

論黃宗羲「盈天地皆心」之義蘊

周芳敏^{*}

摘 要

「盈天地皆心」為梨洲最重要的哲學命題之一，涵括了形上學、倫理學、認識論及本體論等範域，其義涵可歸納如下：

- 一、在天為氣，在人為心——氣為存在本體，氣、心為天、人的存在首序；其目的在彰顯理、性之活潑能動性與內在具足義，並確保「理氣一物」、「心性不二」。
- 二、萬殊一致，不離此心——事理萬殊，倫理則一。所有事物之理皆以仁義禮智之理一為價值歸趨，故道德本體及根源價值仍在於理。
- 三、一本萬殊，道體無盡——所有現象及萬殊皆為道體不同層次及面向的展現，執一廢百乃是生命及學術的萎縮及羸弱。
- 四、萬物皆因我而名——離心無所謂萬物，在主體對客體的界義與安置中，物我俱得互相融滲、充拓與成就。此中涉及了認識論、倫理學及形上學向度的觀照。

關鍵詞：黃宗羲、理氣、心性、一本萬殊、盈天地皆心

The Meaning of “the universe is full of hsin (mind/heart)” by Huang ZhongXi

Jou Fang-min*

Abstract

The phrase of “the universe is full of hsin (mind/heart)” is one of the most important propositions by ZhongXi. This proposition refers to the realms of metaphysics, ethics, ontology, epistemology etc., and its rigorous meanings can be induced as follows:

First, for the Heaven is qi, for the human being is hsin (mind/heart). Huang ZhongXi takes qi as the cosmological substratum, he thinks qi and hsin as the primary substance of universe and human being.

Second, all particulars refer to the metaphysical identity: not to deviate from the hsin. The patterns of things may be different, but the ethics and value of things are unique. The moral noumenon and the fundamental value still settle in the principles of jen, yi , li ,zhi.

Third, the fundamental destination is unique, but the contents of dao are endless. It means to affirm the meanings and values of all particulars. So limiting everybody to the only one activity and discarding others means the atrophy of life and academic research..

Finally, all entities are named by me. In the process of defining and settling phenomenal world, both the subject and object are accomplished and integrated. The assertion involves the attentions of epistemology, ethics and metaphysics.

Keywords: Huang ZhongXi, li, qi, hsin (mind/heart)

* Associate Professor, Takming University of Science and Technology

一、前言

黃宗義（1610-1695）為中國思想史上的重要人物，其重要性不僅在於完成中國第一部學術史《明儒學案》¹，亦非止於身為陸、王心學殿軍劉宗周（1578-1645）之高弟；最主要的，梨洲自身所表現、執持及掌握到的學術思想，在明末清初政治、社會、學術等均告「天崩地解」的時代裡，實具有相當程度的歷史意義。

吾人今日慣常以「心學」括稱梨洲之哲學思想²，此一因梨洲繼承陸、王、劉之脈統，並以自身之學術理解作為《明儒學案》的「判教」標準³；一則肇於梨洲在《明儒學案》的原序及改序中，皆開宗明義地以「盈天地皆心」一語為自己的學術指歸立下標目之故⁴。

「盈天地皆心」為梨洲哲學最重要的命題之一，且為其思想定論⁵；而檢觀其著作，除「盈天地皆心」之命題外，亦頗見「通天地，互古今，

* 本文嘗於 2008.3.14 在「銘傳大學 2008 年中國文學『學理與應用』學術研討會」進行宣讀。對於研討會評論人及兩位審稿委員所提供的寶貴意見，在此敬致謝忱。

¹ 馮友蘭指出：《明儒學案》為具有成熟形式的第一部斷代中國哲學史，實際上亦是明代心學的發展史。見氏著，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2001）下冊，頁 348。

² 如甲凱，《宋明心學評述》（台北：台灣商務印書館，1981），頁 113-116；劉述先，《黃宗義心學的定位》（台北：允晨文化公司，1986），頁 118；古清美，〈從明儒學案談黃梨洲思想上的幾個問題〉，《明代理學論文集》（台北：大安出版社，1990）頁 381。然大陸學者亦多有以「氣學」、「氣一元論」或「氣本論」為梨洲之哲學思想標目者，如沈善洪，〈黃宗義全集序〉，見《黃宗義全集》（上海：浙江古籍出版社，1985-1994），冊 1，頁 20；陶清，《明遺民九大家哲學思想研究》（台北：洪葉文化公司，1997），頁 442。而此種分梳方式亦為若干臺灣學者所認可，如劉又銘即以黃宗義學說為「氣本論」，見氏著，《理在氣中》（台北：五南圖書公司，2000），頁 3。

³ 梨洲評價前儒之哲學判準主要有二：「心即理」及「理氣一物」，唯此二判準之內涵實義未必為陽明或戴山原旨。參見古清美，《明代理學論文集》，頁 35。

⁴ 《明儒學案·序》開宗明義即曰：「盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。」見《黃宗義全集》冊 7，頁 3。《明儒學案·改序》亦言：「盈天地皆心也，故窮天地萬物之理，即在吾心之中。」

⁵ 《明儒學案》原序成於癸酉，由梨洲口授，其子百家書之，時梨洲年 84 歲。後自加改定，即成〈改序〉；唯今日《明儒學案》仍以〈原序〉為序文。梨洲享年 86，故「盈天地皆心」當為其思想定論無疑。錢穆亦表示：「梨洲最重要見解，厥在其晚年所為〈明儒學案序〉。」見氏著，《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1986）上冊，頁 26。

無非一氣而已」⁶、「夫大化之流行，只有一氣充周無間」⁷之說。這兩個論述在形式上雖均承自戴山⁸，然戴山另有「盈天地間皆道也」、「盈天地間一性也」、「盈天地皆坤也」、「盈天地皆仁也」等說⁹，卻未見梨洲有所繼。可見對梨洲而言，在先師諸多類似的說法中，「盈天地皆心」與「盈天地皆氣」乃其體悟最深之思想，後亦表現為其學術之重要內容，雖然在內涵上已未必等同於戴山。

「通天地，亙古今，無非一氣而已」之說易解，與此說相較，「盈天地皆心」之語則「撲朔迷離，難索實解」¹⁰；而此二命題間是否存在矛盾及悖反，亦嘗予學界諸多爭議¹¹。針對此問題，學者劉述先嘗指出：「盈天地皆心」與「盈天地間一氣而已矣」二種說法其實是「一體之兩面」¹²，唯劉氏對此「一體之兩面」的確義並未加以闡說。大陸學者程志華對此二命題的關係與定位則提出一極具突破性之詮解：

