

黃宗羲的氣論研究

蔡家和*

摘 要

本文對於黃宗羲重氣的原由作一說明，看出重氣思想乃是強調人倫氣化世界的重要性。其次，談理氣之關係，以黃宗羲的氣論之重點在於氣之本然與否。若為氣之本然，則即氣言理，全氣是理，全理是氣，理氣是同一，理氣都是先天而為善；若非本然之氣，則氣摻有雜染，理是理，氣是氣，理保持理想性，而與現實的習氣有別。本文並且對於黃宗羲的氣論，從心性論到天道論，一一加以研究，以視黃宗羲重視氣的哲學背景下，所能帶來的哲學義理之新風貌。

關鍵字：理氣、心性、本然之氣

【收稿】2006/02/27；【接受刊登】2006/05/09

*仁德醫護管理專科學校專任助理教授

黃宗羲的氣論研究

蔡家和

壹、前言

黃宗羲的氣論思想，義理複雜，讓讀者常摸不清楚方向。且有一些驚人的語句，容易讓人覺得有自然主義¹的傾向，若如此黃宗羲能否承繼正宗儒學，這都是有問題的。但吾人此論文的目的在於表示，黃宗羲氣論思想承繼於蕺山學，而蕺山學沒有下墮的自然主義之意思，故黃宗羲氣論思想亦沒有自然主義的傾向。故吾人在此試圖把黃宗羲的氣論解明清楚，把其有夾雜處而不易讓人了解之語句做一詮釋，以恢復黃宗羲氣論的本意，並說明黃宗羲的氣論之用意，及其氣論的真實意涵。

在此吾人的主要文獻放在黃宗羲的《孟子師說》²與《明儒學案》上。《孟子師說》顧名思義，欲以闡揚蕺山先生的孟子學，當然其思想義理是否真能合於蕺山，這值得研究。吾人在此的初步認定，黃宗羲的氣論思想於《孟子師說》處大體上合於蕺山學。

¹ 此自然主義指生之謂性的告子傳統。依人的生而有之的食色之本性，自然為之，則流為下墮的放縱情欲之學。此為自然主義。

² 《孟子師說》的思想當屬於蕺山的思想，還是黃宗羲的思想呢？在此吾人的看法是依於吳光先生的看法，其認為黃宗羲的哲學是沿著劉蕺山的哲學而來，其言：「從理論淵源來說，黃宗羲的哲學批判，是沿著其師劉宗周對程朱理學的批判及對王陽明心學的修正這條路子走的。」吳光：《黃宗羲著作彙考》（台北：學生書局，1990），頁314。若仔細檢視《孟子師說》，可以看出其中對於程朱學的批評，及陽明學的修正，故吾人認為《孟子師說》的義理，當視為蕺山與黃宗羲的共同思想，終究而言，黃宗羲亦是以承繼先師思想為職志。故在此視為黃宗羲思想的資料，是合理的。

孟子學為建立道統，故批評異端，以確立正統的儒學思想，故孟子批評楊墨之學，又批評告子之學，用以闢邪說之害人。同樣地，當時的《明儒學案》，在文獻與觀點的羅列上，雖較孫奇逢的《理學宗傳》，周海門的《聖學宗傳》更具包容與客觀性，然其學術思想上，黃宗羲則以蕺山思想一一評斷之，俾以確立學術之正統地位。又因為儒學是實踐之學，儒學義理若認識不清，則如孟子所言「發於其心，害於其政」(《孟子·公孫丑上》)，故學術思想豈能不慎擇乎！本於此，黃宗羲於《孟子師說》、《明儒學案》處，皆一一排斥異端，除了當時盛行之佛老之學外，對於儒學內部義理亦做一抉擇；包括以心學思想為出發點，對朱子學的「心不即理」的意思大加批評；另外陽明後學，雖屬心學傳統，卻仍有一些弊病，如蕺山便曾批評王龍溪與羅近溪之學為玄虛而蕩與情識而肆，據此，黃宗羲亦承繼師說以批評之，以確保儒家的正統義理。

黃宗羲於《孟子》的「好辯」章裡注疏云：

仁義，無所為而為之者也。「楊氏為我」，「墨氏兼愛」，淳于髡「先名實者為人，後名實者為己」即此也。³戰國儀、秦、鬼谷，凡言功利者，莫不出此二途。……朱子言「無君只是潔身自高，天下事教誰理會，無父以其枯槁澹泊，其孝不周。」據如此言，即有之亦是一身一家之事，孟子何至痛切如此？楊子雲謂「古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。」真是夢語！楊墨之道，至今未熄。程子曰：「楊墨之害甚於申、韓，佛、老之害甚於楊墨。佛、老其言近理，又非楊墨之比。」

³ 此「先名實、後名實」比配為楊墨者，說法取自於郝敬，見《明儒學案·諸儒學案下》郝敬處。

愚以為佛氏從生死起念，只是一箇自為，其發願度眾生，亦只是一箇為人。恁他說玄說妙，究竟不出此二途。其所謂如來禪者，單守一點精魂，豈不是自為？其所謂祖師禪者，純任作用，豈不是為人？故佛氏者，楊墨而深焉者也，何曾離得楊墨窠臼？豈惟佛氏，自科舉之學興，儒門那一件不是自為為人？自古至今，只有楊墨之害，更無他害。⁴

由這一段可以看出，黃宗羲本著孟子之正統觀念，欲對一些邪說予以糾正。孟子當時所關的楊墨之言，黃宗羲認為至今還在，只是換了一個頭面，而如今的佛老之害，義理更令人難以辯駁，非當時楊墨之簡單學說所可比擬。而且黃宗羲認為，古今學說之害，總是為己與為人之學的害處，這裡的為人之學指的是墨家，是指做給別人看的意思；而為己之學，與《論語》的為己之學的意思不同，是指楊朱的自私自利。而佛學在一些宋明儒者看來亦是自私自利，但黃宗羲認為這只是在迹上判，要真批評佛學不能只從這地方下手，這不足以服人心，原因是佛學亦有為人之處。

而在此段，黃宗羲更想要爭一個正統。因為自古以來，學問之弊總是為己與為人之弊，故要指明中道之學以對抗過不及的弊病，如同西方倫理學亦有功利主義與利己主義的偏失。在黃宗羲當時，不只佛老之學有偏失，儒學亦有偏失，例如流於科舉之學問，亦是與楊墨合流。而黃宗羲的用意便是要指出正宗的學問，這正宗之學是指儒學，而且是儒學裡的心學才是正宗。就此而言，黃宗羲以心學、甚至是蕺山學為正宗，批評其他家偏失之學術，特別是佛學思想，他認為，佛學思想義理深闕而近於理，不易闢之，若光只是以楊墨之學比配之，

⁴ 《黃宗羲全集增訂版》(一)，杭州：浙江古籍出版社，2005，頁85—86。

或批評其自私自利，都不足以服釋氏之心。黃宗羲言：「夫儒釋之辨，真在毫釐，今言其偏於內而不可以治天下國家，又言其只是自私自利，又言只消在迹上斷，終是判斷不下。」⁵此一段是黃宗羲對於羅近溪的有名評論，而評論完之後，便是對於儒佛之真實差別點作一分析，吾人雖未引其文，然該處亦是黃宗羲一氣流行之氣論思想的精要所在，吾人即以此來對黃宗羲的氣論思想作一研究，以期對於黃宗羲的氣論思想能有一明白而關鍵之掌握。

