

論羅近溪思想中的「赤子之心」與 「孝弟慈」

潘 虹 智*

提 要

「孝弟慈」與「赤子之心」，一直是羅汝芳研究中經常被提出和關注的議題。楊祖漢將近溪學的要旨歸宗於「孝弟慈」，認為從孝弟慈入手可以上下其講，孝弟慈是存在界生生之理的展現，可由人生界進而言及整體的存在界，而「孝弟慈」係由「赤子之心」所出。然而，此兩者亦可先分開討論。

經由爬梳，發現不論是由天到人的縱貫層面，或是人所構成的身心橫向關係，皆可發現近溪思想中的「赤子之心」其實就是人心的原始狀態，此原始狀態和身體合而未分，雖不為一但亦不可言二。且必須注意的是，人心的原始狀態只

本文 106.08.21 收稿，107.06.21 審查通過。

*國立臺灣大學中國文學系碩士班四年級。

DOI:10.29419/SICL.201807_(46).0002

是與天體段相似，但不是天，故需常常敬順於天，「赤子之心」本身不具備最後承擔之力量，此力量和標準皆是「天」而不是「人」。

「赤子之心」發出「孝弟慈」，此不學不慮的親愛之情，正是天所賦予人能夠成聖之根據。若由此情悟入善性在己，則可入於「美、大、聖、神」之境，其中過程亦可由「見天地之心」、「中行獨復」、「黃中通理」等卦象說明。但若執此善性所發之情，卻終究未能過得「信關」，則就算有鄉人稱善、稱孝之表現，亦如同無源之水，最終也只徒具形式。近溪言「孝弟慈」不僅從正面立論，亦未忽略徒具形式之「孝弟慈」的負面效果。除此之外，其將「慈」的地位抬高，解釋成「孝弟所從生」，為的便是標舉「慈」便是如同天道生化般無所止息的生生之機，由此亦可看出近溪思想中所有概念的討論，其實都不出「天人關係」之範疇。近溪雖然被歸為泰州王門，但其心學已出現「由心轉性」，甚至是著重強調天賦之性背後的「天」之思想意趣。

關鍵詞：羅近溪、赤子之心、天心、孝弟慈

Luo Jin Xi's Thought About “the heart of a child” and “xiaotici”

Pan Hong-zhi*

Abstract

The two concepts of “xiaotici”(孝弟慈) and “the heart of a child”(赤子之心) are very important in Luo Jin Xi's(羅近溪) thought. Through this paper, we can find that the “the heart of a child”(赤子之心) is the original state of the human heart. This state is similar to “tian”(天), but not “tian”(天) itself. Therefore, “the heart of a child”(赤子之心) is not the basis of moral. This basis comes from “tian”(天), not from people. “The heart of a child”(赤子之心) contains the natural feelings of “xiaotici”(孝弟慈). This kind of natural feelings is given to human beings by “tian”(天), and it is the basis for a person to be a saint.

In addition, Luo Jin Xi(羅近溪) raised the status of “ci”(慈). He believes that “xiaoti”(孝弟) are produced by “ci.”(慈) The purpose is to emphasize that “ci”(慈) is like the driving force, which was used to generate the world by “tiandao”(天道).

Keywords: Luo Jin Xi, the heart of a child, xiaotici, Tian di zhi xin, Tianxin

* Master student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

論羅近溪思想中的「赤子之心」與 「孝弟慈」

潘 虹 智

一、前言

「孝弟慈」與「赤子之心」，一直是羅汝芳研究中經常被提出和關注的議題。楊祖漢將近溪學的要旨歸宗於「孝弟慈」，認為從孝弟慈入手可以由存有與人生之存在二界上下其講：孝弟慈是存有界生生之理的展現，而由人生界的存在進而言及整體的存有界。這樣的說法使得體悟天道的神妙不測有了從現實上指點的路，且人由「不學不慮」而發出的孝弟之情，亦有使人產生追究「生命從何處來」之感，由此可指點出道德的實踐活動和天道生化的一致性¹。由此而言，近溪之學於陽明天理的內容，實有更進一步的顯揚（也可說是貼近仁心）²。與楊祖漢有相同意見者，如：謝居憲同樣將近溪之學的宗旨歸於「孝弟慈」，認

¹ 楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年），頁74。

² 同前註，頁77。

為「孝弟慈」是天人精髓的展現，孔孟的傳心正脈³，天地之性不外生生，而最善於名狀「生生」的便是本心自然展現的孝弟之情⁴。吳震《羅汝芳評傳》中論及近溪的思想，以兩節分論「孝弟慈」與「赤子之心」。其亦論及近溪以「孝弟慈」言「良知」，是對陽明作為先驗道德判斷的「良知」做了更世俗化的解釋，是陽明心學理論的進一步發展，亦是近溪個人的風格表現⁵。除此之外，吳震點出雖然「孝弟慈」除了作為儒家的倫理規則，但此三字並稱的用法則出於《大學》，在《大學》本文和朱子的解釋中，皆突出了「慈」字的「使眾」功能，羅汝芳以此三字教人，其主觀目的應該已綜合考慮了政治與倫理、家庭與社會⁶。綜合上述學者的研究，「孝弟慈」與理學有三個方面的關聯：一、是生生之德的具體展現。二、是陽明「良知」說法的進一步詮釋。三、是個人到家國、社會的實踐之道，因而將之與「格物」工夫合觀。

既然提到「孝弟慈」，便不得不提及「赤子之心」。人人皆經歷過赤子孩提的階段，於此最容易體認人人皆有出於本然的孝弟之情⁷。近溪再三提及「赤子之心」純一無偽，與天理最為接近，故學者們皆認為若言及「赤子之心」的本然狀態，此心便是源頭心、本來心⁸。但這並不意味近溪肯認此天然狀態即是究竟，

³ 謝居憲：〈牟宗三先生對羅近溪哲學的詮釋〉，《當代儒學研究》第8期（2010年6月），頁223。

⁴ 謝居憲：〈羅近溪的家庭哲學〉，《鵝湖學誌》第49期（2012年12月），頁86。

⁵ 吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁222-223。

⁶ 同前註，頁213。

⁷ 同前註，頁223。

⁸ 吳震認為近溪言「赤子之心」時，現實狀態和本然狀態兩面皆言之。若從「赤子之心」純然無雜、渾然至善的本來狀態而言，此意義上即可稱為天心，也就是源頭心。見吳震：《羅汝芳評傳》，頁229、235。魏月萍亦從孝弟慈的根源在於人人所具有的赤子之心切入，認為近溪所言「赤子之心」、「初心」、「真心」這幾個辭彙，代表的都是先天的道德心體，也是性之載體。見魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》（臺北：聯經出版公司，2016年），頁93；《羅近溪「破光景」義蘊》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2000年），頁133。

「赤子之心」只是入聖之起點，而非聖境之完成。楊祖漢認為：「他（近溪）言赤子，其實是指點的說法，他通過對赤子生命描述，使人了解生命之本性，天道生生之真幾。但並不表示人可安於天然之狀態，不必通過工夫、學習、不必依聖王規矩，便能復此真性、體現聖境。⁹」雖然如此，但「赤子之心」擴大來談，其實有許多方面值得討論，例如（1）「孝弟慈」出自於「赤子之心」，但「赤子」的狀態到底有何特殊之處？這便牽涉到近溪對身心關係的理解與詮釋。（2）近溪提出「天心」概念以表達天賦之性，則「赤子之心」的概念想必不會完全與之重疊，既然如此，釐清「天心」與「赤子之心」的關係實屬必要。（3）「孝弟慈」三者除了作為倫理原則與社會實踐之道以外，近溪對此三者彼此間的關係是否有更進一步的辨明？若有突出之處，和其思想中其他概念又有怎樣的關係？這些問題看來平常瑣碎，但因為是近溪思想中的重要觀念，故仍有必要進行更深入的討論與發掘。以下段落即圍繞這些問題意識開展，也將「赤子之心」有關的概念、詞彙等一併納入討論。

二、從心體的已發未發處指點赤子之心

在近溪之前，「喜怒哀樂之未發」與「赤子之心」的關係，已經受到許多儒者的注目¹⁰，其中「『觀喜怒哀樂未發前氣象』甚至成為最常被理學家使用到的

⁹ 楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第37期（2006年12月），頁162。

¹⁰ 「喜怒哀樂未發調之中」的解釋基本上可分為兩種類型，分別以呂大臨及程頤為代表。呂大臨的基本主張為：由已發之喜怒哀樂之情，逆推此情未發時的狀態，即是名為「赤子之心」之中體。此時「赤子之心」即是「中體」，「中」即是本體，無所執持、無所偏倚。伊川則因嚴守心性之分，認為只要是「心」便是已發，故「赤子之心」只能說是發而未遠於中，也就是和最為接近之狀態，但不可言「赤子之心」是「中」。「赤子之心」是「發而未遠於中」、「已發而去道未遠也」，「赤子之心」只能說是純一近道，但「聖人之心」已如鏡、如止水。由此可見，伊川係以實然的觀點言「心」，和呂大臨差距甚大。在呂大臨與程頤的論辨當中，呂大臨最後總結兩者的差異處在於：

工夫論語言」¹¹。「喜怒哀樂未發前」和「赤子之心」雖然在依據不同思想體系而有著不同的解釋，但共通點在於當這兩個概念同時出現時，「喜怒哀樂未發前」大多代表的是人之所以能夠成聖的先天根據，而「赤子之心」則是主體修養工夫的起始、發動處，若簡單類比，則約略等同於性和四端之心的差別，呂大臨認為心即是性，由此可言心體，心即是本體；而伊川、朱熹則認為心、性是有差距的，縱或認為伊川所言之心包含心之本體的層次，然而這心之本體的呈現要等到積累工夫的終點¹²。故，當「喜怒哀樂之未發」與「赤子之心」有所差距，幾乎就可以判斷工夫型態必須平日積累涵養而終至貫通而得「全體大用」。將前述的討論帶到近溪處，照舊可分為兩大部分討論：（1）《中庸》：「喜怒哀樂之未發」所言之「中」究竟為何？（2）「未發之中」與「赤子之心」的關係。

自己所言之「赤子之心」為「本心」，屬一超越之本體，而伊川則認為只要是「心」即是已發。見宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集·與呂大臨論中書》（北京：中華書局，1981年），頁607-609。對於《中庸》解釋的差異，實顯現出兩種不同的義理系統。牟宗三認為呂大臨係「於喜怒哀樂未發之時或前」，跨越一步、異質地指目一超越實體為中，此即《中庸》所言「天命之謂性」之「性體」、《孟子》所言之本心。而之所以須由「未發」言之，是為了隔離「感性層之擾攘」，以體證超越之實體，此種工夫可稱為「超越的體證」；伊川則異於此，其「只喜怒哀樂不發便中」，此中指的是「平靜的實然心境」，從已發之情到未發之中並無異質性之跳躍。故中節與否不能只靠此平靜的心境自身，還需要涵養之功，超越的性理無法直貫而下做為判斷的標準。伊川既然不承認心體、本心之存在，自然亦不認為「赤子之心」等同於「未發之中」。觀諸《二程集》，有關「赤子之心」的段落只出現在與呂大臨和蘇季明討論中和的段落，伊川亦只是被動的回應，可見在伊川的思想系統中，「赤子之心」並不足以成為重要的概念，和平常所言之心無別，皆屬實然之心。就算其謂「赤子之心」純一近道，亦只是順呂大臨之話頭，言赤子之狀態較不受外物擾動爾爾，並不像孟子、呂大臨以「赤子之心」指目一超越的「心體」，難謂積極地肯認「赤子之心」，重要的還是後天的涵養工夫。見牟宗三：《心體與性體》，第2冊，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁381-385。

¹¹ 此句出自楊儒賓：〈論「觀喜怒哀樂未發前氣象」〉，《中國文哲研究通訊》15卷3期（2005年9月），頁34。

¹² 同前註，頁54。

相較於伊川、呂大臨、蘇季明，甚至是朱子，近溪對於「喜怒哀樂之未發」的解釋，較為重視與《中庸》文本脈絡的扣合程度。在探討未發、已發之前，《中庸》還有這麼一段：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」人之性由天所命，天道性命相貫通，是以君子慎獨，而與內在的天命相遙契¹³。在戒慎恐懼的工夫之後，接著才是「喜怒哀樂」之未發、已發的段落，故近溪解釋此句，接順著以上之文句而來，其謂：

