

由羅欽順評張載論兩人氣學異同*

郭寶文

國立臺灣海洋大學共同教育中心助理教授

提 要

羅欽順由「理、氣和心、性一貫而不同一」的主張，反對理、氣二分及性之二分，並以此抨擊張載。但其實羅欽順較為重視「理一」和「道心」，並強調須返回本體之氣以臻於至善的傾向，和張載言「太虛即氣」時注重「神」，以及言「天命之性」時強調須返回以完成性善的思想，其實十分相似。是以本文認為同樣以氣作為本體的張載和羅欽順思想，同樣有著強調「返復」本體之氣的傾向，和王廷相、戴震等明清氣學家相較，應屬另一種氣學的思維。

關鍵詞：張載 羅欽順 氣學 理一分殊 返回至善

* 本文經二位委員細心審查，提出不少珍貴的修改意見，特此致謝。

由羅欽順評張載論兩人氣學異同

郭寶文

國立臺灣海洋大學共同教育中心助理教授

一、前言

一直以來有不少學者認為張載（1020-1077）和羅欽順（1465-1547）思想雖接近程朱理學，卻又與二程（程顥，1032-1085；程頤，1033-1107）、朱熹（1130-1200）之思想有所別異。如張載思想對後世學者的影響頗大，二程、朱子等宋代理學學者對其思想有一定程度的贊同和吸收；^①但張載和二程又有著由天道本體及宇宙論來論性，和由性的挺立來建構其本體宇宙論的關鍵不同。^②也有許多學者主張羅欽順論理有超越性，實為形上之本體，故仍屬朱子理學一脈，而非氣學。但是羅欽順以理、氣為一，而心、性卻為二，和朱子有所不同，思想實有矛盾之處。^③

在與理學思想關係似乎並非完全等同的情形下，也出現了不少將張載和羅欽順皆列為氣學的聲音。^④但除了理學和氣學兩條路徑外，也有不少學者注意到在氣

① 黃秀璣：《張載》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁160-164、168-174。

② 丁為祥：《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年），頁229。

③ 主張羅欽順與朱子思想有所不同，甚至自相矛盾的學者有陳來、古清美、鍾彩鈞、楊儒賓、蔡家和等，見郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，《國文學報》第62期（2017年12月），頁160-162。

④ 以張載思想為氣學的論述以中國學者為大宗，可以參考侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年二版），頁94-121；曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2001年），頁178-204。一般來說討論宋明清氣學思想史，中國學者常常都會上溯到張載，視張載為宋明清氣學的先行者。主張羅欽順為氣學家的學者，也很多

學中似乎還有著不同的思想傾向，張載和羅欽順便屬於這一類型的思想。

如劉又銘便指出氣本論思想有不同的性格和類型，如張載處於北宋理學初興之際，其氣本論的特色和類型較不容易分辨；劉宗周（1578-1645）、黃宗羲（1610-1695）就氣本論心本，根本上仍是心學；王夫之（1619-1692）的氣本論則稍稍遊移於理本和氣本之間；顏元（1635-1704）則精神上有心學的色彩，又常理、氣雙提。上述學者的氣學思想都較為複雜或不易辨認，唯有羅欽順、王廷相（1474-1544）、吳廷翰（1490-1559）、顧炎武（1613-1682）、戴震（1724-1777）等五位學者的氣本論立場較為單純、一貫，因此劉又銘稱之為「本色派的氣本論」，是明清氣學思想中的基本型或純粹型。^⑤

馬淵昌也則將明清氣學分為朱子學系、心學系及非本來聖人——非性善說和非本來聖人——性善說四類，朱子學系的氣之哲學以羅欽順為代表，心學系的氣之哲學則以湛若水（1466-1560）為代表，非本來聖人——非性善說的氣之哲學則以王廷相為代表，非本來聖人——性善說則以陳確（1604-1677）作為代表。^⑥楊儒賓則指出氣學有先天類型和後天類型兩種，前者將氣等同於本體之流行，故主張向超越的自我回歸，包括張載、羅欽順、劉宗周等學者；後天型氣學則否定超越之可能，如王廷相和戴震等學者。^⑦

筆者認為上述三位所言皆有道理，在明清氣學以及把範圍擴大到宋代算進來的張載思想，的確有著雖皆以氣作為本體，但卻有至少兩種並不相同的思維類型。

在論述羅欽順思想時，便強調他是繼承張載氣學而來，較具代表性的如趙忠祥：《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5；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02期，頁38-41。

- ⑤ 劉又銘：《理在氣中》（臺北：五南圖書出版有限公司，2000年2版），頁3-4；劉又銘：〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》第5期（2005年12月），頁19-58。
- ⑥ 馬淵昌也：〈明代後期「氣的哲學」之三種類型與陳確的新思想〉，收於楊儒賓、祝平次：《氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁161-202。
- ⑦ 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6期（2006年12月），頁1-39；〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。

筆者初步更為認同楊儒賓之說，他將張載和羅欽順都列為「先天型儒學」，兩人論氣皆有超越意義，預設的是無限的人性論，因此工夫論重在「喚醒此心氣同流的本真狀態（此一狀態也可稱作「先天氣」），使學者向超越的自我回歸」。^⑧不過首先如果將「氣學」定位為「以氣作為唯一本體」之思想的話，那麼許多僅「將氣作為本體的某種表現」的思想家，例如更偏向心學的劉宗周、黃宗羲的思想，似乎並不適合放在此一脈絡來敘述，因為這些思想家往往主張本體是較氣更為根本的存在。另外楊儒賓主要將羅欽順視為理學的修正者，其氣論是「理氣架構」下所顯現的樣態；張載則是接近理學思維之「泛存在論」的氣學家，重在「自然流行」的架構，^⑨對於兩位學者的思想比較亦較未涉及。

