

羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究*

郭寶文**

(收稿日期：106年7月28日；接受刊登日期：106年10月17日)

提要

羅欽順思想究竟屬於理學還是氣學，雖然學界意見頗為分歧，但其實有其一致之傾向：論理氣時明確提出氣為本體，主張「理氣一貫而不同一」，並重視氣之理一。論心性則主張心、性同屬一心，而有體、用之分，同樣重視道心之性。故在修養工夫上，羅欽順便主張透過「格物」、「誠意、克己、節欲」、「重敬」等工夫，返回具足、至善的氣之理一和道心之性。故羅欽順雖主張「以氣為本」，實是一氣學家，思想卻仍有受到理學影響的痕跡。若和明代最典型的氣學家王廷相相比，無論是並重理一和分殊之理，或未特別重視未發之中和道心，還是強調心知、物理內外交致，而後不停循環、積累認知的修養工夫論，都和羅欽順不同，可知羅欽順思想實屬另一種氣學的思路。

關鍵詞：羅欽順、氣學、理一分殊、道心、王廷相

* 本文經二位審查委員細心審查，在內容、文字上多有修正，特此致謝。

** 臺灣海洋大學共同教育中心助理教授。

一、前言：關於羅欽順思想定位的兩派、三類意見

每當探究明代理學或氣學思想，¹有一位思想家必然被提及，且圍繞著他的思想歸屬多所爭論，那就是羅欽順（1465-1547）。前輩學者、專家討論羅欽順思想，大致聚焦於兩個核心問題：第一是羅欽順究竟較接近朱熹（1130-1200）理學，還是王廷相（1474-1544）、戴震（1724-1777）等學者為代表的氣學思想。第二則是羅欽順的理氣論與心性論兩者，是否有矛盾之處。這兩個問題其實息息相關，也是釐定羅欽順思想定位的關鍵問題，故以下先將歷來學者的眾多討論意見予以歸納，並針對重要者加以介紹及分析。

（一）以羅欽順思想為理學，且認為其理氣論與心性論有所矛盾

主張羅欽順思想屬於朱子理學的學者，當中又可分為兩類：第一類學者大體認為羅欽順的理氣論或心性論實有矛盾，自明末劉宗周（1578-1645）、黃宗羲（1610-1695）以降，包括陳來、古清美、鍾彩鈞、楊儒賓、蔡家和等學者皆持此主張。這些學者大體主張兩點：第一，皆主張羅欽順所言之理有超越性，實為形上之本體，故仍屬朱子理學一脈，而非氣學。第二，從羅欽順以理、氣為一，而心、性卻為二，或是主張理氣有所不同，卻又言「理氣為一」兩點，認為羅欽順思想實有矛盾之處。

如劉宗周便對羅欽順明辨心、性之分有著強烈不滿，認為心就是氣聚於人者，性就是理聚於人者；因此既然羅欽順言理、氣是一，則性、心也應該為一，不應予以分別。劉宗周質疑因受到朱子「理一分殊」說的影響，使羅欽順既主張「理氣為一」，卻又「明辨心性」，背離了自己所強調的「一本」之學。²黃宗羲基本上延續師說，同樣強調氣在人為心、理在人為性，性並不是在心之外的另一存在。而羅欽順以體用論心性，認為性體、心用，則是將性作為心之上的主宰，心、性二分，這自然為主張以心為本體，心、性是一的黃宗羲所不能接受。³

陳來也認為若從「哲學史」的角度來看，羅欽順與朱熹的理氣觀有很大差異，明顯是

¹ 本文對「氣學」的定義，是指以氣作為最高且唯一之本體，並且須貫徹到心性論和工夫論的思想。在這「以氣為本」的定義下，明代有許多理學家和心學家，相對於宋代學者雖然也認為氣有其重要性，但不會將氣上升到本體論、第一義的地位，因此較難將其劃歸進氣學的範疇。

² 明·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》上冊（北京：中華書局，2008年），頁10。

³ 明·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》下冊，頁1107。

從「理學」向「氣學」發展。但就「理學史」的觀點來看，決定一個思想家的學派屬性，主要決定於他對心性和修養方法的見解。也因此被認為是「朱學後勁」的羅欽順，陳來顯然將其歸為朱子理學。⁴古清美則主張羅欽順的思想矛盾來自於他一方面主張理、氣為一，另一方面卻又站在護衛朱子理學的立場，不免仍重視理之超越性，這就使理、氣不免有分為二之嫌。⁵

鍾彩鈞則提出「整菴的理氣論帶著過渡的、折衷的色彩」，一方面以氣為主，在其中體認秩序和條理作為理的內容；另一方面又以理為形上本體，氣是形而下的作用。⁶鍾彩鈞也認為羅欽順看待理氣和心性有所差異，因為理氣論與政治社會實踐的關係較密切，應用時須隨實際狀況調整，便容易產生理氣為一的思想；心性論則是羅欽順對聖人之心的認識，關係到自我修養，故須嚴格區分心、性。⁷

楊儒賓也提出羅欽順仍是朱子理學的跟隨者，朱子「將每一個體物的本體皆視為太極，而且每一個體物上的太極即是作為總體的太極」，「羅欽順既然接受了『理一分殊』這樣的思考模式，很明顯的，他就不可能是唯氣論的講法」。因此楊儒賓認為羅欽順基本上仍是在正統理學義理系統內部來進行修正。⁸蔡家和也指出在理氣論方面，羅欽順以理一分殊代替朱子的理氣二分；而在心性論方面，羅欽順畢竟還是朱子學，雖然反對天命與氣質之區分，但還是以理一與分殊代替，仍是二分。因此蔡家和認為羅欽順在理氣論上反對朱子，但在心性論上仍無法跳出朱子的影響。⁹

（二）以羅欽順思想為理學，但認為其理氣論和心性論並未矛盾

理學派的第二類學者，則認為羅欽順較接近朱子學，但其理氣、心性論兩者並不矛盾，以錢穆、唐君毅、楊祖漢、馬淵昌也、鄧克銘等學者為代表。第二類學者與第一類學者相同，在接受羅欽順所言之理為形上本體的前提下，認為羅欽順言理氣與朱子相同，理、氣為「一而二、二而一」之存在，故仍是朱子學。但與第一類學者不同的是，此類學者多由羅欽順言心、性是由一心中區分出道心、人心，與其論理氣同樣為一而二、二而一之思維，故其理氣、心性論並不矛盾。

⁴ 陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年），頁278-279。

⁵ 古清美：〈明代朱子理學的演變〉，收於《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年），頁69-77。

⁶ 鍾彩鈞：〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》第6期（1995年3月），頁7。

⁷ 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，《鵝湖學誌》第17期（1996年12月），頁68。

⁸ 楊儒賓：〈羅欽順與貝原益軒東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》第23卷第1期（2005年6月），頁267-286。

⁹ 蔡家和：〈從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正〉，《當代儒學研究》第7期（2009年12月），頁4-14。

如錢穆在〈羅整菴學述〉一文中，提出羅欽順論理氣強調理為氣之條理，又說雖不得認氣為理，但捨棄氣則無處可認取理，此實與朱熹同樣主張理並不等於氣，但離開氣則不能論理。在心性論方面，羅欽順所言之性其實就是心之體，也就是道心，所以性雖不等同於心，卻是心之一部份，不能離開心來論性。故其論理氣、心性實有同樣特色，並不矛盾。¹⁰唐君毅則提出就統體宇宙之一氣來說，理是氣運行的條理；但個人只分得氣的一小部份，則內在個人心氣之理，與外在天地萬物之理，實有內外之分。此一氣統體之理便是「性」，唐君毅將性視為全體之氣的普遍之理，心則是個體之氣的特殊之理，因此雖然同屬一理，但有普遍與分殊之異，同屬一心也有性、心之別，故羅欽順之理氣論和心性論並無矛盾之處。¹¹

楊祖漢則分析羅欽順論太極之思想，認為太極有形上實義在，因此眾理不只是氣化之條理，「整菴對理氣實有其明白之區分，即理是形而上者，而氣則為形而下者」。¹²故羅欽順並不反對以理為形上本體，他所反對的是將理、氣視為可分離的二物，故仍是一理學立場之思想家。理、氣二者是二而一，一而二之存在，與其一心中分體、用之心性論並不矛盾。¹³日本學者馬淵昌也認為羅欽順反對朱子的理先氣後之說，也對朱子將理氣二分的思考表示質疑；他同時也否定朱子天地之性、氣質之性二分的思維，並透過理一分殊之說來討論人性。不過馬淵昌也認為羅欽順繼承朱子學，強調心性之辨，因此雖然認同性即理，但是對心的判斷力卻甚不信任，必須經由窮究外界事物之理的過程，來確保心知的正確性。¹⁴

鄧克銘則認為羅欽順在心性論上以性為體、心為用之說，已預先肯定性、心為一物；而在理氣論方面，羅欽順並不反對理與氣之區別，故在承認理之形而上性格與理不離氣之範圍內，羅欽順與二程及朱子實無根本差異。故鄧克銘似將羅欽順思想也歸於朱子理學一派，論理氣、心性皆採「同屬一物而不完全相同」的思想脈絡。¹⁵

（三）以羅欽順思想為氣學，且其理氣論、心性論並未矛盾

氣學派的學者則多主張羅欽順和王廷相、戴震等同為明清氣學的代表學者，其理氣論與心性論之間較無扞格不入之情形，代表學者有劉又銘、王俊彥、丁為祥、曾振宇等。此

¹⁰ 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年三版），頁64-67。

¹¹ 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：學生書局，1990年全集校訂版），頁355。

¹² 楊祖漢：〈羅整菴、李栗谷理氣論的涵義〉，《中央大學人文學報》第31期（2007年7月），頁219-221。

¹³ 楊祖漢：〈李栗谷與羅整菴思想之比較〉，《哲學與文化》第363期（2004年8月），頁45。

¹⁴ 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁164-174。

¹⁵ 鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010年），頁24-25、155-186。

派學者多同意羅欽順主張以氣為本體、理只是氣之條理，乃是一氣本論之學者，且是明代思想由理學到氣學的轉折關鍵。此派論者也多由羅欽順心性論乃是一心中分別含有道心、人心，故仍延續理氣論中「理氣密切相關而非一物」的思維，是有一貫體系的氣學家。

