

羅整菴、李栗谷理氣論的涵義

楊 祖 漢*

摘 要

本論文先分析羅整菴的心性論，論證其對於心、性有嚴格之區分，合於朱子的思想；再以心性論確定其理氣論之意義，以證明整菴之理氣論雖對朱子之說作出修正，但並非如一些學者所認為的，為唯氣論之思想。整菴的理氣論，確有其特殊見解，而本文認為整菴這方面之特殊見解，對韓儒李栗谷很有影響，栗谷一些很具創見之思想，如氣不能斷滅，及不合理者亦有理等，應是受整菴啟發而得的。

關鍵詞：理氣論、羅整菴、李栗谷

*國立中央大學中文系教授

The Meaning of Luo Zheng'an and Yi Yulgok's Theory of *Li* and *Qi*

Cho-hon Yang*

Abstract

This article analyzes Luo Zheng'an's theory of *xin* (mind) and *xing* (human nature), which is found to be coherent with Zhu Xi's thought. It argues that Luo's theory of *li-qi* (Principle and Matter) which is defined through his theory of mind and human nature, is a modification of Zhu Xi's doctrine but is not materialism. Luo's *li-qi* theory has its characteristics, and his ideas influenced the thought of Yi Yulgok, an important Confucian in the Chosan Dynasty of Korea. Some innovative ideas in Yulgok's philosophy, such as the idea that *qi* could not perish, or that the irrational is rational, seem to have been inspired by Luo.

Key words: theory of *li* and *qi*, Luo Zheng'an, Yi Yulgok

* Professor, Department of Chinese, National Central University

羅整菴（羅欽順，1465-1547）於明代思想史中，被認為是朱子學派之代表人物。整菴之心性論，確依朱子心性情三分之理論架構，認為心雖可具理，但心不即是理，而對主張心即理之象山與陽明，皆斥為禪學。但在理氣論上，整菴有其個人之特別見解，他的有關說法，雖未必如許多中國大陸學者所認為的，屬於唯氣論的思想，但由於他特別強調理氣無罅縫，理氣非二物相合，確有視理氣為一物之嫌。¹本文之作，旨在說明以唯氣論來理解整菴之理氣論應是不恰當的，整菴之說是強調理氣渾然，沒有理氣「本是各自之存在，然後二物相合」的情況。而此即表示理氣是「一而二，二而一」者。這一見解，我認為對韓國儒者李栗谷（李珥，1536-1584）有相當的影響，栗谷有些特別的見解，如由理氣之渾然，無離合，無先後，而肯定氣化是恆存的，故天地雖有成毀，而氣化不會變滅。又由理之無不在，而言人間現實存在之不合理，其實亦有理。這些應是由整菴「理氣無罅縫」之說得到啟發。²

¹ 大陸學者多以為整菴是唯氣論，例如侯外廬等編的《宋明理學史》中就說：「羅欽順吸取了張載宇宙觀中的唯物論觀點，加以發展，構成了理依於氣的論點。」見侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》（下）（北京：人民出版社，1987年），頁476。稍後陳來於《宋明理學》一書中，亦認為整菴從理學的理氣論發展出「氣本論」，其云：「羅欽順指出朱熹理氣觀有嚴重失誤，斷言理並不是形而上的實體，而是氣之運行的條理。」見陳來，《宋明理學》（臺北：洪葉文化，1994年），頁280。胡發貴亦視整菴為氣一元論，其言：「欽順的『理氣為一物』是合一在『氣』上的，其唯物的態度是鮮明的。」見胡發貴，《羅欽順評傳》（南京：南京大學，2001年），頁171。然而整菴雖重氣，卻並非因此就把理視為氣之條理、物理，如此純成一自然主義的型態，並不合整菴原義。是故鍾彩鈞以為：「整菴的理氣論帶著過渡的、折衷的色彩。他一方面以氣為主，肯定千條萬緒的世界，在其中體認秩序、條理，以為理的內容；另一方面，統一性與秩序性又是他的根本要求，而這不是氣所能提供的，他終於還是以理為形而上的本體，氣為形而下的作用。」見鍾彩鈞，〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》期6（1995年3月），頁205。此說對整菴理氣論理解較恰當。

² 李栗谷對整菴相當肯定，如云：「羅整菴識見高明，近代傑然之儒也。有見於大本，而反疑朱子有二歧之見，此則雖不識朱子，而卻於大本上有見矣。」「近觀整菴、退溪、花潭三先生之說，整菴最高、退溪次之，花潭又次之。就中整菴、花潭多自得之味，退溪多依樣之味，整菴則望見全體而微有未盡瑩者，且不能深信朱子。的見其意，而

壹、整菴的心性論

上文說整菴之心性論依朱子理論，反對陸王的「心即理」之說，此在《困知記》表示得很清楚，如云：

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。……孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混。精之又精，乃見其真。其或認心以為性，真所謂「差毫釐而謬千里」者矣。³

是故至精者性也，至變者情也，至神者心也。所貴乎存心者，固將極其深、研其幾，以無失乎性情之正也。若徒有見乎至神者，遂以為道在是矣，而深之不能極，而幾之不能研，顧欲通天下之志，成天下之務，有是理哉！⁴

說心是人之神明，是朱子語。⁵而雖以神明說心，甚至如整菴所說心是「至神」的，但心只是「理之所在」而並非即是理。而若如此說，則「神」並不能用來談性理，性理是「至精」者。性理至精而非神，則整菴所理解的「神」，應如朱子般，是屬於形而下者，即屬於氣。而性理，則是「存有而不活動」者。據上引文整菴所說，心雖是理之所在，即心可具理，但必須「極其深、研其幾」，方可得「至精」之性理，而不失性情之正。此明白表示心須通過致知的工夫方能知理合理，心固然是道德實踐

氣質英邁超卓，故言或有過當者，微涉於理氣一物之病，而實非以理氣為一物也。」〔韓〕朝鮮朝·李珥，〈答成浩原〉，《栗谷全書》（一）（首爾：成均館大學，1986年），卷10，頁13、37。

³ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》（北京：中華書局，1990年），卷上，第1條，頁1。

⁴ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第2條，頁1。

⁵ 南宋·朱熹，《孟子集注》「盡心知性知天」（〈盡心上〉）注語，見《四書章句集註》（臺北：鵝湖，1984年），頁349。

之根據，但那只是主觀之根據；實踐之客觀根據，在於性，能依性理而行，方是真正的道德實踐。此全依朱子對心、性、情的規定，而如此言心，心是氣心，而重視心之「知」的作用。如此言心，當然與陸王從仁義是心之所自發之理解不同。陸王之言本心或良知，是從仁義是心所自發自決，無條件地要求實現處說，此心如康德所說自我立法的意志，亦即是自由的意志。從自立法則之意志言，法則是意志所給出的，並非如朱子系之以法則為心之對象。若認為法則是本心給出的，工夫便是在如何能呈現此本心處用，而若以法則是心知所知之對象，便以推致心之知用以明理，為最關鍵的工夫。整菴之強調心須極深研幾，又反對認心以為性，可見他對朱子所言心性之關係，是非常了解的。

整菴所言之心是氣心，並非一其本身便是理的實體性之本心。此意在他與陽明弟子歐陽南野（歐陽德，字崇一，號南野，1496-1554）的論辯中表達得很清楚：

然人之知識，不容有二。孟子本意，但以不慮而知者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非為良知；知視、知聽、知言、知動為知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者亦多矣，感通之妙，捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡、恭敬、是非之發乎？且四端之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井，輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知惟一爾，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。⁶

歐陽南野區分良知與知覺，即以知惻隱、羞惡等為良知，而知視聽言動等為知覺。南野之說，其原文如下：

⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校，〈附錄·答歐陽少司成崇一〉，《困知記》，頁 118。

