

第七章 逆覺體證之工夫程序

經過文本的第三章至第六章之討論，本文已經嘗試論述逆覺體證之工夫各個層面的內容已大體完備，無論是逆覺體證作為本質工夫的含意、逆覺體證如何進行對治人欲的問題、逆覺體證展示出的人格境界，甚至是在工夫實踐上可能造成的工夫歧出問題。在本章則嘗試將第三章至第六章的觀點進行一個有系統性的動態展示，並再進行一些補充，試圖勾勒我們實踐逆覺體證之工夫的圖像。本文將此動態地展示稱為一工夫程序的論述，此工夫程序一詞，按照古典，即是「工夫次第」或工夫階段之意。而本文將工夫與程序的連用，啟發於牟先生對於康德的詮釋，《康德的道德哲學》寫道：

所謂純粹實踐理性底方法學，我們不是把它理解為這模式，即「不管在研究中抑或在解釋中，為得到純粹實踐原則之科學性（學問性）的知識而去進行（從事於）這些原則」這種「進行之」之模式，這種進行之模式是在別處理論的（知解的）哲學中所恰當地被名曰「方法」的那唯一模式（因為普通知識需要一種「樣式」，而科學則需要一種「方法」，即是說，需要一種依照理性底原則而成的「程序」，單因此程序，任何一支知識底雜多始能成為一系統。）反之，此處所謂方法學乃是被理解為這樣的一種模式，即，在此模式中，我們能使純粹實踐理性底法則接近於「人的心靈」，並且影響於「人的心靈之格言」，那就是說，因着這種模式，我們能使客觀地實踐的理性成為亦是主觀地實踐。（案如此界定的方法學即儒者所謂工夫論。）¹

此段是牟先生對康德的〈純粹實踐理性底方法學〉的譯文，案語是牟先生寫的。若依照康德的原意，本文將工夫（或實踐）和程序的連用可能是不合法的，因為康德的意思是，純粹實踐理性的方法學不同於理論的哲學的方法學，理論的哲學的方法學，它即是一種理性運作而成的程序，此程序即是將知識底雜多（即各個內容）進行系統性的整合，在理論的普通知識層面，這樣的程序即是「樣式」，在科學知識層面，即是「方法」。但是在純粹實踐理性的「方法學」，卻不是要討論這個，而是要討論使純粹理性底法則接近於我們的心靈，且使我們的心靈受到法則的影響，也就是使客觀地實踐理性成為主觀地。換言之，理論上的方法學是探究我們主觀性（主體地）的認知機能如何給出知識的客觀性，但實踐上的方法學是反過來，將客觀性的實踐理性成為主觀地（主體地）實踐，故此種實踐上的方法學就不同於理論上的方法學，而牟先生認為實踐上的方法學即是儒學的工夫論。因此，本文以工夫和程序連用可能就不符合康德之意。

雖然康德在使用「程序」一詞更傾向用於理論上的方法學，但是本文認為其對於「程序」的界定，亦可以納進實踐上的方法學，即納進工夫論的層面。程序的界定即是對於知識底雜多進行一個系統性的整合，而工夫論的內容亦有

¹ 牟宗三：《康德的道德哲學》，頁 417。

諸多複雜的義理脈絡，無論是對於人格境界的討論，與不同的工夫之間如何進行連繫，此亦需要有一系統性的整合論述。

事實上，除了前文提到的本質程序，牟先生亦曾在論述逆覺工夫時，使用程序一詞，牟先生說道：

到洒然自得處，才真是所謂「天理流行」，而中體之為體才是具體而真實的體，不是隔離地投置于抽象狀態中之體也。此是超越體證所必函之義理程序，真正的道德行為固應如此也。²

此段是牟先生指出超越的逆覺體證在實踐上可能會有「玩弄本體光景」之工夫歧出的問題，但是按照超越的體證的義理程序，則必須破除此光景，即將中體從形式狀態轉為具體而真實的本體。此段的義理程序指的即是逆覺體證之工夫的義理程序，故而可以即言「工夫程序」。也就是說，牟先生的「逆覺體證」之工夫就蘊含這樣一系統性的整合論述，故而稱為逆覺體證的工夫程序，且因為此程序不同於理論知識的程序，而是實踐上的程序，故而言動態地展示，因此，稱為逆覺體證的動態之工夫程序。

逆覺體證的動態之工夫程序，至少可以分成四個階段，第一階段即是「始證本體」、第二階段是「對治人欲」階段、第三階段「破工夫相」階段，最後第四個即是「圓頓成聖」階段，本文以此四個階段勾勒由凡入聖的工夫實踐過程。

第一節 工夫程序的第一階段：始證本體

在逆覺體證的動態之工夫程序的第一階段「始證本體」中，將分別論述此階段的工夫重點，除此之外，亦論述此階段的工夫可能對應的人格境界，亦論述此階段工夫在實踐上可能造成的工夫歧出問題。

作為逆覺體證的動態工夫程序中的第一個階段，也就是始證或初證本體，本文以程明道的先識仁之工夫作為代表，牟先生說道：

但有一本質的關鍵，此即是「逆覺的體證」。此即明道所謂「識仁」之「識」字，孟子所謂「求放心」之「求」字所函之意蘊也。當然逆覺體證並不就是朗現。逆覺，亦可以覺上去，亦可以落下來。但必須經過此體證。體證而欲得朗現大定，則必須頓悟。³

逆覺體證作為一本質的工夫，即其能夠始證仁心本體，此即是程明道的「先識仁」之工夫，「先」即是作為工夫之第一步或第一階段，「識」即是工夫實踐上對於本體的體證或印證，而非是認知意義的識，「體」則是仁心本體。而此先識仁之工夫，亦孟子的求其放心之工夫。牟先生說逆覺體證不即就是朗現，這是一個工夫階段的區分，「朗現」一詞通常是指本體的全幅顯現之意，若依照牟先生用法，有時候說逆覺體證即是朗現，有時又說逆覺體證不是朗現，就後者之用法而言，因為我們在一開始實踐體證工夫是部分的呈現本體，故而不能說朗

