的歸宗儒學〉，鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年），頁 101-134。

臺灣大學學術期刊資料庫

端也，我只平平」[88] 等夫子自道。東溟卻認爲近溪「以佛爲高、以孔爲低」，甚至有嚮往彌陀淨土的傾向，不免令人感到詫異。然而依據東溟，這是他與晚年的近溪暢談七晝夜後所做的評斷。在給復所的兩封書信中，東溟均提及此事：

> 憶昔與令先師近溪先生橋（喬？）梓，在都城同榻數晚。繼於數年後，又在吾郡同舟同寢七晝夜，然後藩籬盡徹，面目相照。[89]
>
> 當其（近溪）將歿之年，過我吳中，同寢食者七晝夜。曾與極論孔釋之際，隱然有**庸孔奇釋**之意，若以身所踐之孝弟慈，爲與人之公珍；而以心所注之淨土，爲自用之家珍。[90]

東溟敢於向近溪的嫡傳大弟子如此直言不諱、言之鑿鑿，當非欺人之談。晚明人物的信仰與內心世界本就複雜，許多層面非知己者不言，即便發之於外，也常應機而說，其著述或語錄中反映的，很可能只是冰山一角而已。[91] 更有奇者，東溟自述在近溪過世隔年，曾感一夢，夢見近溪以「總一三教之文統」相授：

> 己丑（1589）冬，感夢盱江羅先生近溪偕其長子，攜一小軸入小齋，北面相綬，其質乃羅紋色箋，**蓋以總一三教之文統見屬**也。不半載而先生之訃聞至。[92]

東溟生平時常談論其夢兆冥感的經驗，此種經驗甚爲主觀，對他人而言不免缺乏說服力。[93] 但其後數年，近溪弟子鄭養貞（時彰，？-？）在給東溟的書札

---

[88] 明・羅汝芳：《羅汝芳集・明德夫子臨行別言》，頁 298-299。

[89] 明・管志道：〈答楊少宗伯復所丈書〉，《惕若齋集》，卷 2，頁 13。

[90] 明・管志道：〈續答楊少宗伯理會大事書〉，《惕若齋集》，卷 2，頁 20。

[91] 如東溟好友郭青螺（子章，1543-1618）也曾向東溟提及同鄉大儒王塘南潛修彌陀淨土法門之事，謂其「靜習淨業，而不一語及，似覺太諱。」見明・管志道：〈錄郭右都青螺年丈來書〉，《噴謬餘音》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十四年序刊本），卷中，頁 3。

[92] 明・管志道：《步朱吟》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十一年序刊本），頁 22。

[93] 關於東溟思想中喜談夢兆冥感的心理背景，可參荒木見悟：《明末宗教思想研究》，頁 264-267。

臺灣大學學術期刊資料庫

中追述了近溪生前之語，似乎與東溟的夢境頗有相呼應之處：

> 先師近溪羅先生在時，嘗語彰曰：「三教聖人之道，支離已久，我朝挺生高皇帝，穿透此關，以開其合之之端，**將來必生一至人，大大合併一番**，但氣數未齊，時候未到，然以其時則可矣。」[94]

鄭氏並在該信中讚歎東溟「以孔矩收二氏」之論合於近溪之說，只是近溪隱而未發，東溟則和盤托出，故「大大合併，無踰於此。」如果東溟所述皆實，鄭氏亦未捏造其師之語，則可說明近溪即使歸宗孔學，並以之廣布教化，但他生平既兼容三教思想，則三教關係如何在自身的心學系統中取得恰當的定位，也是他醞釀已久並未能完成的課題。[95] 無論如何，縱使近溪傳承「文統」的夢境僅出於東溟的主觀願望，也至少說明了東溟以發展近溪未完成的時代課題自任。

