

## 知見空言——羅念菴論「學者」之過\*\*

陳志強\*

### 摘要

在陽明後學的研究中，羅念菴思想的定位是個極富爭議的課題。當代新儒者唐君毅嘗指出念菴之學「純是一為己之學」，尤其關注妨礙良知在現實中充量表現的攙和問題。本文將建基於唐君毅的思考，繼而指出：克治修養儒家之道的「學者」種種「知見」、「意見」、「空言」之過，是念菴之學最為核心的問題意識。在念菴眼中，陽明的致良知教必須在「致」的工夫過程中方能真正實得。雖然對於念菴作為殊別的修道學者來說，「靜坐」工夫對之最為受用；但其重視「信」、「實」的「靜功」卻是通乎心學工夫實踐不可或缺的元素，離乎此一切對良知的「知」、「見」、「言」都只會淪為虛妄。本文嘗試揭示與澄清念菴之學這種針對「學者」之過的問題意識，並希望由此能夠幫助學界給予念菴之學一個更為持平的定位。

**關鍵詞：**羅念菴、陽明後學、唐君毅、知見、空言、靜功

---

2015年6月17日收稿，2016年1月19日修訂完成，2016年11月17日通過刊登。

\* 作者係香港中文大學哲學系博士，現職香港中文大學哲學系及香港科技大學人文學部兼任講師。

\*\* 本文初稿原為筆者博士論文「晚明王學中『惡』的理論」的部分成果，寫作過程承蒙業師鄭宗義教授，評審委員信廣來教授（前任）、黃勇教授、吳啟超教授、林宏星教授的鞭策與指教，筆者於此深致謝意。又本文的完成，乃受惠於若干研究撥款與學術機構的幫助。在美國國務院主辦的傅爾布萊特計劃（Fulbright Program）研究獎助下，筆者有幸在美國波士頓大學神學院擔任訪問學者，從事與博士論文相關的研究。該計劃由美國國務院教育和文化事務局、美國駐香港總領事館、香港政府研究資助局、利希慎基金共同贊助，筆者於此一併致謝。尤其需要感謝的是在波士頓大學神學院訪問時兩位指導老師——「波士頓儒家」南樂山（Robert C. Neville）教授與白詩朗（John H. Berthrong）

## 一、前 言

在陽明後學的研究中，羅念菴思想的定位是一個極富爭議的課題。一般而言，「即寂即感」、「體用不二」、「無分內外」是陽明致良知教的核心主張：從本體的層面而言，良知自身不僅是循理之靜，在現實上更會不容已地呈現其應物的動用。從工夫的層面而言，現實上偶爾乍見的本心便是天理發見的端倪，循此自反即是足以識取天理的根本法門。然至少表面上，念菴之學常持「良知有蔽」的話頭（「吾人不能神應，謂良知有蔽可乎」），<sup>1</sup> 以至強調良知的充量表現需待主靜歸寂之工夫而後能（「吾人常寂乎？……不能則收攝以歸寂」）。<sup>2</sup> 驟眼看來，這些話頭都很容易使人以為念菴在本體與工夫的層面皆把握不穩，進而以為念菴之學與上述致良知教的根本理解有隔。學界不少學者便據此認為念菴之學是王學的歧出。例如當代新儒家牟宗三明言羅念菴思想不切於王學而橫生枝節，絕非王學嫡傳。<sup>3</sup> 他說：「王龍溪與羅近溪是順

---

教授，教我在一個比較的視野下反思本文處理的問題。筆者亦需要感謝密西根大學李倪如一羅睿馳中國研究中心，在其亞洲圖書館研究旅費資助下，得以使用該校極其豐富的圖書館資源；亦有機會向孟旦（Donald J. Munro）教授討教。另外，哈佛大學燕京圖書館亦提供了本文需要參考的文獻資源，大大提高了筆者在異地研究的便利。本文的初稿亦曾在 2015 年深圳大學國學研究所主辦的「儒學的歷史敘述與當代重構國際學術研討會」中宣讀，謹此感謝林月惠教授、吳震教授、鄧小虎教授及其他與會者惠賜寶貴意見。最後，《漢學研究》編輯委員會及兩位匿名審查人都提供了不少有助拙文修改的建議，筆者亦衷心感謝。又開始全文之前，筆者必須對「學者」一詞稍作說明：「學者」（約相當於英文的 Confucian Practitioners）本來就是理學家的慣常用語，用以指涉學宗孔門並致力修養成德者。這種意義的「學者」是本文主要的探討對象。而行文中凡是這種用法的「學者」都會放入括號，或以修道者、修道學者、修道之人、學道之人表示。至於現代日常語言中，亦有「學者」（相當於英文的 scholars）一詞，泛指對特定學術領域具有專門知識的專家。雖然這種意義的學者並非本文乃至念菴之學的主要討論對象，但個中的訓誡仍然十分值得現代學者——尤其是專研儒學者借鑒參考。

- 1 明·羅洪先撰，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 1〈良知辨〉，頁 17。
- 2 同上註。
- 3 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第 8 冊（臺北：聯經出版公司，2003），頁 323。

王學而調適上遂者，江右之雙江與念菴則不得其門而入，恐勞擾攘一番而已。」<sup>4</sup> 牟先生的基本想法在學界中不乏同調，如高瑋謙認為：「以江右王門『歸寂』之學，為陽明之的傳。此說實不甚的當也。其實，江右王門『歸寂』之說，於陽明主張良知『即寂即感』、『通貫未發已發』之旨，並未能有相應之把握。」<sup>5</sup> 吳震基本上亦持同樣立場而認為：「(念菴之)『靜定』工夫成了良知存在的前提條件；良知『生成』於後天之工夫。如此說法便有失偏頗……。」<sup>6</sup> 這些批評者都以為念菴不能把握良知「即寂即感」之旨，進而認為念菴之學不真切於王學。

然而另一方面，清儒黃宗羲對念菴之學推崇備至：「羅念菴之主靜，此真陽明之的傳也。」<sup>7</sup> 「天下學者，亦遂因先生之言，而後得陽明之真。」<sup>8</sup> 直以為念菴之學最能繼承陽明哲學的精神。當代新儒家唐君毅對念菴之學亦抱持較為同情的理解，認為念菴之學有進於雙江者，而與龍溪之學終可契合。<sup>9</sup> 值得注意的是，唐氏指出念菴之學「純是一為己之學」，尤其關注妨礙良知在現實中充量表現的攙和問題。<sup>10</sup> 筆者認為，唐氏的闡述尤能體貼念菴之學的精微，其中的洞見是學界較少注目的。本文撰寫的目的，便是通過發明唐氏的洞見，繼而指出：克治修養儒家之道的「學者」種種「知見」、「意見」、「空言」之過，是念菴之學最為核心的問題意識。惟能恰當地把握與理解念菴之學的這個問題意識，方能更持平地定位念菴之學的特色與貢獻。

如是，本文的討論主要分為四部分：除前言外，筆者將於第二節討論念菴眼中「學者」常犯之過。在念菴眼中，相較於常人常犯「物欲」的弊病，「學者」常犯的「知見」、「意見」、「空言」之過往往更深且微。筆者尤其關注「語言」與「修德」的關係。第三節，筆者將針對「學者」常犯之過，分析念菴

4 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 256。

5 高瑋謙，《〈明儒學案·浙中王門學案〉中錢緒山與王龍溪思想之述評》，《鵝湖學誌》27(2001.12): 64。

6 吳震，《陽明後學研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁 244。

7 明·黃宗羲，《明儒學案》（上海：中華書局，1933），卷 11〈浙中王門學案一〉，頁 81。

8 黃宗羲，《明儒學案》，卷 18〈江右王門學案三〉，頁 131。

9 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 257-258。

10 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 254。

眼中相應的去欲工夫，並進而回應一些對於念菴之學的質疑。最後在第四節總結全文。

## 二、「學者」知見空言之過

稍諳念菴之學者，當知「欲」的弊病是念菴終其一生反覆面對的難題。在其一生問學的過程中，念菴不只一次說過「欲根種種未斷耳」、<sup>11</sup>「邇來自驗凡所以如此者，皆緣欲根未除，故隨在染著耳」<sup>12</sup>等語句。從念菴所言：「吾儒自有正脈，一涉攙和，皆非無欲之體」<sup>13</sup>可知一旦良知在現實表現時稍涉「攙和」夾雜，「欲」的弊害便會萌生。而在唐君毅眼中，此良知之「攙和」問題甚至本來就是通乎「王學之流中所共有之一問題」。<sup>14</sup>如與念菴時有爭論的王龍溪，便嘗指出致良知的實踐過程稍有「些子攙入」——不論是意見、典要、擬議安排、氣魄、有所作、格套、能所，凡此皆會染雜良知妨礙其真正的表現。<sup>15</sup>

種種夾雜攙和之中，「意見」、「安排」、「智巧」可說是宋明儒者向來尤其警惕的弊病。例如陸象山言：「愚不肖者不及焉，則蔽於物欲而失其本心；賢者智者過之，則蔽於意見而失其本心。」<sup>16</sup>王陽明言：「學問最怕有意見的人，只患聞見不多。良知聞見益多，覆蔽益重。反不曾讀書的人，更容易與他說得。」<sup>17</sup>王龍溪言：「俗人懵懂，日用不知，真是虛枉，與禽獸無異。而賢智者又添一番意識見解，或蔽於見聞，或梏滯於名義，或牽纏於情感，起爐作竈，千條萬緒，頓令此根不得生生，此窟不得淨淨……所以賢智之過與愚

11 羅洪先，《羅洪先集》，卷 3〈冬遊記〉，頁 54。

12 羅洪先，《羅洪先集》，卷 16〈書龍華會語後〉，頁 694。

13 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈答湛甘泉公〉，頁 237。

14 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 255。

15 明·王畿撰，吳震編校，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），卷 1〈維揚晤語〉，頁 7-8。

16 宋·陸象山，《陸象山全集》（臺北：世界書局，1962），卷 1〈與趙監〉，頁 6。

17 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》下冊（上海：上海古籍出版社，1992），卷 32〈傳習錄拾遺五十一條〉，頁 1172。

