

羅念菴之學對「歸寂」的超越與發展

陳佳銘

國立中正大學中國文學系副教授

提 要

本文的目的是對羅念菴的哲學型態進行定位。首先，從念菴思想的形成的「三變」進行研究，以為這三階段並非指三種思想型態的轉變，而是同一種「主靜無欲」思想型態的不同面貌之展現，視為同一種型態的逐漸深化與發展。對於念菴哲學的定位問題而言，本文以為聶雙江、羅念菴的思想必須與陽明學完全區分，尤其是羅念菴，他根本不認為自己是陽明的弟子，故更沒有理由把他視為王門之後。而且，念菴哲學也沒有雙江二分已發、未發，割裂心體等問題，故他也要與聶雙江有所區別。念菴是直接上溯至北宋濂溪、明道的主靜、識仁思想，並加上做楊龜山、李延平與陳白沙的「超越的體證」工夫，這實是修正並發展了雙江的歸寂。

關鍵詞：羅念菴 聶雙江 歸寂 超越的體證 陽明後學

羅念菴之學對「歸寂」的超越與發展

陳佳銘

國立中正大學中國文學系副教授

一、前言

黃宗羲在《明儒學案》中說道「姚江之學，惟江右為得其傳，東廓、念菴、兩峰、雙江其選也。再傳而為塘南、思默，皆能推原陽明未盡之旨，是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之，陽明之道賴以不墜。蓋陽明一生精神，俱在江右，亦其感應之理宜也。」^①，他把陽明學的傳承者定位於江右，又特舉出僅為私淑的聶雙江、羅念菴二人得陽明之傳。然而，雙江、念菴不但在陽明生前未及門，且在當時其學就備受爭議。

牟宗三先生以為雙江與念菴的問題是以已發、未發之格式想良知，並不能肯定良知之發，而必須通過致虛守寂底工夫，歸到那未發之寂體，方是真良知^②。此種思路，牟先生以為「此一想法幾乎全非王學之思路」^③，又謂「良知中體本身卻不能停在那抽象地思之之狀態中，它是分析必然地要在感應中。故他本身既無分于有事無事，亦無分于寂感，更無分于動靜。陽明已言之透矣。而聶雙江似乎若不知然，或雖知之，而完全不解也。是即明其于陽明言良知之思路完全未能把握得住」^④。對於羅念菴，牟先生有言「念菴又把『良知』一詞拆開，……知覺有良

① (明)黃宗羲：《明儒學案》(杭州：浙江古籍出版社，1985年11月，《黃宗羲全集(七)》)，「江右王門學案」，卷16，頁377。

② 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(臺北：臺灣學生書局，1993年)，頁299。

③ 同前註，頁300。

④ 同前註，頁302。

有不良，如是，必求那使之所以為良者以為之主。這樣七拆八拆，把陽明良知教弄成面目全非的古怪樣子，……及不及門誠有別也。其不熟于師門之義理甚顯然也」^⑤。以此，牟先生以為聶、羅二人是分解了良知，拆解了陽明義理^⑥。

與牟先生不同觀點的有唐君毅先生，他認為「聶雙江與羅念菴，則亦當歸在由工夫以證本體一路」^⑦，他對此種型態的工夫是有所肯定的，他以為「故吾于宋明儒學之言，雖初喜象山之先立其大，亦極愛龍溪之高明通透。然仍視周程之靜敬之功，雙江念菴之歸寂主靜之敬，為入德之一門。……致于有靜敬之功，以入德上達天德，其途最平坦，人人可行而少弊。故吾于念菴之與蔣道林之一書，亦嘗屢引之而不厭。……人又焉能不先習此歸寂主靜之功；安可侈言當下之即寂即感，即致得龍溪所謂真良知，而無攙和或夾雜哉」^⑧，他以為此型態是可對治見在良知的流弊，尤其欣賞念菴的〈答蔣道林〉一書^⑨。他對羅念菴是相當肯定的，又說「則吾意念菴所得，較雙江為尤深，而其說亦更較雙江為圓。……後來其學更進，則疑雙江『心主乎內，應其外而有外』之內外之分之說。此即較雙江之學，更轉進一層」^⑩。唐先生區別了雙江與念菴，又對念菴有更為肯定，但因為學界總是對念菴有所批評，故對唐先生的看法較沒有注意，本文有許多觀點是與唐先生一致的。

所以，雖雙江的確理論卻有不圓熟、自相矛盾的嫌疑。但是，通過研讀羅念菴的文獻，本文以為他的思想的確可以解決雙江歸寂思想的種種困境。因為，念菴的確把握了心體的活動性，即他的「收攝保聚」之說，實可把握「超越的體證」^⑪型態的「默坐澄心」基本義理。

⑤ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 308。

⑥ 同前註，頁 310。

⑦ 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學生書局，1990 年 9 月），頁 372。

⑧ 同前註，頁 403-404。

⑨ （明）羅洪先：〈答蔣道林〉，《羅洪先集（上）》（南京：鳳凰出版社，2007 年 3 月），卷 8，頁 298-300。

⑩ 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》，頁 399-400。

⑪ 牟宗三先生在《心體與性體》中對於「逆覺體證」之型態區分為二，其一為「內在的體證」，即是「就現實生活中良心發見處直下體證而肯認之為體之謂也。……此所謂『當下即是』是

二、聶雙江思想型態的問題

在論述羅念菴的思想之前，必須先介紹聶雙江，並要指出歸寂說的理論之困境。談到聶雙江，我們可以王龍溪對他的一段批評論起，龍溪有言「有謂良知非覺照，須本於歸寂而始得。如鏡之照物，明體寂然，而妍媸自辨。滯於照，則明反眩矣。有謂良知無見成，由於修證而始全，如金之在礦，非火符鍛煉，則金不可得而成也。有謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨」¹²，從王龍溪以上的論斷，可知雙江因反對「見成良知」，故對一切良知的「覺照」、「已發」之呈露皆無法肯定，而只能於良知的已發處歸寂以修證之，以求一未發寂體。

我們引用一段雙江具代表性的話語來展開討論，他說：

良知本寂，感於物而後有知，知其發也，不可遂以知發為良知，而忘其發之所自也。心主乎內，應於外而後有外。外其影也，不可以其外應者為心，而遂求心於外也。故學問之道，自其主乎內之寂然者求之，使之寂而常定也，則感無不通，外無不該，動無不制，而天下之能事畢矣。¹³

此段清楚道出他的想法，若就著良知的呈現來做工夫，就是「遂求心於外也」，故他以為良知的發是「影」，他對良知實無法信得及，不能當下而肯認之、擴充之。當然，雙江所求之「寂體」是能「感無不通，外無不該，動無不制」，也並

也」；其二為「超越的體證」，即為「李延平之靜坐以觀喜怒哀樂未發前大本氣象為如何，此亦是逆覺也。……『超越』者閉關靜坐之謂也。此則須與現實生活暫隔一下。格即超越，不隔即內在。此兩者同是逆覺工夫」，請參閱牟宗三：《心體與性體（二）》（臺北：聯經出版，2003年5月，《牟宗三全集（六）》），頁494。

¹²（明）王畿：〈撫州擬峴臺會語〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），卷1，頁26。

¹³（明）聶豹：〈答歐陽南野太史三首〉，《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），卷8，頁240-241。

非沒有活動性。但是，他把良知區分為「本寂」的良知之體，與發動的「知發」之用，即分良知為寂與感、內與外，這就有了割裂良知的問題。就此，他又有言：

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親；及其長也，無不知敬其兄。」蓋指良知之發用流行，切近精實處。雖堯為人倫之至，亦只是充養得這一念到極處。而不悟者，遂以愛敬為良知，著在枝節上求，雖極高手，不免賺入邪魔蹊徑，到底只從伯學裡改換頭目出來。蓋孩提之愛敬，即道心也，一本其純一未發，自然流行，而纖毫思慮、營欲不與。故致良知者，只致養這個純一未發的本體。本體復，則萬物備，所謂立天下之大本。先生云：「良知是未發之中，廓然大公的本體，便自能感而遂通，便自能物來順應。」此是《傳習錄》中正法眼藏。而誤以知覺為良知，無故為伯學張一赤幟，與邊見外修何異？自畔其師說遠矣。¹⁴

這裡，可看出雙江的理論問題，對他而言，即便是愛親敬長的良知、良能之發用流行，他也不能肯認，認為是「以愛敬為良知」、「悟以知覺為良知」，以為若不歸寂以求「純一未發之中」，就會陷於「著在枝節上求」之「邪魔蹊徑」。但我們也必須理解其用心之所在，他的目的在於得到一「自然流行，而纖毫思慮、營欲不與」的良知，也就是要保證良知的流行是純粹無雜、一塵不染的。但是，其問題是無法區分良知的發用與情感的感性之發，故誤以為良知的「知」、「覺」、「照」都是與感性混雜的，而且是汗壞了的，成了氣性的、中性的，自然生命的知覺運動，而不是真良知¹⁵。所以，雙江即說：