劉又銘認為羅欽順分辨心、性之不同，與他在理氣論上主張不應認氣為理的思想相似；而他在理氣論中區分氣之「理」和氣之「神」之差異，也正呼應道心、人心之辨，「充分顯示了羅欽順的理氣論跟心性論兩者之間的相通一致」。¹⁶王俊彥於《王廷相與明代氣學》一書中，有一節專論羅欽順，明確以羅欽順為一氣學家，並「由一氣說理一分殊」、「性之理一而已」、「人心道心其體是一」等文字，以「一氣貫通上下」的角度來析論其思想，顯然亦主張羅欽順之理氣論和心性論，為一相連貫之思想。¹⁷

丁為祥則提出羅欽順將明代哲學「一元化」的追求落實於理氣論，卻因此形成氣學的形態；雖然羅欽順表現出對朱學堅定的捍衛立場，但實際上反而表現出背離朱學立場的傾向，是以捍衛的方式走向背離，故羅欽順實質上已成為明代氣學的開創者。¹⁸曾振宇則提出在二程、朱子的思想體系中，理是位格最高的概念；但在羅欽順思想中，氣才是位格最高的概念，理只是氣之理。「理一分殊」實質上已被羅欽順偷換為「氣一分殊」，是宋明理學史上重大的哲學轉向，進而與張載、王廷相等氣學家前後呼應。¹⁹

二、理氣一貫而不同一，重視氣之理一：羅欽順理氣論之特色及與王廷相之差異

¹⁶ 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：五南圖書出版有限公司，2000年），頁22、39-41。

¹⁷ 王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2006年），頁302-316。

¹⁸ 丁為祥：〈羅欽順的理氣、心性與儒佛之辨〉，《中國哲學史》2002年第3期（2002年9月），頁45；〈是非、善惡與真偽——王陽明與羅欽順關於《朱子晚年定論》之爭的再反思〉，《鵝湖學誌》第44期（2010年6月），頁215-217。

¹⁹ 曾振宇：〈“理氣一物”羅欽順對程朱哲學的“接著講”〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》2011年第2期（2011年3月），頁38-41。持相似主張的還有胡發貴，見胡發貴：《羅欽順評傳》（南京：南京大學出版社，2001年），頁166-208、296-306。另外趙忠祥在2005年發表之〈羅欽順的心性論與其理氣觀的內在聯繫〉一文中，原也主張羅欽順論理氣言理、氣不二，言心性卻仍存有把性理絕對化的傾向，無法徹底彌合心性二分的痕跡。但在2012年《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》一書中，趙忠祥則改強調羅欽順是一個以氣為本，由氣本出發而達於天人物我之天理認識的思想家，其理氣論與心性論之間並未發生根本性的斷裂，顯然也認為羅欽順思想實較接近氣學。見趙忠祥：〈羅欽順的心性論與其理氣觀的內在聯繫〉，《北方論叢》2005年第3期（2005年6月），頁86；趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》（保定：河北大學出版社，2012年），頁15、244-245。

綜合來看，吾人可以發現前輩學者論羅欽順的思想歸屬可謂十分紛歧，甚至截然相反。這也是因為羅欽順思想的確有其複雜之處，使得由不同角度切入，往往就有不同的結果。²⁰同時被指為理學和氣學的羅欽順思想，卻又與理學和氣學典型的論述有其不同，因此以傳統的理學或氣學來劃分其思想歸屬，顯然都有較難以歸類之處。

既然如此，筆者認為不妨跳脫過往的分類方式，並參考楊儒賓〈兩種氣學，兩種儒學〉一文之觀點來加以論述。楊儒賓將宋明時期的氣學分為兩種，一為先天型，一為後天型，兩者差別「在於有沒有『本體』概念的介入。氣如依本體而成立，此體之用即是先天之氣。本體遍佈一切，先天之氣亦遍佈一切，此氣即為一種最根源性的創造性的『氣』」。包括劉宗周、羅欽順、張載三位在內的先天型氣學，楊儒賓認為並沒有脫離理學的獨立工夫論，而是都主張「復性」論；而「支持或反對『復性』論，此一立場可視為先天型氣學與後天型氣學的工夫論之分水嶺」。²¹

將氣學分判為兩型，並以贊同復性與否，作為兩種氣學工夫論的重要分野，此說實獨具慧眼，對本文頗有啟發。不過本文論點與楊儒賓有幾點不同：一是本文對氣學之定義較狹，未把「視氣為本體之用」的思想家視為氣學家，因為這些思想家並不視氣為本體。其次，羅欽順思想是否僅視氣為本體之用，還是以氣為本體，這攸關他究竟是理學還是氣學之思想定位，筆者將於後文詳細論述。最後，楊儒賓比對先天型、後天型氣學，主要以羅欽順和日本儒者貝原益軒為代表，筆者則以為不妨直接比較羅欽順和王廷相的思想異同，因為王廷相可謂明代最典型、也最無爭議的氣學家，透過比較羅欽順和王廷相的思想，可使明代氣學的兩種面貌對比更加鮮明。

（一）理、氣一貫而又有所不同

上述批評羅欽順思想自相矛盾的理學派學者，多由羅欽順己身思想可能的縫隙切入，尤其是「理一分殊」一詞，理學派學者往往視羅欽順所言之「理一」和朱子相同，是指氣之上、氣之外的理本體，故羅欽順實為一理學家，也因此與其強力主張之「理氣為一」之說相互矛盾。

²⁰ 除了上述的兩類、三派學者之外，也有對羅欽順理氣、心性思想都不贊成者，如牟宗三亦反對羅欽順視理氣為一的論述，認為其反對朱子理氣為二、先後之分，是「反對形上形下之分，而以氣為首出，將理向下拖」。牟宗三也不認同羅欽順心性之辨的思想，因此強調「惟本形上形下之分，理氣之分，而知形而上之理道並不只是理，心神並不可一條鞭視為氣，視為形而下，而後始真可言心理為一，心性為一，乃至圓頓化境也」，見牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1968年），頁25-26。

²¹ 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁4-14。

但羅欽順所言之「理一」，較是氣本體所呈現出之理，較非直接以理為本體。羅欽順云：

理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，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。²²

在從天到地的空間，與從古到今的時間所組成的宇宙中，恆久存在者便是一氣。羅欽順便明確以此氣作為本體，一氣有動靜、來去、開闔、升降等種種變化，雖然紛紜卻不紊亂，因為自然四時與人事倫常的運作中自有其規律與理則，這便是理。因此理並不是與氣相異的另一物，依附著氣在運行，理單純就只是氣的條理而已。當氣凝聚成形時，有成形的規律；當氣消散無形（並非不存在）時，有消散的規律，凝聚或消散的「規律」都是理，²³亦即「當氣聚而生，自然有氣聚而生的內在條理」，「氣散而死就是指氣散又回歸於氣化無形的狀態」，「所以只有氣散之狀態與氣散之理，並無理散之問題」²⁴。

由羅欽順以氣凝聚、消散的理則和規律為理，可以知道兩點：第一，理不在氣先，因為必有氣之運行而後方有運行之條理。第二，理不是獨立之本體，因為沒有氣之運行，便無運行的條理，理不能脫離氣而獨立存在。理既只是氣轉折、流行所呈現之條理，「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之」²⁵，那麼「朱子超越天地萬物的『理』也就不復存在了」，是「理」之內涵的重大改變。²⁶因此對於程頤解釋《易傳》「一陰一陽之謂道」時所提出的「所以陰陽者道」之說，羅欽順便認為「所以」二字「未免微有二物之嫌」；而朱熹「一陰一陽往來不息，即是道之全體」之言，羅欽順則認為「此語最為直截」，²⁷顯見他不贊成氣之上還有一個「所以然」的道體，氣的往來本身就是道。

²² 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷上，11條，頁4-5。

²³ 「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」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，46條，頁38。

²⁴ 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁304。

²⁵ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，38條，頁68。

²⁶ 丁為祥：〈羅欽順的理氣、心性與儒佛之辨〉，頁47。

²⁷ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，11條，頁5。程頤云：「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽，氣也。氣是形而下者，道是形而上者。形而上者則是密也」，見宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程遺書》，《二程集》（北京：中華書局，1981年），卷15，頁162。朱熹云：「但看一陰一陽往來不息，即是道之全體，非道之外別有道也」，見宋·朱熹著，陳俊民校編：《答柯國材（四）》，《朱子文集》第4冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），卷39，頁1622。

至於「理氣為一」之說，其實羅欽順也並不以理、氣為同一物，不加分別。他提出：

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，多說亦無用矣。²⁸

運行的條理與規律，必須從氣的運行、轉折處來認識，因此必須「就氣認理」。但條理、規律僅是一氣運行中所呈現出的抽象屬性，並不是氣的本身，故不能「認氣為理」，因為一物之屬性並不能直接等同於物體自身。羅欽順如此論述之目的，在反駁程朱理氣分為二物的同時，²⁹又不致流於重氣而無理。所以理雖不在氣先，不能離開氣而必須由氣之運行來認取，但理不就象於氣。是以「理氣為一」之「一」似應解釋為「一貫」或「一體」，而非「同一」。有氣必有理，理必來自於氣，兩者是不能分離的一體，但理畢竟只是氣之理，理、氣兩者必須有所分別。

（二）重視氣之理一甚於分殊的「理一分殊」說

基於如此「理氣一貫、一體而不同一」的脈絡，羅欽順的「理一分殊」說也就有其新意，他提出：

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。³⁰

羅欽順言理乃氣之理，故「理一」當為「氣之理一」。無論是理一或是分殊，都離不開氣：³¹人物受氣而生，當中便有氣之理一在，只是尚未凝聚成形；成形後雖因分殊而形質各有所不同，但此「氣之理一」仍寓於各分殊之中。因此羅欽順的「理一分殊」說，其實是「氣之理一分殊後為眾理」，其實已和朱子理一分殊之說有所差距。

羅欽順並用「太極」來說明理一分殊，他指出：

²⁸ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，35條，頁32。

²⁹ 羅欽順對程頤「所以陰陽者道」之言並不贊成；他也對朱子「終以理氣為二物」有所不滿，見明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，19條，頁9。

