

# 「研幾」與「生生」—— 陽明後學「克己復禮」解之兩條 進路與思想史意義\*

王喬慈\*\*

〔摘要〕

《論語》「克己復禮」章一直都是歷來儒學研究熱門關注的焦點之一，然對於陽明後學於此所展開的詮釋與爭論，卻仍有待考論。本文意在指出陽明高足王龍溪與羅近溪對於「克己復禮」有相異的詮解進路，是依對「致良知」工夫論的不同看法而產生。其人雖同具識認良知本體為第一義的共識，但亦隨人體悟，而有不同側重工夫。故依兩人此章解讀不同處，說明羅近溪的「克己」解讀被時人稱作「新解」有其特殊性，並且成為分水嶺，使萬曆年間產生了環繞「克己復禮」新舊解爭論的重要現象。透過釐清二溪的詮釋差異以及門人楊起元與管志道、焦竑等人對「新解」的擁護與批判，不僅可以透過其人多元工夫向度得見陽明後學與經典的互動關係，有其變化與發展；亦能深化我們對於晚明思想史的認識，提供當代論辯新的切入點，幫助我們理解晚明心學在歷史發展中的思想進程與變貌。

關鍵詞：克己復禮、陽明後學、二溪、楊起元、焦竑、管志道

---

\* 本文初稿宣讀於 2022 年中興大學「經學與文化全國學術研討會」（2022 年 12 月 2 日），蒙討論人黃繼立先生提示修改方向；投稿期間亦感謝諸位匿名審查先生的寶貴建議與指正，謹此深致謝忱。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系助理研究學者。

## 一、前言：問題的提出

《論語》「克己復禮」一章從過去到當代一直都是儒學研究的熱門焦點之一，其中反映出的詮釋爭議，至今仍方興未艾。<sup>1</sup>近來研究多集中在先秦以及宋、清二代對此章歧異解讀，但卻對陽明後學所掘發的新義討論仍欠，不免有憾。<sup>2</sup>因而，本文不欲重複前人已明的字義與詮釋論述，而是聚焦在陽明後學對此章的開拓，並從思想史的角度以見詮釋之意義；亦由此得見陽明後學與經典的互動關係，如何透過多元的工夫向度，反映出時局下的回應思路與時代新貌。

現今討論陽明後學的「克己復禮」研究，至重且精要者當以林月惠論述為代表。其文注意到陽明後學對「克己復禮」詮釋的新義，能夠突破朱子（晦庵，1130-1200）詮釋的典範，重新建立以「致良知」為主體的工夫論述。文章從反對溝口雄三（1932-2010）的論點出發，認為陽明後學的「克己復禮」解，並非能接續到清代顏元（習齋，1635-1704）、戴震（東原，1723-1777）等人的「欲望肯定論」系譜，而是仍在宋明理學的本體工夫視域下展開。文中著重強調陽明後學同然的問題關懷，聚焦於心學工夫論述，透過重新釐清鄒守益（東廓，1491-1562）、王畿（龍溪，1498-1583）、羅汝芳（近溪，1515-1588）的「克己復禮」詮釋，建

<sup>1</sup> 「克己復禮」出自《論語·顏淵》：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」對於文中二「己」的理解，以及「禮」與「己」的辯證關係，一直都是歷來爭論焦點。最著名之例即是發生在 1991 至 1992 年歷史學何炳棣（1917-2012）與哲學界杜維明、劉述先（1934-2016）等人關於「克己復禮」的辯論。此論林遠澤概括為「復禮與社群倫理性的詮釋學爭議」，並提出其對此議題以「後習俗責任倫理學」的方法進行反思，見林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版事業公司，2017 年），第 6 章，頁 239-295。

<sup>2</sup> 近年向世陵所彙編《「克己復禮為仁」研究與爭鳴》（北京：新星出版社，2018 年）一書整理了歷來研究與爭論部分，但卻獨漏晚明諸子論爭，不免忽略了陽明後學對於朱子學的反省意義，甚至是自為新說的理論，實能提供現今研究一參考方向。樂愛國就認為清代乃至當代學者對於論語「克己復禮」的論爭，環繞著「能」與「勝」之糾葛，可說是陽明後學解讀的延續與發展。見樂愛國：〈王陽明對《論語》「克己復禮為仁」的解讀及其後學的變異——兼與朱熹的解讀比較〉，《貴州社會科學》2020 年第 2 期，頁 29-36。雖然對「克」的「能」、「勝」異解論爭並不始於明，實可遠溯漢代，故說漢宋學論爭較佳，但明代作為一獨特的兼容漢宋異解的時代，仍值得我們留意。

立起陽明後學對「第一義工夫」的重視。<sup>3</sup>本文肯定陽明後學以「第一義工夫」為共識，但是否可據此將陽明後學解此章視為一「整體」，而視其問題關懷一致，則有待考論；且既然共證良知本體已為陽明後學所肯定的基礎，「如何致」的工夫差異才正要展開，後續辯論亦從此而起。因此論陽明後學，可先暫擱置此同然處，而從不同工夫異論著眼，並深究其原因。那麼，他們對於「克己復禮」一章詮釋差異與背後思想體系與問題關懷，即是可重視之處。<sup>4</sup>

再者，陽明後學對於「克己復禮」的詮釋確實對朱學詮釋典範有所轉移。但其中的問題意識是否全然針對朱子所發，則有待商榷。進一步來說，陽明後學內部對於「克己復禮」解的詮釋不同，實反映彼此之間工夫觀點的歧異。其中，最顯著者當是並稱為「二溪」的王龍溪與羅近溪之學，他們對於「克己復禮」的詮釋內涵以及本體工夫並非相同。現今研究大多不詳細區別二溪之學差異，多聚焦在學問呈現的風格、氣質之別，並僅就談「見成良知」之同處判斷兩人為真得陽明宗旨。<sup>5</sup>此論固然不錯，但仍不能解釋晚明當時思想界的眾多爭論，如龍溪對於近溪之學不乏大量批評，且分別傳承二溪學脈的門人之間，都有意對二溪工夫進行分梳。唯唐君毅（1909-1978）曾區別二溪之異，又明示泰州精神重視「直面對吾人一身之生活生命」與其他陽明後學「重在此心意上求警惕、戒懼、歸寂，……

<sup>3</sup> 林月惠：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘊釐與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年），頁252-272。溝口雄三之論可參見溝口雄三：〈清代前葉における新しい理觀の確立：克己復禮解の展開からみて〉，《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大学出版会，1980年），頁283-331。

<sup>4</sup> 在陽明後學的脈絡中，對於「克己復禮」的爭議，多集中在前半部「克己」上，而將「復禮」的「禮」作天理本體意義，較無異解。故本文亦多談「克己」的爭議處，而略論「復禮」之部分。

<sup>5</sup> 若論差異大約是風格才性特色，如黃宗羲（1610-1695）言「龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆」、牟宗三（1909-1995）評龍溪「高曠超潔」，近溪「清新俊逸，通透圓熟」。〔明〕黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，2008年），頁762；牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁288；而高瑋謙將二溪異同建立在語言的表述形式差異，言龍溪在描述時較重「分解的方式，較顯一理論相與系統相」，而近溪強調「非分別」的渾然一體之形式；高瑋謙：〈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年8月），頁233-278。然本文認為，這並非只是二人的語言表法問題（形式）而是內容（工夫）問題。

直重在心上用功夫之學，有毫釐之差。」<sup>6</sup>此處的「毫釐之差」，即是本文所關懷的重點。因而，二溪之學的差異，實則能成為一條線索，透過陽明後學「克己復禮」章不同詮釋進路的現象，理解背後問題關懷異同所在。

關於兩條進路之說，除了二溪本人思想異同可以作為佐證外，尚有他論可以支撐此線索，主要可歸納為二點：首先，「克己復禮」詮釋在晚明成為一「新解」，多以羅近溪所提出的「能自復禮」為標的，而非鄒東廓、王龍溪等人的論述。管志道（東溟，1536-1608）曾指出：「近世委多新奇穿鑿之說，愚亦厭之。即如吁江羅先生，老於論學者，而其訓『克己』為『能自』，訓『自慊』為『自謙』，愚不敢從，以其害於義而失之巧也。」<sup>7</sup>鄒元標（南皋，1551-1624）《問仁會錄》也記載當時問者所言：「克己復禮為仁。朱子謂必克己而後復禮。近有謂克，能也。己，自也。謂能自復禮便為仁。二說孰是？」<sup>8</sup>若時人如此認為，那麼近溪「新解」之所以為「新」，必與其他王門諸子所論不同。故鄒東廓、王龍溪雖都有反對朱子詮釋「克己」為「勝私」的立場，但時人卻不以為忤，那麼近溪與其他諸子之解，自當有不可取代之差異。羅近溪作為「新解」的意義，應當重新被釐清，而非放在三子的共同詮釋下討論。<sup>9</sup>第二、羅近溪對「克己復禮」的「新解」，實

<sup>6</sup> 唐君毅曾分判陽明後學有「悟本體即工夫」、「由工夫以悟本體」二派，並說明二溪之學雖皆同屬前者，但亦有不同悟本體之方法：「此中近溪之學、與龍溪之自悟本體之道，仍有不同。此不同，在龍溪唯就良知與一點靈明之自生生不已，以言此心之生，而重對此一點靈明自家參究；直究至知此一點靈明，涵天蓋地，而能任生死、超生死。然近溪於此靈明，則亦嘗自家參究，而誤入歧途。……龍溪只言於此靈明上參究，而近溪則謂此靈明之心，乃渾融於吾日用生活之生生中。」又言近溪得於泰州安身之精神：「循此身之本，與家國天下之末之本末一貫之意，而於此識得仁體之貫於此本末之一生之中，而暢發陽明大學問之一文之旨以言大人之身之另一形態之悟本體即工夫之學者，則羅近溪也。」見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，收入《唐君毅先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁385-402。本文從此分梳出發，以期更清楚說明此處的靈明上參究，正是龍溪「研幾」要旨；而近溪重視「生生」，則有他對致良知工夫的新體悟。

<sup>7</sup> 〔明〕管志道：〈答王相國屢空屢中執御執射尊孟等義〉，《酬諮續錄》（東京：內閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本），卷1，頁10a-b。

<sup>8</sup> 〔明〕鄒元標：《南皋鄒先生會語合編》（東京：內閣文庫藏，明萬曆四十六年序刊本），頁32。又古刻本往往己、已混寫，本文依語意逕改，相關條例，不一一列出。

<sup>9</sup> 林月惠雖也注意到近溪與東廓、龍溪等人的差異：「近溪賦予『己身』無不善的道德意涵，『克己復禮』之『己』便有積極的意義，成為道德實踐的真正行動主體。如此一來，朱子以來連

於萬曆時期形成小型的辯論風暴，為當時士人聚訟之要點。有趣的是，這場風暴，並不僅限於異門（如朱王之爭），甚至是同門同道之間亦有辯難，此點在楊起元（復所，1547-1599）與友人的辯論書信中清楚可見。<sup>10</sup>楊起元篤信近溪，雖個性隨和而不欲與人爭，但卻對他人所攻師說，無不致力辯難。而其與學近王龍溪的焦竑（澹園，1540-1620）、管東溟等人展開一場環繞在「克己復禮」詮釋的「新解」論爭。透過釐清此論爭，實可幫助理解二溪與其後學之間的思想異同與問題關懷，也能對陽明後學「克己復禮」解之異貌有更進一步的認識。<sup>11</sup>

以下將先以王龍溪與羅近溪「克己復禮」章的不同詮釋脈絡為焦點，並論二溪思想歧異處；次則以萬曆新風為軸線，析論陽明後學工夫論的學問化新貌，並

---

東廓、龍溪都關注的『天理』與『人欲』之對反，在近溪的思考中就淡化了。」〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉，頁 256。然論述重點仍以三子所論「第一義工夫」強調其共性。吳震、樂愛國則注意到羅近溪「克己」解的特殊性，只是並未放在後學思想體系比較的脈絡上，未能看出近溪與時人、同門的差異與原因，相關論述見吳震：〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就「克己復禮」的詮釋而談〉，《復旦學報（社會科學版）》2006 年第 2 期，頁 72-79。樂愛國：〈王陽明對《論語》「克己復禮為仁」的解讀及其後學的變異——兼與朱熹的解讀比較〉，頁 29-36。

<sup>10</sup> 若是異門之爭，倒還能說明這是來源於朱王之間的理論體系差異，像是親近朱子學者許敬菴（1535-1604）、鄧潛谷（1529-1593）對近溪「克己」的批判。但同門的龍溪以及門人都不認同近溪之說，就有可探索之處。關於許、鄧二人對近溪「克己復禮」的否定，可見吳震：〈羅近溪晚年「遺行」略考——從許敬庵、鄧潛谷的角度來看〉，《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005 年），頁 156-171。當然，楊起元與焦、管二人的學問歸屬，因師承多元，並不能直接當成陽明嫡傳弟子，但因皆師羅近溪、耿定向，故可暫歸為廣義的陽明後學。師承與學問進路並不必然同一，而有各種複雜變因，如焦、管二人學問反而更近龍溪，故未可直接以師承定論其思想內涵。

<sup>11</sup> 劉琳娜則提出晚明「克己復禮」的三種進路之說，認為應當提出「三教會通思維」下對「克己」的新解釋。其雖敏銳意識到焦竑等人「以無訓克」，既不同朱子「以勝訓克」，又不同於羅汝芳「以能訓克」的詮釋，將之歸於第三種。但是此區分卻很難回應以下兩個問題：（1）三教會通視域是否能作為區分的標準，文中所列的諸人，尤其是楊起元，即是三教論主的代表，但他就與焦竑思維南轅北轍，甚至直接批駁其「克己復禮」論述。（2）此「以無訓克」之論與龍溪、東廓等訓「克己」為「修己」有無關連性，尤其是龍溪所特重的「忘己」，亦有蘊含本體自然無為的特質，那麼與此論的異同如何區分，又如何能成立另一支脈。見劉琳娜：〈晚明三教會通視域下的「克己復禮」新釋〉，《鵝湖月刊》第 46 卷第 12 期（2021 年 6 月），頁 15-23。

以楊起元為軸心，見其與焦竑、管東溟對於羅近溪的「克己」新解論爭的承繼與抗衡，以明彼此的問題與脈絡差異。最後，藉著重新釐清二溪之學異同，梳理陽明後學救正時弊的多元風貌，以見此文在晚明折射出的時代意義。那麼，釐清陽明後學「克己復禮」的兩條進路，不僅能在「克己復禮」的經典詮釋史上增添晚明獨特的詮釋景觀，更有助釐清陽明後學的工夫論差異，以及與經典禮教呼應的密切關係，亦能避免再以籠統空虛，束書不觀之錯誤評價，批評其人心性實踐工夫。

