

羅整菴的理氣論

鍾 彩 鈞*

關鍵詞：理學 羅欽順 程顥 程頤 朱熹

一、前 言

羅欽順，字允升，號整菴（1465~1547），明代中期程朱學派著名的理學家。整菴在陽明學由成立而風行的時期，力詆良知之說，以為墮於禪學，而陽明學者亦不厭與之往復辯論。明代中期開始，思想界有理氣合一之論，整菴實為首倡，明末時得到劉蕺山、黃梨洲的推崇，但也批評整菴以理氣為一、心性為二，不免矛盾。近幾十年來，研究明代思想史的學者對整菴學說也付出了較多的注意。容肇祖、余英時注意整菴對理學中道問學傳統的發展；日本學者山井湧、山下龍二則強調整菴對「氣的哲學」的創建之功；中國大陸的哲學界更將整菴歸為唯物主義哲學家。^①

筆者認為整菴處於「理的哲學」、「心的哲學」、「氣的哲學」^②相轉換

*本處副研究員。

① 《困知記》詮釋簡史可參考 Irene Bloom tr. ed. and intro, *Knowledge Painfully Acquired*, "Introduction," pp. 22-37。

② 這三個名詞是山井湧所提出，見〈宋代—清代における氣の思想〉，《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980年），頁22~39。

的時代，因此其學說雖標榜程朱傳統，卻爲了應付時代需要而有特殊的內涵。本文旨在分析整菴的理氣論，首先描述其理氣渾一說的幾個特點，^③然後再分析其說和程朱理氣論的關係，這樣，整菴理氣論的特別形態就可明白了。

二、理氣渾一的學說

(一)理氣何者爲主？

整菴形上學的基本觀念是理一分殊。整菴以理氣爲一，是大家都知道的，但這理氣爲一必須透過理一分殊，才能得到恰當的理解。

理一與分殊是體用、形上形下、隱顯的關係，也就是理一分殊爲一元的關係，自理一而爲分殊是自然的流行，分殊除了理一亦無其他來源。理一分殊的關係也就是理氣的關係。〈與林次崖僉憲〉云：

僕從來認理氣爲一物，故欲以「理一分殊」一言蔽之。執事謂：「於理氣二字，未見落著。」重煩開示，謂：「理一分殊，理與氣皆有之。以理言，則太極，理一也；健順五常，其分殊也。以氣言，則渾元一氣，理一也；五行萬物，其分殊也。」究觀高論，固是分明，但於本末精粗，殊未睹渾融之妙，其流之弊，將或失之支離。且天地間亦恐不容有兩箇理一，太極固無對也。……《易·大傳》曰：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」夫太極，形而上者也；兩儀、四象、八卦，形而下者也。聖人只是一直說下來，更不分別，可見理氣之不容分矣。〈中庸〉曰：「大哉，聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極于

③ 山下龍二：《陽明學研究—展開篇》（東京：現代情報社，1971年），第3章〈羅欽順と氣の哲學〉，認爲整菴「氣的哲學」的形態是「理氣渾一」，而不同於王陽明的形態（理氣一體是良知爲一的結論的一部分）與王廷相的形態（氣生理、理根於氣，是朱子「理的哲學」的逆轉）。

天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」夫「發育萬物」，乃造化之流行，「三千」「三百」之儀，乃人事之顯著者，皆所謂形而下者也。子思明以此爲聖人之道，則理氣之不容分又可見矣。明道程先生「只此是道」之語，僕已嘗表出，還有可爲證者一條，「形而上爲道，形而下爲器，須著如此說。器亦道，道亦器」是也。合此數說觀之，切恐理氣終難作二物看。據〈大傳〉數語，只消說一箇理一分殊，亦未爲不盡也。

（《困知記·附錄》，頁152）

據此，理氣關係實可用「理一分殊」一語來代表，理一與分殊分別指理與氣。理氣的不可分別，由於二者是自然的體用關係，是同時成立的，因此渾無縫隙。林次崖理氣皆有理一分殊的說法則爲整菴所明白否認。依林次崖說，則理一指太極與渾元一氣，分殊指健順五常與五行萬物，理氣一則皆一、多則俱多，也是渾無縫隙的關係，但整菴卻堅持理一氣多的看法。整菴可能認爲：理如果是多，則失去世界原理的統一性；氣如果是一，則無法說明世界的變化與繁複。整菴以爲一多共起，而且不願否定任何一方。理不主宰氣，氣則恰爲理的表現，理氣渾一，才可說明整個活生生的世界。

以上是從整個世界來看理一分殊的關係。其實從一物之生也可以說明這種關係，整菴說：

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。此所以爲性命之妙也。語其一，故人皆可以爲堯舜，語其殊，故上智與下愚不移。聖人復起，其必有取於吾言矣。（《困知記》，卷上，14章，頁7）

