

論羅近溪之學術要旨

中文系博二 余姁倩

一、前言

《明儒學案》概括近溪學要旨在「以赤子良心、不學不慮爲的，以天地萬物同體、徹形骸、忘物我爲大」¹。而近溪亦曾自言其學術發生之脈絡，先受顏山農指點「體仁」；又悟《大學》「格物」之旨；進而「從《大學》至善推演到孝弟慈」²；後又徵之幼時，實曾受用於孟子孩提愛敬之良，不慮不學之妙，此可謂提出「赤子之心」之緣由；而由人人皆有不學不慮之愛敬，則自一身之孝弟慈可推天下之人皆孝弟慈。（《學案 下》，頁 27-28）對近溪而言，這些學術要旨乃是互相關聯，整個是一貫的。以下即分別論述。

二、體仁

近溪曾歷經艱苦求道，實踐嚴肅持守之工夫，自言「予初學道時，每清晝長夜，只揮淚自苦，此等境界，予固難與人言，人亦莫之能知也」³。而後方得顏山農指點「體仁」，《明儒學案》載曰：

少時讀薛文清語，謂「萬起萬滅之私，亂吾心久矣。今當一切決去，以全吾澄然湛然之體」。決志行之，閉關臨田寺，置水鏡几上，對之默坐，使心與水鏡無二。久之而病心火，偶過僧寺，見有榜急救心火者，以為名醫，訪之則聚而講學者也。先

¹ 沈善洪主編：《明儒學案 下》（杭州：浙江古籍出版社，一九九二年八月），頁 3。（本文以下所引《明儒學案 下》原文，皆依此本，簡稱《學案》，不另加註，僅標明頁碼。）

² 近溪以爲：「……此段於明明德、親民、止至善詳說備舉，然卻都是形容學大人者知本以後一段精神……正心，即接著定而後能靜說，蓋其見已明透，其志已堅定，自然外誘不動，內念不生，又安有所忿懣恐懼憂患好樂，而爲中心之累也哉！意誠、心正則安其身，而動自足以端本善則，與不知立本徇好惡於倫物之間者，萬萬不同。故其孝則足以事君，其弟則足以事長，其慈則足以使眾，是又將仁敬孝慈信而約言之，且引《康誥》以推極於不學而能，見孝弟慈悉出於良心自然，君子立本之功至是愈精而愈微矣！則國之興仁興讓，天下之興孝興弟，應之甚速而至大者，又豈不愈神而愈妙也耶！」（岡田武彥、荒木見悟主編：《近世漢籍叢刊·近溪先生明道錄》（中文出版社出版，台北：廣文書局），頁 21-22。

（以下所引《近溪先生明道錄》皆依此本，僅標明頁碼，不另加註。）

³ 羅近溪：《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1996年三月四版），下卷頁 206。（本文以下所引《盱壇直詮》原文，皆依此本，不另加註，僅標明頁碼。）

生從眾中聽良久，喜曰：「此真能救吾心火。」問之，為顏山農。山農者，名鈞，吉安人也，得泰州心齋之傳。先生自述其不動心於生死得之之故，山農曰：「是制欲，非體仁也。」先生曰：「克去己私，復還天理，非制欲安能體仁？」山農曰：「子不觀孟子之論四端乎？知皆擴而充之，若火之始燃，泉之始達，如此體仁，何等直截！故子患當下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。」先生時如大夢得醒，明日五鼓，即往納拜稱弟子，盡受其學。（《學案 下》，頁2）

山農可謂承泰州學風，以當下直截承當此生生之性為指點，故近溪之求道在此便轉向，而有所開展。

近溪以「仁」為天地生生之德，其言：

孔子云：『仁者，人也。』夫仁，天地之生德也。天地之大德曰『生』，生生而無盡曰『仁』。而人則天地之心也，夫天地亦大矣，然天地之大大於生，而大德之生生於心，生生之心心於人也。故知人之所以為人，則知人之所以為天，知人之所以為天，則知人之所以為大矣。（《盱壇直詮》上卷，頁31）

天地之生萬物為其大德，生而又生，無盡無絕則為仁。人心懷仁，可說生生之德即在人心，近溪由此言人之所以為人、為天、為大。此仁，便使人與萬物相感無隔：

天地之大德曰生，夫盈天地間只一個大生，則渾然亦只是一個仁矣，中間又何有纖毫間隔？又何從而分得天地，分得萬物也哉？」（《盱壇直詮》上卷，頁57）

程子欲人先識者，識此仁也。仁者，天之生德，活潑潑地昭著心目，苟一加察，即真機現前，仁識而天地萬物自在其中矣。（《盱壇直詮》上卷，頁59）

近溪以為盈天地只一個生德，只是一個仁，故識得仁體，則活潑天機湧現，便知天地萬物全然在其中。

近溪以仁聯屬天下萬物，正是「仁者，渾然與物同體」：

子曰：「孔氏之學，學仁也。仁則焉學哉？夫仁者，人也，能仁夫人斯人而仁矣。是故我與物皆人也，皆人則皆仁也，皆仁則我可以為物，物可以為我，是通天下萬世而為一人者也，通天下萬世而為一人，是人而仁矣。（《盱壇直詮》上卷，頁

引孔子之言「仁者，人也」，以為若能存仁，則我與物相通，視萬物如同己身，如此則人與萬物彼此關聯，相互感通。切近地說，「仁」即是人人所同情共感者，近溪言：

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，大眾也是個人，我是這般意思，大眾也是這般意思。若識此一段意思，便識得當時所謂天下歸仁者，是說天下之人都渾然在天地造化一團虛明活潑之中也。（《盱壇直詮》 上卷，143）

以為仁體乃君子之道，既是出乎己身，亦是人所同然：我是人，大眾也是人，故此人之所以為人之理乃我與大眾所共有者。近溪以此說「天下歸仁」之意，便是天下人人皆在這活活潑潑地生生之仁中。故近溪亦曰：「孔子之學在於求仁，而《大學》即是孔門求仁全書也。蓋仁者，渾然與物同體，故大人聯屬家國天下以成其身。」（《盱壇直詮》上卷，頁2）

近溪之言「體仁」，強調其乃生生活潑，可說是個體以仁與天地合德，與眾人萬物相感，此是表示其對「仁」概念的說明。而落實地說，近溪以為由孩提之愛敬，最能體會仁德，強調「仁者，人也，親親為大」，故其言仁，與赤子不學不慮之愛敬相聯繫。近溪指出所謂「天下之人都渾然在天地造化一團虛明活潑之中」為：

此一段虛明活潑之口，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。（《盱壇直詮》上卷，頁143-144）

正是人人自孩提便有之良知良能，即便愚夫愚婦皆與知與能。關於此良知良能，近溪又曰：

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。然自明明德始焉。明德者，人之所不慮而知，其良知也，孩提之童無不知愛其親，無不知敬其兄者也，老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼，而家國天下運之掌矣。故曰：『大人者，不失其赤子之心者也。』（《盱壇直詮》上卷，頁5-6）

