

陳淳本體論中的「氣學向度」再議*

王清安

國立臺灣師範大學國文學系博士生

提 要

身為朱熹第一代的弟子陳淳，長久以來對他的認識是朱門的衛道者，理應能守護朱熹思想的精神。然而近來部分研究指出陳淳本體論中具有「氣學」的成分，其形而上位階是「理氣合一」。筆者續此再考察，綱舉陳淳本體論三點線索：「理氣一物」、「太極渾淪」、「天命流行」進行論述，透過此三點，筆者認為陳淳的理氣關係仍是在朱熹的「理本論」之下發展，但確實有「形而上理氣合一」之可能，在其論述過程經常流露形而上是「氣」的狀況，而非朱熹堅持形而上只為「理」；而且在此本體論的「氣學向度」中，可以察見明代氣學思想的影子，雖然只是隱闇不顯的狀態，但若放置於宋明儒學之氣學的光譜中，陳淳值得定位為朱熹「理本論」以後首個觀測站。

關鍵詞：氣學向度 理氣一物 渾淪 理是氣之條理

* 承蒙二位匿名審查老師與劉滄龍老師的肯定與賜教，促使本文更臻完善，在此一併致謝。

陳淳本體論中的「氣學向度」再議

王清安

國立臺灣師範大學國文學系博士生

一、前言

陳淳，字安卿，福建漳州龍溪人，世稱北溪先生，生於南宋高宗紹興二十九年（1159），卒於南宋寧宗嘉定十六年（1223）。陳淳為朱熹（1130-1200）第一代門人，未從學朱熹前即仰慕其師並讀過《近思錄》與北宋諸儒著作，^①可謂尚未拜師前便在心靈深處種下朱學的種子。陳淳因為家貧而仰賴訓蒙事業，故未能遠行親炙朱熹，直至紹熙元年（1190）朱熹任官漳州時方正式拜師。但他與朱熹相處日短，除了紹熙元年初入朱門外，第二次則於十年後，慶元五年（1199）於建陽考亭再見朱熹，而隔年正月朱熹便去世，此後再無機會相見。雖然陳淳親炙朱熹時日不多，但兩次會面皆對其在理學的體會上產生莫大影響，此兩次朱熹分別

① 〈初見晦菴先生書〉曰：「某窮鄉晚生愚魯遲鈍，居於僻左，無明師良友，不蚤聞儒先君子之名，自兒童執卷而世儒俗學已蠱其中，窮年兀兀，初不識聖賢門戶為何如，年至二十有二矣，始得先生所集《近思錄》，讀之始知有濂溪、有明道、有伊川，為近世大儒，而於今有先生。然猶未詳也，自是稍稍訪尋其書間，一二年、三四年，又得《語孟精義》、《河南遺書》及《文集》、《易傳》、《通書》與夫先生所著定《語》、《孟》、《中庸》、《大學》、《太極》、《西銘》等傳，吟哦諷誦，反諸身，驗諸心，於是始慨然敬嘆當時師友淵源之盛，抽關啟鑰如此之至。」見（宋）陳淳撰，陳槃編：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1985年9月，《文淵閣四庫全書》本第1168冊），卷5，頁1、2。以下所引《北溪大全集》同此版本，僅列書名、篇名、卷數與頁碼。

教之「上達」、「下學」，^②而十年之間，陳淳亦密切書信求教以及與學友切磋，雖然不能常侍朱熹身側，但學問仍遵循朱學開展。身為朱門第一代的弟子，陳淳捍衛師門甚劇，其於嚴陵（今浙江建德）講學專闢象山心學（1217年8月3日），務使嚴陵一地學風宗朱，^③講學內容則編為《嚴陵講義》。^④除了《嚴陵講義》外，還有《似道之辨》、《似學之辨》二著作，前者專闢佛老，後者專闢科舉。但最重要的著作則是學生王雋整理其晚年講學的內容，並經陳淳本人刪定而成的《北溪字義》（原名《字義詳講》，又名《四書字義》、《四書性理字義》、《陳氏字義》），內容主要闡發朱熹《四書集註》的理學思想，^⑤將朱熹的理學中諸多重

② 《宋元學案·北溪學案》載：「及文公守漳，請教。文公曰：『凡閱義理，必窮其原。』先生聞而為學益力，日求所未至。……後十年，復往見文公，陳其所得，時文公已寢疾，語之曰：『如今所學，已見本原，所闕者，下學之功爾。』」見（清）黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，2007年1月），卷68，頁2220。

③ 當時浙江一地於朱熹逝後，象山學說大興，陳淳講學嚴陵時即是此況：「自都下時，頗聞浙間年來象山之學甚旺，以楊慈湖、袁祭酒為陸門上足，顯立要津，鼓簧其說，而士夫頗為之風動。及來嚴陵山峽間，覺士風尤陋，全無向理義者，纔有資質美，志於理義，便落在象山圈檻中。緣土人前輩有趙復齋、詹郎中者，為此學已種下種子。趙、詹雖已為古人，而中輩行有喻、顧二人者，又繼之護衛其教下，而少年新進遂多為薰染，其學大抵全用禪家意旨，使人終日默坐，以求本心，更不讀書窮理。而其所以為心者，又卻錯認人心指為道心之妙，與孔孟殊宗，與周程立敵，平時亦頗苦行，亦以道學之名自標榜。」〈與李公晦一〉，《北溪大全集》，卷23，頁5。「因慨念江西禪學一派，苗脈頗張旺于此山峽之間，指人心為道心，使人終日默坐以想像形氣之虛靈知覺者以為大本，而不復致道問學一段工夫，以求理氣之實。……此間尤陋，無一人置得晦翁《大學解》，間或一有焉，亦只是久年未定之本。如喻、顧二人資質粹美，卻落在江西窠臼中，亦極口為之剖析，而其受病已深，立意已堅，無可轉回者。」〈答趙司直季仁一〉，《北溪大全集》，卷24，頁1-2。故其講學目的在於「明為之剖析，以為後學一定之準庶，有以正人心而息邪說，距詖行。」〈答趙司直季仁一〉，《北溪大全集》，卷24，頁1。

④ 共四篇：〈道學體統〉、〈師友淵源〉、〈用功節目〉、〈讀書次序〉。

⑤ 「歸自中都，泉之人士爭師之，先生為之講解，率至夜分，惟恐聽者之勞而住，已曾無一毫倦色，惟慮夫人無以受之，而不憚於傾其所有以告於是。門人隨其口授，而筆之於書，《大學》、《論》、《孟》、《中庸》則有《口義》，仁、義、禮、智、心、意、性、情之類，隨事剖析則有《字義詳講》。」（宋）陳宓：〈有宋北溪先生主簿陳公墓誌銘〉，《北溪大全集·外集》，頁8。

要概念分二十六門闡釋，^⑥可謂是一本朱學辭典。從以上可見陳淳鞏固師門甚力，拒斥陸學且傳播朱學，朱熹認為「喜為吾道得此人也」，^⑦在朱熹後學的指認中也推陳淳為「朱門第一人」。^⑧姑且不論這些評論是認為陳淳紹繼朱熹的整體學術精神或僅止一部分的學術成就，若僅就理學思想而言，朱熹的本體論認為「理主於氣」且「理」為獨立的形而上本體，是「以理為體」的「理本論」型態，但當代研究陳淳思想的成果中卻有部分指出陳淳思想裡有「氣學」、「氣本論」、「唯物論」的成分。

關於陳淳「氣學」或「氣本論」、「唯物論」方面的討論，過去學界的關注中，如侯外廬等編《宋明理學史》認為《北溪字義》「鬼神」一條：「但其中有另一部分，卻以『氣』的運動（屈伸往來）來解釋所謂『鬼神』，則是緊緊地接近於唯物主義，值得注意。」^⑨「陳淳的這些論述，論的是鬼神，而實質卻是無神論，頗似斯賓諾莎。從理學體系轉化為唯物論，這在明朝出現的王廷相，就是例證。應該認識思想史上這樣的事實。對陳淳鬼神論也應作如是觀。」^⑩蒙培元《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》則認為陳淳的理氣論與朱熹的「理本論」微

⑥ 今傳《北溪字義》共二十六門，分為上下卷二卷。上卷為：〈命〉、〈性〉、〈心〉、〈情〉、〈才〉、〈志〉、〈意〉、〈仁義禮智信〉、〈忠信〉、〈忠恕〉、〈一貫〉、〈誠〉、〈敬〉、〈恭敬〉；下卷為：〈道〉、〈理〉、〈德〉、〈太極〉、〈皇極〉、〈中和〉、〈中庸〉、〈禮樂〉、〈經權〉、〈義利〉、〈鬼神〉、〈佛老〉。後清人顧仲、戴嘉禧、顧秀虎之刻本再據明代胡廣等編《性理大全》中輯出「補遺」一卷，「補遺」共收〈太極〉、〈通書〉、〈論朱子〉三篇。

⑦ （宋）朱熹撰，徐德明校點：〈答李堯卿〉，《晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊），卷57，頁2697。以下所引《晦庵先生朱文公文集》同此版本，僅列書名、篇名、卷數、頁碼、校點者與收錄冊數。另外，侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》上冊（北京：人民出版社，2005年10月），頁491則認為與程顥評楊時「吾道南矣」同一旨趣，皆暗示師門學問將由該弟子發揚光大。

⑧ （元）陳櫟（1252-1334）：〈隨錄〉，《定宇集》（臺北：臺灣商務印書館，1985年9月，《文淵閣四庫全書》本第1205冊），卷8，頁1。

⑨ 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》上冊，頁506。

⑩ 同前註，頁508。

有區別，而接近朱熹「以氣爲體」的思想，¹¹另外亦指出：「表現出明顯的唯物主義傾向，在理學的演變中具有重要意義，產生了重要作用。」¹²又陳遵沂在《閩學源流》一書第五章指出：「《字義》……又包含有一定的唯物主義因素。」¹³以上著作的寫作背景建立在以馬列主義爲指導原則下，故對於理氣論中傾向以「氣」爲本體、以「氣」爲造化流行主體等類似明代中期以後「氣學」學者的思想論述皆予「唯物論」、「唯物主義」論之，這在近代中國政治馬列主義思維影響學術研究下是難免之事，但也因此較港台學界更早重視氣學的歷史。

