

論羅汝芳的簡易直截修養工夫

吳秀玉

國立宜蘭大學人文暨科學教育中心副教授

摘 要

羅汝芳生於明正德至萬曆年間，是王陽明親炙弟子、泰州學派創始——王艮的第三傳弟子。他教人以簡易直截的工夫透悟良知本體，其學說在擴充陽明「滿街人都是聖人」的「致」良知義理，是於陽明後，能順適而上遂完成王學之風格者；以及闡發王艮「日用是道」的不慮不學的道體流行於日常生活之中，是泰州派中的唯一特出者。

關鍵詞：羅汝芳、王艮三傳弟子、簡易直截工夫、透悟良知本體、泰州派中唯一特出者。

通訊作者：吳秀玉，國立宜蘭大學人文暨科學教育中心 26047宜蘭市神農路一段一號
聯絡電話：(03)9357400轉329 E-mail：shuangyinkao2000@yahoo.com.tw

A Study of Ru–fang Luo’s Accessible and Immediate Approach to Cultivation of the Mind

Hsiu-yu Wu

Associate Professor, Center for Humanities and Science Education,
National Ilan University

Abstract

Luo Ru–fang, born between Zhengde and Wanli in the Ming Dynasty, was a direct disciple of Wang Yang–ming and a third generation descendant of Wang Gen, the founder of the Taizhou School. He taught that conscience proper could be attained by means of an accessible and immediate methodology. His thesis extended Wang Yang–ming’s contention that all people can be saints by approaching the “innate conscience”. Luo Ru–fang accomplished Wang Yang–ming’s doctrine and, as an outstanding scholar of the Taizhou School, followed Wang Gen in advocating the practice of conscience in daily life without thought or study.

Keywords: Luo Ru–fang, Wang Gen, Taizhou School, accessible and immediate approach, conscience proper

一、前言

明朝是個理學盛行的時代。明初，太祖朱元璋建國之後，深感受鞏固剛剛建立起來的王朝，穩定社會秩序和採取政治、經濟、軍事等各方面的措施同樣重要。在他和他的幕僚們一致意識到「程朱理學」，這個思想的武器能夠最有效地滿足這種現實的需求。於是把「崇尚」作為一項最基本的國策，規定科舉考試必須限定在程朱理學的《四書》、《五經》之中。官學化的強勢，逼得青年學子想要做官，非入此藩籬不可。¹考試引導學風，清代莫晉說明初「諸儒學朱而才不逮朱，終不出其範圍。」²恪守程朱甚至到「無敢改錯」的僵化地步，《明史·儒林》說：「原夫明初諸儒，皆朱子門人之支流餘裔，師承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁篤踐履，謹繩墨，守先儒之正傳無敢改錯。」³在「學宗程朱」的大前提之下，因為守成的緣故，明初的理學並沒有什麼創造與發明。思想界所呈現的萎靡氣象，使得生命力豐富、想要追求生活充實的人感到不滿，生處於中葉的王陽明就是這樣的人：當他沉溺於朱熹「格物窮理」的方法，找不到「理」的歸宿之際，不得不另尋方向，轉向南宋陸象山「心即理」、以己心作主宰的心學一邊，更以無心外之事、心外之理，學以盡其心，致其良知；宣揚以「良知」作為判斷是非善惡的標準，即體即用，即本體即工夫，完全發揮自己獨立思考的能力，把人們從對儒家經典的死記硬背、偶像的頂禮崇拜的束縛中解放出來，補救了朱學皓首窮經的支離煩瑣弊端，完成了宋明理學中的「心學」體系，比陸學還要精緻完整，重振了中國學術思想史一個輝煌的時期，從嘉靖以後得到廣泛的

1 潘富恩等，《中國理學（一）》（上海：東方出版中心，2002年6月），頁156。

2 楊家駱編，《明儒學案·莫序》（台北：世界書局，1992年5月），頁2。

3 楊家駱，《明史（二）》（台北：鼎文書局，1979年12月），卷282，〈儒林一〉，頁7222。

傳播，取代了作為官方學說的程朱理學。⁴《明史·儒林》說：「學術之分，則自……王守仁始。……宗王守仁者曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒遍天下，流傳逾百年，其教大行，……。嘉、隆而後，篤信程朱不遷異說者，無復幾人矣。」⁵清黃宗羲《明儒學案》記載當時姚門弟子遍布全國各地，依地域劃分，有浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩、泰州七個學派。他們到處聚眾講學，其中以泰州學派王艮最為平民化，以社會為講壇，「山林隱逸」、「市井愚蒙」對象不拘，試圖將良知之學普及化，從百姓現成的日常生活中指點良知，切合現實，自然簡易，獲致各色群眾的支持，對陽明學的廣泛傳播形成巨大的影響，在當時思想界造成「掀翻天地」⁶、不可一世的局面。但他以「自然」為宗的學風，被他的後學狂妄放肆者如顏山農、何心隱等所假借，空談良知，玩弄光景，毫無真實工夫可言。唯有羅汝芳能順泰州派家風，作真實工夫以拆穿良知本身之光景(不憑空描畫良知本身)，使之真流行於日用之間(良知自須在日用間流行，若無真切工夫支持它，則此流行也只是一種光景，即空描畫流行)，而言平常、自然、洒脫與快樂；是以於泰州派中被譽為絕無僅有之特出者。⁷

