摘要

罗近溪是我国中晚明时期著名思想家，阳明后学泰州学派的主要代表人。他融合儒释道的思想精华，用“赤子之心”来表述良知本体，构成其思想的本体论学说；并以此赤子良知为理论基点，追求“万物一体”之仁的境界与“生意活泼，了无滞碍”的洒脱之乐的境界，认为仁之境即是乐之境，乐之境即是仁之境，最终提出追求仁乐合一境界的境界论思想；在工夫理论上，罗近溪强调“放下一切、打破光景”，顺适赤子良知之当下状态，将工夫融释在良知本体中，即工夫即本体，即本体即工夫，表现出一种无工夫之工夫论；在关于慎独、格物、孝悌慈等论题上，近溪也提出了极具理论特色的观点，使其思想形成了一卓然圆熟的体系，达到了一“博通圆融”的境地。

罗近溪在思想上保持了泰州学派一贯的传统风格，在理论构架及内涵表述上也延续了阳明心学思想的精神脉络，体现出了儒家思想的精纯性一面。近溪一生为发扬、壮大泰州学派起了重大作用，也为阳明学的传播与普及产生了重要影响；其思想中表现出来的近世化因素也直接影响了早期启蒙思潮的代表人物，是早期启蒙思潮的先驱者之一。罗近溪在我国思想史上具有重要的历史地位与影响。

关键词：罗近溪；赤子之心；良知；仁；乐；顺适当下；

Abstract

Luo Jinxi was a famous thinker of the late Ming Dynasty in China. He was the main representative of Taizhou school. He integrated the ideological essence of Confucianism, Buddhism and Taoism, and used the "Natural kindness" to express the Innateknowledge ontology, which composed his ontology theory ; He took this "Natural kindness" as the basic of his theory, to pursue the Humanity realm which claim "One Unity of All Things" and the Easefulness realm which claim "free and easy", he thought both the two realms have the same mean, and finally proposed the theory of realm. On the Effort theoretically, Luo Jinxi emphasized "all lays down and breaks the unreal ontology theory", to fit the Natural kindness in the just moment .He fused the Effort and the Ontology , which made the two together. As to the theory of "Awakening Oneself by discreet on One's Own", "The investigation of things" and "Filial piety and fraternal duty", Luo Jinxi also put forward an especial theory which made his thought into a perfect system and reached an extensive and proficient realm.

Luo jinxi's ideology has maintained the traditional style of Taizhou School, in the theoretical framework and content of the statements has maintained the spirit of the theory on heart of Yangming, which reflected the purity of Confucian .Luo jinxi played a major role on developing and growing the Taizhou School, as well as the spreading of the Yangming theory. And the Modern factors which demonstrated from his thinking have a direct impact on the representatives of the early Enlightenment ideas, so he was one of the pioneers of the early Enlightenment ideas. Luo jinxi has played an important statu and has large influence in the ideological history of our country.

Keywords: Luo jinxi; Natural kindness; Innateknowledge; Humanity; Easefulness;
Follow what we should do at the just moment.

学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得 南昌大学 或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名（手写）：孙学斌 签字日期：2007 年 12 月 28 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解南昌大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权南昌大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编本学位论文。同时授权中国科学技术信息研究所将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》，并通过网络向社会公众提供信息服务。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书）

学位论文作者签名（手写）：孙学斌

导师签名（手写）：杨程才

签字日期：2007 年 12 月 28 日

签字日期：2007 年 12 月 28 日

第1章 绪论

明清之际是“天崩地解”的时代，亦即社会转型的过度时代。这一时期，政治上，晚明皇朝国势不振、派系林立、贪官横行、战乱不止、政治异常黑暗；但在经济上，这一时期却是整个社会近世化极为广泛、极为迅速的阶段。生产技术的进步，工商业的发展，城市规模的扩大，进而有市民阶层的不断增长，体现自主性、个体性、多样性的市民生活成为了整个社会关注的中心；随之而来在思想界也呈现出了大家辈出、异彩纷呈的景象，形成了早期启蒙思潮。嵇文甫在《晚明思想史论》中对晚明思想界有过这样的评价：“本书所要讲的晚明时代，是一个动荡的时代，是一个斑驳陆离的过渡时代，不是一轮赫然当空的太阳，而是许多道光彩纷披的明霞。你尽可以说它‘杂’，却决不能说它‘庸’，尽可以说它‘嚣张’，却决不能说它‘死板’；尽可以说它是‘乱世之音’，却决不能说它是‘衰世之音’。它把一个旧时代送终，却又使一个新时代开始。它在超现实主义的云雾中，透露出现实主义的曙光。这样一个思想史上的转型期，大体上断自隆万以后，约略相当于西历16世纪的下半期以及17世纪的上半期。然而要追溯起源头来，我们还得从明朝中叶王阳明的道学革新运动讲起。”^①如果说阳明是为这一思潮开端的话，处于中晚明时期的罗近溪则是这一思潮的前驱。近溪的思想可以说直接的影响了这一启蒙思潮前期的主要代表如李卓吾、汤显祖及公安学派等。在李卓吾的“童心说”、文学上所谓的“性灵说”以及教育上由精英教育向平民教育的转变上等等都可发现近溪思想的影子。

王阳明提倡“致良知”，将天理拉回个体自身，激发人们积极发挥自己的主体意识，提升了人的主体地位，增强了人们的自觉主动精神；泰州学派的开创者王艮则以“百姓日用是道”、“乐学”及“安身立本”之格物论等为主要内容构架起来的思想体系继承和发展了阳明的这种精神脉络；而作为泰州学派的“唯一特出者”，近溪用他的思想进一步的扩展和推进了与近世化迅速发展相适应的这种精神意识。关于近溪思想，黄宗羲有精辟的概述，他说：“先生（近溪）之学，以赤子良心、不学不虑为的，以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大。此理生生不息，不须把持，不须接续，当下浑沦顺适。工夫难得凑泊，即以不屑凑泊为工夫，胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次，解缆放船，顺风

^① 嵇文甫：《晚明思想史论》北京：东方出版社，1996年版，（下同）页1。

张棹，无之非是。学人不省，妄以澄然湛然为心之本体，沉滞胸膈，留恋景光，是为鬼骷活计，非天明也。论者谓龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔。顾盼喏欠，微谈剧论，所触若春行雷动，虽素不识学之人，俄顷之间，能令其心地开明，道在现前。一洗理学肤浅套扩之气，当下受用，顾未有如先生者也。”^①以赤子良心为本体的本体论，以“天地万物同体、彻形骸、忘物我”的仁乐境界思想，以浑沦顺适、注重当下的工夫论，“微谈剧论”能在瞬间使人“心地开明，道在现前”、“当下受用”，从而“一洗理学肤浅套扩之气。”黄宗羲用短短二百来字精到的点出了近溪思想体系的大概轮廓及其主要特色，并高度的赞扬了近溪思想的“当下”性作用和对理学的创造性影响。

在对近溪思想的评价上，学者不尽归一。明清学者多从静态的表层去看待近溪思想，认为近溪思想融合释道之学，显得杂乱无章，缺乏宗旨且无系统性。如许敬庵即谓近溪思想“大而无统，博而未纯”。^②管志道亦谓近溪之学：“概以博大圆通为教体，而提防不密，门墙太滥，伪夫得以名利剿其中。”^③稍后的刘宗周及其弟子黄宗羲更直接指出近溪思想近禅、甚而到“狂禅”的境地。此后相当长的时间里，近溪的思想即是被这种评价左右而基本湮没了。直到近代学者们又从各种角度对近溪思想重新做了厘定与并给予了高度的评价。如在日本，佐野公治、荒木见悟、岛田虔次、吾妻重二等都对近溪思想进行了一定的挖掘，并对其生平、讲学纪年、诗文等进行了考证；在港台，程玉瑛则对近溪的诗文事迹作了一编年表；牟宗三先生从心学内部的问题脉络上对近溪的思想风格作了甚高评价，指出了近溪比龙溪更为清新俊逸、通透圆熟；牟先生的弟子蔡仁厚先生也对近溪的独特的思想方面进行了一番梳理，认为近溪已达到了一圆熟境界，是王学的最后境界；唐君毅先生则从近溪思想的义理结构本身出发，着眼于心学演变的历史，指出近溪归趣在于“求仁”，并注意到“破除光景”亦是近溪学的一大特色。在大陆，对近溪的研究也引起了许多学者的关注，如罗伽禄先生就对近溪的家世渊源及故乡做了比较全面的考察；陈来先生和张学智先生分别在其《宋明理学》、《明代哲学史》中对近溪思想中的一些重要的范畴及概念进行了比较深入的探讨；而新近出版的复旦大学吴震先生的《罗汝芳评传》则对近溪的思想背景、生平履历和哲学思想等方面做了全面、系统的研究，认

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，北京：中华书局，1985年版，（下同）页762。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

^③ 《惕若斋集》卷一《惕见二龙辨义》，明万历二十四年叙刻本，页60。

为近溪思想是从儒家伦理学、宗教伦理学及社会政治思想三个层面展开，得出其思想有独特意义但未能超出阳明的心学话语体系。上述学者对近溪思想的研究角度、评价及其结论无疑对本论文提供了一个很好的借鉴作用。

本文拟以许敬庵对近溪思想“大而无统；博而未纯”的评价为切入点，论述罗近溪哲学思想之系统性，以突显其思想作为泰州学派主将的代表性，并映证其造诣已达王学圆熟之境，是王学的最后境界；同时论证近溪思想虽博杂释道二教，但其保持了儒家的传统本质特性，其思想具有儒家成分的精纯性与自己独具风格的特色；进而探讨近溪在发扬、壮大泰州学派和传播与普及阳明学方面所起的重大作用，并着重分析、论述近溪在中国思想史上早期启蒙思潮先驱者的地位，以显现近溪思想所具有的时代价值与历史地位。

通过对近溪的哲学思想进行梳理和深入的探讨，在理论上，有助于我们进一步理解阳明的心学思想并弄清泰州学派的思想历史脉络及传承，亦有助于从近溪复杂多变的思想历程及其庞博的思想中理清其思想之主脉与思想的内在理路，从而有助于我们重新认识近溪的思想及其思想在历史上的地位；在现实层面上，从近溪的生平履历及思想中我们可以窥视传统儒学思想是如何通过制度层面及思想层面渗透于中下层平民从而使儒家学说由精英自律伦理文化向世俗家族伦理文化扩展，从而凸显出近溪思想所散发出的时代价值与历史贡献。

第2章 罗近溪的生平及学术渊源

2.1 罗近溪生平述略

罗近溪(1515—1588),名汝芳,字惟德,别号近溪,由于其“家世南城泗水溪,因号近溪。”^①江西南城人,是中晚明时期著名思想家,阳明后学泰州学派的重要代表人。据《盱坛直诠》及近溪之高足扬起元所执笔之墓志铭所载,近溪生于明正德十年(1515)五月,早慧、有大志,5岁其母即授之以《孝经》、《小学》诸书;7岁入乡学,即以孔圣为的,时时称说《孝经》,并开始系统研习举子业;年至十五,出就举业,拜新城张洵水先生为师,奋然以道自任;并于嘉靖二十一年(1542)中举人,次年近溪二十九岁赴京师会试,举进士,然而其自云:“吾学未试,不可以仕,不就廷试”^②遂回到家乡研习学问,拜师访友,建立“从姑山房”,集四方学子开展讲学活动。嘉靖三十二年(1553),近溪年三十九,中进士,后出知太湖县,其“政务一本于兴教化、明礼乐,不为一切俗吏所为。”政绩卓著。后历任刑部主事、宁国知府、东昌知府、云南副使、参政等职。近溪为官清正廉明、政声远布,嘉靖帝曾称近溪为“清吏”,并诰封其父为承德郎刑部主事,封其母宁氏为“安人”,封其妻吴氏为“恭人”。在任内近溪立乡规民约、建书院、明教化、兴讲会,不遗余力的教化民众。万历五年(1577),因不愿苟合于当政者被勒令致士,后仍到处讲学。近溪讲学谈论,善以语动人,有教无类,所到之处听者如云,与近溪同时代的王龙溪说:“江右近溪罗先生,雅好学,大建旗鼓为四方来学倡,户履常满,束装就业,无问远尔。”^③时人把近溪与阳明大弟子王龙溪相提并论,如陶石簣《近溪先生语要序》谓:“心斋数传至近溪,近溪与龙溪一时并主讲席于江左右,学者又称二溪焉。友人有获侍二溪者,常言龙溪笔胜舌,近溪舌胜笔。”^④黄宗羲也说近溪:“顾盼喏欠,微谈剧论,所触若春行雷动,虽素不识学之人,俄倾之间,能令其心地开明,道在现前。”^⑤李卓吾亦称道近溪:“七十余年,东西南北无虚地,

^① 刘元卿《诸儒学案传》,《四库存目丛书》集部第130册,页232。

^② 罗怀智:《罗明德公本传》,《罗汝芳集·传记、年谱》,方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理,凤凰出版社,2007年版,(下同)页829。

^③ 《盱坛直诠》,《中国子学名著集成》第44册(明万历三十七年刊本),曹胤儒编,杨起元校,程开栝重校,台北:中国子学名著集成编印基金会印行,(下同)页374。

^④ 陶望龄:《近溪先生语要》,《罗汝芳集·序跋、提要》,页959。

^⑤ 黄宗羲:《明儒学案》卷三十四,页762。

雪夜花朝无虚日，贤愚老幼，贫病富贵无虚人。”^①可见其讲学地域之广、时间之多、听者之众、影响之大。在其一生中，向近溪行师称弟者不下百人，其中不乏著名学者、文学大家、达官显贵，如汤显祖、杨起元、焦竑、邹元标、占事讲、邓元锡、左宗郢、胡清虚、周汝登、沈懋学、徐允儒等，而近溪的这些弟子个个都能发扬“师说”，使得泰州学派发皇广大，成为中晚明时期一重要思想学派。近溪卒于万历十六年（1588），年七十四。其逝后，学生私谥“明德”，称“明德先生”。

近溪曾拜师颜山农。颜山农，名钧，江西吉安人，曾师事刘师泉，“无所得”，乃从王艮及其弟子徐樾学，得泰州之学。而徐樾又是阳明高足也是泰州学派的创始人王艮的弟子。是故近溪可以说是阳明的四传弟子、泰州学派的主要代表人。作为泰州学派的主要代表人，近溪除了在思想上保持了泰州学派的风格外，他还继承了泰州学派一贯的侠义精神。这从其对山农之态度即可看出。近溪以山农启蒙之恩，待之如父母。后山农因事入狱，近溪尽卖田产，使其脱狱。后近溪又把山农迎接到身边，日不离左右，一茶一饭定要亲自奉给。其儿孙想代其劳，近溪却说：“吾师非汝辈所能事也。”后近溪高足杨起元（字贞复，号复所，广东归善人）事近溪，也是恭敬若此。故顾泾阳即说到：“罗近溪以颜山农为圣人，杨复所以罗近溪为圣人。”盖此已经形成了泰州学派的一贯传统了。近溪不仅对颜山农如此，其同门梁夫山（后改姓名为何心隐，江西永丰人）被囚于楚，近溪亦变卖田产前往救之。有人对近溪讽刺说：“夫山害道，宜罹于法。”近溪则曰：“彼以讲学罹文罔，予嘉其志，不论其他。”^②可见近溪率真性而为，人如其学，更有甚者，近溪为救人，简直连什么嫌都不避。据载：

一邻媪以夫在狱，求解于先生（近溪）。先生嫌数千有司，令在座孝廉解之售以十金，媪取簪珥为质。既出狱，媪来哀告，夫咎其行贿，詈骂不已。先生即取质还之，自贷十金偿孝廉。不使孝廉知也。^③

近溪自赔十金不说，光代人“行贿”之名即为普通道学家所不耻，“名利两丧”，只知道救人而全不顾惜。像这类直心而救人、济人的事在近溪一生中还有许多，但其就是为了这颗利世济人的心而不在于这些虚名物利。顺心而为，率性而行，近溪确实与普通的道学儒者面目不同，表现出一副“游侠”的气息。

^① 李贽：《罗近溪先生告文》，《焚书》卷三。

^② 以上所载见于黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页806。

^③ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页805。

这也是泰州学派一特殊之风格。

由于思想、修养的造诣及行事的风格都表现出了相当的“与众不同”，与近溪并世的学者都对其有很高的评价。王龙溪谓：“罗近溪，今之程伯子也。接人浑是一团和气”^①程伯子即是宋代的程颢，字伯淳，“道学”（即理学）的创始人之一，世称“明道先生”。此处即说近溪的学问及修养都已经达到了很高的境地。张阳和云：“罗近溪之心胸，光风霁月；罗近溪之气宇，海阔天空；罗近溪之辞语，金声玉振；罗近溪之威仪，凤文麟趾。予私愿为之执鞭也。”^②由此可见近溪修养、人格、言语等魅力之所在。王塘南亦曰：“近溪先生脱略蹊径，浑无朕迹，人所共知；而不知其中真白无瑕，一切外物嗜好都绝。芥视千金，嚼然不挽，举以予人，若拂轻尘。实有性成，非由强行。”^③时邹元标荐理学名臣，其荐近溪有云：“惟道是学，而得失不入于心；逢人必诲，而贤愚不分其内。”许敬庵称元标此言：“可谓善于形容”。^④可见近溪修养之深不仅表现在思想学说、待人接物、教化民众上，更表现在心胸、气宇、威仪之人格魅力上，更可书写的是近溪之修养境界已达一平实、自然之地步，在近溪即将驾鹤西去时，即告诸孙曰：“诸事俱宜就实。”并在答其孙问“去后有何神通”时，近溪亦答道：“神通变化，皆异端也。我只平平。”^⑤而所有这些都是由近溪性之顺适而为、自然而成。

近溪一生学识渊博，著述丰富。《四库全书总目》称近溪：“其识方证自如，敢为高论”。其著作有几十卷传世。如：《耿中丞、杨太史批点近溪罗子全集》二十四卷，《近溪子明道录》八卷，《盱坛直论》两卷，《孝经宗旨》一卷，《大明通宝义》一卷等。近溪著作中《盱坛直论》可以说是其思想宗旨的集中代表作，今人蔡仁厚先生就认为《盱坛直论》最能显示近溪思想的特色与旨趣。^⑥今有台北中国子学名著集成编印基金会印行版本，对《盱坛直论》进行了初步的断句点校；黄宗羲的《明儒学案》卷三十四，即泰州学案三中对近溪思想有精到的专案评述，中华书局早在1985年即已有整理点校本问世；现有方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理的《罗汝芳集》上下册，由凤凰出版社在2007年3月出版，基本上囊括了近溪先生的所有著作，是今人乃至后人研究近溪的重要参