³⁰ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，14條，頁7。

³¹ 袁爾鈺：〈羅欽順的氣一元論〉，《甘肅社會科學》1995年第6期（1995年12月），頁11。

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。³²

太極為眾理之總名，即集合所有分殊之理為一「總體之理」，如給予此「總體之理」一個名稱，便是「太極」。因此太極乃一後得之概念，必待理一分殊之後，得眾多分殊之理，然後給予眾分殊之理的總和「太極」之名。羅欽順之所以如此定義太極，實為了避免太極具有主宰的地位。³³由於太極為集合眾理而得之名，其實也就是理一；因為理一散於分殊，將所有分殊之理再集合起來，也還是理一，故太極也就等同於氣之理一。

太極既無主宰之地位，則理一自然亦不具有本體的地位，是以太極與陰陽之關係，便同於理跟氣之關係，即天地間無非是陰陽一氣之運行，須從陰陽運行上認取太極，兩者不能分離，然陰陽不即是太極。因此羅欽順雖強調「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」，³⁴但這是從強調兩者不可分離的角度來說，「二而一」事實上不免就帶有兩者不完全相同的意義在。故透過「理一分殊」來解釋的太極、陰陽之說，同樣反映了羅欽順理氣論「一貫、一體而不同一」的特色。

羅欽順思想與朱子理學在理氣論上有截然相對的思維，因此主張羅欽順為氣學派的學者，往往便依羅欽順以氣為本體的主張，將他定位為氣學家。但理學派學者的質疑，其實也有道理，羅欽順對於氣之「理一」的確相當注重，已經和其他明清氣學家有明顯不同。羅欽順提出：

千聖相傳，只是一理。堯、舜、禹、湯所執之「中」，孔子所不踰之「矩」，顏子之所謂「卓爾」，子思之所謂「上下察」，孟子之所謂「躍如」，皆是物也。……蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊。必有以察乎其分之殊，然後理之一者可見，既有見矣，必從而固守之，然後應酬之際無或差謬。此博約所以為吾儒之實學也。³⁵天人物我所以通貫為一，只是此理而已，如一線之貫萬珠，提起便都在掌握。故盡己之性，便能盡人物之性，可以贊化育而參天地。³⁶

³² 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，11條，頁5。

³³ 鍾彩鈞認為羅欽順「力避太極為主宰者的概念」，並主張「太極乃回溯而得的」，見鍾彩鈞：〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》第6期（1995年3月），頁202。

³⁴ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，38條，頁13-14。

³⁵ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，10條，頁84。

³⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，7條，頁83。

羅欽順強調千古聖賢相傳皆是由氣之本體而來之理一，吾人必須從對分殊之理的省察和體悟之中，去掌握、明白此天人、物我通貫之理一，然後加以固守，那麼由己到人再到物，由個體到國家、天下，在待人應物上便不會有所差謬。羅欽順極力強調理一必定得從分殊上見，³⁷這顯示他並不輕廢分殊之理，並且強調理一與分殊之理的緊密關聯。不過一旦吾人能掌握理一，羅欽順便認為已掌握盡性的關鍵，進而可以贊化育、參天地，這其實無形之中便強化了對「氣之理一」的推崇。

由羅欽順以山譬喻「理一」，更明顯可看出他對「理一」的重視，他提出：

窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自四方觀之，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。³⁸

若以觀山來比喻，理一便像山本身，分殊則像各種觀賞山的角度，角度雖有不同，但山本身並沒有改變。可看出在羅欽順心中，由氣本體而來之理一，雖僅是氣之條理或屬性，不是本體，但較之分殊之眾理，實為一更根本之存在，分殊之理為此理一不同角度的呈現。

（三）王廷相論「理一分殊」及與羅欽順之思想差異

羅欽順對「氣之理一」如此重視，顯然與王廷相頗有不同。王廷相鮮明主張氣是唯一的本體，是萬物的根源，他稱之為「元氣」。而「元氣之上無物、無道、無理」，元氣之上、之外並沒有其他更本原、更優先的存在，「非元氣之外又有物以主宰之也」³⁹。而「天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此而在」，⁴⁰老莊和宋儒所言在天地之先的道或理，王廷相認為並不存在，理學之「理先氣後」、「理能生氣」之說，王廷相認為那將使理得以離開氣而單獨存在，是「謬幽誣怪之論」。⁴¹是以王廷相主張「氣先理後」，理生於氣，不能獨立存在，⁴²這都和羅欽順所言之「理氣一貫而不同一」相近，只是語氣更

³⁷ 「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是真切」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，59條，頁41。

³⁸ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，37條，頁680。

³⁹ 明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁517。

⁴⁰ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁841。

⁴¹ 「理載於氣，非能始氣也。世儒謂理能生氣，即老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地為病，而別有所謂真性矣」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），頁753。

⁴² 明·王廷相著，王孝魚點校：〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，頁603。

為堅決。

但是對於理一和分殊之理，王廷相便明確指出兩者並無重要性的差異，他提出：

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。世儒專言理一而遺萬，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，氣有百昌，小德川流，各正性命也。⁴³

元氣渾一故有理一之常，而後生生化成萬物，則有分殊不齊的變化萬理。元氣必然分化為萬物，故理一必然有幽明等諸般變化之萬理；同樣世上各有差別的萬有之理，無不來自元氣之理一。因此王廷相反對專只偏重理一，而忽略萬有之理，兩者其實同等重要，因為皆來自一氣。

再以「太極」來說，羅欽順將眾理之總和（也就是理一）特別稱之為太極，但王廷相則強調太極就是元氣，是形容元氣為最極致、至高之本體的詞語，而非在元氣之上或之外還另有一個太極在。⁴⁴他並且提出：

萬理皆出於氣，無懸空獨立之理。造化自有入無，自無為有，此氣常在，未嘗漸滅。所謂太極，不於天地未判之氣主之，而誰主之耶？故未判，則理存於太虛；既判，則理載於天地。⁴⁵

既然太極就是元氣，自然就不是理，更不會是超然於氣之上的本體之理。當元氣未判、未形成萬物之時，理在元氣之中；當一氣既判，化生為萬物，則理便充盈於天地之間。王廷相和羅欽順對太極一詞的定義不同，也正顯現一重氣之理一、一直接重氣本身的不同傾向。

也因此不像羅欽順那麼強調氣之理一的主宰地位，王廷相認為重要的是「心」：

世儒曰：「靜而寂然，惟是一理，感而遂通，乃散為萬事」，誤矣。寂然不動之時，萬理皆會於心，此謂之一心則可，謂之一理則不可。一理安可以應萬事？蓋萬事有

⁴³ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 848。

⁴⁴ 「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」；「元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上，不可意象求，故曰太極」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 849；明·王廷相著，王孝魚點校：《太極辯》，《王廷相集》，頁 596。

⁴⁵ 明·王廷相著，王孝魚點校：《太極辯》，《王廷相集》，頁 596。

萬事之理，靜皆具於一心，動而有感，乃隨事順理而應。⁴⁶

當人寂然未動心之時，萬事萬物之眾理皆聚於心中，但在其間作主應對的，是心而非理一，因為理就只是理，而非能感能應的主體。這就強調了心對理有主宰的地位，和前述羅欽順以理為吾心之主宰的思想恰好相反。正如下列第三、四節將指出的，以理為主宰或以心為主宰，決定了羅欽順和王廷相兩人之心性論和修養工夫論走向完全不同：羅欽順重視的是如何重新返復理一，王廷相則是重視如何擴展心知。故將羅欽順思想劃歸到王廷相、戴震等明清學者之陣營，似也有其困難之處。

三、同屬一心而分體用，重視道心之性：羅欽順心性論之特色及與王廷相之差異

延續他論理氣關係的進路，羅欽順複雜的心性論其實亦有一貫之脈絡：同樣以「理一分殊」來討論人性，並結合「未發、已發」和「道心、人心」之說來加以詮釋。

（一）重視未發、至善之理一性體，更甚於已發、善惡混雜的分殊之性

羅欽順首先提出：

夫謂「人生氣稟，理有善惡」，以其分之殊者言也。「然不是性中元有此兩物相對而生」，以其理之一者言也。謂「人生而靜以上不容說」，蓋人生而靜，即未發之中，一性之真，湛然而已，更著言語形容不得，故曰「不容說」。「繼之者善」，即所謂「感於物而動」也，動則萬殊，剛柔善惡於是乎始分矣。然其分雖殊，莫非自然之理，故曰「惡亦不可不謂之性」。既以剛柔善惡名性，則非復其本體之精純矣，故曰「才說性時，便已不是性也」。下文又以水之清濁為喻，蓋清其至靜之本體，而濁其感動之物欲也。本體誠至清，然未出山以前無由見也，亦須流行處方見，若夫不能無濁，安可無修治之功哉！修治之功既至，則濁者以之澄定，而本體常湛然矣。然非能有所增損於其間也，故以「舜有天下而不與」終之。⁴⁷

⁴⁶ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 889。

⁴⁷ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，65 條，頁 20。

羅欽順在此回應程顥之說，強調未發之中不僅人人有之，萬物也皆具備，⁴⁸各分殊之中皆有此生理，在人即氣之理一在人心所本具的仁性，湛然純善，故人皆性善，皆可為堯舜。⁴⁹接觸外物而已發之後，則是氣所分殊之萬理，人所表現出來的才質亦有剛、柔、善、惡種種不同，不復未發之時湛然、精純。因分殊各有不同，各有差異，有智有愚，所以可以說「上智與下愚不移」；⁵⁰因為分殊而人會「各私其身」，因此會導致「蔽於有我之私」，因此有流於惡之可能。

羅欽順以「理一分殊」解釋「惡亦不可不謂之性」一句，提出分殊之理雖不免有惡，但因仍是自然之理故仍屬性理之範疇，因此不能不說是人性的一部份，但這畢竟已非那純粹未發的本善之性。若以水為喻，本善的理一之性便似尚未流出山林的源頭之水那樣清澄；已發的分殊之眾理則像不斷流衍的河水，不免有所混濁。羅欽順強調由已發之流行、混濁，能見未發本體之理的純善、清淨，因為透過修養工夫來修治，就能使此混濁之性回復純淨。