理一就其爲天地萬物一體之理而言，分殊就其爲一物而言。人物之生根據共同的理，但成形後卻有千差萬別。整菴強調分殊沒有其他來源，而只是一個共同

來源的不同呈顯，因此在根柢上是相同的、共通的，這便是理一。^④理一而分殊、分殊而理一，必須並舉。

但理氣並舉只是個標題，要進一步討論兩者的關係，仍然要面對理氣之間主從輕重的問題。這裏首先指出一個疑問，就是整菴雖言「理一」，仍不能不用「眾理」一詞，如：

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。（《困知記》，卷上，11章，頁5）

楊方震〈復余子積書〉有云：「若論一，則不徒理一，而氣亦一也。若論萬，則不徒氣萬，而理亦萬也。此言甚當，但『亦』字稍覺未安。」

（《困知記》，卷下，61章，頁43）

兩處「眾理」「理萬」之詞與前兩條「理一」之說似不合。可能的解決之道是明白理不為氣的主宰：一、整菴力避太極為主宰者的概念，繁複的世界由陰陽變易而產生，而不是由太極來決定的。氣的千條萬緒須先加以承認，於是原初的太極乃是回溯而得的，再退一步，則千條萬緒便有千萬之理，而太極是綜合眾理而得的。二、為了強調理氣渾一，而把一多當做視角的不同，故就一而言，理一氣一，就萬而言，氣萬理萬。我們看到，因為氣有流行變化之義，當理不為其主宰時，氣便很容易佔到主要的位置，而使理隨著氣而流行變化。

理氣是一種自然的體用關係，但因其渾無縫隙，從形而下的層面說起，則成為氣的流行是主，而理為氣之理，整菴說：

④ 又可參證下引一段：「盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。『乾道變化，各正性命』，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。分殊，故各私其身；理一，故皆備於我。」（《困知記》，卷上，6章，頁3）整菴據理一分殊說而否認氣質之性，其理論效果是：人只要肯做工夫，必然可以上達於理一。此猶如伊川以理氣為一元，故不承認上智下愚不移之說（《伊川易傳·革·上六》）；朱子以理氣為二元，則認為實有不可移者（《朱子語類》，卷47，3~10節）。

自夫子贊《易》，始以窮理爲言。理果何物也哉？蓋通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一關，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是卽所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。（《困知記》，卷上，11章，頁4～5）

整菴指出氣本一，因流行變化而爲千條萬緒，其中自然表現出的秩序性、必然性便是理。此語有氣一理多、有氣而後有理的意味。如果憑著這段言論，而得出整菴把朱子的理本論、理先氣後說，改成了氣本論、氣先理後說的結論，是毫不奇怪的。^⑤然而核對前舉引文，整菴明明主張理一分殊，理氣是體用渾一、同時具現的關係，那麼二者的矛盾應如何調和解決？

筆者以爲當整菴放棄了理的主宰意義時，已經把理的功能讓給氣了。在程朱思想中，氣本來在流行變化上有主動性，現在整菴把秩序性必然性也歸之於氣，於是理只能從氣的流行變化中體會出來，而沒有獨立的存在。因此可以說，整菴理氣渾一說中的理氣關係，實以氣爲主。

然而，把整菴的理一分殊說解釋爲：理是虛懸而無實義的，理實從屬於氣，理爲體之說只是因爲格於舊說而未能放棄，也是不妥的。整菴明明說：

理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。此處間不容髮，最爲難言，要在人善觀而默識之。「只就氣認理」與「認氣爲理」，兩言明有分別，若於此看不透，多說亦無用也。（《困知記》，卷下，35章，頁32）

理氣是一體兩面，理不主宰氣，氣非理外之物，因此須就氣認理。但理氣畢竟有形而上下之別，又有一與二或一與多的區分，因此又不可認氣爲理。但這樣

^⑤ 大陸學者便據此章而說整菴主張唯物主義，如北京大學哲學系中國哲學史教研室編：《中國哲學史》（北京：中華書局，1980年），下冊，頁129；侯外廬編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1987年），下冊，頁477。

是否會把理說成整菴所排斥的「別有一物，依於氣而立，附於氣以行」呢？筆者以為很難避免。所以，與其勉強地為整菴彌縫理氣說的矛盾，不如考慮這種矛盾出現的理由。

考察整菴的言論，理有幾個實義，使它不能不保持著本體的地位，而且依然有主宰的意味。

(一)統一性。假如理只是氣之理，則氣一理一，氣萬理萬，當氣流行變化時，就只有分殊的理了。但整菴明說太極是一，是無對的，這樣理就必須冒於氣之上，而非僅「認氣為理」所能做得到的。

