

近溪學之義理型態及人性觀
——從牟宗三先生的觀點說起

Chin-his's Philosophy and View of Human
Nature — From the point of view of Mr. Mou
Zongsan

魏美瑗*

(Mei-Yuan Wei)

摘要

本文同意牟宗三先生判近溪學為非分解說的型態。牟先生認為，近溪之非分解是用於光景的破除上，故顯精微。有進於此，筆者認為，除了實踐上破光景的非分解說，在義理的展示上，近溪亦表現了非分解說的型態，筆者並進而在此型態下展示近溪的人性觀。

* 作者為世新大學中文系兼任助理教授。



關鍵字：羅近溪、牟宗三、破光景、非分解說、一體呈現。

收稿日期：2022/06/02，接受日期：2022/09/27。



一、前言

哲學界最早注意羅近溪（1515 年—1588 年）並給予高度肯定的當是牟宗三先生（1909 年—1995 年）。早在 1944 年發表的〈寂寞中的獨體〉中，牟先生引《盱壇直詮》中長段語錄說明孔子精神，¹1956 年〈陸王一系之心性之學〉有「關於此全體朗現之妙理之妙悟，王龍溪與羅近溪皆已透澈無餘蘊，而羅近溪尤為圓融無偏差（觀其《盱壇直詮》可知）。」²另有幾篇散論亦多引近溪語錄以說明精神之發展、生命的學問等³，至 1968 年《心體與性體》更確定了近溪學

¹ 「孔子於此最後關頭直接戳點破，『其後卻虧了孟子是個豪傑。他只見著孔子幾句話頭，便目耳爽朗，親見如聖人在前，心思豁順，就與聖人物合，一氣呵出，……蓋吾夫子學易到廣生大生去處，滿眼乾坤，如百萬富翁，日用浩費無涯，……』（筆者按，此段引文為近溪語）我在此須得贊一詞：『夫子學易到廣生大生去處』實是自夫子自己直接承當生命而來的。乾坤之富是『自己承當生命的大擔子之富』之光彩，乾坤的廣生大生是『自己承當生命的大擔子之廣生大生』之推擴。這就叫做『為天地立心』。」（《盱壇直詮》）。牟宗三，《牟宗三先生早期文集（上）》，《牟宗三先生全集》第 25 冊，臺北：聯經出版公司，2003 年，頁 569-584。

² 牟宗三〈陸王一系之心性之學〉，《牟宗三先生全集》第 30 冊，臺北：聯經出版公司，頁 29。

³ 如 1955 年出版的《理則學·附錄第十三章 辯證法》講辯證法時提到：「所謂在踐履中全體呈現即是吾人意識生活全體放下，一任那普遍的道德心靈自然流露，渾然是天，此即羅近溪所謂『性體平常，捧茶童子是道』也……則便是羅近溪所謂『沉滯胸襟，留戀景光，幽陰既久，不為鬼者亦無幾』……故又云『豈知此一念炯炯，（即沾滯那光光晶晶之心靈），翻為鬼種，其中藏乃鬼窟也耶？』（見盱壇直詮）」（臺北：正中書局版，1990 年，頁 275。）又如 1952 年發表於《台灣新生報專欄》的〈哲學智慧之開發〉對於現象常有不穩之感與陌生之感作為從事哲學的預備心態，引羅近溪《盱壇直詮》來表



的地位，是闡揚儒家圓熟化境的典型代表。⁴

我們從牟先生摯友唐君毅先生 1954 年發表的〈羅近溪之理學〉序言中，看到牟先生早年對於近溪學的契合，不僅停留在自己獨立運思中，並於師友相接中流露對近溪學的欣賞與肯定，唐先生說：「余初讀明儒學案，近溪學案，及近溪語錄，（金陵刻經部刊本）於近溪求道之堅苦，即深致嘆服崇仰之意。然覺其言，如龍蛇夭矯，抓拿不住。又若解纜放船，順風張棹，疑其泛無歸宿，而加以輕忽。後以友人牟宗三先生，于盱壇直詮（復性書院重刊）深加推許。常與余談論近溪之意。乃一細讀盱壇直詮，漸略識其旨歸。」⁵從唐先生的回述，知其於近溪學由不契至略識旨歸的過程，益見牟先生對近溪學是有其生命存在上的契合與慧解。而在唐

示：「不肖幼學時，與族兄問一親長疾。此親長亦有些志況。頗饒富。凡事如意。逮問疾時，疾已亟。見予弟兄，數嘆氣。予歸途謂族兄曰：某俱如意，胡為數歎氣？兄試謂我弟兄讀書而及第，仕宦而作相，臨終時還有氣嘆否？……」並在總結哲學活動的三種氣質後說：「從有取歸於無取，即是從陷溺於現實幾括中而躍起，把內心的靈光從雲霧荊棘中直接湧出來。此是無所取，亦是內心靈光之呈露。故羅近溪又云：『於是能信之真，好之篤，而求之極其敏焉。則此身之中生生化化一段精神，必有條然以自動，奮然以自興，廓然渾然以與天地萬物為一體，而莫知唯之所為者。……』此就是哲學生命之開始，亦就是哲學智慧之煥發也。」（收錄於《生命的學問》，臺北：三民書局，1970 年，頁 13-16。）

⁴ 牟宗三《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》第 6 冊，2002 年。頁 133。

⁵ 唐君毅《民主評論》第 5 卷第 5 期，1954 年 2 月，頁 140。後修改為〈羅近溪之即生即身言仁、成大人之身之道〉收錄於唐君毅《中國哲學原論（原教篇）》，《唐君毅先生全集》卷十九，臺北：臺灣學生書局，1984 年。



先生略識近溪旨歸後，認為相較於象山、慈湖、龍溪、陽明之重心重知而忽仁，則近溪是「直下以仁智合一，語意乃復歸圓足」⁶，亦同牟先生以圓融判之。

雖然唐、牟兩位先生對近溪思想有極高的評價，也因為兩位先生的高度評價，學界始關注起近溪來⁷，然而，自牟先生 1979 年《陸象山到劉蕺山》一書出版後，到 1995 年程玉瑛先生所著《明代為人所遺忘的思想家－羅汝芳（近溪）詩文事蹟編年》，其序言中表示其撰寫的緣由在於「羅汝芳思想之未為學術界重視」⁸。可知二十年間學界對近溪學的研究並未向前開展。於 2004 年張學智先生〈對泰州學派的研究亟待加強〉⁹一文，指出了泰州學派的研究現況之不足，此自是包括了羅近溪。而晚至 2005 年，學界始出版了第一本羅近溪專書即吳震先生的《羅汝芳評傳》¹⁰。雖然這期間陸續有碩博士論文以羅近溪為研究題材¹¹問世，但經牟

⁶ 同註 5，〈羅近溪之即生即身言仁、成大人之身之道〉，頁 440。

⁷ 可參考謝居憲《羅近溪哲學研究》（中央大學哲研所博士論文，2008 年）中「研究成果」一節的說明。

⁸ 程玉瑛《晚明被遺忘的思想家－羅汝芳（近溪）詩文事蹟編年》，臺北：廣文書局，1995 年。

⁹ 張學智〈對泰州學派的研究亟待加強〉，《中國文化研究》2004 年第 1 期，頁 7-9。

¹⁰ 吳震，《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005 年。

¹¹ 李得財《羅近溪哲學之研究》，東海大學哲學研究所博士論文，1997 年。李慶龍《羅汝芳思想研究》，臺大歷史系博士論文，1999 年。蔡世昌《羅近溪哲學思想研究》，北京大學哲學系博士論文，2004 年。李沛思《從工夫論看羅近溪思想之特色》，中央大學哲研所碩士論文，2006 年。謝居憲《羅近溪哲學思想研究》，中央大學哲研所博士論文，2008 年。等不一一列舉。



先生所揭示近溪圓熟理境一面，進而就之更進一步的研究或說明者，卻不多見。¹²

近溪作為證道行道者，其言說的目的，不在對經文作概念的解析探究以建立系統，而是透過己身證悟以詮釋經文，是六經註我，並以己所證，引人證之。根據語錄記載，近溪教化的對象，主要分為平民大眾及從學弟子；言說的方式與內容，主要即人倫日用動作施為，當下啟發指點，指示一片生機洋溢，活潑潑的生生景界，使聽者當下生命開朗活潑，生意欣欣，即此身之開朗活潑，悟入道體本來具在，須臾不離，如如朗現。相較於陽明、龍溪等學人，內在於良知作義理的精微辨析而成系統，如四句教，四無理境等，則近溪即人倫日用而指點啟發，不免過於素樸平淡，對於以思辨理論為訴求的現代學術，不免缺少了論題、概念的著力點。然而近溪文思表面上似乏論可述，但正在即此素樸的日常經驗而指點道體、啟人悟入的背後，是有甚為圓融高妙的義理，此圓融高妙的義理，即以其非分解說的型態呈現，本文即闡述近溪學在義理展示上的非分解說其及人性觀。

