

當
張載學
代

王雪卿

著



科技部人文社會科學研究中心

Research Institute for the Humanities and Social Sciences, Ministry of Science and Technology

本著作獲科技部人文社會科學研究中心補助出版

非心非物

當代
張載學

即心即物

王雪卿

著

聯經出版公司

編輯委員會

王汎森（主任委員）

何寄澎、林載爵、楊儒賓

廖咸浩、錢永祥、蕭高彥

目次

- 7 序言 今日的張載氣學 楊儒賓
- 25 自序
- 29 導論 通過張載而思
- 61 第一章 當代的張載學：心性論與氣化論的交涉
- 一、前言：從理學史上的張載到當代的張載
 - 二、大陸的張載學
 - 三、港台的張載學
 - 四、海外的張載學
 - 五、結語：「心性論的張載」與「氣學的張載」的拮抗張力與兩行反思
- 115 第二章 世界的真實與體用論建構：張載的儒學語境重建
- 一、前言：為什麼是儒學？
 - 二、體用論：張載的儒學語境重建之路
 - 三、從張載重「氣」與重「禮」談體用論攝相偶論
 - 四、「關佛老」下的語言與思維結構
 - 五、結語

191

第三章 「太虛」是如何「即」「氣」的？： 張載氣學的倫理關懷與存有開顯

- 一、前言
- 二、「太虛」概念的釐清
- 三、張載氣學與《孟子》傳統
- 四、「一心」還是「一氣」：張載重講「氣」的契機
- 五、《易經》、《莊子》攜手下的張載氣學
- 六、「太虛即氣」：「兩層存有論」或「二重道論」？
- 七、「感者性之神，性者感之體」：張載本體宇宙論氣學的主體模式與倫理格局
- 八、結語

277

第四章 張載禮學：身體、倫理與儒家生活世界

- 一、前言：張載的重禮形象
- 二、重禮與重氣
- 三、儒學傳統中的「禮樂之禮」與「四端之禮」
- 四、體用論攝相偶論的張載禮學
- 五、禮與變化氣質：作為「工夫」的禮
- 六、禮、身體與倫理：形一氣一心主體與涉身一涉世主體
- 七、儒家生活世界與禮的開放性
- 八、結語：體用論表現為相偶論

- 359 第五章 張載氣學工夫論的爭議與開展：
從唐君毅「張橫渠自成一派」談起
- 一、前言
 - 二、張載氣學自成一派：唐君毅對宋明理學分系問題的一個觀點
 - 三、一個台灣學界關於「理學第三系」的當代論爭
 - 四、張載的氣學工夫論
 - 五、結語
- 413 結論 當代的張載氣學
- 一、前言：張載氣學性格的爭議及其潛力
 - 二、「太虛即氣」說的三種類型：唯物論、牟宗三與唐君毅
 - 三、非唯物論的儒家氣學詮釋：先天型氣學與兼體無累氣學
 - 四、結語

455

附錄 唐君毅的朱子學：
以「心」概念的理解為核心

一、前言

二、「心為氣之靈」與「心者理之所會之地」：唐君毅論朱子的「心」應兩面合觀義

三、唐君毅論朱子「心」之「本心」、「心體」義

四、從「心為『氣』之靈」到「心為氣之『靈』」：唐君毅論朱子「心」與「氣」關係的超越性

五、結語

479

參考文獻

序言

今日的張載氣學

楊儒賓

一

理學的分系問題是理學研究領域裡的一個大問題，它既是哲學史上出現的題目，也具有獨立的哲學的意義。在1949年後的海外華人學術社群，牟宗三的三系說以及勞思光的一系三階段說最負盛名。勞思光的一系說以心性主體作為理學的核心義，也是儒家義理的標準義，所以理學各家凡是以天道論（如周敦頤、張載之學）或性理論（如程朱之學）為核心的學說都不道地，它們在理學史上的位置是過渡性的，要過渡到以陸王學為代表的心學體系，理學的表現至此才算究竟。勞先生的心性主體帶有濃厚的康德哲學的意涵，他切斷了東方體證哲學中常見的心性論、形上學連結的結構。理學家講究盡心、知性、知天，人心窮而天心見，但康德哲學卻不談「人生而靜」以上的天心境界，很不湊巧地，理學的歸墟卻在此。勞先生的問題意識很強，但他的理學論述最易引發爭議者，恰好在他分系的標準。

牟先生的理學分系說見於他的成名作《心體與性體》三巨冊，以及《從陸象山到劉蕺山》一書，他認為理學除了以往已成為定論的陸王與程朱兩系外，還有胡五峰及劉蕺山一系，兩人可合稱為胡劉系，此系的特色在於「以心著性」，亦即他們提出超越的性體作為工夫的旨歸。學者成德所需作的工作，即是從主體作工夫以朗現性體的奧祕。牟先生的胡劉系的主軸在此，但他著名的這個主張也會鬆動，或者說，也可以有廣義的用法。由於理學的性體概念很特別，它連結了心體與道體，所以性體的本地風光會彰顯道的超越性，所以北宋理學家凡從天道立論，也就是帶有本體宇宙論定位的儒者如張載、周敦頤、程明道也可隸屬此系。

牟先生的第三系說是他很重要的學術創見，但他對此系的主張並不是沒有猶豫，比如北宋理學是否該列入，牟先生即有兩種說法。但依他成熟的說法，當是北宋理學不分系，分系自朱、陸異同開始算起，至少從他們兩人的鵝湖之辯開始，思想體系的出入才明朗起來。南宋早期的胡五峰與晚明的劉蕺山雖然年代、學脈皆不相承，劉蕺山也很少提到胡五峰其人其學，但牟先生認為就義理的模式而言，兩人可獨立成系，本系的特色即在於本心朗現性體的奧祕，此之謂「以心著性」說。

牟先生的第三系說顯然是哲學類型的分類，而不是哲學史的陳述，在理學史上不曾發生過胡劉一系活動之事實。哲學家生在後世，自然可以打破歷史上的學派分類的陳規，重作安排，合理的安排有可能透露新的學術的訊息。比如清中葉以後才被重作評估的王夫之哲學，或者20世紀下半葉被特別彰顯出來的方以智哲學，筆者認為都有助於我們重新認識理學的光

譜。牟先生是20世紀中國極重要的哲學家與哲學史家，他的論點不管能否成立，都需要仔細對待。然而，就「以心著性」的論點而言，筆者認為胡劉一系並沒有超出陸王心學的框架。陸王心學雖然主張直心是道，他們沒有具體列出有待證成的性體作為歸趨的目標。然而，筆者認為只要他們作工夫時有「成聖」、「復性」的要求，他們的思想體系即有性體的內容。而只要他們有性天相通的體證，他們的境界即預設了「以心著性」的前提。否則，作為理學工夫論主軸的「復性說」即沒有著落。筆者認為上述兩者的說法都是需要肯定的，換言之，胡劉一系也當列入心學一系當中。如有差異，他們最多只能算是「心即理」系下的一個次型，沒有獨立成系的條件。事實上，劉戡山看待自己的思想歸屬，恐怕還是要上看王陽明一江右學派—東林學派一脈。戡山高弟黃宗羲編《明儒學案》，即如此看待其師傳承。牟先生的第三系說並沒有得到學界普遍的承認，連與他關係密切的劉述先、杜維明先生都沒有接受牟先生的分類。

除了一系三階段說及「以心著性」說之外，另外一個影響深遠的分系說是所謂的「氣學」說，此說在相當長的時間是大陸中國哲學界的主流論述，至今也仍是一支有力的假說。此說最早提出者當是張岱年，張岱年在1949年之前寫成《中國哲學大綱》，已提出理學除了理學、心學之外，還當有「惟氣的本根論」一系，「惟氣的本根論」也就是一種唯物論。1949年之後，張岱年繼續宣揚張載「氣一元論的唯物論」學說，簡略地說，也可稱為「氣學」學說。他的氣學主要指以「氣」概念為首出的理學家，具體指名的話，北宋的張載、明中葉以後的羅

整菴、王廷相、唐鶴徵、吳廷翰以至明末清初的王夫之、清朝的戴震等人，可算是此學的中堅，這些橫跨不同時代的學者，他們都有氣學的形上學主張，而氣的屬性基本上是精微的物質。理學三系中，即以氣學一系最具唯物主義的精神。張岱年後來為葛榮晉的《王廷相與明代氣學》一書作序時，甚至說：明代最有原創性的哲學家應當是王廷相，而不是王陽明。「王廷相是明代最偉大的哲學家」，這是他的序言的第一句話。張岱年的分系說自從1949年以後，迅速獲得大陸中國哲學界的支持，馮友蘭、張立文等人皆支持氣學之說。大約同一段時間，山井湧在日本，也提出了類似的「氣學」的主張。氣學、理學、心學三系並列，理學三系說基本上已取得相當有影響力的發言權。

然而，同樣主張氣學可獨立成系者，尚有唐君毅先生之說。唐先生同樣認為理學除了重心、重理二系外，另有重氣一系，此系當以張載為代表。由於王夫之以繼承張載之學自任，而唐先生又特別重視王夫之的文化哲學，他也認為王夫之乃非唯物論的理學家。我們如果推廣唐先生之說，理學中當有以張載、王夫之為代表的氣學一系。唐君毅先生對理學系統的定位基本上比較接近熊十力，熊十力雖然不注重理學的分系，對於「氣」概念也較少發揮。但他從超越哲學的角度界定王夫之哲學，這點和唐君毅先生確是一致的。

理學第三系說的諸種說法中，有「氣學」此系說，但「氣學」的提法卻有兩種，一種是唯物論的提法，一種可以稱作是體用論的提法。前者基本上將氣視為精微的物質，所以氣論就是精微的唯物論；後者以新儒家的唐君毅、熊十力為代表，他

們認為理學系統中的氣學學者（主要以張載、王夫之為代表）主張的氣都需要高看。唐君毅先生一再講需要「高看」，但高要高到什麼程度呢？我們不妨借熊十力先生之語，略進一解。熊十力先生在《新唯識論》中有一說，他說：「氣」即是「體用論」的「用」。換言之，「高」要高到從體用論的高度，才能看出「氣學」的價值。

左派學者和新儒家學者都同樣重視理學系統中一支講求氣論的學者的獨立地位，其中關鍵人物當是張載。一位張載，兩種表述，兩種表述所顯現的哲學性格差異極大，甚至是站在對反的位置。這個突兀的哲學史現象極特別，它逼得我們不能不正眼看待這位理學奠基者提供了什麼樣的訊息。

二

張載思想在後世中國最無爭議之處，大概在於他提供的一種理想人格的圖像，這個圖像具體地見於〈西銘〉一文，此文從「乾稱父，坤稱母，余茲渺焉，乃混然中處」開始，張載將人放在宇宙的視野下定位，人從本質上講，即是天地之子，天地間的人原則上即是一家之內的兄弟姊妹。因此，人對天地間的事事物物，原則上即負有家屬該承擔的倫理責任，所以說「尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也。」張載極善體貼這種宗教理境，他是理學家當中的普賢菩薩，〈西銘〉的字字句句親切動人。〈西銘〉的要旨如果再凝聚一點表達的話，即是有名的張子四

句教：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」〈西銘〉與四句教大概也是他的著作中流傳最廣的論點。

〈西銘〉的理境在後世普為儒家各宗各派所接受，但此論一出，爭議也不小。或許他的理論指向了一種無止境的同體之愛，在當時可能被視為新說，所以連程門高弟楊時都認為此論和墨家的「兼愛」理論容易混淆，而墨家的「兼愛」之說自從經由孟子的批判以後，已成為異端學說的重要代表。程伊川面對這種質疑，他替這位表叔辯護道：「西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分（原注：老幼及人，理一也；愛無差等，本二也）。」程伊川的用語「理一分殊」，是一種可名為體用論的表述方式，此種表述方式將具體的道德放在一種先驗而普遍的視野下定位，有體即有用，一切的道德行為都來自超越的源頭，它們是本體所彰顯出的功用。當體用論逐漸成為儒門人物喜用的論述模式後，〈西銘〉的結構遂亦順理成章，成了體用論倫理學的一篇名文，程伊川之言很快地取得了澄清的效果。

