

王龙溪“气”论研究

张 婵

贵州大学哲学与社会发展学院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2022年11月12日; 录用日期: 2022年12月2日; 发布日期: 2022年12月16日

摘 要

“气”是中国哲学发展进程中的一个重要范畴, 在阳明心学的整个哲学体系建构中也具有不可或缺的地位, 不过学界对于阳明心学特别是王龙溪的气论反而关注不多, 缺乏完整系统的概括和论说。实际上, 王龙溪继承和发展了王阳明的思想, 把“气”作为本体的流行与妙用, 提出了“良知者, 气之灵”的观点, “气”遂而成为本心、天理、良知等哲学概念的基础, 以气贯通性命, 而最终又归于良知。但在后天的气之流行运用中, 本体会受到遮蔽, 从而有恶之产生。因此, 龙溪便要求“学在变化气质”之工夫, 即要求学人随处立志、去除客气和习气、涵养主气。由此可见, 王龙溪的“气”论, 涵盖了本体与工夫的视域, 展现了宋明气学的另类向度。

关键词

王龙溪, 气, 良知, 变化气质

Study on Longxi Wang's "Qi" Theory

Chan Zhang

School of Philosophy and Social Development, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: Nov. 12th, 2022; accepted: Dec. 2nd, 2022; published: Dec. 16th, 2022

Abstract

"Qi" is an important category in the development of Chinese philosophy and plays an indispensable role in the construction of the whole philosophical system of Yangming's philosophy of mind. However, the academic circle pays little attention to Yangming's philosophy of mind, especially Wang Longxi's theory of Qi, and lacks a complete and systematic summary and discussion. In fact, Wang Longxi inherited and developed Wang Yangming's thought, taking "Qi" as the popular and brilliant use of noumenon, and putting forward the view that "the conscience is the spirit of Qi". "Qi" then became the basis of philosophical concepts such as original mind, natural principle and conscience, and through the life with Qi, finally returned to the conscience. However, in the popu-

lar use of the acquired Qi, this experience is covered, and so it leads to evil. Therefore, Longxi requires “learning in the change of temperament” time, that is, requires scholars everywhere to resolve, remove politeness and habits, self-restraint. Therefore, it can be seen that Wang Longxi’s theory of “Qi” covers the perspective of Noumenon and effort, and shows the alternative dimension of Qi in Song and Ming Dynasties.

Keywords

Longxi Wang, Qi, Conscience, Changes in Temperament

Copyright © 2022 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

宋明时期，心学家们并不缺乏各种关于“气”的问题的思考，气与心、理、性、良知等的关系是不可割裂的，贯穿于心学思想发展的始终。同时，“气”范畴思想不断发展，其内涵和相关问题都得到了扩展和充实。关于宋明理学“气”的研究，学界主要集中在朱子哲学的理气论，以及张载、王廷相等人的气本论中，对阳明心学特别是王龙溪的“气”则罕有涉及。而在阳明学中，“气”不仅是阳明良知思想得以证成的理论基础，也是联通形上和形下的关键。王龙溪是阳明思想的继承者和发展者。“气”亦是其心、理和良知思想重要的理论基础，在其哲学理论体系建构中占据了一定的位置。然而，从当今的学术研究情况来看，学术界主要是针对王龙溪的“本体论”、“功夫论”、“四无说”和“良知观”等思想进行研究，对其“气”的理论研究基本上被忽视，相关的研究资料和成果较少，亦或对王龙溪本人气论的系统性研究尚未充分展开，仍缺乏完整系统的概括和论说。实际上，王龙溪本人关于“气”的相关论述非常多，如“气”之一字就大约在《王畿集》中占据了六百多处，并与其主要的哲学命题都有所关联，被龙溪赋予了丰富的理论内涵。因此，对王龙溪的“气”论展开研究，是一个值得深入发掘的领域，它对研究龙溪的整个哲学体系和丰富宋明理学“气”范畴理论有着重要意义。

本文主要以气论为核心来考察王龙溪的哲学思想，力图通过对“气”的来源与演变、“气”之不同面向、学在变化气质等主要内容的研究，分析阐述“气”在王龙溪哲学理论体系建构中的独特内涵及重要作用，呈现出龙溪“气”思想的全貌。另外，龙溪的气论思想与其哲学体系的建构息息相关，因此，对其“气”思想的研究或许也可以为研究其心学思想提供新的思路与角度，并在现有的研究成果和原有的文献资料的基础上，探求龙溪哲学理论体系的内在结构，较为系统和清晰的展示出龙溪气论的独特面貌。这也是本文研究的目的和意义所在。

2. “气”之源流

中国古代的“气”思想具有非常丰富的内涵，气的演变也是一个漫长和发展的过程。在探讨龙溪的气论之前，有必要对“气”的来源及其演变做简单阐释，以便更好地理解王龙溪的气论。

2.1. “气”的来源

气，是中国哲学发展进程中的一个重要范畴，也是一个含义极其复杂与宽泛的概念。在古代，人们认为万物化生，呼吸吐纳，皆是由于气在宇宙万物间的流动循环，一切世间事物都逃不出“气”之范围。