^① 《盱坛直论》，页375。

^② 《盱坛直论》，页376。

^③ 《盱坛直论》，页349。

^④ 《盱坛直论》，页367。

^⑤ 《盱坛直论》，页367。

^⑥ 蔡仁厚：《王学流衍——江右王门思想研究》，北京：人民出版社，2006年版，（下同）页88。

考典籍。但关于近溪的两类重要著作与语录（即《盱坛直论》和《明儒学案》卷三十四）此书只是收录了原著作很小的一部分，并没有把这两本重要著作的全貌编入进去。基于此原因，本文所关涉到的近溪著作、语录基本是依据于此三书籍及资料。

2.2 罗近溪学术渊源

关于近溪一生思想历程，其孙罗怀智有一基本归纳：“盖公十有五而定志于洵水，二十有六而征学于山农，三十有四而悟《易》于胡生，四十有六而授道于泰山丈人，七十而问心于武夷先生。其他顺风而拜者不计其数，接引友朋、随机开发者，亦不计其数”^①由此可见近溪思想的经历表现为一生不断的拜师接友。杨起元即称近溪一生“德无常师，善无常主。”意谓近溪学无常师，其学术思想亦在不断变动完善之中。

近溪可以说从小就受到了传统的儒家教育，5岁其母即授之《孝经》、《小学》诸书；15岁拜张洵水为师。对此，近溪后来回忆说：“年至十五，方读《论语》，出就举业，所遇之师是新城张洵水先生，名玠，为人豪爽高迈，且事母克孝，每谓人须力追古先。于是，一意以道学自任”^②近溪自15岁立志于道以来，一生思想多变。其17岁读薛瑄《读书录》有得，即以静坐息念为工夫，但不奏效；便又闭关于临田寺，置水镜于几上，对之默坐以求使心与水镜一样湛然静止，不仅未果，还久而久之引起“心火”病，故其父授之以《传习录》，循其所言，病渐愈。在这时可以说近溪即已在践履工夫上证得理学的理论及工夫路数有“不对头”之处，换句话说，近溪对理学的一套学说开始有了“怀疑”，从而在思想上有了从理学到心学的转向。嘉庆三十九年（1540），近溪二十六岁，闻颜山农“制欲非体仁”及“知扩四端而火燃泉达，何制欲焉”之“体仁”说，拜师山农，知“道有真脉、学有真传”。近溪拜师山农意味着其思想开始发生根本性转变，即由一味内敛克制转而自信其心，在这里可以说近溪已经完全从开始的热衷理学到现在的归宗于阳明“心学”了。1548年，近溪年三十四，闻曾习举业于己的胡宗正深于易学，往师之，三月尽得其传，悟“性命之根源”，知“孔门《学》、《庸》，全从《周易》一语化将出来。”融通《周易》与四书可以说是近溪思想基本成熟的一个标志。1549年，近溪历时三年对《大学》格物问题的

^① 罗怀智：《罗明德公本传》，《罗汝芳集·传记、年谱》，页832。

^② 《近溪子集·会语续录卷上》，载《耿中丞、杨太史批点近溪罗子全集》，《四库全书存目丛书》，明万历刻本，第130册：页266。

沉思求索而终于“一夕忽悟”，而有其所谓的“格物之悟”，近溪格物之“悟”是欲把《大学》之格物问题与其他儒家经典意旨通贯起来，做出统一之解释。“格物之悟”可以说是近溪思想成熟的又一个标志。近溪四十六岁时“恍见泰山丈人”，悟“不虑不学、自然天成之赤子良心之旨”，并自证悟此学后，终生持守，而到此时近溪之身心内外也俱已达到“浑化自然”之境。到这里近溪思想的基本格局已告形成，其思想也自成一统。可以说近溪自“授道于泰山丈人”后已经形成其独特的比较成熟的思想。

近溪自早年即交游佛子、道士，对释道之学有颇多涉猎，思想有颇多释道成分。近溪也曾日与僧侣辈为伍“谈禅”，并与道士相交甚笃，还把自己的两个儿子付与道士胡中洲相与为学。近溪晚年曾自述：“余生孱弱多病，不能啖肉食，先人惧其弗育，尝令习作佛事。稍长，为举子业，辄因读《法华》诸经，而所为文词遂大畅达，若启之者，余亦莫知其所以然也。从是，故于释氏家说，未敢轻訾”^①这说明近溪很小就开始习佛事，读佛书，与佛解下了不解之缘。而其思想日益完善的过程当中就有几次重要的“开悟”。对此王塘南即曰：“先生（近溪）于释典玄宗，无不探讨；缁流羽客延纳拂拒，人所共知。”^②后之刘宗周也指出了这一点，他说近溪：“时时不满师说，而益启瞿坛之秘，举而归之师，渐跻阳明而禅矣。”^③黄宗羲也谓近溪：“先生真得祖师禅之精者。”^④杨止庵更是说到：“（罗近溪）所谓学，亦借孔子言仁孝、言心性，实则专于烧炼采取、直指人心，见性成佛，证圣敢以禅学在孔门上。”^⑤近溪晚年更有所谓“遗行”问题。（即其生活上深入涉足并体验佛老思想）纵观近溪一生，即是其与佛道相与为进的一生，其思想成熟之过程也是充分吸收佛道之精华而日益走向儒释道融合的过程。

由以上可看出近溪从小受到儒家学说的启蒙熏陶，尽管早年曾热衷体验践履程朱理学的思想导致其患上了“心病”，但随后便转向到了阳明“心学”的理路上来；直到拜师山农习“体仁”之说，其学说可谓是发生了根本性的转变，其后近溪思想主要是沿着这条路径而走向成熟并日臻完善的。可以说近溪思想来源上主要是继承了阳明后学泰州学派的思想，在行事风格、精神气象上近溪

^① 《云南唐中丞墓志铭》，《罗汝芳集·文集类》，页634。

^② 《盱坛直论》，页371。

^③ 《刘子全书》卷十九《答王金如》，清道光年间刻本，页31。

^④ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

^⑤ 《杨端洁公文集》卷一《文体士习疏》，《四库全书存目丛书》集部第139册，页139。

也可以说保持了泰州学派的传统，这些是毋庸置疑的；其思想多变的过程也即是其思想日渐成熟、完善，日益精进的过程。而由于在当时的大背景下，近溪学说受到了佛道的重要影响而融合了许多释道的成分。从这个角度看，佛道之思想也是近溪思想的一个重要源头，而这也无可避免的使其学说看起来比较博杂，让人对其思想有“无所适从”之感。许敬庵即说“翁器度广博而智识圆通，儒耶？释耶？玄耶？”并进而批评近溪“以孔子、释迦、老聃之所不能相兼者而思兼之，盖亦过矣。”^①并说到近溪思想“大而无统，博而未纯”。黄宗羲以为敬庵此说“已深中其病也”。^②管志道亦谓近溪之学：“概以博大圆通为教体，而提防不密，门墙太滥，伪夫得以名利剿其中。”^③盖都认为近溪思想杂合佛道成分，表现出来即是思想虽广博但无系统性，虽圆通但在捍卫儒家道统、排斥异端方面没有表现出儒家学说的精纯性。

纵观近溪思想，其思想中之释道成分一方面说明其思想渊源之杂，另外方面则是近溪思想已经融合儒释道三家思想的精华。其赤子良心之本体说、在乐合于一体之境界论及其顺适当下之工夫理论显示近溪思想的博大而有系统；而其格物说、慎独论及关于孝悌慈的见解则说明了近溪思想之独具特色。时人王塘南即谓近溪思想“读近老诸刻，具占此老（近溪）真悟。一洗世儒安排造作之弊。”黄宗羲亦谓近溪思想“一洗理学肤浅套括之气。”近人牟宗三亦说近溪思想比龙溪思想更为清新俊逸、通透圆熟，近溪是“泰州学派唯一特出者”。蔡仁厚先生则认为近溪思想已达圆熟之境、是王学的最后境界。上述这些人的评论无不说明近溪思想尽管渊源比较杂，但是还是保持了儒家的一贯精神命脉，表现出了一个很圆通的系统的学说，其思想本质上还是在儒家的范畴之内，体现出了儒家独具特色的精纯性。

^① 《敬和堂集》卷四《简罗近溪先生》第一书，日本内阁文库藏明万历三十二年刻本，页49。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

^③ 《惕若斋集》卷一《惕见二龙辨义》，明万历二十四年叙刻本，页60。

第3章 罗近溪的哲学思想

中国哲学自先秦以来就不注重体系的建立，留下来的是哲学家们一些书札语录，而其所表述的思想则给人以零碎、庸散之感。冯友兰即说：“在中国哲学史中，精心结撰，首尾贯穿之哲学书，比较少数。往往哲学家本人或其门人后学，杂凑平日书札语录，便以成书。成书既随便，故其道理虽足自立，而所以扶持此道理之议论，往往失于简单零碎。”^①直到两宋以降，为抗衡卓成体系的外来佛教的侵入，中国的哲学家们自然不自然的形成了自己的学术体系。朱熹集周、邵、张、程之大成，创立了一个以“理”为核心，包含本体论、工夫论、知行说、境界论等完整的“理学”哲学体系；以至在两宋及元代哲学家们基本上都在这个“理学”“旧瓶”的体系内不断的装些新酒，谨守朱子门户，而使理学逐渐走向僵化。直至明代王阳明起，以“致良知”为核心，建立了一个包括本体论、工夫论、格物论、知行观以及境界论等一整套的“心学”体系，可以说对朱子庞大的“理学”体系来了个大反动。阳明以后，其后学围绕“致良知”的不同理解而逐渐产生分歧，形成许多派别。如有黄宗羲按地域之分的八派说；有冈田武彦按阳明思想特征分为现成、修证、归寂三大派；牟宗三则分为浙中派、泰州派、江右派及聂双江为江右的另一支的四派说；陈来按阳明工夫论特点分为主无、主有、主动、主静的四派说；其他的还有两派说^②、五派说^③等。

在阳明后学中，泰州学派可以说是当时一重要的学派。黄宗羲就说：“阳明先生之学，有泰州龙溪而风行天下，亦因泰州龙溪而渐失其传”^④嵇文甫也认为“阳明门下以泰州为最盛”^⑤可见泰州学派在阳明学中的地位。泰州学派创始人为王艮。王艮发挥了阳明崇尚自然的一面，主张良知现成自在，在格物论上提出了与阳明不尽相同的观点，在境界上追求万物一体及乐的境界，开创了泰州学派主张现成良知、率任自然及重乐的风格。王艮以后，泰州学派一代高过一代，其中又以其第三代弟子近溪最为重要。近溪顺着王艮的学说精神，融合了儒释道的思想精华，以“赤子之心”阐发良知本体论，以顺适当下为修养工夫

^① 冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000年版，页7。

^② 参看嵇文甫：《晚明思想史论》，页16。

^③ 参看钱明：《王学流派的演变及其异同》，《孔子研究》1987年第四期。

^④ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十二，页703。

^⑤ 嵇文甫：《晚明思想史论》，页26。

论，即工夫即本体、即本体即工夫，追求“仁”“乐”合一的最高境界，并提出了独具特色的慎独论、格物说，把良知本体具体落实到儒家一贯强调的“孝悌慈”上，从而把儒家一切学问的根基和归宿归结到“孝悌慈”，从而形成了一个博大圆通并极有特色的哲学体系。从其思想的理论构架及表述来看，近溪思想保持着儒学一贯的实质精髓，其学说也没有超出阳明学说的范畴，可以说是阳明“致良知”学说思想的继续深入与发展。

3. 1 良知本体

朱子把“理”作为世界万有的本体并把“性”看成是世间人伦道德的根本依据而形成其“理——性二元论”的本体论哲学，同时代的陆象山则以“本心”来反对朱子的二元本体论，提出了“心本论”的学说。阳明则深入的论述并扩展了陆象山“心本论”的学说，把象山的“本心”具体落实到人的良知，以良知作为人的本体，认为良知是人的一种不依赖于外物而先天具有的道德意识、道德情感及道德判断评价体系，提出了其“良知本体论”；近溪则顺应时代发展的形势，把良知又具体到人的孩提“赤子”时段，以人们通俗易懂的“赤子之心”来表述良知本体，并以此为基础来全面展开自己的思想。

3. 1. 1 赤子之心

罗近溪喜言“赤子之心”，而其友人王时槐、周汝登、孟化鲤及后来的黄宗羲都曾说近溪思想“以赤子良心、不虑不学为的”。这里的赤子良心即是指“赤子之心”，近溪“赤子之心”的提法来源于《孟子·离娄下》：“大人者，不失其赤子之心者也。”在孟子这里“赤子之心”指的是作为一种理想的人格，“大人”实际上只是保持了他初生之始的心灵状态而已，对于这种心灵状态孟子没有具体指名它具有何种特性。朱子对“赤子之心”解之曰：“赤子之心，则纯一无伪而已。然大人之所以为大人，正以其不为物诱，而有以全其纯一无伪之本然。”^①以不为物诱、纯一无为来解“赤子之心”。朱熹这里的“赤子之心”已经具有确定的伦理意味了。事实上，早在朱熹前，伊川和吕大临就有过对“赤子之心”的一番论述。吕大临曰：“喜怒哀乐之未发，则赤子之心；当其未发，此心至虚，无所偏倚，故谓之中。”^②伊川开始反对大临的说法，认为赤子之心非未发，而

^① 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局，1983，页292。

^② 《河南程氏遗书》卷九《与吕大临论中书》，《二程集》第二册，北京：中华书局，1981年版，页607。

是已发，他说：“喜怒哀乐之未发谓之中。赤子之心，发而未远于中，若便谓之中，是不识大本也。”^①大临则以心有体用来反驳伊川，使得伊川也不得不承认大临的观点。尽管这些人都看到了“赤子之心”的伦理本性，但也只是一些零散的笼统的描述。直到近溪才系统而明晰的阐述了“赤子之心”。

近溪认为人初生时的“赤子之心”是最原始但也是最完善、最具道德性。一方面，它是一种完全没有受到外界的影响，具有完美的道德本质结构；另一方面，它最具自然状态，因而它具最自然亦最完善的道德情感。而“赤子之心”所具有的这些状态实际上就是儒家所一贯崇尚的“圣人”境界，也即是“天人合一”的境界。他说：

“夫天则莫之为而为，莫之致而致者也。圣则不思不勉而自中者也，学则希圣希天者也。夫欲希圣希天而不求己之所同于圣天者以学焉，安能至哉？反而思之，我之初生，赤子也。赤子之心混然天理，其知不必虑，能不必学，盖即莫之为而为，莫之致而至之体也。”^②

“问：‘大人不失赤子之心，其说维何？’罗子曰：‘凡看经书，须先得圣贤口气。如此条口气，则孟夫子非是称述大人之能，乃是赞叹人性之善也，盖今世学者往往信不过孟子性善之说，皆由识见之不精。其识见之不精，又皆由推致之不妙。’”^③

在近溪看来，儒家的理想是周敦颐讲的希圣希天，而“赤子之心”具有不虑而知，不学而能的特点；且还具有自然完满，先天纯粹道德性善的本性，也即是孟子所强调的“性善”之性，是一种莫之为而为，莫之致而至的道德本体；它尚未受到人世间物欲的熏染，其心最直接、最完全地体现了宇宙的“生生法则”，所以它可以与天则相融通、与“天理”全然融合。圣人就是把自己这种不思不虑、当下见在的“赤子之心”与天命联系起来，对应起来。在此近溪“赤子之心”吸取了孟子“人性善”的观点并应用了易经中的“生生”与“天命”这两个概念，可以说融合了孟子与易经的思想。近溪更具体的说到：“《中庸》专谈性道，而性道首之天命，故曰：‘道之大原出于天’。又曰‘圣希天’。天则莫之为而为，莫之致而致者也，圣则不思而得、不勉而中者也。故求希圣希天，不寻思自己有甚东西可与他打得对同，不差毫发，却如何希得他？天初生我，

^① 《河南程氏遗书》卷九《与吕大临论中书》，《二程集》第二册，北京：中华书局，1981年版，页607。

^② 《孝经宗旨》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页431。

^③ 《一贯编·孟子下》，《四库全书存目丛书》子部第86册，（下同）页314。

只是个赤子；赤子之心，浑然天理。”^①“天性之知，原不容昧，但能尽心求之，明觉通透，其机自显而无蔽矣。故圣贤之学，本之赤子之心以为根源，又征诸庶人之心以为日用。”^②“赤子之心”与天命是相贯通的、相一致的；是圣贤之学，也是日用之理。在这里，近溪用“赤子之心”在人与天、人与圣人之间架起了一道通道，构起了一架桥梁，认为人在日常生活中只要能恢复保任其赤子之心之体则可入圣域而成圣人，达到天人合一的境界。

在近溪看来，“赤子之心”并非只有“大人”才能保持不失，否则便是对“心”的一种偏见，是没有真正理解“心”。近溪在解释孟子“大人者，不失其赤子之心者也。”时说到：

据我看孟子此条，不是说大人方能不失赤子之心，却是说赤子之心自能做得大人。若是说赤子之心且大人不失，则全不识心者也。^③

近溪认为，“赤子之心”不是只有“大人”才有，它存在于我们每个个体之中，我们每个个体都存在着天赋的赤子状态，都具备成为“大人”的潜在本质。而且近溪认为，它不仅仅是体现在我们每个个体的初生阶段，它还体现每个个体成人以后，因为成人之心也是由“赤子之心”发展而来的。对此近溪与其学生曾有问答：

（近溪）“初生既是赤子，难说今日此身不是赤子长成。此时我问子答，是知能之良能否？”曰：“然。”曰：“即此问答，用学虑否？”曰：“不用。”曰：“如此则宗旨确有矣。”曰：“若只是你问我答，随口应声，个个皆然，时时如是，虽至白首，终同凡夫，安望有道可得耶？”曰：“其端只在能自信从，其机则始于善自学悟。”^④