竊觀《記》（按指整菴之《困知記》）中反覆於心性之辨。謂「佛氏有見於心，無見於性，故以知覺為性。」又舉《傳習錄》中云：「吾心之良知，即所謂天理也。」謂此言亦以知覺為性者。某嘗聞知覺與良知，名同而實異。凡知視知聽知言知動，皆知覺也，而未必其皆善。良知者，知惻隱知羞惡知恭敬知是非，所謂本然之善也。本然之善以知為體，不能離知而別有體。蓋天性之真，明覺自然，隨感而通，自有條理者也。是以謂之良知，亦謂之天理。天理者良知之條理，良知者天理之靈明，知覺不足以言之也。致知云者，非增廣其見聞覺識之謂也，循其惻隱羞惡恭敬是非之知而擴充之，以極其至，不使其蔽昧虧歉，有一念之不實者，所謂致曲以其求誠，故知至則意誠矣。⁷

南野此一良知與知覺之辨，力圖說明知覺與良知，名同而實異。很能表示陽明良知教之意。良知固亦可說是知覺或覺知，但此知本身即是天理。而所謂天理即是於惻隱等四端表現出之仁義禮智。陽明言良知，雖從知是知非為主而說之，但良知不止于知是非，其本身亦即是真誠惻惻之仁，又具應羞惡便羞惡之義。故良知即是實體性之道德心，並非認知之心，亦非感性之知覺。故南野說「本然之善以知為體，不能離知而別有體。」又說「天理者良知之條理，良知者天理之靈明。」故良知決不同於一般所言之知覺。歐陽南野此處之分辨、駁正是很明白的。而羅整菴則認為良知與知覺是同一種知。他不了解或不同意陽明所說的良知即天理。認為良知之知惻隱與知視聽為同類，這便即是上文心性情三分之論。整菴以為良知只是知覺之自然感通，並非在知覺之上，另有一種非感性的知覺。由此論亦可證上文整菴雖以「神明」及「至神者」說心，但他所說之心，仍只屬氣心。

⁷ 明·歐陽德，〈答羅整菴先生寄困知記〉，《歐陽南野先生文集》（《四庫全書存目叢書》集部第80冊，臺南：莊嚴文化，1997年），卷1，頁14-15。

由於整菴認為良知與知覺不必區分，故認為陽明以良知為天理，等於是「以知覺為性」，即混同心與性。他於〈答歐陽南野書〉續云：

夫謂良知即天理，則天性明覺只是一事；區區之見，要不免於二之。蓋天性之真，乃其本體；明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。此非僕之臆說，其在〈樂記〉，則所謂「人生而靜，天之性」，即天性之真也；「感物而動，性之欲」，即明覺之自然也。在〈易大傳〉，則所謂「天下之至精」，即天性之真也；「天下之至神」，即明覺之自然也。⁸

整菴認為良知與天理須「二之」，即良知明覺並非天理。此一區分，即如上文所說，性只是理，不是心，而心（即知覺或明覺）可具理，而並非即是理。整菴認為所謂良知，是就知覺之自然、妙用上說。雖是自然妙用，但並不是理。此完全合於朱子的理論。此亦可用牟宗三先生之分析以明之。即依朱子，性理是「存有而不活動」，而活動者只是氣，心是活動，故心只能是氣。⁹整菴於上引文說良知明覺只是用，天性（即性理）方是本體。他所說的體用，並不是性體直接發為明覺之用；性理是明覺之所以然，而所以然之性是理，並不活動，明覺是氣發之活動，雖以性理為根據，但明覺與性理，是異質異層的。若依此區分而說性是體，良知明覺是用，此一體用義是「有間的體用」。此體用是分屬於理、氣者。用從氣上說，而作為體之性理並不活動。如此言體用，則體用是異質異層的。若依陽明及南野，良知明覺即是天理，故良知是即體即用，此一體用義是「無間」的，即體用是同質同層的。

⁸ 見明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》〈附錄〉，頁 118。

⁹ 見牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1999 年），冊 3，頁 475-484。

貳、整菴的理氣論

若依以上之分析，則整菴之言理氣，必須是「理氣二分」，即須視理氣為有形上、形下之別的兩者，不會視理氣為一物。因若性即是理，而性理至精，與心或良知為不同層之存有，而良知與知覺並非異層，良知明覺並非天理，這些說法都表示理氣之區分是必要的。故整菴應如朱子般於心性論上主張心性情三分，於宇宙論上，則為理氣二分。但整菴之理氣論，確有其特殊之表示。而依以上之分析，整菴不可能主張理氣為一物，二者並無形上形下之區分之說，即他決不能是唯氣論者。若他是唯氣論者，則上文所述他所強調的心、性及良知與天理之區分，便不能成立。整菴之思理甚精，不可能犯心性論與理氣論不一致之過失。¹⁰故對於整菴論理氣之說法，是有必要再加考察的。

自夫子贊易，始以窮理為言。理果何物也哉？蓋通天地，互古今，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，紛紜膠鞮而卒不可亂，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。¹¹

整菴此段認為理是從氣之動靜往來、萬物之生長收藏，及人事之成敗得失上見。而從他說通天地無非一氣，而理非附於氣上之另一物，則說理只是氣之理，即理是氣化之條理，似是有根據的。即若依此解，整菴所

¹⁰ 黃梨洲認為整菴之言理氣「最為精確」，但其心性論，則「與其論理氣自相矛盾」。見明·黃宗羲，〈諸儒學案〉中一，《明儒學案》，收於《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），冊8，頁408。

¹¹ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第11條，頁4-5。

言之理是氣化動靜之條理，並無超越性。¹²但若依此解，則與上述整菴之心性為二、心性情三分之論不一致，且若理只是氣之條理，則對此理之認知並非太困難，如上之引文，整菴所舉的氣化之由微而顯，往來變化，四時之更迭，萬物之生長規律，似皆是顯而易見之事，並非難知，若以此氣化之條理以規定理，則說理（或性）是至精，「精之又精，乃見其真」，便是誇大之言矣。故整菴之言理非另有一物，必須即氣而言，很可能是「即用見體」之意。即從氣化之動靜往來之有條有理，雖至蹟而不亂處，體悟一不屬於氣化，但又不離氣化之道體之存在。如《易傳》言「一陰一陽之謂道」及「陰陽不測之謂神」，道並非陰陽，但必須藉陰陽之律動變化而見。如牟宗三先生所說一陰一陽之謂道，並不是「定義語」，而為「藉顯語」。¹³即並非說一陰一陽就是道，而是要人從陰陽變化處體會一形上之道體。「陰陽不測之謂神」亦須如此解，神不離陰陽，但須從陰陽不測處體會。如此言神，是從陰陽不測處指點一超越之神體。整菴言神，如上文所述，雖從氣說，但他言理，應可從此角度來考慮。即整菴認為理不離氣，故若要明理，必須從氣上認取；但理又非是氣之條理，人必須於氣化之有條理處，體會一使氣化具條理，並生生而不可測之理或道體之存在。整菴《困知記》有一則明白表示此意：

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。¹⁴

¹² 朱子亦有從氣化不失條理處見理之說。如云：「問：『理在氣中，發見處如何？』曰：『如陰陽五行錯綜，不失條緒，便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。』」引自黃宗羲，〈晦翁學案〉上，《宋元學案》，收於《黃宗羲全集》，冊 4，卷 48，頁 838。按朱子明白主張理氣有形上、形下之別，決是二物，但亦可說理是陰陽不失條理。可見整菴此處所說的理，不必是氣化之條理，而可以是從氣化之具條理，而見超越之性理之意。

¹³ 見牟宗三，《心體與性體》，冊 1，頁 327。

¹⁴ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷下，第 35 條，頁 32。

整菴此段強調「只就氣認理」與「認氣為理」不同。此應可證上文所說理是於氣化中體會到的超越的、不同於氣者。固然人可說整菴此分辨是說明「氣」與「氣化之條理」不同，但若此處只表示氣化之活動與活動之條理之不同，則此不同亦是顯而易見者。於氣化之往來活動變化中稍加考察，即可見其條理，此條理是經驗的實然之事，有何難知？故若整菴所言之理是氣化之條理，而非指一形而上者，則不必如上引文所說「此處間不容髮，最為難言」。又說「吾於此看不透，多說亦無用也」。依此等語，整菴所體之理，是難說難言者。