師云：「良知是未發之中，寂然大公的本體。」……如其見在者言之，則氣拘物蔽之後，吾非故吾也。譬之昏蝕之鏡，虛明之體未嘗不在，然磨

¹⁴ (明) 聶豹：〈困辨錄〉，《聶豹集》，「辯誠」，卷14，頁609。

¹⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁317。

盪之功未加，而遞以昏蝕之照為精明之體之所發，世固有認賊作子者，此類是也。……虛明者鑑之體也，照則虛明之發也。知覺猶之照也，即知覺而求寂體，其與即照而求虛明者，何以異？謂是為反鑑而索照，非耶？盍不觀孩提之愛敬，平旦之好惡乎？明覺自然，一念不起，誠寂矣，然謂之為寂體則未也。今不求寂於孩提夜氣之先，而謂即愛敬好惡而寂之，則寂矣然乎？……¹⁶

以上，此文的「見在者言之，則氣拘物蔽之後」、「以昏蝕之照為精明之體」，就指出了雙江提出歸寂的目的。他以為良知之見在、明覺，或愛親敬長的本心發動，皆是有氣稟物欲之雜，故吾人必須往後返而求一未發寂體。但是，他並不否定本體的活動性¹⁷，他仍強調於歸寂得到本體之後，還必須做「惟擴充仁體，則四端發見，始有火燃，泉達之機」¹⁸的工夫。至此，雙江就有「格物無工夫」之說，以為當能「致知」而退藏、歸寂證得「未發之中」後，便自然能從「性體自然之覺」至於「自能感而遂通」，也就自動成就了「鏡懸於此，而物自來照」的「格物」之功¹⁹。

綜上所述，我們以為雙江思想雖可自圓其說，但的確有不夠圓熟甚或自相矛盾的嫌疑，其問題有以下幾點：

第一、雙江是割裂了心體，他把良知支解為已發與未發、寂與感、內與外，也就是把良知二分為良知之本體與良知之明覺。

第二、按此思路，他把良知之超越層的本心呈現與感性層的氣性情感之發動混雜，故把應當體證、保存及擴充的良知之發給戕害了。

¹⁶ (明) 聶豹：〈寄王龍溪二首〉，《聶豹集》，卷 8，頁 267-268。

¹⁷ 筆者曾撰文提出雙江歸寂並不否定本體的活動性，說道：「雙江的確在講客觀面之性體的活動性，然他卻不願意直視心體的活動義，他實是重性而不重心，但他也不得以『只存有而不活動』視之」，並列舉文獻加以佐證，請參閱陳佳銘：〈聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究〉，《中正漢學研究》第 24 期（2014 年 12 月），頁 79-83。

¹⁸ (明) 聶豹：〈答王龍溪〉，《聶豹集》，卷 11，頁 395。

¹⁹ 同前註，頁 381-382。

第三、若以致良知的工夫而言，陽明學是從良知本身的不容已地要湧現出來的道德動力，而就此當下呈現而指點之，這就是「逆覺體證」，而體證的當下即把良知擴而充之²⁰。所以，吾人可說陽明學是發揮良知的活動性來做工夫，而雙江之宗於歸寂，他的枯槁寂寞之功卻完全忽略致良知之教最核心、精要之處。

第四、雙江對良知是無法肯認、信任的，他對良知的體會、理解有其問題，歸寂工夫會產生無窮追溯、自相矛盾的困境，如牟先生批評說「真正的良知必在未發前求之，必是無知，無覺，無照之寂體。……把這知視為已發，而又別求未發，……則那無知，無覺，無照的寂體究竟是什麼呢？若還名之曰良知，則是自相矛盾，……若真可名之曰良知而必有知有覺有照，這又成已發，又須另為之求未發，這便成無窮追溯」²¹。此即，若對於本心善端之發皆不能信，必要歸寂以求未發之體，那此體又需呈現，那此時對此呈現之本心又可能不能肯認而懷疑之，那必會造成此工夫論必須無限後退。如此，代表此歸寂工夫雖可獨樹一格，但其中卻可能會遇到不少的理論困境。

三、從羅念菴之學的「三變」論起

羅念菴（洪先，1504-1564）之學實可解決雙江「歸寂」的理論困境。首先，必須從念菴的思想進程加以研究，以明他到底歸宗於歸寂？還是能夠合於陽明？或他有其獨特的思想之形成與發展。關於羅念菴的為學歷程，必須參照念菴弟子或當時學界的記載，重要的如弟子胡直的〈念菴羅先生行狀〉、〈念菴羅先生文集序〉，以及唐鶴徵的《憲世編》中的〈羅念菴先生〉，或黃宗羲的《明儒學案》等文獻都有其生平的紀錄。並且，也參照當代學者的觀點，以描繪出念菴哲學的發展情形及其最後定見。

²⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》，頁310。

²¹ 同前註，頁317。

（一）三變說的問題

歷來對羅念菴的思想歷程大約不出於胡直的「三變」說，他指出念菴為學的第一階段是「惟白沙、陽明二公之為道也，巋然獨得本心之微，……念菴先生，生兼江陝之秀，挺出二公之後。比十五，懋然以斯道為任」²²。然而，在第一階段中也透露念菴並不盡信陽明學，故說道「方良知之學之既流也，高者憑几寂照而日在是矣；其次則或認識解氣機為良知流行。先生始嘗惑之，既而悔……」²³。因此，第二階段的「二變」就不主「良知」學了，胡直說：「故既壯之後，其學一主無欲，所舉主靜歸寂，辨答數千言，要旨皆不踰其旨」²⁴，這裡大抵是指念菴後與聶雙江共同主張歸寂思想。但是，胡直以為念菴最後是超出了歸寂的框架而有了「第三變」，第三階段是為「力踐之二十餘年，然後廓然大悟，沛然真得，始自信於不惑之地。……則曰：是未始有夫存與不存者，又焉有夫動靜之有無，寂感之先後」²⁵。

念菴的「三變說」，李贄在〈光祿少卿羅文恭公〉一文也說到「公學始致力於踐履，中歸攝于寂靜，晚徹悟于仁體」²⁶，此說在《明儒學案》中為黃宗羲所引用，他說「先生之學，始致力於踐履，中歸攝於寂靜，晚徹悟於仁體」²⁷。這裡的「三變說」與胡直的說法大抵相似，只是在第一變中僅說是為「踐履」，而最後第三變則把「廓然大悟」的內容，直截視為「徹悟于仁體」。

當代學者對於「三變說」的討論，重要的有如楠本正繼先生，即把念菴學的三期視為「傾心于現成說的時代」、「嘆服提倡虛寂的雙江時代」，以及「表示不滿歸寂說的時代」²⁸。福田殖先生在〈羅念庵的「學三變」與「三遊記」〉一文

²² （明）胡直：〈念菴羅先生文集序〉，《羅洪先集（下）》，頁 1046。

²³ 同前註，頁 1046。

²⁴ 同前註，頁 1047。

²⁵ 同前註，頁 1047。

²⁶ （明）李贄：〈光祿少卿羅文恭公〉，《續藏書》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 443。

²⁷ （明）黃宗羲：《明儒學案》，「江右王門學案三」，卷 18，頁 446。

²⁸ 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（東京：廣池學園，1962 年），頁 465。

中，也將其思想劃為「初期 23 歲-40 歲」、「中期 40 歲-52 歲」與「後期 52 歲-61 歲」²⁹。吳震教授大致認同三階段的分法，他把福田先生的分期說明為「早期思想，蓋指一五二六年念菴從師李谷平以后的十年期間」³⁰，中期是「念庵聞雙江『歸寂』之說，標志著念庵開始擺脫早年時期所受到的龍溪思想的影響，而逐漸轉向歸寂主靜」³¹，晚期為「入楚山習靜，次年寄書蔣道林，陳述了自己靜坐久之，對於『萬物一體』論有所體悟的經歷，自此直至逝世」³²。錢明教授則將其思想分為四階段，早期思想為「致虛主靜說」，中期思想為「良知現成說」，後期思想為「良知歸寂說」，晚期思想為「經世致用」說³³。

（二）「三變說」當為同一型態的三階段之深入與發展

對於念菴思想的分期，本文部分同意「三變說」的區分，然卻不承認念菴有完全同意王龍溪的「見在良知」或聶雙江的「歸寂說」的時期。因此，本文企圖區分念菴分期為「早期為致虛主靜」、「中期為反省『歸寂說』的時期」、「晚期為收攝保聚」。也就是說，念菴的致虛主靜型態一直沒有變，僅僅是同一型態的三階段發展。

1. 致虛主靜時期

胡直的〈行狀〉所言念菴「方十五歲，聞陽明王公講學虔臺，心即嚮往之，……比《傳習錄》出，先生奔假手抄，完讀忘傾，往往脫穎見篇章間」³⁴，會給人一種早年是直接從陽明學入手的錯覺。然後，又加上聶雙江所言「達夫早年之學，病在於求脫化融釋之太速。夫脫化融釋，原非工夫字眼，乃工夫熟後境界也。而速於求之，故遂為慈湖之說所入，以見在為具足，已知覺為良知，以不起意為工