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。中間只恐怕喜怒哀樂，或至拂性違和，若時時畏天奉命，不過其節，即喜怒哀樂總是一團和氣，天地無不感通，民物無不歸順，相安相養，而太和在我大明宇宙間矣。此只是人情纔到極平易處，而不覺功化卻到極神聖處也。¹⁴

「維天之命，於穆不已」出自《詩經·周頌》，本義為讚嘆周文王德行如同天命流行般生生不已，《中庸》亦引用此句讚歎天地之道之大生、廣生。近溪以此生生不已言天之本質，亦即「天命」、「天德」，而此一流行不已之真幾具體下貫於人之生命，成為人之本質，是所謂「天命之謂性」；「率性之謂道」則謂人有即此天賦之性而發用之能力，能彰顯天賦之性。因此生生不已之性無須臾或離，

¹³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》，頁 37-45。

¹⁴ 明·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），頁 55-56。

就算是人意周旋之中，亦含有天機生化之活潑。然而人在經驗活動中會有不如理，甚至「拂性違和」之表現，這是因為沒有「時時畏天奉命」，而不能順性、率勉於性。由此可見近溪特別突出喜怒哀樂未發前的戒慎恐懼工夫，欲致「中」、「和」，得先行戒懼工夫。然而，戒懼亦不即是「復性」工夫，近溪在詮釋《中庸》時，將「道也者，不可須臾離也；可離，非道也」的描述句，解釋成隱合工夫論的警戒語：

蓋其初道不可離，是見道已徹。其次，戒謹恐懼，是衛道已嚴，再加喜怒哀樂一無所感，此時天性渾然，大可想見！不於此處覓中，更從何處覓中耶？予每嘗於此重嘆聖人苦心，亦嘗按此而深感聖人厚恩也。¹⁵

近溪認為知「道不可離」這件事，本身即是工夫，是所謂「見道」。「見道」之後的戒慎恐懼，屬於「衛道」工夫，戒慎恐懼在近溪的思想中雖然重要，但已是證本體之後的保任工夫，後文會有關於近溪工夫論的詳細介紹，此處先暫且略過。總之，近溪解釋「喜怒哀樂」發而中節的狀態，是因為已「見道」、「見性」，故其本體論、工夫論皆和呂大臨相似，皆是由喜怒哀樂之情而逆求本體，再從本體發用成情，從「情」到「中」具有實踐上的連續性。近溪和呂大臨對《中庸》此句的解釋屬同一系統，然而細分之下卻仍有差異。唐君毅論《禮記》一書時指出：「自漢以降，世之言情者，多以情與欲相結相連所成之情欲為情，而或忽此愛敬尊親之性情，及此性情之連於喜怒哀樂者，實不可稱之為情欲。於是後之學者，乃尊性而賤情，而或昧於儒學中原有之性情俱尊之義。¹⁶」觀呂大臨和伊川之論「中和」，關心的重點皆是「喜怒哀樂」未發之前，對「喜怒哀樂」本身實無討論。近溪則不然，他對於為何要從「喜怒哀樂」見「中」有一定的關注，而

¹⁵ 同前註，頁 13。

¹⁶ 唐君毅著，霍韜晦編選：《中國哲學原論·原性篇》（北京：中國社會科學出版社，2005 年），頁 58-59。

這樣的關注基本上則是承襲《禮記》對「人情」重視之精神，以及孟子所涉的逆覺體證一路。近溪解《中庸》之名為「平常」二字，即是要在最平常的生活中見此「中」體無須與或離，其謂：

細細看來，吾人情性俱是天命，庸則言其平平遍滿、常常具在也；中則言其徹底皆天，入微皆命也。故其外之日用，渾渾平常，而其中之天體，時時敬順，乃為慎獨，乃成君子。是中者庸之精髓，庸者中之膚皮，而戒謹恐懼者，則君子之事天養性，以完固精華而充潤膚體也。¹⁷

依近溪所言，中庸二字即是「平常」，且此處的平常並非一般氣機鼓盪，而是指日用平常間自然有此微妙「中」體為本——「庸」為「中」只之膚皮，「中」為「庸」之精髓，兩者為體用關係。可惜人未察爾，疏忽此道，導致「日用而不知」的結果。而日常生活最平常的即是「喜怒哀樂」這些隨著應事接物而出現的情感：「《中庸》名篇，原是平常而可通達者也。今論人性情之平常應用者，是喜怒哀樂；而其最平且常者，則又是喜怒哀樂之未發也。¹⁸」和上文一起考量，則所謂的「最平且常」、「自然」，其實指的就是情性「徹底皆天，入微皆命」，無一毫人為造作之狀態。雖然近溪常用「平常」、「自然」來形容此狀態，但指的其實是「天自然」¹⁹，而不是毫無保留的肯定人的所作所為，只有在無一絲人欲介入時，人才能保住由天所賦予的性情，也才能說「平平遍滿、常常具在」。

除了對於「情」的重視以外，近溪對於「中」的說明也和呂大臨、伊川、朱熹有別。呂大臨的「中」指的即是本心、性體，而伊川和朱熹的「中」則是指心

¹⁷ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁108。

¹⁸ 同前註，頁12。

¹⁹ 楊儒賓：〈理學論述的「自然」觀念〉，《中正大學中文學術年刊》第14期（2009年12月），頁21-23。「自然」作為「理」或「道」之狀詞，具有一定的方向性和規範義。

平靜時所呈現之性，前者重視的是性體，而後者則是注重現實之心，以及修養工夫。前述提到近溪解釋「未發之中」即是天命、性體，亦可說成本心，但實際上近溪的說法更加細膩，可分成兩個層次上下其講，以下摘取一段近溪與兩位弟子間的對話：

曰：「『喜怒哀樂未發謂之中』，先儒觀未發氣象，不知當如何觀？」

予應之曰：「君不知，如何謂為『喜怒哀樂未發』，又如何知得去觀其氣象也耶？我且詰君，此時對面相講，有喜怒也無？」

曰：「無」

羅子曰：「有哀樂也無？」

曰：「無。」

予曰：「既謂俱無，便是喜怒哀樂未發也。此個未發之中，是吾人本心常體。若人識得此個常體，中中平平，無起無作，則物至而知，知而喜怒哀樂出焉，自然與預先有物橫其中者，天淵不侔矣。豈不中節而和也哉？故曰：『忠信之人，可以學禮。』中心常無起作，即謂忠信之人。如畫之粉地一樣，潔潔淨淨，紅點著便紅鮮，綠點著便綠明。其節不爽，則其文自著，節文既著，而禮道寧復有餘蘊也哉？」²⁰

此處的「予」指的是《近溪子集》的編者杜應奎，在此段三人問答中，其以「本心常體」來說明「喜怒哀樂之未發」。「本心常體」可從兩方面解釋：一是心的原初狀態，即此處所謂的心的本來體段；二是心即作為存有論的實體。陽明對此即有區別，在《傳習錄》中有一段對話：「問：『寧靜存心時，可為未發之中否？』先生曰：『今人存心，只定得氣。當其寧靜時，亦只是氣寧靜、不可以為

²⁰ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 209-210。

未發之中。』²¹」陽明將心區分成「情感未發的氣定狀態」和「良知本體的未發之中」，近溪雖然不曾明言，但似乎亦注意到此分別。近溪一方面講「喜怒哀樂（庸）其中之天體（中）」，以超越的「性體」言「中」，另一方面他亦和門人杜應奎有相同的說法，亦注意到當下情感為未激發時的心的體段、樣態，與「中」體、天體甚為相近。心的本來體段是「喜怒哀樂之未發也」，喜怒哀樂只是因感觸而起的情緒，這樣的情感並非心所本有²²。若常在此體段中而體知中正平常之極則，則心坦蕩而能知物應物，乃能使情感發而中節。換言之，情感應物而生於心，而情感之發決定心的狀態，若心有所得於中正天則，可以令情感中節，則此心即是「未發之中」亦可說是心之本來面目。此所以近溪言杜應奎所論心的本來狀態只是「任天之便」：

羅子曰：「《中庸》原先說定喜怒哀樂，而後分未發與發，豈不明白有兩段時候也耶？況細觀吾人終日喜怒哀樂，必待物感乃發，而其不發時則更多也。感物則欲動情勝，將或不免，而未發時，則任天之便更多也。《中庸》欲學者得見天命性真，以為中正平常的極則，而恐其不知喫緊貼體也，乃指著喜怒哀樂未發處，使其反觀而自得之，則此段性情，便可中正平常。便可平常中正，亦便可立大本而其出無窮，達大道而其應無方矣。」²³

近溪認為心體狀態多數時間是屬於不發之狀態，而未發若只是心體「中中平平，無起無作」，並不能保證能應物中節，重要的是要在多時的「任天之便」中，反

²¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1992年），頁66-67。

²² 羅子曰：「喜怒哀樂，原因感觸而形，故心如空谷，呼之則響，原非其本有也。今只慮子心未必能坦蕩耳，若果坦蕩，到得極處，方可言未發之中，既全未發之中，又何患無中節之和耶？君子戒謹恐懼，正怕失了此個受用，無以為位天地、育萬物本源也。」見明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁137。

²³ 同前註，頁13。

省觀照，而得中正平常的極則。近溪雖然認為「未發之中」即是天體、性體，但他亦重視形而下的「人心」和此「未發之中」的關係，換句話說，近溪對於從形而上到形而下過程中的種種曲折特別留意，雖重視本體但並未取消經驗層面上的種種殊異及分化，這正是近溪的思想特色。「天體」個體化成為「性體」，再從「性體」到形而下的實然之心，藉由喜怒哀樂的中不中節，正可觀見天、性、心三者之關係與作用，此所以近溪論及善觀者與不善觀者之別：

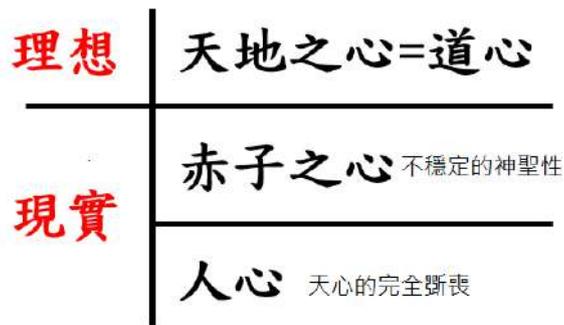
心之在人，體與天通，而用與物雜，總是生之而不容已，混之而不可二者也。故善觀者，生不可已，心即是天，而神靈不測，可愛莫甚焉；不善觀者，生不可二，心即是物，而紛擾不勝，可厭莫甚焉。然見心為可愛者，則古今人無二一，而心為可厭者，則古今十百千萬，而人人皆然矣。蓋自虞廷，便說「道心惟微」，果是心涵道體，神妙之難窺；「人心惟危」，亦果是心屬人身，形跡之易滯。危而易滯，所以形跡在前者，滿眼渾是物欲；微而難窺，所以神妙在中者，終身更鮮端倪。²⁴

心在人中，道在心中，人的心本身就是天賦的生生不已、道義全具之心，只是人沒有自覺到己身有此道心，故日用不知，而使此心漸淪於危殆之境。又者，「人之心」既可是「人心」，又可是「道心」、「天心」。此「道心」便是「天心」，亦是《周易·復卦》：「復，其見天地之心」的「天地之心」。在呂大臨的說法中，「赤子之心」即是「天心」、「未發之中」，亦即是「源頭心」，吳震亦認為近溪思想中「赤子之心」的本然狀態即屬此²⁵。但值得注意的是，雖然近溪討論「中和」問題，也談「天心」，但他卻略過呂大臨和伊川論中和時的子題——「赤子之心」究屬未發還是已發。近溪對於此議題的留白值得重視，也許暗喻了

²⁴ 同前註，頁 245。

²⁵ 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 229、235。

其認為「赤子之心」究屬已發、未發根本不值得成為討論的問題。對近溪而言，「天心」指的是「天賦之性」，是理想義²⁶；對「赤子之心」也做了類似的解釋，例如：「赤子之心，即天命，而訓人以此，即聖言也」²⁷、「赤子之心，渾然天理」²⁸、「所謂赤子之心，渾乎其天者也」²⁹，就此觀之，近溪思想中的「赤子之心」其實無異於「天心」，兩者其實都表示天賦之性。但前述提到近溪思想的性格，十分重視形上、形下上下其講，特別是重視形而下往形而上一躍的契機、根據，這也使得某些概念帶有雙重性，而難以一刀切開。筆者以為「赤子之心」即屬此類概念。