不肖等也。」<sup>18</sup> 劉戡山言：「智只是故之一端，而孟子特指以證性。蓋此是非之心，尤容易起風波，少錯針鋒，無所不至，故孟子指出鑿字。凡叛道之人都是聰明漢。」<sup>19</sup> 以至念菴自己亦言：「耳目口鼻四肢之欲，欲也。有安排者，亦欲也。」<sup>20</sup> 凡此可見，愚不肖與俗人固然易被耳目口鼻四肢之物欲所牽引，繼而犯下種種與禽獸無異的弊病；但賢者智者、讀書人、聰明漢只要稍有意見安排的夾雜，則亦會犯下「與愚不肖等也」的弊害。從陽明與戡山兩段文字，清楚可見有意見的聰明漢運用其智巧所犯之過，甚至比起常人所犯者更為離經「叛道」。此義不難了解：對於心學學者而言，本心良知總是超臨於經驗意念之上，而常保持其知是知非的作用。是則常人即使犯下過惡，心學學者相信其內心依然是自知其非的。如陽明便言：「良知在人，隨你如何不能泯滅，雖盜賊亦自知不當為盜，喚他做賊，他還忸怩。」<sup>21</sup> 相對而言，讀書之人聞見益多，愈有自己的意識見解與聰明智巧，但也愈容易使得他們文過飾非，「覆蔽益重」。由是可見智巧、聞見、讀書、聰明的二重性——一方面固然能夠助成仁德的實踐（所謂「知者利仁」），但另一方面錯誤的運用亦會加劇罪惡的嚴重性。<sup>22</sup> 誠然，在良知發用的過程中固不可能缺乏聞見知識的助成與配套——若見孺子將入於井但不知其險，則又何來惻隱之心的震動？問題在於，知識活動理當在良知的規約下定位為「良知之用」（陽明所謂：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用」）；<sup>23</sup> 反之，一旦知識的運用離乎良知的規約，便有造成錯誤運用的可能。意見、安排、智巧等流弊，便都是知識活動錯誤運用的結果。

念菴尤具卓見者，則在更為細緻地指出良知攙和的問題不僅存於「常人」與「讀書人」之中——在「學者」志於聖學的求道過程中，竟也往往不免涉及己私夾雜的可能：

---

18 王畿，《王畿集》，卷4〈答楚侗耿子問〉，頁100。

19 明·劉宗周撰，戴璉璋、吳光等編，《劉宗周全集》第2冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），〈學言下〉，頁550。

20 羅洪先，《羅洪先集》，卷6〈奉李谷平先生〉，頁177。

21 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷3〈語錄三·傳習錄下〉，頁93。

22 筆者另有專文探討「知識」與「罪惡」錯綜複雜的關係，參閱拙著，〈一念陷溺——唐君毅與陽明學者「惡」的理論研究〉，《中國文哲研究集刊》47(2015.9): 114-120。

23 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷2〈語錄二·傳習錄中〉，頁71。

克己之己，即由己之己，亦即己私之己，莫非己也。稍不能忘，便屬己私，故「己」字甚微。惟堯舜然後能舍己，惟夫子然後能無我，非顏子承當「克己」二字不得。……使不忘有我，即修己亦只成一個私意，豈能安人、安百姓哉！但謂由己之己，更無私意可克，卻稍涉執著，俱不類當下本色話矣。<sup>24</sup>

自堯舜與孔子以降，儒門便有「舍己」、「無我」之教。就如孔子「七十而從心所欲不踰矩」的境界所示，理想的道德實踐乃自然而然、無需有「我」在實踐道德的意識。堯舜與孔子，便是能夠達到這種理想境界的聖人。顏子雖是三月不違仁的賢者，但始終未達以上的聖境，是則仍然需要孜孜不倦踐行「克己」的工夫轉化自己的生命。念菴於此的洞見是，不僅聖人的理想境界沒有「我」的執著，任何志於善化自己的「學者」，在其工夫的歷程中亦不可以涉及絲毫的己私執著。一旦踐行工夫時「稍不能忘」、「不忘有我」、「稍涉執著」，則克「己」與由「己」工夫便會同樣墮落為私意的表現。換句話說，即使是「學者」的修身過程之中——無論是作「去人欲」的克治工夫，抑或「存天理」任由真己呈現的工夫，己私夾雜的弊病往往亦可能潛伏其中。

如上所論，一般意義下的「意見」弊病助成了狡詐之徒「無所不至」的罪惡，此是通乎宋明儒者的共同關注；而念菴獨具慧眼者，則是點明修道之人在學道過程中，往往更易攙入一種更深且微的「意見」弊害。對此唐氏有言：「如江右學案東廓學案記龍溪與東廓談論，謂『隱隱見得自家本體，而湊泊不得。是本體與我終為二物』。謂此即意見，則其義較深。龍溪之責念菴不落知見意見，（念菴學案）即指此深義之意見也。」<sup>25</sup> 修道之人即使已經「隱隱見得自家本體」，但只要落於知見意見的毛病，他們的修道便永遠與本體不得真正的湊泊。在這個意義上，這種困擾修道者而不易察覺的知見意見之過，更是「其義較深」的弊病。念菴之學獨出彩頭之勝場，便是在於極為深刻地反省了「知見」、「意見」對修道之人的弊害。唐氏將「知見」與「意見」連言，以下首先闡明「知見」弊害的實義。念菴這樣說：

凡聰明者善推求，推求則得之易，而亦易變幻，故其弊也曠；……夫知

24 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈寄鄒東廓公〉，頁 195。

25 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 256。

見既得之以推求矣。倏忽轉移之間，萬感交錯，孰為反觀，氣機相乘，習根起於隱伏，即與向時知見了不干涉，又孰能即為別白，使之炯然內瑩，絲毫不令少雜哉？故知見透徹即是明善，不透徹即是支離見解，如所謂弄精魂者，猶是作用之謬，非吾人知見可擬。此處如澄濁水相似，直須久久調習；又如生駒入銜轡，其始不能不煩鞭策之勞，未可遽以知見所到，便謂足力可幾也。<sup>26</sup>

學道之人片刻「知見所到」、「隱隱見得自家本體」自然是導向理想生命的向上一機；但自恃一時之「見」而脫略「久久調習」的持守歷程、汰濾仍然混雜的氣質生命，則一時的見道亦「易變幻」，「倏忽轉移之間」便又會重回混雜。從一義上說，固然「知病便是藥」；具有知悉自己患病的意識，是治病的先決（往往亦是最根本的）條件。但從另一義來說，除病往往更涉及長時間按時服藥和調理身心的過程。同理，知得見得自己生命處於不理想的狀態固然是善化自身的轉機，但欠缺伴隨種種「如澄濁水相似」懲治調習的工夫，則一時的見道亦不能令生命免於仍然一團混濁。當知道，若非氣質本已清澈的上根之人，日積月累的習氣總會拖拉任何學道之人的後腿。俗語所謂「學壞三天，學好三年」，培養良好的習慣固非易事，懲治敗壞的習氣以免「習根起於隱伏」更非一蹴可幾。由此觀之，通過「知見」見得自家本體本來可以是常人向上一機，就此而言「知見」一詞並無劣義；此亦念菴所以言「知見透徹即是明善」。然而，若只停留於「知見」所到而不加調習，則良知本體便會與己了不干涉，淪為「弄精魂」的「支離見解」。於此充分彰顯求道過程中，只有「知及」（知見所到）而欠缺「仁守」（久久調習）的弊病。

在個體（subjective）證悟的過程中，對本體的把握可以只停留在「知及」的層面而成為「知見」；若在交互個體（inter-subjective）的論學過程中復執於其「知見所到」，則更會構成尤其困擾「學者」的「意見」弊害。常與念菴問學的王龍溪便嘗曰：「今人講學，以神理為極精，開口便說性說命，以日用飲食、聲色財貨為極粗，人面前便不肯出口。不知講解得性命到入微處，一種意見終日盤桓其中，只是口說，縱令婉轉歸己，亦只是比擬卜度，與本來性命生機了無相干，終成俗學。」<sup>27</sup> 學道之人固比常人更能證悟儒門理欲義

26 羅洪先，《羅洪先集》，卷7〈答萬曰忠〉，頁268。

27 王畿，《王畿集》，卷1〈沖元會紀〉，頁3。

利之辨，他們往往更能脫俗從「日用飲食聲色財貨」轉往「神理」、「性命」的追求；然而，學道之人往往亦更常留駐在知性的層面，對本體性命作種種「比擬卜度」，以至終日盤桓於「意見」之中。龍溪明言「學者」這種流連於「意見」的活動，「與本來性命生機了無相干」，甚至深深嘆曰：「吾人今日致知工夫不得力，第一意見爲害。這意見是良知之賊，卜度成悟，明體宛然，便認以爲良知」。<sup>28</sup> 念菴雖與龍溪時有爭辯，但亦深深認同龍溪對「學者」「意見」之病的照察：「可謂切中今時之弊矣。」<sup>29</sup> 念菴自己這樣理解「意見」的弊病：

向者從事於學，不免支離於口耳，出入於意見。工夫作輟，竟不合一，汨沒歲年……千古聖賢工夫無二端，只病痛不起，即是本心；本心自完，不勞照管。覓心，失心；求物理，失物理；守良知，失良知；知靜，非靜；知動，非動。一切棄下，直任本心，則色色種種平鋪見在。但不起，即無病；原無作，又何輟乎？故曰「道不遠人」，又曰「道心」。天道流行，豈容人力撐持幫補？有尋求，便屬知識，已非所謂帝則矣。<sup>30</sup>

對於念菴來說，天道與本心的呈現不容人力幫補安排；只要「病痛不起」，本心便自能泛應曲當地呈現其應事接物的作用。反之，愈是費力尋求，則反倒與不識不知的「帝則」距離愈來愈遠。此所謂：「覓心，失心；求物理，失物理；守良知，失良知；知靜，非靜；知動，非動」是也。值得注意的是，念菴將「學者」「支離於口耳，出入於意見」的弊病與「知識」扣連起來，以爲「有尋求，便屬知識」，凡此皆非求道的恰當法門。事實上，此義可謂本乎陽明致良知教的基本精神：由於「心即理」是陽明心學的基本肯定，學道之人通過向內自反的方式便能把握本心與天理。此在心學學者而言，無非便是聖學的「易簡」工夫。口耳聞見雖亦有助成本心發用的意義，卻並非求道的根本方式。所謂「夫有所向者，欲也」，<sup>31</sup> 一旦心離乎其作爲天理之自身而向外擬議求索，這即已是「欲」的表現。念菴嘗言：「知識之痛，豈小小哉？」<sup>32</sup>