²⁹ 福田植：〈羅念庵的「學三變」與「三遊記」〉，《浙江學刊》第 57 期（1989 年），頁 20。

³⁰ 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001 年 7 月），頁 184。

³¹ 同前註。

³² 同前註。

³³ 錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002 年 9 月），頁 184-210。

³⁴ （明）胡直：〈文恭念菴羅先生行狀〉，《羅洪先集（下）》，頁 1377。

夫」³⁵，會有第一階段是以「見在良知」為結束的印象。然而，若按胡直在〈困學記〉所言「先生初不甚喜良知，亦不盡信陽明先生之學，訓吾黨專在主靜無欲」³⁶。吾人或可說念菴早期有一些認同「見在良知」的話，如他說「本心自完，不勞照管。覓心，失心；求物理，失物理；守良知，失良知；……一切棄下，直任本心，則色色種種平鋪見在」³⁷。本文以為這種對「見在良知」的體認，僅是讓念菴更能在致虛主靜工夫中保住良知的活動性而已。所以，念菴又對龍溪說「近日之學無他，惟時時刻刻直任良知，以凝然不動為本體，亦覺有可進步處。但念頭時復有起，不得總成片段」³⁸，以此可見念菴雖想依見在良知而行，但仍又想內求一不動的本體，他對此並無所得，這僅是他思想歷程中的一段插曲，但他與龍溪的論學仍使他有所收穫。因此之故，他雖主收攝保聚，但他的思想卻一直能保住心體的活動性。

我們可以說念菴雖曾崇拜、嚮往陽明學，但陽明思想僅是念菴早期思想的成分之一，他的早期思想應為多種成分所組成，以總合而成其「致虛主靜」思想，且這型態終身未變，僅僅是逐漸修正並深化而已。念菴學之形成的主要成分，本文以為應有二路，第一為師事李谷平所得求仁、無欲之旨，第二是結合了濂溪「主靜」與白沙「致虛」，這就形成了其基本型態。

(1) 李谷平對羅念菴的影響

先談李谷平對他的影響，念菴論其師谷平云：「余弱冠，與周七泉子同師谷平李先生，聞濂洛之學」³⁹，又在李谷平的行狀中說：「先生之學，至其主張，斯道以求仁為主本，以閑邪為入手，以直任天命流行，無事安排，而心中洞然」⁴⁰。通過李谷平的文獻，可看出念菴的思想的確受其很大的影響。

³⁵ (明) 聶豹：〈寄王龍溪二首〉，《聶豹集》，卷8，頁268。

³⁶ (明) 胡直：〈困學記〉，《胡直集(下)》(上海：上海古籍出版社，2015年5月)，頁895。

³⁷ (明) 羅洪先：〈答陳豹谷〉，《羅洪先集(上)》，卷7，頁291。

³⁸ 同前註：〈與王龍溪〉，卷6，頁208。

³⁹ 同前註，〈周七泉遺稿序〉，卷11，頁487。

⁴⁰ (明) 羅洪先：〈谷平李先生行狀〉，《羅洪先集(下)》，頁487。

李谷平的思想型態，亦在求「喜怒哀樂未發之中」，重於一種「超越的體證」型態，如他說：

此心須從靜中養得淵塞來，一切外物皆無所動，始可入道，徒費議論不濟事。⁴¹

為學還須靜坐，先儒謂當看喜怒哀樂未發時氣象如何，雖未必即知其氣象，亦可以靜養。⁴²

為學工夫，必須先加靜養之功，則體貼天理自明白。⁴³

從此，可看出念菴的主靜的入路，是從受學於谷平時就定型了。而且，谷平之學就重在求一不受雜染的本心，他說：

明者，鏡之體也；定者，水之體也。塵垢者，鏡之累；濁亂者，水之累。塵垢去則鏡復其明，濁亂澄則水復其定，……是其功惟在於去塵垢、澄濁亂而已，治心之學，於此可見矣！⁴⁴

以上，谷平的求鏡之明、水之定，又說要去除塵垢、澄清濁亂，這型態即影響到念菴一直關注於求一「無欲之體」。故谷平也教導羅念菴說：

心一也，無方無體，無可名矣，動則有善有不善。善者，本意也，此心之端緒也；不善者，私意也，此心之障蔽也。無是非之心，非人也，善不善豈有不知，於此致力不亦易乎，吾人日用著實工夫，只是閑邪，閑邪則本心自存矣。⁴⁵

⁴¹ (明)李中：〈谷平日錄〉，《谷平先生文集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年，《四庫全書存目叢書》集部第71），卷2，頁564。

⁴² 同前註，〈私錄師訓〉，卷2，頁580。

⁴³ 同前註。

⁴⁴ (明)李中：〈谷平日錄〉，《谷平先生文集》，卷2，頁561。

⁴⁵ 同前註，〈答羅達夫〉，卷3，頁590。

谷平之學重視「靜坐澄心」與「閑邪存誠」，並又把此與「識仁」加以結合，即專在求一無私意、無障蔽的純淨無欲之體，故他又有〈求仁問答〉一文說：

求仁之學，萬古聖學之正脈也。……逝者如斯夫，不舍晝夜，此仁之體也，……孟氏之後千有餘歲，惟伊洛得聞之，……明道先生曰，天地之間只有一箇感與應而已，……天理二字，自家體貼出來者也。⁴⁶

通過對谷平思想的觀察，可知大概是程門思想的集結，他以明道的識仁為主，但對道德本心的體悟是以楊龜山、李延平的「超越的體證」入手，且其默坐澄心的目的是為「閑邪存誠」，這好像又加入了伊川的某種成分。這樣的總合，即造成了念菴思想的雛形⁴⁷。

(2) 結合濂溪「主靜」與白沙「致虛」形成基本型態

念菴從李谷平習得程門思想，再參之以濂溪主靜、白沙致虛，就完成了念菴哲學的基本型態，且此型態終身未有變，只有一再地反省、修正與深化。在〈行狀〉中紀錄著念菴讀《楞嚴經》的經驗，念菴雖進入了「身在太虛，視聽若寄世外」的境界，但他自省「殆哉！是將入禪那矣」，於是就轉而「篤志求孔孟正脈，必繇濂溪之無欲遡而上之」⁴⁸，胡直又論其師說「其平時提誨學者，多主周子『無欲故靜』，《易·繫》『寂然不動』之語，以為能靜寂，乃為知體之良能」⁴⁹，這可證明濂溪的「主靜」是其思想的重要成分。

而且，念菴對於陳白沙有極深厚的情感，他曾如此自述：

⁴⁶ (明)李中：〈求仁問答〉，《谷平先生文集》，卷5，頁626。

⁴⁷ 古清美教授以為「谷平有『求仁問答』、『朱子問答』，闡述濂洛關閩之學而以朱子為聖學。念菴受誨谷平前後十七年，深受影響。……念菴之學從淵源上說，是承濂洛關閩之傳統理學，且專意於靜」，請參閱古清美：《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年5月），頁175-176。

⁴⁸ (明)胡直：〈文恭念菴羅先生行狀〉，《羅洪先集（下）》，頁1379。

⁴⁹ 同前註，頁1381。

某自幼讀先生之書，考其所學，以虛為基本，以靜為門戶，……蓋雖未嘗及門，然每思江門之濱，白沙之城，不覺夢寐之南也。已而聞先生之言，以未至衡山為念，至死而猶不忘。⁵⁰

他掌握了白沙學的「虛」、「靜」之旨，認為正可與從谷平所習得之「求喜怒哀樂為發之中」、「求仁閑邪」型態，以及濂溪「主靜」加以結合，故他就在與湛甘泉的書信中言「三四年來稍知收拾，乃知吾儒自有正脈，一涉攙和，皆非無欲之體。白沙先生所謂『致虛立本』之說真若再生我者」⁵¹。

通過以上的論述，可把念菴的早期思想描繪為是以周濂溪的主靜、程明道的識仁為其根本，且加上龜山、延平道南之學的「超越的體證」工夫，並吸收陳白沙的靜坐、致虛之學的總合。從此，可見他並不從陽明入手，於本體上是欲求一「無欲故靜」之「仁體」、「虛體」，且是以龜山、延平、白沙的「超越的體證」型態為其工夫。

2. 反省歸寂說的時期

念菴在肯認雙江歸寂說之前，自身早已有類於歸寂的主靜工夫，只是在遇到雙江之後得到印證而已，如他說到接受歸寂的經歷，他說「丁未之秋，示以良藥。倏然心驚，不謀而諾。如是三年，如負針芒。漸悟漸達，食已得嘗。蓋至是而後知為學之方」⁵²，這裡說到兩人是「不謀而合」。聶雙江也說到他與念菴對歸寂說的商榷情形，他說「此處與兄幾番商量，幾番勘驗，暫合而復離，已然而復否，經十數年，讎詰而後定」⁵³。從此可見，念菴的思想型態並非傳承自雙江，而是他本來的「主靜無欲」等說，正與雙江暗合而已。因此，也可說念菴見出了雙江歸寂說的理論困難，他一直想修正歸寂說二分已發、未發，寂與感，內與外的困境。

在他與郭平川的對話中，他對寂感合一的意涵有很多闡述，他說：

⁵⁰ (明)胡直：〈告衡山白沙先生祠文〉《羅洪先集(下)》，卷23，頁911。

⁵¹ (明)羅洪先：〈答湛甘泉公〉，《羅洪先集(上)》，卷7，頁237。

⁵² (明)羅洪先：〈祭聶雙江公入殮文〉，《羅洪先集(下)》，卷23，頁923。

⁵³ (明)聶豹：〈寄羅念菴太史十六首〉，《聶豹集》，卷9，頁284。

寂然者一矣，無先後中外矣。然對感而言，寂其先也；以發而言，寂在中也，……⁵⁴、

易變易也，無思無為，其體也，體無而有感即通，乃所謂神也，故神易以言感，無方無體，寂為之也，其精其深，其幾寂也，其變感也，此易之讚詞也。⁵⁵

心一也，寂也，感也，幾也，無有二也。雖然，欲存心者，將以何為體乎？夫體能發用，用不離體，所謂體用一源也。……⁵⁶

念菴這些話是在談良知的寂感一如，是欲保住歸寂中的良知之活動性，其實這也是因他常與龍溪等王門學者的參究之所得，他不走雙江區分發與未發，切割動靜工夫的路子，他又有言：

