

由氣學議禮之異同論羅欽順 思想定位*

郭寶文

國立臺灣海洋大學共同教育中心副教授

提 要

過去對於羅欽順的思想定位，學界仍有不同看法，本文嘗試由羅欽順論禮思想切入，發現和其理氣論和心性論一致，羅欽順在以氣為本、理為氣之理的思維下，將禮分為禮之理和具體禮制兩層，兩者一貫但不同一，並且較為看重禮之理。因此在工夫論上，羅欽順便主張透過克己復禮和格物，返回至善的禮之理。這便和張載「知禮成性」說有相近之處，張載以太虛之氣作為本體，同樣將禮分為天地之禮和具體禮制二者，並強調以「克己」工夫來返回最初的天地之禮。清代氣學的代表人物戴震，則和兩人不同，強調發展、增加心知之能力，使情欲之性表現為仁義禮之懿德，並且明確反對「復其初」的思維。故透過論析三人論禮之不同，可以發現張載和羅欽順兩人相對於戴震，一重返回、回歸，一重發展、累積，是兩種不同的論禮思想，也代表氣學內部兩種不同的思想型態。

關鍵詞：氣學 禮 羅欽順 張載 戴震

* 本論文為科技部補助之「明清氣學論禮的兩種思維——以羅欽順與戴震為例」研究計畫成果，也感謝兩位審查委員細心提出的修改建議，皆為本文提供許多協助，特此銘謝。

由氣學議禮之異同論羅欽順 思想定位*

郭寶文

國立臺灣海洋大學共同教育中心副教授

一、前言

學界探討羅欽順（1465-1547）思想與氣學之關係，已有相當豐碩的成果，大致可分為「羅欽順思想為朱熹理學之修正」^①以及「羅欽順思想為氣學」^②兩派，迄今似仍未有定論。過去學者多由理氣論和心性論等入手來探討此議題，筆者認為不妨另闢蹊徑，針對羅欽順論禮之思想，和其他氣學家加以比較，來接續探析羅欽順思想之歸屬。

① 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁64-67；楊祖漢：〈羅整菴、李栗谷理氣論的涵義〉，《中央大學人文學報》第31期（2007年7月），頁219-221。（DOI：10.29905/JCUT.200707.0007）；鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010年），頁155-186；陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，《清華學報》第49卷第1期（2019年3月），頁87-123。（DOI10.6503/THJCS.201903_49(1).0004）

② 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：五南圖書出版有限公司，2000年），頁39-41；王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2006年），頁302-316；趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》（保定：河北大學出版社，2012年），頁15及244-245；郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，《國文學報》第62期（2017年12月），頁159-191。（DOI：10.6239/BOC.201712.06）

之所以由羅欽順如何論「禮」之進路來探討，須得從清代重禮思想談起。正如張壽安所云，禮在清代受到很大的重視，學者討論的範圍也從國家制度逐漸轉到社會秩序、社會風氣，也把儒學從宋明理學的形上形式，轉向禮學治世的實際形式。^③張麗珠也認為可以落實在器數、儀則上的禮，不只是客觀的精神，更以其節制人心、約束行為的力量，受到清儒所推崇。是以復禮思潮之出現，標示清代思想一改理學思辨模式，著眼、落實在現實人事的精神特色，以及社會化之傾向，是儒學實現從內聖到外王的過渡橋樑。^④

若更聚焦由哲學思想的角度來看禮學之進展，劉永青則主張理學和後來禮學的差異，是由於對「情欲」的見解不同：理學認為道德修養的最終目標，是將後天習染或夾雜的部分予以去除，回到原本的至善狀態。但是到了明代後期開始認為氣質、人欲、情感皆是人性中本有的事物，則在情欲與善之道德之間，就必須有一道德踐履的工夫，使情欲控制在一定的範圍。但由於道德主體已不再有完全的至善性，所以必須借助一個外在的客觀規範來制約人的行為，於是禮學研究因此興起。^⑤因此劉永青認為從戴震（1724-1777）的「達情遂欲」到凌廷堪（1757-1809）的「以禮代理」之說，是因為對情欲的肯定，使道德實踐踏上了外在儀則之途，才發生對禮的倡導。^⑥

對情欲之性予以肯定，正是明清氣學思想的重要特色之一，不過是否氣學皆以外在之禮來制約情欲，本文則有不同之見解，將於後文詳述。氣學思想與禮學倡導實有密切之關聯，以禮來規範、節制情欲之性，亦即「以禮節性」之說，也正是由理學到禮學思想轉變之代表人物凌廷堪的主要思想。但正如學者已指出，凌廷堪一方面主張「學禮復性」，善是人性中所固有，學禮是為了復此善性；但另一方面，凌廷堪也主張「制禮節性」，預設了性必須在禮的監督下，方

③ 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：河北教育出版社，2001年），頁5-6。

④ 張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年），頁235-238。

⑤ 劉永青：《情禮之間——論明清之際的禮學轉向》（北京：人民出版社，2014年），頁166-168。

⑥ 同前註，頁289-298。

能完成性善，兩者實有矛盾之處。^⑦這恐怕是因為凌廷堪「根本無意對此一問題做深入探究」，「只討論到行為終究之善必須借諸禮儀規則此一層次，即不再內索」。^⑧

同樣都重視禮，「復性」和「節性」其實是截然相反的思維，若未能釐清禮在內在依據之性和外在儀則兩者之間的關係為何，則「復性」和「節性」兩種不同工夫如何調和，便成為我們分析思想家論禮之思想時，未解的癥結所在。透過分析羅欽順論禮的哲學思維，並和其他氣學家相互比較，一方面既能夠確立羅欽順的氣學立場為何，另一方面也能將氣學論禮的思想研究更往前推進。

依筆者所見，在以氣為本體的思想家中，和羅欽順論禮思想相似的學者還有北宋的張載（1020 — 1077）；清代的氣學家戴震論禮，則和羅欽順之取向正好相反。因此本文便將羅欽順、張載、戴震三人論禮之思想異同加以比較研究，期能釐清羅欽順氣學思想之屬性及相關問題。^⑨

二、羅欽順「返回禮之理」的論禮思想

羅欽順論禮思想的核心思維，和他的理氣、心性論的傾向相當一致，亦即認為「禮之理」和「具體禮制」兩者皆屬於禮的範疇，然而又有所分別，並更重視「禮之理」甚於禮制，因此修養工夫的重點也落在如何回復禮之理上。

^⑦ 張麗珠：《清代義理學新貌》，頁 295-296。

^⑧ 張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，頁 50。

^⑨ 本文所使用的「氣學」一詞，並非泛指明清重氣、論氣的思潮，而是專指以氣作為本體的哲學思想，以王廷相、戴震等學者為代表，也有學者稱之為「氣本論」。以理或心為本體，視氣為本體之用的思想家，則不在本文提及的「氣學」一詞範圍內。至於張載思想是否為氣學，學界同樣有不同看法，本文主要採取杜保瑞、楊儒賓等學者之意見，請詳見第三節。另外由於禮學的範圍頗廣，本文所言之「禮學思想」，較是著眼於對於禮此一範疇進行「哲學思辨」的思想探討，亦即禮與人性之關係，如何以禮加以修養，以達成至善之工夫等等。禮學其他範疇，如具體禮制、禮經詮釋、禮學與社會實踐、禮學社群等，因為較屬經學和史學乃至於社會學等領域，並非筆者專研之範圍，因此不敢妄加評議，期盼未來有其他專家學者另文深論之。

(一) 禮之理與禮制皆屬於道而又有所分別

首先，羅欽順指出禮制、禮儀亦是道：

《中庸》曰：「大哉，聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極于天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。」夫「發育萬物」，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。子思明以此為聖人之道，則理氣之不容分又可見矣。¹⁰

以「發育萬物」，「禮儀三百，威儀三千」為「道之所生」，不是就把此當道。如此是器外有道矣，是子思語下而遺上矣。豈其然乎？（《困知記》，頁 157）

眾多的禮儀、威儀其實皆是具象的人事制度，皆屬形而下的範疇，而《中庸》明白以「聖人之道」來稱呼，羅欽順認為這就是「道器不可分」最明確的證據，也是理氣不可分最明確的證據。因此他反對將禮儀、威儀等視為道之所生的說法，認為這是主張器外有道、道器分離，並非子思之本意。

不過羅欽順所云的「理氣不可分」，並非將理等同於氣或是理氣不分，而是「理為氣之條理」。他提出：

理果何物也哉？蓋通天地，亘古今，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，紛紜膠轄而卒不可亂，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。（《困知記》，頁

