

張載與王廷相理氣心性論比較*

陳政揚**

摘要

王廷相（浚川，1474-1544）在〈橫渠理氣辯〉中表示，是藉張載（橫渠，1120-1177）氣論批判朱子（晦庵，1130-1200）「性即理」說。但若理氣心性本是一貫論述，則張載與王廷相在人性論、工夫論上的南轅北轍，是否意味二者氣論僅是貌似相同？實屬兩套氣論型態？依此，本文旨在辨析張載與王廷相氣論同異。在研究進路上，本文分為五項環節展開：一者，澄清王廷相所徵引的論點，在《正蒙》中的原意為何？二者，指出朱子未依張載哲學闡明造化之真，並非對橫渠氣論陌生。三者，援引當代學者的研究成果，歸納出衡斷張載、王廷相氣論異同的三種觀點。四者，參照前輩學者檢證氣學的方法進路，依照張與王在人性論上之異，向上追問此相異之處是如何連貫於二人氣論的基本假定，辨析二者在氣論型態上之異同。五者，探究在已知的三種觀點外，若將《正蒙》「太虛即氣」中的虛氣關係列入考慮，可細分出第四種辨析張載與王廷相氣論同異的觀點。

關鍵詞：氣、心性論、張載、王廷相、天人合一

* 本文為科技部補助專題研究計畫（「NSC 101-2410-H-017-004-MY2」）研究成果之一。作者感謝兩位匿名審查人對本文之肯定，以及提供許多寶貴建議。

** 國立高雄師範大學經學研究所副教授。

一、前言

明儒王廷相，字子衡，河南儀封（今河南省蘭考縣）人。弘治十五年（1502）進士。其人不僅學識淵博，且能實際在任官政務中，推動儒家政治理念。正德五年（1510）曾任御史，出按陝西。嘉靖十三年（1534），更升任兵部尚書。任官期間，勇於揭發貪腐，嚴懲姦吏。因此屢屢得罪宦官、權臣，如劉瑾（1450-1610）、嚴嵩（1480-1567）等人。故雖政績卓越，卻屢遭誣陷貶謫，甚至入獄。嘉靖二十年（1541），遭誣指為黨附郭勛（生卒年不詳），以「徇私慢上」獲罪，乃罷歸田里。自此專心著述，閉門謝客。嘉靖二十二年（1543），病逝家中。享年七十一歲。¹ 王氏著作弘富，主要以《王氏家藏集》與《王浚川所著書》傳世。現北京中華書局編校《王廷相集》均有收入，並附錄葛榮晉先生的〈王廷相著作考〉，及傳記資料選輯，是學界研究王廷相思想最常徵引的資料之一。王廷相以元氣為萬物之源，在人性論上主張人是善惡兼具，故在天理人欲的關係上，他主張以「養心寡欲」取代「存理滅欲」。在倫理思想上，則主張聖人取人性中之善者以立教，而後人文社會之善方立，天下倫常方興。又由於他反對在實存世界之上另存超然的理體世界，因此不僅有強烈批判形上本體論的傾向，而且重視自然哲學，並在知識論上，強調以經驗事實檢證知識的真確性。對於王廷相之思想體系，葛榮晉先生是以專書作全面性研究的先驅之一。其後，港臺學者論述漸豐。礙於篇幅與題旨，本文不再贅述。但高令印與樂愛國先生以「經世致用之學的開拓者」與「明代氣學的重要代表」，總結王廷相之思想價值與歷史地位，大體代表學界對王氏的一般性評論。²

¹ 有關王廷相生平要略，可參見〔清〕黃宗羲，〈諸儒學案中四〉，《明儒學案》，收入沈善洪主編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年），冊8，頁486-487。

² 高令印，樂愛國，《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，2003年），頁293-323。

至於王廷相是否真能承繼張載天道性命之學？《明儒學案》曾評論：「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『性有善有不善』，並不信孟子之性善，則先生仍未知性也。」³《學案》作者雖洞見王廷相與張載泛論天道語多相似，在人性論上已有根本性的落差，但仍未直究二者氣論之異同，進一步探究其因。此所以促發本文研究之契機。以下將分點說明本文之研究動機、方法、章節架構以及研究之學術貢獻與必要性。

首先，本文的研究意識如下：在〈橫渠理氣辯〉中，王廷相明確宣稱是藉《正蒙》「闡造化之秘，明人性之源」，並批判朱熹「性即理」顛倒因果，不識造化。⁴然而，張載是如何以氣論闡明造化之秘、人性之源？或更精確的說：如何以氣論為基礎，闡發儒家天人合一的義理進路？王廷相對橫渠氣論的理解是否合於《正蒙》原本的論述？設若理氣人性本為一貫論述，王廷相與張載在人性論上卻存在著根本分歧，則浚川對橫渠氣論的理解與徵引是否確當？二者是否實為兩種型態的氣論？這是本文第一項欲辨析的議題。其次，朱子對橫渠氣論並不陌生。他不僅曾注釋〈西銘〉，《朱子語類》更顯示他熟知《正蒙》論述。所以若朱子最終未與橫渠同調，那值得追問的即是：就朱子觀之，橫渠氣論有哪些不足？他又是如何以其「理氣不離不雜」之架構重新詮釋《正蒙》？這都當為浚川理應先辨析，卻未於相關論著完整呈現之處。故也是吾人檢視〈橫渠理氣辯〉之批判是否周延所欲辨析的第二項議題。

其次，在研究方法上，由於王廷相徵引《正蒙》批判朱子，是以浚川與橫渠氣論語多相似，難以單就文獻比對與字義釐析，即可澄清

³ 〔清〕黃宗羲，〈諸儒學案中四〉，《明儒學案》，頁487。

⁴ 引文依據《王廷相集》，凡衍誤的字句以圓括號「()」標示，而補脫與改正之字句以方括號「[]」標示。〔明〕王廷相，〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），冊2，頁602。

二者是論述上的貌似或是理論上的一致。因此，本文分為三道程序：一者，援引當代學者的研究成果，歸納出衡斷橫渠、浚川氣論異同的三種觀點。二者，參照前輩學者檢證氣學的方法進路，⁵ 依照橫渠、浚川在人性論上之異，向上追問此相異之處是如何連貫於二人氣論的基本假定，辨析二者在氣論型態上之異同。⁶ 三者，探究在已知的三種觀點外，若將《正蒙》「太虛即氣」⁷ 中的虛氣關係列入考慮，是否能進一步細分出第四種辨析橫渠、浚川氣論同異的觀點。

再者，本文章節架構之內在邏輯與研究之重要性上，本文共分七節：除前言與結論外，第二節旨在奠立全文釐判「王廷相徵引張載氣論是否確當」之基礎，故先闡明張載是如何以氣論貫穿天道性命之學。又由於〈橫渠理氣辯〉之論旨，在於徵引橫渠氣論以批判朱子對天道性命之學的所見之狹。故在第三節中，本文指出朱子實對橫渠氣論有全面性之省察，而非如王廷相所言，朱子由於所見狹隘，而最終未與張載天道性命論同調。⁸ 由此一方面回應本文問題意識中的第二

⁵ 本文在研究方法上，深受楊儒賓先生所作，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012年）與《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013年）兩本專書所啟發，不敢掠美，特此標註。但本文研究方法上若有疏漏，皆為本文作者辨理未明，由本文全權負責。

⁶ 例如，僅管橫渠與浚川皆以氣化言道，且語多相似。但橫渠以人性之善本於天道至善，故《正蒙·神化》不僅以氣化之形成義言道體，更以神化闡明氣化發用之功，即天道生物之德，氣化本即涵蘊天道生生之價值義。浚川則以人性善惡兼具，可見證於氣化亦兼有善惡，故批判持性即理說者，將人性之善推本為天道之善，乃不明造化與人性。基於理氣人性本為一貫之論，則二者氣論是否以天道為至善本體之根本差異，即得以顯明。

⁷ 引文依據《張載集》，凡衍誤的字句以圓括號「（）」標示，而補脫與改正之字句以方括號「〔 〕」標示。〔宋〕張載，《正蒙·太和》，《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984年），頁8。

⁸ 王廷相對朱子人性論之批判是否確當，陳德和先生曾以專文詳盡分析《慎言》、《雅述》二書的論證。本文在分析〈橫渠理氣辯〉之論證謬誤時，受益甚豐，不敢掠美，特此註明感謝。詳見陳德和，〈王廷相對朱子人性論之批判與侷限〉，《淡江中文學報》第28期（2013年6月），頁65-101。

項議題，另方面則澄清〈橫渠理氣辯〉所承接的哲學問題發展史脈絡。然而，辨析〈橫渠理氣辯〉所論是否確當，必得先完整檢視王廷相之論點。故在第四節中，本文逐條檢視王廷相對《正蒙》氣論之徵引，並廣引《慎言》、《雅述》等文獻，盡可能完整呈現王廷相對橫渠氣論之理解，以及對朱子天道性命之學的批判。又由於無論是對張載虛氣關係之釐定，或是王廷相與張載論氣是「語似」或本質相同，在當代學界均仍有爭議。所以在第五節中，本文不僅扼要呈現當代學界比較張載與王廷相氣論異同的三種論點，更嘗試透過澄清張載哲學中的虛氣關係，進一步從儒家哲學的論域指出：辨析張載與王廷相論氣之異的意義，並非止於突顯前者所言之氣具形上性格，而後者僅是平鋪的實然之氣。本文藉當代研究所逼顯的是：正由於橫渠「太虛」具形而上之終極目的義，故氣化流行之所呈現的理序義，才同時是價值理序。自孔子所開展儒學最關懷的人倫之常與「禮之本」等議題，在張載氣論中，藉氣之貫通形而上下的一體性與連續性，可由個體生命推本於天道本源。每個人生於此世，皆有實現人之所以為人的存在目的，以及此存在目的所涵蘊的道德使命與責任。⁹但在王廷相的氣論中，由於徹底掃除氣之終極目的義，故其氣化之理序僅顯示自然的規律性，而無從解釋人間價值的必然性與定然性。換言之，王廷相的氣論即便解釋了世界之真實性與秩序性，而可反駁佛老崇虛尚無之論。但在其氣論中，人之存在並不涵蘊主動創造道德價值之目的性。如此一來，吾人能否認同王廷相之論調，接受「人之為道德主體並無存有論之基礎」？王廷相又能否如其在〈橫渠理氣辯〉中所宣稱，可揭「造

⁹ 明儒王夫之（船山，1619-1692）在其晚年代表作《張子正蒙注》中，正以「貞生死以盡人道」詮釋《正蒙·太和》「太虛不能無氣」段，並指出：「此章乃一篇之大指。貞生死以盡人道，乃張子之絕學，發前聖之蘊，以闢佛老而正人心者也。」〔明〕王夫之，《張子正蒙注》，收入船山全書編輯委員會編校，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011年），冊12，頁20-21。

化之秘」與「人性之源」？答案當是明顯的。基於此，本文以正文五節推論，統體回應本文問題意識的主軸（第一項議題）。此即本文章節的推論邏輯，以及本文立基於前賢研究成果上的學術貢獻。¹⁰

最後，在研究資料上，〈橫渠理氣辯〉語雖精要，但王廷相不僅明確宣稱是以橫渠氣論為論據，而批判朱子理氣、人性論。並且由於該文所論要旨，皆貫穿於《慎言》、《雅述》以及〈太極辯〉、〈答薛君采論性書〉等論著中，清楚呈現浚川詮釋橫渠氣論的思想輪廓。歷來探究王廷相與張載哲學異同，以及辨析王廷相對朱子人性論批判是否合宜之研究，幾乎皆以該文為重要參考資料。這可見於當代以王廷相哲學為主題之專書，無不徵引本篇文獻作為核心證據。所以在第一序文獻上，本文以此篇為中心，並隨文徵引《慎言》、《雅述》等資料，澄清王廷相的理氣關係與人性論。在第二序資料上，則依據本文前述研究方法中的三道程序，在當代學者的成果上，進一步釐清張載與王廷相應歸屬兩種氣論型態，並依此回應本文問題意識所提及的議題，佐證浚川對橫渠氣論的理解與徵引並不確當。

全文共分七節，以下依次展開討論。

二、橫渠氣論中的造化之秘與人性之源

當張載以《正蒙》闡發天道性命之學時，主要論辯的對象，是佛老等儒學外部的理論。面對老釋崇虛尚無之論，張載的主要課題在於辨說天道性命之真實無妄。在此論述脈絡中，張載以「太虛一氣化

¹⁰ 例如，下述研究成果，皆讓本文作者獲益良多。王昌偉，〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第23卷第2期（2005年12月），頁133-159；唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁72-120；陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次主編，《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁47-78；何乏筆，〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第66期（2007年6月），頁29-41。

