

從《橫渠易說》到《正蒙》： 張載論本體之一貫脈絡 ——兼論張載與戴震氣學進路之差異

郭寶文

台灣大學中國文學系兼任講師

提 要

本文透過比較張載《橫渠易說》與《正蒙》二書，提出張載論本體有其一貫脈絡：以一氣之運作分言形上、形下，又對形上之氣多所偏重。在《橫渠易說》張載重視道、太極、神，至《正蒙》則重視太虛、太和、神等。此一貫脈絡同樣貫徹到張載的人性論與工夫論，張載提出天地之性與氣質之性、德性之知與見聞之知雖不可分割看待，但對天地之性與德性之知亦較為重視。為回復天地之性之至善，張載也提出大心、博學、重禮等工夫，重在掃除纏繞的習性，維持此心與萬物通而為一的天地境界。此一偏重形上本體的思想傾向，使張載雖與戴震同為以氣為本體的氣學家，卻呈現「回歸」與「發展」兩種相異的思想傾向。戴震反對言虛、神，反對天地之性與氣質之性的分別，主張博學以擴充心知，情欲之性發展得宜便是禮義，都與張載思想呈現不同的趨向。兩人之思想差距，正顯示兩種氣學的不同思想脈絡。

關鍵詞：張載《橫渠易說》《正蒙》戴震 氣學

從《橫渠易說》到《正蒙》： 張載論本體之一貫脈絡 ——兼論張載與戴震氣學進路之差異*

郭寶文

台灣大學中國文學系兼任講師

一、前言

學者研究張載思想，對其論本體討論最多，蓋因釐清張載所言之本體為氣、太虛或是虛氣相即，實為析論張載思想脈絡之關鍵。^①《正蒙》作為張載晚年代表作，欲論述張載對本體的看法，自以《正蒙》為準；但學者多以為應是早期著作的《橫渠易說》，^②對本體與氣其實亦多討論。若能透過論析張載之本體論，尋出《橫渠易說》

* 感謝鄭吉雄教授、劉又銘教授，以及兩位匿名審查委員所提供之珍貴的修改意見。

① 關於當代學者討論張載思想之分類與介紹，可參見朱建民：《張載思想研究》（臺北：文津出版社，1989），頁139-148，以及王開府：〈張橫渠氣論之詮釋—爭議與解決〉，《中國哲學論集》（日本九州大學中國哲學研究會印行）26號，頁20-41（原發表於1999年9月，日本九州大學第105次中國哲學懇話會）。朱文敘述牟宗三「太虛神體」之說、唐君毅「虛氣不二」之說，以及以張載為唯氣論的說法共三種詮釋脈絡；王文則更擴大範圍，分述中國大陸、日本、香港、臺灣四地五十年代至九十年代之研究成果。

② 《宋史·張載傳》云張載：「嘗坐虎皮講《易》京師，聽從者甚眾。一夕，二程至，與論《易》，次日語人曰：『比見二程深明易道，吾所弗及，汝輩可師之』，撤坐輟講」，此事大約發生在舉進士前後。所以張岱年認為：「《易說》可能是早年著作。……張載在開封講《易》時，可能已經開

與《正蒙》論本體的一貫脈絡，再配合相關論著，對張載之人性論、工夫論加以析論，應對討論此問題有所助益。^③又無論張載以太虛或氣為本體，由於其言氣之處甚多且重要，當代學者亦多將張載與明、清氣學加以比較，認為實有所差異。^④在明、清以氣為本體之思想家中，戴震可謂集大成之代表人物，因此本文在析論張載論本體之一貫脈絡後，再比較張載與戴震思想，期能釐清張載與明、清氣學之關係。

本文以《張載集》為討論文本，但《張載集》中之《橫渠易說》「除異本對校外，

始寫《易說》了」；白欲曉也認為：「騎坐虎皮椅講《易》於京師，表明張載對《易》學已深造有得，其著作《橫渠易說》應該作於此前或此後不久」。引文見（宋）張載：《張載集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁386、〈關於張載的思想和著作〉，頁15；白欲曉：〈從《橫渠易說》到《正蒙》——張載哲學本體理論的建構與發展〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），2004年第4期，頁47。

- ③ 胡元玲著有《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》一書，主要由《橫渠易說》與《正蒙》二書之「文獻考察」、「《橫渠易說》的解易探析」、「道學通解」、「從易學到道學的易理脈絡」等四部份入手，探討張載的易學與道學思想。不過該書主要著力於「從《橫渠易說》與《正蒙》的文獻入手，在文獻對比中彰顯二者的密切關係，進而釐定從易學到道學的思想脈絡」，因此討論集中在易學、道學以及兩者的思想關係上，與本文之研究進路較為不同。引文見氏著：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》（臺北：學生書局，2004），頁26。
- ④ 討論張載與明清氣學關係之論著頗多，有主張張載為明清氣學先驅者，如劉又銘提出張載處於理學初興之時，其氣本論思想所屬之類型較不容易辨認，但作為明清氣本論之先驅的地位則無可置疑。亦有主張張載思想與明清氣學實為不同思想類型者，如張麗珠認為張載氣一元論之思想，並不能用理本論的主流模式與立場來理解，但也不能放大張載對後世氣論的影響，張載與明清氣學實屬不同類的思想。楊儒賓由理學史脈絡出發，認為張載持「無限人性論」，與後天型氣學之「有限人性論」有所差距。丁為祥與王昌偉皆比較張載與明代氣學學者王廷相的思想關係，丁為祥提出張載論太虛與氣有形上、形下的差別，論性則有天地之性與氣質之性的差別，但王廷相將太虛直指為氣，又批評天地之性之說，與張載思想明顯有所差距。王昌偉則從「求同」與「存異」的角度，提出張載意欲在萬物之間尋求超越層面的一致性，仍是宋學的思惟；王廷相則恰好相反，主張分殊與不齊才是自然與人世的現實，實屬晚明以降的新思維。以上參見劉又銘：《理在氣中》（臺北：五南圖書出版有限公司，2000），頁3-4；張麗珠：《清代的義理學轉型》（臺北：里仁書局，2006），頁365-407；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；丁為祥：〈明代氣學析辨——兼論張載與氣學的關係〉，《中國文化月刊》245期（2000年8月），頁18-37；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。

還利用《周易繫辭精義》參校，對《易說》的《繫辭》部份做了不少刪補改正」^⑤，許多地方還以《正蒙》補充《橫渠易說》，較難看出《橫渠易說》與《正蒙》兩書之異同及發展脈絡。因此本文所引之《橫渠易說》文字，不取經編校者補充之部份（即《張載集》《橫渠易說》中括弧內之文字），希冀透過文字原貌，更明確地比較《橫渠易說》、《正蒙》二書。^⑥

二、《橫渠易說》論氣、道、太極、太虛

《橫渠易說》（以下簡稱為《易說》）言萬物之本原，首先言「一氣」：

天惟運動一氣，鼓萬物而生，無心以恤物。聖人則有憂患，不得似天。^⑦

張載認為天只是一氣之運行與流動，萬物因之而得以生；相對於聖人有憂患之心，氣只是自然而然地運行，不涉及人為，是「自然之體」^⑧。因氣有聚散，便有有形、無形之別：

氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方聚也，安得不謂之有？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」。^⑨

氣團聚則為有形萬物，氣離散則萬物之形亦消；但張載強調成形並非永恆不散，萬物

⑤ 胡元玲：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》，頁31。

⑥ 由於《橫渠易說》中部份文字亦見於《正蒙》，以下為求敘述之清楚與方便，會於註腳標明該段文字來自《橫渠易說》或來自《正蒙》，抑或兩書皆有。

⑦ 《張載集》，《橫渠易說》，頁185。

⑧ 《橫渠易說·佚文》，頁242。

⑨ 《橫渠易說》，頁182；亦見《張載集》，《正蒙》，頁8。

必有形散之時，不過形體消散並不意味氣就消失。故張載反對將形散稱之為「無」，形聚、形散只是幽、明的差別，也就是一氣之隱微與聚顯的差別而已。這也就形成他後來強調太虛本體，認為虛不是無的關鍵，下文將再詳述。

