

论张载气学研究的三种路径

郑宗义

摘要 张载是宋明理学的奠基者之一，他的思想重视气的概念，可以说是为探究天道性命贯通别开生面。不过，其气学自创说以来也争议不断。迄今为止有三种最具代表性的诠释进路：唯物主义的唯气论，理气论以及超越主义的唯气论。超越主义的唯气论应是对张载气学最相应体贴的解读，由此可见张载气学在本体宇宙论、道德性命及德性工夫三方面均有独特的贡献。

关键词 张载 气学 唯物主义的唯气论 理气论 超越主义的唯气论

作者郑宗义，香港中文大学哲学系教授。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)05-0029-10

张载为北宋道学（或理学）的奠基者之一。他与周敦颐虽同属从本体宇宙论入手（即思参造化）以彰明儒学天道性命贯通之本怀，但比起周敦颐的“太极”与“二气五行”（《太极图说》），张载的“太虚”“神”与“气”（《正蒙》）的思想尤其突出气的概念。气的概念在先秦儒学中早已出现，如本吾人生活经验而言“屏气”（呼吸）、“血气”（内息）（《论语》），或进一步抽象化而言其为吾人身体生命的构成且可被转化，“气，体之充也”“夫志至焉，气次焉”“我善养吾浩然之气”（《孟子》），或抽象化而言其为一切存在物的基质，“水火有气而无生”（《荀子》），但都非儒学的核心观念。两汉儒学受先秦以降阴阳五行学说的影响，故甚讲求气，但依此建立的一套以宇宙论为中心的道德哲学则属另辟蹊径，未可谓之善绍。到了宋代，儒者既欲重振淡泊儒门抗衡佛老，则自应充分使用既有的传统资源。为了展示儒学对天地万物（包括人在内）有迥异于佛老的解说，除归本于《易》外，张载特别检出气的概念作为建构其学的枢纽，确能继往开来，亦奠定了“气”在理学中的关键地位。不过，其气学也因此自创说以来便争议不断。

值得一提的是，张载建构其气学的传统资源，除儒学之外，明显有启于《庄子》。若仔细阅读《正蒙》，不难察觉此中无论在义理、用语乃至行文上皆有不少庄学痕迹。这点研究者过往较少注意，却值得深究，尤其是如何借此折射出儒学与庄学的共义与不共义。然非关本文题旨，我们不在此多说。

张载气学招来同时代二程兄弟的诘难，如程颢以为其说混淆了形而上的道与形而下的器：“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’若如或者以清虚一大为天道，则乃以器言而非道也。”^①又批评其说未区分神与气，则清与浊既皆为气的不同性质，那为何只说清是神而浊非神？其言曰：“气外无神，神外无

^①《河南程氏遗书》卷11，《明道先生语一》，《二程集》，北京：中华书局，2004年，第118页。

气。或者谓清者神，则浊者非神乎？”^①后来朱熹大抵沿袭二程的批评，并认为张载应将神视为形而上的道理才恰当，他说：

明道说：“气外无神，神外无气。谓清者为神，则浊者非神乎？”后来亦有人与横渠说。横渠却云：“清者可以该浊，虚者可以该实。”却不知“形而上者”还他是理，“形而下者”还他是器。既说是虚，便是与实对了；既说是清，便是与浊对了。^②

尽管二程与朱熹都盛赞张载的《西铭》大有功于发明儒学理一分殊的智慧，但其气学被忽略以至埋没乃不难想象的事。一直要到明中叶以降，因思想界出现一股一元化倾向^③，气的概念和张载的气学才又重新受到关注。但此中罗钦顺、王廷相、刘宗周、黄宗羲与王夫之等对气皆各有不同演绎，未可一概而论。下至 20 世纪，中国哲学在西方哲学作为他者的背景下重建与发展，学者对张载气学的诠释仍旧争讼不休。本文的目的是想梳理争讼的症结并作评议，这对张载气学研究如何再往前走应有所启示。

近人对张载气学有不同称谓，如气一元哲学、气一元论、唯气的本根论、气本论、唯气论等，为免引起不必要的误解如一元二元之辩，本文建议以唯气论命名张载气学。盖中土消化印度佛教有宗即译名唯识，“‘唯’遮境有，执有者丧其真；‘识’简心空，滞空者乖其实”（窥基《成唯识论述记》），也就是说，“唯”字表示没有识以外可资独立谈论的外境。套用于张载思想，唯气论即表示没有气以外可资独立谈论的道、神、理、性与心等。张载“神，天德；化，天道。德，其体；道，其用，一于气而已”的话便明确包含这层意思。^④但这里必须紧接着下一按语，即唯气论的称谓本身并未涵蕴某一对“气”的特殊规定。即使二程与朱熹都认定张载的气属于形而下的器，但没有足够材料显示张载的全面回应，因而他的气概念仍给研究者留下较大的诠释空间。

下面我们将逐一检视迄今为止三种最具代表性的诠释进路：（1）唯物主义的唯气论；（2）理气论；（3）超越主义的唯气论。检视的重点将放在梳理它们之间的争议，衡量它们诠释文本的恰当妥帖程度与阐述义理的理论效力。

二

把张载气学解释为唯物主义的唯气论，主要流行于 20 世纪的中国学术界，代表人物有张岱年、陈来与张立文等。张岱年说：“张载以天为太虚，这是唯物主义的观点”^⑤，“张载以气化为道，认为道就是物质世界的总过程，这是关于道的新说，是从唯物主义观点立论的”^⑥。陈来亦说：“从哲学上看，张载的自然哲学无疑是气一元论的唯物主义哲学。他把宇宙的统一性毫不犹豫地归结为物质性的实在‘气’。”^⑦张立文也说：“张载坚持以气为本的观点，肯定物质的第一性和本原性，反对在气上构造一个所谓的‘虚’作为宇宙的本原来产生气。”^⑧

