

## 羅欽順「理氣為一物」說之理論效果

鄧克銘\*

### 摘要

明中葉羅欽順提出「理氣為一物」、「理為氣之理」以解決朱子理先氣後說留下之問題。羅氏之理氣一元論的觀點，雖出自對朱子之補充或修正，但其理論效果是否全合於朱子之既定範圍，則有深入檢討之必要。

本文從理概念之地位、理與欲及天命與氣質之性的統一、太極與陰陽二氣之關係，三方面探討「理氣為一物」時可能的思考方向與新的觀點。羅欽順以發揚朱子為己志，其理氣一元論之理論效果，雖有同於朱子處，但也有超出朱子理氣心性論之趨向。羅氏學問之性質及其評價，迄今仍見仁見智，本文或可作為此問題之參考。

關鍵詞：羅欽順、朱子、理氣論、理學、太極

### 一、前言

羅欽順(1465-1547)在《困知記》中屢稱朱子之理氣有分為二物之疑，並曾逕謂「蓋通天地，亙古今，無非一氣而已。」<sup>1</sup>認為「理」乃氣之變化運行中不得不然之規律原則，並非離氣獨存之另一存在。氣之運行，「千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。」<sup>2</sup>因此，近人在研究明代理學之派

\* 作者係國立暨南國際大學中國語文學系助理教授。

1 羅欽順，《困知記》(北京：中華書局點校本，1990)，卷上，頁4。以下引《困知記》均同此版本，僅記頁數。

2 同註1，頁4-5。

別時，羅欽順往往被納入氣之哲學或唯物論中。<sup>3</sup> 羅氏固重視氣之作用，但亦肯定理之存在價值。理作為氣之運行變化的規律意義下，亦可稱之為「天理」、「實理」、「定理」。又個別之氣中的理，依其共同性質可歸納為「一理」。羅氏有關「理一分殊」、「天人一理」，及視「太極」為「眾理之總名」，均表示宇宙萬物間有一共同之原理而成為一有秩序的結構。羅氏既主張理氣為一物，則邏輯上應是「氣一則理一，氣萬則理萬」，如此有無成立「理一」之共同原理的必要？羅氏既主張「就氣認理」，又主張「理一分殊」，有無邏輯上之一致性？其哲學思考在明代程朱理學與氣學上之定位，應如何安排？均尚有研究之餘地。<sup>4</sup>

按理與氣之觀念，自北宋以來之長期流傳中，已成為一種概念上的知識。吾人眼前所見所聞之一切存在，固可個別觀察、推論其所以如是存在之狀態及緣故，但如涉及一普遍性之概念如理與氣者，已非經驗生活所能完全提供。朱子繼受北宋以來周張二程諸家說法，並謀求一合理之體系說明。在理氣關係上，因關聯現實上的具體經驗及思維上的抽象觀念，不易有一明確穩定的規定，殆可想像。羅欽順雖不以朱子之說為足，但其「理氣為一物」之主張，關於理與氣之基本涵義，事實上無異於朱子。綜合羅氏所有關於理

3 大陸地區如朱伯崑，《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995），卷3，頁138、147-149。蒙培元，《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》（臺北：文津出版社，1990），第7章羅欽順部分，頁400-407。葛榮晉主編，《中國實學思想史》（北京：首都師範大學出版社，1994），中卷，第19章，頁19、23，均認羅欽順為氣本論之唯物主義者。日本方面，山井湧，宋代——清代における「氣」の思想，《明清思想史の研究》（東京大學出版會，1980），將羅欽順歸類於氣之哲學，與朱子之理的哲學及王陽明之心的哲學並列，頁34。另同書，頁162、177 併同參照。山下龍二，《陽明學の研究（下）》（東京：現代情報社，1971），第3篇第3章，羅欽順と氣の哲學（原刊於《名古屋大學文學部研究論集》，第27號，1961），認為羅氏不是氣先理後之「氣的哲學」，而是「理氣渾一之哲學」，頁78。日本近來有關以羅欽順為首之「氣之哲學」的研究情形，參閱福島仁，「理の哲學」と「氣の哲學」——宋から清に至る理氣哲學の枠組をめぐって，收於東京大學中國學會《中國社會と文化》，第3號（1988.6），頁175-183。

4 臺灣方面近年之研究意見，參閱鍾彩鈞，羅整菴的理氣論，《中國文哲研究集刊》第6期（1995.3），頁199-200、216-217部分。古清美，明代朱子理學的演變——從薛敬軒、羅整菴到高景逸，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁1326。劉又銘，《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》（臺北：五南圖書公司，2000），第1章，羅欽順之氣本論部分，頁21-31。

氣之言論，似均不出北宋以來既有之概念，此或係當時學習之材料及思維上之條件使然。因此，如從朱子理氣說之立場以觀，羅欽順之主張亦可包括在朱子既有之思維範圍內。近人錢穆、唐君毅、牟宗三等人均持此看法，並對羅氏之理氣說有所批評。<sup>5</sup>然而，理氣為一物如能成立，在此前提下將會發生何種效果，此部分或有非朱子原來理氣說所能完全概括，而有另行考量之必要。本文擬分別就理概念之地位、理與欲及天命與氣質之性的統一、太極之說明依據三部分，探討「理氣為一物」下之理論效果，以供今日衡量羅欽順在理學發展上有何貢獻之參考。

## 二、「理氣為一物」中之理的地位

羅欽順之「理氣為一物」的主張，在明代中後期之理學發展上具有什麼意義，是一重要問題。按其批評朱子認理氣為二物，不在於朱子將理與氣分屬於二個不同概念，而是反對朱子有時將理置於氣之外，視為一超絕的抽象概念而有成為氣之根源或主宰之疑慮。羅氏之說明散見《困知記》中，要之其大旨如下：

理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。程子嘗言：天地間只有一個感應而已，更有甚事？夫感應者，氣也。如是而感則如是而應，有不容以毫髮差者，理也。<sup>6</sup>

理只是氣之運行變化中所呈現出來的規律，並非先於氣。所稱「若有一物主宰乎其間而使之然者」，係觀察氣之運行變化時所得到之某一規律，具有使氣如是變化之作用，而有類似主宰之功能。理氣關係要如羅欽順所說之「即氣即理，絕無罅縫」，<sup>7</sup>但理與氣又非完全相同。羅氏說明「理」須於氣之存在

5 錢穆，朱子論理氣，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1989），第1冊，頁260-262。朱子論無極太極，頁266-268。朱子論道器，頁426-428。唐君毅，《中國哲學原論導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁470-471。牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1981），第1冊，頁387、390、402；及第2冊，頁25-27。

6 同註1，續卷上，頁68。

7 《困知記》，卷下，頁30。「《通書》四十章義精詞確，其為周子手筆無疑。至如『五殊二實，一實萬分』數語，反覆推明造化之妙，本末兼盡，然語意渾然，即氣即理，絕無罅縫，深有合乎《易》傳『乾道變化，各正性命』之旨，與所謂『妙合而凝』者有間矣。知言之君

及變化中探尋云：「理須就氣上認取，然認氣為理便不是。此處間不容髮，最為難言，要在人善觀而默識之。只就氣認理與認氣為理，兩言明有分別，若於此看不透，多說亦無用也。」<sup>8</sup>理雖不能離氣而為一想像、空洞之概念，但亦非氣之本身。換言之，羅氏仍然繼受朱子理氣不雜之觀念，肯定理與氣各有其獨立之地位。「蓋朱子雖認理氣為二物，但其言極有開闔，有照應。後來承用者，思慮皆莫之及，是以失之。」<sup>9</sup>其以朱子認理與氣分屬二不同概念，並非有誤，關鍵在於如何說明兩者間之關係。如長於羅氏 28 歲之胡居仁（1437-1484）所稱「氣乃理之所為」、「有理而後有氣」，<sup>10</sup>將理置於氣之上成為主宰、根源者則失朱子之旨。惟朱子之言「氣強理弱」、「理管攝他不得」等，在羅氏看來，又有將理氣當作不相應之二物的傾向。<sup>11</sup>

