

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

王門二溪思想形態之比較研究

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 98-2410-H-343-040-MY2

執行期間：2010 年 8 月 1 日至 2011 年 7 月 31 日

執行機構及系所：南華大學哲學系

計畫主持人：高瑋謙

共同主持人：無

計畫參與人員：張淑玲

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

赴國外出差或研習心得報告

赴大陸地區出差或研習心得報告

出席國際學術會議心得報告

國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

中 華 民 國 100 年 10 月 20 日

目 錄

一、中英文摘要及關鍵詞

二、報告內容

三、參考文獻

四、計畫成果自評

一、中英文摘要及關鍵詞

(一) 中文摘要及關鍵詞

王龍溪與羅近溪並稱王門「二溪」，兩人皆主張「見在良知」之說，不過表現出來的思想形態卻有所不同。根據黃宗羲的評論：「龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆。」由此吾人可以得知龍溪文筆比口才好，而近溪口才比文筆好。然而僅僅依據這兩句描摩兩人才調的評語，似乎很難窺知彼二者在思想形態方面究竟有何異同。對此，牟宗三先生嘗評論道：「如果以羅近溪與王龍溪相比，王龍溪較為高曠超潔，而羅近溪則更為清新俊逸，通透圓熟。」這樣的說法似乎已能勾勒出二者思想風格的差異，但是具體的內涵又是什麼呢？依筆者所知，目前學界對於王門二溪思想之比較研究，似乎仍停留在類似上述這樣簡括評論的階段，至於全面性地展開兩者思想形態之比較研究，似乎仍未之見。這對於王陽明之後兩個最重要流派的代表人物彼此之間思想同異的了解，不能說沒有遺憾。因此，如果能對於二溪之思想形態，包括論學風格、本體觀、工夫論等諸多面向，進行更為全面的比較研究，應當更能彰顯陽明後學義理開展之豐富與精微，從而使吾人對於整個陽明心學譜系有更為清楚而深入的了解。

關鍵詞：王龍溪、羅近溪、見在良知、體現哲學、思想形態

(二) 英文摘要及關鍵詞

A Comparative Study of Wang Long-shi's and Luo Jin-shi's Modes of Thought

Wang Long-shi and Luo Jin-shi were two outstanding followers of Wang Yang-ming. Both maintain the doctrine of “xian-zai liang-zhih” (virtue in presenting), only articulate it in different modes. According to the comment of Hwang Tzong-shi, Long-shi's written words is better than his speech, and Jin-shi's speech is better than his words. This comment apparently does not reach to the level of thought. Mou Tzong-san holds that the thoughts of Wang Long-shi are more transcendental and more aloof, however, the thoughts of Luo Jin-shi are more refreshing, penetrating and comprehensive. Although this view can delineate the stylistic difference of their thoughts, but the essential differences of their thoughts are still in the dark. This study professes to undertake a comprehensive comparison of the modes of thoughts of the two philosophers, including the manifold aspects of their teaching styles, their visions of the ontological substance and their theories of cultivation as a whole, in order to present a more clear picture of the genealogical development of the school of Wang Yang-ming.

Keywords : Wang Long-shi, Luo Jin-shi, virtue in presenting, *Ti-hsian* philosophy, modes of thought

二、報告內容

(一) 前言

本研究主題為「王門二溪思想形態之比較研究」，是國科會補助之二年期專題研究計畫。根據計畫原初所設定之執行進度，第一階段旨在先對王龍溪與羅近溪的思想作個別的研究(誠如筆者在期中報告所指出，由於博士論文期間已對王龍溪的思想做過深入的研究，故此一階段集中在對於羅近溪的文獻進行全面的消化與理解)，第二階段則在此一基礎上對王門二溪思想形態進行較為深入之比較研究。

基於以上研究進程之安排，筆者在這兩年之中，先後發表於學術會議上的論文共計四篇，茲依序羅列如下：

1. 〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，嘉義：南華大學文學系舉辦「明代文學與思想國際學術研討會」，2009.11.27。
2. 〈羅近溪「體現哲學」對生命實踐工夫之啟示〉，嘉義：南華大學哲學系舉辦「生命學問與生命教育--比較哲學學術研討會」，2010.05.27。
3. 〈王門二溪思想形態比較研究〉，韓國：忠南大學儒學研究所舉辦「陽明學在現代意義網絡上的對話、溝通和融和國際學術研討會」，2010.06.11。
4. 〈王門二溪工夫論形態之比較〉，台中：中興大學中文系舉辦「2010 經學與文化學術研討會」，2010.12.10。

而將此學術研討會上發表的論文進一步修訂後投稿於各學術期刊者，目前共計有三篇已獲刊登，其餘則仍陸續整理發表中，茲將已發表之期刊論文亦羅列如下：

1. 〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，《南華大學文學學報——文學新鑰》第10期(嘉義：南華大學文學系，2009.12)，頁47-68。
2. 〈王門二溪思想形態之比較研究〉，《儒學研究》第22輯(韓國：忠南大學校儒學研究所，2010.08)，頁233-278。
3. 〈羅近溪「體現哲學」之工夫論特色〉，《南華大學哲學學報——揭諦》第21期(嘉義：南華大學哲學系，2011.07)，頁93-126。

透過以上發表之學術會議論文以及期刊論文，或可客觀呈現筆者這兩年來執行本研究計畫之成果。筆者不敢說已將此一論題之全幅內涵充分展示完盡，不過正由於此一計畫之執行

開啟筆者對此一論題之深入探索，期盼後續能做出更有貢獻之成績來。

(二) 研究目的

自王陽明（名守仁，字伯安，世稱陽明先生，1472-1528）揭櫫「致良知」教之後，整個中晚明之理學發展幾乎可說是在王陽明學說的籠罩之中，這一點從黃宗羲作《明儒學案》綜述有明一代學術思想流變而其中王陽明及其門人之介紹即佔去絕大的篇幅可以窺知。故廣義來說，所謂的「陽明學」不獨指陽明本人的學說思想，亦包括陽明的門人和後繼者之開拓與發展。這一股思潮不僅形成了中晚明學術界思想的主流，同時也影響後世極為深遠。因此，對於此陽明學之發展作一客觀而相應的理解，當有其十分重大的意義與價值。

王龍溪（名畿，字汝中，別號龍溪，1498-1583）與羅近溪（名汝芳，字惟德，號近溪，1515-1588）並稱王門「二溪」¹，是陽明後學思想發展上非常重要的代表性人物，兩人皆主張「見在良知」之說，不過表現出來的思想形態卻有所不同。根據黃宗羲的述評：「龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆。」²由此吾人可以得知龍溪文筆比口才好，而近溪口才比文筆好。然而僅僅依據這兩句描摩兩人才調的評語，似乎很難窺知彼二者在思想方面究竟有何異同。對此，牟宗三先生嘗評論道：「如果以羅近溪與王龍溪相比，王龍溪較為高曠超潔，而羅近溪則更為清新俊逸，通透圓熟。」³這樣的說法似乎已能勾勒出二者思想風格的差異，但是具體的內涵又是什麼呢？

如果說吾人對於二溪思想的研究，不能滿足於僅從宏觀的角度簡單劃分派別，以方便吾人掌握陽明後學流派分化的大要⁴；或者不能滿足於僅是幾句綜括式的述評，以點撥王龍溪與羅近溪思想之間的差別⁵。那麼，對於二溪之思想形態進行更全面而系統的比較研究，包括論

¹ 將王龍溪與羅近溪並稱為「二溪」的學者至少有陶望齡、李贄等人。參見陶望齡：〈近溪先生語要序〉，收在李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版社，2006年），頁47；李贄：〈羅近溪先生告文〉，《焚書／續焚書》（北京：中華書局，1975年），卷三，頁125。

² 黃宗羲：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），中冊，卷三十四，〈泰州學案三〉，頁762。

³ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1984年），第三章，頁288。

⁴ 如日本學者岡田武彥先生「王門三派」的說法，即將陽明後學分成「現成派」（左派）、「歸寂派」（右派）、「修證派」（正統派）三派，其中龍溪與近溪皆劃歸「現成派」。參見岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），第三章，頁103-105。又如大陸學者屠承先先生便將王門諸子分別歸屬於「本體派」與「工夫派」兩大系統，再進一步分成六個流派。其中王龍溪雖歸屬於「虛無派」，羅近溪歸屬於「日用派」，不過兩者皆同時劃歸在「本體派」系統之下。參見屠承先：〈陽明學派的本體功夫論〉，《中國社會科學》，第6期（1990年），頁130。另參見錢明：《陽明學的形成與發展》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），中篇，第三章，頁132-157；楊國榮：《心學之思——王陽明哲學的闡釋》（北京：三聯書店，1997年），第十章，頁287-300，亦有類似的區分。

⁵ 除上述牟宗三先生之外，唐君毅先生亦有綜括式的評斷，參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：學生

學風格、本體觀、工夫論等諸多面向，應當更能彰顯陽明後學義理開展之豐富與精微，從而對於整個陽明心學譜系有更為明確而深刻地了解。此即是本計畫最主要的研究目的。

(三) 文獻探討

依筆者的了解，目前學界對於王門二溪思想之比較研究，大致仍停留在簡略概括述評的階段，全面性地展開兩者思想內涵與義理形態之比較者，似乎仍未之見。至於針對王龍溪與羅近溪個別思想之研究，計有以下四本專書，其餘則大多以專章或單篇論文的形式出現，茲依次述評如下：

1. 方祖猷：《王畿評傳》，南京：南京大學出版社，2000年。

本書通過豐富的資料詳盡地介紹了王龍溪的一生，彌補了目前王龍溪年譜寫得簡略不足的遺憾。至於思想研究的部份，方先生則從最重要的「天泉證道」論起，對龍溪主要的哲學概念進行了全面的論述，如「四無說」、「心體」、「性和命」、「良知」、「致良知」、「知行合一」等，乃至於對龍溪論《大學》、論《易》，以及與同門諸子之論辯，與佛道思想之關係等等，作者都提出了個人獨到的見解，最後並總括了龍溪思想的宗旨和對後世的影響。更難能可貴的是方先生在篇末還概述了龍溪思想在日本流傳的情形，頗能打開學者的視野。

2. 彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：台灣學生書局，2003年。

本書是彭先生博士論文修改而後出版的，內容的質和量都頗為可觀。彭先生首先以中晚明陽明學的核心人物——王龍溪為個案取樣，全面而徹底地考察其思想，進而擴展到中晚明陽明學的整體脈絡，以龍溪為中心探討中晚明陽明學基本論題的發展線索與理論內涵。不僅是研究王龍溪思想不可或缺的一本重要參考書，同時也是了解中晚明學豐富的思想內容之珍貴材料。

3. 吳震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。

吳先生本書之作共分四章，第一章介紹羅近溪的思想背景，第二章介紹羅近溪的生平學履，第三章則介紹羅近溪了的哲學思想，第四章是結語。對於研究一個思想家而言，除了要

書局，1984年），第十六章，頁416-441。此外，如大陸學者張學智先生、吳震先生，也都有簡括的論述，雖富有參考價值，惜皆未能展開全面而系統地比較。前者參見氏著：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），第十七章，頁263-266；後者參見氏著：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），〈前言〉，頁1-15。

掌握其思想背景與生平學履之外，最重要的莫過於了解他本身的哲學思想了。吳先生認為羅近溪最獨特的風格主要表現在三個方面：一、以「求仁」為宗旨，以「孝悌慈」為核心內容，以「萬物一體」為最終歸趨；二、以「天心」觀為基礎，以「敬畏天命」為主要內容的宗教倫理學說；三、以「化俗」為目的的講學活動，以宣講「聖諭六言」、制定「鄉約」為主要內容的社會政治思想。作者的見解頗富啟發性，值得參考。

4. 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，臺北：國立編譯館主編，臺灣學生書局出版，2009年。

