

## 第一章 绪 论

黄宗羲，字太冲，号南雷，又号梨洲，浙江余姚人，生于明万历三十八年（公元1610年），卒于清康熙三十四年（公元1695年），享年八十五岁。他是明末清初著名的哲学家和哲学史家，也是阳明心学的总结者和革新者。由于他的《明夷待访录》尖锐地揭露了封建君主专制制度的罪恶本质，他也被看作中国反封建运动的先驱者。

在明末的政治斗争中，黄宗羲是一个坚决反对封建腐朽势力的斗士。他的父亲黄尊素为万历进士，官居监察御史，是“东林”名士。黄宗羲十四岁随父居京都，屡闻“东林”领袖杨涟、左光斗、魏大中等人与其父“讽议朝政，裁量人物”，深受“东林”思想的影响。天启五年（公元1625年），黄尊素因多次上书揭露宦官头子魏忠贤一伙的罪恶而被削职回籍，次年三月下狱，不久被害。崇祯帝即位后，年仅十九岁的黄宗羲袖长锥、草疏，入京颂冤。他会同“东林”烈士遗孤，揭发阉党曹钦程、李实等人的罪行，在刑部会讯阉党许显纯、崔应元时，黄宗羲出庭对簿，当场拔锥刺击许贼，震惊朝野。崇祯十一年（公元1638年）七月，联合“复社”名士顾杲、吴应箕、陈贞慧等人，于南京声讨企图东山再起的阉党余孽阮大铖，发表了《留都防乱揭》。

黄宗羲又是一个积极抗清反满的爱国主义战士。清兵南下

时，他与其弟宗炎、宗会召募家乡子弟数百人组成义军，号称“世忠营”，后来又和余姚县令王正中所部会合，共有三千余人。浙东沦陷，黄宗羲率领五百余兵转入四明山结寨固守。后又随鲁王辗转海上，任左副都御史。失败后回到家乡，多次遭清朝政府的缉捕。他曾自述所经历的险境：“自北兵南下，悬书购余者二，名捕者一，守围城者一，以谋反告讐者二三，绝气沙惮者一昼夜，其他连染、逻哨之所及，无岁无之，可谓濒十死者矣！”

（《怪说》，《文集》，第487页）黄宗羲长期身处逆境，仍坚持民族气节，有诗云：“锋镝牢囚取次过，依然不废我弦歌。死犹未肯输心去，贫亦其能奈我何。廿两棉花装破被，三根松木煮空锅。”（《山居杂咏》，《诗集》，第30页）<sup>②</sup>可见其壮心不已，正气凛然。

在清朝政府的统治稳定之后，黄宗羲拒绝做清朝的官，终身不仕，专门从事讲学著书。康熙六年（公元1667年），他在郡城绍兴恢复由其师刘宗周创办而中断二十余年的“证人书院”，康熙七年，又在鄞县举办“甬上证人书院”，与浙东学子讨论得失，争鸣学术，贯彻他的“治学必以六经为根柢”的主张。此后，他长期在语溪、海昌、会稽等地转辗讲学，其声名大振。他提出“用得着的方是学问”，反对空谈误国，倡导学以经世致用的新学风。黄宗羲的讲学活动，十分活跃，影响极大，如全祖望所言，“东之鄞，西之海宁，皆请主讲，大江南北，从者駢集，守令亦或与会。”（《梨洲先生神道碑文》）一大批学者出自其门下，如万斯大、万斯同等。

