

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十六編

林慶彰主編

第15冊

黃宗羲理學思想之研究
——以心理氣是一爲詮釋進路（下）

陳正宜著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

黃宗義理學思想之研究——以心理氣是一為詮釋進路（下）／
陳正宜 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民
102〕

目 2+230 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十六編；第 15 冊）

ISBN：978-986-322-140-1（精裝）

1.（清）黃宗義 2.學術思想 3.理學

030.8

102002268

ISBN-978-986-322-140-1



9 789863 221401

中國學術思想研究輯刊
十六編 第十五冊

ISBN：978-986-322-140-1

黃宗義理學思想之研究
——以心理氣是一為詮釋進路（下）

作 者 陳正宜

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 3 月

定 價 十六編 25 冊（精裝）新台幣 42,000 元

版權所有・請勿翻印

黃宗羲理學思想之研究

——以心理氣是一爲詮釋進路（下）

陳正宜 著



目

次

上 冊

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究方法與材料	5
第二章 黃宗羲之成學過程與明清思潮之轉移	9
第一節 黃宗羲之生平及學術思想歷程	9
一、年少黨錮時期	11
二、青年博覽群書，結社時期	14
三、壯年反清復明時期	18
四、老年廁身儒林時期	20
第二節 明清時代思潮之演變	25
一、明初期至中期學術思潮之轉變	25
二、明中期至清初期學術思潮之發展	36
第三節 黃宗羲之成學過程	46
一、黃宗羲對劉宗周思想之繼承	46
二、黃宗羲對王陽明思想之修正	55
三、黃宗羲對朱熹思想之修正	66
第三章 盈天地間皆氣，氣即理也	77
第一節 通天地亙古今無非一氣	77
一、天地之間一氣充周	77
二、大化流行只有一氣	85
三、氣之流行不失其則	95
第二節 理與氣之關係	104
一、理氣合一	104
二、理氣一物而兩名	111
三、理氣之聚散	120
四、天地不能無愆陽伏陰之理	126
五、氣之一本萬殊	131
第三節 太極、陰陽本是一氣	139
一、黃宗羲對朱、陸「無極而太極」論辯之立場	140
(一) 朱、陸「無極而太極」之論辯	140
(二) 黃宗羲對「無極而太極」之立場	146
二、太極與陰陽之關係	151
(一) 太極乃氣之太極	151
(二) 陰陽本是一氣	157

三、一陰一陽之謂道，道即太極，離陰陽無從見道	160
第四節 氣之道德意識	168
一、氣之道德價值賦予	168
二、由「理氣是一」到仁義禮智	177
 下 冊	
第四章 盈天地間皆心，心乃氣之靈	187
第一節 散殊者無非一本，吾心是也	188
一、心為萬殊之本	188
二、心即氣之靈處	194
三、窮理者盡其心，心即理也	205
第二節 氣即性也	213
一、性者心之性	213
二、氣之本然是性	221
三、止有氣質之性，更無義理之性	230
四、無欲而後純乎天理	240
第三節 氣理心性之合一觀	254
一、離情無以見性	254
二、氣理與心性之合一	267
三、「盈天地間皆氣」與「盈天地間皆心」之圓融合一	284
第五章 工夫所至、即其本體	303
第一節 黃宗義之「格物、致知」義	304
一、由知先行後到知行合一	304
二、氣論之「格物、致知」	316
三、工夫與本體之合一	329
第二節 黃宗義之成德工夫	341
一、先天之學	344
二、學者工夫	353
三、先天之學與學者工夫之合一	364
第六章 黃宗義理學思想的時代意義	379
第一節 明清氣學思想的開展	379
一、陳確的「工夫即本體」	380
二、王夫之的「心理氣是一」	386
三、戴震的「理氣合一」	393
第二節 內聖外王的並舉	398
引用文獻	401