有趣的是，也已經分別有學者針對張載、羅欽順和明代典型的氣學家王廷相加以比較，說明他們和一般認為的氣學思想有所差距：王昌偉提出張載和王廷相的氣論有著本質上的不同，張載是「求同」的哲學，不放棄萬物必須在更高層次合而為一的信念。王廷相的氣論則是「存異」的哲學，否定至善道體的存在，而是重視由實然之氣所組成的萬物本身。^⑩郭寶文也認為羅欽順論理氣時，明確提出氣為本體，並重視氣之理一。論心性則主張心、性同屬一心，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。故羅欽順雖是氣學家，若和明代最典型的氣學家王廷相比，實屬另一種氣學的思路。^⑪

上述兩位學者都認為張載和羅欽順思想有著先天性、回復的思想性格，因而和王廷相的氣學性格大相逕異。因此筆者便思考兩人思想如果既皆屬於氣學，更皆屬於氣學中講求「回歸」思維的一派，與王廷相、戴震強調「發展」的思維不同，則兩者是否可以有直接比較的可能，從而形成氣學的另一種脈絡。比較特別

⑧ 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，頁 5。

⑨ 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁 277。

⑩ 王昌偉：〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第 23 卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 133-159。

⑪ 郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，頁 159-192。

的是，羅欽順評論張載思想時，或許因為並未細讀張載思想著作文字的緣故，顯然並未意識到己身思想與張載有相似的可能。

因此本文擬由羅欽順評論張載的文字起始，先分析羅欽順對張載思想的贊同與批駁，再由羅欽順自身思想切入，確立對羅欽順氣學思想的核心認識，最後再和張載思想的內核予以比對，期能建立宋明清氣學中，有別於王廷相、吳廷翰、戴震等學者的另一派思想，更加深入氣學的脈絡，未來更能深入兩派氣學思想進行詳盡比較。

二、羅欽順對張載思想的正反面評價

在羅欽順《困知記》和相關的書信文字中，有九處提及張載思想。扣除一條較未涉及哲學思想（言「《正蒙》論禮器、禮運」¹²）的文字後，其他八條當中，並不贊成張載思想者有五條，認同者則有三條，以下分別略加論述。

（一）羅欽順不贊成張載之說：反對理、氣二分，反對性之二分

在這五條文字當中，首先羅欽順曾引述朱熹的老師李侗告誡朱熹的話：「延平因朱子喜看《正蒙》，嘗語之曰：『橫渠說不須看。非是不是，恐先入了費力』」，並認為「此等言語，惟是經歷過來，方知其為至論」，顯然也相當認同。¹³單由此條看來，羅欽順似乎認為張載思想並無不當之處，只是初學者先讀較耗費心力而已。但由另外四條文字看來，實非如此。羅欽順由以下兩點明確反對張載思想：一是反對張載視理、氣為二物，二是反對張載將性分為天命之性和氣質之性。

首先是反對張載視理、氣為二物，羅欽順提出：

¹² 「《正蒙》中論禮器、禮運甚詳，究其歸，不出體、用兩言而已。體立則用行，體信斯達順矣」，（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷下，27條，頁31。

¹³ 同前註，三續，16條，頁94。

《正蒙》云：「聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣」。又云：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義」。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」邪？¹⁴

張子《正蒙》「由太虛有天之名」數語，亦是將理氣看作二物，其求之不為不深，但語涉牽合，殆非性命自然之理也。嘗觀程伯子之言，有云「上天之載，無聲無臭。其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性」，只將數字剔撥出來，何等明白！學者若於此處無所領悟，吾恐其終身亂於多說，未有歸一之期也。¹⁵

羅欽順因為主張性即理，因此反對張載《正蒙》提出之有氣散後仍死而不亡的性理，因為氣聚則人、物誕生，理在其中；氣散則人、物消亡，人、物之理亦亡佚，所以並沒有可以離開事物還獨立存在的「理」。也因此羅欽順反對張載「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名」¹⁶之言，認為分別以太虛言天、以氣化言道，如此則需合虛和氣才等於性理，這樣是視理、氣為可分離之二物，也是視天和理為可分離之二物。這在羅欽順看來便是離析理、氣的思維，不如程顥由體、理、用、命等不同角度來論天，提出易、道、神、性皆是天的某種層面那樣圓融、明快。此處評論張載言理氣「語涉牽合」，顯然便是讀者「先入了費力」的主要原因，羅欽順應是認為學者若一開始就落入理氣二分的思維，則要導正回來便較為費力。

除了反對張載理氣二分之說外，羅欽順也明確反對張載將性分為天命之性和

¹⁴ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，23條，頁30。

¹⁵ 同前註，22條，頁30。

¹⁶ （宋）張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），《正蒙·太和篇》，頁9。

氣質之性，他指出：

程、張本思、孟以言性，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。¹⁷

性之所以難言者，只為理字難明，往往為氣字之所妨礙耳。「天地之性」、「氣質之性」，宋諸君子始有此言。自知性者觀之，固可默識；在初學觀之，能有免於鶻突者，幾希？何也？夫性一而已矣，苟如張子所言：「氣質之性，君子有弗性」，不幾於二之乎？此一性而兩名，僕所以疑其詞之未瑩也。若以理一分殊言性，較似分明，學者較易於體認，且於諸君子大意亦未嘗不合也。¹⁸