¹⁰ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年），頁 152。以下所引《困知記》皆依此版本，僅於引文後標明書名及頁數，除有註明之必要者，不另作註。

4-5)

在古往今來、上下四方的宇宙之中，不停動靜、往來，循環運作的便是「一氣」，而此一氣運行的自然、人事之規律和理則，紛雜卻不紊亂，則是「氣之理」。羅欽順之所以被認為是朱子思想的修正者，甚至不屬於理學而是氣學之思想家，原因便在他主張最高本體是一氣，他所云之理並沒有程朱理學那樣的本體高度，甚至不是獨立存在的另一事物。理就只是條理和屬性而已，是在氣開闢升降、動靜往來中呈現出的性質或條理，^⑪ 不能脫離氣而獨立存在，因為沒有氣之運行，便無運行的條理。因此羅欽順對於朱熹「一陰一陽往來不息，即是道之全體」之言，羅欽順認為「此語最為直截」，^⑫ 顯然他認為氣的往來本身就是道，所以由氣聚合而成的禮制，當然也是道。

不過禮除了具體的禮儀、威儀的器之層次外，亦有屬於理之層次，也就是性中所蘊含的「禮之理」，羅欽順指出：

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。（《困知記》，頁 124-125）

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。《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。（《困知記》，頁 1）

⑪ 張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），頁 319。

⑫ 《困知記》，頁 5。朱熹云：「但看一陰一陽往來不息，即是道之全體，非道之外別有道也」，見（宋）朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第 4 冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），頁 1622。

在羅欽順看來，心和性必須清楚區分，不能混為一談。嚴格說來，兩者關係十分密切，心可以包含性，但並不就是性；心、性兩者既非一物，又非兩個不同的存在，而是須從一物中分出兩個來。¹³ 羅欽順認為心只有一個，但以體、用可分為道心、人心，道心就是理、就是性，亦即人稟氣而來、先天具備之性，不分智愚眾人皆所同備。¹⁴ 人心則是情，是分殊之後種種情感、欲望之變化，各人便有所不同。因此性就是道心，是人之生理，因此羅欽順主張「性即理」，心只是「理之所在」，也就是「心具理」，而非心就直接等同於理。而人性當中所具備的仁義禮智便屬於性即理的層次，羅欽順贊同孟子以仁義禮智為性之說，也因此人的心本就具備禮之性、禮之理，氣性之中本具必然的性之理一。¹⁵

顯然羅欽順將禮分為兩個層次：「禮之理」是內在本具的性即理，「禮儀、威儀」則是外在具體的禮制之器，雖然兩者皆是道，但是仍有抽象性理和具體制度的層次差異。這在理解羅欽順如何解釋「以禮制心」、¹⁶「從心所欲不踰矩」¹⁷等文句上很重要，羅欽順認為：

僕嘗遍考經書中專言心體者，惟是《虞書》「道心」，《孟子》「良心」兩言最盡。其他就發用處說惟多，如所謂「以禮制心」，「從心所欲不踰矩」，「其心三月不遠仁」。此三心字若認著道心，則禮字、矩字、仁字皆說不去矣。……『以禮制心』三句，皆人心聽命於道心之意，禮非外也。（《困知記》，頁 124-125）

¹³ 「蓋心性至為難明，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。」（《困知記》，頁 40）

¹⁴ 「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》，頁 155）

¹⁵ 王俊彥：《王廷相與明代氣學》，頁 308。

¹⁶ 舊題（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達正義：《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》影印本，1997年），〈仲虺之誥〉，頁 112。

¹⁷ （宋）朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁 71。

羅欽順解釋「以禮制心」等文句時，強調是以道心之理克制人心，故此處之禮和矩實屬內在之道心、性的「禮之理」層次，而非外在的具體禮制、威儀。故面對人心、人情可能帶來的危殆和偏失，羅欽順並不是以外在之禮去節制或壓抑，而是由內在性理出發去解決情性偏差的問題。

這是理解羅欽順如何論禮之思想的關鍵之一，羅欽順顯然並不走由外在禮制來克制、導引情欲之性的進路，也就是前言所提及的「以禮節性」之說。¹⁸筆者認為這和他更重視「禮之理」的層次有密切關係，下一小節會再詳細論述。

禮之理和禮制皆屬於道，但又有所分別，這和羅欽順對理、氣的分辨可謂一脈相承，他提出：

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，多說亦無用矣。（《困知記》，頁32）

理既是運行的條理與規律，自然必須從氣的運行、轉折處來認識，這是「就氣認理」。但氣的條理和規律並不直接等同於氣本身，所以羅欽順強調不能「認氣為理」，理雖不在氣之先或之上，但理也並不就是氣。由此看來，羅欽順論禮時強調器不離道、禮儀亦是道，並認為這代表了理、氣不容分別看待，但並不代表他認為具體的禮制和抽象的「禮之理」就沒有分別。

這樣的態度同樣體現在他對道心、人心的態度上，羅欽順對於道心、人心雖未厚此薄彼，兩者皆重，但他非常強調心性之辨，也就是道心、人心必須嚴格區分。羅欽順提出：

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

¹⁸ 不過這並非羅欽順和戴震論禮之差異的分水嶺所在，戴震同樣並非以「以禮節性」作為他禮學思想的中心主張，下文將有更詳細之論述。

之辨矣。（《困知記》，頁134）

仁義禮智是性，亦即是定理，是道心之層次；而人心的靈覺，則是道心的妙用，道心是經而人心是緯，兩者交織成每一個體體現、揉合仁義禮智之道德行事的網絡，使每個人都能追尋到己身在社會之定位。

換言之在羅欽順看來，外在禮制實是內在禮之理的具現及延伸，合禮的行爲其實就是內在道德、本性的外顯和具體化，由內向外自然地呈現。兩者有所不同，一如理和氣、心和性有所不同，但又是緊密相連的一體，因此禮之理和禮制其實都是道，一是抽象的道德原理，另一是具體的道德行爲，而這些都統一在「道」，也就是氣的範疇。

這也是羅欽順特殊的「氣之理一分殊」之說，他提出：

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。（《困知記》，頁7）

羅欽順所言之理既是氣之理，故此處所言之受氣之初的「理一」，當然便是「氣之理一」。因此無論是理一或是分殊，其實都離不開氣，人物受氣而生，當中便有氣之理一在，只是尚未凝聚成形；成形後雖因分殊而形質各有所不同，但此「氣之理一」仍在各分殊之存在中。禮之理同樣適用此「氣之理一分殊為眾理」的思維：「禮之理」便是「氣之理一」，「禮儀三百，威儀三千」的眾多禮制，便是「分殊眾理」。而不管理一之禮抑或是分殊眾理之禮，皆屬於道而統一於氣。

（二）看重「禮之理」，格物、克己以復禮

羅欽順論禮之理和禮制之思惟，和其理氣、心性論相符，透露出以氣作為本體、理為氣之條理的思想框架，基本上較接近氣學。不過值得注意的是，羅欽順雖主張理氣一貫、道心人心一貫，與禮之理、禮制一貫等等，但其實對於上述範

疇中的體和用，並非等同看待，而是有著明顯更加重視體之傾向。如關於理一，羅欽順提出：

千聖相傳，只是一理。……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，既有見矣，必從而固守之，然後應酬之際無或差謬。（《困知記》，頁 84）

天人物我所以通貫為一，只是此理而已，如一線之貫萬珠，提起便都在掌握。故盡己之性，便能盡人物之性，可以贊化育而參天地。（《困知記》，頁 83）

千古聖賢代代相傳，並且通貫天人物我等諸範疇的，便是由氣而來的「氣之理一」。故此理一可謂萬事萬物的總綱領，整個存在界「有一共同整體的價值原理」；¹⁹ 掌握了理一，便如同掌握了通貫萬珠的一線，可以提綱挈領，一手提起。這當然是對理一的極高重視，也是他和王廷相、戴震等氣學家的不同之處。²⁰

不過羅欽順也並不因此就鄙夷分殊萬理，因為吾人必須透過對分殊之理的省察和體悟，才能明白、把握此理一，並且加以固守，在待人處事上便不會有所差謬。羅欽順極力強調理一必定得從分殊上見方為真切，²¹ 顯示他十分重視理一與分殊萬理之間必須緊密關聯；但由他認為一旦能夠掌握理一便已掌握盡性的關鍵，可以看出他對理一的推崇，重視的是眾理皆具備之理一。