28 羅洪先，《羅洪先集》，卷 3〈夏遊記〉，頁 71。

29 羅洪先，《羅洪先集》，卷 3〈夏遊記〉，頁 72-73。

30 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈答陳豹谷〉，頁 290-291。

31 羅洪先，《羅洪先集》，卷 16〈跋《通書·聖學章》後〉，頁 683。

32 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈與唐荆川〉，頁 222。

此與上文所引陽明以爲「讀書愈多意見愈深往往覆蔽益重」的想法可說是如出一轍。由此觀之，學道之人雖較常人對於本體性命更有所「知」、更有所「見」，但他們同時也更容易犯上執滯於「知見」、「意見」、「知識」的弊病。

進一步說，「學者」在修道過程中犯上「知見」、「意見」的毛病，與「言說」、「語言」有著極爲密切的關係。衆所周知，陽明晚年拈出「良知」二字，而提倡「致良知」爲徹上徹下的根本工夫（「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。」）<sup>33</sup> 陽明晚年雖提「致良知」爲其教法的最後定論，但他提倡此教的同時亦不免有著深深的隱憂：

「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏……」又曰：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」先生自南都以來，凡示學者，皆令存天理去人欲以爲本。有問所謂，則令自求之，未嘗指天理為何如也。間語友人曰：「近欲發揮此，只覺有一言發不出，津津然如含諸口，莫能相度。」久乃曰：「近覺得此學更無有他，只是這些子，了此更無餘矣。」旁有健羨不已者，則又曰：「連這些子亦無放處。」<sup>34</sup>

近時同志亦已無不知有致良知之說，然能於此實用功者絕少，皆緣見得良知未真，又將致字看太易了，是以多未有得力處。雖比往時支離之說稍有頭緒，然亦只是五十步百步之間耳。就中亦有肯精心體究者，不覺又轉入舊時窠臼中，反爲文義所牽滯，工夫不得洒脫精一，此君子之道所以鮮也。<sup>35</sup>

陽明的致良知教旨在指出人人皆具良知的「真面目」，只當據此推致便是聖學的根本工夫；反之，從知解上入以至向外求理，往往會造成工夫上支離的弊病。陽明自信這樣的致良知教是「千古聖聖相傳一點滴骨血」。而陽明極力強調的是，他對致良知工夫的認取是「從百死千難中得來」。換言之，致良知作爲陽明最終的工夫教法之所以能夠真實受用，必須要每一個修道者各自在其特殊的個體生命中修行奮鬥。每一個修道者，都必須要針對自己氣質生命的

33 王守仁，《王陽明全集》下冊，卷34〈年譜二·自正德己卯在江西至正德辛巳歸越〉，頁1278-1279。

34 同上註。

35 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷6〈文錄三·與陳惟濬〉，頁222。

種種殊別情況而作出相應的克治，切切實實變化其殊別生命的氣質，在這樣的過程中致良知教才能成為真正的自得之學。反之，一旦修道者只停留在言說知性的層面上把握致良知教，而欠缺「實落用功」的過程，則致良知教便只會成為虛說。是以引文中陽明雖以致良知三字將其教法「不得已與人一口說盡」，但使得致良知教能夠真實受用的內涵卻始終是「有一言發不出，津津然如含諸口，莫能相度」。有人問及天理所在，陽明亦不敢在言說知性的層面「指天理為何如」，而只「令自求之」。甚至乎，陽明更警惕「學者」對致良知教的健羨，本來亦無些許可放之處（「連這些子亦無放處」）。當知道，陽明的致良知教一方面固然強調對本體的識取與證悟，但另一方面亦必須強調實落在事事物物之上作推致的工夫。換言之，「致」必須是本乎「良知」的指引下推致，而「良知」亦必須在「致」的過程中方能識取；「顯本體」與「做工夫」兩者必然是交轉並進缺一不可。此義唐氏所言甚明：「原陽明之學，以致良知為教，良知是本體，即本體以顯工夫，即致良知。致良知而本體日顯，故工夫即所以顯本體，此為陽明之圓教」、<sup>36</sup>「說由識以致可也，說由致以識亦可也。蓋由識而益能致，由致而益能識，實交轉並進，如環無端也」。<sup>37</sup> 在致良知教這種「交轉並進，如環無端」的結構中，缺乏對「良知」的識取抑或缺乏「致」的工夫落實過程任何一面，自然都會帶來各走一端的弊病。陽明之世的「學者」在致良知教的提醒下，大概知悉理不在外，而只能向內求諸於良知與本心；但若其修道只停留在文義知性層面的理解知見，而欠缺著實推「致」的工夫、未有投身「百死千難」克治私欲習氣的過程，則致良知教亦終會滑落為未能真實受用的「支離之說」。在此意義上，其時「學者」可謂不覺又重墮舊時宋儒的窠臼中，兩者無非五十步百步之間而已。

陽明對「學者」牽滯文義的憂慮，在念菴之學中得到了充分的繼承。念菴之學的一個核心關懷，可說便是本乎陽明如此的憂慮，繼而更為深入地照察工夫上「空言」的弊病。在《羅洪先集》中，有關念菴警惕「空言」弊病的文字俯拾即是。例如：「未嘗不孳孳以躬行為先，以寡欲為要，尤以空言少

36 唐君毅，〈泛論陽明學之分疏〉，收入唐君毅全集編輯委員會編著，《唐君毅全集第 18 卷：哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁 194。

37 同上註，頁 196。

信爲深恥」、<sup>38</sup>「此處一涉言句，便有病，只久久嘿證可也」、<sup>39</sup>「據以言說，可謂大鑿而且支矣」、<sup>40</sup>「夫子雖善誘，不能使全體畢露於言句間也」、<sup>41</sup>「談論徒勤，躬行缺失」、<sup>42</sup>「又當省卻應酬，盡斥言論」<sup>43</sup>等等。現在僅需通過討論以下兩則，便能充分闡明「學者」「空言」的流弊：

夫子言學不厭，教不倦，必先以默識，何哉？欲人自得於心而後可以及於人也。學之不明久矣，自談學者出，即謗毀日甚。豈人人皆安於習俗，作惡正道如此哉？蓋有由也。彼以爲好名之心太勝，務實之意或寡，急於求人之知，而不急於自足其知，其所望於談學者固不細也。象山有言曰：「古之人，言論未形，事實先著。」有味乎其言之也。夫解釋理道，分辨是非，此儒者審問、慎思、明辨之事，不可廢也。言之不出，恥躬不逮。顏子終日如愚，非不問與思與辨也。彼反之於心有未協，考之於行有未一，則思所以自克而自修焉，此其爲問與思與辨也大矣！恐人知其有也，抑亦其下者也。躬之不逮於言，自古已然，況今日哉！……今世著書滿家，甲可乙否，使人莫知取的，有聖人起，必將付之秦火。以反躬實踐爲先，一切智足以先人言、足以文身者，皆沮焉而莫之張喙，然後乃爲還淳樸之俗，養忠信之德，以起相觀之善。其或文勝於質，言近於辯，必將禁而遠之。固不忍騰口說，逞文辭，日喪其真，以共騁於嘵嘵之場，啟人之口實也。……以言爲戒，吾道甚幸。<sup>44</sup>

夫工夫與至極處，未可並論，何也？操存舍亡，夫子固已言之，非吾輩可以頃刻嘗試，遂自謂已得也。……人品不齊，工力不等，未可盡以解縛語增它人之縱肆也。……乃知致良知之「致」字，是先聖喫緊爲人語。致上見得分明，即格物之義自具，固不必紛紜於章句字面之脗合對證，傳授言說之祖述發揮，而動多口也。<sup>45</sup>

第一則文字指出，只停留在文字談論的層面把握致良知教，而脫略切實用功

38 羅洪先，《羅洪先集》，卷 15〈書馬鍾陽卷〉，頁 659。

39 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈與王有訓〉，頁 234。

40 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈與王舜渠〉，頁 295。

41 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答馬鍾陽都憲〉，頁 309。

42 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答王敬所督學〉，頁 302。

43 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答劉月川〉，頁 332。

44 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答戴伯常〉，頁 334-335。

45 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈答王龍溪〉，頁 210。

作推致工夫的過程，很容易便會使得議論問學異化成爲爭勝之事。誠然，審問、慎思、明辨，以至撰文、論學等，固都是聖學所不可廢的元素，但一切的「言」都絕不可以離乎切實的躬「行」。聖學之「言」必須在躬「行」之中，方能真正發揮其「真」、「實」受用性而免於成爲「妄」語與「虛」說。此即念菴所謂：「自得於心而後可以及於人」，聖學的道理必須經過每一個修道者自身的實踐並自得之，在此之後其言論文字方能無弊。又念菴引象山曰：「古之人，言論未形，事實先著」，其所據乃來自象山之言：「古人質實，不尚智巧，言論未詳，事實先著，知之爲知之，不知爲不知。所謂『先知覺後知，先覺覺後覺』者，以其事實覺其事實，故言即其事，事即其言，所謂『言顧行，行顧言』。周道之衰，文貌日勝，事實湮於意見，典訓蕪於辨說。」<sup>46</sup> 意思是，古人所尚者首先是真實地踐行其道德心性，在這過程中不涉穿鑿的智巧與意見論辯。當人真能真實地踐行其道德心性，則其一言一行便無非都是德性的表現；不單只其行是「實行」，其言亦是「實言」。而此成德者的「實言」、「實行」，即有「先知覺後知，先覺覺後覺」啓發他人的功效。換句話說，「言說」要成爲「實言」而非「空言」，則必須要能夠反映修道者真實修德踐行過程的證詞。反之，若缺「言論未詳，事實先著」的實修過程，則人所說之言亦只會淪爲「空言」、聖學的道理亦只會湮於「意見」。尤其甚者，若果修道者未有本乎切實的躬行，而只一往著於言說上探求力索（「騰口說，逞文辭」），則在與人論辯之間潛藏的好名好勝之心更會攙入，以致最終「日喪其真」。陽明便曾說：「古人之學，切實爲己，不徒事於講說。書札往來，終不若面語之能盡，且易使人溺情於文辭，崇浮氣而長勝心」<sup>47</sup>「後世學術之不明，非爲後人聰明識見之不及古人，大抵多由勝心爲患，不能取善相下。明明其說之己是矣，而又務爲一說以高之，是以其說愈多而惑人愈甚」<sup>48</sup>。若參之以陽明以上的文字，當知「空言」及其伴隨著「勝心」的弊病，是通乎陽明之學與念菴之學共同關注的課題。

