

從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態

陳佳銘*

國立中正大學中國文學系

摘 要

本文通過研究羅欽順 (1465-1547)、王廷相 (1474-1544)、劉宗周 (1578-1645) 三大明代哲學家的氣論，探討整體宋明氣論的哲學意義，定位此系統在儒家道德哲學中是否可以成立。

羅欽順的理氣論並未離開朱熹 (1130-1200) 的框架，他是以「理氣一物」解決朱子理氣二元的問題；王廷相的學說是真正的氣論，且他的氣有陷於物質性的嫌疑；劉宗周的氣並非形而下，而是形而上的氣，他的氣論是為一種「心氣流行」的型態。

本文由上述研究得出結論，即氣論體系從形而下的氣中是無法尋到道德之源的，從形而下論氣，必定會陷於道德動力不足，以及道德主體性無法挺立的問題。

關鍵詞：朱熹，羅欽順，王廷相，劉宗周，氣論

* 作者電子郵件信箱：chia4242@gmail.com

一、前言

在近年宋明理學的研究中，對宋明氣論的研究可謂有相當的成就，所謂的氣論的思想家，即包含北宋的張載（1020-1077），明代的羅欽順（1465-1547）、王廷相（1474-1544）、吳廷翰（1491-1559）、劉宗周（1578-1645）、王夫之（世稱船山先生，1619-1692），以至於清代的戴震（1724-1777）等人。這樣的學術風潮，始於張岱年對宋明理學的分系，他指出：「宋明哲學的中心問題是：氣、理、心，……氣是物質性的，理是觀念性的，心是精神性的。以氣為本、以理為本、以心為本，形成三個主要流派。……王廷相、王夫之、戴震等發揮了張載的以氣為本的思想，是近古時期唯物論的傳統」。¹ 張岱年此論述促使大陸學者將宋明氣論詮釋為唯物論。但是現今的兩岸學界皆能脫離過去以「唯物論」視之的框架，另闢蹊徑探討這些思想的哲學價值，這樣的研究實可說貢獻良多、成果豐碩。

歷來學者雖總欲強調這些氣論者並非唯物論，但常過於肯定此種思想型態的價值。舉例而言，荒木見悟即為氣論辯駁，主張如王廷相之類的氣論，有「自然科學」的價值，強調他的道德性也極強，也認為王廷相所言真理必須與時遷移的觀點值得重視。² 許多學者極為欣賞此型態，認可他們的氣具有價值意涵，³ 甚至將氣

¹ 張岱年，《張岱年文集》第2卷（北京：清華大學出版社，1990），〈再版序言〉，頁24。

² 荒木見悟在〈氣學商兌——以王廷相為中心〉一文中，極力反對王廷相是唯物論者，而以為他有科學的態度，並重視自然或人事的價值觀的與時變化，如他說：「王廷相排斥非科學的陋習與迷信，這些陋習與迷信以『疑似真理』的名教與其他的倫理概念雜糅而成，然後傳承下來。為了揭穿『疑似真理』的虛假，而本『非真理』為『理』的產生過程重新檢討。」他特別著眼於：「既然氣有變化，理亦不得不變，不變之理不可能存在。……如是，王廷相不論自然、人事都特別注意客觀規律的變化，摒棄對定理的執著。……王廷相所謂『動』的立場，意謂透過自然人事，諦觀其推移變遷，採取適當的對應。此即『因時自得』者也」。又說「王廷相其實是一個強烈的名教擁護論者。……視天命、禮義、法制三者為治國要諦」；「規定氣學即唯物論，故遠超乎心學之上的觀點，其方法論可說是完全錯誤，實在有再確認的必要。然而氣學委實有將人類自身的主體機能物化之虞，與其將氣學與理學、心學對立而觀，不如定位在自然科學來得更穩當些吧！」荒木見悟著，廖肇亨譯，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版，2006），頁33、34、30-31、47。

³ 劉又銘在論吳廷翰時說：「『氣／道／理』作為宇宙的本原、本體，雖然渾淪一片，但卻能夠生成、興發世間的一切，並在其中蘊涵著種種理則，潛藏著理則規律和價值傾向」，又說「自然氣本論以素樸渾沌、潛藏價值而在運行有序中逐步開顯價值的自然元氣為本體，……可以理解為一種『有限價值蘊涵的本體觀』。……自然氣本論則強調生化流行的潛在理則以及人的有限道德理性的興發開展、積累漸進，它才是真正跟理本論、心本論鼎足三分的氣本論，……。」劉又銘，

論視為代表中國的一種「現代性」思潮。⁴ 陳來於〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果——重回「哲學史」詮釋的一個例子〉一文提出，從朱子 (1130-1200) 之後，元明理學即有一種「去實體化」的思想走向，他以為這是為解決朱子哲學中的「氣質之性」的理論問題。⁵ 但是，陳來也承認這些氣論學者的確有離開孟子性善論的基本義理的傾向，他說：「在經歷了明中期以來的在『理』的理解方面的『去實體化』的轉向以後，儒家思想家大都走向了這種氣質之性（條理之性）的人性一元論。元明的這種人性論雖然多非自然人性論，仍然主張存理遏欲，但這種人性論往往不再堅持性善論，使得孟子的性善論在儒學中的地位受到挑戰。」⁶

本文雖極為推崇現代學界對氣論的研究成果，但欲從不同面向思考這氣論之哲學。亦即，吾人是否可以一方面肯定、發揚其掌握真理的層面，同時亦試圖省察其思想中有所不足之處，採折衷的方式對氣論之哲學重新加以定位。是以本文將從明代氣學中的羅欽順、王廷相及劉宗周此三大代表人物著手，檢視明代氣論的思想型態。對於氣論的掌握，實不能只以其理氣論本身來看，而需與儒學根本的心性論一同視之，才能判定此思想家的屬性。因此，本文必須同時兼顧他們的理氣論及心性論，以求衡定其思想型態，並提出此思想型態在宋明理學中的哲學意義，並舉出氣論在儒學中的定位問題。以下，本文將先討論當代學者對氣論的一些觀點與看法，再分別論述羅欽順、王廷相與劉宗周的氣論。

二、氣論的分類與當代之論爭

兩岸學術界近年對宋明氣學的研究成果頗豐，在論述正文之前，就先回顧並簡述現代學者對宋明氣學的各種看法及觀點。本文在此區分為肯定氣論與質疑氣論兩立場，並對其加以論述。持肯定氣論立場的有楊儒賓、劉又銘、何乏筆三人，而質疑氣論的則舉出牟宗三以及林月惠。

〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》，5（臺南：2005），頁 21-22、56。

⁴ 劉又銘以為「自然氣本論有它自己完整自足的哲學典範，也一樣是儒家成聖成德之學的一種正當的型態，而且它的精神、性格跟西方啟蒙時代的人本主義思潮正相呼應，標誌著中國本土進入現代性的開始。」劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 210。

⁵ 陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：三聯書店，2010），頁 480-481。

⁶ 同前引，頁 512。

(一)肯定氣論之一系

對氣論有所肯定的學者，大抵以為氣論能在儒學內部成立一與性善論不同的詮釋系統，或以為兩系可互通。他們以為儒家氣論可建立一套具社會性的，而能以「禮」為中心同體共感的理想世界，並以為儒家氣論是更能與民主政治接軌的。

1. 楊儒賓的「氣學之檢證」

楊儒賓對宋明氣論的分類大致可分為「先天氣學」和「後天氣學」，他以為「先天氣學」是強調「在現實的『氣』之層面外，另有更深層的超越性之『氣』，此『氣』通常也可稱作『神』，它可視為本體之作用性」。⁷就工夫論而言，「先天氣學」者的工夫都走「復性」模式，其所復之性都是作為「本體」的「天地之性」，⁸其最高的人生境界都放在「此心惟覺性天通」，即是「天道性命相貫通」的型態。對於「先天氣學」，楊儒賓舉出劉宗周、羅欽順、張載為代表，認為「先天型氣論則是理學內部的修正系統，他們很自覺的是要『完成』而不是要『拆解』朱子學的架構」，⁹且他們三人可視為是「修正朱子學理氣二分關係的三種心氣經驗之類型。簡言之，他們的氣論乃是一種化境在『意識自身』、『理氣架構』以及『自然流行』的架構下所顯現的三種型態」。在「先天氣學」中又可有另一系「心氣流行」的氣學，這是以劉宗周為代表，楊儒賓指出他的氣是「工夫論傳統中的化境之語」、「不可作自然主義之詞彙看待」，是為「形上之氣」，¹⁰又說「心學所說的『心』當然不是經驗心，而是本心之謂。本心自立道德法則（理），本心即存有即活動，而本心又是一種靈敏之氣」。楊儒賓定位了心學的氣是一種精神性、超越性、形上性或具道德意義的氣。¹¹

而就「後天氣學」而言，楊儒賓以為「所用的氣雖然是形而下的意義，……世界的最終本源是氣，氣自有動力，自生法則（理）。沒有先於氣之理，也沒有作為宇宙心的本心或良知這些存在物，……他們的論點已脫離了理學的基本關懷」，楊儒賓主張這才是真正的「氣學」。¹²而且，對於道德根源方面，楊儒賓以為「後

⁷ 楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012），頁124。

⁸ 同前引，頁156。

⁹ 同前引，頁125。

¹⁰ 同前引，頁154-156。

¹¹ 同前引，頁101-102。

¹² 同前引，頁90-91。

天型氣學不曾建立在先驗的義理之性上面，他們的道德理論因此常被批判為『不見本』，對道德之根源盲無所知。但筆者認為就他們的理論系統考量，後天氣學者不會接受建立在『血氣心知』上的道德即沒有正當性」。¹³ 楊儒賓更進一步指出「後天氣學」的道德觀會往兩方面發展，一是社會公義的「平視群我（所謂絜矩之道），……因為人的身心底層之氣性已預設了人有共感的價值層，氣通即意謂著價值的分享，公平、公義因此不難建立起來」；二是從「心知」走向善的目的、社會，即「『血氣』之外還有『心知』，後天型氣學所強調的『心知』意味著人的存在的目的有走向社會性的整體化之目標，……透過了知識，人與世界可以結合在一起」。¹⁴ 我們可以說，楊儒賓欲建構一套儒家氣學的倫理學，他稱為「相偶性倫理學」，此倫理學是「建立在氣化感通的人性論上，……奠立在人與人之間的道德共感。……建立在一種共感的血氣心知上面，而不必通往向上一機。……『相偶性』的道德可以保證道德活動必須具備的普遍性與法則性，但不會流於『以理殺人』之惡果」。¹⁵

