

罗近溪



哲学思想研究

『大道只在自身』，只要具备了一个肉体的形躯，就有了做圣人的条件。在他看来，人的良知是永远不会泯灭的，不以修炼而增，也不以不修炼而减，圣愚的差别只在于『觉』与『迷』之间，因而成圣、成贤简直是容易非常。

蔡世昌◎著



人
民
出

社

罗近溪

哲学思想研究



『大道只在自身』，只要具备了一个肉体的形躯，就有了做圣人的条件。在他看来，人的良知是永远不会泯灭的，不以修炼而增，也不以不修炼而减，圣愚的差别只在于『觉』与『迷』之间，因而成圣、成贤简直是容易非常。

蔡世昌◎著

策划编辑:方国根

责任编辑:夏 青

图书在版编目(CIP)数据

罗近溪哲学思想研究/蔡世昌 著. —北京:人民出版社,2019.2

ISBN 978-7-01-020199-3

I. ①罗… II. ①蔡… III. ①罗近溪(1515-1588)-哲学思想-研究
IV. ①B248

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 286298 号

罗近溪哲学思想研究

LUOJINXI ZHEXUE SIXIANG YANJIU

蔡世昌 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

环球东方(北京)印务有限公司印刷 新华书店经销

2019 年 2 月第 1 版 2019 年 2 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:21

字数:297 千字

ISBN 978-7-01-020199-3 定价:59.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

本书为 2016 年齐鲁优秀传统文化传承创新工程重点项目
“孔孟儒学历史传承与转化创新研究”系列成果之一

序

彭国翔

20年前，当我专力从事王龙溪与中晚明阳明学的研究时，由于我的研究虽然以龙溪为焦点和取样，但并不限于龙溪的思想和历史世界，而是将其置于中晚明阳明学的整体脉络之中予以审视，同时也自觉提炼和考察中晚明阳明学的核心问题意识，于是，很自然地，我对罗近溪其人其学同样也产生了浓厚的兴趣。海内外差不多所有关于罗近溪的相关研究，我当时几乎都有寓目。2004年世昌的这篇博士论文完成之际，我即认为，世昌此作可以说达到了当时海内外罗近溪哲学研究的最高水平。如今14年过去了，阳明后学的研究日趋广泛，但是，就罗近溪的哲学思想研究而言，至少在我经眼的范围内，我认为世昌的研究仍然可以说是最好的一种。

学术的发展，照理似乎应该是“后出转精”，但这并不意味着学术领域中存在着进化论的必然。即便就同一个学术思想的课题来说，如果不能虚心平气地认真吸收前辈时贤的成果，要么“视而不见”或“蓄意忽略”，要么本着“立异”与“争胜”之心“为赋新词强说愁”，甚至对已成定局的“论”与“证”（arguments and evidences）刻意作翻案文章，就往往非但不能取得“后出转精”的“进化”之效，反而会要么“拾人牙慧”，要么“强词夺理”，不免同样落入“退化”之途。世昌的罗近溪哲学研究之所以能够在既有研究成果的基础上推陈出新并迄今仍居于前沿，这与他能够做到“虚心”以求事理之真实、不以标新立异为尚的健康心态是分

不开的。

王龙溪与罗近溪，堪称阳明学的两位佼佼者，但二者相较，“哲学”或许并不是展示近溪其人其学的最佳取径。这并不是说近溪思想缺乏辨名析理的深度，而是较之龙溪来说，近溪的特色更在于基于自身实存的深刻体验而在化民成俗的过程中以“能近取譬”的方式向广大社会人士传达儒学作为一种转化性力量（transformative power）的精义。当然，龙溪同样以传道施教为己任，并且足迹遍布大江南北，八十多岁仍不废出行，并非把良知学仅仅作为一种理论。但与近溪相比较的话，无论在表达方式还是话语内容上，龙溪的文字更显示出一种思辨的力量与精彩，正如世昌在本书第八章第二节比较二溪时所谓“龙溪长于论辩，析理精微；近溪则善于随机指点，于眉睫间省悟人最多”。而晚明陶望龄“龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔”一语，也正是在这种比较的意义上来说的。这里“笔”与“舌”之间各自的殊胜，只能是二溪之间比较的相对而言。因为无论就龙溪还是近溪自身来看，在阳明学乃至理学甚或整个儒学传统的思想世界中，二人都可以说是“笔舌”俱胜的翘楚。