第二則文字則更強調，言說作爲工夫教法不能離乎殊別個體的實踐（所

46 宋·陸九淵，《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），卷 2〈書·與朱元晦〉，頁 27。

47 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 4〈文錄一·答方叔賢〉，頁 175。

48 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 6〈文錄三·寄鄒謙之五丙戌〉，頁 207。

謂「人品不齊，功力不等」是也），否則言說作為離乎實踐的泛說便不可避免地都有構成流弊的可能。故對於特定的個體修道者而言，一套工夫言論可以是「解縛語」；離乎個體實踐而成為一般的泛說，則往往便會「增它人之縱肆也」。唐氏說之明矣：「言說有姿態施設，則說是簡易平實，而勢不能簡易平實；便可使人抓住凸出之話頭，更加假借運用，以致孳生流弊。故龍溪之高明之論，固可道人於虛玄；近溪之解纜放船，順風張棹之論，亦可使人更滲之以情識。是皆不能無流弊。念菴之學則專是為己。」<sup>49</sup> 此見凡是言說本質上皆有一定的姿態施設，強調了所說的一端，便不免對另外一端施設較輕；世間不存在強調一切的言論，強調一切事實上便是一無強調。而正因此言說的本質，人便總可「抓住凸出之話頭」，稍加假借運用便會成為偏弊之言。又不僅凸出之話頭可被假借運用成偏弊之言，所有言論較未凸出之一端往往便可被反過來想成為其所強調者的缺失。例如龍溪強調良知「虛無」一面之論原亦陽明之學不可或缺者，其作為工夫教法對於如龍溪般生命清澈的上根人而言，亦是真實不虛；但一旦離乎如此的個體生命及其工夫實踐，執於「虛無」此凸出之話頭，便可將其一往想成是虛玄之論，甚至以其未強調「實有」的一面批評其為「虛而不實」之論。近溪強調良知「見在」之論原是強調人人皆有當下完足的成德根據，對其而言亦正是工夫當下切實受用處；但離乎其人其行，單單執於「見在」的話頭，近溪之論總可被一往想成是「凡現實即合理」的情識之論，甚至以其未強調的一面批評其傾側於「見在」，輕忽了「繼之」艱苦的克治工夫歷程。念菴自己就明言：「將謂以窮理為先，則專於見聞；以反躬為務，則遺乎事為。」<sup>50</sup> 執於向外窮理的工夫話頭，可被批評為「專於見聞」；反過來專於向裡反躬之工夫，亦同可被批評為「遺乎事為」。凡此可見，若缺乏個體通過其生命踐履而來的善會，任何「言說」都總可以被執著一端——或是無限放大言論強調的一端，或是將言論較未強調的一端視為理論缺失，而被想成為種種偏弊之論。當知道，任何一套工夫言論都理當收回在每個個體各自對應其生命的工夫實踐中理解；一旦離開個體的踐履，任何工夫言論都可成為空泛的虛言。一切言論的泛說，便都可被抓住凸

49 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 254。

50 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答高白坪〉，頁 330。

出之話頭，而成爲偏執的言論。針對於此，念菴強調凡言工夫必須要「必先以默識」、「靜默實修」，<sup>51</sup> 以至嚴詞「以言爲戒，吾道甚幸」，此可眞謂對天下間所有學道之人一記當頭棒喝矣！

從上所論，「學者」在進德過程中的種種弊病乃念菴之學的根本關懷。而「知見」、「意見」、「空言」即是念菴尤其警惕的「學者」之過。必先澄清念菴之學這種針對「學者」之過的問題意識，方能更爲準確地了解念菴之學的用處。

### 三、針對「學者」之過的去欲工夫

若讀者細心的話，當知道上文在診斷「學者」常犯之過的過程中，便已宛然隱含著其相應的工夫與對病之藥。以下將轉而更爲正面並顯題化地闡釋念菴之學中，種種針對「學者」之過的去欲工夫。

首先，念菴將本心本體理解爲「無欲之體」，認爲「無欲之體」的復反便具有去欲的功效：

聞之古之善寡欲者，非有欲之後，而務去之之謂也；防於未然，不復萌動焉爾矣。吾心固不能以無欲也，防之而使不復，則亦未有自然廓清之期。如是而學，猶之聚兵峙糧，以冀寇之不我侵，比於無備者遠矣！彼寇猶與我相持，非所謂儆戒無虞也。善為治者，保無虞；善寡欲者，保無欲。無欲者，吾心之真體，天下無以尚之者也。辨乎此，而順以存之，虛以養之。<sup>52</sup>

別後無他長進，惟於此件識認稍真切，只是未能彀得者，總為閒思雜念無故擾壞，私智俗欲未能斷絕耳。然此亦只是認此件未真切，是以互為勝負。若烹大宰，飲醇酎，又何暇復羨草惡具耶？凡閒思雜念，私智俗欲，皆草惡具也。此件清虛完足，安樂鎮靜，大宰醇酎不啻是也。果能收斂翕聚，惟嬰兒保護，自能孩笑，自能飲食，自能行走，豈容一毫人力安排？<sup>53</sup>

51 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答劉月川〉，頁 332。

52 羅洪先，《羅洪先集》，卷 15〈書馬鍾陽卷〉，頁 659-660。

53 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈與尹道輿〉，頁 250-251。

誠然，正如在戰場上面敵之前，便當先做好聚兵峙糧的準備工作；欲望萌動之前，學道之人亦當首先做好防於未然的「防欲」工作。而念菴於第一段文字尤其強調的是，處理欲望的根本之道乃在於存養良知作為「無欲」之體（「儆戒無虞」、「保無虞」、「保無欲」），而不在於具有理欲對峙相的著意對治（「彼寇猶與我相持」）。<sup>54</sup> 第二段文字即進一步表明，本體本是「清虛完足，安樂鎮靜」，與閒思雜念和私智俗欲乃此消彼長的關係。順乎此，美酒佳餚在前，劣食自然便毫無吸引力；同理，只要認得本體真切，雜念俗欲便自能斷絕。兩段文字合起來看，可知本心作為無欲之體本來便是完足，其自身的保存自然便有去欲的功能；亦由於本體的識認便能去欲，在此意義上私欲的克治乃不待「一毫人力安排」。值得注意的是，這裡念菴對保存無欲之體的強調，本來就是通乎陽明學者的共法：一方面，陽明嘗說：「凡一毫私欲之萌，只責此志不立，即私欲便退……責志之功，其於去人欲，有如烈火之燎毛，太陽一出，而魍魎潛消也。」<sup>55</sup> 龍溪亦言：「今以名為大欲，思有以去之，譬之捕賊得其贓證，會有廓清之期矣。然此只是從知識點檢得來，若信得良知及時，時時從良知上照察，有如太陽一出，螭魅魍魎自無所遁其形，尚何諸欲之為患乎？此便是端本澄源之學。」<sup>56</sup> 兩者同以為「志」與「良知」的挺立本身，便具有克治私欲的根本功效，「學者」不需要離此而特意另外踐行一種去欲的工夫；<sup>57</sup> 反過來說，離乎良知的挺立而另找去欲的法門，往往更是橫生枝節的人力安排也。以陽明學者自己的話語來說，此無非「即本體便是工夫」——即於本體的挺立便已是根本的去欲工夫。另一方面，陽明有謂：「無欲見真體，忘助皆非功。」<sup>58</sup> 「心一而已。靜，其體也……故循理之謂靜，從欲之謂

54 林月惠甚至指出，這種對「立體」、「見體」工夫的重視，乃通乎陽明學者的共法。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），頁 581-586。

55 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 7〈文錄四·示弟立志說〉，頁 260。

56 王畿，《王畿集》，卷 3〈金波晤言〉，頁 65。

57 另見拙著，〈陽明與蕺山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉，《國立政治大學哲學學報》33(2015.1): 159-162。

58 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 19〈外集一·陽明子之南也其友湛元明歌九章以贈崔子鐘和之以五詩於是陽明子作八詠以答之〉，頁 678。

動。」<sup>59</sup>「如今應事接物的心，亦是循此天理，便是那三更時分空空靜靜的心。」<sup>60</sup>由此可見，在陽明之學中，業已蘊含以「無欲」、「靜」、「空」理解本心真體之義。與念菴時有爭論的龍溪亦嘗言：「(顏子屢空)此是減擔法。人心無一物，原是空空之體。形生以後，被種種世情牽引填塞，始不能空。吾人欲復此空空之體，更無巧法，只在一念知處用力。……一切知解，不離世情，皆是增擔子，擔子愈重，愈超脫不出矣。」<sup>61</sup>可知道，剝落種種知識與世情，並且復反本體空靜無欲的狀態，本亦是陽明龍溪之教所蘊涵者。唐氏便謂：「禪宗與龍溪近溪應機立言有一同處，即均是要人剝落向外之知見，以為自證之資。」<sup>62</sup>「剝落」與「自證」、「自反」畢竟本來就是一體兩面關係密切的工夫法門。<sup>63</sup>是則龍溪之學雖極重視一念「自反」的工夫教法，但「剝落」種種知識世情以至復反本體空靜無欲的狀態，亦不失是與念菴一脈相承處。「剝落」種種知解世情的屢空減擔之法，乃是本心「復反」之所資；在這個特定的意義上說，無不可謂是「用工夫以復本體」也。若以龍溪的界定來說，「即本體為工夫」意謂：「天機常運，終日兢業保任，不離性體，雖有欲念，一覺便化，不致為累，所謂性之也。」而「用工夫以復本體」則意謂：「終日掃蕩欲根，祛除雜念，以順其天機，不使為累。所謂反之也。」龍溪隨即又下一案語曰：「若其必以去欲為主，求復其性，則頓與漸，未嘗異也。」意指「即本體便是工夫」與「用工夫以復本體」同樣指向「去欲為主求復其性」的目標，在此意義上兩者未嘗有異。<sup>64</sup>而配合以上的疏釋，便知「即本體便是工夫」與「用工夫以復本體」不僅同時是陽明之學蘊涵者，即使是龍溪與念菴，兩者之學委實分別地亦同時蘊含如是的兩個面向。唐氏嘗以「即本體便是工夫」與「用工夫以復本體」分判王學之二流，<sup>65</sup>於此可見不能將之理解為絕對截然的二分，而充其量只能理解為側重點之不同也。

