

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

十一編

林慶彰主編

第35冊

羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究

許錦雯著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究／許錦雯 著 — 初版
— 新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民 100〕

目 2+168 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十一編；第 35 冊）

ISBN：978-986-254-481-5（精裝）

1.（明）羅欽順 2.（明）王廷相 3.（明）吳廷翰 4.學術思想
5.明代哲學

030.8

100000813

ISBN-978-986-254-481-5



中國學術思想研究輯刊

十一編 第三五冊

ISBN：978-986-254-481-5

羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究

作 者 許錦雯

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 新北市永和區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 2011 年 3 月

定 價 十一編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

羅欽順、王廷相、吳廷翰自然氣本論研究

許錦雯 著

作者簡介

許錦雯

學歷：政大中文系、政大中文所畢（2005 年）

經歷：國立海洋大學通識課程教師、基隆市立暖暖高級中學國文教師

提 要

明代中期羅欽順、王廷相、吳廷翰的哲學型態為自然氣本論，此一哲學強調「理在氣中」、「理在事中」、「理在情中」。他們一方面要從朱子理學對傳統經典的強勢詮釋中掙脫出來，另一方面又要與新興崛起的陽明學勢力展開論戰。在這雙重的學術壓力氛圍之下，他們辛苦地逐漸走出一條嶄新的路途！

自然氣本論學者認為日用倫常中的規則即是天理流行的結果。但此一型態的哲學並不能視為是「他律」的道德哲學，因為他們的工夫實踐仍是要合內外之道的。他們要將內在的道德良知〔此良知是有限度的道德直覺，是屬於弱性的良知〕與外在的聖人禮教，在兩者相互的權衡中來逐步實踐的。明清的自然氣本論者是主張「人性向善論」的，而此一性善論與孟子的「人性本善論」是有差異的。

羅欽順、王廷相、吳廷翰可說是自然氣本論哲學的發端，而此哲學型態最成熟、典型的代表人物即是清代的戴震。所以，戴震此類型重智傾向哲學家之出現，並非是突然的，他仍然可在明清哲學的脈絡中來看出其端倪的。而羅、王、吳此哲學型態不僅影響中國後學而已，他們甚至影響到日本、韓國的學術發展。因此，筆者認為此時對明清氣本論學者給予正面的肯定與積極的評價，是極具其正當性及合理性的！



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究的動機與目的	1
第二節 前人研究成果	13
一、相關研究文獻的探討	13
二、對羅欽順、王廷相、吳廷翰的定位	20
第二章 元氣本體論	23
第一節 元氣本體之特質	23
一、「元氣爲天地萬物之祖」：元氣之終極性	23
二、「元氣無息」：元氣之能動性	28
三、「萬物之生即氣之所爲」：元氣之創生性	30
第二節 對「太極」的重新詮解	33
一、羅欽順的觀點：太極指向「氣中之理」的規律義	33
二、王廷相、吳廷翰的觀點：太極指向「元氣」的本體義	36
第三節 世界的圖像：從元氣造化的過程談起	40
一、羅欽順、吳廷翰「易有太極，是生兩儀」的宇宙生成模式	40
二、王廷相從「元氣種子說」來建構宇宙生成的次序	43
三、附錄：與漢儒宇宙生成論之比較——以《淮南子》爲例	46
第四節 結 語	49
第三章 根於元氣的心性論	51
第一節 性即氣即生	52
一、「以氣釋性」：元氣爲道德價值之根源	52
二、「無生則性不見」：從已生來論性	56
三、氣質之性與義理之性的合一	58
第二節 性善惡論	61
一、羅欽順：性善是理一，性有善有不善是分殊	61
二、王廷相：元氣有善有惡，故人性有善有惡	63