五、頓悟與漸修：管東溟論成聖次第

東溟既以「圓宗方矩」的理論定位三教，他論述成聖次第的資源，就不再侷限於儒家經典中。近溪尚使用良知（即使內涵不盡同於陽明）來表述心體，東溟則已跳脫於良知學的框範，他所窮究的心體乃是「天地未分前，聖賢未生前，無去無來，無修無證一大源頭。」[96] 東溟以《易傳》中的「乾元」名之，而會通於《華嚴》的「毘盧性海」。其心學已非良知學，而是乾元學；其成聖

---

94 此封來信被引用在管東溟的回信之前，見〈答鄭文學養貞書〉，《續問辨牘》，卷2，頁 83。

95 許敬庵（孚遠，1535-1604）曾致書近溪，對近溪雜揉佛道的思想有所不滿，認爲近溪「氣度廣博而智識圓融，儒耶？釋耶？玄耶？吾嘗進退求之而不能窺其際，蓋自是先生之學也。」並勸其「謝彼外道，歇我馳求，專明乎儒者之學。」此封信寫於近溪晚年（1583 年），可見即使聲稱歸宗儒學的近溪，其生命格局仍給人混同三教之感。參考程玉瑛：《晚明被遺忘的思想家——羅汝芳詩文事蹟編年》（臺北：廣文書局，1995 年），頁 136-137。

96 管志道：《從先維俗議》，卷 4，頁 40，「乾元果海」條。

臺灣大學學術期刊資料庫

論述所涵蓋的面向，也從世間法擴展至出世間法。東溟云：

> 《魯論》中有聖人、君子、善人、有恆之四稱；《七篇》中有善、信、美、大、聖、神之六號；《大學篇》有格、致、誠、正、修之五階；《中庸篇》有誠、形、著、明、動、變、化之七級，皆有賢聖次第，寓於其間。然**未有如佛經之行布森嚴者**，其大義見於《華嚴》、《楞嚴》、《瓔珞》三經中，賢分十住、十行、十回向；聖分十地，開爲四十心。三賢之前，復有十信初心，而發端於三漸次；十聖之後，復有十一地等覺，而究竟於如來。……儒聖闕多生之因果，而從一生論進修，其判位自略；釋聖略一生之事業，而從三祇論修證，其判位自詳，各有攸當也。如欲窮乾元之道岸乎？畢竟**儒之所判是權，釋之所判是實**也。[97]

東溟與近溪相同，都認爲成聖歷程需要節節升進。然而近溪討論成聖次第，引據的尚只是儒家經典；東溟則打破儒佛界限，認爲佛典所分判的成聖階位涵蓋度更廣，也更爲透徹。對東溟而言，在向無盡時空開展的修行歷程中，徹悟心體只是起步，究竟佛果的獲致，須經歷層次井然的階位，正所謂「佛性雖見，細惑難除，賢地不知聖地事，十地不知十一地事，而可以凌節助長哉？」[98]

東溟佛教思想的基礎是華嚴學，華嚴宗判攝菩薩修行成佛的階位，通常分爲「行布門」與「圓融門」兩方面。華嚴三祖賢首法藏（643-712）解釋「行布門」云：「十信、十解、十行、十迴向、十地滿後，方至佛地，從微至著，階位漸次。」又釋「圓融門」云：「一位中即攝一切前後諸位，是故一一位滿皆至佛地。」[99] 四祖清涼澄觀（737-838，或 738-839）對此說進一步闡釋道：

> 行布是教相施設，圓融是理性德用。相是即性之相，故**行布不礙圓融**；性是即相之性，故**圓融不礙行布**。圓融不礙行布，故一爲無量；行布不礙圓融，故無量爲一。[100]

---

[97] 管志道：《從先維俗議》，卷 5，頁 99，「儒釋家賢位聖位淺深權實之辨」條。
[98] 同前註，頁 101。
[99] 唐・法藏：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第 35 冊，卷 1，頁 108c。
[100] 同前註，頁 503c。

臺灣大學學術期刊資料庫

這是藉由成佛階位的判釋，發揮性相不二、理事無礙的諸法實相，認爲在教相上的次第井然，無礙於理性上的圓融不二，反之亦然。管東溟「圓宗方矩」的論式，在某種程度上應受到華嚴宗「圓融行布」之說的啓發。而上文曾提及，東溟雖兼重圓宗與方矩，畢竟欲以方矩補圓宗之偏。同樣地，在圓融門與行布門之間，他也特別強調行布門的不可偏廢，堅定地表明「頓悟漸修」的立場。[101] 他說：