一太虛」的架構指出，清通無礙之「太虛」即「氣」之本然，而「氣」之出入「太虛」，即意謂太虛既是氣化所成之世界的出處，也是萬物萬化的最終歸趨。張載將世界的存有根源、理序、動因與最終歸趨，皆統合於「氣」之內，而無須在氣之外另立超越的形上本體，用以保障萬有之存在，貞定存在世界之發展與秩序。依此，在《正蒙·太和》中，張載曰：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。¹¹

張載氣論從兩面闡發「造化之秘」與「人性之源」：其一，《正蒙·太和》以「知太虛即氣，則無無」闡明世間萬象本於恆存之「氣」。氣化聚散攻取形成萬物之死生變化，故天地萬物自有其真實性，¹² 不可

¹¹ 〔宋〕張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁7。

¹² 由《正蒙·乾稱》曰：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。」可知，張載不僅將一切具有固定形貌的具體個物視為一氣之所化生；且進一步指出，一切現象亦屬於氣之化生。因此，《正蒙·神化》曰：「所謂氣也者，非待其蒸鬱凝聚，接於目而後知之；苟健、順、動、止、浩然、湛然之得言，皆可名之象爾。」他認為：有固定形體者（可為視覺所察視之物），與不具固定形體的各類現象（健、順、動、止等），皆屬於氣。他以氣為實有，並依此證成由氣所化生的物、象亦屬於實有，藉此駁斥佛老崇虛尚無之說。以上引文依序參見〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁63；〔宋〕張載，《正蒙·神化》，《張載集》，頁16。

如佛家將有形之物的生滅視為幻化，¹³ 也不當如老氏將萬有之根源推至於「無」。¹⁴ 世人所謂的「虛空」或「太虛」，皆是由一氣所遍潤盈滿，而非相對於「實有」而言之「虛無」。一切具體存在於天地之間的有形個物與無形，皆是經由氣化流行之聚散歷程，所凝聚成暫時性的「客形」而已。¹⁵ 他以「太虛無形，氣之本體」指出，萬物之生死皆是依據氣化之理出入於氣之本體，故無論是氣聚有形而物生，或物死散入無形而復歸於太虛，皆是「適得吾體（氣之本體）」且「不失吾常（氣化之常理）」此氣化之理之所以遍常有序，是由於氣之運化不僅非人力可干涉介入，甚至也沒有絕對的主宰者（神）任意或依據私意的決定氣之聚散，故不僅以「其為理也順而不妄」稱氣化之常，更以「皆不得已而然也」指明氣化生生之永續性與非任意性。又由於張載以氣化言道體，故他又以「太和」描述氣化之順而不妄，正是實現百物生生不絕之理序與理境。

其二，從性氣關係發揮存順歿寧之旨。張載以「萬物不能不散而

¹³ 由《正蒙·乾稱》曰：「浮屠明鬼，謂有識之死受生循環，遂厭苦求免，可謂知鬼乎？以人生為妄（見），可謂知人乎？天人一物，輒生取舍，可謂知天乎？」可知，張載批判佛家將人生視為妄見，而以輪迴之說解釋人生所遭逢的苦惡困頓，遂有解脫輪迴之心法。然而，若將天地變化之理收攝於個人之識心中（「以心法起滅天地」）則只是以一己之見度量天地之大；若以萬物為幻象，則墮入永恆輪迴中之人與轉瞬消亡的萬物間，乃各有其生生之理，如此則分天人為二。因此，他批判佛家之說是不明人鬼，將天人分判為二。以上引文依序參見〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 64；〔宋〕張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁 26。

¹⁴ 《正蒙·大易》曰：「大易不言有無，言有無，諸子之陋也。」張載認為，大易生生之理只言隱顯、幽明，而不言有無。他指出，老子「有生於無」的根本問題是：若將天地萬有之根本歸諸空無（即以「無」為形上本體），而「無」與「有」又是在本質上彼此相異，則形上本體與具體個物之間至多是「相隨」而非「相通」的存有論關係。如此一來，則不僅使萬有之存在價值導向於「無」，更在萬有及其根源之間劃下一道難以跨越的存有論鴻溝，形成天人二判、體用殊絕的困境。以上引文參見〔宋〕張載，《正蒙·大易》，《張載集》，頁 48。

¹⁵ 〔宋〕張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁 7。

為太虛」指出，天地之間無一物能恆存的持有具體形貌而不毀朽，因此「有生必有死」乃稟氣有生的萬物所「不得已而然」的必經歷程。但儒者明《易》之「原始反終」大義，雖秉持身體髮膚受之父母不敢輕易毀傷的孝道，卻不強求形軀生命之延續或不死，而應當更重視德性生命之不朽。¹⁶ 依此，他先從氣化論說明道德生命何以不朽，主張：「道德性命是長在不死之物也，己身則死，此則常在。」其次，則由「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德」，¹⁷ 批判告子「生之謂性」說，闡發孟學以君子之德才是學者性分所在的義理。¹⁸《正蒙·太和》即依此批評道家追求「久生不死」者，乃是「徇生執有者物而不化」。至於對佛教視人生為虛幻，嘗試以輪迴說闡發滅盡無餘的涅槃境界者，他則批評：「彼語寂滅者往而不反。」¹⁹ 正由於君子當以道德生命之實現即是天地之性的全幅展現，故體道證德者不僅當以「存，吾順事，沒，吾寧也」坦然處世，以明「盡性然後知生無所得

¹⁶ 《正蒙·乾稱》徵引《周易·繫辭上傳》曰：「《易》謂：『原始反終故知死生之說』者，謂原始而知生，則求其終而知死必矣。」張載以氣論發揮《易傳》要旨，並以「冰水之喻」舉例，曰：「海水凝則冰，浮則漚，然冰之才，漚之性，其存其亡，海不得而與焉。推是足以究死生之說。」由此指出死亡乃有生命者無可逃脫的必然現象。在論述德性修養時，他甚至以「變化氣質」的氣論主軸，不僅提醒有志於儒家聖人之學者，曰：「為學大益，在自（能）〔求〕變化氣質。」更指出：「氣之不可變者，獨死生修夭而已。」以上引文依序參見〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 65；〔宋〕張載，《正蒙·動物》，《張載集》，頁 19；〔宋〕張載，《經學理窟·義理》，《張載集》，頁 274；〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 23。

¹⁷ 〔宋〕張載，《經學理窟·義理》，《張載集》，頁 273；〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 23。

¹⁸ 張載的推論可以分為以下三個步驟：（1）人之道德活動源自於內在的道德根源，即「天地之性」；（2）天地之性與天道是同質的存在真實；（3）由於天道必是不朽之存在，則與天道同質的天地之性也是不朽的存在。此所以《正蒙·誠明》曰：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」而《經學理窟·氣質》有言曰：「學者本以道為生，道息則死也。」以上引文依序參見〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 23；〔宋〕張載，《經學理窟·氣質》，《張載集》，頁 267。

¹⁹ 〔宋〕張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁 7。

則死無所喪」。故曰：「知死之不亡者，可與言性。」²⁰

張載合以上兩面，由氣論一體闡明儒家天人合一之大義，此即王廷相所言《正蒙》氣論足以「闡造化之秘，明人性之源」。然而，橫渠氣論此處卻留下兩項關鍵的詮釋空間：

(1) 當張載言「太虛即氣」或「太虛無形，氣之本體」，其太虛與氣究竟是一是異？太虛是主導氣化流行之超然本體？或是氣之本然樣態而已？

(2) 當張載言「萬物不能不散而為太虛」，是否陷入另一種輪迴觀呢？下文將以朱子的詮釋展開討論。

三、朱子對橫渠氣論之省察與新詮

張載以太虛為萬物之源是否確當？程顥（明道，1032-1085）與程頤（伊川，1033-1107）曾從兩面提出懷疑。²¹ 其一，設若道體本是形而上，而張載又以「清、虛、一、大」指稱太虛，則將太虛視為道體，是否陷入以偏概全的困境？其二，設若氣之聚散皆出入於太虛乃是氣化之順而不妄的基礎，則橫渠氣論是否淪為釋氏輪迴說的變形？朱熹承繼二程的批判，認為張載以太虛指稱道體的觀點確有未當。他指出，由於「虛實」、「清濁」都屬於形而下的相對性概念，故「太虛」一詞尚不足以擔負道體兼攝清濁虛實的無限意蘊。故《正蒙·太和》以太虛為氣之本體的說法，實只能將太虛指向氣之本然樣態，而非以太虛具有貞定氣之發用流行之本體義。依此可知，朱子不僅以「太虛」不適宜指稱存有根源，而且氣化流行之規律與秩序也不當由太虛所貞定。

²⁰ 〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁63；〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁21；〔宋〕張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁7。

²¹ 〔宋〕程顥、程頤著，《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁21、118。

在詮釋《正蒙》氣論時，朱子顯然早已留意「太虛」與「氣」的曖昧關係，以及後人在解讀《正蒙》時所可能產生的爭議。因此對於朱子回應門人的提問，《朱子語類》有如下記載：

問《正蒙》說「道體」處。「如『太和』、『太虛』、『虛空』云者，止是說氣。說聚散處，其流乃是箇大輪迴」。²²

問：「橫渠云：『太虛即氣。』太虛何所指？」曰：「他亦指理，說得不分曉」。²³

從引文至少可知三項要點：首先，朱子認為「太虛」在《正蒙》氣論中具有形而上的本體地位。²⁴ 若順著《正蒙》的思想脈絡，探究萬有存在的所以然之故，追問的活動應當遍顯出太虛的本體義，而非僅止於形而下的氣。其次，朱子認為「太虛即氣」說的缺失，即在於張載未能釐清道體與萬象間在存有論上的必然區分。所以，當張載苦心竭力的從氣化之實然中，指出造化之所以然，卻由於在闡明道體時，誤用了帶有氣化姿態的「太虛」概念，使得《正蒙》雖能由氣化見道，卻始終是落於一偏之言，而無法由氣化直顯道體。²⁵ 最後，朱子掃除「太虛」概念兼涉道體與氣化的模糊性，嘗試以「理」或「太極」取代「太虛」概念，並藉由「理氣不離不雜」的存有論架構，詮釋與批

²² 〔宋〕朱熹，《朱子語類·張子之書二》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年），冊17，卷99，頁3329。

²³ 同前註，頁3331。

²⁴ 同前註，頁3329-3330。

²⁵ 例如，《朱子語類·張子之書二》即記載曰：「《正蒙》所論道體，覺得源頭有未是處，故伊川云：『過處乃在《正蒙》。』答書之中云：『非明睿所照，而考索至此。』蓋橫渠卻只是一向苦思求將向前去，卻欠涵泳以待其義理自形見處。如云：『由氣化有道之名』，說得是好，終是生受辛苦，聖賢便不如此說。試教明道說，便不同。如以太虛太和為道體，卻只是說得形而下者。」在詮釋橫渠氣論時，朱子不僅接受二程對張載的批判，而且認為吾人對張載以形而下的語詞情狀道體之失，或可採取一種同情性的理解。同前註，頁3328。

判《正蒙》對存在世界之實然與所以然的論述。

乍看之下，朱子在詮釋《正蒙》氣論時，似乎僅是導入「理」概念，並嘗試釐清「太虛」在本體與氣化間遊盪的雙重性。但正是在這項轉變中，朱子開啟了從形上理體解讀批判《正蒙》氣論的詮釋進路。在朱子思想中，萬有之根源不僅是保障萬物之真實無妄的恆常本體，並且必須能貞定存在流行之方向。因此，在存有論的「體／用」議題上，變化不居的「氣」僅能是道體的發用，而不能成為超越動靜相對相的恆常本體。再者，在存有論的「常／變」議題上，變動者恆為變動，而非規範變動之律則。氣化活動雖呈現有序性，但使氣化之得以有序，當是有一超越氣化變動之外的恆常不動的律則，方能確保氣化聚散之有序是必然，而非氣偶然隨機的聚散屈伸。三者，在存有論的「一／多」議題上，氣化聚散雖能解釋萬有之殊異，但氣化萬殊之上，當有一超越萬殊之理，才能使各自分別的萬物統合為和諧有序的存在整體，而非陷入彼此隔閡、衝突的混亂世界。依此三點可知，由於帶有氣化色彩的「太虛」概念本即涵蘊著變動性。若以太虛為第一序的存有，在解釋存有論中的體與用，常與變，或一與多等議題時，勢必陷入一言道體即滑入氣化的理論困境。所以在詮釋《正蒙》氣論時，朱子藉由批判張載使用「太虛」描述道體的模糊性，實則是反對橫渠從氣化活動內部尋覓造化根源的論點。也依此朱子主張應當在氣化活動之外，另立恆存不變之「理」，既作為解釋萬有存在的「所以然之故」，並且也用以說明世間萬象生成變化所遵循的「所當然之則」。²⁶ 朱子以「理」雖藉氣落實於世間，故不離於氣化流行，但理必超然於動靜相對之上，方足以為貞定變化不已之氣的常則、理序。²⁷ 故主張以

²⁶ 例如，《大學或問·上》曰：「至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所調理也。」〔宋〕朱熹，《四書或問》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，冊6，頁512。

