

楊晉菴氣論及其意義

侯潔之*

〔摘要〕

晚明楊晉菴出身北方王門，在晚明王學離心復性的思潮基礎上，引入非心學主流概念的氣作為詮釋基準，使性、心、理等詮說都在氣的義理綱維下層層開展。他採取即氣論理的進路，並將理氣不二的本體論延伸為以氣質即義理的人性論，將理在氣中的理氣論延伸為心動顯性的工夫路數。心的本體義取消，成為流行變化的氣，這不僅使陽明學以心為主的實踐轉為以氣為主的取徑，原先「理在內不在外」的架構也被推展為「理在內也在外」的格局。表現在思想史上，其意義有三：第一，心、性在宗性思潮中二分的鴻溝，在心動顯性的工夫中重新活絡起來；第二，重合宗性思潮與重氣思維，在以心著性的工夫上具有創闢與承啓的意義；第三，他在王門中是較早提昇氣的地位並賦與其存有意義的學者，不僅在晚明王學發展上獨具轉折地位，對於明清重氣思維的推進亦具有不可抹煞的意義。

關鍵詞：楊東明、楊晉菴、晚明王學、宗性思潮、即氣言理、即心顯性

* 國立台灣師範大學國文研究所博士生

一、前言

明中葉以降，王學興起，風靡天下，大大動搖了南宋以來朱學獨尊的學術地位。相較於朱子，由於陽明遍於越、南京、京師、江西等地四處講學，在各方求教弟子的廣為流傳下，王學盛行的地域遠遠超越了朱學。基於此點，黃宗羲（號梨洲，1610-1695）在編訂《明儒學案》時，便以地域為基礎將王學劃分為浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩等六派，並另立泰州學案。北方王門，指山東、河南一帶的王門後學。儘管梨洲為之別立一案，並羅列了穆孔暉（號玄菴，1479-1539）、張後覺（號弘山，1502-1578）、孟秋（號我疆，1525-1589）、尤時熙（號西川，1503-1580）、孟化鯉（號雲浦，1545-1597）、楊東明（號晉菴，1548-1624）、南大吉（號瑞泉，1487-1541）等七位代表人物，然僅收錄孟我疆、尤西川、孟雲浦、楊晉菴等四人著作，且責難西川學「失卻陽明之旨」¹，又對於二孟學流露不甚認同之意。遍見梨洲不假辭色的批評，其對於北方一系之學術價值的褒貶，顯然易見。

值得注意的是，在梨洲立場明顯的學術評價中，唯獨對於楊晉菴持肯定態度，不僅推崇其為「真理學功臣」²，並讚揚其學「能得陽明之肯綮」³。楊東明，字啓昧，號晉菴，別號惜陰居士。著有《性理辨疑》、《興學問答》、《論性臆言》、《山居功課》、《金臺會語》、《青瑣蓋言》等⁴。除了梨洲，學者對於晉菴亦多推崇，如

¹ [清]黃宗羲：〈北方王門學案〉，《明儒學案》（沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第7冊，浙江：浙江古籍出版社，2000年），卷29，頁743。

² [清]黃宗羲：〈楊晉菴論性說〉，[清]李洪修、席慶雲纂：《河南省虞城縣志》（臺北：中國地方文獻學會，據光緒二十一年刊本影印），卷9，頁899。

³ [清]黃宗羲：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁755-756。

⁴ 根據[清]孫奇逢《理學宗傳》記載，楊晉菴著有《性理辨疑》、《興學問答》、《論性臆言》、《山居功課》諸書。見[清]孫奇逢：《孫奇逢集》（鄭州：中州古籍出版社，2003年），上冊，頁1167。而孫氏在《中州人物考》中則載晉菴著述為《性理析疑》、《金臺會語》、《山居功課》、《青瑣蓋言》等。見[清]孫奇逢：《孫奇逢集》，中冊，頁38。晉菴著作多已散佚，目前所存僅《論性臆言》、《山居功課》、《青瑣蓋言》、《饑民圖說疏》等，其中《論性臆言》見載於[清]孫奇逢《理學宗傳》與[清]黃宗羲《明儒學案》，全文一千餘字，為研究晉菴心性論重要文獻。《山居功課》度藏於日本內閣文庫，國家圖書館漢學中心有影本可參。全書共十卷，分別為〈世務篇〉、〈敬老篇〉、〈蒙教篇〉、〈明學篇〉、〈學會講話〉、〈語錄〉、〈書簡〉、〈序文〉、〈雜著篇上〉、〈雜著篇下〉等，為目前

范景文(號思仁,1587-1644)舉之爲「屹然理學大儒也」⁵,孫奇逢(號鍾元,1585-1675)尊之爲「中州山嶽」⁶,並納入《理學宗傳》中;且於〈答梁以道〉中大嘆「虞城楊晉菴先生真姚江嫡派也,讀之甚快,惜相見之晚」⁷。這些推崇在在反映出他在北方王門所具有的代表性地位。然而,楊晉菴生年距陽明歿日已長達數十年,王學歷經近百年複雜的分化與演變,圍繞著無善無惡、現成良知、尊妙貴悟等本體與工夫詮釋所衍生的各式辯證,復加以後學面對晚明政治變局、社會亂象所作出的不同學術回應,晚明王學的解讀面向以及關注重心,已漸別陽明學原貌而產生極大的變化。那麼,身爲四傳弟子的晉菴如何能如梨洲所說「得陽明之肯綮」⁸?其學又有何精彩處,能一洗心學日益衰頹的學術氛圍,在「王氏學者獨少」的北方區域備受各界矚目?仔細觀察,我們可以從黃梨洲的評論中發現諸多疑點。

眾所周知,陽明學主要是透過「心」的概念突出道德主體的自律實踐,對於形上學以及宇宙論並無過多的開展。剝離「能得陽明之肯綮」的讚辭,隱身在梨洲正面論斷下的判準依據,卻是以理氣論爲「其學之要領」,並以「一洗理氣爲二之謬矣」定位晉菴的學術成就⁹,乃至對於晉菴心性論立場的概括,也聚焦於「氣質之外無性」的論點。可以想見,梨洲的肯定多少是來自於其個人對於理氣的重

所見最能完整呈現晉菴思想風貌者。《青瑣蓋言》收錄於《四庫全書存目叢書》史部第64冊,分上、下二卷,爲晉菴上疏奏牘專輯,內容主要呈現晉菴的政治思想。〈饑民圖說疏〉度藏於河南省立博物館,爲黃河決堤時晉菴繪圖進覽於神宗者。在現存的史料中,最能作為晉菴氣論思想文獻依據者爲《論性臆言》、《山居功課》,故本文引文多據二者,於政治活動處則輔參《青瑣蓋言》,特此說明。

⁵ [明]范景文:〈楊東明傳〉,《河南省虞城縣志》,卷9,頁427。

⁶ [清]孫奇逢:〈存省齋說〉,《河南省虞城縣志》,卷9,頁901。

⁷ 見[清]孫奇逢:《孫徵君日譜錄存》,《孫奇逢集》,下冊,卷27,頁1141。

⁸ 呂坤〈楊晉菴文集序〉指其承緒:「啟昧之學,得之楊復所,復所得之羅近溪,近溪得之顏山農,而淵源則良知之派也。」見[明]楊東明:《山居功課》(明萬曆四十年序刊本,國家圖書館據日本內閣文庫影印),卷首,頁2。楊復所(號起元,1547-1599)屬王門泰州學派。若由王學傳緒門派論之,楊晉菴應歸於泰州一系,爲陽明四傳弟子。然而喬胤於〈青瑣蓋言序〉中只承認楊復所對於晉菴的影響,卻否定兩人有師承關係:「公性與道契,無所師承,崛起中原,方爲諸生,即以聖賢自期負,通籍以後,益與海內名儒講性命之學,所交遊如孟我疆、鄒南阜、孟雲浦、顧涇陽、潘雪松諸君子皆莫逆於心,而楊復所、焦漪園兩太史猶推重焉。」見《青瑣蓋言》(《四庫全書存目叢書》史部第64冊,據北京圖書館藏明萬曆二十九年自刻本影印),卷首,頁367。

⁹ [清]黃宗羲:〈北方王門學案〉,《明儒學案》,卷29,頁755。

視，雖然表面上歸之於陽明，但事實上他是在立場同調的基礎上發顯為對晉菴的認同。然而，以氣論性的詮釋進路不僅顛覆王學鮮少言氣的傳緒，也大大偏離了心宗的本懷。這些跡象所透露出的種種端倪，皆可看出王學到了晉菴，在義理內涵上已在重氣的學術傾向中，有了明顯的轉向與突破性的發展。那麼，我們就要問：是什麼樣的原因導致以心為主的體證到了晉菴反而成為以氣為主的實踐？而晉菴又如何由理氣的探討扣回對心性的關懷？並在氣論的思維中處理心、性、理的議題？這些問題，所關涉的不僅是晉菴本人的學說風貌，更重要的是在他身上所反映出晚明王學更深一層的變化軌跡，凡此皆為本文在探究晉菴學時，期望能進一步摸索出的學術發展脈絡¹⁰。

二、晉菴學說的思想背景

陽明歿後，王門諸子憑藉著各自的體認，分別開展不同的思維向度，或側重良知教某一面向闡發陽明未盡之旨，或吸納王學外不同的觀點以提出對良知教的新詮。不論何者，在多元的思想風貌與紛紜見地中，一方面可以從鎔鑄與創造中屢見王門諸子豐富的思想創發力，一方面也必須承認陽明後學所發展出的「王學」已非重述良知教的主張，而是在論爭與分化中與陽明思想拉開不同程度的距離。然而，隨著王學日益發展，「心」的概念在氾濫使用中逐漸被過度誇大，導致王學一方面飽受外界「近禪」的批判，一方面也因泰州、龍溪學所引發的末流弊病，內部檢討聲浪四起。在抑制心體無限擴張的修正要求下，以心為本體的義理軸線開始有了鬆動，取而代之的，是在心性二分下將本體重心移置性體上的作法，這股離心返性的路數，以王時槐（號塘南，1522-1605）、李材（號見羅，1519-1595）為代表。

¹⁰ 目前針對晉菴學所成的專書，僅吳秀玉所著：《楊東明學行與其〈饑民圖說疏〉研究》（臺北：師大書苑，2003年），〈饑民圖說疏〉為晉菴上呈神宗，藉圖文露骨披示河南、山東、江蘇、安徽等四省因遭水患以致民不聊生的慘狀，內容頗見晉菴政治建言與視民如傷的仁者胸懷。吳書對於晉菴學行與其〈饑民圖說疏〉均有詳實的考證，對於晉菴政治思想的研究頗具貢獻。然而吳書主要側重於〈饑民圖說疏〉的剖析，於義理層面著墨較少。由於目前兩岸對於晉菴哲學的相關研究頗為匱乏，無以參較，故本文寫作多直就晉菴收於黃宗羲《明儒學案》的〈論性臆言〉與《山居功課》（明萬曆四十年序刊本，國家圖書館據日本內閣文庫影印），層層析解文句以闡發其理氣心性思想。

有別於王門諸子多圍繞工夫問題爭喋不休，王塘南將義理重心集中於本體的置換上，他首度區隔心、性，並以「性」取代「心」的地位，掙脫了以心體為思維中心的矩矱。此後，伴隨著晚明變局頹不可挽，經世致用的需求激化了質疑王學空疏的聲浪，出身王門的李見羅樹立起「復性」的旗幟，公開反對良知教，軌出良知教的走勢正式浮上檯面¹¹。此時王學已走到了明末，政治上東林黨與閹黨互相爭鬥，亂象迭起。社會風氣上王學流弊也越演越烈，對王學末流的檢討，成為晚明儒者的共同意識，這使得明代後期朱、王思維的牽引，已不純粹是朱、王原初觀點的對立，而進一步延伸為宗朱學者或王門後學為了對治弊病所形成複雜思想網絡中的交錯拉扯¹²。在挽救晚明頹勢的共同意念中，王塘南、李見羅的修正方

¹¹ 就止於至善之性的性宗立場而言，同樣出身江右的王塘南與李見羅的態度又可說是一致無二的。見羅較塘南年長三歲，兩人互動密切。塘南曾盛贊見羅云：「近見老丈所刻《道性善集》，其義至精，可謂不墮二邊而直顯中道矣！」見〔明〕王塘南：〈答李見羅〉，《塘南王先生友慶堂合稿》（《四庫全書存目叢書》集部第114冊，清光緒三十三年重刻本，清華大學圖書館藏清光緒三十三年重刻本，臺南：莊嚴文化，1996年），卷1，頁164。並自言深契見羅所發「頃見凡刻摘稿已細覽，甚有契於心，非高明卓見不能至是，敬用佩服！」塘南來書附於見〈與王塘南文書〉，《觀我堂稿》（明萬曆間愛成堂刊本，據內閣文庫影印），卷17。見羅更是極度推崇塘南，除了直稱其品德當世罕有：「翁品信高矣！所謂澗谷幽蘭，頹波砥石，直與靖節、夷、齊方軌並駕，非今世中有也！」見〈書問節語〉，《觀我堂稿》，卷18。亦時與他人表露嚮慕之情：「王塘南丈，蓋蔽鄉耆德也。玉瑩金精，傑然山斗，蚤嚮空宗。稀年悟悔，朗然自訟，咸與維新，故得道望，益以高信嚮益加篤何者？則以其有本有末、可按可憑，洞然與天下更始也。」見〈答呂養志書〉，《見羅先生正學堂稿》（明萬曆辛丑愛成堂刊本），卷8，頁13。其與塘南惺惺相惜，而有「豪傑如翁者之意，同而神契也」之歎。見〈與王塘南文書〉，《觀我堂稿》，卷17。同出王門的他，與塘南對於「播揚凌躐」的王學流弊同感憂心，曾致書道：「學術最能籠罩人，謬悠荒唐，蓋天漫地，使人鼓舞其中，不復知覺。若就經世之學切實道來，亦正無用此等播揚凌躐為也。」見〈書問節語〉，《觀我堂稿》，卷18。在日益頹唐的學風中，他特別稱許塘南的復性之倡：「王塘南先生云：『聖賢千言萬語，無非欲人識其性之本體，學問千頭萬緒，亦只求復其性之本體。』斯言甚確。」見〔清〕黃宗羲：〈止修學案〉，《明儒學案》，卷31，頁811。王、李二人在晚明王學的宗性思潮中都扮演了關鍵的角色，他們皆反對良知本體的說法，並不約而同地主張復性。由其互許相契以及思想交流印證其共通處，不難看出彼此的推許並非應酬客套，而是建立在宗主性善的基點上的相互認同。當然，學說的輪廓是在複雜的思想網絡中逐漸成形的，我們無法獨斷地認定誰單向地影響了誰，但他們彼此在切磋中，以性為宗的思維互相滲透，是無庸置疑的。