> 《華嚴》雖言初發心時便成正覺，及序十地修證，行布亦復森然。吾嘗謂千聖千賢，並無一人不於**剎那間見佛性**者，並無一人不於**三祇證佛果**者。[102]

「剎那間見佛性」即是頓悟，「三祇證佛果」即是漸修。東溟理想中的成聖次第，顯然是一「頓悟→漸修→圓證」的歷程，類同於前文討論羅近溪時提到的，從覺悟本體到漸次而修，最終達到至善的歷程。他又說：

> 語聖學之正宗，則吾道一以貫之是已；語聖修之階級，則十五志學以至七十不踰矩是已。然非可以**籠統眞如**蔽之也。蓋有**見性之一貫**，有**盡性之一貫**。見性之一貫，即禪家所謂**頓悟**也，分證佛也；盡性之一貫，即禪家所謂**圓悟**也，究竟佛也。[103]

單提一心、重悟輕修的陽明學與禪學末流，往往多犯「籠統眞如」之病，東溟分別「見性之一貫」與「盡性之一貫」，即是欲拉開當下心體（頓悟）與究竟心體（圓悟）的距離，避免狂儒、狂禪的躐等。在他的著作中，類似的概念對

---

[101] 東溟曰：「學者當信《楞嚴經》中『理須頓悟，事以漸除』兩言，是不易之案。」明・管志道：《從先維俗議》，卷 5，頁 151，「爲儒者慕上乘希捷剖疑」條。《楞嚴經》原文爲：「理則頓悟，乘悟併銷。事非頓除，因次第盡。」見於唐・般剌蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，卷 10，頁 155a。荒木見悟曾指出，《楞嚴經》及「頓悟漸修」的思想在明末極爲流行。參見〈明末における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版社，1984 年），頁 245-274，特別是頁 264-269。

[102] 管志道：《從先維俗議》，卷 5，頁 115，「聖學印合頓漸圓宗兼稽重解輕行之弊」條。

[103] 管志道：〈續答楊少宗伯理會大事書〉，《惕若齋集》卷 2，頁 18。

臺灣大學學術期刊資料庫

舉屢見不鮮，如「因地／果地」、「仁學／聖學」、「精義入神／窮神知化」等，皆出於此種思維。東溟尤其強調漸修歷程的重要性，他認爲「悟證二境，俱現於刹那間，惟修程爲最遠，非三大阿僧祇劫，則塵沙之惑必不盡，世間出世間之功行必不圓」、[104]「由見性而精義入神，此猶一生之好學可幾；由知命而窮神知化，則非三祇之修證莫竟」，[105] 通過三祇修行以破除塵沙惑，顯然是佛教中大乘菩薩的修行歷程，[106] 東溟以此爲標準來論述聖學的次第，使得聖人地位的崇高性更加地被呈顯出來，再也不是反諸當下良知所能頓至。

東溟建構如此崇高的成聖論述，仍是爲了因應當時的學術問題，他痛切地批評禪宗與良知學將成聖看得太過容易，兩者相濫相滋，因而釀成種種時代弊端。他說：

> 昔唯有**棒喝流徒**，鍊降敵之舌鋒，而今乃移於儒家；近亦有**良知餘派**，習鑽王之徑竇，而今乃移於禪家。相牽相倚，使天下囂然易其守義安命之思，而入於浪遊奔競之習，不曰魔家眷屬，吾不信也。[107]

東溟關切的範圍，並不侷限於儒門內部，實際上當時儒門內外的界限已愈來愈模糊，在三教交涉頻繁的晚明，儒佛之間都已不可能關起門來自說自話，任一方的流弊，都可能對另一方造成影響。東溟認爲朱子學的流弊爲僞，陽明學與禪學的流弊爲狂，如何因應「狂僞交發」的時局呢？東溟云：