一氣的流行即陰陽二氣的互動。氣在流行中表現理，因此理氣是一與二的關係：

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。（《困知記》，卷上，37章，頁13）

理是體，須於流行處見之，但二氣相感才有流行，故理因感而後形。《困知記·附錄》有〈太極述〉一文，引「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，而論之云：「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。」（頁165）兩儀便是二氣，兩儀以下是形而下的世界，卻謂之「太極之全體」，可見紛紜變化的實然世界是一理的表現。可以說，整菴為了在分殊中維持統一性，便不能放棄以理為形而上本體的看法。

(二)秩序性。在論理「非別有一物，依於氣而立，附於氣以行」的一段中，整菴把秩序性必然性讓給了氣，但他終不能貫徹這個看法。程朱傳統以為氣的屬性是流行變化，而把秩序交給理，其優點是可以說明氣的不合理性，而需要理以為恆定的規範。考察整菴的其他言論，依舊只將氣限於流行變化的意義，而不包括秩序的意義，如云：

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。適當其可則吉，反而去之則凶，或過焉，或不及焉，則悔且吝，故理無往

而不定也。（《困知記》，續上，38章，頁68）

感應是氣，感應的條理是理。感應可以預測，知道必然的結果，乃由於理。然而感應可能不依條理，人也可以不依條理而有悔吝，這樣便不能不拉開了理氣的距離。氣是變動的，理則是變動中的恆定。整菴既然做了這種區分，就不得不將理氣設想為體與用、形上與形下的關係了。

假如以氣為本體，理僅為氣之理，是否仍可能維持分殊中的統一性、變化中的秩序性呢？是可能的，但不是整菴所希望的形態。如戴東原的哲學就是一種典型。東原以氣化流行統一了萬殊，但這是將萬殊維持原樣的統一，並沒有整菴所要求的一致性。^⑥東原又將氣與理視為自然與必然的關係，^⑦氣只能說有秩序、必然、價值的種子，其完成則有賴後天的人為。然而整菴所了解的秩序、必然、價值都是恆定的，不因人為而後成立，這便不能只靠形下的氣而建立了。

於是我們可以說，整菴的理氣論帶著過渡的、折衷的色彩。他一方面以氣為主，肯定千條萬緒的世界，在其中體認秩序、條理，以為理的內容；另一方面，統一性與秩序性又是他的根本要求，而這不是氣所能提供的，他終於還是以理為形而上的本體，氣為形而下的作用。「僕從來認理氣為一物，故欲以『理一分殊』一言蔽之」，此語是將兩個方向勉強結合的結果，既承認氣的主動性，又要保持理的形而上地位。

⑥ 如云：「道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之『道』。……陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。」《孟子字義疏證·天道1》（臺北：世界書局，1966年），卷中，頁47。

⑦ 如云：「『物』者，指其實體實事之名；『則』者，稱其純粹中正之名。實體實事，固非自然；而歸於必然，天地人物事為之理得矣。……聖人亦人也，以盡乎人之理，羣共推為聖智；盡乎人之理非他，人倫日用，盡乎其必然而已矣；推而極於不可易之為必然，乃語其至，非原其本。」《孟子字義疏證·理13》，卷上，頁38~39。

(二)理無空缺處

然而，在以統一性秩序性為主要訴求的情形下，強調理氣渾一，卻有一項正面的理論效果，即整菴所謂「理無空缺處」。以下試引用理氣渾一的言論來分析。

整菴批評橫渠《正蒙》「聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣」之說，云：

夫人物則有生有死，天地則萬古如一。氣聚而生，形而為有，有此物即有此理。氣散而死，終歸於無，無此物即無此理，安得所謂「死而不亡者」耶！若夫天地之運，萬古如一，又何死生存亡之有？（《困知記》，卷下，23章，頁30）

「有此物即有此理，無此物即無此理」，個物之理隨其生死而為有無；天地常運，則其理常存。這表示理與氣乃是有則俱有，無則俱無的關係。整菴的說法使理不至於離物而虛懸。

以上就一物之理而言。若泛論理氣關係，可看整菴批評薛敬軒的理氣關係的一段話：

薛文清《讀書錄》……有云：「理氣無縫隙，故曰器亦道，道亦器。」其言當矣。至於反覆證明「氣有聚散，理無聚散」之說，愚則不能無疑。夫一有一無，其為縫隙也大矣，安得謂之「器亦道，道亦器」耶？蓋文清之於理氣，亦始終認為二物，故其言未免時有窒礙也。……嘗竊以為，氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。推之造化之消長，事物之終始，莫不皆然。（《困知記》，卷下，46章，頁38）