既然存在着这种比较而言的差别，我所谓“哲学或许并不是展示近溪其人其学的最佳途径”，就是着眼于近溪的特色，意在提示另一种观察近溪其人其学的视角。不过，既然这种差别只是比较而言，而近溪的思想同样有足够辨名析理的内容，那么，以“哲学”为取径，如世昌所谓“以‘罗近溪哲学思想’为专题研究对象”，自觉采取“一种不同于一般思想—文化史考察”的视角，而是“侧重于从哲学史的角度考察罗近溪哲学思想的发生、发展和完成”，就显然完全是有其理据的。事实上，正如我历来所认为的，只要不是用一种一成不变的格套从外部强加于研究对象，而是“因其固然”，从研究对象自身的血脉和肌理出发，任何的取径和方法都是可以运用的。因为研究对象的“固然”本不必是“一”。不然的话，“横看成岭侧成峰”一语，就无法是对同一座山的观察所得了。这里的关键在于，一个研究的好坏，在其取径与方法乃是基于“因其固然”的前提下，

在于是否能够将其取径和方法运用得当、贯彻到底。打个比方，无论练习哪一种拳法，关键在于是否能够将其习练到家并像庖丁解牛那样“游刃有余”，达至“合于桑林之舞，乃中经首之会”的纯熟境地。从这个角度來看的话，我认为世昌此书已经充分实现了他的目标。也就是说，罗近溪“哲学”的一面，的确在其笔下得到了完整与充分的呈现。我之所以认为世昌此书就罗近溪的哲学思想研究而言迄今仍居一流，也正是在这个意义上来说的。

对于中国哲学的研究方法，我在 21 世纪初曾经指出，一个好的研究需要具备“文献基础”、“西学素养”和“国际视野”这三个方面。^①以此衡量，我认为世昌此书在这三个方面都有出色的表现。

首先，就文献基础来看，世昌充分掌握了近溪现存的各种文集，并对不同材料所反映的近溪思想的历史阶段性有着高度的自觉。例如，他在书中提到的“已有的研究成果征引的第一手材料也多限于罗近溪《语录》，而忽视了《罗明德公文集》中的大量宝贵材料”，正是他掌握与辨别文献这一自觉的反映。也正是在广泛搜集各种相关文献与史料的基础上，世昌编纂了近溪的年谱。众所周知，编纂历史人物年谱早已成为中国学术传统一个重要特征。但是，据我所知，在世昌之前尚无近溪的年谱问世。就此而言，世昌编纂的近溪年谱，无疑有首做之功，为今后的相关研究奠定了坚实的基础，可以说极具学术价值。而搜集、整理、反复阅读文献的工作，自然而然为厘清观念和思想无形中奠定了基础。事实上，只有在全面和深入掌握近溪各种文献的基础上，其思想的内在肌理与血脉才会逐渐呈现出来。古语所谓“书读百遍，其义自见”，也正是意在强调熟悉文本对

① 参见我的三篇相关论文《合法性、视域与主体性——当前中国哲学研究的反省与前瞻》（2003 年）、《中国哲学研究的三个自觉——以〈有无之境〉为例》（2006 年）以及《中国哲学研究方法论的再反思——“援西入中”及其两种模式》（2007 年）。三文后来俱收于我的《儒家传统与中国哲学——新世纪的回顾与前瞻》（河北人民出版社 2009 年版）。