相對大陸學界，台灣縱有不少陳淳研究論著，但多仍落於朱熹以理爲一切存有根源，氣只是理的載體的思想框架中，未能進一步深入挖掘「氣學」的面相。然而近十餘年來，台灣學界興起「反理學的思潮」，¹⁴重新審視傳統上被歸類於理學、心學中具有明顯氣論主張的學者，重新予以思想史上的再定位；但較靠近朱熹的幾代學者（尤其宋元兩代）因爲仍籠罩在朱學以理爲絕對精神主體，思想中隱闇的「氣學向度」較少被討論。距離本文較近的文章首推陳正宜〈陳淳《北溪

¹¹ 蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》（北京：方志出版社，2007年4月），頁74。

¹² 同前註，頁77。

¹³ 陳遵沂：〈考亭學派〉第三節〈朱熹逝世後學派的存統衛道活動〉，劉樹勛主編：《閩學源流》第5章（福建：福建教育出版社，1993年12月），頁411。

¹⁴ 「反理學的思潮」一詞爲楊儒賓提出：「本書所說的異議思潮，意指與千年來與當今的理學思潮爭議的儒家學派，這些學派攏統說來包含中國的『氣學』，日本的『古學』，也包含部分韓國儒學中的『實學』。……他們通常都反對廣義的理學，亦即反對程朱理學與陸王心學。由於他們反對的目標一致，不同的表層論述後面也有相近的理論預設，但學界目前又找不到一個較通用的術語用以涵蓋這個區域的學問。爲方便歸納起見，我綜合其學，指稱其名爲『反理學的思潮』。」參見楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮·序》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年3月），頁iii。本文討論的陳淳並非絕對的「氣學」學者，但筆者欲汲取的是「氣學」一項以指涉在程朱理學的「理本體論」思考外，另外揭出陳淳本體論中的「氣學向度」。而「反理學的思潮」也代表近十餘年來台灣學界開始注意儒學裡「氣學」的位置，諸多學者已累積不少研究成果，除楊儒賓外，如陳榮灼、劉又銘、王俊彥、馬淵昌也等皆有偌大貢獻。這些前輩學者開拓的道路，是刺激筆者探討本文主題的動力之一。

字義》的理氣論》一文，¹⁵其能跳脫過去大陸馬列唯物主義史觀的視域，重新深入檢討並得出陳淳具有「形而上理氣合一」的特色，可謂將陳淳的「氣學向度」推進一步；然而筆者認為尚可再商議，尤其陳淳是否真的具有「形而上理氣合一」，應仍有討論空間，不宜輕率結案，必須深入模糊地帶再次梳理。除陳正宜之外，尚有大陸學者田智忠〈淺析陳淳思想中的「去實體化」趨勢〉一文，此文雖然未明言轉向「氣學」的可能性，但其乃依循陳來「去實體化」¹⁶的脈絡進行分析，認為陳淳有「淡化理本說」，即與本文有相同的檢視目標。¹⁷職是之故，筆者以下針對過往討論陳淳有「氣學」傾向時多會論及的三個本體論議題：「理氣一物」、「太極渾淪」、「天命流行」進行剖析。¹⁸

二、理氣一物

在分析陳淳的理氣論之前，筆者先梳理朱熹的理氣論，以作為與陳淳的參照。

¹⁵ 陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，《中國文化大學中文學報》第28期（2014年4月），頁97-135。

¹⁶ 陳來認為朱熹「理與氣，此絕是二物」，把理看做某種實體化的東西。但元明理學則朝向「去實體化」的理路發展，強調「理氣一物」、「理在氣中」，理並非獨立於氣的實體，而是內在於氣之活動的軌則、條理；在「去實體化」的效果下，元明理學家多走向「氣質之性」（條理之性）的人性一元論，而且這種人性論往往不再堅持性善論。陳來「去實體化」的論點若再進一步延伸，即意味著存在價值的所以然原則的轉換，決定人性的責任從「由理言性」轉向「由氣言性」，此發展即是導致「氣本論」的出現。論點參見陳來：〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果——重回「哲學史」詮釋的一個例子〉，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：三聯書店，2010年12月），頁479-513。

¹⁷ 田智忠：〈淺析陳淳思想中的「去實體化」趨勢〉，陳支平、葉明義主編：《朱熹陳淳研究·第二輯》（廈門：廈門大學出版社，2015年6月），頁501-506。

¹⁸ 過往注意到陳淳有「氣學」傾向的研究，侯外廬等編《宋明理學史》、蒙培元《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》討論較多「天命流行」的部分，蒙氏甚至定義「天命」是陳淳特別強調的概念（參見蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，頁74）；陳正宜〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉一文則取「纔有理，便有氣」、「太極只是渾淪極至之理」，前者專門討論「理氣一物」，後者則包括了天命的「一元之氣流行」的討論。

在朱熹的理氣論設定裡，理與氣的關係既是一，亦是二，其曰：

所謂理與氣，此絕是二物。但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各為一物也；若在理上看，則雖未有物而已有物之理，然亦但其理而已，未嘗實有是物也。¹⁹

朱熹所指的理氣「一物」或「二物」乃分別在理氣「不離」與「不雜」的角度檢視。就「二物」的角度言，即「在理上看」，指理作為氣的形而上的超越根據，理可以空懸獨立於氣之上，即使天地萬物未生，但使之生成實現之原理仍在，即所謂「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。」²⁰「未有天地之先，畢竟是先有此理。」²¹此時理氣關係為「不雜」，乃形而上下截然劃分的「二物」；至於「一物」即「在物上看」，指理落於氣上說，朱熹認為「有理，便有氣流行，發育萬物。」²²理使氣生化萬物後，理便寓於氣中，即所謂「理又非別為一物，即存乎是氣之中。」²³此時理氣關係為「不離」，二者在形而下統一。

朱熹這種「一合二」、「二合一」的觀點看似有理氣生成的時間先後，但實際上只是為了說明天地萬物之本源與構成而做存有論的展示，朱熹認為：

理與氣本無先後之可言。但推上去時，卻如理在先，氣在後相似。²⁴

此本無先後之言可。然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為

¹⁹ 徐德明校點：〈答劉叔文〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第22冊），卷46，頁2146。

²⁰ （宋）黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年10月），卷1，頁4。以下所引《朱子語類》同此版本，僅列書名、篇名、卷數與頁碼。

²¹ 同前註，頁1。

²² 同前註。

²³ 同前註，頁3。

²⁴ 同前註。

一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處。²⁵

理寓於氣的狀態下本無先後可言，然而所謂在先只是「本體」意義的「邏輯在先」，從「不離」中推出本源，因此「在先」非指明確的時間在先，理與氣的關係乃「共時性」的存有。總而言之，朱熹的理氣論須從「論本源」與「論構成」兩面分析，論本源是「理氣不雜」，論構成是「理氣不離」，總合為「理氣不離不雜」、「不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽。」²⁶

回到分析陳淳的理氣論架構，其與朱熹不同，反對有「離氣之理」，理氣只能是「一物」：

其實理不外乎氣。蓋二氣流行，萬古生生不息，不成只是空箇氣？必有主宰之者，曰理是也。理在其中為之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息。所謂以理言者，非有離乎氣，只是就氣上指出箇理，不雜乎氣而為言耳。²⁷

理與氣本不可截斷作二物，去將那處截斷，喚此作理，喚彼作氣，判然不相交涉耶？²⁸

陳淳認為理須於氣上見得，即是發展朱熹「理在氣中」、「理氣不離」的一面，而理又扮演「氣之流行」的「樞紐」，是「事物上一箇當然之則便是理」，²⁹理能主宰氣之活動，此無疑與朱熹「氣之所聚，理即在焉，然理終為主。」³⁰同樣肯定

²⁵ 《朱子語類》，卷1，頁4。

²⁶ 同前註，卷62，頁1490。

²⁷ （宋）陳淳著，熊國禎、高流水點校：〈命〉，《北溪字義》（北京：中華書局，2011年3月），卷上，頁1。以下所引《北溪字義》同此版本，僅列書名、篇名、卷數與頁碼。

²⁸ 〈答梁伯翔三〉，《北溪大全集》，卷30，頁13。

²⁹ 〈理〉，《北溪字義》，卷下，頁42。

³⁰ 徐德明校點：〈答王子合〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第22冊），卷49，頁2255。

理在氣中時仍具有主宰本體的意義。但陳淳卻否定理作為本體是可空懸獨立於氣之上，其理氣關係只有「不離」，沒有「不雜」。³¹

再者，陳淳論「理先氣後」的本源義時強調「纔有理，便有氣」：

自未有天地之先，固是先有理。然纔有理，便有氣，纔有氣，此理便在乎氣之中，而不離乎氣。氣無所不在，則理無所不通。³²

畢竟未有天地萬物之先，必是先有此理。然此理不是懸空在那裏。纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣；纔有天地萬物之氣，則此理便全在天地萬物之中。周子所謂「太極動而生陽，靜而生陰」，是有這動之理，便能動而生陽，纔動而生陽，則是理便已具於陽動之中；有這靜之理，便能靜而生陰，纔靜而生陰，則是理便已具於陰靜之中。然則纔有理，便有氣，纔有氣，理便全在這氣裏面。那相接處全無些子縫罅，如何分得孰先、孰為後？所謂動靜無端，陰陽無始。若分別得先後，便成偏在一邊，非渾淪極至之物。³³

上兩段引文開頭「自未有天地之先，固是先有理」、「畢竟未有天地萬物之先，必是先有此理」二句提出萬物未生前，理已存在，亦是氣的動靜之理，是能使萬物實現的本源。從此兩段引文可見陳淳既言「理在氣中」，又言「理」居絕對主導地位，與朱熹就論本源的「理先氣後」思想相同。但「纔有理，便有氣」一句，陳正宜認為：「明確指出了陳淳形上理本體並非單獨的存在，而是與氣同時並存的狀態，可謂是接近了理氣合一之論，此種理路完全悖於朱熹的理氣觀。」³⁴而這

³¹ 陳淳甚至認為《老子》「有物渾成，先天地生」的道本體也有理學「離氣之理」的意思：「老子說『道在天地之先』，也略有此意。但不合都離了天地人物外，別說箇懸空底道理，把此後都做粗看了。」〈太極〉，《北溪字義》，卷下，頁45。