他對於道心的態度也是如此，雖然道心、人心皆是心，但羅欽順明顯更看重

¹⁹ 杜保瑞：〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化》第 33 卷第 8 期（2006 年 8 月），頁 107。（DOI：10.7065/MRPC.200608.0101）

²⁰ 楊儒賓便認為羅欽順既然接受「理一分殊」，便已非唯氣論的講法，見楊儒賓：〈羅欽順與貝原益軒東亞近世儒常詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》第 23 卷第 1 期（2005 年 6 月），頁 267。

²¹ 「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是真切。」（《困知記》，頁 41）

道心之體甚於人心，故他認為：

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》，頁 1-2）

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。（《困知記》，頁 2）

道心是寂然不動、不可見的至精之「體」，人心則是感而遂通的至變之「用」。道心、人心既有體、用和靜、動之別，又有幽微和危殆的差異，那麼羅欽順強調須以靜制動，自然是更為看重道心之體，要以道心之性來使變動之人心不迷亂和危殆。

無論是從分殊萬理中得到理一，或是由道心之性體壓制人心之情用，羅欽順認為必須凡推之於物和反之於心，皆合乎至理。²² 道心其實即是天理，是人心之主宰，也是人之所以能夠行仁的主體，²³ 因此羅欽順十分重視理一和道心兩者，他提出：

至理之源，不出乎動靜兩端而已。靜則一，動則萬殊，在天在人一也。……夫未發之中，即「帝降之衷」，即「所受天地之中以生」者，夫安有不善哉！惟是喜怒哀樂之發，未必皆中乎節，此善惡之所以分也。……然欲動情勝，雖或流而忘反，而中之本體固自若也，初未始須臾離也。²⁴

²² 《困知記》，頁 3。

²³ 同前註，頁 155。

²⁴ 同前註，頁 8。按：羅欽順思想中的最高本體是氣，故此處之「本體」並非以理作為形上的最高範疇，而是指氣之理一和道心乃氣之本體的原初狀態。

氣之理一是未發之中，是體、靜和性，也就是道心，因此本來就至善、純善。分殊則是已發的喜怒哀樂之情，未必能夠符合理一和道心之善，故有善、有不善。不過無論已發之情欲善或不善，做為本體之氣中的至善之理，並不隨分殊之眾理或人心而有所變化，實是一完整、具足之至善存在，不假外求。

既然對於理一和道心如此重視，則「禮之理」在羅欽順看來，自然應該比具體威儀、禮制更為重要。證據就顯現在羅欽順認為具體禮制針對人情進行修養的目的，其實便在回到潔淨空闊的「禮之理」本身，也就是回到無我之私的理之境界。羅欽順認為：

議禮最難。蓋天下之事，有常有變，所遇雖異，而其理皆有不容易者。要在虛心無我，庶幾得之。或稍有偏徇，則更無可言者矣。（《困知記》，頁 104）

議論禮的難處，可分幾點來談：首先是天下之人事的變化紛紜，因此相應的禮制也相當眾多，「禮儀三百，威儀三千」的三百、三千便是形容禮的相應變化眾多。也因此學者唯有從變化之中找出不變的理則，才能夠有效掌握禮。故面對紛多的具體禮制、禮儀等，必須找出其中的「禮之理」；而方法便是要「虛心無我」，亦即去除偏頗、徇私的私欲。當然，要真能去除一己之私心、私欲，回復初始大公無私的天理，羅欽順認為也相當不易，這也是論禮的另一困難之處，只要稍有偏頗、徇私，對禮之理的把握便容易失準。

要能做到無我之私，其實便是「克己復禮」之工夫，羅欽順提出：

顏子「克己復禮」殊未易言，蓋其於所謂禮者，見得已極分明，所謂「如有所立卓爾」也。惟是有我之私，猶有纖毫消融未盡，消融盡即渾然與理為一矣。然此處工夫最難，蓋大可為也，化不可為也。若吾徒之天資學力去此良遠，但能如謝上蔡所言「從性偏難克處克將去」，即是日用間切實工夫。（《困知記》，頁 11）

若依本然之氣，則皆無不善，皆有其理；²⁵ 然而人之所以有私，是因為在對待其他人事物時，自己的主觀意見太強，因此無法與理相合為一，當有我之私越多，則離理、離道越遠。²⁶ 所以必須將個體之私見、私欲完全放下，消融殆盡，也就可以合於禮之理了。當然這並不容易，羅欽順贊成謝良佐所云，要從自己性中較難克服的習性切實著手。克去己私從而與理渾然為一的修養工夫，也就表示學者修養之目標仍是返回理一或道心之體，回復那自明之德、具眾理處，則天人可重合為一，²⁷ 重新與禮之理相合為一。

因此面對己私之欲，羅欽順也提出「節」的重要性：

〈樂記〉所言欲與好惡，與《中庸》喜怒哀樂，同謂之七情，其理皆根於性者也。七情之中，欲較重，蓋惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀，故〈樂記〉獨以性之欲為言，欲未可謂之惡，其為善為惡，係於有節與無節爾。（《困知記》，頁 8）

夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎？欲之有節無節，非天也，人也。既曰人矣，其可縱乎？（《困知記》，頁 90）

人性中先天即具有喜、怒、哀、樂、好、惡、欲等情感，其中欲與其他各情關聯較深，因此〈樂記〉便以「性之欲」稱呼人情。羅欽順強調欲本身來自於天，故並不是惡，而是人未能節制自身的情欲，「恣情縱欲而不知反」，²⁸ 欲才趨於

²⁵ 蔡家和：〈從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正〉，《當代儒學研究》第 7 期（2009 年 12 月），頁 10。（DOI：10.29906/IMR.200912.0001）

²⁶ 《困知記》，頁 10。

²⁷ 蔡家和：〈關於黃宗羲批評羅欽順「天人不一」之檢視與回應〉，《社會科學》第 4 期（2019 年 4 月），頁 112-114。

²⁸ 「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。」（《困知記》，頁 28）

惡。故惡其實來自於人爲後天的放縱，善、惡的差別便在人「有節」或是「無節」上。

原本這樣強調「節」的思維，可能會轉向如何以外在禮制去克制情欲的進路，如同前言所提及凌廷堪主張之「制禮節性」。但羅欽順基於對禮之理的注重，並不主張以具體之禮制爲標準來克制人情，反而強調理一才是調節、節制的標準。羅欽順主張：

節也者，理一之在分殊中也。中節即無失乎天命之本然。（《困知記》，頁8）

在分殊中的氣之理一，便是使情欲發而皆合乎天理的節度、標準所在，使人欲發而皆能合乎理一，自然便能克去己私，而回歸天命之至善。換言之，如果學者要達到沒有私意的合理之欲，則必須使情欲回到那渾然至善的禮之理，使人情所發皆能中節，既合理亦合於禮。

故羅欽順「克己復禮」的工夫，其內涵是以禮之理作爲標準，超越性情中偏於己私的部分，使個體之情性重新回復到至善無偽的禮之理。除了克己復禮之外，羅欽順言「格物」也是類似的思維，他提出：

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。（《困知記》，頁4）

欲見得此理分明，非用程朱格物工夫不可。夫物我並立，而內外形焉，乃其散殊之分。然而內此理也，外亦此理也。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。（《困知記》，頁124）

格物致知，學之始也。克己復禮，學之終也。道本人所固有，而不能體

之為一者，蓋物我相形，則惟知有我而已。有我之私日勝，於是乎違道日遠，物格則無物，惟理之是見。己克則無我，惟理之是由。（《困知記》，頁 10-11）

格物就是達到人與物之間通徹無間，沒有主客、物我之隔閡和對立，物、我渾然一體，同屬一理的境界。²⁹ 這並不是說物、我不必加以區分，正和羅欽順對理氣、心性、禮之理與禮制的看法一致，主觀之我和客觀之物是二而非一，並不能完全等同；但因天地萬事萬物都同樣稟氣而來，故亦皆稟其氣之理一為本性和本質，這就是人和外物可以相融通為一的依據。

故格物並不是針對物我之理去做分析或探究，去認識、了解物理；而是去推尋、體認和自我反思，³⁰ 明白天人、物我本是一理，有其一致的秩序性與必然性，³¹ 如此便能窮盡道心之理，能盡己亦能盡人之性。明白天下無非此理，當然就必須滌盡偏離於理的任何私情，所以明白物我無非一理，是修養工夫的起始；消融有我之私以重新恢復、回歸禮之理，便是修養工夫的最終目標，也就是「合內外之道」的最終境界。