59 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 5〈文錄二·答倫彥式〉，頁 182。

60 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 3〈語錄三·傳習錄下〉，頁 98。

61 王畿，《王畿集》，卷 3〈九龍紀誨〉，頁 57。

62 唐君毅，〈泛論陽明學之疏〉，《唐君毅全集第 18 卷：哲學論集》，頁 203。

63 參見拙著，〈一念陷溺——唐君毅與陽明學者「惡」的理論研究〉，《中國文哲研究集刊》47(2015.9): 120-126。

64 王畿，《王畿集》，卷 2〈松原晤語〉，頁 42-43。

65 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 233-236。

現在問題是，即使可謂「即本體便是工夫」與「用工夫以復本體」是龍溪與念菴共同肯定的工夫面向，但龍溪明言：「吾人欲復此空空之體，更無巧法，只在一念知處用力」，直以為「念」與「知」是復反本體的根本著力處。相對而言，念菴卻言：「『動而未形，有無之間』，猶曰動而無動之云也。而後人以念頭初動當之，遠矣。」<sup>66</sup>「譬之於水，良知源泉也，知覺其流也，流不能不雜於物。」<sup>67</sup>驟眼看來，這些文字似謂動用中的「念頭」與「知覺」乃混雜於物者，並不能據之用功以反求本體。於此應當澄清的是，自陽明之學以降，便已有將「念」嚴格區分為超越義與經驗義之想法，如其謂：「念如何可息？只是要正。……實無無念時……靜未嘗不動，動未嘗不靜。戒謹恐懼即是念，何分動靜？……無欲故靜，是『靜亦定，動亦定』的『定』字，主其本體也。戒懼之念是活潑潑地。此是天機不息處，所謂『維天之命，於穆不已』，一息便是死。非本體之念，即是私念。」<sup>68</sup>「念」本來是本體表現其自身的活動，止息「念」的活動無異於窒息其「天機不息處」。故工夫的重點從不在於停止一切的意念，而只在於使意念的活動得其正處（「只是要正」）。換言之，念慮雖然時刻隨境流轉，然只要時刻保持活潑潑的戒懼之念，使之永遠超臨與主宰乎一切經驗的念慮之上，則一切意念便皆可得其正處。念菴對「念」的把握基本上亦是順乎以上陽明的思路：

而今之言良知者，一切以知覺簸弄終日，精神隨知流轉，無復有凝聚純一之時，此豈所謂不失赤子之心者乎？……洛村常問獨知時有念否，公答以戒懼亦是念，戒懼之念，無時可息，自朝至暮，自少至老，更無無念之時。蓋指用工而言，亦即所謂不失赤子之心，非浮漫流轉之謂也。今之學者誤相援引，便指一切凡心俱謂是念，實以遂其放縱恣肆之習。<sup>69</sup>

由此觀之，念菴眼中的「念」同樣具有二義：在浮漫流轉的經驗念慮之上，委實亦有戒懼之念可以（並且應當）存乎其中。上文所謂不能在動用的念中用功者，理論上只是旨於強調工夫不能在凡心經驗之念上用。蓋若於一切凡心之念上用功，只會導致「遂其放縱恣肆之習」的惡果。反之，念菴認為凡

66 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈與詹毅齋〉，頁 341。

67 黃宗羲，《明儒學案》，卷 18〈江右王門學案三〉，頁 141。

68 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 3〈語錄三·傳習錄下〉，頁 91。

69 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈答陳明水〉，頁 203。

心之念之上之中乃有戒懼之念存焉，戒懼之念總可以無時可息地表現。唯念菴特別強調的是，戒懼之念的提起與保存正正是聖學工夫應當著力處（「蓋指用工而言」）。順乎此，念菴所謂不能在動用的念中用功，便是旨於強調工夫不能在念慮浮漫流轉「氣之『動』」的層面上用；反之，於「理之『靜』」、「靜亦『定』動亦『定』」的靜定層面時刻保存戒懼之念，此正是工夫理當著力處。若配合上面陽明的文字來看，當知念菴這裡所想亦從來不悖陽明之教。而只有明乎念菴這裡對「念」的簡別後，才能了解何以念菴之學偶爾亦有如龍溪般肯定從「念」上用功的話頭：「一念之覺即為誠，一念之放即為偽」、<sup>70</sup>「惠迪必吉，是謂降祥；從逆必凶，是謂降殃。一念之正，和風慶雲；一念之邪，迅雷風烈。祥與殃也，孰甚！」<sup>71</sup>本乎相同的思考，念菴雖對「知覺」同樣抱持極為高度的警惕，然其用心無非亦只警惕在氣動層面上的知覺活動；在靜定的本體層面中，念菴仍然可言超乎「欲」上之「覺」。如其謂：「夫欲之有無，獨知之地隨發隨覺，顧未有主靜之功以察之耳。」<sup>72</sup>本體在獨知之地（下文將再深入探討「獨」的概念）總能超臨於「欲」之上，隨其發動便隨能「覺」照之。關鍵在如是的「覺」必須是從「主靜之功」中理解矣。如是，念菴雖對「念頭」與「知覺」抱持極為高度的警惕，但當注意其所警惕由始至終只是氣動經驗層面者；在靜定的層面中，「念」是根於本體的戒懼之念、「覺」是根於本體覺照欲求之覺，在此後一意義上的「念」與「覺」正正是聖學用功處。

澄清了「念」與「覺」的兩重意義後，即可據此進一步回應對於念菴之學的一些理論質疑。在念菴眼中，源頭本體必須要在澄汰工夫之後，才能真正復得。初看起來，念菴這種將「本體」與「念頭」及「知覺」對分起來的想法，似乎將體用、寂感、動靜、未發已發割截得太過分明，以致與心學素言體用不二、即寂即感、未發已發不分等基本肯定對頭衝突。例如牟宗三便以為念菴思路同於雙江（甚至嘗謂念菴更不如雙江），<sup>73</sup>並一併將其思想如

70 羅洪先，《羅洪先集》，卷 1〈殿試策〉，頁 7。

71 羅洪先，《羅洪先集》，卷 16〈書壁〉，頁 705。

72 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答高白坪〉，頁 330。

73 分別見於牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 264；及牟宗三，《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第 29 冊（臺北：聯經出版公司，2003），頁 414。

此衡定：「把良知與覺照分開，這是不通的。若說這寂體只是一虛明不動之體，則既是虛明而又不覺不照，這亦是不通的。把當下呈現的良知視為氣性的、中性的知覺運動之知覺，而且是汙壞了的，必待修整而後全，故無現成的良知，這亦根本非是。若如此，則不學不慮者變成有待於學慮，而且良知根本不可呈現」、<sup>74</sup>「(念菴)誤認當下呈現之良知本身亦不現成也。故謂眼前呈現之良知，知善知惡之良知，乃是已發之良知，甚至亦不能必其是良，而只是一可良可不良之知覺耳，此即非真良知，故真良知必待修整而後得」。<sup>75</sup>在牟氏眼中，念菴之學彷彿有兩大誤區：1. 當下呈現的良知只是氣性的知覺運動之知覺，以至以為動用中的良知本身是汙壞了的。2. 真正的良知只有有待於學慮工夫修整而後得，且修整所得之本體只是一不動的寂體，不能發出覺照的作用。學界已有學者注意到「念菴雙江之學的差異」和「念菴之學自身的發展」，這些研究都有助於更為持平地定位念菴之學的工作。<sup>76</sup>唯筆者於此希望進一步澄清的是：1. 念菴雖然認為良知在現實中的表現可以備受「障蔽」，但卻並不認為良知本身是「汙壞」了的。唐氏便言：「(念菴言)良知之發與不發之義，則為將上述良知之全體，對照其『所攙和夾雜之人欲、意見、氣魄等為良知之障蔽阻塞者』，而言此整個良知之發與未發。則此中為障塞之意念，正發之時，良知雖在，而未必發；即發而未能自覺地發；即自覺其發，亦未必能至於發之無礙，而充量地發。今即至少可以可就其未充量發之時，而言此『充量之發』尚未發。此非謂在此良知之發中，或『充量的發』中，此發非同時是未發，此感非寂，其動非靜之謂；亦非謂良知非已發未發、寂感、動靜、渾然一體之謂也。」<sup>77</sup>換言之，就良知自體而言，良知自然是通

74 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 259。又學界對理學傳統中「良知」與「知覺」的關係已累積了一定的研究成果，可參見林月惠，〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》34(2009.3): 287-317。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)，頁 403-422。吳震，《中國理學(四)》(上海：東方出版中心，2002)，頁 269-273。

75 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 264。

76 相關的討論請見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 257-258 及 260-268。林月惠，《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》，頁 290-318。吳震，《陽明後學研究》，頁 208-245。

