

任圣周与罗钦顺学说的对比考察

—以理气论上的类似点与不同点为主—

洪正根*

I-1、

整庵罗钦顺(1465-1547)以强调理气一物特性的学者而有名。朝鲜的朱子学者们根据他们的学问倾向对罗整庵理气说做不同的评价。朝鲜前期的苏斋虑守慎(1515-1590)积极赞成罗整庵的理气一物说,而且一斋李恒(1499-1576)与花潭徐敬德(1489-1546)的门徒草堂许晔(1517-1580)也在视道器为一物的观点上与虑守慎持同样的看法。

划分四端与七情的退溪李滉(1501-1570)学派从理气,尊理的观点划分的倾向性很强。他们立足于此类的观点,(苛刻地评论了程伊川和朱子理气论的罗整庵的理气一物说。)他们对罗整庵的批判与强调理气不离的观点,并批判曾攻击过他们的高峰奇大升(1527-1572)或栗谷李珥(1536-1584)的理气论有联系。

从七情包四端的观点把握四端与七情的栗谷学派在理气与妙和的观点上试图未分离的倾向性很强。他们从这样的理气观出发,肯定地评价了罗整庵强调理气一物的观点。但是,他们的肯定始终是从尊理的角度对划

* 韩国,梨花女子大学

分理气的退溪学派互发说的相对肯定，其实他们也批判罗整庵的理气一物说。只是与退溪学派相比其批判的程度稍微弱些。栗谷学派学者们认为罗整庵的理气一物说过分倾向于不离的观点，这与均衡地考虑不离和不杂关系的他们自己的理气观有所不同。如果只强调理气的不离关系，理的地位就会被弱化，如果又只强调理气的不杂关系，就会极度强化理的地位。栗谷学派学者们对罗整庵理气一物说的批判里包含着使理的地位的弱化和使气的地位的极度强化的担忧。高峰奇大升(1527-1572)也与栗谷学派学者们一样，从包括论述理气不离、不杂两个方面的观点出发，批判了退溪与罗整庵的观点都是错误的。因为退溪的互发说倾向于不杂之义，过分地区分理气，而罗整庵的理气一物说又倾向于不离之义，过分地视理气为一物。高峰奇大升又特别认为罗整庵的理气一物说有弊病，因此始终加以批评。这就是说他已认知了罗整庵理气一物说中理的地位被弱化的现象。

I-2、

在朝鲜后期通过湖洛论争比前期开阔了学术面。对人类与其他生命体的性是否相同的问题展开了高水平的讨论，而且深深感兴趣于未发心性的问题，对未发时具有善恶的气的适用问题也进行了比较深层次的讨论。全盘批判湖洛论，坚持自己独特学说的鹿门任圣周(1711-1788)对罗整庵的学说进行了比前期朱子学者们更细致、更深的理解。他大体上批判罗整庵的学说，但在气中把握理的方法或强调理气不离的特性方面与罗整庵的学说有很类似的一面。这样的类似点表现在虽然批判罗整庵的理气一物说的短处，但又肯定它的长处是高水准的见解。(《鹿门集》，卷19，〈鹿庐杂识〉)老洲吴熙常(1763-1833)注意到罗整庵与任鹿门理论上的类似点。他认为，任鹿门的理气说继承了罗整庵的观点，所以他还说如果把罗整庵的学说改动一下，就会变成任鹿门的学说。(《老洲集》，卷24，〈杂识〉二)老洲的见解可以说是注意到任鹿门与罗整庵学说类似点的论述。