「盈天地皆氣」是對「自然視界」探討，屬於生成論的命題；而「盈天地皆心」是對「意義世界」的探討，屬於本體論的命題。生成論的命題所著重探討的是天地萬物有無統一性及終極構成是什麼的問題，本體論所致力解決的是天地萬物有無統一的精神本體及如何構建這個本體的問題。¹³

程氏之說眉目清楚、別具隻眼，對梨洲二命題之定位大有釐辨之功。唯「盈天地皆心」之命題實有更大的涵蓋面，透過對該命題的鉤掘，

⁶ 【明】黃宗義，《宋元學案·卷12·濂溪學案下·附梨洲太極圖講義》，《黃宗義全集》冊3，頁606。

⁷ 〈與友人論學書〉，《南雷文案》卷3，《黃宗義全集》冊10，頁146。

⁸ 戴山亦有「盈天地間皆心」與「盈天地間，一氣而已矣」之語。見【明】劉宗周，《劉宗周全集》（台北：中研院文哲所，1996），頁143、149。

⁹ 《劉宗周全集》，頁350、328、171、390。另可參考蔡家和，〈從黃宗義《明儒學案》的評語見其心學意涵〉，第十屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會宣讀論文，2007年3月，頁5。

¹⁰ 學者古清美嘗言「盈天地間皆心」之語「撲朔迷離，難索實解」，見氏著，《明代理學論文集》，頁381。劉述先亦言梨洲此語「歷來從無善解」，見氏著，《黃宗義心學的定位》，頁95。

¹¹ 參見陶清，《明遺民九大家哲學思想研究》，頁387。

¹² 劉述先，《黃宗義心學的定位》，頁118。

¹³ 見程志華，〈「自然視界」與意義世界——關於黃宗義「盈天地皆氣」與「盈天地皆心」關係的新詮〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，2005年5期。

或可朗現梨洲部份哲學概念。本文即以對梨洲「盈天地皆心」一語之解析為進路，由四個面向來詮發其蘊義，並對相關問題進行討論。

梨洲著作等身，據謝國楨《黃梨洲學譜》所錄，共六十六種之多¹⁴；而據大陸學者吳光考據，梨洲著作可考者共一百十一種，現存五十四種¹⁵，俱收錄於浙江古籍出版社所出版之《黃宗義全集》，該版本即為本文所據。梨洲學術多方，博知洽聞，經、史、天文、地理、文學等無所不習，著作亦因之遍及各領域。本文依所論性質之需，取材以哲學性較濃厚之《宋元學案》、《明儒學案》、《孟子師說》、《南雷文定》、《南雷文案》為主要資材。

二、在天為氣，在人為心——以氣、心之存在首序義保障理、性之內在及作用義

理氣關係、理氣與心性範疇的對應方式乃宋明儒學之一大關目，梨洲對此亦極為著意，「理氣一物」及「心即理」之旨即梨洲評價前修學術的主要判準。

相對於朱子以理氣為二、理御氣之說，再三強調「通天地，亙古今，無非一氣而已」的梨洲則贊同羅欽順對朱子的修正，堅決主張理氣一物¹⁶，理為氣之理：

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。¹⁷

草木之榮枯、寒暑之運行、地理之剛柔、象緯之順逆、人物之生化，夫孰使之哉？皆氣之自為主宰也。以其能主宰，故名之曰理。¹⁸

「天地之間，只有氣，更無理」，此在說明氣乃天地間最原初的實有，理則非一具體實有，而僅為指稱氣自有條理、自能主宰的名謂而已，

¹⁴ 謝國楨，《黃梨洲學譜著述考》（台北：台灣商務印書館，1971），頁53-90。

¹⁵ 吳光，〈梨洲遺著總數考〉，收錄於《黃宗義全集》冊12，頁261-265。

¹⁶ 梨洲雖亦有「理氣合一」之語（如《孟子師說·公都子問性章》，《黃宗義全集》冊1，頁136），然考之梨洲思想，「合一」之說實有語病，「一物」方為其真正主張。「理氣合一」之言，梨洲說得太快，未及細思。

¹⁷ 《明儒學案·諸儒學案中四·肅敏王浚川先生廷相》，《黃宗義全集》冊8，頁487。

¹⁸ 《明儒學案·崇仁學案三·恭簡魏莊渠先生校》，《黃宗義全集》冊7，頁42。

故梨洲更直截宣示：「理本無物」¹⁹，理作為氣條理自具、法則不失的名謂稱詞，則只能依存於氣而存在、發見，故只能是「氣之理」，與氣只能是一物。梨洲更申明此義：

抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降而言，則謂之氣；
自其浮沉升降不失其則而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非
兩物而一體也。²⁰

大異於朱子「理生氣」之說，梨洲則以氣為存在之第一序，由氣來決定理的存在，「理為氣之理，無氣則無理」²¹，理氣雖一物而兩名，但具體實有乃在氣，而不在理；更究其實，氣乃天地生化之原：

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。心體流行，其流行而有條理者，即
性也。猶四時之氣，……流行而不失其序，是即理也。²²
若論統體，天以其氣之精者生人，麤者生物。²³

人物生死，乃至寒暑運行、地理象緯，莫非氣之生化流行，「理」僅在狀說氣之自具條理、自能主宰，但為一虛名；故嚴格來講，氣方為化生之原，甚至可說是存有本體。唯此化生之原及存有本體在化生人物時不能無別，麤者生物，精者生人，而為更標舉生人之氣的精明虛靈，梨洲更直以「心」與之對應：

夫在天為氣者，在人為心。……人受天之氣以生，祇有一心
而已。²⁴

在此須注意者，梨洲雖言「人受天之氣以生，只有一心而已」，但此「心」非真指腔內一點方寸地而言，而乃涵蓋整個「人」、「身」。梨洲嘗指正薛思菴之學：

¹⁹ 《明儒學案·諸儒學案中四·肅敏王浚川先生廷相》，《黃宗羲全集》冊8，頁487。

²⁰ 《明儒學案·諸儒學案上二·學正曹月川先生端》，《黃宗羲全集》冊8，頁355、356。

²¹ 《明儒學案·河東學案上·文清薛敬軒先生瑄》，《黃宗羲全集》冊7，頁121。。

²² 《孟子師說·卷2·浩然章》，《黃宗羲全集》冊1，頁60。

²³ 《孟子師說·卷6·食色性也章》，《黃宗羲全集》冊1，頁134。

²⁴ 《明儒學案·諸儒學案中一·文莊羅整菴先生欽順》，《黃宗羲全集》冊8，頁408。

（薛思菴）先生之論，特詳於理氣，其言「未有無氣質之性」是矣；而云「一身皆是氣，惟心無氣」、「氣中靈底便是心」，則又歧理氣而二之也。氣未有不靈者，氣之行處皆是心，不僅腔子內始是心也，即腔子內亦未始不是氣耳。²⁵