於此吾人似可藉康德言「目的論」與「機械論」之區分來幫助說明。若依機械論之見解，自然界之一切存在，皆由物理的、機械的原則所決定，若依此觀點，一切存在之活動變化，都由物質性之前因決定，並不能說有其目的。但自然界有許多偶然而多樣性之現象，如果不預設這些存在有其須實現之目的，是很難說明的。而且有機物之組織息息相關，其部分與部分，及部分與全體間互相關連，互為因果，缺一不可。由此似亦可證有預先之設計，置定目的，方可有此情況。故若依目的論的觀點，許多自然現象及有機物，必須預設一非物質性的，不由物質性的前因決定，而自發的原因，方能說明。而此非物質性的自發的原因，與機械的因果性是截然不同的。固然此非物質性的原因，及其所要達成的目的，必須藉著對自然的存在作考察方能理解，但此時對自然之研究，是給予人一啟發，使人於對自然經驗之研究中，發覺機械論之說明不足，遂肯定一超越的原因。即對經驗自然之研究雖不可缺，但並不是即於氣化之條理，順機械之因果性而作經驗科學的研究；而是從氣化之妙、有機體組織之恰到好處而見有「意匠設計」，即由此而見有非物質性之原因之存在。¹⁵我覺得康德此一區分，有助於闡明整菴的說法。於上引文中，整菴所說的「有莫知其所以然而然，是即所謂理也」便是要從經驗現

¹⁵ 見康德著，牟宗三譯，《判斷力批判》（臺北：臺灣學生書局，1993年），冊2，特別是79節，頁97-107。

象之氣化之「然」處，指點一非氣化決定的「所以然」。當然整菴的想法與康德亦有不同，康德由目的論判斷見自然之合目的性，由此而言道德的神學，肯定有作出意匠設計之睿智者之存在；而整菴則強調理即氣，使理之超越性不能明朗。雖然如此，整菴之言理，其不同於氣，必須於氣處推上一層來體會之意，仍十分明顯。整菴云：

或者因「易有太極」一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫易乃兩儀、四象、八卦之總名，太極則眾理之總名也。云「易有太極」，明萬殊之原於一本也，因而推其生生之序，明一本之散為萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？¹⁶

言易是兩儀四象八卦之總名，及太極為眾理之總名，似表示太極是眾理之整體之名，眾理是實，而太極是虛，即太極是理之全部之意，並無實義。若如此則理便可被了解為物或氣化之條理。但從「斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉」，明白表示上文所述的要從現象經驗中，領會一不能由物質決定的自發之原因之意。若肯定此，則太極或理之一並不能只是虛的總名。整菴要表達的似是理之一須在理之分殊中見，離開理之分殊，便不能知理之一之意。而人之知理，必須由理之分殊而及於理之一，又須知理之一即於各物而為萬殊。此理之一必有其實義，只是整菴認為十分難知而已。《困知記》另一條云：

邵子云：「一動一靜者，天地之至妙者歟！一動一靜之間者，天地人之至妙至妙者歟！」性命之理，一言而盡之，何其見之卓也！……學者不求之動靜之間，固無由見所謂月窟與天根。苟天根月窟之不能知，則所云「至妙至妙」無乃徒為贊嘆之辭而已？¹⁷

¹⁶ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第11條，頁5。

¹⁷ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第34條，頁12-13。

此條區分「至妙」與「至妙至妙」之不同，整菴依邵子語，以一動一靜為至妙，而以一動一靜之間者為至妙至妙。一動一靜，是氣化之活動，氣化之動靜固可說「至妙」；但依整菴，此至妙不只是氣化，而是於氣化可見之理。此理即動靜之理，而動靜之理，是理之分殊。而所謂一動一靜之間，似是要從動靜之理見理之一本。上引文所說的天根月窟，即指理之一本。若此解可以成立，整菴既然以「至妙至妙」言理之一本，則太極或理之一，雖極難體會但必有其實義，不能是虛名。¹⁸而若太極有其實義，則太極之義，必是從眾理之可通而為一上說。若眾理可通而為一，而又不是虛名，則眾理便不能是氣化之條理。氣化之條理，是殊異不同的，不能有真實的通而為一處。即於氣化之條理來研究，可成立分門別類之各種學問，如天文、地理等，在此層次，不能說一有實義的理之一。若說之，則只是虛名。《困知記》又一條云：

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，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。¹⁹

神化是天地之妙用，化是陰陽之所為，而陰陽非化，神乃太極所為，而太極非神，此中有體用之別。而此體用之別，亦涵理氣之別之意。故人固須於氣化之神化處識陰陽與太極，但不能以神化之迹便是太極。此處

¹⁸ 在整菴，《困知記》〈附錄·答林次崖僉憲〉，有「然分之殊者易見，而理之一也難明」之語，頁 157，此可證整菴確是以理之一為「至妙至妙」者。

¹⁹ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第 38 條，頁 13-14。

整菴之區分十分清楚。此可證上文所說的太極非虛名而有其實義之意。太極有實義，非虛說之理之全體，而又非氣化之條理，則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。

參、理氣渾然無罅縫與理一分殊

上文論證整菴對理氣的看法，認為整菴是要即氣觀理，而並非以氣為理，亦非以氣化之條理為理，太極之理屬「至妙至妙」，是極為難知的。故依此意，整菴之言理氣，應仍是依朱子二者有形上形下之不同，而知理之道，須從氣認取，下學上達。此亦是朱子常說之義。而整菴之反對視理為「別有一物，依於氣而立，附於氣而行」，是強調理氣渾然，不能視理氣為原來各在一處，然後相合之意。即並不認為理氣可分。理氣本來便渾然不離，並非有先後、有離合，這其實是朱子「理氣不離」義之補充說明而已，並非將理氣看作一物。故依此而說，整菴之理氣論，仍是依朱子「理氣二分」、「理氣不離不雜」之義，而作了一些補充，而其所補充之意，在於言理氣雖不同，但並不能視為二物。即不能說理氣本來各在一處，後來方合於一塊，又不能說理氣可以分離。即整菴所強調者，是理氣渾然，二者雖有不同，但不能有「離合、聚散、先後」的情況。以下試引文證此義。整菴云：

斯義也，惟程伯子言之最精，叔子與朱子似乎小有未合。今其說具在，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。

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，似不須更著「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。²⁰

從整菴說程伊川與朱子之言理氣只是「小有未合」，又說「所以二字，固指言形而上者。」可知整菴並不反對理氣有形上、形下之區分。從他引程明道之說，言明道之言「自見渾然之妙」，又說朱子「一陰一陽，往來不息，即是道之全體」，語最直截，可見整菴是要強調理氣雖有形上形下之分，但又「渾然」，並非二物。整菴對伊川及朱子之說法所以不滿，是認為二子之說，於理氣「未免微有二物之嫌」，「理氣決是二物」，「氣強理弱」。既然整菴承認理是形而上者，則理與氣便當然有不同，但現在又反對視理氣為二物，這似乎是不一致的。而若整菴之此等說法並非不一致，則他所反對的以理氣為二物，並非反對理氣之形上形下之區分；而是認為理雖是形而上者，但並不能與氣分離，對理之了解，必須即氣而體會，而且應有上述的理氣並非本來各在一處，後方相合，即理氣不能說「離合先後」。此後一義，整菴雖未明言，但應是其語意所含。整菴用「渾然」來了解程明道之語，又大加贊嘆，可知此「渾然」是整菴認為論理氣關係最恰當之語。而「渾然」正表示雖可區分，但又不可離，是「二而一」、「一而二」之意。而若理氣本來便是一物，或理氣雖可分，但理只是氣之條理，則用渾然來說，便不恰當。

