

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫期中進度報告

王門二溪思想形態之比較研究

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 98-2410-H-343-040-MY2

執行期間：98 年 9 月 1 日至 100 年 7 月 31 日

計畫主持人：高瑋謙

共同主持人：無

計畫參與人員：張淑玲

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- 赴國外出差或研習心得報告一份
- 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：南華大學哲學系

中 華 民 國 99 年 5 月 28 日

中文摘要：

本計畫為王門二溪思想形態之比較研究，惟根據計畫原初所設定之執行進度，本階段旨在先對王龍溪與羅近溪的思想作個別的研究，以便為下一階段之比較工作奠定良好的基礎。然由於筆者在博士論文期間已對王龍溪的思想做過深入的研究，故現階段集中在對於羅近溪的文獻進行全面的消化與理解。經過一番研究之後，筆者發現可以用「體現哲學」來表顯羅近溪思想的特色。

何謂「體現哲學」呢？所謂「體現」之義在羅近溪的思想中可以分從兩個方面去抉發：一是「即身是道，一體而現」之義，如近溪云：「抬頭舉目，渾全只是知體著見；啟口容聲，纖悉盡是知體發揮」；二是「本心道體，即身而現」之義，如近溪云：「此性惟不能知，若果知時，骨肉皮毛，渾身透亮，河山草樹，大地回春。」。前者之「體」，是指「身體」或「形體」而言；後者之「體」，是指「心體」或「道體」而言。故所謂「體現」云者，可以是「即用顯體」，也可以是「即體見用」，總歸於「一體呈現」是也。依此，所謂心體或道體，與身體或形體，不再只是抽象概念分解下的兩個異層異質的東西，而是在具體的生命實踐中交融為一的真實，故不僅「道即器」而且「器即道」，不僅「全神是氣」而且「全氣是神」。總之，生命實踐回歸當下之順適平常、自然活潑，無有沾滯留戀、矜持拘謹，由此可見羅近溪哲學思想之特色矣。

關鍵字：羅近溪、體現哲學、即用顯體、即體見用

Abstract :

This project is the comparative study of Wang Long-shi's and Luo Jin-shi's modes of thought. Based on the original plan of the project, in the first year, we focus on the individual study of each mode, which lays a good basis for comparative study in the second year. In my doctoral research, I have done a comprehensive study of Wang Long-shi's thought. Therefore, I will pay special attention to the the study of Luo Jin-shi's thought at the moment. After some research, I found that we can use "*ti-hsian* philosophy" to represent the characteristics of Luo Jin-shi's thought.

What is "*ti-hsian* philosophy" ? The conception of *ti-hsian* in Luo Jinhsi's thought can be understood from two angles. The first one is implied in the following sentences: "The Tao is presented in the body (*ti*), and the whole body is the manifestation of the Tao," and "Even in the mere gestures of head-raising or eye-lifting, the knowing substance already manifests itself; even in some detailed speeches and facial expressions of mouth-opening, the knowing substance already presents itself." The second sense is conveyed in the following two sentences: "The ontological original mind substance (*ti*) as the Tao manifests itself in the body," and "If this Nature does not awaken and knows itself, then just forget about it. But if it awakens and knows itself, then the bones and flesh, the skin and hair—that is, the entire body—will radiate, and the rivers and mountains, the trees and grasses—that is, the whole earth—will come back to life [and return] to spring." In the first two sentences, *ti* denotes body or corporeality; in the latter, *ti* appears instead to mean "mind" or "Tao" as an ontological substance. Therefore, *ti-hsian* in the context of Luo's thought could connote either meaning. Both demonstrate the affinity of the transcendental mind and the immanent corporeal appearance. The two meanings are inseparable at both an ontological and physical level. It is not only the case that the Tao is inseparable from material beings, but rather that material beings are inseparable from the Tao. Similarly, it is not only the case that the spirit is embodied in the corporeal, but rather that the corporeal is the only abode of the spirit. Thus, so-called transcendental ideals may be practically actualized.