梨洲此段按語乃在針砭薛思菴割裂身心理氣之學。梨洲主張：人受氣以生，生人之氣未有不靈者，氣之行處皆是心，則是整個人身俱是心，亦皆氣也。故梨洲又言：「理不能離氣以為理，心不能離身以為心」²⁶。凡此，皆在說明梨洲對「心」的特殊界義²⁷。

人受氣於天，「在天為氣，在人為心」，依據天道性命相承應的儒學大傳統，理既為氣之理，則性自為心之性；理氣一物，心性亦自一物；理不能離氣而自有，性亦不能外心而先存。故梨洲又說：

夫在天為氣者，在人為心；在天為理者，在人為性。理氣如是，則心性亦如是，決無異也。人受天之氣以生，祇有一心而已，而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當恭敬處自恭敬，當是非處自是非，千頭萬緒，輻輳紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。初非別有一物立於心之先，附於心之中也。……是故性者，心之性。²⁸

氣有雷霆雨露之化，心亦有喜怒哀樂之情；「心體流行，其流行而有條理者，即性也」²⁹，猶四時之氣「流行而不失其序，是即理也」。換言之，當心體活動表現為惻隱、羞惡、恭敬、是非，當心體的知覺靈明發見到恰好處時，此即是性。性非先在於心、指導心體當如何活動的形上存有，而是心體在活動中表現出歷然不能昧的條理節文時，吾人所名謂者。

²⁵ 《明儒學案·河東學案上·同知薛思菴先生敬之》，《黃宗義全集》冊7，頁145。

²⁶ 《明儒學案·甘泉學案二·太僕呂巾石先生懷》，《黃宗義全集》冊8，頁182。

²⁷ 梨洲此說乃紹承其師戴山。戴山云：「人合天地萬物以為人，猶心之合耳目口鼻以為心。……以一膜言心，而遺其耳目口鼻四肢皆備之心者，不知心者也。」見《劉子全書》（京都：中文出版社，1981年）卷19，頁10。

²⁸ 《明儒學案·諸儒學案中一·文莊羅整庵先生欽順》，《黃宗義全集》冊8，頁408-409。

²⁹ 《孟子師說·卷2·浩然章》，《黃宗義全集》冊1，頁60。

正是基於此一理解視角，梨洲對仁義禮智之性與四端之心間的關係重新進行釐定：

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。³⁰

心發為惻隱、羞惡、恭敬、是非，歷然不昧、當如是自如是，此即是性，仁義禮智之名亦以生。性之於心與理之於氣乃是全然一轍，倘「舍明覺自然、自有條理之心，而別求所謂性，亦猶舍屈伸往來之氣，而別求所謂理矣」³¹；依此思維模式，宣示「理本無物」的梨洲遂復直言：「仁義禮智樂，俱是虛名」³²。

在此，吾人可以發現，梨洲「理為氣之理」與「性為心之性」之說蓋在倡示二概念：

其一，氣為天地宇宙之存在首序，心則為人的存在首序；一言以蔽之，氣為宇宙天地的存在本體。

其二，因氣自有條理、自能主宰而有理，因心之當惻隱處自惻隱而有性，理、性乃氣、心之「自有」、「自具」、「自能」、「自為」者。梨洲對氣、心「自」義的強調，及其由「自」義連繫氣、理與心、性的論述，大量地布見於著作中³³，惜未見有意及者。

觀梨洲之所以極力倡發上述二義，其目的有三：

首先，乃在使「理氣不離」、「心性不二」成為具確真實的命題，而非僅止於一格言化、常識性的泛論，甚至淪為一客套應酬式的學院派虛說。由此更加推究，則理必不能外於氣，道必不能絕於器，性必不能離於心，仁義禮智亦必不能外在，而皆吾心所自有、自具、自存、自能、自為者。故梨洲更言：

³⁰ 《孟子師說·卷4·公都子問性章》，《黃宗義全集》冊1，頁136。

³¹ 《明儒學案·諸儒學案中一·文莊羅整庵先生欽順》，《黃宗義全集》冊8，頁409。

³² 《孟子師說·卷4·仁之實章》，《黃宗義全集》冊1，頁101。

³³ 如《孟子師說·卷2·浩然章》，《黃宗義全集》冊1，頁62：「此氣自能有條理而不橫溢，謂之道義」。同書卷4〈仁之實章〉，《黃宗義全集》冊1，頁101：「當其事親從兄之際，自有條理委曲，見之行事之實，於是而始有禮之名。」另，本文正文中之引語亦廣見「自能」、「自為」、「自有」之提點語，文多不及備載。

盈天地間皆氣也，其在人心，一氣之流行，誠通誠復，自然分為喜怒哀樂。仁義禮智之名，因此而起者也，不待安排品節，自能不過其則，即中和也。³⁴

「不待安排品節」之自有自能，意謂不勞外求旁索；如此，告子「義外」之說自可消弭，道德主體性亦得確立。

其次，氣之流行不失其則即為理，心之歷然不昧、發見中和即是性；此意謂著理、性必在流行發見、活動作用上見，甚至必須定位在氣、心的流行與活動中。換言之，理、性做為氣、心「自能主宰」的「主宰處」之形容³⁵，乃是貫串動靜，亦靜亦動、亦動亦靜，能動且必動者。故梨洲言「主宰不在流行之外」、「主宰亦非有一處停頓，即在此流行之中」³⁶。據此，則死理僵性之譏俱銷矣，性、理的能動必動性及活動作用義亦大為彰顯，此中對朱學的修正意味乃不語自顯。³⁷

復次，以心為人的存在首序，而令性為心之性，對梨洲而言，在認取上要容易許多。梨洲說：

性是空虛無可想像，心之在人，惻隱、羞惡、辭讓、是非，可以認取。³⁸

以情善識得性善，此亦梨洲對孟子的理解。

³⁴ 《明儒學案·蕺山學案》，《黃宗義全集》冊8，頁890。

³⁵ 《孟子師說·卷2·浩然章》，《黃宗義全集》，冊1，頁61：「人身雖一氣之流行，流行之中，必有主宰。主宰不在流行之外，即流行之自有條理者。」據此，此主宰即理、性也。