到目前为止对比考察任鹿门与罗整庵理气论的论文除了刘明钟的〈任鹿门与罗整庵的理气说〉(《退溪和栗谷的哲学》, 1987, 东亚大学校)和赵南浩的〈罗钦顺哲学与朝鲜学者们的论辩〉(汉城大学博士论文, 1999)中出现的一些内容以外还没有别的研究成果。刘明钟把任鹿门与罗整庵的学说规定为气哲学。他叙述没有对理气中任何一个加以超现实的论述或实体化的罗整庵的气哲学变成了把气绝对化, 并把气规定为实体的任鹿门的气哲学。赵南浩认为, 任鹿门把气看成可以贯穿说明自然与人类的概念, 而罗整庵的理气一物论则比理更重视气, 并加以肯定的评价。赵南浩还对比论述了任鹿门与罗整庵的理气分殊说, 并且刻画了任鹿门在人物性异论的观点上批判主张人物性同论的罗整庵学说的一面。本论文集考察任鹿门与罗整庵理气论的类似点与不同点。

II-1、“就气上言理”与“就气上认取理”的方法

任鹿门认为这个世界里充满着气的变化作用。气的动静产生、收敛万物, 做出世上的许多造化。任鹿门把气的这种盛大的作用理解为自然而然的流动。

盖竊思之, 宇宙之間, 直上直下, 無內無外, 無始無終, 充塞彌漫, 做出許多造化, 生得許多人物者, 只是一箇氣耳。……特其氣之能, 如是盛大, 如是作用者, 是孰使之哉! 不過曰自然而然耳。(《鹿門集》卷19, 〈鹿廬雜識〉, 2-3页)

且其氣也, 元非空虛底物事, 全體昭融表裏洞徹者, 都是生意。故此氣一動而發生萬物, 一靜而收斂萬物。(《鹿門集》, 上同, 3页)

罗整庵也认为世界充满着气的变化和作用, 而且天地和古今没有不是气的。论述四季的温凉寒暑和万物的生长收藏、百姓的日用彝伦、人的成

敗得失都是以气的作用为中心的。

盖通天地、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，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失。（《困知記》，卷上，11章）

任鹿门在气的自然而然的变化、作用之中探索了理。

卽此自然處，聖人名之曰道、曰理……卽此當然處，聖人又之曰道、曰理。然而其所謂自然、當然者，亦非別有地界，只是就氣上言之。（《鹿門集》，卷19〈鹿廬雜識〉，3-4頁）

鹿门以在气中把握理的方式(就气上言理)作为一种方法论展开了论述。

罗整庵也在气的自然而然的变化与作用之中认识了理。

千條萬緒紛而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是卽所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。（《困知記》，卷上，11章）

理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來、來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者。……理須就氣上認取。（《困知記續》，卷上，38章）

任鹿门“就气上言理”与罗整庵“就气上认取理”的方式可以如实地表明他们同样采取了在气上寻找理的方法态度。任鹿门的“就气上言理”的方法指向理气同实论，而罗整庵的“就气上认取理”的方法则延续到理气一物论。

II-2、理气同实论与理气一物论

任鹿门以“理气同实论”作为宗旨,（《鹿门集》，卷5,〈答金伯高〉,6页），罗整庵则在他的文集里一直强调理气一物的特性。对理气同实与理气一物的见解经常包含在他们对理气的争论中，并持续地表现出来。在这一点上，我们说理气一物论在他们的学说中作为一种争论占据了位子。

任鹿门把“就气上言理”的方法论中的理与气明确地区分为所以然者与其然者。（《鹿门集》，卷5,〈答李伯讷〉,5页）但他的理气论具有比区分性更强调相互密不可分关系的特性。任鹿门理气论的这种特性在强调程明道的“器亦道,道亦器”、“元来只此是道”的过程中形成的。〈行状〉中有这样的一句。

