

明儒羅欽順心性論之形成與意義

鄧 克 銘

【本文提要】

明代中葉程朱理學之領導地位因陳白沙、湛甘泉及王陽明之心學的興起，漸趨動搖。羅欽順學宗程朱，認為欲求孔孟聖學須遵循程朱之說，極力批評心學之不當。羅欽順嚴別性與心，從體用關係強調性（道心）之本體義、根源義，使心（人心）之靈覺作用有客觀標準可循。從易經及個人之體驗補強說明程朱性即理之客觀實有的理論依據，以達成儒者盡人與物之性及合內外、天人之道。其心性論雖延續程朱之基本觀念，但在批評心學及修正朱子之情形下，具有鮮明的時代意義。

羅欽順之說明雖未為該時代所普遍接受，但其強化性理之觀念，一方面展現程朱心性論之活力；另一方面指出心學之理論及經典依據的疑問，在思想方法上仍有值供研究之處。從程朱理學發展之歷程以觀，作為一個程朱學者如何面對時代課題並提出解答，以確立儒學應有之路向，羅欽順之心性論似可認有相當之價值。

關鍵字：羅欽順、心性論、道心、人心、程朱理學

一、前言

明太祖洪武十七年(1384)定立科舉條式，主以四書、五經及宋儒注疏為取士之依據。繼有成祖永樂十三年(1415)修成之五經、四書及性理三部大全，頒布天下作為考試之標準。至中葉羅欽順(1465-1547)於孝宗弘治六年(1493)二十九歲登進士時，已約一百一十年之久。明廷雖高懸程朱理學，惟因與功名利祿有關，士人難盡因程朱而體現孔門聖道，此已為時人所知。如羅欽順於六十四歲刊印《困知記》之自序中云：「早嘗從事章句，不過為利祿謀爾。」^①對自己年近四十始知從事聖人之道的探求，不覺悵然。六

① 羅欽順：《困知記》自序：「余才微而質魯，志復凡近。早歲從事章句，不過為利祿謀爾。年幾四十，始慨然有志於道。雖已晚，然自謂苟能粗見大意，亦庶幾無負此生。」（北京：中華書局點校本，1990年），頁1。以下引用《困知記》及附錄，皆同此版本，僅記頁數。

十七歲時有七言絕句：「安臥煙霞歲屢移，清羸渾似布衣時，等閒開卷非無益，只悔平生學道遲。」^②羅欽順生長於儒學家庭，父為儒學教官，兄弟三人均登進士，^③自謂：「愚自受學以來，知有聖賢之訓而已，初不知所謂禪學者何也。」（《困知記》，卷下，頁34）登進士後在北京為官時，偶逢一禪僧，方參「佛在庭前柏樹子」話頭而有所體會，至三十八歲升任南京國子監司業，「則聖賢之書未嘗一日離手，潛玩久之，漸覺就實。始知前所見者，乃此心虛靈之妙，而非性之理也。自此研磨體認，日復一日，積數十年，用心甚苦，年垂六十，始了然有見乎心性之真，而確乎有以自信。」（同上，頁34-35）六十三歲致仕家居後，即以讀書著述為務，現存《困知記》刻於六十四歲以後至卒前一年，八十二歲止，凡六卷，約經二十年。^④

黃宗羲在《明儒學案》中肯定羅欽順之「論理氣最為精確」，而其心性論則有悖於理氣論云云。^⑤近人如唐君毅、牟宗三、錢穆諸先生對羅欽順之理氣論評價不一，錢穆氏則以心性論為羅欽順之有貢獻處。^⑥羅欽順處明中葉學術風氣轉變之際，同時代如王

② 《整菴存稿》（臺北：商務印書館，影印文淵閣四庫全書本），冊1261，卷20，頁270。

③ 《羅整菴履歷記》中曾自述其求學經過，同注①，頁200-202。羅欽順之父羅用俊曾為南京國子監助教，子三人均登進士。明·焦竑：《焦氏筆乘·續集》（臺北：商務印書館，民72年），卷3，羅整菴條載有其父羅用俊之一段軼事，頁207。又明·張萱：《西園聞見錄》（臺北：華文書局，影印民29年北平哈佛燕京學社排印本），卷45，禮部四，教官條載有羅用俊之懿行，可供參考，頁3784-3785。

④ 羅欽順在嘉靖二十五年(1546)《困知記》，四續之末云：「記凡六卷，首尾經二十年。體認之功，不為不勤，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，因書以寓歉。」同注①，頁107。錢穆：《羅整菴學述》，《中國學術思想史論叢(七)》（臺北：東大圖書公司，民75年），頁67，謂「整菴成困知續記，年六十九，又翌年七十一，再答歐陽德書，乃整菴最後文字。此後優游林下者尚十二年，乃更未見其續有鑽研，續有新得」云云，似所用版本不同。如（臺北：商務印書館，《影印文淵閣四庫全書》），冊714，所載困知記即僅至續卷下止。

⑤ 《明儒學案》（臺北：里仁書局，民76年），卷47，頁1109。錢穆：《羅整菴學述》，同前注，頁67，則不以黃宗羲之批評為然。另參閱朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），卷3，頁160，對黃宗羲說法之不同意見。

⑥ 唐君毅：《中國哲學理論·導論篇》（臺北：學生書局，民73年），頁470-471，謂羅欽順對朱子之理氣說有誤解，其說可與朱子之說並存。《中國哲學原論·原教篇》，（臺北：學生書局，民73年），頁353-354，謂黃宗羲稱羅欽順之心性論與理氣論矛盾部分，尚可再討論等。牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，民70年），頁387、390、402及第二冊，同上，頁25-27，對羅欽順之批評朱子分理氣為二，認為並不妥當。「不知圓頓表示與分解表示可並立，誤據圓頓化境而反對朱子理氣為二之分，先後之分」云云。錢穆：《羅整菴學述》，同注④，頁46，謂「整菴之學善辨心性。因以辨及象山慈湖陽明，以至釋氏禪宗。此乃整菴在理學中之深有貢獻於程朱傳統者。整菴又辨及理氣，此層微可疵議。」另《朱子新學案》（臺北：三民書局，民78年）對羅欽順之理氣論多有批評，頁260-262、266-259、426-428、475-476等。

陽明(1472-1528)、湛甘泉(1466-1560)、王廷相(1474-1544)諸人均各奮力其間。程朱理學之重要主張如理氣論、天理人欲、性即理及格物窮理等，均面臨新的闡釋與挑戰。羅欽順之理氣論較受近人注意，惟其所自信或自得者，據其所述乃在於心性論，詳如後述。其嚴辨心性及堅持性即理之觀念，一方面與其理氣論有所關聯，一方面具有批判異學之目的。羅欽順在面對王、湛之心學傾向及禪學之影響時，堅守程朱之立場，其心性論如何形成，具有何種意義，乃本文所欲探討者。

二、羅欽順所處之時代思潮

明末書畫名家董其昌(1555-1636)在天啓三年(1623)爲〈羅文莊公合集〉所作序云：「成(化)弘(治)間，師無異道，士無異學，程朱之書，立於掌故，稱大一統。而修詞之家，墨守歐(陽修)、曾(鞏)，平平爾。文之變而師古也，自此地始也。理學之變而師心也，自東越(王陽明，生於浙江餘姚)始也。」(《困知記》，附錄，頁197)憲宗成化(1465-1487)及孝宗弘治(1488-1505)年間，正當明代中葉社會風尚及經濟活動逐漸轉變時期。^⑦文學上，弘治年間有前七子「文必秦漢，詩必盛唐」之復古主張；思想上，脫離程朱理學之趨勢亦漸漸興起。如獨樹一幟之陳白沙(1428-1500)，其主要活動時期之中、晚年在成化、弘治二朝，當時雖有論其不盡合於程朱宗旨者，但其以一介布衣而感人相從者，亦正有合於人心希求者在。^⑧而弘治至嘉靖，前後七子之復古主張，雖爲文學上之論題，但其對程朱理學傳播之影響，亦不可忽視。如羅欽順曾質疑：「『文起八代之衰』，此韓文公之所以爲『文』也。近時學者，反極力追蹤八代，何耶？」(《困知記》，四續，頁106)因文學上之主張而轉移學者關心學習之對象，殆可預見，其與程朱理學之相互影響關係如何，似有注意之必要。^⑨

關於詞章之學與聖人之道的關係，北宋程頤(1033-1107)曾謂當時學問分爲文章之

⑦ 有關明代中期自英宗正統年間至武宗正德年間(1436-1521)社會風氣及經濟活動之變遷等，參閱徐泓：〈明代社會風氣的變遷——以江浙地區為例〉，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》(民78年6月)，頁139-143；及〈明代後期華北商品經濟的發展與社會風氣的變遷〉，《中央研究院第二次中國近代經濟史會議論文集》(民78年)，頁132-136，關於「渾厚之風稍衰的明中期華北社會」部分。

⑧ 黃宗羲：《明儒學案》，卷5，〈白沙學案上〉云「羅一峰曰：『白沙觀天人之微，究聖賢之蘊，充道以富，崇德以貴，天下之物，可愛可求，漠然無動於其中。』信斯言也，故出其門者，多清苦自立，不以富貴爲意，其高風之所激，遠矣。」同注⑤，頁78。參酌當時世人之爲利祿應舉業，陳白沙之學似帶來一新的生命氣象。

⑨ 廖可斌：《明代文學復古運動研究》(上海：上海古籍出版社，1994年)，頁64-66及頁101-105，已略提起，此問題似尚須作較細密實證的研究。

學、訓詁之學與儒者之學三者，欲趨聖人之道，舍儒者之學不可，^⑩亦即文章、訓詁均不能單獨完成。羅欽順亦曾以理學家之立場提出反省：「人才之見於世，或以道學，或以詞章，或以政事。大約有此三等，其間又各有淺深高下之異，然皆所謂才也。但以余所見聞，道學之名，世多不喜，而凡爲此學者，名實亦未必皆副，又或未能免於驕吝，此嫌謗之所自生也。夫學以求道，自是吾人分內事，以此忌人固不可，以之驕人亦惡乎可哉！且形迹一分，勢將無所不至。程（頤）、蘇（軾）之在元祐，其事亦可鑒矣。」（《困知記》，卷上，頁17-18）羅欽順肯定道學、詞章、政事三者各有所長，不必然互相排斥。如在登進士後曾任翰林院編修、南京國子監司業等職，在南京任職期間往來皆屬有清望的才學之士，仕宦生活與詞章頗有關涉，所作文章亦受有好評。^⑪惟如其所說「學以求道，自是吾人分內事」，並不以文章爲務。雖間對當時文風有所批評，^⑫最終關懷則爲世多不喜之道學。羅欽順曾就當時道學情形說道：「國初，深於理學者，殊未多見，禪學中卻儘有人。儒道之不融，雖則有數存焉，吾人不得不任其責也。」（同上，卷下，頁33）然自羅欽順於弘治末，四十歲許力求聖人之學，至嘉靖七年六十三歲致仕，二十餘年間，正是文學復古運動興起及王陽明、湛甘泉二人大力鼓吹心學的時期。羅欽順在六十四歲刊印之《困知記》卷上云：「自昔有志於道學者，罔不尊信程朱，近時以道學鳴者，則泰然自處於程朱之上矣。」又「今之學者，概未嘗深考其（指朱子）始末，但粗讀陸象山遺書數過，輒隨聲逐響，橫加詆訾，徒自見其陋也矣，於朱子乎何傷！」（同上，頁6）然而，明初以來朱子之領導地位，顯已發生改變。