敬軒以理為氣的所以然，^⑧理便有主宰的意思，故雖說道器合一（其用意在消

^⑧ 「可見者是氣，氣之所以然便是理；理雖不離氣而獨立，亦不離氣而無別。」《薛瑄全集·讀書錄》（太原：山西人民出版社，1990年），卷4，頁1130。

解理的超越性，只留下內在性），理既是氣的主宰，自亦不能隨氣之聚散而有無。整菴既然批評敬軒之說是理氣有縫隙，自己的說法又如何呢？參考整菴在他處的解釋，其所謂理仍然是無聚散的。〈答林正郎貞孚〉：「所疑『理散果何之？』似看鄙意未盡。《記》中但云，『氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理。惟其有聚有散，是乃所謂理也』。並無『理散』之言。」（《困知記·附錄》，頁140~141）整菴的話應該這樣解釋：氣的每一個活動，不管聚或散，都有法則、規律、秩序，便是理，理作為法則、規律、秩序，本身是不動的、不變的，不可以說有聚散，這些理合起來便是整體的理。

整菴又曾討論《居業錄》的一段文字：

《居業錄》云：「婁克貞見搬木之人得法，便說他是道。此與『運水搬柴』相似，指知覺運動為性，故如此說。夫道固無所不在，必其合乎義理而無私，乃可為道，豈搬木者所能？設使能之，亦是儒者事矣。其心必以為無適而非道，然所搬之木苟不合義，亦可謂之道乎？」余讀此條，不覺慨然興嘆，以為義理之未易窮也。夫法者道之別名，凡事莫不有法，苟得其法，即為合理，是即道也。搬木者固不知道為何物，但據此一事，自是暗合道妙，與「夫婦之愚不肖，與知能行」一也。道固無所不在，若搬木得法而不謂之道，得無有空缺處邪？（《困知記》，卷下，53章，頁40）

整菴在這裏區分出三種道，一是胡敬齋主張「然所搬之木苟不合義，亦可謂之道乎？」「義」是人間的道德標準，敬齋以道為義。二是婁克貞「見搬木之人得法，便說他是道」，以一般法則為道。三是禪宗「運水搬柴，無不是道」，儒家批評為「指知覺運動為性」。整菴贊成婁克貞而反對胡敬齋，他以為道生萬物而無所不在，顯然其過程先於人間，而範圍大於人間，若自限於道德法則，「得無有空缺處邪？」整菴以為理在物即是為物理法則，^⑨此與知覺運動

^⑨ 這是萬殊之理。整菴有云：「窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自

（續下頁）

爲性不同，而可爲儒釋之辨的根據。在前引文之後，整菴說：「禪家所言『運水搬柴，無非妙用』，蓋但以能搬能運者卽爲至道，初不問其得法與否，此其所以與吾儒異也。」以爲禪家言氣而吾儒言理，得法卽依理，亦卽能合於秩序性的要求，這個差別就是儒釋之辨所在。

整菴主張有物便有理，而且不將理限制於道德法則，這是將理的範圍擴大，成爲無所不在的秩序性。因此整菴的理氣渾一說亦能與其重視統一性秩序性的要求相配合，使秩序得以遍在於世界之中。

三、與程朱理氣論的比較

本節筆者將嘗試掌握整菴理氣論的形態的特色，爲此，筆者將略述程朱理氣論的要點來做比較。整菴對程朱理氣論有所批評，正可以做爲比較之資。

在比較以前，須先介紹整菴對「神」的概念的理解。他曾解釋太極、陰陽、神、化的觀念云：

神化者，天地之妙用。天地間非陰陽不化，非太極不神，然遂以太極爲神，以陰陽爲化則不可。夫化乃陰陽之所爲，而陰陽非化也。神乃太極之所爲，而太極非神也。「爲」之爲言，所謂「莫之爲而爲」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。合而言之則爲神，分而言之則爲化。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。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。（《困知記》，卷上，38章，頁13~14）

四方觀之，便是四般面目，自四隅觀之，又各是一般面目。面目雖種種各別，其實只是此一山。山之本體，則理一之譬也，種種面目，則分殊之譬也。在人所觀之處，便是日用間應接之實地也。」（《困知記》，續卷上，37章，頁68）萬殊之理是一本之理的不同面目，而不是有兩層次的理。