第四章 盈天地間皆心，心乃氣之靈

朱子認為「天地之間，有理有氣，理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。」〔註1〕以「理」為形而上之本體，並賦予形質萬物本然之性，而形質之萬物雖由「氣」所構成，但此氣卻生自於理，為理之從屬。王陽明則認為「夫在物為理，處物為義，在性為善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善，吾心之處事物，純乎理，而無人偽之雜。」〔註2〕明確以萬物之理其實即吾「心」中之理，不須外求，主張心與理一，以心為本體之存有。然而在此二種思路之外，宗義提出「盈天地間皆氣」的論點，認為「氣」乃萬物生化之本體本源，即「大化之流行，只有一氣充周無間。」〔註3〕是以「氣」為首出的本體論。不過，宗義此處卻又提出「盈天地皆心也」〔註4〕的觀點，〔註5〕是完全異於前

〔註1〕（宋）朱熹：《朱子文集》，卷第五十八，〈答黃道夫〉，冊六，頁2798。

〔註2〕（明）王陽明：《王陽明書牘》，卷一，〈與王純甫〉癸酉（《王陽明全集》），頁10。

〔註3〕（明）黃宗義：《南雷文案》，卷三，〈與友人論學書〉（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁152。

〔註4〕（明）黃宗義：《南雷文定》四集，卷一，〈明儒學案序〉（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁77。

〔註5〕《明儒學案》完成之時，宗義並未為之作序，直至康熙32年（1698年）賈樸刻成此書後，遂為其作了兩篇序。根據吳光先生的研究，「一篇是在病中『口授兒子百家書之』，並未寄送賈樸；一篇是在病後改作，由賈樸收入紫筠齋初刻本。前序由梨洲門人收入《南雷文定》四集，後經賈念祖竄改後收入紫筠齋重印本。後序除收入賈氏初刻本外，又由梨洲之子黃百家收入了《南雷文定》五集。」（《黃宗義著作彙考》，臺北：臺灣學生書局，1990年5月初版，

述氣論的主張，而造成「氣」與「心」孰為本體的複雜理論架構。故本章先就宗義心、性、情之內容作一分析，再討論其與氣之關係，冀以解決宗義思想中氣與心在本體問題上爭訟不已之處。

第一節 散殊者無非一本，吾心是也

一、心為萬殊之本

宗義承繼了劉宗周的思想，而劉宗周本身又是王學的繼承者，故宗義自然表現出尊王抑朱的傾向。其曾云：

有明學術，從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會，推見至隱。所謂「此亦一述朱，彼亦一述朱」耳。高忠憲云：「薛敬軒、呂涇野語錄中，皆無甚透悟。」亦為是也。自姚江指點出「良知人人現在，一反觀而自得」，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。

〔註6〕

宗義此處明確表現出尊王的態度，認為薛瑄、呂柟等一系朱學論者，對儒學的認識並不算是真正透悟，只有姚江陽明以吾心之良知即天理的主張，才是真切發揚儒學本質，將其最根本的實學義理展現出來。即以心為宇宙之本體，天地萬物存在之根據，強調心與理一。即陽明所云：

夫萬事萬物之理，不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之，是猶析心與理而為二也。〔註7〕

陽明發揮了陸九淵「四方上下曰宇，往古來今曰宙，宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」〔註8〕的觀點，以心為宇宙之本體，而宇宙間的萬事萬物即納於吾心之中，即使「心」成為宇宙萬物之本體與本源。因此，陽明直言：「心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。」〔註9〕以心為天地萬