本書之作乃嘗試以「見在良知」說為中心，對王龍溪的思想進行一哲學的理解、詮釋與建構，冀能宣暢龍溪之本懷，抉發其思想之精義；同時對其學說在歷史上獲得的主要評價進行回顧與檢討，以求還原其思想本來之面目，確立其哲學應有之價值。其內容主要從王龍溪哲學的「思想背景」、「義理傳承」、「創發開展」、「核心概念」以及「本體觀」、「工夫論」與「歷史評價」等，通盤地建構起龍溪的哲學系統。不僅概念清晰，而且論證謹嚴，有值得參考之處。

以下接著介紹兩本專書裡頭的專章著作，分別是：

1. 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年。

陳先生以其豐富的學養，對王龍溪和羅近溪的思想都作了相當中肯而相應的理解，頗值得參考。他分別從「頓悟與四無」、「一念之幾」、「良知異見」、「格物與致知」等幾個概念，來進行對龍溪思想的介紹，十分切要精當；又從「赤子之心」、「當下即是」、「順適自然」、「天明與光景」、「格物與孝慈」等幾個概念，來進行對近溪思想的介紹，亦有其條理次第。

2. 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。

張先生同樣也對龍溪和近溪的思想進行了相當程度的考察，其介紹龍溪的部份篇幅不多，主要是論述他的「先天正心之學」、「寂與感」而已，大體不差，只是內容明顯不足。至於介紹近溪思想的部份，篇幅較多了，內容論述亦頗有條理，依次為「大道只在此身」、「順適當下」、「天明與光景」、「羅汝芳與王龍溪」、「慎獨與孝慈」。值得注意的是，作者對二溪思想作了一些比較，雖然不盡中肯，亦有可參考之處。

再來則是一些單篇，亦擇要述評如下：

1. 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，1984年。

唐先生分別在本書第十四章第七節中介紹了龍溪，同一章第九節介紹了近溪。龍溪的部份闡述了他的「先天正心之學」，近溪的部份闡述了他的「性地為先」及「大人之身之學」，

唐先生同時綜括地評述了二溪思想的異同，非常深入而有見地，對學者相當有啟發性。

2. 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：台灣學生書局，1984年。

牟先生在本書第三章第二節中的第一小節介紹了龍溪，同一章節第二小節介紹了近溪。牟先生以其透闢的智慧，對二溪思想都作了非常深切的剖析，值得學者再三措意，反覆玩味。雖然筆者對於牟先生的見解有部份修正的意見，然大部份都覺得義理穩妥，深具啟發性。

3. 錢穆：《宋明理學概述》，臺北：台灣學生書局，1987年。

錢先生在本書第四十六小章中介紹了龍溪，第五十小章中介紹了近溪。龍溪的部份錢先生只大要綜述其講學宗旨，著墨不多，隨引文點撥幾句罷了。至於近溪的部份錢先生大抵認定他是「聖學中之禪學」，究竟近溪哲學是不是禪學，還有待進一步深究。

4. 古清美：《慧菴存稿——慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。

古女士在本書中有兩篇專門探討近溪思想的作品，分別是「羅近溪悟道之義涵及其工夫」，以及「羅近溪『打破光景』義之疏釋及其與佛教思想之交涉」，寫來都很有深度，頗有自家體驗之心得，只是似乎也認為近溪思想當中有禪的成份，此有待進一步玩索。

至於其他個別研究王龍溪與羅近溪的學位論文或單篇論文，由於為數不算太少，不克一一加以論述，故僅舉出幾篇具有代表性的博士論文加以述評，其餘則羅列於下一節參考文獻當中。⁶

1. 蔡世昌：《羅近溪哲學思想研究》，北京：北京大學哲學研究所博士論文，2003年。

本文作者相當全面地展開對羅近溪哲學思想之探討，包括「生生論」、「心性論」、「仁說」、「學庸說」、「赤子之心、不學不慮說」、「孝弟慈說」、「工夫論與境界論」、「羅近溪與中晚明陽明學」等面向，頗能展示近溪哲學思想的豐富性。不過，就整體的嚴謹度和系統性而言，似乎仍嫌不足，未能令人直下掌握近溪哲學的特色。惟作者從“自性本用與隨緣應用”、“從有入無與從無入有”、“狂者胸次與仁者氣象”三個方面比較了王龍溪與羅近溪思想風格的差異，倒是給予筆者許多參考和啟發。

2. 謝居憲：《羅近溪哲學思想研究》，桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2008年。

本文除了「導論」與「結論」之外，主要分成五章來探討羅近溪的哲學思想，分別為「仁學與人學的辯證關係」、「以孝弟慈為學問嫡旨」、「格物工夫：古今一大關鍵」、「致知工夫與

⁶ 感謝本計畫其中一位審查者之提醒，對於有關羅近溪思想之研究，如：蔡世昌、謝居憲、魏美瑗等諸位學者之博士論文應當加以重視，故筆者特於此補上個人研讀後之述評意見；又另一位審查者建議筆者應該加強英日文資料的搜集與研讀，這一點礙於個人目前外文素養不足，正努力加強之中，容日後予以補上，特此回應，同時藉此表達對兩位審查者由衷之謝忱！

破光景、一切放下」、「孝弟慈徹始徹終、徹上徹下：大人之學的完成」等。研讀完整篇論文之後，可以發現作者對於文獻的解析和詮釋非常用心，而且一再強調「孝弟慈」為羅近溪哲學思想的嫡旨，似乎欲對羅近溪思想進行一全面而系統的反省與掌握。不過若從整篇論文章節架構的安排和內容論述的條理來看，則似乎缺少嚴謹的系統性與邏輯性，這實在是美中不足之處。

3 魏美瑗：《羅近溪實踐哲學研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2009年。

本文作者對於當前學界主要環繞在以下幾個概念，如「生生」、「仁」、「孝弟慈」、「格物」、「赤子之心」、「現在良知」等來反應近溪的思想，有一根本的反省。他認為這種如實地反應近溪文本說了什麼，只是第一序的說明，並不足以彰顯近溪學所以圓熟的本質，故而嘗試從第二序的說明來對近溪思想進行後設的反省。他揭示出近溪非分解的「具體的表述型態」與「一體呈現的義理型態」為其圓熟思想的根據。在此根據底下，其他概念才能恰如其分地被安立。筆者曾參與作者撰寫論文過程之討論與對話，故對其思路頗為了解與讚賞，惟其用字遣詞與概念表達尚有許多不精確處，若能加以改善則更臻佳境。

(四) 研究方法

筆者一向認為要做到對中國古聖先賢的學問有真正相應地理解並不容易，這牽涉到研究中國哲學的方法論問題。⁷

牟宗三先生在〈研究中國哲學之文獻途徑〉一文中曾云：研究中國哲學不能迴避「文獻途徑」，這和研究西方哲學的途徑不同。因為西方哲學有很強的系統性，概念較為分明，所以西方哲學之研究大體可以獨立於古典學之研究。反之，中國哲學的文獻多半欠缺嚴格的系統，所以中國哲學的研究者必須從文獻解讀入手，由解讀文獻而往裡面透入。但牟先生所謂「文獻途徑」並不是指重視訓詁考據，而是要對古聖先賢所說的話有一生命上的感應，知道他們說這些話的社會背景、文化背景是什麼，然後對於文句有恰當的了解，進一步形成恰當的概念，如是才能進到思想問題。若對於他們的生命沒有感應，又把他們的文化背景抽離掉，而

⁷ 對於傳統中國哲學的研究，方法論的問題無疑地越來越受到當代學者們的重視，無論是勞思光先生所提出的「基源問題研究法」，或是傅偉勳先生所提的「創造的詮釋學」，都是這方面頗具代表性的成果，值得吾人加以關注。參見勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1984年），第一冊，〈序言〉，頁1-20；以及傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990年），頁1-46。又馮耀明先生亦曾提出所謂「概念相對論」的詮釋方法，可一併參考。參見馮耀明著：《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1989年），頁289-310。

孤立地看這些話，那便完全不能懂。⁸牟先生在他處復云：「了解有感性之了解，有知性之了解，有理性之了解。彷彿一二，望文生義，曰感性之了解。義義釐清而確定之，曰知性之了解。會而通之，得其系統之原委，曰理性之了解。」又強調云：「理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納于生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基點。否則未有能通解古人之語意而得其原委者也」⁹

李明輝先生對牟先生這種哲學詮釋方法曾有如下進一步的闡述云：牟先生這種「文獻途徑」的研究方法並非只是一般所謂「考證的途徑」或「歷史的途徑」，而是建立在「文字訓解」與「義理詮釋」底循環關係上。換言之，在哲學詮釋的第一個層面上，我們必須「依語以明義」，藉著「文字訓解」來好好理解文獻的意涵；而在哲學詮釋的第二個層面上，我們必須「依義不依語」，超乎「文字訓解」底層面，進至理性思考底層面來從事「義理詮釋」。而且一旦進入了後一層面，詮釋者甚至可以據此來決定文本底意義。這便是現代詮釋學所謂的「詮釋學的循環」。¹⁰

本文在研究的方法上，便是採取牟先生這種「文獻途徑」，以企求對於二溪的思想形態能有相應地理解。一方面既要「依語以明義」，另一方面也要「依義不依語」。也就是說，在理解二溪文獻的過程中，既要通過「文字訓解」的功夫，又不能滯於文字訓解之上，而是要把二溪的文獻放入自家的生命當中，反覆地思索、涵泳與體證，然後進至理性思考底層面來從事「義理詮釋」。透過「文字訓解」和「義理詮釋」交互融攝辯證的歷程，然後方逐漸形成一些明確的概念，再將這些明確的概念進一步加以融會貫通成為一個完整的思想系統。當吾人對於龍溪和近溪個別的思想系統有了相應的理解之後，才能站在這個的基礎上進行二溪思想形態之比較研究。

或許有人不免對這種研究方法的客觀性和有效性產生質疑，然而正如牟先生所指出的：「我們可有個總標準來決定你講的對不對。有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是『見』(insight)。我們要了解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字儘管在某些地方不夠清楚，他那文字本身是 ambiguous，但也並不是所有的地方通通都是 ambiguous，那

⁸ 參見牟宗三：〈研究中國哲學之文獻途徑〉，原刊於《鵝湖月刊》，第121期（1985年7月），今收入《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第27冊，頁329-347。

⁹ 參見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1985年），〈序〉，頁1-2。另外，牟先生在其〈客觀的了解與中國文化之再造〉一文中亦曾指出：「客觀的了解」不能單靠「理解力」，還得有「相應的生命性情」。參見氏著：〈客觀的了解與中國文化之再造——「當代新儒學國際研討會」主題演講〉，收入《當代新儒學論文集·總論篇》（臺北：文津出版社，1991年），頁11。

¹⁰ 參見李明輝：〈牟宗三先生的哲學詮釋中之方法論問題〉，收入李明輝主編，蔡仁厚等著：《牟宗三先生與中國哲學之重建》（臺北：文津出版社，1996年），頁21-37。

你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的『見』不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。」¹¹可見，中國學問固然是繫屬於主體的學問，但也並非漫無章法而可任憑個人好惡加以隨意詮釋的，它必須依據「文字」、「邏輯」和「見」三個標準。而依據這三個標準，將可以使這種「文獻途徑」的研究方法獲致相當的客觀性和有效性。¹²

(五) 結果與討論 (含結論與建議)

根據筆者的研究，王龍溪與羅近溪兩人的思想內涵固有相似之處，如彼此都肯定「見在良知」之說，也都強調「無工夫之工夫」，但由於論述風格的不同，故導致兩人所呈現出來的思想形態各有其獨特的樣貌。以下即分別從三個面向來說明王門二溪之間思想形態的差異。