77 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 264。

乎已發未發、寂感、動靜者；問題是，良知自體在現實中的表現往往攙和夾雜種種的障蔽，就著這一點（亦唯單就此意義）而言，良知自體未能充量地發。事實上，當念菴問及龍溪「吾人不能神應，謂良知有蔽可乎？」龍溪於此竟亦答曰：「然。」<sup>78</sup>何以故？就如太陽自身而言固然全體就是光明無有瑕疵，但在現實世界中太陽亦往往受蔽於黑雲而時有轉暗；同理，良知自體固然是無缺無瑕的，但良知在現實的表現中卻往往備受障蔽；無缺的良知在現實上被種種攙和夾雜所遮蔽，就此流弊的狀態而言，念菴乃言「良知有蔽」（蔽者遮蔽義，非缺漏義），而此義亦是龍溪首肯者。事實上，即使是陽明之學中亦有如此之言：「然知得善，卻不依這個良知便做去，知得不善，卻不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。」<sup>79</sup>陽明這種口吻（及其背後的用心）與念菴真可謂如出一轍。當知道，良知在現實的動用中雖往往備受「遮蔽」，但不代表動用中的良知本身是「汙壞」了的。「汙壞」所言者是良知自身的缺憾，「障蔽」所言者則是良知自身以外者攙和夾雜而成，二者不能相混。就如光明的珍珠（良知本體）墮在混濁的墨水（花花世界）中般，驟眼看起來明珠固然是被墨水「掩蔽」；但當知道墨水始終是在明珠之外者，明珠的品質始終不異，只要加以濯洗（去欲工夫），明珠便能去除障蔽回復（而不是增添）其本來的純淨與光明。牟氏認為念菴所言的良知是「汙壞」了的，若果「汙壞」所指純是良知備受外物「攙和」或「遮蔽」之義，則理論上並沒有違背陽明之學的精神，此念菴又何歧出之有？若「汙壞」所指是以為念菴所言的良知內含差劣的品質，則這原則上又非念菴之學之所持；念菴理論上亦可言良知自身的無缺與如理（據傳統心學「心即理」之教），只是無缺的良知在現實中常被夾雜與遮蔽而已。故對念菴而言，謂良知在現實的表現時被夾雜、障蔽可，謂良知自身汙壞、有瑕疵則不可。在此意義上，念菴始終堅守心學對本體的把握。<sup>80</sup>澄清了這一點後，便可轉而指出：2. 若

78 羅洪先，《羅洪先集》，卷 1〈良知辨〉，頁 16-17。

79 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷 3〈語錄三·傳習錄下〉，頁 119。

80 值得一提的是，學界中不乏學者將念菴對良知本體的理解，視為與聶雙江、劉獅泉、王塘南、李見羅等學者同調。以為念菴對良知本體的理解，具有一種「二元論」的思考傾向，並走出了陽明學的典範。依此，論者將之理解為一種有別於陽明學的「良知異見」。見彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 343。另亦見

要避免良知淪為知見空言的對象，則真正的良知必在實修工夫「之中」才能證得。順乎上面「良知有蔽」之義，念菴乃言：「然則去蔽則良知明，謂聖愚有辨奚不可？求則得，舍則失，不有存亡乎？養則長，失則消，不有增損乎？……言性而不務力學，失之蕩。吾懼言之近於蕩也。」<sup>81</sup>此中非謂「良知自體」有增損可言，而是說「良知於現實的表現」有增損之別；而良知於現實的表現是增是損，則唯是取決於「學者」是否「踐行」（而不是「談論」與「知見」）「求」、「養」、以至「致」的工夫矣。在這個意義上，真正的良知必須是在躬行工夫「之中」證得，離此則只成虛蕩，亦是良知在現實表現上有損也。大概龍溪能夠善會念菴之學的用心，故在以上一整段對話之後，亦指出念菴所想未有違逆良知之教（「如子之言，固未足以病良知也」）。如是，念菴雖言良知在現實中的表現時有夾雜「障蔽」，但不代表他認為良知自身是「汙壞」了的；念菴雖亦言良知必在實修工夫「之中」才能證得，但這無非是免於良知淪為只是知見虛言對象的證詞。

如上可見，念菴認為良知必在實修工夫「之中」才能證得。眾所周知，念菴尤其強調以主靜的方式理解實修的工夫；從靜中實修方是充量發明良知的法門。問題在靜中用功之「靜」有何實義？重視「靜」的工夫是否有違儒門體用靜動不二之教？於此可以轉入討論念菴對所謂「靜功」的理解。當先強調的是，「靜功」的強調並非念菴之學所獨創，王門學者從來不乏對於「靜功」的描述。如陽明自己便說：「良知明白，隨你去靜處體悟也好，隨你去事上磨練也好，良知本體原是無動無靜的。此便是學問頭腦」、<sup>82</sup>「教人為學，不可執一偏：初學時心猿意馬，拴縛不定，其所思慮多是人欲一邊，故且教之靜坐、息思慮」。<sup>83</sup>明指「靜」的工夫從來是儒者不廢的法門。尤其對於初學者而言，由於工夫尚未嫻熟、習氣又易使心念拴縛不定，則「靜坐」以息思慮往往更是十分有效的入德之門。問題在於，「靜功」與「靜坐」理當有所

---

彭國翔，〈良知異見——中晚明良知觀的分化與演變〉，《哲學門》2001.2(2001.12): 88-103。經過這裡的疏釋，當知道念菴對良知本體的理解亦能緊守師說，並沒有提出別於陽明學的所謂「良知異見」。

81 羅洪先，《羅洪先集》，卷1〈良知辨〉，頁16-17。

82 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷3〈語錄三·傳習錄下〉，頁105。

83 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷1〈語錄一·傳習錄上〉，頁16。

簡別，下面將轉而說明：「靜功」是一切以本體的復反為根本的工夫教法者，所必然蘊含的面向；「靜坐」雖是有效的入德之門，卻絕不能將之理解為唯一有效的聖學工夫。先說所謂「靜功」的實義：

先天之為逆也，曷徵之？吾徵之身。目不逐境而內觀，耳不逐聲而反聽，心絕物誘而忘智，口忘言詮而守嘿。自外來感者，我無馳也。……喜怒哀樂未發謂之中，夫子遺之子思。<sup>84</sup>

工夫只自回頭便見，便自有分別，自有輕重取捨，工夫未至聖皆有可商量。所難得者，肯回頭尋向裏耳。<sup>85</sup>

不出揣摩，即不消云外面一切工夫。……今欲真實了此，須從自心靜中尋求。自家境界是落何等，是患何病。從而問藥，從而前進，始是不迷。<sup>86</sup>

凡此皆見念菴倡言求「未發」之「中」、主「靜」的工夫，其根本的用心是強調「工夫只自回頭便見」，「不消云外面一切工夫」。意思是：無論是耳目抑或本心，都往往會在與物交感的過程中向外逐馳，順著如是的外馳會造成孟子所言「物交物則引之」的流弊。反過來說，當人不順乎心念欲望「向外」的逐取，轉而「向裡」逆反，便能隨之識取內在於人的本心。事實上，這種離乎心念動用向外逐取，轉而「從自心靜中尋求自家境界」的工夫，本來就是儒家「逆覺」、「復反」、「頓悟」工夫的核心元素。牟氏便嘗說：「『逆』者反也，復也。不溺於流，不順利欲擾攘而滾下去即為『逆』。」<sup>87</sup> 值得注意的是，牟氏認為逆覺工夫具有兩種形態：一是就現實生活中良心發見（亦其動用）處直下體證而肯認之為體（「內在的體證」），二是隔絕現實生活單在靜中閉關以求之（「超越的體證」）。<sup>88</sup> 在這種區分下，宛似通過長時間閉關「獨處」的靜坐工夫才能理解為「靜」的工夫。然當知道，即於現實生活中良心動用處直下把握本體的工夫過程，即使不待長時間的閉關「獨處」，亦只能存在於離乎與人與物交感之上、萬緣放下的「獨知」之地——哪怕只是一剎那間一念

84 羅洪先，《羅洪先集》，卷 16〈寐言〉，頁 706。

85 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈答王有訓〉，頁 230。

86 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈答王有孚〉，頁 296。

87 牟宗三，《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》第 6 冊（臺北：聯經出版公司，2003），頁 494。

88 同上註。

的「獨知」。從「獨知」之地是離乎良心直接應物而動用的一面來看，何不亦可謂其是一「靜」中的工夫？此義唐氏說得十分透徹：「此隱居求志之功夫之長短，則十年可，一年亦可，一月一日可，一時亦可。如短之又短，則當下一念即可。當下寂，更當下感。則此先歸寂主靜之一工夫，與直悟本體之工夫，亦歸一無二矣。」<sup>89</sup>是則可見無論是靜坐的工夫以至良知動用中一念自反的工夫，兩者無不蘊含主「靜」求「寂」的面向；這個意義上的「靜功」，可謂是通乎心學逆覺工夫傳統的共法。又念菴嘗言：「雖謂良知本靜，亦可也；雖謂致知為慎動，亦可也。」<sup>90</sup>可見回復良知無欲本靜的狀態，同時便是謹慎於其動用時一往外馳之資也。這個意義上，念菴之學謂之「靜功」（「歸靜之功」）可，謂之「動功」（「慎動之功」）亦無不可。若果念菴倡言主靜工夫無非是如此的用心，則與陽明龍溪之教大概便是並行不悖。

誠然，念菴固然常常通過「靜坐」作為「靜功」的理解與實踐，如他說：「靜坐收拾此心，此千古聖學成始成終句」<sup>91</sup>「靜坐澄心乃是一生功課」<sup>92</sup>甚至更自況「靜坐」是其用功最為得力處：「今歲靜坐以來，平生缺失，不待檢點，明若觀火，真有不欲久生之憤。」<sup>93</sup>不難理解，隔離應事接物的處境而使心念在靜坐中專心集中，是防治意念向外逐馳而汨沒其中的有效方法。然當知道，念菴同時亦對「靜坐」不是唯一可行的工夫教法有著極為自覺的意識：

用力則從人所入，原無定說，《論語》一部，便似藥方，因人異施。或以靜入，或即事為，隨地措足，不容等待。蓋無時無心，無時非學，其有艱難與齟齬，乃各人病痛深淺，未可據為定說也。<sup>94</sup>