² 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 6。

³ 牟宗三：《心體與性體》（二），頁 239。

現，但就前者用法而言，雖然對我們一開始實踐工夫而言，只能部分的呈現本體，但對本體而言無所謂部分的呈現，本體自身的顯現就是全幅的朗現。因此，牟先生這兩種用法是可以互通的。而依此段之意，即是就我們初學體證工夫而言，即是對我們初學的實踐者而言，而非對仁心本體而言，故而說逆覺體證不即就是朗現。因為我們初學體證工夫而始證本體，此時只能部分的呈現，之所以只能部分呈現，是因為我們人欲尚未去，氣質尚未純化，故而牟先生說逆覺可以覺上去，亦可以落下來，覺上去即是指體證超越的仁心本體，落下即是指雖然能夠體證到本體，但在實踐上仍可能會造成工夫歧出，或甚至退轉而又做出不道德的事情。雖然仍可能落下去，但實踐工夫而成德成聖，沒有繞出去的方法，故而最後說「必須經過此體證」，因為初證本體或印證本體乃是工夫實踐而成德成聖之關鍵。由始證本體而欲得「朗現大定」，此朗現大定是指聖人的境界，故而又言須有一頓悟，頓悟有指悟得本體即是頓悟，亦有指工夫最後一階段之「圓頓成聖」，此處的頓悟是指工夫程序的第四個階段「圓頓成聖」而言。

依是，我們可以由程明道的先識仁之工夫而體會始證本體之階段的義理內涵，故而羅近溪亦說道：「知後乃可入聖焉耳，非即聖人也」⁴，知即是體證仁心本體之知，亦即是識仁，而始證仁心本體才可以說入聖，但入聖尚未即是聖人，此即是一工夫階段的區分，入聖即是入聖人之室，此處即可以進一步說明「始證本體」的人格境界的表現。

在第五章，討論人格境界，本文以孟子的工夫境界為主，工夫境界論述即有善信美大聖神六個階段，在討論善人和信人之區分時，有一個重要的區分，就是人不入於聖人之室，茲再引張橫渠的文獻：

善人，欲仁而未致其學者也。欲仁，故雖不踐成法，亦不陷於惡，有諸己也。**不入於室由不學，故無自而入聖人之室也。**⁵

善人境界乃是欲仁而未致其學，欲仁是指可欲之謂善之可欲仁，此是立志之意，雖立志但尚未致其學，學即是工夫實踐，故即是未實踐工夫之意，故而善人境界即是立志實踐工夫而成德成聖但尚未實踐工夫者，而信人境界亦是立志實踐工夫而成德成聖，且已有在進行工夫實踐，只是其實踐未能成法，即是指實踐未形成規律，也就是可能中斷，此即是牟先生說逆覺可能落下的意思。最後張橫渠說，「不入室由不學」，此是承孔子解善人之意，即「不踐跡，亦不入於室」⁶，而善人乃尚未實踐工夫，即是不踐跡，故而尚未入聖人之室，而因為實踐始證本體之階段，此已經是進行工夫，故而始證本體之階段的人格境界就不是善人境界。

本文認為始證本體之階段所對應的人格境界應是「信人」階段，茲再引羅近溪說道：

⁴ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 120。

⁵ 張載：《張載集》，〈正蒙〉，頁 29。

⁶ 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，〈先進篇〉，頁 169。

既信關難過，則美大聖神，其深宮密室，又安望能窺其邃奧而享其榮華也哉？⁷

此信關是指信人境界，信關難過是指羅近溪評樂正子之語，因為羅近溪認為樂正子的工夫境界是善信之間，即是半信半疑的狀態⁸，故而未能窺見邃奧深遠的深宮密室，此深宮密室即是指聖人之室。因此，若能夠過得了信關，也就是對於仁心本體不再半信半疑，即是入聖人之室，亦即是上文所引「知後乃可入聖焉耳」，也就是始證本體之知即是通過信關而能入聖人之室，此即是有一信人境界之展現。陸象山亦說道：

誠反而思之，則是非取舍，蓋有隱然而動，判然而明，決然而無疑者矣。⁹

誠反而思之，即是孟子的「反身而誠」與「心之官則思」兩語，此兩語皆是逆覺體證之意，反可以即是「湯武反之」之反，反即是逆覺體證，即是面對人欲之引誘而不順之，即逆返回仁心本體之意，既返回本心，也就是求其放心，此即是上文牟先生指出逆覺體證即是程明道的先識仁之工夫，亦即是孟子的求其放心之工夫，而心之官則思，此思非是思辯之思，而是實踐體證工夫之思，也就是「思則得之，不思則不得」，此思則得之，牟先生說道：「思乃心之明通，此為心之第一步的道德意義，即不為感性所蔽而主宰乎感性」¹⁰，心之明通即是心之明覺，明覺即是仁心本體之明覺感應，有此明覺感應則不為感性所蔽，此亦即是逆覺體證之意。因此，誠反而思之，即是指體證本體，若能夠體證本體，則對於道德上的是非之取舍，則有隱然而動和判然而明之表現，此隱然而動和判然而明皆指仁心本體之表現，隱然而動即是指仁心本體的道德動力，而判然而明即是本體提供道德規範性而有的道德判斷，而此是無可疑也，無疑即是信，王龍溪即說道：「子可謂見其大矣。達者信之，眾人疑焉。……予所謂信者，此心一念之靈明耳」¹¹，亦言之：「已信者益堅其信心，未信者漸釋其疑慮」¹²，羅近溪亦說道：「此信字，對疑字看」¹³，基本上，信字與疑字兩者是對反詞語，疑則不信，信則不疑，王龍溪所說達者信之，達者即是工夫實踐而印證本體者，此即是心之靈明，亦即是牟先生所說心之明通，但眾人未實踐工夫故而有懷疑本體是否存在之疑。此通貫來看陸象山之語，無疑者即是實踐始證本體之工夫，亦即是信者。因此，「始證本體」階段的人格境界即是信人境界。