貳、何以談氣的原由？

黃宗羲對於氣的看法，主要是指具體存在，包括有形與無形的存在，如天地的風雨霜雷，人的喜怒哀樂等等。而這現實存在，又可分為天地之氣，與人倫氣化之氣。前者是本體論、宇宙論的範圍，後者是心性論的範圍。但在黃宗羲的「心即理」之判準下，「天人合一」之判準下，天地之氣與人的氣質之氣是相通而為一。

黃宗羲氣論的思想主要用意為何？從上一節處大略可以知道是用以批評異端，而異端之學，對於儒學之外部而言，主要批評佛學；對於儒學之內部而言，主要是批評朱子學與王學末流。

而黃宗羲的氣論思想又如何能辦得了異端呢？黃宗羲認為：

李見羅著《道性善編》：「單言惻隱之心四者，不可竟謂之性，性是藏於中者」，先儒之舊說皆如此。故求性者，必求之人生以上，至於「心行路絕」而已，不得不以悟為極，則即朱子之「一旦豁然貫通」，亦未免墮此蹊徑。佛者云「有物先天地，

⁵ 《黃宗羲全集增訂版》(八)，頁4。

無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋」，恰是此意，此儒佛之界限所以不清也。不知舍四端之外，何從見性？仁義禮智之名，因四端而後有，非四端之前先有一仁義禮智之在中也。「雞三足」、「臧三耳」，謂二足二耳有運而行之者，則為三矣。四端之外，懸空求一物以主之，亦何以異於是哉！⁶

本段是黃宗羲《孟子師說》裡解「人皆有不忍人之心」章的語句，很能看出黃宗羲以氣論思想反對異端的想法。在黃宗羲的義理裡，心性與理氣一一相對，天地之氣之所以能運行有則，因為有理的主宰，而心氣之所以能有惻隱、羞惡、辭讓、是非之一氣流行，乃以性體為根據。故可見黃宗羲的思想裡，心的地位，比配到氣，所以黃宗羲常言「盈天地皆心也」，「盈天地皆氣也」。但是「心以性為主宰」的這意思，依黃宗羲的辭語而言，要小心使用，否則會淪於朱子學的心性論的意思。李見羅的《道性善編》的意思有點像朱子學的看法，因為在朱子學，心是虛靈明覺，不是大本，天下之大本在於性，心可以用來知覺性理，但其自身不是性理，亦是說在朱子學而言，性才是最重要的，縱使山河大地都陷了，但是因為理一分殊，故天地之性理還是存在。故可見在朱子學而言，性理最為首要，甚至先於心而存在。

但黃宗羲反對上述這種講法，認為其弊病在於，若只有性是大本，則吾人復於本體要以性體為主，而性又可以獨立於心之外，且不在氣化人倫之中，而是在氣化人倫之外，如此將使得人於氣化之外追求一個大本，而遺留下了心氣，也遺留下了人倫氣化，人倫氣化成了可有可無；其結果，使得人倫中的孝弟慈愛等活動成了其次的，故黃宗羲重氣論的思想，就是反對朱子的學說，甚至反對佛學的講法，因

⁶ 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 69。

爲他認爲朱子的這種講法與禪宗某些講法很像，而這種講法又將摧毀人倫的現實活動，而追求一個虛空高懸的本體。所以黃宗羲於戴山學案處引戴山的看法說：「古之有朱子，今之有忠憲，皆半雜禪門。」⁷何以朱子學雜有禪學的影子呢？在此段黃宗羲已經有所交代，其認爲禪學言「有物先天地」指的是一個無始菩提，先有一個本體，而後有天地萬物存在。慧能的明心見性，亦是見此未有天地之前的體，此體亦是以空爲體。這是父母未生前的本來面目，也是心行路絕，言語道斷，不可即氣以求之的，而是要求之於人生而靜以上，此不是在人倫氣化中可以求得到的。這與朱子的理生氣的講法是一致的。當然朱子的理生氣的意思，與其理氣不離的思想一致，故其理生氣的意思，非指先有一個時間先在的理，而後生氣，而是強調理的重要性。

唯黃宗羲認爲這種說法終究有弊，首先是分疏太甚，一體之仁的實踐之學，本是不可分析的，若分析出「性發爲情」之說，則爲支離之學，這也是本著陽明對於朱子學的批評。除此之外，這種分析式的理論容易導致乖謬的結論，如同程朱理學對於性的見解，朱子於《論語集註》引小程子的話認爲：「謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。」⁸這種講法，乍看之下，以爲性與孝弟無關連，但其實程子的意思認爲仁義禮智是體，孝弟是用，體與用必須區別開來，不可混同。但這種講法以黃宗羲的氣論思想衡定之，還是很有問題的，因爲仁義禮智之性理若未發用之前，體是體，用是用，體用殊絕。然朱子於〈仁說〉亦曾做這樣的解釋：

⁷ 《黃宗羲全集增訂版》（八），頁 884。

⁸ 《四書章句集注》（台北：鵝湖出版社，1984），頁 48。

或曰：若子之言，則程子所謂「愛情仁性、不可以愛為仁」者非與？曰：不然。程子之所訶，以愛之發而名仁者也。吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情性者，雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕而不相管哉？吾方病夫學者誦程子之言而不求其意，遂至于判然離愛言仁，故特論此以發明其遺意，而子願以為異乎程子之說，不亦誤哉？⁹

朱子自覺其性情之說乃承繼於小程子，小程子認為愛不是仁，孝弟亦不是仁，因為仁是性理、是體，而愛是情，孝弟是用，朱子承繼之，以愛之理名仁，而不以愛名仁。但朱子認為雖然性情之分域不同，但並非完全離絕而不相照管，朱子的中和新說成立後，便認為性發為情，性是體，是形而上，情是用，是形而下，雖然是一種特殊的體用論，但其間不是完全沒有關連，所以朱子說，不可判然離愛而言仁。

然縱使朱子有這麼多的解釋，看在黃宗羲的眼裡，朱子學的思辨進路與分析進路，只會把一個活潑潑的體講死了，如要有這活潑潑的體，便是要以實踐的進路談之，黃宗羲的氣論便是實踐的進路以切近於當下之實踐，故黃宗羲對於程朱的仁性愛情的這種講法，還是予以批評，黃宗羲言：

仁、義、禮、智、樂，俱是虛名。人生墮地，只有父母兄弟此一段不可解之情，與生俱來，此之謂實，於是而始有仁義之名。「知斯二者而弗去」，所謂知及仁守實有諸己，於是而始有智之名。當其事親從兄之際，自有條理委曲，見之行事

⁹ 《朱熹集》（六）（成都：四川教育出版社，1996）卷六十七。頁3543—3544。

之實，於是而始有禮之名。不待勉強作為，如此而安，不如
此則不安，於是而始有樂之名。到得生之之後，無非是孝弟
之洋溢，而乾父坤母，總不離此不可解之一念也。先儒多以
性中曷嘗有孝弟來，於是有仁義而後有孝弟，故孝弟為為仁
之本，無乃先名而後實歟？即如陽明言「以此純乎天理之心，
發之事父便是孝，發之事君便是忠」，「只在此心去人欲、存
天理上用功便是」，亦與孟子之言不相似。蓋赤子之心，見父
自然知愛，見兄自然知敬，此是天理源頭，何消去存天理而
後發之為事父乎！……當此處而求之，則天理不可勝用矣。
先儒往往倒說了，理氣所以為二也。¹⁰