三、吳廷翰：「以生言性乃性之本旨」的性善說	68
四、綜論自然氣本論者的「人性向善論」	70
第三節 自然氣本論下的「心」、「性」與「情」	73
一、心性之辨：羅欽順、吳廷翰的觀點	74
二、心性情一貫：王廷相的觀點	79
三、對舊道德的鬆動：自然氣本論者對「情與欲」的安頓	81
第四節 結 語	84
第四章 工夫論的實踐歷程	87
第一節 涵養：對自我生命的初步安頓	88
一、羅欽順：以操代敬	89
二、王廷相：澄思寡欲	92
三、吳廷翰：戒慎寡欲	94
第二節 察識：對「氣中之理」的追求	97
一、自然氣本論者對「格物」的詮解	97
二、重智的傾向：提高「道問學」的地位	104
第三節 習與性成	118
一、「定性」的實踐	118
二、變化氣質：內在化的「禮」之呈顯	127
第四節 結 語	131
第五章 結 論	135
第一節 羅欽順、王廷相、吳廷翰的哲學價值	135
一、理氣論方面	135
二、心性論方面	137
三、工夫論方面	142
第二節 明代中期自然氣本論者對後來學者的影響	144
一、理氣論方面	144
二、心性論方面	146
三、工夫論方面	150
第三節 結 語	154
參考書目	157

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

對「氣」的概念之重視，一直以來在中國人的思維模式中佔有重要的位置，而「氣」的影響力也是多層面的。它不僅影響到我們對天地自然界種種變化的思考，並且也影響到人自身存在的意義與人身體中小宇宙的運行。大概從先秦時「陰陽二氣」、「六氣五行」、「精氣」的提出之後，「氣」不僅是哲學思想中各派理論的不可缺之要素，並且中國人的養身觀，尤其在醫學此方面，對於「氣」在人身中經脈的流行如何，至今，仍被社會大眾所探討及研究（註1），但筆者在此是要處理學術界上對「氣」的哲學思考此一面向，且時代是在明代中期的氣本論學說。

因為人與宇宙萬物的一切並非是隔絕或不相關的，「天人合一」的想法是一直潛藏在中國人對事物思維中的。方東美說道：

——對我們來說，自然是宇宙生命的流行，以其真機充滿了萬物之謂。在觀念上，自然是無限的，不為任何事物所拘限，也沒有什麼超自然，凌駕乎自然之上，它本身是無窮無盡的生機。它的真機充滿一切，但並不和上帝的神力衝突，因為在它之中正含有神秘的創造力。再說，人和自然也沒有任何間隔，因為人的生命和宇宙的生命也是

〔註1〕有學者用現代西方科學的研究方法，認為「氣」在人體中的活動，其實是一種「共振」的模式。參見王唯工《氣的樂章：氣與經絡的科學解釋，中醫與人體的和諧之舞》（台北：大塊文化，2002），頁73～124。

融為一體的〔註2〕。

「人的生命和宇宙的生命也是融為一體的」，但是要如何「合一」，也就是「天道性命」是如何相貫通的呢？這就必須通過「氣」來溝通天地與人，而在儒家中最先也最明確提出「氣」的概念是孟子，他說：「吾善養浩然之正氣」，「養氣」也成為儒家修養工夫中的重要課題，尤其對宋明理學家而言更是重要的工夫法門。關於孟子「養氣」說的提出，有學者認為：

孟子還是用水來作類比，他認為，修身的目的就是培養人的「浩然之氣」。依據這樣的原則，培養浩然之氣的目的並不僅僅在於發展人的良好形體或正確的心理態勢，培養浩然之氣的目的在於開發人的內在資源，增強意志的力量，以及貯存起人的精神能量。對「氣」這個字的含義，現代人有不同的理解，如「物質的力量」（陳榮捷語），「物質及能量」（H.H.杜布斯語），「生命力的精神」（牟復禮語）。實際上，它指的是一種與呼吸和血液循環相關聯的心理—生理的力量。但在孟子的論述中，氣被界定為一種通過道德和精神的自我修養而產生的「至大至剛的活動力」〔註3〕。

我們對「氣」應該要持有新的理解，因近年來關於氣學的相關研究議題，受到大陸學者的研究而蓬勃發展，但也因為大陸學者將「氣」界定為是「物質性」的，這也將「氣」的屬性侷限住了。他們將「唯氣論」解釋成「唯物論」，這不僅是「誤解」了「唯氣論」，並也導致了「唯氣論」的「污名化」〔註4〕。因此，

〔註2〕 方東美《生生之德》（台北：黎明文化事業公司，1987），頁277。

〔註3〕 杜維明〈孟子思想中的人的觀念：中國美學探討〉，《儒學思想新論——創造性轉換的自我》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁110。