羅欽順雖以氣作為本體，但因重視氣之理一、禮之理，故強調要復歸至善之理的論禮思維，其實和學界一般認定的氣學論禮思想有很大的不同，既離「以禮節性」之說很遠，似乎也不全然是「學禮復性」，筆者認為可用「返回禮之理」來概括羅欽順對禮與人性關係的思考。下文探討戴震如何論禮時，將可看到同為氣學家，戴震和羅欽順之差異不可謂不小，顯然在氣學當中，有兩種不同的論禮思想傾向。

²⁹ 鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》，頁 116。

³⁰ 劉又銘：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁 48。

³¹ 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，《鵝湖學誌》第 17 期（1996 年 12 月），頁 55。

（DOI：10.29653/LS.199612.0002）

三、張載「返回天地之禮以成性」的論禮思想

羅欽順氣學論禮的思想其實並非孤例，筆者發現北宋氣學家張載亦有類似的思維。關於張載思想可否歸類為氣學，許多學者持肯定態度，如杜保瑞和陳政揚便提出張載認為整個存在界都由氣所構成，將世界的存有根源、理序、動因與最終歸趨，皆統合於「氣」之內。³² 楊儒賓則將張載視為接近理學思維之「泛存在論」的氣學家，重在「自然流行」的架構，³³ 其論氣有超越意義，預設的是無限的人性論，因此工夫論重在「喚醒此心氣同流的本真狀態（此一狀態也可稱作「先天氣」），使學者向超越的自我回歸」。³⁴

張載思想可視為宋明理學、心學之外的另一派，³⁵ 不過和明清典型的氣學家，如王廷相、戴震似乎又不相同。張載將氣分為無形之太虛和有形之氣，太虛和氣兩者並不同，又有密切之關係。故張載提出「太虛即氣」來建構他的本體論，³⁶ 這其實便和羅欽順的「理氣一貫」思維十分接近。³⁷ 也因此張載論禮之思

³² 杜保瑞：《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁54；陳政揚：〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，《清華中文學報》第12期（2014年12月），頁109。

³³ 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第50期（2007年6月），頁277。（DOI：10.6770/CS.200706.0247）

³⁴ 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁5。（DOI：10.6163/tjeas.2006.3(2)1）

³⁵ 王雪卿：〈張載氣學工夫論的爭議與開展——從唐君毅「張橫渠自成一派」談起〉，《文與哲》第33期（2018年12月），頁221-260。

³⁶ 「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾」，「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛」，「知太虛即氣，則無無」，（宋）張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2017年），頁7-8。以下所引《張載集》皆依此版本，僅於引文後標明書名及頁數，除有註明之必要者，不另作註。

³⁷ 陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，頁104-105。不過羅欽順自身似未意識到此點，在《困知記》中對於張載思想頗多批評，尤其集中在「理氣是否為一」一點上，見曾振宇：〈「理氣一物」羅欽順對程朱哲學的「接著講」〉，《山東大學學報（哲學

想，和羅欽順便頗有相似之處。

如他發揮〈繫辭上〉「知崇禮卑，崇效天，卑法地，天地設位而易行乎其中矣。成性存存，道義之門」³⁸之文字，形成他的「知禮成性」說，可說是張載論禮思想的核心。他提出：

知崇，天也，形而上也。通晝夜之道而知，其知崇矣。知及之而不以禮性之，非己有也，故知禮成性而道義出，如天地設位而易行。（《張載集》，頁37）

天地設位，故易行乎其中，知禮成性，則道義自此出也，道義之門蓋由仁義行也。……知禮以成性，性乃存，然後道義從此出。（《張載集》，頁191-192）

張載認為知之所以崇高，是因為來自形而上之天，能夠明瞭天地運行之道。這裡的知顯然是不萌於見聞、天生即具備，知萬物為一體的「德性之知」，而非物交物之後的「見聞之知」。³⁹但張載也強調只能知是不夠的，如果明白、認識了道理，卻不能透過禮將這些道理化成己身人性所有，那麼這些道理仍然只停留在「知道」的層次，而未能真正成為個體所具備的道德。所以學者就必須知禮以成性，當外在道理能夠化為內在道義，人性方能真正完成。

張載認為禮和成性必須有所聯繫，「不聞性與天道而能制禮作樂者，末矣」。（《張載集》，頁18）但他也強調能使道理化為人性的禮，並不只是外在的禮制而已，張載云：

社會科學版）》第2期（2011年3月），頁37。

³⁸（魏）王弼、（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》影印本，1997年），〈繫辭上〉，頁150。

³⁹「世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」（《張載集》，頁24）

禮所以持性，蓋本出於性，持性反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣。

禮即天地之德也，如顏子者，方勉勉於「非禮勿言，非禮勿動」。勉勉者，勉勉以成性也。（《張載集》，頁 264）

禮就是天地之德，天生就內在於人性之中，因此以禮規範人的言行舉止，並不只是由外而內，而是以天生即具備之禮義，來使人之言行重新合乎天道。故張載認為禮制、禮儀是仁道之展現，⁴⁰ 透過具體的禮制、禮儀能夠明禮，便是仁道之極致。⁴¹

是以張載所言之禮和羅欽順相仿，實分為兩個層次，他認為：

禮非止著見於外，亦有無體之禮。蓋禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。（《張載集》，頁 264）

蓋禮者，理也，須是學窮理，禮則所以行其義，知理則能制禮，然則禮出於理之後。今在上者未能窮，則在後者烏能盡！今禮文殘缺，須是先求得禮之意然後觀禮，合此理者即是聖人之制，不合者即是諸儒添入，可以去取。今學者所以宜先觀禮者類聚一處，他日得理，以意參校。（《張載集》，頁 326-327）

除了外顯、可見的禮制形式，張載認為尚有「無體之禮」，亦即根源於內心、無形的禮，也就是「禮之理」。須明白了「禮之理」或是「禮之意」，亦即禮之內在義理和意義、精神，方能制定出「成法之禮」，也就是合宜並具體可見的制度和規儀。因此張載認為禮之理在先，成法之禮在後，先得禮意便能參校禮制，對

⁴⁰ 「『禮儀三百，威儀三千』，無一物而非仁也。」（《張載集》，頁 13）

⁴¹ 「『恭敬撙節退讓以明禮』，仁之至也，愛道之極也。」（《張載集》，頁 36）

現存禮制予以增補、刪削。⁴²

將禮分爲無形的禮之理和具體的禮制兩層，這和羅欽順所言已有相似之處；更驚人的是，張載對於禮的兩個層次看重程度有所不同，這點也和羅欽順相同。張載強調：

禮亦有不須變者，如天敘天秩，如何可變？禮不必皆出於人，至如無人，天地之禮自然而有，何假於人？天之生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以為禮也。學者有專以禮出於人，而不知禮本天之自然，告子專以義為外，而不知所以行義由內也，皆非也，當合內外之道。（《張載集》，頁 264）

如同天道一般而無須改變的「天地之禮」，顯然便是上述之「禮之理」，是天生自然存在的等第秩序，人只是順此秩序而制定禮制。因此人爲、後天的禮制，不過是先天自然天道的具體呈現，也是內在禮義的外在具現。也因此張載認爲並不能只看重人爲之具體、外在的禮，卻忽略了禮也有先天自然、命定而本內具於人的內在層次。也因此他特別強調要「合內外之道」，張載提出：

禮，反其所自生；樂，樂其所自成。禮別異，不忘本而後能推本為之節文；樂統同，樂吾分而已。禮天生自有分別，人須推原其自然，故言「反其所自生」；樂則得其所樂即是樂也，更何所待！是「樂其所自成」。（《張載集》，頁 261）

立本既正，然後修持。修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。（《張載集》，頁 270）

⁴² 張載雖視禮之理為禮制之根源，不過理在張載思想中並非本體之存在，太虛之氣才是，見楊建宏：〈論張載的禮學思想及其實踐〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第 2 期（2006 年 3 月），頁 41；林樂昌：〈張載禮學論綱〉，《哲學研究》第 12 期（2007 年 12 月），頁 48。

在解釋《禮記·禮器》「禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成」⁴³一句時，張載認為禮和樂不同，禮的作用是爲了區分萬物，但前提是不能「忘本」，不忘本才能推擴「禮之本」，來確立能夠使相互別異的萬物，得以妥適安排其間秩序的節文制度。禮之本其實就是禮之理，學者須先建立、得到了此本，然後再進行修持的工夫，方能合內外之道，透過禮來體現自我和社會價值。⁴⁴