³⁶ 《明儒學案·蕺山學案》，《黃宗義全集》冊8，頁891。

³⁷ 蔡家和表示：「黃宗義以氣論做為學問的第一義，這也是他所認為的心學之重點，其心即理之學，由心之活潑感通處言理，離心之當下體証，不能言形上之理，這也是黃宗義所強調的氣論形態所要極力呼籲處。」見氏著，〈黃宗義的氣論研究〉，《揭諦》11（2006，6），頁321。按：梨洲以氣之理、心之性來闡發理、性活動面之用心固誠可感，但以理、性依附於氣、心而存在，更言理為無物，性為虛名，不免令理、性有淪為概念存有之憂。性、理由氣決定其向度及存在，則該如何維持其超越性及道德本體高度？故牟宗三批評梨洲之理已失超越義，而其天道流行之說亦「純成為自然主義實然之平鋪」。見氏著，《心體與性體》（台北：正中書局，1986）冊2，頁121。劉述先雖以梨洲之說尚不至下墮至自然主義，但也同意其說法的確令內在超越義減了。見氏著，《黃宗義心學的定位》，頁104。

³⁸ 《孟子師說·卷7·盡其心章》，《黃宗義全集》冊1，頁148。

綜上，可得出梨洲「盈天地皆心」命題的第一義：在天為氣，在人為心；心、氣均為具體實有，乃是天地與我的存在首序。此種詮釋方式之目的，蓋在令「理氣不離」、「心性不二」之說更無疑義，亦即令理、性內在具足，無虛懸高蹈之憂；此外，亦在使理、性之活動作用義得以彰顯，理乃流行之理，性乃勃發中節之性，二者皆非僵死之形上概念，而為一活潑真實的流行現象。唯「盈天地皆氣」乃就天道而言，「盈天地皆心」則就人道立論，範疇雖異，然思維脈絡實一。

三、萬殊一致，不離此心——確立道德本體及價值歸趨

自伊川於〈答楊時論西銘書〉中拈出「理一分殊」之說³⁹，一本萬殊之義即成為宋明學者論述的一大焦點。朱子之學雖遭「支離」之譏，然其學之宗旨固未嘗不以理一為依歸；事實上，以理一為道德本體及價值歸趨乃多數儒者之共識，幾已化成一思想血脈，此更無須爭辯者。就中的真正問題乃在於：理一的內容為何？怎樣的內容才當得起這價值？萬殊之理的地位該如何看待？一本與萬殊之間以何種方式產生連繫？二者間的關係又當如何詮定？

梨洲在《孟子師說》中曾對人禽所稟之異作出說釋：

程子「性即理」之言，截得清楚，然極須理會。單為人性言之則可，欲以該萬物之性則不可。即孟子之言性善，亦是據人性言之，不以此通之於物也。若謂人物皆稟天之理以為性，人得其全，物得其偏，便不是。夫所謂理者，仁義禮智是也。禽獸何嘗有是？……理者，純粹至善者也，安得有偏全！……故氣質之性，但可言物不可言人，在人雖有昏明厚薄之異，總是有理之氣；禽獸所稟者，是無理之氣，非無理也，其不得與人同者，正是天之理也。⁴⁰

人受氣之精者以生，此氣乃有理之氣。有理者，仁義禮智之理也，純粹至善者也；物所受之氣則不具此理，而為其他的分殊之理。人物各有差殊，人稟有理之氣以生，因此有理之氣，故得具此仁義禮智之理而

³⁹ 【宋】程顥、程頤，《二程集》（台北：漢京文化公司，1983）第1冊，頁609。

⁴⁰ 《孟子師說·卷6·食色性也章》，《黃宗義全集》冊1，頁135。

為性，此正天理之顯現。在此，梨洲已以「純粹至善」一語為性理的道德本體義做出說明。換言之，仁義禮智之性理即是理一，亦即為萬殊之本。陽明正見及此，於此一本處體認把捉，故為探本窮源之學：

夫天之生人，除虛靈知覺之外，更無別物。虛靈知覺之自然恰好處便是天理。……自其心之主宰，則為理一，大德敦化也；自其主宰流行於事物之間，則為分殊，小德川流也。……陽明於虛靈知覺中辨出天理，此正儒釋界限，而以禪宗歸之，不幾為佛氏所笑乎？陽明固未嘗不窮理，第其窮在源頭，不向支流摸索耳。⁴¹

有別於前條引言將人之性與禽獸之性相對比論，在此，梨洲則是將天理與事物之理相對，而指出人心之自然恰好處即是天理，即是大德敦化之理一。人心之虛靈明覺自然恰好處，即是性，見之於事，則名為仁義禮智，是知仁義禮智之性即天地敦化之大德。

據此而論，梨洲固知事理、物理、禽獸草木之理亦理也，皆乃氣之升降往來所成，然此並屬小德川流的分殊之理，梨洲不以此為價值歸趨，而是自覺地將人所獨得的仁義禮智之性定義為「理一」之大德，為「理一」賦予一倫理學及本體論的意涵，使其具備價值意義與本體高度，而與其他的分殊之理作別；所有的分殊之理在價值及道德上必皆指向仁義禮智之性理，亦必皆以此性理為方向及歸止之所。

梨洲之所以在價值上分判性理與事物之理，而以性理為一本之理，蓋因此仁義禮智之理來自於萬古常存之「中氣」，此自然恰好之性則為貞古不易之「恒性」，乃是所有萬變之殊中的不變之常：

（王廷相）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不善，並不信孟子之性善，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。……如人有惻隱之心，亦只是氣，因其善也，而謂之性。……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。⁴²

⁴¹ 《明儒學案·甘泉學案六·端潔楊止菴先生時喬》，《黃宗義全集》冊8，頁317。

⁴² 《明儒學案·諸儒學案中四·肅敏王浚川先生廷相》，《黃宗義全集》冊8，頁487。

人生之雜糅偏勝，即愆陽伏陰也。而人皆有不忍之心，所謂厥有恆性，豈可以雜糅偏勝當之？雜糅偏勝，不恆者也。⁴³

王廷相主張氣化萬端，故理亦有萬；性與氣相資，氣既有愆忒舛差，則性必不能皆善，而有善有惡⁴⁴。依此，所有理的價值皆是平鋪無殊，心及性、理之不得為道德本體亦甚明矣。然對梨洲而言，王廷相的理解實屬差謬，所謂的「本體」及「根源」當須具備貞常不變、萬古恆存的特質，一與萬、恆與變，原即敦化與川流的不同所在。氣雖有愆陽伏陰、過與不及，然此皆偶然不常的活動，真正萬古常存者乃是夏而必暑、冬而必寒，流行不失其序的中氣。惻隱羞惡之心、仁義禮智之性即此「中氣」活動流行之名，亦可謂稟此「中氣」而生而有，故謂之「恆性」。亦唯此具倫理意涵的恆性方得為道德本體，方當得起萬殊一致的價值歸趨。梨洲主張「氣有萬氣，理只一理」，於上述語境下，「一理」但指一具價值、方向義的「本體」及「根源」而言；「理本無物」之理則指所有分殊之理皆非具體實存，但為其他不恆的氣化活動之稱而已。故梨洲又言：