這段話說明正如太極陰陽是一而二、二而一的關係，神與化的關係亦然。太極與陰陽之間，以及神與化之間，各自有體用的區別，然而太極陰陽與神化又有「實體」與「妙用」的區別，不可便把太極與陰陽當成神與化。整菴做這種區別的用意，在藉著太極陰陽以建立世界的客觀性、實在性，以明儒釋之辨。但這樣一來，事實上區分了兩種體用。以「太極」而言，「神」與「陰陽」皆為其用，只是涵義不同，一為靈妙，一為實物。而「化」作為「陰陽」的妙用，也可間接地視為「太極」之用。整菴把「神」和「陰陽」一樣皆視為形而下者，在其心性論中「神」是人心而非道心。但從此段文字可看出「神」比「化」高一層次，相當於「太極」的位置。可見一言及「用」便須趕入形下層次，與其說在理論上有絕對必要，不如說只是整菴的特殊規定。^⑩

整菴是明代中期程朱學派著名的代表。整菴的理氣論最尊明道，而以為伊川與朱子小有未合。以下筆者將此三家依次與整菴做比較。

(一)與明道的比較

整菴說：

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，不宰之宰，夫豈可以形跡求哉？斯義也，惟程伯子言之最精，叔子與朱子似乎小有未合。今其說具在，

^⑩ 如佛學、陸王學對心的定義雖有不同，而皆視為形而上者。至於朱子以神為「氣之精英」，亦不完全視為形而下者，參看拙著 *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi* (臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年) pp. 182-184。

必求所以歸于至一，斯可矣。程伯子嘗歷舉〈繫辭〉『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義』，『一陰一陽之謂道』數語，乃從而申之曰：『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。』^①學者詠此言潛玩精思，久久自當有見。（《困知記》，卷上，11章，頁5）

關於明道理氣論的資料，除了整菴所引，還可舉兩條來參證：

冬寒夏暑，陰陽也。所以運動變化者，神也。神無方故易無體。若如或者別立一天，謂人不可以包天，則有方矣，是二本也。（《二程遺書》，卷11，48節）

生生之謂易，是天之所以為道也。天只是以生為道。（《二程遺書》，卷2上，109節，應是明道語）

據這兩段，神、天、生、道是互通的概念。神無方者，神表現其運動變化於陰陽的運動變化之中，而別無方所。天以生為道，故道完全內在於萬物，而不即是萬物。^②回到整菴對明道的引文，我們可以了解，明道即形而下的陰陽而默識形而上的道，乃因生道與生物是渾然無間的關係。

整菴理氣渾一的說明又如何呢？整菴是從形而下者上溯於形而上者。茲略申「或者因易有太極」以下數句之義。假如先建立一超越的形上者，那麼必以其為陰陽變易的主宰，而決定陰陽變易，如此則決定者與受決定者之間為不平等的關係。整菴則從形而下者上溯，陰陽變化有千條萬緒，所謂萬理，太極就是萬理的總名。由於太極不是雜多，故把萬理融化為一，即是一本。然後再隨順太極而發生萬物，所謂一本散為萬殊。這太極實是由形而下者上溯的，故與

① 所引明道之言，見《二程遺書》，卷11，13節。

② 參看拙作〈二程本體論要旨探究——從自然論向目的論的展開〉，《中國文哲研究集刊》第2期（1992年3月），頁390~392。

形而下者也是渾合的。整菴所以要從形而下者上溯，最主要的原因，當是他和明道有個基本不同，就是將生、神排斥於太極概念之外，因此不能以生、神來結合形而上下。

整菴對程明道這幾句話非常看重，並自己作了解說，茲引述如下：

明道先生嘗歷舉《繫辭》「形而上下」數語，乃從而申之曰：「陰陽亦形而下者，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。」截字當為斬截之意。蓋「立天之道曰陰與陽」及「一陰一陽之謂道」二語，各不過七八字耳，即此便是見形而上下渾然無間，何等斬截得分明！若將作分截看，則下句「原來只此是道」更說不去，蓋道器自不容分也。（《困知記·四續》，28章，頁106~107）

整菴對明道的詮釋是理氣非二物相合，而只是一物，因為是具體的，故為形而下者，但形而上的本體須由此而悟得。明道的「截」字，原意似指分截，指形而上下的區分，故謂「截得上下最分明」。明道蓋謂道與陰陽有生道與生物的區別，雖渾為一體，然形而上下之間卻甚分明。整菴則解為斬截，猶斷言也，即將「形而上下的無間」斷言得十分明白之意。整菴蓋由形而下者上溯而謂有個形而上者與之無間，而不能進一步說明其關係。那麼這種二分又有甚麼用意呢？整菴又有一段說明云：

竊詳其意，蓋以上天之載無聲無臭，不說箇形而上下，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。^⑬至於「原來只此是道」一語，則理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容於二之，正欲學者就形而下者之中悟形而上者之妙，二之則不是也。（《答林次崖僉憲》，《困知記·附錄》，頁156）