²⁷ 朱子曰：「天地之間，有理有氣，理常不移而氣不常定。」〔宋〕朱熹，《答鄭子上》，《晦庵朱文公文集》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，冊23，頁2690。

「理」為恆常不變，駕馭氣之聚散變動，理之宰氣如同人駕馭馬。²⁸ 並由此提出「理先氣後」、「理體氣用」、「理常氣變」與「理能宰氣」之說。

基於此可知，在張載氣論中，「太虛即氣」本是指向太虛直接參與氣化生物活動，太虛不僅是萬有之所以存在的實現之理，而且即為創化萬物之本體。但經由朱子對《正蒙》氣論的批判與轉化，「太虛即氣」意味「太虛」立於「氣化」之上，作為指導主宰氣化活動方向的超越根據。太虛雖仍是萬物之所以存在的存在之理與實現之理，但太虛失去創生義，而太虛與氣已然分為「形而上／形而下」兩截關係。至此，張載依「太虛即氣」所開展的氣論思想，在朱子「理氣不離不雜」的詮釋進路中，雖獲得另一種理解的可能，卻也使世界之所以真實無妄與本然有序的根源，由形器世界之內（形而上下本一的虛氣論），推向了形器世界之外（淨潔空闊的形上之理）。

四、王廷相對朱子新詮之批判

若說朱子批判張載虛氣論欲言形而上反落形而下，王廷相則是借重橫渠虛氣一體的論調，批判朱子理氣論反陷入體用殊絕的困境。王廷相徵引橫渠三項論點，皆語出《正蒙·太和》，但在引文順序上，與原文略有出入，今依〈橫渠理氣辯〉所引順序分點標示如下：

²⁸ 例如，在解釋周敦頤（濂溪，1017-1073）〈太極圖說〉中的太極與陰陽二氣之動靜時，朱子曰：「太極只是理，理不可以動靜言，惟『動而生陽，靜而生陰』，理寓於氣，不能無動靜所乘之機。」他不僅解釋：「乘，如乘載之乘，其動靜者，乃乘載在氣上。」更取喻曰：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似。」〔宋〕朱熹，《朱子語類·周子之書·太極圖》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，冊 17，卷 94，頁 3121、126。

(1) 太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛；循是出入，皆不得已而然也。

(2) 氣之為物，散入無形，適得吾體；聚而有象，不失吾常。

(3) 聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣。²⁹

依張載原文，此三句本為一段，第(1)與(2)所論順序應互換，第(3)則可自成一句，視為小結。依《正蒙·太和》順序，實先以「太虛無形，氣之本體」立論，於此即隱含兩種詮釋可能：一者，氣以太虛為本體，太虛與氣屬相即不離的關係。二者，太虛為氣之本然樣態，太虛即是氣。在徵引張載此三句時，王廷相採第二種詮釋進路。從三方面批判朱子理氣觀與人性論：

其一，從「元氣之上無物」批判朱子「理體氣用」說。王廷相引「太虛不能無氣」，揭舉「氣」才是存有之本源。「太虛」乃氣尚未分化為天地前的存有原初樣態。在此樣態中，氣為整一未分的恆存大有，由於其為萬物之始，故名之為「元氣」。基於元氣未分化而渾然本一，其存有性即遍在、整全而無有終始，但其樣態也因尚未分化而「清虛不可為象」，且「清虛無間」(「無間」亦指存有之連續性與整體性)，故以「太虛」情狀之。王廷相認為，橫渠所言之「太虛」，並非包裹萬物的空間場域，而是清通無礙的元氣。元氣自含生物不息的內在動力，而為「造化之元機」。故在兼論元氣本體與氣化生物之大用時，以「太虛」一詞涵括氣之本體義、恆存義與生生義，並非意指在氣之上，另有一物「太虛」，可為氣之本體。在《慎言·道體篇》中，他甚至批判宋儒之失，正在於誤將道體視為一物，反使得

²⁹ [明]王廷相，〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，冊2，頁602。

「道體」與「氣」變成本質互異的存在。他認為，所謂「道體」，僅是氣之狀詞，用以描述氣化不息的生物歷程。「道」如通達無礙的氣化流行之道路，「理」是氣化順而不紊所呈現的秩序性。又由於世間有形與無形之萬有皆歸本於恆存之實有——「氣」，故形而上下之界分，亦是立基於以氣為實有本體。所謂「形而上者為道」，並非指在氣之上，另有超然的獨存者，其名為「道」。他認為《周易·繫辭上傳》是以氣化言道體，基於氣化實貫穿有形與無形，道體不可由「形」之「有／無」侷限之，故以「道」為「形而上者」。相對者，凡可稱之為「器」者，皆具特定功能、形態或屬性，故以「形而下者」名之。他以「氣也者，道之體也」，批判老莊以道體為萬有之本根，陷入倒果為因的謬誤。後儒不假思辨地襲取老莊故智，將「道能生氣」一轉為「理能生氣」，更顯識道不明。至於後儒推舉「太極」為獨立於陰陽之上的造化本源，王廷相亦從氣化論駁斥其非。他認為，基於氣之實有義與遍在義，凡天地四極皆為氣所遍滿。若就存有之場域皆無外於「氣」，氣實「不可知其所至」，故名之曰「太極」。³⁰所以他主張「元氣之上無物」，理根於氣，而非能生氣。³¹氣才是存有之本源，理僅是氣化活動所呈現的條理秩序，屬於第二序的存有。依此，他批判朱子「理體氣用」之誤有二：一者，將理氣強分為二物，陷入體用殊絕的困境。³²二者，是將「理」視為能生「氣」之本源，

³⁰ 《慎言·道體篇》曰：「氣，物之原也；理，氣之具也；器，氣之成也。《易》曰：『形而上者為道，形而下者為器。』然謂之形，以氣言之矣。故曰『神與性乃氣所固有者』，此也。」〔明〕王廷相，《慎言·道體篇》，《王廷相集》，冊3，頁751-752；〔明〕王廷相，《慎言·五行篇》，《王廷相集》，冊3，頁809；〔明〕王廷相，《慎言·道體篇》，《王廷相集》，冊3，頁751。

³¹ 《雅述·上篇》曰：「天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣為道之本。」〔明〕王廷相，《雅述·上篇》，《王廷相集》，冊3，頁835。

³² 在答何塘（柏齋，1474-1543）論造化之要時，王廷相表示：「愚謂道體本有本實，以元氣而言也。」他批判朱子在氣化之道上另立卓然不變之理（或太極）為本體，不僅使道體孤絕於淨潔高闊之地，而且一成不變的本體世界何足以涵蓋變化不已之器用世界？如此一

倒果以為因。³³

其二，從「理載於氣」批判朱子「理能宰氣」之說。³⁴ 王廷相引「氣不能不聚而為萬物」，揭舉世間萬物之生成壞滅，皆是氣化所為。他以體用關係區分「氣」與「氣化」，「氣」為存有本體，「氣化」則是元氣本體自分陰陽以發用流行的化生歷程。他又以「氣化」言「造化」，「理」則標示氣化之「順而有常」。「氣」才具實有義，「理」僅是氣化流行所呈現的恆常性與秩序性，理須依附氣方得以實存。但氣雖具實有義，如不言「理」，則既不能彰顯氣化本有之順而無妄的秩序性（「常」），也無從辨析世間雖有混亂失常卻僅是暫時現象，並非氣化之本然。又由於萬物之生成壞滅，是以氣之聚散為生成原理。太虛之氣既是萬物生生不息的源頭，也是生滅聚散的場域。從氣化流行之整體歷程（道體）觀之，萬物之生死，皆是萬物以氣化聚散之形式，於太虛之氣中出入而已。他藉「循是出入，皆不得

來，理本體與氣化之用終將割裂為不可彌合之「二」，陷入體用殊絕之困境。〔明〕王廷相，〈答何柏齋造化論十四首〉，《王廷相集》，冊3，頁964。

³³ 〈太極辯〉曰：「太極之說，始於『《易》有太極』之論。推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，即天地未判之前，大始渾沌清虛之氣是也。」他依據「理出於氣」，批判性的指出：「南宋以來，儒者獨以理言太極而惡涉於氣」，實是「支離顛倒」、「不通之論」。此外，《慎言·道體篇》亦曰：「世儒謂理能生氣，即老氏道生天地矣；謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地為病，而別有所謂真性矣。」必須留意的是，在《慎言》、《雅述》等著作中，當王廷相批判「宋儒」時，多暗指朱子，而批判「世儒」時，則多指向持朱子之學者。當他批判世儒持「理能生氣」與「離氣言理」者，實近乎老釋之言時，應是指向何塘等朱子學者。然而，朱子是從存有論上，將「理」視為萬有之所以存在的形上依據，無「理」則「氣」不具存在的必要條件，卻並未從宇宙論上指「氣」是由「理」所生化而來。故僅能將「理能生氣」視為朱子後學之主張，而非朱子本人的觀點。以上引文依序參見〔明〕王廷相，〈太極辯〉，《王廷相集》，冊2，頁596-597；〔明〕王廷相，《慎言·道體篇》，《王廷相集》，冊3，頁753。

³⁴ 《慎言·道體篇》曰：「理載於氣，非能始氣。」〔明〕王廷相，《慎言·道體篇》，《王廷相集》，冊3，頁753。

已而然也」，³⁵ 指出既未有獨立於氣化之上的造物者（例如，理體、道體或太極），氣化所成的具體個物也並非隨死亡即幻滅殆盡，而是以氣化的不同形態重新融入氣化生生歷程中。依此，他不僅批判老莊以有生於無，釋氏以世間為幻化之論。對於朱子曰：「氣之已散者，既散而無有焉矣，其根於理而日之生者，則固浩然而無窮。」³⁶ 他批判其誤將氣化之常所呈現的理序性，先視為獨立自存於氣化的某物，而名之為「理」，又反以「理」為可生化、主宰氣的造化根源。³⁷ 他徵引橫渠「萬物不能不散而為太虛」，主張造化若為生生不已的

³⁵ 〔明〕王廷相，〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，冊 2，頁 602。

³⁶ 伊川、朱子所採「氣日生日新」論，主張氣化雖無止息，但其生生不已之氣，並非原初之氣的不斷往復回歸，而是舊氣消亡而新氣又生。〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，頁 163；〔宋〕朱熹，《朱子全書》，冊 16，頁 2084。

³⁷ 在〈答薛君采論性書〉中，王廷相即批判此論點：「又曰：『氣化終古不忒，必有主宰其間者』，不知所謂主宰者是何物事？有形色耶？有機軸耶？抑《緯書》所云十二神人弄丸耶？不然，幾於談虛駕空無着之論矣。」他甚至批判持此論之儒者，實是與「老子曰：『道生天地』，亦同此論，皆過矣！皆過矣！」因此，他再次以元氣論批判「理能宰氣」，曰：「余嘗以為元氣之上無物，有元氣即有元神，有元神即能運行而為陰陽，有陰陽則天地萬物之性理備矣；非元氣之外又有物以主宰之也。」然而王廷相以「元神」為陰陽運行之主宰，是否掃除虛立實體未盡？前門剛將「理」逐出氣化之外，又另立一個元神主宰元氣造化呢？答案顯然是否定的。他承繼《正蒙·參兩篇》所謂：「凡圓轉之物，動必有機；既謂之機，則動非自外也。」認為氣本體即涵蘊自發自為的動力因，無須在氣化之外另立動因。此氣化活動之內部動因，他即稱之為「機」或「氣機」。又依據《慎言·問成性篇》對《慎言》所用概念的界定，曰：「天者，言乎其冒物也。帝者，言乎其宰化也。神者，言乎化機之不可測也。」所謂「元神」亦指「元氣」而言，亦即氣化之氣機始發與氣化活動全面影響，本非人之思慮知辨所可能全然窮盡測度，故以元神描述元氣之化機。再者，《慎言·道體篇》曰：「陰陽，氣也；變化，機也。機則神，是天地者，萬物之大圓也。」若說，「陰陽」是氣之兩種相反相成的作用力，「機」則是促成陰陽發生互動變化之動因。但他並非認為，在一氣陰陽之外，另立氣機為第三者，推動陰陽變化。否則極可能陷入「第三者無限後退」的困境。他是以氣化中之陰陽本具偏勝賓主之比例差異，說明氣化整體通過陰陽自主平衡比例的調整機制，故能生生不已。但此說僅能解釋氣化何以循環不已，卻難以說明：既然「元氣」本渾全而未分，「氣化」屬元氣已判後的事；此時陰陽既尚僅是潛存未轉為氣化活動，則最初的氣化又是何以產生？一個可能的解讀進路是，導入「存有論上之先」與「時間上之先」的區分，將元氣之渾全未判視為存有論上之先於陰陽