¹² 如顧憲成、高攀龍有鑑於國政衰亂以及王學末流狂蕩，復舉朱學，並試圖藉朱、王的調

向不僅在王門內部發酵，同時也啓迪了許多以朱學為號召的學者，促使顧憲成（號涇陽，1550-1612）、高攀龍（號景逸，1562-1626）等人在朱、王調和中，同樣採取宗性的觀點力圖重新修補被侵損無存的倫常綱紀¹³。

和以補偏救弊，重整學術格局。顧憲成云：「論造詣，顏、孟猶有歉焉；論血脉，朱子依然孔子也。」見〔明〕顧憲成：《涇泉藏稿》（《文淵閣四庫全書》，第1292冊），卷6，頁82。高攀龍則自謂「辱教展朱子節要，知龍之學以朱子為宗，龍何能宗朱子，殆有志焉。」見〔明〕高攀龍：《高子遺書》（《文淵閣四庫全書》，第1292冊），卷8下，頁507。值得注意的是，東林學人的宗朱，其意非在全面否定王學，而是取法朱學以克服王學的弊端。故東林講學的振興，並非貶王尊朱的單一學術趨向，而是在對朱、王學說的調停中，試圖深入審度朱、王二學優劣，以取長補短，尋求新的思想出路。如顧憲成云：「朱子平、陽明高，朱子精實、陽明開大，……其至於道則均焉。」見〔明〕顧憲成：《小心齋劄記》（臺北：廣文書局，1975年），卷7，頁183。稱揚二學之餘，同時也指出朱、王學說引發的弊病：「自宋程朱既歿，儒者大都牽制訓詁以耳目幫襯，以口耳支吾，矻矻窮年無益於得，弊也久矣，陽明為提出一心字，可謂對病之藥。」見〔明〕顧憲成：《涇泉藏稿》，卷2，頁21。又說：「以考亭為宗，其弊也拘；以姚江為宗，其弊也蕩。拘者有所不為，蕩者無所不為，拘者人情所厭，順而決之為易；蕩者人情所便，逆而挽之為難；昔孔子論禮之弊而曰：與其奢也寧儉。然則論學之弊，亦應曰：與其蕩也寧拘，此其所以遜朱子也。」見〔明〕顧憲成：《小心齋劄記》，卷3，頁63。高攀龍亦云：「姚江天挺豪傑，妙悟良知，一破泥文之弊，其功甚偉。」見〔明〕高攀龍：《高子遺書》，卷9，頁550-551。馮少墟則謂：「若論工夫而不合本體，則泛然用功，必失之支離纏繞；論本體而不用工夫，則懸空談體，必失之捷徑猖狂，其於聖學，終隔燕、越矣。」見〔明〕馮少墟：《少墟集》，《文淵閣四庫全書》，第1293冊，卷15，頁262。又說：「陽明先生致良知三字，真得聖學真脈，有功于吾道不小。……先生又云為善去惡是格物，必曰有善無惡之心體，則為善者為其心體所本有，去惡者去其心體所本無。上知可以本體為功夫，而下學亦可以功夫合本體，庶得致良知之本旨。」見〔明〕馮少墟：《少墟集》，卷15，頁272-273。少墟欲通過本體與功夫關係的釐清，企圖藉二者的義理聯繫，由內部調和朱、王學說，以重整「心學幾為晦蝕」的理學當局。由顧、高、馮二人對於朱、王的抑揚中，可見東林學人雖然恪尊朱學，但並不因此抹殺心學的貢獻，乃至於面對朱學的缺失，也能直指無諱。在他們看來，二學各有所長，然朱學拘士人於訓詁，王學引人心入狂蕩，亦各有所短，相較二者，朱學平正的格局對於世道的矯枉較能發揮正面的導正效果。這種持平調和朱、王的態度，不僅避免偏頗的學術對立，在為朱學內涵注入新血的同时，也為流弊叢生的學術窘境開拓嶄新的思維動向。

¹³ 王塘南、李見羅二人為晚明主張宗性的王門子弟。王塘南對於王學末流有甚多訾議，如：「學者以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔、顏樂地，以虛見為超悟，以無用恥為不動心，以放其心而不求為未嘗致纖毫之力者多矣，可歎也！」

與王學的修正運動相對，朱學的改革早在明代中葉即醞釀成形。自王學的興盛大大動搖了朱學獨尊的學術地位後，在王學的刺激下，許多朱學學者也由恪守理本矩矱的態度轉而重新檢討「理先氣後」、「理氣爲二」等觀點，在對理本架構重新檢視的批判風氣下，朱學一系也進入了反省、推翻、出走的階段。一改朱子尊理賤氣的作法，他們抬高氣的地位，並在朝著理氣合一方向發展的同時，進一步與心性論結合，開啓了以氣論性的嘗試。這股由理本漸轉向重氣的路數，以羅欽順（號整菴，1465-1547）、王廷相（號澹川，1474-1544）爲代表。他們多從重

見〔明〕王塘南：《塘南王先生友慶堂合稿》，卷4，頁257。塘南的痛批，語皆正中時弊的要害，對徒務空談、不切實際的末流後學，無疑是一大痛擊，顧憲成極爲盛贊這段話，稱之「字字挈著禁處」、「一棒一條痕，一擱一掌血」。見〔明〕顧憲成：《小心齋劄記》，卷3，頁6。東林學派另一位代表人物高攀龍也推崇其學養曰：「塘南可謂洞徹心境者。」見〔明〕高攀龍：〈觀白鷺洲問答至涇陽〉，《高子遺書》（《文淵閣四庫全書》集部第1292冊，臺灣：商務印書館，據明崇禎壬申嘉善錢士升等刊本影印，1986年），卷8上，頁16。相較於王塘南，李見羅對於顧、高二人在思想上的影響更爲深刻。李見羅是首位揭竿反對良知教的王門後學，為了對治陷溺光景皇惑的末流弊端，他主張「攝知歸性」，並以宗性取代以心爲體的王學傳統觀點。高攀龍對於見羅學旨甚爲心服：「李見老揭脩身爲本，於學者甚有益，故游其門者俱切實可觀，其於明宗之旨，蓋未嘗不心服也。」見〔清〕高廷珍等撰：〈景逸高先生行狀〉，《東林書院志》（《四庫全書存目叢書》史部第246冊，臺南：莊嚴文化，據清華大學圖書館藏清雍正十一年刻本影印，1996年），卷7，頁51。他曾去信感言一己侍學心得：「侍先生三日，側聞所論，庶幾不逆於心。歸而益博求之，見從古賢所傳之要，隱約皆在於是。日用之間，頗得歸宿。」見〔明〕高攀龍：〈與李見羅先生書〉，《高子遺書》，卷8上，頁1。顧憲成也極爲讚賞見羅學：「見羅先生揭脩身爲本也，而曰原是調元之聖劑，今爲補虛之上藥。又曰：一步離身，即走到上帝邊去亦未也。可謂深切著明矣。」見〔明〕顧憲成：《小心齋劄記》，卷3，頁6。他私淑見羅，自言「受而卒業焉，私心不勝嚮往」，並爲《見羅先生書》作序云：「自世之學者沉於訓詁，沒於辭章，譾譾焉守咫尺之義，不覩於大道，儒者慨然發憤，欲起而救其敝，於是乎招而來之曰：爾其歸而求諸心。斯其意亦善矣。及此說既行，學者又惟日以尋索本體爲務，播揚騰弄，了無實際。至乎土苴六經，浮游萬物，而猶曰：『吾有得於心！』」甚者恣情肆欲，惟其意之所便。有從而難之，輒曰：『吾無愧於心而已，跡非所論也！』」於今乃得見羅李先生，先生始亦嘗出入其說，已獨有會於大學，反復磨勘凡數十年，自信益確。遂斷以脩身爲本，一言爲宗，而曰『此孔子透性之學也！』嗚呼！深矣！」並尊崇云：「聖學之復明於世，其必自先生始，不虛也。」見〔清〕黃宗羲編：〈李見羅先生集序〉，《明文海》（北京：中華書局，據原涵芬樓藏抄本影印，1987年），卷241，頁21-22。

氣思維強調實學之要，如羅欽順主張經世宰物，王廷相亦屢稱「士惟篤行可以振化矣，士惟實學可以經世矣」¹⁴。大體而言，此時朱學學術趨勢主要是朝提昇「氣」之地位而發展的。

晉菴置身於思想交錯、激盪、牽引複雜的詭譎學術氛圍，心學詮釋的多元、離心返性的發展、理氣合一的趨勢，不僅衝擊晚明思潮，也為晉菴學提供一定的義理發展基礎¹⁵。除了晚明王學的宗性思潮¹⁶，與宗朱顧憲成、高攀龍、馮少墟（號

¹⁴ 見〔明〕王廷相：〈送涇野呂先生尚寶考績序〉，《王氏家藏集》（明嘉靖丙申至辛酉刊本），卷 22。

¹⁵ 陽明後學思想的形成與發展，在承接古今之說的同時，又多依其個人詮釋而有獨立的開展，為一複雜而多元的過程。林月惠在研究方法的反思上曾指出：「從海峽兩岸與日本學界對陽明學派的研究取向來看，陽明思想與陽明學派是一條斷割不了的臍帶。問題是這條思想臍帶要以何種方式來思考。上述的研究者，都把陽明學派的產生，或歸諸陽明思想的矛盾性或豐富性，或歸諸陽明弟子對師說的理解程度或方向之差異。於是對複雜的陽明學派之探討，全著重於思想義理層面的解釋。而且此種解釋方式，是以陽明思想為主體，將其思想體系視為一個圓足的中心點，而王門諸子的思想，是隨著對此中心點的靠近或遠離而呈顯出來。如是，固然深化了陽明的思想，卻簡化了王門諸子思想之複雜多樣性，不免有化繁為簡之嫌，因而王門諸子思想的獨立自主性，並未彰顯出來。而這樣的思考方式，似乎缺少了歷史進程的向度。」見林月惠：《良知學的轉折》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 24-25。林氏論點獨到精闢，本文亦認為學術性格形成有其複雜性與獨立性。思潮的轉換絕非單一成因，勢必結合儒者所處的實境，包含多面的視域與複雜的思索。即因如此，我們會發現不管是哪一派的儒者，皆非單向地看待問題、選擇立場，除了各類思潮的推湧，同時也面對自身生命實感、課題、處境等，逐漸摸索出最切合實踐並能解決當下生命、學術、政治等問題的方法。因此，許多儒者的思想往往歷經不同階段的變化才定調，而各類思潮也並非對立排斥，反而往往是同中有異、彼此牽引、相互涵蓋的。這些複雜性，不僅在政治紛亂、思潮迭起的晚明儒學鮮活地表現出來，也俱結在晉菴學中。本文之所以專節討論晉菴學的學說背景，就是希望不僅呈現晉菴氣論的獨立特殊性，同時也能回歸歷史進程的處境，盡可能廣域地呈現晉菴學構成的脈絡。當然，此非意味晉菴學的內容徒為歷史線性思潮的匯聚，而是指出時代整體思潮的流向以及其與這些思想家交會的經歷，多少在不同程度上形成思想觸媒，而這些皆成為晉菴個人思想的一部分基底。至於文中所列諸位思想家，其與晉菴或有學術交遊、或有政治往來，為了避免造成閱讀上的紛亂，本文皆採隨文附註的方式以證。

¹⁶ 李見羅學說對於楊晉菴思想有一定程度的啟示，遍見《山居功課》，俯拾皆是對於李材學的讚嘆，如：「見羅先生復性樹赤幟，豈非海邦人士之大幸歟？」見〔明〕楊東明：〈東徐公祖匡嶽〉，《山居功課》，卷 7，頁 55。又如：「有見羅與匡嶽並處閩中，此海濱士人

