

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

八 編

林 慶 彰 主編

第19冊

羅整菴哲學思想研究

蔡 家 和 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

羅整菴哲學思想研究／蔡家和 著 — 初版 — 台北縣永和市：

花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

序 2+ 目 2+252 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 八編：第 19 冊）

ISBN：978-986-254-203-3（精裝）

1.（明）羅欽順 2.學術思想 3.理學

126.82

99002482

ISBN - 978-986-2542-03-3



中國學術思想研究輯刊

八 編 第十九冊

ISBN：978-986-254-203-3

羅整菴哲學思想研究

作 者 蔡家和

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中市中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 3 月

定 價 八編 35 冊（精裝）新台幣 58,000 元

版權所有・請勿翻印

羅整菴哲學思想研究

蔡家和 著

作者簡介

蔡家和，臺灣省基隆市人，淡江大學數學學士，中央大學哲學碩士、博士。現任東海大學哲學系副教授。研究領域，以儒家、宋明理學為主。著有論文二十餘篇。

提 要

本論文主要對於整菴思想作一詮釋與界定。因本文重在研究羅整菴之思想，故資料來源以整菴的《困知記》為主，因整菴之哲學思想幾乎都詳載於此書。於研究方法上以文獻之解讀與詮釋為主。

研究成果如下：

於整菴的理氣論方面，整菴以理氣一致的思想修正朱子學，而企圖回到明道的理氣圓融一致之義理；於心性論處，整菴視道心為性，而朱子視道心為心之原於性命之正，重在心義而不在性義，故小有差別，此乃整菴避免淪為心學、禪學的呼籲。

於整菴與明道思想的異同之研究方面，整菴最欣賞明道的義理思想，乃於天道論之理氣圓融性上有取於明道，但於心即理義上不同於明道，以致於工夫論上還是停留於朱子學，而非明道之學。

於第四章之研究成果，吾人認為朱子、整菴學與陽明學兩者不同。一者尊天道論；一者重心的自覺性，陽明言心即理，縱使言天道也是不離吾人的良知之知覺下的天道。心學與理學之思想可以互補，不可會通，而朱子學之儒學經典詮釋不合於孔孟的思想。

於第五章處吾人談整菴的儒佛之辨的判準，以虛實的判準為得宜，但此是在不可視心學為虛學之前提下而可如此言之，在此整菴稍有偏差。

第六章認為整菴學確實有天人不一的可能性。且黃宗羲、劉戡山接受了整菴的天道論及佛學的部分思想，進而轉化整菴的思想，其思想更為客觀公正。

自序

吾人當初於碩士論文研究王門後學，於宋明理學中屬心學，然陽明學是反省朱子學而來，當時覺得，若不研究朱子學，終不切，故於博士期間，精心於朱子學的研究，當時朱子《四書集註》、《易本義》等書，牟宗三先生的《心體與性體》的朱子學部分，都曾逐字逐句讀過一兩遍以上。而真要著手於博士論文寫作時，覺得歷來研究朱子的人太多了，似乎沒有辦法在他們之外有創新的詮釋。於是吾人把方向轉向到明代的朱子學，也因為當時我的指導教授楊祖漢老師正開課於《明儒學案》，故吾人對明代朱子學產生興趣。而又於研究韓國儒學中，發現羅整菴對韓國儒者有些微的影響，故題目就鎖定在羅整菴身上。依著對於朱子學已略知一二，處理整菴就比較得心應手，然整菴學畢竟還是在反省與修正朱子學，故亦非老實地只是「此亦一述朱，彼亦一述朱」，所以有些想法亦值得發揮。這是吾人五六年前作整菴學研究的想法。