³² 〈道〉，同前註，頁40。

³³ 〈太極〉，同前註，頁45。

³⁴ 陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，頁105。

種並存的狀態是「形而上下理氣的融合」，從朱熹只言形下理氣合，轉而涉及形上氣的討論。³⁵這說法便牽涉一個問題：「『理氣一物』究竟存在於形而上或形而下？或者形而上下融合並存？」就語意來說，「纔有理，便有氣」、「纔有天地萬物之氣，則此理便全在天地萬物之中」確實明白指出「理氣一物」、「理在氣中」，而理具於陽動陰靜中也說明理是位處形而下之氣中；但造成爭議之處是「理存在於天地萬物之先」的同時「氣」也跟著存在，也就是論本源時，「理」的出現也伴隨「氣」的出現；與朱熹思想對照，原本只存於形而下「論構成」的「氣」被提高至與「理」的形而上位階。所以陳淳說「纔有理，便有氣」、「纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣」的說法將導致有「形而上之氣」的存在，亦即除了理氣在形而下「一物」外，形而上也是「一物」。如果陳淳的「形而上之氣」可以被確立，那麼便意味著朱熹第一代弟子中已有一人隱約有「氣本論」傾向，雖然陳淳並未直指「氣」就是本體，但就存有階層來說，「氣」提至形而上似乎意味著「氣」也可和「理」同樣作為天地萬物生成的本源，而非只能是「形而下」的構成，故容易使人與明代中期氣本論學者「以氣為體」作聯想。

然而，筆者認為「形而上之氣」一說仍可再議。朱熹也有「有理就有氣（物）」的說法，其「有」雖不像陳淳使用「纔」，但也有相同意思：「有是理即有是物，無先後次序之可言。」³⁶「但有是理，則有是氣。苟氣聚乎此，則其理亦命乎此耳。」³⁷「有是理則有是氣，氣聚於此則理亦命於此。」³⁸皆說明理寓於氣且在「形而下」理氣不離。回到陳淳兩段引文的句式分析，筆者亦認為整體句式與朱熹：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；……有理，便有氣流行，發育萬物。」³⁹相同。先指理作為本體意義獨立於天地萬物之先，再

³⁵ 陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，頁106。

³⁶ 劉永翔校點：〈答程可久〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第21冊），卷37，頁1642。

³⁷ 徐德明校點：〈答廖子晦〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第22冊），卷45，頁2081。

³⁸ 〈答吳伯豐〉，同前註，卷52，頁2439。

³⁹ 《朱子語類》，卷1，頁1。

指理見之於氣中。而陳淳「纔有理，便有氣」若放在「畢竟未有天地萬物之先……非渾淪極至之物。」一段引文的脈絡中檢視，更可發現陳淳「然此理不是懸空在那裏」即已說明理雖然做為本源先於氣存在，但立刻落在氣中，然後接續「纔動而生陽，則是理便已具於陽動之中」一句以下則指理與氣的相交處在「形而下」的氣之流行，也就是已有形而下之事物。總而言之，筆者認為「未有天地萬物之先」可能只是指出形而下「理氣一物」中「理」的本源本體義，亦即由「不離」指出「不雜」，未必因其後接「纔有理，便有氣」一句便認為「氣」也跟著提到形而上並在形而上與理融合為一，「纔有理，便有氣」也許只是單純論形而下存有的構成而已。

由以上兩種解釋可知陳淳的論述有模糊空間，所以筆者認為「形而上之氣」尚不能絕對立說，但仍不能排除有此可能性。如果承認有「形而上之氣」，那麼陳淳的理氣論將會相當接近明初儒者薛瑄（1389-1464）懷疑朱熹「理先氣後」，認為天地之先時有理也有氣，也就是論萬物本源不單只有理，也有氣：

或言：「未有天地之先，畢竟先有此理。有此理，便有此氣。」竊謂理氣不可分先後，蓋未有天地之先，天地之形雖未成，而所以為天地之氣，則渾渾乎未嘗間斷止息，而理涵乎氣之中也。⁴⁰

今天地之始，即前天地之終，其終也，雖天地混合為一，而氣則未嘗有息。……若以太極在氣先，則是氣有斷絕，而太極別為一懸空之物而能生夫氣矣，是豈動靜無端、陰陽無始之謂乎？⁴¹

首先，薛瑄與陳淳「理氣一物」主張相同，同是「理氣是一」的理氣觀，他認為：「五行一陰陽，陰陽一太極，太極本無極，初無精粗本末之間，則理氣不相離者，

⁴⁰ （明）薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館，1985年2月，《文淵閣四庫全書》本第711冊），卷3，頁2-3。

⁴¹ 同前註，頁1-2。

可見矣。」⁴²但比陳淳更進一步明確懷疑「理先氣後」，認為不論何種存有位階，理與氣皆是相互伴隨，天地之間無論何時皆有氣之聚散，如此一來，氣便跨足至形而上，氣與理同為天地萬物之先在，乃是「易者，陰陽也，充滿天地，流行古今，無一物之不體，無瞬息之有間。」⁴³

另外，薛瑄也有類似陳淳「纔有理，便有氣」的論述：「冲漠無朕而萬象昭然已具，蓋纔有理，即有象，初非懸空之理與象分而為二也。」⁴⁴雖然這句話薛瑄沒有明確指理氣無論何種階段皆同時並存，但就其懷疑朱熹「理先氣後」作推論，「纔有理，即有象」便仍可指有天地未成前，與理同時具有的「形而上之氣」。透過對薛瑄理氣論的考察，再回過頭審視陳淳使用「纔……便……」的句式，或許可以認為陳淳真有「形而上之氣」的傾向，只是論述上有模糊空間。但陳淳若照著「理氣為一」又「理氣同階層」的理論框架發展，此「理氣」統括天地萬物未形成與已形成，尤其「氣」貫穿形而上下，因此能解決天地萬物生成之本源是真實存有，亦不會落入從無到有如何可能真實成立的困境中，即天地萬物生成前若只有抽象且離開事物的理，將導致現象界旁落的可能。因此相較純粹氣本論或理本論，更能表現重實然存有與氣化的完整性與一貫性。⁴⁵

上述討論陳淳似乎有「形而上理氣合一」的趨向，其反對「若分別得先後，便成偏在一邊，非渾淪極至之物。」與朱熹「但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不害二物之各為一物也。」⁴⁶相較，朱熹「二物渾淪」是在形而下理寓於氣中表示「不離」，但陳淳則是「理氣一物」且指出有一個「渾淪極至之物」，於是問題在於此「渾淪」所指涉的存有位階為何。綜合本節對「纔有理，便有氣」所產生的疑義顯示出陳淳理氣二物相合的「渾淪」可能有「形而上」一

⁴² (明)薛瑄：《讀書續錄》(臺北：臺灣商務印書館，1985年2月，《文淵閣四庫全書》本第711冊)，卷2，頁30-31。

⁴³ 同前註，頁31。

⁴⁴ 同前註，頁3。

⁴⁵ 參見王俊彥分析薛瑄「理氣為一」得出之結論，見王俊彥：《王廷相與明代氣學》(臺北：秀威資訊科技，2005年10月)，頁279。

⁴⁶ 徐德明校點：〈答劉叔文〉，《晦庵先生朱文公文集》(《朱子全書》第22冊)，卷46，頁2146。

向度，而此「形而上」的「渾淪」究竟還有怎樣的內涵，下節將進一步從太極本體續談。

三、太極渾淪

關於如何形容太極，朱熹解釋周敦頤（1017-1073）《太極圖說》「無極而太極」曰：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐、品彙之根柢也。故曰：『無極而太極。』非太極之外，復有無極也。」⁴⁷又《文集》曰：「周子所以謂之『無極』，正以其無方所、無形狀，以為在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以為在陰陽之外，而未嘗不行乎陰陽之中；以為通貫全體，無乎不在，則又初無聲臭影響之可言也。」⁴⁸朱熹認為「無極而太極」是以「無極」形容「太極」無形無象，而非有一個比「太極」位階更高的「精神實體」，故取「無聲無臭」以狀之。這點也為陳淳繼承，其曰：「無聲臭只是無形狀。若少有聲臭，便涉形狀，落方體，不得謂之無極矣。文公解用『無聲臭』語，是說二字之大義，詞不迫切而其理自曉。」⁴⁹除了「無聲無臭」外，陳淳另外又以「渾淪」形容太極：

太極字義不明，直至濂溪作《太極圖》，方始說得明白。所謂「無極而太極」，而字只輕接過，不可就此句中中間截作兩截看。無極是無窮極，只是說理之無形狀方體，正猶言無聲無臭之類。太之為言甚也，太極是極至之甚，無可得而形容，故以太名之。此只是說理雖無形狀方體，而萬化無不以之為根柢樞紐，以其渾淪極至之甚，故謂之太極。⁵⁰

⁴⁷（宋）朱熹撰，陸建華、黃珏校點：《太極圖說解》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第13冊），頁72。

⁴⁸劉永翔校點：〈答陸子靜〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第21冊），卷36，頁1568。

⁴⁹〈太極〉，《北溪字義》，補遺，頁71。

⁵⁰同前註，卷下，頁44。

「太極」已是宇宙之極至、萬物造化之樞紐，其上再無另一個「精神實體」，無極只是形容太極具有「渾淪」的特色，而「渾淪」與「無聲無臭」相同，皆表示無極本意是解釋太極無形無象。但朱熹反而不喜在描述太極本體時採取道家「天地未分，元氣合一」的說法，也就是反對近似「元氣一片渾淪」的論述，⁵¹然則陳榮捷卻認為：「陳淳以渾淪釋太極，實是生色，然非有異其師說也。」⁵²這說法是很有見地的，陳淳雖用「渾淪」一詞，但自己也採取批判道家的立場：

太極只是渾淪極至之理，非可以氣形言。古經書說太極，惟見於《易》。《繫辭傳》曰：「易有太極。」易只是陰陽變化，其所為陰陽變化之理，則太極也。又曰：「三極之道」。三極云者，只是三才極至之理。其謂之三極者，以見三才之中各具一極，而太極之妙無不流行於三才之中也。外此百家諸子都說差了，都說屬氣形去。如《漢志》謂「太極函三為一」，乃是指做天地人三箇氣形已具而渾淪未判底物。老子說「有物混成，先天

⁵¹ 首先注意到陳淳以「渾淪」解釋太極並指出其與朱熹不同的是羅光，羅氏認為陳淳的解釋更接近張載「太虛即氣」。參見羅光：《中國哲學思想史·宋代篇》（臺北：學生書局，1984年1月），頁883。其實在《朱子語類》中，朱熹也有少部分使用「渾淪」來描述太極本體，如曰：「當未畫卦前，太極只是一箇渾淪底道理，裏面包含陰陽、剛柔、奇耦，無所不有。」（卷75，頁1929）又說「無極而太極」一段是「方渾淪未判，陰陽之氣，混合幽暗。」（卷94，頁2367）只是朱熹用以形容太極的頻率不如陳淳來得頻繁，在《北溪字義》中光是專門解釋「太極」的〈太極〉（含補遺中的〈太極〉）篇，就出現了二十二次（詳細統計請參見註57），足見陳淳對「渾淪」作為「太極」特色的重視。