按朱子對於理氣關係之說明，誠如羅氏上引「其言極有開闔，有照應」，一般說「不離不雜」即表示理與氣相互間之微妙關係。朱子之理氣說的性質究為一元論或二元論？乃屬見仁見智。<sup>12</sup>依朱子所說，理具有超越的形上性格，遠非清濁不一之氣可比，理的超越性也預定了宇宙人生之終極目標。如於《大學或問》中所說：「至於天下之物則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。」<sup>13</sup>氣之變化運行的規律，包括物之「實然」（如是狀態）與「所以然之故」；另物之「所當然之則」，已不限於現有之規律，而具有目的性或規範性的要求。在此意義下，理不僅為氣中之具體的規律形式，亦可含有趨向至善之指導功能。雖然現實上宇宙萬物之表現不盡一一合乎完美的狀態，但「理」之存在則亙古今，永遠不滅。朱子強調理之形上性格，可以

子，不識以為何如？」又卷下，頁 38，引薛瑄之《讀書錄》謂：「錄中有云：『理氣無縫隙，故曰器亦道，道亦器。』其言當矣。」另附錄，答林次崖僉憲書內云：「理氣渾然，更無罅縫。」頁 156。

8 同註 7，頁 32。又《困知記》，續卷上，頁 68，亦載有一條說明「就氣認理」之意義。

9 同註 7，卷下，頁 39。

10 同註 7。

11 相關之批評有《困知記》，卷上，頁 5。卷下，頁 29。四續，頁 107。

12 關於朱子理氣說之研究文獻頗多，劉述先，朱熹的思想究竟是一元論或是二元論，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995）說明朱子之理的「超越性」，可供參考。又成中英，論朱子哲學的理學定位與其內涵的圓融和條貫問題，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993），頁 307-315，對朱子理氣圓融關係之檢討，頗有啟發性。

13 朱子，《大學或問》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書），第 205 冊，頁 58。

保住理之超越性與指導功能，但也易使理之概念脫離現實條件成為一想像之物。

羅欽順不滿朱子之理氣說不能歸於至一，而提出「理氣為一物」，逕謂「理只是氣之理」。如果理只是一種事實狀態的表徵，只是描述氣之屬性，則與程朱理學中之理的概念有絕大的出入，恐非屬於宋儒以來理學的範疇。將羅氏視為「唯氣論」者，其主要理由不外認為羅氏已以氣取代程朱之理的地位。反之，若理之內涵仍然同於程朱理學之傳統時，可否將羅氏歸類於「唯氣論」而與朱子之「唯理論」對立？

就羅氏本人之治學方向而言，羅氏一直以程朱之信徒自居，肯定宋儒以來之學為認識孔子聖學的門徑。<sup>14</sup> 有關理學中之理氣相互關係，朱子在世時已有種種討論，經元代及明初，此問題仍無定論。羅氏對此亦抱持極大之關心，惟對先儒之說明，終難滿意。作於 82 歲之《困知記》四續載有一條云：「『理同而氣異』，『氣同而理異』，此兩說質之大傳『形而上下』之言，終覺有礙。必須講究歸一，方得觸處洞然。」<sup>15</sup> 《易》繫辭上傳之「形而上者謂之道，形而下者謂之器」在理氣關係說明上具有啟發作用，二程及朱子均曾援引。但依羅欽順所信，程顥之說法最能達到歸一之效果。<sup>16</sup> 而其主張「理氣為一物」，亦以程顥為據。羅氏於 78 歲 答林次崖僉憲 書內云：「其（指羅氏）認理氣為一物，蓋有得乎明道先生之言，非臆決也。明道嘗曰：『形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器。』又曰：『陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明。原來只此是道，要在人默而識之也。』竊詳其意，蓋以上天之載無聲無臭，不說個形而上下，則此理無自而明，非溺於空虛，即膠於形器，故曰『須著如此說』。名雖有道器之別，然實非二物，故曰『器亦道，道亦器』也。至於『原來只此是道』一

14 萬安縣重修儒學記，《整菴存稿》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書），第 1261 冊，卷 1，頁 9：「舍程朱之說而欲求至於孔孟，與希升堂而閉之門者，有以異乎？」此文作於嘉靖 5 年（1526），羅氏 62 歲。嘉靖 23 年（1544），年 80 在 答林次崖第二書 中亦謂：「且吾二人之學，皆宗朱子者也。」《困知記》，附錄，頁 159。

15 同註 1，頁 107。參照《朱子大全》（臺北：中華書局，四部備要本），第 6 冊，卷 46，頁 11， 答黃商伯 書中云：「論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同也。」

16 《困知記》，卷上，頁 5。

語，則理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容於二之，正欲學者就形而下之中，悟形而上者之妙，二之則不是也。」<sup>17</sup> 參照《困知記》卷上及四續裏均曾引述程顥之「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。」<sup>18</sup> 顯示羅欽順對理氣一體之了解，乃依程顥對道器之思考方式所得，羅氏肯定理之形上性質與地位，同時也規定了理之存在不離形下之氣。形而上之理與形而下之氣無先後關係，兩者同時俱存。又如上引羅氏謂「理須就氣上認取，然認氣為理便不是」，指出氣本身不即是理。形而上之理與形而下之氣的關係，即是道與器或本體與現象之關係，故「不說個形而上下，則此理無自而明，非溺於空虛，即膠於形器」。否定形而上之理，將混同本體與現象。羅氏雖批評程頤、朱子之理氣說未能如程顥之渾然無間，但並不反對理與氣之區別。在承認理之形而上性格與理不離氣之範圍內，羅氏與二程及朱子之說法實無根本差異。

另外，羅欽順又曾說：「自夫子贊易，始以窮理為言。理果何物也哉？蓋通天地，互古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闢一關，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。」<sup>19</sup> 「吾夫子贊易，千言萬語只是發明此理，始終未嘗及氣字，非遺之也，理即氣之理也。」<sup>20</sup> 及前引續卷上之「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。」此處所稱「氣本一也」、「初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也」，及「理只是氣之理」之涵義，應如何解釋，頗成問題。認為羅欽順係唯氣論者，率皆據此說明羅氏以氣為實體，理只是氣之屬性。但參照上述羅氏肯定理與氣同時並存，可否謂羅氏說「理只是氣之理」即否定理之形而上地位？尚有斟酌之必要。

綜觀《困知記》及《整菴存稿》中，屢見「天理」、「定理」、「實理」、「理一」、「一理」之用語。若理只是氣之屬性，則邏輯上應為「氣一則理

17 同註1，附錄，頁156。

18 同註16，及四續，頁106-107。

19 同註16，頁4-5。

20 《困知記》，附錄，答陸黃門浚明，頁142。

一，氣萬則理萬」，殊無成立「理一」之可能。羅氏肯定「理一」，顯已超越個別之無限量的氣，而具有統一之形而上的思辨意味。按羅氏有關天理、定理之看法，據其於《答劉貳守煥吾》書中所述，仍得之於程朱。

僕於天理，粗窺見一二，實從程朱格物之訓而入，與賢契所尊信者（指王陽明）終恐難合。伊川先生云：「物我一理，纔明彼即曉此，此合內外之道也。」果見得此理分明，即天人物我一時通徹，更無先後，故曰「知其性則知天矣。」<sup>21</sup>