如今花木蘭文化出版社打算出版一系列的碩博士論文，在此之際，吾人亦想把博士論文出版，故於東海哲學系的上課課程，開明代朱子學的課，再一次的復習整菴學。然五六年後的現在，吾人的思想有一些轉變，原因是，研究了明末清初的一些思想家後，如黃宗羲、劉蕺山，發現整菴學可以有一些不同的詮釋，故於九十八年五月，於研討會上，寫了一篇文章〈從所以然到自然——整菴對朱子學的修正〉，如今放在附錄中，此可用以比較吾人前後期對整菴理解的轉變。至於博士論文，以吾人現在心力，亦無從修改起，因為當初對朱子學較熟，故有些想法保留亦有益，因為以現在的功力，也許也寫不出當時的精熟程度。以現在的學力，衡量當初的作品，其中亦不算錯，

只是詮釋的觀點有些微變化，故吾人保留當時作品，而把其中一篇附錄〈中國哲學天道論者對於德福一致問題之解決方式〉刪除了，因為這篇文章已投稿他處，而補進了〈從所以然到自然——整菴對朱子學的修正〉一文，其實這篇文章正是談論整菴學的理氣論，與正文的理氣論相比，可以看出吾人想法過渡的痕跡。

這本論文能得以出版，雖不是什麼大作，但要感謝的人還是很多，亦很難一一道盡。感謝林慶彰教授主編，還有花木蘭文化出版社，此書才得以出版。而楊祖漢老師作為我的碩、博士論文指導老師，也感謝他的辛勞，其對後進的培養照顧不遺餘力，我跟著他所帶領的讀書會，已邁進了第十二個年頭，每星期六，風雨無阻，甚至畢業後，來到苗栗、台中教書，每個星期六還是北上研讀，這對平日哲學基礎的培養與訓練，甚有幫助。還要感謝的是李瑞全老師，從進中央大學哲學所的碩士班與博士班之八年內，其對於學生我培養、照顧有加，亦幫我爭取一些獎學金，且其非論文口試委員，而願意讀完我的論文，且給後輩一些建議，對我助益甚大。岑溢成教授亦是吾人要感謝的人，常與他在打球之餘，討論學問，對哲學實力的培養很有幫助。朱建民老師，在哲研所裡的生活上的資助與幫忙，且對我論文的建議與修正，助益甚大。也感謝鍾彩鈞教授，能提攜後進，對後進的包容，值得吾人再三地感謝。也感謝顏國明教授，其照顧後輩，讓我有兼課的磨鍊機會。最後也感謝我的家人，能讓我唸哲學這個冷門的行業。

蔡家和序於台中
民國九十八年八月



目次

自序	
第一章 導論	1
一、目的（含動機）	1
二、前人研究成果之回顧	3
三、研究方法	20
四、預期目標及創新之可能性	21
五、章節內容（大綱）	24
第二章 羅整菴之主要思想——從理氣論到心性論	29
一、理氣論	29
二、心性論	70
三、工夫論	88
四、性與理之間的鴻溝及其哲學意涵——以道德之理為存在之理所可能有之理論困難	105
五、歷史之興衰問題	111
六、結語	115
第三章 整菴對於明道思想的承繼與發展	117
一、整菴對於明道天道論的理解	117
二、整菴對於明道工夫論的理解	132
三、結語	142
第四章 羅整菴與王陽明的論辯——心學與理學之比較	145
一、第一次書信往復	145
二、第二次書信往復	166
三、結語：對於整菴陽明書信與心學理學之異同做一反省	178
第五章 整菴的辨佛思想	181
一、以義利之辨區別儒釋	181
二、虛而實的判教	184
三、以理一分殊及格物說作為儒佛之分判	190
四、以作用見性評佛教是否恰當	196
五、本心與本天之判	205
六、結語	208

第六章 晚明學者對於整菴學的理解	211
一、整菴學是否有天人不一的理論困難	211
二、晚明學者對於整菴學的肯定與反對	219
三、結語	224
第七章 回顧與反省	225
一、全文之回顧	225
二、整菴學的意義與限制	226
三、本論文的新嘗試	228
四、結語：未來之展望	229
參考書目	231
附錄：從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正	235