⁵² 朱熹認為：「太極之義，正謂理之極致耳。……今以『大中』訓之，又以乾坤未判、大衍未分之時論之，恐未安也。……今論太極而曰『其物謂之神』，又以天地未分，元氣合而為一者言之，亦恐未安也。」劉永翔校點：〈答程可久〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第21冊），卷37，頁1642-1643。「蓋詳來喻，正謂日用之間別有一物光輝閃爍，動蕩流轉。是即所謂『無極之真』、所謂『谷神不死』。二語皆來書所引。所謂無位真人，此釋氏語，正谷神之酋長也。」徐德明校點：〈答廖子晦〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第22冊），卷45，頁2110。關於朱熹的說法，陳榮捷已先提之，參見陳榮捷：〈太極渾淪〉，《朱子新探索》（上海：華東師範大學出版社，2007年7月），頁146-147。

地生」，此正是指太極。莊子謂「道在太極之先」，⁵³所謂太極，亦是指三才未判渾淪底物，而道又別是一箇懸空底物，在太極之先，則道與太極分為二矣。不知道即是太極，道是以理之通行者而言，太極是以理之極至者而言。惟理之極至，所以古今人物通行；惟古今人物通行，所以為理之極至。更無二理也。⁵⁴

太極是陰陽變化的根據，太極妙用流行於「天地人」三才之中則是指太極之理具於氣中。陳淳明確指出本體在太極（理）不在陰陽（氣），太極本身並非氣，其與陰陽只是由用顯體的體用論關係，此繼承朱熹《太極圖解》認為周敦頤《太極圖》的「太極」是「形而上本體」，太極非陰陽，但從陰陽見太極的思想；⁵⁵而陳淳反對道家認為在太極之上別有一個虛無不可見的本體，故批評莊子「道在太極之先」。道家「有生於無」的思想一直為朱熹所反對，⁵⁶無與有不能分開為二物，如果別有一個「無」，那麼「無極」就非只是形容「太極」無形無象。另外陳淳也認為《漢志》以「天地人」三才與太極未判混合為一是錯誤的詮釋，亦即反對漢儒「氣化宇宙論」的本體論論述。總而言之，陳淳反對將太極解為虛空之氣，乃繼承朱熹一貫的思想。

朱熹反對使用「渾淪」一詞，陳淳雖與其師在反對「天地未分，元氣合一」

⁵³ 《莊子·大宗師》曰：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」（清）郭慶藩輯，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005年1月），卷3上，頁246、247。

⁵⁴ 〈太極〉，《北溪字義》，卷下，頁43-44。

⁵⁵ 朱熹解周敦頤《太極圖》之最上層「無極而太極」的○是「所以動而陽、靜而陰之本體也。然非有以離乎陰陽也，即陰陽而指其本體，不離乎陰陽而為言爾。」《太極圖說解》，頁70。

⁵⁶ 朱熹曰：「《易》不言有無。《老子》言『有生於無』，便不是。」《朱子語類》，卷125，頁2998。又繼張載：「《大易》不言有無，言有無，諸子之陋也。」（宋）張載著，章錫琛點校：《正蒙·太易》，《張載集》（北京：中華書局，2012年6月），頁48。曰：「無者無物，卻有此理；有此理，則有矣。老氏乃云『物生於有，有生於無』，和理也無，便錯了！」《朱子語類》，卷98，頁2531。

形容太極的立場上相同，認為太極不能是虛空渾淪之氣，但《北溪字義》與《北溪大全集》卻大量使用「渾淪」，⁵⁷甚至以之形容太極，於是筆者不禁懷疑，陳淳使用「渾淪」一詞的背後是否對太極本體的詮釋上隱然有本體論上的「氣學向度」。就思想史上使用「渾淪」一詞最早來自《列子》，陳淳自己也撰文反對之：

列禦寇曰：「有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易。」⁵⁸此異端之說，非儒者之所宜言，自唐孔氏引之為《疏義》，而後之學易者遂祖之。

⁵⁷ 陳榮捷整理《北溪字義》使用「渾淪」一詞之數量共三十二次：卷上〈一貫〉五次，卷下〈太極〉十二次、〈中和〉三次，附錄〈師友淵源〉二次，補遺〈太極〉十次。參見陳榮捷：〈太極渾淪〉，《朱子新探索》，頁146。筆者接續此工作，續考《北溪大全集》「渾淪」一詞之數量：卷2〈上趙寺丞修學釋菜會餞〉一次，卷4〈君子戒謹所不睹恐懼所不聞箴〉一次，卷6〈詳匡人不能害孔子意〉一次，卷7〈顏淵仲弓資稟〉一次，卷9〈韶州州學師道堂記〉一次，卷11〈心說〉一次，卷15〈師友淵源〉二次，卷18《論語講義·學而》「道千乘之國」條二次，卷19《易講義》之〈原辭〉一次（該卷原二次，扣除〈原旨〉一篇引《列子·天瑞》一次），卷22〈辨林一之動靜書〉三次，卷25〈答郭子從二〉一次，卷27〈答陳伯澡六〉一次，卷31〈與黃寅仲〉一次，卷33〈答楊行之〉、〈答葉仲圭〉各一次，卷35〈答林尉問仁者心之德愛之理〉一次，卷36〈答南康胡伯量問目〉二次，卷41〈答陳伯澡問近思錄〉、〈答陳伯澡問中庸〉各一次，卷42「闕題」（頁4）六次、〈答陳伯澡再問太極〉八次，卷49〈祭四先生〉一次；以上若扣除《北溪字義》已收錄之〈師友淵源〉二次、〈補遺·太極〉其中七次（分別錄自《全集》「闕題」之「問物雖稟得來偏，然隨他所得許多道理依舊渾淪段」五次，此範圍為《字義》第七條「太極只是理，理本圓……有不能以言盡。」；〈答陳伯澡再問太極〉二次，範圍為《字義》第二條「太極渾淪之妙用……又只是渾淪一無極也。」），共三十次。而《北溪字義》、《北溪大全集》中的「渾淪」除了形容太極理體外，也用作心體、性體、體用一源的狀詞。另外，匿名審查老師統計《朱子語類》出現「渾淪」一詞計五十條、六十五次，其中陳淳載錄便有十條，占五分之一，筆者複查亦無誤；此視角給予筆者從《語類》中探尋陳淳喜用「渾淪」的新思考，在此深表謝忱。然而筆者認為，陳淳是《語類》中記錄最多條目的弟子，故其在《語錄》中載錄最多條「渾淪」並非意外之事，因此就數量而言，不足以和陳淳喜好使用「渾淪」形容太極產生關聯。再者，陳淳以下則是葉賀孫載錄五條，僅僅五條差距亦未能凸顯陳淳好用「渾淪」。

⁵⁸ 此段《列子》文句出自〈天瑞篇〉。

吁！是豈羲、文、周、孔四聖之旨哉？蓋昔者聖人之作易也，本就陰陽而取名，以陰陽交錯而理流行不容以一定拘，故以易命之，其為字，從日從月，亦陰陽之謂也。而其所以為義，則代換變易之稱，即生生之謂者，不惟天地造化之為。⁵⁹

從這段引文可看出陳淳反對「氣化宇宙論」，其認為宇宙流行造化不單純只是氣的直線運動，而是須於氣之流行上見所以流行之根源、本體，此根源、本體則以「易」名。但陳淳另外又曰：「太極渾淪之妙用，自無而入於有，自有而復於無，又只是渾淪一無極也。」⁶⁰彷彿「無極」與「太極」的關係是「無生有」的「氣化宇宙論」模式，因此，陳淳雖然反對視氣為萬物存有之根源以及無生有的「氣化宇宙論」，但若從此一解釋上的矛盾與上節討論是否有與形而上之理同階層的「形而上之氣」合觀，也許可以推測陳淳以「渾淪」釋「太極」時，是否有意無意的帶入氣化本體的隱闇向度，導致形而上的「理氣合一」，⁶¹也就是太極是「一團理氣」。

從陳淳以「渾淪」解釋太極所產生的隱闇氣學向度觀察，筆者認為或許可提供我們省思台灣學界過往對周敦頤「太極」多採取「形而上精神實體」解釋時所忽視的「氣學向度」，⁶²「無極」或許真的是「太極」之前一片虛空渾淪之氣的狀態，「太極」只是氣開始活動的狀態，無極與太極的關係彷彿天文學的「大霹

⁵⁹ 〈原旨〉，《北溪大全集》，卷19，頁10-11。

⁶⁰ 〈答陳伯澡再問太極〉，同前註，卷42，頁10。

⁶¹ 陳正宜也有以「太極渾淪」討論到理氣是否在形而上合一的問題，其延續「纔有理，便有氣」推導出的理氣合一，因此太極也是理氣的合一，故不得不謂之「渾淪」。參見陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，頁109-114。

⁶² 影響台灣學界以「形而上精神實體」理解宋明理學「太極」概念為主流的學者當首推牟宗三，牟先生認為：「無極是無有窮極之遮狀字，而太極則是如此遮狀下之表詞也。兩者正是一事。」「此種動而生陽或靜而生陰，其實義毋寧是本體論的妙用義，而不是直線的宇宙論的演生義。」可見牟先生理解「無極」與「太極」的關係並非無生有的氣化過程。關於牟先生的研究請參見牟宗三：《心體與性體》第1冊（臺北：正中書局，2009年10月），頁357-364。

霹」，⁶³從無到有，如此才能有陽動陰靜，化生萬物，而非朱熹或當前台灣學界普遍認為的精神實體。當然，如上所述陳淳反對「氣化宇宙論」的造化模式，「大霹靂」的想法他是絕不可能同意，但筆者認為可作為觀察其「氣學向度」的隱闇視角，權作旁敲側擊。

另外，陳淳的「渾淪太極」也可能吸取了張載（1020-1077）「太虛即氣」的思想元素，這一點李蕙如已有先見並認為陳淳有明顯「二元論」的色彩。⁶⁴張載「太虛即氣」是一元論或二元論非本文關心的重點，但不能否認張載形而上「太虛」與「氣」的雙重關係體現在陳淳隱約有形而上理氣合一的狀態中。而如果站在陳淳捍衛朱學的視角，陳淳無疑也是接受朱熹將「太虛」視作本體，⁶⁵其認為：