理為氣之理，無氣則無理。……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。⁴⁵

梨洲在此言氣理聚散，蓋指存滅而言。大德敦化，所指涉者乃就天道流行而言，盈天地皆氣，氣化不息，生生無已，就此論氣及氣之理，自無銷滅不存之頃，故曰「不特理無聚散，氣亦無聚散」。小德川流則泛指天地間一切個別分殊，物銷形滅、雨止草枯，則其氣滅而其理亦滅，故言「不特氣有聚散，理亦有聚散」。觀察切點不同，所得結論亦隨之而異；此中差別亦即「中氣」、「天理」、「恆性」與「萬氣」、「分殊之理」、禽獸所得的「無理之氣」的殊異。

因此，分殊之理既屬川流之小德層次，其不恆而為無物也固然，如何當得一本之理一？學者所尚，正當由萬殊之變仰觀俯察，得一不變之

⁴³ 《明儒學案·北方王門學案·侍郎楊晉菴先生東明》，《黃宗義全集》冊7，頁757。

⁴⁴ 參見陳來，《宋明理學》（台北：洪葉文化公司，1993年），頁300-303。

⁴⁵ 《明儒學案·河東學案上·文清薛敬軒先生瑄》，《黃宗義全集》冊7，頁121。

常，「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」⁴⁶。

在此，吾人可以發現：梨洲雖以氣為存在首序及存在本體，但一當涉及價值範疇，理雖只是氣之理，仁義禮智雖僅後起之名，然仍只能以此仁義理智之理為道德本體與價值根源，為宇宙天人的歸止方向。而此理既為孟子所言之性，則此道德本原及價值根源自是在吾心之中，為吾心之自有自能者。是故，欲窮一本之理，則惟窮得此心：

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。⁴⁷

「人與天地萬物為一體」，此處之「體」，指道德本體，亦即我與天地萬物乃有相同的道德根源及方向，此道德根源及方向即吾心所自具之理。另一方面，由於萬物分殊之理必以吾心的仁義禮智之理為歸趨，因此，天地萬物之理即在吾心之中，故梨洲又言「天地萬物之理具於一心，循此一心，即是循乎天地萬物」⁴⁸。然須注意者，梨洲將萬理收攝於一心，非指天地萬物無理也⁴⁹，亦非指吾心自具千萬物理也，而是著眼於一倫理學與本體論的價值判斷，令事物之理的價值皆指向倫理，以倫理收攝一切事物之理。換言之，「天地萬物之理具於一心」的「天地萬物之理」蓋指天地萬物的價值歸向，亦即仁義禮智、純粹至善之理一；「心即理」之理亦單指此仁義禮智之理，而非萬殊事理。由於天地萬物之理不具此本體義及道德義，苟徒窮於天地萬物之理，將「失卻當下惻隱、羞惡、辭讓、是非之心之理」⁵⁰，「以吾心陪奉於事物，便是玩物喪志」⁵¹。梨洲針砭朱子之意亦甚明矣。

⁴⁶ 《明儒學案·秦州學案三·參政羅近溪先生汝芳》，《黃宗義全集》冊8，頁4。

⁴⁷ 〈明儒學案改序〉，《南雷文定五集》，《黃宗義全集》冊10，頁75。

⁴⁸ 《明儒學案·粵閩王門學案·行人薛中離先生侃》，《黃宗義全集》冊7，頁766。

⁴⁹ 江右王門後學胡直誤認陽明「心外無理」之義，得出「天地萬物無理」之說，梨洲非之。參見陶清，《明遺民九大家哲學思想研究》，頁393。

⁵⁰ 《孟子師說·卷7·盡其心者章》，《黃宗義全集》冊1，頁148。

⁵¹ 《孟子師說·卷4·博學章》，《黃宗義全集》冊1，頁110。

「盈天地皆心」第二義至此已明：理一分殊，心體所自具的仁義禮智之理乃純粹至善者，亦即為道德本體及價值根源之所在；至若分殊的事物之理，則與倫理分屬不同視域。梨洲透過對倫理及事物之理的價值判定，使分殊之事理收攝於倫理之下，亦即令天地萬物的分殊物理收攝於一心的仁義禮智之倫理中，從而使心體具備了本體論與倫理學的雙重視野。

四、一本萬殊，道體無盡——肯定變化及萬殊之理的意義與價值

梨洲〈明儒學案序〉：

盈天地皆心也。變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。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。夫先儒之語錄，人人不同，只是印我心體之變動不居。若執定成局，終是受用不得。此無他，修德而後可講學，今講學而不修德，又何怪其舉一而廢百乎！⁵²

《明儒學案》二序文就思想義理部份而言，〈原序〉幾皆在強調萬殊之旨；〈改序〉則在「盈天地皆心也」一句下，增述了前節所引「萬殊總為一致」一段文字，然於該段文字之後，復闡論一本萬殊、道體無盡之義。此中所透顯之訊息，錢穆已予說明：

此與自來講心學者，有絕可注意之異點。從來講心學多講本體，而此則重工夫，一也。從來言心學多著意向內，而此則變而向外，二也。從來言心學多重其相同，而此則變言萬殊，三也。⁵³

梨洲此說於學術思想史上的重要意義，錢先生提點甚清。本文則嘗試對梨洲序文之義蘊進行更具確的闡論。

上引文字中，除「盈天地皆心」一語外，自以「心無本體，工夫所至，即其本體」一語最值得注意。

⁵² 《明儒學案·序》，《黃宗羲全集》冊7，頁3。

⁵³ 錢穆，《中國近三百年學術史》上冊，頁27。

首先，「心無本體」一語在解釋上即多有歧義。馮友蘭以梨洲字面上之意義作解，認為梨洲主張「心無本體」乃是對心學傳統的修正，因陸九淵以本心為本體，陽明以良知為本體，是皆主張有本體者⁵⁴。

相較於馮友蘭，學者劉述先則將梨洲「心無本體」之說溯自陽明「心無體，以天地萬物感應之是非為體」之語，並指出陽明「心無體」之實義非謂心真無體，而是在「天地萬物感應之是非」之外，不能另外懸空想像一個心體。故「心無體」實可以「心之本體」一語代之，此處不可拘執解讀陽明之意。梨洲「心無本體」義亦然⁵⁵。證之梨洲思想體系及原文語境脈絡，自以劉說為長。

至若「工夫所至，即其本體」，古清美則表示：梨洲之言可說取自蕺山「工夫愈精，本體愈昭熒」，亦可說近於同門陳乾初「工夫即本體，無工夫亦無本體矣」及「非工夫則本體何由見」之論；並表示學者強調工夫之要時常作此類語，「並不足以証明什麼」⁵⁶。