《易說》乃解《易》之作，氣之聚散、有無等問題之所以被注重，與〈繫辭〉「形而上者謂之道，形而下者謂之器」之言有密切關係。張載認為：

「形而上」是無形體者也，故形以上者謂之道也；「形而下」是有形體者，故形以下者謂之器。^⑩

運於無形之謂道，形而下者不足以言之。^⑪

無形之所以不是無，因為無形是「形而上者」，就是道；而道不能是無，否則將變成「以無為本」之說。相對於形而下之器，形而上之道雖不可見，但實有可見之器所未能涵括的部份。進一步論及形而上之道與氣之關係，張載認為：

凡不形以上者，皆謂之道，惟是有無相接與形不形處知之為難。須知氣從此首，蓋為氣能一有無，無則氣自然生，是道也，是易也。^⑫

形以上是道、形以下是器此容易明白，但在有形、無形之間的狀態卻很難知曉，所以張載嘗試以氣來說明：氣聚即有形、氣散即無形，因此氣貫串有形、無形兩端，亦即貫串有、無。張載認為「大易不言有、無。言有、無，諸子之陋也」^⑬，他所言之有無，並非存在、不存在之分，而是形聚、形散之別。由「氣從此首」一句，可知自無形至萬物紛然成形，都是一氣的變化。氣散為無形，卻並不是無或是零，因為正是此無形之氣能夠化生萬物，是萬物得以生成的根源，也就是道。張載認為生生不息的一

⑩ 《橫渠易說》，頁 207。

⑪ 同前註；亦見《正蒙》，頁 14。

⑫ 同前註。

⑬ 《橫渠易說·佚文》，頁 242；亦見《正蒙》，頁 48。

氣流行，不是形而下之形器就能涵括，「一陰一陽不可以形器拘，故謂之道」¹⁴，必須能兼顧形而上下，貫串無形之道與形下之器方能言之。

由上述論道與氣之言，可知張載論氣並不侷限於形下、已成形之氣，而是對於無形之氣——也就是道十分看重。也因為看重形上之氣，張載於《易說》提出「太極」來言氣，張載云：

一物兩體，氣也。……兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。有兩則有一，是太極也。若一則有兩亦在，無兩亦一在。然而無兩則安用一？不以太極，空虛而已，非天參也。¹⁵

張載認為一氣必然有正、反或是陰、陽兩種狀態，如虛實、動靜、聚散、清濁等等，沒有不同時存在此兩種狀態的氣，人們也必然透過動靜、聚散等狀態來體認一氣的存在，故「兩不立則一不可見」。如認為氣並不存在，氣消散之後就是一片空虛，便是否定世間有陰必有陽的運作規則，亦等於否定世界的真實存在。此處與上引之「氣能一有無」之思維實為一致，張載重視的是由正、反兩種狀態所共同構成之一氣流行的世界。

張載稱此「一物而兩體」之氣為太極，¹⁶為萬物究極之本體。就解《易》之角度而言本無問題，太極本是眾卦、諸象的究極本原。張載認為不由動靜、聚散等兩體，無法明白太極一氣之存在，所以他說「無兩安用一」。但「無兩亦一在」一句則較有疑義，似可解釋為：雖然並無沒有兩體的太極，但理論上即使沒有兩體，仍有太極。這容易給人太極與兩體並非完全同一之存在，只是兩者關係十分密切之感。但兩體既是太極之氣的內容，兩體與太極並無法分開看待。因此「無兩亦一在」一句，必須與

¹⁴ 《橫渠易說》，頁 206。

¹⁵ 《橫渠易說》，頁 233-234；《正蒙》則散見。

¹⁶ 「一物而兩體，其太極之謂歟」，《橫渠易說》，頁 235；亦見《正蒙》，頁 48。

「一不可見則兩之用息」合看，張載強調的是：雖在陰陽不測之處，仍有一氣在，仍有太極在。雖無所見、無所感，但張載強調蒼穹並不只是一片虛無、靜寂的空虛，當中充盈著氣。如不能了解「形散後仍有氣在」一點（「一不可見」），則聚散、動靜等變化也未被真正了解（「兩之用息」）。不過「無兩亦一在」的提法，的確易給人分為兩闕之感，所以張載於《正蒙》張載便不再使用「無兩亦一在」之語，而是替之以「太和所謂道」之說，以太和來貫串形而上下。

《易說》論氣與本體，以一氣即太極為本體，以形上之氣為道。至於在《正蒙》中極為重要的「太虛」一詞，在《易說》其實也已出現，張載云：

氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣。¹⁷

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者歟！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。¹⁸

張載將氣之聚散比喻為冰之凝結與融釋，氣與太虛之關係，正如冰與水之關係。正如冰融釋為水，氣散於無形便是太虛，故太虛實際上就是氣無形的狀態，「絪縕」、「野馬」等都在形容無形之氣的運行與流轉。氣是虛實、動靜的關鍵，也是陰陽、剛柔的開始。《易說》將氣說成「太虛之氣」，即無形之氣，¹⁹在《易說》中，氣由其生生不息之運作而言便是道，由其無形而為聚散、動靜之幽微的開端而言，就是太虛。

張載於《易說》言氣重其貫串形上、形下為一的層面，並以太極稱之。而對形上的無形之道、太虛等亦多有討論，呈現兼重一氣之形而上下，又強調無形之氣、太虛的思維。張載對無形之氣的神妙運作也特別注重，提出「一物兩體，氣也。一故神（自注：兩在故不測），兩故化（自注：推行於一）」，²⁰一氣包含正、反兩種變化而又

¹⁷ 《橫渠易說》，頁 200；亦見《正蒙》，頁 8。惟《橫渠易說》「太虛即氣」一句後有闕文。

¹⁸ 《橫渠易說》，頁 224；亦見《正蒙》，頁 8。

¹⁹ 「太虛之氣，陰陽一物也，然而有兩，健、順而已」，《橫渠易說》，頁 231。

²⁰ 《橫渠易說》，頁 233；亦見《正蒙》，頁 10。

不可預測，那便是神。雖一氣包含形而上下，但由於形下之器形體較為固定，難以不測稱之，因此神主要便指稱形而上之不測的存在。這也顯示張載雖兼重形上、形下，但對氣之無形的神妙運作，其實給予更多的關注，張載認為：「形而上者，得辭幾得象矣。神為不測，故緩辭不足以盡神」，²¹就詮釋《周易》而言，卦爻象與卦爻辭並不能完全表達易道的神妙不測。擴大到氣化流行各方面而言，張載更提出神為變化之源：

天下之動，神鼓之也，神則主於動，故天下之動，皆神為之也。²²

惟神為能變化，以其一天下之動也；人能知變化之道，其必知神之為也。²³

張載認為統一聚散、虛實的氣之運作，雖無形可見，卻是鼓動天下變化的根源，聚散、消長等變化之道，皆氣之神所為。更引申來說，形氣諸多可見、可感的變化，一方面來自氣之神之鼓動，另一方面並不足以盡括無形之氣的運行之妙。由此可見張載固然重視統一形而上下之氣，但較之形而下之形氣，對於形而上的「氣之神」顯然多一分關注與重視。²⁴

雖較重形上之神，不過張載仍認為氣之形與氣之神只是成形與否的不同，並不能將神與形割裂看待，張載提出：

凡言神，亦必待形然後著，不得形，神何以見？²⁵

氣的神妙運行必然得透過形氣來呈現，由萬物的變化之中，吾人便能體會到氣化

²¹ 《橫渠易說》，頁218；亦見《正蒙》，頁16。

²² 《橫渠易說》，頁205；「天下之動，神鼓之也」二句，亦見《正蒙》，頁16。

²³ 《橫渠易說》，頁197；亦見《正蒙》，頁18。

²⁴ 張載言氣既兼括形而上下言之，氣之神與氣之形自亦當兼重，則合一不測之神自應兼形而上下而言。不過張載此處言神明顯較偏形上而言，正可看出張載對形而上層面的注重。

²⁵ 《橫渠易說》，頁208-209。

的運作之道，無形、無象則無可供體察的依據。此言頗近朱子理、氣不離之說，無氣則理亦無掛搭處。²⁶但張載所言與朱子理氣之說不同的是，朱子強調理、氣雖不離但亦不雜，理、氣畢竟是異質的不同存在；張載則認為神、形只是一氣聚散的不同情況，以一氣貫串形而上下。