〔註4〕 新儒家學者不喜歡「唯氣論」的字眼，甚至帶有貶義的意味來談，多少是接受了大陸學者這樣對「唯氣論」的誤解，因而，新儒家學者則站在反對的立場來排斥「唯氣論」的主張。牟宗三對張載的解釋可看出新儒家的此一立場，他說：「蓋野馬綱縲是氣之事，若以氣之綱縲說太和，說道，則著重於氣之意味太重，因而自然主義之意味亦太重，此所以易被人誤解為唯氣論也。然而橫渠以天道性命相貫通為其思想參造化之重點，此實正宗之儒家思理，決不可視之為唯氣論者」，《心體與性體》（第一冊）（台北：正中書局，1999），頁437。牟宗三對張載的解釋，近來學者有不同的意見，何乏筆認為：「牟宗三以張載的哲學為『正宗之儒學思想，絕不可視之為唯氣論』。顯而易見，此說法有濃厚的政治意涵，同時也透露當代儒學在思想上的『偏滯』。」參見何乏筆〈形而上學與形而下的辯證——形、氣、神的去等級化與儒門工夫論的現代轉化〉，《「儒學的氣論與工夫論」國際研討會》（台大東亞文明研究中心主辦，2004年11月27～28日）會議論文，頁14。

我們應如何來理解「氣」的性質呢？這就成為必須加以說明的工作，對此，杜維明指出：

構成宇宙的最基本材料，既不是單一的精神，也不是單一的物質，而是它們兩者。它是一種生命力。這種生命力不應當看成是游離於實在的精神或純粹的物質。陳榮捷在他的很有影響的《中國哲學資料選集》一書中指出，中國哲學並未在能量與物質之間做出區別。他還進一步指出，杜布斯把指稱這一基本要素的中國術語「氣」譯為「matter-energy」（物質及能量），「基本上是正確的，雖然有些笨拙且缺乏修飾的形式」。陳榮捷將氣譯「material force」（物質力量），同時他強調說，鑒於 11 世紀新儒家出現之前，「氣」原初「概指與生命之流相聯的精神生理學的力量」，因此，它應譯成「vital force」或「vital power」（生命力）〔註 5〕。

「氣」是一種生命力或是一種生命能量，它同時擁有著精神與物質這兩種不同層面的向度，它絕非只是「物質性」而已，因為「在『氣』的概念中，它既被賦予了『物理』性質，又被賦予了『非物理』的性質，它無處不在而又呈現為連續的質料／能量〔註 6〕。」、「如追溯氣思想的歷史，則氣本來就被認為是生命力、活動力、或是具有這些力，或者是作為這些力的根源，而不是作為物質的根源。〔註 7〕」，「氣」是一股強大且源源不絕的生命能量，一氣貫通天地人，此氣在哲學的意涵上是兼具有「形而上」與「形而下」兩層次的，「蓋中國古代的哲學家並不把作為哲學觀念的『氣』，和具體的、形而下的『氣』，分開來討論〔註 8〕」。

〔註 5〕 杜維明〈生存的連續性：中國人的自然觀〉，《儒學思想新論——創造性轉換的自我》，頁 110。關於國外學者對「氣」概念的理解與翻譯，可參考福井文雅〈西洋文獻中「氣」的譯語〉，小野澤精一、福永光司、山井湧《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1999），頁 528～537。

〔註 6〕 （美）本杰明·史華茲（Benjamin I. Schwartz）《古代中國的思想世界》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁 190。張立文也指出「氣」在中國哲學範疇系統中，約具有四義，如：「指客觀存在的質料或元素」、「指具有動態功能的客觀實體」、「指人生性命」和「指道德境界」，參見《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（台北：五南圖書公司，1996），頁 137～139。

〔註 7〕 （日）上田弘毅〈朱熹思想中的氣——理氣哲學的完成〉，小野澤精一、福永光司、山井湧《氣的思想：中國自然觀和人的觀念的發展》，頁 425。

〔註 8〕 （日）坂出祥伸說：「根據日本和中國儒學研究者的看法，朱子學者、陽明學

宋明理學是繼先秦諸子、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學之後的，又一中國哲學的發展高峰，也是時間上最接近近代的哲學思潮。但在宋明理學〔註9〕的思想研究當中，理學家的程朱哲學，心學家的陸王哲學，一直是研究宋明理學的兩大重點，但在理本論與心本論的思潮之外，還有一支重要的思想派別，即是氣本論。氣本論在整個宋明理學中，我們要怎樣看待它的思想價值與評定其哲學地位呢？這是我們要認真思考的問題。