对这条诠释进路的发展，陈来曾做过一个综述，大致将之分为三个阶段。^⑨第一阶段是 20 世纪 30 年代由张岱年、冯友兰为代表的研究。他说：“张先生对张载哲学的主要概念的理解，与冯先生基本一致，而在冯先生《中国哲学史》论述的基础上作进一步的分析。此外，在冯先生的《中国哲学史》中特别提及张载的‘天人合一’思想，张先生在《中国哲学史大纲》中也在‘天人合一’一章论述横渠此说，说明两位先生在重视横渠的宇宙论的同时，也未忽视其为学境界。”^⑩陈来更强调这些“是在学术研究还很少受

①《河南程氏遗书》卷 11，《明道先生语一》，《二程集》，第 121 页。

②黎靖德编：《朱子语类》卷 99《张子书二》，北京：中华书局，1994 年，第 2533 页。

③对此一元化倾向的分析，参见郑宗义：《论明清之际儒学的一元化倾向》，《中国文化研究所学报》，第 65 期，2017 年 7 月。

④《正蒙·神化篇》，《张载集》，北京：中华书局，1978 年，第 15 页。以下正文引录张载文字悉据此集，不逐一标示页码。

⑤张岱年：《中国典哲学概念范畴》，北京：中华书局，2017 年，第 27 页。

⑥张岱年：《中国典哲学概念范畴》，第 33 页。

⑦陈来：《宋明理学》，沈阳：辽宁教育出版社，1991 年，第 60 页。

⑧张立文：《气》，台北：汉兴书局，1994 年，第 147 页。

⑨参见陈来为杨立华书写的序言，杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，北京：北京大学出版社，2008 年。

⑩杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，序言，第 2 页。

政治和意识形态影响的境况下作出的研究，是特别值得重视的”^①。第二阶段是 50 至 70 年代从苏联引进的唯物二分教条主义哲学史观，这在张载研究上“除了偏重于强调其自然哲学的唯物主义与辩证法外，主要是忽视了张载是一个儒学思想家、道学思想家，忽视或贬低张载在心性论、功夫论、境界论对新儒家哲学思想所作的贡献”^②。第三阶段是自 70 年代末以来，学术界逐步自教条主义松缚，一些学者仍旧保持唯物主义唯气论的理学家张载的观点，但同时也涌现各种不同的反对声音，像“一方面反理学的研究者始终对于把‘唯物主义哲学家’的‘桂冠’戴在张载头上感到不安，另一方面新儒家学者也多不能接受把道学思想家仅仅视为唯物主义哲学家”^③。很明显，这些反弹部分是由于港台新儒家思想的传入与影响所促成。陈来还特意为如何结合唯物主义与理学的张载思想提出辩护，我们下面会再回到这一点。^④最后值得一提的是，陈来注意到 90 年代末以来气学研究的式微，乃呼吁学界需要探索新的研究范式。他说：“关于气论哲学本身，近二十年来，由于我们厌倦了单纯以唯物主义了解气论的范式，于是气论的研究渐渐衰弱，这其实也是片面的，我们需要新的研究范式和哲学视野复兴对气论哲学的宏观与微观研究。”^⑤这是十分恰当的建言。

依唯物主义的唯气论，张载的“太虚”是“气”（物质）无形的状态（以形以前解“形而上”），聚散是气有象有形的状态（以形以后解“形而下”）。气本身具有内在的运动本性，即“相感之性”（如浮沉、升降、动静、相荡、胜负、屈伸），换一种说法，气是以对偶性的方式变化（显著为变、渐变为化）；“两故化”。变化而使天地万物形成一极致的和谐即“太和”。变化的过程称为“天道”；“化，天道”。又气化（即相感之性）的不息乃是二而一（对偶之性相感而相通）、一而二（相通不碍其仍相感）的循环不断，故名为（清通而不可象的）“神”；“神，天德”“一故神”。气化表现为顺而不妄的常则名为“理”。从本体宇宙论到存有论，太虚之气的本性（即清通之神）乃万物所禀赋的“天地之性”，气之聚为有形象之物乃万物所禀赋的“气质之性”。再到吾人，此性复为吾人所禀赋的知觉之心（严格说动物亦有），“大其心”是心之能体现天地之性（严格说人所独有），亦可曰“德性所知”，与此相反，“成心”或“由象识心”是心之囿于形体而只能体现气质之性，亦可曰“见闻之知”。如是，吾人成德工夫便在于由气质之性“善反”天地之性，不以耳目见闻累心而“大其心则能体天下之物”，此之谓“孟子谓尽心则知性知天以此”，此之谓“穷神知化，与天为一”。

可见，唯物主义的唯气论亦能为文本提供一个看似融贯的解释，那为何会招来反对意见，特别是下面将要析论的理气论的诠释进路？其实持守这解释立场的学者在面对异议时，大多看似未能掌握到质疑的关键所在，更不要说直面问题作出回应。如：（1）面对二程与朱熹的诘难（宋代版的理气论），则简单回说这是误解，而未深究为何二程与朱熹坚持必须划开形而上的神与形而下的气。（2）在面对主张唯物主义的本体宇宙论无法协合理学的心性论与工夫论时，则转而批评这是受西方哲学观念左右才会产生的问题：“张载如何既是唯气论的哲学家又同时是道学的创始者，这样的问题在宋明时代是不会提出来的，这是近代以来西洋哲学输入而成为哲学的主导典范的情况下才会产生的发问……但是‘中国哲学’即中国哲学思想的实际发展中，思想的派别归属与分际并不是主要以其自然哲学为标准，而多是以价值、伦理、人生

① 陈来为杨立华书写的序言，杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，第 2 页。

② 陈来为杨立华书写的序言，杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，第 2 页。

③ 陈来为杨立华书写的序言，杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，第 3 页。

④ 这里可先作澄清的是陈来援引海外学者的研究为其说助拳。他说：“值得注意的是，即使在这一时期，海外学者如陈荣捷、张君勱、劳思光，虽然也反对此种教条主义哲学史观，但并不就此因此而改变对张载气本论的论定。”（同前注）但这是带有误导的话，因为气本论不必是唯物主义的。例如，陈荣捷认为张载把气（material force）等同于太极本身（the Great Ultimate itself），而气的屈伸两面可以说是正反的精神力量（negative and positive spiritual forces）。劳思光虽承认张载的气为最高实有，却非视之为物质；他在评论朱熹对张载“合虚与气”的解释时说：“其实若依朱氏对‘气’字之用法看，则‘理’与‘气’合而成万物，自可以由此言物之‘性’或物之‘理’；但即非张氏所谓之‘气’；因朱氏之‘气’纯就‘形而下’而言，非张氏言‘气’之本意也。”（见 Wing-tsit Chan translated and compiled, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 495; 另见劳思光：《新编中国哲学史（三上）》，台北：三民书局，1994 年，第 177 页）