## 二、兩條詮釋進路：以二溪論〈復〉為線索

「克己復禮」一章在晚明的詮釋與《易》息息相關，不得不說是一重要的現象。如羅近溪解「克己復禮」，所取之資源來自於《易·復卦》，前人論述已豐。但王龍溪解「克己復禮」時，論據亦從〈復卦〉而來，但前者所重六四爻「中行獨復」與《繫辭·下》「復以自知」；而後者所取則重〈復卦〉初九爻「不遠復，無祇悔」，重點不同，所得之解自有歧異。<sup>12</sup>且二人雖皆以顏子（回，約 521-490 B.C.）之學為範，但所呈現的顏子工夫與重點皆有不同。那麼此不同反映出其人什麼樣的問題關懷？理解此章與〈復卦〉的關係與背後工夫論的差異，就值得我們注意。以下為方便討論，將分別說明兩人詮釋背後的思想脈絡，再比較其人良知學體系相關之處。

### （一）一念研幾：王龍溪修身復禮之義蘊

「克己復禮」解一章，雖從「己」的定位來看，有一「私欲」到「真己」的宋明典範轉移之意義。但從另一角度來看，亦有共性。朱子以後的主流詮釋，此章就已蘊含了天理人欲的對立關係，而有工夫論上的意義。因此，即便是不同於朱子理氣二分架構的陸九淵（象山，1139-1193），他也不反對「克己」的「去私」工夫。王守仁（陽明，1472-1529）亦將「克己」之「己」作「己私」、「人欲」

<sup>12</sup> 兩人對〈復卦〉之不同側重面已見於林月惠所論：〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫意涵〉，頁 258。然其仍注重發明同然處，未能以此作為二人之根本差異。但近溪對〈復卦〉重心挪移與異用，除了對朱子等人的回應外，亦反映了陽明同門工夫論的對話與反思，亦可重新考量林文中將二溪歸屬「頓悟頓修」，「工夫上無次第」之派的評價（見氏著，頁 281）。

解，皆有用工夫以去私之意。<sup>13</sup>且陽明到龍溪的詮釋，實並非與宋儒解釋悖反，毋寧是在確認「真己」作為道德實踐依據的基礎下，統合朱子的「勝私」之論點。在其人的解釋裡，亦不否定實踐道德的基礎在於分辨善惡，為善去惡。如龍溪論：「克己窮理，正是為善去惡，乃誠意日可見之行。」<sup>14</sup>宋儒所重視的「勝私」、「去欲」之效，必然涵括在挺立「真己」為主軸的工夫論中，這點是共法，亦即他們都肯認了在共證「真己」的過程中，審察克治，以消惡歸善，亦是一重要的呈現「良知」，發明「真己」入路。但也正是在此，王門諸子之論與後來羅近溪「新解」逐漸拉開距離，分道揚鑣。其中的問題在於喚醒「真己」，挺立本體，是否定伴隨分辨善惡工夫？而顏子之學，是否也要在此審察、分辨上著力，羅近溪對此的否定容後再提，但在陽明諸子尤其是龍溪的論述中，此點無疑具有重要地位。

若分辨、彰著善惡是重要的，那麼使人呈現「真己」的同時，自當有去私、去執之效力，如此又當面對一個核心問題：「克己復禮」的主人翁是顏子，賢如顏子，是否亦有私意起滅，是否需要審察克治？在天泉證道中，龍溪提出「四無」論述，證實龍溪意識到這一重要問題：「良知」若在意動之後用功，實有落後一著之嫌。<sup>15</sup>因此，龍溪以顏子工夫為例，說明其先天正心之學用功之處與後天誠意之學有別，並指出後者工夫有其繁難處：

<sup>13</sup> 如象山有言「誠能無毫髮己私之累，則自復於禮矣」、「己之未克，雖自命以仁義道德自期，以可至聖賢之地者，皆其私也」，陽明亦道「克己須要掃除廓清，一毫不存」、「纔有一念萌動，即與克去……方能掃除廓清」、「只須克去私意」，皆有對治己私的克制、消去之意義。但也必須注意他們都有先立其大、立其志，以「真己」作軀殼主宰的語言，在為己之志的前提下，而成立對己私之克除。象山「於此有志，於此有勇，於此有立，然後能克己復禮」、陽明「人須有為己之心，方能克己；能克己，方能成己」、「這箇真己是軀殼的主宰」，分見〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》（北京：中華書局，2008年），卷12，頁159；卷1，頁8；卷1，頁13。陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983年），頁75、92、116、145、146。

<sup>14</sup> 〔明〕王畿：〈答吳悟齋〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁253。

<sup>15</sup> 龍溪對緒山在意上用功之法有所質疑：「若有善有惡，則意動於物，非自然之流行，著於有矣。自性流行者，動而無動，著於有者，動而動也。」見〔明〕王畿：〈天泉證道紀〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷1，頁1。

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，纔落牽纏，便費斬截，致知工夫轉覺繁難，欲復先天心體，便有許多費力處。<sup>16</sup>

於心、意上用功的不同方式區分優劣，反映出龍溪對於師門「致良知」說的重大反省，實在於：「良知」若在意生發後，才以「知善知惡」、「為善去惡」工夫化除，但意已成形，「良知」實失其防微杜漸的督責之用，不若直在心上照管為佳。但這也不代表龍溪「正心」之學，只講求當下悟入渾全的至善心體，而不重「知善知惡」，而是將「心」至「意」的過程，安插了更細微的心識活動，即是其「一念工夫」的提出。<sup>17</sup>也正是在此思路上，他對「克己復禮」的工夫義涵有了更精細的理解。

龍溪認為「克己復禮」是孔門對顏子而發，孔顏之間自有境界差異，顏子與他人所行工夫亦有區別。顏子的「克己復禮」與冉雍（仲弓，約 522 B.C.）「敬恕求之」、原憲（約 515 B.C.）「克伐怨欲不行」不同，是因只有顏子立基於「一念工夫」之論域。而其特色則如下言：

視聽言動，所謂己也，非禮勿視聽言動，即是克己之功。非禮，非淫聲惡色之謂，指一念妄動而言。顏子視聽無非禮，纔動即覺，纔覺即化，不遠而復，言動亦然。禮也者，理也，天理之節文也。四勿正是竭才用力字義，不必改勿為弗。復禮所以為仁也，顏子合下信得仁體，覲體承當，所以為乾道也。仲弓未能合下承當，須從敬恕求之而後得，所以為坤道也。<sup>18</sup>

<sup>16</sup>〔明〕王畿：〈三山麗澤錄〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 1，頁 10。

<sup>17</sup> 龍溪對於意、念等心識活動概念分割甚細微，念作為意識活動最小概念，又有正念（本念）與邪念（欲念）的區分，「本念」是良知心體在經驗意識所發的呈現活動，「欲念」則是離開良知心體產生的歧出念頭。故龍溪「一念入微」的工夫，則是專指本著良知本體發動的意識活動，此意識活動既然是「良知」所發用，自然能有照察之功。對於「一念工夫」的解釋，詳參彭國翔：《良知學的開展——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015 年），頁 126-129。

<sup>18</sup>〔明〕王畿：〈書累語簡端錄〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 3，頁 75。



蓋復之於初，則習氣易消，而過不貳，故能無祇於悔，而元吉也。悔者，有所懲而復也，故趨於善。吝者，有所係而憚也，故嚮於凶。雖均之未能慎之於微，而吉凶之趨向則相去遠矣。夫復之於初，不至悔者，上也；有所懲而悔者，次也；吝而不知所以悔者，下也。<sup>19</sup>

二段要義在於龍溪將顏子「克己」之功與〈復〉卦初九「不遠復」互見，使此帶有其論「先天正心」之學與「一念」工夫的特色。那麼，回到上述的問題，若我們要將「克己」視為「真己」的呈現，但「真己」如何呈現？關鍵即在於，龍溪所論「克己」的「克」有「修」之要義，其「修」並非一般起滅除意，而是反映在以良知本體察照自我一念的「研幾」工夫中，同具有挺立本體與照察監督之要旨。那麼可以往下復問的是，此照察的發動是良知，而是否有照察的對象？龍溪認為，顏子的「一念」根植於良知，雖會有妄動，但尚不至於落後為主客對立之意，再起為善去惡之工夫。亦即是，龍溪的「克己」並非在動意後做工夫，但也非純然未動，未有工夫可做。<sup>20</sup>因他指出顏子的「克己」工夫是建立在「復」的基礎上，若純然未動即無復，此是「聖人」之境。但顏子是「不遠復」，建立在「復」的工夫論，顏子有動，但良知主體已發用，故「纔動即覺，纔覺即化」，此動非落於已成形之意，而是為「良知」所照管，根植於良知本體的一念之動，這正是龍溪的「悟本體即工夫」的關鍵處，並非僅是一「悟」而百了，或者在此無工夫

<sup>19</sup> 〔明〕王畿：〈學易說〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 17，頁 495。

<sup>20</sup> 牟宗三認為：「龍溪把那『動而未形有無之間』的幾移於寂感誠神上說，明是混感性層上的為超越層上的，混形而下的為形而上的，而知幾，庶幾，審幾之工夫義亦全不顯。」見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 363-370。高瑋謙、彭國翔則為之辯護，認為龍溪在「形上層」也可用即本體即工夫，此為頓法。但卻仍有牟宗三所見的疑慮，至善「本體」實難做工夫，但龍溪分明有「可審」之幾微。筆者認為，若能從其對顏子「克己」、「不遠復」的工夫來看，其說法自然可解。研幾、審幾根植於龍溪對顏子「一念工夫」的定義，此是悟得本體後，仍有工夫可用，工夫同時發動，同念並起。透過朱子「以心求心」的質疑，強調良知的呈現與判斷善惡活動是同念並起的心靈現象，此亦是一種逆反的自覺體證，這種自知，是對真己的自知，直指本心，故「省察」本身對於惡的化除力量，即是道德本心的發動。那麼悟得本體，仍可以此本體照察管攝每一念的心靈狀態，此亦為工夫所現。參見陳立勝：〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，《哲學研究》2019 年第 1 期，頁 73-84。

可言，而是以此悟得之本體當下實踐照察。<sup>21</sup>這在龍溪看來，即是「研幾」，亦是「不遠復」工夫，如曰：「顏子之學，只是有不善未嘗不知，知之未嘗復行，謂之不遠復。復者，復其不善之動而已。」<sup>22</sup>「幾微故幽，微者深之謂也。……其要存乎一念獨知之地。」<sup>23</sup>「幾則通乎體用，而寂感一貫，故曰：『有無之間，幾也。』」<sup>24</sup>可以看見其認為在這最初萌動狀態，正是工夫用力處：「為仁工夫須要於這幾微處審察。顏子『有不善未嘗不知，知之未嘗復行』，亦是於這念頭初萌處，審察其幾微而已。」<sup>25</sup>顏子並非全然不動，如如本體，而是力行此「審幾」、「研幾」工夫，這是使其能依憑「良知」，在初動之際，當下即化，能不落於二念，興發悔、吝之原因。

那麼，顏子的「克己」之「己」，當然不是已成形之「意」，更非流而不返的「私欲」與「意見」，而是根植於「良知」的一念工夫，專指照察、分辨的「研幾」之意。由此來看，龍溪所理解的「克己」必然有工夫可入，亦有「動」有「私」可修，兩者同時並進。在龍溪的判斷下，「克己」工夫若能不讓「一念」分化至「意」，而是在一念初動中「研幾」，即能復返本體，即是先天正心之心法，亦是顏子「克己復禮」之精義。故顏子雖無私無欲，但畢竟不是聖人，亦有「動念」，卻能不遠即復，若顏子尚且如此，何況常人？龍溪亦言道：「一念不謹，無窮之憂。纔放出路，便是自恕，便是姑待，便非克己之勇。此吾人之通病，不可不猛省也。」<sup>26</sup>那麼，「克己」在龍溪語脈中，亦可延伸擴及至常人的「克己」實踐，亦有具體且明確的工夫論述，要人照察心地中善惡是非，亦是良知之呈現。就算

<sup>21</sup> 龍溪並不認為悟體後即未有工夫可做，唐君毅也指出：「龍溪雖重悟本體，亦不能謂悟本體後更無善惡意念之起，於此即只有為善去惡以誠意之工夫可用，故龍溪亦不廢此誠意之學。」、「故此頓，正所以成其一悟後之工夫。在此工夫中，亦自有銷化嗜欲，以開蔽障之事在。故此悟本體即工夫，唯是『即此本體之所以為本體，以起功夫』。」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁364。所謂不廢此誠意，正是本體先天正心工夫，統合後天誠意之學，使兩者能貫連一致，發揮陽明所勉其應與緒山互用之效。

<sup>22</sup> 〔明〕王畿：〈九龍紀海〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷3，頁55-57。

<sup>23</sup> 〔明〕王畿：〈別言贈沈思畏〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷16，頁455。

<sup>24</sup> 〔明〕王畿：〈致知議辯〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷6，頁137。

<sup>25</sup> 此條原收錄於〔明〕湛若水：《金臺問答》，《湛甘泉先生文集》，後收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，附錄三，頁808。

<sup>26</sup> 〔明〕王畿：〈撫州擬峴臺會語〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷1，頁21。

做不成顏子，但亦可為仲弓之學，能由坤反乾。其文集處處可見要人從「源頭判斷得一番本念與欲念」之要。<sup>27</sup>又論「《大學》之要，在於誠意，其機原於一念之微。意之所感為物。良知者，研幾之靈竅，所以揆物而使之正也」，<sup>28</sup>人若能在一念微處，研其幾，審其善惡，即能知曉此是良知本體所照，無所不正。無論是顏子的「不遠復」還是仲弓「修己持敬」，都可共行「克己復禮」之工夫，並強調兩者相互成就與循分而得。<sup>29</sup>

由此，我們就可理解龍溪所強調的「克己」作為「修治」法門的意義，固然是修養自己，對本體之發揚。但修養亦定然同時伴隨「研幾」、「復正」的改過之法，故「修治」、「修己」之「己」的詮釋，不能作為「欲」看，但修養之意義，仍須有修治工夫，並非完全直下包容、全幅肯認；那麼此「己」亦非僅指涉至善本體，而是更強調作為實踐主體之人的全幅活動，尤重「一念入微」工夫處。

但近溪對於顏子克己復禮之實踐，卻不這麼看。反而認為整個克己復禮章，並非是表述立足於「研幾」的修治改過論，其對「復」的理解亦不從「回復」、「失而後復」的立場出發，而是直下肯認天德生生不息狀態，是一「復見天心」之旨，從理論上雖不必然與龍溪矛盾，因兩人都同重良知本體的挺立，但在工夫呈現上已顯不同側重之處。以下即論述近溪新解之概要，以釐清其中異同。