要对“气”的来源进行研究，就不得不从其文字产生的背景来进行考察，从其字源学的考证入手。

“气”概念较早可以追溯到殷商时期，甲骨文中已有“气”字出现。“气”字由三条横线组成，与数字“三”相似，不过中间一横却是短于上下两横，像气流游动之形，可见，“气”之本义为云气。在《汉语大字典》中，“气”有两种读法，一是云气之“气”，读四声，也通“饘”，意为发放或领取粮食；二是乞求之“气”，读三声，“气”与“乞”本是同一字，意为乞求、给予。《集韻·未韻》曰：“气，取也”或如《廣韻·未韻》曰：“气，与人物也。今作乞。”[1]在《甲骨文字释林》中，于省吾指出：“‘气’字在甲骨文中三种用法，一为乞求之‘气’；二为迄至之‘迄’；三是终止之‘迄’。”[2]许慎《说文·气部》曰：“气，云气也，象形。”[3]就是云和形成云的气体。段玉裁注：“气，本云气，引申为凡气之称”[4]，后作“氣”。

古人对“气”的解释颇多，从最先的造字本义来看，就是指“云气”，其含义范围较广，如地面上升的干热之气和高空下降的湿热之气等都是“气”。因此，“气”概念的原始含义可以说是云气、雾气、蒸气等气体状态的物质，即一种自然界的客观存在物质或一种自然现象。从“气”的原始意义出发，人们通过认识与实践扩展了其涵义，逐渐把“气”引申和运用于人们的社会生活之中，如人的一呼一吸、情绪表达、精神面貌和人生价值等，和包括人在内的活着的生物的生命现象紧密联系，皆与“气”息息相关。而正是在这样的基础上，“气”逐渐获得其普遍性，并在这个过程中，“气”逐步上升成为普遍概念，发展成为哲学范畴。

若从整个中国哲学历史来看，则大致可以把“气”范畴的内涵主要概括为以下几点：一、气通过自身的运动变化，形成了阴阳二气或五行之气，推动宇宙万物发生和变化；二、气是构成宇宙万物的元素或质料；三、气是万物之本原，是至精微物质；四、气是贯通万物的物质媒介；五、气是一种道德境界，如浩然之气等。由此可以看出，“气”在中国人的认知范畴中，具有非常丰富的内涵，既可以指客观实在的客体，又可以指一种主体的道德精神[5]。

2.2. “气”的演变

在中国哲学历史上，“气”范畴意蕴的重要演变则主要发生在以下几个时期：

1) 先秦时期。先秦时期，“气”范畴开始产生、形成并得到了初步的发展。诸子百家都对“气”范畴进行了不同程度的讨论。“气”最初是以阴阳、六气说的形式出现的，天地之气有阴阳二气，阳气上升，处于阴上，阴气下降，处于阳下，一旦阴阳失衡，就会发生灾害，阴阳二气的变化就成了各种自然现象发生的原因。《国语·周语上》篇记载的“伯阳父论三川地震”就是气论思想兴起的标志性事件。随后，人们开始用阴阳二气来解释事物的运动变化。如老子认为：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”[6]他试图将气抽象化，从而将气提升至本体的高度。“气”不仅是作为宇宙万物产生的质料，也是万物最终所要归复的本原。而儒家则把“气”作为天地万物的共同基础，更注重伦理道德修养与气的运动变化之间的关系，如孟子从主体精神层面出发提出了“养气”说，谈论了浩然之气。他认为浩然之气是集义所生，需要通过善养来充实扩大，并将气纳入了他的心性学说之中，成为其修养工夫中的一部分。此外，战国时期稷下学派的著作《管子》则明确提出了精气之说，“精也者，气之精者”[7]，精气是形成天地万物的精微之物，“动不见其形，施不见其德，万物皆以得”，这也是最早的气本论思想。

2) 汉唐时期。到了两汉，万物生成论的观点开始流行，“气”被作为产生精、神、形、质的基础。《淮南子》提出了基于气的宇宙化生论，将物质性的气范畴引入到了其中。董仲舒从天人感应出发，提出了元气之说，阴阳、四时和五行等气均由“元气”分化而来，形成了“元气-天地-阴阳-四时-万物”生成图式。东汉王充则认为天地万物都是“元气”所构成，“万物之生，皆禀元气”[8]。人禀气而

生，含气而长。万物都是天地之气相互结合而产生的，明确以气为最高范畴。直至隋唐，对气的诸多讨论主要为道教学者。例如，成玄英认为气是生物之元，并以“气”作为化生万物的本原，从而提出了导引神气的修炼方法。

3) 宋明时期。进入宋明，“气”范畴的研究更是得到了不断扩展与充实。张载是气本论思想的理论代表和开创者，他提出了“太虚即气”的气本论思想，认为太虚是气的本然状态，气凝聚而形成万物，散后则复归太虚。但二程随后提出了反驳，以“理”作为万物的根本，“气”只是生成万物的材料，只讲气化而不讲气本，故是以理为本，以气为末。朱熹则继承和发展了二程的说法，把理气关系作为中心讨论，并强调了三个重点：一是理先气后。从宇宙本原上推，“理”在“气”之先，理是气的主宰；二是理气不即不离。“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”^[9]理气相互依赖，不能彼此独立存在；三是理本气末。即理气关系仍有本末之分，理是气之本。他肯定了气是构成万物的材料，但认为气不是世界的最高本原，理才是世界的最高本原，从而形成了更完备的“理学”体系。