整菴之言理一分殊，其義亦似十分特別，不易索解，而若從「理氣有區分但又渾然不離」之方向來觀察，似可有較明白之闡釋。整菴云：

²⁰ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第11條，頁5。

六經之中，言心自帝舜始，言性自成湯始。舜之四言未嘗及性，性固在其中矣。……孔子言之加詳，曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」又曰：「性相近。」子思述之，則曰：「天命之謂性，率性之謂道。」孟子祖之，則曰「性善。」凡古聖賢之言性，不過如此。自告子而下，初無灼然之見，類皆想像以為言，其言益多，其合於聖賢者殊寡，卒未有能定於一者。及宋，程張朱子出，始別白而言之，孰為天命之性，孰為氣質之性，參之孔孟，驗之人情，其說於是乎大備矣。然一性而兩名，雖曰「二之則不是」，而一之又未能也，學者之惑，終莫之解，則紛紛之論，至今不絕於天下，亦奚怪哉！²¹

從整菴說程、朱出而分別言天命之性及氣質之性，其說於是乎大備，可見整菴並不反對此一區分；此亦如上文所析論的，整菴並不否定理氣有形上、形下之分別。整菴此處之說，亦可如上文之言理氣，是在肯定此區分後，補充以雖可區分，但並不能視二者為可以分開之兩物之意。故上引文有「一性而兩名，雖曰二之則不是，而一之又未能也」之說。即整菴要在此二者可以區分之意義下，補充以二者並非是各自獨立的，可以分離的兩物。據後文整菴所言，他所謂的氣質之性，是取朱子義，即並非從氣質之清濁厚薄說，而是指本然之性墮在氣質中。即性只是天地之性，而天命之性與氣質之性的區分，是就此性自身說或以此性落在氣中說之分別。若依此義，則天命之性與氣質之性之區分，並不表示有兩種性。而整菴於此仍表示異議，大概他是認為既有兩性之名，便會使人誤以為有兩種性，而此二性又有可分合之關係。整菴續云：

愚嘗寤寐以求之，沈潛以體之，……竊以性命之妙，無出理一分殊四字。簡而盡，約而無所不通，初不假於牽合安排，自確乎其

²¹ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第14條，頁6-7。

不可易也。蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中，此所以為性命之妙也。語其一，故人皆可以為堯舜；語其殊，故上智與下愚不移。聖人復起，其必有取於吾言矣。²²

整菴是要以理一分殊來取代天命之性與氣質之性的區分。理一即是性理本身，而分殊即在氣質中之性理。故曰：「語其一，故人皆可以為堯舜；語其殊，故上智與下愚不移。」而言理一時，「其理之一，常在分殊之中」，言分殊時，「其分之殊，莫非自然之理。」如此說，確可以用一言涵蓋兩性之名，又表示性理與氣質之渾然而不可分。整菴此說，確有其精思。但雖有精思，其實亦不出朱子言「氣質之性」及「理氣不離」之義；而且整菴強調理氣渾然，非二物相合，會使人誤以為他主張理氣是一物，為唯氣論者，這亦是其立言過重之偏失。整菴又云：

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。惟以理一分殊蔽之，自無往而不通，而所謂「天下無性外之物」，豈不亶其然乎。²³

此段申明天命與氣質之性之區分，雖亦可表示理一與分殊之義，但區分成二名，則言本然之性時，似可與氣質分開而獨立存在；言氣質之性時，似乎此性與天命之性不同。由於有二名，便會使人誤以為有兩種性。而朱子之言氣質之性，雖表示是本然之性（太極）之墮在氣中，並非有另一性，但朱子此一說明，似有性理本來與氣分開，後來才墮於氣之意

²² 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第14條，頁7。

²³ 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，卷上，第15條，頁7-8。

，而如此便是理氣可以分離，而有罅縫矣。綜上所論，整菴對理氣仍有其區分，即理是超越而形而上者，不同於氣。但整菴對理氣渾然，二者不能有先後、離合之情況，是十分強調的。雖強調二者渾然，且並非本來分開後方相合，但理氣並非一物。整菴此一對理氣之看法，甚為特殊。吾人認為，整菴此一對理氣之關係之特別看法，對韓儒李栗谷有很大的影響。李栗谷之思想，可看成是通過整菴之說法來理解朱子。後文試從栗谷理氣論之一些見解，來證此說。

肆、栗谷理氣論的特別見解

以上論整菴之言理氣關係，說理氣是二而一，一而二，又無離合，無先後，這些話都是栗谷論理氣時之用語。栗谷由理氣之渾然，不能分先後離合，推出了一些個人特別之見解。韓儒有「四端七情」之辯，為朝鮮儒學之最大論爭。李退溪（李滉，1501-1570）主張四端是理之發，而七情是氣之發；退溪此說肯定理有活動性，雖不合朱子的理氣論，但其義近於孟子。李栗谷則主張「氣發理乘一途」，認為發只是氣發，若理能發，則理氣便有離合、先後，於是天地便有二元，人心亦有二本。栗谷之理氣論合於朱子，而又有個人之心得，他對「理氣之妙」，確有特別的體會。²⁴

一、陰陽無始——氣不能斷滅

依朱子，理與氣雖有形上形下的區分，但二者是不相離的，這即所謂「理氣不離不雜」。栗谷對理氣的了解，依循朱子之說，而把握得非常中肯，又引發了一些深刻的思考，此可於以下一段文見之：

²⁴ 栗谷云：「理氣之妙，難見亦難說。」（〈答成浩原〉，《栗谷全書》，卷 10，頁 17。）又關於韓儒「四端七情」之辯，見楊祖漢，《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），本文不贅論。

夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理則氣無所根柢，非氣則理無所依著。既非二物，又非一物。非一物故一而二，非二物故二而一也。非一物者何謂也？理氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者何謂也？雖曰理自理、氣自氣，而渾淪無間，無先後，無離合，不見其為二物，故非二物也。是故動靜無端、陰陽無始。理無始，故氣亦無始也。²⁵

一般認為栗谷的理氣論，是特重「氣」的，故說栗谷是「主氣派」，而與退溪為「主理派」不同。²⁶此一區分，固有其道理，但義有未盡，而且會產生誤會。由於栗谷所言之理是無為而不活動的，理之實現必藉著氣，理之實現程度由氣之存在情況來決定，又人之修為只有於心氣及形氣上用力，於理處無可修為；於此等義上說，栗谷當然是主氣。但這是說理之實現，或人之盡其本性而成聖，必須於氣上用功，及於現實生命作矯治工夫，並不是以氣為本體，亦不是對現實的存在，人的形氣口體之食色之性，一概承認其價值而不加節制。栗谷是在理須藉氣以實現，只有從氣上作工夫，才可以呈現理此一意義下重視氣，故他雖主氣，但並非以氣為主為體。從上面的引文，可見栗谷雖言理之無為，與氣不相離，但理與氣仍是截然不同的，他並不將理往下委，而視理為氣化之條理。若將理看作是氣化之條理，則理氣便只是一物。即本為一物而從不同的側面看，才有理氣之區分；若是如此，便成為唯氣論（唯物論）。若是唯氣論，則理所代表的超越性、理想性、便保不住了。栗谷於上引文雖說

²⁵ [韓]朝鮮朝·李珥，〈答成浩原〉壬申，《栗谷全書》，卷10，頁2。

²⁶ 「主氣派」（主氣論）及「主理派」（主理論）之區分，是日人高橋亨（1878-1967）所提出者。見高橋亨，〈李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達〉，收於京城帝國大學法文學會編，《朝鮮支那文化の研究》（東京：刀江書院，1929年），頁141-281。此一區分常為韓國學者所沿用，但所以作如此之區分之根據，則未必同於高橋氏。參考金起賢，《朱子學在朝鮮朝的流衍及其影響之研究》（臺中：東海大學哲學研究所博士論文，1996年），第6章。