故橫渠謂「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名」，此便是推原來歷。天即理也。古聖賢說天，多是就理上論。理無形狀，以其自然而言，故謂之天。若就天之形體論，也只是箇積氣，恁地蒼蒼茫茫，其實有何形質。但橫渠此天字是說理。理不成死定在這裏？一元之氣流出來，生人生物，便有箇脈絡，恁地便是人物所通行之道。此就造化推原其所從始如此。⁶⁶

陳淳將天與理做對等的連結，他另外也說：「古人凡言天處，大槩皆是以理言之。」⁶⁷而上揭獨立引文則以「太虛」即是「理」，是萬物之根源。「理無形狀」

⁶³ 劉又銘以天文學「大霹靂」來比喻「無極」以至「太極」突然開始活動的過程。參見劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年9月），頁216。

⁶⁴ 李蕙如除了認為陳淳用「渾淪」解釋理有「二元論」色彩，另外也認為陳淳把氣做為直接產生世界萬物的本原。參見李蕙如：《陳淳研究》（福州：海峽文藝出版社，2014年10月），頁70。但筆者不同意李氏認定陳淳有將氣做為產生世界萬物的本原，畢竟陳淳仍視「理」、「太極」為氣之主宰。

⁶⁵ 朱熹認為「太虛即氣」之「太虛」為：「他亦指理，但說得不分曉。」《朱子語類》，卷99，頁2534。意即張載「太虛即氣」恐讓人誤會只有氣，而不見太虛的本體義。

⁶⁶ 〈道〉，《北溪字義》，卷下，頁38。

⁶⁷ 〈命〉，同前註，卷上，頁5。

以陳淳解釋「無極而太極」論，明顯是指造化根源無形無象，即「渾淪」。但陳淳又以理之「自然」狀態稱作天，天之「自然」狀態只是「蒼蒼茫茫」的「氣」。就形容天「蒼蒼茫茫」來說，陳淳曾問朱熹：「《太極解》引『上天之載無聲無臭』，此『上天之載』，即是太極否？」朱熹答道：「蒼蒼者是上天，理在『載』字上。」⁶⁸也就是理在天之流行生化萬物中見，而陳淳則認為：「故上而蒼蒼者，天之體也。上天之體以氣言，『上天之載』以理言。」⁶⁹陳淳這樣理解朱熹的意思也無誤，亦說及理作為氣化流行之主宰，但他卻直言上天之體是氣，非如朱熹將「上天蒼蒼」轉化為道德創生實體，於是陳淳的形而上者就有「理」與「氣」並存，似乎更能證明有形而上理氣合一的可能性。回到解釋張載「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名」一段引文，陳淳透過「理——天——太虛」三者的對釋，再到以自然的「氣」解釋，反而強化了形而上本體有「自然氣化」的面向，於是發現陳淳雖然肯定「太虛」是本體，但不自覺流露把「太虛」理解成只是「氣」，如此將一反朱熹視「太虛」只是「理」的看法。⁷⁰再者，陳淳理解「天」為「箇積氣」甚至容易傾向唯物論的解釋，如張岱年認為橫渠的「太虛」只是「物質性的」，乃「天空與萬物共同構成無限的物質世界。」⁷¹

其實陳淳目的在指出理主宰氣之流行，由氣推造化之根源，故再云「一元之氣流出來，生人生物，……此就造化推原其所從始如此。」在此意義下的「自然」便是在日用間見「天理自然」，而非「自然氣化」。因此陳淳認為：「理有能然，有必然，有當然，有自然處。……又如所以入井而惻隱者，皆天理之真流行發見，自然而然，非有一毫人偽預乎其間，此自然處也。……自然則貫事理言之也。」⁷²可見從日常流行見天理所帶出的理氣關係，理在氣中的作用非矯揉造作，而是「不

⁶⁸ 《朱子語類》，卷 94，頁 2366。

⁶⁹ 〈命〉，《北溪字義》，卷上，頁 5。

⁷⁰ 張加才認為陳淳引用張載的說法，至少在客觀上對朱熹的觀點有所修正。參見張加才：《詮釋與建構——陳淳與朱子學》（北京：人民出版社，2004 年 8 月），頁 51。

⁷¹ 張岱年：〈張橫渠的哲學〉，《中國哲學發微》（山西：人民出版社 1981 年 12 月），第一部分，頁 93。

⁷² 〈理有能然必然當然自然〉，《北溪大全集》，卷 6，頁 14-16。

宰之宰」的「自然而然」呈顯。⁷³但若再回到「太極渾淪」的視角看，此「形而上」的一片渾淪裡也包含了體用關係：「體的渾淪層次裡，也是動靜無端，陰陽無始。」也就是有造化之理的「體」與一元流行之氣動靜無端的「用」，「渾淪」中有理氣的體用關係，才不會流於玄虛，⁷⁴亦即補充了天地萬物生成之本源是真實存有。儘管如此，陳淳以理的「自然」狀態是「蒼蒼茫茫」之「氣」來解釋天，其實已不自覺在本體論上隱含了與理同為形而上階層的「氣學向度」之疑義。

本節最後，筆者再取主張「理非別是一物，在氣為主，只就氣上該得如此的，便是理之發用。」⁷⁵的明代中期儒者魏校（1483-1543）的「氣之渾淪」作為陳淳「太極渾淪」之遠瞻：

夫氣之始，混沌未分，只是渾淪一箇該得如此，及至開闢，氣分為陰陽，則理亦有健順、五常之別，缺一則不可以為造化。二五錯綜，變化萬殊，總是一箇該得如此而分不同，在這裏便該得如此，在那裏便該得如彼，做出千萬箇該得如此底出來。其實只是一箇該得如此，故能隨在具足，到處圓成，充塞流行，更無空闕。⁷⁶

⁷³ 楊儒賓針對陳淳認為「理」有「能然，必然，當然，自然」四特色分析得極好：「因為『自然』貫穿理事，所以顯示『自然』具有融合貫通理事兩界的要求。由『自然』是虛的，它伴隨『能然』、『必然』、『當然』而來，我們可推知：凡理之『能然』、『必然』、『當然』，它們同時也就是『自然』，它們是『自然』的實質內涵。『自然』既然要在理事相融上才有意義，所以人世間所謂的『自然』，其實質指涉當是可融合『能然』、『必然』、『當然』者，也就是可以具體地與理合一，使理事相融無礙者。由此，我們由天道的領域進入人世的領域。」參見楊儒賓：〈理學論述的「自然」概念〉，楊儒賓編：《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年12月），頁198。

⁷⁴ 渾淪中有體用的說法，參見王志瑋：《黃榦、陳淳對朱學的繼承與發展研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2009年6月），頁109。

⁷⁵ （明）魏校：〈理氣說〉，《莊渠遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1985年12月，《文淵閣四庫全書》本第1267冊），卷16，頁9。

⁷⁶ 同前註，頁10。

魏校認為氣不論萬物未生已生皆存在，在未生成前，理氣只是一團渾淪未判的混沌狀態，而其理是「氣之條理、變化」，氣所以凝聚、造作是因為有一個「該當如此」之理。這個「當該如此之理」又有「理一」與「分殊」之別，「理一」者，表示之所以能凝聚為物乃有個「該當如此之理」，其能使物「隨在具足，到處圓成」，此理的狀態是在理氣「混沌未分」時；「分殊」者，乃「氣分為陰陽」、「二五錯綜，變化萬殊」後形成的千萬般事物各自有的「該當如此之理」。這般解釋「理一分殊」看似與朱熹相同，但魏校是建立在「理氣為一」的觀點解釋理，而非朱熹理氣既二元又一元的關係上。而且魏校認為理乃建立在氣之運行、變化上，不管就形而上下，天地未生已生，理之表現乃由氣使然，因此「理」是「氣」的「該當如此之理」，也就是「氣之條理」，理之「一」與「殊」的關鍵便落在「氣」上而非朱熹思想中的「理」。⁷⁷從魏校的說法再回觀陳淳，筆者認為如果陳淳的「理氣一物」繼續發展，或可接上「理為氣之條理」的氣學脈絡，而「太極渾淪」也許非僅止於「非可以氣形言」；另外，透過魏校使用「渾淪」表述天地萬物未生前理氣並存的視角觀察，這個漢儒興發的氣化宇宙論的語言確實成宋代以後氣學一路可擷取的概念，此在陳淳身上先產生「氣學向度」的疑義，而後魏校等氣論學者取之並有較完整的發展。⁷⁸

⁷⁷ 魏校解釋朱熹思想的核心內容「理一分殊」採用「氣之條理」的進路分析，不論是「理一」或「分殊」皆由「氣」所決定，在明代氣學學者的思想中，也不單只有魏校這般使用，筆者舉例魏校只是為了凸顯「渾淪」作為「理氣合一」、「理氣為一」氣論模式的重要語彙。至於魏校「氣之條理」解釋「理一分殊」，約略與其同時期的羅欽順（1465-1547）也採取相同詮釋進路：「竊以性命之妙，無出理一分殊四字，簡而盡，約而無所不通，初不假於牽合安排，自確乎其不可易也。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。語其一，故人皆可以為堯舜；語其殊，故上智與下愚不移。」（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，2013年5月），卷上，頁9。「氣」通「理一」與「分殊」，分別是萬物所受共同之氣與萬物各有不同形氣，而「分殊」乃「自然之理」安排，如同魏校的「該當如此之理」。

⁷⁸ 必須注意《列子·天瑞》「渾淪」一詞所表示天地未分、元氣未判的混沌不明狀態在明代氣學論述裡並非只被魏校取用，尚有他者，例如吳廷翰（1491-1599）：「何謂氣？一陰一陽之謂氣。……天地之初，一氣而已矣，非有所謂道者別為一物，以並出乎其間也。氣之渾淪，為天地萬物之祖，至尊而無上，至極而無以加，則謂之太極。及其分也，輕清者敷施而發散，重

四、天命流行

上節末討論陳淳對張載「太虛」的看法已涉及「天」的討論，此節則深入研究陳淳的「天命」思想，並於其中尋找「氣學向度」的可能性。陳淳尊其師朱熹的教誨，學問以求「根源」為宗，⁷⁹其與廖德明書信討論時曰：「夫所謂根原來底意，是以天理言之，看理至於知天始定。此亦不過下學中致知格物一節事，而所致所格者，要有歸著至到云耳。」⁸⁰認為下工夫最終要見根源「天理」，而這也表現在他著意於「天命」的解釋上：