① 《黄梨洲文集》，系中华书局1959年铅印本，此处简称《文集》，下同。

② 《黄梨洲诗集》，系中华书局1959年铅印本，此处简称《诗集》，下同。

黄宗羲在讲学的同时，又沉浸于思想检讨，毕力于著述。初期，由于刚刚从战争的动乱中转过来，他著述的主要内容是探讨明代及历代政治制度的得失，整理南明抗清斗争的史料。顺治十年（公元1653年）九月，他写成《留书》，十年后，即康熙二年（公元1663年），又将《留书》改写成《明夷待访录》。《待访录》一书共二十一篇，全书不到三万字，它不空谈义理性命，天理人欲，而是针对明朝社会的现实问题，从政治、经济、法律、教育、军事等各个方面总结历史经验，提出改革社会的具体方案，构想未来社会的蓝图。他在这部著作中猛烈地揭露封建君主专制制度的罪恶，提出了限制君权的种种措施。这部具有反封建性质的著作，对中国近代资产阶级的革命运动发生过深刻的影响。这期间，黄宗羲还整理了南明抗清斗争的历史资料，如《隆武纪年》、《赣州失事》、《绍武争立》、《四明山寨》、《永历纪年》、《沙氏乱滇》、《赐姓始末》等（后被辑为《行朝录》），还有《海外恸哭记》、《弘光实录钞》、《思旧录》等，这些著作，凝聚着黄氏一代人的家国之恨。

黄宗羲不仅从政治上总结明亡的历史教训，探讨国家治乱之源，生民根本之计，还在哲学思想上予以总结。他深入钻研理学、心学及历史上各家学说，约于康熙七年（公元1668年）著《孟子师说》，阐发孟子的心学、性善论及民本思想。康熙十一年（公元1672年）又著《易学象数论》，系统地清理了历代的象数之学，“为经学中希有之书”（全祖望：《黄梨洲〈易学象数论〉书后》，《鲒埼亭集》外编卷二十七）。晚年又著究天人之际的《破邪论》。在他的《文集》中，如《答万充宗论格物书》、《与友人论学书》、《论不宜立理学传书》、《复秦灯岩书》、《答忍庵宗兄书》、《与陈乾初论学书》等，也都是著名的哲

论文。

黄宗羲对宋明道学的总结，其成果集中体现于他编纂的《明儒学案》和《宋元学案》。《明儒学案》撰成于康熙十五年（公元1676年）。这是一部断代哲学史，共六十二卷，它对明代各家哲学思想，分源别派，把握宗旨，条理演变，按历史发展的顺序，分立十九个学案，记述了二百零八位学者的生平事迹和学术思想，展现了明代三百年哲学思想尤其是心学发展的脉络。这部《学案》，集中体现了黄宗羲的哲学思想和哲学史观及其对道学的继承、修正和发展，是黄氏一生功力最深的一部著作。黄宗羲在撰成《明儒学案》之后，又着手编写《宋儒学案》、《元儒学案》，对宋元道学的发展给予清理和总结，只因年迈体衰，精力不支，终未完成，后经其子黄百家、私淑全祖望续修，又经王梓材、冯云卫校定整理，最终成《宋元学案》一百卷。冯友兰先生曾赞赏这两部书“在中国哲学史研究工作中具有划时代的意义。在此以前中国还没有一部成书可以称为哲学史，这两部书是具有成熟形式的断代中国哲学史”。

章学诚曾说：“顾氏宗朱而黄氏宗陆”（《文史通义·浙东学术》），其意是说顾炎武的学术导源于朱熹理学，黄宗羲的学术导源于陆九渊心学。纵观明末清初的哲学思想，我们不难发现，最富代表性的要算王夫之和黄宗羲。王夫之从理学出发而又对理学进行了总结，修正、改造了理学，黄宗羲从心学出发而又对心学进行了总结，修正、改造了心学。

心学，在历史上有孟子心学、禅宗心学、陆王心学。黄宗羲力排禅学，所尊崇的当然不包括禅宗心学。他的《孟子师说》就

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第六册。人民出版社1989年1月版，第11页。

是阐发孟子、陆九渊、王守仁心学的，其《明儒学案》则是一部明代心学发展史。在这两部著作中，黄宗羲对心学的阐发详尽无遗。明朝中后期，阳明心学分为现成派和功夫派，到明末又出现了修正心学的刘宗周的“慎独”派，黄宗羲则在其师刘宗周的基础上进一步修正和改造阳明心学。黄宗羲站在心学立场上，吸取张载、罗钦顺、王廷相等的气本论，批评朱熹的理本论，克服理学造成的理气为二、心性为二、心理为二的支离之弊，建立了理气合一、心性合一、心理合一和穷理者穷心之万殊的哲学体系。可以说，黄宗羲哲学是继刘宗周之后对阳明哲学的一个积极的否定，即“扬弃”，它源于阳明心学而又修正、改造了阳明心学，是心学发展的新阶段。