嘗愛程伯子，只此是道，器亦道、道亦器之訓。（《鹿門集》，〈行狀〉，21頁）

“只此是道”是“元来只此是道”的缩写。“元来只此是道”是明道说明形而上的道与形而下的器(阴阳)关系时使用的一种术语化的文章。“元来只此是道”的“道”以“器”为前提，而且已经确定了作为形而上和形而下的道、器的关系。“元来只此是道”以“器亦道，道亦器”为前提，相反地“器亦道，道亦器”的道里面也包含着“元来只此是道”中的道的意思。可以说，使用“元来只此是道”与“器亦道，道亦器”中的哪一句，这两句已经相互有联系，表示相同的意思。任鹿门认为，“器亦道，道亦器”很明显地表明了“理气不相离的妙”。（《鹿门集》，卷19,〈散录〉,38页）“器亦道，道亦器”、“元来只此是道”始终贯穿着《鹿门集》的全文，而且任鹿门以相同的意思使用了“元来只此是道”与“器亦道，道亦器”。任鹿门对“器亦道，道亦器”与“元来只此是道”的强调发展成理气同实论。理气同实论中讲，不能说“气昏”而“理明”或理是普遍的(通)而气是带局限性(局)的，不可以把理与气划分为二。（《鹿门集》，卷5,〈答李伯讷〉,24-25页，及卷26,〈诗〉,12页）而应该把理与气看成一致

的关系,就是说,理是普遍的,气也是普遍的;气是局限的,理也是局限的;气昏,理也昏;理明,气也明。(《鹿门集》,卷26,〈诗〉,12页)理气同实论是试图用“就气上言理”的方法论把一原分殊中的理与气理解为密不可分的关系。(《鹿门集》卷20,〈金幼道一原分殊说签〉,36页)

罗整庵也同任鹿门一样,明确地区分“就气上认取理”方法论上的理与气。

理須就氣上認取,然認氣爲理,便不是。……只就氣認理,與認氣爲理,兩言明有分別。若於此看不透,多說亦無用也。(《困知記》,卷下,35章)

理須就氣上認取,然認氣爲理,便不是,此言殆不可易哉。(《困知記續》卷上,38章)

从罗整庵对理气的区分来看,我们可以讲,栗谷对罗整庵的理气论中没有把理气当作一物的评价是妥当的。同时栗谷又认为,罗整庵理气论中有一些理气一物的弊病。(《栗谷全书》,卷10,〈答成浩原〉,37页)栗谷没有对此加以特别说明。但是,可以推测判断他以罗整庵否定理的所以然的特性为准的。罗整庵认为,把理看作所以然者,就会犯把理看作二物的错误。这明显地表现在罗整庵批判程伊川的所以然者的理有视理气为二物的嫌疑。(《困知记》,卷上,11章)罗整庵的批判不止于程伊川,而一直延续到朱子。他说,如朱子的理气论中也含有理的所以然特性的文章与划分理气的文章,而这些都有以理气为二物的倾向。主张程伊川与朱子的理气论有视理气为二物的嫌疑的批判,常在《困知记》中出现。(《困知记》,卷上,11、19章,卷下,19、51章为代表)这表明罗整庵既相互区分理气,又把理气视为密不可分关系。罗整庵也与任鹿门一样在多处强调程明道的“器亦道,道亦器”与“元来只此是道”,并把“器亦道,道亦器”与“元来只此是道”理解为同一的意思,即理解成带有很强的理气不离的特性。(《困知记·附录》,〈答任次崖金宪〉壬寅冬)因此,可以说同任鹿门一样把理气看成密不可分的关系的罗整庵的理气一物论也通过强调“器亦道,道亦器”、“元来只此是

道”表现出来。下面罗整庵的一段话可以证明这样的推测是妥当的。

其認理氣爲一物，蓋有得乎明道先生之言，非臆決也。（《困知記·附錄》，〈答林次崖僉憲〉壬寅冬。）

任鹿门与罗整庵同样选择在气上认识理的方法论，以程明道的“器亦道，道亦器”、“元来只此是道”为基础，强调理气的密不可分关系。以程明道理气论为基础的理气不离的强调，任鹿门具体表现为理气同实论，而罗整庵具体表现为理气一物论。但是他们的主张有所不同。那是关于所以然者理的特性的问题。任鹿门的理气同实论肯定理的所以然特性，而罗整庵的理气一物论否定理的所以然特性。