天命，即天道之流行而賦予於物者。就元亨利貞之理而言，則謂之天道；
即此道之流行而賦予於物者而言，則謂之天命。⁸¹

濁者翕聚而凝結，故謂之陰陽。陰陽既分，兩儀、四象、五行、四時、萬化、萬事皆由此出，故謂之道。太極者，以此氣之極至而言也。陰陽者，以此氣之有動靜而言也。道者，以此氣之為天地人物所由以出而言也，非有二也。」見（明）吳廷翰著，容肇祖點校：《古齋漫錄》，卷上，《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984年2月），頁5。又如王廷相（1474-1544）：「元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上，不可意象求，故曰太極。以天地萬物未形，渾淪沖虛，不可以名義別，故曰元氣。以天地萬物既形，有清濁、牝牡、屈伸、往來之象，故曰陰陽。三者一物也，亦一道也，但有先後之序耳。不言氣而言理，是舍形而取影，得乎？」見（明）王廷相著，王孝魚點校：〈太極辨〉，《王氏家藏集》，卷33，《王廷相集》（北京：中華書局，2009年2月），頁597。另外，王廷相的「元氣本體」，其「氣種固有」的說法便有來自對〈天瑞篇〉的修正，參見（明）王廷相著，王孝魚點校：《雅述》上篇，《王廷相集》，頁849。此外，筆者更相信，「渾淪」所指天地未生一團元氣的想法是許多明代以後氣學儒者重要的思想資源，故即使未將「渾淪」（或言「渾沌」）當作氣論主張的語言，「理氣渾淪一體」仍是氣學儒者共同主張的本體論型態。

⁷⁹ 陳淳初見朱熹，朱熹訓之曰：「凡看道理，須要窮箇根源來處。如為人父，如何便止於慈？為人子，如何便止於孝？為人君，為人臣，如何便止於仁，止於敬？如論孝，須窮箇孝根源來處；論慈，須窮箇慈根源來處；仁敬亦然。凡道理皆從根源處來窮究，方見得確定，不可只道我操修踐履便了。」《朱子語類》，卷117，頁2815。

⁸⁰ 〈答廖師子晦一〉，《北溪大全集》，卷22，頁2。

⁸¹ 〈命〉，《北溪字義》，卷上，頁1。

陳淳的「天命」符合朱熹認為「在天則曰『命』，在人則曰『性』。」⁸²此段引文雖未論「性」，但陳淳另外有說：「性與命本非二物，在天謂之命，在人謂之性。」⁸³因此「天道之流行而賦予於物者」即是天所降命而賦予物之性的過程。陳淳又說天道流行是「一元之氣流行」：

天只是一元之氣流行不息如此，即這便是大本，便是太極。萬物從這中流出去，或纖或洪，或高或下，或飛或潛，或動或植，無不各得其所，各具一太極去，箇箇各足，無有欠缺。亦不是天逐一去妝點，皆自然而然從大本中流出來。此便是天之一貫處。⁸⁴

天無言做，如何命？只是大化流行，氣到這物便生這物，氣到那物又生那物，便是分付命令他一般。⁸⁵

首先，「天」如同上節討論張載「太虛即氣」一段以為是「就理上論」，故此處「天」也視作「理」。「天只是一元之氣流行不息如此」可以產生詮釋上的歧異，究竟是天（理）主宰氣使之流行？還是天本身因為是「形而上理氣合一」，故「一元之氣」代表氣與理的存有位階相同，氣與理同是「大本」，而「天無言做」一段引文則說明理無主宰，在「理氣一物」中理隨氣之「自然規律」發展，故「理」是依附於氣的「氣之條理」？如果是後者，則近似上節詮釋「太虛即氣」與「上天之體以氣言，『上天之載』以理言」所產生的疑義，強調天「蒼蒼茫茫」的「自然氣化」面相。⁸⁶然而若檢視陳淳與朱熹的討論，會發現陳淳並不離其師本意：

⁸² 《朱子語類》，卷5，頁83。

⁸³ 〈性〉，《北溪字義》，卷上，頁6。

⁸⁴ 〈一貫〉，同前註，頁32。

⁸⁵ 〈命〉，同前註，頁1。

⁸⁶ 蒙培元持後者觀點：「他所謂天，不是上帝一類的人格神，也不單指精神本體一類東西。它是理氣的統一體，也是『自然規律』。」「這完全是用物質氣的流行發育來解釋天的。所謂天命，其實就是『自然』，沒有什麼神秘的意思。因此，他堅決否定『有一物在上面安排分

安卿問：「『命』字有專以理言者，有專以氣言者。」曰：「也都相離不得。蓋天非氣，無以命於人；人非氣，無以受天所命。」⁸⁷

朱熹也說天命流行於物者是氣，因此理解陳淳「一元之氣流行」不必認為「天」是理氣合一以及「天」不管氣且隨氣之自然規律發展，故充其量只能說陳淳「天只是一元之氣流行不息如此」的表達方式易使人誤會。就其本意當如張加才所說：「陳淳並沒有把『元氣』看做大本，而是把『元氣的流行』看做大本，因為只有元氣的不息流行，才有萬物的生生不已。而理正是寓於氣從而寓於物中。」⁸⁸意即「天只是一元之氣流行不息如此」乃是說明萬物生成須仰賴氣之造化流行而成，真正具實現原則的「大本」仍是背後的「天（理）」，但此「天（理）」寓於氣中，從「氣」之流行呈現「理」之大本地位。再者，以下陳淳這句解釋更能說明其「一元之氣」只就造化上論：

若就造化上論，則天命之大目只是元亨利貞。此四者就氣上論也得，就理上論也得。就氣上論，則物之初生處為元，於時為春；物之發達處為亨，於時為夏；物之成遂處為利，於時為秋；物之斂藏處為貞，於時為冬。貞者，正而固也。自其生意之已定者而言，則謂之正；自其斂藏者而言，故謂之固。就理上論，則元者生理之始，亨者生理之通，利者生理之遂，貞者生理之固。⁸⁹

陳淳將造化流行的過程分理與氣兩面分析，理之是造化背後之原則，氣才是流行

付』。在他看來，自然氣化流行是萬物的根源。」參見蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》，頁74。陳正宜的研究雖然未提自然規律，但持理氣合一的觀點解釋「天」，參見陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，頁113-114。

⁸⁷ 《朱子語類》，卷4，頁76。

⁸⁸ 張加才：《詮釋與建構——陳淳與朱子學》，頁52。此說法原為筆者忽略，感謝匿名審查老師特地拈出告知。

⁸⁹ 〈命〉，《北溪字義》，卷上，頁3-4。

創生萬物，其架構是由理主氣。但可以再注意的是，朱熹談元亨利貞四氣流行多從心性立說，如言：「元亨利貞，性也；生長收藏，情也；以元生，以亨長，以利收，以貞藏者，心也。」⁹⁰而陳淳相較其師則深入天地萬物的生機分析，因此日籍學者楠本正繼認為陳淳對於宇宙與人間關係的思考比朱熹更進一步做細緻的考察，⁹¹故也許可以認為陳淳於此詮釋凸顯了「氣」在日用之間的實現與完成，儘管他不認為「氣」可以和「理」一樣成為造化本體，但仍賦予「氣」在造化流行上掌握「自然生機」的脈絡的能力，而這一點確實體現在明代有「氣學」成分的學者身上，例如當今關注理學中氣學系譜研究幾乎會論及的羅欽順，⁹²其認為理是「氣之條理」，自然萬物與日用人倫的理則均收攝在「氣」上：

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，紛紜膠轕，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。⁹³

⁹⁰ 王鐵校點：〈元亨利貞說〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第23冊），卷67，頁3254。

⁹¹ 楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（東京：弘池學園出版部，1964年，12月），頁293。

⁹² 羅欽順是否能歸類為「氣學」或「氣本論」，在建構理學中氣學系譜的學者，如楊儒賓、劉又銘、王俊彥等人之外，也有其他不同的看法，如林月惠不認同羅欽順是「氣學」儒者，其認為從羅欽順「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之」，則是「就氣認理」，而且「莫知其所以然而然」說明了理仍有「不宰之宰」的超越主宰性。因此，羅欽順「理只是氣之理」不能理解為「理」是「氣」的屬性，若如此解，「理」將失去超越性與主宰性。參見林月惠：〈羅整菴與李退溪的理氣論——從《困知記》的東傳談起〉，《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年5月），頁171。但此處筆者意在凸顯陳淳表現出「自然氣化」的一面並與羅欽順對比，無意檢視羅欽順是否能納入氣學範疇，故暫不論之；另外，筆者主要目的是藉由林月惠的說法以顯示羅欽順在氣學檢證下仍有商榷空間，望讀者莫認為本文立場主張羅欽順為絕對的「氣學」儒者，至於羅欽順的理學型態如何歸屬，限於本文題旨與筆者才力，茲不深入論述。

⁹³ （明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷上，頁5、6。

「理」是氣之變化的內在軌則，理之地位不若朱熹理解為是獨立且高懸的本體，「理」乃落實在自然萬物與日用人倫間的變化，由此氣之變化以見此理。陳淳強調「元亨利貞」的自然氣化一面，或許可以窺見明代以後氣學學者（或近似氣學理論者）著意的「氣之條理」思想的精神。

以上，透過「天命」的討論，筆者認為陳淳的「天」即使如上節末所認為具有形而上理氣合一的向度，但也未必要強調「氣」在陳淳思想中能提高至與理同為本體的地位，其氣的流行造化後背後仍有理的主宰作用，未必即是放任「一元之氣」自主發展，而是有理在其中的「理之自然」。但若從「元亨利貞」的解釋上看又凸顯了氣可以掌握自然的脈絡，似乎有銜接「理」是「氣之條理」的味道。

五、結語

從以上陳淳本體論所涉及的三個議題：「理氣一物」、「太極渾淪」、「天命流行」的考察可以發現確實有「形而上理氣合一」的可能性，至於本體論上的「氣學向度」也正是從「氣」被提到「形而上」而凸顯，然而，筆者仍認為陳淳的本體論仍在朱熹思想的脈絡中發展，並未大異於其師。陳淳雖然反對「離氣之理」，強調「理氣一物」，但仍堅持理是主宰本體；論「太極渾淪」也承認太極是「極至之理」；論「天命流行」也是有「就理上論」的大本。但問題在於陳淳在形而上之理、太極、天命本體外，疑似將氣拉至形而上階層。認為「未有天地之先」即「纔有理，便有氣」，於是形成「形而上理氣合一」，如果放至明代氣學（或近似氣學論述）的脈絡中，可在薛瑄身上找到相似的影子；太極的「渾淪」一詞背後的思想淵源是來自「氣化宇宙論」，雖然已被陳淳轉化為與「無聲無臭」同義的狀語，但若從陳淳解釋張載「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名」引發由「天」是「蒼蒼茫茫」之「氣」的角度檢視「太虛」，轉化了朱熹認為「太虛」只是理本體的意思，反而帶出「太虛」氣的本質面向；至於「天命」是「一元之氣流行」的討論中，「天無言做，如何命？」容易令人誤會陳淳將本體造化的功能轉移至「氣」上；但另外，陳淳以「元亨利貞」解釋造化時又特別從自然萬物生發的角度詮釋，於是刻意強調「氣」的視角可以窺見明代以後氣學學者「氣