由此看來，張載對於「禮之理」別有一番看重，強調禮之理根本於天道自然，因此可以作爲具體禮文去取的依據。⁴⁵ 而和羅欽順如此接近的「一禮二分又推重禮之理」的思維，其實也是張載思想的典型特徵。如論及人性時，張載雖言「合虛與氣，有性之名」（《張載集》，頁9），看似兼重由太虛而來之性和由形氣而來之性兩者，但其實已有所偏重，張載提出：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。（《張載集》，頁23）

成形以後由形氣而來的是「氣質之性」，但張載認為氣質之性並非性之全貌，因爲性還必須包括無形太虛之氣而來的「天地之性」。甚至「弗性」一詞還帶有「非性」的意味，也就是張載顯然更看重天地之性，認爲必須使氣質之性「返回」到天地之性，才是能否「成性」的關鍵。張載認爲：

性於人無不善，繫其善反、不善反而已。（《張載集》，頁22）

天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡

⁴³ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》影印本，1997年），〈禮器〉，頁471。

⁴⁴ 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第38期（2001年6月），頁124。

⁴⁵ 林素芬：〈張載的「知、禮成性」論〉，《東華漢學》第13期（2011年6月），頁46-55。
（DOI：10.6999/DHJCS.201106.0039）

混，故躋躋而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰「成之者性也」。（《張載集》，頁 23）

只要能夠返回天地之性，便知人性本為至善，則天地之性實為至善之存在。但一旦落入成形之氣的層次，因形氣不免有所偏，⁴⁶ 性則呈現善惡混雜的狀態，須將惡完全除去，使性回復成源頭、根本的天地之性，沒有一毫私欲，⁴⁷ 完全至善、盡善的內涵，方是成性。

既然返回天地之性是成性的關鍵，那麼認為知禮方能成性的張載，對於禮當然也強調必須返回到「禮之理」，是復歸天地之性的重要工夫。⁴⁸ 具體的方法則也和羅欽順相同，須用「克己」的工夫來復禮，張載認為：

學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也。（《張載集》，頁 279）

克己，下學上達交相養也，下學則必達，達則必上，蓋不行則終何以成德？明則誠矣，誠則明矣，克己要當以理義戰退私己，蓋理乃天德，克己者必有剛強壯健之德乃勝己。（《張載集》，頁 130）

禮既可以滋養人之德性，又可使人守得常業，並能夠得浩然之氣。這幾項之所以可以達成，其實都是因為能夠「集義」的緣故。而張載認為要能集義，便必須能夠「克己」，克己方能使禮下學而上達，成就德性。至於克己的具體方法，則是「以理義戰勝私己」，也就是以剛強壯健的天德之理，戰勝一己之私欲，才能向

⁴⁶ 「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。」（《張載集》，頁 23）

⁴⁷ 「性者萬物之一源，非有我之得私也。」（《張載集》，頁 21）

⁴⁸ 王雪卿：〈禮如何做為一種工夫——以張載與朱子為核心的考察〉，《成大中文學報》第 57 期（2017 年 6 月），頁 112。

上提升，而非向下沉淪。⁴⁹

是以張載論禮和人性之關係，其實和羅欽順一致，同樣反映了人性去惡臻善的方法，就是返回到禮之理的天德層次，如果能克去私欲、返回天命之性的純善，自然能夠呈現出美好德性及浩然正氣。所以具體禮制的主要作用，其實就在使人得以返回根源的禮之理，張載認為：

某所以使學者先學禮者，只為學禮則便除去了世俗一副當世習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣，又何求！苟能除去了一副當世習，便自然脫灑也。又學禮則可以守得定。（《張載集》，頁 330）

學習禮制、禮儀就像除去纏繞的藤蔓，可以除去個人不良的習慣，便可以回到天地之禮。返回禮之理後，繼續學禮又能夠守住天地之性的美好，而能不受世俗習氣影響，持續呈現善美，才不會重又徇私、墮落。因此「學禮可以讓學者有一個依循的方向，並能時時提攝此心，不會半途而廢，故可以讓學者『守得定』」，⁵⁰ 這也就是張載以禮變化氣質之性的思想。

透過以上論述，吾人可以明白張載論禮的兩重層次實是一而二，二而一，無形的禮之理是具體禮制的根源，本就是天道，也根植於人性自身（天命之性），兩者有所分別，但又是一貫之存在。具體禮制的作用，便是使學者擺落氣質之性中不善的成分，重新回復天命之性的至善，重新回到禮之理的純淨，同時又能保定這份善美，不使本性復又墮壞。因此具體之禮當然十分重要，是學者得以克己的重要依據；但張載延續他對天命之性的注重，認為能否回歸到天理實是成性修德之關鍵，正如葛艾儒所言，學者必須使他的行為規範合乎禮，方能獲取他的天性。⁵¹

⁴⁹ 「上違反天理，下違徇人欲者與。」（《張載集》，頁 22）

⁵⁰ 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》第 62 期（2010 年 9 月），頁 19。（DOI：10.6770/CS.201009.0001）

⁵¹ （美）葛艾儒著，羅立剛譯：《張載的思想（1020-1077）》（上海：上海古籍出版社，2010）

這也就和羅欽順論禮主張回歸到最初、至善的禮之理的境界，有著同樣的終極關懷。兩人同樣主張禮分為兩重層次，也皆主張要回歸天理層次之禮，方是禮論的正確實踐。張載和羅欽順的禮論，其實反映了兩人關於心性和修養論的共通傾向。這也意謂雖然主張以氣作為本體，理在張載和羅欽順的思想體系中，並不具備本體的地位；但無論是羅欽順或張載，對於禮都更注意如何「返回」本然至善的「禮之理」，而非「以禮節性」的思維。

四、戴震增加心知之智以成禮， 反對「復其初」的論禮思想

上述關於羅欽順和張載的論禮思想，可視為氣學論禮的某一種相類似的傾向。但思想比較除了相似之處外，若能綜合析論另一方的思想差異所在，當更能凸顯氣學之特殊性及價值。戴震可謂明清最具體系、最具代表性的氣學家，以戴震作為羅欽順、張載論禮思想的對照組，最能看出氣學內部的思想異同。戴震對禮制有許多研究，並以此聞名於當時，⁶² 以下則主要透過其著作中與禮相關的哲學思想文字來加以探討。

（一）情欲即仁義禮，推擴心知之智以成德

戴震多由「仁義禮智」整體來談禮之思想，《孟子字義疏證》卷下便有專門一節論仁義禮智，在其他章節論人性時也多所涉及。下面一條原文可謂戴震論仁義禮智之綱領，他認為：

仁義禮智非他，不過懷生畏死、飲食男女與夫感於物而動者之皆不可脫然無之以歸於靜、歸於一，而恃人之心知異於禽獸能不惑乎所行，即為懿德

年），頁 98。

⁶² 徐道彬：〈論戴震禮學研究的特色與影響〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第 1 期（2015 年 1 月），頁 102-104。

耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。⁵³

戴震事實上賦予《孟子》仁義禮智四端之說新的解釋，將仁義禮智和情欲結合起來論述，形成人性的主要內容：情、欲、知三者。⁵⁴ 戴震認為無論是求生懼死、飲食男女的種種欲望，或者感於物而動的種種情感，都不應該將其去除，然後再歸諸某個靜或一的另一存在，比如宋儒所云「得於天而具於心」的理，⁵⁵ 而是只要能憑藉異於禽獸而特別發達之心知，使行為沒有差失，則天生之情欲之性，就是仁義禮智之懿德。

情欲之性本身如果無失就會是禮，故並不是去除人欲來達成禮，而是要讓情欲之性能夠良好、無誤表現出它自身。戴震認為：

聖人順其血氣之欲，則為相生養之道，於是視人猶己，則忠；以己推之，則恕；憂樂於人，則仁；出於正，不出於邪，則義；恭敬不侮慢，則禮；無差謬之失，則智；曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉？常人之欲，縱之至於邪僻，至於爭奪作亂；聖人之欲，無非懿德。欲同也，善不善之殊致若此。（《孟子字義疏證》，頁 171）

聖人順著己身的情欲之性，便能達成忠恕之道和仁義禮智之懿德，這和常人往往放縱己身情性、為非作歹有所不同。所以同樣的情欲之性，便有聖人至善而常人

⁵³ （清）戴震：《孟子字義疏證》，收於（清）戴震著，張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994-1997年），頁 184。此處標點參考劉又銘：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，頁 153-154。又以下所引《孟子字義疏證》皆依此版本，僅於引文後標明書名及頁數，除有註明之必要者，不另作註。