周子所謂主靜者，乃無極以來真脈絡。其自注云「無欲故靜」，是一切染不得，一切動不得，……非就識情中認得個幽閒暇逸者，便可代替為此物也……此是真能主靜者。……孔門相傳脈絡，至周子始相續也。若識認幽閒暇逸以為主靜，便與野狐禪相似，便是有欲，一切享用、玩弄、安頓，便是厭忽縱弛、隱忍狼棋之弊，紛然陷入而不自覺。⁵⁷

念菴之所以作主靜歸寂工夫的目的，不在於寂靜本身，即非上文的「就識情中認得個幽閒暇逸者」，僅是在求一無欲之體，這是他為學以來一貫的目的，他有意無意都在表明與雙江的不同。念菴此時期雖贊同歸寂，但仍不廢「識仁」，他說：

⁵⁴ (明)羅洪先：〈答郭平川〉，《羅洪先集補編》（臺北：中研院文哲所，2009年10月），卷9，頁102。

⁵⁵ 同前註，頁103。

⁵⁶ 同前註，頁104。

⁵⁷ (明)羅洪先：〈答門人〉，《羅洪先集（上）》，卷9，頁403。

私意之病，正不肖所自苦者。不肖每觀此章之意，卻在「識得仁體」上提得極重，下云「與物同體」，則是己私分毫攙和不得。己私不入，方為識得仁體如此，卻只是誠敬守之。中庸者，是此仁體現在平實，不容加損，……惟有己私不入，始於天命之性，方能觀體言行皆庸，無有起作遷改之幾，……日用飲食皆知正味，……蓋不入己私，處處皆屬天然之則故也。⁵⁸

可見他的收攝、歸寂並非求一不動的未發寂體，其「識仁」在於體認「己私分毫攙和不得」的「仁體」、「天命之性」，此體就是此文中所說視聽言行、日用飲食中的「天然之則」。

所以，他的「歸寂時期」僅是第一期無欲主靜的深化與發展而已，故他也以白沙來理解歸寂，以為白沙「致虛」正可對治「見在良知」，他說「良知無所不通，自屬見成，未能常然，應有下手。……中庸微隱，原狀中體，此處混淆，它復何計？白沙致虛之說，乃千古獨見，致知續啓，體用不遺」⁵⁹。他也在〈困辯錄後序〉把「歸寂」以「致虛」理解，他說：

良知之感，有動有靜，要之致虛者，其本也。本不虛，則知不能良。知其發也，其未發則良也。事物者其應，理者其則也；應而不失其則，惟致虛者能之。故致虛者，乃所以致知也。知盡其天然之則於事事物物，……故無樂乎其專內也，所以求豫於外者，非是則無以先也；無樂乎其守寂也，所以求神其感者，非是則無以先也。⁶⁰

在此序言中，他以為良知的「感」，要歸於以「虛」為其「本」，但「致虛」的目的是在於能「應而不失其則」、「盡其天然之則於事事物物」、「求豫於外者」和「神其感者」。所以，這也表示此時期也一直延續著早年的主靜、致虛，他似

⁵⁸ (明)羅洪先：〈答張浮峰〉，《羅洪先集（上）》，卷7，頁247。

⁵⁹ 同前註，〈與吳疎山〉，卷10，頁415。

⁶⁰ 同前註，〈《困辯錄》後序〉，卷11，頁473。

乎認為王門後學的見在之弊，必須回溯於白沙的致虛才能解決。

而且，他想逐漸把歸寂修正為一種時時收攝的「良止」工夫，他說：

今於不睹不聞之體，稍覺分別。《易》言「艮背」，以「背」字體貼此處，可謂親切。精神聚此，自無憧憧之擾。視聽言動，自此發用，儘有準則。⁶¹ 聖人恐人以艮為止遂、為息滅之義，故云：止亦止也，行亦止也，惟時而已矣。⁶²

蓋吾心之體，固有至善，而有知之後，得止為難。知而常止，非夫艮之能止其所而不獲其身，不見其人、不失動靜之時者，孰能與於此！⁶³

就此而言，念菴雖接受歸寂，但其實他是追求一種「精神聚此」、「止亦止也，行亦止也」、「知而常止」，即止於心體的工夫，這是為能時時收攝、動靜合一的一種工夫。

3. 收攝保聚的定論

經歷了上述既認同歸寂，但又反省歸寂的時期，念菴即完全走出聶雙江的系統，也徹底揚棄了見在良知。但是，換個角度來考察，雙江歸寂也使得念菴能把他的致虛主靜加以發展。在此時期中，念菴也從王門的「見在良知」說中汲取了重要成分，即使他能把握住良知動靜一如、寂感為一的「即存有即活動」性質，可把歸寂修正為能保住良知活動性的「收攝保聚」之定論⁶⁴。〈讀困辯錄抄序〉中

⁶¹ (明)羅洪先：〈答雙江公〉，《羅洪先集(上)》，卷6，頁187。

⁶² (明)羅洪先：〈易解〉，《羅洪先集補編》，卷1，頁15。

⁶³ (明)羅洪先：〈夏遊記〉，《羅洪先集(上)》，卷3，頁71。

⁶⁴ 岡田武彥先生以為念菴超越並發展了歸寂，而且，念菴也從「見在良知」汲取了某些成分，故其學甚至可會通「歸寂說」與「良知現成」，他說「由雙江首倡的歸寂說，也只有到了念菴才稱得上入于精微了吧！」，請參閱岡田武彥著，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年5月），頁143，又說「念菴強調寂的本體性，並對其貫穿動靜寂感的性質作了深刻的闡述，結果，他雖以知止為學之要，但鑒于現成、修證兩派的流弊，而主張收攝保聚、時時收斂」，即以念菴學能對治陽明後學的流弊，並能貫穿寂感與動靜請參閱岡田武彥：《王陽明與明末儒學》，頁128。另外，他也認為念菴思想之能同時保住動靜、寂感，

正式提出了對歸寂的質疑，他說「余始手箋是《錄》，以為字字句句無一弗少當於心。自今觀之，亦稍有辨矣。公之言曰：『心主乎內，應於外，而後有外，外其影也。』心果有內外乎」⁶⁵。

〈甲寅夏遊記〉中他正式地揚棄了「歸寂」，他說：

當時之為收攝保聚，偏矣。蓋識吾心之本然者，猶未盡也。以為寂在感先，感由寂發。夫謂「感由寂發」可也，然不免於執寂有處；謂「寂在感先」可也，然不免於指感有時。彼此既分動靜為二，此乃二氏之所深非……寂非守內，故未可言處，以其能感故也，絕感之寂，寂非真寂矣；感非逐外，故未可言時，以其本寂故也，離寂之感，感非正感矣……故酬酢萬變，而於寂者，未嘗有礙，非不礙也，吾有所主故也，……此所謂收攝保聚之功，君子知幾之學也。……謂之守寂可也，謂之妙感亦可也；即謂之主靜可也，謂之慎動亦可也……明道有云：「識得仁體，以誠敬存之，不須防檢窮索，……」此其存之之道，故其準則也。⁶⁶

上文他反省了有所偏的「收攝保聚」，是指雙江的歸寂而言，他就提出了新型態的「收攝保聚」，把歸寂修正為不離於感的「真寂」，則此心所發之感就為不離寂的「正感」。而且，「收攝保聚」的重點不在於求未發寂體，而是在於做一種心有所主的「知幾」工夫，這即是「主靜」、「慎動」合一而能超越於歸寂的新型態工夫。這也就是晚期的「徹悟仁體」思想，即其收攝保聚所要攝之、保之的即是「仁體」，這與雙江有根本上的差異。

也就可說汲取了「現在良知」的某些成分，這也是念菴從與龍溪論學之所得，他說「據念菴說，真的寂體，……不管寂感動靜怎麼樣，只要以得心之一體的工夫為要，並信得此言，那就一定能守寂妙感、主靜慎動。這樣，歸寂就自然可脫時境而入于微了。……歸寂說與現成說的距離就逐漸縮短了。念菴與龍溪互相切磋，精研學問，時有相契之感，這也許是順理成章的吧」，請參閱岡田武彥：《王陽明與明末儒學》，頁 127。

⁶⁵ (明) 羅洪先：〈讀困辨錄抄序〉，《羅洪先集（上）》，卷 11，頁 474-475。

⁶⁶ 同前註，〈甲寅夏遊記〉，卷 3，頁 82-83。

念菴之學終歸於「識仁」，其意義即在於代表他所求的是一「即存有即活動」者，強調了「仁體」的活動性，在最能代表其學之造詣的〈答蔣道林〉一文中，所描述的就是一種仁體遍潤、感通之境。此文的體驗，是先做「極靜」的收攝之功以體證仁體，但他所證得的仁體是「即存有即活動」者，即有其感通、潤物之用，故此仁體並非一寂體，而是「虛寂無物」又能「貫通無窮」的寂感一如之體。他描述此「識仁」境界為「貫通無窮，如氣之行空，無有止極」，或為「無內外可指、動靜可分，上下四方，往古來今，渾成一片」。並且，吾人至於此「識仁」之境，必能「感於親」、「感於民」、「感於物」，而至「渾然與物同體」。⁶⁷