也就是说，近溪的“赤子之心”是普天下人都有的，是每个个体在人生的每个阶段都存在的。对此，近溪以反问的语气说：

且问天下之人谁人无心？谁人之心不是赤子之心？子如不信，则请遍观天下之耳、天下之目，谁人曾换过赤子之耳以为耳，换过赤子之目为目也哉？^⑤

在近溪看来，“赤子之心”浑沦顺适、自然平常、出于天常，它存在我们的每个当下，不假安排、不由思虑造作；存在于我们每天的生活日用中。它在存

^① 《近溪子集·射编》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页74。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页771。

^③ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页796。

^④ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页763—764。

^⑤ 《一贯编·孟子下》，页314。

在形式上是天命的自然体现，是“有”；但在作用方式上是无处不在、无时不有，是“无”。从这个意义上说，“赤子之心”是“有无合一”。近溪在此即是肯定了我们每个人都有成圣的潜质，认为圣人也即常人。这也就从另外一个角度说明了“赤子之心”是处处现成，时时见在的，而且是“无所不知，无所不能”。换句话说，“赤子之心”是一种不思不虑之良知良能。

就其本质来说，近溪所说的“赤子之心”即是阳明一贯提倡的“良知”。其强调人人都有天赋的“赤子之心”，即是阳明所一贯提倡的良知遍在的观点，也是阳明“满街都是圣人”观点的另一种表述。只不过近溪继承泰州学派一贯的学术风格，更加强调“良知”自然现成的一面，注重从本体上说良知。在这点上，近溪与浙中派的龙溪可谓是不谋而合。由此，“二溪”也被后人归为“现成派”。即二人认为：良知既是一种先天存在，同时又是一种现实存在，它不是待修证以后而有的。良知体现在我们每个个体的每个“当下”。

从另外一方面来看，近溪不赞成“致知”的说法。在他看来，“良知”原是“人人具足，个个完全”，而如果“良知”需要扩充，则说明“良知”是不充分、不完满的，就是有所不知、有所不能的，而这和阳明强调的“良知”本体是“不虑而知、不学而能”的本然状态不相符的。对此近溪说到：“诸君知红紫之皆春，则知赤子之皆能矣。盖天知之春见于草木之间，而人之性见于视听之际，今试抱赤子而弄之，人从左呼，则目即左盼，人从右呼，则目即右盼，其耳盖无时无处而不听，其目盖无时无处而不盼，其听其盼盖无时无处而不展转，则岂非无时无处而无所不知能也哉。”^①近溪不仅反对“致知”的说法，他更反对强持把捉“良知”，这主要体现在其关于“光景”与“天明”的论述上。

3. 1. 2 天明与光景

作为阳明“致良知”说的一个重要构成部分，“良知”在阳明思想中具有非同一般的哲学地位。但“良知”本身究竟该如何理解，从阳明身前开始，便一直是王门学者争论不休的一个问题。阳明自己对于此问题也有一种担心：“恐学者得之容易，只把作一种光景玩弄，辜负此知耳。”^②阳明本人也怕学者们把良知当成一种“光景”。“景”即影子之谓，“光景”意指由于强力把捉而在心中产生某种恍然的影像，也即是心中的一个“意念”，其随影而显也随影而灭。阳明

^① 《一贯编·孟子下》，页314。

^② 王守仁：《王阳明全集》卷四十一，上海：上海古籍出版社，1992年版，页1575。

所谓的玩弄“光景”即指学者在日常修养中把良知想象成一种容易把捉的空幻的意念对象，而不肯去作一番刻苦的践履工夫。显然近溪有关“光景”和“天明”的观点是直承阳明而来。

在近溪这里，“天明”和“光景”事实上涉及到关于本体及工夫两层含义，其内容自然比阳明更为丰富而饱满。关于这对范畴在工夫论上的内涵，下文将有论述，在此只考量近溪论述“光景”对“天明”本体的遮蔽和隔碍用意。近溪认为，“天明”就是良知心体，它具有与生俱来的灵妙的知觉作用，即本来就是明明白白、灵妙通透的体现在我们的日用之间。关于“光景”，近溪说：

“人生天地间，原是一团灵气，万感万应而莫究根源，浑浑沦沦初无名色。只一“心”字，亦是强立。后人不省。缘此起个念头，就会生做见识，应识露个光景，便谓吾心实有如是，本体实有如是，朗照实有如是，澄湛实有如是，自在宽舒。不知此段光景，原从妄起，必从妄灭。及来应事接物，还是用著天生灵妙浑沦的心，此心尽在为他作主干事，他却嫌其不见光景影色，回头只去想念前段心体，甚至欲把捉终身，以为纯一不已；望显发灵通，以为字太天光，用力愈劳，而违心愈远矣。”^①

近溪认为，人只是“一团灵气”，此灵物原本就是天生灵妙、感应无方。近溪在这里也即意谓良知见在不用思索，无须强力安排，是当下顺当的呈现于人们日用之间；而学者如要有意甚而强力把捉此心体而产生了种种理解、期望及经验等等，（即其所谓“吾心实有如是，本体实有如是，朗照实有如是，澄湛实有如是”）都不过是一种幻象、光影而已，都不是真正的良知心体，即“天明”。近溪甚至认为即是在意向中或笔下之一“心”字也是我们强立的，越用力于此则越远离我们的本心良知，故近溪说到“用力愈劳，而违心愈远”。在这里近溪反对的是把我们的心体看作是什么神秘的意识状态，这些意识状态是对“天明”的一种隔碍。从近溪的这些理论表述来看，其明显受到了禅宗“不立文字”、“见性成佛”思想的影响。而至于禅宗之“不立文字”、“见性成佛”演变至后来产生有机锋棒喝或是口耳知解等所谓的禅家之“光景”则非慧能等所能料到，近溪吸收禅家此思想之精华来阐述其良知本体学说，并反对学者玩弄“光景”，也可谓是既取禅家之精又能破其弊，而后来泰州学派发展至“狂禅”之境地亦非近溪之本意。

近溪进一步认为，真正在我们日用当中显现作用的无非就是此当下呈现的

^① 《盱坛直论》，页128—129。

“自在良知”（即其所谓的“天明”）。他指出我们若能顺循当下的“天明”，使天性之知明觉通透，则我们自可言意舒畅，身心通泰；而如若留恋“光景”，其结果便是沉滞胸膈、身心俱病，终将适得其反，如近溪自己早年所经历的那样，不免引起“心火”病。此即近溪所谓：“今在身前能以天明为明，则言动条畅、意气舒展；比至殁身，不为神者无几。若今不以天明为明，只沉滞襟膈，留恋景光，幽阴既久，殁不为鬼者亦无几矣”^①及至晚年，近溪还对其孙罗怀智敦敦告诫到：“学有所执，悉属阴幽。汝只恋着当下光景，受用不舍，终难入道。”^②这即是近溪所谓的“光景”对“天明”本体的遮蔽和阻碍用意的精当论述。近溪论述“光景”和“天明”这个论题，实质上是要告诫学者们要体认我们每个当下的见在良知，让良知流行于我们每天的日用之间，而其它所有的言诠、把捉、强持都是不可取的。

从以上可以看出，近溪继承了阳明“良知本体论”的观点，吸收周易、《孟子》及禅宗之思想精华，传接了泰州学派重自然的精神，用“赤子之心”来表述现成良知本体，强调要在日用之间体现良知。从理论表述上来说，用人们通俗易懂的“赤子之心”取代良知可以更为生动、更为贴切的符合普通人的思维习惯，这与当时市民阶层的逐渐兴起不无关联，这样也就可以避免出现阳明“良知”学说在普通的中下层市民阶层难以理解的问题，有利于“良知”学说在中下层平民中的传播与扩展；在一些内涵的论述上来看，近溪对阳明的“良知”也有其独特的创见，把释禅的一些内涵性的理论引进了阳明的良知学说中，可以说进一步深入和发展了阳明的良知学说。近溪也以此“赤子之心”为理论基础而逐渐展开其学说，稍后的“异端”思想家李卓吾“童心说”的提出可以说是受到了近溪“赤子之心”学说的直接影响。

3.2 境界论

境界论是中国哲学特有的主题。与西方哲学不同，西方哲学的最高追求是知识，是智慧，是为知识而知识，为智慧而智慧。自中国哲学产生起，先贤们的最高追求就是“可道又非常道”的境界。而所谓的境界，流派不同则境界各异。如佛教就追求“涅槃”的往生境界，而道教所追求的是得道成仙的境界。中国儒家自孔子提出“仁”以来，“仁”就成了儒家思想的一个核心论题，而“仁”

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页771。

^② 《近溪子集·庭下训》，页32。

的境界也成了历代先贤们所追求的一个境界。特别是明道提出“仁者，浑然与物同体”以后，追求“仁”所达到的“以天地万物为一体”的境界就是宋明儒学家们所向往追求的境界。

在中国哲学史上，自“道学宗主”——周敦颐^①提出“孔颜乐处，所乐何事”的命题，经过二程、张载、王阳明及稍后的王艮等人的议述探讨后，逐渐成了宋明时期一著名的论题，也成了宋明理学家们所追求的一个精神境界，即“乐”的境界。罗近溪“仁”、“乐”的境界论思想可以说都是在继承这些先贤们轨迹而提出来的。

近溪以其“赤子之心”为理论基础，注重追求“仁”的孔孟宗旨，以“生生”之德则来释仁，贯通“仁人”，顺着明道的轨辙来追求“浑然与物同体”的仁者境界，并把“仁”与“乐”联系起来，以“乐”释“仁”，“反身”追求“生意活泼，了无滞碍”的“乐”之境界，并最终向往追求一种“仁乐合一”的人生精神境界。

3.2.1 仁之境界

“仁”无疑是儒家思想的一个核心论题，也可以说是儒家伦理学说中最为基本的主题。自孔子提出“仁”后，历代儒学家们都表现出了相当程度的关注。特别是到宋代程明道基于“一体”观及“生生”观的宇宙论思想上提出了“学者须先识仁”、“仁者，浑然与物同体”等理论观点，并认为“仁者”的最高境界就是“浑然与物同体”、“以天地万物为一体”，“仁”的境界更成为了以后儒学家们所要追求的精神境界。而后阳明的“万物一体之仁”的学说也基本是以明道的“仁”学思想为归依。作为阳明的大弟子，生性高亢的心斋不仅身体力行倡导阳明“仁”学理论，并撰成《鳅鳢赋》来论述“大人”就应该有实现“万物一体之仁”的远大抱负，也可谓是将阳明的“仁”学思想活学活用了。

近溪自己经常说到“孔孟宗旨在于求仁”，其友人王时槐、周汝登、孟化鲤等人在评价近溪思想时也曾说“先生平生之学以孔孟为宗”或是“大要以孔孟求仁为宗旨”，黄宗羲也说到近溪思想“以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大”。^②而其门人詹事讲在近溪逝后曾说“师之心，仁心也；师之体，仁体也。仁者以天地万物为一体，师其有之矣。”^③盖从这些都可以说明近溪思想以“求仁”为

^① 关于此一说法可参看杨柱才所著的《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》，人民出版社，2004年。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

^③ 《盱坛直论》，页373。

宗旨，重视对“仁”的探讨，追求“万物一体”的仁者境界。

近溪的“仁”学思想探宗孔孟，直承明道、阳明、心斋等“万物一体之仁”之思想，也接受了山农“体仁”说的观点，对“仁”不仅大加发挥并作了系统之论述。近溪认为，孔孟之宗旨在于“求仁”，故“仁者”的境界也即是儒者修养的终极目标。其关于“仁”学思想的论述首先是建立在“赤子之心”的良知本体基础上。这从近溪与其弟子的一段话可看出来：

“问：‘《大学》宗旨。’子（近溪）曰：‘孔门此书，却被孟子一语道尽，所云：大人者，不失赤子之心者也。’^①”

在近溪看来，《大学》一章之宗旨就是孟子所说的“大人不失赤子之心”。关于《大学》宗旨，近溪在《盱坛直论》里多处说到《大学》宗旨在于求仁。如在《盱坛直论》开头在其弟子问《大学》宗旨时，近溪即说到：“孔子之学在于求仁。而《大学》即是孔门求仁全书。”^②近溪认为“赤子之心”是纯粹无瑕、粹然至善的，赤子一出胎即是爱根，这种“赤子之心”的本然状态就是自我达到一完善的状态，即是达到了“人之完人”的“圣人”境界；而“仁”是一种情感，是爱，是“真种子”，是为人的真正根源，也即近溪所说“仁是人之胚胎，仁是人之萌芽，生化浑融，纯一无二。”所以“仁”状态就是“赤子之心”的状态，而人所顺持保任的“赤子之心”的圣人境界就是“仁”的境界。更深一步，近溪主张学者要顺适扩充“仁”的这种善端，正面开发人内在的道德资养，反对苦苦强制“心不起意”之类的观点，在这点上近溪可以说是受到了山农“体仁”说的影响。而“仁”的境界也就是明道所说的“浑然与物同体”、“以天地万物为一体”的精神境界。在这里，近溪通过“赤子之心”突出地表现了“仁”的具体性、生动性、本源性，用简单的言语来表达复杂的思想，因而也易被一般民众所理解、把握。

明道用《易经》中的“生生”观念来解释“万物一体”之“仁”，近溪顺承了明道此观点也以“生生”为“仁”的内在理论依据。近溪说：

“天地之大德曰生。夫盈天地间只是一个大生，亦浑然只是一个仁，中间又何有丝毫间隔，惟是一个仁字。”^③

“天地之大德曰生”语出《易传》，关于“生生”的来源，近溪自己也说到：

^① 《盱坛直论》，页17。

^② 《盱坛直论》，页10。

^③ 黄宗羲：《名儒学案》卷三十四，页789。

“孔门宗旨止要求仁，究其所自，原得之《易》，又统之以‘生生’一言。夫不止曰‘生’，而必曰‘生生’”。^①在一般人看来，自然界的“生”与社会的“仁”虽然可以相喻，但毕竟有人与物的区别，尤其是内在之心与外在的自然（物），二者总是不一样的。但近溪认为，这两者在思想上是相通的，宇宙中的万有都体现了“生”这个原则，我们每个人与宇宙间的万物都是息息相关的一个整体，宇宙中的每一个部分都与我们“自我”有关，甚至就是“自己”的一部分，因而我们每个“自我”也是“生生”原则的体现。更深一层看，近溪认为应该把“心”视作“生”，因为“赤子之心”与仁是一而二、二而一的，而“生”即是体现了仁，这样“生”就不仅仅反映了自然界的特点，也反映了人的本质。于是“生”便成了贯通人心与外物的纽带，即其所说：“故言下着一‘生’字，便心与复即时浑合，而天与地、我与物，亦即时贯通联属，则更不容二也已”。^②关于“生”，近溪进一步说：

“盖天本无心，以生物为心；心本不生，以灵妙而自生。故天地之间，万万其物也，而万万其物莫非天地生物之心之所由生也。天地间之物，万万其生也，而万万之生亦莫非天地之心之灵妙所由显也。”^③

在近溪这里，“生”是“天地之大德”，也就是说“生”是宇宙的根本品性，人类万物无不受此恩惠、由此以生，而“生生”即是“物我之同仁”的根据。以此推之，我之与天、我之与物即是一体之“仁”。也就是近溪接着所说的“此无他，盖其生其灵，浑涵一心，则我之与天，原无二体，而物之与我，又奚有殊致也哉？”^④

根据近溪的说法，人与物都根源于宇宙的“生生”之理——即仁，而若我们能从万物之生长、由万物一体之生意去体验，用我们人心之“觉”去“观仁”、“识仁”，则便可得“仁”之体，也就达到了“物我同仁”的境界。用孟子的话说即是“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”。^⑤关于“反身”，在学者问：“反身而诚，即是识得仁否？”近溪答到：

仁者，人也；人，天地之心也。故学者既识得物与我同体，便反之于身，以体乎万物。天则首之，地则足之，我则心其间而清且宁之，以致中和之极，

^① 《盱坛直诠》，页 21。

^② 《盱坛直诠》，页 21。

^③ 《一贯编·孟子下》，页 327。

^④ 《一贯编·孟子下》，页 327。

^⑤ 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局，1983，页 350。

以臻位育之化，其序不可乱，而其功不可已者欤！^①

“反身”就是“反之与身”，其意为于“身”上做切实的道德实践之工夫。因“身”是我们基础性的实在。“反身”意味着一切工夫从身上做起、在身上落实，由“体物”“识仁”后通过“反身”进而“体乎万物”，在这里近溪把孟子的“反身”与明道的“识仁”贯穿起来讲，也可谓是近溪的独到见解。即“反身”应当以“识仁”为前提，同时必须以“识仁”为目标。由此方能实现致中和、位天地、育万物的“仁者”境界。

近溪以其良知本体“赤子之心”的精神生命性、生动性而联系到《易经》中的“生”，以“生生”为“仁”的基本理论依据，用“生”来释“仁”，认为“生”可以用来贯通我与物、天与地，以此推之，则我之与天、我之与物即是一体之“仁”。在这个逻辑次序中，“我”之为基本，而身作为“我”的基础性实在有其基础性作用，因此，我们须把道德践履工夫落实到“我身”——即“反身”，如此则可达到致中和、位天地、育万物的境界，最终实现“以天地万物为一体”、形骸彻底同化、天性“生”理表现于万物而又涵摄于心的“仁”的境界。“仁”的境界也就是近溪所说的达到了保持“赤子之心”的圣人境界，而“赤子之心”本来是不学不虑、灵妙通透，是故学者按此“赤子之心”去学去行，易简顺适，其乐无穷，在此近溪将“仁”与“乐”联系起来，以“仁”释“乐”，遂有所谓“乐”之境界。

3. 2. 2 乐之境界

自宋代道学宗主周敦颐提出“孔颜乐处”的命题后，“乐”便成了宋明时期一重大论题，“乐”之境界也成了宋明思想家们所追求的一个精神境界，稍后张载的“四为”之志及二程对“吟风弄月”、“吾与点也”所做的发挥都是围绕着这一论题而发的，而阳明则针对这一论题提出了“乐是心之本体”、“良知是乐之本体”等论述，泰州学派的创始人王心斋更是发挥阳明的“乐”之思想，把人之心体看成是一乐体，要求人们顺持此现成之乐体；认为圣人之学的根本特征即是“乐”，作《乐学歌》，倡导人们要以阳明良知去私欲为学，以此来求得心之自觉而到达本体之乐。在心斋看来乐是学的出发点，也是学的过程和归宿，其把“乐”看作为学的目的与最后境界。心斋之子王东崖更具体提出两类“乐”：一类是“有所倚之乐”，即依赖于对象而产生的乐；二是“无所倚之乐”，即超

