

明儒羅整菴之心性論與修養工夫論

一、前言

羅欽順，字允升，號整菴¹（1465-1547），明代中期程朱學派著名的理學家。羅整菴生長於儒學家庭，父為國子監助教，自幼即在程朱正統儒學環境中為學，雖在其青年時期曾出入於釋老，但因其儒學的根基深厚，反覺得佛老只是一偏之學，非性之理也，進而促使他在儒學心性之學上有更深層的認識。到了六十歲，使了然有見乎心性之真，而確乎有以自信。羅整菴學宗程朱²，面對當時陽明、甘泉心學之興起的挑戰，可謂是極力批評心學之不當。故羅整菴更嚴別心性二字，從體用關係強調性的本體義，使心的主宰、靈覺作用有一標準可循。故本文首先介紹羅整菴當時的時代思想背景來幫助瞭解其學問之形成，然後再介紹其思想核心-心性論以及以之相發明的工夫論。至於羅整菴的理氣論因較為複雜龐大，且與心性論似有矛盾³，故本文暫不處理。

羅整菴之學，備見於其所為之《困知記》⁴。故本文將以《困知記》為其思想研究之主要參考文獻。近代學者如牟宗三、唐君毅、錢穆等先生亦稍有所整理與批評。另鍾彩鈞與鄧克銘二位學者亦有多篇相關文章之討論，具為本文參考依據。

二、羅整菴所處之時代思想背景

1. 先生家居，每平旦正衣冠升學古樓，群從入，敘揖畢，危坐觀書，雖獨處無惰容。食恆二簋，居無臺榭，燕集無聲樂。林希元曰：「先生自發身詞林，以至八座，其行已居官，如精金美玉，無得致疵。」先生自敘為學云：「昔官京師，逢一老僧，漫問何由成佛，渠亦漫舉禪語為答，『佛在庭前柏樹子』。意其必有所謂，為之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。既而得《證道歌》讀之，若合符節。自以為至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍，聖賢之書，未嘗一日去手，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，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。」參閱黃宗羲《明儒學案二》（浙江古籍出版社，1992），頁407-408。〈羅整菴履歷記〉中曾自述其求學之經過。（北京：中華書局點校本，1990）頁200-202。
2. 羅整菴自稱學宗朱子，但對於朱子之言論也並非完全遵循。於〈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，而有意於持循踐履之實耳。」（《困知記》（中華書局，1990），附錄，頁143）
3. 黃宗羲在《明儒學案》中肯定羅整菴之「論理氣最為精確」而其心性論乃大悖其理氣論。同前注，頁408。唐君毅《中國哲學理論·導論篇》（台北：學生書局，民國73年），頁470-471，謂羅整菴對朱子之理氣說有誤解。牟宗三《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，民國79年），頁389-404，對羅整菴認為朱子分理氣為二之說，深覺並不妥當。
4. 參錢穆：〈羅整菴學述〉，《中國學術思想史論叢（七）》（台北：素書樓文教基金會出版，民國89年），頁50。與鍾彩鈞〈上海復旦大學藏《整菴續稿》及其價值〉一文，刊於《中國文哲研究通訊》，第五卷，第三期，頁137。本文《困知記》凡（卷上、卷下、續卷上、續卷下）皆引自（廣文書局出版，民國80年再版）。而（三續、四續）則引（北京：中華書局點校本，1990）。

羅整菴身逢明中葉學術風氣轉變之際，同時代如王陽明（1472-1528）、湛甘泉（1466-1560）諸人均奮力其間。羅整菴在其六十四歲（嘉靖七年）刊印之《困知記》卷上云：「自昔有志於學道者，罔不尊信程朱，近時以道學鳴者，則泰然自處於程朱之上矣。然考其所得乃程朱早嘗學焉，而竟棄之。」（卷上，13章）又「今之學者，概未嘗深考其末始，但粗讀陸象山遺書數過，輒隨聲逐響，橫加詆詈，徒自見其陋也矣，於朱子乎何傷！」（卷上，頁31）雖此，明初以來朱子學的領導地位明顯已發生改變。繼羅整菴《困知記》中對陸學的批評，不到二年（嘉靖九年），陸象山竟得從祀孔廟，顯示其學已為朝廷所認許。⁵觀此時朱學與明初之尊崇程朱顯不可同日而語。