實有，亦無外於氣化一體流行。萬物不僅皆由氣聚而個體化，其亡逝亦是暫時性的個體形氣，由凝聚而散歸清虛無礙的整體氣化流行中。由於天地兩間雖仍是盈滿清虛之氣的實有，卻貌似與實有相異的虛空，故不識造化之妙運者，會誤以為個體之氣的消散即是舊氣之滅盡。但王廷相指出：「氣雖有散，仍於兩間，不能滅也。」氣本為恆存之實有，氣有聚散僅是意指氣之用乃自發自為，並不意味氣有生滅。更不是說，舊氣在氣化活動中會自行消滅，而於氣化整體之外，另有新氣補入氣化流行中。再者，他又引《正蒙·太和》之「神與性皆氣所固有」，批判朱子「氣根於理而生」之論，乃是不明「理根於氣，不能獨存」之理。至此，他徵引橫渠虛氣一體論中的理氣關係，從存有論上批判朱子「性即理」說，乃屬「窺測造化之不盡者」的「談虛駕空之論」。³⁸

其三，從性氣一貫批判朱子「性即理」說。王廷相引「知死之不亡者，可與言性」，揭舉「人之性」即人之形氣所呈現的「氣化之理」。人既為萬物之一，自當無外於氣化生物之理。設若「性」所標示的是人這類存有者的「生之理」，則「人之性」亦僅是指向人的氣質之性，亦即：凡具有人類之形氣者，依凝氣成質所共有的生命機能，以及協調這些機能流暢的運作原則。「性」並非超然於形氣之上而可獨存者。依此，他對朱子「性即理」說又提出兩點批判：（1），以「夫

氣化，亦即存有必先於存有活動。但在王廷相氣化宇宙論中，存有本即為實有，並無氣化實存歷程之前的形上本體世界。因此，若從時間上之先後而言，元氣本始即因陰陽偏勝的自發機制而為活動本體，並非元氣先獨存某段時間後，才產生氣化活動，促發生物歷程。但又引發下述問題：由於王廷相將元氣自化之動因（自發之機），設立為依陰陽偏勝所自發的互動均衡機制。因此，將導致若非元氣渾一而無法自啟動靜，若非則是「未判之元氣」本為「陰陽互異之二體」的矛盾。以上引文依序參見〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王廷相集》，冊2，頁517-518；〔宋〕張載，《正蒙·參兩篇》，《張載集》，頁11；〔明〕王廷相，《慎言·問成性篇》，《王廷相集》，冊3，頁767；〔明〕王廷相，《慎言·道體篇》，《王廷相集》，冊3，頁755。

³⁸ 〔明〕王廷相，〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，冊2，頁603。

性，生之理也」，³⁹ 批判朱子誤將「性理」實體化與本體化。他先引朱子之言：「性者，理而已矣，不可以聚散言；其聚而生、散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄、有知有覺者，皆氣所為也，故聚則有，散則無。若理則初不為聚散而有無也。」⁴⁰ 他認為朱子之誤有三：首先，誤將「性」與「氣」離析為本質互異的二物。其次，則誤將「體用」割裂為「二」，不僅誤將氣化聚散視為氣有生滅，更以本體無有變動，變動皆屬形而下之事。依此論調，則本為普遍恆存的氣，反而因自發自為的氣化運動，被貶抑為第二序的存有。原本依附氣化才得以實存的條理秩序，反而被實體化為卓然自立的本體。最後，誤將依附人之形氣而存的性理，顛倒為使人之形氣之所以存在的超然本體。(2)，他以「人有生則有性可言，無生則性滅矣」，批判持「性即理」說者，誤將人之仁義禮智等德目，割裂為可獨立於人之生存活動而自存者。⁴¹ 他指出，依照儒學義理，仁、義、禮、智皆是從人之德行而言。例如，「仁」出於「心之愛」，「義」出於「心之宜」，皆屬於「人之知覺運動為之而後成」者。所以孟子以「仁義禮智」為「性」，實指向人心對價值秩序具有理解與實踐的能力，又以「良知良能」彰顯人之心知所呈現的「生之理」。但朱子以「仁義禮智」為「性」，又將「性」視為獨立於人之形氣而卓然自存之「理」。如此一來，本屬於人之德行的四德，反而成為「可」脫離人之行為而無關的謬幽之物。依此，王廷相反諷地批判「性即理」說，不僅背離孔門「相近」、「習遠」之說，更陷入釋氏「四大之外，別

³⁹ 〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁518。

⁴⁰ 王廷相所徵引者，與朱子原文略有出入。《朱子語類·鬼神》曰：「性即是理，不可以聚散言。聚而生，散而死者，氣而已。所謂精神魂魄，有知有覺者，氣也。故聚則有，散則無。若理則亘古今常存，不復有聚散消長也。」〔宋〕朱熹，《朱子語類·鬼神》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，冊14，卷3，頁169。

⁴¹ 《雅述·上篇》則曰：「人有生氣則性存，無生氣則性滅矣。」〔明〕王廷相，《雅述·上篇》，《王廷相集》，冊3，頁851。

有真性」的謬論。⁴²

基於上述，〈橫渠理氣辯〉旨在藉橫渠氣論主張「理根於氣」。設若萬有之本源為恆存之實有，吾人即名之為「氣」或「元氣」。氣為實有之本體。此本體又發用為氣化流行，以聚散不已的形式生化萬物。理只是氣化順而無妄所呈現的秩序性，故曰理只是氣之理。萬物之生成壞滅皆出於且回歸氣化流行。故就本體與生成而言，元氣本體恆存而無「有／無」可言，萬物之生成皆屬於「氣化」後之事。萬物雖有生死，但既非由無中生有，也不會隨死亡而消滅於虛幻無物。人既為萬物之一，自當服膺氣化之理。設若「理」所標彰的是「秩序義」，人之性亦僅是依附於人之形氣所呈現的各種秩序性。持「性即理」說者，以理為超然獨立的形上本源，人之性即此理墮於人之形氣中。因此，王廷相藉《正蒙》批判朱熹「性即理」不識造化。由上述可知，王廷相批判朱子未必公允。但礙於篇幅，筆者將另以專文處理。下文將藉當代學者的研究成果，辨析橫渠、浚川的氣論同異。

五、辨析橫渠與浚川氣論型態的三種觀點

儘管王廷相宣稱與橫渠氣論同調，但當代學者對此卻有不同見解。除可依據是否肯定二者屬同類氣論型態，而區分為「相同說」與「相異說」。肯定二者屬同類氣論型態者，又可依是否反對將「氣」視為「物質」，再區分為「唯物說」與「非唯物說」兩類見解。下文即依此三種觀點展開討論。

⁴² [明]王廷相，〈橫渠理氣辯〉，《王廷相集》，冊2，頁602。

（一）張載與王廷相屬相同氣論型態之論點

持此立場者，又可分為兩種立論進路。其一，以唯物論為基礎，指出王廷相與張載均以「氣」為萬有本體，而兩人所言之氣皆為物質性的實體。持此說者，多以中國陸籍學者為主，代表者有張岱年、葛榮晉、樂愛國等。由於早期留意王廷相在理學史中的地位，以及對比其與張載哲學的研究，多是由此論立說，故將二者統歸為唯物論之先驅，一時蔚為主流。⁴³

其二，以氣本體論為基礎，肯定二者皆以「氣」為生化本體，屬同一型態氣論。但反對將此「氣」等同於物質性的存在，也不認為氣化只是將自然造化視為產物機械。氣化生生乃是涵蘊價值義的天之用德，而非僅是中性義的自然主義式的二氣聚散流行。持此論者，不僅已留意唯物論架構與儒學論氣以價值哲學為本的衝突，並發現將二者視為同一型態氣論，與肯定二者氣論同具超越向度，並無衝突。王俊彥可為此論之代表。以下分述之。

1. 由唯物觀論張載與王廷相氣論型態之通同

持此說者雖隨關懷的主題有異，而在辨析張、王氣論時有細部的論述差異。但均依據以下四點，肯定二者屬相同氣論型態：

其一，就存有本源上，持論者均認為，張、王皆以氣為本體，殊別之萬象皆由氣化所成。在氣化之外，並沒有超越的形上理體，可作為萬有之所以存在的本根。對於以心體統攝宇宙萬象的心學，也是誤入釋氏萬法唯心之途，而非儒學以至誠無妄為天道之真。依此，持此論者皆試圖從哲學史上構化出張載與王廷相的思想承繼關

⁴³ 例如，卡索夫（Kasoff, Ira Ethan）以英文寫作的《張載思想（1020-1077）》，即是採取這種觀點。Kasoff, Ira Ethan. *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)* (Cambridge: Cambridge University Press), 1984.

係。所論之別，在於以唯氣論、⁴⁴ 氣本根論、⁴⁵ 氣本論、⁴⁶ 氣一元論，或元氣實體論，歸結張、王氣論內涵。例如，張岱年在辨析中國哲學的本根論時，即指出在宋明道學中，除了程朱的唯理論，陸王的主觀唯心論，另有以氣為究竟真實的唯氣論。他不僅表示此說以張載為代表，主張橫渠之太虛乃氣之本體，且認為此氣之原始即物質之本原。⁴⁷ 更重要的是，他將當時學界尚少人提及的王廷相，歸為張載思想在明代哲學中的發揚者。⁴⁸ 張立文則表示，王廷相的「元氣實體論」彌補了張載「元氣本體論」中的太虛與氣之存有論縫隙。⁴⁹

其二，在理氣關係上，持論者均認為，張、王哲學中的「氣」為第一序存有，「理」不能生「氣」。依此，對程朱理學中的重要論斷：「理根於氣」、「理先氣後」、「理本氣末」、「理能宰氣」、「理常氣變」以及「理無動靜，氣有動靜」等，王廷相實是發揮張載氣學而提出批判或反論。例如，葛榮晉即認為，張載尚未將理氣問題當作哲學核心論析，但王廷相則據其說以反駁程朱理氣觀。浚川不僅將橫渠「氣中有理」的思想，發揮為「氣為理之本，理乃氣之載」，更批判程朱「理為氣本」、「理一分殊」，是老莊「道生天地」、佛教「別有真性」的翻版。⁵⁰

其三，由「氣有變化，道亦有變」批判程朱「理常氣變」、「理

⁴⁴ 張岱年，《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年），頁151。

⁴⁵ 例如，張岱年從「本根論」範疇，將橫渠與浚川皆視為「唯氣論」。同前註，頁111、137-139。

⁴⁶ 葛榮晉即言：「他們二人都主張氣本論，反對理本論和心本論。」葛榮晉，《王廷相》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁318。

⁴⁷ 張岱年，《中國哲學大綱》，頁111。

⁴⁸ 同前註，頁137。

⁴⁹ 張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（臺北：五南圖書股份有限公司，1996年），頁169-175。

⁵⁰ 他還認為，浚川「以心循理」之說，更根本否定了陸王「以心主理」的思想。葛榮晉，《王廷相》，頁318-323。

無動靜，氣有動靜」之說。例如，馮友蘭即指出，王廷相的唯物主義氣一元論，不僅是張載氣學的繼續和發展，王廷相以「理」是「因時制宜」批判朱熹誤以「理為不變」，其誤有二：第一，氣非根於理而生；第二，氣是不可歸於「無有」。正由於「氣與道不可以離合論」，若說「氣有變，道一而不變」，顯然是使「氣自氣，道自道」，背離儒者天道人事之理實為一本之妙。⁵¹

其四，就氣化之動因上，持論者皆認為，張載「一物兩體」說以陰陽二氣之對立統一闡明氣化之動因源自於氣內，王廷相則是以「動靜互涵」、「陰陽相待」的命題，從辯證法上將氣化運動由相對推向絕對，從哲學思辨作了科學性的總結。⁵² 郭齊勇也指出，橫渠、浚川皆批判程朱誤以「理」墮入「氣」中解釋氣的運動變化如何產生，是倒果為因。他並表示，在王廷相看來，「理」即是「氣機生化的具體條理」，「理」因氣實存而為「實理」，理本論離氣以談理，所得之理論，皆是「談虛架空之論」。⁵³

基於此四點，持論者主張，王廷相實以張載為宗，二者屬同型態氣論，皆是唯物思想之先驅。

2. 由本體義論張載與王廷相氣論型態之通同

儘管在宋明理學分系議題中，從唯物觀指出張、王屬同一氣論類型，一時蔚為主流。但討論交流間，不少學者已警覺，張、王雖語多相似，可是張載氣論所隱含的超越向度，卻正是王廷相所極力

⁵¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），冊5，頁267-275。

⁵² 但也有學者認為，王廷相雖以「元氣」中自含「氣機」，為氣化生發之潛能與動因，不過對氣機的論述卻不如張載深刻。浚川有進於橫渠者，在於將氣分為「元氣」與「生氣」兩階段，以「元氣即未形成物體而處於太虛狀態的氣，生氣則指處於有形之物生化不息狀態的元氣」。張學智，《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2003年），頁344。

