

羅汝芳與祖師禪

趙偉

南開大學中文系博士生

提要：羅汝芳是晚明思想界一位十分重要的人物，但是直到目前為止，對他的研究卻有所忽略，特別是他與佛禪的關係向來未被重視。雖然羅汝芳在著作中幾乎沒有提及佛禪，偶爾提到也是持批判的態度。但是經過考證，發現他與禪僧交往密切，並且廣泛地閱讀佛禪典籍。羅汝芳著作中，滲透出深深的佛禪痕跡，特別是祖師禪的一切現成論和頓悟論，對羅汝芳影響最大最深。羅汝芳的學說中，處處展現出祖師禪的思惟方式，黃宗羲說他得祖師禪之精髓，是確鑿有據的。羅汝芳認為人人具有與聖人一樣性，一樣的良知，這種良知是不學而能不慮而知。這種良知的內涵，就是孝弟慈。

關鍵詞：祖師禪 一切現成 頓悟論 良知現成 孝弟慈 不學而能不慮而知

一

羅汝芳，字惟德，號近溪，明正德九年（一五一五）生於江西建昌府南城四石溪，嘉靖三十二年中進士，授太湖縣縣令，後擢刑部主事，出守寧國府。他是明後期有一定影響的理學家，其理學思想屬於王學左派的泰州一系。《明史》卷二百八十三〈王良傳〉云：「良傳林春、徐樾，樾傳顏鈞，鈞傳羅汝芳、梁汝元，汝芳傳楊起元、周汝登、蔡悉。」在這個傳承中，在思想史與文學史研究的對象中，被給予足夠重視的，大概只有王良了。晚明的社會與文化雖然豐富多彩，但最經常進入人們言說視野的，仍然只有李贄、湯顯祖、「三袁」等寥寥幾個人，而舉起晚明文學與革新思潮旗幟的思想界的先行者，卻常常被忽視，其思想的光輝與價值也被埋在充滿灰塵的角落裡而沒有被發掘出來。而羅汝芳，在這個傳承中位居中間且在晚明思想界具有重要地位，就是這被忽視的人中的一個。

晚明文學思潮中的活躍人物，或多或少都與羅汝芳有關係：或以之為師，或以之為宗，或與之交往密切。比如：李贄《焚書》卷三有〈羅近溪先生告文〉，對羅汝芳推崇備至，曰「自後無歲不讀二先生（王龍溪與羅汝芳）之書，無口不談二先生之腹」〔註 1〕。《明史》卷二八八〈焦竑傳〉記載，焦竑講學以汝芳為宗：「竑既負重名，性復疏直，時事有不可，輒形之言論，政府亦惡之。……講學以汝芳為宗，而善定向兄弟及李贄，時頗以禪學譏之。」

《四庫全書總目》卷三十七為管東溟《孟義訂測》七卷寫的提要曰：「是書詮解《孟子》，分訂釋、測義二例。訂釋者，取朱子所釋而訂之，測義則皆自出臆說，恍惚支離不可勝舉。蓋志道之學出於羅汝芳，汝芳之學出於顏鈞，本明季狂禪一派耳。」袁宏道對羅汝芳也是十分推崇，認為他與王陽明是儒學的真傳，「至近代王文成、羅盱江輩出，始能抉古聖精髓，入孔氏堂，揭唐、虞竿，擊文、武鐸，以號叫一時之聾聵」[註 2]。「白、蘇、張、楊，真格式也；陽明、近溪，真脈絡也」[註 3]。周汝登是羅汝芳的學生，對羅汝芳的推崇更是無以復加，家中供有近溪的畫像，節日必祭，事之終身。錢謙益《牧齋初學集》卷五十一〈南京國子監祭酒馮公墓誌銘〉記馮夢禎，「庶嘗假歸，師事盱江羅近溪講性命之學」。耿定向在《耿天台先生文集》卷三〈與羅近溪〉說自願充當羅近溪的鼓吹者，「惟兄職造士作用，當如兩澤浸潤之者，弟職則如風鼓而已」。其他如湯顯祖、陶望齡、鄧豁渠及其為《近溪子集》作序的諸人，對羅汝芳的推崇更是無以復加。

在諸多研究明代的著作和專文中，涉及到羅汝芳的很少，而關於晚明思想史的著作和專文，涉及到羅汝芳也很少。目前能見到的涉及羅汝芳的研究的著作主要有牟宗三《從陸象山到劉戡山》、侯外廬等《宋明理學研究》、岡田武彥《王陽明與明末儒學》、錢穆《宋明理學概述》、嵇文甫《左派王學》、黃卓越《佛教與晚明文學思潮》、張學智《明代哲學史》，論文主要有唐君毅〈羅近溪之理學〉（《民主評論》一九五四年三月，五卷五期）、陸復初〈羅汝芳的哲學思想〉（《光明日報》一九八二年三月十三日）、張克偉〈羅汝芳理學思想析述〉（《河北師範大學學報》二〇〇〇年，二十三卷第一期）。以上論著主要論述了羅汝芳學說的平民化傾向、良知心體等方面；材料則主要使用黃宗羲《明儒學案》中所收錄的羅汝芳的著作。

齊魯書社出版的《四庫全書存目叢書》中，收有根據福建師範大學圖書館、中國社會科學院文學研究所所藏明萬曆刻本影印的《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》二十四卷，本文筆者擬根據《全集》，來闡述不被注意的他的思想與祖師禪之間的關係。

二

羅汝芳家世代以孝弟聞名州里，「其先出司徒祝融之後，至漢大司農珠始家豫章柏林，至唐侍御袍之子忠六公遷此，代有厚德。明興，季文公新有室，代父遠戍，永和公讓其產於二伯，羅氏孝義遂著於州里」[註 4]。羅汝芳五歲就開始背誦《孝經》。可能自小受到家庭傳統的熏陶和所受到教育的影響，羅汝芳以後的治學也是以孝弟為指歸，「一切經書，皆必歸會孔孟，孔孟之言，皆必歸會孝弟」[註 5]。

羅汝芳以發明張揚孔孟之學為己任。如果單從字面上看，他為學絲毫不涉及佛禪。而且他還說：「禪家之說，最令人躲閃，一入其中，如落陷阱，更能轉頭出來，復歸聖學者，百無一二。」[註 6]在他早期的詩集中，有一些寫到佛禪並讚揚佛禪的作品，但後期的著作絕口