人以「仁」聯屬天地萬物，故與天地萬物爲一體，此之謂「大」。《大學》一書說的便是此等學問，而由明明德開始。所要明之明德爲何？乃是不慮而知者，即是良知，表現於孩提之童之愛親敬長，推擴之而至天下人無一人不孝，無一人不弟，則家國天下便可平治。故近溪引「大人者，不失其赤子之心」，再次強調成德之大人，必不失此赤子初始之愛敬良知。

由此，近溪對仁體的體會，進一步推出其重要的學術宗旨，即是「赤子之心」：人所不慮不學之良知良能。⁴

三、赤子之心之良知良能

近溪曾自言其對「赤子之心」之領悟：

……己又遐量童稚之初，方離乳哺，以就口食，嬉嬉於骨肉之間，怡怡於日用之際，閒來閒往，相憐相愛，雖無甚大好處，卻又也無甚大不好處。至于十歲以後，先人指點行藏，啟迪經傳，其意趣每每契合無違，每每躬親有得，較之後來著力去處，難易大相逕庭。則孟子孩提愛敬之良，不慮不學之妙，徵之幼稚，以至少長，果是自己曾經受用，而非虛話也。夫初焉安享天和，其順適已是如此，繼焉勉強工夫，苦勞復是如彼。……（《學案 下》，頁 27）

其憶及童稚時之純真，此全是渾樸，「雖無甚大好處，卻又也無甚大不好處」，意似是尚在不自覺時，至稍長開始學習進退、典籍，則心常契合，且在躬行實踐上易有所得；年長之後勉力爲功，反而益覺艱難。由此悟孟子所謂「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也」之不學不慮非虛言；人忘其乃能自然流露，勉強追求，反而去此真誠無妄之心體愈遠，所以方覺勞苦。近溪由赤子之心、孩提之愛敬來點出此純然不已，不勉而中的心體。

（一）赤子不學不慮之良知良能與覺悟工夫之辨

近溪以爲赤子之心合於孟子之良知良能，其曰：「若有不知，豈得謂之良知？若有不能，豈得謂之良能？故自赤子即已無所不知，無所不能也。……諸君知紅紫之皆春，則知赤子之皆知能矣。蓋天之春

⁴ 《宋明理學史》就以爲「赤子之心」說爲近溪思想中較突出者。（侯外廬、邱漢生、張豈之主編，北京：人民出版社，1987年六月，頁460。）

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，蓋無時無處而不展轉，則豈非無時無處而無所不知能哉？……」（《盱壇直詮》下卷，頁 203）赤子渾身全是人之性之湧現流動，人若能如此，即已可謂無所不知、無所不能，此當非現實上對所有事物全知全能之意，依楊祖漢先生所詮解，乃是無須學慮，生而知何者為應然者，且於一念之轉間使任何現實行具當然意義，所謂「應然即含能夠」，如此之無所不知無所不能，則莫不是良知良能。⁵

問：「今時談學，皆有個宗旨，而先生獨無。自我細細看來，則似無而有，似有而無也。」羅子曰：「如何似無而有？」曰：「先生隨言對答，多歸之赤子之心。」曰：「如何似有而無？」曰：「纔說赤子之心，便說不慮不學，卻不是似有而無，茫然莫可措手耶？」曰：「吾子亦善於形容矣，其實不然。我今問子初生亦是赤子否？」曰：「然。」曰：「初生既是赤子，難說今日此身不是赤子長成。此時我問子答，是知能之良否？」曰：「然。」曰：「即此問答，用學慮否？」曰：「不用。」曰：「如此則宗旨確有矣。」曰：「若只是我問你答，隨口應聲，個個皆然，時時如是，雖至白首，終同凡夫，安望有道可得耶？」曰：「其端只在能自信從，其機則始於善自覺悟，虞廷言道，原說其心惟微，而所示工夫，卻要惟精惟一。有精妙的工夫，方入得微妙的心體。」曰：「赤子之心，如何用工？」曰：「心為身主，身為神舍，身心二端，原樂於會合，苦於支離。故赤子孩提，欣欣長是歡笑，蓋其時身心猶相凝聚。及少少長成，心思雜亂，便愁苦難當。世人於此，隨俗習非，往往馳求外物，以圖安樂，不思外求愈多，中懷愈苦，老死不肯回頭。惟是有根器的人，自然會尋轉路，曉夜皇皇，或聽好人半句言語，或見古先一段訓詞，憬然有個悟處，方信大道只在此身。此身渾是赤子，赤子渾解知能，知能本非學慮，至是精神自是體貼，方寸頓覺虛明，天心道脈信為潔淨精微也已。」曰：「此後卻又如何用工？」曰：「吾子只患不到此處，莫患此後工夫。請看慈母之字嬰兒，調停斟酌，不知其然而然矣。」（《學案 下》，頁 5-6）

此段問者以為近溪之學「似無而有，似有而無」，前後兩個「無」字代表的意義不同。「似無而有」，在於近溪論學多順言談而指點之，不立理論，故其學似無宗旨可言，然問者以為所有問答多歸結為一「赤子之心」，故實有此一以貫之。「似有而無」在於雖似有「赤子之心」

⁵ 於民國九十二年十二月十六日「明清之際的儒學」課堂所論。

作為宗旨，但所謂赤子之心又是不學不慮，則工夫無所入手，此宗旨又轉為不可學而難免落空。近溪不同意其「赤子之心」之宗旨將流於落空，以為人既由赤子長成，則此番問答之中，即有不學不慮之良知良能流露湧現，其學之宗旨乃是實在。問者又疑，「我問你答」，人人皆能，隨時皆可，即使凡夫亦然，那又怎麼能說是得道呢？此問題即是：同是日用平常，然何者只是一實然經驗？何者則有道於其中？近溪便指出，信從此赤子本心，關鍵亦要能覺悟，要有精妙的工夫作為支持，此工夫乃是扭轉心往外飛馳，逐求外物，而覺悟到大道只在一己之身上，近溪特別重視悟此本有之「赤子之心」，能悟至此，才算是「入得微妙的心體」。因此，近溪固然多即日常來指點，但並非日常一切即是道，而要有一覺悟的工夫，信得大道即在此身中赤子之心，且此「赤子之心」乃為渾淪自然，不假學慮者，如此日常平常方不徒是一經驗世界，而有道之自然展現。

關於此意，近溪在解學者疑「赤子之不學不慮」時，多有提及：

問：「不慮而知，此只可在孩提時說，既長則自有許多事物，如何容得不慮？」子曰：「不慮而知，是學問宗旨，要看得活。若說是人全不思不慮，豈是道理？聖人見得世上人知處大散漫，而慮處大紛擾，故其知愈不精通，愈不停當，所以指示源頭，說知本是天，不必雜以人為，知不待慮，不必起以思索，此則不惟從前散漫紛擾之病可以盡消，而天聰天明之用亦將旁燭而無疆矣。細推其立教之意，不是禁人之慮，卻正是發人之慮也。」（《盱壇直詮》上卷，頁 92-93）

