東・亞・文・化・44

羅整菴与李退渓的理気論

林　月　恵

1. 羅整菴≪困知記≫的東伝及其評価

2. 羅整菴「理気為一物」的意涵

3. 李退渓対羅整菴「理気為一物」的批評

4. 異曲同調 ： 羅整菴·李退渓渓対朱熹理気論的継承与修正

羅整菴与李退渓的理気論

林　月　恵*

1. 羅整菴≪困知記≫的東伝及其評価

在東亞朱子學的發展中，明代中葉的朱子學与朝鮮時代的朱子學，各異其趣，形成有趣的跨文化對比現象，値得關注．衆所周知，明代初期的理學原是籠罩在「此亦一述朱，彼亦一述朱」1)的朱子權威中；但明中葉後，由於王陽明(守仁，1472　1528)思想的宣揚与伝播，致使「嘉(靖)・隆(慶)而後，篤信程・朱，不遷異說者，無復幾人矣.」2)雖然朱子學因王學的興盛而式微，但朱子學卻在東土的韓國性理學大發異彩，因李退溪(滉，1501　1571)的尊崇，取得正統(orthodoxy)的地位3)．換言之，明代(1368　1644)理學与朝鮮時代(1392　1910)性理學在時間上有重疊之處，前者以王學爲主，後者以朱子學爲主，互有消長．其中，明代朱子學巨擘整菴羅(欽順，1465　1547)的≪困知記≫，在当時良知學風靡之時，未有門人弟子爲之揄揚伝述4)，但在韓國性理學界，卻引起熱列討論．羅整菴≪困知記≫所受到的重視，遠甚於中國本土．

---

* 中央研究院 中國文哲研究所 副研究員

1) 黃宗羲著，沈芝盈点校：≪明儒學案≫(台北：華世出版社，1987年)，卷10，<姚江學案>，頁179.

2) 張廷玉等撰：≪明史≫(北京：中華書局，1974年)，卷282，<儒林一>，頁7222.

3) 李丙燾：≪韓國儒學史略≫(首爾：亞細亞文化社，1986年)，頁145.

4) 錢穆：<羅整菴學述>，≪中國學術思想史論叢≫七(台北：東大図書公司，1986年)，頁67.

根據韓國學者尹南漢的研究, 在陽明≪伝習錄≫伝進韓國之前, 朝鮮時代儒者已先讀過批判陽明的整菴≪困知記≫[5]. 若以李退溪對陽明≪伝習錄≫的抨擊, 及其對整菴對≪困知記≫的批判來看, 至少在李朝中宗・明宗時, ≪伝習錄≫与≪困知記≫已経流伝於朝鮮的性理學界[6]. 不過, 退溪与当時學者所見到的≪伝習錄≫・≪困知記≫內容, 詳略並不同. 從退溪之<≪伝習錄≫論辯>所引之≪伝習錄≫文來看, 退溪見到的可能是陽明門人薛中離(侃, 正德十二年〔1517〕進士)於正德十三年(1518)刊行的初刻≪伝習錄≫(今≪伝習錄≫上卷)[7], 而不是完整的三卷本. 而退溪所見到的≪困知記≫, 由与退溪同時的奇高峰(大升, 1527 1572)之<論≪困知記≫>來看, 応是整菴於嘉靖十四年(1535, 整菴71歲)以後所著的≪困知記≫四卷与附錄, 頗能完整的呈現整菴思想的要旨.

筆者無意爲整菴≪困知記≫的東伝, 考証出確切的年代, 而是以高峰爲主, 勾勒出退溪之時, 整菴≪困知記≫在朝鮮性理學的流伝情形, 及其所受到的評価. 在≪退溪先生言行錄≫中, 退溪弟子金明一(字彦純, 号雲巖, 義城人, 居安東)有一段記載說道 :

> 先生之學, 一以朱子爲的見. 人之尊陸學者必深排而痛絶之, 廬蘇齋尊信≪困知記≫頗甚. 先生以整庵之學, 自謂闢異端而陽排而陰助, 左遮右攔, 實程朱之罪人也. 与蘇齋力辨之, 終不以爲然. 獨奇高峰大升, 与先生合爲作<困知記跋>以斥其學. 先生見之曰 :「這樣議論, 極明快, 甚不易!甚不易!」[8]

---

5) 尹南漢 : ≪朝鮮時陽明學研究≫(首爾 : 集文堂, 198年, 頁11 13・26 29

6) 尹南漢指出≪困知記≫約於1560年(明嘉靖三十九年, 李朝明宗十五年)在韓國刊出, 而≪伝習錄≫卻遲至1593年(明万曆二十一年, 李朝宣祖二十六年)仍未刊出同前註, 頁11註6

7) 參李明輝 : <李退溪与王陽明>, 收入氏著 : ≪四端与七情 : 關於道德情感的比較哲學探討≫(台北 : 台大出版中心, 2005年), 頁344

8) 陶山書院士友撰, 賈順先・黃德昌註譯, ≪退溪先生言行錄≫首爾 : 退溪學研究

由這則記載看來,

高峰与退溪對於整菴的≪困知記≫持保留批判的態度, 立場較爲一致 ;

而当時的學者如盧蘇齋(名守愼, 字寡悔,

1515-1590)則尊信整菴之≪困知記≫[9], 高峰与退溪皆不以爲然.

退溪於<重答奇明彥·別紙>也提及此事云 :

> 往者, 人言寡悔頗悅禪味. 中間, 又聞其尊信≪困知記≫, 滉猶不之信. 及見其所爲人心道心吟二絶句, 心甚疑之, 以爲寡悔不応至此, 恐或好事者仮称. 今得來示, 乃親与之款叩, 而其言論旨意如此, 令人掉心失図. 奈何奈何. 大抵整庵於道, 非不窺一斑, 只是於大源頭處錯認了, 其余小小議論, 雖多有合理處, 皆不足貴. 不謂寡悔許多年紀用力於此事, 想不草草. 而其見處乃不合於程・朱, 而反合於整庵也. [10]

顯然地, 退溪也証實盧寡悔尊信整菴≪困知記≫, 其持論不合於程・朱而合於整菴. 退溪懷疑寡悔「人心」・「道心」之說, 也質疑整菴「於大源頭處錯認了」. 所謂「大源頭處錯認了」, 參照退溪<非理氣爲一物論辯>而言, 就是指整菴以「理氣非二」之說. 因此, 退溪對整菴≪困知記≫的批評, 實乃集中於兩個論点 : 一是「人心・道心」說, 一是「理・氣爲一物」說 ; 前者涉及心性論, 後者緊扣理氣論[11]. 退溪雖質疑整菴對朱熹心性論与理氣論的理解, 但退溪的批評, 並未集中篇幅辨明之, 倒是高峰在<論≪困知記≫>一文中, 一氣呵成, 有詳盡的論辯.

院刊年未), 卷頁302.

9) 有關盧蘇齋的介紹, 可參見李丙燾≪韓國儒學史略≫, 頁160

10) 李滉 : ≪退溪集≫, 收入≪韓國文集叢刊≫(首爾 : 景仁文化社, 1996年)第29輯, 卷17, <重答奇明彥·別紙>, 頁24b 25

11) 本文只集中於「理・氣爲一物」的討論, 至於「人心・道心」之說, 以及心性論与理氣論的關聯, 不在本文的討論範囲內.

根據高峰<年譜>的記載, 高峰於嘉靖四十四年乙丑(1565年, 李朝明宗二十年)曾往見盧蘇齋, 論及「人心・道心」, 双方持論未合, 蘇齋以整菴所見爲的[12]. 三年後, 卽隆慶戊辰(1568, 李朝宣祖元年)四月, 高峰拜成均館大司成, 五月又与盧蘇齋共論整菴的≪困知記≫, 蘇齋仍以整菴之言爲至当, 而無以議爲 ; 高峰則力辨其非, 乃作<論≪困知記≫>以辨之[13]. 姑且不論高峰是否曾与退溪合寫<困知記跋>, 但現存≪高峰集≫中, 確有<論≪困知記≫>全文. 高峰在此文中, 首先指出朝鮮學者之所以尊尙整菴≪困知記≫, 乃「悅其新奇而不究其實」, 並以爲「羅氏之學實出於禪學而改頭換面」[14]. 而高峰所描述的≪困知記≫, 其形式与內容爲 :

> ≪記≫凡四卷, 益以≪附錄≫, 無慮數万言, 其間豈無一二之幾乎道, 而其大綱領大根本, 与聖賢相背, 不啻百千万里之遠, 其學之邪正, 爲如何哉? 其書所称「道心, 性也 ; 人心, 情也」, 及「理氣爲一物」, 及「良知非天理」云云, 皆与聖賢本旨, 舛錯謬戾, 此不須更辨. [15]

按今本≪困知記≫凡六卷, 加上以書信爲主的≪附錄≫, 是整菴在二十年間陸續完成的哲學著作[16]. 依整菴自述之<整菴履歷記>, 整菴於嘉靖七年

---

12) 奇大升 : ≪高峰集≫, 收入≪韓國文集叢刊首爾 : 景仁文化社, 1996第40輯, <高峰年譜>, 頁5b.

13) 同前註, ≪高峰別集·附錄≫, 卷2, <請享疏>, 頁32a b.

14) 收入≪韓國文集叢刊≫第40輯之高峰≪高峰集≫, 未見<論≪困知記≫>. 此文見於≪高峰集≫(首爾 : 民族文進會, 1989年), 第1卷2. <論≪困知記≫>首云 : 「羅整菴≪困知記≫, 世多尊尙. 於嘗觀其書, 閎博精邃, 頓挫変化, 殆不可測其涯涘. 試提, 則推尊孔孟程朱, 爲之宗主, 援據≪易≫・≪詩≫・≪書≫・≪礼≫, 以張其說. 而又能攻探禪學而深斥之. 其馳騁上下, 抑揚予奪之際, 可謂不遺余力矣. 世俗悅其新奇而不究其實, 宜乎尊尙之也. 然愚之淺見, 窃嘗以爲羅氏之學, 實出於禪學而改頭換面.」(45a b)又<論≪困知記≫>亦見≪韓國歷代文集叢書≫第110之≪高峰文集≫(首爾 : 景仁文化社, 1999年第1册, 卷2, 頁330 339

15) ≪高峰集民族文推進會版)第1輯, 卷, 頁45b.