此是黃宗羲解孟子的「仁之實」章，孟子的原意，仁義之真實，只在
事親從兄之實踐活動裡看出，不離日常倫用。黃宗羲據此而言，仁義
禮智俱是虛名，只有事親從兄才是真實，只在倫常日用之切近處指點
之。「實」才是真切的，「名」是虛名，只是後起的。而且是先有此一
段事親從兄不可解之情後才有仁義之名，亦是說仁義禮智之名是後起
的，藉此以反對朱子之學，謂朱子學以先有仁義禮智之性理，後發而
為惻隱羞惡等情，甚至可以離情而言仁義之理，讓人容易離開切近實
踐處，而反求一個光亮的本體，若如此，則儒家的切近實踐之義理將
倒塌，反而令人求一個未發前的本體，此本體不是易簡可得，亦不在
切近處，而是要深切的格物窮理後才可悟得。雖然朱子學可以反駁，
其理論不至於如此，卻容易引起後學者作如是想。故黃宗羲的氣論認
為，實踐之切近處是先有的，也是最重要的，這也是黃宗羲所要強調

¹⁰ 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 101—102。

氣論的原由，而且藉此批評朱子學，以撥亂反正。¹¹

故可見黃宗羲的氣論的判準認為，現實人倫活動之實踐是最重要的¹²，依此而不得已以名稱稱之，而後有本體之名，如仁義禮智之名，若離開了人倫切近處而空言一個本體，是不切實際且為誤人之學。¹³順以此氣論做為判準，黃宗羲對於陽明之學亦予以批評。¹⁴陽明言：「以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠。」黃宗羲認為這種講法有語病，其弊病與朱子學的弊病是一樣的，這種學說都會令人遠離切近處實踐，而求一個空懸的本體。雖然陽明言的是心，但心性之學本亦不離孝弟之實踐處，故黃宗羲認為陽明的這種「先有體，後有孝弟」講法與孟子言仁之實、義之實只在事親從兄的意思有所扞格。故黃宗羲提倡氣的優先性、重要性，若如陽明朱子的說法，不以氣為優先，則為倒說了。甚至朱子學的理氣二分的弊病，也是對於氣論認識不清所致，若然，理是理，氣是氣，氣還不是最重要的，還要追究到氣背後之理，造成體用殊絕。

¹¹ 然朱子學是否真如黃宗羲的批評所言呢？吾人認為朱子學在理論的分析上，雖然有仁愛二分，性情二分的講法，但其實朱子還是認為理氣不離。朱子學的理論的超越的分解，不礙其實踐功夫的合一，最多只能說朱子學有分析太過的傾向，真實言之，朱子學亦是實踐功夫下的理氣合一之說。

¹² 「戴山先師云：孟子論性，只就最近處指點。」《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 67。

¹³ 黃宗羲有感於明代的亡國，認為學術上若只是空言心性，而不務實踐，對於家國社會是沒有幫助而有害的。

¹⁴ 黃宗羲之學主要本著戴山學，而戴山學亦是陽明心學。在黃宗羲的文獻裡，幾乎看不到批評戴山的話語，而對陽明之學偶有批評，但不常見。例如黃宗羲本著戴山學反對「無善無惡」的講法，因為戴山反對龍溪的玄虛而蕩。又四句教裡認為：「無善無惡心之體」，而黃宗羲認為，心之體便是性，性只有性善，不會無善無惡，亦沒有二種善，一種是性善的善，另一種是無善無惡的至善。而黃宗羲有時為了維護陽明，認為是王龍溪把陽明學問講壞了；有時認為是後人記載錯了，陽明並沒有講過無善無惡的話語；有時認為無善無惡是指無善念、無惡念，並非形容性體。總而言之，黃宗羲本著心學的思想，對於陽明之學有相當程度的尊重，其批評陽明處亦少。

在此，黃宗羲本著張載的氣論義理而發揮之，張子認為：

知虛空即氣，則有無隱顯、神化性命，通一無二。顧聚散出入形不形，能推本所從來，則深於易者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常。若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用。¹⁵

黃宗羲的氣論有取於張載處多矣，亦是對於張子之學的承繼。¹⁶張子的氣論對於佛老的批評，與黃宗羲的氣論批評異端有著異曲同工之妙。因為虛與氣不相離，體用一致，說到虛、本體，氣就跟隨之，此二者不可分析，若析之為二，則有老氏之弊，所謂「虛無窮，氣有限」。氣是有限存有，終將滅亡，故要追求一個永恆的太虛之存在，則氣化將淪為次等而不重要，這是張子與黃宗羲的氣論所不能承認的，因為如此將造成體用殊絕，現實人倫之物既非真實亦非終極，更要離人倫以求解脫之境。這些都是對於氣論的不理解。據此得知，黃宗羲所強調的氣論，是要保住人世現實的真實無妄性，並以人倫實踐活動為第一義，理論的設立都依此第一義而有，不可本末倒置，反以理論為優

¹⁵ 《周張全書》(上)(台北：廣文書局，1979)，頁308—309。

¹⁶ 黃宗羲於《明儒學案》處多處取於張子之學，對於張子之學只有一處批評，其言：「蓋橫渠之失，渾氣質於性；先生之失，離性於氣質，總由看習不清楚耳。」《黃宗羲全集增訂版》(八)，頁182。從這裡可以看出黃宗羲氣論的要義，即不可離性與氣質，性總在氣質中表現，這也是張載所強調的學問。但黃宗羲亦對於張載思想有些許批評，其認為張子思想，渾氣質於性，這是本著戴山而來的思想，戴山認為以氣質為性者，是以習為性，習不可以為性，氣習乃是氣受到後天的習染，不是性善本身，故氣質不可為性。

先。

依此判準而言，黃宗羲常有取於近溪之學，近溪學常就人倫實踐的切近處指點仁心，例如近溪認為，「捧茶童子是道也」，道就在日用平常之實踐處看出。同樣地，黃宗羲於《孟子師說》的「道在爾」章裡，引近溪學的切近實踐義，謂之：

有問羅近溪：「居今之世，如何都得人人親親長長耶？」曰：「卻不要苛責了人。今天下家家戶戶，誰無親長之道？但上之人不曉喻他說即此便是大道，而下之人亦不曉得安心在此處，了結一生，故每每多事。」百理具在，平鋪放著，只為人起爐作灶，平地風波，所以事事艱難，去道愈遠。若還其自然，親者當親，長者當長，更何所事？¹⁷

這是本著孟子的「人人親其親，長其長，天下平矣」的道理，道理都是易簡的道理，難在於如何去除人欲的干擾，求之在我而已。同樣地，陽明言：「泰山不如平地」亦是認為道理只在切近處實踐，縱是高遠玄妙的道理亦只在切近處表現。

再如近溪所言：「我只平平」，亦是同樣道理。近溪認為家家戶戶只是靠著孝弟慈過日子。道理拆穿，而回到實踐自身，才是儒學的真義理，這也是在此黃宗羲欣賞近溪的原由。不過以黃宗羲之學的判準而言，近溪之學還是有弊病，如同張子的混性與氣質為一的弊病，近溪學太強調流行之體而不及主宰，而這主宰的義理也是黃宗羲氣論的重點。(字體已改回正文大小)

¹⁷ 《黃宗羲全集增訂版》(一)，頁 93。

黃宗羲對於近溪學的評論，於〈泰州學案〉處可以看出：

陽明之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之秘而歸之師，蓋躋陽明而為禪矣。¹⁸

從這一段評論清楚看出，黃宗羲本著戴山思想以堵住王學末流，即所謂龍溪之玄虛而蕩，與泰州近溪學之情識而肆。故可見黃宗羲雖於《孟子師說》處，三番兩次的提到近溪學之自然現成，當下即是的思想，其用意在反對朱子不知在氣化的當下做實踐的工夫，雖有稱讚近溪處，卻非完全贊同於近溪。於其《明儒學案》處對於近溪學的評論如下，有褒有貶：