楊儒賓雖區分了先天與後天氣學，但並沒有貶低後天氣學，他以為「就儒學倫理學的理想類型來看，……兩種氣學應當視為一種氣學不同階段的展現。……先天型氣學必須包含後天型氣學，兩者可視為有機而辯證的一體。……所以先天型氣學的展現不能不落在後天型氣學的展現中，兩者一體難分」。¹⁶ 楊儒賓由此推論，儒學重道德主體的型態，或可用他後天氣學所強調的「相偶論」來通至日用常行、社會、政治的層面，他說「儒家由於強調於日用常行、直造先天境界；也強調窮神知化、由通於禮樂。所以體用一如的先天之氣不能不辯證地轉化到日常的心氣流行中」。¹⁷

以上，簡述了楊儒賓的觀點，本文認同他明確區分氣學為「先天型」與「後天型」，這兩種型態實不宜漫混。因為，雖同是重氣，但並非一味的肯定他們的「氣」是形而上的或神聖的，嚴格地說，本文認為只有「心氣流行型」的氣學，即如劉宗周等人的心學領域的氣，才可說是形上之氣。但是本文對於後天氣學的評價卻不宜如楊儒賓一般寬容，因為此系統的氣實是形而下的、氣跡層次的，此系的道

¹³ 同前引，頁 169。

¹⁴ 同前引，頁 170。

¹⁵ 同前引，頁 32。

¹⁶ 同前引，頁 171-172。

¹⁷ 同前引，頁 172。

德根源是不易確認的，即使此系可說一種道德觀，但還是有道德根源不明確及道德動力不足的問題。

2. 劉又銘的「兩類三型」的氣本論

劉又銘把宋明氣學分為兩類三型，他把氣學分為「神聖氣本論」與「自然氣本論」兩類。而「神聖氣本論」又包括兩型，第一型以王夫之為代表，它在氣本論間架中含攝著理本論的觀點，與理本論相容相結合；第二型則以劉宗周、黃宗羲為代表，它以氣本論間架發揮心本論的觀點，與心本論相容結合。¹⁸ 第二類的「自然氣本論」，是以羅欽順、王廷相、吳廷翰、顧炎武 (1613-1682)、戴震、焦循 (1763-1820) 等人為代表，劉又銘以為此系「不承認有那『價值滿盈』的神聖的終極實體『理』、『心』、『氣』的存在；……做為本原、本體的氣，應該是一種價值蘊藏在混沌生機中的自然主義意味的元氣，……蘊涵著價值而可以自行地、逐步地興發開展的自然元氣」。¹⁹ 劉又銘的「神聖氣本論」與「自然氣本論」的區別，與楊儒賓的「先天氣學」與「後天氣學」之分類實在差異不大。只是，楊儒賓仍把羅欽順視為「先天氣學」，但劉又銘卻主張羅欽順雖仍將太極解釋為理，以「氣」作為終極實體，實屬「氣本論」，劉又銘將羅欽順列為「自然氣本論」的成員。²⁰

劉又銘將明清氣本論與荀子合而言之，指出荀子可以建構一種「弱性善觀」，能豐富儒家的內容，他說：「荀子哲學中的『性』，就其表現或作用的內涵來說，可以擴大地包括『情、欲』、與『心知』兩個方面。……蘊涵著一個可以使種種欲望、情感的衝突達到『本末終始莫不順比』的潛在的禮義秩序。」荀子重視自然之性的實然，可建立一套重「禮」的社會秩序。而且，荀子的知識性的「心」，即可「兼具經驗認知和一種弱性的（有限度的）道德直覺或者說道德良知，……能逐步找出足以安頓情感和欲望的內在準則也就是『禮義之道』，並且能逐步做出意志的抉擇和遵行」。²¹ 劉又銘因此推斷，通過對荀子的「翻案」和明清氣本論的「平反」，可建構一「孟荀並建、雙軌並進」的儒學完整的面貌。²² 而且，他認為比起程朱、陸王，荀學及明清氣本論之走向了「以有限價值蘊涵的自然元氣為本的自

¹⁸ 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，頁 206-207。

¹⁹ 同前引，頁 209。

²⁰ 同前引，頁 224-225。

²¹ 同前引，頁 231。

²² 同前引，頁 232。

然本體論』、「包括欲、情、知在內的自然人性論與自我觀」及「有限道德理性與思辯理性雙軌並進的致知論」的型態，²³ 劉又銘以為此哲學典範比起理本論、心本論更符合今天一般中國人的宇宙、生命圖像，他甚至以為這是中國文化「早期現代性的哲學」之表現，他賦予明清氣本論極高的哲學評價。

3. 何乏筆所論宋明氣學思潮的哲學意義

何乏筆把中國重氣思想的產生視為一種「創造性」的展現。首先，他指出近代歐洲哲學試圖擺脫形上學的等級差異，產生一種「肯定身體、物質、歷史、感性、特殊性、差異等」哲學思維，²⁴ 他以為「『神』面臨將本體論『去等級化』的趨勢。在哲學上，此傾向主要呈現於『氣』此一概念之轉化上」，而宋明氣學的興起，正是此種思維於中國哲學史中的展現。²⁵

何乏筆把焦點置於王夫之的《正蒙注》：「氣本身為具有能動性的創造原則。但因為王夫之同時保持著『虛』對於『氣』的超越地位，故能構想出一種『內在』於氣之中的超越性。」氣論所詮釋的氣本身即有超越性，從氣本身可引伸出具超越性的「神氣」。²⁶ 所以，不同於「牟宗三哲學中的神—氣關係是一種形上學的關係」，王夫之的氣學中的「神」即是「氣」的「流動面、清通面」，這呈現出對形上學的「去等級化」的走向。²⁷

論述至此，何乏筆不得不面對氣論如何建立一倫理學或工夫論的問題，他是延續張載的「兼體無累」這一觀念，主張「兼體無累」是一種使形而上與形而下、向上修養與向下修養能達至平等關係的工夫，而此工夫要以美學式體驗來談，他說道：「只有在美學的氣化論之脈絡下，只有在『能量美學』的概念下，可構想出以平等辯證為核心的本體結構：美學修養的倫理潛能便在兼體無累的工夫上顯現出來」。²⁸ 就此而言，他指出氣論可以「能量美學」的觀念來安頓生命：「《正蒙》所描繪的可見與不可見、可知覺與不可知覺、顯明與隱幽之間的關係，目前沒有比廣義的『美學』更恰當的字眼。……而將美學理解為貫穿生命的精神與物質兩

²³ 同前引，頁 234。

²⁴ 何乏筆，〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，頁 79-80。

²⁵ 同前引，頁 82。

²⁶ 同前引，頁 95。

²⁷ 同前引，頁 96。

²⁸ 同前引，頁 102。

層面的領域，並將生命本身視為能量轉化的過程」。²⁹ 以此，他斷言氣論的哲學意涵在於能解消儒家的道德主體性以及形上、形下的階層之區別，並且能進入一種美感式的道德觀。³⁰

(二) 否定氣論之立場

宋明氣學之產生，在於反對朱子理氣二分的架構，在宋明哲學史中已可成立一系譜，他們也有明確的問題意識。上述諸當代學者對氣論的重新推崇，似乎也與他們有共同的關懷。反之，對氣學持反論的觀點卻未於中國哲學史中成形，甚至到當代也沒有受到學者的重視，這或許是因氣學在思想史中一直沒有成為大宗，而持性善論主流立場的學者又對其忽視的緣故。在此，僅能舉出牟宗三與林月惠二位的看法做為代表。持此立場的學者，大抵是以孔孟性善論為儒學之核心，即指出一超越肉身生命的道德本心為「人之所以為人」的根據，來作為衡量氣學能否成立的判準。

1. 牟宗三對朱子理氣架構的看法

朱子哲學的理論困境，從同時代的陸九淵（世稱象山先生，1139-1193），後來有陳獻章（世稱白沙先生，1428-1500）與王守仁（世稱陽明先生，1472-1529），以至於到當代的牟宗三，皆對其提出了質疑與批判。但是，牟宗三對於朱子的批評，實不在於其理氣二元的架構，而是針對於其理的「只存有而不活動」，或心與理為二，以及其心屬氣而沒有本心義等面向來談。此即，牟宗三並不從本文的羅欽順、王廷相乃至劉宗周等人的角度質疑朱子，而是從陸、王的面向批判朱子，現引用一段牟宗三的話來看：

然則就此而言，朱子之理為一物（分解地說理有獨立自存義）、理氣為二、理能生氣，並非朱子之短，乃正朱子之長也。所憾者未能充分盡其長耳。此中之關鍵唯在其視理只為本體論的存有，而非本體宇宙論的、即存有即活動之存有。³¹

²⁹ 何乏筆，〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》，17.2（臺北：2007），頁32。

³⁰ 同前引，頁41。

³¹ 牟宗三，《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1996），頁132。

此段牟宗三的評論，隱藏在《心體與性體》第二冊〈附識〉的「黃宗羲對於『天命流行之體』之誤解」，並不受學者所重視。我們可以說牟宗三雖否定了朱子的哲學型態，即如判其為「心與理為二」、³²「泛認知主義」的「他律道德」等，³³但他並不否定理氣二分的架構，他是以為朱子把「理」體會為「只存有而不活動」才是大謬，就某種面向而言，理氣為二有其理論的正確性。反之，牟宗三認為把理氣論轉為氣本論，才是更大的錯誤，如他說：

只是見出「氣自為主宰」，「氣自有條理」。而所謂「氣自為主宰」，「氣自有條理」，……實只是自然主義之講法。如此講法，理氣誠可為「一物而兩名」矣，然而理亦實只是氣之自然質性，理徒為虛名，理不成其為理矣。此只是自然的實然之相，並不是超越的所以然之理。是則大失傳統的正宗儒家所言之道德的、形上的、超越的天理之意義。³⁴

牟宗三對明代的氣論的批評，是在論黃宗羲在《明儒學案》中的某些案語。當然，黃宗羲應當屬於下文所說的「心氣流行」型態，但他有時論及王廷相等自然氣本論者時的一些講法，混淆了形上之氣與自然主義的氣。³⁵牟宗三雖對黃宗羲有一些誤解，但這裡的論斷很能代表他對氣論的看法，他堅持理的超越性、主宰性必須維持，不能隨意地把理淹沒於氣中，否則就成了「理亦實只是氣之自然質性，理徒為虛名，理不成其為理」，成了自然氣跡之則而已。牟宗三以為這並非儒家正宗的天理義，不能成就儒家道德形上學。³⁶