## （二）生不可已：羅近溪能自復禮之新說

簡扼而言，羅近溪解「克己復禮」之新處，在於其前半部以「克己」作「能己」解。且其為求一致，將經典裡所有「克」字皆作「能」、「勝」（任）而論。如言「克字正解只作勝、作能，未嘗作去」，如《大學》「克明德」、原憲「克伐怨欲不行」、「惟狂克念作聖」都作「能」解，以杜絕有任何「去除」、「戰勝」之意。<sup>30</sup>而「己」則為道德本體朗現下的「身」，亦即是能透過自己的道德「身」而見人與人之間所共享的天心天理（禮）。在此脈絡下，人之道德身（己）則與萬物背後的天則（禮）同然，皆是天機生生的展現。

可以看見，此新解是在陽明後學共同對良知道德本體（真己）之重視下，往

<sup>27</sup>〔明〕王畿：〈留都會紀〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷4，頁90。

<sup>28</sup>〔明〕王畿：〈半洲劉公墓表〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷20，頁641。

<sup>29</sup>〔明〕王畿：〈學易說〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷17，頁496。

<sup>30</sup>分見〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁26、424、328。

前更進一步邁進。其不僅不能接受將「己」作為「私欲」論，亦不同於其他陽明後學的「修己」解，仍維持身之有限性，強調人作為實踐主體的活動，故悟得本體後，仍須以此本體「修身」與「約身」；而是透過「能己」之改造，將「己」完全指涉「道德本體」。將「修身」兼具兩向度的「積極」與「消極」面，轉化成偏重「積極」的生生向度，減弱了應具的「修治」、「照察」意涵，這也是他與龍溪較不同之處。近溪更強調「己」的識取與挺立，而不特為著墨以此本體實踐分判善惡之工夫，自然與龍溪在此章以「不遠復」來提倡顏子「研幾」的心地工夫有所迥異。以下即析論其理論依據：

羅近溪以〈復卦〉「中行獨復」、「復以自知」二論來解「克己」之所以為「能己」之義：「今細玩《易》謂『中行獨復』、『復以自知』，渾然是己之能與勝處，難說《論語》所言，不與《易經》相通也。」<sup>31</sup>又言人身之「己」與萬物之「禮」，是共在周復不息的天道仁德生意中，能見己身的「生生」，即是復見「天心」之仁，如道：

己，「能己」焉，是謂「中行獨復」。中行獨復，惟顏氏之子庶幾。夫子所以語之曰「克己復禮」，又曰「一日克己復禮，天下歸仁」。信哉，復其見天地之心矣乎！蓋一陽元氣，從地中復，所謂由乎己，黃中通理，正位居體也。由是視聽言動，一之於禮。<sup>32</sup>

《易》曰「中行獨復」，又曰「復以自知」。獨與自即己也，中行而知，即禮也。惟獨而自，則聚天地民物之精神而歸之一身矣，己安得而不復耶？惟中而知，則散一己之精神而通之天地民物矣，復安得而不禮耶？<sup>33</sup>

近溪在此不採取任何消治負面語，是因其將「克己復禮」與〈復卦〉六四的「中行獨復」之天道並觀。既然是天道，那麼自無有生滅之時，亦無有不善之時。而人只要能夠反觀此獨此身，即可知「己身」本與萬物為一體，通而無間，亦能充實遍運，無不是天機運作。故言「在吾身之視聽言動，渾然是此生生為機，則同

<sup>31</sup> 同前註，頁 26。

<sup>32</sup> 同前註，頁 324-325。

<sup>33</sup> 同前註，頁 26。

然是此天心為復」，<sup>34</sup>透過己身視聽言動的「生生」狀態，即能見「復」之天心。其詮釋顏子「克己」重點就不放在「研幾」與「審察」上，更不在強調顏子是否由失過而現仁；而是重在顏子能夠「識認」、「覺發」此心生生不已的「一陽之氣」，並由之證見天地萬物同然的天道生機。近溪曾道：「一陽之氣雖微，而天地萬物生機皆從是發。」<sup>35</sup>透過認取在己的一陽之氣，暢達顯發，以周遍萬物，便能顯見「禮」的共在性，正是由自而復之意：「觀『一日天下歸仁』，則可見禮自復而充周也；觀『為仁由己』而不由人，則可見復必自己而健行也。」<sup>36</sup>

此處的「身」與「己」，既然是專指天德的「一陽之氣」，其機雖微，但卻與天道生生流行不已同然，自然非從人作為實踐主體的限制性上言，而是專指本體，是純然正面意義，只待人去體知、覺悟。近溪曾二度自稱「能自復禮」之解得力於象山「能身復禮」：「故聖人教顏子『克己復禮』，象山先生解作『能身復禮』，而復即一陽初復之『復』，調用全力之能於自己身中，便天機生發而禮自中復也。」又言「象山解『克己復禮』作『能以身復乎禮』，似得孔子當時口氣」。<sup>37</sup>象山文集中雖未有此語，但卻在解《繫辭下傳》的「三陳九卦」之〈履〉、〈謙〉、〈復〉之〈復〉何以在第三卦序列有一相應的說法：「蓋《履》之卦，上天下澤，人生斯世，須先辨得俯仰乎天地而有此一身，以達於所履。……惟能辨得吾一身所以在天地間舉錯動作之由，而斂藏其精神，使之在內而不在外，則此心斯可得而復矣。」<sup>38</sup>此或可是近溪結合象山「辨得吾之一身」與泰州心齋（王艮，1483-1541）「安身」之論的源頭，並成為他解「能己」的「己」之正面意義，即在此身即天的依據。既然作為天地之心的「己」之呈現，是與天德相應，生生不已者，自然應識見此體，明此體時刻不息。那麼，在龍溪那裡所重視的「研幾」工夫，近溪不是不提，只是這是識認此體後，自然生發的戒懼之效：

<sup>34</sup> 同前註，頁 221。

<sup>35</sup> 同前註，頁 360。

<sup>36</sup> 同前註，頁 26。

<sup>37</sup> 同前註，頁 360、頁 26。

<sup>38</sup> [宋]陸九淵：《年譜》，收入《陸九淵集》，卷 36，頁 490。

蓋人能默識得此心此身，生生化化，皆是天機天理。發越充周，則一顧諟之而明命在我，上帝時時臨爾，無須臾或離，自然其嚴其慎，見於隱，顯於微……教可永垂而無敝矣。<sup>39</sup>

近人時常強調近溪集中有明顯的宗教化的戒懼意義，似乎有人格神的天之監督狀態。<sup>40</sup>但這實是近溪認為天德本體本自生發的向度。故戒慎、審察之面是識體的自然呈顯，若知天機本自在吾身，使它生生不息，就能自然顯發戒懼工夫，這仍是陽明學中悟本體即工夫之意義。

應說明的是，龍溪、近溪雖皆同屬「悟本體即工夫」一脈，第一義皆直指識認本心之要，此並無疑義。但龍溪更偏向於悟本體後仍須以此實踐工夫，審察克治亦是本體發用，故能即體即用，克復自運。<sup>41</sup>但近溪則偏重悟本體，他雖也有「審幾」之語言，但此語脈乃專就冒認本體而發，要人理解何者是可信與不信之處。<sup>42</sup>

<sup>39</sup> [明]羅汝芳：《羅汝芳集》，頁 5-6。

<sup>40</sup> 吳震：〈天心觀〉，《羅汝芳評傳》第五節，頁 364-428。

<sup>41</sup> 審查人曾提點悟本體即能同時察照去欲，二者實一，誠然如是。但論工夫仍可拆分二事，正如先天統後天，亦不礙後天亦能復先天。不能僅只停留在悟體之說明，亦須用此悟體，行去欲之工夫；用去欲工夫，即知悟體在其中。唐君毅曾言龍溪「悟本體以起工夫」之意義，不能僅說明良知呈現即止，而仍應再言「起工夫」之要求，原因在於：「蓋人有其良知之呈現時，自此良知觀良知，其中自是無一般嗜欲，而不見嗜欲。依此不見，而自謂更無嗜欲待去，則縱橫在我，而皆可自謂是一任良知。然此則為人之自視太高。故龍溪謂之為凌躐之論。此自視太高，則由其只于其良知之呈現中，觀良知之呈現；而不能依此良知以觀其良知之呈現處之外圍，或底層中之障蔽與嗜欲之仍在。即其良知之呈現，自限自蔽于此呈現之處，而不能更廣大呈現，以知其呈現處之外之下，障蔽嗜欲之在。此即其良知之呈現之不足。如佛學之言，人之不能明其有無明，即其明正是無明也。良知自是明。人之自悟自見而自信其有良知本體者，自是先明得有此明。然明得有此明，而自謂有明便無無明，即是見本體，而更不即此本體以為工夫。此人之能自明其明，便自謂無無明，而不知人之無明，則正藉此而隱于其明之後，與之俱行；而人之言行遂入於狂肆，其蔽乃不可勝言……實則龍溪言現成良知，乃悟本體，而即此本體以為工夫；非悟本體後，更無去蔽障嗜欲之工夫者也。」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，頁 376。

<sup>42</sup> 近溪言：「當下固難盡信，然亦不可不信。如當下是怵惕惻隱之心，此不可不信者也；當下是納交要譽之心，此不可盡信者也。不可不信而不信之，則當下不識本體，此其所以不著察；不可盡信而苟信之，則當下冒認本體，此其所以無忌憚也。善學者，在審其幾而已。」[明]羅汝芳：《羅汝芳集》，頁 402。

重點仍在由迷至覺之下手提點，而悟得本體後，更重視在日用平常中實踐、擴充，不若龍溪專就在此一念中參究。這是因為近溪並不認為審察克治，也是呈現此本體的良法，而應當是識得此體後的自然發用，相較於龍溪，並不重視對自己念頭審視，分辨是非的意義。近溪認為：「克念狂作聖，罔念聖作狂。可見念之動處，乃心之精神，能動精神謂聖，不能動精神即狂。聖可以不作，精神可以不動乎？」<sup>43</sup>這就與龍溪的「一念入微」不同，其未能如龍溪對意、念進行精微、細緻分析，亦少討論人可能會有的失念、妄動之限制性，不得不說是近溪學一個極大的特色。

值得注意的是，近溪如此關注「克己復禮」解，定欲提出新解以抗衡舊注，甚至造成與友人決裂的窘況，除了他與鄧元錫（潛谷，1529-1593）、許孚遠（敬菴，1535-1604）的「克己」之爭外，<sup>44</sup>楊起元晚年所著《冬日記》曾載一軼事：「友人席間謂羅子曰『克己』之訓，吾從『勝私』。『格物』之訓，吾從『窮理』。子惟不勝私窮理，是以學無依據也。子能從吾，即吾拜；子不能從吾，即吾詈。語畢，淚忽承睫。子默然良久，曰『俟賢再思之』。友人竟不憚而退。」<sup>45</sup>可以看見羅近溪雖受近交質疑不免顯露掙扎，但仍對自己「新解」堅守與信賴，可見絕非與諸人泛談等同並論，這或是源於其自身曾在斬除私欲工夫上受挫的切己經驗。

羅近溪對於良知在「知是知非」察照運作的重要功能，並不特別強調，這與其生命中的實踐歷程有關。如人所周知，羅近溪曾努力實踐制心、去欲之學，奉「克去己私，復還天理」為圭臬，進而心火攻身，大病一場。此對私欲審視、去除的經驗，無疑給他身心帶來極大的負擔。這時顏鈞（山農，1504-1596）對其以「體仁」代「制欲」的教誨，實影響了日後近溪的本體工夫論。<sup>46</sup>然而，顏山農的

<sup>43</sup> 同前註，頁 328。

<sup>44</sup> 許敬菴「克己」解本受近溪新解影響，但又因鄧潛谷提點，而轉成舊義，此事可參吳震之論考。又，近溪晚年七十歲（1584）亦有書信贈許敬菴道：「前蒙我公祖見諭，往時克己之教不以為定，必欲改從舊解，鄙心聞之殊為傷切。」〔明〕羅汝芳：〈東許敬庵郡守〉，《羅汝芳集》，頁 666。可以看出近溪對其變易之事極為傷心，自可見其對於「克己」新解的看重之情。

<sup>45</sup> 〔明〕楊起元：《冬日記》，收入《楊復所全集》第 14 冊（臺北：傳斯年圖書館藏，據日本內閣文庫藏明刊本影印），頁 6。

<sup>46</sup> 〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，卷 34，頁 760-761。近溪雖是讀朱子學者薛瑄的去私論述，實踐其克私記過之法而致病，但其中也轉讀陽明《傳習錄》以及象山、慈湖之書，病只是「少瘥」，並未痊癒：「然於三先生所為工夫，每有空礙，病雖小愈，終沈滯不安」，這實反映了陽明學未能解決近溪對私欲的心結。必得至嘉靖廿九年（1550）遇山農教以「體仁」之學，方才得

教誨固然不錯，但是，此將「制欲」與「體仁」徹頭徹尾的對立與轉易，某種程度上實讓青年近溪對於「良知」是非工夫的照察，有了極大的「前見」，這或與泰州心齋學脈在日用平常中，直顯良知的特色有關。因此，其人對於「察私防欲」之說，就極為反對，連帶於陽明所重的「審察克治」、「知是知非」也起警戒之心，王棟（一庵，1502-1581）就認為：「察私防欲，聖門從來無此教法。而先儒莫不從此進修，只緣解『克己』為『克去己私』，遂漫衍分書，而有『去人欲』、『遏邪念』、『絕私意』、『審惡幾』以及『省察防檢』紛紛之說，而學者用功，始不勝其繁且難矣。」<sup>47</sup>可以看到王一庵甚至把省察之力，也視為繁難之學，無怪乎其進而否定了良知「知是知非」的作用，甚至強調根本不需要「致」良知，因良知無時不在。<sup>48</sup>

平情而論，泰州此脈的教學法確實有其限制之處。王一庵與顏山農同然，皆未如龍溪這般清楚分別「制欲」的不同層次，亦即應當區別什麼是較佳的「制欲」方案，若不以「良知」為主腦的「制欲」，只是逐念起滅，暫失暫得，並未治本，故為劣法，如「義襲」之輩，只是被動照著書冊陳規而走，就算日行為善去惡之工夫，但這只是「漸修」，並未真正出於「良知」而對此不善進行克除之效。但亦有佳者之「克欲（念）」，即是於心地幽微處，在一念動處審其幾，此即是立基於「良知」的「知是知非」之工夫，由此以克、以制，自然有本有源，亦是陽明所教導的「格物」之的，要人「正其不正以歸於正」。人本來就會有「不正」

---

以「大悟」，亦因此契機，近溪才投身為山農弟子。而這種直接呈現良知的平易自然之學問，更是心齋至山農一派的重要特色。見〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》，頁 52。有關羅近溪的繫年，本文參照程玉瑛：《被遺忘的思想家——羅汝芳詩文事蹟編年》（臺北：廣文書局，1995 年）一書。