筆者以為「不說箇形而上下，則此理無自而明，非溺於空虛，即膠於形器」數

^⑬ 引文見《二程遺書》，卷1，15節，應是明道語。

語值得注意。「溺於空虛」說明整菴的形而上之道不僅不能超然獨立於形而下之器以外，且是與之相對應而成立的。「膠於形器」則說明整菴爲了尋求統一性，以及不受形器乃至與形器同質的道（如生、神等）的牽累，又必須提出與形而下之器相異質的道。這樣看來，形上形下相合的一面，涉及形而上者的內容與實用性，似乎是更主要的。然而，爲了避免和俗學相混，期於達到超個體的統一性與秩序性，整菴又必須堅持形而上下的區分。

(二)與伊川的比較

整菴又論伊川的小有未合云：

所謂叔子小有未合者，劉元承記其語有云：「所以陰陽者道。」又云：「所以闔闢者道。」^⑭竊詳所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。以伯子「元來只此是道」之語觀之，自見渾然之妙，似不須更著「所以」字也。

伊川解「一陰一陽之謂道」爲「所以陰陽者道」，這是對陰陽氣化之「然」作存有論的解析，而其所推證者不能明澈地說其神義以及寂感義，這樣，此「所以然」所表示的形而上之道是「只是理」，只存有而不活動者。^⑮

整菴的理也是從陰陽氣化之「然」上溯而得的，亦不能說其神義寂感義，僅表示了只存有而不活動的「只是理」。那麼整菴與伊川又有何差別，爲何批評伊川「微有二物之嫌」呢？筆者以爲，伊川就陰陽氣化作存有論推證，而建立了形而上的靜定本體，這是高一層次的，本身不入於流行變化。陰陽氣化是理的表現，與理是現象與本體的關係。理氣是異質的、隔斷的，然而是一元的，因此仍然可說渾然爲一。筆者認爲整菴會作這種批評，是因爲兩人雖同是一元而又有所區別，整菴的理氣渾一其實以氣的流行變化爲主，爲了維持超個

^⑭ 此二語見《二程遺書》，卷15，124節，並非劉元承所記。

^⑮ 參考牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1970年），冊2，頁259～260。

體的統一性與秩序性才去建立高一層次的靜定之理；但伊川根本就把靜定之理當作第一義的實在，而將氣的流行變化視爲其作用。整菴可能感到伊川學說中理的地位超過了氣，成爲氣的主宰，而不再是「自然之機，不宰之宰」，從其重視氣的立場看來，難怪會認爲「微有二物之嫌」了。依筆者的看法，整菴的批評正好反映了他以氣爲主，又不得不在其上安置形而上之理，嚴格的說，也還是「微有二物之嫌」。

(三)與朱子的比較

整菴論朱子理氣論云：

所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：「理氣決是二物。」^{①⑥}又云：「氣強理弱。」^{①⑦}又云：「若無此氣，則此理如何頓放？」^{①⑧}似此類頗多。惟〈答柯國材〉一書有云：「一陰一陽，往來不息，即是道之全體。」^{①⑨}此語最爲直截，深有合於程伯子之言，然不多見，不知竟以何者爲定論也。（《困知記》，卷上，11章，頁5）

整菴以爲朱子言論不一致處，當以〈答柯國材〉、〈雜學辨〉中道器合一之論爲正。^{②⑩}對理氣爲二之說，則力加糾正。對朱子「氣強理弱」說，整菴有進一

^{①⑥} 見〈答劉叔文〉，《朱子大全》，卷46，頁24上。

^{①⑦} 此概念對區別朱子整菴甚重要，茲將朱子之言具引於下：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這個氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似。有那村知縣硬自捉縛須要他納，緣被他近了，更自叫上面不應，便見得那氣粗而理微。又如父子，若子不肖，父亦管他不得。聖人所以立教，正是要教這些子。」（《朱子語類》，卷4，65節）

^{①⑧} 「無是氣，則是理亦無掛搭處。」（《朱子語類》，卷1，11節）

^{①⑨} 見《朱子大全》，卷39，頁6下。

^{②⑩} 整菴肯定朱子〈雜學辨〉，見〈答林次崖僉憲〉：「（朱子）良由將理氣作二物看，是以或分或合，而終不能定于一也。然晦翁〈辨蘇黃門老子解〉，又嘗以爲一物，亦自有兩說矣。」（《困知記·附錄》，頁157。）按，朱子〈雜學辨〉（見《朱子大全》，卷72，頁16~46）的主題卽道器合一，筆者曾加申論，參看同註^{①⑩}拙著，頁72-87。又按〈答柯國材〉作於朱子三十五歲，參看陳來：《朱子書信編年考證》（上海：上海人民出版社，1989年），頁29。〈雜學辨〉作於三十七歲，皆屬於較早期的思想。

