

羅近溪「體現哲學」之工夫論特色

高瑋謙*

摘要

本文探討羅近溪「體現哲學」之工夫論特色，先從近溪「體現哲學」之意涵談起，再論其「體現哲學」宗趣下之工夫論，主要目的在於希望能夠對近溪哲學思想有更為簡明切要的掌握。總括而言，近溪「體現哲學」之意涵，其中所謂「體現」之義，其實可以用「一體呈現」來加以詮釋。天地萬物透過我身一體呈現，適足以見天地大德之生正是物我同體之仁，此不僅表示天地萬物與我相通為一，而且生生之仁德也與此身融合無間，真可謂通天人、貫內外、徹上下，完全一體呈現矣。因此，依近溪「體現哲學」之宗趣，其所展現出來之實踐工夫，往往落在百姓日用而不知處、或在孩提赤子之心上，指點吾人悟入此身本自具足的天命之性或良知仁體，同時也強調「破除光景」工夫的重要，以回歸道體順適平常與渾然而現之境。從「破除光景」中回歸實體實學，或說回歸實體實學適足以「破除光景」，此本是近溪「體現

* 南華大學哲學與生命教育學系助理教授



哲學」宗趣下一體兩面之實踐工夫也。故舉凡語默動靜或待人接物皆應回歸當下之順適平常、自然活潑，無有沾滯留戀、矜持拘謹，此即是羅近溪「體現哲學」之工夫論特色也。

關鍵字：羅近溪、體現哲學、百姓日用、赤子之心、破除光景、順適平常

【收稿】 2011/03/14 **【接受刊登】** 2011/06/24



羅近溪「體現哲學」之工夫論特色¹

壹、前言

羅近溪（名汝芳，字惟德，號近溪，1515-1588）在《明儒學案》中列為「泰州學案」，為王心齋（名艮，字汝止，號心齋，1483-1540）三傳弟子。²與王龍溪（名畿，字汝中，別號龍溪，1498-1583）並稱王門「二溪」³，是陽明後學思想發展上非常重要的代表性人物。

然而，依古清美女士的看法：「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。」⁴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⁵，但

¹ 筆者在此衷心感謝兩位匿名審查人的寶貴意見，並且已盡我所能地將之納入本文的修正中！

² 黃宗羲，《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），中冊，卷三十四，〈泰州學案三〉，頁760。

³ 將王龍溪與羅近溪並稱為「二溪」的學者至少有陶望齡、李贄等人。參見陶望齡，〈近溪先生語要序〉，收在李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版社，2006年），頁47；李贄，〈羅近溪先生告文〉，《焚書／續焚書》（北京：中華書局，1975年），卷三，頁125。

⁴ 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。

⁵ 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》，287條。王龍溪認為近溪之學有來自於禪宗者，



這果真是近溪思想之恰當的理解嗎？

對於近溪思想之旨趣，唐君毅先生在其〈羅近溪之即生即身言仁、成大人之身之道〉一文中曾有如下綜括的表示：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，或在不得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。⁶

牟宗三先生在其〈王學的分化與發展〉一文中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。⁷

見王畿，《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970年），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。

⁶ 見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，1984年），第十六章，頁 417。

⁷ 見牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1984年），



蔣年豐先生曾發表〈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〉一文，嘗試用現象學家梅勞·龐帝的「形體哲學」(philosophy of body)之觀點來說明羅近溪的「體現的存有論」(ontology of the flesh)。他認為這種存有論乃是以「萬物皆在我身之中體現」為存有之說明，而這種著重人身形體之存有論意義的思想可說是發端於孟子，程明道稍微論及，但至羅近溪才大顯。⁸

而吳震先生則表示近溪的詮釋思路主要在「形著體現」這個觀念。這與牟宗三先生將「心以顯性」稱為五峰——戩山一系的「心」的「形著原則」不同，他認為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」。⁹

由以上唐、牟、蔣、吳諸位先生所說看來，可以歸納出近溪思想的主要宗趣，乃是在整個儒家思想發展的脈絡中，特別強調天地萬物之存有的意義可以通過人身形體「體現」出來的一種哲學觀點。依此觀點，則所謂身體或形體，以及心體或道體，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。因此，筆者