第一章 導 論

一、目 的（含動機）

（一）整菴學可作為宋明儒學程朱學者以來，研究氣論之先驅

在研究晚明一直到清代的學思裡，常有以氣爲主的思想，其雖本著朱子的理氣論之思維，但理氣之間的關係非常密切，甚至即氣言理，似乎有容易陷入自然主義之傾向與危險。^{〔註1〕}而當吾人研究到明代羅整菴思想時，可見其思想乃程朱學者之提出理氣論以來的某一面向的反動，^{〔註2〕}在理氣論上似乎爲晚明之以氣爲主之思想的濫觴。^{〔註3〕}對於理氣論之看法，黃宗羲幾乎完

〔註1〕 理氣之配比，又可類於天理、人欲之配比，故哲學意涵就有很多方面可以發揮。此可參見鄧克銘：〈羅欽順「理氣爲一」說之理論效果〉：「如將天理與人欲視爲理與氣之關係，依羅氏之看法，人欲是氣，則天理是氣中之理，兩者爲一物。在此前提下，理可說在欲中，而非離欲之外另有一理。」《漢學研究》（台北：漢學研究中心，2001年12月）第19卷第2期，頁44。亦可參見牟宗三：《心體與性體》（一）：「至梨洲則于此並無真工夫，真知見，其辭語尤乖謬。亟欲說理氣是一，而竟落于視理爲氣之謂詞，爲關聯的特質之層次，是則儒家內聖之學之言道體性體全部倒塌矣！……遂順之而下滾耳。」（台北：正中書局，1996年），頁403。黃宗羲（牟宗三先生批評了明代三個自然主義學者，黃宗羲亦是其中之一，但始作俑者爲羅整菴）是否爲自然主義者，亦尚可商量，但晚明之風氣與思潮有整菴思想的影子是不容忽略的。

〔註2〕 這種反動只能說是程朱學者內部立場的反動，與陽明反對朱子學之不同系統的反動是不一樣的。

〔註3〕 此意思吾人以黃宗羲的看法爲主，黃宗羲編了《宋元學案》、《明儒學案》，評論了這麼多儒者，而天道論獨取整菴學何故？吾人認爲或許宋代思想，張載或明道似乎有以氣爲本的意思，但其思想在朱子學的理氣論之後，所以不爲

全同意整菴的意思，而且兩人的理氣論思想型態一樣，亦是說理與氣之間不可分開，而且要一致。黃宗羲這樣說：「蓋先生之論理氣，最為精確，謂通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也。」〔註4〕故可見黃宗羲欣賞整菴的理氣論，並用在自己的思想裡，“一氣之流行”之思想對於後來的發展影響很大，〔註5〕所以在此吾人認為，整菴思想可以作為一研究之開始點。

（二）朱子學的理论如何在明代朱子學的系統內，從整菴思想裡得到另一種解決

朱子學到了明代，有不同的詮釋與講法。整菴思想在此氣氛下成長，一方面要面對心學如甘泉與陽明思想的挑戰，一方面要釐清朱子學的正宗地位為何。整菴思想承繼於朱子學算是較具有特色的一位，比起河東學派之對於朱子學沒有發明而言，更值得研究。若能研究之，透過比較的詮解，更能了解整菴學與朱子學的特色。羅整菴思想主要是以承繼朱子學為主，而發展出自己的一套理論見解，尤其是朱子的理氣論，明代各家的理解不見得合於朱子，但可視為是朱子學的發展，雖然不合於朱子，但因朱子學的影響下而發展出的一套理論，亦可看出其所要面對的問題為何，亦可見其自成一套理論系統。在理氣合一問題上時，朱子認為理氣不離，而整菴認為除了理氣不離之外，還認為理氣要一致。故朱子與整菴的不同，在於「一」的意思之見解不同。朱子的意思，是指不可離氣而另有一個理；而整菴的意思除同於朱子之外，還認為理氣要相一致。〔註6〕例如朱子的氣強理弱之言，其理氣思想，一個在超越（理），一個在現實（氣），二者不同，而有間的兩物一定要相合

