

## 羅近溪對「仁」的詮釋\*

謝居憲\*

摘要

羅近溪的哲學思想，是以孔子「仁者人也，親親為大」之義理所撐開。這句話牽涉到「仁」、「人」、「親親」三個概念。而此三個概念是本末一貫的，必須一體觀之，如此方能真正體現孔子或儒家最高的理想人格——「仁」。而近溪認為宋明諸儒大體上皆強調超越義之「仁」而輕忽實踐義之「人」與「親親」。凡此執端之說法，近溪認為皆非孔孟傳心真脈。故近溪不僅強調「仁」是「人」之超越根據，更強調「人」是「仁」之實踐（認識）之根據，而親親之孝弟慈是「人」之根源，是為仁之本。近溪除了從實踐義下之「人」與「親親之孝弟慈」來詮釋「仁」之外，同時近溪亦發現「非易無以見天地之仁」。故近溪亦從「易之生生」來詮釋「仁」。如此，近溪將孔子之「仁」做徹上徹下、本末一貫之詮釋。而易之生生、仁、人、親親四者上下一貫，近溪以親親之「孝弟慈」貫通易之生生、仁、人。是以，近溪哲學可說將孔學之「仁」做徹上徹下的開展，並以「孝弟慈」為實踐之根本，充分展現其極高明而道中庸之特色。

關鍵字：羅近溪 仁者人也 仁 人 親親 孝弟慈 生生

【收稿】2009/02/22；【接受刊登】2009/05/19

---

\* 本文發表於98年4月17-18「2009宋明理學學術研討會」(國立中央大學儒學研究中心主辦)。感謝二位匿名審查委員的意見，讓本論文的内容更加豐富、嚴謹。

\* 國立中央大學哲學所博士後研究



## 羅近溪對「仁」的詮釋

謝居憲

近溪要回歸孔孟求仁之學，可以說是學術界一致的看法，因為此意在近溪《語錄》中表露無遺。然則，從近溪欲「回歸孔孟」此言，不免令人臆想，近溪之求仁與宋明諸儒之求仁難道有所不同嗎？不皆回歸孔孟之聖學嗎？何以近溪要作此區分，並強調其遙接孔孟之真血脈。換言之，近溪認為宋明諸儒之學與先秦孔孟之學是有距離的。若是，此中必然牽涉到近溪如何理解孔孟求仁之學，以及宋明諸儒之學。接近溪的看法，孔子之「仁學」本就是不折不扣的「人學」，是一體不分的。本文在此將孔子的「仁」，暫時分解為形上的「仁學」與形下的「人學」。如此之區分，乃是因為儒學發展到宋明儒學已漸漸有此二分之趨勢，尤其部分受到佛老二氏的影響，<sup>1</sup>已使儒者偏重於「仁」的超越義（即仁學），而輕忽了「仁」的實踐義（即人學）。換言之，儒學發展到宋明似乎有成為「虛玄」之學的危機，而無法真正落實在日用倫常之中，使儒學成為一「高明」而無法實踐之學，此甚危也，亦非孔孟原意。是以，近溪哲學可以說是要修正宋明儒學普遍重形上而輕忽形下之問題，要回歸到孔孟形上、形下一體觀的哲學思想。而這些

---

<sup>1</sup> 先秦儒學發展到宋明儒學，有一個重大的轉折，便是對天道論的重視。如北宋周濂溪、張橫渠。而如此之轉折，主要是受到佛教宇宙論的影響。即佛教見世間一切存在都是緣起而無自性，否定現實的存在。為此，宋儒提出天道論說明一切存在之可能性以對抗佛老。是以，便偏重在超越道體的說明，而不自覺地忽略了實踐論的層面。參見楊祖漢〈宋明儒學總論、濂溪與橫渠〉，《中國哲學論集》（台北：學生書局，1986年）。



問題可說是近溪必然要面對與解決的問題。<sup>2</sup>而近溪學所關心的當代學術問題，可以從近溪對「仁」的詮釋中展現無遺，且最容易把握。以下便透過近溪對於宋明諸儒的不滿，以及近溪對於孔孟心事的掌握，來鋪陳近溪對「仁」的詮釋。

## 一、對宋明諸儒的不滿

### (一) 張橫渠

問：「天命之性，與氣質之性，原自宋儒立說，是亦性有三品，善惡混之類也。今吾儕只宜以孟子性善為宗，一切氣質，屏而去之，作聖工夫，乃始純一也。」羅子曰：「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

<sup>2</sup>近溪所面對的問題，可以說與明末儒學的危機有關。此危機是明末清初諸儒對於宋明道德形上學的反對與批判。就學術內部而講，危機是肇端於陽明後學的玄虛而蕩與情識而肆。即過份偏重於描畫一形上的化境，於實踐上無切實工夫，造成形上與形下分離的緊張，形上之理根本無法落實在日常之生活中。換言之，道德形上學無法落實於生活，及無法經世致用。這也是明朝亡國之後，諸儒們將矛頭指向對陽明「心學」的原因之一。對此反省的結果就是更重視形下世界的實踐，而不崇尚形上境界的虛談。參閱劉述先《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（中央研究院中國文哲研就所籌備處，2000年），頁73-103。



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）<sup>3</sup>

天命之性與氣質之性之分，可以說始於北宋張橫渠、二程。而這裡近溪批評提出「氣質之說」的儒者，雖未指名道姓，但從「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」這段話便可確定是指橫渠。<sup>4</sup>按近溪的說法，氣質之性雖然由橫渠首先提出，然「氣質之說」並非始於橫渠，而更早可以追溯到孟子「形色」說。只是到了橫渠才正式地將「氣質之性」成為一個重要的論點，<sup>5</sup>隨後影響到整個宋明理學的思想發展。近溪所反對的並不是誰提出「氣質之性」的問題，而關鍵是如何理解「氣質之性」。近溪反對的原因，是將氣質之性視為是會阻礙天命之性呈顯的對象來看待而欲屏而去之。殊不知仁義禮智等天命之性若非氣質之性的生化發揮，則仁義禮智焉能有所表現？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。」其實這個說法在宋儒也是不成問題的，問題出在於將天性、氣質分開，且以善惡分屬之。<sup>6</sup>近溪進一步回答弟子說道：

<sup>3</sup>李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版，2006年），第95條。為簡便之故，以下徵引近溪文獻，皆直接將條號隨附於後。

<sup>4</sup>「合虛與氣」這個概念很明顯是出於橫渠。橫渠正蒙〈太和篇〉：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」以氣質為惡的說法，固然伊川有此一說，但是在近溪《語錄》中，並未見其直接對伊川的批評，倒是明中暗裡對張橫渠有所不滿。如《語錄》408條亦有反對其外物說。故此文便以張橫渠為題。

<sup>5</sup>「氣質之性」成為宋明理學一個重要的論點，除了張橫渠之外，程朱之提出亦是一關鍵。

<sup>6</sup>橫渠主張「體用圓融」。即神體氣化之不即不離。認為客感客形與無感無形



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。又安望其妙契儒先之旨，而上溯孔、孟之宗也哉？（95條）

近溪批評宋儒將天性與氣質妄加的分解為兩端，而將氣質之性視為是「惡」的，因為它會阻礙天性的流露與盡現。<sup>7</sup>近溪並非不知氣質對於天性的影響，但是近溪不從此說。近溪認為前者是「鏡面光明，與塵垢原是兩個」的說法，不如「冰之與水，猶為相近」的說法。<sup>8</sup>而宋儒會提出「氣質之性」的說法，追根究底，就是對於「性善」說的信心不夠。近溪說：

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，

透過盡性可一也，反對將其打成二截（參太和篇）。相關討論可參牟宗三〈張橫渠對於「天道性命相貫通」之展示〉，《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990）；以及朱建民《張載思想研究》（台北：文津出版社，1989年），頁99-100。雖然橫渠主張「體用圓融」，然橫渠畢竟還是將氣質歸為惡之端。如〈張子語錄下〉謂：「性猶有氣之惡者為病，氣又有習以害之」。

<sup>7</sup> 牟宗三先生對於橫渠「氣質之性」的發生義有如下的說法：「性體之不能呈現，或時有微露而不能盡現，皆氣質之偏限之也。如是遂有『氣質之性』之一義。」參見氏著《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990），頁506。  
<sup>8</sup> 羅子曰：「觀之孟子，謂：知皆擴充，即一知字，果是要光明顯現。但吾心覺悟的光明，與鏡面光明，卻有不同，何則？鏡面光明，與塵垢原是兩個，吾心先迷後覺，卻是一個，當其覺時，即迷心為覺，則當其迷時，亦即覺心為迷也。夫除覺之外，更無所謂迷，而除迷之外，亦更無所謂覺也。故浮雲、天日，塵埃、鏡光，俱不足為喻。若必欲尋個譬喻，莫如即個冰之與水，猶為相近也。」（166條）



看來還於性善處有未吻合。(179條)

孟子當時一說性善，其在門高弟，如公都、萬章，俱紛紛爭辯，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？」(222條)

近溪明顯認為宋時諸儒先對於孟子性善論的理解是不夠的。孟子難道沒有提出氣質之說嗎？何以還要提出氣質之性來補充天命之性之不足呢？是否表示橫渠對於孟子大體、小體，形色天性說皆不能了解呢？筆者覺得倒不至如此。筆者相信橫渠提出「氣質之性」的論點是落在工夫實踐下的體認，即在現實層面上，人之不學不慮之良知良能的確是要思要勉的。關於這一點，相信近溪也是了解的。筆者認為近溪反對橫渠氣質之說，除了上文提到反對將氣質之性當作對治的對象來看待之外，其實更根源的說，是橫渠對於善性的自信心不夠。此可以說從樂正子以來，一直到宋時諸儒先所產生的共同問題。致使孔孟真脈斷絕了二千年之久。