程朱理學發展到明代中期時，其哲學思想體系已產生某種程度的鬆動，那是因為知識份子開始挑戰朱熹理學在傳統思想中的權威性，朱熹的學術思想不再成為是知識份子所必須嚴格遵守的「典範」象徵。並且，朱子學說的理論內部，也暗藏著形上世界與形下世界斷裂的危機〔註10〕。因此，「到了明代中期，理學家從不同的面向去關注『氣』的重要而非『理』，這種現象，反映出明代思想的特質〔註11〕。」，這也表示明代的學術風氣已經和宋代有所不同

者、清朝一部份學者（例如王夫之、戴震等等）它們所討論的『氣』，與前文中所舉的占卜術的『氣』，或流動於身體經絡中的『氣』，及充滿在天地宇宙中的『氣』，絲毫無關；這種『氣』至今還是被視為抽象的、思辨的觀念來研究。果真如此，就形成極其怪異的言論了。蓋中國古代的哲學家並不把作為哲學觀念的『氣』，和具體的、形而下的『氣』，分開來討論。」，坂出祥伸〈貫通天地人之「一氣」——其自然觀與社會秩序觀〉，楊儒賓編《中國古代思想中的氣論及身體觀》（台北：巨流圖書公司，1993），頁153。

〔註9〕理學有其廣義及狹義的內涵，廣義的「理學」為宋明理學，包括理本論、心本論及氣本論。狹義的「理學」內涵則指理本論，筆者在論述上會用「程朱理學」來指稱。

〔註10〕鄭宗義說：「從純粹義理的角度看，宋明儒要消融形上與形下之間的內在緊張，則必然指向一終極境界的追求。然而當他們一旦過份偏重強調這終極境界時，便很容易會反過來造成形上世界的空描；從而令得人懷疑如斯高遠玄妙的形上世界到底能否貫徹下落到日用倫常的形下世界中。此則造成形上與形下之間斷裂的危機」，頁4。「王廷相指責宋明儒『理能生氣』及『謂理可離氣而論』是流於釋老，固屬不諱；而他認為性可以善惡言，性善說不過是因為『聖人懼世紀弛而民循其惡也，乃取其性之足以治世者而定之』，則很明顯是越出了先秦孔孟心性論的矩矱。但是他極力將形上世界往形下世界拉落的意圖，就不能否認是出於對高遠玄妙的形上境界的厭惡。易言之，這是形上與形下的外在緊張所導致的。」，《明清儒學轉型探析——從劉蕺山到戴東原》（香港：中文大學出版社，2000），頁6。

〔註11〕Irene Bloom 'On the Abstraction Of Ming Thought : Some Concrete Evidence from the Philosophy of Lo Chin-shun', in DeBary ,W.T. and Irene Bloom , *Principle and Practicality : Essays In Neo-Confucianism and Practical Learning*, (New York : Columbia University Press ,1979) , p82.

同了。「值得注意的是，宋明理學中期及後期的所有有關問題如格物窮理，德性修持問題，心性的已發未發問題，心性的體用問題，理一分殊問題等等均與理的缺乏生化性有關，瞭解此，我們就可以瞭解何以理學同時面臨心學與氣學的挑戰，並向這兩個方面轉化〔註12〕。」因為，明代的知識份子想要突破程朱理學其逐漸僵化的信條，在此僵化信條所帶來的種種桎梏下，來另謀一條學術思想的出路，在這樣對程朱理學反動的學術氣氛下〔註13〕，由王陽明為首的心本論及羅欽順、王廷相、吳廷翰的氣本論崛起了，心本論及氣本論的產生，可說是因應此一學術發展過程中的內在需求的結果〔註14〕。也可說，「朱熹所建立的理氣形上學，到了明代引起了『氣一元論』的反動，經過王船山到了戴震，循著張載『由氣化，有道之名』的理路，終於形成『氣化即道』與『理在氣中』的自然主義觀點〔註15〕。」，因此，我們只有將氣本論、理本論、心本論三者的理論學說，視為是宋明理學中三足鼎立的思想

〔註12〕 成中英〈原性與圓性：性即理與心即理的融合——兼論心性哲學的發展前景〉，《合外內之道：儒家哲學論》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁91。