論者謂龍溪筆勝舌，近溪舌勝筆。顧盼吐欠，微談劇論，所觸若春行雷動，雖素不識學之人，俄頃之間，能令其心地開明，道在現前。一洗理學膚淺套括之氣，當下便有受用，顧未有如先生者也。¹⁹

這一段評論主要是讚賞近溪，認為近溪之學，生動活潑，能讓人當下啓發，當下受用，在切近的當下便能指點，讓人當下受用，這是近溪學的好處，以別於朱子學的義理之對待分別，活潑潑之體反被抹殺。

但除此之外，黃宗羲對於近溪學不是全盤接受，還是有所批評，黃宗羲認為：

¹⁸ 《黃宗羲全集增訂版》（七），頁 820。

¹⁹ 《黃宗羲全集增訂版》（八），頁 3。

不落義理，不落想像，先生真得祖師禪之精者。蓋生生之機，洋溢天地間，是其流行之體也。自流行而至畫一，有川流便有敦化，故儒者於流行見其畫一，方謂之知性。若徒見氣機之鼓盪，而玩弄不已，猶在陰陽邊事，先生未免有一問之未達也。²⁰

這是黃宗羲對於近溪之批評，認為近溪學所不足處，乃過言自然，而不及主宰，容易流於放肆之學。所以黃宗羲強調所謂的知性，乃是知人的道德性，而這道德性是天命所賦予，以心即理之學比配之，乃天命流行能夠如此不爽、不失其則的畫一所在。故言性而不及主宰，以黃宗羲認為只是氣化邊上的事，是以氣質為性，以習為性，氣質落入後天，不是性善的先天本體，雖然先天必在後天上表現，但其間分微還是有所區別。

故黃宗羲認為，若不能知其畫一，則仍在陰陽氣化邊上事，不及道本身。而只在陰陽氣化上事的講法，與禪學的作用見性之講法相似，即在挑水砍柴的任何事件下，不起執著心，只見緣起性空，一切如如流行，即然萬法皆空，故不應執著，如此以見空性貫徹一切因緣法。但黃宗羲認為不是如此，道德是實事實理（儒佛之差別在一理字），這裡要有主宰，這主宰就是靜，非對待的靜，與蕺山的慎獨工夫是一致的，因工夫所致即其本體。如同蕺山以慎獨為工夫，以「至善無惡」的意為本體。

在此似乎可以看出一點，即黃宗羲學問取於兩端的優點，亦可以說兩邊都不取的意思。何以如此言之呢？當批評朱子學的時候，黃宗

²⁰ 《黃宗羲全集增訂版》（八），頁4。

羲便以近溪學的「當下即是」之切近處體仁以批評朱子之不足，因為朱子之學當下還不具足，還要追逐到人生而靜以上；而需要批評近溪學的時候，就認為近溪學只談到流行之體，還沒有認識主宰，有點像是以朱子學的氣中之理，來反對近溪之學只有氣而不及理，亦是說黃宗羲反對左右兩邊的學問，當談到左邊時便以右邊反對之，反之亦然。而黃宗羲自己本人的意思卻是站在中間立場，不落兩邊。故可見黃宗羲氣論的中道立場應該是，道只在當下流行中求之，但是這流行不是放蕩、放任、為所欲為，而要有主宰始可。然此主宰、此理，又不是朱子學的支離、思辨下所求的理，理須與氣不離而為一，乃是於實踐下所體證的。

又，黃宗羲反對禪學的「言語道斷，心行路絕」的講法。因為若如此體認之，則是二本講法，即有一種言語可求之道，以及另有一種離言語之道，如同有一種即氣可求之道，以及一種離氣之道，黃宗羲認為這都是支離。其認為氣不離道，道不離言語，不離心氣，故道亦在言語上求之，雖然不是求之於言語概念之分解，而是在修辭立其誠處求之，若如此，即是天道的展現。因為天理離卻了人倫氣化中的語言、文字、文化，則天理又是什麼呢？故其順著二程的「道即器，器即道」的講法，認為「居處恭，執事敬，與人忠，此是徹上徹下語。」²¹又以此為標準，修正程子的某些講法，黃宗羲言：

有事不論動靜語默，只此一事也。明道曰：「某寫字時甚敬，非是要字好，即此是學。」雖然，當寫字時，橫一為學之心在內，則事與理二，便犯「正」之為病，更轉一語曰：「正是

²¹ 《二程集》（一）（北京：中華書局，1981），頁13。

要字好。」²²

其實程子的講法無病，但容易為人所誤會，所以黃宗羲補充認為，寫字便是要字好，如此言之，乃即器言道，不會把事與理分而為二。因為一心在寫字上，一心在為學上，則事與理為二。而黃宗羲所要表示的是，不離言語文字，便是道體自身，否則道自道，器自器，道器不相資，則為支離之學。

但是黃宗羲這種即氣言道的講法，當下即是肯定方式，是否有問題呢？是否只有一味的承認現實，而沒有理想性可言呢？陽明曾反對過這種「當下肯定」的講法：

陸澄問：「主一之功，如讀書則一心在讀書上，接客則一心在接客上，可以為主一乎？」先生曰：「好色則一心在好色上，好貨則一心在好貨上，可以為主一乎？是所謂逐物非主一也。主一是專主一箇天理。」²³

陽明認為主一與當下即是，容易喪失了理想性，所以陽明認為念念都要以存天理、去人欲為準則。而黃宗羲亦堅持這個理想性，這理想性便在主靜工夫上表現，亦是主宰性，故黃宗羲的氣論思想不會流為下墮之學。

黃宗羲的氣論涉及到理的問題，因為氣不是散漫無規律，故接續本節之後，吾人談理氣之關係，此乃天道論的問題，而黃宗羲強調天人合一，故理氣與心性一一對應，亦是說談理氣之關係就牽連著談心性之間的關係。故下節談理氣、心性之關係。

²² 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 63。

²³ 《傳習錄·上》第 15 條。

參、理氣之關係、心性之關係

本節對於理氣之關係，及心性的關係（理氣關係為天道論，心性關係為人道論，但在此節所談的氣論，不分天道論的氣論或是人道論的氣論，因為以黃宗羲的天人為一的思想而言，天地之氣與人倫之氣是相通而為一的），或說是氣與性之關連性作一說明。以檢視理、氣（性、氣）為同一物，或是理氣為二元的統一。

黃宗羲反對朱子學的分析進路，此容易把活潑潑之體解析而為死物，故當羅整菴反對朱子的理氣二分時，黃宗羲讚賞羅整菴對於理氣論的講法最為精確。但黃宗羲本人對於理氣之間的關係之看法如何呢？黃宗羲有言：

先儒之言性情者，大略性是體，情是用；性是靜，情是動；性是未發，情是已發。程子曰：「人生而靜以上，不容說。纔說性時，他已不是性也」，則性是一件懸空之物。其實孟子之言，明白顯易，因惻隱、羞惡、恭敬、是非之發，而名之為仁義禮智，離情無以見性，仁義禮智是後起之名，故曰仁義禮智根於心。若惻隱、羞惡、恭敬、是非之先，另有源頭為仁義禮智，則當云心根於仁義禮智矣。是故「性情」二字，分析不得，此理氣合一之說也。體則情性皆體，用則情性皆用，以至動靜已發皆然。²⁴