「心性關係」，在近溪的討論中常常被擺放到「天人關係」的範疇。近溪通常以《尚書·大禹謨》「道心」與「人心」的對舉，表心體的理想義與現實義，「道」和「人」於此作為心體的形容，羅子曰：「此個界限，一言可判，日用不知，則道心而人矣；日用而知，則人心而道矣」³⁰。心只是一個心，然而覺悟與

²⁶ 近溪思想中的「天心」之義甚為複雜，筆者大致做了歸納，分別為：（一）天地生物之心、（二）「天然自有之心」，即「天賦之性」和（三）「參贊化育之心」。在近溪的思想中，「天」和「性」係有層次之別，其謂：「形則有盡，性則生生而無已；性猶有所，天則浩浩而無窮。夫是以天人有相資之理，形神有互用之機。」見明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 460。

²⁷ 同前註，頁 41。

²⁸ 同前註，頁 74。

²⁹ 同前註，頁 87。

³⁰ 同前註，頁 32。

否，卻是「道心而人」或「人心而道」的分別，若能保有天賦之性便是人心而道（天），若不能保有便是道心而人，理想義在現實中逐漸丟失，終究辜負了天所賦予人的本性、本心。但若只是舉出「道心」、「人心」，只能說明理想與現實的兩端，卻無法描繪出這兩端間變化的態樣，故「赤子之心」實是「天賦之性」的現實化，也可說是「天賦之性」在現實樣態中的起始點。其既保有「天賦之性」的本來性，但也因為其已落於形體既成的生命歷程中，天賦之性隨時有下墜、失落的危險。故「赤子之心」已經從現實立論，此體雖與天甚為接近，但已不是天，隨時有下陷失墜成「人心」的可能。由此可看出近溪的學說，一方面既是肯定人生而後不管何時皆保有赤子時懂得敬長愛親的良知良能，另一方面卻又時時警惕人們雖皆有此良知，然而若不能一念自反，則終將化聖體為凡夫。

（二）「赤子之心」為人人之所同具

「赤子之心」雖有轉變成「人心」的危險，然而由「赤子之心」到「人心」並非異質性的轉變，換言之，「天心」並不因為年紀漸長而喪失。近溪解釋《孟子·離婁下》：「大人者，不失其赤子之心者也」，若就字面意思而言，孟子於此以「不失赤子之心」來定義「大人」，重點放在「大人」所具備的特質與條件，朱熹解釋此句為：「大人之心，通達萬變，赤子之心，則純一無偽而已。然大人之所以為大人，正以其不為物誘，而有以全其純一無偽之本然，是以擴而充之，則無所不知，無所不能，而極其大也。³¹」朱子亦循著如何定義大人的方向解釋，且更進一步提出「大人之心」和「赤子之心」兩個概念，「大人」之所以為大人，是因為具有通達萬變之心。此通達萬變之心亦不是和純一無為的赤子之心相對，毋寧說是「赤子之心」擴而充之的果地。而大人之所以能夠擴充「赤子之心」，是因為大人能夠不為物誘，故朱子此番解釋中，最重要的其實是「如何」不失赤子之

³¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集註》（臺北：大安出版社，2013年），頁409。

心，也就是所謂的不受外物所誘擾之工夫，對於「赤子之心」的表述只有「純一無偽」一句，其具體內容反而被懸置不論。近溪則直接解釋「赤子之心」之內容，弟子詢問近溪「君子有三畏」³²時，近溪以「天命」、「大人」、「聖人之言」其實是同一件事作為回答，近溪曰：

此三事，只孟子一言該之，蓋大人者，不失其赤子之心。赤子之心，即天命，而訓人以此，即聖言也。若謂福善禍淫，修吉悖凶，人於天命，豈有不知？德位隆重，威望巍巍，人何敢狎！登山觀海，彌高彌遠，又何嘗敢侮！惟是孩提愛敬，其知能之良雖渾全天畀³³，而不慮不學則體極希微，莫說常人難知，即豪傑才辨之士亦無從理會。知之不能，況望其恭敬奉持，而兢業承順之不遑耶！³⁴

近溪以「赤子之心」作為貫通此三者的樞紐，「大人」即是擁有「赤子之心」的人。而「赤子之心」的源頭是由天所命，故在近溪的解釋中，「天命」於此係為表示「赤子之心」的來源，而最後提到的「聖人之言」，其實只是對此天命、赤子之心的言語表露。近溪先以「赤子之心」概括三者，而後進一步解釋小人不畏此三者的原因在於小人不知天命，亦即不知天所賜予人的良知良能。孩提時自然流露不得已的愛親之情，此是良知良能的發用顯露，此不慮、不學而得之天生的道德能力雖然人人渾全完滿、個個俱足，卻容易因無法彰顯而不知。而之所以容易忘卻此良知良能的原因，又牽涉到人落在具體時空中，時空環境對人身心關係所造成的影響。

³² 《論語·季氏第十六》：「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。』」同前註，頁 241。

³³ 「畀」有賜與、給予之義，出自《詩經·小雅·巷伯》：「取彼譖人，投畀豺虎，豺虎不食。」《左傳》隱公三年：「王崩，周人將畀虢公政。」見「教育部異體字字典」：<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitib/frb/frb02721.htm>，2017 年 8 月 11 日查詢。

³⁴ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 41。

三、 從良知自性指點赤子之心

呂大臨將《孟子》中「赤子之心」的概念引入《中庸》喜怒哀樂之未發、已發處，一方面能親切指點本心如何下貫，另一方面又能使「赤子之心」的內涵更為豐富，可詮釋的面向亦復開闊——《中庸》首章從天命賦性談起，屬本體論式之語言，然其重點不單單只是談心性的根源或體用問題，而在於指點心性在現實層面的落實、開展。「赤子之心」一詞原出自《孟子·離婁下》，將《孟子》一書中「赤子之心」和「孩提之童」³⁵的文本合觀，可從人尚未受後天影響時的溯其先天的良知自性。近溪弟子便於此提出疑問：

問：「良知說是不慮而知，此只可在孩提赤子時說，若是年既長成，則自有許多事物，如何容得不慮？即孔子亦問禮問官，費多少心思，而後能得無所不通也。」

羅子曰：「不慮而知，是學問宗旨。此個宗旨，要看得活，若不活時，便說是人全不思慮也，豈是道理？蓋人生一世，徹首徹尾，只是此個知，則其擬議思量，何啻百千萬種也！但此個知，原是天命之性，天則莫之為而為，命則莫之致而至，所以謂之不學不慮而良也。聖人立教，蓋見得世上人，知處太散漫而慮處太紛擾，故其知愈不精通而其慮愈不停當。所以指示以知的源頭說：知本是天生之良，而不必雜以人為，知本不慮而明，而不必起以思索。如此則不惟從前散漫、紛擾之病，可以盡消，

³⁵ 孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集註》，頁495。

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，卻正是發人之慮也已。」³⁶

此處近溪弟子將「赤子」與「孩提」連用，將嬰兒到幼童視為連續的一個階段，認為不慮而知之「良知」只有在孩提赤子時可以保有，理由是人成長的過程中，為了應事接物所需，必定又慮且學，否則難以通達萬變。近溪弟子這樣的疑問，其實混淆了「德行之知」和「見聞之知」。近溪則再一次重申，「不慮而知」是自家學問宗旨，且所有擬議思量或是見聞之知，若不依此不慮而知之「良知」所發，則難以確立其價值。故言良知不在於禁人知慮，而在於發人知慮。

近溪又將「良」、「知」分論，也是受到《中庸》形上學架構之影響，他十分重視「天命之謂性」一句，而「良」一字，其實正是表示「天命」的價值取向。在近溪的思想體系中，「良」之一字皆有其獨立之意義，而不僅僅是形容詞，「良知」如是，「良善」一詞亦如是，如其謂「良」和「善」不同：「善是成熟，得自人為處多；而良是根源，出自天然處多。」³⁷「善是良的發用成熟，而良是善

³⁶ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 91。

³⁷ 此處的「良」在孟子、陽明處皆係形容「知」、「能」之自然、先天義，做形容詞用。然而在近溪處，此「良」就如同「天」般，有實體的涵義。正如李明輝所言：「『天之所以與我者』即等於康德『先天』之意。這是『天』字之虛說。此說顯然可以契合孟子底思想，尤其是其仁義內在說。然而，我們似乎亦可實說，將此『天』字理解為形上的實體，而依中庸「天命之謂性」，而依中庸「天命之謂性」的思路來理解這一句話。」見李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年），頁 90。此牽涉到近溪的經典觀，近溪將《中庸》作者繫於孔子，且言孟子願學孔子，可知近溪對《中庸》一書的推崇以及看重，亦以《易傳》、《中庸》為其思想中形上學的根據，見以下文本：「問者曰：『又《大學》係曾子所作，《中庸》係子思所作，何得世次亦無序耶？』羅子曰：『二書所作，果相傳如是。但竊意，孟子每謂願學孔子，而七篇之言多宗《學》、《庸》，則此書信非孔聖親作不能。而孔聖若非五十以後，或亦難著筆也，蓋他分明白說五十而知天命。今觀《中庸》首尾渾全是盡性至命，而《大學》則鋪張命世規模，以畢大聖人能事也。故《中庸》以至誠、至聖結尾，而《大學》以至善起頭，其脈絡似彰彰甚明。』」明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 11。

的出處根源。善因良以成，良因善而顯，兩者互為表裡，但兩者相比，無疑地還是良更為根本、重要。更進一步，近溪將「良」字釋作「易直」兩字：「易也者，其感而遂適之輕妙處也，原不出於量；直也者，其發而即至之迅速處也，原難與以人力。所以良知謂之不慮，良能謂之不學，卻是慮與學到不得的去處也。」

「易」於此有簡易、不費力之意，感通而後馬上展現，不須進一步的思索考量；直則是表達迅捷、不迂迴之意，從根源處一發動便直接形現。兩者的意義相似，揭示強調從根源湧出的輕易直截，與其說是不費絲毫人力，不如說其易簡迅捷，根本就沒有可供人力介入的機會。由「良」發動，顯現在人身上的「知」、「能」，便是「良知」、「良能」。近溪解釋「良」必須和「知能」合言，是為了強調知能由天所賦。魏月萍注意到「泰州學人」和「王學中人」思想氣質之不同，「把陽明的將『道德良知』轉向『自然良知』，更加強調本心的自然與渾淪」³⁸，並指出羅汝芳論心的談法最有特色，其「赤子之心」乃具有天德之心³⁹。「自然」與「天德」看似互相矛盾，但卻正是《易傳》、《戴記》和道家宇宙論的殊別之處，錢穆對此提出具有洞見的說法，因為此處對理解近溪的思想甚為重要，故具引如下：

惟自戰國晚世，下迄秦皇、漢武之間，道家新宇宙觀既確立，而陰陽家又不符深望，其時之儒家，則多采取道家新說，旁及陰陽家，而更務為變通修飾，以求融會於孔孟以來傳統之人生論，而儒家面目亦為之一新。⁴⁰……予論此時期之新儒，以《易傳》與小戴《禮記》諸篇為代表。⁴¹

³⁸ 魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁 124-125。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ 錢穆：〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，《中國學術思想史論叢》（臺北：素書樓基金會，2000年），冊 2，頁 23。

⁴¹ 同前註。

錢穆提出戰國晚世的儒家，受到道家新宇宙觀的影響，一改原先儒家素樸的宗教意識⁴²，也就是從最高主宰、「人格天」變成具有某種超經驗規律的「形上天」⁴³。錢穆認為儒家思想之「形上天」係受到道家之影響，而勞思光也認為該時代儒道思想相混相容，思想屬於儒道混和之階段⁴⁴。然而，就算此轉變之因係受到道家之影響，亦只是形式上相近，而兩者「天」的內涵極為不同，錢穆認為，最大的差別即在於對於「自然」內涵的理解：

蓋莊老言化，皆倏忽而馳驟，虛無而假合，雖天地無所用心也，此所謂謂之「自然」也。《易傳》、戴《記》言化，則有其必具之徵，與其必至之業。此徵與業為何？曰生、曰有、曰開、曰成是也。故雖亦無為而自然，而可以見天地之大德矣。……故天地一大自然也。天地既不賦有神性，亦不具有人格，然天地實有德性。萬物亦然。萬物皆自然也，而萬物亦各具德性，（即各具其必有之功能）言自然，不顯其有德性。言德性，不害其為自然。自然之德性奈何？曰「不息不已之久」，曰「至健至順之誠」，曰「生成化育之功」。此皆自然之德性也。以德性觀自然，此為《易傳》、戴《記》新宇宙論之特色。所以改進道家畸物的自然宇宙論以配合於儒家傳統的人文德性論者，即在籀出此自然所本具之德性，以與人事相會通也。⁴⁵