<sup>47</sup>〔明〕王棟：《會語正集》，《一菴王先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第 10 冊（臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年），卷上，頁 56。

<sup>48</sup> 同前註，頁 52。如言：「陽明先生提掇良知二字，為學者用功口訣，真聖學要旨也。今人只以知是知非為良知，此猶未悟良知自是人心寂然不動，不應而知之靈體。其知是知非，則其生化於感通者耳。」又言「良知無時而昧不必加致」。而這樣的言論與陽明、龍溪差異甚大，而亦對近溪之學造成影響。此論點龍溪已將之歸屬於其明白反對的良知異見當中：「有謂良知不學而知，不須更用致知；當下圓成無病，不須更用消欲工夫，此凌躐之病也。」〔明〕王畿：〈滁陽會語〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 2，頁 35。此處所指涉之學，與一庵論點相近。



之念頭，因而使「不正」歸「正」，亦是依憑「良知」在事上磨練的重要工夫。

但正如泰州有其特殊的「淮南格物」論，不走陽明「正念頭」之法，而是更重格知身之本，立本以歸至善之學。<sup>49</sup>也連帶著他們並不特別重視在心地上用功審幾之論。因此在顏山農的「制欲非體仁」一刀切之下，實沒有辦法讓近溪深度理解此中的層次之別，亦奠定了往後他不認為「良知」應在「知是知非」場域實踐下的作用，反而更重視直從人之美善性立論，不能不說，既是近溪之學的特色，亦可說是其飽受同門批評的關鍵所在。

綜之，近溪「新解」一出，在晚明實起了重要的爭議與迴響，其不僅是對應於朱子而發，甚至也導致對陽明「良知」學說照察是非善惡之作用有弱化的力道，亦不能見容於同門，而「新解」與同門之間的緊張關係，在弟子楊起元與他人的辯論中更可清晰看見。

### 三、萬曆時期「克己」新舊解之爭：以楊起元的辯論為例

陽明後學「克己復禮」之解，到了萬曆時期，已不再是從前王門內部共同在「良知」本體基礎下對朱子「勝私」進行反動的異門論爭；而是在同門基礎中基於工夫異見，進而形成對新解「能己」的置疑。那麼，由羅近溪所提倡的新解為中心，如何遭受其他王門弟子的挑戰，就值得關注。

觀察萬曆時期的「克己」論爭，亦可看出隨著時代的推移，陽明後學所面對的時弊，亦有所革新：龍溪精微化心性的審察工夫，實有對治王學淪於狂禪的用意；近溪揭櫫聖賢經典，以綱常法度保障體認無失的準則，亦有守護良知，不淪為私己情識的苦心。以下將先簡述陽明後學中良知學問化的傾向，並揭示近溪學重視聖言經教的意義，與萬曆士子強化禮法經典軌跡脈動相合。次展開羅近溪門人楊起元與學近龍溪的焦竑、管東溟等人辯論脈絡，見其如何發揮近溪「新解」以抗衡「舊說」不同進路之要義。

---

<sup>49</sup> 焦竑曾論：「越中良知，淮南格物，如車兩輪，實貫一轂。」可以看見泰州宗旨雖可與陽明良知相互貫通、輔助，但亦有不同側重之焦點，而心齋所提倡淮南格物，實為自家體貼而得，並不從陽明而來。見〔明〕焦竑撰，李劍雄點校：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008年），卷3，頁104。

### （一）陽明後學中良知學問化的思想傾向

萬曆時期「克己」新舊解之爭，除了反映二溪詮釋進路異同之外，亦有一顯著的共性，即皆重視經典禮法的詮釋傾向。參與論難的後學三人，雖持不同立場，但皆具有學問化的要求，使諸人在辯難中，亦重援引聖賢經教之言，以為己據。<sup>50</sup> 詳細論辯內容容後再提，暫不展開。先點出此觀察主要提醒我們兩點現象：（1）晚明清初重視智識的「道問學」進路，並非僅單向由反動王學而來，亦在內部不斷思考救正中交互誕生。（2）現今檢討王門後學的弊病，多半籠統以狂蕩縱恣，束書不觀，歸責二溪並等視其學。二溪皆重工夫，然所重視方向不一，學問化的傾向在龍溪不顯，但於近溪思想中則是其必然要求，與其重視禮法向度相關。因此，即便後學三人分別本著二溪的不同思想進路，但亦有時代新風的體現。<sup>51</sup>

二溪學脈歧異，早在王龍溪便已有所自覺，言談之間，常有劃分界線之意。他曾與耿定向（1524-1596）討論近溪學問，斷其「與吾儒盡精微、時時緝熙功夫尚隔一塵」，並指出「近溪所見，還從禪宗來，吾儒致知格物之旨尚未瑩徹」。<sup>52</sup> 話語之際，以自己為儒者，而判其學為禪的辨別用意是昭然若揭的。龍溪不滿近溪，大抵是因其人不強調照察善惡，脫略工夫，導致教法失當。他也曾寫信勸近溪講學應留意辨精微，工夫也應有次第之教：「昔賢以有所為、無所為分辨義利，兄真心普度，固知無所揀擇，然亦有安身立命用力之處。水漸木升，循循向上，

<sup>50</sup> 晚明陽明學出現博覽重物的思潮，已有學者留意。島田虔次在《中國近代思維的挫折》一書中提出泰州學派博覽家焦竑與李贄，逐漸開出「客觀歷史意識」，建立一系王學與博學聯繫的重要脈絡。見島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁98-99。除了焦竑之外，管東溟、楊起元更是廣為著述，重視禮法政教秩序的重要開啟者。

<sup>51</sup> 清學乃明學反動的歷史論述，早為梁啟超（1873-1929）、胡適（1891-1962）等人提出，而余英時（1930-2021）則以朱陸之爭展開的「智識主義」與「反智識主義」傳統來細緻化清學對明學的反抗論脈，認為應是長期在陸王心學「尊德性」壓抑下的朱學「道問學」典範的重新回歸。相關文獻可參余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁87-156。但其人皆將王陽明以降心學視為「反智主義」，殆無可疑。黃熹則就焦竑一案來反對余英時的「內在理路」說，對明晰陽明學中的學問化要求有所助益，見黃熹：〈試論晚明儒學轉向說的理論缺陷——以焦竑思想為中心〉，《孔子研究》2011年第2期，頁105-112。

<sup>52</sup> 〔明〕王畿：〈答馮緯川〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷10，頁244。

方為有得力處。若只大眾混混，旅進旅退，終恐無補於身心化理也。」<sup>53</sup>直指近溪講學視「掃蕩廓清」工夫皆為漸法，僅泛然肯定當下生機，隨眾進退，不免有混意見、情識於真性之嫌，大有禪病。正如下所論：

近溪之學，已得其大，轉機亦圓，自謂無所滯矣。然尚未離「見」在，雖云全體放下，亦從見上承當過來，到毀譽利害真境相逼，尚不免有動。他卻將動處亦把作真性籠罩過去，認做煩惱即菩提（……）。<sup>54</sup>

此段文獻指出了近溪工夫論中一個極為關鍵問題：未離「見」在。特將「見」與「在」斷開，是要強調這非指「見在良知」之意，反而是批評近溪錯把當下人身習氣種種「見」當作「良知」，以「當下承當」，全幅肯定人日用常行，無非真性流出；而不先細勘辨認此「動」是否有失真之處。由此看來，正因近溪過於信任良知恆常不失不昧，連帶對於透過各種調息、靜坐「補小學工夫」，使人能由此漸入「真息」的具體操作處也不太重視。<sup>55</sup>推究其意，龍溪認為近溪雖好以平常易簡之道理，教未得悟常人能夠當下體認自己良知所在，其意雖佳，但實非持循之方。若人昏蔽甚深，識體未易，冒然要其全幅肯定當下之性即是真性，亦為有害，更是流於禪的關鍵。

龍溪視近溪學問為禪，正是注意到當時末學狂禪的危機。因此，其重視精微心性工夫向度，甚至不避佛、道修持工夫的引進，正是要人能堅守良知，而不落一悟百了的宗門之學。<sup>56</sup>那麼，近溪又要如何回應龍溪的指責呢？當然，他絕非天真不諳時弊，直接肯定人當下行為，即是全幅至善之性。但他又不欲透過審幾的方式，審察克治，為善去惡。那麼，近溪就必須有對治的教法，以避免學人流於

<sup>53</sup>〔明〕王畿：〈與羅近溪（二）〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷11，頁295-296。

<sup>54</sup>〔明〕王畿：〈留都會紀〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷4，頁90。標點為筆者更動。

<sup>55</sup>針對近溪反對「守中」、「調息」法之論，龍溪不以為然，甚至認為近溪只好言老生常談，反而沒辦法引領學人得悟，如道：「若只以心和、氣和、形和、世儒常談，籠統承當，以為玄宗正訣，無人悟之機，豈惟尼父不肯，欲二大士皈心合掌，不可得也。」〔明〕王畿：〈答楚侗耿子問〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷4，頁101。

<sup>56</sup>關於龍溪援引二教，對儒家工夫的深化具體討論可參見鍾彩鈞：〈王龍溪的本體論與工夫論〉，《東海中文學報》第22期（2010年7月），頁93-124。

以識作知的危機。故近溪之教進而發展重視禮法矩矱以輔正心性，其心學反映出的學問化傾向，恰與萬曆士子對經典重視的軌跡接軌。<sup>57</sup>在龍溪時，尚致力發揚陽明的學問宗旨，特為區辨「良知」與「聞見」的二知差異，並未特別重視經典學問的要求向度；但在近溪則不然，其相較於龍溪鑽研心地工夫，毋寧更為重視親師取友，以古聖先賢的格言經典，來喚醒、印證此心是否是至善本體的必要存在。本此，我們也可以說，近溪雖不留意精微的心地工夫，但也不應若時人所批判，無下手工夫可做，更不能說其束書不觀。因近溪對於聖賢經典的重視，在其工夫論是不可欠缺的一環：

只是時時刻刻，將自己肝腸與經書遺言，精詳查對，用力堅久，則或見自己本心偶合古聖賢同然處往往常多。然細微曲折，必須印證過後乃更無敝。若初學下手，則必須一一遵守，就是覺得古聖經書於自心未穩，且當謙虛，質正先覺，決不可率意斷判，以流於猖狂自恣之歸也。<sup>58</sup>

近溪重視直悟本體，不需於心體根源處辨善惡，而是更發揮仁體的直下承當，以實踐此生機之用。此外，亦設有古聖、經典印證之法，幫助學人分辨所體會「良知」是否只是個人獨斷作用。他也常批判謂「本心自足」之人，只是意見承當，並不能回到六經以驗證，體得仁之全體。<sup>59</sup>近溪很重視透過經典以實踐「借教悟宗」、「以教證宗」之工夫，以確保所悟確實為真，是合乎古聖規矩之法則。<sup>60</sup>故論工夫的嚴密處，亦不能說弱於龍溪。只是相較於龍溪心念上的持循與照察，近溪更偏重聖言量喚醒與印證。如言：「吾人此身，自幼至老，涵育其中，知見云為，莫停一息，本與乾元合體。眾人卻日用不著不察，是之謂道不能弘人也。必

<sup>57</sup> 16世紀下半葉，陽明弟子進入二、三傳，開始誕生多元的工夫論述，其中近溪重視經典禮教的讀書之論，避免陽明學中過於重視心性之失，是值得關注的重要現象。見吳孟謙：〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》第44期（2014年3月），頁103-148。

<sup>58</sup> 〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》，頁122。

<sup>59</sup> 其言：「《大學》獨曰善之至、曰物之格者，則尤是六經之精髓而為禮之大經、仁之全體也。學者漫謂本心自足，而輒以意見彷彿為之，家國天下，得其平焉者寡矣。」同前註，頁9-10。

<sup>60</sup> 龔鵬程：《晚明思潮》（北京：商務印書館，2005年），頁35-72。

待先覺聖賢之明訓格言，呼而覺之……真是黃中通理，而寒谷春回。」<sup>61</sup>換言之，古聖經典不僅可作為印證吾人當下體會心體的正确性，亦可幫助我們體得心中「一陽之氣」，而使之證悟共通之乾元仁德。

但此問題亦有可致思之處：若古聖先賢之論與吾人心中良知所言悖反，那該當如何？就陽明的立場來看，吾心是非，不必盡合於古人是非。就算是聖賢經典，也必得經過我心之檢證，才能被接納。但在近溪，又該如何處理此問題？這即是其將良知「知是知非」的照察作用隱身後不得不面對的重要問題。近溪在「克己復禮」的脈絡中，自然將「克己」同於「復禮」，亦即是能實踐自家道德本心，那麼即能復見天則，自能為禮，禮與心並無不同。但他也常常強調「禮」的規矩法則意義，是能夠獨立並具備客觀化效度，以此規正我們所體得之心體，使其有所法正而不失真。那麼，在他工夫架構中，也就必須分開禮之「矩則」與知之「良」的同一性關係，以禮之矩則為「至善」，唯有使「良知」與禮法矩則，彼此印證無失後方能臻至「至善」的層次，確保二者的同然性，那麼禮法矩則，乃至聖教經典，自然就不可或缺，甚至有嚴格的客觀規定色彩，反而失去了陽明良知即天理的靈動之意涵。如言：

其直信良心者，稍知道本自然，乃於聖賢成法忽略弗講，不知人不學禮，其何以立？是巧匠之徒，竭目力而不以規矩者也。善學孔、顏以求仁者，務須執禮以律躬，而尤純心以敦復。敦復崇禮，又能考究百王，會通典禮，直至吻合聖神，歸於至善而後已焉。<sup>62</sup>

近溪對於禮法的強調，雖變異了陽明學對道德本體的直接信賴程度，但無形間實展開晚明對於重古博禮之要求。其學透過兩面工夫向度的澄清，以確保仁德之生生能在當下被全幅肯定實踐之外，亦有「復禮」、「合禮」的雙重施設，來保障

<sup>61</sup>〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》，頁28。

<sup>62</sup> 同前註，頁104。近溪常以四端之心待擴充為喻，強調當下雖是具足無礙，但仍須有「聖修作則」才能擴充四端；但也不能徒守書中格言，而不以良知體會，仍是兩面並重：「此時心體，果是四端現在，然非聖修作則，便終擴充不去。守規矩而為方圓，夫豈不易簡也哉！若只徒求書中陳跡，而不以知能之良，培植根苗，則支離無成，與徑信本心者，其弊固無殊也已。」同前註，頁10。

此學的生機與真純。正如龔鵬程所言其「復禮」通達兩頭：「一合之於仁，謂禮由中出，是由仁體所發顯；一與仁分立，謂仁禮為兩端，禮指典章制度經籍格言，以致陽明的良知學逐漸由『體仁』走向『立禮』，由『自證本心』走向『明明德於天下』。」<sup>63</sup>這個觀察是非常重要的，雖然龔氏未能梳理二溪之間的差異，也稍微混淆輕重，因近溪的工夫論本身並非傾斜於復禮上，而是「克己」與「復禮」並重，不能相互解消。但是他對近溪「立禮」的獨特性卻見得分明，值得我們重視。