問者以為，孩提固然可曰不學不慮，然人之長成，則須思慮許多事物，如何能不學不慮？近溪便指出，所謂不學不慮，並非心中空無一物，愚駭無思之意，而是因世人總對事事物物勉強計慮，故生命失卻順適停當，反成散漫紛擾，故言不學不慮，乃在點出人之本有源頭，無須人為矯作，費卻許多思慮計較，順此天生本有，則自然順當渾淪。故近溪重視的是使生命回到本源，從而順適自然之意。

此與其對「知」作出兩重區分的說明也可見及：

問：「人有生知、學知、困知之別，今說不待培養，恐此為生知乃能。」師曰：「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。蓋良知良能，原是人人具足，個個圓成，然雖聖人亦必待感觸覺悟，方纔受用得。但以其覺悟之速，便像生成使然，其次則稍稍遲緩，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，困知、生知，更無毫髮不同。後世因此知字不明，遂於德性作疑，說有氣質之雜，而孟氏性善之言，更無一人信得過，縱去學問，亦如導泉無源，植樹無根，徒勞心力耳。」（《盱壇直詮》下卷，頁 199）

問者所疑與上一段有同樣的意思，以為所謂不待培養之不知不慮，恐怕是指「生而知之」者乃可言。近溪便指出「知」有兩重區分，一者為「本諸德性」，一者為「出諸覺悟」，可以說前者就本體之存有而言，後者就工夫而言。生知、學知、困知，乃是以覺悟遲速之不同而區別；而所覺悟者，則是「人人具足」之良知良能，此不僅人人所具，亦是人人所同。因此，肯定人人皆有此不待學慮之良知良能，不礙工夫之提出，而言覺悟遲速之別；同樣地，分別生知、學知、困知，也不礙人人本有圓滿之知能，即孟子之性善，直可信之無疑，如此工夫方才有根源可說。

並且，雖有如此之區別，然近溪之理想應是一覺悟與天則相合無隔之化境：

問：「吾儕日來請教，或言觀心，或言行己，或言博學，或言主靜，先生皆未見許。然則誰人方可以言道耶？」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。此小童子也能戒謹恐懼耶？」子不暇答，但徐徐云：「茶房到此有幾層廳事？」眾曰：「有三兩層。」子歎曰：「好造化過許多門限階級，幸未失足打破了甌子。」其友方略省悟曰：「小童於此果也似解戒懼，但奈何他日用不知。」子又難之曰：「他若是不知，如何會捧茶，又會戒懼？」其友語塞。子徐為之解曰：「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；人之知卻是反而求之，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！」（《盱壇直詮》上卷，頁 96-97）

此段近溪與學子問答，眾人請教近溪究竟何人方可謂有道？近溪答以捧茶童子。有以為童子怎有戒慎恐懼可言？近溪則以童子經過這許多階梯廳堂，皆未曾打破瓶甌指點此戒懼，並言「知有兩樣」解明以童

子之戒懼爲「日用不知」之說。有不慮而知者，此爲出之天則自然，所謂「天之知」，乃爲人之所以爲人者；有慮而知者，此爲人逆反而得，所謂「人之知」，透過此人方可言成聖。近溪解「以先知覺後知，以先覺覺後覺」爲人須使覺悟工夫合於不學不慮之良知，二者渾然無間，相合爲一，工夫與本體無罅縫，則工夫無相，而本體流行，如此既入於精微，又渾化成神妙化境，方是近溪言「神明不測」之意。

（二）由孩提無不愛敬而見自然中理

而近溪之孩提不學不慮，妙合覺悟與天則，還是要使此精妙不測歸於人倫親親之中，即愛親敬長之自然流露。

問：「學問有個宗旨，方好用工，請指示。」曰：「《中庸》性道，首之天命，故曰『道之大原出於天』，又曰『聖希天』。夫天則莫之爲而爲，莫之致而至者也。聖則不思而得，不勉而中者也。欲求希聖希天，不尋思自己有甚東西可與他打得對同，不差毫髮，卻如何希得他？天初生我，只是個赤子。赤子之心，渾然天理，細看其知不必慮，能不必學，果然與莫之爲而爲、莫之致而至的體段渾然打得對同過。然則聖人之爲聖人，只是把自己不慮不學的見在，對同莫爲莫致的源頭，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。赤子出胎，最初啼叫一聲，想其叫時，只是愛戀母親懷抱，卻指著這個愛根而名爲仁，推充這個愛根以來做人，合而言之曰『仁者人也，親親爲大』。若做人的常是親親，則愛深而其氣自和，氣和而其容自婉，一些不忍惡人，一些不敢慢人，所以時時中庸，其氣象出之自然，其功化成之渾然也。」（《學案》，頁6-7）

此段學者詢問近溪之學問宗旨。近溪先由天與聖而言，二者皆同是出之自然，不假造作勉強方是。若欲希聖希天，當思吾有何爲自然中理，而可契天與聖者？近溪一再強調天生赤子之心，即是「渾然天理」，不思不慮，而可至於天與聖；並說明，所謂的聖，亦即是發覺與天相同之自然見在，久而成從容中道之聖人。近溪以赤子爲喻，初始愛戀母親懷抱，將此愛之根源推擴便是仁，以此仁來立身處事。親親之愛深，推之則容氣和婉，「不忍惡人，不敢慢人」，如此則接人處事皆合宜，而能行於中庸。故由此天生之愛親，擴充推之，自自然然地渾全功成。依近溪，赤子之心懷愛敬之根源，亦是工夫所在。

問：「欲爲人，如何存心？」曰：「知人即知心矣，《洪範》

說，人有視聽言動思，蓋大體小體兼備方是全人，視聽言動思兼舉方是全心。但人初生，則視聽言動思渾而為一，人而既長，則視聽言動思分而為二。故要存今日既長時的心，須先知原日初生時的心。子觀人之初生，目雖能視，而所視只在爹娘哥哥，而所聽只在爹娘哥哥；口雖能啼，手足雖能摸索，而所啼所摸也只在爹娘哥哥。據他認得爹娘哥哥，雖是有個心思，而心思顯露，只在耳目視聽身口動叫也。於此看心，方見渾然無二之真體，方識純然至善之天機。吾子敢說汝今身體不是原日初生的身體？既是初生身體，敢說汝今身中即無渾沌合一之良心？漸漸湊泊將來，可見知得人真，便知得心真，知得心真，便存得心真。」（《學案》，頁 11-12）