頁27。故本論文即以宗義病中口授的黃百家之序稱〈明儒學案序〉，而病癒之後，所改寫之序稱作〈明儒學案序〉改本。

〔註6〕（明）黃宗義：《明儒學案》，卷十，〈姚江學案〉序論（《黃宗義全集》增訂版），冊七，頁197。

〔註7〕（明）黃宗義：《傳習錄》，中，〈答顧東橋書〉（《王陽明全集》），頁36。

〔註8〕（明）陸九淵：《陸象山全集》，卷二十二，〈雜說〉，頁5上。

〔註9〕（明）王陽明：《王陽明書牘》，卷三，〈答季明德書〉丙戌，（《王陽明全集》），

物之主宰，故天下萬事萬物之理皆在吾心之中，而天地萬物亦以吾心之存在為其存有之根據。至此，自然反對程朱析心與理為二的主張。所以陽明進一步認為萬理皆根源於吾心，「心」是自我完善的本體，故萬物之理必須是由吾心發之，才有萬物之理的存在。換言之，外在無限的客觀世界，是必須透過主觀精神本體之心認識之後，才得以確實存在。即客觀實體與主觀精神的結合，才是萬物之所以存在的根據，這正是陽明心即理的表現，故提出「心者，天地萬物之主」的主張，以本體之「心」統括宇宙萬物。簡言之，心為最高主體，其物之存在必透過「心」之感應而存有，絕無心外之物，〔註 10〕故舉陽明觀花為例：

先生（陽明）遊南鎮，一友指岩中花樹，問曰：「天下無心外之物，如此花樹在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」〔註 11〕

陽明認為吾「心」即是宇宙萬物之本體，所以外在客觀存在之花，卻因未透過主觀本體之心的認知，此現實雖存在之花，就如同未見此花之時，是同歸於寂無而不存在。只有在本心已發用的情況下，由主觀之心認定此花及其顏色時，此具色彩之花才算是主、客觀並存的真實存在。即萬物皆備於吾心，吾心為萬事萬物生成之本體及本源，完全是以心為天地萬物之主，而心外無物的論點。而此論點又為宗義所承繼而有所發揮，故宗義在〈明儒學案〉序文中有云：

盈天地皆心也。人與天地萬物為一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中。後之學者錯會前賢之意，以為此理懸空於天地萬物之間，吾從而窮之，不幾於義外乎？此處一差，則萬殊不能歸一，夫苟工夫著到，不離此心，則萬殊總為一致。〔註 12〕

又

頁 52。

〔註 10〕王陽明有云：「心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。」（《王陽明書牘》，卷一，〈與王純甫書〉癸酉。《王陽明全集》，頁 10。）明確表示在吾心包含天地萬物，天地萬物皆依賴吾心而存在的前提下，「心」外絕無其他之物理。

〔註 11〕（明）王陽明：《傳習錄》，下（《王陽明全集》），頁 83。

〔註 12〕（明）黃宗義：《南雷文定》五集，卷一，〈明儒學案序〉改本（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁 79。

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，功力所至，即其本體。故窮理者窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。窮心則物莫能遁，窮物則心滯於一隅。是以古之君子寧鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊；奈何今之君子必欲出於一途，使美厥靈根者，化為焦芽絕港。〔註13〕

宗義此處明確提出「盈天地皆心」的觀點，認為「心」雖是充塞宇宙天地之間，但卻不受客觀人、事、物之限制，自能變化不測而生成萬殊不同的形質之理。換言之，天地萬物之理，其實莫不在吾心之中，故當主觀之心發用時，天地萬物之理隨之體顯而成為天地萬物具體存在之因。所以宗義認為要認知萬有形質之理，必先從「窮此心之萬殊」著手，即窮得此心之理則萬物之理莫不豁然開通；反之，若藉由外物之理以內求本心，不僅是本末倒置的行為，更使「美厥靈根者，化為焦芽絕港。」因此，宗義直言「不離此心，則萬殊總為一致」，可謂是站在以心為本體的立場，表明只有「窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊」，認為天地萬殊之理，其實就是吾心之所發，以心統合一切萬理而具本體主宰義。故宗義又云：

盈天地間無所謂萬物，萬物皆因我而名。如父便是吾之父，君便是吾之君，君父二字，可推之為身外乎？然必實有孝父之心，而後成其為吾之父；實有忠君之心，而後成其為吾之君。此所謂「反身而誠」，纔見得萬物非萬物，我非我，渾然一體，此身在天地間，無少欠缺，何樂如之？〔註14〕