少墟，1557-1627）等東林士人的互動¹⁷，或使其得以在重整王學時獲得充分的義理借鑑。不同的是，晉菴與羅、王等人的立場恰好相反，他並非藉由檢討朱學以抗

大幸也。素位而行，蒙難正志，見羅先生有焉。」見〔明〕楊東明：〈東汝寧熊司理〉，《山居功課》，卷7，頁70。又如：「是故一止善而權謀功利之說無由入矣，一脩身而談玄炫偽之徒無容混矣。此孔曾真傳，見羅獨契，而先生則充拓闡揚然光昭於天下也。」見〔明〕楊東明：〈匡嶽徐先生會語序〉，《山居功課》，卷8，頁4-5。他更大嘆李材學行並俱的崇高人格：「吾何以信見羅也？……先生之精誠神彩，且將翔洽貫滿乎域中，脫令心非粹白世儒所稱偽儒也者，則惡足以致此？先生自矢曰：一夢寐不敢作神明，一動息不敢違矩矱，此足以見先生矣。」見〔明〕楊東明：〈報刻提要序〉，《山居功課》，卷8，頁9-10。晉菴坦言自己之所以信服李材，主要出自於對他「密脩密證」、「不違矩矱」之務實踐履的崇敬。在他眼中，李材「一生精力，惟以開繼為兢兢；半世功名，不逐塵緣而碌碌」，且其所倡導的止修之學「剖決大學旨宗，昭示入聖竅竅」，內外德行的相吻無二，可謂真正體現孔曾精神的「昭代碩儒」。見〔明〕楊東明：〈報刻提要序〉，《山居功課》，卷8，頁9）無怪當這位德行「精誠神彩」的「君子儒」去世時，晉菴不由悲痛號呼「山頽梁毀，耐斯文何！」見〔明〕楊東明：〈東呂新吾先生書九〉，《山居功課》，卷7，頁56。他對於李材熱切的崇拜，遠遠超過了陽明，此皆可見李材在晉菴心中的份量，以及復性的主張對於他的影響。

¹⁷ 晉菴與東林人士的交集是政治與學術的重合，其本身雖不列於東林黨人，但在政治立場上與東林人士是同調的。如他在萬曆二十一年，上〈請停繫建書〉營救在政治惡鬥下遭逮的安希范（號我素，1568-1634），安希范為東林八君子之一，與高攀龍、顧憲成講學東林。晉菴的上疏，不僅出於政治立場的同調，更重要的是對於東林君子許舉弊政、積極國是、重建世風之理念的認同。這份認同感明顯地表現在他與顧憲成的往來中，他曾寫信與其論及國事與學術：「天曹用人之地，非賢者不足以居之，年丈往而復還，國家之借重可知矣。夫太平之略，非眾賢不足以致之。況今臨御久虛，青宮未定，海徼用兵，物力虧缺，正拊髀英賢之際也。……夫天下事，非老成長慮者不足以計經久，非英邁負奇者不足以振頹靡，善為國者，宜兩存之。年丈用人也，其於此何如？……聖經賢傳，天命人心，日在探討，凡向與年丈所論知行合一與庭前柏樹之說，可幸了然無疑矣。惟是索居無所就正，不無千里之謬，便中幸草一言以教之。」見〔明〕楊東明：〈東顧吏部涇陽〉，《山居功課》，卷7，頁36-37。致書內容從憂心國事到提供用人準則，最後延及學術，期望能延續之前對於知行合一與庭前柏樹的討論，再次切磋論學。從晉菴口吻，由此可見兩人交情深厚，無論是政治問題、用人行事抑或學問琢磨，皆互相提勉、無所不談。除此二人外，晉菴對於馮少墟更是推崇備致，他曾在天啟二年，參與同屬東林人士的馮從吾與鄒元標（號南阜，1551-1624）於京師共建的首善書院，並盛讚「關中往往多賢豪，如馮少墟者，則又翩翩非塵世中人也。」見〔明〕楊東明：〈東呂新吾先生書四〉，《山居功課》，卷7，頁48-49。

衡王學，而是立足於大環境，思索整頓流弊、改革社會的直接手段。對晉菴而言，良知教詮釋的正確與否已不是最重要的事情，取而代之，如何要求知識分子回歸現實並在亂世中展現具體作為，才是他視為當務之急、亟欲解決的問題¹⁸。這些想法，不時流露在他對於流弊的批評中，其嘗嚴詞痛呼：「自姚江開良知之傳，令天下學者知吾心之靈明即道，無事遠求，此培根之說也。世儒失其意旨，遂重頓悟，忽漸修，動談奧渺，而踐履實疏，借口融通而幾乎無所忌憚。指其事而責之則曰：吾和其光同其塵焉耳。吾之良知炯然不昧也，嗟嗟以是為道，是枝葉瘁而本實先撥者也，豈非學問之大蠹歟？」¹⁹又說：「以今天下人心不正，好惡多舛，域中洶洶，日趨於迷亂，凡此皆學問不明之過也。」²⁰由晉菴激烈地批駁，可見其於國亂臨頭的危機意識中對猶自空談之世儒的痛惡。他認為這一切都起於「世儒不知務本，而惟末是圖」。那麼「本」是什麼？晉菴說「本吾性也，性所同也」²¹；又說：「性明而萬理悉徹，性定而萬感不搖」²²。以性為本既是挽學問頹勢的關鍵²³，那麼該如何復性？他說：「氣即是性，性即是氣」²⁴，所以實踐的根本在於「氣」，復性的通道也在於「氣」。這些在在反映晉菴思索的課題已從王學精神的修復，轉移到如何通過王學理論的修正矯正世人玩愒的心態；救正的取徑也已由良知內涵的

¹⁸ 李紀祥在《明末清初儒學之發展》中剖析明末實學風潮的形成原因：「明末實學發生，最主要還是來自於一股『時代的危機感』，此種承自萬曆朝東林運動而來的危機感，至天啟、崇禎時又繼續深化，不僅經由復社表現於政治上，亦且在學術上表露出來，而蔚成一股學風。因此，此際的實學，就晚明思想史而言，其中實隱含著『實用主義』的導向，……他們均認為道德主義者，並不能維持現實世界的體制運作，因而使得國家危弱，這種意識，特別表現在反八股、反學術空虛無用上。當然，理學家在教化世界成立其心性王國，而與現實世界平行發展，但也由此限制了中國知識分子在宋代以下的性格，『批判』、『教化』、『師儒』，而不是參與實際運作的官僚。晚明的學風，卻正顯示出一種掙脫『教化世界』、掙脫『內聖學』的限制，而朝向『經世』、朝向現實世界中發展的性格。啟、禎時期的實用之學，最足以反映此點。」見李紀祥：《明末清初儒學之發展》（臺北：文津出版社，1992年，頁72-74）。

¹⁹ 見〔明〕楊東明：〈西川尤先生祠堂記〉，《山居功課》，卷9，頁4。

²⁰ 見〔明〕楊東明：〈呂書五〉，《山居功課》，卷7，頁50。

²¹ 見〔明〕楊東明：〈孟子下〉，《山居功課》，卷5，頁43。

²² 見〔明〕楊東明：〈知性〉，《山居功課》，卷4，頁7。

²³ 晉菴云：「一止至善則根性宗以揮事業，而一切偏曲學問權術事功皆入不上，此大學提宗立教之本旨也。」見〔明〕楊東明：〈大學〉，《山居功課》，卷5，頁1。

²⁴ 見〔明〕楊東明：〈理氣篇〉，《山居功課》，卷6，頁7。

辯證，轉移為如何藉由中心架構的改建逼使世人正視現實、力圖救亡。這層意識，推動他突破以心性為主的思維框架，促使他造就在復性的路數中作出有別於以往的詮釋²⁵。而最直接的方法，就是由主觀心體的抽象探討轉向對於「氣」的強調²⁶。這就造成重氣的思維反映在晉菴學上，在成為救弊理據的同時，自然與革弊起家的王學宗性潮流重合。理本向氣學的傾斜、心宗朝性宗的回歸，這兩條以朱子學系與陽明學系為背景而開出的變革路數，在一定程度上影響了晉菴思想的形成。當然，晉菴如何處理心、性、理、氣的關係，以及如何在王學宗性體系的間架內導入氣的概念，不僅值得矚目，也是本文所欲觀察的重點。

²⁵ 孫奇逢於《理學宗傳》楊晉菴小傳中提及「晚年病宋儒有支離處」，可見楊晉菴的思想亦有其發展歷程。見〔清〕孫奇逢：《孫奇逢集》，上冊，頁1167。然而，就目前所存文獻，已難考其思想發展次第。至於「支離」，或可根據《山居筆記》推其意。晉菴曾說：「人惟一心耳，有道心又有人心，支離莫甚於此矣。故『惟精』云者，非平察於二者之間；『惟一』云者，非去一心以存一心也。謂於人心中心認取道心，令其至一而不容二耳，至一不二則無不中，然操存少間又慮雜而二之矣。」見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁6-7。「病支離」指的應是對於宋儒支離人心、道心的不滿。他認為，心在現實上所表現出的善惡不一雖可說有人、道之別，但在本體上心是不會破碎為二的，所以工夫首要的重點就是「於人心中認取道心，令其至一而不容二」。由於慮私雜欲並非人心原初的樣貌，所以他先就本體所呈現的境界義上指出「人惟一心」，但想要心、性能達到「至一不二」的境界，使得人心表現出本然之體（性、道心），則端賴不已不止的「操存」工夫。

²⁶ 心、性、理、氣作為宋明理學的重要概念，由張載發端，以氣的變化往來為論述重心，開展出對萬物生滅變化原理的特質論述。到了朱熹，從形而上、下劃開理、氣的層次，並視理為氣化的形上根據。不論是張載的重氣思維，抑或是朱子的理本立場，在辨析理氣問題時皆置入天道宇宙論的間架中表現出濃厚的形上色彩。相較於張、朱二人由宇宙論層次下貫心性的理路，明代理學家在處理理氣交涉的義理問題時，更集中地往貫徹人性論的方向發展。於是，理氣觀更多時候反映出來的是人性建構的基本態度，如羅欽順、王廷相的以氣論性，又如王陽明立於主體所提出的「心即理」。不論是天地、義理之性的析解，或理先氣後、理氣為二的分疏，又或者是「性即理」、「心即理」的論點，由宇宙論的建構往心性論的深究之發展脈絡是顯而易見的。順著這個趨勢，心、性、理的內涵不斷擴大，也不斷地被重新檢視、調整，不同的是，在政治、世道、學術等衝擊下，關懷面再度有了轉移，「如何體現本心」的實踐意識取代了對於「如何把握本心」的工夫探討。為了突破一貫的詮釋，自朱子以來長期被貶抑的「氣」，在心、性、理的意義被發展到極致後，終於開始獲得正視。

三、即氣言理的義理進路

(一)

晉菴對於氣的發揮多集中在理氣關係的權衡以及人性內容的思索上。由於晉菴的重氣實質上是以強化理的現實面為目的導向，因此，有別於「心即理」的取徑，其更強調理氣間密不可分的內在關係，其即曾指出：「聖賢於理氣，曷嘗析而二之哉？」²⁷而他如何突破以心性論理的主軸，對氣作出有價值的解說，證明氣與理一樣都是體現人性不可或缺的部分呢？我們可以先看他針對「氣」的根源意義所提出的相關論述：

天地之間，只是一元之氣生人生物，而氣之有條理便謂之理，非謂氣外又有一箇理，與之俱來也。²⁸

天地間只是這些元氣化生萬物，這天地之氣自然至巧至靈，千態萬狀，無所不有，不假安排，自然各足，即所謂理也，氣外無理也。²⁹

蓋天地間只是一箇太和元氣，而氣之條理即為理，理即太極也，渾然一而已矣。³⁰

蓋自開闢以來，天得之為天，地得之為地，人得之為人，徹上徹下，亙古亙今，總只一理流行，更無歧路，合此為斯文正宗，違此為偏曲邪徑。³¹

論理一則人與物同出太極，何可言異？³²

世儒曰：「氣質，形下之器也。何可以盡理也？」愚曰：「談道者以易為準，一陰一陽之謂道，可二視之乎？人蓋徒知言氣，而未知此氣之為靈也。上而為天，下而為地，流峙而為河嶽，昭布而為日星，推遷而為四時，動植而為禽獸草木，千態萬狀，種種不窮，條分縷析，色色可象，是果孰為

²⁷ 見〔明〕楊東明：〈東憲副陳雲麓公和〉，《山居功課》，卷7，頁31。

²⁸ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁9。

²⁹ 見〔明〕楊東明：〈理氣篇〉，《山居功課》，卷6，頁7。

³⁰ 見〔明〕楊東明：〈論學篇〉，《山居功課》，卷5，頁38。

³¹ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁41。

³² 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁48。

分析哉？二氣之廣運自若，是其靈妙而不可測也。凡此皆氣也，而孰非神也？世之析理氣而言之者，其亦未嘗深察而日得之耳！」³³

天地間沒有外於氣的存在，也沒有外於氣的本體。天地由氣而成，萬物由氣而生，而「氣」之所以在運化過程中生物不亂、條分縷析，是因為其本身就自有條理。我們可再參覈晉菴相關論述，以見其「氣外無理」義：

陰陽之氣，靈氣也。惟其靈則自有條理，故曰理也。氣以成形，即形即理，如穀種既結，而生意自存，非有二也。³⁴

陽明曰：「氣即理也」蓋氣之為理，猶蜜之甘，椒之辛，藥之苦，本然自性，非有二也。³⁵

蓋陰陽氣也，此氣自然有條理，即為理也。譬之鏡焉，銅為氣，銅之明即為理，銅自能明，氣自能理，只是一箇物也。蓋天地之氣自合如此靈妙，靈即為理，故總此一元渾淪之物，因其氤氳磨蕩，命之曰氣可也。因其靈妙變化，命之曰理亦可也。³⁶