此段意思與上段無大差別。近溪以人之初生，整個視聽言動思全在爹娘哥哥，意即皆在此親親之愛上，由此見得此心純一無二，渾然至善。近溪進一步言，此時長成之身，當然是當時赤子之身，故當時有此「混沌合一」之良心，現在固當有此良心之存。近溪以此指點，由視聽言動思之真誠無妄，可見心之真誠無妄，知心之真誠無妄，便時時以真誠無妄存心。

近溪對於苦於求道者，多以赤子來提示，指其身心一貫，知能渾然，自然便愛親敬長，既然人人皆由赤子所長成，則人人莫不有此純然渾全之心，故若能時時以此存心，則天機活潑，渾淪順適，「久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人」。

綜上所述，近溪從赤子之心言工夫，應有二意：一是工夫為內反，悟大道在於自身，此意或可說為王學所共有，然此內反覺悟，近溪所言之日常平常方有價值義；二為工夫重視渾淪順適，不假造作，如赤子自然會愛親敬長，不學不慮，則以此存心而推擴之，於接人處事當能自順天則，不勉而中。

近溪由「赤子之心」來說自然中理之工夫與境界，最切近的表現即是在親親之仁上，每每以赤子初生之自然愛親來說，亦即所謂「孝弟慈」：

由一身之孝弟慈而觀之一家，一家之中，未嘗有一人而不孝弟慈者。由一家之孝弟慈而觀之一國，一國之中，未嘗有一人而不孝弟慈者。由一國之孝弟慈而觀之天下，天下之大，亦未嘗有一人而不孝弟慈者。又由縉紳大夫以推之群黎百姓，縉紳大夫固是要立身行道，以顯親揚名，光大門戶，而盡此孝弟慈矣。而群黎百姓，雖職業之高下不同，而供養父母，撫育子孫，其

求盡此孝弟慈，未嘗有不同也。又由孩提少長，以推之壯盛衰老，孩提少長固是愛親敬長，以能知能行此孝弟慈，已便至壯盛之時，未有棄卻父母子孫，而不思孝弟慈。豈止壯盛，便至衰老臨終，又有誰肯棄卻父母子孫，而不思以孝弟慈也哉！（《學案 下》，頁 28）

若人人能保孩提時之「孝弟慈」，由個人來看，少小時固然愛親敬長，至成長之後，必不肯離棄父母子孫；由不同職業或身份貴賤來看，雖所能為者各不相同，然皆盡己之力以供養雙親，撫育子孫，則欲盡孝弟慈之心並無二致；由個體而至群體來看，一人之孝弟慈，可推至一家之孝弟慈，而一家之孝弟慈，可推至一國之孝弟慈，由一國之孝弟慈推擴，則天下之人皆孝弟慈。於是，自孩提至壯盛老衰；或無論貴賤、無論職業，皆可無不孝弟慈，並且可由個人而推之天下，為人人皆能者。因此，此人倫之最切近處，不僅是聖學要旨，且終可達天下平治之功，近溪曰：

……《論語》首言學而時習，即繼以其為人也。孝弟蓋孔子之學，只是教人為仁，孔子教人為仁，只要人孝弟，所以又說「仁者，人也，親親為大」，親親即仁，以孝弟之仁而合於為仁之人，則孝可以事君，弟可以事長，近可以仁民，遠可以愛物，齊治均平之道，沛然四達於天下國家，而無疆無盡矣。合而言之，則道豈有不生也哉？（《盱壇直詮》下卷，頁 259-260）

以為孔子之學在「教人為仁」重要只在孝弟，亦是「仁」的落實內容。人能孝弟，則不僅能事君事長，由之而仁民愛物，達於齊治平且無所間斷。故孝弟親親之道，即是仁體生生之德。

近溪重視赤子不學不慮之心，又言人倫間之孝弟慈，在在都表現了將自然無妄之真機，渾然於平常日常的用意：

天機人事，原不可二，固未有天機而無人事，亦未有人事而非天機。只緣世之用智者，外天機以為人事，自私者又外人事以求天機，而道術於是乎或幾於裂矣。所以孔孟立教為天下後世定個即則曰「堯舜之道，孝弟而已矣。孝者，孩提無不知愛其親者也；弟者，少長無不知敬其兄者也」，故以言乎身之必具，則曰「仁者，人也，親親為大」，以言乎時之不離則曰「一舉足而不敢忘，一出言而不敢忘焉，邇可遠在茲也，則廓之而橫乎四海，暫可久在茲也，則垂之萬世而無朝夕」，此便是大人不失赤子之心之實理實事。後世不察，乃謂孝之與弟，止舉聖

道之切近者為言。噫！天下之理豈有妙於不思而得者乎？孝弟之不慮而知，即所謂不思而得也。天下之行，豈有神於不勉而中者乎？孝弟之不學而能，即所謂不勉而中也。故舍卻孝弟之不慮而知，則堯舜之不思而得必不可至；舍卻孝弟之不學而能，則堯舜之不勉而中必不可及。……（《盱壇直詮》上卷，頁 134-135）

近溪以為，天機與人事不可相離，天機需於人事中展現，而人事亦未嘗無天機，並指出有所謂「用智者」，斥去自然活潑之天機，而在人事上安排計較；或是有「自私者」，摒棄人事逐求一虛靈精妙之天機，無論何者皆不可得。近溪以為聖人之道，乃在孝弟，在愛親敬長，在親親之仁，此義被人誤以為只是聖學之淺近者，然近溪認為孝弟親親，不僅近在己身，遠亦高明神妙，因其乃是出於孩提赤子之不思不慮，故非不思而得、不勉而中者而何？也可以說，最神妙之不思而得，不勉而中，便在赤子愛親敬長、孝弟親親之中。因此，若捨孝弟親親另求一不思不勉，不過是虛妄徒然，而為不可及至。近溪以愛親敬長之孝弟為「大人不失赤子之心之實事實理」，表現了將虛靈之妙化入平常自然之意。

近溪「赤子之心」、「孝弟慈」之提出，表達了最精妙之心體乃在自然平易處顯，最深微的工夫亦在日用平常處做的宗旨，展現其渾淪自然，平實圓融的風格，此可謂極高明而道中庸。

四、破光景

近溪重視人能悟赤子之心，推其本有親親之愛根於人倫世事中，展現為一順適停當，平實自然的境界。故對於以執著澄湛心體為功者，便有拆破光景之指點。黃宗羲概括近溪之工夫特點在「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，解纜放船，順風張棹，無之非是」（《學案 下》，頁 3），指出其不待假借攀援，「渾淪順適」，近溪與人問答即曰：

問：「向蒙指示，謂不必汲汲便做聖人，且要詳審去向的確地位。承教之後，翻覺工夫最難湊泊，心胸茫無畔岸。」曰：「此中有個機括，只怕汝不能承當耳。」曰：「如何承當？」曰：「若果然有大襟期，有大氣力，有大識見，就此安心樂意而居天下之廣居，明目張膽而行天下之大道。工夫難到湊泊，即以不屑湊泊為工夫；胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我，豈不一大快事也哉！」曰：