雖然始證本體能夠印證本體，且亦有對應的人格境界，但是始證本體階段亦可能在實踐上產生工夫歧出的問題，即是「玩弄本體光景」之工夫歧出問題

⁷ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 40。

⁸ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 154。

⁹ 陸九淵：《陸象山全集》，頁 239。

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 339。

¹¹ 王畿：《王畿集》，卷七，〈龍南山居會語〉，頁 167。

¹² 王畿：《王畿集》，卷九，〈與陶念齋〉，頁 225。

¹³ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 154。

，茲再引牟先生說道：

蓋所謂靜中所體認之大本中體只是大本中體之自身，尚未見其成用，此義只是大本中體之在其自己，大本中體之在抽象狀態中，是因吾人之靜觀反照而將大本中體從經驗流變中提出來而投置于此以凸顯而默想（體認）其自己，此即是大本中體之在其自己，亦是其在抽象狀態中。此只表示大本中體尚未得其具體而真實義。若停滯于此，即是後來所謂「光景」。¹⁴

此段是牟先生論述超越的體證可能在實踐上會有所謂的光景問題，即因為超越的體證本體乃是隔離生活而靜中證得此本體，但此本體尚只是抽象或形式狀態，若停留於此形式狀態，即會有光景問題。且牟先生亦說道：

靜坐體證可，當下體證亦可。其本質的意義要在表示「逆覺」，都是靜復以見體之義。即在當下體證中，感性經驗生活是動，而就此逆覺而體證本心仁體，此逆覺本身即是靜。而且都重在顯體。此不隔之顯體，就其逆覺以顯體言，體仍是在抽象而隔離之狀態中，此與延平之由隔以顯體同。¹⁵

此段是牟先生論述內在的體證亦可能有工夫歧出的問題，也就是光景的問題，因為無論在超越或內在的體證，此印證本體即是特顯本體，但此顯體尚未具體而致，故而仍是形式狀態。因此，若停滯於此，亦可能有光景得問題。此光景問題即是玩弄本體光景的工夫歧出之問題，而始證本體之階段即是單顯此本體，此亦仍是形式狀態，因此，始證本體之階段在工夫實踐上可能造成的工夫歧出，即是玩弄本體光景之問題。

簡言之，逆覺體證之工夫程序的第一階段：「始證本體」之階段，即是實踐者實踐工夫而始證本體，而能始證本體，則能信此本體為真實的存有，故而即是信人境界。雖然此一階段能夠始證本體，但在實踐上仍可能有歧出的問題，因為此始證本體之顯體，仍可以是形式狀態，若停滯於此形式狀態，即會有玩弄本體光景的工夫歧出之問題。

第二節 工夫程序的第二階段：對治人欲

在逆覺體證的工夫程序第二個階段：對治人欲之階段，亦有其人格境界之展現，以及此階段工夫在實踐上可能產生的工夫歧出問題。本文認為此階段最具代表性的工夫，即是王陽明的致良知之工夫。王陽明說道：

凡鄙人所謂致良知之說，與今之所謂體認天理之說，本亦無大相遠，但微有直截迂曲之差爾。譬之種植，致良知者，是培其根本之生意而達之枝葉者也；體認天理者，是茂其枝葉之生意而求以復之根本者也。¹⁶

此段是王陽明說明致良知與體認天理兩種工夫，此兩種工夫，王陽明認為是

¹⁴ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 102。

¹⁵ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 209。

¹⁶ 王守仁：《王陽明全集》，卷六，〈與毛古庵憲副〉，頁 219。

「無大相遠」，因是同一套工夫程序，但亦為「微有直截迂曲」，因是同一套工夫程序之不同階段。因為體認天理即是指「始證本體」階段，而致良知則是「對治人欲」階段，此如同王陽明對於體認天理和致良知之工夫之體會一般，即對於王陽明而言，體認天理乃是「求復其枝葉之根」，而致良知乃是「根之生意達於枝葉之茂」，根者為天理、仁體之謂，復求其根，即是體認天理、識得仁體，此即為「始證本體」階段。而枝葉之茂即是將天理、仁體推擴而出，此即是致良知之天理於事事物物之意，此即是「對治人欲」階段。牟先生說道：

如是，這良知即越在經驗層上的意之上而照臨之。意有善惡兩歧，而照臨此意的良知則是絕對的純一，故它是判斷底標準。**它是那抽象地說的心之自己之具體地彰用**，彰其超越的照臨之用，因而即轉而形着那心之自體為至善。¹⁷

此段是牟先生解王陽明的致良知之工夫，良知本體即是超越在經驗層的善惡相對相之意，而良知本體之絕對善照此善惡相對之意，此良知本體即是道德判斷的標準，即是道德規範性的根源，良知本體即由形式狀態轉為具體的表現之用，即形著(呈現)心為至善，此具體地說，即是對治人欲，牟先生說道：

夫意之動有善有惡，意之所在之物有正有不正，就此而言致知以誠之與正之，即說「人為」亦無不可。「人為」者自強實踐之謂也。否則何以見工夫？**夫意與物是所對治者，即說「與物作對」亦無不可，否則何以見對治之功乎？既是對治，則不是「牽己而從之」，乃是轉化之使之從于己也，何可致「牽己而從之」之難？既須自強，又是有所對治，此顯人為，亦顯工夫。**¹⁸

經驗層中的意，或意之所在之物，有善有惡，有正有不正，意之惡則須對治之，物之不正亦須對治之，此對治即是以良知本體進行對治，此雖有明顯的人為之意，因工夫乃是人所自覺地進行道德實踐的行動，但此人為亦要顯工夫中的對治人欲。此即是對治人欲之階段的義理。

依此兩段牟先生之語可知，王陽明的「致良知」即是要將那形式狀態的單顯本體之自身而使其具體表現之用，即是良知本體對治人欲之用，而此形式狀態的單顯體自身即是「始證本體」階段之可能造成工夫歧出問題。因此，牟先生說道：