不提佛道，「今《會語》出晚年者，一本諸《大學》孝弟慈之旨，絕口不及二氏」[註 7]。然而正如黃宗羲在《明儒學案》中所說的，羅汝芳在早年時期，「於釋典玄宗無不探討，緇流羽客，延納弗拒，人所共知」[註 8]。《明儒學案》卷三十六〈尚寶周海門先生汝登〉中提到周汝登曾跟羅汝芳學佛：

已見近溪，七日無所啟請，偶問：「如何是擇善固執？」近溪曰：「擇了這善而固執之者也。」從此便有悟入。近溪嘗以《法苑珠林》示先生，先生覽一二頁，欲有所言，近溪止之，令且看去。

黃宗羲另在《南雷集·撰杖集》中說：「大略先生會通儒釋，主於向上一著，謂兩家異處在下學，同處在上達。從來儒者皆爲此說，弟究心有年，頗覺其同處在下學，異處在上達。同處在下學者，收斂精神，動心忍性是也；異處在上達者，到得貫通時節，儒者步步是實，釋氏步步是虛，釋氏必須求悟，儒者篤實光輝而已。近之深於禪者，莫如近溪。」[註 9]還有從反面談到羅汝芳涉佛禪的。《明儒學案》錄有楊止庵（楊時喬）〈上士習疏〉，云：「羅汝芳師事顏鈞，談理學；師事胡清虛，談燒煉，採取飛昇；師僧玄覺，談因果，單傳直指。其守寧國，集諸生，會文講學，令訟者跣跣公庭，斂目觀心，用庫藏充饋遺，歸者如市。其在東昌、雲南，置印公堂，胥吏雜用，歸來請託煩數，取厭有司。每見士大夫，輒言三十三天，憑指箕仙，稱呂純陽自終南寄書。」以致有學者認爲羅汝芳之學說就是禪的看法。朱彝尊《曝書亭集》卷五十三〈書先文恪公覆楊通政劾羅近溪疏後〉中說：「明自正德以後，講學者多師王伯安，伯安諸弟子漸流於禪。至萬曆初，南城羅維（惟）德拾禪宗之餘唾，惑世誣民，益無忌憚，狂瀾不可遏矣。」

也有人認爲羅汝芳的思想是正統儒學，沒有攙雜佛禪因素。錢謙益說：

至於陽明、近溪，曠世而作，剖性命之微言，發儒先之秘密，如泉之湧地，如風之襲物，開遮縱奪，無施不可。人至是而始信儒者之所藏，固如其富有日新。迨兩公而始啟其扁鑄，數其珍寶耳。李習之年二十有九參藥山，退而著《復性書》，或疑其以儒而盜佛，是所謂疑東鄰之井，盜西鄰之水者乎！疑陽明、近溪之盜佛也，亦若是已矣……若夫以佛合孔，以禪合孟，則非余之言，而柳子之言也。[註 10]

盧文弨在《抱經堂文集》卷二十三〈策問〉中也說：「楊起元晚出，請業近溪所著《天泉會語》，論者謂近於禪宗，然考其行己立朝，亦何愧儒門實踐歟！」上述說法雖然是否定羅汝芳的思想即是禪學，但從中仍毫無疑義地看出羅汝芳是受佛禪的影響的。耿定向在《近溪子集·序》說近溪之提倡佛老，不過是「借兵」[註 11]而已。雖然只是「借兵」，但畢竟是「借」了，這是毫無疑義的。

三

自宋儒以來，禪思想滲入骨髓，已成為理學的有機成分，闢佛闢禪者多有其人，但不受影響者卻是少數。羅汝芳亦是如此。雖然從字面上看不出佛禪的影子，但禪意禪思禪韻禪味以及禪的思惟方式，卻從羅汝芳的字裡行間洩了出來。

楊時喬對羅汝芳特別反感，闢之甚力，官通政時曾具疏斥之，云：「佛氏之學，初不濶於儒。乃汝芳假聖賢仁義心性之言，倡為見行成佛之教，謂吾學直捷，不假修為。於是以傳注為支離，以經書為糟粕，以躬行實踐為迂腐，以綱紀法度為桎梏。」[註 12]又，《明儒學案》卷四十二《甘泉學案》之〈端潔楊止庵先生時喬〉中載有楊時喬對整個心學的批評：

數十年來，忽有為心學者，於佛氏嘗即心而見其血氣凝定，虛靈生慧，洞徹無際者，名之曰善知識，自稱上乘，遂據之為孔門所語上，而蔑視下學之教為外求。又得孟子「良知」兩字偶同，遂立為語柄以論學，終日言之，不外乎「人各有知，知本自良」數言。又以心即理，而不交於事物，專在於腔子之內，一斂耳目，聚精神於此，即謂之致。一涉於理，交於事物，謂屬於見聞，而非本來之良，即謂之不致知者，孔門所謂知也。今以佛氏之說，混淆強同，又凌駕獨高，援假遮飾以為名，其實非孔門所謂知。非孔門所謂知，則不可語知，是以其自學也，自謂有知，而實不可語知。其始亦依傍早歲所由教法，窮經讀書問學，有所聞見，不致差忒，終以不知而作，任權尚術，茫不可測。其立教也，亦欲人自謂有知，不必窮經讀書問學，假聞見以遮迷其良，則是舉世皆上達，而無下學，民皆可使知，而無復有使由者。

雖然這段議論是針對整個心學來說的，但仍然可以看出是以羅汝芳為主要對象的。從楊時喬的議論中，可以看出羅汝芳為學的兩個很重要特點：(一)一切現成，見性成佛（聖）；(二)為學直截，不假修為。這兩個方面，正是禪宗中祖師禪的主要特徵。

祖師禪是禪宗發展到惠能時的禪法。對於「祖師禪」及祖師禪觀念的提出，《祖堂集》卷十九云：

仰山便去香巖處，賀喜一切後，便問：「前頭則有如是次第了也，然雖如此，不息眾人疑。作什麼疑擲，將謂預造，師兄已是發明了也。別是氣道造，道將來。」香巖便造偈對曰：「去年未是貧，今年始是貧。去年無卓錫之地，今年錫也無。」仰山云：「師兄在知有如來禪，且不知有祖師禪。」[註 13]