「是果快活？」曰：「此時汝我雖十數人，而心心相照，只蕩然一片，了無遮隔也。」眾譁然曰：「果是渾忘各人形體矣，但此即是致廣大否？」曰：「致廣大而未盡精微也。」曰：「如何方盡精微？」曰：「精與粗對，微與顯對。今子胸中看得個廣大，即粗而不精矣，目中見有個廣大，便顯而不微矣。若到性命透徹之地，工夫純熟之時，則終日終年，長是簡簡淡淡，溫溫醇醇，未嘗不廣大而未嘗廣大，未嘗廣大而實未嘗不廣大也。是則無窮無盡而極其廣大，亦無方無體而極其精微也已。」曰：「不知此體如何應事？」曰：「若不是志氣尖銳，道理深遠，精神凝聚，則何能如此廣大？如此精微？故即是可以應事，即是可名工夫，亦即是而可漸學聖人也已。」（《學案 下》，頁 8）

眾人以為此縱橫無涯，無入不自得之工夫，即是致廣大，近溪特指出若胸中只知這廣大，眼中只見這廣大，便不是精微；若真是工夫透徹精熟，便無廣大之跡相，只是「簡淡溫醇」而已，此方是真廣大，亦才入於精微。近溪此言表現了他重視以自然渾然、親切平實說工夫。

而黃宗羲亦提及「學人不省，妄以澄然湛然為心之本體，沈滯胸膈，留戀景光，是為鬼窟活計，非天明也」（《學案 下》，頁 3），此可由牟宗三先生對近溪「破光景」的論述來說。牟先生言近溪學術風格為「清新俊逸，通透圓熟」，並提出理由，其中有二：一者為「本泰州派之傳統風格」，一者為「特重光景之拆穿」。前者即是說繼承王艮以來的學術傳統，重視道之日用平常處，強調自然灑落、平易平實。而「拆穿光景」，依牟先生對「光景」有廣、狹二義的界定，廣義可說在針對泰州自然流行的風格；狹義則專針對陽明提出的良知：

……至道不離「鳥啼花落，山峙川流，饑食渴飲，夏葛冬裘」，然而並不是說穿衣吃飯之生理的感受就是道。……然而吾前說既是共同的境界，又須看個人的造詣，這便不是關鍵底所在，多說亦無意思。……因此，若專以此為宗旨，（此既是一共同境界，實不可作宗旨），成了此派底特殊風格，人家便說這只是玩弄光景。……

然既是一光景，而此光景又粘附著良知說，則就良知教說，良知本身亦最足以使吾人對此良知本身起一種光景。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，而只懸空地去描畫它如何如何，則良知本身亦成了光景，此是光景之狹義。我們既須拆穿那流行底光景（即空描畫流行），亦須拆穿良知本身底光景（空描畫良知本身）。這裡便

有真實工夫可言。⁶

近溪對於學者把捉本心用功，欲使之炯然光明的工夫予以拆破，而歸於平實，使良知本心於日用之待人接物間自然流露，此是近溪「破光景」之說，於其「語錄」中屢屢見及：

子因一友謂「吾儕今日只合時時照管本心，事事歸依本性者」，反復訂之而未解時，一二童子捧茶方至，子指而歎之曰：「君視此時與捧茶童子何如？」曰：「信得更無兩樣。」頃之，子復問：「不知君此時何所用功？」曰：「此時覺心中光光晶晶，無有滯滯。」子曰：「君前云與捧茶童子一般，說得儘是，至曰：『心中覺光光晶晶，無有滯滯。』說得又自己翻帳也。」此友沉思久之，遽然起曰：「我看來並未翻帳，先生何為此言？」子曰：「童子現在請君問他心中有此光景否，若無此光景，則分明與他兩樣矣！」曰：「此果似兩樣。不知先生心中工夫卻是何如？」子曰：「我底心也無個中，也無個外，所用工夫也不在心中，也不在心外，只說童子獻茶來時，隨眾起而受之，已而從容啜畢，童子來接茶甌時，又隨眾而與之。君必以心相求，則此無非是心；以工夫相求，則此無非工夫；若以聖賢格言相求，則此亦可說動靜不失其時，而其道光明也。」其友乃恍然有省。（《盱壇直詮》下卷，頁98-100）

近溪對於有所謂「照管本心」，且自得於此心「光晶」、「無有滯滯」之學，以捧茶童子心中並無此光景為指點，意在執持此光景乃是虛妄。並自言工夫既非往外逐求，亦非向內把捉，而是自內到外一體流行，本心即日用中自然流露，不假勉強，工夫亦應當於此處做。故於平常之視聽言動中，無非是心之呈現，無非是工夫之所在，亦無非是聖賢格言。

有專養精明澄湛之心體，卻流於只在靜時方能維持，或不能時時瑩徹而有斷時之病，近溪亦指點此心不過自然渾淪，處事接物動靜自如，因執著光景為虛妄，方才有光明間斷之弊：

問：「吾儕須是靜坐日久，養出端倪，方纔下手，工夫有實落處。」曰：「請問靜養之法。」曰：「聖學無非此心，此心須見本體，故今欲向靜中安閒調攝，使我此心精明朗照，瑩徹澄湛，自在而無擾，寬舒而不迫，然後主宰既定，而應務方可不差。今於坐時，往往見得前段好處，但至應事接物，便奪去不

⁶ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局），2000年五月再版，頁287。

能恆久，甚是懊惱。」羅子慨然興嘆，曰：「子志氣誠是天挺人豪，但學脈如所云，不無誤子矣。雖然，何啻子耶！即漢儒以來千有餘年，未有不如是會心誤卻平生者。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，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，以為宇泰天光。用力愈勞，違心愈遠。興言及此，為之哀惻！」曰：「靜坐下手，不知如何方是？」曰：「孔門學習，只一『時』字。天之心以時而顯，人之心以時而用，時則平平而了無造作，時則常常而初無分別，入居靜室而不異廣庭，出宰事為而即同經史。煩囂既遠，趣味漸深，如是則坐愈靜而意愈閒，靜愈久而神愈會，尚何心之不真，道之不凝，而聖之不可學哉？」（《學案下》，頁10-11）

此段問者提出自己的工夫在靜坐以養端倪，以為靜坐可使心「精明朗照，瑩徹澄湛」，而得寬舒自在、坦蕩自得之用。然懊惱處則在動而應接事物時，便無法如此。近溪便指出，此心體本即渾渾淪淪具在己身，實則當下順應即是，自然流行不已。然人卻視之為可追求的對象，欲攀援把抓，而求得一朗照湛然之本體，越是勉強執求，則此心體便成為一虛妄之光景，既是虛妄光景，當然旋起旋滅，無怪難免於間斷之病。繼而近溪指示工夫為孔門「時」字，正如孟子贊孔子之「集大成」在其為「聖之時者」，「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」。（《孟子·萬章下》）能如此，必是心中無絲毫執著安排，全是面對當下感之而應，當如何便如何，故自然合理，無入而不自得。因此，近溪以為：能「時」則一切歸於平常，無虛矯造作，而沒有私心安排造作，便能無有間斷，不論動靜，不論任何處境，心體真機源源不已，心境亦無時不是渾然平常。