黃宗羲所注意到。故獨強調一氣之話語，是取自羅整菴，而且整菴談這些話語較明道等人的思想還來的更為明顯。且吾人談這種發展是程朱學者之後的發展。可視張載與明道為朱子學之前，其理氣論的意味不重。

〔註4〕 沈善洪主編：《黃宗羲全集》（八），（杭州：浙江古籍出版社，1992年），頁408。

〔註5〕 此意思亦取自黃宗羲的看法，黃宗羲師徒對於後學的影響很大，例如陳確的思想。此可參見劉又銘：《理在氣中》（台北：五南出版社，2000年），頁1～5。劉先生認為張載或許有氣論的成份，但當時理氣論的講法未成形，故以整菴為研究之開始。而且黃宗羲編的《宋元學案》、《明儒學案》，其哲學史的地位，其貢獻與影響亦無遠弗屆，為研究宋明儒者必讀之書，故其影響之盛自可見之。

〔註6〕 「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。」見羅整菴：《困知記》（北京：中華書局，1990年），頁32。此意思表示當就氣認理，故理氣一致；而不可認氣為理，表示理氣不同。

在一起；而整菴反對理氣之不一致（此不一致非邏輯上的不一致，只是不齊一的不一致），例如氣強理弱，這就是不一致，這是整菴所批評朱子想不透的結果。從朱子肯認理弱氣強之思想，與整菴反對理弱氣強之思想，便可見朱子與整菴對於理氣為一的「一」之意思解釋不同。〔註7〕

（三）對於整菴思想的詮釋問題之釐清

近人對於整菴思想之解讀不同，似乎很多面向都解得通，於是便造成整菴思想之理解上的混亂，在此吾人也有一套詮釋系統可供參考。且吾人的論文之章節安排便是以此動機為主，整菴的哲學思想作為題目，論及整菴本人的思想，及與外部理論之比較，更能看出整菴思想的特色。此三點乃吾人的論文寫作之動機，及所要論及的問題所在。

二、前人研究成果之回顧

前人研究成果裡，吾人以較有權威性之大家為主，例如牟宗三先生與唐君毅先生。還有，鍾彩鈞先生論文很有價值，還有大陸一些持唯氣論思想的學者。舉這些學者理由如下：牟宗三先生判整菴為自然主義者，認為這種講法為下墮之學，吾人認為整菴學並非如此。唐先生對於整菴思想的獨到見解，對吾人研究整菴學問很有啟發性，值得介紹。他把天道與人道分而言之，天道是一本，而人道是對峙的。且其對於整菴思想的天人為一與否的論斷，亦值得再討論。大陸有些學者認定整菴思想為唯物論、唯氣論，〔註8〕吾人不表贊同。而鍾先生是台灣研究整菴思想較有見樹之學者，值得討論。

（一）唐君毅

唐先生於《中國哲學原論·導論篇》裡談到：

〔註7〕 至於甚至有人認為理可以生氣，例如劉蕺山與黃宗羲便是如此批評朱子，這更是完全理解錯朱子的意思。但朱子也說理先氣後，或是有理生氣的講法，在朱子學的理解裡，沒有所謂的現實的理先氣後可言。現實而言，有理便有氣了，朱子的理先氣後之說，其實是超越的分解之言，也是強調理的重要性、理的理想性、超越性。其分解的講，認為理氣為先天的二物獨立而存，理代表著理想，氣代表著現實，但兩物可以相合，而且必定要相合，所以朱子說理氣決為兩物。其所意味的先，不是現實上的先，也不是時間上的先，而是邏輯上的先，重點在強調理的優越性、理想性。

〔註8〕 所謂唯物論與唯氣論之講法，吾人認為唯物論乃以物為本體，而其他部分，例如心的部分只是物的一個屬性，或說可由物來解釋心的存在。同樣的唯氣論乃是以氣為本體，而理只是氣的屬性罷了。