此處筆者以為可從三階段來討論。第一，宗義「盈天地間無所謂萬物，萬物皆因我而名」的論點，是建立在「盈天地皆心」的基礎上，明確以萬物之名皆由吾本體之心而來，完全是心本體論的表現，更可謂是將陽明唯心觀花之論做最精要的敘述。然而此處卻馬上產生了一個有趣的問題，就是依照萬物皆因「我」而名的邏輯推論，則父親及國君之名是須透過本體之心的認知之後，才能成為「我」的父親及國君，此在推理論述上並無錯誤，所以宗義才會提出「必實有孝父之心，而後成其為吾之父；實有忠君之心，而後成其為

〔註13〕（明）黃宗義：《南雷文定》四集，卷一，〈明儒學案序〉（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁77。

〔註14〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷七，〈萬物皆備章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁149。

吾之君」的結論。然而，問題就出在實際的社會人倫中，就算沒有本體之心的認知，但是「父親」及「國君」依舊是現實客觀存在，並不受主觀本體之心的影響，於是造成了理論與現實之間的差距。故此處必須接著再由下一階段討論。

第二，宗義對於上述的差距，並無視而不見，反而具體提出「反身而誠」的解決之道。《中庸》有云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」〔註15〕劉宗周據此天道為誠的觀點，亦認為「『誠者，天之道也』，獨之體也。『誠之者，人之道也』，慎獨之功也。」〔註16〕明確以其思想中心的獨體，是本於天道之誠者，是同時本體義與主宰義並存，〔註17〕故宗義承繼此論點，主張「大虛之中，昆侖旁薄，四時不忒，萬物發生，無非實理，此天道之誠也。」〔註18〕即以誠者是天道本然之理。以天地萬物之實理具存於誠中的觀點，就是萬殊之理總為一心的表現，故回歸本心之發用即是反身而誠。因此，宗義為了解決現實上父親與國君不受主觀心之認定，卻仍客觀存在的事實，提出一旦有父子、君臣之名時，同時亦就是心體發用之時，因為宗義表示「父便是吾之父，君便是吾之君，君父二字，可推之為身外乎？」明確以「可推之為身外乎？」說明了事實狀況與本心認知在時間上的等同地位，故有君父之名，本心就必須旋即發用，其發用的過程即是反身而誠，以本心具萬殊之理，當中亦包括父子、君臣之理，所以現實上父子、君臣之關係，其實是存於本心之中，因此本心「必然」亦「必須」同時發用為父子、君臣之理，即回歸本心內在的本然之理，是將客觀事實轉化為主觀本心中的萬殊之理，使心與事理合一，達到萬物不僅因我而名亦同時因我而具體存在。

第三，若暫拋開「盈天地皆心」的基本立場而言，其實萬物之存有是既

〔註15〕（宋）朱熹：《中庸章句》，第二十章（《四書集注》），頁18。

〔註16〕（明）劉宗周：《學言中》（《劉宗周全集》），冊二，頁495。

〔註17〕勞思光先生對此亦有類似的結論，但其推理則由工夫層面立論，以為「戴山之言『慎獨』，則重在『獨體』之觀念。所謂『獨體』，即主宰，亦即指超越意義之自我或主體。故戴山之『慎獨』工夫，即於此靈明主宰之無所走失上如實建立。由是一面將『存養』與『省察』統攝為一，另一面即由此『獨體』通往所謂『意』之肯定，前者屬工夫理論，後者屬本體理論，而貫通其間者即此『主體性』或『主宰』一義也。」（《新編中國哲學史》，第六章，〈明末清初之哲學思想（上）〉。臺北：三民書局股份有限公司，1992年9月增訂七版，冊三下，頁576。）

〔註18〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷四，〈居下位章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁94。