二程長期居住洛陽，在群賢輩出的年代，雖然不能說領袖群倫，但應當是傳道最力的理學家。他們的評論一出，應該很快得到時人的贊同。後來朱子繼起，他對張載之學的判斷，基本上也繼承二程的看法。在張載學問的傳播過程中，程朱應該扮演相當正面的角色。然而，我們今日反思張載的〈西銘〉及四句教的理境，雖然不能不承認這是張載的大手筆，意高思遠，一壯儒林顏色。二程與朱子的表彰，確實也起了極大的澄清作用。但就哲學理趣而言，張載〈西銘〉與四句教所提供的內容，比較像是孔孟之學的共法，而不是獨特的義理。尤其當

理學核心義的「天道性命相貫通」的超越論成了理學各家接受的共法之後，〈西銘〉提供的人生境界很容易引發共鳴，不顯怪異。所以程朱稍加澄清，即可迅速獲得理學人物的共識。

如果程朱在宣揚張載的〈西銘〉與四句教方面，出過大力，加以表揚，並取得有效的澄清成果的話；他們面對張載的氣學理論，也出過大力，方向上卻是大加批判。他們的批判主要集中在張載混合了形而上與形而下，道器不分，張載以「清虛一大」形容道，程明道則批判此說：「乃以器言，而非道也」，或者說：「是以器言，非形而上者。」上述語言出自以通達著稱的程明道之口，不能不令人感到訝異。形上境界超越言說，說是一物即不中。但學者如有形上主張，他即不能不使用語言，但語言與形上境界既然本質上即是斷裂的，他只能用隱喻加以陳述，這是東方工夫論常見的表達方式。程明道論學，以種子喻仁，曷嘗不是「以器言」？程伊川對張載氣學的態度，基本上類似。二程對張載的批判到底是澄清了氣學理論混濁不清的思想？還是提錯了問題，誤打了《正蒙》的議題，因而造成了更大的混亂？其間的是非得失，或許仍需再加析辨。

張載思想的一大特色在他的氣論，氣論的主張貫穿他的著作，所以我們可以「氣學」之名稱呼他的思想體系。「氣學」思想的一大特色在於「氣」被視為首出的概念，它是本體的實質內涵，可用於解釋心物概念的構成因與運動因。張載《正蒙·太和篇》說：「太和所謂道，中涵浮沉、生降、動靜、相感之性，是生絀縕、相盪、勝負、屈伸之始」；又說：「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾」；再說：「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」，如是云云，這些語言是他的典型敘述。我們從他首章的破題主張，已可看出他的氣論與自然哲學的連結之深。

關於張載之學該如何解釋，在今日學界，依然糾結難明。一種主流的解釋是將張載視為唯物論哲學家，他的氣論之氣被解釋為極微的物質。《正蒙》所說「太虛」與「氣」的關係，仿如古希臘自然哲學家巴門尼德所說的空間與原子的關係，空間由原子充滿，原子凝聚為物，物散後，再還歸為原子。我們如果將「原子」一詞由「氣」代替，其模式大體類似，當今學者的唯物論解讀並非新論。而且，我們也當承認這種精緻的唯物論的解讀也有相當的文本依據。當我們將《正蒙》〈太和篇〉、〈參兩篇〉諸篇的文字當作解釋自然現象的宇宙論敘述，而「氣」是被視為自然現象的構成因，自然現象之成毀即為氣之聚散所致，那麼，張載這種理論被解作唯物論，並非沒有理據。事實上，當程朱從自然哲學的角度解讀張載的氣論，批判其說「形而下」，「以器言」，這些語言換成今日的語彙，就意味著唯物論的視角。當張載的氣論被看作一種用以解釋自然現象的循環學說，朱子進一步將它當作輪迴論的解讀。相對於個體靈魂的小輪迴，朱子認為張載的氣論傳達了它是貫穿一切存在的大輪迴，大輪迴其實也可視作物質永恆不變的物理定律的主張，朱子對張載的批判性的解讀仍預設了唯物論的視角。

氣論的唯物論解讀自然是20世紀的論述，這種論述不可能沒有政治的涵義，但政治思想的解讀也可能是學術的論述，也

有可能是如理的敘述。程朱的理氣論架構中，不能說沒有20世紀唯心、唯物論爭的因素在裡面，但它們的主軸定調不在此。張載的氣論的主軸也與20世紀哲學的關懷不一致，但我們如考察他的思想因何而起，即不能不承認他的思想其實已踏進自然科學的領域。他被理解為唯物論者，不是沒有原因的。北宋理學興起的一大事因緣——雖然不是唯一的因緣，乃是針對佛教緣起性空說的反制。在緣起性空說關照下的世界，從張載的觀點看，不免「誣世界乾坤為幻化」（《正蒙·太和篇》），這種語言自然是張載帶著儒家價值體系的眼光所作的判斷。依此判斷，他需要賦予世界誠明的性格，或許不該說賦予，而當是體證。因為張載認為「道」行於天地之中，道的顯現即是自然的表現，自然中所顯現的規律即是道體切入世間的「象」。論者或主張張載是客觀唯心論者，此一標籤如果不要作過度的解讀，不能說沒有幾分道理在。

張載的氣論對自然的性質有所解釋，其學說自然可以歸屬於自然科學的領域，中國科學史之類的著作通常會將張載列入，不是沒理由的。但張載以「氣」解釋自然現象，「氣」這個出自於古老中國文化的語彙，其原始概念如何，源於醫學？天文學？或宗教儀式？很難取得一致的共識。但至少自戰國以後，氣論既是自然哲學的主張，卻也是玄學的主張。此詞語可以解釋自然現象，也可以解釋人文現象；既是物理的，也是心理的。「氣」象萬千，這種跨界的性質已是「氣」此一語彙具有的內涵。張載使用「氣」這個詞彙時，他沒有加以澄清。他之所以沒有加以澄清，正因這個問題對他並不存在，所以不需要煩惱。但也有可能他認為具有各種屬性且可以貫穿各種領域

用法的「氣」正是他所需要的，所以當他用「氣」來解釋宇宙現象時，比如《正蒙》〈太和篇〉、〈參兩篇〉諸篇所敘述者，確實是天文學的敘述。今日的科學史家討論宋代天文學的成就時，張載的《正蒙》通常也會被列為重要的一說，和《夢溪筆談》所敘述者，或可相提並論。就此而言，張載和沈括具有共同的天文學家的身分。

然而，張載有天文學家的身分，他的主要角色卻不是天文學家；就像他的「氣」概念可以解釋自然現象，但他的「氣」概念的主要性質卻不能是物理性質的。張載的思想的主要源頭來自《易經》，這是他自己承認的，而且也是歷代詮釋張載之學的學者的共識。《易經》一書的架構正是太極透過自然現象（天、地、風、雷、山、澤、水、火）顯現出來，所謂「見者之謂象」，見者，現也。《易經》的每一卦都是太極透過自然現象，顯現深刻的人生哲理。比如〈恆卦〉的卦象是「☳」，上〈震卦〉，下〈巽卦〉，震代表雷，巽代表風。所以此卦說：「雷風恆，君子以立不易方。」風雷交加，代表急遽天變，但在激烈的變動中，君子應當站在「不易」的方位，貞定自在，這就是「恆」。恆不是靜止，而是動中有靜，在疾風暴雨中立定腳跟，貞定價值。《易經》的卦總有「象」，但《易經》的精神雖不離象，卻也不限於象。「見者之謂象」，「見」是「現」之義，象總有顯象者，顯象是事物本身由隱而顯的自現？還是由於事物之外的他因的介入而顯現？《易經》沒有明說。由隱而顯的自現說即是自因說或是自生說，由事物之外的他力介入而顯現即是他因說。自因或他因？自生或他生？這是《易經》學，也是中國形上學的一個主要問題。筆者

接受的理論既不是以自因為理論基礎的自現說，如果是自現說，那麼，道即是自然的述詞，它可以說是「自然」現象的總合。這樣的「道」除了是「自然」的內涵外，再無其他。但象之顯如果是純粹的他者介入所致，那麼，太極即在自然之外，自然與太極是異質異層，這樣的解讀也未必符合《易經》一書的基本架構。

筆者接受的是「不一不異」的體用論的用法，眾所共知，理學傳統中，正式提出「體用」觀念者當是二程，程伊川在他的《周易程氏傳·序》中，提出了有名的「體用同源，顯微無間」之說，程明道也提出了「咸恆，體用也」、「理義，體用也」的論點。體用論的語言後來經由朱子等人的發揚，成了理學典型的思維模式。然而，二程使用的「體用」組語並非他們首創，在六朝時期，「體用」或「本體」的概念在佛、老的文獻中，使用得已非常頻繁。在北宋時期，儒者對體用論的表達方式也已不陌生。張載生於其時，他雖然沒有明確到像二程一樣使用「體用」並論的組語，但無其語不表示無其實，他在《正蒙·神化篇》言：「德其體，道其用，一於氣而已」，已是「體」、「用」並列，雖然他沒有兩字聯用，其義固相似也。張載對於「氣」概念的特殊理解在於他不排斥「體」中的「氣」的內涵，從朱子學的觀點看，張載的用法是混亂而違法的。但張載對氣的理解原本即與朱子有距離，理氣異質異層，這是朱子特殊的規定，是新說，其他的理學家未必有此意識，也未必要遵守。相反地，依張載的眼光判斷，氣需要高看，高到收編到「體」的概念中，與「本體」的概念同位階，這是張載的規定。收到「體」概念中的「氣」，其實質內涵即是

「用」，熊十力說：「氣」為體用論的「用」。熊說的觀點如用以解釋超越論定位的正統理學家的系統的話，或許除了程朱需另行考慮外，其說可謂顛撲不破。

張載是理學家，是二程的同道，他的思想源自孔、孟、曾、思的傳統，與《易經》的關係尤深。他主張無限的人性論，他在工夫論領域立下「天地之性」、「德性之知」的概念，為「復性」的境界奠定動力因的基礎，張載之學的超越哲學定位是確切無疑的。我們上述敘述他的語言是典型的天道性命相貫通模式下的語言，如果說張載在各個方面都堅決地站穩在超越論的大地上，卻對自然界持唯物論的觀點，這樣的詮釋未免怪異。論者非常有理由質疑張載：何以他的思想體系中有兩組定位截然相反的理論——事實上，二程及朱子已提出了這樣的質疑。他們的質疑重點在於張載形上、形下不分，道器不分。他們的批評再下一轉語，也就是批判張載有自然主義甚至唯物論的嫌疑，問題是程朱的質疑可以成立嗎？

程朱所謂的形上、形下不分，道器不分，其實有兩種解釋。一是形上語彙僅是表象，它的實質內涵即是形下內涵的器或氣，這是自然主義的立場。但形上、形下不分可以有另類的表達方式，在體用論或泛神論的語式中，我們確實也常看到「上帝與自然不分」（如史賓諾沙）或是道器不分（如莊子的道在屎溺，或《易經》的「元」以「乾元」、「坤元」雙元表述）的敘述，但這些語彙不是要將形上往形下拖，而是形下往形上拉。張載之學正是典型的體用不二、本體現象不二的表述，他確切地說：「虛器相即」、「兼體不累」，「虛器相即」也可說是「虛氣相即」，「虛」意指本體，本體不離作