錢穆認為道家言自然變化，著重在隨順變化、無目的性，此之謂「自然」，不含支配義、目的義。《易傳》、《禮記》雖然已脫離「人格天」而論「形上天」，

⁴² 原文為：「獨至莊周、老聃氏起，然後對於此種古代素樸的宇宙論，盡情破壞，掙擊無遺。蓋中國自有莊、老道家思想，而皇古相傳天帝百神之觀念始徹底廓清；不能再為吾人宇宙論觀念之主幹。」錢穆：〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，頁 22。

⁴³ 「形上天」指的是以「天」作為一「形上學意義的實體」的觀念，其與「人格天」最大的差別即在「意願性」之有無。見勞思光：《新編中國哲學史》，冊 1，頁 77-79。

⁴⁴ 同前註，冊 2，頁 60。

⁴⁵ 錢穆：〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，頁 33-35。

但此「天」非自然天，仍具有儒家的道德精神，有所必為、必至。「天道」與「德性」產生關聯，所謂的「德性」成為「自然之德性」，此自然乃指天地萬物生生不息、至健至順。錢穆認為「以德性觀自然」，是《易傳》、戴《記》新宇宙論之特色；而勞思光則以德性之「本體論解釋」(Ontological interpretation)說之，即指從一「存有」以說德性價值，以「存有」來界定「善」，也就是以此「存有」為德性根源，保持「道」的方向即是「善」⁴⁶。錢穆和勞思光的說法差別在於前者係著重在「宇宙論」，「以德性觀自然」則是說明此「宇宙論」之性格，而後者則是德性價值之尋根，兩者雖有不同，但卻共同指出此時儒家之轉變態勢。

近溪重視《周易》、《中庸》，並在貫通經典的次序上，以此兩者為優先⁴⁷，則《孟子》原本在「心性論」語境下所談的「赤子之心」，亦不免沾染上形上本體論的色彩，而有別於孟子、陽明純粹由「心性論」談道德本體。比起陽明，近溪更強調良知之根源，故，其將「良」字分論，強調以天為根源的「知能」。

此天賦之良知良能，在赤子身上特別容易顯現，近溪曰：

古今惟是孔孟兩人，默默打得個照面，如曰不慮而知，其知何等易也，然赤子孩提，孰知之哉，天則知之爾；不學而能，其能何等簡也，然赤子孩提，孰能之哉，天則能之爾。想當初孟子只是從赤子孩提此處覷破，便洪纖高下、動植飛潛，自一人以及萬人，自一物以及萬物，自一處以及萬方，自一息以及萬載，皆是一樣知能，皆是一樣不慮不學，豈不皆是一個造化知能之所神明而不測也哉！故曰：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。」⁴⁸

⁴⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》，冊2，頁67-68、99-100。

⁴⁷ 魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，頁124-125。

⁴⁸ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁272-273。

不慮不學的「良知」、「良能」雖然簡易，然而非赤子孩提卻不知不能，此處須注意的是，近溪在兩句「孰知之哉？」、「孰能之哉？」的反問後，皆提出「天」作為解答。可知「赤子孩提」的狀態的確具有特殊性，比起大人，「赤子」和「天」的距離更為接近。此處的特別接近，是由比較而來，換言之，「赤子」的特殊性，正由「非赤子」的狀態所凸顯，而所謂的「非赤子」狀態，指的便是成長過程中赤子之心的逐漸隱沒，於此處正可言赤子孩提的特殊性。

（一）從身心結構觀「赤子」的特殊性

在《孟子》一書中，「赤子」身分的殊異性並未特別被強調，後世儒者解釋「赤子之心」時，往往將「孩提之童」與「赤子」合觀，用來提點人先天道德判斷的本能。但在近溪的思想中，「赤子之心」除了是代表人的道德本能之外，他更具體地突出「赤子孩提」身分上的特殊之處，這也是其他儒者所罕言的。就如同龍溪所言：

佛氏從父母交媾時提出，故曰父母未生前，曰「一絲不掛」，而其事曰「明心見性」。道家從出胎時提出，故曰「砰地一聲泰山失足」，一靈真性既立，而胎息已忘，而其事曰「修心煉性」。吾儒卻從孩提時提出，故曰「孩提知愛知敬」，不學不慮，曰「大人者不失其赤子之心」，而其事曰「存心養性」。⁴⁹

龍溪認為三教的差別正在於談心性本體的進路取向不同：佛氏由「父母未生前」說佛性，道家由出胎時言真性、儒家則由孩提時的知愛知敬言天賦善性。「父母未生前」是佛氏常提起的公案：

⁴⁹ 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁154。

香嚴和尚在百丈會裏，直是聰明靈利，數年參禪不得，只為多知多解。百丈遷化後到瀉山。山云：「我聞汝在百丈先師處，問一答十，問十答百。此是汝聰明靈利，意解識想生死根本。父母未生時，試道一句看？」香嚴被瀉山一問，直得茫然。却歸寮中，將平日看過底文字從頭檢過，要尋一句可將酬對，意不能得。乃自歎曰：「畫餅不可充飢。」⁵⁰

此則公案為香嚴智閑禪師的悟道因緣。香嚴智閑（799-899）⁵¹ 參學於唐朝禪宗禪師百丈懷海（720-814），然而卻數年都不能悟道。後百丈懷海逝世，他改參其師兄瀉山靈祐（771-853）禪師，瀉山靈祐認為香嚴智閑不能悟道的原因，乃是因其參道皆以自身聰明伶俐應付，對於生死根本只是智識承擔。故其以「父母未生前」是個甚麼，令香嚴智閑回答，而其一時竟無言以對。此後「父母未生前」便用來指稱佛性、自性⁵²，《廬山蓮宗寶鑑·念佛正論卷第十·真如本性說》即正面表述：「真如本性者：父母未生已前，一真無妄之體，謂之本來面目。禪宗則曰：『正法眼藏』；蓮宗則曰：『本性彌陀』；孔子則曰：『天理』；《大易》則曰：『太極』。名雖有異，其實同一，真如本性也。⁵³」 「父母未生前」的公案，即是要人思考在肉身尚未成形之前、在生命的發生之前有個什麼。

而王畿提到的道家——更精準地說應該是道教，道教重視人的身體，呂洞賓〈敲爻歌〉認為道教的修行包含性、命兩端：「只修性，不修命，此是修行第

⁵⁰ 宋·蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，《中華大藏經：漢文部分》（北京：中華書局，1994年），冊77，頁215。

⁵¹ 生卒年資料出自「佛學規範資料庫」中的「人名規範檢索」，<http://authority.dila.edu.tw/person/>，生年係由卒年推算而得，而卒年為戊午光化元年，並未記載確切時日，故範圍落在898年09月20日至899年02月17日之區間。

⁵² 王麗梅：〈試論禪學對王陽明心學的影響〉，《宗教哲學》第38期（2006年12月），頁81。

⁵³ 元·普度編：《廬山蓮宗寶鑑》，《中華大藏經：漢文部分》，冊80，頁132。

一病。只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。⁵⁴」不論是欲以服用金丹以獲得超越生死的身體的「外丹」學，或是以自身身體為修行場所，以使生命由後天轉入先天的「內丹」學，兩者皆重視「身體」，此為道教的特色。也由於道教修煉的目的在於復返先天，故其對於後天何以不如先天，又既然已不如先天，該由何處立根基以便轉換此肉身皆有詳細的說法。其中「出胎」便是極為關鍵的事件，嬰兒降世代表著由「先天」落到「後天」，而落入「後天」，若順此生命之態勢而下，則終點便是死亡，龍溪所謂「一靈真性既立，而胎息已忘」指的便是此決定性的瞬間。「胎息」一詞出自《抱朴子·釋滯》：「得胎息者，能不以口鼻噓吸，如在胞胎之中，則道成矣。⁵⁵」道教認為胎兒雖然已是後天，然而在「出胎」之前，仍與「嬰兒」有別。「胎兒」的呼吸方式，屬先天性的內在呼息，和後天肺呼吸型循環系統有別。降生後的人當然無法回到「胎兒」之階段，然而卻可經由後天修煉以轉換身心，返還到如同胎兒的原始狀態，故道教言「修心煉性」，復返「先天之性」需要經過鍛鍊的過程，由「後天」復返「先天」，如此方能不落生死之途。

龍溪認為儒家和佛道之別便在於當下對「性」之肯定，佛家言「見性」，道家（此處指的是狹義的「道教」）言「煉性」，而儒家則由不學不慮的孩提階段肯定知愛知敬的道德心性。雖然這樣談三教的說法不一定是典型，但至少可看出就算是像龍溪這般熟悉道教的儒者⁵⁶，亦將儒家「孩提知愛知敬」、「赤子之心」並言，只是作為覺察「性善」之對象。

⁵⁴ 編撰者不詳：《呂祖志》，約出於明代嘉靖、萬曆年間。收入《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004年），冊46，頁523。

⁵⁵ 東晉·葛洪著，陳飛龍語譯：《抱朴子內編今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2001年），頁293。

⁵⁶ 王畿（1498-1583），是中晚明陽明學中會通三教的核心人物，關於王畿與道教的關係，可參閱彭國翔：〈王畿與道教——陽明學者對內丹道教學的融攝〉，《中國文哲研究集刊》第21期（2002年9月），頁255-292。

近溪雖將「赤子孩提」並言，但其「赤子之心」除了保留《孟子》言自主決定的道德本心之意外，也將《孟子》一書擺放至《周易》、《中庸》的生化架構之中，如此則「赤子」與「孩提」階段亦須有所區別，「赤子」到「孩提」階段間所經過的年歲，在其思想架構中是有特別的意義。所謂「赤子」，指的是甫出世的嬰兒，「赤」字有兩種解釋：第一為紅色。孔穎達解釋《尚書·周書·康誥》：「若保赤子，惟民其康義」句中的「赤子」為：「子生赤色，故言赤子。⁵⁷」顏師古注《漢書·賈誼傳》的「故自為赤子而教固已行矣」亦採取相同的解釋，其謂：「赤子，言其新生未有眉髮，其色赤」⁵⁸；第二為「尺」。李慈銘《越縵堂讀書記·槎庵小乘》：「尺字古通用赤……赤子者，謂始生小兒僅長一尺也。⁵⁹」但不論採取何種解釋，「赤子」皆解釋為剛出生的嬰兒。孟子提出「赤子之心」後，儒家對於「赤子」的討論，往往伴隨著「孩提之童」愛親敬兄的情感⁶⁰，正因此情感，孩提之童能自然地做出孝弟的道德實踐，那為何長大後便會失去「赤子之心」？近溪歸納了幾個「赤子之心」不顯之因：

曰：「今時勿論世俗是非，且請教赤子之心，如何用功？」羅子曰：「心為身主，身為神舍，身心二端，原樂於會合，苦於支離。故赤子孩提欣常是歡笑，蓋其時身心猶相凝聚。而少少長成，心思雜亂，便愁苦難當了。世人於此隨俗習非，往往馳求外物，以圖得遂安樂。不想外求愈多，中懷愈苦，甚至老死不克回頭。惟是善根宿值、慧自素清的人，他卻自然會尋轉路，曉夜皇皇，如饑芋想食，凍露索衣，悲悲切切於欲轉難轉之間，或聽好人半句言語，或見故先一段訓詞，時則憬然有個悟處。」

⁵⁷ 西漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），頁430。

⁵⁸ 東漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1987年），頁2248。

⁵⁹ 清·李慈銘：《越縵堂讀書記》（瀋陽：遼寧教育出版社，2001年），冊4，頁739。

⁶⁰ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁41。

所謂皇天不負苦心人，到此方信大道只在此身，此身渾是赤子。又信赤子原解知能，知能本非慮學。」⁶¹

近溪提出「赤子之心」不復見的原因是因為身、心支離，而所謂「赤子之心」得以存在之狀態是因為「身心會合」。赤子時身心渾融，然而隨著時光推移，心思越趨雜亂，甚至在孩提之時也可能已丟失「赤子之心」。世人丟失「赤子之心」後，愁苦難了，遂往往馳求外物欲獲得身心的安樂，然而越向外追逐，卻只是讓自己離天賦心性越來越遠。若能悟得自身原有天賦之性，則能喚醒此天賦心體，這也正是「逆復」的工夫。近溪以「身心支離」作為「赤子之心」隱而不顯之因，雖然近溪此處卻沒有清楚的提及此處「身」、「心」兩者之具體內容、兩者如何互動。近溪另有精氣、遊魂之說以解說從「赤子」到「孩提」、從「孩提」到「成人」究竟經歷了甚麼，以辨明人的身、心關係與時間因素造成的影響。