于理解文本意义结构 (meaning structure) 的重要性。

其次,世昌自觉吸收西学的观念,作为通过比照而进一步理解近溪哲学的助缘。这一方面在本书也有突出的表现。例如,世昌认为,近溪的“觉悟之知”相当于现象学意义上的“后反思”,其“本体之知”相当于现象学意义的“原意识”,但“觉悟之知”作为第二级的反思行为,并未使“本体之知”发生实质性的变异,这就与海德格尔和萨特有所不同(本书引言二);近溪的“生生”说认为,天是生生之源,宇宙的创生是一个和谐而连续的过程,生生是宇宙内在固有的属性,天道具体地实现于这一过程,从而排斥了用外在的第一因或形式因来解释宇宙生成的理论。另外,“生生”,不是“从无到有”的创生模式,而是从萌芽到枝叶的生长模式。就宇宙发生论而言提供了一种不同于西方上帝造物说的模式(本书第一章第一节);近溪的“无知之知”相当于现象学意义上的“自知”或“自身意识”(本书第二章第一节);近溪哲学中仁与知的关系类似于海德格尔所说的“情绪”与“领会”的关系:仁与知既不是并列的关系,也不是派生的关系,而是现象学上同样源始、互相渗透的关系(本书第三章第三节)。近溪所说的“能胜而掩其知”与“知胜而掩其能”,可以借助海德格尔对于实践活动与理论活动的区分来理解。海德格尔认为实践活动源始地有它自己的视,是一种非专题化的把握,理论活动则是非寻视式地单单地观看,是一种对象化的认识。而百姓的“行不著”、“习不察”并非真正的“日用而不知”,而是具有其自己的视之方式,这种方式不同于对象化的认识而更为源初,圣人之“无知而无不知”不同于“理论观察”,但也是奠基基于百姓日用的“寻视”(本书第五章第二节)。凡此种种,虽然未必不可以进一步推敲,但显然都是世昌于西学长期拜访、驻足甚至流连其中的自得之见。

当然,除了吸收西学并注意与之比照而观之外,在中国思想传统内部留意儒学与佛教和道家、道教互动交融,对于阳明学而言,自然也是一个不可或缺的视角。世昌在书中时常援引佛老方面的文献和观念,用以帮助

理解近溪哲学的相关方面。例如，他引用《景德传灯录》的资料，指出近溪“天命之性昭显于日用”的思想与洪州禅“作用即性”的思想彼此相通（本书第二章第二节），进而以菏泽禅和洪州禅的区别来提示龙溪与近溪之别（本书第八章第二节）；引明代禅僧高峰原妙的文献印证近溪关于“疑”与“信”的讨论（本书第七章第一节）；引《五灯会元》的文献指出近溪“当下即是”和“浑沦顺适”的观念可能在禅宗方面有其思想来源（本书第七章第二节）；引道教《天隐子》和《悟真篇》的文献对比分析近溪关于“光景”与“天明”的观念（本书第七章第二节）。这些例子，都是世昌留意在三教融合的视域中考察近溪思想的反映。

再次，就国际视野来看，世昌也颇能留意海内外相关的研究成果。其参考的学术著作不仅包括如马克斯·韦伯的《儒教与道教》、芬格莱特的《孔子：即凡而圣》这样并不属于汉学家作品却直接以中国思想为研究对象的西方经典之作，更包括西方与日本那些一流的汉学家的作品：北美有史华兹的《古代中国的思想世界》，狄培理（W. T. de Bary）的《理学的展开》（*The Unfolding of Neo-Confucianism*）及其主编的《明代思想中的自我与社会》（*Self and Society in Ming Thought*），柯雄文的《论孔子伦理学的结构》，郝大维、安乐哲的《孔子哲学思微》，安乐哲、罗思文的《〈论语〉的哲学诠释》；欧洲有弗朗索瓦·于连的《道德奠基：孟子与启蒙哲人的对话》；日本则包括岛田虔次的《中国に於ける近代思惟の挫折》，酒井忠夫的《中国善书の研究》，荒木见悟的《佛教と儒教》，沟口雄三的《中国前近代思想的演变》。瑞士学者耿宁后来曾经出版了专门研究阳明学的巨著《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》，但在世昌撰写博士论文时，此书尚未写成，遑论出版。可是，就在世昌撰写博士论文时，耿宁的《从“自知”的概念来了解王阳明的良知说》一文，已经引起了世昌的注意。这些例子无一不说明，对于中文世界之外国际上有关的研究成果，世昌都尽可能地将其吸收到自己关于近溪哲学的研究之中。并且，世昌的吸收并不流于蜻蜓点水的“知道”而已，而是在取舍之间自有其应用的准则，例