> 當斯際也，欲申主敬窮理以挽之不得，欲申致良知以挽之亦不得。於是不得不追及孔子一貫之宗。然一貫亦理學家之話頭也，使不掀出乾元秘

104 同前註。

105 管志道：〈續答楊少宗伯理會大事書〉，《惕若齋集》卷 2，頁 22。

106 呂妙芬曾指出晚明儒者的聖人觀與佛教的大乘菩薩有相似之處，見氏著：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近代史研究所集刊》第 32 期（1999 年 12 月），頁 165-207。該文主要是就晚明儒釋兩家的聖人觀在同體大悲的胸懷上相通。其實若以東溟爲例，則不僅是胸懷相通，成聖階位亦可相通，甚至體悟到古往今來一切聖賢都是從毘盧性海中隨緣示現的菩薩，有著或權或實、或順或逆的種種差別相。

107 同前註，頁 118。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 藏，通諸釋藏之無上法王，而徒以庸言庸行之教門，攬英雄於彀內，勢亦不得。蓋渾沌之鑿久矣。然而信庸言、謹庸行，實龍德大人之學也，違卻纖毫，而別求無上法王之道，亦無是處。然則何術而可耶？唯有發聖祖所以並崇三聖之隱意，**提出一大事因緣，使人知有道岸，而一一齊之以孔矩，使人知所以趨道岸**耳。[108]

東溟對時代問題的認識非常敏銳，在他看來，朱、王之學都已不足以挽救當時流弊，即使回歸孔子，若不會通儒釋，點出儒學出世間的一面，也不足以饜足當時的人心。因此他重新整理出一套會通儒釋的成聖論述，以出世間的佛果做爲成聖的終點，而以儒家的世間綱常作爲漸修過程中不可或缺的實踐工夫。東溟所說的「孔矩」，不只停留在近溪所說的孝弟慈等基本德目而已，他本著極強的「方矩」意識，撰作《從先維俗議》一書，對當時的禮法制度做了細密的討論，並欲以此導正世風。[109] 他在此書的序文中說明了撰作意旨與全書綱領：

> 「從先」云者，取義於孔子之「從先進」也。不從先進，不足以維末俗。但孔子所謂先進，意在三五以前野人所起之禮樂；而余所謂先進，則高皇開國初所定之禮樂，合諸孔子刪述後所存之禮樂而已矣。前三卷皆**事迹**，後二卷頗及**垂世典要**與**出世密因**，此又先進禮樂之歸根處也。[110]

此書前三卷所謂「事迹」，皆屬典章制度之學，本於「論禮必宗孔子，論法必憲高皇」[111] 的原則，對各式各樣的社會倫理加以討論，並批判當時禮俗的紊

---

[108] 明・管志道：《覺迷蠡測・稽儒敝章第二十九》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十八年序刊本），卷下，頁 39。

[109] 關於東溟《從先維俗議》一書，已故美國學者 Jaret Wayne Weisfogel 曾著專書討論其中的政治、社會思想，從社會史的角度觀察其所反映的晚明地方社會圖像。參見 Jaret Wayne Weisfogel, edited by Sarah Schneewind, *A Late Ming Vision for Local Community: Ritual, Law and Social Ferment in the Proposals of Guan Zhidao* (Minneapolis: Ming Studies, University of Minnesota, 2010)

[110] 明・管志道：〈從先維俗議緣起敘〉，《從先維俗議・序》，頁 2。

[111] 同前註，卷 3，頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

亂；而「垂世典要」乃是儒家義理之學，「出世密因」則更會通三教，論及出世玄義。東溟力圖「下學而上達」，將具體瑣碎的形下禮制與抽象高遠的形上玄理，都統合在他的學問系統中。近溪所謂「考究百王、會通典禮，直至吻合聖神、歸於至善」，在東溟可說做了更具體的努力。他博究三教、考究禮文，並非出於知識興趣，而是重在闡發聖人之道與批判時代風氣，有意識地承繼孔子維繫周文、擔荷世教的抱負。[112] 從這一層意義上來看，東溟也可說是明清之際經世實學的先行者。[113]