戊子(1528, 整菴64歳)冬十一月編次所著≪困知記≫爲二卷(今≪困知記≫卷上・卷下, 共156章) ; 而嘉靖十年辛卯(1531, 整菴67歳)六月續著≪困知記≫一卷(今≪困知記≫續卷上, 凡80章) ; 又於嘉靖十二年癸巳(1533, 整菴69歳)五月續著≪困知記≫一卷(今≪困知記≫續卷下, 凡33章), 而今見於≪附錄≫中而批駁「良知非天理」的兩封<答歐陽少司成崇一>, 先後寫於甲午秋(嘉靖十三年〔1534〕, 整菴70歳)与乙未春(嘉靖十四年〔1535〕, 整菴71歳). 筆者推測, 高峰与退溪, 乃至盧蘇齋等朝鮮學者所見到的整菴≪困知記≫, 形式爲嘉靖十四年之前的四卷本与附錄, 內容則包含 : 「道心人心」・「理氣爲一物」・「良知非天理」, 以及闢禪之說. 至於嘉靖十七年戊戌(1538, 整菴74歳)的三續≪困知記≫(今≪困知記≫三續, 凡36章), 嘉靖二十五年丙午(1546, 整菴82歳)五月的四續≪困知記≫(今≪困知記≫四續, 凡31章), 退溪同時的朝鮮儒者, 則未及目睹. 儘管如此, 朝鮮儒者對整菴≪困知記≫的理解, 遠較陽明≪伝習錄≫的理解, 更爲全面, 其討論的論点, 大都以与朱子學相關的「道心人心」・「理氣爲一物」爲主.

雖然高峰在<論≪困知記≫>中對於整菴「出於禪學之實」有所論辯, 但其理據實不足以服人[17]. 相反地, 高峰在批判整菴的心性論与理氣論時, 極爲精彩. 高峰說道 :

> 仏氏作用是性之說, 固認氣爲理而以心論性也, 整菴實見之差, 實由於此. 故理氣一物之說, 道心人心性情之云, 亦皆因此而誤焉. 蓋旣以理氣爲一物, 則道心人心, 固不可分屬理氣. 故其爲說, 必至於如是. 而整菴之所以自以爲向上尋到者, 亦不過於仏氏所見之外, 知有理學. 而其所謂理字者, 亦不過於氣上認其有節度處

16) 整菴於嘉靖丙午(1546)的≪困知記≫四續末識語云 : 「≪記≫凡六卷, 首尾経二十年. 体認之功, 不爲不勤, 而反躬實踐, 終未之有得也. 年且耄矣, 其能復少進乎 ? 四續刻完, 因書以寓歎.」見羅欽順著, 閻韜点校 : ≪困知記≫(北京 : 中華書局, 1990年, 本文所引≪困知記≫之文, 以此点校本爲主), 頁107.

17) 參<論≪困知記≫>≪高峰集民族文進會版第1輯, 卷, 頁45b 46a.

> 耳. 整菴所謂「理只是氣之理, 当於氣之轉折處觀之」者, 正是此病也. 雖其爲說, 張皇焜要. 開闔万端, 而要其指歸, 終亦不出於此矣. 且整菴每自謂至当歸一, 而其言自相矛盾, 亦多矣. 旣以理氣爲一物矣, 而又以体用爲二物焉. 併引一陰一陽之謂道, 陰陽不測之謂神, 以証体用之爲二物. 若曰道是体, 神是用, 而道与神爲二物, 則理氣果一物乎？理氣果是一物, 則道与神, 又何以爲二物乎？整菴又以心与性爲体用之二物, 心与性旣是二物, 則理与氣爲一物之說, 不亦矛盾之甚乎？[18]

高峰認爲整菴受禪宗「作用是性」的誤導, 以致其「理氣爲一物」乃是「認氣爲理」, 而「道心・人心」之說, 則是「以心論性」. 如此立論, 在高峰看來, 更是「自相矛盾」. 因爲, 整菴一方面以「理・氣爲一物」, 另一方面又主張「道心, 性也 ; 人心, 情也」, 將道心(性)与人心(情)分屬「理」与「氣」, 嚴辨「心性之別」, 則「心」(氣)・「性」(理)本非一物. 如此一來, 其理氣論与心性論豈不是自相矛盾？再者, 就理氣論与体用論言, 整菴旣言「理・氣爲一物」, 又指出「一陰一陽之謂道」与「陰陽不測之謂神」有「体」・「用」之別, 這又是自相矛盾. 高峰如此的批判, 応是以朱熹爲判準, 從理氣論与心性論相一致的邏輯性來駁斥整菴之非. 換言之, 高峰認爲整菴之說是背於朱熹之論, 故對≪困知記≫評価不高. 同樣地, 明末黃梨洲(宗羲, 1610 1695)也指出整菴之論心性, 頗与其論理氣自相矛盾. 不過, 黃梨洲卻以劉蕺山的理氣論爲判準, 称許整菴論理氣「最爲精確」. [19]影響所及, 現代學者也似乎以爲羅整菴的思想充滿矛盾或不一致性.

問題是, 整菴的「理氣爲一物」与其「心性之辨」果眞自相矛盾嗎？這究竟是不同學者根據不同判準所得到的外在批評？還是不能善解整菴思想所下的判斷？因爲, 在閱讀哲學文本時, 我們理解与詮釋的起点, 總是儘可能預設哲學家有一致的觀点. 就以整菴爲例, 不論明代理學或朝鮮性理學,

---

18) 同上書卷<論≪困知記≫>, 頁47b 48b

19) 黃宗羲 : ≪明儒學案≫, 卷47, <諸儒學案中一>, 頁1109 1110.

都將整菴歸諸朱子學，則整菴之說，到底在哪個義理脈絡下屬於朱子學？這是必須探問的問題. 若以朱熹爲判準，字面上理解整菴的「理氣爲一物」之說，似乎与朱熹理氣二元性的傾向不一致. 但是，若整菴的「理氣爲一物」之意涵，在根本義理上不背離朱熹理氣「不離不雜」的義理要旨，則整菴之理氣論就不一定与朱熹對立. 如此一來，向來加諸於整菴思想的「矛盾」標籤，亦可消解，整菴仍可復歸於朱子學脈的伝承系譜內.

上述的設問，在朝鮮性理學者對整菴的評価中，可以得出線索. 就以与退溪・高峰同時的學者李恆(号一齋，1499 1576)・盧蘇齋爲例，他們對朱熹理氣論的理解，又是另一種詮釋. 李一齋針對高峰「理氣爲二物」之說，認爲：「理氣雖似二樣，而渾然一物之体，自然見得.」故主張「理氣之渾然一物」[20]. 一齋鑑於古今學者誤以爲理氣「不雜」・「不離」相對反而有是非紛紜之莫從，故主張「理・氣渾然一物」，以此見「理氣常不離，而亦不雜也」，故曰：「理氣分明，而又成一〔体〕.」而力主整菴之說的盧蘇齋，也認爲：「前賢雖有曰理曰氣之不同，然亦豈有異体耶？」[21] 甚至退溪・高峰之後，另一韓國朱子學大家李栗谷(珥，1536 1584)也讚許整菴之說，較諸退溪・徐花潭(名敬德，1489～1546)爲高，認爲「整菴則望見全体而微有未盡瑩者」[22]，意卽整菴識見高明，有見於大本；其「理氣爲一物」之論只是「言或過当」，而「人心道心爲体用」之說，乃「失其名

20) ：≪一齋集≫，收入≪韓國文集叢刊≫第2，<贈奇正字大升書>，頁8a b. 又<答湛齋書>云：「理氣雖有界分，而渾然一物也.」頁10a.

21) 盧蘇齋著有≪蘇齋先生文≫，收入≪韓國歷代文集叢書≫(首爾：景仁文化社，1999年)第206 207册≪韓文集叢(首爾：民族文化推進會，1989年)第35輯，也收入≪穌齋集≫此處蘇齋之見，乃轉引自≪高峰集≪韓國文集叢刊≫第40，卷3，<答先生問目>，頁71a.

22) 李珥：≪栗全≫，收入≪韓國文集叢刊(首爾:民族文化推進會，1988年第44輯，卷10，<答成浩原>，頁b

義」, 但於性理, 並未背離朱熹義理之要旨[23]. 依照栗谷對整菴的善解, 雖承認整菴「理氣爲一物」或有語病, 但在義理上, 並非眞以爲理氣毫無分別, 等同一物, 而応是指 : 「理氣原不相離, 似是一物.」[24]因此, 整菴≪困知記≫伝入朝鮮之際, 在性理學界便有兩極的評価. 其中, 整菴「理氣爲一物」的意涵, 在高峰・退溪力主「理氣爲二物」看來, 背離朱熹 ; 而在李一齋・盧蘇齋与栗谷的理解下, 偏重「理氣原不相離」的意涵, 並未否認理氣有別, 亦不背離朱熹之說. 如此一來, 退溪「理氣爲二物」与整菴「理氣爲一物」所形成的理論緊張性, 就不能直接以字面上的矛盾, 或是折衷說來解釋[25]. 甚至在理解朝鮮兩大朱子學者退溪与栗谷時, 也很難以退溪忠於原來朱子學, 而栗谷提倡経羅整菴修正後的朱子學來劃分[26].

職是之故, 由整菴理氣論在朝鮮性理學界的不同評価[27], 筆者擬以朱熹理

---

23) 同上書卷10, <答成浩原>, 頁13b

24) 同上, 卷10, <答成浩原頁25.

25) 現代日本學者山下龍二以「理氣一体」來解釋整菴的「理氣爲一物」, 參氏著 : ≪陽明學の研究≫展開篇(東京 : 現代情報社, 1971年), 頁84 85而台湾學鍾彩則參酌山下龍二之說認爲羅整菴的理氣渾一說是「理的哲學」与「氣的哲學」的折衷型態. 參氏著<羅菴的理氣論>, ≪中國文哲研究集刊≫第6期, 1995年3月, 頁216.

26) 韓國學者鄭仁在指出 : 中國朱子學在明朝時被羅欽順修正過, 對朱子學有兩種解釋的可能性, 亦卽, 以退溪爲中心的嶺南學派忠於原來朱子學, 而以栗谷爲中心的畿湖學派則提倡修正朱子學. 由於羅欽順的≪困知記≫伝入韓國, 在知識界伝播開來, 從而, 原來朱子學和後來経羅欽順修正過的朱子學之間形成了隔閡. 參鄭仁在・黃俊傑主編 : ≪韓國江華陽明學研究論集台北 : 台大出版中心, 2005之導論>, 頁1 2. 若依此區分, 則會以爲退溪忠於朱子學, 而整菴与栗谷乃修正朱子學.

27) 現代韓國學者也注意到韓國性理學与羅整菴思想的關係, 也關切朝鮮時代儒者与羅整菴思想的比較, 參劉明鍾<栗谷哲과羅整의內在觀的理氣說>・<朝鮮儒과羅整의內在觀的理氣哲學>・<任鹿과羅整의理氣說>, 見氏著 : ≪退와栗의哲≫(釜山 : 東亞大學校出版部, 1987年), 頁306 326・357 399・421 442趙南浩分別從整庵的「理氣論」・「心性論」・「一分殊論」等論題, 研究李退溪・李栗谷・金昌協・韓元震・任聖周・熙常等朝鮮儒者對整庵思想的論辯, 參氏著 :

氣論爲判準, 理解整菴「理氣爲一物」的眞正意涵, 並透過退溪對整菴理氣論(「理氣爲一物」)的批判, 指出整菴・退溪對朱熹理氣論各有継承与修正, 藉以呈現朱子學在中韓儒學發展中的不同義理旨趣.