而橫渠對於善性之自信不足，連帶著必須將氣質成為對治的對象。此說並非近溪個人的主觀想法，明道亦有所批評。近溪說道：

定性一書，原是破張子惡外之意，欲其見大忘私，故備性體，合內外，貫動靜，而聖之所以為聖，能體其真體，便內外動靜，渾淪無跡。學者善觀，則工夫自在其中，而未嘗顯言之也。其忘怒一節，亦是形容怒而當理，外物不足為惡之意，與前段聖人之怒，以物之當怒同旨，原非以此為用功也。蓋伯子立論，主於默識性



體，性體默識，而定自隨之。橫渠外物云云，正是此處欠透也。」  
(408 條)

為了方便討論之故，今且將定性書引出。

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！<sup>9</sup>

定性書可以說是明道遺留下來探討哲學問題的重要文章。明道作是篇的始由是因為橫渠問於先生曰：「定性未能不動，猶累於外物，何如？」明道批評橫渠的根本錯誤是在「以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外」。既然「以己性為有內外」，就表示以「己性」為內，以「外物」為外，如此便成為以內外為二本。進而引發「己性」為外物引誘而不能「定性」的問題。而明道的「定性」是「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」。然定性的首要工夫在於須先識仁，進而體仁而不累於外物，達內外、主客兩忘之境地，此乃明道圓頓之智慧成其「一本」之論。<sup>10</sup>就此而言，近溪是接受明道的一本論，故近溪以明道定性書以為引證，反對橫渠二本之論。不過，近溪這裡所關心的，並非在此圓頓之化境上，而是要強調更根源的問題：即對「性體」要有自信。氣質或外物雖然對於「定性」不無干擾之可能性，但是只要「默識性

<sup>9</sup> 參見〈答橫渠張子厚先生書〉，《二程集·文集》卷二，（北京：中華書局，2004年），頁460-461。

<sup>10</sup> 有關明道一本論之說法，可以參考牟宗三先生的詮解。參氏著《心體與性體（二）》（台北：正中書局，2002），第一章〈程明道之一本論〉。



體，性體默識，而定自隨之」。近溪認為氣質之性本身並非是惡的，氣質之所以會有所偏，乃是在生活當中「習」得而來，非氣質之罪，若是以不善委為氣質之性，近溪認為是「古今一大冤枉也」。<sup>11</sup>

## （二）朱子、象山、陽明

就近溪而言，朱子、象山、陽明雖然對於儒學皆有所貢獻，然而亦各有其偏頗、不足之處。以下即以兩點分別討論之。

### 1. 執兩端：過與不及

象山與朱子學之不相契，可以說始於元明以來學者均極注意的理學大公案。當然，近溪也不能不面對這個問題。有一次近溪提問弟子有關格物的問題，弟子（鄧潛谷）有疑而不能回答。其所疑在於朱子「意似向外」，象山「意似向裏」，而老師（近溪）「歸宗性地，卻又以至善為聖訓格言，門下獨不為然，則又留心經解之最篤者也。」弟子認為此豈非古今一異事也哉？故而問之於近溪。以下是近溪與弟子之對話：

師曰：「此處關鍵頗重，故不敢苟從，但我潛谷蓄疑不放，久當沛決江河也。」孝廉靜默久之，曰：「老師以孝弟慈吃緊提掇性體，且於諸家講說，非排特甚，故居常謂：老師言，固尊信聖謨，

---

<sup>11</sup> 近溪謂：「孔子所謂：繼之者善，成之者性，而曰：性相近也。……。人家、地方俱好，則其人生來耳目心智，自然習得漸好，人家、地方俱不好，則其人生來耳目心智，自然習得漸不好。此孔子所以曰：性相近也，習相遠也。然則相遠原起於習，習則原出於人。今卻以不善委為氣質之性，則不善之過，天當任之矣，豈非古今一大冤枉也哉？」（498條）





而已身不免相背。」師曰：「此卻兩下，各有個意思，須要分別明白。蓋我潛谷，將至善看作純全天理之極，謂是人人性體：予則謂此體雖同然，惟至聖乃能先得。今日其說純全極處，衆不能知，即近易粗淺，如一個孝弟慈，若非大學懇切提撕，誰人曉得從此起手？起手之差，其初不過毫釐，而究竟結果，其終將謬千里，故如我潛谷天理純全，雖似近而反不近；如鄙見所憑聖訓格則，雖似遠而實不遠。潛谷則只得孟子之道性善一邊；鄙見則並孟子言必稱堯舜，兩邊兼得也。」（495 條）

弟子的疑慮主要是在：老師既然歸宗性地，為何又以至善為聖訓格言？或又留心經解之最篤者；既然以孝弟慈吃緊提掇性體，然為何又要尊信聖謨呢？近溪認為產生以上疑問的關鍵乃在混淆了「至善」之義。「至善」除了表示「純全天理之極，謂是人人性體」之外，另外一個意思是表示「聖訓格則」，即聖賢遺留下來的經典，可以為成聖成賢的規矩。近溪兩面皆肯定。肯定前者的原因，乃在於人人有不學不慮的良知良能，有即存有即活動的性體。但是這種肯定是本體論上的肯定，因為至善惟「盡性之所獨」<sup>12</sup>、「惟至聖乃能先得」；肯定後者的必要性，在於「純全極處，衆不能知」，甚至「近易粗淺，如一個孝弟慈，若非大學懇切提撕，誰人曉得從此起手？」故近溪從本體論上肯定性體乃純全天理之極；從現實人性的脆弱性上（從工夫論上），肯定聖訓格則之必要性。近溪謂潛谷近於象山，只得孟子之道性善一邊，雖似近於純全之天理，實而反不近之，蓋因連近易粗淺的孝弟慈皆不能體察，純全之天理豈又能體察之。故近溪雖然從本體論上肯定人人皆有純全

<sup>12</sup>近溪謂：「善則人性之所同，而至善則盡性之所獨，故善雖不出於吾性之外，而至則深藏於性善之中。」（311 條）。



之天理，但落在現實之實踐工夫上，「純全之天理」卻又近而彌遠。故先聖之至善格言，如大學孝弟之道，便成為工夫起手之重要入路。是以，此時此機，憑性體之外的聖訓格則，雖似求心外之物，然實離孔孟聖學不遠。此處必須再次強調，近溪並非對即存有即活動的性體沒有自信，只是在未體認到性體之前，聖賢之格則，便是唯一的途徑。<sup>13</sup>是以，近溪認為朱子與象山論學之所以不合，皆是因彼此「以己律人，各有所持」之故也。以下是近溪與弟子的問答：

羅子曰：「二先生氣稟不同，以己律人，各有持也。如晦翁原是渾厚之質，便要天下人，皆從聞見鑽研而入；象山原是英敏之資，便要天下人，皆從德性超悟而入。豈知人各所稟不一，有不可盡以己律之者？」曰：「然則何如合一也？」羅子曰：「學於古訓，晦庵所以開萬世群蒙；先立乎大，象山所以善讀《孟子》也。且與孔子博學於文，約之以禮相合。」（449 條）

象山與朱子天生性格不同，故二者所開出的學問亦不同，此本不足為怪。但是二者以自己的哲學思想強加於彼此，便造成論學之不契。或許如象山英敏之資者，可以從「德性超悟而入」；如朱子渾厚之實者，可以從「聞見鑽研而入」。然而近溪也知道一般大眾恐少有象山之質，故必須先博學於先聖之經傳。是以，近溪認為學於古訓以開萬世群蒙，以及立乎其大以推擴其心，皆是不可偏廢的工夫，即如孔子所謂的「博學於文，約之以禮」要相合為用。

---

<sup>13</sup> 近溪以先聖之格則為至善、成法的說法，令人有義外之疑慮。關此，請參見拙著《羅近溪哲學思想研究》（中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文，2009），第四章第二節〈知善之復〉。



近溪認為朱子與象山皆有功於聖門，然皆執持一端，難免有過與不及之憾。以下再引二段文獻以為討論。

羅子曰：「懋哉！子朱子之有功聖門也，學固得其大方矣。孟子曰：大匠誨人必以規矩；又曰：大匠不能使人巧。夫匠立成器，士志聖神，其精至於無跡，妙入於難窮，取諸智巧焉，則均也，然器非規矩，巧將安施？道非六經，智將奚措？朱子之於學，余固未能悉其善巧何如，至所為言必先之讀書，讀書必先之六經，則真吾聖門之大匠也，其功顧不宏且遠耶？故規矩誠立，而巧之不精，學之咎也。胥求以巧，而規矩弗先，教之訛也。」（454條）

或問：「窮理？」羅子曰：「窮理不是向書冊上，盜得些兒話頭便是。必要反身究竟，直窮自己生身立命之原，如易曰：窮理盡性，以至於命方是。」（427條）

第一條引文，近溪借孟子「規矩與巧」一章說明學道之本末與次序。其認為「器非規矩，巧將安施？道非六經，智將奚措？」即是說，即便是一個巧者（智者），若無規矩（六經），則巧（智）其將無法真正展現巧（智）。如此，巧（智）將不成其為巧（智）。故「胥求以巧，而規矩弗先，教之訛也。」反之，「規矩誠立，而巧之不精，學之咎也。」前者可以說是象山之弊，後者可以說是朱子之病。朱子就是因為巧之不精，故錯用心的在書冊上窮理，過於注重分析，<sup>14</sup>卻「自將聞見苦