二、羅汝芳的講學與為學經歷

羅汝芳字惟德，號近溪，學者稱明德先生，江西南城人，生於明武宗正德十年（1515），卒於神宗萬曆十六年（1588），年七十四。著有《近溪子文集》五卷。

4 《中國理學（一）》，頁201。

05 楊家駱，《明史（二）》（台北：鼎文書局，1979年12月），卷282，〈儒林一〉，頁7222。

06 《明儒學案》，卷32，〈泰州學案〉，同註2，頁311。

07 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生書局，2000年5月），頁288。

(一) 講學經歷：

泰州學派向以講學為經世事業，其創始人王艮曾說：「經世之業莫先於講學」，⁸汝芳承傳這種傳統精神，一生熱衷於講學運動，嘉靖三十二年進士，任太湖縣知縣，〈近溪語錄〉記載他於此講性命之學，著重真切實踐工夫：

羅子令太湖講性命之學，其推官以為迂也，直指慮囚。

推官與羅子侍，推官新羅子於直指曰：羅令道學先生也。直指顧羅子曰：今省此臨刑之人，道學作如何講。

羅子對曰：他們平素不講學問，所以致有今日。但吾輩平素講學，又正好不及他今日。直指詰之曰：如何不及。

曰：吾輩平時講學，多為性命之談，然亦虛虛談過，何曾真切為著性命。試看他們臨刑，往日種種所為，到此都用不著，就是有大名位、大爵祿在前，也都沒幹。他們如今都不在念，只一心要保全性命，何等真切。吾輩平日工夫，若肯如此，那有不到聖賢道理。

直指不覺嘉歎，推官亦肅然。

嘉靖三十六年，赴刑部主事任，平反活囚甚重。《明儒學案》記載他用人道主義對待罪犯：集諸生會文講學，令訟者跣趺公庭，斂目觀心，用庫藏充饋遺，歸者如市。⁹

相信人性本善，使用人道主義對待罪犯，是他一生仕宦的堅持，〈近溪語錄〉中記載了他的一段談話：

余自始入仕途，今計年歲，將及五十。竊觀五十年來，議律例者則日密一日，制刑具者則日嚴一日，任稽察施拷訊者則日猛一日。每當堂階之下，牢獄之間，觀其血肉之淋漓，未嘗不鼻

08 明王艮，《王心齋全集》(台北：廣文書局，1979年)，頁66。

09 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁336、340。

酸額蹙爲之歎曰：此非盡人之子與？非曩昔依依於父母之懷，戀戀於兄妹之旁者乎？夫豈其皆善於初，而不皆善於今哉？及睹其當疾病而聲必呼父母，覓相依而勢必先乎兄弟，則又信其善於初者，而未必皆不善於今也已。故今諦思吾儕，能先明孔孟之說，則必將信人性之善，信其善而性靈斯貴矣，貴其靈而軀命斯重矣。茲誠轉移之機，當汲汲也。隆冬冰雪，一線陽回，消即俄頃。諸君第目前日用，惟見善良歡欣愛養，則民之頑劣必思掩藏，上之嚴峻亦必少輕省，謂人情世習終不可移者，恐亦無是理矣。¹⁰

汝芳本著孔孟人性之善的觀點出發，想到赤子之心，人皆有之，罪犯也是赤子長成，「豈其皆善於初，而不皆善於今哉？」今雖身陷牢獄，赤子之心仍未泯絕。因此他反對執政當局施行的嚴刑峻法，而相信採用愛養的方式，必能移風易俗，改變人情世習，使頑劣者成爲善良者，這樣，也就可以減輕刑法的苛切。由此濃厚的平民意識，可見他對於下層民眾的同情，和盼望著實現「一線陽回」美好社會的殷切。

嘉靖四十一年，出守寧國知府，利用教育感化代替嚴刑峻罰；嘉靖四十二年，聯合各鄉村訂鄉約、興學會、建書院，以崇學術、育人才爲功課。¹¹

萬曆元年十一月，遷雲南屯田副使，即使於軍事中仍講學不輟。萬曆四年，署提學事，與農村鄉民講授鄉約，其《近溪子明道錄》卷八描述了其中的片段：

（羅汝芳）按騰越（雲南騰衝），……大舉鄉約於演武場，聖諭畢，父老各率子弟以萬計，咸依戀環聽，不能舍去。……諸老幼咸躍然前曰：我百姓們此時懽忻的意思，真覺得同鳥兒一般

10 同上註，頁342。

11 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），〈年譜〉，頁895、899。

活動，花兒一般開發，風兒日兒一般和暢，……只恨不曾早來聽得，又只怕上司去後，無由再來聽得也。¹²

由聽眾「只恨不曾早來聽得，又只怕上司去後，無由再來聽得」，可見汝芳講學扣人心弦，引人入勝的情況。

因爲在邊境建立功勳，萬曆五年二月，轉雲南布政司左參政，於城外廣慧寺集同志爲會講學，朝士多從之。時張居正禁講學，惡之，以「潛住京師」之罪名，勒令停學致仕。歸里後，至萬曆七年之間，與門人走安城，下劍江，趨兩浙金陵，往來閩廣，所至弟子滿座，「學會堂長幼畢集，融融魚魚，不啻如春風中也」，而未嘗以師席自居。¹³始終抱著明道濟人、教育淑世的使命感，〈近溪語錄〉裡有一段記敘：