〔註13〕 朱子學在明代學術界中仍是佔有主流地位，因為它是朝廷官方所認可的學說，但學者對朱子學過度呈現僵化的狀況，也開始感到不滿，如：心學家與氣學家，對程朱學說均有所批評。對此現象，現代學者朱義祿說：「在世時命運蹇滯的朱熹，也沒有達到『使學者知所統一』的主觀願望。這一願望是隨著統治階級的慎重選擇後實現的。自南宋理宗趙昀始，開始明確地感到理學有補於治道後，朱熹的地位逐漸上升。元仁宗延祐年間（1314～1320），復科舉，詔定朱熹《四書集注》試士子。明初朱元璋提倡程朱理學，洪武二年，詔令天下『國家明經取士，說經者以宋儒傳注為宗……其有剽竊異端邪說，炫奇玄異者，文雖工，弗錄。』（《松下雜鈔》卷下）這條詔令涉及到兩個問題：一是『宋儒傳注』成為官方法定科舉考試的唯一內容，一是明清文化專制主義下的文字獄。這裡主要說前者。程朱對儒家經典所做的注釋，已成為誰也不能懷疑的『一定之說』，這樣程朱理學確實是符合封建專制主義要求的意識型態：『自有宋儒傳注，遂執一定之說，學者始泥而不通，不能引伸觸類，夫不能引伸觸類，亦何取於讀經哉？』（《四友齋叢書》卷一）嘉靖年間松江名宿何良俊的指責是擊中要害的。」朱義祿《逝去的啟蒙——明清之際啟蒙學者的文化心態》（河南出版社，1995），頁14。

〔註14〕 氣本論與心本論均不滿程朱學的說法，但他們兩者之間的差異性也是極大的。關於心本論學說的講法，不僅當時氣本論學者不贊成，其他的學者也不完全都認同此說。如何良俊說：「我朝薛文清、陳白沙、吳康齋、王陽明好談性理，豈是不長於經術。但既托之空言，遂鮮實用，其門弟子又蹈襲其師說各立門戶，深衷厚默，勦取道學之名以為進取之捷徑，自是經術道學始歧而為二矣。」〈卷之三·經三〉《四友齋叢書》（北京：中華書局，1997），頁27～28。

〔註15〕 傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》（北京：三聯書店，1996），頁401。

〔註 16〕，唯有如此，我們透過對此三者學派作出更深入的思想研究解析，才能更看清楚宋明理學思潮中的原貌。

雖然，氣本論學說因為沒有像理本論或心本論那樣，學者輩出，師徒相承。因此導致在整個宋明理學的研究思潮中，大家較容易忽視氣本論學者的思想，並且現在學者對氣本論哲理的研究成果，不像對理本論或心本論思想研究，都已經作出具有相當高度的質與量之研究成果。但是氣本論這一系說法的提出，仍是具有其合法性與正當性的，有學者已經說道：

兩千多年來儒學的發展多偏重在「形上義理」一面，……明清以前的義理發展階段，可以稱之為「理」的哲學；從羅欽順（1645～1547）、劉宗周（1578～1645）、顧炎武（1613～1682）、王夫之（1619～1692）到戴震（1724～1777）等一系儒者所強調，可以稱之為「氣」的哲學〔註 17〕。

山井湧考察了從明代羅欽順（1465～1547）到 18 世紀戴震、阮元思想的發展線索。他引證了包括泰州學派成員在內的明清 24 位學者的材料，認為從朱子哲學的轉變，反映從抽象的義理之學向具體的實證觀念（考證）的轉變，這種轉變包括思想上從主觀體悟向客觀標準的變遷，它欲以恢復人類世俗生活尊嚴的學說取代超越性的「理」的哲學〔註 18〕。

〔註 16〕有關理本論、心本論、氣本論三系並提的說法，如下，張岱年指出：「自宋至清的哲學思想，可以說有三個主要潮流。第一是唯理的潮流，始於程頤，大成於朱熹。朱子以後此派甚盛，但不曾再出現過偉大有創造力的思想家，大家都是述朱而已。第二是主觀唯心論的潮流，導源於程顥，成立於陸九淵，大成於王守仁。此派最盛的時期是在王氏以後。第三是唯氣的潮流，始於張載，張子卒後，其學不傳，直到明代的王廷相和清初王夫之才加以發揚，顏元、戴震的思想也是同一方向的發展」，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 26～27（序論）。王俊彥也認為：「理學由宋初以來，皆以道德之天理心性為論學主旨。進路則主要有朱子主道問學之理本論，與陸九淵主尊德性之心本論二路，實則尚有由張載開始，已至湛若水、羅欽順、王廷相、吳廷翰，末至王船山等，以氣為本體之氣本論一路。」，《王廷相的元氣無息論》，善同文教基金會編《章太炎與近代中國學術研討會論文集》（台北：里仁書局，1999），頁 503。