³² 牟宗三以為：「心之具此理而成為其德是『當具』而不是『本具』，是外在地關聯地具，而不是本質地必然地具，是認知地靜攝地具，而不是本心直貫之自發自律的具，此顯非孟子言本心之骨架」。牟宗三，《心體與性體》第3冊，頁243。

³³ 同前引，頁394。

³⁴ 同前引，第2冊，頁132。

³⁵ 黃宗羲的氣論應當是屬本文的「心氣流行」之型態，但因他不理解他的氣與王廷相等自然主義之氣的差異。因此，他會一味地肯定這些自然主義的氣本論，並認同對理、太極超越性的否定之說法。就黃宗羲而言，他雖說「天地之間，只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理，故立此名耳」，似乎是否定理的超越性的氣本的講法。黃宗羲著，沈善洪主編，《黃宗羲全集》第8冊（杭州：浙江古籍出版社，1992），《明儒學案》，卷50，〈諸儒學案中四〉，頁487。但是，他又同時肯定「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也」，這表明他的氣是「心氣流行」之氣，即是具超越性的形上之氣。同前引，第7冊，《明儒學案》，〈自序〉，頁3。

³⁶ 林月惠談到牟宗三對宋明氣論的看法：「在宋明儒學的發展脈絡中，『理』才是首出的觀念，『氣』雖然重要且是個必要的觀念，但它畢竟隸屬於理，非居首位。然而，牟先生認為黃宗羲在

因此，牟宗三認為唯氣的架構會影響其道德哲學，即無法把握孔、孟性善之義，牟宗三又說：

如是，焉得謂「人之氣本善」耶？人之中氣表現而為惻隱等，並無必然，則氣善只是一時之偶然，並無必然性，亦無普遍性。如是，則性善之義亦成偶然，亦不能必然地普遍地被建立。然則王浚川「言性有善有不善，並不信孟子之性善」，非無故矣。³⁷

在牟宗三看來，只是言氣而否定了理的超越性，必定無法肯定孔、孟的性善義，若只能從氣中的善言之，此善並無絕對性，是以氣論要成就道德主體性是不可能的，要成就朱子式的道德哲學也不可。以牟宗三的判定而言，朱子的心雖屬氣，只能以格物窮理的他律方式成就道德知識，但朱子的「性即理」很能保住孟子的性善論之義，因此牟宗三以為朱子的架構甚至勝於氣論學者。

2. 林月惠對楊儒賓的氣學觀點之質疑

對於楊儒賓的觀點，林月惠撰寫了〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉一文加以回應。首先，對於「先天氣學」，她以為此系並不需獨立於理學或心學，堅稱「心學的氣學」仍應歸屬於「心學」，因為其中的一氣流行僅是本體之心的活動性而已。而張載的「太虛即氣」所體現的「泛存在論的氣論」，也應可歸於「理學」，她說道：「從張載所持的無限人性論、工夫論來看，與其說是氣學式的，不如說是理學式的。……張載或劉宗周雖重視『氣』，……也未取消『理』在形上學的地位。如是，楊儒賓所謂的『先天型氣學』仍是『理學』的體用論思維，而非『氣學』。」³⁸ 而且，對於楊儒賓提及的羅欽順，林月惠持不同看法：「羅欽順主張『就氣認理』，反對『認氣為理』；前者凸顯『理氣不離』，後者顯示『理氣不雜』，都未偏離朱子理氣論的矩矱。」³⁹

此卻把理氣關係顛倒易位了。……自然主義的講法……是就自然現象變化講出一自然變之則（理）。此種不變之則——理——只是氣之自然質性，並不是超越的所以然之理，也大失傳統正宗儒家所言之道德的、形上的、超越的天理之意義。」林月惠，《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊向與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008），頁 362-363。

³⁷ 牟宗三，《心體與性體》第 2 冊，頁 133-134。

³⁸ 林月惠，〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》，34（臺北：2016），頁 115-116。

³⁹ 同前引，頁 117。

林月惠主張「後天型氣學」這才是有獨立意義的「氣學」，而此種氣學的倫理學當以「用氣為性」為其基本型態，她認為此種氣學「其思維方式與學術性格、方法，都與宋明理學迥然有別，……先天型氣學與後天型氣學，是兩種各自獨立的儒學系統，從後設的角度看，雖不矛盾，但卻無法如楊儒賓所想像的，兩者可視為辯證的發展」。⁴⁰ 如上所述，林月惠以為後天型氣學只能成以「用氣為性」的道德哲學，與楊儒賓所論如張載、羅欽順、劉宗周的先天型氣學的道德哲學，僅能是兩種不同的系統，不可能如楊儒賓所言兩種氣學有辯證關係且可結合為一體。

針對楊儒賓所要建構的「相偶性倫理學」，林月惠先提出文獻根據加以反駁，並評論道：「楊儒賓仍以阮元、丁若鏞來建構『相偶性倫理學』，且過於側重『氣化主體』作為『間主體性』的優先性與感通性。他們雖然闡明『仁』的交互性，但並未以『間主體性』先於或取代『主體性』。」⁴¹ 再者，林月惠認為楊儒賓的說法會使讀者對儒家的心性主體有所誤解：「以為朱子或理學家所謂的心性主體，因其超驗性，就可能將心性主體視為一孤立封閉的主體，甚至空洞的主體，而誤以為體用論的道德實踐也與經驗無涉，忽略『他者』，未能重視人倫之間的交互性、感通性」。也就是說，楊儒賓過於強調「相偶論」的價值，則會把理學的道德主體性與「相偶性倫理學」成為「孤立獨白的主體」與「感通對話的主體」之對立，這實是無謂的區分。⁴² 儒家的心性主體絕非與外物隔絕，林月惠以為儒家心性主體一定要感通至天地萬物，若把心性主體之「主宰性」誤解為「宰制性」，則會無辜地使宋明儒者承擔「以理殺人」、「抑制情欲」、「貶抑身體」等標籤或罪狀。⁴³

三、羅欽順的理氣論與心性論

介紹了一些當今兩岸學界對宋明氣論的看法之後，本文將進一步探討羅欽順、王廷相及劉宗周的哲學思想。下文將分述他們的理氣論及心性論，並衡定其思想型態。由於劉宗周的理氣論與心性論是合而言之不可二分的，故論其思想時將不分開討論。

⁴⁰ 同前引，頁 121。

⁴¹ 同前引，頁 126。

⁴² 同前引。

⁴³ 同前引，頁 127。

(一)對於羅欽順哲學的定位問題

對於羅欽順的思想的判定，本身就有歧異，本文先引用黃宗羲在《明儒學案》的判定來論其思想，黃宗羲對羅欽順的評價是：「蓋先生之論理氣最為精確，謂通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，……千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂，莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依于氣而立，附于氣以行也。」他認為羅欽順對理氣的見解相當精確，肯定理只是氣中的法則而已。然而，黃宗羲又指出羅欽順的理氣論與心性論是有矛盾的：「明明先立一性以為此心之主，與理能生氣之說無異，於先生理氣之論，無乃大悖乎？豈理氣是理氣，心性心性，二者分，天人遂不可相通乎。」⁴⁴ 也就是說，羅欽順在理氣論上，是「氣本一也」，但於心性論上卻陷於心、性為二與天、人為二。

由於羅欽順思想中有其矛盾性，當代對他的研究，學者多不將他的思想歸於氣論，如鍾彩鈞即持此論，他以為羅欽順的理氣論有一種「過渡的、折衷的色彩」：「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。」⁴⁵ 就鍾彩鈞的觀點而言，羅欽順不同意朱子的理氣二分及「理一分殊」，但又要保持理的形上性，故他只能是一種「理的哲學」與「氣的哲學」的「折衷型態」，可稱得上為「理氣渾一說」，但其「理與氣終是『微有二物之嫌』」。⁴⁶

直接肯定羅欽順的「理」有其超越性的，另有鄧克銘強調其「理氣為一物」的意思，他主張羅氏的理氣關係為「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。就理乃形而上之型態而言，亦可稱之為『超越的』」，⁴⁷ 他以為羅欽順並不完全否定朱子理氣的觀點，他說「羅氏仍然繼受朱子理氣不雜之觀念，……『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。』其以朱子認理與氣分屬二不同概念，並非有誤」。⁴⁸ 所以，鄧克銘認為羅欽順仍屬朱子學的框架，他並不似後來的王廷相、戴震等人否定了太極的實體性：「按羅欽順、王廷相、戴震均反對太

⁴⁴ 黃宗羲，《黃宗羲全集》第8冊，《明儒學案》，卷47，〈諸儒學案中一〉，頁408-409。

⁴⁵ 鍾彩鈞，〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》，6（臺北：1995），頁205。

⁴⁶ 同前引，頁216。

⁴⁷ 鄧克銘，《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010），頁159。

⁴⁸ 同前引，頁151。

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』。」鄧克銘以為羅欽順能保持的太極之理的實體性，並不否定「理」。因此，他的結論是，羅欽順「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」，⁴⁹ 此外又說「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，顯示羅氏仍尊行朱子之思考方式」。⁵⁰

如上所述，雖有諸多不把羅欽順視為氣論的學者，但劉又銘與他們不同，他說：「羅欽順仍然將太極解釋為『理』，……他同時又費心提醒我們，『理』只是個『若有一物主宰乎其間而使之然者』，只是個『自然之機』和『不幸之宰』。……也就是依著第一重的元氣本體而來的一個譬況、虛擬、權說的『體』。」⁵¹ 他仍將其視為與朱子不同型態的氣本論者。對於「理一分殊」而言，劉又銘以為「不管『理一』還是『分殊』，……雖然他把太極、理說成本體、道體，但在這個用法下所謂的『體』只是就著『氣』中的『理』來說的體」。⁵² 以劉又銘的解法來說，羅欽順的「理一」就是「本原的陰陽之氣中的『理一』」，也是氣中之理，而「分殊」就是這「氣中之理一」的分殊化，故並非有獨立於氣的「理一」。⁵³