“理一分殊”是程朱一派哲学的重要命题，它表示世界的整体和部分、一般和特殊的关系。

在宋明理学家中，周敦颐首先提出这一问题，他说：“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”<sup>①</sup>（《通书·理性命》）周氏所说的一与万的关系，是指本体与万物的关系：本体是一，分为万有，一即含万，万总为一。一本而万殊，万殊而一本。一所以贯乎万，万无不本于一。万乃由一化生，统会之仍只是一。<sup>②</sup>但是，这里的一，究竟指什么，周氏并没有说。根据周氏的《太极图说》，这个一，实际上是指太极，其“是万为一，一实万分”，说的是万物总合只是一个太极，太极分化而为万物。朱熹将周氏所说的一，解释为“本一理之极，是合万物而言之，为一太极而已也。”

本书引文中的着重点，凡未说明者，皆系作者所加，下同。

参见张岱年：《中国哲学大纲》第一篇“本根论”，中国社会科学出版社1982年8月版，第15页。

(《通书解·理性命》)朱熹又说：“自其本而之末，则一理之实，而万物分之以为体。故万物之中，各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。”(同上)经过朱熹的解释，“一实万分”则演变成“理一分殊”。最早提出“理一分殊”这一命题的是程颐。他在《答杨时论(西铭)书》中以为张载《西铭》的“民胞物与”的观点与孟子性善养气之论同功，与墨子兼爱之说有别，指出“《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。”(《二程集》，中华书局1981年版，第609页)这是从伦理哲学的角度谈“理一分殊”。除此之外，程颐还从宇宙本体的高度谈论“理一分殊”。《易传》讲“天下同归而殊途，一致而百虑”，程颐发挥说：“天下之理一也，涂虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊事有万变，统之以一，则无能违也。”(同上，第858页)是说事物“有万殊”，“有万变”，但“统之以一”，“一”即“理”。

朱熹有时用“一本万殊”来说明他的“理一分殊”说，他说：“盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万殊各得其所者，道之用也，一本之所以万殊也。”(《论语集注·里仁》)这是以体用关系说明太极与万物的关系，又叫“体一而用殊”

(《语类》卷二十七)。朱熹认为，“万殊便是这一本，一本便是那万殊”，但是，“不是一本处难认，是万殊处难认”，“如何就万殊上见得皆有恰好处”，是一个问题。他指出，有些人凭想象便以为自己明白这一道理，其实并不明白。他说：“如今学者只是想象笼罩得是如此，也想象得个万殊之所以一本，一本之所以万殊。如源之水，流出为万派；一根之木，生为许多枝叶。然只是想象得个意思如此，其实不曾见得。”他主张“真个见得这道理”，而不是凭想象；而要真的明白这一道理，就必须

从万殊上下功夫，功夫深了，方可“见得那大本”。他一再强调，“到这里只见得一本万殊，不见其他。”（以上引文，均出自《语类》卷二十七）这里，朱熹用“一本万殊”不仅说明了“理一”和“分殊”的关系，而且告诉人们从“分殊”着手认识“理一”的方法，这一方法就是他的“格物穷理”。明代的胡居仁和高攀龙就是从方法论意义上讲“一本万殊”的。胡居仁说：“一本而万殊，万殊而一本，学者须从万殊上一一穷究，然后会于一本。若不于万殊上体察，而欲直探一本，未有不入异端者。”（《明儒学案》卷二《崇仁学案二》）高攀龙说：“穷理者格物也，知本者物格也。穷理，一本而万殊；知本，万殊而一本。”（同上，卷五+八《东林学案一》）

陆王心学以心为理，以本心之理为万事万物之理的根本。陆九渊说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（《象山全集》卷十一《与李宰》之二）“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。”（同上，卷二十二《杂说》）他主张只要明本心之理，不必如朱熹所言在事事物物上求见万理，他说：“一是即皆是，一明即皆明。”（同上，卷三十五《语录》）王阳明与陆九渊一样，也主张先立大本，他说：“人者，天地万物之心也，心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举矣。”（《阳明全书》卷六《答季明德》）本心之理既明，天地万物之理即可贯通。可见，心学派讲的“理一分殊”，实际上是“心一分殊”，即“一心贯万事”。但是，为了区别理学派的理本论，他们一般不大用“理一分殊”或“一本万殊”的说法。