(一) 論述風格：龍溪採「分別說」的方式，近溪採「非分別說」的方式

根據黃梨洲的說法，龍溪在天泉證道上經過陽明的一番印可之後：「自此印正，而先生之論大抵歸於四無。」¹³或許正基於這樣一種普遍的印象，後儒中遂有以為龍溪「四無」之說「談不離口」者。¹⁴其實若從《王龍溪全集》中作一文獻上的考察，則除了述及天泉證道一事外，幾乎找不到直接表示「四無」的語句，反而更多的是圍繞「良知」這個概念而論及本體與工夫方面的問題。所以，細玩梨洲「先生之論大抵歸於四無」之意，當指龍溪無論是談本體或是論工夫總不脫「四無」之意旨，而非直接搬弄「四無」的文句。因此，如果跳開天泉證道上「四無」說這一種絕無僅有的表達方式，直探「四無」說背後的基本洞見而抉發其義理基

¹¹ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，第四講，頁 71。

¹² 牟宗三先生在《現象與物自身》一書之序言中亦曾云：「在了解文獻時，一忌浮泛，二忌斷章取義，三忌孤詞比附。須剋就文句往復體會，可通者通之，不可通者存疑。如是，其大端義理自現。一旦義理浮現出來，須了解此義理是何層面之義理，是何範圍之義理，即是說，須了解義理之『分齊』。分者分際，義各有當。齊者會通，理歸至極。此而明確，則歸於自己之理性自在得之，儼若出自於自己之口。其初也，依語以明義。其終也，『依義不依語』。『不依語』者，為防滯於名言而不通也。凡滯於名言者其所德者皆是康德所謂『歷史的知識』，非『理性的知識』。〔……〕我們通過文獻而了解之，即是通過名言而期望把我們的生命亦提昇至理性之境。如果自己的生命根本未轉動，於那客觀的義理根本未觸及，焉可動輒說『依義不依語』耶？」此段文字的意思相當程度可與上文相發明也。蓋所謂其初也，「依語以明義」，即強調初步解讀文獻時必須依據「文字」和「邏輯」；其終也，「依義不依語」，即強調解讀文獻最終不能滯於名言，必須有足夠的「見」以會而通之。牟先生復以康德「歷史的知識」和「理性的知識」來區分「滯於名言者」與「不滯於名言者」，可見，其哲學詮釋的最高標準實通極於吾人之理性生命也。參見氏著：《現象與物自身》（臺北：台灣學生書局，1984年），〈序〉，頁 9。

¹³ 黃宗義：《明儒學案》，上冊，卷十二，〈浙中王門學案二〉，頁 239。

¹⁴ 許敬庵〈九諦〉中之「諦九」曾云：「其後四無之說，龍溪子談不離口。」參見《明儒學案》，中冊，卷三十六，〈泰州學案五〉，頁 868。

礎，則「見在良知」無疑是更為核心的表達。

何謂「見在良知」呢？簡單地說，即強調良知之「見在性」是也。其中良知之「在」，是指良知之存在，此可謂良知本體的「存有」義；良知之「見」（現），是指良知之呈現，此可謂良知本體的「活動」義。¹⁵而良知本體之存有，並非僅僅是一靜態的存有，乃隨時能作用於當下的存有，故良知為「即存有即活動」¹⁶者也；而良知本體之活動，原非一不合理性的活動，乃當下即能彰顯天理之圓滿性的活動，故良知為「即當下即圓滿」¹⁷者也。總之，「見在良知」亦即表顯良知為「當下具足且隨時可以呈現」者也。¹⁸

因此，依龍溪「見在良知」的概念，良知既「當下具足且隨時可以呈現」，則直接順承此良知本體以為工夫，更將心、意、知、物一齊泯化而歸於無善無惡之境，當該是義理上自然可以推導出來的結論。若無對於「見在良知」之頓悟與肯認，亦將從何而言「四無」之「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」的理境呢？所以，從義理上來分析，「見在良知」這個概念在龍溪的思想體系中無疑是居於核心的地位，較諸「四無」說更能凸顯「本體」與「工夫」的意涵，而且把「四無」說所隱含之「即本體即工夫」的洞見表達得更為親切明白，甚至於吾人可說「四無」之理境亦必先悟得「見在良知」方有下手處也，故筆者認為「四無」說的義理基礎在「見在良知」。

其實，依筆者之見，「見在良知」這個概念實即龍溪整個哲學系統的拱心石，足以支撐和架構龍溪學說思想中有關本體論和工夫論的每一個面向。蓋依龍溪之見，良知既「當下具足」且「隨時可以呈現」，則不僅成聖有當下必然的根據，道德實踐亦成為即時可見之行。若然，則吾人隨時可從「見在良知」處立基以作工夫也。龍溪云：「若果信得良知及時，只此知是本體，只此知便是工夫。良知之外，更無致法；致知之外，更無養法。」¹⁹這便是龍溪依「見在

¹⁵ 林月惠女士曾首倡此義云：其一，「見在良知」之「在」，意謂著良知本體的「存有」義；其二，「見在良知」之「見」，顯示良知本體的「活動」義。參見氏著：《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》（臺北：臺大出版中心，2005年），第四章，頁278-279。又彭國翔先生分析「見在良知」的涵義，亦曾指出兩方面的意義：一是肯定良知的「在」，也就是肯定良知的當下存有性；一是指出良知的「見」，「見」在古代漢語中通「現」，是指良知的呈現與顯示，這可以說是良知的活動性。參見氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（臺北：學生書局，2003年），第二章，頁69。

¹⁶ 「即存有即活動」一概念是牟宗三先生之用語，說明儒家「心即理」傳統下「道德本心之活動與本體論的存有是一」的情形，有別於伊川、朱子言「性即理」之型態下道體性體乃「只存有而不活動」者也。參見氏著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1985年），第一冊，頁19-60。

¹⁷ 依陽明「成色分兩」說所指出的：「蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力。」見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷上，第99條，頁119。故「一兩之金」與「萬鎰之金」，就其俱為精金而言，皆是圓滿無瑕的。「見在良知」亦然，就其當下呈現而無一毫私欲夾雜而言，其當下之存有即含著圓滿無瑕之義。

¹⁸ 牟宗三先生曾云：「夫『見在良知』之語原只示良知本有，可隨時呈露。」參見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，第五章，頁414。

¹⁹ 王畿：《王龍溪全集》，第三冊，卷十六，〈魯江草堂別言〉，頁1137。

良知」而說「即本體便是工夫」之主要理據。吾人以為龍溪的「見在良知」說有進於陽明良知教者，蓋將陽明平日所言「良知」之種種特性加以明確的表顯出來並且推至其極也。故龍溪的「見在良知」說可謂是陽明良知顯教²⁰底下一個推至其極的論述形態，只不過這種論述形態仍不免採取「分別說」的方式，運用概念以建立新說。

相較於王龍溪以「見在良知」說為核心概念去建立其本體觀和工夫論，羅近溪雖然也同樣主張「見在良知」說²¹，但卻不是以建立概念、成立新說為主，而是將「見在良知」的觀念具體融入「天地物我一體呈現」之義當中。

關於羅近溪這種思想特色，筆者曾以「體現哲學」名之，並撰有一文以詳述其中意蘊²²，茲為方便說明起見，略述該文內容梗概於下：

羅近溪「體現哲學」之內涵，其中所謂「體現」之義，可以分從兩個方面去抉發其中的意蘊：其一是「即身是道，一體而現」之義，此如近溪所云：「抬頭舉目，渾全只是知體著見；啟口容聲，纖悉盡是知體發揮。」²³此中抬頭舉目、啟口容聲，正是身體的活動；而透過此身體的活動，適足以完全彰著發揮知體的全幅義蘊。由這個側面來看，近溪所謂的「體」，是指「身體」和「形體」而言；而其所謂的「現」，正是指透過「身體」和「形體」而能對於「心體」（或「知體」）和「道體」有所彰著呈現而言。其二是「本心道體，即身而現」之義，此如近溪所云：「此性惟不能知，若果知時，骨肉皮毛，渾身透亮，河山草樹，大地回春。」²⁴強調在「知性」的前提下，骨肉皮毛，河山草樹，皆可透顯出盎然的生機。在這種意義底下，所謂「體現」中的「體」，是指「心體」（或「知體」）和「道體」；而所謂的「現」，正是指立基於對「心體」（或「知體」）和「道體」之體悟而落在「身體」和「形體」上的一種表現。故所謂「體現」云者，可以從「即用顯體」處言，也可以從「即體見用」處言，合此二義，更可窺見近溪「體現哲學」之全幅意蘊。²⁵

²⁰ 牟宗三先生曾曰：「蓋王學者顯教也。凡心學皆顯教。……良知為一圓瑩之純動用，而無所謂隱曲者，此即所謂『顯』。其隨機流行，如珠走盤，而無方所，然而又能泛應曲當，而無滯礙，此即所謂原圓而神，而亦是『顯』義也。」參見氏著：《從陸象山到劉蕺山》，第六章，頁451。

²¹ 如羅近溪亦云：「蓋以聖人有此愛敬，塗人亦有此愛敬，原無高下，原無彼此，彼非有餘，此非不足，人人同具，個個現成，互古互今，無剩無欠。」見〈近溪羅先生庭訓記言行遺錄〉，方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁426。又云：「聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的見在，對同莫為莫致的源頭，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。」見黃宗義：《明儒學案》，卷三十四，〈泰州學案三〉，頁765。

²² 高瑋謙：〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，《南華大學文學學報——文學新論》第10期（2009年12月），頁47-68。

²³ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，214條。

²⁴ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，255條。

²⁵ 筆者之所以分從此二義去解析羅近溪思想中「體現」之內涵，蓋以為「體現」的第二義，由於以「心體」（或「知體」）和「道體」為首出，或許比「體現」的第一義以「身體」和「形體」為首出的表達方式，或許更能保住道德價值之內涵，避免流於自然主義或經驗主義之嫌，甚至可避免流入「以情識為良知」之弊。參見高

然而，畢竟體不離用，用不離體，體用本可通而為一，故近溪「體現哲學」亦可總括為「一體呈現」之義²⁶。關於此「一體呈現」之義，近溪嘗從「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」一義去作發揮云：

蓋天本無心，以生物而為心，心本不生，以靈妙而自生。故天地之間，萬萬其物也，而萬萬之物，莫非天地生物之心之所由生也；天地間之物，萬萬其生也，而萬萬之生，亦莫非天地之心之靈妙所由顯也。謂之曰萬物皆備於我，則我之為我也，固盡品彙之生以為生，亦盡造化之靈以為靈。此無他，蓋其生其靈，渾涵一心，則我之與天原無二體，而物之與我又奚有殊致也哉？是為天地之大德，而實物我之同仁也。反而求之，則我身之目誠善萬物之色，我身之耳誠善萬物之音，我身之口誠善萬物之味，至於我身之心，誠善萬物之性情也哉！故我身以萬物而為體，萬物以我身而為用。其初也，身不自身，而備物乃所以身其身；其既也，物不徒物，而反身乃所以物其物。是惟不立而身立，則物無不立，是惟不達而身達，則物無不達。²⁷

依近溪之意，天地萬物莫非天地生物之心之所由生，天地萬物亦莫非天地之心之靈妙所由顯，而既謂之曰「萬物皆備於我」，則我之為我也，固聯屬著天地萬物之生以為生，亦同時盡天地造化之靈以為靈。蓋「我之與天原無二體，而物之與我又奚有殊致也哉？」如此，則無論天與人或物與我皆一體融貫而無隔，形而上與形而下俱打成一片矣。若能反身求之，則我身之目、耳、口、心，誠為天地萬物表現其色、音、味、性情之通孔；而天地萬物通過我身以表現其色、音、味、性情，其實也正是天地之心之靈妙所由顯。由此可見，近溪縮合天地萬物於我身上「一體呈現」，以見天地大德之生，正是物我同體之仁，此殆可盡其「體現哲學」之意蘊也。

近溪這種論述風格可以說是採取「非分別說」的方式，順著陽明良知教之發展，超越一切義理分解，而使良知心體能具體而真實地流行於日用之間的典型。

（二）本體觀：龍溪重「知」而忽「仁」，近溪重「仁知合一」

據〈王龍溪先生傳〉所載：王龍溪，本名畿，字汝中，浙之山陰人。明弘治十一年戊午（1498年）出生，嘉靖二年癸未（1523年）年二十六正式進入王陽明門下拜師受學，此時王陽明已五十二歲，正是大倡「致良知」教之時，王龍溪居師門一年，即「大悟，盡契師旨」。