Keywords: Luo Jinhsi, *Ti-hsian* philosophy, phenomenal expressions manifested in ontological Tao, the corporeal is the only abode of the spirit

報告內容：

相較於王龍溪以「見在良知」說為核心概念去建立其本體觀和工夫論，羅近溪雖然也同樣主張「見在良知」說¹，但卻不是以建立概念、成立新說為主，而是將「見在良知」的觀念具體融入「天地物我一體呈現」之義當中。

然而，羅近溪思想之特色究竟該如何去把握和表述呢？據古清美女士所云：「近溪的學問不易了解，更不易掌握；因而素來也被當作王學而近禪、玄虛而無實地工夫可言之學，故研究者鮮。」²古女士所謂近溪之學「近禪」、「玄虛」、「無實地工夫」的說法不可謂全然無據³，但這果真是近溪思想之恰當的理解嗎？

若依唐君毅先生之見，近溪之思想乃近承王心齋「安身」之教，就王陽明言及〈大學問〉之言，以涵程明道「學者須先識仁」之旨，而遠接孔門之意。其指點此仁體之真實，則或在孩提赤子之心，或在百姓日用而不知之良知良能，家家戶戶同賴以過日子之孝弟慈上，或在不待思慮安排之一言一動上。簡易直截，宛若宗門手段；不離踐履，依然儒者家風。⁴

而牟宗三先生則順王學之歷史發展來定位近溪的思想特色，認為近溪特別重視「破光景」一義，決不就每一概念之分解以立新說，故一切話頭與講說皆是就「道體之順適平常與渾然一體而現」而說，此蓋歷史發展之必然。並謂陽明之後，能調適上遂而完成王學之風格者便是龍溪與近溪二者。⁵

以上這些說法都是研究近溪思想頗具代表性的見解，也是學界較為耳熟能詳的。惟依筆者的觀察，蔣年豐先生於 1988 年曾發表〈體現與物化——從梅勞-龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉⁶一文，嘗試用現象學家梅勞-龐帝（Maurice Merleau-Ponty，1908-1961）的「形體哲學」（philosophy of body）的觀點來說明羅近溪的「體現的存有論」

¹ 如羅近溪亦云：「蓋以聖人有此愛敬，塗人亦有此愛敬，原無高下，原無彼此，彼非有餘，此非不足，人人同具，個個現成，亙古亙今，無剩無欠。」見〈近溪羅先生庭訓記言行遺錄〉，方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁426。又云：「聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的見在，對同莫為莫致的源頭，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。」見黃宗羲：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），卷三十四，〈泰州學案三〉，頁765。

² 見古清美：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，收入氏著：《慧菴論學集》（台北：大安出版社，2004年），頁111。

³ 許敬庵曾批評近溪之學「大而無統，博而未純」，見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版社，2006年），287條。王龍溪認為近溪之學有來自於禪宗者，見王畿：《王龍溪全集》，第二冊，卷十，〈答馮緯川〉，頁670。黃宗羲亦認為近溪之學「真得祖師禪之精者」，見黃宗羲：《明儒學案》，卷三十四，〈泰州學案三〉，頁762。錢穆先生認為近溪之學是「聖學中之禪學」，參氏著：《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，1992年）頁364-369。日本陽明學家岡田武彥批評近溪尊奉心之自然，不重視工夫，見氏著，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁11-12。

⁴ 見唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（臺北：學生書局，1984年），第十六章，頁417。

⁵ 見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，1984年），第三章，頁288-291。

⁶ 蔣年豐：〈體現與物化——從梅勞-龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，《中國文化月刊》，第105期（1988年7月）。

(ontology of the flesh)，學界至今對此一說法似乎未有相當的重視與討論。筆者以為蔣先生之說甚有見地，故有取於其「體現」一詞以說明近溪思想之特色，而逕以「體現哲學」名之。然而，在此要特別聲明的是，筆者所使用的「體現哲學」一詞，其義理內涵並不完全等同於蔣年豐先生所意指者。蓋筆者以為近溪的思想似乎尚有另一個側面未為蔣先生所抉發，而同樣亦可以用「體現」一詞來加以詮表，兩者相互融通方構成羅近溪「體現哲學」的全部內涵。