之條理」的向度。

綜合上述，不論陳淳對「理」、「太極」、「天命」等本體論的論述時，雖然肯定「理本論」，但有意無意間帶出「氣」與理同具形而上存有位階的可能性，而且當「氣」同時存在形而上下，甚至可能轉化為「一元氣化」的「氣本論」，可謂是一種「隱闇」的「氣學向度」。身為朱熹的第一代弟子，發展出異於其師的「氣學向度」，此絕非憑空起高樓，必有脈絡可循。若詳細檢視朱熹的理氣論至少可發現兩點的矛盾：

第一為「氣強理弱」的問題，朱熹認為：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。」⁹⁴這樣的理氣關係即是「理乘氣動」，理寓於氣後，隨事物氣質之殊發展。朱熹另外也有以「人乘馬」譬喻這樣的理氣關係，⁹⁵但明初儒者曹端（1376-1434）則批評：「人為死人，而不足以為萬物之靈，理為死理，而不足以為萬化之原。」⁹⁶曹端雖然是誤會朱熹真正想要表達「理氣為一時理乘氣動，但若就理氣為二而言，理仍為事物之主宰本源」的意思，因此疑慮「死人乘馬」，遂有理無法主宰氣的問題，但這疑慮卻也凸顯形而下「理氣為一」時，理缺乏主宰氣之能力，則氣將管攝不住，形而下事物因此放矢。因此陳淳若有將「氣」提升至形而上並且與理合一，尤其當「氣」若可視為理之外另一個本體時，或有修正朱熹此一理論缺失的可能性。⁹⁷

第二為「氣異理異」的問題，此一問題關涉朱熹對於人與物或人與人之間「性」的差別問題。朱熹認為人與物或人與人皆稟同一個天理，但他對於性不同

⁹⁴ 《朱子語類》，卷4，頁71。

⁹⁵ 朱熹曰：「太極理也，動靜氣也。氣行則理亦行，二者常相依而未嘗相離也。太極猶人，動靜猶馬；馬所以載人，人所以乘馬。馬之一出一入，人亦與之一出一入。」同前註，卷94，頁2376。

⁹⁶ （明）曹端著，王秉倫點校：〈辨淚〉，《曹端集》（北京：中華書局，2003年10月），卷1，頁23-24。

⁹⁷ 陳正宜也提出陳淳「形而上之氣」能彌補朱熹「理管不住氣」的矛盾，參見陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，頁105。

的原因有「氣質蒙蔽說」與「氣異理異說」兩種解釋。「氣質蒙蔽說」指個體因氣質蒙蔽，故有賢、愚等差別，此一說法建立在「理同氣異」上。「氣異理異說」則指所稟之氣有偏全導致所稟之理有多寡，朱熹曰：「仁義禮智，物豈不有，但偏耳。」⁹⁸「性有偏者。如得木氣多者，仁較多；金氣多者，義較多。」⁹⁹「物亦具有五行，只是得五行之偏者耳。」¹⁰⁰此皆說明氣稟之殊導致原本具足的理（性）而有多寡的不同。兩種對「性」的觀點看似矛盾，但對朱熹而言是相融合的：「氣稟既殊，則氣之偏者便只得理之偏，氣之塞者便自與理相隔。」¹⁰¹因此氣稟遮蔽或稟氣偏全皆是影響理（性）展現的原因。但朱熹雖然認為可以融合，但「氣異理異說」卻留下決定人與物或人與人之間理（性）的關鍵落在「氣質之性」上，「氣質之殊」決定理（性）完整與否，而非「氣質蒙蔽說」的「理同氣異」視人與物或人與人之間皆有完整的理（性），只是被氣質障蔽，「氣質之性」不影響「本然之性」的完整與否。因此，若從「氣異理異」這條道路前進，將可能導致「以氣為體」的「氣本論」出現，理將由氣來規定，成為「氣之條理」。¹⁰²

從朱熹的「氣異理異」問題再回頭審視陳淳對於「性」的討論，陳淳也繼承了朱熹「氣質蒙蔽說」與「氣異理異說」兩種說法，他認為：

其實理不外乎氣，得天地之氣成這形，得天地之理成這性。……人與物同得天地之氣以生，天地之氣只一般，因人物受去各不同。人得五行之秀，正而通，所以仁義禮智，粹然獨與物異。物得氣之偏，為形骸所拘，所以其理閉塞而不通。人物所以為理只一般，只是氣有偏正，故理隨之而有通

⁹⁸ 《朱子語類》，卷 62，頁 1492。

⁹⁹ 同前註，卷 4，頁 75。

¹⁰⁰ 同前註，頁 56。

¹⁰¹ 王鐵校點：〈答杜仁仲〉，《晦庵先生朱文公文集》（《朱子全書》第 23 冊），卷 62，頁 3000。

¹⁰² 朱熹「氣異理異」的問題可參見陳來：《朱子哲學研究》（北京：三聯書店，2010 年 12 月），頁 145-167。另外，陳來亦在另一著作論及「氣異理異」衍生的氣本論進路，參見陳來：〈元明理學的「去實體化」轉向及其理論後果——重回「哲學史」詮釋的一個例子〉，頁 479-481。

塞爾。¹⁰³

首先，「人與物同得天地之氣以生」不能理解為萬物造化根源只是「氣」，若如此解，則陳淳將成為絕對的「氣本論」儒者。陳淳本意指人與物皆得「天地之氣」以生，亦即就「論構成」時人與物稟氣相同，¹⁰⁴故就最原初的道德本源而言乃與「天地之氣」同質，但真正的道德價值的本體則是「天地之理」。此段重點在陳淳持「氣質蒙蔽說」，稟氣之偏正造成理有通塞，因此理有澄明與被蒙蔽。¹⁰⁵至於「氣異理異說」則曰：

蓋人之所以有萬殊不齊，只緣氣稟不同。這氣只是陰陽五行之氣，如陽性剛，陰性柔，火性燥，水性潤，金性寒，木性溫，土性重厚。七者夾雜，便有參差不齊。所以人隨所值，便有許多般樣。然這氣運來運去，自有箇真元之會，如曆法算到本數湊合，所謂「日月如合璧，五星如連珠」時相似。聖人便是稟得這真元之會來。然天地間參差不齊之時多，真元會合之時少，……人生多值此不齊之氣。¹⁰⁶

¹⁰³ 〈性〉，《北溪字義》，卷上，頁6、7。

¹⁰⁴ 匿名審查老師提出「人與物同得天地之氣以生」一句話是否可以從氣之「論構成」說明氣也能在本體論意義上與理皆有做為主宰的能性。筆者認為，「稟天地之氣而生」本就是宋明理學論人、物之生的憑依，朱熹「理本論」的立場也同意「人物皆稟天地之理以為性，皆受天地之氣以為形。」《朱子語類》，卷4，頁57。因此分析陳淳「得天地之氣成這形，得天地之理成這性……人與物同得天地之氣以生」仍必須注意「理」在「氣」中是否具主宰的地位；但若與本文第二節分析「自未有天地之先，固是先有理。然纔有理，便有氣」所產生的「形而上理氣合一」疑義結合，或許有提高氣之存有位階的可能，但「氣」是否能與「理」同具主宰性命的能力，至少單取陳淳此句話無法看出，因此筆者希望謹慎處理，故不予絕對論斷。

¹⁰⁵ 田智忠較筆者更早依循陳來「氣質蒙蔽」與「氣異理異」的觀點檢視陳淳是否強調氣質之性的重要，其主張陳淳討論善惡所由來的問題，只有主張「氣異理異說」，完全不提「氣質蒙蔽說」，據此認為陳淳已經開啟陳來所謂「去實體化」的轉向（較陳來認為是吳澄開啟的更早）。參見田智忠：〈淺析陳淳思想中的「去實體化」趨勢〉，頁506。但據本文研究，陳淳仍有「氣質蒙蔽說」，因此田氏的論點，筆者不苟同。

¹⁰⁶ 〈性〉，《北溪字義》，卷上，頁7。

人性之所以參差不齊在於每個人所稟（值）之五行之氣不同，惟聖人能完整稟（值）得五行之氣，即完聚五行「真元之會」。而五行之氣即對應性之五德：「五者謂之五常，亦謂之五性。就造化上推原來，只是五行之德。」¹⁰⁷故人所稟（值）得之氣不同，能得之理（德）的多寡亦不同，造成人之性彼此殊異。

筆者岔出舉上述朱熹理氣論的兩點矛盾及陳淳論性的差異問題並非想表示該原因絕對導致本體論顯現「氣學向度」，畢竟諸多朱熹後學論性的差異也是繼承此一說法，但未必這些朱熹後學皆走向「氣本論」或者有「氣學向度」。但就朱熹「氣異理異」的矛盾觀察，陳淳論「天地之性」與「氣質之性」的關係時卻有此味道，他認為：「其實天地之性亦不離氣質之中，只是就那氣質中分別出天地之性，不與相雜爲言耳。」¹⁰⁸即「天地之性」須得在「氣質之性」上指出且「天地之性」不能離「氣質之性」獨存，呼應了第二節論「理氣一物」時陳淳曰：「所謂以理言者，非有離乎氣，只是就氣上指出箇理，不雜乎氣而爲言耳。」一句。但若仔細辨察可發現朱熹所謂二性的結合只是「天地之性」必須安頓於「氣質」中，「天地之性」的獨存不須從「氣質之性」中抽離，而「氣質之性」不過是「天地之性」爲氣質薰染後的型態。故陳淳與朱熹相較，朱熹對人性關切之處在「天地之性」，乃是由「理」決定之；反之陳淳則較注重「氣質之性」，人性由「氣質之性」主導才能點出天理的道德作用。¹⁰⁹「氣異理異」強調的是人性殊異的關鍵落在「氣質之性」決定「天地之性」的完足與否，而從陳淳「氣質之性」指出「天地之性」的理論型態看，也是在把重心擺到「氣質」上，亦即「氣」決定「理」的模式。綜合以上，筆者只是想藉著朱熹「氣異理異」的理論框架結合本文討論陳淳本體論上的「氣學向度」，試圖從理論內部的分析予以宋明儒學史上「理本論」向「氣本論」轉變的一種合理解釋。另外，從陳淳論性重視「氣質」的面相