定的事實，為何宗義卻主張須經本體之心認知後，萬殊之物才為真實的存在。筆者則以為宗義透過心為萬殊之本的思路，主張盈天地皆心而能貫通萬物，其實是賦予了萬物之所以存在的價值意義，使冰冷的現實世界充滿了人文精神，尤其是本體之心經由反身而誠的作用，才見得「萬物非萬物，我非我，渾然一體」，以萬物不能只是單純以「物的形態」存在，而我亦不能僅以「人的形軀」存在，而是必須賦予人及萬物內在精神本體，使其有存在的價值，即心與事理合一，消融主、客觀間的限制。否則，萬物仍只是一外物，人亦只是一形軀外殼，並無內在精神意義，於是人將淪為一形物而喪失了人文精神。因此，宗義盈天地皆心的散殊無非本於一心的主張，其實是肯定了氣化世界具人文化成之義，更證明了人是同時精神與實體的存在。

以上先就理論推衍而言，接著在承上述第二階段來討論，就是在已實際存有的父子、君臣的關係上，為何又需「多此一舉」再由本心做再次的認知。筆者認為這「多此一舉」的發用，正是證明了「人」的存在價值。因為現實存在的具體關係，促使了本心「必然」亦「必須」同時發用認知此層關係，相對而言，心既然已知父君的存在，則此心亦必然需忠孝之理與之配合。換言之，宗義以心為本體之論點，除了是盈天地間無非一心的觀點外，其實更是要人無從逃避現實人倫的手段，即透過心與事理合一，使人在自我要求之下，「必定」達到與事實相配合的行為，此處已凸顯出人是具有道德實踐的必然性。

綜合上述可知，宗義以盈天地間無所謂萬物，萬物皆因我而名，以心為本體，故心體流行而萬殊之理莫不隨之而存在，故宗義又云：

自其分者而觀之，天地萬物各一理也，何其博也；自其合者而觀之，天地萬物一理也，理亦無理也，何其約也。汎窮天地萬物之理，則反之約甚難。散殊者無非一本，吾心是也。仰觀俯察，無非使吾心體之流行，所謂「反說約」也。若以吾心陪奉於事物，便是玩物喪志矣。〔註19〕

宗義此處從分合的角度言理，認為自其分者而言，天地萬物各有其自為萬物的分殊之理；以其合者而言，天地萬物之所以存在，皆本於一所以存在之理，然此理並非萬物自身的分殊之理，此論正是傳統儒學理一分殊的概念。不過

〔註19〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷四，〈博學章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁110。

宗義將此概念與本體之心結合，〔註 20〕認為天地萬物乃萬殊之理的表現，而此萬殊之理又內存於吾心之中，即「散殊者無非一本，吾心是也。」明確以心統合萬殊之物理，以心為本，而物理為末。換言之，此處可謂是「心」之一本萬殊的作用，以「心之萬殊」即萬物本身所各自具備的分殊之理，而這些分殊之理又本於一心而為「心之一本」。據此，順向由本心發用而言，吾心體之流行，就是天地萬物之理的流行；再逆向由萬物之理溯源而言，萬殊之理可回歸本心之中，就是散殊者無非一本的論點。

由此可見，宗義是主張以心統合天地萬物，而萬物又內存於心體之中，是提高了「心」的絕對地位。因此，宗義此處又再次論及「汎窮天地萬物之理」，是欲藉外求物理以回歸心體的做法，將使「此理懸空於天地萬物之間，吾從而窮之，不幾於義外乎？」〔註 21〕即是將心與事理二分，而造成「窮物則心滯於一隅」〔註 22〕使心體淪喪的窘境。所以宗義認為緣物求心，是「以吾心陪奉於事物，便是玩物喪志矣。」故宗義此處以心為萬物根據的論點，明顯與陽明一致。陽明有云：

夫析心與理而為二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。務外遺內，博而寡要，吾子既已知之矣；是果何謂而然哉？謂之玩物喪志，尚猶以為不可歟。〔註 23〕