問：「某常反觀胸中，固有靈衷炯炯之時，乃不久而昏懵；固有循循就道之時，乃不久而躁妄，如是其不一耶？」曰：「君子之學，原自有個頭腦，若頭腦一差，無怪學問之難成矣。今子不能以天理之自然者為復，而獨於心識之炯然處求之，則天以人勝，真以妄奪。子試反而思之，豈常有胸中炯照能終日而不妄耶？持守能終日而不散耶？」曰：「如何乃得頭腦？」曰：

「頭腦豈是他人指示得的？請子但渾身視聽言動都且信任天機自然，而從前所喜的，胸次之炯炯，事務之循循，一切不做要緊，有也不覺其益，無也不覺其損，久則天自為主，人自聽命，所謂不識不知而順帝之則矣。」（《學案》，頁 51-52）

此亦論及胸中固可有心體炯然光明之時，然卻無法時時維持而又昏曠；或是有能全然循道而行之時，但也有紛擾妄動之際，何以如此？近溪以爲此乃學問頭腦偏差所致。人心本是天理，故只消回歸本心，自然出之天則；然學者卻欲持守心識之炯然精光，加入了有意追求之私，則人爲虛妄之幻影起而取代消損了自然之實理。因不是自然實理，此胸中炯然明照只徒爲無根幻影，當然無法終日不妄不散。近溪指點學者，直使一切行爲「信任天機自然」，去掉過去喜於追求炯然光明，有意勉強循道之習，則久而久之一切渾淪，無人爲矯作，不去揣摩把捉，不思不慮卻自然順天應理，乃是本心天理最實實在在地朗現流行。

問：「知得良知卻是誰，今欲知良知從何下手？」羅子曰：「明德者虛靈不昧，虛靈雖是一言，卻有二義。今若說良知是個靈的，便苦苦的去求他精明，殊不知要他精則愈不精，要他明則愈不明。豈惟不得精神，且反致坐下昏睡沈沈，更支持不過了。若肯反轉頭來，將一切都且放下，到得坦然蕩蕩，更無戚戚之懷，也無憧憧之擾，此卻是從虛上用功了。世豈有其體既虛，而其用不靈者哉？但此段道理，最要力量大，亦要見識高，稍稍不如，難以驟語。」（《學案 下》，頁 48-49）

近溪以爲良知心體固然虛靈不昧，但假如以良知之靈，便勉強去求個精明光照，則勞心用力而無功，反而昏沈不明，且是無法長久持續的學問。因此須得放下執求，一切坦坦蕩蕩，歸於平實自然，無有戚戚憧憧之憂懷計慮，良知自然神感神應，才真有虛靈明覺可言。這拆穿光景的工夫，無論是「時」或「信任天機自然」，或可以此段歸結爲一「虛」的工夫，而非「有」的工夫，所謂「無工夫可立，而唯求一當下呈現」⁷。要使應事接物，純是天機流行，自順天則，必是將心中的有意有爲、造作虛矯滌蕩一空，對炯然澄湛之光景不起攀援，則生命在最順適自然之時，良知天理便全幅真實流露，純亦不已。

此「虛」的工夫，並非不做工夫，而是要將良知明覺、虛靈神妙全消融於平常自然，故整個渾是渾然之善，遇不善便自然化爲善：

⁷ 同註 6，頁 291。

一友自述其平日用工夫，只在念頭上纏擾，好靜惡動，貪明懼昏，種種追求，便覺時得時失，時出時入，間斷處常多，純一處常少，苦不能禁，方悟心中靜之與動，明之與暗，皆是想度意見而成。感遇或殊，則光景變遷，自謂既失，乃或倏然形見；自謂已得，乃又忽然泯滅，總無憑準。於是一切醒轉，更不去此等去處計較尋覓，卻得本心渾淪，只不合分別，便自無間斷，真是坦然蕩蕩，而悠然順適也。或詰之曰：「如此渾淪，然則善不消為，惡不必去耶？」友不能答。羅子代之答曰：「只患渾淪不到底耳。蓋渾淪順適處，即名為善，而違礙處便名不善也。故只渾淪到底，即便不善化而為善也，非為善去惡之學而何？」眾皆有省。（《學案 下》，頁 13-14）

此段言有自敘工夫歷程之轉折者，初始喜靜惡動，追求明照，憂懼昏曠，但種種逐求非但不可得，反時有間斷，此可謂以把捉炯然為工者之通病。後方了悟之前所謂動靜、明暗，實皆是由有意揣度思慮而生，因此或得或失，或現或隱，無有定時。待放下執求，回歸自己，則本心渾淪順當，亦無間斷。此中有疑所謂渾淪順適，是否可能只是流於混沌粗疏，而無為善去惡的工夫了。近溪為之解疑，提出「只患渾淪不到底」，因此渾淪，乃本心當下之自然呈現，為天理最純粹之流行，則整個純是至善實理，也可說無惡與之相對，故渾然平常；若對此渾全之流行有礙，即加入了私意攀援，此才方是不善。近溪又以為，若真能渾淪到底，則縱有一毫不善，或可言一點有礙此流行，當即化去而歸於純善。能夠如此，又怎能說此非為善去惡？

近溪拆穿光景，要為學者指點出一平易的工夫：

此心之體，極是微妙輕清，纖塵也容不得，世人苦不解事，卻使著許多麤重手腳，要去把捉搜尋，譬之一泓定水，本可鑑天徹地，纔一動手便波起明昏。世人惟怪水體難澄，而不知是自家亂去動手也。（《盱壇直詮》上卷，頁 95）

以為心體本自微妙清澄，世人卻欲把捉，妄自亂動手腳，擾亂了本來清明的心體，反怪何以心體難以澄清，卻不知此由於自己的有意有為使然。近溪又曰：

學問需要平易近情，不可著手太重，如麤茶淡飯，隨時遣日，心既不勞，事亦可了，久久成熟，自然有悟。蓋此理在日用間原非深遠，而工夫次第亦難以急迫，而成學能如是，雖無速化之妙，卻有雋永之味也。（《盱壇直詮》下卷，頁 188-189）

真實的工夫，並非勉強著力，費心勞苦，企求一蹴可及，速有成效，而在於平常平易中日漸成熟，自然有所領悟，此方是能時時不斷，可長可久之道。因此近溪工夫之理想境界，乃在渾全自然，正是：「神通變化，此異端也，我只平平。」（《盱壇直詮》上卷，頁 40）