⁵³ 馮達文、郭齊勇，《新編中國哲學史》（臺北：洪葉出版社，2005年），下冊，頁164-166。

批判的成分。⁵⁴ 持唯物觀者認為，徹底掃除一氣之上另有卓然實體存在的可能性，彌補太虛與氣間的形上縫隙，不啻為王廷相替張載氣學除魅的重大發展。但反對者卻據此佐證張、王實屬不同氣論型態，王廷相所言之氣僅有材質義，屬平鋪的、自然的氣化宇宙論，與張載貫通形而上下兩層的本體宇宙論相異。相較此互異觀點外，另有學者反思：既然橫渠、浚川在氣論上有如此多相近的觀點，是否二者仍屬共同的氣論型態，但不宜以唯物觀統歸二者之同呢？在研究辨析之策略上，橫渠氣論具有本體論的向度已多為學者接受，張、王氣論型態之辯的爭鋒交點，在於王廷相之氣論究竟僅具自然流行的形成義，屬氣化宇宙論？或是實含有本體論的向度呢？對此，王俊彥即先從「本體義」之「實體」，詮解張、王所言之「氣」，進而從元氣無息論指出：二者皆屬「以氣為本體」的氣本論者。⁵⁵ 然而，為佐證此觀點，則勢必得先澄清以下三點：

其一，橫渠、浚川所言之氣，皆具本體義的超越向度。王俊彥認為，二人氣學之基本觀點，即首在以「氣」為渾全為一之整體、實體與本體，且因各具形貌的有限個體皆由「元氣凝為形氣」，故形氣(個

⁵⁴ 本文在此所謂「超越向度」一詞，乃是參照牟宗三先生對張載「太虛」義之闡釋。所謂「超越」有二義：一者，就形上本體之遍常性而言，意指形上之本體雖遍潤萬物而不離萬物，卻非為萬物之一。故「超越」有「不離且不雜」之義。二者，就萬有存在之「然」與「所以然」而言，若推本一切萬有存在之「然」，則此形上本體即是使萬有得以存在的「所以然」。所以，形上本體不僅絕對真實，且具有使萬物之所以得以存在的根源義。故「超越」的第二義，旨在辨明理體的實現義與宗主義。詳見牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1990年），冊1，頁419、438-439。牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁185。

⁵⁵ 在《王廷相與明代氣學》中，王俊彥不僅從氣為本體義的實體，歸結張、王屬同屬「氣本論」（或「純粹氣本論」），更從「以氣為本」、「理氣是一」、「心理氣是一」，以及「由易說氣」四點，辨析王廷相與吳廷翰等明代十四位思想家氣論之異同。王俊彥，《王廷相與明代氣學》（臺北：威秀資訊科技，2005年），頁35、222。

體)與元氣(本體)之「本質是一」。⁵⁶ 依此論調,不僅可藉一氣貫通「有/無」、「形而上/下」,加強天人的一體性,更能取代「無生有在現實上的不可行性」。由此既反駁佛老崇虛尚無之論,並避免使「氣」因強調實有義,而限於唯物觀者所主張的材質義。⁵⁷

其二,就「理在氣中」言「道」與「理」在氣中之實有與安頓。承前點,王俊彥有別於前賢的另項論點,在於澄清王廷相氣論中的「道」與「理」並未降階為第二序(或第二義)的存有。在〈理道實有論〉中,他指出王廷相雖言「元氣之上,無道、無理」,故以元氣為本體,但卻是「以道在氣中,理在氣中的方式,安頓道、理與氣的關係」。相對於力辨張、王氣論之異者,王俊彥認為,王廷相以氣言道體或理體,是基於「理」、「氣」、「道」本為同一實體。吾人雖可從概念所指謂的範圍或異上,以三個概念解析同一無限實有,但卻斷不能將本為整一的無限實有,割裂為本質互異的三個實體。故以氣化之形成義言道體,不僅並非必將道體降為第二序存有;基於氣之實有義,氣化之道正是以流行不已呈顯道體之為真實無妄之本體。⁵⁸

其三,從元氣本體之「生生義」與「價值義」言橫渠、浚川同為氣本論。王俊彥指出,由〈橫渠理氣辯〉可知,王廷相不僅承繼張載

⁵⁶ 王俊彥表示:「當注意者此實有非形下的,而是上下、內外是一的實有。」對於一氣「貫穿」形而上下,則說:「『貫穿』是既屬於凝結,也屬於回歸的觀念」,而「貫穿之所以可能是因本質相同。」「元氣」(本體)與「形氣」(客形)彼此能穿透,是因為「氣會凝結成無限多有限之形器,而形器和元氣之本質仍然是一。」所以由陰陽不得離之神用,形氣之凝結與復歸於元氣,正可視為「元氣能生化的體性」,如此可「打破形上下內外有無的分別,而只是一個無限時空的氣」。依此界定「貫穿」之義,王俊彥指出,太虛即氣本體,此本體落於實存世界中,依據氣之凝聚而創化出具體個物,亦即個別之客形,但「太虛本體乃是一無限大時間與空間之總合」,客形個體與無形本體並非「形上形下截然二分」,天地萬有皆與太虛本然地為「一」。同前註,頁 43、29。

⁵⁷ 同前註,〈自序〉,頁 i。

⁵⁸ 同前註,頁 90-91。

以太虛本體義，即涵蘊（兼具）「元氣本體」與「形氣客形」兩體，他更由「元氣形氣」之出入往復循環不已，闡明氣化之生生義即存有之價值義。故由氣化言道體，並非必然使得王廷相得「從自然主義說人」。王俊彥認為，若從儒家以「生生」為「大德」，元氣本體以氣化之神用所彰顯者，本即是創化生生不已的價值義，故王廷相言人的主體義，乃是「由生生之價值義而來」，⁵⁹ 其說既「不違背儒家道德主體之本旨，又表示出重氣化實有之特色」。⁶⁰

依此三點可知，王俊彥有別於前賢之處，即是從肯定王廷相言氣具有本體義，主張橫渠與浚川屬同類氣論。

（二）張載與王廷相屬相異論氣型態之論點

在前述兩種觀點間的五十年內，⁶¹ 已有不少港臺學者對張載哲學是否可化歸唯物論提出相異的見解。更有學者指出，張、王雖語多相似，但二者實屬不同型態的論氣。持此論者認為，張載言氣具有形而上的意涵，故其論氣預設本體論的超越向度。但浚川不僅力持氣為終極實有，而且反對將氣理解為任何型態的超越概念。依此，張、王之論氣實屬異質異層的兩種論氣型態。值得注意的是，牟宗三先生雖未以專文探討張載與王廷相論氣異同，而且依牟先生對橫渠太虛即氣說的闡釋，乃是以太虛為理體，並不認同將張載視為氣學或氣本論者。但牟先生對橫渠太虛義的判析，卻廣泛影響其後主張「張載與王廷相屬相異論氣型態」的學者。⁶² 例如，鄭宗義、丁為祥等雖各有論述，

⁵⁹ 同前註，頁 62。

⁶⁰ 同前註，頁 30。

⁶¹ 例如，張岱年於 1955 年明確宣稱：「張橫渠對於唯物論的卓越貢獻，是永遠不朽的」，而王俊彥之專書則於 2005 年刊行。張岱年，〈張橫渠的哲學〉，《哲學研究》第 1 期（1955 年 1 月），頁 130。

⁶² 本文接受並感謝匿名審查人對本文寶貴的提醒，由於在牟宗三先生宋明理學之判中，並無

但均以張、王論氣根本之別，在於是否肯定太虛具有形而上的超越向度。並從以下三點辨析二者論氣型態之異：

其一，就虛氣關係而言，持論者多先提及牟宗三對張載虛氣關係的釐判，視太虛本體之神與氣化流行之用是詭譎地為一。其次，則指出雖然橫渠與浚川皆以「氣」為「實有」，並藉此既正面闡明儒家天道所保障的世間，是真實無妄的有序世界，也反面批判佛老崇虛尚無之論，或使世間倫常歸本空幻無常，或使山河大地推本於無。然而，橫渠雖言「太虛即氣」，但此「即」屬「相即」而「不相同」。故虛氣之為「一」，是相即地、詭譎地以為「一」。⁶³ 且「太虛」當為超越的本體論概念。⁶⁴ 依此，張載是以氣化彰顯道之創生義，而非指氣化即是道。他是由「太虛之神」作為保障氣化之所以可能的超越根據，如此方能使張載不至流於唯論氣者。⁶⁵ 但浚川則是平鋪的以氣化言道體，視虛氣屬同層存在位階，⁶⁶ 將宇宙視為以氣化聚散不斷運轉的產物機器。所以，橫渠與浚川屬異質異層的兩種論氣型態。值得注意的是，牟宗三雖未直接對舉張、王論氣之異同，但他從體用圓融、相即不離辨析橫渠虛論氣中的超越向度，卻是廣泛影響其後的研究者。例如，丁為祥即先以「虛氣相即」澄清張

氣論的地位，因此對張載的詮釋，不可稱之為「氣論」。若以「氣論」統括所有接受牟先生詮釋論點者，過於渾淪。依此，本文以「論氣」取代「氣論」，主要指出在一九九〇年代以後，學界陸續出現一種深受牟先生論點影響，卻更聚焦於探討張載「虛氣相即不離」之主張。持論者多接受牟先生的觀點，以太虛之理體義保障氣化之形成義不落入平鋪式的、自然主義式的唯氣論，並由此辨析張載與王廷相、吳廷翰等人論氣之差異。

⁶³ 牟宗三，《心體與性體》，冊1，頁459。

⁶⁴ 牟主張，在橫渠氣論中，太虛才具有本體義。若僅言「氣」，則僅具氣之實有義與氣化之形成義。故在體用關係上，氣化之發用流行，必當由作為本體義之太虛所貞定。故他又常將「太虛」稱為「太虛神體」或「太虛常體」。牟宗三，《心體與性體》，冊1，頁446、455。

⁶⁵ 牟宗三，《心體與性體》，冊1，頁481-482。

⁶⁶ 〔宋〕張載，《正蒙·道體篇》，《張載集》，頁751。

載論氣中的虛氣關係，進而從「本體宇宙論」與「實然的氣化宇宙論」對比橫渠與浚川論氣，由前者論氣中的超越向度為後者所無，辨析二者屬相異的論氣型態。⁶⁷

其二，就理氣關係而言，持論者主張橫渠論氣所言之「理」具有超越向度，故與浚川屬不同論氣型態。值得注意的是，持論者緊扣理氣關係立論，實源於前一點所遺留之問題：若主張在氣之上另有太虛作為本體，則太虛與氣顯非本質同一者。在此「太虛（本體）／氣（發用）」架構中，「理」當視為形而上或形而下？若「理」仍為形而上之實理，則張載論氣與程朱理學所論之理氣關係有何差異？由於持論者亦多接受牟宗三對橫渠虛氣關係的辨析。因此在對比張、王理氣關係時，亦順此指出橫渠所言之「理」，屬第一序的存有義，為「存在之理」或「實現之理」。⁶⁸有別於浚川之「理」，屬第二序的存有義，僅為依附氣而存在的「氣之條理」。例如，鄭宗義以梳理明清儒學中形上形下世界的緊張關係為軸線，指出王廷相否定有懸空獨立的形上世界，其論氣必落在實然經驗層面上講，極力「將形上世界往形下世界拉落」。但也因此有別於張載在《正蒙·太和》言「太虛不能無氣」一段時，著重氣化之必然需有超越之理體所貞定的本義。⁶⁹

其三，就天道人性關係而言，持論者主張，基於宋明理學總將天道性命之學視為一貫地論述，故亦可由人性論與工夫論上，辨析橫渠與浚川論氣之異。例如，楊儒賓即從檢證氣學型態的方法論上，提出以「有限人性論」與「無限人性論」，辨析橫渠與浚川論氣

⁶⁷ 丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體及其定位》（北京：人民出版社，2000年），頁310-311

⁶⁸ 牟宗三，《心體與性體》，冊1，頁87-95、439-440。

⁶⁹ 鄭宗義，《明清儒學轉型探析：從劉蕺山到戴東原（增訂版）》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁5、35、238。

之異。⁷⁰ 楊儒賓認為，氣學學者對物論常具有濃厚的興趣，是以在泛論自然萬象時，其論既可發展為反對超越向度的「自然主義的自然哲學」，但也可發展為有很強自然哲學內涵，卻仍具先天學向度的「體用論的自然哲學」。他表示「關鍵當在其氣論是否有超越義」，而檢證的兩種氣學型態的方式，即是「看他的人性論到底是持無限的或是有限的」。⁷¹ 依此楊儒賓指出，儘管二者氣論都帶有明顯實在論的色彩，但張載肯定人性本自有根源於天的先天向度，而主張復性說，浚川卻否定此論點。⁷² 故由二者的天道性命觀亦可知，張、王屬異質異層的氣論型態。

以上扼要陳述當代比較橫渠、浚川氣論類型的三種觀點。前輩學者對此議題各有洞見，卻也反映何者更完整地澄清張、王氣論異同，則仍待辨明。再者，橫渠「太虛即氣」之「即」字，是否表示太虛與氣為異質異層學者仍有異議。即便以氣論是否具超越向度，辨析橫渠與浚川為相異氣論類型，也未必即接受牟對橫渠虛氣關係的釐判。因此，在上述三種觀點之外，是否存在第四種可能，亦即：