羅整菴四十餘年來孜孜不倦地讀書思考，無非為了鞏固程朱理學之宗旨，誠如其於卒前九日所作的〈自誌〉云：「平生於性命之理，嘗切究心，而未遑卒業。」（附錄，頁199）綜觀《困知記》及有關文獻可得之，羅整菴除廣泛閱讀了宋明理學家之著作外，對同時代人物較著名學者之著作亦各有論述。⁶羅整菴雖極力批評陸王心學，然似未見效，然以作為一個程朱之學者，在面對新的挑戰能提出辯解並重新檢視程朱理學，可謂有一定的歷史意義。

三、心性論

（一）心性之辨

在心性論上，羅整菴明顯地堅守程朱性即理的主張。其在《困知記》中，多因其批評陸王心學與禪學，而衡量其學說的意義。如黃芳《困知記序》所云：

整菴先生慨然以衛道為己任，爰述是編，根據往言，亦皆獨得。於凡理氣之微，心性之辨，聖學之要旨，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，排斥佛氏，未有若是其明悉者，衛道於是乎有功矣。（《困知記》，6-8頁）

針對釋氏之學，羅整菴批評云：

釋氏之明心見性，與吾儒之盡心知性相似，而實不同。蓋虛靈知覺，心之妙也，精微純一，性之真也。釋氏之學，大抵有見於心，無見於性，故其為教，始則欲人盡離諸相，而求其所謂空，空即虛也。既則欲其即相即空，而契其所謂覺，即知覺也。覺性既得，則空相洞徹，神用無方，神即靈也。

5.參閱黃進興〈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》（台北：允晨文化公司，83年），頁277-279。

6.參閱鄧克銘〈明儒羅整菴心性論之形成與意義〉《國立編譯館館刊》，第二十九卷，第一期，2000.6，頁190。

凡釋氏之言性，窮其本末，要不出此三者。然此三者，皆心之妙，而豈性之謂哉？（《困知記》，19-20 頁）

針對象山心學其批評道：

夫不思而得，乃聖人分上事，所謂生而知之者，豈學者之所及哉？苟學而不思，此理終無由而得。凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉，斯不及矣。遂乃執靈覺以為至道，謂非禪學而何？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，而言及於性者絕少。間因學者有問，不得已而言之，只是枝梧籠罩過，並無實落，良由所見不的，是誠不得於言也。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》，115-116 頁）

羅整菴以延續程朱心性論的基本觀念為己任，尤善於心性之辨。自信「於（儒釋）異同之際，頗能辨別」（《困知記》，148 頁）。羅整菴一再批評陸王及禪學「有見於心，無見於性」（如頁 292，296），即彼等過份誇大主觀心之靈覺作用而忽視性之客觀性，而流於師心自用之弊。就「性即理」而言，羅整菴認為理一或定然之理之確立是絕對必要的，否則性之內容將空洞化，則將不知「性果何物耶？」。對此佛氏的批評，楊祖漢教授認為羅整菴對「性」的看法並非以佛氏觀點的性來看，而是以朱子批佛之義理之觀念來看。「佛氏有見於心，無見於性，象山亦然。」（頁 292）陸王心學與禪學皆只偏向主觀心的作用，而忽視外物之規範，「不知性之為性」，「認心以為性，真所謂差毫釐而謬千里者矣。」（頁 17）然而在面對陽明及其弟子之廣弘心學時，其立場較之朱子於陸象山更形困難。⁷故羅整菴於《困知記》首章開宗明義即辨心性二字。其道：

孔子教人，莫非存心養性之事，亦未嘗明言之也。孟子則明言之矣。夫心者，人之神明，性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂知性，不可混而為一也。（《困知記. 卷上》，一章，頁 17）