近溪言「破光景」，提出良知本體於視聽言動中流行，平平常常了無造作，那麼，所謂自然平實究竟如何體會方是？近溪仍歸於「赤子之心」來說：

會中一友用工，每坐便閉目觀心，子問之曰：「君今相對見得心中何如？」曰：「炯炯然也，但恐不能保守，奈何？」曰：「且莫論保守，只恐未是耳。」曰：「此處更無虛假。」曰：「可知炯炯有落處。」其友頗不豫。久之，稍及他事，隨歌詩一首，乃徐徐謂曰：「乃適來酬酢，自我觀之，儘是明覺不爽，何必以炯炯在心為乎？況聖人之學本諸赤子，又徵諸庶民，若坐下心中炯炯，卻赤子原未帶來，而與大眾亦不一般也，蓋渾非天性，而出自人為。今日天人之分便是將來神鬼之關，能以天明為明，則言動條暢意氣舒展，不為神明者無幾。若只沉滯胸襟，留戀景光，幽陰既久，不為鬼者亦無幾。噫！豈知此一念炯炯翻為鬼種，其中藏乃鬼窟也耶！」（《盱壇直詮》，頁 97-98）

此段重心在破除留戀光景之病，其中提及聖人之學乃「本諸赤子」，若是真出於天性，必由赤子時即有，而與一般大眾無異，且自然生機活潑，神妙虛靈；否則，徒自得於胸次炯炯，卻非出自赤子之心，亦相異於一般眾人，不過是沈耽於虛幻光景，落入沈滯枯寂，而自陷於鬼窟了。近溪可說是藉「赤子之心」來自我覺察良知心體是真是妄，而歸於平實自然。

五、格物說

「格物」至陽明，扭轉朱子向外格理的方向，其言：「先儒解格物為格天下之物，天下之物如何格得？且謂一草一木亦皆有理，今如何去格？縱格得草木來，如何反來誠得自家意？」⁸陽明對「格」、「物」二字有其之界定：

8 《陽明全書·卷三 語錄三》（台北：台灣中華書局，四部備要子部，民國五十五年三月），頁二十二。

（本文以下所使用之《陽明全書》皆依此本，不另加註，僅標明卷次頁碼。）

問格物。先生曰：「格者，正也。正其不正，以歸於正也。」（《卷一 語錄一，頁十九》）

意之所用，必有其物，物即事也。（《卷二 語錄二·答顧東橋書》，頁七）

陽明的「格」是「正」之意，「物」是「意之所在」，亦是「事」之意。故陽明的「格物」為：

先生又曰：「格物，如《孟子》『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是『明德』，窮理即是『明明德』。」（《卷一 語錄一》，頁五）

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也，事事物物皆得其理者，格物也。（《卷二 語錄二·答顧東橋書》，頁五）

以為所謂「格物」，便是要去其心之不正，使意念所在全其正，故時時存天理。而於意之所在之事，如事親事君、仁民愛物、視聽言動等，切實地推擴良知本心，為善去惡，使吾意之所在之事事物物皆得其正，使事事物物皆得吾心之良知天理，無有不正，此即是陽明之「格物」。

至泰州王心齋，則別開生面，而有「淮南格物」，其「格」、「物」二字之界義與陽明有異，心齋以為「格」為「絜矩」，「物」為「物有本末之物」：

問「格字之義」。曰：「格如格式之格，即絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，卻不在方上求。矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰物格。吾身對上下前後左右是物，絜矩是格也。『其本亂而末治者否矣』，便見絜度格字之義。格物，知本也，立本，安身也，安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平也。故曰修己以安人，修己以安百姓，修其身而天下平。不知安身，便去幹天下國家事，是之為失本。就此失腳，將烹身割股，餓死結纆，且執以為是矣。不知身不能保，又何以保

天下國家哉！（《學案 上》，頁 833）

問：「止至善為安身，亦何所據乎？」曰：「以經而知安身之為止至善也。《大學》說個止至善，便只在止至善上發揮。知止，知安身也，定靜安慮，得安身而止至善也。物有本末，故物格後知本也。知本，知之至也。知至，知止也。『自天子』至此，謂知之至也，乃是釋格物致知之義。身與天下國家一物也，惟一物而有本末之謂。格，絜度也，絜度於本末之間，而知本亂而末治者否矣。此格物也。物格，知本也，知本，知之至也。故曰：『自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本也。』修身，立本也；立本，安身也。引《詩》釋『止至善』曰：『緡蠻黃鳥，止於丘隅。』知所以安身也。孔子曰：『於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？』要在知安身也。《易》曰：『君子安其身而後動。』又曰：『利用安身。』又曰：『身安而天下國家可保也。』孟子曰：『守孰為大？守身為大。失其身而能事親者，吾未之聞。』同一旨也。」（《學案 上》，頁 832-833）

心齋之「格物」說以為，身與天下國家為一物，而物有本末之分，格物即是能審度本末之別，而知本不可亂，若要天下國家正，必先修身、正身，此是知本，能知本就達「知之至」。故立本為先，修身、安身即是立本，由此推而可安百姓，可保家國天下。若不知本，不知修身、安身為先，則欲家國天下平治亦不可能。此是心齋言「物格」而後知本之意。其「格物」說與〈明哲保身論〉的思想是一致的。

近溪亦有其「格物」說，其解「物」也是「物有本末之物」，而「格」則是「格則、法式」之意。在《近溪先生明道錄》便記載有問「孔子何以學而知之也？」近溪答曰：「孔子志於學，學乎大學者也，學大學者，必先於格物。格物者，物有本末，於本末而先後之，是所以格乎物者也。」（《近溪先生明道錄》，頁 75）以為「格物」為學《大學》之優先概念，能知物有本末，且能先本後末，便是格物，此是近溪「格物」之扼要地說。近溪多在論及《大學》「止至善」處發揮其「格物」義：

問：「古本大學，其義何如？」曰：「大人者，以天下為一人者也；以天下為一人者，古之明明德於天下者也；古之明明德於天下者，由本以及末，而善斯至焉者也。故學大人以明明德、以親民者，其道必在止於至善焉。若為圓必以規，為方必以矩，規矩者，方圓之至者也。學者於明親之至而能知所止焉，則有

定向而意誠，不妄動而心正，所處安而身修，由是而齊家、治國、平天下，自可慮之明，而得其當矣，一知止而大學之道得焉。是以明德親民者，必貴知止於至善，然至善之所當知者謂何？物有本末，是意心身為天下國家之本也；事有終始，是齊治平之始於誠正修也；是有物必有則，有事必有式，一定之格而為明德親民之善之至者也，故知所先後即知止矣，道其不庶幾乎！觀夫古人之欲平天下、治國、齊家，以明明德於民者，固必先修身、正心、誠意，以明明德於己焉。欲人己之間悉得其當者，又貴先明諸心知所往焉，致所往之知果何在？在於誠意、正心、修身之如何而為本之始，齊家、治國、平天下之如何而為末之終。若下文所言毋自欺以至於國不以利為利，以義為利，物皆當其則，事皆合其式，而格之必止于至善之極焉耳，誠格之而知至善之所止焉，則意可誠，心可正，身可修，家可齊，國可治，而天下可平矣。（《近溪先生明道錄》，頁 15-17）