- (1) 橫渠與浚川屬異質異層的氣論類型。
- (2) 橫渠氣論中的太虛與氣並非異質異層的關係。

此即本文下節所欲探究之主題。

六、橫渠與浚川氣論型態之再檢證

誠如前輩學者已然指出，宋明儒者從未將天道心性視為各自孤

⁷⁰ 楊儒賓，〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。

⁷¹ 楊儒賓，〈兩種氣學、兩種儒學〉，收入《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁119、121。

⁷² 在〈兩種氣學、兩種儒學〉一文中，他指出：「支持或反對『復性論』，此一立場可視為先天型氣學與後天型氣學的工夫論之分水嶺。」同前註，頁141。

立的範疇，亦並非出於純粹形而上學的旨趣以探究理氣關係。所以，若張載與王廷相的氣論型態相同，基於天人本為一貫論述，則二者在人性論、心性工夫以及天人關係上，理當有相近而非互異的論調。但前文已提，張載氣論即在闡發天人合一之要旨，依「天人之本無二」主張性善論，並接受「復性之初」為成德的關鍵工夫。⁷³ 王廷相則批判「性即理」說，反對人性有本自於天的超越向度，並依此直指性善論與復性論為非。依此可知，王廷相既未將氣論與性論截為獨立的兩套論述，則當他徵引《正蒙》以批判「性即理」說時，實與橫渠本為兩種類型相異的氣論。下文即依此辨析之。⁷⁴

（一）從人是否有天地之性而言，橫渠與浚川氣論型態相異

張載透過「天地之性—氣質之性」的論性架構，將人之存在與價值的依據，推本於人所固有且人人相同的天地之性。由此在解釋道德之普遍性時，不僅由天之至善指明人皆本然地為善。且由「天所命之」指出，人不僅是在「性」中涵蘊「善」這項特質，而是人據此固有之知善明善的「良知良能」，理當以實現此良知良能，為人之所以

⁷³ 《正蒙》雖未直接使用「復性」一詞，但就〈太和〉、〈誠明〉及〈大心〉等篇可知，張載認為人的天地之性具有無邊的道德創化性。故若將人之成德定位為：人自發地成為價值創造者的實踐歷程，且此實踐之所以可能的依據在於天所給予我的天地之性，則「復性」當為成德必要的工夫。此外，《朱子語類》亦曰：「張子云：『以心克己，即是復性，復性便是行仁義。』」〔宋〕朱熹，《朱子語類·張子之書二》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，冊 17，卷 99，頁 3338。

⁷⁴ 作者以「一而可分」詮釋張載虛氣關係，主要理由是：在存有本體根源處，太虛雖涵蘊氣化綱醞之幾，但尚未分化為客形客感。故就存有論範疇而論，太虛本體與氣化之用雖體用一如，但就太虛本體處言，尚未提供一切存有者存在基礎的可能性，而尚未具體化為分殊的萬有，則在存在之本然狀態當是「可分」而尚未「有分」。陳政揚，〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第 14 期（2006 年 8 月），頁 25-60；陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（臺北：文史哲出版社，2007 年）。

為人的使命與性分。⁷⁵ 此亦從人性即涵蘊人之為創化價值之主體義，闡明人何以本具道德實踐的主動性與定然性。依此可知，無論是就道德之普遍性、道德實踐的主動性與必然性，或是追問人在天地間的存在意義，張載皆可通過天地之性銜接天人，從推本天之道之遍常有序貞定人之道的方向與意義。故基於「天地之性」所呈現的遍常義與秩序義，天地之性不僅為人與萬物所共有，而且即是遍滿世間之天道，由氣化之不得已而然所自呈之形上理序。

然而，設若「天」之存在並不涵蘊自為價值的至善義與目的義，則「人」亦不涵蘊應然且定然地本善且創化善的性分。設若「天」僅是由元氣之遍滿，以構成氣化得以運行的存在場域，則天地兩間所呈現的世界秩序，最多只能推本為氣化自有的運轉機制，而不能說天道之理序即為價值之秩序。「天」即便仍為萬物之所由出的存在根源，但也僅是以產物機械的形式，藉氣化不息以生物不已。所謂「善」，亦僅從功能性指向此產物機械之功能正常，或以氣論而言，即氣化之順而無妄。若此，則不僅有將「天」由自為終極目的之形上

⁷⁵ 由《正蒙·誠明》曰：「性通乎氣之外，命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾。故思知人不可不知天，盡其性然後能至於命。」以及《正蒙·乾稱》曰：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。」可知，人之形質內外皆是一氣所遍滿，亦即若以「氣」即「存有」，則世間無氣所未至之處。所謂「性通乎氣之外」之「氣」，所指當是人之「氣質」、「形質」，亦即指人之天地之性與天所遍潤世間的天地之性同一，而非指性體超然獨立於一氣所成的世界之外。至於「命行乎氣之內」，亦指向人稟氣有形而受命於天，並非從形構原則標示人之形貌是以「氣」為構成基質，而是就人之有此形質追問據此形而立於天地之間的人有何存在意義，此即克就人之性分而言人之所以為人的使命。由於此命源自天，且經由人之具體化（形質化）而得以實現之。故可知「命」是特指人包裹於氣質形軀之內的天地之性，而言人當以朗現此性為人之使命。此所以《正蒙·誠明》說：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」引文參見〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 63；〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 24；〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 63；〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 63；〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 63；〔宋〕張載，《正蒙·乾稱》，《張載集》，頁 63；〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁 23。

根源，降格為產物之「物」的嫌疑，也使儒家所言「生生之德」喪失形而上的價值尊嚴。更有甚者，若天地之常不具目的義與價值義，則人道之常亦僅是取法天道的規範義與功能義。人不再可由人之性而言以下三點：一者，人之存在意義，即在朗現天所予我之天地之性中實現。二者，人之成德應落在主動地實現仁義與創化價值處，而非消極地僅以遵守法律或倫理規範即可。三者，人應以終極價值與目的之尚未實現，闡明世間何以尚未美善，並以實現此終極目的為體道證德者不斷往進的實踐動力。依此，人何以應當以創造更美好的世界為道德價值，而非僅以維繫現有世界的規範秩序為自足，根本的取決於吾人是否將「天」視為至善之根源與終極之目的。由此可知，張載以太虛之氣為本體，不僅從現象上將太虛視為氣之本然存在樣態，更從體用論上，由虛氣自為體用顯示太虛在氣化中自為終極目的之本體義與超越義。

相對於橫渠由天地之性而言人性皆善，王廷相不但依據「性者緣乎生者也」，主張「性之善與不善，人皆具之」，且批判性地表示：「誠以性善之說不足以盡天人之實蘊矣。」他雖在〈橫渠理氣辯〉中宣稱是徵引張載氣論以反駁「性即理」，但卻假「本然之性」一詞，根本否定人有根源於天地的「天地之性」。他先順「生之謂性」，以字義界定的方式澄清「性」概念即連帶「有生」而言「生之理」，而曰：「人有生，斯有性可言；無生則性滅矣，惡乎取而言之？」⁷⁶ 故以在有生個體之形體外竟然尚有遍滿世間的天地之性，且此「超乎形氣之外」的本然之性竟可直指世界之所以有序的形上根源，實屬「謬幽誣怪之論」。然而當他根本否定天地之性存在，隨之而來的問題是：一者，若人無超越形質之外的天地之性，作為道德之形上依據，則道德普遍

⁷⁶ 〔明〕王廷相，《慎言·問成性篇》，《王廷相集》，冊3，頁765；〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁520；〔明〕王廷相，〈性辯〉，《王廷相集》，冊2，頁609。

性如何可能？二者，世間若無天地之性為形上理序所貞定，則氣化流行所成之萬象如何保障為善而非惡？

對此質疑，他可回應如下：其一，依據《慎言·問成性篇》「氣附於形而稱有」⁷⁷之原則，他可指出：性既為生之理，性當是依附氣質方得以實存。所以，氣質才是人之性（生之理）得以具體實存的必要條件。人亦須透過氣質之性方能實現善。若將「天命之性有善而無惡」視為人之為善的必要條件，將陷入倒果為因之謬誤。再者，若以「性」必附於氣質而得以實存，基於實存之人的氣稟必有清濁駁雜之差異，則其性亦當有賢智才愚、善與不善的差異。若說世間存有遍常無染的「天命之性」，則依人之氣質的有限性與差異性，或使實存之人終無法全然呈顯遍常的天命之性，或使天命之性僅虛立存在於人的氣質之外。若此，天命之性即便具有普遍性，但吾人終無法以經驗檢證其實存。在〈薛君采論性書〉中，他即批判「天命之性有善無惡」實陷入「離氣言性」之兩難，亦即：若性不得離氣，則不知天命之性「命在何所？」若天命之性「不離乎氣質之中，安得言有善而無惡？」依此，王廷相僅承認人有與生俱來得以知善與為善的能力，並不認為人之為善必須另謀道德實踐的形上依據，例如以「天命之性為至善」。⁷⁸

其二，依據《雅述·上篇》「天地之化所以無心而為公」，王廷相認為，天並非以超然的意志主體之姿，而生化萬物。人、物之生於造

⁷⁷ 〔明〕王廷相，《慎言·問成性篇》，《王廷相集》，冊3，頁767。

⁷⁸ 〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁519。
又例如，張載以「天地之性」闡發《中庸》「天命之謂性」，主張人性本善無惡，其行為之惡導源於氣質所限與經驗習成，復性之初實即德性修養工夫。但王廷相認為氣有善惡，故人性必當善惡兼具，既然人性之初本已非善，復性工夫實屬荒唐。由此可知，王廷相徵引橫渠氣性論批判朱子時，所強調的「明人性之源」，僅是肯定張載以氣論闡發「存順殳寧」的生死觀，而非人有推本於天地的至善之性。

化，皆不過是「各隨氣之所稟而為生」。⁷⁹ 當氣化依據自身的機制，且所需的各種條件達至和諧具足時，則人與物即得以實存。⁸⁰ 所以，他不僅據此詮解《周易·乾·彖傳》之「乾道變化，各正性命」。更指出，既然人物之生不僅不以天意之善為必要條件，甚至無須預設天意之存在，則持論者以「天命有惡，何以命有德而討有罪？」⁸¹ 論證人之為善必以形而上之天意為準則，實屬無稽。依此，王廷相提出三項論點：一者，依據「元氣即道體」，他從「天之氣有善有惡」指出，不僅氣化所成之萬象本即有善有惡，更依此指出宋儒妄以道體（理體）為本善無惡的本體，實是不明造化之真。⁸² 二者，道德之普遍性無須奠基在道體或性體的超越性上。他以儒聖所傳之典籍教化為例，在儒家經籍中，舉凡「天命」、「天意」等「以天言者」，皆是指所作所為之理據乃相對於「人力能於此有所作為」，或「人有私意於其中作為」。故王廷相表示：「古聖人以天立教」，其意皆旨在標示所為「出於至公，非一己之私也。」若執泥於古人文句者，真以當吾人有所作為時，天竟然在吾人耳旁叨叨不休，豈非背離經驗的怪誕之言？⁸³ 三者，道德之理據立於聖人以至公無私之心，所建立的仁義禮樂制度。在〈作聖篇〉中，王廷相不僅以「聖人」為「道德之宗正，仁義禮樂之載攝」，

⁷⁹ 〔明〕王廷相，《雅述·上篇》，《王廷相集》，冊3，頁853。

⁸⁰ 在〈薛君采論性書〉中，他以「和氣之自生自長」反駁「天之生人生物」乃「天意為之」的觀點。〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁519。

⁸¹ 〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁519。

⁸² 《雅述·上篇》曰：「天之氣有善有惡，觀四時風雨、霾霧、霜雹之會，與夫寒暑、毒厲、瘴疫之偏，可觀矣。況人之生本於父母精血之稟，與天地之氣又隔一層。世儒曰人稟天氣，故有善而無惡，近於不知本始。」〔明〕王廷相，《雅述·上篇》，《王廷相集》，冊3，頁840、848。

⁸³ 例如，〈薛君采論性書〉曰：「謂之天命者，本諸氣所從出言之也，非人能之也，故曰天也。」〔明〕王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁519。

更表示「聖心純一」，故能「紀綱植而萬化行」。⁸⁴ 換言之，道德規範的有效性，再次從形而上的理世界（天之道），回歸於以禮樂儀文為核心的人文世界（人之道）。

（二）從是否以復性之初為成德工夫而言，橫渠與浚川氣論型態相異

是否肯定天地之性意指是否將世間之有序，推本於貫穿天地的形上理序。因此，橫渠與浚川人性論上的差異，也連帶指出二者氣論的異質性。又基於工夫論與人性論當屬一貫論述，橫渠與浚川氣論型態相異，也呈現在是否主張復性以成德的工夫論上。以下即依此展開討論。