必須注意的是，綱常禮教在東溟思想中固然極爲重要，但它是被安置在「頓悟→漸修→圓證」這一完整成聖歷程中，在「漸修」的階段發揮功能，並非以之批判心學，而是將之收攝爲心學的一部分。在東溟看來，奉行禮教者若不能了究生死大事，終將成爲世間俗學，故說「近時談學者，往往不卑禮而求崇智，其不本分甚矣。然使智不極崇，則禮亦不極卑。」[114] 智之崇與禮之卑，在東溟是一以貫之而不加偏廢的。他對讀書的看法亦是如此：

> **多聞無智慧，是不知實相；有慧無多聞，是不知實相。多聞即多學而識之之謂，智慧即一以貫之之謂也**。今之以講究義理求聖學者，離著五經四書便無話柄，豈非有多聞而無慧歟？今之稍見本來無一物，而不禁叫號者，言及三世因果及三祇修證，便謂落第二門頭，豈非有慧而無多聞歟？[115]

在東溟看來，頓悟而開啓智慧，仍必須漸修而廣學多聞，如此相配合，才能斷盡無明煩惱而證得「實相」。又說：

---

[112] 東溟云：「尼父不能以志行匡一時之天下，而能以志行維萬世之天下，則以萬世之人心不死也。擔世教者，夫亦竊比從先進述禮樂之餘意，以待後之君子而已矣。」同前註，卷 2，頁 59。

[113] 王汎森先生於〈清初「禮治社會」思想的形成〉一文，亦提及耿定向、管志道、繆昌期等明季儒者，再三致意於時代風俗的敗壞，開明末清初「以禮抗俗」思想之先聲。見氏著：《權力的毛細管作用》，頁 51。

[114] 明・管志道：〈答鄒銓部南皋丈書〉，《惕若齋集》卷 2，頁 36。

[115] 明・管志道：《從先維俗議》，卷 5，頁 86。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 佛門有所謂根本智，有所謂差別智，**根本智即從一以貫之中來，差別智即從多學而識之中來**。子貢兼修聖門根本差別二智，曾子僅得根本智耳。[116]

東溟所謂「根本智」與「差別智」兼修，實等同於結合了「尊德性」與「道問學」。由此可見，陽明「成色分兩」說偏重尊德性的思維，在東溟「囊括百氏，鎔鑄九流」[117]的學問大海中，已不可復見矣。

六、結論：多樣化的心學圖景

十六世紀上半葉，是陽明學形成、建立、終至蓬勃發展的時期。陽明化朱子學的支離爲易簡，去「分兩」之繁而重「成色」之精，強調學聖人的重點，在於效法聖人之心的純乎天理，而聖人的良知與愚夫愚婦本來無異，因此通過不斷致良知的工夫，即能豁顯自心、趨向聖道。這一嶄新的成聖論述，在陽明個人及其弟子的努力下，很快地風行天下，造成深廣的影響。十六世紀下半葉，陽明學進入二、三傳，由於心學本身的靈活性，後學們容易依循各自的生命體驗、因應各自的時代課題，發展出風格相異的思想，學風也因而發生變化。[118]本文以先後活躍於晚明思想舞台的羅近溪、管東溟爲主要線索，將其

---

116 明・管志道：〈答何春元書〉，《酬諮續錄》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十三序刊本），卷 3，頁 52a-b。

117 語出清・錢謙益著，清・錢曾箋注，錢仲聯標校：〈湖廣提刑按察司僉事晉階朝列大夫管公行狀〉，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985 年），卷 49，頁 1259。

118 陽明心學容納差異、圓通靈活的性格，從底下一段陽明與弟子的問答可以清楚看出。問：「良知一而已：文王作《彖》，周公系《爻》，孔子贊《易》，何以各自看理不同？」（陽明）先生曰：「聖人何能拘得死格？大要**出於良知同，便各爲說何害**？且如一園竹，只要同此枝節，便是大同。若拘定枝枝節節，都要高下大小一樣，便非造化妙手矣。汝輩只要去培養良知。**良知同，更不妨有異處**。汝輩若不肯用功，連筍也不曾抽得，何處去論枝節？」參見明・王守仁：《王陽明全集》，卷 3，頁 112。