進入晚年成熟期，他重在「知幾」的工夫，他說：

周子曰：「幾者動之微。此千聖之命脈，至此始盡露其旨，無二幾也。萬動俱微，是謂知幾；稍攝於動，便是失幾。兢兢業業，喫緊在此。」⁶⁸

能知幾，非一念之善可能盡。故曰：幾之先見，蓋至善也。常以至善為主，是天命自主；常能慎獨，常依中庸，常服膺此一善，是謂先幾。⁶⁹

是以，歸寂已非他的重點，而是在求此超越善惡的「幾」，這也可看出念菴避免用寂體、未發之中等字眼，他一直想超越歸寂，他的思想是有獨特性的，並不能直截把他與雙江混為一體。

念菴新型態的收攝保聚是為寂感合一、動靜一如的，在具代表性的〈水西書院熙光樓記〉一文中，念菴即申述此意：

收攝斂聚，非對時之動而言之也。知至善之止，以為定、靜、安、慮之本；守未發之中，以為喜、怒、哀、樂之節。……時而酬酢萬變也，未嘗失之於倏忽；時乎在倏忽也，亦無以異於萬古。如是乃可以言良知也。⁷⁰

⁶⁷ (明)羅洪先：〈答蔣道林〉，《羅洪先集（上）》，卷8，頁298-299。

⁶⁸ 同前註，〈答雙江公〉，卷6，頁186。

⁶⁹ 同前註，〈與詹毅齋〉，卷8，頁341。

⁷⁰ 同前註，〈水西書院熙光樓記〉，卷4，頁124-125。

這裡，他指出收攝保聚並非「對時之動而言」，故雖酬酢萬變也可「守未發之中」。念菴晚年的工夫常講此超動靜、寂感的工夫，他晚年有一段悟後語說「此理炯然，隨用具足，不由思得，不由存來」，表示「收攝保聚」的工夫是「即寂即感」、「即動即靜」的，這是能隨時隨地當下體證的工夫，此工夫即是為「言此學常存亦得，言此學無存亦得」，這也就是他最圓熟的「不存而存」的工夫⁷¹。

四、羅念菴哲學的定位問題

通過以上對「三變說」的討論，念菴學思的轉折可視為同一型態的深化與發展。念菴早期參究濂溪、明道、白沙之學，並參之其師李谷平的主靜、無欲型態一直沒有轉變，只是他能參究聶雙江的歸寂、王龍溪的見在良知等說，對其加以吸收並去蕪存菁地揚棄，而能形成其獨特的哲學型態。以下，就來對其體系作一釐清與判定。

(一) 羅念菴並不屬於陽明系統

在當代學界中，普遍來說即把聶雙江與羅念菴歸於陽明後學，又稱此二人不解陽明學，如牟宗三先生說「然此二人畢竟于陽明之思路未能熟習，……雖皆已稱門人，而實未能了解陽明之思路」⁷²、「雙江之唱異議，王門中皆不贊同，……則念菴稱之，是卒明念菴亦根本不熟悉陽明之思路也」⁷³。蔡仁厚先生按牟先生的判定，對聶、羅之學有所評論，他說「其一，聶羅二人學有自得，宜獨立講學，自成一家之言。這是對二人客觀的承認。其二，陽明良知學之諦義奧旨，則二人欠缺相應的了解，又依附良知學而講論，故顯得扞格而不順適。總歸一句，聶羅歸寂之旨，與良知學分則兩利，合則兩害」⁷⁴，蔡先生基本上認同聶雙江、羅念菴

⁷¹ (明)羅洪先：〈別周少魯語〉，《羅洪先集（上）》，卷15，頁649。

⁷² 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁298-299。

⁷³ 同前註，頁305。

⁷⁴ 蔡仁厚：《王學流行——江右王門思想研究》（北京：人民出版社，2006年6月），頁45-46。

之學可自圓其說，但他們並不屬陽明系統，若在王學義理框架下是不能成立的。對於念菴符不符合陽明學的問題，可分兩方面來討論，一是念菴自身的態度，二是從思想型態來考察。

1. 念菴自身的態度

其實，念菴不像雙江是以陽明的哲學概念來立說，他也並不與龍溪等王門諸子爭辯，反倒他是以著請益的方式面對陽明弟子，最重要的是，念菴不似雙江以陽明弟子自居，他意識到自身思想的確與陽明不同。

錢穆先生在〈羅念菴年譜〉中特別強調念菴不屬於陽明學，他說「念菴主博學，遠溯宋儒，乃承李谷平，其用意靜坐，則受雙江影響。龍谿緒山乃本陽明之提揭良知，一意直參聖域，雖孔孟亦時所不顧。此其異」⁷⁶。在念菴一生中有一個紀錄可顯示他自覺與王門有異，他對於陽明僅稱「後學」不視自己為「門人」，這是在於編訂陽明年譜發生的事，甚至錢緒山希望他修改為「門人」，他亦婉拒了，他說「謂僕以師陽明先生，稱後學不稱門人，……雖然，僕於先生之學，患其未有得耳；如得其門，稱謂之門不門，何足輕重。是為僕在願學，不在及門也。今之稱後學者，恆不易易；必其人有足師者，然後書之。如是則僕之稱謂者，實與名應，宜不可易。若雙江公與僕兩人，一則已獲侍坐，一則未納贄，事體自別，不得引以相例」⁷⁷。以此而言，念菴認為自稱為陽明弟子是「名實不符」。或者，可推測他自覺沒有走陽明的路子。持此論者，如古清美教授說「他自覺並未有得於陽明學，亦不以陽明學為然；故云『僕於先生之學，患其未有得耳』，『必其人有足師者然後書之如是』這才是實話；所以他認為要稱陽明為師，『名與實』皆應確當，而他所謂的『實』，不只是他沒見過陽明這件事實，而且是他根本沒走陽明學之途轍；故他再三強調他仍只稱『後學』『恆不易』『不可易』，可見其堅定」⁷⁸，本文認同錢先生與古教授的這個觀點⁷⁹，以下即以義理型態來加以

⁷⁵ 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書，1993年12月），頁199。

⁷⁶ （明）羅洪先：〈與錢緒山〉，《羅洪先集（上）》，卷6，頁204-205。

⁷⁷ 古清美：《明代理學論文集》，頁204-205。

⁷⁸ 本文認同古清美教授把念菴視為並非陽明學這一觀點，但並不同意她最後把念菴視為接近朱子。對此，古教授說「念菴之學看起來是以濂溪、明道之說為主，而以靜恬之方法向自己心上

區別。

2. 從思想型態來考察

(1) 王陽明哲學的基本型態

對於陽明學的義理型態，當從本體和工夫兩面來考察。就本體而言，不論是陸象山的本心或陽明的良知，是強調於良知的活動性，如陽明說「良知之發，更無私意障礙，即所謂『充其惻隱之心，而仁不可勝用矣』。……即心之良知更無障礙，得以充塞流行」⁷⁹、「此心純是天理，須就理之發見處用功」⁸⁰、「蓋日用之間，見聞酬酢，雖千頭萬緒，莫非良知之發用流行」⁸¹、「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理。……良知發用之思自然明白易簡，良知亦自能知得」⁸²，以及「蓋良知只是一個天理，自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體」⁸³。是以，陽明是強調此良知自足道德動力，時時可呈現而發用流行。

就工夫而言，「致良知」也就是要去充擴、發用良知本心的活動性，如牟宗三先生所說「陽明言『致』字，直接地是『向前推致』底意思，等於孟子所謂『擴充』。『致良知』是把良知之天理或良知所覺之是非善惡不讓它為私欲所間隔而充分地把它呈現出來以使之見於行事，即成道德行為」⁸⁴，陽明的「致」就是向事事物物處發用良知的意思，如他說「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁」⁸⁵，這也就是陽明的「格物」，他說「致

參究，……念菴都要經過多層嚴格的去欲工夫始可道得。此處便向朱子靠近」，又說「念菴學說中所包含的別於王學的意見，在他之後越來越明顯地出現在學術思潮中，被注意、被發揮，並用以修正王學，而逐漸造成朱學重新被提倡、重視，而至復興之趨勢。」，古清美：《明代理學論文集》，頁 205-206。

⁷⁹ (明)王守仁：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006年4月），頁6。

⁸⁰ 同前註，頁6-7。

⁸¹ (明)王守仁：〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，頁71。

⁸² 同前註，頁72。

⁸³ 同前註，頁84。

⁸⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁229。

⁸⁵ (明)王守仁：〈傳習錄上〉，《王陽明全集》，頁2。

吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣」⁸⁶。而且，陽明本身也有落落實實地做「為善去惡」的漸修工夫，如陽明有一段話說「然至善者，心之本體也。……故須就此處著力，便是在誠意。如一念發在好善上，便實實落落去好善；一念發在惡惡上，便實實落落去惡惡。……故致知者，意誠之本也。然亦不是懸空的致知，致知在實事上格。如意在於為善，便就這件事上去為；意在於去惡，便就這件事上去不為。去惡固是格不正以歸於正，為善則不善正了，亦是格不正以歸於正也。如此，則吾心良知無私慾蔽了，得以致其極，而意之所發，好善去惡，無有不誠矣！」⁸⁷此段，陽明指出要從意念、事物上落落實實的做「為善去惡」之功，使得至善的良知能如如地發用流行，達至「無有不誠」的境界。