明中后期，阴阳二气为阳明心学所吸收，在阳明看来，心与气在本质上并无差别。他以良知之妙用为神、流行为气、凝聚为精，认为气是良知的流行。由此，“气”体现了一种载体功能。气在流行的过程中，是否顺逆于本体，遂有善恶的分别，“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，既无善无恶，是谓至善。”^[10]良知通过气的流行，使天地万物都具有良知。天地万物因有此“一气”，才能彼此相通。而王龙溪虽然也继承了前人关于“气”范畴的一些论述和看法，但却主要受王阳明关于“气”思想的论述的影响，因此，王龙溪的“气”论与王阳明的“气”论较为相似，王龙溪从本体与工夫的层面对“气”做了较为完整的概述。

3. “气”之本体面向

无论是关于自然界的客观存在的“云气”、“空气”等；还是与人的性命息息相关的“纯气”、“元气”、“血气”和“生气”等；或与人的德性伦理相关，影响着人的积极的和消极的“精气”、“志气”、“浩然之气”、“意气”、“夜气”和“习气”等，都能在王龙溪的思想中找到。

龙溪坚持以良知为心之本体，良知者乃气之灵，理是气之主宰，气是理之运用。因此本章分别从气与心、理、良知之关系的三方面来分析，以期能够厘清其“气”概念的本体意涵。

3.1. 气与心：“心则灵气之聚”

在阳明学中，心气关系是关于“气”的论述中极其重要的一对关系。他以心为本体，认为气是心的外化，心最终要落实在气上，也就是说气是本体之流行。龙溪则继承了阳明的这一说法。在其有关论述中，他认为心气是合一的，“心则灵气之聚”，身心相连，心气相使。因此，治心便不可忽略治气，需要心气兼治。

3.1.1. 心则灵气之聚，寄藏而发生者也

首先，龙溪从“良知者，气之灵”出发，认为良知是人人具足的，人心则由天地之灵气凝结而成，他说：

夫天地灵气，结而为心。无欲者，心之本体，即伏羲所谓乾也。刚健中正纯粹精，天德也，有欲则不能以达天德。^[11]

在这里，龙溪的“心”已经上升到了一种本体意义，心之本体是无欲的，是至善的，由天地之灵气凝结而成。倘若心无私累，无执着，一点元神，便与清气相依相息，而不被后天昏气所侵入，故元神可通于先天。倘若人失其心，与欲相伴，习气便会乘机而入，遮蔽其本善之心。龙溪认为，心又不仅仅是

天地灵气之所聚，也是其寄藏而发生的场所：

譬之心之于身，耳目肢体、疴痒呼吸，皆灵气之所管摄，而心则灵气之聚，寄藏而发生者也。经礼三百、曲礼三千，无一事而非仁，则亦无一事而非学也。专以翕所以为凝也，是谓广生大生。凝者经纶之本、化育之机也，故曰：“苟不至德，至道不凝焉。”^[11]

在龙溪看来，不仅人心是由天地之灵气之凝结而成的，人的身体的器官肢体、疴痒呼吸等也都是被灵气所统摄，故人与天地万物为一体。“灵气”充满于天地之间，贯穿于人体之中，故为一体之仁。

3.1.2. 心气兼治

其次，龙溪还发扬了阳明的心气为一说，与其良知观紧密联系在一起。此心乃为良知本心，而此气乃与良知本心浑融往来的先天清气。唯有如此，心气上下才能同流，从而达到自我的身心与万物融为一体的境界。

良知者心之灵气，万物一体之根，遇亲自知孝，遇长自知悌，遇赤子入井自知怵惕，遇堂下之牛自知齧齶，肯綮低昂、感触神应，无非全吾一体之用。手足痿痹，则谓之不仁，灵气有所不贯也。^[11]

良知是心、身之灵气，灵气贯于身，则有“仁”，良知自知其“仁”，而手足痿痹，是灵气不贯之故，则为不仁。于是，人与天地万物便因良知成为了一个整体。同时，龙溪本人也讲身心交关，天人一气。他以调息养气之静坐为下手工夫，注重治心治气、心气兼治的工夫实践^[12]。在谈论心气关系的时候，龙溪尤其重视对于“心”、“神”、“身”、“气”的论述。心是神，身是气，神聚则气敛，心气为一。“心身关系”问题则是龙溪尤其强调的，在他看来，身是心之凝聚运用，而心则为身之灵明主宰，因此，身心一体，修心也必须修身。

欲修其身，非是躯壳上粉饰得来，须从正心始。正心便是修身实下手处。身心原是一体，非礼勿视听言动是修身，所以勿处却在心。身之灵明主宰谓之心，心之凝聚运用谓之身。无心则无身矣，无身则无心矣，一也。^[11]

龙溪认为身心相连，心气相使，即身与心交关，即心之所悟必济以气之所养。因此，治心不可忽略治气，只有心气兼治才能清其源，不为纷扰之气所拘。当心气兼治并达到极致的时候，就能使一身之气与太和之气无所间隔，才能真正做到变化气质。此外，龙溪也尤其重视通过调养身体中的气息来修养身心，并对此有专门关于调息的论述。他认为身心一体、性命合一的工夫境界就可以通过调节身体中的气来达到。