用，也就是理不離氣。張載的氣只能高看，它是理之氣，體之用，神之化。程朱對張載氣論的批判，如果我們改從體用不二的詭譎同一論的觀點看，無一可以成立。而詭譎同一的體用論思考不僅見於張載，它事實上是相當典型的（雖然不是獨占的）中國哲人的思考方式，程朱對張載的批判相當的不合理。

三

如果張載的體用論思考是一種典型的中國哲人的思考方式，為什麼他的思想會帶來這麼大的爭議？筆者認為我們如果將他的「虛氣相即」的哲學放在更普遍的哲學傳統來看，可以說他引發的這個爭議是相當普遍性的。我們看史賓諾沙的哲學的命運，即可略知一二。史賓諾沙的哲學力主上帝與世界的同一，但這種同一哲學的觀點一向有唯物論與泛神論二解。他到底是融入物質世界的哲人？還是沉醉於上帝的哲人？他到底支持無神論？還是支持無世界論？列寧和黑格爾的判斷就不一樣。張載的命運和史賓諾沙相似，他的思想同樣可以上下其講，這種相似性應當有學術體系下的結構性原因。

但張載思想引發的爭議還有他個人的思想用語的原因，這也是王雪卿博士此書所以書寫的緣由。張載思想在現代哲學史的領域所以引發這麼大的爭議，很大的原因是「氣」的因素介入的結果。如前所論，左派學者與新儒家學者在這個問題上，判斷恰好相反。左派學者認為理學系統中，凡主張「氣」的優先性的儒者即可歸為氣學一派，此氣學學者可視為具有中國特色的唯物論學者。新儒家學者則認為張載這類型的儒者所

倡導的氣論的「氣」，不能以物質視之，它當高看，其位階與「神」、「道」之類的形上詞語相當。由於唯物論在當代中國具有敏感的政治性，所以兩造的爭辯多少帶有政治的內涵。但回到張載思想本身，我們當承認這個敏感的議題仍是學術的議題。

筆者在《異議的意義》一書及其他相關著作，曾對兩造的論點表達過個人的意見。竊以為左派學者在理學、心學之外，提出反超越論性格的氣論一系，其價值值得肯定。因為氣學的氣概念即使缺乏向上一機，但支持此論的儒者強調有限人性的在世感通性、倫理學的相偶性、以氣性為核心的個體之獨特性，這些仍具有不可被取代的價值。放在儒學的體系看，這些論點也有助於儒學的現代轉型。近世東亞，不管日、韓或中國，皆出現反理學的氣學學者。身為嚴肅的儒者，如王廷相、戴震、伊藤仁齋、丁茶山等人，他們的反理學觀點未必中肯，但他們提出氣學的對治觀點未必沒有足以成說之處。

但就像泛神論式的語言可以上下其講，體用論的語言也未嘗不是如此，當體用論的模式以「氣」概念表述時，情況更是如此。我們觀左派中國哲學史家所列的氣學光譜，明顯地可以分成兩組，一組是反超越論的自然主義氣學，一組是築基於超越論的體驗形上學的學者；前者是有限人性論的儒者，後者是無限人性論的儒者。就近世哲學史而論，王廷相、戴震可代表自然主義的氣學，張載、王夫之則可代表體驗形上學的氣學。

這兩組氣學的區隔其實不難看出，從學術傳承，從當事者的自我招供，從理論內涵皆可證明。就理論內涵而論，最簡要的判斷標準可從「超越論」一語見之。就近世儒學史看，只要

持超越論的氣學學者，都有轉化現實身心以證本體的工夫論，也都有在自然行程見證道體流行的形上學主張。自然主義的氣學學者則不承認義理之性、德性之知、豁然貫通、盡心復性這些概念的合法性。

近世儒學史中，有兩支以氣論為核心的儒學，此說應該可以成立。自然主義的氣學嚴格說來，已不宜列入嚴格的理學系列，但它仍是儒學。就像永嘉、永康學派不與理學、心學並列，但它仍是儒學一樣。自然主義的氣學學者仍運用儒學的資源，仍繼承他們認定的儒家經典（如《易經》）而立論，但他們卻因為運用儒典，運用「氣」作為核心的概念，遂造成兩個體系的混淆。筆者認為應該嚴格分開，分則兩利。各就各位，也就各得其所。

筆者的劃分標準很清楚，筆者認為超越論氣學的「氣」即是體用論的「用」的涵義。只因此學學者強調的體用論的特色是體用一如，即本體即作用，所以從反抽象的理體著眼，他們會強調道的活動面向，因此，以「氣」名之。由於體用論的「氣」具超越性格，如用傳統的語彙表達，可稱作先天性，先天性即超越性。相對之下，自然主義氣學的「氣」概念乃是後天性的，也可稱作經驗性的。筆者因此以先天、後天兩詞劃分兩種氣學。筆者也知道「先天之氣」在道教與武術傳統中，另有來自身體論或自然哲學的主張，其義不具備筆者所主張的先天義。但為了復活「先天」此古老詞彙的特殊內涵，也為了顯示「氣學」的爭辯在現代中國哲學界出現的意義，筆者仍使用了此詞語。筆者在不同的場合，也提出了此詞語和道教與武術傳統的用法並不相同。

但筆者的澄清似乎效果不彰，雖然「先天」一詞來自《易經》「先天而天弗違」一語，追本溯源，它本來就有超越論的內涵。筆者也主張超越論氣學的「氣」的優先性的主張與「理氣一如」的提法不但不矛盾，而且實質內涵正是其義。但到底在日常用語中，道教的修行與武術傳統使用的「先天之氣」一詞，另有一種不同於體氣、自然之氣的玄祕性質，但卻不具超越義。如果「先天之氣」一詞沒有辦法和《易經》「先天而天弗違」的古義連結的話，我們以「本體宇宙論」或「道體論」的詞彙代替「超越論的氣學」一詞亦無不可。「本體宇宙論」是現代的詞彙，筆者從牟宗三先生處借來。「道體論」一詞則依張載「由氣化有道之名」而立論。這些詞彙的稱呼不同，如語其實，可謂同出而異名。

在理學第三系的光譜中，張載是首位提供超越論氣學架構的儒者。他在自然的總體中，照耀出宗教意義的向度，自然即氣化流行即為道之展現，他賦予自然嶄新的向度。可惜長期以來，他的主張卻一直沒有受到善待，從他生前直至明亡為止，基本如此。雖然17世紀中葉以後，有王夫之繼承其志，踵事發揮。民國以來，也有熊十力、唐君毅諸先生能同情地理解他。即使1949年以後的大陸學界，晚近也有陝西哲學界的丁為祥、林樂昌諸先生對鄉賢張載哲學的超越面向，作了很好的詮釋。但以張載哲學在理學體系所占的比重之高，以及他的思想可能彰顯的現代意義——包含政治意義，張載哲學更精緻的研究仍是必要的。

王雪卿博士的《當代張載學》一書即是後出轉精的一部著作，此書由她的博士論文改寫而成。任何讀過張載著作及第

二手研究的人大概都會承認張載之學的難度相當高，理路不易澄清。王雪卿博士此書的長處恰好在理路清晰，不閃躲張載氣學的複雜論述。「氣學」在當代中國哲學界仍是爭議不斷的議題，最近二十年來，台灣學者的參與尤深。在這波氣學研究的思潮中，莊子、張載、王夫之是最常被討論的三位大師，張載居間，扮演了關鍵性的轉換器的角色。王雪卿博士多年來也參與相關會議的討論，並以博士論文作了回應。此書可視為在此理論思潮中湧現的一部重要論著，是「預流」之作。對張載之學或「氣學」這些概念感興趣的讀者，應當都可從中得到一些啟示。

自序

本書對張載的關懷集中在「心性論」與「氣化論」的交涉此一主題上。眾所周知，佛、老刺激是宋明理學崛起的一大事因緣。對儒學來說，佛、老刺激不是壞事，因為佛、老雖然帶給儒家學絕道喪的創傷，卻也促進了儒家心性論與形上學的發展。理學家回應佛、老的同時，也建構起儒家的心性論與形上學，這堪稱是一個儒學史上的英雄冒險旅程，並且有效地幫助儒者們建立起儒學也可以窮盡本源的煥然自信。張載是北宋理學宗師，他的思想在心性論與形上學之外，相當特殊的是同時使用了大量的氣論文字，這在他的哲學定調之作《正蒙》中尤為明顯。從理學史到當代，張載學術性格的爭議性，幾乎都和他的氣論語言有關。為什麼要特別談「氣」？佛、老喜談「空」說「無」，張載是在佛、老對辯的脈絡下重談「氣」的。「氣」作為一種交感生生的精微動能，張載從氣的存有連續與明顯來談天道性命相貫通，氣所帶出來的超越性、連續性與一體性，跨越了精神與物質的界線，也抹平天人、體用之間的斷裂，由此所形成的「大有」哲學，正是張載對抗佛道「空」、「無」之學的利器。張載是在氣化流行中說明世界誠

明、物與無妄。因此，切割張載大量氣論文字，以之為濁滯、不諦，在筆者看來無疑違反了張載談「太虛即氣」的《正蒙》初心。「氣」在破「二氏崇虛之見」中扮演相當重要的角色，「太虛即氣」正是張載刻意把氣帶入天道性命的論域，所產生的嶄新哲學命題，這是張載學的特色。可惜的是，理學內部早從程、朱開始，高舉〈西銘〉，卻貶抑《正蒙》，「以氣說道」、混淆形上與形下，成了他們對張載經常使用的批評。張載的氣論沒有被善待，在理學史上可以說是由來已久。除了王夫之以「希張橫渠之正學」自許，繼承了張載氣學，理學史上的張載是被邊緣化的。

筆者對張載的關注，焦點是放在當代的氣學論辯脈絡下來談。相較於理學史上張載學經常被邊緣化的命運，當代的張載學無論是從1949年後唯物論氣學與新儒家心性論，或晚近的新儒家心性論與非唯物論形態氣學（先天型氣學）之間的論辯，張載都是一個不能略過的重要戰場。在這些論辯當中，除了牽涉到對「氣」概念的理解，也摻雜了現實政治上的對立因素，並涉及儒學典範的挑戰（心性主體或形氣主體、體用論或相偶論），一個張載，多種面貌，其間的拮抗張力使得當代的張載研究更加具有困難度與挑戰性。由於冷戰時代形成的新儒家心性論／唯物論氣學對立的框架，張載是「心性論的張載」還是「氣化論的張載」？與張載是「唯心論的張載」還是「唯物論的張載」？兩個原本內涵並不相等的問題，也一路糾結夾雜而同行。張載一向強調兩端一致、兼體無累，筆者相信不僅「唯心一唯物」二元對立框架不適用於張載，也認為「心性論」與「氣化論」之間不必然是二擇一的選擇題。張載反而是理學家

中最具有打破二元框架、平視心物的潛力的，而這有待於重新檢證張載的「氣學」性格。在「心性論（唯心論）的張載」與「氣學（唯物論）的張載」之間，是否存在著一種「非唯物論—非唯心論」的張載？這也是本書關注氣學論爭下的當代張載學時最感興趣的論題。