由張載開始提倡性可分為「天地之性」、「氣質之性」開始，二程、朱子皆同意此說，但羅欽順卻不同意。羅欽順認為由理、氣言性，可用「理一分殊」一詞概括，既能明本體之性理，又能盡分殊之眾理。¹⁹但將一性分為「天命」、「氣質」二者，便有不通之處。因為天其實就是氣，因此天命之性與氣質之性在羅欽順看來，就像明明是同一物卻有二個不同名字，不免容易造成混淆。正如同理、氣不是能分別看待的二物一樣，性其實只有一個，因此不適合再區分為「天命之性」和「氣質之性」兩個名詞。

¹⁷ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，15條，頁7-8。

¹⁸ 同前註，〈附錄·論學書信〉，〈答林正郎貞孚（己亥秋）〉，頁141。

¹⁹ 羅欽順之「理一分殊」說較為特殊，與朱子不同，後文仍有詳說。

（二）羅欽順贊成張載之說：一貫之傾向

可以看得出來，羅欽順之所以不認同張載思想，有其相貫通的思維，也就是反對分言理、氣，也反對進一步延伸出的分言天命之性和氣質之性的思想。這樣的思維傾向，可以用「反對理氣二分、性二分，應追求一貫」的態度來概括。也因此羅欽順贊成張載思想的另三處原文，可以發現都是標舉張載思想中較圓融一貫之語。例如羅欽順指出：

《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，運行不息，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。蓋其窮思力索，隨有所得，即便筭記，先後初不同時，故淺深疎密，亦復不一，讀者擇焉可也。²⁰

對於張載〈參兩篇〉這段原文，羅欽順認為不同於前述太虛、氣化分言之說，將理、氣視為二物，而是主張陰陽之氣聚散、升降等種種變化，當中就有著屈伸、運行的性命之理，這就符合羅欽順理氣一貫的立場。之所以張載思想有如此不同的矛盾之處，羅欽順認為是因為張載所思、所記隨時間先後有所不同，所以思想有未能統一之處。

另外羅欽順也引用張載「一故神，兩故化」之言，並指出：

神化者，天地之妙用也。……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。……一而二，二而一者也。學者於此，須認教體用分明，其或

²⁰ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，28條，頁31。

差之毫釐，鮮不流於釋氏之歸矣。²¹

神、化是天地之妙用，太極所爲是神，陰陽二氣所爲則是化。²²羅欽順引述張載之言，並強調陰陽二氣之運行、變化當中，就有其常理在，神就在其中。因此神和化乃一而二，二而一之關係，合而言之是神，分而言之是化，正是下文將述及之陰陽兩氣運行，自有理一在其中的思想。羅欽順還有一條原文贊同〈西銘〉之說，他提出：

仁至難言。……歷選諸儒先之訓，惟程伯子所謂「渾然與物同體」，似為盡之。且以為「義禮智信皆仁」，則粲然之分，無一不具；惟其無一不具，故徹頭徹尾，莫非是物，此其所以為渾然也。張子〈西銘〉，其大意皆與此合。²³

羅欽順認為程顥在〈識仁篇〉中以「渾然與物同體」解釋仁，是歷來註解中最能完全展現仁之精神的文字，並認同程顥之說，認為張載〈西銘〉也大致是此意。

「渾然與物同體」如此以天地萬物為一體的思想，²⁴其實同樣反映了羅欽順對一貫思想的認同。

²¹ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，38條，頁13-14。

²² 同前註。

²³ 同前註，29條，頁11。程顥云：「〈訂頑〉意思，乃備言此體」，見（宋）程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業，1983年），頁17。

²⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局股份有限公司，1993年七版），頁216。

三、羅欽順評論張載思想的根基： 由「理一分殊」論理氣、心性之一貫

這八條原文顯示了羅欽順看待張載思想，最大的不認同便在「理氣二分」（分視理、氣為可以個別存在的兩個存在）以及「一性兩名」（分言天命之性和氣質之性）兩點。因為反對一分為二，所以對於張載思想中較是「二而為一」或「萬物一體」之思維，羅欽順便極為認同。這樣的態度其實和他自身的思想相符，也就是羅欽順主張理氣、心性一貫的思維。²⁵

（一）理、氣和心、性皆一貫而不同一

首先對於理氣關係，羅欽順明確提出：

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。²⁶

羅欽順固然反對張載視理、氣為二物之說，但他也並非就將理、氣視為完全沒有分別的同一事物。他明確地說：「理須就氣上認取，然認氣為理便不是」，「『只就氣認理』與『認氣為理』，兩言明有分別」，²⁷亦即一定要從氣的運行及變化來

²⁵ 陳佳銘指出羅欽順的「理氣一物」和張載的「太虛即氣」同一思路，兩者皆是言理氣相即、虛氣合一的渾融思想，見陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，《清華學報》49卷1期（2019年3月），頁104-105。本文也認為兩人思想有近似之處，不過和陳佳銘之文切入角度有些不同，詳見下文所述。

²⁶ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，11條，頁4-5。

²⁷ 同前註，卷下，35條，頁32。

認取理則，但這些規律和條理，並不等於本體之氣自身。所以羅欽順批評張載所云的「理氣不二」，其實是指理並非別異於氣之外的另一物，附著在氣上運行；他認為理就只是本體之氣動靜、往來、開闔、升降等種種變化和運作之時，在自然和人事之中所呈現出之運行的條理而已。

羅欽順明確以氣而非理作為通徹天地、貫串古今的本體存在，理既沒有本體的地位，故他反對張載所云有不同於氣又「死而不亡」的其他存在，因為理只是氣之變化的規律和理則，而規律和理則並不像氣永恆存在。所以他認為：