爲了使「理」能完全籠罩於氣中，晉菴將氣提起來作爲萬物從出的根源。在他眼中，天地間沒有外於氣的存在，無論是天地上下、河嶽日星、禽獸草木，乃至四時推移、古往今來等時空變化，無一不是氣在運行中所產生的妙用。氣靈妙化成萬物，至於氣之未動、渾淪未分的存在也「只是一箇太和元氣」，也就是說天地除了這「一元」、「一箇」的氣，並沒有另外獨立的「理」體，更沒有其他可離氣獨立的存在，故其云「非謂氣外又有一箇理」。晉菴的思維，是從宇宙的總體存在與生化流行肯定氣的本體義，但他不是出於抬高氣之地位的目的，而是與理之體現方式的問題緊密相連。他反對將理氣析之爲二，也不滿離氣論理的作法，這層意識表現在他論氣必關聯著理，也盡顯於其「氣外無理」的主張中。

「氣外無理」即理在氣中。理是以何種方式內在於氣？而所內在的「氣」是

³³ 見〔明〕楊東明：〈理氣篇〉，《山居功課》，卷6，頁8。

³⁴ 見〔明〕楊東明：〈理氣篇〉，《山居功課》，卷6，頁9。

³⁵ 同前註。

³⁶ 見〔明〕楊東明：〈東憲副陳雲麓公和〉，《山居功課》，卷7，頁30-31。

否涵蓋本體、生化、形質等體用層面呢？晉菴指出一般人「徒知言氣」，卻不知從「氣之為靈」中看到「理」的意義。所謂「氣之為靈」，指理的作用表現在使氣能靈動地往來運行，故「靈即為理」。為何稱為「靈」？根據晉菴的解釋，「靈」是氣在生化過程中表現出的「廣運自若」、「靈妙變化」。這是說氣化無窮生息、不止不已地生成千狀萬態的萬物，使天地運轉得以「條分縷析」、萬物形態得以「色色可象」。之所以能絲毫不亂地廣運天地，都是因為氣的活動本身就具有其秩序性、條理性，此即為「理」。正由於氣化流行必然在理的條理下進行，所以也可以直接將靈妙氣化說是「一理流行」，或是就氣化所成之形質而謂「即形即理」。至於氣化過程之所以能呈現有條不紊的規律性，並不是因為氣受命於理的超越主宰，而是「氣」在「不假安排」下本身就具足「理」的能力，於生化過程中自然會發揮靈妙變化的效用。所以他強調「氣自能理」，又補充地說「靈則自有條理」，目的都是為了凸顯理、氣「只是一箇物」。那麼，氣為何自能理呢？根據晉菴的解釋，「氣之為理」乃因「本然自性」，也就是說氣之所以自己能表現出條理氣化的作用，是因為理就是氣的本然自性、內在本質。因此當我們解釋「氣之有條理便謂之理」時，就不能把「條理」詮釋成氣機鼓盪下產生的條節緒文，必須由理對於氣化理序的條理過程中，更深一層地看到氣的變化不測、靈妙廣運、生物有序本身就是理。

在晉菴看來，除了氣，別無通達理的管道；脫離了氣，任何關乎理的說解都是「偏曲邪徑」。由於離開氣化，理的作用就無發揮之處，因此只能說「氣外無理」，而不能反過來稱「理外無氣」。這樣的說法，勢必會延伸出一個問題：如果理氣只是一箇，為何還要分立二名？晉菴意識到這點，他指出理氣在存在上雖然不能分離，但概念的意指並不相同。「氣」之名以「氤氳磨蕩」而立，偏重的是陰陽二氣交會和合，也就是生化的動力；「理」之名以「靈妙變化」而立，偏重的是使氣能夠往來變化而不失其序，也就是化成的理序。二者名雖不同，然終究一體渾成，不可視為獨立兩分的存在。顯然地，晉菴的重氣思維不是為了解決終極意義的本源問題，而是為了證成理氣不二所提出的。這裡面蘊涵了幾層值得注意的思維：理必須通過氣化流行才能表現其作用，所以氣化是彰顯理的唯一通道，此其一也；晉菴的重氣所注重的並非氣的存在，而是即氣顯理的面向，此其二也；在氣化開展中才有「條理」可說，所以以氣的條理化論理，意即理的意義主要建立在現實存在界的活動上，此其三也；理的作用必須經由氣方能定義，在這個意義上，氣取代理成為首出的宇宙本體，此其四也；雖然理只能定位於氣的體系，但理氣只

是一箇，二者沒有存在先後的問題，此其五也。

(二)

總地來說，即氣論理的進路使「理」必「成形」而顯，但將「理」定位為「條理」義，會不會造成「理」之價值隨氣化散滅而損益呢？也就是說，由發用層面論定理的意義，會不會導致本體義的減殺？以致於理氣關係在顛錯中演變成理、氣分層的結構呢？若如此，晉菴可能就會因氣本的中心思維損及理的普遍性、超越性、永恆性。爲了釐清這些問題，我們必須由發用層的條理義延及形上層，從「理」是否具形上義涵來判定。根據晉菴的說法，「理」的完整涵義雖然是「氣之條理」，但這不表示氣未分化前沒有理的存在。事實上，他認為「理即太極」，「太極」不但是分化陰陽二氣的本源，而且「論理一則人與物同出太極」，所以也是天地萬物共同的價值根源。「太極」與「太和元氣」，都是氣尚未分化的渾淪狀態，二者是「渾然一而已矣」的一體關係。他曾在覆友人書中明確表達「理氣渾是一箇」的主張：

理氣渾是一箇，吾驗之造化物理，信之已確。來諭卻謂氣有聚散，理無聚散，氣有生滅，理無生滅，又分明說作兩箇。第不知氣之聚散生滅時，理果處於沖漠無朕之地，而判然不相干涉乎？抑但同其生聚而不同其散滅乎？夫不同生聚無是說也。如謂同生聚而不同散滅，是生聚合而為一，散滅又判為二，理氣不若是之破碎也。凡為此論者，其見蔽於形有盡而理無盡，視理重而氣輕也。非特不知氣，亦未觀於理之實際也。蓋天地間惟此一元渾淪之氣，此氣自然有條理，故謂之理。這箇物件費而隱，其體不得不隱微而顯，其用不得不顯，體用同源、顯微無間，斯為一元之氣之全能乎？故生聚者氣也，即理之生聚也，散滅者氣也，即理之散滅也。夫理何有散滅？而謂之散滅者，就委形而見其散滅耳！其實委形有散滅，而二元之氣無散滅，故理氣終是一箇也。善觀理氣者，毋徒泥其文辭滯於形器，荒於虛無，只驗夫物之始終，何者為氣？何者為理？物生為氣，理從何來？細細體察而為一？為二？自可了然矣。³⁷

問：「天地之道為物不二，不曰『一』而曰『不二』，何也？」曰：「此二

³⁷ 見〔明〕楊東明：〈東楊春元湛如〉，《山居功課》，卷7，頁19。

字最宜玩味。一者常體也，不二者常體之無所二也。不二則實理充足，無絲毫虛假虧欠。」³⁸

第一段引文是他在〈東楊春元湛如〉中，循著「理氣是一」的內在理路批駁楊湛如的觀點。他詰問：「氣之聚散生滅時，理果處於沖漠無朕之地，而判然不相干涉乎？」並且批評楊湛如「理重氣輕」的思維不但是「不知氣」，也「未觀於理之實際」。「理之實際」，指理的真實情狀即氣之條理。這種說法一貫地表現出晉菴即氣言理的思維，但將理氣相縛為一的作法卻也同時存在著潛藏的風險：既然離開氣之開展就無條理可言，那麼承認氣生即理聚，是不是也就不能反駁氣散即理滅？針對這點，晉菴強調「散滅」應專就「委形」而言。氣化所成有散滅，但氣本身無散滅，我們不能由化成之物的聚散，反過來質疑氣化力量的存在性。他主張天地唯「一元渾淪之氣」，而氣自有其理，是恆在不滅的。在此思維下，他面對「二元之氣」的異說，指出即使「委形有散滅」，將理氣判為二的「二元之氣」仍舊是「無散滅」的。所以他說「理氣終究是一個」，而要楊湛如善觀之，不要「徒泥其文辭」。既然特定形質的生滅並不同於本體理氣的終始，所以只要化成萬物的生生動力無窮盡之期，即便萬物有所生滅、有所始終，理也不會受到任何撼動。正由於理氣在存在上不可分割，所以理雖然以「條理」為根本義涵，但我們也就不能以為理只侷限於生化作用層中，否則就不能稱理、氣「終是一箇」。

那麼，氣未分化前的理究竟是以何種形式存在呢？在第二段引文中，我們可以看到晉菴曾在講學時，於理氣是一的論調上改變了《中庸》原意，指出「為物不二」即「常體無所二」。意思是由於氣本體自身「實理充足」，故理氣在本體上是不二的。可見氣與理的渾然，是指渾淪的元氣以理為內容，由於理乃氣體對於自身的本然規定，所以於前文中晉菴才會以「本然自性」稱之。因此，晉菴在即氣論理的進路上雖然大多從氣的流行義來開通，但這只是表詮上的側重，而非從分解的思維劃開理氣的層屬。相反地，晉菴「理氣是一」的主張是貫通形而上下的，在本體層理氣不二，在發用層理氣也只是一箇。正因理氣同時兼賅體用，所以理也就在氣的存有之實中護住了根本、普遍、恆常的價值。從義理的處理手法來說，晉菴對於「理重氣輕」的反駁，所採用的並非一味抬高氣以壓制理的單向抗衡，而是通過理氣間的內部關聯平衡二者。在這個意義下，與其說晉菴尊氣，

³⁸ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁13。

不如說他所追求的是理氣的平衡，而他之所以修正對於氣的一般看法，是因為他想要凸顯氣才是體現理的主要途徑。

經上所述，在晉菴理氣是一的堅持下，儘管本體層面並非他論理氣的重點，但必須承認理氣在本體上也是渾然不二的。那麼，我們能不能依此將晉菴學定位為氣本或是理本呢？在解決這個問題前，必須指出：不論是本體的確立，抑或是在理氣是一的主張上，都不能將形上之體裂分為理氣兩端。回顧前論，晉菴論天地萬物的從出根源時反覆強調「實天一氣所生」³⁹，又說「天地間惟此一元渾淪之氣」。之所以不歸諸「理」，而必得歸之於「氣」，是因為「理氣是一」的基礎是建立在「理在氣內」、「氣之條理」之上的。因此，理不論是在本體層抑或發用層上，都必須通過氣方能被界定。在體上理充足於渾淪之氣中，在用上也是氣在運動生化，而理只是氣對於自身的條理作用。由於晉菴不論言理、言性、言天地萬物、言一切存在都是俱結到氣上說，就理論思維而言，氣在終極意義上作為首出的本體是絕無問題的。至於理，我們只能肯定其具有形上意義，肯定其包含於氣的存有之實中，但不能取代第一序的氣而妄稱為「理本」。

既然如此，那麼以「氣本」概括晉菴以氣為首出的理論體系，是否就恰如其分呢？就本體上的真實存在而言，以氣為本體固然無疑。但如前所析，晉菴注重的是即氣論理的面向，故不論是在體上或是在用上，其言氣必關聯著理的詮說立場始終一致。況且，氣是在理上確立其自性，所以在確認即氣言體的進路時，也必須一併承認體的本質內容即為理。如果獨斷地以「氣本」稱之，不僅無法彰顯晉菴氣論思維的特色，也容易引起「本體就只有氣」的誤解。在這個前提下，雖然我們肯定氣為首出的本體，但若要概括晉菴的本體論，或許以「理氣不二的本體論」或「理為氣性的本體論」的指稱更能完整概括他的思維。當然，此只是為了明朗晉菴的理路，而就其展現出的思想風貌所作的嘗試性描述，並不代表其本體論在理論上已盡善完備。若深究細處，這裡頭仍有許多問題尚待解決，如：「理」既然在「條理」上才能具體顯現，那麼內於氣體中渾淪未分化的「理」是否還能稱為「理」？此時隱微未顯的「理」是否能以其本體的意義被認識？「理」又是以何種形式條理氣的運行？如果氣才是形上根源，那麼「理」是否能動態地表現出創生之實呢？關乎此，晉菴鮮少深入的說明。再者，「理氣是一」的理論本身亦有罅縫：由於晉菴意在凸顯理在氣中，導致在處理「理」的定位問題時，僅一味

³⁹ 見〔明〕楊東明：〈曹縣社會序〉，《山居功課》，卷1，頁1。

強調理氣是一的面向，反而在無形中模糊了形上之理與形下之理的分際。就體上來說，理是與氣渾一的太極，是天地萬物存在的所以然，為存有之理；就用上而言，理是氣化開展之條理，表現出存在的曲折殊相，為形構之理⁴⁰。那麼「理」究竟是形上存在之理，抑或是形下結構之理？其之於氣究竟是價值意義的實現，抑或純粹是對於氣活動時的某種形容？若「理」的義涵兼及二者，那麼存在之理與形構之理又如何統合？凡此晉菴皆未能提出清晰的辨明。可見「理氣是一」在理論上只能算是初步的架構，雖已具有本體論的間架，但箇中似仍有許多空間未盡充實。

四、氣質即義理的人性論

(一)

雖然晉菴的理氣論存有許多含糊性，不過他反對理空懸於氣之上的態度是很明朗的。特別的是，身為陽明後學的他，一反王學重心的路向，反而採取即氣論理的進路。不復沿著「心即理」前進，亦不再以良知為本體，取而代之的，是「理氣是一」的強烈主張，是「如何具體落實本心」的反思，是即氣言理之進路落實到人性論上的性、氣統合。晉菴曾一再表示：「夫思道根於性，學不歸性，即煞有