三、《正蒙》論太虛即氣、太和、神

較之《易說》，《正蒙》對《易說》中亦有之詞語如太虛、神等，或是新出現的詞語如太和等，張載都有更詳盡、圓融的解釋，更凸顯他以氣貫串形上、形下，既重一貫又偏重形上之學的思想。首先《正蒙》正式確立太虛為氣之「本體」，張載云：

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。²⁷

相對於萬物諸形的聚散變化，太虛沒有形體，是氣的本體；至靜的本體無感，是人性的根源。有學者將「本體」解釋為「本來體狀」，意謂氣的「本來狀態」，似與古人的用語習慣較為不合。²⁸此處之本體，即是「體用」之體，張載提出：

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

²⁶ 朱熹云：「理又非別為一物，即存乎是氣之中；無是氣，則是理亦無掛搭處」，（宋）黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1999），第1冊，頁3。

²⁷ 《正蒙》，頁7。

²⁸ 如張岱年便云：「張載所謂『本體』，不同於西方哲學中所謂『本體』，而只是本來狀況的意義」，亦即「太虛是氣的本來狀況」，也就把太虛等同於氣。對此張亨評價云：「強把『本體』解釋成『本來狀況』，等於完全不理會古人的用語習慣」，其說可以參考。引文見《張載集》，〈關於張載的思想和著作〉，頁3-4；張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁206。

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。²⁹

無形之氣與有形萬物，乃體用、本末之關係，本、體是太虛，末、用是萬物，而統一於一氣。氣聚所成之物形散後便回歸本體，也就是太虛；聚合則成象或成形，當中有常則貫串其中。氣聚而成形則為萬物，形散則回歸太虛的狀態，這樣的聚散變化實皆自然而然，又不得不然。

與《易說》相較，《正蒙》以氣言聚散的提法並無不同，萬物形散之後仍有氣在，不是虛空，更不是無。張載亦延續《易說》對無形之氣的重視，於《正蒙》提出太虛就是「萬殊之原」：

陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚為物，形潰反原，反原者，其遊魂為變與！³⁰

天地間無非就是一氣之運作，聚而成形則表現為繽紛的萬物；當眾形潰散之後，則復歸於本原。此一本原即是無形的本體之氣—太虛，形潰反原的過程就是「遊魂為變」，也就是「自有而?」，「隱而為變」³¹，實為一無盡的活動歷程。³²氣本身就是生生不息的變化根源，是萬物生長變化的究極本體。《正蒙》與《易說》相同，論形而上下是既「一滾論之」，又對形上、形下的界限與特徵把握得十分清楚、明白。³³

張載於《正蒙》又提出「太和」一詞，認為「太和所謂道」：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈

²⁹ 《正蒙》，頁7。

³⁰ 《正蒙》，頁66。

³¹ 此處文字並不見《橫渠易說》古本，而見於《周易繫辭精義》所引張載《文集》之文字，見《橫渠易說》，頁183。

³² 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30。

³³ 丁為祥：〈明代氣學析辨——兼論張載與氣學的關係〉，頁35。

伸之始。……散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、網緼，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見《易》。³⁴

張載認為道就是太和，太和綜括了有形可象之氣，³⁵與清明通達無形之神，貫串氣聚、氣散之形而上下便是道。因此張載認為學者若不明白氣，便不能明白道，因為道涵括了氣浮沈、升降、動靜等等特性，是氣屈伸變化、氤氲相蕩的源始。因為能貫串太虛、形氣，通本體與萬物為一，其本質與表現莫不井然有序，所以名之為「太和」。

《正蒙》言道涵括形而上下，亦即涵括神與氣，與《易說》言道偏在無形之氣有所不同。對神之看法《正蒙》與《易說》則較無不同，亦認為言詞不足以說明神。張載還提出：

氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。³⁶

凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也。³⁷

神即氣之性，是陰陽氣化難以言明的神妙一面；氣之性是氣之隱微性質，而非氣聚可狀之象。此由《易說》「不得神，形何以見」之言已可見其端倪，但此說著墨形神二分之意略重，因此《正蒙》並未採用，而是替之以「體用一之於氣」之說，張載認為：

神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，一於氣而已。³⁸

³⁴ 《正蒙》，頁 1。

³⁵ 此處之氣乃指形氣，即成形後之氣，不包括無形之太虛之氣。張載言氣有時單指形下之形氣，有時則指合形上、形下之氣，須視上下文決定。

³⁶ 《正蒙》，頁 16

³⁷ 《正蒙》，頁 63。

張載以體、用關係來說明氣之神與氣化的關係，分為氣的隱微之體與推化之妙用。形與神之關係十分密切，沒有形則神亦無可表現之處，氣實為貫串體用、形而上下之關鍵，如此便更能準確表達虛、神的氣之性，與氣之形實為關係緊密之一體。³⁸

由此體用之說再回頭檢視太虛與氣之關係，整體脈絡便更為清楚，張載並以此駁斥釋、老思想之謬，他提出：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二，顧聚散、出入、形不形，能推本所從來，則深於《易》者也。若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏「有生於無」自然之論，不識所謂有無混一之常；若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛空為性，不知本天道為用，反以人見之小因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤為幻化。幽明不能舉其要，遂躐等妄意而然。不悟一陰一陽範圍天地、通乎晝夜、三極大中之矩，遂使儒、佛、老、莊混然一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」，為窮高極微之論。入德之途，不知擇術而求，多見其蔽於詖而陷於淫矣。³⁹

虛空就是太虛，太虛只是氣之無形。張載認為太虛是形散之後仍然存在的氣之本體，因此形散並不就完全空無，空無也不能生出萬有，否則就是《老子》「有生於無」之論。既明白太虛跟有形萬物皆是一氣之聚散、出入，也就不致體、用相隔，虛自虛、形自形，也就不會陷入佛教以萬物皆為空幻，進而否認山河大地為真實之說。學者如果不能明一氣之聚散、出入乃「幽明」之變化，而非存在或不存在的有無之說，那麼

³⁸ 《正蒙》，頁15。

³⁹ 張載有「凡天地法象，皆神化之糟粕爾」、「萬物形色，神之糟粕」等語，亦應置於一貫之氣的脈絡下來看，糟粕指成形之萬物，並無輕賤形下萬物的傾向。引文見《正蒙》，頁9、10。

⁴⁰ 《正蒙》，頁8。

將使儒家之道混入釋、老之學。在《易說》張載強調神不能離開形，到《正蒙》則再加以發揮，透過「太虛即氣」，批評了釋老以無爲有之先的謬論，⁴¹強調學者不應爲追求本體，反陷溺於佛老空疏之說。

張載透過與釋老之學對抗了解到：萬物源於氣之本體，但此本體不是無，也不是空、不是零，而是萬物得以存在的理則。此一理則雖因無形而非有形之萬物可以涵攝，但亦不離萬物而存在，需透過萬物方能作用，與萬物實際上相即不離、體用不二。虛氣、體用、形而上下就張載而言，皆是無法分割的一體存在。⁴²張載認爲釋老之學「欲直語太虛，不以晝夜、陰陽累其心」⁴³，不透過晝夜、陰陽等存在，也就無法正確了解太虛之氣的道理。因此不能單言太虛，也不能「偏滯於晝夜陰陽」，而是要像道一樣「兼體而無累」。⁴⁴張載眼中的聖人，亦必須能夠「兼體而不累」：

然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。⁴⁵

兼體意指必須兼顧、貫通形上、形下，⁴⁶成形之前、成形之後兩個方面，如果單言成形以前之形而上，將導致忽略實際萬物之存在，則將脫離現實而入空寂之境而難返；一味只認可見、有形之形下之器物，對於無感、無形的道理亦不能了解。張載認爲兩者雖有差別，但無法兼顧形而上下、了解體用實爲一的錯誤其實相等無二。因此張載

⁴¹ 黃秀璣：《張載》（臺北：東大圖書公司，1988），頁47。

⁴² 丁為祥指出：「沿本然的向度，我們只能追溯到『靜之本』、『天之實』而又『無動搖』的『至一』——太虛；從實然的角度，我們又只能追溯到作為天地之始、萬物之母的氣。而太虛與氣的不可分割、本體論與宇宙論的不可分割，又源於天道之體與用、形上與形下的不可分割」，見氏著：《虛氣相即——張載哲學體系及其定位》（北京：人民出版社，2000），頁68-69。