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。²⁸

當氣變化而凝聚成形時，呈現出的規律是成形的理；當氣又變化而消散於無形時，所呈現出的規律，便是消散無形的理。沒有本體之氣的種種運行、變化，便沒有運行的條理，所以理並不能脫離氣而獨立存在。

故羅欽順批評張載時所云的「無此物即無此理」，其實是說沒有可以單獨存在的「聚之理」或「散之理」，理必然要跟隨著氣之變化而呈現為不同的樣態。所以羅欽順對於上述張載〈參兩篇〉的文字才會如此讚賞，因為就「以陰陽之氣的循環、聚散為性命之理」一點來說，張載所云明確以氣所運行的條理為理，正符合羅欽順對理氣的見解。故羅欽順反對理、氣為二，主張理必然緊隨著氣而呈現，如此關係緊密、不可分離，然而卻也並不相等、同一的理、氣論述，可視為「一貫而不同一的理氣觀」，可說是羅欽順理氣論的核心。而分離理、氣，不以理、氣為一貫之存在，也是羅欽順批評張載的主要原因。

不只理氣關係，羅欽順針對人性，也有一繼承理氣論而來的一貫論述，那就是他以「道心」、「人心」論性之說。有學者認為羅欽順論理氣和心性的立場似乎不同：論理氣時強調理氣不二，論心性時卻又強調心、性必須嚴格區分。²⁹其實羅欽順論心性之關係和論理氣時相似，認為心性乃一貫而非同一的存在，他提出：

²⁸ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，46條，頁38。

²⁹ 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。

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。除卻心即無性，除卻性即無心，惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。³⁰

和理、氣相同，心和性並非兩個可以完全個別獨立存在的事物，彼此之間的關係相當密切；但心、性也並非完全相同，仍然必須有所區別。所以羅欽順認為心、性關係並不好說明，他想出的解決辦法是從「一物中分割出兩物」，也就是以體、用論之。他認為：

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。³¹

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。³²

心只是一物，但當中可以分割出體、用兩個部分，體是道心，也就是人稟受本體之氣而得的天理之性。³³天理之性人人皆具而且皆同，所以是體。心之用則是人心，是性發用之後，種種的情感、欲望之變化。無論是屬於體的天理之性，或是發用的情欲，皆為心所有，所以是一；但道心、人心之分別，亦即性理和情欲之分別，當然也很重要而不可混為一談，不能「認心以為性」³⁴，因此又是二。因此羅欽順所言的「說一而非一、說二又非二」的心性關係，同樣和言理氣時主張的

³⁰ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，52條，頁40。

³¹ 同前註，〈附錄·論學書信〉，〈答劉貳守煥吾（乙未秋）〉，頁124-125。

³² 同前註，〈附錄·論學書信〉，〈答黃筠谿亞卿〉，頁115。

³³ 「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」，同前註，〈附錄·論學書信〉，〈再答林正郎貞孚（壬寅春）〉，頁155。

³⁴ 同前註，卷上，1條，頁1。

「一貫又非同一」是相同的思維，皆符合天人、物我通貫為一的原則。³⁵

也因此羅欽順當然反對張載將性分為「天命之性」和「氣質之性」，因為在他看來心固可分為體、用二端，但性即理、即道心，本來就是本體之氣所蘊含的主要內容，既不能分開，當然更不能有重視「天命之性」，而不以「氣質之性」為性的想法。

（二）「理一分殊」及返回氣之理一之善

羅欽順批評張載思想的理氣、心性一貫之進路，他自己也用「理一分殊」一詞來加以統合，賦予此一來自程朱理學的舊詞新的意涵。首先是以理一分殊來解釋理氣關係，羅欽順指出：

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。³⁶

羅欽順既以理為氣之理，則「理一」便是「氣之理一」。他認為包括人在內的一切萬物，在一氣化生之初，皆稟受氣之理一；成形之後，分殊為各自不同的形體，但其中仍有此氣之理一在，是為分殊之理。因此和朱子之理一分殊說不同，羅欽順所言之「理一分殊」，其實是「氣之理一分殊」的省稱，在理氣渾一的思維中並非以理為主，而是以氣為主，³⁷是以氣為本體來說的理一分殊說，有學者更直接稱羅欽順的理一分殊說為「氣一分殊」。³⁸

雖與程朱以理為本體的理一分殊說有所不同，但羅欽順的確對於「理一」頗為重視，認為如果能掌握、明白理一，便可以掌握盡性的關鍵，進而可以贊化育、

³⁵ 趙忠祥：〈羅欽順的心性論與其理氣觀的內在聯繫〉，《北方論叢》第3期（2005年9月），頁85。

³⁶ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，14條，頁7。

³⁷ 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203。

³⁸ 曾振宇：〈「理氣一物」羅欽順對程朱哲學的「接著講」〉，頁38。

參天地。³⁹因此羅欽順也用「氣之理一分殊」來說明人性，他指出：

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。⁴⁰

自本然之氣來說，其理其實至善，⁴¹因此氣化生人之初，人秉氣而來之理一是靜而未發之中，實為湛然純善；動而接物之後，氣之理一分殊為萬理，喜怒哀樂之發未必中節，當中便有善、有惡。⁴²若結合前述道心、人心之說而言，此氣之理一便是道心，是體；分殊之理則是人心，是用。羅欽順認為善、惡皆是自然之理，皆屬於人性，但這是由用之角度來說，人之情欲有諸多變化，其中有善也有惡的存在。人心之情欲雖亦是人性，但羅欽順認為道心之性和人心之情有著體、用和靜、

³⁹ 「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」，（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，續卷下，7條，頁83。

⁴⁰ 同前註，卷上，65條，頁20。

⁴¹ 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10。

⁴² 「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」，（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，16條，頁8。