如來禪是祖師禪之前最高層次的禪法，如《楞伽經》把禪法分爲四種，即愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪，唐代宗密在《禪源諸詮集都序》中把禪法分爲五種，即外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、如來禪。如來禪，顧名思義，是如來所得之禪，是證入如來之境，區別於外道和二乘菩薩所行的最上乘禪。而祖師禪與如來禪最主要的區別，是擺脫外來經典束縛，自創中土祖統，強調祖師在接引學人中的重要作用，而且人人本自具足佛性，強調不假修持的頓悟，是真正中國的禪。祖師禪的這個特點，可以從後來的禪宗史書《五燈會元》對同一史實的修改清楚地看出來。《五燈會元》卷九〈香巖智閑禪師〉記載：

一日，芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟。遽歸沐浴焚香，遙禮瀉山。贊曰：「和尚大慈，恩逾父母。當時若為我說破，何有今日之事？」乃有頌曰：「一擊忘所知，更不假修持。動容揚古路，不墮悄然機。處處無蹤跡，聲色外威儀。諸方達道者，咸言上上機。」瀉山聞得，謂仰山曰：「此子徹也。」仰曰：「此是心機意識，著述得成。待某甲親自勘過。」仰後見師，曰：「和尚讚歎師弟發明大事，你試說看。」師舉前頌，仰曰：「此是夙習記持而成，若有正悟，別更說看。」師有成頌曰：「去年貧未是貧，今年貧始是貧。去年貧，猶有卓錫之地，今年貧，錫也無。」仰曰：「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在。」師復有頌曰：「我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌。」仰乃報瀉山，曰：「且喜閑師弟會祖師禪也。」

所謂的「我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌」，正是祖師禪不作分別、一切現成、當下頓悟的典型特徵。

「祖師禪」被提出來後，很快受到禪宗界的接受和歡迎。禪宗由如來禪階段發展到祖師禪階段，使禪宗更爲興盛。方立天在〈如來禪與祖師禪〉（《中國社會科學》二〇〇〇年，第五期）一文中認爲，從菩提達摩至弘忍是如來禪，從惠能至禪宗五家形成前是由如來禪向祖師禪的過渡形態，五家的形成標誌著禪宗進入祖師禪的歷史階段。而董群在《祖師禪》（浙江人民出版社，一九九七年）一書中認爲，廣義的祖師禪是指惠能所創立的禪法，包括經南嶽、青原兩系而傳至五家分燈的禪法；狹義的祖師禪，是指惠能本人的禪法及其一些基本保持惠能禪法風格的禪僧的禪法。雖然對具體的看法有分歧，但不管怎麼說，祖師禪的觀念在惠能時就確立了。

宋元以來，祖師禪一直是禪宗中的主流。明代後期的禪宗，只有臨濟與曹洞兩宗，比較興盛，其他的都衰落不振了。晚明出現了幾位有名的禪僧，如元來、元賢、元鏡、元謐等，不僅善談祖師禪，而且對祖師禪也有新的發展。以前談祖師禪強調超佛越祖，而元賢卻說「超佛越祖，猶落階級」[註 14]。並且特別強調的是「自己關」，「若透徹自己關樞，便透徹三千七百祖師關樞；若透徹祖師關樞，便透徹釋迦老子關樞；若透徹釋迦老子關樞……八萬四千關樞一時洞開」[註 15]。對這方面的強調，也即是對自性的當下的覺悟、排除超越的強調。晚明談祖師禪之盛，以至出現如黃宗羲所說非祖師禪勿貴的狀況，「祖師禪者，縱橫捭闔，純以機巧小慧牢籠出沒其間，不啻遠理而失真矣。今之爲釋氏者，中分天下之人，非祖師禪勿貴」[註 16]。這種縱橫捭闔的祖師禪，無論是禪宗界還是當時的思想界，都受到其很大的影響。

在思想界，尤其是王門後學的泰州學派，時時不滿於王陽明之說，「益啓瞿曇之秘而歸之師」，以赤手搏龍蛇。泰州學派傳至顏山農、何心隱，便完全突破了儒學的限制。顧端文曰：「心隱輩坐在利欲膠漆盆中，所以能鼓動得人，只緣他一種聰明，亦自有不可到處。」黃宗羲認爲之所以出現這種情況，「非其聰明，正其學術之所謂祖師禪者，以作用見性」[註 17]。羅汝芳作爲泰州學派中的一員，作爲晚明人文思潮中的重要倡導與實踐者，與禪僧交往頻繁，浸染在祖師禪風之中，受祖師禪的影響是不可避免的。如道盛《建昌廩山忠公傳》中說：「獨與大參羅近溪汝芳、徵君鄧潛谷元錫二公，相與論性命之學，間拈《金剛》、《圓覺》，發揮宗門大意，及舉向上事，剖決良知，掃除知解，皆超情見。」[註 18]又如元賢說：「我在廩山時，先師絕口不提宗門事。一日因與兄弟論《金剛》經義甚快，先師笑曰，宗眼不明，非爲究竟。我聞著茫然自失。乃請問如何是宗眼，先師拂衣而起。後因到郡城，訪羅近溪先生於從姑山，始見《五燈會元》。」[註 19]從這兩段材料來看，不僅是禪僧影響羅汝芳，而且羅汝芳也影響到禪僧進一步深化他們的祖師禪了。

羅汝芳著作很多，《四庫全書存目》記載其著作情況：「汝芳有《孝經宗旨》，已著錄。其學出於顏鈞，承姚江之末流，而極於泛濫，故其說放誕自如，敢爲高論，著述最易成篇，多至四、五十種，即其集亦非一刻。有《近溪子集》，其門人杜應奎編；有《近溪子全集》，其孫懷祖刊；有《批點近溪子集》，耿定向所編；有《批點近溪子續集》，楊起元所編；有《明德公文集》、《近溪先生全詩集》、《近溪子附集》、《近溪子外編》，有《從姑山集