陽明認為分心與理為二，便是於心外求理，其結果將造成「務外遺內，博而寡要」，是本末倒置的行為。而宗義據此提出「散殊者無非一本，吾心是也」的論點，完全是心學一系的表現；反對窮萬物之理以求本心，主張窮盡本心，則萬殊歸於一本。故宗義直云：「根本不出一心，由一心以措天地萬物，則無所不貫；由天地萬物以補湊此心，乃是眼中之金屑也。」〔註 24〕明確以「心」

〔註 20〕 劉述先先生對此觀點亦云：「理一而分殊，把握到心的樞紐點，則可以把握道，而知性知天，這是孟子以降一貫傳留下來的思路。梨洲所繼承的正是陽明這一類心學，……有關心與世界之相應架構，梨洲完全是一同型態的思路。」（《黃宗義心學的定位》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986 年 10 月 28 日初版，頁 100。）

〔註 21〕 （明）黃宗義：《南雷文定》五集，卷一，〈明儒學案序〉改本（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁 79。

〔註 22〕 （明）黃宗義：《南雷文定》四集，卷一，〈明儒學案序〉（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁 77。

〔註 23〕 （明）王陽明：《傳習錄》，中，〈答顧東橋書〉（《王陽明全集》），頁 35。

〔註 24〕 （明）黃宗義：《明儒學案》，卷五十二，〈諸儒學案中六〉，「諸生李大經先生經綸」（《黃宗義全集》增訂版），冊八，頁 583。

通貫萬物，即此心含括萬殊之理，已是將心定位在本體立場；若由窮天地萬物以內求本心，則將導致心裂為萬殊，是為「玩物喪志」，或眼中有金屑，愈是傷害，反而更使本心不明。簡言之：「天地萬物之理，不外於腔子裏，故見心之廣大。」〔註 25〕即心體之流行，便能體天地萬物，而萬物之理即在本心之中。

綜合而言，宗義主張「盈天地間皆心」，即以心為本體，故「由一心以措天地物」，就是以「心」充塞流行於天地之間，而天地萬物只是心體的不同表現。因此，可以得到三個結論。一、由外而論，「盈天地間無所謂萬物，萬物皆因我而名。」明確表現出心體具有主宰義，即萬物必須經過本心的認知之後，萬物才有所以然而然的存在意義。換言之，天地萬物莫不本於心體之流行，以本心建立萬物的存在。二、再由內而言，「散殊者無非一本，吾心是也」。直以散殊之理歸於本心，心體含括天地萬物之理，使心成為眾理所歸之處，成為眾理的根據而具本體義。因此，「窮理者，窮此心之萬殊」，以心包含天地萬物及其物理，心體的流行變化即成萬殊。簡言之，天地萬物變化莫測只是本體之心不同的發用而已。三、在客觀事實上，萬物本現實存有，並不受本心認知與否而有所改變。然而宗義仍承繼心學的傳統，認為萬物需透過本心認知之後，才算是有意義的存在。故宗義此種「多此一舉」的本心認知萬物的過程，其實是賦予了世界萬物人文價值精神，尤其是「人」在心體得知人倫關係的同時，本心「即感即發」而有忠孝之理；此不僅證明了人存在的價值意義外，更與前兩點一齊指出一共同性，即此心之中含萬理，是心與理合一的表現。不過，若在由根本立場深究，此心雖為萬殊之本，但此心體又由何組成而來，故再轉由下節討論。

二、心即氣之靈處

宗義以心為萬殊之本，而主張「盈天地皆心也。人與天地萬物為一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中，……不離此心，則萬殊總為一致。」〔註 26〕明確以人之心與天地萬物同體，故萬物流行之理即吾心之理，使心成為萬

〔註 25〕（明）黃宗義：《明儒學案》，卷三十七，〈甘泉學案一〉，「文簡湛甘泉先生若水」（《黃宗義全集》增訂版），冊八，頁 141。

〔註 26〕（明）黃宗義：《南雷文定》五集，卷一，〈明儒學案序〉改本（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁 79。