⁴³ 《正蒙》，頁65。

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 《正蒙》，頁7。

⁴⁶ 楊立華：《氣本與神化：張載哲學論述》（北京：北京大學出版社，2008），頁43-45。

認為：

禮運云者，語其達也；禮器云者，語其成也。達與成，體與用之道，合體與用，大人之事備矣。⁴⁷

禮運乃禮運作的道理、原則，必須透過實際禮器、儀式的操作來呈現；亦即作為原理、原則的體，就在用中呈現，因此明白不透過用將無以明體，體與用相合而貫串為一，這就是大人之學。

張載雖以氣為本體，但其論本體仍具超越性，不必另求一氣之外的本體。⁴⁸而為與釋、老思想抗衡，張載對太虛一端論述較多，也更為注重，因此他強調要「推本所從來」。既重視貫通上下之一氣，又偏重在氣之形而上的無形本體，此傾向由《易說》論道、太極、神等便已存在，到《正蒙》加入了太虛為本體，與太和為道的文字，使此傾向更為明確，論述更為完整，也顯示張載思想的一貫脈絡與發展過程。

四、張載論性與變化氣質之一貫脈絡

由《橫渠易說》與《正蒙》對本體之討論，可看出張載思想既前後相承，又有所精進的一貫脈絡。此一貫脈絡也呈現於張載為與佛老思想對抗，所提出的「天地之性」與「氣質之性」之說，以及隨之而來的「變化氣質」之工夫，以下分別論之。

（一）天地之性與氣質之性

《易說》論性之由來，提出知天則知性，由天道論人性⁴⁹；但人之所見所聞，並不足以明白「本性」，張載認為：

⁴⁷ 《正蒙》，頁 33。

⁴⁸ 蔡家和：〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第 4 期（2008 年 7 月），頁 18-19。

聞見不足以爲己有，「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」，心各有本性，始爲己有，苟未見性，需當勉勉。⁵⁰

感官智識接觸到外物所獲得的認識與知識，張載並不認爲屬於個體本身所有，聞見只能認識到有形的外物，對已有之本性實難以全部掌握。此在《正蒙》中說得更爲清楚，並明確提出「天地之性」、「氣質之性」之說，張載云：

未嘗無之謂體，體之謂性。⁵¹

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。⁵²

消散而並不就是無的本體，其實便是太虛之氣，就是天地之性，乃天地萬物共享之性，而非成形後方有的氣質之性。對天地之性、氣質之性加以分別，在於強調人不能以爲成形之後之性就是人性的全貌，張載認爲：

天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。性未成則善惡混，故
堽堽而繼善者斯爲善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰「成之者性也」。⁵³

各人氣質本有剛柔、緩急、才與不才等不同的偏向，⁵⁴但學者必須返回中正不偏的天地之性，因爲「性者萬物之一源，非有我之得私也」⁵⁵，天道運行本就兼體而不偏，因此天命之性亦大公無私，沒有任何的偏頗。「天良能本吾良能，顧爲有所喪爾」⁵⁶，氣質之性出現偏失，是由於有私我之故。張載認爲人性應該具有普遍性，且爲普遍的

⁴⁹ 張載云：「不見《易》則何以知天道？不知道則何以語性？」，又云：「天道即性也，故思知人不可不知天，能知天斯知人矣」，《橫渠易說》，頁206、234。

⁵⁰ 《橫渠易說》，頁188。

⁵¹ 《正蒙》，頁21。

⁵² 《正蒙》，頁23。

⁵³ 同前註。

善，有所改變或有所偏狹都不足以包含性的內容。⁵⁷故人不能以成形後有所偏隘的氣質之性爲性，學者必須修養氣質之性，使偏駁之性復歸天命之善。尙未回歸天命之性的人性，因爲有可能呈現出惡的層面，因此張載稱氣質之性爲善惡混；必須盡去其惡，然後善才得以完全呈現。

天命之性與氣質之性的分判，乍看之下似不免有二分之感，與張載論本體之一貫脈絡似有所扞格。但張載實非常強調天地之性與氣質之性不能分別看待，因爲分判天地之性、氣質之性，並不意味兩者可以截然二分，張載仍然秉持氣之本體與成形之萬物必須一貫的思想，認爲「不能爲一，非盡性也」：

有無、虛實通爲一物者，性也；不能爲一，非盡性也。飲食男女皆性也，是烏可滅？然則有無皆性也，是豈無對？莊、老、浮屠爲此說久矣，果暢真理乎？⁵⁸

性必須能通有無、虛實爲一貫，也就是必須貫通形而上下者，方能稱爲性。張載雖曾云：「性通乎氣之外」，看似性有氣所不能包括者，但其實張載強調的是：「命行乎氣之內，氣無內外，假有形而言爾」，⁵⁹也就是性不是成形之後的氣可以盡括者，還必須兼重無形之氣所蘊含之性。

張載分別天地之性與氣質之性，事實上是指氣之性的不同層次，正如有本體之氣與形下之氣，人性也有由太虛而來之「天地之性」，與成形之後容易受外界影響而淪於惡的「氣質之性」，兩性皆是一氣之性，亦即「性通極於無，氣其一物爾」⁶⁰。天地之性與氣質之性其實就是一性，張載提出：「天性在人，正猶水性之在冰，凝釋雖異，爲物一也」⁶¹，天性便是天地之性，其與氣質之性的關係正如同太虛與氣的關係，既然

⁵⁴ 「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也」，同前註。

⁵⁵ 《正蒙》，頁 21。

⁵⁶ 《正蒙》，頁 22。

⁵⁷ 楊立華：《氣本與神化：張載哲學論述》，頁 110-111。

⁵⁸ 《正蒙》，頁 63。

⁵⁹ 《正蒙》，頁 21。

沒有能脫離形下之氣而獨立存在的太虛之氣，沒有氣質之性，事實上也就缺乏能復歸天地之性的憑藉。因此與釋老之學不同，張載強調形下之飲食男女也是人性的一部分，是天地間真實的存在，雖不能只停留於形下的層次，但亦不容全盤抹煞。「虛而神」的天地之性，⁶²與「善惡混」的氣質之性實為一貫，必須兼重。不過本著對形上本體的重視，張載言性仍有較重天地之性的傾向，因此會有「氣質之性，君子有弗性焉者」的提法。此一兼重一氣之性，又以形上之性為要，正是張載繼承其論本體而來之一貫的人性論。

（二）返復天命之性的工夫論⁶³

張載既認為「性於人無不善，繫其善反、不善反而已」，⁶⁴也就提倡「變化氣質」的工夫，使有所偏狹的氣質之性，能回復天命之善。其工夫大約有以下三端：大心、博學、重禮，以下分別論之。

1. 大心

前文言耳目聞見既不足以明本性，張載提出須「大心」方得以明見本性，張載云：

大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我，孟子謂：「盡心則知性、知天」以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。⁶⁵

性有天地之性與氣質之性之分，張載認為知亦有兩種：一種是透過耳目感官認識可得

⁶⁰ 《正蒙》，頁 64。

⁶¹ 《正蒙》，頁 22。

⁶² 「氣之性本虛而神，則神與性乃氣所固有，此鬼神所以體物而不可遺也」，《正蒙》，頁 63。

⁶³ 在《橫渠易說》中張載較未討論為善之工夫，工夫論相關文字主要見於《正蒙》、《張子語錄》、《經學理窟》等著作，不過其繼承本體論、人性論之脈絡仍十分明顯。

⁶⁴ 《正蒙》，頁 22。

的「見聞之知」，是對於事物的認識與知識；除見聞之知外，還有一種知不產生於見聞，而是德性本有之知。天地萬物本是一氣之運行與流轉，萬物在無形的層次萬物其實無不相感、相通，成形之後萬物容易毀壞，至虛之太虛反為至實的存在。⁶⁶因此德性之知之所以重要，就是因為由形體而有之感官的認識，容易受所處環境或所認識之物的影響而有所偏狹，對於萬物相通、相感的無形道理反而無法領略。