第三章，頁 288-291。

⁸ 見蔣年豐，〈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)，頁 52-54。

⁹ 見吳震，《羅汝芳評傳》(南京：南京大學出版社，2005 年)，頁 347。



認為吾人或可將近溪哲學以「體現哲學」名之，則庶乎可以將近溪哲學的思想特色以一簡切的概念加以表顯出來。

本文之作乃是根於上述對近溪哲學的基本定調，進一步探討在此一思想宗趣下其工夫論之特色；而透過此一工夫論特色之闡明，又適足以反過來印證近溪「體現哲學」之宗趣為確然無疑者。是故，以下擬先說明近溪「體現哲學」之意涵，再依此意涵進一步闡述近溪哲學之工夫論特色，希望藉此能使吾人對於近溪哲學思想有更為簡明切要的掌握。

貳、羅近溪「體現哲學」之意涵

關於羅近溪「體現哲學」之意涵，吾人可以透過以下幾段文字來加以考察，近溪云：

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。¹⁰

從近溪強調「人以天地萬物為一體，則大矣」並謂「《大學》一書聯屬家國天下以成其身，所以學乎其大者也」來看，其意蓋以為吾人之「身」不單單只是個人的形軀肉體而已，乃是關聯著家國天下而成此身也。由此可見，近溪所謂的「身」有其特殊的意涵。近溪又云：

¹⁰ 羅近溪，《盱壇直誼》（台北：廣文書局，1976年），上卷，頁2。



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

既然「盈天地之生，而莫非吾身之生，盈天地之化，而莫非吾身之化」，可見此「身」與天地實不可分割，天地之生化實即吾身之生化，故謂「此身所以為極貴」。近溪又云：

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。¹²

由此看來，此「身」之所以極貴，不獨聯屬家國天下與天地生化而言，尚且與此「心」渾融一貫，故曰：「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」，又曰：「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。」可見身與心乃不可截然二分者也。

所以，若說人心之仁德感通萬物而為一，實無異於說吾

¹¹ 同上，上卷，頁6。

¹² 同上，上卷，頁5。



身與天地萬物渾融而為一。因為仁德感通並非只是一種思辨的活動，一定要表現在身體力行當中才有實在的意義。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。¹³此驗諸近溪解孟子「形色天性」一章亦可以得到明證，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。¹⁴

「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。

事實上，近溪對於人身形體之重視，正由於他將人身形

¹³ 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。

¹⁴ 見李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》，345條。



體看成是仁之生機的體現，近溪云：

聖賢語仁多矣，最切要者莫踰體之一言。蓋吾身軀殼原止血肉，能視聽而言動者，仁之生機為之體也。推之而天地萬物極廣且繁，亦皆軀殼類也，潛通默運，安知我體之非物，而物體之非我耶？¹⁵

從「吾身軀殼原止血肉，能視聽而言動者，仁之生機為之體也」看來，人身形體與仁之生機原是渾融一貫，一體呈現者也。故近溪「體現哲學」之意涵，其中所謂「體現」之義，其實可以用「一體呈現」來加以詮釋。¹⁶

關於此「一體呈現」之義，近溪在詮釋「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」一義時曾有如下之發揮云：

蓋天本無心，以生物而為心，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，則我之為我也，固盡品彙之生以為生，亦盡造化之靈以為靈。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？是為天地之大德，而實物我之同仁也。反而求之，則我身之目誠

¹⁵ 同上，128 條。

¹⁶ 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。



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！故我身以萬物而為體，萬物以我身而為用。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。¹⁷

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」，則我之為我也，固聯屬著天地萬物之生以為生，亦同時盡天地造化之靈以為靈。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，則我身之目、耳、口、心，誠為天地萬物表現其色、音、味、性情之通孔；而天地萬物通過我身以表現其色、音、味、性情，其實也正是天地之心之靈妙所由顯。

由此可見，近溪綰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，此殆可徹盡其「體現哲學」之意蘊也。以下復引近溪他處所言以為證：

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。非一之為體焉，則天地萬物斯殊矣，奚自

¹⁷ 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。¹⁸

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

¹⁸ 同上，509 條。



息，而其仁也無疆，此大人之所以通天地萬物，以成其身者也。」如此一來，則不僅天地萬物與我相通為一，而且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，此頗能彰明近溪「體現哲學」之根本意涵。

19

總括上述所言，近溪哲學可說遠紹孔門「求仁」之宗旨以及孟子「萬物皆備於我」之理境，復受程明道「學者須先識仁」之說的影響，近承陽明「萬物一體」之論及王心齋「安身」之教，而陶鑄成一特重人身形體與仁之生機渾融一貫之思想，此所謂「一體呈現」之義也²⁰，今筆者特以「體現哲學」名之，以昭顯近溪哲學之宗趣與特色。