⑤ 陈来为杨立华书写的序言，杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，第 4 页。

观,甚至社会思想为分别的标准,宇宙论毋宁是其社会、人生观的论证。”^①以为宋儒的本体宇宙论或存有论仅为其人生论的论证,且不同的理论无碍它们可以论证同一套人生哲学,恐未可谓善会宋明儒天道性命相贯通之旨:吾人对天道的理解必须是内在关联于(interconnected)吾人对性命的理解。(3)又如,面对当代学者牟宗三的批评(现代版的理气论),有回应说这是因为他错解了张载的“虚”与“气”的关系。^②先勿论牟宗三有否解错文字(下面我们会再作讨论),但他的批评纯粹只是出于对文本的不同阅读?必须知道,文本诠释与义理分析是永远在诠释循环中交相发明的,故忽略牟说背后的理由而将之视为文本诠释的差异,恐怕只是在回避问题而已。结果,(4)最终还是有可能隐约看到质疑的关键所在,此即“作为纯粹质料的气,显然无法安顿价值”^③。而其解答却是认为“具有本质的活动性的气,则有可能为道德性的善莫立根基”^④。据此,“在张载这里,道德上的价值首先在于对执滞于‘客形’的超越:一方面,要不为客形所拘蔽,从而体贴到自己与他人乃至万物之间的感通一体,从而在对他的者的关切中,成就道德的人生;另一方面,要看到客形的暂寄性质,从而不恋生畏死。当然,客形的暂寄性质并不意味着不真实,不能以此为依据幻化人生。而对于‘客形’的超越之所以可能,则在于通贯虚实、清浊的太极之神”^⑤。斯言亦善矣。但问题是如此一来,要将唯物主义的气之两态,即虚而神与散殊可象,判分出价值上的高低,是否必须赋予太极之神在存有上、价值上都高于唯物主义的气的级序或位阶?^⑥

实则对唯物主义的唯气论(或曰形而下的气)的质疑主要是来自两方面的理论考虑。首先,唯物主义的气不能说明神化的不息,用现代的话说,即神化的必然性(necessity)与永恒性(permanency)。其次,依唯物主义的气的不同状态,无论是虚而神抑或散殊可象,都不能安顿道德价值的优位性(priority or higher order)与强制力(special binding force)。而欲肯认神化不息以立道德性命之源、奠道德性命之基,正是张载哲学的用心所在。王夫之《张子正蒙注序论》一语中的:“故《正蒙》特揭阴阳之固有,屈伸之必然,以立中道,而至当百顺之大经皆率此以成,故曰‘率性之谓道’。”^⑦“阴阳之固有,屈伸之必然”就是神化的必然性与永恒性;“以立中道,而至当百顺之大经皆率此以成”就是借由神化来安顿道德价值的优位性与强制力;而天人相贯则必结穴于《中庸》的“诚”及“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”。反过来看,唯物主义的唯气论只可以讲偶然性或适然性(contingency),用现代科学的话说,即通过不断演化而来的偶然或适然。如想于此建立道德性命,则走入自然主义的(naturalistic)人性论和道德演化论乃题中应有之义。后来王廷相拒斥朱熹以理气论释张载气学,狠批朱说“谈虚驾空”:“又曰:‘气化终古不忒,必有主宰其间者’,不知所谓主宰者是何物事?有形色耶?有机轴耶?抑《纬书》所云十二种神人弄丸耶?不然,几于谈虚驾空无着之论矣。”^⑧

是则王廷相亦非不明朱说所关注者乃在如何保住气化的必然与永恒,但他既碍于未契朱熹理气不离不

① 陈来为杨立华书写的序言,杨立华:《气本与神化——张载哲学论述》,第3-4页。

② 杨立华说:“牟宗三常以‘太虚神体’立论,而实际上,‘太虚神体’这一表述本身就已经是对张载思想的误解了。因为在张载的哲学论述中,太虚无形而有象,神则清通而不可象,这分明是两个层次,是不可混为一谈的。”(见《气本与神化——张载哲学论述》,第42页)又说:“张载哲学研究有两条不同的路,其一是张岱年先生、陈来先生的学脉,老一辈学者中最重视张载的是张岱年先生,因为张先生继承的是唯物主义传统,所以格外重视气本论。这是一个路向。另一个极具影响力的路向是牟宗三的脉络。牟宗三拒绝承认张载是气本论,因为在他看来,气本论是唯物的,将张载理解为唯物主义是他绝对不能接受的。两条路向的根本分歧在于对张载的‘虚’‘气’关系的不同理解。”(见杨立华:《中国哲学十五讲》,香港:香港中和出版有限公司,2019年,第265页)

③ 杨立华:《气本与神化——张载哲学论述》,第66页。

④ 杨立华:《气本与神化——张载哲学论述》,第66页。

⑤ 杨立华:《气本与神化——张载哲学论述》,第67页。

⑥ 杨立华没有正面处理这问题,但说“正因为‘天地法象’都是神化作用的体现,所以,即使是最物质化的层面,也有精神和价值贯注其中。”(杨立华:《气本与神化——张载哲学论述》,第67页)这似乎是以物质表现出的能动性为属于比物质本身高一级的精神和价值存在来安顿道德。不过,此处仍有未尽思理的地方,即依张载,不是气化(气化一词已含能动义)而应该说是气化的不息(《易》的创生义)才是比气化本身更高的级序与位阶,因而才能真正安顿道德价值的意义。