如,在本书第四章第二节,对于荒木见悟著名的、用来作为宋明理学乃至整个中国学基本架构的所谓“本然性—现实性”之说,世昌一方面引入作为讨论近溪哲学的参照,另一方面也指出近溪“至善专属于古圣”的思想既看到了“本然性—现实性”所反映的圣人与常人之间的紧张,又有着消解这种紧张的蕴涵。

除了上述三个方面的表现之外,世昌书中的很多判断和观点,都能言之成理且持之有故,足以构成将来进一步相关研究的出发点。例如,世昌以“自性本用”与“随缘应用”、“从有入无”与“从无入有”以及“狂者胸次”与“仁者气象”这三组对照来试图揭示龙溪与近溪之间的不同,虽然未必能够详尽其间的种种曲折与微妙,但的确能够见其大体,可以说是经过了深思熟虑之后颇为善巧的概括。至于对近溪思想的整体定位,尤其是近溪思想与泰州学派的关系,世昌所谓“罗近溪是泰州学派承前继后的核心人物,是泰州学派的集大成者,其哲学思想弥补了泰州王学粗疏浅陋的缺陷,是泰州之学理论化、系统化的表达,代表了泰州学派的最高水平”,我以为是恰当、公允和准确的判断,尽管我觉得近溪其人其学严格而论其实并不能够单纯为“泰州学派”所范围。

陈来先生在给我的《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》(增订版)(三联书店2015年版)序言中指出:“与其他时代儒学思想史研究有所不同,明中后期的阳明学研究是一项高难度的学术事业。阳明学的思想辨析,细致而深微,阳明学思想家的讨论,正如黄宗羲所说,‘牛毛茧丝,无不辨析’,真正理解这些讨论,对人的心智能力是一个考验,绝不是浅尝辄止可以进入的。”以此观之,我认为世昌已经做到了进入罗近溪哲学以及阳明学义理世界的内部。至于他给自己设定的目标,所谓“采取历史与逻辑相统一、资料与观点相结合的方法,通过对罗近溪《语录》和《文集》的深入解读,在纵的方面理清罗近溪哲学思想的形成、发展与成熟阶段的不同特色,勾勒出从王阳明到王艮、再到罗近溪的内在发展线索;在横的方面力图挖掘罗近溪哲学的内在义涵,建构罗近溪哲学的体系,并注

重从明代中晚期知识人学术交流活动频繁、三教趋于融合的大的背景下考察罗近溪与中晚明阳明学的关系，评价罗近溪哲学在泰州学派和宋明理学发展史上的地位”，我认为也在本书中获得了充分的实现。总之，对于罗近溪的哲学思想，世昌在坚实的文献基础之上，力求在辨名析理方面尽其精微。作为一部哲学诠释的作品，世昌此书可以说取得了高度的成功。

当然，任何一部优秀的学术著作，或许多少都仍有可以进一步完善之处。以此苛求的话，世昌此书当然也有可以扩展和深化的地方。例如，第八章对近溪与阳明学其他各派与诸人之间的考察，叙述外部交往的行迹有余，探讨内部观念上的交涉异同不足。对于二溪的比较固然有饶富启发的判断，但其间的“同中之异”与“异中之同”，尚有深究细察的空间。不过，学术研究往往总是无法“毕其功于一役”。在这个意义上，世昌此书可以扩展和深化之处，想必也早在其意料之中。如果他现在世的话，这些可供进一步探讨的议题，或许他早已以一系列的学术成果为学界提供了自己深思熟虑的解答。