《當代張載學》此書是在我的博士論文之基礎上改寫並發展而成。從學位論文的醞釀與書寫，到專書的持續改寫與成書，在這一條蜿蜒崎嶇的長路裡，心裡十分感謝楊儒賓教授與賴錫三教授的鼓勵與支持。從《儒家身體觀》到《異議的意義》、《儒門內的莊子》，筆者一路深受楊儒賓教授的啟發。因此，當他告訴我很樂意為這本書寫序，實在是讓我非常感動，此書有幸！錫三老師是我的指導教授，他是當代跨文化莊子學的重要學者，我對氣論與身體觀的理解來自於他的啟發。在他的指導下完成我的張載研究，真是一個特別的緣分。當代的儒家心性論與氣學交涉的過程中，張載、王夫之與莊子是經常被討論的三位大哲，這也注定了我的張載研究必須面對這樣的一個對話的場域，錫三老師一開始也擔心我是否有能力去處理這些議題，它們對我來說也確實是一細緻複雜，需耗費心力的大工程。但我很感謝他一路的信任、同情、理解與支持，我的博士論文因而得以在這樣情氣共感的美好氛圍中完成。當代新儒家唐、牟兩位先生對宋明理學的心性論、體用論的詮釋，是本書討論張載時的研究基礎與重要參照。由於筆者早年治唐君毅學的背景，我因此有機會去思考唐先生對張載氣學的肯認與判斷之意義；以及唐先生所說的具有本體論位階、形上之氣、非唯物論（唯氣論）形態的張載氣學，他的說法與楊儒賓

教授「先天型氣學」說之間的一脈相承之處。我對張載的理解確實與唐、楊二先生血緣上最為親近。這兩年來雖然一直有改寫博士論文的計畫，但一方面教職工作繁忙，另一方面與張載氣學有關的論題，包括「先天型氣學」是否應退場？「理學新三系」是否成立？相關的論題也仍在持續發酵中，因此，專書改寫工作也就一直延宕下來。4月時，錫三老師從美國芝加哥大學來信關心專書出版情形，在此因緣下，我想即使當代的張載氣學仍是一個未完成，作為一個觀察者，或許還是需要完成這一個階段性任務，就用來拋磚引玉吧！

最後說明本書各章的發表與出版情形：〈導論：通過張載而思〉新作。第一至四章與第六章是在筆者的博士論文《當代張載學：以氣學論辯為核心》（中正大學中文系博士論文，2017）的基礎上改寫而成。第五章〈張載氣學工夫論的爭議與開展——從唐君毅「張橫渠自成一派」談起〉，為2017年科技部專題研究計畫《氣學工夫論之爭議與開展：以張載為例》（計畫編號：MOST 106-2410-H-274-001）研究成果，並刊登於THCI一級期刊《文與哲》33期（2018年12月）。附錄〈唐君毅的朱子學——以「心」概念的理解為核心〉發表於中國四川宜賓學院舉辦「中國文化復興與當代儒學新發展——第七屆儒學論壇」（2018年10月），修改後刊登於《宜賓學院學報》（2019年11月）。

導論

通過張載而思

重「氣」是張載顯著的特色，同時他的學術性格面目難辨也與之息息相關。如果把視野拉回理學產生的北宋，甚至更早的韓愈、李翱時代，佛老挑戰無疑的理學產生的一大事因緣。佛老批評儒學只是俗諦、世間法，非究竟之學，由於學絕道喪的壓力與時代的創傷，儒學必須證明自己並沒有矮人一截。在儒學的自我重構過程中，理學家們確實喜談天道性命，正是由於他們感受到佛、道二教的超越性強度而來。體用論是理學家重構儒學，批判佛老的一大利器。他們吸收佛老的同時，卻也回過頭來批判佛老所謂的超世間法是一種往而不反，實質上早已超越世間太多，並沒有辦法回到世間來。由此檢證佛老的本源之學，有體而無用，只有儒學的即內在而超越、既超越而內在的思考模式，才是能夠承體而起用的究竟之學，從而得出儒學更勝一籌的結論。張載為什麼要重談「氣」？在張載的立場來看，儒學有體、有用、有力，能夠回應佛老、修正佛老，其前提就在於儒家的本源之學真正的肯定世界。張載談「太虛不能無氣，氣不能不聚為萬物，萬物不能不散為太虛」，他經常使用「氣」這個古老的概念，其用意是在氣化流行中說明世界

誠明、物與無妄，「太虛即氣」、「虛氣相即」即是在與佛老談辯的脈絡下，回應佛老說「空」、說「無」而提出的新命題。張載思想具有體用論的超越向度，但他對氣論的重視也相當明顯，二者並非是對立的選項。可惜的是他的想法並沒有被善待，這和他喜歡「以氣說道」的表達方式有關。理學史上，二程批評他：「如『虛無即氣則虛無』之語，深探遠蹟，豈後世學者所嘗慮及也？（自註：然此語未能無過。）」¹朱子說他：「本要說形而上，反成形而下」、「縱然指理為虛，亦如何夾氣作一處？」²批評張載混淆了形而上、形而下，從另外的角度來看，或許也說明了在形上形下、體用、道物之間，張載「氣論」可能隱藏著兩行的性格。「氣」本來不是一個形而上、形而下可以完全切割開來的東西，在形而上與形而下之間，它更接近一個通孔，可以通於「形」，也可以通於「神」、通於「道」；它溝通「心」、「物」，既「即心即物」，卻也「非心非物」。

從程朱對張載「以氣說道」的批評開始，張載的爭議從理學史一路而下到當代，從來沒有少過。一如丁為祥《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》一書所描述：「從一定意義上說，理學研究中人們分歧最大的看法，往往集中在張載哲學之上。」³張載究竟是「理學宗師」？還是「氣學之祖」？「唯物

1 〔宋〕程顥、程頤，《二程集·河南程氏文集卷第九·答橫渠先生書》（台北：漢京文化，1983），頁596。

2 〔宋〕朱熹著，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子語類》卷99，《朱子全書》冊17（上海：上海古籍出版社，2002），頁3336。

3 丁為祥，《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000），頁1。

論／唯氣論」者？還是「即存有即活動」的儒家「心性論」、「道德的形上學」？在張載研究史上，一直不乏哲理內涵歧異的詮釋。本來研究者從不同的詮釋角度來解讀文本，而形成差異性理解是一種正常現象。但如果對此思想家根本性格的基本詮釋，一直存在著內涵極端相反，數量卻又旗鼓相當的現象，那麼這個詮釋的歧異似乎也就沒有那麼的尋常。這些從宋代到當代的爭議與標籤，或可歸咎於研究者的詮釋出了問題，但也可能與張載文本具有某些程度的開放性或特殊結構，容許不同解讀有很大關係。張載的特殊性格，使他成為理學與反理學、唯物論與心性論對話與爭辯的一個重要場域。他們的立場顯得處處針鋒相對，卻又往往將張載引為同道。此情況使得張載格外具有研究趣味，這或許也是張載在當代儒學上的學術潛力。

在本書開頭，筆者有意仿效郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）的名著《通過孔子而思》，而以「通過張載而思」作為導論的標題。郝大維、安樂哲說：

我們不會宣稱已進行的是某種純粹「原語境」（in situ）的對孔子思想的重建。毋寧說，我們更強調，如果抗拒這種重建的可能性，而代之以嘗試改變視角，並通過對當下視角的擴展而深入理解孔子思想的方式，才有可能獲得對孔子形象的精確刻畫。⁴

4 〔美〕郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯，《通過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2005），頁8。

如同郝大維、安樂哲在研究孔子思想所作的思考，對筆者而言，「純粹原語境」下的思想重建，除了涉及到作者原意的獲得是否可能，此一詮釋學上的難題外。更令人在意的是，此一思想重建的意義究竟為何？本書的研究因此主要是以當代的張載學為關注對象，並且認為如果張載對我們而言，仍然具有啟發性，那麼無論是就儒學內部而言，或者是將儒學放入當代世界的處境來說，對張載的探討其目標應該可以是更積極的。對於張載思想在當代儒學中所出現的重大歧異與爭辯，筆者的基本態度是不僅僅將之視為研究者個人方法上的謬誤或誤植，而認為此一「謬誤」、「誤植」背後的思考理路與概念架構，有其來自於時代處境的問題意識與哲學思考。他們的論辯具有積極的意義，並為本書所進行的張載研究提供了重要資源。

本書對張載關注的焦點論域則集中在心性論與氣化論的交涉，此一當代儒學論爭之下而展開論述。作為宋明理學之宗師，與程朱、陸王學派相較，張載一直稱不上是顯學。除了明末清初出現了一個王夫之對張載高度佩戴、推崇，以他的繼承人自居之外，在理學史上，大致可說是長期處於邊陲地帶，甚至被程朱所取代、壓抑或改裝。張載之學門前冷落的際遇，1949年後卻有明顯的突破。這和中國大陸學界受政治氛圍的強烈影響，以馬克思主義作為中國哲學史的學術指導原則，為了建構東方版本的唯物主義體系，而有「氣學」一系的出現有關。從唯物論哲學的角度出發，氣開始被視為是一種物質，「以氣為本」、「天人一氣」、「氣者萬物之一源」這樣的命題一轉，成為可以用來說明世界是由物質所構成，而物質乃是世界的終極基礎之論述。由此，「氣」被賦予了可以和唯心主

義對抗的神聖使命。由於張載、王廷相、羅欽順、吳廷翰、劉宗周、王夫之、戴震等人的著作中，確實都重視「氣」，也有將「氣」提高到作為核心概念的語句，因此，以張岱年為首的中國大陸學者主張從張載以下，一直到王夫之、戴震，中國哲學中別有一個唯物論氣學傳統，此氣學傳統不僅自成體系，而且足以和程朱理學、陸王心學互相抗衡、鼎足為三。在冷戰時期，此一帶有唯物論政治意涵的儒家氣學系譜在台灣學界很難被接受。無論是港台或海外新儒家，一向主張宋明理學乃是心性論、超越論的哲學，「天道性命相貫通」一義被認為是理學共法。在當代新儒家之著作中，牟宗三援用康德哲學進行格義建構出新儒家的「心性之學」，對於張載、羅欽順、劉宗周這樣氣論氣息濃厚的哲學家，他延續了程朱理學將氣限制在形而下之然，而非形而上之所以然的思考，基本上僅將「氣」視為是第二義的概念，而並非是他們的核心理論。牟宗三「心性之學」的唯心論傾向，在面對陸王心學系統之外，不管是程朱理學（尤其是朱子），或張載、王夫之氣學的解釋，都出現幅度不小的貶抑或改造。不同於牟宗三視「氣」為形下的解釋，唐君毅則主張張載、王夫之的「氣」不僅是物質，需要高看、上看，視之為與本體同樣的位階。二者之中，唐、牟對「氣」的看法其實並不盡相同，但他們反對唯物論的心性論立場則一致。也同樣致力於將張載學的定位由唯物論氣學之祖，重新拉回到理學宗師的位置之上。

「氣學的張載」與「心性論的張載」，兩種張載，兩種面貌，各自表述。隨著冷戰結束，兩岸學術訊息的密切交流，港台與海外新儒家的解讀回傳中國大陸，由此引起儒學詮釋方向

上的變化，也明顯表現在張載研究的質變上。丁為祥《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》突破了「氣本論」、「唯物論」模式，可視為是中國大陸的張載詮釋史轉向的一個重要指標。走出唯物論氣學模式的丁為祥，他的對話對象即是隨著兩岸交流逐漸頻繁而遭遇的牟宗三。⁵林樂昌也提出他對「氣學」的質疑：

在張載的理學思想體系之中，是以「天」而不是以「氣」為核心觀念的。張載援道釋儒，借助道家的「太虛」概念以改造儒家之「天」觀，為儒家重建作為超越源頭的宇宙本體和價值根源之「天」。張載借太虛所界定之「天」，既不能如朱熹那樣歸結為「理」，也不能如時賢那樣歸結為「氣」。⁶

林樂昌主張張載非「氣學」而是「天學」。約略可以看出21世紀後大陸的張載研究由唯物論氣學走上客觀、超越的形上學之轉向，其中超越論的定位頗為明顯。

而近年來台灣的儒學研究中，卻隱約地有一條由「心性論」走向「氣學」的脈絡。雖然對張載的論述仍在肯定「心性論的張載」此一主軸之上，但是，如何安置張載思想中那些為數頗多、被邊緣化的氣論文字，也出現了不同的聲音。比如陳