續集》，並其孫懷智所編；有《明德詩集》，其門人左宗郢刊。」羅汝芳著作的編纂、刊刻情況，其他書籍亦有記載：《欽定續文獻通考》錄有《一貫編》四卷、《近溪子明道錄》八卷、《會語續錄》二卷、《識仁編》二卷、《近溪子文集》五卷；《千頃堂書目》錄有《羅汝芳五經一貫》、《四書一貫》、《麻姑山集》、《大明通寶義》一卷、《近溪子集》十二卷、《雅歌》二卷；朱彝尊《經義考》錄有《大學說》一卷。如此眾多的刊刻，說明了羅汝芳受歡迎的程度與在思想界中的地位，其學說的影響，後人稱之為唯可與唐宋爭衡者，「《近溪語錄》已寫出，共得八十頁。無一語不精妙，無一字不緊切，真人天之眼，賢聖之腮。我朝別無一事可與唐宋人爭衡，所可跨躋其上者，惟此種學問」[註 20]。五代時期靈樹如敏死前給南漢高祖留了遺言，謂「人天眼目，堂中首座」[註 21]。靈樹如敏所說的「人天眼目」，是指雲門文偃。宋代智昭將五家宗旨的彙集在一起，編集成書，稱為《人天眼目》。如上文所引方立天先生語，五家正是祖師禪興盛的階段，陶望齡把羅汝芳比喻為五家禪僧，正說明了羅汝芳對祖師禪的繼承。所謂與唐宋人爭衡者，正是羅汝芳的這一段祖師禪精神。

四

羅汝芳強調人人先天具有與儒家聖人同樣的性，正是對祖師禪「一切現成」的運用。一切現成是祖師禪的理論基礎之一，強調人本性中具足的、現成的真如佛性。祖師禪剛提出來時，各禪家宗師就非常重視一切現成在成佛成祖中的作用。《五燈會元》卷十二〈石霜楚圓禪師〉在一次講堂時說：「大眾還會麼？不見道，一擊忘所知，更不假修持。諸方達道者，咸言上上機。香嚴怎麼悟去，分明悟得如來禪，祖師禪未夢見在。且道祖師禪有甚長處？若向言中取則悞賺後人，直饒棒下承當，辜負先聖。萬法本閑，唯人自鬧。」這裡說的「萬法本閑，唯人自鬧」，就是一切現成的思想。

羅汝芳傳授學業，與孔子的「有教無類」相似，不論身家皆與講。袁小修《柞林紀譚》中說：「近溪與物無忤，不論高低賢愚，皆與講，老婆舌，此處極熱。」[註 22]羅汝芳老婆舌不厭其煩所宣講的是為己之學，「渠是為己的學問，不求人人知的，凡古人學問無不為己」[註 23]。為己之學出自《論語》。《論語·憲問第十四》云：「古之學者為己，今之學者為人。」為己之學是指為學的目的在於修養自己的身性，為人之學是指修飾自己給別人看。羅汝芳這裡所修養的是聖人之性，但這個「修養」，不是一步一步按部就班地做工夫，而是保養。因為羅汝芳認為，每個人的本性，不僅像孟子所說的「人皆可以為堯舜」[註 24]，而且人本來就是堯舜，就是聖人。羅汝芳常說的一句話就是「吾性與聖人一般」。自古以來的人，都想去學做聖人，而不知道聖人就是自己，越沿著為聖的道路去刻意地學做聖人，距離聖人也就越遠。正如義玄所說的，「若人求佛，是人失佛；若人求道，是人失道；若人求祖，是人失祖」[註 25]。因此，羅汝芳告誡他的學生說，為學首先要知道自己就具有與聖人一般的性。

羅汝芳所說的一切現成，是指人人都是現成的聖人，是接著王陽明來講的。王陽明在《傳習錄》中說：「人胸中各有個聖人，只自信不及。」如果人人能自信，見得自己胸中的聖人，

那麼就會「見滿街都是聖人」[註 26]而不足為奇了。但是既然人人與聖人具有同樣的性，為什麼沒有人人成為聖人呢？凡人與聖人的區別，在於能否認識到自己本具聖人之性與是否安心。就第一方面，羅汝芳說：「今堂中聚講人不下百十，堂外往來亦不下百千，今分作兩截，我輩在堂中者，皆是天命之性，而諸人在堂外則皆氣質之性也。何則？人無貴賤賢愚，皆以行色天性而為日用，但百姓則不知，而我輩則能知之也。」[註 27]就第二方面，羅汝芳說，凡人與聖人的區別，只在是不是肯「安心」：「聖人者，常人而肯安心者也；常人者，聖人而不肯安心者也。故聖人即是常人，以其自明，故即常人而名為聖人矣；常人本是聖人，因其自昧，故本聖人而卒為常人矣。」[註 28]這種說法，與明末的永覺元賢禪師所說的人人具有佛性而不自知是一樣的，元賢說：「今人見諸佛，便作奇特想，於自己便作下劣想。不知諸佛，只是本分的凡夫，凡夫只是不本分的諸佛。」[註 29]以至後來的李贄也有同樣的說法：「卓老曰，聖人也沒有異樣。常人多是說空頭話的人，聖人只是個不說空頭話的人。」[註 30]顯示了羅汝芳的思想與談祖師禪的禪僧們的同步性。

這種與聖人一般的性，就是王陽明所說的良知良能，「良知良能原是人人具足，個個圓成」[註 31]。但是，所謂的凡人與聖人一般，是就每個人的孩提時來說的，是指的赤子之心，「吾性與聖一般，此是從赤子胞胎時說，若孩提稍有知識，則已去聖遠甚矣」[註 32]。也即是說，在沒有經過後天習染的赤子之心，就是聖人之性。而稍一學習，就離聖遠了。因此羅汝芳要求學者，不要學習支離的知識，而關鍵在於保持孩提在未經習染前所具有的聖人之性，「吾儕今日只合時時照管本心，事事歸依本性，久則聖賢乃可希望」[註 33]。這樣就會重新回到赤子胞胎時那「渾全一個天理」[註 34]的景象。

羅汝芳經常援引孟子的一句話，即「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者，及其長也，無不知敬其兄也」[註 35]。羅汝芳進一步把這種與聖人一般的良知良能延伸為人先天具有的孝弟慈本性。萬事萬理，歸根到底只是孝弟慈，「蓋天下最大的道理只是仁義，殊不知仁義是個虛名，而孝弟乃是其名之實也。今看人從母胎中，百無一有，止曉得愛個母親，過幾時，止曉得愛個哥子」[註 36]。這句話的後半截完全是從孟子的話演化出來的。而且孝弟慈是生民的命脈，是天命的生生不已，「天命不已者，生而又生者也；生而又生者也，父母而已身，己身而子，子而又孫，以至曾而且玄也。故父母弟子孫者，為天命顯其皮膚；天命生生不已者，為孝弟慈通其骨髓。直而豎之，便成上下古今；橫而互之，便作家國天下」[註 37]。