臺灣大學學術期刊資料庫

置放在思想史的脈絡中，分析其成聖論述的具體內涵，從而觀察心學理論之間批判性的繼承關係。

通過本文，可以看出晚明心學頗存在一股由專主「成色」至兼重「分兩」的變化態勢。最初，陽明因應朱子學支離之弊，要求廓清心體，重在保持此心之虛靈脫灑；到了近溪，一面承繼心學的簡易性格，一面又因應良知學者流於主觀之弊，在反求自心的同時，亦強調經典聖則、禮儀法度在成聖歷程中的必要性，並自覺地區分當下覺悟與究竟至善之間的落差；東溟受到近溪重禮思想的啓發，但仍不滿近溪講學過於圓通的學風，進一步標舉「孔矩」，對狂儒、狂禪展開猛烈批判，又借鑒大乘菩薩道的修證階位，開展出「頓悟、漸修、圓證」的成聖次第，以說明聖果不可躐等而致。在這漫長的漸修歷程之中，一切的聖賢矩則與禮法實踐，皆被吸納到心學的體系之中，成爲與良知學相異的心學型態。

進一步說，若陽明良知教重視啓發此心明覺之體，偏重於「智」；近溪爲學的宗旨則毋寧更重在求「仁」；他雖主「仁」、「禮」並重而強調敦厚崇禮，卻要到東溟，才對「禮」在成聖過程中的重要性，有了更細緻的論述。如果借用佛教之語，陽明良知學教人反求自心的聖人，頗近於禪學的「由禪出教」；近溪教人當下體證此心，同時重視聖典對此心的啓發，則有「禪教一致」、「藉教悟宗」的意味；東溟以孔矩約束狂禪、狂儒的輕率，並援用佛學的判教觀念，重視修行次第，更有「會禪歸教」、「以教攝禪」之風。陳垣先生在《明季滇黔佛教考》中曾說：「明季心學盛而考證興，宗門昌而義學起，人人皆知空言面壁，不立語文，不足以相攝也。故儒釋之學，同時丕變，學問與道德並重，相反而實相成焉。」[119] 由近溪與東溟的學術來看，雖不能說是「考證興」，但確然是「義學起」，在考證學傳統取代心學傳統之前，心學內部其實已經迭經轉變。

119 陳垣：《明季滇黔佛教考・藏經之遍布及僧徒撰述第七》（北京：中華書局，1962年），卷 2，頁 86。

臺灣大學學術期刊資料庫

清初著名的朱子學者陸稼書（隴其，1630-1692）曾說：

> 自陽明王氏目爲影響支離（按：指朱子學），倡立新說，盡變其成法；知其不可則，又爲《晚年定論》之書，援儒入墨，以僞亂眞。天下靡然響應，皆放棄規矩而師心自用，學術壞而風俗氣運隨之，比之清談之禍晉，非刻論也。[120]

易代之際學者針砭世風，持論往往失之激切，朱子學者持門戶之見以批駁陽明學，更不免雜有意氣，心學家未必如陸稼書所說如此狂妄鄙陋。由本文所述，正可看出心學家如何有意識地將經典、禮教融入到成聖論述中，使之與心性本體的修證不相衝突。

當然，晚明心學流派眾多，立場各異，本文分析從陽明、近溪、到東溟的思想流變，用意不在建立一個單線發展的思想史觀，而是透過考察其間成聖論述的變化，爲晚明心學提供一個更寬廣的觀看視角，俾能反省過去將心學與經學對立、三教一致論與禮教主義二分的討論方式。蓋晚明的心學實具有多層次的豐富性，很難輕易貼上專守一心、空疏清談的標籤。另外，由東溟之例更可以看出，晚明佛教義學興起、儒佛思想交涉密切，此時心學家對學問的重視，不能單從朱、王之學相爭的純理學脈絡去理解，還應考慮到源於佛教的「頓悟漸修」思維，以及華嚴學融攝萬法的性格。[121] 藉由本文的考察，吾人對晚明多樣化的心學圖景，應當能有更進一步的認識。