瑋謙：〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，頁57-59。

²⁶ 參見魏美瑗：《羅近溪實踐哲學研究》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2009年6月），頁85-122。本論文作者對於羅近溪「一體呈現」之義頗有發揮，值得參考！

²⁷ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，210條。

故自言曰：「我是師門一唯參。」又曰：「致良知三字，及門誰不聞，惟我信得及。」²⁸時四方之士來學於越者甚眾，王龍溪與錢緒山疏通其大旨，而後卒業於文成，一時稱為「教授師」。

²⁹可見其對王陽明「致良知」教體悟之深切。龍溪曾云：「先師提出良知二字，正指見在而言。」

³⁰由此看來，「見在良知」的觀念並非龍溪憑空捏造，實亦傳承自陽明的思想，這也同時構成了龍溪的「本體觀」。

關於龍溪這種「本體觀」，可由陽明辭世以後，龍溪與同門諸子之間爭辯致良知教宗旨的言論中得到充分地展示。試觀龍溪在其〈撫州擬峴臺會語〉一文中所云：

先師首揭良知之教以覺天下，學者靡然宗之，此道似大明於世，凡在同門，得於見聞之所及者，雖良知宗說，不敢有違，未免各以其性之所近，擬議攙和，紛成異見。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，非火符鍛鍊，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。有謂良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。有謂學有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。有謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。此皆論學同異之見，差若毫釐，而其謬乃至千里，不容以不辨者也。寂者心之本體，寂以照為用，守其空知而遺照，是乖其用也。見入井之孺子而惻隱，見嘍蹴之食而羞惡，仁義之心，本來完具，感觸神應，不學而能也。若謂良知由修而後全，擾其體也。良知原是未發之中，無知而無不知，若良知之前復求未發，即為沈空之見矣。古人立教，原為有欲設，銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也。主宰即流行之體，流行即主宰之用。體用一原，不可得而分，分則離矣。所求即得之之因，所得即求之之證，始終一貫，不可得而別，別則支矣。吾人服膺良知之訓，幸相默證，以解學者惑，務求不失其宗，庶為善學也已。³¹

根據龍溪此處所列，至少便有六種不同的看法：（一）主「歸寂」之說者，主要是指江右王門之聶雙江和羅念菴；（二）主「修證」之說者，主要是指江右王門之劉獅泉；（三）主「已發」之說者，主要是以江右王門之歐陽南野為代表，而浙中王門之錢緒山早期亦有此說法；（四）

²⁸ 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷首，〈王龍溪先生傳〉，頁19。

²⁹ 黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷十一，〈浙中王門學案一〉，頁225。

³⁰ 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷四，〈與獅泉劉子問答〉，頁284。

³¹ 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷一，〈撫州擬峴臺會語〉，頁151-153。另外，在〈滁陽會語〉中（卷二，頁173-174）龍溪亦曾提及，唯語多重複之處，故此處不再列出，可一併參看。

主「無欲」之說者，主要是指北方王門之孟我疆（名秋，字子成，號我疆，1525-1589）；（五）主「主宰流行」之說者，則江右王門之劉兩峰（名文敏，字宜充，號兩峰，1490-1572）、劉獅泉，與浙中王門之季彭山皆可為代表；（六）主「本末之序」之說者，則指泰州學派之王心齋。³²由此看來，天泉證道之後，陽明道脈並不真能歸一。³³

針對當時流行的這幾種有關良知的不同見解，龍溪也一一提出他個人的批評：（一）主「歸寂」之說者，守其空知而遺照，是乖其用也，忽略了良知原本即寂即照；（二）主「修證」之說者，謂良知由修證而後全，是擾其體也，不知仁義之心，本來完具，感觸神應，不學而能也。（三）主「已發」之說者，謂良知是從已發立教，非未發無知之本旨，乃於良知之前復求未發，是為沈空之見，殊不知良知即已發即未發，無知而無不知；（四）主「無欲」之說者，以為良知本來無欲，直心以動，無不是道，不待復加銷欲之功。此乃不明古人立教，原為有欲設，銷欲正所以復還無欲之體，非有所加也。（五）主「主宰流行」之說者，謂主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分體用。不知主宰即流行之體，流行即主宰之用。體用一原，不可得而分。（六）主「本末之序」之說者，謂學貴循序，求之有本末，得之無內外，而以致知別始終。不知所求即得之之因，所得即求之之證，始終一貫，不可得而別矣。

綜觀龍溪評論各家說法的判準，實不外強調良知即寂即感、即未發即已發、即主宰即流行，通貫本末、內外、始終，不待修證卻能感觸神應，直心以動卻能自然銷欲。此即指向「即當下即圓滿」、「即存有即活動」之「見在良知」這個概念。由此看來，「見在良知」居於龍溪哲學系統中核心概念之地位，蓋亦十分明顯而無有疑義者也。

談「良知」而明白點出其為「見在」者，蓋一方面確立良知為「即當下即圓滿」者也，此可方便表述為良知之「見」而必「在」；另一方面則確立良知為「即存有即活動」者也，此可方便表述為良知之「在」而能「見」。³⁴將良知本體在這兩方面的意涵加以確立並且毫無保留地把它揭示出來，這正是龍溪提出「見在良知」說最主要的意義與價值。

至於近溪對於本體的見解則如唐君毅先生所指出的：「遠承明道，以求仁為宗，而喜於赤子之良知良能，家家戶戶之孝弟慈，百姓日用而不知之視聽言動上，指點仁體。其重當下悟入，似象山、慈湖、龍溪。而象山、慈湖、龍溪皆只重『心』重『知』，未真當機指點仁體。」

³² 參見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，第十三章，頁361。

³³ 龍溪口述之〈天泉證道記〉文末載曰：「自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸于一云。」見王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷一，〈天泉證道記〉，頁93。

³⁴ 關於「見在良知」析分成良知之「見」而必「在」和良知之「在」而能「見」兩義之完整論述，請參見高璋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》（臺北：國立編譯館主編，臺灣學生書局出版，2009年），第五章，頁154-190。

³⁵由此看來，龍溪順陽明言良知而不免重「知」而忽「仁」，近溪則遠承明道，甚至是孔孟，而更能當機指點仁體，其重「仁知合一」的特色確實是龍溪比較欠缺的。³⁶

吾人只要稍稍考察近溪平日論學談辯的內容，便可發現近溪學說確實立基於「求仁」、「生化」、「一體」等觀念之上，此較諸龍溪完全順著陽明而來注重在提揭「良知」一義，顯然有所不同。近溪云：

大約孔門宗旨，專在求仁，而直指體仁學脈，只說：仁者人也。此人字不透，決難語仁，故為仁由己，即人而仁矣。此意，惟孟子得之最真，故口口聲聲只說個性善。今以己私來對性善，可能合否？此處是孔、顏、孟三夫子生死關頭，亦是百千萬世人的生死關頭，故不得不冒昧陳說。³⁷

此處近溪強調孔門宗旨，專在「求仁」，並就「仁者，人也」之訓，指出「為仁由己，即人而仁」之意。惟近溪又不僅從人處言仁，亦從生化萬類處言仁，其言云：

孔門宗旨，渾然只是一個仁字。此仁字，溯其根源，則是乾體純陽，生化萬類，無一毫之間，無一息之停，無一些子之昏昧，貫徹民物，而名之曰：天命之性也；本其發端，則人人不慮而自知孝，不學而自能弟，不教而養子，自心求而中，默順帝則，莫識莫知，名曰：率性之道也；究其間作用，則聖賢以人弘道，敬而修之。³⁸

依近溪之見，孔門所言之仁，溯其根源，蓋是從乾體而來，一切生化萬類，無一毫之間，無一息之停，無一些子之昏昧，貫徹於民物之中，故《中庸》曰「天命之謂性」。人人本此天命之性而發用，則自然不慮而知孝，不學而能弟，不教而能養子，故《中庸》又曰「率性之謂道」。若然，則仁乃通於乾體，為一切生化萬類之所本，而人人本其發端，自能默順帝則，合於天道。又近溪從生化萬類處言仁，其背後根本洞見蓋有見於「天地萬物一體融貫」之義，其言云：

孔子云：「仁者人也」。夫仁，天地之生德也。天地之大德曰生，生生而無盡曰仁，而人則天地之心也。夫天地亦大矣，然天地之大，大於生；而大德之生，生於心；生生之心，心於人也。故知人之所以為人，則知天之所以為天；知人之所以為天，則知人之所以為大矣。聖門之求仁也，曰：一以貫之，一也者，兼天地萬物，而我其渾融合

³⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，第十六章，頁440。

³⁶ 當然，這是將二溪思想相互比觀之下有所偏重和強調的說法，並非客觀上判定龍溪全無發揮「仁」一方面之思想。

³⁷ 羅汝芳著，李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，第34條，頁129。

³⁸ 同上，第180條，頁260。

德者也；貫也者，通天地萬物，而我其運用周流者也。非一之爲體焉，則天地萬物斯殊矣，奚自而貫之能也？非貫之爲用焉，則天地萬物斯閒矣，奚自而一之能也？非生生之仁之爲心焉，則天地萬物之體之用斯窮矣，奚自而一之能貫？又奚自而貫之能一也？是聖門求仁之宗也。吾人宗聖人之仁，以仁其身而仁天下於萬世也，固所以貫而運化之，一而渾融之者也。……夫我能合天地萬物之生以爲生，盡天地萬物之仁以爲仁也，斯其生也不息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。³⁹

近溪在此藉孔子「一以貫之」之義，來發揮天地物我相互融貫、一體呈現之理境，可說相當精微透闢。他一方面說明「我」可以作為兼備天地萬物之渾融合德者；另一方面說明「我」也同時可以作為道體通徹萬物之運用周流者。若然，「我」既是「道體」之彰顯者，「道體」亦可通過「我」呈現其自己，只不過這個「我」，乃融貫於天地萬物而言，以明「天地萬物與我為一體」之義，故總結云：「夫我能合天地萬物之生以爲生，盡天地萬物之仁以爲仁也，斯其生也不息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。」如此一來，則不僅天地萬物與我相通為一，而且生生之仁德與此身也融合無間，真可謂通天人、貫內外、徹上下，完全「一體呈現」，此頗能代表近溪「體現哲學」之本體觀。⁴⁰

（三）工夫論：龍溪重分解地展示「即本體即工夫」，近溪重當機地指點「回歸道體之順適平常」

在龍溪的「見在良知」說下，對於良知本體之「見在性」既把握得極為真切，因而對良知本身在「體」上之「圓滿性」與「用」上之「能動性」，都能更加緊密地縮合在「當下」之中，使得吾人可以隨時悟入這當下圓滿具足而自然能動的良知本身，且即就這當下圓滿具足而自然能動的良知本身以爲工夫，這便形成了龍溪哲學獨到的觀點——不僅體用是一，而且本體工夫也是一，皆一齊統合於當下呈顯的良知之中。準此，則龍溪「見在良知」說實不僅是在良知之存有論上展示為「即體即用」之義而已，亦必涵蘊著在工夫論上展示為「即本體即工夫」之義也。龍溪云：「聖人、學者，本無二學；本體、工夫，亦非二事。……舍工夫而談本體，謂之虛見，虛則罔矣；外本體而論工夫，謂之二法，二則支矣。」⁴¹可見本體與工夫原是不可截然分割者也。又云：「若果信得良知及時，即此知是本體，即此知是工夫。……良

³⁹ 同上，第 509 條，頁 493。

⁴⁰ 唐君毅先生說：「近溪則依此本末一貫之學，更『聯屬家國天下以成其身』，以天地萬物為一體。……此即昔賢所謂仁體之合天地萬物為一體者也」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，第十六章，頁 386-387。