故以下擬先從蔣先生之說切入，以闡明其所謂「體現的存有論」之意涵；然後再從另一側面提出對於蔣先生「體現」意涵的補充，最後再綜合此「體現」二義，以彰顯羅近溪「體現哲學」思想之全貌。

(一)「體現」之第一義

雖然蔣年豐先生的文章主要是以梅勞-龐帝的「形體哲學」作為論述的主軸，但是吾人以下所欲展示此文之焦點卻不在於梅勞-龐帝的現象學詮釋一面，而在於此文當中所彰顯之有關近溪重人身形體的一面。因為嚴格來說，梅勞-龐帝的現象學分析進路與羅近溪的道德實踐進路並不全然相同，吾人不盡然要套在梅勞-龐帝的方法論上去看近溪的思想形態；但以「人身形體」為中心而展開與天地萬物一體的關係在兩者之間卻有其相似之處，吾人儘可以就其相似處來加以指陳即可。

依黃宗羲《明儒學案》所述，王心齋的學說以「格物安身」為宗，在疏解《大學》義理時，強調「格物，即物有本末之物。身與天下國家一物也，格知身之為本，而家國天下為末，行有不得者，皆反求諸己。反己，是格物底工夫，故欲齊治平在於安身。」⁷他強調《大學》：「自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本」的觀念，而特別凸顯「身」的概念。

蔣先生認為羅近溪的思想乃繼承著王心齋的「安身」觀念向前發展，在發展的過程中又消納了程明道〈識仁篇〉「仁者渾然與物同體」的思想，以及王學傳統所主張的「良知乃虛靈明覺」的思想，而進一步豐富了「安身」的哲學意涵。經如此折騰而建立的「安身」思想，在哲學義理上遠比王心齋所領略的來得更為豐富而深奧。可以說在宋明儒中，羅近溪的成就乃在於建立了一套「形體哲學」。⁸蔣先生並從《盱壇直詮》中摘取三段文字以為證：

子曰：「孔門宗旨在於求仁。仁者，人也，天地萬物為一體者也。人以天地萬物為一體，則大矣。《大學》一書聯屬家國天下以成其身，所以學乎其大者也。」⁹

⁷ 黃宗羲：《明儒學案》，中冊，卷三十二，〈泰州學案一〉，頁 710。

⁸ 蔣年豐：〈體現與物化——從梅勞-龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，頁 53。

⁹ 羅近溪：《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1976 年），上卷，頁 2。

子曰：「吾人此心，統天及地，貫古迄今，渾融於此身之中，而涵育於此身之外，其精瑩靈明而映照莫掩者，謂之精，其妙應圓通而變化莫測者，謂之神。神以達精，而身乃知覺，是知覺雖精所為，而實未足以盡乎精也；精以顯神，而身乃運用，是運用雖神所出，而實未足以盡乎神也。古之欲明明德於天下者，其心既統貫天地古今以為心，則其精、其神，亦統貫天地古今以為精為神。」¹⁰

子曰：「盈天地之生，而莫非吾身之生，盈天地之化，而莫非吾身之化，冒乾坤而獨露，互宇宙而長存。此身所以為極貴，而人所以為至大也。」¹¹

從近溪強調「人以天地萬物為一體」、「聯屬家國天下以成其身」、「吾人此心，統天及地，貫古迄今，渾融於此身之中，而涵育於此身之外」以及「盈天地之生，而莫非吾身之生，盈天地之化，而莫非吾身之化」等諸義來看，蔣先生總括其重點為：仁德感通並非思辨活動，一定要表現在身體力行當中才有實在的意義。所以說人心之仁德感通萬物而為一，即是說吾身與天地萬物渾融為一。這種境界的實現要靠修養實踐的工夫才有可能。換言之，唯有氣質上歷經提昇，而在精神上有所超脫的人，才能有這種體悟。這種思想在儒家的傳統中具有非常凸顯的地位，它確立了在儒家思想的脈絡裡，我們可以「人身」(the body) 這個形體為基本立場，由此開展出一套存有論。¹²