（二）近溪對身心關係的理解與詮釋

1. 形色天性——「形身」彰顯「天心」：

對於身心關係的理解，近溪採取了道教修煉架構的說法，《性命圭旨》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，此所謂順去生人、生物；今則形化精、精化炁、炁化神、神化虛，此所謂逆來成先、成佛⁶²」——也就是和宇宙生成次序「逆反」的修煉原理，認為逆反向上可以返歸道體、證悟本來真性⁶³。近溪言

⁶¹ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 37。

⁶² 徐兆仁主編：《天元丹法·性命圭旨》（北京：中國人民大學出版社，1990 年），頁 104。

⁶³ 蕭進銘：〈從外丹到內丹——兩種形上學的轉移〉，《清華學報》新 36 卷第 1 期（2006 年 6 月），頁 54。

「復性」，亦循此宇宙造化秩序逆反而上，人之生由「精氣」和「游魂」陰陽兩端合體而成：

羅子曰：「吾人之生，原陰陽兩端，合體而成。其一則父母精氣，妙凝有質，所謂『精氣為物』者也；其一則宿世靈魂，知識變化，所謂『游魂為變』者也。精氣之質，涵靈魂而能運動，是則吾人之身也，顯現易見而屬之於陽；游魂之靈，依精氣而歸知識，是則吾人之心也，晦藏難見而屬之於陰。交媾之時，一齊俱到，胎完十月，出生世間。其赤子之初，則陽盛而陰微，心思雖不無，而專以形用也，故常欣笑而若陽和，亦常開爽而同朝日，又常活潑而類輕風，此陽之一端，見於有生之後者然也。及年少長，則陰盛而陽微，雖形體如故，而運用則專心思矣，故愁感而欣笑漸減，迷蒙而開爽益稀，滯泥而活潑非舊，此陰之一端，見於有生之後者然也。人能以吾之形體而妙用其心知，簡淡而詳明，流動而中適，則接應在現前，感通得諸當下。生也而可望以入聖，歿也而可望以還虛，其人將與造化為徒焉已矣。若人以己之心思而展轉於軀殼，想度而遲疑，曉了而虛泛，則理每從於見得，幾多涉于力為。生也而難望以入聖，歿也而難冀以還虛，其人將與凡塵為徒焉已矣。」⁶⁴

此段文本甚為重要，近溪以陰陽來表示人的組成，個別而言組成要素有二：「精氣之質」與「游魂之靈」。「精氣」由父母精氣凝聚而成，寄附於精氣之中的則是宿世靈魂⁶⁵。然而從「精氣」、「游魂」談到「精氣之質」、「游魂之靈」時，則是談兩者的合一：「精氣之質」承載靈魂而能運動，是「吾人之身」，因顯現

⁶⁴ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 287-288。

⁶⁵ 陳立勝提到：「實際上『宿世靈魂』的說法在《羅汝芳集》中僅一處見，更常見的說法是「靈物」、「良知」、「性靈」。見陳立勝：〈「身不自身」：羅近溪身體論發微〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》2012 第 1 期，頁 15。

易見，屬陽；「游魂之靈」憑藉著精氣而能思慮，是「吾人之心」，因晦藏難見，屬陰。

此段有兩點須注意，第一，典故雖出於《周易·繫辭上》：「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」⁶⁶，但近溪從父母處言精氣之來源，可能係受到醫家及道教的影響⁶⁷。第二，近溪談赤子出胎之時的「吾人之身」、「吾人之心」，其實皆是精氣與良知（天心）交融之身心，只不過是關注的角度內外有別而已。換個說法，「赤子之心」是透過「赤子之身」（涵靈魂而能運動之身）而彰顯的「天心」；而「赤子之身」便是因為「天心」妙用而活潑周流之形軀。「赤子之身」不光是精氣血肉，而「赤子之心」也不是有生之前的、完完全全根源意義的「天心」，彼此已互相交涉、互相渾融。此段可解釋為何「赤子之心」已不是究竟之「天心」，且近溪進一步說明若不從事修養工夫，則由「赤子之心」下墜到「人心」乃有現實之勢，年幼時陽盛陰微，思慮和精氣之互動皆完整呈現於「吾人之身」。及其年長，則陰陽互易，成為陰盛陽微，知識思慮漸多、煩惱增生，

⁶⁶ 樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，2006年），頁540。

⁶⁷ 近溪思想受丹道影響可由三大方向見之，（一）即此處由父母處言精氣之來源，如〔日〕麥谷邦夫在〈道家、道家中的氣〉一文中所言：「在《抱朴子》的神仙思想中，『氣』起著怎祥的作用呢？首先，他把『氣』作為構成萬物的根本要素，對於人來說，則從作為源泉這樣的認識出發（《至理》）。而人通過父母稟受「氣」（《塞難》），這時就產生了稟受多少的差異，這種多少的差異就決定了人的壽夭（《極言》）。這種差異，是根據在受氣降生之際屬於什麼星而偶然決定的（《塞難》）。這種氣在生命活動中消耗，在用完稟受之氣時，人便死了（《地真》）。如果一旦使用完氣而死，就永遠失去了再生的機會（《至理》、《地真》），因此，對於實現長生不老，升化為神仙來說，首先就要求防止這種氣的盡竭。」收入〔日〕小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007年），頁261。（二）下文提及近溪以體內陰陽消長言人的一身，李慶龍注意到此種說法和宋末元初著名道士李道純《中和集·死生說》的說法類似。見李慶龍：《羅汝芳思想研究》（國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1999年6月），頁147。（三）近溪對「純陽」的重視，其並認為《周易》所有卦象皆統於〈乾〉，其謂：「乾乎〈乾〉，而〈坤〉將自統；〈坤〉且統矣，而況於六十有奇之卦、三百有奇之爻耶？故善言法天者必曰純陽，善言學聖者必曰通明。」《羅汝芳集》，頁513。

欣笑漸減而憂戚日增。近溪此處的說法值得留意，他將人由出生到死亡的過程，以「由陽到陰」四字說明，而這正好和道教的說法一致。道教崇陽貶陰，認為之所以會死，是因為陽氣逐漸分散、喪失，也就是由陽到陰的轉換過程。「所謂純陰，鬼也。純陽，仙也。陽氣既壯，即得仙之漸，功滿氣足，神化脫胎，真人出現，故曰身得神仙⁶⁸」，是以道教的追求，便在於修煉以得「純陽」之體，跳脫出由陽到陰的轉換歷程。《雲笈七籤·還丹內象金鑰匙並序》：「道有陽中之妙門，消陰之妙法。煉陽法有大小門，非一也……。故修丹者，術士煉純陽，出陽精，取而服之，變為純陽之身，是以就天，乃從其類，故名之曰『上昇』。九天天上無陰，乃純陽陽濤之境。⁶⁹」此時的「陽」與其說是與「陰」相對，不如說是完全的「純粹化」⁷⁰。

近溪亦由陰陽說明人之狀態，且依近溪的說法，他以「欣笑」、「開爽」、「活潑」等動作情態表「陽之一端」，而以「欣笑漸減」、「開爽益稀」、「活潑非舊」表「陰之一端」，可見此處近溪所言之「陰」，實表示「陽」之喪失，亦顯示出原先之「赤子」渾融之身心已不復在，身心二分。而復返其初的關鍵就在於明白人由天所出的原始狀態是「以吾之形體而妙用其心知」，而非「以己之心思而輾轉於軀殼」。這兩句話其實指向同個目標，即是以「屬陽的形體」為主，避免花大量心思。學生聽了近溪的回答，大為不解，認為老師的回答似乎是以身為主、以心為輔，這和古聖賢所言：身為形，心為神，心為身主的說法似乎正好相反。而之所以會有看似相反的結果，乃是因為近溪所言「屬陽的形體」（即上述提到的「吾人之身」、「赤子之身」），是「視聽言動渾然為一」之「身」，

⁶⁸ 元·陳致虛：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經注》，《中華道藏》，冊3，頁628。

⁶⁹ 宋·張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》（北京：中華書局，2007年），卷70，頁1555。

⁷⁰ 〔日〕石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版有限公司，1993年），頁268-269。

和「軀殼」大不相同，近溪實已有意的在用語上做出區別。與天最為相近的「赤子」狀態，便是「以吾之形體妙用其心知」——雖有心思，但是與形體一致的心思。何謂與形體一致的心思？近溪認為是與「視、聽、言、動渾而為一」之心：

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，自雖能視，而所視只在爹娘哥哥；耳雖能聽，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。⁷¹

人初生時，「視、聽、言、動、思」等知覺對象皆為圍繞在側的親人，目、耳、口、手足等身體機能皆由外在自然接觸所發動，而心思亦只圍繞這些事情，這是由外向內說。另一方面，心思既形之於內，而其發於外亦不外乎透過前述所言目、耳、口、手足等身體機能之顯露。於此雖然從分析上亦可言由外到內和由內到外兩方向，但從實踐言之，此時身、心實屬一片渾融而無內外之別。長大後則不然，專以心思為主，此時的心思是懸空而驟馳的，於此處說「性」則不是，因為此時的心思早已逸脫近溪所言之「性」——「有定向」的、身心一如的「自然狀態」了。

近溪對「身」的重視值得留意，亦常常引起弟子的追問。除了上述的段落，弟子亦認為近溪解釋《孟子》「形色天性」一章⁷²十分與眾不同，而近溪則回以：

⁷¹ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁43。

⁷² 羅子曰：「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『萬物皆備於我，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。如云：此個耳目手足，其生色變化處，即渾然是天下所謂最妙極神的天性，故我

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。……故邵子「天根月窟」之詠⁷³，始之以耳目男子之身，而終之曰：「三十六宮都是春。」蓋形軀本是屬陰，若天根月窟既相往來，則〈坤〉爻十八總為〈乾〉爻之所統一，似悉該四季以作長春。所以修心煉性者，亦必名之曰「純陽」也。⁷⁴

近溪認為一般對於《孟子》此章的解釋，皆偏重於「形色」背後的「天性」、「天理」，例如朱熹曰：「人之有形有色，無不各有自然之理，所謂天性也。踐，如踐言之踐。蓋眾人是有是形，而不能盡其理，故無以踐其形；惟聖人是有是形，而又能盡其理，然後可以踐其形而無歉也。⁷⁵」雖然解釋「形色」，但還是著重在「天性」，盡性自能踐形。近溪認為這樣的說法仍有太過輕視「形色」之嫌，踐形之「踐」應解釋為「行到底裏，畢其能事」，也就是完全發揮此身之官能。此處亦

此個耳目手足之形，一切世間賢人君子，都辜負空過了他，惟有聖人之最高極大者，乃於此形之妙，方為率履不越也。如此便見得萬物皆備於我，我能誠於反身，即其樂莫大焉者矣。仁德渾是個人，為道而遠人，即道不可以為道矣。」《羅汝芳集》，頁 332。

⁷³ 宋·邵雍〈觀物吟〉：「耳目聰明男子身，洪鈞賦予不為貧。須探月窟方知物，未躡天根豈識人。〈乾〉遇〈巽〉時觀月窟，地逢〈雷〉處見天根。天根月窟閑來往，三十六宮都是春。」見宋·邵雍《擊壤集》（臺北：廣文書局，1972年），卷 22，頁 9-10。

⁷⁴ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 50-51。

⁷⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集註》，頁 506。

須注意近溪提出「形色即天性」，然而要到聖人才能完全實踐此天聰天明之形色。近溪言「形軀」本是屬「陰」，而從赤子到聖人則是如同邵雍〈觀物吟〉所說：「耳目聰明男子身」到「三十六宮都是春」，是將「陰」存在之部分完全轉換成「純陽」，而其中的工夫即在「天根月窟既相往來」。換言之，陰陽相往來有助於由「陰」修煉成「純陽」。邵雍的〈觀物吟〉歷來解釋不一，楊儒賓認為是悟道之語言⁷⁶，談的是具體的身心修煉之學⁷⁷。近溪亦常引用邵雍之語言，這也和近溪特別重視《周易》的思想性格息息相關。「天根」、「月窟」指的便是