今按，上述說法恐待商榷。觀梨洲之意，在〈原序〉之語境下，「心無本體」之「本體」義殆非指具有根源意義及價值高度的終極本體，而是同於「工夫所至，即其本體」一語中的「本體」，乃指稱在修德體道的過程中，心體所呈顯出的各種面貌、意趣、表現及境界。

不論主張心即理或性即理者，皆不會懷疑道德本體的存在，亦皆肯認此道德本體的內涵乃等同於淵淵浩浩的天道之誠。唯學者多未能臻誠明之境，故依其秉彝、取徑、工夫及修為之殊異淺深，所悟見之本體及理境遂各有不同，亦使其所見之本體呈顯出不同的色澤與樣貌，此正《中庸》所言的「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」⁵⁷。

雖然學者所見者或非終極本體，而只為仁智一偏，然一本萬殊，學者所臻所見者皆不礙為廣大心體之一格，亦可謂一本之理在某一層次上的透顯。換言之，「心無本體，工夫所至，即其本體」表現著梨洲對各人紮實親切的體證之認同，所有層次不一之理境俱可涵融於無限的道體

⁵⁴ 馮友蘭，《中國哲學史新編》下冊，頁358。

⁵⁵ 劉述先，《黃宗義心學的定位》，頁106。

⁵⁶ 古清美，《明代理學論文集》，頁390。

⁵⁷ 勞思光嘗詮說梨洲此義：「『心』作為一純自由自主之主體性看，則其自身『如何活動』，即決定自身『成為如何』。當自覺活動達至某一層面，則此『心』即成為此一層面上之心，然正是如此活動所決定者，非『心』只屬於此一層面或必屬於此一層面也。」見氏著，《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980年）3冊下，頁688。

之中，所有以性命證道的艱辛學者皆是聖人之徒。此中除有著梨洲對不同生命的尊重，更滿涵與人為善的寬懷。故梨洲又言：

蓋道非一家之私，聖賢之血路，散殊於百家，求之愈艱，則得之愈真，雖其得之有至有不至，要不可謂無與于道者也。……所至各異，其求道之心則一也。⁵⁸

上下諸先生，深淺各得，醇疵互見，要皆功力所至，竭其心之萬殊者而後成家，未嘗以懵懂精神冒人糟粕。……由是而之焉，固聖人之耳目也。⁵⁹

心體的拓展及上達乃是一發展的進程，成德之學更是一動態的積累，只要不是依門傍戶、拾人牙慧者，則所見所得原當日新又新，今或得仁、明或見智，仁智雖殊，皆是往赴至道途中的必然風景，在修德體道的歷程中，自有其不可抹殺的價值與意義。梨洲此說與乾初「非工夫則本體何由見」之強調踐履義的側重固別，而其開闊的學術性格更值得吾人肯定。

梨洲序文除在肯定萬殊的意義與價值外，亦在透過萬殊之異闡發道體之無盡：

學術之不同，正以見道體之無盡。即如聖門，師、商之論交，游、夏之論教，何曾歸一？……夫道猶海也，江、淮、河、漢以至涇、渭、蹄涔，莫不晝夜曲折以趨之，其各自為水者，至於海而為一水矣。⁶⁰

學問之道，以各人自用得著為真。凡依門傍戶、依樣葫蘆者，非流俗之士，則經生之業也。此編所列，有一偏之見，有相反之論，學者於其不同處，正宜著眼理會，所謂一本而萬殊也。以水濟水，豈是學問！⁶¹

⁵⁸ 〈清溪錢先生墓誌銘〉，《南雷文定三集》，《黃宗羲全集》冊10，頁341、342。

⁵⁹ 《明儒學案·序》，《黃宗羲全集》冊7，頁4。

⁶⁰ 〈明儒學案改序〉，《黃宗羲全集》冊10，頁75。

⁶¹ 《明儒學案·發凡》，《黃宗羲全集》冊7，頁6。

道體無盡，一本而萬殊，學術萬端莫非一本之道，莫非心量所涵。而學者亦不當只拘執於自家之見，應博覽相反之論，相取相資，相攻以玉，則可免以水濟水之弊。

梨洲序文之義蘊即如上述，由此可見梨洲晚年對萬殊之理的注意。然或恐學者往而不反，故方於〈改序〉中更增「萬殊一致」一段，將一本及萬殊兩邊提起，避免封閉拘執及支離破碎之失，此亦「讀書不多，無以證斯理之變化；多而不求於心，則為俗學」⁶²之立意。

「盈天地皆心」第三義已朗明於上：心體廣大，氣變萬殊，道體無盡，學者不可拘執一方、畫地自限，更不能只空談一本，無修德艱辛之實功。盈天地皆心也，則不只天道性命之學為當所探求者，天文地理、民生經濟等學術亦皆廣大心體所涵，皆可為聖人耳目。

宋明學者多究心於一本之探索，而梨洲因個人性格及家國時代之變，著眼於氣變之萬殊、心體之無限，並以此作為「儒者之學，經緯天地」⁶³的理據。至此，梨洲已然擁有自己的學術方向。

五、萬物皆因我而名——物我意義結構的建立與完成

「氣之行處皆是心」，心做為人的存在首序、宇宙天地的道德本體，乃至做為可收攝天地萬物分殊之理的價值歸趨及可涵備萬殊之變的具體實有，「盈天地皆心」在本體論、存在論及倫理學諸範域的涵蘊已在本文中被逐步揭示。然梨洲之意尚不僅於此。梨洲嘗判析告子與孟子之「心」：

告子以心之所有不過知覺，而天高地下、萬物散殊，不以吾之存亡為有無，故必求之於外。孟子以為有我而後有天地萬物，以我之心區別天地萬物而為理；苟此心之存，則此理自明，更不必沿門乞火也。⁶⁴

在此段文字中，梨洲指出告子與孟子在論「心」方面的兩項差異：

⁶² 【清】全祖望，〈朱洲先生神道碑〉，《鮚埼亭集》（台北：華世出版社，1977）上冊，頁136。

⁶³ 〈贈編修弁玉吳君墓誌銘〉，《黃宗義全集》冊10，頁421。

⁶⁴ 《孟子師說·卷7·食色性也章》，《黃宗義全集》冊1，頁134。

其一：告子之心但有知覺能力，亦即只能知感，亦只負責知感。孟子之心則在知感之外，更有「區別」之功。

其二：告子以天地萬物等自然世界為純然外在的客體，主自主，客自客，主體對客體只能知感；然縱不知感客體，甚至主體銷亡，客體仍自存自在。孟子則將主體物我緊密連繫，以為主體不在，天地萬物亦告無有；而主客物我之所以得加繫連之理據，即在我心之「區別」能力。