3.2. 气与理：“理是气之主宰，气是理之运用”

理与气是理学传统中的一对重要范畴。二程讲理气关系，以“理”为最高范畴，“气”是“理”化生万物的材料。他们认为有理则有气，理是第一性的，气是第二性的。朱熹则在继承二程的“理本气化”思想之基础上，大致从本原和构成两个层面对理气关系作了讨论：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性，此禀此气，然后有形。”^[9]他既讲理，也讲气。不过，他认为理是形而上的东西，是物之所以形成的根本；而气是形而下的东西，是形成物的材料。就两者的关系而言，朱子是主张理气不即不离的。“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”^[9]“所谓理与气，决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也。”^[9]因此有人认为朱子在终极本体上是一元论者，而在现象上是二元论者。但“理”与“气”既不相分离，也不能彼此独立而存在。事实上，朱子哲学无论是一元论还是二元论都不适用。而对于理气的先后关系问题，朱熹强调了两点，即“理先气后”和“理本气末”。

他认为：“理气本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。”[9]“理未尝离乎气。然理‘形而上’者，气‘形而下’者。自形而上下言，岂无先后！理无形，气便粗，有渣滓。”[9]由此，朱熹便得出了理生气的结论。当然，朱子所谓理气的先后关系并非是指时间上的先后，而主要是指逻辑上的先后。在朱熹这里，理、气虽不可分割，但理气关系更倾向于“理本论”，理是第一性的，气是第二性的。

阳明的学说虽以良知为中心，但仍需面对理气关系问题。不同的是，在王阳明这里，理气关系问题更多的成为了良知与气的关系问题。气是良知的流行，受到良知的主宰，也就是受理的主宰。而对于理气关系，阳明也有过较为清晰的论述，他说：“理者气之条理，气者理之运用，无条理则不能运用，无运用则亦无以见其所谓条理者矣。”[10]理，或者良知，自身是有条理规则的，是在气的流行过程中所展现出来的。

龙溪继承和发展了阳明关于理气关系的说法，认为“理是气之主宰，气是理之运用”。不过在龙溪所阐述的理气关系中，他的“理”相比阳明更进一步，不再是抽象的只具有条理性的东西，而变成了具有主宰性的东西。同时他把“理”也说成“神”，“神”同“理”一样具有灵动性、主宰性。就理气关系而言，龙溪认为儒道两家有着不同的侧重，“盖吾儒之学，主于理；道家之术，主于气。主于理则顺而公，性命通于天下，观天察地，含育万物，以天地万物为一体；主于气则不免盗天地、窃万物，有术以为制炼，逆而用之，以私其身，而不能通于天下。此所谓毫厘之辨也”[11]。在龙溪看来，“主于理”和“主于气”两者显然有着极为不同的价值取向及理论后果[13]。当然，龙溪主张理气是合一的，两者都要受到重视。

3.2.1. 理气合一

“理气合一”的观点原于宋儒，而畅发于阳明。龙溪虽然很少使用理和气的概念，但在相关论述中可以看出，龙溪认为理与气是合一的，他进一步把理提升为气的主宰，认为理气关系是体用一原的关系，以理为体，气为用，体用不二，理气相即。所谓：

乾以理言，坤以气言，理是气之主宰，气是理之运用。坤所以顺承乾施，地所以顺承天施，妻所以顺承夫施。乾体刚而用柔，坤体柔而用刚，刚柔相易，体用一原、乾坤一道也。塞于天地之间只是复得他直方大体段，非有加也。[11]

龙溪的这段话是他关于理气关系的最清楚明白的表达，他以“乾”、“坤”二者来形容“理”和“气”，认为“乾”具有“理”的属性，“坤”具有“气”的属性，“乾”主“坤”。刚柔变易，体用一原，乾坤一体。理和气也是一样，理是气的主宰，气是理的运用。也就是说，气的运行会受到理的主宰，而理要通过气来运行呈现，两者不可分离。

其为气也，配义与道，“义”是心之制，“道”是心之通，所谓理也。“配”如妻配夫之配。心之聪，发窍于耳而能听；心之明，发窍于目而能视。耳目聪明配乎心之聪明，非视听在聪明之用息。故曰：“无是，馁也。”理乘乎气，气承乎理，不可得而离也。[11]

这里的“理”与龙溪所谓的“良知”本心的思想并不矛盾。因为在龙溪看来，“理”与“良知”具有同等的意义。因此，良知作为本体，理也具有了本体之意涵。他把理和气大致作为一体之物，不过理和气是体和用的关系，也是一体两面的关系。理气合一，是讲气是理之功夫，理是气之本体。龙溪虽然继承了阳明关于理气关系的论述，但他的“理”从具有条理性之物变化为了主宰这种具有主体性作用之物。

3.2.2. 神为气之主宰，气为神之流行

在龙溪对“气”的论述中，他也提到了神和气的关系，从而提出了“神是气之主宰”的说法，他把理换成了神，对理和气关系的讨论成了对神和气的关系的讨论[14]：

夫人之所以为人，神与气而已矣。神为气之主宰，气为神之流行，一也。神为性，气为命，良知者，神气之奥，性命之灵枢也。良知致，则神气交而性命全，其机不外乎一念之微。[11]