張載強調學者必須「知合內外於耳目之外」⁶⁷，必須「大心」：「大心」指除了認識具體、實際的形體之外，還必須了解到超越形體的侷限之後，天地萬物其實都與吾人自身是一體的存在，突破有限之心，達到博大之心。⁶⁸「大心」不是以自我之心為大，正好相反，是認識到道大而我小；⁶⁹欲以心為大，就必須除去「意、必、固、我」的私心，不能自我侷限。⁷⁰因此必須摒棄成心、私意，⁷¹摒棄聞見之狹，而以宇宙萬物為思考的範圍，將宇宙萬物視為與自己息息相關的整體，⁷²擴大自己的心，「脫然在物、我之外」⁷³，「無我而後大」⁷⁴，去與天地萬物合一。這也就是〈西銘〉所說之「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民，吾同胞；物，吾與也」⁷⁵的境界。

2. 博學

只侷限於耳目見聞的見聞知識，將反受形氣之限制，而不能盡心。⁷⁶不過張載亦

⁶⁵ 《正蒙》，頁 24。

⁶⁶ 「天地之道無非以至虛為實，人須於虛中求出實。聖人虛之至，故擇善自精。心之不能虛，由有物榛礙。金鐵有時而腐，山岳有時而摧，凡有形之物即易壞，惟太虛無動搖，故為至實」，《張載集》，《張子語錄》，頁 325。

⁶⁷ 《正蒙》，頁 25。

⁶⁸ 「以有限之心，止可求有限之事；欲以致博大之事，則當以博大求之，知周乎萬物而道濟天下也」，「博大之心未明，觀書見一言大，一言小，不從博大中來，皆未識盡」，《張載集》，《經學理窟》，頁 272、277。

⁶⁹ 「以我視物則我大，以道體物、我則道大。故君子之大也大於道，大於我者容不免狂而已」，《正蒙》，頁 26。

⁷⁰ 「天理一貫，則無意、必、固、我之鑿。意、必、固、我，一物存焉，非誠也；四者盡去，則直養而無害矣」，《正蒙》，頁 28。

⁷¹ 「成心忘然後可與進於道。（自注：成心者，私意也）」，《正蒙》，頁 25。

⁷² 陳來：《宋明理學》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994），頁 53。

強調：

耳目雖為性累，然合內外之德，知其為啟之之要也。⁷⁷

他秉持雖重視形上，但亦不能摒棄形下的一貫立場，正如「由象識心，徇象喪心」的道理，⁷⁸耳目見聞也是合內外之德必要的成分，只是不應該只專注於耳目見聞，「不專以聞見為心，故能不專以聞見為用」⁷⁹。因此張載也注重學者須博覽經典，他提出：

讀書少則無由考校得義精，蓋書以維持此心，一時放下則一時德性有懈，讀書則此心常在，不讀書則終看義理不見。⁸⁰

廣博地閱讀經典，目的在維持此心，也就是「大心」、「虛心」之心，透過閱讀聖賢的文字，時時提醒自己不能鬆懈。一己之見難免有所偏，難免有自私、偏狹之處，經書所載是聖人盡心、知性、知天後所得的義理，正是眾人之心同一而合於天理的「無我」之心。⁸¹

學者博覽群籍，目的不在累積耳目見聞的知識，而是透過認識書中義理來維持此心、蓄養德性。⁸²因此博覽群籍之目的在協助修養德性，乃明此心之大之後，加以維

⁷³ 《經學理窟》，頁 286。

⁷⁴ 《正蒙》，頁 17。

⁷⁵ 《正蒙》，頁 62。

⁷⁶ 「人病其以耳目見聞累其心而不務盡其心，故思盡其心者，必知心所從來而後能」，《正蒙》，頁 25。

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ 《正蒙》，頁 24。

⁷⁹ 《正蒙》，頁 63。

⁸⁰ 《經學理窟》，頁 275。

⁸¹ 「天無心，心都在人之心。一人私見固不足盡，至於眾人之心同一則卻是義理，總之則卻是天」，《經學理窟》，頁 257；「聖人同乎人而無我」，《正蒙》，頁 34。

持的工夫，並不以知識的獲取為目的。張載強調：

今既聞師言此理是不易，雖掩卷守吾此心可矣。凡經義不過取證明而已，故雖有不識字者，何害為善！⁸²

人之性實本善，德性之知亦本具而不萌於見聞，則經典文字對德性的作用，並不在增加德性，而是使人維持自覺而得以持續保持「大心」。閱讀經典所載的聖賢文字，只是呼應、印證吾人本有之德性，即使沒有經典文字，原有且本來具足的善性也不會減損。

3. 重禮

張載另一個重要的工夫是重禮，張載提出：

蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可集得義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴正剛大，必須得禮上下達。義者，克己也。⁸³

禮十分明確，可學可行，又容易持守，同時還可以「集義」。張載既解「義」為「克己」，則集義便是集結克己之功，學者藉由習禮不停地克己，「義須是常集，勿使有息」⁸⁴，使一己之德行端正，「以理義戰退私己」⁸⁵，便能得嚴明、正大的浩然正氣。所以張載認為禮可以滋養人的德性，因為禮可以使人表現出美好的德行，且能長久維持。

⁸² 「當是畏聖人之言，考前言往行以畜其德，度義擇善而行之」，《經學理窟》，頁 270。

⁸³ 《經學理窟》，頁 277。

⁸⁴ 《經學理窟》，頁 279。

⁸⁵ 《經學理窟》，頁 281。

⁸⁶ 《橫渠易說》，頁 130。

張載雖然強調禮能滋養德性，但禮對於德性其實也無增加之效，而只是除去纏繞與遮蔽，張載認為：

某所以使學者先學禮者，只為學禮則便除去了世俗一副當[世]習熟纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣，又何求！苟能除去了一副當世習，便自然脫灑也。⁸⁷

人因為接物之故，難免習染了不良的習性，而對德性有所障蔽，便是有所偏狹的氣質之性。被習俗纏繞之心張載認為是「未全」之心，⁸⁸禮正能解開惡習的纏繞，使人天生美善的德性得以顯露，使善性得以不被障蔽，使心得以全。

綜合以上所言，張載所言之大心、博學、重禮之工夫，目的在擴大人之精神境界，明白萬物一體、天人本一。由於他對氣之本體與天地之性的重視，使其工夫論重在如何使人之至善本性自然呈露，故強調大心、重禮；並且重視維持本心、本性，所以強調博學。這也就是張載所云的「合內外之道」：

修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。⁸⁹

虛心也就是大心，內能夠虛心、大心，外又能以禮護持此心，再加上博學之工夫，內外交相修養，使此心能回復且能護持天命之善。

五、張載與戴震氣學進路之差異

正是此一重形上本體、天命之性之傾向，以及強調回歸本體、天性之工夫論，使

⁸⁷ 《張子語錄》，頁330。

⁸⁸ 「習俗之心未去而實心未全也」，《經學理窟》，頁284。

⁸⁹ 《經學理窟》，頁270。

張載與後來明、清同樣以氣為本體之學者有所差異。以下便以明、清氣學之代表學者戴震為例，對張載與戴震在本體論、人性論、工夫論等相關思想上，有何不同之處略加以比較，期能釐清張載氣學與明、清氣學實屬不同脈絡之思想。

（一）戴震對太虛、神之反對

與張載相同，戴震就氣之成形與未成形來言形上、形下之道、器。戴震強調「陰陽五行，道之實體也」⁹⁰，陰陽五行也就是氣，亦即陰陽二氣的不停運行與生成萬物就是道。戴震提出：

《易》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，本非為道、器言之，以道、器區分其形上、形下耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。⁹¹

所謂「形而上之道」，只是形以前的未成形之氣；「形而下之器」只是形以後的已成形之氣，因此形而上下皆是一氣，只有成形與否的差別，而無上下甚至高低、貴賤等的差別。故除一氣之外，並沒有其他能脫離萬物、在萬物之上復又創造出萬物的其他實體。

戴震對張載論本體之文字，有十分讚賞者，如「由氣化，有道之名」、「推行有漸為化，合一不測為神」等句，戴震認為「聖人復起，無以易也」。⁹²但戴震對張載論虛、神之文字便有所批評，戴震云：

張子云：「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性、知覺，有心之名。」其所謂虛，六經、孔、孟無是言也。張子又云：「神

⁹⁰ 張岱年主編：《戴震全書》（合肥：黃山書社，1997），第六冊，《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉條第1，頁175。