2. 羅整菴「理・氣爲一物」的意涵

承上所述, 整菴≪困知記≫東伝至朝鮮時, 当時的學者, 不論尊信或批判, 多能掌握整菴思想的論点. 尤其, 讃賞整菴思想的學者如盧蘇齋或李栗谷, 對於整菴「理・氣爲一物」的論点, 都認爲其意涵並非与「理氣爲二物」矛盾. 当然, 也未出現以整菴「理氣爲一物」爲「氣一元論」或「氣本論」的現代詮釋觀点[28]. 因此, 我們有必要根據整菴≪困知記≫的文本与義理脈絡, 展示其「理・氣爲一物」的意涵.

面對整菴「理・氣爲一物」理解, 宜從整菴的問題意識出發, 再找出其立論的理據. 就整菴而言, 他雖尊從程(明道・伊川)・朱(熹), 但對伊川・朱熹之論点皆有質疑, 對明道的思想, 則多所讃賞・借用. 但詳繹其思想內容与

≪羅欽의 철학과 조선학자들의 논변≫(羅欽順哲學与朝鮮學者的論辯)(首爾大哲學研究所博士論文, 1999年2月). 又崔重錫也有專著比較羅整菴与李退溪的哲學思想他從互補的角度來探討整菴与退溪的思想, 認爲整菴的理氣一元論与退溪理氣二元論都以實現程朱學的眞理爲目標, 兩者的思想是互相對照而非矛盾對立參氏著라정암철학사≫(羅整菴与李退溪的哲學思想)(首爾도서출심산문 2002年

28) 大陸學者胡發貴將整菴的「理氣爲一物」理解爲「氣一元論」, 其哲學立場是唯物論的. 參氏著 : ≪羅欽順評伝≫(南京 : 南京大學出版社, 2002年), 頁166 208. 台湾學者劉又銘雖批評大陸學界將「氣本論」歸到「唯物論」之不当, 仍將羅整菴与王廷相・顧炎武・戴震並列爲「氣本論」之系譜. 參氏著 : ≪理在氣中——羅欽順・王廷相・顧炎武・戴震氣本論研究≫(台北 : 五南図書出版公司, 2000年), 頁3 52. 然而若依此理解, 則整菴思想已不歸屬於朱子學, 故此詮釋觀点有待商榷由此可見, 朝鮮儒者較諸現代學者更能相応地理解整菴思想

系譜歸屬，他仍歸屬於朱子學，而不歸屬於明道．就此而言，整菴可謂「朱子學的修正者」．整菴本人，也自覺地以朱子學的修正者自居．整菴於嘉靖十六年丁酉春(1573年，整菴73歲)所寫的<答陳侍御國祥>就說道：

> 然義理眞是無窮，吾輩之尊信朱子者，固当審求其是，補其微罅，救其小偏，一其未一，務期於完全純粹，而毫髮無遺恨焉，乃爲尊信之實，正不必委曲遷就於其間. 29)

這樣的夫子自道，顯示整菴對朱子，乃採取批判地繼承之觀点．他認爲朱熹之說微有「罅縫」・「小偏」，他不必「委曲遷就」順著朱子的說法，而是応該以統一的觀点，使朱熹的論点一致・融貫.

至於整菴對朱子的質疑爲何？他的問題意識爲何？吾人可從以下整菴殫精竭思的「困知」歷程得知：

> 朱子嘗言：「伊川『性卽理也』一語，便是千万世說性之根基.」愚初發憤時，常將此語体認，認來認去，有處通，有處不通．如此累年，竟不能歸一，卻疑伊川此語有所未盡，朱子亦恐說得太過，難爲必信也．遂姑置之，乃將理氣二字參互体認，認來認去，一般有處通，有處不通．如此又累年，亦竟不能歸一，心中甚不快，以謂識見有限，終恐無能上達也．意欲已之，忽記起「雖愚必明」之言，又不能已．乃復從事於伊川之語．反覆不置．一旦於「理一分殊」四字有箇悟處，反而驗之身心，推而驗之人人，又驗之陰陽五行，又驗之鳥獸草木，頭頭皆合．於是始渙然自信，而知二君子之言，斷乎不我欺也．愚言及此，非以自多，蓋嘗屢見吾党所著書，有以「性卽理」爲不然者，只爲理字難明，往往爲氣字之所妨碍，纔見得不合，便以先儒言說爲不足信，殊不知工夫到後，雖欲添一箇字，自是添不得也. 30)

整菴上述「認來認去，有處通，有處不通」・「如此累年」的反覆描述，實是其最具存在實感的義理摸索，讀之令人動容．由此可知，整菴乃從「性

29）≪困知記≫，附錄，<答陳侍御國祥>，頁132.
30）≪困知記≫，續卷上，第35章，頁67.

卽理」的思索開始, 追問儒家之言「性」(理), 当該如何体認・理解？這是整菴的問題意識. 衡諸整菴自敘爲學「先禪後儒」31)的経驗, 可見整菴要辨明的是儒・釋言「性」之不同. 因此, 在≪困知記≫中, 整菴不斷抨擊「釋氏有見於心, 無見於性」・「以知覺爲性」・「認氣爲性」. 但就儒學內部而言, 整菴認爲「性」之參究・体認, 必与「理」・「氣」相關. 要言之, 整菴批評釋氏不識性理, 認氣爲性, 究其實只是空性・空理 ; 而儒家所言之性理, 是生生之理, 必不能離器(氣)孤懸而爲抽象之理. 因而, 整菴認爲 : 「性之所以難言, 只爲理字難明, 往往爲氣字之所妨碍耳.」32)而參照≪困知記≫的文本脈絡來看, 整菴所謂「只爲理字難明, 往往爲氣字之所妨碍」, 一是指「一性兩名」 : 天地之性与氣質之性 ; 一是指「理氣爲二物」, 二者實際上都針對朱熹而發33). 因爲, 其結果便造成 : 理氣有罅縫. 這卽是整菴對朱熹的質疑, 故整菴<答林正郎貞孚>乃言 : 「『理』・『氣』二字, 拙≪記≫中言之頗詳, 蓋誠有見其所以然者, 非故与朱子異也.」34)爲解決此質疑, 整菴以「理一分殊」取代「天地之性」与「氣質之性」的分別, 並主張「理氣爲一物」. 換言之, 整菴自認爲透過「理一分殊」与「理氣爲一物」35), 就能解決朱子「理氣有罅縫」的問題.

---

31) ≪明學卷47, <諸儒學案中>, 110.

32) ≪困知記≫, 附錄, <林正郎貞孚>, 頁141.

33) 整菴說程・張本思・孟以言性, 旣專主乎理, 復推氣質之說, 則分之殊者誠亦盡之. 但『天命之性, 固已就氣質而言之矣, 氣質之, 性非天命之謂乎？一性而兩名, 且以氣質与天命對言, 語終未瑩. 朱子尤恐人之視爲二物也, 乃曰氣質之性, 卽太全体墮在氣質之中. 夫旣以墮言, 理氣不容無罅縫. 惟以理一分殊蔽之, 自無往而不通, 而所謂天下無性外之』, 豈不亶其然乎≪困知記≫卷上, 5章, 頁8

34) 上頁140.

35) 對於整菴而言, 「理一分殊」与「理氣爲一物」兩命題相互函蘊, 但限於篇幅及論点的聚焦, 本文先釐清整菴「理氣爲一物」此命題的意涵. 至於「理一分殊」与「理氣爲一物」的關聯, 俟他日另撰文論証之

事實上, 「性卽理」此一命題, 雖表示「性」与「理」兩概念有相同的意涵(connotation), 但二者卻有不同的「指謂」(denotation). 就概念的言說分際言, 「理」乃統天地万物而言的存有根據, 必是「理一」, 也是「大本」 ; 而此「理」爲個別人・物所稟受而成其爲存有根據, 則成爲人・物之「性」. 簡言之, 同一意涵(理), 總天地万物之全体言, 謂之「理」 ; 落在個別的人・物上, 謂之「性」, 「理」之個体化卽是「性」[36]. 因此, 朱子一方面說 : 「性者, 人・物所得以生之理.」[37]另一方面也說 : 「蓋性是個氣質, 方說得個『性』字, 若人生而靜以上只說個天道, 下『性』字不得.」[38]如是, 一言及「性」這一概念, 必涉及人・物的具体存在, 也必定帶入「氣」的因素, 誠如朱子所言 : 「才有天命, 便有氣質, 不能相離. 若闕一, 便生物不得.」[39]在這個意義下, 用朱子的表述來說, 人・物之所以生, 「理与氣合」・「理氣不離」. 用整菴的思路來說, 不論就天地之造化, 或是就人・物之具体存在言, 都是「理氣渾然爲一体」, 理氣無罅縫. 一言以蔽之 : 理氣爲一物. 由此可見, 整菴言「理氣爲一物」不是指向抽象的存有論推証, 而是緊扣天道流行, 以及人・物的具体存在而言. 其義理內容, 實乃偏向朱子「理氣不離」(儘管整菴對朱子此見有保留)一面, 而在義理的表達方式上, 則喜借用明道的說法[40]. 細繹整菴「理氣爲一物」的論述, 在文本与義理上, 表面上是針對朱子「理・氣決是二物」而發, 但在論辯的開

---

36) 參李明輝 : <李栗谷与成牛溪關於四端七情之辯論>, 收入氏著 : ≪四端与七情——關於道德情感的比較哲學探討≫, 頁294.

37) ≪孟子集注≫, 卷8<離婁章句下>, 第26章注.

38) 黎靖德編 : ≪朱子語類≫(台北 : 文津出版社, 1986年, 第6, 卷95, 頁2431.

39) 上第1册卷4, 頁64.

40) 楊祖漢指出, 整菴之義理內容屬於程伊川・朱子的理論, 但他似將明道与伊川・朱子融合起來, 以明道的說法方式, 來表達伊川・朱子的思想. 參氏著 : <李栗谷与羅整菴思想之比較>≪從当代儒學觀点看韓國儒學的重要論爭≫(台北 : 台大出版中心, 2005年), 頁349.

展上，是以「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是」爲義理框架，並以≪易大伝≫(≪繫辭伝≫)与明道之言爲論據來証成此說.