¹² 可見者之一在 2019 年出版《學者，覺也：羅近溪哲學研究》（臺北：萬卷樓圖書公司）之作者沈鴻慎先生為該書說明：「本書通過對牟宗三先生關於儒學史上『覺悟』的整理，進一步的提出心體與性體兩面充盈飽滿而展開的覺悟必定歸宗於仁心之頓悟，由此衡定近溪學為心學發展而徹至圓教者，並且從仁心頓悟發展至極致，必定回到『詭譎之相即』之悟。由此釐清近溪學『覺悟』之真正意蘊。並且將『覺悟』作為近溪學的中心概念，由此來疏解其哲學所關涉的各種問題。本書還從牟先生的《中庸》、《易傳》以及《論語》、《孟子》兩系之中重新細分，將《易傳》、《論語》作為圓教之代表。這些觀點不一定正確，但應該可以給儒學研究者很多啟發。」



二、近溪學義理展示上的非分解說¹³

牟先生曾將人類的思考歷程區分為分別說與非分別說的兩階段：

分別說與非分別說是佛教的詞語，或稱差別說與非差別說，若用現代西方的說法，則是分解地說與非分解地說。提到這個問題，我覺得人類的思考歷程，大體都可以概括在分別說與非分別說之下。¹⁴

牟先生將分解說與非分解的區分，放在人類思考歷程來看，則近溪學於王學歷史發展下則表現為非分解說。牟先生認為：「自北宋開始，發展而至陽明，分解已到盡頭。……故順王學下來者，問題只剩一光景問題：如何破除光景而使知體天明亦即天常能具體而真實地流行于日用之間耶？此蓋是歷史發展之必然，而近溪即承當了此必然，故其學問之風格

¹³ 感謝評審對本文分解說與非分解與佛教的關係，提出了很寶貴的問題，礙於本文主要說明羅近溪思想，無法展開來細論。本文是藉牟先生從原本內在於佛教的分別說與非分別說，進而擴及人類思考歷程，進而指出羅近溪的破光景的非分別說特色。透過牟先生對人類思考歷程的分解說與非分解說來幫助吾人說明近溪學的特色。至於此依據是否合法，固可以再商榷。但如果本文所扣緊近溪文本所說明的義理上非分解的型態能藉牟先生此一對概念的區分而得以明白，即達成了本文的目的。

¹⁴ 牟宗三《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第 29 冊，臺北：聯經出版公司，頁 332。



即專以此為勝場」¹⁵。又說：「在王學發展中，復有一非分解的形態，即羅近溪所表現者是」¹⁶。「近溪的非分解，是用在破光景上，故其顯得精微清妙」¹⁷。牟先生從歷史發展脈絡來確定近溪的學問風格，是從道德實踐工夫，如何將分解說下的良知天常具體真實地流行於日用而有的非分解說。本文欲內在於近溪文本，指出除了實踐工夫上的破光景的非分解說，另有義理表述上的非分解說，即落在具體經驗的描述指點來顯¹⁸，近溪義理表述上的非分解型態，自是以分解說為基礎。牟先生說：

在中國，聖人立教就是分別說，因為不用分別的方式，就不能立教。好比論語所強調之智、仁、勇三達

¹⁵ 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年，頁290。

¹⁶ 同註17頁16-17。

¹⁷ 同註17，頁19。

¹⁸ 經友人沈鴻慎先生指出近溪學之非分解說表現有兩面：義理上與實踐上的。後者即是牟宗三先生特舉近溪風格在破光景，將非分解說用在工夫實踐上。「順泰州派家風作真實工夫以拆穿良知本身之光景使之真實流行於日用之間，而言平常、自然、洒脫與樂者，乃是羅近溪」（《從陸象山到劉蕺山》臺北，聯經出版公司，全集版，頁237。）而本文主要就近溪特顯具體事為中彰顯道理而為義理上的非分解說一面。筆者同意楊儒賓先生在其〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉一文中指出近溪之破光景是建立在「仁體的流行」。楊先生說：「筆者贊成唐先生的解釋，羅近溪講究渾淪自適的學風，構成此學風的兩面恰是仁體的流行，以及不黏滯此仁體（破除光景），但後者是建立在前者的基礎上，『破除光景』不是獨立的工夫。」但即便如此說為「仁體的流行」一詞，仍就是本文以為的分解說的表述，非本文指出的義理上的非分解說。蓋分解說的「仁體的流行」一詞仍可以是一句空話。（注釋20有進一步的說明。）



德，以及其中所包含之零零散散的觀念，本身就是分別說；也因為是分別說，我們才能知道聖人所立之教，並為我們自己的生命決定一個方向，立下一些規範。¹⁹

依此，內在於近溪學本身，其有分解地說法，是有所立的。其弟子熊償將會語中有關近溪論及四書等經典的談論，搜編為《一貫編》，使我們集中地看到近溪借《四書》《易》等經語以分解的方式表明其思想，分解地說明其對形上存有的看法，如說生生之仁，進而以易之生生說之，又以乾知作為宇宙創化之根源，而乾知即良知，而以「仁者人也，親親為大」為解釋仁之具體進路，此等說明，不外屬於分解說的表述，分解的表示是思想中的事，即近溪對《論》《孟》《大學》《中庸》《易》的疏解，展示其對聖人言教的理解，以分解的方式說明其如何理解孔子的仁，如何理解心，性，道等存有概念及其間的關聯，如何闡明易之乾坤，如何說生生之易與仁之關聯等，如此的說明進路，我們可以分解地展示出近溪對本體的說明，如學者們多說指出生生之仁為近溪思想之核心，即屬近溪學之分解說的表示。²⁰然而，近溪借經語

¹⁹ 牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1986年，347頁。

²⁰ 此句原為「學者們多說以生生之仁為近溪思想之核心，即屬於分解說的表示」，審委提出問題：「為何學者們不可以是「以具體實存生活中，赤子愛親之具體活動以表仁？」筆者的回應是：此處誤解為筆者表達不精所致，當補上「近溪學」三字而為「學者們多說以生生之仁為近溪思想之核心，即屬於近溪學中分解說的表示」，筆者原意是：近溪憑藉經典的疏解談論「生生之仁」一詞，即是近溪以「生生



以明聖哲智慧的分解說，旋即轉向非分解說的層次。前者分解地以天命於穆不已、生生之仁、乾知坤能，良知良能等指出了存有的超越面，而隨即指以具體實存生活中，赤子愛親之具體活動以表仁，日用中具體的動作施為以表知能等。而後者，即是筆者本文所要說明的具體的表述型態，亦即義理上的非分解說。牟先生說：

用非分別的方式把道理、意境呈現出來，即表示這些道理、意境，不是用概念或分析可以講的；用概念或分析講，只是一個線索，一個引路。照道理或意境本身如實地（as such）看，它就是一種呈現，一種展

之仁」概念言說（分解說）來說明具體實存生活中之赤子愛親之具體活動。然而，若順審委所理解的：學者們在指出近溪以仁為宗時也是以具體實存生生中之赤子愛親具體活動以表仁。這自是不成問題的。但說「生生之仁」「以仁為宗」「仁體的流行」（概念說明詞）等字詞表述與「赤子愛親活動」「捧茶童子」（具體動作描述詞），終是不同的概念內涵，而後者乃近溪學的著力處，即便說以「生生之仁」「仁體的流行」，概念表述說得如何圓妙，它仍可以是一句空話。因為於「仁體的流行」是要顯作用的，「作用」如何表示？吾人若不能進而突顯即具體人身事為而顯「仁體的流行」「生生之仁」的「作用」，就不能彰著近溪的特色。而本文的重點，即在就近溪文本，展示其特顯歷來儒者不斷傳習講說的「以仁為宗」等儒學核心概念在人身具體事為中生不已，時時作用著這一面向的義理展示—非分解型態。而筆者以為近溪學具體的表述，固然不離傳統儒學即事顯理的特色，尤有進者，其有一套所以即事顯理之義理內容，即具體事為，即人倫日用，即愚夫愚婦顯本體宇宙論下之生生仁體，道體事體相即呈現之深刻義理，不僅使得分解說下的「於穆不已」的天命、「即寂即感」的現在良知、「人皆可為堯舜」得到現實的說明與保障，亦使吾人可藉由天台宗「不斷斷」及一法界不離九法界等圓教義的啟發，進而掘發近溪更為精微的義理得以可能。此待另文說明。