5 楊立華即認為丁為祥此書乃是接受牟宗三之說而成。楊立華，《氣本與神化：張載哲學述論》（北京：北京大學出版社，2008），頁62。

6 林樂昌，《張載禮學與文獻探研》（北京：人民出版社，2016），頁28。

政揚在批判唯物論氣學的同時，開始檢討牟宗三「體用圓融相即」說對張載氣論的貶抑；他轉而接受唐君毅的應高看、上看張載的「氣」之說。⁷雖然如此，由於唐君毅一方面主張應該高看「氣」，另一方面卻又與牟宗三採取了同樣的心性論立場，反對視張載為「唯氣論」者。承認張載是「氣學」，卻反對他是「唯氣論」，其間「氣」的用法是否不一致？是否存在著理論的缺口？這當中似乎也仍有一些需要釐清的問題。⁸楊儒賓《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》以「先天型氣學」與「後天型氣學」兩種不同形態的氣學區分，對此提出解答，他認為兩種氣學應做區隔，分則兩利，以釐析這一路以來「氣」概念的糾葛難解。從而主張「先天型氣學」乃是理學內部的修正系統，具有超越向度，又可分為心學的氣論（劉宗周）、理學的氣論（羅欽順）、泛存在的氣學（張載）三型；「後天型氣學」則逸出理學的範圍，是自然主義、唯氣論的氣學，此中以王廷相為大家，系譜包括吳廷翰、高拱、陳確、顏元、戴震等人。⁹經由「兩種氣學」的分判，楊儒賓以「先天型氣學」一詞為張載、王夫之的學術性格定調。如此一來，再回頭檢視

7 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（台北：文史哲出版社，2007）。

8 陳榮灼指出：「然而與牟宗三一致，唐氏亦反對以『唯氣論』來解釋橫渠之學。相當清楚，唐氏亦將『唯氣論』理解為『唯物論』之同義詞。顯然，於此一場合中，『氣』一詞只被唐氏了解為『形物』或『物質』義。由此可見其在『氣』一詞之使用上實存有歧義。」陳榮灼，〈氣與力：「唯氣論」新詮〉，收入楊儒賓、祝平次主編，《儒家的氣論與工夫論》（台北：臺大出版中心，2005），頁53。

9 楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（台北：臺大出版中心，2012），頁85-172。

唐君毅說張載在理學中自成氣學一派，卻又堅持張載非唯氣論，就不再糾葛難解，由此可以確立張載的理學合法性，而不須切割他大量的氣論文字。楊儒賓所描述的張載圖像是一個非「唯物論氣學的張載」，也非「心性論的張載」，而是「先天型氣學的張載」。其用意雖然主要在批判以「唯物論氣學」視角理解張載極為不恰當；但在另一面向上，延續了氣論與身體觀以來的一貫思路，他也同樣檢討了牟宗三心性論模式對張載的判讀。可以說「先天型氣學」除了批判唯物論氣學，另一個更重要的關懷是試圖擺脫1949年以來，「心學」（唯心論）與「氣學」（唯物論）無法化解的緊張與對立，重新反思心、物關係，以克服當代新儒家過於集中強調心性主體、道德主體在主體性範式所遭遇的問題。因此，相較於唐君毅仍傾向於以心性論立場批判唯物論／唯氣論，楊儒賓談張載與王夫之形態的儒家「先天型氣學」，其論述焦點已移轉至如何藉由溝通身／心、心／物之間的氣化論，突破唯心論傾向的心性主體形上學，其間已有一主體範式的移轉，藉由更注重身體與物質向度的「心—氣—形（物）」主體概念的建構，重新檢視氣、身體與物質在儒學中的意義，並嘗試會通社會主義的唯物論向度。¹⁰

10 此會通儒家與社會主義唯物論的用意，由楊儒賓後來對「物的存有論」、「物學」的關注可見其一二，如楊儒賓在《喚醒物學：北宋理學的另一面》一文，主張中國哲學常被視為主體性的哲學，中國文化常被視為心的文化，佛教入華以後，以無限心為主導的思想更被當成三教的主軸。他指出先秦哲學與理學都有「物的哲學」，先秦儒道兩家的「物的哲學」指向以五行為代表的物，五行之物既是聖顯，也是原型。理學的物學興盛於北宋，此源於理學家對佛教緣起性空的反動，北宋理學以《易經》、《中庸》為核心經典，所謂「物與無妄」即是將「物」視為太極創生的「無

何乏筆指出楊儒賓「兩種氣學」的區分在當代儒學研究中具有重要的意義，他說：

牟宗三在思考中國哲學現代化問題時所不能克服的難題：唯心論（理想主義）與唯物論（自然主義）的意識形態糾結。相較之下，楊儒賓跨出了一大步，透過兩種氣學的區分，打開了當代新儒家與儒家氣學的唯物論解讀之間的溝通管道。他所觸及的關鍵問題之一乃在於，張載和王夫之的「氣學三系」能否成立？¹¹

「先天型氣學」的提出，除了牽涉張載學術性格的判定之外，也觸及理學分系中第三系「氣學」是否成立的問題。楊儒賓主張理學中確實有「氣學三系」存在，但並不是指唯物論氣學系譜的「氣學三系」。他除了確立「先天型氣學」此形態的儒家氣學在理學中具有合法性地位之外，同時主張張載、王夫之形態的「先天型氣學」，作為理學內部的修正系統，相較於原來理學的體用論，在面臨各種反理學的相偶論典範挑戰時，

妄」之物，「物」因此具有本體論的真實之意。楊儒賓認為以邵雍的「以物觀物」為例，此可視為是理學的「物學的工夫論」，觀物說是以遮撥的途徑讓物自顯，主體的虛靜與物的自然狀態同時成就。楊儒賓，〈喚醒物學——北宋理學的另一面〉，《漢學研究》35卷2期（2017年6月），頁57-94。另見楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存有論》（新北：聯經出版公司，2018）。

11 何乏筆，〈氣化主體與民主政治：關於《莊子》跨文化潛力的思想實驗〉，《中國文哲研究通訊》22卷4期（2012年9月），頁73。

最具有以體用論消納相偶論的潛力。¹²

「兩種氣學」的區分與「先天型氣學」的提出，問題的複雜性來自於楊儒賓同時有兩個對話對象——唯物論與牟宗三。其中的兩面對話張力，也帶來台灣儒學界內部的緊張關係。林月惠的書評〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉，可視為牟宗三弟子對「先天型氣學」說的質疑與批判。¹³楊、林的氣學論辯中，「先天之氣與理學第三系」可以說是其中的焦點議題。楊儒賓將先天型氣學的理論內涵與是否能獨立成為宋明理學第三系，更為集中在張載—王夫之一系來討論。¹⁴同時也對「先天型氣學」一詞釋名，說明「先天之氣」與「本體宇宙論」的指涉是相同的。因此，「先天型氣學」亦可稱為「本體宇宙論氣學」、「方（以智）王（夫之）之學」、「張載—王夫之系」等等。¹⁵針對此一「氣學」論爭事件，中研

12 理學的體用論與反理學的相偶論，二者在東亞近世展開的論辯，及其理論意義，詳見楊儒賓，《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，頁37-83。

13 林月惠認為「先天型氣學」之說「只具描述功能，不具理論的獨立意義，應該退場。」林月惠，〈「異議」的再議——近世東亞的「理學」與「氣學」〉，《東吳哲學學報》34期（2016年8月），頁97。楊儒賓回應林文的批判，見楊儒賓，〈異議也可以是教義——回應〈「異議」的再議〉〉，《東吳哲學學報》36期（2017年8月），頁145-174。

14 楊儒賓說：「筆者認為從心學出發的學者，如唐鶴徵、劉宗周等人的氣學不宜視為獨立的一支，而當視為心學底下的一個次型。……林教授的評論如果指的是心學意義下的先天之氣的概念只有描述的意義，沒有體系分別的意義，筆者很同意，拙著應該也是這樣主張的。」楊儒賓，〈異議也可以是教義——回應〈「異議」的再議〉〉，頁149。至於「羅欽順的學派定位因與拙著的主旨關聯較小，他的理論問題暫且擱置不論。」（同上，頁150）

15 同前註，頁152。

院文哲所召開《中國哲學的當代論爭：以氣論與身體為中心》國際學術研討會（2017），林月惠再度發表〈理學的第三系？氣學的商榷〉，林月惠分析唯物論三系說、牟宗三三系說與楊儒賓「新三系說」，並對楊儒賓「新三系說」與唐君毅的關係提出回應，認為「先天型氣學」在「形上之氣」、「氣的感通性」上，都受到唐君毅的影響與啟發。¹⁶同時也開始區隔唐君毅（形上之氣）、牟宗三（形下之氣）對「氣」的歸屬看法不同。¹⁷林月惠認為牟宗三將「氣」限制在形而下，才能有效展開成德之教；並批判楊儒賓（實則包括唐君毅）將氣定位為「形上之氣」，將無法有效解釋工夫論。

在以上儒家氣學的談辯論域中，唐君毅與楊儒賓對張載的「氣」都賦予極高的地位，但是「氣學」是否足以窮盡張載學術性格？唐、楊二先生的答案或許並不完全相同。新儒家中唐、牟一向並稱，他們對於張載哲學形態的理解有殊相，也有共相。唐君毅對於儒學主體的看法，整體而言仍是持心性論立場，但是他對於非唯物論形態的「氣學」的確有著高度的同情。至於楊儒賓談「理學三系」——張、王氣學，其用意則是

16 林月惠認為楊儒賓「先天型氣學」受到唐君毅不少的影響與啟發，不同處則在於「楊儒賓『先天型氣學』所要凸顯的宋明理學之學問定位，似乎不是唐、牟共許的『道德的形上學』，而是更有『意義』的具有體用論超越性又能涵攝後天型氣學的『相偶性倫理學』。」林月惠，〈理學的第三系？氣學的商榷〉，中研院文哲所舉辦《中國哲學的當代論爭：以氣論與身體為中心》國際學術研討會論文集，頁10-12。

17 林月惠：「顯然的，唐君毅將『氣』高看成『形上之氣』，牟宗三則不許『氣』概念『渾漫』而無限制地使用，並將『氣』歸屬於『形而下』。」同前註，頁21。

透過可以溝通心、物的氣化論，以擺脫唯心論與唯物論的二元對立難題，並且藉由儒家「先天型氣學」的提出，克服當代新儒家心性主體模式所面臨的困境，進一步思考會通唯物論與社會主義的可能性。楊儒賓與前輩學者的關懷不盡相同，但唐君毅論「氣」的重要說法：「如要親切理會，當說其氣只是一流行的存在或存在的流行，而不更問其是吾人所謂的物質或精神。」¹⁸此一打破「唯心—唯物」二元框架的氣論主張，卻被繼承下來。在「心性論（唯心論）的張載」與「氣學（唯物論）的張載」之外，是否有一個不落入兩端的「非唯物論—非唯心論」的張載？這也是本書關注張載氣學論辯時經常思考的問題。

再回到兩岸的張載學來談，1949年後的中國大陸與港台新儒家，由於地理處境與歷史因緣的不同，所形成的思維方式差異性甚大，二者對張載性格有「唯物論（氣學）」與「心性論」的不同解讀。21世紀中國大陸的張載學已非「唯物論」一詞可以概括，他們標舉：擺脫唯物（唯氣）／唯心兩軍對戰模式以來，受制於西方哲學的詮釋框架，回歸中國傳統的詮釋脈絡，建構出屬於中國哲學自己的思維方式。在這個過程中，大陸學者也開始檢討「唯物論氣學」的詮釋模式，但經常批判牟宗三的「心性論」。如果從林樂昌提出張載非「氣學」而是「天學」來看，相較於當代新儒家心性論所建構出來的「天道性命相貫通」的道德形上學，他們追求的可能是一個更具客觀