動之別，靜之體的道心相較於動之用的人心，顯然更為根本及重要。⁴³因此羅欽順看重的並不是有善有惡的人心之性，因為這樣的人心之性已經不復未發之時那樣純善無惡。

羅欽順以水喻性，同樣一條河流，出山之前在源流的階段是清澈的，但出山之後則不免摻入泥塵而混濁；性同樣在未發之時實純善無惡，但接物之後不免受後天影響而有惡。羅欽順認為正如不能因為混濁了就不承認水的本質是澄澈的，人性不能因為後天的表現有善有惡，就認為人性原初不是至善。先天的性善之體並不因後天物欲的影響而有所增減，造成本質上的改變，甚至吾人就是必須從這有善有惡的分殊眾理中，重新尋得理一之性的至善美好。所以羅欽順引用李延平之言曰：

「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。⁴⁴

在有動靜、真偽、善惡等萬殊之理以前，其實已有至靜、極真、純善的理一之性在，這便是道心，是人心之主宰，也是人得以行仁的根據，⁴⁵因此羅欽順極為重視。修養的目標也就是回復此理一之性，使人性逐漸近乎理一，進而與理合一。⁴⁶

⁴³ 「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」，（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，4條，頁2。

⁴⁴ 同前註，卷上，69條，頁22。

⁴⁵ 「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」，同前註，〈附錄·論學書信〉，〈再答林正郎貞孚（壬寅春）〉，頁155。

⁴⁶ 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67。

四、返回至善：張載重神與天地之性的思維

在如此重視、看重氣之理一的思維中，可以看到羅欽順雖言理氣一貫、性一貫，但仍有較重視理一、道心的思維傾向。正是羅欽順此一極為突出之傾向，使筆者認為羅欽順其實並未給予張載思想正確的評價，因為在張載論氣、神、化、性等範疇的文字中，正顯現出和羅欽順重視理一和道心之性相近的思維。⁴⁷以下分別言之。

（一）太虛即氣及重「神」之思維

首先，張載對於本體之氣的說明，其實與羅欽順所言頗有相似之處，尤其言太虛與氣之關係，也有「一貫而不同一」之傾向。張載提出：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。⁴⁸

氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。⁴⁹

⁴⁷ 鄭宗義認為張載思想乃「一元化之思想」，主張道一、理一、性一，並有「使兩端合一體」之合一義，和「萬物本一」之本一義。而羅欽順主張理氣一物，不許理氣為二，和張載的一元化思想已有不同。見鄭宗義：〈論明清之際儒學的一元化傾向〉，《中國文化研究所學報》65期（2017年7月），頁183-188。筆者則認為羅欽順的確主張理氣一貫，但他也同樣主張理氣並非同一物，因此羅欽順和張載思想的異同之處，或許可以有別的切入角度。

⁴⁸ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·太和篇》，頁7。

⁴⁹ 同前註。

太虛和萬物可說是氣在聚散之不同狀態下的變化，是「一而有分」⁵⁰之關係：太虛其實即是消散無形之氣，無形之氣是體；氣聚則有種種形象的變化（張載稱之為「客形」，亦即暫時成為某種形象的狀態），便構成了萬物。太虛雖為氣之體，是萬物本性的根源，但並非獨立於萬物之上的寂寥本體，而是氣聚成形之萬物形象消散後回歸的狀態。氣聚便必然形成萬物，萬物之形散，也必然回歸太虛，這是自然變化的常道，因此「太虛、氣、萬物都是同一實體的不同狀態」⁵¹，其實都是一氣。

也因為太虛和氣是一氣的不同狀態，張載也提出他論氣的根本主張：「太虛即氣」：

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。⁵²

氣和太虛正如冰和水之關係，水凝結為冰，冰消融為水，其實是同一事物，只是狀態變化有所不同而已。消散於無形之氣，並非完全空無的存在，所以說「無無」。張載強調無論是無形之氣（太虛本體）或有形之氣（客形萬物），聖人都必須「兼體以盡道」，亦即不能偏好形聚或形散任何一方，才不會往而不反或執而不化，有所偏滯。能夠明白「太虛即氣」的道理，就能明白聚散、形不形、有無、隱顯、神化等相對的範疇，其實皆統一於一氣。⁵³

「太虛即氣」其實正意味著太虛和氣兩者關係密切，但又不完全相等，雖然都是氣，卻有著隱、顯，靜、動等等之別。不僅如此，雖然張載強調必須「兼體以盡道」，但其實仍有所偏重，正如羅欽順以理作為氣之聚散的條理，並對氣一之理特別重視；張載雖對理沒有太多說明，⁵⁴但他以「神化」來說明氣之聚散為萬

⁵⁰ 陳政揚：〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期（2006年8月），頁32。

⁵¹ 陳來：《宋明理學》（臺北：洪業文化，1993年），頁39。

⁵² （宋）張載：《張載集》，《正蒙·太和篇》，頁8。

⁵³ 「知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於易者也」，同前註。

⁵⁴ 蒙培元：《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年），頁11-12。

物的變化，並對神特意注重。

首先是神、化之定義，張載提出：

氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。⁵⁵

一物兩體，氣也。一故神，（自注：兩在故不測）；兩故化，（自注：推行於一）。此天之所以參也。⁵⁶

張載延續太虛即氣的思維，氣有陰陽之變化，聚而成形則化生為萬物；形散而回歸太虛，便沒有固定的體狀，張載以「不測之神」來形容此一氣回歸太虛之後的存在，這也就是張載所說的「散殊而可象為氣，清通而不可象為神」⁵⁷，以清、濁來分別神和化。⁵⁸神和化與太虛和氣相同，同樣不能割裂而個別獨立存在，因此張載言「神」時便強調「兩在故不測」，言化時便強調「推行於一」，亦即在變化中可見氣之神妙，氣之神妙也必然透過陰陽之變化方得以呈現，「凡言神，亦必待形然後著，不得形，神何以見」⁵⁹，神和化實二而一、一而二。故張載認為神是體而化是用，皆「一於氣而已」。⁶⁰