按自南宋中葉淳熙二年(1175)朱陸鵝湖之會，連綿至明中葉嘉靖七年(1528)王陽明去世，約三百五十年間，朱陸論學之不同，歷經爭執或和會。但在明代因科舉以程朱爲準，朱陸之爭已不只是治學途徑之問題，更涉及儒學正統及朝廷權力之分配。如王陽明

⑩ 「伊川曰：古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章文學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學，欲趨道舍儒者之學不可。」清·江永：《近思錄集註》（臺北：中華書局，《四部備要》），卷2〈爲學〉，頁14。江永並引注「朱子曰：此切要之言，夫子之所志，顏子之所學，子思、孟子之所傳，皆是學也。」

⑪ 羅欽順之詩文集《整菴存稿》之刊行經過及評價，參閱《四庫全書提要》，同注2，頁3。《提要》謂：「然集中所作，雖境地稍平，而典雅醇正，猶未失成弘以來舊格。詩亦不腐不率，絕無擊壤打油之習，蓋由其學問純粹，心胸高曠，故能說理明透，無往不流露性情，在講學諸人中固可稱卓然質有其文者也。」另董其昌之《羅文莊公合集序》中對羅欽順之文章亦多有好評。《困知記》附錄，頁197-198。

⑫ 《困知記》，四續，頁106載：「文貴實。《詩》、《書》之文，無非實者。《易》象、象之辭特奇，然皆實理，無一字無落著，故曰：易奇而法。近世作者，往往以新奇相尚，要皆子虛烏有之類耳。」

之學因與陸學有所關聯，致於科舉中受到排擠。^⑭然而嘉靖九年(1530)，陸象山竟得從祀孔廟，表示其學已為朝廷所認可，其意義頗為重大。而陸象山之從祀孔廟，則出於王陽明弟子薛侃（生年不詳，1545年卒）之奏請，其間不為無因。^⑮反觀羅欽順於嘉靖七年刊印之《困知記》中對陸學之批評，不到兩年，陸學已為朝廷所接受。雖然在陸象山從祀孔廟後，羅欽順仍予嚴厲的批評，^⑯但相對之下，程朱理學之不利處境，亦可想見。另一方面，陽明於嘉靖七年去世後，諸弟子在各地弘揚良知之說已呈分歧，具如王畿(1498-1583)所述。^⑰參照嘉靖十六年(1537)鄭宗古在〈潮州府刻困知記序〉中所稱：「京師多談道之書，予所得凡十餘種，然皆一再閱，置之不復記憶。」（《困知記》，附錄，頁182-183）同時代之呂柟(1479-1542)對「今之講學，多有不同者如何？」答以「不同乃所以講學，既同矣，又安用講學？」^⑱其與明初之尊崇程朱，如黃宗羲所說「此亦一述朱，彼亦一述朱耳」之情形，顯不可同日而語。^⑲

羅欽順在嘉靖五年(1526)，六十二歲時作〈萬安縣重修儒學記〉，表明學宗程朱，反對陸王之立場，「學校之教，大抵先經而後史，祖孔孟而宗程朱……舍程朱之說而欲求至於孔孟，與希升堂而閉之門者，有以異乎！亦多見其惑矣。」^⑳為了鞏固程朱理學之宗旨，羅欽順四十餘年孜孜不倦地讀書思考，如其於卒前九日所作之〈自誌〉云：

- ⑭ 〈王陽明年譜〉嘉靖元年七月條載有朝臣反對王學之聲浪，二年二月「南宮策士，以心學為問，陰以闢先生」。《王陽明全書(四)》（臺北：正中書局，民68年），頁130-131。《明史》（臺北：鼎文書局，民71年），冊10，卷282，〈儒林二·尤時熙傳〉，頁7286；〈卷200·章僑傳〉，頁5494，可供查考。另《明儒學案》，卷8，〈河東學案下〉呂涇野先生語錄，同注⑤，頁144，載有嘉靖二年會試試題一事，亦有參考之價值。
- ⑮ 關於陸象山從祀孔廟之情形，參閱黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域——權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，民83年），頁277-279。
- ⑯ 嘉靖十年刊行之《困知記》，續卷上，頁70載「若如陸象山之說，只一個『求放心』便了，然則聖門之學與釋氏又何以異乎！」頁72載「自陸象山有『六經皆我註腳』之言……無復以讀書為矣。一言而貽後學無窮之禍，象山其罪首哉！」嘉靖十二年刊行之續卷下，頁78載「象山平日據其偏見，橫說豎說，直是果敢。然於聖賢明訓有所未合，猶且支吾籠罩過，未敢公然叛之。」附錄〈答陳侍御國祥〉（嘉靖十六年作），頁131載「象山之不動心，其心活，蓋誠有得於頓悟之妙，從源頭便是佛氏『本來面目』，夫豈末流之失乎！其人雖遠，其說方行，所以陷溺人心而棄蕪正路者，固君子之所深慮，未可容易放過也。」
- ⑰ 《明儒學案》，卷12，〈浙中王門學案二〉，王龍溪語錄載：「良知宗說，同門雖不敢有違，然未免各以其性之所近擬議攙和……」，同注⑤，頁241-242。又《明史》，卷283，〈儒林二·劉邦采傳〉載：「守仁倡良知為學的，久益蔽。有以揣摩為妙悟，縱恣為自然者，邦采每極言排斥焉。」同注⑤，頁7283。
- ⑱ 同注⑤，頁139。
- ⑲ 《明儒學案》，卷10，〈姚江學案〉，同注⑤，頁179。
- ⑳ 《整菴存稿》，卷1，同注②，頁9。

「平生於性命之理，嘗切究心，而未遑卒業。」（《困知記》，附錄，頁199）綜觀《困知記》及有關文獻，羅欽順廣泛閱讀了宋元理學家之著作外，對明初諸儒如宋濂（1310-1381）、薛瑄（1389-1464）、吳與弼（1391-1469）之著作均有評述。對同時代人物較著名之胡居仁（1434-1484）、陳白沙（1428-1500）、婁諒（1428-1491）、王陽明、湛甘泉、王廷相等人著作，^{②①}邵寶（1460-1527）論述經學義旨之《簡端錄》、席書（1461-1527）標舉陸學之《鳴冤錄提綱》、學宗程朱之蔡清（1453-1508）之《中庸蒙引》及余祐（1465-1528）之《性書》等，亦各有論述。^{②②}另外有關禪學之論究，亦是其用心所在，自信「於（儒釋）異同之際，頗能辨別」（《困知記》，續卷上，頁47）。對於朱子之學，更是再三斟酌。然而，嘉靖、隆慶以來陽明學說的流行，已說明了明代士人的選擇。羅欽順雖極力批評陸王及禪學，似未得效，其著述於萬曆二十年（1592）時，甚至因陽明學說之風行而有失傳之虞。^{②③}惟如從程朱理學發展之立場而言，作為一個程朱學者，如何面對新的挑戰並提出解答與反駁，觀諸羅欽順之成就似仍有一定之歷史意義。

②① 葛榮晉：《王廷相》（臺北：東大圖書公司，民81年），頁309，引《整菴續稿》卷7，〈閱王氏家藏集偶書〉云：「近世諸儒著述不動聲色，而真得受用者，無如王氏《慎言》」。查《困知記》及《整菴存稿》內均無有關王廷相之記述，《整菴續稿》為上海復旦大學圖書館藏嘉靖刊本十三卷，參閱鍾彩鈞，〈上海復旦大學藏《整菴續稿》及其價值〉，《中國文哲研究通訊》，第5卷第3期（1995年9月），頁137-141。

②② 邵寶，字國賢，憲宗成化二十年（1484）進士。《明史》，卷282，〈儒林一〉有傳；《困知記》，續卷上：「邵國賢《簡端錄》近始見之，於文義多所發明，性命之理，視近時道學諸君子，較有說得親切處。春秋論斷其辭尤確，獨未知盡合聖人之意否也？然其博而不雜如此，可敬也夫！」同注①③，頁76。《簡端錄》（臺北：商務印書館，〈影印文淵閣四庫全書〉），冊184有收。席書，字文同，號元山，弘治三年進士（1490），《明史》，卷197，列傳85有傳。席書與王陽明頗有來往。陽明於嘉靖二年（1523）〈寄席文同〉云：「向見鳴冤錄及承所寄道山書院記，蓋信道之篤，任道之勁，海內同志，莫敢有望下風者矣。」《王陽明全書（二）》，同注①③，頁80。鳴冤錄者為陸象山鳴冤。《困知記》，卷下，頁37，對《鳴冤錄提綱》有所批評，又卷下，頁43，「蔡介夫《中庸蒙引》論鬼神數段極精，其一生做窮理工夫，且能力行所學，蓋儒林中之傑出者。」蔡清，字介夫，成化二十年（1484）進士，著有《四書蒙引》。《明史》，卷282，〈儒林一〉有傳，頁7233-7234。又卷下，頁39及附錄〈答林正郎貞孚〉，頁146，對余祐之《性書》有不同意見。余祐為胡居仁之婿，《明史》，卷282，有傳。另《明儒學案》，同注⑤，頁52、64、74各載有魏校、黃宗羲及夏尚朴對《性書》之批評意見，可併供參考。

②③ 李楨於萬曆二十年所作之〈重校困知記序〉云：「世之喜新奇捷徑，而忘精實切近，甚有疾其說之勃勃害已也，多閣置沈匿，用殄厥世。愚為此懼，恐久而失傳，無可為吾道券。」附錄，頁187。明末顧起元（1565-1628）在萬曆四十八年（1620）所作之〈重鐫困知記〉中則已謂「記舊多刻本，歲久漫漶，世罕觀見之。」《困知記》，附錄，頁189。

三、「道心與人心」及「性與心」之體用關係

羅欽順在嘉靖七年(1528)六十四歲自序《困知記》云：「近年以來，乃為有以自信，所以自信者何？蓋此理之在心間，由本而之末，萬象紛紜而不亂，自末而歸本，一真湛寂而無餘。惟其無餘，是以至約。乃知聖經所謂『道心惟微』者，其本體誠如是也。故人心道心之辨明，然後大本可得而立。大本誠立，醇酢固當沛然，是之謂『易簡而天下之理得』。」（《困知記》，頁1）其對道心人心之辨及內外本末一致之理的體會，頗為自信。《困知記》中常見此類文字，如「（困知）《記》累千萬言，緊要是發明心性二字，蓋勤一生窮究之力，而成於晚年者也。」（附錄〈答蕭一誠秀才書〉，頁163）「人心道心之辨，僕於此用功最深，竊頗自信。」（附錄〈答陳侍御國祥〉，頁130）「道心，性也，性為體；人心，情也，情為用。體常靜，用常動，此自然之理，非有意於分別也……拙記綱領只在四字。」（附錄〈答陸黃門浚明〉，頁139-140）關於心與性、道心與人心，朱子已嘗討論之，羅欽順學宗朱子，^{②③}惟其說明不盡相同。