今堂中聚講，人不下百十，堂外往來，亦不下百千；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，皆以形色天性而爲日用，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。執途人詢之，汝何以能食、何以能動耶？必應以口與身矣，而吾輩則必曰非口與身也，心也。識其心以宰身，則氣質不皆化而爲天命耶？昧其心以從身，則天命不皆化而爲氣質耶？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，雖謂氣質乃皆不善，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。若夫化氣質以爲天性，率天性以爲萬善，其爲以先知覺後知，以先覺覺後覺也夫！故曰天地設位，聖人成能。¹⁴

12 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》，〈年譜〉，頁908。明羅汝芳，《近溪子明道錄》（台北：廣文書局，1960年），卷8，〈會語〉，頁379~380。

13 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》，〈年譜〉，頁909~913。《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁335、352。

14 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁342、343。

汝芳把人性區分為「天命之性」與「氣質之性」兩個層面：前者由天道而來，指的是心，是道德本體，是善；後者由習染而得，指的是身，是人的生理本能欲望，是惡。若「心以宰身，則萬善皆從心生」；若「心以從身，則眾惡皆從身造」。因為常人往往溺於形氣的限制，不能像聖人那樣能恆以心宰身，在現實上完全充盡表現天命之性，致使汝芳擔負起以先知覺後知，以先覺覺後覺的決心，冀能變化其氣質，恢復天命之性。李贄在〈羅近溪先生告文〉中敘述他：「七十餘年間，東西南北無虛地，雪夜花朝無虛日，賢愚老幼貧弱富貴無虛人。」¹⁵可證他對社會教育的熱心和付出了。

綜論汝芳的講學宗旨，既以人性本善為行德之超越依據，則在實踐上，便強調直指本體的簡易直截工夫。當他的弟子問：「吾儕為學，此心常有茫蕩之時，須是有個工夫，作得主張方好。」他反問說：「據汝所云，是要心中常常用一工夫，自早至晚，更不忘記也耶？」弟子回答說：「正是如此。」他說：「聖賢言學，必有個頭腦。頭腦者，乃吾心性命而得之天者也。若初先不明頭腦，而只任爾潦草之見，或書本膚淺之言，胡亂便去做工夫，此亦儘為有志，但頭腦未明，則所謂工夫，只是汝我一念意思耳。既為意念，則有時而起，便有時而滅；有時而聚，便有時而散；有時而明，便有時而昏。縱使專心記想，著力守住，畢竟難以長久，況汝心原是活物，且神物也，持之愈急，則失愈遠矣。」¹⁶此以吾心性命得之於天，純然至善，明白良知頭腦，當下呈露，神感神應，本體即是工夫，簡易而省力；若頭腦不明，誤以時起時滅、時聚時散、時明時滅之著於物或蔽於物的意念承當，而視為良知作主，則不免助長，終難湊泊此本體，所謂：「持之愈急，則失愈遠矣。」

15 明李贄，《焚書》（台北：漢京文化公司，1984年），頁125。

16 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁343、344。

(二) 為學經歷：

汝芳的為學經歷，備極艱苦，初從外求，到廢寢忘食、忘掉生死的地步，病得無奈，才轉向內求。《羅汝芳集》與《明儒學案》裡都記載汝芳從師問學的經歷：

嘉靖十年，十七歲，私淑薛文清，讀其《語錄》，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」，遂決志行之。嘉靖十一年，十八歲，有感於澄湛之體未復，乃閉關臨田寺，置水、鏡於几上，對之默坐，驅使心境寧靜與水、鏡無二。此強制消除心中雜念之方，非但沒有奏效，久之，反害「心火」之病。父前峰公憂之，授以《傳習錄》，汝芳讀而病瘥。嘉靖十九年秋，二十六歲，至省城南昌應考，不第。某日，偶過僧寺，見有榜〈急救心火〉者，以為名醫。訪之，則聚徒而講學者也。於眾中聽良久，喜曰：「此真能救吾心火」。問之，為王艮二傳弟子顏山農。山農者，名鈞，江西吉安人，得泰州心齋(王艮)之真傳，率性而行，純任自然。汝芳向他表述往日病重生死能不動心、今科舉不第得失能不動心之定力，山農具不見取，曰：「是制欲，非體仁也。」汝芳曰：「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。」意謂性體至善至仁，知道擴充直貫下來，則「若火之始燃，泉之始達」；如此體仁，簡易直截，不須遏抑，令汝芳有如大夢得醒。明日五鼓，即往納拜稱弟子，盡受其學。山農謂之曰：「此後子病當自愈，舉業當自工，科第當自致，不然者，非吾弟子也。」已而汝芳病果愈。¹⁷

泰州學派特別重視誘掖獎勸的老師，從汝芳對山農的真摯程度即可看出它的特色：嘉靖四十五年，五十二歲，山農因遭誣繫獄南京，

17 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》，〈年譜〉，頁889、890。《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁335。