〈復〉 、〈姤〉  兩卦，近溪認為這是邵雍之學問根源，其謂：

後人粗心浮氣，把動便看做〈復〉，把靜便看做〈姤〉，把動靜之間便看做〈復〉、〈姤〉之際有個地方、時候相似。卻不思〈乾〉遇〈巽〉時，地逢雷處，〈乾〉為〈巽〉所自出，〈坤〉為〈震〉所由生，所謂陰陽互為其根，而兩不相離者也。大抵學《易》，先須〈乾〉、〈坤〉二卦識得明盡。蓋〈乾〉以始〈坤〉，〈坤〉以終〈乾〉，〈乾〉之始處，未嘗無〈坤〉，〈坤〉之終時，未必非〈乾〉，二者原合體而成者也。堯夫因諸卦爻象太似分析，故為此詩打合吟詠，欲令學者亦自得之。此則其本旨也。⁷⁸

近溪認為〈復〉、〈姤〉雖然解釋成「一陽初生」和「一陰始生」，但並不宜逕認為這便是動、靜二分，這樣截然二分，便失去「陰陽互為其根」的動態變化，〈姤〉的卦象為〈乾〉上〈巽〉下，「〈乾〉遇〈巽〉時」為其動態義；〈復〉

⁷⁶ 楊儒賓：〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁115。

⁷⁷ 同前註，頁123。

⁷⁸ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁71。

則是〈坤〉上〈震〉下、「地逢雷處」。由〈坤〉到〈震〉的一陽生，即是「乾之始處，未嘗無〈坤〉；〈坤〉之終時，未必非〈乾〉」；由〈乾〉到〈巽〉時的一陰生，則是「〈乾〉以始〈坤〉，〈坤〉以終〈乾〉」。近溪強調所謂的〈乾〉、〈坤〉，彼此皆處在轉換的過程中。將此「〈乾〉〈坤〉互為其根」言人身之呼吸亦同，其謂：「氣則有呼有吸，呼則溫，即〈復〉也；吸則冷，即〈姤〉也，其始呼即吸以為呼，吸即呼以為吸，原只是一氣而往來有差殊爾。⁷⁹」人的呼吸循環亦是一氣之流行，「吸」、「呼」分別為氣體的進入和排出，但近溪將兩者視為連續的一組動作，故言「始呼」即「吸以為呼」，「始吸」即「呼以為吸」。由此可以看出，與其將重點放在何者屬陰，何者屬陽，近溪真正要說的其實是動靜之間的往來不已。然而，使「赤子之身」漸漸變為「人身」之「陰」的原因到底是什麼？近溪引了邵雍〈觀物吟〉作為煉成「純陽」之指引，即是為了強調動靜相交、剛柔互代，「陽」的特質便是此生生不息。然而，「赤子之身」一開始即是陽盛陰微，則為何人越長大便離「陽」之狀態漸遠？以下則帶出近溪對「軀殼」之看法。

2. 「赤子之心」的喪失：「形軀」屬陰，血肉都是重滯

近溪在使用「陰」、「陽」時，實有多層次之意義，而不宜遽認為所謂的「陰」即表負面且必須以「陽」消除之，而宜就語境的不同闡明其真意。如「遊魂為變」為吾人之心，則究竟屬陰屬陽？於上述的引文中近溪認為其為陰，原因是：「晦藏難見」，此處言其屬「陰」係由於和明顯易見的身體相比而得出的結論，而不是遽指「心」是需要被消除的陰晦，若直接分論二者，其謂：

⁷⁹ 同前註，頁 72。

精氣為物，便指此身；游魂為變，便指此心。所謂形狀，即面目也，因魂能游，所以始可以來，終可以返，而有生有死矣。然形有生死，而魂只去來，所以此個良知靈明，可以通貫晝夜，變易而無方，神妙而無體也。⁸⁰

「游魂為變」是「心」、是神妙無體的「良知靈明」，此「良知靈明」通天徹地、涵古概今，近溪將「精」、「神」皆收歸於此「良知」，兩者皆只是對「良知」的形容，而不具備實質的內容⁸¹。另一方面，「軀殼」（或稱「血肉」），則與前述的「形色」有別。近溪將「天命流行於軀殼後的生生之身」稱為「形色」：「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。⁸²」若以《孟子》大體、小體的方式來談，則「形色」、「赤子之身」指的便是聽從「大體」的「小體」，而「軀殼」則是「小體」：

人之為人，其體實有兩件，一件是吾人此個身子，有耳有目，有鼻有口，有手有足，此都從父精母血凝聚而成，自內及外，只是一具骨肉而已。殊不知其中原有一件靈物，圓融活潑，變化妙用，在耳知聽，在自知視，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。心，則孟子謂之曰「大體」，蓋體中之大者也；耳目口鼻四肢，孟子謂之曰「小體」，蓋體中之小者也。顧人從之何如耳？從其小，則為小人；從其大，則為大人。心止方寸，如何卻為大？身長

⁸⁰ 同前註，頁 70。

⁸¹ 羅子曰：「……蓋吾人此心，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。」同前註，頁 73。

⁸² 同前註，頁 133。此種說法不只一處，例如：「蓋吾身軀殼，原止血肉，能視聽而言動者，仁之生機為之體也。」見《羅汝芳集》，頁 111。

七尺，如何卻為小？蓋目只管看色，耳只管聽聲，鼻口只管臭味，四肢只管安逸，所欲所嗜所求，不過面前受用，不能相通，更不知有其他。⁸³

所謂的「軀殼」，其實就是喪失生機的身體，因為生機不能流動，身體中感官和感官之間不能互相連通，近溪謂「蓋此個天心，元賴耳目四肢顯露，雖其機不會滅息，而血肉都是重滯。⁸⁴」不同感官受到不同欲望的驅策，而將圓融活潑、變化妙用的生機桎梏。根源義的「天心」雖然透過身軀才能顯露⁸⁵，然而反面來說，「天心」亦受到血肉的牽制：「心屬人身，形跡之易滯。危而易滯，所以形跡在前者，滿眼渾是物欲。⁸⁶」故所謂的「形色」和「形軀」的差別，簡單來說即是前者是生機貫通、感官之間互相連屬的身體，而之所以能夠如此，則是因為由「天」所受的生機尚未被慾望所湮沒。

由此可知，雖然近溪也談「心為身主」，然而此時的「身」指的是已喪失生機、只剩下欲望之血肉，若是天賦之身心，則全體皆生生流行，根本不會有身、心對立的問題。但因為有了血肉，則感官追求欲望之滿足之必然，亦不得不談，近溪因而採用陰陽的方式來處理。惟中國言「陰陽」，並非鐵板一塊。日本學者石田秀實提出「硬二元論」、「軟二元論」來解釋陰、陽的關係。簡單來說，「硬二元論」指的是：「陰、陽為二極構造，沒有循環、變化的靜止二元論」⁸⁷；「軟二元論」指的是：「陰、陽能夠互相轉變為他者的『持續循環運動的事物本

⁸³ 同前註，頁 141。

⁸⁴ 同前註，頁 29。

⁸⁵ 近溪曰：「『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？」同前註，頁 87。

⁸⁶ 同前註，頁 245。

⁸⁷ 〔日〕石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》，頁 291。

身』。……一方面對立，一方面又能融合而運動著的事物。⁸⁸」由此可知，所謂的「陰陽」，有時表示二元對立，有時又只是一元的不同狀態互相轉換，更有甚者，「硬二元論」和「軟二元論」可以同時存在，只是分屬不同層次。近溪的身心關係即可作此理解，「〈乾〉以始〈坤〉，〈坤〉以終〈乾〉」，陰陽互為其根，此時的陰陽屬於「軟二元論」之範疇，唯此「軟二元論」仍存在主從關係，「陽」統「陰」，「良知」為「肉身」之主宰，如此才是一「道德的身體」，就如同孟子中「大體」與「小體」之關係，這是儒學傳統中的說法。而引入道教修煉模式的則屬「硬二元論」，身心這種互為其根、循環不已的狀態即是純粹化的、理想化的、硬二元的「純陽」，為修養工夫所必至，而需要消除的「陰」便是身心支離、是由「形軀」（欲望的身體）所主導的不自然狀態。故赤子時的「陽盛陰微」、「專以形用」，指的是原本的、自然的、道德的身體；而成人後的「陰盛陽微」，指的是身心支離、不自然的（脫離天然狀態的）身體，而不應理解成近溪注重身多於心（天心、良知）。故人雖具有「良知良能」，然而此天然狀態卻會隨著時間經過而漸趨變化，甚至丟失，所以不能只停留在「赤子」狀態的道德本能（或可以說是無法停留），而必須正視此道德本能，以之為自身與造化自然最接近之狀態，才能有向上異質性的一躍。「精氣之身」（自然的身體）雖優於「心知之身」（支離的身體），但兩者皆已是形而下之層次，「神」則是超越陰、陽之上的存在，聖人能成為聖人的原因，就在於能與「神」合德，這才使得身不徒身、心不徒心。簡言之，所謂「赤子」雖然是「陽盛陰衰」，可畢竟已是形而下的存在，但仍非「純陽」，不是人所存在最理想的狀態。換句話說，人的目標並非只是「不失赤子之心」，而是要從「赤子之心」為出發點，以追求更善、更好的狀態。

⁸⁸ 同前註，頁 287-288。

四、赤子之心的內容：孝弟慈

(一)「孝弟慈」的定義

近溪由「孝弟慈」之情言天賦生生不已之性，此亦可從「孝弟慈」的出處加以考察。一般而言，「孝弟」並稱乃是儒學傳統，《大學》亦是「孝弟慈」並言，其解釋「治國必先齊其家者」云：「治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。〈康誥〉曰：『如保赤子』，心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也！」⁸⁹在《大學》的思想系統中，道德原則和政治原則同一，治國平天下的前提在於齊家，若連和自身關係最緊密的家庭都不能整治，又如何管理更大範圍、人際關係更複雜的國家天下。而所謂的「齊家」，亦只是孝弟慈三件事，也就是家族成員間最純粹的情感：對長輩孝順，對兄長敬順友愛，對子女慈愛。這樣的情感推擴到政治治理上，君民關係就如同父子關係，人民敬愛君主，君主則以「如保赤子」的態度對待人民，如此則國家亦只是家庭關係的擴大與延伸。

近溪的思想和《大學》大致相同，但對於「孝弟慈」三者間的關係，有更多的說明和闡發，近溪言：

夫孩提之愛親是孝，孩提之敬兄是弟，未有學養子而嫁是慈。保赤子，又孩提愛敬之所自生者也。此個孝、弟、慈，原人人不慮而自知，人人不學而自能，亦天下萬世人人不約而自同者也。⁹⁰

⁸⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁12。

⁹⁰ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁108。

在上文中，近溪並沒有重新解釋「孝弟慈」的表現行為或作用，而是他將「孝弟」的情感表現限縮在「孩提」時期——只有「孩提」時的愛親、敬兄才是「孝」、「弟」，而「慈」也是由孩提時之愛敬所生。這正和前章所提到的：「赤子」的特殊性相為呼應，此階段自然生發之情感，是視聽言動思合一之情感，正是與天體段最接近的表現。且此最初之自然流露的情感，不單單只是情感發用類型的源頭，更可進一步歸納修身治世之原理原則。近溪言：「為人君，止於仁，雖列之以五，至孝弟慈，則括之以三。及云『未有學養子而後嫁』，則慈又孝弟所從生，而渾然良知之自有者也。仁讓之興彌廣，而感通之本益微，非古至善，其孰能與於斯？」⁹¹此處近溪將〈大學〉「止於至善」所提到的德行分層次排列，「仁敬孝慈信」這五種德目，可以歸納成「孝弟慈」，後者比前者更為基本且重要。這樣的說法將孝弟慈三者分出層級，孝弟慈三者雖然都是由天所賦的情感，然而這樣的天賦之情落在現實生活，仍舊有「發生次序」上之先後：

羅子曰：「母之育子也以慈，子之事母也以孝，常分也。分而曰「常」，言天彝民秉，根乎心，見乎情，而必不可已者也。本必不可已之心之情，而慈以啟孝，孝以答慈，已為常分，況慈不徒慈，而時之所遭，且節以慈焉，是則慈之常而變者也。古今天下，凡為人母焉者，孰不期子之育也，然時其常，則為慈也易，時其變，則為慈也難。夫慈以啟孝，孝者既極其至矣，則孝以答慈者，又莫容以易易為之哉？」⁹²