51

羅欽順並不否定分殊之性理，甚至認為透過修治不善之性，可以復見氣之本體的純善，因為分殊之眾理中同樣有此氣之理一在。不過「本體常湛然矣，然非能有所增損於其間也」一句，則頗堪玩味。羅欽順顯然認為：氣之理一在人即為人之本性，實乃一本然具足、純然至善，不容增減之存在；至於惡，並不是性本有的狀態，而是與物相接之後，後天流行變化的結果。由此思維，可以推想羅欽順論修治、修養的工夫，並不是增加或減損人性善的程度，因為理一之狀態並不能有所增損；而是如何使遭受汙染而混濁的人性，回復到原本氣之理一純粹、精良的狀態。

由此可看出羅欽順論人性與他論理氣關係相同，在強調一貫的立場下，顯然比起已發的善惡混雜之性，對於未發之性更為看重。也因此他對於李延平所云：「惟求靜於未始有動之先，而性之靜可見矣；求真於未始有偽之先，而性之真可見矣；求善於未始有惡之先，而性之善可見矣」之言，認為「此等言語，是實下細密工夫體貼出來，不可草草看過」。⁵²

⁴⁸ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，35條，頁13。

⁴⁹ 羅欽順認為「天地人物原無二理」，此理在人心便是「仁」；此渾然之仁又總括燦然、截然、判然之義、禮、智，形成人性的整體內涵，這樣的性命之理當然為純善，因此人性其實本善。見明·羅欽順著，閻韜點校：〈附錄·論學書信〉，〈答劉貳守煥吾·又〉，《困知記》，頁125；以及《困知記》，續卷上，46條，頁71。

⁵⁰ 「語其一，故人皆可以為堯舜；語其殊，故上智與下愚不移」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，14條，頁7。

⁵¹ 此處及下文羅欽順所用「本體」一詞，係指「氣之理一」，乃氣之本體的本來狀態，而非以「本體」言形上之最高範疇。

⁵² 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，69條，頁22。

顯然羅欽順認為學者必須由已發之動、偽、惡等萬殊之理中，去追溯、返回到原初未發之靜、真、善的理一之性，這就賦予氣之理一的性體更重要之地位與價值，仍更看重那未曾被汙染的本始之性。⁵³

（二）重視道心、性體，更甚於人心、情欲之用

羅欽順也透過心、性之辨來強化此一論述。他強調心、性之辨並不容易，兩者既非一物，又非兩個不同的存在，而是須從一物中分出兩個來。⁵⁴故羅欽順以體、用來分言性、心，他提出：

人只是一個心，然有體有用。本體即性，性即理，故名之曰道心；發用便是情，情乃性之欲，故名之曰人心。⁵⁵

道心，性也，性者道之體；人心，情也，情者道之用。其體一而已矣，用則有千變萬化之殊，然而莫非道也。⁵⁶

心只有一個，但以體、用可分為道心、人心，道心即未發的理一之性，⁵⁷人心則是情，是分殊之後剛柔、善惡等萬殊的變化。學者已敏銳指出羅欽順透過對氣之本體和理的論述，可以說強化了性情與性理之間的關係，⁵⁸亦即理、氣不完全相同，以此言性、心也不完全相同，兩者「皆屬一氣流行之內涵」，但「位階和功能不同」。⁵⁹故反對「認氣為理」，也就代表反對認心為性，⁶⁰所以羅欽順提出：「或認心以為性，真所謂差毫釐而謬千里者矣」⁶¹。

⁵³ 「天地之性須就人身上體認，體認得到，則所謂『人生而靜』，所謂『未發之中』，自然頭頭合著矣」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陸黃門浚明（戊戌秋）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁136。

⁵⁴ 「蓋心性至為難明，是以多誤。謂之兩物又非兩物，謂之一物又非一物。除却心即無性，除却性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，52條，頁40。

⁵⁵ 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答劉貳守煥吾（乙未秋）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁124-125。

⁵⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答黃筠谿亞卿〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁115。

⁵⁷ 「蓋人之生也，自其稟氣之初，陽施陰受，而此理即具，主宰一定，生意日滋，纏綿周匝，遂成形質，此上智下愚之所同也。其名為道心，其實即天理」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈再答林正郎貞孚（壬寅春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁155。

⁵⁸ 成中英：〈原性與圓性：論性即理與心即理的分疏與融合問題——兼論心性哲學的發展前景〉，《漢學研究》第13卷第1期（1995年6月），頁74。

⁵⁹ 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁309。

⁶⁰ 學者也提出明儒有將心性之辨簡化而集中為「心體本身是否有理」的傾向，見古清美：《慧菴論學集》，頁60。羅欽順在此也明確強調道心即性、即理，以與人心做出區別。

⁶¹ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，1條，頁1。

雖然道心、人心皆是一心，但以體、用區分道心、人心，羅欽順明顯更看重道心之體，故他提出：

道心，「寂然不動」者也，至精之體不可見，故微。人心，「感而遂通」者也，至變之用不可測，故危。⁶²

道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉，動而迷復則凶。⁶³

道心是寂然不動的至精之體，幽微而靜定；人心則是感而遂通的至變之用，難測而危殆。兩者雖是一心，但羅欽順相當強調兩者之分辨，道心「決不可作已發看」⁶⁴。故道心、人心有體、用和靜、動之別，而羅欽順強調須以靜制動，其看重道心之意味不言可喻。⁶⁵道心既是未發之性理，則以靜制動意指要以未發之性理來使變動之人心得以不迷亂，不危殆，因此明顯羅欽順對於本就靜定而具足的道心之體更為重視。是故他強調：

至理之源，不出乎動靜兩端而已。靜則一，動則萬殊，在天在人一也。……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。……然欲動情勝，雖或流而忘反，而中之本體固自若也，初未始須臾離也。⁶⁶

氣之理一是未發之中，是體、靜和性，因此至善、純善；分殊則是已發的喜怒哀樂之情，因為未必若合符節，故有善、有不善。只是無論已發情欲如何變化，或善或不善，氣之本體中的至善之理並不為所動。此「純一無偽」⁶⁷的中，即是氣之理一，實是一完整、具足之至善存在，不假外求。故道心即是天理，是人心之主宰，也是人之所以能夠行仁的主體。

⁶⁸

⁶² 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，3條，頁1-2。

⁶³ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，4條，頁2。

⁶⁴ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，13條，頁85。

⁶⁵ 此處及下文所言體、用之分，同樣是以氣之理一、性、道心為體，以氣之分疏之理、情、人心為用，而非逕以理為形上本體。

⁶⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，16條，頁8。

⁶⁷ 「然中之本體固自若也，且其雖有偏著，而常純一無偽，是以孟子取之」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，36條，頁13。

⁶⁸ 「其名為道心，其實即天理。彼未嘗學問者，雖不知天理為何物，天理曷嘗有須臾之頃，不在其方寸中耶？蓋無為之宰，譬如形影之相隨，是以雖其昏擾之極，而至微之體自有不容離者。不然則所謂『我欲仁，斯仁至矣』，是從何處來耶」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈再答林正郎貞孚（壬寅春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁155。

(三) 王廷相論「性理」、「未發之中」、「道心」及與羅欽順之思想差異

羅欽順以道心為性、體、未發之中，已經和朱子有所不同，⁶⁹而是與其理氣論相互呼應，理一在人便是道心之體，所以延續他對理一的看重，羅欽順之心性論便看重那純善的道心之性。若舉王廷相加以對比將更加明顯，王廷相既認為元氣是天地萬物的根源，故元氣便是「性之本始」，萬物之性皆來自於氣，⁷⁰此即王廷相之「氣性一貫」之說。而兩人心性論最主要的差異所在，是王廷相堅定反對以理作為性善根源的立場。他認為人性既由氣來，則形氣純粹如聖人其性便純善，形氣駁雜如一般大眾，便雜有不善之性。⁷¹因此王廷相抨擊宋儒在氣質之上，又標舉一至善之理作為人性善的根源，是違背孔子論性之本旨。

72

相較於羅欽順，王廷相根本拒斥以理作為本體或人性根源的可能，甚至認為人之性不能單純以理言之，他提出：

人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理為性，則謂之定理矣，可乎哉？余以為人物之性，無非氣質所為者，離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途。⁷³

理學將性分為天地之性與氣質之性兩者，一主於理而一主於氣，王廷相認為這是將氣、性分為二本而非一貫。他認為性不只是理，而是生之理，多了「生」一字，顯見他將性與生生之氣緊密相連，而非僅是單純與理相關，性離開氣是虛，氣離開性則是死。

是以相較於羅欽順以氣之理一言性，王廷相顯然更強調直接以氣論性，雖然氣之理一也同樣屬於氣，但當中輕重的程度便有差異。本著這樣的差異，對於羅欽順相當看重的未發之中及道心，王廷相便有不同的看法。首先是未發，他提出：

⁶⁹ 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，頁 49-50。

⁷⁰ 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 809、752。

⁷¹ 「聖人之性，亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；衆人形氣駁雜，故其性多不善耳，此性之大體如此」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 851。

⁷² 「昔者仲尼論性，固已備至而無遺矣，乃孟子則舍之而言善。宋儒參伍人性而不合，乃復標本然之論於氣質之上，遂使孔子之言視孟子反為疎漏，豈不畔於聖人之中正乎」，明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁 520。

⁷³ 明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁 518。

《中庸》「喜怒哀樂未發謂之中」，言君子平時有存養慎獨之功，故未發而能中爾，非通論衆人皆是也。世儒乃謂人人未發皆能中焉，非矣。夫心性之於應事，如形之影，聲之響，有諸此必見於彼矣。衆人未發而能中，宜皆而中節矣；何世之人，喜非所喜，怒非所怒，哀忘其哀，樂淫其樂，發不中節者常千百乎？時有一二中節者，非天之賦性中和，必素達養性之學者，不然，既中矣，何呼吸出入之頃，而內外心跡輒爾頓異，不相關涉如此乎？聖人又何切切教人致中和乎？⁷⁴

和羅欽順以未發形容理一之性並予以看重相較，王廷相對於「未發」一詞有所質疑，特別是「人人未發之時皆能持中」此一說法。他認為一般人應事常有差謬，情感反應也常太過或不及，往往經過許久的學習和修養尚不能適宜表現。偶爾有能夠應事中節者，那是如聖人天賦異稟方能如此，⁷⁵也是因為常人多不能執中，所以聖人才教人如何致中和。先不論王廷相所言是否合乎《中庸》本旨，此處對未發所表現出的疑慮，顯見其對未發之中並未像羅欽順一樣予以推尚。