羅整菴認為心與性是渾合的，但卻不可混而為一。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。除去卻心即無性，除卻性即無心。惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。」（頁 129）亦如朱子言「舍心則無以見性，舍性又無以見心」⁸又「主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一。此處最當體認。」⁹故朱子與羅整菴均認為心性有別，且性心亦有體用不分之關

7.同注六，頁 209。

8.《朱子語類》（北京：中華書局點校本，1986 年）第一冊，卷 5，頁 96。

9.同上，頁 89。

係。羅整菴在〈答歐陽少司成崇一〉書函道：

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。（《困知記·附錄》頁 307。）

另羅整菴於〈復張甬川少宰書〉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。¹⁰

又云：

至精者性也，至變者情也，至神者心也。所貴乎存心者，故將極其深，研其幾，已無失乎性情之正也。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！（《困知記·卷上》，二章，頁 18）

心是明覺之妙用，而性則為理、為體。心之神明乃是由形而下之情與形而上之性所構成的整體之作用，心可以養性正情以成積極成德之功。羅整菴嚴辨心性，乃在強調性為理、為體，與朱子相同。然而在面對陸王心學之談「心即理」，羅整菴則只視心為一種靈覺作用，不可作為天理、義理之存在處，則與朱子之分別性與心之基本立場尚無違背。¹¹

另外羅整菴在其《困知記》之自序當中也嚴辨「道心」與「人心」體用本末之別：

近年以來，乃為有以自信，所以自信者何也？蓋此理之在心目間，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，疇酢固當沛然，是之謂『易簡而天下之理得』。（頁 13-14）

羅整菴其對於人心道心之辨用功最深，頗負自信。鑑於「道心惟微」，唯有對人心道心有充分的理解分辨，「大本」方可得而立；「大本誠立」，則道心人心體用一如。故欲得「天下之理」，人心道心之辨不可不明。羅整菴云：

10. 羅整菴《困知記》（北京：中華書局點校本，1990），頁 134。

11. 同注六，頁 195。

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》三章，頁19）

又云：

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。惟精所以審其幾也，惟一所以存其誠也，允執厥中，從心所欲不踰矩也，聖神之能事也。（《困知記.卷上》四章，頁19）

在此，羅整菴把道心人心做性情、體用、動靜之分辨。道心爲性、爲體、爲靜；相對的人心爲情、爲用、爲動。道心人心是二而一，一而二的關係。心統性情，也就是統道心人心，即一而二。而道心人心乃一心也，即二而一。然而羅整菴的道心是「寂然不動」未發之心也，與朱子已發的道心是有所不同的。¹²羅整菴在《困知記》中即認爲朱子將道心人心皆視爲已發是不妥的，因「將何者以爲大本？」羅整菴云：

《虞書》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。若認道心爲已發，則將何者以爲大本乎？愚於此不能無少異於朱子者。（《困知記.續卷下》頁262）

羅整菴以道心爲未發、爲體、爲天下之大本；而朱子則以性爲未發、爲心之體、爲理之所在，若將道心等同於性，則二人之說法並無根本歧異。換言之，朱子雖未以道心爲體爲性，但亦不因之如羅整菴所質疑的遺漏「天下之大本」，只視對道心的涵義有不同的說明而已。¹³

綜合以上所言，我們可以發現羅整菴的人性論之核心乃在心性、人心道心、體用之辨，這種分辨無非是對陸王心學與釋氏之心性、體用不分而發。認爲體用不分將會流弊於釋氏，而又以立體爲本。然而由於羅整菴對道心的界定不清楚，在此便出現以下的個問題。羅整菴認爲人心是道心的發用，然此道心與陸王的本心是否等同，若是，則不是心合理而是心即理的義理表現。