不知不觉，世昌已经走了六年。他的博士论文即将付梓，我为他高兴。陈来先生嘱我作序，我欣然领命。行文之初，我不断告诉自己，在这一学术性的著作中，不宜过多流露个人的情感。但是，行文之间，以往世昌与我交往的点点滴滴，不觉一再浮上脑海。我终究无法做到只论“理”而不及“情”。在此，就让我略抒感怀，既作为这篇序文的结束，更作为我个人对世昌的纪念。

世昌到北大读博士那年，我已经博士毕业。我平素不喜交际，加之与他并无在学校期间的交集，照理不会与他有过多的交往。然而，回想起来，陈来先生座下，无论“公事”还是“私谊”，迄今为止世昌竟然或许是我交往最为密切的一位。“公事”，例如我曾经请他参加我受邀主持的子课题，负责其中主要部分的撰写；“私谊”，例如我曾经在他喜获麟儿之际，特意送他一部婴儿车作为礼物。对于我“淡如水”的交友经验来说，这些可以说都是颇为难得的。那么，为什么我会与世昌有相对比较密切的

交往呢？我觉得，这与我对他气质和性情的欣赏大有关系。

我历来觉得，真正较为纯粹的学人，对于知识都有一种与生俱来的专注和追求，由此总会淡然甚至不屑于世俗的机变和追逐。与此相较，学界也有一些八面玲珑、喜欢到处抛头露面而学术上乏善可陈的“活动家”；甚至有一些年轻人，学术上尚无建树，却已经习染了一身奔竞钻营的江湖习气。对于后者，无论长幼，我难免都不以为然、“敬而远之”，认为他们其实是入错了行。相信他们如果在政界或商界，应当可以更加飞黄腾达。而对于前者，我则总是不由而生相惜之心，心理上自动与之拉近了距离。世昌恰好正是属于难得的前者，如此一来，我与他无论在公事还是私谊方面都比较密切，就是自然而然的了。

知识上的专注与世事上的淡泊，可以说是同一种气质的两个方面。正如“狂”与“狷”，也是同一种性情的相反相成。“狂者进取，狷者有所不为”，真正的狂者，必定是有所不为的狷者；真正的狷者，也必定是择善固执、直道而行的狂者。世昌在建立知识和探索思想方面的专注与进取，在本书中得到了客观而恒久的保存。只要认真阅读，字里行间，对此都可以有清楚的认知和判断。至于世昌在为人处世、待人接物方面的宁静淡泊，则只有在和他本人实际的日常交往中，才会获得真切的感受与体会。然而，令人痛惜的是，世昌却在其英年之际，遽然离开了这个世界。

写到这里，我难以抑制心中的感慨。当今中国的学界，弥漫着一股浮躁的风气。在政治化与商业化的双重夹击之下，这股风气只见其益，未见其损。知识的建立和思想的创造，都处在低迷的状态。专心学术思想而有大成者，几乎已是屈指可数。往者不可追，来者犹可待。世有沉潜自守而于学术思想勇猛精进如世昌者，我日日引领而望之！

2018年7月

目 录

序.....	彭国翔 1
引 言.....	1
第一章 生生论.....	14
第一节 生生与乾坤.....	14
一、“先天未画前”之悟.....	14
二、“生生之谓易”.....	16
三、精、神、气.....	19
四、“乾知大始”与“坤作成物”.....	21
第二节 生生与心性.....	24
一、心性之悟.....	24
二、复其见天地之心.....	26
三、以生言性.....	28
第三节 生生与仁.....	30
第四节 生生与动静.....	33
第五节 生生与费隐.....	36
第二章 心性论.....	39
第一节 心.....	39
一、心与知.....	39