孝弟慈就是不學而能不慮而知的，「天下之理豈有妙於不思而得者乎？孝弟之不慮而知，即所謂不思而得也；天下之行，豈有神於不勉而中者乎？孝弟之不學而能，即所謂不勉而中也」[註 38]。依據孝弟慈現成的觀點，羅汝芳對朱熹和王陽明都提出了批評，認為他們或不以孝弟慈為本，或沒有達到古聖賢的孝弟慈，「宋有晦庵先生見得當，求諸六經，而未專以孝弟慈為本；明有陽明先生見得當，求諸良心，亦未先以古聖賢為法。」而羅汝芳「自幼學即有所疑，久久乃稍有見，黽勉家庭已數十年，未敢著之於篇。惟居鄉居官常經誦我高皇帝聖

論，衍為鄉約，以作會規，而士民見聞處處興起者，輒覺響應，乃知大學之道在我朝果當大明」[註 39]。所謂明太祖的聖諭，是孝順父母、恭敬長上、和睦鄉里、教訓子弟、各安生理、無作非為，羅汝芳認為這就是古聖賢的孝弟慈，這種孝弟慈是人人天生來皆有的。

羅汝芳體悟到孝弟慈人人本性具足，一方面與他的學習有關（詳後），一方面與顏鈞的教授有關。汝芳少時讀薛瑄語錄，看到「萬起萬滅之私，亂吾心久矣，今當一切決去，以全吾澄然湛然之體」時，乃決志行之，閉關臨田寺，置水鏡几上，對之默坐，使心境寧靜與水鏡無二。這種強制消除心中雜念的方法，沒有收到良好的效果，反而帶來了副作用，久之而病「心火」。一日偶過僧寺，「見有榜急救心火者，以為名醫，訪之，則聚而講學者也。先生從眾中聽良久，喜曰：『此真能救我心火。』問之，為顏山農。山農者，名鈞，吉安人也。得泰州心齋之傳。先生自述其不動心於生死得失之故，山農曰：『是制欲，非體仁也。』先生曰：『克去己私，復還天理，非制欲，安能體仁？』山農曰：『子不觀孟子之論四端乎？知皆擴而充之，若火之始然，泉之始達，如此體仁，何等直截？故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。』先生時如大夢得醒。」[註 40]後人對汝芳「大夢得醒」後的學問概括說：「揭孝弟為良知本體，指敬畏為致知工夫，謂信得過即聖賢實修，當得起即堯舜事業，於是人人皆直見本來面目，在在可保養赤子之心，蓋直接孔氏之傳，翼顏、曾、思、孟之統而大有功於學者也。」[註 41]

羅汝芳如此強調孝弟慈，是因為他認為孝弟慈是治國治世最好的方式，「一切經書，皆必歸會孔孟，孔孟之言，皆必歸會孝弟。以之而學，學果不厭；以之而教，教果不倦；以之而仁，仁果萬物一體，而萬世一心也已」[註 42]。又說：

《大學》之道在明明德，明明德之本來明者，即愛親敬長不慮而知，人皆無不有之者也。老吾老及人之老，而莫不興孝；長吾長以及人之長，而莫不興弟，即明德達之天下而人人親其親，長其長，治且平焉者也。[註 43]

如果人人能達到這樣的要求，那麼孔子所主張的「正名」就會實現，也就會實現社會秩序的穩定。可以看出，羅汝芳之學表現出心性為釋、踐行為儒的特徵。由此，周汝登撰的以「傳心」為主的《聖學宗傳》與孫奇逢撰的以「傳理」為主的《理學宗傳》都將羅汝芳收入其中，就不足為怪了。

五

羅汝芳指出，眾生在日用尋常中妄作情識，是指浮游之念為心源，應該直接見到人的孝弟慈本性，這樣才能「一時悟徹本心，便渾然與天地同體」[註 44]。羅汝芳所說直接見到人的孝弟慈本性，運用的就是祖師禪的頓悟論。所謂頓悟，就是指通過瞬間的覺悟，進入佛的境界而成就解脫。關於頓悟的界定，神會在〈南陽和尚問答雜徵義〉[註 45]裡說：

事須理智兼釋，謂之頓悟。並不由階漸〔而解〕，自然是頓悟義。自心從本已來空寂者，是頓悟。即心無所得者，為頓悟。即心是道為頓悟。即心無所住為頓悟。存法悟心，心無所得，是頓悟。知一切法是一切法，為頓悟。聞說空不著空，即不取不空，是頓悟。聞說我不著〔我〕，即不取無我，是頓悟。不捨生死而入涅槃，是頓悟。

大珠慧海說：「頓者頓除妄念，悟者悟無所得。」[註 46]頓悟之所悟，乃是悟見眾生的自性，惠能說：「一切萬法盡在自身中，何不從於自心頓現真如本性。」[註 47]在頓悟的方式上，強調直接指出萬法的本質就在人們的自心中。佛與眾生的差別，只在於悟與不悟。頓悟是在瞬間完成的，即「剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即知佛也」[註 48]。

泰州學派一直十分重視頓悟的，如同上文所說，二者頓悟的指向是不同的。祖師禪是頓悟到一無所悟或頓悟真如本性，而泰州學派頓悟的指向是孔孟。王棟論王艮云：「天生我師，崛起海濱，慨然獨悟，直超孔孟，直指人心，然後愚夫俗子，不識一字之人，皆知自性自靈，自完自足，不假聞見，不煩口耳，而二千年不傳之消息，一朝復明。」[註 49]羅汝芳借用祖師禪的頓悟，更加發揮王艮直指人心的手段，要求回歸到人心先天所具足的孝弟慈本性，這種回歸是直下當悟、無修之修的。而不是像朱熹等人那樣，從一事一物上的理開始格起，如果那樣，不僅沒有窮盡，而且「學者往往滯於事理之末，而鮮能達乎性命之源」[註 50]。這性命之源，就是孟子所謂的人人皆善的性、唯孝弟慈的堯舜之道。