步的駁論：

謂「造化樞紐」、「品物根柢」指本原處而言，亦過於遷就矣。豈有太極在本原處便能管攝，到得末流處，遂不能管攝邪？是何道理？其以形體性情，君子小人，治亂禍福，證「氣強理弱」之說，皆未為當。孟子曰：「莫之為而為者天也，莫之致而至者命也。」程子謂「此二言便是天理」。此乃超然之見，理氣更安得有罅縫耶？試精思之，一旦豁然，將有不知手之舞之，足之蹈之者矣。（〈答林正郎貞孚〉，《困知記·附錄》，頁145）

朱子思想中，理是形而上的本體，氣是形而下的實現者。理為氣的根據，有理便有氣，然而不是理創造氣，理也不能完全控制氣。從終極意義說，朱子是理一元論者；從實然層面說，則理氣不能不為二元。^①既為二元，氣便有相對的獨立性，即所謂的「氣強理弱」。這就是理與氣一而二、二而一的關係。

朱子以理氣為二元，和整菴的視為一元自然是不同了，故整菴以為「未合」。但朱子的理氣二元是修正伊川理氣一元而得的，伊川的理氣論主張本末一貫，因此靜定的理本體，隨時位之別而有各種的理則，要求人各種合宜的應對。^②但為甚麼人有好有壞，因而常有偏離理的情形，使得理必須呈顯為各種規範，而要求人困知勉行呢？朱子的理氣論為現實世界提出理之外的另一個來源——氣（雖然終極意義上氣還是來自理），就可以解釋現實世界各種不齊的狀況。

① 「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。」（〈答黃道夫〉，《朱子大全》，卷58，頁4下）「有是理便有是氣，但理是本。」（《朱子語類》，卷1，9節）「有是理後生是氣。」（5節）

② 伊川說：「冲漠無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後。如百尺之木自根本至枝葉皆是一貫，不可道上面一段事無形無兆，卻待人旋安排引入來，教入塗轍。既是塗轍，卻只是一箇塗轍。」（《二程遺書》，卷15，78節）這段話是說，事物上的理則是靜定本體（「上面一段事」）的表現，而不是人為的安排（「卻待人旋安排引入來，教入塗轍」）。又說：「在物為理，處物為義。」（《伊川易傳·艮·彖辭注》）則要求人依理以應物。

況。將理與氣設定了這種距離，則可以說明理所以能保持純善，並對氣有規範的意義。任何一物都有理，但不一定表現理，故必須格物致知，「以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者」（《大學或問纂箋》，頁28上），再以誠意正心等實踐工夫固守之。這理不僅對人有規範意義，就算在無人的自然世界亦有規範意義。²³ 整菴《答林貞孚》的各種質疑，正好凸顯朱子思想的特色。理氣既然不免為二，則作為本原的太極未必能管攝末流，而必須承認純善之理與有善有惡之氣的距離。但有這種距離，才造成理的普遍規範意義。理不僅對人生是規範性的，對自然（氣的世界）亦是規範性的。人生活於普遍的規範世界中，當人遵循理而至熟化之境，亦能自然而不待勉強，但這是一種道德的境界，所謂「從心所欲不踰矩」，與無道德的氣的自然是不同的。由此言之，朱子將理氣分開，正有使規範徹底化的效果。整菴是注重普遍秩序的人，為甚麼要加以反對，而且，能否徹底地反對呢？

整菴在《答林正郎貞孚》中不區分理氣，而將君子小人、治亂禍福的參差不齊，皆視為天理當然，這樣理氣就沒縫隙了。整菴謂承自明道，明道有云：

事有善有惡，皆天理也。天理中物須有美惡。蓋物之不齊，物之情也。但當察之，不可自入於惡，流於一物。（《二程遺書》，卷2上，29節）
生生之謂易，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者即是善也，善便有一箇元底意思，元者善之長，萬物皆有春意，便是繼之者善也。成之者性也，成卻待它萬物自成，其性須得。（同上，109節，應是明道語）

明道謂天理中物須有美惡，天理有自然之義，故肯定物的實然狀態。但這是就「成之者性」一層說的，天理更可提高到「生道」的層次，所謂「繼之者善」，

²³ 例如朱子云：「謙之問天地之氣，當其昏明駁雜之時，則其理亦隨而昏明駁雜否？曰：理卻只恁地，只是氣自如此。」（《朱子語類》，卷4，65節）理不隨著氣而昏明駁雜，故成為氣的規範。

則只有善的意義了。人不僅為一物，而有通達於天之生道的性格。這就是理雖是自然的，人以理為標準，上升至天道普遍、整體的位置，便能不入於惡，流為一物。²⁴這是以天道來規範個物，也就是在自然中找規範的做法。理在這裏既是規範又不是規範，普遍整體的生道，就其自身而言只是自然；就所創生的個物而言，既然為其所生，不管美惡都是合理的存在，因此也是自然；但對有能力上升至普遍整體生道的人而言，則形成了規範。這和朱子的理有徹底的規範意義是不同的。