汝芳百計調護，傾囊濟賑三年。隆慶三年，五十五歲，母病；見山農出獄事有成，乃別顏回里，服侍母。萬曆元年，五十九歲，奉詔起用，補守東昌，治東昌如寧國，三月大治。萬曆五年，六十三歲，致仕歸里後，身已老，山農至，侍候不離左右，一茗一果，必親進之。諸孫以爲勞累，欲代勞，汝芳曰：「吾師非汝輩所能事也。」¹⁸事師必躬身若是，則信仰山農之思想，師承他的簡易直截之道，便是自然而然之事了。

其實，汝芳的簡易之學，除來自山農，尚來自一老人之指示，《羅汝芳集》與《明儒學案》都有一段記載：嘉靖三十九年，四十六歲，以刑部主事職，出審大同、宣府獄。返京，路過山東臨清，劇病，倚榻間，恍忽見一老人語之曰：「君自有生以來，遇觸而氣每不動，當倦而目輒不瞑，攏攏而意自不分，夢寐而境悉不忘，此皆君心之錮疾也。」汝芳愕然曰：「是則予之心得，豈病乎？」老人曰：「人之心體出自天常，隨物感通，原無定執。君以夙生操持，強力太甚，一念耿光，遂成結習。……不悟天體漸失，豈惟心病，而身亦不能久延矣。」汝芳驚起叩謝，伏地汗下如雨。從此執念漸消，血脈循軌。¹⁹老人的啓迪，使得汝芳的爲學工夫，由「夙生操持，強力太甚」的被動受制於人爲，轉爲「出自天常，隨物感通」的主動把握本心。其以人的本心先天地具有知是知非的能力，即具備天賦的仁、義、禮、智道德觀念，故只要悟入本體，則萬感萬應。是以環繞其治學原則和修養方法，皆自自家本心生發，不須外求，簡易直截，一切現成。

18 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》，〈年譜〉，頁903、905、906、909。《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁335。

19 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》，〈年譜〉，頁898。《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁335。

三、羅汝芳簡易直截工夫的主張

(一) 時時中庸，不失赤子之心

汝芳以「赤子之心」作為自己的學說基礎、最根本的工夫論課題。《明儒學案》說汝芳之學：

先生之學以赤子良心不學不慮為的，以天地萬物同體，徹形骸、忘物我為大。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫。胸次茫無畔岸，便以不依畔案為胸次，解纜放船，順風張棹，無之非是。學人不省，妄以澄然湛然為心之本體，沉滯胸膈，留戀景光，是為鬼窟活計，非天明也。論者謂龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆，微談劇論，所觸若春行雷動；雖素不識學之人，俄頃之間，能令其心地開明，道在眼前，一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用，顧未有如先生者也。²⁰

牟宗三先生據此分析說：近溪是王學的第四代，以皆承繼陽明簡易之學的近溪與王龍溪相比，龍溪較為高曠超潔，而近溪則更為清新俊逸，通透圓熟；其所以能如此，是因為良知道體平常，即在眼前，既超越又內在，它必須要在日用間流行，否則，若無真切工夫以支持它，只懸空地幻想它如何如何，便形成一種虛妄的光景（光景者影子之謂，認此影子為良知則大誤），近溪特別重視破除這種光景，使知體天明亦即天常能具體而真實地發用於家常生活之間，「俄頃之間，能令吾人心地開明，道在眼前，一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用」，他人則不能。他人在展現良知之學的過程上，無暇正視光景須破除的問題，其心思多著重在外在的、表面的、只為立教方便的，如正心誠意致知格物之層層關係的義理的分解以立綱維、立實踐的軌轍

20 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁335。

(如此只能算是一個專家)，其實真正地實踐起來，並無分解的軌轍可言，而是須進一步達到那無工夫的工夫才行。是以近溪的一切話頭與講說，決不就每一概念的分解以立新說，而都是就「道體之順適平常與渾然一體而現」說，「當下渾淪順適」，「工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫」。此「不屑湊泊」之工夫，必須通過光景之破除、滯跡之化卻，以順其天則自然應感的無工夫之姿態呈現，但並非真不需要工夫；此是一絕大之工夫，弔詭之工夫；此不是義理分解中之立新說，而是無說可立，甚至亦無工夫可立(真實切要之工夫唯在此一步，除了那本有現成的知體流行於日用之間外，將那些專家所立的系統相、軌道相、格套相、專學相都一齊消化而不見)，而唯是求一不加思索、不假安排之「當下呈現」也。此一勝場乃不期而為羅近溪所代表。²¹此評可謂道盡汝芳能將王學「當下呈現」的簡易之學，發揚到達極致。汝芳的思想，最為人所重視的就是他關於「赤子之心」現成良知的論述。

「赤子之心」，原為孟子語，孟子說：「大人者，不失其赤子之心者也。」（《孟子·離婁下》）汝芳所認為的「赤子之心」不是指初生嬰兒的實體的心，而是指初生嬰兒沒有受到外界影響污染的、具有最完善的道德本質結構：

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，果然與莫之為而為、莫之致而至的，體段渾然，打得對同過。然則聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的見在，對同莫為莫致的源頭，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。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為仁，推充這個愛根以來做人。合而言之，曰：仁者人也、親親為大。若做人的常自親親，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

21 《從陸象山到劉蕺山》，頁288、291、292。

以時時中庸，其氣象出之自然，其功化成之渾然也。

知紅紫之皆春，則知赤子之皆知能矣。蓋天之春，見於草木之間，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。其耳蓋無時無處而不聽，其目蓋無時無處而不盼，其聽其盼蓋無時無處而不轉展，則豈非無時無處而無所不知能也哉！