⁴⁰ 牟宗三先生區隔存在之理與形構之理曰：「自然生命之綱縕所生發之自然徵象，如生理器官之自然感應、生理欲望之自然欲求、乃至生物之自然本能、心理之自然情緒等皆是，總之即叫做是性，此即等于以自然生命之自然徵象說『生之所以然』。此種『所以然』是現象學的、描述的所以然，物理的、形而下的所以然，內在於自然自身之同質同層的所以然，而非形而上的、超越的、本體論的、推證的、異質異層的『所以然』。……此種自然義、描述義、形下義的『所以然之理』，吾人名之曰『形構原則』，即作為形構原則的理，簡之亦即曰『形構之理』也。言依此理可以形成或構成一自然生命之特徵也。亦可以說依此原則可以抒表一自然生命之自然徵象，此即其所以然之理，亦即當作自然生命看的個體之性也。但伊川朱子所說的『所以然之理』則是形而上的、超越的、本體論的推證的、異層異層的『所以然之理』。此理不抒表依存在物或事之內容的曲曲折折之徵象，而單是抒表一『存在之然』之存在，單是超越地、靜態地、形式地說明其存在，不是內在地、實際地說明其徵象，故此『所以然之理』即曰『存在之理』，亦曰『實現之理』。」見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1999年），第1冊，頁88-89。

是處，終是義襲。」⁴¹、「意見之弊，累了古今多少豪傑。然去之卻難，非從性根中體察過來，未有不蹈此弊者。」⁴²又痛呼：「余謂人之所以成身者，惟此氣也。今欲脫離氣質不攪在中，則於何處見性乎？……氣質即是善，非特不能為拘而已也。」⁴³不論是學問指歸抑或是克除流弊之道，晉菴皆導向於見性，而性體的內涵又必須通過氣質方能具體把握。⁴⁴為了強調人性的整全、不可分割的一體性，他極力批駁氣質、義理二性的分立，除了將「理氣是一」的理路延及對人性內涵的檢視上，並進一步把「義理之性」併入「氣質之性」中。我們可以擇取兩段引文來看，第一段是他批評宋儒「義理之性」的說法：

「氣質之性」四字，宋儒此論適得吾性之真體，非但補前輩之所未發也。蓋盈天地間皆氣質也，即天地亦氣質也，五行亦陰陽也，陰陽亦太極也，太極固亦氣也，特未落於質耳。然則何以為義理之性？曰：氣質者，義理之體段；義理者，氣質之性情，舉一而二者自備，不必兼舉也。然二者名雖並立，而體有專主，今謂義理之性出於氣質則可，謂氣質之性出於義理則不可，謂氣質之性與義理之性合併而來，則不通之論也。猶夫醋然，謂酸出於醋則可，謂醋出於酸則不可，謂醋與酸合併而來，則不通之論也。且氣質可以性名也，謂其能為義理也；氣質而不能為義理，則亦塊然之物耳，惡得以性稱之？四字出於宋儒，亦但謂補性之所未備。而氣質外無性，恐宋儒亦不得而知也。⁴⁵

⁴¹ 見〔明〕楊東明：〈東崔計部百源〉，《山居功課》，卷7，頁23。

⁴² 見〔明〕楊東明：〈東楊春元湛如〉，《山居功課》，卷7，頁18。

⁴³ 見〔明〕楊東明：〈東汪戶部斗崙〉，《山居功課》，卷7，頁77-78。

⁴⁴ 晉菴云：「理氣之說，只認做一箇不會差。今不當在言詮上討取，只反觀我這一身何者為理，理卻安在何處？何者為氣？氣外可有理否？便即見得二名渾是一物，當初儒先亦只為識不透此氣，故添箇理字以盡其妙，其實不消得氣即為理。」見〔明〕楊東明：〈東憲副陳雲麓公和〉，《山居功課》，卷7，頁32。晉菴的理氣論乃為了強化人性的現實面向而發，這是他之所以在晚明亂局中重審理氣、人性等儒學基礎課題的原因。由於氣外無理，所以身外無理，撇除具體實際的作為，人性的價值也無從實現。因此，他不循「心即理」的詮釋舊路，反而一再強調通過氣質所展現的才是真實的本性，就是希望由不同視野從人性內容中掘發社會擔負的必要性。

⁴⁵ 〔清〕黃宗羲：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁757。

他反對將以義理、氣質將性一分為二的作法，認為這種方式是不能體認氣質之外無性下的辨分。於此思維下，他批評以孟子性善專言義理之性的一般觀點，在「氣質即義理」的基礎上提出其個人對於「氣質之性」獨特的詮釋。以下為第二段引文：

問：「孟子道性善，是專言義理之性乎？」曰：「世儒都是此見解。蓋曰專言義理，則有善無惡，兼言氣質，則有善有惡，是義理至善而氣質有不善也。夫氣質，二五之所凝成也，五行一陰陽，陰陽一太極，則二五原非不善之物也，何以生不善之氣質哉？惟是既云二五，則錯綜分布，自有偏勝雜揉之病，於是氣質有不純然善者矣。雖不純然善，而太極本體自在，故見孺子入井而惻隱，遇噍躄之食而不屑，氣質清純者固如此，氣質薄濁者未必不如此，此人性所以為皆善也。孟子道性善，就是道這個性。從古聖賢論性，就只此一個，如曰厥有恆性，繼善成性，天命謂性，皆是這箇性。孟子云動心忍性，性也有命焉，則又明指氣質為性。蓋性為氣質所成，而氣質外無性，則安得外氣質以言性也？自宋儒分為氣質、義理兩途，而性之義始晦，豈惟不知人無二性，而一物分為兩物，於所謂義理氣質者，亦何嘗窺其面目哉！故識得氣質之性，不必言義理可也，蓋氣質即義理，不必更言義理也。識得氣質之性，不必言氣質可也，蓋氣質即義理，不可專目為氣質也。學者悟此，則不惑於氣質義理兩說矣。」⁴⁶

如前所說，晉菴認為不管是理氣關係抑或是人性問題，都必須在氣的綱維下討論。因此他主張「理氣一也」，反對將氣排除在理的價值外，甚至將氣提起來作為形上本體，並以理作為氣本體的內容。延伸到人性論上，他顛覆將氣性收攝於心性下的傳統作法，試圖在氣性一路中直接安頓道德。在這裡有很多問題尚待釐清，首要注意的是，晉菴雖然強調「氣質即義理」，但是他只承認「義理之性出於氣質」，卻認為「謂氣質之性出於義理則不可」。這種說法是否與「理氣一也」的基論衝突呢？檢視晉菴對於理氣關係的安排，理氣之所以為一，是因為理始終內在於氣，不能脫離氣而自存。因此當他說「盈天地間皆氣質也」時，也就不單是在指出天地萬物的種種生化，而是同時涵蓋了理的意義。也就是說：只要有氣，就有理在

⁴⁶ [清]黃宗羲：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁758-759。

其中，氣在理的本質中安立了價值，而理則憑藉著氣的開展呈現出種種條理。所以，當氣化凝聚為人之形質，也就意味著內具於氣質之中的理決定了人的善性。

正由於理不能獨立於氣外，必須通過氣方能展現，因此只能說「義理之性出於氣質」，而不能倒過來說「氣質之性出於義理」，否則在邏輯上就犯了以有形氣質仰賴無形義理而成的錯誤。所謂「出」，意思是「表現出來」，而非本源與派生的本末關係。因為性理的特質必須藉由氣質表現，所以我們不能脫略氣質認為有一個孤立的性理，故晉菴一再強調「氣質外無性」。在他看來，無論是著眼於氣抑或是由理發端，都是各持一端的分裂觀點，無法確實地把握整全的人性。相同地，「性為氣質所成」指的也不是性的內容由氣質所規定，而是意味在氣質凝成後才能就其條理而見其本質為理、為善、為性。這種論性的方式，無疑是為了批駁高懸性理於氣化之上的朱學思維⁴⁷。既然理在氣中，那麼理對於種種氣化活動也就不再獨顯一超越、主宰的姿態，相反地，正因為理氣一體，所以在實踐上理的證立也就必然涵蓋氣的實現，而人性價值的彰顯也就不能迴避現實，自鎖於抽象的內在理境中。

有別於氣質、義理分立的路線⁴⁸，晉菴重視的是氣質與性理的內在關連。「氣

⁴⁷ 晉菴的「理氣是一」有一部分是針對朱學理氣二元的分解架構而發，如：「此理非但不相離，渾成只是一箇，往往驗諸自身而得之。朱子氣以成形，理亦賦焉，亦非到家語。蓋即此為氣，即此為理，亦字有病，不可不察也。一陰一陽之謂道，夫豈有此一氣，而又賦之一理哉？」見〔明〕楊東明：〈東憲副陳雲麓公和〉，《山居功課》，卷7，頁30。

⁴⁸ 「氣質之性」與「天地之性」首分於張載，爾後程、朱承之，或將後者名之為「義理之性」。不論何者，宋儒於道德實踐上言及「氣質」多取限制義，從拘限義理之性的面向，強調要化氣質之偏以彰著義理之性。牟宗三先生云：「氣質之性，依橫渠說此詞之意，是就人的氣質之偏或雜，即氣質之特殊性，而說一種性。在中國思想傳統中，自『生之謂性』一路下來而說的氣性、才性之類，都是說這種性，宋儒即綜括之于氣質之性。正宗儒家，如孟子所說之性，中庸『天命之謂性』，是想由『生之謂性』、『性者生也』，推進一步，就真正的道德行為之建立，而開出道德創造之源之性。此種性是道德創造之源，同時亦是宇宙創造之源，是絕對普遍的，是超越的，亦是形而上的。故性直通天命、天道而為一。至橫渠，則十分能正視性命天道之貫通，而結穴于此種性，而謂『性者萬物之一源，非有我之得私』，直云此種性為『天地之性』，即天地之化之淵源也。後來皆承此不能悖。此種性既是萬物之一源，絕對之普遍，則自與氣性、才性、性脾、性好、性向、人性之特殊構造、人之特殊的自然徵象之性不同。而此後者又不能隨便忽視與抹殺，故不得不就之而說一種性，此即『氣質之性』一名之所以立也。然依後來朱子之解析，則似只承認有氣質之偏雜，而卻不甚能自覺地就氣質之偏雜說一種性，自然之性，卻是

質」是「義理之體段」，「義理」是「氣質之性情」，沒有無理的純粹之氣，也沒有離氣的孤絕之理，在理氣是一的思維下，舉一而二者兼備。義理必然涵於凝成的氣質中，故「不必更言義理也」；氣質必然涵蓋作為本質的性理，故「不必言氣質可也」。就本體而言，由氣含具理而說理氣是一；就發用而言，由個體氣質所表現出的條理之性，亦可說理氣是一、性氣是一。所以，「性」在晉菴的定位中，只能是氣質之理，不能有離氣而論的其他意義，更不能解釋為獨立於氣質之外的存在。值得注意的是，晉菴並不是否認人性具有氣質與義理兩面，而是反對將義理之性從氣質抽繹出來的處理方式。他之所以主張人無二性，目的就是為了強調氣質與義理共俱於人性中，彼此間不是對立不通的。在這個想法下，他一改將人性建立在「義理之性」上的傳統作法，反其道而行，認為「氣質之性」的指謂更能全盡人性的意義。當然，「氣質之性」也就隨著「氣外無理」的理路，被重新定義為氣質自身的條理、義理之性，所以晉菴才會說「氣質之性四字適得吾性之真體」。從他的說法，我們會發現，其論調與「氣質之性」的一般認定大不相同。宋儒的「氣質之性」與「義理之性」相對，是「氣質所表現出的種種偏雜情狀與特性」，指氣質作用在人性上所呈現出的善惡傾向。而晉菴所說「氣質之性」的「性」就是宋儒所謂的「義理之性」、「天命之性」，其意為「內於氣質凝成中的道德本性」，指道德本性只能落實在氣質上呈現，一旦失去了氣質的承載，德性在現實中也就沒有了存在的場域。這顯然是顛覆了將氣性納入理性的傳統作法，改而採取以氣性含融理性的路數。簡言之，晉菴不是將理氣異位，抑或否定義理之性，而是將二分的氣性、理性縮合於「氣質之性」中。如同「理氣是一」以氣為首出，人性的成立也必須以「氣質」為前提。這種詮釋方式，使得人性全幅就是氣性，人所稟受的氣質自身所展現出來的就是道德性理，既沒有別出義理之性為氣質之主，也沒有脫離氣質而可自證自顯的性理。

取代以「心即理」為體系核心的心學傳統，晉菴在「即氣言理」的理路中確立人之個體性為「氣質之性」。正因為晉菴論性，必合理氣兩面言之，所以體證人性的取徑也就不能僅止於內在取向，必須兼含外在活動的開展。可見「心即理」之所以過渡到「氣即理」，主要不是集中於「什麼是理」的異見，而是基於對「如

十分自決地將『氣質之性』解說為氣質邊裡的性。性只是依義理之性。氣質之性之在氣質裡邊濾過。故雜染了特殊的顏色，而不是那原來之性之純然、本然與全體。」見牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁508-509。

何體現理」之反思。所以晉菴論氣必關聯著理而言，理的作用必須在氣化中才得以發揮，落實到個體上也必連著氣質而後可立為性，此皆顯示晉菴的重氣，目的其實是為了處理「理」在實踐面向上的問題，而「如何發為含理之氣以全盡理的意義」才是他隱含在重氣思維中的關注點。

(二)