四、結 論

(一)整菴的理氣渾一說是「理的哲學」與「氣的哲學」的折衷形態，他一方面肯定千條萬緒、紛紜變化的世界，另一方面又對統一性秩序性有強烈的要求，結果構想出理氣一物的理一分殊說。這學說同時照顧理氣兩面，優點是「不溺於空虛」又「不膠於形器」，而且把理貫徹到氣的每一個角落，使無空缺處。然而其學說中，理與氣終是「微有二物之嫌」，不能達到渾然一致的理想。

(二)將整菴的理氣論和程朱思想相比較，可以看出其與程朱思想間錯綜複雜的關係：

1. 理氣為一是明道伊川同有的理論，整菴宣稱其說承自明道，而其主張物之美惡皆天理，也同於明道，而顯出一種自然論的色彩。然而，整菴的理是靜定的「只是理」，與明道的「天只是以生為道」實有不同。

2. 整菴批評伊川的理氣「微有二物之嫌」，這是因為伊川理氣論側重於理的一面，和整菴的側重氣不同。然而整菴將理視為靜定的「只是理」，並強調規範的無所不在，其實是接近伊川而遠於明道。

3. 整菴也批評朱子的理氣為二，但假如要貫徹理的規範意義的話，由伊川

²⁴ 同註¹²，頁399~403。

的理氣一元到朱子的二元，是很適當的發展。筆者以為整菴之說實是將朱子理氣論轉回伊川明道，希望一方面能保持嚴格的規範性，一方面又要有自然的性格。因此整菴的理氣論實是折衷三家而得的。

(三)要說明整菴的理氣論採取這種折衷立場的原因，須對當時的思潮做進一步的研究。但約略可以想像的，是在明代中期社會風氣與思想氛圍日益活潑的情形下，整菴感到來自禪學與王學以心、氣為主的學說的強大壓力。他要維持理的普遍規範意義，便不能再取朱子理氣二元、以理來規範氣的方式；而是要重新調整理氣的關係，一方面承認氣的主動性格，一方面又要堅持規範的無所不在。結果造就了理氣渾一、理一分殊的學說，而其說實有過渡的、折衷的性格。

羅整菴的理氣論

鍾 彩 鈞

提 要

羅整菴是明代程朱學派的重要代表，卻以「理氣爲一」之說著稱，近幾十年更爲中國大陸學界盛推爲「唯物主義」。本文目的在分析整菴理氣論的內涵，以求得正確的定位。

筆者以爲整菴的理氣論有過渡的、折衷的性格，他一方面承認氣的決定性格，一方面又堅持理的恆定與無所不在，結果造成「理氣渾一、理一分殊」的學說，同時兼顧理與氣的重要性。

爲了弄清整菴理氣論的形態，筆者又取明道、伊川、朱子的理氣論做比較。筆者以爲整菴理氣論乃將朱子的二元論轉回明道伊川的一元論；而在一元論中，他一方面沿襲明道善惡皆天理之說，一方面又像伊川般以理爲靜定而無所不在的規範。因此其理論是折衷形態的。

The Theory of Principle and Material Force of Lo Ch'in-shun

Chung Tsai-chun

This article is a study of Lo Ch'in-shun's doctrine of Principle and Material Force. Its main purpose is to clarify its ambiguity and to give it a proper place in the history of Chinese philosophy.

In the history of Chinese philosophy Lo has been interpreted in different and even contradictory ways. He was acknowledged as a representative of the Chu Hsi school, but he held a monistic view of Principle and Material Force, which is different from Chu's dualistic view. In recent decades scholars of Mainland China even praised him as a materialist. My article points out that his doctrine is characterized by eclecticism. On the one hand, he admitted the determinative nature of Material Force; on the other, he insisted the eternity and universality of Principle. As a result, he proposed the doctrine of "oneness of principle and differentiation of particulars," which indicates that these two elements go side by side and are equally important.

The author then compares Lo's doctrine with those of Ch'eng Hao, Ch'eng I, and Chu Hsi. Lo's doctrine is a return from the dualism of Chu Hsi to the monism of the Ch'eng brothers. As a monist, Lo accepted Ch'eng Hao's doctrine that both good and evil are Heavenly

Principle, while he is similar to Ch'eng I in thinking that Principle is unmoved, omnipresent law of the world. From these characteristics it seems proper to call his doctrine eclecticism.

Keywords: *Neo-Confucianism* *Lo Ch'in-shun* *Ch'eng Hao*
Ch'eng I *Chu Hsi*