<sup>14</sup>問：「盡心一章，說有不同，何如？」羅子曰：「此章之說，如陽明先生，極於初學助長精神，然孟夫子口氣，似覺未妥；如晦庵先生，雖得孟夫子口氣，



遮迷」(80 條)，而不知「反身究竟，直窮自己生身立命之原」。此兩端之執所成之學，簡要的說，便成牟宗三先生所謂程朱理學與陸王心學二系之區分。<sup>15</sup>然對此二系，雖然近溪各有褒貶，但是畢竟近溪屬於陽明後學，以覺悟良知為第一義工夫。故陽明良知學之提出，在當時有別於諸儒之特殊意義。弟子便曾經問到何以陽明學與諸儒微有不同？以下是近溪的回應。

豈惟陽明為然？即宋時諸儒學問，亦難盡同。如周子則學在主靜，程子則學在主敬，朱子則學在窮致事物之理。至我朝陽明先生，則又獨謂：學在致其良知。此雖各有所見，然究其宗旨，則皆志於學聖，故少有不同，而不失其為同也。蓋聖之為聖，釋作通明。如周子說：無欲，則靜虛動直，靜虛則明，明則通，顯是主於通明也；程子說：主敬，則聰明睿智，皆由此出，亦是主於通明也；朱子說：在物之表裏精粗無不到，而後吾心之全體大用無不明，亦是主於通明也，是三先生之學皆主於通明。但其理必得之功效，而其時必俟諸持久。若陽明先生之致其良知，雖是亦主於通明，然良知卻即是明，不屬效驗，良知卻原自通，又不必

然分析又覺稍多層節。(57 條)

<sup>15</sup> 牟先生將宋明理學分為三系：即 1. 伊川朱子為一系（心性為二）2. 象山陽明為一系（心理是一）3. 五峰蕺山為一系（以心著性）。此三系皆是在道德意識之下，以心體與性體為本體所完成的一個成德成聖之學的大系統。而此三系到最後仍然是二個大系統。象山陽明與五峰蕺山是一個圓圈的兩個來往，可會通為一大系。此大系為「縱貫系統」，伊川朱子所成者則為「橫攝系統」。在工夫上，前者為「逆覺體證」的工夫，後者為「順取」之工夫。在牟先生宋明理學之專著中，不難發現，牟先生將宋明儒學之工夫分為兩種形態：不是逆覺便是順取之路。逆覺體證是道德踐履之切要工夫、本質的關鍵。而順取的工夫並非本質的工夫，只能是助緣工夫。參見氏著《心體與性體（二）》（臺北正中書局，1999 年初版十一刷），頁 239。



等待。況從良知之不慮而知，而通之聖人之不思而得；從良知之不學而能，而通之聖人之不勉而中，渾然天成，更無斧鑿。恐三先生如在，亦必當爲此公首肯而心契也已。」(125條)

近溪認爲周子、程子（主敬當指伊川）、朱子、陽明的學問雖皆志於聖人之學之宗旨，即皆主於通明。然各有所見，難盡相同。但是，雖皆主於通明，但是陽明致良知之通明與其餘三者之通明不同。總的來說，後者通明之理是有待的，「其理必得之功效，而其時必俟諸持久」。按牟宗三先生的說法，此皆非切要、本質的工夫，成聖成賢似乎沒有必然性，蓋因其主張心不即是理。<sup>16</sup>而陽明通明之理不需外求，「良知卻即是明，不屬效驗，良知卻原自通，又不必等待。」此乃心即是理下的肯認。而此肯認，近溪認爲「極是有功不小」。<sup>17</sup>但是同爲心學的陽明，與象山犯了相同的問題，就是「未先以古聖賢爲法」。<sup>18</sup>

## 2. 偏輕孝弟之道

上文提到程朱與陸王學可以說各有所長，亦各有所短。然弔詭之處，是宋明諸儒普遍地偏輕孝弟之道。茲引三段引文以爲討論：

<sup>16</sup> 此處並不考慮在近溪系統外進行批判，只是接近溪的說法而將其歸類。尤其周子是否與程朱爲一類，學者們有不同的看法，在此就不論了。

<sup>17</sup> 羅子曰：「陽明先生，乘宋儒窮致事物之後，直指心體，說個良知，極是有功不小。」(94條)

<sup>18</sup> 近溪曰：「明有陽明先生見得當求諸良心，亦未先以古聖賢爲法。」(1條)這裡必須簡單作個說明，從上引文中，近溪已然凸顯陽明悟良知之優先性。換言之，近溪主張以覺悟良知爲本質工夫是不容懷疑的。然近溪何以又說陽明未先以古聖賢爲法呢？這個問題其實上面已有討論。即上文討論象山與朱子格物之異，以及孟子「規矩與巧」的譬喻。此似乎有調和程朱理學與陸王心學之意味。



所謂格也，其旨趣自孟子以後知者甚少，宋有晦庵先生見得當求諸六經，而未專以孝弟慈為本。(1條)

蓋人自幼年讀書，使用集說講解，其支離甚可鄙笑。何止集說！即漢儒，去聖人未遠之日，註疏汗牛充棟，而孝弟之道，卻看得偏輕，不以為意，蔓延以至後世，又何足怪！故某嘗謂：人之不悟，蔽於物欲者固多，而迷於聞見者而實不少也。」(80條)

陽明先生，乘宋儒窮致事物之後，直指心體，說個良知，極是有功不小。但其時止要解釋《大學》，而於孟子所言良知，卻未暇照管，故只單說個良知，而此說良知，則即人之愛親敬長處言之。其理便自實落，而其工夫便好下手，且與孔子：仁者人也，親親為大的宗旨，毫髮不差，始是傳心真脈也。」(94條)

孟子以後，對於格物之「格」義了解的不多，可以說要到朱子才稍有體認，以聖人之格則為「規矩」，即以「六經」<sup>19</sup>為「規矩」，方便學道之人有個修行之規矩以為入門。故近溪說「朱子之有功聖門也，學固得其大方矣。」(454條)但是近溪認為朱子沒有以孝弟慈為本是非常危險的。<sup>20</sup>因為沒有以孝弟慈為學問之本，則不是「蔽於物欲」，就

<sup>19</sup> 遍觀近溪《語錄》，此處的六經，當是四書加上《易經》、《孝經》二書。

<sup>20</sup> 朱子將孝與仁之關係比喻成如木之根、水之源。其認為孝弟就是仁，而非只是近仁而已。這是朱子批評謝上蔡的一段話。其道：「(上蔡)以為孝弟特為近仁而非仁也。夫四條者皆所以求仁之術，謂之非仁猶可也，若孝弟則固人之發而最親者，如木之根、水之源，豈可謂根近木而非木，源近水而非水哉？」(《論語或問》卷1)。但是，朱子畢竟認為性中只有個仁、義、禮、智四者而已，何嘗有孝弟。(朱子《論語章句集注》〈孝弟也者，其為仁之本〉章)如此區分體用，以思辨的方式訓仁，是為近溪所擔心與批評的。



是「迷於聞見」，近溪早年「制欲以體仁」之病便是最好的寫照。<sup>21</sup>同樣地，陽明雖然「直指心體，說個良知，極是有功不小」，但是對於「孟子所言良知」並未能有真切的體悟，故「只單說個良知」而不易真正落實之。此如近溪後嗣羅萬化所言「至陽明先生，始悟良知，而未證以孝弟，以故世儒見耿耿小明，而把抓以為知體，去道亦遠矣。<sup>22</sup>」說到這裡，吾人不免會遲疑，難道孟子所言之良知與陽明所言之良知是不同的良知嗎？或吾人身上有兩個良知不成？不是的。吾人身上之良知只有一個，且孟子與陽明所謂的良知都是指同一個良知。若是，近溪之旨意何在呢？殊不知良知雖然只有一個，但是良知本心至少有仁、義、禮、智等不同的德行表現。或表現在知是知非之智上，或表現在知孝知弟之仁上。而從個個不同的德行面向上，皆可識得良知。近溪這裡提出一個重要的哲學問題，就是從不同的面相來識得良知是否會有不同的影響產生呢？沒錯！近溪認為以知孝知弟來說良知時，「其理便自實落，而其工夫便好下手」。其實若苛責陽明完全忽略孝弟，未有以知孝知弟規定良知，是過於嚴重的批評，且亦完全誤解陽明學。陽明亦有從知孝知弟來說良知，以孝弟為生生之仁之本的說法，其說：「孟氏『堯舜之道，孝弟而已』者，是就人之良知發見得最真切篤厚、不容蔽味處提省人，於人於事君、處友、仁民、愛物、與凡動靜語默閑，皆只是致他那一念事親、從兄真誠惻怛的良知，即自然無不是道。蓋天下之事雖千變萬化，至於不可窮詰，而但惟致此事親，從兄一念真誠惻怛之良知以應之，則更無有遺缺滲漏者，正謂其只有

<sup>21</sup> 近溪早年錯行薛文清「制欲以體仁」之工夫，是走「克去己私，復還天理」之進路。而此進路明顯承繼程朱學而來。詳細討論，可參見拙著《羅近溪哲學思想研究》（中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文，2009），第五章第一節第二小節〈體仁即制欲〉。