⑦ 《船山全书》第12册,长沙:岳麓书社,1992年,第11页。

⑧ 《答薛君采论性书》,《王氏家藏集》卷28,《王廷相集》,北京:中华书局,1989年,第517-518页。

杂的思想（以为是类乎气外有神人主宰运化），且直以为实然的气化或神化自身即是必然与永恒的，正见其思考不及朱熹远矣。故当王廷相本气化谈道德性命时便露出本来面目，如以生言性，谓“性者缘乎生者也”^①，乃至反对性善，谓“性之善与不善，人皆具之”，“诚以性善之说不足以尽天人之实蕴矣”。^②尤有进者，在主张道德价值随时而变因时制宜这点上，他倒说得坦白：

儒者曰：“天地间万形皆有敝，惟理独不朽。”此殆类痴言也。理无形质，安得而朽？以其情实论之，揖让之后为放伐，放伐之后为篡夺，井田坏而阡陌成，封建罢而郡县设，从于前者不能行于后，宜于古者不能宜于今，理因时致宜，逝者皆乌狗矣，不亦朽敝乎哉？^③

可知用唯物主义的唯气论解释王廷相的思想也许更为合适。回到张载气学，或谓其既分别依气之虚而神与聚有象言天地之性与气质之性，不是已可立道德性命之正？但前面已指出，如果虚而神与聚有象只是唯物主义的气（或实然的气）的两种状态，则我们不能仅凭对这两种状态的（看似有价值色彩的）描述辞如清通神化或囿于形，便以为可安顿道德价值的意义。如果我们是在其中观照体会出价值意味，就必须赋予它高一级序的存有地位（即此价值是什么意义上的有），但这却非唯物实然的气本身所能承担。换一种说法，假若吾人所禀的清通之气与囿于形之气发生冲突时，为何“应该”以清通之气凌驾（trump）囿于形之气？则答曰因为清通之气是符合“道理”的。^④由此可转至理气论的诠释进路。

三

理气论的诠释进路，宋代的代表人物是二程与朱熹，现代则是牟宗三。这条诠释进路强调形而下实然的气不足以妥善回应上面提到的两个关键问题，所以必得另立理的概念作为主宰。不过，不少人误以为牟宗三反对唯气论的诠释是因为他不能接受唯物主义，但这是读书不深的皮相之论。恰正相反，朱熹与牟宗三都看到张载言气之虚而神隐含形而上超越的理的意思，只是说不清楚而已。《朱子语类》卷99记云：

问：“横渠云：‘太虚即气。’太虚何所指？”曰：“他亦指理，但说得不分晓。”曰：“太和如何？”曰：“亦指气。”^⑤

牟宗三认为，这说得不分晓处乃是由于执持气的动用义而作无限制直线应用之故。因此，他不允许这样混漫地使用气的概念，遂在讲张载时“刻意”划开太虚神体与气化来贞定其学中形而上下的分际。他说：

〔……〕一说到动用，便可以“气”说。亦如在宇宙论处，神亦可以气说。气之清通即是神，气之灵即是心。此是气之观念之无限制地直线应用……此是一大症结，亦是一极难应付之症结。故吾在讲濂溪与横渠时，首先建立一限制，不允许气之观念如此混漫。濂溪“动而无动，静而无静、神也”之义，是一最好之标准。在讲横渠时，吾亦首先申明太虚神体之神不是气之质性，鬼神之神不是太虚神体之神。太虚神体不可以“气”论。神虽是寂然不动、感而遂通，自有其动用义，然却是动而无动，用而无用，并无“动”相，亦无“用”相，此即是不可以“气”说，而亦实无“气”之义。若一见“动用”义，便一条鞭地用上“气”，此实只是形式的、抽象的思考，而未能真谛见“神”之实也。^⑥

由此，他在解《太和篇》“凡气清则通，昏则壅，清极则神……不行而至，通之极与”与“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已”等话时，乃孜孜于辩明气之质性之“清”和“神”绝非“清”通不可象之“神”，前者只是气的强度，是有限的（非必然与永恒），后者才是真的无限。他说：

此种顺清气之质性而说的通与神，只可算作使吾人领悟太虚神体之引路，不可谓横渠所说之太虚神体即是气之质性，气所蒸发之精英，因而谓其为唯气论也。严格言之，顺清气之质性一条鞭地说，虽可说通，亦

①《问成性篇》，《慎言》卷4，《王廷相集》，第765页。

②《答薛君采论性书》，《王廷相集》，第520页。

③《雅述·下篇》，《王廷相集》，第887页。

④或谓因清通之气是气的“本性”（ontological character or original state）乃可凌驾囿于形之气，则答曰此实昧于“本性”是价值概念而非事实概念之故。

⑤黎靖德编：《朱子语类》，第2534页。

⑥牟宗三：《心体与性体》第2册，台北：正中书局，1968年，第210页。

只是强度的有限量的通，而不是“感而遂通天下之故”之遍通。通之极，虽亦可有类于神，然亦只是强度的有限量的神，而不是“妙万物而为言”的神；虽亦有类于“不行而至，不疾而速”，然其为神既是强度的有限量的，则亦有时而尽，所谓神采之神，皆是如此，此是假无限，不是真无限，有尽即有行、疾之过程，不是遍妙万物而为之体的神体之“不行而至，不疾而速”。^①

如此划开，则张载的神与气便无异于理与气，它们的关系自然就是朱熹“不离不杂”的命题。必须指出，此命题是凡理学家讲理与气，无论作何种演绎发挥都不能违背的基本命题。所谓“不杂”，表示理与气的概念不等同（non-identical）、不可互相化约（irreducible）；理是形而上的而气是形而下的，故理可主乎气。所谓“不离”，表示理与气在存有上不可分离（inseparable），但不可分离不是指两者黏合在一起，而是彼此相互穿透（interpenetrating），此中有彼，彼中有此；易言之，理之生生不外乎是气之大化流行。对于此义，牟宗三把张载“虚空即气”释为体用圆融语时有清楚交代，其言曰：