所謂孔顏之樂，竊意只是個快活也，……生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，卻是聖賢之所謂仁。蓋此仁字，其本源根柢於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元。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，故人之爲生，自有天然之樂趣，故曰仁者人也。……後世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，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。²²

汝芳以爲人人生來就具有一顆心，那就是孩童的赤子之心。這種赤子之心，對於外面的事物，自然知道應付，如「人從左呼，則目即盼左；人從右呼，則目即盼右」，不須慮、學，不摻雜任何人的力量。「赤子之心」的把握與否，是成聖成凡的主要關鍵，他曾說：「吾心之良知，天之明命而於穆不已者也。」又說：「古今學者，曉得去做聖人，而不曉得聖人就是自己，故往往去尋作聖門路，殊不知門路一尋，便去聖萬里矣。」又說：「聖人者，常人而肯安心者也；常人者，聖人而不肯安心者也。故聖人即是常人，以其自明，故即常人而名爲聖人矣；常人本是聖人，因其自昧，故本聖人而卒爲常人矣」。²³可見自己良知原與聖人一般，而聖人之所以能成爲聖人，是因爲他能完全表現這種一切天然、現成，不加一點點勉強的「莫之爲而爲、莫之致而至」的赤子之心。

22 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁337、349、346。

23 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁343、341、339。

赤子之心，愛戀母親懷抱，這個愛根就稱之為「仁」，「此仁字，其本源根柢於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元」，它不僅是善，且能使人自然向善。赤子之心即是良知，是心的本體，是身的主宰。孩提之時，因為身完全由心作主，所以表現的一切皆善；長大之後，身支配了心，追逐名利貨色以圖安樂，到不能自拔的地步，而與那原初的赤子之心日漸疏遠。只有根器的聖人，善自覺悟，自信潔淨精微的本心，能夠時時照管本心，事事歸依本性，所以能保持赤子心境。由是汝芳勉勵弟子們，也能像聖人那樣，時時培養「仁」性的種子，久而久之，也可以成為「不思不勉而從容中道」的聖人，而像孔顏聖人那樣，心中得到無比的真樂。

永遠保持「此身常是赤子」，是汝芳的至上課題，他「赤子之心」立論的前提是「人生之初是赤子，今日此身也是赤子長成」，²⁴這樣的提法，將以往對於「心體」的過於玄妙的主張通俗化，為人們可以貼身體會，從而大大地降低了人們理解「心體」問題的難度。同時強化了人的本心的道德結構與其日常行為的關連。

（二）自然平常，如童子捧茶

爲了要進一步解釋不學不慮的赤子之心，汝芳有一個童子捧茶甌的比喻故事。據〈近溪語錄〉記載：

問：吾儕或言「觀心」、或言「行己」、或言「博學」、或言「守靜」，先生皆未見許，然則誰人方可以言「道」耶？

曰：此捧茶童子卻是「道」也。

一友率爾曰：豈童子亦能戒慎恐懼耶？

羅子曰：茶房到此，幾層廳事？

眾曰：三層。

曰：童子過許多門限、階級，不曾打破一個茶甌。

其友省悟曰：如此，童子果知戒懼，只是日用不知。

24 同上，頁336。

羅子難之曰：他若不是知，如何捧茶？捧茶又會戒懼？
其友語塞。

徐爲解曰：「知」有兩樣：童子日用常行是個「知」，此則以慮而知，屬知之人也；天之知，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。人能以覺悟之窮，而妙合不慮之良，使渾然爲一，方是睿以通微，神明不測也。

一廣文自敘平生爲學，已能知性。

羅子問：君於此時可與聖人一般否？

……

廣文沉思未有以應，童子捧茶方至。

羅子指而謂一友曰：君自視與童子何如？

曰：信得更無兩樣。

頃之復問曰：不知君此時何所用工？

曰：此時覺心中光明，無有沾滯。

曰：君前云：與捧茶童子一般，說得儘是；今云：心中光明，又自己翻帳也。

友遽然曰：並無翻帳。

曰：童子見在，請君問他心中有此光景否？若無此光景，則分明與君兩樣。

廣文曰：不識先生心中工夫卻是如何？

曰：我的心也無個中也無個外，所用工夫也不在心中也無在心外，只是童子獻茶來時，隨眾起而受之，從容啜畢，童子來接時，隨眾付而與之。君必以心相求，則此無非是心；以工夫相求，則此無非是工夫；若以聖賢格言相求，則此亦可說動靜不失其時，其道光明也。