示。²¹

此「照道理或意境如實地看，它就是一種呈現，一種展示」一義，充分地為我們說明了近溪學的具體表述型態，近溪在具體的生活世界中，在具體的天地萬物人身形體動作中「呈現」、「展示」了解說下的心、性、天、理、道等，如：

曾不思量，天命率性，道本是個中庸？中庸解作平常，固平常之人所由也，且須臾不可離，須臾不離，固尋常時刻所長在也。諸生試觀適纔童冠擊鼓敲鐘，一音一響鏗鏗朗朗，諸鄉老拱立而聽，亦一句一字曉曉了了，以至諸吏胥執事供茶，亦一步一趨明明白白，一堂何曾外卻一人？一人何曾離卻一刻？而不是此心之運用，此道之現前也耶？（187條）²²

問：「吾儕日昨請教，或言觀心，或言行己，或言博學，或言守靜。先生皆未見許，然則誰人方可以言道耶？」羅子曰：「此捧茶童子，卻是道也。」眾皆默然有頃，一友率爾言曰：「終不然。此小僕也能戒慎恐懼耶？」余（羅子）不暇答，但徐徐云：「茶房到此，有幾層廳事？」眾曰：「有三層。」余嘆曰：「好造化！過許多門限階級，幸未打破一個鍾子。」

²¹ 同上，頁 347。

²² 本文獨立列出之近溪引文，均以李慶龍彙集《羅近溪先生語錄彙集》（漢城：新星出版社，2006年）中所列條目注明。以下引文不再作此說明。



其友方略省悟曰：「小僕於此，果也似解戒懼，但奈何他卻日用不知？」余又難之曰：「他若不是知，如何會捧茶，捧茶又會戒懼？」其友語塞。（50 條）

近溪類此具體的表述甚多，近溪大部分的語錄中，分解說後必隨即指以具體人事以為說明對象。劉述先先生在順著牟先生對近溪破光景的解釋後，以上述捧茶童子一例說：「近溪的方法顯然啟發自禪宗，即正如牟先生所指出的，佛家的發展必然至禪，宋明儒的發展，則必然到近溪，其問題以及其偏向也是十分類似的。禪宗必預設唯識、空宗、華嚴、天台之分解，否則必流入狂禪。同樣，近溪必預設周張、程朱、陸王之分解，否則必流於情識而肆。依禪宗，俗情見得山是山，水是水；求超脫者乃見得山不是山，水不是水；然徹悟者又見得山是山，水是水，體現平常心是道，而必須破除細微的法執。近溪的破除光景，恰正是同樣的道理。」²³劉先生接著說：「但這是終點，而不是起點；執定以此為唯一方法，則又造成偏向。從外面來看，修養工夫到頂聖賢與捧茶童子全無差別，然徹悟與俗情，豈真全無差別？一上來就咬饅頭尖，缺少必要的分疏，焉能不流入狂禪或情識而肆的病害。此雖如牟先生所謂人病，未必為法病。然定位不明，階梯不立，躡等以進，則人病必演變而為法病。」²⁴依劉先生，捧茶童子之自然平常義是俗情，與聖人化境之自然平常

²³ 劉述先《黃宗羲心學的定位》，臺北：允晨文化公司。1986 年。頁 155。

²⁴ 同前註。



義不同，若以後者為宗旨，即為法病而非人病。²⁵但近溪即具體言動事為顯仁體流行之自然平常，是否等於由主體進路的道德實踐破除光景後的化境之自然平常？近溪不會不知道俗情與化境的不同，關鍵在於悟與未悟之別。（此固近溪工夫重覺／悟。）未悟者其言動事為可以是俗情，悟者，尤圓頓者可以是化境，但不管覺悟與否，兩者在具體經驗上的言動事為，都可以是自然平常。此平常自然義可藉由牟宗三先生引陸象山之「平地起土堆」中平地之平平一義來幫助吾人說明：即平地之平平，既可做為人生底據，亦可作為聖人化境。「你必須拿那個平地作你的底子，這個平地作底子，可以放在最底下，也可以放在最高。放在最高就是我們通過修行達致的『堯舜性之也』那個境界。『堯舜性之也』可以看成是你的 ground，也可以看成是你的一個最高的境界，不管是最高的，或是最低的，都是平地」²⁶筆者以為，近溪所

²⁵ 鄭宗義先生亦同劉先生一樣的顧慮，順著牟先生破光景及化境的詮釋方向來理解羅近溪說：「從立足於終極境界這一點看來，泰州學派與王龍溪甚為相似」，（〈形上與形下之間的緊張——明末王學的再省察〉，收入《明清儒學轉型探析—從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000年）鄭先生認為包括近溪在內的泰州派以自然平常義的流行化境作宗旨，使人淪於空描劃化境等，不只是人病的問題，而是有理論上的毛病，也就是自然平常之化境是儒釋道的共法，不可作宗旨，因此鄭先生說：「泰州學派的法病所引致的結果，是直接為情識而肆推波助瀾，為流入狂蕩提供一理論上的借口。晚明『滿街聖人』的汨濫即是明證……則情識而肆給人的印象正是終極境界的過份描劃；亦即形上世界的過分偏向。」（同前，頁 15-19）

²⁶ 牟宗三先生評論道：「陸象山這個人非常聰明。他說：『世界只如此，忽然生一個謂之禪，已自是無風起浪，平地起土堆了』。那個『禪』不就是出花樣嗎？禪雖然講平常心，講平平，把那個土堆平掉，但是你提出一個禪，就是出怪胎，也就是平地起土堆。而通過這



述之自然平常之平平的分際乃就常人日用之平地而言，而非工夫之後的聖人境界而言。

從上述兩段引文中，即具體動作施為的自然表現，皆可為俗情的表示。然筆者將近溪所指陳的具體活動，認為是道在具體中「呈現」「展示」之義，是近溪證道後的具體的表述方式使然，如要說徹悟後之化境，是就近溪自身造詣而言，其經過艱辛的幾次證悟經歷後所達致的化境。然徹悟後所見者，即做為教化未悟之常人之內容，而立言在百姓日用上，非專屬聖人化境的描述。也就是，未經覺悟的捧茶童子的自然平常，自非聖人化境，對未悟的童子言，自是俗情，但不礙道在童子捧茶中呈現著，也就是，近溪即捧茶童子之自然平常指點之，不表示捧茶童子已經覺悟為化境聖人，問題不在捧茶童子愚夫愚婦是俗情或化境，而是仁體流行即童子捧茶愚夫愚婦的日用中呈現其自己，是揭示天道流行於日

個怪胎達到那個不怪，這是禪宗的精彩。禪的最高境界是化掉土堆。所以，我說，『即心是佛』是教，不是禪。『非心非佛』才是禪。最後『仍然即心是佛』。最後這句又歸於平平，土堆沒有了。土堆是甚麼？土堆是你人生修行過程中的那些波浪，那些精彩，那些跌宕。這種波浪、精彩、跌宕都是 *dialectical*，黑格爾的辯證法就是在這個範圍之內。我喜歡用『平地起土堆』這個觀念，有這個平地起土堆，就有這些精彩，有科學方面之真，也有道德方面之善，也有美術之美方面之精彩，多姿多彩。這個人間很熱鬧。人不能夠永遠生活在平地裡面呀，但是，你必須拿那個平地作你的底子，這個平地作底子，可以放在最底下，也可以放在最高。放在最高就是我們通過修行達致的『堯舜性之也』那個境界。『堯舜性之也』可以看成是你的 *ground*，也可以看成是你的一個最高的境界，不管是最高的，或是最低的，都是平地」。〈康德第三批判講演錄（十五）〉，《鵝湖月刊》第 317 期，2001 年 6 月，頁 1-7。