²⁴ 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 136。

在此黃宗羲明白地反對朱子的性情體用之說，性若是體，而且是在人生而靜之上，則性為懸空，如同張子批評佛學的「性自性，形自形，性形不相資」，亦是說這性可脫離於人倫氣化之外，這是黃宗羲所強力反對的。那麼黃宗羲本人的看法如何呢？其認為性、情二字不可分析，因為談性必涉及到情，反之亦然，甚至情是優位，性是後起，而此即這是理氣合一之說，因為情是氣，所以在心性論上性與心氣的關係，依黃宗羲的天人合一原則，可以比配到理氣之關係，且心性合一，理氣亦合一。而黃宗羲的理氣合一的意思，又要如何理解之呢？黃宗羲反對朱子的性情體用之論，其認為，要說體，性情皆體，要說用，性情皆用，說動，性情皆動，說已發未發都是如此。依此而言，我們研究黃宗羲的理氣之關係，我們可以先假定黃宗羲的理氣論，乃理與氣不同，性與氣質不同（假設一），但是二者要一致始可（假設二）。何以可以認定假設二的理氣一致呢？因黃宗羲認為要言體，理氣都是體，要言用，理氣都是用，此有一致的意思。除此之外，黃宗羲又言：

蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣為方來之氣，亦不以已往之理為方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。²⁵

此是黃宗羲批評薛瑄的理氣論講法，因為薛瑄認為氣有聚散，而理無聚散，此黃宗羲反對。單以此段看來，理氣相為一致，亦是說理為聚散時，氣亦跟著聚散，理無聚散時，氣亦無聚散。亦是說先不管理與氣是否為等同的關係，只要理氣同為一致便可，理是體時，氣亦是體，

²⁵ 《黃宗羲全集增訂版》（七），頁 121。

理是未發，氣亦未發，如此則可。故吾人的假設二（理氣為一致）的看法似乎為黃宗羲所認為，亦可先如此大膽假設之。

但在另一段的講法裡，黃宗羲又不如此認為（不認同假設二），黃宗羲於評王廷相處認為：

先生受病之原，在理字不甚分明，但知無氣外之理，以為氣一則理一，氣萬則理萬，氣聚則理聚，氣散則理散，畢竟視理若一物，與氣相附為有無。不知天地之間只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理，故立此名耳。亦以人之氣本善，故加以性之名耳。如人有惻隱之心，亦只是氣。因其善也，而謂之性。人死則其氣散，更何性之可言？然天下之人，各有惻隱，氣雖不同，而理則一也。故氣有萬氣，理只一理，以理本無物也。宋儒言理能生氣，亦只誤認理為一物。先生非之，乃仍蹈其失乎？²⁶

此批評王廷相的氣論。從這一段裡看來，縱使把理氣視為一致，亦為黃宗羲所不能認可。在此黃宗羲用了驚人之語，所謂的「天地之間只有氣，更無理」。當然以黃宗羲的義理，認為「仁義禮智是為虛名」是可以解釋的通的，即仁義禮智是後起之名。天地之間只有一氣之流行，或說盈天地之間皆氣也，亦是說天地之間只有這些存在物，而理是就存在物能如此合理存在的背後理則，是因氣而為人所認識，不可視為一物。當然黃宗羲不會認為天地之間沒有理，因為他認為儒佛之區別正在理一字上。從這裡可見，其反對光只是理氣一致的講法，因為若如王廷相的看法，又把理視為一物，而不知理只是氣的條理。故

²⁶ 《黃宗羲全集增訂版》（八），頁 487。

可見假設二裡的理氣一致的看法對於黃宗羲而言是不足的。

又，何以可先認定黃宗羲的氣論裡，性（理）與氣質不同呢（假設一）？黃宗羲認為理氣論談得最好的是羅整菴，整菴如此視理氣關係：

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，多說亦無用也。²⁷

當然這是羅整菴的理氣論看法，亦是說視理氣不離，但理氣不能混同，故吾人有理由可以主張假設一，理與氣不同。但，雖然黃宗羲欣賞整菴的理氣論，然是否黃宗羲的義理便能與其相一致，亦是可疑的。因為黃宗羲的理氣論是在心學下證成的理氣論，與整菴的朱子學下所證成的理氣論不見得相同。且黃宗羲認為：

其辨太極：「朱子謂理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入。若然，則人為死人，而不足為萬物之靈；理為死理，而不足以為萬物之原。今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，亦由乎人馭之如何耳，活理亦然。」先生之辨，雖為明晰，然詳以理馭氣，仍為二之。氣必待馭於理，則氣為死物。抑知理氣之名，由人而造，自其浮沈升降者而言，則謂之氣，自其浮沈升降不失其則者而言，則謂之理，

²⁷羅整菴：《困知記》（北京：中華書局，1990），頁 32。

蓋一物而兩名，非兩物而一體也。²⁸

此乃黃宗羲對於曹月川先生的評論。曹月川認為朱子的門人記錯了，不當是朱子本人的錯誤。曹月川依朱子之比喻，以理氣關係比配到人與馬之關係。曹月川還認為理要有主宰性始可，若沒有主宰性，則如同人是死人一般，如何駕馭得馬呢？故曹月川主張理要有主宰性。可是這種講法受到黃宗羲的批評，其認為氣自有主宰（亦是說氣自有靈，談氣，理便在其中，否則氣為死物），雖然這主宰也就是理，但理與氣的關係，是「一物而兩名」，不是「兩物而一體。」如此言之，初視之甚為驚訝，因為如此容易把儒學的義理視為自然主義、生之謂性的傳統，而理的超越性、理想性沒有了，亦是說一味的承認現實，而沒有理想性。但其實不然，因為在黃宗羲的氣論而言，氣要高看，一氣之流行，便是元亨利貞的天道流行無礙，故為善。亦是說這時的理氣都同登於善，而不是一味的承認現實的下墮之學，故儒學的理想主義還是能保住。

依上之討論，我們研究黃宗羲的理氣論之間的關係又為何呢？上文理氣為「一物而兩名」的說法，氣乃理之代名詞，理氣為同一物，只是名稱上從不同的角度形容之，從浮沈升降上看來，這時稱為氣，因為氣總是一氣流行，而有所對待，如同春夏秋冬容的變化不同一樣；而至於強調氣之自有主宰時，這時便稱之為理，亦是說理氣等同為一物；而就其功能上的不同，有時以理稱之，有時以氣稱之。若如此言之時，黃宗羲的理氣論看法，理氣為同一物，說氣時理在其中，說理時氣亦在其中。總的而言，理氣為同一物，理是就其形式面而言之，而氣是就其實質面而言之。當然這時的氣為天地之氣、本然之氣，黃

²⁸ 《黃宗羲全集增訂版》（八），頁 355—356。

宗義對於天地之氣如此形容之：

先生主張橫渠之論理氣，以為氣外無性，此定論也。但因此而遂言性有善有不善，并不信孟子之性善，則先生仍未知性也。蓋天地之氣，有過有不及，而有愆陽伏陰，豈可遂疑天地之氣有不善乎？夫其一時雖有過不及，而萬古之中氣自如也，此即理之不易者。人之氣稟，雖有清濁強弱之不齊，而滿腔惻隱之心，觸之發露者，則人人所同也。此所謂性，即在清濁強弱之中，豈可謂不善乎？若執清濁強弱遂謂性有善有不善，是但見一時之愆陽伏陰，不識萬古常存之中氣也。²⁹

黃宗義於這一段從天道論講到心性論，主要在於黃宗義認為天人合一，故天道論的理氣關係，可以下貫到人倫上而為心性論，理可匹配到性，而心比配到氣。從孟子的四端之心的指引，從心善證性善，從四端之情的發露、惻隱羞惡辭讓是非之心的一氣流行，從情善證人性本善。故人性必善，如同水一定往下流，這是黃宗義所本著孟子學之義理判準，若在此有所疑，表示不知性。若知得心性論之後，便可類比於天道論的理氣關係。孟子從心善見性善，同樣地黃宗義從天地之氣之善，以見理之主宰義無有不善。然天地之氣皆為善乎？天地之氣從元亨利貞的一氣流行，可見其有不可易之則，故天地之氣是為善，但愆陽伏陰例外。何謂愆陽伏陰呢？黃宗義作這樣的解釋：「有時冬而暑，夏而寒，是為愆陽伏陰」³⁰。亦是說愆陽伏陰乃氣之失其秩序，原本夏應該要暑，而冬應該要寒的，但天地之運氣，總有其過與不及，