首先，就文本的根據言，整菴雖承認朱熹有「理氣決是二物」的說法，但也有「理氣爲一物」的說法. 整菴找出的文本是朱熹<答柯國材>与<辯蘇黃門老子解>二文. 整菴在≪困知記≫卷上指出其与朱子未合之處時說道：

> 所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：「理与氣決是二物.」又云：「氣强理弱.」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，卽是道之全体.」此語最爲直截，深有合於程伯子之言，然不多見，不知竟以何者爲定論也. 41)

同時也提到：

> 朱子<辯蘇黃門老子解>有云：「道器之名雖異，然其實一物也，故曰『吾道一以貫之.』」与所云「理氣決是二物」者，又不同矣. 爲其學者，不求所以歸于至一，可乎！42)

不過，整菴舉出的這兩條文本証據，極爲薄弱. 因爲，朱熹<答柯國材>約寫於三十五歲(1164年)43)，乃朱熹早年之書信，而整菴所援引之語乃偶一提及，並無完整的說明，意在表明：「非道之外別有道也」44). 而朱熹屢屢强調「理与氣決是二物」・「氣强理弱」，乃其思想成熟後的觀点. 若要以前

41）≪困知記≫卷上，第11章，頁5.

42）≪困知記≫卷上，第79章，頁24. 而整菴直至晚年七十八歲所寫<答林次崖僉憲>還提到：「然晦翁<辨蘇黃門老子解>，又嘗以爲一物，亦自有兩說矣，請更詳之.」見≪困知記≫附錄，頁157.

43）參陳來：≪朱子書信編年考証≫(上海：上海人民出版社，1989年)，頁29.

44）朱熹<答柯國材>四的上下文是：「『一陰一陽』，不記旧說. 若如所示，卽亦是謬妄之說，不知当時何敢胡說，今更不須理會. 但看一陰一陽，往來不息，卽是道之全体，非道之外別有道也.」陳俊民校訂≪朱子文集(台北：財団法人德富文教基金會，2000年第4册卷39，頁1621　1623

說來質疑後說, 顯然欠乏說服力. 又朱熹<辨蘇黃門老子解>一文, 係駁斥蘇轍(1039 1112)≪老子解≫之合儒於老子及釋氏而作. 故朱熹反對蘇轍「離器而言道」之論点, 反覆强調「道器一也」·「道在器中」的觀点, 辨明「道与器之未嘗相離也」. 因此, 整菴所援引的文本, 在朱熹理氣論的論述上並不完整, 也不具代表性, 更可以用「理氣不離」來解釋. 再者, 對朱熹而言, 「理氣不離」与「理氣不雜」看似兩說, 但在理論上卻彼此相須而完整. 但是, 整菴始終將「理氣決是二物」所意謂的「理氣不雜」視之爲「理氣不離」的對立面, 以爲朱熹思想中有兩說之不同, 不能一致, 必須有所擇取而補其偏失[45].

其次, 整菴也在義理上質疑朱熹「理氣決是二物」之所由. 其關鍵處, 在於朱熹對「太極」与「陰陽」的詮釋. 整菴說 :

> 周子<太極図說>篇首「無極」二字, 如朱子之所解釋, 可無疑矣. 至於「無極之眞, 二五之精, 妙合而凝」三語, 愚則不能無疑. 凡物必兩而後可以言合, 太極与陰陽果二物乎? 其爲物也果二, 則方其未合之先各安在耶? 朱子終身認理氣爲二物, 其源蓋出於此. 愚也積數十年潛玩之功, 至今未敢以爲然也. 嘗考朱子之言有云 : 「氣强理弱」·「理管攝他不得」. 若然, 則所謂太極者, 又安能爲造化之樞紐, 品物之根柢耶? 惜乎! 当時未有以此說扣之者. 姑記於此, 以俟後世之朱子云. [46]

按朱熹對於周濂溪(敦頤, 1017 1073)<太極図說>之「無極而太極」作出以下的解釋 : 「上天之載, 無聲無臭, 而實造化之樞紐·品彙之根柢也. 故曰 : 『無極而太極.』非太極之外, 復有無極也.」而對於濂溪所云「無極之眞, 二五之精, 妙合而凝」, 則解釋爲 : 「夫天下無性外之物. 而性無不在,

---

45) 整菴也爲朱子調停說道 : 「蓋朱子雖認理氣爲二物, 然其言極有開闔, 有照応. 後來承用者, 思慮未之及, 是以失之.」見≪困知記≫卷下, 第51章, 頁3

46) 同上, 1章, 29.

此無極・二五所以混融而無間者也, 所謂『妙合』者也. 『眞』以理言 ; 『精』以氣言, 不二之名也. 『凝』者, 聚也, 氣聚而成形也.」[47]在朱熹的解釋中, 「無極之眞」卽是「太極」, 以「理」言, 爲万物的存有論根據(品彙之根柢) ; 而「二五之精」卽是陰陽五行之氣, 以「氣」言, 這原是概念上的區分. 但是就太極爲造化之樞紐言, 「造化」必涉及「氣化流行」, 故太極必眞實而具体落於万物之中, 成爲万物之「性」. 因此, 太極之「理」与陰陽之「氣」, 在概念上雖有區分, 但在宇宙的生成過程中, 就因二者妙合而混融無間, 才有具体存在的万物. 朱熹如此的理解, 旣表示「太極」与「陰陽」在存有論上的區分, 也指出「太極」与「陰陽」在宇宙生成中未嘗相離. 不過, 在整菴看來, 一言及「太極」(天道)之造化, 万物之「性」, 不可能離「氣」而言「理」, 必是「卽氣卽理」・「理氣渾然爲一体」. 在這個意義下, 整菴担心以「合」字來表達「理」・「氣」關係, 會產生「理」・「氣」有各自獨存之領域的誤解. 如此一來, 便會產生「方其未合之先各安在耶?」的疑問, 「太極」之造化, 万物之「性」俱爲不可能.

從以上整菴對朱熹「理氣決是二物」的質疑中, 我們不難看出, 整菴是從宇宙生成的脈絡來論述其「理氣爲一物」. 換言之, 理・氣之「合」相對於理・氣之「分」 ; 但理・氣「分」則無天地造化・万物之生可言. 因此, 整菴認爲明道「渾然」一詞較諸「合」字, 更能準確地表達其「理氣爲一物」之義. 故整菴反對「理氣合一」之論, 認爲「似猶多一『合』字」[48], 又說 : 「程子云 : 『天人本無二, 不必言合.』卽氣卽理皆然.」[49]在整菴看來, 「合一」不等同於「渾然」 ; 「合一」意指理氣有罅縫, 「渾然」

---

47) 朱熹撰, 朱傑人・嚴佐之・劉永翔主編≪朱子全書(上海市 : 上海古籍出版社, 2002年, 第13册<太極図說解>頁74.

48) ≪困知記≫附錄, <答湛甘泉大司馬>, 頁151.

49) ≪困知記≫卷下, 第62章, 頁43.

則意謂 : 在空間上, 理氣無空闕之處 ; 在時間上, 理氣無須臾間斷之時. 故整菴再度借用明之言曰 : 「程子嘗言 : 『仁者, 渾然与物同体.』……若吾儒所見, 則凡賦形於兩間者, 同一陰陽之氣以成形, 同一陰陽之理以爲性, 有知無知, 無非出於一本. 故此身雖小, 万物雖多, 其血氣之流通, 脈絡之聯屬, 元無糸毫空闕之處, 無須臾間斷之時, 此其所以爲渾然也.」[50]而整菴在晚年七十八歲所寫的<答林次崖僉憲>就直接表明 : 「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. 其認理氣爲一物, 蓋有得乎明道先生之言, 非臆決也.」[51]因此, 從整菴選用明道「渾然」一詞, 及其讚賞明道一本論的圓融表達方式, 筆者認爲, 整菴「理氣爲一物」当表述爲 : 「理氣渾然同体爲一物」. [52].

對於「理氣爲一物」的表達, 整菴在用語及義理的表達方式上, 雖得之於明道, 但卻与明道義理內容貌似而神離. 僅從「渾然」之字面意義來看, 「理氣渾然同体爲一物」, 就顯示出 : 理与氣並非相同的一物. 而明道言「渾然」, 並非意指形上・形下不分, 而是强調在具体活潑潑的創生造化中, 天道体用圓融地直貫万物. 故整菴屢屢援用的兩段明道之文(「器亦道, 道亦器」云云与「元來只此是道」云云), 作爲其「理氣爲一物」的論據. 不過, 在詳細討論此論據前, 必須留意, 整菴將明道上述「道・器／理・氣

50) ≪困知記≫續卷上, 第11章, 頁55.

51) ≪困知記≫附錄, <答林次崖僉憲>, 頁156.

52) 筆者認爲「理氣渾然爲一体」可以有兩種解讀, 一是「理氣渾然同一本体」, 卽「理氣是同一本体的兩面」 ; 一是「理氣渾然同一事体」, 卽「在具体存在物上理氣渾然不可分離」. 前明道之「一本論」可以証成, 後者則是朱子「理氣不離」的思路值得注意的是, 理氣渾然同一本体」意義下的「理」与「氣是圓融說的理氣關係, 故「氣」已経上而顯示天道的生生不, 但不妨碍分別說下理氣不. 明道・陽明・劉蕺山的理氣論屬此脈絡, 但細部的分析則有小. 雖整菴「理氣爲一物」欲指向明道「一本論」圓融思路下的「理氣渾然爲一体」, 但他仍宥於朱子的分解的思考框架, 實無法契接明道的思路. 故嚴格地說, 整菴無法証成此一命題

圓融在一起」說的思考，轉化爲「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是」的義理框架. 筆者認爲，必須合此義理框架來理解整菴的「理氣爲一物」，才掌握其眞正意涵. 整菴强調此義說：

> 理須就氣上認取，然認氣爲理，便不是. 此處間不容髮，最爲難言. 要在人善觀而默識之，「只就氣認理」与「認氣爲理」，兩言明有分別，若於此看不透，多說亦無用也. 53)

又說：

> 理只是氣之理，当於氣之轉折處觀之. 往而來，來而往，便是轉折處也. 夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然. 若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也.「易有太極」，此之謂也. 若於轉折處看得分明，自然頭頭皆合. 程子嘗言：「天地間只有一箇感応而已，更有甚事？」夫往者感，則來者応；來者感，則往者応. 一感一応，循環無已，理無往而不存焉，在天在人一也. 天道惟是至公，故感応有常而不忒. ……夫感応者，氣也；如是而感，如是而応，有不容以毫髮差者，理也. ……愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是.」此言殆不可易哉！54)

合此兩段引文而細繹之，整菴雖强調「就氣認理」，卻也承認理・氣不同，堅守不可「認氣爲理」的宋明理學共法. 如前所述，整菴是以宇宙生成的觀点(天道之造化・万物之生)來思考理氣關係，故整菴一言及「太極」与「性」，必是理氣渾然爲一体，兼理氣而言. 但是，上天之載，無聲無臭，太極与性理皆無形象可見，因而必須「卽器見道」. 就此而言，整菴强調：「理須就氣上認取」. 在這個意義下，整菴所謂「理只是氣之理」必須与下文「当於氣之轉折處觀之」合看，强調的仍是「就氣認理」. 如果將「理只是氣之理」理解爲「理」是「氣」的屬性，則「理」必下委於「氣」，歸於

53）≪困知記≫卷下，第35章，頁32.
54）同上書續卷上，第38章，頁68.