進一步來說，蔣先生認為近溪這種義理模式不僅不是傳統儒家思想的歧出，反倒可以上溯到戰國時代的孟子。其舉孟子之言證如下：

居移氣，養移體。

唯聖人然後可以踐形。

君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。

此中的意旨正是要人變化氣質，磨鍊精神，一旦修養日高，自然能夠體會「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」的意境。蔣先生認為這種注重人身形體之存有論意義(ontological signification)的思想可說是發端於孟子，程明道稍微論及，至羅近溪才大顯。這種存有論可稱為「體現的存有論」，是以「萬物皆在我身之中顯現」為存有之說明。¹³

至於「體現」的概念，蔣先生認為羅近溪也有清晰的說明，如云：「聖賢語仁多矣，最切要者莫踰體之一言」¹⁴，又云：「體之為言最可玩味，夫體即身也。」¹⁵蔣先生繼而解釋

¹⁰ 同上，上卷，頁5。

¹¹ 同上，上卷，頁6。

¹² 蔣年豐：〈體現與物化——從梅勞-龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，頁54。

¹³ 同上，頁54。

¹⁴ 羅近溪：《盱壇直詮》，上卷，頁59。

¹⁵ 同上，頁60。

道：「此中之體乃指仁德充沛身體時所彰顯的存有意義的活動：萬物體現。在思維進路上，羅近溪不喜歡談虛玄的良知，而著重良知之發用流行於形色身體之中。這一點與梅勞-龐帝不喜歡所謂的『超越的主體』，而著重人身形體之與物相感通正有異曲同工之妙。」¹⁶

吾人認為蔣先生此說極為中肯，頗能發揮近溪思想「即身言仁」¹⁷的側面，此驗諸近溪解孟子「形色天性」一章可得到明證，近溪云：

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。¹⁸

「天性」不能脫離「形色」而存在，「形色」是展現「天性」的基礎和條件，無視於「形色」的存在，而只講「天性」之神妙者，恐只是空談。因此，必須將「天性」之實落於「形色」去呈現，方為真實之踐履。近溪並強調孔子所云：「仁者，人也。」、「道不遠人」以及孟子所云：「萬物皆備我，反身而誠，樂莫大焉」諸說，其中曰「人」、曰「我」、曰「身」，皆指「形」而言，凡此皆可見其對於人身形體之重視。吳震先生曾云：

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。¹⁹

在這裡吳震先生明確指出近溪的詮釋觀點可稱為「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」。以此對照蔣年豐先生所說的「體現」的概念，又何嘗不然。其所謂的「體」，正是指「身體」和「形體」而言；而其所謂的「現」，正是指透過「身體」和「形體」而能對於「心體」（或「知體」）和「道體」有所彰著呈現。近溪云：「抬頭舉目，渾全只是知體著見；啓口容聲，纖悉盡是知體發揮。」²⁰抬頭舉目，啓口容聲，正是身體的活動；而透過此身體的活動，適足以完全彰著發揮知體的全幅義蘊。由是，吾人或許可以將羅近溪「體現」

¹⁶ 蔣年豐：〈體現與物化——從梅勞-龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，頁 65。

¹⁷ 唐君毅先生曾指出：「近溪之言心知也，亦言心知之空寂義，此其與龍溪同者。上已論之。唯龍溪特重此心知空寂之義，以為其思想之第一義。而心知之空寂，于近溪則為第二義，唯即生即身言仁，乃其第一義。」由此可見，唐先生亦主張「即生即身言仁」為近溪思想之第一義。見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，第十六章，頁 418。

¹⁸ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，345 條。

¹⁹ 見吳震，〈羅汝芳評傳〉（南京：南京大學出版社，2005 年），頁 347-349。

²⁰ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，214 條。

哲學之第一義表述為：「即身是道，一體而現」，以方便吾人加以掌握。

(二)「體現」之第二義

上來根據蔣年豐先生「體現」的概念來闡述近溪哲學思想之內涵，固已能將近溪強調「即身是道，一體而現」之義加以彰顯。不過，就表達的方式而言，此種詮釋的進路比較偏重在「即用顯體」（此中的「用」是指「身體」和「形體」，而「體」是指「心體」和「道體」）。在這種以「身體」和「形體」為首出的表達方式中，如果對於「身體」和「形體」的超越性意義（道化了的「身體」和「形體」）提挈不住，便容易引生誤解。如黃宗羲在《明儒學案》中便批評羅近溪云：