參、羅近溪「體現哲學」宗趣下之工夫論

¹⁹ 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。

²⁰ 關於近溪對孔子、孟子、明道、陽明、心齋等諸位聖賢思想之傳承關係與彼此之間思想之同異，此處受限於論題與篇幅，未能一一細究，容他日別為一文專論之。大抵說來，筆者認為近溪的「一體」觀與明道、陽明的「一體」觀並無本質上的差異，所謂「先聖後聖，其揆一也」。然而在言說表達上則不免有倚輕倚重之別，明道較側重在仁體之感通無隔處立言，陽明較側重在良知之遍在無方處立言，此皆不免重在提揭本心道體一面；而從近溪對於孟子「形色天性」與心齋「安身」思想之重視看來，其不免較側重在人身形體一面立言，此即是近溪思想之特色也。參見吳震，《羅汝芳評傳》，頁 429-443；謝居憲，《羅近溪哲學思想研究》（桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2008年12月），頁 64-73；魏美瑗，《羅近溪實踐哲學研究》，頁 91-111。



在此近溪「體現哲學」之根本旨趣下，其所展現出來之實踐工夫，往往落在百姓日用而不知處、或在孩提赤子之心，指點吾人悟入此身本自具足的天命之性或良知仁體，同時強調「破除光景」工夫的重要，以回歸道體順適平常與渾然而現之境。此蓋由其「體現哲學」之宗趣所必然開顯出來者也。以下便分別從這幾個不同的面向，來抉發近溪「體現哲學」之工夫論特色。

一、從「百姓日用」間逆覺天命之性

由於近溪認為道體天命本自周流不息，大化生生之德也無一刻或歇，隨時可從吾人言行舉止間顯現，所以總喜從平日生活之切近處指點吾人天命之性之所在。其言云：

蓋維天之命，於穆不已，命不已則性不已，性不已則率之爲道亦不已，而無須臾之或離也。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。即於今日，直至老死，更無二樣，所謂：人性皆善，而愚夫愚婦，可與知與能者也。²¹

近溪此處從「維天之命，於穆不已」論下來，肯定道體、性體不可須臾離也，故吾人終日語默動靜，出入起居，雖是

²¹ 見李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》，61條。



人意周旋，卻自自然然，莫非天機活潑也。此蓋愚夫愚婦，可與知與能者也。然依近溪之意，愚夫愚婦之知能，雖是已在日常生活中呈現的知能，唯仍在迷中而不自覺，此即所謂「百姓日用而不知也」。故近溪又云：

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。今執途人詢之，汝何以能視耶？必應以目矣，而吾輩則必謂非目也，心也；執途人詢之，汝何以能聽耶？必應以耳矣，而吾輩則必謂非耳也，心也；執途人而詢之，汝何以能食？何以能動耶？必應以口與身矣，而吾輩則必謂非口與身也，心也。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。故天地能生人以氣質，而不能使氣質之必歸天命；能同人以天命，而不能保天命之純全萬善。若夫化氣質以為天性，率天性以為萬善，其惟以先知覺後知，以先覺覺後覺也夫，故曰：天地設位，聖人成能。²²

人無分於貴賤賢愚，皆以形色天性而為日用，但百姓日

²² 同上，95條。



用而不知，聖賢君子則能知之也。故工夫之關鍵惟在能否覺知吾身當下完具此天命之性，並率此天命之性以變化氣質而為萬善，所謂「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？」愚夫愚婦之知能，雖亦暗合天理之流行，惟欠缺一覺知而已，故近溪屢屢強調「以先知覺後知，以先覺覺後覺」之重要。近溪云：

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。故曰：以先知覺後知，以先覺覺後覺。人能以覺悟之竅而妙合不慮之良，使渾然為一而純然無間，方是睿以通微，又曰：神明不測也。噫！亦難矣哉！亦罕矣哉！」²³

依近溪之意，「童子日用捧茶」是「不慮而知」，其知屬之「天」也；「覺得是知能捧茶」是「以慮而知」，而其知屬之「人」也。「天之知」，只是順而出之；「人之知」，卻是返而求之。順而出之，即所謂「順則成人成物」；返而求之，即所謂「逆則成聖成神」也，故須強調「以先知覺後知，以先覺覺後覺」。由此可見，工夫之切要處在於以「覺悟之竅」而妙合「不慮之良」，使渾然為一而純然無間，方是睿以通