（責任校對：方韻慈）

120 清・陸隴其：〈上湯潛菴先生書〉，《三魚堂文集》（臺北：傅斯年圖書館藏，清老掃葉山房藏版本），卷 5，頁 4b-5a。

121 與管東溟同時代的華嚴宗名僧雪浪宏恩（1545-1608）即曾言：「不讀萬卷書，不知佛法。」參見明・德清：〈雪浪法師恩公中興法道傳〉，《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏經》（東京：國書刊行會，1975-1989 年），第 73 冊，卷 30，頁 676c。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

姚秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》第 9 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年。

唐・法藏：《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》第 35 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年。

唐・般剌蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年。

宋・延壽：《宗鏡錄》，《大正藏》第 48 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1935 年。

＊宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1999 年。

＊明・王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

明・王艮：《王文貞公全集》，臺北：廣文書局、中文出版社，1975 年。

明・王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。

明・李贄著，張建業主編：《焚書》，《李贄文集》第 1 冊，北京：社會科學文獻出版社，2000 年。

明・唐順之：《荊川先生文集》，《四部叢刊正編》第 76 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979 年。

明・焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》，北京：中華書局，1999 年。

明・楊起元：《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》第 1129 冊，上海：上海古籍出版社，1997 年。

明・鄒元標：《鄒子願學集》，東京：高橋情報影印明萬曆 47 年序刊本，1990 年。

明・鄒守益著，董平編校整理：《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007

臺灣大學學術期刊資料庫

年。

明・管志道：《易測六龍解》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十一年序刊本。

明・管志道：《師門求正牘》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年序刊本。

明・管志道：《惕若齋集》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十四年序刊本。

明・管志道：《續問辨牘》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十七年序刊本。

明・管志道：《覺迷蠡測》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆二十八年序刊本。

明・管志道：《理要酬諮錄》，東京：明萬曆三十年序刊本。

＊明・管志道：《從先維俗議》，《四庫全書存目叢書》子部第 88 冊，臺南：莊嚴文化公司，1995 年。

明・管志道：《步朱吟》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十一年序刊本。

明・管志道：《酬諮續錄》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十三序刊本。

明・管志道：《大學測義》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十四年序刊本。

明・管志道：《噴譙餘音》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十四年序刊本。

明・管志道：《析理篇》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十五年刊本。

明・德清：《憨山老人夢遊集》，《卍新纂續藏經》第 73 冊，東京：國書刊行會，1975-1989 年。

＊明・羅汝芳著，方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007 年。

清・陸隴其：《三魚堂文集》，臺北：傅斯年圖書館藏，清老掃葉山房藏版本。

＊清・黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，2008 年。

清・錢謙益著，清・錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、近人論著

王汎森：〈心即理說的動搖與明末清初學風的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 65 本第 2 分（1983 年 6 月），頁 333-373。

＊王汎森：〈清初「禮治社會」思想的形成〉，《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，臺北：聯經出版社，2013 年，頁 41-87。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2000 年。

余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1977 年，頁 87-120。

＊余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1977 年，頁 121-156。

吳　震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005 年。

＊呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近代史研究所集刊》第 32 期（1999 年 12 月），頁 165-207。

呂妙芬：《陽明學士人社群》，臺北：中央研究院近代史研究所，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。

酒井忠夫著；劉岳兵、何英鶯譯：《中國善書研究（增補版）》，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