(2) 羅念菴思想型態與王陽明的差異

念菴之學不論於本體或工夫上，皆與陽明有所差異。就著本體而言，念菴並不了解良知的活動性，然其重點在於求一純淨無雜的至善心體。從念菴的一段自述可知他與陽明學的扞格之處，在〈《困辨錄》序〉中他說：

昔者聞良知之學，悅之，……已而察之，孰感以為心，即不免於為感所役，……又嘗凝精而待之以虛無，……吾之心暫息矣，而是非之則，斯亦不可得而欺。夫至動莫如心，聖人猶且危之，苟無所主，隨感而發，……豈可得哉！……無欲之言靜，致虛之言立本，未發之言寂，一也。⁸⁸

念菴初學良知之學，就欲從良知的發用流行處入手做工夫，卻陷於「為感所役」，而他後自行體會心體以「凝精」、「虛無」或「暫息」等工夫，卻反而有所得，這就表示他不甚契合陽明。

所以，念菴的心體雖也有知善知惡並為善去惡的道德動力，但他是強調球一純淨無雜之體，故他說：

⁸⁶ (明)王守仁：〈傳習錄中〉，《王陽明全集》，頁45。

⁸⁷ (明)王守仁：〈傳習錄下〉，《王陽明全集》，頁119-120。

⁸⁸ (明)羅洪先：〈《困辨錄》序〉，《羅洪先集(上)》，卷11，頁472。

心之本體，至善也，然無善之可執。所謂善者，自明白，自周徧，是知是，非知非，如此而已。不學而能，不慮而知，順之而已。惟於此上倚著為之，便是欲，便非本體。⁸⁹

因此，他的心體是為知善知惡而有道德法則及動力的良知，但他強調的是求一「無欲之體」⁹⁰，且其主靜工夫就是在於體證「此無欲之體，無極之真」⁹¹。是以，其思想重點並非如陽明學在於良知之「發見」、「明覺」，而是在於體證一無欲的本體，故他又有說：「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」⁹²，這與陽明學是就著良知的活動性立說，是有差異的。

與致良知的「推致」不同，羅念菴的收攝工夫是為向內見本體之義，如他與王龍溪討論「見在良知」時，常以收攝見體或立主宰之義來反駁，一篇他與龍溪的書信中就有言：

夫謂知覺即主宰，主宰即又淵寂，則是能淵寂，亦即能主宰；……自弟受病言之，全在知覺，則所以救病者，捨淵寂無消除法矣。夫本體與工夫固當合一，原頭與見在終難盡同。⁹³

從此，可見他完全不認同見在良知，他是重在作「淵寂」工夫以立主宰，他始終對「見在良知」是有所懷疑的。故念菴又有說：

此學靜中覺觀體用事極難，大約只于自心欺瞞不得處當提醒作主，久久精明，便有別白處，若只將日用間應酬知解處，便謂是心體，此卻作主不定，

⁸⁹ (明)羅洪先：〈奉李谷平先生〉，《羅洪先集（上）》，卷6，頁177。

⁹⁰ 同前註，〈答湛甘泉公〉，卷7，頁237。

⁹¹ 同前註，〈答董蓉山〉，卷8，頁333。

⁹² 同前註，〈書馬鍾陽卷〉，卷15，頁660。

⁹³ 同前註，〈答王龍溪〉，卷6，頁209。

有差自揀不來，何也？只尋得差不得處，始有見耳！⁹⁴，

念菴以爲若執著於主靜，的確有無法用事的毛病。是以，他重在直接向內保住一無欲心體，即爲「于自心欺瞞不得處當提醒作主」，與陽明致良知於事事物物的「顯教」⁹⁵型態完全不同。

吾人可視念菴爲立體的工夫，如他也強調「復本體」，故他說：

如是而不能盡然，皆病痛之所在也。即從而決去之，然後有以復其本體。此誠之之功，擇善固執者也。夫人固未有無病者，然未知本體，則亦未能辨病痛之所在；未知復本體，則亦未能望病痛之必去。⁹⁶

此段，念菴指出要「知本體」、「復本體」，才能辨病痛，這就是知善惡並爲善去惡之功。因此，這就是他與陽明學之異，並非去「擴充」、「推致」，而是重於體認本體，故他又有說要「默識本體」⁹⁷。

綜上所述，念菴於本體的體認上，並非就著良知之明覺發用的活動性立說，他是著重於求一無欲真體。在工夫論上，他是重在立主宰以見本體的意義。以此而言，他並不屬於陽明系統，且他也不承認自己是陽明的弟子。所以，沒有必要把他視爲陽明後學，更不應又批評他不了解致良知云云。而且，不合於陽明不代表其學無法成立，過去學界會以爲念菴哲學有錯誤，是因爲把他與言必稱陽明的雙江混爲一談的緣故。

（二）羅念菴當獨立於聶雙江來看

羅念菴並不屬於陽明學，且念菴的「收攝保聚」思想並沒有理論上的錯誤。

⁹⁴ (明)羅洪先：〈與周學諭〉，《羅洪先集補編》，頁148。

⁹⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁451。

⁹⁶ (明)羅洪先：〈書退省卷〉，《羅洪先集(上)》，卷15，頁658。

⁹⁷ 同前註，〈答何吉陽都憲〉，卷10，頁450。

更進一步，他也應與雙江加以區分，因為雙江的歸寂的確有一些自相矛盾之處。在上文論念菴學的「三變」部分，我們已經論到念菴並不完全認同歸寂，對此我們再引用一些文獻來加以證明。

1. 從念菴對雙江的態度來觀察

〈行狀〉中胡直有一段記載，說「由是益明儒佛幾微之辨，《答雙江公書》乃駁其專主寂靜」⁹⁸，直接表明念菴與雙江是不同的。念菴與雙江的書信中有一篇即有論及此，念菴云：

徧觀《致知略質語》大要，長者詳辨工夫，只在致知，不在物；只在內，不在外；只在不學不慮，自知自能，不在致此良知於事事物物；只在由仁義行，不在行仁義。斬斬截截，不少混淆。長者苦心，豈好辨哉？……嘗思孔門之學，其要領，已於《大傳》「寂」、「感」兩言開示明白；至其教人，只隨處提掇便是。……皆是實指其事提醒人，未嘗處處說寂。何也？……後世分內分外，分心分事，自宋以來，覺與孔門稍不類。……故區區之愚，亦願長者於致知、格物諸解釋處，更乞渾融，令與《論語》教人相似，……否則，不獨無以服其心，亦恐落禪之機隱然四起，使長者苦心卒未得達。⁹⁹

此文可與前引〈讀困辯錄抄序〉與〈甲寅夏遊記〉合而視之，念菴指出雙江之說專在於「致知」、「內」、「寂」，而忽略「致此良知於事事物物」的「外」與「感」的層面，可見念菴的確要走與歸寂不同的路。而且，除了念菴的態度之外，更重要是兩者的基本義理實有差異。

2. 從義理型態論念菴與雙江的差異

念菴與雙江的差異，我們分為三大重點來討論，即為「立主宰」、「寂感合一、動靜合一」與「知止與知幾」來探討，以證明其「收攝保聚」修正並超越了

⁹⁸ (明)胡直：〈文恭念菴羅先生行狀〉，收錄於《羅洪先集（下）》，附錄一，頁1384。

⁹⁹ (明)羅洪先：〈與雙江公〉，《羅洪先集（上）》，卷6，頁192-193。

「歸寂」。¹⁰⁰

(1) 「收攝保聚」是重在立主宰

在上部分論念菴與陽明的差異，已經論到念菴是重在向內見本體，且於善惡意念中去挺立一主宰，這與陽明是就著良知的活動性去擴充不同。這也同樣是他與雙江理論上的差異之處，他的工夫是就善惡意念中以立一主宰，這與雙江有所不同，如他說：

夫古之所謂學者，全其良知者也。夫果真良知者也。吾知有規矩而無樣式，有分曉而無意見，有主宰而無執著，……見好色自好，聞惡臭自惡，不思不勉，發自中節。……必時時、事事求其本體之善，而去其為害之端。¹⁰¹

所以，念菴的工夫不專在歸寂、收攝，其重點在求一「真良知」，即「全其良知」，立主宰或復其本體之善，以此主宰來做知善知惡、為善去惡之功。故念菴又有云

收斂精神併歸一處，常令凝聚能為萬物萬事主宰，此可一言而盡，亦可以一息測識而悟。惟夫出入於酬應，牽引於情思，轉移於利害，纏固於計算，則微暖萬變，孔竅百出，非堅心苦志，持之歲月，萬死一生，莫能幾及也。¹⁰²

¹⁰⁰ 林月惠教授認為「收攝保聚」的型態有幾個重點，其一為「念菴的『收攝保聚』之功，亦無內外、動靜之分。時時『收攝保聚』，即是時時『致良知』」，其二是「『收攝保聚』之功，所強調的是『心有定體』，即是良知的主宰性」，其三為「『收攝保聚』之功，念菴又稱之為『知幾』之學」，其四是「『收攝保聚』之功不僅與『信得及』良知心體不相衝突，而且還以此為工夫的關鍵」，本文取前三項來討論，請參閱林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年9月），頁385-387。