“即”字非等义，虚与神非是气之谓词（predicates），非是气之质性（properties），“虚空即气”非是“实然之陈述语”（factual statement），非是“指谓语”（predicative proposition），乃是形而上的抒意语、指点语，乃是在体用不二下辩证的相消相融语。虚与神虽不是一隔离的独立物（independent entity），但却是一独立的意义（an independent meaning）。指点一个独立的意义以为体，故曰：“太虚无形，气之本体。”体是本体之体，不是物体之体。不能当作一个独立的物体看，但却可以当作有独立意义的本体看。本体之体本不可以离其用也，是以有相融相即、不离不二之论。^②

这样一来，依神气之相即不离，则神全是气、气全是神^③，好像仍可说张载是唯气论，只是偏重在气一边说。但依神气之不一不杂，形而上的神是主乎形而下的气，并且所谓理气相即不离只是工夫纯熟后使形而上下打成一遍的圆融话头，则不可说张载是唯气论。上引文字中，牟宗三就明白否定张载学说是唯气论。

如所周知，朱熹与牟宗三的解读也是极富争议的。到底理气论的诠释进路的问题出在哪里？不少人批评是牟宗三错解了张载文字。如谓牟宗三铸造“太虚神体”一词，已不符张载思想，理由是根据《横渠易说》“如言寂然湛然亦须有此象。有气方有象，虽未形，不害象在其中”的话，太虚应是无形而有象，与气聚为有象有形固不同，但亦非清通而不可象之神。^④姑勿论这理由有过于间接之嫌，如此分疏则下面《正蒙》的文字又当作何解？《太和篇》“太虚无形，气之本体”，此本体如作本性解，这话的意思是无形的太虚是气的本性，此本性难道不就是神化吗？难道在太虚本性之上还有神作为本性的本性？又“太虚为清，清则无碍，无碍故神”，此中的清、无碍（即通）与神难道是清通而不可象之神以外的清、通与神？又“气本之虚则湛〔一〕无形，感而生则聚而有象”，假使（气之本性的）太虚的“湛一”虽无形但已是象，那下句“感而生则聚而有象”是说象感复生象？《乾称篇》“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有”，不是直以“虚而神”乃气的本性而为使气能化聚成有象有形的“有”（存在物）？可知，牟宗三“太虚神体”一词绝非无据，他的文本诠释尽管高樵之声不绝，然亦未易轻议。更重要的是，前文已提醒：文本诠释与义理分析是永远在诠释循环中交相发明的，因而牟宗三是本于理气论的诠释进路铸造“太虚神体”一词；将“太虚无形，气之本体”之“本体”解作体用的本体而非本性；将“虚空即气”之“即”解作体用相即而非“是”义。当然，这不是说牟宗三绝对不会错解一定不可斟酌，而是说你作批评时应该高度自觉自己是否已根本站在另一条诠释进路上。

所以，理气论的诠释进路的主要问题不在于文本解读有误，而在于它能否充分体贴张载气学，赋予它最强义的理解。毋庸讳言，在本体宇宙论的层面，以神为形而上的道理，把气降为形而下的有象有形者，实未有给予张载突出气概念的义理贡献一个公平的评价。而在道德性命的层面，神既为理，则天地之性、

① 牟宗三：《心体与性体》第1册，第476页。

② 牟宗三：《心体与性体》第1册，第470—471页。

③ 丁为祥便重在此发挥他对张载哲学的理解，参见丁为祥：《虚气相即——张载哲学体系及其定位》，北京：人民出版社，2000年。

④ 参见杨立华：《气本与神化——张载哲学论述》，第40—42页。

大其心自亦是以理来规定，并转以孟子的道德本性与本心来理解。^①再来，在德性工夫的层面，则更容易因《西铭》正是表述孟子扩充存养之义，遂认定这就是张载工夫论的主旋律。诚然，张载确有借用孟子的概念和命题来解说自己的思想，但其学重气的旨趣是否一上来即本乎孟子学言性命与工夫则不能教人无疑。甚少人注意到，当代学者中第一位提出怀疑的是唐君毅。

四

与理气论的诠释进路一样，唐君毅亦反对视张载气学为唯物主义。他的理由是张载思想中许多概念如“神化”“性命”“乾知”“性”“心”“明”等都是带有现今所谓精神意义的名言，尽管张载视（看似只具有物质意义的）“虚”“气”“形象”为真实不虚，但它们之所以真实不虚乃是依赖于神化性命等具精神意义者，故未可说是唯物主义。^②不过，他亦不同意理气论把张载的气概念降为形而下，而认为倘能理会亲切，则当高看此气为一形而上的真实存在。其言曰：

气之义，原可只是一真实存在之义。故可说此天即气。天之神德之见于其虚明，其所依之“实”，即此气也。故横渠言“太虚，一实者也”。（性理拾遗）又言“虚空即气”。于此吾人应高看此气，而视之如孟子之浩然之气之类，以更视其义同于一形上之真实存在，其虚明即以此一形上真实存在或此气之神德为体，所显之用。故说“由太虚有天之名”，即是说：由“太虚即气”有天之名。不可离气以言此太虚，亦如不可离此天之为形上真实存在、有其神德为体，以言其有虚明照鉴之用也。^③

据此，可以说唐君毅开创出一条超越主义唯气论的诠释进路。

必须补充说明的是，唐君毅虽说超越的形而上的气类乎孟子的浩然之气，但它不是本于（借由德性工夫善养后所体悟的）圆融理境上说，亦即不是依圆融的体用相即不二而言，而是自本原（primary）处说。盖即使以理为宇宙生化的本原，但此理若为生之理则必显发为气化不息的神用（此“必”是分析所涵而非综和所合）。于此吾人固然可自理体一面看，却又何妨可自气用一面看；要之，体即是用，用即是体，更无体用之可分而一皆是形而上的真实本体。此义，当代儒者熊十力也尝论及。熊十力（亦如张载般）强探力索思参造化，其本体哲学虽以恒转、功能、翕辟成变等概念命题立言而不使用理气这对概念，他甚至明白批判朱熹“是直以理气为两物，但以不离不杂，明其关系耳”^④，但却曾提出应如何正确看待理气。他说：“余以为理者，斥体立名，体者，本体。至真至实。理之流行，斯名为用，亦可云气。气者，非形气或空气等气字，乃即流行的势用，而形容之以气也。此气字，即谓有势用现起，而非固定的物事也。中卷有一段言及此。故气者，理之显现。而理者，气之本体也，焉得判之为二乎。”^⑤此中气是“理之流