⁵⁴ 「人生而後有欲，有情，有知；三者，血氣、心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發於情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之欲，資以養其生；喜怒哀樂之情，感而接於物；美醜是非之知，極而通於天地鬼神」，「是皆成性然也」。（《孟子字義疏證》，頁 197）

⁵⁵ 《孟子字義疏證》，頁 165。

有善、有不善之差別，關鍵便在於能否使情欲之性發展良好。戴震進一步提出：

欲根於血氣，故曰性也；而有所限而不可踰，則命之謂也。仁義禮智之懿不能盡人如一者，限於生初，所謂命也；而皆可以擴而充之，則人之性也。……所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。（《孟子字義疏證》，頁 193-194）

情欲之性是從陰陽五行之氣分來的，因為是分來的，所以有偏全、厚薄、清濁、昏明等等的不齊之處。⁵⁶ 這是每個人的天生限制，所以稱之為命，也是為何無法每個人都能天生呈現仁義禮智之懿德的原因。⁵⁷ 雖然人之稟性可能有所差異，但是戴震認為不能屈服於命，人若能擴充由天地之化也就是氣化流行而來的血氣心知之性，⁵⁸ 便能使情欲知之性，等同於仁義禮智之懿德。

從整體的仁義禮智之性來看，人性只要使其得以良好的表現自身，不必刪除、捨棄自身的情感欲望，就能成為道德，亦即以不離於情欲的氣化主體作為道德的主體。⁵⁹ 由此也可看出羅欽順、張載和戴震的不同：同樣強調使人性良好地表現自身，羅欽順、張載著眼於性理，而且是天生已完備、整全且至善之理；戴震則是重視天生便有所不齊的情欲之性，著眼於如何使其擴充而得以完備成為禮這樣的懿德。在下一小節將會看到，就是這樣的差異，使得三位氣學家在論禮和人性之關係時，便呈現出相反的趨向。

戴震其實在《孟子字義疏證》裡對仁、義、禮、智四者，個別都有完整的定義，不過他更強調四者彼此之間的關聯性，尤其是仁、義、禮三者，他認為：

⁵⁶ 《孟子字義疏證》，頁 180。

⁵⁷ 後面我們將會看到，這樣的差異和限制，主要表現在人之智性有不同程度一點上。

⁵⁸ 這樣的擴充更多是表現在心知之性的發揮上，後文亦將述及。

⁵⁹ 劉滄龍：〈戴震氣學論述的儒學重構〉，《國文學報》第 44 期（2008 年 12 月），頁 103。
（DOI：10.6239/BOC.200812_(44).04）

仁者，生生之德也；「民之質矣，日用飲食」，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。言仁可以賅義，使親愛長養不協於正大之情，則義有未盡，亦即為仁有未至。言仁可以賅禮，使無親疏、上下之辨，則禮失而仁亦未為得。且言義可以賅禮，言禮可以賅義：先王之以禮教，無非正大之情；君子之精義也，斷乎親疏上下，不爽幾微。而舉義、舉禮可以賅仁，又無疑也。舉仁、義、禮可以賅智，智者，知此者也。（《孟子字義疏證》，頁 205-206）

仁是生生之德，表現在人倫日用之道上，就是將自己的所欲推至他人，擴大到滿足天下之人的所欲，便是仁德。言仁便包括義，因為追求所欲若不能正大光明，而違背了義理，那便不是仁德。同樣言仁也包括禮，如果滿足所欲不能合於親疏遠近的秩序，那便失禮又失仁。禮和義也是彼此相涵，禮教無不合於正大光明之情理，義理也無非即是親疏遠近的上下秩序，得以正確無誤地呈現。因此仁義禮三者形成關聯緊密的整體，智則是能夠明白仁義禮三者，並加以判斷、分析的能力。

故戴震論禮並非只言外在具體之禮制，而是與仁義道德緊密相連，具有道德實踐之意涵。⁶⁰ 如何使偏失的人性之欲，重新回復仁義禮三者，戴震和羅欽順或張載去追溯人性善的根源有所不同，更聚焦在智識的提升和擴充上，他首先提出「智仁勇以達道」的主張：

道者，居處、飲食、言動，自身而周於身之所親，無不該焉也，故曰「修身以道」。道之責諸身，往往易致差謬，故又曰「修道以仁」。此由修身而推言修道之方，故舉仁、義、禮以為之準則；下言達道而歸責行之之人，故舉智、仁、勇以見其能行。……仁義禮者，道於是乎盡也；智仁勇者，所以能盡道也。故仁義禮無等差，而智仁勇存乎其人，有「生知

⁶⁰ 施盈佑：〈論戴震「理一禮」架構的客觀現實意涵〉，《淡江中文學報》第 41 期（2019 年 12 月），頁 192-193。（DOI：10.6187/tkujcl.201912_(41).0006）

安行」、「學知利行」、「困知勉行」之殊。（《孟子字義疏證》，頁 202）

人由自身到對待周遭之人的種種居處、飲食、言行等，應該有的條理、原則都是道。爲了使人之行爲表現皆能合乎道，便必須以仁修之，此處之仁便是上述該合仁義禮三者之合稱，必須以仁義禮三者作爲修道的準則。而仁義禮之懿德雖沒有差異，但智仁勇在個別人身上便有程度的不同，戴震將其分爲「生知安行」的聖人，稍遜於聖人的「學知利行」之人，和智仁勇皆有所不足的「困知勉行」之人三者。雖然人之智愚程度有所不同，但智仁勇可透過學習而日增，戴震云：

智、仁、勇可自少而加多，以至乎其極，道責於身，舍是三者，無以行之矣。（《孟子字義疏證》，頁 209）

學以講明人倫日用，務求盡夫仁，盡夫禮義，則其智、仁、勇所至，將日增益以於聖人之德之盛，「自明誠」者也。（《孟子字義疏證》，頁 208）

聖人天生便能呈現仁義禮，已經臻於至德故不必再增加；其他兩類「學知力行」和「困知勉行」之人，則必須使自身之智仁勇由少增多，每天不斷的努力，才能使自身之性發揮至極致，達到聖人之德也就是仁義禮之道的至善。換言之，仁義禮是懿德、是善的完備，那麼日增智、仁、勇，便是使仁義禮得以完備的工夫。⁶¹

雖然智仁勇都可以由少增多，不過戴震最多談到的，還是如何增益心知之智。他提出人「能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也」，⁶²足見心知能夠擴

⁶¹ 「是故善之端不可勝數，舉仁義禮三者而善備矣；德性之美不可勝數，舉智仁勇三者而德備矣。」（《孟子字義疏證》，頁 208）

⁶² 《孟子字義疏證》，頁 183。

充，是使仁義禮之善得以充分實現的重要條件。戴震提出：

以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也；以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也，故曰「雖愚必明」。（《孟子字義疏證》，頁 159）

思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時，及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。……惟學可以增益其不足而進於智，益之不已，至乎其極，如日月有明，容光必照，則聖人矣。此《中庸》「雖愚必明」，《孟子》「擴而充之之謂聖人」。神明之盛也，其於事靡不得理，斯仁義禮智全矣。（《孟子字義疏證》，頁 156）

人的血氣之軀可以透過外在飲食加以滋養，由孱弱幼小而變得強壯；同樣吾人也可以透過問學來使原本蒙昧、狹隘的心知能力，得以變得廣大而明察事物之條理。經由學習而得以廣大、明察，無所遮蔽、無不通達的心知之能，戴震稱之為「神明」，是仁義禮智得以俱全，事物條理皆能得知的聖人之智，戴震認為這就是人和禽獸最大的差異，也是使人得以表現出仁義禮智之性善最大的原因。⁶³

透過問學而發展至極致的心知，可使仁義禮得以完全表現，那麼勢必就要針對情欲之性做出安排，才能使情欲得以表現為仁義禮。於是戴震提出「以情絜情」之說，透過心知來妥善體貼人情，對情欲進行導引與安排。戴震主張：

一人之欲，天下人之所同欲也，故曰「性之欲」。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲。反躬者，以人之逞其欲，思身受之之情也。情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。

⁶³ 「人以有禮義異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。」（《孟子字義疏證》，頁 191）

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：「人以此施於我，能受之乎？」凡有所責於人，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。（《孟子字義疏證》，頁 152）

天下之人的天生情性相近，皆有情欲知等，戴震稱之為自然之分理，也就是天理。但一旦與外界開始接觸，那麼個人的好惡有時會逾越了分寸，甚至傷害、侵犯別人。此時就該運用心知去反躬自省，以己身之情去同理他人之情，審度自己這樣的作為若換成別人對待自己的話，己身是否能夠接受？透過心知思考、付度，使自身好惡能夠得以妥適表現、沒有差失，情感、欲望不致氾濫，無過與不及，那便是理了。⁶⁴ 可見累積、擴充心知之智使其無蔽，正是能夠「達情遂欲」，⁶⁵ 也是達成仁義禮之懿德的核心工夫。