〔註 17〕張麗珠《清代新義理學——傳統與現代的交會》（台北：里仁書局，2003），頁 13。

〔註 18〕轉引自（美）艾爾曼（B.A.Elman）《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁 32。山井湧認為持氣

自然氣本論學者認為「理在氣中」、「理在事中」、「理在情中」，這樣的主張從明代中期羅欽順、王廷相、吳廷翰提出後，一直影響到清代的學者，而戴震即是「氣的哲學的集大成者〔註 19〕」，可說是自然氣本論學者的典型代表人物。山井湧說道：

我在拙作《明清時代的氣的哲學》中，曾對自明朝羅欽順等肇其端，清朝戴震集其大成的「氣的哲學」的發展脈絡略加概述，我認為：「上接顏元、李塨哲學的程廷祚和戴震思想非常接近，戴震是集大成者」，這一看法現在仍未變〔註 20〕。

山井湧更進一步指出「自明中期以至清中期，氣的哲學一直是中國思想史上綿延不斷的哲學論題〔註 21〕。」並且在「明清之際，『氣』的哲學取代朱子『理』的哲學，在儒學研究中取得了主導地位〔註 22〕。」在此，要加以說明的是，氣本論者的學說，可被稱為「氣一元論」或「重氣的哲學」，但並不表示「理」是不重要的或是被排除在外的。氣本論者也重視「理」的存在，只是「理」的意涵和程朱學者所認為的「理」是不同的，它不再具有超越且形上之地位，「理」只是「氣中之條理」而已〔註 23〕。對此，溝口雄三也論述到：

由山井湧氏提出所謂的「氣的哲學」的系譜，就是依據了這個儒理學的發展系譜。而這種氣的哲學，並非以有時遭到誤解的「氣的優

的哲學立場的人，「在明代有羅欽順、王廷相、王道、蔣信、魏校、劉邦采、王畿、呂坤、唐鶴徵、楊東明、孫慎行、劉宗周等十二人；在清代有陳確、黃宗羲、王夫之、顏元、李塨、程廷祚、戴震、程瑤田、章學誠、凌廷堪、焦循、阮元等十二名」，〈明清時代氣的哲學〉（《哲學雜誌》第 67 卷、第 71 號，1951）。山井湧後來認為「在這中間，明代當削去劉邦采，有必要加上湛若水、吳廷翰等。在清代，則有必要加上方以智。」，山井湧〈理氣哲學中的氣的概念——從北宋到清末〉之「總論」部分，小野澤精一、福永光司、山井湧《氣的思想》，頁 359。

〔註 19〕這是日本學者山井湧為戴震思想所作的定位，參見小野澤精一、福光永司、山井湧《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》，頁 453。

〔註 20〕（日）山井湧〈程廷祚的氣的哲學——兼論朱熹、程廷祚、戴震思想的異同〉，《中國哲學史研究》（1988 年第 1 期），頁 71。

〔註 21〕同上。

〔註 22〕（美）艾爾曼（B.A.Elman）《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1997），頁 32。

〔註 23〕張灝說：「而氣，按照 17 世紀以來所流行的氣一元論的解釋，是與『理』分不開的。理是氣的條理，也不妨說是它的屬性。」〈心靈秩序與歷史意識〉，《思想與時代》（上海：上海文藝出版社，2002），頁 62。

位」或否定理的「氣的確立」爲其志向，而是以氣的比重擴大，或氣的浸透而造成理的內在本質的變革爲其志向〔註24〕。

氣本論學者並不否定理的存在性及價值意義，只是認爲氣的重要性是必須被強調的，因此，他們將氣的比重逐漸擴大開來。換而言之，他們的學說因爲將氣不斷浸透到理，因而也造成理的內在本質產生改變。對他們而言，理產生這樣的「質變」，是必須也是必要的。而這「質變」的現象，在他們的眼中看來，反而是一種對聖人經典詮釋的「還原」。