<sup>22</sup> 見羅萬化〈羅明德公文集跋〉，收入《羅近溪先生語錄彙集》，頁72。





此一個良知故也。事親、從兄一念良知之外，更無有良知可致得者。」（《傳習錄》190 條）「譬之木。其始抽芽，便是木之生意發端處。抽芽然後發幹。發幹然後生枝生葉。然後是生生不息。若無芽，何以有幹有枝葉？能抽芽，必是下面有個根在。有根方生。無根便死。無根何從抽芽？父子兄弟之愛，便是人心生意發端處。如木之抽芽。自此而仁民，而愛物。便是發幹生枝生葉。墨氏兼愛無苦等。將自家父子兄弟與途人一般看。便自沒了發端處。不抽芽，便知得他無根。便不是生生不息。安得謂之仁？孝弟為仁之本。卻是仁理從裏面發生出來。」（《傳習錄》93 條）只是以愛親敬長來規定良知不是陽明學的主調，畢竟陽明還是著重在以知是知非規定良知為主，如此便如牟宗三先生所言，陽明畢竟以「知是知非」規定良知，「智」的意味強，而「仁」的意味稍弱。換言之，陽明在仁體下工夫少，於良知明覺下功夫多。如此之學風造成王學末流只順明覺去玩弄，忘掉精誠惻怛義，忘掉是非之心與羞惡之心之合一義。此雖非陽明本意，然客觀上來說，雖然明覺之作用本於精誠惻怛之仁體，即良知本仁體，但是當說「無善無惡心之體」時，便容易引起遐想、起誤會。<sup>23</sup>故陽明對良知之規定，的確容易產生蕩越而較不易落實的問題。<sup>24</sup>故近溪認為不管是重智（良知之明覺）者，或是重規矩（先聖之成法）者，皆要以孝弟慈為仁之本，為工夫之自然下手處，如此方不失「傳心真脈也」。可惜的是「三

<sup>23</sup>陽明雖然不因「形上的證悟」而忽略了「超越的證悟」，可說是致良知於事事物物。然「無善無惡心之體」的提出，的確容易落在此「靈明」之體上用工夫；順明覺去玩弄，的確也較容易忘掉精誠惻怛義。參見牟宗三《心體與性體（三）》（台北：正中書局，2001 年）頁 279；以及《宋明儒學的問題與發展》（台北：聯經出版社，2003），頁 292。是以，儘管陽明良知學對於陽明個人是沒有問題的，但是重「智」弱「仁」之提出，的確容易走向「虛玄」，而落入「鬼窟」。

<sup>24</sup>參見楊祖漢〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉（將收入中央研究院文哲所《理解、詮釋與儒家傳統》國際研討會論文集》，2008 年）。





代以後，名盛實衰，學者往往知慕仁義之美，而忘其根源所在。」(163條)

### (三) 結語

以上近溪對宋明諸儒所提出的問題，著實而言，便是其無法真正彰顯孔子的「仁」之原因。而無法體現「仁」的問題，近溪歸納為以下幾點重點。1.反對將氣質之性成為對治的對象；2.氣質之性是天命之性體現之必要資具；3.體仁即可定性（制欲），非制欲方能體仁；4.立乎其大與效法聖賢格則等工夫是不可偏廢的；5.若不能巧智，必先規矩導之；6.肯定心即是理，性體即存有即活動；7.以孝弟慈為本，方可避免蔽於物欲，迷於聞見；8.以孝弟慈規定良知才是儒家傳心真脈。<sup>25</sup> 然以上要點，其實先聖孔孟早已言之，只是儒者大都粗心而未能貼切於先聖的心事。以下且看近溪如何詮釋孔孟仁學。

## 二、歸會孔孟

歸會孔孟，就是要回歸孔孟之求仁。關鍵是何謂孔孟之仁？如何求仁呢？近溪認為仁之本源乃在於生生之易，仁之遍潤乃始於親親之

<sup>25</sup>羅子曰：「吾輩今日之講明良知，求親親長長而達之天下，卻因何來？正是了結孔子公案」(91條)；曰「夫天命流行，於穆不已，畢竟得日月光昭開朗，方顯化工，在人之日月，則良知也，知為己子，則自以慈相親，知為己母，則自以孝相親，知為己兄，則自以敬相親。」(245條)曾鳳儀〈近溪先生集序〉曰：「陽明先生，從萬死一生中，悟出良知，…一再傳為良知之說者，殆至數十家，獨近溪先生，直指孩提知愛知敬，本之不學不慮，以為良，……而孩提一念發露最真，故孝弟即性真之宣洩而非滯於情也。」見《羅近溪先生語錄彙集》，頁54-55。



孝。近溪將孔子之仁扣緊著生生之易、親親之孝的說法，可說將孔子之仁學做徹上徹下的推展。

(一)、回歸生生之易

1.以生代心

由上一節可以得知，近溪對於陽明單說個良知而沒有親切的落實在孝親敬長之上有所意見。以下幾段引文除了可以看出其對於心學的修正之外，從此修正中即可意會出近溪哲學思想的核心概念。

天地以生爲德，吾人以生爲心（81條）

善言心者，不如把個生字來替了他，則在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之視聽言動，渾然是此生生爲機，則同然是此天心爲復。故言下著一生字，便心與復，即時混合，而天與地、我與物，亦即時貫通聯屬而更不容二也已。（233條）

問：「某觀，今古儒先之言心者衆矣，然未有親切如先生者。」余（羅子）詰曰：「子何以知其言之爲親切耶？」曰：「每嘗言心，多只從己身分上說起，便體段狹隘，不見萬物一體之妙。此今聽教，則覺無天無地，無人無物，渾然共個虛靈。至其各人身中所謂心者，不過是此虛靈發竅而已。惡得以物我而異之也哉？」余默然良久曰：「如此言心，恐猶然未見親切也已。蓋心之精神是謂聖，聖者，神明而不測者也。故善觀天地之所以生化人物，人



物之所以徹通天地，總然此是神靈，以充周妙用，毫髮也無間，瞬息也不遺，強名之曰心，而人物天地，渾淪一體者也。(207條)

近溪文中所謂的「善言心者」雖未指明是誰，不過大概是指陸王心學這一個系統。即偏向以主體性言心。是以，陽明單說個「良知」，或象山單說個「立大本」，雖有功不小，但由於偏重以主體性言心，「多只從己身分上說起，便體段狹隘，不見萬物一體之妙」。如此造成主客對列，人物對立，極為不親切。「心」之原義本非如此。說「心」不可離天地萬物而單獨言之，心之神靈必然是「充周妙用，毫髮也無間，瞬息也不遺」，使「人物天地，渾淪一體者也。」此即近溪所謂的「天地以生物為心」<sup>26</sup>。意即不是有一個離開生物而獨立有一個叫做「天地之心」的東西。換言之，當言天地之心時，必然已含天地萬物在內，若是離生物言心，則此心便不是天地之心，其只是心之光景而已。故近溪亦言，其實也無一物叫「心」的東西，此皆只是「強立」而已。<sup>27</sup>故心之為心，乃是以「生」物為心。準此，則「生」是「心」之實名。而這個意思最早可以追溯到明道、朱子，甚至是《易經》，只是近溪特別強調這個意思。「天地以生物為心」之原文是出自《朱子語錄·卷一》，而其這個說法可說是取之於明道〈定性書〉：「天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情」之義，故朱子稱明道這段話「說得最好」。<sup>28</sup>而朱子「天地以生物為心」之義，就已經表示「生」是「心」之實名。朱子謂：「發明『心』字，曰：一言以蔽

<sup>26</sup> 參見 191 條。

<sup>27</sup> 參見 259 條。

<sup>28</sup> 參見黎靖德編：《朱子語類 一》（北京：中華書局，2004 年），卷一，〈理氣上〉，頁 4。



之，曰『生』而已。『天地之大德曰生』，人受天地之氣而生，故此心必仁，仁則生矣；「心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看。且如程先生言：『仁者，天地生物之心。』只天地便廣大，生物便流行，生生不窮。<sup>29</sup>」而這個義理，其實就是儒學「創生」之義，可說是儒學之共義。只是近溪特別把這個意思強調出來。故陽明之良知或明德亦有「以生物為心」義，象山吾心即宇宙雖亦有此義，近溪並不否定。<sup>30</sup>但是畢竟他們還是以主體性言心為主，這也可以說是心學系統的特點。儒先言「心」雖不無客體性意涵，但是確有「偏重於主體性」<sup>31</sup>的味道，以牟宗三先生的話來說，即是偏重於「形上的證悟」而忽略的「超越的證悟」。<sup>32</sup>而如此之發展結果，亦容易有「光景」之問題產生。<sup>33</sup>故近溪在此所批評的對象是以「善言心者」、「未親切言心者」

<sup>29</sup> 此二條引文請參見《朱子語類 一》（北京：中華書局，2004年），卷五，〈性理二〉，頁84。

<sup>30</sup> 近溪謂：「比至有宋，乃得程伯子，渾然與物同體之說，倡之於先；陸象山，宇宙一心無外之語，繼之於後；入我皇明，尊崇孔、顏、曾、孟，大闡求仁正宗，近得陽明先生，發良知真體，單提顯設，以化日中天焉。」（244條）

<sup>31</sup> 儒家言心，一般是專就人之本心善性而言，故人與禽獸之別，亦在於人有此善心。故儒家言心，確然偏重在人之主體性。

<sup>32</sup> 牟宗三先生曾提出形上的證悟與超越的證悟兩個專有術語。所謂的證悟，即表示不只是在言語上、知解上、格套上之純粹說明或解悟而已，而已然在工夫中（存在的踐履感受中）真實見到。「形上的」證悟，是強調彰顯心體之絕對至善性；而「超越的」證悟，強調的是超越而駕臨乎經驗的善惡念之上，對治而轉化之。前者著重在說明良知本身，而後者著重在說明致良知。形上的證悟所證之妙體根本是精神表現上的事，是踐履上的事。因此，形上的證悟必含攝於超越的證悟中以實之，否則，只是觀解而已。龍溪之四無說專言形上的證悟，常不能扣緊超越的證悟而言之，牟先生認為是龍溪最令人起疑處，亦是其不如近溪之處。參牟宗三《宋明儒學的問題與發展》（台北：聯經出版社，2003），頁267-293。