刘宗周提出“万统于一，其理易见；一统于万，旨奥难明。”（《学言中》，《刘子全书》卷十一）探讨一般与特殊的问题。他说：“一贯之道即天地之道，非圣人所得而私也。圣人自任以

为吾道者，圣人从自己心上看出此道，满盘流露，一实万分。盈天地间万事万物，各有条理，而其血脉贯通处，浑无内外人已感应之迹，亦无精粗大小之殊，所谓一以贯之也。”（《论语学案一里仁第四》，同上书卷二十八）天地间万事万物各有条理，即所谓“殊”，而“万殊”中有一理贯通，即所谓“一”。刘宗周所说的一与万的关系，实际上仍然是“理一分殊”，不过是客观世界实际存在着的“理一分殊”。但是，刘宗周又说“圣人从自己心上看出此道”，以为心中之道即天地之道，这显然又不离心学的立场。

在刘宗周之后，黄宗羲继续改造“理一分殊”说为“一本万殊”说，并以此为贯穿整个哲学体系的基本线索。

如果说理学派所说的“一本万殊”是“理一分殊”的同义反复，黄宗羲的“一本万殊”说则具有气本论的特征。他说：

盖一阴一阳之流行往来，必有过有不及，宁有可齐之理？然全是一团生气，其生气所聚，自然福善祸淫，一息如是，终古如是，不然，则生灭息矣。此万有不齐中，一点真主宰，谓之“至善”，故曰“继之者普也。”“继”是继续。所谓“于穆不已”。及到成之而为性，则万有不齐，人有人之性，物有物之性，草木有草木之性，金石有金石之性，一本而万殊，如野葛鸩鸟之毒恶，亦不可不谓之性。

（《孟子师说》卷三，《全集》第一册第77页）

在这里，黄宗羲以“一团生气”为“本”，而万物之殊则为气运动变化而成。与刘宗周一样，黄宗羲承认客观世界实际存在着的“一本万殊”，但他比刘宗周进一步，明确以气为本。这显然是

《黄宗羲全集》第一、二册由浙江古籍出版社分别于1985年，1986年出版。此处简称《全集》，下同。

对张载气本论的吸取。

黄宗羲的宇宙论是气本论，所以他的“一本万殊”则是“一气万殊”，这就从根本上区别于理学派在以理为本的意义上所使用的“一本万殊”或“理一分殊”。

在人的心性问题上，黄宗羲以“心”为一本。他以为，“心即气之聚于人者，而性即理之聚于人者。”（《明儒学案·师说·罗钦顺》）就是说，心即是已聚于人之气，性即是已聚于人之理，因而，在宇宙论上说，理气合一，在心性论上说，则为心性合一；在宇宙论上是“一气万殊”，在心性论上则为“一心万殊”。性是心之流行之有条理者，所以性即心之性，离心便无所谓性。情是心之情，心之流行的感性方面即为情，所以情即心之情，离心自然无所谓情，离情也无所谓性。因此，在心性问题上，心是本，谈性谈情，都是以心为本的。黄宗羲又以为，心是变动不居的，心本来是“变化不测，不能不万殊”（《明儒学案序》），没有一个一成不变之心，没有一个现成的一致的心。

“心以物为体”，心在流行过程中有各种不同的表现。所以，在心性问题上，黄宗羲以心为本，以心之变化为万殊，其“一本万殊”则是“一心万殊”。

黄宗羲又用“一本万殊”说明“人心之理”与“天地万物之理”的关系。他承认天地万物之理的客观存在，但当他探讨主观与客观的关系时，他又仍受心物一体论的局限，以人心之理为本。他说。

自其分者而观之，天地万物各一理也，何其博也；自其合者而观之，天地万物一理也，理亦天理也，何其约也。泛穷天地万物之理。则反之约也甚难。散殊者无非一本，吾心是也。抑观俯察，无非使吾心体之流行，所谓“反说约”