那麼，如何認識到孝弟慈為人的性命之源，以及認識到頓悟在直達孝弟慈本性過程中的作用呢？羅汝芳也是經過艱苦的努力、走了很多的彎路才認識到的。羅汝芳自述其開悟過程：

某初日夜想做個好人，而科名宦業，皆不足了平生，卻把《近思錄》、《性理大全》所說工夫，信守奉行，也到忘食寢、忘死生地位。病得無奈，卻看見《傳習錄》說諸儒工夫未是，始去尋求象山、慈湖等書。然於三先生所謂工夫，每有罣礙。病雖小愈，終沈滯不安。時年已弱冠，先君極為憂苦。幸自幼蒙父母憐愛過甚，而自心於父母及弟妹，亦互相憐愛，真比世人十分切至。因此每讀《論》、《孟》孝弟之言，則必感

動，或長要涕淚。以先只把當做尋常人情，不為緊要，不想後來諸家之書，做得著緊吃苦。在省中逢著大會，師友發揮，卻翻然悟得，只此就是做好人的路徑。奈何不把當數，卻去東奔西走，而幾至忘身也哉！從此回頭將《論語》再來細讀，真覺字字句句重於至寶。又看《孟子》，又看《大學》，又看《中庸》，更無一字一句不相映照……其時孔孟一段精神，似覺渾融在中，一切宗旨，一切工夫，橫穿直貫，處處自相湊合……從此一切經書，皆必歸會孔孟，孔孟之言，皆必歸會孝弟。以之而學，學果不厭；以之而教，教果不倦；以之而仁，仁果萬物一體，而萬世一心也已。[註 51]

羅汝芳起先通過閱讀朱熹、王陽明等理學家的書，按照他們提供的方法來實現成聖的目標，卻發現並不能行通。而家庭父母兄妹的愛護，使他終悟到孔孟所說的孝弟慈才是一切為學的宗旨。從此之後，羅汝芳「一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用」[註 52]。黃宗羲所說的理學膚淺套括之氣，是指那些分解義理、立綱立維的做法。羅汝芳「一洗理學膚淺套括之氣」，不是說羅汝芳洗去理學家主張裡那些分解義理、立綱立維的做法而後發明人性之孝弟慈本性，而是直接越過程朱陸王等人，直接回歸孔孟，回歸孝弟慈，「發明孔孟學脈」、「指示孔孟路徑」[註 53]。

因此，羅汝芳在講學中，要求學者在見到自己本性過程中，不要掃妄而真。有學生曾言為學要做觀心、行己、博學、守靜等工夫，而後可達到聖人的境界，汝芳斷然加以否定，認為這樣是重複自己走過的彎路。有學生曾問羅汝芳，為學見性當以磨去鏡子上的灰垢為比喻，去掉灰塵，便見到鏡子之清淨本體。羅汝芳對此看法加以否定，認為這個比喻是不正確的，因為鏡子與灰垢畢竟是二體，而吾心的先迷後悟卻是一個，覺是迷心之覺，迷是覺心之迷，除覺之外無所謂迷，除迷之外無所謂覺。「若必欲尋個譬喻，莫如即個冰之與水猶為近也」[註 54]。迷，心猶如水之遇寒而成冰；覺，心猶如冰之遇暖而成水。如果說，前一個鏡與灰垢比喻是如來禪的掃妄求悟，那麼羅汝芳冰與水的比喻，就是祖師禪的即妄而悟。

祖師禪的即妄而悟，是通過無修之修而悟的。羅汝芳同樣貫徹了在直指孝弟慈本性時，要不假修為的無修之修的。他說：「吾心良知，妙應圓通，其體亦是潔淨，如空谷聲響，一呼即一應，一應即止。前無自來，後無從去，徹古徹今，無晝無夜，更無一毫不了處。但因汝我不識本真，自生疑畏，卻去見解以釋其疑，而其疑而愈不可釋；支持以消其畏，而其畏愈覺難消。故工夫用得日勤，知體去得日遠。今日須是斬釘截鐵，更不容情。汝我言下一句即是，一句赤條條光裸裸直是。」[註 55]所以羅汝芳說，不要著力去做工夫，而要隨順自然，在日用當中求個悟處，「學問與做人一般，須要平易近情，不可著手太重，如粗茶淡飯，隨時遣日，心既不勞，事亦了當。久久成熟，不覺自然有個悟處」[註 56]。如果專意為學為修，則如「隸胥之在官府，兵卒之在營伍，雜念之類也」。而無修之修，則如「憲使升堂而隸胥自肅，大將登壇而兵卒自嚴」[註 57]，是自然而然的。

有學生問，悟得赤子之心、孝弟慈之後，接下來該如何用工夫呢？羅汝芳說：「吾子只患不到此處，莫患此後工夫。請看慈母之字嬰兒，調停斟酌，不知其然而然矣。」[註 58]又以捧茶童子為喻說明無修之修之旨：

童子捧茶方至，羅子指而謂一友曰：「君自視與童子何如？」曰：「信得更無兩樣。」頃此復問曰：「不知君此時何所用功？」曰：「此時覺心中光明，無有沾滯。」曰：「君前云與捧茶童子一般，說得儘是；今云心中光明，又自己翻帳也。」友遽然曰：「並無翻帳。」曰：「童子見在，請君問他，心中有此光景否？若無此光景，則分明與君兩樣。」……「……所用工夫，也不在心中，也不在心外。只是童子獻茶來時，隨眾起而受之。從容啜畢，童子來接時，隨眾付而與之。君必以心相求，則此無非是心，以工夫相求，則此無非是工夫。若以聖賢格言相求，則此亦可說動靜不失其時，其道光明也。」[註 59]

但是對一個普通人來說，即使認識到自己有與聖人相同的不慮而知、不學而能的自性，但經過後天的習染，此體性已經失去，那麼是不是靠後天的學且慮來接近聖的境界呢？羅汝芳對此類疑問，也斷然加以否定。認為若學且慮，則聖終不可望，只要赤子之心不失，孝弟慈本性在，則與聖人同，渾然與萬物同一。若一心想學且慮，一心想致力於修行工夫，正如有人所問：「吾儕為學，此心常有茫蕩之時，須是有個工夫，作得主張方好。」羅汝芳回答說，如果致力於修持工夫，離聖人的境地就越發的遠了。他說：

聖賢言學，必有個頭腦。頭腦者，乃吾心性命，而得之天者也。若初先不明頭腦，而只任汝我潦草之見，或書本膚淺之言，胡亂便去做工夫，此亦盡為有志，但頭腦未明，則所謂工夫，只是汝我一念意思爾。既為妄念，則有時而起，便有時而滅；有時而聚，便有時而散；有時而明，便有時而昏。縱使專心記想，著力守住，畢竟難以長久。況汝心原是活物且神物也。持之愈急，則失之愈速矣。[註 60]