²³ 同上，50 條。



微。近溪又云：

子乃遍呼在坐，曰：「汝等此時去家已遠，試反觀其門戶堂室、人物器用，各炯然在心否？」眾曰：「炯然在心。」良久，忽報貴客至。子復遍呼在坐，曰：「汝等此時，皆覺得貴客來否？」眾曰：「皆覺得。」子曰：「亦待反觀否？」眾曰：「未嘗反觀，卻自覺得。」子乃又回顧問者，曰：「此兩個炯然，各有不同，其不待反觀者，乃本體自生，所謂知也；其待反觀者，乃工夫所生，所謂覺也。今須以兩個炯然，合成一個，便是以先知覺後知，而知乃常知矣，是以先覺覺後覺，而覺乃常覺矣。常知、常覺，是為聖人，而天下萬世，皆在其尚炯然中矣。」²⁴

近溪此處細分「覺」與「知」之不同，「其不待反觀者，乃本體自生」是所謂「知」也；「其待反觀者，乃工夫所生」是所謂「覺」也。工夫落到「覺」上做，將後天覺悟之炯然與先天本知之炯然合成一個，便能常知常覺。常知常覺，則為聖人矣！

二、從「赤子之心」處識得仁體良知

除了從百姓日用間令人逆覺其本自具足的天命之性外，近溪又喜從「赤子之心」指點吾人實踐工夫之下手處，

²⁴ 同上，425條。



其言云：

故赤子初生，孩而弄之，則欣笑不休，乳而育之，則歡愛無盡。蓋人之出世，本由造物之生機，故人之為生，自有天然之樂趣，故曰：仁者，人也。此則明白開示學者以心體之真，亦詳細指引學者以入道之要。後世不省，仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，生化渾融，純一無二。²⁵

這是從赤子初生，自有天然之樂趣，以點出孔孟所謂「仁者，人也」之旨，明白開示學者以心體之真，亦詳細指引學者以入道之要。蓋「仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖」，由此悟入，便能覺知生化渾融，純一無二之微意。又云：

孔門教人求仁，正謂此真種子也。然其正經註腳，則卻曰：仁者人也。人即赤子，而其心之最先初生者，即是愛親，故曰親親為大。²⁶

赤子之心莫不愛親，此愛親之「仁」，正是人之根苗，也是生命的真種子，所以孔門重在教人「求仁」。近溪喜從「赤子之心」處指點，當下便可令人對於仁體有親切的體會。近溪又云：

故孔子宗旨，只是教人求仁，而吾人工夫，只是先須識

²⁵ 同上，355 條。

²⁶ 同上，224 條。



仁。……故聖人指點仁體，每曰：仁者人也；又曰：君子之道，本諸身，徵諸庶民。正說此堂，我是個人，大眾亦是個人，我是這般意思，大眾亦是這般意思。若識得此一段意思，便識得當時所謂天下歸仁者，是說天下之人，都渾在天地造化，一團虛明活潑之中也。此一團虛明活潑之仁，從孩提少長，便良知良能，所謂：人之生也直，而無或枉也，即愚夫愚婦，皆與知與能，所謂：用中於民也。²⁷

孔子宗旨，既只是教人求仁，則吾人工夫，亦只是先須「識仁」。而聖人指點仁體，每每說：「仁者，人也」，可見「仁」須從吾人身上識取。依近溪之意，所謂「天下歸仁焉」，是說「天下之人，都渾在天地造化，一團虛明活潑之中」，而這「一團虛明活潑之仁」，從吾人孩提至少長，皆不離吾人良知良能之表現，也是吾人可依以直道而行者。然而，問題在於究竟要如何才能「識仁」呢？近溪云：

仁體不易識，識之有要，惟在直信，良知原自明白。²⁸

子語智曰：孩提之愛，稍長之敬，不慮而知，不學而能，孟子所以道性善，言必稱堯舜；又曰人皆可以為堯舜，夫執塗之人許其可以為堯舜，誰則信之？而孟子獨信其必然而無疑。蓋以聖人有此愛敬，塗人亦有此愛敬，原

²⁷ 同上，183條。

²⁸ 同上，407條。



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。以此自信其心，然後
時時有善可遷；以此信人之心，然後時時可與人為善；
以此信千百世之心，然後百世以俟聖人而不惑。²⁹