明代中期的羅欽順、王廷相、吳廷翰是屬於明清氣學的開端，在學界中單獨分別探討羅、王、吳的思想之文章很多，但是將羅欽順、王廷相、吳廷翰這三人的思想相提並列，並且作出比較，目前的中文論著只有衷爾鉅的〈吳廷翰與羅欽順、王廷相哲學思想之比較〉〔註25〕，以及李存山的〈羅、王、吳心性思想合說〉〔註26〕等二文。但筆者認爲唯有將這三人的思想並列來看且做出比較，才能看出氣學的開端是如何辛苦的建立起來。他們三人思想的異同如何，與及對後來的氣學學者產生何種影響，也才能使我們更清楚明白看出初期的氣學思想中何種觀念被後來氣學學者繼承了，何種觀念卻是被排除了。因爲，我們將來不但要將氣學系譜明確地建立出來而已，更要從明清氣學的一路發展下來，觀察出其中的思想理路之變化。而關於羅欽順、王廷相、吳廷翰三人並提的說法，王煜在〈明清哲學八題中〉說道：

現代學者習慣並提羅欽順（1465～1547）、王廷相（1474～1544）、吳廷翰（1491～1559），例如密西根大學博士 Samuel Hideo Yamashita 在《荻生徂徠著作中的自然與技巧》（“Nature and Artifice in the writings of Ogyu Sorai,” in Peter Nosco, ed. 《Confucianism and Okugawa Culture》 Princeton University Press, 1984）三次指出這三個明代思想家同樣比程朱學派重視經驗、物理、情欲及實用政策，而哥倫比亞大學漢學家狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）最先察覺羅欽順、王廷相、吳廷翰三人啓導德川時代三位日儒——山鹿素行、伊藤仁齋、荻生徂徠。不論按照生年或卒年，吳廷翰（1490～1559）

〔註24〕（日）溝口雄三《中國前近代思想之曲折與展開》（上海：上海人民出版社，1997），頁37。

〔註25〕衷爾鉅〈吳廷翰與羅欽順、王廷相哲學思想之比較〉，《吳廷翰哲學思想》第九章，（北京：人民出版社，1988年），頁147～164。

〔註26〕李存山，〈羅、王、吳心性思想合說〉，《哲學研究》，1993、3，頁41～47。

都應該排在羅王兩賢之後。日本學者 Yamashita 竟不知吳氏卒年。漢學家葛立治 L·Garrington Goodrich 主編、房兆楹助編的《明代名人傳》(1976 年哥倫比亞大學出版社)刊載羅王二氏傳記而欠吳氏。須知羅王吳三哲的唯氣論與經驗論,可補救王陽明事上磨煉良知說的偏向。平衡的文化不能單獨講究良知德行,而要突破主體性去探討客觀物理。他們在中國哲學史上的啓蒙地位,堪比西方哲學史上的培根和霍布斯。〔註 27〕

羅欽順、王廷相、吳廷翰此三人的學說是具有相當程度上的一致性,不妨說,「『氣』的思想由張載而葉適,經明中葉王廷相、羅欽順、吳廷翰的發揮〔註 28〕」最後由戴震總其成。羅、王、吳所處的時代相同且學說相近,但是因於自然氣本論學者大多是孤軍奮戰〔註 29〕,他們之間似乎沒有一條清晰明顯的傳承脈絡,雖然思想傳承如此隱而未顯,但是他們的思想卻是無法被歷史所磨滅的。自然氣本論學者之間的交流,有時會囿於地理環境或其它的因素,而造成彼此間沒有互動與交流,就算處在同一時期、年代中,兩人的思想是如此的相近,但是卻沒有相互往來〔註 30〕,這是一件非常可惜的事情。

雖然氣本論學者無法在同時期中匯集成一股強大的力量,但他們卻秉持著相同的理念,而一個一個先後的出現,默默傳承那火光,雖然火光斷斷續續地出現,但是終究使得氣本論思想獲得延續,也使得我們了解在當時,他們一方面承受來自學術界中的程朱理學傳統背景,以及要面對陽明學派新興學說的流行,在這二種的學說壓力下,他們如何辛苦的走出第三條路,建立起完全不同前二者的思想體系。而當我們對他們的思想有更深入的研究時,