罗整庵虽然否定所以然的特性，但是不能认为他连理的主宰特性都否定。罗整庵说，“盖此理在天地则宰天地，在万物则宰万物，在吾心则宰吾身”（《困知记·附录》，〈答欧阳少司成崇一〉乙未春），仍肯定对被主宰者气的理的主宰特性。任鹿门说，“虽曰于千差万别，而是气本体根於理而日生者，故未尝不浩然而湛且一也。……夫无形体而有主宰者，理也”（《鹿门集》，卷5，〈与李伯纳〉，8页），他也仍然认为理是气的主宰者。因此，虽然罗整庵与任鹿门对理的所以然特性持有不同的认识，但是他们都肯定理的主宰特性。罗整庵认为理的所以然特性与理气二物的问题有联系，因此否定所以然的特性。而任鹿门则认为肯定理的所以然特性并不联系在理气二物的问题，因此没有否定理的所以然性。罗整庵与任鹿门涉及的理的主宰特性表现在强调理气不离关系的过程中，强调理气不离关系比强调理气不杂关系的学说更强化了气的地位。罗整庵与任鹿门对气地位的强化没有通过以理为中心论述气的方式，而是通过以气为中心论述理的方式来表现出来的。任鹿门的“就气上言理”与罗整庵的“就气上认取理”的方法论都具有以气为中心论述主宰者理的特征。对气地位的强化，反而会弱化理地位。因此，罗整庵与任鹿门所说的理的主宰特性比强调理气不离关系的学说相对被弱化了。侧重于理气不杂关系的学说，如作〈非理气为一物辩证〉的退溪李滉或把理与气明确地区分为逻辑命令者与命令的執行者，

并以理为中心论述理气论的芦沙奇正镇(1798-1879)等比罗整庵与任鹿门相对加强了理的地位。退溪或芦沙的学说中理地位的强化通过“理贵气贱”(《退溪集》卷12,〈与朴泽之〉)、“理尊”(《退溪集》, 卷13,〈答李达李天机〉, 17页)、“命者为主而受命者为仆”(《芦沙集》卷12,〈猥笔〉, 23页)、“理之尊”(《芦沙集》, 卷12,〈猥笔〉, 25页)等这些用语或文章表现出来。罗整庵的《困知记》或任鹿门的文集里没有发现这类的用语或文章。

通过以上的论述,可以得出这样的小结论。任鹿门的理气同实论与罗整庵的理气一物论通过在气上认识理的方法论形成的,并且把理与气划分为主宰者与被主宰者,强调程明道的“器亦道,道亦器”与“元来只此是道”所包含的理气的不离关系,比强调不杂关系的学者们弱化了理的主宰性等方面相互很类似。但是,任鹿门的理气同实论肯定理的所以然特性,相反,罗整庵的理气一物论反而否定理的所以然特性,可以说在这一点上他们有所不同。

II-3、理一分殊说

任鹿门说,“若理一分殊之论……语甚平易,而意已独至也”(《鹿门集》,卷19,〈鹿庐杂识〉,7页)及“大抵於理一分殊四字,明着眼,自无许多窒”(《鹿门集》卷19,〈鹿庐杂识〉,38页),并强调理一分殊说的重要性。罗整庵对理一分殊提出,“理一分殊四字,本程子论西铭之言,其言至简,而推之,天下之理,无所不尽”(《困知记》,卷上,19章)及“窃以性命之妙,无出理一分殊四字,简而尽、约而无所不通”(《困知记》,卷上,14章),也强调理一分殊说的重要性。罗整庵认为,理一分殊说的真理性在于从时空的细密的部分到巨大的部分没有不通的地方。