近溪認為識仁之要，惟在「直信」，因為「良知原自明白」。不僅聖人有此愛敬之良知，塗人亦有此愛敬之良知，原無高下，原無彼此，所謂「人人同具，個個現成，亙古亙今，無剩無欠」，這是何等的信心！若能以此自信其心，然後便能時時有善可遷；以此信人之心，然後便能時時與人為善；以此信千百世之心，然後便能百世以俟聖人而不惑。近溪此意與王龍溪強調要「信得及」良知當下「現成圓滿」，頗有異曲同攻妙。³⁰近溪又云：

²⁹ 參見〈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。

³⁰ 王龍溪云：「良知是斬關定命真君子，若果信得及時，當下具足，無剩無欠，更無磨滅，人人可以為堯舜。」見王畿，《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970年），第二冊，卷十，〈答吳悟齋〉，頁689。近人對於二溪主張「現成良知」之說，有批評為脫略工夫者，如日本學者岡田武彥先生把王龍溪與泰州學派畫歸所謂的「現成派」，認為他們強調良知「當下現成」，便是視工夫為本體之障礙而加以拋棄，並直接把無心的自然流行當作本體與性命。參見氏著，吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（上海古籍出版社，2000年），頁104。又大陸學者陳來先生也認為近溪以「渾沌」講良知，以「當下」即工夫，以「赤子之心」不學不慮為宗旨，僅強調身心自然妥貼而忽視德性培壅。見陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1997年），頁335。這其實都是一種誤解，此處不及細辯，請參見謝居憲，《羅近溪哲學思想研究》，頁17-21；高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建



孔子默而識之之識，即明道：學者先須識仁之識。³¹

問：「默而識之一章？」羅子曰：「此即所謂：學者先須識仁也。蓋仁者渾然與物同體。此體既與物同，則教、學又豈容二哉？故教不徒教，而以學直己陳德而不敢欺也；學不徒學，而以教與人為善而不敢私也。教、學相長，人、己夾持，以故有親有功，可久可大，而又何厭、倦之有哉？故程子曰：以己合彼，猶是二物有對，又安得樂？又曰：能存之而樂，亦不患不能守也。」³²

近溪表示孔子「默而識之」之「識」，即明道所云學者先須「識仁」之「識」。換言之，「識仁」之「識」要如何下手呢？當如孔子「默而識之」之「識」。蓋仁者渾然與物同體，非獨立於吾人生命以外之對象，如此一來，自不能以認識外物的方式去識取它，猶如程子所云「以己合彼，猶是二物有對」。所以「識仁」之方，惟在「默識」而已，默識便能存之而樂，能存之而樂自能學而不厭、誨人不倦。近溪又云：

反思原日天初生我，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

構一一以「見在良知」說為中心》（臺北：國立編譯館主編，臺灣學生書局出版，2009年），頁292-296。

³¹ 見李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》，189條。

³² 同上，154條。



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，我常敬順乎天，天常生化乎我，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。³³

近溪於此雖強調赤子之心，其知不必慮、能不必學，莫之為而為、莫之致而至，卻渾然合乎天理，但這也不過藉赤子之心以指點吾人生命原是圓滿無缺而已，然則聖人之為聖人，其工夫的要緊處即在默識此一實理的同時，能夠做到「我常敬順乎天，天常生化乎我」，行之久久，便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。可見，若能從「赤子之心」處默識得仁體良知，直信而行，敬順而為，則何患不到聖人之位！

三、從「破除光景」中回歸實體實學

事實上，依近溪「體現哲學」之精神，不僅喜從百姓日用而不知處指點吾人逆覺此身本自具足的天命之性，或從孩提赤子之心上指點吾人要識得仁體良知，進一步更要從「破除光景」處來點出「無工夫之工夫」的重要，這正反兩面其實正是近溪「體現哲學」下一體兩面的工夫。正如古清美女士所言：

近溪自謂講求孔門求仁之學，又專從天地萬物之運化流行或物我人已之渾然一體、感應無窮以詮釋此生生之仁；於是他教人在此流行妙運中體認生生不已之真機，

³³ 同上，80條。



便與他「破除光景」之論互為表裡。也就是說近溪要破除執持的耿耿之境，正要銷歸於當下平常、順適的一心流行，而仁心流行的真機，也唯有在拆除良知或心體的妄相光景才能生生不已。這些說法在《盱壇直詮》中俯拾即是，此處不煩贅引。³⁴

古女士認為近溪講求孔門求仁之學，教人在此流行妙運中體認生生不已之真機，其實與他「破除光景」之論是互為表裡的。因為所謂「破除光景」正是要破除求仁識仁的過程中所執持的耿耿之境，以銷歸於當下平常、順適的一心流行；而仁心流行的真機，也唯有在拆除良知或心體的妄相光景才能生生不已。大陸學者吳震先生也持這種看法，其言云：