羅氏一再強調「天人物我，原是一理」<sup>22</sup>「天人物我，其理無二」<sup>23</sup>「天人物我，其理本一，不容私意安排，若有意於合物我而一之，即是牽合之私，非自然之謂矣」等。<sup>24</sup>此一理即天理，為自然之理，具有客觀性與普遍性。羅欽順謂：「『莫之為而為，莫之致而至，便是天理。』程子（程頤）此言最盡，最好尋思。若讀書不精，此等切至之言，都當面蹉過矣。」<sup>25</sup>據此以觀，理雖只是氣之理，但並非紛散的不成體系的條理，所有不離氣之理，仍然合乎某種自然的秩序，就其整體之秩序形式而言，可稱之為「一」。如「成己成物，便是感應之理。理惟一爾，得其理則物我俱成，故曰『合內外之道』也。」<sup>26</sup>「理，一也，必因感而後形，感則兩也，不有兩即無一。然天地間，無適而非感應，是故無適而非理。」<sup>27</sup>凡此肯定理一之說明，不脫程朱之理概念的範圍。上引羅氏反對「認氣為理」而主張「就氣認理」，及一再闡釋程明道之「道與器」關係的言論，一方面固可申明理氣為一物，一方面也表示羅氏並未拋棄理的概念。事實上，有如羅氏對張載之氣化論的看法：

《正蒙》有云：「陰陽之氣，循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相揉。蓋相兼相制，欲一之而不能。此其所以屈伸無方，運行不已，莫或使之。不曰性命之理，謂之何哉！」此段議論最精，與所謂太虛、氣化者有間矣。<sup>28</sup>

羅氏肯定一切氣化過程及現象之內具有使其不得不然的「性命之理」，至為明

21 同註 20，頁 126。

22 同註 20，頁 124。

23 同註 20，答歐陽少司成崇一，頁 119。

24 同註 20，答黃筠谿亞卿，頁 116。又如《困知記》，續卷上，頁 73：「天地人物，止是一理。」續卷下，頁 84：「蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊。」等。

25 《困知記》，續卷上，頁 73。

26 同註 25，頁 77。

27 《困知記》，卷上，頁 13。

28 《困知記》，卷下，頁 31。

確。在天人之間，羅欽順曾說明「一理」之表現形態云：「天之道莫非自然，人之道皆是當然。凡其所當然者，皆其自然之不可違者也。何以見其不可違？順之則吉，違之則凶，是之謂天人一理。」<sup>29</sup> 又「吾儒只是順天理之自然。」<sup>30</sup> 自然與當然之間所以能相通，必含有一超越的因素，亦即肯定理具有超越的形上性質。又如「人物之生，本同一氣，惻隱之心，無所不通。故『親親而仁民，仁民而愛物。』皆理之當然，自有不容已者，非人為之使然也。」<sup>31</sup> 若無理之超越性格，人與物只有氣之共同構成原素，不能保證其能相通。

羅欽順常因其理只是氣之理之看法而被近人視為唯氣論者，或有將理概念壓低或使其喪失形上的超越性之傾向。依羅氏理氣為一物之一貫見解，自不許有一離氣獨存之超越性的理存在。但並不表示不能由形而下之氣中探求形而上之理的存在。就理乃形而上之形態而言，亦可稱之為「超越的」。

再則，「理只是氣之理」此命題，與羅氏同時代之黃佐（1490-1566）及明末劉蕺山（1578-1645）王夫之（1619-1692）等人均有相同之說法。黃佐之見解同於羅氏，但劉蕺山將理、氣收歸於一心。王夫之則更重於道器不離及由器見道，已超出朱子理氣說之範圍而自成一說。<sup>32</sup> 雖同樣提出「理只是氣之理」，但其內涵卻可因不同之哲學立場而有不同之解釋。從羅欽順主張理非氣之上的主宰者，批評朱子之理氣說有分為二物之嫌等以觀，羅氏之理氣說有異於朱子。但綜觀羅氏「理氣為一物」之整體涵義，在肯定理概念之形而上地位的範圍內，應仍同於朱子區分理與氣之思考模式。不能因羅氏強調氣之獨立性而謂其屬唯氣論或氣先理後之氣之哲學。<sup>33</sup> 羅氏與唯氣論者之關

29 同註 26，頁 23。

30 同註 26。

31 同註 26，頁 14。

32 《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987），卷 51 諸儒學案中五，頁 1204-1205，載黃佐論學書。頁 1216-1217，載黃佐之「原理」一節。關於「理只是氣之理」之解釋及劉蕺山之看法，參閱勞思光，《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981），第 3 卷下，頁 615-616。王夫之部分，見同書，頁 686-694。勞氏之說明，有助於對「理只是氣之理」的了解。

33 鍾彩鈞，「羅整菴的理氣論」，同註 4，頁 205，認為羅氏之理氣說，仍保留理之形而上的地位，為理學與氣學間之過渡形態。日本山下龍二，「羅欽順と氣の哲學」，同註 3，頁 78、80-82，認為羅氏乃「理氣渾一之哲學」，而非氣先理後之氣學者。兩人之見解，可供參採。另劉又銘，《理在氣中》，同註 4，頁 22，則認羅氏為氣本論者，其理由大致同於大陸地區

係，毋寧在於羅氏為貫徹其「理氣為一物」之主張，而與彼等有相近似之看法。以下分別就理與欲及天命與氣質之性的統一、太極與陰陽二氣之關係，探討羅氏「理氣為一物」之理論效果與朱子及唯氣論者之同異，以具體說明其間關係。

### 三、理與欲及天命與氣質之性的統一

如前所述，羅欽順對理作為所以然與所當然之規律的說明仍同於朱子。羅氏曾自述其所努力者乃欲將朱子言論之未歸於一處，使歸之於一，並非欲推翻朱子。如於 75 歲時，答林正郎貞孚書中云：「夫朱子百世之師，豈容立異？顧其言論間有未歸一處，必須審求其是，乃為善學朱子，而有益於持循踐履之實耳。」<sup>34</sup>若僅從此語看，則羅氏之理氣為一物說，只能視為朱子理氣說之一種說明而已，並未逾越朱子之範圍。然而綜觀羅氏對朱子之修正意見，其理氣為一物說之理論效果，實際上不僅限於理與氣相互關係之解釋而已。又一般而言，朱子之理氣說乃與心性論結合為一理論體系，二者間具有相互對應之關係。從而羅欽順之理氣說如有異於朱子，則其與心性論之對應關係如何？頗有注意之必要。本節擬就此探討羅氏之理與欲及天命（義理）之性與氣質之性統一的主張，以了解其理氣為一物說之實際作用。

#### （一）理與欲的統一

首先，就理欲觀而言，朱子之「存天理，去人欲」作為道德行為之實踐工夫而言，與涵養、持敬及慎獨等並無二致。一個完整的道德行為必須去除私欲的成分，可說是正當的。即使王陽明反對朱子之格物窮理，亦不能不同意朱子所說：「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」乃完全正確。<sup>35</sup>王陽明

朱伯崑、蒙培元等人。劉著在文獻依據及對羅氏思考形態之判斷上，或有再深入探討之餘地。

<sup>34</sup> 《困知記》，附錄，頁 143。

<sup>35</sup> 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992），卷上，頁 29：「愛問：『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』，似與先生之說相戾。」先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外也。至善是心之本體。只是明明德到至精至一處便是。然亦未嘗離卻事物。本註所謂：『盡夫天理之極，而無一毫人欲之私』者，得之。」

亦屢言「去人欲，存天理」。蓋天理與人欲在道德意義上，本為兩不相容之概念，天理流行即人欲盡去。縱使實際上不易一步完成，在理論上終是不可否認的。然而「人欲」云者，在文字使用及實際內涵上，尚有未盡明確處。如朱子之分別飲食與人欲云：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也。」<sup>36</sup> 飲食為人之生存所必欲及必具者，此部分不涉道德之領域；若「要求美味」而有不當之嗜好，則已進入道德之領域，須受道德規範之約束。然而飲食之欲與要求美味之欲，兩者同屬於一人之心理上之需求。如何分別人生而具有之欲望，與人主觀上不當的欲望？實際上難有明確的劃一標準。參照朱子有關道心、人心或天理、人欲之言論頗多，反覆討論其間關係，可知此問題之不易。要之，朱子所關心者宜屬道德上之要求，而非個體之生存欲望，應可認定。再則，何以有人欲或私欲之產生？如何克去？此等問題，朱子在說明人心之發用不能全然合乎天理時，只能說是因「氣稟人欲」之故。如《大學章句》裏釋「明德」云：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」<sup>37</sup> 朱子依其「理氣論」之構想，對心與性亦作同樣之劃分，雖能合理的解釋人心、私欲之不正當性與可轉化性的緣由，但也因理與氣之概念的對立而造成道心與人心或理與欲之難以跨越的鴻溝。就道德實踐的嚴肅要求而言，雖有其不可妥協的、十足的完美性，但亦有使人畢生終難達成之感。<sup>38</sup>