理一分殊四字,本程子論《西銘》之言,其言至簡,而推之,天下之理,無所不盡。在天固然,在人亦然。在物亦然,在一身則然,在一家亦然。在天下亦然,在

一歲則然，在一日亦然，在萬古亦然。（《困知記》，卷上，19章）

罗整庵论述理一分殊时，在“受气之初”阶段论理一，在“成形之后”阶段谈分殊。

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。（《困知記》卷上，14章）

可以看出，罗整庵认为人和物在受气之初，不管其气质如何其理是一个（理一），之后到人和物可以完成任务的阶段，即成形之后其理就不同（分殊）。罗整庵的见解比较具体地表现在下面的文章里。罗整庵在受气之初相配天命之谓性论述理一，在成形之后相配率性之谓道论述分殊。而且在率性之谓道的分殊上同时论述人物之差与人人之差。

天命之謂性，自受氣之初言也；率性之謂道，自其成形之後言也。蓋形質既成，人則率其人之性而爲人之道；物則率其物之性而爲物之道。鈞是人也，而道又不盡同。仁者見之則謂之仁，知者見之則謂之知，百姓則日用而不知，分之殊也。於此，可見所云：“君子之道，鮮矣”。蓋君子之道，乃中節之和，天下之達道也。必從事於修道之教，然後君子之道可得而性以全，戒懼慎獨所以修道也。（《困知記》，卷上，20章）

在受气之初完全接受“天命之谓性”的性的人物都同样接受理（理一），但有所不同。因为到形成形态与质量，人物可以各自完成具体任务的阶段，到率性的层次，人按人的性行人的道，物（其他存在）按物的性行物的道。罗整庵说这个阶段是成形之后的事情，所以在成形之后论述分殊。而且，论分殊时提出，“钧是人也，而道又不尽同。仁者见之则谓之仁；知者见之则谓之知；百姓则日用而不知，分之殊也”，并也涉及到人人之差问题。他还提出“修道之谓教”，论述人为完整地修好人的道，完整地率性，就需要修道。修道的比较具体方法为戒惧与慎独。

罗整庵认为“天命之谓性”中的性属于理一，就是说性即理一。实际上把《孟子》的“性善”、《周易》的“成之者性”、《书经》的“若有恒性”的性都解释成“理一”。（《困知记》，卷上，15章）天命之谓性的天命成为把性解释成理一的根据。（《困知记续》，卷上，58章，“性以命同”）而且他把这种性的表现为道，把道解释为分殊。罗整庵认为，《书经》的“克绥厥猷”、《周易》的“仁者知者百姓也”、《论语》的“相近也”表现出“率性之谓道”中的道的意思，因此都解释成“分殊”。（《困知记》，卷上，15章）道是性（理一）的表现（率性之谓道），气质之差是把作为性（理一）的表现的道解释成“分殊”的契机。（《困知记续》卷上，58章；“道以形异”）把“天命之谓性”中的性解释成“理一”和把“率性之谓道”中的道解释成“分殊”的罗整庵的理一分殊论是苦恼于程朱学性论的结果。罗整庵很深刻地认识到程朱学者们对一个性起“天命之性（本然之性）”与“气质之性”两个不同名称，而且经过很长时间的思考后想出了新的观点，即“理一分殊论”，试图以它为基础解决难题。当时得到的结论就是不要把性分为二，要在“理一”的观点上进行探讨。（《困知记》，卷上，14章）他认为只有把“天命之谓性”中的性解释为“理一”，才不会把性分为二，并可以完整地论述。（《困知记》，卷上，65章）“天命之谓性”中的性与“天命之性（本然之性）”是相同的。罗整庵反对把性分为“天命之性”与“气质之性”，试图把性统一为“天命之性”，然后再重新理解它。而且他主张这种“天命之性”只能是“理一”的性。这与边考虑“分殊”的气质，边谈论“气质之性”的程朱学者们的一般见解是不同的。当然，程朱学者们说，“气质之性”与“天命之性（本然之性）”是一个性，但不同的是看你从什么角度考虑它。罗整庵的论述排除了这种气质之性的角度。可以说，这是对“性”的高度的肯定。罗整庵的“天命之谓性”的“性”论不论人物的气质如何，以受气之初同样具有的“理一之理”认识为“性”。在这一点上，我们可以说他的性论与朝鲜朝洛学的“人物性同论”很相似。洛学的人物性同论在理一之理的观点上解释“性”，主张人与其他生命体的性在本质上处在相同的立场。立足于“理一分殊论”谈论犬、牛、人的性的罗整庵的下列文章，比较明确地表明了他的性论与洛学人物性同论很相似的事实。