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。蓋生生之機，洋溢天地間，是其流行之體也。自流行而至畫一，有川流便有敦化，故儒者於流行見其畫一，方謂之知性。若只徒見氣機之鼓盪，而玩弄不已，猶在陰陽邊事，先生未免有一間之未達也。²¹

此蓋誤以為近溪只強調當下渾淪順適，只徒見氣機之鼓盪，而於流行中未能見其畫一，亦即未能見性也。對此，牟宗三先生曾作出以下的澄清：

如果羅近溪之由拆穿光景而歸於順適平常，無之非是，自然，活潑，生機盎然，一團和氣，無拘謹矜持險怪之象，乃至當下即是，眼前即是，……凡此等等所示之境，亦可以「流行之體」指目之，則此流行之體決然是指心體、知體、仁體之隨事著見而言，是體之具體而真實地呈現，圓頓地呈現，亦如「天命於穆不已」之流行于天地生化中，隨時著見，隨處著見，全用是體即全體是用，全神是氣即全氣是神。如此而言天命流行之體，決然是指體而言，所謂「流行」者是「隨事著見」之意。²²

牟先生指出羅近溪之由拆穿光景而歸於順適平常，無之非是，自然，活潑，生機盎然，一團和氣，無拘謹矜持險怪之象，乃至當下即是，眼前即是等等所示之境，或亦可以「流行之體」指目之，然此「流行之體」必定是「指心體、知體、仁體之隨事著見而言」。由牟先生對於心體、知體、仁體的強調來看，可見單從「即用顯體」的進路來表述，若不能對於氣化流行背後所預設的本體提挈得住，很容易便滑轉掉了，不免會將「流行之體」視為純然只是「氣機之鼓盪」而已。

故依筆者之見，若能兼從「即體見用」的進路，將「體現」的概念詮釋為「本心道體，即身而現」之義，則或許更能保住道德價值之內涵，避免流於自然主義或經驗主義之嫌，

²¹ 黃宗羲：《明儒學案》，中冊，卷三十四，〈泰州學案三〉，頁 762。

²² 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1983 年），第二冊，頁 126。

甚至可避免流入「以情識為良知」之弊。²³。近溪云：「此性惟不能知，若果知時，骨肉皮毛，渾身透亮，河山草樹，大地回春。」²⁴強調在「知性」的前提下，骨肉皮毛，河山草樹，皆可透顯出盎然的生機。在這種意義底下，所謂「體現」中的「體」，是指「心體」（或「知體」）和「道體」；而所謂的「現」，正是指立基於對「心體」（或「知體」）和「道體」之體悟而落在「身體」和「形體」上的一種表現。此可名曰羅近溪「體現哲學」之第二義。

固然，在近溪哲學思想中，原本就強調當下渾淪順適、天地萬物同體，則所謂「體」與「用」本來就很難截然二分，全用是體即全體是用，全神是氣即全氣是神，此是非分別說下圓融的化境。不過，既然仍須使用概念，則在分別說下仍須注意各種表達方式所可能引生的限制和流弊。²⁵就此而言，筆者以為「體現」的第二義，由於以「心體」（或「知體」）和「道體」為首出，或許比「體現」的第一義以「身體」和「形體」為首出的表達方式，來得更為切要而無弊也。以下再徵引近溪之言數例以闡明此意：

羅子曰：「聖人原日教人慎獨，本自有頭腦，而汝輩實未見得。蓋獨是靈明之知，而此心本體也。此心徹首徹尾、徹內徹外更無他有，只一靈知，故謂之獨也。中庸形容謂：其至隱而至見，至微而至顯，即天之明命，而日監在茲者也。慎，則敬畏周旋，而常目在之，顧諟天之明命者也。如此用工，則獨便是為慎的頭腦，慎亦便以獨作主張。慎或有時勤怠，獨則長知而無勤怠也；慎或有時作輟，獨則長知而無作輟也。何則？人無所不至，惟天不容偽。慎獨之功，原起自人，而獨之知，原命自天也。」²⁶