⁴¹ 同上，第二冊，卷九，〈達答季彭山龍鏡書〉，頁 601。

知之外，更無致法；致知之外，更無養法。良知原無一物，自能應萬物之變。」⁴²這是強調良知當下完足且自然能動，故當下即此本體便是工夫。

而龍溪在「即本體即工夫」之義下，又分別展示為「從心上立根」之工夫以及「好惡無所作」之工夫。

黃梨洲在《明儒學案》中纂述龍溪生平學說之要點時，曾有如下之描述云：

以正心為先天之學，誠意為後天之學。從心上立根，無善無惡之心，即是無善無惡之意，是先天統後天。從意上立根，不免有善惡兩端之決擇，而心亦不能無雜，是後天復先天。此先生論學大節目，傳之海內學者不能無疑。⁴³

依梨洲此處所說，則龍溪提出「從心上立根」之工夫，正是所謂「以正心為先天之學也」，這與「從意上立根」之工夫，乃「以誠意為後天之學也」，兩者之間似乎形成了鮮明的對照。梨洲甚至指出：「此先生論學大節目，傳之海內學者不能無疑」，究竟龍溪提出此一工夫理論之精義為何？其立說之主旨又如何？且看《龍溪全集》中龍溪本人是如何闡述的。

在〈三山麗澤錄〉中龍溪曾對遵巖子（姓王，名慎中，字道思，號遵巖，1509-1559）如此說道：

先生（龍溪）謂遵巖子曰：「正心，先天之學也；誠意，後天之學也。」遵巖子曰：「必以先天後天分心與意者，何也？」先生曰：「吾人一切世情嗜欲，皆從意生。心本至善，動於意始有不善。若能在先天心體上立根，則意所動，自無不善，一切世情嗜欲，自無所容，致知工夫，自然易簡省力，所謂後天而奉天時也。若在後天動意上立根，未免有世情嗜欲之雜，才落牽纏，便非斬截，致知工夫，轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。顏子有不善未嘗不知，知之未嘗復行，便是先天易簡之學；原憲克伐怨欲不行，便是後天繁難之學，不可不辨也。」⁴⁴

從這段文字看來，龍溪所謂「正心，先天之學也」與「誠意，後天之學也」，其間主要的差異如下：（一）工夫的立基處不同：前者從先天心體上立根，後者從後天動意上立根。（二）工夫的效驗不同：前者攝意歸心，所以意之所動，自無不善，一切世情嗜欲，自無所容；後者治於意念發動之後，所以未免有世情嗜欲之雜，生滅牽擾，未易消融。（三）工夫的難易不同：

⁴² 王畿：《王龍溪全集》，第三冊，卷十七，〈不二齋說〉，頁1221。

⁴³ 黃宗羲：《明儒學案》，上冊，卷十二，〈浙中王門學案二〉，頁239。

⁴⁴ 王畿：《王龍溪全集》，第一冊，卷一，〈三山麗澤錄〉，頁110-111。

前者致知工夫，易簡省力；後者致知工夫，轉覺繁難。透過這三方面的比較，吾人對於「正心」與「誠意」兩種不同的工夫內容，當有較為清楚的了解。龍溪甚至舉顏子「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，作為「先天之學」的代表；而以原憲「克伐怨欲不行」，作為「後天之學」的代表。

由以上的討論可知，龍溪的「先天之學」是透過「正心」和「誠意」的對比而提出來的，其中「正心」意謂著「從心上立根」而作工夫，「誠意」意謂著「從意上立根」而作工夫。可是，除了從這個角度來區分「正心」和「誠意」的不同外，龍溪尚從另一個側面來作說明。如在〈大學首章解義〉中龍溪便云：

誠意者，真好真惡，毋自欺其良知而已。正心者，好惡無所作，復其良知之體而已。⁴⁵

透過對比，龍溪指出「誠意」與「正心」之不同，在於「誠意」是「真好真惡，毋自欺其良知」而已；而「正心」則是「好惡無所作，復其良知之體」而已。對於「誠意」和「正心」之間的細微差別，龍溪曾經舉例云：

古人說個誠意，又說個正心，此中煞有理會，樂善取友，無些子虛假，豈不是誠意？若盼盼不已，心中多著了些子意思，見在工夫反為牽擾，便是有所好樂，便不得其正，此處正好體當用功。⁴⁶

從龍溪的舉例中，吾人可以更加清楚地區分「誠意」和「正心」之間的不同。「誠意」固然是「真好真惡，毋自欺其良知」，可是若「心中多著了些子意思」，便是有所好樂，便不得其正；若能「好惡無所作」，反而能使心體回復平正，這便是「正心」了。

如果說龍溪以「從心上立根」來詮釋「正心」的意涵，是著重在正面「見體」的工夫；那麼此處以「好惡無所作」來詮釋「正心」的意涵，則可說是強調反面「無執」的工夫。事實上，這兩面的工夫本是相須相涵的。唯有真正「見體」，才能做到「無執」；也唯有真正「無執」，才有可能「見體」。這是以「正心」為核心概念所展開的一體兩面之工夫，這一體兩面之工夫便構成了龍溪所謂的「先天之學」的內涵。

由此看來，龍溪對於致知工夫的見解雖已非常高明精妙，然而其表述的形態仍不免比較偏重在分解的方式，較顯一理論相與系統相。

至於羅近溪在工夫論方面的特色，則往往落在百姓日用而不知處、或在孩提赤子之心，

⁴⁵ 同上，第二冊，卷八，〈大學首章解義〉，頁 523。

⁴⁶ 同上，第一冊，卷四，〈過豐城答問〉，頁 278-279。

當機指點吾人悟入此身本自具足的天命之性或良知仁體，同時強調「破除光景」工夫的重要，以回歸道體順適平常之境。

由於近溪認為道體天命本自周流不息，大化生生之德也無一刻或歇，隨時可從吾人言行舉止間顯現，所以總喜從平日生活之切近處指點吾人天命之性之所在。其言云：

蓋維天之命，於穆不已，命不已則性不已，性不已則率之為道亦不已，而無須臾之或離也。此個性、道體段，原長是渾渾淪淪而中，亦長是順順暢暢而和。我今與汝，終日語默動靜，出入起居，雖是人意周旋，卻自自然然，莫非天機活潑也。即於今日，直至老死，更無二樣，所謂：人性皆善，而愚夫愚婦，可與知與能者也。⁴⁷

近溪此處從「維天之命，於穆不已」論下來，肯定道體、性體不可須臾離也，故吾人終日語默動靜，出入起居，雖是人意周旋，卻自自然然，莫非天機活潑也。此蓋愚夫愚婦，可與知與能者也。然依近溪之意，愚夫愚婦之知能，雖是已在日常生活中呈現的知能，唯仍在迷中而不自覺，此即所謂「百姓日用而不知也」。故近溪云：

汝輩只曉得說知，而不曉得知有兩樣。故童子日用捧茶，是一個知，此則不慮而知，其知屬之天也；覺得是知能捧茶，又是一個知，此則以慮而知，而其知屬之人也。天之知，只是順而出之，所謂順，則成人成物也；人之知，卻是返而求之，所謂逆，則成聖成神也。故曰：以先知覺後知，以先覺覺後覺。人能以覺悟之竅而妙合不慮之良，使渾然為一而純然無間，方是睿以通微，又曰：神明不測也。噫！亦難矣哉！亦罕矣哉！」⁴⁸

依近溪之意，「童子日用捧茶」是「不慮而知」，其知屬之「天」也；「覺得是知能捧茶」是「以慮而知」，而其知屬之「人」也。「天之知」，只是順而出之；「人之知」，卻是返而求之。順而出之，即所謂「順則成人成物」；返而求之，即所謂「逆則成聖成神」也，故須強調「以先知覺後知，以先覺覺後覺」。由此可見，工夫之切要處在於以「覺悟之竅」而妙合「不慮之良」，使渾然為一而純然無間，方是睿以通微。

除了從百姓日用間令人逆覺其本自具足的天命之性外，近溪又喜從「赤子之心」指點吾人生命實踐工夫之下手處，其言云：

故赤子初生，孩而弄之，則欣笑不休，乳而育之，則歡愛無盡。蓋人之出世，本由造物之生機，故人之為生，自有天然之樂趣，故曰：仁者，人也。此則明白開示學者以心體之真，亦詳細指引學者以入道之要。後世不省，仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，

⁴⁷ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，61條。

⁴⁸ 同上，50條。

生化渾融，純一無二。⁴⁹

這是從赤子初生，自有天然之樂趣，以點出「仁者，人也」之旨，明白開示學者以心體之真，亦詳細指引學者以入道之要。蓋「仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖」，由此悟入，便能覺知生化渾融，純一無二之微意。近溪又云：

故孔子宗旨，只是教人求仁，而吾人工夫，只是先須識仁。……故聖人指點仁體，每曰：仁者人也；又曰：君子之道，本諸身，徵諸庶民。正說此堂，我是個人，大衆亦是個人，我是這般意思，大衆亦是這般意思。若識得此一段意思，便識得當時所謂天下歸仁者，是說天下之人，都渾在天地造化，一團虛明活潑之中也。此一團虛明活潑之仁，從孩提少長，便良知良能，所謂：人之生也直，而無或枉也，即愚夫愚婦，皆與知與能，所謂：用中於民也。⁵⁰

孔子宗旨，既只是教人求仁，則吾人工夫，亦只是先須「識仁」。而聖人指點仁體，每每說：「仁者，人也」，可見「仁」須從吾人身上識取。依近溪之意，所謂「天下歸仁焉」，是說「天下之人，都渾在天地造化，一團虛明活潑之中」，而這「一團虛明活潑之仁」，從吾人孩提至少長，皆不離吾人良知良能之表現，也是吾人可依以直道而行者。然而，問題在於究竟要如何才能「識仁」呢？近溪云：

仁體不易識，識之有要，惟在直信，良知原自明白。⁵¹

子語智曰：孩提之愛，稍長之敬，不慮而知，不學而能，孟子所以道性善，言必稱堯舜；又曰人皆可以為堯舜，夫執塗之人許其可以為堯舜，誰則信之？而孟子獨信其必然而無疑。蓋以聖人有此愛敬，塗人亦有此愛敬，原無高下，原無彼此，彼非有餘，此非不足，人人同具，個個現成，互古互今，無剩無欠。以此自信其心，然後時時有善可遷；以此信人之心，然後時時可與人為善；以此信千百世之心，然後百世以俟聖人而不惑。⁵²

近溪認為識仁之要，惟在「直信」，因為「良知原自明白」。不僅聖人有此愛敬之良知，塗人亦有此愛敬之良知，原無高下，原無彼此，所謂「人人同具，個個現成，互古互今，無剩無欠」，這是何等的信心！若能以此自信其心，然後便能時時有善可遷；以此信人之心，然後便

⁴⁹ 同上，355 條。

⁵⁰ 同上，183 條。

⁵¹ 同上，407 條。

⁵² 參見〈近溪羅先生庭訓記言行遺錄〉，方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁 426。

能時時與人為善；以此信千百世之心，然後便能百世以俟聖人而不惑。近溪此意與王龍溪強調要「信得及」良知當下「現成圓滿」，頗有異曲同功之妙，所不同者惟在近溪指點人的方式更加平易親切罷了！

事實上，近溪不僅喜從百姓日用而不知處指點吾人逆覺此身本自具足的天命之性，或從孩提赤子之心上指點吾人要識得仁體良知，進一步更要從「破除光景」處來點出「無工夫之工夫」的重要。

蓋所謂「破除光景」，原是針對吾人在逆覺體證中對於本體之把持執定所做的破斥，故「光景」本身可說是一種虛妄的存在，近溪云：

殊不知，天地生人，原是一團靈物，萬感萬應而莫究根原，渾渾淪淪而初無名色，只一心字，亦是強立。後人不省，緣此起個念頭，就會生個識見，因識露個光景，便謂吾心實有如是本體，本體實有如是朗照，實有如是澄湛，實有如是自在寬舒。不知，此段光景，原從妄起，必隨妄滅。及來應事接物，還是用著天生靈妙渾淪的心，心儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純亦不已，望顯發靈通，以為宇太天光，用力愈勞，違心愈遠。興言及此，情甚為之哀惻，奚忍明公而復蹈此弊也哉？⁵³