① 牟宗三的阐述即是明证。对张载的天地之性，他说：“言天地之性者，承‘性者万物之一源，非有我之得私’而言，是极言其超越的普遍性。后来程、朱亦名为‘义理之性’，此后学者大抵沿用之，而‘天地之性’之名遂不被常用。言道德实践，不能抹杀此分别。气质之性是在道德实践中，由于性体之不能畅通起用，而被肯定。性体虽以易知，以简能，然而未尝无险阻也……宇宙论地言之之乾知坤能，即是实践地言之之性体知能也。性体知能之险阻即气质之偏与杂是也。性体之知即孟子所谓良知，性体之能即孟子所谓良能，亦即‘非才之罪’，‘不能尽其才’，‘非天之降才尔殊’诸语中之才。此才非普通才能之才，乃性体良能之才，是道德意义的，而且是普遍的，是单指实现良知之所觉发者而言。”（牟宗三：《心体与性体》第1册，第506—507页）对张载的大其心，他说：“所谓‘大其心’根本是要从‘见闻之狭’中解放。解放后的道德心灵乃根本是超越的心灵，孟子所谓‘本心’。囿于见闻之狭，而为见闻所桎梏、所拘系、总之所限制者，则是所谓经验的心、感性的心，亦即所谓心理学的心，庄生所谓‘成心’，佛家所谓识心、习心是也。此种心在条件制约中，在迁流变动中，当然不能由之建立起或表现出真正之道德行为。”（牟宗三：《心体与性体》第1册，第534页）对张载大其心能“体”天下之物的工夫，牟宗三亦以孟子的恻隐之仁来解说：“仁心之无外亦不只是形式地说，而实由‘体天下之物’之‘体’字而见。此‘体’字是表示‘仁必无外’是具体的，存在的，这要在实践中纯粹的超越的道德本心真实呈现，对于天下之物真感到痛痒，始有此天心之无外。”（牟宗三：《心体与性体》第1册，第535页）

② 参见唐君毅：《中国哲学原论——原教篇》，台北：台湾学生书局，1990年全集校订版，第92页。

③ 参见唐君毅：《中国哲学原论——原教篇》，第99页。

④ 熊十力：《新唯识论（语体文本）》，第7章“成物”，《熊十力全集》第3卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第367页。

⑤ 同前注。值得注意的是，张载用冰与水比喻气之聚散于太虚，熊十力则用此喻申明理体与用相不可判为二界。其言曰：“理体与用相，不可分为二界。天理流行，则名为用。用则有相现，故云用相……全体成用，全用即体，何可判以二界？譬如水成为冰，水以喻理体，冰以喻用相。水本含有坚凝、流润及蒸气种种可能。今成冰，即坚凝之可能已实现。自余许多可能，暂隐而不现，非消失也。然水与冰不一不异。不一者，水与冰有别故。不异者，冰之实体即是水故。理体与用相，亦复如是。”〔熊十力：《新唯识论（语体文本）》，《熊十力全集》第3卷，第366—367页〕此中理体与用相（即气化或流行的势用）之不一不异，是自本原上而非圆融理境处说的。

行”“流行的势用”，用熊十力自己的话说即翕辟成变，可知其属宇宙本原处超越的形而上的气。^①此超越的形而上的气即流行的生生的动势，其聚为有形有象者，则气遂囿于形而入于形而下矣。如是，观现象所见形而下的气（化）之对立辩证，如张载《太和篇》说的“中涵浮沈、升降、动静、相感之性，是生絜缊、相荡、胜负、屈伸之始”，或“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解”，也未始不可以看作是形而上的气之动势的超越结构。气本体正是由其动势结构发用为宇宙论式的创生，并呈现为天地万物的变化。同归本于《易》，张载《参两篇》“阴性凝聚，阳性发散；阴聚之，阳必散之，其势均散”的话，何其肖乎熊十力言翕辟成变，可为佐证。

从上面分析来看，超越主义的唯气论并不否定超越的形而上的理，因超越的形而上的气即是那超越的形而上的理，两者二名一实。于此，或疑其与理气论的诠释进路实无甚差别，不过变换名辞而已，则答曰非是。盖超越主义的唯气论是以气的概念为首出，非可与理气论之以理的概念为首出等量齐观。以气的概念为首出，在本体宇宙论、道德性命及德性工夫三方面都含有迥异于以理的概念为首出的体会、理解与论述。首先，在本体宇宙论方面，着重气是要强调宇宙创生乃气化相感、相应与相通的流行不息。唐君毅说：

[……] 横渠之以虚气形象、与心知、性命、神化相互说明之旨，如要理会亲切，当说其气只是一流行的存在或存在的流行，而不更问其是吾人所谓物质或精神。此气乃一无色彩之纯粹存在、纯粹流行，或西方哲学中之纯粹活动、纯粹变化。说其即是虚，则是自其可显可隐、可感可寂、可动可静而说。其隐、寂、静，即实而虚；其显、感、动，即虚而实。前者为一流行存在之创生创始，后者为其终成。然尤要者，在对此流行的存在、或存在的流行，自其散而观之为多者，亦可于其聚而相感通处见一；而于其聚而相感通而见一之后，又可更观其散而为多。于此相感通处，即见气之有清通之神。神之清通，为通两之一、为绝对、不可见，亦无形无象。则自气之散为多处看，便为一之两，为相对，亦为有象而有形之始。^②

从气化相感通之顺而不妄处固可说为“理”，但理字所含是条理或法则的意义，与感字通字所含灵动无滞的意义大不相同；前者属分析，后者属辩证。所以观气化之感通，可教吾人明白不应将存在物只视为各别的散殊，而当知它们彼此实共而会成一和谐的整全。这是在本体宇宙论上说的天人合一。