以“求仁”為宗，以“一體”、“生化”為基本觀念，以“破除光景”為基本手法。在我看來，這一概括庶得近溪思想之肯綮，而所謂“破除光景”之工夫亦須以“求仁”以及“一體”、“生化”之觀念作為前提依據。³⁵

吳震先生認為「破除光景」之工夫亦須以「求仁」、「一體」、「生化」之觀念作為前提依據，可見「破除光景」的工夫原由「求仁識仁」的工夫相伴而生。對此「光景」產生的原因，近溪有一清楚的描述云：

³⁴ 見古清美，〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，收入氏著《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004），頁175-176。

³⁵ 見吳震，《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁12。



殊不知，天地生人，原是一團靈物，萬感萬應而莫究根原，渾渾淪淪而初無名色，只一心字，亦是強立。後人不省，緣此起個念頭，就會生個識見，因識露個光景，便謂吾心實有如是本體，本體實有如是朗照，實有如是澄湛，實有如是自在寬舒。不知，此段光景，原從妄起，必隨妄滅。及來應事接物，還是用著天生靈妙渾淪的心，心儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純亦不已，望顯發靈通，以為宇太天光，用力愈勞，違心愈遠。興言及此，情甚為之哀惻，奚忍明公而復蹈此弊也哉？³⁶

蓋吾人對於天地萬物之運化流行或物我人已之渾然一體，很容易緣此而起個念頭，生出個識見，又因識見而露出個光景，便謂吾心實有如是本體，本體實有如是朗照，在應事接物上面，以為還是用得著天生靈妙渾淪的心，卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純亦不已，這便是「光景」產生的緣由。由此看來，「光景」其實是吾人在逆覺體證中對於本體之把持執定，故所謂「光景」本身便是一種虛妄的存在。而近溪認為：「此段光景，原從妄起，必隨妄滅」。近溪又云：

此心之體，極是微細輕清，纖塵也容不得。世人苦不曉

³⁶ 見李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》，259條。



事，卻使著許多羸重手腳，要去把捉搜尋。譬如一泓定水，本可鑑天徹地，纔一動手便波起明昏。世人惟怪水體難澄，而不知原是自家亂去動手也。³⁷

近溪於此以水為喻，以令人明白心體不可把捉之意。譬如一池定水，本可鑑照天地，纔一動手便興起波浪，反倒使池水昏亂，世人惟怪水體難澄，而不知原是自家亂去動手也。所以，要如何做才是相應之道呢？

師遽問曰：「赤子不慮而知之知，與聖人不思而得之知，吾子今何似？」儒對曰：「只此應師之知便是。」又問曰：「有思慮否？」對曰：「無。」又曰：「能終無思慮否？」對曰：「往者不追，來者不逆。」又曰：「當下何如？」曰：「平平地。」又曰：「忽不平平地，如何？」曰：「平平地。」³⁸

原來只要無有閒思閒慮，當下回歸平平，自能應事接人，正如赤子「不慮而知」，聖人「不思而得」，又何來「光景」呢？近溪又云：

若天則，可以見而求，可以問而得，則言語耳目，各各用事，群龍皆有首矣。寧不愈求而愈不可得也耶？蓋易之象，原出自文王。詩之頌文王者，必曰：不識不知，順帝之則；又曰：無然畔援，無然歆羨，誕先登於岸。

³⁷ 同上，424條。

³⁸ 同上，528條。



其所謂畔援、歆羨者，豈皆如世之富貴外物哉？即汝今日欲求見天則之心是也。故道岸之登不難，而歆畔之忘實難，帝則之順不難，而知識之泯實難。³⁹

這是強調天則，不可以見而求，不可以問而得。正如《詩經》所言：「不識不知，順帝之則」，方是把握天則的相應之道。近溪又云：

聖人之論，具在四書五經，吾獨深喜周公之頌文德，曰：不識不知，順帝之則。夫窮索以為知，分別以為識，皆吾人之作而致其聰明者也。今日：不識不知，則森列目中者，不一時而俱泯也耶？帝固尊高難見，則實日監在茲，然皆吾人之忽而委諸茫蕩者也；今日：順帝之則，則知能之深遠者，不隨處而畢露也耶！夫塵念既息則神理自彰，天德出寧則造作俱廢，其機固每相乘除也。⁴⁰