¹⁰¹ （明）羅洪先：〈與夏太守〉，《羅洪先集（上）》，卷8，頁323。

¹⁰² 同前註，〈與蕭雲臯〉，卷7，頁264。

他的工夫就是要於善惡夾雜的私欲中，去收斂心神挺立主宰，故他才能道出「世閒那有現成良知，良知非萬死工夫斷不能生也」¹⁰³。是以，這是與歸寂不同的，重點是在於能隨時、隨處地做戒懼之功，是為收斂以立體的型態。

因此，他的「收攝保聚」並非執於「收攝」，而是重在於「保聚」。念菴又說到其工夫是為：

此心皎然無掩蔽時，便與聖人不甚異。於此不涉絲毫搖兀，亦無改變，亦無忽略，此便是學。時時有保護處，不傷皎然處，將容體自正，言語自謹，嗜慾自節，善自行，惡自止，……¹⁰⁴

念菴指出「收攝保聚」是為保護、持守心體使其純一無雜的工夫，這與劉蕺山在〈人譜〉中所言的「保任」¹⁰⁵工夫是一致，或吾人可說蕺山的「保任」就是來自念菴，蕺山有一段話說「陽明只說致良知，而以意為羸根故於慎獨二字，亦全不講起，於中庸說戒慎恐懼處，亦鬆。所以念菴有收攝保任之說」¹⁰⁶。所以，若說劉蕺山的保任意根、獨體的思想，是受了念菴的影響也不為過。

(2) 寂感合一、動靜合一

念菴其實一直有疑於聶雙江的歸寂，他提出「收攝保聚」就是在於修正歸寂偏於靜的問題。因此，他從程明道〈定性書〉的「動亦定，靜亦定」得到靈感，而體驗到「收攝保聚」是「動靜為一」的工夫。如古清美教授所言：「念菴對明道之說，尤其是『識仁』『定性』兩篇文章及義蘊的思索體認，幾乎到了句句斟

¹⁰³ (明)羅洪先：〈松原志悟〉，《羅洪先集（下）》，卷16，頁696。

¹⁰⁴ (明)羅洪先：〈答劉可賢（二）〉，《羅洪先集補編》，卷8，頁125。

¹⁰⁵ 劉蕺山在〈人譜〉論「卜動念以知幾」有言：「獨體本無動靜，而動念其端倪也。……心本自無忿，忽焉有忿，吾知之；本自無慾，忽焉有慾，吾知之。只此知之之時，即是懲之窒之時。當下廓清，可不費絲毫氣力，後來徐加保任而已。……」，請參閱(明)劉宗周：〈人譜續篇一〉，《劉宗周全集（二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），頁6-7。

¹⁰⁶ 同前註，〈學言下〉，頁533。

酌、字字體貼的地步，力求和自己的工夫打成一片」¹⁰⁷。

如前已述，在〈甲寅夏遊記〉中，念菴擔心自身會陷於動靜爲二，故他提出新型態的「收攝保聚」。念菴指出「當時之爲『收攝保聚』，偏矣」，可清楚見出他是以〈定性書〉的「動亦定、靜亦定」結合「收攝保聚」來闡釋其新說，他說了「絕感之寂，寂非真寂……，離寂之感，感非正感」、「酬酢萬變而於寂者，未嘗有礙」等動靜爲一的觀點。最後，並下結論「『收攝保聚』之功，……即謂之守寂可也，謂之妙感亦可也；即謂之主靜可也，謂之慎動亦可也」¹⁰⁸。

念菴有一篇〈主靜堂記〉很能表達此義，他解釋「主靜」之靜是爲「至靜」，即超越動靜的「至靜」，他說：

不又有至靜者乎！無極而太極，固陰陽動靜所以生也。……方其翕聚也，日月之運行，霜霰之嚴凝，固未嘗息也，夫孰爲之主……其在於人為未發之中，所謂思之位也，存乎情發之中，而不與情俱發者也，俱發則出其位矣。常止其位而思以通之，思有萬變而位未嘗出。時止則止，時行則行，常知也；動亦定，靜亦定，常定也。常止常定，是天下之至靜而非沓也，是亦天下之至動而非蹟也。……如是而作止，如是而語默，如是而往來進退，是靜爲之主也，……思也，是心官之思，是無思也。然則無極而太極，其先人之學乎？……始之以翕聚而求乎至靜，知靜則知動矣¹⁰⁹。

此文的「至靜者」是超動靜的本體，且此體亦有生生不息的動力，且其「未發之中」以著「動亦定，靜亦定」來詮釋，故是要「常止其位而思以通之」，是爲「時止則止，時行則行」，即在動靜之中皆能時時收攝的工夫，故他體認的心體並非是一不動的寂體，也表示他的收攝保聚所要保任的是「動靜一如」的本體。

關於濂溪的主靜無欲，念菴另有〈跋《通書·聖學章》後〉一文，也說到此

¹⁰⁷ 古清美：《明代理學論文集》，頁 181。

¹⁰⁸ （明）羅洪先：〈甲寅夏遊記〉，《羅洪先集（上）》，卷 3，頁 82-83。

¹⁰⁹ （明）羅洪先：〈主靜堂記〉，《羅洪先集補編》，卷 4，頁 48-49。

意，他說：

右濂溪先生《聖學章》以無欲為千古入聖指要。《易通》始之以誠，則曰「誠則無事」，又曰「誠無為」；……孔門格致、戒慎，其功若不一而足也。今日「無事無為」，不已悖乎？曰：「不然。無欲者，……明道得之濂溪，重其言曰：『所欲不必沉溺，只有所向便是欲。』夫有所向者，欲也。所以必向是者，有以為之主。夫意之所向，隨感易動，日用動靜，何往非意？於此辨別，使意無所向，自感自應，則心體泰然，他無干涉，靜虛動直，由此而得。其於用力，不已切乎？是無事者，乃所謂『必有事』，而無為者，乃其至剛者也。」……^⑩。

以上的跋語，念菴指出濂溪之學以「誠」為本，但其工夫卻仍重在「無欲」、「無事無為」，這好似與儒門宗旨有悖。因此，念菴即指出「無欲」工夫只是為在保任自身「心體泰然」，而使得「意無所向，自感自應」、「他無干涉，靜虛動直」，故他說「無事者，乃所謂必有事」、「無為者，乃其至剛者」。從此看來，念菴的工夫並不一定要歸於寂，而是強調向內保任一無欲心體，此種工夫是「動靜一如」的型態，在他的〈書王有訓扇〉一文也提示不論是「戒慎恐懼」、「收斂」、「存養」、「省察」工夫，皆必須做到「合內外、該動靜、兼鉅細、貫終始」或「內不失己，外不失人」，即指工夫做到最純熟、圓頓，即是達到「動亦定、靜亦定」的地步^⑪。

(3) 知止與知幾

念菴晚年常講「知幾」與「艮止」，在上文對這樣的義理已經大略提及，在此部分就以念菴是有意以此「止」與「幾」之義，來取代歸寂的意圖來加強論述。根據胡直的〈行狀〉所言，說念菴「自大覺後，其與學者多言知止」^⑫，他暗示念

^⑩ (明)羅洪先：〈跋《通書·聖學章》後〉，《羅洪先集（下）》，卷16，頁683。

^⑪ (明)羅洪先：〈書王有訓扇〉，《羅洪先集（上）》，卷15，頁669。

^⑫ (明)羅洪先：〈念菴羅先生行狀〉，《羅洪先集（下）》，頁1384。

菴晚年就擺脫了雙江歸寂的影響¹¹³，劉蕺山在其〈艮止說〉一文，就評論「凡此皆有得于艮背之旨者，而念菴直溯濂溪，單刀直入，尤為捷徑」¹¹⁴，就以爲念菴重視「止」的工夫是直承濂洛而來，對其有很高的評價。「止」的工夫雖然雙江也有說¹¹⁵，然念菴卻是爲了修正「歸寂」而提出此工夫，他這樣的用心是很明顯的。

有一段他與龍溪的對話，很能看出他專舉「止」的目的，在此文中，他說：

弟只玩味《易》中「艮背不獲身、不見人」一路，卻不是分別動靜，亦不是有所倚，亦不是息緣往靜。此中又安得凡心習氣包裹此件工夫豈容歇手？昨王濟甫書來亦責弟不合「良知」外提出「知止」字面，以爲良知無內外無動靜，無先後，一以貫之。除此更無事，除此別無格物。操則存，舍則亡，非即良知而何？終日談本體，不說工夫，纔拈工夫，便指為外道，此等處，恐使陽明先生復生，亦當攢眉也。……真知艮背，源泉中自然安流，常如止水。經綸與二氏不同，……¹¹⁶

念菴提出的「止」義，是爲對治見在良知，他同時強調此艮止工夫並非分別動靜，也絕非專做寂靜之功，是爲「無動靜，無先後，一以貫之」的工夫。所以，「止」並非是求一不動之體，這就是他與雙江的差異，他常在用了偏靜的觀念之後，又強調心體的活動性，他強調歸於「止」並非完全寂靜，而只是在於使道德本心能無私欲夾雜地發用，故說到此工夫所求的本體是爲「源泉中自然安流」的「真知」