廣文恍然自失。²⁵

25 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁339、340。

人的意識在一定的場景下，會自然作出一定的反應，這就是天機自然。²⁶汝芳以「童子過許多門限、階級，不曾打破一個茶甌」的「自然平常」、「戒慎恐懼」，說明「致」良知的直截簡易工夫。此在日常行為中的童子捧茶之類，是不學不慮的赤子之心的當下呈露，不須要費任何刻意安排工夫的；其「知」與「順而出之」的天之知相妙合，從而可以「成聖成神」。汝芳說：「我的心也無個中也無個外，所用工夫也不在心中也無在心外，只是童子獻茶來時，隨眾起而受之，從容啜畢，童子來接時，隨眾付而與之。君必以心相求，則此無非是心；以工夫相求，則此無非是工夫；若以聖賢格言相求，則此亦可說動靜不失其時，其道光明也。」意謂在日常生活的機緣上，良知能自動自發地表現「天理」，這「天理」就是良知的自然明覺之呈現，明覺之即呈現之，中（就其體說）外（就其用說）渾然一體，「也無個中也無個外」（即中即外而無分於中與外），神感神應，「動靜不失其時」。這自然明覺的良知，現現成成，人人具備，在他看來童子的赤子之心，和「我的心」，都是天之與你我他的自然、平常的道德本心，人們只要循著良知的自然發用流行做將去，則成聖不難。該說對後世產生了一定的影響，如集泰州學派自然、平常、灑脫風格大成的李贄的「童心說」即是。李贄曾指出：「童心者，真心也。……夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。」²⁷兩人在強調人先驗的本然至善之心的一致性。

（三）推擴孝弟慈，體現天地生生之道

汝芳既然側重簡易直截，「工夫緊要，只論目前」，²⁸則日用之間自然平常、當下呈現的孝弟慈，便成爲他對個人品德的要求，和道德

26 陳來，《宋明理學》（沈陽：遼寧教育出版社，1991年12月），頁391。

27 明李贄，《焚書》（台北：河洛圖書出版社，1974年5月），卷3，頁97。

28 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁337。

教育的重要內容。〈近溪語錄〉記載：

幸自幼蒙父母憐愛過甚，而自心於父母及弟妹，亦互相憐愛，真比世人十分切至；因此每讀《論》《孟》孝弟之言，則必感動，或長要涕淚，以先只把當做尋常人情，不為緊要，不想後來諸家之書，做得著累喫苦，在省中逢著大會，師友發揮，卻翻然悟得。只此就是做好人的路徑，奈何不把當數，卻去東奔西走，而幾至忘身也哉！從此回頭，將《論語》再來細讀，真覺字字句句重於至寶；又看《孟子》，又看《大學》，又看《中庸》，更無一字一句不相照映。由是卻想孔孟極口稱頌堯舜，而說其道孝弟而已矣。豈非也？是學得沒奈何，然後遇此機竅，故曰我非生而知之者，好古敏以求之者也。又曰規矩方圓之至，聖人人倫之至也，其時孔孟一段精神，似覺渾融在中，一切宗旨，一切工夫，橫穿直貫，處處自相湊合。但有《易經》一書，卻貫串不來，天幸楚中一友（胡宗正）來從某改舉業，他談《易經》，與諸家甚是不同，後因科舉辭別，及在京得第，殊悔當面錯過，皇皇無策，乃告病歸侍老親，因遣人請至山中，細細扣問，始言渠得異傳，不敢輕授，某復以師事之，閉戶三月，亦幾忘生，方蒙見許，反而求之，又不外前時孝弟之良，究極本原而已。從此一切經書，皆必歸會孔孟，孔孟之言，皆必歸會孝弟。以之而學，學果不厭；以之而教，教果不倦；以之而仁，仁果萬物一體而萬世一心也已。

向從《大學》至善推演到孝弟慈，嘗由一身之孝弟慈而觀之一家，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一家之孝弟慈而觀之一國，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一國之孝弟慈而觀之天下，亦未嘗有一人而不孝弟慈者。又由縉紳士大夫以推之群百姓黎，又由孩提少長以推之壯盛衰老；孩提少長皆是愛親敬長，以能知能行此孝弟慈也。又時乘閒暇，縱步街衢，肆覽大眾，其間人數，何啻億兆之多，窺覷其中，總是父母妻子之念固結維係，所以勤謹生涯，保護軀體，而自有不能己者。故某自三十登第歸山，中間侍養二親，敦睦九族，入朝而遍友賢良，遠仕而躬禦魑魅，以至年

載多深，經歷久遠，乃歎孔門《學》《庸》全從《周易》生生一語化將出來。蓋天命不已，方是生而又生；生而又生，方是父母而已身，己身而子，子而又孫，以至曾而且元也。故父母兄弟子孫，是替天命生生不已，顯現個膚皮；天命生生不已，是替孝父母弟兄長慈子孫通透個骨髓。直豎起來，便成上下今古；橫互將去，便作家國天下。孔子謂仁者人也，親親為大；其將《中庸》《大學》已是一句道盡。孟氏謂人性皆善，堯舜之道，孝弟而已矣；其將《中庸》《大學》亦是一句道盡。²⁹

中國向以家庭為倫理制度的基點，道德生活的核心。在君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友五倫當中，以上下關係而言的父子、以前後關係而言的兄弟姊妹，這兩倫的關係，不是個人的意志所能決定，而是與生俱來，具有血緣因素，是屬於天倫，與其他三倫的人為結合不同，是以儒家講到天倫之道，必以「孝弟慈」為道德實踐之始基。汝芳說「自幼蒙父母憐愛過甚，而自心於父母及弟妹，亦互相憐愛，真比世人十分切至」。父母生我、養我、育我之恩，昊天罔極；而同胞兄弟姊妹為同一父母所生，係一本之分流，從小一起長大，在父母的領導下，同甘苦，共患難，互相憐愛。故親情除父母之外，最親切的就就是兄弟姊妹，因此人人自孩提時期即知愛親敬長，完全發乎良知之自然性。其意識到人們的「孝弟慈」之道，係取法於《周易》的「生生」原理，親親之情是天地生生之道的體現；而體悟到孔孟之道，孝弟慈而已矣，只有孝弟慈的良知才是可真正受用而簡易直截的學問之方；「從此一切經書，皆必歸會孔孟，孔孟之言，皆必歸會孝弟慈。以之而學，學果不厭；以之而教，教果不倦；以之而仁，仁果萬物一體。」表示人類培養了這孝弟慈愛苗的根本，而後才能仁愛及於人及於物，「遇人遇物，決肯方便慈惠，周卹溥濟」；《明儒學案》裡記載汝芳周卹溥濟的慈惠故事如下：