12.從以下二句，可發見朱子的道心是已發、活動的。朱子謂「蓋心一也，自其天理備具，隨處發見而言，則謂之道心。自其有所營爲謀慮而言，則謂之人心。」《朱文公文集》（台北：商務印書館，四不叢刊縮本），卷32，〈問張敬夫〉，頁503。又朱子〈中庸章句序〉：「蓋嘗論之：心之虛靈知覺，一而已矣，而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」

13. 同注六，頁193。

鍾彩鈞先生認為「羅整菴在心性論上主張『體立而用行』，這和理氣論（理氣為一）的情況不一樣的，不一樣的原因是天人有別。」¹⁴亦即羅整菴對人心道心之分，乃在於人在現實活動中看到真妄之別，故區別體用，以期『體立而後用行』。

（二）真妄之別

羅整菴批評佛氏分本末為兩截，混真妄為一，其言：

夫以心識為本，六識為末，固其名之不可易者，然求其實，初非心識之外，別有所謂六識也，又非以其本之一，分而為末之六也。蓋凡有所視，則全體在目；有所聽，則全體在耳；有所言，則全體在口；有所動，則全體在身。（只就此四件說，取簡而易見爾。）所謂感而遂通，便是此理。以此觀之，本末明是一物，豈可分而為二，而以其半為真，半為妄哉？若夫真妄之不可混，則又可得而言矣。夫目之視，耳之聽，口之言，身之動，物雖未交，而其理已具，是皆天命之自然，無假于安排造作，莫非真也。及乎感物而動，則有當視者，有不當視者，有當聽者，有不當聽者，有當言者，有不當言者，有當動者，有不當動者。凡其所當然者，即其自然之不可違者，故曰真也；所不當然者，則往往出于情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此達諸家國天下，此吾儒所以立人極之道，而內外本末無非一貫也。若如佛氏之說，則方其未悟之先，凡視聽言動，不問其當然與不當然，一切皆謂之妄，及其既悟，又不問其當然與不當然，一切皆謂之真。吾不知何者在所當存乎？何者在所當去乎？當去者不去，當存者必不能存，人欲肆而天理滅矣。（《困知記·續卷上》頁167-169）

羅整菴從現實生活之視聽言動所由現來區判真妄之別。所謂的「真」是「天命之自然」，即「無假于安排造作」，且是「物雖未交，而其理已具」之先天存有，亦是寂然不動之體，然「感物而動，則有當視者」、「感而遂通」乃為其用也，此非安排造作，乃「自然之不可違者」，故「內外本末無非一貫也」。但若為「情欲之所為」，則「有不當視者」而視之，「有不當聽者」而聽之，此刻乃「妄」者存之。吾儒所以「立人極之道」，乃在於存真去妄，體立而用行。而佛氏之大病在分本末為兩截，混真妄為一。故「當去者不去，當存者必不能存，人欲肆而天理滅矣。」

羅整菴雖主張存真去妄，但並不代表其是禁欲主義者。其認為情欲也是出自於天、自然。其云：

14.鍾彩鈞〈羅整菴的心性論與工夫論〉（鵝湖學誌第十七期），頁50-51。

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！君子必慎其獨，為是故也。獨乃天人之際，離合之機，毫釐之差，千里之遠。苟能無所不用其慎，則天人一矣。
（《困知記.三續》一章頁 90）

羅整菴認為情欲本出於天之自然，性之自然發用，實屬於中性，無有善惡可言，故無須禁止也，但求有節。如上一段所言有「不當」視者而視之，有「不當」聽者而聽之，重點並不是要禁止視聽，而是對於「不當」之視聽言動當有所節制以順「自然之不可違」。故「君子必慎其獨」，否則「毫釐之差，千里之遠」。然分判「毫釐之差，千里之遠」之標準何在？情欲自身不成為標準，心是神用，所當戒慎，也不能作為標準。在此「體立而後用行」之必要就呈現了。¹⁵那麼對於體如何挺立便是工夫論的課題了。