^① 《一贯编·孟子下》，页327。

越具体对象亦不依赖任何具体对象而在内心精神上始终持有的一种自然洒脱的乐。无疑东崖赞同“无所倚之乐”并把此类乐看作是为学的终极境界。可以说泰州学派有重视“乐”的传统，而近溪对“乐”的强调和关注无疑是受到了泰州学派重“乐”的影响。

关于何谓“乐”，近溪做了具体的描述：

“所谓乐者，只无愁是也。若以忻喜为乐，则必不可久，而不乐随之矣。”

①

“夫世之所谓乐者，不过是自然而然、从容快活，便叫做乐也。”②

“所谓乐者，窃意只是个快活而已。岂快活之外，复有所谓乐哉？”③

在近溪看来，“乐”即是无愁，不倚赖于任何外物；即东崖之“无所倚之乐”。此“乐”是自自然然、平平常常的体现于我们的生活当中，是一种洒脱的乐，即近溪之所谓“快活”，正因为其不倚靠于其他外物、不随外物的变化而改变，所以此“乐”是一种长久的乐，是对于我们主体生活本身之“乐”。近溪进一步提出了“乐体”这一概念。在回答学者提出的关于颜子之“不迁怒、不贰过，可是不违仁否？”时，近溪说到：

“此心之体，其纯乎仁时，圆融洞彻，通而无滞，莹而无疑。恒人学力未到，则心体不免为怒所迁、为过所贰也。颜子好学纯一，其乐体常是不改。乐体不改，则虽易发难制之怒，安能迁变其圆融不滞之机耶？其明体常时复以自知，明常自知，则过未尝行，虽微露于恍惚之中，自随化于几微之顷，又安足以疑贰其洞彻灵莹之精耶？”④

近溪认为，颜回“不改其乐”是因为其能保有“纯一”之体，而此“纯一”之体原自于“圆融洞彻”、无滞无疑的仁体。因而仁体即为“乐体”。盖言仁即是乐之源，乐是仁之显。仁者自能做到“乐体不改”。在这里，近溪还有“明体”之概念。此外，近溪还提出了“知体”一说。近溪说：“孔子要形容颜子善学而难为言，故借怒不迁以显其乐体；过不贰，以显其知体也。”⑤近溪所谓的“明体”、“知体”、“乐体”、“心体”指的都是良知本体，而在具体涵义上，“明体”、“知体”即是指良知本体之“虚灵”、“明觉”之特征，主要侧重于外延语意上

① 《近溪子集·射》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页90。

② 《会语续录》卷上，《四库全书存目丛书》集部第130册，（下同）页271。

③ 《一贯编·论语上》，页257。

④ 《一贯编·论语上》，页251。

⑤ 《一贯编·论语上》，页251。

来描述良知本体。而近溪也从阳明“乐是心之本体”“良知是乐之本体”中明确点出“乐体”这一概念。从根本上说，近溪对“乐”的描述还是发挥了阳明良知“自然、洒脱、平常”的一面，由此也可看出，近溪论述“乐”还是建立在其“赤子之心”良知本体之基础上，认为只要“循其良知”自能达到“乐”之境界。对此，近溪说到：

“此乐有自本体而得，则生意忻忻，赤子爱悦亲长处是也；有自用功而得，则天机感触，理义之悦我是也。”^①

盖此“乐”即由“赤子”、“理义”之本体而来，也就是来自于赤子良知本体。“乐”也就是良知本体的一种体现。在这里近溪还以“生意”、“天机”来描述“乐”。在近溪看来，“乐”不仅是宇宙生意本质的一种表现，是宇宙“生生”原则的体现，更是我们人伦社会人生价值和人生本质的一种表达。从以上可以得出，近溪用“生生”来细述仁并以仁为乐之源，进而把仁与乐联系起来。他说：

“圣贤之道，原只寻常，而学者讲求善当体会。所谓乐者，窃意只是个快活而已。岂快活之外，复有所谓乐哉？活之为言生也；快之为言速也。活而加快，生意活泼，了无滞碍，即是圣贤之所谓乐，即是圣贤之所谓仁。”^②

此“乐”是寻常的“圣贤之道”，也即是“生意活泼，了无滞碍”的仁者境界。由以上看来，“乐”不仅仅关乎到个人精神境界，即个人的价值实现与本质体现，它更是关乎到宇宙、社会及人类存在的延续方式。以“生生”原则来融通“仁”与“乐”，近溪在这里要强调的是“乐”的境界即是仁者“以天地万物为一体”的境界，即“乐”即是“仁”，“仁”即是“乐”，近溪因此有“仁乐合一”之说。

3. 2. 3 仁乐合一

近溪不仅用“生生”把“仁”与“乐”联系起来，仁乐合一，且把“赤子之心”也贯通进来。他说：

“盖此仁字，其本源根柢于天地之大德，其脉络分布于品汇之心元。故此赤子初生，孩而弄之则欣笑不休，乳而育之则欢爱无尽。盖人之出世，本由造物之生机。故人之为生，自有天然之乐趣。故曰：‘仁者，人也。’此则明白开

^① 《一贯编·四书总论》，页212。

^② 《一贯编·论语上》，页257。

示学者以心体之真，亦指引学者以入道之要。后世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌孽，生化浑融，纯一无二；故只思于孔颜乐处竭力追寻，而忘却于自己身中讨求着落。诚知仁本不远，方识乐不假寻。”^①

“仁”根源于“天地大德之生”，而“乐”亦是由“造物之生机”而自然产生。近溪用“生”把仁与乐联系起来。嵇文甫就说近溪“讲仁与乐都是从生机上讲。从生机二字上可推演出多少微言妙谛来。他可以称之为生机主义者。”^②近溪不仅用“生”把仁与乐联系起来，而且认为“赤子之心”（即其所说的“赤子”）也是这种“生”的体现。此心不只是“生”的体现，还是人爱根的体现，即人们“欣笑”之源、“欢爱”之本，它还是一种精神生命，一种道德生命，它更是一种“圣贤气象”、“圣人境界”。归根结底，仁、乐、生等都是根植于我们的生活之中，根植于人心，即我们每个人内心的良知，而不是来源于“竭力追寻孔颜乐处之思”。近溪认为，只要保任此心，按此心去学去行，则易简顺适，自然平常，则人自能达到“万物一体”之“仁者”境界，且其乐自本无穷。即其所说“仁本不远，乐不假寻”。盖此“仁者”境界，也即是“乐”之境界，即是仁乐合一之境界，也就是保任顺持“赤子之心”的圣人境界。

近溪宗孔孟而“求仁”，承明道“万物一体之仁”及以《易经》中“生生”之观点来释仁，并深受山农“体仁”学说的影响。其以“赤子之心”为理论基点，主张顺适扩充“仁”的善端，追求“浑然与物同体”、“以天地万物为一体”的“仁者”精神境界；并要求人们反身做道德实践之工夫以达此仁者境界，即达顺任保持易简平常之“赤子之心”的圣人境界，认为此中自有乐趣；在此把仁与乐联系起来。近溪强调乐即是无愁，是洒脱；是自自然然、平平常常的体现于我们的生活当中，是一种长久的乐，还明确点出“乐体”这一概念，并以“生”来贯通仁乐，而所谓生、仁、乐归根结底都要汇融于此心（即赤子良知），认为保任此心，即是“仁”之境界，也是“乐”之境界，也就是仁乐合一之圣人境界。

近溪保持了传统儒家追求“仁”、“乐”精神境界的风格，其关于“仁”、“乐”精神境界的论述延续了自宋代明道有关“仁”的论述，继承了泰州学派一贯重视仁与乐的精神传统。近溪的境界论思想虽然从本质上讲没有突破传统儒家境界思想的藩篱，还是在儒家的范域之内，但我们应该看到此学说在儒家的范域

^① 《一贯编·论语上》，页257。

^② 嵇文甫：《晚明思想史论》，页29。

内还是有所创新并充实了近溪整个的思想体系，使得其哲学思想体系更为丰满、圆融。牟宗山先生曾指出，近溪思想之所以比龙溪思想更为清新俊逸、通透圆熟，其原因有三：“一因本于泰州派之平常、自然、洒脱、乐之传统风格；二特重光景之拆穿；三因归宗于仁，知体与仁体打成一片，以言生化于一体。”在这三个原因中，就有对仁和乐的论述这两个原因，可见近溪关于仁和乐境界论的思想在延续儒学生命以及发扬泰州学派思想方面有重要影响，对于其构筑完整、圆融的思想体系及创发自己独具特色的学说方面也有重大意义。

3.3 顺适当下之工夫论

儒学发展到宋明，演变为思辨形态的理学，其学问之终极目标无非是修道成圣。所谓修道即是工夫践履问题，也就是如何在日常生活中进行道德修养、道德实践的问题。在工夫实践上，儒者各有自得之处及不同的价值取向，以至形成了各具理论套路的工夫论学说，并由此来作为各派的派别体现。这种境况在阳明后学中表现得尤为突出，如浙中王门就有因为工夫路向的不同而有“四有”与“四无”之分；而在江右王门也有归寂主静与戒惧主敬之别。也正因为工夫论上的区别，王学于流衍过程中便出现了不同的学术支派。

近溪学问工夫本身经历了由烦琐到简易、由扰攘到清明、由执著而到物我两忘的过程，故其反对“戒慎恐惧”之束缚人的工夫架构，对“好静恶动”、“贪明惧昏”等展转于支撑对治的种种追求亦表示不满，更对强力把持工夫之论有忧虑之感。其继承泰州学派一贯的重视洒脱、自然、平实简易的传统，确信工夫并无定法，认为只须心中一切放下，悠然顺适，浑沦到底，当下即为化境，主张本体即工夫，工夫即本体，将工夫融释于本体中，表现出一种“无工夫”之功夫论。

3.3.1 顺适当下

近溪以“赤子良心”指点良知本体，目的在于说明良知心体能完满具足而自然的流行于日用之间。在近溪看来，良知本心是“人人具足，个个完全”，“现成良知、圣体具足”，无丝毫亏谦，故其反对在工夫上强力执着于某种神秘体验而追求良知本体的方法，认为学者只须将此良知心体悠然顺适，一切放下，良知自然现于眼前。在回答其学生所问的：“欲知良知，从何下手时？”近溪说到：

明德者虚灵不昧。虚灵虽是一言，却有二义。今若说良知是个灵的，便苦

苦地去求它精明。殊不知要它精，则愈不精；要它明，则愈不明。岂惟不得精明，且反至座下昏睡沉沉，更支持不过了。若肯反转头来，将一切都且放下，到得坦坦荡荡，更无戚戚之怀，也无憧憧之扰，此却是从虚上用功了。世岂有其体既虚而其用不灵者哉？^①

近溪认为，求良知精明，便有意去做工夫，即是有所执，有执便有光景意念产生，如此便不能一切放下，不能一切放下则良知本体便不能顺畅流行。而良知本来“虚灵”，故一切放下、不起念头，顺适其本然状态，保持自然，则此心自然“坦坦荡荡”，这就叫做在“虚上用功”。所以近溪主张：“一切醒转，更不去此等去处计较寻觅，却得本心浑沦；只不合分别，便自无间断，真是坦坦荡荡而悠然顺适也。”^②人若能做到一切放下，顺适本心之自然，即得本性流行，如此则与圣人无异。且看近溪与其学生的一段对话：

问：“今若全放下，则与常人何异？”曰：“无以异也。”曰：“既无以异，则何以谓之圣学也哉？”曰：“圣人者常人也，肯安心者也。常人者，圣人而不可安心者也。故圣人即是常人，以其自明故，即常人而名为圣人矣；常人本是圣人，因其自昧故，本圣人而卒为常人矣。”^③

在近溪看来，人若能弃绝执著之“妄念”，将心中之所有羁绊牵挂、见识情虑等“全放下”，顺畅“安心”，回归到我们赤子良知之本然状态，则常人即是圣人。即在近溪那里，常人与圣人之别只是能否一切放下，顺安此心。这看似简易，但做起来却是很难。故近溪在临死之际留下的“绝笔书”还不忘敦敦告诫其门人弟子及其子孙。他说：

“此道炳然，宇宙原不隔分尘，故人已相通、形神相入。不待言说，古今自直达也。后来见之不到，往往执诸言诠。善求者，一切放下。放下，胸目中更有何物可有耶！愿同志共无惑无感焉。”^④

近溪要求其后世及后人应“一切放下”，抛却“言诠”，令胸中无所牵牵，顺适当下本心之自然状态，如此则能通达于宇宙万物原无分别、人已形神相融通之“道”。在近溪看来，“一切放下”，放下所谓的种种“言诠”工夫，譬如正心、诚意、致知、格物等层层关系的解说，因为这些解说都只是为了义理纲维的架构与诠释，以便给我们的日常修养提供一套路数，但在我们的日用实践中

^① 《近溪子集·御》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页115—116。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页770。

^③ 《近溪子集·御》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页142—143。

^④ 《明德夫子临行别言》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页299。

是不存在这些所谓的诠释工夫，也没有什么套路给我们谨记与遵守的，我们只需顺适此见成良知心体之自然状态，便可排除疑虑，不累于过去，不忖测于未来，而直下做真切工夫。从崇奉本然、天然这点来说，近溪之“一切放下、顺适自然”的观点无疑具有道家庄学的意味，但其讨论的是阳明的良知学说，故其本质上并非倾向道家，而只是受到了道家思想中重视自然一面的影响。进一步近溪尤为注重“当下”。在近溪这里，“当下”是指我们目前的一刻（既非过去也非未来的那一刻）的一种心理意识状态，这种当下的意识状态是我们良心本体的体现。近溪在分析其学生“杂念纷生”时说：

“所云杂念忿怒，皆是说前日后日事也，工夫紧要，只论目前。今且说此时相对，中心念头，果是何如？”曰：“若论此时，则恭敬安和，只在专志听教，一毫杂念也不生。”曰：“吾子既已见得此时心体，有如是好处，却果信得透彻否？”大众忻然起曰：“据此时心体，的确可以为圣贤，而无难事也。”^①

近溪在此说的“目前”也即是“当下”之意。就此段引文而言，近溪的“当下”可能只是意味着近溪与其弟子问答讨论的特定的当下。但在近溪这里，心体表现是没有特定不特定之分，良知本体体现于我们的每个“当下”。其与弟子问答讨论的这些特定当下都是我们每个“当下”的一个部分。近溪反对学者专注于“日前日后”的种种杂念意识，因为那样人就会被此种杂念所束缚，只有注重好、践履好每个“当下”所产生的意识状态，则心体自然显现无疑，人则“可以为圣贤”。近溪认为顺适“当下”之工夫，则可免堕入孟子所谓之“忘”、“助”。他说：

一友执持恳切，久觉过苦，求一洒脱工夫。曰：“汝且莫求工夫，同在讲会，随时卧起，再作商量。”旬日，其友跃然喜曰：“近觉中心生意勃勃，虽未用力而明白洞达，自可爱乐。”曰：“汝信得当下即是工夫否？”曰：“亦能信得。不知何如乃可不忘失？”曰：“忘原与助对。汝欲不忘，即必有忘时。不追心之既往，不逆心之将来，任他宽宏活泼，涵蓄熏陶。真是水流物生，任天机之自然而充之，至于恒久不息而无难矣。”^②

“随时卧起”，放下一切，不犯作手之病，不刻意于使自己的活动规律化、陈式化，并以此来追求、执定于一定之形式，只任“当下”“天机”之自然，则外在之戒定与束缚便可消除，而能感觉到的即是心中之“勃勃生意”，此“勃勃

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页767。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页772。

生意”就是良知本体之心，此即是洒脱工夫。顺适当下，不执著外物，即是与赤子良心为一。由以上可看出，近溪论“当下”工夫的语境中，有很多都是在与学生谈话时的特定当下来指点人心而使其学生心悦诚服的，而非以所谓的一些“工夫”理论筐筐去教导其学生。黄宗羲就说近溪：“一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用未有如先生者也。”^①从这个侧面也可以看出近溪“当下”工夫理论在思想史上之地位及在学者日用修养方面所起的重大意义。近溪强调“当下”除了要求学者顺适知体、不执著外在形式外，还有一个重要原因是要突出我们“转常为圣”的一个关键点，即“觉”或者叫“悟”。他说：

良知良能，明白圆妙，真是人人具足，个个完全。但天生圣神，则能就中先觉先悟于天命。此个圣体，直下承当受用，正如矿石过火，便自融化透彻，更无毫发窒碍间隔，却即叫做圣人。^②

今受用之，即是现在良知而圣体具足。其觉悟工夫，又只顷刻立谈，便能明白洞达，却乃何苦而不近前？况此个体段，但能一觉，则日用间可以转凡为圣。人若不能一觉，则终此身弃圣体而其为凡夫。^③

在近溪看来，良知本体“人人具足、个个完全”，就其存在形式而言，是先天见在的，天赋的存在于我们每个人当中，即我们每个人都有成为圣贤的可能；就其在现实层面上来说，只有通过“直下承当”的一念之间的“觉”（或悟），则凡夫自可转变为圣人。而此“觉”或“悟”是在顺适本心的过程中自自然然而产生的。近溪在回答其弟子问“赤子之心，如何用工”时说到：

心为身主，身为神舍，身心二端原乐于会合，苦于支离，故赤子孩时，欣欣常是欢笑，盖其时身心犹相凝聚，及少少长成，心思杂乱，便愁苦难当。世人于此随俗习非，往往驰求外物以图安乐，不思外求愈多，中怀愈苦，老死不肯回头。惟是有根器的人，自然会寻转路，晓夜皇皇，或听好人半句言语，或见古先一段训词，憬然有个悟处，方信大道只在此身，此身浑是赤子，赤子浑解知能，知能本非学虑。至是精神自来体贴，方寸顿觉虚明，天心道脉，信为洁净精微也已。^④