羅汝芳表述無修之修，就是赤子之心的不慮而知不學而能，就是孝弟慈的本性具足，「天初生我，只是個赤子。而赤子之心，卻說渾然天理。細看其知不必慮，能不必學，果然與莫之為而為，莫之致而至的體段，渾然打得對同過也。然則聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的現在，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」[註 61]。

但是應該注意到，羅汝芳所說的無修，不是純粹的放任自流，不加任何的修行，而是要「正源頭」，即保持源頭的潔淨，而源頭潔淨則即是保養赤子之心。羅汝芳有一段論述慮與不慮之間關係的話：

此個知原是天命之性，天則莫之為而為，命則莫之致而至，所以謂之不學不慮而良也。聖人數教，蓋見得世上人知處太散漫，而慮處太紛擾，故其知愈不精通而其慮愈不停當，所以指示以知的源頭說知本是天生之良而不必雜以人為，知本不慮而明而不必起以思索。如此則不惟從前散漫紛擾之病可以盡消，而天聰天明之用亦將旁燭而無疆矣。細推其立教之意，不是禁人之慮，卻正是發人之慮也已。[註 62]

六

羅汝芳沒有專門的論文學的文章，詩歌也比較少。但就是這些為數不多的詩歌，對一切現成、當下體悟的祖師禪精神的體現，是極其明顯的。陶望齡在《明德先生詩集·敘》中說：「盱江明德羅先生聞道於泰州之徒，盡超物偽，獨遊乎天與人，偕顧盼喆欠，微談劇論，所觸若春行雷動，因而興起者甚眾。」黃宗羲在《明儒學案》卷三十四〈參政羅近溪先生汝芳〉中，援引了「顧盼喆欠，微談劇論，所觸若春行雷動」，並接著說這正是羅汝芳得祖師禪之精處，「雖素不識學之人，俄頃之間，能令其心地開明，道在現前。一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用，顧未有如先生者也。然所謂渾淪順適者，正是佛法一切現成，所謂鬼窟活計者，亦是寂子速道，莫入陰界之呵，不落義理，不落想像，先生真得祖師禪之精者」。

羅汝芳的《羅先生詩集》中有純粹的談論佛禪的詩，也有讚揚佛禪的詩，如〈寶陀次何彖幸韻〉：

千載我重來，恰是初春午。洞房憩幽窗，寂若星方曙。起誦《法華》函，滿耳聞法鼓。塵網滯千生，解脫良由此。譬彼美丈夫，玉食驟天府。願言鈞八荒，仁壽酬聖主。

又如〈青陽洞天次前韻〉：

青陽為我譚真詮，云是過津大法船。一切有情須盡渡，始挹玄動朝日邊。

這樣的詩在羅汝芳的詩集裡並不多，更主要的是詩集裡所體現出的祖師禪的精神。

像他的心學「超然直透本心」一樣，他的詩也是抒發他直歸人的本心——赤子之心的心情。〈別諸生〉詩云：

作德期與俱，逝不捨晝夜。悠然窺天和，眇矣嗣元化。孔顏日已遠，此道誰柄柅。末日事支離，拔實需美稼。寧知本不存，柯葉難久假。願尋赤子良，亟反神明舍。

汝芳要表述的是要直返人的赤子之心，更重要的要在末日支離的事業中直回赤子之心。要回歸到赤子之心，就要如〈坐白鹿洞思賢亭賦勉諸生〉詩中所說的「超然謝世塵，直尋孔顏樂」。當然這裡所說的謝世塵不是要到深山裡去躲避，而還是強調的拋開支離事業與繁瑣註疏，回歸本心，本心即是孔顏樂處。羅汝芳所抒發的自有的、不需外尋的良知良能，王陽明在詩裡曾也有過表述。其〈詠良知四首示諸生〉云：

箇箇人心有仲尼，自將聞見苦遮迷。而今指與真頭面，只是良知更莫疑。

.....

人人自有定盤針，萬化根源總在心。卻笑從前顛倒見，枝枝葉葉外頭尋。
無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。

〈坐白鹿洞思賢亭賦勉諸生〉詩還強調直下頓悟，在直指本心中的重要作用：

試語二三子，一悟即非迷。自有良知能，不慮亦不學。真諦滿乾坤，無為言詮著。
[註 63]

羅汝芳在這裡所要表達的是，體悟本性具足的良知良能，是不靠言詮而是當下直截的。耿定向在《耿天台先生文集》卷三有對羅汝芳不著言詮的說明：「弟因得其啓助良多，即兄近書中數語，亦自能會之言外，諸生能會此意，不煩言詮者，亦已有十數輩矣……惟兄不棄而索之語言之外也。」[註 64]李贄《續藏書》第二十二冊存有羅汝芳逝前的手書，云：「此道炳然宇宙，不隔分毫，故人已相通，形神相入，不待言說，古今自直達也。後來見之不到，往往執滯言詮，善求者一切放下，放下時更有何物？」[註 65]從反面表述要不執滯言詮，也看出不執滯言詮是羅汝芳一生的主張。排斥言詮是禪宗歷來主張的，明末比較著名的禪僧也一直十分強調不落言詮、語言相、文字相等。如元來說：「要得一生取辦，須將從前所學所習底，世法中伶俐心、機巧心，佛法中語言相、文字相、知解相，盡情放下，做一箇淨白底衲僧。」[註 66]壽昌和尚說，成佛只需「狂心歇」：「不須念經，不須拜佛，不須坐禪，不須行腳，不須學文字，不須求講解，不須評公案，不須受歸戒，不須苦行，不須安閑於一切處。」[註 67]這些不須，即是掃蕩一切執著，歇卻狂心即是回歸本心。而若執著於經、文字、公案等，則就會「墮在道理障中，是非窠裡」[註 68]。

值得注意的是，禪僧們反對的似乎是明朝嘉隆以前講佛經的「膠守古註」：「國朝嘉隆以前，治經者類皆膠守古註，不敢旁視，如生盲倚杖，一步難捨，其陋不足觀也。萬曆間，雪浪起而振之，盡罷諸疏，獨演經文，遂為講中一快。」[註 69]與此相應的是，羅汝芳講回歸孔孟，專讀四書，並用心體悟聖人之境，則是與這種主張同步的。其〈書院示諸生〉：「今之視乎古，亦後之視乎今；書則古人語，我則古人心。」