四、工夫論

（一）先體認未發之中

上一章於羅整菴之心性論中即把陸王心學與釋氏因心性體用不分而視為異學，並認為朱子將道心人心皆視為已發將以何者為大本？可見立體、立大本在羅整菴的修養工夫上是首要的。在其《困知記.卷上》二十一章對此工夫有詳細的介紹，茲分三段來討論：

喜怒哀樂之未發謂之中，子思此言，所以開示後學，最為深切。蓋天命之性，無形象可睹，無方體可求，學者猝難理會，故即喜怒哀樂以明之。夫喜怒哀樂人人所有而易見者，但不知其所謂中，不知其為天下之大本，故持指以示人，使知性命即此而在也。（段一）

未發之中，雖無聲無臭而不可聞睹，然而根據體用一源的原理，可以就喜怒哀樂而默會，這就是羅整菴所謂「就氣認理」。¹⁶理氣是一種自然的體用關係，渾無縫隙，從形而下的層面說起，則成為氣的流行是主，而理為氣之理。¹⁷世人只知有

15.同上，頁 52。

16.同上，頁 53。

17.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，一闔一關，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，紛紜繆繆，而卒不克亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依于氣而立，附于氣以行也。（《困知記.卷上》十一章，頁 27）

喜怒哀樂之流行，而不知此流行之秩序性便是理，便是「天下之大本」。

上文戒慎恐懼，即所以存養乎此。然知之未至，則所養不能無差，或陷於釋氏之空寂矣，故李延平教人須于靜中體認大本，未發時氣象分明，即處事應物，自然中節。李之此指，蓋得之羅豫章，羅得之楊龜山，楊乃程門高第，其傳固有自來矣。程伯子嘗言：「學者先須識仁，識得此理，以誠敬存之而已。」叔子亦言：「勿忘勿助長，即是養氣之法。如不識怎生養，有物始言養，無物又養個甚？」由是觀之，則未發之中，安可無體認工夫？雖叔子嘗言：「存養于未發之時，則可；求中于未發之前，則不可。」此殆一時答問之語，未必其終身之定論也。且以為既思即是已發，語亦傷重。思乃動靜之交，與發於外者不同，推尋體認，要不出方寸間爾。（段二）

上文羅整菴主要在強調心的體認工夫，從然推到所以然以體認超越的客體，實是較接近伊川。然羅整菴雖以明道、龜山、豫章、延平之論點來證成自己的看法，實是曲解他們的論點。龜山所體認的未發之中可以是超越的逆覺體證，而逆覺的對象不是超越的客體是主觀的自我本心，實是不同於伊川以心明理之順取工夫。伊川以心明理之順取工夫，主要在強調虛靈知覺之心是活動的，難以掌控，故當動時省察靜時涵養，心靜自然理明。

伯子嘗言：「天理二字，是自家體貼出來。」又云：「中者天下之大本，天地之間停停當當，直上直下之正理，出則不是。」若非其潛心體貼，何以見得如此分明？學者於未發之中，誠有體認工夫，灼見其直上直下，真如一物之在吾目，斯可謂之知性也矣。疊疊焉戒懼以終之，庶無負子思子所以垂教之深意乎？（《困知記·卷上》二十一章，頁 41-43）（段三）

在此，羅整菴再次強調體認未發之重要，且若工夫能體認到未發之中，則上能通徹於天道，下也能流行於事事物物之妙¹⁸，方可謂之知性也。然而體認未發之中只是初步必然且重要的修養工夫概念，也是儒佛之辨的重要基準點，至於實踐的修養工夫乃屬於格物。

（二） 格物

牟宗三先生說「儒家自孔孟立教，講本體必函著講工夫，即在工夫中印證本體；講工夫必預設本體，即在本體中領導工夫。」¹⁹故本體之開顯，必因不同的本體論而有不同的工夫論。是以陽明心學與朱子理學因對本體體認之不同而開顯