既對未發之中並未特別重視，甚至有所懷疑，則與未發息息相關的道心，王廷相同樣並未給予更多的關注，他認為：

謂之人心者，自其情欲之發言之也；謂之道心者，自其道德之發言之也。二者人性所必具者，但道心非氣稟清明者則不能全，故曰「道心惟微」，言此心甚微眇而發見不多也。人心則循情逐物，易於流蕩，故曰「惟危」，言此心動以人欲，多致凶咎也。人能加精一執中之功，使道心雖微，擴充其端而日長；人心雖危，擇其可者行之而日安，則動無不善，聖賢之域可以馴致。此養性之實學，作聖之極功也。⁷⁶

和羅欽順相同，王廷相也將仁義禮智等道德之端倪歸於道心，而將人之情欲歸於人心。⁷⁷

⁷⁴ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 889。

⁷⁵ 「《中庸》曰『喜怒哀樂未發謂之中』，余以為在聖人則然，在愚人則不能然」；「夫中者，無過不及之謂也。惟聖人履道達順，允執厥中，涵養精一，是以此心未發之時，一中自如，及其應事，無不中節矣。其餘賢不肖、智愚，非太過則不及，雖積學累業，尚不能一有所得於中，安得先此未發而能中乎？若曰『人心未發，皆有天然之中』，何至應事便至迷瞶偏倚？此則體用支離，內外心跡判然不照，非理之所有也」，明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁 519-520。

⁷⁶ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 851-852。

⁷⁷ 「性之本然，吾從大舜焉，『人心惟危，道心惟微』而已。並其才而言之，吾從仲尼焉，『性相近也，習相遠也』而已。惻隱之心，怵惕於情之可怛；羞惡之心，泚顛於事之可愧，孟子良心之端也，即舜之道心也。『口之於味，耳之於聲，目之於色，鼻之於嗅，四肢之於安逸』，孟子天性之欲也，即舜之人心也。由是觀之，二者聖愚之所同賦也，不謂相近乎？由人心而辟焉，愚不肖同歸也；由道心而精焉，聖賢同塗也，不為相遠乎」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 766。

但與羅欽順不同的是，王廷相認為道心、人心雖皆人天賦即擁有，⁷⁸但道心唯有氣稟清明之人，也就是聖人或是賢者方得完備，因此「道心惟微」一句，便是形容道心在一般人身上，其實常微渺難以發現。又一般人多順縱己身情欲，容易流於放蕩恣肆，所以說「人心惟危」。同樣面臨道心微渺、人心危肆的狀態，羅欽順強調要以道心抑制人心，使人心得以返回道心之純淨。但王廷相則主張應當雙管齊下：就道心則作「擴充」的工夫，使微渺之端倪日漸增長；就人心則應選擇情欲之中合於道者多加施行，使心應物得以無所不安。看得出來王廷相並未偏重道心或是人心任何一端，而是強調二者皆須有修養工夫。

四、「返回」整全的氣一之理及道心：羅欽順修養工夫論之特色及與王廷相之差異

在理氣論上重視整全的「氣之理一」，心性論上重視整全而至善的「道心之性」，因此羅欽順在修養工夫論上，自然而然便強調必須使理一所在的道心「常自湛然」，這樣心就不會「役於物而迷其性」，⁷⁹因為如果道心本原不能清淨湛然，再怎麼勤於做工夫也是無益。⁸⁰以下由「格物」、「無意克己節欲」、「重敬」三大項切入，來探究羅欽順的修養工夫論如何呼應其理氣論、心性論注重氣之理一的特色。另外也同樣與王廷相著重「發展」、反對復歸的工夫論予以對照，則兩種不同氣學的思維脈絡將更加清晰。

（一）格物

首先是格物，羅欽順將格物之「格」解釋為「通徹無間」，他認為二程以「至」訓格雖無不當，但呂祖謙用「通徹三極而無間」來解釋「格」字，羅欽順認為「比之至字，其意味尤為明白而深長」，因此他認為：

格物之格，正是「通徹無間」之意，蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，我即物，

⁷⁸ 「人心、道心，皆天賦也」；「道化未立，我固知民之多夫人心也。道心亦與生而固有，觀夫虎之負子，鳥之反哺，雞之呼食，豺之祭獸，可知矣。道化既立，我固知民之多夫道心也，人心亦與生而恒存，觀夫飲食男女，人所同欲，貧賤夭病，人所同惡，可知矣」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 784、766。

⁷⁹ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，70 條，頁 23。

⁸⁰ 「若本原未純，驗之雖勤，無益也」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（丙申冬）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁 127。

渾然一致，雖合字亦不必用矣。⁸¹

格物就是達到人與物之間通徹無間，物、我渾然一體的境界，⁸²如此人、物之間沒有隔閡，「見物我同屬於一理之範疇，無主客、物我之對立」⁸³。人、物之所以能為一體，是因為天下萬物皆一氣流行所成，氣一則理一，因此能夠相通。⁸⁴故羅欽順認為內在的吾心之理與外在的人倫庶物之理，其實本是一理，⁸⁵格物工夫如果能深刻、用力而達豁然貫通之境，則能明白天人物我變化之種種情狀，無非此理。格物消融了物我之間的隔閡，萬物便不再是獨立於個體之外的其他存在，因此「物格則無物」，⁸⁶物、我之間也就不必言合了。

羅欽順所云之格物，顯然並非僅是去認識、了解物理，而是去明白天人物我本是一理，萬殊皆有其法則，有其一致的秩序性與必然性。⁸⁷至於格物的進路，則須由己身性情入手，再擴及萬物，羅欽順提出：

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？是故察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯為格致之極功。然非真積力久，何以及此？⁸⁸

一氣變化而生成萬物本是自然生化的過程，故此氣之理一分殊而有萬理本是自然，不須安排；但由萬理要復歸理一，則需滌清人心私情之弊，無私則道心自然可見。⁸⁹因此羅欽順強調修養無論是由自身性情之理推至萬物，或由物理反之於心，如皆能相合無礙，心、物

⁸¹ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，10條，頁4。

⁸² 「見得此理通乎天人物我而無間」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈再答林正郎貞孚（壬寅春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁155。

⁸³ 鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》，頁116。

⁸⁴ 「同一陰陽之氣以成形，同一陰陽之理以為性」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，11條，頁55。

⁸⁵ 「人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，6條，頁2。

⁸⁶ 「余所云『物格則無物』者，誠以工深力到而豁然貫通，則凡屈伸消長之變、始終聚散之狀、哀樂好惡之情，雖千緒萬端而卓然心目間者，無非此理。一切形器之粗迹，舉不能礙吾廓然之本體，夫是之謂無物」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答黃筠谿亞卿〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁116。

⁸⁷ 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，頁55。

⁸⁸ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，7條，頁3。

⁸⁹ 「夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大」，「故《大學》之教必始於格物，所以開其蔽也」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，6條，頁3。

交相驗證，查驗、確認了性情和萬物之理無不相合，⁹⁰亦即天生原初本具的氣之理一、性、未發之中等等，長久累積這樣的過程，如此便完成格致之功。

羅欽順強調此一工夫非「真積力久」不可及，值得注意的是，此處之積並非積少成多，去增加所認識到的分殊之理，而是指持續去認識到心、物本就是一體，皆具備本就具足之理一，可以看出羅欽順論修養時同樣看重此本就具足、完備的氣之理一，格物就是持續見此整全之理。羅欽順也以鏡子和王國之喻，來形容格物的歷程，其云：

詳味書詞，足知平日曾用格物工夫，故一旦因所感觸，似乎豁然有個覺處。其隨晦而失之者，殆工夫欠接續之故耳，惟是操存、省察交致其功，不使有須臾之間斷，則晦者以明，明者益顯，自當久而弗失。《詩》所謂「學有緝熙於光明」，緊要處全在緝字也。鏡路二喻，皆出於先儒。磨盡塵垢之昏，則本體瑩然；行到王國之中，則萬方畢會。此理固然，無可疑者。倘遺形器之粗，憚積累之勞，而欲徑探夫上達之妙，卻恐反生病痛。⁹¹

羅欽順強調學者格物有時似乎豁然有所覺悟、貫通，但因工夫並未接續而隨即迷失，故必須就人心持續省察、道心持續存養，明白此心無非天理，天人本一，⁹²則自然用力久而不失。羅欽順引用《詩經·周頌·敬之》篇「學有緝熙於光明」⁹³一句，強調「緝」字代表他對於「持續努力」的重視。

需要特別指出，持續努力是指透過持久地努力，最後得以窺見那最原初、具足的「氣之理一」。好比將鏡體擦拭至晶瑩剔透，還它明朗的本來面目，或是沿著道路走到政府所在地，發現王國就是所有道路皆通向的中心，就像學者透過省察眾理而讓原本受到情感、欲望所蒙蔽的理一，得以重現其至靜、純善的境界。鏡子或是王國之喻，都在在強調此氣之理一先天本就完備，無須也不能透過後天之修養工夫添加一分一毫，修養的工夫只是重新朗現這本就具足的氣之理一而已。

⁹⁰ 「果於性情上有見，則天下之理皆不外此。然亦須於事物上一一驗過，或先於事物有見，亦須就性情上驗過。蓋內外只是一理，但有纖毫不合，便成窒礙」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答黃筠谿亞卿〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁 116。

⁹¹ 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳侍御國祥（丁酉春）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁 131。

⁹² 「『惟精』是隨時省察工夫，就人心而言；『惟一』是平日存養工夫，就道心而言。蓋人心常動，動則二三，故須察；道心常定，惟是一理，故只消養。平日既知所養，又隨時而致察焉，則凡人心之發，無非天理之流行矣，此天人之所以一也」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（丙申冬）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁 127。

⁹³ 漢·毛亨傳，漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1997 年，影印《十三經注疏》本），頁 740。