<sup>33</sup> 所謂的光景，是指良知的光景。而光景之產生，牟宗三先生論之甚詳：「良知自須在日用間流行，但若無真切工夫以支持之，則此流行只是一種光景，此是光景之廣義。而若不能使良知真實地具體地流行於日用之間，而只懸空地描畫它如何如何，則良知本身亦成了光景，此是光景之狹義。」參見牟



而發。這裡所謂的「善言」心者或「未親切」言心者，明顯是指偏重以主體性言心者。近溪從天地「以生為德」中獲得啟發，認為「心」的真正實義當不離《易經》所謂的「生」之涵義。是以「夫子以仁為宗，則時時只見其妙於生，物物只見其同於生，統天徹地，貫古貫今。」（241 條）而「生」之涵義是「天與地、我與物，亦即時貫通聯屬而更不容二」的境地。故一講到「生」，便是「心復合一」，而不是只單有個「心」而已。故「心」者必是「生生之心」。舜即日夕以「生生之心，生乎其親；以生生之心，生乎其弟。」進而擴充之以「生親之心，生天下人之親，使天下之為父子者定；以生弟之心，生天下人之弟，使天下之為兄弟者化，定而且化，即天之維玄維默，生生不已。」（280 條）

生生不已之所以可能，乃在於「心與復」之即時混合。而「心復合一」就是近溪所謂的「乾體復用」、「乾坤合德」的概念。就前者（乾體復用）而言，近溪說：「易以乾為體，乾以復為用。夫乾純粹以精，而天地人之性之至善至善者也，乾之善，神妙不可見，而幾見於復。」（322 條）生生之易以乾為體，即以心為體。然乾之善（性之善）神妙而不可見，必有賴於「復」以見之。而「復」不是在心外做，亦非在心之外另有一個主體來復之。其實近溪要強調「復」<sup>34</sup>亦是見生生之仁的重要環節，且「復」是「心」自身本有的一個特質，只是往往被忽略，故隱而不發；就後者（乾坤合德）而言，近溪謂：「孔子之易，只是個乾坤，孟子翻出，便叫做浩然之氣。夫浩然其至大，浩然其至

宗三《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生書局，2000年），頁287。

<sup>34</sup>復是復卦的復。復卦在宋明儒學的工夫論的譜系中，佔著一個相當獨特的地位。復卦對於近溪而言，亦是復禮的主要根據。所謂的復，就是「復個善」、「復個乾元」，即復個「自家原日的心」。而復此乾元，即復「善之長」；而「善之長」之「長」可以是「生」之概念。詳細討論，請參見拙著《羅近溪哲學思想研究》，第五章第一節〈致知工夫：復以自知〉。



剛，浩然其配道義，而塞乎天地，正是畫成此個心的氣象，以顯出今古不動的根源，所以只言氣，而不更言心也。又翻出不動的工夫，叫做以直養而無害。夫人生而直，乾動而直，人生而直，則生生不已，便無害其為直矣；乾動而直，則乾乾不息，亦無害其為直矣。」（249條）是以，近溪直接以「生」、以「心之氣象」（浩然之氣、大化流行之氣）代「心」。<sup>35</sup>如此以「生」來規定主體性，則可以避免主客對列、物我為二的窘境。並且更能表示「仁者與萬物一體」之義。

## 2. 生生之易以求仁

天命之年對於孔子來說上達天道，一以貫之，率性求仁之關鍵期。孔子五十學易而知求仁之根、乾坤合德之生化不息而作出盡性至命之學--《中庸》。近溪認為《中庸》一篇是孔子知天命、達性命之源所作之文，亦可說是為聖人達乎盡性至命所作之文。然「性命之源」不易探究，「至命之至」不易達至。<sup>36</sup>近溪認為唯有透過學易，對之方能有

<sup>35</sup> 易之所以能生生，當不離乾坤之氣為言。故孔子「易之生生」到孟子這裡便翻為「浩然之氣」。就此而言，近溪傾向以生、以氣言心。然這裡的氣，非只是物質性之氣，而是集義與道，合乾坤之德而成之氣。意即大化流行之氣，其謂「塞乎兩間，徹乎萬世，夫孰非一氣之妙運乎！則乾始之而坤成之，形象之森列，是天地人之所以為命而流行不息者也。兩間之塞，萬世之徹，夫孰非妙運以一氣乎！則乾實統乎坤，坤總歸乎乾，變見之渾融，是天地人之所以為性而發育無疆者也。」（83條）就人而言，就是暢於四肢，發於事業之生命表現。「心復」、「乾復」、「乾坤」在近溪哲學裡可以說是相類之一組概念。<sup>36</sup>近溪謂：「究竟《中庸》一篇，是孔子以平生自仁其身者，以仁天下萬世，字字句句皆從五十知天命發中發出。奈何聖遠言湮，學者往往滯於事理之末，而鮮達於性命之源；以想度為探求而欲至乎不思而得之微；以方所為操持而欲造乎不勉而中之妙，……，故是書極言至命之難，而首發以中庸其至一句，蓋曰：聖人盡性以至天命。乃中庸以至之也。中庸者，民生日用而良知良能者也，故不慮而知，即所以為不思而得也；不學而能，即所以為不勉而中也。不慮、不學，不思、不勉，則即無聲臭而闐然以淡、簡、溫矣。大哉！中庸，



所見諦。近溪說道：

學易，所以求仁也。蓋非易無以見天地之仁，故曰：生生之謂易<sup>37</sup>，而非復無以見天地之易，故又曰：復其見天地之心<sup>38</sup>。夫大哉乾元，生天生地，生人生物，渾融透徹，只是一團生理。……若求仁而不於易，學易而不於乾且復焉，乃欲妄意以同歸於孔顏孟也，亦誤矣哉！亦難矣哉！（36條）

近溪在此明確果決的說「非易無以見天地之仁」、「非復無以見天地之易」。接近溪的說法，易，是求仁之根、盡性至命之源，故其謂「易者，聖聖傳心之典，而天人性命之宗。」（83條）而從上文，亦可明顯看出「天地之易」、「天地之仁」、「復」之間有個邏輯關係。簡要的說，求仁必先學易，而學易必先「乾且復」也。何以之間有如此之先後關係呢？要了解此關係，必先了解孔子之終極關懷--「求仁之旨」。

#### (1).孔子之終極關懷--求仁之旨

吾夫子在世七十餘年，其心只以仁天下萬世為心，其事只以仁天

斯其至矣夫。」（2條）

<sup>37</sup> 語出《繫辭傳上五》：「生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。」生生，陰陽轉易相生；易，指《周易》的變易思想。《正義》：「生生」，不絕之辭。陰陽變轉，後生次於前生，是萬物恆生謂之「易」也。參見黃壽祺、張善文譯注《周易》（上海：古籍出版社，2008年二刷），頁382。

<sup>38</sup> 語出《易經·復卦》：「復：亨。出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，利有攸往。」

彖曰：復亨；剛反，動而以順行，是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？」



下萬世爲事，故曰：我學不厭而教不倦。(245條)

且也我夫子五十而學易，繼乾坤責始資生，而昌言曰：大德曰生；又曰：生生之謂易。夫子以易爲學，以學爲教，易則生生，生生則日新，日新則學不厭，學不厭則教不倦，不厭不倦則其德曰仁。(322條)

天地之大德，在於使天地萬物生生不息。至聖孔子終其一生，不厭不倦的講學佈道，任重道遠的周遊列國。其每一份用心、每一件行事亦只是稟持著一份「生生之仁」，希望天下之人皆能為仁由己，且不只是這一世的人而已，而是世世代代之人皆能為仁由己。充分地展現出「以仁天下萬世爲心、以仁天下萬世爲事」。要之，苟一人不孝，即不得謂之孝也，苟一人不弟，即不得謂之弟也。<sup>39</sup>同理而言，苟天下有一人不仁，即不得謂之仁也。是以，孔子求仁之旨並非只是獨善其身，而是要兼善天下、明明德於天下。而此內聖外王之聖業非一人一世可成，莫非如天行健，以自強不息、日新又新、不厭不倦之精神焉能所及。而此「日新又新之盛德、不厭不倦之精神」即源自於「生生之易」。而此生生之易之求仁即是孔子「一以貫之」之道。近溪說：

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，奚自而貫之能也？非貫之爲用

<sup>39</sup>羅子曰：「大學之道也。大學：明德、親民、止至善，許大的事，也只是立個身。蓋丈夫之所謂身，聯屬天下國家而後成者也。如言孝，則必老吾老以及人之老，天下皆孝而其孝始成，苟一人不孝，即不得謂之孝也；如言弟，則必長吾長以及人之長，天下皆弟而其弟始成，苟一人不弟，即不得謂之弟也。是則以天下之孝爲孝，方爲大孝；以天下之弟爲弟，方爲大弟也。」(91條)





焉，則天地萬物斯聞矣，奚自而一之能也？非生生之仁之爲心焉，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。(509 條)