一言以蔽之，孟子、告子對主客物我及心之歧見，「區別」能力之定位實居關鍵。然則，梨洲所謂的「區別」究為何義？梨洲說：

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？⁶⁵

梨洲在這段論述中，對上述問題已完整地提出了解答，而可由三層次加以論闡。

首先，梨洲提出主體對客體認識過程的深刻察識。主體與客體產生連繫的第一步，蓋有賴於聞見知感的知覺活動為之建構；聞見知感的知覺活動可謂心最淺初的認識能力與認知行為，此時的認知活動是簡單、直線而被動的接收過程，缺乏主體的強烈參與。在深刻的認識行為及認知活動中，主體真正的參與須來自主體對客體的界義與說明，亦即對客體的定位、意義與價值進行詮釋與界定；而就在這個詮釋與界定的過程中，主體的理性思辨及價值系統展開運作，將客體納入我的價值系統及世界圖譜，物我之間的意義結構於焉建立。

正是著眼於物我之間深層結構的繫連，梨洲方言「盈天地間無所謂萬物，萬物皆因我而名」，「名」的產生即是意義的源自。君臣父子、夫婦兄弟、摯友路人、天地乾坤、風霆雨露、治亂生殺、忠奸賢愚等名謂，無一不是「我」的理性情意及價值系統經過重重心理活動所建構及肯認者，乃是我對天地萬物位階的安排與說明，亦是我對天地萬物價值與意義的詮定。

⁶⁵ 《孟子師說·卷7·萬物皆備章》，《黃宗義全集》冊1，頁149、150。

詮定萬物的意義與價值，安排並說明萬物在世界圖譜中該當如何、何以如是的位置，此非「萬物皆因我而名」，此非「天地萬物即在吾心之中」？⁶⁶

其次，梨洲進一步指出：意義結構的真正完成尚有賴主體實際的踐履。理性的活動只能認識、說明並構建此意義世界，卻無法成就此意義世界。當意義世界無法被具體的成就時，此意義世界、關係結構僅為一概念存有，甚將淪為浮語話頭。君臣父子、夫婦朋友，皆因我而名、緣我以定，然欲令名實相符，而非只為虛名空談，則定要在現實世界完成此界義。在現實中完成界義，即是紮實的踐履事業，亦是篤近的身體力行工夫；唯事父以孝，父方真為吾之父，父子的意義結構方得朗現與完成。

在此，梨洲已將主客意義結構及關係網絡的勘察由認識論推至倫理學的範域。實現天地萬物在世界圖譜中的位階，使其意義與價值得以如實具顯，此即吾人對世界的圓成及化裁，道德實踐即在乎是，仁義之自具自能處亦於焉可睹。梨洲故言：

吾心之化裁，其曲折處謂之禮，其妥帖處謂之義，原無成迹。⁶⁷

除了上述二層次的詮發視角，梨洲更點出：在物我意義結構的建立及實現中，我與萬物的生命內容俱因此而得到拓展，在我的意義結構及世界圖譜中有萬物，在萬物的意義結構及世界圖譜中亦存有我的位置。物與我透過結構圖式的成就而充拓了彼此，也完整了彼此，使彼此雙方都不再只是獨立不與、閉鎖寥落的存在，不再受限於形質，真成塊然的「個體」。充拓生命後的物我，自是物中有我，我中有萬物，此亦即「見得萬物非萬物，我非我」之意，亦是「反身而誠」之理境。

綜上所述，梨洲「以我之心區別萬物而為理」之義已不語自顯。「區別」者，即一深刻的認識作用與踐履行為，包涵知覺、界義、說明、實現及化裁等活動。亦即因有此種種作用與活動，方得在區別萬物之後而名之以「理」，稱之以仁義禮智，此即「以我之心區別天地萬物而為理」之義。

⁶⁶ 劉述先指出：梨洲由主客會合之後顯發而出的意義結構之思想，乃遠紹自陽明，為一寂感模式。見氏著，《黃宗義心學的定位》，頁95-98、103。

⁶⁷ 《孟子師說·卷4·非禮之禮章》，《黃宗義全集》冊1，頁106。

梨洲「盈天地皆心」的第四個義蘊至此亦已明矣。因吾心得區別天地萬物而為理，故有我而後有天地萬物，是以盈天地莫非心，盈天地皆心也。而就在吾心區別萬物而為理的聞見知感、界定說明、意義建構、價值安排及道德實踐中，世界成為意義的世界，且此「意義世界」與「我」亦因此而俱得擴充，並由此擴充而整全、完備，無所憾亦無所缺。在此，我們可發現：對梨洲而言，閉戶自足是全然不可能的，一個完整的人或生命，必得與世界、人物產生繫連，必得對天地有所參贊，「天崩地坼，無落吾事」的割裂正是世人不知「原其心術」⁶⁸，一任心體萎縮的可悲結果。

六、結語

梨洲天道性命之學的主要關懷乃在摒斥告子義外之學，掃除朱學性、理外在而虛懸、存有而不活動的僵死之疑，矯正王學末流無事履踐、空言一本之弊，並反省明末「無事袖手談心性，臨危一死報君王」的羸弱拘萎學風；這些目的與關懷不僅決定了梨洲的學說內容與論述方向，也某種程度地決定了梨洲哲學的理論高度。

舉例而言，梨洲為擺落朱學理、性虛懸孤另之弊，而力陳理為氣之理、性為心之性，並強調理、性乃氣、心之自有自能、自具自為者，期盼能由此建立道德主體性。然而弔詭的是：朱子雖屢言理氣不離，但過度強調理的超越性、絕對價值義及本體高度的結果，終是被逼出了「必欲推其所從來，則須先說有是理」⁶⁹之說，遂使理可外在於氣，令理、氣割裂，而成一死理僵性。而梨洲矯枉過正，為證成「理氣一物」及理、性之內在具足，不僅以「後起之名」說理、性，甚至言理本無物，仁義禮智為虛名；凡此，皆大大降低了理的超越性、境界義及本體高度⁷⁰，甚且令理的存在實義遭受質疑，而淪為氣的附屬品。在此情況下，如何解釋理仍是道德本體及價值根源之所在，固有其理論上的不易。

⁶⁸ 《孟子師說·孔子在陳章》，《黃宗義全集》冊1，頁164、165：「世道交喪，聖王不作，天下之人，兆民之眾，要不能空然無所挾以行世，則遂以舉世之習尚成為學術。但論其可以通行，不必原其心術。……天崩地坼，無落吾事。」