在張載思想中，成德成聖的實踐工夫，是必須置於「天人合一」的理論架構中，才能獲得完整的說明。依其天道觀而言，天地之性是範圍天地之化以成全體大用的太虛之體性。又基於天人之性本無二，在人性論上，他以天地之性肯定人定然且必然地為善。人之所以為不善，乃是源於人自我陷溺在氣質的限制中，而尚未超越氣質之限制以復顯其天地之性的緣故。依此在工夫論上，他以「善反」於確保人性善的天地之性，為成德成性的關鍵。故《正蒙·誠明》曰：

性於人無不善，繫其善反不善反而已，過天地之化，不善反者也；命於人無不正，繫其順與不順而已，行險以僥倖，不順命者也。⁸⁵

張載認為，人得自於天的天地之性乃是純一無雜、參和不偏的清虛之氣，是與天之體性同一的道德性。人之有賢智才愚之分，並非源於氣之本然，而是人在氣化生物的歷程中受其「形氣」所限，所產生的「氣

⁸⁴ 〔明〕王廷相，《慎言·作聖篇》，《王廷相集》，冊3，頁761。

⁸⁵ 〔宋〕張載，《正蒙·誠明》，《張載集》，頁22。

之偏」。⁸⁶ 故君子不以形軀生命的滿足為人生終極的關懷。有德者乃是試圖透過道德實踐以超越氣質之偏，而復返天地之性參和不偏的本然面貌，此即「養其氣，反之本而不偏」。⁸⁷ 在此，「善反」一指人能於日常生活中，常反省自身之行為是否違背道德本心。⁸⁸ 另一則指人能超越具體形軀的氣質之限，使自身所具的天地之性與天理流行感通無礙，由此契入天人合一的境界。所以，張載以「變化氣質」為修養工夫的總綱。⁸⁹ 並強調「氣之不可變者，獨死生修夭而已」，他認為人除了無法改變生死之必然外，人人皆可透過變化氣質的工夫，使自身在成就德性生命時，超越氣質的種種限制。⁹⁰ 正是在這一點上，張載承襲了孟子以來，儒學對人之道德性的積極肯定，進而認為人人都能透過道德實踐工夫，使自身生命成為即有限而可無限的存在。此亦所以說，人人皆可通過「學」而「成聖」。⁹¹

相對於橫渠將復性視為成德關鍵，王廷相則根本否定世間存有天

⁸⁶ [明]王廷相，〈答薛君采論性書〉，《王氏王氏家藏集》，《王廷相集》，冊2，頁519。

⁸⁷ 《正蒙·誠明》曰：「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」依照氣質之性亦得自於天，張載並不以氣質之性為「惡」，而且也否定「惡」在人性中有獨立自存的地位。甚至說，吾人得以具體實存，且能具體的創化道德價值，皆因為吾人具有氣質形軀。但由於氣質之性所指向的皆是個體的形軀生命，而且他以人之道德活動乃是根源於人是否能超越氣質之性的限制，而使生命純化為與天道同質的道德存在（亦即讓天地之性全幅展現）。也因此，張載既然氣質之性並非「人之所以為人之存在價值根據」，當然不為君子視為人之成德的性分所在。

⁸⁸ [宋]張載，《正蒙·至當》，《張載集》，頁33。

⁸⁹ [宋]張載，《經學理窟·義理》，《張載集》，頁274。

⁹⁰ [宋]張載，《經學理窟·氣質》，《張載集》，頁265-268。

⁹¹ 由《經學理窟·學大原下》曰：「聖人設教，便是人人可以至此。『人皆可以為堯舜』，若是言且要設教，在人有所不可到，則聖人之語虛設耳。」可知，張載不僅認同孟子「人人皆可以為堯舜」的主張，認為凡人皆可通過「學」而成聖。他更指出，若言聖人所用以教化眾人的方式與目標卻是設在「人有所不可到」之處，那麼豈不表示聖人之教化內容並無法達至其原先所設立之目標。如此一來，聖人之語便如同虛設一般而無意義。以上引文參見[宋]張載，《經學理窟·學大原下》，《張載集》，頁283。

地之性，主張人性即人的氣質之性，既然人之為善不可依據不存在的天地之性，則成德之工夫自然不可能奠基於復性之初。依此，他有別於橫渠將成性與復性視為相表裡，發展以後天教養陶塑人之道德實踐能力的成性觀。在《慎言·問成性篇》首段，他即徵引《周易·繫辭上傳》佐證自己的成性觀，曰：

問成性，王子曰：「人之生也，性稟不齊，聖人取其性之善者以立教，而後善惡準焉。故循其教而行者，皆天性之至善也。極精一執中之功則成矣，成則無適而非善也，故曰『成性存存，道義之門』。」⁹²

王廷相認為，人並不是生來就依其本性而被決定的成為「善」或「惡」。相對者，人是在後天經驗生活中，由自身的努力或墮落，而成為「善」或「惡」。依此，他首先自陳承繼孔子「相近、習遠」之說，肯定人人雖在氣質上有清純濁駁之異，但皆能通過「學」而改變自身氣質。其次，他主張「性成於習」，強調人之善並非源於本性有善無惡，而是人能順應本性之可為善的一面，進而努力以「性成」。⁹³ 他認為《中庸》所謂「天命之性」，當是就人與生俱來的種種能力皆是源自於天而言。若此，則不僅氣質之性亦為天所賦命之，且人之性所指向的是人與生兼具為善與為惡的能力，而非人與生俱來即是本然至善的實存者。⁹⁴ 在〈答薛君采論性書〉中，他甚至反駁由「羞愧之心」論證「人性本善而無惡」的觀點，而指出人之所以會在為惡後，產生羞愧之情，並非源於人性皆善，而是基於「聖人修道立教之功」。換言之，既然

⁹² 〔明〕王廷相，《慎言·問成性篇》，《王廷相集》，冊3，頁765。

⁹³ 亦即發展人性中足以為善的一面，而成就善，並進而成為善的存在，人方能成就人之所以為人之善。

⁹⁴ 對《中庸》首章中的「性一道一教」之關係，《慎言·問成性篇》重新詮解曰：「性者緣乎生者也，道者緣乎性者也，教者緣乎道者也。」並斷言：「故無生則性不見，無名教則善惡無準。」〔明〕王廷相，《慎言·問成性篇》，《王廷相集》，冊3，頁765。

人之「性」是指向人與生俱來的種種才能，而非人之善惡在人性中已然決定。因此，當論及人性與人之道德行為間的相關性時，吾人所當關注者，並非昧於事實的主張人性皆善，而應當是重視人之可塑性。最後，對於人性與人之善惡的一致性問題，他主張「性與道合則為善，性與道乖則為惡」。⁹⁵他指出，由於人與生俱來得以為善或為惡的能力，大體而言，相去不遠，此所以說「性相近」。然而，人之行為所呈現的善與惡卻千差萬別。故可知，使人去惡而為善的關鍵，不在於人之性具足已然決定人之所是的善或惡，而是在於人之生命歷程中的養成與教化，此所以說「習相遠」。至此，王廷相再次將人之善或惡的議題，從人性之善或惡的論述中鬆動，並將關注的焦點轉向儒家的教化觀，從人與生俱來足以為善或為惡之能力的培養與抑制上，論述人之何以成為「善」（性與道合），或墮落為「惡」（性與道乖）。

（三）橫渠與浚川氣論型態相異的第四種可能觀點

由前述（一）與（二）可知，橫渠、浚川屬於異質異層的兩種氣論型態。判別的關鍵在於橫渠氣論必先肯定道體至善之體性與超越性，以及作為萬有生化歸趨的終極目的性。所以，在人性論上，方能由天人之本無二，闡明人性定然且必然為善。在工夫論上，人當以復性之初，作為人檢證所為（道德抉擇）是否必然為善的標準，超越氣質所限的內在動能，以及將實現天地之性的至善視為完滿自我存在價值意義的實踐工夫。依此重新檢視〈橫渠理氣辯〉所引《正蒙·太和》中的三段文字，可知張載以「不得已而然」，描述萬物之生死流轉，即氣化之聚散出入於太虛，並非僅將「太虛與氣化」視為「本體與發用」運轉不息的產物機械。太虛之為本體，不僅是指氣的本然樣態，

⁹⁵ [明]王廷相，《慎言·君子篇》，《王廷相集》，冊3，頁814。

還指向太虛為存在與價值之本原，所本然涵蘊的圓滿性與目的性。所以由太虛所出的每一個具體實存者，皆不是在氣化偶然具足產物條件時，被無端的拋入世間。世間萬象所呈之秩序性，也非氣化偶成的結果。相對者，太虛雖不假私意（或任意）生化萬物，但「天地位，萬物育」之秩序性，是基於太虛本為至善完滿之存在，故為一切存有的形上理序之超越性。《正蒙》篇首即言「太和所謂道」，所標示的並非氣化流行即是道體，而是氣化流行之道之所以能必然達至太和，乃是依據太虛至善完滿之體性。是以世間所有源自太虛的存有者，皆依本有的天地之性，在此形上理序中自具不可剝奪的存在與價值意義。舉凡尚在世間存在之人，基於人之為人的性分，亦當以創化價值朗現此天地之性，證成人在天地兩間的存在目的與意義。故在橫渠氣論中，氣化流行之「聚亦吾體，散亦吾體」、「適得吾體」以及「不失吾常」，至少包含三項意義：一者，太虛之為完滿本體，卻不以卓然孤存而自滿。故本體必由自體以發用，經氣化生成萬象。所謂「生生之德」，彰顯的是氣化生物乃源自於至善本體恆為保障一切存有價值的本體義，以及發用遍潤萬物的價值義，而非氣化運轉如常的功能義。二者，萬物之存在此世間，亦非僅是氣化流行不已的自然現象，而是以太虛為終極目的與歸趨，不斷自我開顯存在意義的往進歷程。依此，每一個體既以太虛所賦予個體自身之目的，保有獨立自存的存在意義，貞定此身在世間往進的決擇與方向。就氣化統體流行而言，依照遍常於天地萬物中的天地之性，世間最終是以形上理序所貞定的有序世界，而非如佛老將世間歸本於虛空無有的，將世間之有序導向虛妄或無根。三者，基於前述兩點，太虛之本體義即氣化歸趨之終極目的義。故氣化所呈現的實存世界雖有不善的現象，卻僅當視為「善」之尚未實現，而非「惡」有獨立自存的可能。人之實存於世，雖未必能於此世圓成必善，卻可以通過領會太虛之本體義與終極目的義，以人之道呼應天之道，將此世無間斷地創化道德價值，作為貞定自身存在意義

與往進不朽價值的終極歸趨。此所以橫渠氣論可互證著名的「為天地立志，為生民立道，為去聖繼絕學，為萬世開太平」，⁹⁶ 喚醒古今學者無比的道德勇氣。

相對於橫渠氣論所涵蘊的超越性，王廷相根本否定在經驗實然之上，另有超然獨立的道體，可作為萬有之存在與價值的形上依據。在天道觀中，他僅保留「氣」之為自然萬象之本然面貌的本體義，亦即氣僅為現象論的本體。掃除了「氣」之為萬有存在之目的與價值之歸趨的本體義，亦即否定氣為本體論的本體。依此，浚川氣論保留「氣」之實有義，氣化得以運轉不息的活動義，以及氣化自體調節運轉均衡所呈現的條理義與秩序義。他可以據此闡明世間本為真實無妄的有序世界，批判佛老以世間為幻妄或無根之說。但既然「氣」之為究竟真實，本不涵蘊終極目的義與至善義，則人間價值自不能以氣為理據。由此王廷相將人間之價值規範的依據，由推本於形而上的理體或道體世界，重新交還於人。他主張由氣化之生生有序，人僅是取法天道之運行有常。人間的一切價值規範，皆當是由人所創制，並非將天之秩序直接框套對應於人間，甚至荒謬地以天人感應之說，將天地自然運行之道附會於人事當然之理。再順此推論脈絡，他認為依據經驗事實，僅須接受人生而具有為善與為惡的能力，而無須假定人性本然為善。道德規範的普遍有效性，根本無須推本於人性之善，或形而上的至善本體。相對者，吾人至多將創制與檢視禮樂儀文是否周延的責任，推本於眾人之中最具才德兼備者，亦即由聖人所擔負，避免為了保障人文世界之美善，反將責任推卸至虛懸無稽的形上世界。同樣的，既然人之為善並非初生即決定，則教育對人之成德的關鍵性，就能避免為默坐澄心、反求自性式的修養工夫所取代。人之道德實踐與

⁹⁶ 《近思錄拾遺》、《宋元學案·橫渠學案上》以及《張子語錄》文句略有差異，本文乃依據《張子語錄·語錄中》所載。參見〔宋〕張載，《張子語錄·語錄中》，《張載集》，頁320。