張載以體、用來說明氣之神與氣之化的關係，目的在強調兩者是一氣之體用、本末，不可分離看待。氣就只是一氣，當中有往有來、有聚有散等相對待之變化，故為神。⁶¹但在此不可偏廢的思維之中，張載仍對神別有看重，他提出神既為體，

⁵⁵ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·神化篇》，頁16。

⁵⁶ 同前註，《正蒙·參兩篇》，頁10。

⁵⁷ 同前註，《正蒙·太和篇》，頁7。

⁵⁸ 「太虛為清，清則無礙，無礙故神；反清為濁，濁則礙，礙則形」，同前註，《正蒙·太和篇》，頁9。

⁵⁹ 同前註，《橫渠易說》，頁208-209。

⁶⁰ 「神，天德，化，天道。德，其體，道，其用，一於氣而已」，同前註，《正蒙·神化篇》，頁15。

⁶¹ 蔡家和：〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第4期（2008年7月），頁15。

其實為萬物諸形變化之源：

天下之動，神鼓之也，神則主於動，故天下之動，皆神為之也。⁶²

惟神為能變化，以其一天下之動也；人能知變化之道，其必知神之為也。⁶³

氣聚、成形之後萬物的種種變化，皆由氣之神所鼓動，故氣之神實為氣化運作的根源。當學者去探索變化之道時，必須知道這一切變化背後，其實尚有一個神妙的根源，是宇宙萬物「變易與轉化背後的神妙莫測的力量」。⁶⁴

雖說神與形皆是氣，並非能夠分別看待的存在，但張載此處將氣之神作為萬物變化的根源，其實便呈現出推重氣之隱然狀態的傾向。因此他認為：

氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚為物，形潰反原。反原者，其遊魂為變與所〈謂〉變者，對聚散存亡為文，非如螢雀之化，指前後身而為說也。⁶⁵

陰陽之氣的屈伸、變化雖無窮無盡，但無論怎麼變化，萬殊中無不有一氣之神妙湛然相感、相應於其間。當這些變化消散於無形，並不是消亡成為空無而一無所有，當中仍有一氣之神妙在，只是返回那無形的太虛之氣的本原而已。如此於消散無形之後仍存在的「神」，張載認為是「氣之性」的重要屬性，為氣所本有，

⁶² （宋）張載：《張載集》，《橫渠易說》，頁 205。

⁶³ 同前註，《正蒙·神化篇》，頁 18。

⁶⁴ （美）葛艾儒著，羅立剛譯：《張載的思想（1020-1077）》（上海：上海古籍出版社，2010 年），頁 72。

⁶⁵ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·乾稱篇》，頁 66。

和「可狀之象」皆是不可或缺的存在。⁶⁶

這其實就和羅欽順所云之「氣之理一分殊」相近，兩人都認為不管分殊之諸形如何變化，仍有一原初的「氣之理一」或「氣之神」在，不因變化而消散，因此可以視為更為根本的氣之存在。是以羅欽順看重「氣之理一」相似，張載同樣也看重氣的「太虛之神」。⁶⁷

（二）「返回」至善的天命之性

不只言虛氣、神化時有如此之思維，張載論性同樣重視須有所分別又密切相關之內容，從而和羅欽順有所近似。張載提出：

由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。⁶⁸

性必須合虛、氣言之，意即性作為天道的重要內涵，一方面貫串一氣之無形隱微和有形變化，另一方面也必然蘊含複合之內容，亦即「天地之性」和「氣質之性」，張載提出：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。⁶⁹

⁶⁶ 「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也」，（宋）張載：《張載集》，《正蒙·乾稱篇》，頁63。

⁶⁷ 因為張載對於太虛之神極為重視，使得有學者便認為張載以太虛、清通之神作為超越氣的形上根源，如牟宗三便持此說，見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），第1冊，頁443。不過依據張載的思想文字來看，太虛實為「形上之氣」，則張載仍是一以氣為本的氣學家，和羅欽順同屬於氣學中較重視氣之隱微狀態的思想家，此在後文仍有說明。

⁶⁸ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·太和篇》，頁9。

⁶⁹ 同前註，《正蒙·誠明篇》，頁23。

這段文字可分為兩個層次來說，首先氣化成形之後，萬物所稟有的是氣質之性；若萬物形散，回到太虛之氣的狀態，則回歸於天地之性。因為性包含太虛和形氣之性質，所以由太虛而來的天地之性，以及由形氣而來的氣質之性，其實皆屬於性之內涵，就像「太虛即氣」般二而一之關係。

但「二而一」也就意味著天地之性和氣質之性並不完全相等，因此張載認為不能只將成形之後的氣質之性視為性之全體，天地之性雖然隱微難見，卻顯然更為根本，所以他認為「未嘗無之謂體，體之謂性」⁷⁰，真正稱得上性的，顯然是太虛之氣本然具備的「天地之性」，張載顯然有偏就太虛之體來言性的思想趨向。⁷¹

由氣質之性「君子有弗性焉」，到以「未嘗無之體」為性，可以明確看出張載雖將天地之性和氣質之性皆視為一氣之性，強調「性通極於無，氣其一物爾」⁷²，但實際上看重的仍是天地之性，因此他認為：