⁶⁹ 朱熹著，黎德靖編，《朱子語類》（台北：華世出版社，1987）冊1，頁3。

⁷⁰ 此所以牟宗三及古清美批評梨洲天道流行之論為「自然主義實然之平鋪」。參見註37。

此外，梨洲界定一本之理一為仁義禮智之理，萬殊之理則為不具仁義禮智的事物之理。如此界義一本萬殊固可，然要如何証明不具仁義禮智的萬殊之理必以仁義禮智為奔赴方向，仁義禮智之理一又是以何方式收攝萬殊之事理？換言之，萬殊為何可歸一致且必歸一致，一本如何可開萬殊且涵萬殊，不同視域的理當如何溝合，倫理與事物之理間的關係當如何詮定等等，梨洲須有更多的論證及說明⁷¹。

雖然梨洲哲學有其侷限，但「盈天地皆心」命題的揭示，在思想史上仍是具有不可忽視的意義。約而言之，「盈天地皆心」命題所欲傳達者可謂存有與活動、一與萬、物與我間的關係，其中涉及了本體論、認識論、形上學及倫理學等諸多範域。而在這多重義涵中，梨洲對萬殊的肯定及尊重、對化裁萬物的要求及實踐，可說是最具價值及意義之處。身處家國覆亡、天崩地坼的時代，梨洲不僅省察政治，也重新檢視終身服膺的儒學。

心性之學發展了六百年，對於幽隱曲微、牛毛繭絲的心性之辨已臻極致，然此縱道德之根、萬理之原，但畢竟不是天地的唯一面向。梨洲即使終生未曾懷疑心性之學的重要，但終究因時代劇蕩，而要求儒者應有更多的擔當、更實際的行動。事實上，對梨洲而言，真正的儒者本應如是，試觀其「儒者之學，經緯天地」之語是多麼地沈雄豪闊！

亦即因此，在學術上，梨洲不再限於天人性命之探求，為了不負經緯天地的儒家使命，其生命觸角遍及政治、經濟、社會、天文、歷史、地理、金石、文學等領域之探求，而「學術之不同，正以證道體之無盡」即為其理論所據。但在另一方面，這也意謂著在心性本源的探究上不再深微入裡。因此，梨洲雖以發明蕺山之學為志，然終僅止於勉強守成⁷²。

⁷¹ 因梨洲強調對世界的化裁與圓成，主張倫理的本體義與價值高度，故就其自身的關懷而言，或許並不認為「不同範疇的理當如何溝合」會是個問題，因為「仁義禮智之倫理為道德本體」的主張可以視為梨洲自訂的「前提」。但就一嚴謹而完密的哲學思辨及邏輯要求而言，吾人固可質疑哲人自訂的「前提」之有效性及合理性，尤其當此前提或主張的確存在著邏輯及理論上的疑義之時，吾人自可要求論者有更多的論述與說明。

⁷² 古清美嘗指出：因時代、性格及遭遇之故，影響了梨洲對天命性體的理解，故「蕺山之學終是明代內聖之學的一個輝煌的句點」；但從經世精神的揚倡而言，梨洲正因此成為一個開創性的人物。見氏著，《明代理學論文集》，頁388-390。

對於梨洲而言，「徒以生民立極、天地立心、萬世開太平之闊論鈴束天下」⁷³者之心術非真正之心術；真正的心術，真正的「不離於心」，固非在幽微之辨，而是在天崩地坼之際，將扶天補地之責背在肩上。梨洲之心學雖不及其師精微，然其開闊的學術性格、活潑的生命感及熱情的擔當，蓋無愧於前哲。 【責任編校：林家儀】

主要參考書目

專著

- 古清美，《明代理學論文集》，台北：大安出版社，1990年。
- 甲凱，《宋明心學評述》，台北：台灣商務印書館，1981年。
- 朱熹著、黎德靖編，《朱子語類》，台北：華世出版社，1987年。
- 朱義祿，《黃宗羲與中國文化》，貴州：貴州人民出版社，2001年。
- 全祖望，《鮑琦亭集》，台北：華世出版社，1977年。
- 牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1986年。
- 吳光主編，《黃宗羲論——國際黃宗羲學術討論會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，1987年。
- 陳來，《宋明理學》，台北：洪葉文化公司，1993年。
- 程志華，《困境與轉型——黃宗羲哲學文本的一種解讀》，北京：人民出版社，2005年。
- 黃宗羲，《孟子師說》，《黃宗羲全集》冊1，上海：浙江古籍出版社，1985-1994年。
- 黃宗羲，《宋元學案》，《黃宗羲全集》冊3-6。
- 黃宗羲，《明儒學案》，《黃宗羲全集》冊7、8。
- 黃宗羲，《南雷文定》，《黃宗羲全集》冊10。
- 黃宗羲，《南雷文案》，《黃宗羲全集》冊10。
- 陶清，《明遺民九大家哲學思想研究》，台北：洪葉文化公司，1997年。
- 勞思光，《中國哲學史》，香港：友聯出版社，1980年。
- 程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化公司，1983年。

⁷³ 〈贈編修弁玉吳君墓誌銘〉，《黃宗羲全集》冊10，頁421。

馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，2001年。

劉宗周，《劉宗周全集》，台北：中研院文哲所，1996年。

劉述先，《黃宗義心學的定位》，台北：允晨出版公司，1986年。

錢穆，《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1986年。

謝國楨，《黃梨洲學譜著述考》，台北：台灣商務印書館，1971年。

專書論文

沈善洪，〈黃宗義全集序〉，收錄於《黃宗義全集》冊1。

吳光，〈梨洲遺著總數考〉，收錄於《黃宗義全集》冊12。

期刊論文

程志華，〈「自然視界」與意義世界——關於黃宗義「盈天地皆氣」與「盈天地皆心」關係的新詮〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，2005年5期。

蔡家和，〈黃宗義的氣論研究〉，《揭諦》，2006年6月。

會議論文

蔡家和，〈從黃宗義《明儒學案》的評語見其心學意涵〉，第十屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會宣讀論文，2007年3月。

審查意見摘要

第一位審查人：

本論文重點在強力探索梨州學說中「盈天地皆心」一命題的內在理蘊。論述進路根據「在天為氣，在人為心」、「萬殊一致，不離此心」、「一本萬殊，道體無盡」、「萬物皆因我而名」等四個闡釋向度，釐析出「盈天地皆心」乃涵括了形上學、倫理學、認識論及本體論等範域。從而顛破了對於「盈天地皆心」一語，「撲朔迷離，難索實解」的困境，使得梨州學說的義理建構更趨於完善。全文構思頗具問題意識，議題清晰明確，文筆流暢自然，係屬佳作。

第二位審查人：

- 一、文字簡鍊，表意清暢，文字駕馭力佳。
- 二、析論黃宗羲哲學思想之核心義蘊，分項逐步展開論述，條理井然。
- 三、文獻引列與本文論述相輔相成。
- 四、第五節論述精當。
- 五、對於「盈天地皆心」之義理，可再深入闡發。