18 唐君毅，《中國哲學原論：原教篇》（台北：臺灣學生書局，1984），頁91。

性、超越向度的形上學，以作為道德的根源與保障。¹⁹至於港台新儒家心性論詮釋系統下的張載，研究焦點明顯集中在天道性命之學的討論上，優點是能夠發揮了理學的勝場。但由於對氣的唯物論解讀之惡感，「氣學」一詞經常是被貶抑的，張載的氣論蘊含的潛力與價值也還有待挖掘。此外，聚焦於天道性命之學，相對而言，較為忽視宋明理學與原始儒學間在政治社會文化實踐上，有其一脈相承的共相。置於張載研究來看，理學史上張載素以躬行禮教著稱，在港台儒學高度聚焦於天道論、心性論的討論上，對於與政經社會文化等具體血肉密切相關的張載禮學，顯得較為疏離。如同藉由唐君毅的觀察來看，重「禮」的理學家亦多重「氣」，張載、王夫之皆是如此。²⁰氣學與禮學正是張載當時用來批判佛老不能肯定世界之真實、人文之價值的兩大利器。張載禮學與氣學密切相關，同樣是構成其思想的有機整體。在筆者看來，張載的禮學不僅是他的外王

19 其實在林樂昌「天學」說提出之前，丁為祥就曾針對牟宗三的「本體宇宙論」形上學，而有一個「宇宙本體論」的提法。丁為祥認為牟宗三「本體的宇宙論」所理解的本體，實際上只是一個以心性本體通過對宇宙的觀照與統攝，所形成心靈觀照下的「主體宇宙論」，本體不具客觀性、外在性。而他所建構的張載哲學是一個「客觀的宇宙論」，他稱之為「宇宙的本體論」。用意在檢討當代新儒家心性論的理學解釋模式，將道德生發之源僅歸結於心性，並質疑孤懸將導致寡頭主義與對客觀天道的疏忽。從而主張客觀、外在、超越的「天」，才是道德性命的最後根源。丁為祥，《虛氣相即：張載哲學體系及其定位》，頁192-194。

20 唐君毅：「今當泛論禮，皆為人德行之表現於形色；則不重形色之氣，禮之分量自不得而重。此由古代儒者之重禮者，皆重氣，可以證之矣。船山所宗之橫渠者，宋代儒者中重禮者，亦重氣者也。」《中國哲學原論：原教篇》，頁635。

學，也是工夫論；是內聖學的工夫起點，也是外王學儒家事業的終點。因此，本書除了關注氣學與心性論交涉的議題之外，也特別關注張載的禮學。

這些張載的詮釋語境或許早已超出如何藉由文本，正確的理解作者原意的範圍了。即使是那些宣稱他們進行的是一種符合張載原來思想體系的研究，似乎也不那麼容易能脫離歷史條件與地理因素的影響。當代中國哲學研究者對張載的熱度，其旨趣與其說是聚焦於張載本身，更大的成分似乎是帶著一種返本開新的期待。如同郝大維、安樂哲選擇以當代視角研究孔子思想時所說：

我們尋求理解孔子的思想，是通過借助當代西方哲學內部產生的問題——這些確然可以認為孔子顯然沒有經歷的問題——來開展討論的。儘管這種方法需要不斷借助這些時代誤置的資源，但我們最終目的卻是要建構出獨立於該參照的基礎，以便對孔子思想進行更為精確的剖析。……我們當然不能假設自己站在限定我們文化品格或者限定種種文化間關係的論爭之外。儘管孔子本人顯然定不會關心到我們現在遭遇的問題。但恰恰正是頭腦中孔子思想與這些問題的融會、貫通，才使得我們發現其哲學建構的特質與啟發意義。²¹

郝大維、安樂哲認為儘管當代的問題並不是孔子曾遭遇或關心

21 〔美〕郝大維、安樂哲著，何金俐譯，《通過孔子而思》，頁9。

過的問題，但恰恰正是透過當代的提問與孔子思想融通，在此碰撞中才能使我們發現孔子哲學的特質與意義，他們因此提出「跨文化時代誤植（cross-cultural anachronism）的方法」²²來稱呼此當代視角的研究方法。郝大維、安樂哲的思考，筆者認為在張載身上同樣適用。在張王氣學的提法中，王夫之氣學在當代儒家倫理學與工夫論的重構中扮演著相當重要的角色；張載則被視為是通往王夫之氣學的橋梁。關注當代以張載（包括王夫之）氣學性格為核心的儒學論爭，觸及的議題包括：心性論與氣化論、體用論與相偶論、理學的分系說等。它將張載研究帶往豐富、複雜又有挑戰性的方向，同時也是一個深化儒學倫理學以回應當代世界的實驗。即使張載無法親見千年後的儒學發展，為當代所遭逢的問題提出解答，但對於立足於此時此地的研究者而言，儒家倫理學與工夫論的格局與方向該如何思考？儒家氣學與心性論形上學間的緊張關係，只能是對反的宿命？還是可以兩行？這些問題複雜卻也很有啟發性。本書以張載的現存文獻為基礎，從當代張載學的詮釋向度出發，作為張載儒學語境重建之起點。聚焦於氣學與心性論，延伸至禮學、工夫論等論域。氣學是張載思想中最具創造力，也最為聚訟紛紜之處，關注張載氣學性格及其當代論辯，並非期待找到一種關於張載的定調，而是認為環繞著張載氣學論爭而展開的議題，有助於深化張載的研究，連結儒學與當代哲學的對話。以下說明各章的論述重點與其間的相互聯繫。

第一章〈當代的張載學——心性論與氣化論的交涉〉，

22 同前註，頁8-9。

筆者從張載在儒學史的研究概況與遭遇的問題談起，作為討論的起點，主要的內容致力於呈現1949年後中國大陸、港台與海外張載學的重要研究成果。由於當代張載研究成果乃是本書討論的基礎，因此，筆者選擇了一個幾乎不避煩瑣的態度來進行回顧與評介。對於大陸張載學，從20世紀後半張岱年、馮友蘭、侯外廬開啟的唯物論氣學形態之張載研究模式談起，再將視角下移到1980年後的姜國柱、陳俊民、程宜山與龔杰，基本上可視為唯物論氣學主流觀點的延續。其後隨著兩岸學術交流日益頻繁，當代新儒家思想回傳中國大陸，21世紀開始，表現在張載學的影響是大陸學者雖然不盡然接受當代新儒家的心性論模式，他們也批判新儒家過於集中探討天道性命之學，但對於以往的唯物論氣學模式確實有較大的反思，其中筆者較為關注的是丁為祥與林樂昌。丁為祥以「天人合一」定位張載格局，他以「虛氣相即」談太虛本體與形下之氣「體用不二」，讓人強烈聯想到牟宗三。林樂昌對張載觸及的面相頗多，他的著名主張為張載是「天學」，非「氣學」。1949年後港台的張載學，則以當代新儒家牟宗三、唐君毅兩先生的詮釋最具影響力。唐、牟哲學立場一致以反對唯物論氣學為主調，都將張載定調為儒家心性論與道德形上學。在此思想共相之下，二者對張載天道論的「太虛」與「氣」之關係，尤其是「氣」的看法並不相同。由於「氣」在過去使張載的道論被視為唯物論的歷史，牟宗三堅持本體的根源義與超越性，論述張載道體重在創生義，而非氣化義，進而判定張載學仍是符合宋明儒學大宗旨「即存有即活動」的「本體宇宙論的實體之道德地創生的直貫之系統」（縱貫系統）。唐君毅同樣也強調張載非唯物論氣

學，在相同的基調下，他的「虛氣不二」論卻主張不應只將張載的「氣」視為形下之氣，而應高看、上看此氣；視之為「流行的存在」、「存在的流行」。唐、牟之間，很大程度上受到唯物論的影響，牟宗三把「氣」看壞，不願視張載為「氣學之祖」，卻又無法消化張載的大量氣論文字，造成道、氣之間雖然體用圓融，卻形成實質的割裂。唐君毅雖然肯定氣的價值，承認張載自成氣學一派，但又堅持張載非唯氣論。後來的研究者一致反對視張載為唯物論者，但在牟說或唐說之間各有不同取捨。整體而言，港台張載學者無論是朱建民、黃秀璣、胡元玲、陳政揚，基本上都是以唐、牟——尤其是牟宗三為主旋律而展開，形成了一個以天道論、心性論為主的基本取向。隨著儒學界對身體觀的關注，氣論與工夫論議題逐漸發酵，部分學者開始對唐、牟新儒家與唯物論之間兩軍對戰式的詮釋模式是否完全適用於張載，開始採取另一種方向的嘗試與思考，其想法是：張載哲學是只能在兩者間二擇一的選擇題？抑或有第三種選項？這主要表現出以一種反對將氣論與唯物論二者畫上等號，主張應重新詮釋「氣學」的研究，如：陳榮灼的「唯氣論」新詮與楊儒賓的「先天型氣學」之說，都是值得注意的重要表述。至於海外的張載研究，日、韓學者之外，美國葛艾儒（Ira E. Kasoff）《張載的思想（1020-1077）》，是西方人研究張載思想的第一本專著。德裔學者何乏筆則將張載放到當代問題場域，從跨文化哲學的角度探索張載、王夫之與儒家氣論的當代性。何乏筆主張當代漢語哲學的張載氣論研究，應該是「非唯物論」也是「非牟宗三」的，他批評牟宗三因為形上學與唯物論的對立主張，卻忽視儒家氣論對當代哲學的重要潛

力。

整體而觀，當代張載的詮釋即是在心性論模式與氣化論模式的交涉下展開，從20世紀後半唯物論與唯心論的對峙，到21世紀，大陸張載學由唯物論氣學走向超越論形上學。晚近台灣部分學者修正牟宗三對氣的過度貶抑，則是由心性論形上學走向非唯物論氣學的重新肯認。「心性論的張載」與「氣學的張載」，二者充滿了相逆的拮抗與張力，但同時也有著辯證的弔詭與迴圈。在當代張載學的回顧中，本書對張載的思考是：在「心性論（唯心論）的張載」與「氣化論（唯物論）的張載」之間，是否存在著一種「非唯物論—非唯心論」的張載？此「非唯物論—非唯心論」的張載圖像，有待於儒家在縱貫軸的天道性命相貫通之外，同時肯定氣與身體、物質的意義，才能以一種較為平視心、物關係的態度檢視張載，也才能夠重新衡量張載體用論模式的特殊性格與價值。

第二章〈世界的真實與體用論建構：張載的儒學語境重建〉，本章從張載的時代關懷、問題意識，以及由此形成的特殊思想與語言結構談起，作為理解其儒學語境重建的背景。張載是北宋新儒學運動中的重量級代表人物，儒學並不是張載思想的前提或預設。為什麼是儒學？怎樣儒學？在張載思想的動態發展中，形成與原始儒學傳統間的連續與更新，為了承載此一儒學傳統的連續與更新，張載也調整、轉化了他用來詮釋儒學的語言、概念與思想結構。《易經》與《中庸》是北宋儒學的核心經典，筆者對於張載思想的展示工程，首先採用呂大臨著名的讀《中庸》——出入佛老——反求六經的三階段辯證歷程說，作為討論的骨架。因為這種曲折的經歷，不僅發生在張