張藝曦：《講學與政治——明代中晚期講學性質的轉變及其意義》，新北市：花木蘭出版社，2012 年。

陳　垣：《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1962 年。

陳弱水：《論「成色分兩說」闡釋之流變》，臺北：臺灣學生書局，1978 年。

嵇文甫：《左派王學》，臺北：國文天地雜誌社，1990 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

程玉瑛：《晚明被遺忘的思想家——羅汝芳詩文事蹟編年》，臺北：廣文書局，1995 年。

錢　穆：《宋明理學概述》，《錢賓四先生全集》第 9 冊，臺北：聯經出版社，1998 年。

謝居憲：《羅近溪哲學思想研究》，中壢：中央大學哲學研究所博士論文，楊祖漢先生指導，2009 年。

鍾彩鈞：〈論羅近溪的歸宗儒學〉，鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年，頁 101-134。

＊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。

吉田公平：〈明儒胡廬山論——心學の一屈折〉，《中國近世の心學思想》，東京：研文出版社，2012 年，頁 367-388。

荒木見悟：〈羅近溪の思想〉，《明代思想研究》，東京：創文社，1978 年，頁 123-124。

＊荒木見悟：《明末宗教思想研究：管東溟の生涯とその思想》，東京：創文社，1979 年。

荒木見悟：〈明末における楞嚴經の流行〉，《陽明學の開展と佛教》，東京：研文出版社，1984 年，頁 245-274。

Jaret Wayne Weisfogel, edited by Sarah Schneewind, *A Late Ming Vision for Local Community: Ritual, Law and Social Ferment in the Proposals of Guan Zhidao* (Minneapolis: Ming Studies, University of Minnesota, 2010)

Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford, Calif.: Stanford University Press,1994) doi: 10.1017/S0041977X00029062

（**說明**：書目前標示＊者已列入 Selected Bibliography）

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Araki, K. (1979). *Religious philosophies of late Ming era: The life and thoughts of Kuan Tung-Ming*. Tokyo: Sobunsha.

Gong, P.-Ch. (2005). Luo jin xi yu wan ming wang xue de fa zhan [Luo Jin-Xi and the development of late Ming Yang-Ming learning]. In Gong P.-Ch. (Ed.), *Wan ming si chao* [Late Ming zeitgeist] (pp. 35-72). Beijing: Commercial Press.

Guan, Zh.-D. (1995). Cong xian wei su yi [Arguments of following predecessors and preserving customs]. In *Si ku quan shu cun mu cong shu* [Series of the catalog of the complete library of the four treasuries] (Vol. 88 of the *Zi* Group). Tainan: Solemn Culture. (Original work published in the Ming Dynasty)

Huang, Z.-X. (2008). *Ming ru xue an* [The Neo-Confucian schools in the Ming Dynasty]. Beijing: Zhonhua. (Original work published in the Qing Dynasty)

Li, J.-D. (Ed.). (1985). *Zhu zi yu lei* [Classified conversations of Zhu Xi] (Wang X.-X., Annot.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Song Dynasty)

Lu, M.-F. (2003). Confucian sage or Bodhisattva? — A study of late-Ming Confucian ideals. *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica, 32*, 165-207.

Luo, R.-F. (2007). *Luo ru fang ji* [The complete works of Luo Ru-Fang] (Fan Z.-Y. et al, Ed.). Nanjing: Fenghuang. (Original work published in the Ming Dynasty)

Wang, F.-S. (2013). Qing chu li zhi she hui si xiang de xing cheng [The formation of the idea of ritual-governed society in the early Qing Dynasty]. In Wang F. -S. (Ed), *Quan li de mao xi guan zuo yong: Qing dai de si xiang xue shu yu xin tai* [The capillary effect of power: Thought, scholarship, and attitude of the Qing Dynasty] (pp. 41-87). Taipei: Linking.

Wang, Sh.-R. (2006). *Wang yang ming quan ji* [Complete works of Wang

臺灣大學學術期刊資料庫

Yang-Ming]. Shanghai: Shanghai Ancient Books. (Original work published in the Ming Dynasty)

Yu, Y.-Sh. (1977). Qing dai si xiang shi de yi ge xin jie shi [A new interpretation of Qing intellectual history]. In *Li shi yu si xiang* [History and thought] (pp. 121-156). Taipei: Linking.

臺灣大學學術期刊資料庫