「氣一元論」，失去其超越性与主宰性. 但從整菴所擧的「感応」之例，卻很清楚地看出，整菴並未取消形上・形下之別，也未泯除理・氣之異. 因爲，「往而來，來而往」乃氣之轉折変化，是氣之實然活動，其本身不能提供法則・規律. 而能使氣之感応定然有則的「理」，必不是与「氣」同一層級的概念. 因此，当整菴界定「往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然. 若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也」時，就已経顯示出「理」對「氣」仍有超越性与主宰性. 只是在整菴的宇宙生成論脈絡下，理在氣中，渾然一体，故「理」之「莫知其所以然而使之然」的主宰性，乃是「不宰之宰」. 因此，一旦實質上取消「理」對「氣」的超越性与主宰性，就會淪於「認氣爲理」，這是整菴所深戒的. 由此逼顯出，整菴雖主張「理氣爲一物」，但他並未泯除理・氣之不同，而是强調「理氣渾然」，必須「就氣認理」.

在「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是」的義理框架下，整菴的「理氣爲一物」顯然就無法化約爲「氣一元論」或「氣本論」. 如是，我們可以進一步檢視整菴論証「理氣爲一物」的論據. 在整菴反覆的申論中，其主要論據完整地見諸嘉靖二十年辛丑秋(1941，整菴77歲)的<答林次崖僉憲>書信中：

> ≪易大伝≫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・八卦，形而下者也. 聖人只是一直說下來，更不分別，可見理・氣之不容分矣. ≪中庸≫曰：「大哉，聖人之道：洋洋乎！發育万物，峻極于天. 優優大哉！礼儀三百，威儀三千.」夫「發育万物」，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. 子思明此以爲聖人之道，則理氣之不容分又可見矣. 明道程先生「只此是道」之語，僕已嘗表出，還有可爲証者一條，「形而上爲道，形而下爲器，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. 55)

55) ≪困知記≫附錄，<答林次崖僉憲>，頁152.

整菴舉出四條証據來反對「理氣爲二物」, 藉以証成其「理・氣爲一物」說. 我們將整菴引用之文羅列如下 :

(1)≪易·繫辭伝≫上第11章 : 「是故易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦.」

(2)≪中庸≫第27章 : 「大哉聖人之道, 洋洋乎發育万物, 峻極于天. 優優乎大哉 ! 礼儀三百, 威儀三千, 待其人而後行.」

(3)明道先生語 : ≪繫辭≫曰 : 「形而上者謂之道, 形而下者謂之器.」又曰 : 「立天之道曰陰与陽, 立地之道曰柔与剛, 立人之道曰仁与義.」又曰 : 「一陰一陽之謂道.」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. 56)

(4)明道先生語 : ……形而上爲道, 形而下爲器, 須着如此說, 器亦道, 道亦器. 但得道在, 不繫今与後, 己与人. 57)

根據整菴對上述文本的解讀, (2)表示「卽人事而顯造化之流行」, 實乃「卽器言道」 ; 而(1)・(3)・(4)則是其主要論據所在. 就≪易·繫辭伝≫言「易有太極」之概念与文脈言, 整菴從概念上指出「太極」是形而上之「道」, 「兩儀」・「四象」・「八卦」爲形而下之「器」. 但由文脈的一氣呵成, 可知在万物的創生過程中, 不論「太極」之創生・「陰陽」之流行, 都是「理氣渾然」, 卽理卽氣・卽氣卽理, 也是理中有氣・氣中有理, 所謂 : 「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.」58)在這個意義下, 整菴不是否認理氣無別, 而是强調 : 「理氣不容分別」. 此外, 整菴也用「理一分殊」來論証「理氣爲一物」. 整菴認爲「易有太極」意謂 : 「易乃兩儀・四象・八卦之總名, 太極則衆理之總

56) 程顥・程頤 : ≪河南程氏遺書≫, 卷11, 見≪二程集≫(台北 : 漢京文化, 1983年), 頁118.

57) 同前註, ≪河南程氏遺書≫, 卷1, 見≪二程集≫, 頁4.

58) ≪困知記≫卷上, 第38章, 頁13.

名也.」故「太極」乃總天地万物之「性」(衆理)而爲言，此卽朱熹所言「合而言之，万物統体一太極也」，故是「理一」. 而太極之理在創生万物的過程中， 必個体化且內在於「兩儀・四象・八卦」諸形下之器(氣)中而爲其「性」，故人有人之性，物有物之性，万物各一其性，此卽朱熹所言「分而言之， 一物各具一太極也」， 故是「分殊」. 據此， 「太極」与万物之「性」之關聯爲「理一」与「分殊」，故整菴詮釋說 : 「云『易有太極』，明万殊之原於一本也， 因而推其生生之序， 明一本之散爲万殊也.」[59]據此，万物之「性」可以理解爲 : 「太極之理」墮在「器」(氣)中而顯現「分殊之理」(衆理). 依此思路，人・物之具体存在，不僅是兼理氣，亦可說是「理氣渾然無罅縫」，整菴謂之「理氣爲一物」.

另就明道之語言，(3)之詮釋重点在於 : 「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.」依≪繫辭≫言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」觀之，「道」与「器」在概念上有別， 陰陽屬形而下之「氣」(器) ; 但 ≪繫辭≫又說「一陰一陽之謂道」，則此命題要如何理解？明道与伊川的理解便不同. 伊川以其分解式的思路，理解爲 : 「所以一陰一陽之謂道」. 增「所以」二字，便將「道」与「陰陽」區分爲「所以然」之「理」与「實然」之「氣」，並也指出 : 「離了陰陽更無道.」[60]如此一來，也可以說「此語截得上下最分明」，意卽 : 此語(一陰一陽之謂道)將形上・形下「分截」(切割)得淸楚了然. 這是分解說地「截得上下最分明」. 但明道的詮釋与伊川不同， 他採取的是非分解說(圓融說)地「截得上下最分明」[61]. 明道雖承認形上・形下有別，但卻不是

59) 同上，第11章，頁5.

60) 伊川說 : 「一陰一陽之謂道. 道非陰陽也，所以一陰一陽道也. 如一闔一闢之謂変.」(≪河南程氏遺書≫，卷3，≪二程集≫，頁67)又說 : 「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.」(≪河南程氏遺書≫，卷15，≪二程集≫，頁162)

以「所以然」(理)与「然(氣)的方式來理解「一陰一陽之謂道」的創生. 他認爲「道」雖不是陰陽之氣, 但不天道之創生, 也不離陰陽之氣 ; 吾人卽在一陰一陽之氣的変化中, 当下「默識」此道「於穆不已」的創生造化. 因而, 「元來只此是道」, 若從「天道」動態的創生活動而言, 本自理氣渾然圓融爲一体 ; 若就人之默識天道說, 則是「天理流行」, 意謂「圓頓化境」下的「理氣爲一」, 形上卽在形下之中, 形下卽在形上之中. 在此圓融地表述中, 形上之道与形下之器, 其意蘊更爲豊富豁顯, 故明道「惟此語截得上下最分明」之「截」仍作「分截」義, 此卽是圓融地「截得上下最分明」. 由此看來, 明道說「陰陽亦形而下者也, 而曰道者, 惟此語截得上下最分明」, 並不是誤以爲形下之「氣」卽是形上之「道」(認氣爲理), 也不是泯道器上下之分, 否則他不會說「陰陽亦形而下者」・「形而上爲道, 形而下爲器, 須着如此說」. 實則, 明道詮釋的重点不在於分解地區分道器, 而欲學者就形而下之器, 当下頓悟形上之妙, 以顯示道器上下之圓融. 同樣地, 明道認爲(4)「形而上爲道, 形而下爲器」的表達是概念的區分, 有其必要, 故言「須着如此說」(亦須要如此說) ; 但此概念之區分, 用以表達天道之具体創生, 尙未究竟, 必須圓融地說, 故云 : 「道亦器, 器亦道」. 在著圓融地顯示中, 也含「氣卽理, 理卽氣」之圓融爲一.

雖然整菴反對伊川「一陰一陽之謂道」的詮釋, 以爲着此「所以」二字, 將無法表達「元來只此是道」的「渾然之妙」. 但整菴對明道之語的解釋, 在義理上仍与明道有距離. 整菴對上述明道(3)・(4)之語的詳細解釋, 見於<答林次崖僉憲>書 :

> 窃詳其意, 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

61) 此兩種表述, 參牟宗三 : ≪心体与性体≫第2册(台北 : 正中書局, 1987年), 頁43
44

> 空虛, 卽膠於形氣, 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「原來只是此道」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. 62)

就形上・形下必須有名言概念的區分言, 整菴与明道的解釋相同, 否則天道之創生, 會誤以爲只是抽象之「理」, 或歸屬於實然之「氣」. 但筆者認爲, 整菴解釋「器亦道, 道亦器」与「元來只此是道」云云時, 强調的仍是天道自身「理氣渾然・更無罅縫」之義, 似乎看不出有明道圓融地說天道与工夫之圓融化境義. 而且, 整菴「理氣渾然」之「理」, 其自身是否具有能動性与活動性, 整菴也沒有清楚的說明. 因爲, 整菴解釋「惟此語截得上下最分明」之「截」不作「分截」看, 而当爲「斬截」之意63), 卽是「斷言」・「肯斷」. 故「陰陽」雖形下而謂之「道」, 卽表示「一陰一陽之謂道」之語將「形而上下渾然無間」斷言得十分明白64). 就此而言, 整菴所理解的「一陰一陽之謂道」是一事實的陳述, 並非圓融地表述. 再者, 整菴所言「就形而下者之中, 悟形而上者之妙」, 意指「就氣認理」, 卽在「分殊」中体認「理一」, 故整菴乃云 : 「所謂理一者, 須就分殊上見得來, 方是眞切.」65)相応於此, 整菴在心性論上, 有「心性之辨」66) ; 在工夫論上,

---

62) ≪困知記≫附錄, <答林次崖僉憲>, 頁156

63) 整菴認爲明道所言之「截」当作「斬截」義, 而非「分截」義. 整菴說 : 明道先生嘗歷擧≪繫辭形而上數語, 乃從而申之曰陰陽亦形而下者, 而曰道者, 惟此語截得上下最分明. 元來只此是道, 要在人默而識之也』字当斬之意. 立天之道曰陰与一陰一陽之謂二語, 各不過七・八字耳, 卽此便是見形而上下渾然無間, 何等斬截得分明！若將分看, 則下原來只此是更說不去, 蓋道器自不容分也. 同上書四續, 第28頁106 10.

64) 見鍾彩鈞 : <羅整菴的理氣論>, ≪中國文哲研究所集刊≫, 第6期(1995年3月), 頁211.

65) ≪困知記卷下, 第59章, 頁41.