理氣不離、不能分先後，但亦強調理是理，氣是氣，二者不相夾雜，這便保持了理的不同於氣的超越性，這是很能把握朱子之言理氣二分之用心的。朱子與栗谷，對於性理的超越性、純粹性是很堅持的，人正視此理之超越而純粹，方可引發現實的生命，朝向理想的方向而努力。栗谷明白說理氣不雜，而且「理者氣之主宰」，則雖可說其理論是重氣、主氣；但超越之理仍是主宰，是一切存在之根基。此亦栗谷所言「非理則氣無所根柢」之意。

如果理是根基，則理是不可能不存在的。理既必然存在，而由於理氣不能分離，則有理便必有氣，若是則氣亦是一「必然之存在」。用栗谷的話說，即「氣無始」。這是栗谷從「理氣不離」，又或許加上前述整菴所言理氣渾然推出來的見解，此一見解相當深微，很有哲學性。這是栗谷上文說理氣二者雖有不同，但渾淪無間，無先後，無離合。「理無始，故氣亦無始也」之意。栗谷此處之推理十分明白，其所得出之「氣無始」之說，於朱子學說，確有補充之功。此義在栗谷與朴和叔之論辯中，有很明白的分析。²⁷以下對此一論辯略加疏釋，以明栗谷之意。栗谷云：

台論所謂經傳所論未嘗及天地之先者，最為未安。夫子曰：「易有太極，是生兩儀。」周子曰：「無極而太極。」未知閣下以此等說話，皆歸之於天地已生之後乎？²⁸

這是說聖賢對於天地未生前是如何此一問題，是有所表示的。栗谷引《易傳》及周濂溪之文以證之。即「易有太極，是生兩儀。」及「無極而太極」，便是探究天地之先之說法。但栗谷並非據此等說法，而認為未有天地先有理存在。朴和叔大概認為先儒未曾探究未有天地之前究竟如何

²⁷ 據〈栗谷年譜〉，栗谷與朴和叔書作於栗谷四十歲時，〈年譜〉云：「思菴（按即朴和叔）少遊花潭之門，以為經傳所論，未嘗及天地之先。又以為天地未生之前，沖漠無朕而已。又以澹一清虛為氣之始。」〔韓〕朝鮮朝·李珣，《栗谷全書》，卷 33，頁 59。）

²⁸ 〔韓〕朝鮮朝·李珣，〈答朴和叔〉，《栗谷全書》，卷 9，頁 17。

此一宇宙論問題。對於此問題，栗谷有其見解，他說：

天地未生之前謂之陰者，此甚當理。雖聖人不可得而易也。但既是陰，則是亦象也，安得謂之沖漠無朕乎？以此知所謂沖漠無朕者，只是單指太極，而實無沖漠無陰陽之時也。²⁹

栗谷主張天地未生前，是屬於陰，而陰是氣。此即表示即使是在未有天地之時，氣仍是存在的，並不是說未有天地之前，便是一無所有，沒有氣而只理獨自存在。朴和叔則主張未有天地之先，是沖漠無朕，無陰陽之存在。栗谷認為「沖漠無朕」是指理，而非指萬物未生之狀況。³⁰理是恆存的，而有理便有氣，故氣亦是恆存的，栗谷說「實無沖漠無陰陽之時」，即沖漠之理必即於氣而存在，不會有只有沖漠無朕者存在，而無陰或陽存在之情況。栗谷續云：

閣下且道天地只一而已乎？抑過去有無限天地乎？若曰天地只一而已，則珥復何說？若曰天地無窮生滅，則此天地未生之前陰含陽者，乃前天地既滅之餘也，豈可以此為極本窮源之論乎？台諭又曰「然則太極懸空獨立」，此又不然。前天地既滅之後，太虛寂然，只陰而矣，則太極在陰。後天地將闢，一陽肇生，則太極在陽，雖欲懸空，其可得乎？³¹

若照和叔未有天地之先，是沖漠無朕而無陰陽之說法，則陰陽有始，且會消失而不存在。栗谷則反駁說如果天地之存在只有一次，則或可如和叔所說。但若天地在過去已存在過無數次，則和叔之說便不合理。於此，栗谷認為天地之存在，並不是只有一次，而是過去已有過無限次的天地的存在，即「天地無窮生滅」。這一見解，是一深刻的洞見。大概他亦

²⁹ [韓] 朝鮮朝·李珥，〈答朴和叔〉，《栗谷全書》，卷 9，頁 17-18。

³⁰ 「沖漠無朕」，語見北宋·程顥、程頤，〈遺書卷第十五·伊川先生語一〉，《二程集》，（北京：中華書局，1981 年），頁 153。

³¹ [韓] 朝鮮朝·李珥，〈答朴和叔〉，《栗谷全書》，卷 9，頁 18。

是由理氣之不相離，渾然為一而推出此見解。由於理氣不離，故氣雖然是形而下者，而有生滅變化，但不管其如何生滅變化，氣總是存在的，因不會有只有理獨立存在，而氣不存在之可能。形而下的、有生滅變化的氣如果是不會變滅而不存在的，則便會是有無限多次的天地的存在。天地雖大，但仍是由形下之氣構成的，故天地不能無生滅變化，故天地可以有生滅，即天地是可以毀滅的。³²天地可毀滅，但氣不能不存在，由是便可推出天地曾經有無限次的生滅的見解，而此亦即認為有無限多次的天地、世界曾經存在。故栗谷上文說「未有天地之先，是太極在陰」之意。前一天地毀滅，是太極在陰，而後一天地肇始，便是一陽生，而此時太極在陽。天地可毀，而陰陽之氣不滅。

現代的天文學說，有認為現存的宇宙，根據熱力學定律，是一定會毀滅的。此宇宙一定會毀滅之說如果是不能否認的，則人間的存在，乃至一切存在之存在，都只是暫時的，最後終歸毀滅。若是如此，則人必會問，這一切存在，究竟是為了什麼？人類所努力創造的文明文化，乃至山河大地，一切的存在，若最後都會不存在，則此一存在物之存在，便不能有其必須存在的理由了。如果一切存在物之存在都沒有其存在之必然性，一切存在都是偶然的，可有可無的，則人必會因而感到茫然。此如陶淵明詩所云：「人生似幻化，終當歸空無」。（〈歸園田居〉之四）這樣，人如何可以對人生、對世界有所肯定？人如何可以有如田立克所說的「存在的勇氣」？³³這是一很難解答的問題。而栗谷的說法，似乎可以提供一解答。即天地，甚至整個宇宙，按理是會毀滅的，因為有形的存在，不可能恆常不變；但宇宙雖可有毀壞，而構成宇宙之氣是不滅的

³² 栗谷在〈與成浩原〉書中，對此有很明白的表示：「大抵凡物有始，則必有終。天地至大，而惟其有始，故不免變滅。若使此氣之源，實有所始，則其必變滅而有無氣之時矣，其形狀何如耶？」〔韓〕朝鮮朝·李珣，《栗谷全書》，卷 10，頁 39。

³³ 田立克（P. Tillich，或譯蒂里希）有《存在的勇氣》一書，其中有討論到人若意識到決定人的存在的原因，並無終極的必然性，會引起人嚴重的焦慮。見 P. Tillich, *The Courage to Be* (New Haven & London: Yale University Press, 1980), 42-45。

，前宇宙既滅，便是氣在純陰之狀態，而陰之後必有陽，一陽來復，便有另一宇宙新生。宇宙亦是可以有無限生滅的。宇宙會有生滅，但必不會永遠滅絕而不再生起。能如此想，則對宇宙人生，便可以有一大貞定，而不致茫然了。