天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之；不免乎蔽之、戕之者，未之學也。性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。⁷³

有昏、有明之氣，顯然是指有形之氣而言，張載認為天地之性乃有形之氣所無法概括，因為性乃通貫有形之氣（此處他稱之為「氣之內」）和無形之氣（此處他稱之為「氣之外」）的存在，相較於吉凶之命只屬於有形萬物（當然也包括人類）之層次，性較之於命更為根本和重要。因此學者僅需求盡性，而不必求之吉凶之命。此段文字雖在言性、命之別，但亦可從中看出張載對天命之性的看重。如此兼重一氣之性，又偏重天命之性的思維，正是張載繼承其論虛、氣、神而來之一

⁷⁰ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·誠明篇》，頁21。

⁷¹ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁490。

⁷² （宋）張載：《張載集》，《正蒙·乾稱篇》，頁64。

⁷³ 同前註，《正蒙·誠明篇》，頁21。

貫的人性論。

如此較為偏重天命之性的思維，其實和羅欽順較為重視道心之性的思想相近，同樣都是將性分為關係緊密，卻不完全相等的兩類；作出分別之後，也同樣更為看重由「氣之理一」或「氣之神」而來的「性之體」。因此也和羅欽順相仿，因為對天命之性如此看重，張載強調學者如欲盡性，重點便在於能否「返回」天命之性的純善，他認為：

天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故亹亹而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰「成之者性也」。⁷⁴

性於人無不善，繫其善反、不善反而已。⁷⁵

當氣成形為人之後，有剛柔、緩急、才與不才等不同之氣質，這就是「氣之偏」⁷⁶。形氣有所偏則不免有時流於惡，則性便善惡混雜。無形之氣本有的天地之性，因是萬物的源頭和根本，所以不會有任何偏私或狹隘，⁷⁷因此只要萬物能返回此一根本，即能使善惡混雜之性重新返回至善。

是以張載主張天地之性本為全善，氣化成形之後的氣質之性則有善有惡，但「此一會為惡的人性狀態只是一不知復反的暫時現象，並不能將之視為人性的本質」⁷⁸，只要吾人力求盡性，便能使氣質之性「返回」天地之性的純善狀態。其實「虛而神」的天地之性，與「善惡混」的氣質之性實為一貫，必須兼重。所以和論「太虛即氣」之虛氣關係相仿，張載強調「天性在人，正猶水性之在冰，凝釋

⁷⁴ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·誠明篇》，頁23。

⁷⁵ 同前註，頁22。

⁷⁶ 「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也」，同前註，頁23。

⁷⁷ 「性者萬物之一源，非有我之得私也」，同前註，頁21。

⁷⁸ 杜保瑞：《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁69。

雖異，爲物一也」⁷⁹，正如有本體之氣，也有形下之氣，人性也有由太虛而來之「天地之性」，與成形之後容易受外界影響而淪於惡的「氣質之性」，兩性皆是一氣之性，分屬不同層次而已。

不過同樣和論太虛與神相同，張載也並不認爲一貫的天地之性和氣質之性，是屬於「同一」之存在，不必做出分別。因爲更重視太虛之氣和清通之神，相對於善惡混的氣質之性，張載對於天地之性的純善顯然更爲看重，變化氣質就是要轉變偏滯的氣質之性，返回原初最清通的狀態。⁸⁰

當然，張載並不認爲返回天地之性的純善，是要扼殺氣質之性。「氣質之性，君子有弗性者焉」的意思，是指不能只單以氣質之性的內涵，就認定是性的全部內容，並不是要消滅氣質之性。畢竟氣質之性仍是性的內涵，「飲食男女皆性也，是烏可滅」，種種生存之欲望其實都是人性，所以張載強調「有無、虛實通爲一物者，性也；不能爲一，非盡性也」。⁸¹不過「通有無、虛實爲一以盡性」的方式，是使有、實的氣質之性，「返回」於無、虛的天地之性，那麼「爲一」就不是天地之性和氣質之性兩者具有相同的分量，而是有體用或主次的分別。而體、用合一不二，實際上就是體、用不一，不完全相等，因此需要去合。⁸²

因此張載被羅欽順所批評的「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」⁸³的「死而不亡之性」，其實便是形散之後仍復存在的天地之性，正和羅欽順所看重的理一之性相似。張載對天地之性的重視，要求返回以盡性的思維，正和羅欽順強調理一的根本重要性，要求學者返回原初至善的道心之性，思想其實如出一轍。

⁷⁹ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·誠明篇》，頁22。

⁸⁰ 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁106。

⁸¹ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·乾稱篇》，頁63。

⁸² 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁273。

⁸³ （宋）張載：《張載集》，《正蒙·太和篇》，頁7。

五、結論

羅欽順強調氣和理、性和心皆是一貫而不盡相同，他更看重氣之理一和道心之性，強調必須返回理一和道心之至善。張載同樣是在無形、有形之氣一貫的大前提下，視太虛、神、天地之性爲體，形氣、化、氣質之性爲用，兼重體用然而更重視體，要求以體攝用，由用歸體。王昌偉便指出：

雖然氣在形而下的領域呈現不同的形態，也表現出善惡相混的傾向，但從超越的層面來看，氣同時也是一至善的道德實體，是萬物的價值與至善無惡的人性的本源。……張載的氣論主要是從本體與現象不二的角度，肯定從實然的層面看，千差萬別並受形體所拘的天地萬物同是產生於一有價值意義的本源。由此發展出來的人性論和道德功夫論，其終極目標則是為了確立這個能讓萬物相通的形上依據，並且說明人如何能通過道德實踐，從萬殊中認識此依據，進而追求與萬物達到相通的境界。⁸⁴