(二) 誠意、克己和節欲

延續這個思維，羅欽順也提出另外幾個彼此相關，皆使氣之本體的本然理一得以朗現的工夫。首先是無意，羅欽順認為：

所謂無意者，無私意爾。自日用應酬之常，以至彌綸、參贊之大，凡其設施、運用、斟酌、裁制，莫非意也，胡可云無？惟一切循其理之當然而已。無預焉，斯則所謂無意也已。⁹⁴

無意其實就是如何誠其意，羅欽順認為人倫日用之常乃至化育天地，人心之運用、施行，心知之設想安排，無一不是意念，因此沒有意念是不可能的。學者要做的不是完全除去意念、不去思慮，而是使每一個發出來的意念都順循理所當然的公理，不要帶有任何私我的干預。因此羅欽順認為人必有思慮，深思更是學者成聖、作聖的重要工夫；而思慮必有意，故《大學》言「誠意」，《中庸》言「慎思」，而不是無意或無私。除非完全不思考、設想，否則面對必發之意，羅欽順主張須使其意誠、思慎，便是窮理盡性的下手處，也是格物的具體方針。⁹⁵

「無私意」具體去做，其實便是「克己」的工夫，羅欽順云：

顏子「克己復禮」殊未易言，蓋其於所謂禮者，見得已極分明，所謂「如有所立卓爾」也。惟是有我之私，猶有纖毫消融未盡，消融盡即渾然與理為一矣。然此處工夫最難，蓋大可為也，化不可為也。若吾徒之天資學力去此良遠，但能如謝上蔡所言「從性偏、難克處克將去」，即是日用間切實工夫。⁹⁶

克己便是「克去己私」，人之所以有私，是因為「物我相形」而「惟知有我」，故物、我不能相融為一，當有我之私日勝，則離道日遠。⁹⁷羅欽順強調若能去掉個人情意之私，「虛

⁹⁴ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，74條，頁76。

⁹⁵ 「《書》曰：『思曰睿，睿作聖』，非思則作聖何由？《易》曰：『聖人立象以盡意』，意若可無，其又何盡之有？故《大學》之教，不曰『無意』，惟曰『誠意』；《中庸》之訓，不曰『無思』，惟曰『慎思』。此吾儒入道之門，積德之基，窮理盡性必由於此，斷斷乎其不可易者」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，5條，頁81。

⁹⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，25條，頁11。

⁹⁷ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，24條，頁10。

心無我」便可得不容更易之理，⁹⁸畢竟「人心之體即天之體，本來一物」⁹⁹，人心將可恢復為道心，與理渾然同一。其實人除卻形體便渾然與天同體，但形體並無法真的去除，不過羅欽順主張可透過「克去有我之私」的工夫，重使天人合一。¹⁰⁰當然這工夫並不容易，羅欽順贊成謝良佐所云，要從自己性中較難克服的習性切實著手。克去己私從而與天理渾然為一的修養工夫，也就表示學者無論如何格物，目標仍是返回此氣之理一，重新與理相合為一體。

而在一己之私中，羅欽順特別針對「欲」提出「節」的重要性：

〈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，逆之則怒，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。¹⁰¹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？¹⁰²

人性中先天即具有喜、怒、哀、樂、好、惡、欲七情，其中欲與其他各情關聯較深，具有統括眾情的性質，因此〈樂記〉便以「性之欲」指稱人情。羅欽順強調欲本身並不是惡，而是人未能節制自身的情欲，「恣情縱欲而不知反」¹⁰³，欲才趨於惡。故惡其實來自於人為後天的放縱，善、惡的差別便在「有節」、「無節」上。

而節制的標準是甚麼呢？羅欽順認為就是「理一」：

節也者，理一之在分殊中也。中節即無失乎天命之本然。¹⁰⁴

在分殊中的氣之理一，便是使情欲發而皆合乎天理的節度、標準所在，使人欲發而皆能合

⁹⁸ 「蓋天下之事，有常有變，所遇雖異，而其理皆有不容易者。要在虛心無我，庶幾得之」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，四續，10條，頁104。

⁹⁹ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，37條，頁33。

¹⁰⁰ 「天人本無二，人只緣有此形體，與天便隔一層，除却形體渾是天也。然形體如何除得？但克去有我之私，便是除也」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，32條，頁31-32。

¹⁰¹ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，17條，頁8。

¹⁰² 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，三續，1條，頁90。

¹⁰³ 「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？惟其恣情縱欲而不知反，斯為惡爾」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，14條，頁28。

¹⁰⁴ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，16條，頁8。

乎理一，自然便克去己私，不偏離天命之所在。這裡同樣有著看重理一的傾向，認為要達到沒有私意及合理之欲，都必須同於那原初便渾然至善的理一，使私情得以滌蕩，所發皆能中節。

(三) 重敬

另一個重要的工夫是敬，是心和理能一的關鍵，羅欽順提出：

《易》曰：「立人之道曰仁與義」。其名易知，其理未易明也。自道體言之，渾然無間之謂仁，截然有止之謂義。自體道者言之，心與理一之謂仁，事與理一之謂義。心與理一，則該貫動靜，斯渾然矣。事與理一，則動中有靜，斯截然矣。截然者，不出乎渾然之中。事之合理，即心與理一之形也。心與理初未嘗不一也，有以間之則二矣。然則何修何為，而能復其本體之一邪？曰敬。¹⁰⁵

以道體而言，其內涵包括：渾然為一、沒有間隔的境界是仁，條理截然有序的狀態是義。而以體道之人的角度來看，心與理一則道貫動靜，就是渾然無間之仁；事與理一則動中有靜、井然有序，即截然之義。動中有靜之截然理序並不出「心與理一」之理的範圍，事物運行合乎理，即是心與理一的具體呈現。這透露出羅欽順因為強調「理一」，故本具於心之理與合於理之事理其實為一，沒有分別，畢竟成己成物皆是此氣之理一。¹⁰⁶

在此思維下，學者可以有兩種不同的修養路徑，一是就事物之理加以探究，從而達致理一。但羅欽順並不採用此種進路，因為已如前述，他對於內具的「理一之中」，比在事物的「分殊之和」更加重視，因此羅欽順選擇第二種進路：「重敬」，使心與理得以復而為一。羅欽順定義敬就是「操存此心」：

操、舍之為言，猶俗云提起、放下。但常常提掇此心無令放失，即此是操，操即敬也。孔子嘗言「敬以直內」，蓋此心常操而存，則私曲更無所容，不期其直而自直矣。先儒有以主敬、持敬為言者，似乎欲密反疏，後學或從而疑之，又不知其實用工果何如也。¹⁰⁷

¹⁰⁵ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，12條，頁85。

¹⁰⁶ 「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」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，77條，頁77。

¹⁰⁷ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，30條，頁12。

羅欽順認為操就是提起之意，提起此心、使心不至於放失，能做到此點則就能敬，故操即是敬。此心若時常操存，則所思、所慮自然而然、不加勉強而能皆無不善。也因此他反對「主敬」與「持敬」之說，因為所主或所持的主體必然是心，心一旦刻意有所期盼，想著必須要「敬」，不免便有所滯礙，導致想深密去做工夫，卻有所疏漏，反而不能自然而然去敬。¹⁰⁸因此羅欽順強調「敬以直內」比起「以禮制心」之說是更深密的工夫，更能突顯人、理本為一。¹⁰⁹

如此時時操存，自然能直的敬之境界，其實就是本具於人心之中的愛、敬之理：

孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也」。以此實良知良能之說，其義甚明。蓋知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理也。以其不待思慮而自知此，故謂之良。¹¹⁰

羅欽順參考朱子之說，¹¹¹將孟子的良知良能之說進一步詮釋，提出愛、敬是人心中純然之天理，知、能則是人心中的妙用，¹¹²知能所知覺的即是不待思慮、自然而然便能知道並且實踐出心中的愛、敬之理。羅欽順主張的操、敬之工夫，其實就是讓人心之中本所具有的天理，在毫不刻意作為，只是時常注意此心不使放失的情形下，使主體保持自覺，於人倫日用之中自然而然符合天理。¹¹³也因此能敬即是使心、理得以合一，使心性之，¹¹⁴故羅欽順強調：

（性理之仁義禮智）名雖有四，其實一也。然其所以如是之渾然、燦然、截然、判

¹⁰⁸ 「謂之主敬，非心其孰主之？謂之持敬，非心其孰持之？夫敬實宰乎心，而心反繫於敬，欲其周流無滯，良亦難矣。一有滯焉，安得直乎？」，明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（又）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁129。

¹⁰⁹ 「《書》言：『以義制事，以禮制心』；《易》言：『敬以直內，義以方外』。大旨初無異也，但以字在『義』、『禮』上，則人為之主，與理猶二；以字在『敬』、『義』下，則敬、義為之主，人與理一矣。其工夫之疏密，造詣之淺深，固當有別」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，10條，頁27。

¹¹⁰ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，45條，頁70。

¹¹¹ 當然羅欽順所言的「愛敬之理」和朱子所言之理已有根本上的差異，請參見本文第二節第（一）小節。

¹¹² 羅欽順並不認同心學「良知即天理」之說，他強調良知或知覺都是心之妙用或作用，而非心之本體，也就是性理，見林月惠：〈良知與知覺——析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁294。

¹¹³ 趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》，頁231。

¹¹⁴ 「動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別」；「夫事物雖多，皆性分中所有。苟能順其理而應之，亦自無事」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，70條，頁22。

然，莫非自然而然，不假纖毫安排布置之力，此其所以為性命之理也。¹¹⁵

操、敬之工夫能使性理之仁義禮智，亦即內心中的純善道心和天理，無須安排或布置，不待思慮、不須刻意用力，即能自然而然呈現出來。羅欽順認為「蓋人心常動，動則二三，故須察。道心常定，惟是一理，故只消養」¹¹⁶，以敬養之，明此道心之理，便是操存之工夫。這都證明羅欽順對於內具而本善的氣之性理，畢竟還是給予較大的重視。

無論是強調格物就是持續去體認本就具足而完善的理一，或是摒去私意、克去己私及節制欲望的工夫，和使人心中本具之理一得以完全呈現的「敬」之工夫，都在在指向羅欽順對本就完備、至善的氣之理一極為重視，學者修養之目標便在如何使此氣之理一不受阻礙地完全呈露出來。故羅欽順提出人心本具的天命自然之理，本就真實無妄；只是接物後則有恰當與不當者，恰當者即合於自然之理者，不當者則往往受私我之情、欲所遮蔽，常有虛妄。學者若能「存真去妄」，亦即運用上述「格物」、「無意」、「克己」、「節欲」、「重敬」等工夫，便能返回未發之道心和理一，使內外得以一貫。¹¹⁷