據羅欽順之看法，朱子之理氣論有二分化的傾向，應考慮如何使之歸一。在羅氏「理為氣之條理」之大原則下，朱子原本「理氣心性論」的內在邏輯結構，也隨之有調整之必要。就理欲觀部分而言，人欲既屬於朱子所說之氣的範圍，則依理氣為一物之主張，邏輯上，「理」即在人欲之中，而非屬於另一層次之存在。觀《困知記》中載有多條有關理與欲之言論，其前後意旨一貫，可見羅氏對此問題有一明確之看法，並抱有極大之關心。茲先節

36 《朱子語類》（北京：中華書局點校本，1986），第1冊，卷13，頁224：「問：『飲食之間，孰為天理，孰為人欲？』曰：『飲食者，天理也；要求美味，人欲也。』」

37 《四書章句集註》（臺北：大安出版社，1996），頁5。

38 牟宗三曾稱朱子因理氣二分，認為人須努力克服氣稟之蔽，而有「蒼涼、悲壯、嚴肅」之意。頗能指出朱子之實踐力量，也說出了理氣二分下，成德之學的不易達成。《心體與性體》，同註5，第3冊，頁515-516。

錄兩條如下，再作說明。

夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其恣情縱欲不知反，斯為惡爾。先儒多以『去人欲』、『遏人欲』為言，蓋其所以防其流者，不得不嚴，但語意似乎偏重。夫欲與喜怒哀樂，皆性所有者，喜怒哀樂又可去乎？<sup>39</sup>

「人心，人欲。道心，天理。」程子此言，本之樂記，自是分明。後來諸公，往往將人欲兩字看得過了，故議論間有未歸一處。夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎？欲之有節無節，非天也，人也。既曰人矣，其可縱乎！君子必慎其獨，為是故也。<sup>40</sup>

肯定人欲「固出於天」，「性必有欲，非人也，天也。」故「去人欲」云者並非根本消除而係使其有合理的、中節的發展。所稱「天」及「性」，在此均表示一種「自然」的意義，乃人生而自然具有者。按羅氏如同一般宋代理學家所信，人與一切物之形成乃稟得天地陰陽之氣，此最初之本源，即為天或性。羅氏引《中庸》謂：「『天命之謂性』，自其受氣之初言也；『率性之謂道』，自其成形之後言也。蓋形質既成，人則率其人之性，而為人之道；物則率其物之性，而為物之道。」<sup>41</sup>人之喜怒哀樂好惡欲，乃生而稟得之氣在人的生活中具體表現出來者。《困知記》卷上載：「樂記所言『欲』與『好惡』，與《中庸》『喜怒哀樂』，同謂之七情，其理皆根於性者也。七情之中，欲較重。蓋惟天生民有欲，順之則喜，遂之則怒，得之則樂，失之則哀，故樂記獨以『性之欲』為言，欲未可謂之惡，其為善為惡，係於有節與無節爾。」<sup>42</sup>欲或七情之本源均出於天命之性，或天生自然之氣。故不可謂之惡。七情之為善或惡，乃在於人是否能予合理的表現。在此意義下，可說是第二節中所述羅氏「理為氣之理」觀念的具體反映。換言之，七情或任何欲望均屬於人生而稟有之氣之範疇，但人須探究氣中之理，一種必然、當然的法則，以之為七情發用的準繩，此即有節與無節之人為的慎獨工夫。

羅欽順將七情視為性之天生所有，與其肯定「通天地，亙古今，無非一氣而已」之氣的自然流行有密切的關係。然而依其「就氣認理」之主張，氣

39 《困知記》，卷下，頁 28。

40 同註 39，三續，頁 90。

41 同註 39，卷上，頁 9。

42 同註 39，頁 8。

之運行中應有一當然不可違之法則，可使七情有發而中節之理論依據，不致流於縱情自恣。故羅氏稱先儒多有「去人欲」、「遏人欲」及將「人欲」看得過重者，事實上恐不僅是「語意偏重」而已，而是羅氏對於人之本體論上的理氣結構有不盡相同之了解。如將天理與人欲視為理與氣之關係，依羅氏之看法，人欲是氣，則天理是氣中之理，兩者為一物。在此前提下，理可說在欲中，而非離欲之外另有一理。天理與人欲之關係也非僅限於朱子之道德上的範圍，亦即「人欲」之涵義可擴大至所有人生而稟有之氣的表現，包括道德的與非道德的（如生存上的欲望）。如上引羅氏所說：「性必有欲，非人也，天也。」其中「欲」之指涉並不限於道德上的項目，而可泛指一切生而為人所自然而有之一切需求。羅氏雖僅以喜怒哀樂好惡欲之七情作為「欲」之說明，但從氣之普遍性以觀，並不限於情感上的表現，尚可包含一切生存上所引發的種種精神、肉體的需求。從而除了實踐人類行為之道德上的慎獨工夫外，對於非道德的生活需求亦應探尋其是否合節，而不是根本否定或忽視其存在。此點似可視為羅氏之理欲觀在「理氣為一物」下的一大發揮，參酌近時學者矚目之明代中後期對於欲望的肯定，尤其是人民大眾之生存欲的要求，所形成之一種新的倫理觀的現象，<sup>43</sup>與羅氏所言頗有相近之處。而此現象之形成與朱子之理氣說之間有何思想上的關聯，尤值注意。申言之，作為社會共同價值標準之朱子的理氣體系，一旦受到修正，其中所包含之各種內部結構，如天理與人欲、義理之性與氣質之性、道心與人心、道與器等相對成立之觀念，亦將隨之一一面臨新的安排，或受到不同程度之調整。此點如比較明中葉與羅欽順同時代之王廷相（1474-1544）及明末王夫之，乃至清代戴震（1724-1777），對朱子之理氣說持不同意見者，均對上開問題賦予新解，將可明白。又彼等之理氣說的內容及與理欲、人性論之關係的說明，實際上並不完全相同。但在同樣重視氣之獨立性時，對欲望之為氣中所必有，則為諸人之共通看法。羅欽順之理欲觀在當時並未受到重視，如《困知記》附錄中所收明中葉迄清初諸家序跋，及黃宗羲在《明儒學案》採錄羅氏著述中，均無特別陳述。近人章太炎（1868-1936）曾謂戴震之理氣說及理欲觀曾受羅欽順之影響云云，並無文獻上之論據，羅、戴兩人間亦應無思想上之繼

43 戶川芳朗、蜂屋邦夫、溝口雄三合著，《儒教史》（東京：山川出版社，1987），頁316、324-326、332-335，有關王陽明及李卓吾對生存欲之肯定及其社會基礎部分的敘述。

承關係。但章氏此說，彰顯羅氏理欲觀之特色，對探討明中葉羅氏以後理欲觀發生變化之理論背景，具有啟發作用。<sup>44</sup>

要之，羅欽順雖肯定朱子「去人欲，存天理」之道德實踐的要求，但在「理氣為一物」之主張下，實可擴大「人欲」之意義範圍，並予理欲觀新的解釋，其理論效果可說不全同於朱子理欲觀之舊義。

## (二) 天命之性與氣質之性的統一

其次，對於天命之性與氣質之性的分別，羅氏基於理為氣之理之命題亦有不同之看法。如上所引，人欲為性中本有，乃出於天者，則實質上氣質之性與天命之性都不出氣之範圍，言天命之性已包含氣質之性在內。《困知記》卷上載：