盖受氣之初，犬、牛與人，其性未嘗不一；成形之後，犬、牛與人，其性自是不同。（《困知記》，卷上，66章）

任鹿门认识到罗整庵学说中包含的人物性同论的一面，像批判洛学人物性同论一样，批判了罗整庵的人物性同论观点。如罗整庵把“中”理解为“天命之性”，（《困知记·附录》，〈再答林正郎贞孚〉壬寅春）并主张人与其他存在（物）都具有“未发之中”。

未發之中，非惟人人有之，乃至物物有之。盖中爲天下之大本，人與物不容有二。（《困知記》，卷上，35章）

任鹿门这样批判了上述的观点。

但其論未發之中 有曰：“未發之中，非惟人人有之，乃至物物有之。盖中爲天下之大本，人與物不容有二”，殊不可曉。（《鹿門集》，卷19，〈鹿廬雜識〉，8页）

盖整庵亦認人物之性爲同，至謂未發之中，物物有之。（《鹿門集》，卷19，〈鹿廬雜識〉，18页）

任鹿门在“天命之谓性”的范围内论述“理一之理”与“分殊之理”。他把“器亦道，道亦器”的观点扩大到“天”，从理与气两个侧面同时解释“天”。但是在“天”的气的侧面只能起到奠基分殊的浩然之气（湛一之气）的作用。他虽在气上谈到性（理），但没有把气当作性。（《鹿门集》，卷19，〈鹿庐杂识〉，6页，“非以气为性”）

忠实于程朱学，并坚持自己学说的栗谷曾把“天命之谓性”中的“天”看作“天理”，而且用“性”来解释这种“天理”的内在。（《栗谷全书》，卷20，〈圣学辑要〉二，55页，“天又理之所从而出者也”，栗谷注：“天即理也，此理指性而言”）这可以说是中国正统的朱子学者及朝鲜朝朱子学者的一般的见解。朝鲜朝畿湖学派人物任鹿门又仍坚持把“天命之谓性”的“天”看作“天

理(理一)”的观点,并把这天理的内在解释为“性”。(同上:“是理以为性,则所谓天命之性也”)

任鹿门用“各具一太极”来解释了天理内在的“性”,认为这个性中重叠着“同”与“异”两种属性。即在理一的观点上看万物,万物的性就是同;在分殊的立场上看万物,万物的性就是异。他的这种解释把对《孟子》“生之谓性章”万物的性为本然之性的领会与把朱子在《太极图解》中的“各具一太极”认识为分殊的性的观点结合起来构成了框架。任鹿门对《孟子》“生之谓性章”的领会,相伴着对本然之性与气质之性的思考。她想把性归结到本然之性方面,这一点与罗整庵通过本然之性与气质之性的思考,最终把性认识为天命之性的观点很相似。但是,这只是外形上的相似,内面就有所不同。因为,他们从本质上不同地理解理一分殊。

下面是任鹿门在同样的层次上看“性”与“各具一太极”,把这“性”与“各具一太极”解释为分殊,展开“人物性异”的观点的文章。

水之性潤而下,潤下即水之所具之太極也。火之性炎而上,炎上即火之所具之太極也。熱爲附子之性,而亦附子之太極也。寒爲大黃之性,而亦大黃之太極也。(《鹿門集》,卷19,〈鹿廬雜識〉,15頁)