若謂理之生氣，有如包涵某物者，將其中之物生出，如母之生子，而吾人又將理視為在氣上一層面之形而上之理，則此理之義中，既不包涵氣之義，亦不能生氣，如石女腹中無子，不能生子。然吾人如視理原不離於氣，則此理之生氣，即氣之依理而生，依理而行，如人之依道路而自有其「行走」；則理之生氣之義，即不難解。〔註9〕

此乃對於朱子學的「理先氣後」及「理生氣」的意思作一解釋，其認為，理先氣後的意思乃是指邏輯之先後者，其大意不外謂：「物有理，即物之概念中涵有理之概念，亦預設理之概念，故必有理乃能有是物。物之概念亦連於氣者，則理之概念，在邏輯上先於物，亦即先於氣。」〔註10〕亦是說，理先於氣，不是時間上的先後，如今日有理，明日有氣，若如此認定則為錯誤理解，且如此理解對於「理生氣」之理解亦將同樣影響到而誤解。所以引文裡，唐先生反對理生氣如同母生子一樣的實質上的生，因為理中沒有氣，又如何能生氣呢？所謂的朱子的理生氣的意思只能是理氣不離，而氣依理而行的意思。如此對於朱子學的理解可謂大中至正。唐先生的意思，與黃宗羲、劉蕺山，甚至整菴所解理的朱子不同。吾人必須先認定了朱子的理氣論型態，然後對於整菴之學是否繼承於朱子，才能有所判定，當然整菴對於朱子學的理氣論之理解，除了視理氣之不離外，還有其他的要求，已經不是純然的朱子學，而是有其自己一套系統，視其反對朱子的理弱氣強可知。

而關於唐君毅先生對於整菴本人之思想而言，其不同意黃宗羲對於整菴的天人一致與否的判別。其言：

觀整菴所見，要在言心之虛靈知覺，不同于性之絜淨精微，而謂見性，待于心之格物窮理，以合內外。此分心與性，乃承朱子之傳。然朱子分心與性，亦分理與氣；性即理而心為氣之靈。整菴則又謂理氣為一。故梨洲謂其自相矛盾。然吾觀整菴所謂理氣為一，乃謂自統體之宇宙而言之，理皆氣之理。但自人分上說，則人所分于宇宙之氣，只為宇宙之氣之一部分。人之心氣，固有其理。人外之天地萬物之氣中，亦有其理；此理則初在人心氣之外，與心氣為二。故人必以心知格其物，而窮其理，乃能與其理相一。此理即性，故必窮理而後心知與性一。未有窮理致知之功，則心與性尚是二。則

〔註9〕 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（台北：學生書局，1993年），頁485。

〔註10〕 同上，頁484。

整菴之言，亦未必如梨洲所謂自相矛盾。〔註11〕

此意思乃是反對黃梨洲之判別整菴的天人不一的意思。黃梨洲的原文很長，引其重要者如下：

第先生之論心性，頗與其論理氣自相矛盾。夫在天爲氣者，在人爲心，在天爲理者，在人爲性。理氣如是，則心性亦如是，決無異也。人受天之氣以生，祇有一心而已，而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已，當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當恭敬處自恭敬，當是非處自是非，千頭萬緒，輻輳紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。初非別有一物立於心之先，附於心之中也。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？豈理氣是理氣，心性心性，二者分，天人遂不可相通乎？〔註12〕

黃宗羲批評整菴的理氣論與心性不一致。在整菴而言，理氣是相一致的，亦即有此氣便有此理，也沒有所謂氣強理弱之不一致的情況產生。但在心性論而言，除了聖人之外，常人的心與性總是不相一致。蓋聖人兼體而無累，心之氣，通體透明，乃格物窮理後之功，其心與性可以說是相合無間，用一般的話語來講，乃其現實的心就是理想的仁義禮智之呈現；而對於常人而言，現實的心還未格物窮理，心氣還有馭雜，不能總是如理想的性一般、想要表現仁義禮智就能表現之，故還要加工夫以讓心氣沈澱。即是說，以整菴看法而言，人不是聖人，所以不能像聖人一樣做到心與性一致，甚至如同天道一樣，理氣一致（全氣是理，一氣之流行）。〔註13〕所以在整菴而言，常人之心