²⁹ 《黃宗義全集增訂版》（八），頁 487。

³⁰ 《黃宗義全集增訂版》（七），頁 756。

有時天地之理主宰不及之，故有愆陽伏陰。但黃宗羲認為天地之氣不要從愆陽伏陰處看，因為這現象總是短暫的，而應該從萬古不變之中氣上來看。由上可見，黃宗羲從天地之氣善以證天地之理為善。若如此言之，天地之理與氣是一而二，二而一的意思，亦是說理與氣是形容同一件事物，就其流行變化而言謂之氣，就其有秩序義謂之理，亦是說理與氣是形容同一個天道。但在此要強調的是，這裡所謂的天地之氣為善的意思，是就本然之氣而言，在天地之氣大體而言都為善，但愆陰伏陽例外。亦是說若以天地之氣之本然而言，是沒有冬而暑、夏而寒發生的，若偶有之亦是一時之例外。同樣地，以此比配到心性論而言，人的喜怒哀樂一氣之流行亦是善，從側隱羞惡辭讓是非之流行為善，亦可證成人性本善。但現實上的人所表現(此處原有個“大”字)常都不善，該喜時而為怒，該怒而為喜，喜怒無常，此在黃宗羲義理而言，此是為習，是為後天之氣質，而不是本然之氣。³¹

在此，我們可以研究黃宗羲對於氣質的看法為何？

人生之雜揉偏勝，即愆陽伏陰也。而人皆有不忍人之心，所謂厥有恆性，豈可以雜揉偏勝者當之？雜揉偏勝，不恆者也。是故氣質之外無性，氣質即性也。第氣質之本然是性，失其本然者非性，此毫釐之辨，而孟子之言性善，即不可易也。³²

³¹ 從本然之氣為善上來看，可見黃宗羲的氣論要高看，而不可往下墮，亦不是一味的承認現實的自然主義。天地的本然之氣可以比配到人的本然之心（本心），本心為善，本然之氣亦為善。

³² 《黃宗羲全集增訂版》（七），頁 756。

黃宗羲的天人合一之學認為，天人之間一一比配，天地之不善乃所謂愆陽伏陰也，而比配到人有所習染，亦為不善，黃宗羲稱之為雜揉偏勝。而雜揉偏勝是為氣質乎？其實黃宗羲對為氣與氣質的看法是一樣的，並沒有區別，天地之氣、人倫之氣為善，同樣地，氣質亦善，但這是指氣質之本然，而不是就後天所受雜染之氣質而言，故黃宗羲以氣為善，或是氣質為善，以證理善、性善，這時的氣與氣質都是就本然之氣質而言，若是後天的氣受到染雜，則非本然之氣了，這時不可從氣質上來論證性，因為這是以習為性，以後天的氣質論性，性只是善，不可從後天習氣比配之。故可見黃宗羲氣論裡理氣之間的關係，其重點在於氣是本然與否，從本然之氣為善，可以見天地間有個中氣之主宰，從本然之情善、心善，亦可見人性本善。這時的氣與性，氣與理之間的關係，可以說是同一的，因為從先天之氣善，以見先天之理善。但若落到後天的習染上來看，氣為不善，但性善本體還是不變，故習不可稱性，此時性與習的關係，是二，絕非同一。

故可見有時黃宗羲認為氣即理，有時認為氣不可以為理，這時的標準在於此氣是先天的本然之氣？還是後天雜染之氣？先天之氣便是理自身，即氣可以言理；後天之氣，氣受到污染，非本然之善氣，故性不同於氣質、不同於習，性氣之間有距離。從先天之氣可以見其有理則，但從愆陰伏陽見不到這秩序義，從習上亦見不到這主宰義。

在此我們可以看黃宗羲對於先天之性善與後天之氣質之不同，所作的區別：

竊以為氣即性也，偏於剛，偏於柔，則是氣之過不及也。其無過不及之處方是性，所謂中也。周子曰：「性者，剛柔善惡中而已矣。」氣之流行，不能無過不及，而往而必返，其中

體未嘗不在。如天之亢陽過矣，然必返於陰；天之恒雨，不及矣，然而必返於晴。向若一往不返，成何造化乎？人性雖偏於剛柔，其偏剛之處未嘗忘柔，其偏柔之處未嘗忘剛，即是中體。若以過不及之氣便謂之性，則聖人單言氣足矣，何必又添一「性」字，留之為疑惑之府乎？古今言性不明，總坐程子「惡亦不可不謂之性」一語，由是將孟子性善置之在疑信之間，而荀、楊之說紛紛起廢矣。³³

在此黃宗羲對於「氣即性」的看法不同於楊幼殷，楊幼殷雖然也談「氣即性」，但其就剛柔之氣以為性，而黃宗羲反對這種講法，黃宗羲認為氣之剛柔處是氣本身的過與不及處，能往而必返，以見其中體處方是性。以性體作用於其中，故天地之氣，來而必返，返而必來，由此可見天地之理；同樣地，人之氣質雖偏於剛，但不忘於柔，偏於柔而不忘剛，這是性善作用於其中，故能成其中庸、中和。若只是以氣質之剛柔言性，剛而不能柔，柔而不能剛，是誤以後天的習為性，習是後天造成的，不是先天的天命之性本身。所以黃宗羲認為若把氣之過不及處、往而不能返處視為性，這是錯誤的。本然之氣，一氣流行，未嘗阻礙，可即氣言性；非本然之氣，已受後天的習染，如同天之愆陽伏陰，如同人之剛而不能柔之氣質，這與先天之中體、性體是有距離的。故可見黃宗羲的氣論之判準在於氣是本然與否，本然之氣，一氣周流，未嘗滯礙，無平不陂，無往不復，故能即氣以見性體之規則義、秩序義作用於其中；但後天之氣，已失其本然，故性是性，習氣是習氣，二者不能等同言之。所以本段最後黃宗羲批評程子「惡亦不可不為性」的講法，因為在黃宗羲而言，性只是善，以惡為性，是錯

³³ 《黃宗羲全集增訂版》（七），頁 720。

以習爲性，習不可以爲性。

依此而言，吾人上文所言的假設一，性與氣不同，理與氣不同，似乎是不能成立，因爲只對了一半，因爲最後的結論認爲，即氣與性（理與氣）是同一物的不同名稱，但這是就本然之氣與先天之性之間可以如此言之，若就後天習氣與先天之性善而言，性不同於習氣。而假設二，理與氣之間的關係爲一致，其實也是不足的。就本然之氣與理之間的關係，不只是一致，甚至可以說是等同，只在稱謂上有所不同罷了。故理氣一致的看法是不足夠，甚至要言理氣等同始可，這時可以說「一物而兩名」，或是說「天地之間只有氣，更無理」，這些都是就本然之氣而言；若非本然之氣，習氣與理是不同，甚至連一致都不可談。

本然之氣本身自有主宰，從本然之氣的流行而不失其則，便見性體、天理作用於其中；但後天之習氣，已失其主宰，流爲放任、放縱之學，此過不及處、往而不返處，無以見性體、中體。在此黃宗羲認爲：

所謂「命」者，以流行言也。流行者雖是不齊，而主宰一定，死忠死孝，當死而死，不失天則之自然，便是正命。若一毫私意於其間，舍義而趨生，非道而富貴，殺一辜，行不義，而得天下，汨沒於流行之中，不知主宰為何物，自絕於天，此世人所以不知命也。³⁴