近溪學中重視「禮法」的客觀意識，在後來的「克己復禮」論爭中，實成為三人共同的話語背景，是良知學問化，客觀化傾向的重要指標。在二溪時，陽明諸子對於「復禮」的主體性意義，是其共同肯認之處；但在萬曆以後，禮的客觀性與絕對性，逐漸成為諸子持守與輔正良知的共同要求。楊起元致力發揚近溪博學特質，辯論時亦引經教，以合師說；又與管東溟同揭太祖六諭，強化政教規訓的禮教特色。<sup>64</sup>焦竑為博學碩儒，與東溟皆對晚明良知學流於狂妄、寂虛的兩端現象，深有所感，使其多有重學、確立禮教的意圖。<sup>65</sup>但共相之處，亦有殊異，下文即可進一步以近溪高足楊起元在面對時人對其師「克己」解批判時所做之回應，讓我們更理解兩造之間同中有異的複雜面向。

## （二）楊起元與焦竑、管東溟的「克己」新舊論辯

羅近溪對於「克己」新解的重視，實貫串一生，為其重要工夫要旨。這點在晚年鄭重託付衣鉢的門人楊起元亦有非常清晰的認識。<sup>66</sup>故楊起元雖性喜和平，不

<sup>63</sup> 龔鵬程：《晚明思潮》，頁 59。

<sup>64</sup> 魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版事業公司，2016 年），頁 198-202。

<sup>65</sup> 焦竑、東溟皆對陽明學的弊端有所省思，焦竑〈刻傳習錄序〉：「先生既沒，傳者浸失其真。或以知解自多，而實際未詣；或以放曠自姿，而檢柙不修；或以良知為未盡，而言寂言修，畫蛇添足。」〔明〕焦竑著，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999 年），卷 14，頁 132；管東溟亦言：「自姚江倡道以來，儒者靡不以無聲無臭為話頭，而根極崇禮之學者鮮矣。」〔明〕管志道：《理要酬諮錄》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本），卷上，頁 77。

<sup>66</sup> 羅近溪與楊起元師徒惺惺相惜，終身敬慕，無疑為一佳話。近溪曾曰：「予自壯及老，嘗夢經筵進講，後得楊貞復而夢不復矣。」〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》，頁 391。關於兩人的師徒情誼，可參見王格：〈楊起元的學派與信仰〉，《惠州學院學報》2018 年第 2 期，頁 24-28。

好與人爭。<sup>67</sup>但在維護師門之旨的努力上，可說不遺餘力。文集中難得的幾次辯論，都與近溪之學有關，其中與友人焦竑、管東溟的「克己」之爭，即是一例。楊起元與焦竑皆從學於近溪，焦竑與管志道二人皆師於耿定向，三人皆為黃宗羲列入泰州學派。但焦、管二人對「克己」之認識實較近龍溪，諸子之間，仍有極大的歧異性。因此此次爭論，可說是二溪「克己」異解背後的工夫論差異，在萬曆時期表現得更為問題化的重要現象。以下試分論之。

### 1. 傷殘非仁與艮止其所

關於楊起元與焦竑的「克己」之爭，焦竑的原文已佚，僅留存部分文字，保存在楊起元的文集之中，如〈焦漪園會長〉信中指出兩人爭論原因，是因焦竑來信對於近溪「新解」之質疑。<sup>68</sup>楊起元載道：「『克己』二字，與師門宗旨稍殊。執事與生同師，猶同氣也，安敢不相正哉？執事曰：『吾人與天下本一體也，惟其有己，是以不免間隔，能克己復禮，則天下同歸於仁。則下文「四勿」，皆克己之功也，是克己猶言舍己也。』」<sup>69</sup>從中可見，焦竑將「克己」作「舍己」解，顯是與龍溪之學相同，強調「己」之負面意義，是我們認識萬物一體之阻礙，自然應捨去方能同歸於仁。

但楊起元卻反對焦竑的「捨己」之論，因「捨己」實全然與近溪「能己」宗旨相悖。他認為焦竑既然與自己同樣從師近溪，就不該對近溪重要宗旨認識錯誤，反而更應發揮自己能力，將近溪苦心孤詣之旨傳播發揚：「若乃宣揚而光大之，如執事力量，豈能兩有？」必須糾正世人對「克己」的錯誤理解，方能重拾孔門

<sup>67</sup> 其曾自言自己不欲辨是非、折異說，只欲學大學、大人之事，其道：「昔子貢之學，起於方人，故終不聞性與天道也。故辨前賢之是非，折異說之紛拏，世自有其人在，而不佞有所不敢，何也？畏其始之以小，而終於不大也。」〔明〕楊起元著，謝群洋點校：〈周謙山先生〉，《證學編》（上海：上海古籍出版社，2016年），卷2，頁124-125。

<sup>68</sup> 焦竑雖學近溪，但亦對近溪學問有所保留。他在討論「化」時曾指出「胸中情識意見，一毫消融未盡，不可言化」時，就舉李贄問自己近溪之學「已得乾淨否」為例，焦竑雖未答覆，而僅以「乾淨即是化，吾輩未易到此，須從知非始」說明。語脈之間，似有近溪未能至此的意思。近溪不重「知是知非」的省察工夫，與焦竑立場自有差別，亦成為反對「克己」新解論述的關鍵；〔明〕焦竑：《澹園集》，卷47，頁715。白靜亦曾就文獻考證焦竑並不師從近溪，反而更多是質疑其學說。見白靜：《下學上達，學以復性：焦竑思想研究》（北京：中國傳媒大學出版社，2014年），頁144-165。

<sup>69</sup> 〔明〕楊起元：〈焦漪園會長〉，《證學編》，卷2，頁99。

真脈。且近溪之所以如此看重「克己」新解，正是因此章傳遞了孔門重要的心法，才會對於「『克己』」二字，尤極力隄防，盡命爭辯，惟恐少涉傷殘，失却伏羲、孔子一生精神命脈耳」，<sup>70</sup>要言之，近溪對此章用盡苦心，其實正是欲由此承接「孔子一綫真脈」之意。

相較於二溪多在《易·復卦》卦爻的語境中討論，楊起元言此相關議題，多大開疆土，擴及《易傳》、《論語》、《孟子》甚至理學傳統，以經典的論據作為支撐師說的重要關鍵。此信從以下兩點說明「克己」必定是正面意義，而不應包含任何負面對治意義的原因：（1）言仁德、言天道只該有正面積極的力量。（2）此章是讚〈復卦〉之妙，並非言改過之法。就第一點來看，「克己復禮」是孔顏環繞在「為仁」宗旨問答的語境，是狀摹天道，不當有「傷殘」之論，其言：

蓋以顏子所問，問為仁也；孔子之答，答為仁也。仁是何物？渾然太和元氣也。太和元氣之中，雖纖芥微物，猶不傷殘，況天下之大乎？

又況自己之親乎？欲不傷殘天下，先不傷殘自己。（潛老復我云尚且無己，何處傷殘）則克之一字，決非克治、克勝、克去之謂矣。<sup>71</sup>

我們不可忽略此處連用四次「傷殘」二字的重要意義，這反映出楊起元對師門宗旨把握甚精。<sup>72</sup>近溪之所以改動舊解，原因即在去欲、化私論述容易陷入分別心，呈現出「對設性」的論述，而仁體天心「無對」，那麼，只要直接呈顯出仁之本體，更無善惡對設可言。<sup>73</sup>起元則抓緊近溪的「生生」宗旨，認為仁體應當只

<sup>70</sup> 同前註，頁 100。

<sup>71</sup> 同前註，頁 99。

<sup>72</sup> 近溪曾指出原憲伐怨、欲二端工夫，是一種傷殘生道之行為，嘆道：「吾夫子聞知此語，頗覺傷殘，漫付之一嘆，曰：『可以為難矣。』蓋怨欲是人性生，今伐治不行，豈是容易？」〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》，頁 246。可以看出，他認為怨、欲也並非是去對治、消除的對象，而應還他本然天之自性，自能見生生樣態。

<sup>73</sup> 審查人認為，此處龍溪亦主張此義，龍溪卻常以無善無惡、無是無非，強調此「無知無所不知」，亦不落於相對性，確實如此。但這裡的對設性是自始即無相對可言，而非對相對之超越。龍溪好用明鏡照物，這就有主客二分之意。但無對性是心雖見物，但心物無對。此處的「有對性」、「對設性」源於徐聖心的論點啟發。其曾以「心之無對性」述及先秦孔孟儒學的特質，並進而開展出中國文化獨特的型態。而此指出此「無對性」的特色，是「心之在其自己」，且



有「生機」無限湧動的積極面向，而非透過任何消去克治的工夫來展開；若說這是對身之私欲克除，就等於承認了此仁德流行中有負面之物存在，無疑殘傷天道的全體善德，但此章既然是教顏子體會「仁」，而仁又是太和元氣流行的一氣生生狀態，為人與萬物共在之生意，那麼體現仁德，就不該從消極的殘生害性中見。

楊起元對審察克私工夫中帶有對真己的「傷殘」之意發揮甚詳，不僅說明此身（己）之至重，不該有任何戕傷，亦將近溪沒有詳細說明的善惡問題，如何涵括在一氣生生之機中，皆有詳細的論述。如他曾引伊川（程頤，1033-1107）責備人君折柳枝之例，借以說明何以原本在理學語境中視為「人欲」流露，應當克去的「戲」之私意，卻可以是仁道「生機」之展現。其曰：

當人君戲折柳枝之時，豈無可以引之於道者？蓋即此戲便是生機。戲者，天下至神之理也。……夫君臣至嚴之際，得此一戲之機，何其神也！嚴則肅，戲則和。肅者，閉塞之端；和者，交泰之兆也。為人臣者，便當推廣此戲以成樂體，即此樂體以成生德，而天下之治由此成矣，而奈何其失之也？其言曰：「方春發生，不可無故摧折。」是徒知柳枝之不可摧折，而不知吾君之生意之尤不可摧折也。<sup>74</sup>

在這具體用例可以清楚得見，為何羅、楊二人都認為不應先行對事物之價值做出善惡之分判，若如理學家認為君王戲折柳枝，是錯誤行為，是私欲湧動，應當加

---

不先預設一「對相對境的超越而絕之」，而是「伊始即不處於『相對境』中，非基於相對境之意識而受其困，力圖抗逆超克而上的結果。……而是自始即不曾進入對待、對設性的狀態」，「對設性」作為心靈活動的表現，則是在「與所感對象之間，乃為兩異質端而形成張力。既與我形成一張力，而我必求種種加以克服、加以宰制、加以分析，以期能加以超越。此對設性故不止言心與外物對，甚至如上所引，同時也可以心與身對，即便再試圖超越此對，但仍未破除此分別。」見徐聖心：《心之無對性——先秦儒學體現的文化性格》（臺北：臺大出版中心，2021年），頁45-48。徐聖心所指出的孔孟「心之無對性」恰可呼應羅近溪對此「無對」的重視，以期回到孔孟「仁」之血脈的盼求。那麼由此而論「克己復禮」的話，「身」與「己」自始終就不該先設想為負面情狀，而有待人之克服與超越，而是本就不從此「相對」之角度立論。

<sup>74</sup>〔明〕楊起元：〈孫區吾公祖〉，《證學編》，卷2，頁125。

以杜絕改正；或者是心學認為人一念妄動而有不良之念頭產生，應當在心上用功以杜絕此動私或流意，都是已將原本應為一體之生機顯現狀態，視為負面情態而務去除。但楊起元強調，將人之動與欲視為不善的表現，其實反而成為另一種殘傷人性生意的根源。那麼無論是惡念、善念，都可以是「生機」和樂的展現。那麼，工夫則是在如何「引之於道」上，人應當從此「生機」透顯中引導他人循此、探索此使之生、動的根源樂體，則能由此見生生不已之德；而非先是對此貼上私意的標籤，意圖進行掃蕩克除之法。而這除了是孔子識仁之法外，更是孟子「善誘」之術，教導齊王行道：「好勇、好貨、好色，孟子不以為非，而惟引之與民同者。」<sup>75</sup>

這也是為何楊起元認為可以《易》之精神理解。因為在天道生生之中，萬物消長與衝突，無非是生道的展現：「我師平日看孔子話頭，及看《易》，十分細膩，十分親切。而其看『仁』之一字，『復』之一卦，尤為細膩，尤為親切。」<sup>76</sup>將孔子之論仁與《易》的天道並觀，那麼天道定然是善，是生生流行，就算其中有衝突變化之現象，也不能是惡，更不能對此進行排除與解消，而應理解這皆是仁之生機展現。既然天道有種種衝突之變化，體現在人身上的天機嗜欲，整體亦可以「生」以「妙」來涵括，並不須對此過度提防，只要認取仁之本源，此動靜消長皆是生機奧妙：「凡吾人終日舉心動念，無一非欲也，皆明德之呈露顯發，何蔽之有？吾人一身視聽言動，無一而非氣稟也，皆明德之洋溢充滿也，何拘之有？」<sup>77</sup>此處的「欲」與「氣稟」與理學傳統「理氣論」下的「人欲」論述不同，取正面意義。即便理學中有中性的氣稟、合理的欲望之論述，但氣稟與欲終究是屬氣而非理，仍須符以天理節度；而在楊起元闡發的天道仁體生生流行之中，人身心一如，氣稟與欲，皆同是「良知」變化同運，渾然一體。那就應當看人是否能真識認此性，引導他人體達此生生之德，理解源頭從未止息，更無拘蔽或應當修、克之處。因此，他雖與焦竑都肯認「復卦」與顏子的關係，但性質全然不同。曰：

<sup>75</sup> 同前註。

<sup>76</sup> 〔明〕楊起元：〈焦漪園會長〉，《證學編》，卷2，頁100。

<sup>77</sup> 〔明〕楊起元：《證學編》，卷1，頁29。

昨執事亦云：「復卦原屬顏子。」是矣是矣！而不能不動於「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」之旨，竊常聞之師矣，此四句非克己之功，乃孔子贊復之妙也。<sup>78</sup>

焦竑從龍溪解，認為顏子是實踐「研幾」之工夫，那麼「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」皆是顏子的工夫之意義，意在表現其用功於審察之努力。如他也引象山之語說明顏子雖不若他人仍有私欲待去，但仍有些「不釋然」處須克去。<sup>79</sup>但楊起元卻發揮近溪之解，強調這是「讚復之妙」亦是讚頌仁體本應有的表現樣態，是言本體之境界語，而非工夫語。那麼，就不可以說此體有失而復之意，而是表述此體生機無限自然。要言之，楊起元不僅把握了近溪之要義，認為將此「克己」轉為對負面事物的消除，無論是否是出於良知本體以克去，都不免帶有殘傷之害，又更進一步引經教申論孔孟善誘之術，而非僅善惡對分，排惡於善外，其立論的立場更鮮明。