〔註11〕 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（台北：學生書局，1990年），頁355。

〔註12〕 沈善洪主編：《黃宗羲全集》（八）（杭州：浙江古籍出版社，1992年），頁408～9。又黃宗羲之說本於其師劉蕺山之言：「先生（指羅整菴）既不與宋儒天命、氣質之說，而蔽以『理一分殊』之一言，謂理即是氣之理，是矣。獨不曰性即是心之性乎？心即氣之聚於人者，而性即理之聚於人者，理氣是一，則心性不得是二；心性是一，性情又不得是二。使三者於一分一合之間，終有二焉，則理氣是何物？心與性情又是何物？天地間既有箇合氣之理，又有箇離氣之理；既有箇離心之性，又有箇離性之情，又烏在其爲一本也乎？」見沈善洪主編：《黃宗羲全集》（七）（杭州：浙江古籍出版社，1992年），頁18。

〔註13〕 「伊川先生云：『配義與道，謂以義理養成此氣，合義與道也。方其未養，則

不是性，心與性常不一致。〔註14〕

故黃宗義認為若理氣論一致的話，心性論也當該是一致，因為天人一致。上天之理落於人心便是天命之性，而上天之氣與吾人的心理、情緒之一氣之流行是一樣的。所以黃宗義認為人受天之氣以生，祇有一心而已，在此黃宗義思想是以朱子的心性理氣之架構，而思想內容卻是陽明的心即理之心學。其把心比配為氣，這是朱子學的架構。所以黃宗義常言，盈天地之間皆氣〔註15〕也，盈天地之間皆心也，其在人為心，在天為氣，是相通為一的。既然在天道是一氣之流行，在人事也是喜怒哀樂的四情之循環，這也是一氣

氣自是氣，義自是義，及其養成浩然之氣，則氣與義合矣。本不可言合，為未養時言也。如言道，則是一箇道都了。若以人而言，則人自是人，道自是道，須是以人行道始得。』他日又云：『《中庸》曰，道不可須臾離也，可離非道也。又曰道不遠人。此特聖人為始學者言之耳。論其極，豈有可離與不可離，而遠與近之說哉！』向非伊川造道之深，安能說得如此分曉？故不知聖賢所以立言之意，未可輕於立論也。」見羅整菴：《困知記》（北京：中華書局，1990年），頁93～94。在此有人法天的意思，在氣未養為聖人之前，氣是氣，義是義，若能養氣而為聖人，而如同天道一樣時，則人如同天道之一氣流行，理與氣一致，氣之表現都為至善。又整菴本著伊川之說，認為《中庸》論於致極的話，沒有可離及不可離的分別，因為論其極便是聖人如同天道之流行一般，若如此，理氣一致，哪有離的時候可言？一舉手投足都是天理的表現。至於初學者未作工夫，則義是義，氣是氣，氣之表現常常不能依理而行。

〔註14〕「夫人心之體即天之體，本來一物，無用包也，但其主於我者謂之心爾。心之窮物有盡，由窮之而未至爾。物格則無盡矣，無盡即無不盡，夫是之謂盡心。心盡則與天為一矣，如其為物果二，又豈人之智力之所能包也哉！」見羅整菴：《困知記》（北京：中華書局，1990年），頁33。在此可見整菴的天人一理，乃是格物之後，成為聖人，而聖人之化境乃天道之流行之表現。故可見整菴的天人一理的意思是就人於受性之初的未污染而言的天人一理，與黃宗義的心即理思想，天道、人道一一對應的一理意思不太相同。