參照朱子之言心與性情之關係，依心統性情之說法，「性是理之總名，仁義禮智皆性中一理之名。惻隱、羞惡、辭讓、是非，是情之所發之名，此情之出於性而善者也。其端發甚微，皆從此心出，故曰心統性情者也。」^{②④}又「性是心之道理，心是主宰於身者，四端便是情，是心之發見處。四者（惻隱等四端）之萌皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。」^{②⑤}文獻中類此記載繁多，簡言之，即心包含性與情，性為理而情為用。而關於道心人心之討論亦極多，要之，「蓋心一也，自其天理備具，隨處發見而言，則謂之道心。自其有所營為謀慮而言，則謂之人心。夫營為謀慮，非皆不善也便謂之私欲。蓋只一毫（毫）髮不從天理上自然發出，便是私欲。所以要得必有事焉而勿正、勿忘、勿助長，只要沒這些計較，全體是天理流行，即人心而識道心也。」^{②⑥}在相關文獻中，似尚未見朱子積極討論道心為性為體，而人心為情為用之問題。^{②⑦}羅欽順論道心與人心及性與心之體用關係，約如下述：

②③ 羅欽順雖自稱學宗朱子，但非一味遵循，如其於七十五歲〈答林正郎貞孚〉中云：「夫朱子百世之師，豈容立異？顧其言論間有未歸一處，必須審求其是，乃為善學朱子，而有益於持循踐履之實耳。」《困知記》，附錄，頁143。另〈答陳侍御國祥〉，附錄，頁132及卷上，頁22中亦有類似言論。

②④ 《朱子語類》（北京：中華書局點校本，1986年），第1冊，卷5，頁92。

②⑤ 同前注，頁90。

②⑥ 《朱文公文集》（臺北：商務印書館，四部叢刊縮本），卷32，〈問張敬夫〉，頁503。

②⑦ 參閱錢穆，《朱子新學案》第2冊，〈朱子論人心與道心〉部分，同注⑥，頁99-122。第1冊，〈朱子論體用〉部分同上，頁429-440。

(一)羅欽順之道心人心說，與朱子略有不同。其云：「人心道心，只是一個心。道心以體言，人心以用言，體用原不相離，如何分得？性命，理也，非氣無緣各正。太和，氣也，非理安能保合？亦自不容分也。」（《困知記》，附錄〈答林次崖第二書〉，頁158）「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。」（同上，〈答劉貳守煥吾〉，頁124-125）^⑳就心有體有用，即心包含性之體與情之用而言，與朱子之解說相同。但羅欽順以性之體部分，名之曰道心；情之用部分，名之曰人心，則與朱子稍有不合。

蓋羅欽順認為道心應屬未發，是人之大本，一種完全純善之狀態。其云：「《虞書》虞之所謂『道心』，即《樂記》所謂『人生而靜，天之性也』，即《中庸》所謂『未發之中天下之大本也』。決不可作已發看，若認道心為已發，則將何者以為大本乎？愚於此，不能無少異於朱子者，前已有說。平生所見，此為至先，比年反覆窮究，益信此論之不容易也。」（《困知記》，續卷下，頁85）上引「前已有說」部分，查《困知記》卷上載有一條云：「『凡言心者，皆是已發』，程子嘗有是言，既自以為未當而改之矣。朱子文字，猶有用程子舊說未及改正處，如書傳釋人心道心，皆指為已發，《中庸》序中『所以為知覺者不同』一語，亦皆已發之意。愚所謂『未定于一』者，此其一也。」（頁23）即認朱子將道心人心皆視為已發，有所不妥。按朱子關於心之已發未發的體會，在四十歲採中和新說時，並不再將心視為已發。^㉑又上引朱子《尚書·大禹謨》註解人心道心部分，及《中庸章句》序文部分，距《中和新說》均有二十年以上，^㉒不致仍將心視為限於已發之範疇。朱子以道心、人心分別心之發動係依循天理或人欲，與其討論心之性質為已發、未發似屬兩個性質不同之問題。亦即心之存在狀態有兩種，未發與已發；而在已發之情形，依其循天理或人欲可再分為道心、人心兩類，其實只是一個心的不同稱呼。因此，即使朱子將道心、人心皆視為已發，依朱子之體系似無不當。羅欽順以道心為未發、為體，為天下之大本；

⑳ 成中英：〈原性與圓性：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（民84年6月），頁74謂：「明代理學家羅欽順把情視為性之體（道心）的已發之用，等同於人心的實際，而且他更從氣的本體性肯定了情與欲與性理的內在有機關聯，加強了性情的統一性。」即依此而言並有所推衍，其說可供參考。

㉑ 有關朱子中和新說之形成過程，參閱劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，（臺北：學生書局，民84年），頁96-111。

㉒ 王懋竑：《朱子年譜》（臺北：商務印書館，民71年），卷4下，頁224載寧宗慶元四年（1198）朱子六十九歲時集書傳。並參閱錢穆：《朱子新學案》，同注⑥，頁116。另頁113謂：「〈中庸章句序〉成於淳熙己酉（1189），越兩年辛亥（1191），答蔡季通書，猶憾語有未瑩。答（鄭）子上書又曰：〈中庸序〉後亦改定，別紙錄去。今讀〈中庸序〉與〈答子上書〉意同，則已是改定之本。人心道心之辨，蓋至是始臻定論。」

朱子則以性爲未發、爲心之體，爲理之所在，若將道心等同於性，則兩人之說法並無根本歧異。換言之，朱子雖未以道心爲體、爲性，但亦不因之如羅欽順所質疑的遺漏「天下之大本」，只是對道心的涵義有不同之說明而已。另一方面，或亦可說羅欽順爲將上開兩個不同性質之問題併爲一談，以求其所稱之「定於一」，致與朱子之說有所不合。

參酌羅欽順在七十二歲〈答陳靜齋都憲〉中曾說明爲何以道心爲未發、爲體之理由：「若人心道心一概作已發看，是爲語用而遺體。聖人之言殆無所不盡也。『惟精』是隨時省察工夫，就人心而言；『惟一』是平日存養工夫，就道心而言。蓋人心常動，動則二三，故須察。道心常定，惟是一理，故只消養。平日既知所養，又隨時而致察焉，則凡人心之發，無非天理之流行矣，此天人之所以一也。」（《困知記》，附錄，頁127）並引「朱子序中庸〈中庸章句〉有云：『天命，率性，則道心之謂也。』」註解有云：『大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。』夫既以大本爲天命之性，以天命之性爲道心，則道心明是未發。而又以爲『指其發於義理者而言，則謂之道心』，是原未有一定之論也。將求所以歸于至一，非高明（陳靜齋）其誰望耶？」（同上）可知羅欽順對「道心、人心」之說明有其特定之目的，但是否爲朱子「未定於一」之說，則似不必然。

羅欽順以朱子之說未妥，惟明末程朱學者陸世儀(1611-1672)在《思辨錄輯要》中，仍以朱子之說爲當，而謂欽順之「道心，性也；人心，情也，此看道心人心大悞（誤）。」^①清康熙中，學宗程朱之沈佳在《明儒言行錄》中，對羅欽順之將道心人心分爲體用，頗有微詞。^②近人錢穆在《朱子新學案》中討論朱子之論道心人心時，亦以欽順之說法「大失思理」。^③按有關《尚書·大禹謨》之道心人心說，實際上可因觀察之角度或說明之目的而異其涵義。如同時代王陽明亦屢引道心人心說，以說明聖人之學爲心學的意旨。^④《傳習錄》卷中之「道心者，良知之謂也」、卷上之「蓋

① 《思辨錄輯要》（臺北：商務印書館，《影印文淵閣四庫全書》），冊724，頁258。

② 沈佳，清康熙戊辰(1688)進士，爲湯斌(1627-1687)弟子。同前注，《四庫全書》，冊458，卷7，頁826：「按先生又曰：道心寂然不動者也，至精之體不可見，故微；人心感而遂通者也，至變之用不可測，故危。如此則道心發而爲人心矣，既屬道心所感，何危之有？愚謂心可以分寂感，不可以分道心人心也。且以此而指體用，猶有毫釐之差。先生篤信程朱，於性命源頭尙似未合。」

③ 參閱錢穆：《朱子新學案》，同注⑥，第2冊，頁118。另〈陸桴亭學述〉（《中國學術思想史論叢(八)》，臺北：東大圖書公司，民79年，頁33），亦曾引述陸桴亭《思辨錄輯要》，謂「整菴未能深瞭朱子理氣之辨，故亦不能深瞭朱子人心道心之辨。」

④ 〈象山文集序〉：「聖人之學，心學也。堯舜禹之相授受曰：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。此心學之源也。」（《王陽明全書(一)》，同注③，頁190）另〈萬松書院記〉、〈重修山陰縣學記〉（同上，頁210、216）及〈寄諸弟〉中亦有相近似之敘述（《王陽明全書(二)》，頁21）。

四書五經，不過說這心體。這心體即所謂道心。」^⑤王陽明之道心人心說，不必相同於朱子、羅欽順。又稍後於羅欽順之陳建(1497-1567)在《學蔀通辨》中有道心爲性，知覺爲人心之說。^⑥明末王船山(1619-1692)論道心人心時，曾有「張子（載）曰：合性與知覺有心之名。性者，道心也；知覺者，人心也。人心道心合而爲心，其不得謂之心一理也，又審矣。」^⑦陳建與王船山之用法近於羅欽順，但不必完全相同於羅欽順之體用說；惟在否定心之作用能完全合乎理則之範圍內，與羅欽順之分辨道心人心的目的相同。要之，羅欽順已自己說明其道心人心說係修正朱子之說而有所不同，若再以朱子之說來衡量其當否，恐未能得其情，此處似宜探討羅欽順說明道心爲性、爲體之理論依據及目的所在。

(二)關於「性爲體，心爲用」，羅欽順七十歲時在〈答歐陽少司成崇一〉書函中，對陽明弟子歐陽德(字崇一，1496-1554)所說「天性之真，明覺自然，隨感而適，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理。」（《困知記》，附錄，頁118）不以爲然，答以「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，而用不可以爲體也。」（同上）羅欽順雖未明言「性爲體，心爲用」，但觀其語意，似可作此說法。黃宗羲於《明儒學案》中則直稱「信如斯言，則性爲體，心爲用也」。^⑧參酌羅欽順於七十四歲，〈復張甬川少宰書〉中云：「蓋仁義禮智皆定理，而靈覺乃其妙用。凡君子之體仁、合禮、和義、幹事，靈覺之妙無往而不行乎其間，理經而覺緯也。以此觀之，可以見心性之辨矣。」（《困知記》，附錄，頁134）所謂「理經而覺緯」與「性經而心緯」之意同，亦即以性爲體而心爲用。此與朱子之解心統性情說，謂「心者，兼體、用而言。程子曰：仁是性，惻隱是情。若孟子便只說