(二) 羅欽順的理氣一物

對於羅欽順的理氣關係，不可單以「理本」或「氣本」來看，故他常說理與氣的關係是很難理解的，如他說：

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。⁵⁴

⁴⁹ 同前引，頁 182-183。

⁵⁰ 同前引，頁 185。

⁵¹ 劉又銘，〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，頁 224-225。

⁵² 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，2000），頁 29。

⁵³ 同前引，頁 26-28。

⁵⁴ 羅欽順著，閻韜點校，《困知記》（北京：中華書局，2013），〈困知記卷下〉，頁 42。

在這一段話中，羅欽順提到要於氣上去體認「理」，這與他另一處所說「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。……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。」⁵⁵ 依此，於「氣之轉折處」體認「理」，又指出「理只是氣之理」，似乎可得出結論說羅欽順的「理」只是氣中的法則、條理而已。但他的想法其實並非如此明確，他這裡說「認氣為理便不是」，又道「『只就氣認理』，與『認氣為理』，兩言明有分別」，且又叫學者要於此不能「看不透」，因這「最為難言」。

他服膺朱子但又有所修正的態度，顯示他對理、氣的判定不是如此之單純，我們從他《困知記》中的一段論述可見一斑：

自夫子贊《易》，始以窮理為言。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，有莫如其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物。依於氣而立，附於氣於行也。⁵⁶

在此段中，他自問「理果何物也哉」，他說道「蓋通天地，亘古今，無非一氣而已」，而氣中的「千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫如其所以然而然，是即所謂理也」，並肯定地說「初非別有一物。依於氣而立，附於氣於行」。這樣的說法，好似真可以取消理的存在。但是，其後他又接著說：

或者因「《易》有太極」一言，乃疑陰陽之變異，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，夫豈可形迹求哉？斯

⁵⁵ 同前引，〈困知記續卷上〉，頁 89。

⁵⁶ 同前引，〈困知記卷上〉，頁 5-6。

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，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。」學者試以此言潛玩精思，久久自當有見。⁵⁷

在這一段文字中，他又提出「太極則眾理之總名」，至少他並沒有否定理的實存，且他指出「自然之機，不宰之宰，夫豈可形迹求哉」，這代表他前段的「初非別有一物」，並非是否定「理」有其主宰性，只是此主宰性是自自然地「不宰之宰」而已。⁵⁸ 而且，從此可見出他認為朱子理氣二元的問題，當轉為程顥的體悟，就是同時成立「形而上者謂之道，形而下者謂之器」與「一陰一陽之謂道」二語，即要「默而識之」他的「道亦器，器亦道」之圓頓智慧，這就是要打合形而上、形而下，是一種形上、形下合一之境。此段，也論到了他的「理一分殊」之說，即太極必於分殊的兩儀、四象、八卦中見，或可說理只能於分殊之氣中去體認，這是「理

⁵⁷ 同前引，頁 6。

⁵⁸ 羅欽順的「初非別有一物，依於氣而立，附於氣於行」與「自然之機，不宰之宰」，似乎影響到韓國儒者李栗谷 (1536-1584) 的「陰靜陽動，機自爾也。非有使之者也」。李珥，《栗谷全書》第 1 冊，《韓國文集叢刊》第 44 輯（首爾：景仁文化社，1997），卷 10，〈答成浩原〉，頁 216。對此，楊祖漢與蔡家和皆有詳述，很值得參考，請參閱楊祖漢，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 329-359；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》，7（桃園：2009），頁 1-23。然而，栗谷雖然是從羅欽順的理氣觀得到靈感，但本文以為若以羅欽順「理氣一物」的基本立場而言，恐與栗谷的「氣機自爾」等說法有差異。羅欽順的「理氣一物」、「不宰之宰」是為修正朱子的理氣為二，無論以唯氣論的觀點或以「理氣一物」來理解，皆在於解決朱子的理過於超越甚至超絕的問題，是把理內化至氣。但是，栗谷對理氣論的理解，可說是等於牟宗三對朱子的理解，也就是將朱子的理視為「只存有而不活動」的存有之理，故栗谷之所以有「氣機自爾」或「非有使之者」等說，並非不以為理氣為二，反倒是一種理氣二分的思考方式。此即，因為理僅能從氣機的所以然「逆推」來體認，故吾人是先見此氣，才能推證一「所以然之理」，其所求之理為超越於氣的理，栗谷的理是不能沾染到任何氣機的存有之理，可說是相反於羅欽順的。這種哲學思維，有類於牟宗三對朱子的理的「只是有」而「無所謂在不在」的評論，他說「〔朱子〕故云：『若愛之理，則是自然本有之理，不必為天地萬物同體（即一體）而後有也』。『有』與『在』之分，此見朱子很會思考。實則理只是有，無所謂在不在。……具體之情之發用是『存在的仁』（現在于眼前），而仁之為理則是『非存在的仁』（只是理），但卻是『有』。故『存在的仁』實只是情，而非仁之為理本身也。不但仁如此，一切理皆如此，太極亦如此。此朱子所言之理只屬於本體論的『存有』也」。牟宗三，《心體與性體》第 3 冊，頁 289。

氣一物」的型態。此即，不可能離開氣之分殊而說一虛空之理，故他也說「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」，⁵⁹ 就指太極之理一，僅能在分殊的陰陽之氣中呈現，或可說僅有分殊的氣中之理而已，此分殊之理的集合就是太極之一理，故理只能於分殊之氣中存在。然後，羅欽順又說：

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：「所以闡闢者道。」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，似不須更着「所以」字也。所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：「理與氣決是二物。」又云：「氣強理弱。」又云：「若無此氣，則此理如何頓放？」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。」此語最為直截，深有合於程伯子之言，然不多見，不知竟以何者為定論也。⁶⁰

羅欽順並非批評朱子，他只是舉出朱子說了「理與氣決是二物」等理氣為二的觀點，但他亦肯定朱子也有一些重氣的說法，如這裡所說「一陰一陽，往來不息，即是道之全體」等語，並認同朱子的此種說法合於程顥，只是朱子本人不常言而已。因此，羅欽順不完全反對朱子的理氣結構，他基本上認同朱子，他是為「批判地繼承」而非「揚棄」。

而在〈與林次崖僉憲〉一文中，羅欽順更清楚地陳述了他的觀點：

僕從來認理氣為一物，……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。執事又舉「形而上下」兩句，謂孔子嘗以理氣並言。僕以「只是一箇形字」奉答，亦未蒙開納。近細思之，此論最是精微，多言未必皆中，但當取證於聖賢之明訓爾。《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

⁵⁹ 羅欽順，《困知記》，〈困知記續卷上〉，頁93。

⁶⁰ 同前引，〈困知記卷上〉，頁6-7。

別，可見理氣之不容分矣。……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。子思明以此為聖人之道，則理氣不容分又可見矣。明道程先生「只此是道」之語，僕已嘗表出，還有可為證者一條：「形而上為道，形而下為氣，須着如此說。器亦道，道亦器」是也。合此數說觀之，切恐理氣終難作二物看。⁶¹

此段文字很能看出羅欽順對理與氣、形上與形下的看法，他對林次崖的形上、形下觀的回應是「只是一箇形字」，當他論及從形上的太極至形下兩儀、四象、八卦，則認為「聖人只是一直說下來，更不分別」。他又提到《中庸》的「造化之流行」必就著「形而下」的人事顯著者，以此來證明「理氣不容分」。最後，此段又以程明道的「器亦道，道亦器」做結論。我們繼續看他對「太極」的觀點：

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。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。⁶²

此段論述顯示太極之神與陰陽之化渾融為一的本體論之思維，其中的太極之神，當是超越於陰陽之化的發用流行之神。他之所以說「太極非神」，又說太極發而為神是「莫之為而為」的，只是在否定太極是如朱子的「不活動」的「存有之理」，亦非是離開於氣的「超絕之理」。他的太極之神並非只是氣中的法則、條理而已，他是在強調一種「理氣一物」之形上、形下為一之境，就是此段中的「言太極則陰陽在其中矣。一而二，二而一者」。

由此可知，羅欽順並非是全然反對朱子的理氣觀，他只是欲以程顥的道器觀修

⁶¹ 同前引，〈與林次崖僉憲〉，頁 196-197。

⁶² 同前引，〈困知記卷上〉，頁 17-18。

正朱子的理氣觀，將其理氣二元歸於一元，他只是在說一種「即氣即理，絕無罅縫」的思想型態。⁶³ 最後，我們可從他答覆林次崖的另一段文字，總結他的定論：

僕雖不敏，然從事於程朱之學也，蓋亦有年。反覆參詳，彼此交盡。其認理氣為一物，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，須着如此說。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，要在人莫而識之也。」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：「須着如此說」。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。前書雖嘗舉此二條，只是帶過說，今特推明其意，以見其說之無可疑。惟是默識心通，則有未易言者耳。⁶⁴

此處羅欽順再度引用「器亦道，道亦器」來陳述自身的觀點，重要的是「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」這一段話，代表羅欽順不只是不希望學者「溺於空虛」，亦不認同「膠於形器」，他不可能只落於形器、氣跡來說「理」，故他又言「名雖有道器之別，然實非二物」。最後，他的「理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容於二之」，一再指出理與氣不得為二，而該是渾無罅縫的，並強調「就形而下者之中，悟形而上者之妙」。就此而言，他的體系中仍是有形上的超越層，他並非是要取消形上之理，而是在說理氣合一、形上形下合一。

羅欽順的「理氣一物」其實是與張載的「太虛即氣」同一思路，張載亦是擔憂於形上、形下之二分，如他認為「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論」，⁶⁵ 他以為不可空講一超絕的道體，故強調一種形上、形下之「相即」的體認，⁶⁶ 這種「即」並非「等同」的意思，而是「圓融相

⁶³ 同前引，〈困知記卷下〉，頁 38。

⁶⁴ 同前引，〈答林次崖僉憲〉，頁 202-203。

⁶⁵ 張載著，章錫琛點校，《張載集》（臺北：里仁書局，1981），《正蒙》，〈太和篇〉，頁 8。

⁶⁶ 楊儒賓指出釐清「先天氣學」與「後天氣學」的關鍵即在於對「虛空即氣」的理解，他認為張載

即」的意義，這就是他說「知虛空即氣，則有無隱顯，神化性命，通一無二」的本義，⁶⁷ 這是只一種道氣的統一、虛氣的統一、形上形下的合一。張載在《易說》中有一段話說：

凡不形以上者，皆謂之道，惟是有無相接與形不形處知之為難。須知氣從此首，蓋為氣能一有無，無則氣自然生，氣之生即是道是易。⁶⁸

張載指出「有無相接」與「形不形處」是最難體認的，這「有與無」、「形與不形」就是在論形上、形下的問題，他說「氣能一有無」即是指氣能統一形上、形下之意。他並非否定形上的領域，而是強調形上、形下合一的一種思維方式，他並非取消了形上的太虛、道體，而是在展示一「道氣合一」、「虛氣渾融」之境。⁶⁹