〔註15〕吾人認為，理氣之重要性在哲學史的發展，從“以理為主”到“以氣為主”，主要是氣的具體性容易理解，不像理的抽象性不好捉摸。就好像從天的垂象（或可用符徵這辭語）裡較易看出具體事物，若從具體事物想其背後之理就比較抽象了。說天地之間只有萬物而已，這很具體，而說萬物有萬物之理就抽象了。但是當整菴或是黃宗義講到氣時，不喜歡強調理，並非是忘了理想性、而只承認現實性的下墮之學。因為在他兩人之思想中，氣要高看，故不是自然主義的下墮之學。吾人亦可這樣說，理氣總是不離，但在認識上，先認識氣，然後體會背後的理；但在理想上，理的超越性重要於氣。以氣為主的思想之可能性之一，乃是要以一個實踐原則來代替理氣分別之思辨原則，分別說不一定是思辨的，因為可以用分別說談實踐之學，但是若只分別而導致理成為不活動，便只是思辨的，亦是說氣論的發展，乃是對朱子學的反動。

之流行，這都是至善無惡的，在黃宗羲、劉蕺山之觀點而言，氣要高看。〔註 16〕而在整菴而言，宇宙論所言的氣也要高看，而不是下墮，否則成了凡存在皆合理，不合理的存在也合理這種學說。亦即在整菴而言，天道是至善的，〔註 17〕一氣之流行沒有所謂的惡，亦即關於自然而言，此乃吾人效法的對象，所謂的重天理的意思，〔註 18〕有惡的話只是人事上的惡。即人無法恢

〔註 16〕 見楊祖漢：〈唐君毅、牟宗三先生對劉蕺山哲學的研究〉《劉蕺山學術思想論集》（台北：中研院，中國文哲研究所，1998 年），頁 574：「唐先生對蕺山哲學的了解，……似是以理為氣，若是則性理的超越性便保不住了，此恐非蕺山本意，而唐先生則認為蕺山說喜怒哀樂、春夏秋冬，並非一般所理解之氣化之流行，……故此處蕺山所說之氣，必須高看。」

〔註 17〕 當吾人說整菴的思想裡，天道是至善的，或為人所誤解，有些人認為天道也有惡，在此吾人認為這將是辭語上的問題。若整菴認為天道亦有惡，那麼與朱子一樣，因為朱子認為所謂的氣強理弱。但整菴又明顯的反對朱子的理弱氣強之不一致的情況產生。這時惡即有惡之理，那麼整菴之學為自然主義之下墮之學無疑矣。但吾人又認為整菴之學不是下墮的自然主義，否則整菴的人法天、整菴言的「吾儒只是順天理之自然」及修身工夫等語都將垮台。所以吾人認為所謂的天理有惡，不是真惡，而是語辭上的用法。在此吾人的解決方式可以整菴的方式解決之：「延平李先生曰：『動靜真偽善惡皆對而言之，是世之所謂動靜真偽善惡也，非性之所謂動靜真偽善惡也。惟求靜於未始有動之先，而性之靜可見矣。求真於未始有偽之先，而性之真可見矣。求善於未始有惡之先，而性之善可見矣。』此等言語，是實下細密工夫體貼出來，不可草草看過。」見羅整菴：《困知記》（北京：中華書局，1990 年），頁 22。吾人在此可以把性的層次看成是天的層次，而在人的受氣之後，乃是相對的層次，心不是性，心要做工夫回到性。故性之真，不是現實相對的真假的真，而是要回到未始有偽之先，此乃回到性天的層次，回到一氣之流行的層次。而整菴引延平的看法，其認為天理有惡的意思是相對的善惡的意思，是站在人的立場上看的善惡，而不是天道的善惡的意思。故說天道有惡是就不合於人而言，就天道至善而言，人都要法天道。關於惡如何可能的問題，吾人將於第二章討論之。