是以在道德踐履之體現「體」而使之成為具體而真實的體，使之成為天明天常的體，以成道德之實事，成具體的道德行為之「純亦不已」中，拆穿此光景而消化之，把那投置于抽象狀態中的體，懸掛的體，拖下來而使之歸于具體而真實的體，把那鬼窟打散，使吾人之生命亦出于幽而歸于順適平常，乃成道德踐履中最艱苦的工夫。¹⁹

在工夫實踐中將此形式狀態的本體成為具體而真實的本體，即是成就道德行

¹⁷ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 238。

¹⁸ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 389~390。

¹⁹ 牟宗三：《心體與性體》(二)，頁 125。

為，而不僅能夠成就道德行為，甚至可以避免「始證本體」階段可能造成的工夫歧出問題，因為「玩弄本體光景」的問題，即是停滯於空享單顯形式的本體之問題，但「對治人欲」階段的工夫，則是要使此仁心本體成為具體而真實之用，即是對治人欲之用，故而能夠避免「玩弄本體光景」的問題，因此，牟先生說此為拆穿光景。

「對治人欲」階段的人格境界，本文認為即是「美人境界」，也就是將仁心本體落實到生活中會以一生色潤身的狀態，而此即是由「對治人欲」階段所透顯，牟先生說道：

陽明言「致」字，直接地是「向前」底意思，等於孟子所謂「擴充」。

「致良知」是把良知之天理或良知所覺之是非善惡不讓它為私欲所間隔而充分地把它呈現出來以使之見於行事，即成道德行為。……孟子所謂「擴而充之」，或「達之天下」。能如此擴而充之，則吾之全部生命便全體皆是良知天理之流行，此即羅近溪所謂「抬頭舉目，渾全只是知體著見，啟口容聲，纖悉盡是知體發揮」，亦是孟子所謂「睟然見於面，盎於背，施於四體，不言而喻」也。²⁰

牟先生認為王陽明的致良知之工夫即是孟子的擴充之工夫，此兩者之工夫的重點即將仁心本體之用而對治人欲，使人欲不會影響我們的行為，而成就道德行為，此時有孟子「睟面盎背」之生色之狀態。牟先生的另外兩段文獻，亦表示此義，牟先生說道：

大本中體之在其自己而為抽象狀態只是道德實踐之一關（截斷眾流）。欲使其成為具體而真實的大本，則必須再歸于日常生活而體現之，此即所謂踐形，睟面盎背，以道殉身，亦即喜怒哀樂發而中節之和也。²¹

亦言之：

因為具體而真實的體是要在具體的生活事用中呈現而顯其生色潤身、睟面盎背、成事發行之不已之用，因而有其具體的內容的。²²

將形式狀態而轉為具體而真實的用，即是指「對治人欲」階段，此即是以仁心本體對治人欲而成就道德行為，牟先生認為此時的工夫實踐者即是有生色潤身的狀態，此可謂「充實之為美」的表現。工夫實踐到此階段，已達到「德潤身」，而人格之道德之美即見於「睟面盎背」，此可謂即是「美人」境界的展現²³。簡言之，即是在對治人欲階段，使實踐者能夠廓清自身的氣質使之生色潤身。因此，「對治人欲」階段所展現的人格境界，即是美人境界。

雖然進至「對治人欲」階段，能夠對治人欲而成就道德行為，且有其人格境界之展現，但是「對治人欲」階段亦可能在實踐上有工夫歧出的問題，本文認為此問題即是「虛妄對治架構」之工夫歧出問題。牟先生說道：

人人皆欲悟得良知，然何以終不得受用呢？正因工夫勁道在僵持中，未

²⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，頁 229。

²¹ 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 103。

²² 牟宗三：《心體與性體》（三），頁 340。

²³ 由此而上，都可謂道德人格的形著而為的德性容貌，日漸而有大人、聖人、神人的境界。

得全體放下故也。輾轉于支撐對治底虛妄架構之中永無了期，如何得渾淪順適眼前即適耶？是故羅近溪底工夫即在此處用心，其一切講說亦在點明此義。²⁴

亦言之：

如是，我說你這工夫有病，須是如此如此對治；你說你也有病，又須如此如此對治。輾轉對治，工夫不是工夫，而倒成了些一起須被敲破的私意鍊子。²⁵

由於對治人欲階段的工夫，即是以仁心本體對治人欲，而此時即有一個對治架構，若停滯於此對治架構，即是「虛妄對治架構」之工夫歧出問題，即人陷於對治而使其工夫無了期，且此亦不是成德成聖之工夫最終的目的，因為工夫最後要成聖，故而若工夫停滯於此階段，則永無成聖的可能。

簡言之，「對治人欲」階段的工夫義理，即是以仁心本體對治人欲，而在此對治中，我們會有一生色潤身的狀態，也就是美人境界的表現，但是「對治人欲」階段，亦在實踐上可能造成工夫歧出的問題，即是「虛妄對治架構」之問題。

第三節 工夫程序的第三階段：破工夫相

基本上，本文認為「破工夫相」階段，即能夠避免「虛妄對治架構」之工夫歧出的問題，且此階段的人格境界即是大人境界。此「破工夫相」階段之義理，主要以先儒討論「只求日減，不求日增」之意進行討論，在王陽明的工夫論中，此日減是減人欲之意，但在王龍溪和羅近溪²⁶的工夫論中又將此意推進一步，即日減有減工夫之意，也就是破工夫相之意。首先，王陽明說道：

吾輩用力，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理；何等輕快脫灑！何等簡易！²⁷

此段是王陽明以只求日減，不求日增來論述減人欲之意，依王陽明的致良知之工夫，即意在對治人欲，對治人欲，即是日日對治人欲，今日對治，明日亦對治，此即是日減，減即是減人欲。但王龍溪將此「日減」之義又往前推進一步，王龍溪說道：