这段话也可以说是近溪自己为学之写照。近溪少时在学问上便“驰求外物”，及至思想达到精纯成熟，中间经历了四次大变（如前所述），而这几次大变皆有

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

^② 《明道录》卷五《会语》，京都：中文出版社刊本，页209。

^③ 《明道录》卷五《会语》，京都：中文出版社刊本，页210。

^④ 《盱坛直论》，页204。

“悟”之工夫在起作用。而其所“悟”皆由“或听好人半句言语”，如听山农之“治欲非体仁”之说而知“道有真脉、学有真传”；或“见古先一段训词”而有所“悟”，如其格物之“悟”即是此种情况。这些“悟”即是悟得我们每个人的赤子本心，而悟得此心则便可知“天心道脉，信为洁净精微也已”，即可达到“天人合一”的圣人之境，而这些“悟”也是自自然然的现实的存在于我们的动态的“当下”。正如他自己所说：“学问须要平易近情，不可着手太重。如粗茶淡饭，随时遣日，心即不劳，事亦了当，久久成熟，不觉自然有个悟处。盖此理在日用间，原非深远，而工夫次第，亦难以急迫而成，学能如是，虽无速化之妙，却有隳永之味也。”^①由此也可看出近溪“悟”之工夫深受禅家顿悟工夫理论及“明心见性、直下开悟”学说的影响。

从以上可看出，近溪“顺适当下”之工夫论不重理义之分解，认为良知自然见成，浑沦顺适，无“工夫”可言，无定法可守，良知心体是要从“当下”见得；认为我们每个人“当下”的意识状态都是良知的自然体现。因此他要求学者不应该强制自己去符合什么规范、实行什么工夫来达到什么状态，而要全体放下，顺适良知心体之“当下”体现，在这个过程中自然产生“悟”，则可转凡为圣。诚然，近溪思想在这里不注重工夫理论的分解，不注重工夫框架的架构，给人一种不要工夫或反对工夫的感觉，就像禅宗所崇尚“平常心是道”及“作用是性”一样，禅家认为我们每个人都有佛性，都有成佛的可能，而成佛是不需要任何所谓的执着工夫，也就是不必要有所谓的成佛工夫理论，“担柴挑水，无非妙道”，成佛就在我们的日用之间有所悟，悟道之后即人即佛。在这点上可以说近溪工夫思想受到了禅宗工夫论的很大影响。是故黄宗羲对近溪顺适当下的工夫论评价说：“然所谓浑沦顺适者，正是佛法一切现成，所谓鬼窟活计者，亦是寂子速道，莫入阴界之呵，不落义理，不落想象，先生真得祖师禅之精者”。^②从另外方面来说，不注重成圣工夫理论的分解也会给人一种误解，即认为近溪不需要日用之间的道德修养及实践，这样的结果是会把情识当作良知本体，这从近溪遭致同时代很多学者的批评可以看出。如龙溪就说：

近溪之学已得其大，转机亦圆，自谓无所滞矣。然尚未离见在。虽云全体放下，亦从见上承当过来，到毁誉利害真境相逼，尚不免有动。他却将动处亦把作真性笼罩过去，认做烦恼即菩提。与吾儒尽精微，时时缉熙工夫尚隔一尘。

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页772。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

①

在龙溪看来，近溪“当下”工夫与“吾儒”尽精微工夫尚隔一尘。这是因为近溪“当下承当”到底是于良知本体上还是在“见上”（见解意识上）承当值得疑问，二者之间之差别可谓是大相径庭，因为这样做有可能导致“认做烦恼即菩提”之结果。戴山也认为近溪不注重工夫有可能导致这种后果，且更为直接的指出近溪把情识当作良知本体。他说：“今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一皆是良。”^②戴山这里，“猖狂者”指近溪，其认为近溪之学将情识认做良知，把一切现成的都说做良知的表现。其言外之意是说近溪之学不注重工夫之分解，不重视工夫学说的梳理。

事实上，近溪在这里并不是真正的要求学者不要工夫，这是一无“工夫”之工夫。牟宗三先生就说近溪之学不是义理解析上的另立新说，乃是根本就无说可立，甚至亦无工夫可立，惟是求“当下”之呈现。故其认为这种“无工夫的工夫”是一个绝大的工夫，吊诡的工夫。^③从本体与工夫的角度看，近溪并不是不要工夫，也不是不注重工夫“理论”的建立，而是把工夫融释到良知本体中，即本体即工夫、即工夫即本体，从而展现给我们的是其反对工夫理论甚而不要工夫践履的感觉。这可以从其著名的命题“捧茶童子是道”中看出。

3.3.2 捧茶童子是道

近溪有好几处关于“童子捧茶是道”的论述，可见其对此命题的关注。近溪这一命题的思想渊源，无疑是阳明“满街都是圣人”的另一种理论表达方式，他直承了心斋“百姓日用是道”观念而来。“百姓日用是道”的思想就是选取人们日常生活中的感觉及行为来说明良知的见成自在，即于日用常行间指点良知。心斋认为，从理论上说，圣人之道不离百姓日用。就此而言，可谓“百姓日用是道”。但另一方面，从现实上来看，百姓是日用而不知的，需要在“先知先觉”的启迪下才能使得行为合乎“道”的精神。心斋之观点带有明显的以“道”来规范“百姓日用”的意识。近溪对“童子捧茶是道”的经典论述所表达的哲学思想，是对心斋“百姓日用是道”思想的继续深入与发展，也是对其自己工夫“理论”“架构”的一种重要阐释。且看近溪与其学生的问答。

问：“吾侪或言观心，或言行己，或言博学，或言守静，先生皆未见许，然

① 《龙溪王先生全集》卷四《留都会纪》，京都：中文出版社刊本，页333。

② 《刘子全书》卷六《证学杂解》，清道光年间刻本，页13。

③ 参看牟宗三：《从陆象山到刘戴山》，上海：上海古籍出版社，2001年版，（下同）页206。

则谁人方可言道耶？”曰：“此捧茶童子却是道也。”一友率尔曰：“岂童子亦能戒慎恐惧耶？”罗子曰：“茶房到此，几层厅事？”众曰：“三层。”曰：“童子过许多门限阶级，不曾打破一个茶瓯。”其友省悟曰：“如此童子果知戒惧，只是日用不知。”罗子难之曰：“他若是不知，如何会捧茶，捧茶又会戒惧？”其友语塞。徐为解曰：“知有两样，童子日用捧茶是一个知，此则不虑而知，其知属之天也。觉得是知能捧茶，又是一个知，此则以虑而知，其知属之人也。天之知只是顺而出之，所谓顺则成人成物也；人之知却是反而求之，所谓逆则成圣成贤也。故曰：‘以先知觉后知，以先觉后觉。’人能以觉悟之窍，而妙合不虑之良，使浑然为一，而纯然无间，方是睿以通微，神明不测也。”^①

这是近溪关于“捧茶童子是道”的很经典的一段论述。近溪还是以其谈话的特定“当下”语境来指出工夫与心体之关系，让人显得尤为亲切与自然，且富有深刻的哲理。在近溪看来，捧茶童子之所以能穿堂过厅、出门走梯而无有思虑，不用刻意安排，而顺顺当当、自自然然的捧茶过来，都是其顺“当下”之良知心体的自然秉性而动的结果。与心斋的“百姓日用是道”里认为“百姓日用而不知”不同，近溪从正面诠释了“百姓日用是道”这个命题，认为童子“捧茶之知”直接就是“不虑而知”，强调童子之心以及百姓之心就是良知本心、赤子之心。此童子之心与我们众人之心都是一样的，都是良知心体的具体显现。它不需要所谓的“先知先觉”的启迪。此种捧茶之知即是“天之知”。与之相伴随，还有“人之知”。近溪认为，此二者并不是一种对立的“知”，而都是心体的不同状态。近溪认为此心之日用处是需要戒惧工夫来支撑，童子“过许多门限阶级，不曾打破一个茶瓯”，中规中矩、不懈怠、不逾越，而且表现的一如往常，不矜持，不紧张，这些即是戒惧工夫的体现，即这些工夫童子是“不虑而知”的。在此近溪虽未明言戒惧工夫，但可看出“童子”之戒惧工夫已在当中。近溪在另一处关于“供茶”的论述中清晰的指出了这一点。

问：“因戒慎恐惧，不免为吾心宁静之累。”罗子曰：“戒慎恐惧，姑置之。今且请言子心之宁静作何状？”其生漫应以“天命本然，原是太虚无物”。罗子谓：“此说汝原来事，与今时心体不切。”生又历引孟子言夜气清明，程子教观喜怒哀乐未发以前气象，皆是此心体宁静处。曰：“此皆抄书常套，与今时心体恐亦不切。”诸士子沉默半晌，适郡邑命执事供茶，循序周旋，略无差僭。罗子目以告生曰：“谛观群胥，此际供事，心则宁静否？”诸士忻然起曰：“群胥进

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页773。

退恭肃，内固不出而外亦不入，虽欲不谓其心宁静，不可得也。”曰：“如是，宁静正与戒惧相合，而又何相妨耶？”曰：“戒慎恐惧相似，用功之意，或不应如是现成也。”曰：“诸生可言适才童冠歌诗之时，与吏胥进茶之时全不戒惧耶？其戒惧又全不用功耶？盖说做工夫，是指道体之精微处，说个道体，是指工夫之贯彻处。”^①

执事供茶之井然有序、自然顺成，即是宁静，此宁静即是心体之自然表现，而内即已包含戒惧工夫，只不过戒惧已转化为心体之自然和律责，良知心体之精微与工夫之现成合而为一，即近溪所说“宁静正与戒惧相合”。在近溪看来，学者所谓的宁静、中和、戒慎恐惧等等工夫都是心体所本来具有的，也是在每个日用当下自然的体现着的，正像童子捧茶或执事供茶无偏无倚、无喜无怒，自然宁静、不须防检一样，工夫已经融释到道体之中，而道体即是工夫的前后始终的绵延贯彻的过程。近溪进而反问道：“道体人人具足，则岂有全无工夫之人？道体即时不离，则岂有全无工夫之时？”^②道体人人具足、无时不显，则工夫亦人人皆存、随时而在，工夫与道体是浑然合一、融滞无碍的。而近溪心中之工夫何如，我们且看另外一段关于“童子捧茶”的谈论：

童子捧茶方至，罗子指而谓一友曰：“君自视与童子何如？”曰：“信得更无两样。”顷此复问曰：“不知君此时何所用功？”曰：“此时觉心中光明，无有粘滞。”曰：“君前云与捧茶童子一般，说得尽是；今云心中光明，又自己翻帐也。”友遽然曰：“并无翻帐。”曰：“童子见在，请君问他，心中有此光景否？若无此光景，则分明与君两样。”广文曰：“不识先生心中工夫却是如何？”曰：“我的心也无个中，也无个外。所谓用功，也不在心中，也不在心外，只说童子献茶来时，随众起而受之，从容啜毕，童子来接时，随众付而与之。君必以心相求，则此无非是心，以工夫相求，则此无非是工夫。”^③

工夫无心中心外之分，“童子献茶”自然而起，随众而受，从容而饮，饮完“随众付而与之”，一切顺适而为，自然天成，无任何思虑杂糅、刻意安排，全体放下，这些都是良知本体之自然呈现，而工夫即已在心体中体现无疑。在这里涉及到“光景”之含义。近溪认为，良知当然是自然自在的流行于日用之间的，但如无工夫之支持，则所谓的日用流行，便成随意之挥洒，只是一种光景，

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页784。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页784。

^③ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页775。

所谓的湛然、光明等特别景象与意念（即光景），即是一种随意挥洒、随意想象而产生的，而这些都非我们良知本体的日用处。这样的后果便是会产生龙溪和戴山所说的把情识当作良知。而如果学者着力去追求、体验这种特别的东西，在近溪看来，这只不过是追求虚幻的假相，其最终结果便是“用力愈劳，违心愈远。”正如近溪前面论述的童子捧茶的观点，事实上童子之戒惧工夫已涵于“当下”良知的流行之中，是故童子捧茶“当下”承担的不是这些所谓的特别的景象与意念，而是真正的日用良知。良知之中自然含有戒惧工夫，自然有工夫在支撑，顺适此良知之自然，则“天明”自可呈现，即良知本体自可当下顺适的呈现出来。这即是“光景”与“天明”从工夫论角度上看之用意。由此含义我们便可得出龙溪、戴山等对近溪“顺适当下”工夫学说所做的评价是不确切、不合适的，他们错误的理解了（或者从正面来说是没有全面的深入的理解）近溪的工夫理论，以偏概全，从而得出了他们所认为的结果。事实上，此偏近溪已经早有所见，而此偏之结果近溪也有论述在先。

可见近溪并不是不要工夫理论，也不是不注重工夫之践履。在近溪眼里，所谓的工夫之境是：“若果然有大襟期，有大气力，有大识见，就此安心乐意而居天下之广居，明目张胆而行天下之大道。工夫难得凑泊，即以不屑凑泊为工夫；胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次，解缆放船，顺风张棹，则巨浸汪洋，纵横任我，岂不一大快事也哉！”^①全体放下，顺适良知本体之自然，把工夫融释于良知本体中，获得人生的自由自在之境界，即工夫即本体、即本体即工夫，这就是近溪顺适当下的工夫论。那种认为近溪之学把良知本体当作情识看的学者是没有全面的深入的理解近溪之学，近溪工夫学说不过是将阳明敬畏与洒脱的理论进行了改造，大大突出了洒脱之一面，并且保持了泰州学派重自然、平实的精神，至于泰州学派到后来发展到“狂禅”的地步，则非近溪所能预料，正如释禅发展到后来成“野狐禅”一样非慧能所想象的一样。

3.4 慎独论

作为其思想一极具特色的范畴，近溪对慎独之论述与过去哲家们有很大的不同。近溪并不是像以前的理学家们那样把慎独理解为个人独处时的自我约束与防检。如朱子就把独解释为独知，指人所不知而已所独知的内心活动，认为慎独就是要学者独处时时时加谨戒惧，防检克制自己的杂念，约束自己的行为。

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页766。

而阳明则把独解释为良知本体，慎独即是“致良知”，于事物物推致吾心之良知。近溪之慎独思想与此两种观点都不尽相同。且看近溪与其学生之一段对话。

问：“平日在慎独上用功，颇为专笃。然杂念纷扰，终难止息，如何乃可？”
罗子曰：“学问之功，须先辨别源头分晓，方有次第。且言如何为独？”曰：“独者，吾心独知之地也。”“又如何为慎独？”曰：“吾心中念虑纷杂，或有时而明，或有时而昏，或有时而定，或有时而乱，须详察而严治之，则慎也。”曰：“即子之言，则慎杂，非慎独也。盖独以自知者，心之体也，一而弗二者也。杂其所知者，心之照也，二而弗一者也。君子于此，因其悟得心体在我，至隐至微，莫见莫显，精神归一，无须臾之离散，故谓之慎独也。”^①

近溪反对过去那种把慎独解释为从纷繁复杂的念头里梳理出“独知”。区别本心念虑之善恶而做为善去恶之工夫，近溪认为这叫“慎杂”，非慎独。近溪认为独即是心体之独知之意，慎独之含义就是慎其独知之意。所谓“独知”也者，即“吾心之良知，天之明命，而於穆不已者也。”^②进一步近溪把独的实质归结为良知心体，他说到：“盖独是灵明之知，而此心本体也。此心彻首彻尾、彻内彻外更无他，有只一灵知，故谓之独也。”^③在这里，近溪完全把心体看作是只一灵明之知，唯其一，故谓之独。而慎独就是体悟本心而使精神归一，就是良心本体的自然显现，即追求心体独一无二的自然明觉特性。故近溪又谓：

慎则敬畏周旋而常自在之。如此用功，则独便是慎的头脑，慎亦便以独为主张。慎或有时懈怠，独则长知而无懈怠也。慎则有时作辍，独则长知而无作辍也。^④

近溪认为慎独之功是属人为，故其有怠有辍，而独知之知是“原命自天”，故其长知而无懈怠。所谓慎，即是敬畏周旋之工夫，此工夫不是要求防检克制、束缚自己之本然天性，是为了自在体悟良知本体。能悟得本体，则念虑自退、纷扰自息。正如其所喻：“吏胥之在官府，兵卒之在营武，杂念之类也。宪使升堂而吏胥自肃，大将登坛而兵卒自肃，则慎独之与杂念之类也。”^⑤

由以上可看出，近溪诠释慎独，与其理解赤子良知顺适当下一致，即要求放下一切所谓防检约束工夫，在“当下”悟得良知本体，使良知之灵明自然显

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页785。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页785。

^③ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页786。

^④ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页786。

^⑤ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页785。

现。可见，近溪对于慎独之诠释与朱子可谓是大相径庭，与阳明之解释也不尽归一。在把独解释为良知本体上，二者是一致的；然阳明之所谓慎独是致良知，即推致吾心之良知于事事物物，此即为诚意，正念头，而这就需要做为善去恶之工夫，而近溪认为慎独是不需要作这种工夫的，只要学者在日用当下中悟得良知本体之自然灵明，则所谓念虑纷杂等等恶象自会消去，近溪在此还是保持了其工夫与本体合一的理论路数。由此可看出，近溪慎独论保持了阳明慎独思想的内在理论精髓但又不乏新意，与此同时也发挥了泰州学派顺其自然、重洒脱的风格。近溪之慎独论后来也成为心学殿军刘宗周诚意慎独之学的理论来源之一。

3.5 格物说

自宋儒把《大学》从《礼记》中抽出来，并加以特别表彰以后，《大学》中的格物问题始终是宋明理学家所探讨的一重大思想课题。而关于格物问题，宋明各家历来训解不同。朱熹以格为穷，以物为物之理，认为格物就是即物而穷理，可以说朱子之解释在宋代产生了重要的影响，以至于到阳明，还是以此法去“格竹”而有“龙场悟道”，使得阳明学说有了根本性的转变。阳明训格为正，以物为事，强调“正念头”，认为格物就是格心之不正以归于正。心斋则在其著名的命题“淮南格物”中以不同的解释视角给予了格物不同的含义。心斋将格解释为“格式”、“絜矩”，将物解释为“物有本末”之物，并认为“身”是物之本，而“修身，立本也。立本，安身也。”^①。在心斋这里，“修身”和“安身”构成了格物的实质性内容。近溪对格物这个课题也提出了自己的说法。