¹¹³ 吳震先生認爲胡直有此看法，然吳先生本人不太同意胡直的說法，請參閱吳震：《聶豹、羅洪先評傳》，頁 228。

¹¹⁴ (明)劉宗周：〈艮止說〉，《劉宗周全集(二)》，頁 377。

¹¹⁵ 如在〈雙江公七十序〉中，他就引述雙江歸寂是「得之於孔，為乾之健，為坤之復，為艮之背；吾於孟，得之夜氣；於濂洛，得之主靜，得之定性。是致知之正傳」，請參閱(明)羅洪先：〈雙江公七十序〉，《羅洪先集(上)》，卷 14，頁 613。而且，張衛紅教授亦以爲「念菴無欲主靜的思想取之于濂洛、白沙之學，取之于《易經》『艮背』之旨，其淵源與雙江有著一致性」，請參閱張衛紅：《羅念庵的生命歷程與思想世界》(北京：三聯書店，2009 年 2 月)，頁 391。

¹¹⁶ (明)羅洪先：〈寄王龍溪〉，《羅洪先集(上)》，卷 6，頁 213。

之體。因此，知止工夫是為貫通動靜的工夫，他說「知止則自定、靜、安、慮，復其虛寂而能貫通者，是謂能得知止者，……知止矣。通天下與吾為一物」¹¹⁷。

念菴另強調濂溪的「知幾」的工夫，他定位「幾」並非善惡之幾，而是超越善惡對待的本體，如他說：

周子言幾必先以誠，故其言曰「誠無為，幾善惡。」又曰：「寂然不動者誠也，感而遂通者神也，而後繼之以幾。」……蓋言吾心之感，似涉於有矣，然雖顯而實微，雖見而實隱，又近於無。以其有無不形，故謂之幾。

「幾善惡」者，言惟幾故能辨善惡，猶云非幾即惡焉耳。必常戒懼，常能寂然，然後不逐於動，是乃所謂研幾也。¹¹⁸

念菴「幾」等同於誠體，表示他是指純善的「幾體」而言，此「幾」不只是寂然不動之誠，更是感而遂通之神。而且，知幾就是一種能超越於歸寂的型態，只是要當下保任此幾體，故說是一種「必常戒懼，常能寂然」超動靜的「研幾」工夫。因此，他的「知幾」也如「知止」一般，是為超越寂感動靜的，故他又有一段話說道「常有而不使其雜於有，是謂研幾；真能不雜於有，則常幽常微，而感應之妙，是知幾之神」，這就指其所知之「幾」，是有其神用而具活動性的「幾體」¹¹⁹。

在〈答郭平川〉的幾條對話中，他把「知止」、「致知」、「知幾」與「慎獨」工夫，皆打合為一，很能表示他的工夫是當下證體的意思，他說：

中庸以慎獨為要。誠也，神也，幾也，獨也，一也，慎獨皆舉之矣，然須體周子分言之意。¹²⁰

¹¹⁷ (明)羅洪先：〈答蔣道林〉，《羅洪先集（上）》，卷8，頁300。

¹¹⁸ 同前註，〈答陳明水〉，卷6，頁202。

¹¹⁹ 同前註，〈書萬曰忠扇〉，卷15，頁669。

¹²⁰ (明)羅洪先：〈答郭平川〉，《羅洪先集補編》，卷9，頁103。

舍慎獨無知幾，是矣！但明水所謂幾，指意念初動而言，與中庸獨字之旨迥別。獨者，不睹不聞之異名，自其與物無對而言謂之獨，自其朕兆莫窺而言謂之幾。獨也，幾也，名異而實同者也。¹²¹

常知幾即是致知，即是存義，到成熟處，便是知止，得所止，則知至矣。¹²²

這裡，他的「獨」、「幾」都是本體義，故知幾、慎獨工夫，都是當下證體以立體的工夫，這就與歸寂不同。因此，他已經脫離於歸寂，而是要做時時知幾、時時收斂、時時知幾的保任工夫了。

五、結語

羅念菴之學從黃宗羲《明儒學案》開始，就把其與聶雙江綁在一起。再者，又把雙江、念菴視為得陽明之真傳。因此，他的思想有被混淆或隱形化的問題。因此，本文的目的即在於重探羅念菴之學，以還其真面目。最後，本文以兩點結語來總結此文。

（一）羅念菴必須要從聶雙江的籠罩下分離出來

由於聶雙江與羅念菴在學界被歸類為陽明學。因此，即被貶低為不理解陽明，而被視為其理論有錯誤。因此，本文第一步驟就是要直接把雙江、念菴移出陽明系統。如此，其學才有自圓其說而可成立的可能。更重要的是，必須把念菴從雙江的陰影中解放出來，雙江、念菴兩人從《明儒學案》開始，就幾乎成為連體，造成了念菴學沒有獨特性。如此，念菴就概括承受了雙江所有的批評。因此，本文強調念菴僅是雙江的同道，他並非歸寂的傳承者，他僅是從歸寂印證其早年的「致虛主靜」思想，反倒他是一直試圖修正歸寂的理論問題。

¹²¹ (明)羅洪先：〈答郭平川〉，《羅洪先集補編》，卷9，頁105。

¹²² 同前註，頁103。

(二) 羅念菴之學為不同於陽明的另一種心學型態

研究羅念菴之時，不應再去爭議他是否合於陽明學，而是應把其視為一種能立道德主體性的獨特心學型態。如此，反倒能見其學之真面目。這樣一來，吾人研究心學不能以陸王為唯一標準，不須只是不合於陸王者就排除在外。以念菴之學而言，他所強調的是本心的「本體義」、「存有義」或「主宰義」，在本體方面亦保住其活動性，他與陽明後學重在良知見在流行的「動力義」不同。工夫方面則更是如此，「收攝保聚」是見體以立主宰的型態，這是與陽明學不同的。此種思想型態，是源於不滿於陽明後學的「見在良知」之說，而欲另闢途徑立說的一種反省思潮。

徵引書目

一、傳統文獻

- (明) 聶豹：《聶豹集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
- (明) 羅洪先：《羅洪先集（上、下）》（南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
- (明) 羅洪先原著；鍾彩鈞主編，朱湘鈺點校：《羅洪先集補編》（臺北：中央研究院中國文哲研究所出版，2009年）。
- (明) 王畿：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年3月）。
- (明) 王守仁：《王陽明全集（上、下）》（上海：上海古籍出版社，2006年4月）。
- (明) 黃宗羲：《明儒學案》（杭州：浙江古籍出版社，1985年11月，《黃宗羲全集（七）》）。
- (明) 李贄：《續藏書》（臺北：臺灣學生書局，1986年）。
- (明) 胡直：《胡直集》（上海：上海古籍出版社，2015年5月）。
- (明) 李中：《谷平先生文集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年，《四庫全書存目叢書》集部第71）。
- (明) 劉宗周，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集（二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年）。

二、近人論著

(一) 專書

- 古清美：《明代理學論文集》（臺北：臺灣學生書局，1990年5月）。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993年3月）。
- 牟宗三：《心體與性體（二）》（臺北：聯經出版，2003年5月，《牟宗三全集（六）》）。
- 吳震：《聶豹、羅洪先評傳》（南京：南京大學出版社，2001年7月）。
- 岡田武彥著、吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（上海：古籍出版社，2000年5月）。
- 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年9月）。
- 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學生書局，1990年9月）。
- 張衛紅：《羅念庵的生命歷程與思想世界》（北京：三聯出版，2009年）。
- 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（東京：廣池學園，1962年）。
- 蔡仁厚：《王學流衍——江右王門思想研究》（北京：人民出版社，2006年6月）。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002年9月）。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書，1993年12月）。

(二) 期刊論文

- 陳佳銘：〈聶雙江歸寂思想的「超越的體證」型態之研究〉，《中正漢學研究》第24期（2014年12月），頁67-94。
- 福田殖：〈羅念庵的「學三變」與「三遊記」〉，《浙江學刊》第57期（1989年），頁20-26。

The Transcendence and Development of Luo Nian-an's Philosophy to “Returning to the Stillness”

Chen, Chia-Ming

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Chung Cheng University

Abstract

The purpose of this paper is to define the core thought of Luo Nian-an's philosophy. First, the project researches Luo Nian-an's "Three Changes". We consider that the so-called "Three Changes" does not mean three different ideologies. Instead, the "Three Changes" represents Luo Nian-an's theories of "Emphasizing Tranquility" and "Desirelessness"---a multifaceted presentation and development of Luo's philosophy "Returning to the Stillness". As for the positioning of Luo Nian-an's philosophy, this paper holds that both Nieh Shuang-chiang and Luo Nian-an's thoughts must be completely differentiated with Wang Yang-ming's school of thoughts. This is especially true for Luo Nian-an, who did not see himself as a disciple of Yang-ming at all. As a result, there is no reason to regard Luo as one of Yang-ming's followers. Moreover, Luo Nian-an's thought is not the same as Nieh Shuang-chiang's in terms of the implication and fulfillment of human conscience. In other words, Luo's idea of conscience is not "divided" as Nieh's. Therefore, the author of this paper believes Luo Nian-an and Nieh Shuang-chiang's philosophies should be treated differently. Luo Nian-an's philosophy has

inherited Northern Song Dynasty scholars Zhou Lien-xi's "Emphasizing Tranquility" and Cheng Ming-dao's "Understanding the Nature of Ren". Also, Luo Nian-an's philosophy includes Yang Gui-shan, Lee Yan-ping and Chen Bai-sha's philosophical Types of Transcendental Recognition. As a result, we think that Luo Nian-an has modified Shuang-chiang's "Returning to the Stillness" and enhanced it.

Keywords: Luo Nian-an, Nieh Shuang-chiang, Returning to the Stillness, Types of Transcendental Recognition, Post-Yangmingism Theory