當然，人可以說此一「天地無窮生滅」之說，只是一猜測，並不能實證。話雖如此，但栗谷此說，是由有理即有氣，不可能只有理而無氣之論推出來的。而且這一理論，並非只是理智的測度，而是由道德理性（實踐理性）所肯定的。天地之存在不能沒有根據，而理便是天地之存在根據，此意或可作以下之表示：因為善，所以才有存在界之存在。整體存在界之所以會存在，一定有其理由。依栗谷，形而下的氣的存在，是為了理之實現，此即「非氣，則理無所依著」之意。若無氣之存在，則理便無掛搭，而無實現之可能。理不能不實現其自己，而理之實現必由於氣，故氣之存在是必然的。氣雖是有形的、形而下的存在，但氣之存在，是有理上之必然性者。栗谷所謂的「氣無始」，應是表示氣在理上說具存在的必然性之意，並非指氣何時開始存在，為不可知。亦非只表示氣之存在，於時間上是無始無終的，但不必是必然之存在。即氣之無始同於理之無始，此二者之無始俱非時間上之無開始義，而是表示必然之存在之意。依栗谷，理氣渾然，無離合先後，故有理必有氣，不能有理而無氣。故理若是恆存的、必然的存在，氣亦必須如此。

儒者所言之理，是性理，亦即是道德之理。此理是人之性，是人所以能實踐道德之根據，亦為天地萬物之存在根據；天地萬物以性理為存在之根據，即涵天地萬物之存在，必為人依道德之理而運思時所肯定。因若天地萬物，或氣不存在，則道德之善便不能實現，善而不能實現，是不合理的。故天地必有無窮的生滅，過去及未來亦有無限次的天地存在，此是一由道德理性而來的肯定，而並不只是理智的猜測。儒學是以提振人的道德意識為主要關懷的學問，而人的道德心一旦生起，必求親親而仁民，仁民而愛物，且其仁民愛物之要求是沒有一定的範圍的。一

切的存在，甚至往古來今的無限可能的存在，都是仁心關懷的對象，在這具有無限的關懷之仁心要求下，天地萬物的存在，亦必有其無限生起之可能性，亦具有其存在之必然性。故儒者必肯定人間與世界、天地之存在，天地萬物雖有生滅聚散，但亦是無限而悠久之存在。個別之天地雖有生滅而非恆常，但若可有無限的天地存在，則整體地看，天地萬物亦是恆存的。此一天地為一無限而悠久之存在之說，對於「若一切存在最後必歸於毀滅，則這整體存在界之存在，究竟是為了什麼」之問題，提供了很好的解答。即天地必會毀壞，但亦必會有無限次的天地之產生。而若是則總會有讓理落實，讓一切人的理想實現的世界存在。必如此想，人生方能有一大貞定。栗谷續云：

嗚呼！陰陽無始也，無終也，無外也。未嘗有不動不靜之時，一動一靜、一陰一陽而理無不在。故聖賢極本窮源之論，不過以太極為陰陽之本，而其實本無陰陽未生、太極獨立之時也。今者極本窮源而反以陰氣為陰陽之本，殊不知此陰是前陽之後也。但知今年之春以去冬為本，而不知去年之冬又以去春為始也。無乃未瑩乎？³⁴

此段說明陰陽之氣之存在，是不能有開始、不能有終了，亦是無外（即無限）的。即宇宙在時間上說，是悠久的；在空間上說，是無限的。理是無限的遍在，而氣亦是如此。雖然氣是有形迹的，亦在不斷的生滅變化中，此與理之為無形迹、無造作之遍在不同，但雖不同，仍可說氣是遍在而不能無者。肯定理之遍在，表現了對超越的理想之肯定；而肯定氣亦為遍在，是表現了對世界、對人間之肯定。這兩重肯定，都是儒學必有之義。陰陽不能說有始，因有始即有終，如果陰陽氣化之存在有終結之時，則便會有只有理（太極）獨自存在，即只有理而沒有氣，這是不合理的，故太極與陰陽之關係是一陰一陽、氣化不已，而太極即於陰

³⁴ 〈答朴和叔〉，《栗谷全書》，卷9，頁18。

陽而存在，二者不能相離。此陰陽無始之論，雖根據程子之語，³⁵但其實是一大發明，程子此語之原義應是說陰陽二者不能分先後，因陰陽動靜互為先後始終，不能說誰先誰後。而栗谷則理解為陰陽之氣並無始生之時可說，此與程子語原意不同。栗谷於另一〈答朴和叔〉書云：

聖賢之說，果有未盡處，以但言太極生兩儀，而不言陰陽本有，非有始生之時故也。是故緣文生解者，乃曰：「氣之未生也，只有理而已。」此固一病也。又有一種議論曰：「太虛澹一清虛，乃生陰陽。」此亦落於一邊。不知陰陽之本有也，亦一病也。大抵陰陽兩端，循環不已，本無其始。陰盡則陽生，陽盡則陰生，一陰一陽，而太極無不在焉。此太極所以為萬化之樞紐，萬品之根柢也。今若曰「澹一寂然之氣，乃生陰陽」，則是陰陽有始也。有始則有終矣。然則陰陽之機，其息也久矣，其可乎？³⁶

此段栗谷表示以陰陽為本有，並無開始可說之論，是他個人獨得之見。而事實也確是如此。周子說太極動而生陽，靜而生陰，易使人以為陰陽為太極所生，而若陰陽為太極所生，則是陰陽有始。有始者必有其終，則如栗谷所說，陰陽氣化之存在，早便應滅絕了，便不會有現在的天地存在了。可見陰陽，或氣之存在，是「既與 (given)」的，不能說它的存在有其開始。此陰陽無始之意朱子亦有，但未充分明言。³⁷故此可以說是栗谷之發明。當代牟宗三先生對周子〈太極圖說〉中太極與陰陽的關係，與栗谷之說法相近，牟先生亦反對將太極生陰陽解釋為陰陽由太極直接生出。認為此生是本體論式的「妙運」之生，即太極使氣化之生生，得以持續不斷。³⁸氣化是本來便有的，並非由太極直接生出來。

³⁵ 見北宋·程顥、程頤，〈程氏粹言〉，卷 1，收入《二程集》，頁 1181。

³⁶ 〔韓〕朝鮮朝·李珣，〈答朴和叔〉，《栗谷全書》，卷 9，頁 19。

³⁷ 朱子解「太極動而生陽，靜而生陰」為「太極者本然之妙也；動靜者所乘之機也。」避免了陰陽直接由太極生出之意。

³⁸ 見牟宗三，《心體與性體》，冊 1，頁 323-330。又牟先生亦認為氣之存在，是具必然性

上段引文，栗谷對「未有氣時只有理存在」及「澹一寂然之氣生陰陽」二說，都大加反對，因二說都表示陰陽有始。若氣之未生而有理，則氣有變滅，此是不合理的，如上文所述。而若陰陽是由澹一寂然之氣生出，則陰陽便非根源之氣，陰陽若非根源的，則陰陽便可止息，此亦是不合理的。氣化不能於陰陽之上更有根源，栗谷所理解之宇宙，是一陰一陽，永遠如此。故栗谷所主張的說法是「一陰一陽，太極無不在」。陰陽之交替，是無窮盡的，而理便即於此無窮盡之氣化活動中存在，此確是對朱子理氣不離不雜之論，作了恰當的引申。此一引申，對於儒學的「肯定世界」的精神，作了很好的說明。

據〈栗谷年譜〉，朴和叔主張「澹一清虛為氣之始」。此說本於徐花潭（徐敬德，1489-1546）。³⁹此說是以澹一之氣為陰陽之根源，即認為在陰陽之前尚有一渾然未分之元氣狀態存在，此亦非一定不可說，亦不表示氣會斷滅。故花潭亦有「無始者曰氣」，「氣亦無窮」等說。⁴⁰栗谷此自認為是創見之「陰陽無始」之說，當然亦可能受花潭啟發。但栗谷反對此陰陽由清虛澹一之氣而生之說，他認為陰陽便是最根源的，天地間永遠是一陰一陽，而作為根柢的太極無不在焉。即栗谷認為陰陽是作為根源之氣之兩面，陰陽之上並非更有元氣。此是對周濂溪「太極生陰陽」語的詮釋。依周子，陰陽之上便是太極，並未表示陰陽由元氣化生而來。當然如此詮釋是以太極為「理」，若將太極了解為「氣」，則當別作詮