⑤ 《傳習錄·卷中答顧東橋書》：「舜之好問好察，惟以用中而致其精一於道心耳。道心者，良知之謂也。」陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，民81年），頁187。又卷上之「這心體即所謂道心」，同上，頁69。

⑥ 參閱容肇祖：《明代思想史》（臺北：開明書店，民58年），頁201-202，引陳建《學蔀通辨》終篇上：「性即道心也，知覺即人心，此論心之的也。」等，謂：「陳建所說的道心人心的分別，實在和羅欽順所說性與心的分別相同。」但綜觀《學蔀通辨》中陳建之道心人心說似無羅欽順所稱之體用關係。（臺北：廣文書局，民60年）

⑦ 參閱唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，同注⑥，頁564，所引王船山《讀四書大全說》卷10；及曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，民72年），頁429-433，「道心人心之互藏交發」一節。

⑧ 《明儒學案》，卷47，羅欽順傳中云：「先生以爲天性正於受生之初，明覺發於既生之後，明覺是心而非性。信如斯言，則性，體也；心，用也。性是人生以上，靜也；心是感物而動，動也。性是天地萬物之理，公也；心是一己所有，私也。明明先立一性以爲此心之主，與理能生氣之說無異，於先生理氣之論，無乃大悖乎？」同注⑤，頁1109。

心。程子是分別體、用而言，孟子是兼體、用而言。」^③又「性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰：『有指體而言者，寂然不動是也』，此言性也。『有指用而言者，感而遂通是也』，此言情也。」^④要之，朱子一貫的說法是心包含體用，而性是體，情是用，並非如羅欽順之「性爲體，心爲用」。羅欽順之嚴辨心性，在強調性爲體、爲理部分，與朱子相同；但在面對陸王心學之談「心即理」，羅欽順則只視心爲一種靈覺作用，不可作爲天理、義理之存在處，則與朱子之分別性與心之基本立場尙無違背。

(三)羅欽順與朱子均認心與性有別，但二者並非全無關連。朱子云：「舍心則無以見性，舍性又無以見心」、「性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一。此處最當體認。」^⑤羅欽順亦持類似看法，而以體用不離之原則來說明性與心之關係，其云：「蓋心性至爲難明，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。學未至於知性，天下之言未易知也。」（《困知記》，卷下，頁40）另《困知記》卷上載有：「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。」（頁3）除以體用分別性與情、道心與人心外，並以動靜來分別。依體用不離之原則分別性與情，固無疑問；但以動靜之不同的概念來分別，則如何會通道心人心爲一心，錢穆先生對此曾提出疑義。^⑥查《困知記》卷上另有一條云：「動亦定，靜亦定，性之本體然也。動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別。常人所以膠膠擾擾，曾無須臾之定貼者，心役於物而迷其性也。」（頁22）參酌其云：「陽動陰靜，其大分固然。然自其流行處觀之，靜亦動也；自其主宰處觀之，動亦靜也。此可爲知者道爾。」（《困知記》，續卷上，頁76）據此以觀，羅欽順所稱性與心雖可以動靜區分，但只是行文之便而已。

^③ 《朱子語類》，第2冊，卷20，同注^②，頁475-476。

^④ 同前注，第1冊，卷5，頁94。

^⑤ 同前注，頁96、89。

^⑥ 錢穆：《羅整菴學述》，同注^④，頁66，曾以羅欽順之上引文及其「道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微。人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。」（《困知記》，卷上，頁1-2）謂：「此兩章以動靜分體用，一可疑。以道心爲性，人心爲情，雖曰心統性情，非以一心分性心與情心，二可疑。又以道心爲未發，人心爲已發，是以一心分未發心與已發心，三可疑……」。以動靜分體用部分，如本文所述，羅欽順似未截然劃分動靜。另以道心爲性、爲未發；人心爲情、爲已發部分，係羅欽順較特別之說明，似不必專依朱子所說，羅欽順自己亦有解說，如本節所述。

綜上所述，羅欽順一方面遵循程朱心性說之立場，一方面更強調性之重要性，道心人心之辨亦在於凸顯性之義理的純粹性。對於心之靈覺作用，羅欽順之了解是：「常人心之心，亦有時而寂，但茫無主宰，而大本有所不立；常人心之心，亦無時不感，但應物多謬，而達道有所不行。此其所以善惡雜出而常危也。此亦不須執紙上言語，驗之於心便自可見。」（《困知記》，附錄〈答黃筠谿亞卿〉，頁 115-116）欲使心之主宰作用無不中節，必須進而體認性之涵義。羅欽順一再批評陸王及禪學「有見於心，無見於性」，^④即彼等過分誇大心之靈覺作用而忽視性體，將流於師心自用。依羅欽順之看法「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。此理甚明，此說從來不易。」（同上，頁 115）道心與人心、性與情、體與用，均屬一體之道，其所以作此分別，在批評明中葉之心學傾向或禪學上似可說較具明顯的對應效果。反觀黃宗羲在《明儒學案》中大力批評其心性論，以其「今之喜怒哀樂未發之中爲性，已發之和爲情，勢不得不先性而後心矣。性先心後，不得不有罅隙可尋矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非，心也；仁義禮智，指此心之即性也。非先有仁義禮智之性，而後發之爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心也……是故性者心之性，舍明覺自然、自有條理之心，而別求所謂性，亦猶舍屈伸往來之氣，而別求所謂理矣！」^⑤然如上所述，羅欽順並不以心性必爲二物，其以體用區別性與心之意義，在於確立道德實踐之共通不易的基礎。參照與羅欽順同時代之汪石潭（約 1466-1535），亦爲程朱學者，則明言「心有動靜，一語一默，一寐一寤，動而陽，靜而陰，若流行之用，而本體則性也。」以性爲體而心爲用，並認朱子之云：「性即心之所具之理也，知性則物格之謂。於學者亦自有實地可據，然性之爲義則隱矣。」^⑥黃宗羲在《明儒學案》卷四十八中，稱其「乃朱子謂性是心所具之理，若是乎心爲車也，性爲車所載之物也，歧心性而二之，猶之歧理氣而二之也，非程子之旨也。先生之不苟同如此。先生既知聖人之學，不失其本心，便是復性，則陽明之以心即理，若合符契；而謂陽明學不從窮事物之理，守吾此心，未有能中於理者，無乃自背其說乎？」^⑦黃宗羲此處所說汪石潭之性爲體心爲用，係合心性爲一，「不失其本心，便是復性」；與其批評羅欽順之「舍明覺自然，自

④ 《困知記》中有多處提及，如卷下，頁 35、40。續卷上，頁 70。附錄〈答允恕弟〉，頁 114-115 等。

⑤ 同注⑤。

⑥ 同注⑤，《明儒學案·諸儒學案中二》，頁 1145、1142。汪石潭與羅欽順爲同年進士，《整菴存稿》，卷 2，《閑齋記》載「余與君（汪器之）同起鄉科，又與君叔兄石潭少宰同登進士。」同注 2，頁 31。

⑦ 同注⑤，頁 1142。

有條理之心，而別求所謂性」，對同樣性為體心為用之主張，黃宗羲之批評不一。羅欽順之性為體心為用之說，已預先肯定性心為一物，似無黃宗羲前所說「性先心後」之不一的問題。在陽明之「心即理」的立場，心體本身不失其正即是性；黃宗羲固能堅持陽明之看法，但以之衡定正處於相反立場之羅、汪二人，似不能作為定論。另一方面黃宗羲繼承其師劉宗周之「盈天地一氣而已矣」的觀念，在《明儒學案》中，屢有「理氣一元」之言說，^{④⑦}與王陽明之未積極討論理氣關係顯有不同。在此思想結構下，其有上開批評羅欽順未能建立「理氣心性合一」說，亦似有其因。惟其批評是否得當？則似尚有探究之餘地。

四、「性即理」的補強說明

(一)定理之客觀實有

朱子嘗極力推崇程頤之性即理說，謂「伊川『性即理也』自孔孟後，無人見得到此。亦是從古無人敢如此道。」^{④⑧}「如『性即理也』一語，直自孔子後，惟是伊川說得盡。這一句話便是千萬世說性之根基！」^{④⑨}朱子有關格物窮理、盡心知性之工夫論與性即理之認知有不可分之關係，其與陸象山之心即理說有極大不同，亦為習者所知。惟據羅欽順所說，程朱之性即理的看法在明代中葉已遭到懷疑，而其本人亦曾為此苦思積年。《困知記》卷上載：「朱子嘗言：伊川性即理也一語，便是千萬世說性之根基。愚初發憤時，常將此語體認，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，難為必信也……蓋嘗屢見吾黨所著書，有以性即理為不然者，只為理字難明，往往為氣字之所妨礙，纔見得不合，便以先儒言說為不足信，殊不知工夫到後，雖欲添一個字，自是添不得也。」（頁67）其中並提及自己累年將理氣二字參互體認而悟得理一分殊，方信性即理說之不誤云云（原文較長不具引），甚值留意。所謂「理至難明，往往為氣字之所妨礙」，指出性即理說面臨客觀依據及認知上的質疑。羅欽順在他處亦曾言「大抵理最難言，得失只在一兩字上」（《困

④⑦ 余英時：《從宋明儒學的發展論清代思想史》，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，民72年），頁102，謂「黃宗羲對整菴理氣論與心性論互相矛盾的批評是一篇極簡當的哲學分析文字。」其說雖未再申論，亦可併供參考。該批評亦可視為黃宗羲本人理氣心性合一之說明。並參閱古清美：《從明儒學案談黃梨洲思想上的幾個問題》，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，民79年），頁354-359，討論《明儒學案》中有關黃梨洲之理氣一元論的主張。

④⑧ 《朱子語類》，第4冊，卷59，同注②④，頁1387。同上，「伊川『性即理也』四字，擷摸不破，實自己上見得出來。其後諸公只聽得便說將去，實不曾就己上見得，故多有差處。」

④⑨ 同前注，第6冊，卷93，頁2360。

知記》，續卷上，頁72）、「惟理至難明，而愚言且拙，意有未盡，乃復筆爲是編（指續卷上）」（同上，頁77）。據其所述，性即理說與理氣關係及理是否爲一之問題有關，亦即性即理之理的內容如何？如何去認知？按朱子對理氣關係已屢言其不離不雜，但論其先後時又有理先氣後之語；羅欽順肯定「理只是氣之理」，無理先氣後問題，亦無離氣獨存的可能。^⑤若依羅說，則有多少不同之氣，即應有多少不同之理，如此所謂「理一」、「定理」者如何可能？其理之普遍性如何說明？將成爲理論上必須解決之問題。

基本上，羅欽順遵循程朱確信「理」之必然性的客觀存在，並引《易經》爲說明之依據：「天地之化，人物之生，典禮之行，鬼神之祕，古今之運，死生之變，吉凶悔吝之應，其說殆不可勝窮，一言以蔽之，曰：一陰一陽之謂道。」（《困知記》，卷上，頁11）天地萬物一切原理原則，都可歸納爲一陰一陽之變化，「言陰陽而太極在其中矣，言太極則陰陽在其中矣，一而二，二而一者也。」（同上，頁14）又「（邵雍）先天圖最宜潛玩，性命之理，直是分明。分陰分陽，太極之體立；一陰一陽，太極之用行。若玩得熟時，便見得一本之散爲萬殊，萬殊之歸於一本，無非自然之妙，有不知手之舞之，足之蹈之者矣。」（《困知記》，續卷上，頁71）羅欽順相信宇宙萬物及人倫世界之變化，均含有一定之理則，這種理則的規律性，不外乎《易·繫辭》中所說一陰一陽之變化。