這雖然是談張載思想，但何嘗不是精準地切入羅欽順「氣之理一分殊」的思維。是以由羅欽順批評張載「理氣二分」、「性二分」等破壞一貫思想的文字，並不能完全反映兩人思想之異同；甚至可以這麼說：羅欽順和張載兩人在「兼言體用又更重視體，返回氣之本體」的核心思維上，竟有著驚人的相似。

思想家對於其他思想家或教派的了解，以及自身思想和他人之異同，未必有清晰之認識，這並不是罕見的情形。是以本文除了指出羅欽順對於張載思想之了解未必切合之外，吾人理應更進一步思索的是：張載、羅欽順思想有所相似的意義爲何？筆者初步認爲，張載和羅欽順思想所展現出的共通之處，是原本被認爲截斷形上依據，只專重於形下世界的氣學思想，也有在一氣貫通上下的前提下，對於隱微的形上之氣予以偏重的思維。故張載和羅欽順二人雖皆以氣作爲本體，

⁸⁴ 王昌偉：〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，頁 138-139。

但並不反對注重形上本體，甚至對於形上之氣的神聖屬性還予以特意強調，並視為學者修養的終極目標。

更進一步來說，如果將宋明理學和明清氣學視為兩個不同階段的思想，二程、朱熹與王廷相、戴震可謂分屬光譜的兩端，理學和反理學實涇渭分明。相較來說，張載身處於理學思想尚未蔚成風氣的北宋，和身處心學興盛時代，對於理學、心學俱有所省思的羅欽順，兩者皆既有以氣為本體的思維，又重視須返回本體，可說是介於理學和氣學之間的思想。兩人的相似，雖並未由羅欽順自己所認清，然而透過思想的系統比對，其實昭然若揭。未來這樣的思維型態之名單，可能還可以更加擴大，使得吾人得以更細微處理氣學思想之分類，從而對於整體氣學的思想脈絡，能有更多的了解與認識。

本文嘗試指出在王廷相和戴震等氣學學者之外，尚有另外一脈氣學思維存在。之所以要在氣學內部再予以分類，有幾個希望達成的目標：第一是將原本歸於氣學的思想再予以揀別，讓「不以氣作為唯一本體」的思想家得以回到理學或心學的陣營，使氣學家的名單更為清晰可辨。其次也是將氣學的思想屬性作出明確的層次或類別區分，不再一貫將氣學家逕直歸於「反對理學」或「截斷本體」的思想，得以更細膩認識氣學。⁸⁵最後，也希望能夠結合宋明清之前的氣學傳統，予以綜合比較和研討，使氣學思想史的整體脈絡更為清楚和明白。當然這三個目標實遠非本文所能全盤探討，本文只期能拋磚引玉，希冀未來能看到更多關於氣學傳統的脈絡分析。

徵引書目

一、傳統文獻

（宋）張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業，1983年）。

（宋）程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業，1983年）。

（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年）。

⁸⁵ 當然王廷相或戴震思想也並不是截斷本體的思想，同樣是貫通形而上下的思維，只是不像張載或羅欽順那樣強調須回歸本體方為盡道而已。

二、近人論著

（一）專書

- （美）葛艾儒著，羅立剛譯：《張載的思想（1020-1077）》（上海：上海古籍出版社，2010年）。
- 丁爲祥：《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000年）。
- 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年）。
- 杜保瑞：《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年）。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1997年二版）。
- 黃秀璣：《張載》（臺北：東大圖書公司，1988年）。
- 陳來：《宋明理學》（臺北：洪業文化，1993年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（三上）（臺北：三民書局，1993年七版）。
- 曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2001年）。
- 楊儒賓、祝平次：《氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年）。
- 蒙培元：《理學範疇系統》（北京：人民出版社，1989年）。
- 劉又銘：《理在氣中》（臺北：五南圖書出版有限公司，2000年）。
- 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）。

（二）期刊論文

- 王昌偉：〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第23卷第2期（2005年12月），頁133-159。
- 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。
- 郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，《國文學報》第62期（2017年12月），頁159-191。
- 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02期，頁35-42。

- 陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，《清華學報》49卷1期（2019年3月），頁87-123。
- 陳政揚：〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期（2006年8月），頁25-60。
- 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁103-136。
- 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第6期（2006年12月），頁1-39。
- 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。
- 趙忠祥：〈羅欽順的心性論與其理氣觀的內在聯繫〉，《北方論叢》第3期（2005年9月），頁83-86。
- 劉又銘：〈吳廷翰的自然氣本論〉，《成大宗教與文化學報》第5期（2005年12月），頁19-57。
- 鄭宗義：〈論明清之際儒學的一元化傾向〉，《中國文化研究所學報》65期（2017年7月），頁181-201。
- 蔡家和：〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第4期（2008年7月），頁1-22。
- 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。
- 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199-220。
- 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41-73。

Particularity in Luo Qin-shun and Chang Tsais' Theory of Qi

Kuo, Pao-Wen

Assistant Professor, General Education Center,
National Taiwan Ocean University

Abstract

Luo Qin-shun had criticized Chang Tsai who had advocated the discrete in principle and qi. This is because he 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). But Chang Tsai had persistently thought the metaphysical and physical through the motion of material force, and he had one-sidedly emphasized the metaphysical. So he had emphasized the Great Vacuity, the Spirit and the nature of Heaven and Earth. Therefor the consistent context of “returning” is the same philosophical attitude between Luo Qin-shun and Chang Tsai.

Keywords: Chang Tsai, Luo Qin-shun, theory of Qi, principle with many manifestations, the consistent context of “returning”