¹⁰⁷ 〈仁義禮智信〉，《北溪字義》，卷上，頁18。

¹⁰⁸ 〈性〉，同前註，頁9。

¹⁰⁹ 關於陳淳論「天地之性」、「氣質之性」的關係與朱熹的比較請參見郭曉東：〈論陳淳在「氣稟」與「氣質之性」問題上對朱子的紹述及其與朱子的異見〉，陳支平、葉明義主編：《朱熹陳淳研究》（廈門：廈門大學出版社，2014年4月），頁377-381。

看，除了發掘「氣」在其思想中的重要性外，更加強了在本體論意義上，「氣」具備與「理」相同作為主宰本體的可能性。

本文最後，就陳淳本體論的「氣學向度」再上溯朱熹「氣異理異」延伸的「氣學」進路觀察，陳淳做為朱熹第一代而且是親炙的門人，其本體論思想中雜有向「氣學」轉入的隱闇元素，值得做為宋明儒學之氣學光譜上的觀測站——尤其是朱熹「理本論」以後第一個觀測站。在陳淳身上，往前看得見氣學思想先驅張載的影子，¹⁰往後能透視到明代儒學裡具有更明顯氣學色彩的薛瑄以及後來的魏校、羅欽順等人，而這條觀測眼光，則是循著「理氣是一」的脈絡發展。¹¹因此就思想史的長程視野來說，陳淳處在稍晚於朱熹，但仍是朱學「理本論」群峰籠罩的氛圍裡，能在連峰千仞壓抑的陰影中，顯現出一點跨向「氣學」的向度，是極其

¹⁰ 究竟宋代以後儒學氣本論該推誰為先驅、始祖，張載無疑是多數公認的代表。較早肯定與投入研究「唯物論」、「氣本論」的大陸學界不但如此說（如張岱年、馮友蘭、侯外廬），較晚開始研究的台灣學界也是這般看待（如劉又銘、楊儒賓）。

¹¹ 王俊彥將明代氣學儒者分為四大類：「以氣為本」、「理氣是一」、「心理氣是一」、「由易說氣」，而本文選擇與陳淳相較的薛瑄、魏校、羅欽順則在王氏分類的「理氣是一」氣學框架之下，這種框架乃建立於「理在氣中」且「以氣為本」，但不降低理的位階。參見王俊彥：《王廷相與明代氣學》第二編〈明代之氣學思想〉，頁223-440。至於當今建構「氣學」系譜有諸多分類揀擇方法，筆者選擇王氏的分類，只是為了凸現陳淳「理氣一物」一路開展下來的脈絡，並不代表筆者立場贊同王氏對明代氣學採取這四種分類原則。再者，薛瑄、魏校、羅欽順是否能算是「氣學」學者仍可以再討論，例如薛瑄雖然提高了「氣」的地位，但仍以「理」為最高主宰的本體，此仍不離朱熹「理本論」的思想架構，儘管如此，筆者認為不可忽視薛瑄如同本文的主人公陳淳一樣，具有本體論上的「氣學向度」，其甚至影響當今研究宋明儒學之氣學時多數會論及的明代中期儒者羅欽順，而影響的理論議題在於「氣有聚散，理無聚散」。（明）薛瑄：《讀書錄》，卷5，頁11。羅欽順則以為「理氣皆有聚散」：「氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理。」（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》，卷下，頁49。由此可見羅欽順似乎有消解「以理為體」，轉向「以氣為體」的味道。至於羅欽順是否能歸入當今學界關注宋明儒學中氣學系譜的一環，此仍待驗證，限於本文題旨與筆者才力，暫不論述。總之，筆者認為薛瑄與羅欽順彼此思想的關係可以思索氣學的研究進路上，須用較宏觀且長程的視野觀察，薛瑄能影響羅欽順，早其二百餘年的陳淳既然具有發展為薛瑄本體論的特質，宜當也放入宋明儒學氣學史的考察與驗證視野中。

難得的事——儘管他本人可能不自覺。¹¹²

徵引書目

（一）引用古籍

（宋）張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2012年6月）。

（宋）朱熹撰，陸建華、黃坤校點：《太極圖說解》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第13冊）。

（宋）朱熹撰，劉永翔校點：《晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第21冊）。

（宋）朱熹撰，徐德明校點：《晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第22冊）。

（宋）朱熹撰，徐德明、王鐵校點：《晦庵先生朱文公文集》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年12月，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第23冊）。

（宋）黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年10月）。

（宋）陳淳撰，陳榘編：《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1985年9月，

¹¹² 承蒙匿名審查老師提出考察陳淳「氣學向度」應當對「氣本論」的意義，乃至於北宋諸儒以迄朱熹的理、氣說法進行梳理，這些寶貴的建議，筆者深表謝忱。就「氣本論」意義而言，此議題仍是目前方興未艾的論爭，限於篇幅與題旨設定，無法深入細論。至於陳淳「氣學向度」背後反映的北宋諸儒至朱熹的理、氣說法，其實已涉及整體宋明理學史發展的問題，一來避免題旨失焦，二來此問題非三言兩語能道盡，故本文並不打算往此一方向擴展深入；但此問題意識並非毫無意義，例如本文肯定「渾淪」在「氣學」論述中具有一定的支撐性，此便是探討理、氣議題上的視角之一；因此，若放置於整體宋明理學家所賦予的意義進行考察，甚至作縱貫整體中國哲學史中「渾淪」的分析，或可以對於「理本論」、「氣本論」相互的關係與個別的意義有更深層次的認識。故此，期待將來別開新文，繼續深化研究。

《文淵閣四庫全書》本第 1168 冊）。

（宋）陳淳著，熊國禎、高流水點校：《北溪字義》（北京：中華書局，2011 年 3 月）。

（元）陳櫟：《定字集》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月，《文淵閣四庫全書》本第 1205 冊）。

（明）曹端著，王秉倫點校：《曹端集》（北京：中華書局，2003 年 10 月）。

（明）薛瑄：《讀書錄》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年 2 月，《文淵閣四庫全書》本第 711 冊）。

（明）薛瑄：《讀書續錄》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年 2 月，《文淵閣四庫全書》本第 711 冊）。

（明）羅欽順著，閻韜點校：《困知記》（北京：中華書局，2013 年 5 月）。

（明）王廷相著，王孝魚點校：《王廷相集》（北京：中華書局，2009 年 2 月）。

（明）魏校：《莊渠遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年 12 月，《文淵閣四庫全書》本第 1267 冊）。

（明）吳廷翰著，容肇祖點校：《古齋漫錄》，《吳廷翰集》（北京：中華書局，1984 年 2 月）。

（清）黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，2007 年 1 月）。

（清）郭慶藩輯，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005 年 1 月）。

（二）引用現代出版專書

王俊彥：《王廷相與明代氣學》（臺北：秀威資訊科技，2005 年 10 月）。

牟宗三：《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，2009 年 10 月）。

李蕙如：《陳淳研究》（福州：海峽文藝出版社，2014 年 10 月）。

林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年 5 月）。

侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，2005 年 10 月）。

張加才：《詮釋與建構——陳淳與朱子學》（北京：人民出版社，2004年8月）。

張岱年：《中國哲學發微》（山西：人民出版社 1981 年 12 月）。

陳來：《朱子哲學研究》（北京：三聯書店，2010 年 12 月）。

陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：三聯書店，2010 年 12 月）。

陳榮捷：《朱子新探索》（上海：華東師範大學出版社，2007 年 7 月）。

楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年 3 月）。

楠本正繼：《宋明時代儒學思想の研究》（東京：廣池學園出版部，1964 年，12 月）。

蒙培元：《理學的演變——從朱熹到王夫之戴震》（北京：方志出版社，2007 年 4 月）。

劉樹勛主編：《閩學源流》（福建：福建教育出版社，1993 年 12 月）。

羅光：《中國哲學思想史·宋代篇》（臺北：學生書局，1984 年 1 月）。

（三）引用論文

1. 期刊論文

陳正宜：〈陳淳《北溪字義》的理氣論〉，《中國文化大學中文學報》第 28 期（2014 年 4 月），頁 97-135。

2. 論文集論文

田智忠：〈淺析陳淳思想中的「去實體化」趨勢〉，陳支平、葉明義主編：《朱熹陳淳研究·第二輯》（廈門：廈門大學出版社，2015 年 6 月），頁 501-506。

劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年 9 月），頁 203-246。

楊儒賓：〈理學論述的「自然」概念〉，楊儒賓編：《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014 年 12 月），頁 183-209。

郭曉東：〈論陳淳在「氣稟」與「氣質之性」問題上對朱子的紹述及其與朱子的異見〉，陳支平、葉明義主編：《朱熹陳淳研究》（廈門：廈門大學出版社，2014 年 4 月），頁 371-381。

3. 學位論文

王志瑋：《黃榦、陳淳對朱學的繼承與發展研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2009 年 6 月）。

The Reconsideration on “Dimensions within the Theory of Qi” in Chen Chun’s Ontology

Wang, Ching-An

Ph.D. student, Department of Chinese, National Taiwan Normal University

Abstract

As one of the first-generation disciples of Zhu Xi, for so long people had regarded Chen Chun as the guardian of Zhu’s school of thought, and had believed that he shall be able to ward the spirit of Zhu’s thinking. Recently, however, some studies stated that “The theory of Qi” actually can be found in Chen’s ontology, and its metaphysics ought to be “The oneness of Li and Qi”. The author conducted this study based on this statement, listing 3 clues in Chen’s ontology: “The oneness of Li and Qi”, “Taiji Hun Lun” and “The movement of the Mandate of Heaven”; Through these 3 clues the author indicated that Chen’s “The relationship of Li and qi” theory had indeed developed under Zhu’s “Li Ontology”, but it is still possible that it had included “The oneness of Li and Qi in Metaphysics”, since in its process of argumentation the metaphysics were often revealed as “Qi”, and not the case that metaphysics can only be “Li”, as insisted by Zhu. In the “Dimensions within the theory of Qi” in this ontology, furthermore, one can sense the indication of thoughts in “The theory of Qi” in the Ming Dynasty; Though it is in a latescent status, if we put it in the spectrum of “The theory of Qi” within the Neo-Confucianism, Chen is actually worthwhile to be labeled as the first observation station after Zhu’s “Li Ontology”.

Keywords: Dimensions within the Theory of Qi, The oneness of Li and Qi, Hun Lun, Li is the law of Qi