某所請教，不是謂工夫為可無。良知不學不慮，終日學，只是復他不學之體；終日慮，只是復他不慮之體。無工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日減，不求日增。減得盡，便是聖人。後世學術，正是添的勾當，所以終日勤勞，更益其病。果能一念惺惺、冷然自然，窮其用處，

²⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 292。

²⁵ 牟宗三：《王陽明致良知教》，頁 66。

²⁶ 有論者以為羅近溪的工夫論沒有「以無工夫為工夫」的說法，此實則非是。因為羅近溪的貢獻就是對於工夫論的進一步反省，即是化解工夫歧出的問題。固然羅近溪的工夫論不只有「以無工夫為工夫」的說法，亦包含其他工夫論的主張，但不能說羅近溪無此「以無工夫為工夫」的說法，此是羅近溪工夫論的重要貢獻之一。參考龔鵬程：〈羅近溪與晚明的發展〉，收錄於《陽明學綜論》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁 199。

²⁷ 王守仁：《王陽明全集》，卷二，〈傳習錄上〉，頁 28。

不了可得。此便是究竟語。²⁸

此段是王龍溪論述無工夫為真工夫之意，人要成德成聖就必須實踐而成，故而不能謂工夫為可無，即必須有一工夫而實踐此工夫而成德成聖，此即是學，但良知本體本身是不學不慮而有，只是我們得學而復此不學之本體。學即是工夫，但是在對治人欲的過程，由於我們是處處對治，處處致良知，故而有所「加」，但是聖人乃是「大而化之」者，故而要由此「加」進至「大而化之」之化境中間，就要有一階段作為中介，也就是「減」。此減的工夫，即是破工夫相的工夫，雖然王龍溪說此是「無工夫」，但其意在破對治架構的工夫相，故此「無工夫」仍是工夫²⁹，即言「真工夫」。而此破除對治之工夫相，亦需要日日減，減得盡便是聖人之化境。王龍溪亦說道：

古人之學，只求日減，不求日增，減得盡，便是聖人。一點虛明，空洞無物，故能備萬物之用。聖人常空，顏子知得減擔法，故「庶乎屢空」。

30

此段是王龍溪論述此一日減之工夫，可以由聖人與顏子之異而論。實踐工夫，特別是實踐對治人欲之工夫，則須日日對治，故而工夫上是「日增」，但是聖人乃是「常空」，故而由此「日增」要進至此一「常空」，就要有一減擔法之工夫，也就是日減的工夫，此即是破工夫相之階段。不過，嚴格來說，此段的日減不僅是指減工夫之意，亦有減人欲之意，此兩意在此段文獻是並存無礙的，本文主要以減工夫之意進行詮釋。另外，王龍溪亦說道：

只從省力處做，惟求日減，不求日增，省力處便是得力處。古人之學原是坦蕩蕩，纔有拘攣束縛，謂之天刑。³¹

此段是王龍溪進一步說明「日減」工夫的重要性，此重要性即是日減是從省力處做，省力處做即是得力處，此得力處，即是指仁心本體之動力。實踐工夫本是從仁心本體而發，仁心本體乃是無限的道德動力，故而由此而發即是得力處，但是工夫在一開始總是要有人力勉強帶上去的，故而即是不能省力，也就是有勞，此是指對治人欲階段，因為要處處對治，故而在工夫實踐不免有勞苦處，此即是顏子說的「願無伐善，無施勞」³²（此意在第六章已詳細論述，此僅略論之），伐善就會有施勞相，此指「對治人欲」階段，但願無伐善，無施勞，則是顏子期許自己在工夫上能夠進至下一個階段，也就是日減，日減即是不再勉強人力做工夫，而是讓仁心本體能夠自然地發用，故而王龍溪說古人之學原是坦蕩蕩，坦蕩蕩是指仁心本體自然地發用，拘攣束縛則是指勉強人力之意。羅近溪亦說道：

²⁸ 王畿：《王畿集》，卷六，〈與存齋徐子問答〉，頁 146。

²⁹ 依蔡家和之研究，黃梨洲批評王龍溪的無工夫乃是「不用工夫」之意，實則非是。本文認為王龍溪無工夫即是破工夫相之工夫，此仍是工夫。參考蔡家和：〈黃宗羲的工夫論及其現代意義〉，《鵝湖學誌》36（2006年6月），頁 170。

³⁰ 王畿：《王畿集》，卷七，〈南遊會記〉，頁 157。

³¹ 王畿：《王畿集》，卷五，〈蓬萊會籍申約〉，頁 109。

³² 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，〈公冶長篇〉，頁 75。

正為他有個明了，所以有妨。蓋有明之明，出於人力，而其明小；無明之明，出於天體，而其明大。³³

此段是羅近溪區分有明之明與無明之明，有明之明是出於人力勉強帶上去的，也就是我們一開始實踐工夫總要勉強體證本體，對治人欲，此是一開始實踐工夫所不能免得，但工夫要往下一個階段邁進，就不能停留於此前面這樣人力勉強，而必須讓仁心本體自然地發用，也就是破工夫相而自然地仁心本體之作用。羅近溪亦說道：

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。解纜放舡，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我，豈不一大快事也耶？³⁴

此段是羅近溪著名的文獻，工夫難得湊泊，湊泊即是人力勉強之意，原是有問者問羅近溪其工夫實踐已是工夫難得湊泊，即工夫若要往下一個階段邁進，似乎很難在用人力勉強下，故而羅近溪即說，那就不要再以湊泊為工夫，即不要再勉強人力進行工夫，即須要破工夫相，故而說解纜放船，解纜就是化解工夫對治所帶出的工夫相，而任由船隻行走，即是使良知本體自然地發用。因此，牟先生說道：

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。³⁵

牟先生認為此一「不屑湊泊」之工夫即是對於工夫歧出的破除，即是以無工夫之姿態而現，無工夫即是破工夫相之意，即無工夫不是真的沒有工夫，而只是此一工夫乃是破工夫相之工夫，故而亦稱此階段的工夫是弔詭之工夫。此即是逆覺體證之工夫程序中的破工夫相之階段。