神和气并不彼此孤立，神是人的命，气也是人的命，良知则是连接神和气的点，是神气之奥、性命的灵枢。通过“致良知”的功夫，则可以使得神气相交则性命全。神是属于心和良知者，所以致知也就成了存神。神存，则气自会涵养。因此，就要进行“存神”的功夫实践——即“戒慎恐惧”。但“戒慎恐惧”是本体与功夫兼具的，因此，它也不只可以看作是存神功夫，还是本体，体用不二。

戒慎恐惧是存神功夫，神住则气自住，当下还虚，便是无为作用。以气为主，是从气机动处理会，气结神凝，神气含育，终是有作之法。[11]

总的来说，龙溪的理气说不同于以往关于理气关系的论述，龙溪关于理气关系的解释更多的是注重其德性修养工夫的问题，良知与气、神与气皆是如此，而以往关于理气关系的理解则多是从其宇宙本体上说的。

3.3. 气与知：“良知者，气之灵”

良知是阳明心学的中心概念，在王龙溪哲学体系有着重要的地位。在气与良知之关系上，王阳明提出了“良知，以其流行而言谓之气”[10]的说法，认为良知是心之本体，是气的感应流动。而龙溪在阳明的基础上，对于气与良知的关系，提出了这样的表述，即：“良知者，气之灵。”[11]良知是天地、人心、人身之灵气，无所不贯而遍于天地万物。

龙溪对气与良知的关系进行了充分展开，“良知者，气之灵”，气不再是单纯的气，而是具有知觉作用的灵气。良知本体则是不受外物干扰的纯乎天理的状态，亦即良知的本然状态是“虚寂灵明”的。龙溪用虚灵明觉来表达良知，认为良知本体是至善的，能因时制宜地判别是非，当事情过去后，又成了“虚寂灵明”的。因此，“虚寂”既是良知发用的前提，也是良知的属性。

虚寂者心之本体，良知知是知非，原只无是无非。无即虚寂之谓也。即明而虚存焉，虚而明也；即感而寂存焉，寂而感也。即知是知非，而虚寂行乎其间，即体即用，无知而无不知，合内外之道也。[11]

同时，龙溪提到万物与良知都是由气组成，而良知是“气之灵”，其他则是气之粗。“粗”则无法贯通天地，“灵”则贯通天地万物。因此，龙溪强调了“灵”对于气和良知的重要性。严格来说，良知不是气，而是气之主宰。“灵”是良知的特性，气之灵即是良知。

天地间，一气而已。易者，日月之象，阴阳往来之体，随时变易，道存其中矣。其气之灵，谓之良知。虚明寂照，无前后内外，浑然一体者也。[11]

而在气之灵即是良知的基础上，龙溪认为这个灵气不仅是天地之灵气，也是人身、人心之灵气，它们之间共同享有良知。他说：

良知是人身灵气。医家以手足痿痹为不仁，盖言灵气有所不贯也。[11]

良知者心之灵气，万物一体之根，遇亲自知孝，遇长自知悌……[11]

良知者，天地之灵气，原与万物同体，手足痿痹，则为不仁，灵气有所不贯也。[11]

良知是人身、人心和天地万物之灵气，因此，无所不贯，充塞流行，万物一体之仁也因此“灵气”而成为了可能。龙溪也曾说：“天地灵气，非独圣人有之，人皆有之，今人乍见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心。”[11]此灵气也并不是圣人独有的，人人皆有，而灵气的作用就表现为怵惕惻隐之心，也就是要让良知的作用自然而然地发挥。

可见，本心、天理、良知都成为了一种本体性概念，气则是本体的流行与妙用。良知本体具有主宰和决定万物的作用，“范围天地发育万物”，其主宰作用表现为“神”：“良知之主宰即所谓神，良知之流行即所谓气”，这里的“神”就是气之神，即“灵气”的作用。而良知也可以用气的“凝聚”、“流行”、“妙用”等形态来呈现，“良知之凝聚为精，流行为气，妙用为神”[11]。龙溪以良知为体，万物为用。并且，在“良知即气之灵”的思想基础上，把主观与客观贯通起来了，强调了主体的能动性，使主体居于了主导地位。

另外，龙溪以“心之生机”、“人之所欲”为基础，肯定了人的感性欲望的合理性。因为人心是由灵气所凝结而成，心、气本身都不是恶的，只是在发动之时，就会产生善与恶的区别。也就是说，气在后天的流行过程中，会导致良知本体为私欲执着所遮蔽，动气也就产生了恶，从而出现了“客气”、“习气”。因此，龙溪十分强调学在变化气质，希望能通过修养工夫有所作为。

4. “气”之工夫面向：“学在变化气质”

张载认为人依于所禀受气的不同，就形成了不同的“气质”，并区分了天命之性和气质之性。王阳明则还原了气质的本义，认为气质与气质之性并不相同，人产生差别的原因正是由于“气质”。龙溪继承了阳明“气质”论，认为人要克制私欲以去除遮蔽，从而恢复到本体之善，就需要涵养气质。