按朱子曾以太極是理而陰陽是氣之觀念說明理氣之相互關係，「只從陰陽處看，則所謂太極者，便只在陰陽裏；所謂陰陽者，便只是在太極裏。而今人說陰陽上而別有一個無形無影底物是太極，非也。」^⑥太極與陰陽是一體的，這種說法爲羅欽順所繼受。但朱子對於《易經·繫辭》「一陰一陽之謂道」的理解與羅欽順稍有不同。如《朱子語類》所載：「『一陰一陽之謂道』。陰陽是氣，不是道，所以爲陰陽者，乃道也。若只言『陰陽之謂道』，則陰陽是道。今曰『一陰一陽』，則是所以循環者乃道也。『一闔一闢謂之變』亦然。」^⑦羅欽順基於其「理只是氣之理」的立場，無法接受離氣獨存之

⑤ 《困知記》，續卷上，頁68，「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。」「……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！」有關羅欽順之理氣說與程顥、程頤及朱子之理氣說的比較，參閱鍾彩鈞：〈羅整菴的理氣論〉，《中國文哲研究集刊》第6期（1995年3月）。其對朱子理氣說之修正部分，參閱古清美：〈明代朱子理學的演變——從薛敬軒、羅整菴到高景逸〉，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民82年5月），頁1319-1326。惟有關羅欽順理氣論之了解與評價，迄今似仍見仁見智，另參閱注⑥。

⑥ 《朱子語類》，第6冊，卷95，同注④，頁2437。

⑦ 同前注，第5冊，卷74，頁1896。

形上的理之觀念，因此有程頤及朱子對「一陰一陽之謂道」的說法「小有未合」的批評。^③若貫徹羅欽順之說，則萬事萬物皆具有一陰一陽之道，即各具其理，各具一太極，則所謂「一本」者究竟如何說明？對此，羅欽順說道：「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，太極則衆理之總名也。云『易有太極』，明萬殊之原於一本也，因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？」（《困知記》，卷上，頁5）觀其意，此「一本」係自然而然者，爲一切規律或規則的總稱。宇宙萬物之成立，其規律均由太極中所具之陰陽二種形式變易而來。其云：「理，一也，必因感而後形。感則兩也，不有兩則無一。然天地間，無適而非感應，是無適而非理。」（《困知記》，卷上，頁13）從太極、陰陽之基本觀念展開有秩序的、無盡的實有世界之構成體系。天地萬物與人倫道德之理則出自同一根源，「天之道，莫非自然，人之道皆是當然。凡其所當然者，皆其自然之不可違者也。何以見其不可違？順之則吉，違之則凶，是之謂天一人一理。」（同上，頁23）又依羅欽順之氣的觀念，「通天地，亙古今，無非一氣而已」（同上，頁4），在由氣所形成的實有世界中，並各有其理。此理之存在，「初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也」（同上）而係氣本身所含藏者故屬一種「實有」，決非一種心靈的想像或虛構的觀念，在此意義下，理的存在是不可否認的。另一方面，無限的實有世界中之理的形式，可歸納爲陰與陽，而賦予「天理」、「自然之理」、「定理」等名稱，^④「太極」則是「衆理之總名」，以統攝一切分殊個別之定理。太極、陰陽、「易簡而天下之理得」等，均爲《易經》中之觀念，羅欽順從這裡取得經典上之依據以建立其理論。

羅欽順極推尊《易經》一書，曾云：「天地造化之妙，聖學體用之全，《易》中言之甚悉，《太極圖說》殆不能有所加。」（《困知記》，附錄〈太極述〉，頁164）又「性命之理，他經固無不具，然未有專言之如易之明且盡者。易苟未明，他經雖有所得，其於盡性至命，竊恐未易言也。」（同上，續卷上，頁75）其有關定理、理一之觀念的說明，亦常以《易經》爲據，如「易逐卦逐爻各是一象，象各具一理。其爲象也不一，而理亦然。然究而論之，象之不一，誠不一也，理之不一，蓋無往而非一也。故

③ 《困知記》，卷上，頁5。羅欽順認爲程頤說明陰陽與道之關係，「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。」

④ 《困知記》，卷上，頁20，論理一分殊，「然其分雖殊，莫非自然之理。」卷下，頁28：「然日月之食、彗孛之變，未有不旋復其常者，茲不謂之天理而何？」續卷上，頁67：「理無往而不一，不一即非所以爲理。」頁71：「蓋仁智皆吾心之定理」。頁77：「富貴貧賤死生壽夭之命，與性命之命，只是一個命，皆定理也」等。

曰：『同歸而殊途，一致而百慮』，非知道者，孰能識之？」（同上，卷下，頁29）除了依《易經》說明太極陰陽之原理外，羅欽順亦從日常生活之觀察去體現。所謂「太極陰陽之妙，善觀者試求之一歲之內，自當了然。一日之內亦可觀，然太近而難詳也。一元之內亦可觀，然太遠而難驗也。要之，近而一日，遠而一元，其盈虧消長相為循環之理，即一歲而推之，無有不合。易言『復，其見天地之心』，蓋明指其端矣。苟明乎此，其於酬酢世變，又豈待於外求也哉！」（同上，卷上，頁19-20）羅欽順之說明，似未明確指出何種觀法最適當，或觀察之具體方法；但參照其論格物之旨，則非返觀內心的神祕直覺經驗。有關格物，羅欽順固仍遵程朱之舊說，但對朱子在《大學·格物補傳》之「必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」的說法，似有另一種體會。羅欽順曾說明至物之至，可作「通徹無間」解，其云：「愚按，通徹無間，亦至字之義，然比之至字，其意味尤為明白而深長。試以訓『格於上下』，曰『通徹上下而無間』，其孰曰不然？格物之格，正是『通徹無間』之意，蓋工夫至到，則通徹無間，物即我，我即物，渾然一致，雖合字亦不必用矣。」（同上，頁4）如此解釋，似不偏重於窮盡天下之物，而係就某物窮究其根本原理以達到物我相即之理一的體認。羅欽順曾說明其觀察人倫及萬物之心得：「區區拙學，於鳶魚花竹亦嘗用心理會，頗見其所以然者，而況於仁敬孝慈之類人道大倫，安敢忽也！然分之殊者易見，而理之一也難明。」（《困知記》，附錄〈答林次崖僉憲〉，頁155）一切萬物均有其所以然之理，萬物必須「善觀而默識」，即「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。」（《困知記》，卷下，頁32）氣不即是理，必須有格物工夫才能不為萬象之氣所迷或妨礙。羅欽順說明何謂「善觀」云：「理無往而不定，不定即非所以為定理。然學者窮理須是看得活，不可滯泥。先儒多以善觀為言，即此意也。若看得活時，此理便活潑潑地，常在面前。」（同上，卷上，頁67）又舉觀山之形態為例：「窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自四方觀之，便是四般面目，自四隅觀之，又各是一般面目。面目雖種種各別，其實只是此一山。山之本體，則理一之譬也，種種面目，則分殊之譬也。在人所觀之處，便是日用間應接之實地也。」（同上，頁68）要之，羅欽順之格物窮理說，其目的是要見得「理一」，而不在於種種天下萬物分殊之理。因此，只要能達到此結果，並不一定要如朱子所說即天下之物去窮究。但要見得「理一」亦非一蹴可幾。「夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力，會萬而歸一，豈容牽合之私？是故，察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也。察之於物，固無分於草木鳥獸，即有見焉，反之於心而不合，非至理也。必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其

分之殊者自森然其不可亂，斯為格致之極功。然非真積力久，何以及此？」（同上，頁3-4）無論此至理之體認多麼不易，但此「至理」是亙古今，即物我而不可移易之定理，具有完全的客觀性。

就「性即理」而言，羅欽順認為理一或定理的確立是絕對必要的，否則性之內容將人言言殊而導致空洞化，以致如陸王或禪學之無見於性的客觀性。「理一分殊」雖為程朱所嘗言，羅欽順則似更著重在性體上之定理。其云：「理一分殊四字，本程子《西銘》之言，其言至簡，而推之天下之理，無所不盡。在天固然，在人亦然，在物亦然；在一身則然，在一家亦然，在天下亦然；在一歲則然，在一日亦然，在萬古亦然。持此以論性，自不須立天命、氣質之兩名，粲然其視諸掌矣。」（同上，頁9）「愚嘗寤寐以求之，沈潛以體之，積以歲年，一日恍然，似有以洞見其本末者。竊以性命之妙，無出理一分殊四字。」（同上，頁7）羅欽順說明性即理之必然性與客觀性，在明代中葉思想傾向心學化，以自我之本心作為萬理之源泉或創造者之氣氛中，更具其意義。參照同時代王陽明所說：「致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」^⑤雖肯定事事物物有其一定之理則，但此理則之內容，係由心來決定，「心一而已。以其全體側怛而言，謂之仁。以其得宜而言，謂之義。以其條理而言，謂之理。不可外心以求仁。不可外心以求義。獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之教。」^⑥就此以觀，王陽明之理的觀念，可認為具有活動性或創造性之可能。^⑦但是否能保證此理必然具有普遍性或公共性？陽明縱有所謂「理一而已」說，謂：「理一而已。以其理之凝聚而言則謂之性。以其凝聚之主宰而言則謂之心。以其主宰之發動而言則謂之意。以其發動之明覺而言則謂之知。以其明覺之感應而言則謂之物……天下無性外之理，無性外之物。學之不明皆由世之儒者認理為外，認物為外……」^⑧係就心之明覺作用以統合內外，而非肯定有一獨存於心外之定理的存在。換言之，理的存在及內容係因心知的發動而得，故有心即理之說。對此，羅欽順認為理並非出自心的認知，而是事物中的必然存在規則，其批評陽明：「嘗見《傳習錄》有云：『於事事物物上求至善，卻是義外。至善是心之本體。』又云：『至善，即是此心純乎天理之極便是，更於事物上怎生求？』以此知陽明不曾尋見理字。」《困知記》，附錄〈答林次崖僉憲〉，頁152~153）以陽明不能肯定理之客觀實有性，故謂其「不曾尋見理字」。