晉菴的說法看似通透，但「氣質之性」真能在理氣是一的基礎上有效統合義理、氣質二性的分立嗎？「氣質之性」的新義，是否真能一方面肯定理氣是一的本體義，一方面又在作用上涵蓋氣質「不純善」的面向呢？更進一步說，由於晉菴是將氣提到形而上的地位，因此在本體上說「理氣一也」並無問題。然而，晉菴既然承認人的確會有如「氣質之性」所說的氣稟駁異，那麼順氣之清濁自然有善惡的表現，於善者固然可說與理為一，但於惡者如何能說與理無別呢？這不單單是理氣關係的問題，更及於人性的價值取向。因此，如果「氣質」兼指駁雜之氣，那麼「氣質之性」只能解釋成「在不純善氣質中的性」，而不能在「氣質即義理」的前提下被解釋成氣質所表現出的性。反之，「氣質之性」的「氣質」若專指由本然純善之氣所成之質，才能符合「氣質即義理」的理路而定位為「氣質的條理之性」。那麼，同樣主張「氣質之性」的宋儒會不會面臨相同問題呢？就宋儒的立場而言，氣質之說未必會導出輕忽現實的弊病，這是因為不論是張載抑或朱熹，指出氣質的負面作用，目的其實是為了喚醒對氣質偏雜所引發現實之惡的正視，進而在變化氣質的歷程中追求道德生活的真正落實。況且，當初宋儒之所以提出「氣質之性」，就是因為一旦沒有確立氣質之性外復有義理之性為之主，性善的說法就無法屹立不搖。因此「氣質之性」與「義理之性」雖皆以「性」名之，但二者定義並不相同，前者指稟性資材，後者則為道德本質。況且在理氣分層的劃分下，氣的偏限並不會撼動理的超越性。但是晉菴的氣不同，他的氣跨越了形而上、下，且理氣是在一體無二的綱維下延伸到人性論上，所以在他以「氣質之性」納入「義理之性」之前，就必須在兩個層面上先提出理論的辨明：第一，「理氣一也」是建立在氣之本體義上的觀點，所以「氣質即義理」也必須在本體義或是合於本體的發用上才能完全成立；第二，由於二五之氣在凝成為質的過程中會有「偏勝雜揉之病」，所以必須就氣的作用層面，將「氣質」的概念分為本然合理與後天雜揉兩個面向。如是，才能梳理不同的指涉，不致於在「氣質有不純然善者」與「氣質即義理」的不同主張中產生衝突。

梨洲注意到了這點，一方面肯定晉菴學具有「一洗理氣爲二之謬」的貢獻，但一方面也批評其說「其間有未瑩者，則以不皆善者之認爲性也」。梨洲指出：「夫不皆善者，是氣之雜揉，而非氣之本然，其本然者，可指之爲性，其雜揉者，不可以言性也。」又說：「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。」⁴⁹梨洲將氣質分爲本然與雜揉偏勝兩個面向，氣質之本然是恆常不變，而雜揉只是一時的現象，是可變無恆的。不恆之本然爲性，反之則非，梨洲認爲必須把握此毫釐之辨，才能真正體會孟子性善的本意。他的意思是「理氣是一」必須從氣之本然立說，而不能將氣所雜揉的不善一併等同於性，否則就會因爲過於強調理氣是一而犯了將氣質之雜揉也歸諸於本然之善的錯誤。梨洲的觀察確有其理，況且晉菴「氣質之性」的詮釋大多是在與時人問答時針對宋儒思想提出的，因此必然要先扣緊宋儒立論的基點，先就氣質在本體與現象層展現的不同情狀提出辨明，才能在反駁宋儒觀點與性善即義理之性的說法時，提出更有效的論據。

回歸到晉菴「氣質之性」的定位，究竟應解釋成「氣質中的性」還是「氣質的性」，才符合他的原意呢？儘管晉菴承認氣質在現實上的確會有不善的表現，但根據他自己的說法，若「氣質而不能爲義理」，就只是與道德無涉的「塊然之物」，是不能「以性稱之」的。所以，稱之以性，就必然是「能爲義理」的「氣質」，必然能具體表現出人性善的本質。以此來看，晉菴所說的「氣質之性」應該是在價值肯定的意涵中指氣質之本然，可說是由氣本體所開展爲個體形質所顯現的條理之性。儘管由此定位的「氣質之性」很能彰顯晉菴思想的特色，不過回到原先的問題，我們會發現想要依之統整有善有惡的氣質與有善無惡的義理，仍舊是行不通的。原因出在於晉菴的「氣質之性」只能侷限在氣質本然純善的一面，無法兼賅宋儒所強調後天不純善的作用。正由於「理氣一也」的持論在氣稟差等的作用層面上不能完全成立，因此藉「氣質之性」含攝義理、氣質二性的處理方式，在理論上顯然缺乏效力。也就是說，晉菴雖然將氣提起來作爲萬物本源，但他卻缺乏對於氣之本體層與作用層的辨明，也沒有正面解決氣質駁雜與道德理性衝突的問題。當然，只要區分氣之本體與作用層，就可以明朗地看出氣在生化中產生的偏全並非氣本體的責任，不過晉菴在這點上卻未清楚簡別，反而亟欲導出「氣質

⁴⁹ [清]黃宗羲：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁755-756。

即義理」的結論，這都是他在理論建構上的瑕縫所造成的命題形式之不周延。這些含糊，導致他不自覺地以本體義上理氣分析的「一」，去統理作用義上義理與氣質的綜合關係，不僅使得他所主張的理論欠缺效力，也使得性善的價值在基準混沌中備受挑戰。

不過，這不代表他的說法毫無價值。綜觀理學發展，由「性即理」到「心即理」，儘管自宋代以降學者對於理的認識不斷深入，但把握理的方式卻多集中於心性的反觀，導致氣對於道德理境的體現意義反而日益淡化。然而，「理」的內涵必須通過體用兩面的呈現才能完備，雖然大部分的理學家並不否定現實發用的重要性，但長期側重追求「理」本體義的結果，已無形導致重體輕用的取向，使得道德踐履大多集中在個人心性的自返上，而鮮少社會責任的擔負與現實建樹等作為⁵⁰。晉菴性氣合一的建構，儘管於理論上仍在嘗試階段，但他已超越心學涵蓋的層面，大膽地突破以心性論理的詮釋藩籬，展現出即氣言理的不同思索。如上面所說，他對於理氣問題的探討其實是在反省人性論的前提下進行的。當他由作為本體的心性認識理的傳統途徑之外，強調作為發用的氣對於理的證立具有同等的意義

⁵⁰ 楊晉菴所處的晚明，朝政已逼近傾覆，存亡危機迫在眉睫。在他眼中，王學流弊所涵蓋的價值顛錯、社會混亂、政治腐敗等現實問題，已遠遠超過學術正誤的意義。風雨欲來的變局，情勢難挽的焦慮，對於此時的晉菴而言，良知教詮釋的正確與否已不是最重要的事情，取而代之，如何要求知識分子回歸現實並在亂世中展現具體作為，才是他視為當務之急、亟欲解決的問題。這層意識，不時流露在他對於流弊的批評中：「若夫講學之士好務玄談，茲惑長辨，誠可痛戒。愚以為道本無言，學貴自得，苟中庸一書，非子思好為深言，道本如是，其言不得不至是耳！且夫聖神功化之極，須自至德淵微致之，苟學術不貫天人，心思不通性命，將盛德無以立本，大業無以致用，即有所建立亦管晏功業而已，非真精流貫可與天合者也。若宋儒攻訐辯難誠為費辭，然先聖微言沉淪於漢晉隋唐之久，一旦發明如日中天，孰非其攻訐辯難之力哉？」見〔明〕楊東明：〈呂書二〉，《山居功課》，卷7，頁47-48。「自姚江開良知之傳，令天下學者知吾心之靈明即道，無事遠求，此培根之說也。世儒失其意旨，遂重頓悟，忽漸修，動談奧渺，而踐履實疏，借口融通而幾乎無所忌憚。指其事而責之則曰：吾和其光同其塵焉耳。吾之良知炯然不昧也，嗟嗟以是為道，是枝葉瘁而本實先撥者也，豈非學問之大蠹歟？」見〔明〕楊東明：〈西川尤先生祠堂記〉，《山居功課》，卷9，頁4。「以今天下人心不正，好惡多舛，域中洶洶，日趨於迷亂，凡此皆學問不明之過也。」見〔明〕楊東明：〈西川尤先生祠堂記〉，《山居功課》，卷9，頁4。他認為學問不明之根源在於世儒逐末忘本，因此他主張學應先務本，本即是性，而「氣即是性」。由此可知晉菴重氣思維的產生，與裨補世儒徒務玄談、缺乏現實作為的問題有著密不可分的關係。

時，其實也就是試圖回復理氣並重的通路，爲人應有的道德表現提出完整的說明。這道扣合著「理」而由「心」至「氣」轉變的軌跡，是由對內的「發明本心」轉向對外的「以身承當斯文之統」；是從「主體內在自覺證理」朝著「於外部氣化活動中體現理」的方向發展。就是因爲實踐入路的變異始終沿循著「理」的覆轍發展，所以將人性體現推往現實面的同時，也才能在氣的基底中保留了倫理精神。故晉菴「即氣言理」的理路所觸及到的層面，可謂是在心性之學發展到極致後，進一步在發用層面上試圖完足「理」之本體義被過度發展的詮釋偏狹，這在思想史遞進的過程中是極具意義的。

五、氣性格局下的心性關係

(一)

以「氣質之性」概括人性的論調，旨在將人性的價值具顯於現實中，然如何由主體發顯出種種合乎性理的生化，於此猶有許多問題尚待釐清：「氣質之性」是就本體上肯定人性必兼合理氣兩面，那麼人如何在現實中自覺地併合理氣以顯性？在現實活動中又如何表現爲條理之氣、理序之質？這些關於理在人之發用的種種問題，無法單純地靠著對於人性道德本質的肯定而一併解決，必須進一步結合個體主觀活動面並論，以是，如何在氣性格局下賦予心的定位以及處理性與心的關係，就成了首要面對的問題。關乎此，晉菴循未發與體用兩方面理學慣用的義理模式推闡，以下依序論述：

問：「未發之中何如？」曰：「未發不以無感言也。已發中常有未發在耳。」⁵¹
 問：「未發之中當喜怒哀樂時□隨以發否？」曰：「不發者常不發也。主人坐於堂中，出而應物，則堂中虛矣。此不發之物，則隨其所應而共堂，常不虛也。如正當喜時忽值可怒，即從而怒焉。非主人常在何以若是？」曰：「心不在焉。視而不見，聽而不聞，此豈非主人有時不在乎？」曰：「謂不見聞時而未發者果隨以出？則是時行物生之際，而太極渾然者亡矣，造化不幾於息乎？蓋未發之中，語性體也。視不見聽不聞，則謂心不在焉耳。」

⁵¹ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁9。

「心乘氣機以出入，豈可與未發者同論哉！此可以理心性之義。」⁵²

「發」與「未發」的義理模式在宋明儒廣泛使用下，已成為隨個人詮釋角度與運用方式之不同而各實其義的形式概念。同樣將「未發」繫屬性體，但晉菴在氣論格局下以之說明性體的哪個層面？又如何定位「未發」？這些對於「未發」義的釐清，遂成為我們揀別心性義的樞紐。

晉菴以「性體」為「未發之中」，以「乘氣機以出入」的「心」為「已發」。並以負面遮撥的方式指出「未發不以無感言」，又例舉主人坐堂應物以形容性體的指揮若定，進一步正面表詮「未發」為「常不虛」。他的意思是：「未發」非謂與物無感，故不能以感通發用的定義論斷，而必須在情感發用中觀察其之所以能自如表現的內在根據，以見「未發」之實義。就天之運行而言，造化之所以生生不息，乃因渾然的太極之理始終常在，生化萬物卻不隨氣化出亡；就理在個體之運用上言，人之所以能對應不同情境靈活地表現出各種應然的情貌，乃因作為內在根源的性體常存不移，外顯為情卻不隨喜怒哀樂生滅。因此，「未發」在晉菴的運用中，是指性體作為發用合理的內在根源，具有「不隨發用而失其體、應物而不失主宰」的特質。以此來看，「發」與「未發」在晉菴的體系中，主要是就存有面向立言，故「不發」不宜定義成「不作用」，而必須解讀為「不因發用而損益其存有之實」。相同地，「常不虛」就是「常不發」，皆繫屬於本體的根據義而指向：能發顯為種種道德活動的內在本體是真實不虛、永恆不變、常在不離的。因此，他特別針對發與未發的內部關聯強調「已發中常有未發在」，又說「隨其所應而共堂」，意即本體的作用與道德內容就表現在發用所顯現的種種條理中。他又舉「心不在焉」為例，指出人之所以視不見、聽不聞的原因就在於「心乘氣機以出入」。所以作為個體主觀活動的「心」，只有在表現出人性本質時才具有道德意義，否則就只是流於出入無向的氣而已。他明確地對心性作出區隔，不僅認為心「豈可與未發者同論」，並認為「理心性之義」的關鍵就在於對發與不發的別異。推到底，發與未發終究是不同的，發可以隨生化作用往來天地之間、變化不已，但是未發卻始終恆在，不隨發用而出、不隨發用而亡。四時運行、萬物生生之際，太極渾然之理不因而起滅；心乘氣機出入往來之際，未發之性亦不隨心的發用而動搖，晉菴認為這就是心性最大的差別。

⁵² 同前註。案：引文□處，乃文本原闕。

(二)