也。若以吾心陪奉于事物，便是玩物丧志矣。（《孟子师说》卷四，《全集》第一册，第110页）

就客观存在的天地万物而言，万物各一理即为“散殊”，万理之中有一理即为“一本”，那是指的客观世界实际存在的“一本万殊”，黄宗羲的意见是正确的。然而，他又说“散殊者无非一本，吾心是也”，以“吾心”为“一本”。这显然是心学的命题。黄宗羲常说，人心之理即天地万物之理，这是问题的关键。

上面所引的黄宗羲那段话，当然不是从本体论上说的，而是从认识论上说的。所谓“自其分者而观之”、“自其合者而观之”，说的是人观察、认识天地万物之理的问题。如果从分到合，即从个别的、特殊的事物入手去把握一般的、共性的东西，这显然是理学派“格物穷理”的方法论。黄宗羲这段话的前半段，显然说的是从分到合的过程，是指理学派的“格物穷理”。后半段话则反对“格物穷理”，反对“泛穷天地万物之理”，主张“使吾心体之流行”，就是将吾心之理推致于天地万物，即“流行”。所谓“主宰”与“流行”、“本体”与“功夫”，都是讲吾心之理的推致、贯彻和运用。

由于黄宗羲以心为本谈认识论问题，所以他没有沿着即物穷理的路子走，而是沿着先立大本，从心到物的心学路子走，所以他不同于王船山。

心学所谓“立大本”，即强调确立主体性原则。运用主体性原则，贯彻到事事物物中去，这是心学认识论的特点。黄宗羲继承心学认识论的这一特点，进一步强调主体意识及其能动性的作用，提出“穷理者，穷心之万殊”的认识论。“立大本”，是人人共有的，但是，人为什么在认识上发生诸多差异呢？黄宗羲的“穷心之万殊”论，将人的认识也看作是“一本万殊”的发展

过程。

不仅如此，“一本万殊”还是黄宗羲的哲学史观。他将中国哲学的发展看作是以儒学原理为本而形态万殊的发展过程，以学派言，则是以儒学为本而各宗各派发展的过程，他的《明儒学案》就是他“一本万殊”的哲学史观的体现。

黄宗羲不仅是个哲学家，而且是个哲学史家。一个哲学史家，对中国哲学的发展有一个总概括，这就是“一本万殊”。将“一本万殊”运用于解释中国哲学发展的历史，则是黄宗羲的首创。

“一本万殊”既是黄宗羲的宇宙论、心性论，又是黄宗羲的认识论和哲学史观。“一本万殊”是贯穿于黄宗羲哲学体系的一条基本线索，它是构成黄宗羲哲学体系的基本方法。正因为如此，本书以“一本万殊”概括黄宗羲哲学的基本精神。

从学术研究的领域而言，为了打破理学独尊的局面，矫正道学专务心性，谈空说虚的流弊，明清之际的思想家在提倡儒学为本的同时，拓宽学术研究领域，开展经学、子学、史学和质测之学的研究。黄宗羲也如此。所以，本书在着重阐述黄宗羲哲学思想的同时，涉及其史学、文学、科学思想，这也可谓“一本万殊”。

## 第二章 理气合一

王阳明哲学以本心之理为宇宙的本体，主要探讨心与物、心与理的关系问题，理气关系在其心学体系中无地位可言。黄宗羲虽然学宗阳明，但吸取张载的气本论和罗钦顺、王廷相等的理气论，以“一本万殊”解释气与万物的关系，提出了以气为本的“理气合一”说。

黄宗羲将宇宙间万物看成是联系、发展的整体，即所谓“一本万殊”，其“本”即为“气”。“盈天地间皆气”，此外别无他物，离气而超然独立之理是不存在的，“理气是一”，理与气，“一物而两名，非两物而一体”，理即气之理，离气无所谓理，道即气之道，离阴阳无从见道。他批评理学派所谓“理生气”、“理先于气”，与佛教的“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主”和道家的“虚能生气”、“无生有”的宇宙论同样荒谬。