（二）語其至而非原其本，反對復其初

因此戴震言理的重點，是透過不斷擴充的心知，使情欲之性得以完全表現自身，自然便能合於禮義。戴震的態度很明確，對於仁義禮他並不向上回溯，不向源初之氣去追索。而是強調透過增進智知的能力來絜度、安排，使情欲之性得以表現為仁義禮等懿德，這也就是他說的「智通禮義，以遂天下之情，備人倫之懿」。⁶⁶ 這是理性認識和情感感通兩者相輔相成，立基於情感基礎上的理智反省。⁶⁷

這並不意味戴震所言之禮僅有內在德性之層次，事實上戴震並不反對由外在

⁶⁴ 「在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理。」（《孟子字義疏證》，頁 153）

⁶⁵ 「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。」（《孟子字義疏證》，頁 211）

⁶⁶ （清）戴震：《原善》，《戴震全書》，頁 8。

⁶⁷ 林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期（2008 年 10 月），頁 163-166。（DOI：10.7065/MRPC.200810.0153）

之禮來導引情欲，他認為：

禮者，天地之條理也，言乎條理之極，非知天不足以盡之。即儀文度數，亦聖人見於天地之條理，定之以為天下萬世法。禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣。（《孟子字義疏證》，頁206）

禮其實就是天地條理之井然有序，即便是人為創制出來之禮儀、規範，也是聖人依此井然有序之天理所訂定出來的儀文度數。因此具體之禮儀規範，用來導引人情使其無過與不及，正符合禮之理的中道。因此戴震認為禮儀法度正是天道的「禮之理」的延伸，也就是情欲之性的良好表現，而非外在強加的典範。戴震明確提出了用來節性之禮制、儀文度數，其實便來自人性內在所秉持的「禮之理」，是禮義之德的延伸，因此節性之禮便不再只是徒具形式的律例或規範，而是有其內外、體用一貫的內涵。

乍看之下，將禮義視為天道運行的氣之條理，並認為內在於人性之中，似乎戴震和羅欽順、張載並無不同。但其實在「如何」使人性達臻禮義的進路上，戴震和羅欽順、張載便有重大的差異：戴震顯然更多去強調人類主體性的發揮，⁶⁸更重視後天的發展。羅欽順和張載達成性善的方法，是返回原初氣之理的本然至善，但戴震明確反對修養工夫是返回某種存在的主張，他認為：

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資於學問，進而聖智，非「復其初」明矣。人物以類區分，而人所稟受，其氣清明，異於禽獸之不可開通。然人與人較，其材質等差凡幾？古賢聖知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。（《孟子字義疏

⁶⁸ 李暢然：《戴震《原善》表微》（北京：北京大學出版社，2014年），頁278-279。

證》, 頁 167)

人之氣稟較為清明, 故較之動物更為聰明; 但同樣是人, 便有智愚等級之不同, 即前述生知、學知、困知之人等等的區別。所以人並非天生便能呈現出完備、充足之懿德, 大部分人都需要學習如何將情欲之性適當、充分地表現出來。因此戴震以人之生長來舉例, 從幼小的形體長成成熟的個體, 需要日常以飲食餵養, 便能逐漸長大, 而不復童稚時的幼小。同樣地德性也是從人懵懂未知, 未能完全、清楚地表現開始, 透過問學來加以擴充, 使其明朗。

戴震有一簡明之比喻, 他將心知之智比喻為燭光, 燭光有弱有強, 所以能夠映照事物的範圍也就有近有遠。因此正如我們應該盡可能加強燭火的亮度, 使其能夠照亮更廣的範圍, 也要盡量透過問學擴充自己心知之智的能力, 讓自己在判斷事物上能夠更加精準無誤, 最終達致聖人的智慧。⁶⁹

既然人必須努力發展、擴充智知的能力, 來使人性之仁義禮得以顯現出來, 那麼工夫之實踐當然就不是如羅欽順、張載所主張, 去回歸那原初的禮之理。用戴震的話來說, 學者要做的並不是「原其本」, 而是「語其至」, 他認為:

聖人亦人也, 以盡乎人之理, 群共推為聖智。盡乎人之理非他, 人倫日用盡乎其必然而已矣。推而極於不可易之為必然, 乃語其至, 非原其本。
(《孟子字義疏證》, 頁 164-165)

在戴震看來道德要完備, 亦即所謂的「盡乎人之理」, 關鍵在人而不在天。天道固然是純淨無失, 但一旦氣化降生為人, 在個體便有材質之異, 那麼即便努力回

⁶⁹ 「其心之精爽, 鉅細不同, 如火光之照物: 光小者, 其照也近, 所照者不謬也, 所不照斯疑謬承之, 不謬之謂得理; 其光大者, 其照也遠, 得理多而失理少。且不特遠近也, 光之及又有明闇, 故於物有察有不察, 察者盡其實, 不察斯疑謬承之, 疑謬之謂失理。失理者, 限於質之昧, 所謂愚也。惟學可以增益其不足而進於智, 益之不已, 至乎其極, 如日月有明, 容光必照, 則聖人矣。」(《孟子字義疏證》, 頁 156)

溯到個體最原初的狀態（原其本），人仍受限己身之智愚程度之差異，而有不能明白之處。因此完備道德的正確方式，就是在人倫日用中將己身的自然智知之性發展至極致（語其至），從而能夠辨知、明白何者是正確的懿德，使日常之視聽言動皆能合於必然之道。這是一個永無止境的歷程，可說至死方休。⁷⁰

戴震反對「原其本」，是針對宋儒以理言仁義禮、言道的思維而發，他抨擊：

宋儒合仁、義、禮而統謂之理，視之「如有物焉，得於天而具於心」，因以此為「形而上」，為「冲漠無朕」；以人倫日用為「形而下」，為「萬象紛羅」。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所謂道，遂轉之以言夫理。（《孟子字義疏證》，頁 202）

宋儒將仁義禮統稱為理，並視為形而上的本體，戴震認為這其實是佛老的思維，也就是不以人倫日用為道，而是以玄虛抽象的仁義禮之理作為道體，這是將本體置於現實之上、之外的思考，當然被更看重現實世界甚於抽象存在，將義理的重心完全落在經驗領域之「人物事為」的戴震所反對。⁷¹禮義之道是由智之擴充來得到與完成，要深入聯繫、比較、考察事物分殊的條理，而非去默契那超越的本體。⁷²

「復其初」或「原其本」是將修養的目標放在滌清人欲以回復那原初純淨之理；⁷³「語其至」則是著眼在實際的人倫日用生活中，如何使己身之情性得以發展為懿德。雖然羅欽順或張載並不以理作為本體，理僅是氣之條理而已，但因為他們相當重視初始之氣的天地之理，因此更重視回歸禮之理的重要性。

⁷⁰ 余英時：《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996年），頁 30。

⁷¹ 林安梧：《中國近現代思想觀念史論》（臺北：學生書局，1995年），頁 103；張麗珠：《清代新義理學——傳統與現代的交會》（臺北：學生書局，2003年），頁 188。

⁷² 鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁 41。

⁷³ 「以理壞於形氣，無人欲之蔽則復其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之則復其初也。皆改其所指神識者以指理，徒援彼例此，而實非得之於此。」（《孟子字義疏證》，頁 179）

換言之，羅欽順和張載兩人相較於戴震，雖然皆主張現實之人性必須合於理想之懿德，但顯然著眼點有所不同：羅欽順和張載重視如何回復、符合那初始的理想狀態；戴震則主張使人性好好發展到極致，就是理想的狀態。這其實是因為三人對現實中的人性認定有所不同，羅欽順、張載主張人性本就具足、至善，僅須使其恢復原狀即可；戴震則認為人性必須努力突破己身限制，擴充、發展而達臻完整。

所以若比較羅欽順（以及與其相似的張載）和戴震如何論禮，雖三人皆以氣為本，也皆主張理為氣之理，也都認為禮可以分為兩層，但在如何使人性之表現符合禮一項上，他們的思考便南轅北轍。可以這麼說：羅欽順是要由分殊之理中得到理一，所以重點在如何達到理一；戴震則認為情欲就是仁義禮，只要擴充心知去辨知和實行便能達成。