18.鍾彩鈞認為直上是指天道，直下是指事物。同注 14，頁 54。

19.牟宗三，〈圓善論〉，（台北，學生書局，民國七十四年），頁 15。

出不同的工夫進路。羅整菴以紹述朱子爲己任，故對於陽明《傳習錄》中對朱子格物之批評不以爲然，故致書商討。然信未及寄而陽明已逝。（《困知記·附錄》，頁 277-291）羅整菴認爲「格物之義，程朱之訓明且盡矣，當爲萬物而無疑，人之有心，固然亦是一物，然專以格物爲格此心則不可以。」（附錄，頁 293）又「二先（程頤朱熹）所見之理，洞徹無間，凡其格物之訓，誠有所謂『百世以俟聖人而不惑』者，其孰能易之！」（同上，頁 309）故格物是其重要的工夫論。如其自謂：「僕於天理，粗窺見一二，實從程朱格物之訓而入。」（同上，頁 325）

1. 通徹無間之渾然一致

羅整菴雖紹述朱子之學，然對其學也有所補正。其檢討朱子對格物之解釋：

格字，古註或訓爲至，如『格于上下』之類；或訓爲正，『格其非心』之類。格物之格，二程皆以至字訓之，因文生義，惟其當而已矣。呂東萊釋『天壽平格』之格，又以爲『通徹三極而無間』。愚按，『通徹無間』，亦至字之義，然比之至字，其意味尤爲明白而深長。試以訓『格于上下』，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，雖和字亦不用矣。（《困知記·卷上》十章，頁 26）

對此格物之義，羅整菴認爲「通徹無間」更能表義。因爲格物必有一格物之主體與客體存在之關係，而「通徹無間」便是主體與客體「渾然一致」，「物即我，我即物」之通透表現。羅整菴此「通徹無間」「渾然一致」觀念，實不出程頤所謂的「物我一理，明此則盡彼，盡彼則通此，合內外之道也。」²⁰在此就格物窮理而言，羅整菴似不偏於朱子所說即天下之物去窮究，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。²¹物我之所以能相渾一，蓋同出於「一理」，此即其理一分殊哲學之具體實踐：

此理之在天下，由一以之萬，初非安排之力，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，固無分於鳥獸草木，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，斯爲格致之極功。（《困知記·卷上》七章，頁 24）

上文所提到之工夫論，羅整菴先「體認未發之中」，此靜態存有之中即是「理一」。

20. 《二程全書》（台北：中華書局，四部備要本）遺書第十八，伊川先生語四，頁 8。

21. 同注六，頁 200。

格物即是格「鳥獸草木」以窮其理，此乃分殊之工。然理一而分殊或分殊而理一乃體用一如之關係。故萬殊皆有其法則，格物便是窮其理，由「分殊到理一」，即由事事物物上探本體之理。

此外，面對陽明批評朱子「一分一合之間，而未免已啓學者心理爲二之弊。」²²羅整菴更有「物格則無物」解弊之說。

2. 「克己復禮」與「物格則無物」

羅整菴「真妄之辨」一文提到「所不當然者，則往往出于情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此達諸家國天下，此吾儒所以立人極之道，而內外本末無非一貫也。」（《困知記·續卷上》頁169）人爲私欲所累，視聽言動發而不重節乃爲「妄」也。羅整菴之格物就是要達到對「真」的體認。進而能克己復禮以達無我無物之境。羅整菴云：

格物至知，學之始也。克己復禮，學之終也。道本人所固有，而人不能體之為一者，蓋物我相形，則惟知有我而已。有我之私勝，於是乎違道日遠。物格則無物，為理之是見。己克則無我，為理之是由。沛然天理之流行，此其所以為仁也。（《困知記·卷上》二十四章，頁45）

克己復禮是在體認未發之中（理）、立其大本與進而格物窮理之後的修養工夫。然而人不能體認到人固有之大本，乃在於人有己私，以己為要，固有物我主客之對立。所以人當克己，克己則無我，無我則無物以臻物格之至，此「所以為仁也」，此所以「吾廓然之本體」之完全朗現。羅整菴云：