者。且此必然，是形上的必然（*metaphysical necessity*）。見牟宗三，《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版社，2003年），冊29，頁7-8。

³⁹ 花潭云：「太虛湛然無形，號曰先天，其大無外，其先無始，其來不可究。其湛然虛靜，氣之原也。」「既曰一氣，一自含二；既曰太一，一便涵二。……二者何謂也？陰陽也，動靜也。」見〔韓〕朝鮮朝·徐敬德，〈原理氣〉，《花潭集》，卷2，頁11-12。收入《韓國文集叢刊》冊24（首爾：景仁文化社，1996年），頁305。

⁴⁰ 〔韓〕朝鮮朝·徐敬德，〈理氣說〉，《花潭集》，卷2，頁14。收入《韓國文集叢刊》冊24，頁306。

釋。栗谷此以陰陽是根源之氣之說，應本於朱子，⁴¹而整菴之說，對栗谷亦應有影響。由上節對整菴理氣論的分析中，可見到整菴對氣化之為「一陰一陽、一動一靜」之強調。整菴不滿意程伊川「所以陰陽者道」，而欣賞程明道「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明，原來只此是道」之說，亦可往栗谷之觀點來理解，即陰陽便是最根源之氣化活動，不能於其上更有根源。故栗谷此由陰陽無始，而推至天地曾有無數次生滅之說，應是由朱子、整菴之論推出，並非沿襲自花潭。

二、理有善惡——不合理者亦合理

上文說對世界之恆存能有肯定，人方可有一大的貞定。因為世界恆存，人才能有一個可以落實其理想的地方。若世界可以歸於空無，則一切人的為理想而奮鬥的成果，便沒有一落實處，都無所掛搭而落空了，這實非人心之所安。此如理必藉氣來表現，無氣，理亦無掛搭處之意。故儒學雖然以修德成聖賢為主旨，但關於整體存在界之存在如何可能，對存在之理如何了解等問題，亦不能迴避。

若理或太極是一切存在之根據，如上文栗谷所說，非理則氣無所根柢，則一切存在應都是合理的。因一切之存在，都為理所決定、所主宰。但從現實上看，存在者往往是不合理的。這「理是一切存在的根據，但存在者常是不合理的」之問題，亦如同上述的「世界是否能常存」一樣，是儒學所必須面對、必須解答的問題。若不能解答，人便沒有堅定的信心從事道德的實踐。因為堅信存在界是合理的，而理想是一定會實現的，才会有實踐道德的願力。當然，對此問題最簡單的解答，是說存在界之存在，並無關於道德之理。道德之理是人依其理性而產生的理想要求，是「應然」之事，而天地萬物，以至整體存在界之存在，是「實

⁴¹ 朱子曰：「從古至今，恁地滾將去，只是箇陰陽，是孰使之然哉？乃道也。」見南宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷74，頁1896。

然」之事。人固然可依其道德理性之要求而實現其理想，但並不能以此理想之要求來說明存在。存在界之存在，乃至人之存在，並不以道德法則為根據。人的存在，從現實上看，亦是一由自然法則所決定者，說人以道德為其本性，亦只是理想的說法。如此說，是將道德學與形上學區分開來，二者各有其領域，不須關連在一起。不能有以道德價值來說明存在的「道德的形上學」。⁴²但如此說，是取消了問題，而非解決問題。

依栗谷之理氣論，理無為而氣有為，即理是存有而不活動，活動者是氣，故理雖然是氣的根柢，但理是否能落實表現於氣，及即使能落實，其能表現至何等程度，是由氣的現實存在之狀況來決定的。理雖主宰氣，但那是超越的規定，理規定氣之活動方向，使氣雖不已地活動變化，但萬變不離其宗，不能踰矩，但在現實上之存在物中，是否全依理而行，則不一定。故天理固然是使存在者能存在之根據，但只是超越的、靜態的規定。氣之實現理，可以有參差。此亦是朱子所說的「理弱氣強」之意。⁴³此意栗谷則藉程明道「理有善惡」之言來表示，我認為栗谷之說，頗可回答上述的理既主宰氣，則何以合理者未必存在，而存在者卻常有不合理之問題。栗谷云：

程子曰：「人生氣稟，理有善惡。」此曉人深切，八字打開處也。其所謂理者，指其乘氣流行之理，而非指理之本然也。本然之理固純善，而乘氣流行，其分萬殊。氣稟有善惡，故理亦有善惡也。夫理之本然則純善，而已乘氣之際，參差不齊。清淨至貴之物，及汙穢至賤之處，理無所不在。在清淨則理亦清淨，在汙穢則理亦汙穢。若以汙穢者為非理之本然則可，遂以為汙穢之物無理，則不可也。⁴⁴

⁴² 這是勞思光教授的主張，見勞思光，《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980年），卷3上，第2章。

⁴³ 南宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷4，頁71。

⁴⁴ 〔韓〕朝鮮朝·李珣，〈答成浩原〉，《栗谷全書》，卷9，頁39。

依栗谷所理解，「理有善惡」之理是天理，這未必是明道語之原義。⁴⁵栗谷藉此語發揮自己的見解。栗谷認為理有善惡之理，不是就理之本身而言，而是指「乘氣流行」之理。即在氣中之理。在氣之流行中之理，當然不能不因氣之狀態，而有不同的表現。理是超越的、普遍的，固然不因氣之狀態之不同而影響其存在，就理之存在上說，理是無所不在的。故不論是如何等之氣，其流行是如何的流行，理都無不在。此即栗谷所謂的「理之通」。⁴⁶但這是指理之遍在性不受影響，而此理之體現，則不能不受氣之存在狀態所限制。故栗谷說，在一切存在中，不論是清淨的或污穢的東西，都有理，但在清淨之物中，理便顯而為清淨之理，在污穢之物中便顯而為污穢之理。如是理便即於存在物之不同，而表現為不同的理。此理之不同，是由於氣之限制而有表現上之不同，理有善惡，是從理之表現上說，並不是從理之本身上說，即不能說有善及惡的天理。此即栗谷所謂之「氣之局」。栗谷這理有善惡之論，一方面肯定理之無不在，說一切存在皆有理；另一方面，亦解釋了現實存在中所以會有不合理者存在之事實。即一方面滿足了「一切存在既都以理為根柢，則應一切都是合理的」此一理性之要求，亦對不合理之存在給出了解釋。栗谷此理有善惡之說，其所言之理是「乘氣之理」，此與上文所言整菴之理一分殊之義，是十分相近的。整菴認為理一必在分殊中，此如栗谷說理乘氣而行，理有善惡。

故一切存在雖然都有理，或甚至說都合理，但亦容許有不合理者存在之可能。一切都合理與有些不合理二者並不構成衝突矛盾。所以會不

⁴⁵ 此處之理，可以是指氣稟之有善惡一事上說。即人之氣稟之有善有惡，是自然的，理當如此的。因氣稟並不能都是純善的。氣稟及一切的事物，都是有善有惡，不能只是善而無惡，故明道又說「無獨必有對」。此無獨而必有對，亦是理，故曰「天下善惡皆天理。」若如此解，此理是「自然物勢」之意，非指超越的道體、天理而言。參考牟宗三先生，《心體與性體》，冊2，論明道「第二義之天理」處，頁79-86。