此破工夫相之階段所展現的人格境界，即是「充實而有光輝之謂大」的大人境界。因為羅近溪說道：

故只從此須臾之頃，悟得透，信得及，則良知以為知，若無知而自無所不知；良能以為能，若無能而自無所不能。所謂明德也者，應如是而明，所謂率性也者，應如是而率，赤子之心不失，而大人入聖之備矣。

³⁶

羅近溪認為悟得透信得及，則是良知以為知，此即是指「始證本體」和「對治人欲」兩個階段而言，悟得透信得及是指始證本體階段所展現的信人境界，即對於仁心本體的無疑地展現，由此階段進至「對治人欲」階段，即良知以為知即是指仁心本體對治人欲中而有的道德判斷，但此良知以為知，尚未是「自無所不知」，故而要以無知而自無所不知，無知即是破除良知以為知的工夫相，此

³³ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 119。

³⁴ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 62。

³⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 291。

³⁶ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 145。

即是破工夫相階段。「良能以為能，若無能而自無所不能」亦表示同樣要由對治人欲階段進入破工夫相階段。明德者，應如是而明，率性者，應如是率，此兩語皆指仁心本體的自然地發用，而不是像在對治人欲階段那樣的人力勉強發用，故而羅近溪認為此即是不失赤子之心，亦即是大人境界，此大人境界乃是作為進入聖人境界之預備。

羅近溪之所以強調大人與赤子之心的關聯性，主要是孟子說「大人者，不失其赤子之心者也」³⁷，但何謂赤子之心呢？羅近溪說道：

汝原日赤子出世，是心知之萌動者也。然汝初出世做赤子時，孩之則笑，提之則動，見父母便愛，見哥子便敬，其心知了了，視聽雖微，也未嘗不條理；喜怒雖弱，也未嘗不節奏。³⁸

羅近溪認為當我們還是赤子之時，仁心本體本已發用，故而見父母便愛，見兄長便敬，此即是仁心本體自然地發用，雖然在孩提之時，我們這樣的言行舉止不是很顯著，但是其心知了了，此了了即是仁心本體自然的明覺發用。因此，赤子之心是指仁心本體自然地發用之意，而成其大人者，乃是不失此赤子之心，也就是能夠讓仁心本體自然地發用。因此，羅近溪說道：

然不惟己之完美有成已也，且充實光輝、明著動變、民物之感化者，亦皆自然而然矣。³⁹

己之完美有成已，此即是指對治人欲階段，去人欲而成其美人境界，但此階段尚只是成就己身，而必須往下一個階段邁進，即是充實而有光輝之大人境界，而使民物之感化，民物之感化，即是指大人對當時局之影響力，此皆是由仁心本體自然而然而發的。羅近溪此段可能有兩義，第一義是指人力勉強對治人欲雖可以清澈自身，但尚不足以推擴至天下，因為人力勉強總有其限，而第二義即是若要能夠推擴至天下，也就是道德光輝影響天下，就必須要讓仁心本體自然地發用，因為仁心本體之動力乃無限，故而可以使民物受到感化。

簡言之，「破工夫相」階段即是化掉「對治人欲」的「虛妄對治架構」之工夫歧出，以及其人力勉強之意，要使仁心本體能夠自然地發用，若仁心本體能夠自然地發用，則能夠成就大人境界，即是以道德光輝影響時局，此即是作為聖人之預備。

第四節 工夫程序的第四階段：圓頓成聖

逆覺體證之工夫程序的最後一個階段，也就是「圓頓成聖」之階段頗不好說明，如王陽明說道：「用功到精處，愈着不得言語，說理愈難」⁴⁰，此如同工夫程序的第三個階段，破工夫相之階段，此已形成一弔詭的工夫，在言語上已經不易進行說明，故而在最後的「圓頓成聖」階段亦更加難以說明。

雖然「圓頓成聖」之階段難以說明，但牟先生還是有提出一些論述去說明

³⁷ 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，〈離婁下篇〉，頁 260。

³⁸ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 157。

³⁹ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈近溪子集〉，頁 55。

⁴⁰ 王守仁：《王陽明全集》，卷三，〈傳習錄下〉，頁 115。

此階段的義理，本文嘗試順著牟先生的工夫詮釋進行梳理。基本上，「圓頓成聖」階段的工夫課題，大致剩實踐工夫「如何由部分地呈現本體進至全幅朗現本體」之課題，首先，牟先生說道：

步步體證就是步步呈現。但既說步步，則這體證只是分證（部分的滲透悟入），而其真實性之呈現亦只是部分的呈現。但這無礙於它的真實性即絕對的必然性之呈露。如果一旦得到滿證，則它的真實性（絕對必然性）即全體朗現，此就實踐的成就說，這就是理想人格的聖人了。⁴¹

牟先生認為仁心本體乃是在工夫實踐中步步的呈現，步步地呈現即是指仁心本體的部分的呈現，而聖人境界則是仁心本體的全幅朗現，此時的仁心本體不再是部分的呈現，而是圓滿的朗現。

但是由於仁心本體乃是無限的，故而尚未成為聖人之前，在工夫實踐上只能是部分的呈現，那麼此部分的呈現究竟要如何達至全幅的朗現，就顯出一個無限的歷程，牟先生即說道：

蓋道德自覺是有限制的，而某一特殊的道德行為亦有限制的，此蕺山所謂「囿於形」者也。自此而言，道德的本心一時不能澈盡性體之全蘊。故必須純亦不已，在一過程中澈盡之。胡五峰所謂：「一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大，大而不已，與天同矣」是也。然過程是一無限的過程，故如從過程說形著，亦等于說永不能澈盡也。亦即永不能一如性體之普遍而頓時普遍地澈盡而形著之也。⁴²

牟先生認為道德自覺是有限制，因為仁心本體乃是要在人之限制性透顯出自身，故而其呈現在工夫實踐常是部分的呈現，因此，部分呈現似乎難以澈盡無限的仁心本體，但在工夫實踐又必須不斷如此實踐，即步步的呈現，而此即顯一無限的工夫歷程，即部分的呈現要如何過渡到全幅的朗現這樣的一工夫課題。但是在儒學當中，是肯定人是可以成聖的，故而須有工夫作為此成聖之可能，牟先生說道：