⁹¹ 《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉條第2，頁176。

⁹² 《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第15，頁170。

者，太虛妙應之目。」又云：「天之不測謂神，神而有常謂天。」又云：「神，天德；化，天道。」是其曰虛、曰天，不離乎所謂神者。彼老、莊、釋氏之自貴其神，亦以為妙應，為沖虛，為足乎天德矣。⁹³

戴震明言「太虛」一詞並不見載於六經、《論語》、《孟子》之中，又提出張載言虛、言天皆不離「神」一詞，而神妙、沖虛正是釋、老喜用的文字，暗示張載思想不免有涉入異端的成分。戴震對釋、老言神、言虛十分反對，戴震云：

在老、莊、釋氏就一身分言之，有形體，有神識，而以神識為本。推而上之，以神為有天地之本，……遂求諸無形無迹者為實有，而視有形有迹為幻。⁹⁴

戴震批評釋老先分別一身為形體與神識兩個部分，再以神識為天地萬物之本，遂以萬物形質之存在為虛幻，無形無跡之神反為真實之存在。戴震主張無論未成形之形上，或是已成形之形下，天地間無非一氣流行之真實存在，當然不能贊成釋老割裂本體與萬物為二，輕賤天地萬物之說。

張載雖並不完全分別本體與萬物，且對釋老「有生於無」、「形自形、性自性」之說亦十分反對，但將形上本體命名為太虛，並對太虛之神多加描述，也的確有較重形上本體之傾向。反觀戴震雖以氣為本體，但氣化生成萬物之後，戴震似將焦點集中於生成後的人、物所擁有之性，而不再對本體多作討論。這是由於他反對理學家以理為本體之思想，戴震提出：

陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽是非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也；其五行之氣，人物咸稟受於此，則形而上者也。……由人物?而

⁹³ 《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第15，頁169。

⁹⁴ 《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉條第3，頁178。

上之，至是止矣。六經、孔、孟之書不聞理氣之辨，而後儒創言之，遂以陰陽屬形而下，實失道之名義也。⁹⁵

戴震反對程朱以理爲形而上、以氣爲形而下之說，因爲陰陽之氣就是未成形的氣，便是形而上；有形質以後便是器，就是形而下。此氣貫串形而上下，萬物包括人皆稟受此氣而來，因此就人、物再往上回溯就是氣，而不是理。理、氣之辨並不見於六經、孔孟之書，氣就是氣，太極也只是氣，⁹⁶故戴震不使用太虛甚至太和等詞語。天地既是一氣之流行，形而上既只是形以前，也就不必特意去提，去特別重視。這就是張載與戴震的不同之處：戴震反對以一外在、超越於實際萬物之存在爲本體的思想，他對形而上之氣並不特別注重，因爲注重形上之理、神或是虛的思想，往往都導致與萬物隔絕的下場，無論理學、佛教、道教思想皆然。故同樣主張天地是一氣之存在，就注重本體之態度而言，戴震、張載實有所差異。

（二）戴震反對復歸天命之性之「發展的人性論」

如此思想之差異，在比較張載與戴震之人性論與工夫論上更爲明顯。戴震言性提出人、物之性皆分於氣，戴震云：

天道，陰陽五行而已矣；人、物之性，咸分於道，成其各殊者而已矣。⁹⁷

天道既是陰陽五行之氣，戴震又認同《大戴禮記》「分於道謂之命，形於一謂之性」之言，⁹⁸故他認爲人與萬物之性皆分陰陽五行之氣而來。天地本就是一氣，「凡有生，即不隔於天地之氣化」⁹⁹，因此天地之性其實就是氣質之性，自然不必多作區分，戴震

⁹⁵ 《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉條第2，頁176-177。

⁹⁶ 「孔子以太極指氣化之陰陽」，「後世儒者以兩儀爲陰陽，而求太極於陰陽之所由生，豈孔子之言乎」，《孟子字義疏證》，卷中，〈天道〉條第3，頁177-178。

⁹⁷ 《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第1，頁180。

⁹⁸ （清）王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），〈本命〉第80，頁250。

認為：

後儒見孟子言性，則曰理義，則曰仁義理智，不得其說，遂於氣稟之外增一理義之性，歸之孟子矣。⁹⁹

在氣質之性之外又加上義理之性，戴震認為這是將荀子、揚雄等性惡或性善惡混之說，摻進孟子性善說之後形成的新說。以理義之性為善，而以氣質之性有惡，已違背孟子性善之說，因此戴震明確地反對宋儒區分理義之性與氣質之性。¹⁰⁰雖然此處之宋儒主要指二程、朱子，但性二分之說首倡於張載，戴震對張載論性實有所反對。

更重要的是，戴震並無返回天地之性的想法。戴震論性之內容包含血氣、心知，血氣可再區分為情感、欲望，人之情感、欲望、心知三者，天生自然便是善。¹⁰²戴震雖認為人性本具仁、義、禮、智、勇等德性，¹⁰³但人之才性並非天生完全相同，有生而全知的聖人，也有學而知之、困而知之的常人。聖人智、仁、勇無不具備，常人則有所不足，但只要肯學習，常人的智、仁、勇等德性便可以逐漸增加。¹⁰⁴因此戴震提出：

⁹⁹ 《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第2，頁182。

¹⁰⁰ 《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第7，頁157。

¹⁰¹ 「程子、朱子見於生知安行者罕睹，謂氣質不得概之曰善，荀、揚之見固如是也。特以如此則悖於孟子，故截氣質為一性，言君子不謂之性；截理義為一性，別而歸之天，以附合孟子」，《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第9，頁191。

¹⁰² 戴震云：「人生而後有欲，有情，有知，三者，血氣、心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發於情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於知者，美醜是非也，而因有好惡」，「欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善」，《孟子字義疏證》，卷下，〈才〉條第2，頁197；卷上，〈理〉條第15，頁171。

¹⁰³ 「就人倫日用，究其精微之極致，曰仁，曰義，曰禮，合三者以斷天下之事，如權衡之於輕重，於仁無憾，於禮義不愆，而道盡矣。若夫德性之存乎其人，則曰智，曰仁，曰勇，三者，才質之美也，因才質而進之以學，皆可至於聖人」，《孟子字義疏證》，卷下，〈仁義禮智〉條第1，頁205。

¹⁰⁴ 「蓋才質不齊，有生知安行，有學知利行，且有困知及勉強行。其生知安行者，足乎智，足乎仁，足乎勇者也；其學知利行者，智仁勇之少遜焉者也；困知勉強行者，智仁勇不足者也。《中庸》又

人則能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。¹⁰⁵

顏子之言又曰：「夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。」《中庸》詳舉其目，曰博學、審問、慎思、明辨、篤行，而終之曰：「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」蓋循此道以至乎聖人之道，實循此道以日增其智，日增其仁，日增其勇也，將使智、仁、勇齊乎聖人。¹⁰⁶

仁、義、禮、智、勇等德性，均非立刻就能達成，必須透過一系列博學、審問、慎思、明辨、篤行等工夫，在每天持續進行修養當中，仁、義、禮、智等德性，經由經年累月不停地累積，逐步由潛能、端倪進展為成熟的德性，才接近「仁義禮智無不全」的修養目標與終點，終於與聖人整全之德等齊。

戴震認為天所賦予人之善性實為一端倪而已，人必須擴充性善的端倪，然後才能完成性善。因此戴震並不走「回復」本性之善的路線，對「復其初」之思想，戴震更是明確加以反對，戴震提出：

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非「復其初」；德性資於學問，進而聖智，非「復其初」明矣。¹⁰⁷

人初生時雖然形體幼小，但透過飲食滋養則得以逐漸成長；德性也是如此，人出生時雖智能蒙昧，但若能擴充心知之能力，使心知「昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也」，¹⁰⁸再透過學習使德性得以逐漸累積、發展，最終達致

曰：『及其知之一也』，『及其成功一也』，則智、仁、勇可自少而加多，以至乎其極，道責於身，舍是三者，無以行之矣」，《孟子字義疏證》，卷下，〈誠〉條第2，頁209。

¹⁰⁵ 《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第2，頁183。

¹⁰⁶ 《孟子字義疏證》，卷下，〈道〉條第4，頁204。

¹⁰⁷ 《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第14，頁167。

¹⁰⁸ 《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第8，頁159。

聖智。戴震不同意「復其初」之說，是由於他反對程朱理學以理爲本體，導致理與事物分割爲二，因爲「各物皆有其自身存在的自然原理」，「不應強加任何先天的規約於事物之上」。¹⁰⁹所以他反對去返歸那不在氣中而在氣上、氣外的「本體之理」，¹¹⁰當然也反對歸返天命之性。