用中之具體活動呈現之義，此自是近溪悟後所觀境。此道在具體活動中呈現，生生創化之天道即具體殊物中呈現之義，是近溪講學的重心。吳震先生於《羅汝芳評傳》中說：「就近溪對良知問題展開論述的方式而言，我們不妨可以套用牟先生的話來說，如何使良知得以『當下呈現』，亦即：如何在當下即刻的生活場景中『因時』地展現良知，這應當是近溪思想的主要問題意識之所在。」²⁷又說：「對於近溪來說，不是如何解釋良知，而是如何呈現良知，才是關鍵的問題。」²⁸吳震先生所說的解釋良知，即是以分解說下對良知有何內容之說明，而如何呈現的問題，即屬非分解說中所表示者。即近溪學是在具體存在中展開的，²⁹錢穆先生說「汝芳講學之著精神處，正在他不講理，只講事，而正在事上顯出了理。」³⁰此即具體之事為理為道、在事上顯理之意，不外筆者指出的道在具體中呈現一義。

相應此具體中呈現一義，近溪學即表現為非分解說型態，非建立一新的理論系統，分解的展示是思想中的事，思想以概念表象存有而有概念相。北宋以來，儒者反覆講說的天道心性等存有概念，至泰州學派即轉以即具體人事來展示，近溪即特彰明此具體義。近溪以實存世界中之具體活動來展示心、性、天道的內涵，將其真實化於具體情境而當下

²⁷ 吳震《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年，頁512。

²⁸ 同上，頁514。

²⁹ 馮達文〈「事」的本體論意義——兼論泰州學的哲學涵蘊〉，《中國哲學史》2001年第2期。頁37。

³⁰ 錢穆《宋明理學概述》，臺北：蘭臺出版社，1996年，頁273。



即人生事為活動以一體呈現的方式來表達，此言動事為，即非經驗一層者，具體事為中即呈現於穆不已、生生之義，孔門求仁之宗，不思不慮之良知等，此等超越面之存有內容，皆是近溪反覆講論者，唯非前儒以分解說的方式單就心性道體而言，而是消融其概念相於具體事為中，使概念所指之內容，在人倫日用中之具體事為中呈顯之。如此，相較於理論建立諸特殊內容之概念化系統化的分解說法，近溪於具體事為活動中呈現義理，即屬具體消化層的學問，將分解說下概念化的理、道、心、性等存有概念，消融於人身形體之具體事為活動中，此表現了近溪即人身形體之具體事為活動而立言之特色。

而相對於事為活動而言主體者，即為具體的個體人身，而不再是分解說下的良知本體。此所以近溪以「人」、「我」、「身」、「赤子」等實存中整全的人身為其立言的中心點³¹。而不再是陽明及其後學環繞在良知自身之體用以言道德主體之論說脈絡，而具體存在中的人，非生物學下的人身形體，是含具著天道創生之個體存在，就其人身形體一面而言，即於表述上，不離具體的人倫日用、家國天下為其生活的實踐場域，就其具天道創生之無限存有一面而言，必與天

³¹ 張學智《明代哲學史》介紹近溪學的專章中以〈羅汝芳的赤子良心〉為標題說道：「生生之仁統攝宇宙，世間的一切，都是生生之仁的體現。而其中最切近的，莫過於人的生命傳衍，而人的赤子狀態，最好地體現了這種生生法則。……赤子之心，尚未接受人世間物欲的薰染，其心最直接、最完全地體現了宇宙法則，所以『渾然天理』。……人性的內容，就是天之生生之仁；聖賢之學，即以赤子之心為基礎」。《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，頁 257。



地萬物感應同體而在，此所以近溪相當重視《中庸》《大學》兩書，借《中庸》以闡明人倫日用即高明道中庸義³²，借《大學》以闡明「聯屬家國天下以成其身」「大人以天下為一人」之大人之學³³。可以說，縱貫地上一體而現，是心性天即個體人身當下即是，橫向地內外一體而現，是當下己身與家國天下一體而在。而此內外上下通，大體是儒者的共識，近溪不僅特言此一體義，有進於此的是，此內外上下通是縮結在實存中具體的整全的個體人身上說，而非收在良知感通上之良知呈現時而有一體境的主觀進路；說心性天，是不離具體的整全的人身而言心性天，說家國天下，是不離具體的人身而言家國天下，而皆一體呈現於當下具體人身之活動中，是即普遍即具體，即無限即有限而總於當下具體個體人身活動而一體呈現中來展示此一體義，故相應此當下具體活動而表現，即有其非分解的表述方式。

依此，近溪將前儒視人性為氣性與善性兩概觀，以氣性為不善來源而有制欲觀點之批判、作為其思想的主要問題意識，實乃理有固然、勢有所至。

³²如近溪言：「蓋此書原叫做中庸，只平平常常解釋，便自妥帖且更明快。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，而無須與之或離也。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。」

³³如近溪言：「吾人此身，與天下萬世原是一個，其料理自身處，便是料理天下萬世處。故聖賢最初用功，便須在日用常行，日用常行只是性情喜怒，我可以通於人，人可以通於物，一家可通於天下，天下可通於萬世。」



三、近溪之人性觀

近溪對宋明儒的批評主要在於其將人性分解為天性與氣質，並進而將惡的形成，歸咎於氣質之偏全等³⁴，近溪云：

儒先立說，原有深意，而近世諸家講套，漸漸失真，既將天性、氣質兩平分開，又將善惡二端各自分屬。殊不知，理至性命，極是精微，聖賢猶且難言，而集說諸家，妄生分解，其粗浮淺陋，亦甚矣。（95 條）

將天性氣質平分兩開者，當指橫渠。蓋首自橫渠將性兩分為天地之性與氣質之性，橫渠言「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」³⁵、「人有剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏。養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」³⁶，後有伊川

³⁴ 在近溪非分解的具體圓觀下，不僅反對將人區分為義理之性與氣質之性，也反對將良知分體用以求道語道，其言：「分體用，析顯微，以求道語道，此是孔孟過後，宇宙中二千年來一個大夢酣睡，至今而呼喚未醒者也。蓋統天徹地，盡人盡物，總是一個大道，此個大道就叫做中庸。中庸者，平平常常，遍滿乎寰穹，接連乎今古。良知以為知而不假思慮，良能以為能而絕無勉強，無晝無夜，其靈妙，從虛空湧將出來，乃為天命之性；無晝無夜，其條理，就事務舖將出去，乃為率性之道。」（《羅近溪語錄匯集》頁 182）

³⁵ 張載文獻本於王船山《張子正蒙注》，臺北：河洛圖書出版社。1975 年，頁 91。

³⁶ 同上，〈誠明篇〉續上。



「論性不論氣不備，論氣不論性不明」（《二程遺書》第六，二先生語），伊川云：

孟子言人性善是也。雖荀、揚亦不知性。孟子所以獨出諸儒者，以能明性也。性無不善，而有不善者才也。性即是理，理則自堯、舜至於途人一也。才稟於氣。氣有清濁。稟其清者為賢，稟其濁者為愚。（《二程遺書》第十八，伊川先生語四）

朱子繼伊川謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是，須如此兼性與氣說方盡。」（五九）朱子云：

論性不論氣不備，論氣不論性不明。蓋本然之性只是至善。然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞剛柔強弱，故有所不備。徒論氣質之性，而不自本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔強弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之然後盡。蓋性即氣，氣即性也。若孟子專於性善，則有些是論性不論氣。韓愈三品之說，則是論氣不論性。（五九，此條程端蒙錄）

依朱子「論性不論氣不備」與「論氣不論性不明」前者為孟子，孟子以四端言善性，就仁義理智之道德性言性，而未論道德實踐上氣稟限制的問題。後者即告子、荀子，兩漢董仲舒揚雄、王充劉劭等從自然生命所呈現之特質言氣性有「生之謂性」、「性惡」、「性三品」等說，見不到超越的內在



道德性之性或「天命之謂性」之性。不明者，即不明透乎理想的道德的人生本源。³⁷觀諸橫渠、伊川、朱子提出氣性，主要是說明人所以有惡為不善的限制性。近溪非不理解之，唯不認為不善的原因，是來自氣性。

近溪對人性的說明，一開始即非宋儒以分解的方式對善性作本質規定，而是立言在具體存在中之個體人身上：

孟子當時一說性善，其在門高弟，如公都、萬章，俱紛紛諍辯；雖樂正子，名為好善，而性有諸己，尚在疑信之間。至於宋時諸儒先，則直謂：孟子只說得一邊，須補以氣質方備。然則吾子聰明，豈能獨超乎古今也耶？」曰：「性字原從心從生，則性本是心中生出來的，安得不善？但人自家不能保守，便惡了。」羅子曰：「如子所言，分明在字義上看，此性當作善；至在人身上看，此性卻不免是惡了。子何曾見得性果善？」（222 條）