66) 整菴≪困知記≫開宗明義强調「心性之別」 : 「孔子教人, 莫非存心養性之事,

遵循程・朱「格物」之訓[67]. 由此反顯整菴對明道「器亦道, 道亦器」与「元來只此是道」的理解, 也不是工夫的「圓融化境」義.

論述至此, 整菴論証其「理・氣爲一物」的三條主要論據, 並非取消形上(道・理)・形下(器・氣)之別, 而是强調 : 在天道造化流行, 或人・物之生的宇宙生成論脈絡上, 「理・氣渾然爲一」, 二者無先後之分, 亦無須臾之間斷, 故「理・氣無罅縫」・「不容分別」. 要言之, 惟其「理・氣爲一物」, 太極才能爲造化之樞紐, 天道生生不息才可能.

3. 李退溪對羅整菴「理・氣爲一物」的批評

在上述整菴論述其「理氣爲一物」時, 一直以朱熹的「理氣決是二物」來對反, 因而, 「理氣爲一物」与「理氣決是二物」, 表面上彼此矛盾, 互不相容. 当整菴≪困知記≫東伝至朝鮮時, 批評整菴的性理學者, 也是以朱熹「理氣決是二物」來批評整菴的「理氣爲一物」. 如退溪与高峰, 雖在「四端与七情」的論辯中, 對朱熹的理氣論有不同的理解与詮釋, 但他們二

然未嘗明言之也, 孟子則明言之矣. 夫心者, 人之神性者, 人之生理. 理之所在謂之心之所有謂之性, 不可混而爲一也. ≪虞書≫曰人心惟危, 道心惟微≪論語≫曰從心所欲, 不踰矩又曰其心三月不違仁≪孟子≫曰君子所性, 仁義礼智根於心此心性之辨也. 二者初不相離, 而實不容相混. 精之又精, 乃見其眞. 其或認心以爲性, 眞所謂『差毫釐而謬千里』者矣. 同上書卷上, 第1章, 頁

67) 整菴說 : 「夫人心虛靈之体, 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. 凡其所遺所暗, 皆不誠之本也. 然則知有未至, 欲意之誠, 其可得乎 ? 故≪大學≫之教, 必始於格物, 所以開其蔽也. 格物之訓, 如程子九條, 往往互相發明. 其言譬如千蹊万徑, 皆可以適國, 但得一道而入, 則可以推類而通其余, 爲人之意, 尤爲深切. 而今之學者, 動以不能盡格天下之物爲疑, 是豈嘗一日實用其工 ? 徒自誣耳. ≪困知記卷上, 6章, 2

人在反對整菴「理氣爲一物」的立場上, 則是一致. 高峰對整菴之批評, 如前述而見之於其<論≪困知記≫>一文. 而退溪對整菴的批評, 論点較爲零散, 筆者檢閱≪退溪集≫, 發現退溪提及或批評整菴之處, 約有十三處[68]. 大体而言, 退溪反對整菴「理氣爲一物」与「道心・人心」之說, 對於整菴力闢禪學, 則有正面的評価. 就「理氣爲一物」的批評言, 退溪<非理氣爲一物辯証>的論点最爲集中, 論証嚴謹.

不過, 就退溪<非理氣爲一物辯証>一文的內容与寫作機緣言, 旨在駁斥徐花潭(敬德, 1498 1546)之主氣的「理氣合一」論, 也批評整菴的「理氣非二」(理氣爲一物)之說. <非理氣爲一物辯証>全文不長, 先客觀引証三段文本, 並逐段加按語, 顯示退溪的詮釋与論点. 而退溪所援引的文本依次是: (1)≪易·繫辭≫与濂溪之<太極図說>, 辯析「易有太極」之義 ; (2)明道「形而上爲道, 形而下爲器, 須着如此說. 器亦道, 道亦器」, 指出「器亦道, 道亦器」之義 ; (3)朱子<答劉叔文>, 論証「理氣決是二物」之義. 而在(3)之按語中, 退溪駁斥花潭, 並且以批評整菴「理氣非二」結尾. 有趣的是, 退溪此三段引文並不涉及花潭所本之張橫渠(載, 1020 1078), 反而与前述整菴援引之文本与論據針鋒相對. 因而, 筆者乃略花潭之說, 將此文之論点, 視之爲退溪對整菴理氣論較爲集中的批評.

退溪<非理氣爲一物辯証>開宗明義討論的是「太極」与「陰陽」 :

> 孔子曰 : 「易有太極, 是生兩儀」周子曰 : 「太極動而生陽, 靜而生陰.」又

68) ≪退溪集≫, 13答洪応, 頁5a ; 卷13, <与洪応吉>, 頁5a 6a ; 卷16, <答奇明彥論四端七情第一書>, 頁11b ; 卷17, <重答奇明彥·別紙>, 頁 ; 卷17, <答友人論學書. 今奉寄奇明彥>, 頁30b ; 卷17, <答奇明彥>, 頁33b ; 卷21, <答李剛而>, 頁3a ; 卷23, <答趙士敬·別紙>, 頁23b ; 卷26, <格物物格俗說辯疑答鄭子中>, 頁35a ; 卷41, <心経後論>, 頁16a ; 卷41, <非理氣爲一物辯証>, 頁23a ; 卷41, <白沙詩教伝習錄抄伝因書其後>, 頁30a ; 卷41, <抄医閭先生集. 附白沙・陽明抄後. 復書其末>, 頁33a

曰：「無極之眞, 二五之精, 妙合而凝.」

今按：孔子・周子明言陰陽是太極所生, 若曰「理氣本一物」, 則太極卽是兩儀, 安有能生者乎？曰「眞」曰「精」, 以其二物, 故曰「妙合而凝」. 如其一物, 寧有妙合而凝者乎？69)

退溪援引≪易·繫辭≫与濂溪≪太極図說≫兩文本之言, 並以朱熹的解釋, 反駁「理氣爲一物」之說. 依據退溪的按語, 「太極」与「陰陽」的關係是「理」与「氣」的關係, 故「易有太極, 是生兩儀」就意謂：「理生氣」；「太極」是「能生」, 「陰陽」是「所生」. 而「理生氣」之義, 卽是朱熹所謂：「有是理, 後生是氣.」70)據此, 就存有論的推証言, 「理」先於「氣」. 由於朱熹理氣論中的「理」沒有活動義, 故「理生氣」之「生」, 只能靜態地顯示「理」是「氣」的存在根據. 姑且不論退溪所理解的「理生氣」之「理」能否活動, 但「理生氣」就意謂「理氣爲二物」. 相反地, 若「理氣本一物」, 則「太極」之「理」就等同於「陰陽」之「氣」, 二者是同質同層的概念, 「太極」之爲「能生」, 「兩儀」之爲「所生」的關係就無法構成. 再者, 根據朱熹的註解, 無極(太極)之「眞」以「理」言, 二五(二氣五行)之「精」以「氣」言, 太極之「理」与陰陽之「氣」妙「合」, 太極之創生・造化才成爲可能. 在這個意義下, 「天下未有無理之氣, 亦未有無氣之理」71), 此卽「理氣相卽不離」, 亦是「理与氣合」. 依退溪的推論, 既然言「合」, 就表示「理」与「氣」各爲獨立自存的「二物」. 退溪上述的論辯, 强調朱熹「理」与「氣」的超越區分, 顯示「理」与「氣」在概念与理論上, 都有各自的獨立性, 不能彼此化約, 故「理氣爲二物」. 同時, 退溪對於「理氣不離」之義也能相応理解. 只是, 退溪將整菴「理氣爲

69）≪退溪集≫, 卷41, 頁20b　21a.
70）≪朱子語類≫第1册卷1, 頁2.
71）同前註

一物」理解爲「理氣本一物」, 此或許是整菴用語之病所引起的誤解所致.

其次, 退溪詮釋明道「器亦道, 道亦器」之義 :

> 明道曰 : 「形而上爲道, 形而下爲器, 須著如此說. 器亦道, 道亦器.」今按 : 若理・氣果是一物, 孔子何必以形而上・下分道・器? 明道何必曰「須著如此說」乎? 明道又以其不可離器而索道, 故曰「器亦道」, 非謂器卽是道也. 以其不能外道而有器, 故曰「道亦器」, 非謂道卽是器也. 道器之分, 卽理氣之分. 故引以爲証. 72)

由退溪之按語看來, 退溪對於明道「器亦道, 道亦器」的詮釋, 依旧遵循朱熹理氣論的義理法度. 退溪認爲明道之言「須着若此說」, 正表示形上之道与形下之器的區分不可取消. 而「道器之分, 卽理氣之分」, 故理氣之別也不能泯除. 此合於明道之意. 但是, 明道對於道体的体認, 並不以此爲究竟, 故必須進一步用非分解的方式而圓融地說 : 「道亦器, 器亦道.」此義退溪顯然不能掌握. 故退溪偏重以朱熹「理氣不離」的分解方式來詮釋明道之語. 朱熹對上述明道之語曾有如下的詮釋 : 「形而上者, 無形無影是此理 ; 形而下者, 有情有狀是此器. 然謂此器則有此理, 有此理則有此器, 未嘗相離, 卻不是於形器之外別有所謂理. 亘古亘今, 万事万物皆只是這箇, 所以說『但得道在, 不係今与後, 己与人』.」73)而退溪以「不可離器而索道」來詮釋「器亦道」, 以「不能外道而有器」來詮釋「道亦器」, 實乃本於朱熹之詮釋. 就此而言, 明道之「器亦道, 道亦器」的圓融表達与圓融化境之義俱失, 彰顯的是朱熹「理氣相卽不離」・「理在氣中・氣在理中」(理氣相合)之義. 旣然「器亦道, 道亦器」不是將「道」等同於「器」, 則理・氣雖然相卽不離, 但在存有論的區分上, 仍是二物.

---

72) ≪退溪集≫, 卷41, 頁21a b.
73) ≪朱子語類, 第6, 卷95, 頁2421.