其次，在道德性命方面，则吾人的本性本心遂亦先是以感通来规定，并由感通再进而体认仁义；此即明白感通是仁、感通为应然是义。这与径直根据孟子学以仁义礼智的道德道理来界说本性本心实有不同。虽然仁之恻隐亦是感通，但以仁为理则所重乃在为道德树立准则并依此断制行为。然而仔细阅读《正蒙》，我们不难察觉张载是紧扣感通言性与心的。例如，《诚明篇》云：“天所自不能己者谓命，〔物所〕不能无感者谓性”；《乾称篇》云：“感者性之神，性者感之体”，又云：“若圣人则不专以闻见为心，故能不专以闻见为用。无所不感者虚也，感即合也，咸也”，此即明白说性与心皆以感通为用。若非以感通为用，则如何能使有无、虚实、内外等通而为一，《乾称篇》云：“有无虚实通为一物者，性也；不能为一，非尽性也。”

最后，在德性工夫方面，一般而言，固当为努力于超越气质之性的制约，前面所谓的善反，或张载说的“德不胜气，性命于气；德性其气，性命于德”（《诚明篇》）。^③不过，这里的“德”不直接是孟子

① 熊十力体用不二的思路尽管有助澄清超越的形而上的气概念得以建立的理论根据，他自己还是认定理的概念本身毕竟比气的概念更具综合性。依此，熊十力的本体哲学实可说是唯理论。其言曰：“理之一词，是体和用之通称，气之一词，但从用上立名。气即是用，前面解释气字的意义时，尽说得明白。理之一词，何以是体用之通称呢？因为就体而言，此体元是寂然无相，而现似翕辟万象，翕辟即是万象，复词耳。现者，显现，或现起义。似者，以万象不可执为定实，故置似言。即众理灿然已具。万象，即是众理故。故此体，亦名为理。又体之为言，是万化之原，万物之本，万理之所会归，故应说为真理，佛家说真如名真理。亦名实理，程子每言实理，即斥体言之。也可说是究极的道理。此中道理，系复词，道字亦作理字解。就用而言，翕辟妙用，诈现众相，即此众相秩然有则，灵通无滞，亦名为理，即相即理故，两即字，明其不二。或相即是理故。比上语较径直。前所云理，当体受称，是谓一本实含万殊。后所云理，依用上立名，是谓万殊还归一本。理虽说二，要自不一不异。”（熊十力：《新唯识论（语体文本）》，第6章“功能下”，《熊十力全集》第3卷，第246—247页）

② 唐君毅：《中国哲学原论——原教篇》，第93页。

③ 对善反之义，熊十力有仔细析论，可资参考。他说：“夫本体至神而无相，若不现为物，则无资具以自显。及其现为物也，则物自有权。而至神无相之体，所以成乎物而即运行与主宰乎物者，便有受拘于物的形躯之势。故必待己之能健以胜物而消其拘碍，此中己者，设为本体之自谓。乃得以自显发。工夫即本体之义，须于此参悟。否则物乘其权以自逞，而锢其神，神谓本体。则本体终不得自显。”（《新唯识论（语体文本）》，第8章“明心上”，《熊十力全集》第3卷，第418页）

以志帅气以心正言的道德本心，而是指天地之性或德性所知。因此具体而言，张载德性工夫的核心应为复反天地之性那感通之德与知，也就是大其心能体天下之物之“体”字的实义。后来朱熹与门人讨论此“体”字时，虽似未尝不懂其为体恕体贴的意思，即“是将自家这身入那事物里面去体认”，亦即感通之义，却始终强以自己格物穷理的思路去牵合比附。《朱子语类》卷98记云：

问：“‘物有未体，则心为有外’，此‘体’字是体察之‘体’否？”曰：“须认得如何唤做体察。今官司文书行移，所谓体量、体究是这样‘体’字。”或曰：“是将自家这身入那事物里面去体认否？”曰：“然。犹云‘体群臣’也。伊川曰‘天理’二字，却是自家体贴出来’，是这样‘体’字。”

问：“‘物有未体，则心为有外。’‘体’之义如何？”曰：“此是置心在物中，究见其理，如格物、致知之义，与‘体、用’之‘体’不同。”^①

必须指出，唐君毅更提醒张载思参造化，绝非纯属思辨玄想而实为一观物工夫。^②例如，张载屡说观乎天地万物变化可体会“无非教也”之旨。其言曰：“浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通结聚，为风雨，为雪霜，万品之流形，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也”（《太和篇》）；“故圣人仰观俯察，但云‘知幽明之故’，不云‘知有无之故’”（同上）；“天道四时行，百物生，无非至教；圣人一动，无非至德，夫何言哉”（《天道篇》）。实则观物工夫即是张载大心体物之感通工夫的一种形态。^③正是在这样的理解下，唐君毅判定“西铭之言仁，乃横渠学之结论而非其前提”^④。他的意思是，张载思想属另辟蹊径而终得以会通于孟子学，非起首便本乎孟子学以言道德性命与德性工夫。

关于感通，其词出于《易·系辞上》“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此”！在张载看来，“《易》言‘感而遂通’者，盖语神也”。（《横渠易说·系辞上》）也就是说，感通是气之清通神化的本性，“感皆出于性，性之流也”（同上）。但张载对感通观念的发挥演绎实远不止此，倘细味其文字，可见他或明说或暗示感通观念还包含：（a）感受、感知义，《大心篇》云：“人谓己有知，由耳目有受也；人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣。”（b）感化义，《横渠易说·上经·观》云：“有两则须有感，然天之感有何思虑？莫非自然。圣人则能用感，何谓用感？凡教化设施，皆是用感也，作于此化于彼者，皆感之道，圣人以神道设教是也。”（c）感动义，《横渠易说·下经·咸》云：“‘圣人感人心而天下和平’，是风动之也；圣人老吾老以及人之老而人欲老其老，此是以事相感也。感如影响，无复先后，有动必感，咸感而应，故曰咸速也。”（d）感应义，《神化篇》云：“无我然后得正己之尽，存神然后妙应物之感。”（e）感合义，《乾称篇》云：“无所不感者虚也，感即合也，咸也。以万物本一，故一能合异；以其能合异，故谓之感；若非有异则无合。”（f）感生义，《太和篇》云：“气本之虚则湛〔一〕无形，感而生则聚而有象。”凡此诸义，皆贯通天道性命两面。自天道处看，气之两体或相感之性（升降、屈伸、动静等）是永远（不息的）在对立统一的辩证历程中变化，故名感通、神化。因而，依两性之相感而相互摄受，可曰感受；依相摄受之若彼此相互虚明照鉴，可曰感知；依相摄受之使彼此相互变化，可曰感化（速变为神、缓变为化）；依变化之为使彼此相互变动，可曰感动；依变化、变动之外乎为彼此之相互和应，可曰感应；依变化、变动与和应之必使彼此相合，可曰感合；依相合之必合而分分而合，循环不已，可曰感生。同样，自性命处看，此诸义皆可说是吾人禀赋的天地之性与德性所知（大心）所涵具的种种特性。再到德性工夫，则展开此诸义当可大大丰富充实感通工夫的内涵乃至实践步骤。唐君毅自己的哲学体系正是奠基于心灵感通这一观念上，所以他别开生面来欣赏和肯定张载气学，诚非偶然。