「天命之謂性」，理之一也；「率性之謂道」，分之殊也。程（頤）張（載）本（子）思、孟（子）以言性，既專主乎理，復推氣質之說，則分之殊者誠亦盡之。但曰「天命之性」，固已就氣質而言之矣。曰：「氣質之性」，性非天命之謂乎？一性而兩名，且以氣質與天命對言，語終未瑩。朱子尤恐人之視為二物也，乃曰：「氣質之性，即太極全體墮在氣質之中。」夫既以墮言，理氣不容無罅縫矣。<sup>45</sup>

按朱子論天命之性與氣質之性二者之關係，亦如論理與氣之關係，仍注意二者之相互對待性。如羅氏上引朱子云：「氣質之性，即太極全體墮在氣質之中」云云，即朱子所謂：「氣質是陰陽五行所為，性即太極之全體。但論氣質之性，則此體墮在氣質之中耳，非別有一性也。」<sup>46</sup> 參照朱子相關之言論，如：「性只是理，然無那天氣地質，則此理沒安頓處。」「天命之性，若無氣質，卻無安頓處。」「性非氣質，則無所寄；氣非天性，則無所成。」<sup>47</sup>

44 章太炎於 1916 年完成之《菴漢微言》中已提及戴震之理欲觀「近本羅氏（欽順）」。參閱葛榮晉主編，《中國實學思想史》，中卷，同註 3，頁 22-23 所引。另章氏於 1922 年在江蘇講述國學，亦謂戴震之理欲觀師承羅欽順，見記錄本《國學概論》（臺北：五洲出版社，1972），頁 73。章氏於卒前一年（1935），在蘇州之國學講習會，於《諸子學略說》中，謂：「羅整庵作困知記 所謂理者，氣之流行而有秩序者也，非氣之外，更有理也。理與氣不能對立。東原之說蓋有取於整庵。然天理人欲語見樂記。樂記本謂窮人欲則天理滅，不言人欲皆背於天理也。而宋儒則謂理與欲不能並立，於是東原謂天理即人欲之有節文者，無欲則亦無理，此言良是，亦與整庵相近。」《國學略說》（臺北：文史哲出版社，1987），頁 157。

45 同註 1，頁 7-8。

46 《朱子大全》，同註 15，第 8 冊，卷 61 答嚴時亨 書，頁 22。

47 《朱子語類》，同註 36，第 1 冊，卷 4，頁 66-67。

可知朱子並未視天命之性與氣質之性為二截然對立之物。惟羅欽順既認為朱子之理氣有分為二物之嫌，對朱子天地、氣質之性的分別，亦因之有「一性而兩名」的批評。羅氏之批評是否妥當？尚值檢討，但此處僅擬探討羅氏為何提出天命、氣質之性的統一，又其如何解決朱子所欲解決而未盡理想的課題。實際上，羅氏之學習過程及思維方式均不出兩宋以來理學之舊有範圍，其雖努力避免天命、氣質之性之「實在化」的傾向，但亦不能不承認人之本然的至善之性與現實上的人性有一段距離。只是羅氏試圖將之納入其理氣為一物之基本原則下，以貫徹人性一元論之主張。

羅欽順在 64 歲刊行之《困知記》卷上裏，曾自述其思考經過及結論如下：

愚嘗寤寐以求之，沈潛以體之，積以歲年，一旦恍然，似有以洞見其本末者。竊以性命之妙，無出理一分殊四字，簡而盡，約而無所不通，初不假於牽合安排，自確乎其不可易也。蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中。此所以為性命之妙也。語其一，故人皆可以為堯舜；語其殊，故上智與下愚不移。聖人復起，其必有取於吾言矣。<sup>48</sup>

理一分殊四字，本程子論 西銘 之言，其言至簡，而推之天下之理，無所不盡。持此以論性，自不須立天命、氣質之兩名，粲然其如視諸掌矣。<sup>49</sup>

誠如羅氏所說，理一分殊本為程頤論張載 西銘 之言，而羅氏借之以論性，其涵義仍須就羅氏自身之理論來考察。約言之，理一云者並非超絕之理體或精神實體，而只是氣之變化的當然法則。如前引「蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。」人受天地之氣而生時，其氣之當然法則未受人為之任何影響，屬於至善的。「夫未發之中，即『帝降之衷』，即『所受天地之中以生』者，夫安有不善哉！惟是喜怒哀樂之發，未必皆中乎節，此善惡之所以分也。節也者，理一之在分殊中也。中節即無失乎天命之本然，何善如之？或過焉，或不及焉，猶有所謂善者存焉，未可遽謂之惡也。必反之，然後為惡。」<sup>50</sup> 羅氏雖主張「通天地，亙古今，無非一氣而已。」<sup>51</sup> 但亦肯定氣中之理。且此理表現在人受氣之初時為「理之一」，即尚

48 同註 1，頁 7。

49 同註 1，頁 9。

50 同註 1，頁 8。

51 同註 1，頁 4。

未分化之「天命之本然」及「性善」。喜怒哀樂之發時，屬於一氣之運行變化，則有中節、不中節之別，此相當於「氣質之性」。綜合以觀，天命之性與氣質之性只是受氣而生以後不同階段的名稱而已，故羅氏有上引「持此（理一分殊）以論性，自不須立天命、氣質之兩名。」的說法。羅欽順所說之理一或「天命之本然」，屬於人物「受氣之初」，即初生而稟受天地之氣時的階段。其肯定人性本善之基本立場與天命之本然、理一之觀念，均不出程朱理學的範圍。而人所以有中節、不中節之行為，實際上亦因「氣稟人欲」之拘蔽所致，此仍同於朱子。只因羅欽順之理氣為一物的主張，必將人之本然之性與氣質之性收束於人之受氣成形以後。在此看法下，說天命之性或氣質之性都無法全面描述人性之實貌，其所以不滿朱子之說者在此。然而，朱子對天命、氣質之性的說明並不必然有如羅氏所稱之缺失，僅可說依羅氏「理氣為一物」之主張，則邏輯上必有天命與氣質之性的統一。

綜上所述，羅欽順基於「理氣為一物」之立場，對於理與欲及天命與氣質之性，亦思予以統合，使其符合思考邏輯上的一貫性。至於明末清初迄清中葉有關氣質之性的獨重及由人欲中見天理的主張，各有不同之社會背景及哲學基礎，此部分尚可探討。羅氏有關理欲及天命、氣質之性的統一觀，雖未見於同時代王廷相、明末王夫之、陳確（1604-1677）及清中葉戴震諸人的文獻中，卻與彼等有共同之傾向。其間最明顯的因素，不外乎彼等對氣的概念之引申發展，均有著重現實人間生活需求之意味。然而，羅氏並未放棄程朱之理的概念，故仍被視為程朱之擁護者。羅氏雖無意自創新說，但其「理氣為一物」之思考的邏輯性卻可導致與反程朱理學者相近似之結果，此點實堪留意。

#### 四、太極與陰陽二氣之關係

太極在朱子之哲學體系中以不同之方式展現在理氣、陰陽、心性及道統觀念內，具有非常重要之地位。朱子以太極「只是一個理字」，界定周濂溪太極圖說中之太極的根源意義，並對周氏推崇備至，實與周氏太極圖說曾予其莫大之啟發有關。<sup>52</sup> 羅欽順學宗朱子，亦肯定太極觀念之重要性，然而有關太極觀念的內涵卻不盡同於朱子。甚且，羅氏對朱子從未有微詞之周