近溪对于格物的理解是经过了一段漫长的沉思求索的过程。这可以从近溪自己所说中看出，他说：

比连第归家，苦格物莫晓。乃错综前闻，互相参订，说殆千百不同。每有所见，则以请正先君，先君亦多首肯，然终是不为释然。三年之后，一夕忽悟今说，觉心甚痛快。中宵直趋卧内，闻于先君。先君亦跃然起舞曰：“得知矣！得知矣！”迄今追想一段光景，诚为平生大幸大幸也。^②

可见近溪对自己三年漫长岁月所悟的格物学说甚是满意，而其所悟也得到了其父亲罗锦（字崇綱，号前峰。1490—1565）的赞同，乃至“跃然起舞”。我

^① 《明儒王心斋遗集》卷一《答问补遗》，清袁承业刻本，页16。

^② 《会语续录》卷上，页266。

们在这里不禁要问，近溪悟得的格物到底是什么？据近溪高足杨起元记载：

忽一夜，（近溪）悟格物之说曰：“大人之学必有其道，大学之道必在先知。能先知之，则尽《大学》一书无非是此物事，尽《大学》一书物事，无非是此本末终始，尽《大学》一书之本末终始，无非是古圣六经之嘉言善行。格之为义，是即法程，而吾侪学为大人之妙术也。”前峰公诘曰：“然则经传不分矣乎？”曰：“《大学》在《礼记》中本自为一篇文字，初则概而举之，继则详而实之，总是慎选至善之格言，明定至大之学脉耳。”公然其言。^①

由此我们看出，近溪在这里所悟大致包含两个方面，一是格物之悟；二是对《大学》文本的界定问题。关于《大学》文本的界定，近溪认为《大学》经传不分。在这点上，近溪可以说直承了阳明的观点，即反对朱熹把《大学》分为经与传两部分，这样同时也就反对朱子对《大学》的补传及对格物的解释，把格物乃至《大学》都纳入到心学的体系中。从这里也可看出，近溪的格物说实质上是反对向外的知识追求，主张内向的自我收敛来提高我们的道德践履水平。其格物理论还是建立在阳明心学思想的基础上，保持着阳明心学思想的内在精神。

近溪认为，《大学》不过是儒家圣贤经典格言的荟萃选编，是用来帮助学者明白通晓事物的本末终始以成就大人。而格是指法程，即成就大人所必须遵循的一套方法和程式，而物就是事物的本末终始。近溪说：“格物者；物有本末，于本末而先后之，是所以格乎物者也。”^②近溪这里对格物所做的解释可以说就是源自心斋的观点。但在格物的实质内容上，近溪与心斋的观点则表现的不很一致。近溪认为格物之物非一般之事物，而是“天下”这个大物，而天下这个大物之本即是身。“概天下而举之，大物也。举天下之物而身之，大本也。身本天下之物而先之，大学也。”^③在这里，近溪之所谓身不是心斋所谓的我们“自身”“本身”这个小身。此身不仅仅是指我们具有血肉之躯的感性生命之“小我”，在更大的意义上，近溪认为此身是指已包含了天下万物在内的身，即是“联属天下国家而成”之身的“大我”。可见近溪之格物论不仅涉及到工夫理论的问题，还上升到一种精神境界，它是一种“大我”的境界，一种视天下万物为己身的境界。近溪在这里所解释的“身”是对心斋之所谓身的进一步延伸与扩展。更

^① 杨起元撰《罗近溪先生墓志铭》，《罗汝芳集·墓铭、墓碑》，页919。

^② 《一贯编·易》，页191。

^③ 《一贯编·大学》，页11。

深一层，近溪把格物与至善联系起来。他说：

物有本末，是意、心、身为天下国家之本也。事有终始，是齐、治、平之始于诚正修也。是有物必有则，有事必有式，一定之格而为明德亲民之善之至者。^①

在近溪看来，从“小我”的意身心到以“天下国家之本”的“大我”和修齐治平之事等都是格物的内容，而此格物工夫所追求的终极目标就是“至善”。换句话说，格物具有绝对的内在价值，这种内在价值就是“至善”。而“至善”就是古圣先贤所创造和建立起来的一套价值标准和修身程序。但何以“至善”能用来解释格物？在回答其弟子所说的“至善”不是专属古圣所有、故不能用“至善”来解释格物时，近溪说：

“大学之道”，盖言学大人有个道。而其道则在明德、亲民、而止于至善也。孟子道性善，言必称尧舜。却明白说出“规矩者方圆之至”、“圣人者人伦之至”。此个“至”字，又是孟子善发孔子信好古圣之一副肝肠……但善则人性之所同，而至善则尽性之所独。故善虽不出于吾性之外，而至则深藏于性善之中。^②

近溪强调“至善”之至即是“方圆之至”、“人伦之至”，而且就是孔孟等先圣所制定的标准与程序。进一步近溪把“至善”与孟子之性善结合起来。近溪认为，善是人所固有的、共同的、本质的属性，而至善却不是现成自然的，是需要我们做工夫践履以后所能达到的境界。二者之间的关系是相当于“潜能”与“现实”、“发端”与“完成”的关系。即性善只是道德的一种潜在与萌芽，是基础，而至善才是其终极的目标和所体现的绝对价值。是故格物就是“其格至善”，也就是“尽性”、“明善”之工夫。可见在近溪这里，格物问题实际上就是指完善自身、最终达到至善境界的道德实践的问题，即如何实现我们人性中所固有的“至善”本性的问题。由此近溪进一步提出了“四书五经同是格物一义”的观点。且看其对话：

问：“《大学》首重格物，如《中庸》、《论》、《孟》，章旨各殊，难说皆格物也。”罗子曰：“岂止四书，虽尽括五经，同是格物一义。盖学人工夫，不过是诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。而四书五经是诚正修齐治平之善之至者。圣人删述。以为万世之格，《大学》则揭其尤简要者而约言之，所以谓之曰：‘在格物也。’今观其书，通贯只是孝悌慈，便人人亲亲长长而天下平。孟

^① 《近溪子集·礼》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页2。

^② 《一贯编·四书总论》，页215。

子谓：‘其道至迩，其事至易。’予亦敢谓：其格至善也。”^①

近溪认为，从工夫论上来看，格物是贯穿于诚正修齐治平的原则，也是我们实现至善的方法和程式；而从义理上来说，四书五经就是关于这些原则和方法程式的内容。格物一义是贯穿于四书五经的共同道理，是对诚正修齐治平等一套工夫的化约。从近溪的表述来看，近溪是要把儒家的一整套经典看作是一个义理融贯、合洽的体系。而这些经典论著归结落实起来，就是“孝悌慈”这个“至善”问题。近溪没有把格物的最终点落在“安身”、“修身”上，而是落在了“至善”、“孝悌慈”上，更加强调了“身”的日用实践，在这点上可以说近溪之格物说是心斋格物论的进一步深入与发展。

由近溪以上的诠释可以看出，其格物说继承了阳明心学思想的内在精神，但在具体解释上，其更多的还是承接和扩展了心斋的观点。近溪之格物说既关涉到现实的道德实践问题，也牵涉到实现“大我”及至善的境界论问题，是被儒家一整套经典所阐述的基本理论。进而近溪认为这些工夫和境界以及这一整套完整的义理体系都要落实到“孝悌慈”的具体实践中。

3.6 孝悌慈

“孝悌慈”三者并称始见于《大学》，即所谓：“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”朱子注曰：“孝悌慈，所以修身而教于家者也。然而国之所以事君、事长、使众之道不外乎此。”^②近溪认为“孝悌慈”是化民成俗的要法，也是希天希圣的途径。其把“孝悌慈”视为最根本的原则，晚年更是以“孝悌慈”为宗旨。这是由近溪自己的经历及其漫长的为学求索过程而得出的。近溪晚年回忆到，幼时其母即教之以《孝经》、《小学》诸书，并时时称说《孝经》，且每读《论》、《孟》孝悌之言，常感动泣下。后读诸家之说，访求各处师友，理会各种为学之法，经过一番辛苦讨教和穷极思索后终于省悟到，只有那些“孝悌慈”的良知才是真正受用而易简的为学根本。^③可以看出，孝悌慈的主张贯穿了近溪的一生，也是其思想的一根重要主线。

近溪认为，“赤子之心”是纯粹无瑕、浑然至善、与天具足的，而“孝悌慈”这一道德观念是与“赤子之心”一样先天赋予、与生俱来的，它也具备赤子良心不学不虑、“自知”、“自能”的特征。在其弟子问什么是“《大学》宗旨”的

^① 《一贯编·四书总论》，页221。

^② 《四书章句集注》，朱熹撰，北京：中华书局，1983版，页9。

^③ 关于近溪这段经历可参看：黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页781。

时候，近溪说到：

孔子此书，却被孟子一句道尽，所云‘大人者，不失赤子之心者也’。夫孩提之亲亲是孝，敬兄是弟，未有学养子而嫁是慈。此之孝悌慈，原人人不虑而自知，人人不学而自能，亦天下万世不约而自同者也。今只以所自知者而为知，以所自能者而为能，则其为父子兄弟足法，而人自法之，便唤做明明德于天下，又唤作人人亲其亲、长其长，而天下平也。^①

从内在的人心德性的意义上来说，“孝悌慈”是内植于我们人性之中的心性原理，是我们人心中的自我“法则”，换句话说，“孝悌慈”就是我们内心的赤子良知；从其外延的作用角度看，“孝悌慈”不仅是通常意义上处理家庭内父子兄弟关系的根本原则，同时也可以作为平治天下的行为原理。把道德问题顺化为政治领域中的问题，将内圣向外王推演与发展，这是儒家对道德与政治关系的一个基本看法。近溪也不例外，他也把这种家庭内的人伦道德原则提高到了政治上平治天下的高度。毋庸置疑，内圣是外王之根本，道德是政治的基石，近溪所强调的外延的作用性“原理”及“原则”的根本依据就是我们人心中的良知良能，即是我们内心的赤子良知，而且这种外延的作用也是我们内在的良知本体的自然顺延与发展。可见近溪论述的“孝悌慈”不仅仅是一种家庭伦理理论，还上升到政治伦理学说的高度。“孝悌慈”作为一种道德伦理意识，必须具体地落实在“为政”上，而不是泛泛而谈。他说：

若泛然只讲个德字，而不本之孝悌慈，则恐于民身不切。而所以感之、所以从之，亦皆漫言而无当矣。若论“为政以德”，却又有个机括。俗语云：“物常聚于所好”。又曰：“民心至神而不可欺”。今只为民上者见得此孝悌慈三事是古今第一件大道、第一件善缘、第一件大功德。在吾身可以报答天地父母生育之恩，在天下可以救活万物万民万世之命。现现成成而不劳分毫做作，顺顺快快而不费些子勉强。心心念念言着也只是这个，行着也只是这个，久久守住也只是这个。^②

近溪认为，“孝悌慈”是“三个大道理”、“三个大学问”，是每个人都与生具备、现成圆满的，所以是容不得丝毫做作、半点勉强，它不仅是家庭内的道德行为方式，而且也是道德政治的顺然外化，这“三事”是“古今第一件大道、第一件善缘、第一件大功德”。这也就是说，治理天下的政治理念、社会理念也

^① 《盱坛直论》，页18。

^② 《近溪子集·书》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页152。

必须建立在“孝悌慈”的基础上，否则我们内在的道德化理念便会脱离“民身”、“民心”。道德宣扬趋于政治化倾向，以一种近似意识形态化的教化方式宣传“孝悌慈”，这充分显示了近溪积极参与社会、出世担当的社会责任感和历史使命感。这从其大力阐发宣扬“圣谕六言”也可以看出。程开裕就说近溪：“所记会语会录，无虑数十百种，每以太祖高皇帝圣谕六言为诸人士敷宣阐释。尝曰：‘我太祖圣谕直接尧舜之统，学者能时时奉行即熙然同游于尧舜之世矣。’”^①近溪也曾自述到：

惟居官居乡，常诵我高皇帝《圣谕》，衍为《乡约》，以作“会规”，而市民见闻，处处兴起者辄觉相应。乃知《大学》之道在我朝果当大明，而高皇帝真是挺生圣神，承尧舜之传，而开天下太平于兹，天下万万世无疆者也。^②

以上所说之“高皇帝”即明太祖朱元璋，所谓《圣谕》亦即洪武三十一年（1398）朱元璋颁布的《教民榜文》，其中主要有六句话：“孝顺父母，恭敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，勿作非为。”故又称为“六谕”。近溪在《圣谕》这个“纲领”精神的指导下，敷衍出“乡约”和“会规”，并在士民中大肆宣讲“圣谕六言”，认为“圣谕六言”“直接孔子《春秋》之旨”，并进而大力赞扬朱元璋。极力颂扬“圣谕六言”，大力赞美当朝皇帝，从根本上说，此观点反映的是儒家传统的人文意识、社会关怀，进一步看这也反映了近溪积极用世、参与社会的担当精神。以政治化的角度、意识形态化的眼光来看待宣扬“圣谕六言”，这充分显示了近溪思想的政治化倾向。从哲学角度上来看，“圣谕六言”的内容归结起来无非就是“孝悌慈”。在这里，近溪只不过借政治的制度化、程序化来宣传发扬其学说以更好的达到教化民众而已。

近溪进一步强调，从“为政”的意义上来说，更为重要的是我们每一个人首先必须从自己做到“孝悌慈”，即其所说：“故圣贤为政，不徒只开设条款、严立家法，叫他去孝悌慈，而自己先去孝悌慈。”^③由我们之个人能孝悌慈就可以顺势推演到家、国、乃至天下。这样近溪用“孝悌慈”把个人与社会、家与国家这个整体通贯起来，并以此作为维系和调节个人、家庭、国家和社会的基本原则，从而凸显出“孝悌慈”作为一种伦理原则的普遍性。他说：

向从《大学》至善推演到孝悌慈。尝由一身之孝悌慈而观之一家，未尝有

^① 《盱坛直论》，页3—4。

^② 《明道录》卷一，京都：中文出版社刊本，页24。

^③ 《近溪子集·书》，《罗汝芳集·语录汇集类》，页151。

一人而不孝悌慈者；由一家之孝悌慈而观之一国，未尝有一人而不孝悌慈者；由一国之孝悌慈而观之天下，亦未尝有一人而不孝悌慈者。又由缙绅士大夫以推之群黎百姓，缙绅士大夫固是要立身行道，以显亲扬名，光大门户，而尽此孝悌慈矣，而群黎百姓，虽职业之高下不同，而供养父母、抚育子孙，其求尽此孝悌慈，未尝有不同者也。又有孩提少长以推之壮盛衰老，孩提少长固是爱亲敬长，以能知能行此孝悌慈也。以便至壮盛之时，未有弃却父母子孙，而不思孝悌慈。岂止壮盛，便至衰老临终，又谁肯弃却父母子孙，而不思以孝悌慈也哉！^①

在近溪的观念中，“孝悌慈”是推之于家、国、天下，由“缙绅士大夫”到“群黎百姓”，由“供养父母”乃至“抚育子孙”的普遍道德法则，而且这种普遍的法则不仅包括供养父母、抚育子孙、服从长上等传统儒家家庭伦理价值，它更是涵盖了保护躯体、光大门户、显亲扬名等一系列功利性伦理价值，即世俗性伦理价值。也正是近溪对这种世俗性伦理价值的充分肯定与阐发，使得“孝悌慈”作为“教化天下”、“治化天下”的原理法则更具有说服力，也使“孝悌慈”更容易被广大的中下层百姓所接受而产生更为重大的作用。这也是近溪所谓“出则治化天下，处则教化天下”的社会担当意识的一种表达。即用“孝悌慈”这个具有普世性、适用性的道德法则去实现教化天下、治化天下的目的。在近溪看来，“孝悌慈”之所以能成为普天之下的普遍道德法则，主要是其融合了周易之“生生”法则、孔子之所谓“仁”以及孟子的人性善原理。这从其年老之时的自述可看出，他说：

某自三十登第，六十归山，中间侍养二亲，敦睦九族，入朝而遍友贤良，远仕而躬御魑魅，以至年载多深，经历久远，乃叹孔门《学》、《庸》，全从《周易》“生生”一语化得出来。盖天命不已，方是生而又生，生而又生，方是父母而已身，己身而子，子而又孙，以至曾而且玄也。固父母兄弟子孙，是替天命生生不已，显现个肤皮；天命生生不已，是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓。直竖起来，便成上下古今，横亘将去便叫做家国天下。孔子谓：“仁者人也”、“亲亲为大”，其将《中庸》、《大学》已是一语道尽。孟子谓：“人性皆善”、“尧舜之道，孝弟而已”，其将《中庸》、《大学》亦是一语道尽。^②

近溪认为，《大学》的孝悌慈从纵的层次看贯通天下古今，从横的角度看可

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页782。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页783。

以连属修身、齐家、治国、平天下。而从本质上来讲，孝悌慈就是《中庸》天命之性、《论语》的“为仁之本”、《孟子》的人性善，甚至是《周易》的“生生一语化将出来”，因为“生生”原则是我们人类与宇宙彼此感通、互为一体的根本依据。即在近溪看来，孝悌慈是贯通四书五经的普遍原理，且有易学思想作为其义理依据。这样，近溪用孝悌慈融合了儒家的基本经典。“从此一切经书，皆必归会孔孟；孔孟之言，皆必归会孝悌。以之而学，学果不厌；以之而教，教果不倦；以之而仁，仁果万物一体。”^①在近溪这里，“孝悌慈”成为儒家一切学问的根基和归宿。

近溪以赤子良知作为理论基础来论述“孝悌慈”，承接了传统儒家把其作为家庭伦理原则推演至治国、平天下原理的观点，并用孝悌慈来融合儒家的基本理论经典，得出“孝悌慈”是儒家一切学问根基和归宿的结论。在这个过程中，近溪把“孝悌慈”的传统伦理价值向世俗家庭伦理价值扩张，这无疑是对儒家伦理价值的一种贡献，相应的在教化方式上，也必然产生儒家精英文化向世俗民间文化扩散的结果。更进一步我们也可以看出，其把阳明的“良知”也作了更具“世俗”意味的诠释，这对于阳明思想的发展与传播产生了重要的影响。对“孝悌慈”思想的阐述表明近溪思想的政治化倾向，充分显示了近溪作为一正统儒者积极的社会参与意识，更反映了近溪强烈的社会责任感与历史使命感。