近溪於此指出聖人教人「慎獨」工夫，本自有頭腦。所謂「獨」，是「靈明之知」，是「此心本體」也，此心徹首徹尾、徹內徹外更無他有，只一靈知，故謂之獨也。所謂「慎」，則敬畏周旋，而常目在之，顧諟天之明命者也。前者命自「天」，後者起自「人」。若能從根源處識得明白，則由「獨」之知下手，便可長知而無勤怠也。故曰：「獨便是為慎的頭腦，慎亦便以獨作主張。」又云：

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，

²³ 劉戡山曰：「今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知者之過也。」所謂「猖狂者參之以情識，而一是皆良」，正是泰州學派容易導致的流弊。見劉宗周著，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第二冊，語類卷八，〈證學雜解〉，頁325。

²⁴ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，255條。

²⁵ 有關「分別說」與「非分別說」之分，請參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1986年），第十六講，頁331-366。

²⁶ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，93條。

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。²⁷

依近溪之意，吾人終日視聽言動食息起居總是「此性」，卻不知此視聽言動食息起居所依憑之性總是「天之命」也。換言之，吾人尋常生活間之一切動作施為，皆有「天命之性」默運其中，只不過「日用而不知」罷了！若能知此性即是天命，則率之於身便是道，同諸於人便是教也。此蓋以「道體」、「性體」為首出，強調其隨時貫注於吾人之形體與生活之中也。又如以下一例云：

一友別羅子闊甚，共榻寤言，曰：「某髫年相待，從事良知之教，及歷任中外，以此應用，似無可疑，但終屬照用，未透心體，願先生盡心教之。」羅子時為把臂示之，曰：「君能信此渾身，自頭至足，即一毫一髮，無不是此靈體貫徹否？」友曰：「佛家固有芥子納須彌之說，我輩質魯未透，先生既云：一毫一髮，渾是靈體，何不使我當下即透？」羅子時於友背，力抽一髮，此友連聲呼痛，手足戰動。羅子曰：「心果覺痛否？」友曰：「既痛，為何不覺！」羅子曰：「君之心神微渺，如何毫髮便能通得？手足疏散，如何毫髮便能收得？聲音寂靜，如何毫髮便能發得？細細看來，不止一身，即床榻亦因震撼，蒼頭俱為驚怖，推之風雲互入，霄壤相聞。即外窺中，可見頭不間足，心不間身，我不間物，天不間人，滿腔一片精靈。精靈百般神妙，從前在心而為君之知，在身而為君之事，在生而為君之少而壯、壯而老，莫非此個靈物，乃一面閃爍，莫測底裡。譬則寄養兒童，親生父母，偶遇人言說破，則識認歡欣。其情不可想耶！」此友躍然有省。²⁸

由近溪此處對其友人所言：「君能信此渾身，自頭至足，即一毫一髮，無不是此靈體貫徹否？」可知近溪固然強調「身體」和「形體」可作為彰顯「心體」（或「知體」）和「道體」的「形著原則」一面，但也未嘗不重視「心體」（或「知體」）和「道體」可作為貫徹於「身體」和「形體」的「體現原則」一面。故云：「頭不間足，心不間身，我不間物，天不間人，滿腔一片精靈。精靈百般神妙，從前在心而為君之知，在身而為君之事，在生而為君之少而壯、壯而老，莫非此個靈物。」依近溪之意，頭與足、心與身、我與物、天與人，渾然是一，毫無見隔，滿腔是一片精靈；而心之知、身之事、乃至於生而自少至老，亦莫非此個靈物。若能於此悟入，譬如寄養兒童與親生父母相認，其歡欣鼓舞之情不難想見！