氏亦提出批評，其故何在？

依羅欽順「理氣為一物」之主張，周氏《太極圖說》中所稱「無極之真，二五之精，妙合而凝」一段話，「未免析理氣為二物」。蓋「凡物必兩而後可以言合，太極與陰陽果二物乎？其為物也果二，則方其未合之先各安在耶？朱子終身認為理氣為二物，其源蓋出於此。」<sup>53</sup> 羅氏以「妙合而凝」一語認太極陰陽已有分為二物之意，其後陸桴亭（1611-1672）、黃宗羲均不以為然，謂羅氏有所誤解。<sup>54</sup> 按周氏既未對太極之意義有所界定，則其與陰陽之關係如何，不易判別。如依朱子所說「太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也。太極形而上之道也，陰陽形而下之器也。」<sup>55</sup> 太極與陰陽似有分而為二之意。然朱子亦謂：「太極非是別為一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一個理而已。因其極至，故名曰太極。」<sup>56</sup> 則又肯定太極陰陽本為一物。朱子有關太極之文獻繁多，究竟朱子持何立場，頗費斟酌。<sup>57</sup> 羅氏於《困知記》中對朱子之太極說並無細部之指摘，要之僅如上引批評朱子終身認理氣為二物，乃出於對太極與陰陽之關係未有完整的體會。此項判定可說係羅氏貫徹其理氣關係的必然結論，然羅氏對朱子理學之中心觀念太極持不同看法之理論依據及效果，尚有待檢討。

《困知記》卷上載：

或者因「《易》有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫《易》乃兩儀、四象、八卦之總名，太極則眾理之總名也。云「《易》有太極」，明萬殊之原於一本也，因而推其生生之序，明一本之散為萬殊也。斯固自然之機，

52 參閱錢穆，《朱子新學案》，同註 5，第 3 冊，朱子對濂溪橫渠明道伊川四人之稱述，頁 49-81，濂溪部分。陳榮捷，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982），朱熹集新儒學之大成，頁 8-11。

53 《困知記》，卷下，頁 29。

54 陸桴亭，《思辨錄輯要》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書），第 724 冊，卷 23，頁 203-204。黃宗羲，《宋元學案》（北京：中華書局點校本，1989），濂溪學案下，第 1 冊，卷 12，頁 508-509。但黃宗羲之《太極圖講義》在論述理氣及太極時，又採羅欽順之觀點。同上，頁 499。錢穆，《朱子新學案》，同註 5，朱子論無極太極，第 1 冊，頁 266-268，則對黃宗羲、羅欽順二人均加批評，認為其說不符朱子立言本意。

55 朱子，《太極圖說》之註，《性理精義》（臺北：中華書局，四部備要本），卷 1，頁 4。

56 《朱子語類》，同註 36，第 6 冊，卷 95，頁 2371。

57 牟宗三，《心體與性體》，同註 5，第 1 冊，頁 369-389，有關朱子之太極為「只存有不活動之理」的論述，可供參考。

不宰之宰，夫豈可以形跡求哉？<sup>58</sup>

同條項內，先則曰：

理果何物也哉？蓋通天地，互古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闢一闢，一升一降，循環無已。千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。<sup>59</sup>

相互對照以觀，「太極則眾理之總名也」，雖與朱子之太極為「總天地萬物之理」相當；<sup>60</sup>然羅氏所說「眾理」，必須符合「氣中之理」的先決條件。太極只是眾多之個別的「氣中之理」的總名而已。換言之，太極並非只是概念性的存在，而且含具氣之活動義。再則，「《易》有太極」一語，羅氏認為乃「明萬殊之原於一本也 斯固自然之機，不宰之宰」。按如前引，「通天地，互古今，無非一氣而已。」惟此氣之運行變化並非偶然的，其所呈現之某種規律，即所謂「理」。氣之變化種類有多少，理之種類隨之有多少。此萬殊之理可歸之於一理，太極可視為此「一理」之別名。羅氏謂：「夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力，會萬而歸一，豈容牽合之私？」<sup>61</sup>一切存在之氣的所以然之理，乃以一定形式之自然的秩序出現。對此現象之說明，羅氏基本上係以《易經》作為立論之根據。其云：「天地之化，人物之生，典禮之彰，鬼神之秘，古今之運，死生之變，吉凶悔吝之應，其說殆不可勝窮，一言以蔽之，曰：『一陰一陽之謂道。』」<sup>62</sup>「一陰一陽」是《易經》裏說明萬事萬物成立，變化之基本元素，羅氏也繼受此看法。但其所欲說明者，為一陰一陽與太極之關係。申言之，太極作為「眾理之總名」，同時不離陰陽之變化。以體用關係而言，太極為體，陰陽為用。「言陰陽則太極在其中矣，言太極則陰陽在其中矣。一而二，二而一者也。學者於此，須認教體用分明，其或差之毫釐，鮮不流於釋氏之歸矣。」<sup>63</sup>按朱子曾論太極與陰陽

58 同註 1，頁 5。

59 同註 1，頁 4-5。

60 《朱子語類》，同註 35，第 6 冊，卷 94，頁 2375。

61 同註 1，頁 3。

62 同註 1，頁 11。

63 同註 1，頁 14。所謂「流於釋氏之歸」，乃如《困知記》，續卷上，頁 56-57，載有一條：「『有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋。』此詩乃高禪所作也。自吾儒視之，昭然太極之義，夫復何言？然彼初未嘗知有陰陽，安知有所謂太極哉？此其所以大亂真也。誠以太極之本體，動亦定，靜亦定。神則動而能靜，靜而能動者也。以此分明見得

之先後謂：「如『《易》有太極，是生兩儀』，則先從實理處說。若論其生則俱生，太極依舊在陰陽裏。但言其次序，須有這實理，方始有陰陽也。其理則一，雖然自見在事物而觀之，則陰陽函太極；推其本，則太極生陰陽。」<sup>64</sup>太極與陰陽之先後關係正如理與氣之先後關係，此先後之意義，可從存有論上的或形而上的、邏輯上的意義來說明，<sup>65</sup>然都非羅氏所一貫主張的「即氣即理」、「理為氣之理」。從而，羅氏對太極雖亦以「眾理之總名」稱之，但其「理」之內涵卻與朱子不盡相同。

在貫徹理氣、太極陰陽之關係上，羅氏認為《易經》才能提供最完整的論據。參照朱子之推尊周濂溪的太極圖說，羅氏之主張頗有令人注目之處。觀羅氏謂：「天地造化之妙，聖學體用之全，《易》中言之甚悉，太極圖說殆不能有所加。」<sup>66</sup>羅欽順在依《易經》而撰之太極述中並對周氏太極圖說提出三個疑問：

1. 「無極之真，二五之精，妙合而凝」三言，未免析理氣為二物。2. 「聖人定之以中正仁義而主靜」，不審為聖人自定耶，為定天下之人耶？以為自定，則「欲動情勝」乃聖人之所必無。以為定天下之人，則主靜二字難得分曉。朱門嘗有問及此者，所答亦未見如何。3. 至論下學工夫，僅有「君子修之吉」一言，疑亦太略。且其圖之作，雖極力模擬，終涉安排，視先天圖之易簡精深而妙於自然，恐未可同年而語也。豈元公（案指濂溪）未嘗見此圖耶？<sup>67</sup>

明末以下考證周濂溪太極圖說之圖的來由，成為反朱子理學的一大關鍵。然在明中葉，羅氏已先從理論上對此圖及圖說提出質疑；雖其目的不在推翻朱子之理學，但因轉向《易經》尋求理氣為一物之理論依據，其效果則有非羅氏原本尊崇朱子之意念所能拘限者。

據太極述之內容以觀，太極之全體及妙用均依《易》十翼之文詞

---

是二物，不可混而為一。故繫辭傳既曰『一陰一陽之謂道』矣，而又曰『陰陽不測之謂神。』由其實不同，故其名不得不異。不然，聖人何用兩言之哉！然其體則同一陰陽，所以難於領會也。佛氏初不識陰陽為何物，固無由知所謂道，所謂神。」

64 《朱子語類》，同註36，卷75，頁1929。

65 關於朱子之理先氣後及太極陰陽之先後關係的意義，參閱唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》，同註5，頁464-465。劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，同註12，頁270、274、283-285。