體悟良知良能不靠語言文字，那麼靠什麼呢？羅汝芳在詩裡強調要靠「正源頭」。其〈談經〉詩云：「但得源頭徹底清，狂瀾一任倒湍聲。縈回萬壑風雪黑，水國魚龍夜不驚。」正如王陽明將格物訓為「正念頭」一樣，汝芳所說的正源頭，就是要認識到良知、赤子之心、孝弟慈是人本性所具足的，是不慮而知不學而能的。汝芳要求回到赤子之良的孝弟慈，王陽明也是很強調的：「只從孝弟為堯舜，莫把辭章學柳韓。不信自家原具足，請君隨事反身觀。」[註 70]只是王陽明沒有像羅汝芳那樣，全部為學都歸到孝弟慈上去。

【註釋】

[註 1] 李贄，《焚書》（中華書局，一九七五年）第一二三頁。

[註 2] 《袁宏道集箋校》卷四十一〈為寒灰書冊寄鄖陽陳玄郎〉（上海古籍出版社，一九八一年）第一二二六頁。

[註 3] 《袁宏道集箋校》卷四十三〈答陶周望〉，第一二五三頁。

[註 4] 楊起元，〈明雲南布政使司左參政明德夫子羅近溪先生墓誌銘〉，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第二四二頁。

- [註 5] 黃宗羲，《明儒學案》卷三十四（中華書局，一九八五年點校本）第七九〇頁。
- [註 6] 王時槐，〈近溪羅先生傳〉，《近溪子集》卷一，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第二三六頁。
- [註 7] 同 [註 6]。
- [註 8] 《明儒學案》卷三十四。
- [註 9] 黃宗羲，《南雷集·撰杖集》，〈覆秦燈岩書〉，《四部叢刊》本。
- [註 10] 《牧齋初學集》卷二十八〈陽明近溪語要序〉（上海古籍出版社，一九八五年）。
- [註 11] 《耿天台定向先生文集》卷十一，《四庫全書存目叢書》第一三一冊，第二八三頁。
- [註 12] 《明史》卷二二四〈楊時喬傳〉。
- [註 13] 靜、筠禪師編，《祖堂集》（中州古籍出版社，二〇〇一年）第六一七頁。
- [註 14] 《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏經》（白馬印經會本）第七十二冊，第四一一頁。
- [註 15] 《無異元來禪師廣錄》，《卍續藏經》（白馬印經會本）第七十二冊，第二五〇頁。
- [註 16] 《明儒學案》卷三十三，《泰州學案》二。
- [註 17] 同 [註 16] 卷三十二，《泰州學案》一。
- [註 18] 《卍續藏經》（白馬印經會本）第七十二冊，第二二六頁。
- [註 19] 同 [註 14]。
- [註 20] 陶石簣，〈與何越書〉，見潘曾紘編《李溫陵外紀》（台灣：偉文圖書出版社有限公司）第二五八頁。
- [註 21] 《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷一，《大正藏》第四十八冊。
- [註 22] 見潘曾紘編，《李溫陵外紀》，第九十二頁。
- [註 23] 同 [註 22]，第九十三頁。
- [註 24] 《孟子·告子章句下》。
- [註 25] 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷一，《大正藏》第四十七冊，第五〇二頁。
- [註 26] 《傳習錄》卷下，見《王陽明全集》（上海古籍出版社，一九九二年）第一一六頁。
- [註 27] 同 [註 16] 卷三十四，《泰州學案》三。
- [註 28] 《近溪先生一貫編》，《四庫全書存目叢書》第一二九冊，第六五〇頁。
- [註 29] 同 [註 14]，第五六八頁。
- [註 30] 余常吉，〈永慶問答〉，見潘曾紘編《李溫陵外紀》，第五十六—五十七頁。
- [註 31] 《近溪語要》卷上，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第十三頁。
- [註 32] 《會語續錄》卷下，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第二九六頁。
- [註 33] 同 [註 32]。

[註 34] 同 [註 32]，第二九七頁。

[註 35] 《孟子·盡心章句上》。

[註 36] 同 [註 28]，第六四一頁。

[註 37] 《近溪先生一貫編·序》，《四庫全書存目叢書》第一二九冊，第五七九頁。

[註 38] 羅汝芳，《孝經宗旨》，《四庫全書存目叢書》經部第一四六冊，第十三頁。

[註 39] 同 [註 36]，第五八二頁。

[註 40] 同 [註 27]。

[註 41] 《建昌府冊鄉賢傳》，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第二四〇頁。

[註 42] 同 [註 27]。

[註 43] 同 [註 28]，第六一一—六一二頁。

[註 44] 同 [註 28]，第六三七頁。

[註 45] 楊曾文編校，《神會和尚禪話錄》（中華書局，一九九六年）。

[註 46] 《大珠禪師語錄》卷上。

[註 47] 郭朋，《壇經校釋》（中華書局，一九八三年）第五十八頁。

[註 48] 同 [註 47]，第六十頁。

[註 49] 同 [註 17]。

[註 50] 同 [註 28]，第五六〇頁。

[註 51] 《語錄》，見《明儒學案》卷三十四，《泰州學案》三。

[註 52] 同 [註 27]。

[註 53] 耿定向，《讀近溪子集》，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第二五四頁。

[註 54] 同 [註 28]，第六六二頁。

[註 55] 同 [註 31]，第十三—十四頁。

[註 56] 同 [註 31]，第十四頁。

[註 57] 同 [註 56]。

[註 58] 同 [註 27]。

[註 59] 同 [註 27]。

[註 60] 《近溪子集》，《四庫全書存目叢書》第一三〇冊，第一二四頁。

[註 61] 同 [註 60]，第一一六頁。

[註 62] 同 [註 60]，第一二九頁。

[註 63] 《王陽明全集》，第七九〇頁。

[註 64] 《四庫全書存目叢書》第一三一冊，第七十頁。

[註 65] 中華書局一九五九年，第四四六頁。

[註 66] 同 [註 15]，第二四三頁。

[註 67] 《壽昌和尚語錄》，《卍續藏經》（白馬印經會本）第七十二冊，第一八四頁。

[註 68] 同 [註 14]，第四四五頁。

[註 69] 同 [註 14]，第五六六頁。

[註 70] 同 [註 63]。