然而，焦竑顯然沒有被楊起元說服。從楊起元自注的小註可以看出其回應：「漪老復我云尚且無己，何處傷殘？」若言傷殘，則是須先肯定一不可解消之己，以護全此己的實在性，才有被傷的可能。但若本來即無己，又何來有傷之遺憾？焦竑對此「己」的認識，明顯與近溪、起元不同，不從此主體性的肯立為先，反而認為有此「己」，代表已有固著化的我之意識，阻礙與萬物通達一體的原初樣態。因而，雖未能得見其具體的回覆脈絡，但我們仍可從焦竑文集中談論「克己復禮」相關章解，來明白其思路。

焦竑的立場近於龍溪，其言「克己」亦帶有修治意義，視「己」為有我之執：「蓋我所獨者為己，是執己見而不能同人，此非禮之禮也。」<sup>80</sup>「己」是人我之分別而成我相後起之執見，「禮」則是天則，己克後禮才能復，方能與仁同然。禮即是仁，是天則亦是良知：「仁者，一名孝弟，一名良知，一名禮。禮也者，體也，天則也。」<sup>81</sup>復禮即是復證自家之良知本體，但因有「己」之隔，知識日茲，尚無法體此天則，須有「克己」工夫，其道：

<sup>78</sup> 同前註，頁 100。

<sup>79</sup> [明]焦竑：〈崇正堂答問〉，《澹園集》，卷 47，頁 722。

<sup>80</sup> [明]焦竑：〈古城答問〉，《澹園集》，卷 48，頁 728。

<sup>81</sup> [明]焦竑：〈答友人問〉，《澹園集》，卷 12，頁 88。

夫「不識不知，順帝之則」。苟率于己，則知識耳矣，意、必、固、我耳矣，何天則之能順乎？孔子示顏子以「克己」，正於此處一刀兩斷。當體消融則己克，己克而禮自復矣。蓋孔、顏之學，只是禮之為體，認得精。認得既精，則真禮在我，一有非禮之禮，自無所容留參雜於其間。所謂「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，所謂「三月不違仁」，所謂「約我以禮」，皆指此而言。故曰：「顏氏之子，其殆庶幾乎！」幾者，動之微，言其微動於意見，即能知之，能克之也，若待著見於聲色，浸淫於尤悔，而後徐為之計，非但措手不及，即果如其說，亦原憲之克伐怨欲不行者耳，何以為不遠復，何以為知幾也哉！來論云：「非中先有主，而徒求之四勿，亦強制耳。」是也。但所謂主者，乃其體之固然，而非我有以主之。苟我有以主之，程子所謂，是以敬直內，非敬以直內也。知直內，則方外可知，此正毫釐千里之辨，所當精意以擇之者也。<sup>82</sup>

此條是焦竑答友人問「克己復禮」之解，極為重要。雖不能確認此友人是否為楊起元，但從其引用的「來論」之語，應可推測與楊起元立場較類似，都是重視挺立起道德主體性之優先性。但焦竑卻認為，這並非能取消「研幾」工夫的必要。從其論「幾」之意義與區分顏子和原憲工夫的差異，可以看出焦竑既能發揮龍溪「研幾」之要旨，又能理解其一念工夫的特色。然而，焦竑亦有其自身特殊之詮釋，除了對念動之微的審察工夫之外，焦竑更重視的是此「一刀兩斷」下的「當體消融」之意義，不僅是私欲執著，甚至道德主體亦當隨之忘去。也因此，他反對「能己」解的關鍵已與龍溪立場較為不同，龍溪之所以批評近溪之學，是其對於意念底層過惡看得疏忽，不加留意，全盤肯定，尚非批評他過於彰顯心體道德主體性的部分。但焦竑卻將重點置放在不應過度彰顯、把捉此道德主體的存在，若過度彰顯，此反而犯「以敬直內」之失，故應是側重消去此「己」的有執之層面，方能回到「不識不知」的「真禮」。要言之，要讓本真之禮真實呈顯，絕不能於此添加任何「人為」之力，而這有意為善的「私己」一消，就是「復禮」。但這也不代表焦竑不重視本體的把握，他亦強調工夫只是在「禮之為體，認得精」上。只是這體認的具體入手工夫，並非是強化此本體的存在，而是在損去「人為」之見，透過工夫，反面性襯顯此體自然自存，故其詮釋《易·剝》何以在〈復〉

<sup>82</sup> 同前註。

卦之先時道：「不剝焉能復？今人情欲意見，牽纏不休，何以復性？……剝之又剝，至於剝膚，所謂吾喪我也。可剝的盡力剝去，只到不可剝處，真實自見，所謂碩果不食。」<sup>83</sup>唯有剝去夾雜遮蔽的情見後，真禮方現，才能回到與萬物同一的本真狀態。

那麼，可以復問的是，焦竑所謂的「當體消融」，呈現「真禮」之工夫，具體操作為何？其較不從「研幾」上著眼，但也同樣運用《易》學資源，比起〈復卦〉，焦竑更慣發揮〈艮卦〉「止其所」之理，幫助學人藉止法，攝念歸心，而亦能見此體之本然之妙，並非強制束縛：「人之性體，自定自息。《大學》之『知止』，《易》之『艮』，正論此理，非強制其心之謂也。不然，既為神明不測之物，則豈人力所能束縛之？」<sup>84</sup>可見此「止」之法，亦是本體之自為，是性體自性表現，自止自定，非斷滅空，故亦非有意絕滅念頭。

焦竑重視應先行剝法，剝除人之情見的工夫，大似龍溪的「減擔法」，要人不為知識、意見所束縛，復返其本無的空空之體，使「好念、不好念頭，俱著不得」。<sup>85</sup>如龍溪雖強調「克己」的修治，但同時亦有「忘己」，與其論「忘悟」相應，是在「研幾」後保任此「良知」化境，用而無用，在周流不停滯之用中以見真體。<sup>86</sup>換言之，「克己」與「忘己」是一體兩面，不斷照察，而復消融於空中。故龍溪是以一念入微為用力處，而同時具備本體之實有（良知），與忘悟、忘己之化境呈現，後者為前者工夫相的表現。但焦竑則著意發揮龍溪此空之面向，但比起龍溪本此良知照察的研幾工夫，更強調「不執不私」之向度，力求達至空空本體，不呈現任一有相，亦可說是其承續龍溪，而朝三教共有之工夫向度，深度靠近的展現。其引老子的「前識」概念說明顏子在求孔子之道時，亦不可避免以慣習知識理解「道」，亦與佛教之「我見」類同。其曰：「道無高、堅、前、後

<sup>83</sup>〔明〕焦竑：〈古城答問〉，《澹園集》，卷 48，頁 733。

<sup>84</sup>〔明〕焦竑：〈答友人問〉，《澹園集》，卷 12，頁 89。

<sup>85</sup>此蒙審查人提點，言龍溪的「無中生有」、「減擔法」之工夫，與焦竑類似。如「空者，道之原也。齋心坐忘，不為意見所梏，故能屢空。不遠而復，蓋得其要也」；「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。一切世情念頭上有牽扯放不下，皆謂之妄，皆是不善之動」。分見〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 3，頁 55-56；頁 57。

<sup>86</sup>〔明〕王畿：〈鄉貢士陸君與中傳略〉，收入〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，卷 20，頁 643。

也，而見爲高、堅、前、後，老子所謂『前識』也。夫博文約禮，顏子之體諸我也，而我之未竭，故前識生焉。」<sup>87</sup>此「前識」與「我見」皆是生於「己」，如此，顏子自然要「克己」，必得克去對這些名相之執見，才能復返本真之面貌。而這本真狀態，焦竑使用「言語道斷，心行處滅」<sup>88</sup>狀摹此域，與禪之空境相同，這也是焦竑特別重視知「止」的原因：「曰『欲罷不能』，猶有力可用；曰『如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已』，猶有象可從，未竭也。竭不竭，止不止矣，故曰『惜乎，未見其止』。」<sup>89</sup>知止、見止，則無象可捉，無力可用，即是知性返道之本原。

平情而論，在焦竑的論述中，已將歸止入道之法，視為三教之共同處，不僅在工夫上皆運用此止法，而所證之本體，亦與龍溪所強調的陽明良知至善本體，有所微異，而轉向了空空無礙之性體。<sup>90</sup>這不能不說是其在「忘己」、「捨己」發揮至極所呈現對龍溪的重點轉移，其道：「儒者莫高於孔顏，其論『克己復禮』也，與佛法何異？夫己克矣，而視聽言動無之而非禮；心空矣，而三千威儀，八萬細行，靡不具足。」<sup>91</sup>將孔門「克己」與佛法論「空」同視，亦是勢所必然。<sup>92</sup>但也不因言空而否定人倫禮樂，反而能如實肯定現實秩序的規範性，「析禮於道，離戒求慧，即堯禹瞿曇有所不能也」。那麼佛家「戒律」與儒者「禮樂」相等，

<sup>87</sup>〔明〕焦竑：《焦氏筆乘》，續集卷1，頁251。

<sup>88</sup>〔明〕焦竑：〈古城答問〉，《澹園集》，卷48，頁728。

<sup>89</sup>〔明〕焦竑：《焦氏筆乘》，續集卷1，頁251。

<sup>90</sup> 龍溪仍以儒學為宗，強調三教本體有別，以良知至善為準則而範圍二教，尚不能直接肯定佛之空體即等於儒學之性體。故雖也有「空空之體」的形容，但僅只是狀摹良知形式意義，在內容上仍有至善定則，故亦重視「至善」之天理準則，方能行為善去惡之工夫。但焦竑則將善、惡皆以執為解，較少去肯定積極的行善之用，行善將只是不為惡，不執著。這之中就有重點的轉向。

<sup>91</sup>〔明〕焦竑：〈贈愚菴上人說戒慈慧寺序〉，《澹園集》，卷17，頁196-197。

<sup>92</sup> 從此解也可看出，在焦竑的思維裡，三教皆共在大道之原中，見三教本是一道。因此，無論是從工夫論還是本體論來看，焦竑都不刻意區辨二教與儒的差異，而這也是其在淡化「己」道德主體時，強化其中的空空面向而導致的傾向。他曾答覆問者三教何以別時曰：「道是吾自有之物，只煩宣尼與瞿曇道破耳。非聖人一道，佛又一道也。大氏為儒佛辨者，如童子與鄰人之子，各詫其家之月曰：『爾之月不如我之月也。』不知家有爾我，天無二月。」〔明〕焦竑：〈明德堂答問〉，《澹園集》，卷49，頁745。焦竑的三教論述並非本文重點，此議題可參考錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》（臺北：臺大出版中心，2014年）。

皆是道的表徵，自然能肯定禮教的必然性，維護現世秩序的價值原則。<sup>93</sup>

由此可見，焦竑必然不能肯認近溪、起元之解，認為過度強調「己」的主宰性，而不有「忘己」、「捨己」之工夫，是執著的表現；但若僅持有「忘己」的超越面向，又不免淪為「理障」，故著力發揚人己兩忘，至更無可忘之思路，可說是龍溪思想的深度發揮，成為抗衡近溪新解的有力著力點；<sup>94</sup>又能不悖師門所重的禮教秩序，使無執無己，不淪於斷滅虛無，而是成為支持政教禮樂的原則。兩人雖在「克己」解釋上針鋒相對，但在共同重視學問方向上，亦可說展現相應的時代新風。

## 2. 危辭重語與如鼓答桴

除了與焦竑的辯論外，同為耿定向門人的管東溟亦對近溪新解有所置疑。他雖不完全否定近溪之學，<sup>95</sup>但卻對近溪堅持作此新解不能認同。除了與友人談論時批評其解為「新奇穿鑿」外，<sup>96</sup>亦與楊起元展開論爭，相關內容大多收錄在《楊若齋集》中。<sup>97</sup>書信中對近溪的批判大抵環繞在以下三點：（1）對近溪「克己復禮」新解的不滿，（2）講學汎濫，濫於授徒，（3）庸孔奇釋，近於禪宗等論上。此處僅談與本論題相關之第一點，如管東溟道：

<sup>93</sup> 如曰：「釋之有律，猶儒之有禮也。……仁、義以禮而立，無禮則仁、義壞；定、慧以律而持，無律則定、慧喪。」〔明〕焦竑：〈贈愚菴上人說戒慈慧寺序〉，《澹園集》，卷 17，頁 196。

<sup>94</sup> 《澹園集》曾載一段軼事，足以見出其對二溪之悟、忘悟更進一步的發揮：「吳密山年八十餘矣，猶孳孳問學。自言：『向訪羅近溪先生，適羅他往，住從姑山累月，求悟轉迷。張斗陽云：『公胸中話頭太多，蔽卻聰明。須盡數傾倒，方可受教。』從其言。後羅師指點，因得領悟。久之，以語王龍溪先生，王曰：『汝此一悟，亦須忘卻。』今復數年矣，不知當作何究竟？』先生曰：『將悟與忘一齊放下。』吳躍然。」〔明〕焦竑：〈古城答問〉，《澹園集》，卷 48，頁 729。若說「忘悟」是對「悟」的超越與去執，那麼焦竑的回答，正是連對此「忘悟」的優越與終極性，也一同拔除，所謂當體銷融，更無分別，由此復返、肯定眼前事物之真實。

<sup>95</sup> 管東溟文集中不乏稱其受近溪之教的影響，如道「除師教外，則唯受盱江羅先生之警策居多」。〔明〕管東溟：《理要酬諮錄》，卷下，頁 76。

<sup>96</sup> 〔明〕管志道：《酬諮續錄》，頁 10a。

<sup>97</sup> 管志道與楊起元通信時間約為萬曆二十四年至二十六年（1596-1598）年，收錄在《楊若齋集》有六封信，《問辨牘》則有一封。而《楊復所全集》中與東溟約有五封書信往來，其中關於「克己復禮」解之論，則收在〔明〕楊起元：《楊復所全集》，卷 7，頁 15-18，「〈管東溟〉之二」。

今之君子，喜以新說動眾，近溪公亦有之。如以克己復禮訓作能自復禮是也。克己復禮為仁乃古語，而孔子即用之以為訓，此即聖人之無我處，何必嫌其手勢之重，而易輕便語哉？凡此之類亦宜善學。<sup>98</sup>