在晉菴的思路裡，儘管依舊肯定理內在於主體中，也承認人在先天上被賦與道德本質，但是存於性內的「理」，卻未必表現在心上。也就是說，他肯定「性即理」，但卻不認為心等同於理，故心、性不能等同為一，必須在發與與未發中作出區隔。作為存有依據的本體只能落在性上，而包含一切德性的統體之理也只能歸藏於性。除非性在發用時內在於心而為其體，否則心純粹只是不含理之氣的流動而已。這種解讀，很明顯地以「性」代之以「心」原有的價值根源義，心不再具有道德屬性，取而代之的，是本體的重心由心移置性上的性宗立場。這種說法，在明確別異心、性的同時，也從本質上取消了心的道德義，顯然與肯定「心即理」的傳統王學有很大的差異。這層意思也明顯地表現在他「性體心用」的思維中。晉菴對於心性關係所論頗多，既別其異，亦重其關聯，在別異層面，他堅持心性必須析分，二者不可混同為一：

學問之道，先貴虛心。夫心，虛體也。人知實之以物者，塞靈用之機而不知實之善焉，亦猶是也。……則擴充以求其大，毋以一善而自安，如此為心則以弘翕受之量而取善無窮以復性靈之常，而太虛同體，學問之能事畢矣。⁵³

或問心性之辨。曰：「渾然無為者，性也；惺然有覺者，心也。性非心無以見，心非性無以靈，性其海乎，心其海之波乎！此其體用之分合之間，宜有辨矣！」⁵⁴

談學之家往往辨論心性之分，弟舊嘗疑其分析太過，乃今始知義各有當，決不可混而為一矣。⁵⁵

至謂此心寂靜時，容不得體會，更是精細之談。蓋不體會則不知為靜，纔體會便已屬動，平生甚以此為苦，嘗於晚夕面思一日心事，果是不在此則在彼，無寂靜時也。則遂無靜時乎？曰「天行健不息」，豈云不靜？人心動而不失其常，則靜者自在矣。動靜若分，則當其動時而無靜者在，當其靜時而無動者存。此在事之有感、無感則然，然而非人心之本體也。人心

⁵³ 見〔明〕楊東明：〈學問要義〉，《山居功課》，卷4，頁8-9。

⁵⁴ 見〔明〕楊東明：〈論學篇〉，《山居功課》，卷6，頁49。

⁵⁵ 見〔明〕楊東明：〈東汪大參靜峰〉，《山居功課》，卷7，頁21。

本體如風帆動盪而至靜常在，此體微用顯之義，絲毫顛撲不破，所謂動靜一源也。⁵⁶

心性的殊異處在於動與靜，也就是發與未發，然而晉菴指出二者亦非毫無聯繫，而是在體用中呈現「一而二、二而一」的緊密關係。我們可再參酌下列引文，再綜合析論：

韓生文奇問曰：「心性同異，甚難言矣，今觀惻隱之心，仁之端也，則心性其有分乎？」曰「惻隱之心動而見吾性之仁，畢竟仁不可見也。是故性主其靜，以待天下之感，心效其動，以呈吾性之能，無是性，心安從生？無是心，性無由見。」⁵⁷

涂生葆元問：「盡其心則知其性，惟心性之合一，故盡此則知彼也。然又言存其心養其性，心用存而性用養，則又判然列為二矣。敢問同異之旨何如？」曰：「此理不可截然分而為二，亦不可混然合而為一。蓋性者渾淪之體，而心則性之所出，以效靈明之用者也。故專以心言，則心自有體用，以性對心言，則性其體而心其用也。性主靜而心主動，心有出入，性無存亡，性者心之合，心者性之分，一而二，二而一者也。」曰：「若然，則又何以言心統性情？心者，神明之舍也？」曰：「理非形不載。此心字是以方寸中形具而言，故眾理胥此以統之。若前所論心則以虛明靈妙而言，畢竟性以生心，而心以發性也。孟子論四端曰：『惻隱之心，仁之端也』觀此而分合體用之說自明矣。」⁵⁸

發與未發的界定展現出晉菴認為心、性「決不可混而為一」的基本立場，但如上所說「已發中常有未發在」，二者具有緊密的內部關聯，所以他又說「此理不可截然分而為二」，其同異分合之旨乃通過「性體心用」的關係開展。心性之異，主要呈現在「性主靜而心主動」上。「動」與「靜」，為「發」與「未發」的另一種表述。「動」、「靜」於此除了具有字面上「活動與否」的第一層意思，縮合前文由存

⁵⁶ 見〔明〕楊東明：〈東憲副陳雲麓公和〉，《山居功課》，卷7，頁33-34。

⁵⁷ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁42。

⁵⁸ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁51-52。

有面向立論的未發之義，可知立足於深層的本體實義上，還具有「變異與否」的第二層意思。「性主靜」意指性作為天賦的本體，內在於人的道德本質是定然不變、不動不易的；「心主動」則謂心為人主觀活動的能力，出入往來、變動不已、放任無端，對於善惡是缺乏自律定向的。

我們在前文已指出，晉菴「理氣合一的本體論」主要是作為人性論的基礎，於此把天與人對應起來，就能順著晉菴的話更清楚地把握心性之別。如同太極之理與元氣渾然為一體，「性」與「太極」的全體概念相對應，在本體的超越義上主要是作為統體之理，提供氣化所成的現實活動之道德本質的依據。相對於發用，性體主要是作為德行從出的內在超越根源，故就「以待天下之感」的面向而謂之「性靜」；相對於現實表現的種種德行，「性」是尚未落實到具體活動中開展為個別條理的體之本然，故就其含藏未顯的實理內容而謂之「渾淪」⁵⁹。不論是從根源抑或內容上說，「性」主要是在本質上肯定人的內在價值，因此晉菴進一步就超越義強調「性無存亡」，意謂性體所確立的人性之善是無有存亡、不會變質的。

儘管人性在本質上為理、為善，但在「即氣言理」進路中，性必內於氣中方能成體，乃至於在發用上也必須藉由氣的活動方得以表現。在這個意義下，實際作用、往來變合以呈現性德的是氣。理自身無為不動，必待「有為」的氣在生化過程中才能具體彰顯性之德，而此能「效其動」並「發性」、「呈吾性之能」的就是心。「發」、「效」皆為表現義，與主靜無為的性不同，心的特質是「主動」、「有出入」，然其主動乃是在呈現性能意義下的動用。所以本體雖然落在性，但是就實踐而言，性只能是內在無為的道德本質，而心方為彰顯人性之善的唯一管道，故曰「性非心無以見」。那麼，心為何能表現性呢？晉菴認為，這是因為「虛明靈妙」的心具有「惺然有覺」性理內容的功能。但是，心本身為「虛體」，可以自覺於性而「實之以善」，也可以「實之以物」而流於出入無向的氣機，這表示心理的合一必須以覺性為前提，所以晉菴說「心非性無以靈」。心雖然可以體現人性，但本身並不具有永遠為善的定向，若離性而行，心也只能憑任物欲鼓盪。

⁵⁹ 晉菴云：「程子云：『性中只有箇仁義禮智四者而已，曷嘗有孝弟來？不知何以立言如是？』」又說：「蓋將自其渾然者觀之，則何有於四者？自其燦然者觀之，則何止於四者？且孝弟亦何莫非仁哉？而謂非性中所有乎？」見〔明〕楊東明：〈學會講話〉，《山居功課》，卷5，頁17。善的本質（理體）與善的體現（理用）是性心在理上最直接的分別，性體雖含藏一切善德，但只能潛隱於不動主靜的體中，須待主動的心在現象層面上顯發為仁義禮智孝悌等不同德行。

晉菴的說法，無疑是打破了「心即理」的傳統，他不僅將心定位為不具任何道德屬性的氣，甚至強調必須經過工夫的努力，心才有合於理的可能，爲了即於理表現出善的一面，心必須與性建立起「性體心用」的理想關係。「體用」的關係，由「性以生心」、「心者性之分」具體地展開。心由性生，指的是心的活動是順著性理的規範而產生的。此時性內在於心並以其理主導心的動向，使心將性所含的渾淪之理一一分展爲具體的德目；心爲性分，則是指性在本質上爲理，但在實存上須兼合理氣而言，體中必含用，靜中必含動，性中必含心，方能併合理氣以完整地體現人性。在這個層面上，心是性在現象層面的落實，體用是一源無二的，此爲晉菴以體用論心性的第一層意義。雖然體用同源，但是在「氣以顯理」的路向中，心性呈現出來的也是「用以顯體」、「理由心見」、「心以發性」的取徑，所以心雖由性而定其道德方向，但性所備之理只能仰賴心的活動方得彰顯，故心性於實存層面上表現爲「體微用顯」，此爲晉菴以體用論心性的第二層意義。

以此來看「性體心用」，體之於用非僅謂性在本體上作爲善的依據，亦指出性就是心所發用的內容。在這個意義下，體在用中，全用是體，動中有靜，靜內於動，二者是「一而二、二而一」的關係。就成理的實存表現而言，體必顯用，性必即心而顯，而心即爲性之發用，二者是一致無二的；就本體的存有面向而言，性體方爲道德活動所從出的內在依據，心只能自覺於性方能以成其善，二者於體用關係中仍顯其別⁶⁰。如是，心不僅是氣，而是承載了性理的氣化活動，故晉菴謂「此心字是以方寸中形具而言」，又說「性者心之合」、「眾理胥此以統之」。意思是：心具眾理，並能統合爲合理之氣，在現實中具體顯發出人性的價值。但是心無法自決於善的定向，故晉菴認爲學問之道乃「先貴虛心」，必須先在心上不斷下

⁶⁰ 吳震歸結晉菴的心性說：「心性本來合一，這是就心體的本然狀態而言，但是從心體的現實狀態來看，具有流動變化之特徵的心體，未免有氣稟人欲之雜，在將這些因素完全克去之前，不能『漫然』而言心性合一。此外，再就心性的各自特徵而言，性主靜，心主動；心有出入，性無存亡；渾然而無為者性，惺然而有覺者心。可見，在晉菴那裡，心性是有區別的。大致說來，心屬於認知範疇或心智範疇，它有感性活動；性則屬於純粹至善的倫理範疇，它是道德之本體；心有知覺活動，性則純然至善。歸結而言，可以用八個字來概括：『性靜心動』、『性體心用』。」吳氏並指出晉菴心性論的理論意義云：「他的『心動以顯性』（或可簡約為『心以顯性』）之說，或許還應當結合胡五峰的『心以著性』或劉念臺的『性體在心體中看出』的觀點，從正面加以積極的評估。」見吳震：《陽明後學研究》（上海：人民出版社，2003年），頁74-78。

工夫，去除物欲的充塞，才能使心「復性靈之常」。心上工夫的強調、即心顯性的取徑，皆可看出晉菴以氣為詮釋前提所開拓出以氣言理、即氣顯理的理路延伸。然而，若我們將理氣論與心性論完全對應起來，仍會發現許多未能接合的縫隙，如：「氣自能理」指氣具有自我條理的作用，「理」似含有動態的意味。但晉菴在解釋心性時，卻說心雖能覺性，卻未能在發用時自定其向，而性體也只能在無為未發中作為內在根據，無法主動地表現出條理的動力。又如：即氣言性的理路主要表現在氣質即義理的人性論與即心顯性的工夫論兩方面，但氣如何能在人身上兼含純善的氣質與善惡不定的心氣兩面？若氣質即義理，又如何能強勢地推導出工夫的必要性？又如：晉菴論理氣時主張即氣即理，然其論心性論時，卻又嚴守性體未發、心為已發的分際，且不直接論定即心即理，此與其理氣論存在著不一致處。關於這些細節，晉菴皆未清楚交代，可見其學在「氣」的延展層面上尚未能構建穩固的支架，以致於在處理理氣心性問題時的粗糙盡顯。

然而，晉菴對於心性關係的重整並非毫無貢獻，相反地，他對於心性的論調在王學進程中表現出諸多獨特性：首先，強調性對於心的內在導向，並且在性與心的體用關係中思考心的意義以及發用的方式，此顯然是性宗的立場；其次，將性的體現歸諸於心，且視心為理的發用處，這種詮釋方式，使心並非一開始就是性、就是理，而必須經由顯性的實踐歷程才能實現理。由「心即理」過渡到「以心顯性（理）」，形式上雖然取消了心的道德屬性，但卻強化了心不止不息的實踐動力，這與王學對於主體道德能力的肯定仍有若干的一致性，使得性宗的基本立場中仍保留了部份心學的精神；再者，「即氣言理」的進路使氣在理的本質中確立了價值，故晉菴氣性的路數不但不會陷入唯氣的僵局，反而能隨著「心外無理」到「氣外無理」的改變，在王學發展中更深層地隱含著以「心」為主到以「氣」為主之實踐方式的轉換。最後，由於他所追求的是理氣關係的平衡，故理氣的一致性延伸到心性論上，理也就必須兼含心性兩面而顯，不但不會淪為宗性抑心的失衡架構，反而在心動顯性的凸顯下，使心、性維持著高度的緊密關係，這不僅是循著理氣協調的理路所必然走出的心性路向，也是在王學背景下所由心轉性所呈現的獨特樣貌。

（三）

晉菴將心性由動與靜、發與未發一分為二，但同時也通過體用模式肯定心、性的一致性。此於王學心性思維上呈現出三大轉折：一者，在人性論上由心性合

一到心性分疏；二者，在心理關係上由「心即理」到「心非即理」；三者，在實踐上由「致良知」到「心動顯性」。如果與理氣論合觀，便會發現心動顯性走的就是即氣顯理的路數，理是氣之理，性是心之性，理必須即於氣方顯，而性也必須通過心的活動才得以展現。這種以心為實踐主軸的作法，表面上似與心學相合，但事實上晉菴這裡說的人心，與「心即理」的「心」，意義是完全不同的，這層詮釋的落差明顯地表現在他對於「無善無惡」的理解上⁶¹。他說：