3.7 小结

由以上我们对近溪哲学思想的探析可看出，近溪融合易与儒家经典，杂之于禅道学说，以不学而知、不虑而能的“赤子之心”为良知本体；并以“赤子之心”为理论基点，追求“万物一体”之仁的境界与“生意活泼，了无滞碍”的洒脱之乐的境界，认为此仁之境即是乐之境，乐之境也是仁之境，合而言之，即是保任顺持赤子良知的圣人境界；近溪进一步认为，只要我们“放下一切、打破光景”，顺适良知自然之本然状态，注重每个“当下”，由“当下”之中而有所悟，则“当下”即为化境，即良知自然在“当下”呈现，而无需其它所谓外化的工夫理论套路。近溪不注重工夫“理论”的架构，明显受到道家庄学重自然及禅家“平常心是道”、“作用是性”思想的影响，但这并不表明近溪不重视工夫实践，更不能由此说明近溪反对工夫理论抑或是放弃日常的工夫实践，其只是大大突出

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页790。

了阳明工夫理论之洒脱一面，并且保持了泰州学派重自然、平实的精神，把工夫融释于良知本体中，即本体即工夫、即工夫即本体，给人展现的是一种“无工夫”的工夫理论。进而近溪还对慎独理论进行了一番论述，认为慎独就是慎良知独知之意，强调能够体悟本心而使精神归一，就是良心本体的自然显现，从而提出了与朱子、阳明都不尽相同的慎独论观点。在格物这个传统儒家论题上，近溪保持阳明心学思想的内在精神并承接和扩展了心斋的观点，在经过一段漫长的穷究思索后认为《大学》文本经传不分，格物的内容包括从“小我”的意身心到以“天下国家之本”的“大我”和修齐治平等等事务，其所追求的终极目标就是“至善”。近溪讨论格物说的实质就是要求人们要完善自身、最终达到至善境界的道德实践的问题，即实现我们人性中所故有的“至善”本性的问题。它不仅是一个道德实践工夫问题，更是一个以万物与我为一体的境界论问题。由此近溪进一步提出了“四书五经同是格物一义”的观点，认为四书五经这套经典即是关于怎样完善自我、成就“至善”的一套学问体系，把儒家的一整套经典看作是一个义理融通、合洽的体系，并指出这套经典体系要具体的落实在日常“孝悌慈”的实践中，因为“孝悌慈”本于赤子良知，是赤子良心的具体落实，可以由个人之实践顺演到齐家、治国、平天下，它是家庭伦理的根本原理，也是政治伦理的基本原则，换句话说，“孝悌慈”是一具有普世性的伦理道德法则。由此近溪认为儒家的基本理论经典的基本思想都凝结到“孝悌慈”上，最终得出“孝悌慈”是儒家一切学问根基和归宿的结论。在这里我们也可得出“孝悌慈”也是近溪一切学问的根基和归宿。从其晚年的为学宗旨也可看出，近溪思想最终确实归旨到“孝悌慈”。

至此，近溪思想由“赤子之心”为基点，又以“赤子之心”为归结点，可以说，其整个思想就是要如何当下呈现此赤子良知的问题。近溪又把赤子良知具体落实在儒家“孝悌慈”这个平实的日用实践上，从而使其思想形成了一卓然圆熟的体系，达到了一“博通圆融”的境地，也就是儒家之所谓“致广大而尽精微，极高明而道中庸”的境地。从阳明心学的发展历程看，由理论框架之架构发展到近溪破除种种所谓的良知、工夫等“光景”，“一洗理学肤浅套括之气”，可以说近溪思想所要达到的境界已经是王学的“圆熟”之境，也是王学的最后境界。

近溪思想虽然受到了佛道两家之影响，尤其受到了佛家禅宗之影响，但纵观其思想，在整体上还是延续了阳明心学的体系构架，所讨论的范畴、内涵都

没有超出阳明心学的理论范域，所要奋斗的理想和目标还是儒家士大夫所一贯强调的一体同善、天下太平，所要追求的最终境界还是儒家一贯所向往的“圣人”境界。可以说近溪思想所要探讨的无非是传统儒家历来所重视的“内圣外王”的论题，其思想还是保持了儒家精纯性的一面。这从黄宗羲的评论中可看出。时人认为近溪未免玩弄“气机之鼓荡，犹在阴阳边事”，与儒家内圣之学有“一间之未达”。黄宗羲认为“夫儒释之辩，真在毫厘。今言其偏于内，而不可以治国家天下，又言其自私自利，又言只消在迹上断，终是判断不下。以羲论之，……若以先生近禅，并弃其说，则是俗儒之见，去圣远矣。”^①针对杨止庵措辞严厉批评，黄宗羲还指出：“此则宾客杂沓，流传失误，毁誉失真，不足以掩先生之好学也。”^②可以看出黄宗羲之评论精辟而中肯，一语中的地指出了近溪思想虽近禅，但本质上还是儒家学说。

总的看来，近溪以赤子良知为核心构建的一套思想体系，继承了阳明心学思想的内在精神理路，保持着泰州学派重自然、洒脱、平实、乐的思想风格，其思想的总体格局及其风貌仍然延续着心学的义理脉络，未超出阳明心学的理论格局；但我们也应该看到，近溪思想在某些方面又不拘于阳明的一套心学话语，其思想在某些方面所表现出来的政治化、世俗化、平民化等倾向，可以说是对阳明心学思想和泰州学的进一步推衍和发展，同时也预示着与近世化相适应的启蒙思潮的产生。近溪的哲学思想在心学的发展史上具有重要的历史地位和影响。

^① 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页763。

第4章 罗近溪在思想史上之地位与影响

纵观近溪一生，就其思想历程来说，可谓充满曲折波动，奇遇不断，开悟不断，几经反复，最终形成了自己的一套思想体系。就其为仕为学来看，近溪也都不忘张扬学说，传播发扬阳明心学。近溪的教化传播是自上而下的，其对象不仅针对学术精英界，还下扩到随商品经济发展而产生的市民阶层。说教对象的大众化，不免使得教化内容上的随之顺延与扩散，这对于发扬、壮大泰州学派有重大作用，也为阳明学的传播与普及产生了重要影响。近溪思想中所内涵的近世精神的一些观点直接影响了早期启蒙思潮的主要代表人物，使得他成为了早期启蒙思潮的先驱者。罗近溪是我国思想史上具有重要历史地位与影响的思想家。

4.1 “泰州派之唯一特出者”

泰州学派的创始人为王艮。王艮发挥了阳明良知学平实、自然、洒脱、重乐的一面，其行事风格又极具侠义气质，又因其是泰州人，故历史上将王艮这一派称为泰州学派。黄宗羲以地域、师承及行事风格、思想风貌为依据而记有泰州学案，该学案记载有27人。据袁承业所编《明儒王心斋师承弟子表》记录，泰州学派从王艮至其五传弟子共计487人，而袁自己还说到：“搜罗未广，遗漏颇多。”^①这足以说明泰州学派在当时社会的影响之大。在这487人中，可以说绝大多数不是泰州人，如江西有35人，安徽23人，浙江20人，山东才7人等等，可见，泰州学派是主要以师承和思想风格两个方面来定义的。泰州学派对阳明心学起了重要作用。黄宗羲就说：“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。”^②嵇文甫也认为“阳明门下以泰州一派为最盛。”^③可见，泰州学派作为阳明后学中的一个大学派，对阳明学的传播与普及、消沉与衰落都起了很大的影响。

从师承来看，近溪是王艮的三传弟子，其中间还有徐榘、严钧。作为泰州学派的第四代高足，近溪不仅保持泰州学派的思想风貌、行事风格，还为泰州

^① 袁承业：《明儒王心斋先生遗集附录》之《师承弟子表》。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十二，页703。

^③ 嵇文甫：《晚明思想史论》，页26。

学派的壮大与发展起了重大的作用，可以说近溪在泰州学派中也是极为重要的一个人物。嵇文甫认为近溪是泰州学派之最重要的一个。^①牟宗三先生认为泰州学派以近溪为主要人物。他说：“泰州派始至王艮，流传甚久，人物多驳杂，亦多倜傥不羁，三传而有罗近溪为精纯，故以罗近溪为主。”^②还称近溪是“泰州派之唯一特出者。”^③吴震先生也说到：“在整个泰州学派当中，除了个别人物有一些重要思想以外（如王栋的诚意理论），唯有王艮和罗汝芳在理论上有突出建树，并且对于我们了解泰州学派的思想特质具有典型意义，值得加以集中讨论。”^④第三章我们重点探讨了近溪的哲学思想，以下笔者将对牟宗三说近溪是“泰州派之唯一特出者”这个评论加以集中讨论。

何以说近溪是“泰州派中唯一特出者”？在历史上泰州学派历来都被人解读为具有平民色彩的一个学派，其中一个原因就是其主要人物大多是布衣身份，即多是平民儒者，如王艮即是一灶丁出身，而王艮的弟子中有雇工林春、樵夫朱恕、陶匠韩贞、农民夏云峰等等，严钧也未考取功名，到了近溪这里，我们可以看出泰州学派的平民色彩渐渐的变淡了。纵观近溪一生，考取科举、得到功名、为学出仕，尽管其思想还是保持着泰州学派平民的意味，但在人生经历上近溪已经与泰州学派先前的平民色彩迥然有异了，近溪以后，泰州学派的主要代表人物也大都与原来的平民色彩渐行渐远了，走上了传统儒家人物为学出仕的道路。此其“特出”之首条。我们知道泰州学派诸先贤个个有鲜明的个性：王艮之招摇，颜钧之狂傲，何心隐之冷峻，各有特点，唯罗近溪是个“正统”的儒者形象，他性格不招摇、不狂妄，表现的中规中矩，毫无出位之举。此其“特出”之二。王艮在其“招摇”气焰被王阳明压抑下去多年以后，仍有张皇欲授徐樾“大成学”之事，颜钧也有以“神道设教”吊诡之经历，何心隐则有有关人性的冷静的分析。罗近溪则“本本分分”地读圣贤之书，讲圣贤之义理，徇圣贤之所为，无如许耀眼之事。此其“特出”之三。

从思想层面上来看，早期泰州学派的代表人物大都以思想见长，而不擅长于学术上的论证与分析，他们往往能突破旧说，形成新的见解，但不能从学理上予以充分的论证。如黄宗羲就说王艮：“先生虽不得专攻于学，然默默参究，

^① 嵇文甫：《晚明思想史论》，页26。

^② 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，页188。

^③ 参看牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，页204。

^④ 吴震：《泰州学案刍议》，《浙江社会科学》，2004年第2期，页148。

以经证悟，以悟释经，历有年所，人莫能窥其际也。”^①在评价何心隐时其引顾完成的话说：“心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人，只缘他一种聪明，亦自有不可到处。”^②可见黄宗羲就看到了泰州学派早期的这些代表人物理论深度上还有欠缺。而到了近溪这里，论证的成分占了很大比重，学术的色彩已经趋于浓厚，可以说近溪是泰州学派一很重要的理论家了。从以上对其哲学思想的分析可以看出，他的思想理论深度和理论建树可以说达到了很高的境地，而近溪之后泰州学派代表人物思想的理论色彩也渐加厚重。此其“特出”之四。最后一点“特出”处在于泰州学派大多人物历来被人们所批判，即如黄宗羲所说：“泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农，何心隐一派，复非名教所可羁络。”^③此话一方面说明了泰州学派的风格、特色和影响，但我们也可看出黄宗羲在这里是带有贬抑色彩。现在大多数针对泰州学派的评论主要即以此为基调。但历来大多数针对近溪的评论还是持正面论调的。如与泰州有关系的李贽，其个性之突出，不亚于我们所讲的泰州之早期人物，能为李贽高看一眼的人，寥寥可数，罗近溪即是其一。李贽在《罗近溪先生告文》中屡屡将其视若仲尼，云：“然吾闻先生之门，如仲尼而又过之。”“先生之寿七十而又四矣，其视仲尼有加矣。”自视为得近溪心印最深者，云：“能言先生者实莫如余。”对近溪之死的悲恸情感也表现得深切自然：“盖余自闻先生讣来，似在梦寐中过日耳。乃知真哀不哀，真哭无涕，非虚言也。”慨叹：“天丧予，予丧天，无父何怙，而子而望孤者耶？”^④推服之意溢于言表。李贽在这里可谓青眼有加，实属不易。于泰州颇为挑剔的黄宗羲，于罗近溪也颇为笔下留情，虽屡有非词，然“一洗理学肤浅套括之气”之评价，实属不低。终又引王塘南之言，对罗近溪晚年语不涉二氏，言本诸孝弟慈之旨予以首肯，以为是王塘南“知先生之长”。^⑤亦属难得。新儒家学者牟宗三先生亦极其推崇罗近溪的体系，以为“阳明后，能调适上遂而完成王学之风格者是在龙溪与近溪，世称二溪。”^⑥并说近溪“是真正属于王学者。”^⑦如此诸般“特出”之人皆对罗近溪另眼相看，此其“特出”之五。

^① 黄宗羲：《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1998年版。

^② 黄宗羲：《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1998年版。

^③ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》，页703。

^④ 李贽：《焚书》卷三《罗近溪先生告文》。

^⑤ 参看黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页762—763。

^⑥ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，页204。

^⑦ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，页211。

以上我们从近溪之身份、性格、处事特征、人生经历、思想类型及评价等方面对近溪与泰州学派的关系做了一番论述，由此观之，近溪在泰州学派中是一关键性人物，起了承上启下的作用，而以“特出”言罗近溪也就不足为奇了。而近溪讲学甚广，收徒亦多，这对于泰州学派可以说也起到了很大的作用，也为扩大、普及阳明心学的社会影响起到了重要的作用。

4.2 阳明心学之积极传播者

自16世纪中叶以来，在思想界，阳明心学之发展大有超过朱熹理学的势头，到中晚明时期逐渐演变为社会的主流思潮。近溪在这股思潮的发展中也起到了重要的作用。近溪顺应时代发展的形势，直接了阳明心学的精神脉路，进一步深入与发展了阳明心学思想，并在教化对象、教化形式和手段等方面都做出了卓有成效的贡献，促进了阳明思想在民间社会的传播与普及。

中国历史发展到明代的中后期，由于生产技术的进步、工商业的发展，带来的是城市的繁荣、新兴市镇的兴起以及市民阶层的不断增长，市民生活成了整个社会瞩目的中心。关注市民、重视平民的观念在思想界也得到了很好的回应。近溪积极深入民间，有教无类，注重启蒙。在讲学地域上，包括了北京、南京、浙江、江西、广东等大江南北；在讲学对象上，无论是牧童樵竖、市井民伧、织妇耕夫，还是黄冠白羽、缙衣大夫、宦宦贵族，近溪都能抵掌其间，坐而笑谈。李贽称许近溪讲学：“若夫大江之南，长江之北，招提梵刹，巨浸名区，携手同游，在在成聚。百粤、东瓯，罗施、鬼国，南越、闽越，滇越、腾越，穷发鸟语，人迹罕至，而先生墨汁淋漓，周遍乡县矣。至若牧童樵竖，钓老渔翁，市井少年，公门将健，行商坐贾，织妇耕夫，窃履名儒，衣冠大盗，此但心至则受，不同所由也。况夫布衣韦带，水宿岩栖，白面书生，青衿子弟，黄冠白羽，缙衣大士、缙绅先生，象笏朱履者哉！是以车辙所至，奔走逢迎，先生抵掌其间，坐而谈笑。人望丰采，士乐简易，解带披襟，八风时至。”^①可见近溪讲学地域之广，讲学对象之众，影响之巨。尤其在“穷发鸟语，人迹罕至”的情况下，近溪还“墨汁淋漓，周遍乡县”，可见近溪不遗余力的张皇发扬学说之辛劳，其有教无类的对于大众平民的启蒙，也深受众人的欢迎，场面也蔚为壮观。可以说近溪把儒家传统的面向精英教化逐渐的向平民阶层扩展，大

^① 李贽：《李贽文集》第一卷，北京：社会科学文献出版社，2000年版，页116。

大的推动了明末的民间讲学运动。

近溪讲学对象的大众化，必然要求其在讲学内容上向平民化、功利化、世俗化的方向发展。近溪以通俗易懂的“赤子之心，不学不虑”作为立论大旨，认取民众所熟知的“当下”为工夫理论，认为只要顺任保持“赤子之心”即可为圣，将阳明所倡导的直接、简易成圣的路径推到了新的境界；其关于“捧茶童子是道”的细述则把王艮所推崇的“百姓日用是道”的思想进一步通俗化，生动化，认为道并不神秘，我们日用之当下即是道，将儒家至高无上之“道”“下坠”融入到百姓日用之中；近溪还把儒家之一切学说归结为大众耳熟能详的“孝悌慈”上，在政治化的、具有意识形态性质的层面去宣扬“孝悌慈”的思想，在此过程中还加入了平民大众所期待的世俗化的功利性因素，将儒家精英伦理大大的向世俗伦理推进，促进了儒家学说向大众平民阶层的广泛传播与发展。明人赵志皋评价近溪思想时就说到：“先生（近溪）之学，大都指点人心，以日用现前为真机，以孝悌慈为实用，以敬畏天命为实功，一念不厌不倦为朝夕，家常茶饭，人人可食。”^①从近溪思想的这些特点来看，为了将阳明心学思想深入普及到平民大众中间，近溪顺应时代的进步与潮流，把儒家精英伦理理论向世俗伦理扩演，将其思想内涵表述的如“家常茶饭，人人可食”，大大的推进了心学思想向平民化、政治化、世俗化方向的发展。

为了普及宣扬阳明学说，近溪运用了各种形式，如修乡约、建书院、兴讲会、立家会等形式，使得阳明心学不仅在精英知识界，还在广大的庶民阶层中受到了大大的欢迎，并引起了民众的普遍反应。如《乡约全书》所描述的：“若昨日公祖（近溪）只是宣扬圣训，并唤醒人心，而老幼百千万众俱踊跃忻忻，向善而不容自己。真如草木花卉，一遇春风则万紫千红，满前尽是一片生机矣。”^②可见近溪通过各种形式，使得阳明心学的思想观念迅速下渗至民间社会，得到了民间社会的普遍认同。

从以上可看出，顺着中晚明时期工商业发展，市民阶层的日益扩大的时代背景，近溪在教化对象、教化内容、教化形式上进行了大大的改进与调整，并在教化效果上取得了卓有成效的效应。近溪把阳明心学思想向民间社会推广与普及，在社会上引起了很大的反响，可以说近溪是在中晚明时期阳明心学演变为整个社会主流思潮的过程中起到重要作用的一个人物。