吾人對於天地萬物之運化流行或物我人已之渾然一體，很容易緣此而起個念頭，生出個識見，又因識見而露出個光景，這便是「光景」產生的緣由。殊不知此段「光景」，原從妄起，必隨妄滅。故近溪又云：

此心之體，極是微細輕清，纖塵也容不得。世人苦不曉事，卻使著許多羸重手腳，要去把捉搜尋。譬如一泓定水，本可鑑天徹地，纔一動手便波起明昏。世人惟怪水體難澄，而不知原是自家亂去動手也。⁵⁴

近溪於此以水為喻，以令人明白心體不可把捉之意。譬如一池定水，本可鑑照天地，纔一動手便興起波浪，反倒使池水昏亂，世人惟怪水體難澄，而不知原是自家亂去動手也。所以，要如何做才是相應之道呢？

師遽問曰：「赤子不慮而知之知，與聖人不思而得之知，吾子今何似？」儒對曰：「只此應師之知便是。」又問曰：「有思慮否？」對曰：「無。」又曰：「能終無思慮否？」

⁵³ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，259條。

⁵⁴ 同上，424條。

對曰：「往者不追，來者不逆。」又曰：「當下何如？」曰：「平平地。」又曰：「忽不平平地，如何？」曰：「平平地。」⁵⁵

原來只要無有閒思閒慮，當下回歸平平，自能應事接人，正如赤子「不慮而知」，聖人「不思而得」，又何來「光景」呢？近溪又云：

工夫在日用間最要善用，即如昨日諸友，欲畫出勿忘勿助之間景象，此時便是真面目也。以此作為日用，則坐起實學，不認而自認，非真而無不真矣。若只如諸君適來互相詰辨，則一團虛氣相乘，雖終日終年，萬無可認之理也。⁵⁶

近溪強調工夫在日用間最要善用，若一切能回歸當下之順適平常、自然活潑，無有沾滯留戀、矜持拘謹，則坐起詠歌，原皆屬於實學，人心發用，皆為實體展露，這可以說是一種「無工夫之工夫」也。故從「破除光景」中回歸實體實學，或說回歸實體實學適足以「破除光景」，此皆是近溪「一體呈現」思想下之實踐工夫也。

黃宗羲曾如此評論云：「此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫；胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，無之非是。」⁵⁷ 牟宗三先生對此則曰：「此『當下渾淪順適』、『工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫』。此『不屑湊泊』之工夫必須通過光景之破除，以無工夫之姿態而呈現，並非真不需要工夫也，此是一絕大之工夫，弔詭之工夫。此不是義理分解中之立新說，而是無說可立，甚至亦無工夫可立，而唯是求一當下呈現也。此一勝場乃不期而為羅近溪所代表。」⁵⁸ 由此看來，羅近溪順泰州學派之家風而言自然、灑脫，更重視拆穿良知本身之光景，喜以當機指點的方式令人回歸道體之順適平常，此又較諸龍溪更加圓融而通透也。

（四）結論

王門二溪之思想是陽明學發展史上的高峰，其重要性自不容輕忽。然而學界對於彼二人思想形態之同異，至今似乎尚未作出較為完整而明確的衡定，不免令人遺憾。故筆者不揣固陋，嘗試對於王龍溪與羅近溪思想進行全面而系統的比較研究，冀能確切地展示王門二溪思想形態之異同。所得到的主要結論如下：王龍溪與羅近溪雖都肯定「見在良知」之說，也都強調「無工夫之工夫」，但由於論述風格的不同，故導致兩人所呈現出來的思想形態各有其獨特的樣貌。如龍溪在論述風格方面採「分別說」的方式，故其在本體觀方面較重「知」而忽

⁵⁵ 同上，528條。

⁵⁶ 同上，145條。

⁵⁷ 黃宗羲：《明儒學案》，中冊，卷三十四，〈泰州學案三〉，頁762。

⁵⁸ 見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，第三章，頁290-291。

「仁」，在工夫論方面較重分解地展示「即本體即工夫」；而近溪在論述風格方面採「非分別說」的方式，故其在本體觀方面則重「仁知合一」，在工夫論方面則重當機地指點吾人「回歸道體之順適平常」。這其中的理路似乎是相互融貫，而有其內在的一致性。總括而言，王龍溪之思想乃是以「見在良知」說為核心而分解地展開論述之形態；羅近溪之思想乃是以「一體呈現」說為基礎而圓融地當機指點之形態。這兩者可以說是陽明良知顯教底下兩種論述形態之典型，依此當可推進一步去建立起儒家圓教思想的理論。⁵⁹

⁵⁹ 參見牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局，1985年），第六章，頁243-335；王財貴：《從天台圓教論儒家心學建立圓教之可能性》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996年6月），第四章，頁181-239。李瑞全：〈龍溪四無句與儒家之圓教義之證成——兼論牟宗三先生對龍溪評價之發展〉，《當代儒學研究》，第6期（2009年7月）頁131-147。謝居憲：〈羅近溪圓教思想研究〉，中央大學人文學報，第43期（2010年7月），頁141-184。

三、參考文獻

(一) 古代文獻：

- 王守仁：《王陽明全書》，臺北：正中書局，1976年。
- 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王 艮：《王心齋全集》，臺北：廣文書局，1987年。
- 王 畿：《龍谿王先生全集》（明萬曆乙卯〔43年，1615〕嘉善丁賓編，山陰張汝霖校刊本），臺北：國家圖書館善本微卷12105。
- 王 畿：《王龍溪全集》（清道光壬午〔2年，1820〕會稽莫晉刻本影印），臺北：華文書局，1970年。
- 王 畿：《王龍溪語錄》，臺北：廣文書局，1986年。
- 王 畿，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年3月。
- 王懋竑：《朱子年譜》，臺北：世界書局，1984年。
- 朱 熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1999年。
- 朱 熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 朱 熹：《朱文公文集》（四部叢刊本），臺北：臺灣商務印書館。
- 朱 熹著，黎靖德編：《朱子語類》，台北：文津出版社，1986年。
- 朱 熹著，黃坤校點：《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 朱 熹著，朱傑人等編：《朱子全書》上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 李 贄：《焚書》，臺北：河洛出版社，1974年。
- 周敦頤：《周子通書》，臺北：中華書局，1978年。
- 周汝登：《聖學宗傳》，山東：孔子文化大全編輯部編輯，山東友誼書社出版，1989年。
- 胡 宏：《胡宏集》，北京：中華書局，1987年。
- 唐順之：《唐荊川集》（四部叢刊本），臺北：臺灣商務印書館。
- 徐 愛、錢德洪、董澐著，錢明編校整理：《徐愛、錢德洪、董澐集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 陸九淵：《象山全集》，臺北：中華書局，1987年。
- 陳獻章：《陳獻章集》，北京：中華書局，1987年。
- 張 載：《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 張廷玉：《明史列傳》，臺北：明文書局，1991年。
- 程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 黃宗羲：《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 鄒守益著，董平編校整理：《鄒守益集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 劉宗周著，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
- 歐陽德：《歐陽南野先生文集》（明嘉靖三十七年〔1558〕梁汝魁陝西刊本），臺北：國家圖書館善本微卷11987。
- 歐陽德著，陳永革編校整理：《歐陽德集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 聶 豹：《雙江聶先生文集》（明嘉靖甲子〔43年，1564〕永豐知縣吳鳳瑞刊隆慶六年增補序文本），臺北：國家圖書館善本微卷11899。
- 聶 豹著，吳可為編校整理：《聶豹集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 羅洪先：《念庵羅先生文集》（明隆慶元年〔1567〕刊本），臺北：臺灣大學總圖書館。
- 羅洪先：《石蓮洞羅先生文集》（明萬曆丙辰〔44年，1616〕年陳于廷文江刊本），臺北：國家圖書館善本微卷

12048。

羅洪先：《念庵文集》，收入《文淵閣四庫全書》，集部第三八七冊，臺北：臺灣商務印書館。

羅洪先著，徐儒宗編校整理：《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

羅汝芳：《近溪子集》六卷，附集二卷，會語續集二卷，詩集二卷，語要二卷，外集一卷，收於《近溪子全集》，臺北：國家圖書館藏。

羅汝芳：《盱江羅近溪先生全集》，含：語錄十卷，語要，孝仁訓，鄉約。臺北：國家圖書館藏。

羅汝芳：《近溪子明道錄》，收於《續修四庫全書》1127冊，上海：上海古籍，1995年。

羅汝芳：《近溪羅先生一貫編》，收於《續修四庫全書》1126冊，上海：上海古籍，1995年。

羅汝芳：《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集二十四卷》，收於《四庫全書存目叢書》集部，別集類129、130冊，台南：莊嚴文化，1997年。

羅汝芳：《近溪子四書答問集》，六卷，上海，復旦大學藏。

羅汝芳：《羅近溪先生明道錄》，臺北：廣文書局，1997年。

羅汝芳：《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1996年。

羅汝芳：《羅明德公文集》，中央研究院傅斯年圖書館藏。

羅汝芳：李慶龍先生編，《羅近溪先生語錄彙集》，韓國：新星出版，2006年。

羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》（上）（下），南京，鳳凰出版社，2007年。

顧憲成：《顧端文公集》（明崇禎無錫顧氏家刊本），臺北：國家圖書館善本微卷12739。

顧憲成：《小心齋劄記》，臺北：廣文書局，1975年。

（二）現代著作：

方祖猷：《王畿評傳》，南京：南京大學出版社，2000年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著：《論語義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1994年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢著：《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1998年。

印順：《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1998年。

古清美：《明代理學論文集》，臺北：大安出版社，1990年。

古清美：《慧菴存稿——慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。

朱維煥：《周易經傳象義闡釋》，臺北：台灣學生書局，1993年。

朱鴻林：《明儒學案點校釋誤》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991年。

牟宗三：《王陽明致良知教》，臺北：中央文物供應社，1980年。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：台灣學生書局，1983年。

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：台灣學生書局，1984年。

牟宗三：《現象與物自身》，臺北：台灣學生書局，1984年。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：台灣學生書局，1984年。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：台灣學生書局，1984年。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1985年。

牟宗三：《圓善論》，臺北：台灣學生書局，1985年。

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。

牟宗三：《佛性與般若》，臺北：台灣學生書局，1989年。

余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，1987年。

余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004年。

杜維明：《人性與自我修養》，臺北：聯經出版事業公司，1992年。

- 杜維明：《儒家思想——以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書公司，1992年。
- 岑溢成：《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1986年。
- 何淑靜：《孟荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津出版社，1988年。
- 呂妙芬：《胡居仁與陳獻章》，臺北：文津出版社，1996年。
- 呂妙芬：《陽明學士人社群—歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代研究所，2003年。
- 呂 澂：《中國佛學源流略講》，臺北：里仁書局，1985年。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1990年。
- 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- 李明輝：《孟子思想的哲學探討》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1995年。
- 李明輝：《儒家思想的現代詮釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年。
- 李明輝：《孟子重探》，臺北：聯經出版事業公司，2001年。
- 李明輝：《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。
- 李明輝編：《儒家經典詮釋方法》，臺北：臺大出版中心，2004年。
- 李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》，臺北：台灣學生書局，1988年。
- 吳 光主編：《陽明學研究》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 吳 震：《聶豹、羅洪先評傳》，南京：南京大學出版社，2001年。
- 吳 震：《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 吳 震：《明代知識界講學活動系年》，上海：學林出版社，2003年。
- 吳 震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。
- 林月惠：《良知學的轉折——聶雙江與羅念庵思想之研究》，臺北：臺大出版中心，2005年。
- 林月惠：《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘄向與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年。
- 林安梧：《存有、意識與實踐》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993年。
- 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1987年。
- 姜允明：《心學的現代詮釋》，臺北：東大圖書股份有限公司，1986年。
- 范良光：《易傳道德的形上學》，臺北：台灣商務印書館，1990年。
- 徐復觀：《中國經學史的基礎》，臺北：台灣學生書局，1996年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：台灣商務印書館，1987年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：台灣學生書局，1984年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：台灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：台灣學生書局，1986年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：台灣學生書局，1989年。
- 唐君毅：《哲學論集》，臺北：台灣學生書局，1990年。
- 秦家懿：《王陽明》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。
- 容肇祖：《明代思想史》，臺北：臺灣開明書店，1978年。
- 高瑋謙：《王門天泉證道研究——從實踐的觀點衡定「四無」、「四有」與「四句教」》，台北：花木蘭出版社，2009年。
- 高瑋謙：《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，臺北：國立編譯館主編，台灣學生書局出版，2009年。