此文章的重点是“润下”、“炎上”、“热”、“寒”各自的“性”是水、火、附子、大黄,而且水、火、附子、大黄具有的是太极(所具之太极)。“所具之太极”与“各具一太极”具有相同意思。因此,通过上述的文章我们可以了解任鹿门在同样的视角上认识了“各一其性”与“各具一太极”。任鹿门把“各一其性”与“各具一太极”看成“分殊”。

各具太極之爲分殊,而非理一可知。(《鹿門集》,卷19,〈鹿廬雜識〉,16頁)

萬物各具一理,分殊也,各具一太極也。(《鹿門集》,卷19,〈鹿廬雜識〉,14頁)

在程朱学里对“各具一太极”的太极是“统体一太极”。任鹿门把这“统

体一太极”解释为“理一”。

萬理，同出一原，理一也，統體一太極也。（《鹿門集》，卷19，〈鹿廬雜識〉，14页）

万理是解释“各具一太极”时对“各具一理”中的“一理”的称呼。任鹿门区分“一理”与“万理”，对相当于“统体一太极”、“理一”的“万理”做了如下说明。

盖惟萬物一體，故一物之中，萬物之理存焉，正以其理之一而言之耳。若論所則不當如此說。（《鹿門集》，卷19，〈鹿廬雜識〉，18页）

因为“一物之中，万物之理存焉”，所以可以解释为每个物里都包含着万理即理一。这意味着人物性同。可以说，万理、统体一太极是从一原处（理一处）的视角上谈到的同义概念（identical concept），一理、各具一太极也是在分殊处的视角上谈到的同义概念。任鹿门把一理、各具一太极看成每个物中内在的属于分殊范围的理与太极。在这一点上，可以说一理、各具一太极是以人物性异为基础的用语。任鹿门把理一（统体一太极、万理）与分殊（各具一太极、一理）紧密地联系起来论述。他认为理一里面有分殊，分殊中包含着理一，从一开始理一与分殊就不是两种状态。（《鹿门集》，卷19，〈鹿廬雜識〉，18页，“盖曰分殊、曰理一，所从言虽异，其实一之中万者具焉、万之中一者包言，初非有二事也”）这种观点在任鹿门哲学中延续到从理一的观点上谈论的人物性同的方面与分殊的观点上论述的人物性异的方面，不是两种状态的讨论。就是说他认为性的同与异两个方面同时存在于本然之性之中。（《鹿门集》，卷19，〈鹿廬雜識〉，28-29页）

综上所述，任鹿门的理一分殊论具有把相当于万理的统体一太极看作理一，把作为一理的各具一太极看作分殊的理一分殊论的形态。而且也可以总结为，作为理一的统体一太极提供以“同”来说明万物所具有的性的基础，作为一理的各具一太极提供以异说明万物之性的基础。任鹿门的万

理、统体一太极相当于天命之谓性的天(天理)，一理、各具一太极相当于天命之谓性的性，在这种观点上任鹿门的理一分殊论没有脱离天命之谓性的范围。罗整庵的理一分殊论是把天命之谓性的天(天理)所在的性看作理一，把率性之谓道的道看作分殊的观点上形成的。这就是任鹿门的理一分殊论与罗整庵的理一分殊的不同点。