戴震所言之性善，實爲一德性必須「經過不斷增益、不斷修正，然後才有可能獲致『善』之境界」¹¹¹的性善論。反觀張載雖然不以理爲本體，但他認天命之性爲善，強調必須善反之，正是反復、回歸的思維，故張載強調：

湛一，氣之本；攻取，氣之欲。口腹於飲食，鼻舌於臭味，皆攻取之性也。知德者屬厭而已，不以嗜欲累其心，不以小害大、末喪本焉爾。¹¹²
上達反天理，下達徇人欲者與！¹¹³

飲食等欲望屬於氣的攻取之性，而非湛一的天命之性；雖然他認爲飲食男女也是性，對於飲食之欲望雖不應完全否認，但亦不應過份地追求。對於氣質之性而起的欲望，張載強調不能妨礙到天命之性，人必須向上回歸天理，也就是天命之性，否則將耽溺於人欲之中而無法自拔，反而因小失大，以末（氣質之性）害本（天命之性）。此實近於朱子所云：「飲食者，天理也；要求美味，人欲也」¹¹⁴，認爲人需要吃喝以維持生命是天理，而追求吃喝的美味，則是私欲，必須節制。

¹⁰⁹ 成中英：〈儒家思想的發展與戴震的善之哲學〉，《幼師學誌》第18卷第1期（1984年5月），頁42。

¹¹⁰ 「宋儒以理爲『如有物焉，得於天而具於心』，人之生也，由氣之凝結生聚，而理則湊泊附著之，因以此爲『完全自足』，如是，則無待於學。然見於古賢聖之論學，與老、莊、釋氏之廢學，截然殊致，因謂『理爲形氣所污壞，故學焉以復其初』」，《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第14，頁165。

¹¹¹ 張麗珠：《清代義理學新貌》（臺北：里仁書局，1999），頁154。

¹¹² 《正蒙》，頁22。

¹¹³ 同前註。

¹¹⁴ 《朱子語類》，卷13，頁224。

此一回歸天理、天地之性的思想，實可「視為帶有先天學向度的一套性命之學」，¹¹⁵較不是戴震擴充、發展以達性善的進路。張載、戴震延續對氣之本體不同的注重程度，一重反復、回歸，一重擴充、發展的人性論，可以看出同樣以氣為本體，同樣以人性為善，兩種氣學卻有迥異的思想進路。

（三）戴震擴充與發展的工夫論

對性善的思考既有所不同，針對張載大心、博學、重禮三種工夫，若檢視戴震相關思想，兩人言如何達成性善的工夫論也有所差異。就論心而言，戴震對心非常重視，強調「擴充心知」的重要性，戴震提出：

心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照，而中理者，乃其光盛，其照不謬也。¹¹⁶

心知辨知物理就像火光照物，照物不明是因為火光本身較為微弱；隨著火光強度逐漸增加，映照的範圍便能擴大，亮度也逐漸增加。原本較遠處模糊不清的物影變得清晰，較近處本已明亮的物體，也照得更加鉅細靡遺。若持續不斷地加強火光的亮度，直到所照之物無不明朗呈現，則心知就能像日月一般映照天下萬物，纖毫之理無不盡得。

相對而言張載並不強調心認識、辨知的功能，甚至他要學者不能只認見聞之知為真知，人應該要去體會「塞乎天地之謂大，大能成性之謂聖，天地同流、陰陽不測之謂神」¹¹⁷的境界，此較屬道德之知，而與戴震重辨別、分析之知有所差異。心知既是人性內容之一，則戴震言心知，亦強調由潛能逐漸發展而成善；張載言大心則是擴大一己之精神境界以知性、知天，回歸天命之性與德性之知。故就論心而言，張載、戴震仍有一重返復、一重發展的不同。

¹¹⁵ 楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，頁 272。

¹¹⁶ 《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉條第 8，頁 158。

¹¹⁷ 《正蒙》，頁 27。

戴震身為考據學大師，認為道存乎六經，故由字可通詞，由詞可通道，¹¹⁸由閱讀經典可明白聖賢道理。因此他也非常重視廣博地學習，戴震提出：

有己之德性，而問學以通乎古賢聖之德性，是資於古賢聖所言德性裨益己之德性也。¹¹⁹

問學的目的並不是單純對知識的吸收，而是像飲食能滋養身體一般，閱讀聖賢之言以通曉聖人德性之後，就能滋養己身本有之德性，亦即「由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志」的歷程。¹²⁰廣泛學習經典，增廣一己之見聞，也能使心知的能力逐漸發展，戴震認為：

聞見不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是，久之，心知之明，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉！……心精於道，全乎聖智，自無弗貫通，非多學而識所能盡；苟徒識其？，將日逐於多，適見不足。¹²¹

心知每遇到一事或一物，便仔細加以條分縷析，直到完全掌握事物之理，沒有不明白之處為止，一事物得其理之後，再換下一事物，不停繼續這樣的步驟，使心知的能力不停獲得磨練與發展，逐漸接近聖人之智。能持續如此，即使遇到並未接觸過的事物，也因為己之心知的能力已不停精進，故能舉一反三地掌握事物之理。

由上所述，可知戴震言「明此心」，重在增進心知明辨的能力，使常人之心知亦

¹¹⁸ 「經之至者，道也；所以明道者，其詞也；所以成詞者，字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸」，《戴震全書》，第六冊，〈與是仲明論學書〉，頁370。

¹¹⁹ 《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第7，頁188。

¹²⁰ 《戴震全書》，第六冊，〈古經解鈎沉序〉，頁378。

¹²¹ 《孟子字義疏證》，卷下，〈權〉條第2，頁213。

得以發展，直到等同於聖人為止。故戴震所云博學對德性之助益，重在「增進」與「發展」。戴震認為人心有知能力，是性善的證明，¹²²但這只是端緒，若不經一番擴充心知的工夫，那自然本性之善或亡佚，或轉陷溺於惡，終不得善。¹²³人不能因為天生自然的人性為善，就不加努力，任性善的端倪消失，必須擴充心知感知與辨察的能力到達極致，才是完成性善。這便是戴震極富特色的「必然乃自然之極則，適以完其自然」¹²⁴之說：人擴充自然心知的能力到達極致，便必然能達成性善，正與自然之性的純善相符。透過博學使性發展成善，就與張載博學以維持此心、復歸天命之性的進路大相徑異。

戴震對於禮的思考，同樣也與張載有所出入。戴震雖亦提出禮是天地之條理，聖人依條理制定典章制度以繫節情欲，強調：「禮之設所以治天下之情，或裁其過，或勉其不及，俾知天地之中而已矣」，¹²⁵禮可以裁制逾越條理者、補足不足於條理者，從而達到中道。但戴震對禮義與情欲之關係，其實有其獨特之見解，他提出：

仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之；以歸於靜、歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古賢聖所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。¹²⁶

戴震認為求生懼死、飲食男女的種種欲望，以及感於物而動之的種種情感，都是人類

¹²² 「人之心知，於人倫日用，隨在而知惻隱，知羞惡，知恭敬、辭讓，知是非，端緒可舉，此之謂性善」，《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第2，頁183。

¹²³ 「欲之失為私，私則貪邪隨之矣；情之失為偏，偏則乖戾隨之矣；知之失為蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也；不偏，則其情必和易而平恕也；不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也」，《孟子字義疏證》，卷下，〈才〉條第2，頁197。

¹²⁴ 《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第7，頁188。

¹²⁵ 《孟子字義疏證》，卷下，〈仁義禮智〉條第2，頁206。

¹²⁶ 《孟子字義疏證》，卷中，〈性〉條第2，頁184。

賴以生存的本性，雖然「人之異於禽獸不在是」，¹²⁷但亦不能只一味考慮將其消滅到無欲、無情，以為如此便能達到「靜」或是「一」的境界。戴震認為只要吾人能秉持異於禽獸的心知能力，不疑惑地使天生自然之情、欲不致於過度與偏邪，則情、欲、知三者就是仁義禮智，善就在情、欲、知之中，就是血氣、心知之性。