依近溪「性字原從心從生，則性本是心中生出來的，安得不善？但人自家不能保守，便惡了」是從「字義」上來看，即是分解的進路，「至在人身上看」即為具體的非分解的進路來看善性。

³⁷ 見牟宗三先生《心體與性體（二）》，頁 310。



予復申而告曰：「此時諸人各各信得，極是古今希有之事。*1 當時孟子一生之言，未曾得一個相信，有個樂正子雖是見得此個東西可欲可愛，然問他是自己性生的，便不免有疑。夫有諸己之謂信，蓋能信得有諸己也。此信字對疑字看，是說樂正子半疑半信，所以說他只在善信之間。此處既信不透則隔礙阻滯，決不能得黃中通理。……樂正子以後，則孔孟此路真脈斷絕不談，及宋時乃得諸儒興起，中間也不免疑信相半，至有以氣質來補德性，說是有功於孟子，看來還於性善處有未吻合。至我太祖高皇帝挺生聖神，始把孝順父母六言，以木鐸一世聾聵，遂致真儒輩出，如白沙、陽明諸公，奮然乃敢直指人心固有良知，以為作聖規矩，英雄豪傑，海內一時興振者，不啻十百千萬，誠為曠古盛事。今日諸君欲見，如何為顏冉邦家天下之人？只此堂便是。如何為魯衛先勞教養之政？只此堂便是。如何為君子三樂？只此堂便是。如何為唐堯虞舜與人為善翕然大同？亦只此堂便是。蓋此一個性善，平平地鋪在滿堂，高也高不得，低也低不得，也不許你有餘，也不使你不足，也更不要說先時，也更不要說後日，只各各在於當人，人人在於當處，所以謂之曰平常，又謂之曰中庸。以此中平之理常在於身，便曰平心易氣，以此中平之理施之於人，便曰平易近民，以此平政率民而民從之，便曰：人人親其親，長其長而天下太平也。」（179條）



所謂宋儒「以氣質來補德性，說是有功於孟子」，當指伊川、朱子。依近溪伊川朱子等前賢以氣質來補德性，即在於性善處有未吻合。則近溪理解性善是所謂「此一個性善，平平地鋪在滿堂，高也高不得，低也低不得，也不許你有餘，也不使你不足，也更不要說先時，也更不要說後日，只各各在於當人，人人在於當處，所以謂之曰平常，又謂之曰中庸」。即眼前滿堂之人人當下處指以性善，又謂之為平常，為中庸。此即筆者上文所指出的，即普遍即具體，即無限即有限而總於當下具體個體人身活動而一體呈現的型態。如此，近溪對善性與氣性的理解，自不同於宋儒。

性命在人，原是神理。看子於言下，執滯不通，一至於此，豈亦氣質之為病，而子未之覺也乎？請為子詳之。夫性善之宗，道之孟子，而非始於孟子也。繼之者善也，成之者性也，孔子固先言之也。氣質之說，主於諸儒，而非始於諸儒也。形色，天性也，孟子固亦先言之也。且氣質之在人身，呼吸往來而周流活潑者，氣則為之；耳目肢體而視聽起居者，質則為之。子今欲屏而去之，非惟不可屏，而實不能屏也。況天命之性，固專謂仁義禮智也已！然非氣質生化，呈露發揮，則五性何從而感通？四端何自而出見也耶？故維天之命，充塞流行，妙凝氣質，誠不可掩，斯之謂天命之性，合虛與氣而言之者也。（95 條）

近溪言性善，由本體宇宙論的脈絡「繼之者善，成之者性」來說，從易之神理的高度言，而隨即在形上天道與形下氣化



打成一片之一體下，當體落於個體人身而言「性命在人」「氣質之在人身」，最終是立言於具體的個體人身上。分解說下的仁義禮智之善性，是言說概念中的表示，而其真實義，全部融於具體的氣質中，而分解說下的氣質之性，亦為言說概念之方便說，而其真實義，從本體宇宙論的高度來看，即個體生命存在之「呼吸往來而周流活潑」，「耳目肢體而視聽起居」，同時即與仁義之性在天命創生流行下被肯定，故言「天命之性，合虛與氣而言」。此天命之性即非與氣性相對而言者，如宋儒分解氣性與善性為相對的關係，而是高一層地，作為本體宇宙論的創生之源，從易之生化萬物而為言者，故天命之性帶著氣化妙凝氣質，而有個體人身之成，則近溪從此個體人身看善性，即轉而由「性命在人」之從具體的人身耳目肢體視聽起居一體而現來看。

吳震先生說：「近溪強調『氣質在人身』是構成人之生命的要素，不能也不可加以屏去。理由是：天性非氣質不能『呈露發揮』，若無氣質，『五性』不能感通，『四端』無由發見。可以說，這是一種『形著體現』之觀念，質言之，亦即『氣以呈性』之觀念」³⁸。筆者以為，從近溪字面上來看，吳先生的分解說明是沒有問題的，但問題在於若「形著體現」「氣以呈性」仍以氣、性分解為前提而來的對氣性關係之說明，即有載體與被載，形著與被形著，體現與不體現之分別，則與筆者上文指出近溪是形上形下一體而現之具體思維的說法型態，仍有本質的不同，並將影響而決定了體現

³⁸ 吳震《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年，頁337。



良知的不同工夫進路。此一體而現的義理及相應此義理而表現為非分解的說法型態，若未指出，即無法彰顯近溪何以於工夫教法上，必即具體人身事為指點以覺／悟而非為善去惡等工夫。³⁹筆者以為，近溪是在順著宋儒將氣性與天地之性區分為二的情況下而有上文的回應，若從近溪自身的語脈，在具體的非分解的思維表述下，形上天性與形下氣性是一體於個體人身之具體動作施中而現。

問：「中庸雖說性，然亦未嘗明言性善？」羅子曰：「只天命一句，便徹底道破，蓋吾人終日視聽言動、食息起居，總是此性，而不知此性總是天之命也。若知性是天命，則天本莫之為而為，命本莫之致而至。天命本體物而不遺，本於穆而不已，則吾人終日視聽言動、起居食息，更無可方所，無能窮盡，而渾然怡然，靜與天俱，動與天游矣。率之身而為道，同諸人而為教也，又豈非不期然而然也耶！故天命之性，便直貫天載之神，真平地而登天也已。」（11 條）

既然近溪是形上形下一體而現於個體人身之思維表述，則人之為不善當如何解釋？本節首段引文中，近溪批評近世諸家講套，將天性、氣質兩平分開，又將善惡二端各自分屬，而

³⁹ 覺悟作為對本體的呈現是心學系的本質工夫。但對本體的理解進路不同，覺悟之形態及內容亦將有別。因篇幅所限，本文無法展開，將另文說明。沈鴻慎先生於〈從『化儀』之教衡定近溪『覺悟』之中蘊含的儒家圓教問題——以牟宗三先生的疏解為基礎〉，《鵝湖學誌》第 63 期（2019 年 12 月），頁 63-105，將近溪之覺悟判為圓教中之頓教，即區別於逆覺體證之覺。



弟子隨即追問「然則世之人，敢謂其無善惡耶？善惡之分，敢謂其無所自生耶？」近溪的回答是：

善惡之分亦有所自，而不可專執其為性也。又請為吾子詳之。今堂中聚講人不下百十，堂外往來人亦不下百十，余今分作兩截，我輩在堂中者，皆天命之性，而諸人在堂外，則皆氣質之性也，何則？人無貴賤賢愚，皆以形色天性而為日用，但百姓則不知，而吾輩則能知之也。……識其心以宰身，則氣質不皆化而為天命耶？昧其心以從身，則天命不皆化而為氣質耶？心以宰身，則萬善皆從心生，雖謂天命皆善，無不可也；心以從身，則眾惡皆從身造，雖謂氣質乃有不善，亦無不可也。（95條）