由此可見，羅近溪「體現」哲學之內涵，實亦包括從「即體見用」的進路言「本心道體，即身而現」之義。

（三）「一體呈現」之義

²⁷ 同上，11條。

²⁸ 同上，430條。

依以上所言，羅近溪「體現哲學」之內涵，其中所謂「體現」之義，可以分從兩個方面去抉發其中的意蘊：一是「即身是道，一體而現」之義，此如近溪所云：「抬頭舉目，渾全只是知體著見；啓口容聲，纖悉盡是知體發揮」；二是「本心道體，即身而現」之義，此如近溪所云：「此性惟不能知，若果知時，骨肉皮毛，渾身透亮，河山草樹，大地回春。」前者之「體」，是指「身體」或「形體」而言；後者之「體」，是指「心體」或「道體」而言。故所謂「體現」云者，可以從「即用顯體」處言，也可以從「即體見用」處言，合此二義，更可窺見近溪「體現哲學」之全幅意蘊。

然而，畢竟體不離用，用不離體，體用本可通而爲一，故近溪「體現哲學」亦可總括爲「一體呈現」之義²⁹。關於此「一體呈現」之義，近溪嘗從「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」一義去作發揮云：

蓋天本無心，以生物而爲心，心本不生，以靈妙而自生。故天地之間，萬萬其物也，而萬萬之物，莫非天地生物之心之所由生也；天地間之物，萬萬其生也，而萬萬之生，亦莫非天地之心之靈妙所由顯也。謂之曰萬物皆備於我，則我之爲我也，固盡品彙之生以爲生，亦盡造化之靈以爲靈。此無他，蓋其生其靈，渾涵一心，則我之與天原無二體，而物之與我又奚有殊致也哉？是爲天地之大德，而實物我之同仁也。反而求之，則我身之目誠善萬物之色，我身之耳誠善萬物之音，我身之口誠善萬物之味，至於我身之心，誠善萬物之性情也哉！故我身以萬物而爲體，萬物以我身而爲用。其初也，身不自身，而備物乃所以身其身；其既也，物不徒物，而反身乃所以物其物。是惟不立而身立，則物無不立，是惟不達而身達，則物無不達。³⁰

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

聖門之求仁也，曰：一以貫之。一也者，兼天地萬物，而我其渾融合德者也；貫也者，通天地萬物，而我其運用周流者也。非一之爲體焉，則天地萬物斯殊矣，奚自

²⁹ 參見魏美瑗：《羅近溪實踐哲學研究》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2009年6月），頁85-122。

³⁰ 見李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》，210條。

而貫之能也？非貫之為用焉，則天地萬物斯閒矣，奚自而一之能也？非生生之仁之為心焉，則天地萬物之體之用斯窮矣，奚自而一之能貫？又奚自而貫之能一也？是聖門求仁之宗也。吾人宗聖人之仁，以仁其身而仁天下於萬世也，固所以貫而運化之，一而渾融之者也。然非作而致其情也，天地萬物也，我也，莫非生也，莫非生則莫非仁也。夫知天地萬物之以生而仁乎我也，則我之生於其生，仁於其仁也，斯不容已矣。夫我生於其生以生，仁於其仁以仁也，既不容已矣，則生我之生，以生天地萬物，仁我之仁，以仁天地萬物也，又惡能以自己也哉？夫我能合天地萬物之生以為生，盡天地萬物之仁以為仁也，斯其生也不息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。³¹

近溪在此藉孔子「一以貫之」之義，來發揮天地物我相互融貫、一體呈現之理境，可說相當精微透闢。他一方面說明「我」可以作為兼備天地萬物之渾融合德者；另一方面說明「我」也同時可以作為道體通徹萬物之運用周流者。若然，「我」既是「道體」之彰顯者，「道體」亦可通過「我」呈現其自己，只不過這個「我」，乃融貫於天地萬物而言，以明「天地萬物與我為一體」之義，故總結云：「夫我能合天地萬物之生以為生，盡天地萬物之仁以為仁也，斯其生也不息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。」

由此看來，近溪所強調的不僅是天地萬物與我相通為一，而且是生生之仁德與此身也融合無間，真可謂通天人、貫內外、徹上下，完全「一體呈現」，此頗能代表羅近溪「體現哲學」之特色矣。³²

³¹ 同上，509條。

³² 唐君毅先生說：「近溪則依此本末一貫之學，更『聯屬家國天下以成其身』，以天地萬物為一體。……此即昔賢所謂仁體之合天地萬物為一體者也」參見氏著：《中國哲學原論·原教篇》，第十六章，頁386-387。