總而言之，羅欽順的「理氣一物」的思想型態，仍保留了理的「超越性」，只是他更強調理的「內在性」而已。因此，他仍宗朱子而稱為「朱學後勁」，他是「批判地繼承」，也就是把「理氣二元」修正而為「理氣一元」。因此，我們可說他是專注於解決朱子哲學中的理論困難，並沒有離開朱子學。

(三)羅欽順對「性理」的重視

如前所述，黃宗羲批評羅欽順「第先生之論心性，頗與其論理氣自相矛盾，……。明明先立一性以為此心之主，與理能生氣之說無異」，⁷⁰ 認為他雖以氣為本，卻仍重一孤立於心的性。我們通過上述對羅欽順理氣論之分析，當知他並不否定「理」，而這也表現在其心性論上，他的確是重性、尊性。

針對於此問題，我們先引用一段他對心、性的區分：

的「即」不能作「同一」解，而只能是「等於」與「不等於」的「矛盾統一」，這與程明道的「道即器，器即道」有同樣的意義，即「並非混淆形上形下，而是視兩者乃詭譎的同一，離器無道，道在器中，但道又不等於器」，這是一種「建立在『體用一如』的『即』」之哲學體驗，請參閱楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 147-148。

⁶⁷ 張載，《張載集》，《正蒙》，〈太和篇〉，頁 8。

⁶⁸ 同前引，《橫渠易說》，〈繫辭上〉，頁 207。

⁶⁹ 本文對張載是認同牟宗三的看法以為太虛並非氣本身，太虛道體是妙運於氣中的清通之神用是為「虛氣圓融」，並不採取唐君毅以為張載的氣直接當「高看」之意，請參閱牟宗三，《心體與性體》第 1 冊，頁 447；唐君毅著，唐君毅全集編輯委員會編，《中國哲學原論（原教篇）》，《唐君毅全集》第 19 卷（臺北：臺灣學生書局，1993），頁 99。

⁷⁰ 黃宗羲，《黃宗羲全集》第 8 冊，《明儒學案》，卷 47，〈諸儒學案中一〉，頁 408-409。

夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而為一也。……此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混。精之又精，乃見其真。其或認心以為性，真所謂「差毫釐而謬千里」者矣。⁷¹

羅欽順是以理與氣的架構來區分性與心。若按本文的觀點，他的論述實無矛盾，因他的確並非氣一元論，他的理與氣雖是合一的，但理與氣仍有分，故其心與性也有分別。此外，他的工夫論也是在於體認性理，重視對「未發之中」的體察：

「喜怒哀樂之未發謂之中。」子思此言，所以開示後學，最為深切。蓋天命之性，無形象可觀，無方體可求，學者猝難理會，故即喜怒哀樂以明之。夫喜怒哀樂，人人所有而易見者，但不知其所謂「中」，不知其為「天下之大本」，故特指以示人，使知性命即此而在也。上文「戒慎恐懼」即所以存養乎此，然知之未至，則所養不能無差，或陷於釋氏之空寂矣。故李延平教人「須於靜中體認大本未發時氣象分明，即處事應物自然中節。」李之此指，蓋得之羅豫章，羅得之楊龜山，楊乃程門高弟，其固有自來矣。程伯子嘗言：「學者須先識仁，識得此理，以誠敬存之而已。」……由是觀之，則未發之中，安可無體認工夫！……推尋體認，要不出方寸間爾。伯子嘗言：「天理二字，是自家體貼出來。」又云：「中者，天下之大本。天地之間，亭亭當當，直上直下之正理，出則不是。」若非其潛心體貼，何以見得如此分明？學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，真如一物之在吾目，斯可謂之知性也已。⁷²

羅欽順將《中庸》的體認「喜怒哀樂未發之中」視為最為深切的工夫，其所體證、存養的即是「無形象可觀，無方體可求」的「天命之性」。單就此段而言，這裡的「無形象可觀，無方體可求」的性，並非以氣言的「氣性」，反倒有強調性理的超

⁷¹ 羅欽順，《困知記》，〈困知記卷上〉，頁1。

⁷² 同前引，頁12-13。

越性與主宰性的意思。⁷³ 他認為此種體驗就是要達到「灼見其直上直下，真如一物之在吾目」，這就是「知性」。

而且，羅欽順的存養未發的天命之性，是與其「格物」所體認的「理一分殊」合而言之的，如他說：

未發之中，非惟人人有之，乃至物物有之。蓋中為天下之大本，人與物不容有二。顧大本之立，非聖人不能。在學者，則不可不勉；若夫百姓，則日用而不知。孟子所謂「異於禽獸幾希」，正指此爾。先儒或以為「常人更無未發之中」，此言恐誤。若有無不一，安得為「物物各具一太極」乎？此義理至精微處，斷不容二三其說也。⁷⁴

他把喜怒哀樂未發所要求的「天命之性」與「理一分殊」合論，他說「未發之中，非惟人人有之，乃至物物有之」，又說要從「物物各具一太極」體認，他的論點等於是結合了朱子的「中和新說」與「理一分殊」的義理。是以，他將存養未發與格物窮理兩種工夫相結合，云：

「上天之載，無聲無臭」，又安有形體可覓邪？然自知道者觀之，即事即物，此理便昭昭然在心目之間，非自外來，非由內出，自然一定而不可易。所謂「如有所立卓爾」，非想像之辭也。佛氏以寂滅為極致，與聖門卓爾之見絕不相同，彼曠而虛，此約而實也。果然見到卓爾處，異說如何動得？⁷⁵

在這一段話中，羅欽順說「『上天之載，無聲無臭』，又安有形體可覓邪」，這是在談論如何體認未發的天命之性，而他的方式是要能「即事即物」去體認萬事萬物之理，以達到「此理便昭昭然在心目之間」。此處羅欽順看似以一種認知的方式格物窮理，但這並非只是向外窮格物之理，而是把「格物窮理」與「存養未發之中」相結合的工夫，⁷⁶ 算是對朱子的新解。在他的「物我一理」、「內外一理」的哲學

⁷³ 劉又銘以為羅欽順的「天命之性」只是氣之節、氣之理，並非一超越而做為主宰性的性理，這是與本文的觀點不同的。劉又銘，《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁44-48。

⁷⁴ 羅欽順，《困知記》，〈困知記卷上〉，頁17。

⁷⁵ 同前引，頁93。

⁷⁶ 林月惠說：「羅整菴的『存養』工夫，不同於李延平『靜中觀未發前氣象』的入路，而是歸於朱子的『格物』工夫，即藉由『格物』工夫來『存養』，……一方面向內體認『性』為本體，『天下之理不外此』；另一方面也向外於事物上窮理，而知『內外只是一理』，……這樣格物工夫，即是朱子所謂『用力之久，而一旦豁然貫通焉，……』，羅整菴謂之『物格而無物』。羅整菴確

預設下，存養未發的「天命之性」與窮格天地萬物之理是一致的。⁷⁷ 因此我們可說他的「格物窮理」就是「存養未發」，就在存養未發中達至格物的內外合一、物我合一的最高的豁然貫通境界。他對性理的體認並非認知型態，而是一種存養未發之心境。⁷⁸ 我們再看他下面這段文字：

延平李先生曰：「動靜、真偽、善惡皆對而言之，是世之所謂動靜、真偽、善惡也，非性之所謂動靜、真偽、善惡也。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。」此等言語，是實下細密工夫體貼出來，不可草草看過。⁷⁹

羅欽順極欣賞延平的體認喜怒哀樂未發之中的工夫型態，他亦專注做此存養「性之靜」、「性之善」、「性之真」的「細密工夫」。以此，本文即可參照楊儒賓的區分，以「復性論」與「反復性論」作為「先天氣學」與「後天氣學」的分水嶺。楊儒賓將羅欽順的思想歸類為一種「復性」的模式，這種工夫所體證的性理具有一「道德的創生性」，且工夫常借助於「對超越的本體之覺悟」。因此，他以為羅欽順並沒有離開程朱之架構，故不宜將他視為真正的氣論。⁸⁰

信，在此格物工夫下，本體呈現，心與理一，這就是羅整菴所說的『存養』工夫。」林月惠，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁 226。本文與林月惠的觀點有所不同，因為羅欽順雖把「格物」與「存養未發」結合而言，但並非走認知的型態，且仍保留了延平式的「存養未發」的工夫。

⁷⁷ 羅欽順的常言：「夫物我並立，而內外形焉，乃其散殊之分。然而內此理也，外亦此理也。所貴乎格物者，正要見得天人物我原是一理，故能盡其性，則能盡人之性，盡物之性。人、物之性各在人物身上，而吾乃能盡之者，非以此理之同故耶？」羅欽順，《困知記》，〈答劉貳守煥吾〉，頁 162。

⁷⁸ 鄧克銘以為羅欽順雖極力說明「理之客觀存在性」，但羅欽順在體認「理」時，可說是一種「難以言說之感覺或洞見」，且指出他對理的認知與一般的認知是不同。鄧克銘，《理氣與心性：明儒羅欽順研究》，頁 36-37。

⁷⁹ 羅欽順，《困知記》，〈困知記卷上〉，頁 28。

⁸⁰ 楊儒賓，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 141-142。

四、王廷相的氣本論

(一)元氣實體論

上節論述了羅欽順的「理氣一物」，本文將接著討論與他同時代的王廷相，此人正式開啟了明清時代的氣本論。當代的宋明理學研究一致認為王廷相的思想是真正的氣本論，如楊儒賓認為他已經進入了「反復性」模式，即「氣是實體，性或理成了述詞。……在正統理學體系中居本體論優勢位置的『太極』、『道』、『神』等等，全被翻倒在下，成了『氣』此一實體的述詞，本身喪失了獨立自存的地位」。而且，與羅欽順不同的是，他完全是站在反對朱子的立場，故把其判為「後天型氣學」，他以為此型態「對程朱理學之造反非常徹底」，此系統帶來一種本質性的差異。⁸¹

另外，劉又銘認為王廷相較羅欽順顯出了更鮮明的氣本論色彩，他說：「處於程朱學由盛而衰之際，王廷相明快地揚棄了理本論的舊路。他首開先例地批評宋儒『天地之先只有此理』、『理能生氣』等說法其實只是『虛實顛倒』。」另外，他以為王氏是「以『元氣』一詞來代表氣的本原本始」，就是以「有陰有陽的元氣」取代了「理」，以「元氣」取代了「太極」，「這點再度顯示了王廷相氣本論立場的徹底性」。⁸²