近溪對天命之性與氣質之性的理解，不同於傳統分解觀下的是相對的關係，而是就個體人身在具體存在中的覺與不覺的不同狀態而言，即，百姓不知與吾輩知之的兩種狀態，然不管處於知之明或不知之昧，皆以「形色天性為日用」（「形色天性」說見下文）。筆者於上文中提到，近溪是立言於具體中，是道在具體中呈現的思維表述型態，其言說的中心點是落在具體存在中的個體人身。依近溪，具體存在中的人，是「人無貴賤賢愚，皆以形色天性為日用」，此「形色天性為日用」一義，即筆者上文所述的形上形下打成一片之一體呈現於個體人身活動之義。傳統以來，以「良知」「本心」之本體概念，作為人人皆可成聖之行動根據的思維脈絡，於近溪即轉以「形色天性為日用」（即一體呈現狀態）之人人



在道中的狀態，為人人皆可成聖的依據。如此，人所以為惡有不善，就不是形色氣質上之清濁厚薄的問題，如宋儒分解進路下所見者，而是出於後天的知與不知，覺與不覺的問題。吾人固可說，導致知與不知的差別者，仍在氣性之清濁厚薄，然而在近溪悟後所見，道平鋪於人倫日用中，則問題只在俗情中的人之知與不知，覺與不覺的問題，在對遮宋儒以克去駁雜氣質之工夫進路下，強調「先事乎知」、「以知性為先」之覺悟的本質工夫。可以說，近溪對人性兩極觀而形成以氣質為不善來源而有制欲的思想氛圍給與批判與辯正，是其講學施教中一個主要用思的方向。⁴⁰而其中立說的根據，則在近溪對人性的具體圓觀上。

先生曰：「此語於性學，雖非甚遠，卻未甚透。試觀，中庸之道問學，必先之尊德性，尊之為言，即尊信也。故德性不尊，則所學將徒學矣，然尊而非信，則其尊又豈實尊也哉？繼之曰：致廣大而盡精微，便是第一道問學處，即是第一尊德性處也。蓋廣大、精微，俱性體妙用，非精微，安能主持廣大？非廣大，何以呈顯精微？二妙圓融，方成日用。且看，一切人家，遇有非常喜慶、意外急迫，其男婦主僕，無論老幼賢愚，倉皇奔突，各逞其能，果是活潑廣大矣。畢

⁴⁰ 如近溪言：「此即非禮以見復禮，即如恕之以不欲勿施，而見所欲與施也，皆反言以見正意。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？」此人字不透，即是在於對於具體的人身當下言動事為即不離乾坤知能之創生性。



竟步趨不至顛蹶，視聽不至錯亂，可謂：全無主持防檢於其間哉？此等廣大、精微，推而至於處處人家皆然，則德性便遍了四海，推而至於時時人家皆然，則德性便通了萬世。奈緣？民可使由之，不可使知之。蓋由之是化育流布，其機順，而屬之天；知之是反觀內照，其機逆，而本之學。此個學脈，自孔子：仁者人也、孟子：形色天性也，二聖賢以後，埋沒直至于今，中間有志豪傑，多不務根本，只貪圖枝葉，甚者謂：德性蔽於氣質，全藉人力主張，稍求質任自然，詆為猖狂失據。(496條)

「二妙圓融，方成日用」即上文「形色天性為日用」之義，而為化育流布其機順之「屬之天」者，即下文中，捧茶童子「順天而出」者，亦即上文中「童冠擊鼓敲鍾，一音一響鏗鏗朗朗，諸鄉老拱立而聽，亦一句一字曉曉了了」之狀態者。時時處處人家皆然的「形色天性為日用」的「屬之天」之狀態，即本文界定近溪學為一體呈現型態之分際所在，而「屬之人」者即是「覺」的工夫。此處「屬之天」與「本之學」兩層分際的區分，散見在近溪語錄中而清楚地被表示。可以說，近溪在反對天性氣性之兩橛觀，而持天性氣性圓具於個體之一體觀下，指出「處處人家皆然」「時時人家皆然」之「屬之天」與「本之學」之「屬之人」之先天與後天之兩層分別，而為近溪思想的基本鋼架。依近溪，後世不識「屬之天」之「仁者人也」、「形色天性也」之一體義的先天的人性狀態，故己身反觀內照之「覺悟」學脈亦埋沒至今，而有宋儒謂「德性蔽於氣質」而克去駁雜氣質等工夫。



近溪語錄中，隨處教化指點，不外講明「屬之天」之「形色天性為日用」之義，而指以己身「形色天性為日用」的當下狀態而覺悟之。如此，論者以「日用是性」「作用見性」「當下即是」等說近溪近禪，實是形式表現上的說法，必建立在近溪乃本其人性之存在結構一體而現的領悟為前提下的表示。

「形色天性」一詞，原自孟子〈盡心〉章：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」近溪解之云：

孟子形色天性章，重在一形字。孔子曰：仁者人也；又曰：道不遠人；孟子曰：萬物皆備我，反身而誠，樂莫大焉。曰人、曰我、曰身，皆指形而言也。孟子因當時學者，皆知天性為道理之最妙極神者，不知天性實落之處；皆知聖人為人品之最高極大者，不知聖人結果之地，故將吾人耳目手足之形，重說一番。
(345 條)

問：「先生說：形色天性一章，聞與眾不同，何如？」羅子曰：「其說也無甚異，但此語要得孟子口氣。若論口氣，則似於形色稍重，而今說者多詳性而略形，便覺無意味也。大要亦是世俗同情，皆云：此身是血肉之軀，不以為重，及談性命，便更索之玄虛，以為奇崛。軻氏惜之，故曰：吾此形色，豈容輕視也哉？即所以為天性也。惟是生知安行，造位天德，如聖人者，於此形色方能實踐。實踐云者，謂行



到底裏，畢其能事，如天聰天明之盡，耳目方纔到家，動容周旋中禮，四體方纔到家。只完全一個形軀，便渾然方是個聖人，必渾然是個聖人，始可全體此個形色。（56條）

對近溪「形色天性」一章，學者多有疏解，如謝居憲先生說「然孟子承繼孔學提出『形色天性』之說。『形色天性』與『仁者人也』所表達之意義或許不全然相同，但是皆強調「形色」是天性之落實處。」⁴¹而蔡世昌先生說：「近溪的『形色天性』說一方面強調了『形色』與『天性』的統一，另一方面強調了身（生命）的價值的重要性。」⁴²吳震先生說：

近溪為何強調孟子口氣重在「形色」？其實這與他的這一觀點有關：「天性」不能脫離「形色」而存在，「形色」是展現「天性」基礎和條件，無視「形色」的存在而只講性命實是「玄虛」之空談；因此，在實踐論上，重要的是，必須將「天性」之實現落實於「形色」之上。最終實現「只完全一個形軀」、「全體此個形色」的目標。近溪的這一詮釋思路，亦即我們上面提到的「形著體現」的觀念。與牟宗三將「心以顯性」稱為五峰——蕺山一系的「心」的「形著原

⁴¹ 謝居憲《羅近溪哲學思想研究》，中央大學哲學研究所博士論文，2008年。

⁴² 蔡世昌《羅近溪哲學思想研究》，北京大學哲學系博士論文，2004年。之後在北京人民出版社正式出版，2019年。



則」不同，我們不妨稱近溪的上述觀點為「身」的「形著原則」。在此「形著原則」中，身／心（形色／天性）作為一種結構關係，彼此互為關聯，而其立足點卻是在「身」和「形」。……在近溪的身心觀當中，「身」的重要性得到了充分的重視。⁴³

三位先生皆指出了近溪對「形色天性」義的重視，基本的觀注點亦在近溪重形色之身，則形色之身即作為天性之落實一義。蔡先生注意到了形色天性統一之義。此形色之身作為天道之落實義，固為近溪所明示，然而離開孟子文句的疏解脈絡，獨立地看近溪對孟子「形色天性」之發揮運用（見下引文），則若只強調落實義，實不能突顯近溪學的特色。蓋自宋儒以來，所以補以氣質之性，固作為實踐的限制原則而予以正視，然正視限制義，即正視落實義。以此作為對近溪「形色天性」說的解釋，即無能突顯近溪之用心與精采。如上文指出的，近溪是形上形下打成一片之一體呈現於具體中的型態，如此，吾人應注意的是「形色天性」（「仁者人也；又曰：形色天性也，寧可分而二之也？」）之落於具體的個體人身（形、我、身）之一體義及日用義，也就是當體落在生活場域中的個體人身上來說，亦即近溪學立言於具體事為中。