^① 赵志皋：《近溪罗先生墓表》，《罗汝芳集·墓铭、墓碑》，页929。

^② 《乡约全书》，《罗汝芳集·文集类》，页762—763。

4.3 早期启蒙思潮之先驱者

随着商品经济的迅速发展，明末清初这一时期是整个社会近世化极为广泛、极为迅速的阶段。由于生产技术的进步，随之而来的是工商业的快速发展、城市规模的急剧扩大，进而有市民阶层的不断增长，与此同时市民生活已经逐渐的向自主性、个体性、多样性的方向发展。社会状态的发展变化随之而来引起了文学、哲学等思想观念层面上的转变。理学思想经过长期发展变化已经达到了僵化的状态，以“存天理、灭人欲”来束缚人的主要观念已经越来越不能与近世化的社会相适应了。取而代之的是对人欲的认可与赞同，对真情的颂扬与渴望，以及对平等的诉求与呼喊等思想成了这一时期的主流思潮，这些思想无疑闪烁着“近代性”的光芒，使得晚明社会在一定程度上具有了“近代性”。从这个意义上来说，晚明确实形成了一股早期启蒙思潮。

晚明的这股启蒙思潮在早期的代表人物主要有李贽、汤显祖、以及文学上影响较大的“公安派”等，这些代表人物思想中表现出的重私欲、重性情、重自我的思想给晚明思想界注入了一股新风，引起了很大的反响。如李贽强调“本真”、崇尚“自我”、公开倡论“私欲”，被人称为“非圣无法”、“异端之尤”，时人就说李贽“逾于洪水烈于猛兽者。”^①而汤显祖和“公安派”三袁（袁宗道、袁宏道、袁中道三兄弟）则强调追求“真情”、倡导“性灵”，开启了一场文学革新运动，在当时文坛上引起了很大的轰动。

作为当时一大儒，近溪与这些代表人物都有很深的关系。李贽曾数度问学于近溪，近溪弟子焦竑便把李贽与杨起元相提并论，把二人一同看作近溪的高足。他说：“温陵李长者（李贽）与先生（杨起元）狎主道盟……二老同得法于盱江（罗近溪），而其风尚悬绝如此。”^②李贽本人也异常钦佩近溪，屡屡将近溪视若仲尼，其说：“然吾闻先生（近溪）之门，如仲尼而又过之。”“先生（近溪）之寿七十而又四矣，其视仲尼有加矣。”并自视为得近溪心印最深者，其说：“能言先生（近溪）者实莫如余。”^③由此看出，李贽对近溪的推服之意溢于言表。汤显祖则自13岁即授业于近溪，其在《秀才说》中提到：“吾生四十余矣。十三岁时从明德罗先生游。”又在《奉罗近溪先生》中说：“受吾师道教，至今未有所报，良深缺然。”在写给管东溟的信中也说到：“如明德（近溪）先生者，

^① 王夫之：《读通鉴论》卷末，《叙论三》。

^② 焦竑：《题杨复所先生语录》，《澹园集》卷三十二。

^③ 参看李贽：《罗近溪先生告文》，《焚书》卷三。

时在吾心中矣。”并多次赋诗纪念近溪。^①可见近溪对汤显祖有启蒙之功，汤显祖对近溪也是念念有加。公安三袁曾数度过访卓吾，可谓是李贽之门生，且与汤显祖、焦竑、陶望龄等人过从甚密，并有书信往来，而这些人都是近溪之弟子或再传弟子。这些代表人物与近溪之关系如此直接与密切，则毋庸置疑在学说上也直接受到了近溪思想的影响。

近溪论赤子之心重点论及了心之善，也论及了此心之真。其说：“大人者，须不失赤子时晓知爱父爱母，不须虑，不须学，天地生成之真心也。”^②强调人的最初本心之真，即赤子之心之本真。这对于李贽的核心学说“童心说”重视童心之真有直接之影响。李贽说：

夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而不真，全不复有初矣。^③

李贽之童心，重在一真字，真即是未受到世俗观念特别是荣利、名位、财色等浸染的本真状态。有童心，即有真心，即为真人。进而李贽强调要重自然、重真情，童心之表现就在于人之真性情的自然发现上。他说：

声色之来，发于性情，由乎自然，是可以牵合矫强而致乎？故自然发于性情，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也。惟矫强乃失之，故以自然之为美耳，又非于情性之外复有所谓自然而然也。^④

近溪论及赤子良知之本真与自然也同样直接影响了汤显祖。汤显祖小时即受到近溪影响。其老年时回忆到：“盖予童子时，从明德（近溪）夫子游。或穆然而咨嗟，或熏然而与信，或歌诗、或鼓瑟，予天机冷如也。”^⑤对人本真状态的回归，对人本性的自然流露，可以说近溪对汤显祖的特殊教育方式深深的印在了汤显祖的“童心”中。以至表现在文学艺术上则以尚真为原则。他说：“古人书，上云：‘长相思’，下云：‘加餐饭’，足矣。”“古人秉烛夜游，是真实话。”^⑥认为把真情实感表达出来，“极畅其意之所欲至”，文章即可“有传于世”。公安派文人主张为文作诗须“独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆中流出而不肯

^① 参看罗加禄《罗汝芳授业从姑山》一文，郑州：《寻根》，2003年第2期。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页796。

^③ 李贽：《童心说》，《焚书》卷三。

^④ 李贽：《读律肤说》，《焚书》，卷三。

^⑤ 汤显祖：《太平山房集选序》，《汤显祖诗文集》卷三十。

^⑥ 汤显祖：《与刘君东》，《汤显祖文集》卷四十八。

下笔。”^①可以说也是受到近溪重视人之本真状态的影响。而他们在文学作品中所表现出的思想主旨也即是要追求人情之本真、人性之自然。如汤显祖著名的“临川四梦”（即《紫钗记》、《邯郸记》、《南柯记》和《牡丹亭》）表达的对“理”的排斥与人真正感情的颂扬与追求的思想；而袁宏道在《叙小修诗》、《陶孝若枕中呖引》等作品里也都有对“真声”、“真情”方面的推崇与赞同。可见李贽、汤显祖、公安派文人注重人的本真性情、崇尚人本性的自然表露都直接的受到近溪强调赤子之心本真的影响。

近溪在论格物之物时，认为物之本即是身，此身不仅仅包含指我们具有血肉之躯的感性生命之“小我”，也指已包含了天下万物在内的身，即是“联属天下国家而成”之身的“大我”。可见近溪重身之探讨。其还说：“盈天地之生而莫非吾生之生，盈天地之化莫非吾身之化。冒乾坤而独露，恒宇宙而长存，此身所以为极贵而人所以为至大也。”^②并积极论证此身之合理性。他说：“吾人此身与天下万世原是一个，其料理自身处，便是料理天下万世处。”^③把自身看成与天下万世一样的重要。在这里，尽管近溪强调的是个体作为总体性含义的普适性，但吾人之身这一与“私”十分相近的范畴地位的提升，无疑为李贽重“私”、重个体的观念做了直接铺垫。李贽说：“富贵利达，所以厚吾天生之五官，其势然也。”^④“夫私者，人之心也，人必有私，而后其心乃见。若无私，则无心矣。”^⑤“天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”^⑥打破理学束缚人的个性、一味强调“大我”的传统规范，李贽在这表现出了与时代发展相适应的张扬个性、尊重个体欲念的应有之意。近溪“捧茶童子是道”将“百姓日用”向儒家之道体地位方向提升，即在传统哲学体用合一关系中，把用提升至体的地位。李贽则进一步提出说：“穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种皆衣与饭耳。故举衣与饭，而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不同者也。”^⑦这是李贽对儒家之所谓“道”的理解，但在这里他没有沿用“道”这个范畴，而是把人类普通的穿衣吃饭看作是人间之种种，完全剔除了

^① 袁宏道：《叙小修诗》，《袁宏道集》卷四。

^② 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页767。

^③ 黄宗羲：《明儒学案》卷三十四，页768。

^④ 李贽：《答耿中丞》，《焚书》卷一。

^⑤ 李贽：《德儒臣前论》，《藏书》卷三十二。

^⑥ 李贽：《答耿中丞》，《焚书》卷一。

^⑦ 李贽：《答邓石阳》，《焚书》卷一。

理学家在人伦物理上涂上的浓重的道德色彩，表达了对市井百姓日常生活极度重视的观念，也可以看出这是李贽对当时市民阶层日用生活在思想层面上上的一个正面阐释。

从以上的论述可看出，李贽、汤显祖、公安学派等所倡导和崇尚的人之“真情”、“性灵”等观念；所重视和诉求的个体及私欲合理性的思想；所表达和强调的市民阶层日用生活合理性的学说等等具有时代性因素、近世性精神的启蒙观点在近溪这里都有相当的阐发和准备。可以说近溪思想直接影响了这些早期启蒙思潮的主要代表人物，而成为早期启蒙思潮的先驱者，这足以显现近溪思想的时代价值与历史地位。

致谢

几经彷徨求索，几度求师问教，再加以几次的删述修改，论文终于得以完成，我知道这也意味着我的研究生求学生涯很快就要结束了。回顾这一程求学路，记忆里满是老师的悉心指导和同学的快乐相伴，在此我要向他们表达最诚挚的感谢。

饮其流时思其源，成吾学时念吾师，三载教诲，师恩难忘。在此论文完成之际，谨向我尊敬的导师杨柱才教授致以诚挚的谢意和崇高的敬意。此论文从选题、资料查询到定稿的整个过程中杨老师都给予了细致、精心的指导，特别是在论文的资料查找阶段，杨老师更是费尽周折，帮我找到反映罗近溪思想的重要资料《盱坛直论》并赠予给我，在论文的初稿及再稿阶段，杨老师也做了精细、耐心的修改并提出了许多宝贵的修改建议，使学生不胜感激。在近三年的研究生生涯中，杨老师渊博精深的专业知识、精益求精的学术风格、务实忘我的工作作风、宽以待人的处事态度使我受益匪浅；他对学生的理解、宽容和无私的帮助深深地感染和激励着我。临别之际，真诚的祝福杨老师身体健康、工作顺利！

在这里还要感谢尹星凡老师、杨雪骋老师、徐福来老师，苏树华老师、赖志凌老师、徐清祥老师，和江西社科院的赖功欧研究员，在近三年的研究生学习生涯及此论文的撰写过程中，各位老师给了我无价的知识 and 真诚的关爱，让我见识了众多研究领域的精华，使我的论文得以顺利完成。

研究生期间朝夕相处的同学也是宝贵的财富，感谢邓明波、徐泉海、张承秋、郑晓伟、岳贤猛等几位同学好友在学习和生活上给予我的莫大的帮助与支持，让我得到了日积月累的真挚友情。感谢我所有同学、朋友们，是你们的情谊和帮助，让我度过了这些美好的日子。

最后感谢我的亲人，焉得谖草，言树之背，养育之恩，无以回报，你们永远健康快乐是我最大的心愿！

2005级中国哲学专业研究生：孙金城

参考文献

著作类:

- [1] 《耿中丞、杨太史批点近溪罗子全集》二十四卷,耿定向、杨起元辑评,福建师范大学图书馆、中国社会科学院研究所藏,明万历刻本;《四库全书存目丛书》集部第129—130册;
- [2] 《盱坛直论》,《中国子学名著集成》第44册(明万历三十七年刊本),曹胤儒编,杨起元校,程开祜重校,台北:中国子学名著集成编印基金会印行;
- [3] 黄宗羲:《明儒学案》(全二册),北京:中华书局,1985年版;
- [4] 《罗汝芳集·传记、年谱》,方祖猷、梁一群、李庆龙等编校整理,凤凰出版社,2007年版;
- [5] 吴震:《罗汝芳评传》,南京:南京大学出版社,2005年版;
- [6] 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,上海:上海古籍出版社,2001年版;
- [7] 蔡仁厚:《王学流衍——江右王门思想研究》,北京:人民出版社,2006年版;
- [8] 嵇文甫:《晚明思想史论》北京:东方出版社,1996年版;
- [9] 容肇祖:《明代思想史》,济南:齐鲁书社,1992年版;
- [10] 陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2004年版;
- [11] 张学智:《明代哲学史》,北京:北京大学出版社,2000年版;
- [12] 王守仁:《王阳明全集》上下册,上海:上海古籍出版社,1992年版;
- [13] 李贽:《焚书》《续焚书》,北京:中华书局,1975年版;
- [14] 王艮:《王心斋全集》,南京:江苏教育出版社,2001年版;
- [15] 《四书章句集注》,朱熹撰,北京:中华书局,1983年版;
- [16] 杨柱才:《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》,人民出版社,2004年版;
- [17] 吴宣德:《江右王学与明中后期江西教育发展》,南昌:江西教育出版社,1996年版;
- [18] 林子秋、马伯良、胡维定等著:《王艮与泰州学派》,成都:四川辞书出版社,2000年版;
- [19] 杨天石:《泰州学派》,北京:中华书局,1980年版;

论文类:

- [1] 罗伽禄:《罗汝芳生平与家世述略》,郑小江主编,《江右思想家研究》,北京:中国社会科学出版社,2003年版;
- [2] 蔡仁厚:《罗近溪的造詣》,郑小江主编,《江右思想家研究》,北京:中国社会科学出版社,2006年版;

- 出版社, 2003 年版;
- [1] 张克伟:《罗汝芳理学思想析述》, 石家庄: 河北师范大学学报: 社科版, 2000 年第 1 期;
- [4] 周群:《“二溪”卓吾关系论》, 福州: 东南学术, 2004 年第 1 期;
- [5] 周群:《从阳明到卓吾的中介——论罗近溪思想的定位》, 南京: 南京大学学报: 哲学人文社科版, 2004 年第 4 期;
- [6] 季芳桐:《论罗近溪仁学思想和道德修养论》, 武汉: 湖北社会科学, 2005 年第 1 期;
- [7] 蔡世昌:《罗近溪的“格物”说——从“格物”之悟谈起》, 中国哲学史, 2006 年第 2 期;
- [8] 方祖猷:《评牟宗三之论罗近溪》, 宁波: 宁波党校学报, 2005 年第 1 期
- [9] 童伟:《纵横任我、生意活泼——论罗汝芳对“狂禅”的整合与改造》, 扬州: 扬州大学学报, 2006 年 3 月第 10 卷第 2 期;
- [10] 唐君毅:《罗近溪之理学》, 台北: 民主评论, 1954 年 3 月 5 卷第 5 期;
- [11] 陆复初:《罗汝芳的哲学思想》, 北京: 光明日报, 1982 年 3 月 13 号第 3 版;
- [12] 古清美:《罗近溪“打破光景”义之疏释及其与佛教思想之交涉》,《佛教的思想与文化》, 台北: 法光出版社, 1995 年版;
- [13] 古清美:《罗近溪悟道之义涵及其工夫》, 台北: 台大中文学报第 16 期, 2002 年 6 月版;
- [14] 张显清:《明代社会思想和学风的演变》, 中国哲学史研究, 1986 年第 2 期;
- [15] 彭国翔:《阳明后学工夫论的演变与形态》, 杭州: 浙江学刊, 2005 年第 1 期;
- [16] 钱明:《阳明之教法与王学之裂变》, 济南: 孔子研究, 2003 年第 3 期;
- [17] 赵伟:《论晚明狂禅思潮中的儒禅互释》, 东方论坛, 1995 年第 2 期
- [18] 孔令来、张扣林:《泰州学派的思想特色》, 南京: 江苏文史研究, 1997 年第 4 期;
- [19] 吴震:《泰州学案刍议》, 北京: 哲学门, 2004 年第 1 期;
- [20] 冯达文:《“事”的本体意义: 兼论泰州学派的哲学涵蕴》, 中国哲学史, 2001 年第 2 期;
- [21] 黄卓越:《泰州学派平民主义思想之演进》, 北京: 中国文化研究 2002 年秋之卷;
- [22] 张克伟:《论泰州王门学派对晚明思潮之影响》, 曲阜: 齐鲁学刊, 1998 年第 6 期;
- [23] 朱汉民:《良知的裂变: 论王艮》, 长沙: 湖南社会科学, 2000 年第 4 期;
- [24] 钱宪民:《王艮的“明哲保身论”》, 上海: 复旦学报(社科版), 1987 年第 2 期;
- [25] 谭邦君:《浅析王艮的“淮南格物说”》, 南昌: 江西大学学报, 1987 年第 1 期;
- [26] 陈寒鸣:《〈颜钧集〉与明代中后叶的平明儒学》, 中州学刊, 1997 年第 5 期;
- [27] 王泛森:《明代心学家的社会角色——以颜钧的“急救心火”为例》,《晚明清初思想十论》, 上海: 复旦大学出版社, 2004 年版;

参考文献

- [28] 李承贵：《颜钧的平实之学》，中国哲学史 2002 年第 1 期；
- [29] 乔长路、乔虹：《李贽的人生轨迹》，中国哲学史，1999 年 1 期；
- [30] 邹元江：《明清思想启蒙的两难抉择 ——以汤显祖为研究个案》，武汉：华中师范大学学报（人文社科版），2002 年第 4 期；
- [31] 黄万机：《阳明心学与汤显祖的“至情”说》，贵州文史丛刊，2006 年 1 期；
- [32] 左东岭：《阳明心学与汤显祖的言情说》，文艺研究，2000 年第 3 期。

攻读学位期间的研究成果

已发表论文:

- ①. 《〈孝经〉之“良知学”阐释——罗近溪〈孝经宗旨〉哲学思想探析》，发表于《赣文化研究》，2006年第十三期；（独著）
- ②. 《王龙溪“四无论”思想儒禅之辨析》，发表于《南昌大学学报》（国家核心期刊）（增刊），2006年第37卷；（独著）
- ③. 《中西文化起源地之比较初探》，发表于《华东学术研究》，2007年第一期；（第一作者）
- ④. 《“赤子之心”与“童心”之比较探究》，发表于《安徽文学》，2007年第8期；（第一作者）
- ⑤. 《马一浮“六艺论”初探》，发表于《铜仁学院学报》，2007年第3期；（第二作者）
- ⑥. 《比较视野下的中国伊斯兰教研究》，发表于《法制与社会》，2007年第十期；（第二作者）