王俊彥則認為王廷相的氣還保持其超越性，他說：「王廷相除把元氣當形上本體看，……很明顯重視元氣的生生，和形氣的生生。……較理本論、心本論的無生有的模式為具體。……可借一氣彼此相通無礙。避免有與無、形上形下截然二分。」⁸³ 王俊彥肯定王廷相的「元氣」有超越性亦有道德性：「王廷相以為『元氣之上，無道、無理』，……而是以道在氣中，理在氣中的方式，安頓道、理與氣的關係。亦即以氣化之實現為道，以氣化之有理序為理，……且本身即為氣化生生之具體且條理的展現，亦不失其道德義。」⁸⁴

通過以上的論述，可清楚看出重點即在「元氣」這一哲學概念的衡定。本文將先檢視王廷相的「元氣」之屬性，王廷相在《慎言》首篇〈道體篇〉中如此說道：

⁸¹ 同前引，頁 158。

⁸² 劉又銘，《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁 57-59。

⁸³ 王俊彥，《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊，2005），頁 41。

⁸⁴ 同前引，頁 57。

道體不可言無，生有有無，天地未判，元氣混涵，清虛無間，造化之元機也。有虛即有氣。虛不離氣，氣不離虛，無所始、無所終之妙也。不可知其所至，故曰太極；不可以為象，故曰太虛。非曰陰陽之外有極有虛也。二氣感化，群象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎！是故即其象，可稱曰有；及其化，可稱曰無。而造化之元機，實未嘗泯。故曰道體不可言無，生有有無。⁸⁵

從此段中可看出王廷相不似羅欽順只是懷疑朱子的二元論而已，他是直接反對而主張不可說一個「無生有」的道體，是以「元氣」當作「造化之元機」，並以「元氣」取代理、道體、太極。接著他將「太虛」等同於「元氣」，我們可說他是完全反對朱子的架構，直接以張載的「虛」這一哲學觀念取而代之，他強調「有虛即有氣。虛不離氣，氣不離虛」，以及「非曰陰陽之外有極有虛也」，好似與羅欽順的「就氣認理」及「理氣一物」的型態一致。然而，他接著說「天地萬物所由以生也，非實體乎」，能創生天地萬物的實體必為「有」而非「無」，這就否定了有超越於氣的「理」、「太虛」、「太極」，把太虛直截解為「氣」，這個論點與張載及羅欽順已有了差異。⁸⁶

我們再引用王廷相的一篇重要哲學文獻〈太極辯〉來看他的觀點：

太極之說，始於「易有太極」之論。推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前，大始渾沌清虛之氣是也。虛不離氣，氣不離虛，氣載乎理，理出於氣，一貫而不可離絕言之者也。故有元氣，即有元道。⁸⁷

⁸⁵ 王廷相著，王孝魚點校，《王廷相集》第3冊（北京：中華書局，2009），《慎言》，卷1，〈道體篇〉，頁751。

⁸⁶ 葛榮晉即說：「元氣是宇宙萬物的終極根源，那末就必然會引出『元氣之上無物、無道、無理』的結論。……不允許再有『理』『道』之類的神秘東西存在，它是自本自根。從『元氣之上無物』這一命題出發，王廷相對歷史上一切企圖凌駕於元氣之上的做法進行了全面的批評。」葛榮晉，《王廷相》（臺北：東大圖書，1992），頁57。葛榮晉雖是以大陸氣本論的立場來看氣論思想家，但本文以為此框架套於王廷相是合理的。

⁸⁷ 王廷相，《王廷相集》第2冊，《王氏家藏集》，卷33，〈太極辯〉，頁596-597。

這裡，王廷相說「虛不離氣，氣不離虛，氣載乎理，理出於氣」，但這不只是羅欽順的「理氣一物」，或形上、形下合一之論，他要說的是「求其實，即天地未判之前，大始渾沌清虛之氣是也」，即指天地萬物之根源實體只是一氣而已，故稱為「元氣」。進而，他又說：

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。未嘗斯滅。所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶？……理，虛而無著者也。動靜者，氣本之感也；陰陽者，氣之名義也。……元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣以上，不可意象求，故曰太極。以天地萬物未形，渾淪沖虛，不可以名義別，故曰元氣。以天地萬物既形，有清濁、牝牡、屈伸、往來之象，故曰陰陽。三者一物也，亦一道也。但有先後之序耳。不言氣而言理，是舍形而取影，得乎？⁸⁸

此段文字更清楚地釐清了他的觀點，他說「萬理皆出於氣」，但其實更明確的結論是下一句「無懸空獨立之理」，這表示他的「理」無獨存性，故也可說太極、理、道體等只是「虛而無著者」，即虛名而已。故而他說「不於天地未判之氣主之而誰主之耶」，就是指一切皆是氣，並無超越的主宰之理或太極。而他又說「天地萬物未形」之氣是為「元氣」，「天地萬物既形」之氣的「清濁、牝牡、屈伸、往來之象」是「陰陽」，而「太極」、「元氣」、「陰陽」是「三者一物」，這又可證明他的「元氣」並沒有精神性或超越性，此「元氣」跟「陰陽」之氣跡、形器是同質的。因此，他肯定地說只要言氣而不須言理，否則就是「舍形而取影」。我們再看《慎言》中的另一段文字：

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形生氣也，無形元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者道之氏也；有形者道之顯也。⁸⁹

在這裡王廷相說了「無形元氣」，又有「無形者」這樣的說法，但我們不可一廂情願以形而上之氣解之，我們必須留意的是「有形亦是氣，無形亦是氣」這句話，這是代表不論「無形元氣」、「有形之氣」皆是氣化的，彼此是同質的，並非異質

⁸⁸ 同前引。

⁸⁹ 同前引，第3冊，《慎言》，卷1，〈道體篇〉，頁751。

的，故不可把「元氣」解為形上、超越的。

〈答何栢齋造化論十四首〉這篇哲學問答中，很能看出他的「元氣」絕非能用精神性、超越性、形上性稱之：

不思元氣之中，萬有俱備，以其氣本言之，有蒸有濕。蒸者能運動為陽為火，濕者常潤靜為陰為水，無濕則蒸靡附，無蒸則濕不化，始雖清微，鬱則妙合而凝，神乃生焉，故曰「陰陽不測之謂神」。是氣者形之種，而形者氣之化，一虛一實皆氣也。⁹⁰

王廷相主張「元氣之中，萬有俱備」，看似他也認為氣中有理，但這裡他的氣中的陰陽之則並非超越性的，只是「蒸者能運動為陽為火，濕者常潤靜為陰為水」的物質運動中的法則。他的「陰陽不測之謂神」也非有超越性的，只是氣跡之神而已。因此，他才有「種子」之說：

太虛、太極、陰陽有無之義，已具於前，不復再論。但源頭所見各異。……若謂天地水火本然之體，皆自太虛種子而出，道體豈不實乎？豈不有乎？栢齋謂儒道有無有空，不過以天為神，遂因而誤之如此。且夫天包地外，二氣洞徹萬有，莫不藉之以生，藉之以神，藉之以性，及其形壞氣散，而神性乃滅，豈非生於本有乎？……愚則以為萬有皆具於元氣之始，故曰：「儒之道本實、本有，無『無』也、無『空』也」。⁹¹

此段，他直接闡明「天地水火本然之體，皆自太虛種子而出，道體豈不實乎」，此以天地萬物一切萬有皆出於「太虛種子」，這就是王廷相以為的「實」而不「虛」的「道體」。其實，對他來講並不存在「根源實體」或「形上之氣」，因此他說「愚則以為萬有皆具於元氣之始，故曰：『儒之道本實、本有』」，即天地萬物只是生於一氣而已，其思想的根源就只是氣。

(二)氣本論立場下的心性論

前述羅欽順的心性論，他仍有體證性理的工夫，仍肯定「性理」的實存。所

⁹⁰ 同前引，《內臺集》，卷4，〈答何栢齋造化論十四首〉，頁963。

⁹¹ 同前引，頁971。

以，羅欽順只是反對「天命之性」與「氣質之性」二分，或質疑朱子的「氣質之性，即太極全體墮在氣質之中」，他並非有否定性理的意思。⁹² 但是，當我們研究王廷相的言論時，卻發現他明確否定性理的實存性，他認為性是氣所凝結而成，以氣對性做結構性的說明：

性生於氣，萬物皆然。宋儒只為強成孟子性善之說，故離氣而論性，使性之實不明於後世。……明道先生曰：「性即氣，氣即性，生之謂也。」又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之，便不是。」……於性極為明盡，後之學者，梏於朱子本然氣質二性之說，而不致思，悲哉！⁹³

「性生於氣」是王廷相的思想中的基本預設，他雖然也說了「性即氣，氣即性」，但這並非性、氣的圓融相即，他的性即氣就是「性等於氣」之意，而「性生於形氣」也是如此：

氣附於形而稱有，故陽以陰為體。形資於氣而稱生，故陰以陽為宗。性者，陰陽之神理，生於形氣而妙乎形氣者也。觀夫心志好惡，魂魄起滅，精矣。相待而神，……。⁹⁴

在這一段話中，把「性」視為「陰陽之神」，但這並非「超越之神」的意思，因我們看下一段「理生於形氣」，以及「氣附於形而稱有」、「形質於氣而稱生」，這表示他的人性論是從陰陽之氣生形，而此陰陽之氣中之精為性。

因此，他的性體並非出於「天道下貫為性」的型態，而是宇宙一氣跡之凝結，如他說：

氣得濕而化質，生物之塗也，百昌皆然矣。氣之靈為魂，無質以附縻之則散。燈火離其膏木而光滅是矣。質之靈為魄，……精也者，質盛而凝氣，與力同科也，質衰則踈弛，而精力減矣。神也者，氣盛而攝質，與

⁹² 羅欽順，《困知記》，〈困知記卷上〉，頁 10。

⁹³ 王廷相，《王廷相集》第 3 冊，《雅述》，〈上篇〉，頁 837。

⁹⁴ 同前引，《慎言》，卷 4，〈問成性篇〉，頁 767。

識同科也，氣衰則虛弱，而神識困矣。是故氣質合而凝者，生之所由得也；氣質合而靈者，性之所由得也。⁹⁵

這裡，他的「性之所由」是從「氣得濕而化質」、「氣之靈為魂」、「質之靈為魄」來論，故他的「性」就是「氣質合而靈者」。因此，他的「性」分明是不具超越性，只是氣跡凝結為人中較精密之處而已。