工夫只自回頭便見，便自有分別，自有輕重取捨。工夫未至聖，皆有可商量。<sup>95</sup>

適道者，古人比之適長安，皆自人所處各尋徑路，固不能齊，亦難以一說

89 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 260。

90 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答董蒼山〉，頁 334。

91 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈答王有訓〉，頁 230。

92 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈與詹德甫〉，頁 353。

93 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈答萬曰忠〉，頁 269。

94 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈寄尹道輿〉，頁 254。

95 羅洪先，《羅洪先集》，卷 6〈答王有訓〉，頁 230。

概盡。<sup>96</sup>

這些文字都明確指出，一切聖學的工夫都是因人而異。對病的藥方必定是「因人異施」，並且需要每一個殊別的修道者各自本乎本心向裡探求。念菴作為殊別的修道者之一，欲根不斷是終其一生始終困擾其為學過程的難題，是則與「初學者」一般，以「靜坐」的方式實踐「靜功」，便是對其真實不虛最能受用的工夫法門。唐氏嘗說：「工夫未至，言說乃不至。今將此未至之言說，隸屬於其未至之工夫，則初未嘗不至。則於此但可言人之學問工夫自有發展，而人之言說與其所及之義理，亦自有發展，以相應而轉。此方真是本『為己之學問工夫』，而為『為己之言說』，以說其所見之義理者也。念菴可以當之矣。」<sup>97</sup> 當知道，念菴非謂完全否定一念自反直任本心的工夫，而無非從自身實踐的角度出發而認為：「任心之流行以為功者，吾嘗用其言，而未有得，是以守其陋而不知變，非敢倡說以眩人也。」<sup>98</sup> 念菴對直任本心的工夫不能受用，故如實地說不敢倡言此教以眩人。反過來說，念菴受用於長期的靜坐工夫，故亦如實地現身說法親證靜坐澄心的真實效用。在這個意義上說，對靜坐工夫的重視無非亦是念菴為己之學的如實自白。單就這點而論，念菴之學又何病之有？於此念菴明言：「即其言之未盡也，吾心得焉，則是吾後聖賢而足之言也；其已盡也，吾心惑焉，則是聖賢先吾而誑之言也。」<sup>99</sup> 言的盡與不盡、真實與虛誑，就取決於其言對修道者來說是否能夠自得於身心。依此，便能了解何以唐氏謂從明儒看似截然不同的工夫爭論中，亦可見得「儒學中之無諍法」也，他說：「唯學問之事，人各有其出發之始點，以其有自得之處，更濟以學者氣質之殊，及互為補偏救弊之言，故不能不異。而於凡此補偏救弊之言，吾人若能知本旨所在，不在攻他之非，而唯以自明其是，更導人於正；則於其補偏救弊之言，其還入於偏者，亦可合兩偏，以觀其歸於一正，覽其言雖偏而意初無不正。人誠能本此眼光，以觀此最多爭辯之明代儒學，則亦未嘗不可得其通，而見儒學中之無諍法也。」<sup>100</sup> 這裡的討論涉及

96 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答李二守〉，頁 331。

97 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 267。

98 羅洪先，《羅洪先集》，卷 16〈垂虹巖說靜〉，頁 699。

99 羅洪先，《羅洪先集》，卷 16〈悟言〉，頁 701。

100 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，頁 353。

工夫的眞理性問題：當知道，本體自身可以從普遍人人皆同的角度來說，如孟子便言「惻隱之心，人皆有之」（《孟子》〈告子上〉）、「人皆有不忍人之心」（《孟子》〈公孫丑上〉）。以至陽明可說：「良知良能，愚夫愚婦與聖人同。」<sup>101</sup>然而，由於每一個殊別的個體各有其獨特的氣質生命，各人的本體在現實中的表現亦各有殊異、受病亦各自不同。孔子便說過：「人之過也，各於其黨。」（《論語》〈里仁篇〉）相應於此，聖學工夫必須具有針對性，扣緊每一個殊別的個體、從個體的角度出發來說。試想，對於稟賦天分的廚師來說，單憑直覺直接一手灑鹽調味，大概是其烹飪上最爲受用的「易簡」工夫。但對烹飪沒有天分的人來說，要煮得一味合格的菜色，往往也只能用「笨工夫」依循食譜、使用量器一匙一匙地慢慢調味。落在成德的實踐上，若是面對美色，慧根較高欲望較淺的人往往更容易當下醒覺並回復心如止水；但對於根器較差欲望熾盛的人而言，若不先行隔離當下接物的處境稍作「退聽」一番，又如何得免私欲的泛濫與外物的誘惑？凡此可見，理論上有「人皆有之」的本體，卻沒有泛說「人皆受用」的工夫。一切工夫言論的眞實性（truthfulness）就取決於其在個體之上的受用性（effectiveness）：受用的工夫語對受用者來說便是「眞」「實」語，否則只成「妄」語與「虛」言。明乎此，方能更好地理解何以念菴對劉魁所說：「學當求病痛所在而砭鍼之，想更得力」悚然敬受。<sup>102</sup>如是，念菴所倡的「靜功」強調回頭工夫以防心念外馳，這理論上當是通乎心學逆覺工夫所共同蘊涵之義。而其言「靜坐」工夫者，則應當限制在其眞實受用的工夫自白中理解；藥方必然是因病而異，而對於念菴來說，「靜坐」此特定的修行方式便是其最爲眞實受用的對病之藥。

從以上的討論，可知道一切的工夫語，都應收回殊別個體的靜修實踐上，才能得其眞實的印證。而從念菴「必云歸靜者，何也？今之言者，必與言馳，馳則離其主矣。離其主，則逐乎所引之物」<sup>103</sup>一語，更可見念菴倡言「歸靜」工夫的一大用心，往往即是爲了克治「空言」的「學者」之過。念菴以下文字更爲具體地說明了其克治「知見」、「意見」、「空言」諸過之道：

101 王守仁，《王陽明全集》上冊，卷2〈語錄二·傳習錄中〉，頁49。

102 羅洪先，《羅洪先集》，卷15〈書退省卷〉，頁657。

103 羅洪先，《羅洪先集》，卷16〈垂虹巖說靜〉，頁699。

自朝至暮，不漫不執，無一刻之間，時時觀體相對，是謂之實；知有餘而行不足，嘗若有歉於中，而絲毫未盡，是謂之見。見與實，非實用力者不能辨，在余皆所不免。<sup>104</sup>

有此見而實用其力，便是真見。……脫離處卻在各人著實下手，不得姑容，此處寬與緊，即係各人受福小大從此起根，日後不患不斂實得也。……千言萬語逼真到底，只在自心信得及為得手。欲信得及，非是意見湊泊，真是徹底無一物，便自能鼎立乾坤。本是無賊，如何不享太平規模，更欲於上說是說非，應知皆多口也。<sup>105</sup>

若待議論而後興，卻只是要見聞底學問，卻不是體當自家實下手處；若是真實體當，即無限好商量，卻不著一句言語矣……若真切自體當，即嘿坐一日亦好。不然，恐人以講學為虛假者，亦難以解於人人矣。<sup>106</sup>

第一段文字中，可知「見」與「實」是一組對揚的概念。若只對一套工夫言論或聖賢之教有所知，但在生命的實踐上有絲毫未能落實，此「知」無非便只是「見」。反之，能夠時時刻刻在生命中踐履聖學的工夫（所謂「實用力者」），則「知」便能夠轉而為「實」。在第二段文字中，同可見「學者」必須「實用其力」，其對聖賢之教之知才是「真見」。「真見」只能通過「學者」在真實踐履的過程中得之於心（「在自心信得及為得手」）而後獲得；通過與人談論間的「意見」湊泊、說是說非動多口，此等活動皆只會與聖人之道距離日遠。而第三段文字，則更明確指出「議論」、「見聞」、「言語」絕非為學的根本方式。「學者」的修行必須是「真實體當」，時刻切實地將聖賢之教實踐體現出來。筆者在上文曾經指出，一切工夫言論皆可被「抓住凸出之話頭」而成為流弊；在此則見要防範如此的弊病，「學者」各自「信得及」與「真切自體當」乃最為根本的法門。值得注意的是，唐氏曾撰文會通朱陸看似截然對立的工夫論，借用其鞭辟入裡的洞見於此，很可以發明念菴這裡的用心：「天下無不弊之言，而一切言工夫之言，無論言省察、涵養、言致知窮理，又無論其言之對學者為高遠，或切近，學者如不善會其意，不善用其心，則皆無不弊……人之實際用工夫，而欲免於聞言而誤用工夫之弊者，則此中固亦有一工夫。此即『將一一所言之工夫，離言以歸實，務求其工夫之本身，如何得相續，

104 羅洪先，《羅洪先集》，卷 15〈書胡正甫冊〉，頁 667-668。

105 羅洪先，《羅洪先集》，卷 7〈與謝子貞〉，頁 249。

106 羅洪先，《羅洪先集》，卷 9〈與玉虛會友〉，頁 378。

不以氣稟物欲之雜，而誤用此工夫，以致弊害之起』之工夫。此一工夫，即一切工夫之運用之根本工夫。此根本工夫無他，即朱子與象山所同皆言及之誠或信或實之工夫而已矣。」<sup>107</sup> 念菴基於對知見言說的高度警惕，以至力倡信實為己之教，可謂切中唐氏所言「一切工夫之運用之根本工夫」的實義矣。

念菴之教強調「見」與「實」的對分，又力倡著實用力之教，則「離言而悟」與「默識」邏輯上自亦是其學蘊涵者：

悟之一字，似亦當辨。有因言而悟者，有不因言而悟者。不因言而悟，真悟也，上也；因言而悟者，亦當辨：前人有此言，吾體驗得之，適與契合，此亦真悟，即謂之不因言而悟可也……彼真悟者，橫說豎說，無有不可，即眾人之言，便可上達，所謂言近指遠，不落言詮者也。<sup>108</sup>

這裡念菴明確將「真悟」理解為「不落言詮者也」。最為上等的悟是「不因言而悟」，不待人言而只靠自己靜默實修。即使是「因言而悟者」，只要不是執於言論，而只通過言論而真實體驗其指涉的義理，則這種悟亦可謂之「不因言而悟」。過此以往，一切對前人之言有所執著、著於言說的本身之上而思維反觀者，全皆只是等而下之之悟。熟知龍溪之學者，當知龍溪亦嘗對「悟」有所區分，其謂未離言詮者只是「解悟」，忘言忘境者方為「徹悟」，復說後者的忘言之悟「此正法眼藏也」。<sup>109</sup> 於此可見龍溪念菴對於真悟必是離言的特性，具有不約而同的把握。而事實上，此義亦無非遙契孔子「默識」之教也。

從以上種種的討論，當知道「學者」在工夫的實踐過程中，往往易犯「知見」、「意見」、「空言」的弊病；而從根本上說相應的克治工夫便是從言說念慮「向外」的逐取反過來「向裡」著實用功。質言之，此無非亦是在獨知之地所作的「慎獨」工夫也：