而聖人之化境即證實此義。是則自過程上說，雖不能澈盡性體之全蘊，一如其普遍而普遍地形著之，然自心體自己之為絕對地普遍的說，則原則上是能澈盡性體之全蘊，能如其普遍而普遍地形著；而實現此原則上之可能則在肯定一頓悟，在此有圓頓義之立。⁴³

亦言之：

仁體心體在具體的覺照活動中雖受限，因而可成一無限歷程，然而因已預認其為超越的，無限的，故雖受限而可不滯于限，因而仍可頓現全現而頓著全著乎性體也。及其頓著而全著乎性體，則性體之為超越的即變為內在的，而心性是一矣。⁴⁴

在工夫實踐過程中，由部分的呈現仁心本體要轉進至全幅朗現仁心本體，即要

⁴¹ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 169。

⁴² 牟宗三：《心體與性體》（二），頁 526。

⁴³ 牟宗三：《心體與性體》（二），頁 527~528。

⁴⁴ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 425~426。

肯定一圓頓之工夫。換言之，雖然自過程而言，似乎永遠不能澈盡仁心本體之全體，因為仁心本體是無限的全體，但部分呈現是有限的，此即是顯一無盡的工夫歷程，但成聖是可能的，此即由圓頓之工夫保證，此即是「圓頓成聖」階段，但此圓頓工夫是如何可能的？牟先生說道：

如是，良知之超越性必含圓頓之可能。從無限進程上說，它永不能全顯那奧體而與之為一。可是它的超越性可使它之囿于形超脫而不囿于形。

其所當之機囿限之，然而因為它不着于形，它即可躍起而通于他。⁴⁵

此圓頓成聖之階段要有其保證，亦離不開良知本體而言，工夫體證良知本體，不僅保證成德之可能，亦保證成聖之可能，故而牟先生強調逆覺體證作為本質的工夫，因為不由仁心本體作為保證，則成德可能有其難處，且成聖根本上是不可能的。換言之，此圓頓工夫之可能，即由仁心本體之超越性得到保證，故而在工夫的無盡歷程中，似乎是很難全幅朗現良知本體之全體，因為部分呈現是有限的，但是因為良知本體之超越性，超越了此有限性，故而牟先生說「它的超越性可使它之囿於形超脫而不囿於形」，囿於形即是我們的有限性，而仁心本體的超越性能夠超越此有限性，此之所以能夠超越有限性，無他，亦乃是仁心本體之超越之表現，故而它可以躍起，躍起即是指由部分的呈現躍進全幅的朗現，此是異質的跳躍，即牟先生說：「由逆覺到頓悟朗現亦是異質的跳躍」⁴⁶，在牟先生異質的跳躍有兩義，第一義是由習心頓覺其為仁心本體，也就是始證本體之階段，即人實踐工夫而初次體證到仁心本體之活動，此異質是指習心的感受和仁心本體之活動的不同。第二義即是逆覺進至頓悟朗現亦是一異質跳躍，即由部分的呈現跳躍至全幅的朗現，異質是指部分和全體之不同。而「躍起通於他」即是圓頓朗現仁心本體之全體而通澈其生命的限制，也就是一悟全悟，一純全純。此圓頓之工夫，若更具體地說，即是圓教之工夫。

所謂圓教，乃是中國佛教天臺宗智者大師提出的「藏通別圓」作為判教系統，以圓教為釋迦牟尼佛之說法或教法最圓滿無盡的展現，此一圓教，若從工夫義理而言，即是以「不斷斷」作為界定，此一不斷斷之工夫，即是圓斷之工夫⁴⁷，簡言之，即是「無明即法性，法性即無明」之意，亦即是「不滅淫怒痴」之意⁴⁸，此一圓教工夫，儒者亦有之，牟先生說道：

心性為一，心理為一，是在分解道德實體之概念上所必須建立者，是體之概念本身就是如此。而理氣圓融之一，是盡性踐形之化境，此並不碍理氣之在分解表示上之有分，而且正因有分別，始可言圓頓化境之為一。⁴⁹

此段是牟先生解釋程明道的「道亦器，器亦道」⁵⁰之語，道亦器，器亦道，即

⁴⁵ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 358。

⁴⁶ 牟宗三：《心體與性體》（二），頁 239。

⁴⁷ 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生，1977 年），頁 605。

⁴⁸ 牟宗三：《佛性與般若》，頁 698。

⁴⁹ 牟宗三：《心體與性體》（二），頁 26。

⁵⁰ 程顥、程頤：《二程集》，頁 4。

是道與器詭譎地相即為一，此是程明道符合圓教工夫之判定之所在。心性為一，心理為一，此是指陸王的「心即理」之意，此心即是理，牟先生認為此即是分解道德實體或本體之概念所建立者，嚴格來說，應是指工夫實踐而體證道德本體之活動者。但牟先生此處是要以分別說和非分別說去界定圓教，即是圓頓化境。分別說，也就是分解地說，此分解不是分解心與理，因為心理是一，此分解是指「心理為一但不即氣」，也就是理與氣只是分別的關係，理與氣只是分別的關係，則是否能再進一步講理氣圓融為一，此從「心即理」之義理是很難判定。但是程明道所說的「道亦器，器亦道」是可以講到理氣圓融為一，此即是詭譎地相即，此相即不是就本體而言，而是就事體，故而言理氣圓融為一不礙分解，此不礙分解即是指從本體而言，即理與氣有分別，但就事體而言，理與氣詭譎相即為一。且牟先生指出此理氣圓融為一，是盡性踐形之化境，盡性踐形亦是逆覺體證之工夫實踐，且此工夫實踐所達至之境即是圓頓化境。此一圓頓之化境，更確切地表示，此即是胡五峰所說：