最後一段引文, 退溪則舉証朱熹「理・氣決是二物」的文本根據 :

> 朱子<答劉叔文>書曰 :「理与氣決是二物. 但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各在一處, 然不害二物之各爲一物也. 若在理上看, 則雖未有物, 而已有物之理, 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也.」[74]又曰 :「須知未有此氣, 先有此性. 氣有不存, 性卻常在. 雖其方在氣中, 然氣自氣, 性自性, 亦自不相夾雜. 至論其徧体於物, 無處不在, 則又不論氣之精粗, 而莫不有是理焉. 今按理不囿於物, 故能無物不在. 不当以氣之精者爲性, 性之粗者爲氣也.」[75]性卽理也. 故引以爲証.[76]

相較於整菴所舉証朱熹論「理氣爲一物」薄弱的文本根據, 朱熹<答劉叔文>書所言之「理氣決是二物」, 無論在文本的重要性, 或是義理內容的嚴謹性上, 都具代表性, 退溪之按語也依此書信而加以發揮 :

> 今按 : 朱子平日論理氣許多說話, 皆未嘗有「二者爲一物」之云. 至於此書, 則直謂之理氣決是二物. 又曰 :「(性)雖方在氣中, 然氣自氣性自性, 亦自不相夾雜. 〔……〕不当以氣之精者爲性, 性之粗者爲氣.」夫以孔・周之旨旣如彼, 程・朱之說又如此. 不知此与花潭說, 同耶?異耶?滉愚陋滯見, 但知篤信聖賢, 依本分平鋪說話, 不能覩到花潭奇乎奇妙乎妙處. 然嘗試以花潭說, 揆諸聖賢說, 無一符合處. 每謂花潭一生用力於此事, 自謂窮深極妙, 而終見得理字不透. 所以雖拚死力談奇說妙, 未免落在形器粗淺一邊了, 爲可惜也. 而其門下諸人, 堅守其誤, 誠所未諭, 故今亦未暇爲來說一一訂評. 然窃見朱子謂叔文說 :「『精而又精, 不可名狀, 所以不得已而强名之曰太極.』又曰 :『氣愈精而理存焉.』皆是指氣爲性之誤.」[77]愚謂此非爲叔文說, 正是爲花潭說也. 又謂叔文 :「若未會得,

---

74) 朱熹答劉叔>第一書云「所理与氣, 此決是二物. 但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各在一處, 然不害二物之各爲一物也. 若在理上看, 則雖未有物, 而已有物之理, 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也」≪朱子文集≫, , 4, 209

75) 朱熹答劉叔>第二書云須知未有此氣, 已有此性. 氣有不存, 性卻常在. 雖其方在氣中, 然氣自氣, 性自性, 亦自不相夾雜. 至論其徧体於物, 無處不在, 則又不論氣之精粗, 而莫不有是理焉. 不当以氣之精者爲性, 性之粗者爲氣也」(同前註≪朱子語類第1册, 卷4, 頁6亦有此語.

76) ≪退溪集≫, 卷41, 21b 22a.

> 且虛心平看, 未要硬便主張, 久之自有見處, 不費許多閒說話也. 〔……〕如或未然, 且放下此一說, 別看他處道理尙多 ; 或恐別因一事, 透著此理, 亦不可知. 不必守此膠漆之盆, 枉費心力也.」[78]愚又謂此亦非爲叔文說, 恰似爲蓮老[79]針破頂門上一穴也. 且羅整菴於此學, 非無一斑之窺, 而誤入處正在於「理氣非二」之說. 後之學者, 又豈可踵謬襲誤, 相率而入於迷昧之域耶 ?[80]

退溪在按語中, 直接從文本的根據上, 指出朱熹並未直接宣称「理氣爲一物」, 以此反証整菴之說在文本証據上的不足. 因爲, 在朱熹<答劉叔文>第一書就指出「理氣決是二物」(其原文爲「所謂理与氣, 此決是二物」)之語, 且作更細密的義理分析, 足見朱熹對此語的重視. 要言之, 朱熹認爲理与氣的關係, 可分別從「在理上看」与「在物上看」來說明. 所謂「在理上看」, 卽是從概念或理論的抽象觀点來分析 ; 所謂「在物上看」, 則是就現實具体的存在來考量. 朱熹的理氣論必須兼顧這兩個層面, 才是完整的論述. 依朱熹之思考, 在概念上, 理与氣分屬形上・形下, 二者的區分是存有論的區分, 無法化約. 所謂 : 「氣自氣, 性自性, 亦自不相夾雜.」而由此存有理論的區分, 也隱含著 : 在存有論結構中, 「理」先於「氣」, 「理」爲「氣」之本. 據此, 朱熹才說 : 「若在理上看, 則未有物而已有物之理 ; 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也.」也可以說 : 「未有此氣, 已有此性. 氣有不存, 性卻常在.」換言之, 「理氣不雜」就蘊函「理先氣後」. 而此「先後」, 不是指時間上的先後, 而是指存有論次序上的先後. 另一方面, 就具体現實的存在說, 必由理氣共同組成, 而且在現實面上, 理氣也必定同時俱存, 渾然爲一体, 不可分開, 此乃理氣之「不離」. 故朱熹乃云 : 「但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各在一處, 然不害二物之各爲一物也.」値

---

77) 見≪朱子文集≫, , 4答劉叔>二206
78) 同上<答劉叔文頁2095
79) 「蓮老」乃指徐花門人李球? 157, 字蓮坊).
80) ≪退溪集≫, 卷41, 22a 23b.

得注意的是, 此就現實存在所言的「理氣不離」, 也意謂 : 現實而具体的存在, 因理氣之俱存而渾然爲一体, 理掛搭於氣, 氣依理而行, 故理氣無時間的先後可言. 如是, 「理氣不離」也蘊函「理氣無先後」之義. 總括地說, 朱熹理氣論的要義卽是 : 理氣「不雜・不離」.

上述朱熹理氣論的要旨, 退溪均能準確地掌握, 使其「理氣爲二物」的論点更周延完足. 因爲, 就「理氣不雜」言, 理氣爲不同的二物 ; 卽使從「理氣不離」言, 理氣渾然爲一体而具体呈現於現實的存在, 理氣的存有論差異仍然存在, 理氣還是二物. 若對比於整菴証成「理氣爲一物」之論據, 退溪証成「理氣爲二物」之論據前後相貫一致, 論証效力也比較强. 値得注意的是, 退溪雖能兼顧朱熹理氣「不雜」・「不離」兩個層面的論述, 但從他對<答劉叔文>第二書的援引・自註与按語來看, 退溪更强調「理氣不雜」的面向. 朱熹<答劉叔文>第二書主要討論「性・氣」關係, 實卽「理・氣」關係. 所謂 : 「須知未有此氣, 已有此性. 氣有不存, 性卻常在. 雖其方在氣中, 然氣自氣, 性自性, 亦自不相夾雜.」卽是前述「理先氣後」・「理氣不雜」之義 ; 而對於「至論其徧体於物, 無處不在, 則又不論氣之精粗, 而莫不有是理焉」云云, 退溪自註 : 「今按理不囿於物, 故能無物不在.」此卽表示, 「性」(理)之所以能徧体万物而不在, 乃在於「性卽理」. 由於「理」不爲万物所侷限, 有其普遍性与主宰性, 是一無限的存有 ; 而万物之有限乃因「氣稟」之故. 就此而言, 「性」無精粗之別, 「氣」有精粗之殊, 故不能「指氣爲性」. 筆者推知, 退溪以<答劉叔文>第二書告誡不能「指氣爲性」, 主要是針對除花潭及其弟子蓮坊之「主氣」傾向而言. 若以此駁斥整菴, 則非善解. 不過, 由退溪對<答劉叔文>第二書的引証, 已経看出退溪偏重「理氣不雜」与强調「理」之重要性的義理傾向.

4. 異曲同調 :
羅整菴・李退溪溪對朱熹理氣論的繼承與修正

從整菴≪困知記≫東伝至朝鮮, 及其所引起的評価中, 可以看出, 整菴「理氣爲一物」有兩種詮釋的可能. 一是將整菴「理氣爲一物」理解爲「理氣爲二物」的對立面, 此是奇高峰・李退溪的立場. 一是將整菴「理氣爲一物」解釋爲「理氣渾然爲一物」或是「理氣原不相離, 似是一物」. 此是盧蘇齋・李一齋・李栗谷的觀点. 就前者言, 整菴「理氣爲一物」背離朱熹思想 ; 就後者言, 則整菴乃偏向朱熹理氣論中「理氣不離」的一面, 其思想仍歸屬於朱子學的系譜. 然而, 從羅整菴「理氣爲一物」之意涵的探究, 以及退溪對整菴的批評, 筆者認爲, 不論整菴或退溪, 他們對朱熹的理氣論都有継承, 也有修正. 有趣的是, 我們可以從他們的継承与修正中, 重新檢視整菴・退溪与朱熹, 在朱子學系譜上的相對位置.

如前所述, 朱熹理氣論包含「理氣不雜」・「理氣不離」兩個面向, 欠一不可. 由於「理氣不雜」是從概念或理論上說, 亦涉及理氣二者的存有論結構与推証, 故「理氣不雜」就蘊函兩個子命題 : 「理先氣後」・「理氣爲二物」. 同樣地, 因「理氣不離」是從現實的存在說, 亦必涉及造化之運・万物之生等宇宙的生成. 故「理氣不離」也蘊函兩個子命題 : 「理氣無先後」・「理氣渾然爲一体」(理氣爲一物). 這兩組命題內容, 在朱熹的理氣論中並不矛盾, 同時爲眞. 但就命題的形式言, 可能會誤以爲是互相矛盾的命題. 因而, 環繞在朱熹理氣論上的諸多辯論, 往往只從命題的形式著眼, 或是不能兼顧理氣「不雜不離」之兩面. 退溪之所以批評整菴「理氣爲一

物」，顯然只從命題的形式著眼.

持平而論，整菴「理氣爲一物」之所以遭到退溪的誤解与批評，實乃源於整菴用語不精当，以及整菴依違於明道与朱熹之義理所致. 不過，我們与其指責整菴用語之病，不如探討他何以如此表述. 当然，從整菴的問題意識來看， 其「理氣爲一物」的表述， 乃針對「理氣有罅縫」・「理氣有闕空之處」而發. 因而，整菴認爲朱熹之「理与氣合」・「理氣不離」諸用語，皆無法精準地回応此問題 ； 似乎只有明道圓融的表達方式与「一本」之義，才能解決「理氣有罅縫」的質疑. 顯然地， 整菴爲表達儒家論「性」之妙義，以別於釋氏之「以知覺爲性」，故整菴對理氣的關注，並不指向抽象的概念區分与存有論的推証這一面，而是緊扣眞實的天道流行与人物之生. 不過， 詳加抽繹整菴≪困知記≫之後， 得知整菴的「理氣爲一物」必須置於「就氣認理，非認氣爲理」的義理框架來理解. 整菴雖然在用語上与論據上都援用明道之語，但其義理內涵，並沒有明道高明的形上玄思. 故「理氣爲一物」之命題，恰当地說，当是「理氣渾然爲一体」，或是「理氣渾然同体爲一物」. 其意涵仍是朱熹「理氣不離」之義，此乃整菴對朱熹理氣論的継承.

然而，由於整菴對朱熹理氣論的継承，太偏向「理氣不離」一面，反而忽略在存有論的結構与推証上「理氣不雜」一面. 其結果，雖使超越的形上之理不致掛空，但也容易使「理」的超越性与主宰性隱沒. 如是，朱熹主張的「有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣」[81]，一轉而爲整菴强調的 ：「理只是氣之理，当於氣之轉折處觀之.」換言之，「從理說氣」轉換爲「就氣認理」.

至於整菴對朱熹理氣論的修正，表面上看來，是以「理氣爲一物」修正朱

81）≪朱子語類≫第1册卷1，頁2.