創化價值，也必然以人間為場域，以群體社會為對象，而非自身孤居避世，僅靠內觀喜怒哀樂之未發，或是遙契不知何處所的理世界，所能達至。依此可知，王廷相雖以〈橫渠理氣辨〉為題，但所徵引《正蒙·太和》文獻，所取的僅是氣之實有義，氣化之秩序義，以及人之為氣化所成者，其生死如氣化聚散出入太虛的必然義。

基於此，本文認同前輩學者將橫渠與浚川視為異質異層的兩種氣論型態。但本文以為橫渠所謂「太虛即氣」，並非意指太虛與氣屬於異質異層關係。理由如下：

其一，就行文的一致性而言，張載著作多將「即」作為「即是」。在《正蒙》中，「即」字共出現五次，除「虛空即氣」與「太虛即氣」之「即」可解釋為「圓融不離義之即」外，其餘三者皆無此義。相對的，在《經學理窟》以及《橫渠易說》中，張載卻多次的使用「即是」一詞，例如，《經學理窟·禮樂》曰：「樂則得其所樂即是樂也。」《經學理窟·氣質》曰：「天德即是虛。」而《橫渠易說·上經》曰：「道，行也，所行即是道。」《橫渠易說·說卦》曰：「不窮理盡性即是戕賊。」皆是明證。⁹⁷ 若是我們接受作者在行文習慣上的一致性，而《正蒙》作品又是出自於張載本人之手，則將「太虛即氣」解釋為「太虛即是氣」，可能更合乎作者原意。

其二，由「太虛即氣」旨在駁斥佛老崇虛尚無之論，可知太虛與氣同指宇宙究竟真實，而非釐析虛氣屬形而上下的互異關係。《正蒙·太和》以「知太虛即氣，則無無」，首以「太虛」辨析世人所謂的「虛空」並非「空無」，並指出由於太虛即是由無形之氣所遍滿之實有，故世間並無相異於「實有」之「虛無」。所謂「無無」，第一個「無」乃是否定之義，亦即對「空無」之否定。張載由此否定佛家

⁹⁷ 以上引文參見〔宋〕張載，《經學理窟·禮樂》，《張載集》，頁261；〔宋〕張載，《經學理窟·氣質》，《張載集》，頁269；〔宋〕張載，《橫渠易說·上經》，《張載集》，頁71；〔宋〕張載，《橫渠易說·說卦》，《張載集》，頁234。

以「世界乾坤為幻化」之說。若將太虛與氣視為異質異層的關係，並主張「太虛即氣」意指「太虛就在氣化中呈顯」，那麼將推導不出關鍵的「則無無」之結論，亦無法銜接張載接著批判佛家「以山河大地為見病」⁹⁸的立論基礎。所以在「太虛即氣」的推論脈絡中，他是由虛氣之同為實有而駁斥虛無之存在可能，而非辨析虛氣乃分屬形而上下的兩層關係。

其三，「冰水之喻」亦表示虛氣同屬一體相連之究竟真實。張載在《正蒙·太和》、《正蒙·動物》以及《正蒙·誠明》中，都藉冰水之喻闡述儒家天人之本無二之旨。由《正蒙·太和》曰：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水。」可知，他以「冰」之凝釋比喻「氣」之聚散，以「水」比喻「太虛」，由冰與水的同質關係，闡述虛氣乃是連續而整全之實有，進而否定虛氣之間存在著割裂的「空無」。設若虛氣屬異質，則《正蒙》藉冰水之喻論述天人一體之處，皆可能需要改寫。⁹⁹

其四，「太虛即是氣」並不會使太虛失去超越的本體義。學者反對將太虛理解為氣的一個重要理由，即是擔心這將會使張載哲學墮入唯氣論，甚或唯物論的詮釋。但《正蒙》以「太虛」為不受形所侷限的「氣之本體」，以世間萬象皆為氣化所成之「客形」。「本體與客形」可視為一氣之通形而上下的同質關係，而並不必然得將虛氣詮解為「形而上／下」的異層關係。再者，張載以太虛為氣之本體，本自為氣化發用的始源與萬有最終之歸趨。太虛不僅在生生不已的氣化歷程中，即是貞定氣化萬象的終極目的而不失根源義與宗主義，依太虛之體性所成的氣化之秩序，也成為氣化世界最終依循的理序。

⁹⁸ [宋]張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁8。

⁹⁹ 由「知虛空即氣」一段可知，張載否定虛氣乃是空間包含實有的關係，故太虛與氣之間無間隔，二者乃是一連續之整體。依此，氣之聚散於太虛的活動，就並非氣在虛空中活動，而當是一氣之為實有，其自身的凝釋屈伸。[宋]張載，《正蒙·太和》，《張載集》，頁8。

因此可知，將太虛視為本然之氣，並不會使橫渠氣論喪失本體義。

依據以上四點，本文認為，橫渠氣論中的虛氣並非異質異層的關係。太虛與氣之可分，並非存有論上的本質相異，而是作為思想上的可分解關係，亦即《正蒙》所謂「本體」與「客形」之分。雖然太虛即是氣，而為存有之究竟真實，屬不為形所可侷限的形上本體。但當太虛自發為氣化之用，經氣凝成形的具體存有者，其本質雖仍是氣，但基於其存在已為形所侷限，故僅能視之為形而下之器。依此，在本體與客形之架構中，氣既可指向氣之本體，亦即形而上的原初之氣，亦可指向為形氣所拘限的形而下之器。若順此「一而可分」的虛氣關係詮解橫渠氣論，則氣之含義可通形而上下，又可區分太虛與氣在《正蒙》中的區別。更重要的是，太虛之氣仍以其自為本體與終極目的，保有貞定氣化流行的超越義與形上理序義。基於此，本文主張，除前述第五節的三種觀點外，橫渠浚川氣論有第四種詮釋可能，亦即：二者屬異質異層的氣論類型，但橫渠氣論中的太虛與氣並非異質異層的關係。

七、結論

王廷相雖以〈橫渠理氣辨〉為題，但所關注的焦點卻並非以理氣關係為限，而是順宋明儒所倡言的天道性命之學，將理氣人性視為一貫論述。故自己宣稱徵引橫渠氣論，批判朱子「性即理」說不明造化與人性之真。然而朱子本自精熟張載哲學，他對明清兩代《正蒙》注影響深遠，不僅使注解者七成皆出於朱子學，且多以朱子之詮釋為準。¹⁰⁰ 因此他不以橫渠氣論為宗，當為不滿於張載以氣言道體，

¹⁰⁰ 朱子是否牽張載之學以合己意的問題，礙於本文主題與篇幅，無法逐一辨析。相關的研究成果，在肖發榮所著之《論朱熹對張載思想的繼承和發展——以朱熹對《正蒙》的詮釋為中心》，已有部分論及，參見肖發榮，《論朱熹對張載思想的繼承和發展——以朱熹對《正

未能使道體之為存有與價值依據的遍常性得以穩固不宜。此所以他不僅以「形而上／下」的「理／氣」關係，回應天人之道中的「常／變」議題，更洞見橫渠氣論在虛氣異同關係中所留下的詮釋縫隙，將太虛與氣詮解為形而上下兩層關係。這是王廷相徵引橫渠氣論以批判朱子理氣觀時，理應先辨明卻並未提及者。本文則於二、三節中，分別處理。再者，由於橫渠、浚川之氣論語多相似，單純比對二者理氣關係之論述，難以浮顯二者之異。故本文參考當代學者的研究成果，亦遵循浚川的推論脈絡，藉橫渠、浚川於人性論與工夫論之異，辨析二者本屬不同的氣論型態。基於此，本文結論有四：

（1）就橫渠氣論而言，太虛與氣是一而可分的同質關係。

（2）就橫渠與浚川氣論而言，二者屬異質異層的關係，前者之氣具本體義與目的義，後者則無。

（3）依據（1）與（2），本文以為在當代比較橫渠浚川氣論的三種觀點中，還可依據對橫渠虛氣關係的判析，而隱含第四種詮釋的可能性。此即：不以體用圓融說解讀橫渠虛氣關係，而是從虛氣屬一而可分之關係，肯定橫渠氣論具超越向度，並依此有別於否定形上本體之超越性的浚川氣論。

（4）基於以上三點，本文以為，在〈橫渠理氣辯〉中，王廷相徵引張載天道性命之學批判朱子，並不合於張載哲學。

（責任校對：劉思好）

蒙》的詮釋為中心》，（陝西：陝西師範大學歷史文化學院（專門史）博士論文，2007年）。

本文作者正在撰寫的〈朱子對明清《正蒙》注之影響〉一文，則有更進一步的探討與說明。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕張載，《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984年。
- 〔宋〕程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 〔宋〕朱熹，《四書或問》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，冊6。
- 〔宋〕朱熹，《朱子語類》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，冊14-18。
- 〔宋〕朱熹，《晦庵朱文公文集》，收入朱傑人等人主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，冊23。
- 〔明〕王廷相，《王廷相集》，北京：中華書局，1989年，冊1-4。
- 〔明〕王夫之，《張子正蒙注》，收入船山全書編輯委員會編校，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，2011年，冊12。
- 〔清〕黃宗羲，《明儒學案》，收入沈善洪主編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，冊8。

二、近人論著

- 丁為祥，《虛氣相即——張載哲學體及其定位》，北京：人民出版社，2000年。
- 王昌偉，〈求同與存異：張載與王廷相氣論之比較〉，《漢學研究》第23卷第2期，2005年12月，頁133-159。
- 王俊彥，《王廷相與明代氣學》，臺北：威秀資訊科技，2005年。
- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1990年。

_____, 《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2000年。

何乏筆，〈能量本體論的美學解讀：從德語的張載研究談起〉，《中國文哲研究通訊》第66期，2007年6月。

尚發榮，《論朱熹對張載思想的繼承和發展——以朱熹對《正蒙》的詮釋為中心》，陝西：陝西師範大學歷史文化學院（專門史）博士論文，2007年。

唐君毅，《中國哲學原論（原教篇）》，臺北：臺灣學生書局，1990年。

高令印、樂愛國，《王廷相評傳》，南京：南京大學出版社，2003年。

張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，臺北：五南圖書股份有限公司，1996年。

張岱年，〈張橫渠的哲學〉，《哲學研究》第1期，1955年1月，頁110-130。

_____, 《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年。

張學智，《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2003年。

陳政揚，〈張載「太虛即氣」說辨析〉，《東吳哲學學報》第14期，2006年8月，頁25-60。

_____, 《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲出版社，2007年。

陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次主編，《儒學的氣論與工夫論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年，頁47-78。

陳德和，〈王廷相對朱子人性論之批判與侷限〉，《淡江中文學報》第28期，2013年6月，頁65-101。

馮友蘭，《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，

1991 年，冊 5。

馮達文、郭齊勇，《新編中國哲學史》，臺北：洪葉出版社，2005 年。

楊儒賓，〈兩種氣學、兩種儒學〉，收入《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年，頁 127-168。

_____，〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第 25 卷第 1 期，2007 年 6 月，頁 247-281。

_____，《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年。

葛榮晉，《王廷相》，臺北：東大圖書公司，1992 年。

鄭宗義，《明清儒學轉型探析——從劉戡山到戴東原（增訂版）》，香港：香港中文大學出版社，2000 年。

Ira Ethan, Kasoff. *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

A Comparison of the Li-qi 理氣 and Mind-nature 心性 Theories of Zhang Zai 張載 and Wang Tingxiang 王廷相

Zheng-yang Chen*

Abstract

In the *Defense of Zhang Zai's Theories Regarding Li and Qi* 橫渠理氣辯, Wang Tingxiang used Zhang Zai's theory of Qi to criticize Zhu Xi's 朱熹 doctrine identifying "the nature as principle." However, if it is supposed that conceptions of *li* 理, *qi* 氣, *xin* 心, and *xing* 性 form a fundamentally consistent discourse, then could the drastic differences between Zhang's and Wang's views of the human nature and moral self-cultivation imply that dissimilar philosophies underlie the surface similarities in their theories of Qi? This study seeks to answer this question by comparing the Qi theories developed by Zhang Zai and Wang Tingxiang. The argument proceeds in five parts. First, I clarify the ideas cited or quoted by Wang, and investigate their original meanings in the *Zheng Meng* 正蒙. Second, I assert that the fact that Zhu Xi did not rely on Zhang's philosophy to explicate the truth of creation does not necessarily mean that Zhu was unfamiliar with Zhang's doctrine of Qi. Third, I review three contemporary perspectives on the similarities and differences in Zhang's and Wang's theories of Qi. Fourth, I reference the methods and approaches adopted by previous scholars to explore how differences in Zhang's and Wang's theories of human nature were related to their fundamental hypotheses concerning Qi. Fifth, I contend that

* Associate Professor, Institute of Confucian Classics, National Kaohsiung Normal University

consideration of the idea that “the universe is qi” 太虛即氣 leads to the establishment of a fourth perspective from which to compare Zhang’s and Wang’s theories of Qi.

Key words: *qi* 氣, mind-nature theory, Zhang Zai 張載, Wang Tingxiang 王廷相, the unity of heaven and man