五、結語

本文從羅欽順論禮思想出發，發現和他的理氣論、心性論相符，羅欽順論禮同樣強調禮分為二、二者一貫但不同一，並且重視根源之「禮之理」，強調格物、克己以返回禮之理的工夫。這樣的思想傾向，和張載重視天地之禮，克己以知禮成性的思想有相近之處，而與戴震發展心知之智以達成禮之懿德的思想，明顯相異甚至相反。

如果考察戴震、凌廷堪等清代氣學家的禮論思想，很容易會認為「氣學—禮學」是以重禮帶出對情欲的肯定，從而和理學「存天理，去人欲」形成鮮明對比。這樣的論述當然有力也正確，不過經由本文的分析，首先可以發現戴震論禮避免了凌廷堪既重節性、又講復性的矛盾之處，原來氣學言禮也可以不講復性，也不一定只能以禮節性，而是重在如何發展、呈顯出人性中本具的禮。

更進一步來看，在戴震之前的張載和羅欽順，因為對於氣之理的根源性特別重視，認為原初的禮之理本就具足完善，所以學者只要去除外在或後天的纏繞與遮蔽，便能回到原初的至善。所以羅欽順和張載同樣也不只談如何以外在禮制來節性，但和戴震不同，兩人強調要「返回」於禮，而非「發展」成禮。

可以看出無論是羅欽順或是張載，雖然由於重視氣而肯認氣的本體地位，和理學在本體上的認定有所不同，但是在如何成善的思考上，他們看重的是氣之理的「根源」或「本始」，所以在重視根源和本始的態度上，雖然不以理作為本體，但思維方式其實和理學比較接近，而遠於後來的戴震等氣學家。

換言之，透過論析張載、羅欽順、戴震三人論禮的思想差異，吾人得以分辨出氣學論禮至少有兩種不同的形態：一是重視回歸本原之氣（及其初始條理），一是重視發展氣之特質。由此一角度看待羅欽順的思想，便可印證羅欽順思想有其一貫之傾向，亦即：羅欽順雖是一名主張以氣為本體的氣學家，但由於受到理學的影響仍深，與戴震等氣學家之思想有顯著差異，應該視為明清氣學的另一種類型。⁷⁴

徵引書目

一、傳統文獻

- （漢）孔安國傳，（唐）孔穎達正義：《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》影印本，1997年）。
- （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》影印本，1997年）。
- （魏）王弼、（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》影印本，1997年）。
- （宋）張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2017年）。
- （宋）朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- （宋）朱熹著，陳俊民校編：《朱子文集》第4冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年）。
- （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，1990年）。
- （清）戴震著，張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1994-1997）。

⁷⁴ 郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，頁187。

年)。

二、近人論著

(一) 專書

王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2006年）。

余英時：《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996年）。

杜保瑞：《北宋儒學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年）。

李暢然：《戴震《原善》表微》（北京：北京大學出版社，2014年）。

林安梧：《中國近現代思想觀念史論》（臺北：學生書局，1995年）。

張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999年）。

張麗珠：《清代新義理學——傳統與現代的交會》（臺北：學生書局，2003年）。

張學智：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年）。

張壽安：《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（石家莊：河北教育出版社，2001年）。

趙忠祥：《歸一與證實：羅欽順哲學思想研究》（保定：河北大學出版社，2012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：五南圖書出版有限公司，2000年）。

劉永青：《情禮之間——論明清之際的禮學轉向》（北京：人民出版社，2014年）。

鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：臺大出版中心，2008年）。

鄧克銘：《理氣與心性：明儒羅欽順研究》（臺北：里仁書局，2010年）。

錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年）。

（美）葛艾儒著，羅立剛譯：《張載的思想（1020-1077）》（上海：上海古籍出版社，2010年）。

(二) 期刊論文

- 王雪卿：〈禮如何做爲一種工夫——以張載與朱子爲核心的考察〉，《成大中文學報》第 57 期（2017 年 6 月），頁 83-129。
- 王雪卿：〈張載氣學工夫論的爭議與開展——從唐君毅「張橫渠自成一派」談起〉，《文與哲》第 33 期（2018 年 12 月），頁 221-260。
- 杜保瑞：〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化》第 33 卷第 8 期（2006 年 8 月），頁 101-121。（DOI：10.7065/MRPC.200608.0101）
- 林樂昌：〈張載禮學論綱〉，《哲學研究》第 12 期（2007 年 12 月），頁 48-53。
- 林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷 10 期（2008 年 10 月），頁 153-170（DOI：10.7065/MRPC.200810.0153）
- 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》第 62 期（2010 年 9 月），頁 1-34。（DOI：10.6770/CS.201009.0001）
- 林素芬：〈張載的「知、禮成性」論〉，《東華漢學》第 13 期（2011 年 6 月），頁 39-78。（DOI：10.6999/DHJCS.201106.0039）
- 施盈佑：〈論戴震「理—禮」架構的客觀現實意涵〉，《淡江中文學報》第 41 期（2019 年 12 月），頁 183-213。（DOI：10.6187/tkujcl.201912_(41).0006）
- 徐道彬：〈論戴震禮學研究的特色與影響〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第 1 期（2015 年 1 月），頁 100-108。
- 陳政揚：〈張載與王廷相理氣心性論比較〉，《清華中文學報》第 12 期（2014 年 12 月），頁 103-151。
- 陳佳銘：〈從羅欽順、王廷相及劉宗周論明代氣學的思想型態〉，《清華學報》第 49 卷第 1 期（2019 年 3 月），頁 87-123。（DOI:10.6503/THJCS.201903_49(1).0004）
- 郭寶文：〈羅欽順氣學思想之定位及與王廷相比較研究〉，《國文學報》第 62 期（2017 年 12 月），頁 159-191。（DOI：10.6239/BOC.201712.06）

- 曾振宇：〈「理氣一物」羅欽順對程朱哲學的「接著講」〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》第2期（2011年3月），頁35-42。
- 楊儒賓：〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》第38期（2001年6月），頁103-136。
- 楊儒賓：〈羅欽順與貝原益軒東亞近世儒常詮釋傳統中的氣論問題〉，《漢學研究》第23卷第1期（2005年6月），頁261-290。
- 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁1-39。（DOI：10.6163/tjeas.2006.3(2)1）
- 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第50期（2007年6月），頁247-281。（DOI：10.6770/CS.200706.0247）
- 楊建宏：〈論張載的禮學思想及其實踐〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第2期（2006年3月），頁38-42。
- 楊祖漢：〈羅整菴、李栗谷理氣論的涵義〉，《中央大學人文學報》第31期（2007年7月），頁209-241。（DOI：10.29905/JCUT.200707.0007）
- 劉滄龍：〈戴震氣學論述的儒學重構〉，《國文學報》第44期（2008年12月），頁93-124。（DOI：10.6239/BOC.200812_(44).04）
- 蔡家和：〈從所以然到自然——羅整菴對朱子理氣論的修正〉，《當代儒學研究》第7期（2009年12月），頁1-23。（DOI：10.29906/IMR.200912.0001）
- 蔡家和：〈關於黃宗羲批評羅欽順「天人不一」之檢視與回應〉，《社會科學》第4期（2019年4月），頁109-117。
- 鍾彩鈞：〈羅整菴的心性論與工夫論〉，《鵝湖學誌》第17期（1996年12月），頁41-73。（DOI：10.29653/LS.199612.0002）

The Similarities and Differences in Chang Tsai, Luo Qin-shun and Dai Zhens' Ritualism of Qi Theory

Kuo, Pao-Wen

Associate Professor, General Education Center, National Taiwan Ocean University

Abstract

Academics are hard to reach a consensus on Luo Qin-shun's theory is a part of Neo-Confucianism, or a part of Qi theory. This research will discover the consistent context in his Qi theory of ritualism. Luo Qin-shun had distinguished the "principle of ritual" and "ritual", and he had valued the principle more than the ritual. Therefore, Luo Qin-shun had paid more attention to the theories of self-cultivation, which were focused on how to return the principle of ritual. "Returning" is the same emphasis in Chang Tsai's philosophy, he had also distinguished the "ritual of Heaven and Earth" and "ritual", and human being should abandon desires to return pure and good nature. Dai Zhen – the most important philosopher of qi in Qing dynasty – who had placed greater emphasis on the thinking ability of heart, and paid more attention to expansion and developing of virtue. "Returning" and "developing" are different aspects between Luo Qin-shun and Dai Zhens' ritualism, and it had characterized two different kinds of Qi theory.

Keywords: Theory of Qi, Ritualism, Luo Qin-shun, Chang Tsai, Dai Zhen