二、心之精神与知觉·····	45
三、心之虚灵与发窍·····	49
四、心与意·····	51
五、道心与人心·····	55
六、觉心与迷心·····	58
第二节 性·····	59
一、“天命之谓性”说·····	61
二、“形色天性”说·····	66
三、性善说·····	69
第三节 心与性·····	71
第三章 仁说·····	74
第一节 仁与人·····	74
第二节 仁与心·····	77
第三节 仁与知·····	80
第四节 仁与乐·····	82
第五节 “克己复礼”与“天下归仁”·····	84
一、“克己”即“能己”·····	85
二、“复礼”之复即“复卦”之复·····	87
三、“归”是“天下大众本心”·····	90
第六节 仁说的意义·····	91
第四章 学庸说·····	94
第一节 中庸说·····	94
一、中庸·····	94
二、未发与中·····	99
三、戒慎·····	104
第二节 大学说·····	108
一、明亲与止于至善·····	108

二、知止与定静安虑得·····	117
三、格致与诚正·····	119
第三节 《大学》与《中庸》的贯通合一·····	126
第五章 “赤子之心、不学不虑”说·····	132
第一节 “赤子之心、不学不虑”说的提出·····	132
第二节 “赤子之心、不学不虑”说的内涵·····	134
一、“赤子孩提之知能”·····	135
二、“大人者不失其赤子之心”·····	139
三、“不学不虑”即“不思不勉”·····	145
第三节 “赤子之心、不学不虑”说的驳难与辩护·····	147
第六章 “孝弟慈”说·····	152
第一节 “孝弟慈”说的提出·····	152
第二节 “孝弟慈”说的内涵·····	154
一、孝弟慈即天命之性·····	154
二、孝弟慈即良知良能·····	156
三、孝弟慈即仁·····	158
四、孝弟慈即明明德于天下·····	161
第三节 “孝弟慈”说的意义·····	163
第七章 工夫与境界·····	166
第一节 本末先后·····	166
一、制欲与体仁·····	166
二、敬以直内与义以方外·····	170
三、由仁义行与行仁义·····	173
四、博文与约礼·····	176
五、尊德性与道问学·····	180
六、知言与养气·····	183
七、尽心与存心·····	186

八、信与疑	190
第二节 有无动静	193
一、光景与天明	193
二、当下即是与追往逆来	197
三、浑沦顺适与为善去恶	203
四、不识不知与顺帝之则	205
五、化感为寂与归寂通感	208
第三节 物我同仁	211
第四节 生与死	214
第八章 罗近溪与中晚明阳明学	217
第一节 罗近溪与江右王学	217
第二节 罗近溪与王龙溪	224
一、自性本用与随缘应用	225
二、从有入无与从无入有	227
三、狂者胸次与仁者气象	229
第三节 罗近溪与泰州学派	231
附录 罗近溪先生年谱	240
征引与参考书目	302
后 记	317
出版后记	318

引 言

一

罗近溪，名汝芳，字惟德，生于正德十年（1515年）五月初二，卒于万历十六年（1588年）九月初二。祖籍江西南城（今江西省南城县），因家世南城泗石溪上，号“近溪”，门人私谥曰“明德夫子”。

幼承庭训 青年志学

罗近溪出生于儒学之家。近溪祖父罗廷璫（字大鉴，号两冈，1450—1527年）教育子女以择师为重，他听说临川人饶行斋承传王阳明的良知学，于是命近溪之父罗锦（号前峰，1490—1565年）从之游。^①罗锦学成而归，因为会试不中，读书于家乡从姑山冲虚崖下，讲学明道。近溪5岁从母授《孝经》、《小学》等书。^②7岁入乡学，时时称说《孝经》。^③8岁随父见饶行斋，其父与饶行斋谈论王阳明功业学脉，近溪敬听不倦。饶行斋云：“小子须勤经学”，近溪对曰：“大人能格君心”。^④近溪自幼聪颖灵异，

①（明）罗汝芳：《先府君前峰公行状》，《罗明德公文集》卷四，陈懋德刻本，第79页。

② 详见附录罗近溪先生年谱，正德十四年条。

③ 详见附录罗近溪先生年谱，正德十四年条。

④（明）罗汝芳：《罗明德公文集》卷首，陈懋德刻本，第17页。