（四）王廷相論「格物誠意」、「無欲」、「主敬」及與羅欽順之思想差異

透過上述初步的分析，已經可以使我們看出在羅欽順的工夫論中，和他理氣論、心性論所展現的思想趨向基本上一致，也就是對於內具、本善的理一，依然給予較大的重視：格物是向內認識到人心與理本就為一；克己、節欲是以理一作為是否無私的標準；敬則是使內在的理一自然而然呈現出來。無論是格物、克己節欲還是重敬，這些工夫都呈現出強烈的向內回歸整全之理一、道心，而非向外去格致、發展的思想傾向。如此「返回」的思維和王廷相相較，竟是截然不同甚至相反的脈絡。

例如格物和誠意，相較於羅欽順，王廷相較為傳統地將格物理解為「正物」，他云：

格物者，正物也，物各得其當然之實，則正矣。物物而能正之，知豈有不至乎？知至則見理真切，心無苟且妄動之患，意豈有不誠乎？意誠則心之存主皆善而無惡，

¹¹⁵ 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，46條，頁71。

¹¹⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校：〈答陳靜齋都憲（丙申冬）〉，〈附錄·論學書信〉，《困知記》，頁127。

¹¹⁷ 「夫目之視，耳之聽，口之言，身之動，物雖未交而其理已具，是皆天命之自然，無假於安排造作，莫非真也。及乎感物而動，則有當視者，有不當視者，有當聽者，有不當聽者，有當言者，有不當言者，有當動者，有不當動者。凡其所當然者，即其自然之不可違者，故曰真也。所不當然者，則往往出於情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此達諸家國天下，此吾儒所以立人極之道，而內外、本末無非一貫也」，明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷上，6條，頁53-54。

邪僻偏倚之病亡矣，心豈有不正乎？學造於心正，道之大本立矣，而家，而國，而天下，以此推之可也。¹¹⁸

正物就是使物能夠各得其情實，呈現其應有之樣貌；物得以正則知至，心知得以真切了解物理，也沒有妄動之弊病，則能誠意。意能誠則心之念頭便皆善而無惡，心能正則道之大本便得以立，家國天下也就得以一貫而成了。由格物到誠意、正心，王廷相關注的其實皆是此心，正延續前述他和羅欽順不同，並不以理而是以心為主宰之說。

故在工夫論上，雖和羅欽順一樣提出「無欲」和「主敬」，但羅欽順之重心是放在如何返復整全之理一，王廷相則著重在如何使心得以清明。如王廷相論「無欲」：

人心澹然無欲，故外物不足以動其心，物不能動其心則事簡，事簡則心澄，心澄則神，故「感而遂通，天下之故」。是故無欲者，作聖之要也。¹¹⁹

人心中不著一物，則虛明，則靜定；有物，則逐於物而心擾矣。……吾儒虛靜其心，為應事作主，非釋氏專為己身而然。¹²⁰

使心不被物欲所侵擾、動搖，未應物之時能專一、持中，自然心便能虛明、澄定，物來則順應，亦能無不中節，¹²¹進而能感通天下一切事物之理，遇事便能作主，是成為聖人的必要工夫。¹²²人既必然要應對外在事物，那麼只要把握「虛心以應物」的原則，己身的欲情就不會因為應物而隨之起舞，也就不會失去平衡。¹²³

王廷相主敬，目的也是為了使心得以清淨，他提出：

無事而主敬，涵養於靜也，有內外交致之力。整齊嚴肅，正衣冠，尊瞻視，以一其外；沖淡虛明，無非僻紛擾之思，以一其內，由之不愧於屋漏矣。此學道入門第一義也。¹²⁴

¹¹⁸ 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 775-776。

¹¹⁹ 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 773。

¹²⁰ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 888。

¹²¹ 「此心未發之時，一中自如，及其應事，無不中節矣」，明·王廷相著，王孝魚點校：〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，頁 520。

¹²² 「聖人德性養成，無欲無為，至虛至一，靜亦以天，動亦以天，物來應之而已」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 853。

¹²³ 「由外以觸內，此謂之應心，應心不可無。非不可無，不能無也」；「喜怒者，由外觸者也。過於喜則蕩，過於怒則激，心氣之失其平，非善養者也。惟聖人虛心以應物，而淡然平中焉」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 839。

¹²⁴ 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 775。

主敬有內外兩條進路，外在去整肅衣冠、端正視線，內在則無紛擾之思慮，清淨虛明，都是為了使心涵養於靜之中。

是以和羅欽順強調無欲和主敬，是為了對整全的理一有更完整的認識有所不同，王廷相重視無欲和主敬，是因為如此方能虛靜以養心；此虛靜、清明之心，便是人得以發揮「知覺之智性」的重要基礎。心體如能虛靜而不昏昧，才能以「體察思慮之智」擇取何者合於道，對仁、義等善才方能明白察覺，故此清明之心便是知覺之智得以發動的根源。¹²⁵吾人也因此可以運用己心權度的能力，精心思考以體察、參驗，得以明白、精察事理。¹²⁶可以看得出來，與羅欽順重視回歸氣之「理一」的傾向不同，王廷相關心的是使心清明、澄靜，則可以全心思索、慮辨，對事物之理進行條分縷析，進而予以判斷、肯認。

這就必然導致王廷相的修養工夫不再向著內在、本有的理一，而是向外不斷去思慮、辨認的努力。因此由重視虛靜的心知之智出發，王廷相更進一步強調透過積累智慮，使內外得以合一，他提出：

心者棲神之舍，神者知識之本，思者神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見、不聞，雖聖哲亦不能索而知之。……夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知。積知之久，以類貫通，而上天地下，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。¹²⁷

神是心所具備的能力，能夠認識、辨知以及思考，王廷相也稱之為「神識」或「神性」。內在之神識或神性以及外在之見聞，兩者缺一不可，兩者相互作用，不斷積累認識，如此方是真知。對此神識之知，王廷相特別強調「積累」的重要性，心之神識每當接物後思慮而有所得，便將所得積存於心中，隨著見聞增廣，亦逐漸擴充、累積，日漸暢達，久而能有所會通。¹²⁸因此透過無欲、主敬等工夫，使內在心體澄明之後，王廷相要求學者必須運

¹²⁵ 「知覺者心之用，虛靈者心之體，故心無窒塞則隨物感通，因事省悟而能覺。是覺者智之原，而思慮察處以合乎道者，智之德也」。「智之為性，統明萬善，心體苟無昏昧，於仁則覺其所以為仁，於義則覺其所以為義，而於衆善無不有覺」，明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 838。

¹²⁶ 「知覺運動，靈也，性之才也」；「學者於道，貴精心以察之，驗諸天人，參諸事會，務得其實而行之，所謂自得也已。使不運吾之權度，逐逐焉惟前言之是信，幾於捨果核而啖之者也，能知味也乎哉？」。見明·王廷相著，王孝魚點校：《橫渠理氣辨》，《王廷相集》，頁 602；明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 772。

¹²⁷ 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》，頁 836。

¹²⁸ 「心之神，斂而存，蕩而亡者也。有所得而固存之，日見其充積也；有所聞而固蓄之，日見其暢達也」，明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 776。

用智性去明白經書義理、辨察萬物之理、知曉古今史實、通達人事變化等等，然後這些認識和體悟又回過頭來修養內心，¹²⁹這是一個由內到外再由外而內，逐漸累積、不斷精進的過程。

王廷相強調心知、物理內外交致，而後不停循環，積累認知的修養工夫論，與羅欽順回復整全理一的進路顯然有異。王廷相自己便不認同復歸本體的思維，他認為氣聚生成了萬物，便是生；氣散則萬物形散，回歸虛空之氣，便是死。所謂「回歸」、「返本」，就是單純返回虛空之氣而已，是生滅的自然規律，而非返回在氣之前的另一本體或本性，因此他反對所謂的「虛空返本」之說。¹³⁰

五、結論：實為氣學卻又近似理學的羅欽順思想

透過上述分析，可以發現羅欽順思想由理氣論到心性、工夫論，頗有一貫之傾向，亦即雖然「以氣為本」，卻有近似理學思想之處，不免仍有受到理學影響的痕跡。這也是前輩學者們在析論羅欽順思想時，為何意見如此分歧的原因。由其堅持以氣為本體、理為氣之條理來看，羅欽順的確為一氣本論者；但由其對「氣之理一」、「道心」、「性理」等範疇的重視，和在在強調如何返回以達成這些範疇的工夫來看，羅欽順又較接近理學的思維，而離王廷相這樣型態的氣學較遠。

是以羅欽順的思想特殊性，並不在自身思想有所矛盾，而是實為氣學卻有近似理學思想之處。筆者認為羅欽順呈現出的是另一種對氣學的思考，也就是在「人要如何獲得或等同於氣之本體的至善本質」一點上，羅欽順和王廷相就有完全不同的思維：王廷相認為須由心入手，人透過擴展自己的知能來接近、達成至善；羅欽順則認為只要能讓本然至善的狀態流露出來，自然而然便能善了。

所以同樣以氣作為本體，羅欽順和王廷相的氣學思想，呈現一種「返復、回歸」和「發展、累積」的鮮明對照。因此在明代以氣為本體的氣學思想家中，至少就呈現出兩種不同

¹²⁹ 「儒者以虛靜清沖養心，此固不可無者，若不於義理、德性、人事著實處養之，亦徒然無益於學矣。故清心靜坐不足以至道，言不以實養也」；「心乃體道應事之主，故程子曰：『古人之學，惟務養性情，其他則不學。』雖然，君子欲有為於天下，明經術，察物理，知古今，達事變，亦不可不講習，但有先後緩急之序耳」。明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 833、852。

¹³⁰ 「虛者氣之本，故虛空即氣；質者氣之成，故天地萬物有生。生者，『精氣為物』，聚也；死者，『遊魂為變』，歸也。歸者，返其本之謂也。返本，復入虛空矣。佛氏、老、莊之徒見其然，乃以虛空、返本、無為為義，而欲棄人事之實，繆矣」；「古之聖人非不知其然也，以生之事當盡，而萬物之故當治，故仁義禮樂興焉。其虛空返本之義，聖人則禁之，恐惑亂乎世矣」。明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》，頁 808-809。