66 《困知記》，附錄，太極述，頁164。

67 同註66。

綴成，其中心意旨仍在於闡釋太極與陰陽之關係。如羅欽順所說：「當知聖人所謂太極，乃據《易》而言之。就實體上指出此理以示人，不是懸空立說，須仔細體認可也。」<sup>68</sup> 所稱「實體」指確實存在之物，即陰陽二氣之存在及變化，太極之內涵應依此來衡定。太極述裏引繫辭上傳之「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」云：「太極之名始此，述此以明太極之全體也。學者當於一動一靜之間求之。」<sup>69</sup> 「一動一靜之間」係採自北宋邵雍（1011-1077）之語。羅氏曾謂：「邵子云：『一動一靜者，天地之至妙者歟，一動一靜之間者，天地人之至妙至妙者歟！』性命之理，一言而盡之，何其見之卓也！」<sup>70</sup> 邵雍本人未對「一動一靜之間」有所解說，<sup>71</sup> 羅欽順則逕以為「一動一靜之間」即陰陽二氣交互作用處亦即為「太極」，此為萬物成立之根樞。如羅氏極推崇邵氏之先天圖，謂：

先天橫圖 最宜潛玩。奇偶二畫之中，當一線空白處，著太極兩字，其旨深矣。陽奇而陰偶，二氣流行不容有纖毫間斷，但畫而為圖，若非留一線空白，則奇偶無自而分，此即邵康節所謂「一動一靜之間，天地人至妙至妙者也。」<sup>72</sup>

參以《困知記》續卷上，載有一條謂：「先天圖 最宜潛玩，性命之理直是分明。分陰分陽，太極之體以立；一陰一陽，太極之用以行。若玩得熟時，便見得一本之散為萬殊，萬殊之原於一本，無非自然之妙，有不知手之舞之，足之蹈之者矣。」<sup>73</sup> 以陰陽二氣來描述太極之體用，太極之本體不等於陰陽二氣，又不離於二氣，此點頗難說明。羅欽順曾分別太極之本體與陰陽之變化云：

68 《困知記》，卷下，頁 33。

69 同註 65，頁 165。

70 《困知記》，卷上，頁 13。

71 對於邵雍之子邵伯溫之解說，羅欽順曾評以：「『一動一靜之間，天地人之至妙至妙者』，本邵子第一親切之言，其子伯溫解註，卻說得胡塗了。」《困知記》續卷上，頁 73。另南宋末蔡西山之《經世演易圖》謂：「『一動一靜之間』者，《易》之所謂太極也。動、靜者，《易》所謂兩儀也。陰、陽、剛、柔者，《易》所謂四象也。太陽、太陰、少陽、少陰、少剛、少柔、太剛、太柔，《易》所謂八卦也。」與羅欽順之看法有同有異。《宋元學案》，同註 54，百源學案下，卷 10，第 1 冊，頁 414。蔡氏之說法，參閱朱伯崑，《易學哲學史》，同註 3，卷 2，頁 120-121。

72 《困知記》，四續，頁 102。

73 同註 1，頁 71。

神化者，天地之妙用也。天地間非陰陽不化，非太極不神，然遂以太極為神，以陰陽為化則不可。夫化乃陰陽之所為，而陰陽非化也。神乃太極之所為，而太極非神也。「為」之為言，所謂「莫之為而為」者也。張子云：「一故神，兩故化。」蓋化言其運行者也，神言其存主者也。化雖兩而其行也常一，神本一而兩之中無弗在焉。合而言之則為神，分而言之則為化。故言化則神在其中矣，言神則化在其中矣，言陰陽則太極在其中矣，言太極則陰陽在其中矣。一而二，二而一者也。<sup>74</sup>

有關太極與陰陽之關係，從朱子之理與氣之相互關係的思維方式而言，太極即是理，而陰陽即是氣。但是依羅欽順的一貫主張，此太極之理是陰陽之氣中的理，而非超乎陰陽二氣以外之抽象的存在。

朱子雖對周濂溪《太極圖說》中之太極，界定為「理」，但隨著理氣關係之不同說明，太極為理之命題亦有不同之內容。羅欽順曾批評當時之看法云：「近世言太極者，皆不出漢儒函三為一之見。函字與生字意義大相遠，若非真見太極之本體，難乎與之論是非矣。」<sup>75</sup>所謂「漢儒函三為一之見」，依《漢書》律曆志引劉歆之言：「太極元氣，函三為一」，以太極為元氣而含天地人三者。<sup>76</sup>羅氏未對「函字與生字意義大相遠」者提出說明，或以「函」字僅是元氣之量上的包含、統攝，未指出元氣之內部規律；而「生」字則如繫辭上傳之「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」之「生」，具有「一本散為萬殊，萬殊原於一本」之質上的規律性。參照小羅欽順九歲之王廷相（1474-1544）逕以太極為氣，其云：「太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也，故曰元氣。儒者曰太極散而為萬物，萬物各具一太極，斯言誤也。」<sup>77</sup>反對太極作為宇宙之終極本體。王廷相甚至認為太極並無具體的涵義，只有一種形容作用而已。「元氣之上無物，故曰太極，言推究於至極不可得而知。」<sup>78</sup>王氏為貫徹其「氣本論」，否定有先於氣的任何存在。雖然，王氏亦謂：

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒則專言理一而遺理萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽

74 同註1，頁13-14。

75 《困知記》，三續，頁93。

76 班固，《漢書》（臺北：鼎文書局點校本，1983），第2冊，卷21上，頁964。劉歆之「太極元氣，函三為一」的內容，參閱朱伯崑，《易學哲學史》，同註3，卷1，頁169之解說。

77 雅述 上篇，《王廷相哲學選集》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁101。

78 答何柏齋造化論，同註77，頁221。

有幽之理，明有明之理，各各差別，統而言之，皆氣之化，大德敦化，本始一源也。分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。<sup>79</sup>

肯定氣化流行中，「而常而變」，有「本始一源」之氣及萬物分化而得的性命之正（正則實理）。以避免無限氣化過程所引生之混亂，而與經驗之事實有違，但此僅為事物個別之規律，並不當然具有全體的統一性在內。王廷相將太極視為元氣之上「不可得而知」之狀態，實際上，不啻否定太極具有何特殊意義，與朱子之立場已大相逕庭。下至清初中葉，與王廷相之自然氣化論相近之戴震亦無視朱子思想中之太極的地位，而以「氣化之陰陽」當之。曰：「後世儒者紛紛言太極，言兩儀，非孔子贊易太極兩儀之本指也。

孔子以太極指氣化之陰陽，承上文『明於天之道』言之，即所云『一陰一陽之謂道』，以兩儀四象八卦指易畫。後世儒者以兩儀為陰陽，而求太極於陰陽之所由生，豈孔子之言乎！」<sup>80</sup> 太極固不能作為宇宙萬物之主宰，亦無何實體可言，只是「氣化之陰陽」的代稱而已。戴震反對朱子所說「太極生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理在氣之內也。」<sup>81</sup> 認為太極不能「生」陰陽，進而以朱子之說同於釋老，「其以理為氣之主宰，如彼以神為氣之主宰也。以理能生氣，如彼以神能生氣也。」<sup>82</sup> 按羅欽順、王廷相、戴震均反對太極在陰陽之上或之外的觀念，王、戴二人進而否定太極之實體性，其立論基礎已脫離朱子之範圍。而羅欽順則仍以太極為「眾理之總名」，可為「理一」及認「太極乃性命之全體」。<sup>83</sup>

要之，羅欽順有關太極與陰陽之說明，大體上，不離其理氣為一物之基本立場。在「就氣認理」之方向下，羅氏認同朱子之理的概念。而且將太極視為「理一」以期說明宇宙萬物之秩序與統一性。然而，羅氏不信周濂溪之太極圖說，轉以《易經》為其太極觀念之依據，由此轉變而加強了陰陽二

79 同註 77，頁 99。

80 《孟子字義疏證》（北京：中華書局點校本，1982），頁 23。

81 同註 80，頁 22-23。朱子之解釋，見同註 55，集說部分。

82 同註 80，頁 24。有關「太極生陰陽」之「生」的涵義，是否如戴震所說之產生、出生之意，尚有不同看法。參閱牟宗三，《心體與性體》，同註 5，第 1 冊，頁 359-368、392-393。