殊之理的本源。不過，宗義卻又直言：「通天地、亙古今，無非一氣而已，氣本一也。」〔註 27〕即以氣爲天地萬物的本體。如此，馬上產生一個疑問，就是在宗義的思想中，究竟是以心爲本源，還是以氣爲本體，或者根本上就主張「心」、「氣」二元論。對此，宗義則明確表示：

孟子言萬物皆備於我，言我與天地萬物一氣流通，無有礙隔。故人心之理，即天地萬物之理，非二也。〔註 28〕

宗義認爲人心之所以能與天地萬物同體而爲萬殊之本，在與此心與天地萬物同爲一「氣」所組成，故此氣之心與氣之萬物能彼此互通，並歸攝於吾心之中。換言之，站在「氣」的立場，吾人透過「氣」而通貫萬物之理，即「人與天雖有形色之隔，而氣未嘗不相通。」〔註 29〕明確提出以「氣」能超越形體的限制，並加入「由一心以措天地萬物，則無所不貫」〔註 30〕之心具本體義的成分，而得以使「萬物皆備於我」。因此，若依照此思路繼續推論，即萬物皆透過「氣」而與吾心同體，又「散殊者無非一本，吾心是也。」〔註 31〕以吾心即散殊萬物之所本者；所以天地萬物能與吾心相貫通而備於其中，完全在於二者同爲「氣」所構成。由此可見，此推論已凸顯出宗義之心與氣之間其實有者密切的關係。因此，宗義對此直云：

夫在天爲氣者，在人爲心；……人受天之氣以生，祇有一心而已。

〔註 32〕

又

盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復。〔註 33〕

〔註 27〕（明）黃宗義：《宋元學案》，卷十二，〈濂溪學案下〉，附「梨洲太極圖講義」（《黃宗義全集》增訂版），冊三，頁 609。

〔註 28〕（明）黃宗義：《明儒學案》，卷二十二，〈江右王門學案七〉，「憲使胡廬山先生直」（《黃宗義全集》增訂版），冊七，頁 593。

〔註 29〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷七，〈盡其心者章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁 148。

〔註 30〕（明）黃宗義：《明儒學案》，卷五十二，〈諸儒學案中六〉，「諸生李大經先生經倫」（《黃宗義全集》增訂版），冊八，頁 583。

〔註 31〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷四，〈博學章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁 110。

〔註 32〕（明）黃宗義：《明儒學案》，卷四十七，〈諸儒學案中一〉，「文莊羅整菴先生欽順」（《黃宗義全集》增訂版），冊八，頁 408。

〔註 33〕（明）黃宗義：《明儒學案》，卷六十二，〈蕺山學案〉，「忠端劉念臺先生宗周」（《黃宗義全集》增訂版），冊八，頁 890。

又

夫大化之流行，只有一氣充周無間。……其在人而為惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，同此一氣之流行也。〔註34〕

筆者以為此處必須分從兩階段來討論：第一、宗義明確主張心為氣在人身上之流行，其能表現為惻隱、羞惡、恭敬、是非等心之特性，其實亦仍是一氣之體顯，故此心是本於氣而來。因此，宗義明確提出「心即氣也」〔註35〕的論點，以為天以氣化流行而生人物，其中人卻能得此氣而為心，可見此心體是稟氣所構成。然而此處馬上產生一個新問題，即是心體既然由氣所構成，則此結論是否僅證明「氣」只是組成心體的基本成分而已；或是另證明「氣」既然為心之體，是否就決定了氣為心之主宰。對此，筆者認為若就生成論上而言，「心即氣也」，以心本於氣之結論，是不置可否的；但若以此論則認定氣亦同時為心之主宰，在推理的邏輯上將過於牽強，因此，不得不再轉由下一階段討論。