書云：不虞天性，夫曰恒性矣，復曰天性，見性而非天，則有不恒。試觀父子之間，其當孩提之時，父之

⁴³ 吳震《羅汝芳評傳》，頁 347-349。



抱子，子之戀父，其一段欣欣，更有何物名狀？所以孟子曰：形色天性，只見人於形色，莫知莫覺，自會保愛，則天性，又可不虞乎！（328條）

孔子云：仁者人也，蓋仁是天地生生的大德，而吾人從父母一體而分，亦只是一團生意，而曰：形色天性也。（346條）

問：「形色何以謂之天性？」羅子曰：「目視耳聽，口言身動，此形色也，其孰使之然哉？天命流行而生生不息焉耳。」（161條）

從上述三段引文對「形色天性」的說明中，不外是即具體存在中之活動之動態地描述，所謂從父母一體而分之赤子之誕生；或父之抱子，子之戀父；目視耳聽、口言身動，皆是一般人人日用中事，而皆當體與形上天道一體而現於個體人身之施為動作中。近溪將形上形下打成一片的表示是散見其語錄中，如其對「生之謂性」的理解：

問：「告子謂：生之謂性，與食色性也。何為孟子不取，且極辯其非耶？」羅子曰：「學者讀書多心粗氣浮，未曾詳細理會，往往於聖賢語意不覺錯過。即如告子此人，孟子極為敬愛，謂：能先我不動心。夫不動心，是何等難事！況又先於孟子也耶！想其見性之學，與孟子未達一間，止語意尚少圓融，而非公都諸子之可概論也。今且道生之為言，在古先謂：太上，



其德好生；天地之大德曰生；生生之謂易；而乾則大生，坤則廣生；人之生也直。生則何嫌於言哉？至孟子自道，則曰：日夜所息，雨露之養，豈無萌孽之生？樂則生矣，生則惡可已。是皆以生言性也。嗜則期易牙，美則期子都，為人心之所同然，目之於色、口之於味，性也有命焉。是亦以食色言性也。豈生之為言，在古則可道，在今則不可道耶？生與食色，在己則可以語性，在人則不可以語性耶？要之，食色一句不差，而差在仁義分內外，故辨亦止辨其義外，而未辨其謂食色也。若夫生之一言，則又告子最為透悟處，孟子心亦喜之，而猶恐其未徹也，故以白喻之，而以人物相混探之。告子至此不免自疑，而不敢曰：然矣。於此之際若能響應承當，則性機神理頓爾圓通，天地萬物渾然同體。善、信兩關，不超樂正而上之也耶？惜其不然，而孟子遂終付一默也已。」（59 條）

從分解的進路看此段文，不免有混漫超越與經驗兩層區分以言「性」之嫌，即對「其德好生」、「天地之大德曰生」、「易之生生，乾坤之大生廣生」、孔子之「人之生也直」、至孟子之「日夜所息，雨露之養，豈無萌孽之」、「樂則生矣，生則惡可已」而皆「以生言性」，則此性是具道德創生義的超越之性，抑或從「生之謂性」之自然氣性？在近溪具體觀下，則是天道創生作用帶著經驗氣化而兩性圓融相即一體而現以言生，而非混漫兩層生性的區分。



告子「生之謂性」出自《孟子·告子上》篇，該處告子以生言性，是從個體存在時所本具之自然之質處說性，與孟子從超越面之道德性言為異質者。「生之謂性」乃古來言性的一大傳統，古訓是「性者生也」，以生字訓性，意即：「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性。」是說性的一個原則。然對此原則可有兩種義理模式的理解：一是經驗主義或自然主義的描述模式下的「生之謂性」，由告子「生之謂性」，荀子性惡，董仲舒，下及宋儒之氣質之性屬之，是個體存在後自然生命之質性，牟先生將此義下的自然之質，以現代概念表示，包括：「最低層的是生物本能（飲食男女）的動物性，稍高一層的是氣質或才能；這都屬於自然生就的實然，朱子常概括之以『知覺運動』。即使其中不只是軀殼感性之作用，知性與理性都可包括在內，而知性亦必只是自然的知解活動……這些都是『生之謂性』一原則所呈現的『自然之質』」。⁴⁴順此而言，傳統以自然之質言生者，於近溪具體圓觀下，即具體實存中個體人身一側面。而「生之謂性」另一種義理模式，即是本體宇宙論的直貫順成模式下的「生之謂性」，即明道一本論下所暢言的生生不已之型態。⁴⁵亦即是近溪之型態「惟天之命，充塞流行，妙凝氣質誠不可掩，斯之謂天命之性，合虛與氣而言之者也。」近溪明言「合虛與氣而言之者」，則明道與近溪以超越創生義天道義直貫順成的模式下的「生之謂性」即可統攝告子經驗描述義理模式的「生之謂性」。那麼，近溪何以對告子有

⁴⁴ 牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年，頁9-10。

⁴⁵ 此「生之謂性」的兩模式，出自牟宗三於《心體與性體（二）》之「程明道之一本論」章中「生之謂性篇」的說明。



以下的點評，即知其所以然了：「若夫生之一言，則又告子最為透悟處，……於此之際若能響應承當，則性機神理頓爾圓通，天地萬物渾然同體。」、「告子則自性之無善者言之，故杞柳湍水，柔順活潑，而曰：生之謂性，了無分別。」則此「杞柳湍水，柔順活潑」所指者，不再只是中性義的性，而是由本體宇宙論下天命生生內在於自然氣化中之生意活潑義。

予曰：「此善是個性善。孟子言善，只道性善，其言為善只稱堯舜，故曰：夫道一而已矣；又曰：堯舜與人同耳。且觀此時堂上堂下，人數將近千百，誰不曾做過孩提赤子來？誰人出世之時，不會戀著母親吃乳，爭著父親懷抱？又誰的父親母親，不喜歡抱養孩兒？誰的哥哥姐姐，不喜歡看護小弟小妹？人這個生性，性這樣良善，官人與與人一般，漢人與夷人一般，雲南人與天下人一般，大明朝人與唐虞朝人也是一般。但堯舜生來見得這個是我的天性，亦是人的同性，既以之自盡，自以之盡人。(179 條)

「戀著母親吃乳」，「爭著父親懷抱」，及父母哥姐歡喜抱養看護，若從分解的思維來看，不免就著吃乳，懷抱，看護等的動作，視為經驗主義現象描述下之生理自然反應。然而，即著同一事象，轉從具體的非分解的視角來看，則現象描述下之活動當體即為道在具體中呈現之義，氣性與天命生機當體在活動中一體而現，活動本身當體即是善性本身，分解說下的氣性與善性，在個體人身之具體活動中融而為一。近溪



類此表示者甚多，又如：

羅子因憮然嘆曰：「諸君知紅紫之皆春，則知赤子之皆知能矣。蓋天之春，見於花草之間，而人之性，見於視聽之際。今試抱赤子而弄之，人從左呼則目即盼左；人從右呼則目即盼右；其耳蓋無時無處而不聽；其目蓋無時無處而不盼，其聽其盼，蓋無時無處而不展轉，則豈非無時無處，而無所不知能也哉！」（138條）

陳來先生對此段文的解釋是：

孟子講的赤子之心本來是指愛父母的心，具有確定的倫理意義，而在羅汝芳的講法中，他所強調的只是赤子之心的不思而知、不慮而能的當下直覺與本能，因而他講的赤子的無所不知不能，既非倫理的良心，也不是認知的知識，只是指人的知覺作用而言。⁴⁶

陳先生認為近溪之知能非倫理的良心，也非認知義的知識，而是當下直覺與本能之知覺作用，即不免淪為經驗主義的現象一層觀的角度來理解。若將近溪即動作施為之耳目活動指以直覺本能之知覺作用，如何說明近溪語錄中，屢屢言及的「於穆不已」之生生之仁，而以易理乾坤為孝弟慈之究極本源，而特顯「良知之絕對性」的一面。此處「人從左呼則目

⁴⁶ 陳來《宋明理學》，大連：遼寧教育出版社，1991年。頁385。



即盼左；人從右呼則目即盼右；其耳蓋無時無處而不聽；其目蓋無時無處而不盼，其聽其盼，蓋無時無處而不展轉，則豈非無時無處，而無所不知能也哉」分解地看，耳目活動屬自然氣質，然而，在近溪具體觀下，「呼吸往來而周流活潑者，氣則爲之；耳目肢體而視聽起居者，質則爲之」，此氣質實為天命流行「妙凝而成」者，則氣質生命及其活動即在天命流行下被貞定，則耳目靈活的反應，即不能視為一層現象觀之單純的生理反應，而是具超越性天之於穆不已的作用之圓融的表示，近溪在其形上形下打成一片的表述下，天地萬物莫不瀰漫在生生不已中，人身耳目四肢亦不外有生生之幾作用著。依近溪，後世所以信不及孟子善性，即在對此具體中一體而現之生道認識不及，近溪言：