^⑤ 《傳習錄·卷中·答顧東橋書》，同注^⑤，頁172。

^⑥ 同前注，頁167。

^⑦ 參閱唐君毅：〈陸王言心即理之切實義〉，《中國哲學原論·原教篇》，同注^⑥，頁220-222。

^⑧ 《傳習錄·卷中·答羅整菴少宰書》，同注^⑤，頁250。

綜上所述，羅欽順以理爲氣之條理，則論理上應氣一則理一，氣萬則理萬；理之存在雖可確立，但是否必然成立「理一」？太極又何以爲「萬理之總名」，而可視爲「一本」？似可再酌。^⑤羅欽順上引之「理，一也，必因感而後形」及「太極則衆理之總名」，「同歸而殊途，一致而百慮」等，均依《易經》易經立論，而視爲當然之理則；另一方面則以個人觀察萬物之心得爲憑據。然而，《易經》之觀念或用語，其意義可因人之理解而異；個人之觀察所得亦含有神祕直觀的因素，難有一致的結論。羅欽順雖極力說明客觀理則的存在，但如其引程頤「『莫之爲而爲，莫之致而致，便是天理。』」程子此言最盡，最好尋思。若讀書不精，此等切至之言，都當面蹉過矣。」（《困知記》，續卷上，頁 73）理論上，理之客觀存在性，雖可建立說明；但在實際認知上，必須尋思，亦如前引羅欽順所述須「善觀而默識之」。尤其於體認「一理」之存在時，更恐帶有個人難以言說之感覺或洞見。《困知記》續卷上載有一條云：「『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。佛氏以寂感爲極致，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？」（頁 71）似可說明此種定理存在的認知與一般認知有所不同，《困知記》中尚有多處類似記載可合併參考。^⑥羅欽順在堅持理之客觀性上，固難同意王陽明

⑤ 參閱《困知記》，卷下，頁 43：「楊方震（廉）〈復余子積（祐）書〉有云：『若論一，則不徒理一，而氣亦一也。若論萬，則不徒氣萬，而理亦萬也。』此言甚當，但『亦』字稍覺未安。」又頁 38：「嘗竊以爲，氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。」明代程朱理學家大多窮究心性，對朱子之太極爲理的說明，似無多大發揮，參閱陳榮捷：《早期明代之程朱學派》，《朱學論集》（臺北：學生書局，民 72 年），頁 334、頁 340。羅欽順對太極有較深之興趣和說明，似宜注意。《困知記》，三續，頁 93 載：「近世言太極者，皆不出漢儒函三爲一之見。函字與生字意義大相遠，若非真見太極之本體，難乎與之論是非矣。」有關羅欽順對太極之看法與朱子有何不同，在明代中葉有何特色，容可再研究。另王廷相之《雅述》上篇載：「天地之間，一氣生生，而常，而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。」《王廷相哲學選集》（臺北：河洛出版社，民 63 年），頁 99。亦云「氣一則理一，氣萬則理萬」，但未有如羅欽順之以太極爲「衆理之總名」，而以太極爲氣，其云：「太極者，道化至極之名，無象無數，而天地萬物莫不由之以生，實混沌未判之氣也，故曰元氣。儒者曰太極散而爲萬物，萬物各具一太極，斯言誤也。」同上，頁 101。王廷相與羅欽順雖強調氣之存在，但有關太極之觀念，說明頗異。

⑥ 如《困知記》，卷上，頁 8 之「天人一理，而其分不同。『人生而靜』，此理固在於人，分則屬乎天也。『感物而動』，此理固出乎天，分則屬乎人矣。君子必慎其獨，其以此夫！」頁 14 之「天人物我之分明，始可以言理一。不然，第承用舊聞而已。」頁 73 之「天地人物，止是一理。然而語天道則曰陰陽，語地道則曰剛柔，語人道則曰仁義，何也？蓋其分既殊，其爲道也自不容於無別。然則鳥獸草木之爲物，亦云庶矣，欲名其道，夫豈可

之以良知為天理；但若探究其客觀定理之發現時，實際上似亦具有一定程度之訴諸自我的因素。觀諸王陽明在貫徹心即理、知行合一這一點上，似有其不可忽視的重要意義。羅欽順則因遵循程朱之格物窮理說，雖有補強說明而稍異於舊說，但從王陽明之立場而言，恐仍難避免分心與理為二之疑問。

(二)確定「心與性」之別及盡「人與物」之性

羅欽順繼承程朱有關心性之區別，屢批評陸象山及禪學「有見於心，無見於性」；蓋以彼等漠視客觀理據，而流於師心自用。羅欽順曾以陸學為禪學，即認其論學不以性理為依歸而訴諸個人之靈覺自心，其云：「蓋心性至為難明，象山之誤正在於此，故其發明心要，動輒數十百言，亹亹不倦，而言及於性者絕少。間因學者有問，不得已而言之，止是枝梧籠罩過，並無實落，良由所見不的，是以不得於言也。嘗考其言有云『心即理也』，然則性果何物耶？又云『在天者為性，在人者為心』，然則性果不在人耶？既不知性之為性，舍靈覺即無以為道矣，謂之禪學，夫復何疑！」（《困知記》，卷下，頁35）又「佛氏有見於心，無見於性，象山亦然。其所謂至道，皆不出乎靈覺之妙，初不見其有少異也。」（同上，附錄〈答允恕弟〉，頁114）按朱子前即以陸象山「不知有氣稟之性」、「學而不論性，不知所學何事？」^①對陸極表不滿，惟依陸象山所信，心性本無刻意區分之必要，本心即為最高德行主體價值所在，性、才、心、情等區別均屬枝葉，「都只是一般物事，言偶不同耳。」^②降及明代，王陽明亦如象山肯定「心即理」，未積極討論性之意義。文獻中雖也有「……故欲修其身者，必在於先正其心，然心之本體則性也，性無不善，則心之本體無不正也」、「心之體，性也，性即理也」及「理一而已。以其理之凝聚而言則謂之性」等；^③但其性與心之關係並未如朱子

以一言盡乎？大抵性以命同，道以形異。必明乎異同之際，斯可以盡天地人物之理。」及續卷下，頁85之「心與理初未嘗不一也，有以間之則二矣。然則何修何為，而能復其本體之一耶？曰敬」等均可供參酌。

- ① 《朱子語類》，第8冊，卷124，同注②，頁2977，「看子靜書，只見他許多粗暴底意思可畏。其徒都是這樣，才說得幾句，便無大無小，無父無兄，只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。看來這錯處，只在不知有氣稟之性。」頁2974，「舜功云：陸子靜不喜人說性。曰：怕只是自理會不曾分曉，怕人問難。又長大了，不肯與人商量，做一截截斷了。然學而不論性，不知所學何事？」
- ② 《象山全集》（臺北：商務印書館，四部叢刊縮本），卷35，頁290，「伯敏云：如何是盡心？性、才、心、情，如何分別？先生云：如吾友此言，又是枝葉。雖然，此非吾友之過，蓋舉世之弊。今之學者讀書，只是解字，更不求血脈。且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳……。」
- ③ 《大學問》，《王陽明全書（一）》，同注①，頁121。《傳習錄·卷中·答顧東橋書》，同注⑤，頁166。及〈答羅整菴少宰書〉，頁250。

之分屬於理與氣，心作為德行之主體，在其完全實現天理時即是性。王陽明關於性之用例，大體上均援用原有經籍上之意義，並未構成其思想中之核心觀念。^{⑥4}羅欽順為從根本上破除「心即理」，乃先分別性與心之不同。茲引《困知記》卷下全文：

程子言「性即理也」，象山言「心即理也」。至當歸一，精義無二，此是則彼非，彼是則此非，安可不明辨之！昔吾夫子贊《易》，言性屢矣，曰「乾道變化，各正性命」，曰「成之者性」，曰「聖人作易，以順性命之理」，曰「窮理盡性以至於命」，但詳味此數言，「性即理也」明矣。於心亦屢言之，曰「聖人以此洗心」，曰「易其心而後語」，曰「能說諸心」，夫心而曰「洗」，曰「易」，曰「說」，洗心而曰以此，試詳味此數語，謂「心即理也」，其可通乎？且孟子嘗言：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」尤為明白易見。故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。自誤已不可，況誤人乎！（頁37）

其他如《困知記》卷上，開端即引「《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。」（頁1）又「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。至湯始明言之……凡古聖賢之言性，不過如此。」（同上，頁6~7）其中引述孔子、子思、孟子言性之義，文長不具錄。羅欽順上引之「學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也」及「多言未必皆中，但當取證於聖賢之明訓爾」（《困知記》，附錄〈答林次崖僉憲書〉，頁152），試圖從經典原義肯定性之不同於心，藉此推翻心即理說。雖然羅欽順之取證於經書，事實上似僅關於性與心在古籍中不同之涵義，但其方法在思想史上已受矚目。^{⑥5}按「性無形，雖有善關，終難盡其妙」（《困知記》，卷上，頁20）性非如心之靈覺，

⑥4 有關王陽明論性之部分，參閱劉述先：〈陽明心學之再闡釋〉，《朱子哲學思想的發展與完成》，同注②，頁501，云：「我們通常只注意陽明談論心，而不注意陽明談論性。事實上陽明從未違背儒家自孟子談良知到《中庸》肯定天命之謂性的一貫傳統。」其說可供參考。王陽明未積極討論性與天，其緣由所在及侷限處，牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，民68年），頁358-359所述，及成中英：〈原性與圓性：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〉，同注②，頁82，對陸王不論性之地位及意義提出不同意見，併可供參考。

⑥5 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，民72年），頁133-134，引羅欽順之「取證於經書」，認為「這是一個非常值得注意的轉變」等。另羅欽順對有關古書考證之意見，參閱注⑥。

一般人在日常生活經驗中即可感受得到，因此除了自我之深切體驗外，取證於經書亦是重要的依據。惟如同時代王陽明在龍場驛時，曾以自己所得證諸五經；又《大學》古本乃以朱子之〈格物補傳〉不合古本原義為據，亦不外取證於經書。^⑥因此，除了取證於經書外，經書之解釋亦為重要之問題。羅欽順在《困知記》卷下云：「凡聖賢言語，須是看得浹洽，義理方盡。若執定一處將來硬說，其他說不通處更不管，只是成就得一個偏見，何由得到盡心地位耶？」（頁88）^⑦其他有關經書解說之看法，散見在《困知記》中；又羅欽順雖有「取證於經書」之重要見解，但並不完全訴諸考證經書之字義，如其認為經書因年代久遠其間有難解處者不必強解等，^⑧又「大凡解釋經書，自不須一一引證，理明足矣。」（《困知記》，三續，頁91）仍是理學家之基本態度。

其次，性不同於心之靈妙，而是具有規範意義者，此為程朱以來一貫之見解。羅欽順說明人之性理的由來云：「夫所謂道心者，果何自而有邪？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。」（《困知記》，附錄〈再答林正郎貞孚〉，頁155）所說「道心」，依羅欽順前引說明即是性體，此性體有客觀必然的規範性，即是天理。除了人之性體合於天理，萬物亦各有其性理。同上〈答林正郎貞孚〉書中云：「高論又以『未發之中，人物皆有』之說為疑，豈不聞『乾道變化，各正性命』，初無

⑥ 如〈王陽明年譜〉武宗正德三年，在龍場悟格物致知之旨，「乃以默記五經之言證之，莫不脗合，因著《五經臆說》」。正德四年，與提學副使席書論學「舉知行本體，證之五經諸子，（席書）漸有省，往復數四，豁然大悟」。《王陽明全書（四）》，同注⑬，頁84-85。〈大學古本序〉：「舊本析而聖人之意亡矣……吾懼學之日遠於至善也，去分章而復舊本，傍為之什，以引其義，庶幾復見聖人之心，而求之者有其要。」同上，《王陽明全書（一）》，頁188。