29 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁345、342。

有學於先生者，性行乖戾，動見詞色，飲食供奉，俱曲從之。居一歲將歸，又索行資，先生給之如數。

門人問先生：何故不厭苦此人？

曰：某人暴戾，必多有受其害者，我轉之之心勝，故不覺厭苦耳。

一鄰媪以夫在獄，求解於先生，詞甚哀苦。先生自嫌數千有司，令在座孝廉解之，售以十金，媪取簪珥為質。既出獄，媪來哀告，夫咎其行賄，詈罵不已。先生即取質還之，自貸十金償孝廉，不使孝廉知也。人謂先生不避干謁，大抵如此。

先生過麻城，民舍失火，見火光中有兒在床。先生捨拳石，號於市，出兒者，予金視石。一人受石出兒，石重五兩，先生依數予之。其後先生過麻城，人爭睹之，曰：此救兒羅公也。³⁰

以上汝芳仁慈的表現，就是根源於他講求孝弟慈的佐證。而生命之源的開發，價值之本的建立，在成己成物，所謂「由一身之孝弟慈而觀之一家，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一家之孝弟慈而觀之一國，未嘗有一人而不孝弟慈者；由一國之孝弟慈而觀之天下，亦未嘗有一人而不孝弟慈者」。即程顥仁者以天地萬物為一體³¹的境界。

這孝弟慈的道德實踐要則，對後學影響很大，其高足楊起元在〈開元會簿題辭〉一文中說：「孝弟慈」，是「不待學而自中，未嘗致纖毫之力」，盎然天成、觸機而發的良知自然流露。此學，「天下不能廢」、「一日不能廢」，「既易既簡、又大又久」，是個非常重要的學問，是以汝芳「憲章高皇之六論，而上接乎孔子之《學》、《庸》」，以之為學，以之為教。當他守寧國知府時，以孝弟慈之學教導當地士民，果然移風善俗，人人彬彬有禮。三十年之後，諸君子可惜講習之道廢，乃繼踵汝芳，復興講會，以「人情於可喜可好之事，不號召而千百之眾立聚」。起元希望該會能引之「千萬年而不

30 同上，卷34，〈泰州學案〉三，頁346、352。

31 繆天綬選註，《宋元學案·明道學案》（台北：臺灣商務印書館，1988年8月），頁90。

輟」、廣之「千萬人而不外」。「以久大之會，講久大之學；以久大之學，良久大之會。使一郡之中，老安、友信、少懷，斯無愧于首輔郡，而風行于列郡，以暨于天下」。³²此顯示汝芳後學志在遵守他孝弟慈的遺矩以不辜負，並發揚他的講學精神以延續命脈於無疆。

四、結 論

自明中葉陽明心學遍天下，《明儒學案》以地域分王門為六派，其中以浙中、泰州、江右之傳為最盛。浙中以王畿為主；泰州之創始王艮，流傳最久，人物多駁雜而倜儻不羈，三傳而有羅汝芳之精純，是以以羅汝芳為主；江右則以持異議的聶豹、羅洪先為主。王畿、王艮、羅汝芳是一路，江右又是一路；前者直指本體即是工夫，後者主工夫以識本體。³³探索以陽明之義理為根據，把握其本體工夫即一體的簡易直截工夫之思路的，不得不推王畿（龍溪）、羅汝芳（近溪）；因二人較其他門人精熟於王學，相應於王學，能調適上遂而完成王學之風格者，是以世稱二溪。而二人相較，王畿較為高曠超潔，然黃宗羲批評他的四無說「是不得不近於禪」；相形之下，汝芳則更為清新俊逸，通透圓熟。其所以能如此，是因為汝芳除了本著泰州派的傳統風格外，還特別重視良知光景的拆穿，³⁴試看以下他的文字表明：

人生天地間，原是一團靈氣，萬感萬應，而莫究根源，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，就會生做見識，因識露個光景，便謂吾心實有如是本體，實

32 明楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》，卷之4，《四庫全書存目叢書》(台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月)，集部第167冊，別集類，頁集261~262。

33 唐君毅，《唐君毅全集》(台北：台灣學生書局，1990年2月)，卷18，《哲學論集》，頁193。

34 《從陸象山到劉蕺山》，頁288。

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，還是用著天然靈妙渾淪的心。此心儘在爲他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身以爲純一不已，望顯發靈通以爲宇泰天光，用力愈勞，而違心愈遠矣。³⁵