〔註 18〕 其實這與明道的尊天思想有點類似，明道認為天理的無限性，人永遠都盡不完。例如：「太山為高矣，然太山頂上已不屬太山。雖堯、舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目。」見《二程集》（上）（台北：漢京文化事業有限公司，1983 年），頁 61。又說：「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。都自這裡出去，只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放著。幾時道堯盡君道，添得些君道多；舜盡子道，添得孝道多？元來依舊。」同書，頁 34。整菴亦曾引過明道這段文字，其多少受了明道的思想影響。雖然只有聖人配得天道，常人雖不像聖人，但其所受天命之性亦沒有減少，動物雖不能推，犬之性與人之性都是天命之性而來，都受有天道的無盡藏之性。整菴與明道都是尊天的系統，但明道亦尊人，與整菴有些不同。

復回原本所受的天地之氣，而有所間斷，有所執定，便是惡了，在人事上只有聖人可以復其天地受命之初。〔註 19〕

黃宗羲所謂的天人不一，除了其自己的講法外（即，既然理是氣之理，性也是心之性），還有這以下方面的意思。第一，天沒有惡，而人有惡，如此則天人不一，〔註 20〕因為在黃宗羲看來，在天而言，所有的氣都有理，都是至善的，而在心而言，所有理想的心都是性，都是由中導和，喜怒哀樂也都是「一氣之流行」。但是對於整菴而言，心不是性，人之氣心還不是性之仁義理智之理想呈現，所以人有惡，而天沒有惡。天人不一的第二意思乃天之理想為何與人之理想相違，如此亦是天人不一。〔註 21〕

黃宗羲批評整菴的天人不一，其實若以整菴的義理而言，他當該如此回答，即我的系統裡的確認為天人不一（因為一般人不像天道的有次序）。但他可以反問黃宗羲，你所問的到底是從那個角度而談的天人合一呢？因為在整菴而言，是一個尊天的系統，是一個重天理的系統，其與朱子的天人合一，尊天與尊人，和黃宗羲的系統尊天也尊人是不同的。〔註 22〕而且整菴當該說，

〔註 19〕 整菴對於惡的認定，用以談天道的很少，若是天道有惡的話，也是所謂的衍陰伏陽，一下子就過去了，與黃宗羲意思一樣。惡主要發生於人道，在人的性發為情時，若不節制將流於惡。

〔註 20〕 關於這一點是否黃宗羲是這意思呢？整菴亦曾談到，其言：「《樂記》『人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也』一段，義理精粹，要非聖人不能言。陸象山乃從而疑之，過矣。彼蓋專以欲為惡也。夫人之有欲，固出於天，蓋有必然而不容已，且有當然而不可易者。於其所不容已者而皆合乎當然之則，夫安往而非善乎？惟其恣情縱欲而不知反，斯為惡爾。先儒多以『去人欲』，『遏人欲』為言，蓋所以防其流者，不得不嚴，但語意似乎偏重。夫欲與喜怒哀樂，皆性之所有者，喜怒哀樂又可去乎？……是則循其本而言之，天人曷嘗不一？究其末也，亦安得而不二哉？」見羅整菴：《困知記》（北京：中華書局，1990 年），頁 28。若說從末流來看，天人不一，因為人的後天之恣情縱欲，以至於流連忘反，所以天人當然不同。若從本源來看，聖人也有欲，人在赤子時的良知良能，與天道是一樣的。這是整菴的理一分殊理論，需視其是從理一上來看，還是從分別的分殊上來看。所以吾人說黃宗羲認為整菴的天人不一，可能是整菴說的從末流上來看，天是至善，而人流而為禽獸；天無惡，而人有惡的意思。

〔註 21〕 例如朱子言：「愚謂人所憾於天地，如覆載生成之偏，及寒暑災祥之不得其正者。」見《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，1984 年），頁 22。例如地震在朱子而言是理弱氣強，理管不住氣，但在整菴而言，天道無惡，都是一氣之流行。故地震是天的理想，何以不是人的理想。至於整菴的天道無惡的看法，吾人於第二章談之。

〔註 22〕 當然朱子學也是重天理的系統，而整菴學只是比較上而言更為重天理的系