同时，龙溪也注意到了人的气质的差异性，他说：“人之气质，不温则戾，不润则疏，不栗则纵缓而无纪。”[11]人之所以会有愚、鲁等差别，在于气质受到了阻塞的缘故，“不肖性颇夷略，朋类易亲，过于任率，渐流和混，诚则有之，此亦气质未化之病”[11]。例如，胜心浮气，是己非人，都是因为人伦感应上有不尽分处，使恶根留藏而未彻底恢复到本体之善。这都是意气作用，正是学问之障。于是，龙溪强调了变化气质的重要性，他认为只有变化气质，才能不被胜心浮气所扰。然而由于气质极难变化，龙溪便强调用工须得本源。

学莫先于变化气质，变者化之始，化者变之成。其变无方，其化有渐，一变一化者，天地之道也。有天地而后有阴阳，有阴阳而后有日月。日月者，易之象也；太虚者，易之体也。清通而无际者，神也；流布而有象者，气也；凝聚而有形者，质也。神散而为气，气敛而为质。易也者，神之变化，气质之所由以运者也。[11]

所以君子之学，以体易为要，以穷神为机。若能致得良知，则自无气质之偏胜。

4.1. 挺立广大之志气

关于如何恢复良知本体，龙溪进一步提出了“良知时时做得主宰”[11]的致良知工夫，亦是立志，即立圣人之志。这是阳明学工夫论中的重要内容。王阳明曾言：“志气所养，气亦至焉。”[10]气的运动变化受到“志”的制约，志是气的统帅，志立则气和。龙溪则有如下之说：

“志气之帅，气体之充，志至焉，气次焉”，“次”是左次之“次”，非相次之“次”。志之所至，气亦至焉，一也，故曰“持其志，无暴其气”，“无暴其气”正是持志功夫，本盛大流。“勿求于气”是将气来淤塞，不使畅达，故谓之暴。志与气原未尝二也。[11]

龙溪认为，志是气的主导，是“气之帅”，也就是说，志对气有着统帅和指导的作用。而志对心同样如此，因为良知是气之灵，也是心之灵气，因此心则同样会受到志的主导。其次，“气次”的“次”并不是次序的意思，而是左右并列的意思，志与气并非为先后关系，它们是不可分离，相互统一的，“志”达到的同时“气”也会到达。而人的修养工夫的过程也就是一个“立志”的过程：

夫学莫先于立志，尤莫切于辨志。志有大小，孔子自谓：“吾十有五而志于学。”学者，大人之学，以天地万

物为一体。志有定向，由辨之早辨也。守之十五年，而后能立，习气不能淫，其志凝矣。又守之十年，而后能不惑，众言不能淆，其志熙矣。又守之十年，而后能知天命，志与天通也。至于六十而耳顺，顺与逆对，耳顺者，无复逆耳之言，志忘顺逆也，忘斯神矣。^[11]

正如孔子所讲，“立志”对于人生的每个阶段都是十分重要的，人无志不立，但是，人所立下的“志”也必须是有意义的，因其它有大小、真假之分。小志使人目光短浅，忙碌于生活琐事；大志则使人着眼于天地，不安于急功近利。“志于道则神清气明，而艺亦进；志于艺则神浊气昏，而道亡，艺亦不进。”因此，立志只有立大志，并从“道”上立志，立“真志”，才能不被间断干扰，不为世俗情欲所执着、所诱惑。

在龙溪看来，立志的功夫也就是致良知的功夫，这也体现了龙溪对德性修养工夫的重视。“良知时时做得主宰，便是志。所谓太阳一出，而魍魎潜消，舍此更无立志之法。”^[11]若能时时立志，正确立志，时时把良知做得主宰，习气便无法乘机而入，就能保持良知的至善。同时，“立志”的过程也是一个不断消除习气、客气的过程，人们可以不断反观自身之志，从而去除小体的贪心、傲心、怠心等私欲习气，随处做立志之功夫。

4.2. 去除昏蔽之客气

“立志”的过程是一个不断去除客气的过程。龙溪要求学在变化气质，其实质上最重要的也是如何去除客气的问题。就“客气”而言，它与“主气”不同，“客气”常指一种外来之气，变动不居，也就是指人会受到私欲的干扰，心生计较。龙溪曾说：

客气与主气相对，譬如今日诸君作主，百凡自为贬损。酒清，虽渴而不敢饮；肉甘，虽饥而不敢食。处于下位而不以为屈，终日百拜而不以为劳。尽为主之道也。若是为客，未免易生彼此校计之心，气便易盈，志便易肆，便有许多责办人处。诸君若能常为主而不为客，志气自然和平，视人犹己，计较无从而生，不期谦而自谦矣。^[11]

龙溪把主气与客气比喻成主人与客人。与“主气”相比，“客气”容易心生干扰，任情作恶，从而产生负面的结果。倘若能常为主人，涵养主气，志气自然和平，杂念也无所生。“客气”也可理解为“邪气”，人身病痛是被邪气所侵，因此需要“祛邪”。龙溪把破除客气说成了祛邪之术。客气未除者，名利之心就没有彻底拔除，最终也会落入对世俗之欲的追逐之中，从而遮蔽良知本体。

夫理会性情是保摄元气之道，消客气是祛邪之术，习举业是应缘之法，随分了心是息机静养之方，皆助道法门也。区区赖师友之训，志存尚友，颇知在性情上用功夫，窥见未发之旨，心气稍稍平和，与人相接，惟见人好处，未尝见人短处。^[11]