⁴⁶ 栗谷云：「理無形而氣有形，故理通而氣局。理無為而氣有為，故氣發而理乘。」（〔韓〕朝鮮朝·李珣，〈答成浩原〉，《栗谷全書》，卷10，頁26。）

構成矛盾，因二者所說之理，雖都是天理，但是亦有不同。前者是指天理本身，後者是指在氣中之天理。

栗谷在答成牛溪之另一書信，對此理有善惡之意義有更具體的闡釋，栗谷云：

夫水之就下，理也；激之則在手者，此亦理也。水若一於就下，雖激而不上，則為無理也。激之而在手者雖氣，而所以激之而在手者理也。烏可謂氣獨作用乎？水之就下，本然之理也；激之而在手，乘氣之理也。求本然於乘氣之外固不可，若以乘氣而反常者謂之本然，亦不可。若見其反常，而遂以為氣獨作用，而非理所在，亦不可也。⁴⁷

栗谷此段文反覆辨析一切存在皆有理，但又容許有不合理者存在，不合理者亦有理在之意。乘氣之理，因受氣之限制，未必能如理之本然而實現；理雖於此處不能如其本然而呈現，但不能說在此處沒有理。在此段文中栗谷又藉水因外力之激而逆其就下之性，而往上流之現象，說明不合理者亦有理之意，此則相當深微。水之因激而向上，是逆反水性的，這是不合理。但若水受外力激打，而能不向上，仍是往下流，那便是不合理了。故水之受激向上，是不合理，而亦是合理。栗谷於後文便舉例說明這「不合理者亦合理」之意：

某也之老死牖下，固是反常。但治道不升，賞罰無章，則惡人得志，善人困窮，固其理也。孟子曰：「小役大，弱役強者，天也。」夫不論德之大小，而惟以小大強弱為勝負者，此豈天之本然哉？特以勢言之耳。勢既如此，則理亦如此，故謂之天也。然則某人之得保首領，謂之非理之本然則可；謂之氣獨為之而無理，則不可也。天下安有理外之氣耶？⁴⁸

⁴⁷ [韓] 朝鮮朝·李珣，〈答成浩原〉，《栗谷全書》，卷 10，頁 17。

⁴⁸ [韓] 朝鮮朝·李珣，〈答成浩原〉，《栗谷全書》，卷 10，頁 17。

栗谷所說之某人，大概罪惡深重，但當時此人卻可老死家中，免受刑罰誅戮，這是不合理的。但所以會有此不合理之事，是因當時朝廷治道不升，賞罰無章所致。故此不合理者亦是合理的。若在當時治道不升的情況下，某人得到該得的刑罰，便反為是不合理了。這「不合理亦合於理」之句，二理之涵義不同，一指天理，一指乘氣之理，如上文所分析。此二理不同，故可說不合理者亦合理。雖二理不同，但亦是天理。此一說法，隱含著栗谷對人生的深刻洞見。理必乘氣而行，故吾人雖堅信一切存在者皆有理，此世界是合理的；但亦須容忍不合理者之存在，因不合理者亦是有理的。若肯定有理即有氣，理氣渾然而為二而一、一而二，又或如整菴所強調的「理氣無罅縫」，則須承認存在界是合理的。但存在界，尤其人間事物，確有不合理；此不合理，亦必須承認。此二者既都必須承認，故有應合理者又可不合理之說。栗谷之說法，若細究之，當然有其未圓足處，其「理通氣局」，「理有善惡」之說，及由此而言不合理者亦有理，會使應然與實然之區分不明顯，而理可以只表示「所以然之故」之義，即凡是「然」者皆有其「所以然」，則此理是「泛存有論義之存有」，理之道德意義是被減損的。⁴⁹此亦是朱子的理氣論的問題。但雖如此，栗谷此說，對不合理者所以會存在，已作出了很好的解釋，亦很有啟發性。即合理的、應該的存在固會存在，但常不能保其為純善；現實的不應該、不合理之存在，其中則常涵著合理性。此是一深刻之洞見，亦是一深沈的喟嘆。

栗谷此理有善惡，於不合理中亦有理存在之說，固然是朱子理氣論中可涵之義，即由於理氣不離，故理必是乘氣之理，理必乘氣，故於惡事中亦有理。但朱子對此義並未強調，他在討論程子「理有善惡」之說時，認為「此理字，不是說實理，猶云理當如此。」⁵⁰即朱子認為此理是

⁴⁹ 參見牟宗三，《宋明理學演講錄》，〈九、伊川、朱子：義理歧出〉，《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版社，2003年），冊30。

⁵⁰ 南宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，卷95，頁2426。

虛說的。故栗谷對此語的詮釋，應非直接出於朱子。而整菴之強調理氣無罅縫，又要以理一分殊統一天命之性與氣質之性兩名，避免因有此二名，使人以為天命之性與氣質是可以分離的；整菴之說，如上文所述，雖亦不違反朱子理氣須區分之義，但對朱子用語作出了修正，更顯明理氣不能分離為二之意，這是近於栗谷之想法的。

伍、結語

本文試圖對羅整菴的理氣、心性論提出一些個人的想法，以證明整菴之思路是一致的，若是如此，便可避免黃宗羲所說的整菴之理氣論、心性論不一的批評。又以整菴之理氣論見解為線索，闡發李栗谷理氣論之涵義。本文說明整菴之言理氣為一物，是重二者之渾然，不能分先後，及無離合聚散可說，希望以此一論析，強調整菴並非以氣為本體之唯氣論者。整菴此理氣渾然之說，可以用李栗谷理氣是一而二，二而一之說來闡明。而栗谷一些有關理氣論之特殊見解，雖皆為朱子思想之所涵，但栗谷亦有發明之功；而栗谷之發明，很可能有得於整菴之說法，本文試圖證明栗谷之思想是通過整菴而理解朱子所構成的。此從二人對理氣問題思路之接近，及栗谷對整菴之推重可知。栗谷見出整菴雖因立言之或有過當，微涉於理氣一物之嫌，而實非以理氣為一物。⁵¹對於整菴思想之理解，很少有如栗谷之恰當。對於整菴雖不以理氣為一，但強調理氣渾然無罅縫之義，栗谷應深有了解。而整菴之言理氣不能先各在一處，而後結合之說，其涵義很自然便可推至栗谷之想法。栗谷之說固然亦多有得於朱子，但朱子較強調理氣二分，又言理在先；若無整菴為中介，栗谷對理氣之妙之特殊體會，似乎不易發展出來。當然此只是一未充分證明之想法，希望他日多據文獻進一步討論。

⁵¹ 見注 2 之引文。

徵引文獻

(一) 古籍

- 北宋·程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 南宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖，1984年。
- 南宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 明·羅欽順著，閻韜點校，《困知記》，北京：中華書局，1990年。
- 明·歐陽德，《歐陽南野先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第80冊，臺南：莊嚴文化，1997年。
- 明·黃宗羲，《明儒學案》、《宋元學案》，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。
- 〔韓〕朝鮮朝·李珥，《栗谷全書》，首爾：成均館大學，1986年。
- 〔韓〕朝鮮朝·徐敬德，《花潭集》，《韓國文集叢刊》冊24，首爾：景仁文化社，1996年。

(二) 近人編輯、論著

- 牟宗三，《心體與性體》三冊，臺北：正中書局，1999年。
- 牟宗三，《牟宗三先生全集》冊29、30，臺北：聯經出版社，2003年。
- 金起賢，《朱子學在朝鮮朝的流行及其影響之研究》，臺中：東海大學哲學研究所博士論文，1996年。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史》（下），北京：人民出版社，1987年。
- 胡發貴，《羅欽順評傳》，南京：南京大學，2001年。
- 高橋亨，〈李朝儒學史に於ける主理派主氣派の發達〉，京城帝國大學法文學會編，《朝鮮支那文化の研究》，東京：刀江書院，1929年，頁141-281。

陳來，《宋明理學》，臺北：洪葉文化，1994年。

康德著，牟宗三譯，《判斷力批判》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

勞思光，《中國哲學史》，卷3上，香港：友聯出版社，1980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。

鍾彩鈞，〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》期6，1995年，頁199-220。

Tillich, Paul. *The Courage to Be*. New Haven & London: Yale University Press, 1980.

中央大學人文學報 第三十一期