王陽明先生云：「無善無惡者心之體。」史玉池作性善說闢之，余乃遺玉池書曰：「某往亦有是疑，近乃會得無善無惡之說，蓋指心體而言，非謂性中一無所有也。夫人心寂然不動之時，一念未起，固無所謂惡，亦何所謂善哉！」⁶²

值得注意的是，宗性的晉菴對於飽受質疑的「無善無惡」說並不反對，甚至對於陽明「無善無惡心之體」的說法多所維護，而這也是梨州稱其「真陽明之肯綮」並歸諸於王門的主要理據⁶³。那麼晉菴為何會得出這樣的結論？單從此段引文實難看出。我們或可參覈他對於「善」的相關詮釋以梳理其理路：

本體之善，至善也，無善可指也。所著之善則善念善事之謂也，從本體生來，而本體卻無是善也。有善則非至善也。⁶⁴

善字有二義。本性之善，乃為至善，如眼之明，鑑之明，明即善也，無一善而乃善之所從出也。此外，有意之感動而為善者，如發善念，行善事之類。此善有感則生，無感則無，無乃適得至善之本體。若有一善，則為一善所障，而失其湛空之體矣。這善字，正是眼中金屑，鏡中美貌，美則美矣，其為障一也。文成所云「無善無惡者」，正指感動之善而言。然不言

⁶¹ 陽明四句教：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」見〔明〕王陽明：〈傳習錄下〉，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997年），卷3，頁117。

⁶² 見〔清〕黃宗義：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁758。

⁶³ 見〔清〕黃宗義：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁756。

⁶⁴ 見〔明〕楊東明：〈學會講語〉，《山居功課》，卷5，頁50。

性之體，而言心之體者，性主其靜，心主其感，故心可言有無，而性不可言有無也。今日：「出入無時，莫知其鄉，惟性之謂與？」則說不去矣。⁶⁵

晉菴將「善」分爲「本體之善」與「感動之善」、「所著之善」兩種。前者是就存有意義指謂超越一切對立的至善，後者則就經驗層面指謂具體發顯的善念、善事。在晉菴的體系裡，「性」取代了「心」原有的本體地位，使得「心」的義涵由本具的道德義減殺爲善惡不定的意念活動，以致於人心感發所爲之善只能是現實所著的「感動之善」。當然，隨著本體的置換，「本體之善」也轉而專指性體的道德本質。由於作爲終極本體的性是湛空無感的，因此其所含具的統體之理只能是「感動之善」的超越根據，而非現象層面中與惡對立的善，故晉菴反覆強調「本體卻無是善也」、「有善則非至善也」，又說「本性之善，乃爲至善……無一善而乃善之所從出也」。既如此，爲何「無善無惡」只能言心之體而不能言性之體呢？這與晉菴的詮釋有關。眾所周知，陽明「無善無惡」本來是指良知心體在本質內容上的至善，然而晉菴卻將「無」由超越義執實爲有無義，將「善」解釋成「意之感動而爲善」⁶⁶。如是，「善」遂由存有義的至善轉成經驗層面上與惡相對而顯的善相，「無善無惡」的意涵遂一變而爲「沒有善念、善事，也沒有惡念、惡事」。由於人心最大的特徵就是發用感動的能力，在尚未認取性體之時，在現實善惡表現上往往是倏忽不定的，在意念尚未生起的無感之際，也就呈現無善無惡的中性狀態。依照他的解讀，心有感而性無感，心主動性主靜，故「心可言有無，而性不可言有無」，所以「無善無惡」當然也就不能指稱至善無惡的性體，而只能用以形容人

⁶⁵ 見〔清〕黃宗義：〈北方王門學案〉，《明儒學案》，卷29，頁759。

⁶⁶ 晉菴在〈論性臆言〉中以「無善無惡」指稱人心一念未起的中性狀態，但在《山居功課》中卻以此指稱性體：「陽明所謂無善無惡者，非言性體本無也，謂寂然不動之中，只是箇湛空本體，固不容得惡，亦豈容得善？所謂眼裡豈容金玉屑是也。中庸謂未發之中，夫子自謂無知也，空空如也，皆是無善無不善的景象，故陽明子曰『無善無不善，乃所以為至善也』，此豈與告子之論可同日語哉？」見〔明〕楊東明：〈學會講話〉，《山居功課》，卷5，頁51。晉菴在這裡的意思是：性體本身是超越善惡相對的至善，既不容惡，亦不容善，既不顯惡相，亦不顯善相，因此「無善無惡」並非否認性體空無一理，而是強調其絕對的道德屬性。雖然兩處對於「無善無惡」的心、性指向不同，但由於心、性在於晉菴的體系裡是分開的，因此此處以「無善無惡」指性體的說法，在義理上與陽明心性合一的思想仍有極大的差距。

心一念未起之際了⁶⁷。

經上梳理，可知晉菴對於「無善無惡」說的詮釋乃依據其義理性格而發揮，與陽明的原意實大相逕庭，故其維護只是形式上的認同，並非義理內涵的契合。當然，隨著心性認知上的差異，所開展的工夫路徑與實踐重心也就隨之移轉。同樣是從心上入手，陽明的心體本身就是至善的道德理則，既是道德實踐的根源也是動力所在，所以本體與工夫都匯歸於心上，而工夫的重心就是把本心的意義顯發出來。然而，隨著晉菴對於心、性的簡別，本體與工夫也就在性體心用、性靜心動的格局中分展為性、心兩端。由於晉菴以動靜規定心性，因此工夫的根據在於絕對至善的性體，但工夫動力在於活動流行的人心上，而實踐的重心則在於使善惡不定的人心能回歸本然之體，進而使人心的發用開顯出性體的本質內涵。這使得晉菴的心上工夫不再是朗現其自己，而以復性為其實踐方向。

六、結語

王學發展到了晉菴，幾已脫離陽明本懷。然而義理風貌的更弦絕非亂無章法地片段增損，必然隨著詮釋取徑的變化通盤影響架構疊合的立向。舉凡即氣言理的進路、心動顯性的工夫、性體心用的關係、義理氣質的合一等種種晉菴學在宗性潮流中拓展出的新局，若我們層層剝繭隱藏在繁複思維下的箇中底蘊，會發現其實所有義理脈絡的源頭，皆匯歸於即氣言理的詮釋進路中。「氣」所獨具的肇發地位，不僅使晉菴學於晚明王學回歸性體的思潮中跌宕驟起，也使得其學投身於明清學術重心的轉換時期，在思想史上承載了推動思想進展的中繼意義。以下分點論其於思想史上的推動與異起之處，作為本文的總結：

（一）心體地位的改變

隨著王學末流因誇大心體所引發的蹈空問題越演越烈，王學內部開始思索如何強化心理結構秉受天理的道德客觀層面，以有效制衡人心功能的無限膨脹。以性制心的作法反映在理論上，呈現出來的多是緊張、懷疑、抗衡，乃至刻意拉開

⁶⁷ 吳震在《陽明後學研究》中特立一章節比較王塘南與楊晉菴對「無善無惡」說的詮釋，藉此從後學的理解闡釋王學的發展脈絡。內容辨之甚詳，剖析深入，於晉菴等後學思想的疏導甚具貢獻。吳震：《陽明後學研究》，頁 70-78。

距離的心性關係，並具體表現在本體重心由心體漸往性體移置的趨向中。身為晚明王門後學的塘南、見羅、晉菴，步步刻劃的正是這道由醞釀、確立、出走日漸強化的宗性軌跡。隨著心、性關係日漸分裂，心的道德屬性也淡化無存，「心即理」的傳統至此宣告結束。不同的是，塘南、見羅主要處在轉宗性體的確立階段，他們面對「心」被浮濫運用的世風，猶然表現出失望的態度，從而有意識地分疏心、性，並屢屢強調二者不能漫然合一。直到晉菴才在性宗的基礎上，進一步挹注氣的概念作為性理體現方式，「心」也再度被視為體現性理的唯一通孔。由塘南、見羅的心性分疏到晉菴的以心顯性，明顯地反映出其在審視心體定位上由消極轉為積極的態度差異，「心」的定位在宗性思潮的發展進程中可謂再度產生變化，由居於塘南、見羅性宗體系下的附屬關係，在晉菴手中轉進至彰顯性體內容的實踐關鍵，而心、性的鴻溝在心動顯性的工夫論中也重新活絡起來。

（二）重氣思維的接續

晉菴學最為人矚目的就是為了挹注晚明王學在現實作為上的空洞，引入非心學主流概念的氣作為詮釋基準，使性、心、理等詮說都在氣的義理綱維下層層開展。此不僅使陽明學以心為主的實踐轉為以氣為主的取徑，原先「理在內不在外」的架構也經由即氣而顯的義理模式被徹底打破，進而在現實體證中推展為「理在內也在外」的格局。這種以氣為詮釋入路的作法，在心學體系中實屬罕見，即便是在晉菴以前的王門宗性學者中也絕無僅有。但就氣學的發展而言，晉菴並非獨佔創發地位。由思想脈絡視之，從宋代張載開其端，歷經一段時間的沈寂，以氣為義理鋼骨以涵蓋心性論、工夫論等思維的風潮，到了明代中葉以後再度盛行起來，而主要代表人物就是羅欽順、王廷相等朱學學者。到了清初，劉宗周、黃宗羲、王夫之、顧炎武、戴震、顏元等人，在學說理論中處處流露氣學強烈的性格，重氣思維至此可謂攀升高峰。晉菴身處明清中介，置身於宗性背景與重氣思維的學術環境裡，於氣學發展的進程中，在王門中是較早對氣作出有價值的解說並以之為基底建構出較完備理論的學者，不僅在晚明王學發展上別具轉折地位，對於明清重氣思維的推進亦具有不可抹煞的意義。

引用文獻

- 王廷相：《王氏藏家集》，明嘉靖丙申十五年（1536）至辛酉四十年（1561）刊本。
- 王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 王塘南：《塘南王先生友慶堂合稿》，《四庫全書存目叢書》集部第114冊，清光緒三十三年重刻本，清華大學圖書館藏清光緒三十三年重刻本，臺南：莊嚴文化，1996年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1999年。
- 吳秀玉：《楊東明學行與其〈饑民圖說疏〉研究》，臺北：師大書苑，2003年。
- 吳震：《陽明後學研究》，上海：人民出版社，2003年。
- 李材：《見羅李先生正學堂稿》，明萬曆辛丑愛成堂刊本。
- _____：《見羅李先生觀我堂稿》，明萬曆間愛成堂刊本，據內閣文庫影印。
- 李紀祥：《明末清初儒學之發展》，臺北：文津出版社，1992年。
- 李淇修、席慶雲纂：《河南省虞城縣志》，據光緒二十一年刊本影印，臺北：中國地方文獻學會。
- 阮元校刻：《十三經注疏·禮記》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 林月惠：《良知學的轉折》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 孫奇逢：《孫奇逢集》，鄭州：中州古籍出版社，2003年。
- 高廷珍等撰：《東林書院志》，《四庫全書存目叢書》史部第246冊，臺南：莊嚴文化，據清華大學圖書館藏清雍正十一年刻本影印，1996年。
- 高攀龍：《高子遺書》，《文淵閣四庫全書》第1292冊，臺北：臺灣商務印書館，據明崇禎壬申嘉善錢士升等刊本影印。
- 馮從吾：《馮少墟集》，《文淵閣四庫全書》集部第1293冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 黃宗羲：《明儒學案》，《黃宗羲全集》，第7冊，浙江：浙江古籍出版社，1987年。
- 黃宗羲編：《明文海》，北京：中華書局，據原涵芬樓藏抄本影印，1987年。
- 楊東明：《山居功課》，明萬曆四十年（1612）序刊本，國家圖書館據日本內閣文庫影印。
- _____：《青瑣叢言》，《四庫全書存目叢書》史部第64冊，據北京圖書館藏明萬曆二十九年自刻本影印。
- 顧憲成：《小心齋劄記》，臺北：廣文書局，1975年。

_____：《涇皋藏稿》，《文淵閣四庫全書》集部第 1292 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

The Significance and Theory of Jin-An Yang's Qi

Hou, Chieh-chih*

[Abstract]

Jin-An Yang's origin from northern branch of Wang Yangming theory in late Ming Dynasty. Based on the thinking of "Regain personality and get out of mind" in the Wang, Yang-ming School of Philosophy in late Ming Dynasty, he introduced "Qi", a concept not included in the mainstream of the School of Mind, to be his standard for interpretation. What he make use of the method is from "Qi" to personality, and combine "Qi" and personality of ontology into temperament and righteous of humanity. This had turned the mind-oriented practice in the Wang, Yang-ming School of Philosophy into a Qi-oriented approach. The original structure of "personality is within, not outside" was also promoted to be the layout of "personality is both within and outside". Shown in the history of thoughts, it has three meanings: First, the wide gap of dichotomy between mind and nature in the Thought of Nature Venerating was activated again under the skill of "Mindset reveals nature"; second, the Thought of Nature Venerating and the Thinking of Emphasis on Qi were combined, which had meanings of initiation and inheritance in the skill of "To indicate nature by mind"; third, in northern branch of Wang, Yang-ming theory, he was the scholar that promoted the status of Qi and endowed it with the meaning of existence much earlier. He not only was in the transitional status in the development of the Wang Yangming School of Philosophy in late Ming Dynasty, but also contributed a lot to the promotion of the Thinking of Emphasis on Qi in Ming Dynasty and Qing Dynasty.

* Ph.D. Graduate, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

Keywords: Yang Dongming, Yang Jinan, the Wang Yangming School of Philosophy in late Ming Dynasty, Thought of Personality Central Venerating, From “Qi” to Personality, “Mind reveals Personality”