⑦ 參照羅欽順於五十六歲時「與王陽明書」及六十四歲未及寄而陽明已逝之書函，《困知記》，附錄，頁108-113。羅欽順對《大學》文義之理解方式及有關陽明〈朱子晚年定論〉之商榷均有重要之思想方法上意義，另《困知記》，三續，頁95-96，有關陽明〈大學古本序〉及大學八條目之討論，亦頗值參考。

⑧ 如《困知記》，續卷上，頁69，「諸大儒言語文字，豈無小小出入處？只是大本大原上見得端的，故能有以發明孔孟之微旨，使後學知所用力之方，不為異說之所迷惑。所以不免小有出入者，蓋義理真是無窮，其間細微曲折，如何一時便見得盡？後儒果有所見，自當信得及。於其小小出入處，不妨為之申明，亦先儒『以俟後之君子』之本意也。」又頁76，「凡經書文義，有解說不通處，只宜闕之。蓋年代悠邐，編簡錯亂，字畫差訛，勢不能免。必欲多方牽補，強解求通，則鑿矣。自昔聰明博辨之士，多喜做此等工夫，似乎枉費心力，若真欲求道，斷不在此。」其他有卷下，頁28-29，《禮記·曾子問》條。頁31之禮樂條。頁32之《春秋》、《左傳》條等。三續，頁96，論「《大學》八條目，八個字虛，八個字實，須字字看得有下落，不相混淆，方是本旨。……姑無取證於經文，反求諸身，有以見其決不然者。」以反對陽明之說。

分於人物耶？未發之中，性命之實體也，何獨歸之於人，而疑物之不能有耶？固知中和本指，只就人身而言，然吾人講學，須是見得此理通乎天人物我而無間，方盡《中庸》一書之義，方可進於萬物一體之仁。」（頁155）羅欽順屢稱天人物我一理，如「天地人物，止是一理」（《困知記》，續卷上，頁73）「夫天人物我，其理無二」（同上，附錄〈答歐陽少司成崇一〉，頁119）、「蓋通天地人物，其理本一，而其分則殊，必有以察乎其分之殊，然後理之一者可見」（同上，續卷下，頁84）「斯理也，在天在人，在事在物，蓋無往而不亨當當也，此其所以為至善也。果然尋得著，見得真，就萬殊之中悟一致之妙，方知人與天地萬物原來一體，不是牽合」（同上，附錄〈與林次僉憲〉，頁153）等。其所以如此強調天人物我一理者，一方面固仍遵循朱子之論天地人物相融於天理流行的世界，如《朱子語類》載：「禮是那天地自然之理……夫子所以說『吾道一以貫之』，曾子曰『忠恕而已矣』，是也。蓋為道理出來處，只是一源。散見事物，都是一個物事做出底。一草一木，與他夏葛冬裘、渴飲饑食、君臣父子、禮樂器數，都是天理流行活潑潑地，那一件不是天理中出來！」^⑩一方面則在於批判心學或禪學之只偏向內心，忽視外物之規範，最終亦不能正確把握人之性理。如羅欽順在答陽明弟子歐陽德之書函中，對其良知說「雖云與佛氏異，然於天地萬物之理，一切置之度外，更不復講，則無以達夫一貫之妙，又安能盡己之性，以盡人物之性，贊化育而參天地哉！」（《困知記》，附錄，頁119）

羅欽順堅持程朱格物窮理的說法，窮理並非只是窮此心之理，蓋性理與天地萬物之理是一致的，窮究天地萬物之理即窮究性理，「人固萬物中之一物爾，須灼然見得此理之在天地者與其在人心者無二，在人心者與其在鳥獸草木金石者無二，在鳥獸草木金石者與其在天地者無二，方可謂之物格知至，方可謂之知性知天，不然只是揣摩臆度而已。」（同上，附錄，頁123）又「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？凡程朱格物之訓，正所謂合內外之道，而顧以為非，只欲固守此心，而物理更不窮究，則雖名為合一，實已分而為二矣。」（同上，〈答劉貳守煥吾〉，頁124）依人與物同一性理之前提，羅欽順認為心即理說，實際上反以理為在外，不能合內外之道。明末高攀龍(1562-1626)批評陽明時，亦有類似的看法，認為陽明自己析心與理為二，而非朱子。^⑪

⑩ 《朱子語類》，第3冊，卷41，同注②，頁1049。

⑪ 《高子遺書》，卷3，〈陽明說辨三〉（臺北：商務印書館，影印文淵閣四庫全書），冊1292，頁374。「陽明亦曰：理無內外，性無內外，故學無內外。講習討論未嘗非內，反觀

與格物窮理有關的工夫問題，朱子的〈格物補傳〉引起王陽明的懷疑乃至另創新說，羅欽順則如上述肯定窮究天下萬物之定理的必要性外，並提出知識之問題，謂：「二程教人，皆以知識爲先，其言見於遺書及諸門人所述，歷歷可考。大學所謂欲誠其意者，先致其知，知至而後意誠，此不易之序也……愚嘗竊以所從入者驗之，斷非先有知識不可。」（《困知記》，卷上，頁21）在尊德性與道問學之先後問題上，認爲陸象山所說之「『既不知尊德性，焉有所謂道問學。』」此言未爲不是。但恐差認卻德性，則問學直差到底。原所以差認之故，亦只是欠卻問學工夫。要必如孟子所言博學詳說，以反說約，方爲善學。苟學之不博，說之不詳，而蔽其見於方寸之間，雖欲不差，弗可得已！」（同上，頁22-23）如相比較毋寧以道問學爲優先。參照王陽明固不否認知識之重要，但依其致良知說似不必特別討論知識之問題。^①羅欽順鑑於「自陸象山有『六經皆我註腳』之言，士之好高欲速者，將聖賢經書都作沒緊要看了。以爲道理但當求之於心，書可不必讀，讀亦不必記，亦不必苦苦求解。看來若非要作應舉用，相將坐禪入定去，無復以讀書爲矣。」（同上，頁72）極不同意王陽明所說之格物爲正物、致良知於事事物物等，認爲不過是揣摩臆度而已。基於天人物我一理的觀念，羅欽順所稱知識之範圍，自不限於理學家之心性修爲。所稱：「今之儒者，鮮或談兵。要之，錢穀甲兵皆吾人分內事，何可以不講也？」（同上，頁19）《困知記》中亦散見羅欽順有關科舉取士、法律制度、土地稅賦、政事理財等意見，可供參考，凡此均與其作爲客觀規範的性理觀念有關。觀諸王陽明雖亦有「使在我果無功利之心，雖錢穀兵甲、搬柴運水，何往而非實學，何事而非天理，況子史詩文之類乎？」^②不排斥世間事務學問之從事講求，但非以有一至高之性理或定理爲指標，而以吾心之是否出於天理之正爲衡量之標準，與羅欽順之說有所不同。依羅欽順所信，因天人物我均屬同一規範原理，一切知識之追求即是人格完成之實踐，其遵循朱子格物窮理說甚爲明顯，而終不以王陽明之格物爲然。

內省未嘗遺外也。誠是也，則奈何駁朱子曰：以吾心求理於事物之中爲析心與理爲二也，然則心自心，理自理，物自物，匪獨析而二，且參而三矣……是陽明析而二之，非朱子析而二之也。」其說雖似未盡合陽明本意，但對朱子之說似有補充說明之作用。

① 王陽明對知識之態度爲一複雜之問題，余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，《歷史與思想》，同注⑤，頁93-99，可供參考。如頁99：「……故整菴與陽明的對立，從本文觀點看，實可說是儒家智識主義與反智識主義的對立；從歷史的線索看，則也可說是宋代朱陸異同的重現。」另參閱牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，同注④，頁251-257。有關良知與知識之關係，牟宗三所提「良知之自我坎陷」說，似須就陽明之義理再加一番解釋。併參閱蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北：三民書局，民83年），第四章〈良知與知識〉綜合說明熊十力、唐君毅、牟宗三對此問題之看法。

② 〈與陸原靜〉，《王陽明全書（二）》，同注⑬，頁17。

同時，王陽明亦以羅欽順不能明瞭其格物說之意旨，故所論無法一致。^⑭王陽明歎息「良知之學，不明於天下，幾百年矣。世之學者，蔽於見聞習染，莫知天理之在吾心，而無假於外也。皆舍近求遠，舍易求難；紛紛交驚，以私智相高，客氣相競，日陷於禽獸夷狄而不知。間有獨覺其非，而略知反求其本源者，則又群相詬笑，斥為異學。嗚呼！可哀也已。」^⑮若如羅欽順之主張，似正為陽明之所嘆息者。惟羅欽順亦以其學能合內外一致之道，盡人及物之性，正是格物窮理、盡心知性之學。而其本人之體究道心、性體，亦有「易簡而天下之理得」的自信，故終其生雖研讀王陽明有關著述，並致書問學，實難相合。

五、結論

明代中葉之政治經濟、社會風氣漸趨轉變時，程朱之「定理」的觀念有無受到影響，已為學者所注意。^⑯個別事物之規律條理雖然仍有存在之意義，但其內容如何？又天地萬物人倫社會有無一共通不易之定理，則已受質疑。王陽明之心即理說，尤使程朱之性即理的說法動搖。羅欽順處此時代變動期，堅守程朱基本立場之同時不能不積極對應新的挑戰。在理氣關係上，對朱子之說法有所修正，乃有黃宗義認其已不屬程朱理學之系統者，^⑰但在心性論上，則明顯地堅守性即理的主張。羅氏在世及逝後，有關《困知記》刊印之序跋，多因其批評陸王心學與禪學，而衡量其學說之意義。如嘉靖十二年（1533）與羅欽順同僚之黃芳〈困知記序〉云：「整菴先生慨然以衛道為己任，爰述是編，根據往言，意皆獨得。於凡理氣之微，心性之辨，聖學之旨要，治學之機括，神化之妙用，言之皆親切有味。而於禪學，尤極探討，以發其所以不同之故。自唐以來，排

⑭ 〈答羅整菴少宰書〉，同注⑤，頁251，「凡執事所以致疑於格物之說者，必謂其是內而非外也……凡某之所謂格物，其於朱子九條之說，皆包羅統括於其中。但為之有要，作用不同。正所謂毫釐之差耳。然毫釐之差，而千里之謬，實起於此，不可不辨。」又頁255，「執事所以教，反覆數百言。皆以未悉鄙人格物之說。若鄙說一明，則此數百言，皆可以不待辨說，而釋然無滯。」羅欽順與王陽明論學不同部分，尚可再作較詳密之討論。鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，《鵝湖學誌》，第17期（民85年12月），頁57-62，〈羅整菴對王陽明格物說的評論〉一節，亦可供參考。

⑮ 嘉靖三年（1524），〈祭國子助教薛尚哲文〉，《王陽明全書（四）》，同注⑬，頁69。

⑯ 參閱溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，民83年）序章及頁12-17，頁25-28，從政治社會之背景說明明代中後期定理觀的轉變。另外，明中葉以後，文學上重情之態度，對程朱之性理的觀念，有何種程度之影響，亦已為明代文學研究者所注意，參閱注⑨。