此段重點有二，一為母子間的靄靄親情為天性，然而在情之所發的順序上，實是先有慈再有孝，「慈以啟孝，孝以答慈」，但這並非意味「孝」需要外在因素或條件才足以發動，而是落在形而下的現實世界而言，父母本來就先於子女而存

⁹¹ 同前註，頁 344。

⁹² 同前註，頁 374。

在。其二，強調「時」的重要，「慈」和「孝」並非只有一種表現形式，有時因為遭遇的狀況不同，反而要做出看似與慈愛、敬順相違背的舉動，而其用意實在慈愛敬順之可能，這也就是近溪前述所言，真正出自本源的孝弟慈，不能以行為的表現作為判斷的基礎，隨順不同的境遇也可能做出看似相反的行為。因而，能根據不同狀況而做出不同的應對，才是真正能把握根源的人，若能復返其體而達其用，則其用並無一定的標準，端看行為的內在用心而論。

上述近溪的「慈以啟孝，孝以答慈」是從情在現實中的發用次序來談，「慈」與「孝弟」之間，只是相互的關係，難謂「慈」是「孝弟之所自生」。故近溪之所以如此言「慈」，必然還有其他原因，在另一則近溪的語錄中，在另一則近溪的語錄中，近溪以「慈母之字嬰兒，場師之培寶樹」來形容造化之功，這樣自然而然的生機和愛養滋扶，人力殆難至此，若真要以人的情感來類比，便是母親對嬰兒的愛，場師⁹³對其所植之物的殷切期盼。造化之機生生不已，於是成就天地萬物，母親和場師亦是如此，他們皆抱持著期待嬰兒、植栽長大的心情。雖然只是譬喻，但若細察近溪選擇的譬喻對象，實可透顯其學說主旨與性格。身為父母，就算子孫不肖，亦不能放棄，而必須盡全力感通化導，這才能說是「慈」道之極。若因子孫不親愛對待己身便放棄彼此間的情感，則是自斷生機，斷了與萬物感通的能力⁹⁴。反之，子女對父母之孝敬亦然。

⁹³ 此詞語出自《孟子·告子上》：「今有場師，舍其梧櫝，養其槲棘，則為賤場師焉。」意為整治場圃之人。宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 468。

⁹⁴ 羅子曰：「此『命』字，亦當就已說：我命該當為子孫辛苦，則可；若說：我命該當有不肖子孫，則生意已自本身斬了，是自己先不肖矣，又安能貫通於不肖子孫也耶？故人生萬一不幸遭際有此，必須與之同生死患難，感通化導，力有時而盡，心無時而解，乃是慈道之極也。嗚呼！己慈既極，則子孫又安有不可移之理哉？大抵世人論理，皆是責人厚而責己薄處失之，故程子云：『細思吾身在天地間，有多少不盡分處』，正謂此也。學者不可不加猛省。」見《羅汝芳集》，頁 78。

1. 孝弟慈顯示造化之功，為入契天心道脈之幾

由上述文本可知，近溪言孝弟慈並不只停留於道德行為的描述，而實已上升至道德原理、原則的層次。若只停留在行為的描述，則無法由人生界的存在而言及整體的存有界，亦無法作為徹上徹下的道德實踐。近溪之所以如此重視「孝弟慈」，最根本的原因即是其顯示造化之功，可貫徹形上形下，其謂：

如男女媾精以為胎，果仁沾土而成種，生氣津津，靈機隱隱。云是造化，而造化不以為功，認為人力，而人力殆難至是，此則天心道脈，信為潔淨精微也已。」曰：「此後卻又如何用功？」羅子曰：「吾子只患不到此處，莫患此後工夫。子若不信，請看慈母之字嬰、場師之培寶樹。」⁹⁵

正如同上一小節所提，「慈」在近溪思想中，並不是簡單和「孝」、「弟」並列，相較於「孝」、「弟」，「慈」更可說具有與造化同等的美德，追尋這種莫知所由卻源源不絕動力的來源，正是從存在界躍入存有界之契機。在近溪與弟子問答中，弟子提出在形而下的世界中，仍有些例子可以充分體現造化之功，如：動植物的繁衍行為，這種近乎從無到有的生發行為，若說是造化之功，則造化未嘗以此為自身的功績；而若說是人（物）力，則有限的存在物又沒有如此大的力量。弟子認為這正是天心道脈，此處用「道脈」一詞，正表明天命於人身的傳承，正如同血脈一樣，有本有源。弟子進一步問道，知得天命之性在己，則此後如何用功？近溪回答只怕不能復性，而復性之後沒有工夫的情況根本不必考慮。就如同上文提到的例子——「慈母之字嬰」、「場師之培寶樹」，嬰兒之於母親、寶樹之於場師，皆是愛養滋扶之對象，然而近溪的重點放在「母親」和「場師」對嬰兒、寶樹極盡所能付出關愛和照顧，而不是「母親」和「場師」該如何正確

⁹⁵ 同前註。

地照顧嬰兒和寶樹，這並非意謂實踐上的方法步驟不重要，而是若出於真心，便自會去尋求使其健康成長的方法。值得注意的是近溪所用的譬喻，其以「慈母」和「場師」比喻「造化」，除了讓「慈」有本體化的傾向之外，亦點出這種自然而然、不學而知能的情感表現，正是造化之功的具體展現，也正因為如此，「孝弟慈」這樣的情感並不只是受生理驅使的情緒，而是「道德情感」⁹⁶，是道義之心在經驗上的顯現⁹⁷。若抓住這些線索，便能衝破形上、形下之分野，這也正是「孝弟慈」和一般情感不同，而特別受重視的原因。

2. 從善人到聖人：信關的一躍

在近溪的思想中，「赤子之心」雖是人從天而生後，最接近天的態樣，然而並不能直接將其說是本來心、源頭心。本來心、源頭心應是「道心」、「天地之心」，屬形而上的層次，「赤子之心」已是形體既分之後的心體狀態，不可謂源

⁹⁶ 李明輝提及：「康德《道德底形上學》認為將這種情感稱為一種道德的感覺（Sinn），並不恰當。因為『感覺』一詞通常意指一種理論性的、牽涉到一個對象的知覺能力；反之，道德情感（如同一般而言的愉快或不快）卻是純主觀的東西，不提供知識。依康德之見，道德情感『必須被視為法則加諸意志的主體結果』；『它並非意志底決定之原因，而是其結果。然而就其為情感而言，道德情感與一般情感在性質上並無二致。因此他說：『……情感無論是由什麼所引起，永遠是自然的。』又說：『……一切情感均是感性的。』就此而言，道德情感與一般意義的『感覺』亦無不同，因為康德將這兩者均歸諸感性。」然而，儒家中所言之四端之情、孝弟慈，並非此種由外在對象所牽引之情緒激發，其認為：「以惻隱、羞惡、辭讓、是非為情固可，但此『情』並非情、理二分的間架中的『情』，亦非後期康德所理解的『道德情感』。後期的康德雖然將『道德情感』與具有知識意義的『感覺』區別開來，但道德情感本身仍屬於感性地層面，與感覺為同質。德國現象學家謝勒討論『價值感』時，為避免與一般意義的『情感』相混淆，特地以 *Fuhien* 一詞取代通常使用的 *Gefuhl* 一詞。依他之見，一般意義的『情感』係在肉體中有確定位置的一種感性狀態，而『價值感』則是一種先天的意向性體驗。謝勒批評康德的倫理學，其中一個論點便是：康德把『先天的』等同於『理性的』。」見李明輝：《儒家與康德》，頁 117-118、135-136。

⁹⁷ [法] 弗朗索瓦·于連著，宋剛譯：《道德奠基——孟子與啟蒙哲人的對話》（北京：北京大學出版社，2002 年），頁 34。

頭。故，雖然讚其美善，但卻不是能夠承擔、依靠的對象。近溪以《論語》「善人」來形容保有「赤子之心」，但卻未敬順於天的人們：

羅子曰：「《論語》之於善人，再三稱許，總是夫子愛他資質之美，故倦倦致意，然嘆才之惜，每寓於中。至答子張，則明白說出，其曰不踐跡，正是見他善處；其曰亦不入室，部又是惜他徒有善處。觀孟子之評樂正子一段，便可見矣。若以他因不踐跡，故不入室，則聖門學者無限，皆是踐跡，豈便皆可入室耶？要之，夫子之取善人，真為其可以入聖而然。觀其嘆聖不可見，而及於善人，則善人原非不可以入室者，乃卒善而不聖，則夫子安得不以亦不入室惜之也哉？細味『亦』之一言，則致警子張諸人之意，具見詞外。蓋子張原因夫子再三致意善人，故特來質問，是有欣仰善人之意。夫子卻揚而抑之曰：豈為現前諸人不入室？即善人雖能不跡而善，然亦不入室也。今竊共諸君商之，吾夫子所居之室，原是甚麼去處？果是甚等風光？如何及門之徒與一時賢士，竟無一個可以入選？其最當意只是顏子，然以不見其止為惜，則他又更何說哉！某每誦德行分科，謂：為英才之盛，殊覺其為人品之衰，後參對軻氏願學去處，把來一齊推倒，乃知所見不甚差，且知夷、惠、冉、閔諸公，總未跳出善人窠臼中也。今想要跳出，則須是先過信人一關，蓋善則即為聖堂，廣大無邊，貫通不隔，萬物皆備，千載同然。中間卻有一個門限，所謂善有諸己也。夫善而固有諸己，即孟子所言性善，只到此關，則人人生疑，信者萬無二一。既信關難過，則美大聖神，其深宮密室，又安望能窺其邃奧而享其榮華也哉？敢因論善人，而為吾儕共致勗云。」⁹⁸

⁹⁸ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁40。

聖人和善人的差別在於前者深諳聖學，而後者惜其「質美未學」，故於聖人之學也只能做到「登堂而未入室」的程度。「善人」雖然能夠不依憑先聖先賢之道，自任其本心平平做去而無惡，然這樣的程度，還不能夠入聖賢之門。《孟子·盡心下》浩生不害和孟子有一段關於樂正子的討論，浩生不害向孟子請益樂正子何許人也，孟子回以「善人也，信人也」。而所謂的善、信，孟子接下來給出了一連串的解释，其謂：

可欲之謂善，天下之理，其善者必可欲，其惡者必可惡。其為人也，可欲而不可惡，則可謂善人矣。

有諸己之謂信。凡所謂善，皆實有之，如惡惡臭，如好好色，是則可謂信人矣。

充實之謂美，力行其善，至於充滿而積實，則美在其中而無待於外矣。充實而有光輝之謂大，和順積中，而英華發外；美在其中，而暢於四支，發於事業，則德業至盛而不可加矣。大而化之之謂聖，大而能化，使其大者泯然無復可見之跡，則不思不勉、從容中道，而非人力之所能為矣。聖而不可知之之謂神。⁹⁹

善、信、美、大、聖、神由此成了儒家修養論的化境指標，照孟子的原義，善人因其善而受到大家的喜愛，但這仍然是從外在判定。信人則是將標準從外在轉為內在，善於己有之，此則所謂信人。善的根源確立之後，便是由內往外的逐步體現，隨著充實發越的程度不同，又可分為「美」、「大」、「聖」、「神」。近溪在他處更將「善、信、美、大、聖、神」的層次重新安排，後四者不再只是層層遞進的修養境界，而皆是由性出發¹⁰⁰。若要將此六者略為劃分，則善人是發