聖門求仁之宗即「一以貫之」之道。就本體論而言，我與天地萬物本為一體，而非二體。而我與萬物的關係就像是樹木之根與葉之關係，雖然各有不同的特性與表現，然本末是一貫、一體的，即所謂「根苗花實，共貫同條，有是真種之投，斯有妙果之結也。」(317 條)此乃所謂萬物一體之理也。唯其本末一體、本末一貫，故萬物方能「渾融合德」、「運用周流」。而之所以能「渾融合德」、「運用周流」，若非「生生之仁之爲心焉，則天地萬物之體之用斯窮矣！」是以，聖門之求仁，乃在於「仁其身而仁天下於萬世也」。然而仁其身，進而仁天下於萬世，使我與萬物「渾融合德、運用周流」，此可大可久之聖業，若非「生生之仁之爲心」焉能為之？故近溪說「宇宙間其一心矣乎！夫心，生德也，活潑靈瑩，融液孚通，天此生，地亦此生也，古此生，今亦此生也，無天地無古今而渾然一之者也。生之謂仁，生而一之之謂心，心一則仁一，仁一則生無弗一也。是故一則無間矣，無間者，此心之仁之所以純乎其運也：一則無外矣，無外者，此心之仁之所以博乎其施也，會而通之，吾茲有取於易之乾坤矣。」(367 條)

是以，仁者當無間無外，一而已矣。而一者易也，乾坤而已矣。《繫辭傳上十二》：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易；易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」是以，乾、坤是生生之易之精蘊。以下將進一步討論易與乾、坤之關係。



(2).易之乾坤合德

羅子曰：「孔門宗旨，止要求仁，究其所自，原得之易，又只統之以生生一言。夫不止曰生，而必曰生生，生生云者，生則惡可已也。生惡可已，則易不徒乾乾而兼之以坤，坤不徒坤坤而統之以乾。」(265條)

羅子曰：「夫易，生生者也，夫乾之與坤，易之生生所由以合德者也。乾一坤也，坤一乾也，未有坤而不始於乾，亦未有乾而不終於坤者也。……名之曰乾坤合德，而莫非吾心生生之仁，貫徹於人己之間，至一而匪二，渾合而弗殊者矣。」(367條)

易之生生之所成之大德，即「脈絡潛行，樞機統運，上則達乎重霄，下則通乎率土，物無一處而不生，生無一時而或息。」(317條)此皆不離於乾坤之妙運中也。易不徒乾，而坤涵蘊於中；坤不徒坤，而乾亦涵蘊於中。「未有坤而不始於乾，亦未有乾而不終於坤者也。」此即繫辭傳首章：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」之義。乾元主管宇宙之始，乃宇宙萬物之本源，是一創造原則；有始即有終，乾元創始之，坤元即隨而終成之。故坤元為終成原則，或凝聚原則。而此乾知坤能之終始過程即是天道創生之過程。<sup>40</sup>意即天道創生之大德即是「乾坤合德」也。但是分解專言之，則道之為道，太和之所以

---

<sup>40</sup> 乾即是元，故曰乾元。乾者天之德，其義為健；元者是創造之真幾。有創造真幾就是元，即是體，即是主，它創造一切而不依他。易傳乾元坤元並建，以乾元為綱領，坤元為隸屬。可參牟宗三《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990），頁440-442。



為和，須從「乾知」說，方能提得住。<sup>41</sup>近溪說：

孔門宗旨，渾然只是一個仁字。此仁字，溯其根源，則是乾體純陽，生化萬類，無一毫之間，無一息之停，無一些子之昏昧，貫徹民物，而名之曰：天命之性也；本其發端，則人人不慮而自知孝，不學而自能弟，不教而養子，自心求而中，默順帝則，莫識莫知，名曰：率性之道也。(180 條)

夫大哉乾元，生天生地，生人生物，渾融透徹，只是一團生理。吾人此身，自幼至老，涵育其中，知見云為，莫停一息，本與乾元合體。眾人卻日用不著不察，是之謂道不能弘人也。(36 條)

孔門宗旨以仁天下萬世為心，即以「生化萬類，無一毫之間，無一息之停，無一些子之昏昧，貫徹民物」、「生天生地，生人生物」為心。而人何以具有此不容已的生生之仁呢？「不倦不厭」之動力根源何在呢？其成聖的根據又何在呢？其實就是根據上天賦與每個人的「乾體」或「乾元」。故近溪謂「學易而不於乾且復焉，乃欲妄意以同歸於孔顏孟也，亦誤矣哉！亦難矣哉！」(36 條)此乾元吾心之體，是創生原則，是一切道德何以可能的根源。發展到孟子這裡，便是孟子所謂的「善性」、「良知」。只要本此善性而發，則「人人不慮而自知孝，不學而自能弟，不教而養子」。即便是「吾人終日視聽言動、食息起居，總

<sup>41</sup>參見牟宗三《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990），頁 442。此從以下文獻可得之雖天道的創生不離乾坤，但乾元是生化萬物的發端。《繫辭傳上一》「乾知大始，坤作成物」、《乾象傳》「大哉乾元，萬物資始，乃統天」、《坤象傳》「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」、《坤文言傳》「坤道其順乎！承天而時行。」



是此性」(11條)。只是百姓日用不著不察，而不知此性總是天之命也；亦不知「天本莫之爲而爲，命本莫之致而至」就是率性之道。是以，言天命之性而率性之道自在其中；言善性則善行必在其中；言良知而良能必在其中。故「乾足統坤，言乾而坤自在其中，知足該能，言知則能自其中。」(94條)知本身就含能夠，是以「孩提知愛其親，知敬其兄，既說知愛親、知敬兄，則能愛親、能敬兄，不待言矣。」(94條)這是存有論的說，是先驗的形上證悟，此無應然與實然的區分，知行是合一的。在存有論上必須如此肯定，否則成聖將成為偶然性的。但是，落在現實之工夫上來說，應然與實然總是有距離的，言良知而良能總不在其中，率性而總不即是道，故必須修道以近道。此何以近溪謂「非復無以見天地之易」。

### 3.結語

近溪以「生」代「心」，注重萬物一體之生生，取代過去重視主體性之心的說法。進而得知孔門宗旨生生之仁乃源之於「易」，而易中有乾，乾中有坤。故近溪謂「孔門學、庸，全從周易生生一語，化將出來」(237條)、「此個中庸道理，夫子全在《易經》中來」(235條)。而孔子對此「生生之易」的把握是來自於「知天命」。<sup>42</sup>故近溪謂「孔子得之五十以後，以自家立命微言，而肫肫仁惻，以復立生民之命於萬萬世者也。蓋人能默識得此心此身生生化化，皆是天機天理，發越充周。」(2條)近溪可以說將孔子之仁完全展開，並進一步將孔子晚年得知天命而悟「性命之源」與「至命之道」闡發出來。近溪不僅回

<sup>42</sup>近溪謂：「觀其自敍五十以學易，可無大過。夫天下之事，有大於治國安民者乎？若用得大而又可無過，非知天命以後不敢許也。」(248條)



歸孔孟萬物一體之仁，並且從存有論上說明「生生之易」是求仁之本源，「乾坤並建」是生生之仁之所以可能原則也；從「生生之仁」當中更描述了莫之爲而爲，莫之致而至之神不可窮、神明而不測者。如「四時行焉，百物生焉」、「為物不貳，生物不測」之神不可窮。而近溪直接從「孝弟慈」天性之樂生，生則惡可已之「生生」將四書與《易經》貫穿一起。是以近溪謂「一切經書皆必歸會於孝弟。」（58 條）而此仍然不離「仁者人也」的核心思想，可以說是「仁者人也，親親為大」之引申義。以下將進一步討論近溪對「仁者人也」的詮釋。

## (二)、回歸仁之實名：人字不透，決難語仁

孔子在教導學生時，時常勉勵學生要為「仁」。然仁的內涵似乎既深入又廣泛，不易掌握。是以，弟子時常回頭來請教夫子，「何為仁？」「如何為仁」的問題。相同地狀況亦發生在近溪與弟子之間。近溪要回歸孔孟大道，亦鼓勵學生願學孔子。學生亦回頭請教近溪如何學孔子的問題。近溪回答道：

孔子，大聖人也，萬世無及焉。然其實非孔子之異於萬世，乃萬世之人，自忘其所同於孔子者焉耳。孟子云：大人者，不失其赤子之心。夫赤子之不慮不學，與孔子之不思不勉，渾是一個，吾人由赤子而生長，則其時已久在孔子地位過來，今日偶自忘之。豈惟赤子然哉？孔子宗旨，只是求仁，其言則曰：仁者人也。彼自異於孔子者，或亦自忘其為人也耶！省之省之。（453 條）



孟子謂：乃所願則以學孔子。孟子如何學孔子呢？接近溪的說法，若孟子尋不得孔子的口氣、心事，孟子斷無法學孔子。<sup>43</sup>孟子探得孔子「仁者人也」之義，而提出「性善」、「形色天性」之說。然自孟子以下，何以便不得其門而入呢？關鍵還是萬世之人探不得孔孟之口氣、心事。近溪曾感嘆的說道：「天下最大的道理，只是仁義，殊不知仁義是個虛名」、「三代以後，名盛實衰，學者往往知慕仁義之美，而忘其根源所在。」（163 條）「學者言天，便見得甚大，若言人，便見得甚小，殊不知天人只是一個。」（345 條）以上之問題是造成不得入聖門的原因。換言之，並非我們與孔子有異，或是我們沒有成聖之「才」。而是我們「自忘其所同於孔子者」的所在；我們不能學得孔子之處是我們「自忘其爲人也耶」。即忘記「大丈夫亦人而已矣，丈夫之所以爲大者，亦自識其人而已矣。」（390 條）。是以，我們要學孔子，不能忘記我們與孔子相同的是什麼，意即孔子之所以能夠成聖的成素是什麼我們不可忘記；另外也不可忘記我是個「人」。此質疑甚是弔詭，即難道我們不是人嗎？「仁者人也」中的「人」到底有何意涵，為何對於求仁是如此之重要。近溪是如何說呢？其道：