⑰ 如黃宗義〈移史館論不宜立理學傳書〉，《南雷文定》前集四（臺北：中華書局，四部備要本），頁12，「如整菴之論理氣，專攻朱子理氣乃學之主腦，則非其派下，明矣。」

斥佛氏，未有若是其明且悉者，衛道於是乎有功矣。」（附錄，頁178）^⑦萬曆七年（1579）反對陽明心學之唐伯元於〈重刊困知記序〉云：「夫心性不明，若為稍迂，而其流乃禍道。規矩苟存，雖難語要，而其失終不遠。嗚呼！此整菴先生之《困知記》所以不可無于今日也。」（附錄，頁185）^⑧天啓三年（1623）著名文士李維楨（1547-1626）〈羅文莊公合集序〉「（正）德、（嘉）靖間海內宗文成（陽明）之學，往往墮於釋氏。先生辭而闢之，條分縷析，拔本塞源，有功於儒學甚大。」（附錄，頁196）凡此數篇可資查考。羅欽順雖然延續程朱心性論的基本觀念，但在面對王陽明及其弟子之廣弘心學時，其立場較之朱熹於陸象山更形困難。^⑨羅欽順嚴別性與心，從體用關係強調性之本體義、根源義，使心之主宰作用、靈覺作用有一標準可循。從易經與自己之體驗，補強說明性理之客觀實有以作為盡人與物之性，合內外之道的理論基礎。

羅欽順以程朱學之立場批評陸王，在明代受到不同評價，大致可舉明末陸世儀（1611-1672）與劉宗周（1578-1645）為代表。^⑩劉宗周對羅欽順之學，極不能同意，具如《明儒學案·師說》所載，如其云：「考先生於格物一節，幾用卻二三十年工夫。迨其後，即說心、說性，說理氣一字不錯，亦只是說得是，形容得著，於坐下毫無受用。若先生莊一靜正，德行如渾金璞玉，不愧聖人之徒，自是生質之美，非關學力。」^⑪則幾完全否定羅欽順為學之功了。然觀諸羅欽順四十餘年精思力學，亦有陸世儀讚云：「整菴則四十志道，八十三而卒，四十餘年體認之功，不可謂不深矣。又一生履歷皆在清華，遇亦足以佐之，其造詣純粹有以也。」以較陽明之「雖到處時時講學，實不過聰明

⑦ 黃芳，曾任南京兵部右侍郎，《明史》無傳。《明人傳記資料索引》，（臺北：國立中央圖書館編，民67年）亦未載。〈困知記序〉中云：「（困知）《記》成，既白為序，謂芳嘗備屬員，寓書委綴簡末。顧審陋，深慚蠡測，展玩彌日，粗若有契，爰不自揣，僭為之辭。」

⑧ 唐伯元，《明儒學案》，卷42，〈甘泉學案六〉有傳。唐伯元曾上疏反對陽明從祀孔廟，同注⑤，頁1005。又曾謂：「國朝正儒，莫如薛文清，高儒莫如陳白沙，功儒莫如羅文莊（欽順，諡文莊），使三子者不生考亭之後，得游明道之門，俱未可量。」頁1016。

⑨ 康熙七年（1668）張貞生之〈重校困知記序〉亦云羅欽順之處境不同朱子，當心學盛行之時，「整菴獨以一人，排佛氏之非，致書姚江，竭盡忠告，挽回拯救。著《困知記》一書，稿凡三續，以為將來之藥方，而整菴之後，門牆蕭然，則為晦菴易，而為整菴又難。」《困知記》，附錄，頁191。張貞生，字簣生，順治十五年（1658）進士。《清史稿校註》（臺北：國史館，民79年）卷487，〈儒林一〉有傳。冊14，頁10991載其「初聞陽明良知之說，其後乃一宗考亭（朱子）」。

⑩ 顧憲成與高攀龍對羅欽順之評論部分，參閱錢穆：〈顧涇陽高景逸學述〉，同注④，頁249、262。另萬曆十二年（1584）廷議從祀孔廟人選時，羅欽順亦為其中一人。參見明·張萱：《西園聞見錄》，同注③，卷43，從祀條，頁3633。

⑪ 同注⑤，頁10。劉宗周並批評羅欽順以說明程朱之學走入困境，及王陽明學說流行之時代意義。其云：「由其（羅欽順）說，將使學者終其身無入道之日，困之以二三十年工夫而後得，而得已無幾，視聖學幾為絕德，此陽明所以作也。」頁11。

華，遇亦足以佐之，其造詣純粹有以也。」以較陽明之「雖到處時時講學，實不過聰明用事也，所以一生只說得良知二字」，^②其評價有如是差異者。羅欽順之心性論，其要旨不離程朱舊說，但亦有個人之再解釋及心得者在。於思想史上，雖不如陽明之心即理說能風行一世，但從後人之反省王學末流之弊時，則似不無重要的地位。如明末顧憲成(1550-1612)與高攀龍(1562-1626)之反對心體為無善無惡，而強調性善，在確立道德實踐之客觀性意義下，與羅欽順之取向似屬一致。^③更有因王學末流之弊，而如陸世儀所稱之：「整菴《困知記》專為陽明而作，是時陽明良知之說遍天下，又改《大學》古本，抑朱崇陸，天下靡然向風，故整菴起而論正之。其開卷數章即首以心性儒釋為辨，蓋為此也。是時陽明之徒盛，故先生之學反為所掩，然精意所存，不可磨滅，至今有識之士，皆能尊而信之，有以夫！」^④按陸世儀亦宗程朱，一方面對羅欽順固備予推崇，一方面對其道心人心說，如第三章所述，不表贊同；對其理為氣之條理說，亦予批評，謂為「欠聰明處」。^⑤惟對其心性論則似能探討其時代意義，與前述黃宗羲之評羅欽順的心性論，大異其趣。

綜觀羅欽順之心性論的形成，一方面得之自己之體認而不完全相同於朱子，一方面對應異學而思有以矯正，其意義與價值，似因此背景而難有一致之結論。從積極對應陸王心學而鞏固人倫事物之客觀實有的最高指導規範而言，羅欽順之心性論在明代思想上似宜占有一席之地。此外，其能不戀權位安於淡泊，四十餘年勤於進德修業，亦可說展現了當時為人所忽視之程朱心性論的活力。

(本文作者現任教於國立暨南國際大學中國語文系)

② 《思辨錄輯要》，卷31，諸儒類（明儒），同注①，頁293。

③ 同注①，並參閱勞思光：《中國哲學史》卷3下（臺北：三民書局，民70年），頁534-538，頁558-562。及唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，民73年），頁46-469，有關顧、高二人對性善義之說明。

④ 同注②。

⑤ 同注②，頁293-294，「整菴與朱子未達一間處，只是心性理氣，然心性猶可通，若理氣則自不識理先氣後之旨，而反以朱子為猶隔一膜，是整菴欠聰明處也。」

參考書目

- 1.《困知記》（北京：中華書局點校本，1990年）。
- 2.《整菴存稿》（臺北：商務印書館，《影印文淵閣四庫全書》），冊1261。
- 3.《明史》（臺北：鼎文書局，民71年）。
- 4.明焦竑：《焦氏筆乘》（臺北：商務印書館，民72年）。
- 5.明張萱：《西園聞見錄》（臺北：華文書局，影印民29年北平哈佛燕京學社排印本）。
- 6.《明儒學案》（臺北：里仁書局，民76年）。
- 7.《近思錄集註》（臺北：中華書局，四部備要本）。
- 8.《王陽明全書》（臺北：正中書局，民68年）。
- 9.《象山全集》（臺北：商務印書館，四部叢刊縮本）。
- 10.《朱子語類》（北京：中華書局點校本，1986年）。
- 11.《朱文公文集》（臺北：商務印書館，四部叢刊縮本）。
- 12.清王懋竑：《朱子年譜》（臺北：商務印書館，民71年）。
- 13.明陸世儀：《思辨錄輯要》（臺北：商務印書館，《影印文淵閣四庫全書》），冊724。
- 14.明陳建：《學蔀通辨》（臺北：廣文書局，民60年）。
- 15.清沈佳：《明儒言行錄》（臺北：商務印書館，《影印文淵閣四庫全書》），冊458。
- 16.《王廷相哲學選集》（臺北：河洛出版社，民63年）。
- 17.《高子遺書》（臺北：商務印書館，《影印文淵閣四庫全書》），冊1292。
- 18.《南雷文定》（臺北：中華書局，四部備要本）。
- 19.《清史稿校註》（臺北：國史館，民79年）。
- 20.錢穆：《中國學術思想史論叢(七)》（臺北：東大圖書公司，民75年）。
- 21.錢穆：《中國學術思想史論叢(八)》（臺北：東大圖書公司，民79年）。
- 22.錢穆：《朱子新學案》（臺北：三民書局，民78年）。
- 23.唐君毅：《中國哲學原論，導論篇》（臺北：學生書局，民83年）。
- 24.唐君毅：《中國哲學原論，原教篇》（臺北：學生書局，民83年）。
- 25.唐君毅：《中國哲學原論，原性篇》（臺北：學生書局，民83年）。
- 26.牟宗三：《心體與性體》（臺北：中正書局，民70年）。
- 27.牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：學生書局，民68年）。
- 28.勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，民70年）。
- 29.廖可斌：《明代文學復古運動研究》（上海：上海古籍出版社，1994年）。
- 30.葛榮晉：《王廷相》（臺北：東大圖書公司，民81年）。

- 31.劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，民84年）。
- 32.陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，民81年）。
- 33.陳榮捷：《早期明代之程朱學派》，《朱學論集》（臺北：學生書局，民71年）。
- 34.容肇祖：《明代思想史》（臺北：開明書店，民58年）。
- 35.曾昭旭：《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，民72年）。
- 36.蔡仁厚：《王陽明哲學》（臺北：三民書局，民83年）。
- 37.溝口雄三著·林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（臺北：國立編譯館，民83年）。
- 38.黃進興：《學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識》，《優入聖域——權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化公司，民83年）。
- 39.余英時：《從宋明儒學的發展論清代思想史》，《清代思想史的一個新解釋》，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，民72年）。
- 40.古清美：《從明儒學案談黃梨洲思想上的幾個問題》，《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，民79年）。
- 41.古清美：《明代朱子理學的演變——從薛敬軒、羅整菴到高景逸》，《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民82年年5月）。
- 42.徐泓：《明代社會風氣的變遷——以江浙地區為例》，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》，民78年6月。
- 43.徐泓：《明代後期華北商品經濟的發展與社會風氣的變遷》，《中央研究院第二次中國近代經濟史會議論文集》，民78年。
- 44.鍾彩鈞：《羅整菴的心性論與工夫論》，《鵝湖學誌》第17期，民85年12月。
- 45.鍾彩鈞：《上海復旦大學藏《整菴續稿》及其價值》，《中國文哲研究通訊》第5卷第3期，1995年9月。
- 46.鍾彩鈞：《羅整菴的理氣論》，《中國文哲研究集刊》第6期，民84年3月。
- 47.成中英：《原性與圓性：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，民84年6月。