近溪以為明明德於天下，必由本以推至末，善才算到極至，而明明德、親民者，最終必止於至善。若能明明德、親民至極，而知所止，便可「有定向」、「不妄動」、「所處安」，如此則意誠、心正、身修，由此推之家國天下皆停停當當，即得大學之道。故欲明明德、親民者，最要緊在知止於至善，那麼，所當知之「至善」為何？便在知「物有本末」：意、心、身為本，天下、國家為末；「事有終始」：誠意、正心、修身為始，齊家、治國、平天下為終。此先後本末不亂，乃為明明德、親民之最高準則模範，能知本末終始，方是「知之至」、「知止」。近溪以為，欲家國天下平治、明明德於民，須先明明德於己，先修養己身；欲待人接物合宜，亦須先知何以誠正修為本為始，齊治平為末為終。因此，使事事物物能合於此本末始終之格則法式，便是格物，方是達於至善。

問：「古之欲明明德於天下者，可即是至善否？」曰：「此古者的有所指，即堯舜是也。故曰：『克明峻德，以親睦九族，九族既睦，平章百姓，協和萬邦，黎民於變，時雍。』此即是天下之本在國，國之本在家，家之本在身，物之本末，事之終始，知所先後而不亂者也，是為明明德，親民之至善，足為萬世之格則，而萬世誠、正、修、齊、治、平者之所必法之者也。」（《近溪先生明道錄》，頁 32-33）

此段亦是問明明德、止至善，近溪同樣發明其「格物」之意。其引《虞書·堯典》並解為「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」以證

「物有本末，事有終始」。能知此本末終始之先後秩序，則可明明德、親民至極而達至善，亦是萬世欲誠、正、修、齊、治、平者必遵循之格則。此段雖沒有提及「格物」，然依近溪，欲明明德、親民而止於至善，必先知事物之本末終始，且使合於此本末終始之格則方可，此當即是近溪之格物。

近溪之「格物」說與心齋「淮南格物」有相近之處，唯心齋強調「立本」、「安身」，故言「知止，知安身也」、「物格，知本也，知本，知之至也」，更重視「本」，所以其「安身論」為重要思想；近溪則以「知所先後」為知止，故言「物之本末，事之終始，知所先後而不亂者也，是為明明德，親民之至善，足為萬世之格則」，重視整體關係所成之格則法式；此中或亦可由心齋言「本末」，而近溪則言「本末始終」一窺。以上可以說是兩者相異之處。

近溪解「格物」為《大學》絜矩之道，並與仁體之感通無隔、由赤子親親而至天下皆孝弟慈之意，連貫起來：

問：「夫子十五而志於學，學何學也？」子曰：「學以成乎其人者也。故聖門宗旨的在求仁。而曰『仁者，人也，親親為大』，夫人生之初，則孩提是矣，孩提所知則愛其親、敬其長焉是矣。愛敬不失其初，則舉此加彼自可達之人人，聯屬家國天下，以成其身，人曰大人，學曰大學矣。然則吾夫子七十從心不踰之矩，其即所謂絜矩之矩，而曰『老者安之，朋友信之，少者懷之』，正將運斯世之矩於其掌，而畢所學之志於其初者也。（《盱壇直詮》上卷，頁18）

近溪以為孔子所志之學為成人之學，宗旨在求仁，仁最重要的具體內容，便是親親。孩提無不知愛其親、敬其長，若人能保此愛敬不失，則以此推之通達於人，而聯屬家國天下，便可謂大人，此學即是大學。近溪解孔子七十從心不踰矩之「矩」為「絜矩」之意，由一己之赤子愛敬之心，推度於天下人，故言「老者安之，朋友信之，少者懷之」，乃是絜矩感應之道。近溪論孔子生命歷程，常見此意：

……知命始是學《大學》之到家去處。此後耳順、從心則俱是學《大學》之到家的徵驗去處。但耳順是感乎其外，而順以應之，無非此學，此大也。從心是動乎其中，而廣以運之，無非此學，此大也。蓋《大學》只是明明德、親民，明親之實，只是絜矩上下前後左右，老吾老以及人之老，長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼，惻怛慈愛之真，盎然溢於一腔，誠感

神應之妙，沛然達諸四海。吾夫子學至此時，果是大人赤子念
念了無二體，聖心天德生生純是一幾。隨眾問辯，其所酬答更
無非此個孝弟慈；隨機感觸，其所好欲亦無非此個孝弟慈。……
（《盱壇直詮》上卷，頁 17）

以爲孔子「知命」之後，具是學《大學》之到家與徵驗處，唯耳順在
感之於外而順應之，從心所欲不踰矩在動於其內而可廣運之。《大學》
之旨，又在明德、親民，所謂明德、親民，亦無非絜矩之道。能由己
推度於人，則不只親己之親，也能親人之親，如此則滿腔真誠慈愛之
惻怛，與人神感神應而充達天下四海。近溪以爲孔子學至此，則大人
與赤子之體無二，聖德與天地之生生相合，故一切問辯之酬答，感觸
之好欲，無不歸於孝弟慈。

近溪以孩提赤子之愛敬爲人之始，絜矩之而孝弟慈愛沛然充塞天
下，由一人孝弟慈而至人人無不孝弟慈，如此以成國治天下平之終。

六、結語

以上所論即是近溪學之要旨，由「體仁」而展開其學術，並具
體將內容落於赤子不思不慮之愛敬，親親孝弟上，更拆穿心體良知之
光景，強調平常自然之工夫，其「格物說」亦與之相關，以親親之仁、
孝弟慈絜矩之可聯屬家國，推之天下，成其始終。故近溪理想之聖人
境界，當是渾淪自然，行誼出之天則，而化入人倫平常，與物相感相
應，無有障隔，而使人人皆在此活潑天機之流行中。

參考資料

(一) 原典

《陽明全書》，台北：台灣中華書局（四部備要子部）一九六六年三月。

岡田武彥、荒木見悟主編：《近世漢籍叢刊·近溪先生明道錄》，中文出版社出版，台北：廣文書局。

沈善洪主編：《明儒學案》，杭州：浙江古籍出版社，一九九二年八月。

羅近溪：《盱壇直詮》，台北：廣文書局，一九九六年三月四版。

(二) 專書論著

侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，一九八七年六月。

牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，二〇〇〇年五月再版。

(三) 期刊與學位論文

龔鵬程：〈羅近溪與晚明王學之發展〉，《國立中正大學學報·人文分冊》第五卷第一期，一九九四年。

古清美：〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，《臺大中文學報》第十六期，二〇〇二年六月，頁 143-172。

魏月萍：《羅近溪「破光景」義蘊》，台灣大學中國文學研究所碩士論文，二〇〇〇年六月。