蓋窮索以為知，分別以為識，皆吾人之造作而求致其聰明者也，反倒使神理隱晦不彰，故近溪指出「塵念既息則神理自彰，天德出寧則造作俱廢」的道理，令吾人能真信得及「不識不知」，才真能「順帝之則」。然而，知識豈是完全無用乎？此又不然。近溪云：

辯者又曰：「詩云：不識不知，順帝之則。某意謂：聖人其初也要知識，久則知識忘而不用也。」羅子曰：「此

³⁹ 同上，87 條。

⁴⁰ 同上，262 條。



理也須活看，所云不知識而順天則者，非全不用知識，正是不著人力而任天之便，以知之識之云爾。蓋心之應感若非知識，則天則無從而顯且現也。」辯者復曰：「某想天則之知，正不慮而知之知，此只本體之知也。若非用思慮工夫，則本體之知亦安能以擴而充之耶？」予嘆曰：「世俗云：驢頭不對馬嘴，言物之各從其類也。夫心體固須擴充，但本體之知原出不慮，則擴充之工又豈容閑思而雜慮為哉？」⁴¹

依近溪之意，「不識不知，順帝之則」者「非全不用知識，正是不著人力而任天之便，以知之識之云爾。」這是強調工夫要出於自然，不當著於人為。因為「心之應感若非知識，則天則無從而顯且現也」，可見知識並非無用而可完全廢棄。此亦正如陽明平日所言：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。」⁴²良知雖不從知識見聞而來，但良知離開知識見聞亦無從表現其自己。不過話又說回來，知識見聞雖可作為良知之用，但畢竟不等同於良知本身。所以，近溪指出「心體固須擴充，但本體之知原出不慮，則擴充之工又豈容閑思而雜慮為哉？」本體之知即是良知，良知原出於不慮，故擴充心體本不待閑思雜慮。近溪又云：

⁴¹ 同上，196條。

⁴² 見陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中，第168條，頁239。



一友云：「坐起詠歌，原皆實學，蓋人生只有這一個實體，是這實體，坐起詠歌便俱是學也。此豈惟吾輩？即樵夫牧豎無不同然，但認與不認則聖愚別矣。」時因一友用扇稍遽，有詰之者曰：「坐起皆是實學，如子此時用扇，亦果實學矣乎？」諸友因遂默然無說，久之，啜茶歌詩，謾及他語，滿堂言笑嘻嘻。羅子隨曰：「工夫在日用間最要善用，即如昨日諸友，欲畫出勿忘勿助之間景象，此時便是真面目也。以此作為日用，則坐起實學，不認而自認，非真而無不真矣。若只如諸君適來互相詰辨，則一團虛氣相乘，雖終日終年，萬無可認之理也。」⁴³

近溪強調工夫在日用間最要善用，若一切能回歸當下之順適平常、自然活潑，無有沾滯留戀、矜持拘謹，則坐起詠歌，原皆實學，人心良知，亦為實體，不認而自認，非真而無不真矣。

肆、結論

以上探討羅近溪「體現哲學」之工夫論特色，先從近溪「體現哲學」之意涵談起，再論其「體現哲學」宗趣下之工夫論，主要目的在於希望能夠對近溪哲學思想有更為簡明切要的掌握。總括而言，近溪「體現哲學」之意涵，其中所謂

⁴³ 見李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》，145條。



「體現」之義，其實可以用「一體呈現」來加以詮釋。天地萬物透過我身一體呈現，適足以見天地大德之生正是物我同體之仁，此不僅表示天地萬物與我相通為一，而且生生之仁德也與此身融合無間，真可謂通天人、貫內外、徹上下，完全一體呈現矣。因此，依近溪「體現哲學」之宗趣，其所展現出來之實踐工夫，往往落在百姓日用而不知處、或在孩提赤子之心，指點吾人悟入此身本自具足的天命之性或良知仁體，同時也強調「破除光景」工夫的重要，以回歸道體順適平常與渾然而現之境。從「破除光景」中回歸實體實學，或說回歸實體實學適足以「破除光景」，此本是近溪「體現哲學」宗趣下一體兩面之實踐工夫也。故舉凡語默動靜或待人接物皆應回歸當下之順適平常、自然活潑，無有沾滯留戀、矜持拘謹，此即是羅近溪「體現哲學」之工夫論特色也。