熹「理氣有罅縫」的欠失. 但整菴對朱熹「理氣有罅縫」質疑, 對朱熹而言是個不相応的問題. 因爲, 在朱熹理氣「不雜・不離」的解釋系統下, 沒有理氣未合之前, 理氣各自存在於何處的問題？倒是朱熹理氣論的問題, 在於「理」能否直接下貫於「氣」？倘若「理」本身不活動, 則此靜態的形上之「理」只能成爲形下之「氣」的超越根據, 「理」無法直接下貫於「氣」而引發生生之創造, 就此而言, 可以說「理氣有罅縫」. 同樣地, 整菴對朱熹「理弱氣强」的質疑, 仍從「理氣有罅縫」著眼. 可見整菴還未意識到朱熹理氣論的問題, 在於「理」是否有活動. 因而, 從朱熹理氣論自身的系統看來, 整菴的修正, 仍未逸出朱熹理氣論的義理法度. 因而, 整菴對朱熹理氣論的修正, 可說是「理論內部的修正」.

另從退溪對整菴「理氣爲一物」的批評來看, 雖然退溪僅從命題形式上來理解整菴之義, 可謂曲解. 但退溪對朱熹「不雜・不離」的掌握, 精確的当. 在義理辯析上, 退溪對「理氣決是二物」提出充分的論據, 難以反駁. 但由退溪對「理氣爲二物」的反覆辨析論証中, 不難發現, 退溪較爲强調「理氣不雜」一面, 此乃退溪對朱熹理氣論的継承.

不過, 在<非理氣爲一物辯証>中, 由退溪之引<答劉叔文>第二書, 可以隱約看出, 退溪不僅側重「理氣不雜」的面向, 對於「理」之超越性与主宰性, 予以高度的重視[82]. 同樣地, 退溪對「理氣不雜」与「理」之重視, 在他与奇高峰有關「四端与七情」的辯論中, 顯示得更清楚. 在退溪与高峰的辯論中, 他接受高峰之見, 將「四端, 理之發 ; 七情, 氣之發」修正爲「四端, 理發而氣隨之 ; 七情, 氣發而理乘之」, 此卽是退溪著名的「理氣互發」說. 在此說中, 退溪始終堅持「理發」与「氣發」的不同, 足見退溪對

82) 韓國學者尹糸指出退溪哲學的性格, 卽在於其「主理的」特徵, 强調「理」的「優越性」与「根源性」, 故退溪的理氣論, 可說是「主理的理氣二元論」參氏著 : ≪退溪哲의硏究≫(首爾 : 高麗大學校出版部, 1986年), 頁220 225

朱熹「理氣不離」之說有相応的理解, 也重視高峰所言「理氣相須不離」之說, 但他更重視朱熹「理氣不雜」的二元區分[83].

值得注意的是, 退溪所謂的「理發」, 乃是指「理」本身能自動發用. 此是退溪對朱熹理氣論的修正. 朱熹所謂的「理有動靜, 故氣有動靜」[84], 本指有動靜的所以然之理, 故氣有動靜, 此卽朱熹所云 : 「有這動之理, 故能動而生陽 ; 有這靜之理, 便能靜而生陰.」[85]不過, 退溪卻將「理有動靜」解釋爲「理自動靜」, 所謂「太極之有動靜, 太極自動靜也」[86] ; 而<太極図說>的「太極動而生陽」, 也解釋爲「理動而氣生」[87]. 甚至進一步說 : 「理自有用, 故自然而生陽生陰.」[88]據此, 退溪顯然認爲「理」有活動義, 本身能發用. 尤其, 到了退溪晚年, 還修正朱熹「格物」·「物格」之義, 而有「理到」說[89]. 因此, 無論四端七情論的「理發」說, 或是格物論的

---

83) 參拙作 : <中韓儒學的「情」——以朱子与李退溪爲例>, 收入高明士主編 : ≪東亞文化圈的形成与發展 : 儒家思想篇≫(台北 : 國立台湾大學歷史系, 2003年), 頁121.

84) 朱熹撰, 陳俊民校訂≪朱子文集≫(台北 : 德富文教基金會, 200第6, 卷56, <答鄭子上>, 頁2721

85) ≪朱子語類≫第6册卷94, 2373

86) ≪退溪集≫, 13答李達李天, 頁17

87) 退溪說 : 「朱子嘗曰 : 『理有動靜, 故氣有動靜 ; 若理無動靜, 氣何自有動靜乎?』蓋理動則氣隨而生, 氣動則理隨而顯. 濂溪云 : 『太極動而生陽』, 是言理動而氣生也. ≪易≫言『復見其天地之心』, 是言氣動而理顯, 故見也(凡言心者皆兼理氣看). 二者皆屬造化而非二致.」同上, 卷25, <答鄭子中別紙>, 頁35a.

88) 退溪說 : 「朱子嘗曰 : 『理有動靜, 故氣有動靜 ; 若理無動靜, 氣何自有動靜乎?』知此則此疑矣. 蓋『無情意』云云, 本然之体, 能發能生, 至妙之用也. ……理自有用, 故自然而生陽生陰也.」同上書3, <答李公浩問目>, 頁28b 29a.

89) 參尹糸淳 : <李退溪理氣哲學的現代詮釋>, 收入陳榮照主編 : ≪儒學与新世紀的人類社會國際學術會議論文選集≫(新加坡 : 新加坡儒學會, 2004年), 頁386 390. 亦參拙文 : <「物格」与「理到」 : 論李退溪晚年物格說>, 「東亞視域中的茶山學与韓國儒學」學術研討, 台北 : 台湾大學東亞文明研究中心主辦, 2005年7月15日.

「理到」說, 都顯示退溪認爲「理有体用」, 强調「理」的「妙用」. 對比於朱熹「無情意・無計度・無造作」90)的靜態存有之「理」, 退溪所謂的「理」, 本身有能動性・自發性与活動性. 因而, 退溪對「理」的理解, 已經偏離且逸出朱熹理氣論的義理法度. 這樣的修正, 可謂「理論外部的修正」.

總之, 若以朱熹理氣論爲座標, 整菴「理氣爲一物」實乃「理氣渾然一体」之義, 他繼承的是朱熹「離氣不離」, 偏向的是理氣之「合」(雖然整菴反對使用此「合」字) ; 他雖質疑朱熹「理氣有罅縫」, 但他的修正, 只是理論內部的修正. 相對地, 退溪「理氣爲二物」之論点, 本於朱熹理氣論, 其理解亦不偏離. 而且, 就退溪整体思想而言, 他更爲重視「離氣不雜」, 偏向理氣之「分」. 然而, 退溪之「分」, 卻也引出對朱熹之「理」的外部修正. 故由退溪之「分」与整菴之「合」來考察, 整菴未必眞正是朱子的修正者, 而退溪也未必忠實於朱子學的義理法度. 在筆者看來, 整菴与朱熹的理論距離, 實小於退溪与朱熹的理論距離. 雖然如此, 在東亞朱子學的發展上, 中韓兩大朱子學者的思想, 亦可謂異曲而同調 !

後記 : 本文係2006年度韓國國際交流財団支助研究的成果, 並於東洋哲學會第131次例行學術會議上發表. 本文於撰稿・發表与修改期間, 承蒙韓國國際交流財団的支助, 首爾大學哲學系宋榮培教授・東亞文化研究宋龍準教授的協助, 以及諸多韓國學者的指正, 謹此致謝.

參考書目

程顥・程頤 : ≪二程集≫, 臺北 : 漢京文化, 1983年.

90) ≪朱子語類≫, 第1册, 卷1, 頁3.

朱熹撰, 陳俊民校訂 : ≪朱子文集≫, 臺北 : 德富文敎基金會, 2000年.
朱熹撰, 朱傑人・嚴佐之・劉永翔主編 : ≪朱子全書≫, 上海市 : 上海古籍出版社, 2002年.
黎靖德編 : ≪朱子語類≫, 臺北 : 文津出版社, 1986年.
黃宗羲著, 沈芝盈點校 : ≪明儒學案≫, 臺北 : 華世出版社, 1987年.
羅欽順著, 閻韜點校 : ≪困知記≫, 北京 : 中華書局, 1990年.
李滉 : ≪退溪集≫, 收入≪韓國文集叢刊≫第29輯, 首爾 : 景仁文化社, 1996年.
陶山書院士友撰, 賈順先・黃德昌註譯 : ≪退溪先生言行錄≫, 首爾 : 退溪學研究院刊, 刊年未詳.
奇大升 : ≪高峰集≫, 收入≪韓國文集叢刊≫第40輯, 首爾 : 景仁文化社, 1996年.
奇大升 : ≪高峰集≫, 首爾 : 民族文化推進會, 1989年.
奇大升 : ≪高峰文集≫, 收入≪韓國歷代文集叢書≫第1101冊, 首爾 : 景仁文化社, 1999年.
李恆 : ≪一齋集≫, 收入≪韓國文集叢刊≫第28輯, 首爾 : 景仁文化社, 1996年
盧蘇齋 : ≪蘇齋先生文集≫, 收入≪韓國歷代文集叢書≫第206 207冊, 首爾 : 景仁文化社, 1999年.
李珥 : ≪栗谷全書≫, 收入≪韓國文集叢刊≫第44輯, 首爾 : 民族文化推進會, 1988年.
錢穆 : ≪中國學術思想史論叢≫七, 台北 : 東大圖書公司, 1986年.
牟宗三 : ≪心體與性體≫第2冊, 臺北 : 正中書局, 1987年.
李明輝 : ≪四端與七情 : 關於道德情感的比較哲學探討≫, 臺北 : 臺大出版中心, 2005年.
楊祖漢 : ≪從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭≫, 臺北 : 臺大出版中心, 2005年.
高明士主編 : ≪東亞文化圈的形成與發展 : 儒家思想篇≫, 臺北 : 國立臺灣大學歷史系, 2003年.
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.
胡發貴 : ≪羅欽順評傳≫, 南京 : 南京大學出版社, 2002年.
李丙燾 : ≪韓國儒學史略≫, 首爾 : 亞細亞文化社, 1986年.
尹南漢 : ≪朝鮮時代의 陽明學研究≫, 首爾 : 集文堂, 1982年.
劉明鍾 : ≪退溪와 栗谷의 哲學≫, 釜山 : 東亞大學校出版部, 1987年.

尹絲淳 : ≪退溪哲學의 硏究≫, 首爾 : 高麗大學校出版部, 1986年.
趙南浩 : ≪羅欽順의 철학과 조선학자들의 논변 ≫, 首爾 : 首爾大學校哲學硏究所博士論文, 1999年2月.
崔重錫 : ≪라정암과 이퇴계의 철학사상≫, 首爾 : 도서출판 심산문화 , 2002年.
山下龍二 : ≪陽明學の硏究≫展開篇, 東京 : 現代情報社, 1971年.