良知不学不虑，本来具足，众人之心与尧舜同。譬之众人之目本来光明，与离娄同，然利欲胶蔽，夜气不足以存，失其本体之良，必须绝利去欲，而后能复其初心，非苟然而已也。^[11]

良知本来是我们人人具足的，但是被私欲利益所遮蔽，导致夜气不足以存，丧失了良知本心，因此必须要绝利去欲，涵养夜气，才能恢复我们的良知本心。

其实，潜藏之“客气”，即是人之“习气”。龙溪对于习气是极为重视的，因为习气会影响致良知。习气不是一种惯性思维，它会遮蔽“本善之心”，从而产生过、恶。

人失其心，而习气乘之，始不免于有过。迁善云者，复其本善之心，不使习气得以间之，非善自外入，从而迁之也。改过云者，复其不善之动，复则无过矣。善与过相因而生，非相并而出也。^[11]

习气影响到人的身心，是“恶”产生的关键。而“恶”一旦产生，就会对人造成严重的损害，龙溪

认为习气对我们人所造成的损害程度是最重的[15]。

习气为害最重。一乡之善不能友一国，一国之善不能友天下，天下之善不能友上古，习气为之限也。处其中而能拔者，非豪杰不能。故学者以煎销习气为急务。[11]

在龙溪看来，习气会使人心生杂念，从而本心就会被遮蔽。因此，当务之急，就是不让习气有可乘之机，要消除习心习气。但是由于欲根潜藏，如果不是在一定的情境下不容易触发，因此，龙溪也特别强调了要在日用间做功。而如果我们无法在日用行常之间磨炼，那么欲望习气是很难除去的。

人心无事时，有开有塞，乃是气机相乘，徐以待之，自复。若有故而塞，即是习气世情忽来填障，要须追寻来历，彻底扫荡，方得开霁。不然，习缘愈积，情境愈熟，暗中埋没，卒难廓清，不可不早觉而亟反也。[11]

因此，消除习气还需要追寻其根源，尽早铲除以免愈积愈深。同时，既然习气会使人产生烦恼，失去本心，那么又该怎么做才能“煎销习气”呢？龙溪认为：

吾人此生干当，无巧说，无多术，只从一念入微处讨生死，全体精神，打并归一，看他起处，看他落处，精专凝定，不复知有其他。此念绵密，道力胜于业力，习气自无从而入，杂念自无从而生。此和端本澄源第一义，所谓宗要也。[11]

从上述的话来看，破除习气最关键的还是要从“一念入微”处入手，以细微绵密之功夫，看清楚意念的起落处，使其“精专凝定”，就能让后来的习气无法侵入，杂念无法生出。这也表明，要坚守良知本心，习气才能无所入。因为习气并非先天本有，而是受后天环境等的不良影响所沾染。因此，就需要在“一念之处用力”。而如何在“一念”处做功夫呢？龙溪在给他儿子的书信中曾提到这点：

夫今心为念，念者见在心也。吾人终日应酬，不离见在，千绪万端，皆此一念为之主宰。念归于一，精神自不至流散。如马之有辔领，操纵缓急，自中其节也；如水之有源，其出无穷也。圣狂之分无他，只在一念克与妄之间而已。一念明定，便是缉熙之学。一念者无念也，即念而离念也。故君子之学，以无念为宗。然此非见解所能臆测，气魄所能承当。须时时从一念入微处归根反证，不作些子漏泄，动静二相，了然不生。有事时主宰常寂，自不至逐物；无事时主宰惺惺，自不至着空。时时习静，察识端倪，冷然自照，自然畅达，自然充周。[11]

总之，在龙溪看来，人之所学，千绪万端，皆在一念之上，念归于一，则无分别，就不会有妄念之产生，因此，需要时时从一念入微处归根反证。而若人精神流散，不知所学，那么则难免会受到私绪杂念的影响，念难以归一，而亦难以成就大业，远离“缉熙之学”。

4.3. 涵养清明之夜气

“立志”与“养气”是相辅相成的。因此，除了“立志”之外，龙溪也格外讲求“养气”的工夫。这个“气”主要是指“主气”，或者又叫“夜气”。“夜气”最初源于孟子，是阳明学中最为重要的条目之一。不同的学者对“夜气”有不同的解释。孟子在其《告子》篇中主要谈论了“夜气”：“其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。”[16]人在白天受到物欲牵引而不知道存养本心，夜间也不知道存养夜气，所以逐渐沦为禽兽。夜气就是这样产生的，白天的不良行为或欲念有害于夜间所息，导致了在夜间的“平旦之气”不清。而在阳明那里，“夜气”不只是在夜间所生，常人若能以良知行事，以良知作功，那都是“夜气”在起作用。

到了龙溪这里，有人曾问龙溪“夜气之义何如？”龙溪回答说：“此是为丧其良心者提出个生几与人看。息是入圣路头，如牛山萌蘖之生也。平旦虚明之气，好恶与人相近，便是是非本心，养者养此虚