陳來：《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990年。

陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年。

陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，臺北：佛光文化事業有限公司，2000年。

陳榮捷：《王陽明與禪》，臺北：台灣學生書局，1984年。

陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：台灣學生書局，1988年。

陳榮捷：《朱學論集》，臺北：台灣學生書局，1988年。

麥仲貴：《王門諸子致良知學之發展》，香港：香港中文大學，1973年。

麥仲貴：《明清儒學家著述生卒年表》，臺北：台灣學生書局，1980年。

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：台灣商務印書館，1991年。

勞思光：《中國哲學史》，臺北：三民書局，1984年。

勞思光：《思辯錄——思光近作集》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003年。

嵇文甫：《左派王學》，臺北：國文天地雜誌社，1990年。

傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1993年。

馮耀明：《中國哲學的方法論問題》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1989年。

彭國翔：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：台灣學生書局，2003年。

彭國翔：《儒家傳統——宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007年。

黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994年。

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。

張君勱：《新儒家思想史》，臺北：弘文館出版社，1986年。

張君勱著，江日新譯：《王陽明》，臺北：東大圖書公司，1991年。

張永雋：《二程學管見》，臺北：三民書局，1988年。

張立文：《宋明理學研究》，北京：中國人民大學出版社，1985年。

張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。

曾陽晴：《無善無惡的理想道德主義》，臺北：臺灣大學出版社，1988年。

楊國榮：《心學之思：王陽明哲學的闡釋》，北京：三聯書店，1997年。

楊國榮：《王學通論：從王陽明到熊十力》，臺北：五南圖書出版公司，1997年。

楊伯峻編著：《論語譯注》，臺北：華正書局，1990年。

楊伯峻編著：《孟子譯注》，臺北：華正書局，1990年。

楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1997年。

楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998年。

楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：臺大出版中心，2005年。

楊惠南：《禪史與禪思》，臺北：東大書局，1995年。

楊儒賓：《儒家的身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲所，1999年。

楊儒賓，祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺大出版中心，2005年。

熊十力：《讀經示要》，臺北：明文書局，1984年。

蒙培元：《中國心性論》，臺北：台灣學生書局，1990年。

蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之、戴震》，臺北：文津出版社，1992年。

蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，臺北：台灣學生書局，1984年。

蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：台灣學生書局，1984年。

蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。

- 蔡仁厚：《王陽明哲學》，臺北：三民書局，1992年。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：台灣學生書局，1984年。
- 劉述先：《黃宗義的心學及其定位》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986年。
- 錢明：《陽明學的形成與發展》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。
- 錢穆：《陽明學述要》，臺北：正中書局，1979年。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》（七），臺北：東大圖書股份有限公司，1986年。
- 錢穆：《宋明理學概述》，臺北：台灣學生書局，1987年。
- 賴賢宗：《體用與心性——當代新儒家哲學新論》，臺北：台灣學生書局，2001年。
- 戴瑞坤：《陽明學漢學研究論集》，臺北：台灣學生書局，1988年。
- 鍾彩鈞：《王陽明思想之進展》，臺北：文史哲出版社，1983年。
- 龔鵬程：《晚明思潮》，宜蘭：佛光人文社會學院，2001年初版。

（三）期刊論文：

- 王汎森：〈「心即理」說的動搖與明末清初學風之轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第65本，第2分（1994年6月）。
- 王汎森：〈明代心學家的社會角色——以顏鈞的「急救心火」為例〉，《鄭欽仁教授榮退紀念論文集》。
- 王財貴：〈儒家判教之基型——有關王龍溪四無圖教義之探討〉，《鵝湖學誌》，第13期（1994年12月）。
- 王敬川：〈王艮「百姓日用即道」思想三特色〉，《保定師範專科學校學報》（2004年1月）。
- 方祖猷：〈評牟宗三先生之論羅近溪〉，《寧波黨校學報》（2005年3月）。
- 左東嶺：〈狂狷精神與泰州傳統〉，《孔子研究》，第3期（2001年5月）。
- 牟宗三：〈陸王一系之心性之學〉，原刊於《自由學人》，第1卷，第1期至第3期（1956年8月至10月）；今收入《牟宗三先生全集》，第30冊，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三：〈研究中國哲學之文獻途徑〉，原刊於《鵝湖月刊》，第121期（1985年7月）；今收入《牟宗三先生全集》，第27冊，臺北：聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三：〈《孟子》演講錄（六）〉，《鵝湖月刊》，第353期（2004年11月）。
- 朱漢民：〈良知的裂變——論王艮〉，《湖南社會科學》（2000年4月）。
- 杜維明：〈從身心靈神四層次看儒家的人學〉，《明報》第19卷第12期（1984年12月）。
- 杜維明：〈身體與體知〉，《當代》，第35期（1989年3月）。
- 岑溢成：〈王心齋安身論今詮〉，《鵝湖學誌》，第14期（1995年6月）。
- 呂妙芬：〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》，第15卷，第1期（1997年6月）。
- 呂妙芬：〈陽明學派的建構與發展〉，《清華學報》，第29卷，第2期（1999年6月）。
- 李明輝：〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會會議論文集》（上冊），臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年。
- 李明輝：〈從康德的實踐哲學論王陽明的「知行合一」說〉，《中國文哲研究所集刊》第4期（1994年3月）。
- 李明輝：〈劉蕺山論惡之根源〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年。
- 李明輝：〈存心倫理學、形式倫理學與自律倫理學〉，《國立政治大學哲學學報》，第5期（1999年1月）。
- 李瑞全：〈龍溪四無句與儒家之圓教義之證成——兼論牟宗三先生對龍溪評價之發展〉，《當代儒學研究》，第6期（2009年7月）。
- 李煌明，李紅專：〈宋明理學「孔顏之樂」理論的發展線索〉，《哲學動態》，2006年第4期。
- 何乏筆（Fabian Heubel）：〈修身與身體（一）：心靈的系譜與身體的規訓——試論阿多諾與傅柯〉，〈修身與身

- 體(二):身體、氣氛與美學經濟之批判〉,《文明探索》,1998年第15卷。
- 何乏筆(Fabian Heubel):〈精微之身體:從批判理論到身體現象學〉,《哲學雜誌》,1999年29期。
- 何乏筆(Fabian Heubel):〈修身、個人、身體——對楊儒賓《儒家身體觀》之反省〉,《中國文哲研究通訊》,2000年第10卷3期。
- 林月惠:〈一本與一體:儒家一體觀的意涵及其現代意義〉,收錄於《詮釋與工夫:宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》,第1篇,中央研究院中國文哲研究所,2008年12月。
- 林月惠:〈王龍溪「見在良知」釋疑〉,收錄於《詮釋與工夫:宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證》,第5篇,中央研究院中國文哲研究所,2008年12月。
- 林維杰:〈牟宗三哲學中的理論與實踐——由「本體工夫」轉向「理論實踐」之可能〉,《中國文哲研究通訊》,第15卷第3期。
- 林志欽:〈王龍溪四無說釋義〉,《鵝湖月刊》,第184期(1990年10月)。
- 林惠勝:〈試論王龍溪「三教合一說」——以《調息說》為例〉,臺北:《中國學術年刊》,第14期(1993年)。
- 林久絡:〈羅近溪悟道經驗分析〉,「第十屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會——中國哲學的心性論」會議論文,2007年3月。
- 林子秋:〈泰州學派和晚明的啟蒙思潮——紀念王艮逝世460周年〉,《盐城師範學院學報》(人文社會科學版),2000年第4期。
- 和向朝:〈泰州學派與中國通俗文學的繁榮——兼論李贄的「異端」學說〉,《雲南師範大學學報》,1999年2月。
- 周知本:〈羅近溪「破光景」義蘊探索〉,興大中文研究生論文集第九輯,2004。
- 周群:〈「二溪」卓吾關係論〉,《東南學術》,2004年第1期。
- 周群:〈從陽明到卓吾的中介——論羅近溪思想的定位〉,《中國哲學》,2004年第11期。
- 周群:〈易道與身心修養——以「龍溪」、「近溪」的易學思想為例〉,北京《中國哲學史》2007年第1期。
- 季芳桐,蔣氏:〈泰州學派的歸屬——兼評黃宗義的儒佛觀〉,《學海》2002年2月。
- 季芳桐:〈論羅近溪仁學思想與道德修養論〉,《學科視野》(湖北社會科學)
- 季芳桐:〈論泰州學派的性質、分化和消亡〉,《南京理工大學學報》(社會科學版),2000年8月。
- 吳震:〈王心齋「淮南格物」說新探〉,「宋明理學研討會」會議論文,桃園:中央大學儒學研究中心、哲學研究所、中國文學系合辦。2007年10月8-9日。
- 荒木見悟,張崑將譯:〈陽明學者的頓悟與漸修之爭〉,《當代》,第2006年1月。
- 馬曉英:〈從放心體仁到戒慎涵養——明儒顏均的體仁工夫論探析之一〉,北京,《中國哲學史》2004年第4期。
- 徐春林:〈儒學民間化的內在理路——以泰州學派「百姓日用即道」思想的演進為軸線〉,《江西社會科學》,2007年2月。
- 姚才剛:〈試論明末清初的王學修正運動〉,《湖北行政學院學報》,2004年第5期。
- 高瑋謙:〈牟宗三先生論「天泉證道」之檢討〉,收入李明輝主編:《牟宗三先生與中國哲學之重建》,臺北:文津出版社,1996年。
- 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》,第27期(2001年12月)。
- 高瑋謙:〈王龍溪「見在良知」說析論〉,《鵝湖學誌》第38期(2007年6月)。
- 高瑋謙:〈王龍溪「見在良知」說下對良知本體之特殊洞見〉,《南華大學哲學學報——揭諦》,第14期(2008年2月)。
- 高瑋謙:〈王龍溪「見在良知」說下之工夫論〉,《鵝湖學誌》,第41期(2008年12月)。
- 高瑋謙:〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉,《南華大學文學學報——文學新鑰》,第10期(2009年12月)。
- 高瑋謙:〈王門二溪思想形態之比較研究〉,《儒學研究》,第22輯(2010年8月)。
- 高瑋謙:〈羅近溪「體現哲學」之工夫論特色〉,《南華大學哲學學報——揭諦》,第21期(2011年7月)。