83 《困知記》，四續，頁 103：「《中庸章句》解『天命之謂性』，大概是祖 太極圖說。『氣則陰陽五行，理則健順五常。』欲令一一相對，自不覺其言之多也。然太極乃性命之全體，恐須提出此兩字，方見頭腦分明。」

氣之存在及交互作用的地位。太極雖仍被作為「理」之形式而留下，但其內涵卻不離陰陽二氣。而其借用《易經》說明理氣之秩序性，擺脫了傳統朱子學者對太極圖說的依賴，強化陰陽二氣與太極本體之內在關聯，開拓了一條新的解釋途徑。<sup>84</sup>

## 五、結 論

綜觀《困知記》及《整菴存稿》中之記載，羅氏一再表明自己之學問取向及歸宿，乃在於程朱理學。依其所稱對朱子之理氣為二物之批評，僅屬於理論說明上之補強而已。蓋「朱子之言，大抵多隨學者之偏而救之，是以不一，然因其不一而求以歸於至一，在我有餘師矣。」<sup>85</sup> 因此，縱使其對朱子之言論有所不滿，亦是出於衛護之心，並無根本推翻之意。觀羅氏 80 歲時於答林次崖第二書中云：「且吾二人之學，皆宗朱子者也。執事守其說甚固，必是無疑。僕偶有所疑，務求歸于至一，以無愧乎尊信之實。道理自當如此，未可謂之橫生議論也。」<sup>86</sup> 羅欽順自述「年幾四十，始慨然有志於道」，至 83 歲卒前尚殷殷以講明正學為念。<sup>87</sup> 前後四十餘年朝夕力學深思，其有功於理學，已如清雍正二年（1724）之予從祀孔廟作為論斷。然如近人研究所示，羅氏乃有被列入唯物主義或「氣之哲學」之一員而與朱子之哲學對立，顯非羅氏本人主觀上繼受朱子之意向。對羅氏學問之評價，學者間見仁見智。從思想史之發展過程而言，羅欽順之成就往往因觀察之角度而異其評價。黃宗羲早在《明儒學案》裏即曾對羅欽順之理氣論予以最高之評價，又對其理氣論與心性論未能一致而提出批評。而明末清初主張重返朱子者如

84 參閱註 54。另外成中英，〈易經中的「理」與「氣」——對中國哲學中「有」與「無」的重新考察〉，《知識與價值——知識、真理與正義之探索》（臺北：聯經出版公司，1986）有關其欲說明《易經》中之理與氣的關係以解決朱子理氣說之困難部分，似有同於羅欽順之處，可供比較。

85 《困知記》，卷上，頁 22。

86 《困知記》，附錄，頁 159。林次崖即林希元，《明史》（臺北：鼎文書局點校本，1982），卷 282 儒林一，頁 7234 有傳，為尊崇朱子學者。《困知記》中載有多封與羅欽順論學書信，嘉靖 14 年（1535）曾為《困知記》刊印作序。《困知記》，附錄，頁 180-181。

87 見羅欽順於嘉靖 7 年（1528），64 歲時作《困知記》序文，及嘉靖 26 年（1547），83 歲於卒前 9 日作 羅整菴自誌。《困知記》頁 1、199。

陸桴亭、李光地（1642-1718）、陸隴其（1630-1693）諸人均對羅氏之理氣說有所不滿。<sup>88</sup>但在對抗王學之理論說明上，羅欽順在清初又被尊為程朱理學的衛護者。羅欽順對後世之啟發或影響，恐非其謙稱只對朱子之不一處，「務求歸於至一，以無愧於尊信之實」而已。

羅氏之理氣為一物的涵義，可因觀察的角度或偏於理或偏於氣而有不同的說明。就本文所述，羅氏有關理的認知，基本上仍贊同朱子之見解，只是不再將理作為一獨立於氣之上的抽象觀念。馮友蘭曾謂羅氏對理學之最大修正和革新在於「理在事中」的思想，其說有值供參考之處。<sup>89</sup>然若只說「理在事中」，實際上仍難有一明確之內容，故有必要進一步考察「理在事中」在理學上之效果或運用。對於理與欲及天命與氣質之性的統一，羅氏的看法，可說為其理氣為一物之前提下的合理推論。惟對於朱子理學之中心觀念太極而言，羅欽順堅持太極為理而非氣，顯示羅氏仍遵循朱子之思考方式。又羅氏以《易經》說明太極之涵義，而不以周濂溪之太極圖說為然，固為相應其理氣為一物之主張，同時不可否認地也提高了氣的地位。

另一方面，值得注意的是羅氏之「理氣為一物」的理論效果與明中後期乃至清中葉統合天理與人欲、天命與氣質之性的主張，有共同的傾向。雖然其理論背景不同，但在同樣著重「氣」之實際存在及其影響之條件下，也有相近似的結論。羅氏之「理氣為一物」說，雖為建立理氣關係之統一性，但其理論效果卻有超出朱子理學之既定範圍的現象。

從朱子之立場而言，如本文所示，羅氏之理氣論及相關看法，明顯地不完全符合朱子之理論要求。近人牟宗三、唐君毅、錢穆及明末清初朱子學者陸桴亭、陸隴其、李光地等人對羅氏有所批評，並非無據。惟就明中葉之思潮以觀，與羅氏同時代之湛甘泉、王陽明及王廷相等人均各自發展個人之獨到心得，以謀解決該時代之思想困境。在思想界已難有一致之理論標準時，羅氏繼受朱子之理氣說並予修正，乃至有不同於朱子舊說之處，也非不可想像之事。羅氏學問性質之評價在建立氣之哲學或唯氣論之推動下，有視之為自程朱理學分化出來之氣本論者，有認為其思想雖偏向氣學但仍帶有理學之

88 文獻方面參閱侯外廬等人編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987），下卷2，頁956-957、973-974、1010-1012。

89 馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1992），第5冊，頁258。

影響者。綜觀羅氏之問題取向與其解決方法，實有其自成一格之理論結構，難以將之劃入嚴格意義之理學或氣學之系統。再則，有關氣學之系統的建立，實際上在重視氣之自主性的明清人物中，尚乏普遍的理論標準，只能以求同去異的方式得出一些大致相同的思考傾向。因此，主張將羅氏列入唯氣論者，亦是取其同於其他唯氣論者之基本態度而已，對羅氏本人思想內容之解析，難認接近真實。明中葉以後，朱子理學已非一成不變，羅欽順適為一重要之實例，對該時代理學之演變發展具有重要的指標意義，羅氏思想之價值似可從此角度來考量。

## Lo Ch'in-shun's Theory of the Unity of *Li* and *Ch'i* and Its Effect

Keh-ming Deng \*

### Abstract

In Lo Ch'in-shun's 羅欽順 thesis "The Unity of *Li* and *Ch'i*," Lo postulated that according to Chu Hsi 朱熹 *li* 理 is nothing but the principle of *ch'i* 氣. His explanation of this monism resulted in the rising of new approaches to Chu Hsi's old doctrine.

This paper analyzes Lo's concepts, such as his concept of *li*, the unity of the principles of Heaven and the desires of human nature, the unity of the secular and spiritual worlds, and the relationship between *t'ai-chi* 太極 and *yin-yang* 陰陽. We find that Lo's monistic *li* and *ch'i* brought a different understanding of these principles to *li* studies (理學). As a result, Lo was regarded as a materialist. Although it is still nearly impossible to evaluate all of Lo's achievements, hopefully this paper will provide some deeper insight into Lo's thinking to provide innovative ideas for further study.

**Keywords:** Lo Ch'in-shun 羅欽順, Chu Hsi 朱熹, *li-ch'i* theory 理氣論, *t'ai-chi* 太極, Neo-Confucianism

---

\* Keh-ming Deng is an assistant professor in the Department of Chinese Language and Literature at National Chi Nan University.