黃宗羲在此以命定義爲流行，即是氣之流行，但命之流行若沒有主宰，則失其正命，人之所以與天不相似。天地之氣爲善，只有愆陽伏

³⁴ 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 124。

陰例外。人若不知正命，而只是任流行之氣機鼓盪，則流為禽獸，非本然之氣，亦非正命。本然之氣，乃有其秩序義，其秩序從那裡看出？從主宰處看出，當春則春，當夏則夏，有一主宰於其間，同樣落於心性論上，當生則生，當死則死，一以義為原則，此自由意志可以發揮作用處，便是主宰，否則順著流行而一往不返，則流為下墮之學，人之所以絕於天者依此。即是說人能依義而為，能有主宰，則氣養為本然之氣，人便能同於天；但人若任其流行，而不知節制，氣受有雜染，氣非本然之氣，氣非天地之有秩序之氣，人與天不相似。

在此對於本節做一小結，黃宗羲的氣論，其氣的定義與氣質的定義其實是一樣的，但主要以本然與否為判準，即本然之氣，則理與氣的關係是同一的關係，氣是為外在表現，理是為理則，是對同一物的不同形容，這時的理與氣都就先天而言，都是善的。³⁵從氣存在之善可以證明理之善，這時理與氣沒有距離，氣高提而為善，與理同為理想性之展現。

亦是說黃宗羲的氣論裡，氣可以上看與下看，上看的話，氣為本然之氣，是理的代名詞；至於下看的話，氣由本然之氣而下墮為雜有後天的習染，理管不住氣，氣亦無所主宰而沒有秩序，為下墮之氣，這時的理與氣是不同而有距離。這時理必需保持其理想性，而氣只有

³⁵「朱子說『人生時無浩然之氣，只是有那氣質昏濁頹塌之氣。這浩然之氣，乃是養得恁地。』愚謂浩然之氣非固有，如何養得？就其實，昏濁頹塌之氣，總是一氣。養之則點鐵成金，不是將好氣來換卻此氣去也。朱子他日又言『有道理的人心，便是道心』，則得之矣。」《黃宗羲全集增訂版》（一），頁65。從這段可以看出黃宗羲對於理氣的看法，依理氣不離的判準而言，故氣是本有的，非後天產生的。「氣是本有」之命題，黃宗羲與朱子皆可以認同，不同在於浩然之氣是否為本有呢？朱子認為浩然之氣是後天養成的，而黃宗羲認為浩然之氣是本有的。因為黃宗羲認為本有之氣大都是善的，愆陽伏陽例外，這已不是本然之氣了，落在人身上，從本然之氣（側隱羞惡等）善見性善；而朱子認為理弱氣強，氣常有過不及，故非為善，落於人身上的氣亦常有駁雜。但黃宗羲的看法，本然之氣便是善，若善是後天養成，則人性本善亦沒有保證，因為人性本善是從氣善裡看到性善。若氣善是後天所養成，則沒有必然保證。而黃宗羲的理論之必定性要求下，本然之氣善本身，便是浩然之氣。

現實性，甚至墮性。但無論是本然之氣與否，理的理想性總是必須保住，若如此而言，黃宗羲氣論思想不為自然主義的下墮之學。³⁶

黃宗羲雖然反對理氣之區分、心與性之分析，但其實還是有流行與主宰之區分，主宰與流行何時區分呢？在本然之氣時，理與氣的關係是「全氣是理」、「全理是氣」，全氣都是理的展現，全理也都展現於氣上，一而二，二而一，不需要特別去區別此二者，因為流行之中便自有主宰；但在氣之失其本然時，理保持其理想性，而氣有其現實性，理管不住氣，這時要有流行與主宰之區分。在此理氣關係有二個意思，一是所謂的理氣不離；二是理氣除了不離外，理即是氣，這就是就本然之氣而言；若非本然之氣者，流行不即於主宰。故可見黃宗羲氣論的重要判準，即在於氣是本然與否。

肆、自由與自然間的溝通問題：

自由與自然之間的關係常是哲學上的大問題，在黃宗羲的哲學裡亦不例外，自由是道德理想，而自然只是現實因果關係之連結，常有其慣性與惰性。而自由與自然則可以用理想性與現實性來形容之。黃宗羲如何處理這哲學上的問題呢？吾人上節談黃宗羲之氣論的真實判準在於氣之本然與否，故自由與自然間的關係，亦可依氣是本然與否來作區分。

當我們談論天道論時，我們以主宰形容之，還是以自然形容之呢？以理氣論中的理形容之，還是氣形容之呢？亦是說對於天的看法，我們視其自由義還是自然義？同樣地，心性論而言，我們重視其

³⁶ 此意思是反對牟宗三先生於《心體與性體》(二)裡，認為黃宗羲的講法有下墮為自然主義、生之謂性的講法。

意志的自發性，還是一氣流行之喜怒哀樂之循環呢？在黃宗羲思想而言，當氣為本然之氣時，黃宗羲很巧妙地把自由與自然聯合在一起，以其「工夫所至便是本體」之言視之，工夫不只要自然，而且要戒懼。故本體義亦有主宰性，亦有自然義，所謂的氣自有主宰的意思。當然，把自由義與自然義結合在一起，是否有一些理論上的困難呢？自由之理想是否因而下墮而承認自然之現實呢？吾人認為黃宗羲的氣論若氣是本然之氣時，氣要高看，故自然的意思，雖也是不離自然界本身，而且這自然的意思已升為先天的意思，是取「天地無心而成化」的意思，此是不思而得、不勉而中的意思，亦是說展現出道德實踐的化境。這也是黃宗羲的「心即理」的思想義理，由心氣之善證性善，由本然之氣善證天理亦善，故天地的自然流行，不能只是自然的因果性罷了，而要提升到自由本身，即所謂的主宰，而天地的自然之義是化境的意思，自然而然，從容中道。

但是若氣已摻有後天的雜染時，氣為現實之氣，與先天之理有所距離，非理想性存於其中，故理還保有其理想性，但氣已是後天的現實性，不為理所主宰，淪為下墮之氣，這時氣受到阻礙，夏而寒，冬而暑，落在人倫氣化上，人之氣受到阻礙，變得麻木不仁，氣無法暢通而不自然，此自然義是就能否通暢流行之生生之德而言；這時理是理，氣是氣，理想是理想，現實是現實，氣無法高看，理氣之間有鴻溝，要補平這鴻溝便是做工夫以復本體，以復其本然之氣，如此為之，則氣又能為理所主宰，或說氣自有主宰。

伍、一氣之流行有連續不斷、生生不息的意思

綜上對於黃宗羲的氣論討論外，黃宗羲的氣還有一些其他的義理

值得討論。例如黃宗羲的氣論有感通不隔的意思，這與陽明所謂的一體之仁³⁷的意思是一樣的。因為一氣之流行便沒有間斷，則人的生意如同惻隱、羞惡、辭讓、是非的流暢自然、無所阻礙；若有所阻礙了，人要生病，這也是明道的「手足痿痺為不仁」的思想之承繼。因為仁心之感通，便是一氣之流行無阻，便不會麻木。

在此，黃宗羲言：

覆載之間，一氣所運，皆同體也。何必疾痛疴痒，一膜之通而後為同耶？吹為風，呵為霧，唾為濕，呼為響，怒為慘，喜為舒，皆吾身之氣也。人心無不仁，一念之差，惟欲獨樂，故白起發一疑心，坑四十萬人如蟻虱；石崇發一快心，截蛾眉如芻狗；李斯發一饕心，橫屍四海；楊國忠發一疾心，激禍百年。戰國之君，殺人盈城盈野，只是欲獨樂耳。一經孟子點破，兵氣銷為日月光，真是點鐵成金手段。³⁸