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，故爲仁由己，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？此處是孔、顏、孟三夫子生死關頭，亦是百千萬世人的生

<sup>43</sup>羅子曰：「凡看經書，須先得聖賢口氣。」（206 條）羅子謂之曰：「讀聖賢之書，先要見得聖賢心事，其書說著，方有精神，衆人聽著，亦有滋味。聖賢之心，何心哉？」（181 條）近在近溪《語錄》當中，近溪時常提到參悟聖賢的口氣、孔子的口氣、孟子的口氣（心事）的重要性。「心事」在近溪的用法當中，近似於是「心法」、或「真精神」之義。而「口氣」與「心事」可說是表裡關係。



死關頭，故不得不冒昧陳說。(34 條)

就近溪而言，「仁者人也」是最切要孔門求仁之旨的一句話。「仁」可以是孔子最高的理想境界。而體仁之必要條件就是必先對於「人」要完全的透徹明白。要透徹「人」的哪一部份呢？接近溪的說法，人之為人，其體實有兩件，一件是吾人此個「身子」，即眼、耳、口、鼻、四肢，舉凡骨肉者皆是；一件是「靈物」，圓融活潑，變化妙用，在耳知聽，在目知視，在鼻知臭，在口知味，在手足知持行，而統會於方寸，空空洞洞，明明曉曉，名之為心也。<sup>44</sup>此兩件分別即是孟子所謂的「小體」與「大體」。若按引文「為仁由己，即人而仁矣」、「惟孟子得之最真，故口口聲聲只說個性善」來看，此「人」當是以具有「靈物」、「心」，或是「善性」之人來規定的。或是另一處提到「人者，天地之心也」(40 條)、「人為天地之心」(155 條)之意。意即，要了解「仁」，唯有透過上天賦與每個人之「善性」。而「人」何以要規定在「大體」而不是「小體」呢？其實並不難理解，此在孟子已多有討論，亦是儒學的共法。若果如是，則孔子之仁學豈難以了解，為何近溪還要說萬世之人「忘其為人也」；何以要說孔子仁學塵埋了近兩千年呢？近溪是否自我矛盾了呢？當然不是。近溪在此主要在強調兩個重點：首先近溪要說的是，「仁」其實並非是玄遠的、高不可攀的、外求的，它就在我們自己的身上，就看我們自己是否想要而已。故近溪調：「仁不遠人」<sup>45</sup>、「人皆曉得去做聖人，而不曉得聖人即是自己。」(235 條)

<sup>44</sup> 人之體，乃是「身子」與「靈物」所成。即孟子小體與大體之意。參見 169 條。

<sup>45</sup> 羅子曰：「孔子自己說仁，平生只有：仁者人也，親親為大，是他正解。孟子卻指實說：親親，仁也。今看，人人孩提之初，皆知愛親敬長，果是渾然本心，而仁不遠人也。」(115 條)



此即孔子說的：「道不遠人，人之為道而遠人。」（《中庸》十三章）其次，近溪要強調的是人的尊貴性。人之所以可以為聖人、雖有限而卻可無限之處，並非是與動物同有的「小體」，而是人所獨尊的「大體」。故近溪謂：「天地之性，人為貴。」（40條）而此處不僅是「孔、顏、孟三夫子生死關頭」，亦是「百千萬世人的生死關頭」。故近溪說陽明先生，直指心體，說個良知，極是有功不小。但是未以「親親之孝弟」來規定良知，近溪認為有失孟子原義。近溪認為以「知孝知弟」規定良知，「其理便自實落，而其工夫便好下手，且與孔子：仁者人也，親親為大的宗旨，毫髮不差，始是傳心真脈也」。<sup>46</sup>（94條）

人之大體是人之生死關頭處，可說是不刊之論。但是近溪明顯說道若只是以此來識仁亦是不夠的。近溪曾批評道：

今人只知虞舜論心重在於道，卻不知重在於人；今人只知虞舜論工夫重在於精，卻不知重在於一，何也？天地之性，人為貴；人者，天地之心也。故非人，何處安此心字？非心，何處安此道字？故道虛而心實，心虛而人實也。（40條）

上文大致也提及到，近溪說道三代以後，名盛實衰，學者往往只知愛慕仁義之美，以為只有仁義是天下最大的道理，殊不知仁義只是個「虛名」而已。<sup>47</sup>先儒透過「仁義」之概念來展現「人」之存在價值與意

<sup>46</sup> 近溪謂：「陽明先生，乘宋儒窮致事物之後，直指心體，說個良知，極是有功不小。但其時止要解釋《大學》，而於孟子所言良知，卻未暇照管，故只單說個良知，而此說良知，則即人之愛親敬長處言之。其理便自實落，而其工夫便好下手，且與孔子：仁者人也，親親為大的宗旨，毫髮不差，始是傳心真脈也。」（94條）

<sup>47</sup> 對慕仁義之虛名者，岡田武彥認為朱子尤為也。蓋朱子把仁當作是最高之理，並以為之孝弟之所以然之理。如此孝弟與仁豈不成為了兩橛。可參閱氏





義。要之，仁義之「實」並非只是個抽象的概念，是要落在人身上來說的，是要表現在人之日用倫常中的，如見父自然知孝，這就是「仁之實」；見兄自然知敬，就稱之為「義之實」。凡此皆不須玄想，無須思辨，就在當下。故「孝弟」乃是「仁義」之實，仁義只是替孝弟安個名而已。<sup>48</sup>相同地，近溪批評當時之學者雖然知道人之所貴在於人獨有「天地之心」，此天地之心是弘道的必要條件。然卻忘記「非人，何處安此心」，非人何以體現天地之心。是以「道虛而心實，心虛而人實也。」此中所謂的「心虛」並非指心是虛假而不存在的，而是近溪強調若只是單說個「心」而沒有落實在人之日用倫常上，則心雖實，亦只是虛的；同樣天道亦不是虛幻的，需要透過天地之心來弘揚之，否則天道對我們而言，雖實而虛也。故「人能弘道，非道弘人」。此刻所說的「人」是大體與小體「原渾融膠固，打成一片，結作一團」<sup>49</sup>下的「全人」<sup>50</sup>。故近溪謂：「仁，何以是人？蓋人身耳目口鼻，皆以此心在其中，乃生活妙應。生活妙應，非仁如何？其生活應妙，必有節次分辨，即是心之義，而所由以發用之路也。惟人心在人身，如此

著，吳光等 譯：《王陽明與明末儒學》，頁 177。孝弟與仁成為兩橛，即仁與人為二，名實不能相符。此恐與朱子嚴分形上、形下所成之弊。關於朱子嚴分形上、形下的立場，如理、氣，已發、未發，參見楊儒賓〈一陽來復-《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，收入楊儒賓與祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（台大出版中心，2005 年），頁 142。

<sup>48</sup>此段整理自第 40 條。近溪謂：「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，人從母胎中來，百無一有，止曉得愛個母親，過幾時，止曉得愛個哥子。聖賢即此個事親的心叫他做仁，即此個從兄的心，叫他做義，仁義是替孝弟，安個名而已。三代以後，名盛實衰，學者往往知慕仁義之美，而忘其根源所在。」

<sup>49</sup>近溪謂：「仁為天地之性，其理本生化而難已，人為天地之心，其機尤感觸而易親，故曰：仁者人也。此個仁德，與此個人身，原渾融膠固，打成一片，結作一團。」（155 條）

<sup>50</sup>近溪引《洪範》之言曰：「人有視聽言動思。蓋大體、小體兼備，方是全人。」（48 條）



要緊，則心失而身即死人矣，此所以為可哀也。人身與仁心，原不相離，則人能從事於學問，而心即不違仁矣。」(394條)」

是以，人並非只是單說個「良知」下的主體而已。而是「形色」與「天性」打成一片，結作一團下的實踐主體。若明此意，對於「仁者人也」方能有所掌握。近溪曾善譬「仁」與「人」的關聯性，使我們對於二者之間有更清楚的把握。而善體此意之同時，亦能知曉孔、顏樂處何在。近溪說：

仁是人之胚胎，人是仁之萌蘗，生化渾融，純一無二。故只思於孔，顏樂處，竭力追尋，顧卻忘於自己身中，討求著落。誠知仁本不遠，方識樂不假尋。」(355條)

「仁是人之胚胎」，意即「仁」就是人之所以為人的「胚胎」。沒有「仁」就不可能存在「人」，即「仁」是使人存在的必要根據，沒有「仁」就沒有「人」。此明顯是就人的存在價值而言，人一定要行仁才配稱為人。這也是人與禽獸相異之處。反之，「人是仁之萌蘗」，即仁的顯發必須透過「人」的實踐而成就的，離開「人」也無所謂的「仁」。故萬物一體之仁的理想其實離我們不遠，就落在我們身上，「生化渾融，純一無二」，生生不已。可惜儒先雖竭力追尋孔顏樂處，但是皆錯用心，忘卻道在自身，身外無道，不知「仁既是人，便從人去求仁矣」。(194條)

討論至此，大致可知近溪回歸孔孟求仁就是要回歸「求人」而已。而「人」在不同的脈絡之下有不同的意義，大致可以綜合如下幾個意思：1.形色之人：強調仁並非玄遠之事，就在自身，勿忘身子乃仁實落之處；2.善性之人：強調「善性」是人與禽獸相異之處，是成聖成賢的超越根據，是百千萬世人的生死關頭；3.全人：「形色」與「善性」