王廷相與羅欽順不同，羅欽順還是以理言性，但王廷相是完全以氣言性，故他也必定否認孟子的性善：

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，與死同塗；是性與氣相資，而有不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣。故又強出本然之性之論，超乎形氣之外而不雜，以傳會於性善之旨，使孔子之論反為下乘，可乎哉？不思性之善者，莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中，但其氣之所稟清明淳粹，與眾人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有所超出也哉？聖人之性，既不離乎氣質，眾人可知矣。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰：「惟上智與下愚不移。」是性也者，乃氣之生理，一本之道也。⁹⁶

這一篇〈答薛君采論性書〉是王廷相著名的文獻，其最重要的預設為「性也者，乃氣之生理」，這並非如羅欽順的性不離氣，而是為指性是氣所構成之理的意思。所以，他的性當然是善惡駁雜的，即「氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜」，他只能肯定因聖人是「氣之所稟清明淳粹」，故其性是純善無惡，而常人則不可能有此純善無惡之性。他明確反對孟子，而說「主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣」，他完全解消了性理，故其道德哲學無法挺立一道德性理以作為主宰。所以，他的工夫在於澄清心知與克制私欲，如他說：

作聖之塗，其要也二端而已矣：澄思寡欲，以致睿也；補過徙義，以日新也。卒以成之，曰誠。⁹⁷

⁹⁵ 同前引，卷1，〈道體篇〉，頁754。

⁹⁶ 同前引，第2冊，《王氏家藏集》，卷28，〈答薛君采論性書〉，頁518。

⁹⁷ 同前引，第3冊，《慎言》，卷3，〈作聖篇〉，頁760。

無我者，聖學之極致也。學之始，在克己寡欲而已矣。寡之又寡，以至於無，則能大同於人而不有己矣。⁹⁸

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。⁹⁹

由於王廷相理解的心性皆為氣，故其工夫就不在於復性、盡性或擴充心體，氣本論的道德實踐唯一能講的就是對治心氣以減低私欲。然而，此種型態雖亦可能有極高的道德人格，但定無法說明道德的根源或動力，無法回答「人為什麼必須為善、成德」的問題，這是荀學式的倫理學必須面對的質疑。

五、劉宗周的「心氣流行」型態

論述了王廷相的「元氣實體論」之後，本文將其與劉宗周的「心氣流行」相互對照，以判別為何「心氣流行」的氣能視為形而上的、超越的，而王廷相的氣本論的氣，卻為何不能視為超越的、形上的。

首位指出宋明儒學的氣有形上性、超越性意義的學者應為唐君毅，在其《中國哲學原論》中，他論劉宗周的氣如下：

對此心之純情自感之周而復始之運，戴山謂即四氣之運。于此所謂氣上言者，必須高看。此氣之義，為可說為此心之存在的流行，或流行的存在。此流行的存在，依喜怒哀樂以自為春夏秋冬，而能自相感，故自有情，亦當名之曰情。……「心之流行的存在」之流行，其始而終、終而始，即此氣之理，亦此情之性。此理、此性非他，即此心之「始之向終，終則有始」之理、此心之由元而亨而利而貞之理，亦如四時之春去夏來秋復冬，即天之四時之理。理非他，承先之氣以啟後之氣，即理。性非他，承此心之先之純情，以啟其後之純情、即性。所謂心者，即統此理氣性情而言之者也。¹⁰⁰

⁹⁸ 同前引，頁 764。

⁹⁹ 同前引，卷 5，〈見聞篇〉，頁 773。

¹⁰⁰ 唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》，頁 493。

唐君毅將劉宗周的氣解釋為「『心之流行的存在』之流行」，把理、氣、性、情皆歸於「心」。在劉宗周的文獻中，有諸多「盈天地間，一氣也」、「天者，萬物之總名，非與物為君也」、「盈天地間，一氣而已矣。有氣斯有數，有數斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其後起也」¹⁰¹等標準氣本論的話。但是，其實此氣是歸於「一心」，故他說「盈天地間，皆道也，而歸管於人心為最真，故慈湖有心易之說。太極、陰陽、四象、八卦而六十四卦，皆人心之撰也」。¹⁰²是以，本文以為劉宗周當歸於楊儒賓的「心氣流行」型態。

劉宗周的氣化流行，皆是精神性、超越性、形上性的，¹⁰³這從他的〈讀易圖說〉可得到證明：

此人心全體太極之象。渾然一氣之中，而周流不息，二儀分焉。陽生於右，陽根陰也。陰生於左，陰根陽也。陰陽相生，禪代不窮，四氣行於其間矣。又分之而為八、為六十四、為四千九十六，至於無窮，皆一氣之變化也，而理在其中矣。¹⁰⁴

在〈讀易圖說〉的「圖二」中，劉宗周把太極生陰生陽，以至於四、八、六十四的卦爻流衍之「渾然一氣之中，而周流不息」，等同於「人心全體太極之象」，並在此氣之流行中而「理在其中」。劉宗周雖有許多唯氣的言論，但他的一氣之流行就是一心之流行，而又是一理之流行。他雖然直言「理即是氣之理」，¹⁰⁵又有前述「道其後起也」等好像否定「理」的意思，但他其實只是「融理於氣」、「融氣於心」，把理、氣、心混化為一而已。故他在〈易衍〉中又說道：

¹⁰¹ 劉宗周著，戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》第2冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），〈學言中〉，頁480。

¹⁰² 同前引，頁479。

¹⁰³ 林月惠認為劉宗周的《中庸》的「喜怒哀樂之氣」：「一方面要保有喜怒哀樂之超越性，……另一方面也要彰顯性體之活動義」。他的氣實意味著「形上性體的創生活動」或「超越之心的創造性」，此氣是「上講」的一種「根源性動力」，不能將其視為形而下、素樸自然主義觀點下的氣。林月惠，〈劉戡山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉，《臺灣哲學研究》，4（臺北：2004），頁104。

¹⁰⁴ 劉宗周，《劉宗周全集》第2冊，〈讀易圖說〉，頁149。

¹⁰⁵ 同前引，〈學言中〉，頁483。

曷為天下《易》？曰「心」。心，生而已矣。心生而為陽，生生為陰，生生不已，為四端，為萬善。始於幾微，究於廣大。出入無垠，超然獨存。不與眾緣伍，為凡聖統宗。以建天地，天地是儀；以類萬物，萬物是宥。其斯以為天下極。¹⁰⁶

〈易衍〉的第四章很能表達此意，他把易道（天道）歸於一心，而此心之流行就是陰陽之氣的生生不已，此氣即是超越的形而上之氣，並且是有道德性的，故他說此心中陰陽之氣也是「萬善」之源。

在〈原性〉一文中，他雖有一些把「性」指定義為氣的說法，但不可視為王廷相一般的唯氣體系下的氣性。在〈原性〉中他說「盈天地間，一氣而已矣，氣聚而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名」，¹⁰⁷ 好像認為有氣之後才有形質、軀體官能，再有性之名、仁義禮智之名，若只是質實地看此文句，易看成王廷相的氣性。但是若從他「性體周流」而言，則可確定他的性是超越的，如在〈易衍〉就說：

君子仰觀於天，而得先天之《易》焉。「維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以為天也。」「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，此慎獨之說也。至哉獨乎！隱乎！微乎！穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也。則心一天也。獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂四氣周流，存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也。四氣，一陰陽也，陰陽，一獨也。其為物不貳，則其生物也不測。故中為天下之大本，而和為天下之達道，及其至也，察乎天地，至隱至微、至顯至見也。故曰：「體用一原，顯微無間。」君子所以必慎其獨也，此性宗也。¹⁰⁸

劉宗周的「性宗」之境是為「一元常運，喜怒哀樂四氣周流」，他不把性體視為孤立的一性，而是一氣之流行。但此氣之流行，又是從本心的化境中體證。他的性之流行、氣之流行、心之流行、天道之流行都是合一的，這全是超越的境界，故

¹⁰⁶ 同前引，〈易衍〉，頁 158。

¹⁰⁷ 同前引，〈原旨〉，〈原性〉，頁 328-329。

¹⁰⁸ 同前引，〈易衍〉，頁 160。

他以性為氣，並非指一種結構性的氣，不是理氣架構的形下之氣，他的性體之四氣周流是為形而上、精神性的心氣流行。¹⁰⁹ 這樣的心氣流行型態，由其弟子黃宗羲承繼，就是他的「盈天地皆心」的思想，¹¹⁰ 黃宗羲於《孟子師說》也闡釋其師觀點：「天地間只有一氣充周，生人生物。人稟是氣以生，心即氣之靈處，所謂知氣在上也。心體流行，其流行而有條理者，即性也。猶四時之氣。」¹¹¹ 這是標準的心氣流行，不論心體、性體、道體皆是生生不已的一氣流行，這氣是超越而形上的精神性之氣。

通過以上的論述，我們可知劉宗周的「心氣流行」與王廷相的「元氣實體」大異其趣。吾人觀一位哲學家的思想，必須看其思想的終極之處。以形上學、本體論而言，必須看其根源實體，在王廷相的思想中，其根源實體就是「元氣」，且此「元氣」之外別無終極的本體，故他的確是唯氣論，其「元氣」根本不可能有超越性，因其學就是要否定形上領域的道體、理、太極等哲學概念，故其「元氣」雖非「唯物」，但的確有物質性無疑。

反觀劉宗周等哲人，他們雖重氣，但其思想的根源處明是「心」，他雖說了諸多否定理、太極、道的話，但他的氣是歸於心，氣根本非其思想的終極實體，他的思想的根源實體是「心」。當然，吾人就可斷定其氣是超越的形上之氣。

六、結語

本文以羅欽順、王廷相及劉宗周為中心，又兼及牟宗三、楊儒賓、劉又銘、何乏筆與林月惠等學者的觀點，探究了明代氣論的哲學型態。在此以三點結語來結束此文：

（一）本文以為羅欽順的理氣論並非是自然氣本論，他仍保持了理氣的架構，且他沒有否定理的獨存性、主宰性。因此，他只是在講理氣一物、形上形下合一。嚴格地講，他並非氣論，但他為朱子的理氣二元提出了一種解答。

¹⁰⁹ 所以，李明輝指出：「戴山的『合一觀』有意矯正朱子理氣的二元論傾向，以便為自己的心性論與工夫論提供理論依據。在理氣論方面，戴山打破朱子理氣二分的義理間架，將形下之氣上提，使形上之理取得活動義，而不再只是抽象、掛空之理。但他並不否認理對於氣的主宰性，乃至超越性」，他強調劉宗周之重氣並沒有否理的超越主宰性。李明輝，《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁167。