黃宗羲在此發揮明道「識仁」篇之精神，「仁者渾然與物同體」，何以同體呢？因為都是一氣之流行，人與物都為天地之氣所貫，天地之氣無不周流，故無所不貫於每個個體之中。人若能秉持著這一氣流行的同體精神，同於天地的元亨利貞之氣的流行，則於人身為喜怒哀樂的四氣迭盪，人便能保有這一氣流行之通行無阻、感通不隔，若如此，情之所發無非惻隱、羞惡、辭讓、是非之情的流行，人同於天地之善。但人一旦生起私心，則一氣之周流便有所停滯，便麻木不仁，不能有

³⁷ 此可參見陽明的拔本塞源論，見陳榮捷編著：《王陽明傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1998）142、143條。

³⁸ 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁52。

所感通，不能推己及人，他人生死無關緊要於己。一旦私心產生，仁心便不能顯現而停滯不前。但工夫只是讓此一氣周流之氣暢通，氣還是原來的一氣，感通流行後，而暢行無阻，民胞物與，無人我之間隔，讓此天理生生不息；若不能感通，則流為禽獸而不自知。但總是一氣，世界還是這個世界，非在這一氣之外還有另一氣，只在一念心氣能恢復本然之流行否。

就此，黃宗羲反對朱子學的分析太甚，而流為支離之學，抹殺了一體之仁的活潑義。黃宗羲言：

又曰：「惻隱之心，仁也。惻隱之心，仁之端也。說者以為端緒見外耳。此中仍不出來，與「仁也」³⁹語意稍傷，不知人皆有不忍人之心，只說仁的一端。因就仁推義禮智去，故曰『四端』，如四體判下一般。孟子最說得分明，後人錯看了，又以誣仁也，因為孟子誣《中庸》未發為性，已發為情，雖喙長三尺，向誰說？」又曰：「滿腔子皆惻隱之心，以人身八萬四千毫竅，在在靈通知痛痒心，便是惻隱之心。凡乍見孺子感動之心，皆從知痛痒心一體分出來。朱子云『知痛是人心，惻隱是道心』，太分晰。惻隱是知痛表德。」⁴⁰

此黃宗羲對於《孟子》的「人皆有不忍人之心」章的詮釋，在此皆引蕺山之言以證之。孟子對於「惻隱之心」有兩處提及之，一言，「惻隱之心，仁也」；一言，「惻隱之心，仁之端也」。蕺山贊成前者的解釋較不易生誤解，因為若以後者（惻隱之心，仁之端也）的解釋，容

³⁹ 此蕺山當是指「惻隱之心，仁也」的意思。

⁴⁰ 《黃宗羲全集增訂版》（一），頁 68。

易讓人以為惻隱之心，只是情緒的發端，而仁之理本身還是未發之中。這便是朱子的解釋方式，朱子的中和新說成立後，便以未發為性，已發為情，如此性情判為二物，與孟子的「惻隱之心，仁也」的講法、即心氣情緒之善以證性善的講法有所不同。戴山認為，孟子的講法是「即器言道」、「即情言性」，性與情之間不可分析太甚，因為如此落於義理之分析，非從人倫事物之感通實踐學上著手，且義理之分析太甚，流為支離，流為思辨之學，非氣上實踐之學。支離之學，視身心為二，理氣為二，心性為二，而不知學問只有實踐本身，理論的建構反而是後起的，主客易位，生命之學淪為理論的研究，生命成了僵化的生命，不再感通不隔。所以黃宗羲以戴山的說法批評朱子的人心、道心講法之支離，朱子云：「知痛是人心，惻隱是道心。」朱子學認為，人心只有知覺，知痛知痒亦是這知覺，而知覺不可以訓仁，故反對上蔡的以覺訓仁的講法，朱子於〈仁說〉裡如此言之：

或曰：「程氏之徒言仁多矣，蓋有謂愛非仁，而以萬物與我為一為仁之體者矣。亦有謂愛非仁，而以心有知覺釋仁之名者矣。今子之言若是，然則彼皆非歟？」曰：「彼謂物我為一者，可以見仁之無不愛矣，而非仁之所以為體之真也。彼謂心有知覺者，可以見仁之包乎智矣，而非仁之所以得名之實。」⁴¹

程子學生，龜山與上蔡對於仁的看法，有以「萬物與我為一」為仁，有「以覺釋仁」⁴²，但朱子都不同意。朱子認為仁者則無不愛，但反之則不然。故愛與仁不可等同，萬物與我為一與仁亦不等同；同樣地，

⁴¹ 《朱熹集》(六) 卷六十七。頁 3543—3544。

⁴² 可參見牟宗三：《心體與性體》(三)(台北：正中書局，1995) 頁 247。

仁者可有其知覺而不麻木，但以知覺卻不得以名仁。這是朱子的看法，但以黃宗羲的看法，當然反對，萬物一體即為仁，離卻萬物一體則不知仁，同樣地，知覺痛痒即為仁，離卻呼吸痛痒之間，亦無處找仁。甚至黃宗羲的氣論思想，即愛當下體證仁。故黃宗羲的義理與朱子的義理有很大的不同。黃宗羲就在實踐之切近處指點仁，而朱子的格物窮理之學，理論的建構，反而把活潑潑的生命之學、實踐之學割裂了。陽明學爲了指出朱子學的毛病，因時制宜，因朱子喜談智德，故陽明亦以良知學爲主，從知處下手，以反制朱子。而近溪學比陽明學更進一步，回到仁體的當下實踐處指點，黃宗羲在此多少受了近溪學的影響，但不止於近溪學。從朱子學言仁的形態，與黃宗羲對仁體的親切體認，兩者是很不同的學問形態。以黃宗羲思想認爲，所有理論都是後起的，用以描述實踐自身、或是生命自身，若反客爲主，以理論爲第一義，而忘卻了當下的實踐本身，則生命將是枯萎的。這也是黃宗羲的氣論所要極力辯駁與維護的地方。

陸、結語

以黃宗羲思想的現代意義，檢視當代哲學的形上建構，常先有形上的理論建構，而後談倫理的實踐，這與黃宗羲氣論的思想所要強調者，方向剛好是相反了。黃宗羲以氣論做爲學問的第一義，這也是他所認爲的心學之重點，其心即理之學，由心之活潑感通處言理，離心之當下體證，不能言形上之理，這也是黃宗羲所強調的氣論之形態所要極力呼籲處。故可見黃宗羲的氣論思想亦有其時代的使命，而爲儒學之正統做一正確的選擇與詮釋。

A Research into Huang Zong-Xi's Theory of Qi

Tsai, Chia-He

Abstract

This paper explained why Huang Zong-Xi emphasized Qi, then drawing a conclusion that Thought of Qi emphasizes the importance of code of human relations. Then, this paper discussed the relation between Li and Qi, because Huang Zong-Xi's Theory of Qi put emphasis on whether Qi is inherent or not. If Qi is inherent, Qi and Li are the same, and both are innate Goodness; If Qi is not inherent, Qi is impure and Qi is different from Li. Li has characteristics of ideality and differs from Qi of realism. Furthermore, this paper researched from Theory of Xin-Xing to Theory of Tian-Dao in Huang Zong-Xi's Theory of Qi, thus explained why under the philosophical background of Huang Zong-Xi's emphasis of Qi, new argumentation of philosophy was created.

Keywords : Li-Qi, Xin-Xing, Inherent Qi.