載身上，也常見於後來的理學家，它以濃縮的形式反映了從原始儒學到宋明理學歷史發展的基本線索，蘊含著理學產生的祕密。這是一個儒學史上的英雄冒險旅程，張載由研讀《中庸》而開啟他對「性命之學」的思考。「性命之學」一向被佛老視為非儒學之擅場，張載初讀《中庸》所遭遇的「猶未以為足也」是一個很真實的感受。這也意味著儒學必須重新建構作為究竟之學的語言與思想系統。佛、老刺激儒家心性論與形上學的發展，但是關懷世界的初心卻決定張載治學的基本路數。張載的學術方向不同於佛、老以「空」、「無」作為經驗的出發點與結尾的非存在形態形上學，他要求「性命之學」必須順成人文世界，以闡明人在天地間的價值意義與應盡的性分，所有的超越性都必須在人間奮鬥才能完成。因此，出入佛老，張載終返《六經》。《六經》中影響最大的關鍵經典是《易》，最終確立他對世界誠明的信念。王夫之因此提出張載之學是《易》學，也指出張載以《易》學來貫通《六經》與《論》、《孟》的特質。

佛、道教的挑戰，意味著儒學必須進一步在天道性命之學的論題上做出更有力的回應，並且重新整理、建構出儒學即是究竟之學的語言與思想系統。范仲淹勸讀《中庸》，等於一開始就把張載的學術提升到向上一路，讓張載直接面臨與承接當時儒學發展最尖端的課題：如何把仁義禮樂提到天道性命的高度進行哲學的論證？如何確立儒學之體以與佛老相抗衡？而這個儒學之「體」又必須是具有能夠創造仁義禮樂價值的「用」，以保障世界的真實無妄？張載確認佛老非道，批判佛老即是他重建儒學語境的起點。其批判有兩大方向，一是在天

道性命層次上批判佛老謬誤；一是在社會文化層次上批判佛老缺乏禮學造成嚴重的社會問題。另一方面，他的正面表述同時也由此展開：以「氣學」破空、無，肯認世界之真實，建構儒家的天道性命之學；以「禮學」合內外，發揮儒學傳統在實存世界的真實作用。由「氣學」與「禮學」的交互涵攝，建構出一種足以涵蓋存有到道德實踐的新儒學「體用論」。這個張載儒學重建的大工程中，張載哲學的爭議與潛力幾乎都和「闢佛老」所形成的特殊談辯論域有關，他的重要命題的形成也多來自於「闢佛老」的對反構設。在佛老刺激的場域下，「闢佛老」是一個特殊的歷史條件，對治佛老的語言表達，往往是有所創建亦有所制約，即限制即表現的同時，也因此將更多新的哲學命題與語言思維帶入儒學傳統中，為儒學打開更多對話空間，注入更多異質的養分。在張載的詮釋史上，不同立場的說法似乎都可在張載思想中找到部分根據。此源自於張載的思想結構在「闢佛老」的過程中，從兩種語言系統從對抗到交流互滲，形成了一個從語言表達、思維方式的變化。原有中國哲學傳統的漢語思維方式以整體論思維方式保留下來，卻也帶入了佛教梵語思維下的體用論模式，而形成張載思想同時具有整體論與體用論，而兩者以「不一不異」方式同時被安置於他的思想體系中。因此，只從體用論思維強調形上、形上兩層結構的差異性，或只從整體論思維強調道、氣的同一性都不能充分處理張載獨特的思維方式。此兩重思維結構的同時並存，在天道與性命的討論上特別明顯。因此，太虛與氣既不一又不異，如若要切割氣，將張載定調為客觀、超越、絕對的形上學；或切割太虛，將張載定調為沒有超越向度、只有差異性的氣學，恐

怕都無法在張載文本中做出整體性的詮釋。

第三章〈「太虛」是如何「即」「氣」的？——張載氣學的倫理關懷與存有開顯〉，筆者以「太虛即氣」此一《正蒙》最著名的氣論論題為核心，展開對張載氣學的理解與描述。回到「關佛老」視域探討張載氣學的性格之外，特別檢視了張載氣學與《孟子》／《易經》、《莊子》氣論間的關係。張載氣學性格的複雜性，來自立基於三教戰場中，有所繼承、有所批判的對話與創造。佛教以「一心」批判儒、道「一氣」的氣化世界觀，在佛教看來，「氣」的感通乃至於氣化萬物的現象，無一為究竟真實。重講「氣」的契機正在於此，在張載看來，佛教「以心法起滅天地」，不能肯定世界的真實存在，是一種存有的遺忘，遺落了身體與物質，也遺忘了生活世界。與佛老較是非、計得失，他因此提出「太虛即氣」此一核心命題。《孟子》作為儒家天道論與氣論的最重要源頭，張載氣學與《孟子》氣論自有一脈相承的關係，但由於孟子談「氣」的倫理關懷大過於存有論的興趣，因此，當張載想建構出一套足以與佛老爭世界解釋權的語言時，他所援引的資源即不僅於此。他一方面使用了道家系統的「太虛」概念，把「太虛氣化」帶入儒家天道論的視域中；同時他也吸收了更多來自《易經》與《莊子》的氣思想。張載與《易經》的淵源最深，但筆者認為談張載氣學，不宜忽略《莊子》的重要影響。《莊子》的性格歷來看法不一，從宋代開始即不時有「莊子儒門說」出現，在張載（包括後來的王夫之、方以智）這樣的《易經》、《中庸》形態儒學中，他們對《莊子》的吸收與連結相當明顯。借助於《易經》與《莊子》的氣論資產，張載視「氣」為一種精

微動能與存有連續，可以交感創化的真實存在。在存有論層次上說，張載談「天人合一」、「通天下一氣」，從氣的存有連續與開顯來談天道性命的貫通向度時，氣所帶出來的超越性、存有連續性與一體性，可以跨越精神與物質界線，抹平了天人、體用之間的斷裂。此「形一氣一神」一體之氣，所形成的「大有」的積極哲學，正是張載認為可以對抗佛老「空」、「無」的消極哲學之利器。氣在破「二氏崇虛之見」中扮演極為重要的角色，「太虛即氣」正是張載刻意把氣帶入天道性命的論域，所產生的嶄新哲學命題。

太虛與氣新關係的建立成為張載使用來與佛老較是非的利器；也是他建構儒家天道性命之學而構設的理學新論述，「太虛即氣」經常被視為是一種體用論的語言，氣在張載思想體系的核心位置可見一斑。由於太虛是本體的概念，而作為精微動能的「氣」又具有極度接近本體的位階，對於張載「氣」的判斷，筆者認同唐君毅的應高看、上看張載的氣，視之為一真實存在的說法。如何理解「太虛」與「氣」的相「即」？檢視張載對虛、氣關係的使用，其間確實存在體用「不一」與「不異」的兩種表述方式，「體用不一」與「體用不二」的同時存在，這使得「太虛即氣」的「即」如何理解頗有爭議性。其中牟宗三作為當代張載學最受重視的典範，他使用虛氣「不即不離」、「體用圓融相即」來消解此間的緊張關係。但由於牟宗三堅持本體的根源義與超越性，他重視的是在縱貫向度的「天道性命貫通」義理架構中，彰顯道體、性體、心體三體之通一無二；並且透過將太虛上提為氣化活動的本體，進而判定張載學仍是符合宋明儒學大宗旨，屬於「即存有即活動」說

的「本體宇宙論的實體之道德地創生的直貫之系統」（縱貫系統）。因此，他認為張載「太虛即氣」的格局與進路，應是一超越的形上「太虛神體」與形下的材質之「氣」，「體用圓融相即」的「道德的形上學」。在太虛與氣的「不一」與「不異」之間，他重視的其實是「不一」義，「太虛」與「氣」是異質異層的關係，二者在本體論位階實則判然不淆。然而張載以氣說道的文字確實不少見，牟宗三因此常以「著於氣的意味太重」、「滯辭」批評張載。對於張載的氣論文字，唐君毅卻有相當不同的評價，如果說在太虛與氣的「不一」與「不異」之間，牟宗三重視的是「不一」義，唐君毅重視的則是「不異」義。唐君毅認為張載的「虛氣不二」在發揮《易傳》感通義上另有其重要貢獻，周濂溪的進路乃是「由上而下的進路」，所採取是「縱貫的向度」；而張載卻能在「縱貫的向度」外，兼顧「橫攝的向度」。「橫攝的向度」的水平視角將人平放於萬物之間，作為萬物之一的人如何在真實的、具體的與萬物共感共通中擴充主體性的內涵。在橫攝面倫理學向度中，氣正是感通的重要媒介。以此作為倫理學的起點，有助於說明儒家倫理學除了是在縱貫向度的道德主體面進行超越的體證外，也應該在主體與他人間的互動同情、交感共振中產生。楊儒賓討論「太虛即氣」時，同樣也將之視為體用論語言，但修正牟宗三的氣論觀點。他肯定張載氣學中有本體概念的介入，也將「即」視為是「不即不離」的悖論，但由於楊儒賓將張載的氣視為一種作為本體動能的「先天（超越）之氣」，他因此將張載氣學性格定位為「先天型氣學」。論述張載「太虛即氣」的「不即不離」、「非一非異」，他不採用牟宗三兩層

存有論結構下的體用論，而主張張載此形態的體用論氣學是「體用論的整體論」，最具有攝相偶論的潛力。整體而言，筆者對張載氣學的看法在唐君毅「虛氣不二」說之外，受楊儒賓「先天型氣學」影響最深，但由於考慮到「先天」二字雖有「先天而天弗為，後天而奉天時」的《易經》背景，卻較容易令人有道教內丹論氣的聯想，因此，本書偏向於使用「本體宇宙論氣學」一詞以指稱「張王一系」的氣學性格。

第四章〈張載禮學：身體、倫理與儒家生活世界〉，本章從張載的重禮形象談起，以凸顯禮學在張載思想的重要性。禮學原本就是儒家勝場，亦是張載「闢佛老」時的另一大利器，張載談禮除了繼承原始儒家「四端之禮」與「禮樂之禮」的兩大傳統外，也加入體用論的新觀點來思考。筆者認為重禮與重氣二者之間有著連貫的脈絡，因此，對於張載禮學的研究，基本上延續了前章的氣學論述而說：張載的本體宇宙論氣學在氣的感通交滲互攝之中，十字打開了一個縱貫向度攝水平向度、體用論攝相偶論的格局。在此格局下，人可以縱貫的天道性命相貫通，也可以水平的在真實、具體的與他人、萬物情氣共感中擴充主體性的內涵。由此，張載談「天人合一」，也能談「民胞物與」。道德實踐的主體不僅是心性主體，也是形氣主體、身體主體。禮的實踐具有「身—禮」一體的結構，正說明所有的精神修養必須連著身體。此外，形氣主體的擴充與感通牽涉到一種建立關係的過程，主體與他人建立關係，此一本質的繫聯正是禮的深層結構。禮是一個公共性的概念，蘊含著一個倫際性、間主體性的向度。禮的性質意味著它不能切割他人而由孤立的主體獨自進行，因此，將禮的相偶性放到張載的氣

學倫理學格局中理解，如何建構儒家的形上本源之學，而又能夠貞定世界的意義、開顯人文化成的真實作用？在張載除了在縱貫面談道德主體對超越天理的體證外，也在橫攝面的主體與他人間的互動同情、交感共振中產生，張載的體用論事實上也正是在相偶論向度上表現，離開相偶論的體用論將無法發揮其全體大用，因此，本體宇宙論氣學類型的體用論，也必須表現為相偶論，張載氣學的具體表現正是禮學。