⁹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 520。

¹⁰⁰ 「黃中所通者，即一陽真氣，從地中復，所謂：克己而復者也；中通而理者，即陽光而明，所謂復以自知，而文理密察，以視聽言動而有禮者也。故從此而美在其中，從

端處，而信人開始才是真正立穩根基，可以開始進德修業。樂正子正是在善、信之間，其見得有個可欲、可愛的東西，然而卻不敢相信這個東西竟是從己身所出。樂正子在半信半疑之間，就錯過了得「黃中通理」的機會，此處近溪結合了《周易·復卦》的說法，樂正子在善、信之間，即是無法見天地之心；既見不得天地之心，就更無法到達「黃中通理」的境界。近溪將善人到信人，信人到聖人的修養過程以《周易》的卦象表示，〈復〉初九《象》曰：「復，其見天地之心」，表示天賦之性的存在；〈復〉六四《象》曰：「中行獨復，以從道也」，則是由其爻位和初九相應，故雖是陰爻，然而實際含意是「故己能己焉，是謂『中行獨復』，中行獨復，惟顏氏之子庶幾。夫子所以語之曰『克己復禮』，又曰『一日克己復禮，天下歸仁』。信哉，復其見天地之心矣乎！¹⁰¹」所謂的「己能己」，也就是近溪在他處解釋「克己復禮」為「能身復禮」時所下的定義：「復可謂用全力之能於自己身中，便天機生發而禮自中復也。¹⁰²」兩相參照之下，可知「中行獨復」在近溪的解釋下，即是人自身發現天命在我，自身原有一段生化化的精神，相信天賦之性為純然至善。從〈復〉初爻的「天賦之性」到達「覺天賦之性」，放在近溪對《孟子》的解釋中，也可以說是由善到信的轉化。

3. 以《周易》卦象表復性後層層遞進之狀態

信得善性在己後，便是一層層化境的到達，近溪通常以〈復〉表示「覺悟」，而以〈坤〉表示頓悟後的境界、成效，〈坤〉六五《文言傳》曰：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四肢，發於事業，美之至也。¹⁰³」弟子曾問近溪，〈坤〉

此而暢于四肢，發于事業，便是以所可欲而先諸己、施諸人，通諸天下及諸後世，方可以望乎大而化、化而神也。樂正子以後，則孔孟此路正脈斷絕不談。」見明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 154。

¹⁰¹ 同前註，頁 324-325。

¹⁰² 同前註，頁 360

¹⁰³ 樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 229。

六二爻辭為：「直方大，不習無不利」，然而《文言傳》的解釋卻是：「『直』其正也，『方』其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。¹⁰⁴」前者似是無工夫，而後者卻強調「敬」，則此兩者要如何調和，莫不是「敬」到熟處，才能不習無不利？近溪回以：

「直方大」為六二爻詞，且與六五相應，豈皆只從既熟之後說耶？大抵學者說經，不免心粗氣浮，故每在言句執著而未向根源理會，故其見弗徹而其旨弗融也。某竊謂：《易》首〈乾〉〈坤〉，而〈乾〉則又統乎〈坤〉也，若味〈坤〉之詞而不本之乾，則其德非順，而事亦不謂之代終矣。故他爻或少參差，若二五中位，正全〈坤〉體，而默應乎〈乾〉，比於磁之吸鐵、硝之爆銃，潛通迅速，大有甚焉。此諸君要識直方而大之意，只把葭灰候氣來看，其時至灰飛，便是〈乾〉出乎〈坤〉，所謂生而直也。即此微竅，而約同率土，更無分寸不生，亦無纖毫不宜，便是方而大也。其機不疾自速，不行自至，勢且莫之能禦，夫豈待習而始利耶？此與六五黃中通理，暢達四肢，渾然一樣，是雖天地造化之妙，而吾人學問，亦即此而在。」¹⁰⁵

近溪認為〈乾〉統乎〈坤〉，故解釋〈坤〉卦的卦爻辭都皆應參考於〈乾〉卦。〈坤〉卦的二、五爻是中位，可代表〈坤〉體，故應於〈乾〉體。兩者之相應，就像磁鐵和火槍中的彈藥，一被吸引或點燃即產生一連串的作用而難以中止。近溪連用了兩個比喻來說明〈坤〉體默應乎乾的潛通迅速，故「直方大」其實可拆解成兩個部分，分別為：「生而直」和「方而大」，前者即是「〈乾〉出乎〈坤〉」，人能反身而覺悟自己具有天賦之善性；後者則表明此覺悟之後的功用，自是向外

¹⁰⁴ 同前註。

¹⁰⁵ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 49-50。

推擴而不能已，成莫之能禦之勢，自然不是工夫熟習後所獲得的效驗。這種明得自身心性後，而暢達四肢、發於事業，以至於家國天下的狀態，近溪則借〈坤〉卦六五爻加以表明¹⁰⁶。近溪解釋此段時，亦由「陽統陰」加以解釋，君子能夠黃中通理、正居位體，近而達到暢於四肢、發於事業的效驗，乃是由於：「蓋一陽元氣，從地中復，所謂由乎己，黃中通理，正位居體也。由是視聽言動，一之於禮；由是其為父子兄弟足法，而天下國家視諸掌，則美在其中。暢四肢，發事業，是美之至，善之極。顏氏之子，真聖於復，復而聖者乎？¹⁰⁷」能夠由乎己，便是「一陽元氣，從地中復」，便是「復，其見天地之心」，也就是從混沌不明中明得至善在己。「天地之心」在天地間為生生不已之氣，在人身上為天賦善性，復性便是覺己身之善性，近溪謂：「復者陽而明者也。『黃中通理，正位居體』，是身之陽所自明也。『暢於四肢，發於事業』，是陽之明所必至。¹⁰⁸」「黃中通理，正位居體」便是形容人一旦覺悟，則立刻躋身入聖之門，後續雖還有一段工夫，亦是此性所提供生生不已之動力，故曰「必至」。「復」是「陽而明」的工夫，然而「陽之明」有所必至的目標，近則暢於四肢，遠則發於事業，此事業即是「天地之節文」，也就是「禮」。復性後便會自然流露出經緯天地之規則，禮文作為天心顯露的形式，仁為禮之根源，禮為仁之表現。

五、結論

「赤子之心」和「孝弟慈」雖然是儒家經典中再三出現的概念，但正因為幾乎所有儒家學者皆會提到此概念，經由相互比對，便不難從中發現各家學說特

¹⁰⁶ 樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 229。

¹⁰⁷ 明·羅汝芳著，方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理：《羅汝芳集》，頁 324-325。

¹⁰⁸ 同前註，頁 83。

色與差異所在。在近溪的思想中，「孝弟慈」被提升到由「修己」到「治平」的三大原則，不只是道德原則，亦是政治原則，且人之所以能夠有「孝弟慈」是由「赤子之心」所發，以上皆已受許多學者所注目。

然而，若細究「赤子之心」一詞，便至少有兩個考察方向可以重新檢視，第一，所謂「赤子」指的是出胎後到孩提幼童前的嬰兒時期，此是縱貫時間軸上的特殊身分；第二，既有「赤子」之「心」，則不得不提到做為心之載體的「身體」，近溪於此做了和其他儒者十分不同的解釋，他以陰陽消長的狀態去談從赤子到成人。惟近溪雖言陰陽消長，但他解釋「陽和」的方式，亦以儒家人倫關係作為解釋，由此可看出近溪思想雖融合了道教的解釋模型，但其宗旨仍是歸宗於儒家，且「赤子」雖然陽盛陰微，然究竟屬形而下，故仍必須工夫以達形而上之「神」。綜上所述，不論是由天到人的縱貫層面，或是人所構成的身心橫向關係，皆可發現近溪思想中的「赤子之心」其實就是人心的原始狀態，此原始狀態和身體合而未分，雖不為一但亦不可言二。且必須注意的是，人心的原始狀態只是與天體段相似，但不是天，故需常常敬順於天，「赤子之心」本身不具備最後承擔之力量，此力量和標準皆是「天」而不是「人」。

確定了「赤子之心」是「天心」到「人心」間曲折態樣的展開端點後，便可談其實質內容究竟有何可以依憑，這就是「孝弟慈」的提出。「赤子之心」發出「孝弟慈」，此不學不慮的親愛之情，正是天所賦予人能夠成聖之根據。若由此情悟入善性在己，則可入於「美、大、聖、神」之境，其中過程亦可由「見天地之心」、「中行獨復」、「黃中通理」等卦象說明。但若執此善性所發之情，卻終究未能過得「信關」，則就算有鄉人稱善、稱孝之表現，亦如同無源之水，最終也只徒具形式。近溪言「孝弟慈」不僅從正面立論，亦未忽略徒具形式之「孝弟慈」的負面效果。除此之外，其將「慈」的地位抬高，解釋成「孝弟所從生」，為的便是標舉「慈」便是如同天道生化般無所止息的生生之機，由此亦可看出近

溪思想中所有概念的討論，其實都不出「天人關係」之範疇。近溪雖然被歸為泰州王門，但其心學已出現「由心轉性」之趨向，甚至是著重強調天賦之性背後之「天」的思想意趣。

引用書目

一、傳統文獻

- 西漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 東漢·班固著，唐·顏師古注：《書》，臺北：鼎文書局，1987年。
- 魏·何晏注，梁·皇侃疏，清·鮑廷博校：《論語集解義疏》，臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成原刻景印，卷3。
- 魏·王弼撰，東晉·韓康伯注：《周易註》，《文淵閣四庫全書》，冊7。
- 東晉·葛宏著，陳飛龍語譯：《抱朴子內編今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2001年。
- 宋·張君房編，李永晟點校：《雲笈七籤》，北京：中華書局，2007年，卷70。
- 宋·邵雍：《擊壤集》，臺北：廣文書局，1972年。
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 宋·蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，《中華大藏經：漢文部分》，北京：中華書局，1994年，冊77。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2013年。
- 元·陳致虛：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經注》，《中華道藏》，冊3。
- 元·普度編：《廬山蓮宗寶鑑》，《中華大藏經：漢文部分》，冊80。
- 明·王畿著，吳震編校整理：《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 明·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。
- 清·李慈銘：《越縵堂讀書記》，瀋陽：遼寧教育，2001年，冊4。
- 徐兆仁主編：《天元丹法·性命圭旨》，北京：中國人民大學出版社，1990年。

- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。
- 編撰者不詳：《呂祖志》，約出於明代嘉靖、萬曆年間，《中華道藏》，北京：華夏，2004年，冊46。

二、近人論著

- 王麗梅：〈試論禪學對王陽明心學的吾儕〉，《宗教哲學》第38期，2006年12月，頁80-88。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年，第28冊。
- _____：《心體與性體》，第2冊，《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版公司，2003年，第6冊。
- 吳震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。
- 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
- _____：《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年。
- _____：《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990年。
- 李慶龍：《羅汝芳思想研究》，國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1999年6月。
- 唐君毅著，霍韜晦編選：《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 蕭進銘：〈從外丹到內丹——兩種形上學的轉移〉，《清華學報》新36卷第1期，2006年6月，頁31-71。DOI: 10.6503/THJCS.2006.36(1).02。
- 陳立勝：〈「身不自身」：羅近溪身體論發微〉，《西北大學學報(哲學社會科學版)》2012年第1期，頁10-18。

- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2012年。
- 彭國翔：〈王畿與道教——陽明學者對內丹道教學的融攝〉，《中國文哲研究集刊》第21期，2002年9月，頁255-292。DOI: 10.6351/BICLP.200209.0255。
- 楊祖漢：〈羅近溪的道德形上學及對孟子思想的詮釋〉，《理解、詮釋與儒家傳統：中國觀點》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年。
- _____：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第37期，2006年12月，頁145-175。DOI: 10.29653/LS.200612.0005。
- 楊儒賓：〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年，頁103-159。
- _____：〈理學論述的「自然」概念〉，《中正大學中文學術年刊》第14期，2009年12月，頁17-34。DOI: 10.7013/CCTHCWHSNK.200912.0017。
- _____：〈論「觀喜怒哀樂未發前氣象」〉，《中國文哲研究通訊》第15卷3期，2005年9月，頁33-74。DOI: 10.30103/NICLP.200509.0003。
- 錢穆：〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，《中國學術思想史論叢》，臺北：素書樓基金會，2000年，冊2，頁21-59。
- 謝居憲：〈牟宗三先生對羅近溪哲學的詮釋〉，《當代儒學研究》第8期，2010年6月，頁211-244。DOI: 10.29906/IMR.201006.0009。
- _____：〈羅近溪之家庭哲學〉，《鵝湖學誌》第49期，2012年12月，頁75-113。DOI: 10.29653/LS.201212.0003。
- 魏月萍：《君師道合：晚明儒者的三教合一論述》，臺北：聯經出版公司，2016年。
- 魏月萍：《羅近溪「破光景」義蘊》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2000年。

-
- 〔日〕石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》，臺北：武陵出版有限公司，1993年。
- 〔日〕麥谷邦夫：〈道家、道家中的氣〉，〔日〕小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007年，頁253-269。
- 〔法〕弗朗索瓦·于連著，宋剛譯：《道德奠基——孟子與啟蒙哲人的對話》，北京：北京大學出版社，2002年。