〔註 27〕王煜〈明清哲學八題〉,《中國文化月刊》,東海大學主編,1988、5),頁 29。張崑將老師認為羅、王、吳的思想並無影響到山鹿素行,此處應是貝原益軒。

〔註 28〕張立文《宋明理學研究》(北京:人民出版社,2002),頁 633。

〔註 29〕如錢穆說道:「羅欽順則學無師承,生前既少朋徒之講習,卒後亦無從學之傳述。因心衡慮,為獨得之學,而剖析發明,堪與王、湛相鼎足。」,《宋明理學概述》(台北:學生書局,1992),頁 265。

〔註 30〕如:羅欽順大王廷相九歲,羅欽順雖然有讀到王廷相的作品,並對王廷相的《慎言》有相當高的評價,對於此點,蒙培元說道:「羅欽順說:『近世諸儒著述不動聲色,而真得受用者,無如王氏《慎言》』。《聞王氏家藏集偶書》,《整菴續稿》卷七」,《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》,頁 335。)但羅、王二人彼此卻好像沒有直接的往來(無法找到直接的材料來證明),並且在之後的吳廷翰也只提及王廷相而已。因此,王廷相和吳廷翰有可能都沒有讀過羅欽順的《困知記》。

我們也才能更完整的拼貼出宋明理學的原貌。

在明代中期時，自然氣本論者與陽明心學者之間的論戰情形是如何呢？首先就是羅欽順和王陽明相互辯論〔註 31〕，羅欽順在王陽明的心學思想剛崛起時，就和他展開激烈的論戰，羅欽順對王陽明「致良知」、「知行合一」……等的學說，都感到相當的質疑，而羅欽順接著和陽明後學歐陽德，也有書信往來相互論學，這書信往返的論學過程，在羅欽順的《困知記》中，都有保留下來。此往來書信，可以讓我們對氣學及心學的學說都有更進一步的認識。而根據《吳廷翰傳》的記載，吳廷翰「嘗上書王陽明公，又與歐陽南野、余玉崖諸公往復辯論」，可惜，這些文章還未找到，但是，在吳廷翰的《吉齋漫錄》中，可看見他對王陽明學說的不同意見之看法。

基本上，明代中期的自然氣本論者的影響力是不容被忽視的，因為它們不但影響國內後來的學者，也影響到國外的學者，尤其是日本的學者，如：羅欽順（1465～1547）對日本學者貝原益軒（1630～1714）有諸多的影響，不管是理氣論或是人性論，貝原益軒的觀點均得之於的羅欽順，再加以擴充發揮。貝原益軒並且讚揚羅欽順，認為「明王陽明是天下之英才，一時之人迷溺于彼學者，滔滔皆是，比之晉人之清談，其害太過。羅整菴與王陽明同時之人，以陽明為非，而與彼論辯，可謂聰明英俊之人。羅欽順之學，其說不阿于宋儒。〔註 32〕」而日本古學派的創始者伊藤仁齋（1627～1705）則受到吳廷翰（1491～1559）思想的影響。太宰春台《聖學答問》卷下說：「吳廷翰著《吉齋漫錄》、《甕記》、《櫝記》等書，闢程朱之道，豪傑也。聞日本伊藤仁齋讀吳廷翰書而開悟。〔註 33〕」

在明代中期與羅欽順、王廷相、吳廷翰個別相互問學的學者有：王陽明、

〔註 31〕 羅欽順與王陽明的交情友好，只是兩人的哲學立場並不相同。羅欽順在《整菴存稿》〈卷 7·鳳臺別意序〉中提到：「陽明才雄而學邃，志高而識遠」（頁 26、A 面），東谿公也說：「……子（羅欽順）素與陽明善」（頁 27、A 面）。《整菴存稿》（四庫全書珍本·欽定四庫全書·集部六），（台北：台灣商務書局，1973）。關於《整菴存稿》方面，它是羅欽順的詩文集，而四庫全書的編校者對此書的案語是：「然集中所作，雖境地稍平，而典雅醇正，猶未失成弘以來舊格，詩意不腐不率，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。」（序言，頁 5、B 面）。

〔註 32〕 朱之謙《日本的朱子學》（北京：人民出版社，2000），頁 253。

〔註 33〕 朱之謙《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000），頁 9。