渾融膠固，結作一體下之人。強調人之所以能成聖成賢，雖然關鍵在人之「善性」，但是離開「形色之體」，善性之仁亦無所體現；4.大人：強調仁之完成，並非只是禪家自了漢之個人之成就便以為是了了。<sup>51</sup>萬物與我同體，天地萬物的完成，才是我的完成，即我與萬物是一起完成的，惟有此刻，方是仁之完成。「求仁」、「求人」是互顯關係，然而近溪似乎更強調「求人」。因為「仁」其實只是個「虛名」，只是讓我們更清楚人之所以為人的「天職定分」<sup>52</sup>何在，以較清楚的概念來解析而已。故「仁」本非形上、超越的概念，就在人身上體現，就在親親長長而至天下國家中體現，就在萬物與我為一體中體現。即近溪所謂的：「我與物皆人也，皆人則皆仁也，皆仁則我可以為物，物可以為我，定通天下萬世而為一人者也，通天下萬世面為一人，是人而仁矣。」（364條）人之為「仁」已不是個體之人，而是舉家國天下而總名之下的人，即「大人」也。<sup>53</sup>唯有此人方是仁，亦唯有萬物一體之仁方名為人。故可如此說，「仁」是人存在根據；而「人」是仁認識的（實踐的）根據。<sup>54</sup>二者似是二，其實是一體的，無法分離的。故近溪說：「今出世既為人，使出世來當盡仁也，盡這個仁以為這個人。」（189條）

<sup>51</sup> 近溪謂：「仁者人也，果如俗語：是個人，即是個仁耶？此卻枯淡無味，猶禪家所謂自了漢也。」（194條）

<sup>52</sup> 「天職定分」乃牟宗三先生語。其意乃表示上天賦與或命令每個人的使命，而吾人自己會不容已地努力相應於那作為一法則的理念。參見氏譯註：康德：《判斷力之批判》上冊（台北：學生書局，2000年），頁248。如人人具有不忍人之心，當乍見孺子將入於井，必有怵惕惻隱之心。

<sup>53</sup> 近溪謂：「（韓愈）舉家國天下，而總名之曰人。此與孔子大學之旨，一毫不差。……人與己是一個，四時與百物是一個，知得此個一處，便知得孔子仁與恕處……。予曰：「此個責任，原人人本固有的，亦人人本該得的。孔子說：仁者人也。則其人又何所不該括耶？」（189條）

<sup>54</sup> 這裡謂人是仁的認識根據，乃是謂人是識仁的根據。此認識是實踐下的體認，非知識論義。



### 三、結論

近溪對孔子「仁」的詮釋，大體上可以從其對宋明諸儒的不滿，以及對「非易無以見天地之仁」、「生生之謂易」、「仁者人也，親親為大」的詮解中得知。從近溪對孔子「仁」的詮釋，吾人亦可以知曉近溪的哲學思想。近溪的哲學思想可以以「仁者人也」為思想中心來展開其思想全貌。「仁」是「人」之存在根據，「人」是「仁」之認識（實踐）根據。「仁」與「人」互相規定，一體而發，不能單獨存在。沒有「仁」便不能名為「人」；同樣地，沒有「人」，「仁」便無法落實。然若只理解到此，還不能完全掌握「仁」與「人」之全幅意義。「仁」必須推到易之「生生」方能窮其意，「人」必須落實在親親之「孝弟慈」方能實其意。由此可知，生生之易、仁、人、孝弟慈四者是本末一貫、徹上徹下的。當言「生生之仁、萬物一體之仁」時，此人必是善性之人、形色天性一體之人、大人之人（或萬物一體之人）。而要真正體會「人」之全副意義，方能真正識仁、體仁。此可謂「識仁」即「識人」，仁與人是一體的，二者可相互發明。離開仁，則不成其為人；離開人，亦識不得仁。此近溪「人字不透，決難語仁」之義。當中近溪特別強調「仁義」只是「孝弟」之虛名，在在可知近溪尤重「仁」之實踐義。而「孝弟慈」乃踐仁之根本。故近溪以「孝弟慈」貫串融通四書與易經。由是觀之，近溪以「易之生生」、「人」（道不遠人之人、善性之人、全人、大人）、「孝弟慈」等不同向度的概念來詮釋「仁」，而以民間百姓每日必為的三件事--「孝弟慈」--來識仁、體仁（體生生之仁、體萬物一體之仁），可謂極高明而道中庸。近溪以親切、易簡、可信的孝弟慈來歸本於仁、體現天道，不僅使一般百姓較容易體悟到仁體，同時



從孝弟慈之樂「惡可已」體驗「天道生生」之理，使天道性命相貫通成為可能，且使人人容易相信自己可以為堯舜，使「仁」不僅僅只是個虛名，就在百姓每日必為之三件事—孝弟慈—當中落實，使高明之理落實於平常日用之間，此甚合孔子「仁者人也，親親為大」之實義。既保住了人之存在價值義，又不流於虛玄而蕩之虛名，使形上與形下不會分離而產生緊張的關係。如此，人人皆能親切的悟入，而孔子的「仁」學方能普及天下、萬世，使孔子之大同思想能真正的落實。從近溪對「仁」的詮釋當中，吾人除了可以清楚的掌握到近溪哲學之特點外，同時其對於孔孟「仁」學的掌握亦非常穩當，此有助於後學對孔孟仁學的了解與開展，可說將孔子仁學做徹上徹下的進一步推展。



## 參考文獻

### 一、經典

1. 王陽明：《王陽明全書》（上海古籍，2006年）。
2. ——：《陽明傳習錄》（台北：世界書局，1990年）。
3. 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1984年）。
4. ——：《論語或問》（上海：古籍出版社，2001年）。
5. 陸九淵：《象山全集》（台灣：中華書局，1979年）。
6. 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年）。
7. 程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年）。
8. 顏山農：黃宣民標點整理《顏鈞集》（北京市：中國社會科學，1996年）。
9. 羅近溪：李慶龍彙集：《羅近溪先生語錄彙集》（韓國：新星出版，2006年）。
10. ——：方祖猷等所編校整理《羅汝芳集》（鳳凰出版社，2007年）。
11. ——：《盱江羅近溪先生全集》，含語錄十卷，語要，孝仁訓，約鄉。（台北：國家圖書館）。

### 二、專書

1. 牟宗三：《心體與性體（一）》（台北：正中書局，1990）。
2. ——：《心體與性體（二）》（台北：正中書局，2002）。
3. ——：《心體與性體（三）》（台北：正中書局，2001年）。



4. ——：《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生書局，2000年）。
5. ——：《宋明儒學的問題與發展》（台北：聯經出版社，2003）。
6. 朱建民：《張載思想研究》（台北：文津出版社，1989年）。
7. 唐君毅《中國哲學原論—原教篇》（台北：臺灣學生書局，2004年全集校訂版）。
8. 岡田武彥著 吳光等譯：《王陽明與明末儒學》（上海古籍出版社，2000）。
9. 高亨：《周易古經今注》（台北華正書局，2008年）。
10. 徐芹庭：《細說《易經》六十四卦（上）》（聖環圖書股份有限公司，2000年）。
11. 黃壽祺、張善文譯注《周易》（上海：古籍出版社，2008年二刷）。
12. 楊祖漢等著：《中國哲學論集》（台北：學生書局，1986年）。
13. 楊儒賓與祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（台大出版中心，2005年）。
14. 劉述先《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年）。
15. 鄭宗義：《明清儒學轉型探析》（香港：中文大學出版，2000年）。
16. 韓康伯著：《周易二種》（台北大安出版社，1999年）。

### 三、論文

1. 李得財：《羅近溪哲學之研究》（東海大學哲學所博士論文，1997年）。
2. 李慶龍：《羅汝芳思想研究》（台灣大學歷史所博士論文，1999年）。
3. 蔡世昌：《羅近溪思想研究》（北京大學哲學所博士論文，2000年）。



4. 謝居憲：《羅近溪哲學思想研究》（中壢：國立中央大學哲學研究所博士論文，2009）。
5. 楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉（將收入中央研究院文哲所《理解、詮釋與儒家傳統》國際研討會論文集》，2009年）。
6. ——：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》，第三十七期，（東方人文學術研究基金會，2006.12），頁 145-175。
7. 鍾彩鈞：〈羅近溪的性情論〉，發表於「中研院明清文學與思想討論會」，中央研究院中國文哲所，（2007.11/21-11/23）。





## The exposition of Benevolence for Luo Jinxi

*Jue-Hsien Hsieh*

### *Abstract*

Luo Jinxi philosophic thinking makes dies for a righteous cause with the separation of the Benevolence from humanity, separation of the body from instinct. “Benevolence”、 “humanity”、 “Affection” three concepts are the essentials consistent, must Overall view it, and the side be able to manifest Kong Zi or the Confucianist highest ideal personality truly--“Benevolence”. Luo Jinxi thought Song Mingzhu studying of Confucianism is difference to the Confucian studies . If really , how in this involves inevitably to Luo Jinxi understood the Benevolence of Confucianism, as well as Song Mingzhu studying of the Confucian. Luo Jinxi wants to return the Confucius and Mencius saint study, regarding Song Mingzhu Confucian too again in surmounting decomposition way. Thus makes dies for a righteous cause with the separation of the Benevolence from humanity, separation of the body from instinct. Benevolence and humanity , Instinct and the body is a Overall, dialectical relations. Benevolence is human's existence basis, the human is Benevolence understanding basis .But human's root lies in filial and brotherly piety kind cherishing one's relatives.

Key Word: Luo Jinxi, Benevolence, The filial, humanity, Affection,  
Practice Confucian, Creativity