問：「人資稟不同，有生而知之，有學而知之，又有困而知之。今說不待培養而自生，此恐生知乃能，若吾人則雖困、學猶未得也，安敢便謂不待培養而自生發也耶？」羅子曰：「知有兩樣，有本諸德性者，有出諸覺悟者。此三個知字，當屬覺悟上看，至於三個知之的之字，卻當屬之德性也。蓋論德性之良知、良能，原是通古今、一聖愚，人人具足而個個圓成者也。然雖聖人亦必待感觸覺悟，方纔受用得。即如帝舜亦謂：聞一善言，見一善行，沛然若決江河而不能禦。可見也是從感觸而後覺悟，但以其覺悟之速，便象生成使然，其次則稍遲緩，故有三等不同。至謂及其知之一也，則所知的德性，皆是不待學而能，不待慮而知，即困知之所知者，亦與生知之所知者，更無



毫髮不同。後世因此知字看不明白，遂於德性也疑，說有氣質之雜，而孟氏性善之言更無一人信得過。
(102 條)

此不待培養而自生之德性之知，即不待學慮之知能，即是上文「人從左呼則目即盼左；人從右呼則目即盼右」之根據，亦同體而現於赤子當下之活動中。此不待學慮之知能，在孟子陽明主要是作為道德實踐主體言，而近溪是作為「乾坤萬有基」，並在具體的非分解說的表述下，當體與人身形體言動事為一體而現。「此知字看不明白，遂於德性也疑」，即對當體於人身形體活動一體而現之乾知（非分解說下的良知）看不明白，也即上文中提及的「還於善性處有未吻合」，而此善性即此處德性之知，是通古今，一聖愚，人人圓足而個個圓成，自不外於陽明、龍溪之現在良知義，然而要強調的是，近溪不是分解地，在氣質之性做為實踐之限制義下而為知是知非的道德判斷的表現形態，近溪是在具體的非分解說下，在「道不可須臾離」的存有前題下，從乾知之靈妙生化作用言，生化活動即在赤子落地時即莫不停息即身而在，一體而現。故凡近溪舉以動作施為活動而言知體者，皆是「即高明而道中庸」之當體由乾知之形上即於形下個體而為一體而現之型態，其形上面需上提到乾知生化之本體宇宙論來看。再舉捧茶童子的例子，近溪言：

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。

童子於日用捧茶的自然動作，即是不慮而知，屬於天，即乾知之知。此知於日用中順而出之，即孟子孩提「不慮而知」，亦即王龍溪之現在良知義，然而龍溪順陽明良知教，是道德實踐的進路，良知現在是就良知自身之活動性而言現在，雖其呈現必落在具體活動中言，然必待工夫悟及良知時而言呈現，是當下一念自反而後有。雖是理上說隨時當下一念自反即良知現在，但具體存在上，則時時不能一念自反，而不免時時處於良知隱退的狀態中。而近溪即就人不自覺之良知隱退狀態中說，從具體的非分解的視角下，乾知當體全融於童子捧茶之舉措中，即赤子捧茶活動之整體而言呈現，此呈現即非就主體一念自反而言，而是天機默運下之「順天而出」者，是本乾知生化於具體的個體人身而言者。此繫屬於「天之知」之當體於具體的個體活動中一體而現，即是筆者判近溪學為一體呈現之分際所在。

四、結論

本文深受牟宗三先生對佛學「分別說與非分別說」及其將「非分別說」用於工夫實踐上破光景一義所啟發，進而就近溪文本指出，近溪除了實踐上破光景的非分解說，並有義理展示上的非分解說。而此非分解說是建立在其對形上形下一體而現的具體圓觀上。誠如筆者於文中提及的，吾人若不



能進而突顯即具體人身事為而顯「仁體的流行」「生生之仁」的「作用」，就不能彰著近溪的特色。本文的目的，即在就近溪文本，展示其特顯歷來儒者不斷傳習講說的「以仁為宗」「仁體流行」等儒學核心概念在人身具體事為中生生不已，時時作用著這一面向的義理。此固然不離傳統儒學即事顯理的特色，尤有進者，近溪是有其所以即事顯理，即具體事為，即人倫日用，即愚夫愚婦顯本體宇宙論下之生生仁體，道體事體相即呈現之深刻義理，不僅使得分解說下的「於穆不已」的天命、「即寂即感」的現在良知、「人皆可為堯舜」得到現實的說明與保障，亦使吾人可藉由天台宗「不斷斷」及一法界不離九法界等圓教義的啟發，進而掘發近溪更為精微的義理得以可能。此有待日後更深入的研究了。



引用資料

一、古籍

羅汝芳《羅近溪先生語錄》，李慶龍彙集《羅近溪先生語錄彙集》，漢城：新星出版社，2006年。

王船山《張子正蒙注》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。

二、專書

牟宗三《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

牟宗三《心體與性體（二）》，《牟宗三先生全集》第6冊，臺北：聯經出版公司，2002年。

牟宗三《牟宗三先生早期文集（上）》，《牟宗三先生全集》第25冊，臺北：聯經出版公司，2003年。

牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1979年。

牟宗三《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

吳震《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。

李沛思《從工夫論看羅近溪思想之特色》，中央大學哲研所碩士論文，2006年。

李得財《羅近溪哲學之研究》，東海大學哲學研究所博



士論文，1997年。

- 李慶龍《羅汝芳思想研究》，臺大歷史系博士論文，1999年。
- 沈鴻慎《學者，覺也：羅近溪哲學研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2019年。
- 唐君毅《中國哲學原論（原教篇）》，《唐君毅先生全集》卷十九，臺北：臺灣學生書局出版。1984年。
- 張學智《明代哲學史》，北京：北京大學出版社。
- 陳來《宋明理學》，大連：遼寧教育出版社，1991年。
- 陳立驤《宋明儒學新論》，高雄：復文圖書公司，2005年。
- 程玉瑛《晚明被遺忘的思想家—羅汝芳（近溪）詩文事蹟編年》，臺北：廣文書局。1995年。
- 劉述先《黃宗羲心學的定位》，臺北：允晨文化公司。1986年。
- 蔡世昌《羅近溪哲學思想研究》，北京大學哲學系博士論文，2004年。
- 錢穆《宋明理學概述》，臺北：蘭臺出版社，1996年。
- 謝居憲《羅近溪哲學思想研究》，中央大學哲研所博士論文，2008年。
- 謝居憲《羅近溪哲學研究》，中央大學哲研所博士論文，2008年。
- 魏美瑗《羅近溪實踐哲學研究》，中央大學哲學研究所



博士論文，2009 年。

三、 期刊與專書論文

牟宗三〈康德第三批判演講錄（十五）〉，《鵝湖月刊》第 317 期，2001 年 6 月。

牟宗三〈陸王一系之心性之學〉，《牟宗三先生全集》第 30 冊，臺北：聯經出版公司。

沈鴻慎〈從『化儀』之教衡定近溪『覺悟』之中蘊含的儒家圓教問題——以牟宗三先生的疏解為基礎〉，《鵝湖學誌》第 63 期，2019 年 12 月。

唐君毅〈羅近溪之理學〉，《民主評論》第 5 卷第 5 期，1954 年 2 月。

張學智〈對泰州學派的研究亟待加強〉，《中國文化研究》2004 年第 1 期。

馮達文〈「事」的本體論意義——兼論泰州學的哲學涵蘊〉，《中國哲學史》2001 年第 2 期。

楊祖漢〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第 37 期，2006 年 12 月。

鄭宗義〈形上與形下之間的緊張——明末王學的再省察〉，收入《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社，2000 年。



Abstract

My thesis agrees with Mou Zongsan that Chin-his's thought was a type of concrete unanalyzed expression. Mou Zongsan believes that the unanalyzed thought of Chin-his is used for breaking images, so it is subtle. With this in mind, the author believes that, in addition to breaking image of unanalyzed thinking in practice, Chin-his also shows the unanalyzed type in the display of Yili, and then shows Chin-his's View of Human Nature in this type.

Keywords : Luo Chin-his, Mou Zongsan, break image, unanalyzed expression, everything in the relationship of organic whole.