戴震認為禮義乃人同於天而本具，就是天生情欲之性，禮其實就是「人以其生存欲望、情感感受、以及理性思考，恰當而條理地呈現出的生活內容」。¹²⁸雖說欲後天流於偏、私亦會趨於惡，但這並非欲本身的問題，只要不流於偏失，欲就是禮義。因此戴震認為：「非血氣心知之外別有智，有仁，有勇以予之也」，¹²⁹禮義就是中正不失的情欲。張載則認為「禮即天地之德也」，禮就是天道，因此「除了禮天下更無道」；又「禮者聖人之成法也」，聖人體天地之德，建置以為成法，便是禮制的由來。

¹³⁰故張載提出：

禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣。¹³¹

天地自然之生生不息的秩序，張載認為就是禮的本原；¹³²人性既秉天道而來，因此禮天生自然就存在於人性之中。張載認為「人須推原其自然」¹³³，以禮持性並不只是以外在儀節規範人性，而是透過禮儀修養，返回天生就有的「禮之性」，如此方是成性。因此張載與戴震論禮，同樣亦為不同思維下的思考：以禮掃除纏繞熟習，是為了「回

¹²⁷ 同前註，頁 181。

¹²⁸ 林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期（2008 年 10 月），頁 159。

¹²⁹ 《孟子字義疏證》，卷下，〈誠〉條第 1，頁 208。

¹³⁰ 《經學理窟》，頁 264。

¹³¹ 同前註。

¹³² 「天地之禮自然而有，何假於人？天之生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以為禮也」，同前註。

¹³³ 《經學理窟》，頁 261。

歸」至善本性；認為情欲的發展合宜就是禮義，則是著重使人性朝向合理的地方「發展」。

六、結論：虛氣不二的氣學進路

本文透過比較張載《橫渠易說》與《正蒙》二書，提出張載論本體實有其一貫脈絡，亦即以一氣之運作分言形上、形下，又為與釋老思想抗衡之故，對形上之氣多所偏重。故在《橫渠易說》中張載重視道、太極、神等詞語，至《正蒙》則對太虛、太和、神等詞語特別重視。此一貫之脈絡同樣貫徹到張載的人性論與工夫論之中，故張載言天地之性與氣質之性、德性之知與見聞之知雖不可分割看待，但對天地之性與德性之知亦較為重視。為回復天地之性之至善，張載也提出大心、博學、重禮等工夫，重在掃除纏繞的習性，維持此心與萬物通而為一的天地境界。

此一偏重形上本體的思想傾向，使張載雖與戴震同為以氣為本體的氣學家，卻呈現「回歸」與「發展」兩種相異的思想傾向。戴震並不主張回歸形上的陰陽五行之氣，不走掃除遮蔽，以返回本體與具足本性之進路。人物形成之後雖稟氣而來之性本善，但自然善性只是潛能與端倪，要合乎必然之天道，人必須將天賦自然的心知能力擴充、發展到極致，才能使自然之性合乎必然之善。若以張載思想衡之，戴震反對言虛、神，反對天地之性與氣質之性的分別，主張博學以擴充心知，情欲之性發展得宜便是禮義，而非掃除熟習以維持此心之虛、大，在在都與張載思想呈現不同的趨向。

同樣反對釋、老等異端之學，身處理學初期的張載，為與釋老以無、空為本體之學抗衡，強調儒家自有無形之氣為本體，太虛之氣神妙不測，為天命之性、德性之知的本原，因此不必去遵奉以無、空為本體的釋老思想，一切以返歸至善本體為要。而面臨宋明理學主張天理、良知等本體，而形成之過於玄虛、空疏的流弊，戴震消除形上本體的玄妙色彩，直就生成之後的血氣心知之性入手，不停擴充、發展，不成聖賢終不止息。張載與戴震分別因應不同的時代背景，以氣為本體提出不同的思想；而兩者之思想差距，正顯示兩種氣學的不同思想脈絡。¹³⁴

為與佛教思想抗衡而注重形上之氣的張載思想，其實乃一「特重氣之虛靈性」的

「虛氣不二」之說。¹³⁵就主張「虛氣不二」一點，張載被二程、朱子所質疑，認為張載言形上本體不夠明確、清楚，將本體說成形而下之氣。¹³⁶在重視氣之虛、神一點，又為戴震所不滿，認為不免有受釋老思想影響，較為玄虛之處。由此虛氣不二、體用一貫的思想脈絡，可看出張載的哲學思想既不屬於理學，又非明、清氣學。這既是張載思想的獨特之處，也形成闡述張載思想的分歧所在，希望透過本文的分析，對問題的澄清有所助益。

引用書目

一、專書

- (宋)張載：《張載集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983
- (宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1999
- (清)戴震著，張岱年主編：《戴震全書》，合肥：黃山書社，1997
- (清)王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983
- 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
- 朱建民：《張載思想研究》，臺北：文津出版社，1989
- 胡元玲：《張載易學與道學：以《橫渠易說》及《正蒙》為主之探討》，臺北：學生書局，2004
- 唐君毅：《哲學論集》，臺北：學生書局，1990 全集校訂版
- 黃秀璣：《張載》，臺北：東大圖書公司，1988
- 陳來：《宋明理學》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1994
- 張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化實業，1997

¹³⁴ 氣學並不正此兩種脈絡，戴震與漢儒元氣論的思想亦有所差異，見鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），〈戴東原氣論與漢儒元氣論的歧異〉，頁87-123。

¹³⁵ 唐君毅：《哲學論集》（臺北：學生書局，1990 全集校訂版），頁219。

¹³⁶ 朱子云：「渠初云『清虛一大』，為伊川詰難，乃云：『清兼濁，虛兼實，一兼二，大兼小』。渠本要說形而上，反成形而下，最是於此處不分明」，《張子語錄·後錄下》，頁343。

張麗珠：《清代義理學新貌》，臺北：里仁書局，1999

——：《清代的義理學轉型》，臺北：里仁書局，2006

楊立華：《氣本與神化：張載哲學論述》，北京：北京大學出版社，2008

鄭吉雄：《戴東原經典詮釋的思想史探索》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008

劉又銘：《理在氣中》，臺北：五南圖書出版有限公司，2000

二、期刊論文

丁爲祥：〈明代氣學析辨——兼論張載與氣學的關係〉，《中國文化月刊》245 期，2000 年 8 月

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

王開府：〈張橫渠氣論之詮釋——爭議與解決〉，《中國哲學論集》26 號

白欲曉：〈從《橫渠易說》到《正蒙》——張載哲學本體理論的建構與發展〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），2004 年第 4 期

成中英：〈儒家思想的發展與戴震的善之哲學〉，《幼師學誌》第 18 卷第 1 期，1984 年 5 月

林明照：〈戴震哲學中的禮論〉，《哲學與文化》第 35 卷第 10 期，2008 年 10 月

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

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

蔡家和：〈張載「太虛即氣」義理之再探——以《正蒙》為例〉，《當代儒學研究》第 4 期，2008 年 7 月

The Consistent Context in Chang Tsai's ontology from *Heng Qu Yi Shuo* to *Correcting Youthful Ignorance*

Kuo, Pao-wen

National Taiwan University Department of Chinese Literature Adjunct Instructor

Abstract

Comparing the two books, *Heng Qu Yi Shuo* and *Correcting Youthful Ignorance*, we could find out the consistent context in Chang Tsai's ontology. Chang Tsai had persistently thought the metaphysical and physical through the motion of material force, and he had one-sidedly emphasized the metaphysical. So he had emphasized the Way, the Great Ultimate and the Spirit in *Heng Qu Yi Shuo*, and the Great Vacuity, the Great Harmony and the Spirit in *Correcting Youthful Ignorance*. Chang Tsai had also proposed the nature of Heaven and Earth and the nature of material force should not be separately regarded, nor the innate knowledge of one's moral nature and the knowledge of what is heard or what is seen. Chang Tsai had believed some effects, such as enlarging the mind, extensive learning and valuing the rites, would eliminate the bad behavior. This consistent context means "returning" and "developing" are the two different ways of Chang Tsai's and Tai Chen's ontology in the philosophy of Material force.

Keywords: Chang Tsai, *Heng Qu Yi Shuo*, *Correcting Youthful Ignorance*, Tai Chen, the philosophy of material force