天理人欲同體而異用，同行而異情。⁵¹

基本上，牟先生認為胡五峰此語最能表示儒學的圓教之意⁵²。牟先生解此「同體」即是「事體」⁵³，此根據即是同行之意。因為同體而異用，同行而異情，是對稱語，同意語，同體即同行，行即是事，故而此同體即是事體，而非本體也。此「天理人欲同體而異用」，若具體地表示，即是胡五峰說道：

夫婦之道，人醜之矣，以淫欲為事。聖人則安之者，以保合為義也。⁵⁴

依胡五峰之意，夫婦交合之行，人醜之，聖人安之，醜之與安之是「異情」；夫婦交合之事，人淫欲之，聖人保合為義之，淫欲與保合為義是「異用」。換言之，夫婦交合之事乃天理人欲同於事體，眾人染著夫婦交合之事而淫欲，聖人即於夫婦交合之事亦不與俱，即聖人即於夫婦交合之事不染著而明夫婦交合之事即為天理。此即是儒家的圓教工夫。簡言之，以圓教工夫達至化境，即是圓頓化境，亦即是圓聖。

另外，羅近溪說道：

釋氏言下頓悟成佛，皆是從前苦功積行，果已成熟，當欲成未成之際，偶聞一言半揭，或見一公案，因而徹悟，故即成佛。若今學者說悟，不過知識曉了，以虛見承接言旨耳，求如釋氏頓悟，千百中無一二也。⁵⁵

雖然佛學的工夫與儒學的工夫終究不同，佛學的工夫是以離苦解脫為主，而儒學的工夫是以道德實踐（成德成仁）為主，但如同圓教的工夫一樣，此亦可作為實踐工夫而達至極者之共法，故而本文認為羅近溪此段論述可以類比儒者的工夫。羅近溪認為佛學的頓悟成佛是要先積累苦功，此如工夫程序中要進至「圓頓成聖」階段之前，要先在經歷「始證本體」、「對治人欲」、「破工夫相」

⁵¹ 胡宏：《胡宏集》，頁 329。

⁵² 牟宗三：《圓善論》，頁 324。

⁵³ 牟宗三：《心體與性體》（二），頁 454。

⁵⁴ 胡宏：《胡宏集》，頁 7。

⁵⁵ 羅汝芳：《羅汝芳集》，〈明德夫子臨行別言〉，頁 302。

之階段的積累，此是一個漫長的過程，但若能積累此一段過程，則可以說佛果或聖果已熟成，此時即是將成未成之際，而要使此將成未成之際進至成佛或成聖，此則須要徹悟，此徹悟即是圓頓之工夫。換言之，當工夫實踐已經進至「大人境界」，也就是聖人之預備，此即是將成未成之際，要有一圓頓之工夫進至聖人境界，只要一悟全悟，一頓而圓滿聖證，仁心本體即全幅朗現，因此，牟先生說道：

全體朗現了，則便轉而為「聖格全體是奧密」，這就是孟子所說的「大而化之之謂聖，聖而不可知之為神」，亦就是羅近溪所謂「抬頭舉目，渾全只是知體著見；啟口容聲，纖細盡是知體發揮」。⁵⁶

工夫實踐至能夠全幅朗現仁心本體，也就是由圓頓朗現仁心本體，此時即是孟子所說的「大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」，也就是聖人境界，或甚至是聖神境界，而此時如羅近溪所說抬頭舉目，一舉一動皆是全幅的知體著見，知體即是仁心本體，即聖人之表現即全幅是天德的流行。

聖人的表現即是天德的流行，此即是孔子所說的「從心所欲不逾矩」，以一般人而言，從心所欲是會逾矩的，即人欲會導致道德的失序，但是一旦工夫實踐至聖人境界，從心所欲即不會逾矩，也就是聖人之心，乃至一言一行皆如天德天理之活動，換言之，聖人的表現也就是道德本心完全的朗現。道德本心在始證本體階段證顯之，我們透過工夫實踐而逐步擴充此道德本心，進而完滿全盡道德本心之全體之活動，此是儒學的血脈。

然而，有論者以為儒家的「學以成人」的工夫論不是以道德為目標，而是美學藝術為目標，亦說孔子的「從心所欲不逾矩」是藝術境界⁵⁷，此則非是。首先，逾不逾矩本身即是就道德的層面而言，如何說此是藝術層面？論者根本無對此有任何論述，其只是籠統地說孔子的「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，而最後一個是游於藝，故而說儒者的工夫最後的目標就是藝術境界，而再將此遊於藝等同於「從心所欲不逾矩」，於是說「從心所欲不逾矩」是藝術境界，此論述相當錯謬。論語亦記載：

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」⁵⁸

此段子路詢問孔子如何成人之意，即是如何學以成人，孔子先答曰像是有魯大夫臧武仲的知的表現、孟公綽的不欲的表現，卞邑大夫莊子的勇的表現、冉求的藝或六藝的表現，都可以算是學以成人。從此語而言，孔子將藝的部分也只是平列在其他的德目之中，並沒有高舉藝的部分，亦無將亦當作最後的目標。且甚至，孔子又說道，今之成人者，即是要見利思義...，此語才是孔子學以成人真正的目標，而此語無疑是以道德作為目標。因此，儒家的工夫論並非是論

⁵⁶ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 170。

⁵⁷ 倪培民：《儒家功夫哲學論》，頁 336~339。

⁵⁸ 何晏等注，邢昺疏：《論語注疏》，〈憲問篇〉，頁 212~213。

者所說的生活藝術。

簡言之，逆覺體證之工夫程序的最後一個階段即是「圓頓成聖」之階段，此圓頓成聖即是要解決在工夫程序中的前三個階段，仁心本體是部分的呈現，聖人乃是全幅朗現仁心本體，而圓頓之工夫即保證了由有限性進至無限性，而圓頓之工夫之可能亦要由仁心本體之超越性作為根據，而仁心本體亦由始證本體階段而體證，最後由仁心本體之超越性通徹實踐者的生命而朗現其全體而成為聖人。