自北宋開始，不少的理學家用功於心體的體驗，都是採用在靜默中體察喜怒哀樂未發時的心靈狀態。汝芳說他們用這種方法體驗所呈現的「心」，只是一種光景，而便謂「吾心實有如是本體，實有如是朗照，實有如是澄湛，實有如是自在寬舒」；殊不知「此段光景原從妄起，必隨妄滅，及來應事接物，還是用著天然靈妙渾淪的心」。他所謂「天然靈妙渾淪的心」，就是物來順應的出乎簡易直截的自然平常心；以上赤子之心、童子捧茶、孝弟慈的日用表現，就是這種平常心的自然反應，都是當下呈露，「以不屑湊泊爲工夫」，心中絕沒有那般理學家所主斷規範的「朗照」、「澄湛」、「自在寬舒」，這些「格套」景象。王陽明喜言：「滿街人是聖人」，意謂著現成良知內具、「聖人」在人心與人性內的潛在性，只要下「致」良知的工夫，不讓它被私欲所間隔，將之充分呈現見諸於行事，則成聖即有可能。羅汝芳可說是陽明「本來具足，現成良知」說的繼承者，主張本體就是工夫，以不學不慮的「自然」爲宗，所謂：「不追心之既往，不逆心之將來，任他寬洪活潑，真是水流物生，充天機之自然」；「渾身視聽言動，都且信任天機自然。」³⁶如果不順適自然，「欲把捉終身以爲純一不已，望顯發靈通以爲宇泰天光，則用力愈勞，而違心愈遠。」因爲本體的自然性，而導致工夫的自然性；而工夫的自然性，亦即本體的自然性。³⁷在肯定良知本體爲「良」的大前提下，只要自

35 明羅汝芳，《盱壇直詮（上）》（台北：廣文書局，1967年3月，據明萬曆37年刊本），頁47~48。

36 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁338、350。

37 方祖猷，《王畿評傳》（南京大學出版社，2001年5月），頁418。

信得及，所謂「信得當下，即是工夫」³⁸；則循此天然之「良」知去行，感應於日用倫物之中的行爲表現，也必然爲知體「良」的發揮無疑，所謂「壽頭舉目，渾全只是知體著見，啓口容聲，纖悉盡是知體發揮。」³⁹在這樣全體放下，順其無所倚的心，道體自然流行於形形色色，眼前即是，獲致的是「解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我」，輕鬆灑脫、快樂、自由自在的人生境界。

雖然汝芳「不學不慮的赤子之心、童子捧茶是聖人、孝弟慈爲仁之本」，這些「日用即道」的學說，強調當下的呈露就是我們的性體，把過去理學哲學中玄妙不可測的「道」，和成聖成賢的難度，降低到百姓都能理解、並在接受的程度上，發生一定的影響作用，對鼓舞人向上有可取之處；然而，偏重於良知本體的超悟體認、本心的絕對信賴，卻也同時削弱了人道德活動中的理性規範，而把道德活動降低爲一種個人任心而行，放縱恣意的本能情感，⁴⁰如衝破傳統禮教、不拘流俗，受到當時社會大肆撻伐的李贄就是。故須理解汝芳覺悟與踐履都不可偏廢的主張才行。否則，僅順著汝芳的風格做去，可誤引人至「情識而肆」的地步；其實嚴格說起來，只要順著泰州學派平常、自然簡易、灑脫、快樂的風格做去，把學問當作光景來玩弄，則想不蕩不肆也難，如顏鈞、何心隱就是。然而牟宗三先生評論說：「這是人病，並非法病。」欲對治此種人病，一須重視光景的拆穿，二須作無工夫的工夫；⁴¹由此論斷汝芳，則稱之爲泰州派中的唯一特出者，洵不虛言。

38 《明儒學案》，卷34，〈泰州學案〉三，頁338。

39 明羅汝芳，《盱壇直詮（下）》，頁26。

40 《中國理學（二）》，同註1，頁220。

41 《從陸象山到劉戡山》，頁298。

參考文獻

一、中文部份

- 潘富恩等，《中國理學（一）》（上海：東方出版中心，2002年6月），頁156~201。
- 楊家駱編，《明儒學案》（台北：世界書局，1992年5月），頁311~352。
- 楊家駱，《明史（二）》（台北：鼎文書局，1979年12月），卷282，頁7222。
- 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》（台北：臺灣學生書局，2000年5月），頁288~342。
- 方祖猷等編，《羅汝芳集（下）》（南京：鳳凰出版社，2007年3月），頁889~913。
- 方祖猷，《王畿評傳》（南京大學出版社，2001年5月），頁418。
- 羅汝芳，《近溪子明道錄》（台北：廣文書局，1960年），卷8，頁379~380。
- 羅汝芳，《盱壇直詮（上）》（台北：廣文書局，1967年3月，據明萬曆37年刊本），頁47~48。
- 李贄，《焚書》（台北：漢京文化公司，1984年），頁125。
- 陳來，《宋明理學》（沈陽：遼寧教育出版社，1991年12月），頁391。
- 繆天綬選註，《宋元學案》（台北：臺灣商務印書館，1988年8月），頁90。
- 楊起元，《續刻楊復所先生家藏文集》，卷4，《四庫全書存目叢書》（台灣台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年6月），集部第167冊，別集類，頁集261~262。
- 唐君毅，《唐君毅全集》（台北：台灣學生書局，1990年2月），卷18，頁193。