① 黎靖德编：《朱子语类》，第2518页。

② 唐君毅：《中国哲学原论——原教篇》，第51页。对观物工夫，我曾作一初步分析，参见郑宗义：《本体分析与德性工夫——论宋明理学研究的两条进路》，收林维杰、黄冠闵、李宗泽主编：《跨文化哲学中的当代儒学——工夫、方法与政治》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2016年，第83—86页。

③ 值得注意的是，北宋理学的观物工夫到了朱熹手上便转为格物工夫，本文引录朱熹文字以见其以格物穷理牵合比附张载大其心之体字义，可为佐证。如何从观物到格物以及两种工夫的异同，是个有待深入探究的课题。

④ 唐君毅：《中国哲学原论——原教篇》，第139页。

总括而言,超越主义的唯气论应是三条诠释进路中最能体贴张载思想的。下面让我们扼要析述近时一些有关理学内超越主义气学的研究来结束本文。虽然这些研究并非专门讨论张载,但它们拓宽超越主义气学及整理其发展线索的工作,将必皆可溯源至张载为首创,而张载气学的特色与贡献亦将益显鲜明。先是陈荣灼注目刘宗周的气论属超越主义一路,与张载同调(在其文字中还提及王夫之与黄宗羲)^①。有启于唐君毅以“纯情”“天情”说刘宗周的情概念^②,陈荣灼强调超越主义气学除了高看气为形而上外,亦应高看情为形而上(因理学一般以气言情)。他认为肯定形而上的道德情感有重要的理论意义,既符合中国哲学不严分理性与情感的传统,且在现代西方哲学界也不乏共鸣。于是他借当代法国现象学家米歇尔·亨利(Michel Henry)的哲学来与刘宗周比较。尤有进者,他提出应将刘宗周定位为唯气论,不同于王守仁的唯心论,并以为如此一来乃可以重新界说与辩护牟宗三宋明理学三系说中的“以心著性”一系。另外,杨儒宾则把气学置放于一个宽广的历史背景即近世东亚的反理学思潮下来进行考察。^③他划分先天型气学(超越的形而上的气)与后天型气学(实然的形而下的气),更将一千人物归入不同阵型:张载、罗钦顺与刘宗周属先天型;王廷相、戴震与贝原益轩属后天型。对两种气学的差异,杨儒宾说:“先天型气学所说的气是体用论的用语,后天型气学所说的气是自然哲学的用语,‘先天之气’是附属于无限的人性论的一种名目,后天之气则是附着于气化世界观下的概念。在现实的存在状态上来讲,两者无从分别,先天之气即体现于后天之气中,但两者仍有本体论位阶的区别,异质异层。从先天之气超越的性质以及不离后天之气的圆融性质来看,我们也可以合理地认为:先天型气学并没有脱离理学主流,它是理学(尤其是程朱理学)的谏臣,而非叛徒。”^④很明显,陈杨二位的研究都有自身千丝万缕的立说脉络,牵一发动全身,招来诘难亦想象中事矣!限于题旨,本文既不能亦不必对它们作出详尽的分析与评论,这里只需指出一点:未来研究张载哲学,除了应自衡定其气概念出发外,更应不局限于张载个人(甚至关学)而从理学的气学视野入手,这样才可望推陈出新、旧学商量、新知培养。

(责任编辑:盛丹艳)

On the Three Interpretations of Zhang Zai's Philosophy of Qi

ZHENG Zongyi

Abstract: As one of the founders of Song Ming Neo-Confucianism, Zhang Zai emphasizes *qi* (“气”, usually translated as material force) to form his philosophy is original and contributory to explore the interconnectedness between the universe and humans. However, it has also been debatable since proposed. To sum up, three interpretations for Zhang Zai's philosophy of *qi* competed with each other: the uniqueness of materialistic *qi*, the duality of *li-qi* (*li*, “理”, usually translated as the principle or pattern), and the uniqueness of transcendent *qi*. This paper aims to comprehensively examine these three interpretations by comparing their validity in textual reading and philosophical thinking. It also argues that considering Zhang's *qi* as transcendent is the most appropriate interpretation, carrying particular implications to Confucian philosophy in terms of metaphysics and cosmology, the theory of human nature and heart/mind, and the ways of making virtuous efforts.

Key words: Zhang Zai, philosophy of *qi*, the uniqueness of materialistic *qi*, the duality of *li-qi*, the uniqueness of transcendent *qi*

① 参见陈荣灼:《刘蕺山的“生命现象学”》,《鹅湖月刊》,第404期,2009年2月;《论唐君毅与牟宗三对刘蕺山之解释》,《鹅湖学志》,第43期,2009年12月。

② 参见唐君毅:《中国哲学原论——原教篇》,第479—485页。

③ 参见杨儒宾:《异议的意义——近世东亚的反理学思潮》,台北:台大出版中心,2012年。另有与之相榘的文字,参见林月惠:《“异议”的再议——近世东亚的“理学”与“气学”》,《东吴哲学学报》,第34期,2016年8月。

④ 杨儒宾:《异议的意义——近世东亚的反理学思潮》,第141页。