黄宗羲曾清醒地揭示“理气”问题在宋明哲学中的重要地位，说“理气乃学之主脑”（《论不宜立理学传书》，《文集》第450页），其意是说，理气关系是宋明哲学的首要问题，是整个体系的出发点，心与理，心与性，知与行等一系列问题，都是以理气关系问题为基础的。本书分析黄宗羲的哲学思想，也以此“主脑”问题为起点。

## 一、尽横渠之蕴

横渠即张载，是气本论的集大成者。他针对佛、老的空无之说，提出“太虚即气则无无”（《正蒙·太和篇》）的宇宙本体论。他说：“太虚者气之体，气有阴阳，屈伸相感之无穷。……虽无穷而实湛然。……阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也。合则混然，人不见其殊也。形聚为物，形溃反原。”（《正蒙·乾称篇》）又说：“游气纷扰合而成质者，生人物之万殊。其阴阳两端，循环无已者，立天之大义。”（《正蒙·太和篇》）气为宇宙之本体，形态万殊的具体事物则是气化所生。“虚空即气”，宇宙间并不存在什么真正的虚空，人们常说的有与无，其实都是气。有形有象的具体事物（万殊）可以为人所感知，常人以为有；气散归为太虚（一本），人无法直接感知，常人以为无，其实也充满气。常人所说的有与无，实则谓明与幽，因此，对于客观世界的实际存在而言，只有“幽明之分”，没有“有无之别”。所谓“理”，实则谓为气化之规律，他说：“天地之气，虽聚散攻取百途；然其为理也，顺而不妄。”（《正蒙·太和篇》）张载的气本论，不仅破除了道家“有先于无”和佛家“以山河大地为见病”的说法，而且与当时形成的二程以理为本的宇宙论相对峙。张岱年先生曾赞赏张子的宇宙本根论“宏大而丰富”，并揭示张载宇宙论的义蕴“在于以一切形质之本始材朴之气，解释一切，认为宇宙乃一气之变化历程；以为空若无物之太虚，并非纯然无物，而乃气散而未聚之原始状态，实乃气之本然；气涵有内在的对立，是气之能动的本性，由之而发生变化屈伸。一切变

化，乃缘于气所固有之能变之性。”<sup>①</sup>

哲学史上，“尽横渠之蕴”者不乏其人。如明代学宗程朱理学的罗钦顺即以张载的气本论来纠正朱熹的理气说，以为“通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯人之日用彝伦，为人事之成败得失；千条万绪，纷纭轳轳，而卒不克乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也；初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。或者因易有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然矣。”（《因知记》）与罗钦顺同时的王廷相还作《横渠理气辨》，说“气游于虚者也，理生于气者也。气虽有散，仍在两间，不能灭也，故曰万物不能不散而为太虚。理根于气，不能独存也，故曰神与性皆气所固有。”王廷相还赞扬横渠之气本论，“阐造化之秘，明人性之源，开示后学之功大矣。”（《家藏集·横渠理气辨》）学宗阳明心学的刘宗周也吸取张载的气本论，以为“盈天地间，一气而已。”（《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》）又说。“一气之变、杂然流行，”“天得之以为天，地得之以为地，人物得之以为人物。”（《学言》，《刘子全书》卷十二）他还发挥张载“虚空即气”的观点，说：“或谓虚生气，夫虚即气也，何生之有？吾溯之未始有气之先，亦无往而非气也。”（《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》）他以为，理即气之理，“离气无理”，（同上）“有是气亦有是理，无是气则理于何丽？但既有是理，则此尊而无上，遂足为气之主宰，若以听以从出者，非理能生气也。”（《学言》，《刘

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年8月版，第49页。

子全书》卷+一)黄宗羲十分推崇刘宗周的理气观,以为“千古不决之疑,一旦拈出,使人冰融雾释”(《先师蕺山先生文集·序》,《文集》,第348页)。

黄宗羲承继张载的气本体论,不只是受先师的影响,还由于他本人是个哲学史家,他对宋明道学各派学说研几极深,使其在理气关系这一根本问题上赞成张载的学说。在《明儒学案》中,凡是与张载的理气观相一致的,他都予以肯定,否则便给予批评。例如,他对吕怀论理气,表示赞赏,说:

先生之论,极为切实,可以尽横渠之蕴。(《明儒学案》卷三十八《甘泉学案二》)

罗钦顺主张理在气中,黄宗羲对此赞扬道:

盖先生之论理气,最为精确,谓通天地,亘古今,无非一气而已。……千条万绪,纷纭胶葛,而卒不克乱,莫知其所以然,是即所理也。初非别有一物,依于气而立,附于气以行也。(《明儒学案》卷四十七《诸儒学案中一》)

对王廷相的理气观,黄宗羲评论说:

先生主张横渠之论理气,以为气外无性,此定论也。  
(《明儒学案》卷五十《诸儒学案中四》)

又如,黄宗羲在评论江右王门刘文敏听谓“知体本虚”的观点时,说:

张子曰:“若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏有先于无自然之论。”先生所谓“知体本虚,虚乃生生,”将无同乎?盖老氏之虚,堕于断灭,其生气也,如空谷之声,黄之风,虚与气为二也。先生之虚,乃常止之真明、即所谓良知也。其常止之体,即是主宰,其常止之照,即是流行,为物不二者也。故言虚同而为虚实异,依然

张子之学也。（《明儒学案》卷十九《江右王门学案四》）当然，黄宗羲不赞同张载将人性分为天地之性与气质之性，但他对张载关于“太虚即气”的气本体论，确是赞赏并予以吸取的。

与黄宗羲同时代的王船山，是一位最能“尽横渠之蕴”的哲学家。王船山为阐发张载的学说，特作《张子正蒙注》，并在《序论》中称赞道：“张子之学，上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。”他在深入研究宋明道学后指出：“程子统心、性、天于一理，予以破异端妄以在人心之几为心性而以‘未始有，为天者，则正矣。若其精思而实得之，极深研几而显示之，则横渠之说尤为著明，盖言心言性，言天言理，俱必在气上说，若无气处则俱无也。”

（《读四书大全说》卷十《孟子·尽心上》）他曾在自撰的墓志铭中宣称他毕生“希张横渠之正学而力不能企”（《姜斋文集·补遗》卷二）。顾炎武虽不像王船山那样以张子之学为“正学”，但在理气关系这一根本问题上则是承继张载学说的。他说：“张子《正蒙》有云：太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，是皆不得已而然也。”（《日知录》卷一《游魂为变》条）顾亭林在理气观上没有系统论述，但他提出“盈天地之间者气也”的命题，与张载气本论是一脉相承的。

由此，我们可以看出，在以何者为“正学”的问题上，黄宗羲与王船山，顾炎武各有不同，但在理气关系问题上，他们的学说则都是张载气本论的继续和发展，即听谓“尽横渠之蕴”。

## 二、理 气 是 一

理气关系问题，是宋明哲学争论的中心问题。黄宗羲在批判总结宋明道学各派思想演变的历史过程中，提出了以气为本的“理气是一”说（见《明儒学案》《师说·罗钦顺》）。

对于黄宗羲的“理气是一”的哲学命题，有些论著将它归结为“理即气”，认为黄宗羲将理与气完全等同起来，抹煞了理与气之间的差别（参看华山、王赓唐《黄梨洲哲学思想剖析》，载《文史哲》1964年第3期）。其实不然。“理气是一”的“是一”，并非严谨意义上的自身同一，而是承认差别基础上的统一（不离）。

在黄宗羲的著作中，“理气是一”有二层含义：

第一，气是实体，理非实体，非实体之理依附于实体之气，理即气之理，气是理的基础，理气统一，统一于气。

第二，理与气，二者不可截然分离，也无先后可言，有气即有理，有理即有气。

“理”是不是一种实体呢？程朱理学以“理”为宇宙之本体，当然认为“理”是一种实体。黄宗羲认为，程朱理学“理生气”、“理先气后”的结论之所以荒谬，关键在于将“理”作为一种实体，他说：

宋儒言理能生气，亦只误认理为一物矣。（《明儒学案》卷五十《诸儒学案中四》）

针对程朱的理气说，黄宗羲主张“天地万物同体”说，反对“异体”说，他说：

覆载之间，一气所运，皆同体也。（《孟子师说》卷