參考文獻

(一)、專書

1. 王守仁，《王陽明全書》，臺北：正中書局，1976年。
2. 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
3. 王畿，《王龍溪全集》，臺北：華文書局，1970年。
4. 王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
5. 李贄，《焚書／續焚書》，北京：中華書局，1975年。
6. 黃宗羲，《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年。
7. 羅近溪，《盱壇直詮》，台北：廣文書局，1976年。
8. 羅汝芳著，李慶龍彙集，《羅近溪先生語錄彙集》，韓國：新星出版社，2006年。
9. 羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
10. 古清美，《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。
11. 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1985年。
12. 牟宗三，《從陸象山到劉戡山》，臺北：學生書局，1984年。
13. 吳震，《陽明後學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
14. 吳震，《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。



年。

15. 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯，《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年。
16. 高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構——以「見在良知」說為中心》，臺北：國立編譯館主編，臺灣學生書局出版，2009年。
17. 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，臺北：學生書局，1984年。
18. 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：學生書局，1989年。
19. 陳來，《有無之境——王陽明哲學的精神》，臺北：佛光文化事業有限公司，2000年。
20. 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：學生書局，1988年。
21. 錢穆，《宋明理學概述》，臺北：臺灣學生書局，1992年。

(二)、專書論文

1. 古清美，〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，收入氏著《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。
2. 古清美，〈羅近溪「打破光景」義之疏釋及其與佛教思想之交涉〉，收入氏著《慧菴論學集》，臺北：大安出版社，2004年。
3. 李慶龍，《羅汝芳思想研究》，臺北：台灣大學歷史研究所博士論文，1999年。



4. 蔡世昌，《羅近溪哲學思想研究》，北京：北京大學哲學研究所博士論文，2003年。
5. 謝居憲，《羅近溪哲學思想研究》，桃園：中央大學哲學研究所博士論文，2008年6月。
6. 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。

(三)、期刊論文

1. 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）。



The Specific Characteristic of Luo Jinhsi's Doctrine of Practical Effort of Self-cultivation in His *Ti-hsian* Philosophy

*Kao Wei-chien**

Abstract

The purpose of the article is to determine the specific characteristic of the doctrine of practical effort of self-cultivation in Luo Jinhsi's *Ti-hsian* philosophy. The procedure of the inquiry is to present firstly the general intent of Luo Jinhsi's *Ti-hsian* philosophy, so as to offer in advance the necessary theoretical premises thereof, in order that the coming exposition of Luo Jinhsi's doctrine of self-cultivation can be grasped very concisely in its specific position against the whole system. In short, according to his *Ti-hsian* philosophy, *Ti-hsian* should be understood as "*I-Ti-er-Xian*", that is, as "each (the ontological substance or the corporeal

* Nanhua University, Department of Philosophy and Life Education,
Assistant Professor



body) cannot present itself without the other ”. The ontological significance of the whole universe presents itself through my corporeal body. The great virtue of heaven and earth, the creativity of the same, is precisely just the cosmic feeling inside me that unites me and the outer world. This implies not only that the outer universe and I are one, but also that the great virtue of creativity is simultaneously the virtue of Jen(仁) inside me. Heaven and man, inner and outer world, the transcendence and the empirical are one, through and through. Based on these theoretical premises, therefore, the purpose of the practical effort of self-cultivation is twofold : (1)to enlighten us to see clearly the creativity of the Heaven actually is inside us the human beings as our nature, and this enlightenment could be gained through efforts of self-cultivation in the ordinary behaviors of everyday life, or the pure heart already presented in a newborn baby ; (2) to emphasize the importance of the effort to eliminate our human speculations and fantasies, in order to let the Dao present itself in our corporeal bodies and our everyday lives smoothly without obstacles. Either “We should endeavor to get rid of our human speculations or fantasies in order to lead the way back to the real ontological substance and real learning. ”, or“ It is only when we lead our way back to the real ontological substance and real learning, that the elimination of speculations or fantasies is possible. ”,



both are actually two sides of the same practical effort of the doctrine of self-cultivation in Luo Jinhsi's *Ti-hsian* philosophy. The specific characteristic of his doctrine of practical effort lies in this: Either we are talking or in silence, either we are moving or in standstill, when we are meeting people and treating them, the crux of the practical effort is to lead our way back to the softness of the heart so as to fit into any kind of human condition properly and smoothly, or, to let the heart present itself naturally and lively, here and now, without any clinging, hesitation or craving, without any arrogance or restrain.

Keywords: Luo Jinhsi, *Ti-hsian* philosophy, ordinary behaviors of everyday life, pure heart of a newborn baby, the elimination of human speculations or fantasies, leading our way back to the softness of the heart so as to fit into any kind of human condition properly and smoothly