余所云「物格則無物」者，誠以功深力到，而豁然貫通，則凡屈伸消長之變，始終聚散之狀，哀樂好惡之情，雖千緒萬端，而卓然心目間者，無非此理，一切形器之粗迹，舉不能礙吾廓然之本體，夫是之謂無物。孟子所謂「盡心知性，而知天」，即斯義也。天人物我，其理本一，不容私意安排，若有意於合物我而一之，即是牽合之私，非自然之為矣。（《困知記·附錄》，頁301）

羅整菴肯認人一旦「功深力到而豁然貫通」，體「天人物我，其理本一」之念，則物我一體、主客一如，「吾廓然之本體」必能沛然天理而流行，此非「千緒萬

22.王陽明在〈答顧東橋書〉中批評道：「是其一分一合之間，而未免已啓學者心、理為二之弊。此後世所以有「專求本心，遂遺物理」之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有聞而不達之處：此告子義外之說，孟子所以謂之不知義也。」所謂「一分一合」，即有心與物理由對立再統一之意。此批評固基於陽明心即理說，但朱子之說明，在文字表達上亦似亦于有人心與物對立的印象。參閱陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1992），頁167。

端」之形氣物欲所能阻礙，亦非牽合物我之私所能為也，此乃自自然物我之通徹也。

五、結論

羅整菴所處之時期可謂是陸王心學漸興之際，即程朱性即理之觀念受到動搖考驗之時。爲了捍衛程朱之學，駁斥陸王心學與禪學，其博覽群經，精研儒釋之學，自信嚴辨儒釋之異，實乃其精研心性之辨故也。斥陸王心學與禪學「有見於心，無見於性」，即不見性理之體。故羅整菴心性論之核心首在「心性之辨」。

「心性之辨」乃在於明體用知本末。性爲體、爲寂然不動之道心（有別朱子已發之道心）；心爲用、爲已發之人心。道心人心體用一如，若「人心道心之辨明，然後大本可得而立。大本誠立，醜酢固當沛然，是之謂『易簡而天下之理得』。」（頁13-14）佛氏之誤，乃在分本末爲二，混真妄爲一。可謂「毫釐之差，千里之遠」。故修養首在「體認未發之中」，「戒慎恐懼」，存養乎此，則「所養不能無差，或陷於釋氏之空寂矣」。

羅整菴自謂其粗窺天理，實從程朱格物之訓而入。然其格物稍有別於程朱之義。「格物」乃是主客體間之「渾然一致」，「物即我，我即物」之「通徹無間」。然人難免爲私欲所累，使視聽言動發而不重節，乃爲「妄」也。故羅整菴之格物就是要達到對「真」的體認。進而能「克己復禮」以達無我無物主客合一之境。

參考書目與文獻

1. 牟宗三《心體與性體》（台北：正中書局，79年）
2. 牟宗三，〈圓善論〉，（台北，學生書局，民國七十四年）
3. 《二程全書》（台北：中華書局，四部備要本）
4. 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1992）
5. 《朱文公文集》（台北：商務印書館，四不叢刊縮本）
6. 《朱子語類》（北京：中華書局點校本，1986年）
7. 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》（台北：素書樓文教基金會出版，民國89年）
8. 唐君毅《中國哲學理論·導論篇》（台北：學生書局，民國73年）
9. 黃宗羲《明儒學案二》（浙江古籍出版社，1992）
10. 《困知記》（廣文書局出版，民國80年再版）
11. 鍾彩鈞〈羅整菴的心性論與工夫論〉（鵝湖學誌第十七期）
12. 鍾彩鈞〈羅整菴的理氣論〉刊於《中國文哲研究集刊》，第六期，1995年3月。
13. 鍾彩鈞〈上海復旦大學藏《整菴續稿》及其價值〉，刊於《中國文哲研究通訊》，第五卷，第三期。
14. 鄧克銘〈明儒羅整菴心性論之形成與意義〉《國立編譯館館刊》，第二十九卷，第一期，2000.6
15. 鄧克銘〈明中葉羅整菴格物說之特色及其效果〉（鵝湖學誌第二十六期）2001.6