明之体，不为旦昼所牾亡也。所养之得失，系于所操之存亡，操存正是养生之法。”^[11]龙溪认为“夜气”是针对那些丧失良心者而言的，它是良知显现的一种境域，而操存“夜气”即是“养心之法”。龙溪曾说：“孟子愿学孔子，提出良知示人，又以夜气虚明发明宗要，只此一点虚明便是入圣之机，时时保任此一点虚明，不为旦昼牾亡，便是致知，只此便是圣学。”^[1]因此，龙溪把“夜气”与良知相关联，认为人只有致良知，养得虚明之体，才能不为浊气所扰。由此可见，涵养夜气对于致良知的修养功夫具有重要的意义。

神住则气自住，当下还虚，便是无为作用。以气为主，是从气机动处理会。气结神凝，神气含育，终是有为之法。^[11]

龙溪以致良知为主神功夫，以养生为主气功夫，并进一步强调了养气功夫。他也常把调息养气结合在一起说，其“息”大多时候与“气”意思相同。调息养气是“静坐”之下手功夫，所养之气即是“主气”、“夜气”。当然，此“养生”也非彼养生，而是指一种修养功夫。人本来是有着良知本心的，但由于动气求胜，常被世情习俗所影响从而失去本心，其夜气自然也无法保存。因此，人若想要恢复气之良知本心或至善本性，则需要涵养夜气以加强自身的修养实践。

世之学者口谈未发之中，而未尝实用戒惧慎独之功，故放心无从收，而使夜气无所养。若是实用其功，不从见解言说抹过，由戒惧慎独以出中和，正是养夜气、收放心实际理地，正是动静合一真脉路。若因世人口谈无实，并其学脉而疑之，是亦因嗜废食之过也。^[11]

时时是此气翕聚发散，不为旦昼牾亡，正是养之之法，更不须说夜气。养到熟处，便是通乎昼夜之道而知。^[11]

涵养夜气所需功夫就是要实用戒惧慎独之功，由戒惧慎独以得中和之境，坚守良知本心。当夜气养至纯熟时，便能通乎昼夜之道而知，从而进入一种天人相应之境界，与天地万物浑然融为一体。

5. 结语

从阳明学的整体发展来看，“气”概念所涉及的问题与他们的思想建构息息相关，虽然并非是其所讨论的核心问题，但对核心问题的架构却无法摆脱气而去理解。也可以说无论是理学是心学，气本论的问题是一直存在的，只不过对它的论述各有不同，也颇为复杂。就王龙溪而言，气的问题是他的心学或哲学体系之建构的理论基础，与其核心观点皆有着紧密的联系。

龙溪深受儒、释、道三家的影响，他以“气”作为理论基础，形成了心、理、良知与气合一的思想体系。他所说的气并不是自然所形成的结果，而是一种生生不息之气。心之本体或良知本体是至善的，但在气的流行的过程中，“动气”便会产生“恶”，遂被私欲执着所遮蔽。因此，龙溪区分了“夜气”、“主气”与“客气”、“习气”等积极和消极方面的“气”，其中“习气”是产生恶的关键。

总的来说，龙溪作为阳明的弟子，也是其思想的重要传承者，龙溪关于“气”思想的论述很难与阳明的思想分开。他进一步继承和发展了王阳明关于“气”的思想，将气和心、理和良知等概念联系在一起，提出了“良知者，气之灵”的观点，呈现出了“气”的多重意涵。他关于“气”的思想的论述更是贯穿于自家的本体论和功夫论之中，不仅用“气”的状态来表示良知本体虚寂灵明的本然状态，更是指由于习心习气的影响，使良知本心被遮蔽，本体的善不能呈现，夜气不足以存良知。因此他要求我们不仅要挺立志气，去除客气，还要学会如何涵养主气。同时，通过对龙溪“气”的研究，或许也能为把握其心学思想提供新的角度和思路。

参考文献

[1] 徐中舒, 等. 汉语大字典[M]. 成都: 四川辞书出版社, 2010.

- [2] 于省吾. 甲骨文字释林[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [3] 许慎. 说文解字[M]. 北京: 中华书局, 1963.
- [4] 段玉裁. 说文解字注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [5] 陈慧麒. 明代气范畴思想研究[M]. 北京: 线装书局, 2019.
- [6] 老子. 道德经[M]. 合肥: 安徽人民出版社, 1990.
- [7] 陈鼓应. 管子四篇诠释[M]. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [8] 王充. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [9] 陈荣捷. 中国哲学文献选编[M]. 北京: 北京联合出版公司, 2018.
- [10] 王阳明. 王阳明全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2018.
- [11] 王畿. 王畿集[M]. 南京: 凤凰出版社, 2007.
- [12] 黄琳. 心气兼治: 王龙溪对徐渭思想的影响[J]. 中国哲学史, 2017(2): 92-98.
- [13] 彭国翔. 良知学的展开: 王龙溪与中晚明的阳明学[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005.
- [14] [日]小野泽精一, 福永光司, 山井涌. 气的思想——中国自然观与人的观念的发展[M]. 李庆, 译. 上海: 上海人民出版社, 2014.
- [15] 刘淑龙. 气学视域下的王畿心学[M]. 杭州: 杭州师范大学, 2020.
- [16] 孟子. 孟子译注[M]. 田京, 译. 长春: 吉林出版集团有限责任公司, 2009.