罗整庵认为理一常在分殊之中(《困知记》，卷上，14章，“其理之一，常在分殊之中”)，提出“所谓理一者，虽就分殊上见得来，方是真切”(《困知记》卷下，59章)的观点，并主张在分殊之中把握理一。任鹿门也认为理一存在于分殊之中，主张最好以分殊为主，其性才会真实。(《鹿门集》，卷5，〈答李伯纳〉，20页，“以分殊为主而谓物物之性异，则一原即在其中，而所谓异者不害其为同而其性也实”)罗整庵与任鹿门同样认为理一在分殊之中，主张在分殊中把握理一才是正确的。他们主张在分殊中把握理一，这主要与罗整庵，任鹿门都强调在气上把握理，并把它当作一种方法论有联系。就是说，最好在气上把握理的观点与在分殊上把握理一的论述有联系。但是通过细致的考察，我们可以知道，任鹿门与罗整庵对理一与分殊的规定的不同会导致在分殊上把握理一的观点的不同。罗整庵把天命之谓性的性看作理一，把率性之谓道的道认识为分殊，并且主张理一分殊说。相反，任鹿门在天命之谓性之内都主张理一与分殊。罗整庵的在分殊之中把握理一才是真切的主张，也就是在率性之谓道的道之中把握天命之谓性的性才是正确的主张。任鹿门的在分殊中把握理一，其性才是真的主张，也就是分殊之理即天命之谓性的性里存在着理一之理，才是正确的观点。深刻地认识到自己的理一分殊论与罗整庵的理一分殊论之不同点的任鹿门，认为罗整庵的理一分殊论在受气之初只有性，没有道；而在成形之后只有道，没有性，批判罗整庵的理一分殊论是不划分性与道的不成体统的主张。(《鹿门集》，卷19，〈鹿庐杂识〉，20页)

罗整庵在受气之初阶段里论述天命之性的性，即理一；在成形之后阶段里论述率性之谓道的道，即分殊。因此任鹿门的批判是在受气之初只有理一，没有分殊的观点，在成形之后只有分殊，没有理一的论述，因此可以说罗整庵的见解是区分理一与分殊的错误的主张。关于理一分殊的任鹿

门与罗钦顺的悬殊的意识差异是关键。

III、

通过以上的论述，我们可以看出任鹿门与罗整庵的理气论有很多相似点。任鹿门与罗整庵持有在气上把握理才是正确的同样的思维。在气上认识理的方式连结到在分殊上把握理一才正确的观点与把理气理解为密不可分关系的观点。任鹿门的“就气上言理”的方法延续到理气同实论，罗整庵的“就气上认取理”的方法延续到理气一物论。任鹿门的理气同实论与罗整庵的理气一物论在都强调程明道的“器亦道，道亦器”的理气不离的特性中形成的。理气同实论与理气一物论不是没有区分理气，而视为一物的见解。他们都把理与气区规定为不能混淆的存在概念。换句话说，他们的学说排斥认气为理或认理为气的观点。任鹿门与罗整庵又都肯定理所具有的主宰的特性。

但是，不管有多么类似，他们的理气论中同时还存在重要的不同点。任鹿门的理气同实论肯定理的所以然特性，并站在强调理气不离关系的立场，相反，罗整庵的理气一物论保持否定理的所以然特性，并站在强调理气的不离关系的立场。任鹿门的学说中“天命之谓性”的“天”作为天理相当于理一之理，性相当于分殊之理，它的理一分殊说处在“天命之谓性”的范围中。相反，罗整庵的学说中成立“天命之谓性”的天理（理一之理）就是性的等式，性被把握为理一之理。罗整庵的分殊是成形之后的“率性之谓道”阶段的道。

任鹿门与罗整庵学说的不同点是由他们所处的学问状况不同而引起的。任鹿门的学说在克服朝鲜后期的湖洛论争的不足之处，综合指向湖洛两派学说的过程中形成的。与此相反，罗整庵学说是在对抗当时澎湃的阳明学与佛教的禅学的思维，为重新阐明自己所思考的儒学本质的过程中形成的。任鹿门的理一分殊上的本然之性论则是在湖学的“因气质”的“人物异”的本然之性上同时重叠洛学的“人物同”的本然之性，其性才在真实的观

点下形成的。

到目前为止,大多数学者们把任鹿门与罗整庵的理气论规定为气一原论、气哲学、唯物论等。但是从任鹿门与罗整庵区分理与气,肯定理的主宰性,并且把性理解为本然之性(天命之性)的观点出发,我们应该重新思考把他们的学说规定为气一原论、气哲学、唯物论等的学者们的观点。