聖賢之學，慎獨而已……夫欲之有無，獨知之地隨發隨覺，顧未有主靜之

107 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 397。

相關的詳細討論請另見頁 396-398。

108 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答李中溪〉，頁 338-339。

109 王畿，《王畿集》，卷 16〈留別覽川漫語〉，頁 466。

功以察之耳。誠察之，固有不待乎外者。……故嘗以為欲希聖，必自無欲始；求無欲，必自靜始。<sup>110</sup>

「學者」在與人交涉時——即使是談道問學的活動——，往往都易被爭勝好名等欲根攬入其中；原來純淨的聖學追求，便會不知不覺間異化歧出。針對於此，與其將工夫實踐的過程表現於人前，倒不如自己獨自實修。一個最容易防範外誘的工夫方式自然是稍作退聽，於「獨居」之處靜修。唯引文表示的是，即使沒有脫離於當下應物的處境，在即於與人交涉的過程中便有「獨知」之地可作主靜之功。回顧前文的討論，當知「靜坐」工夫的實踐或待「獨居」之中久久調習；而從這裡指出「靜功」的實踐可在「獨知」之地進行，則理論上即於應物時一念的自反，亦可以是「慎獨」工夫實現的場所。

「無欲」、「主靜」、「歸寂」、「慎獨」，以至「自得」、「實修」、「真悟」、「默識」等教，共同構成了念菴之學不可或缺的元素；將之理解為念菴之教的整體，方能了解克治「學者」種種之過的根本之道，並進而了解念菴之學的特色與貢獻。

#### 四、總 結

本文通過唐君毅的相關理論資源，指出念菴之學對「學者」常犯之過有著尤其深切的關注；診斷與克治「學者」種種修行過程中的流弊，乃念菴之學最為根本的問題意識。念菴的洞見是，修道之人往往容易執於「知見」、「意見」、「空言」的弊病，以至輕忽久久調習切實躬行的工夫歷程。針對「學者」這些常犯之過，念菴強調一切工夫言論之所以有弊，乃源於「學者」未能真切持恆地踐行「靜默實修」的工夫。念菴自己的存在生命常為欲根不斷的問題困擾，「靜坐」工夫對他而言是最為得力受用的工夫法門。雖然殊別的「學者」應當各自尋找對病之藥，但防範言語心念外馳而作向裡靜默實修的「靜功」，始終是通乎心學學者所能踐行的根本之教。

而若果本文的理解恰當，則念菴眼中的寂體便仍是良知，並沒有曲解陽明的良知概念而提出所謂異見。是則可以據此回應種種認為念菴之學歧出偏

110 羅洪先，《羅洪先集》，卷 8〈答高白坪〉，頁 330。

頗的質疑：1. 念菴雖言良知在現實的表現時會被外物夾雜遮蔽，但並沒有如牟氏所言認為良知自身是汙壞了的。「遮蔽」與「汙壞」是兩個截然不同的概念。2. 念菴認為本體戒懼之念總能永遠超臨於經驗凡心之念之上，並且恆常發揮主宰之用；存養此本體戒懼之念的同時，便即具有去欲的根本功用（此即文中反覆申論「復反無欲之體即能去欲」及「歸靜工夫即是慎動之功」諸義）。在此意義上，念菴之學並沒有如高瑋謙所言有違良知教即寂即感之旨。3. 念菴始終堅守良知寂體的自身先天地自是無瑕完足之義，並沒有抱持如吳震所言「良知『生成』於後天之工夫」的想法。關鍵是：念菴僅只主張良知必須在修養工夫（「致」）「之中」證取，致良知教才不至淪為虛說空言；而沒有主張良知的存在「之前」需加一段培養工夫，良知才能修證而後完全。

最後本文以〈松原志晤〉中念菴與龍溪一段交往經過作結：<sup>111</sup> 念菴卒於1564年，〈松原志晤〉成於念菴卒前兩年（1562），適足以代表念菴晚年成熟時期的思想，可說是念菴之學的定論。其時念菴與龍溪已有九年書札往復的充分交流，兩造之間已經對互相的學問用心有十分精確的把握，亦對對方的質疑了然於胸。長久以來，念菴深以龍溪「專提良知、不拈學問」為「學者」憂，他自己亦深明龍溪對其「專守枯靜、不達當機順應之妙」的質疑。對於後者，念菴終是認為靜定工夫可即於應物時用：即使身處日用應事接物的處境中處理種種的雜務，只要一切雜念不入、不見動靜二境，此便是靜定工夫。念菴便明言：「非止紐定嘿坐時是靜，到動應時便無著靜處也。」而對於前者，則龍溪最終亦首肯念菴之學的用心：「學者」能「見」能「說」良知尚是易事，但緣習氣作梗故，非上上根之人總亦難免私欲雜念的復起。因此，現成的良知雖是當下可「知」可「見」，但要在實存生命中時刻「實」「得」，則必須在萬死工夫「之中」證取。從最後龍溪「彼此悔責，各取短長」的反應看來，念菴與龍溪主觀上看來最終都能同意對方的用心。從客觀的理論分析來說，尤其於克治「學者」之過的關懷上，念菴與龍溪之學亦是同大於異。<sup>112</sup> 作為兩者師說陽明的致良知教，本來就是「識本體」與「做工夫」交

111 全文請見羅洪先，《羅洪先集》，卷16〈松原志晤〉，頁695-697。另外，念菴與龍溪的這段交往經過亦同見於王畿，《王畿集》，卷2〈松原晤語〉，頁42-43。兩段文字稍有出入，可以交相參看。

112 雖然焦點與論證不盡相同，但本文與瑞士學者耿寧抱持接近的立場：一方面，念菴與

轉並進缺一不可的圓教。龍溪之學側重致良知教中「良知」(本體)的一面，突顯了良知當下現成完足的特性；念菴之學則側重致良知教圓輪中「致」(工夫)的另一方面，突顯了良知必須在靜默實修的工夫中才能實得的面向。「用」固然必定是「即體」之用，離體則用便只成紛雜纏繞的感性之用；但所謂「即體」亦必須是在「致」的工夫「之中」才能識取與日顯。如果說龍溪發明了儒門「直指人心，明心見性」直下信任本體的精義，那麼念菴何嘗不是闡明了儒門題中應有「不立文字，教外別傳」的實修工夫法門？就此而言，黃宗羲謂念菴之學「真陽明之傳也」(此說不礙龍溪之學亦是傳)，並不完全是無的放矢。本文嘗試指出念菴之學以克治種種「學者」之過作為核心的問題意識，希望通過本文能夠幫助學界給予念菴之學一個更為持平的定位。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 宋·陸象山，《陸象山全集》，臺北：世界書局，1962。
- 宋·陸九淵，《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
- 明·王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 明·羅洪先撰，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·王畿撰，吳震編校，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 明·劉宗周撰，戴璉璋、吳光等編，《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
- 明·黃宗羲，《明儒學案》，上海：中華書局，1933。

### 二、近人論著

- 牟宗三 2003 《從陸象山到劉戡山》，《牟宗三先生全集》第 8 冊，臺北：聯經出版公司。
- 牟宗三 2003 《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第 29 冊，臺北：聯經出版公司。

---

龍溪在理論上理當具有並肩的地位與評價；另一方面，念菴對陽明的致良知教委實具有敏銳徹底的思考。參見(瑞士)耿寧(Iso Kern)著，倪梁康譯，《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》(北京：商務印書館，2014)，頁 1061。

- 牟宗三 2003 《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》第 6 冊，臺北：聯經出版公司。
- 吳 震 2002 《中國理學（四）》，上海：東方出版中心。
- 吳 震 2003 《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社。
- 林月惠 2005 《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。
- 林月惠 2009 〈良知與知覺：析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》34(2009.3): 287-317。
- 高瑋謙 2001 〈《明儒學案·浙中王門學案》中錢緒山與王龍溪思想之述評〉，《鵝湖學誌》27(2001.12): 63-104。
- 唐君毅 1990 〈泛論陽明學之分疏〉，收入唐君毅全集編輯委員會編著，《唐君毅全集》第 18 卷：哲學論集，臺北：臺灣學生書局，頁 193-210。
- 唐君毅 2001 《中國哲學原論·原教篇》，北京：中國社會科學出版社。
- 唐君毅 2001 《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社。
- (瑞士) 耿寧 (Iso Kern) 著，倪梁康譯 2014 《人生第一等事——王陽明及其後學論「致良知」》，北京：商務印書館。
- 陳志強 2015 〈陽明與戢山過惡思想的理論關聯——兼論「一滾說」的理論意涵〉，《國立政治大學哲學學報》33(2015.1): 149-192。
- 陳志強 2015 〈一念陷溺——唐君毅與陽明學者「惡」的理論研究〉，《中國文哲研究集刊》47(2015.9): 91-136。
- 彭國翔 2001 〈良知異見——中晚明良知觀的分化與演變〉，《哲學門》2001.2(2001.12): 88-103。
- 彭國翔 2003 《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。

## Acquiring Mere Knowledge and Empty Moralizing: Luo Nianan on the Faults of Confucian Practitioners

Chan Chi-keung\*

### Abstract

The positioning of Luo Nianan's 羅念菴 philosophy has always been a controversial issue within the academy. Tang Junyi 唐君毅, a contemporary New Confucian thinker, understands Luo's philosophy to be "purely a philosophy for oneself," and one which focuses on the problem of the adulteration of *liangzhi* (良知 intuitive understanding) with the outside world. Based on Tang's insights, this paper argues that the key concern of Luo's philosophy is what he sees as the faults of Confucian self-cultivation: the acquisition of mere knowledge, opinion, and empty moralizing. In Luo's view, Wang Yangming's 王陽明 teaching of the extension of intuitive understanding can only be realized through real practice. Although Luo believes that the practice of meditation particularly benefits a certain kind of practitioner, the cultivation of tranquility is an indispensable element of Neo-Confucian idealist practice. Without real practice, all the knowledge, insights, and verbalizations of intuitive understanding prove to be illusive. Through the above discussions, this paper attempts to reconsider the positioning of Luo's philosophy and provide a more just evaluation of its merits.

**Keywords:** Luo Nianan 羅念菴, Wang Yangming's 王陽明 followers, Tang Junyi 唐君毅, mere knowledge, empty moralizing, practice of tranquility

---

\* Chan Chi-keung received a Ph.D. degree in Philosophy at the Chinese University of Hong Kong. He is now working as an adjunct lecturer in the Department of Philosophy at the Chinese University of Hong Kong as well as the Division of Humanities at the Hong Kong University of Science and Technology.