的形態，若將羅欽順與這些氣學家劃為同一陣營，不免難以突顯其思想的特殊之處。因此若要定位羅欽順的哲學思想，吾人可以這麼說：羅欽順是一名主張以氣為本體的氣學家，但受到理學的影響仍深，與其他明清氣學家有顯著差異，應該視為明清氣學的另一種類型。

徵引文獻

古籍

- 漢·毛亨傳，漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，影印《十三經注疏》本）。【Mao, Heng(Editor); Zheng, Xuan(Annotator); Kong, Ying-da(Commentator). *Annotation of Mao's Poetry*. Taipei: Yee Wen Publishing Co., 1997, copy from Annotation of The thirteen classic works】
- 宋·朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第4冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年）。【Zhu, Xi(Author); Chen, Jun-min(Editor). *Anthology of Zhu, Xi*, Vo1.4. Taipei: DE-FU Cultural and Educational Foundation, 2000】
- 宋·程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年）。【Cheng, Hao and Cheng, Yi(Author); Wang, Xiao-yu(Editor). *Two Cheng's Literature*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 1981】
- 明·王廷相著，王孝魚點校：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年）。【Wang, Ting-xiang(Author); Wang, Xiao-yu(Editor). *Anthology of Wang, Ting-xiang*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 1989】
- 明·王廷相著，王孝魚點校：《慎言》，《王廷相集》（北京：中華書局，1990年）。【Wang, Ting-xiang (Author); Wang, Xiao-yu(Editor). *Shen Yan, Anthology of Wang, Ting-xiang*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 1990】
- 明·王廷相著，王孝魚點校：《雅述》，《王廷相集》（北京：中華書局，1990年）。【Wang, Ting-xiang (Author); Wang, Xiao-yu(Editor). *Ya Shu, Anthology of Wang, Ting-xiang*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 1990】
- 明·黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》（北京：中華書局，2008年）。【Huang, Zong-xi(Author); Shen, Zhi-ying(Editor). *Origin of Confucianism in Ming*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 2008】
- 明·羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年）。【Luo, Qin-shun(Author); Yan, Tao(Editor). *Book of Kun-Zhi*. Beijing: Zhonghua Book Co., Ltd, 1990】

近人論著

- 丁為祥：〈羅欽順的理氣、心性與儒佛之辨〉，《中國哲學史》2002年第3期（2002年9月），頁45-53。

- 【Ding, Wei-xiang. “The Discrimination of Regulating Vital Energy, Mind and Confucianism of Luo, Qin-shun”, *History of Chinese Philosophy*, Vol.2002.3, 2002.9, pp.45-53】
- 丁為祥：〈是非、善惡與真偽——王陽明與羅欽順關於《朱子晚年定論》之爭的再反思〉，《鵝湖學誌》第44期（2010年6月），頁207-243。【Ding, Wei-xiang. “Right and Wrong, Good and Evil, and True and False: The Reflection of the Argument of *The final Conclusion of Zhuzi in His Old Age* between Wang, Yang-ming and Luo, Qin-shun”, *E Hu Publication*, Vol.44, 2010.6, pp.207-243】
- 王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2006年）。【Wang, Jun-yan. *Wang, Ting-xiang and The Mental Status in Ming*. Taipei: Showwe Information Co., Ltd., 2006】
- 古清美：《慧菴論學集》（臺北：大安出版社，2004年）。【Gu, Qing-mei. *Hui-An Anthology*. Taipei: Da An Publishing House, 2004】
- 成中英：〈原性與圓性：論性即理與心即理的分疏與融合問題——兼論心性哲學的發展前景〉，《漢學研究》第13卷第1期（1995年6月），頁61-88。【Cheng, Zhong-ying. “Original and Roundness: Discuss about the Sparse and Integration Issues of Nature is Rationale and Mind is Rationale”, *Study of Sinology*, Vol.13: 1, 1995.6, pp.61-88】
- 牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1969年）。【Mou, Zong-san. *Mind Reality and Nature Reality*, Vol.1.2. Taipei: Zheng Chung Book Co., Ltd., 1969】
- 林月惠：〈良知與知覺——析論羅整菴與歐陽南野的論辯〉，《中國文哲研究集刊》第34期（2009年3月），頁287-317。【Lin, Yue-hui. “Intuitive Knowledge and Perception-Analysis and Expound the Debate of Luo, Zheng-an and Ouyang, Nan-ye”, *Chinese Literature and Philosophy Research journals*, Vol.34, 2009.3, pp.287-317】
- 胡發貴：《羅欽順評傳》（南京：南京大學出版社，2001年）。【Hu, Fa-gui. *Luo, Qin-shun Commentary*. Nanjing: Nanjing University Publishing House, 2001】
- 衷爾鉅：〈羅欽順的氣一元論〉，《甘肅社會科學》1995年第6期（1995年12月），頁10-12、16。【Zhong, Er-ju. “Luo, Qin-shun’s Monism of Qi”, *Gansu Social Science*, Vol.1995.6, 1995.12, pp.10-12,16】
- 唐君毅：《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：學生書局，1990年，全集校訂版）。【Tang, Jun-yi. *The original theory of Philosophy of China Chapter of Yuan Jiao*. Taipei: Student Book Co., Ltd., 1990, Complete Revision Edition】
- 陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年）。【Chen, Lai. *Study of the Political System of Song Dynasty*. Taipei: Hungyeh Publishing Co., Ltd., 1994】
- 曾振宇：〈「理氣一物」：羅欽順對程朱哲學的「接著講」〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》2011年第2期（2011年3月），頁35-42。【Zeng, Zhen-yu. “Regulating Vital Energy as One: What Luo, Qin-shun Said About the Philosophy of Cheng Zhu”, *Shandong University School Paper(Philosophy and Social Sciences Edition)*, Vol.2011.2, 2011.3, pp.35-42】
- 楊祖漢：〈李栗谷與羅整菴思想之比較〉，《哲學與文化》第363期（2004年8月），頁37-58。【Yang,

- Zu-han. "The Comparison of the Thoughts of Li, Li-gu and Luo, Zheng-an", *Philosophy and Culture*, Vol.363, 2004.8, pp.37-58】
- 楊祖漢：〈羅整菴、李栗谷理氣論的涵義〉，《中央大學人文學報》第 31 期（2007 年 7 月），頁 209-241。
【Yang, Zu-han. "Meanings of Luo, Zheng-an and Li, Li-gu's Thoughts of Regulating Vital Energy", *National Central University Humanities School Paper*, Vol.31, 2007.7, pp.209-241】
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年）。【Yang, Ru-bin (Chef Editor). *Theory of Qi and View of Body in the Ancient thought of China*. Taipei: Juliu Publisher, 1993】
- 楊儒賓：〈羅欽順與貝原益軒——東亞近世儒學詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期（2005 年 6 月），頁 261-290。【Yang, Ru-bin. "Luo, Qin-shun and Kaibara Ekiken-Issues of the Thoughts of Qi in the Nearly Age Confucianism Interpretation of tradition of the East Asia", *Study of Sinology*, Vol.23:1, 2005.6, pp.261-290】
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005 年）。【Yang, Ru-bin and Zhu, Ping-ci (Editor). *Theory of Qi and Self-cultivation in Confucianism*. Taipei: National Taiwan University Press, 2005】
- 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 3 卷第 2 期（2006 年 12 月），頁 1-39。
【Yang, Ru-bin. "Two Kinds of Qi, Two Kinds of Confucianism", *Taiwan East Asian Civilization Research Journal*, Vol.3:2, 2006.12, pp.1-39】 DOI:10.6163/tjeas, 2006.3(2)1
- 趙忠祥：〈羅欽順的心性論與其理氣觀的內在聯繫〉，《北方論叢》2005 年第 3 期（2005 年 6 月），頁 83-86。【Zhao, Zhong-xiang. "Energyinner relationship of Luo, Qin-shun's Thoughts of Mind and the View of Regulating Vital", *The Northern Forum*, Vol.2005.3, 2005.6, pp.83-86】
- 趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》（保定：河北大學出版社，2012 年）。【Zhao, Zhong-xiang. *Normalization and Confirm: Study in Luo, Qin-shun's Philosophy*. Baoding: Hebei University Publishing House, 2012】
- 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：五南圖書出版公司，2000 年）。【Liu, You-ming. *The Principle Inside the Qi: the Basic Qi Theory of Luo, Qin-shun, Wang, Ting-xiang, Gu, Yan-wu and Dai, Zhen*. Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2000】
- 蔡家和：〈從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正〉，《當代儒學研究》第 7 期（2009 年 12 月），頁 1-23。【Cai, Chia-he. "The Revise of Zhu zi's Thoughts of Regulating Vital Energy by Luo, Zheng-an, *Study of Contemporary Era Confucianism*", Vol.7, 2009.12, pp.1-23】
- 鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010 年）。【Deng, Ke-ming. *Regulating Vital Energy and Mind: Study in Luo, Qin-shun's Philosophy*. Taipei: Learn Book Store, 2010】
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993 年三版）。【Qian, Mu. *History of Ideology of China (Book Seven)*. Taipei: Dong Da Publishing Co., Ltd., 1993 Third Edition】

Particularity and Difference in Luo, Qin-shun and Wang, Ting-xiangs' Theory

Kuo, Pao-wen

(Received July 28, 2017 ; Accepted October 17, 2017)

Abstract

Academics are hard to reach a consensus on Luo, Qin-shun's theory is a part of Neo-Confucianism, or a part of Qi theory. This research will discover the consistent context in Luo, Qin-shun's Qi theory. For example, Luo, Qin-shun had advocated the principle of qi and qi are intimate but not the same thing, and he had valued the principle more than manifestations. He had also emphasized the distinction between dao-xin(道心) and ren-xin(人心), and he also had valued the importance of dao-xin(道心). Therefore, Luo, Qin-shun had paid more attention to the theories of self-cultivation, which were focused on how to return the principle of qi and dao-xin(道心), such as to investigate things, to abandon desires, and to respect. "Returning" and "developing" are different aspects between Luo, Qin-shun and Wang, Ting-xiangs' Theory, and it had indicated the particularity of Luo, Qin-shun's philosophy.

Keywords: Luo, Qin-shun, theory of Qi, principle with many manifestations, dao-xin(道心), Wang, Ting-xiang