張載重氣又重禮，氣學與禮學並重同行，禮是張載氣學的表現，其禮學正是本體宇宙論氣學格局下的體用論禮學。禮學不僅是張載的外王學，同時是張載的內聖學；既是個體身心修煉的工夫，也是張載對於倫理、社會和政治的關懷。「禮」徹上下、通內外，應被視為是一個全面性的概念，氣學的主體是「形一氣一心」主體，就工夫論而言，「變化氣質」是張載最著名的工夫論，而「變化氣質」的下手處並不落在氣本身，而是落在於心／身兩端，於此張載談「虛心／大心」與「得禮」。張載除了提出「大心」說，此一繼承自孟子學的心性工夫外；「六有」說則是禮學工夫，從身體的禮儀實踐談「變化氣質」，這是對孟子學的補充。對禮儀實踐的身體向度的重視，乃是因為他的工夫不僅是心性工夫，而同時是身體的。道德實踐必須嚴肅的與禮對戡，才能帶著形氣而上，達到「變化氣質」的成效。此外，由於「禮」概念具有公共性、社會性結構，作為人際性的表達而存在的「禮」因此往往是相偶性的，此意味著：理學家的「性命之學」不可能只在極高明、極幽深的性天交界處作工夫，而拒絕參與具有公共性意涵的社會文化實踐。雖然理學家對天道性命之學的體驗特深，但主體必須在

與他人相關的社會脈絡中進行修養。張載的主體是「形一氣一心」主體，也是「涉身一涉世」主體。如果說張載本體宇宙論氣學的結構是體用論攝相偶論，那麼張載對禮學的高度重視，則說明體用論也應該表現為相偶論。氣學與禮學並重同行，除了批判佛老，也為儒學傳統如何結合「天道性命相貫通」與「人倫禮樂相通」兩種路徑，提供一個重要的思考方式。

第五章〈張載氣學工夫論的爭議與開展——從唐君毅「張橫渠自成一派」談起〉，筆者聚焦於晚近台灣儒學中的儒家氣學與心性論的論爭，並關注「張、王氣學」作為宋明理學第三系的合法性論題；而將重心放在探討張載氣學工夫論的內涵之上。張載哲學形態是否為氣學與宋明理學如何分系，二者原本是有交集但卻未必相涵蓋的問題。但是由於中國大陸學界將張載視為唯物論版本的理學第三系「氣學之祖」的歷史，這兩個問題因此一路同捆共行。對於理學分系問題，港台學界則以牟宗三「三系說」、勞思光「一系三階段說」最具代表性。批判唯物論框架的同時，也批判「理學」、「心學」、「氣學」三系說，長久以來，幾已形成港台學者對於理學研究的共同底蘊。在此共同底蘊下，唐君毅雖然對理學分系問題興趣不大，但他卻曾經提出一個程朱理學、陸王心學之外，「張橫渠自成一派」（包括王夫之，其中心概念是氣）的說法。筆者認為唐君毅此說相當特別，而且可能意義重大，因為這意味著唐君毅除了肯定張、王氣學在宋明理學內部的合法性之外，同時也關注到張、王氣學的獨立性。雖然如此，在冷戰政治氛圍的儒家心性論、唯物論氣學二元對立格局下，唐君毅肯定張載氣學（「非唯物論」氣學）自成一派之說，確實顯得相當另類，也

沒有得到太多關注。「非唯物論」形態的張載、王夫之氣學在宋明理學中自成一系，此看法的真正顯題化，與楊儒賓《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》提出「兩種氣學」——「先天型氣學」與「後天型氣學」的區分有關。「先天型氣學」即是指以張載、王夫之為核心的本體宇宙論形態之氣學。氣論之成學謂之氣學，除了有氣學的本體論，也要有足以成學的工夫論。唐君毅的研究進路被視為是「德性工夫的詮釋進路」（鄭宗義判語）；至於楊儒賓也自我表述：「工夫論是判別先天型氣學與後天型氣學最方便的法門，而且先天型氣學得以證成的依據也要建立在工夫論上。」因此，在當代儒家氣學的發展中，筆者關注的焦點從唐君毅對氣的性格（形上或形下、精神或物質）的論述，到楊儒賓對儒家主體模式（心學的「心性主體」或氣學的「形氣主體」）的反思與建構，在本章中也延伸到工夫論的問題。張載氣學作為「理學第三系」，不同於理學、心學，他可以辨識檢別的工夫論是甚麼？把張載放進這樣的一個當代哲學論爭的場域，張載氣學工夫論是甚麼？同時也是本書對當代儒家氣學論爭的回應。

張王氣學確實不像程朱理學的「格物窮理」、陸王心學的「致良知」一樣，有一個單一核心的工夫論語彙，作為其工夫論的宗旨。但是理學的主要工夫論命題，幾乎都成立於北宋，張載即是其中的主要提供者，可以說理學工夫論的不少重要設準都來自於張載。因此，藉著張載氣學如何回答「氣非形下而違理如何產生？」此「惡之來源」問題，而展開張載氣學工夫論的討論，並透過「兼體無累」，「虛心」、「得禮」以「變化氣質」，「大心」與「體物」等工夫論語彙，說明張載氣學

工夫下的形氣心三位一體結構，以及超克心物二元關係的特色。其中張載將「大心」與「體物」並舉，一方面凸顯他的工夫論除了主體修養外，和心學相較，明顯的更重視客觀面的物之存在價值，相較於《孟子》談「盡心則知性知天」凸顯縱貫向度的倫理學高度，張載接著《孟子》而說，除了從「太虛氣化」為孟子的「盡心則知性知天」之說，提供一個存有論的解釋之外；張載「大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外」的主張，說明了「大心」與「體物」連結的必要性，更進一步地肯定「物」對於道德實踐具有重要價值。心並不自外於物，對張載來說，沒有不需要「體物不遺」，就能「盡心則知性知天」的。「體物不遺」是在「盡心則知性知天」之向上超越、縱貫軸的「人與終極關懷的本質之繫聯」之外，同時要求主體進行橫攝軸的「人與萬物的本質之繫聯」的工夫。張載的感通主體——「虛心」，同時也是一個「體物而不遺」的「大心」，將人的視角不只放在縱貫軸的「天道性命相貫通」，也水平軸的平放於他人與萬物之間，在氣的感通與相偶之中，主體不斷地躍出，從而擴大主體。《西銘》是張載的境界論，其中著名的「民胞物與」之說，即是張載在氣化流行與主體修養繫聯的前提下，表現出來的一具有「人與終極關懷的本質之繫聯」（乾稱父，坤稱母）之外，同時要求主體進行「人與他人的本質之繫聯」（民吾同胞）、「人與萬物的本質之繫聯」（物吾與也）的一體之境。張載走的不是一個直接頓悟本心的工夫進路，是因為道德本心要真能感應無間，並不能略過「物」，而不做體物的工夫。聖人在觀物、體物（本體宇宙論意義的「物」）中體會《易》之「不有兩則無一」、「兼體而

不累」，此可以視為是「氣學工夫」或「物學工夫」。張載的氣學工夫論和後來的程朱理學、陸王心學相較，確實表現出較多的對氣論與物論之重視。張載非唯物論，也非唯心論，當代儒學如何不落入唯物論與唯心論兩端的對立難題？既可以不為唯物論攝去？也不為唯心論所攝去？張載氣學工夫中兩端一致、超克心物二元的特質，或許可以為當代儒學提供一個重新思考心、物關係的可能性。

第六章〈結論：當代的張載氣學〉，筆者最後總結了從大陸唯物論與當代新儒家心性論之間的論辯，到晚近台灣儒學研究中「心性論」與「氣化論」的兩種思想道路的潛在爭論，從而將當代張載學的詮釋模式做了一個類型學上的區分。20世紀後半葉以來，張載研究的爭議焦點集中在大陸唯物論與當代新儒家心性論間的論辯，其中又分成唯物論、牟宗三與唐君毅三種詮釋模式。「氣」是張載最顯題化也是最受爭議的思想，整體而言，牟宗三心性論確實是當代張載學為最重量級的對話對象，但唐君毅「存在之流行，流行之存在」之說，指出氣通形上與形下，應被視為張載的核心概念；以及看出張載與王船山之間的連貫性，提出張載、王夫之應被視為獨立一系的提法等等，這些重要洞見對於當代的張載研究皆極具啟發性，也為儒家氣學的發展提供了重要的養分。21世紀開始，當代張載學值得注意的發展，則是出現在台灣學界的一個儒家氣學與當代新儒家心性論之間的再對話。楊儒賓的「先天型氣學」，主張道德主體不只是心性主體，而是形氣主體，此「形一氣一心」三位一體的新主體的提出，正是在牟宗三心性之學的兩層存有論的主體模式，切割了形氣、身體，將道德主體視為心性主體、

意識主體，因而無法充分正視氣論與身體、氣論與工夫論在儒學系統的正當性與積極價值之後進行的反思，其說乃是針對心性論詮釋中所造成的本體與工夫的遺漏而發。楊儒賓對張載、王夫之氣學類型應被視為「先天型氣學」的提法，延續他在氣論與身體觀的關注上一路以來對牟宗三心性主體的反思，而有一個「新主體模式」的理解。從類型學的角度來觀察，除了楊儒賓的「先天型氣學」，筆者也特別留意何乏筆以「兼體無累工夫」來探討張載氣學的說法。相較於楊儒賓，何乏筆談張載時表現了一種更為重視水平軸的、平視心物兩端的思考，筆者稱之為「兼體無累氣學」。放入本書所關注的體用論與相偶論交涉的脈絡來看，牟宗三的張載學是體用論，楊儒賓是體用論攝相偶論，何乏筆則是相偶論。張載哲學性格的歸屬與判讀，確實是儒學研究中最具聚訟紛紜的問題，但這也使得張載具有不可忽略的當代性。因此，筆者以當代張載氣學論辯的回顧與展望，作為本書的收束。

最後，本書也將〈唐君毅的朱子學——以「心」概念的理解為核心〉一併收入，作為附錄。當代新儒家中唐、牟並稱，但是唐、牟除了共相，殊相也不少，唐、牟之間義理詮釋上的分歧，所帶來的張力對於宋明理學研究之繼往開來、推陳出新很有啟發性。除了張載，他們對朱子的判定也差異甚大，二先生無論在朱子的理氣論、心性論、工夫論上都表現相當不同的看法。在張載的專書中收錄此文，看似不相關卻也延續了筆者對唐、牟宋明理學詮釋異同的關懷。從「心」概念切入，是因朱子之「心」兼理氣、統性情，實居樞紐之位。唐君毅論朱子的「心」，在「心乃一方面屬於氣，而為氣之靈。而具理

於其內，以為性者。」的原則性總綱下，其詮釋存在著前、後期的變化。前期他認為朱子的心屬氣，後期則更重視心具理，從而提出朱子論「心」亦有「本心」、「心體」的涵義，並對「心為氣之靈」說提出再詮釋。朱子曾說：「心比性微有跡，比氣自然又靈」、「吾以心與理為一，彼（佛）以心與理為二耳。」唐君毅主張朱陸異同不在「心與理一」，而在「心與理一」之工夫進路不同。雖然朱子有時也說「心與理為二」，是因其關切處在氣稟之雜。不言直下察識心體，不等於否定道德本心。因此，朱子的心不僅是牟宗三詮釋系統下的形而下經驗意義的認知心。唐先生肯定朱子「本心」義，如何處理「氣之靈」說？從「心為『氣』之靈」到「心為氣之『靈』」，其詮釋重心由重「氣」，轉而重「靈」。唐先生一向主張「氣」可上下其講，此心氣為超越性的特殊之氣。心屬於氣，也是道德本心，朱子「心比性微有跡，比氣自然又靈」之「心」，或許可稱之為「氣之靈的心體」。朱子的「心與性，似一而二，似二而一」，在方法論上以易學的辯證邏輯去處理「本心」與「氣之靈」間的緊張性，兩個面向的「不一致」，或許未嘗相離而同為一體。「本心」與「氣心」是否截然二元對立，可以重新反思。或許也可以作為本書關注宋明理學的心性論與氣化論交涉論題的一個補充。