¹¹⁰ 黃宗羲，《黃宗羲全集》第7冊，《明儒學案》，〈自序〉，頁3。

¹¹¹ 同前引，第1冊，《孟子師說》，卷2，〈浩然章〉，頁60。

(二) 我們強調王廷相型態的自然氣本論的氣，與劉宗周的「心氣流行」的形上之氣是完全不同的。此兩種型態，當要以其哲學中的「根源實體」或「終極實體」來決定。王廷相的氣是否定了理氣論之後，選擇形而下之氣為「根源實體」；劉宗周的氣只是本心的一種化境之呈現，此氣之流行即等同於是本心之流行。本文所列舉的三位思想家，羅欽順還屬理氣論，劉宗周是心學家，只有王廷相是氣論者。但為何本文還需花極大的篇幅討論羅欽順與劉宗周呢？這是因為當代學者常借用羅欽順或劉宗周等人證成宋明儒學中的氣是有神聖性云云，這實是一個不恰當的挾帶與引伸。就羅欽順與劉宗周而言，他們的氣的神聖性是由理或心所派生出來的，其神聖的根源是在形上的理與心，並非是氣本身。羅欽順的理氣一體或劉宗周的心氣流行中的氣，並不能脫離理或心而存在，這就與王廷相等後天氣學者是以氣為第一性有所差異，這兩種系統或可皆屬儒學，但其中的思想型態之殊異，實不可混漫視之。

(三) 以王廷相而言，在形上學中否定了理的主宰性、超越性，也必定在人性論中否定了道德之性，即只能體會性為氣性而已，則此性與告子的「生之謂性」、「食色之性」是一致的。如此，王廷相的氣論則必定遠離了孟子的性善論，的確有道德動力不足，或是道德根源無法解釋的問題。王廷相等自然氣本論的學者雖亦提出了另一套的儒學，也成就了如荀子式的道德哲學，但吾人必須承認孔、孟的儒家哲學仍是主幹，因為先秦的經典中並非沒有對理的超越性的強調。例如，以《易傳》而言，雖有氣化宇宙論的內容，但其「形而上者謂之道，形而下者謂之器」不可說沒有形上、形下之別；又以《孟子》來說，其大體、小體之別，性命對揚等，亦可說是尊一超越的性理的思想。

(責任校對：李奇鴻)

引用書目

一、傳統文獻

- 王廷相 Wang Tingxiang 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校，《王廷相集》*Wang Tingxiang ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009。
- 李 珥 Li Er，《栗谷全書》*Ligu quanshu* 第 1 冊，《韓國文集叢刊》*Hanguo wenji congkan* 第 44 輯，首爾 Seoul：景仁文化社 Jingren wenhuashe，1997。
- 張 載 Zhang Zai 著，章錫琛 Zhang Xichen 點校，《張載集》*Zhang Zai ji*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1981。
- 黃宗羲 Huang Zongxi 著，沈善洪 Shen Shanhong 主編，《黃宗羲全集》*Huang Zongxi quanji*，杭州 Hangzhou：浙江古籍出版社 Zhejiang guji chubanshe，1992。
- 劉宗周 Liu Zongzhou 著，戴璉璋 Dai Lian-zhang、吳光 Wu Guang 主編，《劉宗周全集》*Liu Zongzhou quanji* 第 2 冊，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所籌備處 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo choubeichu，1996。
- 羅欽順 Luo Qinshun 著，閻韜 Ju Tao 點校，《困知記》*Kun zhi ji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2013。

二、近人論著

- 王俊彥 Wang Jun-yan，《王廷相與明代氣學》*Wang Tingxiang yu Mingdai qixue*，臺北 Taipei：秀威資訊 Xiuwei zixun，2005。
- 牟宗三 Mou Zongsan，《心體與性體》*Xinti yu xingti*，臺北 Taipei：正中書局 Zhengzhong shuju，1996。
- 何乏筆 Heubel Fabian，〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉“Hewei ‘jianti wulei’ de gongfu: lun Mou Zongsan yu chuangzaoxing de wentihua”，收入楊儒賓 Yang Rur-bin、祝平次 Zhu Ping-ci 編，《儒學的氣論與工夫論》*Ruxue de qilun yu gongfulun*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin，2005，頁 79-102。
- _____，〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉“Nengliang bentilun de meixue jiedu: cong Deyu de Zhang Zai yanjiu tanqi”，《中國文哲研究通訊》*Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun*，17.2，臺北 Taipei：2007，頁 29-41。doi: 10.30103/NICLP.200706.0004

- 李明輝 Lee Ming-hui, 《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》 *Siduan yu qiqing: guanyu daode qinggan de bijiao zhexue tantao*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2008。doi: 10.6327/NTUPRS-9789860009163
- 林月惠 Lin Yueh-hui, 〈劉戡山「慎獨」之學的建構——以《中庸》首章的詮釋為中心〉“Liu Jishan ‘shendu’ zhi xue de jiangou: yi Zhongyong shouzhang de quanshi wei zhongxin”, 《臺灣哲學研究》 *Taiwan zhexue yanjiu*, 4, 臺北 Taipei: 2004, 頁 84-149。
- _____, 《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊向與內在辯證》 *Quanshi yu gongfu: Song Ming lixue de chaoyue qixiang yu neizai bianzheng*, 臺北 Taipei: 中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2008。
- _____, 《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》 *Yiqu tongdiao: Zhuzixue yu Chaoxian xinglixue*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2010。
- _____, 〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉“‘Yiyi’ de zaiyi: jinshi Dongya de ‘lixue’ yu ‘qixue’”, 《東吳哲學學報》 *Dongwu zhexue xuebao*, 34, 臺北 Taipei: 2016, 頁 97-144。
- 唐君毅 Tang Jun-yi 著, 唐君毅全集編輯委員會 Tang Jun-yi quanji bianji weiyuanhui 編, 《中國哲學原論(原教篇)》 *Zhongguo zhexue yuanlun (yuanjiao pian)*, 《唐君毅全集》 *Tang Jun-yi quanji* 第 19 卷, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1993。
- 荒木見悟 Araki Kengo 著, 廖肇亨 Liao Zhao-heng 譯, 《明末清初的思想與佛教》 *Mingmo Qingchu de sixiang yu Fojiao*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2006。
- 張岱年 Zhang Dainian, 《張岱年文集》 *Zhang Dainian wenji* 第 2 卷, 北京 Beijing: 清華大學出版社 Qinghua daxue chubanshe, 1990。
- 陳來 Chen Lai, 《詮釋與重建：王船山的哲學精神》 *Quanshi yu chongjian: Wang Chuanshan de zhexue jingshen*, 北京 Beijing: 三聯書店 Sanlian shudian, 2010。
- 楊祖漢 Yang Cho-hon, 《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》 *Cong dangdai Ruxue guandian kan Hanguo Ruxue de zhongyao lunzheng*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005。
- 楊儒賓 Yang Rur-bin, 《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》 *Yiyi de yiyi: jinshi Dongya de fanlixue sichao*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2012。

- 葛榮晉 Ge Rong-jin, 《王廷相》 *Wang Tingxiang*, 臺北 Taipei: 東大圖書 Dongda tushu, 1992。
- 劉又銘 Liu You-ming, 《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》 *Li zai qi zhong: Luo Qinshun, Wang Tingxiang, Gu Yanwu, Dai Zhen qibenlun yanjiu*, 臺北 Taipei: 五南圖書 Wunan tushu, 2000。
- _____, 〈吳廷翰的自然氣本論〉“Wu Tinghan de ziran qibenlun”, 《成大宗教與文化學報》 *Chengda zongjiao yu wenhua xuebao*, 5, 臺南 Tainan: 2005, 頁 19-57。
- _____, 〈宋明清氣本論研究的若干問題〉“Song Ming Qing qibenlun yanjiu de ruogan wenti”, 收入楊儒賓 Yang Rur-bin、祝平次 Zhu Ping-ci 編, 《儒學的氣論與工夫論》 *Ruxue de qilun yu gongfulun*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005, 頁 203-246。
- 蔡家和 Tsai Chia-he, 〈從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正〉“Cong suoyiran dao ziran: Luo Zhengyan dui Zhuzi liqilun de xiuzheng”, 《當代儒學研究》 *Dangdai Ruxue yanjiu*, 7, 桃園 Taoyuan: 2009, 頁 1-23。doi: 10.29906/IMR.200912.0001
- 鄧克銘 Deng Keh-ming, 《理氣與心性：明儒羅欽順研究》 *Liqi yu xinxing: Mingru Luo Qinshun yanjiu*, 臺北 Taipei: 里仁書局 Liren shuju, 2010。
- 鍾彩鈞 Chung Tsai-chun, 〈羅整菴的理氣論〉“Luo Zhengyan de liqilun”, 《中國文哲研究集刊》 *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*, 6, 臺北 Taipei: 1995, 頁 199-220。doi: 10.6351/BICLP.199503.0199

Ming Dynasty *Qi* Learning in the Philosophies of Luo Qinchun, Wang Tingxiang and Liu Zongzhou

Chen Chia-ming

Department of Chinese Literature
National Chung Cheng University
chia4242@gmail.com

ABSTRACT

This article explores the philosophical meaning of *qi* 氣 in Neo-Confucianism through an analysis of the positions advanced by Luo Qinchun 羅欽順, Wang Tingxiang 王廷相 and Liu Zongzhou 劉宗周. It moreover discusses whether their theories of *qi* can provide a foundation for Confucian moral philosophy.

First, it is argued here that Luo Qinchun did not discard Zhu Xi's 朱熹 system, and that he advanced the idea that "principle and *qi* are united" (理氣一物) to solve the problem of Zhu Xi's principle-*qi* dualism (理氣二元). Second, Wang Tingxiang's philosophy is identified as a *qi*-centered discourse (氣本論) as his conception of *qi* tends toward materiality. And third, the article maintains that Liu Zongzhou's notion of *qi* is not physical but spiritual, and thus his theory of *qi* is properly classified as one in which "*qi* and mind flow together" (心氣流行).

Finally, the article concludes that *qi* cannot serve as the source of morality (道德之源), and that a moral philosophy based in *qi* would provide insufficient moral motivation (道德動力).

Key words: Zhu Xi 朱熹, Luo Qinchun 羅欽順, Wang Tingxiang 王廷相, Liu Zongzhou 劉宗周, *qi*-centered discourse

(收稿日期：2017. 10. 19；修正稿日期：2018. 2. 22；通過刊登日期：2018. 5. 21)