此條反映了以下三個重點：（1）「克己」新解為近溪「能自復禮」之說。（2）東溟「克己」立場採「無我」的修治意義。（3）其立論根據為引《左傳》古語，作為權威保證。而這在當代「克己復禮」辯論時，是一重要方法，但早約四百年前就已展開，值得關注。<sup>99</sup>由此可以看出東溟反對「新解」的最重要的原因，即是舊解包含陽明後學的「修身」等解，本含有古訓「修治」之意義，但新解則無。故其反對近溪自為新解，不從古訓，忽略孔子文脈本從述古而來。然此處文字簡短，尚不能見其立意，我們可再對應東溟他處文集得知其詮解深意。東溟在晚年著作《論語訂釋》中，解「克己復禮」之論如下：

克者，戰勝之名。己者，對人之稱。克己，危辭也。人我之障難忘，非力勝之不可，故言克。復，反也。禮，人心中之天則也。我心盡忘，天則乃見。……為仁由己，言不可以己之難克而自諉也。由己之己，即克己之己，蓋必去有我之私而後為仁。<sup>100</sup>

此處可以看見，東溟並不避諱用朱訓「戰勝」之意解「克」，正是為了要強調「克己」的工夫向度，也是其前述所言的「手勢之重」。他認為若以為顏子已臻聖境，而不須再言此「重語」，反而會造成弊端。故「克己」是去人我、執見之工夫，有己，代表有人我之分別，這與焦竑解「己」的立場相似，強調此「己」仍是與人相對之「我相」，那麼克己與由己之「己」皆同，都是重在要去除障見我執之「己」，方能復返作為心之天則之禮。那麼，自然須盡「克己」工夫，才能復返仁體。

<sup>98</sup>〔明〕管志道：〈答楊少宗伯復所丈書〉，《惕若齋集》，卷2，頁10a-b。

<sup>99</sup> 何炳棣批判杜維明的「克己」解，最重要的論據就是使用內證法，依據最早的《左傳》作為權威，批評杜解憑己意悖離文本。而《左傳》之語，何炳棣稱為「古史料中的奇跡」，見何炳棣：〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》1991年第8期，頁142。

<sup>100</sup>〔明〕管志道：《論語訂釋》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本），卷6，頁28。



正因有我見、我執，才有人己分別出現。那麼，東溟自然不認為應當將「己」作為道德主體的正面立論，但這也不代表其與朱解一致。因其將「禮」作為仁體，並且為人心之主，可以看出此禮即是「心之本體」意義，能自為主宰，明此方可作為「克己」工夫之發動：「愚謂人心之主，不在勿而在禮，克義則在勿字中，禮常為主，自能炤非幾之萌而克之，不然，雖欲禁止非禮，而無及矣。顏子不遠復，其主全在幾先。蓋勿從禮出，禮不從勿出。」<sup>101</sup>可見東溟亦重龍溪之「研幾」悟體工夫，只是其將「研幾」之主體，賦予在「禮」之地位，以禮為人心之定則，自能掌握幾先，行克復之工夫，使人我之別能化除，不致失之甚遠。禮既是人心之天則主宰，可自發是非之則，故四勿皆從禮而流出，是自為警策之意。顏子講究「幾先」，亦是以禮之本體為主，而產生的克復工夫，禮能生出「勿」，克勝意義亦在其中，不能淆亂次序。既然禮已經是人心之主宰，那麼「己」就並非扮演與「禮」相同的角色，而是人之所以不能復返「禮」的關鍵。由此以看，「克己」自當作為「復禮」之重要工夫，是聖人表述「無我」的關鍵處，故東溟特別提醒楊起元應重視「古訓」的脈絡，正是要強調「克己」本就是「危辭」，是聖人之激切重語，警策人踐行工夫之意，其以古訓《左傳》楚靈王為例道：

按《春秋傳》載夫子述古之言曰：「克己復禮仁也。楚靈王若能如是，豈其辱于乾谿！」然則此一句，乃古人之格言，而夫子引之也，其義全重「克己」二字；而警策顏子深意，則全在下文「一日歸仁」、「為仁由己」兩義。近有訓「克己復禮」為「能自復禮」者，大非。或疑顏子之己何待于克，而夫子閑之，不知我心非聖人不盡也。古人論學多危辭，大率類此。<sup>102</sup>

可見其認為孔子引古訓為例，亦是要顏子理解「克己」之工夫，使其能理解克復之效。且就算賢如顏子，亦當有「克己」工夫可做，甚至這才是屬於顏回的工夫要義，因「我心」甚微，亦非具顯化的怨、欲之意，只有聖人能盡除。故孔子不嫌以重語危辭警戒顏子，成聖工夫，非一蹴而就，自不可懈怠。

東溟雖同意禮為人心之仁體，但亦不完全認為人心直下自悟，就能全然掌握，因「我心」難斷。人雖能頓悟本體，但習氣、識蘊難除，仍須不斷行「克己」工

<sup>101</sup> 同前註，頁 30。

<sup>102</sup> 同前註，頁 29。

夫，以達圓證，反對一悟便了的宗門之論。<sup>103</sup>為此，他強調「克己」與「復禮」，正是具有主客、內外相輔正的意義：「動之以禮，正從心不踰矩之事，為可以小疵小節蔽之也。重智仁不重莊禮，正近儒宗禪之敝習。」<sup>104</sup>不斷博學廣識的工夫，亦是助「克己」之法，故重禮法、讀書，亦是輔正大本所在，不可視之為小節。<sup>105</sup>

那麼，東溟的「克己」與「復禮」，就並非是同一性的概念，而是兩種工夫要求，也是其與龍溪不同的地方，甚至在此有融合朱、王的特色，既有悟本體之要求，因悟啟修；更要由修證悟，分立主客觀工夫。「克己」工夫不輟，同時亦須合乎禮法準則，與其思想所重的「圓宗方矩」之論述相當。<sup>106</sup>因此，東溟極為重視聖人垂訓禮教之典範，這也使其與近溪重禮之傾向不謀而合，但他雖稱讚近溪重至善的「法聖」這一面，<sup>107</sup>但也嚴厲指出近溪不脫泰州鄉愿之風，工夫不密，禮的外在規範意義未能發揚，可謂「智雖及之，而行不副耳」。<sup>108</sup>其極為重視「禮」

<sup>103</sup> 東溟思想本有頓悟與圓證之分，他認為頓悟仍不足夠，仍須不斷修行以達圓證，方能全盡仁體之境：「學人未有不從久修而入頓悟，從頓悟而入圓修，從圓修而入圓證者也。」〈答孫無見疑義五條〉，《酬諮續錄》，卷4，頁17。又言：「仁體實與名根相上下，名根有一絲之未盡，則仁體有一絲之未圓。」〔明〕管志道：《問辨牘》（東京：東京內閣文庫藏，明萬曆二十六年序刊本），頁66。

<sup>104</sup> 〔明〕管志道：《論語訂釋》，卷8，頁20。

<sup>105</sup> 廣學的內容，則是程朱所重的世教禮法、儒聖典則：「行門則盡在中庸五道三德九經中，謂合內外之道。」〔明〕管志道：〈答趙太常石梁丈書〉，《續問辨牘》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第88冊（濟南：齊魯書社，1995年，據明刻本影印），頁55。

<sup>106</sup> 此論涉及到管志道的三教論述，難以盡述。大抵來說，其「圓宗」乃其統攝三教本體之學；「方矩」則重程朱禮法之則。故圓宗與方矩之間並非一致，前者涉及至出世學問，後者則是專指世教。更多論述可見吳孟謙：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》（臺北：允晨文化，2017年）。

<sup>107</sup> 在詮釋〈大學〉止至善之論述中，其認為朱子、陽明解釋都不盡妥，惟「羅氏之至善在聖訓此從聖人之規矩出方圓也」，與眾說異，立下模範以嘉惠後人，故言「羅氏言格物須合古人至善之格，其嘉惠後學不淺已。」可見尊崇古聖經訓，是其認為近溪提倡之深切處，也是東溟極力發揮之處，使其學問有深厚的法聖崇禮之性質。〔明〕管志道：《大學測義》（東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十四年序刊本），頁12-14。

<sup>108</sup> 〔明〕管志道：〈答耿操臺年丈書〉，《理要酬諮錄》，卷上，頁77。近溪畢竟與東溟最不喜的泰州學風相近，性好講學，對近溪批評亦重：「有圓解者，莫如羅近溪公，不無一毫暖烘人之心，便是鄉原氣息，是以招來密而防檢疎，布種多而結實寡。」見〔明〕管志道：〈答焦翰撰漪園丈〉，《問辨牘》，卷亨，頁18。

的主宰義與獨立性意義，也可看出東溟在解「克己復禮」時，為何那麼重視「古訓」定不可更移的心跡所在。

然而，相較於東溟重在以《左傳》古訓來支撐聖人危辭之語，解「克己復禮」章為工夫映證，楊起元更重視《論語》章節內文語脈與宗旨的意義。他也回歸經典，並別舉內文章節安排以及孔門教人宗旨為證，以說明近溪之解並未違反孔門之教，反而與之息息相關。首先，楊起元強調應從顏子問仁的特殊性著眼，故提出聖人之教法，在於「如鼓答桴」與「針芥相投」，強調「克己復禮」之脈絡應放在顏淵與孔子的問答方向中理解，而不該貿然以他典解釋，故曰：

若夫克己復禮之訓，此自有說。大抵聖人立言如鼓答桴，在釋家謂之針芥相投，斷斷乎不爽者。顏子之問為仁也，仁者天地之生德。以生德問，即當以生德答，而奈何以克敵之克答之，則桴鼓乖而針芥左矣，此決知其不然也。《易》曰「復其見天地之心乎」，又曰「復以自知」，皆「能自復禮」為仁之証也。惟《左傳》有楚靈王不能自克以及於難之事，而引孔子曰「古志有之，克己復禮仁也」一句，此則左氏援引之說，而未必為孔子之說也。<sup>109</sup>

楊起元的論証大要如下：若要解《論語》本義，應從文本內部脈絡來討論，尤其是此章為顏淵問仁，那麼應當從「問仁」這個語境出發，自然與《左傳》中探討楚靈王何以遭難，脈絡不合。「問仁」是正面之意義，《周易·繫辭》也明確說道：「天地之大德曰生」，而仁當與生生之德並見，自然以表彰「生德」之道理之回應，若以「克敵」之克解釋，則有違此「生德」之樣態。前者為滅殺，後者為生生蓬勃意義，脈絡自是不合。其次，若要引他論為根據，那麼《易·復卦》亦可作為資據，亦是聖人所出，不見得只能以《左傳》為本。更何況《左傳》亦經左氏編纂、引述，可能也非孔子之本意，那麼，自然應當從孔子親述之論更有說服力。

再者，判斷此新解是否有說服力，亦可從聖人教人宗旨來看，與其所言是否相合。如舊解所論的「克去己私」，在《論語》教人之法中，是否具有重要位置，這亦是重要的「內證」之法，參考他經，反而落於「旁證」之效力。若考察《論

<sup>109</sup> [明] 楊起元：〈管東溟〉，《楊復所全集》，卷7，頁16-17。

語》內部，答案自然是否定的。其道：

且吾近師自求之學問之中，無克去己私之事。又求之孔子雅教，亦無克去己私之言。惟原憲問克伐怨欲不行，孔子止許其難，不許其仁。以故極力主張能自復禮之說。今謂吾師喜以新說動眾，此或不然。一時之眾可動，百世下大有人在，安可欺也！百世之人心即一時之人心，百世不可欺，即一時亦何可欺也？……惟門下不以先師接引之廣為可，故亦不肯其能自復禮之說，惟不肯其能自復禮之說，故亦終不以其接引之廣為可也。<sup>110</sup>

其認為管東溟之論已夾雜私見，因東溟對近溪濫於授徒，接引之教影響過廣，本就不以為然。也一併歸責近溪好自立新解，以博得眾人關注，當然不能平心靜氣深探近溪此論的立意並不違反孔門之教，反而正是孔門為仁宗旨，故帶有明顯的「先見」立場。儘管東溟以《左傳》經典為據，但其實仍是出於自身的詮釋與立意，就算以古訓為證看似客觀，但若出於自身「先見」所引用的經典，本身就經過再詮釋，而無法作為權威保證。

值得一提的是，管東溟與楊起元環繞著經典內外展開的辯論，正是當代何炳棣與杜維明的「克己復禮」之前奏，其所引用的經典例證與兩人辯難重點、方向實有相互呼應之處，如杜維明所強調的內證、聖人宗旨要義與修身等正面性意義，何炳棣所重視以《左傳》為經典憑據，以及對禮的神聖性、客觀性規範的在意，都可在二溪、乃至新舊解爭論中看見雛形。那麼，陽明後學的「克己復禮」論述，也就不必然只限於心地工夫，無法開出重視禮教的規範意義。而其重古禮重經典的強調，亦可與清儒相連，而有其相承的連續性。<sup>111</sup>

<sup>110</sup> 同前註，頁 17-18。

<sup>111</sup> 陽明後學中的禮學與禮教論述，或許比我們想像中還要濃厚，其中帶有的客觀性規定色彩，亦有嚴格的秩序規範。但必須指出，其人重視禮，與當代後習俗倫理學所論述意義不盡相合。甚至，在當時語境中，「禮」多成為他們重要資源，以抗衡「俗」之流弊的主張。王汎森認為管東溟等人「禮治社會」的構建與「以禮抗俗」的主張，是欲以客觀的禮教秩序，來矯正心性流弊。見氏著：《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》（臺北：聯經出版事業公司，2014 年），頁 41-87。這種禮教秩序多與政權、聖王意識牽連，有其神聖性在，非大眾所約定之禮儀習俗，而是專指聖王的政教之域。羅近溪、楊起元、管東溟等人都引明太祖為聖教典範，其禮教為聖王製作，難以透過眾人「溝通」開放「社群場域」而建立。可見明

綜上所述，楊起元與焦竑、管東溟的辯論，除了反映二溪之解在萬曆時期的延續與發展，亦展現了不同的工夫論意義。有此變化的原因，或因在於心學與佛道二教持續的交涉上，亦吸納了佛道二教對過惡入微的反省，對過惡的凝視與戒懼更為慎重。故龍溪的一念工夫對心性細密化的理解，與其佛道二教思想的融入密不可分，使其對於工夫要求更為嚴格。但對於過惡的戒懼工夫發展至甚，亦容易引發對人性的嚴峻苛切，故有泰州至近溪一脈發揚仁體，重拾仁之生生，以生道重拾孔子精神。但兩條工夫亦不當無限制朝向二端發展，當佛道二教思維過多滲透其中時，反而壓制了「良知」學正面顯發之意義，容易淪於肯定空性本體，造成將權威交付給外在禮法之保證。相反地，對生機無限肯定之下，亦同樣失落「良知」為善去惡的成聖工夫之努力，而坐成肯認現成之流弊。