- 張克偉：〈羅汝芳理學思想析述〉，《河北師範大學學報》（社會科學版），2000年1月。
- 陳寒鳴：〈《顏均集》與明代中後葉平民儒學〉，《中州學刊》，1997年第3期。
- 陳寒鳴：〈論明代中後葉的平民儒學〉，《河北學刊》，1993年5月。
- 陳來：〈自然為學：王畿哲學的本質特徵——兼論中純夫先生王門三派說質疑〉，《寧波大學學報》（人文科學版），第3期，1999年。
- 陳來：〈《遺言錄》《稽山承語》與王陽明晚年思想〉，收入吳光主編：《陽明學研究》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 陳熙遠：〈黃黎洲對陽明「心體無善無惡」說的疏解與其在思想史上的意涵〉，《鵝湖月刊》，第177期（1990年3月）。
- 黃泊凱：〈論王畿對於佛教的統攝〉，《當代漢學研究》，第3期（2008年1月）。
- 黃宣民：〈明代平民儒者顏均的大中哲學〉，《哲學研究》1995年第1期。
- 黃卓越：〈王艮「淮南格物」論概念系統的再疏釋——並論其對《大學》文本的解讀〉，北京，《中國哲學史》，2004年第2期。
- 黃卓越：〈晚明童心說之學術淵源及其與佛學的關係〉，《中國文化研究》，1996年春之卷（總第11期）。
- 馮達文：〈「事」的本體論意義——兼論泰州學的哲學涵蘊〉，北京，《中國哲學史》，2001年第2期。
- 董玲：〈泰州學派對陽明學的偏離〉，《人文論叢》，2003年卷。
- 蔣年豐：〈體現與物化——從梅勞·龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，《中國文化月刊》第105期。
- 蔡文錦：〈論王艮與陸象山的學術宗源關係〉，《南京廣播電視大學學報》，2004年第1期。
- 蔡家和：〈牟宗三《黃宗義對於天命流行之體之誤解》一文之探討〉，《湖南科技學院學報》，第27卷第1期（2006年1月）。
- 蔡家和：〈從羅近溪分別「制欲」與「體仁」之工夫進路見心學與理學之不同〉，《華梵人文學報》創刊號（2003年）。
- 蔡世昌：〈羅近溪的「格物」說——從「格物」之悟談起〉，北京，《中國哲學史》2006年第2期。
- 蔡世昌：〈羅近溪先生年譜稿〉，《知識經濟學報》，第1期（2009年6月）。
- 趙偉：〈羅汝芳與祖師禪〉，《普門學報》，2004年。
- 趙偉：〈論晚明狂禪思潮中的禪儒互釋〉，《東方論壇》，2005年第2期。
- 屠承先：〈陽明學派的本體功夫論〉，《中國社會科學》，第6期（1990年）。
- 張永儒：〈朱熹哲學思想之「方法」及其實際運用〉，收入《國際朱子學會會議論文集》（上冊），臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年。
- 童偉：〈縱橫任我 生意活潑——羅汝芳對「狂禪」的整合與改造〉，《揚州大學學報》（人文社會科學版），2006年3月。
- 彭國翔：〈王龍溪的先天學及其定位〉，《鵝湖學誌》，第21期（1998年12月）。
- 彭國翔：〈王龍溪的《中鑒錄》及其思想史研究〉，《漢學研究》，第19卷，第2期（2001年12月）。
- 彭高翔（彭國翔）：〈王龍溪先生年譜〉，原刊於《中國文哲研究通訊》，第7卷，第4期（1997年12月）；今收入氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，附錄一，臺北：台灣學生書局，2003年。
- 彭國翔：〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本略考〉，原刊於《鵝湖月刊》，第286-288期（1999年4月至6月）；今收入氏著：《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，附錄二，臺北：台灣學生書局，2003年。
- 彭國翔：〈王心齋後人的思想與實踐——泰州學派研究中被忽略的一脈〉，《國學研究》，2004年第2期。
- 楊國榮：〈王門後學致良知說的演進〉，《學術界》，第5期（1988年）。
- 楊國榮：〈從現成良知說看王學的衍化〉，《哲學與文化》，第17卷，第7期（1990年7月）。

- 楊祖漢：〈王龍溪對王陽明良知說的繼承與發展〉，《鵝湖學誌》，第 11 期（1993 年 12 月）。
- 楊祖漢：〈王龍溪哲學與道德教育〉，《鵝湖月刊》，第 231 期（1994 年 9 月）。
- 楊祖漢：〈從王學的流弊看康德道德哲學作為居間型態的意義〉，《鵝湖學誌》，第 33 期（2004 年 12 月）。
- 楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》，第 37 期（2006 年 12 月）。
- 楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，收入《理解、詮釋與儒家傳統》國際研討會論文集，台北：中央研究院文哲所，2008 年。
- 楊儒賓：〈理學論辯中的「作用是性」說〉，《漢學研究》，1994 年 12 月。
- 楊儒賓：〈理學家與悟一從冥契主義的觀點探討〉，《中國思潮與外來文化》，第三屆國際漢學會議論文集思想組，台北：中央研究院文哲所，2002 年。
- 楊儒賓：〈觀天地生物氣象〉，「儒家哲學的典範重構與經典詮釋」國際學術研討會會議論文，東吳大學哲學教學與研究中心、哲學系合辦。2007 年。
- 鄒自振、羅伽祿：〈論羅汝芳對湯顯祖的影響〉，《福州大學學報》（哲學社會科學版），2007 年第 4 期。
- 潘玉愛：〈顏山農的心性問題〉，《哲學與文化》，2004 年 8 月。
- 鄧克銘：〈王陽明以鏡喻心之特色及其異說〉，台北：臺大中文學報。2006 年。
- 鄧克銘：〈王龍溪之虛寂說的特色〉，《文與哲》，第五期，2004 年 12 月。
- 鄭址郁：〈王龍溪「現成論」的考察〉，《鵝湖月刊》，第 269 期（1997 年 11 月）。
- 錢明：〈陽明學派分化的思想基礎〉，《浙江學刊》，第 4 期（1986 年）。
- 錢明：〈王學流派的演變及其異同〉，《孔子研究》，第 6 期（1987 年 4 月）。
- 鍾彩鈞：〈錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻〉，《中國文哲研究通訊》，第 8 卷，第 3 期（1998 年 9 月）。
- 鍾彩均：〈羅近溪的性情論〉，台北：「明清文學與思想中之情、理、國際學術研討會」論文，中央研究院中國文哲所，2007 年 11 月。
- 鍾彩鈞：〈王龍溪的本體論與工夫論〉，《東海中文學報》，第 22 期（2010 年 7 月）。
- 魏美瑗：〈牟宗三論近溪學的客觀地位〉，《鵝湖月刊》，第 406 期（2009 年 4 月）。
- 謝居憲：〈羅近溪學術宗旨理解的一些評析〉，《鵝湖學誌》，第 41 期（2008 年 12 月）。
- 謝居憲：〈羅近溪對「仁」的詮釋〉，《揭諦》，第 17 期（2009 年 7 月）。
- 謝居憲：〈牟宗三先生對羅近溪哲學的詮釋〉，《當代儒學研究》，第 8 期（2010 年 6 月）。
- 戴繼誠：〈「道」的會通與思想的創生—以洪州禪與泰州學派為中心〉，《戒幢佛學》第三卷，2005 年。
- 戴繼誠：〈洪州禪的「作用見性」論〉，《宗教學研究》，2004 年第 4 期。
- 羅永吉：〈王門二溪與佛教思想之交涉〉，《鵝湖月刊》，2005 年 11 月。
- 羅伽祿：〈羅汝芳生平與家世述略〉，《撫州師專學報》，2003 年 3 月。
- 龔鵬程：〈羅近溪與晚明王學的發展〉，《國立中正大學學報》，人文分冊，1994。

（四）碩博士論文：

- 王財貴：《從天台圓教論儒家心學建立圓教之可能性》，臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1996 年。
- 王財貴：《王龍溪良知四無說析論》，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1990 年，收入《師大國文研究所集刊》，1991 年。
- 王俊彥：《羅近溪理學思想之研究》，臺北：中國文化大學中文所碩士論文，1996。
- 朱潔：《羅汝芳仁學思想研究》，湖南師範大學中國哲學碩士論文，2009 年。
- 李得材：《羅近溪哲學之研究》，台中：東海大學哲學研究所博士論文，1987 年。
- 李慶龍：《羅汝芳思想研究》，臺北：台灣大學歷史研究所博士論文，1999 年。
- 李沛思：《從工夫論看羅近溪思想的特色》，桃園：中央大學中文所碩士論文，2005 年。

- 孫金城：《羅近溪哲學思想研究》，南昌大學中國哲學碩士論文，2007年。
- 高瑋謙：《王龍溪『見在良知』說研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2007年。
- 陳利維：《王畿心學思想探析——以工夫論為對象》，湖南師範大學中國哲學碩士論文，2008年。
- 張沛：《王畿心學易學思想研究》，山東大學中國哲學碩士論文，2009年。
- 陸冠州：《泰州派化俗思想研究》，高雄：國立中山大學中國文學系博士論文，2004年。
- 黃漢昌：《羅近溪學述》，台北：政治大學中文所碩士論文，1982年。
- 黃淑齡：《明代心學中「光景論」的發展研究》，台北：台灣大學中國文學所碩士論文，1994年。
- 黃淑齡：《重尋「仲尼顏子樂處，所樂何事？」——明代心學中「樂」的義涵研究》，台北：台灣大學中國文學所博士論文，2003年。
- 蔡世昌：《羅近溪哲學思想研究》，北京：北京大學哲學研究所博士論文，2003年。
- 蔡家和：《王龍溪思想的衡定》，桃園：國立中央大學哲研所碩士論文，2000年。
- 劉桂光：《王龍溪與聶雙江、羅念庵論辯之研究——以陽明學為判準》，臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，1995年。
- 魏月萍：《羅近溪「破光景」義蘊》，台北：政治大學中文所碩士論文，2000年。
- 魏美瑗：《羅近溪實踐哲學研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2009年。
- 蕭敏材：《羅近溪思想研究》，桃園：中央大學中文所碩士論文，2001年。
- 謝居憲：《羅近溪哲學思想研究》，桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2008年。
- 藍蕙瑜：《百姓日用與聖人之道——羅近溪哲學思想》，桃園：中央大學中文所碩士論文，2000年。

四、計畫成果自評

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：筆者在這兩年內共發表四篇相關之學術會議論文，進一步加以修訂後投稿於各學術期刊共計已有三篇論文獲得刊登，這或可客觀呈現筆者這兩年來執行本研究計畫之成果。

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

茲將已發表之期刊論文羅列如下：

1. 〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，《南華大學文學學報——文學新鑰》第 10 期（嘉義：南華大學文學系，2009.12），頁 47-68。
2. 〈王門二溪思想形態之比較研究〉，《儒學研究》第 22 輯（韓國：忠南大學校儒學研究所，2010.08），頁 233-278。
3. 〈羅近溪「體現哲學」之工夫論特色〉，《南華大學哲學學報——揭諦》第 21 期（嘉義：南華大學哲學系，2011.07），頁 93-126。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以500字為限）

王門二溪之思想是陽明學發展史上的高峰，其重要性自不容輕忽。然而學界對於彼二人思想形態之同異，至今似乎尚未作出較為完整而明確的衡定，不免令人遺憾。故筆者不揣固陋，嘗試對於王龍溪與羅近溪思想進行全面而系統的比較研究，冀能確切地展示王門二溪思想形態之異同。所得到的主要結論如下：王龍溪與羅近溪雖都肯定「見在良知」之說，也都強調「無工夫之工夫」，但由於論述風格的不同，故導致兩人所呈現出來的思想形態各有其獨特的樣貌。如龍溪在論述風格方面採「分別說」的方式，故其在本體觀方面較重「知」而忽「仁」，在工夫論方面較重分解地展示「即本體即工夫」；而近溪在論述風格方面採「非分別說」的方式，故其在本體觀方面則重「仁知合一」，在工夫論方面則重當機地指點吾人「回歸道體之順適平常」。這其中的理路似乎是相互融貫，而有其內在的一致性。總括而言，王龍溪之思想乃是以「見在良知」說為核心而分解地展開論述之形態；羅近溪之思想乃是以「一體呈現」說為基礎而圓融地當機指點之形態。這兩者可以說是陽明良知顯教底下兩種論述形態之典型，依此當可推進一步去建立起儒家圓教思想的理論。

五、附 錄

- 一、〈論羅近溪「體現哲學」之內涵與特色〉，《南華大學文學學報——文學新鑰》第 10 期（嘉義：南華大學文學系，2009.12），頁 47-68。
- 二、〈王門二溪思想形態之比較研究〉，《儒學研究》第 22 輯（韓國：忠南大學校儒學研究所，2010.08），頁 233-278。
- 三、〈羅近溪「體現哲學」之工夫論特色〉，《南華大學哲學學報——揭諦》第 21 期（嘉義：南華大學哲學系，2011.07），頁 93-126。