第二、就宗義的思路而言，「散殊者無非一本，吾心是也。」是以「心」為萬物之主宰。又「孟子言萬物皆備於我，言我與天地萬物一氣流通，無有礙隔。」是透過「氣」以達到人心之理與天地萬物之理的相通貫。於是在上述「心即氣也」的結論下，人與萬物雖皆一氣流通而存在，是稟「氣」而流行，但心即氣也，心又為散殊之本，故稟「氣」者即轉變成以「心」為之主宰。而將直接推得所謂「萬物皆備於我」實即「萬物皆在我一心」之意，而導致將「氣」認定為心體實踐之載具，使「萬物皆備於我」即由本心認定後再藉一氣流通貫穿實現的。明顯以心的位階高於氣。但不能就此觀點直言判定只有『心』才是天地萬物的基礎，……氣不是作為天地萬物的基礎，而是『物我一體』或『心物合一』實現的媒介或場所。〕〔註36〕即以氣僅是心體與天地萬物溝通的橋樑，其主宰權仍在心上。得到如此結論，完全是就孟子的心學角度來判定宗義之氣論。孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂

〔註34〕（明）黃宗義：《南雷文案》，卷三，〈與友人論學書〉（《黃宗義全集》增訂版），冊十，頁152。

〔註35〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷二，〈浩然章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁60。

〔註36〕參考王邦雄、楊祖漢、岑溢成、高柏園：《中國哲學史》，下冊，（臺北：里仁書局，2005年11月15日增訂1版），頁596。

莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」〔註 37〕孟子認為「心」不僅具主觀的認知作用，〔註 38〕而且為一切道德本性之價值本體，〔註 39〕所以「萬物皆備於我矣」，不僅是萬物之存有為吾本心所認定，還包括仁義道德亦由吾本心之所發。因此，孟子主張透過「心體」以達人我互通，使邁向聖賢之路簡化，只須向內反觀於本心，而不須向外尋求於物，即吾心之理發為外在道德之理，而外在道德之理又本於吾心之體。故只要能掌握本心，就能成聖成賢而功德圓滿。〔註 40〕然而，孟子此種心物一體，以「心」為絕對形上本體之主張，不僅是以孟子之心來解釋宗義的氣論，而非宗義本意之外；反而是陷入理路上的混亂，即究竟「氣」與「心」孰為主體的疑問。對此，宗義在「心即氣」的立場下，明確提出「心即氣之靈處」的觀點，其云：

四時行，百物生，其間主宰謂之天。所謂主宰者，純是一團虛靈之氣，流行於人物。故民之視聽，即天之視聽，無有二也。〔註 41〕

又

天地間只有一氣充周，生人生物。人稟是氣以生，心即氣之靈處，所謂知氣在上也。〔註 42〕

〔註 37〕（漢）趙岐注，（宋）孫奭疏：《孟子注疏》，卷第十三上，〈盡心上〉《十三經注疏》，頁 4 上。

〔註 38〕孟子曰：「耳目之官不思，而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。」（《孟子注疏》，卷第十一下，〈告子上〉。《十三經注疏》，頁 9 上。）明確指出人心天生就具有思維認知的能力、即以心為思官，與耳目等感官相對，表現出心具認知作用的能力。

〔註 39〕孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子注疏》，卷第十三上，〈盡心上〉。《十三經注疏》，頁 12 上。）孟子認為仁義禮智等道德皆本於天生的個人本心之中，故一切道德行為其實皆由內在本心而發，即心為一切道德之性的本根。

〔註 40〕錢穆先生對於孟子的「萬物皆備於我」，亦主張人的本心之中原具道德之理。其云：「凡屬人生界一切公認為善與德之標準，其實皆從人心中來，因此在我莫不備有。我們若反身體認，覺得別人所提倡所公認的這許多善與德之標準，皆是恰如我心之所欲，又恰為我心之所有。如是，我便感到內外如一，外面一切善與德，便恰如我心般，真實不虛，此即所謂反身而誠，那豈有不快樂的呢？」（《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局，1993 年 8 月第七次印刷，頁 32。）

〔註 41〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷五，〈堯以天下與舜章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁 123。

〔註 42〕（明）黃宗義：《孟子師說》，卷二，〈浩然章〉（《黃宗義全集》增訂版），冊一，頁 60。