然而，工夫亦不可只取一端，而當互相輔佐與支持，如同樣身為楊起元、管東溟的友人鄒元標，在答人問到「克己復禮」之新舊解之是非時，亦指出二解可相互並看，並非水火不容：

問：「克己復禮為仁。朱子謂必克己而後復禮。近有謂克，能也。己，自也。謂能自復禮便為仁。二說孰是？」先生曰：「能自復禮者可以語上也。千百里得一人，如比肩焉；必克己而後復禮者，初學授此拄杖，便不跌倒無著落。」<sup>112</sup>

可見近溪所開出的新解，較適宜於對上根者立教而言，而舊解所重視的修身、克勝之審察意義，則對初學者有提示、警戒之作用。工夫雖不同，但亦能相互支持，不必然否定任一邊。皆是針對其所欲戒懼之狀態而有的不同工夫論述，那麼皆可相互支持以求其全。這樣平心的立場，後也可在方以智（1611-1671）融和其父祖的調和之論中看見，可說是「克己復禮」新舊異解在明末清初之際終於找到了相互溝通調解之道。<sup>113</sup>

---

清儒所論的「禮法」客觀秩序，亦與近代「溝通理論」不同，應當仔細考量其中差異脈絡，以釐清「禮」在不同歷史時代的定位與意義。關於後習俗責任倫理學與儒家禮樂文化的討論，可見林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》一書。

<sup>112</sup> 〔明〕鄒元標：《南臯鄒先生會語合編》，頁32。

<sup>113</sup> 方以智強調「克己」應同時包含了「自克」與「自由」意義，故曰：「克己即由己，無我之我即皆備之我。天地間相反者常在一處，心是妙物，即是累物。克之言盡也、能也，為其克

## 四、結論

就晚明語境來看，「克己復禮」真正產生「新」之意義，且引發極大的爭議，是發生在嘉靖、萬曆時期的二溪與其門人的兩種詮釋進路之中。嚴格來說，亦可謂是以羅近溪「新解」為中心，透過重新詮釋「克己復禮」之章理，而導致同門之間不同的「致良知」工夫論爭，進而引發眾人對於「新解」的質疑。在兩造的爭議中，也可以看出，陽明後學等人的「克己」詮釋，亦非僅能孤立來看，其中所反映出的議題，如迸發出類似漢、宋學「能」、「勝」異解的爭論、經典的旁證與內證的引用效力，種種皆可與清代乃至當代爭論焦點相為呼應。無論是否有直接的影響，都是不容忽視，值得留意的重要歷史時刻。

因此，本文透過重新梳理二溪之解義，意在闡明「克己復禮」解之詮釋，在陽明學中隨著工夫論的不同，亦有不同的立場傾向，其人問題意識亦有轉折。如陽明雖提出「良知」，轉易朱學的天理範式，使弟子在解釋此章時，亦有意強調「致良知」應是第一義工夫，以確立良知本體為重，而非是「勝私」為先。但是，陽明在「克己復禮」章，實則並未反對朱子的存理去欲論述。這也是唐君毅所認為陽明思想中，極為類似朱子而遠象山的部分，其言：「陽明之言致良知，則又正是重此天理人欲之辨。……陽明之重此二者之辨，即又明近朱子，而與象山不同者也。」<sup>114</sup>換言之，即使以致良知為第一義，但也必然涵括存理去欲的工夫在，也因如此，即使在鄒東廓、王龍溪等人的「克己修身」解中，雖有批駁朱子之意，但並非有意以「新說」替代，亦不能完全否定朱子的「天理人欲」交戰的工夫論存在。

但羅近溪卻不同。其所提「能自復禮」解，卻別有用心，可以說其解的提出，方是真正脫離「天理人欲」語脈下的「新解」之成立。因羅近溪新解之意義，除了在於革新宋儒的「去私」之論外，他亦不認同同門的工夫模式，此中差別在於「能己」解不認為「私欲」與「我執」有對治的必要性。並且認為，對此進行審、

---

而能生也。……四勿即是四無，自克自由，則不必勿之而自無矣！」〔明〕方以智：《一貫問答》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第3冊（合肥：黃山書社，2019年），頁47。方氏融會家學所誕生的「克己」論述，恰能會通晚明新舊解之爭，亦可是其集大成的心願展現。唯此脈絡受限篇幅，不能展開，筆者已撰他文另考。

<sup>114</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，頁295。

治之工夫，也已落入分別心之起見，而不能從無對之本心來看。因此，其與龍溪在以〈復卦〉解「克己復禮」章時，所注重的重點即不同，龍溪強調研幾工夫之重要，要求一念克復，時時保任良知本體，避免人混習氣為真性。但近溪則是從悟體、識認中體知本體，其確認此體的至善原則，不從良知「知是知非」立論，而從禮法、古聖經典印證保任。兩人雖皆屬悟本體即工夫的良知學脈，但如何悟的工夫焦點並不相同，也導致龍溪對近溪之學的批評，以及後續論爭。

二溪之異解所透顯出的工夫差異，也可在萬曆時期楊起元與其友人焦竑、管東溟的爭論中展現。在此時期的辯論中，三人思想皆透顯出重視經典依據，以及禮教規範的傾向，反映出近溪以降，陽明後學逐漸興起學問化、重視禮教軌則的學問化思潮。但從三人環繞「克己復禮」的新舊解爭論來看，他們雖依憑二溪之詮解方向，分別展開不同工夫進路，但亦非被動重複二溪學問，而不自覺往變化二溪的立論發展，展現出自我的詮釋特色。如楊起元雖亟力支持師說，強調「能己」之正面性，以「己」作為道德主體的重要實踐依據，故認為「能己」之工夫，在於識認此本體，但也正因為反覆強調此意，使楊起元的學說帶有極為濃重的侈談本體之特質。而這同時也較失落近溪所重視的「復禮」之客觀性意義，少談以古聖經典的「至善」作為客觀保證的面向，故亦給人全談本體的「上乘」之論。<sup>115</sup>而焦竑在發揮「克己復禮」解時，則淡化了「己」的積極面，特別避免談論道德、美善之「己」，避免落入「理障」之弊病，其特別重視以「止」之工夫，來避免學人的知識執見，故不特意發揚、顯豁此道德主體的重要。然此論亦不免淡化「良知」之「良」展現在「知是知非」場域的實踐向度，與龍溪重點亦別，難免開啟接引三教契機與邊界混融傾向，使儒學立教矩則亦難以安立。<sup>116</sup>東溟雖亦強調去

<sup>115</sup> 龍溪門人張元忬曾寫信給羅近溪，表達其對楊起元在發揚近溪師說時，不免有偏重現象的擔憂，如道：「復所欲廣師門之傳，每對人談本體而諱言功夫，以為識得本體便是功夫。」見〔明〕張元忬撰，錢明編校：〈寄羅近溪〉，《張元忬集》（上海：上海古籍出版社，2015年），卷5，頁121。王時槐也曾規勸起元，勸道：「人性雖善，而宿生垢染，誰則無之？且畏難樂徑，亦常情然也。倘其間聞教不善領會，或未免掠虛為悟，動以準繩為桎梏，修證為下乘，此在高明之士乃有此失。甚至毀戒潰防，妄稱妙用，即於世道不無可憂。不識老先生亦可以上乘兼修中下之說，預塞其流弊否？」勸其立教應慎，不應過於重視本體，反而會開啟學人重悟輕修之病。見〔明〕王時槐撰：〈答楊復所大司成〉，收入錢明、程海霞編校：《王時槐集》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁398。

<sup>116</sup> 焦竑好以空論性，雖也強調禮法，但空性與世教間如何能有一必然的聯繫，就常引發儒者之

我見、我執的重要，但實則其重心安頓在「禮」的層次，就此重「禮」之脈絡來看，實有回應並吸納近溪「復禮」之要點，有對治王學只重心而不重禮之弊病。<sup>117</sup>故其雖批評近溪新解之論，但卻在此批評中，無形間可接上其重禮之論。由此可見，萬曆環繞「克己」的論辯過程，亦非一成不變的被動接受，雖各自從二溪脈絡出發，但也能依據當時流弊現象與自身關懷，而展開不同詮解特色，展現出豐富且多元的面貌。

最後，理解晚明陽明後學的新舊解論爭，不僅補齊「克己復禮」詮釋史上對於此時段長期缺乏認識之處，亦能讓我們深入釐清二溪間工夫論差異，以及其中問題意識的發展與變化。陽明學在萬曆展開重視經典與禮教的學問化傾向，亦能使我們對於明清新風的變化有重新考量的契機；而爭辯中涉及對經典方法論的運用，亦能提供當代論辯新視角，在漫長「克己復禮」詮釋史的闊土中，陽明後學所開闢的疆域，實不失為承先啟後的重要典範。

---

憂懼。其師耿定向就常寫信向焦竑表述其擔憂此論，導致異學混淆儒釋邊界，無法根本肯定禮則成立的依據。

<sup>117</sup> 此點東溟正能與近溪重視禮法的一面，相互照映。另東溟重視禮教秩序等具體習俗等特色更多表現在《從先維俗議》一書中，此可見〔美〕魏家倫著，施珊珊編：《晚明地方社會中的禮法與騷動：管志道〈從先維俗議〉研究》（杭州：浙江大學出版社，2016年）。



## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔宋〕陸九淵著，鍾哲點校：《陸九淵集》，北京：中華書局，2008年。
- 〔明〕方以智：《一貫問答》，收入黃德寬、諸偉奇主編：《方以智全書》第3冊，合肥：黃山書社，2019年。
- 〔明〕王時槐撰，錢明、程海霞編校：《王時槐集》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 〔明〕王棟：《會語正集》，《一菴王先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第10冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 〔明〕王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕張元忬撰，錢明編校：《張元忬集》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 〔明〕焦竑撰，李劍雄點校：《澹園集》，北京：中華書局，1999年。
- \_\_\_\_\_：《焦氏筆乘》，北京：中華書局，2008年。
- 〔明〕黃宗羲：《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 〔明〕楊起元：《楊復所全集》，臺北：傅斯年圖書館藏，據日本內閣文庫藏明刊本影印。
- \_\_\_\_\_，謝群洋點校：《證學編》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 〔明〕鄒元標：《南臯鄒先生會語合編》，東京：內閣文庫藏，明萬曆四十六年序刊本。
- 〔明〕管志道：《惕若齋集》，臺北：漢學研究中心，明萬曆二十四年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《問辨牘》，東京：東京內閣文庫藏，明萬曆二十六年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《理要酬諮錄》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《酬諮續錄》，東京：內閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《論語訂釋》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《大學測義》，東京：尊經閣文庫藏，明萬曆三十四年序刊本。
- \_\_\_\_\_：《續問辨牘》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第88冊，濟南：齊魯書社，1995年，據明刻本影印。
- 〔明〕羅汝芳：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

〔近人論著〕

- 王汎森：《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》，臺北：聯經出版事業公司，2014年。
- 王格：〈楊起元的學派與信仰〉，《惠州學院學報》2018年第2期，頁24-28。
- 白靜：《下學上達，學以復性：焦竑思想研究》，北京：中國傳媒大學出版社，2014年。
- 向世陵：《「克己復禮為仁」研究與爭鳴》，北京：新星出版社，2018年。
- 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1976年。
- 何炳棣：〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》1991年第8期，頁139-146。
- 吳孟謙：〈晚明心學成聖論述的變化——以羅近溪、管東溟為主要線索〉，《臺大中文學報》第44期，2014年3月，頁103-148。
- ：《融貫與批判：管東溟的思想及其時代》，臺北：允晨文化，2017年。
- 吳震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。
- ：〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就「克己復禮」的詮釋而談〉，《復旦學報（社會科學版）》2006年第2期，頁72-79。
- 林月惠：《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘊義與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年。
- 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，臺北：聯經出版事業公司，2017年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，《唐君毅先生全集》，臺北：學生書局，1990年。
- 徐聖心：《心之無對性——先秦儒學體現的文化性格》，臺北：臺大出版中心，2021年。
- 高瑋謙：〈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年。
- 陳立勝：〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——對宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，《哲學研究》2019年第1期，頁73-84。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 彭國翔：《良知學的開展——王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：生活·讀書·

新知三聯書店，2015 年。

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

勞思光：〈王門功夫問題之爭議及儒學精神之特色〉，《思辨錄：思光近作集》，臺北：三民書局，1996 年。

黃熹：〈試論晚明儒學轉向說的理論缺陷——以焦竑思想為中心〉，《孔子研究》2011 年第 2 期，頁 105-112。

劉琳娜：〈晚明三教會通視域下的「克己復禮」新釋〉，《鵝湖月刊》第 46 卷第 12 期，2021 年 6 月，頁 15-23。

樂愛國：〈王陽明對《論語》「克己復禮為仁」的解讀及其後學的變異——兼與朱熹的解讀比較〉，《貴州社會科學》2020 年第 2 期，頁 29-36。

錢新祖著，宋家復譯：《焦竑與晚明新儒思想的重構》，臺北：臺大出版中心，2014 年。

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，頁 93-124。

魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版事業公司，2016 年。

龔鵬程：《晚明思潮》，北京：商務印書館，2005 年。

島田虔次著，甘萬萍譯：《中國近代思維的挫折》，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

溝口雄三：〈清代前葉における新しい理觀の確立：克己復禮解の展開からみて〉，《中国前近代思想の屈折と展開》，東京：東京大学出版会，1980 年。

魏家倫著，施珊珊編：《晚明地方社會中的禮法與騷動：管志道《從先維俗議》研究》，杭州：浙江大學出版社，2016 年。

# “Yanji” and “Shengsheng” : Two Approaches to the Interpretation of “Self-Discipline and Restoring Rituals” in the Followers of Wang Yangming and Their Significance in Intellectual History

Wang, Yu-Tzu\*

## [Abstract]

The “Self-Discipline and Restoring Rituals” chapter in the *Analects of Confucius* has long been a popular focus of study in Confucianism. However, the interpretations and debates among the followers of Wang Yangming have yet to be fully explored. This paper aims to point out that the different interpretations of this chapter by Wang Longxi and Luo Jinxu, two prominent disciples of Wang Yangming, are based on their different views on the cultivation of the “innate knowledge of the good.” By examining the differences in their approaches, this paper demonstrates that Luo's interpretation, known as the “new interpretation,” has its unique features and became a watershed moment in the debates over the old and new interpretations of “Self-Discipline and Restoring Rituals” during the Wanli era. Through clarifying the differences in interpretation between Wang and Luo, as well as examining the views of their disciples such as Yang Qiyuan, Guan Zhidao, and Jiao Hong on the “new interpretation,” this paper not only sheds light on the interaction between the followers of Wang Yangming and the classical texts from diverse and divergent perspectives but also provides a new perspective for contemporary debates, helping us understand the intellectual history behind the interpretations.

**Keywords:** Self-Discipline and Restoring Rituals, Yangming's disciples, The Two Xi, Yang Qiyuan, Jiao Hong, Guan Zhidao

---

\* Assistant Research Scholar, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.